تراث القلق الإسلامي في نهاية القرن الماضي
قراءة في فكر عبد الرحمن الكواكبي

ابراهيم بيضون

يكاد في غيابه ينجز القرن، وما زال ملتبساً في فكره، مثيراً للجدل في أطروحته، وغامضاً كذلك في موته[١] الذي لم يتعدّ كثيراً نصف هذه المسافة (١٨٤٩ ـ ١٩٠٣)، مما جعل هذا الرجل المتوتر، المتفتح باكراً على شواغل كبيرة، والقادم من أسرة محافظة[٢] لها في الثقافة موقعٌ غير قليل، يتخذ دوره الطليعي بين فئة مستنيرة، أحدثت جلبةً على مفترق القرنين، وما زالت أفكارها مادة غنية للنقاش وإعادة النظر في التقويم بين الحين والآخر. كانت ثمة كوكبةٌ من هؤلاء المثقفين المتنوِّرين، باعدت فيما بينها الجغرافية، وربما كان للدين تأثيرٌ في خلفية الخطاب السياسي الذي بدا توفيقياً عند بعض وشبه جذري عند آخر، ولكن العقل في النتيجة كان هو الجامع المشترك، والقوة الدافعة إلى التمرد، ومناوأة الثوابت والمفاهيم المغلقة.

كان لا بد أن يحدث ذلك، وربما أكثر منه، لولا ذلك الدور الإسلامي الذي تصدت له دولة بني عثمان لقرونٍ خلت، وجعل الصلة وثيقة بين الأخيرة وبين العرب الذين فاقت حماستهم لها[٣] ما كان من أمرهم مع أية دولة سابقة،

---

(١) قيل إن السلطان عبد الحميد أرسل من وضع السم في فنجان قهوة الكواكبي، جان داية، الإمام الكواكبي، فصل الدين عن الدولة (!) ص ٨٢.

(٢) جورج أنطونيوس، يقظة العرب، ص ١٦٩.

(٣) زين زين، نشوء القومية العربية، ص ٢٥.

تولّت السلطة أو انتزعتها من خلافة العباسيين، الآخذة في الانحدار منذ زمن بعيد، دون أن يكون الإسلام الدينيُّ مصدر هذه العلاقة الخاصة، بقدر ما كان للإسلام السياسي تأثيره في استمرارها لحين طويل، خصوصاً في العهد الأول من الإمبراطورية، حين كان ميزان القوة راجحاً لمصلحتها في الصراع مع الغرب الأوروبي[١].

ولعلّ هذه المسألة بالذات، اتخذت حيّزها البارز في المعادلة التي تكرست بعد هزيمة المماليك ومقتل قانصوه الغوري في مرج دابق (١٥١٦) وجعلت العرب يسلمون بالأمر الواقع، بأن تؤول الخلافة إلى غيرهم[١]، ولا شك أن أمراً كهذا، كان ما يزال يشكل أزمة سياسية مفتوحة، منذ البيعة الأولى في السقيفة (سقيفة بني ساعدة)، ما كان يتم التساهل فيه، لولا أن تصدى العثمانيون للدفاع عن الإسلام وأثبتوا جدارتهم في مقاومة أطماع الغرب ومهاجمته في عقر داره[٢]، ذلك الهاجس الذي ما انفك قائماً في الوعي السياسي العربي منذ العمليات الصليبية التي تفتحت معها، برغم الانكفاء، براعم المشروع الاستعماري الأوروبي للسيطرة على المشرق العربي. هذا الصراع الحتمي الذي حسمته الأحداث المتتالية في المقولة الشهيرة للشاعر الإنكليزي رود يارد كيبلنغ: «الشرق شرق والغرب غرب»، كان الحافز الحار الذي جعل العرب يتركون زمام القيادة الروحية للسلطان[٣]، ويعترفون، ربما غير صاغرين، به، خليفةً للمسلمين طالما أنه يقوم بواجبه الجهادي[٤]، ويمنع اقتراب الخطر الأوروبي من أقطارهم، وفوق ذلك، كان الأتراك العثمانيون قد قلبوا المعادلة فعلاً، منذ سقوط القسطنطينية (١٤٥٣) على يد السلطان محمد الثاني (الفاتح)، ذلك

(١) محمد جميل بيهم، العرب والأتراك، ص ٨٠.
(٢) أسد رستم، آراء وأبحاث، ص ١٦ ـ ١٩.
(٣) زين زين، نشوء القومية العربية، ص ٢٢ ـ ٢٨.
(٤) رشيد رضا، «لأن سوادهم الأعظم العرب مسلمون لا يكادون يشعرون بغير الجنسية الدينية» المنار، المجلد السابع عشر، ٢٣ أيار، ١٩١٤، ص ٥٣٤، نقلاً عن زين زين، نشوء، ص ٤٣.

السقوط المدوّي الذي كرّس لهم الزعامة الإسلامية، وفتح باب الصراع مجدداً مع الغرب الأوروبي، وهو تكريس لم يسبق أن حدث نحو أيٍّ من الشعوب غير العربية التي قُدِّر لها تتبوَّأ السلطة الفعلية في دولة بني العباس. ولقد أثبت هؤلاء بحق أنهم ورثة أسلافهم السلاجقة الذين أعادوا فتح ملف الصراع مع البيزنطيين[١]، وكان مطويّاً لحين، مما رأى في ذلك البعضُ من المؤرخين[٢]، بأنه مقدمة للحروب الصليبية المعروفة.

ومن هذا المنظور، فإن العلاقة بين العرب والدولة العثمانية في عهدها الأول، كانت تنطلق من هذه الاعتبارات، وتأخذ مداها من الإعجاب بهذا الدور العثماني، خصوصاً بعد أن وصلت جيوش العثمانيين إلى أبواب فيينا مهددة أوروبة باجتياح وشيك في أيام السلطان سليمان القانوني[٣]، فلماذا لا تكون معركة «فيينا» نموذجاً يتماهى مع «بواتييه»؟ إذ هزت كلتاهما الباب الأوروبي بعنف، سواء من الشرق بالنسبة للأولى، أو من الغرب بالنسبة للثانية، وبهذا يصبح «القانوني» نموذجاً للغافقي في الوعي العربي الذي أدرك مبكراً أزلية هذا الصراع واستحالة الخروج منه، وإن اختلفت النتائج العسكرية.

هذا في الجانب السياسي الذي وجد العرب من خلاله ذاتهم، أو كثيراً منها في انتصارات العثمانيين الأوروبية، خصوصاً وأنها تحققت تحت راية الإسلام. كما وجدوا جزءًا من هذه الذات أيضاً في الجانب الحضاري، إذ كان من دوافع الأتراك العثمانيين نشر الإسلام الحضاري والالتزام بواجباته الدينية ورفع شعائره[٤]، مما يعني أن العربية، عقيدة ولغة وثقافة، كانت حاضرة في المجتمع العثماني، وتحديداً في العاصمة (إستانبول)، حيث أسماء السلاطين بعد أورخان عربية والشعارات كذلك عربية مأخوذة من القرآن أو من الحديث، والنقود

---

(١) انظر معركة مناز كرد التي اعتبرت من المعارك الفاصلة (١٠٧١)، سهيل زكار، مدخل إلى تاريخ الحروب الصليبية، ص ١٤٥.

(٢) انظر إرنست باركر، الحروب الصليبية، ص ١٩.

(٣) منير وعادل إسماعيل، الصراع الدولي حول المشرق، ص ١٥.

(٤) George Young, Corps de Droit Ottoman, P.2, 4.

أيضاً، منقوشة عليها عبارات عربية، والمساجد الكثيرة ممتلئة بالآيات القرآنية وأسماء النبي و«أصحابه»[١].

وهكذا يشعر العرب بالاطمئنان تحت حكم السلطنة العثمانية، واجدين فيها المنقذ من الأطماع الأوروبية، ذلك الدور الذي أخفقت الدول السابقة في تبوّئه على المستوى ذاته بعد أن ظلت كيانات مهزوزة ومنطوية على ثغرات أعاقت وحدتها الشمولية، فضلاً عن الفشل في اتخاذ مبادرات توسعية على غرار هذه السلطنة الناشئة. كما شعروا، أو أنهم اعتقدوا على الأقل، أن الاحتواء الحضاري قد يحقق نوعاً من الاحتواء السياسي، تتراجع في ظله أنواع الهجانة والرطانة، وغير ذلك مما حوته النماذج السابقة من انحطاط فكري وسياسي[٢].

تلك هي صورة العلاقة بين العرب والدولة العثمانية في عهد القوة، فقد انخرط هؤلاء بكليتهم في إطارها ولم تشب ولاءهم نحوها أية شائبة، ولكن رياح الغرب عادت تدفع أمامها رياح الشرق، والقوة المحركة هي العلم الذي تنبّه له الأوروبيون في نهضتهم نحو التجديد والخروج من الفكر الآسن في العصور الوسطى، بينما أشاح العثمانيون أنظارهم عنه وأغرقوا أنفسهم في الجمود، بعد أن ظلوا لحين ركناً بارزاً في المعادلة الدولية، تلك التي أرستها مجموعة من المعاهدات، كانت فاتحتها المعاهدة الشهيرة بين سليمان القانوني وفرنسوا الأول ملك فرنسا (١٥٣٥)، وما لبثت دول أوروبية أخرى أن حظيت بمثلها، كبريطانية وهولندة وإسبانية، فضلاً عن الجمهوريات الإيطالية[٣]. وإذا كانت هذه المعاهدات، لا سيما الأولى قد حققت توازناً لمصلحة دولة بني عثمان، في وقت كانت الجبهة الأوروبية مفككة ومنطوية على صراع حاد، فإن هذه المعاهدات، ما لبثت أن تحولت مع الوقت إلى امتيازات[٤]، أخلّت إلى حد كبير

---

(١) زين زين، نشوء القومية العربية، ص ٢٤.

(٢) Jean Raymond, Rapport sur l'origine des Wahabys- voir le préface de «Edward Driault» p.VIII.

(٣) منير وعادل إسماعيل، الصراع الدولي حول المشرق العربي، ص ١٢ ـ ١٥.

(٤) منير وعادل إسماعيل، الصراع الدولي حول المشرق العربي، ص ١٥ ـ ١٦.

بالتوازن الدولي الذي لم يستطع العثمانيون تعديله فيما بعد، وأودى في النهاية بإمبراطوريتهم في الحرب العالمية الأولى.

على أن اختلال المعادلة الدولية بدلاً من أن يُحدث تماسكاً في جبهة العثمانيين، انعكس أيضاً على العلاقة مع العرب الذين أثار انتباههم ما كان يجري في أوروبة من نهضة علمية ونمو في التيار القومي الذي كانت أخطاره واضحة على الدولةالعثمانية المتراجعة، دون أن تعبأ الأخيرة بهواجس العرب[١]، أو تحاول الإفادة من طاقتهم في مواجهة الخطر الأوروبي وإشراكهم بالتالي في القرارات المصيرية التي كانت تتخذها بمعزلٍ عنهم.

ولا شك أن هذا التباعد بين العرب والعثمانيين في ذلك الوقت، كان نابعاً من اختلال أساسي في العلاقة بين الطرفين، إذ أن مبدأ المشاركة كان مفقوداً منذ البدء، حين رأى العثمانيون في العرب مجرد رعايا محكومة[٢]، شأن الشعوب الأخرى التي خضعت لهم، الأمر الذي عكس مرارة في نفوسهم، لا سيما وأنهم أصحاب تراث حضاري، ينهل منه العثمانيون وليس العكس، ولعل هذه المسألة غير خاضعة لزمان ما، وربما تجاوزت العلاقة بين العرب والعثمانيين، إلى العلاقة مع أشكالٍ أخرى من السلطة، أو تيارات سياسية ما طمحت كلتاهما إلى احتواء العرب، لكن دون أن تكبح في نفوسهم الشعور بأنهم أصحاب ذلك الرصيد الذي يتوكأون عليه، مما كان يؤدي دائماً إلى خلل في العلاقة بين العرب والأنظمة المتعاقبة تحت راية الإسلام ومن ثم إلى طعنٍ في شرعيتها التي رأوا أنها شرعيتهم في الأساس. ومن الطبيعي أن يتمخض ذلك عن محصلات خطيرة، كان في مقدمتها انعدام الثقة بين العرب والعثمانيين وشعور كليهما بأن الآخر بات عبئاً عليه، خصوصاً من جانب العرب الذين وجدوا في سياسة العثمانيين الأوروبية ما يهدد وجودهم وينعكس خطراً على أقطارهم التي تعاطت معها دول أوروبية على أنها إقطاعيات عثمانية.

---

(١) Jean Raymond, op. cit p.VIII.

(٢) Jean Raymond, op. cit., p.34.

ومن هذا المنظور، ترافق الانكفاء العثماني عن بعض الأقطار العربية أمام الضغط الأوروبي مع عملية إحياء الإسلام العربي - إذا جاز التعبير - مترافقاً ذلك أيضاً مع تصاعد الشعور بالخطر إزاء هذا الضغط المستمر[١]، ولعل هذه المسألة شكلت بداية الشكوك وانعدام الثقة بين العرب والعثمانيين، إذ أن التوسع الأوروبي برأي «ليفين» كان يتطابق في وعي العرب مع الصراع الأزلي بين الغرب المسيحي والشرق المسلم[٢].

هذا الواقع الجديد اتخذ عدة أشكال، ربما اختلف في تقويمها أو تفاوت الاجتهاد في تعبيراتها القومية، ولكن توقيتها مع انكفاء دولة بني عثمان أمام الغرب، وازدياد أطماع الأخير في الأقطار العربية التابعة لها بصورة مباشرة أم غير مباشرة، لا ينفصل عن هذا الواقع وما رافقه من طرح على الأقل للمسألة العربية. ومن المفارقات البارزة أن أول حركتين حملتا بذور الانفصال عن الدولة العثمانية، خاضتا حرباً ضارية إحداهما ضد الأخرى، وهما الحركة الوهابية في نجد وحركة محمد علي في مصر[٣].

وسواء أكان للفكرة القومية مكان ما في مشروع الوهابيين أم أن الأخير مشروع سلفي في الصميم[٤]، فإن قيام الحركة في شبه الجزيرة العربية، بما يعنيه ذلك من منظور جغرافي وسياسي، أوجد سابقة في تحدي السلطنة العثمانية، فضلاً عن المواجهة لأول مرة بين العرب من أتباع الحركة الوهابية وبين الأتراك العثمانيين. أما حركة محمد علي، فالراجح بداية أنها لم تكن تنطوي على مشروع إيديولوجي واضح، بيد أن الشعور بقوته، وما قابل ذلك من تدهور مستمر في الدولة العثمانية قد دفعا صاحبها إلى تحدي الأخيرة وبناء دولة على

---

(١) Turquie T. III, Note de Bourée; consul de France à Beyrouth à Guizat, ministre des Affaires étrangères, cité par Mounir Ismail, Le Liban sur les Mutasarrifis p.9.

(٢) الفكر الاجتماعي ص ١٣٣.

(٣) Jean Raymond, op. cit., p.5.

(٤) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ص ٥٦.

أنقاضها، وهو شعور أفصح عنه لمستشاره العسكري «بوابييه» (١٨٢٠) بقوله: «إني مدرك أن امبراطورية بني عثمان ماضية قدماً إلى هلاكها، وأن يوماً سيأتي حيث يستعصي علي أمر إنقاذها، فلا مغنم لي ولا فائدة في أن أغامر بإمكاناتي ووسائلي في سبيل أمر مستحيل، ولكن سأقيم على أنقاضها مملكة واسعة، وأنا أملك كل ما يلزم لتحقيق هذه الغاية»[١]. ولعل محمد علي بعد انتصاره المذهل على الدولة العثمانية وامتداد نفوذه إلى تخومها شاملاً أقطار المشرق العربي، ربما أدى ذلك إلى بلورة مشروع قومي في ذهنه، مستثمراً التناقض الآخذ في الاتساع في ذلك الحين. ولا شك أن محمد علي أحدث هزة عميقة لدى العرب، المستسلمين حينذاك للسلطنة العثمانية، في تركيزه على استغلالها لهم، ومطالبته بأن يكون لهم حق المشاركة في السلطة، وهو موقفٌ بلغ ذروته في القول المنسوب لابنه إبراهيم إبان حملته الشهيرة، بأنه سيصل إلى حدود البلاد التي يتكلم فيها الناس ويتفاهمون باللسان العربي[٢].

وهكذا، فإن حركة محمد علي وجّهت ضربة عنيفة للسلطنة العثمانية، محدثةً نتائجها المزدوجة على الصعيدين الأوروبي والعربي في آن. فقد عكست حالة من الوهن لم يتوقعها الغرب بمثل هذه السرعة في جسم السلطنة، وجعلت «الرجل المريض» ـ وهو الاسم الذي أطلقه عليها القيصر الروسي ـ غير قابل للشفاء في ذلك الحين. أما بالنسبة للعرب، فقد كان تأثيرها بالغ الأهمية مقترناً بالبداية الفعلية لما سمي بـ «النهضة العربية»، وما جسدته تجربة محمد علي من نموذج لمشروع مستقبلي بدا ممكناً خارج إطار الدولة العثمانية، في الوقت الذي أطل العرب من خلال هذه التجربة على الفكر الأوروبي الحديث، مما سيؤدي إلى تعميمها وانتشار حركات استقلالية في أعقابها، على نحو لم يعد للعثمانيين من سلطة فعلية، سوى ما كان يرتبط بجباية الضرائب، وعدا ذلك فإن ما بقي من هيبة لهذه السلطة كان يشكل في الوقت نفسه قلقاً للعرب الذين أدركوا خطورة هذا الواقع وما يترتب على ذلك من أوضاع تطال مصيرهم وتهدِّده.

---

(١) منير وعادل إسماعيل، الصراع الدولي حول المشرق العربي، ص ٣٤.

(٢) منير وعادل إسماعيل، الصراع الدولي حول المشرق العربي، ص ٣٦.

على أن أحداً لا يمكنه التأكيد، بأن فكرة الاستقلال التام، كانت واضحةً حينذاك لدى العرب وإن كانت تراودهم كالحلم أو يهمسون بها في الخفاء، كما أن أحداً لا يجزم بأن عملية الطلاق التي أخذت تتبلور بعد ذلك كان مسؤولاً عنها العرب الذين ظلوا برغم هواجس الانفصال وبوادر اليقظة القومية أوفياء لهذه الدولة أو على الأقل للرمز الذي تمثله ومتشبثين بها من هذا المنظور كقوة وحيدة، ينعقد عليها الأمل، ولو ضعيفاً، لمواجهة الأطماع الأوروبية. وقد انطلقت من هذه الحقيقة، كما أرى فكرة «الجامعة الإسلامية» التي وجد روّادها أن الحل يبقى في تقوية السلطنة العثمانية ليس إيماناً بالمطلق بدورها الإسلامي الذي خبا إلى حد كبير، ولكن تعبيراً واقعياً عن المرحلة وتحدياتها الخطيرة.

ولعل هذا الموقف الإيجابي من جانب العرب ومحاولة تكريس شرعية السلطنة عبر الجامعة الإسلامية التي استهوت لحين السلطان عبد الحميد[١] ووجد فيها ما يعزز نفوذه السياسي إزاء المعارضة في الداخل، فضلاً عن التصدي للأطماع الأوروبية في الخارج، قد أسهم في تعاطف هذا السلطان مع العرب الذين وصل بعضهم لأول مرة إلى مناصب عليا في الدولة[٢]. ولكن حافز السلطان لم يكن بريئاً، بقدر ما كان لمشاعر القلق، سواء من المعارضة أو من الأطماع البريطانية بالذات، تأثيرٌ أساسي في هذا التودد للعرب والاحتضان للجامعة الإسلامية، ومن ثم دعوة «مهندسها» جمال الدين الأفغاني إلى الآستانة[٣].

ولكن السلطان الذي كان ينزع نزوعاً شديداً نحو الاستبداد، لم يكن مؤهلاً لإعادة النظر في السياسة العثمانية بشكل جذري، يؤدي إلى تشكيل جبهة متماسكة، يتسع المجال للعرب بدور هام فيها. ذلك أن سياسته التي حققت له الاحتفاظ وقتاً طويلاً بالسلطة، لم تستطع منع المعارضة في النهاية من تثبيت أقدامها والانقضاض على السلطان «الحديدي»، دون أن تنجو من حركتها

(١) سليمان موسى، الحركة العربية، ص ٢٤.
(٢) عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، ص ١٦٤.
(٣) الدوري، المرجع السابق، ص ١٦٤.

الجامعة الإسلامية، فضلاً عن الفكرة العثمانية بمحتواها الإمبراطوري، لتسود على أنقاضها الفكرة الطورانية، الداعية إلى دولة تركية صافية من العناصر الأخرى، متكرساً ذلك في المؤتمر السري الذي عقده الاتحاديون في ظل جوٍّ من العداء المفرط للعرب[١].

وهكذا، فإن دعاة الجامعة الإسلامية العرب، أو من عاصرتهم تلك الأحداث، لم يتخلوا عن مشروعهم الداعم لسلطنة بني عثمان، وإنما القيادات المتطرفة للأخيرة هي التي خرجت عن سابق تصميم منه، وأخذت في الابتعاد عن كل ما له علاقة سياسية أو ثقافية بالعرب، بما في ذلك الإسلام الذي ابتعدت عنه الطورانية إلى حد كبير، بعد محاولة التطبيع الظاهرة، مع الحضارة الأوروبية، والانحراف عن تاريخ دولتها المتداخل عضوياً مع الإسلام وحضارة العرب. وكان أول المتأثرين بهذه المتغيرات، الإصلاحيون العرب، محدثة في صفوفهم ارتباكاً شديداً، فضلاً عن المعاناة التي تجسدت في مسألتين اثنتين، وهما: مسألة الانتماء القومي، والعلاقة الدينية بالعثمانيين عبر الخلافة. ونتيجة لذلك، كان الافتراق عن الدولة العثمانية أو الكثير منه، مسوَّغاً لدى هؤلاء الاصلاحيين بأن الأخيرة قد تخلّت عنهم وحادت عن القيم التي ناضلوا في سبيلها، والتي كانت تصبّ في مصلحتها في المقام الأول.

والواقع أن الجامعة الإسلامية، لم تكن الصيغة الوحيدة التي طُرحت لإنقاذ الدولة العثمانية والمشرق العربي، وإنما كانت عدة صيغ تداولها الإصلاحيون وتقاطعت بشكل أو بآخر مع صيغة «الجامعة». وإذا كان الأفغاني والشيخ محمد عبده على وجه الخصوص، قد وجدا فيها السبيل إلى الحل المنشود، فإن ثمة إصلاحياً آخر، هو الشيخ رشيد رضا، وإن كان منخرطاً في تيار الشيخين الرائدين، كان له موقف من هذه المسألة تراوح بين ما سمّاه بـ «خلافة الضرورة» المؤقتة وبين «خلافة الاجتهاد» التي يجب أن تمهد لها الأخيرة بغية تحقيق التحام

(١) عقد المؤتمر عام ١٩١١، محمد جابر آل صفا، تاريخ جبل عامل، ص ١٨٥.
راجع أيضاً منير إسماعيل، الأمير شكيب أرسلان ص ٢٧. من كتاب الأمير شكيب أرسلان وتحديات عصر النهضة، ١٩٨٨.

وثيق بين العرب والأتراك[١]. وكان امتداد العمر بالشيخ رضا بعد أستاذيه (الأفغاني وعبده)، قد أحدث تحولاً بارزاً في فكره نحو القومية، ذلك التحول الذي لم تكن بعيدة عنه شخصية إصلاحية أخرى مثل الأمير شكيب أرسلان الذي دافع طويلاً عن فكرته «العثمانية» في أطر المعطيات السالفة، ليصبح بعد خيبة أمله بالقادة الأتراك، أكثر تمسكاً بالإسلام العربي بعد أن ربح رهانه على خذلان الحلفاء للعرب وخسر رهانه على العثمانيين، حين أطاح الكماليون بالخلافة والإسلام والعثمانية[٢] شأن صديقه الشيخ رضا، منتهياً كلاهما إلى صيغة توفيقية بين «القومية العربية والوحدة الإسلامية»[٣].

وإذا كان هؤلاء الإصلاحيون ومعهم آخرون ليسوا بالضرورة مسلمين، قد وجدوا السبيل للخلاص في صيغ توفيقية، تكرس القيادة للعثمانيين، مع إعطاء العرب دوراً فاعلاً في الدولة، فإن ذلك كان أقصى ما يمكن لهؤلاء المجاهرة به، إبّان فترة كان عنوانها الاستبداد وتضيق بأبسط أشكال المعارضة. ولعل وجود الأفغاني، وهو مفكر غير عربي، على رأس تلك الحركة الإصلاحية، قد جعل للأخيرة مضموناً توفيقياً أكثر منه جذرياً، على النحو الذي ظهرت ملامحه المبكرة في جمعية بيروت السرية وفروعها الثلاثة[٤]. ولكن هذه الجمعية، برغم ريادتها في طرح المسألة القومية، خالصةً من أية صبغة دينية[٥]، فإن تأثيرها ظل محدوداً ولم يتجاوز النطاق النخبوي، حيث انتشر فكرها بين طلاب الكلية البروتستنتية بوجه خاص، في وقت كانت مصر تخطف الضوء وتستقطب حركة الإصلاح ودعاتها بمن فيهم دعاة العلمانية.

ومن هذا المنظور، وعبر هذا التمهيد المسهب، نعود إلى قراءة الدور الذي شغله عبد الرحمن الكواكبي في الحركة السياسية كرائد في الفكر القومي، لما يزل

---

(١) حوراني، المرجع السابق، ص ٢٨٧.
(٢) منير إسماعيل، الأمير شكيب أرسلان ص ٣٠.
(٣) المرجع نفسه، ٣٥٧.
(٤) في دمشق وطرابلس وصيدا، جورج أنطونيوس، يقظة العرب، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.
(٥) الفكر الاجتماعي، ص ١٤٩.

ملتبساً ومحتاجاً لمثل هذه القراءة، لوضعه في الموقع والإطار المناسبين. والكواكبي هو أحد هؤلاء النهضويين (الإصلاحيين) الذين واكبوا معاً أو في وقت متقارب منعطفاً شديد الأهمية في التاريخ العربي الحديث، وهي ليست مصادفة أن ترهص الأحداث الكبيرة على مفترق القرنين، بكوكبة من المفكرين متأثراً بعضهم بالآخر أو مكملاً له، إذ أن المرحلة تتفجر أحياناً بركامها كما البركان يندلع بعد انحباس طويل، دون أن تكون المسائل أو الأطروحات موحدة بالضرورة، وإنما المرحلة بتحدياتها تقارب بينها وتفرض صيغاً ملائمة لها.

ولقد وصفه «ليفين» بأنه مفكر سياسي مفعم بكراهية الاستبداد[١]، كما وصفه «أنطونيوس» بأنه «كان يكره أشد الكره التعصب والظلم»[٢]، ولعل في هذا التقويم ما هو جدير كمدخلٍ إلى عالم الكواكبي، ودراسته كمفكر قومي لم يكتب عنه في هذا المجال سوى القليل وفي سياق عرضي فقط. ولسنا معنيين بالتوغل هنا فيما يتعدى هذه المسألة وسوى ما له علاقة بتكوين فكره السياسي والمؤثرات الأولى في بناء شخصيته، فقد كان مصيباً كل من المؤرخين السابقين في ما ذهبا إليه عن كراهيته للظلم وتعاطفه مع الفقراء[٣] حيث كانت نشأته في مدينة (حلب) ربما عانت أكثر من غيرها استبداد السلطان عبد الحميد وضغط الزمرة المتصلة به (أبو الهدى العبادي وأعوانه) فكان له من ذلك نصيب أودى به إلى السجن، ومن ثم إلى الخروج من مدينته التي تقلّد فيها عدة أدوار ما بين الصحافة[٤] والمحاماة والوظيفة، ملتحقاً بالرعيل «الشامي» الذي سبقه إلى مصر[٥]. يدفعه إليها قسط من الحرية تمتعت به على عهد الخديوي عباس الثاني.

وهكذا، فإن المعطى الأول في تكوين الفكر السياسي للكواكبي تمثله مرحلة

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٦٠.
(٢) يقظة العرب، ص ١٦٩.
(٣) المرجع السابق، ص ١٦٩.
(٤) أصدر صحيفتي الشهباء واعتدال، راجع: جان داية، صحافة الكواكبي.
(٥) أنطونيوس، ص ١٦٩، سليمان موسى، ص ٢٢.
(٦) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ٥.

المعاناة في حلب متيحة له كشخصية مثقفة ومتفقهة في الدين، التعرف عن كثب إلى مصادر الخلل في الدولة العثمانية، أما المعطى الثاني الذي أسهم في إغناء تجربته فقد عبّرت عنه رحلاته إلى عدد من الأقطار الإسلامية، حيث وجد فيها من التخلف ما صهر معاناته وزاد في حماسته إلى متابعة طريقه النضالي الصعب، ويبقى المعطى الثالث الذي كان له تأثيره الأقوى في نضوج هذه التجربة وترجمتها في صياغة فكر سياسي واجتماعي واضح، فهو المتجسد في رحلته إلى مصر، مواكباً حركتها الفكرية الساطعة ومتأثراً بروادٍ نهضويين كبار، ملأوها حضوراً في ذلك الحين.

والمسألة القومية عند الكواكبي، ليست منفصلة عن الحرية التي شكلت حافزه الأساسي للانخراط في السياسة، نتيجة لما واجهه من أشكال الاستبداد، تعصف بالعرب على الخصوص وتفرقهم في الذل والهوان، وقد جاء كتابه «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» محصلاً لهذه الهواجس، إذ يبدو أنه سابق على كتابه الشهير الآخر (أم القرى)، خلافاً لما يراه «أنطونيوس» بأن الطبائع هو الكتاب الأول الذي وضعه في مصر ونشره مقالات في صحفها[١]. وعلى الرغم من تمحور الكتاب حول أطروحة الاستبداد بصنوفه وانعكاساته المختلفة دون أن تكون المسألة القومية بارزة في عناوينه أو في سياقه بصورة مباشرة، فإن الهم العربي حاضر بين ثنايا الكتاب، لا سيما في التوجه إلى «الناشئة العربية المباركة الأبية المعقودة آمال الأمة بين نواصيها»[٢] وليس من الصعوبة ملاحظة هذا الهم وإن كان خجولاً، أو قابعاً بين السطور، وإمكانية قراءته في عبارة «القوم»[٣] المتكررة، التي يرجح أنه يخاطب من خلالها العرب وإن كان يستخدمها بشيء من التمويه، قاصداً بها هؤلاء حيناً، والمسلمين حيناً آخر[٤].

---

(١) يقظة العرب، ص ١٧٠.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ٧.

(٣) القوم: الجماعة من الرجال والنساء جميعاً. وقوم كل رجل: شيعته وعشيرته. ابن منظور، لسان العرب (ق و م).

(٤) المرجع السابق، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

ولكن القراءة المتمعّنة لخطابه السياسي في هذا الكتاب لا تدع مجالاً للشك بأن العرب هم من يدور في خلده، وأن وحدتهم هي القضية التي يهجس بها. وإن بالكثير من الحذر على نحو ما يؤكده في الكتاب نفسه: «يا قوم وأعني بكم الناطقين بالضاد من غير المسلمين»[١]. والشرق عنده ليس إسلامياً بقدر ما هو عربي، برغم وصفه له بـ «الشرق الفخيم»، إذ أن هذا الأخير ما كان «فخيماً» وفقاً لأطروحة الكواكبي الأساسية إلا في ظل العرب ودولتهم الأولى التي كثيراً ما يرمز لها في كتاباته خصوصاً في «أم القرى». ويقترب هذا المفهوم من الواقع، في ما ذهب إليه من التماهي مع التجربة القومية في أوروبا التي بلغت أممها برأيه «المرتبة القصوى السامية التي تليق بالإنسانية»[٢]. ولعل هذه المسألة تقارب الوضوح في فكر الكواكبي الذي يعبّر عنها بصورة غير مباشرة، وذلك في سياق النفي بأن يكون الدين أو المذهب مما يعيق هذه الوحدة أو يحول دون تنفيذها[٣] مجسداً ذلك أحد الأسس الهامة للأطروحة القوميةالتي ستتبلور بعد الكواكبي في الجمعيات العربية السرية ذات المنحى القومي، مثل الجمعية القحطانية والعربية الفتاة[٤].

وإذا كانت مقالاته في الاستبداد على أنواعه قد عبّرت عن رفضه للحكم المطلق وإبراز مساوئه وانعكاساته السلبية على كافة جوانب المجتمع دون الإحاطة المباشرة بالمسألة العربية وإشكاليات الصراع السياسي مع السلطنة العثمانية، فإن هذه المقالات، شكّلت في وقتها خطوة جريئة ورائدة في مواجهة السلطة المستبدة وتجاوزت في تطرفها حينذاك كل الطروحات التوفيقية التي انتظم معظمها في حركة «الجامعة الإسلامية». فهو يبدو لنا خارج هذا السلوك الوسطي، أكثر جذرية في مفاهيمه، متقدمةً فيها الأمة ـ وهو تعبير يتكرر دائماً في

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٠٧، أم القرى ص ٢٠٠ اختار النصوص وقدم لها أدونيس وخالدة سعد.

(٤) عن الجمعيات العربية المناهضة للأتراك راجع:
Adel Ismail, Documents diplomatiques et consulaires T. 21,p.32-36.

مقولاته ـ على أي اعتبار آخر، ومتجاوزة مصالحها كل المصالح الشخصية، والحرية في النتيجة هي الحل الطبيعي لمعضلة الاستبداد، لأن «الإنسان الحر ـ برأيه ـ مالك لنفسه تماماً ومملوك لقومه تماماً، وحتى يبلغ ترقي التركيب في أمة لهذه المرتبة بحيث يصير كل فرد مستعداً لأن يفتدي أمته بماله وروحه، فعندئذ تصبح الأمة في غنى عن ماله وروحه»[١] ويضيف هنا في السياق ذاته بأن الأمة إذا لم تحسن «سياسة نفسها أذلّها الله لأمة أخرى تحكمها»[٢]، متوجاً بذلك تشخيصه للخلل الذي يعيق العرب عن استعادة دورهم متحررين من الاستبداد والحكم المطلق. وإذا كان ثمة من يرى بأن الأمة التي يقصدها الكواكبي، ليست بالضرورة هي الأمة العربية، فإن الإمعان في النص، قد يضع المسألة بعيداً عن اللبس، في أن السلطنة العثمانية لم تكتسب هذه الصفة، خصوصاً في ذلك «الزمن القومي» الذي كانت السلطنة أول المتضررين فيه، وتحديداً من انعكاساته على القوميات الصغيرة التي أخذت تتفجر في تلك المرحلة، دون أن يحول حينذاك وتفجر القومية الكبرى[٣] سوى العلاقة الدينية بين العرب والخلافة ـ السلطنة، ووجوب الجهاد تحت رايتها دفعاً للخطر الأوروبي.

وهكذا، فإن «طبائع الاستبداد» برغم المؤشرات القليلة والملتبسة في بعض الأحيان إلى المسألة القومية، لا نشك بأن الحافز إلى كتابته في تلك الظروف الصعبة، كان يحمل هذا الهاجس في المضمون. ويمكن ملاحظة ذلك في تكرار عبارة «الأمة»، والدعوة إلى الاتحاد، وإسقاط مبدأ التمايز في الدين والطائفة، فضلاً عن الحرية التي جاء طرحها على هذا النحو الإشكالي، ما يؤكد جذرية مشروعه السياسي الذي ربما غمره كثير من التمويه المتناسب مع المرحلة، ولكنه في النهاية كان يعبر عن هواجس تيار، ويعكس أفكاراً لم تختمر، ويرى إلى حلول ليست تقاربها كثيراً الحلول التوفيقية، المطروحة في ذلك الحين.

---

(١) الطبائع، ص ١١٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٦.
(٣) القومية العربية.

ولعل المسألة القومية بدت أكثر حضوراً في كتابه الآخر (أم القرى) الذي جاء ـ برأي رشيد رضا ـ متكاملاً مع «طبائع الاستبداد»[١] ولكن من منظور خاص يرى فيه الأخير، بأنه تكامل الديني والاجتماعي في الكتاب الأول، مع السياسي في الكتاب الثاني[٢] وقد نخالف هنا رأي الإمام رضا في نظرته إلى «أم القرى» الذي ربما كان أقل مباشرة في التعبير عن هواجس الكواكبي المتأثرة بالاستبداد الحميدي الذي كان سبباً لهجرته إلى مصر، ولكن هذا الكتاب ـ عدا أنه يحمل طابع المرحلة الصعبة ـ يطرح مشروعاً ضمنياً للمسألة العربية من منظور سياسي واضح، دون أن يكون الإطار الروحي المقترح في مشروعه للخلافة، مندرجاً في هذه الرؤية الدينية أو الاجتماعية التي عبر عنها الإمام رضا، على أنها ـ أي الخلافة ـ وإن كانت منطلقة لدى الكواكبي من دافع إحيائي، فهي ليست سوى النموذج الراشدي[٣] القائم على الشورى ومعادلة التواصل العضوي بين الدين والسياسة. ومن ناحية أخرى، فإن هذا الكتاب يحمل في ثناياه دعوة صريحة الى العرب للنهوض بالإسلام السياسي الذي تداعت صورته وفقد دوره الحضاري في ظل الحكم العثماني المطلق، فهم وحدهم ـ برأيه ـ القادرون على النهوض بهذا الدور عبر استعادتهم للخلافة[٤] مقترنة بـ «استعادة» الدين الذي «خرج.. من حضانة أهله» العرب، كما ورد في هذا الكتاب[٥].

والواقع أنه من الصعب جداً الحديث عن تمايز ما في الكتابين، لا سيما في موضوعة الإصلاح وتشعباتها المختلفة، إذ كانت معاناة الكواكبي واضحةً في دراسته لمظاهر الخلل وتصوراته للحلول على الصعد السياسية والاجتماعية والدينية. ولكن التمايز أكثر ما هو ملحوظ في المنهج الذي جاء مباشراً في «الطبائع» ورمزياً في «أم القرى»، مع تجاوز في الأخير لمشكلة العلاقة مع

(١) مجلة المنار، العدد ١٠، ص ٧٢٧ وما بعدها (١٩٠٨).
(٢) المكان نفسه.
(٣) أم القرى، ص ١٧٤، المرجع السابق.
(٤) ليفين، الحركات، ص ١٥٣.
(٥) أم القرى، ص ١٧٥، المرجع السابق.

السلطنة العثمانية، إلى محاولة وضع تصور للمشكلة العربية بصورة خاصة. وغني عن القول أن هذا الكتاب يتضمن مطارحات على لسان اثنين وعشرين مسلماً (فاضلاً)[١] جرت في مكة، مقتبساً عنوانه من اسم آخر لها (أم القرى).

ومن البديهي أن اختيار هذا المكان، حيث انعقد الاجتماعي الذي شكك البعض[٢] بأنه من خيال الكاتب واعتبره حركة سرية قائمة، لم يكن من باب المصادفة، لما تمثله مكة من أهمية في الإسلام الأول، وفي الذاكرة العربية، تمتد زماناً إلى ما قبله، وتتجسد حضوراً في كتابه ـ أي القرآن ـ الذي حوى كثيراً من التفاصيل الاجتماعية والاقتصادية عن تاريخ «البلد الأمين»، مثل الإيلاف والحج وقريش التي نزل بلغتها (لهجتها) العربية، والتي كان «يحسنها»[٣] المنتظمون في الاجتماع السالف الذكر.

وإذا كان الكواكبي قد ألمح إلى الوحدة العربية في «الطبائع» متجاوزاً في طرحه الطائفة والمذهب كما سبقت الإشارة، فإن اللغة شكلت عنده عاملاً بارزاً في توثيق عرى الرابطة بين المسلمين[٤] دون أن يكون من باب المصادفة أيضاً أن يحسن أعضاء «جمعيته» اللغة العربية، وهم ينتمون إلى بلدان لها لغاتها المختلفة. وفي ضوء ما تقدم، فإن الكواكبي كان أحد أوائل الذين رهصت كتاباتهم بالفكر القومي، إن لم يكن أولهم بالتحديد، انطلاقاً من قراءة مهدت لقواعد موضوعية في هذا السبيل. وقد جاراه في ذلك مفكر قومي آخر هو «نجيب عازوري» الذي طالب بانفصال العرب عن الأتراك، ملتقياً مع الكواكبي في الدعوة إلى قيام خلافة عربية في الحجاز، تناط بها الشؤون الروحية للمسلمين، وإلى إعطاء الحرية الدينية للمسيحيين العرب[٥]. ولكن ريادة الكواكبي ـ وهو فقيه كانت نشأته في ظل سلطة مباشرة لبني عثمان (الشام)، أو غير مباشرة لهم (مصر) خلافاً للعازوري الذي نشر أفكاره في فرنسا ـ تجلّت،

(١) المرجع نفسه، ص ١٦٤.
(٢) جان داية، الإمام الكواكبي، فصل الدين عن الدولة (!) ص ٨٢.
(٣) أم القرى، ص ١٦٤، المرجع السابق.
(٤) أم القرى، ص ١٩٣ ـ ١٩٤، المرجع السابق.
(٥) سليمان موسى، الحركة العربية، ص ٢٣ ـ ٢٤.

ليس في اختراقه الحاجز الفكري (الإسلامي) في عهده، ولكن في تجاوزه العهد نفسه، إلى الاحتكاك بمؤثرات غربية، يرجح أنها وصلته عبر اطلاعه على بعض كتابات رموز النهضة الفرنسية[١]. ولعل هذا التأثر واضح في كثير من مفاهيمه الخاصة بمسائل الإحياء والوطنية[٢] والحرية[٣] والديمقراطية[٤] ونبذ التعصب الديني[٥] الذي يرى فيه البعض خطأً بأنه ميل لدى الكواكبي إلى فصل الدين عن الدولة[٦]، ذلك أن المسألة الأخيرة متعارضة في الجوهر مع الفكرة الأساسية التي بنى عليها أطروحته في «أم القرى» الداعية إلى إقامة خليفة قرشي، يتخذ مقره في الحجاز، لأن الخلافة التي اقترحها كسلطة روحية، كانت مجرد تصور مرحلي وليست حلاً كاملاً لأي من الطرفين العربي والعثماني، أو كليهما معاً، ومن السذاجة الافتراض بأن الكواكبي كان مقتنعاً لخليفته المقترح بهذه السلطة التي كانت قائمة حينذاك عبر شريف مكة، وهو قرشي أيضاً، لأن الخلافة من حيث المبدأ سلطة واحدة يتكامل فيها الجانب الروحي مع الجانب الزمني (السياسي).

ولعل ترداد عبارة «الاكتتام» و«استحسانه» على لسان الأستاذ الرئيس (المكي) في مستهل «المؤتمر» يبعث على الاعتقاد بأن طرح الفكرة من هذا المنظور، كان أبعد مما يمكن الوصول إليه في تلك الفترة الحالكة، يؤكد ذلك ما عرضه «الرئيس» من «موجبات الاكتتام» في السياق ذاته، والتشكيك خصوصاً بمواقف «العلماء» الذين غالباً ما كانوا هدفاً لنقد لاذع من جانب الكواكبي في «أم القرى»[٧]. وإذا كان هذا «الخليفة»، بسلطته الروحية المقترحة، ما دار في خلد الكواكبي، فليس ثمة ما يدعو إلى تلك السرية، خصوصاً وأن الكتاب

---

(١) الدوري، التكوين، ص ١٦٨.
(٢) المكان نفسه، انظر أم القرى، ص ٢١٦، المرجع السابق.
(٣) أم القرى، ص ١٧٦، المرجع السابق.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٧٤.
(٥) المرجع السابق، ص ٢٠٤.
(٦) داية، الإمام الكواكبي، ص ٥٩.
(٧) راجع الكتاب، ص ١٦٧. المرجع السابق.

نُشر في مكان لا يستوجب مثل هذا القدر منها، وبالتالي يصح التساؤل أيضاً، عن جدارة هذا الخليفة، الفاقد لدوره السياسي في إعادة «وصل الرابطة الدينية والوحدة الخلقية»[١] المفقودتين، في وقت عجز عن القيام بذلك الخليفة الفعلي (السلطان). ومن ناحية أخرى، فإن ما يلفت القارىء هو تكرار عبارة «الفتور» في عدد من صفحات «الكتاب»[٢] مقترناً عند الكواكبي باليأس الذي هو برأيه سبب هذا الفتور[٣]، دون أن يكون مجدياً ذلك الحل المعلن في «مؤتمر مكة» لمعالجة الأمراض العديدة التي تم التوقف عندها، وبلغت تحت وطأتها الدولة العثمانية حدود اليأس.

ومن هذا المنظور، فإن ما افترضه الكواكبي بأن الحل هو تسليم الشعوب الإسلامية بالخلافة للعرب، الذين هم برأيه «أنسب الأقوام» ويشكّلون «الوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدينية... بل الكلمة الشرقية[٤]»، يعطيه ريادة هذا الطرح المبني على قاعدة القومية، أو ما يوافق فكرتها حسب تعبير «حوراني»[٥] دون أن يتعارض ذلك مع الذي ذهب إليه «كوثراني» بأن «المرجعية النظرية تبقى عند الكواكبي نظرية الإسلام[٦]»، فمن الطبيعي جداً أن يكون منطلقه، وهو الفقيه وصاحب تعبير «الإسلامية»[٧]، بمضمونها القرآني «والحديثي»، من هذه القاعدة أو النظرية، إلا أن فرادته جاءت ـ ولا نظن بأن قارئاً متمعناً في فكره ينكر ذلك ـ تجلّت في أنه أول من طرح الخلافة العربية، ليس على أساس ديني، ولكن وفقاً للنموذج الراشدي والقليل المتماهي معه في العهد الأموي

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٨٠.
(٢) راجع على سبيل المثال الصفحات: ١٦٩، ١٧٤، ١٧٧، ١٨٠، ١٨٣، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٥٦.
(٤) كوثراني، السلطة والمجتمع والعمل السياسي، ص ١٥٧.
(٥) الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٢٥.
(٦) كوثراني، المرجع السابق، ص ٣٢٥.
(٧) أم القرى، ص ١٧٤.

(خلافة عمر بن عبد العزيز)، حين اتحدت إدارة الملك وإدارة الدين على نحوٍ لم يتكرر بعده في الإسلام[١].

ومن الطبيعي أيضاً أن يكون للكواكبي مكان في الحركة الداعية إلى «النهوض بالعالم الإسلامي» التي رادها الأفغاني وانخرط فيها كبار النهضويين في تلك الفترة. على أن هذه الحركة أمام التحديات التي عطلت دورها، لم يعد مجدياً النضال تحت لوائها مما أدى إلى تبعثر أعضائها في اتجاهين: أحدهما، كان ما يزال مؤمناً باستمرار العرب في إطار الدولة العثمانية، وصولاً إلى تحقيق صيغة الاستقلال الذاتي[٢] وثانيهما أخذ يتجه إلى الخروج نهائياً من إطارها والعمل على تأسيس دولة عربية موحدة، بعد فجيعته بالمنحى الطوراني (القومي) لهذه الدولة، كما سبقت الإشارة. ومن هنا تكتسب فكرة الكواكبي أهميتها، بأنه كان الأكثر جرأة في ترجمة هواجسه ـ ولو بصورة مقنعة ـ من منطلق عربي (قومي)، وليس من منطلق إسلامي كما كان مطروحاً لدى دعاة «العثمانية» التي قامت على أنقاض «الجامعة» واستمرت وقتاً في الفترة «الاتحادية». فالعرب هم عماد الإسلام، ومجد هذا الدين اقترن بهم، مما جعلهما متلازمين تاريخاً، ووحدتهما مجسدة في الخلافة التي كانت في قريش «أوسط العرب داراً ونسباً» كما وصفها الخليفة الراشدي الأول[٣] وحاول استعادة نموذجها الكواكبي بعد نحو ثلاثة عشر من القرون.

كان هذا أقصى ما يمكن الإفصاح عنه في زمن ظلامي، حين طرح الكواكبي هذه الأفكار، دون أن يجرؤ على مثل ذلك حتى أولئك الذين كانوا خارج سياج الظلام، ولعل رده على الشيخ رضا يذهب بنا إلى الاعتقاد، بأن صورة الخليفة التي رسمها في وادي القرى، قد راودته في حلب، حيث وضع على الأرجح مادة الكتاب، وهي ليست نفسها التي عبر عنها في مصر، إذ قال: ـ أي الكواكبي ـ «فلماذا يقدح فيّ وينعي عليّ إذا نصحت لأبناء ملّتي

(١) الدوري، المرجع السابق، ص ١٧٢.
(٢) أنطونيوس، المرجع السابق، ص ١٧١.
(٣) المغازي النبوية، ص ١٤.

المسلمين أن لا يعتمدوا على السلاطين في زماننا هذا لإقامة معالم الدين، وأن يميزوا بين الدول الحاضرة التي تقتصر وظيفتها على الأمور الدنيوية، والدول الغابرة التي كانت وظيفتها تعم الأمور الدينية والدنيوية معاً، فلا ينتظروا من دولتنا الحاضرة ما كان أسلافنا المسلمون يحصلون عليه»[١]. فلم يكتف هنا بالوظيفة الروحية للخليفة، لأنها تخلّ بسلطة الخلافة كما كرسها الفقهاء المسلمون، وهو ما كان يدركه جيداً كلٌ من الشيخين المتناظرين على صفحات «المقطم»، إلا أن المكان هو الذي فرض على الكواكبي، الفصل بين السلطتين، مذكّراً زميله، بأنه لو قال في «طرابلس الشام[٢] ليس للمسلمين اليوم خليفة ولا إمام لأطارته أعاصير السخط إلى أعالي الغمام ثم طوحت به صواعق الانتقام إلى لجج البحار»[٣].

وهكذا، فإن مجرد الدعوة إلى استعادة الخلافة للعرب وإلى موقعها القرشي بالذات، يشكل سابقةً نضالية في الحركة العربية، حتى ولو لم يتم الإفصاح عن مضمونها القومي المباشر، ذلك التعبير الذي استخدمه الزهراوي للمرة الأولى على ما يبدو، وهو من المتأثرين بالكواكبي إلى حد كبير[٤]، ولكن الأخير استخدم تعبير «القوم» في سياق الإشارة إلى العرب، أو «الناطقين بالضاد»[٥]، وتحريضهم على «الاتحاد الوطني دون الديني[٦]»، تماهياً مع أمم الغرب، كما استخدم عبارة «الأمة» في التخاطب مع الناشئة العربية التي وجّه إليها كتابه «الطبائع»، عاقداً عليها الآمال في بعث «الأمة» واستنهاضها على خطى الأجداد الذين لم ينحنوا «إلا ركوعاً لله»[٧].

إن قراءة هادئة في فكر الكواكبي، تجعلنا على يقين بأنه تجاوز الطروحات

---

(١) داية، المرجع السابق، ص ١٤١.
(٢) يتحدر الشيخ رضا، كما هو معروف ـ من القلمون القريبة من طرابلس الشام.
(٣) داية، المرجع السابق، ص ١٤٠.
(٤) الدوري، المرجع السابق، ص ١٤٥.
(٥) طبائع الاستبداد، ص ١٠٢.
(٦) المكان نفسه.
(٧) المرجع نفسه، ص ٩٩.

«العثمانية» التي شكلت محور الخطاب الإصلاحي في ذلك الوقت، منفرداً بخطاب سياسي له نكهته العربية، وإن كانت غير ظاهرة تماماً، في القراءة السريعة والمسطحة لفكره، فالعرب كانوا ما يزالون بالنسبة إليه، هم الدين والتراث والقيادة والعلم[٣] واللغة التي تشد أواصرهم، فضلاً عن المستقبل المعقود لهم، بعد استفحال ما سمّاه بـ «الفتور»، وما أدى إليه من فقدان الرابطة السياسية والدينية في الدولة «المريضة». وقد لا يكون الكواكبي مفكراً قومياً بالمعنى المباشر أو المتداول فيما بعد، إلا أنه في كتاباته، برغم الاستبداد والظلامية، طرح للعرب موقعاً متميزاً بين المسلمين المنضوين تحت حكم السلطنة، الأمر الذي يجعلهم مؤهلين لدور قيادي، أو بالأحرى لاستعادة هذا الدور، على أن الكواكبي أخيراً، إذا كان تراثياً يختلج «مجد» السلف العظيم في عروقه، فإن اطلاعه على الثقافة الأوروبية، الناضحة حينذاك بالفكر القومي، قد أغنى هذا الحافز النضالي في ذاته، سواء كان له مضمونه القومي الراسخ، أم أنه مجرد إرهاص بهذه الفكرة.. وفي كلا الوضعين يحتل الكواكبي موقعاً متقدماً ويتخذ ريادة خاصة.