المؤتمر العلمي الثاني عشر لقسم الدراسات التاريخية

وزاة التعليم والبحث العلمي

الجامعة المستنصرية

مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية

برعاية السيد رئيس الجامعة المستنصرية

أ.د. صادق محمد الهماش المحترم

وباشراف مدير مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية

أ.د. أحمد شيال غضيب المحترم

يقيم مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية

قسم الدراسات التاريخية المؤتمر العلمي الثاني عشر

المعنون

اتجاهات الحركات الفكرية في التاريخ العربي

تحت شعار

الحركات الفكرية في العالم العربي ... رؤى لماضيها وحاضرها

الموافق الاثنين ٢٠٢٢/٦/٢٧

المؤتمر العلمي الثاني عشر لقسم الدراسات التاريخية

اللجنة الاستشارية

أ.د.محمود علي الداود مشرف قسم الدراسات السياسية والاستراتيجية/بيت الحكمة	رئيساً
أ.د. محمد المزاودة جامعة قطر /كلية الاداب والعلوم /قسم العلوم الانسانية	عضواً
أ.د. محمود عبد الواحد القيسي كلية الاداب /جامعة بغداد	عضواً
أ.م.د. محمد الناصر صديقي مدير المعهد العالي للعلوم الإنسانية /جامعة جندوبه / تونس	عضواً
أ.د. الشيخ الكحل رئيس قسم التاريخ /جامعة غردابه/الجزائر	عضواً
أ.د. سماح أحمد المرسي رئيس قسم السياسة والاقتصاد /كلية الدراسات الافريقية /جامعة القاهرة	عضواً
أ.د. سهيل جمال /قسم التاريخ /جامعة غردابه /الجزائر	عضواً
أ.د. صباح مهدي رميض /كلية التربية ابن رشد /جامعة بغداد	عضواً
أ.د. أنعام مهدي سلمان /كلية الاداب /جامعة بغداد	عضواً
أ.د. ليث شاكر /كلية الاداب /جامعة بغداد	عضواً
أ.م.د. مراد الضويوي مدير قسم التربية والتعليم /جامعة جندوبه / المعهد العالي للعلوم الانسانية /تونس	عضواً
أ.د. أسماعيل طه الجابري مشرف قسم الدراسات التاريخية /بيت الحكمة	عضواً
أ.م.د. نضال سليمان الامام جامعة بيروت العربية / لبنان	عضواً

المؤتمر العلمي الثاني عشر لقسم الدراسات التاريخية

اللجنة العلمية

أ.م.د. سؤدد كاظم مهدي رئيس قسم الدراسات التاريخية	رئيسا
أ.د. كريم مطر حمزه كلية التربية للعلوم الانسانية/جامعة بابل	عضواً
أ.د.محمد يوسف ابراهيم كلية التربية /جامعة تكريت	عضواً
أ.د. بشرى محمود صالح مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية	عضواً
أ.د. قصي أسعد عبد الحميد مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية	عضواً
أ.د. سمير عبد الرسول العبيدي مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية	عضواً
أ.د. حسام علي المدامغه كلية التربية /جامعة ذي قار	عضواً
أ.د. منتهى عذاب ذويب كلية التربية /جامعة ديالى	عضواً
أ.د.حسين علي نمر كلية التربية /جامعة ذي قار	عضواً
أ.د. حيدر صبري شاكر الخيقاني كلية التربية للعلوم الانسانية / جامعة كربلاء	عضواً
أ.د. جبار درويش الشمري كلية التربية /الجامعة المستنصرية	عضواً
أ.د. رحيم خلف الشمري كلية التربية /الجامعة المستنصرية	عضواً
أ.د. هناء كاظم خليفة كلية الاداب /الجامعة المستنصرية	عضواً
أ.م.د. علي غانم حسين الحيالي الهيئة العامة للآثار / وزارة الثقافة	عضواً
أ.م.د. الآء حمزة شناوه كلية التربية ابن رشد/جامعة بغداد	عضواً
م.د. نهار محمد نوري كلية الاداب /الجامعة المستنصرية	عضواً

اللجنة التحضيرية

م.م. حسن خلف هاشم	رئيساً
م.د. لقاء جمعه عبد الحسن	عضواً
م.د. ليث أحمد علي	عضواً
م.م. كاظم مؤيد جعفر	عضواً
مدير فني ضمياء حامد سهيل	عضواً
مدير رجاء كاظم خليفة	عضواً

المؤتمر العلمي الثاني عشر لقسم الدراسات التاريخية

البحوث

حركة اليقظة العربية الحديثة "النشأة والتحديات" حتى عام ١٩١٦	أ. د. حيدر صبري شاكر الخيقاني
حركة القوميين العرب و مراحل تطورها الأيديولوجي	الدكتورة نضال سليمان الامام
التنوير عند طه حسين "مقاربات في الخطاب الليبرالي العربي "	ا.د.عامر عبد زيد الوائلي
غرامشي والغرامشية في الفكر العربي المعاصر بين الغياب والتغييب	م. م. محمود حسين موسى
الحياة الفكرية في العراق في العهد الملكي(١٩٢١-١٩٣٣)	م. د. لقاء جمعة عبد الحسن
الفكر التكفيري في مرحلة ما بعد داعش والخيارات المطروحة	أ.م.د. ولاء مهدي محمد حسين

المؤتمر العلمي الثاني عشر لقسم الدراسات التاريخية

البحوث المشاركة

المسجد وأثره في نشاط الحركة الفكرية خلال القرن الاول الهجري/ السابع الميلادي	م.د. علي نجم عبدالله الفياض
مسارات الحركة الفكرية في العصر الاموي واثره على الواقع السياسي دراسة في اسلوب الوعظ الديني	م.د. علي جاسم حسين
الفقهاء واثرهم في الحركة الفكرية في العراق خلال عصر الغزو المغولي(٦٥٦هـ - ٧٣٨هـ/١٢٥٨م-١٣٣٨م)	أ.د. قصي أسعد عبد الحميد
قراءةٌ منهجيَّةٌ لمصطلح الاستشراق وتاريخِه	أ. د عقيد خالد العزاوي
أثر المستشرقين الاسبان في نشر التراث العربي الاندلسي	أ.د. بشرى محمود الزوبعي
مشروع الإصلاح في فكر عصر النهضة العربية (الأفغاني إنموذجا)	م.م. نادية فرحان هواس أسد - د. ندى عليوي لعيبي
الحركة الفكرية في العراق في عهد الوالي مدحت باشا ١٨٦٩ – ١٨٧٢	م.د. أمينة داخل شلش التميمي
التطورات الفكرية في العهد العثماني ١٨٣٩-١٩١٤	م.د كوثر عبد الحسن عبد الله الأسدي
مفهوم القومية العربية والتحرك القومي للمثقفين ١٩٠٨_١٩١٤م	م.م .هدى عبد الجبار طليب الجنابي
عوامل يقظة الفكر الديمقراطي في العراق ١٩٠٨-١٩٢٠	م. د. محمد عبود سعد الساعدي
التيار السلفي في الكويت(١٩٨١-٢٠٢٠):النشأة ،التكوين،الأديولوجيا	أ. د. مفيد الزيدي
الاشكالية الثقافية في الصومال و اثرها على الوحده الوطنية بعد الاستقلال	ا.م.د. سؤدد كاظم مهدي
الدور الفكري لعلماء المغرب والاندلس من خلال كتاب وفيات الاعيان لابن خلكان (ت ٦٨١ه/ ١٢٨٢م)	ا.م.د. شيماء سالم عبد الصاحب
الجذور التاريخية للاستشراق وأثرها في الصراع الحضاري	الاستاذ المساعد الدكتورة بان حسين السنجري
موقف المفكرين العراقيين من الفكر السلفي في القرن التاسع عشر الميلادي	الأستاذ الدكتور كريم مطر حمزة الزبيدي
دور مؤرخي الموصل في كتابة التأريخ المعاصر	الدكتورة كافي سلمان مراد
مسارات الحركة الفكرية في العراق ١٩٢١-١٩٥٨ " دراسة في أشكالية الفكر الأشتراكي"	م.م. حسن خلف العلاق مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية

حركة اليقظة العربية الحديثة "النشأة والتحديات" حتى عام ١٩١٦

أ. د. حيدر صبري شاكر الخيقاني
جامعة كربلاء- كلية التربية للعلوم الانسانية- قسم التاريخ

المقدمة

نشأت حركة اليقظة العربية في الدولة العثمانية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر بعد تحديات كبيرة واجهها العرب من قبل العثمانيين، وساهمت مجموعة عوامل داخلية وخارجية في اليقظة العربية وجعلت العرب يدركون ضرورة التخلص من الحكم العثماني والنهوض بواقعهم المتردي الذي عانوا منه لا سيما وانهم تعرضوا للاستغلال من قبل العثمانيين وكذلك من قبل الدول الاوربية الاستعمارية التي اخذت تتنافس فيما بينها للسيطرة على البلاد العربية التي كانت خاضعة للدولة العثمانية بعد ان دب الضعف والانحلال في مختلف مرافق تلك الدولة وبدت مظاهر التحلل والانهيار واضحة عليها خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

ان المتتبع لتاريخ اليقظة العربية الحديثة يجد هناك مراحل عدة مر بها العرب للوصول الى مرحلة متقدمة من النضج الفكري والوعي السياسي مما اهلهم للمطالبة بحقوقهم واستخدموا الاساليب السلمية العلنية لتحقيق غاياتهم ولكن الحكومات العثمانية المتعاقبة لم تمنح العرب حقوقهم مما جعلهم يلجؤون الى النضال السري ومن ثم الى اعلان الثورة. يمكن ان نحدد المرحلة الاولى من مراحل اليقظة العربية خلال الفترة الواقعة ما بين النصف الثاني من القرن التاسع عشر وحتى حدوث الانقلاب العثماني عام ١٩٠٨، والتي تعد مرحلة مهمة من مراحل اليقظة العربية كونها المرحلة التي تم فيها وضع الاساس الفكري لليقظة العربية وقد ساعدت عوامل عدة على حدوث اليقظة العربية الفكرية ومن اهمها نشاط حركة الترجمة، وتطور الطباعة، وتوسع النشاط الثقافي للبعثات التبشيرية، وتأسيس الجمعيات الادبية والعلمية والاجتماعية، وظهور نخبة عربية تدعوا الى الاصلاح ومنح العرب حقوقهم وتحرير بلادهم من السيطرة الاجنبية سواء كانت تلك السيطرة عثمانية ام اوربية. اما المرحلة الثانية من اليقظة العربية فنجد انها تمتد خلال الفترة الواقعة ما بين (١٩٠٨-١٩١٣) اي منذ الانقلاب العثماني حتى عقد مؤتمر باريس، وقد اتسمت تلك المرحلة ببروز مظاهر الوعي السياسي لحركة اليقظة العربية من خلال الاحزاب والجمعيات التي تأسست في الولايات العربية وكذلك في بعض الدول الاجنبية والتي قام البعض منها بعقد المؤتمرات التي طالب فيها بالاستقلال عن الدولة العثمانية ومنها مؤتمر باريس الذي عقد عام ١٩١٣ والذي طالب بمنح العرب حقوقهم، اما المرحلة الثالثة فهي تمتد ما بين (١٩١٤-١٩١٦) أي منذ اندلاع الحرب العالمية الاولى حتى اندلاع الثورة العربية الكبرى، التي عبر فيها معظم العرب رفضهم للحكم العثماني ووقفوا الى جانب الحلفاء ضد العثمانيين، وتمكنوا بالفعل من التخلص منهم بعد انتهاء الحرب وهزيمة العثمانيين فيها.

اولا- العوامل التي ساعدت على نشوء ونمو حركة اليقظة العربية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى حدوث الانقلاب العثماني (١٩٠٨)

منذ بداية السيطرة العثمانية على البلاد العربية في العقود الاولى من القرن السادس عشر لم يقدم العثمانيين على تطبيق اعرافهم وعاداتهم على سكان تلك المناطق، تجنبا لإثارة شعوبها عليهم، وحفاظا على النظام الاقتصادي المتبع فيها، واكتفوا بالسيطرة العسكرية والسياسية عليها، مع ابقاء معظم العادات والتقاليد التي كانت سائدة فيها على حالها، وسمحوا لسكانها الاحتفاظ بأعرافهم وتقاليدهم ولغتهم، ومنحوا لهم حرية التقاضي في الامور الشخصية والمدنية عند زعمائهم الروحانيين، وفي الوقت ذاته فرضوا الجزية على المسيحيين منهم، كما نلاحظ ان العثمانيين عندما سيطروا على بلاد الشام(١٥١٦)، ومصر(١٥١٧)، لم يعتبروا انفسهم غزاة لتلك الاراضي بل اعتبروا انفسهم منقذين لسكانها من المماليك وظلمهم، وكان العرب يعتقدون لسنوات طويلة ان هدف العثمانيين الحفاظ على الاسلام ونشره، ولكن خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر اخذ العرب يدركون الكثير من الحقائق عن العثمانيين، وفي مقدمتها ان العثمانيين لا يعيرون أي اعتبار لمصالح القوميات الاخرى في المناطق التي سيطروا عليها، وان مصالحهم السياسية فوق كل اعتبار، وانهم غزاة للبلاد العربية، لذلك قرروا التحرر من سيطرتهم والاستقلال ببلادهم[١].

ساهمت عوامل عدة في يقظة العرب وادراكهم ضرورة التخلص من الحكم العثماني، يأتي في مقدمتها اطلاع العرب في الولايات العثمانية على مظاهر الحضارة الاوربية اثر التعرف على بعض مظاهر تلك الحضارة نتيجة التغلغل الاوربي الاستعماري في بعض الولايات العربية ومنها مصر عام ١٧٩٨ والجزائر عام ١٨٣٠، فضلا عن الاصلاحات التي قام بها بعض الولاة العثمانيين في الولايات العربية واهمها اصلاحات محمد علي باشا في مصر خلال الفترة ما بين (١٨٠٥-١٨٤٨) [٢]، وقد حاول بعض السلاطين العثمانيين القيام بإصلاحات عامة في الدولة بعد ان ادركوا حاجة الدولة الى ذلك، وكان من هؤلاء السلطان العثماني محمود الثاني[٣]. الذي سعى الى القيام ببعض الاصلاحات العامة لذلك بدأ بإصلاح الجيش عن طريق القضاء على قوات الانكشارية، التي اصبحت من المعوقات الرئيسة في تطور القوات العثمانية وبعد ان نجح في ذلك قام ببعض الاصلاحات على القضاء والنظام الاداري الا ان اصلاحاته اتخذت طابعا مركزيا بعد ان اختصر عدد الايالات العثمانية الثمانية عشر ودمجها في اربع حاكميات رغبة منه في اخضاعها للحكم المركزي الا انه واجه صعوبة في انجاح ذلك بسبب الحاجة الى الدعم المالي، وفي عهد السلطان عبد المجيد الاول[٤]. اتخذت حركة الاصلاح العثماني جدية اكبر وتم الغاء نظام الالتزام الذي كان سائدا في الولايات والذي كان الوالي بموجبه يمنح سلطات عدة في ولاياته من اجل تحصيل اموال الضرائب المفروضة على سكان الولاية، وبموجب الاصلاحات الجديدة اصبح الولاة

تحت الرقابة المباشرة للحكومة واصبحوا موظفين يتقاضون رواتبهم من الدولة ويلتزمون بقوانينها، ومن الملاحظ ان الاصلاحات التي قام بها السلاطين العثمانيين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر لم تشمل منح الشعوب الخاضعة للدولة العثمانية حقوقها القومية والوطنية ولم يسمح لها بالاستقلال عنها بل وقفت بشدة[٥]. تجاه جميع الحركات الاستقلالية في الولايات العربية، وكان من اهداف تلك الاصلاحات الرئيسة بالنسبة للعثمانيين هي تأمين المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في الدولة وتوفير الظروف المناسبة لهم لكي تستغني الطوائف غير الاسلامية عن اللجوء الى الحماية الاجنبية[٦].

وبهدف تعزيز السلطة المركزية اصدرت الحكومة العثمانية في عهد السلطان عبد العزيز[٧]. وتحديدا عام ١٨٦٤ قانون الولايات الذي قسمت بموجبه الدولة اداريا الى مجموعة ولايات وقسمت الولايات بدورها اداريا الى متصرفيات التي قسمت ايضا بدورها الى قائمقاميات يتبع كل منها عدد من النواحي، وجعلت على كل وحدة ادارية مسؤول اداري يمثل السلطة العليا في وحدته وهذه المناصب هي: (الوالي، المتصرف، القائمقام، مدير الناحية) [٨].

وفي عهد السلطان عبد الحميد الثاني[٩]. اخذت حركة التنظيمات منحى جديد اخر وحصلت الدولة على الدعم من بعض الدول الاوربية وفي مقدمتها بريطانيا التي دعمت الدولة العثمانية بهدف تعزيز قوتها للوقوف بوجه روسيا التي كانت تسعى لبسط نفوذها على الاراضي العثمانية لا سيما وانها اخفقت في تحقيق ذلك الهدف في حرب القرم (١٨٥٣-١٨٥٦) [١٠]. وبموجب الدستور الذي صدر في ٣ كانون الاول ١٨٧٦ تم تأسيس البرلمان العثماني، وكان يتألف من مجلسين الاول يطلق عليه(مجلس المبعوثان) أي مجلس النواب، والثاني (مجلس الاعيان) وافتتح البرلمان جلسته الأولى بإسطنبول في ١٩ آذار ١٨٧٧، والثانية في ١٣ كانون الأول ١٨٧٧ اثر الانتخابات البرلمانية التي حدثت في البلاد، ولكن السلطان عبد الحميد الثاني امر في ١٤ شباط ١٨٧٨ ايقاف عقد جلسات البرلمان خشية من اضعاف سلطته والحد من صلاحياته، ولم ينعقد البرلمان الا بعد حوالي ثلاثة عقود من ذلك التاريخ[١١].

في الوقت الذي كانت فيه السلطات العثمانية تسعى لإجراء اصلاحات لاستعادة قوتها ونفوذها بهدف فرض سلطتها المركزية على ولاياتها، فان الاوضاع داخل الولايات العربية لم تكن تتفق مع تلك السياسة، اذ ان الوعي بين الفئة المثقفة العربية اخذ يظهر ويتطور تدريجيا خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وظهرت دعوات هؤلاء المثقفين تطالب بمنح العرب الاستقلال، وقد ساعد انتشار المطابع وطباعة الكتب والصحف في تلك الولايات على انتشار الافكار التنويرية بين ابناء الولايات العربية، وساهم انتشار الافكار، التي تدعوا الى الاستقلال عن الدولة العثمانية، الى نمو الافكار التحررية والقومية بين العرب[١٢].

ساهمت عوامل عدة في تأخر العرب عن اللحاق بركب الحضارة العالمي الذي شهدته الدول الاوربية والذي اخذت ملامحه تظهر تدريجيا منذ النصف الثاني من القرن

الثامن عشر، ومن هذه العوامل الانعزال النسبي للدولة العثمانية عن الدول الاوربية خشية من اطماع تلك الدول بأراضيها، لذلك نجد ان العثمانيين كانت لديهم الرغبة في ابقاء بلادهم بعيدة عن اطماع الاوربيين، في الوقت الذي كانت فيه الدولة العثمانية تسعى الى ابقاء الاوضاع على حالها ولا تميل الى التجديد، اضافة الى ذلك فان تحول طرق التجارة العالمية بين اوربا والشرق منذ اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح عام (١٤٩٨) حرم سكان تلك الولايات من التعرف على التطورات الحضارية التي شهدتها الدول الاوربية آنذاك، كما حرمهم من الاموال التي كانوا يحصلون عليها جراء ما يقدمونه من خدمات لتلك القوافل، ولكن على الرغم من كل هذه الاوضاع الا ان البلاد العربية شهدت ظهور بعض المتنورين ورجال العلم، وكان لبعض المراكز العلمية التي كانت موجودة في البلاد العربية دورا مهما في ذلك ومنها الازهر في مصر، والجامع الاموي في دمشق[١٣].

كان للطباعة دورا مهما في تحقيق النهضة الثقافية بالولايات العربية، لا سيما بعد ان تطورت المطابع واصبحت تعمل بالبخار، ففي عام ١٨٨١ طبع في المطبعة الامريكية في بيروت (٥٧٥٠٠) مجلد وبيع منها خلال ذلك العام (١٥٧١٥) مجلدا ادبيا، و(٢٣٤٧٢) مجلدا علميا، اما من حيث الكيفية فقد قامت مطبعة بولاق في القاهرة بنشر العديد من الكتب العربية القديمة التي كانت مخطوطاتها نادرة الوجود، بينما كانت المتبقية منها على وشك التلف، ومنها كتب التاريخ، واللغة، والحديث، والمنطق، وغيرها من الكتب الاخرى[١٤].

وكان للجمعيات الادبية والعلمية والاجتماعية دورا مهما في اليقظة العربية وكانت من بين اهم تلك الجمعيات في بيروت الجمعية السورية العلمية، وجمعية زهرة الآداب، وجمعيات نسائية مثل جمعية شمس البر وجمعية الاحسان، كما نشطت مؤسسات وجمعيات علمية وادبية في مصر ايضا مثل المجمع العلمي المصري، ومجلس المعارف المصري، والجمعية الجغرافية الخديوية، وجمعية الآداب، والجمعية العلمية الشرقية، وغيرها[١٥].

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر بدأت في مصر وسوريا والعراق نهضة ادبية وفكرية كان من اهم سماتها انشاء المدارس الحديثة على غرار المدارس الاوربية، وانتشار الطباعة والصحافة، وتأسيس العديد من الجمعيات الادبية والعلمية، والمتاحف، وظهور فن التمثيل، وانشغال بعض المستشرقين بتراث الشرق وعلومه. ومن العوامل التي ساعدت على تأسيس المدارس الحديثة في البلاد العربية هي البعثات والارساليات التبشيرية في تلك الولايات، فضلا عن قيام الهيئات الوطنية المحلية بالتشجيع على تأسيسها، وخلال الفترة الواقعة ما بين (١٨٦٠-١٨٩٩) نمت الحركة الثقافية بشكل واضح في الولايات العربية وظهر العديد من المفكرين والكتاب والادباء الذين ساهموا بشكل فعال في احياء الثقافة العربية وقاموا بتأليف الكتب في اللغة والآداب كما قاموا بتأليف المعاجم والموسوعات والقصص والدواوين الشعرية، ومن ابرز هؤلاء بطرس البستاني[١٦]، وناصيف اليازجي[١٧]، واحمد فارس الشدياق[١٨]، وعبد الرحمن

الكواكبي[١٩]، ومحمد عبده[٢٠]، وقاسم امين[٢١]، وغيرهم من الكتاب والادباء والمصلحين الذين ظهروا في سوريا ومصر والعراق[٢٢].

وتعاون جمال الدين الافغاني مع محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥)، الذي تم نفيه الى باريس بعد الثورة العرابية، في ادارة صحيفة "العروة الوثقى" عام ١٨٨٤ التي كانت تنشر مقالات هدفها النهوض بالشرق وتعزيز العلاقات بين الشعوب الاسلامية والثورة على الاستعمار بمختلف اشكاله مما جعل الحكومة الفرنسية تأمر بمنع اصدار الصحيفة بعد صدورها بثمانية اشهر وهذا جعل محمد عبده يغادر فرنسا الى بيروت وهناك اخذ يمارس نشاطه المناهض للاستعمار وانتقد بشدة الاحتلال البريطاني لمصر وحكومة الخديوي توفيق المتعاونة مع الاجنبي وقال عنه:" نحن لا نريد خونة وجوههم مصرية وقلوبهم انجليزية"، ثم عاد محمد عبده الى مصر بعد موافقة الحاكم السياسي البريطاني في مصر اللورد كرومر Lord Cromer [٢٣]. وتولى مناصب في القضاء والافتاء واخذ يدعوا الى الاصلاح الديني والاجتماعي ومهادنة البريطانيين، مما جعل الحزب الوطني المصري ينتقده بشدة[٢٤].

ومن المؤسسات التعليمية التي تأسست في البلاد العربية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر الجامعة الامريكية في بيروت التي اسسها المبشر الامريكي الدكتور كورنيليوس عام ١٨٦٦، وكذلك كلية القديس يوسف اليسوعية التي اسسها الاباء اليسوعيين في غزير والتي نقلوها عام ١٨٧٤ الى بيروت، فضلا عن المدارس الوطنية التي اسسها بطرس البستاني والمطران يوسف الدبس الماروني، ومما يلاحظ على جانب التعليم في لبنان خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر هو نشاط حركة التبشير واندفاعها نحو فتح المدارس الاجنبية التي تهتم باللغة العربية وتعليمها، وتنافست الارساليات التبشيرية فيما بينها لإنشاء المدارس، اما في دمشق فقد تطور التعليم ايضا بشكل كبير نسبيا خلال تلك المرحلة ففي الفترة الواقعة ما بين (١٨٧٩-١٨٨٢) زاد عدد مدارس دمشق ست مرات، وكان لجمعية المقاصد الخيرية دورا كبيرا في تطوير التعليم هناك وفي عام ١٨٨٢ اصدرت الحكومة العثمانية قرارا باستبدال جمعية المقاصد الخيرية الاسلامية بمجلس معارف وتم تعيين محمود افندي حمزة مفتي دمشق رئيسا له وعين له نائبين هما علاء الدين افندي والشيخ طاهر الجزائري اضافة الى خمسة عشر عضوا، وقد قام المجلس المذكور بدور كبير وفعال في الاهتمام بإنشاء المدارس وتطويرها في دمشق وباقي المدن السورية[٢٥].

وظهر في الولايات العربية بعض المصلحين الذين دعوا الى تحسين حال المرأة ومنحها حقوقها، وكان قاسم امين من اهم هذه الشخصيات اذ سعى الى تطوير مستوى المرأة العربية ومنحها حقوقها وكان يرى ان اصلاح حال المرأة يعني اصلاح الامة ويقول في ذلك: " فهذا الانحطاط في مرتبة المرأة عندنا هو اهم مانع يقف في سبيلنا ليصدنا عن التقدم الى ما فيه صلاحنا... لا بد لحسن حال الامة من تحسن حال المرأة"[٢٦].

وشهدت ولايات العراق منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر نهضة واضحة في مجال التعليم من خلال انشاء المدارس منها الاجنبية التي اسسها المبشرين، والحكومية التي اسستها الادارات المحلية، اما المدارس العالية فكان يوجد في بغداد كلية الحقوق، وكان الطلبة الذين يريدون اكمال تعليمهم العالي في الاختصاصات الاخرى فقد كانوا يذهبون الى المؤسسات التعليمية في اسطنبول، اما المدارس الاجنبية فكانت قليلة نسبيا، مقارنة بالمدارس التي تم فتحها في لبنان وسوريا، وكان للآباء الكرمليين والدومينكيين نشاط واضح في فتح تلك المدارس في بغداد وبعض الولايات العراقية، وقد بذلوا جهودا حثيثة من اجل نشر اللغة الفرنسية بين صفوف الشباب من خلال مدرستهم التي اسسوها في بغداد، اما الاباء الدومينيكيون فقد ركزوا نشاطهم في ولاية الموصل واسسوا لهم عدة مدارس ومؤسسات تعليمية فيها، وحث بعض الادباء والكتاب، الذين تأثروا بالثورات التحررية في اوربا، العرب في الولايات العثمانية على المطالبة بحقوقهم، وكان ابرز هؤلاء اديب اسحاق(١٨٥٦-١٨٨٥)، وفرنسيس مراش(١٨٣٩-١٨٧٤)، وقد عرف اديب اسحاق الحرية على انها "التقيد بقوانين يشترك الشعب في وضعها عن طريق ممثليه"، كما ان المصلح جمال الدين الافغاني وصف في كتاباته الحرية بانها "تؤخذ ولا تعطى والاستقلال يؤخذ ولا يعطى"، كما اوضح رافع الطهطاوي في كتابه (تخليص الابريز في تلخيص باريز) الحقوق التي حصل عليها الشعب الفرنسي اثر نضاله لنيل حقوقه ومنها المساواة والحرية والعدالة[٢٧].

ساهمت الارساليات التبشيرية بشكل كبير في نشر الوعي الثقافي في الولايات العثمانية العربية ولا سيما في بلاد الشام، اذ كانت بلاد الشام بحكم وضعها الاجتماعي الخاص، من ناحية كثرة عدد المسيحيين، ووجود الاراضي المقدسة بها، مركزا مهما لنشاط البعثات التبشيرية منذ القرن السابع عشر، ولكن كان نشاط هذه البعثات قبل النصف الثاني من القرن التاسع عشر مقتصر على الناحية الدينية في اوساط المسيحيين الشرقيين، وكانت غالبية تلك الارساليات كاثوليكية، الا انه خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر توسع نشاطها ومارست نشاطا ثقافيا واجتماعيا، فضلا عن نشاطها الكبير في مجال التعليم[٢٨]. اذ انشأت تلك الارساليات العديد من المدارس والكليات في بلاد الشام ومنها الكلية السورية في بيروت عام ١٨٦٦ كما اهتم رجال الدين في تلك الارساليات باللغة العربية وآدابها بهدف تسهيل مهمتهم في نشر المسيحية بين السكان وقاموا بترجمة الانجيل الى اللغة العربية، وقد استعان رجال الدين البروتستانت ببعض المثقفين العرب المسيحيين لوضع مناهج باللغة العربية للمدارس التي قاموا بتأسيسها في بلاد الشام، وكان من هؤلاء المثقفين ناصيف اليازجي (١٨٠٠-١٨٧١) الذي ساهم في وضع مناهج باللغة العربية والادب لتلك المدارس، كما ترجم الكتاب المقدس من قبل بطرس البستاني، ومن الملاحظ انه كانت هناك منافسة بين رجال الدين المسيحيين الكاثوليك والبروتستانت من اجل نشر معتقداتهم في بلاد الشام، وساهمت الاعمال التي قامت بها الارساليات التبشيرية بزيادة الوعي الثقافي والسياسي لدى العرب في الوليات

العثمانية بشكل واضح حتى ان المثقفين العرب اخذوا يطالبون بعملية اصلاح شامل للخروج من الواقع المتدهور في الدولة العثمانية، وطالب البعض منهم بالانفصال عن الدولة العثمانية وتكوين دولة عربية مستقلة[٢٩].

ومن الجدير بالملاحظة ان العرب المسيحيين في بداية الامر كانوا من اوائل المثقفين العرب الذين طالبوا بالاستقلال عن الدولة العثمانية، ولعل سبب ذلك يعود الى عوامل ثقافية، لانهم كانوا اول من ادخلوا ابنائهم الى المدارس الاجنبية سواء كانت اوربية او امريكية، في الوقت الذي كان فيه الكثير من العرب المسلمين حريصين على عدم ادخال ابنائهم الى تلك المدارس والمؤسسات التعليمية خشية من تعلم الثقافة الغربية التي ينتقدونها ويعتبرونها مخالفة للدين الاسلامي[٣٠].

وكان للجمعيات الادبية التي تأسست في البلاد العربية اثرا كبيرا في اليقظة السياسية العربية وكان من اهمها (الجمعية السورية) التي تأسست عام ١٨٤٧ في بيروت بدعم من المبشرين الامريكان هناك وانضم اليها عدد غير قليل من المثقفين العرب المسيحيين، واستمرت الجمعية المذكورة تمارس نشاطها الثقافي حتى عام ١٨٥٢ وكان اعضائها يجتمعون شهريا، واصدرت عدد من المطبوعات السياسية والعلمية. كما تأسست عام ١٨٥٧ (الجمعية العلمية السورية) والتي اعترفت بها الحكومة العثمانية رسميا وظلت تمارس نشاطها الثقافي والعلمي حتى عام ١٨٦٨ وانضم اليها العديد من المثقفين السوريين، كما تأسست في مصر عام ١٨٦٨ (الجمعية الخيرية) التي اسسها محمد عارف باشا وانشأت لها مطبعة لنشر الكتب الثقافية اطلق عليها اسم (المطبعة الخيرية) وقامت بطباعة كتب عدة في التاريخ والفقه، وفي عام ١٨٧٨ تأسست (الجمعية الخيرية الاسلامية) في الاسكندرية وكانت جمعية علمية ادبية اضافة الى نشاطها السياسي والاجتماعي، ونجحت في انشاء بعض المدارس التي لا تخضع لسيطرة الحكومة وكان اعضائها ينتقدون الحكومة المصرية ويطالبون بالإصلاح[٣١].

ادت العوامل التي اوضحناها في الصفحات السابقة الى انتشار الوعي في الولايات العربية. فضلا عن ذلك فقد تأسست بعض الجمعيات السرية التي كانت من اهم اهدافها تقويض الحكم العثماني، ومن ابرز تلك الجمعيات هي (جمعية العثمانيين المحدثين) السرية التي تأسست في اسطنبول عام ١٨٦٥ وقد ضمت عدد غير قليل من العرب، بالإضافة الى الاتراك، وكان هدف الجمعية في بداية الامر وضع دستور للدولة ولكنها اخذت بعد ذلك تحرض على الثورة، وتألف على غرارها في بيروت عام ١٨٧٥ جمعية سرية ثورية ايضا اطلق عليها اسم (جمعية بيروت السرية) وعرفت بين اعضائها باسم (الجمعية العربية السرية)، وكان معظم اعضائها من الشباب المثقف من خريجي الجامعة الامريكية في بيروت وكانت من اهدافها استقلال لبنان عن الدولة العثمانية[٣٢].

ثانيا . مظاهر الوعي السياسي لحركة اليقظة العربية منذ الانقلاب العثماني حتى عقد مؤتمر باريس (١٩٠٨-١٩١٣)

بدأت النهضة العربية تنتقل من الطور الادبي الرومانتيكي الى طور العمل السياسي خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، واخذ المعارضين للحكم العثماني يمارسون نشاطا عمليا اكثر فعالية عن طريق لصق المناشير المناهضة للحكومة على الجدران ليلا في الاماكن العامة، وطالب اصحاب تلك المنشورات باستقلال البلاد العربية عن الحكم العثماني، ومارست جمعية بيروت السرية نشاطا واضحا في نشر المنشورات بين العامة، وكان الجمعية المذكورة تطالب بمنح الاستقلال لسوريا ولبنان عن الدولة العثمانية[٣٣]، واعتراف الحكومة العثمانية باللغة العربية احدى اللغات الرسمية في الدولة، والغاء الرقابة والقيود عن حرية الرأي، وعدم استخدام الوحدات العسكرية المجندة من اهل الولاية خارج ولاياتهم. وكان الشعراء والكتاب ينظمون القصائد ويكتبون المقالات التي تحفز العرب على النهوض والتخلص من الحكم العثماني ومنهم عبد الرحمن الكواكبي، وابراهيم اليازجي، ونجيب الحداد، وايوب ثابت. وكان عبد الرحمن الكواكبي يعتقد بضرورة انشاء منظمة اسلامية عربية تسعى الى تحقيق اتحاد الشعوب الاسلامية، وقد طرح ذلك في كتابه (ام القرى) الصادر عام ١٨٩٨، والذي صور فيه بأسلوب روائي جمعية تعقد من قبل مجموعة من العلماء المصلحين الذين يجتمعون بين فترة واخرى لتحديد اسباب ضعف الامة الاسلامية وعلاج ذلك[٣٤].

وقف السلطان عبد الحميد الثاني ضد اية محاولة استقلالية عربية، لأنه وجد ان عدد العرب من بين سكان الدولة العثمانية حوالي عشرة ملايين واستقلالهم عنها يعني انهيار تلك الدولة لذلك وقف بالضد من الدعوات للاستقلال لاسيما وان الولايات العربية تعد من اغنى الولايات من ناحية مواردها الاقتصادية وهي تدعم خزينة الدولة بحوالي ثلث إيراداتها، ناهيك عن القوة البشرية الموجودة في الولايات العربية والتي تعتمد عليها الدولة بشكل كبير في دعم قواتها العسكرية، فضلا عن املاك الاوقاف الموجودة في الولايات العربية التي تضاهي ما موجود من املاك اوقاف في جميع الولايات العثمانية الاخرى، لذلك كانت الحكومة العثمانية حريصة على عدم استقلال الولايات العربية بل منعت دعاة الاستقلال حتى من الاتصال بعرب الخارج، وقامت بنفي الوطنيين العرب الذين تعتقد انهم يشكلون خطرا على مصالحها. وحاول السلطان عبد الحميد الثاني استغلال موجة الشعور الديني في البلاد العربية وتسخيرها لمواجهة الدول الاستعمارية الاوربية الطامعة في بلاده، وكسب المسلمين في شتى بقاع الارض الى جانبه ولا سيما المسلمين العرب منهم، في الوقت الذي كانت فيه بعض شعوب مستعمرات تلك الدول من المسلمين، لذلك نلاحظ الكثير من السياسيين في الدول الاستعمارية يعارضون تلك السياسة، ومنهم على سبيل المثال وزير الخارجية البريطاني ادوارد غراي Edward Grey(١٨٦٢-١٩٣٣) واعتبروا ان فكرة الجامعة الاسلامية التي طرحها السلطان بمثابة بؤرة للتعصب الديني وانها موجهة ضد الدول المسيحية، ولكن السلطان تواصل في ذلك المشروع واخذ يستميل الشخصيات الدينية ويغدق عليهم بالعطايا، كما اسس مدرسة لإعداد وتأهيل الدعاة ونشرهم في العالم الاسلامي[٣٥].

وكان لانتشار الصحف في الولايات العربية اثرا فعالا في انتشار الوعي الثقافي في تلك الولايات، ومن بين اهم تلك الصحف صحيفة(الاخبار) الي صدرت عام ١٨٥٨ في بيروت التي وكان محررها خليل الخوري، وصحيفة (الجوائب) التي اسسها احمد الشيداق في اسطنبول وصدر العدد الاول منها عام ١٨٦٠، وصحيفة (الرائد التونسي) التي صدرت في تونس عام ١٨٦١، وصحيفة (سوريا) التي صدرت في دمشق عام ١٨٦٥، وصحيفة (لبنان) التي صدرت عام ١٨٦٧ في بيرو ت، وصحيفة (الفرات) في حلب عام ١٨٦٧ ايضا، وصحيفة (زوراء) عام ١٨٦٨ في بغداد، واصدر الاباء اليسوعيين عام ١٨٦٩ في بيروت صحيفة اسبوعية اطلقوا عليها اسم (البشير)، كما اصدر مسلموا بيروت عام ١٨٧٤ صحيفة اسبوعية هي صحيفة (ثمرات الفنون)، وصدرت عام ١٨٧٦ في الاسكندرية صحيفة (الاهرام)، وفي عام ١٨٧٧ اسس خليل سركيس، صهر بطرس البستاني، صحيفة نصف شهرية في لبنان باسم (لسان الحال) ثم تحولت بعد ستة عشر عام الى يومية، واسس نقولا الياس نقاش(١٨٢٥-١٨٩٤) عام ١٨٨٠ صحيفة (المصباح)، واسس البروتستانت صحيفة (الصبح المنير)، والارثوذكس صحيفة (الهدية)، كما صدرت صحيفة (الزمان) في القاهرة عام ١٨٨٢، وفي عام ١٨٨٦ اصدرت السلطة العثمانية في بيروت صحيفة (بيروت)، وفي عام ١٨٨٨ صدرت صحيفة (المقطم) في القاهرة، كما صدرت صحيفة (المؤيد) في القاهرة ايضا عام ١٨٨٩[٣٦]. اما المجلات التي صدرت في بيروت خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر فتعد مجلة المقتطف التي صدرت عام ١٨٧٦ في لبنان من اهم تلك المجلات والتي اسسها يعقوب صروف وفارس نمر وكانت مجلة تنشر مواضيع علمية وادبية وسياسية مختلفة، وكان للمجلة اثرا في تنمية الوعي الفكري العربي وقد انتقل مقرها بعد فترة من صدورها الى القاهرة، كما اشترك مؤسسيها بتأسيس مجمع علمي في بيروت اطلقوا عليه اسم (المجمع العلمي الشرقي) وكان ملتقى للمثقفين العرب[٣٧].

ومن الملاحظ ان الصحافة المصرية تلقت دعما كبيرا من السوريين الهاربين الى مصر، التي كانت تحت الاحتلال البريطاني، بسبب معارضتهم لسياسية للحكومة العثمانية في اواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وقد كان لهؤلاء نشاط ملحوظا في دعم الصحافة المصرية وتطورها وبذلوا جهودا حثيثة مع الصحفيين المصريين في تقويض نظام الحكم العثماني وتوعية الشعب بحقيقته[٣٨].

ومن خلال ما تقدم نلاحظ ان الولايات العربية كان يوجد فيها مجموعة من العلماء والمصلحين والسياسيين الذين ايقظوا في كتاباتهم وخطبهم واحاديثهم العزة في النفوس ودفعوا العرب في تلك الولايات الى المطالبة بحقوقهم، وفي مقدمتها الحرية والاستقلال عن الحكم الاجنبي، سواء كان العثماني ام الاوربي، ووقفت الحكومة العثمانية موقفا معاديا تجاه كل من طالب بالاستقلال عنها، وقامت السلطات بملاحقة الوطنيين ممن عارضوا سياستها، وشددت مراقبتها بشكل خاص على الكتاب والصحفيين، مما اضطر العديد منهم للهجرة الى مصر واخذوا يمارسون نشاطهم من هناك[٣٩].

ادت سياسة الاستبداد التي اتبعها العثمانيين ضد معارضيهم الى تأسيس جمعيات سرية تطالب بإصلاح الاوضاع في الدولة، والخلاص من الحكم المطلق، وكان من بين تلك الجمعيات (جمعية الاتحاد والترقي) التي تأسست نواتها الاولى عام ١٨٨٩ وتمكنت من ممارسة نشاطها بشكل فعال داخل الدولة العثمانية، وانضم اليها العديد من المثقفين من الاتراك والعرب، وقد لاقت قبولا كبيرا من ضباط الجيش ولا سيما في مقدونيا، ونظرا لقناعة هؤلاء الضباط بضرورة الاصلاح، لا سيما بعد ان خسرت الدولة الكثير من مكانتها اثر الهزائم التي لحقت بها في البلقان، اعلنوا العصيان وانضمت اليهم الفرق العسكرية الموجودة في الاناضول وحددوا مطالبهم بإعادة العمل بالدستور (الصادر في ٣ كانون الاول ١٨٧٦) وقاموا بانقلاب ضد الحكومة العثمانية القائمة في ٢٤ تموز ١٩٠٨، وقد ولاقت حركتهم دعما شعبيا كبيرا في اسطنبول وبعض الولايات العثمانية الاخرى مما جعل السلطان يتبع القوة لقمع الحركة وقتل من انصارها حوالي (٣٠٠) شخص ومنهم النائب العربي محمد ارسلان، الامر الذي جعل قادة الحركة يزحفون بقواتهم العسكرية على اسطنبول وسيطروا عليها وشكلوا حكومة ثورية، واعلنوا عن سقوط الحكومة العثمانية، واصبحت العاصمة تحت ادارة محمود شوكت باشا(١٨٥٦-١٩١٣) اعتبارا من ٢٤ نيسان ١٩٠٩ واجتمع مجلس المبعوثان وقرر خلع السلطان عبد الحميد الثاني عن الحكم وتم تنصيب اخيه محمد رشاد(١٨٤٤-١٩١٨) سلطانا على الدولة في ٢٧ نيسان ١٩٠٩[٤٠].

استبشر العرب في الولايات التابعة للدولة العثمانية خيرا في الانقلاب العثماني، وتغيير السلطان، واعلان اعادة العمل بالدستور، واعتبر العرب الثورة نصرا لهم، ووصف شاهد عيان وصول خبر الانقلاب الى سوريا بقوله: " اثارت هذه الاحداث الحماس في كل انحاء سوريا، اذ عانق المسيحيون المسلمون، بل وحتى القساوسة والملالي لبعضهم البعض في الاجتماعات العامة وحيا الكتاب عهد الحرية الجديد والمساواة والاخوة"[٤١]. اسس بعض الوطنيين العرب بعد حدوث انقلاب الاتحاديين عام ١٩٠٨ (جمعية الاخاء العربي العثماني)، التي كان من بين اهم اهدافها تعزيز اواصر العلاقة بين العرب والعثمانيين، وتحسين احوال العرب العامة، وتطوير التعليم. ولكن تفاؤل العرب بتحسين علاقاتهم بالاتحاديين للحصول على حقوقهم انتهى عندما ظهرت نتائج الانتخابات البرلمانية الاولى بعد الانقلاب، فعلى الرغم من تفوق العرب على الترك في العدد فقد افتتح مجلس المبعوثان العثماني في شهر كانون الاول، وكان عدد اعضائه (١٥٠) عضوا تركيا، و(٦٠) عضوا عربيا، بينما كان عدد الاعضاء في مجلس الاعيان(٤٠) عضوا من بينهم ثلاثة عرب فقط[٤٢].

اتخذ الاتحاديين اجراءات عدة للقضاء على اليقظة العربية وهاجموا جمعية الاخاء العربي العثماني، وطاردوا الضباط العرب، ومنعوهم من الالتحاق بالبعثة العلمية الى المانيا، واستدعوا معظم الضباط العرب من ولاياتهم وابقوهم في اسطنبول، كما قاموا بإقصاء العرب من الوظائف الحكومية المهمة في الدولة، ولا سيما في وزارة الخارجية، ومنعوا مشاركة الاعضاء العرب في جمعية الاتحاد والترقي باللجنة

المركزية للجمعية، كما منعوهم من حضور الاجتماعات المهمة للجمعية، واستبدلوا الولاة والمتصرفين والقضاة العرب بغيرهم من الاتراك، ووقفوا بالضد من كل مشروع علمي وادبي في البلاد العربية وعرقلوا عملية تعليم اللغة العربية حتى ان بعض القضاة والقائمقامون الاتراك في الولايات العربية كانوا يستخدمون مترجمين للتعامل مع العرب[٤٣]. في الانتخابات البرلمانية الاولى التي جرت بعد انقلاب الاتحاديين عام ١٩٠٨ حرص الاتحاديين على وصول الاتراك الى عضوية مجلس المبعوثان في الولايات العربية واستخدموا مختلف السبل غير النزيهة لتحقيق هذا الهدف، وبعد ان حققوا ذلك حاولوا عدم فسح المجال للعرب بالحصول على حقوقهم، واخذوا يتذمرون حتى من استخدام اللغة العربية في المجالس الرسمية وعلى سبيل المثال عندما اختتم شمسي باشا وزير الاوقاف خطابه في مجلس المبعوثان بتلاوة دعاء باللغة العربية تذمر النواب الاتراك بشكل علني من ذلك، ولم يخفف من تذمرهم الا عندما اوضح لهم رئيس مجلس المبعوثان ان الدعاء الذي ذكره الوزير ليس ضمن خطابه الرسمي[٤٤]. الا ان العرب لم ينصاعوا للاتحاديين لاسيما وانهم كانوا من القوميات الرئيسة في الدولة لذلك رفضوا اية محاولة لتأكيد تفوق العنصر التركي، لان ذلك سيؤدي بلا شك الى الاخلال بالتوازن بينهم وبين الاتراك، واخذت القومية العربية تنمو تدريجيا تحت ظل هذه الظروف الجديدة كردة فعل على سياسة الاتحاديين، ونشط بعض المثقفين في بلاد الشام بالدعوة الى احياء الوعي بالماضي العربي، واكد بعض المصلحين الاسلاميين على اهمية دراسة المرحلة المبكرة من التاريخ الاسلامي التي كان فيها العرب بأوج قوتهم. ومن الملاحظ ان القومية العربية كانت القوة السياسية المهمة بعد انقلاب الاتحاديين، لا سيما وان مركز السلطان قد اصبح اضعف مما كان عليه [٤٥]. ولكن على الرغم من وجود حركات وطنية وقومية في الولايات العربية خلال هذه الفترة الا انه لم يكن هناك تعاون واع بين هذه الحركات المختلفة، وكانت المواصلات البطيئة احدى العقبات التي اعاقت تحقيق ذلك، لا سيما وان خطوط السكك الحديدية كانت تستخدم على نطاق ضيق في بعض الولايات العثمانية، والصحافة مقيدة وتحت مراقبة الحكومة، كما ان تنقلات الافراد كانت مقيدة، وهذه العوامل كانت من المعوقات التي ادت الى عدم ظهور حركة عربية شاملة آنذاك[٤٦].

وساهمت الجمعيات السياسية العربية التي اسسها العرب، في داخل الدولة العثمانية وخارجها ايضا، بشكل كبير في تكوين الوعي السياسي العربي، فقد انشأت اول جمعية عربية معارضة للعثمانيين في باريس عام ١٩٠٤ وقد اطلق عليها اسم (رابطة الوطن العربي) واصدرت نداء الى العرب في الولايات العثمانية تحثهم فيه على التخلص من السيطرة العثمانية والاستقلال عنها، وفي عام ١٩٠٥ وجهت الجمعية نداء الى المجتمع الانساني في اوربا وامريكا اوضحت فيه مطالب العرب في الولايات العربية تحت الحكم العثماني. ثم اسس المثقفين العرب في اسطنبول عام (١٩٠٩) المنتدى الأدبي وقد اتخذوه مكانا لنشر الوعي السياسي، على الرغم من ان ظاهره كان ادبيا الا ان بعض اهدافه كانت سياسية، ولكن الحكومة العثمانية اغلقته عام ١٩١٥. وفي عام ١٩٠٩

تأسست ايضا جمعية سرية في اسطنبول كان معظم زعمائها من ضباط الجيش ومنهم عزيز علي المصري[٤٧]. وكان هدفها الحصول على حقوق العرب من الحكومة العثمانية الا ان نشاطها توقف بسبب معرفة الحكومة العثمانية بأمرها. وفي عام ١٩١١ اسس الطلبة العرب في باريس جمعية عربية قومية سرية اطلقوا عليها اسم (جمعية العربية الفتاة) وكان اعضائها من العرب المسلمين وهدفها استقلال البلاد العربية عن الحكم العثماني وانتقل مركز الجمعية الى بيروت[٤٨].

اسس عزيز علي المصري عام ١٩١٣ جمعية سرية اطلق عليها اسم (جمعية العهد) وانضم اليها العديد من الضباط العرب في الجيش العثماني، وتم تأسيس فرعين لها الاول في الموصل والثاني في بغداد وكان من اهم اهدافها استقلال العرب عن الحكم العثماني وفي عام ١٩١٥ اتخذت الجمعية مدينة دمشق مقرا لها، ولما علمت الحكومة العثمانية بتلك الجمعية ونشاطها امرت بنقل (٤٩٠) ضابط من الضباط العرب من اسطنبول الى المدن التركية البعيدة جدا عن العاصمة وكان من بين هؤلاء (٣١٥) ضابط من اعضاء جمعية العهد وسعت الحكومة بعد ذلك الى اتباع سياسة التتريك التي تزعمها احمد جمال باشا، واخذت تقاوم الحركات الاصلاحية العربية وامرت بإلغاء الاحزاب العربية، وتشكلت شعبة في كل من وزارة الداخلية ووزارة الخارجية مهمتها الاشراف على الشؤون العربية ومقاومة اية حركة تدعوا الى الانفصال واقصاء العرب المعارضين لسياسة الحكومة، وتعزيز سياسة الاتحاديين في جميع الولايات العثمانية، وفي ٩ شباط ١٩١٣ تم اعتقال رئيس جمعية العهد عزيز علي المصري ولفقوا له تهم عدة ومنها الخيانة العظمى وتم الحكم عليه بالإعدام الا ان الجهود التي بذلها الوطنيين العرب وشيخ الازهر والمعتمد البريطاني في القاهرة هربرت كتشنر Herbert Kitchener[٤٩]. لدى الحكومة العثمانية ساعدت في تخفيف الحكم عليه الى السجن مع الاعمال الشاقة لمدة (١٥) عام[٥٠]. وتأسس عام ١٩١٢ (حزب اللامركزية الادارية العثماني) في القاهرة وكان من اهم اهداف هذا الحزب اقناع الحكومة العثمانية بتطبيق اللامركزية في الحكم وقد افتتحت للحزب فروع في كل من سوريا والعراق وكان الحزب يمارس نشاطه بشكل علني بل سمح للأتراك الانضمام الى صفوفه. وفي عام ١٩١٣ تأسست (الجمعية الاصلاحية في بيروت) وكان من اهم اهدافها منح العرب حقوقهم وجعل اللغة العربية لغة رسمية للبلاد بالإضافة الى اللغة التركية الا ان الحكومة العثمانية وقفت موقفا معاديا من مطالب الجمعية وامرت بإغلاقها[٥١].

كانت فكرة عرض القضية العربية على الدول الكبرى من الاهداف التي سعى الوطنيين العرب الى تحقيقها، ووقع اختيارهم على مدينة باريس لعقد مؤتمر عربي يناقش قضية استقلال العرب عن الدولة العثمانية، وفي ٤ نيسان ١٩١٣ وجه اعضاء (جمعية العربية الفتاة) دعوة الى اللجنة العليا لحزب اللامركزية في القاهرة، والى الجمعيات العربية الاخرى يدعونهم لحضور المؤتمر لذي قرروا عقده بهدف اتخاذ إجراءات موحدة لحماية العرب والمطالبة بالحكم اللامركزي، كما ارسلت (لجنة الاصلاح) التي كانت تعاني من قمع الاتحاديين الى منظمي المؤتمر تبلغهم بالترحيب

بالمقترح واستعداد اعضائها للمشاركة فيه، وعقد المؤتمر في باريس خلال المدة ما بين (١٨-٢٣ حزيران ١٩١٣) بحضور (٢٤) عضوا رسميا اذ حضره اعضاء من لبنان والعراق وسوريا وفلسطين وباقي الولايات العربية فضلا عن مندوبين عن الجاليات العربية المقيمة في الولايات المتحدة الامريكية، وكانت اهم مقرراته ان يحصل العرب على حقوقهم السياسية وان يشتركوا في الادارة المركزية للدولة فعليا[٥٢].

واكد المؤتمرون على ضرورة استخدام اللغة العربية في مجلسي المبعوثان والاعيان، وان تكون الخدمة العسكرية محلية في الولايات العربية الا في الحالات الضرورية القصوى، وتشكيل ادارة لا مركزية في كل ولاية عربية تهتم بمعالجة مشاكلها وتلبي حاجاتها. ومن خلال ما طرحه المؤتمرون نلاحظ انهم لا يريدون الانفصال التام عن الدولة العثمانية بقدر مطالبهم بالإصلاح الشامل في الدولة، ولا سيما في الولايات العثمانية، وقد اصدرت الحكومة العثمانية الاتحادية اعلانا اوضحت فيه الاستجابة لبعض مطالب العرب التي طرحت في مؤتمر باريس ووافقت على جعل الخدمة في الولايات العربية محلية على ان لا يشمل ذلك حالات الضرورة، كما تمت الموافقة على ان يكون التدريس في المدارس الابتدائية والثانوية باللغة العربية في الولايات التي يكون معظم سكانها من العرب، اما بخصوص الموظفين المعينين في الولايات العربية فقد اشترطت التعليمات الجديدة معرفتهم للغة العربية، وقد وافق بعض زعماء العرب على ذلك[٥٣].

يعد المؤتمر العربي الاول الذي عقد في باريس خلال المدة ما بين (١٨-٢٣ حزيران ١٩١٣) نقطة تحول رئيسة تدل على تبلور نشأة هوية عربية متمايزة عن الهوية العثمانية، وكان للمثقفين العرب من المسلمين والمسيحيين دورا رئيسا في انعقاد المؤتمر المذكور وظهرت في المؤتمر دعوات الى توحيد جهود العرب من اجل الحصول على حقوقهم[٥٤].

ثالثا . التحديات التي واجهت حركة اليقظة العربية منذ بدء الحرب العالمية الأولى حتى اندلاع الثورة العربية الكبرى (١٩١٤-١٩١٦).

عندما اندلعت الحرب العالمية الاولى كان العرب يعتقدون ان حكومة الاتحاديين العثمانية سوف تلتزم بالوعود التي قطعتها للعرب اثر الاتفاق اذي حدث بين الطرفين بعد مؤتمر باريس بل ان بعض الشخصيات العربية مثل الضابط والسياسي عزيز علي المصري(١٨٨٠-١٩٦٥) في مصر، وطالب النقيب(١٨٧١-١٩٢٩) رئيس جمعية الاصلاح في البصرة، عملوا على عدم توتر الاوضاع بين العرب والحكومة العثمانيين وكانوا يعتقدون خيرا بالوعود العثمانية، في الوقت الذي كان هناك اطمئنان لدى العديد من رجال الدين بإبقاء الشريف حسين بن علي(١٨٥٣-١٩٣١) اميرا على مكة، الا ان العثمانيين طالبوا الشريف حسين ان يكون الحجاز تحت حكمهم المباشر، لانهم كانوا حريصين على حصر السلطة في الولايات العربية بأيديهم، واخذت سياسة التتريك التي

سار عليها الاتحاديين تثير الشك لدى العرب والشعوب الاخرى التي تتكون منها الامبراطورية العثمانية، واخذ الاتحاديين يسعون الى سحب جميع التنازلات التي قدموها للعرب واتباع سياسة التتريك واسسوا جمعية اطلقوا عليها (ترك اوجاغي) بهدف نشر الافكار القومية بين صفوف الترك، وفي ٥ كانون الاول ١٩١٤ وصل احد زعماء الاتحاديين المدعو احمد جمال باشا (١٨٧٣-١٩٢٢) الى دمشق قائدا على الجيش العثماني الرابع في دمشق واوضح بعد وصوله الى هناك ان حكومته تقف بشدة ضد كل الذين يدعون الى الانفصال عن الدولة العثمانية، وتم تعيين احمد جمال باشا في العام التالي حاكما على بلاد الشام وعندما وجد نشاط الحركة الوطنية بين العرب هناك سعى الى تشتيت القوات العسكرية العربية الموجودة في سوريا وامر بنقلها الى الاناضول وجلب بدلها قوات تركية، وامر بإلقاء القبض على زعماء الحركة الوطنية وتم اعدام العديد منهم بعد توجيه التهم لهم، ومنها التشجيع على الاستقلال عن الدولة، والتعاون مع قوات الحلفاء لاحتلال بلاد الشام، وفي ٢١ اب ١٩١٥ علقت الجثث في المشانق في شوارع دمشق[٥٥]. ومن الجدير بالذكر ان سياسة التتريك التي اتبعها الاتحاديين في الولايات العربية اثبتت موقفهم العدائي تجاه العرب كونهم سعوا من خلالها الى "عثمنة" تلك الولايات بهدف تفوق الاتراك على حساب العرب وكان ذلك احدى الدوافع التي عمقت الفجوة بين العرب والاتراك وجعلت العرب يدركون ضرورة الاستقلال عن الدولة العثمانية وابراز كيانهم الخاص المتميز[٥٦].

ومن الملاحظ انه في بداية حركة اليقظة العربية نجد ان الاوضاع العامة في الولايات العربية لم تكن متشابهة، ولكن كان ما يميزها هو عدم الاستقرار، فبينما كانت مصر خاضعة للاحتلال البريطاني منذ ١٨٨٢ نجد ان بلاد الشام كانت تحت السيطرة العثمانية، وهذا ما جعل هناك تباين واضح بين دعاة الاصلاح المصريين والشاميين فقد كان جمال الدين الافغاني يدعوا الى الاصلاح تحت ظل الخلافة الاسلامية بهدف الوحدة بين المسلمين، بغض النظر عن انتمائهم القومي، أي الاصلاح مع البقاء تحت الحكم العثماني، اما المصلح محمد عبده فانه كان يدعوا الى الاصلاح تحت ظل الوطنية وهذا ما جعله يتصادم او يهادن الخديوي احيانا والبريطانيين احيانا اخرى. اما عبد الرحمن الكواكبي فأننا نجد دعوته للإصلاح تأخذ منحى قومي[٥٧].

سعى الشريف حسين الى التخلص من الحكم العثماني وبدعم من البريطانيين واتصل بالأمراء العرب في شبه الجزيرة العربية لمعرفة موقفهم من القضية فأرسل الى الادارسة في عسير، وال رشيد في حايل، وال سعود في الرياض، والامام يحيى بن حميد الدين في اليمن، الا ان ال رشيد اعلنوا ولائهم للعثمانيين كما اعلن امام اليمن ولائه للعثمانيين فسارع البريطانيون وعقدوا معاهدة دارين مع ال سعود في ٢٦ كانون الاول ١٩١٥ وتضمنت توفير الحماية لهم من جانب الحكومة البريطانية، كما عقدوا معاهدة اخرى مع الادارسة في عسير عام ١٩١٦ ضمنوا بموجبها موقفهم الودي تجاه بريطانيا، وبذلك تأكد الشريف حسين والحكومة البريطانية ان الموقف في الجزيرة العربية لصالحهم عند اندلاع الثورة، وقد اوضح السياسيين البريطانيين للشريف حسين انهم

على استعداد لدعمه ليصبح خليفة على المسلمين، وهذا ما جعله يتحمس لإعلان الثورة ضد العثمانيين واخذ يتصل بالزعماء العرب في الولايات العثمانية الاخرى خارج الجزيرة العربية للوقوف الى جانب الثورة المزمع انطلاقها من الحجاز، كما اتصل بالجمعيات الوطنية في سوريا، وادرك بعد تلك الاتصالات ان التيار الغالب في سوريا والعراق هو الوقوف الى الثورة ضد العثمانيين والتفاهم مع بعض الدول الاوربية الكبرى حول النظام السياسي الذي سيتم تشكيله بعد نجاح الثورة، وكان هناك تيار اخر اسلامي النزعة يرى ضرورة التفاهم مع العثمانيين وتشكيل جبهة اسلامية ضد الدول الاوربية الا ان هذا الاتجاه لم يلق تأييد كبير في العديد من الولايات العربية لا سيما وان السياسة التي اتبعها جمال باشا السفاح في سوريا واعدامه لزعماء الحركة الوطنية جعلت العرب يحبذون التخلص من الحكم العثماني[٥٨]، وفي ربيع عام ١٩١٥ ارسل الشريف حسين ابنه فيصل الى دمشق واستقبله هناك جمال باشا، وفي الوقت ذاته اتصل هناك بالقوميين السوريين بأعضاء جمعيتي العربية الفتاة والعهد التي كان ينتمي اليها، وعرض عليهم الموقف واتصالات والده مع البريطانيين، وتم الاتفاق على تعاون العرب مع البريطانيين بموجب شروط وضعها العرب اطلق عليها اسم (بروتوكول دمشق) وطالب الوطنيين العرب بموجب هذا البروتوكول بتعهد البريطانيين بالاعتراف باستقلال الدولة العربية في حدودها الطبيعية[٥٩]. وكان فيصل متردد من التحالف مع البريطانيين وحلفائهم الغربيين كونه كان يعتقد ان بريطانيا لها اطماع في جنوب العراق وانهم لم يقدموا اية ضمانات للعرب لدعمهم، وان الفرنسيين لهم اطماع في سوريا، وان العرب غير قادرين في تلك المرحلة من القيام بثورة ناجحة ضد العثمانيين، اما اخيه عبد الله فقد كان يختلف معه في الرأي فقد كانت له ثقة كبيرة بالبريطانيين وبقدرة العرب من القيام بثورة ناجحة ضد العثمانيين بدعم بريطانيا، وبعد المباحثات التي اجراها فيصل نيابة عن والده مع الجمعيات والشخصيات العربية المهمة اتفق الرأي على القيام بالثورة ضد العثمانيين والوثوق بوعود بريطانيا واتفق الزعماء العرب على زعامة الشريف حسين للثورة، وسلم زعماء جمعيتي العهد والعربية الفتاة الى الامير فيصل خريطة سياسية للدولة العربية المزمع اعلانها بعد نجاح الثورة كما طلبوا ان يتفاوض والده مع البريطانيين حول الغاء الامتيازات الاجنبية في البلاد العربية، وعقد تحالف دفاعي بين بريطانيا والدولة العربية المستقلة، ومنح بريطانيا الافضلية في المشاريع الاقتصادية، وقد نقل الامير فيصل الى والده في حزيران من عام ١٩١٥ جميع تلك المطالب، وبعد اسابيع من عودته الى مكة بدأت المراسلات بين الشريف حسين وبين السير هنري مكماهون Sir Henry McMahon (١٨٦٢-١٩٤٩)، ففي ١٤ تموز ١٩١٥ كتب الشريف حسين الى السير مكماهون مقترحاته بشأن اعلان الثورة وطلب منه ان تعترف بريطانيا باستقلال البلاد العربية من مرسين_ اطنة حتى الخليج العربي شمالا، ومن بلاد فارس حتى خليج البصرة شرقا، ومن المحيط الهندي للجزيرة جنوبا باستثناء عدن، ومن البحر الاحمر والبحر المتوسط حتى سيناء غربا، على ان تعترف بريطانيا بتعيين خليفة عربي على المسلمين[٦٠].

رد السير مكماهون في ٣٠ اب ١٩١٥ على رسالة الشريف حسين الا ان رده لم يكن صريحا بل اتسم بالمراوغة الرسمية[٦١]. واعرب مكماهون للشريف حسين عن شكره له ومبينا ان مصالح بريطانيا هي مصالح العرب، وان بريطانيا على استعداد لمنح العرب الاستقلال، وان قضية الحدود المقترحة سابقة لأوانها، وفي ١٩ ايلول ١٩١٥ بعث الشريف حسين برسالة الى مكماهون ابلغه فيها بضرورة الالتزام بالحدود للدولة العربية التي تم ذكرها له برسالته السابقة مبينا ذلك بقوله: " ان هذه الحدود ليست لرجل واحد يمكن ارضاءه ومفاوضته بعد الحرب، بل هي مطالب شعب يعتقد ان حياته في هذه الحدود وهو متفق بأجمعه في هذا الاعتقاد"[٦٢]، وفي ٢٦ تشرين الاول ١٩١٥ بعث مكماهون الى الشريف حسين رسالة ذكر له فيها بانه ابلغ الحكومة البريطانية بمطالب العرب التي ابلغها له وانه يبلغه بالنيابة عن حكومته ان ولايتي مرسين والاسكندرونة وبعض الاجزاء من بلاد الشام التي تقع في الجبهة الغربية لولاية دمشق وحمص وحلب لا يمكن ان يقال عنها بانها مناطق عربية بشكل تام، لذلك يجب ان تستثنى من الحدود المطلوبة، وان العرب اذا ما وافقوا على ذلك فانه مخول من حكومته ان يتعهد لهم باعتراف الحكومة البريطانية باستقلال العرب، والاعتراف بحدود دولتهم الجديدة المزمع اعلانها بعد نجاح الثورة، كما تتعهد لهم بحماية الاراضي العربية المقدسة من أي اعتداء خارجي، وانها على استعداد لتقديم المساعدة والنصح لإقامة افضل انواع الحكم في مختلف البلاد العربية، اما بخصوص ادارة ولايتي بغداد والبصرة فان الحكومة البريطانية تجد ان هاتين الولايتين تتطلبان شكلا اداريا خاصا لحماية سكانهما من جهة ولأهميتهما للمصالح البريطانية من جهة اخرى[٦٣]. وعلى الرغم من ان الشريف حسين لم يكن مقتنع بمبررات مكماهون الا انه اضطر في اخر المطاف الى التنازل عن بعض مطالبه وتأجيل مناقشة بعض القضايا الى ما بعد الحرب، والتزم البريطانيين بتقديم الاسلحة والامدادات الى الشريف حسين، كما تعهدوا ان يدفعوا له واولاده ايضا اعانة شهرية قدرها (٦٠٠٠٠) جنيه استرليني[٦٤]. وفي ١٥ تشرين الثاني ١٩١٥ رد الشريف حسين على رسالة مكماهون وابلغه انه يوافق على ما اقترحه بشأن عدم ضم مرسين وأطنة الى الدولة العربية اما بشأن ولايتي حلب وبيروت وسواحلهما فهما ولايتان عربيتان خالصتان. وفي الاول من كانون الثاني ١٩١٦ بعث الشريف حسين برسالة اخرى الى مكماهون ابلغه فيها باستعداده للتنازل عن المنطقة الواقعة غرب دمشق- حمص- حلب على ان يكون من حق العرب المطالبة بها بعد انتهاء الحرب. وفي ١٠ اذار ١٩١٦ بعث مكماهون الى الشريف حسين برسالة ابلغه فيها ان الحكومة البريطانية وافقت على جميع مطالبه، وبذلك انتهت المراسلات بين الشريف حسين وبين السير هنري مكماهون ووافق الشريف حسين فيها على عدم حكمه المباشر لمحمية عدن، ومرسين- اسكندرونة، وبغداد، والبصرة، والمنطقة الواقعة غرب دمشق-حمص-حلب، مع السماح له بالمطالبة بالمنطقة الاخيرة بعد انتهاء الحرب[٦٥]. ولكن على الرغم من الوعود التي قطعتها بريطانيا للعرب بشأن تكوين دولة عربية مستقلة الا ان البريطانيين كانوا قد اتفقوا قبل ذلك مع كل من الفرنسيين والروس حول

تقسيم الاراضي الخاضعة الى الدولة العثمانية، ومن ضمنها البلاد العربية، فيما بينهم بموجب اتفاقية سايكس بيكو Sykes–Picot Agreement التي تمت المصادقة عليها في ١٦ ايار ١٩١٦ والتي وقعها عن الجانب البريطاني السياسي البريطاني مارك سايكس Mark Sykes (١٨٧٩-١٩١٩) وعن الجانب الفرنسي الدبلوماسي والسياسي فرانسو جورج بيكو François Georges-Picot (١٨٧٠-١٩٥١)، وبذلك لم تكن بريطانيا صادقة بالوعود التي قطعتها للشريف حسين وزعماء الحركات الوطنية العرب[٦٦].

اعلن الشريف حسين الثورة على العثمانيين في ٥ حزيران ١٩١٦، وقاد اولاده الاربع الامراء علي، وعبد الله، وفيصل، وزيد، القبائل الثائرة وسيطروا على جدة وكذلك على ميناء ينبع وميناء املج، مما جعل القوات العثمانية الموجودة في مكة ان تتحصن في قلعتها واستسلموا للقوات العربية بعد شهر واحد من ذلك، كما استسلمت حامية طائف في ايلول ١٩١٦، كما تمكنت القوات العربية من محاصرة القوات العثمانية في المدينة، كما تمكنوا من السيطرة على سكة حديد الحجاز، وبذلك اصبحت القوات العثمانية المرابطة في عسير واليمن في عزلة تامة، وكان عدد القوات العثمانية في الحجاز حوالي (١٠٠٠٠) مقاتل، بينما كانت القوات العربية حوالي (٥٠٠٠٠) ثائر الا ان العثمانيين تمكنوا من الحصول على الدعم من سوريا بواسطة سكة حديد الحجاز وعندما استعان الشريف حسين بالبريطانيين لتزويده بالدعم المطلوب لم يسرعوا بتقديم الدعم له بل رفضوا امداده بالطائرات والمدفعية، ولكنهم زودوه بالأسلحة الخفيفة من الطراز القديم لذلك تم تخصيص بندقية واحدة لكل خمسة، وارسل خبراء عسكريين بريطانيين وفرنسيين الى الحجاز لوضع الخطط المناسبة للثوار واستنتج هؤلاء الخبراء ان الثوار يجيدون حرب الانصار بشكل مميز وحثوا الثوار على مهاجمة خط سكة حديد الحجاز، وفي ٢٧ حزيران ١٩١٦ قدم الحسين بيانا الى العالم الاسلامي كله اعلن فيه استقلال العرب الا ان البريطانيين منعوا نشر هذا الاعلان خشية على مصالحهم، وفي ٢ تشرين الثاني من العام نفسه اجتمع الشريف حسين برؤساء القبائل والوجهاء الداعمين للثورة ممن بايعوه ان يصبح ملكا على العرب، وتم تشكيل حكومة عربية مقرها مكة وجعل الشريف حسين ابنه علي رئيسا لتلك الحكومة، وابنه الاخر عبد الله وزيرا للخارجية، ولكن البريطانيين والفرنسيين لم يعترفوا بالشريف حسين زعيما للعرب كما لم يعترفوا بالحكومة التي شكلها، ولكنهم اعترفوا به فيما بعد ملكا على الحجاز[٦٧].

احدثت الثورة العربية صدمة لدى الحكومة العثمانية وظلت البلاغات العثمانية حتى السادس والعشرين من حزيران ١٩١٦ تصدر منكرة حدوث اية ثورة في الحجاز، وفي ٢٩ حزيران من العام نفسه نشرت صحيفة (الشرق) الرسمية بيانا اقرت فيه للمرة الاولى مقالا جاء فيه: " بعض الفئات القبلية هاجمت بضعة مراكز في جوار المدينة" ولم تذكر شيئا عن الشريف حسين والسيطرة على مكة وجدة من قبل القوات العربية هناك، وفي ٢ تموز ١٩١٦ صدرت ارادة سنية من الحكومة العثمانية تقضي تنحية الشريف حسين عن منصبه وتعيين الشريف علي حيدر اميرا على مكة بدلا منه، وبقي

امر الثورة غير معلن حتى سمحت الحكومة لصحيفة (طنين) التي تأسست بعد الانقلاب في اسطنبول بنشر معلومات غير دقيقة عن الثورة في الحجاز ووصفتها بانها عصيانا اثارته مؤامرة بريطانية وان الحكومة سوف تقضي على ذلك العصيان[٦٨].

الـخـاتـمـة :

من خلال دراسة نشأة حركة اليقظة العربية الحديثة والتحديات التي واجهتها حتى عام ١٩١٦ تم التوصل الى النتائج الاتية:

١- عندما بدأ الضعف والانحلال يظهر على مؤسسات الحكم العثماني في اواخر القرن التاسع عشر ادركت النخبة العربية المثقفة ان سقوط الدولة العثمانية اصبح مسألة وقت ليس الا، في الوقت الذي لم تنجح فيه محاولات الدولة العثمانية بإصلاح الاوضاع المتدهورة التي كانت تعاني منها، بالرغم من محاولات بعض السلاطين العثمانيين النهوض بها، الا ان تلك المحاولات لم تحقق النتائج المرجوة منها، وهنا قرر العرب اتخاذ الاجراءات المناسبة للتخلص من الحكم العثماني وتأسيس نظام حكم عربي مستقل يتناسب مع المعتقدات والتقاليد الثقافية العربية الموروثة، ومنذ بداية حركة اليقظة العربية ظهر الانقسام بشكل واضح في الاتجاهات الفكرية للنخب العربية المثقفة وتعددت المذاهب الفكرية للحركة الاصلاحية العربية، وانقسمت الى اتجاهات عدة منها الدينية، والعلمانية، والقومية، والاشتراكية، والاجتماعية. وعلى الرغم من الاختلافات في مبادئ تلك الحركات وايديولوجيتها الا انها جميعها كانت تدعوا الى الاصلاح كل حسب معتقداته، ونجحت تلك الحركات في كسب اعداد كبيرة من المثقفين العرب الذين اتفقوا على ضرورة الاصلاح والنهوض بواقع العرب.

٢- كان من بين التحديات التي واجهت حركة النهضة العربية هو الواقع الثقافي للمجتمع العربي الذي كان من الصعوبة عليه استيعاب الافكار الاصلاحية الجديدة بسهولة، لا سيما وان الرتابة التي عاشها ذلك المجتمع، لما يناهز اربعة قرون، تحت الحكم العثماني جعلته يجد صعوبة في تقبل التغيير، لذلك ليس من الغريب ان نجد بعض الحركات الاصلاحية تطالب بإصلاح الواقع العربي مع البقاء تحت السيطرة العثمانية.

٣- كانت الجهود الحثيثة التي بذلتها الدول الاوربية الاستعمارية من اجل احباط اية محاولة عربية نهضوية من العقبات الرئيسة التي واجهت حركة اليقظة العربية اذ سعت تلك الدول الى ابقاء العرب خاضعين لسيطرتها، وتمكنت من اقناعهم بالوقوف الى جانبها ضد الدولة العثمانية في الحرب العالمية الاولى، في الوقت الذي كانت تلك الدول تخطط لاقتسام البلاد العربية فيما بينها بعد الحرب وهذا ما تم الاتفاق عليه بموجب معاهدة سايكس بيكو (١٩١٦)، لذلك حرصت الدول الاوربية الاستعمارية بالوقوف ضد اية محاولة نهضوية عربية.

٤- كان اختلاف المفكرين العرب فيما بينهم بشأن اختيار اتجاه فكري محدد لليقظة العربية من العوامل التي ادت الى عرقلة مسيرة اليقظة العربية، لان ذلك ادى الى عدم توحيد جهودهم في توحيد اتجاهاتهم الفكرية لليقظة، في الوقت الذي كانوا فيه

متفقين على اهمية اليقظة العربية واجراء عملية اصلاح تنقذ العرب من واقعهم المتردي تحت ظل التحديات التي واجهتهم.

٥- ومن الملاحظ ان من عوامل ضعف الحركات الوطنية والقومية العربية، التي ظهرت في البلاد العربية اواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، هي عدم وجود تعاون فعال فيما بينها على الرغم من وجود الرغبة لدى قياداتها في تحقيق ذلك، الا ان بعد الولايات العربية بعضها عن البعض الاخر، وعدم توفر وسائل وطرق مواصلات جيدة بين تلك الولايات، وعدم انتشار الصحف بشكل واسع في الولايات العربية حال دون تحقيق ذلك.

٦- عانت بعض قيادات الحركات الفكرية العربية من عدم ادراكها للواقع السياسي الدولي ففي الوقت الذي كانت فيه تدعوا الى النضال السياسي المدعوم بالثورة المسلحة نجد انها لا تمتلك بشكل كافي الامكانيات اللازمة، المادية وغير المادية، للتفوق على العثمانيين والدول الاوربية الاستعمارية التي كانت تمتلك امكانيات عسكرية كبيرة، فضلا عن خبرتها في مواجهة الثورات والانتفاضات ضد حكمها في المستعمرات والمناطق التي كانت تسيطر عليها.

٧- من التحديات الاخرى التي واجهت اليقظة العربية هي حرص الدولة العثمانية على ابقاء نفوذها على البلاد العربية والتصدي الى اية محاولة عربية وحدوية تهدف للاستقلال عنها، لذلك ليس من الغريب ان نجد الحكومة العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد الثاني عام ١٨٨٧ تقسم بلاد الشام اداريا الى ثلاث ولايات وسنجقين وهي ولاية حلب في الشمال، وولاية بيروت في الغرب، وولاية سوريا في الشرق، وسنجق لبنان وسنجق القدس.

الـهـوامـش:

١. برو، توفيق علي، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني ١٩٠٨-١٩١٤، ص ص ٣-٤.
٢. شكري، محمد فؤاد "واخرون"، بناء دولة مصر محمد علي "السياسة الداخلية"، ط١، القاهرة، ١٩٤٨، ص ص ٤-٥.
٣. السلطان محمود الثاني (١٧٨٥-١٨٣٩): سلطان الدولة العثمانية خلال الفترة ما بين (١٨٠٨-١٨٣٩). شهد عهده العديد من الاصلاحات العامة في البلاد ولا سيما في مجال التعليم والمجال العسكري، وتمكن من القضاء على الانكشارية في مذبحة القلعة التي دبرها لهم في ١ اذار ١٨١١، وقامت الدولة في عهده بقمع الثورة اليونانية (١٨٢١-١٨٣٢)، وشهد عهده تدمير الاسطول العثماني والاسطول المصري من قبل اساطيل الدول الكبرى(بريطانيا، وفرنسا، وروسيا) في معركة نفارين في ٢٠ تشرين الاول ١٨٢٧. للمزيد من التفاصيل انظر: اوزتونا، يلماز، تاريخ الدولة العثمانية، ترجمة عدنان محمود سلمان، ط١، اسطنبول، ١٩٨٨، مج١، ص ص ٦٦٤-٦٦٧.
٤. السلطان عبد المجيد الاول (١٨٢٣-١٨٦١): سلطان الدولة لعثمانية خلال الفترة ما بين(١٨٣٩-١٨٦١)، وهو ابن السلطان محمود الثاني ابن السلطان عبد الحميد الاول، استعاد سيطرته على مصر بعد التعاون مع الدول الكبرى اثر ارغام محمد علي باشا على الخضوع لبنود معاهدة لندن خلال المدة ما بين(١٨٤٠-١٨٤١)، ودخلت الدولة العثمانية في عهده بحرب القرم (١٨٥٣-١٨٥٦) مع روسيا، وشهد عهده بعض الاصلاحات العامة. للمزيد من التفاصيل انظر: اوزتونا، المصدر السابق، مج٢، ص ص ٢٤-٣٣.
٥. قضى العثمانيين على حكم الاسرة القرلمانية في طرابلس الغرب واسقطوا حكم علي بك القرماني وعينوا بدله نجيب باشا واليا عليها عام ١٨٣٥، كما نجحوا خلال الفترة ما بين (١٨١٨-١٨٤٠) في احباط محاولات ال سعود للاستقلال بالحجاز واجزاء من الجزيرة العربية عن الدولة العثمانية، اضافة الى ذلك فانهم وقفوا ضد محاولات والي مصر محمد علي باشا الاستقلالية بمصر واستعانوا عليه بالدول الاوربية الكبرى وارغموه على الخضوع لمقررات معاهدة لندن (١٨٤٠) التي قضت على معظم نفوذه في مصر، كما ارسلوا خلال الفترة ما بين (١٨٤٩-١٨٧٢) حملات عدة للقضاء على نفوذ الائمة الزيديين في اليمن، فضلا عن ذلك فان العثمانيين تمكنوا من القضاء على نفوذ الشهابيين في لبنان وجعلوه تحت سيادتهم المباشرة عام ١٨٦١. للمزيد من التفاصيل انظر: برو، المصدر السابق، ص ص ٧-٩.
٦. برو، المصدر السابق، ص ٦.
٧. السلطان عبد العزيز(١٨٣٠-١٨٧٦): سلطان الدولة العثمانية خلال الفترة ما بين (١٨٦١-١٨٧٦)، وهو ابن السلطان محمود الثاني، تولى العرش بعد وفاة اخيه السلطان عبد المجيد، شهد عهده العديد من الاصلاحات العامة، ولكن تدهور اوضاع الدولة الاقتصادية اعاق الكثير من مشاريعه. للمزيد من التفاصيل انظر: كولن، صالح، سلاطين الدولة العثمانية، ترجمة منى جمال الدين، ط١، القاهرة، ٢٠١٤، ص ص ٢٩٦-٣٠٤.
٨. برو، المصدر السابق، ص ٦.
٩. السلطان عبد الحميد الثاني(١٨٤٢-١٩١٨): سلطان الدولة العثمانية خلال الفترة ما بين (١٨٧٦-١٩٠٩). تولى الحكم بعد عزل اخيه السلطان مراد الخامس عن الحكم اثر اصابته بمرض في الدماغ، على الرغم من وعوده بتطبيق دستور عام ١٨٧٦ الا انه لم يلتزم بتلك الوعود وشهد عهده دخول الدولة العثمانية في حرب مع صربيا عام ١٨٧٦، وحرب مع

روسيا(١٨٧٧-١٨٧٨)، وحرب مع اليونان عام ١٨٩٧، وحدثت مذابح الارمن في عهده منذ عام ١٨٩٥. تقرب الى المانيا وكون علاقات جيدة مع الالمان ومنحهم امتياز مد سكة حديد(بغداد- برلين)، ثار عليه اعضاء جمعية تركيا الفتاة عام ١٩٠٨ وعزل عن منصبه في العام التالي. للمزيد من التفاصيل انظر: علي، السلطان عبد الحميد الثاني حياته واحداث عهده، ط١، الانبار، ١٩٨٧.

١٠. برو، المصدر السابق، ص ٦.
١١. الادهمي، محمد مظفر، العراق" تأسيس النظام الملكي وتجربته البرلمانية تحت الانتداب البريطاني"، ط١، بغداد، (د.ت.)، ص ٢٥.
١٢. برو، المصدر السابق، ص ١٢.
١٣. المصدر نفسه، ص ص ١٢-١٣.
١٤. المصدر نفسه، ص ١٩.
١٥. المصدر نفسه، ص ص ١٩-٢٠.
١٦. بطرس البستاني(١٨١٩-١٨٨٣): اديب ومفكر عربي لبناني من رواد حركة النهضة العربية الحديثة، اهتم بدراسة الادب والتاريخ والصحافة، وقام بتأليف كتب وموسوعات عدة، كما شارك بترجمة الكتاب المقدس الى العربية عام ١٨٦٣، ومن مؤلفاته المهمة دائرة المعارف، وقاموس محيط المحيط، واصدر صحيفة نفير سوريا عام ١٨٦٠ ودعا فيها الى العلمانية والعدالة والمساواة. للمزيد من التفاصيل انظر: خوري، يوسف قزما، رجل سابق لعصره بطرس البستاني، ط١، بيروت، ١٩٩٥.
١٧. ناصيف اليازجي(١٨٠٠-١٨٧١): هو احد رواد حركة النهضة العربية ولد في لبنان واكمل دراسته التقليدية فيها، واهتم بدراسة المخطوطات في الاديرة واطلع على تراث الامة العربية واعجب به واصبح مهتما بإحياء الماضي، والف كتب مدرسية في العلوم العربية، وعقد الكثير من المجالس الادبية والف كتاب "مجمع البحرين". للمزيد من التفاصيل انظر: سابا، عيسى ميخائيل، الشيخ ناصيف اليازجي، ط١، بيروت، ١٩٥٤.
١٨. احمد فارس الشدياق(١٨٠٤-١٨٨٧): ولد في لبنان ويعد احد رواد حركة النهضة العربية ومن دعاة حركة الاصلاح والتنوير في القرن التاسع عشر، اهتم بشكل كبير في دراسة الادب العربي ونشره، وعلى الرغم من كونه ماروني بالولادة فانه تحول الى اكثر من طائفة مسيحية حتى اعتنق الإسلام، وسافر الى دول ومناطق عدة واستقر بها لفترات ومنها: بريطانيا، ومالطا، وفرنسا. توفى ودفن في اسطنبول. للمزيد من التفاصيل انظر: الصلح، عماد، احمد فارس الشدياق "حياته وعصره"، ط١، بيروت، ١٩٨٧.
١٩. عبد الرحمن الكواكبي(١٨٥٥-١٩٠٢): هو من ابرز رواد حركة النهضة العربية في القرن التاسع عشر، ومن دعاة الفكر القومي العربي، عمل في بداية شبابه بصحيفة الفرات التي كانت تصدر في حلب وهي من الصحف الرسمية، الا انه تركها واسس مع بعض زملائه صحيفة الشهباء التي تم اغلاقها من قبل الحكومة بعد صدور ١٥ عدد منها كون الموضوعات المطروحة بها لا تتفق مع سياسة الحكومة، ثم شغل بعض الوظائف الحكومية، وسافر الى دول عدة ومنها الهند والصين ومصر، ابرز مؤلفاته كتاب «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، الذي انتقد فيه الاستبداد السياسي. للمزيد من التفاصيل انظر: العقاد، عباس محمود، عبد الرحمن الكواكبي، ط١، القاهرة، (د.ت.).
٢٠. محمد عبده(١٨٤٩-١٩٠٥): هو محمد عبده حسن خير الله رجل دين مصري، من رواد حركة الاصلاح الديني والتنوير في القرن التاسع عشر، شارك في الثورة العرابية في مصر ضد البريطانيين، وانتقل الى فرنسا، وتعاون هناك مع جمال الدين الافغاني في اصدار صحيفة

العروة الوثقى، عاد الى مصر عام ١٨٨٩ بعد صدور العفو عنه وعمل في القضاء، وفي عام ١٨٩٩ اصبح مفتي مصر. للمزيد من التفاصيل انظر:عثمان، امين، محمد عبده، ط١، القاهرة، ١٩٤٤؛ عبد الرزاق، مصطفى، محمد عبده، ط١، القاهرة، ٢٠١٥.

٢١. قاسم امين(١٨٦٣-١٩٠٨): مفكر ومصلح وقاضي مصري من رواد حركة النهضة العربية الحديثة من ابناء الطبقة الارستقراطية المصرية، وهو من اوائل المطالبين بمنح حقوق المرأة في البلاد العربية، وطالب بعدم اجبار النساء على لبس الحجاب، وحث على تعليم المرأة ومساهمتها مع الرجل في الحياة العامة. كون ذلك حسب اعتقاده سوف يعمل على النهوض بالأمة. اكمل دراسته في القانون في فرنسا وتأثر بالحياة الغربية، له مجموعة مؤلفات ومنها كتاب تحرير المرأة الصادر عام ١٨٩٩، كان يرى ان الدين الاسلامي لم يقيد المرأة ويبخس حقوقها بل ان العادات والتقاليد الاجتماعية هي من ادت الى ذلك. للمزيد من التفاصيل انظر: عمارة، محمد، قاسم امين تحرير المرأة والتمدن الاسلامي، ط١، مصر، ١٩٨٥.

٢٢. رافق، عبد الكريم، العرب والعثمانيون ١٥١٦-١٩١٦، ط١، دمشق، ١٩٧٤، ص ص ١٩-٣٥: برو، المصدر السابق، ص ١٤.

٢٣. اللورد كرومر Lord Cromer (١٨٤١-١٩١٧): وأسمه افلين بيرنغ Evelyn Baring، ومنذ ١٨٩٢ اصبح يعرف بـ (اللورد كرومر)، وهو سياسي بريطاني من عائلة ارستقراطية معروفة، كان والده عضوا في البرلمان البريطاني، وأخيه الأكبر مصرفي، وجده لوالدته ادميرال. قضى كرومر المدة ما بين (١٨٥٨-١٨٧٢) بدراسة العلوم العسكرية وتخرّج ضابطا في صنف المدفعية، ثم غادر إلى الهند عام ١٨٧٢ وأصبح السكرتير الخاص لنائب الملكة في الهند اللورد نورثبروك Lord Northbrook . وفي المدة ما بين(١٨٧٩-١٨٨٠) عمل في مصر بمنصب المراقب العام للديون المصرية، ثم تولى منصب القنصل العام في مصر في المدة(١٨٨٣-١٩٠٧) ، ثم حصل على لقب بارون عام ١٨٩٢، وعلى لقب فايكاونت عام ١٨٩٩، ومن ثم على لقب ايرل عام ١٩٠٧. للمزيد من التفاصيل انظر:

24. Cannon, John(ed.), The Oxford Companion to British History, Great Britain, Oxford, University Press, 2002, P. 81; The New Encyclopedia Britannica, Vol. 2 , PP. 722-723.

٢٥. صبحي، حسن، اليقظة القومية الكبرى" يوليو ١٩٥٢: اصولها وأبرز مظاهرها وانجازاتها"، ط١، القاهرة، ١٩٦٥، ص ص ٦٢-٦٣.

٢٦. برو، المصدر السابق، ص ص ١٦-١٧.

٢٧. نقلا عن: روجان، يوجين، العرب من الفتوحات الاسلامية الى الحاضر، ترجمة: محمد ابراهيم الجندي، ط١، القاهرة، ٢٠١١، ص ١٨٤.

٢٨. برو، المصدر السابق، ص ص ١٧- ٢٣.

٢٩. انيس، محمد، الدولة العثمانية والشرق العربي (١٥١٤-١٩١٤)، ط١، القاهرة، (د.ت.)، ص٢٦٦.

٣٠. شريف، محمد بديع "واخرون"، دراسات في النهضة العربية الحديثة، ط١، القاهرة، (د.ت.)، ص ص ٧٧-٧٩.

٣١. الشيباني، احمد، القومية العربية" في النظرية والتطبيق"، ط١، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٢٨-٢٩.

٣٢. شريف "واخرون"، المصدر السابق، ص ص ٨٠-٨١.

٣٣. برو، المصدر السابق، ص ٢٤.

٣٤. انيس، المصدر السابق، ص ٢٦٧.

٣٥. للمزيد من التفاصيل عن الآراء التي طرحها الكواكبي في كتابه ام القرى انظر: السيد الفراتي، (عبد الرحمن الكواكبي)، ام القرى، ط٢، القاهرة، ١٨٩٨.
٣٦. برو، المصدر السابق، ص ص ٣٢- ٣٤.
٣٧. رافق، المصدر السابق، ص ٥١٤؛ شريف "واخرون"، المصدر السابق، ص ص ٨١-٨٢.
٣٨. ارسلان، شكيب، النهضة العربية في العصر الحاضر، ط١، بيروت، ٢٠٠٨، ص ص ٣٤-٣٥.
٣٩. برو، المصدر السابق، ص ١٩.
٤٠. شريف "واخرون"، المصدر السابق، ص ص ٨٢- ٨٣.
٤١. المصدر نفسه، ص ص ٨٥- ٨٦.
٤٢. نقلا عن: لوتسكي، تاريخ الاقطار العربية الحديث، ترجمة عفيفة البستاني، ط١، موسكو، ١٩٧١، ص ٣٩٧.
٤٣. شريف "واخرون"، المصدر السابق، ص ص ٨٦- ٨٧.
٤٤. المصدر نفسه، ص ٨٨.
٤٥. الشيباني، المصدر السابق، ص ٥٤.
٤٦. حوراني، البرت، تاريخ الشعوب العربية،ترجمة احمد صقر، ط١، سوريا، ١٩٩٧، ص٣٧٨.
٤٧. رافق، المصدر السابق، ص ص ٥٣١-٥٣٢.
٤٨. عزيز علي المصري(١٨٧٩-١٩٦٥): عسكري وسياسي مصري من رواد الحركة القومية العربية، ساهم في تأسيس العديد من الجمعيات السياسية ومنها الجمعية القحطانية وجمعية العهد، اكمل دراسته في الكلية العسكرية بإسطنبول، ثم درس في كلية الأركان وتخرج عام ١٩٠٤، وكان احد اعضاء جمعية الاتحاد والترقي وشارك في انقلاب عام ١٩٠٨ ضد السلطان وحكومته، ثم ترك جمعية الاتحاد والترقي بسبب سياسة الاتحاديين تجاه العرب. شارك في التصدي للاحتلال الايطالي الى ليبيا، ثم استقر عام ١٩١٣ في اسطنبول، ولكنه اعتقل في شباط ١٩١٤ بسبب نشاطه السياسي المعارض للحكومة، وحكم عليه بالإعدام، ولكن عفي عنه وأطلق سراحه في نيسان ١٩١٤. للمزيد من التفاصيل انظر: المؤمن، مكي حبيب ومنهل، علي عجيل، من طلائع يقظة الامة العربية، ط١، العراق، ١٩٨١، ص ص ٩-٤٤.
٤٩. شريف "واخرون"، المصدر السابق، ص ص ٨٨-٩١.
٥٠. هرشيو هربرت كتشنر Horatio Herbert Kitchener(١٨٥٠-١٩١٦): ضابط بريطاني عمل في خدمة القوات البريطانية في بعض الولايات العثمانية، وتولى العديد من المناصب العسكرية المهمة، وخلال الفترة ما بين (١٨٩٢-١٨٩٩) أصبح قائدا عاما للجيش المصري، وتولى قيادة القوات البريطانية- المصرية التي هاجمت السودان عام ١٨٩٨، وبعد سيطرته على السودان اصبح عام ١٨٩٩ القائد العام للسودان واشرف على انجاز بعض المشاريع الاصلاحية هناك، وخلال الفترة ما بين (١٩٠٠-١٩٠٢) شارك مع القوات البريطانية المقاتلة للبوير في حرب البوير الثانية بجنوب افريقيا. ومن ثم توجه الى الهند بعد ان تم تنصيبه قائدا عاما للقوات البريطانية هناك، وبقى بالهند خلال الفترة ما بين (١٩٠٢-١٩٠٩)، ثم اصبح المعتمد البريطاني في مصر خلال الفترة ما بين (١٩١١-١٩١٤) وعندما اندلعت الحرب العالمية الاولى استدعي الى بلاده، واصبح وزيرا للحرب خلال الفترة (١٩١٤-١٩١٦). للمزيد من التفاصيل انظر:
51. The New Encyclopedia Britannica, USA., Vol. V, 1976, P. 841.
٥٢. شريف "واخرون"، المصدر السابق، ص ص ٩١-٩٣.

٥٣. المصدر نفسه، ص ص ٩٥-٩٨.
٥٤. انطونيوس، جورج، يقضة العرب، ترجمة: ناصر الدين الاسد واحسان عباس، ط٦، بيروت، ١٩٨٠، ص ص ١٩١-١٩٢.
٥٥. شريف "واخرون"، المصدر السابق، ص ص ٩٥-٩٨.
٥٦. حنفي، قدري محمود، بواعث حركة النهضة العربية بين العروبة والاسلام، ط١، الامارات، ٢٠١٤، ص١٩.
٥٧. شريف "واخرون"، المصدر السابق، ص ص ١٠٠-١١٠.
٥٨. انيس، المصدر السابق، ص ٢٦٩.
٥٩. اليافي، نعيم، حركة الاصلاح الديني في عصر النهضة، ط١، دمشق، ٢٠٠٠، ص ٣١.
٦٠. انيس، المصدر السابق، ص ص ٢٧٩-٢٨٠.
٦١. لوتسكي، المصدر السابق، ص ٤٥٤.
٦٢. انيس، المصدر السابق، ص ص ٢٨٠-٢٨٢.
٦٣. انطونيوس، المصدر السابق، ص ٢٥٣.
٦٤. انيس، المصدر السابق، ص ص ٢٨٠-٢٨٢.
٦٥. المصدر نفسه، ص ص ٢٨٢-٢٨٤.
٦٦. لوتسكي، المصدر السابق، ص ٤٥٦.
٦٧. انيس، المصدر السابق، ص ص ٢٨٣-٢٨٥.
٦٨. المصدر نفسه، ص ٤٥.
٦٩. لوتسكي، المصدر السابق، ص ص ٤٥٦-٤٥٨.
٧٠. انطونيوس، المصدر السابق، ص ص ٢٩٧-٢٩٨.

حركة القوميين العرب و مراحل تطورها الأيديولوجي

الدكتورة نضال سليمان الامام
استاذ مساعد في الجامعة اللبنانية الدولية LIU

المقدمة :

تأسست حركة القوميين العرب وسط مجموعة من الطلاب العرب في الجامعة الأميركية في بيروت، الناشطين في **كتائب الفداء العربي السرية**، وذلك عقب نكبة فلسطين ١٩٤٨ التي سلطت الأضواء على العجز والتفكك العربي، ففي هذه الفترة ،كان يدور حوار فعال داخل أسوار الجامعة بين الإتجاه القومي والإتجاه الشيوعي، وكان الخلاف الأساسي يتركز على شرعية قرار تقسيم فلسطين، والاعتراف به، والذي كان الشيوعيون يدافعون عنه تبعا لموقف الاتحاد السوفياتي المؤيد له. وكانت الانتخابات الطالبية داخل جمعية **"العروة الوثقى"** الناشطة آنذاك ، كمنبر ثقافي في الجامعة،تدور بين التيار القومي_والتيار الشيوعي ، وان الرأي العام بغالبيته كان يميل للقوميين، ولذلك حققوا فوزا كاسحاً في الانتخابات. وفاز برئاسة الجمعية جورج حبش، أحد أبرز المؤسسين للحركة، وبادر للاتصال برفاقه البعثيين، ومن بينهم ميشال عفلق، ودارت نقاشات جدية بينهم، أظهرت عدة خلافات ،تمحورت حول قضيتين أساسيتين: الأولى ، مركزية قضية فلسطين، فيما كان حزب البعث يركز على قضايا التحرر الوطني. والثانية، موضوع الإشتراكية التي شكلت ركيزة أساسية عند حزب البعث، فيما كانت الحركة تعتبره طرحا سابق لأوانه، وأولويتها كانت تأكيد الربط بين الوحدة العربية وتحرير فلسطين . واتخذت الحركة شعارات:"وحدة ، تحرر، ثأر"، وهذه الشعارات كانت تعكس برنامجها السياسي. ورأت "الحركة" أن النضال العقائدي المنظم يمر بمرحلتين: الأولى تقييم الإطار السليم للمجتمع العربي من خلال نضال سياسي ثوري يهدف لتحرير الأمة وتوحيدها والقضاء على إسرائيل، مما يمهد للمرحلة الثانية ، الإشتراكية، وبناء مجتمع ديمقراطي قومي[1] موحد .

وتركز النقاش في تلك الفترة، على أسباب هزيمة الجيوش العربية، وكيفية استرداد فلسطين، وكانت أهم الإجابات العلمية والموضوعية، هي التي قدمها المفكر قسطنطين زريق في كتابه الشهير:"معنى النكبة"، وكذلك المفكر ساطع الحصري، وكتابه الذي تناول فيه أسباب الهزيمة السبعة أمام العصابات الصهيونية.

عقدت الحركة مؤتمرها الأول في ٢٥ كانون الأول عام ١٩٥٦، بعد فشل العدوان الثلاثي على مصر، وعادت واندمجت مع التيار الناصري، بعد إعلان الوحدة بين مصر وسورية عام ١٩٥٨، تحت عنوان "الإلتحام بالناصرية"، وانسجاما مع الإستراتيجية التي طرحها عبد الناصر، ووجدت الحركة فيها تعبيرا عن طموحاتها، وتحولت الى أداة طوعية للجمهورية العربية المتحدة. وقد كانت الاجراءات التي اتخذها عبدالناصر في

مصر، عبر قرار التأميم، وإعادة توزيع الملكية الزراعية، دافعاً للحركة لتبني شعار "الإشتراكية"[٢].

شكلت نكسة حزيران عام ١٩٦٧، نقطة تحول كبيرة ،في تاريخ حركة القوميين العرب، فقد عقدت العديد من المؤتمرات، لبحث وتحليل الأسباب التي أدت للهزيمة، وكانت حصيلة هذه المؤتمرات الطلاق الكامل مع الناصرية، التي أدينت باعتبارها حركة برجوازية صغيرة محكوم عليها بالفشل. كما دعت هذه المؤتمرات لبداية جديدة من أجل تغيير حركة القوميين العرب، من منظمة شبه برجوازية، إلى حزب لينيني_ماركسي.

إن التطور الأيدلوجي لـ"حركة القوميين العرب"، يندرج بثلاثة أطوار أيدلوجية مختلفة، هي الأطوار القومية التقليدية، والاشتراكية العربية، والماركسية:

أولا: الطور التأسيسي لحركة القوميين العرب

يمكن اعتبارحركة القوميين العرب امتدادا حقيقيا لكتائب الفداء العربي التي كان من أبرز أهدافها "مقاومة الصلح مع إسرائيل وركَّزت الحركة في طورها التأسيسي على" مسألة العنف "أو" بناء منظمة كفاحية مسلحة تقارع العدو من خلال العنف"، فينتمي شعار" الثأر "الذي تبنته" الحركة "في إطار منظومتها الرمزية الثلاثية:

وحدة، تحرر، ثأر إلى العقلية القومية الفدائية لـ"الكتائب".

تشكَّلت" كتائب الفداء العربي "في اجتماع توحيدي انعقد في بيروت آذار من اتحاد ثلاث" مجموعات "قومية فدائية ، هي مجموعة بيروت التي قادها كل من جورج حبش وهاني الهندي، وكانت تضم عدداً من النشطاء القوميين في جمعية" العروة الوثقى "في الجامعة الأمريكية ببيروت، والمجموعة السورية التي كان من أبرز أعضائها جهاد ضاحي طالب الحقوق في الجامعةالسورية بدمشق، وكان معظم أعضائها من طلاب الجامعة السورية، والمجموعة المصرية التي قادهاالفدائيان المصريان المحترفان : حسين توفيق ابن وكيل وزارة الدفاع المصرية يومئذ وعبد القادرعامر حفيد أحمد عرابي[٣].

اعتمدت الكتائب نظام الخلايا السرية، وقامت بالتخطيط لعدد من عمليات الإغتيال تستهدف شخصيات سياسية ممن اعتبرتهم مسؤولين عن النكبة، كرئيس الوزراء العراقي نوري السعيد وملك الأردن عبدالله، وكذلك استهدفت معبدا يهوديا في دمشق، ومدرسة الأليانس اليهودية في بيروت في وقت واحد. وكان الهدف [٤] السياسي للعمليتين هو تخريب اتفاقية الهدنة التي وقعها الرئيس حسني الزعيم في ١٩٤٨/٧/٢٠وقد هاجمت الكتائب مفوضيات بريطانيا والولايات المتحدة الاميركية في بيروت ودمشق وعمان وبغداد والقدس.مما عرض قياداتها للاعتقال باستثناء جورج حبش المتخفي في بيروت[٥].

بدأت حركة القوميين العرب نشاطهامن خلال عدة واجهات،في طليعتها جمعية العروة الوثقى في الجامعة الأميركية ببيروت،وهيئةمقاومة الصلح مع إسرائيل، والنادي الثقافي العربي.

كان الدكتور قسطنطين زريق أحد أبرز المفكرين القوميين العرب يعتبر مستشاراً لجمعية العروة الوثقى، في نهاية الثلاثينات، وكان كتابه الأول" الوعي القومي "الصادر عام ١٩٣٩ مرجعاً تأسيسيا لأجيال عديدة من القوميين العرب.

كان زريق ينتقي أعضاء الحلقة ويختارهم، إذ انه وهو المؤمن بنظرية النخبة قد طمح إلى أن يكون له دور المرشد للشباب القومي، و سعى من خلال الحلقة التي شكلها في إطار" الجمعية "لتأسيسنواة لحركة قومية عربية لا بد لها أن تتشكل بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، وبهذا المعنى كان زريق على وعي" حركي "مسبق بإمكانية تسييس حلقته القوميةالثقافية وتطويرها إلى نواة حزب قومي، وقد دعا علناً وبوضوح عام ١٩٤٨ إثر النكبة الشباب القومي إلى تشكيل هذا الحزب.

كان المناخ الفكري والأيدلوجي لهذه الحلقة في النصف الأول من الأربعينات متأثرابشكل كبير بالنظرية التاريخية الألمانية، بان لكل أمة خصائص تاريخية تميزهاعن غيرها من الأمم ، وبان للأمة العربية رسالتها المنبثقة من تلك الخصائص، وكان مفهومي شخصية الأمة العربية ورسالتها يمثلان المفاهيم المركزية لفكر زريق..وقد حرص زريق على استخلاص العبرمن تجربة الوحدة الأوروبية وفق النموذجين الألماني -البروسي والايطالي، وكان بسمارك[6] وغاريبالدي يحضرون روحياً عند مقاربة واقع التجزئة القومية في نقاشات الحلقة.

بادر في آب من العام ١٩٤٨إلى نشر كتابه" معنى النكبة "الذي شكل مرجعاً فكريا مهما لأجيال القوميين العرب.

ويعتبر زريق أول من استخدم كلمة" النكبة"، ففي هذا الكتاب يطرح زريق تحليلاً عميقاً للكارثة بهدف استكشاف افضل الأساليب"لمحاربة الصهيونية واستئصال جذورها . ويرى أن الصراع مع الصهيونية" يتطلب حرباً ممتدة، بعيدة الأجل وان الخطر الصهيوني لا يواجه إلا بمشروع قومي عربي تقدمي متحد، و بتحقيق "الوحدة العربية"، وهو ربط أساسي في وعي" الكتائب "وفي" حركة القوميين العرب "عموماً، وهو يشير إلى الوحدة العربية باسم" كيان عربي قومي متحد" أو كيان الدولة القومية الحديثة، التي تنهض بالمجتمع العربي من العصور الوسطى لتواكب العصرالحديث، وتبني المجتمع القومي الصناعي العلماني التقدمي، أي انه اعتمد الدعوة الى الحداثة ، وحدد نقطة الانطلاق لها بمبادرة" الفئة المختارة المبدعة "من الأمة، أي النخبة التي حققت الانقلاب،على حد تعبيره، وقامت :"بتشكيل أحزاب ومنظمات محكمة تقوم على عقيدة صافية موحدة، وترتبط بولاء صحيح متين، تخضع كافة نزعاته له، وان تبرز إلى الوجود الزعامة الحقيقية، وان تُولدِّ أولئك الأفراد الذين يبنون الدول ويخلقون الأمم ويصنعون التاريخ". وبذلك بدا وكأنه يدل الحلقة لبدء التوجه نحو تحويلها إلى" منظمة محكمة"[٧]

وهكذا تطورت الحلقة "القومية في بيروت– وفي الجامعة الأمريكية، من حلقة قومية أيدلوجية تربوية تقتصر على الفكر والثقافة، إلى نوع من إطار" لتشكيل منظمة قوميةفدائية سرية شبه عسكرية تأخذ على عاتقها" معاقبة الخونة."

كان هاني الهندي طالب العلوم السياسية في الجامعة الأمريكية، مهندس التعارف والاتصال واللقاء ما بين المجموعات الثلاث :البيروتية والسورية والمصرية، وفي الجامعة الأمريكية تعرف على مجوعة المؤسسين الذين كانوا من الطلاب القوميين المقبلين على التخرج من الجامعة الأمريكية في بيروت،والذين كانوا جميعاً من نشطاء جمعية"العروة الوثقى "وقياديها، ومن" رواد حلقات قسطنطين زريق. وهم: جورج حبش(فلسطيني)، ووهاني الهندي(سوري)،ووديع حداد(فلسطيني)،وحامد الجبوري(عراقي)،وأحمد الخطيب(كويتي)،وصالح شبل (فلسطيني، والحكم دروزة (فلسطيني)، وعمر فاضل(لبناني)،وثابت المهايني (سوري)، ومحسن ابراهيم (لبناني)، ومصطفى بيضون (لبناني)، شكلت هذه المجموعة الطلابية النواة المؤسسة لحركة القوميين العرب، وبدأت باختبار تأسيس مجتمع مصغر للنخبة القومية السرية،التي تميزت بالنقاء الثوري، والسمو القومي الروحي، والانضباط التام في أدق تفاصيل الحياةالاجتماعية والشخصية من زواج أو سفر والتي كانت تحتاج الى قرار جماعي من النواة،ولذلك بقي جورج حبش في بيروت،رغم تخرجه صيف عام ١٩٥١.

اقتدت هذه النواة"الأخوية "بأخويات طلاب الوحدتين الألمانية والايطالية في القرن التاسع عشر، واستوحت مفهوم النواة للنموذج التنظيمي الذي اعتمدته.

كانت الحركة طوال طورها القومي التقليدي متأثرةبرؤية زريق الفكرية، فكان على كل مرشح لعضويتها أن يقرأ كتابيه" (الوعي القومي)الصادر عام ١٩٣٩، (ومعنى النكبة)، والذي أصدره مباشرة بعد هزيمة عام١٩٤٨ ، بالإضافة لقراءة كتب ساطع الحصري.

لكن قسطنطين زريق كان بالنسبة ل" الحركة "رجل دعوة "أكثر منه" رجل تنظيم "و"أستاذاً "أكثر منه" قائداً "ولكنه لم يكن بالنسبة"الحركة "ماكان عليه انطون سعادة بالنسبة للحزب القومي السوري الاجتماعي.

ومن هذا المنطلق بادرت النواة التي أحكمت سيطرتها على جمعية" العروة الوثقى " في عام ١٩٥١،علي ناصر الدين ودعته إلى إلقاء محاضرة، اراد علي ناصر الدين[٨] أن يكون موضوعها "الثأر أو محو العار.أقنع علي ناصر الدين النواة بتوجهاته،فتماهت مع منهجه العاطفي المؤثر، واختارته منهجاً تاماً لها، ويتلخص هذا المنهج في :"أن شيئاً واحداً بعينه، يمحو العار،وليس يمحوه أي شي على آخر، على الإطلاق هوالثأر."وبذلك تكون الحركة قد استمدت مفهوم الثأر ومضامينه من محاضرة علي ناصر الدين،واختارت أن تجعل من "الثأر" الركن الثالث لمنظومتها الرمزية:وحدة،تحرر،ثأر،وكذلك عندما أصدرت أول نشرة تحريضية لها في عام ١٩٥٢،كان عنوانها:"الثأر".

وتبنت الحركة في هذا الطور نظرية المرحلتين :وتقوم هذه النظرية على التمييز بين مرحلة النضال القومي،ومرحلة النضال الإشتراكي، والفصل ما بينهما مرحلياً،على ضوء التناقض الأساسي. وكانت مرحلة النضال القومي تتمحور حول هدف تصفية الإستعمار،والتجزئة والاغتصاب اليهودي، أما مرحلة النضال الاشتراكي،أو مرحلة التحرر الاجتماعي،فتتمحور حول مهام بناء المضمون الاشتراكي الديمقراطي الإجتماعي العام للمجتمع العربي. وهذا يعني أن استراتيجية الحركة في هذه المرحلة،كانت تعطي الأولوية لمواجهة العدو الأول:الاستعمار،والصهيونية، والرجعية .ومن هذا المنطلق رأت أن التخطيط السليم يجب أن يتركز على حشد كافة امكانيات الأمة لإيجاد الكيان العربي الواحد المحرر، وهذا يتطلب تماسك الجبهة الداخلية ،وعدم الإنشغال بالنضال الاقتصادي الذي سيكون داخل جدران المجتمع،فيضطر لأن يحارب على جبهتين،داخلية وخارجية، وتتحول المشكلة الرئيسية مع الاستعمار الى مشكلة رئيسية مع صاحب العمل، وهذا سابق لأوانه.وكانت الحركة قدأبدت ارتيابها بطرح حزب البعث لشعار الإشتراكية،وأعطت الأولوية للقضية الفلسطينية، وأن الاشتراكية ضارة بل خطرة في هذه المرحلة.

ووفقا لهذه النظرية،حددت الحركة أهدافها: القضاء على التجزئة ب"الوحدة"، وعلى الاستعمار ب"التحرر"،وعلى إسرائيل بال""ثأر".

استمرت حركة القوميين العرب تنادي بهذه الشعارات حتى عام ١٩٥٩، عندما أضافت لها شعار الاشتراكية، و شعار استرداد فلسطين،بدلا من شعار "الثأر" وتطورت أهداف الحركة وأصبحت تتركزفي : تعبئة الجماهير الواسعة في كافة الأقطار العربية،والسعي لتحقيق الوحدة العربية، وتحرير هذه الأقطار كلها من الاستعمارالغربي،تمهيدا لتحرير فلسطين وتحقيق الاشتراكية.

- **المبادئ التنظيمية للحركة:**

بعد فشل العدوان الثلاثي على مصر، اتجهت الحركة للتماهي مع التيار الجماهيري الواسع، الذي اتخذ اسم" الناصرية"، فبادرت النواة المؤسسة في ٢٥ كانون الأول عام ١٩٥٦الى عقد المؤتمر الأول للحركة في"بيروت، وكان هذا المؤتمر في حقيقته اجتماعاً قياديا ".مصغرا، غير أن" الحركة "تعتبره بمثابة مؤتمرها الأول الذي تقررفيه اسم تنظيمي للحركة يميزها سياسيا عن باقي الأحزاب القومية ، وفيه تم إصدار بيانها إلى الشعب العربي "تدعوه إلى رفع شعار" وحدة مصر وسورية والأردن." ويقول جورج حبش أن اسم" حركة القوميين العرب "قد تم إقراره في هذا المؤتمر .

وكذلك ،تحددت في المؤتمر الأول لحركة القوميين العرب عام (١٩٥٦) منظومةمن المبادئ قام على أساسها تنظيم الحركة ومن أبرزها: مبدأ (القيادة الجماعية ،ومبدأ المركزية المرنة، ومبدأ القيادة للأكفأ ، ومبدأ القيادة في صفوف الجماهير، ومبدأ النقد والنقد الذاتي ، ونفذ ثم ناقش) .

أما القيادة الجماعية: فكان هذا المبدأ متبعا في الأحزاب الشيوعية، إلا أن" الحركة " تميزت عن تلك الأحزاب باعتمادها على مبدأين أساسيين: المبدأ الأول :القيادة للأكفأ ، أي أنها تختار قياديها وفقا لمقياس الكفاءة القيادية، بعيدا كل البعدعن اعتبارات النفوذ العائلي أو المالي أو حتى الدرجة العلمية أو الأقدمية في الحركة.

أما المبدأ الثاني : فكان مبدأ القيادة في صف الأعضاء، أي أن الحركة حرصت على أن تعيش القيادة بين الأعضاء لا أمامهم ولا فوقهم ، و لذلك نرى أن عددا من أعضاء القيادة القومية كانوا مجرد أعضاء في قيادات أقاليم.

وكان الواقع السياسي السائد في معظم الأقطار العربية ، يفرض على القيادات أن لا تتحدد من خلال مؤتمرات تساهم قواعد الحركة في انتخابها،بل من خلال مؤتمرات تقوم بتعيين القيادات بالتشاوربين قيادةالصف الأول ،وقيادات الصفوف الكادرية الثانية، وعلى ضوء التقييم التنظيمي ،والنشاط ،ومقياس الانضباط والكفاءة التي تحددهاالقيادة المركزية(٩).

- **ثانيا: الطور الإشتراكي العربي**

حتى عام ١٩٥٨، وقيام الجمهورية العربية المتحدة بين مصر وسورية، و بعدها ثورة ١٤ تموز في العراق، لم تكن حركة القوميين العرب أكثر من" أخوية "مغلقة، محدودة الحجم تنظيمياً، وضعيفة الحضور سياسياً، باستثناء فرعيها في الكويت والأردن.

ومع اتساع التيار الناصري،وامتداداته العابرة للحدود القطرية، أصبح للجماهيرالعربية، ولأول مرة، القدرة على صنع الأحداث الكبرى، وتوجيهها لتغيير المشهد السياسي، أحست قيادة" الحركة "بعزلة" أخويتها "ومحدوديتها السياسية، وارتفع صوت قيادات الأقاليم مطالبة بالبحث عن أساليب جديدة لتجنيد العسكريين والعمال والفلاحين، فكان ذلك إعترافا علنيا بعدم جدوى الشكل النخبوي للحركة كـ"أخوية " مغلقة وسرية. وبدءالتحول نحو إعادة تأسيس الحركة وفقا لمسار" المد الناصري"،حتى ولو كان ذلك سيلغي جذرياً بنيتها الطبقية والأيدلوجية والسياسية، ويحولها الى حركة جماهيرية. ويتحدث عمر فاضل، أحد أعضاء القيادة المؤسسين لحركة القوميين العرب عن تلك الفترة فيقول: "إن شدة حماسنا في ذلك الوقت دفعتنا كما الموج العارم أو المد الجارف_لا تستيطعي أن تعرفي طبيعتها_ لاشيء يعيقنا عن الحركة لا الفصل من الجامعة ولا الدراسة ولا هموم العائلة... أنا من الذين حملتني هذه الموجة الى أبعد مدى فبعد أن فصلت من الجامعة الأميركية في بيروت عام ١٩٥٥ بسبب تنظيم مظاهرة ضد حلف بغداد وشمعون، وفي مصر جرى معادلة للسنة التي فصلت فيها ،وعملوا على التحاقنا بالجامعة هناك..لكن حصلت تطوراتأوجبت انتقالي الى الأردن لإعادة تنظيم صفوف الحركة هناك والتي اهتزت بفعل ضغط السلطة على القيادة(جورج حبش) وكان عليه أن يتوارى، وبالتالي فقد الصلة بتنظيم الحركة. وبعد فترة من وصولي وبسبب أحد الرفاق كُشف أمري وحولوني مع ثلاثين من رفاقي الى محكمة عسكرية، لا دفاع فيها

ولا غيره... فيها اتهام فقط. وكنا نحن المتهمين نجلس على مقاعد مثل مقاعد المدرسة: صف من المتهمين يليهم صف عساكر ثم متهمين ويليهم صف عساكر وكان هناك بعض الصحفيين المرخص لهم حضور المحكمة. وكنت أنا اللبناني الوحيد والمتهمين الباقين أردنيين وفلسطينيين وعنده معارف ومن يشد ظهرهم، وبينما أنا في انتظار دوري، إذ بعسكري (تبين أنه كاتب المحكمة) يجلس بقربي ويقول لي: أنت اسمك عمر فاضل؟ فأجبته نعم، فقال ولا يهمك خليل بيك حيمور رئيس المحكمة ابن ضيعتك (القرعون) لاتفزع خليك متل الحديد، وقلت في نفسي سبحان الله شو هالحظ العظيم... أنا بعرف أن آل حيمور نفوا الى الأردن منذ دخولهم في الجيش العربي...ولكن لا أعرف خليل حيمور....و بدأ رفاقي ينظرون الي نظرة فيها ريبة مع أني كنت أكثرهم صلابة في مجريات التحقيق وأنقذت مئات الناس من التوقيف والمراقبة_ فأنا كنت مسؤولا عن شمالي الأردن كله وأثناء التحقيق لم يأخذوا مني اسم واحد... ولما صدرت الأحكام حكم لي بالبراءة لكن الحاكم العسكري لم يقتنع فحكم علي بسنة سجن إداري... وبعدها قال لي خليل بيك حيمور أنا أعرف أهلك وأعرف جدك وبيتكم في حارة القبة فتروحنت بشكل كبير...وكفلني ب ٣٠٠ دينار"[١٠].

ويتضح لنا من هذه الرواية أن حركة القوميين العرب هي امتداد لتاريخ نضالي متداخل الحلقات والأجيال،يؤكدها هذا اللقاء المفاجئ بين قيادي من حركة القوميين العرب وبين مقاوم من آل حيمور الذين قارعوا الإنتداب الفرنسي، وقاموا بقيادة الشيخ طراف حيمور،بتشكيل عصابات ،حاربت تحت قيادة الملك فيصل في معركة ميسلون، وبعد سقوط دمشق أقدمت السلطات الفرنسية على نفيهم الى الأردن،ووضعت يدها على أملاكهم[١١].

وكانت الحركة، قد سبق وواجهت أخطر تحد أيديولوجي وسياسي لتكوينها النخبوي القومي التقليدي، من داخلها،مع بداية عام ١٩٥٩. وظهر ذلك عندماقدمت اللجنة الفكرية تقريرها ، وهذه اللجنةهي من اللجان التنفيذية القومية، والتي كان يترأسها محسن ابراهيم(عضو القيادة القومية).

لقد أحدث هذا التقرير انقلاباً أيدلوجيا وسياسياً، خاصة عندما طرح إعادة النظر جذرياً بعدد من الأفكار الرئيسية في ببنية الخطاب المعتمد من قبل الحركة الجهة المنطلقات النظرية – السياسية، فدعى لاستبدال شعار" الثأر"

بشعار جديد هو"تحرير فلسطين"، ورفض مطابقة الحركة ما بين اليهودي والصهيوني، وكذلك رفض

نظرية المرحلتين، وأكد على التشابك بينهما، واعترض على مبدأ الوحدة بأي ثمن، وربط بين الموقف من الوحدة ومضمونها السياسي. ولذلك تم اعتبار هذا التقرير نوعاً من إنذار مبكريوحي بالطور الاشتراكي العربي الذي ستدخله" الحركة "بعد الانفصال .

وفي هذا السياق تمت إدانة الاتحاد الهاشمي دون تردد عام ١٩٥٩ ، واعتباره اتحاداً مزيفاً ممسوخاً، وتكتلاً رجعياً، يستهدف البناء الوحدوي السليم، الذي تمثل بقيام الجمهورية العربية المتحدة، وتكمن الأهمية هنا ليس في إدانة الاتحاد فقط، بل في الرؤية

السياسية الجديدة التي تتبناها الحركة بوضوح، إذ أن الحركة حددت للمرة الأولى أن للوحدة العربية الحقيقية طريق واحد: هو طريق الشعب، وأن لهذه الوحدة هدف واحد: هو مصلحة الشعب.

ولقد ربطت الحركة ما بين" التجزئة والاستعمار "وأكدت أن" الوحدة العربية بحد ذاتهاهي ثورة تحررية كبرى، وان كل خطوة باتجاه الوحدة إنما هي خطوة ثابتة باتجاه التحرر.

ومن هذا المنطلق الأيدلوجي– السياسي الواضح أعلنت "الحركة "موقفها الحاسم من اتحاد ولايات جنوب الجزيرة العربية، واعتبرته ردا انكليزيا على قيام الجمهورية العربية المتحدة. وأصدرت الحركة في تشرين الأول ١٩٥٩ وثيقتها المهمة :"اتحاد الإمارات المزيف"مؤامرة على الوحدة العربية.

الانفصال:

فاجأت حركة ٢٨ أيلول ١٩٦١ الانفصالية قيادة الجمهورية العربية المتحدة، ووجدت" حركة القوميين العرب "نفسها وسط الصراع، ورغم تواضع قوتهم التنظيمية في سورية عشية الانفصال، فان نواتهم الصلبة التي لم تحل نفسها، فقد تمكنت من التحريض على بعض التظاهرات احتجاجاً على الانفصال.

كانت التظاهرات المنظمة الوحيدة في الأيام الأولى هي التظاهرة التي حرض عليها "القوميون العرب"، وشكل الفلسطينيون قوامها، وقد مكن" الحركة "على ما يبدو من تنظيمها لهذه التظاهرة، شروعها منذ عام ١٩٥٩ بتكوين نوع من جهاز قيادي فلسطيني خاص بالحركة أخذ يعمل في" المخيمات." كانت" حركة القوميون العرب "في مختلف الوجوه، أهم منافس حزبي وسياسي للبعث في كل من العراق وسورية، تكيفت" حركة القوميين العرب "بسرعة مع الوقائع الجديدة، فأعلنت في ١٧ آذار ١٩٦٣برنامج" وحدة اتحادية "يقوم على شعار: " وحدة اتحادية جدية بين الجمهورية العربية المتحدة والعراق" حلَّ مكان شعارها السابق" :وحدة سورية ومصر أولا ثم العراق." إن الطور الاشتراكي العربي بدأ مع تبني الحركة لخيار"الالتحام بالناصرية"[١٢].

وكانت الدروس المستخلصة من تجربة" الانفصال " دافعا للتوجه نحو اعتبار أن "الثورة العربية المعاصرة ،يجب أن لا تكون ثورتين" "منفصلتين "بل ثورة مركبة واحدة، وبذلك لا يمكن الفصل المرحلي ما بين" القضية السياسية "و"القضية الاقتصادية"، أي الإشتراكية، والصراع الطبقي، الأمر الذي كان يتحاشاه المنظرين التقليديين في الحركة طوال المرحلة السابقة.

ومن هذا المنطلق لا يمكن بناء الاشتراكية من دون اشتراكيين، ومن دون حزب اشتراكي يسعى لتحويل الجماهير من" قوة اشتراكية بالقوة إلى قوة اشتراكية بالفعل"، فإنه لا يمكن بناء الاشتراكية دون العزل السياسي للطبقات المستغلّة، وهذه هي المرة الأولى التي تتحدث الحركة في أدبياتها عن رجعية طبقية داخل المجتمع القومي نفسه، بعد ماكانت صفة الرجعية محصورة بالعمالة للاستعمار.

ولذلك فإن تحرير القومية العربية من ضبابيتها وغموضها، لا يتم إلا بتأكيد المحتوى الطبقي للقومية العربية، وهذه إشارة ضمنية أخرى للطابع الطبقي للكوادر "الحركية "التقليدية، ويؤكد التقرير على ضرورة تحويل القومية العربية من النخبة إلى الجماهير، أي من الرؤية التقليدية التي ترى الأمة" وحدة اجتماعية متجانسة "إلى الرؤية التاريخية الجديدة التي تعتبر هذه الوحدة محكومة بتناقض طبقي،وهذا التناقض لا يمكن حله سلمياً، بدليل انقضاض قوى الإقطاع ورأس المال على انجازات ثورة" تموز " "الاشتراكية" وإقدامها على جريمة الانفصال.

ويتضح من ذلك أنه، إذا كان المفهوم التقليدي ل"الحركة "يقوم على" الفصل "ما بين النضال القومي النضال الاشتراكي في مرحلتين" مستقلتين"، فان الاتجاه الجديد يقوم على الربط العضوي ما بينهما، فتصبح قضية الوحدة هي قضية الجماهير الشعبية الكادحة ، وليست قضية كل طبقات الأمة، وبذلك يحقق النضال القومي وحدته واشتراكيته في آن.

وقد سعى محسن إبراهيم على مدى عام ١٩٦٢ لبلورة ملامح هذه "النظرية"الجديدة.

احتدم الصراع في المؤتمر الاستثنائي الذي عقد في آذار_نيسان عام ١٩٦٣، بين الجيل الثاني في الحركة، وبين جورج حبش بشكل خاص،الذي يشكل قطب النواة القيادية المؤسسة للحركة،وكان حريصا على تأكيد استقلالية الكيان التنظيمي ل"الحركة "عن الجمهورية العربية المتحدة، بالرغم من توجهها للعمل كأداة طوعية اختيارية لما اعتبره حبش ب"القيادة الرسمية للثورة العربية"، لذلك تأخر لقاؤه بعبد الناصر إلى عام ١٩٦٤ ، مع أن فريقاً من قيادة" الحركة "قد سبق والتقى رسمياً بعبد الناصر بعد الانفصال.

وبقي محسن ابراهيم متمسكا بخيار الالتحام بالناصرية ، مثله مثل قيادات الجيل الثاني كنايف حواتمة ومحمد كشلي.

كان مؤتمر ١٩٦٤ يمثل تعبيراً عن التناقضات الأيدلوجية والتنظيمية والسياسية ما بين جيل القيادة المؤسسة وجيل الصف الثاني في تيارين متضادين.

ويقول باسل الكبيسي، أبرز مؤرخ للحركة من داخلها عن هذا المؤتمر، بأنه نقطة انعطاف في تاريخ الحركة، طُرحت فيه للمرة الأولى– أفكار ومفاهيم تنظيمية جديدة، أما محسن إبراهيم فقد وصف هذه التناقضات بأنها "أزمة خطيرة كادت تصل بالحركة إلى الانشقاق العلني، وامتنع عن اتخاذ أية مواقف لأن الحركة تجابه" أزمة خطيرة " تتناول وجودها من الأساس، واقترح عقد مؤتمر آخر– خلال عام -لمناقشة وجهات النظر بصورة رئيسية للوصول الى نتائج حاسمة ،تحدد اتجاه الحركة مستقبلاً، ورأى جورج حبش أنه" أكثر المؤتمرات التي عقدتها حركة القوميين العرب حدة، وتفادياً لحدوث انشقاق اتفقنا على الدعوة إلى مؤتمرعام ١٩٦٥.

و في الأسبوع الأول من شباط عام ١٩٦٥،عقد المؤتمرالذي اعتبرت قراراته كنتيجة للحوارات المحتدمة في الحركة خلال العامين السابقين ،و جاءت .قراراته بشكل

هادئ لتحتوي المواجهة الحادة في مؤتمر ١٩٦٤. وقد سارعت القيادة التقليدية المؤسسة لتبني هذه القرارات، معتبرة إياها" وثيقة موحدة، وتمثل محصلة لوجهتي النظر "على حد تعبير جورج حبش، في حين اعتبرها محسن إبراهيم، ومعه الصف الثاني ، بأنها تكريس نهائي لسيطرة الفريق التقدمي على الحركة، وتعبير عن المضمون النظري والطبقي الجديد للحركة.

كان استسلام" القيادة التقليدية المؤسسة في مؤتمر ١٩٦٥ أمام الصف الثاني، هو اعلان انهيار" حركة القوميين العرب "كما تصورها الآباء المؤسسون ، وشكل هذا المؤتمر انقلاباعلى النمط القومي التقليدي للحركة وأعاد تأسيسها وتجذيرها في الفضاء الناصري.

وبهذا المعنى كان مؤتمر ١٩٦٥،والمصادقة على قراراته ،يشكل تعبيراً نموذجياً عن" حركة القوميين العرب "الشابة الجديدة الناهضة . وتتمحور هذه القرارات فيما يلي:

١ - نقل مركز الثقل إلى الأقاليم:

عكس المؤتمر آلية إنتاج السلطة القيادية في" الحركة "فقرر لأول مرة نقل مركز الثقل من القيادة القومية المركزية إلى قيادات الأقاليم، أي من المركز إلى الفروع، و أحال الشؤون الفكرية والسياسية والإدارية إلى الفروع، ضمن التجارب الخاصة التي تخوضها، أما القيادة المركزيةالجديدة ،فأصبحت تتشكل كلجنة مركزية مؤلفة من مندوبين عن الأقاليم، وتم انتخاب أمانة عامة متفرغة لتنفيذ ما يصدر عن اللجنة المركزية، وأصبحت الفروع تتمتع باستقلال نسبي، ولها أن تبنى المؤسسات التنظيمية لكل فرع بشكل متكامل، على مستوى المؤتمر واللجنة المركزية والمكتب السياسي ولجان الفكروالإدارة، و في مثل هذه الهيكلية الجديدة أصبح المؤتمر القطري أو الإقليمي أعلى هيئة في القطر أو الإقليم، وبذلك تم الحدمن الصلاحيات المطلقة التي كان يملكها المؤتمر القومي والقيادة القومية المركزية بموجب النظام الداخلي القديم(١٣).

٢ -انتخاب القيادات من القاعدة إلى القمة :الديمقراطية المركزية

في المؤتمر القومي لعام ١٩٦٤ ،طرح مندوبو الجنوب العربي مسألة انتخاب المراتب القيادية وفق نظرية الديمقراطية المركزية، وجاء مؤتمر شباط ١٩٦٥ليقر مشروع نظام داخلي جديد، و يجعل جميع المراتب القيادية الإقليمية والمركزية، خاضعة لمؤتمراتها ومنتخبة منها في آن. ولم تكن القيادة القومية المركزية القديمة ، قد اتخذت إلى حين انفراط عقدها أية خطوات حقيقية لتنفيذ ذلك، باستثناء الفرع العراقي ، لأنه الفرع الوحيد بين فروع الحركة الذي أجرى مثل هذه الانتخابات أما باقي الفروع فلم تجر هذه الانتخابات قط.

٣ - الحركة الاشتراكية العربية الواحدة:

كان أبرز قرار للمؤتمر القومي هو اعتبار" حركة القوميين العرب "مجرد كيان تنظيمي مرحلي في طريق بناء" الحركة الاشتراكية العربية الواحدة "تحت قيادة عبد الناصر.

وهذا يعني أن"الحركة الاشتراكية العربية الواحدة "وفق المؤتمر ، ماهي إلا إعلان النهاية التاريخية للصيغة الفكرية والاجتماعية والتنظيمية التي كانت سائدةفي أدبيات التيار القومي القديم، على حد تعبير المؤتمر، الذي تمثله" حركة القوميين العرب"(١٤).

ويمكن القول، أن التأكيد على الاشتراكية في اسم" الحركة العربية الواحدة "هو تأكيد واضح على هويتها الطبقية اليسارية.

وخلاصة الكلام أن جوهر مؤتمر ١٩٦٥ كان يتبنى السعي لتطوير الحركةالناصرية إلى حركة اشتراكية، تستوجب قيام حزب اشتراكي عربي موحد في كل قطر، يكون البديل عن الحركات والأحزاب القومية والشيوعية المأزومة، والتي لن تتخلص من أزماتها إلا باعتماد صيغة" الحركة الاشتراكية العربية الواحدة."

"من الناحية الفعلية،فإن هذه التسمية ما هي إلا تسمية أخرى ل"الاتحاد الاشتراكي العربي "في صيغته التي أقرها المؤتمر الوطني للقوى الشعبية يوم ٢١ أيار ١٩٦٢ في القاهرة، وإن الفروق بين "الحركة العربية الواحدة "و"الاتحاد الاشتراكي العربي "ما هي إلا فروقاً شكلية .وهذايفسر كيف أن حركة القوميين العرب وهي تقترح صيغة "الحركة الاشتراكية العربية "اقترحت في ذات الوقت أن يكون تشكيل" اتحاد اشتراكي عربي "في الأردن ،معتمدا من قبلها ،كما أن" اندماجها "في" الاتحاد الاشتراكي العربي "في كل من سورية والعراق،اعتبرته يندرج في إطار" السلوك العملي " لصيغتها الجديدة .

وكان جورج حبش مع الفكرة، إلا أنه رفض حل الحركة والاندماج في الاتحاد الاشتراكي الناصري كما كان يطالب محسن إبراهيم وآخرين.

وأخذت فروع الحركة تبحث عن صيغة لتطبيق شعار" الالتحام بالناصرية تنظيمياً، واتخذ ذلك أشكال متعددة:

ففي العراق انبثقت"الحركة الاشتراكية العربية "من الجناح اليساري الناصري في سلطة عبد السلام عارف، أما في لبنان ،فقد أخذ شكل الانضواء في" جبهة الأحزاب والهيئات

والشخصيات الوطنية والتقدمية في لبنان "التي ضمت كلا من : الحزب التقدمي الاشتراكي والحزب الشيوعي اللبناني وحركة القوميين العرب وعددمن شخصيات التيار الشهابي، أما في جنوب اليمن فقد تم دمج الجبهة القومية ومنظمة تحرير الجنوب ، في صيغة جبهة تحرير جنوب اليمن المحتل، وفي الساحة الفلسطينية، قررت الحركةأن تنضوي كافة تشكيلاتها الفلسطينية ضمن منظمة التحرير الفلسطينية، ودعت كل التنظيمات الثورية الفلسطينية لتندرج في إطار المنظمة، كما دعت الى قيام" التجمع الوطني "في الأردن وانخرطت فيه.

إلا أن التجانس الحقيقي لتطبيق صيغة" الالتحام بالناصرية "تنظيمياً، كان هو شكل "الاتحاد الاشتراكي العربي "الذي تم تأسيسه في كل من سورية واالعراق ،عام ١٩٦٤، وكانت الحركة طرفاً أساسياً ومركزياً فيه، إذ تطلب الأمر من"الاتحاد الاشتراكي العربي "أن يكون صيغة شفافة ونقية ل"الالتحام بالناصرية "كونه يتكون من اندماج مجموعات ناصرية" صرفة"

- **ثالثا: الطور اليساري الماركسي**

بعد هزيمة ٥ حزيران ١٩٦٧تعرضت حركة القوميين العرب لحالة من الإرباك لم يتم تجاوزها إلابعد انعقاد الاجتماع القيادي الموسع للجنة التنفيذية القومية للحركة فيأواخر تموزعام ١٩٦٧ ،وتضمن التقرير الرسمي الصادر عن هذا الإجتماع تحليلاً طبقياً للنكسة، وكان تحت عنوان" الثورة العربية أمام معركة المصير "ولقد كان هذا التقرير حسب مفهوم الحركة متفقاً عليه ما بين فريقي القيادة المركزية الراديكالي والتقليدي إلاأن المسؤول الأول عن هذا التقريركان جورج حبش،الذي أراد أن يضع حدا لنمط مقالات محسن ابراهيم، وما تعكسه من استراتيجية"الالتحام بالناصرية"،وما تسببت به من تهميش لدور الحركة..

وفي الحقيقة لقد كان فريق محسن إبراهيم ونايف حواتمة مسؤولا من الناحية النظرية عن فرض استراتيجية الالتحام بالناصرية "التي تبنتها الحركة في الفترة الممتدةبين عامي ١٩٦٤_١٩٦٧على القيادة وألزمتها بها،وحرصت قيادةالحركةعلى عدم الإنزلاق لتكون في مواجهة مع عبد الناصر تحت أي ظرف من الظروف،لكنها كانت تفضل منطق التحالف على منطق الالتحام مع الناصرية، وهذا هوالموقف الذي تمسك به جورج حبش.

كانت سياسة عبد الناصر تجاه فلسطين،محكومة بقناعة حقيقية،ترى أن هزيمة إسرائيل ليست ممكنةإلا بعد تحقيق الوحدة العربي ،وامتلاك تفوق عسكري واضح تساندها تنمية مستقلة وفعالة، ولكنه كان يرى،أنه عندما وقع الإنفصال، استغلت الدول الاستعمارية نجاحها بتحقيقه، وانطلق عملاؤها في العالم العربي للتهويل ووالتركيز على مساوئ الحكم الثوري المصري(١٥).

ناقش تقرير تموز ١٩٦٧ الذي أعده جورج حبش النكسة العسكرية في٥ حزيران ورأى أن المشكلة لا تكمن في الهزيمة العسكرية بل تكمن في اضطرار حركة الثورة العربية لإيقاف الحرب مع إسرائيل عند حدود جولة الأيام الستة، وكان يجب أن تتحول إلى حرب شاملة ضد الاستعمار بكل قواعده ومصالحه بما فيها كل القوى المرتبطة به. ودعا حبش إلى إعادة بناء الحركةعلى أساس يساري، ينطلق أيديوليجيا من تبني"الإشتراكية العلمية" كإيديولوجية للطبقات العاملة.

وفي إطار مناقشة أسباب الهزيمة،و" موضوعات ٥ حزيران"،ردت الوثيقة عجز قيادة الثورة العربية،إلى تكوينها الطبقي والإيديولوجي والسياسي البرجوازي الصغير،الذي حكم مواجهتها المتذبذبة لاستراتيجية الاستعمار الجديدالهجومية بقيادة

الولايات المتحدة الأميركية،وسعيها لتطويق الجمهورية العربية المتحدة منذ خمس سنوات (في اشارة لحرب اليمن)، ومحاولة الضغط عليها لحصرها داخل حدودها، وغزوها عسكريا في ٥ حزيران عام ١٩٦٧ ،ومع ذلك لم تعلن الثورة العربية المواجهة الشاملة لتلك الاستراتيجيةعلى امتداد الأرض العربية، لأنها محكومة بتكوينها ، وفي هذا التكوين تكمن الأسباب الموضوعية للنكسة.

وتوصلت هذه الوثيقة في ضوء تحليلها الطبقي للنكسة،الى أن البرجوازية الصغيرة، قد أدت دورها إبان مواجهة الاستعمار القديم، لكنها اليوم"لم تعد مؤهلة لممارسة دور القيادة على رأس الحركةالثورية العربية.إن حرب التحررالوطني مع الاستعمار "تتطلب إحداث تحولات بهدف بناء نظام اشتراكي، قادر بالتصنيع الثقيل ،أن يحمي استقلاله الاقتصادي ، وتطبيق الديمقراطية السياسية الشعبية ، وتجعل جماهير الطبقة العاملة ،والمثقفين الملتزمين بالاشتراكية العلمية قادرين على بناء الأساس المادي للاشتراكية، وتسعى لتحويل أجهزة الدولة إلى أداة ضاربة في يد الجماهير الكادحة، وتؤدي الى انتقال مقاليد القيادةالى هذه الطبقات.

و دعا التقرير إلى تعميم نموذج الثورة على النموذج الفيتنامي في العالم الثالث،وذلك عبر أسلوب الكفاح الشعبي المسلح، والعنف الثوري،وتوحيد القوى الثورية العربية على المستويات القطرية والقومية.

وعلى المستوى العالمي دعا الى تجديد وحدة المعسكر الاشتراكي ما بين الصين والاتحاد السوفياتي،واستبعاد سياسة التعايش السلمي، التي مكنت الولايات المتحدة من القضاء على ثورات الشعوب وتطويقها.

وكان تقرير تموزبمثابة الأساس النظري لإعادة بناء حركة القوميين العرب،و توجيهها يسارياً، وقد أقرت اللجنة التنفيذية القومية للحركة في كانون الثاني ١٩٦٨، برنامج التطور الديمقراطي ،وتم تحديد آليات عملية البناء اليسارية ،وكان من أبرز ما تضمنه هذا البرنامج:

- الاتجاه نحو تصفية البنية التقليدية للحركة وإحداث عملية فرز تنظيمي جذرية في صفوفها، وتشجيع الاستقطابات اليسارية داخل الحركة، للتحول إلى فصائل ماركسية لينينية.

لقد أقرت قيادة الحركة هذا البرنامج، الذي أحدث فرزا تنظيميا وأيدلوجيا جذريا في الحركة ما بين العناصر التي توافق على الإنعطاف اليساري للحركة ، والعناصر التي لا توافق عليه، وكان الفريق" اليساري يفسر "عدم عقد الأمانة العامة للمؤتمرات، بأن موافقة هذه القيادة المؤسسة على البرنامج كانت شكلية، في هذا الوقت انطلق الفريق" اليساري "من إدانة" أسلوب الإقناع الأيدلوجي الى"مطاردة الجيوب اليمينية وتصفيتها "معتبرا أنه يخوض في داخل الحركة صراعا طبقيا وإيدلوجيا بين أفكار وممارسات ماركسية– لينينية بروليتارية، وبين أفكار وممارسات برجوازية صغيرة سائدة .لكن ، إن عدم عقد القيادة للمؤتمرات الإقليمية ،ليس مبررا للتشكيك بنواياها "الانقلابية "ضد برنامج التطور الديمقراطي"، وقد أثبتت مصداقية كبيرة في تبني

مبادئه الأساسية، مما أحرج الفريق" اليساري "ودفعته للتصريح بان" اليمين "يتظاهر بالماركسية خلافاً لحقيقته.

وكان الفريق الراديكالي اليساري في حرب المواقع التي خاضها ضد القيادة التقليدية، قد تمكن من الإستحواذ على كافة المؤتمرات الإقليمية للفروع عام ١٩٦٨، فيما عدا الفرع الأردني_الفلسطيني ، الذي كانت القيادة التقليدية قد أثبتت سلطتها فيه. ومثلت هذه المؤتمرات سلسلة مترابطة من الإنقسامات، انتهت الى سيطرة الفريق اليساري على الحركة، تمهيدا لتصفيتها شكلا ومضمونا وإسماً.

وفي ظل الأجواءالانقسامية هذه، حدث في آذار١٩٦٨ أمراً خطيراً بالنسبة للحركة، وهو مصادرة أجهزة العقيد عبد الكريم الجندي في سورية لشحنة أسلحة تعود للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، و كانت في طريقها الى

الأراضي المحتلة عن طريق سورية، والجدير ذكره ، أن سلطات الجندي ، لم يكن لديها في السابق أي اعتراض على مثل ذلك مبدئياً، لكنها ارتابت بهدفها السياسي، هذه المرة بسبب النشاط المتزايد المعارض للحركة في سورية، الذي كان تحت مراقبة تلك الأجهزة .

وعند مراجعة جورج حبش للجندي بشأن استعادة الأسلحة المصادرة، في ١٩ آذار ١٩٦٨، جرى اعتقاله مع رفيقيه فائز قدورة وعلي بشناق، وبعد ثمانية أشهر، تمكن الدكتور وديع حداد عضو الأمانة العامة للحركة، ترافقه مجموعة من الجبهة الشعبية من تحرير حبش ونقله إلى بيروت(١٦).

في الفترة التي سبقت اعتقال حبش، كان فرع الحركة في سورية منخرطا في الاتصالات القائمة ما بين أقطاب المعارضة لتشكيل" جبهة وطنية تقدمية "معارضة، ونتج عن ذلك توقيع الحركة على الميثاق الوطني للجبهة ، وكان قد تم الإعلان عنها في أيار ١٩٦٨ ، بعد أن وقّع على ميثاقها هاني الهندي عضو القيادة المؤسسة للحركة وجهاد ضاحي أحد أهم وجوه هذه القيادة في سورية ، وذلك خلافاً لرأي الفريق اليساري في القيادة الإقليمية، و الذي ضم بشكل أساسي كلاً من(أسامة الهندي) شقيق هاني الهندي (وسامي ضاحي) شقيق جهاد ضاحي.

و في غياب جورج حبش، إبان اعتقاله، فاقمت حدة التنافس من المشهد الانقسامي، إلى حد إعلان الفريق اليساري عن انعدام علاقته بالحركة!!

يعني ذلك أن الطريق قد أصبح أمام الفريق" اليساري "خالياً من أصعب واهم عنصر يواجهه، فلو كان حبش حاضراً، لكان من الصعب على الفريق اليساري، أن ينفرد بالدعوة الى المؤتمرات التي عقدها باسم الحركة، وعلى هذه الصورة.

إن المؤتمرات الإقليمية التي عقدها" يسار "الحركة في تموز عام ١٩٦٨ في عدد من الفروع، تشبه اجتماعات قيادية موسعة أكثر منها مؤتمرات بالمعنى الحقيقي للكلمة، وكرست هذه المؤتمرات انقساما نموذجياً:حيث انقسمت أطرافه إلى" قطبيين متضادين " أيدلوجياً هما قطبا" اليمين "و"اليسار."

وكانت الطبيعة الأيدلوجية للموضوعات التي" ناقشتها "هذه المؤتمرات، تبرز الإنقسام إلى مقدمة المشهد، والذي أرخى بظلاله على سائر المستويات وكان العائق الأيدلوجي بالنسبة لمن تم اعتباره" يمينياً"، يعني التحفظ على موضوعات" الماركسية اللينينية"والموقف من الناصرية ومن العلاقة بماضي الحركة وتاريخها.

وفي الواقع ،إن الكوادر اليمينية كانت قد سبق وغادرت الحركة عند حدود عام ١٩٦٥، ولم يتبق منها في الحركة من كوادر فعالة، سوى أولئك الذين يصفهم الفريق "اليساري "ب" اليمينية "و هم في الحقيقة يتقبلون" الاشتراكية العلمية "، غير أنهم لا يتقبلون" الماركسية– اللينينية"، وإذا كانت لهم انتقادات على "الناصرية "غير أنهم لم يوافقوا أبداعلى عنف الموقف" اليساري "منها.خاصة وأن التيار اليساري كان يتبنى قبيل النكسة" الالتحام بالناصرية"، و قواعد الحركة كانت بأغلبيتها "ناصرية "انتسبت إلى الحركة على قاعدة ناصريتها، ولا سيما في المشرق .

انعقدت هذه" المؤتمرات "خلال شهر تموز، وكانت تناقش برمتها جدول أعمال بثلاثة نقاط: أقرت فيه

موضوعات" نكسة حزيران وما بعدها، وتحليلاً طبقياً– سياسياً لأوضاعها القطرية من منطلق ماركسي-لينيني، وكرست إجراءات تنظيمية مهمة كانتخاب قيادات جديدة تلتزم بـ"برنامج التطور الديمقراطي "في سبيل تأهيل الاستقطابات اليسارية للتحول إلى فصائل ماركسية، تقوم بتصفية التركيبة الطبقية والأيدلوجية والسياسية البرجوازية الصغيرة لحركة القوميين العرب(١٧).

يشير ميزان القوى في هذه المشاهد الانقسامية، إلى أن القيادات اليسارية تعمدت أن تقتصر عضوية هذه المؤتمرات على من سيصادق على تقاريرها و توجهاتها!!.

وشكل الموقف من الماركسية موضوعا مهما في مناقشات القوى السياسية العربية، وكان موقف جورج حبش يتلخص في أنه لا بد من الاسترشاد بالماركسية، كمنهج، وأداة تحليل،من دون الإستغراق الكلي في تفاصيل القضايا الماركسية اللينينية التي كانت تخص تفاصيل التجربة الروسية، وبعض التجارب الأوروبية، ويقول:""نظرنا الى الماركسية باعتبارها نظرية علمية نسترشد بها، لكن هذا الإسترشاد مرهون بكيفية فهم النظرية وتاليا القدرة على تطبيقها على واقع معين ومرحلة معينة. فجوهر الماركسية هو المنهج التي تمثله في رؤية القضايا وتحليلها وتحديد اتجاه حركتها. وبالتالي فإن فهمي للماركسية كان يقوم منذ السستينات على أساس أنها دليل عمل مرتبط بعلاقة جدلية بالممارسة التي تغني النظرية وتجعلها في حالة نمو وارتقاء لا في حالة جامدة. وعلى هذا الأساس فإن الالتزام بالماركسية لا يقدم ولا يؤخر مالم ينتج من هذا الالتزام استعمال هذه النظرية،وتطبيقها في فهم الواقع، واستخراج استراتيجية العمل التي تحدد المرحلة وطبيعة المعركة، وتحديد القوى المتصارعة ورؤية هذا الصراع والإحاطة بالظروف الموضوعية التي تتحرك من خلالها. بهذا المعنى كنت أفهم الماركسية..."(١٨).

و بعد كل هذه التحولات في عموم التنظيم القومي ،عقدت الفروع اليسارية ،إجتماعاً للجنة التنفيذية لحركة القوميين العرب ،في كانون الثاني ١٩٦٩،وصدر عن الإجتماع إعلان تصفية حركة القوميين العرب شكلا ومضمونا،وتحولها الى منظمات إقليمية أو قطرية يسارية تنتهج أسلوب الكفاح المسلح. وقامت مجموعة قيادية متحلقة حول جورج حبش،بتشكيل"القيادة المركزية العربية المؤقتة"، في محاولة منها لإعادة بناء منظمات الحركة المنهارة ،وذلك عبر تأسيس حزب جديد تحت اسم"حزب العمل الإشتراكي العربي".كان ذلك يمثل رداً على قرار اليساريين بتصفية حركة القوميين العرب، غير أن هذا الحزب بدأيتوجه نحو الماركسية منذ عام ١٩٧٠، والتحق بدوره بركب المنشقين اليساريين، وشكل امتداداً للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين. فتلاشت حركة القوميين العرب،مفسحة بالمجال للمنظمات المنبثقة عن تلاشيها لتتطور بشكل مستقل (١٩).

الخاتمة :

لقد كان التطور الأيدلوجي ل" :حركة القوميين العرب"،يندرج بثلاثة أطوار أيدلوجية مختلفة، هي الأطوار القومية التقليدية، والاشتراكية العربية، والماركسية.

وكانت" الحركة "في كل طور من أطوارها، تنفي ذاتها الأيدلوجية القائمة، وتُنتقل الى

أطر اجتماعية –أيدلوجية جديدة : فالطورالاشتراكي العربي كان مغايرا للطور القومي النخبوي التقليدي، بالقدر الذي كان فيه الطور الماركسي مغايرا للطور الاشتراكي العربي.

ففي الطور القومي التقليدي:كانت" الحركة" "أخوية "قومية نخبوية،تعمل بشكل سري،وتكاد تكون محدودة الحجم تنظيماً ،وليس لهاحضورا سياسياًواضحا، وكانت كوادرها تنحدر من الطبقات العليا في المجتمع(التجار،وكبار الوجهاء، والملاكين).

وجاء الطور الاشتراكي العربي: ليعيد تشكيل الحركة"على أسس إيديولوجيةمختلفة جذرياعن شكلها" الأخوي "المغلق وروحها القومية التقليدية، و يأخذهاباتجاه المد الناصري"لتصبح منظمة اشتراكية عربية ، تتفاعل وتتحرك بين الفئات الوسطى من المجتمع ،وخاصة بعد الإنفصال في سورية عام ١٩٦١.

أما الطور الماركسي : الذي بدأبعد نكسة حزيران ١٩٦٧ ، فقد جذب الكتل الناصرية اليسارية في" الحركة"بشدة باتجاه الماركسية.

كان لحركة القوميين العرب في كل طور من هذه الأطوار منظومتهاالأيدلوجية المركزية التي تقود جميع المستويات الأخرى، ففي الطور القومي التقليدي كان السائد هو شعار الأمة، بينما كان شعار الشعب العامل هوالسائد في الطور الاشتراكي العربي،ليعود ويبرزعندها شعار"البروليتاريا"العربية في الطور الماركسي.

المصادر والمراجع:

١. باسل الكبيسي: (١٩٨٥) حركة القومين العرب مؤسسة الأبحاث العربية – بيروت.
٢. جورج حبش: (٢٠١١) الثوريون لا يموتون أبدا،حاوره جورج مالبرينو، ترجمة عقيل الشيخ حسين، دار الساقي، الطبعة الثانية ، بيروت.
٣. سهير سلطي التل: حركة القوميين العر وانعطافاتها الفكرية، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان بيروت.
٤. غسان شربل: (٢٠٠٨) أسرار الصندوق الأسود، أنيس النقاش_جورج حبش_ كارلوس_وديع حداد، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت.
٥. فريد الخازن: (٢٠٠٨) تفكك أوصال الدولة في لبنان ١٩٦٧_١٩٧٦،دار النهار،اترجمة شكري رحيم،الطبعة الثالثة.
٦. محمد جمال باروت وعدة مؤلفين: (١٩٩٧) الأحزاب والحركات القومية العربية، المركز العربي للدراسات التاريخية بإشراف الرئيس علي ناصر محمد، الجزء الثاني سوريا - دمشق.
٧. مقابلة شخصية مع عمر فاضل(رئيس النادي الثقافي العربي) (٢٠٠٤)، أحد القياديين في حركة القوميين العرب،يوم الأربعاء في ٢٩ كانون الأول في منزله في الحمرا - بيروت.
٨. نضال الإمام: (٢٠٠٨) التيارات السياسية في البقاع ١٩٤٣_١٩٧٠، رسالة أعدت لنيل درجة الماجستير /جامعة بيروت العربية/قسم التاريخ، بيروت.
٩. هاني الهندي وعبد الإله النصراوي: (٢٠٠١) حركة القوميين العرب نشأتها وتطورها عبر وثائقها ١٩٥١_١٩٦٨، الجزء الأول، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت.

الـهـوامـش

١. غسان شربل: (٢٠٠٨) أسرار الصندوق الأسود، أنيس النقاش_جورج حبش_ كارلوس_وديع حداد، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ص: ٣٤٨-٣٤٩.
٢. مقابلة شخصية مع عمر فاضل(رئيس النادي الثقافي العربي)، أحد القياديين في حركة القوميين العرب،يوم الأربعاء في ٢٩ كانون الأول ٢٠٠٤، في منزله في الحمرا - بيروت.
٣. محمد جمال باروت وعدة مؤلفين: الأحزاب والحركات القومية العربية، المركز العربي للدراسات التاريخية بإشراف الرئيس علي ناصر محمد، الجزء الثاني،ص ١٢.
٤. هاني الهندي وعبد الإله النصراوي: حركة القوميين العرب نشأتها وتطورها عبر وثائقها ١٩٥١_١٩٦٨، الجزء الأول، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ٢٠٠١، ص٦٤.
٥. محمد جمال باروت وعدة مؤلفين: الأحزاب و الحركات القومية العربية، مصدر سابق، ص ٧-٨.
٦. باسل الكبيسي: (١٩٨٥) حركة القومين العرب مؤسسة الأبحاث العربية –بيروت ص:.٣٢
٧. جورج حبش: الثوريون لا يموتون أبدا،حاوره جورج مالبرينو، ترجمة عقيل الشيخ حسين، دار الساقي، الطبعة الثانية ٢٠١١، بيروت، ص .٣٧
٨. باسل الكبيسي: حركة القومين العرب مصدر سابق ص:.٤١
٩. جورج حبش: الثوريون لا يموتون أبدا:مصدر سابق،ص.٥٠
١٠. مقابلة شخصية مع عمر فاضل أحد قيادات حركة القوميين العرب،مصدر سابق.
١١. نضال الإمام:التيارات السياسية في البقاع ١٩٤٣_١٩٧٠، رسالة أعدت لنيل درجة الماجستير /جامعة بيروت العربية/قسم التاريخ،بيروت ٢٠٠٨،ص٣٧_٣٨_.١٦٧
١٢. باسل الكبيسي: (١٩٨٥) حركة القومين العرب مصدر سابق ص:٥٥
١٣. محمد جمال باروت مصدر سابق ص: .٣٨
١٤. هاني الهندي وعبد الإه النصراوي: مصدر سابق ص:
١٥. فريد الخازن: تفكك أوصال الدولة في لبنان ١٩٦٧_١٩٧٦، دار النهار، اترجمة شكري رحيم، الطبعة الثالثة .٢٠٠٨
١٦. غسان شربل: اسرار الصندوق الأسود، مصدر سابق، ص:١٦٣
١٧. سهير سلطي التل: حركة القوميين العر وانعطافاتها الفكرية، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان بيروت ص:.٣٨
١٨. غسان شربل : مصدر سابق ، ص: ٣٨١
١٩. محمد جمال باروت وآخرون: الأحزاب والحركات القومية العربية، مصدر سابق، ص٥٠.

التنوير عند طه حسين
"مقاربات في الخطاب الليبرالي العربي "

ا.د.عامر عبد زيد الوائلي
جامعة الكوفة –قسم الفلسفة

مقدمة

اليوم يعيش عالمنا العربي حالة من التدهور : (الثقافي ، والتعليمي ،والسياسي) أدت الى تفاقم حالة الفقر والهجرة إذ تحول عالمنا الى عالم طارد لا يوفر الحياة الكريمة لأبنائه ومن هنا أصبحت هناك مطالب محلية وعالمية بضرورة إعادة النظر في المشكلة المركبة التي يعيشها عالمنا العربي بفعل تدخل اقليمي ودولي متزايد يحاولُ فرضَ تغييرٍ في المسار الثقافيّ يؤدِّي إلى تغييرِ : (المناهجِ العمليَّةِ ،والمناهج السياسيَّةِ ، والاجتماعيَّةِ ، والاقتصاديَّة..) وكل مناهجِ الحياة.

إنَّ التَّدخلَ العسكريَّ أو التهديدَ به أو توقيعَ عقوباتٍ اقتصاديَّةٍ أو شَنَّ حروبٍ دبلوماسيَّةٍ قد تكون مُجديَة على المدى القصيرِ لحلِّ أَزْماتٍ طارئةٍ أو التعاملِ مع تهديداتٍ فوريَّةٍ، ولكنَّ تحقيقَ نوعٍ من النصرِ المستدامِ أو الامتيازَ بعيدَ المدى يمرُّ على وفق مُنَظِّري القوةِ الناعمةِ بطائفةٍ من الأدواتِ التي تجعلُ الفاعلَ المستهدفَ يُلَبِّي المطلوبَ منه من دون أن يَشْعُر بالبعدِ القسريِّ الذي يَضعُ العلاقاتِ تحت ضغطِ الفعلِ وردِّة الفعلِ، وحساباتِ الثأرِ والاحترازِ والنفورِ والتقوقعِ والعداءِ، مع تحوّل العالَم إلى فضاءٍ تواصليّ مفتوحٍ تقعُ الحربُ الذهنيَّةُ (حربُ الصورِ والتمثلات) إذ انفتاح الحدود أمام تدفق المعلومات والصور، رجحت أهمية العوامل غير المادية في الحساب العام للقوة التي باتت أكثر تعددية من خلال : (النماذج السياسية الجذابة، وحيوية الإبداع الثقافي والفني، ومبادلات رمزية وتدفقات تخاطب العقول والقلوب). الفكرة العامة التي يتسع نطاق تقبلها، أو على الأقل تمحيصها وبحث جدواها، في دوائر مراكز البحث وصناعة القرار، هي فرضية تتبلور في أن تحقيق المصلحة الوطنية بوسائل غير عسكرية وغير مباشرة في العلاقات مع الكيانات الأخرى في المحيط الإقليمي والدولي، أولى من تحقيقها بأعمال ذات طابع إكراهي زجري، وغالبا ما تكون محفوفة بالمخاطر ومطوقة بحسابات استراتيجية وتكتيكية دقيقة". بما يتعلق بفرض الديمقراطية والتعددية الثقافية والدينية وما يتعلق بحقوق الانسان والتنمية وتجاوز الصراعات الطائفية .

في استعراضنا لما يُطرحُ اليومَ من عناوين نجدها مرتبطة بِمُشكِلة تناقشُ أَمرَ المستقبلِ، وكيفَ علينا أن نَخلُقَ تحوّلا يجعلُ من عالَمِنا العربيِّ عالَما قادرا على أن يستجيبَ لما نعانيه في الحاضرِ من تدهور.

وقد حاولَ المفكرونَ في الحقبةِ السابقةِ أن يقدِّموا حلولا ولكنَّهم ؛ اختلفوا فيها باختلافِ المرجعياتِ المعتمدةِ في المعالجة، وكانت النتيجةُ ما نعانيه في حاضرِنا من

إخفاق ماضينا في مقاربةِ أمرِ التحديث أو الحداثة فالمشْهَدُ أصبحَ أكثر تعقيدا؛ ولكنَّ هناكَ استراتيجياتٍ تحاولُ إحياءَ مفهومِ "مستقبل الثقافة"؛ لإعادةِ رسمِ التوجهاتِ الوطنيَّةِ وتجاوزِ الإخفاقِ السياسيِّ والثقافيِّ الذي قادَ إلى التخلُّفِ والاستبدادِ وانتشارِ ظاهرةِ الإرهابِ محليّا وإقليميّا فأصبحَ التغييرُ مطلبا داخليّا وخارجيّا في الوقت نفسِه.

كل هذه الرهانات تدفعنا الى اعادة قراءة اللحظات التنويرية بتاريخنا الحديث والمعاصر ولعل إحدى هذه اللحظات المهمة هي حالة التنوير التي مثلها الدكتور طه حسين.

أولا : المثقف والترجمة والتنوير

العلاقة بين مفهومين لهما اتصال بالفكر الحداثي والحيز الفردي وهو مختلف تماما عن الحيز الجمعي وعقله الدائري ، على الرغم مما أصاب المفهومين من تحولات وتأويلات متنوعة جعلت كل منهما يتصف بالمراوغة والزئبقية كون المعنى متحولاً فيه تغير من حيث التشخيص على من يمكن أن تطلق كلمة مثقف ؟

١ ـ المثقف :

الفعل الثقافي القائم على خلق ابداع وتجدد يتجاوز التقليدي والسائد في مجال الابداع الادبي والفني في الشعر والمسرح والغناء والموسيقى ، وهو يخلق تعابير ثقافية جديدة عن حياتنا المعاشة . (١) هذا الفعل ممكن يقودنا الى وضع تأمل عقلي في ظاهرة المثقف التي من أبسط لوازمها أن يتصف بها المثقف بشرط الوعي والفهم الصحيح القائم على مساحة رحبه من سعة الأفق ؛ كونها من لوازم الحيز الفردي إن الفرد يمتلك تلك السمات حتى نقول انه ينتمي الى ظاهرة المثقف ، لكن ما يزال الخطاب النخبوي يرى أن مفهوم المثقف قرين بالدور الرسالي الذي يقوم به داخل المجتمع ويكون له دور في خلق التحول داخل المجتمع عبر إشاعة الوعي ؛ لكن مفهوم المثقف وليد الحيز الفردي غربيا قد ارتبط الى حد ما ب"بيان المثقفين"، الذي ظهر أول مرة في بيان نشرته جريدة لورو الفرنسية عام ١٨٩٨م بعنوان "بيان المثقفين"، وكان موقعاً من مجموعة من المثقفين الفرنسيين من أمثال: (إميل زولا ، وأناتول فرانس) ، وغيرهما، يطالبون فيه بإعادة محاكمة ضابط فرنسي من أصل يهودي تمت محاكمته وإدانته عام ١٨٩٤م بالتجسس لصالح ألمانيا، وأثبتت عائلته زيف الوثائق التي أدين بسببها، واتجهوا إلى الرأي العام الفرنسي لدعم قضيتهم، فتبناها هؤلاء المثقفون. بعد صدور البيان، انقسم المجتمع الفرنسي على معسكرين: مؤيد (التجمع الجمهوري)، ومعارض (الوطنيون)، وبعد صراع، تمت إعادة محاكمة الضابط وتبرئته.(٢) على الرغم من كونه كان يجد هذا التصنيف غير مسوغ بل خطأ إذ يقول في هذا :"يبدو لنا أكثر الأخطاء شيوعاً، هو البحث عن معيار التمييز في الطبيعة الجوهرية لأنشطة المثقفين، بدلاً من البحث عنه في مجمل نسق العلاقات الذي تجري فيه هذه الأنشطة" بمعنى انه لا يقيم الفصل على أساس التصنيف بل يبحث في نظرية الهيمنة التي انتجت هكذا مثقف نخبوي . وعلى الرغم من هذا كان أنطونيو غرامشي (١٨٩١-١٩٣٧)م سباقاً في تشخيص دور المثقف العضوي

ودوره في نشر الوعي وهو ما أكده بالقول :"ان البورجوازية تخشاهم وتعرف أن نفوذهم كبير ولذلك تحاول أن تشتريهم بأي شكل"(٣).

اما ادوارد سعيد فيرى تعريفا مختلفا أطلق عليه " المثقف النقدي " من خلال تمييزه بين أنموذجين من المثقفين : أنموذج يرى أن دوره الأساس يكمن في خلق الإجماع وتوحيد المعاني وصوغ أحلام الجماعة ومشاريعها الكبرى (٤) ، بينما يقف الأنموذج الآخر في حالة استفسار مستمرة، فيستجوب الإجماع، ويخشى الاتفاق، ويبقى في حالة مساءلة متواصلة مع تلك القيم السائدة. وإدوارد سعيد ينظر إلى المثقف بصفته هذه: إنه دائم التساؤل، والمشاكس الذي يخشى الإجماع ؛ لأن هناك مَن يختنق دائماً تحت سحابة هذا الإجماع ، ولأن الصوت الواحد والموحد والوحيد، يأتي دائماً على حساب أصوات جرى إخراسها، ودور المثقف هو استعادة الأصوات الخرساء. بناءً عليه، ليس مفاجئاً أن ترى سعيد يستلهم تراث جوليان بيندا في حديثه عن المثقفين. (٥)

وبعد هذا التوصيف للمثقف نجد أن هناك تعريفاً عاماً للمثقف كون المثقف هو الإنسان المتعطّش للقراءة والبحث والاطّلاع، هو الذي يستطيعُ أن يرى ويُناقش ويبحثَ في كلّ الأمور بذهنٍ منفتحٍ وبنقد بنّاء وتحليلٍ مقنع، مَن يقرأ بنَهم ليكتسبَ العلم ويزيد من رصيدِهِ المعرفيّ ، مَن يمتلك رؤيةً شاملة لكلّ موضوعٍ يُطرَح أمامه ولديهِ من الخبرةِ والتجربة الكثير، المثقف مَن تؤثر ثقافته في سلوكِه وتصرفاته فيتقبل الآراء والنقد بصدرٍ رحْب، ومَن جنّد نفسه ليدافعَ عن قضايا مجتمعهِ ساعياً إلى خلقِ فضاءٍ أكثر انفتاحاً وتطوراً ممَّا هو عليه.(٦)

وبهذا التوصيف يكون مفهوم المثقف مفهوماً حيوياً في توصيف نشاط مجموعة من المثقفين في العالم العربي كان لهم دور مهم في إحداث تحول والمطالبة بالتنوير الذي يغير طبيعة الخطاب المهيمن في الحيز الجمعي ويجعل للفرد دور في مطالبة بالحقوق والعدالة والمساوات ، والمشاركة السياسية .وهو يتجاوز التمركز حول الهوية الصافية في جدلية علاقتها مع الآخر كون الأنا مكتظة بحضور "الأنوات" الأُخرى، وهذه الـ "نحن" تحوي في داخلها "هم" و"أنتم".

٢ ـ التنوير :

ظاهرة التنوير ظاهرة ثقافية تتعلق بالموقف من التراث ودور العقل في اخضاع كل شيء للمراجعة والتقويم بنور العقل البشري وتجاوز العقل الجمعي القائم على هيمنة العقل الدائري والحيز الجماعي والانتقال الى الحيز الفردي ولعل هذا ما عبرت عنه اللغة عندما اقامت توافقاً بين التنوير والنور نلاحظه في اللغة الانكليزية التي صاغت من دلالة النور Light صيغة الفعل ينير .enlighten ومصدره التنوير، أو الإنارة .enlightmentولا تختلف هذه الدلالة الاشتقاقية في اللغة الفرنسية عنها في اللغة الإنجليزية أو الألمانية أو غيرها من اللغات الأوروبية. ولكنّ اللغة العربية قد سبقت غيرها في استعارة النور للمعرفة، ووصلت بين فعل المعرفة الإنساني ودلالة النور(٧) .

وما عبر عنه كانط فلسفيا خير تعبير بخروج الانسان من قصوره الذاتي " خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حقّ نفسه، وهذا القصور هو عجزه عن استعمال

عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر. ويجلب الإنسان على نفسه ذنب هذا القصور عندما لا يكون السبب فيه هو الافتقار إلى العقل، بل إلى العزم والشجاعة اللذين يحفزانه على استخدام العقل بغير توجيه من إنسان آخر. لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك! ذلك هو شعار التنوير".(٨) اذ هو وحدة بنظر دعاة التنوير السلطة ، بوصفه نور للهداية الى عالم متحرر من كل قيود ، فهو حر في اختياراته وممارساته سياسيا واجتماعيا (٩).

ومن الممكن الربط بين طه حسين والتنوير العقلي إذ كان منهجه هو الشك المنهجي على طريقة ديكارت ، بوصفه طريقاً يتم بوساطته استعمال العقل من أجل التحرر عبر السعي الثابت والدؤوب من أجل تجاوز التأويلات القديمة واخضاعها الى العقل تحليلا ونقدا " إذ إنّ حرية الفكر والعقل ـ وهما أداتا الإبداع والابتكار ومصدر التنوير- هي الوجه الآخر للحرية السياسية"(١٠) .

٣- الترجمة

تعد الترجمة إحدى الآليات المهمة بين الشعوب في إحداث التواصل الحضاري والثقافي في خلق وادامة الحياة الحضارية هكذا كان حال الترجمة حيوي في خلق أولى الحضارات الانسانية كما حدث في العراق القديم بين اللغة والثقافة السومرية والبابلية والاشورية وكيف اثرت تلك الترجمة في اعادة استنبات الأفكار الثقافية والحضارية مما جعلها تكون كياناً غنياً ومتنوعاً في ثقافته وحضارته وهو الحال ذاته بين الثقافة اليونانية والثقافة العربية الاسلامية وانفتاحها حوارا وقراءة وتواصلاً بين ثقافة غاربة هي اليونانية وثقافة حية جديدة هي الاسلام في مجال العلوم والفلسفة والمنطق والآداب والفنون ، وهي نفسها بين الاسلام والغرب المسيحي الذي كان في صراع وفي الوقت نفسه حوار وترجمة مع الآخر وهكذا انتقلت العلوم من العرب الى الغرب المسيحي .

وهنا من الضرورة بمكان التطرق الى فلسفة الترجمة وغايتها في العالم العربي وهو يعيش حالات التحول والنهضة التي طالت وازدادت مشاكلها في ثنائية: (الاحياء والتأثير) بين التراث والحداثة بين القديم وحضوره في صناعة الهوية والجديد وتفاعله في صناعة الاختلاف .بين السلفية والارهاب والغرب والعنف والاستعمار ودور الغالب والمغلوب . وبالآتي يمكن النظر من خلال تلك الإشكالية الى مهمة الترجمة بين ان تكون مجرد وسيلة برغماتية في نقل المعنى من لغة الى أخرى من أجل رفدها بالجديد من المعلومات والأفكار والتجارب ، وبين ان تكون الترجمة مرتبطة بفلسفة لها قواعدها ورهاناتها المعاصرة التي هي بالتأكيد أكثر عمق من مجرد نقل للأفكار على الرغم من اهمية هذا الا ان الترجمة لها دور عميق في صياغة الأفكار بلغة قويمة تسهم الى حد في أن تُعيد إنتاج التأثيرات البراغماتيَّة للنصوص الأصليَّة في الجمهور المستهدف، هي بالتأكيد الأصح. إذ إن إمكانيَّة الوصول، أو قدرة الجمهور المستهدف على فهم الترجمة، ليست معياراً عالمياً لنجاح الترجمة فحسب، وإنما هي نتيجة لازمة. وهذا يقودنا الى البعد الحجاجي للترجمة كونها تعتمد على رهان المعنى وكيفية ايصاله الى المتلقي :

أولاً وقبل كل شيء، أولويات تحقيقهم حول طبيعة هذا "المعنى" باستنطاق المفردات القادرة على حمل الفكر في كل اللغات. إذ إنهم يسعون إلى تفسير ما يعنيه "معنى" شيء ما في كل لغة حيَّة.

ثانياً، يسعى المترجمون إلى فهم أفضل لما يفعله الكاتب والقارئ مع اللغة في عمليَّة التواصل، واقتسام "المعنى"، وكيفيَّة استخدامها اجتماعياً كمعبر عن مصالح خاصَّة.

ثالثاً، يودّ الفلاسفة أن يعرفوا كيف ترتبط اللغة بأذهان كل من الكاتب والمترجم والقارئ. وذلك من خلال مصلحة محدّدة هي أسباب الترجمة الناجحة من كلمات لغة معينة إلى كلمات لغة أخرى.

ورابعاً، وأخيراً، يحقِّق المترجمون في كيفية ارتباط لغة بعينها بمعنى وحقيقة لغة أخرى....فالمترجم، الذي يتوخَّى الحقيقة، قد يتساءل ما إذا كانت الجملة، التي لا معنى لها يمكن أن تكون صحيحة، أو خاطئة، أو ما إذا كان يمكن أن تُعَبِّر هذه الجمل عن مقترحات حول الأشياء، والتي لا وجود لها، بدلاً من الطريقة الصحيحة، التي قد تُستعمل بها ذات الجمل في لغة مغايرة(١١) .

هذا البعد الحجاجي للترجمة الذي يراهن على فلسفة الترجمة ودورها في نقل المعنى بين اللغة النص ولغة المتلقي للنص وموضوعنا هنا هو التنوير الذي يقوم بنقله ومحاولة المثقف ان استنباته في الثقافة المترجم لها وجعلة يحافظ على الروح التي عبر عنها النص الاصلي والهادف الى التنوير والتحديث والتحرير .

ثانيا : مكانة طه حسين في الثقافة العربية

١ـ طه حسين بوصفه المثقف التنويري

التنوير في تجلياته التي ظهرت في مشروع طه حسين يتمحور حول سؤال مركزي قوامه اعادة النظر بإرادة الحقيقة كما تتجلى في الخطاب التقليدي الموروث ، وبالآتي فان ارادة الحقيقة بهذا المعنى تعني اعادة النظر بكل ما هو هاجع على صعيد الذات والتاريخ ثقافةً واجتماعا ما يعمل تأبيده في التربية والإعلام سياسة عامة قادت الواقع العربي الى الاخفاقات المتزايدة يوما بعد يوم كل هذا يتطلب إعادة النظر وهكذا كانت بداية طه حسين الذي كان ينشد ازاحة ما هو ثابت واحلال الحركة بدل السكون فهكذا كانت كتاباته تنشد تلك الازاحة وخلخلة المؤسسات التقليدية ، من خلال عرض تلك الأسئلة حول الذات والوجود والحرية حضارة وثقافة(١٢). فانه المثقف التنويري الذي كان يطالب بجعل العقل الفيصل في تحديد علاقتنا بالماضي وبالمستقبل عبر ارساء الوعي النقدي الذي يتحقق بالانفتاح على الجديد في الفكر المعاصر ترجمة وشرحا وتأويلا بما يحقق فهم جديد للماضي في ضوء رهانات الواقع العربي المعاصر من خلال افق تاريخي متحول متجدد يعيد مقاربات الماضي في ضوء مركزية القارئ الذي

ينفتح على انصهار الآفاق بين الماضي والحاضر . فالتنوير دائما هو بحاجة ماسة الى العقلانية مثلما هو أيضاً بحاجة الى الحرية التي يجب ان يتمتع بها التعليم والثقافة ،مثلما العقلانية اساسية في علاقة الدين بالعلم والخطاب المدني المتحضر .وهو ما كان مدركاً له الدكتور طه حسين أعني رهان الحرية ، فهو القائل: "كلّ الناس يعلمون أنّ الأدب لا قيمة له إذا فقد الحريّة(١٣)

فهو قول يدرك أن رهان الحرية أساس في كل انتاج ثقافي ؛ لأن غيابه يعني غياب كل جدوى منه ، فهو بهذا يبحث في المسكوت عنه في كل تلك الثقافة التي تعمل على تسويغ الخضوع بأشكال متنوعة من الاعذار . إذ تتقبل الظلم وضياع الحقوق عندما تسوغ للظالم ظلمه بتبريرات دينية مما يجعل الظالم والمظلوم واحد .

ومن هنا كانت الحرية تشغل طه حسين في كثير من اقواله وكتاباته ومنها التي يقول فيها انه وسع على نفسه في القصص من خلال "ما منحتها من الحرية في رواية الأخبار، واختراع الحديث ما لم أجد به بأساً، إلا حين تتصل الأحاديث والأخبار بشخص النبي(١٤). بمعنى أن الحرية لا تعني بالضرورة اختراق الثوابت عبر التلفيق والتحريف .وان كان طه حسين بحسب ما عرف عنه انه يعتمد على منهج الشك المنهجي في فحص الأقوال والأحداث بحثا عن الحقيقة بموضوعية ونزاهة ، وهو منهج حداثي الذي غالبا ما يكون ضده يتمثل بالتزامه الفكري القائم على رفض كل اجتهاد علمي باتهامه بالكفر وهو تعبير عن هيمنة الخطابات السلفية في الساحة الفكرية ، في وقت أن منهج طه حسين القائل " بضرورة التحديث في الحياة الفكرية والثقافية وأسلوب التفكير وإعادة النظر في المعطيات الثابتة من خلال تعميق شرط القراءة وترسيخ انتقال الحداثة من المجال الثقافي إلى الحياة السياسية والاجتماعية والقضائية ".(١٥)

٢ـ دوره في الترجمة والتنوير :

التنوير في المقاربة العربية دائما ما يأتي عبر التثاقف مع الغرب ومحاولة استعادة لحظات عاشها الغرب ومنها التنوير الذي جاء بعد أحداث كبيرة من الصراعات الداخلية والتي أفرزت نتائج كثيرة منها اقرار حقوق الانسان والعقلانية وحرية التعبير والممارسة الديمقراطية في إدارة العملية السياسية ، الى جانب تحول كبير في الخطاب العقلي وانتقاله من الحيز الجمعي الى الحيز الفردي ، وكيف تحول الى خطاب ثقافي وسياسي وتربوي مختلف تماما عما كان عليه في العصر الوسيط .فالترجمة تمارس تواصل بين الثقافتين الغربية والعربية بوصفها أداة مباشرة لاقتباس الضوء الغربي ونقله إلى المتحدثين والمتحدثات باللغة العربية عبر وساطة المؤسسات القومية الرسمية.

وهي استعارة مجازية كانت حاضرة في كتاب طه حسين "مستقبل الثقافة في مصر " وسرعان ما تحولت الى خطاب عام يكرره الكثيرين ممن تأثروا بها . وقد جعل منها طه حسين مشروع عمل على تطبيقه أثناء فترة عمل طه حسين بإدارة الثقافة في وزارة المعارف (وصولًا إلى درجة الوزير):

١ـ وللاستدلال على مكانة طه حسين في الثقافة العربية الحديثة يكفي التذكير مثلاً بالمشروع الضخم الذي أشرف عليه، والذي عُرِف بـ"لجنة التأليف

والترجمة والنشر"، الذي عَرض له في كتابه "مستقبل الثقافة في مصر" (١٩٣٨م).

٢- لقد قدَّم طه حسين من موقعه الأكاديمي وداخل الدولة التي تحمَّل فيها مسؤولية وزارة المعارف- الثقافة ما يخدم به المجال الذي يدخل من ضمن اهتماماته؛ فعمل على إخراجِه إلى النور، بعد أن خطَّط له، ودشَّنه، وسهر على اشتغاله وتفعيله.

٣- إنه كان من المُسْهِمين فيه، عند انطلاقه في مستهل الخمسينيات، بترجمته إلى العربية عدداً لا بأس به من الأعمال الأدبية (نظام الأثينيين ومسرحيات سوفوكليس والواجب لجول سيمون...، ومئات المقالات في الصحف المصرية والعربية.)

ب- اما بعده وبتأثير منه :

وقد سار المشروع بعده وبالإدارة نفسها التي وضعها طه حسين خصوصا بعد ثورة يوليو بمشروع ثقافي لدعم الترجمة بمثل هذا المنطق التنويري، وهو بالطبع مشروع "الألف كتاب" الذي بدأ عام ١٩٥٥م. مع اختلاف الظرف التاريخي، تجدد مشروع الألف كتاب بصورة ولكن بصورة تتواءم مع الخطاب الأيديولوجي الجديد ومن كان موجود بمشروع قومي للترجمة تحت رعاية المجلس الأعلى للثقافة في الألفية الجديدة. في إطار مشروع التنوير الذي صاغه مثقفو المؤسسات الرسمية مثل طه حسين (١٦).

إنَّ الاختلافَ في مقاربةِ المرجعياتِ والهُويَّةِ الثقافيَّةِ، وهي مجال يتعلَّقُ بالآخر، وهو الحقلُ الذي مازالَ حاضرا في مقاربتِنا المعاصرةِ بين دعاة الهُويَّةِ ودعاة الاختلافِ، بينَ تيارات الخطابِ الإسلاميِّ والتياراتِ المدنيَّةِ العلمانيَّة.

وقد منحتْ أحداثُ الربيعِ العربيِّ مجالاً آخرَ لمراجعةِ التعليم والثقافةِ من هيمنةِ الدولةِ الشموليَّةِ التي جعلت كلَّ شيءٍ من أجل قولبةِ الفكرِ، وحوَّلتِ التعليمَ إلى مجالٍ من أجل قولبةِ القناعةِ الفكريَّةِ والسياسيَّةِ في ظِلِّ غيابٍ مطلقٍ للحقوقِ المدنيَّةِ، وإلى إخفاق في التنميةِ والإصلاحِ، وإلى التعليمِ الذي تحتلُّ به جامعاتُنا ذيل القائمةِ عالميّا؛ فهي مؤسَّساتٌ لا تنتجُ معرفة ولا ديمقراطيَّة، بل تنتجُ حالة من العجز.

١- التنوير في مشروع طه حسين

أ- التعلم والتربية :

مقولةُ مستقبلِ الثقافةِ : طه حُسين حينَ يطرحُ أفكاراً جديدة تهتزُ الحياة الثقافيَّةَ في مِصْرَ وينبري الكُتَّابُ والنُّقّادُ بالتحليلِ والشرحِ والنقدِ ما بين مهاجمٍ شديدِ العنفِ عليه وبين مُؤَيِّدٍ يشرح ما قال.. وفي سنة ١٩٣٨م أَلَّفَ د. طه حُسين كتابَهُ "مستقبلُ الثقافةِ في مِصْرَ" وجاء توقيتُه مناسباً إذ مرَّ عامانِ على توقيعِ معاهدةِ الشرفِ والاستقلالِ.. وكان هذا هو الكتابُ الأولُ بعدَ الاستقلالِ الذي يهدفُ إلى رَسمِ سياسةٍ كاملةٍ للثقافةِ التعليميَّةِ ابتداءً من التعليمِ الأوليّ إلى نهايةِ التعليمِ الجامعيّ ملاحظا ما يَجبُ أن يتوافَّرَ لخطواتِ التعليمِ من التناسقِ والانسجامِ المتماشيينِ في مراحلِه كلِّها بروحٍ واحدةٍ تَصِلُ إلى غايةٍ

واحدةٍ ، وهذا لم يكن بالعملِ اليسير.. ولم يرسمِ الكتابِ سياسةَ التعليمِ فحسب أو الثقافةِ المدرسيةِ بل تجاوزهما إلى ما بعدَ مراحلِ التعليمِ كلِّها.. إلى ثقافةِ المجتمعِ.. إلى المسرحِ والسينما والإذاعةِ والصحافة.. إلى الأدبِ والأدباءِ.. وإلى واجبِ الدولةِ في البحثِ العلميِّ والنشاطِ الفكريّ.. وإلى كلِّ ما يتَّصلُ بكلمةِ "ثقافة" بكلِّ معانيها. ولم يكنِ الكتابُ جديداً بموضوعهِ بِقدْرِ ما كان جديدا بشكلِهِ وتنسيقِهِ.. فقد اعتادَ الكُتَّابُ أن يبحثوا في كلِّ مرحلةٍ من مراحلِ التعليمِ بشكلٍ مستقلٍ، وأن يفصلوا بينَ الحديثِ عن الثقافةِ في المدرسةِ والثقافةِ في المجتمعِ واعتادوا أنْ يبحثوا في كلِّ لونٍ من ألوانِ الثقافةِ منفردا، وألَّا يرسموا جهة محددة وغاية أساسيَّة من هذهِ الثقافاتِ جميعاً.

إذ كان يرى في الثقافةِ خصوصيَّة تدفعُ إلى المستقبلِ دفعا؛ لأنَّها تَتَّصل بنفوسِنا اتصالا عميقا، هكذا تكلم د. طه حسين في كتابه "مستقبلُ الثقافةِ في مِصْرَ" إذ يراها متميزة بخصالِها، وأوصافِها التي تَنْفَردُ بها عن غيرها من الثقافاتِ، كما يقولُ، وأوَّلُ هذهِ الصفاتِ المُمَيِّزةِ أنَّها تقومُ على وحدتِنا الوطنيَّة، وتَتَّصِلُ اتصالاً قويّا بنفوسِنا الحديثةِ كما تتَّصِل اتصالاً قويّا عميقا بنفوسِنا القديمةِ أيضا، ولأنَّها تصوِّرُ آمالَنا ومُثُلَنا العليا في الحياةِ؛ فهي تتَّصلُ بمستقبلِنا أيضا بل هي تدفعنا إلى هذا المستقبل دفعاً، بقوله "لك أن تنظر في أي لون من ألوان العلم والأدب والفن التي ينتج فيها العلماء والأدباء والفنانون المصريون فسترى أنها مطبوعة بالطابع المصري القوي الذي لم يستطع الزمان أن يمحوه أو يعفو آثاره، سترى فيها هذا الذوق المصري الذي ليس هو ابتساماً خالصاً ولا عبوساً خالصاً ؛ لكنه شيء بين ذلك، فيه كثير من الابتهاج، وفيه قليل من الابتئاس، وسترى فيه هذه النفس المصرية التي تجمع بين الجدة والقدم والتي تثب إلى أمام ؛ لكنها تستأنى وقد تقف من حيث تستأنى، وقد تقف من حين إلى حين لتنظر إلى وراء، سترى فيها الاعتدال المصري الذي يشتق من اعتدال الجو المصري، والذي يأبى على الحياة المصرية أن تسرف في التجديد". (طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر). وبعد مرورِ أكثر من أربعةِ عقودٍ على وفاتِهِ؛ فمازالت أفكارُ الدكتور طه حسين تثيرُ الجدلَ حتَّى اليومِ إلى الحدِّ الذي دفعَ أحدَ الباحثين إلى عنونةِ كتابهِ باسم "طه حسين مطلوبٌ حيّا أو ميتا"، وقد تعرَّضَ إلى كثيرٍ من النقدِ الذي يَصِلُ حدَّ المحاكمِ والتكفيرِ إلى جانب قَدْرٍ مماثلٍ من الأتباعِ المعجبين المدافعين عنه إلى حدِّ التقديس.

وتزدادُ أهميَّةُ إعادةِ القراءة لكتابِهِ مع تجديدِ الهجومِ على مناهجِ التعليمِ في العالَمِ العربيّ؛ فقد جاءت تجربةُ د. طه حسين، في مرحلةٍ عانى فيها الأزهرُ من جمودٍ فكريٍ طويلٍ، وتزامنَ مع جهودِ الشيخِ محمد عبده ومدرستهِ الإصلاحيَّة في محاولةِ تطويرِ الأنظمة التعليميَّة. والأمرُ الثاني استقلالُ مصرَ وراهن التعليم فيها.

أمَّا الأمرُ الأوَّلُ: فهو استياء د- طه حسين كغيره من المثقفين المصريين من تخلُّفِ الأزهرِ عن روحِ العصرِ، وجمودِهِ عند النُّظُمِ التقليديَّة التي لم يبرحها منذ قرون، خصوصاً مع انتشارِ المدارسِ والجامعاتِ الأهليَّة التي عملت بنجاح على نشرِ الثقافةِ الغربيَّة بوسائلِ الجذبِ كافة التي عجزَ الأزهرُ عن استيعابها. (١٧) ، وهو يشير إلى هذا المعنى "وقد استبقينا الأزهر الشريف نفسه؛ ولكن أزمة الأزهر الشريف متصلة منذ

عهد إسماعيل أو قبله ولم تنته بعد وما أظنها ستنتهي اليوم أو غدا، ولكنها ستستمر صراعاً بين القديم والحديث حتى تنتهي إلى مستقرها في يوم من الأيام".(١٨)

ويتعلقُ الأمرُ الثاني في كتابه هذا بموقفٍ حاسمٍ من السياسةِ التعليميَّةِ والثقافيَّةِ التي يمكنُ فهمها انطلاقاً من السياقِ التاريخيّ. فقبل سنتين من صدورِ الكتابِ تَمَّ التوقيعُ على اتفاقيَّةِ الاستقلالِ بين مِصرَ وبريطانيا التي كانت تحكمُ مِصرَ منذ سنة ١٨٨٢م، وهو ما فتحَ البابَ على مصراعيه أمامَ أسئلةٍ تتعلقُ بمستقبلِ البلادِ وخصوصاً بانتمائها الثقافيّ وهويتها الوطنية. "أغراني بإملاء هذا الكتاب أمران: احدهما ما كان من إمضاء المعاهدة بيننا وبين الإنجليز..." (١٩) ويمكن فهمُ الموقف المثالي لطه حسين الذي يرفضُ الاختلافاتِ الثقافيَّةَ بينَ مِصرَ وأوروبا انطلاقا من هذا السياق. ولكنَّه أكَّدَ على أربعةِ عناصر في خطابه، هي: (النقدُ ، ودور المثقف، وأهميةُ المعرفةِ، والوصلُ بينَ الثقافةِ الأوروبيَّة والثقافة المصريَّة) ، وهي عناصر فاعلة في مشروعِه "مستقبل الثقافة" أخذتْ طابَعا حجاجيّا بينه وبين نُقَّادِه.

- وفي ما يتعلّقُ بالعنصر الأوَّل (أي المثقف) ارتفعَ بالمثقفين فجعلهم طبقة خاصَّة ممتازة وهبتهم ثقافتُهم صفاتٍ ساميةٍ وألقتْ على عاتِقهم تبعاتٍ خطيرة. (طه حسين، فصول من الأدب: ص١٨٨-١٩٤٩م).
- أمَّا العنصر الثاني (أي المعرفة) فقد شغفَ بالمعرفة ورأى أنَّها تحمي الاستقلالَ، وتصِلُ بأصحابها إلى المجتمع الديمقراطيّ السليم، وهي التي تهيّئ للأمة المواطنَ الصالحَ، وهي أيضا قوامُ الحضارة والثروة... (٢٠).
- أمَّا عن العنصر الثالث (الوصل بالحضارة الغربية) فقال "حياتنا المادية أوروبية خالصة في الطبقات الراقية وهي في الطبقات الأخرى تختلف قربا وبعدا عن الحياة الأوروبية باختلافات قدرة الأفراد والجماعات وحظوظهم من الثروة وسعة ذات اليد".(٢١).

ويبدو أنَّه أكَّد في هذا الكتاب على جملة من الأهداف هي: نحو ثقافة متوسطيَّة: دافَعَ د. طه حسين بقوةٍ عن الموقف الحداثي نفسِهِ بعد انتقالِه في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١٤م للدراسة في فرنسا، فقضى هناك أربعَ سنوات في "مونبلييه" وبعدها في باريس. بل حتى قبل التحاقهِ بالجامعةِ الفرنسيَّةِ كان خلال دراسته في الجامعةِ المصريَّة منغرسا في الفكرِ والأدبِ الأوروبيينِ؛ ولهذا لم تكن رحلتُه عبرَ المتوسط برحلة إلى عالمٍ غريبٍ عنه؛ فلم يشعرْ بتناقضٍ بين الثقافتين. ففي كتابه "مستقبل الثقافة في مصر" الصادر سنة ١٩٣٨م، ينتقدُ الخطابَ الذي يقولُ بالاختلاف بين الحداثةِ الغربيَّةِ والتقاليد الشرقيَّة، وأنَّ الحداثةَ لا علاقةَ لها بالمجتمعاتِ الإسلاميَّة. فبينَ مِصرَ وأوروبا لا وجود في نظرِهِ لحدودٍ ثقافيَّة، بل كان العكسُ من ذلك هو الصحيح؛ فالمنطقتانِ تشتركانِ في ثقافةٍ متوسطيَّةٍ ذاتِ مشاربَ مختلفةٍ يونانيَّةٍ ورومانيَّةٍ، فقال "مهما نستقص فلن نجد ما يحملنا على أن نتقبل أن بين العقل الأوروبي والعقل المصري فرقا جوهريا". (٢٢).

التعليمُ طريقٌ إلى الحداثةِ: يتعلقُ الأمرُ في كتابِ د. طه حسين "مستقبل الثقافة في مصر" بموقفٍ حاسِمٍ من السياسةِ التعليميَّةِ والثقافيَّةِ التي يمكنُ فهمُها انطلاقا من السياقِ

التاريخيِّ. فقبل سنتين من صدور الكتاب تَمَّ التوقيعُ على اتفاقيَّة الاستقلال بينَ مِصرَ وبريطانيا التي كانت تحكمُ مِصرَ منذُ سنةِ ١٨٨٢م، وهو ما فتحَ البابَ على مصراعيه أمامَ أسئلةٍ تتعلقُ بمستقبلِ البلادِ وخصوصاً انتماءها الثقافيّ وهويتها الوطنيَّة. "فنحن بين اثنتين: إما أن ننكر ماضينا كله ونجحد إسلامنا جميعا ونرفض مجد المسلمين الذين أسسوا الحضارة الإسلامية وما أظننا مستعدين لشيء من هذا، وإما أن ننهج نهجهم ونذهب مذهبهم بأسباب الحضارة الأوروبية في قوة كما أخذوا هم في قوة بأسباب حضارة الفرس والروم". (٢٣).

الا أن تلك الأفكار كانت قد جذبت مواقف نقدية من الكتاب ومشروعه النقدي عامة إذ ظهرت أفكار نقدية من سيد قطب الذي قام بمناقشة الكتاب ، وركّز على القضية الأساسيَّة للكتاب وهي دعوةُ الدكتورِ طه حُسين إلى أن تكون ثقافتُنا المستقبليَّةُ ثقافة أوروبيَّة خالصة وأن يكونَ اتجاهُنا في الحياةِ أوروبيّا وأن نتأثَّرَ بأوروبا. وتساءَلَ سيدُ قطب بقولِهِ :"علامَ يبني د. طه حُسين، نظريتَهُ أنَّ مِصرَ أُمَّةٌ غربيَّةٌ؟". وهنا وقفَ سيدُ قطب، ورأى أنَّ النزاعَ والوفاقَ السياسيَّين لا يعنيان دائما نزاع العقلياتِ ووفاقها، وإذا صَحَّ أن هناك اتصالا بين العقليَّةِ المصريَّةِ واليونانيَّةِ كان هناك افتراقٌ بين العقليَّة المصريَّةِ والفارسيَّة، فمثلا في نهاية الثلاثينات من القرن العشرين كانت اليابانُ والصينُ في حربٍ طاحنةٍ وهما فريقٌ واحدٌ في رأي الدكتور، وكانت إيطاليا تعادي فرنسا وهما أمتان لاتينيتان أوروبيتان من فريق عقليٍّ واحد في رأيه. مع تحقيقِ الاستقلال في عام ١٩٣٦م بدأ الطريقُ مُعبَّدا أمامَ بناءِ مِصرَ الحديثة. وقد اشترطَ د. طه حسين لتحقيقِ ذلك إصلاحا جذريّا للتعليم. ومنذُ دستورِ سنة ١٩٢٣م، الذي نَصَّ على التعليمِ الإجباريِّ للجنسين، وعلى مجانيةِ التعليمِ في ما كان يسمى بالمكاتبِ العامَّةِ التي تطورت عن الكتاتيبِ القرآنيَّةِ التي لم تكن تقدِّمُ نظاما تعليميّا حقيقيّا، ظلَّت المدارسُ الحديثةُ التي كانت تعتمدُ على المنهجَ الغربيّ حكرا على من يستطيع دفع تكاليفِ الدراسةِ ويضيفُ قطب أن المستعمراتِ اليونانيَّةَ في مِصرَ القديمةِ لم تكن مرضية من المصريين، وإنَّما كان يسمحُ بها بعضُ الفراعنةِ المكروهين من الشعبِ لليونانيين المرتزقة وكان المصريون ينقمون على هؤلاءِ؛ بسبب تقربِهم للإغريق، ويصفوهم بأقبح الصفات. [٢] سيد قطب، نقد كتاب مستقبل الثقافة: ص١١-١٤ -١٩٦٩م). وناقشَ قطب هذا الرأيَ، ورأى أنّ الفلسفةَ اليونانيَّةَ امتدَّت إلى الإسلامِ، وهذا لاشكَّ فيه، ولكنَّه ينكرُ أنَّ الأديانَ تطبعُ الشعوبَ بفلسفتِها وقضاياها المنطقيَّةِ مؤكِّداً على أنَّ المؤثِّر الأوَّلَ للأديانِ هو نظامُها الروحي، وهو تبشيرُها وإنذارُها، وهو الصورةُ الغامضةُ التي تنطبِعُ في نفوسِ أتباعِها، ثُمَّ بُعدُ قوانينِها ونُظُمِها الاجتماعيَّة إنْ كان فيها (كما في التوراة والقرآن) مثل هذه النُظُم. وفي النتيجةِ يوضِّحُ سيدُ قطب حقيقةَ فكرِهِ، ويوضِّحُ مذهبَهُ بشموليَّةِ الدين، ووجوبِ تدخلِّ الدينِ في كلِّ المجالاتِ السياسيَّةِ والاقتصاد والتشريع، ووو... ويرى أنَّ التوراةَ والإنجيلَ يحويان بَعدَ اللاهوتِ نُظُما وشرائعَ وحدوداً : (دينيَّة ، واجتماعيَّة ، واقتصاديَّة ، وسياسيَّة) ، والإنجيلُ يكادُ يَخْلو مِن هذا كلِّه، فالمسيحُ (عليه السلام) إنَّما جاءَ داعيا للصفاءِ الروحيّ والرحمةِ والتسامحِ والزُّهدِ، ولكنَّه لم يُظهرْ أيَّ إشاراتٍ للنظمِ

السياسيَّةِ أو الاجتماعيَّةِ؛ ومن هنا استنتجَ سيد قطب أنَّ المسيحيَّةَ حين امتدَّت إلى أوروبا وصلت إليها نظاما روحيّا وإرشادا خلقيّا، ولكنَّها لم تضعْ لها أُسُسا للتشريعِ والاقتصادِ والسياسةِ كما وضَعَ القرآنُ؛ لذا بَقِيَ العقلُ الأوروبيُّ يُسيطرُ على الحياةِ الدنيويَّةِ، ويشرِّعُ لها ويتصرَّفُ فيها فلم يتغيَّر منه شيء مع المسيحيَّة. أمَّا القرآنُ فقد وضعَ العقلَ المصريَّ في نطاقٍ معيَّنٍ وهو نطاقُ التشريعِ القرآنيّ، ومن هنا كان لا بدَّ أن يؤثِّرَ في هذا العقلِ ما لا يؤثِّرُ الإنجيلُ، وأن يبقى دائمَ الأثرِ حتى أخذت تتحلل منه الدولةُ بالتشريعِ الرومانيِّ والقوانين الفرنسيَّةِ وهو مع هذا يظلُّ شديدَ الأثرِ في عقليةِ التشريعِ المصريّ. وينتهي الاختلاف بين الاثنين حين وصل سيدُ قطب إلى عنوان "الدولة والتعليم العام" فقال :" إلى هنا تنتهي المباحث المعقدة ويجاوزها الدكتور إلى ميدان آخر هادئ لا التواء فيه ولا تعقيد وينطلق مستعرضا ناقدا في عذوبة وصفاء نفسي وصراحة جميلة". وبالآتي يمكن ان نحدد اعتراضات سيد قطب على الكتاب بالآتي :

أول ، ما يعترض عليه قطب، هو قسمة الدنيا إلى قسمين فقط، غربيٌ يضمّ أمريكا وأوروبا، وشرقيٌ يضمّ الهند والصين. في هكذا قسمة، ستبدو مصر غربية. لو كان الشرق يضم فارس وجزيرة العرب، اللذين يتجاهلهما العميد، لاعتقدنا أن مصر شرقية. أيضاً، لماذا فقط قسمان وعقليتان؟ ولماذا لا يكون لدينا عقليات أكثر من هاتين الاثنتين، مع تنوع أجناس الشرق والغرب وأفكارهم ونظمهم؟ "متى كان لأوروبا عقل واحد؟ وللشرق الأقصى أو الأدنى عقل واحد؟".

الاعتراض الثاني: على صلة المسيحية والإسلام بالفلسفة اليونانية. يرى العميد أن الفلسفة اليونانية أثرت في الإسلام وفي المسيحية، وطبعتهما بطابعها، بينما يرى قطب أن المسيحية انطبعت بالطابع اليوناني؛ في حين لم يحصل ذلك في الإسلام، ويعزو ذلك إلى ما يراه الفارق الرئيس بين الإسلام والمسيحية: الأول يعطي " شرائع ونظماً وحدوداً دينية واجتماعية واقتصادية وسياسية متكاملة، بينما يكاد الإنجيل يخلو من هذا كله". ويضيف قطب تمييزاً آخر، هو الطبيعة القاسية التي تجعل المصري يعمل ليل نهار، بمقابل الطبيعة السمحة لأوروبا، مما يعني أن العقليتين مختلفتان بين الشعبين. لا أجد هذين الاعتراضين مقنعين.

الاعتراض الثالث هو على حجّة العميد القائلة: طالما أن مصر أخذت بالحضارة الحديثة منذ جلاء الأتراك، فهي غربية. وحجة قطب المعاكسة قوية جلية : الأتراك واليابانيون أخذوا بهذه الحضارة، فهل هم غربيون أيضاً؟

الاعتراض الرابع، هو على سخرية طه حسين من القائلين بمادية الغرب وبروحانية الشرق. للأسف، يقرّ قطب بأن الغرب مادي والشرق روحاني، وهو ما يناقض اعتراضه الأول عن تعدد العقليات شرقاً وغرباً!

يتسم عرض قطب باحترام شديد وأصيل لطه حسين، وبمحاولة جادة لفهم الحجج الفكرية التي عرضها، والاعتراض عليها بطريقة عقلانية. بل أكثر من ذلك، يتفق مع العميد في ضرورة إصلاح النظام التعليمي، وبأهمية مطالب العميد التفصيلية، وهو الهدف الرئيس للكتاب.(٢٤)

اصلاح التعليم :

مع تحقيقِ الاستقلال في عام ١٩٣٦م بدأ الطريقُ مُعبَّدا أمامَ بناءِ مِصرَ الحديثة. وقد اشترطَ د. طه حسين لتحقيقِ ذلك إصلاحا جذريّا للتعليم. ومنذُ دستورِ سنة ١٩٢٣، الذي نَصَّ على التعليمِ الإجباريِّ للجنسين، وعلى مجانيةِ التعليمِ في ما كان يسمى بالمكاتبِ العامَّةِ التي تطورت عن الكتاتيبِ القرآنيَّةِ لم تكن تقدِّمُ نظاما تعليميّا حقيقيّا، ظلَّت المدارسُ الحديثةُ التي كانت تعتمدُ على المنهجَ الغربيّ حكرا على من يستطيع دفع تكاليفِ الدراسةِ. وعبر هذهِ المدارسِ يُمكن الحصولُ على مستوى تعليميٍّ كبير فقط، والوصولُ إلى مناصب عالية في جهاز الدولة. وهو ما يعني وجودَ نظامٍ طبقيٍّ يخدِمُ مصالحَ البرجوازيَّةِ ضد الطبقات الفقيرةِ. ومن أجل تجاوز تلك الاحتكارات ومن أجل تحقق تعددية سياسية على وفق الخيارات الديمقراطية التي تدعو دائما الى التنوير يأتي خيار التعليم كأفضل سبيل متاح من أجل تحقيق تلك التحولات بطرق سلمية بعيدا عن العنف الثوري بل هو خيار راجح ومتاح يقول عنه طه حسين : "إنّ العلم كالماء والهواء، يجب أن يكون متاحاً لكلّ أفراد الشعب، ولا يمكن أن تقوم ديمقراطية حقيقية من دون أن يتعلم الشعب" (٢٥). وهذا يأتي من كونه كان يرى في "مستقبل الثقافة في مصر" بإمكانية أن تؤدي المدارسُ الابتدائيَّةُ دورا في تقويةِ وحدةِ المجتمعِ المصريِّ، ولكنَّهُ اكتشفَ خلال عملِهِ كمستشارٍ لوزارةِ التعليمِ من سنة ١٩٤٢م وحتى سنة ١٩٤٤م البناءَ المزدوجَ للنظامِ التعليميّ الذي يهدِّدُ بانقسامِ المجتمعِ.(٢٦)

ونَجِدُ عرضا لهذا المشروعِ الحداثيّ كما جاء في مقدمةِ كتابه "مستقبل الثقافة" وقد كتبَهُ الوزيرُ أحمد سرور، ومن أهمِّ المبادئ التي أكَّدَها د. طه حسين ما يأتي: المطالبةُ بإشرافِ الدولةِ على شؤونِ التعليمِ، فالدولةُ هي المسؤولةُ عن تكوينِ العقليَّةِ المصريَّةِ تكوينا يتلاءمُ والحاجةَ الوطنيةَ الجديدةَ. أنَّ التعليمَ الإلزاميَّ ركنٌ من أركانِ الحياةِ الديمقراطيَّةِ الصحيحةِ، بل هو ركنٌ من أركانِ الحياةِ الاجتماعيَّةِ، والدولة الديمقراطيَّة ملزمةٌ بأن تَنْشُرَ التعليمَ الأساسيَّ... يجبُ تكوينُ جيلٍ جديد من المعلمين الأكفاء لكي يَتمَّ التعليمُ الأساسيُّ. أنَّ الفقرَ والغنى يجبُ ألَّا يكونَ لهما أثر في تحقيقِ العدالةِ والمساواةِ؛ لذا يجبُ ألَّا نُفَرِّقَ بين الغنيِّ والفقيرِ في فرصِ التعليمِ. يجبُ أن يسمحَ لأبناءِ الشعبِ بمواصلةَ فُرَصِ التعليمِ ما دامت قدراتهم الذهنيَّةُ تسمحُ بذلك. ويرى د. طه حسين أنَّ إصلاح التعليم يُمكنُ أن يتحقَّقَ عن طريق أربعةِ أمور، هي: إنشاءُ مجلسِ التعليمِ الأعلى، تُمَثَّلُ فيه فروعُ التعليمِ كلُّها، وتُمَثَّلُ فيه عناصرُ ليست من وزارةِ المعارف. إعادةُ التنظيمِ لمراقباتِ التعليم (الإدارات التعليميَّة). إصلاحُ التفتيشِ (التوجيه الفنيّ) وإعادة النظر فيه. إصلاحُ نظامُ الامتحاناتِ وجعل الامتحاناتِ وسيلة وليست غاية. (٢٧). فهذه ضوابط ضرورية من أجل تحقيق التحرر والتنوير والحرية التي كان ينشدها طه حسين من خلال التعليم الذي كان يتطلب وضع المناهج والسبل الممكنة من أجل وضع اليات تحفظ للتعليم الفعالية وتبعده عن الانحراف وهذا يتطلب من الدولة ان تقوم بهذه المهمة ، على وضع المنهج والرؤية التي يفترض بها ان توجه فعالية التعليم حتى يكون فاعل في تحقيق التنوير والتحول الحضاري الذي ينشد تحقيق التنمية

المطلوبة ، ويبدو أنَّ د. طه حسين أراد أن يؤسِّسَ للهُويَّةِ الوطنيةِ بالتعليم، وتشرفُ الدولةُ على توجيهه؛ فنجده في تأكيدِهِ إشرافَ الدولةِ على التعليمِ الأهلي بشقيهِ الحديث والدينيّ قال عن الأول " إذا طلبنا إلى الدولة ألا تأذن لمدرسة أجنبية أن تعلم في مصر؛ إلا إذا كان التاريخ القومي أساسا من أسس التعليم فيها...". (٢٨) وقال عن التعليم الآخر "ولكني أريد أن يصور التعليم الأزهري تصويرا يلائم هذه الحاجة الوطنية التي قدمت تفصيلها: إلى تكوين الوحدة المصرية من جهة، وإلى تثبيت الديمقراطية وحماية الاستقلال من جهة أخرى". (٢٩)، وحاولَ أنَّ يَردَّ على النقد الاستشراقيّ الذي ألحَقَ مِصرَ بالعقل الشرقيّ، قال أحمد سرور " إن الكتاب دحض دعوتين أساسيتين أشاعهما الاستعمار: الأولى، تفوق العقلية الأوروبية على سائر عقليات أجناس قارات العالم الأخرى والثانية اقتصار التعليم على الصفوة في أبناء الإقطاع وأبناء كبار العاملين في الإدارة الإنجليزية".(٣٠). كانت تلك الرؤية قد وجدت امكانية أن تحول الى اليات عمل عندما تولى طه حسين مسؤولية أن يكون وزير المعارف قبيل الثورة بعامين اذ وجدها فرصة ثمينة من أجل أن ينقل افكاره الى حيز التطبيق العملي .بل انه كتب مقال عن الثورة ومهامها الضرورية احداث التحول وهذا لا يتحقق الا من خلال التعليم (٣١) . إذ نجد له بصمات مهمة في مجال التربية والتعليم هي جزء حيوي من مشروع التنويري في المجتمع ونقله من حالة الى اخرى أكثر تقدم التي ينشدها التنوير .

٢ـ الثقافة :

هنالك بعدان في مشروعه الثقافي الأول جانب فكري نجده في مؤلفاته ، ومواقفه التي عبر عنها في أكثر من مناسبة بشكل مباشر عبر لقاء أو مقال في صحيفة ، أو الاجراءات التي اتخذها كمسؤول يمثل القرار السياسي والاداري كوزير إذ يضع الأفكار موضع التطبيق عبر إجراءات وقرارات تخدم : (الثقافة ، والمجتمع ، والمثقف) .

البعد الأول الثقافي :

في هذا البعد نلمس الخطاب النقدي كما تمظهر في أعماله الفكرية التي كانت تعبيراً عن موقفه من رهانات عصره وجدلية العلاقة بالآخر سواء كان الغرب أم التراث الاسلامي وفيه نلمس رؤية تحديثية علمانية أثارت ضد مواقف نقدية عاصفة ويمكن أن نستعرضها من خلال مؤلفاته وما أثارته من ردود :

أولا ـ كتابة " الشعر الجاهلي "(٣٢):

كان يحاول خلال هذا الكتاب أن يتبنى الفكر النقدي الديكارتي ، القائم على قاعدة منهجية بموجبها رفض الانحياز الى أي مشاعر دينية أو قومية من دون اعتماد الشك المنهجي في كل ما وصل الينا ، من خلال الاحتكام الى العقل ، مثلما فعل ديكارت من قبل وقد خلق قطيعة مع الفكر في العصر الوسيط ، وبهذا مثل بداية مشروع الحداثة .

وكانت بداية هذا المشروع النقدي عند طه حسين ممثلةً بكتابه "في الشعر الجاهلي " الذي اثار ضده : (البلاغات ، و الاتهامات) بكونه قد تعدى على الدين ، إذ عدّت آراءه التي طرحها في هذا الكتاب طعناً صريحاً في القران ونسب النبي الشريف ، وكل هذه الاتهامات تطالب بطرد طه حسين من الجامعة المصرية. وقد تم مناقشة الأمر على

صعيد البرلمان لكن وزير المعارف وقتها علي الشمسي كان يرى : "إننا نطمع في أن تكون الجامعة معهداً طلقاً للبحث العلمي الصحيح (٣٣)، وكان موقف المحقق الذي حقق مع طه حسين طويلا خرج هو الآخر بموقف مستنير قريب من موقف وزير المعارف، إذ قرر :" نظراً لعدم وجود القصد الجنائي فيما كتب طه حسين إذاً فلا جريمة ولا عقاب."

وقد منع الكتاب من التداول ، قبل أن يعدّله العميد، ليحذف منه جملاً أثارت لغطاً لما فيها، من طعن في القرآن الكريم، ويستبدله بكتابٍ أعمق وأكثر توازناً سمّاه" **في الأدب الجاهلي**". وقد أشار في مقدمة الطبعة الثانية الى التغيرات التي قام بها بقوله : " هذا كتاب السنة الماضية ، حذف منه فصل وأثبت مكانه فصل ، وأضيفت اليه فصول ، وغير عنوانه بعض التغيير . وأنا أرجو أن أكون قد وفقت في هذه الطبعة الثانية الى حاجة الذين يريدون أن يدرسوا الأدب العربي عامة والجاهلي خاصة من مناهج البحث ، وسبل التحقيق في الأدب وتاريخه وهو على كل حال خلاصة ما يلقى على طلاب الجامعة في السنتين الأولى والثانية في كلية الآداب. ١١ مايو سنة ١٩٢٧م"(٣٤)

ثانيا كتاب من بعيد:

أنّ طه حسين على الرغم من الجراح التي أصابته من الأصوليين الإسلاميين بعد معركة كتابه (في الشعر الجاهلي) امتلك جرأة نقد اللجنة التي وضعتْ الدستور سنة ١٩٢٣م ؛ بسبب المادة رقم (١٤٩) التي نصّتْ على جملة من ثلاث كلمات ((الإسلام دين الدولة)) فكتب دراسة ضمّنها أحد فصول الكتاب الذى بين يدىْ القارىء ، وهذه الدراسة سبق له أنّ نشرها في مجلة الحديث عدد أمشير / فبراير ١٩٢٧م. وهي كتابات متفرقة تتعلق بمناسبات متنوعة كان قد كتب بها يقول :" وما تواضع الناس عليه في صلاتهم ، وعلاقاتهم ، تحول بيننا وبين ذلك وتأبى كل الإباء . فلأكنف اذن بما كان ينبغي أن أكتفي به منذ بدأت هذه الكلمة ، وبما يكتفي الناس به من تسجيل الشكر والثناء للعائدين جميعا والمودعين جميعا ، من دون أن أفرق بينهم اللفظ ، وان اضطررت واضطر غيري من الناس الى التفرقة بينهم في نجوى النفس وحديث الضمير ، ولنحتمل اذن ، راضين او كارهين ، هذا الظلم البين الذي تضطرنا اليه حياة الاجتماع ، فليس هو أثقل ما تضطرنا اليه الحياة الاجتماعية من ضروب الظلم والتقصير . ولو أننا ذهبنا نحلل هذه الحياة وما فيها من ظلم وبنى ، ومن افراط و تفريط ، لما انتهينا إلى حد ، ولما فرغنا من القول ." (٣٥) كان هذا نقد لحال العلاقات الاجتماعية وما فيها من تأبيد قيمي ، تعود أهمية هذه الدراسة إلى أنّ دستور سنة ١٩٢٣م تضمن العديد من المواد التي تـُدعّم قواعد الدولة الحديثة ، مثل المادة رقم (١) التي نصّتْ على أنّ ((مصر دولة ذات سيادة وهى حرة مستقلة)) والمادة رقم (٣) التي نصّتْ على ((المصريون لدى القانون سواء . وهم متساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية. وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة. لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين)) والمادة رقم (٤) التي نصّتْ على الحرية الشخصية مكفولة)) والمادة رقم (١٢) ونصّتْ على ((حرية الاعتقاد مطلقة)) والمادة رقم (١٥) ونصّتْ على ((

الصحافة حرة في حدود القانون . والرقابة على الصحف محظورة . وإنذار الصحف أو وقفها أو إلغاؤها بالطريق الإداري محظور)) والمادة رقم (٢٠) ونصّتْ على ((للمصريين حق الاجتماع في هدوء وسكينة غير حاملين سلاحًا. وليس لأحد من رجال البوليس أنْ يحضر اجتماعهم ولا حاجة بهم إلى إشعاره)) والمادة رقم (٢٣) ونصّتْ على أنّ ((جميع السلطات مصدرها الأمة)) أما المادة رقم (١٢٤) فهي مادة مُذهلة وغاية في الأهمية إذْ جاءتْ لتُرسّخ مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية) فنصّتْ على ((القضاة مُستقلون لا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون. وليس لأية سلطة فى الحكومة التدخل فى القضايا))(٣٦)

على الرغم من هذه المواد الصريحة التي تسعى لترسيخ دعائم دولة عصرية ، وتُواكب التطور الدستوري والسياسي في الأنظمة الليبرالية ، فإنّ الليبراليين المصريين انتقدوا الدستور، لما فيه من نقص وعيوب وتناقض ، وكان من بين هؤلاء الليبراليين طه حسين الذى كتب ((لستُ أرضى عن هذا الدستور الرضا كله . ففيه نقص وفيه تشويه وفيه نصوص لابد من تغييرها . ثم هاجم الذين صاغوا مواد الدستور هجومًا عنيفًا بسبب المادة رقم (١٤٩) التي نصّت على أنّ ((الإسلام دين الدولة)) (ومع مراعاة أنها جاءتْ على استحياء في ذيل مواد الدستور) وببصيرته الرحبة انتقد هذا النص . ومن يقرأ ما كتبه طه حسين عام ١٩٢٧ (ثم أعاد نشره في كتابه " من بعيد ") يُدرك أنه كان يستشرف المستقبل المُتردي الذى نعيشه الآن ، إذ ذهب إلى أنّ النص في الدستور على أنّ الإسلام دين الدولة : ((مصدر فرقة. لا نقول بين المسلمين وغير المسلمين (فقط) وإنما نقول إنه مصدر فرقة بين المسلمين أنفسهم ، فهم لم يفهموه على وجه واحد . وأنّ النص على دين للدولة يتناقض مع حرية الاعتقاد ، لأنّ معنى ذلك أنّ الدولة مُكلفة أنْ تمحو حرية الرأي محوًا في كل ما من شأنه أنْ يمس الإسلام من قريب أو من بعيد ، سواء أصدر ذلك عن مسلم أو عن غير مسلم . (٣٧)

فهو يرى ان من اهم سمات الدولة الحديثة التي تخلق قطيعة مع الفكر الوسيط يقوم على ضرورة فصل المؤسسات الدينية عن المؤسسات السياسية من خلال الدستور الذي يجعل الولاء للوطن اولا وبذلك يتم تأسيس دولة ذات شخصية اعتبارية.(٣٨) وهو ما فعلته الدول الغربية التي حيدة السياسة عبر القول بالعلمانية وهي بهذا تخلق قطيعة مع الفهم الذي كان سائدا في العصر الوسيط.

كانت تلك الرؤية التي مهد لها طه حسين في كتابه السابق (من بعيد)وهو يكمل مشروع عن مستقبل الثقافة الذي صوره بانه باب للتجديد ببحسب اعتقاده يقوم على ثلاث ركائز اولها يكون بالاحتذاء بالغرب والثاني بأحياء التراث العربي الاسلامي على وفق الرؤية النقدية ، فيما جاء الثالث بأحياء الشخصية المصرية(٣٩) هذه الرؤية تقوم على استثمار الممكنات الثقافية وما فيها من رسمال ثقافي ورمزي وحضاري متنوع المشارب يعكس رؤية الرجل اتي تقوم على الجمع بين اطياف متنوعة من أجل بناء دولة عصرية ببحسب مواصفات العصر الحديث مقايس الدول الغربية والتي ظهرت لامحها ما بعد الاستعمار . (٤٠)

- وأهمّ ما يلفت انتباهنا هنا تأكيد ما ذهبنا إليه في أنّ مشروع طه حسين التنويري ليس فيه غلوّ ولا دعوة إلى التغريب التام ومحو التراث، وقد كتب روائع لعل أهمها "على هامش السيرة، ومرآة الإسلام، والفتنة الكبرى، والوعد الحق، والشيخان.

البعد الثاني الاداري للثقافة : قام بدور حيوي جداً من أجل إنعاش الثقافة وتجديدها في مصر، فحرص على أن تكون المكونات الثلاثة للتحديث الثقافي موجودة وحاضرة، قد تمثلت جهوده:

- في إنشائه لـ"مراقبة الثقافة العامة" التابعة لوزارة المعارف التي عنيت بنشر الكتب المترجمة والمؤلفة أيضاً.
- ومشروع الـ"ألف كتاب" الذي استمر حتى عام ١٩٦٨م، وسلسة "المكتبة العربية".
- كما عملت مجلة "الكاتب المصري" التي أنشأها طه حسين عام ١٩٥٤م وأشرف عليها ورأس تحريرها، على إنعاش الحركة الثقافية بشكل ملحوظ. وقد راعت هذه المجلة منذ عددها الأول أن تجمع بين أصالة القديم ومحاسنه، وحيوية الجديد ومآثره، قديم لا يجحد وجوده، وهو بمثابة أساس للجديد، وجديد لا غنى عنه لمعايشة العصر ومسايرته. وكانت هذه رسالة طه حسين التنويرية التي تجسّدت في معظم كتاباته ووهب لها حياته.

ثالثا : النقد كتاب طه حسين مستقبل الثقافة

المقاربات النقدية لمشروع طه حسين التنويري جاءت من زاوية ايديولوجية إذ هناك نقود ماركسية كانت ترصد جانباً من المشروع وتغيب جانباً آخر فهي ركزت على كون طه حسين كان حليفا للقوى اليسارية فيما تطالب به أفكارهم الأيديولوجية عن مفاهيم التطور والتقدم أي كل ما له صلة بما هو عقلاني ؛ الا انه تغيب أو تصمت عما يسمى بالتغريب وهو ما اكدت عليه الأيديولوجيا الاسلامية التي كانت ترفض الانفتاح على الغرب وتوسمه بالتغريب ، الا انهم بحكم توجههم الايديولوجي تجاهلوا دعوته الى التقدم التي امتدحها الماركسيون وانتقدها الاسلاميون .يضاف الى هؤلاء نقاد اخرون هم ال"ما بعديون" والمنصفون . (٤١)

تأتي القراءة الماركسية قد كانت على حقبتين وفي كل منها استجابة للتحولات والرهانات التي مرت بها الماركسية عامة ومصر خاصة ، فالقراءة الاولى كانت يسارية صيقة انتقدت طه حسين و مثقفين آخربن كان لهم مكانتهم في الثقافة المصرية وقد هيمن على هذه القراءة البعد الاقتصادي إذ جاء فيها وهي تكرر الأحكام التي اطلقتها الماركسية على الثقافة الغربية وتجد في ما قاله طه حسين في الفصل الأول من كتابه مستقبل الثقافة، وخصوصا تأكيده على ان مصر جزء من قيم العقلانية الغربية . إذ هم يرفضون هذا التميز في ثنائية " القيم والمنهج" اما المنهج النقدي هل هو غربيٌ أم كوني؟ وذات الاعتراض على القيم ، اذا قالوا بتجاوز الخصوصية العرقية الى ما هو كوني يؤكد على وحدة العقل الإنساني. أما الهجمة الثانية فهي جاءت بعد زوال الاتحاد

السوفيتي فعاد هؤلاء الى قراءتهم الأولى وأحدثوا فيها إعادة قراءة كونها فشلت في تجاوز طه حسين وخطابه التحديثي الديمقراطي .

اما القراءة الإسلامية فقد انتقدت طه حسين وقد ركزت على مقدمة كتابه الشعر الجاهلي وما هو مشابه لها في النسق والغاية وقالوا انه يدعو الى التغريب وقالوا ان طه حسين يدعو الى (وحدة العقل الإنساني)" .

القراءة التي جاء بها مسعد التي تصنف من ضمن القراءات المابعدية اي ما بعد الحداثة وهي القراءات التي تنطلق من قراءة نقد مفهوم التنوير الغربي وتعده بمثابة اسطورة وهو ما أشار له مسعد (٤٢) مما فتح العودة الى ما هو محلي من القيم من ناحية ثانية كان هناك فكرة مركزية تقوم على نفي الخطاب الحداثي القائل بالتقدم الذي يحاول الغرب من خلاله فرض القيمة المعرفية والفلسفية على الآخر بذريعة العقلانية والتنوير اللذين يحققان التقدم للشعوب المستعمرة والمتعرضة للنهب الاستعماري وهو ما تقبله المثقفون العرب المتأثرون بالتنويرمن أمثال الأفغاني ومحمد عبده وطه حسين وغيرهم. (٤٣)

هذه الأفكار كررها الفلاسفة الذين انتقدوا المركزية الغربية أو ما بعد الاستعمار من أمثال هومي بابا ، وإدوارد سعيد ، وأساس فكرتهم في نقد السلطة وما تقدمة من سرديات ، لكن السردية تبقى متساوية ومما يعني بالضرورة "ألّا يكون تخلف العرب أيام العثمانيين صحيحاً: بالأصل فكرة التخلف والتقدم فكرة غربية دخيلة شريرة غير قابلة للتطبيق خارج النموذج الغربي (أو حتى داخله)" . (٤٤)

انطلاقا من هذه الفكرة كان يوجه نقده الى طه حسين بوصفه يمثل تأثيراً في الفكر الليبرالي الغربي ويردد مقولاته وتأويلاته التي أطلقها الغرب ورجال الاستشراق فيه على العالم الاسلامي ، بما يتعلق بالدولة العثمانية وعوامل الانحطاط بها وما يلزم من نهضة العرب .ويعلل هذا بمكانة طه حسين في المجتمع الثقافي والسياسي وكيف انه كان مثل المحور المدافع عن مفاهيم التحديث ونشر العقلانية الغربية بكل ما تحمله من حس نقدي وخطاب ديمقراطي .لكن تلك العقلانية تضمنت نقود ذات طابع جنسي وسياسي وأخلاقي كما يشير لها مسعد " بأي معلومات أنثروبولوجية أو إثنوغرافية عن طبيعة العلاقات الجنسية بين العرب (ناهيك عن "جنسانية" العرب المزعومة)، بل يقدم قراءة لأكثر من قرن ونصف القرن من السجال الفكري العربي الذي سعى لتصوير وتقويم الشهوة عند العرب في العصور الماضية وفي العصر الحديث، لا عن العلاقات الجنسية ولا عن الجنسانية القائمة بالفعل عند عرب الماضي أو الحاضر. ".(٤٥)

فالكتاب إذ يسائل بقوة طبيعة المعرفة والإبستمولوجيا الأنثروبولوجية ومناهجها الكولونيالية، فإنه يرفض بشدة إخضاع موضوع الشهوة عند العرب لمعطياتها. بل يقدم تاريخا فكريا للسجال العربي حول تاريخ العرب وكيف تحول إلى تاريخ "حضاري" وتاريخ "ثقافي" وكيف أصبحت شهوات العرب الجنسية مركزية لطبيعتهم "الحضارية" و"الثقافية"، وهنا تكمن أهمية الحجة التي يطرحها الكتاب، إذ يتحرى الكشف عن الكيفية التي استحوذت وهيمنت من خلاء هذا كله،(٤٦) إذ انه في كتابه يرصد الفكر العربي وكيف تلقى الأفكار

الغربية عن العرب وكأنها حقيقة مسلم بها إذ يقول : " يجري نشر تلك الأفكار الزمانية، مثل النظريات التي افترضتها في مع المقام الأول، من دون توفير تاريخ سردي لرأس المال العالمي". بل إنه يدرس الفكر العربي المعاصر ، وكيف أخذ هو الآخر يستعيد تلك السرديات الغربية والتي ظهرت في عصر النهضة حتى انه يقول :" ثمة نبرة جديدة باتت تسيطر على الخطاب الثقافي العربي المعاصر وعلى خطابات ثقافية أخرى حول العالم: نبرة تعتبر الرأسمالية "مهمة حضارية" (تهدف إلى "التقدم" و"التمدن") بعد أن كانت "استعمارا"، أو تعتبرها "تطورا" أو "تنمية"، بعد أن كانت "استعمارا جديدا" أو - أخيرا - تعتبرها "ديمقراطية" بعدما كانت تسمى "عولمة".. وفيما كان "التقدم" يعني "النهضة" بالنسبة لمعظم المفكرين العرب في ذروة الحقبة الإمبريالية، ويعني "الثورة" في حقبة الاستعمار الجديد، بات "التقدم" اليوم يعني - بالنسبة للكثيرين منهم – "الديمقراطية" على الطراز الغربي. مع ملاحظة أن المفكرين العرب لم يشرعوا، إلا مؤخرا، في استخدام ذات المفردات التي يستخدمها أصحاب ايديولوجيات عولمة رأس المال. (٤٧)

وعبر الفكر القومي الثوري والفكر الماركسي، وصولا إلى المناقشات المعرفية (الإبستمولوجية) الراهنة. ما ظل ثابتا إذن هو التزام بتصور زماني تطوري لا يعترف بالتغيير إلا في إطار ثنائية التراث والحداثة. فبخلاف ما يقول به الجابري، وبوفاق مع ما يراه ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر اللذان ينظران إلى التنوير باعتباره أسطورة، ثمة ضرورة لرؤية تنظر للتراث والحداثة خارج هذه الثنائية، رؤية لا تتأثر بترحالهما عبر الزمان، رؤية يجب أن يتنبه إليها، لا المفكرون العرب فبحسب، بل ونظراؤهم الأوروبيون على وجه الخصوص. (٤٨) ثم ان جوزيف مسعد عندما يصل الى طه حسين ومشروعه في قراءة الذات وما جاء به من انتقادات يقزل عنه :" وبالطبع لم من المنتقدين حسين رسميا ويعد مقربا النظام البريطاني، وأن ينتمي لحزب الأحرار الدستوريين، كان حزب الوطني المصري سعد زغلول، المعادي للبريطانيين. " (٤٩) لعل هذه الاشارة تبرر موقف حزب الوفد من الكاتب وكتابه وموقف سعد زغلول ذاته . لكن موقف طه حسين من قراءة الواقع وما فيه من مسكوت عنه من خلال اشارات الكاتب الى حياة الطلاب بالأزهر وما فيها من خلال كتاب الأيام ومن ناحية ثانية جهوده فيما يتعلق بالتنوير يقلق مسعد بالقول :" كان حسين يكتب أثناء عقد التجديد، الذي استهل بتجارب فكرية ليبرالية جريئة حاولت عناصر محافظة في المجتمع وأدها في مهدها. فقد أثار كتاب على عبد الرازق المهم، الإسلام وأصول الحكم، المنشور عام ١٩٢٥، ضجة كبيرة، وقدم صاحبه للمحاكمة. وهذا المصير سوف يلقاه كتاب حسين اللاحق، في الشعر الجاهلي، المنشور عام ١٩٢٦ بتهمة الهرطقة. (٥٠) ثم انه يختم تحليله لموقف المجتمع ممثل بالطبعة الثقافية المحافظة التي انتقدت حركة التنوير التي جاء بها طه حسين بالقول :" وكان المحافظون يخشون من الأثر الليبرالي لأولئك المفكرين بسبب الاحتلال البريطاني....." (٥١)

الهوامش

1. Raymond Williams, “The Analysis of Culture”, in Cultural Theory and Popular Culture: A Reader, edited by John Storey
٢. محمد عابد الجابري، "المثقفون في الحضارة العربية"،

وينظر : سيار الجميل ، مفهوم المثقف عند غرامشي ، الموقع : ملاحق المدى ، تاريخ النشر : ٢٠١٩/١١/٥، الرابط :
https://www.almadasupplements.com

٣. إدوارد سعيد، "صور المثقف"، ترجمة غسان غصن، مراجعة منى أنيس (بيروت: دار النهار للطباعة والنشر، ط ٣، ١٩٩٧)، ص ٤٣
٤. سعيد، "صور المثقف"، مصدر سبق ذكره، ص ١٤ و٢٢.
٥. محمود صقر ، من هو المثقف ، موقع العربي الجديد ، تاريخ النشر : ١٥ يونيو ٢٠١٩ ، الرابط : https://www.alaraby.co.uk/
٦. جابر عصفور: أنوار العقل، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦، ص ٥
٧. إيمانويل كانط: الإجابة عن سؤال: ما التنوير؟ القاهرة، مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس، يوليو، ٢٠٠٢، ص ٨٢
٨. ينظر :مراد وهبة: المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء، الطبعة الرابعة، ١٩٩٨، ص ٢٣١ .
٩. محمد فتحي فرج: طه حسين وقضايا العصر (أربعون عاماً من الحضور رغم الغياب)، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠١٤، ص ٣٦
١٠. الدكتور الصادق الفقيه ، فلسفة الترجمة ، موقع فكر وفلسفة ، تاريخ النشر : الجمعة ٩ ديسمبر ٢٠١٦ ، الربط : https://altanweeri.net/
١١. أيمن تعيلب: مقدمة كتاب: الكتب الممنوعة بين الإبداع والمحاكم لوفاء سلاوي، الجزء الأول، القاهرة الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١٤، ص ٣٠
١٢. نقلاً عن: محمد فتحي فرج: طه حسين وقضايا العصر، ص ٣٥
١٣. طه حسين: على هامش السيرة، القاهرة، طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١٤، ص ١١.
١٤. وفاء سلاوي: الكتب الممنوعة بين الإبداع والمحاكم (الخطاب والتأويل)، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١٤، ص ص٥١-٥٢
١٥. شهاب الخشاب ، الترجمة والتنوير ، موقع الكتابة ، تاريخ النشر : 27 يوليو ٢٠٢٠، الرابط : https://alketaba.com/
١٦. طه حسين بين التحرير والتغريب: ص٦-٢٠١١
١٧. طه حسين، مستقبل الثقافة: ص٧٥.
١٨. طه حسين، مستقبل الثقافة: ص١١
١٩. طه حسين، خصام ونقد: ص١٦٥ -١٩٥٠
٢٠. طه حسين، مستقبل الثقافة: ص٤٠
٢١. طه حسين، مستقبل الثقافة: ص٣٠
٢٢. طه حسين، مستقبل الثقافة: ص٤٦-٤٧
٢٣. سيد قطب، نقد كتاب مستقبل الثقافة: ص٢٠-٢٣ -١٩٦٩.
٢٤. عدي الزغبي ، طه حسين على مأدبة الشرق والغرب العظيمة ، الموقع اوراق ، تاريخ النشر :٢٨ حزيران ٢٠١، الرابط : https://www.aljumhuriya.net

٢٥. نقلاً عن: محمد فتحي فرج، طه حسين وقضايا العصر، ص ٥١
٢٦. أندريا سفليتش، مشروع طه حسين الحداثي .
٢٧. مقدمة كتاب مستقبل الثقافة: ص٥-٦
٢٨. مستقبل الثقافة: ص٥٨
٢٩. مستقبل الثقافة: ص٦٠
٣٠. مقدمة كتاب مستقبل الثقافة: ص٥
٣١. طه حسين: مقال أهداف الثورة، صحيفة الأهرام القاهرية، بتاريخ ١٩٥٢/٨/٩
٣٢. المصدر نفسه .
٣٣. عيد عبد الحليم: الحرية وأخوتها، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، ص ص ٣٨-٣٩
٣٤. طه حسين ، في الادب الجاهلي ، مطبعة فاروق ، ط٣، القاهرة ،١٩٣٣م .
٣٥. طه حسين ، من بعيد ، المركز العربي للطباع والنشر ، ط٢ ، القاهرة ،١٥٨،ص١٢.
٣٦. ينظر : عبد الرحمن الرافعي في كتابه (في أعقاب الثورة المصرية) (مكتبة النهضة المصرية- عام ١٩٤٧- من ص ٣١٠- ٣٢٧
٣٧. طلعت رضوان ، من بعيد : نور من عصر التنوير المصري، موقع الحوار المتمدن، تاريخ النشر : ٢٠١٢/٦/١٣، الرابط :
https://www.ahewar.org/debat/show.art
٣٨. طلعت رضوان، طه حسين نور من عصر التنوير، مقدمة كتاب طه حسين: من بعيد، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١٢، ص ٩
٣٩. محمد فتحي فرج: طه حسين وقضايا العصر، ص ٦٧
٤٠. المرجع السابق، ص ٦٩
٤١. عدي الزغبي ، طه حسين على مأدبة الشرق والغرب العظيمة ، الموقع اوراق ، تاريخ النشر :٢٨ حزيران ٢٠١، الرابط : https://www.aljumhuriya.net
٤٢. جوزيف مسعد ، اشتهاء العرب ، ترجمة ،إيهاب عبد الحميد ،دار الشروق ،ط١، القاهرة ، ٢٠١٣، ص٥٦
٤٣. عدي الزغبي ، طه حسين على مأدبة الشرق والغرب العظيمة ، الموقع اوراق ، تاريخ النشر :٢٨ حزيران ٢٠١، الرابط : https://www.aljumhuriya.net
٤٤. عدي الزغبي ، طه حسين على مأدبة الشرق والغرب العظيمة ، المصدر السابق .
٤٥. جوزيف مسعد ، اشتهاء العرب ، ص٩
٤٦. جوزيف مسعد ، اشتهاء العرب ، ص ١٠٩.
٤٧. جوزيف مسعد ، اشتهاء العرب، ص٥٥
٤٨. جوزيف مسعد ، اشتهاء العرب ،ص 56
٤٩. جوزيف مسعد ، اشتهاء العرب ،ص١٠٩، وينظر :علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة (القاهرة مطبعة مصر، ١٩٢٥)
٥٠. جوزيف مسعد ، اشتهاء العرب ،ص١٠٩
٥١. جوزيف مسعد ، اشتهاء العرب ،ص١٠٩ ، وينظر : طه حسين، في الشعر الجاهلي

غرامشي والغرامشية في الفكر العربي المعاصر بين الغياب والتغييب

م. م. محمود حسين موسى
كلية التربية الاساسية - الجامعة المستنصرية

مقدمة .

تعاني المجتمعات العربية اليوم من مشكلات مركبة ومعقدة، استبداد الدولة والتمزق الاجتماعي وافتقار التنمية والهيمنة الخارجية، ذهبت بالمجتمعات العربية الى المزيد من التفكك والانحلال، والعودة الى مرحلة ما قبل الدولة، فإهدار مئة عام من الثروات البشرية والمادية لم يكن من فعل السياسية وحدها، الفكر والثقافة ليست بريئة من هذه المأساة – الملهاة، بل هي شريكا أو شاهد زور، ساهمت في تضليل المجتمعات حين كانت في أحضان السلطة، أو أخذ الأجيال الى المهلكة حين كانت أحادية انتقائية تحسن الخطابة ببراعة، أو المساهمة في اقتطاع الصورة وتشويهها حين كانت أيديولوجية متحزّبة. وقد رفعت نكسة حزيران الغطاء عن المشكلات مرة واحدة، ظهرت بجلاء أزمة الفكر والثقافة وفشل المشروع الفكري في العالم العربي، سطوة الأيديولوجيا واضطراب الأولويات والانغماس بتأويلات وخطاب السياسة، الفكر الاشتراكي الذي كان له النصيب الأوفر من السجالات الفكرية وانعكاساتها السياسية والثقافية، وصل العالم العربي بنسخته السوفيتية التي تفوقت على كل التيارات والرؤى الفكرية التي لا تتسق معها وحجبتها، الغرامشية كانت المثال الأوضح على الانتقائية في الفكر العربي، وسطوة الأيديولوجيا والسياسة على الفكر وتطويعه.

يعود اختيارنا للغرامشية لحضوره المتجدّد في الفكر العالمي والعربي المعاصر، وتمتعه بالديمومة والبقاء من أرث الفكر الاشتراكي الذي مثلتّه التجربة السوفيتية، وتجدّد الاطروحات الغرامشية باضطراد في الفكر العربي، مفهوم المثقف العضوي الذي صار رؤية وممارسة تنطبق على اليسار واليمين على حد سواء، المجتمع المدني، الهيمنة الثقافية، الكتلة التاريخية، وكذلك حضوره في السؤال المتجدّد عن (ما بعد ماركس) قبل وبعد سقوط التجربة الاشتراكية، وعن مستقبل الفكرة الاشتراكية وصداها في العالم العربي، فما زالت القوى الاشتراكية في العالم العربي تعاند الاعتراف والتمسك بمفاهيم أسقطتها التجربة والتشبّث بمقولات متهالكة، والملفت هنا أن القوى الاشتراكية العربية ما زالت قائمة، في حين كانت القوى الاشتراكية العالمية في الغرب والشرق جريئة وشجاعة، قامت بحلّ نفسها بما فيها الحزب البلشفي الروسي.

أن البحث في تاريخ الأفكار لا يهدف الى تبنّيها، بقدر ما يسعى الى رصد ظروف تطورها في سياقها التاريخي، وانعكاسها الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي، فالفكر

والتاريخ في حركة مستمرة، برابطة دائرية لا خطية سببية كما يصفها المفكر محمد أراكون، ويبقى هلاميا يخرج عن مقاصد المستقبل اذا لم يقترن بالواقع واختباراته.

قسّم البحث الى أربعة محاور، يتناول الأول غرامشي الانسان والمفكر، والثاني خصص لأزمة الفكر العربي والتحولات الفكرية بعد نكسة حزيران، والثالث للحضور المتأخر لغرامشي في الفكر العربي، وخصص الرابع للمفاهيم الغرامشية.

أولا. غرامشي والغرامشية

ولد أنطونيو غرامشي في ٢٢ كانون الثاني ١٨٩١ في جزيرة سردينيا الايطالية، نشأ في أسرة فقيرة كبيرة، وعانى والحرمان وآلام المرض الذي لازمه حتى وفاته، وكانت سردينيا من البؤس والتخلف والأمية والفقر، وشهد القمع العسكري الذي تعرضت له سردينيا وأثرت في تبنيه للقضية القومية السردينية، في عام ١٩١١م حصل على الشهادة الثانوية والتحق بجامعة تورينو وانهى دراسته سنة ١٩١٤م وانتهت معها مرحلة تشكله الثقافي[١]، درس علوم اللغة ونبغ فيها، وفي الجامعة اتصل بعالم الفكر والثقافة، وتأثر بالأفكار الاشتراكية التي كانت رائجة، تعرف على الماركسية من خلال محاضرات أ.باسنتور وكان لابريولا له تأثير في تكوينه الفكري وهو أول من استخدم مصطلح فلسفة الممارسة، الذي استخدمه غرامشي في كراساته[٢].

كانت السنوات من ١٩١٤ حتى ١٩٢٨ تزدحم بالنشاط، كرس اهتمامه للعمل الصحفي والفكري والحزبي، سافر خلالها الى موسكو مندوبا لمؤتمر الأممية، عاد الى ايطاليا وأصبح نائبا في البرلمان، وكان قد اقترب أثناء الدراسة من الحركة العمالية التورينية وانتسب للحزب الاشتراكي، وقد بدأ حياته السياسية منذ تخرجه من الجامعة سنة ١٩١٤م وانخرط في النشاط الثوري، انتخب سكرتيرا للحزب الاشتراكي في تورينو سنة ١٩١٧م، أصدر صحيفة لنظام الجديد بعد خلافات مع قيادات الحزب وانحيازه للمجالس العمالية لتصبح صوتا للحركة العمالية[٣]، وبعد فشل محاولات اصلاح الحزب الاشتراكي، ساهم في انشقاق الجناح الشيوعي وتأسيس الحزب الشيوعي الايطالي سنة ١٩٢١م، وترأس الحزب للفترة ١٩٢٤-١٩٢٦م[٤].

سيطرت الفاشية على السلطة في ايطاليا وكان عام ١٩٢٦ حاسما في تطور الفاشية، صادرت ما تبقى من مظاهر الديمقراطية، كان غرامشي عضوا في البرلمان ورفض خطة أعدها رفاقه لتهريبه الى سويسرا وقال، (ان الربان ينبغي أن يكون آخر من يغادر السفينة الغارقة)، وشنت حملة اعتقالات وشكلت محكمة خاصة، كان غرامشي أول من قدّم اليها رغم كونه عضوا في البرلمان، وبناء على طلب المدعي العام الذي قال في مرافعته، (علينا أن نوقف هذا الدماغ عن العمل عشرين عاما)، حكمت المحكمة عليه بالسجن عشرين عاما وأربعة أشهر في ٤ يونيو ١٩٢٨[٥].

غرامشي المفكر. سيطر الفكر الاشتراكي على العالم الرأسمالي في عصر الثورات في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وكانت نقطة التحول في الفكر الاشتراكي بعد الثورة البلشفية في روسيا ١٩١٧م، وفرص التحول للاشتراكية في مجتمعات غير صناعية، وظهرت تيارات ومدارس متعددة في تفسير طرق الوصول

الى الاشتراكية، وبرز السؤال الأخطر في الغرب الرأسمالي عن ضرورة الثورة ودور القوى الاشتراكية فيها، كما كانت الاشتراكية الدولية تنظّر لها من موسكو، في هذا المعترك السياسي والفكري ظهر غرامشي من قاع المجتمع الايطالي، تحصّن بتجربة فكرية وسياسية هائلة ومكثفة، منحته القدرة على وضع فلسفته ورؤيته الخاصة في فهم طبيعة الصراعات الاجتماعية والسياسية ودور المثقف فيها والحزب، هذه العبقرية أقلقت الفاشية وقررت ايقاف دماغه عن العمل كما قال المدعي العام في محاكمته، ويعتبر غرامشي أول المنظرين المجددين للماركسية بعد لينين، وفلسفته التي أسماها هو في الكراسات بفلسفة الممارسة، ناقش الأزمة العضوية للرأسمالية في الغرب والرد النظري على الثورة السلبية المتمثلة بالفاشية في الغرب، وعلى الدكتاتورية الشمولية التي بدأها ستالين بعد وفاة لينين(٦).

لم يكتب غرامشي كتاب كاملا، وما صدر له منذ عام ١٩٤٧ وحتى ١٩٧١ صدور الأعمال الكاملة، يعود لمقالات نشرها غرامشي منذ بداية نشاطه الفكري وحتى سجنه، تم جمعها من الصحف والمجلات(٧). وتعتبر كراسات السجن هي مجمل ما أراد غرامشي قوله، في السياسة والثقافة والاجتماع، التي تعتبر أهم ما طرح حول الفكر الاشتراكي في فترة حرجة من تاريخ أوربا والعالم، ورغم الظرف الذي كان يعيش، إلا أنه استطاع الانتصار على هذا الظرف، وفجر التحدي للسجن والمرض طاقته الابداعية، وبلغت الكراسات ٣٣ كراسا، بدأ العمل بها منذ سنة ١٩٢٩ وحتى سنة ١٩٣٥م، قال عنها، (لقد كنت هذه الكراسات بؤرة حياتي الداخلية)، توفى في المشفى في ٢٧ ابريل ١٩٣٧م وتمكنت تاتيانا شقيقة زوجته جوليا من تهريب الكراسات من غرفته الى موسكو عن طريق الحقيبة الديبلوماسية(٨) .

كان تأثير الفيلسوف كروتشة واضحا في تكوينه الفكري، وقد أفرد غرامشي جانبا هاما من الكراسات لنقد فلسفته وموقفه من الماركسية، لكنه كان يقر بأهمية بعض اطروحاته التي استفاد منها في نقد الماركسية الأرثوذكسية(٩) .

ثانيا. أزمة الفكر العربي

فيما يمضي العالم الأول بالتمحور أكثر حول مركزيته والتمتع بمنجزات الحداثة وما بعدها، وتراكم الخبرات المعرفية والتكنولوجية، يبقى العرب على أطراف الدائرة أو في منطقة فقدان الوزن في آخر السلم الحضاري والمعرفي، فبعد أكثر من قرن من السجال الفكري وهيمنة الأيديولوجيا وخطابات السياسة، تعود الأسئلة التي شغلته لمئة عام من تجربة الدولة السايكوسبيكية، الجدل حول الدولة والأولويات بعد أفول العصر الأيديولوجي أو عصر التطرفات وتقادم مفاهيمه، وفشل المشروع التنويري العربي الذي كشفت نكسة حزيران هشاشة الواقع الثقافي والسياسي العربي، ورغم تنوع الآراء والتوصيفات حول أسباب الفشل، لكن اعتراف الجميع بهذا الفشل كان المحرّض لمغادرة الأحادية والانتقائية، ومدخلا للبحث عن رؤى نقدية جديدة، تتناسب وتحديات الواقع العربي المعقدة والمركبة.

سطوة الأيديولوجيا. منذ دخول الشرق صحوة التنوير وسؤال الهوية والبحث عن الذات مع التوغل الغربي في الشرق وتعاظم العصر الكولنيالي، هيمنت على العقل العربي ثلاث أيديولوجيات (القومية والاشتراكية والدينية)، وما بينهما من تدرج وتداخل في الأولويات، والدوران حول محور الأيديولوجيا والتأرجح بين التجاذب والتصادم، والميول لأيديولوجيات السياسية وربط الفكر بها وتطويعه لخدمتها، التجربة الناصرية هي المثال الأوضح لسطوة الأيديولوجيا والتصادم بين التيارات المختلفة (القومي، الاشتراكي ، الديني)، ويثبت جورج طرابيشي بطلان الخطابات الأيديولوجية العربية، ويرى أن الانتقائية في الفكر العربي تشكل مجزرة للتراث، والتعسف في دراسته جعله مقطع الأوصال، وقضى على وحدته التاريخية والداخلية[١٠].

ويشكل غياب العقلانية في الفكر العربي احدى الصفات التي لازمت الثقافة والسياسة والاجتماع، ويرى المفكر عبد الإله بلقزيز أن الثقافة العربية تعيش التوتر والانقسام الحاد الى تيارين وخطابين، شأنها شأن المجتمعات العربية، ولم تستطع القراءة العقلانية المتوازنة أن تفرض فكرها ورواتها عن التراث والحداثة في وجه التقابل والتضاد (الأصالة والتغريب)، وقد اعتادت المجتمعات العربية العيش مع تيارات القديم والحديث في السياسية والاجتماع، دون أن تعثر على نقطة التوازن أو العقلانية[١١]. ويرى هاشم صالح بأن المجتمعات العربية تعيش المعركة الشرسة التي تتمثل بين قوى المحافظة وقوى التجديد، فلا يمكن لها الالتحاق بالأمم المتطورة دون فكر تنويري وانساني[١٢]، ويتساءل في كتابه الانسداد التاريخي عن أسباب فشل المشروع التنويري العربي وسقوط الأيديولوجيا، ويرى أن الواقع متقدم جدا على الفكر، بل أن الواقع في جهة والأيديولوجيا المحتضرة أو في طريقها للاحتضار في جهة أخرى، وهي لا تزال عقبة في وجه حركة التاريخ، ويرى أن العقبات تكمن في المحافظة الأيديولوجية[١٣]. ويقدم رؤية مشبعة بالتفاؤل انطلاقا من القضية العراقية التي يرى أنها تختزل المشكلات في العالم العربي، الركام العراقي الذي فجّر كل الأسئلة العربية دفعة واحدة، هو الذي سيؤدي لانطلاقة جديدة، هذه القراءة العميقة للواقع العربي فيها شهادة واضحة عن أزمة الفكر العربي، وتخلفه عن مجريات الواقع والعودة الى أسئلة البدايات[١٤]، ويرى أن المشكلة العراقية ستؤدي الى تفكيك الأيديولوجيا العربية بكل انغلاقاتها والعنف المخزون في أحشائها، وهنا المعركة هي التخلص من آثار ثلاثية مدمرة (الدولة الشمولية المتخلفة والارهاب والهيمنة الاجنبية)، مثلما كانت معركة انبثاق التنوير في أوربا[١٥].

نكسة حزيران (الصدمة والتحولات). كانت نكسة - حرب حزيران ١٩٦٧ نقطة تحول في مسار وبنية الفكر العربي، لما أحدثته من صدمة كبرى في البنى الاجتماعية والثقافية والسياسية، كشفت عريّ الأيديولوجيا وعقمها، وفشل الفكر العربي في انتاج مشروع معرفي يساهم في ادراك طبيعة التجربة والأولويات ومآلاتها السياسية والاجتماعية، وهزّت بنتائجها الكثير من اليقينيات الفكرية والسياسية العربية، وكشفت بشكل فاضح تأخر البنى الاجتماعية والسياسية والثقافية في المجتمع العربي، وأعادت الواقع الى مخاضات النهضة الأولى في القرن التاسع عشر، وكان من نتائج ذلك عودة

الأسئلة النهضوية التي لم تتم الاجابة عنها، سؤال الدولة والحرية والديمقراطية والعلاقة مع الماضي، ويرى عبد الاله بلقزيز، أنه ليس من المصادفة أن تكون قضايا الدولة والتراث والديمقراطية الأكثر حضورا في الفكر العربي بعد النكسة[١٦] .

اهتز الفكر الاشتراكي أمام الأسئلة التي أثيرت حول التهافت خلف دوغمائية أيديولوجية الدولة الستالينية وماكنتها الدعائية الضخمة، هي الأخرى أصبحت في مرحلة التداعي والأفول وموضع تساؤل منذ الستينات، ويرجع أغلب المفكرين ظهور التيارات النقدية الجديدة التي خرجت من عباءة الأيديولوجيا والمضي في مشروعها الفكري الى صدمة النكسة، التي كشفت عن فشل مشروع الحداثة في السياسة والاجتماع والثقافة[١٧]، ومن المشكلات التي ابتلى فيها العالم الاسلامي كما يرى صالح انهيار الخط العقلاني وانتصار الخط الأرثوذوكسي الضيق والجامد[١٨].

ظهر عدد من المفكرين برؤى جديدة ومحاولات بناء مشروع جديد خارج الأطر التقليدية، ادوارد سعيد، عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، محمد أراكون، حسن حنفي، صادق جلال العظم، الياس مرقص وغيرهم. واتضح التصادم بين التيارات الفكرية وظهور تيارات نقدية جديدة بعد النكسة وهزيمة الأيديولوجيا، وزاد من التحدي تخلف الأنظمة السياسية العربية الحاكمة وعجزها عن القدرة في تحديث بنيتها ووظيفتها بما يوافق تحديات العصر، وأخذ المجتمعات الى المزيد من التمزق واهتزاز فكرة الأمة والايمان بفكرة الدولة، ومهّد اشتداد الاستبداد والطغيان لعصر الفوضى الاجتماعية والحروب الأهلية، جعل الفكر العربي أمام اختبارات الواقع وتحدياته. ويعقد هاشم صالح مقارنة حول واقع المجتمعات العربية، يؤشر فيها الى الأولويات التي تعاني منها المجتمعات العربية، فما طرحه الفكر الأوربي قبل قرنين أو ثلاثة قرون هو الذي يشغلنا الآن، الظلم والتفاوت الاجتماعي، الاستبداد وغياب الحريات، الفقر والتعصب الديني، الجهل وضعف العقلانية، الرقابة والنشر وكيفية توصيل الأفكار، الخ[١٩].

التراث والمعاصرة. من أكثر القضايا التي شغلت مختلف تيارات الفكر العربي المعاصر هي قضية التراث، لكن التحول في كثافة الاطروحات كان بعد نكسة حزيران، ويعود ذلك لعودة الفكر المحافظ بعد هزيمة الأيديولوجيا، فقد ازدهر في السبعينات سؤال التراث في الفكر العربي المنتمي الى تيارات الحداثة، وأن الكثافة التي ظهرت فيها الدراسات التراثية لا يرى فيها عبد الاله بلقزيز أنها كانت من قبيل الصدفة[٢٠]. وتكشف السجالات الفكرية حول التراث والحداثة أو الأصالة والتجديد، وانشغال الفكر العربي في قضية التراث كان الأكثر حضورا في الفكر العربي المعاصر، من تيار مركزية التراث الى التيار الحداثوي الذي يقاطع التراث وما بينهما من تدرج، هذا ما يلخصه عبد السلام بنعبد العالي في توصيفه لمآلات هذا الصراع، (أن الفكر العربي لم يتمكن لا من تملك التراث ولا من تملك الحداثة نفسها، هاهنا ربما كانت هناك ضرورة لعودة الجابري، ربما ليس كمثقف هاد، وإنما كطرف أساسي في نقاش لا يزال ضروريا ومفتوحا)[٢١].

ويرى هاشم صالح أن هناك مشكلة بنيوية في العقل العربي تحول دون ظهور فكر عميق، تتمثل في ضغط المجتمع المحيط بالمفكر وكذلك هيبة التراث، والاصطدام بهما

محفوف بالمخاطر[٢٢]، ويرى الدكتور عبد الاله بلقزيز أن المجتمعات المأزومة هي الأكثر عناية بماضيها باعادة الانتباه اليه والتفكير فيه وقراءته، من أجل العثور عن أجوبة جاهزة، أو عن ما يمكّنها من صناعة أجوبة عن مشكلات حاضرها[٢٣]. ولا يمكن تحرير التفكير العربي في التراث من الاستقطاب الأيديولوجي دون البناء على قواعد البحث العلمي، عندها يكون التراث غرضه المعرفة لا التوظيف السياسي والأيديولوجي[٢٤].

ثالثا. غرامشي والغرامشية في الفكر العربي

وصلت النسخة العربية من الاشتراكية بعد الثورة الروسية ١٩١٧م، التي سرعان ما انتشرت بوصفها الفكر الحداثي والمجدّد، وارتباطها بفكرة الثورة والتحرر من هيمنة الدول العظمى وتوحش الاستعمار الذي تعاني منه المجتمعات العربية، وكذلك في التصورات عن الدولة البديلة المتخيّلة التي تزول فيها الطبقات، وتنتصر الطبقات الكادحة. لكن هذه النسخة كانت نسخة رسمية ستالينية بحكم ارتباطها بالفعل السياسي الذي كان الفكر أداته التفسيرية والتبشيرية، ومن الحقائق الملفتة في الفكر العربي المعاصر هو غياب الغرامشية لزمن طويل، ثم التهافت عليها، وأصبح غرامشي أكثر المفكرين الأوربيين حضورا في العالم العربي منذ الثمانينات، وهذه حقيقة ملفتة ثانية تضاف للاكتشاف المتأخر لغرامشي[٢٥].

والظاهرة الأثر غرابة هي تأخر وصول الغرامشية الى العرراق، رغم قوة التيارات الاشتراكية وحضورها السياسي والثقافي، وهنا يمكن القول أن الاتجاه الذي كان سائدا هو الذي تعرّف على الاشتراكية من خلال نسخته الرسمية السوفيتية وحسب، وتشبّع بها حتى باتت من اليقينيات والمقدّسات، وكانت كثافة الدعائية الجوغمائية تقف جدارا منيعا، وكذلك انعدام الفضاء الحر الذي منع تداول الفكر، ويمكن القول أن العراق هو الأكثر تأخرا بمعرفة غرامشي، على عكس بلدان شرق المتوسط وشمال افريقيا التي تعرفت عليه قبل العراق بنحو أربعين سنة، فلم أعثر على اشارات مباشرة سوى عند فالح عبد الجبار وهي تعود الى التسعينات، وقد أتاح له الاغتراب منذ أواخر السبعينات الاطلاع على الغارمشية، كانت حينها موضع نقاش في أوساط اليسار العربي في الثمانينات، وعثرت على رسالة ماجستير غير منشورة في جامعة بغداد يعود تاريخها الى سنة ٢٠٠٤ بعنوان (اشكالية المثقف عند غرامشي)، بمعنى أنها سجلت وأنجزت بعد سقوط الديكتاتورية، وهذا يأخذنا الى فضاء الحرية الفكرية المفقود في العراق، استبداد السلطة من جهة وهيمنة الحركات الاشتراكية ستالينية النزعة من جهة أخرى[٢٦].

الحضور المتأخر للغرامشية. ظلّ غرامشي مجهولا في العالم العربي طيلة خمسين عاما حتى سبعينات القرن العشرين، وغاب في أعمال أكثر المفكرين الاشتراكيين رواجا وانتاجا، ولا يوجد حتى رجوع مباشر اليه في أعمال متداولة ومعروفة لمفكرين مثل حسين مروة وصادق العظم والياس مرقص ومحمود أمين العالم وغيرهم[٢٧]، وتكشف دراسة هذه الظاهرة التي أجراها الطاهر لبيب على أن السبب

يعود الى ارتباط القوى الاشتراكية في العالم العربي بالتيار الاشتراكي السوفيتي، أو تلك التي تدور بفلك الحزب الشيوعي الفرنسي (المغاربية)، انعكس على مجمل الفكر الاشتراكي[٢٨]، وهذا يفسر عدم وجود أي أثر لغرامشي في كتابات الأحزاب الشيوعية والاشتراكية العربية الموالية للاتحاد السوفيتي (السوري اللبناني التونسي الجزائري المغربي العراقي الخ)، بالرغم من حضور بعض العناصر الايطالية في بعض هذه الأحزاب، ويعزو الطاهر لبيب ظهور اسم غرامشي بعد نكسة حزيرن ١٩٦٧م الى الهزّات والخيبات في بنى الحركات الاشتراكية العربية التي حرّضت وسمحت لفكر اشتراكي نقدي متحرر من الأطر الرسمية بالظهور والتصدي للدوغمائية الستالينية[٢٩].

ويقدم فالح عبد الجبار تفسيرا لأزمة الفكر الاشتراكي وانعكاسه على الفكر العربي، وهو لا يبتعد فيه عن تفسير الطاهر لبيب، ويرى (أن التقسيم المبسط للنظرية الماركسية والاجابة الجاهزة والجامعة للماركسية الذي تربت عليه أجيال وأجيال من الماركسيين، هو تقسيم اعتباطي وزائف، هذا القول سيصدم الكثيرين كما يقول عبد الجبار، وهو تقسيم ثبتتّه الأدبيات الماركسية السوفيتية الستالينية والتي اعتبرت بمثابة المقدس الذي لا يجب يمس)[٣٠].

ظهور غرامشي عربيا. بتتبع ظهور غرامشي في الفكر العربي المعاصر وجدنا أنه ظهوره في الفكر العربي تمّ على مراحل، قسمناها موضوعيا الى أربع مراحل لايضاح تاريخية الحضور الغرامشي، ظهر أولا في اشارات واستشهادات عند بعض المفكرين، عند المفكر عبد الله العروي في هامش كتابه (الايديولوجية العربية المعاصرة) سنة ١٩٦٧، وبعده يستشهد أنور عبد الملك ١٩٧٠ في كتابه (الفكر العربي السياسي المعاصر) استعار جملة واحدة في كتابه حيث قال: (يبدو أن اطروحات غرامشي حول المثقفين لم يتضح صدقها مثلما اتضح في العالم العربي اليوم) ، وبعده يظهر عند هشام شرابي ١٩٧١، المفكر مهدي عامل الذي استخدم المفاهيم الغرامشية في السبعينات، الهيمنة، الكتلة التاريخية، المتقف الجماعي، العمل اليدوي، العمل الفكري الخ، لكنه لم يذكر غرامشي صراحة، وهذه الحالة التي يسميها المفكر الطاهر لبيب الاستيحاء أو الاقتراب من غرامشي في الفكر العربي أو الغرامشية غير المعلنة.

يدلّ هذا التسلسل في الحضور الغرامشي في الفكر العربي على وصول غرامشي الى العالم العربي قبل وصول فكره، الذي ترجم لاحقا في السبعينات، (الأمير الحديث - قضايا المادية التاريخية - دراسات مختارة- المجالس العمالية والمنتخبات)، وظهور لاحقا ترجمات لثلاثة مؤلفات عنه بين سنتي ١٩٧٥ و ١٩٨٤ ، (فكر غرامشي السياسي لبيوتي - غرامشي لبوزوليني - غرامشي والشيوعية الايطالية لكاميت)[٣١].

بدأت المرحلة الثانية من التعرف بغرامشي حين صار يتسرب منذ أواسط السبعينات بصورة مجتزأة، في المشرق العربي كان الاحتفاء بغرامشي الأيديولوجي والمناضل الفذ، أما المغاربة كانوا أول من أغرتهم المغامرة الغرامشية ولم يخرجوا منها حتى الآن حسب المفكر الطاهر لبيب، وقد تسلل غرامشي بشكل فعلي عن طريق الدروس الجامعية واعتماد بعض كتبه كمراجع أساسية[٣٢]، وتناول محمد برادة مفهوم

المثقف العضوي في كتاب صدر عام ١٩٧٩م عن محمد مندور، وتناول سمير أمين في نفس السنة أطروحات غرامشي حول المسألة الجنوبية والتطور اللامتكافئ شمال وجنوب في كتابه الطبقية والأمة[٣٣].

أما المرحلة الثالثة فهي انتشار المفاهيم الغرامشية وتداولها بشكل كبير منذ الثمانينات في الأدبيات العربية، مثل المجتمع المدني، الكتلة التاريخية، المثقف العضوي، الهيمنة الثقافية، نذكر هنا استخدام المفكر محمد عابد الجابري مفهوم الكتلة التاريخية الغرامشية في أول الثمانينيات، بعد استشعاره المخاطر الجدية التي يمر بها العالم العربي سياسيا وثقافيا[٣٤].

وتبدأ المرحلة الرابعة هي منذ منتصف التسعينات وحتى اليوم، شهد الفكر العربي فيها انتقالات نوعية وهامة في تداول الغرامشية، في متناولنا اليوم العشرات من الدراسات والأبحاث العربية المتخصصة بالمفاهيم الغرامشية في العالم العربي أنجزت في العقدين الأخيرين، وتخصصت مؤلفات وأبحاث ورسائل وأطاريح جامعية في المثقف الغرامشي العضوي، المجتمع المدني، فلسفة غرامشي السياسية، الهيمنة الثقافية، والكتلة التاريخية، الخ.

ما بعد ماركس. أصبح مفهوم ما بعد ماركس شائعا منذ ستينات القرن العشرين، وتصاعد تداوله في الاطروحات الفكرية بعد انهيار التجربة الشيوعية في الاتحاد السوفيتي والعالم الاشتراكي، وتتعدد الرؤى العربية والمقاصد حول ما بعد ماركس، ويرى عبد الله العروي أن تعدد التيارات والرؤى الماركسية في العالم حقيقة لا يمكن تجاوزها، لكن العالم الثالث نقطة التوحيد والتأصيل، وإن ماركس الأيديولوجي سيبقى حيا ما دامت هناك بقية متأخرة في العالم[٣٥]. وظهرت مؤلفات عديدة حول هذا المفهوم يصعب استعراضها، لكن سأكتفي باطروحات مفكرين ماركسيين، منها النقدية ومنها ما يروم الى اعادة انتاج التجربة بأدوات جديدة متماشية مع روح العصر ومفاهيمه، وتحضر الاطروحات الغرامشية في أعمال كريم مروة وفالح عبد الجبار من خلال النقد والتحليل لفشل التجربة الاشتراكية.

يقتبس كريم مروة نصوصا لغرامشي من كراسات السجن بجانب نصوص لمفكرين اشتراكيين آخرين، ماركس وانجلز ولينين وبليخانوف في كتابه نحو نهضة جديدة لليسار العربي، وهي محاولة لبناء تصورات جديدة للاشتراكية وتجديد الفكر بعد انهيار التجربة الاشتراكية، ومحاولة لمعرفة الأسباب التي أدت الى هذا الانهيار كما يقول هو[٣٥]، أما فالح عبد الجبار كان أكثر وضوحا وجرأة في تحليل ونقد التجربة اللينينية، ويرى أن النموذج الذي بناه لينين هو نموذج رأسمالي حكومي، سار باتجاه قيام دولة بيروقراطية مركزية مستبدة تفتقر الى أي معلم ديمقراطي، تجمع كل السلطات وتهيمن على انتاج الثقافة، كما كان تصور بليخانوف وغرامشي، انهار هذا النموذج تحت وطأة التناقضات المستحكمة، انها راسمالية مشوهة[٣٦].

فالح عبد الجبار والغرامشية الجديدة. أعود لفالح عبد الجبار الذي تؤشر مؤلفاته التي صدرت تباعا منذ منتصف التسعينات الى نهج نقدي للفكر الاشتراكي، وتعاطيه مع

موضوعات كانت في صلب الفكر الغرامشي، المجتمع المدني، الهيمنة الثقافية، نقد التجربة الاشتراكية اللينينة، ومفهوم الثورة التي يشارك غرامشي في نقدها، ظهر في التأليف والنقد الحاد بعد سقوط المنظومة الاشتراكية، مؤلفه الضخم (ما بعد ماركس) هو عصارة نقدية لمجمل الفكر الاشتراكي، وما خلفتّه من تجربة كان مكتوب عليها الفشل والانهيار، يفنّد فيه الرؤية اللينينة بمناقشته كتاب لينين (الدولة والثورة)، ويرى (أن أهميته تكمن في انعدام أهميته النظرية أو العلمية، فهو(كتاب لينين) لا يزيد عن تلخيصات لأقوال ماركس وانجلز بشأن الدولة[٣٧]، ويذهب عبد الجبار بعيدا بالقول لأخذ العبرة التي كان ثمنها قرن من أعمار أجيال ودماء عشرات الملايين، (تثبت تجربة أكتوبر بالملموس ما هو الطريق الخاطئ الذي لا يتوجب علينا اتباعه، أقول هذا وأنا مدمى القلب، لأن شعوب الاتحاد السوفيتي تحملت أعباء دمار الحرب الأهلية وخراب حربين عالميتين، وهكذا تقول لنا الثورة الروسية ما لا ينبغي عمله، وما لا ينبغي السير عليه)[٣٨] ، ويعود هنا للرؤية الغرامشية المبكرة بنقد فكرة الثورة، (هناك اعتراض المفكر العملاق غرامشي الذي أكد أن الثورة الروسية هي ثورة مخالفة لرأس المال، أي ضد منطق ماركس الوارد في كتابه رأس المال)، باعتبار روسيا البلد الأفقر والأقل تطورا في أوربا[٣٩]، ويضيف في تحليل ما انتهت اليه التجربة الاشتراكية، أن مهمة نقد الراسمالية مهمة راهنة وهي أساس استمرار الفكرة الاشتراكية ما بعد ماركس، وان الصورة النظرية للاشتراكية التي نعرفها إما مشوهة (النسخة السوفيتية الرسمية) أو ناقصة كما تركها لنا ماركس مفتوحة، وهذا جانب مهم في نظرية ماركس، على العكس من خوف ستالين والستالينية منه، جعلته مغلقا مكتملا مكتفيا بذاته انتهت به الى الانغلاق والتحلل[٤٠].

رابعا. المفاهيم الغرامشية في الفكر المعاصر

عند استعراض الحضور الغرامشي في الأدبيات العربية، نجد دون عناء حضورا متصاعدا خلال العقود الثلاثة الأخيرة، وباتت هذه المفاهيم الغرامشية عناوين لعشرات المؤلفات والأطاريح والرسائل المتخصصة في مفهوم من المفاهيم الغرامشية، المثقف العضوي، المجتمع المدني، الكتلة التاريخية، الهيمنة الثقافية، ويعود هذا الحضور المكثف للمفاهيم الغرامشية في الفكر العربي مؤخرا لسببين حسب ما نرى، الأول يكمن في محاولات البحث عن أسباب جوهرية لانهيار التجربة الاشتراكية وتداعي المفاهيم المقدسة السابقة، والثاني يعود لديمومة الاطروحات الغرامشية باعتبارها الممثل الحقيقي للمدرسة النقدية الاشتراكية، أن العامل المشترك بين جميع هذه المفاهيم هو مركزية المسألة الثقافية، وتصوره لدور المثقف في التحولات الاجتماعية ومهمته في الاصلاح الفكري، وصياغة مفاهيم جديدة والارتقاء بالحس المشترك عبر الممارسة النقدية[٤١].

الكتلة التاريخية. يرتبط مفهوم الكتلة التاريخية بغرامشي الذي وظف جهوده الفكرية والسياسية لجمع الشتات السياسي والاجتماعي والثقافي الايطالي في ارادة جماعية واحدة، تعبر بالأمة الى الخلاص من التمزق والأزمات التي كانت تعانيها

ايطاليا مطلع القرن العشرين، وتوحيد الجهود لتغليب مصلحة الأمة، وكانت أطروحته لفكرة الكتلة التاريخية في فترة مضطربة من تاريخ ايطاليا المنقسمة اجتماعيا وسياسيا وثقافيا، بين شمال صناعي متطور وجنوب زراعي متخلف وما نتج عنه من طبقات متصارعة، من أجل وحدة وطنية تجمع مكونات المجتمع المدني في بنية جديدة لا تستبعد البنية القديمة، تتجاوز كل التناقضات الاجتماعية والأيديولوجية في مواجهة الأزمة، وهو ما عبر عنه بمفهوم الكتلة التاريخية[٤٢]، وكانت مساعيه متوجهة نحو تحويل جهود الأحزاب والقوى الوطنية من التمرد السلبي الى الارادة الجماعية، كان يرى أن الحل يكمن في صياغة كتل جماعية متجانسة بين مثقفيها ونخبها السياسية، للحفاظ على وحدة الأمة الايطالية والعمل على انجاز نهضة شاملة، باشتراك كل التيارات الاجتماعية والسياسية والثقافية بما فيها الكنيسة[٤٣].

أن أول من تنبه لاطروحة الكتلة التاريخية في العالم العربي وتبنّاها حسب علمنا، هو المفكر المغربي محمد عابد الجابري مطلع ثمانينات القرن الماضي، من خلال المقارنة بين أوضاع العالم العربي الممزق مع أحوال ايطاليا بداية القرن العشرين، واقترح بتبني الفكرة الغرامشية الكتلة التاريخية بعد تبيئتها وتكييفها مع الوضع العربي، هذه المقارنة لم تلقى استجابة في أوساط النخب العربية بسبب التعصب الأيديولوجي، والانقسامات الحادة وهيمنة الثقافة السياسية المتطرفة والمتصادمة[٤٤]، من هذا الواقع الممزّق ظهرت فكرة الكتلة التاريخية عربيا مطلع الثمانينات، وهي استدعاء للدعوة الغرامشية وقراءة مبكرة تحسب للجابري لمستقبل الواقع العربي الذي كان يمضي نحو المزيد من الانقسام الايديولوجي والسياسي والاجتماعي الحاد، وانتصار قيم البداوة الاجتماعية. وبعد مضي نحو أربعة عقود على استشعار الجابري لانحدار المجتمعات العربية وتبنيه للكتلة التاريخية، تعود اليوم فكرة الكتلة التاريخية في التداول الفكري والسياسي كمخرج لهذا للواقع الذي تعيشه المجتمعات العربية، وهي ما زالت تتأرجح بين التجاهل والقبول.

الكتلة التاريخية الاتحاد الحضاري. خرجت الفكرة الغرامشية (الكتلة التاريخية) من المفاهيم المحلية الى فضاء أوسع وفق ما نرى، المثال هنا هو افتراضنا بتشكّل كتلة أو اتحاد بين دول مختلفة أيديولوجيا وثقافيا وسياسيا، الصين وروسيا وايران في مشروع واضح الرؤية والأهداف، كتلة متماسكة صلبة تواجه تحديات الهيمنة الغربية وتأثيراتها السياسية والاقتصادية والثقافية، وهو التطبيق الواقعي في التحالف العميق في مشروع واضح الرؤية والأهداف، مختلف عن ما عرفناه في التحالفات السياسية والاقتصادية، لمواجه تحديات مشتركة في كتلة دولية تصارع الهيمنة الغربية وتأثيراتها السياسية والاقتصادية والثقافية، هذا الاتحاد المصيري تحول الى حقيقة في الواقع بمرور الزمن والتحديات، ومنافس معترف به، يزداد تماسكا وصلابة والقدرة على النمو والتطور الجماعي.

ان حاجة الواقع العربي الملحة اليوم لكتلة تاريخية تنقذه من التمزق، تستدعي وعيا استثنائيا من النخب السياسية والثقافية لدورها التاريخي بخلق ارادة جماعية، يحتضنها

المجتمع وتتحمل مسؤولياتها التاريخية بجمع الشتات والقفز فوق المصالح الحزبية والفئوية والقومية والمذهبية والأيديولوجية. هذا يتطلب اعادة النظر بمفهوم الكتلة التاريخية، وتفحص شروطها والتحديات المركبة في العالم العربي، تخلف بناء الدولة ومؤسساتها التي تمضي نحو التآكل والانحلال والحروب الأهلية، الافتقار للتنمية وتمزق المجتمعات، الهيمنة الخارجية السياسية والاقتصادية والثقافية.

خاتمة

بعد هذا العرض يمكن القول بأن غرامشي كان المفكر الأكثر نضجا في فهم النظرية الماركسية، والأنضج في فهم التطور التاريخي للمجتمعات الرأسمالية وفرص الانتقال الى الاشتراكية وشروطه، وبعد مئة عام على اطروحاته الفكرية والسياسية يجري اليوم الاعتراف بعلميّة هذه الاطروحات وصدقيّتها، فتحت الباب لظهور مدارس فكرية نقدية جديدة، وبعد مئة عام على ثورة أكتوبر يتجدّد السؤال حول المفهوم اللينيني للاشتراكية، ومفهوم الثورة وحرق المراحل الذي بُنيت عليه التجربة السوفيتية والعالم الاشتراكي في مجتمعات فلاحية، هي الأقل تطورا في أوربا، بمعنى هل كانت تصلح البلاد الروسية للتجربة الاشتراكية كما نظّر لها لينين أم كانت تجربة مغامرة وقسرية.

وكما عاش غرامشي صراعا مريرا وشرسا مع المرض الذي لازمه طوال حياته، عاش صراعا فكريا أشد منه مع التيارات المتطرفة، مع اليمين المتطرف الذي ظهر في الفاشية الايطالية من جهة، ومن جهة أخرى مع التيارات الاشتراكية المتطرفة الذي أخذت ماركس الى حيث تريد، لبناء تجربة اشتراكية قسريّة حملت في طياتها أسباب زوالها، وبين هذين التيارين المتطرفين وما بينها من تدرّجات فكرية وسياسية، كان غرامشي يختطّ مفاهيمه الفكرية من خلال قراءته الثاقبة للواقع ورؤيته الموضوعية لطبيعة الصراعات فيه. ويمكن القول أيضا بأن الغياب الغرامشي عن الفكر العربي أو التغييب، كان مثالا صارخا للتعسف الفكري للحركة الاشتراكية العالمية التي كانت تقودها الماكنة الستالينية، ومثالا للانتقائية في الفكر العربي المعاصر، يشابه التعامل مع قضايا التراث التي انهال عليها الفكر منذ السبعينات.

شطر الفكر الاشتراكي العالم طيلة القرن العشرين الى نصفين، ولم يكن العالم العربي بمعزل عن هذه الحركة العالمية، وقد وصل الفكر الاشتراكي بنسخته اللينينية الستالينة منذ عشرينيات القرن العشرين، لكنه ظل يدور في الفلك الستاليني التي استطاعت ماكنته الدعائية حجب أو اسكات كل الأصوات النقدية أو تحييدها، وكانت الانتقائية صفة لازمت الفكر الذي غمرته الرؤية الستالينية لزمن طويل. وكما فجّرت نكسة حزيران أسئلة كثيرة مؤجلة في السياسة والاجتماع، حرّضت الفكر العربي للبحث في رؤى نقدية جديدة، من هنا بدأ اكتشاف الغرامشية المتأخر، والتهافت عليه ليكون الحاضر الأهم في الفكر العربي في العقود الأخيرة.

استمر الحصار على غرامشي في العالم الستاليني، فلم تظهر الكراسات الغرامشية التي هُرّبت الى موسكو واحتوت عصارة فكره كما يقول هو، ولم يفرج عنها حتى الستينات، وكل ما نشر قبلها هو مقالات كان ينشرها في الصحف والمجلات قبل سجنه سنة ١٩٢٨م، ومن غير المعروف إن تمت الغربلة لهذه الكراسات التي ناقش فيها كل القضايا، بما فيها مصير التجربة السوفيتية التي كان يعارض البناء القسري للاشتراكية ومفهوم الثورة اللينينية.

وقد ارتبط غياب الغرامشية عن الفكر العربي ببنية الثقافة العربية الانتقائية، وهيمنة الخطاب الأيديولوجي، ويرتبط التهافت على الغرامشية بعد الاكتشاف المتأخر بانهيار التجربة الاشتراكية ومحاولات تفسير أسباب هذا الانهيار. وإن ظهور تيارات اشتراكية تختلف في رؤيتها مع التجربة السوفيتية اعتمد على الاطروحات الغرامشية، وتزايد الجدل بعد انهيار التجربة الاشتراكية وما انتهت اليه التجربة من استبداد الدولة وتخلف البنى السياسية والاقتصادية، جعل العودة للغرامشية بمثابة تقويم للفكر الاشتراكي.

قائمة المراجع

- حيدر علي محمد، رسالة غير منشورة، اشكالية المثقف عند غرامشي، اشراف مدني صالح، جامعة بغداد كلية الآداب قسم الفلسفة ٢٠٠٤
- سالنياري، كارلو. و سبينيلا، ماريو. فكر غرامشي مختارات ج١، ت. تحسين الشيخ على ، دار الفارابي، بيروت ١٩٧٦
- سميث، جيوفري نويل و هور، كينتين. غرامشي وقضايا المجتمع المدني، ت. فاضل جكتر، دار كنعان، دمشق ١٩٩١
- عبد الاله بلقزيز، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠١٤
- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، ط٥، الدار البيضاء ٢٠٠٦
- عبد السلام بنعبد العالي. مقال الحنين الى المثقف الهادئ، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، مايو ٢٠١٥، mominon.com/articles
- عبد العزيز الخال. مفهوم الكتلة الديمقراطية عند غرامشي، مركز نماء للبحوث والدراسات، أوراق نماء ١١٨، المغرب د.ت
- غرامشي، أنطونيو. كراسات السجن، ت. عادل غنيم، دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٩٤
- فالح عبد الجبار. ما بعد ماركس، دار الفارابي، بيروت ٢٠١٠ ، كريم مروة، نحو نهضة جديدة لليسار في العالم العربي، در الساقي، لندن . د. ت
- محمد عابد الجابري، مجلة المستقبل العربي عدد توفمبر ١٩٨٢ ، من مقال موجود في الرابط على موقع صفحة الجابري، www.aljabriabed.net/pouvoir_usa_islam_4.htm
- ميشيل بونديني. و طاهر لبيب. جرامشي في العالم العربي، ت. كاميليا صبحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٢
- هاشم صالح. الانسداد التاريخي، دار الساقي، لندن ٢٠٠٧

الـهـوامش

١. كارلو سالنياري و ماريو سبينيلا، فكر غرامشي مختارات ج١، ت. تحسين الشيخ على ، دار الفارابي، بيروت ١٩٧٦، ص ١٨-٢٠
٢. أنطونيو غرامشي. كراسات السجن، ت. عادل غنيم، دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٩٤، ص ٨-٩
٣. كارلو سالنياري و ماريو سبينيلا، فكر غرامشي، ص ٢١- ٢٣
٤. أنطونيو غرامشي. كراسات السجن، ص ١٠
٥. المصدر نفسه، ص ١١
٦. المصدر نفسه، ص ٨
٧. كارلو سالنياري و ماريو سبينيلا، فكر غرامشي، ص ٨
٨. أنطونيو غرامشي. كراسات السجن، ص ١١
٩. المصدر نفسه، ص ٩-١٠
١٠. هاشم صالح. الانسداد التاريخي، دار الساقي، لندن ٢٠٠٧، ص ٢٩٣-٢٩٤
١١. عبد الاله بلقزيز، نقد التراث، ص ٣١
١٢. هاشم صالح. الانسداد التاريخي. ص ١٠٥-١٠٧
١٣. المصدر نفسه، ص ١٠٣-١٠٥
١٤. المصدر نفسه، ص ١٠٣-١٠٥
١٥. المصدر نفسه. ص ١٠٣-١٠٥
١٦. عبد الإله بلقزيز: نقد التراث، ص ٣١-٣٢
١٧. المصدر نفسه، ص ١٣٨
١٨. صالح، هاشم. الانسداد التاريخي. ص ٣١١
١٩. المصدر نفسه. ص ٣٠٩
٢٠. عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، ص ٣٠
٢١. عبد السلام بنعبد العالي. مقال الحنين الى المثقف الهادئ، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، مايو ٢٠١٥، mominon.com/articles
٢٢. صالح، هاشم. الانسداد التاريخي. ص ٢٦١
٢٣. عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، ص ١٩-٢٠
٢٤. المصدر نفسه، ص ٣٥
٢٥. ميشيل بروندينو. وطاهر لبيب. جرامشي في العالم العربي، ت. كاميليا صبحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٢، ص ٢٤
٢٦. حيدر علي محمد. إشكالية المثقف عند غرامشي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الفلسفة، اشراف مدني صالح، ٢٠٠٤
٢٧. جيوفري نويل سميث و كينتين هور. غرامشي وقضايا المجتمع المدني، ت. فاضل جكتر، دار كنعان، دمشق ١٩٩١، ص ١٦٦ ، هذ الكتاب هو أبحاث ندوة القاهرة سنة ١٩٩٠، والمرجع هنا هو بحث للمفكر الطاهر لبيب بعنوان غرامشي في

الفكر العربي، وسأشير باسم الكتاب عند الرجوع اليه لوجود كتاب آخر يحمل نفس عنوان بحث الطاهر لبيب. الباحث

٢٨. المصدر نفسه، ص ١٦٦
٢٩. المصدر نفسه، ص١٦٥- ١٦٦
٣٠. فالح عبد الجبار. ما بعد ماركس، دار الفارابي، بيروت ٢٠١٠، ص ٥٧-٥٨
٣١. جيوفري نويل سميث و كينتين هور. غرامشي وقضايا المجتمع المدني، ص ١٦٥-١٦٩
٣٢. المصدر نفسه، ص ١٦٩
٣٣. المصدر نفسه، ص ١٧٠
٣٤. محمد عابد الجابري، الكتلة التاريخية، مجلة المستقبل العربي عدد توفمبر ١٩٨٢، من مقال للجابري منشور على موقع صفحته في الرابط، www.aljabriabed.net/pouvoir_usa_islam_4.htm
٣٥. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، ط٥، الدار البيضاء ٢٠٠٦، ص ٢٠٣
٣٦. كريم مروة، نحو نهضة جديدة لليسار في العالم العربي، در الساقي، لندن . د.ت ، ص ٧-٨
٣٧. فالح عبد الجبار، ما بعد ماركس، ص ٩٩-١٠١
٣٨. المصدر نفسه، ص ٤٣-٤٤
٣٩. المصدر نفسه. ١٠١-١٠٢
٤٠. المصدر نفسه، ص ٩٨
٤١. المصدر نفسه. ص ٦٠-٦١
٤٢. ميشيل بروندينو و الطاهر لبيب، غرامشي في العالم العربي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٢، ص ١٤
٤٣. عبد العزيز الخال، مفهوم الكتلة التاريخية عن غرامشي، أوراق نماء العدد ١١٨، مركز نماء للبحوث، المغرب د.ت، ص ٢
٤٤. المصدر نفسه، ص ١٠
٤٥. محمد عابد الحابري، الكتلة التاريخية، مجلة المستقبل العربي عدد نوفمبر ١٩٨٢ ، من مقال للجابري على موقع صفحنه في الرابط، www.aljabriabed.net/pouvoir_usa_islam_4.htm

الحياة الفكرية في العراق في العهد الملكي (١٩٢١-١٩٣٣)

م.د. لقاء جمعة عبد الحسن
مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية

المقدمة :

يعد النصف الاول من القرن العشرين المنصرم في العراق قرن نشوء وازدهار الحياة الفكرية المتعددة والمتباينة ، فبعد ان كان هذا البلاد على مدى تاريخه الحضاري المتعدد رائداً في الانجازات الثقافية والمعرفية، ومهدا للحركات والمذاهب الدينية والفلسفية والصوفية واللغوية في العصور الاسلامية الاولى ، شهد خلال هذا القرن اغلب التوجهات الفكرية والثقافية التي ظهرت ، والتي وان كانت قد ساهمت في بلورة الوعي والتنوير الاجتماعي والثقافي في البلاد، الا انها من جانب اخر القت بظلالها على المشهد السياسي العام في العراق والتي لعبت دورا اساسيا في توعية المجتمع العراقي والنهوض بواقعه الفكري والسياسي والثقافي والعلمي. ان دراسة الحياة الفكرية في العراق في العهد الملكي ما هي الا استعراض تاريخي – سياسي كونها هيمنت على الساحة السياسية في العراق خلال العهد الملكي(١٩٢١- ١٩٣٣)، ومنها حرية الصحافة وتطور التعليم ونشوء الديمقراطية الذي اكتملت ملامحه في هذا العهد بفعل تأسيس الدولة العراقية الحديثة ، ودور سلطات الانتداب البريطاني في ادراج الافكار الديمقراطية في النظام السياسي الجديد. ثم بعد ذلك نجد تنامي للحياة الفكرية في العراق بعد تأسيس المملكة العراقية ومجيء الملك فيصل الاول ، الذي شجع النهوض بالحياة الفكرية والعلمية والثقافية في العراق ابان الفترة(١٩٢١-١٩٣٣)، ونلاحظ ذلك من خلال تنامي الوعي الفكري والسياسي والثقافي والعلمي لدى العراقيين، وتشجيع الصحافة وانشاء المدارس والمعاهد العلمية، والحث على التعليم المجاني وتشجيع المثقفين على النهوض بالواقع الفكري والثقافي في العراق.

اولا- دور المجتمع العراقي في نشوء الحياة الفكرية وتطورها.

يتكون المجتمع العراقي من مختلف المكونات العرقية والمذهبية والاثنية والدينية المتنوعة من العرب المسلمين (سنة وشيعة) والكرد والتركمان واليهود والمسيحيين واليزيديين والصابئة والعديد من المذاهب الدينية. وقد اغنى هذا التنوع النهضة الفكرية في العراق في جميع نواحيها العلمية والثقافية والادبية والفنية والصحفية، وكان منهم الاطباء والصيادلة والمهندسين والشعراء والنحاتين والرسامين والقصاصين والصحفيين والكتاب والتجار والفنانين،ممن رفدوا الحياة الفكرية في العراق بعلومهم وافكارهم المتنورة والعلمية والثقافية.وكانت الحياة الفكرية والثقافية غنية بالاسماء اللامعة كل حسب اتجاهاته ورغباته وميوله الثقافية والفكرية[١].

فمثلاً كان من بين اليهود عدد كبير من المتعلمين والمثقفين وبرزوا في الادارة والتجارة ولمع بينهم عدد مؤثر من الصحفيين والادباء ، كما هو الحال بين صفوف العراقيين المسيحين والصابئة ، ويعد المسيحيون من سكان العراق القدماء وهم من البقايا الاراميين واغلبهم من النساطرة [٢].كما هاجرت اعداد كبيرة من المسيحيين جهات مختلفة الى العراق وهم الارمن والاثوريين وشغل المسيحيون خلال وجودهم في العراق مناصب عالية واتقنوا مهن في الصناعه والتجارة والزراعه والفن والادب والتعليم[٣].

ومن الصابئة لمع الشعراء ممن رفدوا الحياة الفكرية في العراق في العهد الملكي ، ومنهم الصاغة المتقنين فن الصياغة على الفضة والذهب ولا يفوتنا ان نذكر المساهمات التاريخية والمتميزة للكرد في جميع مراحل تاريخ العراق وادماج الفكر الثقافي في العملية الابداعية الثقافية وبرز علماء كرد اسهموا في رفد النهضة الفكرية في العراق ابان تلك الفترة[٤].

ان سر النهضة الفكرية والثقافية في العراق عبر العصور المختلفة يتأتى من تمسك العراقيين بوطنيتهم أي عراقيتهم، وايمانهم بالتعايش السلمي بالرغم من وجود اديان ومذاهب وقوميات مختلفة والذين اسهموا في رفد الحركة الفكرية والثقافية.

ثانياً- الحياة الفكرية في العراق حتى عام ١٩٢١

كانت الدولة العثمانية قد شهدت فترات من الضعف والانحلال في مؤسسات الحكم والادارة التابعة لها خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين نتيجة لعوامل داخلية وخارجية، وقد حاولت الدولة منذ النصف الاول من القرن الثامن عشر اجراء اصلاحات متعددة تركزت في بادئ الامر على المؤسسة العسكرية من خلال الاعتماد على الخبرات الاوربية في هذا المجال[٥] ،كما ان السلاطين العثمانيين اجروا العديد من الاصلاحات الادراية والاقتصادية والسياسية في جميع انحاء الدولة العثمانية. ومنها الاصلاحات التي جرت في عهد السلطان عبد المجيد الذي تولى الحكم عام ١٨٣٩م، عندما تم صدور ما عرف بمرسوم (خط شريف كلخانة)[٦]. ثم تلاها صدور العديد من القوانين الحديثة خلال المدة (١٨٣٩-١٨٧٦) التي سميت (بالتنظيمات الخيرية)[٧]،نسبة الى القوانين والنظم الحديثة التي نظمت الاوضاع المختلفة في الدولة العثمانية والولايات التابعة لها، ومنها قانون الطابو عام ١٨٥٩م ،وقانون الولايات عام ١٨٦٤م، وقانون الجنسية عام ١٨٦٨م، وقانون المعارف(التعليم)عام ١٨٦٩م، والدستور العثماني عام ١٨٧٦م،وغيرها كثير لا مجال لذكرها[٨].

كان العراق بحاجة الى وال قدير يتمتع بصفات شخصية عديدة مثل الحزم والشجاعة والكفاءة ولديه خبرة ناجحة في الادارة وقدرة كبيرة على فهم وتطبيق القوانين الاصلاحية الصادرة من الدولة العثمانية،.وكان هذا الوالي هو مدحت باشا (١٩٦٩-١٨٧٢م)[٩] ، والذي لقب فيما بعد بابي الدستور العثماني ،لجهوده الكبيرة في اصدار اول دستور للدولة عام ١٨٧٦م ، وقد جاء تعيين مدحت باشا كوالي على ولاية بغداد

التي كانت تضم كافة مناطق العراق انذاك[١٠] ، من اجل القيام بالمهام الادارية في العراق وزودته الدولة العثمانية بالصلاحيات الكاملة لتطويره من خلال موارده الذاتية، اذ كانت له تجارب في ادارة ولايات اخرى قبل تسنمه حكم العراق[١١]

تعد الاصلاحات التي قام بها مدحت باشا في العراق مرحلة تحول هامة وبشكل فاق اعمال الكثير من الولاة والحكام الذين تعاقبوا على تاريخ العراق، بالرغم من قصر مدة حكمه الذي دام ثلاث سنوات فقط، وكانت اولى المهام التي اضطلع بها الوالي مدحت باشا لدى وصوله الى بغداد هي القيام ببعض الانجازات الحضارية[١٢]، اذ قام بتنظيم الجهاز الاداري من خلال تطبيق قانون تشكيل الولايات العثماني الصادر عام ١٨٦٤م، كما قام مدحت باشا بالاهتمام بالقضاء وتأسيس دار للأحكام الشرعية .وفي مجال التعليم كان له النصيب الاكبر من اهتماماته من خلال بناء العديد من المدارس الحكومية الابتدائية والرشدية والاعدادية الحديثة، وتأسيس مدرسة للصنائع ،واهتم بتعليم الحرف والصنائع وكانت مدة الدراسة فيها اربع سنوات[١٣]. وفي مجال الخدمات العامة والاهتمام بشؤون السكان وترقيتهم ، اسس معملاً للنسيج، وحدائق عامة، ، وكذلك اهتم بالطرق والمواصلات وانشاء المستشفيات والمراكز الصحية ومنها مستشفى للغرباء. وقام ببناء المدن ، وتم تأسيس مدينتين في عهده وهما الناصرية والرمادي. ووسع مدينة كربلاء[١٤]،وانشأ شركة للترام بين بغداد والكاظمية، وكذلك حاول اصلاح وضع الاراضي الزراعية وحقوق التصرف فيها. كما اهتم بالصناعة والمعادن ونشطت التجارة والاسواق، وجرى تنظيم الرسوم الكمركية. كما اهتم بالبلديات ووضع نظاما لها، وعمل على جلب المكائن من اوربا لسحب المياه من نهر دجلة وايصالها الى الاحياء ببغداد[١٥]. كذلك اهتم الوالي مدحت باشا بالمطابع والصحف وتأسيس اول مطبعة حكومية في بغداد سميت (مطبعة الزوراء) ، وتم اصدار اول جريدة رسمية وهي جريدة الزوراء عام ١٨٦٩م والتي كانت تصدر مرتين بالاسبوع باللغتين العربية والعثمانية[١٦].

كانت المبالغ المالية التي انفقها مدحت باشا على الاعمال العامة خلال مدة حكمه قد بلغت اكثر من ستة ملايين ليرة عثمانية ،اذ اعتمد على توفيرها من الاموال التي

استطاع جمعها من واردات العراق من الانشطة الاقتصادية والضرائب والرسوم دون ان يحدث أي عجز في الميزانية ، بل على العكس اصبحت الواردات المالية لولاية بغداد تزيد عن المصروفات ، الامر الذي دفع بالدولة العثمانية الى مطالبة الوالي مدحت باشا بأرسال المزيد من الاموال الى الخزينة العامة للدولة[١٧]،الا انه اعترض على ذلك مبررا بان واردات الولاية مخصصة لشؤون الولاية واجراء الاصلاح فيها .فكان رد الدولة عليه صدور الامر السلطاني بعزله عن ادارتها في عام ١٨٧٢م[١٨].

صاحب ذلك التراكم الكمي والتحسن النسبي في المستوى الاقتصادي في العراق، تحولا ايجابيا في الجوانب الفكرية والثقافية ، لاسيما في اقبال الناس على المدارس في تلك الفترة ،الامر الذي اضطر السلطات العثمانية الى فتح ٨ مدارس ابتدائية في العراق عام ١٨٩٠م،اربعة منها في بغداد واثنين في كل من البصرة والموصل ، وازداد العدد خلال عقد ونصف الى ٧٢ مدرسة ابتدائية عام ١٩٠٥م ،ومدارس رشيدية عسكرية وثلاث دور للمعلمين في بغداد والموصل والبصرة[١٩].

تأخر العراق في النهضة الفكرية والثقافية والسياسية بالقياس الى بلدان من المشرق ي وبخاصة سياسيا وفكريا من خلال تبني المقولات والمفاهيم العصرية التي نادت بها [٢١]. وعدت مدينة النجف المحور الاساسي في الدعوة الى التأصيل الفكري لقيم الديمقراطية والحرية والتعددية من خلال دعم وتأييد بعض رجال الدين الى جناح المشروطية (اي الدستورية)،سواء كانت في ايران ام في الدولة العثمانية[٢٢].افرزت هذه التحولات الايجابية في الجوانب الفكرية والثقافية والتعليمية تصاعدا في الوعي الفكري والسياسي عند العراقيين،لاسيما في بغداد والنجف[٢٣].مما ادى بالنخبة المتعلمة الى تبني المفاهيم العصرية والمسارات الديمقراطية المعتمدة في أوربا والدعوة الى تطبيقها في المنطقة العربية وخاصة في العراق ،والاعلان بانها هذه المفاهيم الحديثة لا تتناقض مع القيم الاساسية التي نادى بها الاسلام كالعدالة والحرية والمساواة فحسب ، بل انها كانت من صميم الدعوة الاسلامية الاولى[٢٤] ،وكانت الثورة الدستورية (المشروطية) في ايران(١٩٠٥ – ١٩١١)م، على راس تلك الاحداث التي تفاعل معها العراقيون بإيجابية

من خلال دعم اغلب رجال الدين المتنورين والنخبة المثقفة آنذاك الى جناح المشروطية . وكان ابرزهم في ذلك الشيخ محمد حسين النائيني (١٨٥٧-١٩٣٦)[٢٥]،الذي بلور تلك المنطلقات في كتابه (تنبيه الامة وتنزيه الملة) المطبوع عام ١٩٠٩م ،والذي يعد اول وثيقة عراقية في التاريخ الحديث والمعاصر التي روجت لمفاهيم وافكار الديمقراطية والعدالة والحرية ، وكيف انها لا تتعارض مع قيم واحكام الدين الاسلامي ، مستندا في ذلك الى ادلة شرعية من القران والسنة ونصوص متفرقه من نهج البلاغة[٢٦]. بينما دعم اغلب العامة رجال الدين التقليديين جناح المستبدة . وانقسم المجتمع العراقي – لاسيما في مدينة النجف – حول قضية الدستور والشورى الى فريقين (مشروطة ومستبدة) وقد تزعم الجانب الاول الملا محمد كاظم الخرساني (١٨٣١-١٩١١)[٢٧].فيما تزعم فريق المستبدة السيد كاظم اليزدي (١٨٣١ – ١٩١٩) الذي كان يعتقد ان مصلحة الدولة يجب ان تكون بيد شخص واحد مسؤول عنها لا يشاركه فيها احد[٢٨].

الا ان الحدث المفصلي الاهم في مطلع القرن العشرين الذي تأثر به العراقيون بصورة عامة هو الانقلاب العثماني عام ١٩٠٨م، الذي قام به مجموعة من ضباط جميعة (الاتحاد والترقي)[٢٩] ، والذي يعد نقطة تحول اساسية في تاريخ العراق الحديث بعد ثلاث عقود من حكم عبد الحميد الثاني (١٨٧٦-١٩٠٩)[٣٠].

كانت اصداء الانقلاب العثماني في العراق ظاهرة للعيان ، وتفاعل معها المثقفون والادباء بإيجابية ، وايدوها بحماس منقطع النظير ، وعدها بعض الباحثين المرتكز الدلالي الاول في بلورة الوعي الفكري والمشاركة السياسية في العراق[٣١].فقد انتشرت المطبوعات والصحف بصورة لا مثيل لها في البلاد سابقا حتى وصل عددها الى (٧٠) صحيفة ، اهمها (بغداد والايقاظ وتنوير الافكار والنور وشمس المعارف والعلم والحقوق والدستور والنهضة والانقلاب)[٣٢].كما شهد هذا العقد ميلاد اول حياة حزبية قائمة على التعددية في تاريخ العراق، تمثلت بتاسيس فروع لجمعية (الاتحاد والترقي) في بغداد والبصرة والنجف والموصل، وانشاء العديد من الجمعيات السرية والعلنية ذات التوجه الاصلاحي – العربي ، التي تأثرت بعضها بالجمعيات التي تأسست

في اسطنبول وبيروت والقاهرة[٣٣] . الا ان هذه الجمعيات والدعوة الى الدستور واجهت معارضة من القوى المحافظة والتقليدية ،التي عدت هذه التطورات خروجا عن الاسلام وتجاوزا على صلاحيات السلطان العثماني ، واهمها جمعية (المشورة) التي تراسها عبد الرحمن النقيب[٣٤]،وهذا ما جعلهم في موقف المواجهة مع القوى والشخصيات التحررية وانصار المشروطية، امثال محمد رضا الشبيبي وعلي الشرقي وهبة الدين الشهرستاني ومحمد النائيني وجميل صدقي الزهاوي وفهمي المدرس ومعروف الرصافي[٣٥].وهي النخبة المثقفة العراقية الاولى والتي كانت المتلقي او الناقل الاساسي للتيار الفكري والثقافي والمشروع النهضوي الاول في العراق[٣٦].

ثالثاً- تطور الحياة الفكرية في العراق الملكي (١٩٢١-١٩٣٢)

١-التطور في مجال الصحافة والكتب

انقضت فترة السيطرة العثمانية بالاحتلال البريطاني عام ١٩١٤م للعراق، ومن ثم تمكن البريطانيين من السيطرة على بغداد ودخول جيوشها في ١١ اذار١٩١٧[٣٧].وبما ان العراق كان من ضمن تلك الدول التي تخلصت من سيطرة الدولة العثمانية اثناء الحرب العالمية الاولى من خلال السيطرة البريطانية المباشرة عليه ، فقد عملت الاخيرة على ادراج النظام الديمقراطي والقيم الليبرالية في الدولة العراقية الحديثة التي تاسست عام١٩٢١م[٣٨].والقائمة على المؤسسات الدستورية والاليات والمفردات الديمقراطية كالاستفتاء والانتخاب ومجلس النواب وحرية الصحافة والملكية الدستورية والتداول السلمي للسلطة واستقلال القضاء وغيرها. ورغم السلبيات والاختلالات الكبيرة التي صاحبت التجربة الديمقراطية في العراق الملكي ، الا انه يعد حالة متقدمة بالقياس الى واقع الانظمة السياسية العربية المجاورة للعراق اولا[٣٩] ،او بالقياس الى الواقع العراقي المتأخر انذاك ، والذي تهيمن عليه البنى الاجتماعية لقوى ما قبل الدولة كالطائفة والعشيرة والعائلة والاثنية والشيوخ والاغوات ثانيا[٤٠].

اعتبرت السنوات التي اعقبت الحرب العالمية الاولى ومؤتمر الصلح في باريس عام ١٩١٩م، فرصة تاريخية لنشر الافكار الديمقراطية والقيم الليبرالية في المنطقة

العربيـة ، لاسيما وان مبـادئ الـرئيس الامريكـي ودرو ولسـن الاربعـة عشـر، اكـدت علـى التـرويج الـى هـذه المفـاهيم ، وحـق الشـعوب فـي تقريـر مصـيرها بعـد سـقوط وانهيـار الامبراطوريـات القديمـة فـي روسـيا والمانيـا والنمسـا والدولـة العثمانيـة علـى ايـدي القـوى الديمقراطيـة فـي اوربـا الغربيـة وامريكـا الشـمالية[٤١]. لـم يسـتمر الاحتـلال البريطـاني طـويلاً اذ سرعان مـا انفجرت ثـورة العشـرين فـي عمـوم العـراق فـي ٣٠ حزيـران ١٩٢٠م[٤٢]، ضـد الادارة البريطانيـة والمطالبـة بحكـم العـراقيين للعـراق وطـرد المحتـل.علـى اثـر ذلـك عقـد مـؤتمر القـاهرة ١٩٢٠م ،واختيـر الاميـر فيصـل بـن الحسـين ملكـا علـى العـراق، وتأسـس الحكم الوطني واجريت حفلة تتويجه في ٢٣ اب ١٩٢١م[٤٣].

مـرت الصـحافة فـي العـراق بـأدوار يمكـن اجمالهـا بمـا يلـي اذ يبـدا الـدور الاول بـاحتلال بريطانيـا للعراق فـي الحـرب العالميـة الاولـى. وقـد اراد المحتلـون اصـدار بعـض الصحف العربية لنشر بلاغاتهم وترويج سياستهم، اذ لم يتعاون معهم احد من الوطنيين فـي هذا المجـال، ومـع هذا فقد تمكنـوا مـن اصـدار بعـض الصـحف بالتعـاون مـع بعـض افراد من الاقليات الدينية ، وكانت تصدر وفق قانون المطبوعات وكان الطـابع الاخبـاري هو السائد آنذاك[٤٤].غير ان عهد الاحتلال لم يدم طويلاً ، وجاء الدور الثاني وهو بعد تتـويج الملـك فيصـل بـن الحسـين ملكـا علـى العـراق فـي ٢٣ اب ١٩٢١م،اذ اشـتدت المطالـب بنشـوء احـزاب ديمقراطيـة وليبراليـة عديـدة ،اسـتندت فـي دعوتهـا الـى الاصـلاح السياسي واكمـال بنـاء مؤسسـات الدولـة والعدالـة الاجتماعيـة واطـلاق الحريـات العامـة[٤٥]، كـان مـن اهمهـا الاحـزاب السياسـية التـي ظهـرت فـي مرحلـة الانتـداب البريطـاني (١٩٢١–١٩٣٣)،مثـل الحـزب الـوطني الـديمقراطي العراقـي وحـزب الشـعب وحـزب العهـد العراقـي وحـزب الوحـدة الوطنيـة وحـزب الاخـاء الـوطني وحـزب النهضـة وغيرهـا. الـذين اجيـزوا بالعمـل مـن وزارة الداخليـة ،وصـدرت صـحافة الحـزب الـوطني وصـحافة حـزب النهضـة ،والتـي تعـد فـي طليعـة الصـحف التـي ادت واجبهـا فـي تنشـيط الـذاكرة الوطنيـة للوحـدة العراقية. وتزايد عدد المثقفين بسبب انتشار التعليم الرسمي الحديث[٤٦].

الا ان الحزب الوطني الديمقراطي يعد من اهم تلك الاحزاب التي روجت وطالبت بالممارسة الديمقراطية في المجتمع العراقي، اذ اكد في نظامه السياسي الى تحقيق حياة نيابية برلمانية وتطبيق نظام الانتخاب المباشر وانماء التعددية في الحياة السياسية الحزبية وتأييد الحريات الديمقراطية والعامة[٤٧].وصدرت الصحف لهذه الاحزاب، واتسمت صحافة هذه المرحلة بالجرأة، وقامت بدور مهم في تكوين رأي عام وطني في العراق، وشهدت الصحافة في العراق نوعا من النضوج الفكري والثقافي والتحرري، وكانت لسان حال الشعب والمطالبة بحقوقهم، اذ دأبت على نشر مناقشات ومقالات نقدية للحكومة[٤٨].

رافق ازدهار الصحافة في العهد الملكي (١٩٢١-١٩٣٣) ذلك زيادة ملحوظة في عدد الصحف والمجلات وتنوعها ،اذ كان للأحزاب السياسية دور كبير في تلك الزيادة من جهة، فضلا عن ظهور صحفيين اكفاء اثرت فيهم ظروف العراق في تلك الفترة داخليا وخارجيا من جهة اخرى[٤٩]

تصاعد دور الطباعة والصحافة باسم الاحزاب ، كما صدرت صحف وطنية اخرى. وارتفع صوت الوطنيين المطالبين بحقوق الشعب في الحرية والاستقلال واستمرارهم بانتقاد المعاهدة والانتداب. وكانت الصحافة تتمتع في هذا العهد بنوع من الحرية[٥٠]،على الرغم من ان قانون المطبوعات كان يخول وزير الداخلية تعطيل الصحف تعطيلا اداريا، ولأجل غير مسمى، قد يستمر عدة سنوات الامر الذي كان يؤدي الى اختفاء صحف وظهور صحف جديدة، لذلك نجد ان الملك فيصل قد امر بتعطيل صدور الجريدتين الرافدين لصاحبها سامي خوندة وجريدة المفيد لصاحبها ابراهيم حلمي العمر[٥١].وغلق الحزبين الوطني والنهضة ونفي اصحاب الصحيفتين مع جعفر ابو التمن وحمدي الباجه جي ومحمد مهدي البصير واربعة اخرين الى جزيرة هنجام، والزام السيد محمد الصدر ومحمد الخالصي بالخروج من العراق واقالة فهمي المدرس السكرتير الشخصي للملك فيصل[٥٢].

كما ان المجتمع العراقي قد بدأ تعرفه على الافكار الماركسية في بداية العشرينيات بفعل عوامل عديدة ، ابرزها التجار الوافدين الى العراق عن طريق ميناء البصرة والطلاب العراقيين الدارسين في خارج البلاد ، فضلا عن دور المكتبات الاهلية في بغداد في هذا المجال كالمكتبة العصرية في سوق السراي التي كانت تستورد الكتب والمجلات الماركسية الخاصة بالحركة الشيوعية ودور النشر التابعة لها[٥٣].لتظهر في عام ١٩٢٢ اول خلية اشتراكية في العراق تصدت لمعالجة مشاكل البلاد الاجتماعية والاقتصادية ضمت حسين الرحال ومحمد احمد السيد ومصطفى علي وعوني بكر صدقي ومناضل البياتي وحميد سليم فتاح وعبد الله جدوع، وكانوا يعرفون بين الشباب باسم حملة الافكار الجديدة،التي تطور نشاطها بإصدار مجلة نصف شهرية حملت اسم الصحيفة واتخذت مقرا لها في شارع الرشيد، وتراس ادارتها حسين الرحال وصدر العدد الاول في كانون الاول ١٩٢٤م.وتوقفت عن الصدور بعد العدد السادس في اذار ١٩٢٥ بعد ان هاجمها خطباء المساجد بسبب آرائها الاصلاحية والعلمانية والفكرية والتنويرية ، والذين رفعوا طلبات الى الحكومة بأغلاقها[٥٤].

وكان اول نشاط بارز ظهرت من خلاله هذه الخلية هو الخلاف الفكري مع التيار المحافظ الذي كان يسود المجتمع انذاك ، والذي كان محوره قضية الحجاب والسفور . فقد تزعم افراد الخلية الماركسية اعلاه يساندها عددا من المثقفين المطالبة بتحرير المرأة ، فيما كان الجناح المحافظ والذي يضم توفيق الفكيكي وملا عبود الكرخي ومحمد بهجت الاثري وجميل المدرس وغيرهم يقف بالضد من هذه المطالب[٥٥].

وفي عام ١٩٣٢ دخل العراق عصبة الامم بموجب معاهدة ٣٠ حزيران ١٩٣٠ وانتهى عهد الانتداب البريطاني[٥٦].وكان دور الاستقلال اصعب الادوار التي واجهتها الصحافة العراقية انذاك،لانه في الحقيقة كان دور جديد عليهم[٥٧]. كما نجد السياسيين والحكام كانوا يتضايقون من حرية الصحف والصحافة واخذت تضيق الخناق على الصحافة، واجرت تعديلات على قانون المطبوعات التي كانت تستهدف التضييق على الحريات بصورة عامة[٥٨].

وخلال الثلاثينيات من القرن الماضي صدرت صحف جادة ابرزها جريدتي الاهالي والعالم العربي[٥٩]، فقد كانت جريدة الاهالي لحسين جميل مع نخبة من الشباب الوطني، والتي صدر عددها الاول في كانون الثاني ١٩٣٢م،وتعد بحق جريدة سياسية متميزة عبرت عن فكر جماعة من الشباب المثقف الذين اتفقوا على توحيد مساعيهم والعمل على تطوير المجتمع سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا بأسلوب جديد يعتمد الديمقراطية[٦٠].وكان اولئك الشباب ومنهم محمد حديد وعبدالفتاح ابراهيم وحسين جميل يجدون في الجريدة وسيلة ناجحة لنشر افكارهم التحررية، ويرون ان المطالبة بالاستقلال يجب ان يستند على الشعب وان ذلك يقتضي نشر الوعي السياسي بأساليب عصرية تختلف عن اساليب السياسيين القدامى[٦١].

كما ظهرت ابان تلك الفترة موضوعة البحث نهضة فكرية علمية لدى المجتمع العراقي لا تقل عن النهضة التعليمية ،والتي تتجلى في اقبال الناس على القراءة والمطالعة واقتناء الكتب والمجلات، لا سيما الصادرة من مصر او سوريا ، فضلا عن الكتب والمجلات العربية والتركية والانكليزية[٦٢]،ومنها المكتبة العصرية في بغداد التي كانت تبيع مختلف الكتب والمجلات المصرية والعربية، واصبح لها فروع في مختلف البلاد العربية وبدأت بطباعة الكتب والمجلات. وهناك ايضا المكتبة الوطنية لصاحبها عبدالحميد افندي زاهد ولها فروع في بعض المدن العراقية ، وكانت تصدر الكتب والمجلات المصرية الى العراق[٦٣]. وهنالك المكتبة العربية لصاحبها نعمان افندي الاعظمي. ومكتبة الشرق لصاحبها عبدالكريم افندي خضر ،وتشتغلان ايضا مع مصر وسوريا وتستوردان كتبها ومجلاتها وصحفها وتعملان على توزيعها في العراق[٦٤].

٢ – <u>تطور التعليم والثقافة في العهد الملكي</u>

اظهرت السنوات الاولى لعملية بناء الدولة مشهدا جليا للحياة الفكرية والثقافية والادبية والفنية .وقد اسهم تاريخ التعليم ايضا بنصيب عادل من التطور الفكري الذي اثمر مع بزوغ سياسة تقدمية في البلاد لا سيما في ما يخص قضايا المرأة ، اذ بدا تطور التعليم للعراقيين من كلا الجنسين حتى قبل ان يخضع العراق للاحتلال

البريطاني[٦٥]، الا ان وجود تعليم حكومي للإناث كان امرا جديداً بالكامل، اذ ترك تأثيره الايجابي على المرأة ، حيث يعد التعليم للمرأة ضرورة ملحة لانضاج المجتمع العراقي وتطوره ، ففي مطلع عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته، كان تبني الاطار العلماني في العراق مسالة صعبة للإناث فضلا عن عوائلهن، ولا سيما حينما ينطوي على موضوع الرموز الاساسية للتقاليد، مثل الحجاب والعباءة السوداء، التي كانت المرأة العراقية ترتديها حين تخرج من البيت[٦٦].وثمة شاعران عراقيان مشهوران من بين المنتفضين البارزين من قيمة الحجاب والعباءة وهما جميل صدقي الزهاوي(١٨٦٣-١٩٣٦) ومعروف الرصافي(١٨٧٥-١٩٤٥) ،حيث قارعا مجموعة من علماء الدين المتزمتين وكتبوا في الصحف العراقية التي شهدت انتشارا واسعا في منتصف عشرينيات القرن العشرين، القصائد والمقالات التي تدعوا الى تحرير المرأة ،وضرورة اعطاءها حقها في العيش بكرامة وعدالة في المجتمع مع اخيها الرجل[٦٧]. وحقها في التعليم والتخلص من الحجاب والعباءة السوداء. الا ان هذه الآراء والافكار لاقت موجة غضب شديدة لدى بعض رجال الدين المتزمتين بارائهم الرجعية[٦٨].

عندما جاء الملك فيصل الاول[٦٩] الى الحكم سعى طيلة فترة تسنمه على تشجيع العوائل العراقية على ارسال بناتها للدراسة والتعليم في مدارس البنات ، اذ كانت المرأة محرومة من التعليم طيلة السنوات السابقة، وبدأ المجتمع العراقي بأرسال بناتهم للدراسة والتعليم شيئا فشيئا، وانشأت العديد من المدارس والمعاهد لهن ابان تلك الفترة[٧٠].وبدأ اقبال الناس عليها اقبالاً واسعاً، وبحلول عام ١٩٢١م كانت توجد ٢٧ مدرسة للبنات على امتداد البلاد، تضم ٣٠٤٩ طالبة، وقد افتتحت الراهبات الدومنيكان مدرسة للبنات في بغداد ضمت حوالي ١٠٠٠ طالبة، على الرغم من ان معظمهن كن من المسيحيات، الا ان عدد من المسلمات شرعن بالانضمام اليها[٧١].

شهد التعليم الابتدائي تقدما عظيما خلال الفترة (١٩٢١-١٩٣٣) فبعد ان كان عدد المدارس في العراق خلال(١٩٢٠-١٩٢١) ٧٤ مدرسة تضم ٦٧٤٣ تلميذا و٣٦٣ مدرسا، ارتفع العدد تدريجيا حتى وصل عدد المدارس الى ٣٩٠ مدرسة ابتدائية

خلال الاعوام (١٩٣٢-١٩٣٣) تضم ٤٣٦٤٣ تلميذا و ١٦٠١ مدرسا[٧٢]. كما نشهد وجود ١٩ مدرسة بالتعليم الثانوي للبنين و ٩ مدراس متوسطة للبنات، منها اربع مدارس في بغداد والموصل والبصرة والنجف.هذا فضلا عن وجود مدرسة الحقوق في بغداد التي تخرج للبلاد ما تحتاج اليه من قضاة وموظفين اداريين ومحامين، ومدرسة اخرى للطب ومدرسة للحربية[٧٣]. وكانت هناك مدارس زراعية ومنها مدرسة الحلة الريفية لتعلم الزراعة تعليما عمليا لشبان الفلاحين، ويشترط في طلابها ان لا تقل اعمارهم عن ١٨ سنة ولا يزيد عن ٢٥ سنه ، وكان عدد طلابها آنذاك ١٨ طالبا[٧٤]. كما كانت هناك مدرستان صناعيتان الاولى في بغداد وعدد طلابها ١٩٢ طالبا، والثانية في الموصل والتعليم فيهما مجاني.كما افتتحت صفوفا خاصة لتعليم الاميين في المدارس الابتدائية والمتوسطة. وهناك ايضا خمسة مدارس متوسطة لتعليم البنات، اثنتان في بغداد وواحدة في الموصل ومثلها في العمارة والحلة والبصرة[٧٥]،كما انشئت ثانوية للبنات في بغداد عام ١٩٢٢م، وبلغ عدد الطالبات فيها ٤٤٠ طالبة .وفي اثناء ذلك في عام ١٩٢٤م انيطت ببعض المدارس مهمة فتح صف تدريبي للمعلمات الاناث، لا سيما في الموصل وبغداد، وفي تلك السنه ذاتها افتتحت العديد من المدارس الثانوية للذكور، وفي عام ١٩٢٥م.افتتحت مدارس للبنات[٧٦]،حيث جرى افتتاح اول مدرسة ثانوية خاصة امريكية للبنات، برعاية البعثة التبشيرية المتحدة لبلاد وادي الرافدين التي تخضع لأشراف كنسي[٧٧]. وارتفع العدد في السنوات(١٩٣٢-١٩٣٣) م ليصل الى ٧٤ مدرسة ابتدائية تضم ١٩٦٨٧ تلميذة ، وتدرس فيها ٣٧٨ مدرسة. وانشأت ايضا دار المعلمات في بغداد لتخريج مدرسات كان عدد طالباتها ٣٠ طالبة. كما انشأت دار للمعلمات في الديوانية[٧٨]. وفتحت مدراس للفنون البيتية لتعليم البنات الشؤون المنزلية كتربية الاطفال والعناية بهم والتمريض والخياطة والطبخ والكي، ويشترط في اللواتي يقبلن فيها ان تكون حاصلة على شهادة الابتدائية، ومدة الدراسة فيها ثلاث سنوات[٧٩].

وكانت هنالك مدراس ايضا للطوائف الاخرى الخاصة بالنصارى واليهود وتساعدها الحكومة في ذلك وعددها ٤٧ مدرسة عدد تلاميذها ١٢٣١٢ الفا منهم ١٢٢

تلميذة في المدرسة الامريكية للبنات في بغداد، و٩٦٦ في مدارس البنات للكرملين، و١٥٧٦ بنات في مدرسة لورا خضوري، ومدرسة البنات الاسرائيليات في البصرة وفيها ٢٩٨ تلميذة ومدرسة القدسي عبد الاحد في الموصل وفيها ١٧٦ تلميذة[٨٠].

لذا نستطيع القول ان الحياة الفكرية في العراق الملكي مرت بعدة مراحل امتدت من تنصيب فيصل بن حسين ملكا على العراق في اب ١٩٢١ وحتى وفاته في اب ١٩٣٣.حيث شهد العراق فيها حراكا فكرياً وسياسيا ملفتا للنظر، من حيث بناء مؤسسات الدولة والتمثيل النيابي وكتابة الدستور العراقي وحرية الصحافة وتطور التعليم وبناء المدارس للبنين والبنات وتأسيس الاحزاب السياسية والعلاقة المتوازنة مع سلطات الانتداب البريطاني..

٣- مجالس بغداد الفكرية والعلمية والادبية

تعد المجالس عند كافة الناس مدارس فكرية وادبية واجتماعية وسياسية، بل هي كالمدارس العليا او الجامعات يتخرج منها العلماء والشعراء، ويقصدها كل ذي حاجة ومثلما شهدت بغداد هذه المدينة العظيمة صنوفاً متعددة من المعاهد والمدارس التي لم تكن لها اماكن خاصة فاتخذت المساجد والجوامع لتكون دور علم وثقافة، فقد شهدت نهوض مجالس العلماء والوجهاء وذوي السلطات،حيث اخذت هذه المجالس على عاتقها ببث علم العلماء ونوادر الشعراء واخبار السياسة والدولة والمجتمع والنكات الادبية والاخبار الفكاهية وغير ذلك[٨١]..

كانت هذه المجالس على اختلاف انواعها واشكالها مكاناً يجتمع فيه كبار العلماء والشعراء والادباء والصحفيين ورجال السياسة واصحاب الاموال ليتذاكروا ويتناظروا في مختلف العلوم، ويختلفون ويتقاضون فيها، وتعقد هذه المجالس في بيوتهم او في الجوامع والمساجد او في المقاهي او في مقرات الصحف، وغالباً ما يحضرها جمع غفير من مختلف شرائح المجتمع اذا ما استثنينا المجالس الادبية التي كان يحضرها الخاصة من اهل الشعر والادب والسياسة والصحافة[٨٢].

لذلك اصبح القول بان المجالس مدارس فكرية حقيقة لا غبار عليها ، اذ كان لمجالس بغداد دوراً كبيراً ومؤثراً في المجتمع من خلال معالجتها لموضوعات وقضايا تخص المجتمع ولم تتخلى عن دورها الانساني في مساعدة المحتاجين والمنكوبين من اهالي بغداد بسبب تعرضهم لظروف قاسية فقد جادوا عليهم بما استطاعوا على الرغم من تواضع امكانياتهم المادية والمعاشية(٨٣).

اثار موضوع المجالس وكثرتها في بغداد قلق الدولة وساستها فقد كانت تخشاها لانها غالباً ما تهتم بالكثير من القضايا التي تخص المجتمع وقد يتوسع النقاش والحديث في تلك القضايا التي تزعج الدولة، لذلك كانت الاخيرة غالباً ما تلجأ الى تحذير أصحاب تلك المجالس وانذارهم وفي احيان كثيرة يتعدى الأمر ذلك وتقوم بإغلاق المجلس ومنع انعقاده(٨٤)..

ولأهمية هذه المجالس وتأثيرها في المجتمع البغدادي سوف نقوم بعرض المجالس البارزة منها نظراً لكثرة أعدادها، لكي نتعرف على دورها في حياة بغداد الفكرية والثقافية ابان تلك الفترة.

ومن هذه المجالس مجلس العلامة احمد افندي ياسين الكيلاني وهو من اعيان الاسرة الكيلانية وقد ورث مجلس سلفه الصالح عبد القادر الكيلاني ابن السيد مراد النقيب، وكان هذا المجلس مجلس علم وادب وارشاد ويعقد في الحضرة الكيلانية وفي داره وتبحث فيه شتى القضايا من العلوم والفنون توفي السيد احمد افندي الكيلاني في عام ١٩٤٤، ودفن في الحضرة الكيلانية، وبقي مجلسه مستمراً يديره الابناء والاحفاد، ومجلس السيد حسين ناصر الكيلاني، الذي كان عامراً بحضور العلماء والادباء يتبادلون فيه الحديث في مختلف القضايا التي تهم المجتمع، قد في بداية الامر في الحضرة الكيلانية ثم نقله الى بيته في محلة باب الشيخ(٨٥).

ومن المجالس الاخرى ايضاً مجلس عاصم الكيلاني ويعقد هذا المجلس عصر كل يوم في الديوخانة الموجودة مقابل الحضرة القادرية ويحضره كبار العلماء والادباء والشعراء والساسة، ومع هذا فقد اختص المجلس في مجالي العلم والادب(٨٦).وهناك

مجلس متميز اخر من مجالس بغداد هو مجلس الشيخ عارف الوسواسي، ويعقد في جامع خضر الياس في منطقة الكرخ، وكان مجلساً علمياً وادبياً يتواجد فيه افاضل البلد يتذاكرون فيه مختلف القضايا المهمة، توفي الشيخ عارف الوسواسي عام ١٩٥٣ ودفن في مقبرة الشيخ معروف الكرخي(٨٧).

ومن المجالس البغدادية الاخرى المتميزة مجلس الدكتور ناجي الاصيل الذي كان يحضره عدد كبير من العلماء والباحثين والادباء من العراق والدول العربية والاسلامية، فضلاً عن المستشرقين والمختصين بالاثار القديمة، وغالبا ما تطرح فيه مختلف الامور والاحداث التي تهم الناس(٨٨).

وهناك ايضاً مجلس ال الاورفه لي، تلك الاسرة العريقة التي تسكن بغداد منذ اكثر من قرنين ونصف، وتسنمت مناصب رفيعة في الدولة، وكان مجلساً حافلاً عامراً يعقد على نهر دجلة في منطقة الباب الشرقي ويقصده مختلف الشخصيات المهمة، ويديره السيد مكي الاورفه لي ابن عبد الرحمن جلبي الاورفه لي حتى وفاته عام١٩٥٧(٨٩). ومجلس العلامة الجليل يحيى بن السيد قاسم الوتري الذي كان يعقد في جامع الخلفاء الواقع في سوق الغزل حيث يجتمع فيه اهل العلم والفضل والسيادة والزعامة، ويديره ولده العلامة السيد محمود الوتري الى أن توفي في عام ١٩٤٧ فخلفه شقيقه الاخر شيخ الاطباء الدكتور هاشم السيد يحيى الوتري(٩٠).

والمجلس الاخر هو مجلس ناجي السويدي الذي كان يعقد في داره بمحلة خضر الياس وبحضرة كبار رجال السياسة والوزراء والنواب والاعيان ، ويناقش فيه امور ومشاكل عديدة وغالباً ما تطغى الامور السياسية على هذه المناقشات لذلك كان حضور المجلس غاية يتمناها ويسعى اليها كثير من الناس(٩١). وكذلك مجلس محمود صبحي الدفتري الذي يعقد في صباح كل يوم جمعة في داره المطلة على نهر دجلة في محلة الشواكة بجانب الكرخ، حتى اصبح يعرف بصالون الجمعة ويحضره الكثير من السياسيين والصحفيين والشعراء والادباء(٩٢)..

ومن المجالس الاخرى المتميزة بين الادب والشعر مجلس الشاعر الكبير معروف الرصافي، الذي كان يعقد في اماكن متعددة في بغداد والفلوجة، حيث عرف له البغداديون مجلساً عامراً كان يعقده في مقهى الشط (المصبغة) يحضره رجال العلم والادباء والصحفيين ويتبارى فيه الخطباء وتدور اسئلة الادب والشعر وللرصافي القول الفصل فيها[٩٣]، وبعد عودته من استانبول اخذ يعقد مجلسه في داره التي يسكنها وفي المقاهي التي يرتادها منها مقهى عارف في محلة الحيدر خانة ، ومقهى امين والتي سميت فيما بعد مقهى الزهاوي وفي مقهى الرشيد الواقع على نهر دجلة في الباب الشرقي، ثم عقد مجلسه في داره بمدينة الفلوجة، لما عاد الى بغداد اخذ يعقد مجلسه في دار صديقه خيري الفهداوي ثم في داره التي استأجرها في الاعظمية، وكان رواد مجلسه لا يخرجون الا والفرحة على وجوههم لما تخلله من نكات وظواهر، استمر مجلسه حتى وفاته عام١٩٤٥[٩٤].

ومن المجالس الاخرى التي اشتهرت في بغداد مجلس محمد رضا الشبيبي الذي خلف والده الشيخ جواد الشبيبي في ادارة المجلس حيث يعقد في داره الواقعة بمحلة الزوية في الكرادة الشرقية وكان مجلساً عامراً يحضره على الدوام نخبة من الوزراء والعلماء والادباء والشعراء يتداولون فيه شتى القضايا العلمية والسياسية والادبية، واستمر حتى وفاة صاحبه في السادس والعشرين من تشرين الثاني عام ١٩٦٥ حيث اغلق المجلس[٩٥]. ومجلس آل الخضيري الذي يديره السيد ياسين جلبي الخضيري وكان لهذا المجلس الذي يرجع تاريخه الى عام(١٨٠٢) زمن الحاج زكريا الخضيري، دور واضح في الحياة الاجتماعية البغدادية وذلك لطبيعة القضايا المهمة التي يناقشها الحاضرون والذين كان جلهم من الادباء والعلماء والتجار كذلك يحضره الفقراء من عامة الناس، وتحل المشاكل خلال جلسات المجلس[٩٦].

وهناك ايضاً مجلس آل الفكيكي الذي يديره السيد توفيق الفكيكي ويعقده في داره بجانب الكرخ ويحضره العلماء والادباء والشعراء وتبحث فيه مشاكل في الفقه والقانون والاجتماع والادب، توفي السيد توفيق الفكيكي عام ١٩٦٩[٩٧]. ومن المجالس التي كان

لها صدى كبير في المجتمع البغدادي مجلس الملا عبود الكرخي ويعقده في داره حيث يجتمع فيه الادباء والصحفيون، وكان مجلساً ادبياً يلقي فيه الشعراء قصائدهم التي غالباً ما تتناول حياة بغداد الاجتماعية، فضلاً عن الاجواء الملائمة التي كان المجلس يهيئها للذين يترددون عليه بسبب اشاعته النكتة والظرافه وهذه هي صفة الملاعبود الكرخي ونقده لكثير من الظواهر التي تظهر في المجتمع ويشخصها بشعره الشعبي الظريف[٩٨].

ومجلس الاب أنستاس الكرملي الذي يعرف بمجلس الجمعة حيث يعقده في دير الاباء الكرمليين في محلة سوق الغزل ويقصدة اهل العلم والادب وكبار رجالات الامة واعيان البلد، وكان هذا المجلس بمثابة مدرسة أدبية وتاريخية كبيرة، وبقي مجلسه عامراً حتى وفاته في السابع من كانون الثاني عام ١٩٤٧[٩٩].

والمجلس الاخر هو مجلس آل الصدر الذي يرأسه السيد (محمد الصدر) ويعقده في الكاظمية وكان بمثابه مدرسة علمية كبيرة ومجمع ادبي ومحفل سياسي عامر يحضره الكبار والصغار ورجال البلد المهمين، وتبحث فيه مشاكل القضاء والتشريع ومسائل العلم والادب والسياسة وتاريخ العرب والاسر واخبار السلف واعمال الخلف، توفي عام ١٩٥٥ ودفن في الكاظمية بجوار والده حسن الصدر، وخلفه في مجلسه السيد محمد صادق الصدر ابن شقيقه[١٠٠]..

ومجلس الشيخ (جلال الحنفي) الذي كان يعقده في جامع الخلفاء كل يوم اثنين حتى بات يعرف بـ (مجلس يوم الاثنين) ويحضره علماء الدين والادباء والمثقفين ويبحث قضايا مختلفة في تفسير القرآن والتراث والاحداث المهمة[١٠١]..

كما ظهرت في بغداد عدد من المجالس اليهودية التي كان لها دور ايضاً في حياة بغداد الثقافية ومن اشهرها مجلس مناحيم دانيل،الذي كان يعقده في بيته بمحلة رأس القرية على نهر دجلة حيث يستقبل زواره من مختلف رجال المجتمع الذي بقي حتى وفاته عام ١٩٥٢[١٠٤]. وهناك ايضاً مجلس مير بصري، الذي يحضره كبار المثقفين والتجار واصحاب الاموال، ولا يختلف هذا المجلس عن مجالس اليهود الاخرى والتي اختصت جميعها تقريباً في أن تكون مجالس تجارية على الرغم من عدم اهمالها للقضايا

الفكريـة والاجتماعيـة والادبيـة والثقافيـة والقانونيـة، ومنهـا مجلـس روبـين بطـاط، ومجلـس صالح قحطان، و مجلس يوسف الكبير وغيرها[١٠٢]..

لـذلك نسـتطيع القـول ان انتشـار المجـالس المختلفـة فـي بغـداد خـلال هـذه المـدة، قـد سـاعد علـى تنـامي الحيـاة الفكريـة والثقافيـة لـدى المجتمـع البغـدادي نتيجـة تزايـد اعـدادها وكثرة روداها من العلماء والمثقفين والادباء وعامة النـاس. كمـا سـاهمت هـذه المجـالس فـي زيـادة مـدارك النـاس وتبصـيرهم بقضـايا وطـنهم وامـتهم فضـلاً عـن فسـحها المجـال لهـم للتعبير عن ارائهم بحريـة تامـة تجـاه القضـايا الهامـة. وبـذلك تكـون هـذه المجـالس احـدى الدوافع الاساسية التي اسهمت في تطور الحياة الفكرية والثقافية انذاك.

الخاتمة

شهدت الحياة الفكرية في العراق ابان العهد العثماني نوعا من النضوج خاصة بعد قيام الدولة العثمانية بالإصلاحات الخيرية ، واعلان خط شريف كلخانة ، والنهوض بالواقع الخدمي والاجتماعي والقضائي ، والاخذ بالأنظمة الاوربية الحديثة لمواكبة التطور الحاصل انذاك .وجرت العادة ان تقوم الدولة العثمانية بتعيين ولاة في الولايات التابعة لها ، فعينت الوالي مدحت باشا وال على العراق ، الذي قام بإصلاحات في مختلف الميادين، في القضاء والبلدية والخدمات العامة وانشأ المستشفيات وانشأ المدن ، واهتم بالسكان وبالتعليم وفتح مختلف المدارس العلمية وأسس مطبعة الزوراء التي اصدرت جريدة الزوراء عام ١٨٦٩م. الا ان الدولة العثمانية عملت على تنحيته من منصبه لانه رفض ان يدفع لهم مبالغ اضافية لخزينة الدولة.

ثم بعد ذلك نجد ان الحياة الفكرية شهدت نوعا من النشاط بعد اعلان الدستور العثماني، واعلان المشروطية في ايران ، والتي دعت الى الحرية والاخاء والمساواة وهي نفسها الآراء التي دعى اليها الاسلام .خاصة بعد ان ظهر رواد ومفكرين عراقيين وعرب يدعون الى حرية الفكر والتعبير ، حيث صدرت العديد من الصحف والمجلات وبدا واضحا تأثير العراقيين بافكار واراء هؤلاء المثقفين والعلماء العراقيون والعرب ،اذ كانت الصحف تصدر من مصر وسوريا وتصل الى العراق، مما ساعد على نمو الحياة الفكرية انذاك .

ثم جاء العهد الملكي وانهاء الاحتلال البريطاني بعد قيام الشعب العراقي بثورة العشرين والتي كبدت الاحتلال البريطاني الكثير من الخسائر في الارواح والمعدات، وبعد ذلك تم الاعلان عن مؤتمر القاهرة ١٩٢٠ واعلان الأمير فيصل ملكا على العراق عام(١٩٢١-١٩٣٣) م، وقد رحب العراقيون بهذا الاعلان .

حاول الملك فيصل النهوض بالواقع العراقي بصورة عامة واهتم بالحياة الفكرية بصورة خاصة ، فنجده شجع على التعليم وفتح العديد من المدارس العلمية الابتدائية والمتوسطة والثانوية ، وشجع الاهالي على ارسال اولادهم وبناتهم للدراسة فيها ، علما

انه كان التعليم سابقا مقصورا على الاولاد فقط دون البنات، مما دفع العوائل العراقية الى ارسال بناتهم للدراسة فيها. وشهدت تخرج العديد منهن ، كذلك شجع العلماء والمثقفين وفتح دور للمعلمات والمعلمين لتدريس الطلبة في مختلف المراحل.

كما شهدت فترة حكم الملك فيصل ايضا تأسيس العديد من الاحزاب السياسية والتي ساهمت في العملية السياسية كالحزب الوطني العراقي وحزب العهد وحزب النهضة وغيرها وكانت لها صحف تصدر باسمها تنقل معاناة العراقيين واهم الاحداث على الساحة السياسية والفكرية، فضلا عن صحف اخرى غير مرتبطة بالاحزاب كانت تمارس دورها في الوعي الفكري والثقافي والسياسي للعراقيين . لذلك نجد ان العديد من الصحف صدرت ابان تلك الفترة ومنها صحيفة الحزب الوطني العراقي وحزب النهضة وغير ذلك.

كما شهدت هذه الفترة تطور الحياة الفكرية من خلال ظهور الطباعة وازدهارها حيث قامت بطباعة العديد من الكتب العلمية والثقافية، وظهرت العديد من المكتبات العلمية واخذ العراقيون يرتادون هذه المكتبات لشراء الكتب والقراءة. كما نرى ظهور المجالس البغدادية الفكرية والعلمية والادبية والتي كان لها دور واضح في تطور الحياة الفكرية في العراق وذلك كونها كانت منبراً حرا لكل المثقفين والادباء والعلماء والشعراء الذين كانوا يرتادونها وباستمرار لينهلوا منها الافكار والعلوم والاداب والثقافة على يد علماء ومثقفي وشعراء العراق.

الهوامش والمصادر

١- علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث،ج٣،بغداد،١٩٧٢، ص ص ٢١٨-٢٢٠ .

٢- عبدالكريم العلاف، بغداد القديمه، بيروت، الدار العربية للموسوعات،١٩٩٩،ص ص٧٢ -٧٤

٣- ستيفن همسلي لونكريك، اربعة قرون من تاريخ العراق الحديث،ترجمة جعفر خياط ، ط٦،بغداد،مكتبة اليقظة العربية،١٩٨٥،ص ص ٣٤٠-٣٥٠

٤- علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي،بغداد،مطبعة دجلة والفرات ، ٢٠٣١ ،ص١٥٤

٥- احمد عبد الرحيم مصطفى،في اصول التاريخ العثماني، بيروت،دار الشروق للطباعة،١٩٨٢،ص ص ١٩٨-٢١٠

٦- للتفاصيل عن حركة الاصلاح في الدولة العثمانية انظر: نوفل نعمة الله نوفل ، مجموعة القوانين والانظمة العثمانية المنشورة او الدستور، بيروت،١٨٨٨م.

٧- جميل موسى النجار، الادارة العثمانية في ولاية بغداد،١٨٦٩-١٩١٧،القاهرة، مكتبة مدبولي،١٩٩١ ،ص ص٦٣- ٦٨.

٨- سليمان البستاني ، عبرة وذكرى او الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده، تحقيق خالد زيادة، بيروت ،١٩٧٨،ص ص ١٣٣-١٣٦.

٩- ياسين شهاب شكري، ولاية بغداد ١٨٧٢-١٩٠٩،دراسة في اوضاعها الادارية والاقتصادية رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الموصل، كلية الاداب ، ١٩٩٤،ص ص٣٥-٣٧.

١٠- عباس العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين،ج٧،بغداد،١٩٤٠،ص١٧٧

١١- عبدالعزيز سليمان نوار، المصالح البريطانية في انهار العراق، ١٩١٤، بغداد، ١٩٦٨، ص ص ٣٣-٣٨.

١٢- ج.ج.لوريمرن دليل الخليج، ج٦، القسم التاريخي،ترجمة مكتب امير قطر،الدوحة ،١٩٦٧،ص٣٤٩٩

١٣- عبد الرزاق الحسني ، العراق قديما وحديثا ، مطبعة العرفان ، صيدا ، ١٩٥٨ ، ص١٦٥ – ١٧٥.

١٤- جمال بابان ، اصول اسماء المدن والمواقع العراقية ، ج١ ، مطبعة الاجيال ، بغداد ، ١٩٨٩م،ص ص ٥٦-٥٨. .

١٥- علي الوردي ، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ، ج٢ ، دار الراشد ، بيروت ، ٢٠٠٥ ، ص٢٤٩ -٢٦٠.

١٦- عماد احمد الجواهري ، تاريخ مشكلة الاراضي في العراق ١٩١٤ – ١٩٣٢ ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ، ١٩٧٨ ، ص٣٩-٤٤.

١٧- وحول اصلاحات مدحت باشا في العراق ينظر : محمد عصفور سلمان ، العراق في عهد مدحت ١٨٦٩-١٨٧٢ ، مؤسسة المرتضى للكتاب ، بغداد ، ٢٠١٠ ، ص١٢٠ ؛علي الوردي ، المصدر السابق ، ص٢٦٥

١٨- يقول المؤرخ عباس العزاوي في هذا الصدد ان رجال الدولة في استانبول رأوا ان مشاريع مدحت باشا سوف تحرم الدولة من المبالغ الوفيرة التي كانت تتوقعها من العراق كل عام، فكانت الدولة العثمانية في هذا كالذين يتصرفون بالاوقاف ويستغلونها اذ هم يبتغون ان يقبضوا الايجارات منها في اقرب ساعة ولا يهمهم تدهورها وهلاكها بعدئذ.للتفاصيل انظر، عباس العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين ، ج٧،ص ص ٢٠١-٢١٢.

١٩- عبد الرزاق الهلالي ، تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني ١٦٣٨-١٩١٧ ، شركة النشر والطبع الاهلية ، بغداد ، ١٩٥٩ ،ص ص١٨١-١٨٣.

٢٠- لم يكن العراق في اواخر القرن التاسع عشر يملك ارضية ثقافية لنمو الحركة القومية. على خلاف سوريا ومصر، حيث لم تكن للعراق اتصالات وثيقة بالافكار الاوربية او البعثات التبشيرية ، فضلا عن ذلك ان المستوى التعليمي في البلاد كان منخفض، وهو ما يجعل تقبل الافكار الحديثة والاراء التنويرية هو من الصعوبة بمكان.الا ان الانقلاب العثماني عام ١٩٠٨ الذي قامت به جمعية الاتحاد والترقي يعد المحور الاساس في بلورة الهوية والفكرة القومية في العراق وحتى في بعض البلدان العربية الاخرى :للتفاصيل انظر: نمير طه ياسين، بدايات التحديث في العراق ١٨٦٩-١٩١٤، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة المستنصرية، ١٩٨٤، ص ص ٩٠-٩٨

٢١- محمد جبار ابراهيم الجمال ، بنية العراق الحديثة وتاثيرها الفكري والسياسي ١٨٦٩-١٩١٤ ، دار الحكمة ، بغداد ، ٢٠١٠ ، ص٢١-٢٩ ؛ ابراهيم الوائلي ، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر ، مطبعة العاني ، بغداد ، ١٩٦١ ، ص٦٧ - ٧٠.

٢٢ - Lady Anne Blunt , Bedouin Tribes of Euphrates , Vol.11.Londan- Eainburgh , 1968 , p. 231.

٢٣- جميل موسى النجار ، التعليم في العراق في العهد العثماني الاخير ١٨٦٩-١٩١٨ ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ٢٠٠٢ ،ص ص١٣٥-١٤٠.

٢٤- يذكران الشيعة العرب العراقيون اول من تقبل ودافع عن الافكار الداعية الى التحديث والاصلاح والقومية العربية . فلكونهم عرب فقد رفضوا الاندماج بالفرس من ناحية وبمضطهديهم الاتراك من ناحية اخرى . ولكونهم من الجهة الاخرى شيعة ، فلقد كانوا ناقمين على الحكم الطائفي والاستبدادي للعثمانيين ،لذا كان من المنطقي بالنسبة لهم ان يتطلعوا الى حكم دستوري وكيان قومي عربي ، ولذلك كانت استجاباتهم للافكار الاصلاحية والقومية تلقائية وعميقة ،. للتفاصيل انظر: وميض جمال نظمي ، شيعة العراق وقضية القومية العربية ، مجلة

المستقبل العربي ، بيروت ، العدد ٣٢ ، اب ١٩٨٢ ، ص٤٠-٤٥؛ عدي محمد كاظم السبتي ، محمد كاظم الاخوند ١٨٣٩-١٩١١ دراسة تاريخية ، رسالة ماجستير ، كلية الاداب ، جامعة الكوفة ، ٢٠٠٧ ، ص١٠.

٢٥- محمد حسين النائيني هو رائد الحركة الدستورية في العراق ومنظرها الاول . ولد عام ١٨٥٧ في اصفهان ،هاجر من ايران الى العراق ودرس في سامراء على يد المجدد محمد حسن الشيرازي ثم انتقل الى النجف وايد الحركة المشروطية عام ١٩٠٦ ونشر كتابه (تنبيه الامة وتنزيه الملة) عام ١٩٠٩ الذي ادرج فيه اساس النظرية الاسلامية الديمقراطية في مواجهة الاستبداد . توفي عام ١٩٣٦ . محمد حسين علي الصغير ، قادة الفكر الديني والسياسي في النجف الاشرف ، ط٢ ، مؤسسة البلاغ ، بيروت ، ٢٠٠٩ ، ص٥١-٥٩ ؛ رشيد الخيون ، الفقه الشيعي والدستور (النائيني نموذجا) معهد الدراسات الاستراتيجية ، بغداد ، ٢٠٠٦ ، ص٦٥-٧٠

٢٦- فاطمة المحسن ، تمثلات النهضة في ثقافة العراق الحديث ، منشورات الجمل ، بغداد ، ٢٠١٠ ،ص ص ٣٢٥-٣٣٠؛ محمد عزة دروزه ، نشأة الحركة العربية الحديثة ، دمشق ، ١٩٧١ ، ص٩٢ ١٤

٢٧- ناهدة حسين علي ياسين ، تاريخ النجف في العهد العثماني الاخير ١٨٣١-١٩١٧ ، اطروحة دكتوراه ، كلية التربية ، جامعة بغداد ، ١٩٩٩ ، ص٣٦-٤١

٢٨- شكري محمود نديم ، احوال العراق في المشروطية الثانية ١٩٠٨ -١٩١٨ ، رسالة ماجستير ، كلية الاداب ، جامعة بغداد ، ١٩٨٥ ،ص ص ٢٦-٤٢

٢٩- وللتفاصيل حول تاثير الانقلاب العثماني على العراق ينظر : جاسم محمد حسن ، العراق في العهد الحميدي ١٨٧٦-١٩٠٩ ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاداب ، جامعة بغداد ، ١٩٧٥،ص ص٥٥-٥٧. .

٣٠- في الوقت الذي اجبرت جمعية الاتحاد والترقي السلطان عبد الحميد الثاني على اعلان الدستور واطلاق الحريات العامة في الدولة العثمانية والاقاليم التابعة لها ،

الا انها من جانب اخر قد عملت على انتهاج سياسة قومية متطرفة ضد العرب ، والقوميات الاخرى والتي عرفت في الادبيات العربية بسياسة التعصب القومي(التتريك) بالضغط على السلطان واجباره على اعلان الدستور عام ١٩٠٩، الذي ارتكز على المبادئ الثلاث التي سبق ان نادت بها الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، وهي (الحرية والعدالة والمساواة) والغاء التمييز الديني والقومي في الدولة العثمانية والاقاليم التابعة لها للتفاصيل انظر ؛ نمير طه ياسين ، بدايات التحديث في العراق ١٨٦٩ – ١٩١٤ ، رسالة ماجستير ، المعهد العالي للدراسات القومية والاشتراكية ،الجامعة المستنصرية ، ١٩٨٤ ، ص١٦٦ – ١٧٩.

٣١- وداد جابر غازي ، جمعية الاتحاد والترقي والمعارضة العربية في مجلس المبعوثان (البرلمان العثماني) ، مجلة دراسات تاريخية (بغداد)، العدد ٣٤ ، ٢٠١٢ ، ص١٦٤-١٦٦ ٣٢- نور نعمه محمود ، الفئة المثقفة دراسة تاريخية في تكوينها وتطورها الفكري والسياسي في العراق ١٨٦٩-١٩١٤ ، رسالة ماجستير ، كلية الاداب ، جامعة بغداد ، ٢٠٠٨

٣٣- محمد هليل الجابري ، الحركة القومية في العراق بين ١٩٠٨ – ١٩١٤ ، اطروحة دكتوراه غير منشورة ، كلية الاداب ، جامعة بغداد ، ١٩٨٠ ، ص٢٢١ .

٣٤- ، محمد مهدي البصير ، نهضة العراق الادبية في القرن التاسع عشر ، دار الرائد العربي ، بيروت ، ١٩٩٠ ، ص١٠٩ .ساطع الحصري،محاضرات في نشوء الفكرة القومية، القاهرة، ١٩٥١،ص٣٦.

٣٥- سيار كوكب الجميل ، الانتلجنسيا العراق : التكوين ، الاستنارة ، السلطة (١٨٨٩-١٩١٩) ، مجلة المستقبل العربي(بيروت) ، العدد ١٣٩ ، ايلول ١٩٩٠ ، ص ص٢٨ – ٣٧ .

٣٦- محمد عصفور سلمان الاموي ، حركة الاصلاح في الدولة العثمانية واثرها في المشرق العربي ١٨٣٩-١٩٠٨ ، اطروحة دكتوراه ، كلية الاداب ، جامعة بغداد ، ٢٠٠٥ ، ص٣٣٤-٣٤١؛ محمد الجمال ، النخبة المثقفة وتحديث العراق ١٨٦٩-١٩١٤ ، مجلة دراسات تاريخية، (بغداد) ، العدد ٢٢ ، ٢٠٠٩ ، ص ص١٥٠-١٥٥.

٣٧- محمد سلمان حسن ، التطور الاقتصادي في العراق ،التجارة الخارجية والتطور الاقتصادي، ج١ ، المكتبة العصرية ،صيدا، ١٩٦٥ ،ص ص٩٤ – ١٠٠؛ شارل العيساوي ، التاريخ الاقتصادي بالشرق الاوسط وشمال افريقيا ، ترجمة سعد رحمي ، دار الحداثة ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ص١٠٦ .

٣٨- عبد الرزاق مطلك الفهد ، الاحزاب السياسية في العراق ، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر ، بيروت ، ٢٠١١ ، ص٥٦

٣٩- وائل علي احمد النحاس، تاريخ الصحافة الموصلية ١٩٢٦-١٩٥٨، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاداب، جامعة الموصل، ١٩٨٨، ص ص١٣-١٧

٤٠- ابراهيم خليل احمد ، نشأة الصحافة العربية في الموصل، دار الكتب للطباعة والنشر ،الموصل،١٩٨٢،ص ص ٨٨-٩٠؛ ابراهيم خليل احمد (مجلة اكليل الورود) اول مجلة تصدر في العراق، العدد٨،ايار ١٩٧٧،ص٧٤.

٤١- سامي رفائيل بطي، صحافة العراق، بغداد،١٩٨٥، ص ص ٤٠-٤٣.

٤٢- بعد خسارة القوات العثمانية وسيطرة الجيش البريطاني على ما كانت تعرف بولايات العراق الثلاث: الموصل، وبغداد، والبصرة، وبعد فرض الانتداب البريطاني، شهد العراق قيام ثورة العشرين ضد القوات البريطانية، وانتفاض العديد من العشائر العراقية بتأييدٍ من رجال. الدين اذ تكبّد الجيش البريطاني خسائر كبيرة في المعدات، وخسائر في الأرواح تقدر بالمئات، وتعرضت الحكومة في لندن، للضغط من الصحف البريطانية التي كانت تنتقد فشل إدارة "المستعمرة

العراقية.للتفاصيل انظر انور علي الحبوبي، دور المثقفين في ثورة العشرين، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاداب، جامعة بغداد، ١٩٨٩،ص ص ١٤٤-١٦٠.

٤٣- جورج انطونيوس ، يقظة العرب ، تاريخ حركة العرب القومية ، ترجمة ناصر الدين الاسد واحسان عباس ، بيروت ، ١٩٦٦ ، ص١٦٧ ؛ حسن الاسدي ، ثورة النجف على الانكليز او الشرارة الاولى لثورة العشرين ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ، ١٩٧٥ ، ص٦٩

٤٤- نزار توفيق سلطان الحسو ، الصراع على السلطة في العراق الملكي ، مطابع دار افاق عربية ، بغداد ، ١٩٨٤ ،ص١٢٥ ؛ ساطع الحصري ، العروبة بين دعاتها ومعارضيها ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ص١٤٥.

٤٥- رهبة اسودي حسين ، المس بيل بين الفصول والرسائل، بغداد ،دار الشؤون الثقافية العامة،٢٠٢١،ص٩٠.,

٤٦- هادي طعمة، الاحتلال البريطاني والصحافة العراقية، دراسة في الحملة الدعائية ١٩١٤-١٩٢١، بغداد ،١٩٨٤،ص ص ١٠٤-١٠٦

٤٧- رجب بركات ،من تاريخ الصحافة العراقية،حرائد البصرة خلال مائة عام،البصرة، ١٩٩٠، ص ص ١٤-١٧

٤٨- فائق بطي، الموسوعة الصحفية العراقية، بغداد، ١٩٧٦،ص ص ٦٦-٧٠ ؛منير بكر التكريتي، الصحافة العراقية، بغداد، ١٩٦٩،ص ص ٦٦-٦٩.

٤٩- خالد حبيب الراوي، منطلقات في الصحافة العربية، بغداد،١٩٧٢،ص ص ٧٠-٧٧

٥٠- محمد حمزة حسين وتيسير جدوع علوش، الصحافة العراقية ودورها في النهضة الثقافية حتى عام ١٩٥٨، بحث منشور ضمن كتاب دور المثقفين الرواد في

النهضة الثقافية والحضارية للمجتمع العراقي،اعداد مجموعة مؤلفين، بغداد،د.ت، ص٣٩.

٥٠- عبد الرزق الحسني، الصحافة العراقية في ربع قرن ١٩١٨- ١٩٣٣، بغداد ،د.ت، ص ص ص ٢-٥ ؛اديب مروة، الصحافة العربية ونشأتها وتطورها، دار مكتبة الحياة للطباعة، بيروت، ١٩٦٩، ص ص ٢١٢-٢١٣

٥١- منهل الهام عقراوي، جريدة فتى العراق، ١٩٣٤-١٩٦٨،دراسة تاريخية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، جامعة المصل، ٢٠٠٢،ص ص ٩-٢١؛ يعقوب يوسف كوديا، صحافة ثورة العشرين، بغداد ، ١٩٧٠،ص ص ٥٥-٥٧.

٥٢ -.رفائيل بطي ، صحافة العراق ، ج١ ، بغداد ، ١٩٨٥ ، ص٤١-٤٥ ؛

٥٣- عبد العزيز الدوري ، التكوين التاريخي للامة العربية ، ط٤ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٣ ، ص٢٣٥

٥٤- مليح صالح شكر ، تاريخ الصحافة العراقية في العهدين الملكي والجمهوري ١٩٣٢-١٩٦٧ ، الدار العربية للموسوعات ، بيروت ، ٢٠١٠ ، ص٢٣.

٥٥- احمد امين ، زعماء الاصلاح في العصر الحديث ، مكتبة النهضة ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص١٧٥-١٧٨.

Joseph A. Scham peter , capitalism , Socialism and Democracy , London, 1943 , pp.142-151

٥٦- في عام ١٩٣٠، وقع العراق وبريطانيا معاهدة لمنح العراق درجة من الاستقلال السياسي، خففت من السيطرة البريطانية لكنها أعطتها أيضاً حقوق التمركز وتحريك القوات العسكرية في العراق، بالإضافة إلى السيطرة الكاملة على موارد النفط العراقية بعد ذلك بعامين، انتهى الانتداب البريطاني وحصل العراق على الاستقلال، وأصبح العضو السابع والخمسين في عصبة الأمم، وهو إنجاز يحسب للملك فيصل الذي يعتبره البعض سياسياً ماهراً أجَادَ التعامل مع البريطانيين. للتفاصيل انظر محمد جبار الجمال ، تحديث العراق وسياسة

بريطانيا الكولونيالية ١٩٠٨-١٩٣٢ ، مجلة دراسات تاريخية ،بغداد ، العدد ٣٤ ، ٢٠١٢ ، ص١٨١-١٨٦.

٥٧- معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر الاوربي ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب ، الكويت ، ١٩٨٧ ، ص٣٤-١٩٠ .

٥٨- للتفاصيل انظر صحفي عراقي،الصحافة العراقية في عهود الاحتلال والانتداب والاستقلال،مجلة العرفان ،بغداد،مكتبة المجلة للطباعة،ج٥و٦، المجلد٤٢،اذار ونيسان ١٩٥٥،ص ص ١٥٢- ١٥٣

٥٩- مجلة العالم العربي: اسسها ناجي شوكت وكان حينها وزيرا للداخلية صدر عددها الاول في ٢٧ اذار١٩٣٤م وقد عرفت بمواقفها الوطنية والقومية وسعت من خلال مقالاتها الرصينة لنشر المفاهيم الوطنية ومحاربة النعرات الطائفية وقد ازداد تأثير هذه الجريدة ابان ثورة ١٩٤١م حين اخذت تمجد بالثورة وتعدها مظهرا من مظاهر حيوية الامة العربية للتفاصيل انظر؛ عباس ياسر، تاريخ الصحافة العراقية منذ نشأتها حتى سنة ١٩٣٦م،اطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الاداب، جامعة القاهرة، ١٩٧٥،ص ص١٤٠-١٤٤.

٦٠- عامر حسن فياض، جذور الفكر الديمقراطي في العراق الجديد ١٩١٤-١٩٣٩،دار الشؤون الثقافية العامة،بغداد، ٢٠٠٢،ص ص ٢٢٩-٢٣١.

٦١- فاروق صالح العمر ، الاحزاب السياسية في العراق ١٩٢١-١٩٣٢ ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ، ١٩٧٨ ، ص١٤.

٦٢- زهير الدوري ، الفكر السياسي للاحزاب والحركات العلمانية في العراق ، جداول للنشر والترجمة والتوزيع ، بيروت ، ٢٠١٤ ، ص٣٩ – ٤٢

٦٣- حول دور بريطانيا في تاسيس الدولة العراقية الحديثة ينظر : غسان العطية ، العراق نشأة الدولة ، ترجة عطا عبد الوهاب ، دار السلام ، لندن ، ١٩٨٨ ، ص٤٥ -٦٠.

٦٤- عامر حسن فياض ، جذور الفكر الديمقراطي في العراق الحديث ١٩١٤-١٩٣٩ ، دار افاق عربية ، بغداد ، ٢٠٠٢ ، ص٢١٠-٢٣٠.

٦٥ – M.E.X app, The Near East since the First world war : A History to History of the Near East (London 1991) , p.70

٦٦– فاروق صالح العمر وليلى ياسين الامير ، بدايات الفكر السياسي الحديث في البصرة ١٩٢٩ – ١٩٤١ في ضوء الوثائق الرسمية العراقية ، دار ومكتبة البصائر ، بيروت ، ٢٠١٣ ، ص١٣

٦٧ عدنان عويد ، قضايا التنوير ، دار التكوين ، دمشق ، ٢٠١١ ، ص١٠٥–١٠٧..

٦٨– على اية حال فان التقليد الاجتماعي والديني لارتداء الحجاب والعباءة تلاشى بمرور الوقت وبحلول اربعينيات القرن العشرين اذ كانت معظم النساء العراقيات في المدن في الاقل يخرجن حاسرات الراس الى مدارسهن وجامعاتهن ودوائرهن : للتفاصيل انظر عامر حسن فياض، المصدر السابق،ص٨٧.

٦٩– في ٨ أيلول ١٩٣٣ توفي فيصل الأول جراء أزمة قلبية عندما كان موجوداً في مدينة بيرن بسويسرا. عقيل الناصري ، الجيش والسلطة في العراق الملكي ١٩٢١–١٩٥٨ ، دار الحصاد ، دمشق ، ٢٠٠٠ ،ص ص ٧٨–٧٩

٧٠– أسس فيصل جامعة "أهل البيت" في حي الأعظمية ببغداد، والتي بقيت تحت اسم الجامعة العربية، وشجع السوريين في المنفى على العمل أطبّاء ومعلِّمين في العراق؛ ستيفن همسلي لونكريك ، المصدر السابق، ص٣٥٨

٧١– محمد جابر الانصاري ، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠ – ١٩٧٠، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب ، الكويت ، ١٩٨٠ ، ص٨١.

٧٢– جعفر عباس حميدي ، التجربة الديمقراطية البرلمانية في العراق في العهد الملكي ١٩٢٥–١٩٥٨ ، مجلة دراسات تاريخية ، العدد ٢٣ ، ٢٠١٠ ، ص١٤٥–١٥٠

٧٣– البرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ – ١٩٣٩ ، ترجمة كريم عزقول ، دار النهار ، بيروت ،١٩٦٨ ، ص١١٦–١٢٤

٧٤– فاضل حسين ، تاريخ الحزب الديمقراطي ١٩٤٦ – ١٩٥٨، مطبعة الشعب ، بغداد ، ١٩٦٣ ،ص ص٦–١٠؛

٧٥– عبد الرزاق الحسني ، تاريخ الاحزاب السياسية العراقية ، بيروت ، ١٩٨٣،ص٧٨.

٧٦- وليام بولك ، لكي نفهم العراق ، تقديم وترجمة عبد الحي يحيى زلوم ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٦ ، ص١٣٧-١٣٨.

٧٧- احلام حسين جميل ، الخلفية السياسية والاجتماعية للاوضاع التي كان يطبق في ظلها دستور ١٩٢٥ في العراق ، الدار العربية للموسوعات ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ص١٣ .

٧٨- عبد الكريم الازري ، مشكلة الحكم في العراق من فيصل الاول الى صدام ، دار اللام ، لندن ، ١٩٩٠ ،ص١٠.

٧٩- مجيد خدوري ، الاتجاهات السياسية في العالم العربي ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص١٢٥.

٨٠- فاضل حسين ، الفكر السياسي في العراق المعاصر ١٩١٤ – ١٩٥٨ ، مؤسسة الخليج للطباعة والنشر ، بغداد ، ١٩٨٤، ص٨٢.

٨١- عبد الرزاق احمد النصيري ، دور المجددين في الحركة الفكرية والسياسية في العراق ١٩٠٨ - ١٩٣٢ ، مكتبة عدنان ، بغداد ، ٢٠١٢ ، ص ص١٢٥ -١٣٠.

٨٢- ابراهيم خليل العلاف ، تاريخ العراق الثقافي المعاصر ، دار ابن الاثير للطباعة والنشر ، الموصل ، ٢٠٠٩ ، ص١٥-٢٠.

٨٣- ابراهيم الدروبي، البغداديون اخبارهم ومجالسهم، بغداد، ٢٠٠١،ص ص ٥٦-٥٩.

٨٤- يوسف عز الدين ، الحركة الفكرية في العراق ، الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ص٨١- ٨٤

٨٥- عبد الرزاق احمد النصيري،المصدر السابق،ص ١١٣.

٨٦- ابراهيم الدروبي، المصدر السابق،ص٦٦.

٨٧- احمد جوده ، تاريخ التربية والتعليم في العراق واثره في الجانب السياسي ، دراسة تحليلية في تاريخ التربية والتعليم في العراق ١٥٣٤-٢٠٠٩ ، مؤسسة مرتضى للكتاب العراقي، بغداد، ٢٠١٠ ، ص٢٨-٣٥

٨٨- وميض جمال عمر نظمي واخرون ، التطور السياسي المعاصر في العراق ، بغداد ، (د.ت) ، ص٤٣.

٨٩- وميض جمال عمر نظمي ، الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية في العراق ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ص٨٥ -٩٥.

٩٠- وميض جمال نظمي ، شيعة العراق وقضية القومية العربية ، مجلة المستقبل العربي، بيروت ، العدد ٣٢ ، اب ١٩٨٢ ، ص٧٤-٧٨.

٩١- حنا بطاطو ، العراق ، الكتاب الاول ، ترجمة عفيف الرزاز ، دار فرصاد ، قم ، ٢٠٠٦ ، ص١٦-٤٢ .

٩٢- هالة فتاح وفرانك كاسو، موجز تاريخ العراق ١٩١٤-٢٠٠٨،ترجمة مصطفى نعمان احمد، بغداد، دار المرتضى للطباعة،د.ت،ص ص٤٨-٥١.

٩٣- وميض جمال نظمي ،شيعة العراق وقضية القومية العربية ، ص٨٧.

٩٤- ابراهيم خليل العلاف، تاريخ العراق الثقافي المعاصر، دار ابن الاثير للطباعة، الموصل، ٢٠٠٩، ص ص ٢٢٧-٢٢٩

٩٥- عديد دويشا ، عراق الحقبة الملكية ، تاريخ سياسي ، ترجمة مصطفى نعمان احمد ، مؤسسة مصر مرتضى للكتاب العراقي ، بغداد ، ٢٠١٢ ، ص١٨٥ – ١٨٧.

٩٦- هاشم جواد ، مقدمة في كيان العراق الاجتماعي ، مطبعة المعارف ، بغداد ، ١٩٤٦، ص٢١-٢٥

٩٧- امين سعيد، ايام بغداد،دار البيضاء للطباعة،ط١،بيروت،ص ص ١٨٠-١٨٨، وص ص٢١٣-٢١٧.

٩٨- ياسين شهاب شكري،المرجع في تاريخ العراق الحديث،١٢٥٨-١٩١٨م،مطبعة بيت الحكمة،بغداد،٢٠٢١،ص ص١٤٧-١٥٥

٩٩- ابراهيم خليل العلاف، المصدر السابق.ص٧٠.

١٠٠- هاشم جواد، المصدر السابق، ص٦٥.

١٠١- احمد جودة، المصدر السابق، ص٨٧.

١٠٢-ابراهيم الدروبي، المصدر السابق،ص ٧٧.

الفكر التكفيري في مرحلة ما بعد داعش والخيارات المطروحة

ا.م.د ولاء مهدي محمد حسين الجبوري
كلية التربية الاساسية/ الجامعة المستنصرية/ قسم التاريخ

المقدمة

تعد ظاهرة الإرهاب من اخطر الظواهر التي اثرت بشكل سلبي على واقع المجتمعات في العالم كله خاصة في جانبها الإنساني ، وقد تفاقمت خطورة هذه الظاهرة في عالمنا المعاصر بعد ان تحول الإرهاب الى ظاهرة عالمية تمس وتؤثر على جميع نواحي الحياة لشعوب العالم ، ولم يعد الإرهاب يخص طرفا او شعبا او دولة وانما شمل الجميع بغض النظر عن أسبابه و اشكاله و أهدافه وحتى طبيعة الجهات التي تقف وراءه ، ويبدو ان هذه الحقيقة ادركها المجتمع الدولي منذ بداية القرن العشرين وسعى الى محاربتها و الحد من آثارها المدمرة لجوانب الحياة الإنسانية والاقتصادية وحتى السياسية .

وقد ارتبط الإرهاب في المجتمعات الإسلامية والشرق أوسطية بالفكر التكفيري الذي تعود جذوره الى مرحلة صدر الإسلام حيث قمنا بتسليط الضوء على الفكر التكفيري من حيث دلالته وجذوره التاريخية واهم التيارات التي تفرعت عنه ومنَظريه وعلاقته بالإرهاب وأخيرا طرحنا أبرز الحلول لمواجهته وتجفيف منابعه تمهيدا للحد منه.

اولا . المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة التكفير .

١- المعنى اللغوي لكلمة التكفير.

قبل الحديث عن الارهاب وعلاقته بالتكفير لابد لنا أن نقف على معنى التكفير ودلالاته اللغوية.

- **تكفير (أسم) :**

تكفير : مصدر كَفّرّ

مصدر كَفَّر

حكم تكفيره : الحكم عليه بالإلحاد ، أي ابعاده وإخراجه من مبادئ دين الجماعة .

- **كَّفر : (فعل) :**

كَّفر / كفّر عن يكفر ، " تكفيراً ، فهو مُكّفِر ، والمفعول مُكَّفر للمعتدي "

كَّفر الله عن الذنب : غفر له ، محاه ولم يعاقب عليه .

كَفَّر الشخص : حمله على الكفر .

كَفّرَ فلاناً : نسبه الى الكفر ، أو قال له كفرت .

كفر عن جريمته : خضع لعقاب أو تأديب تعويضاً عن الذنب أو خطأ " [١] .

" التفكير نسبه أحد المسلمين الى الكفر ، وإخراجه من ملة الإسلام ، ورد عن النبي في القرآن والسنة النبوية في الكثير من الاحاديث ، تعود بدايته الى معركة صفين وظهور فرقة الخوارج الذين اعتقدوا بكفر الإمام علي بن ابي طالب ومن معه لقبولهم بالتحكيم ، وتحكم جميع المذاهب الاسلامية بحرمته ، وكونه من المسائل الخطيرة التي تدعو الى الاختلاف وزرع الفرقة بين صفوف المسلمين وتمزيق وحدة الأمة الاسلامية ، وأنه حكم شرعي لا يجب التسرع في أطلاقه وأن لا يصدر الا عن المختصين في ذلك من الفقهاء ، والذي يجري طبقاً لضوابطه وشروط معينة ولأهمية المسألة ومالها من آثار خطيرة دنيوية ، وقد أقيمت المؤتمرات وألفت العديد من الكتب والمقالات في ذلك وأصدر علماء المذاهب الإسلامية فتوى بتحريم تكفير المسلم وتوصية عامة المسلمين بالابتعاد عن ذلك وعدم تسرع الفقهاء بإطلاقه (٢) .

٣- جذور الفكر التكفيري

يرى بعض الباحثون أن الإرهاب والتطرف والعنف قد رافق ظهور الإسلام من القرن الأول للهجرة النبوية الشريفة بظهور الخوارج بعد معركة صفين (٣٦ – ٣٧ هـ/ ٦٥٦ م – ٦٥٧ م) وهم فئة باغية خرجت على علي أبن أبي طالب (عليه السلام) واجتمعوا (بحروراء) من الكوفة ومن رؤوسهم حرقوص بن زهير البجلي، حيث كان أصل الخوارج كما قال لرسول الله عندما وزع غنائم هوازن يوم (حنين)، اذ جاءه ذو الخويصرة (وهو حرقوص بن زهير وقال له: أعدل يا رسول الله! فقال ص: ((ويلك ومن يعدل أذا لم أعدل؟)) وقد وصفهم الرسول في حديث أنهم قوم ((يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية)). وحاربهم الامام علي بن ابي طالب في النهروان سنة ٣٧هـ/ ٦٥٧م) وأستأصل شأفتهم ولكن بقيت شرذمة منهم، واشتهروا بالمارقين وهم فرق عديدة منها (المحكمة، الازارقة، النجدات، الاباضية، الصفرية، البيهسية، والعجاردة، والثعالبة،)وفروعهم وجميعهم يتبراون من الامام علي عليه السلام ويكفرون جميع المسلمسن.

ويتابع الباحثون تطور الفكر السلفي عبر التاريخ الإسلامي وبدايات تكفير الفرق لبعضها البعض حيث يرجع البعض جذور السلفية الى الامام (أحمد بن حنبل) (ت٢٤١ هـ/٨٥٥م) ويرى البعض الاخر امتداد التيار المتشدد لدى ابن تيمية (ت٧٢٨هـ/١٣٢٧م) الذي يعد أمام السلفية في القرن السابع الهجري، أذ ظهرت أفكاره كرد فعل على الإصلاحات العقلية التي ادخلها الامام أبو الحسن الاشعري على عقائد أهل السنة(*) ، ما جعل أبن تيمية يعتبر تلك الأفكار والعقائد خروجاً على السنة، فعمل على أحياء عقائد اصل الحديث مستنكراً التأويلات التي قدمها الاشاعرة للاحاديث التي اخذت منها تلك العقائد، واطلق ابن تيمية على طريقته عنوان (منهاج السلف الصالح) فعرفت دعوته (بالسلفية) لأنه كان يدعو الى العودة الى سيرة السلف الصالح والتمسك بكتاب الله وسنة رسوله، التي حاد عنها الاشاعرة والفرق الأخرى كما انكر الكثير من الأفكار والعقائد والمفاهيم بكل الفرق والمذاهب وعمل على اظهار عقائد جديدة لم ينادي بها (احمد بن حنبل) مثل استنكاره السفر لزيارة قبر الرسول ورفضه الاحتفال بمولده

الشريف ورفضه التبرك بآثار النبي والتوسل بأهل بيته ورفض زيارة القبور وعدها بدعاً وشركاً ومخالفة لعقدية التوحيد وانكر الكثير من الفضائل الواردة في حق اهل البيت، وعمد الى تكفير طائفة الشيعة وغيرهم من الطوائف وقد تبنى هذه الأفكار وطبقها على ارض الواقع فيما بعد محمد بن عبد الوهاب (١١١٥هـ، ١٢٠٦م) (١٧٠٣هـ، ١٧٩١م) مؤسس المذهب الوهابي اذ عمد الى تكفير عامة المسلمين ممن ليسوا على طريقته بدعوى الشرك وعدم الإخلاص لتوحيد الله ودعا الى ازاله ما يرونه بدعاً بقوة السيف (استخدام العنف والقتل) ومن ذلك تهديم اثار اهل البيت في مكة والمدينة المنوة.[٤]

ثانيا . ابرز مفكري التيارات التكفيرية .

أن ابرز مفكري داعش [٥] وهو احد ابرز التيارات التكفيرية المعاصرة هم (أبو همام الاثري) و(أبو الحسن الازري) و(أبو عبيدة الشنقيطي) الذين تكاملت لديهم فكرة التكفير والولاء والبراءة ونواقض الإسلام، وبايعوا أبو بكر البغدادي كخليفة للمؤمنين واجب الطاعة ودولته الوحيدة ذات الشرعية الإلهية . هذا فضلاً عن ابي بكر ناجي صاحب كتاب (أدارة التوحش) الصادر عام ٢٠٠٤ والذي قدم منهاجاً فكرياً وعملياتي للحركات الإسلامية الجهادية في أنشاء امارة مركزية تطبق الشريعة الإسلامية [٦] .

و يربط باحث اخر تيار السلفية الجهادية باتجاهات و تيارات معاصرة اهمها تيار الاخوان المسلمين ابتداء من حسن البناء المؤسس و تلميذه سيد قطب اذ رفضت كل الحكومات و الحكام بدعوى الحاكمية و كفرت جميع المجتمعات و المسلمة منها بدعوى جاهلية المجتمعات والمجموعة المعاصرة التي واكبت فكر القاعدة ومن بعده داعش وتظم ثلاثة اجيال: الاول (القاعدي) وفيه اسامة بن لادن وايمن الظواهري و المقدسي، و الثاني (القاعدة -الداعشي) وفيه ابو مصعب الزرقاوي وابو انس الشامي، و الثالث (الداعشي) وفيه الاثري والشنقيطي والازدي الذي سبق ذكرهم .ويقوم الفكر الجهادي السلفي المعاصر الذي تتبناه داعش على عدة مفاهيم وافكار اهمها وأكثرها خطورة مشروع اقامة الدولة الاسلامية التي تطبق الشريعة تمهيدا لاستعادة الخلافة من اجل بناء نظام اسلامي شامل يتقاطع مع الانظمة السائدة في مختلف المجالات والمستند الشرعي الذي يستند اليه هو (التكفير) حيث بين ايمن الظواهري مفتي تنظيم القاعدة بان التكفير هي الصفة التي تطلق على من ارتكب

١- الحكم بغير ما انزل الله

٢- الولاء والبراء (لعمالة الكفار)

مما سبق يتضح لنا بان القاعدة تستند على قول الحنابلة بمسألة (الكفر العملي) وملخصها ان ثمة اعمال يكون مرتكبها كافرا خارجا عن الملة، واهم هذه الاعمال (مسألتي الحاكمية والولاء والبراء) ولا يعني ذلك ان القاعدة والجهادية السلفية توقفوا عندها بل أضافوا اعمالا اخرى. ومن الأطروحات التي أضافوها، اعتبار الجهاد هو الغاية من الوجود وانه سنه ربانية لا تكتمل الحياة الا به، وبانقسام الناس بقدر الله الى مؤمن وكافر بعد ان اختلفوا في الاستجابة لأمر الله الشرعي وبعبادته وحصل بموجب

ذلك ان سلط الله كل فريق منهما على الاخر، وهما يتصارعان الى يوم القيامة اذ لا مهرب من حصول هذا النزاع والصراع الذي خلق الناس لأجله[٧] .

اما مبدأ (الحاكمية) الذي نادى به الظواهري وهو لديه ان شرعية اي نظام تعتمد اساساً على تحاكمه الى الشريعة، اما اغتصاب الحكام للسلطة فهو ذنب وظلم ولكنه لا يخرج النظام عن الشرعية .وفي المقابل ايضا فان مجيء اي حاكم للسلطة عبر صندوق الانتخابات لا يجعل حكمه شرعياً، بل الذي يجعل حكمه شرعياً التزامه بأحكام الاسلام. اما الحكومة التي يطالب بها الظواهري فهي حكومة الخلافة الراشدة التي تقوم على حاكمية الشريعة وليس على هوى الاغلبية فخلاص البشرية يكمن في دولة الخلافة التي تقوم على الشرع المنزل الصحيح .

اما المبدأ الاخير الذي اقتبسه داعش، والقاعدة من الاخوان المسلمين فهو (مبدأ التترس)، مفهوم التترس معناه (التستر بالترس) والمراد هنا ان يتستر الكفار بالحرب بمن لا يحل قتلهم اصلاً كالصبيان والنساء وكذلك يحل لهم التترس بالمسلمين الاسرى عندهم. وذلك هو التترس في الحرب، فيحل قتل هؤلاء الذين يترس من خلفهم الكفار ويمثل هذا الطرح لديهم انتقائية عالية في التعامل مع النصوص المقدسة التي حرمت دم المسلم [٨] .

بالتالي يحق لهم تفجير او قتل او استهداف الكفار في وسط الأبرياء الذين لا يحل ولا يجوز قتلهم فيصبح القتل عبر العربات المفخخة والتفجيرات امرا مشروعا مما انتج المزيد من العنف والإرهاب في المجتمعات الإسلامية و الشرق أوسطية.

ثالثا . الفكر التكفيري والإرهاب .

رافقت ظاهرة الإرهاب الحياة السياسية و الاجتماعية للمجتمعات منذ القدم واتخذت مظاهر عدائية مختلفة لتحقيق أغراض القائمين به وتعددت اساليبه تبعا لتغير المجتمعات البشرية وما رافقها من تطورات علمية وتقنية أدت كثرة ممارسة الارهاب الى فقدان الكلمة معناها المحدد واختلطت مع مفاهيم أخرى مثل حركات التمرد و العصيان والحركات الثورية وأصبحت هذه الظاهرة تندرج تحت باب العنف الثوري ، وبذلك اضفى على العامل الإرهابي الصفة الشرعية على انه عنف ثوري مما أدى الى تعدد وجهات النظر واختلافها في تعريف الارهاب وتحديد مفهومه والتفرقة بينه وبين الاعمال المشابه له ولا يفوتنا الإشارة الى ان ظاهرة الإرهاب السياسي ليست ظاهرة جديدة او دخيلة على المجتمعات المدنية المعاصرة وانما هو صنيعتها الى كون العمل الارهابي يؤدي الى انتهاك الحقوق الأساسية للإنسان ويؤدي الى تخريب المجتمعات الإنسانية ويقوده الى الدمار بدلاً من البناء و التطور سواء كان صادرا عن الحكومات او الجماعات السياسية او الافراد .وان كلمة الإرهاب غالبا ما تطلق على كثير من الجرائم العادية الواقعة ضمن اطار الحق العام او على اعمال العنف المختلفة فضلاً عن قيام الكثير من المفكرين و الساسة باستغلال الإرهاب بغية تحقيق اهداف سياسية معينة [٩] .

ويندرج الفكر التكفيري ضمن الإرهاب لما وضحناه أعلاه من ممارسات تلغي الاخر وترفض التعايش السلمي للأمم و الشعوب .

لمواجهة الفكر التكفيري لابد من ايلاء دور المدرسة والكلية والجامعة وكافة وسائل الاعلام وقنواته لتعزيز ثقافة الاعتدال والتسامح فيما بيننا وأن نؤكد مراراً وتكرار ان الدين يتعارض مع قتل الابرياء وأن قتل المسلم للمسلم حرام، وأن قتل المسلم لغير المسلم حرام.

الخاتمة

إن الإجراءات التعسفية التي تتخذها بعض الدول في مكافحة الإرهاب قد تؤدي إلى اتخاذه صوراً وأشكالاً مختلفة ومن جهة أخرى هناك دول تدعم الإرهاب مادياً أو عسكرياً أو إعلامياً وذلك لتحقق مكاسب ومنافع دولية وإقليمية. لذا وجب على المجتمع الدولي أن يوحد الجهود من أجل وضع حد للإرهاب والقضاء عليه وان لا يقتصر على الحلول العسكرية الفردية لهذه الدولة أو تلك بل وضع حلولاً جذرية يمكننا أن نوجزها وفق الآتي:

- تحديد مفهوم الإرهاب والمنظمات الإرهابية بشكل دقيق وصحيح تتفق بشأنه كل دول العالم.
- توحيد الجهود العسكرية الدولية لمواجهة الإرهاب عبر إقامة تحالف دولي لمحاربة الإرهاب ومطاردة الإرهابيين وقطع كل أشكال الدعم عنهم وخصوصاً الدعم المادي وفرض عقوبات على الدول التي تدعم الإرهاب وتعقب الجهات التي تقدم أي دعم للمنظمات الإرهابية.
- إن محاربة الإرهاب تقتضي مجابهة التطرف الفكري بكل صوره وأشكاله وذلك بإقامة مراكز الدراسات والمعاهد الفكرية التي تعمل على نشر ثقافة التسامح وحوار الحضارات، ونبذ التطرف بكل أشكاله وصوره ومحاربة العنف الديني عبر حوار الأديان والثقافات وهذا الأمر يتطلب وقتاً وجهداً وتعاوناً دولياً موسعاً لتوجيه أجهزة الإعلام العالمي للتعاون من أجل تجفيف منابع الفكر المتطرف والتكفيري. تعد الحرب الفكرية والإعلامية خطوة حاسمة في مواجهة الإرهاب وتحقيق السلم العالمي.
- إن التزام الحكومات بتطبيق الدستور وإنصاف شعوبها والقضاء على مسوغات اتخاذ العنف كوسيلة شعبية لاسترجاع حقوقها أو تنفيذ مطالب معينة، فالحكومات التي تحتضن شعوبها وتشعرهم بكرامتهم وحرياتهم وتمنحهم فرص التعبير عن آرائهم تكون أقل عرضة لانتشار الفكر المتطرف والتكفيري داخلياً، لذا وجب

على دول العالم أن تواجه الإرهاب داخلها من خلال القضاء على أسباب التذمر والقلق الشعبي، كما يجب تحريم الفكر المتطرف دستوريا من خلال وضع قوانين تسترعها البرلمانات والمجالس التشريعية في العالم ومنع ترويج أي بضاعة تهدد التعايش السلمي وتدعو للعنف أو التطرف بمختلف صوره وأشكاله.

المصادر:

١. **معجم المعاني الجامع :**
تكفير **https://www.almaang.com/ar/dict/ar-ar/**
تكفير **https://ar.wikipeda.org/wiki/**

٢. عبد الأمير عيسى الاعرجي ، التطور التاريخي لنشوء الفرق الإرهابية ، ط١ النجف الاشرف .

٣. م.م. مؤيد جبار حسين، (قراءة في فكر تنظيم داعش في ضوء كتابه أدارة التوحش، مجلة جامعة كربلاء العلمية، المجلد الثالث عشر، العدد الرابع، انساني، ٢٠١٥.

٤. د. مازن شندب، داعش. ماهيته نشأته أرهابه أهدافه ستراتيجيته، ط١، الدار العربية للعلوم ناشران، بيروت .

٥. م. د. وائل منذر حسون و ا.م .د ولاء مهدي الجبوري واخرون ، دراسات في حقوق الانسان ، ط١ ، دار قناديل .٢٠١٧

٦ - **أبو حامد الغزالي، ت٥٠٥ هـ، ١١١١م وكتابه (فضائح الباطنية) و(حجة الحق في الرد على الباطنية).**

٧- ليستر، تشارلز، التنافس الجهادي، الدولة الإسلامية تتحدى تنظيم القاعدة، ط١، مركز بروكنجز، الدوحة ٢٠١٦.

٨- الحوار المتمدن العدد ٤٩٩٩ في ٢٠١٥/١١/٢٨.

٩- توفلر، الفين وهيدي تفلر، إنشاء حضارة جديدة سياسة الموجة الثالثة، ترجمة حافظ الجمالي، ط١، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٨.

١٠- سليمان، منتهى طالب، تطور مفهوم الإرهاب في الفكر الغربي، بحث غير منشور.

الـهـوامـش

١. أنظر : معجم المعاني الجامع : تكفير https://www.almaang.com/ar/dict/ar-ar/

٢. أنظر : تكفير https://ar.wikipeda.org/wiki/

٣. انظر: عبد الأمير عيسى الاعرجي ، التطور التاريخي لنشوء الفرق الإرهابية ، ط١ النجف الاشرف ص ١٠ .

(*) ابرز كتب ابن تيمية في هذا الجانب في كتاب (منهاج السنة النبوية في تقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم. ونحن نجد أن موضوع نقض الشيعة وردهم وتكفيرهم سبق أبن تيمية من قبل الغزالي، أبو حامد الغزالي، ت٥٠٥ هـ، ١١١١م وكتابه (فضائح الباطنية) و(حجة الحق في الرد على الباطنية).

٤. انظر : عبد الأمير عيسى الاعرجي ، مصدر سابق ، ص ١٠-١١

*. داعش هو (تنظم الدولة الإسلامية) وكانت تسمى بالدولة الإسلامية في العراق و الشام و الذي يعرف اختصارا بداعش وهو تنظيم مسلح يتبع فكر جماعات السلفية الجهادية، ويهدف اعضاؤه حسب اعتقادهم الى إعادة الخلافة الإسلامية و تطبيق الشريعة ويتواجد افراده وينتشر نفوذه بشكل رئيسي في العراق و سوريا مع انباء بوجوده في مناطق أخرى مثل جنوب اليمن وليبيا وسيناء وأزواد و الصومال وشمال شرق نيجيريا و باكستان و موزنبيق والنيجر . وتزعم هذا التنظيم أبو إبراهيم القرشي حتى مقتله في فباير ٢٠٢٢ و لحقه أبو الحسن الهاشمي القرشي ابتداء من مارس ٢٠٢٢. انظر ar.m.wikipedia. org

٥. أنظر: م.م. مؤيد جبار حسين ، (قراءة في فكر تنظيم داعش في ضوء كتابه أدارة التوحش، مجلة جامعة كربلاء العلمية، المجلد الثالث عشر، العدد الرابع، انساني، ٢٠١٥،ص١ .وتجدر الإشارة الى ان ابي بكر البغدادي قد قتل في الغارة الامريكية على وكره في سوريا في أكتوبر ٢٠١٩م.

٦. أنظر: د. مازن شندب ، داعش. ماهيته نشأته أرهابه أهدافه ستراتيجيته، ط١، الدار العربية للعلوم ناشران، بيروت ، ص٥٤ .

٧. مؤيد جبار حسن، قراءة في فكر تنظيم داعش، ص٨. توفلر، الفين وهيدي تفلر، إنشاء حضارة جديدة سياسة الموجة الثالثة، ترجمة حافظ الجمالي، ط١، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٨.

٨. **انظر م. د. وائل منذر حسون و ا.م .د ولاء مهدي الجبوري واخرون ، دراسات في حقوق الانسان ، ط١ ، دار قناديل ٢٠١٧ ، ص٤٩-٥٠** . سليمان، منتهى طالب، تطور مفهوم الإرهاب في الفكر الغربي، بحث غير منشور.

البحوث والاوراق البحثية المشاركة في المؤتمر

المسجد وأثره في نشاط الحركة الفكرية خلال القرن الاول الهجري السابع الميلادي

م.د. علي نجم عبدالله الفياض
كلية الآداب- جامعة بغداد

المقدمة :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين الذي بعثه رحمة للعالمين محمد بن عبدالله وعلى اله وأصحابه أجمعين أما بعد :

لقد شهدت الجزيرة العربية قبل ولادة النبي (صلى الله عليه وسلم) انتشار الديانة الوثنية في مكة وذلك على يد زعمائها رغبتاً في السيطرة على أفئدة العرب من الناحية الدينية ومن ناحية التجارة وقد كان لهم السبق للحصول على المكاسب الاقتصادية ، وعندما بعث الرسول (صلى الله عليه وسلم) إذ رفض ما وجد عليه قومه ، اذ اتخذ على عاتقه دعوة الناس للأسلام وترك الشرك غير انه في سبيل الدين الجديد واجه معارضة من كبار زعماء قريش وهذا ما دعاه ليهاجر إلى يثرب (المدينة المنورة) ومن هنا جاء اختيارنا لموضوع (المسجد وأثره في نشاط الحركة الفكرية خلال القرن الأول الهجري/ السابع ميلادي).

نطاق البحث:

الهدف من الموضوع ، التعريف بالمسجد وأهميته في نشر الدين و نشاط الحركة الفكرية خلال فترة البحث .

سبب اختيار الموضوع ان سبب اختيارنا الموضوع، لرفد حقل الدراسات التاريخية بما هو جديد. تكمن أهمية الموضوع في تقديم رؤيا جديدة للموضوع عما تناولته اقلام الباحثين قديما وحديثا.

وقسم البحث على تمهيد وثلاثة محاور تسبقه مقدمة وتتلوه خاتمة فضلا عن قائمة بمراجع البحث وخصص التمهيد للحديث عن المسجد وما ورد في كتاب الله العزيز ،وسنة رسوله في فضله، فضلا عن تعريفه لغة و اصطلاح.

وخصص المحور الأول : للحديث عن المسجد في عصر الرسول (صلى الله عليه وسلم). واما المحور الثاني: للحديث عن المسجد في عصر الخلفاء الراشدين.

في حين تناول المحور الثالث: للحديث عن المسجد في عصر الدولة الأموية.

تمهيد :

وردت العديد من الآيات في كتاب الله العزيز والتي دلت على فضل المسجد ، غير أننا سنشير إلى بعض الأمثلة ، وذلك لان البحث لا يتسع لذكرها كلها، ومنها قوله تعالى (وَكَذَلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ

بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُنْيَانًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا) [١] سورة الكهف ايه:(٢١). وورد ذكر المسجد في آية أخرى منه قوله تعالى(إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَى أُولَئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ) [٢] سورة التوبة ايه:(١٨). وكان للرسول (صلى الله عليه وسلم) بعض المأثورات في فضل المسجد ، منها قوله:(وجعلت لي الأرض مسجداً وطهورا) .[٣] (البخاري١٤٢٠هـ/١٩٩٩م،ج١، ص٩٥).

وفيما يختص الأمر بتعريف المسجد **لغة واصطلاحاً**:

المسجد لغةً: مسجد بفتح الجيم محراب البيوت ومصلى الجماعات والمسجد بكسر الجيم الأراب التي يسجد عليها والسجود مواضعه من الجسد والأرض، مساجد واحدة مسجد.[٤] (الازهري١٤٢٢هـ/٢٠٠١م ، ج١٠، ص٣٠١)

المسجد اصطلاحاً:وهو مكان معين موقوف لأداءالصلاة[٥] (التهاوني١٤١٧هـ/٩٩٦م، ج٢ ص ١٥٣٥)

وفي الفقه:

المسجد : الارب الذي يسجد عليها مثل الكفين والركبتين والقدمين والجبهة وكل اول من هذا مسجد.[٦] (الازدي١٤٠٨هـ/١٩٨٧م، ج١، ص٤٤٧).

يتضح لنا من خلال الحديث ان المسجد من الامكنة المقدسة عند المسلمين ووجوب المحافظة على طهارتها دائما.

المحور الأول:

المسجد في عصر الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)،(١-١١هـ/٦٢٢-٦٣٢م) كان القادمون من المهاجرين من أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) والأنصار قد بنو بقباء مسجداً يصلون فيه والصلاة يومئذ الى بيت المقدس، فلما ورد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قباء صلى بهم فيه ، فأهل قباء يقولون انه المسجد الذي يقول الله تعالى فيه (لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه) [٧] (سورة التوبة :الاية ١٠٨)، وروي ان المسجد الذي أسس على التقوى مسجد رسول(الله صلى الله عليه وسلم) [٨] (البلاذري١٤٠٩هـ/١٩٨٨، ص١٣).

اتخذ الرسول(صلى الله عليه وسلم) المسجد في بدء هجرته للمدينة لمناقشة امور المسلمين في دينهم ودنياهم من حيث الحرب والسلم،

وفي ما بعد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يعلم أصحابه القرآن والحديث في مسجده بالمدينة. الفياض [٩] (١٣٨٧هـ/١٩٦٧م ، ص٦٥).

وروي عن أبي بن كعب "رحت إلى المسجد فسمعت رجلا يقرأ ، فقلت من اقرأك فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) " [١٠] (الطبري١٣٨٧هـ/١٩٦٧م، ص١١).

وذات يوم خرج الرسول (صلى الله عليه وسلم) رأى مجلسين أحدهما يدعون إلى الله والثاني يعلمون الناس فقال (اما هولاء فيسألون الله تعالى فإن شاء أعطاهم وان شاء منعهم واما هؤلاء فيعلمون الناس وإنما بعثت معلماً ثم عدل اليهم وجلس معهم) [١١] (الطبري١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ص٤٥).

يتضح لنا من خلال الحديث ان الرسول (صلى الله عليه وسلم) في جلوسه رغب أن يعلم المسلمين العلم وكان المسلمون يجلسون على شكل حلقة في المسجد حول الرسول (صلى الله عليه وسلم) يعلمهم القرآن ويفقههم في الدين [١٢](البخاري (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م،ج١، ص٢٤).

روي عن عبدالله بن عباس(ت٦٨هـ/٦٨٧م) "ان الرسول (صلى الله عليه وسلم) كان يعلم التشهد كما يعلم القرآن" [١٣].(السمهي ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص٣٢٩).

وكان أيضا يبين المجمل يميز الناسخ والمنسوخ ويعرفه للصحابه[١٤] (ابن خلدون ١٣٤٩هـ/١٩٣٠م، ص٧٦).

وقد فرض الرسول (صلى الله عليه وسلم) طلب العلم على كل مسلم[١٥] (الغزالي١٣٥٢هـ/١٩٣٣م،ج١، ص١٠).

المحور الثاني:

المسجد في عصر الخلفاء الراشدين (١١-٤٠هـ/٦٣٢-٦٦٠م) وردت اولى الإشارات التاريخية لأهمية المسجد في عصر الخلفاء الراشدين اذ خطب فيه الخليفة أبو بكر الصديق (رضي الله عنه)(١١-١٣ه/٦٣٢-٦٣٤م) بعد توليه الخلافة للمسلمين مبيناً فيه سياسته العامة[١٦].(ابن هشام١٤١٦هـ-١٩٩٥م،ج٤، ص٣٤٠؛ الطبري١٣٨٧هـ/١٩٦٧م، ج٣، ص٢١٠؛ حسن١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ج١،ص١٦٩).

وبعد وفاة الخليفة الأول أبو بكر الصديق رضي الله عنه وتولى بعده الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) (١٣-٢٣هـ/٦٣٤-٦٤٣م) اذ ازدهرت حركة الفتوح في عهده وارسل عدد من الصحابة الأجلاء قادة للجيش وفي ما بعد فتح البلاد عمدوا إلى بناء المساجد فيها لتعليم أهالي البلاد المفتوحة مبادئ الدين الإسلامي [١٧] (المسعودي١٤٠١هـ/١٩٨١م، ج٢،ص٣٠٤؛ الجابري ١٤٤٣هـ/٢٠٢٢م، ص٤٤٦؛ الوردي١٤٣٤هـ/٢٠١٣م، ص١٢٤).

وفي عهد الخليفة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) (٢٣-٣٥هـ/٦٤٣-٦٥٥م) إذ اتسعت حركة الفتوح في المغرب وهذا ما دعا الخليفة لإرسال بعض الصحابة لتثقيف اهالي البلاد المفتوحة على الإسلام فضلًا عن بناء المساجد في الأمصار لترسيخ العقيدة.[١٨] (السيوطي١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص١٢٠؛طقوش ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص٥٦ .

وفي النصف الثاني من خلافة عثمان بن عفان أوقفت حركة الفتوح قليلا مما دعا بعض الصحابة إلى الرحيل إلى بعض الأمصار رغبة في نشر العلم و اتخاذ المساجد مركزا للتعليم[١٩].(ابن الطقطقي ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص٨٨؛ عباس والخزاعي (١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ص١٨؛عاصي ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ص٢٠).

وبعد وفاة الخليفة عثمان بن عفان وتولى الأمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) الخلافة (٣٥-٤٠هـ/٦٥٥-٦٦٠م) ورحيله من المدينة إلى الكوفة وعلى الرغم من الظروف السياسية التي أحاطت بخلافته غير انه اتخذ مسجد الكوفة مركزا لتعليم المسلمين[٢٠] (المسعودي١٤٠١/١٩٨١م ،ج٢،ص٣٠٤).

المحور الثالث:

المسجد في عصر الدولة الأموية (٤١-١٣٢هـ/٦٦١-٧٤٩م) في عصر الدولة الأموية أولو اولوا الأمر فيها عناية بالمساجد وفي عهد الوليد بن عبد الملك (٨٦-٩٦هـ/٧٠٥-٧١٤م) أولى عناية بالمسجد وعمارته[٢١].(ابن طقطقي١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص٨٨؛ الخربوطلي ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م ، ص٢٦٣).

وشهدت المساجد في عصرهم نشاطا فكرياً في الامصار اذ برزت بعض الشخصيات العلمية والتي كان لها أثرا طيبا في المسجد[٢٢]. (ابن عبد الحكم١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص٢٩؛ الخربوطلي١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م ، ص٢٦٣).

ولم يقتصر نشاط العلم في المسجد على العلماء بل كان لائمة أهل البيت عليهم السلام أثرا طيبا بنشر العلم في المسجد، ومن بعض الأمثلة على ذلك:

اولاً.الامام علي بن الحسين (عليه السلام) (٩٥هـ/٧١٣م) إذا كان كل يوم جمعة في مسجد رسول الله (صلى الله عليه واله وسلم) يعظ الناس ويزهدهم في الدنيا ويرغبهم في الأعمال الآخرة[٢٣]. (الفياض١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، ص٦٥).

ثانياً.الإمام محمد بن علي الباقر (عليه السلام) (١١٤-١١٦هـ/٧٣٢-٧٣٤م) كان من بين الائمة الذين علموا في المساجد[٢٤](الفياض ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، ص٦٥).

وروي ان الامام الباقر كان جالسا في المسجد النبوي فجلس اليه ابو حنيفة ليسأله عن مسائل، وكان الامام الصادق (ت ١٤٨ ه) من بين الائمة الذين علموا بالمسجد (الفياض ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، ص٦٥).

وروي عنه ذات مرة قال الإمام الباقر (عليه السلام) اجلس في مسجد المدينة لأبان بن تغلب(ت١٥٠ه/٧٦٧م)،احب ان تجلس في مسجد المدينة وافت الناس فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك[٢٥]. (النجاشي (١٣١٥هـ/١٨٩٧م، ص١٦٠)

الخاتمة :

كنا قد انتهينا من كتابة البحث بعنوان المسجد وأثره في نشاط الحركة الفكرية خلال القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، و قد توصلنا إلى النتائج الآتية:

*.إن المسجد ورد ذكره في مصادر التشريع الإسلامي القرآن الكريم والسنة النبوية

*.النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد أولى عنايته في المسجد وذلك يتبين خلال جلوسه لتعليم اصحابه.

*.ان الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم) لم تمنعهم أحوال الخلافة عن الاعتناء بالمسجد.

*. وردت بعض الشذرات والتي دل فيها من خلالها على اهتمام الدولة الأموية بالمسجد .

*.كانت لبعض ائمة اهل البيت عليهم السلام أثراً طيبا التعليم في المساجد.

المراجع:

–القرآن الكريم.

١. محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م) تخريج الاحاديث المرفوعة المسندة في التاريخ الكبير للبخاري(مجلد ط١)، (د.م: مكتبة الرشد).

٢. محمد بن احمد الازهري (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م) تهذيب اللغة،(مجلد ط١)، (بيروت: دار احياء التراث العربي).

٣. محمد بن علي التهانوي (١٤١٧هـ/١٩٩٦م) موسوعة كشاف اصطلاحات كشاف الفنون والعلوم(مجلد ط١)، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون).

٤. محمد بن الحسن بن دريد الازدي (١٤٠٨هـ/١٩٨٢م) جمهرة اللغة(مجلد ط١)، (بيروت: دار العلم للملايين).

٥. احمد بن يحيى جابر البلاذري (١٤٠٣هـ/١٩٨٢م) فتوح البلدان(مجلد ط١)، (بيروت: دار الكتب).

٦. محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري (١٣٨٧هـ/١٩٦٧م) تاريخ الرسل والملوك (وصلة تاريخ الطبري)،(مجلد ط١)، (بيروت: دار التراث).

٧. محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م) جامع البيان في تأويل القرآن(مجلد ط١)، (بيروت: مؤسسة الرسالة).

٨. محمد بن اسماعيل البخاري (١٤٢٢هـ/٢٠٠٣م) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول (الله صلى الله عليه وسلم) صحيح البخاري، (مجلد ط١)، (دمشق: دار طوق النجاة).

٩. حمزة بن يوسف بن ابراهيم السهمي (١٤٠٧هـ/١٩٣٠م) تاريخ الجراحات (مجلد ط١)، (بيروت: عالم الكتب).

١٠. عبدالرحمن بن محمد بن خلدون (١٣٤٩هـ/١٩٣٠م) المقدمة، (مجلد ط١)، (القاهرة:د.م ط)

١١. محمد بن محمد الغزالي (١٣٥٢هـ/١٩٣٣م) احياء علوم الدين، (مجلد ط١)، (بيروت: دار المعرفة).

١٢. عبدالملك بن هشام (١٤١٦هـ/١٩٩٥م) سيرة ابن هشام، (مجلد ط١)، (طنطا: دار الصحابة للتراث).

١٣. حسن ابراهيم حسن (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م) تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، (مجلد ط١)، (بيروت: دار الجيل).

١٤. علي بن الحسين بن علي المسعودي (١٤٠١هـ/١٩٨١م) مروج الذهب ومعادن الجوهر، (مجلد ط١)، (بيروت:دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع).

١٥. نديم عيسى الجابري (١٤٤٣هـ/٢٠٢٢م) العراق اول دولة في التاريخ، (مجلد ط١)، (بغداد: مكتبة النهضة العربية).

١٦. علي الوردي (١٤٣٤هـ/٢٠١٣م) وعاظ السلاطين، (مجلد ط٢)، (بغداد: دار ومكتبة دجلة والفرات).

١٧. جلال الدين السيوطي (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م) تاريخ الخلفاء، (مجلد ط٢)،(القاهرة: دار الفجر للتراث).
١٨. محمد سهيل طقوش (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م) تاريخ الفاطميين في شمال افريقيا ومصر وبلاد الشام، (مجلد ط٢)،(بيروت: دار النفائس).
١٩. محمد بن علي بن طباطبا ابن الطقطقي (١٤١٨هـ/١٩٩٧م) الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية،(مجلد ط١)،(بيروت: دار القلم العربي).
٢٠. رضا هادي عباس وكريم عاتي الخزاعي (١٤٣١هـ/٢٠١٠م) محاضرات في تاريخ المغرب والأندلس، (مجلد ط٢)،(بغداد: الجامعة المستنصرية، كلية التربية).
٢١. حسين عاصي (١٤١٣هـ/١٩٩٣) ابو الحسن المسعودي المؤرخ والجغرافي،(مجلد ط١)،(بيروت: دار الكتب العلمية).
٢٢. عبدالله الفياض (١٣٨٧هـ/١٩٦٧م) محاضرات في تاريخ صدر الاسلام والدولة الاموية، (مجلد ط١)،(بغداد: مطبعة الارشاد).
٢٣. علي حسني الخربوطلي (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م) الحضارة العربية الاسلامية،(مجلد ط٣)،(القاهرة: مكتبة الخانجي).
٢٤. عبدالله بن عبد الحكم (١٤٠٤هـ/١٩٨٤م) سيرة عمر بن عبد العزيز (على مارواه الامام مالك بن انس وأصحابه)، (مجلد ط٦)،(بيروت: عالم الكتب).
٢٥. عبدالله الفياض (١٣٩٢هـ/١٩٧٢م) تاريخ التربية عند الامامية واسلافهم من الشيعة بن عهدي الصادق والطوسي، (مجلد ط١)،(بغداد: مطبعة اسعد).
٢٦. احمد بن علي النجاشي (١٤٣١هـ/٢٠١٠م) رجال النجاشي، (مجلد ط١)، (بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات).

مسارات الحركة الفكرية في العصر الاموي واثره على الواقع السياسي دراسة في اسلوب الوعظ الديني

م.د. علي جاسم حسين
وزارة التربية / الرصافة الثانية

المقدمة :

يُعّد الوعظ أحد أهم وسائل الاصلاح في المجتمع لما تقدمه الكلمات الوعظية البليغة والمؤثرة من وقعٍ في النفوس الطيبة تحملها على الفضيلة وتدفعها نحو تجنب المعاصي رهبةً من الله سبحانه وتعالى وخشية من عقابه ورغبة في نيل عفوه ورحمته، لذا فقد كان للوعاظ البلغاء التقاة منهم دورُ كبيرُ ومؤثرُ في المجتمع تأثيراً ايجابياً فانتعشت مجالس الوعظ وانتشرت في شتى انحاء العراق مستقطبة مختلف الفئات من العامة والخاصة، رجالاً ونساءاً. عامة ومثقفين وعلى الصعيدين الرسمي والشعبي، فكانت مجالس الوعظ أداة للتوعية والاصلاح من جهة ومجالاً رحباً للتثقيف وتحقيق المنفعة العلمية من جهة ثانية، الا أن بعضها وظّفت منذ بداية العصر الاموي وطوال العصور العباسية لتحقيق الاغراض السياسية لصالح الخلافة ودعم نظامها السياسي، كما أصبحت بعض المجالس هدفاً لتحقيق المكاسب المادية والمصالح الدنيوية على حساب هدفها في الاصلاح.

اولاً : معنى الوعظ

الوعظ لغة واصطلاحاً:

الوعظ لغة :

وَعَظَ يَعظَ وعظاً : نصح له، ذكره ما يحمله على التوبة الى الله واصلاح السيرة، واتعظ: قَبلَ الموعظة وعمل بها. والعِظَةُ جمعٍ عظات : وهو كلام الواعظ، والموعظة جمع مواعظ: وهي كلام الواعظ ايضا[١]. والواعظ بفتح الواو وكسر العين: اسم لمن يعظ ويذكرّ[٢]. والوعظ هو النَصْح[٣].

وعرف الفيومي الوعظ: وعظهُ (يَعظهُ) (وَعْظاً) و(عظَةً) أمره بالطاعَة ووَصّاه بَها وَعَليْه قَوْله تعالى: **((قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ....))**[٤]، أي اوصيكُم وأمركُم. (فأتَّعظَ) أي ائتمر وكَفَّ نَفْسُه والاسْم (المَوْعِظةَ) وَهُو (واعِظَ) والجَمْع (وَعّاظَ)[٥].

وعرف الجرجاني الوعظ بأنه ((التذكير بالخير فيما يرَقَّ له القلب))[٦].

وبذلك نرى ان الوعظ باللغة هو فعل يتخلله النصح والتذكير والوصية، بل وتوجيه الاوامر باصلاح النفوس الامارة بالسوء.

أما الوعظ اصطلاحاً:

فهو النهي الممتزج بالترغيب والتهديد، والموعظة عبارة عن التذكير بنعم الله والطيبات والخيرات، والبركات والنصح والارشاد الى طريق الحق والرشاد، كذلك التذكير بأهوال يوم الحساب وعقاب المذنبين، والتخويف من عقاب الله للعاصين والمخالفين وانه تعالى رحيم وشديد العقاب[٧].

ثانياً : بدايات ظهور الوعظ وتطوره حتى نهاية العصر الاموي

١- وعظ الانبياء والرسل:

بعث الله سبحانه وتعالى الانبياء والرسل ليبلغوا رسالات الله ويوعظوا الناس وارشادهم لطريق الحق والصواب وبذلك اصبح من اهم واجبات الانبياء والرسل وعظ الناس كافة بما فيهم الملوك والسلاطين[٨]، فقال سبحانه وتعالى:((**الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلا يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلاَّ اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيباً**))[٩]، لان اغلب دعوات الانبياء ومواعظهم التي وجهت للناس عامة والملوك خاصة قد رفضت وتعرض الانبياء لانواع شتى من المقاومة والعنف من قبل اقوامهم بسبب المواعظ التي وجهت لهم. وهناك العديد من الاشارات عن مواعظ الانبياء نذكر منها .

وكان النبي نوح يعظ قومه باستمرار فيروى ((كان نوح يدعو ربه، ويعظ قومه فيستخفون به، فأوحى الله اليه انه قد امهلهم، فأنظرهم ليراجعوا ويتوبوا مدة، فانقضت المدة وقبل ان يتوبوا وينيبوا))[١٠]، وهذه الرواية تؤكد ان قوم النبي نوح كانوا لايتقبلون مواعظه، ويستخفون به، بل كان يتعرض للضرب ثم يلف في لبد[١١]، ويلقى في بيته فيرون انه قد مات ثم يعود ويخرج الى قومه ويدعوهم الى الله تعالى[١٢].

والنبي موسى كان يعظ قومه كذلك، واستمر وعظه لهم حتى وفاته، اذ ادلت الروايات انه لما قرب اجله قام في بني اسرائيل خطيباً فخطب بهم ووعظهم وخوفهم وانذرهم وحذرهم واشهدهم على انفسهم واشهد الله عليهم انه بلّغهم الرسالة وامرهم بالطاعة والتقوى والامر بالمعروف والنهي عن المنكر[١٣]، ورواية اخرى تشير الى وعظ النبي موسى لفرعون ((كان موسى يأمر فرعون بالمعروف وينهاه عن المنكر ويعظه وينهاه عن الكفر حتى شاع ذلك في البلد وانه مخالف رأي فرعون))[١٤]. وهذا دليل على شجاعة النبي موسى وعدم مهابته لفرعون، لأن وعظ مثل هؤلاء المتكبرين قد يعرضهم للقتل او التعذيب.

أما خاتم الانبياء محمد كان خير الواعظين، فقد امره الله سبحانه وتعالى بالوعظ ((**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ**))[١٥] وبهذا مارس النبي واجبه تجاه المسلمين في وعظهم، وقد ادلت كتب التاريخ والسيرة بالعديد من المواعظ النبوية الشريفة التي وجهت للمسلمين بشكل خاص وللناس بشكل عام، كما سيتم تفصيل ذلك[١٦].

٢- الوعظ عند العرب قبل الاسلام :

عند تتبع اخبار العرب قبل الاسلام لم نجد ان تسمية ((الوعظ)) كانت معروفة انذاك، ولم يلقب احداً بهذه التسمية، على الرغم من ورود كلمة الوعظ ومشتقاتها في خطبهم واشعارهم، فقد ورد الوعظ في اقوال الخطباء والشعراء في بلاد الحجاز، فروي ان اكثم بن صيفي[١٧] قال: ((السعيد من وعظ بغيره))[١٨]، وهذه المقولة الحكيمة الشهيرة اصبحت تردد من قبل الناس منذ ذلك الحين الى وقتنا الحاضر، وبهذه العبارة اراد اكثم بن صيفي ان يعظ الناس بالاتعاظ بما يحدث لغيرهم.

وورد الوعظ ايضاً في قوله وموعظته لقبيلته، قائلاً لهم: ((لا يفوتكم وعظي ان فأتكم الدهر بنفسي إن بين حيزومي بحراً من الكلام مغيضه أسماعكم ومغاره قلوبكم فتلقوه بأسماع مصغية وقلوب واعية تحمدوا عواقبه ان الهوى يقظان والعقل راقد والشهوات مطلقة والحزم معقول والنفس مهملة والروّية مقيدة، ومن جهة التواني وترك الروّية يتلف الحزم ولن يعدم المشاور رشداً والمستبد برأيه موقوفاً على مداحض الزلل، ومصارع الألباب تحت ظلال الطمع، وعلى الاعتبار طريق الرّشاد، ومن سلك الجدد أمن العثار، ومن صبر على ما يكره أدرك ما يحب))[١٩].

هذه الخطبة تؤكد ايضاً ما ذهبنا اليه من ورود كلمة الوعظ في الخطب والمواعظ عند العرب قبل الاسلام، اذ يقوم بهذه المهمة زعماء القبائل وحكامهم.

٣- الوعظ في الاسلام:

تزايد ظهورالوعظ بعد البعثة النبوية المشرفة واصبح للوعظ مكانة واهمية في المجتمع العربي الاسلامي كمابرز الاهتمام بمجالس الوعظ فقد اصبح الوعظ فرضا على المسلمين واصبح يمثل احد اهم الاساليب المستخدمة في تبليغ الدعوة ونشر الاسلام وفي اصلاح ابناء المجتمع والحفاظ عليهم من الوقوع بالرذائل والمعاصي،وشهد عصر صدر الاسلام والعصر الاموي بروز العديد من الوعاظ فتنوعت مواضيع الوعظ واهدافها واغراضها وسيتم ايضاحه في ادناه:

الوعظ في عصر الرسالة:

لقد كان الرسول □امام الواعظين في عصره،وكان الوعظ احد اساليب دعوته الشريفة حيث امره الله سبحانه وتعالى بأن يمارس هذا الاسلوب في الدعوة، بقوله تعالى ((**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ**))[٢٠]، وقوله تعالى ((**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ**...))[٢١]، واشار الرسول □ بأنه ارسل بالموعظة، وذلك عندما خطب اول خطبة جمعة في المدينة، اذ قال □ :((... وان محمدا عبده ورسوله ارسله بالهدى والنور والموعظة))[٢٢].

وبذلك قام الرسول □ بواجبه الوعظي بأكمل شكل، كما قام بواجباته الاخرى، اذ ذكر اليعقوبي ((ان الرسول □كان يخطب اصحابه ويعظهم ويعلمهم محاسن الاخلاق ومكارم الافعال))[٢٣] ووصف احد الصحابة وعظ الرسول □بقوله: ((اذا وعظ جدّ وماد))[٢٤]

وقد تحدثت المصادر بالعديد من الروايات والاحاديث بشأن مواعظ الرسول □ في مختلف الجوانب الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وفقا للمناسبات اوالظروف

التي يمر بها المسلمون أي ان مواضيع الوعظ كانت استجابة لحالة المجتمع الاسلامي واحوال المسلمين، اذ ذكر انه وعظ عبد الله بن مسعود[٢٥] وعدداً من الصحابة عندما دخلوا عليه وكان المسلمون يعانون من القحط والعوز، فجاء التركيز في الوعظ على الصبر بقوله: {{لاتزالون فيها ما عشتم فاحدثوا لله شكراً، فأني قرأت كتاب الله الذي انزل عليّ وعلى من كان قبلي فما وجدت من يدخلون الجنة الا الصابرون، ياابن مسعود: قال الله تعالى ((**إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ**))[٢٦]، ((**أُوْلَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا**))[٢٧]، ((**إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا أَنَّهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ**[٢٨]))}}[٢٩].

ركز الرسول على الايات القرآنية المباركة التي تحث على الصبر واجره عند الله تعالى، وهذا يتناسب مع الظرف والوضع النفسي للمسلمين، اذ الظرف هو المجاعة والوضع النفسي هو الجوع والعوز الغذائي. وتذكر الروايات ايضا ان الرسول كان يدخل الاسواق ويعظ التجار، فروي ان الرسول اتى جماعة من التجار، فقال: ((يامعشر التجار، فأستجابوا له، ورفعوا اعناقهم وابصارهم اليه، فقال: ان التجار يبعثون يوم القيامة، فجاراً الا من اتقى وبرّ وصدق)) [٣٠].

فهنا وعظ الرسول التجار بالصدق والبر واداء الامانة، والتي يجب ان يتصف بها كل تاجر مسلم، فعلى التجار ان يكونوا صادقين في التعامل مع غيرهم في البيع والشراء، وكذلك ان يدفعوا الصدقة الى الفقراء لتطهير اموالهم وتزكيتها، واداء الامانة فيما بينهم[٣١]، وبهذا وضع الرسول امام اعين التجار كيفية تتم المعاملات التجارية، واعطى الرسول درساً وعظياً في الجانب الاقتصادي وهو يدخل ضمن مبدا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي اصبح اساس عمل المحتسب فيمل بعد[٣٢].

وكذلك كان الرسول يعظ المسلمين بشكل منفرد وحسب الحاجة الملحة او لتثبيت مبدا من مبادئ الاسلام اوالتذكير، اذ نقل عن الرسول انه وعظ رجلا فقال له : ((اغتنم خمسا قبل خمس: شبابك قبل هرمك،وصحتك قبل سقمك، وغناك قبل فقرك، وفراغك قبل شغلك، وحياتك قبل موتك))[٣٣]،وعظ رجلاً اخر قائلاً له: ((ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما في ايدي الناس يحبك الناس))[٣٤].

وكان الرسول يعظ المسلمين عند حدوث خلاف فيما بينهم، فتذكر الروايات ان الرسول، وعظ الاوس والخزرج عندما حدث خلاف بينهما، واصلح بينهما[٣٥].

وكانت مناسبات الاعياد اكثر الاوقات ملائمة لتقديم المواعظ فقد روي عن جابر بن عبد الله[٣٨] قوله: ((شهدت مع رسول الله العيد فوعظ الناس وذكرهم، ثم اتى النساء فوعظهن وذكرهن وامرهن بالصدقة))[٣٦]، ويظهر هنا ان الوعظ في مناسبة العيد لغرض حث الناس على جمع الصدقات لادخال الفرحة في نفوس فقراء المسلمين كما ان الرواية تشير الى ان الرسول لم يكن وعظه مقتصرا على الرجال، بل كان الرسول يعظ النساء ايضا ولكن كان وعظهن بمنعزل عن الرجال، وهناك روايات تؤكد ذلك،فعن ابي سعيد الخدري[٣٧]، قال: ((قالت النساء للنبي غلبنا عليك الرجال، فاجعل لنا يوما من نفسك فوعدهن يوما لقيهن فيه، فوعظهن ...))[٣٨].

٤-الوعظ في العصر الراشدي:

انتعش الوعظ في العصر الراشدي اذ اخذ الخلفاء والولاة على عاتقهم مهمة تقديم المواعظ للرعية، كما تصدر العديد من المسلمين مهمة الوعظ سواء كانوا من الائمة او العلماء والزهاد والصالحين اسوة برسول الله ،وانطلاقا من التكليف الشرعي دون اذن رسمي فقد كان الخلفاء الراشدون يوعظون المسلمين باستمرار، وغالبا ما يكون الوعظ اثناء خطبهم، او عند الحاجة الملحة او حدوث امرٍ يتطلب وعظهم،

شهد الوعظ عناية كبيره من قبل الامام علي بن علي طالب (٣٦-٤٠هـ/ ٦٥٦-٦٦٠م) اذ كان يقوم بمهمة الوعظ بنفسه ولعل ذلك يرجع الى دوره وواجبه كأمام وخليفة رسول الله ، حيث صرح الامام علي بذلك الواجب قائلاً: ((ليس على الامام الا ما حمل من امر ربه: الابلاغ في الموعظة، والاجتهاد في النصيحة،والاحياء للسنة....))[٣٩]، وهذا نص صريح من قبل الامام علي على ان الوعظ هو من واجباته كونه اماما مسؤلاً.

لذلك كان الامام علي كثير المواعظ،حيث اشار الامام محمد الباقر (ت: ١١٤هـ/ ٧٣٣م) قائلاً: ((حفظت مائة فصل من مواعظ الامام علي بن ابي طالب))[٤٠]، فكان الامام علي يعظ ابناءه باستمرار أي انه بدأ بأهله وال بيته، اذ روي انه وعظ ابنه الحسن (ت:٥٠هـ/ ٦٧٠م) قائلاً له: ((...اوثق من سبب بينك وبين الله تعالى ان انت اخذت به، احي قلبك بالموعظة، ونوره بالحكمة، وامته بالزهد، وذلله بالموت، وقوه بالغنى عن الناس، وحذره صولة الدهر، وتقلب الايام والليالي. واعرض عليه اخبار الصين الماضين، وسر في ديارهم واثارهم،فانظر ما فعلوه، واين حلوا، فأنك تجدهم قد انتقلوا عن دار الاحبة، ونزلوا دار الغربة وكأنك عن قليل يابني قد صرت، كأحدهم فبع دنياك بأخرتك، ولا تبع اخرتك بدنياك، ودع القول فيما لا تعرف، والامر فيما لا تكلف، وامر بالمعروف بيدك ولسانك، وأنه عن المنكر بيدك ولسانك، وباين من فعله، وخض الغمرات -الحروب- للحق، ولا تاخذك في الله لومة لائم...))[٤١]

ووعظ الامام علي ابنه الحسين قائلاً له: (يابني،خف الله تعالى خوفا ترى انك لو اتيته بحسنات اهل الارض لم يقبلها منك،وارج الله تعالى رجاء ترى انك لو اتيته بسيآت اهل الارض غفرها لك))[٤٢].

من خلال هذه الموعظة نرى ان الامام علي ركز وعظه على عدم تعظيم الاعمال الحسنة، وانما يجب تصغيرها في عين القائم بها،وكذلك عدم قطع الرجاء بالله سبحانه وتعالى، مهما كان حجم الذنوب،لان الله يغفر الذنوب جميعا الا الشرك به.

كما وعظ الامام علي ابنه محمد بن الحنفية (ت: ٧٣هـ/ ٦٩٢م)، قائلاً له: ((ان تفقه في الدين، وعوّد نفسك الصبر على المكروه وكل نفسك في امورك كلها الى الله فأنك تكلها الى كهف، واخلص المسألة لربك، فأن بيده العطاء والحرمان، واكثر الاستخارة له، واعلم ان من كانت مطيته الليل والنهار، فأنه يسار به، وان كان لا يسير، فأن الله تعالى قد ابى الا خراب الدنيا وعمارة الاخرة، فأن قدرت ان تزهد فيها زهدك كله، فافعل ذلك...))[٤٣]

وتضمنت الموعظة جوانب دينية، حث فيه الامام ابنه على التفقه في الدين والصبر، والتوكل على الله في جميع اموره، وحثه على الاستخارة والزهد في الدنيا.

كانت غاية هذه المواعظ تربوية ارشادية يوجهها الامام علي لأبنائه، وهو بذلك كان قد رسم للاباء او ولاة الامر منهاجاً في التربية والتعليم من خلال توجيه ابنائهم وتقديم النصائح والمواعظ اليهم، وكان الامام علي يعظ ايضاً، حين يطلب منه ذلك، حيث ذكر ان نوف البكالي[٤٤] قدم على امير المؤمنين وهو في رحبة مجلس الكوفة فقال له: ((السلام عليكم يا امير المؤمنين ورحمة الله وبركاته. فقال: عليك السلام يا نوف ورحمة الله وبركاته فقلت: يا امير المؤمنين عظني . فقال : يا نوف احسن يحسن الله اليك . فقلت : زدني يا امير المؤمنين . فقال: يانوف ارحم ترحم . فقلت : زدني يا امير المؤمنين فقال : قل خيراً تذكر بخير. فقلت: زدني ياأمير المؤمنين:فقال:يانوف اجتنب الغيبة فأنها ادام كلاب النار))[٤٥].

مواضيع الوعظ في هذه الموعظة كانت متروكة للامام حيث انه وعظه في بدايه الامر بالأحسان، ثم عندما طلب نوف المزيد، وعظه بالترحم ثم بقول الخير ونهاه عن الغيبة لما لها عقاب عند الله.

وكان الامام علي يعظ اصحابه وعماله ايضاً عن طريق المكاتبات [٤٦]، حيث يذكر انه كتب الى عثمان بن حنيف[٤٧] عامله على البصرة، عندما سمع انه دعي الى وليمة قوم من اهلها فمضى اليها[٤٨] .

ولوعظ الامام تأثيراً كبيراً، اذ ذكر ان ابن عباس قال: ((ما اتعظت بكلام قط اتعاظي بكلام امير المؤمنين))[٤٩]،

٥-الوعظ في العصر الاموي:

تميز الوعظ في العصر الاموي بأستخدامه كأداة سياسية حيث وظف الوعظ لخدمة نظام الحكم الاموي واصبح احد وسائل تثبيت السلطة الاموية والتعبير عن الخطاب السياسي الاموي، كما استخدم كأداة لمواجهة خصوم بني امية سواء كانوا من العلويين او بقية الفئات المعارضة للخلافة الاموية، اذ روي ان الخليفة معاوية بن ابي سفيان (٤٠-٦٠هـ/ ٦٦٠- ٦٨٠م) كان اول من سخّر بعض الوعاظ في جميع انحاء البلاد ليتولوا مهمة اذاعة الاكاذيب وتضليل الناس عن الحقائق وحملهم على بغض الامام علي وآل بيته تدعيماً للحكم الاموي[٥٠]. فأن دل ذلك على شيء فأنه يدل على خضوع بعض مجالس الوعظ والوعاظ لمراقبة السلطة الاموية أي ان الوعظ اخذ منحاً رسمياً واصبح مصدراً لتحقيق المصالح السياسية بالنسبة للسلطة، وتحقيق المكاسب المادية بالنسبة للوعاظ المقربين والموالين للسلطة.

ومن مميزات الوعظ ايضا ان برز عدد من الخلفاء الامويين الذين تخللت خطبهم واحاديثهم عظات وعبر وان كانوا هم في حقيقة الامر بعيدين كل البعد عن الوعظ لانهم لم يكونوا جديرين بتقديم الوعظ اصلا امثال معاوية الذي روي انه جمع بني امية يوماً وقال لهم: ((يامعشر بني امية، اني لما خفت ان يسبقكم الموت الي سبقته بالموعظة

....))[٥١]، وقد علق الجاحظ على كلام معاوية وموعظته قائلاً: ((انا لم نجد معاوية في حال من الحالات يسلك في كلامه مسلك الزهاد، ولا يذهب مذاهب العباد))[٥٢]، وعلى الرغم من اتفاقنا مع ما ذهب اليه الجاحظ بأن معاوية لم يكن مؤهلاً وجديراً بالوعظ لانه رجل دنيا باع دينه، الا ان الوعظ لم يمارس فقط من قبل الزهاد او العباد بل تولى القيام به فئات عديدة كان احدهم الخلفاء كما سنرى[٥٣]، وان كان قصد الجاحظ ان معاوية لم يطرح في مواعظه كلمات الزهد او لم يسلك مسلك العباد والصالحين فأن الوعظ في العصر الاموي اصبح كما مر بنا يسخّر لتحقيق مآرب سياسية ومواعظ معاوية لبني امية لا تخرج عن النطاق السياسي للحفاظ على الحكم الاموي وتدعيم نظام دولتهم.

وجاء بصدد الخليفة عبد الملك بن مروان(٦٥-٨٦هـ/٦٨٥-٧٠٥ م) بانه كان يجمع الناس ويخطب بهم ويعظهم، الا انه كما يبدو لم يكن هناك تقبل لمواعظه حيث روي انه خطب يوماً بأهل مكة وبعد انتهاء خطبته السياسية بدأ بالوعظ، فقام اليه رجل من اهل مكة معبراً عن حالة الرفض لسماع تلك المواعظ من شخص غير جدير بالوعظ لانه لم يكن يوماً قد اتعظ بغيره فلا يمكن الاخذ بمواعظه او الاقتداء بسيرته وهذا ما صرح به ذلك الرجل قائلاً: ((مهلا مهلا يابني مروان، انكم...تعظون ولا تتعظون،افنقتدي بسيرتكم في انفسكم ام نطيع امركم بالسنتكم،فان قلتم اقتدوا بسيرتنا فأين وكيف؟.....انقتدي بسيرة الظلمة الفسقة،.الجورة الخونة،الذين اكلو اموال الله دولا،وجعلوا عباد الله خولاً...))[٥٤]، فنص قول ذلك الرجل يشير الى وجود حالة الرفض لسماع المواعظ من السلطة الاموية وهو قول جريء لا يخلو من المبالغة فهل يستطيع أي رجل من العامة ان يصرح بعبارات جريئة ناقدة بوجه الخليفة نفسه دون ان يكون هناك عقاب شديد بأنتظاره فهل يعقل ان يسمح عبد الملك وحاشيته للرجل بأستكمال مقولته تلك، وان يمررها دون حساب وهو الذي عرف عنه قسوته وشدته بالحكم فقد روي عنه انه اوصى ولده الوليد حين يتولى الخلافة قائلاً له: ((من قال براسه هكذا فقل له هكذا....))[٥٥]،فالرواية فيها جانب كبير من المبالغة.

وعلى الرغم من تسخير بني امية بعض ا لوعاظ لصالح دولتهم ولخدمة اهدافهم فأن هذا لا يعني عدم وجود عدد من الوعاظ الاجلاء الذين قدموا مواعظ مؤثرة غرضها تنبيه الناس من الغفلة وابعادهم عن افعال السوء وحملهم على اصلاح شأنهم، وكان منهم من اشتهر بمواعظه الجريئة البليغة لكبار رجال الدولة الاموية من الخلفاء والامراء والمقربين اليهم، حيث حرص بعض الخلفاء الامويين على تقريب العلماء والزهاد والصالحين، وتظاهروا بالاهتمام بسماع المواعظ بل والتأثر بها حتى بلغ في بعضهم الحال الى البكاء، والصعق، فقد ذكر ان رجل وعظ الخليفة عبد الملك قائلاً له: ((يا امير المؤمنين، ان للناس في القيامة جولة لا ينجو من غصص مرارتها ومعاينة الردى فيها الا من ارضى الله بسخط نفسه)) فبكى عبد الملك، وقال: ((لا جرم، لاجعلن هذه الكلمات مثالا نصب عيني ما عشت ابداً))[٥٦]، ويظهر هنا بجلاء احد اساليب السياسة الاموية في التظاهر برقة القلب وشدة التأثر بل والالتزام بالمواعظ والاخذ بها

وهو امر يخالف واقع الحال، وما قول ذلك الرجل من اهل مكة الانف الذكر في وصف بني مروان عامة وعبد الملك خاصة بأنهم لا يتعظون اذا وعظوا، وانما هو اسلوب يتظاهر فيه الخلفاء بالالتزام والصلاح.

وظهر ابعد من ذلك في وصف شدة تأثر الخليفة الوليد بن عبد الملك (٨٦-٩٦هـ/٧٠٥-٧١٥ م) بمواعظ عطاء بن ابي رباح [٥٧] ومن ذلك قوله :((بلغنا ان في نار جهنم وادياً يقال له هبهب اعده الله لكل امام جائر في حكمه)) فصعق الوليد من قوله[٥٨]، وقيل ان الوليد كان يسمع المواعظ من ابراهيم بن ابي عبلة [٥٩]، وهي مواعظ تقع في قلبه التأثير الشديد[٦٠].

وضمن ما جاء في وصف حياة الزهد لعمر بن عبد العزيز بعد توليه الخلافة(٩٩-١٠١هـ/ ٧١٨-٧٢٠ م) بانه كان يجمع في كل ليلة الزهاد والوعاظ فيتذاكرون الموت والقيامة ثم يبكون وكأنهم في مجلس عزاء [٦١]، وذكر ان عمر بن عبد العزيز كان يحرص على سماع المواعظ وكان يطلب من المقربين اليه او من صلحاء الناس ان يعظوه كلما لاحظوا عليه ميلاً نحو الدنيا او تقصيراً او سوءاً في افعاله، فجعل مزاحم[٦٢] مولاه عين تراقبه من جهة وواعظاً ومصلحاً من جهة ثانية كما ورد ذلك في قوله: ((ان الولاة جعلوا العيون على العوام وانا اجعلك عيني على نفسي، فان سمعت كلمة تربأ بي عنها او فعالاً لاتحبه فعظني عنده وانهني عنه))[٦٣]، ولا شك ان وجود مزاحم بالقرب من الخليفة ووعظه له كان قد نتج عنه العديد من المواقف والاجراءات التي اتخذها الخليفة لصالح الرعية وهذا ما صرح به الخليفة عمر بن عبد العزيز قائلاً: ((ان اول من ايقظني من الشان مزاحم حبست رجلاً فجاوزت في حبسه القدر الذي يجب عليه بما هو اكثر مما هو عليه))، فقال مزاحم: ((ياعمر بن عبد العزيزاني احذرك ليلة تمخض القيامة في صبيحتها تقوم الساعة ياعمر، ولقد كدت انسى اسمك مما اسمع قال الامير،وقال الامير فوالله،ما هو الا ان قال ذلك فكأنما قد كشف عن وجهي غطاء، فذكروا انفسكم رحمكم الله،فأن الذكرى تنفع المؤمنين))[٦٤]

ولقد وجهت مواعظ عديدة للخليفة عمر بن عبد العزيز، فذكر ان الامام محمد بن علي الباقر وعظ عمر بن عبد العزيز قائلاً له: ((فأتق الله ياعمر، وافتح الابواب، وسهل الحجاب، وانصر المظلوم، ورد المظالم، ثلاث من كن فيه استكمل الايمان بالله،فجثا عمر على ركبتيه، ثم قال: ايه اهل بيت النبوة، قال: نعم ياعمر، من اذا رضي لم يدخل رضاه في الباطل، ومن اذا غضب لم يخرجه غضبه من الحق، ومن اذا قدر لم يتناول ماليس له))[٦٥]

ركز الامام الباقر وعظه على ضرورة تسهيل دخول الرعية على الخلفاء، لكي يستطيعوا ايصال اصواتهم ومظالمهم اليهم وايجاد الحلول لها، وكان لموعظة الامام الباقر تأثيراً كبيراً حيث جعلت الخليفة عمر يقع على ركبتيه ويتشوق لسماع باقي الموعظة.

وقد وعظ زياد بن ميسرة[٦٦] الخليفة عمر بن عبد العزيز حيث روي انه دخل عليه يوماً وقال له: ((لا ينفعه من دخل الجنة غدا اذا دخل النار،ولا يضره من دخل النار،

غدا اذا دخل الجنة، قال: صدقت والله ماينفعك من دخل الجنة اذا دخلت النار، ولا يضرك من دخل النار اذا انت دخلت الجنة، قال: فلقد رأيت عمر يبكي حتى طفى بعض ذلك الجمر الذي كان على الكانون))[٦٧]، ومن الوعاظ الذين كانوا يدخلون على الخليفة عمر بن عبد العزيز لتقديم المواعظ عبد الله بن الاهتم[٦٨]، وذكر ان الخليفة عمر طلب من سالم المدني[٦٩] ان يعظه، فوعظه سالم قائلاً: ((ادم على خطيئة واحدة خرج بها من الجنة وانتم تعملون الخطايا ترجون تدخلون بها الجنة؟ ثم سكت))[٧٠] وهذا تصريح واضح بأن بني امية كثيري الذنوب والخطايا نتيجة سوء حكمهم وادارتهم للبلاد الاسلامية.

ويروى ان الخليفة عمر بن عبد العزيز كان يحضر مجالس الوعظ مع العامة [٧١]، وكان ايضاً يطلب المواعظ عن طريق المكاتبات، حيث روي انه كتب الى الحسن البصري ان يعظة، فكتب اليه الحسن: ((اما بعد ياامير المؤمنين،فكن للمثل من المسلمين اخاً، وللكبير ابناً وللصغير اباً وعاقب كل واحد منهم بذنبه،على قدر جسمه، ولا تضربن لغضبك سوطاً واحداً، فتدخل النار))[٧٢].

وايضا كتب طاووس[٧٣] الى الخليفة عمر بن عبد العزيز قائلاً: ((ان اردت ان يكون عملك خيرا كله فأستعمل اهل الخير))، فقال عمر :كفى بها موعظة [٧٤].

لم يكن الوعظ حكراً على الخلفاء الامويين بل شمل الولاة ايضا، فذكر ان الحسن البصري، وعظ عمر بن هبيرة الفزاري[٧٥] والي العراق، عندما بعث اليه وقال له ان امير المؤمنين يزيد بن عبد الملك يكتب الي في الامر ان فعلته خفت على ديني، وان لم افعله خفت على نفسي، فقال الحسن: ((يابن هبيرة خف الله في يزيد ولا تخف يزيد في الله، ان الله يمنعك من يزيد وان يزيد لا يمنعك من الله، واوشك ان يبعث اليك ملكا فيزيلك عن سريرك ويخرجك من سعة قصرك الى ضيق قبرك، ثم لا ينجيك الا عملك، يابن هبيرة اني احذرك ان تعصي الله، فأنما جعل الله هذا السلطان ناصراً لدين الله وعباده فلا تركبن دين الله وعباده بسلطان الله فانه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق))[٧٦].

هذه الموعظة جاءت جواباً لسؤال وجهه الوالي ابن هبيرة الى الحسن البصري، اذ كان يرغب بمعرفة تنفيذه لاوامر الخليفة التي كانت تنص على الظلم والمعاصي، فوعظه الحسن البصري بأن معصية الخليفة افضل من معصية الله لان الله يعصمه من الخليفة ولكن لا يمكن لاحد ان يعصمه من عقاب الله .

ووعظ الحسن البصري النضر بن عمرو[٧٧]، قائلاً له: ((اتق الله في نفسك واياك والاماني التي ترخصت فيها فتهلك، ان احدا لم يعط خيراً من خير الدنيا، ولا من خير الاخرة بأمنيته، وانما هما داران،من عمل في هذه، ادرك تلك، ونال ما قدر له منها، ومن اهمل نفسه، خسرها جميعاً....))[٧٨]، وهذه الموعظة نصت على الضرورة لعمل الاخرة، لان الله خلق الانسان لكي يعمل لآخرته لا ليعمل لدنياه وينسى الآخره.

وقد تعرض الوعاظ الى بطش الولاة الطغاة وتهديدهم اذ ان كلمات الحسن البصري الجريئة ومواعظه البليغة اقلقت والي العراق الحجاج(ت: ٩٥هـ/ ٧١٤م)

وهزت عرش حكمه الجائر لذلك فأنه بعث للحسن البصري مهدداً اياه بالقتل اذا ما استمر في ذلك بقوله: ((يا حسن امسك عليك لسانك واياك ان يبلغني عنك ماأكره فأفرق بين رأسك وجسدك))[٧٩]، وهذا تصريح واضح من الحجاج بقتل الحسن البصري اذا وجه مواعظه الجريئة التي كان يسمعها العامة من الناس في مجالس الحسن البصري المشهورة، فقد برزت ابان العصر الاموي مجالس الوعظ العامة التي تقام في المساجد ويحضرها عامة الناس امثال مجلس الحسن البصري في البصرة اذ كان لوعظه تأثيرٌ كبيرٌ على الحاضرين اذ روي ان ابا محمد الفارسي[٨٠] حضر مجلسه يوماً فوقعت موعظته في قلبه، فخرج مما كان يملكه وتزهد[٨١].

ولم يكن الحسن البصري فقط ممن يقيم مجالس الوعظ بل تولى ذلك العديد من النساك امثال مالك بن دينار[٨٢]، ومحمد بن واسع[٨٣]وفرقد السبخي[٨٤]، واخرون غيرهم[٨٥]، وربما كان كبار العلماء والفقهاء يحضرون مجالس الوعظ مع العامة من الناس. كما كان للامام علي بن الحسين مجلس وعظ يعقده في كل يوم جمعة في مسجد رسول الله بالمدينة[٨٦].

الخاتمة

اثبتت الدراسة ان الوعظ قد ظهر منذ بدأ الخليقة، اذ يمكن اعتبار النبي ادم اول الوعاظ، وهكذا استمر الانبياء بأتخاذ الوعظ أحد اساليب دعوتهم وتوجيههم ،حتى عرف الوعظ عند كافة الامم القديمة في مشارق الارض ومغاربها، رغم اختلاف تسمية الوعاظ عندهم، فقد اطلق عليهم ((حكماء، نساك، خطباء))، ووجدنا هذا واضحاً حتى عصر ماقبل الاسلام.

واكدت الدراسة ان الوعظ توسع توسعاً كبيراً في عصر الرسالة، وجاء ذلك نتيجة الأهمية التي اعطاها الاسلام للوعظ، حيث عدَّ فريضة على كل مسلم من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولكن بعد التوسع الكبير في الدولة الاسلامية في العصرين الراشدي والاموي.

وكذلك اصبح الوعظ في العصر الاموي احد ادوات واساليب الدولة الاموية في تغيير من وجهات النظر لدى المجتمع لصالح الدولة الاموية .

هوامش البحث

١. الفراهيدي، الخليل بن احمد (ت:١٧٥هـ/ ٧٢٩ م)، العين، تحقيق د.مهدي المخزومي ود.ابراهيم السامرائي، ط٢، مطبعة الصدر (ايران-١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩ م)، ج٢، ص٢٢٧.
٢. السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي(ت:٥٦٢هـ/ ١١٦٦م)، الانساب، تقديم عبد الله عمر البارودي، ط١، دار الجنان (بيروت- ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ج٥، ص٥٦٥.
٣. الرازي، محمد بن ابي بكر بن عبد القادر (ت: ٦٦٦هـ/ ١٢٦٧م)، مختار الصحاح، دار الرسالة (الكويت – ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ص٧٢٩.
٤. سورة سبأ، آية رقم (٤٦).
٥. احمد بن محمد بن علي المقرى (ت:٧٧٠هـ/١٣٦٨م)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، ط١، دار الهجرة (ايران -١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ج١، ص٦٦٥-٦٦٦.
٦. علي بن محمد بن علي الحسيني (ت:٨١٦هـ/١٤١٣م)، التعريفات، ط٢، تحقيق: محمد باسل عيون، دار الكتب العلمية (بيروت -١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ص٢٤٨.
٧. الميلاني، مرتضى، حكم ومواعظ من حياة الانبياء، ط١، ستار (ايران -١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، ج١، ص١٣؛ محفوظ، علي، هداية المرشدين الى طريق الوعظ والخطابة، ط٥، دار الكتاب العربي (القاهرة – ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م) ص٧١.
٨. الميلاني، حكم ومواعظ في حياة الانبياء□، ج١، ص١٤؛ علي محفوظ، هداية المرشدين، ص٧٢.
٩. سورة الاحزاب، آية رقم(٣٩).
١٠. الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير (ت: ٣١٠هـ/ ٩٢٢م)، تاريخ الرسل والملوك، ط١، مطبعة الاميرة (بيروت – ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ج١، ص٨١؛ ابن الاثير، ابو الحسن علي بن ابي الكرم محمد (ت: ٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م)، الكامل في التاريخ، تحقيق: ابي الفداء، عبد الله القاضي، ط٤، دار الكتب العلمية (بيروت – ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ج١، ص٥٢.
١١. لبد: ما يلبس منه للمطر وهو من الصوف. ينظر: الرازي، مختار الصحاح، ص٥٨٩.
١٢. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت: ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م)، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن عبد الله، ط١، دار الفكر (بيروت – ١٤٠٧هـ/١٩٨٨م)، ج٤، ص٨٣؛ القرطبي، الجامع لاحكام القرآن، ج٩، ص٤٣؛ المشهداني، محمد جاسم حمادي، الصبر في التاريخ والتراث العربي، دار الشؤون الثقافية العامة (بغداد – ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ص٩٤.
١٣. الحنبلي، ابو اليمن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن (ت: ٩٢٧هـ/ ١٥٢٠م)، الانس الجليل بتاريخ القدس والخليل، قدمه: محمد بحر العلوم، المطبعة الحيدرية (النجف – ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م)، ج١، ص١٠٠.
١٤. الحنبلي، الانس الجليل، ج١، ص٧٨.
١٥. سورة الغاشية، آية رقم(٢١).
١٦. ينظر: الوعظ في عصر الرسالة، ص٥٧.

١٧. هو اكثم بن صيفي بن رباح بن الحارث بن مخاشن بن معاوية بن شريف بن جروة بن اسيد بن عمرو بن تميم التميمي، حكيم مشهور من المعمرين، ادرك الاسلام ولكنه لم يسلم، لانه عندما اقبل يريد الاسلام قتله ابنه عطشاً، توفي سنة (٩هـ). ينظر: الصدوق، الشيخ ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت: ٣٨١هـ/ ٩٩١م)، اكمال الدين وتمام النعمة في اثبات الرجعة، قدم له: السيد محمد مهدي الخرسان، المطبعة الحيدرية(النجف-١٣٨٩هـ/١٩٧٠م)، ص٥٧٢؛ ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين ابي الفضل احمد بن علي (ت: ٨٥٢هـ/ ١٤٤٨م)، الاصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: الشيخ عادل احمد عبد الموجود، ط١،دار الكتب العلمية (بيروت– ١٤١٥هـ/١٩٩٤م)،ج١، ص٣٥٠؛الزركلي، خيرالدين، الاعلام، ط٥،دار العلم للملايين (بيروت– ١٤١٠هـ/١٩٩١م)،ج٢، ص٦.

١٨. ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٣، ص١٣؛ المشهداني، الصبر في التاريخ، ص١٢٧.

١٩. الاشتري، ابو الحسن ورام بن ابي فراس (ت: ٦٠٥هـ/ ١٢٠٨م)، تنبيه الخواطر ونزهة النواظر، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات (بيروت – لا.ت)، ج٢،ص٢٣٢.

٢٠. سورة الغاشية ،اية رقم (٢١).

٢١. سورة النحل ،اية رقم (١٢٥).

٢٢. الطبري، تاريخ الرسل والملوك ،ج٢،ص٥.

٢٣. تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص٧٢.

٢٤. ابن عساكر ،تاريخ مدينة دمشق ،ج٣،ص٣٣٧.

٢٥. هو عبد الله بن مسعود من بنو عمرو بن الحارث بن تميم بن سعد بن هذيل، ابو عبد الرحمن، شهد مع الرسول □ بدرا وجميع المشاهد توفى بالمدينة سنة (٣٢هـ/ ٦٥٢م) ودفن بالبقيع. ينظر: ابن قتيبة الدينوري، المعارف، ص٢٤٩.

٢٦. سورة الزمر، آية رقم(١٠).

٢٧. سورة الفرقان، آية رقم(٧٥).

٢٨. سورة المؤمنون، آية رقم(١١١).

٢٩. الطبرسي، ابو نصر رضي الدين نصر الحسن بن الفضل (ت: ٥٨٨هـ/ ١١٩٢م)، مكارم الاخلاق، علق عليه: محمد الحسين الاعلمي، مؤسسة الاعلمي(بيروت - ١٣٩٢هـ/١٩٧٢)،ص٤٤٦.

٣٠. الدارمي، سنن الدارمي، ج٢، ص٢٤٧؛ ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني (ت: ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م)، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر (بيروت – لا.ت)، ج٢،ص٧٢٦؛ الترمذي، سنن الترمذي، ج٢، ص٣٤٢.

٣١. الدمشقي، الشيخ ابي الفضل جعفر بن علي (ت: ق٦هـ/١٢م)، الاشارة الى محاسن التجارة، تحقيق: البشرى الشوربجي، ط١، مطبعة الغد (الاسكندرية-١٣٩٧هـ/١٩٧٧م)، ص٦٩.

٣٢. ينظر :الحصونة، رائد حمود عبد الحسين، نشاءة الحسبة وتطورها في الدولة العربية الاسلامية، اطروحة دكتوراه، كلية الاداب، جامعة البصرة (١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م)، ص١٣.

٣٣. الحاكم النيسابوري، محمد بن محمد (ت: ٤٠٥هـ/ ١٠١٤م)، مستدرك الحاكم، تحقيق: د.يوسف المرعشلي، دار المعرفة (بيروت – ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م)، ج٤، ص٣٠٦؛

القضاعي، محمد بن سلامة (ت: ٤٥٤هـ/ ١٠٦٢م)، مسند الشهاب، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، ط١، مؤسسة الرسالة (بيروت – ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ج١، ص٤٢٥.

٣٤. ابن ماجة، سنن ابن ماجة، ج٢، ص١٣٧٣؛ الطبراني، المعجم الكبير، ج٦، ص١٩٣.

٣٥. ابن شبه، ابو زيد عمربن شبه النميري البصري (٢٦٢هـ /٨٧٥هـ)، تاريخ المدينة المنورة، ج٢، ص٤١٩.

٣٦. هو جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام ، ابو عبد الله الانصاري الفقيه مفتي المدينة في زمانه، شهد بيعة العقبة مع السبعين من الانصار، (ت ٧٨هـ)، ويقال (٧٣هـ) وعمره اربع وتسعون سنة. ينظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج١، ص٤٣؛ ابن حجر العسقلاني، الاصابة في تمييز الصحابة ، ج١،ص٥٤٤.

٣٧. الدارمي، سنن الدارمي، ج١، ص٣٧٧؛ البيهقي السنن الكبرى، ج٣، ص٣٠٠.

٣٨. هو سعد بن مالك بن شيبان بن عبيد بن ثعلبة بن الابجر، ابو سعيد الخزرجي الانصاري الخدري، من الصحابة، غزى مع الرسول □ اثنى عشر غزوة واولها الخندق، (ت: ٧٤هـ/ ٦٩٣م)، ودفن بالبقيع. ينظر: ابن الاثير، اسد الغابة في معرفة الصحابة، ج٢، ص٢٩٠.

٣٩. البخاري، محمد بن اسماعيل (ت: ٢٥٦هـ/ ٨٦٩م)، صحيح البخاري، دار الفكر (بيروت – ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ج٢، ص٧٢؛ ابن حبان، محمد بن حبان بن احمد البستي (ت: ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م)، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الارنووط، ط٢، مؤسسة الرسالة (بيروت – ١٤٤١هـ/ ١٩٩٣م)، ج٧، ص٢٠٦.

٤٠. ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج٧، ص١٦٧.

٤١. ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج١، ص٢٤؛ المجلسي، بحار الانوار، ج٤١، ص١٤٦.

٤٢. ابن عبد ربه،العقد الفريد ،ج٣،ص١٤٨؛ ابن شعبة الحراني، ، تحف العقول عن آل الرسول، ص٤٩.

٤٣. المجلسي، بحار الانوار، ج٦٧، ص٣٩٤؛ العاملي،اداب النفس،ص٢٠٥.

٤٤. ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، ج ٣ ص ١٤٨ . الصدوق ، من لا يحضره الفقيه ، ج ٤، ص ٣٨٤.

٤٥. هو نوف بن فضالة، ابو يزيد البكالي الحميري، احد العلماء في دمشق (ت: ٩٥هـ/ ٧١٤م). ينظر: البخاري، التاريخ الكبير، ج٨، ص١٢٩؛ ابن ابي حاتم، ابو محمد عبد الرحمن بن محمد بن ادريس الرازي (ت: ٣٢٧هـ/ ٩٣٨م)، الجرح والتعديل، ط١، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية (الهند – ١٣٧١هـ/ ١٩٦٠م)، ج٨، ص٥٠٥؛ المزي، تهذيب الكمال، ج٣، ص٦٥.

٤٦. القمي، الشيخ عباس، الكنى والالقاب، ط٣، الحيدرية (النجف – ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م)، ج٢، ص٨٩؛ النائيني ، محمد حسن ، الارشاد لمن طلب الرشاد ، ط ١، مطبعة الاداب (النجف – ١٣٨٦ هـ/ ١٩٧٧م)، ج٢، ص ٨٣.

٤٧. ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، ج٣،ص ٢١١؛ الاشتري، تنبيه الخواطر، ص١٩٥.

٤٨. هو عثمان بن حنيف بن واهب بن عكيم بن ثعلبة الانصاري الاوسي، من الصحابة وجهه الخليفة عمر على خراج السواد، وكان والي البصرة في عهد الامام علي □ توفي بعد سنة (٤١هـ/ ٦٦١م). ينظر: الذهبي، سير اعلام النبلاء، ج٢، ص٣١٩.

٤٩. ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج١٦، ص٢٠٦.

٥٠. اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج٣، ص١٨١؛ عبد الباقي، ذخيرة الواعظ ، ص٤٢.

٥١. القرشي، الشيخ باقر شريف، حياة الامام الحسين بن علي □، ط١، مطبعة الاداب (النجف-١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م)، ج٢، ص١٥٥.

٥٢. ابن قتيبة الدينوري، الامامة والسياسة، ج١، ص١٨٨؛ ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٥، ص٩٥.

٥٣. ابو عثمان عمرو بن بحر (ت:٢٥٥هـ/٨٨٩م)، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط٣، مكتبة الخانجي (القاهرة-١٣٨٨هـ/١٩٦٨م)،ج٢،ص٦١.

٥٤. ينظر:الفصل الثاني، المبحث الاول (الفئات التي مارست الوعظ)، ص٩٣.

٥٥. الماوردي، نصيحة الملوك، ص٩٨.

٥٦. ابن كثير، البداية والنهاية، ج٩، ص١٨٣.

٥٧. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٦٨، ص١٦٤.

٥٨. هو عطاء بن ابي رياح واسم ابي رباح اسلم وكان من مولدي الجند من مخاليف اليمن نشأ بمكة، وقيل انه مولى ابي ميسرة الفهري، وكان من اجلاء الفقهاء وتابعي مكة وزهادها، توفى سنة (١١٤هـ/ ٧٣٣م). ينظر:ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٥، ص٤٦٧؛ ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج٢، ص١٢٤.

٥٩. الغزالي ،ابو حامد محمد بن محمد (ت :٥٠٥هـ/ ١١١١م)،احياء علوم الدين ،دار المعرفة (بيروت-١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣)، ج٢، ص٣٤٥.

٦٠. هو ابراهيم بن شمر بن ابي عبلة بن يقظان بن المرتجل، ابو اسماعيل ويقال ابو سعيد الدمشقي، محدث ثقه توفى سنة (١٥٢هـ/ ٧٦٩م). ينظر: البخاري، التاريخ الكبير، ج١، ص٣١٠؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٦، ص٤٢٧.

٦١. ابو نعيم الاصبهاني، حلية الاولياء، ج٥، ص٢٤٣؛ ابن عساكر ،تاريخ مدينة دمشق، ج٦، ص٤٣٥.

٦٢. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت: ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م)، المدهش، ضبطه وصححه: مروان قباني، دار الكتب العلمية (بيروت-لا.ت)، ص٢٩٢.

٦٣. هو مزاحم بن ابي مزاحم المكي، مولى عمر بن عبد العزيز. ينظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٥٧، ص٣٧٤.

٦٤. ابن قتيبة الدينوري،عيون الاخبار،ج٤، ص٢٤.

٦٥. ابن الجوزي، القصاص والمذكرين، ص١٨.

٦٦. الطبري، محمد بن جرير بن رستم الامامي (ت: ق ٤هـ/١٠م)، المسترشد في امامة امير المؤمنين علي بن ابي طالب□، تحقيق: احمد المحمودي، ط١، مطبعة سلمان الفارسي(قم-١٤١٥هـ/ ١٩٩٦م)، ص٥٠٤؛ الطرطوشي، سراج الملوك ، ص٦١.

٦٧. هو زياد بن ابي زياد واسم زياد ميسرة مولى عبد الله بن عياش بن ابي ربيعة بن المغيرة المخزومي، كان رجلا عابدا معتزلا وحده يذكر الله، وكان يلبس الصوف ولا يأكل اللحم، وكان صديقا لعمر بن عبد العزيز (ت: ١٣٥هـ/ ٧٥٤م). ينظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٥، ص٣٠٦؛ البخاري، التاريخ الكبير، ج٣، ص٣٥٥؛ ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج٣، ص٣١٧.

٦٨. ابن عساكر ،تاريخ مدينة دمشق، ج١٩، ص٢٤٠.

٦٩. هو عبد الله بن سمي بن سنان بن خالد بن المنقري. ينظر: البخاري، التاريخ الكبير، ج٥، ص٤٧؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٢٧، ص١٠٧.

٧٠. هو سالم بن عبد الله المدني مولى محمد بن كعب القرضي، وكان سالم غلاماً عابداً خيراً فكتب عمر بن عبد العزيز الى محمد بن كعب يسأله ان يبيعه غلامه سالم. ينظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٢٠، ص٧٨.

٧١. المسعودي، مروج الذهب، ج٤، ص١٧؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٢٠، ص٧٨.

٧٢. ابن الجوزي ،القصاص والمذكرين،ص٣٦.

٧٣. ابن عربي ،محاضرة الابرار ومسامرة الاخيار،ج١،ص٢٤٣.

٧٤. هو طاووس بن كيسان اليماني، ابو عبد الرحمن، قارئ من اهل اليمن توفى في مكة سنة (١٠١هـ/ ٧٢٩م). ينظر: ابن قتيبة الدينوري، المعارف، ص٤٥٥؛ المزي، تهذيب الكمال، ج١٣، ص٣٥٧؛ الذهبي، سير اعلام النبلاء، ج٥، ص٣٨.

٧٥. المسعودي ،مروج الذهب،ج٤،ص١٨.

٧٦. هو عمر بن هبيرة بن معية بن سكين الفزاري، وكان والي العراق من قبل يزيد بن عبد الملك (١٠٣-١٠٦هـ/ ٧٢٢- ٧٢٥م)، ولما ولي هشام بن عبد الملك عزله بخالد القسري فأخذه خالد وسجنه مدة ثم هرب من السجن (ت: ١٠٧هـ/ ٧٢٦م). ينظر: ابن عساكر ،تاريخ مدينة دمشق، ج٤٥، ص٣٧٣؛ الذهبي، سير اعلام النبلاء، ج٤، ص٥٦٢.

٧٧. ابن قتيبة الدينوري، عيون الاخبار، ج٦، ص٩٠؛ المسعودي ،مروج الذهب ،ج٤،ص٣٧؛ ابو نعيم الاصبهاني، حلية الاولياء وطبقات الاوصفياء ،ج٢،ص١٤٩.

٧٨. هو النضر بن عمرو المقرائي الحميري، كان فيمن قام في بيعة يزيد بن الوليد، وكان على الخاتم الصغير والجند والخراج ليزيد بن الوليد. ينظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٦٢، ص٧٧.

٧٩. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت: ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م)، اداب الحسن البصري وزهده ومواعظه، تحقيق: سليمان الحرش ،ط٣، دار النوادر(دمشق-١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، ص١٠٤؛ الجندي، فتحي بن فتحي، رسائل مبكية من كلام الشيخ الحسن البصري، ط١، دار الكتاب والسنة (باكستان-١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م) ،ص١٩٤.

٨٠. الغزالي، احياء علوم الدين ،ج٢،ص٣٤٦.

٨١. هو حبيب بن محمد، ابو محمد الفارسي وقيل العجمي، بصري من الزهاد قدم دمشق. ينظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٢، ص٤٥.

٨٢. ابن الجوزي، المنتظم، ج٧، ص١٩٧؛ ابن قدامة المقدسي، التوابين، ص١٥٤.

٨٣. هو مالك بن دينار ابو يحيى البصري الزاهد، مولى لامراءة من بين سامة بن لؤي وكان ثقة قليل الحديث وكان يكتب المصاحف توفى سنة (١٢٧هـ/ ٧٤٦م) وقيل (١٣٠هـ/ ٧٤٩م). ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٧، ص٢٤٤؛ البخاري، التاريخ الكبير، ج٧، ص٣١..

٨٤. هو محمد بن واسع بن جابر بن الاخنس بن عابد، ابو عبد الله الازدي، بصري زاهد يعظ في البصرة (ت: ١٢٣هـ/ ٧٤٢م). ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٧، ص٢٤١؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٥٦، ص١٣٨.

٨٥. هو فرقد بن يعقوب السبخي، ابا يعقوب، بصري، ونسبته الى سبخة البصرة (ت: ١٣١هـ/ ٧٥٠م). ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٧، ص٢٤٤؛ المزي، تهذيب الكمال، ج٢٣، ص١٦٤.

٨٦. ينظر: زكي مبارك، التصوف الاسلامي،ج٢، ص١١.

٨٧. الاشتري، تنبيه الخواطر ، ج٢، ص٤٧.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

١- ابن ابي الحديد، عز الدين عبد الحميد بن هبة الله المعتزلي (ت: ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م). شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، ط٢، دار احياء الكتب العلمية (القاهرة – ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م)

٢- ابن ابي حاتم، ابو محمد عبد الرحمن بن محمد بن ادريس الرازي (ت: ٣٢٧هـ/ ٩٣٨م)، الجرح والتعديل، ط١، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية (الهند – ١٣٧١هـ/ ١٩٦٠م)

٣- ابن الاثير، ابو الحسن علي بن ابي الكرم محمد (ت: ٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م)، الكامل في التاريخ، تحقيق: ابي الفداء، عبد الله القاضي، ط٤، دار الكتب العلمية (بيروت – ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)

٤- ابن الأثير، عز الدين ابي الحسن علي بن محمد الجزري (ت: ٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م). أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق علي معوض وعادل أحمد الموجود،ط٣،دار الكتب العلمية (بيروت . ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م).

٥- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت : ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م)

٦- اداب الحسن البصري وزهده ومواعظه، تحقيق: سليمان الحرش ،ط٣، دار النوادر(دمشق– ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)

٧- المدهش، ضبطه وصححه: مروان قباني، دار الكتب العلمية (بيروت–لا.ت)

٨- زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن عبد الله، ط١، دار الفكر (بيروت – ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٨م)

٩- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر، ط٢، دار الكتب العلمية (بيروت . ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).

١٠- ابن حبان، محمد بن حبان بن احمد البستي (ت: ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م)، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الارنووط، ط٢، مؤسسة الرسالة (بيروت – ١٤٤١هـ/ ١٩٩٣م)

١٣. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، دار صادر (بيروت – ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م)

١١- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين ابي الفضل احمد بن علي (ت: ٨٥٢هـ/ ١٤٤٨م)، الاصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: الشيخ عادل احمد عبد الموجود، ط١،دار الكتب العلمية (بيروت– ١٤١٥هـ/١٩٩٤م)

١٤. ابن خلكان، ابو العباس شمس الدين احمد بن محمد بن ابي بكر (ت: ٦٨١هـ/ ١٢٨٢م). وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان، تقديم: محمد بن عبد الرحمن المرعشلي، ط١، دار احياء التراث العربي (بيروت – ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).

١٥. ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهري (ت: ٢٣٠هـ/ ٨٤٤م) ، الطبقات الكبرى، اعد فهارسها: رياض عبد الله عبد الهادي، ط١، دار احياء التراث العربي (بيروت – ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)

١٢- ابن شبه، ابو زيد عمر بن شبه النميري البصري (٢٦٢هـ /٨٧٥هـ)، تاريخ المدينة المنورة

١٦. ابن شعبة الحراني، ابو محمد الحسن بن علي بن الحسين(ت:ق٤هـ/١٠م) تحف العقول عن آل الرسول، دار الكاتب العربي(العراق .١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)

١٧. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد النميري (ت: ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م) ، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، تحقيق: علي محمد معوض وعادل احمد عبد الموجود، ط٢، دار الكتب العلمية (بيروت – ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م).

١٨. ابن عبد ربه، احمد بن محمد الاندلسي (ت: ٣٢٨هـ/ ٩٣٩م) العقد الفريد، تحقيق: بركات يوسف هبود، ط١، دار الارقم بن ابي الارقم (بيروت – ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

١٩. ابن عربي، محي الدين (ت: ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) محاضرة الابرار ومسامرة الاخيار في الادبيات والنوادر والاخبار، مطبعة النجوى (بيروت – ١٣٧٧هـ/ ١٩٦٨م).

٢٠. ابن عساكر، ابي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي (ت: ٥٧١هـ/ ١١٧٥م) ، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: محب الدين ابي سعيد عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر (بيروت – ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).

٢١. ابن قتيبة الدينوري، ابو محمد عبد الله بن مسلم (ت: ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م) الامامة والسياسة (منسوب)، علي شيري، منشورات الشريف الرضي (مصر –لا.ت).

٢٢. ابن قتيبة الدينوري، عيون الاخبار، ط٢، المطبعة العربية (مصر – ١٣٦٦هـ/ ١٩٥٧م).

٢٣. ابن قتيبة الدينوري، المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، مطبعة دار الكتب (مصر – ١٣٧١هـ/ ١٩٦٠م)

٢٤. ابن قدامة المقدسي، ابي محمد عبد الله بن احمد بن محمد (ت: ٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م) ، التوابين، وضع حواشيه: محمد عبد القادر شاهين، ط١، دار الكتب العلمية (بيروت – لا.ت).

٢٥. ابن كثير، ابو الفداء اسماعيل بن عمر (ت: ٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م) البداية والنهاية، ط١، مكتبة المعارف (بيروت – ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م).

١٣- ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني (ت: ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م)، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر (بيروت – لا.ت)

١٤-ابو عثمان عمرو بن بحر (ت:٢٥٥هـ/٨٨٩م)، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط٣، مكتبة الخانجي (القاهرة-١٣٨٨هـ/١٩٦٨م)

١٥-ابو نعيم الاصبهاني، حلية الاولياء وطبقات الاوصفياء

١٦-احمد بن محمد بن علي المقرى (ت:٧٧٠هـ/١٣٦٨م)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، ط١، دار الهجرة (ايران -١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)

١٧-الاشتري، ابو الحسن ورام بن ابي فراس (ت: ٦٠٥هـ/ ١٢٠٨م)، تنبيه الخواطر ونزهة النواظر، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات (بيروت – لا.ت)

١٨- البخاري، محمد بن اسماعيل (ت: ٢٥٦هـ/ ٨٦٩م)، صحيح البخاري، دار الفكر (بيروت – ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)

١٩- البيهقي، احمد بن الحسين بن علي (ت: ٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م) ، السنن الكبرى، دار الفكر (بيروت – لا.ت)

٢٦. الترمذي، محمد بن عيسى (ت: ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م) ، سنن الترمذي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، ط٢، دار الفكر (بيروت – ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م)

٢٠- الجندي، فتحي بن فتحي، رسائل مبكية من كلام الشيخ الحسن البصري، ط١، دار الكتاب والسنة (باكستان-١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)

٢١- الحاكم النيسابوري، محمد بن محمد (ت: ٤٠٥هـ/ ١٠١٤م)، مستدرك الحاكم، تحقيق: د.يوسف المرعشلي، دار المعرفة (بيروت – ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م)

٢٢- الحصونة، رائد حمود عبد الحسين، نشاءة الحسبة وتطورها في الدولة العربية الاسلامية، اطروحة دكتوراه ، كلية الاداب، جامعة البصرة (١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م)

٢٣- الحنبلي، ابو اليمن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن (ت: ٩٢٧هـ/ ١٥٢٠م)، الانس الجليل بتاريخ القدس والخليل، قدمه: محمد بحر العلوم، المطبعة الحيدرية (النجف – ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م)،

٢٤- الدارمي، سنن الدارمي

٢٥- الدمشقي، الشيخ ابي الفضل جعفر بن علي (ت: ق٦هـ/١٢م)، الاشارة الى محاسن التجارة، تحقيق: البشرى الشوربجي، ط١، مطبعة الغد (الاسكندرية-١٣٩٧هـ/١٩٧٧م)

٢٦- الذهبي، تذكرة الحفاظ

٢٧. الذهبي، محمد بن احمد بن عثمان (ت: ٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م). سير اعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الارنؤوط، ط٩، مؤسسة الرسالة (بيروت – ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)

٢٧- الرازي، محمد بن ابي بكر بن عبد القادر (ت: ٦٦٦هـ/ ١٢٦٧م)، مختار الصحاح، دار الرسالة (الكويت – ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)

٢٨- الزركلي، خيرالدين، الاعلام، ط٥،دار العلم للملايين (بيروت- ١٤١٠هـ/١٩٩١م)

٢٨. زكي مبارك، التصوف الاسلامي في الاداب والاخلاق، ط١، مطبعة الاعتماد (مصر – ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م).

٢٩- السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي(ت:٥٦٢هـ/ ١١٦٦م)، الانساب، تقديم عبد الله عمر البارودي، ط١، دار الجنان (بيروت- ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)

٣٠- الصدوق ، من لا يحضره الفقيه

٣١- الصدوق، الشيخ ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت: ٣٨١هـ/ ٩٩١م)، اكمال الدين وتمام النعمة في اثبات الرجعة، قدم له: السيد محمد مهدي الخرسان، المطبعة الحيدرية(النجف- ١٣٨٩هـ/١٩٧٠م)

٣٢- الطبراني، المعجم الكبير

٣٣- الطبرسي، ابو نصر رضي الدين نصر الحسن بن الفضل (ت: ٥٨٨هـ/ ١١٩٢م)، مكارم الاخلاق، علق عليه: محمد الحسين الاعلمي، مؤسسة الاعلمي(بيروت -١٣٩٢هـ/١٩٧٢)

٣٤- الطبري، محمد بن جرير بن رستم الامامي (ت: ق ٤هـ/١٠م)، المسترشد في امامة امير المؤمنين علي بن ابي طالبA، تحقيق: احمد المحمودي، ط١، مطبعة سلمان الفارسي(قم- ١٤١٥هـ/ ١٩٩٦م)

٣٥- الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير (ت: ٣١٠هـ/ ٩٢٢م)، تاريخ الرسل والملوك، ط١، مطبعة الاميرة (بيروت – ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)

٢٩. الطرطوشي، ابو بكر محمد بن محمد بن الوليد (ت: ٥٢٠هـ/ ١١٢٦م) ، الحوادث والبدع، تحقيق: محمد الطالبي، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية (تونس – ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م)

٣٦- العاملي، محمد العيناثي (ت: ق١١هـ/ ١٧م) اداب النفس، تحقيق: كاظم الموسوي، ط١، مؤسسة الاعلمي (بيروت – ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)

٣٧- عبد الباقي، ابراهيم محمد ، ذخيرة الواعظ، ط١، مطبعة الفجالة الجديدة (القاهرة – ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٧م)

٣٨- علي بن محمد بن علي الحسيني (ت:٨١٦هـ/١٤١٣م)، التعريفات، ط٢، تحقيق: محمد باسل عيون، دار الكتب العلمية (بيروت -١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)

٣٠. علي محفوظ، هداية المرشدين الى طريق الوعظ والخطابة، ط٥، دار الكتاب العربي (القاهرة – ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م).

٣٩- الغزالي ،ابو حامد محمد بن محمد (ت :٥٠٥هـ/ ١١١١م)،احياء علوم الدين ،دار المعرفة (بيروت-١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣)

٤٠- الفراهيدي، الخليل بن احمد (ت:١٧٥هـ/ ٧٢٩ م)، العين، تحقيق د.مهدي المخزومي ود.ابراهيم السامرائي، ط٢، مطبعة الصدر (ايران-١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩ م)

٤١- القرشي، الشيخ باقر شريف، حياة الامام الحسين بن علي A، ط١، مطبعة الاداب (النجف-١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م)

٤٢- القرطبي، ابو عبد الله محمد بن احمد الانصاري (ت: ٦٧١هـ/ ١٢٧٢م) ، الجامع لاحكام القرآن، دار احياء التراث العربي (بيروت – ١٤٠٥هـ/ ١٩٩٥م)

٤٣- القضاعي، محمد بن سلامة (ت: ٤٥٤هـ/ ١٠٦٢م)، مسند الشهاب، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، ط١، مؤسسة الرسالة (بيروت – ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)

٤٤- القمي، الشيخ عباس، الكنى والالقاب، ط٣، الحيدرية (النجف – ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م)

٣١. الماوردي، علي بن محمد البصري (ت: ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م)، نصيحة الملوك، تحقيق: محمد جاسم الحديثي، دار الحرية (بغداد – ١٣٩٠هـ/ ١٩٨٦م).

٣٢. المجلسي، محمد باقر (ت: ١١١١هـ/ ١٦٩٩م) ، بحار الانوار، ط٢، مؤسسة الوفاء (بيروت- ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)

٣٣. المزي، ابو الحجاج جمال الدين يوسف (ت:٧٤٢هـ/ ١٣٤١م) ، تهذيب الكمال في اسماء الرجال، تحقيق: د.بشار عواد معروف، ط٣، مؤسسة الرسالة (بيروت – ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)

٣٤. المسعودي، علي بن الحسين بن علي (ت: ٣٤٦هـ/ ٩٥٧م) ، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تنقيح وتصحيح: شارل بلا، ط١، شريعت (ايران – ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٠م).

٤٥- المشهداني، الصبر في التاريخ

٤٦- المشهداني، محمد جاسم حمادي، الصبر في التاريخ والتراث العربي، دار الشؤون الثقافية العامة (بغداد – ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)

٤٧- الميلاني، مرتضى، حكم ومواعظ من حياة الانبياء، ط١، ستار (ايران -١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، ج١، ص١٣؛ محفوظ، علي، هداية المرشدين الى طريق الوعظ والخطابة، ط٥، دار الكتاب العربي (القاهرة – ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م)

٤٨- النايئني ، محمد حسن ، الارشاد لمن طلب الرشاد ، ط ١، مطبعة الاداب (النجف – ١٣٨٦ هـ/ ١٩٧٧م)

٣٥. اليعقوبي، احمد بن ابي يعقوب بن جعفر (ت: ٢٩٢هـ/ ٩٠٤م) ، تاريخ اليعقوبي، مطبعة الغري (النجف – ١٣٥٨هـ/ ١٩٤٨م).

الفقهاء واثرهم في الحركة الفكرية في العراق خلال عصر الغزو المغولي (٦٥٦هـ - ٧٣٨هـ/١٢٥٨م-١٣٣٨م)

أ.د. قصي أسعد عبد الحميد

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسولنا الأعظم محمد وعلى آل بيته الطيبين الطاهرين وصحابته النجباء الميامين ومن تبعهم بإحسان وأقتفى اثرهم إلى يوم دين.

ذهب بعض المهتمين بتاريخ الفقه وأصوله إلى اعتبار الحقبة الزمنية خلال الغزو المغولي للعراق سنة (٦٥٦هـ| ١٢٥٨ م) والحقب الزمنية التي تلتها على انها حقب مظلمة في التاريخ العربي الإسلامي ، متأثرين ببعض المؤرخين في تعليل ذلك إلى ما أصاب البلاد العربية والإسلامية عامة ، والعراق خاصة ، من فتور وتراخ لاحتلال الغزاة لها ، ولنشوب الاضطرابات فيها وحصول الانقسامات بين اقطارها ، فكانت ضعيفة في بنيتها العسكرية ، متأخرة في حياتها الاجتماعية والثقافية ، نتيجة لذلك ، وبالغ بعضهم في ذلك فجعل الجهل يسيطر عليها ؛ فهي " مظلمة " لعدم وجود العلوم فيها ، واطلق ذلك الحكم ليشمل جميع جوانب الحياة الفكرية ، ومنها الفقه وأصوله ، ولئن صدق ذلك على أوضاع بعض العلوم ، فأن البحث في تاريخ الفقه واصوله لهذه الحقبة الزمنية الطويلة بصورة تفصيلية ، ينفي ذلك ولا يؤيده .

وذلك لأن الفقه في تاريخ الدولة العربية الإسلامية هو شريعة الحياة الإنسانية خلال الحقب الزمنية التي واكبت مسيرتها الحضارية ، إذ يُعد الفقه استنباط الأحكام الشرعية لكل صغيرة وكبيرة تُستجد في تلك الحياة في حادثاتها الكثيرة ، وواقعاتها المتنوعة ، مأخوذة من الأدلة الشرعية .

ومن أجل تسليط الأضواء لمعرفة الفقهاء واثرهم في الحركة الفكرية خلال عصر الغزو المغولي للأمة العربية والإسلامية وعلى الأخص في العراق ، الذي كان يحمل مشعل الثقافة والحضارة والعلوم الإنسانية بأمانة وإخلاص ، حيث كانت بغداد عاصمة الدولة العربية الإسلامية خلال العصور العباسية من سنة (١٣٢هـ| ٧٥٠م) حتى سنة (٦٥٦هـ | ١٢٥٨م) ، تزخر بعلومها وعلمائها .

أعتمد البحث على العديد من المصادر الأولية منها ، كتاب الكامل في التاريخ لمؤلفه علي بن محمد بن الأثير المتوفى سنة (٦٣٠هـ| ١٢٣٣م) ، كتاب منهاج الوصول في علم الأصول لمؤلفه أحمد بن محمد البيضاوي المتوفى سنة (٦٨٥هـ| ١٢٨٦م) ، وكتاب الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية لمؤلفه محمد بن علي بن الطقطقي المتوفى سنة (٧٠٩هـ| ١٣٠٩م) ، وكتاب الحوادث الجامعة لمؤلفه كمال الدين عبد الرزاق بن أحمد بن الفوطي المتوفى سنة (٧٣٣هـ| ١٣٢٣م) ،

وكتاب العبر في خبر من غبر لمؤلفه شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي المتوفى سنة (٧٤٨هـ | ١٣٤٨م) ، وكتاب فوات الوفيات لمؤلفه محمد بن شاكر الكتبي المتوفى سنة (٧٦٤هـ | ١٣٦٣م) ، وكتاب الوفيات لمؤلفه أحمد بن حسين بن علي بن قنفذ المتوفى سنة (٨٠٧هـ | ١٤٠٤م) ، وكتاب مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم لمؤلفه أحمد بن مصلح بن طاش كبرى زاده المتوفى سنة (٩٦٨هـ | ١٥٦١م) ، وغيرها من المصادر الأخرى .

أما أهم المراجع الثانوية التي عول عليها البحث ، كتاب جامع التواريخ لمؤلفه رشيد الدين فضل الله ، وكتاب المدرسة الفقهية للمحدثين لمؤلفه عبد المجيد محمود ، وكتاب تاريخ العراق بين احتلالين لمؤلفه عباس العزاوي ، وكتاب دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية العربية للمؤلفين سعيد عبد الفتاح عاشور و أحمد مختار العبادي وسعد زغلول عبد الحميد ، وكتاب تاريخ الفقه الإسلامي ونظرية الملكية والعقود لمؤلفه بدران أبو العنين بدران ، وكتاب العراق في العصر العباسي الأخير لمؤلفه بدري محمد فهد ، وغيرها من المراجع الثانوية الأخرى .

.

نبذة تاريخية عن الغزو المغولي على العراق

كانت الحقبة الزمنية لظهور المغول في منغوليا سنة (٦١٣هـ| ١٢١٦م) توافق الحقبة الزمنية التي كان فيها الخليفة العباسي الناصر لدين الله التي امتدت خلافته من سنة (٥٧٥هـ ــ ٦٢٢هـ| ١١٨٠م ــ ١٢٢٥م) ، ولهذا فأن أهم ما وقع من أحداث تتعلق بتوسع المغول غرباً ، وانسياح هؤلاء البرابرة في الأراضي الإسلامية في عهد زعيمهم جنكيز خان ، وهم يدمرون المدن ويقتلون الأبرياء ويأسرون الأطفال إلى حين وصولهم لغزو مدن العراق منها ، أربيل والموصل سنة (٦١٨هـ| ١٢٢١م) ، وعادت حشود المغول مرة ثانية سنة (٦٢٩هـ| ١٢٣٢م) ، ألا أن محاولاتهم بائت بالفشل ، كذلك تعرضت مدينة الموصل إلى هجوم المغول سنة (٦٣٤هـ| ١٢٣٦م) ، ألا أن موقف الخلافة العباسية غير قوي ولا يجدي نفعاً من دحر الغزاة ، مما أضطر أمير الموصل بدر الدين لؤلؤ إلى مصالحة المغول بدفع الأموال سنوياً ، وصار يجمع لهم الضرائب من الامارات الإسلامية المجاورة (ابن الأثير ، ١٩٦١م ، ج٩ ، ص ٢٣٠ ، ص ٢٣١) .

غير أن المرحلة الحاسمة التي حددت مصير دار الخلافة العباسية في بغداد كانت في عهد الزعيم المغولي الخان منكو (منقو) للحقبة الزمنية (٦٤٨هـ ــ ٦٦٥هـ| ١٢٥٠م ـ ١٢٥٧م) ومن جاء بعده ، إذ حشد هذا الخان جيشاً كثيفاً وأعطى قيادته إلى أخيه هولاكو، وكان جيشاً يختلف عن الجيوش السابقة عدة وعدداً ، وقد أوصى منكو خان أخاه هولاكو اثناء توديعه بالوصايا الاتية فقال له : " أنك الان على رأس جيش كبير وقوات لا حصر لها، فينبغي أن تخترق حدود توران وتذهب إلى ايران ... وكل من يطيع اوامرك ويتجنب نواهيك في الرقعة الممتدة من نهر جيحون حتى اطراف مملكة مصر خصه بلطفك وعطفك ... أما من يعصيك فأغرقه في الذلة والمهانة مع نسائه وابنائه واقاربه وكل من يتعلق به ، وابدأ بإقليم قهستان في خراسان فخرب القلاع والحصون ، واذا فرغت من هذه المهمة فتوجه إلى العراق وازل من طريقك الاكراد ، فاذا بادر خليفة بغداد بتقديم فروض الطاعة فلا تتعرض له مطلقاً ، أما اذا تكبر وعصى فالحقه بالأخرين من الهالكين ... " (فضل الله ،١٩٦٠م ،ج٢ ، ص ٢٦٧) .

ان المخطط السياسي الذي رسمه الخان منكو إلى هولاكو يوضح بجلاء الاطماع السياسية للمغول في احتلال الأراضي العربية والإسلامية والوصول إلى مصر ، وهو مخطط صريح يبين موقف المغول من الخلافة العباسية .

قاد هولاكو هذا الجيش الجرار سنة (٦٥١هـ| ١٢٥٣م) ، واثناء تقدمه وصلته رسائل وكتب السلاطين والملوك معلنين خضوعهم واذعانهم ، وبعد أن حقق هدفه في دك حصون الإسماعيلية في بلاد فارس سنة (٦٥٤هـ ــ ٦٥٥هـ| ١٢٥٦م ــ ١٢٥٧م) ، لم يبقى أمامه لتنفيذ مشروع أخيه الخان منكو سوى أراضي الخلافة العباسية ، فقد كان الخليفة العباسي آنذاك المستعصم بالله (٦٤٠هـ ــ ٦٥٦هـ| ١٢٤٢م ــ ١٢٥٨م) ، وقد وصف بأنه كان " رجلاً متديناً لين الجانب سهل العريكة سهل الاخلاق ضعيف الوطأة ألا أنه كان مستضعف الرأي ، ضعيف البطش ... وكان أصحابه مستولين عليه وجلهم جهال من اراذل العوام ... " (ابن الفوطي ، ١٣٥١هـ ، ص ٤٧ ، ص ١١١ ، ص ١١٣) ، ونقل عنه أنه

لم يأبه بتقدم هولاكو ضده ، وأن هولاكو سوف لن يجرأ على محاربته (ابن الطقطقي ، ١٩٣٨م ، ص ٢٩٠) .

والواقع أن هولاكو أبتدأ بمراسلة الخليفة العباسي منذ سنة (٦٥٣هـ | ١٢٥٥م) ، إذ طلب منه الاسهام في حملة هولاكو من قلاع الإسماعيلية التي لم يجب عليها الخليفة ، ثم ارسل إليه هولاكو رسالة أخرى سنة (٦٥٥هـ | ١٢٥٧م) على أثر انتصاراته على الإسماعيلية وتصفية قلاعهم ، دعاه فيها إلى هدم حصون مدينة بغداد وأن يسلم العاصمة إلى المغول ، وأعقب هذه الرسائل رسالة ثالثة تضمنت تهديداً ووعيداً للخليفة يدعوه فيها إلى الاستسلام والخضوع وألا فأنه أي (هولاكو) متوجه إليه في جيش " كالنمل والجراد " (القزاز ،١٩٧٠م ، ص٦٣) .

غير أن استجابة الخليفة العباسي إزاء هذه الرسائل لم تكن استجابة قوية ، وذلك بوضع خطة عليها لمواجهة الهجوم المغولي المرتقب أو بتهيئة الفرص الملائمة لرد الخطر المغولي ، ومع كل هذا فانه أشار هولاكو في أحدى رسائله حول ضرورة تهديم الحصون المنيعة في بغداد ، قد تدل على أن الخليفة كان يفكر في مسألة الدفاع ومواجهة الخطر ، ولعل من المهم القول بأن حاشيته ، وبالأخص وزيره مؤيد الدين العلقمي ، قد لعبت دوراً اساسياً سلبياً في تثبيط همة الخليفة وفي عدم التوجه بجدية لمجابهة الغزو المغولي (فهد، ١٩٧٣م ، ص ١٣٤) .

بيل والموصل لتفرض حصار على العاصمة بغداد من الجانب الغربي ، ثم تقدم هولاكو برفقة جيش أخر لغرض الحصار من الجانب الشرقي ، بينما توجه كيتو بوتا وهو أحد قواد هولاكو المشهورين ، فقد اتجه بجيشه عبر لورستان في بلاد فارس والأحواز من الجانب الايسر فضلاً عن أن القوات المغولية تلقت نجدات عسكرية من بدر الدين لؤلؤ أمير الموصل ومن اتابك بلاد فارس (فهد، ١٩٧٣م ، ص ١٣٩) .

يبدو أن الخليفة العباسي المستعصم بالله كان إزاء هذه التحركات العسكرية التي تهدف إلى تطويق بغداد وتضيق الحصار عليها ، مصمماً على الدفاع عن بغداد ، ولعله من الصواب القول بانه ربما كان يتوقع وصول امدادات ومساعدات عسكرية من الامارات الإسلامية الشرقية والغربية ، غير أن مثل تلك الامدادات لم تصل ، حينئذ ارسل قائد جيشه مجاهد الدين ايبك بن الدويدار على رأس قوة عسكرية لمحاولة زحزحة التحشد المغولي ، وبائت هذه الخطة ايضاً بالفشل ، وفي هذه الاثناء شدد هولاكو من حصاره على بغداد ، واستمر هذا الحصار الشديد قرابة الأسبوع ، ولم يستطيع أهالي بغداد الصمود أكثر من ذلك، فضعفت مقاومة الخليفة ، واضطر بعض الأهالي على الاستسلام ، فنجح المغول في فتح حصون المدينة من الجانب الشرقي ، الامر الذي صار فيه الخليفة مهزوزاً فاختار حينئذ التفاوض بهدف تجنب تدمير العاصمة ومنع هولاكو الاستيلاء عليها قهراً (ابن الفوطي ، ١٣٥١هـ ، ص٣١٦) .

وفي الرابع من شهر صفر سنة (٦٥٦هـ | ١٢٥٨م) ، أعطى الخليفة العباسي أوامره إلى قادة جنده الدويدار وسليمان شاه وغيرهم ، بأن يسلموا أنفسهم لتخفيف الوطأة ، وخرجوا معهم الجنود ، فقتلهم هولاكو وأرسلت الرؤوس إلى بدر الدين لؤلؤ ، بعد

ذلك خرج الخليفة إلى معسكر هولاكو معلناً استسلامه ، لكن هولاكو الذي كان في البداية قد وعد بالأمان خان وعده وقتله مع أولاده وأقاربه ، واباح للمغول أن يعملوا ما يشاؤون بأهالي بغداد من النساء والرجال والأطفال ، وأن يهدموا معالمها فاستمرت أعمال القتل والنهب والتخريب طيلة الأيام الباقية من شهر صفر (ابن الفوطي ، ١٣٥١هـ ـ ،ص٣١٩) .

وبذلك استشهد أخر خليفة عباسي واسدل الستار عن تاريخ الاسرة العباسية في بغداد ، كما دمرت مدينة بغداد عاصمة الدولة العربية الإسلامية ومهد الحضارة العربية التي لم تذعن في تاريخها إلى غزو أو تسلط ، إذ عملت معاول البرابرة المغول في تهديم كل ما فيها من رموز تعكس ماضيها العريق ، فضلاً عن " وضع السيف في أهل بغداد يوم الاثنين خامس صفر وما زالوا في قتل ونهب واسر وتعذيب الناس بأنواع العذاب واستخراج الأموال منهم بأليم العقاب مدة أربعين يوماً ، فقتلوا الرجال والنساء والأطفال فلم يبق من أهل البلد ومن التجأ إليهم من أهل السواد ألا القليل ... " (ابن الفوطي ، ١٣٥١هـ ، ص ٣٢٧) ، أما الأماكن التي سلمت من هجوم المغول " فأنه لم يسلم فيه أحد من كان في الابار والقنوات ، واحرق معظم البلد وجامع الخليفة وما يجاوره واستولى الخراب على البلد وكانت القتلى في الدروب والأسواق كالتلول ... " (ابن كثير ، ١٩٣٢م ،ج١٣، ص٢٠١) .

" ولما نودي ببغداد بالأمان ، خرج من تحت الأرض من كان بالمطامير والقنى والمقابر كأنهم الموتى ... وقد انكر بعضهم بعضاً فلا يعرف الوالد ولده ولا الأخ أخاه ، وأخذهم الوباء الشديد فتفانوا وتلاحقوا بمن سبقهم من القتلى ... " (ابن كثير ، ١٩٣٢م ، ج١٣ ، ص٢٠٣) .

المعنى اللغوي والاصطلاحي للفقه .

الفقه " الفهم ، وقد فقه الرجل بالكسر فقهاً ، وفلان لا يفقه ولا ينقه ، وافقهته الشيء ، هذا اصله . ثم خص به علم الشريعة ، والعالُم به فقيه ، وقد فقه من باب ظرف أي صار فقيهاً ، وفقهه الله تفقيهاً ، وتفقه إذا تعاطى ذلك ... " (الرازي ، ١٩٨١م ، ص٥٠٩) .

أما الفقه اصطلاحاً : " هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية " (البيضاوي ، السنة بلا ، ج١، ص١٩) ، وهو مستمد كما هو معلوم من الكتاب والسنة والاجماع والقياس (البيضاوي ، السنة بلا ، ج١، ص٢٧) ، " وله استمداد من سائر العلوم الشرعية والعربية وفائدته حصول العمل به على الوجه المشروع ... " (ابن قنفذ ، ١٩٧١م ، ص ١٠٨) .

كان الفقه معروفاً في عهد الصحابة (رضى الله عنهم) ، غير انه لم يكن مستقلاً عن مصدريه الرئيسين : الكتاب والسُنة ، وكان الاعتماد فيه في هذا العهد على الفهم والتفهيم للغير ، ثم العمل بمقتضى ذلك ، وقد استمر الاعتماد فيه على هذا في عهد التابعين ايضاً ، ولم يستقل عنهما ألا بعد تدوينه في عهد التدوين في القرن الثاني الهجري ، وعلى هذا فقد كان انتشاره في عهد الصحابة والتابعين مرتبطاً بانتشار الحديث والتفسير إذ هما مادتاه الرئيسيتان ، فيهما يتأثر ايجاباً وسلباً انتشاراً وانحساراً ، ولما كان التفسير والحديث قد حظيا ازدهاراً وانتشاراً ، فقد حظي هو الاخر بما حظيا به

من ذلك ، فنشأت له مدارسه المعروفة به ، ومن اشهرها في هذا العهد مدرستا المدينة والكوفة ، أو الحجاز والعراق في عهد التابعين ، وعرف الكثير منهم ، كفقهاء المدينة السبعة ، وغيرهم من فقهاء الامصار الإسلامية الأخرى في هذا العهد (محمود ، ١٩٧٢م ، ص٢١) .

وقد شهد الفقه رعاية واهتمام خلفاء الدولة العربية الإسلامية خلال العصور العباسية ، فنما الفقه نمواً كبيراً ساعد على التوسع في الاجتهاد من ناحية ، واتساع رقعة الدولة العربية الإسلامية وانتشار الإسلام من ناحية أخرى ، أما التوسع في الاجتهاد فقد أدى إلى اختلاف وجهات نظر الفقهاء ، وكثرة المناظرات فيما بينهم ، مما ترك أثراً في إثراء الحياة الفكرية بوجه عام وفي نمو التشريع بوجه خاص ، بينما كان اتساع الدولة العربية الإسلامية وازدياد أعداد الداخلين في الإسلام فكان معناه تنوع المواهب وتباين وجهات النظر ، ونشاط الرحلة في طلب العلم بين مشارق الدولة العربية الإسلامية ومغاربها ، فضلاً عن أن فقهاء الإسلام كان لا بد لهم من تحديد موقفهم من تراث الأمم الجديدة التي دخلت في الإسلام بتقاليدها وعاداتها وقوانينها ، ومن الجدير بالذكر أن أهم ما ميز النشاط الفقهي خلال العصور العباسية كان ظهور المذاهب عند أهل السُنة ، فضلاً عن فقه مذهب الشيعة ومذهب الخوارج الذي لا يخلو من اجتهادات واضحة ويعبر عن وجهات نظرهم في كثير من المسائل العامة والخاصة ، أما عن مذاهب أهل السُنة فأشتهر منها أربعة هي : الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي (عاشور ، وأخرون ، ١٩٨٦م ، ص٤٥، ص٤٦) .

العراق مَوئل العلماء بعد الغزو المغولي سنة (٦٥٦هـ | ١٢٥٨م)

ظل العراق مَوئل العلماء والأدباء والمؤرخين والفقهاء والمحدثين ومرجع طلاب العلم والمعرفة حتى بعد الغزو المغولي على العراق ،على الرغم من شدة الوقعة وهولهاوفظاعتها على مدينة بغداد نجد الرحلة مستمرة إلى بغداد طلباً لتعلم الفقه وأصوله والرواية ، واستزادة من العلم والآدب في مدارسها ، وعلى ايدي شيوخها ، ومحدثيها ومؤرخيها في اوج هذه النكبة وطغيان موجتها .

كالذي فعله المحدث الحافظ مسند آهل بلاد الشام أحمد بن عبد الدائم بن نعمة بن زين الدين أبو العباس المقدسي الحنبلي المتوفى سنة (٦٦٨هـ | ١٢٧٠م) ، في رحلته إلى الموصل وبغداد (الذهبي ، ١٩٦١م ،ج٥، ص ٢٨٨) ، ونجيب بن عبد اللطيف بن عبد المنعم بن الصقيل أبو الفرج الحراني الحنبلي ، محدث مسند الديار المصرية ، المتوفى سنة (٦٧٢هـ | ١٢٧٤م) ، إذ رحل إلى بغداد والتقى مع رجال العلم والمحدثين فيها (الذهبي ، ١٩٦١م ، ج٥ ، ص ٢٩٨) ، والشيخ شمس الدين ابن العماد المقدسي الحنبلي قاضي القضاة أبو بكر بن إبراهيم، المتوفى سنة (٦٧٦هـ | ١٢٧٨م) الذي رحل إلى بغداد وسكنها وظل يدرس فيها إلى أن تحول إلى مصر في أخريات أيامه (الذهبي ، ١٩٦١م ،ج ٥، ص٣١١) ، وابن الصيرفي المفتي المعمر جمال الدين أبو زكريا يحيى بن ابي منصور بن ابي الفتح بن رافع الحراني الحنبلي المتوفى سنة (٦٧٨هـ | ١٢٨٠م) (الذهبي ، ١٩٦١م ، ج ٥ ، ص٣٢٢) .

كذلك قاضي القضاة ابن خلكان شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن ابي بكر الإربلي الشافعي المتوفى سنة (٦٨١هـ | ١٢٨٣م) ، الذي تفقه في مدينة الموصل (الذهبي ، ١٩٦١م ، ج ٥ ، ص ٢٣٤) ، ومحمد بن عبد المؤمن بن ابي الفتح الصوري شمس الدين أبو عبد الله الصالحي المتوفى سنة (٦٩٠هـ | ١٢٩٢م) (الذهبي ،١٩٦١ م ، ج ٥، ص٣٧٠) ، وابن العديم الصاحب جمال الدين أبو غانم محمد بن الصاحب كمال الدين عمر بن أحمد العقيلي الحلبي الكاتب المتوفى سنة (٦٩٤هـ | ١٢٩٦م) (الذهبي ، ١٩٦١م ، ج ٥ ، ص ٣٨٤) ، وغيرهم من علماء العرب والمسلمين فأن أعداهم كبيرة جداً في رحلاتهم العلمية إلى بغداد . بينما ظلت مدارس العراق قائمة تدفع بوجبات طلبتها إلى الحياة العلمية في العراق وفي البلدان العربية.

مسيرة الحركة العلمية الفقهية ومعاهدها

لئن كانت مذاهب الفقه قد توضحت معالمها واستقرت قواعدها في الدولة العربية الإسلامية خلال العصور العباسية ، فصار لكل مذهب قواعده الأصولية التي لا يحيد عنها ، ونجد الحركة الفقهية في العراق ماضية في طريقها ، مؤدية لدورها التشريعي الملائم لكل حادثة مستجدة ، بإيجاد الاحكام الشرعية لها ، استنباطاً من الأدلة الشرعية التي هي القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة والأجماع والقياس أو الاجتهاد وسائر المصادر التشريعية الأخرى في ضوء الضوابط والقواعد الأصولية والفقهية التي وضعها أئمة المذاهب وفصلها تلاميذهم ومن سار على منهجهم ممن أتوا بعدهم (بدران ، ١٩٦٨م ، ج ١ ، ص٢٧) .

ان الفقه لم يتوقف في مسيرته ، انما بقى يساير الحياة المتجددة بحوادثها ، يتفاعل معها، ويؤثر فيها ، واستمرت مدارسه تؤدي مهمتها التشريعية ، فلم تعطل المدارس عموماً وأن اضطربت الحياة السياسية والاجتماعية في البلاد ، فكانت خدماتها كبرى وفوائدها عظمى في تخرج وجبات كبيرة من الفقهاء والمحدثين والعلماء (بدران ، ١٩٦٨ م ، ج ١ ، ص ٣٣) .

أما ابرز المدارس الدينية التي كانت لها شهرة معروفة في العراق خلال عصر الغزاة المغول الأيلخانيين : في مدينة بغداد كانت المدرسة النظامية ، والمدرسة المستنصرية التي بقيت تمارس رسالتها التعليمية في بغداد حتى النصف الأول من القرن السابع الهجري | القرن الثالث عشر الميلادي ، والمدرسة الوفائية ، والمدرسة العلائية ، ومدرسة العاقولي ، والمدرسة السعودية ، والمدرسة البشيرية، والمدرسة المرجانية، ومدرسة الوزير إسماعيل، والمدرسة المغيثية .

كما واصلت المدارس الدينية في مدينة الموصل نشاطها العلمي والتعليمي من أهمها : المدرسة النورية ، والمدرسة النظامية ، والمدرسة البدرية ، أما في مدينة واسط فتصدرت المدرسة الشرابية ، ومدرسة الشيخ تقي الدين عبد المحسن الواسطي ، ومدرسة ناصر الدين الصاحبي ، وفي مدينة أربيل كانت هناك مدرسة خفتيان ، هذا إلى

جانب بعض المدارس الدينية التي وجدت في مدينتي النجف وكربلاء (العزاوي ،١٩٤٩ م ، ج ١، ص ٤٠٧ ـ ص ٤٣٣) .

ولا شك أن هذه المدارس والمؤسسات كانت مادتها الأساسية الفقه واصوله مما ساعد على استمرار توهج المسيرة الثقافية وتواصل نمو الدراسات الفقهية والاصولية وازدهارها في العراق طيلة هذه الحقبة الزمنية .

ولم يؤثر في سير التعليم في تلك المدارس ضياع الكتب أو احراق المكتبات من قبل الغزاة المغول ، حيث بقيت فيها بقية تسد الحاجة، كما لم يؤثر في سيرها كون الحكومة اجنبية ولا انتقال مركز تلك الحكومة من بغداد إلى أماكن أخرى ، فقد كانت تلك المدارس تقوم بواجبها دون الحاجة إلى مناصرة من الحكومة ، إذ تعتمد تلك المدارس على اوقاف المسلمين ، فلم يتعرض لها الغزاة بل بعد أن دخلوا في الدين الإسلامي ناصروها وايدوا مركزها ، ومع هجرة بعض الفقهاء أيام الواقعة لم يفقد العراق مزاياه بذهابهم ، وانما تمكن في مدة يسيرة من استعادة مجده العلمي والثقافي ، ولم يقف عند مؤسساته القديمة أو بقاياها ، وانما أسس معاهد جديدة (العزاوي ، ١٩٤٩ م ، ج ١ ، ص ٤٤٤) .

كذلك أسهمت المساجد الكثيرة في العراق والربط والخانقاهات التي وقفت عليها الوقوف في مواصلة الجهاد من اجل العلم والتعليم بين فئات المجتمع العراقي ، إذ تخرج منها وجبات كبيرة من الفقهاء والمحدثين والعلماء (الالوسي ، ١٩٢٥ م ، ص٤٧) .

ولعل المتتبع لطبيعة الحركة الفكرية في العراق بعد الغزو المغولي يستطيع ان يلمس جوانب هذه الحركة وابعادها ، إذ من المعروف أن عدداً من رجالات العلم قد نجوا من واقعة بغداد وعادوا إلى متابعة نشاطاتهم المعهودة بعد حقبة قصيرة ، فكانوا بمثابة حلقة الوصل بين الحركة الفكرية في العصر المغولي وبين تلك التي شهدوها في أواخر العصر العباسي ، والأهم من ذلك أن المغول كانوا من الاقوام المتخلفة التي لم يكن لها حضارة عريقة كتلك التي عرفها العراقيون في عصورهم الزاهرة أبان العصور العباسية ، لذلك لم يتدخلوا في الشؤون العلمية والأدبية للعراق ، وتركوا اللغة العربية باعتبارها لغة الثقافة والبحث والدراسة والتأليف ، فأستطاع الفكر في العراق بسبب ذلك ان يحتفظ بكثير من مقوماته الأساسية طيلة العصر المغولي (الحمداني ، وأخرون ، ١٩٨٥م ، ج ١١، ص ١٠٦) .

اثر الفقهاء والاصوليين في عصر الغزو المغولي

أ . صيانة التشريع الإسلامي من الاضمحلال .

قام الفقهاء والاصوليين في هذا العصر بصيانة التشريع الإسلامي من الاضمحلال والضياع ، في عصر واجهوا فيه تحديات صعبة ، إذ توالى على الحكم في العراق غزاة متجبرون طغاة متعسفون ، بعيدون عن الإسلام وأهله ، إذ كانوا أول أمرهم قبائل همجية ، لا يعرفون من الحضارة والتشريع والتمدن ألا شيئاً بدائياً ، ولا همَ لهم ألا بتثبيت حكمهم وتقويته ، فاذا ما اهتموا بعلم أو فن فإنما يكون ذلك لحاجتهم إلى ما يقوي

بأسهم ونشر سطوتهم ، كاهتمامهم بالأمور العسكرية وبعض الأمور التطبيقية والموسيقية وغير ذلك (ابن كثير ، ١٩٣٢م ، ج١٠ ، ص٥١) .

فعلى الرغم من تغلب الغزاة العسكري ألا أن الاحكام الشرعية في العراق عموماً تسير في الظاهر وبصورة رسمية على وفق ما يقتضي به الفقه الإسلامي من العمل بموجب ما ينص عليه القرآن الكريم وتوضحه السُنة النبوية الشريفة وتفصله كتب المذاهب الفقهية المختلفة ، طيلة هذه الحقبة الزمنية ، فكان ذلك أمراً يؤثر عن أهل العراق وعلمائهم و مدرسيهم في هذه الحقبة العصيبة ، فألفت الكتب الفقهية الكثيرة التي حفظت التشريعات المأثورة عن الفقهاء السابقين ونقلتها بأمانة إلى الأجيال اللاحقة (ابن كثير ، ١٩٣٢م ، ج ١٠، ص ٦٣) .

ب . مواصلة انماء الفقه واثرائه .

واصل الفقهاء انماء الفقه واثرائه وتوسيع احكامه باستنباط الاحكام الشرعية للحوادث المستجدة ، ذلك أمر طبيعي نتيجة للتطور الحاصل في الحياة ، وفي جزيئاتها التفصيلية يومياً ، فليست الحياة قالباً ثابتاً يدخله الانسان ويخرج منه كما دخل في كل العهود ، بل كل تصرف يقوم به الانسان ، فردياً كان أو جماعياً ، في السر أو في العلن ، مفيداً كان أو مضراً ، صغيراً كان أو كبيراً ، لا بد له من حكم في الشرع ، وعلى ذلك لا بد من استنباط الاحكام الشرعية لهذه التصرفات ، بموصلة الاجتهاد الفقهي ، الذي بدأ به أئمة الفقه في العصور الذهبية (طاش كبرى زادة ، السنة بلا، ج ١ ، ص ١٠٧) .

فكان حصيلة هذا الاجتهاد تأليف كتب ضخمة في الفروع الفقهية الجديدة يضاف إلى ما سبق تأليفه في العصور السابقة ، فقد ألفت في هذا العصر كتب أخرى تعني باستنباط الاحكام للواقعات تسمى عندهم بكتب (الفتاوى) ، أو كتب (الواقعات) ، وهي كثيرة جداً ، قل أن يخلو مفتٍ من المفتين منها ، لكن الاجتهاد ليس مطلقاً ، بل كان مقيداً بقيود كل مذهب وقواعده وأصوله ، وإن لم يعدم بعض الفقهاء آلة الاجتهاد المطلق ، لكنهم قيدوا انفسهم بتلك الأصول المذهبية تأدباً مع أئمتهم ، وقد يخالف أحدهم هؤلاء الأئمة في بعض الأحكام الفرعية (طاش كبرى زادة ، السنة بلا ، ج ١ ، ص١٠٧) .

نماذج من نشاطات الفقهاء العلمية

أولاً : تلخيص الكتب الفقهية المطولة وعمل المتون المختصرة لتسهيل المادة العلمية على الطلبة ومن هذه الكتب ، كتاب (المقدمة في أصول الفقه) لجلال الدين عبد الجبار بن عبد الخالق العكبري المتوفى سنة (٦٨١هـ | ١٢٨٢م) ، وكتاب (البلغة) مختصر كتاب الكافي في مذهب الإمام أحمد بن حنبل تأليف عماد الدين ابي العباس أحمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن مسعود الواسطي المتوفى سنة (٧١١هـ | ١٣١٠م) ، وكتاب (الوجيز في الفقه) تأليف سراج الدين ابي عبد الله الحسين بن يوسف بن محمد البغدادي الحنفي المتوفى سنة (٧٣٢هـ | ١٣٣١م) ، وكتاب (ادراك الغاية في اختصار الهداية) لأبن عبد الحق الحنبلي المتوفى سنة (

٧٣٩هـ | ١٣٣٨م) ، وغيرها من الكتب (الكتبي ، ٢٠٠٠ م ، ج ٣ ،ص ٢٢٧ ، ص ٢٦٣ ، ص ٢٧٨) .

ثانياً : نظم الاراجيز الفقهية والاصولية تيسيراً على الطلبة في استظهار المادة العلمية منها، كتاب (الكافية) منظومة في الفرائض ، تأليف محيي الدين صالح بن عبد الله بن جعفر الأسدي الكوفي الحنفي المعروف بأبن الصباغ المتوفى سنة (٧٢٧هـ | ١٣٢٥م) ، وكتاب (نظم الكنز في الفقه) ، وكتاب (نظم السراجية في الفرائض) ، تأليف فخر الدين ابي طالب أحمد بن علي الهمداني المعروف بأبن الفصيح البغدادي المتوفى سنة (٧٥٥هـ | ١٣٥٣م) ، وغيرها من الكتب (الكتبي ، ٢٠٠٠م ، ج ٥ ، ص ٣٧ ، ص ٩٦) .

ثالثاً: وضع الشروح المطولة على المتون الفقهية والاصولية ، وهو باب عظيم من أبواب نماء الفقه وأصوله وتوثيق مسائله والاستدلال لها ومن هذه الكتب ، كتاب (الكافي) تأليف نور الدين عبد الرحمن بن عمر العبدلياني المتوفى سنة (٦٨٤هـ | ١٢٨٥م) ، وكتاب (بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والاحكام) للبديع بن الساعاتي المتوفى سنة (٦٩٤هـ | ١٢٩٥م) ، وكتاب (شرح المحرر في الفقه) لأبن عبد الحق الحنبلي المتوفى سنة (٧٣٩هـ | ١٣٣٨م) ، وغيرها من الكتب (الصفدي ، ١٩٩٩ م ، ج ٣ ، ص ١٤٧ ، ص٢٠٥ ، ص ٢٦٧) .

رابعاً : عمل الموسوعات الفقهية والاصولية ، والمطولات ، بجمع المادة مفصلة معللة من مراجعها في المذهب الواحد وربما تعرضوا للمذاهب الأخرى ، وهو عمل عظيم حفظ التراث الفقهي والاصولي الذي خلفه السابقون ونقل ذلك التراث بأمانة إلى الأجيال اللاحقة مما كان له أثر كبير في التمهيد للتشريعات الحديثة ومن هذه الكتب ، كتاب (ارشاد الطالب إلى معرفة المذاهب) لتاج الدين علي بن انجب البغدادي المعروف بأبن الساعي المتوفى سنة (٦٧٤هـ | ١٢٧٥م) ، وكتاب (الحاوي في فروع الفقه الحنبلي) لنور الدين عبد الرحمن بن عمر العبدلياني المتوفى سنة (٦٨٤هـ | ١٢٨٥م)، وكتاب (الحاوي) لشرف الدين داود بن عبد الله بن كوشيار الحنبلي المتوفى سنة (٦٩٩هـ | ١٣٩٨م) ، وكتب (المنتهى) و (التحرير) و (التبصرة) و (منهاج الكرامة) في الفقه الجعفري للحسن بن الشيخ يوسف بن علي المعروف بأبن المطهر الحلي المتوفى سنة (٧٢٦هـ | ١٣٢٦م) ، وغيرها من الكتب (حاجي خليفة ، السنة بلا ، ج ٢، ص ٧٧، ص ١٥٦، ص ٢٠٢، ص ٢٣٧) .

خامساً : زيادة الاهتمام بالقواعد الفقهية وتتبعها ، واستخراجها من كلام الاقدمين ، وتنظيرها وتبويبها ، فقد كان الفقهاء الاقدمون قد تسالوا على بعض الضوابط والمعاني التي تجتمع عندها احكام كثيرة تمثل روح التشريع ومقاصده ، مستخرجة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة وكلام الفقهاء المتضلعين سميت بالقواعد الفقهية ، ومن هذه الكتب ، كتاب (القواعد الكبرى في فروع الحنابلة) لنجم الدين سليمان بن عبد القوي الحنبلي المتوفى سنة (٧١٦هـ | ١٣١٦م) ، وغيرها من الكتب (الصفدي ، ١٩٩٩م ، ج٥ ، ص ٨٧ ، ص ٨٨) .

سادساً : العناية بمسائل الخلاف بين الفقهاء ، وقد حظيت تلك الميزة الاهتمام الكبير بين الفقهاء ومن هذه الكتب ، كتاب (مسائل الخلاف) لجلال الدين عبد الجبار بن عبد الخالق بن محمد العكبري المتوفى سنة (٦٨١هـ| ١٢٨٢م) ، وكتاب (الإسعاف في الخلاف) لجمال الدين الحسين بن بدر بن آياز المتوفى سنة (٦٨١هـ| ١٢٨٢م) ، وغيرها من الكتب (ابن العماد الحنبلي ، السنة بلا ، ج ٢، ص ٤٦ ، ص ١٠٨، ص ١٠٩)

سابعاً : ابتكار طرق جديدة في التأليف وترتيب المادة الفقهية والأصولية وأسلوب عرضها ، فمن الفقهاء المتميزين في الفقه والأصول معاً في هذا العصر الشيخ الإمام مظفر الدين أحمد بن نور الدين علي بن تغلب بن ابي الضياء البعلبكي الأصل المعروف بأبن الساعاتي المتوفى سنة (٦٩٤هـ| ١٢٩٥م) مدرس الفقه الحنفي في المدرسة المستنصرية الذي سكن بغداد ونشأ بها ، وأبوه هو الذي عمل الساعات المشهورة على باب المدرسة المستنصرية ببغداد ، ومن مؤلفات مظفر الدين كتابه (مجمع البحرين وملتقى النهرين) ، كما تميز عبد العزيز بن أحمد البخاري المتوفى سنة (٧٣٠هـ| ١٣٢٩م) في كتابه (كشف الاسرار) ، وغيرهم من الفقهاء المتميزين في مؤلفاتهم الفقهية خلال عصر الغزو المغولي للعراق(ابن العماد الحنبلي ، السنة بلا ، ج ٢ ،ص ١٣٦، ص ١٣٧، ص ١٥٩) .

خلاصة البحث

كان للغزو المغولي على العراق سنة (٦٥٦هـ | ١٢٥٨م) اثره الكبير في تعرض الكثير من المؤسسات العلمية ، مثل المدارس والمساجد وخزائن الكتب إلى الخراب والتدمير، كما استشهد عدد كبير من رجالاتها ، ذلك لأن أهل العراق كان يمتلكون شعور الدفاع عن سيادة الدولة العربية الإسلامية وحاضرتها بغداد ، لذا وقفوا بوجه الغزاة المغول.

وعلى الرغم من الخسائر والأضرار المادية والبشرية التي لحقت بالعراق وعلمائه ، لم تؤد إلى توقف الحركة الفكرية والعلمية في العراق تماماً ، انما استمرت وتواصل العطاء الحضاري للعراق وهو في أصعب الظروف التاريخية .

كما أن المغول كانوا من الأقوام المتخلفة التي لم يكن لها حضارة عريقة كتلك التي عرفها العراقيون في عصورهم الزاهرة من تاريخ الدولة العربية الإسلامية في العصور العباسية ، لذلك لم يتدخلوا في الشؤون الفكرية والعلمية والأدبية للعراق ، وتركوا اللغة العربية باعتبارها لغة الثقافة والبحث والدراسة والتأليف ، فأستطاع الفكر في العراق بسبب ذلك أن يحتفظ بكثير من مقوماته الأساسية طيلة العصر المغولي ، ويمكن أطلاق على تلك الحقبة الزمنية (٦٥٦هـ ــ ٧٣٨هـ | ١٢٥٨م ــ ١٣٣٨م) أنها الحقبة الزمنية المظلومة وليست المظلمة كما يدعيها بعض المؤرخين في ذلك .

ثبت المصادر والمراجع

اولاً : المصادر الأولية

١. ابن الاثير، علي بن محمد (ت ٦٣٠هـ| ١٢٣٣م) ، ١٩٦١م ، الكامل في التاريخ ، ط ١ ، دار الفكر ، بيروت .
٢. البيضاوي ، أحمد بن محمد (ت ٦٨٥هـ| ١٢٨٦م) ، السنة بلا ، منهاج الوصول في علم الاصول ، شرح البدخشي ، مطبعة محمد صبيح وأولاده ، القاهرة .
٣. حاجي خليفة ، مصطفى بن عبد الله (١٠٦٧هـ| ١٦٥٦م) ، السنة بلا ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .
٤. الذهبي ، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ| ١٣٤٨م) ، ١٩٦١م ، العبر في خبر من غبر ، تحقيق فؤاد السيد ، مطبعة الحكومة ، الكويت .
٥. الرازي ، محمد بن ابي بكر (ت ٦٦٦هـ| ١٢٦٨م) ، ١٩٨١م ، مختار الصحاح ، دار الكتاب العربي ، بيروت .
٦. الصفدي ، صلاح الدين خليل بن ايبك (ت ٧٦٤هـ| ١٣٦٣م) ، ١٩٩٩م ، الوافي بالوفيات ، تحقيق أحمد الارنؤوط و تركي مصطفى ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .
٧. طاش كبرى زاده ، أحمد بن مصلح (ت ٩٦٨هـ| ١٥٦١م) ، السنة بلا ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة .
٨. ابن الطقطقي ، محمد بن علي (ت ٧٠٩هـ| ١٣٠٩م) ، ١٩٣٨م ، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية ، مطبعة بابي الحلبي ، القاهرة .
٩. ابن العماد الحنبلي ، أبو الفلاح عبد الحي (ت ١٠٨٩هـ| ١٦٧٨م) ، السنة بلا ، شذرات الذهب في اخبار من ذهب ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .
١٠. ابن الفوطي ، كمال الدين عبد الرزاق بن أحمد (ت ٧٣٣هـ| ١٣٢٣م) ، ١٣٥١هـ، الحوادث الجامعة ، تحقيق مصطفى جواد ، مطبعة المعارف ، بغداد
١١. ابن قنفذ ، أحمد بن حسين بن علي (ت ٨٠٧هـ| ١٤٠٤م) ، ١٩٧١م ، الوفيات ، تحقيق عادل نويهض ، المكتب التجاري للطباعة ، بيروت
١٢. الكتبي ، محمد بن شاكر (ت ٧٦٤هـ| ١٣٦٣م) ، ٢٠٠٠م ، فوات الوفيات ، تحقيق علي محمد معوض و عادل أحمد عبد الموجود ، ط ١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
١٣. ابن كثير ، عماد الدين إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ| ١٣٧٢م) ، ١٩٣٢م ، البداية والنهاية ، مطبعة السعادة ، القاهرة .

١٤. ثانياً | المراجع الثانوية .

١٥. الألوسي ، محمود شكري ، ١٩٢٥ م ، مساجد بغداد واثارها ، مطبعة الاستقلال ، بغداد .

١٦. بدران ، بدران أبو العنين ، ١٩٦٨ م ، تاريخ الفقه الإسلامي ونظرية الملكية والعقود ، دار الفكر ، بيروت
١٧. الحمداني ، طارق نافع و علي أحمد الزبيدي و إبراهيم خليل أحمد . ١٩٨٥ م ، حضارة العراق ، ج ١١، الفصل الثاني ، بحث (طبيعة الحركة الفكرية) ، دار الحرية للطباعة ، بغداد .
١٨. عاشور ، سعيد عبد الفتاح و أحمد مختار العبادي و سعد زغلول عبد الحميد ،
١٩. ١٩٨٦م ، دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية العربية ، ط ٢ ، مطبعة دار السلاسل ، الكويت .
٢٠. العزاوي ، عباس . ١٩٤٩ م ، تاريخ العراق بين احتلالين ، مطبعة المعارف ، بغداد .
٢١. فضل الله ، رشيد الدين ، ١٩٦٠ م ، جامع التواريخ ، ترجمة نشأت هنداوي ، دار الكتب المصرية ، القاهرة .
٢٢. فهد ، بدري محمد ، ١٩٧٣ م ، العراق في العصر العباسي الأخير ، مطبعة النهضة ، بغداد .
٢٣. القزاز ، محمد علي ، ١٩٧٠ م ، الحياة الأساسية في العراق في عهد السيطرة المغولية ، مطبعة الآداب ، النجف .
٢٤. محمود ، عبد المجيد .
٢٥. ١٩٧٢م ، المدرسة الفقهية للمحدثين ، مطبعة دار النشر ، القاهرة .

قراءةٌ منهجيَّةٌ لمصطلحِ الاستشراق وتاريخِه

أ. د عقيد خالد العزاوي
مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية
الجامعة المستنصرية

المقدمة

الحمد لله الذي أعزّ بكتابه العزيز من كان ذليلًا، وشفى بأحكامه ومواعظه من كان عليلًا، وهدى بهداه من كان ضالًا، وأدخله ظلّا ظليلًا، ووعد من تلاه وعمل به ثوابًا جزيلًا، ونوّر بنوره قلوب أوليائه، وجعل لهم ببركته في دار فضله مقيلًا ، أما بعد:

فإنّ علم الاستشراق من أبرز الحركات الفكرية الفاعلة في العالم التي شكّلت في نتاجها ورجالاتها لوحة ممتزجة من الثقافات العالمية ، تحرص في ثنايها على بثّ الأفكار والثقافة المتنوعة .

انطلق المستشرقون في دراساتهم للحضارة العربية والإسلامية من مناهج عدّة وغايات مختلفة، فأثارت أعمالهم جدلًا واسعًا في البلاد الإسلامية؛ لما تحتويه من نقدٍ لتراث علماء الإسلام ومهاجمة ثوابته ، مما أدّى لتكوين استجابة متناقضة تجاه النتاج الاستشراقي في البلاد الإسلامية.

فمن جانب استدعى النتاج الاستشراقي علماء المسلمين للرد على الطعون الموجهة للإسلام والتراث العربي عمومًا، فظهرت جملة من الردود والمناقشات التي استمرت إلى يومنا هذا..

ومن جانب آخر : ظهر تيار يتبنى الأفكار والاطروحات الاستشراقية ويثقف لها، ويسعى في تفتيت ثقافتنا العربية والإسلامية من داخل مجتمعاتنا، وبين ظهرانينا.

لذلك جاءت هذه الدراسة لتتناول أبرز المحطات المنهجية لعلم الاستشراق ، والتي تعبر عن مفهوم هذا العلم وحدّه ، فضلًا عن تاريخيه ونشأته ، والدوافع التي دفعت بسالكيه نحو دراسة الشرق وعلومه ، والوسائل المتبعة في تقرير الأفكار التي أريدت، فضلًا عن موضوعات علم الاستشراق، ونتاج المستشرقين فيه .

وتهدف هذه الدراسة إلى أن تكون مراجعة منهجية لعلم الاستشراق، وفتح الباب للباحثين بالتوسع في دراسة هذا العلم ، وخدمة هذا المبحث أسوة بمباحث العلوم الشرعية والفكرية، فينبغي على الباحثين في الدراسات الفكرية والتاريخية التوسع وإعادة القراءة للحركة الاستشراقية المتجددة بتجدد وسائل الصراع من جانب ووسائل التبادل الثقافي من جانب آخر.

وتبلغ أهمية تحديد معالم الحركة الاستشراقية ومفاهيمها المطروحة في كتابات المستشرقين مبلغًا علميًا عظيمًا، فالقراءة المتجددة تعد الأداة الأمثل للتعبير عن التواصل المعرفي بين المفهوم الإسلامي للمجتمع وبين الرؤية الاستشراقية من جهة أخرى ،

فضلاً أنّها تعد بمثابة مفاتيح معرفية لأفكار المستشرقين وثقافاتهم ، إذ تبنى المفاهيم على العلم والمعرفة خير من أن تبنى على الجهل والضلالة والتضليل ، وبما أنّ المفاهيم الاستشراقية تجاه المجتمعات الإسلامية تختلف عمّا أسسه علماء الاسلام في العموم ؛ نتيجة اختلاف المنهجية البحثية والمنطلقات الفكرية التي أدّت إلى ظهور ثقافة استشراقية تختلف عن الثقافة التي يؤسس لها القرآن الكريم تعبيرًا ودلالة .

ويرمي هذا البحث إلى أن يكون إضافة علمية منهجية إلى الدراسات التي تناولت الحركة الاستشراقية ونتاجها المعرفي، ويقصد به قراءة الاستشراق وفقًا لقواعد علمية منهجية تضبط فعاليات العقل وتحدد عملياته من أجل الوصول إلى نتيجة منظمة للعلم المدروس .

المبحث الأول : قراءة منهجية لمصطلح الاستشراق وتاريخه

لا يخلو علم من العلوم من تعريف تواضع عليه أصحاب الفن، يسعى ليشمل جوانب الموضوع ، لذلك يتناول هذا المبحث التعريف بمصطلح الاستشراق في اللغة والاصطلاح، وعرضه بصورة منهجية واضحة، فضلًا عن تأريخ ونشأة هذا العلم ، مستعرضين فيه أقوال الباحثين بالنقد والتحليل.

كتب الكثير من الباحثين عن مفهوم الاستشراق بتعريفات مختلفة تبعًا لمنطلقاتهم الفكرية والمعرفية تجاه الاستشراق، من أجل ذلك يتناول هذا المبحث التعريف بأبرز تلك التعريفات عرضًا وتحليلًا .

المطلب الأول : الاستشراق في اللغة .

لم يعرف الباحثون لمصطلح الاستشراق جذرًا لغويًا لأصله ، فضلًا عن ضبابية المفهوم في الأصل اللغوي أدّى بالباحثين في هذا العلم إلى الاختلاف التعريفي لمصطلح الاستشراق، فلم ترد في المراجع العربية القديمة لفظة الاستشراق ، إلا أنّ قواعد الصَّرف وعلم الاشتقاق توضح أنَّ معنى استشرق: أدخل نفسه في أهل الشرقِ وصار منهم[١].

ولذلك عندما عرَّف الباحثون الاستشراق قالوا:" أنّ كلمة استشراق مُشتقة من الشرق"[٢]، أما الحروف الزائدة في الكلمة : الألف والسين والتاء ، هي: حروف تدل في مجموعها على الطلب[٣].

ومن الجانب الدلالي لمصطلح الاستشراق ، فإنّ لكلمة الشرق دلالات عدة منها:

الدلالة الجغرافية :

يقصد بها أنّها ذات دلالة جغرافية، أي : ما يقع في جهة الشرق ، وذات دلالة فلكية أي: ما يقع في الجهة التي تشرق منها الشمس[٤].

والدلالة المعنوية :

وذات دلالة معنوية : إذ لمشرق الشمس دلالة معنوية بمعنى الشروق والضياء والنور والهداية بعكس الغروب بمعنى الأفول والانتهاء، فحين الرجوع إلى اللغة

الألمانيـة مـثلاً يشـار بكلمـة شـرق (Orient) إلـى منطقـة الشـرق المقصـودة بالدراسـات الشرقية بكلمة أخرى تتميز بطـابع معنوي وهـي (Morgenland) تعنـي : بـلاد الصـباح، ومعـروف أنّ الصـباح تشـرق فيـه الشـمس، وتـدل هـذه الكلمـة علـى تحـول مـن المـدلول الجغرافي الفلكي إلى التركيز علـى معنـى الصـباح الـذي يتضـمن معنـى النـور واليقظـة، فـي مقابل ذلك نستخدم فـي اللغـة كلمـة (Abendland)وتعنـي : بـلاد المسـاء لتـدل علـى الظـلام والراحـة[٥]، ويـذكر ابـن فـارس: إنَّ كلمـة شَـرَق تـدل علـى الإضـاءة والفـتح، ومـن ذلـك شَـرُقت الشـمس إذا طَلعـت، وأشـرَقت إذا أضَـاءت[٦]، وشَـرَق أخـذ فـي ناحيـة الشـرق، والمشـارقة سُـكان المشـرق وأحـدهم مَشـرقي[٧]، والتشـريق يعنـي :" الأخـذ فـي ناحيـة المشرق يُقال شَتان بين المشرق والمغرب"[٨].

والدلالة الاجتماعية:

ولفظة استشرق تأتي لتدل علـى معـانٍ اجتماعيـة عدة ، منهـا : عنايـة واهتمـام بشـؤون الشرق وثقافته ولغاته، أو أسلوب غربـي للسيطرة علـى الشـرق وإعـادة بنائـه وبسـط النفـوذ عليه[٩].

تأريخ ظهور مصطلح الاستشراق:

يذكر رودي باريت (Rudi Paret)[١٠]: أنَّ مُصـطلح الشَّـرق يرجـع إلـى العُصـور القديمـة، إلـى الوقـت الـذي كـان فيـه البحـر المتوسـط يقـع ــ وفـق المنظـور الأوربـي ــ فـي وسـط العـالم، وكانـت الجهـات الأصـلية تتحـدد بالنسـبة إليـه ، فلمّـا انتقـل مركـز الأحـداث السياسية بعد ذلـك مـن البحـرِ المتوسـط إلـى الشـمال، بقـي مصـطلح الشـرق رغـم ذلـك دالاً على الدول الواقعة شرق البحـر المتوسـط، وبعـد الفُتوحـات الإسـلامية لبلـدان شـمال أفريقيـا دخلت تلك البلدان منذ ذلك الحين ضـمن الشـرق ، وكـذلك يختـص الاستشـراق حتـى بشـمال غـرب أفريقيـا الـذي يُسـمى بـالمغرب أي : بلـد غـروب الشـمس، وإن كـان اسـمه ــ الاستشراق ــ يُفترض أنه يختص بالبلدان الشرقية دون غيرها[١١].

وفي هذا الصـدد يشـير بارتولـد (Bartold)[١٢] : إلـى أنّ أوّل اسـتعمال لكلمـة الشـرق بمعنى البلاد المتحضرة مقابلًا للغرب، إنمـا يرجـع إلـى: عصـر الدولـة الرومانيـة؛ فلـم يكـن يوجـد فـي نظـر اليونـان قبـل ذلـك، وبصـفة خاصـة أرسـطو إلا سـكان، الجنـوب الحـار؛ المتحضـرين المحـرومين مـن الشـجاعة، وسـكان الشـمال الأوربـي البـارد، وهـم يتسـمون بالشـجاعة ولكـن تنقصـهم القـدرة علـى التحضـر وإدارة الدولـة ، ويقطـن أهـل اليونـان المنطقـة الفاصـلة بـين الفريقين، حيـث تتيـح لهـم طبيعـة بلادهـم الجمـع بـين سمتّي التحضـر والشـجاعة ، ولقـد حقـق الإسـكندر المقـدوني خيـال ارسـطو هـذا جزئيـاً ؛ إذ أدّت فتوحـه الشـرقية إلـى إخضـاع الشـرق الأدنـى :(تركيـا الحديثـة، إيـران، العـراق، سـوريا، لبنـان، الأردن، وفلسطين وكذلك مصر) لليونـان سياسيا وحضـارياً [١٣].

وهنـاك مـن يـرى : أنّ مصـطلح الاستشـراق أطلـق أول مـرة عـام (١٦٣٠م) علـى أحـد أعضـاء الكنيسة الشرقية[١٤].

في حين كان أول ظهور لمصطلح الاستشراق في الأوساط الاكاديمية في انكلترا حوالي سنة(١٧٧٩م)، إذ وردت كلمة:(Orientalist) التي تعني في العربية: مُستشرق...

وجاء في قاموس الأكاديمية الفرنسية : (Dic. Del Academie Franc Aise) عام (١٨٣٨م) أنّ كلمة : (Orientaliste) التي تعني بالعربية : الاستشراق[١٥].

دلالة مصطلح الاستشراق :

ينبغي الإشارة إلى أنّ استعمال كلمة الشرق في تاريخ الحضارة ليس متفقًا مع معناها الجغرافي اتفاقًا تامًا؛ ذلك أنّ بلدان الشرق الأدنى المتحضرة كان يجب تسميتها في روسيا بالجنوب، وكذلك إفريقيا الشمالية التي تُعد جزءًا من الشرق الإسلامي هي جنوبية بالنسبة إلى أوربا! ومن ثمَّ فإنَّ استعمالنا لمصطلح الشرق لابد أن يكون مرتبطًا بالسياق الحضاري الذي يدل عليه هذا المصطلح[١٦]، ويؤكد ذلك بارتولد (Bartold) بقوله :" ليس استعمال كلمة الشرق في تاريخ الحضارة متفقًا مع معناها الجغرافي اتفاقًا تامًا ، فإنّ بلدان الشرق الأدنى المتحضرة كان يجب تسميتها في روسيا بالجنوب ، وكذلك إفريقية الشمالية التي تعد جزءًا من الشرق الإسلامي ، جنوبية بالنسبة إلى أوربا ، ابتدأ استعمال كلمة الشرق بمعنى البلاد المتحضرة مقابلًا للغرب، في عصر الإمبراطورية الرومانية ، ولم يكن يوجد في نظر اليونان إلا الجنوب الحار المتحضر والشمال البارد موطن المتوحشين"[١٧].

ولو ابتعدنا عن تحديد الدلالة الجغرافية لمصطلح الاستشراق، نجد بالمصطلح يأخذنا نحو التقسيم الطبقي للإنسانية من منظور الثقافة الاوربية ، التي تقسم التأريخ الإنساني إلى : قديم ، ووسيط ، وحديث ...

لقد أدى هذا التقسيم إلى أن ينظر إلى الشرق وكأنه: عالم بقي منعزلًا عن تأثير الحضارة اليونانية والرومانية في الزمن القديم، بل وسلب التأثير الحضاري الإسلامي على الحضارة الأوربية الحديثة، ولئن دلَّ هذا التقسيم على شيء، فإنما يدل على : الغرور الأوربي ، الذي يعد أوربا محورًا لتأريخ البشرية بأكمله، ودليل ذلك ما لاحظه : شبنجلر (O.Spengler)[١٨]، وتوينبي (A. Toynbee)[١٩] : أنّ الانتقال من حقبة تاريخية إلى أخرى: إنّما يتعلق بحدث أوربي[٢٠]، دون النظر إلى مجريات الحضارة الإنسانية خارج البقعة الاوربية ، ومن هذه الرؤية تبلور مفهوم الاستشراق المنبثق في أساسه من الجغرافية والحضارة الاوربية.

مصطلحات بديلة عن مصطلح الاستشراق :

ولو اعتمدنا المعيار الجغرافي في تقسيم الحضارات، لكان استعمال مصطلح: الاستوساط مصطلحًا بديلًا عن مصطلح الاستشراق ، إذ يعبّر بدقّة أكبر عن التحديد الجغرافي لموضوع العلم ، ذلك أنّ الجزيرة العربية التي تمثل مهد العروبة والإسلام تقع جغرافيًا في وسط ومرتكز العالم[٢١].

وهناك من استعمل مصطلح الاستعراب بديلاً عن مصطلح الاستشراق ، مستندًا على المعيار القومي، والاستعراب، أي: طلب معرفة العرب وطنًا وسكانًا، إذ ينطلق هذا

المصطلح من النزعة القومية التي لا تشمل موضوعات العلم، المتناول للإسلام عربًا وعجمًا.

في حين لو اعتمد المعيار الديني منطلقًا لوضع المصطلح الأدق ــ يمكن حينها استحداث مصطلح : الاستسلام، أي : طلب الإسلام، وبهذا المصطلح يضيع المعيار الجغرافي ، إذ ينتشر الإسلام في بقاع الأرض، فضلاً عن خروج المعيار القومي ؛ لتعدد الأقوام الداخلين في الإسلام ، في حين يواجه مصطلح الاستسلام : عدم الاحاطة بموضوعات الاستشراق الشاملة: للفن والتاريخ والحضارة والأنساب والمدن والمعمار وغيرها من فروع علم الاستشراق، ولذلك من الخطأ حصر الاستشراق بالإسلام، :" فالاستشراق ليس مرادفاً للإسلاموفوبيا، بل إنّه مهد الطريق لها، حيث يمكن القول: أنّ الإسلاموفوبيا هي وريثة الاستشراق "[٢٢]، ونفي الترادف لا يعني قطع الروابط بين الاستشراق وبين الإسلاموفوبيا إذ كليهما يجتمعان بقضايا معرفية وفكرية وحضارية عدة .

كان لهذه الاشكالات في التعريف المصطلحي لعلم أثرًا واضحًا في تأسيس فكرة مفادها: أنّه لا يوجد استشراق، بل علم: صينيات، وعلم ايرانيات، وعلم تركيات الخ...

توجد ميادين علمية معرّفة بموضوعها النوعي: كعلم الاجتماع، الديموغرافيا، الاقتصاد السياسي، الألسنة، الأنتروبولوجيا أو الإثنولوجيا، مختلف فروع التاريخ التعميمي الخ ... يمكن أن تطبق على شعوب أو مناطق مختلفة، على عصر أو غيره ، مع حساب خصائص هذه الشعوب أو المناطق ، خصائص تلك العصور ، لا يوجد: شرق، توجد شعوب ، بلدان ، مناطق، مجتمعات ، ثقافات بعدد كبير فوق الأرض ، لبعضها مميزات مشتركة ذات ديمومة أو عابرة ، كل دراسة مشتركة لكيان أو أكثر من هذه الكيانات ينبغي أن تبرّر بخاصيات مشتركة خلال حقبة معينة، وهذه الخاصيات تترك دائمًا خارج ذاتها خاصيات أخرى تبقى نوعية[٢٣].

هذا الإبهام الذي يحيط بمصطلح الشرق يقضي منه على كل مدلول ، فالشرق جغرافيًا: لا يدل على بقعة جغرافية ثابتة ، إنما هو حد نسبي يمكن أن ينطبق على كل صقع من أصقاع المعمورة ، وفقًا لمركزه المنظور ومداه ، والشرق حضاريًا : قد تفاوتت دلالته أشد التفاوت حتى أطلق على الأماكن المتعارضة خلال التاريخ الروحي للإنسانية ، فهو عند اليوناني قبل عصر الاسكندر خصوصًا لا يكاد يتجاوز: بلاد فارس، وبعد عصر الاسكندر يتسع فيمضي حتى: حدود الصين، وهو عند الاوربي المسيحي في العصر الوسيط: يشمل دار الإسلام في ذلك الحين، وعند الأوربي الجرماني الوثني أو شبه الوثني يشمل: بلاد الصقالبة ، وعند الاوربي في العصر الحديث يتفاوت تبعًا لدرجة المعرفة التاريخية وتطورها[٢٤].

يظهر للقارئ أنّ مصطلح الاستشراق ظهر في أوربا بدلالات متعددة طبقًا لاختلاف المراحل التاريخية عندهم، وما تضمنتها من تطورات فكرية وسياسية ودينية، إلا أنّ هذا المصطلح شاع واستقر في القرن السابع عشر ، مولدًا بعد ذلك مفردات مخالفة لمصطلح الاستشراق، منها :

مصطلح الاستغراب: الذي يهدف إلى دراسة الغرب وحضارته ، كما هو عند حسن حنفي ، بقوله :" الاستغراب هو: الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من الاستشراق ، فإذا كان الاستشراق هو: رؤية الأنا الشرق من خلال الآخر الغرب ، يهدف علم الاستغراب إذن إلى فَكِ العُقدة التاريخية المُزدوجة بين الأنا والآخر ... أمّا في الاستغراب فَقد انقلبت المَوازين ، وتَبدلت الأدوار ، فأصبح الأنا الأوربي الدارس بالأمس هو الموضوع المدروس اليوم " [٢٥]، إلا أنّ تعريف حسن حنفي انطلق من الخطأ الجغرافي الذي وقع فيه المستشرقون في سك مصطلح الاستشراق ، جاعلاً من البحر المتوسط معيارًا لتقسيم العالم ، إذ يلزم من تعريفه: أن تكون بلاد المغرب العربي ضمن الحقل الاستغرابي ؛ لأنها تقع في غرب البحر الأبيض المتوسط ...

هذه الضبابية في الثنائية المصطلحية (الشرق مقابل الغرب) أدت ببعض الباحثين إلى التوسع في الدلالة المصطلحية لمصطلح الغرب، إذ جاء عند بعض الباحثين أنّ :" مصطلح الغرب يستخدم أحيانًا بمعناه الواسع بحيث يجمع بين كل من: أوربا والشرق الأدنى وإفريقيا الشمالية، في مقابل الشرق الأقصى: الصين والهند واليابان "[٢٦]، وهذا التوسع الدلالي في مصطلحي الغرب والشرق يدلل على فوضى دلالية ترتبط بفوضى فكرية انطلق منها الباحثون في وضع تلك المصطلحات .

المطلب الثاني : الاستشراق في الاصطلاح

اختلف الباحثون في تعريف الاستشراق تبعًا لاختلاف التصورات والمفاهيم التي تبلورت في ضوء مدارس فكرية متنوعة المشارب والأهداف ، فتباينت التعريفات واختلفت الآراء من حيث الدقة في الدلالة على المفهوم المتكامل لمصطلح الاستشراق .

الاستشراق مدرسة فكرية ذات خصائص ودوافع وغايات متعددة، وليس من اليسير على الباحث أن يحيط بجوانب هذه المدرسة ويستكشف مراحلها ويُلم بأهدافها ، فهي وليدة تجربة حية للتفاعل الحضاري، فكلمة استشراق : كلمة اصطلاحية لا يراد بها مدلولها اللغوي من التوجه نحو الشرق ، إذ المفهوم الاصطلاحي للاستشراق هو: اهتمام العلماء الغربيين بالدراسات الإسلامية والعربية ومنهج هؤلاء العلماء ومدارسهم واتجاهاتهم ومقاصدهم[٢٧]، لذلك يمكن اعتبار مصطلح الاسشراق مصطلحًا مفتاحيًا (Term Key) لاختزاله دلالات كثيرة تشمل مفهوم التبادل الثقافي بين الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى، فكل كلمة ذات أهمية خاصة ويؤطرها حقل دلالي بعينه ضمن النظام المفهومي الكلي، وتؤدي دورًا حقيقيًا حاسمًا في : تشكيل البنية المفهومية لرؤية العالم[٢٨].

نظر بعض الباحثين إلى مفهوم الاستشراق من منظور الثقافة الأوربية التي تقرر تقسيم العالم وفقًا لنطاق البحر المتوسط، فقد عرّف الاستاذ عبد الرحمن حنبكة الاستشراق بأنَّه:" تعبيرٌ أطلقه الغربيون على الدراسات المُتعلقة بالشرقيين، وشعوبهم ، وتاريخِهم، وأديانِهم ، ولغاتهم ، وأوضاعهم الاجتماعية ، وبلادهم ، وأرضهم وحضارتهم، وكل ما يتعلق بهم"[٢٩]، وكذلك عرف مالك بن نبي[٣٠] المستشرقين بأنّهم :" الكُتاب الغَربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية "[٣١]،

ويؤخذ على هذا التعريف : استناده على الدلالة الجغرافية التي حددها مفكرو أوروبا، من غير النظر إلى التوسع الدلالي للمصطلح، فلا يقتصر الاستشراق على الأوربيين، بل هُناك دراسات استشراقية ظهرت في أمريكيا وروسيا وفي دول شرق أسيا وغيرها من البلدان التي لا تدخل ضمن مصطلح الغربيين المُدلِل على الجهة الغربية للبحر الأبيض المتوسط .

وهناك من يحدد تعريف الاستشراق بتعلم ما يسمى باللغات الشرقية، إذ يُعرَّف المستشرق بأنّه :" الدارس لغات الشرق وفنونه وحضارته "[٣٢]، مقتصرًا على جانب معين من موضوعات الاستشراق دون النظر إلى بقية موضوعاته ، فضلاً عن غاياته ودواعيه، وكذلك يعرفه رودي باريت (Rudi Paret) بأنّه :" علم يختص بفقه اللغة خاصة ، وأقرب شيء إليه إذن أنّ نفكر في الاسم الذي أطلق عليه ، كلمة استشرق مُشتقة من كلمة شَرق وكلمة شَرق تعني مَشرق الشمس ، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علمُ الشرق ، أو علمُ العالم الشَرقي "[٣٣]، وهذا التعريف يحصر موضوع الاستشراق بفقه اللغة ، مقتصرًا على موضوعٍ واحد من موضوعات علم الاستشراق الذي يتناول: لغة العرب وثقافتهم ، وأديانهم، مع الاقرار أنّ اللغة هي مفتاح العلوم الإنسانية، إلا إنّ تقييد الاستشراق بعلم اللغة يُخفي جوانب ودراسات عدة : دينية وتاريخية وفكرية ونحوها، ولعل تقييد تعريف الاستشراق بعلم اللغة يرجع إلى الصعوبات التي واجهها المستشرقون في سبيل تعلمها ، وهذا ما أشار إليه باريت (Paret) قائلًا:" لو اقتصر أمر الصعوبات في ذلك المَسعى على الصعوبات اللغوية، لكفت عائقاً لا يُقهر ، إن لم تكن هذه المُعينات بين أيدينا ، فنحن بحاجة إلى كتب في قواعد اللغة، وإلى قواميس لنشق بها طريقنا إلى : اللغة العربية ، واللغة الفارسية ، واللغة التركية، وهي لغات لم نَلمَّ بأدنى طرفٍ منها في المدارس ، لم تنشأ كتب النحو والقواميس هذه مرة واحدة ، بل جاءت ثمرة جهود مُضنية بذلتها الأجيال المتعاقبة ، وترتبط بصعوبة تعلم اللغات المُشار إليها صعوبة أخرى : إذ ينبغي على طالب هذه اللغات أن يُحاول أن يشق طريقه إلى التعرف على العالم الفكري الذي تجسم في التعبير الأدبي لهذه اللغات وخاصة اللغة العربية "[٣٤].

وهناك من عرف الاستشراق مقتصرًا على الجانب الأكاديمي ، كما عند ادوارد سعيد حين عرف المستشرق بأنّه:" كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث في موضوعات خاصة بالشرق"[٣٥]، وهذا التعريف لا يتناول الجهود الاستشراقية من الترحال إلى البلدان العربية والجهود السياسية والدينية التي بذلها كثير من المستشرقين .

ويرى عبد المتعال الجبري أنَّ الاستشراق هو: " دراسة كلُّ شيءٍ عن الشرق ، لغاته القديمة ، ولهجاته الحديثة، وتاريخه وأساطيره وطباعه، وعادته، وأديانه ، ومعادنه ، وكل ما يتصل به من النّاس والحيوان والنبات، والمناخ والتربة، ومُكونات الشخصية وعوامل الفرقة "[٣٦]، وهذا التعريف عرض موضوعات الاستشراق بصورة عامة، متغافلًا عن غايات هذا العلم ودواعيه، فضلًا عن تجاهل التعريف هُوية دارسي الاستشراق الدينية أو القومية .

يلحظ القارئ مدى ضبابية التعرف على مفهوم مصطلح الاستشراق لدى الباحثين، فمن مشكلات هذا العلم : اتساع موضوعات بحثه، فلم يدع المستشرقون جانبًا من جوانب الحضارة والتراث إلا كتبوا فيه كتباً وبحوثاً، أدى هذا الاتساع ببعض الباحثين إلى تغليب جانب على آخر.

وهناك من تجاوز موضوع الاستشراق في تعريفه منتقلًا إلى تناول هوية دارسيه ، إذ يعرف الدكتور علي بن ابراهيم النملة الاستشراق، بأنّه :" ظاهرة محددة بدراسة علوم المسلمين من غير المسلمين، بغض النظر عن الوجهة التي ينطلق منها المستشرق ، سواء أتى من الغرب أم من الشرق ، بل أنّي أزعم : أنّ العرب غير المسلمين الذين يدرسون الإسلام يدخلون في مفهوم الاستشراق، ذلك أنّ هذا المصطلح قد أخذ مفهومًا اصطلاحيًا ارتبط بالكتابة عن الإسلام والمسلمين من منطلقات لم تكن بالضرورة إيجابية مع الإسلام والمسلمين، مهما حاول المفكرون العرب وبعض المفكرين المسلمين، الدفاع عن هذه الظاهرة ، وحاولوا إعطاءها قدرًا علميًا يتضح كثيرًا عند الحديث عن خدمة تراث المسلمين من حيث حفظه ونشره وتحقيقه ودراسته وترجمته"[٣٧]، وبهذا التعريف أكد الدكتور النملة على هوية المستشرقين ، ذاكرًا أنهم من غير المسلمين الدراسين للإسلام، متجاوزًا في تعريفه القيد الجغرافي الخاطئ ، إلا أنّه يؤخذ على التعريف : ادخال العرب من غير المسلمين في نطاق الاستشراق، وفي هذا إخلال بتصور أساس لعلم الاستشراق الذي يتمحور على: التبادل الثقافي والتعارف الحضاري، بين العرب والمسلمين وبين غيرهم، فالعربي الذي ينتمي إلى الحضارة العربية ناهلًا من فكرها وتعاليمها لن يستطلع لها كغيره ممن ينتمي إلى حضارة وثقافة بعيدة عن الحضارة العربية والإسلامية .

ويعرف عبد المنعم فؤاد الاستشراق، بأنّه :" دراسات أكاديمية يقوم بها غير المسلمين من غير العرب، سواء من الشرق أو الغرب ؛ للإسلام عقيدة وشريعة ولغة وحضارة ، بقصد التشكيك في هذا الدين القويم وإبعاد الناس عنه "[٣٨]، وهذا التعريف قد شمل أغلب جوانب الموضوع ، فضلًا عن تجاوزه التحديد الجغرافي لمصطلح الشرق، كما تناول الموضوعات الأساسية للاستشراق من قبيل: الإسلام عقيدة وحضارة، ذاكرًا المقصد الأول للاستشراق، المتمثل : بالتَشكيك في الإسلامِ وإبعاد الناس عنه، إلا أنَّهُ يُؤخذ على هذا التَعريف اختصاص الاستشراق بالدراسات الأكاديمية ، علمًا أنّ الاستشراق بدأ على أيدي الرهبان في الكنائس، بطابع كنسي بعيدًا عن المنهجية الاكاديمية، فكانت دراساتهم في كثير من الأحيان لا تتسم بالموضوعية العلمية والطابع الأكاديمي، أما قوله : من غير العرب ففي اطلاقه نظر ، إذ هناك من المستشرقين من كان عربيًا في أصل، كالمستشرق فيرجيل كينديا[٣٩]، والمستشرق فيليب حتي[٤٠]، إلا أنّه يمكن اعتماد هذا الإطلاق، الذي لا يُقيد إلا بحالات معدودة ، بخلاف ما ذهب الدكتور النملة في إطلاقه: أنّ العرب غير المسلمين الذين يدرسون الإسلام يدخلون في مفهوم الاستشراق، إذ يدخل في هذا الاطلاق : طائفة كبيرة من

الباحثين العرب من غير المسلمين كالنصارى وغيرهم ، الدارسين للإسلام ، وهؤلاء لا يمكن وصفهم بالمستشرقين لانتمائهم للحضارة العربية جنسًا وثقافة.

ويعرف الدكتور مصطفى عبد الستار الاستشراق، بأنَّه: **دراساتٌ يقوم بها غير المسلمين من خارج الحضارة الإسلامية، عن العروبة والإسلام دينًا وحضارة وغيرها من فروع الاستشراق الأخرى ، بقصد الاختراق الفكري والثقافي للكيان المدروس ، ولتحقيق غاياتٍ عدة في مُقدمتها التشكيك بالإسلام وإبعاد النّاس عنه** [٤١].

تفيد لفظة (**دراسات**) الدراسات الأكاديمية المنتظمة وغير الأكاديمية خاصة تلك التي ظهرت في الأديرة والكنائس في بدايات البحث الاستشراقي ، وعبارة (**يقوم بها غير المسلمين من خارج الحضارة الإسلامية**) تفيد أنّ ما صدر عن المسلمين في خارج البلاد العربية من دراسات تعد: كتابات عن دينهم ، فما يصدر عن المسلم الألماني من دراسات عن الإسلام والعربية لا يمكن إدراجه ضمن البحث الاستشراقي ، فضلاً عن الدراسات الصادرة من غير المسلمين كنصارى العرب وغيرهم ممن يسكن الحاضرة الإسلامية فلا يمكن عدّ تلك الدراسات ضمن الدراسات الاستشراقية ؛ لأنهم ينتمون إلى البلاد العربية، ودراساتهم لا يمكن تصنيفها إلا ضمن الثقافة العامة لبلدانهم وأوطانهم ، وعبارة (**عن العروبة والإسلام دينًا وحضارة وغيرها من فروع الاستشراق الأخرى**) تدلل على موضوع الاستشراق بشكل عام ، متناولاً جميع أجزائه وأبعاده ، مرتبة وفقاً للأهمية الموضوعية التي تناولها البحث الاستشراقي ، إذ قدمتُ العروبة على الإسلام في التعريف ؛ لأنّ البحث الاستشراقي يرى: أنّ الإسلام وحضارته كان نتيجة للفكر العربي في عصر النبوة وظهور الإسلام، تاركًا التعريف بفروع الاستشراق الأخرى لتعددها ، ففروع الاستشراق تتناول: التاريخ ، والسياسة، والمعمار، والفن، وغيرها، وعبارة (**بقصد الاختراق الفكري للكيان المَدروس**)، تمثل الوسيلة الأساس التي توسل بها المستشرقون لتحقيق أهدافهم ، فكان الفكر هو المحرك للدواعي والأسباب الدافعة للحركة الاستشراقية وصولاً إلى غايات وأهداف عدة : دينية واستعمارية واقتصادية وعلمية وغيرها، في مقدمتها :(**التشكيك بالإسلام وإبعاد النّاس عنه**) إذ وظف كثير من المستشرقين دراساتهم وأبحاثهم للتقليل من شأن الإسلام وحضارته وشعوبه وتاريخه وأهله وناصريه ، وهذا لا يخفى على من طالع كتاباتهم حول تاريخ العروبة والإسلام .

مصطلحات بديلة عن مصطلح الاستشراق منها:

نظرًا للطابع العدائي الذي سارت عليه أبحاث كثير من المستشرقين في تناولهم الإسلام وحضارته وتراثه، فإنَّ مصطلح الاستشراق والمستشرقين غدا يمثل ريبة كبيرة عند المسلمين ، وفَقد المستشرقون مكانتهم في عالمنا الإسلامي المعاصر ؛ ولذلك فإنَّ هذه القضية ساهمت في دفع علماء الاستشراق إلى سحب مصطلح الاستشراق والمستشرقين من استعمالاتهم البحثية، مُبدليه بمصطلحات أخرى تختلف عنه شكلًا وتتفق مضمونًا ، وذلك للهروب من تبعات مصطلح الاستشراق وما يحمله من دلالات

مريبة بالنسبة للمسلمين، ومن هذه المصطلحات البديلة : خبير الشرق الأوسط ، الذي هو مرادف للفظ مستشرق ، ومصطلح : الدراسات الشرق أوسطية ، بدلاً عن مصطلح الاستشراق(٤٢) .

وهذا ما أكده ادوارد سعيد، بقوله :" أنّ الاستشراق مصطلح لم يعد يتمتع بالحظوة القديمة ، فالمختصون يفضلون استخدام مصطلح الدراسات الشرقية أو مصطلح دراسات المناطق ، لسببين ، السبب الأول هو : أنّه يتسم بقدر أكبر مما ينبغي من الغموض والتعميم ، والثاني هو : أنّ من ظلال معانيه الإيحاء بالاستعلاء الذي كان المديرون الأجانب يتسمون به في عهد الاستعمار الأوربي في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين "(٤٣)، ولذلك يرى الدكتور رضوان السيد : أنّ كثيراً من المستشرقين بعد كتابات إدوارد سعيد تحولوا عن تسمية أنفسهم بالمستشرقين ، وصاروا يتحدثون عن : الدراسات الإسلامية ، وعلم الإسلام ، أو مختصين بالأدب العربي، أو بالآثار الإسلامية، أو التاريخ الإسلامي، بحسب تنوع مجالات اهتمامهم(٤٤)، ولذلك تصرُّ بعض الجامعات الأوربية العريقة على مسمى : الدراسات الإسلامية ، أو علم الإسلام ، أو الدراسات العربية(٤٥).

وظهر مصطلح الاستعراب : استعمل للدلالة على غير العربي الذي يعيش في ظل دولة عربية ، أو الذين يدرسون الثقافة العربية، وربما أطلق على المسيحيين الذين سكنوا الأندلس وأعلنوا عن انتمائهم للعرب وولائهم لحكمهم(٤٦).

في المقابل ظهرت مصطلحات متفرعة عن مصطلح الاستشراق منها :

الاستشراق الكامن وهو: ما يعبر عنه المجتمع تجاه الشرق بصورة وضعية إيجابية تكاد تمارس دون وعي ...

والاستشراق السافر : هي الآراء التي عبّر عنها عن المجتمع الشرقي بلغاته وآدابه وتاريخه ودراساته الاجتماعية(٤٧).

ومنها : الاستشراق الكلاسيكي(٤٨)، أو الاستشراق التقليدي(٤٩)، وهو:" أنّ المستشرق التقليدي يبدأ بمدح الدين الإسلامي ، وبعض مواقف المسلمين بشكل عام سريع حتى يقتنع القارئ المسلم بموضوعية المؤلف، إلا أنّه يفاجأ بعد ذلك بأنّ المؤلف يدس له أحكاماً ونظريات خاطئة في ثنايا صفحات الكتاب الداخلية"(٥٠).

وهناك من قسّم الاستشراق وفقًا للخريطة السياسية للدول الحديثة ، مُدعيًا أنّ هناك: استشراق ألماني، وبلجيكي، وفرنسي، وبريطاني إلخ... مما أدى لظهور مصطلحات من قبيل : الاستشراق الفرنسي والاستشراق الروماني إلخ ، علمًا أنّ تلك الدول تضمن أعراقًا متنوعة، فضلًا عن التغيرات المستمرة في رسم الحدود الجغرافية وفقًا للمتغيرات السياسية ، ومن الأمثلة على تنوع طبائع الشعوب الأوربية ، ما قيل: أنّ الفرنسيين: مؤدبون ولبقون وكرماء، ولكنَّهم متسرعون وغير ثابتين...

وأنّ الألمان: مخلصون وعاملون، ولكنَّهم ثقلاء الأرواح ومفرطون في الشرب...

وأنّ الإيطاليين: أرقاء وودعاء في لهجتهم ، ولكنَّهم غيورون وغادرون...

وأنّ الأسبانيين: كتومون ومتبصرون ، ولكنَّهم صلفون ورسميون...

وأنّ الإنكليز: شجعان إلى حد التهور ، ولكنَّهم متكبّرون ومحتقرون ومعتزّون بأنفسهم إلى حد الشراسة[٥١].

وهناك من قسّم الاستشراق وفقًا للمعيار الديني، فظهرت مصطلحات من قبيل : الاستشراق اليهودي، والاستشراق النصراني، بل تعدى إلى تقسيم مذهبي ، فظهرت مصطلحات، من قبيل :

الاستشراق الكاثوليكي، والبروتستانتي...إلخ، وهذه المصطلحات المنطلقة من المفاهيم الدينية أدق من سابقاتها، في التصنيف المعرفي .

وهناك من اعتمد المعيار التاريخي في تصنيف مراحل الاستشراق ، وهذا المعيار الأقرب في تحديد الحقبة المقاربة التي تحدد الاستشراق المعاصر، إذ هناك من قسّم الاستشراق تاريخيًا ، ذاكرًا استشراقًا : قديمًا ، ووسيطًا ، ومعاصرًا ، ومن تلك الفروقات التي ذكرها الباحثون :

إنّ الاستشراق نجح إلى حد ما في أن يتحول من حركة سياسية ثأرية عدائية إلى حركة معرفية عقلية، وذلك عن طريق التخلص من الفرضيات والافتراءات والأوهام السابقة، إذ إنّ الاستشراق القديم عمل على نقل الأخبار من الشرق عن طريق الحجاج بعد عودتهم من الأراضي المقدسة في فلسطين، أو عن طريق الحروب الصليبية...

أما الاستشراق المعاصر فقد انتقل إلى العقل والنقد من دون أن يتخلص كليًا من جوهر المرحلة السابقة ، إلا أنّه اعتمد على الرحلات المباشرة والمشاهدات العينية والحقائق الملموسة من مظانها[٥٢].

وهناك من يرى أنّ الفارق التاريخي بين الاستشراق المعاصر والقديم يتمفصل بحقبة ظهور نولدكه (Noldeke)[٥٣]: فالنظر مليًا في اتجاهات الاستشراق وتحولاته، تبين أنّ رجلًا لُقّب بشيخ المستشرقين في الدراسات القرآنية، كان يمثل فعلًا حلقة وصل بين المنهج الاستشراقي القديم والمنهج الاستشراقي المعاصر، ويمثل فكر نولدكه (Noldeke) في هذا المجال كتابه الشهير: تاريخ القرآن ، الذي يعد دستورًا للمستشرقين في معرفة القرآن، حتى أضحى الكتاب أبرز المصادر التي لا يستغني عنها الباحثون[٥٤]، ذلك أنّ الوعي العربي تعرض لاهتزازات كبرى منذ القرن التاسع عشر فيما يتعلق بالقرآن الكريم والتاريخ الإسلامي[٥٥]، ومن أبرز الشواهد على مفصلية هذه المرحة في الحركة الاستشراقية ، ما كتبه رودي باريت (Rudi Paret) في كتابه:" الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه"، جاعلًا من دراسات نولدكه (Noldeke) المعيار التاريخي الفاصل في التحول البحثي للدراسات والأبحاث الاستشراقية .

والجدير بالذكر أنّ مفكري أوربا يقسّمون تاريخ العالم على ثلاث أقسام :

ما يسمى بالتاريخ القديم ، وتاريخ القرون الوسطى، والتاريخ الحديث منذ القرن السابع عشر، فقد أدى هذا التقسيم : إلى أن يُنظر للشرق كأنَّه عالم بقي منعزلاً عن تأثير

الحضارة اليونانية والرومانية في الزمن القديم ، ثمّ عن الحضارة التي بدأت بنهضة تلك الحضارة القديمة في الأزمنة المتأخرة(٥٦).

ولعل التغير المستمر في حركة الاستشراق جعلت منه اليوم يختلف عما كان عليه في الأمس، إذ الاستشراق المعاصر يتناول الشرق بكونه: حضارة وعقيدة وسياسة واقتصاد وتراث أمة(٥٧) .

المطلب الثالث : نشأة الاستشراق وتطوره .

تعددت الآراء حول اختلاف نشأة الاستشراق ؛ وذلك لصعوبة تحديد التأريخ الأول لبداية هذا العلم ، فالاستشراق مَرَّ بمرَاحل مُختلفة تأثرَّ فيها بعوامل شتى ، ولأجل ذلك تعددت آراء الباحثين عن بداية الاستشراق ونشأته :

الرأي الأول : بدأ الاستشراق قبل الإسلام

هناك من يرى أنَّ الاستشراق نشأ قبل مجيء الإسلام ، وهذا ما ذكر خالد إبراهيم بقوله: " مَرَّ الاستشراق بمراحل أرى أنَّ بدايتها الأولى كانت في عهد فَلاسفة الإغريق الذين توجهوا للشرق كتوجه طاليس(٥٨)، للإسكندرية مثلًا، ثمَّ كانت فتوح الإسكندر أيضًا من بوادر التوجه إلى العالم الشرقي رغم عدم عَدَّ ذلك من مراحل الاستشراق بمعناه الشائع"(٥٩).

ويمكن إدراج هذا الرأي ضمن الرحلات الفردية، فلا تعد تلك المحاولات من الاستشراق العام ، فضلًا عن ذلك أنَّه لم يعبر عن الموضوع الأساس للاستشراق وهو دراسة العروبة الإسلام .

والرأي الثاني : بدأ الاستشراق منذ العهد النبوي

وَممّا لا شَك فيه أنَّ بدايات الاستشراق بمفهومهِ العام ، كان مرتبطاً ببداية الإسلام ، فهناك من يُرجع نشأة الاستشراق إلى احتكاك المسلمين بالرومان ، في غزوة مؤتة (٨هـ) ، ومن ثَمَّ غزوة تبوك (٩هـ) ، ومن يومها وقف المُسلمون والنصارى مَوقف الخُصومة السياسية والدينية (٦٠).

والرأي الثالث : بدأ الاستشراق منذ العهد الأموي

وهناك من يرى أنَّ بداية الدراسات الاستشراقية كانت على يد رجال اللاهوت المسيحي في دمشق، يقول عبد الشافعي محمد : " ولقد بدأ الاستشراق في الشرق نفسه قبل أن يبدأ في الغرب ، وعلى أيدي رِجال اللاهوت المسيحي في الكنائس والأديرة ، منهم القديس يوحنا الدمشقي (٨٠ـ١٣٧هـ / ٧٠٠ ــ٧٥٥م) الذي كان واحدًا من كِبار رِجال الكنيسة في الشام،"(٦١).

وهذا الرأي يندرج ضمن التصنيف العلمي لعلم الأديان، لأنَّ الاستشراق دراسات فكرية تصدر عن خارج الحضارة العربية والإسلامية، وإنْ كانت مقاصد يوحنا الدمشقي(٦٢) تلتقي مع بعض أهداف الاستشراق ، من التشكيك بالإسلام والطعن فيه ، ولعل هذا الالتقاء بين مقاصد يوحنا وبين بعض أهداف الاستشراق ، دفع أصحاب هذا الاتجاه بالقول: أنّ الاستشراق بدأ مُنذ يوحنا الدمشقي ، وهذا ما نبَّه عليه محمود زقزوق

من أنَّ بداية الدراسات الاستشراقية لم تكن منذ يوحنا الدمشقي بقوله:" ولكنّنا لا نَستطيع أنّ نعد مثل هذه المُحاولات بداية للاستشراق ، فيوحنا الدمشقي كان رجلاً شرقياً عاش في ظل الدولة الأموية وَخدم في القصر الأموي ، ولهذا سَنصرف النظر عن مثلِ هذه المحاولات من جانب المسيحيين الشرقيين"[٦٣].

والرأي الرابع: بدأ الاستشراق منذ العهد العباسي

هناك من يرى أنَّ المرحلة المبكرة للإستشراق كانت عندما نقل الكنسيون فيها علوم الكنيسة وفلسفة اليونان من حاضرة العرب بغداد وغيرها من البلدان العربية إلى روما ، حيث كانت الكنيسة في احتضار فكري ، وكانت هذه المرحلة قد بدأت منذ وقتٍ مبكر في تاريخ الإسلام ، فكان أعظم ما قام به العرب إلى جانب نشرهم الإسلام وتأليفهم في علومه المُختلفة ، قيامهم بترجمة آدابِ وفلسفات العالم وخاصة اليونانية والرومانية والهندية والفارسية ، ومُناقشتها والردَّ عليها ، فكانت علوم الكنيسة، من العلوم التي تناولوها بالترجمة والنقد والمناقشة ، ولم يكن لدى الكنيسة في روما قُدرة على ترجمة أثارها اليونانية والرومانية وخاصة في العصر الذي أطبق الجهل فيه على شعوب أوربا ، ووفد وقتئذ على حاضرة المسلمين بغداد وغيرها من المدن ، عشرات من كُتاب الكنيسة لينهلوا من علوم الإسلام ، ويصلوا إلى المؤلفات اليونانية، ليُترجموها بَعدئذ إلى لغاتهم وخاصة اللاتينية (*) ، لغة الكنيسة آنذاك؛ لتعتمدها في نشر أفكارها ويُمكن عد رحلاتهم هذه كموجة استشراقية أولى ، تعلموا خلالها العربية ونقلوا علومها إلى شعوبهم ، إلا أنَّهم نَقلوا أفكاراً مُشوهةً عن العرب والمسلمين[٦٤].

والرأي الخامس : بدأ الاستشراق منذ العهد الأندلسي

يرى عبد الرحمن حبنكة أنَّ الدراسات الاستشراقية بدأت في الأندلس ، قائلًا :" لا يُعرف بالضبطِ من هو أول غربي عُني بالدراسات الشرقية ، ولا في أيّ وقتٍ كان ذلك ، ولكن من المُؤكد أنّ بعض الرُهبان الغربيين قصدوا الأندلس في إبَّان عظمتها ومجدها ، وتثقفوا في مدارسها ، وترجموا القرآن والكتب العربية إلى لغاتهم ، وتتلمذوا على علماء المسلمين في مختلف العلوم ، وبخاصة في الفلسفة، والطب، والرياضيات ...

ومن أوائل هؤلاء الرُهبان الراهب الفرنسي جربرت [٦٥] الذي انتخب بابا لكنيسة روما عام (٩٩٩م) بعد تعلمه في معاهد الأندلس وعودته إلى بلاده ...

ثُمَّ أُسست المعاهد للدراسات العربية أمثال مدرسة بادوي العربية ، وأخذت الأديرة والمدارس الغربية تدرس مؤلفات العرب المُترجمة إلى اللاتينية ، وهي لغة العِلم في جَميع بلاد أوربا يومئذ ، واستمرت الجامعات الغربية تعتمد على الكتب العربية وتعتبرها المراجع الأصلية للدراسة قرابة ستة قرون"[٦٦]، وهذا ما أكدهُ نجيب العقيقي[٦٧]، ذاكرًا: أنَّ الراهب جربرت (Gerbert) بعد أن قصد الأندلس وأخذ من أساتذتها ، ارتحل إلى رومة وسما على أقرانه وانتخب حبرًا أعظم باسم: سلفستر الثاني ، فكان أول بابا فرنسي ، وأمر بإنشاء مدرستين عَربيتين : الأولى في رومة (Roma) مقر خلافته ، والأخرى في رايمس (بالفرنسية Reims) وطنه في شمال فرنسا ، ثم أُضيف إليها مدرسة شارتر(Chartres)[٦٨].

ويرى شاخت[٦٩](Schacht) أنَّ النَّاس بدأوا يدرسون اللغات ويجمعون المعلومات لأغراض عقائديةٍ مَحضة ، ففي اسبانيا العصور الوسطى بدأت الدراسات العربية استجابة لحاجات العمل التبشيري ، ثمَّ فقدت هذه الدراسات كلَّ جاذبيتها مع سقوط غرناطة عام (١٤٩٢م) وبقاء الأقلية الموركسية[٧٠] (Morisco)، ثُمَّ استؤنفت هذهِ الدراسات كجزءٍ من الدراسات السامية بصورةٍ عامة في روما حيث كانت الكنيسة الرومانية (Curia) مهتمة بتوحيد الكنائس الشرقية ، ثُمَّ جاءت الحركة الإنسانية ( ) Humanism في محاولتها البحث عن ثقافة عالمية، ومن خلال اهتماماتها السياسية والتجارية ، توسعت هذه الدراسات لتصبح مجموعة من الدراسات الإسلامية، وتُمثل هذه الصلات والاهتمامات الوثيقة في ذلك الوقت ، فضلًا عن الاتجاه العام نحو تنظيم البحث العلمي لظهور شبكة استشراقية متلاحمة، وهكذا تأسس أول كرسي للعربية عام (١٥٣٩م) في الكوليج دو فرانس التي كانت قد تأسست حديثًا [٧١].

والرأي السادس: بدأ الاستشراق منذ القرن الثاني عشر

يذهب رودي باريت (Rudi Paret) إلى أنَّ الاستشراق بدأ كعلم في القرن الثاني عشر من الميلاد ـ أي: ما يُقارب القرن السادس من بعد الهجرة النبوية ـ فيقول : " إذا نظر المرء إلى الوراء إلى تاريخ تطور الاستشراق ولم يتردد في التبسيط رَغبة في زيادة الوضوح، فإنَّه يستطيع أن يقول: إنَّ بداية الدراسات العربية والإسلامية ترجع إلى القرن الثاني عشر، ففي عام (١١٤٣م) تمّت ترجمة القرآن لأول مرة إلى اللغة اللاتينية بتوجيه من الأب بيتروس فلينيرابيليس رئيس دير كلوني ، وكان ذلك على أرض اسبانية ، وعلى الأرض الاسبانية وفي القرن الثاني عشر أيضًا نشأ أول قاموس لاتيني عربي ، وفي القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر بذل رايموندوس لاولس المولود في جزيرة ميروقة ، جهودًا كبيرة لإنشاء كراسي لتدريس اللغة العربية ، وكان قد تعلم اللغة العربية على عبد عربي "[٧٢].

ويذكر ريتشارد سوذرن (Richard Southern) أثر الحُروب الصليبية[٧٣] في العقلية الأوروبية ، وأنّها كانت من أبرز الدوافع لتطلّع اوربا إلى الإسلام وحضارته ، فيقول:" بيد أنَّ الأثر الأول للصدامات العسكرية هذه تجلى في تَردُّد اسم النبي ودينهِ الإسلام ؛ على الألسُن في الغرب منذ السنوات الأولى للغزو ، وقد بحثتُ في المصادر الغربية عن اسم النبي قَبل العام (١١٠٠م) فلم أعثر عليه غير مَرةٍ واحدة ، خارج اسبانيا وايطاليا الجنوبية ، أمَّا فيما بعد العام (١١٢٠م) فقد كان كل غربي تقريبًا يعرف بشكل عام ما هو الإسلام ، ومن هو محمد ، لقد كانت صورة محمد والإسلام واضحة ، لكنَّها لم تكن صحيحة "[٧٤].

ويؤكد محمد الشرقاوي هذا الاتجاه ، قائلًا : أنَّ الاستشراق بدأ بداية حقيقية مُنتظمة بقرار المجمع الكنسي في فينا بالموافقة على تدريس اللغات الشرقية في خمسٍ من جامعات أوربا الكبرى هي: باريس ، وأكسفورد ، والجامعات البابوية ، وبولونيا ، وسلمنكا سنة (١٢١٣م)، ثُمَّ توسعت أوربا في فتح أقسام جديدة وإنشاء كراسي أستاذية في عدد من جامعاتِ الغرب ؛ ففي سنة (١٥٨٧م) بدأ تدريس اللغة العربية بِصورةٍ

مُنتظمة في باريس، وفي سَنة (١٦١٣م) في جامعة ليدن (Leden) في هولندا ، وفي كمبردج (Cambridge) سنة (١٦٣٢م) ، وَأُنشئ كرسي أستاذية للعربية والدراسات الإسلامية في أكسفورد (Oxford) سنة (١٦٣٤م) [٧٥].

وبعد عرض أبرز آراء العلماء عن نشأة الاستشراق ، يتبين أنَّه من الصعب الجزم ببداية لنشأة الاستشراق، إلا أنَّه يُمكن للباحث القول: أنَّ الاستشراق بدأ كجهود فردية منذ ظهور الإسلام ، بقصد التعرف على الإسلام والتشكيك فيه ، ثُمَّ تطورت تلك الجهود بتطور الدوافع السياسية والدينية إلى أن وصل الاستشراق في نهايةِ المطاف إلى علمٍ يُدَرّس في الجامعات العالمية ، ويشارك في صنع القرار السياسي للدول المهتمة في الإسلام وحضارته.

الخاتمة

الحمد لله على التمام ، وعلى رسوله التحية والسلام، وعلى آله وأصحابه الكرام، أما بعد:

ففي ختام هذه الدراسة المنهجية عن علم الاستشراق ، يجدر بنا أن نذكر أهم النتائج التي توصلنا إليها:

١. ينبغي الاهتمام بالدراسات الاستشراقية من جهة: الترجمة والدراسة والنقد وعدم أهمالها، وإعادة تصنيف موضوعات علم الاستشراق من منظورم متجدد ومنظم .
٢. السعي لجمع كل ما كتبه المستشرقون عن الحضارة العربية والإسلامية، وإثبات تلك المصنفات في دراسات مستقلة .
٣. تهدف هذه الدراسة إلى أن تكون مراجعة منهجية لعلم الاستشراق، وفتح الباب للباحثين بالتوسع في دراسة هذا العلم ، وخدمته أسوة بمباحث العلوم الشرعية والفكرية.
٤. إنّ التعريف الأدق عن الاستشراق، بأنَّه: دراساتٌ يقوم بها غير المسلمين من خارج الحضارة الإسلامية، عن العروبة والإسلام دينًا وحضارة وغيرها من فروع الاستشراق الأخرى ، بقصد الاختراق الفكري والثقافي للكيان المدروس ، ولتحقيق غاياتٍ عدة في مقدمتها التشكيك بالإسلام وإبعاد النّاس عنه.
٥. إنّ تاريخ الاستشراق مرَّ بمراحل مختلفة عبر تاريخ ظهور الدولة الاسلامية عبر في كل مرحلة عن التبادل الثقافي بين الحركة الاستشراقية وبين الحضارة الاسلامية .
٦. تتنوع موضوعات علم الاستشراق بتنوع فنون الثقافة العربية والإسلامية، إذ يتناول الاستشراق الحضارة الإسلامية والعربية من شتى جوانها ومختلف فنونها .
٧. تعد رحلات المستشرقين مصدرًا من مصادر المعلومات الحسية المباشرة عن العرب والمسلمين ، الذين كان لهم الفضل في الكشف عن جوانب كثيرة من الحياة في الحضارة العربية والإسلامية .
٨. يعد الاستشراق من أبرز الحركات الفكرية الفاعلة في العالم العربي والعالمي التي شكلت في نتاجها ورجالاتها لوحة ممتزجة من الثقافات العالمية ، تحرص في ثنايها على بث الافكار والثقافة المتنوعة .
٩. إنّ مناقشة آراء المستشرقين ينبغي أن تكون وفقًا لأسس البحث العلمي ، وبصورة منهجية منظمة، تصدر بلغات عدة.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم .
٢. إبراهيم أبو الأنبياء، عباس محمد العقاد، نهضة مصر للطباعة، ط ٥ ، ٢٠٠٥م
٣. آثار الاستشراق الألماني في الدراسات القرآنية ، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى الجامعة العراقية عام ٢٠١٢م ، د. أمجد يونس عبد مرزوك
٤. أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند ادوارد سعيد ــ حسن حنفي ــ عبد الله العروي ، د. نديم الجابري ، دار الفارابي لبنان ، الطبعة الأولى ٢٠٠٥م
٥. أثر الشرق الإسلامي في الفكر الأوربي خلال الحروب الصليبية ، عبد الله بن عبد الرحمن الربيعي ، الرياض الطبعة الأولى ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م
٦. أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها التبشير ـ الاستشراق ـ الاستعمار دراسة وتحليل وتوجيه ، عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني ، دار القلم دمشق ، الطبعة الثامنة دمشق ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م
٧. الأديان في تاريخ شعوب العالم ، المستشرق: سبرغي أ . توكاريف ، ترجمة: د . أحمد م . فاضل
٨. آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، د. عمر بن إبراهيم رضوان، دار طيبة الرياض
٩. أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي ، علي محمد جريشة ، محمد شريف الزيبق ، دار الوفاء ، الطبعة الثالثة ١٣٩٩هـ ـــ ١٩٧٩م
١٠. الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، أحمد درويش، الهيئة المصرية العامة للكتب، مصر ١٩٧٧
١١. الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق ، ادوارد سعيد ، ترجمة د. محمد عناني ، رؤية للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م
١٢. الاستشراق أهدافه ووسائله دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون ، محمد فتح الله الزيادي ، دار قتيبة ، الطبعة الثانية ٢٠٠٢م
١٣. الاستشراق بين الحقيقة والتضليل ، إسماعيل علي محمد ، دار الكلمة ، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ ٢٠٠٠م
١٤. الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية ، د.قاسم السامرائي ، دار الرفاعي ، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ ـــ ١٩٨٣م
١٥. الاستشراق في الفكر الإسلامي المعاصر دراسة تحليلية تقويمية ، د. محمد عبد الله الشرقاوي ، كلية دار العلوم القاهرة ١٩٩٢م
١٦. الاستشراق والإسلام مطارحات نقدية للطروح الاستشراقية ، خالد إبراهيم المحجوبي ، أكاديمية الفكر الجماهيري ليبيا ، طبعة عام ٢٠١٠م

١٧. الاستشراق والتاريخ الإسلامي القرون الإسلامية الأولى ، د. فاروق عمر فوزي ، الأهلية للنشر والتوزيع لبنان ، الطبعة الأولى ١٩٩٨م
١٨. الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ، الدكتور محمود حمدي زقزوق ، دار المنار ، الطبعة الثانية ١٤٠٩ه ـــ ١٩٨٩م
١٩. الاستشراق والدراسات الإسلامية ، عبد القاهر داود العاني ، دار الفرقان عمان ، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ ـــ ٢٠٠١م
٢٠. الاستشراق والدراسات الإسلامية ، علي بن إبراهيم الحمد النملة ، مكتبة التوبة الرياض ، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ ١٩٩٨م
٢١. الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم ، مصطفى السباعي ، دار البيان الكويت، الطبعة الأولى ١٣٧٨ ه ـــ ١٩٦٨م
٢٢. الاستشراق وجه للاستعمار الفكري ، د. عبد المتعال محمد الجبري ، مكتبة وهبة القاهرة ، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ ـــ ١٩٩٥م
٢٣. الاستشراق ومناهجه في الدراسات الإسلامية ، د. سعدون الساموك ، دار المناهج عمان ، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ ـــ ٢٠١٠م
٢٤. الإسلام الأسس ، كولين تيرنر ، ترجمة نجوان نور الدين ، مراجعة سعود المولى ، الشبكة العربية للأبحاث بيروت ، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م
٢٥. الإسلام خواطر وسوانح ، هنري دي كاستري، ترجمة: أحمد فتحي زغلول (ب ـت) :
٢٦. الإسلام على مفترق طرق ، محمد أسد ، ترجمة عمر فروخ ، دار العلم للملايين بيروت ، الطبعة التاسعة ١٩٧٧م
٢٧. الإسلام في الفكر الغربي ، د.محمد شامية، مكتبة وهبة – القاهرة (د. ت)
٢٨. الاسلام في فجر عظمته، موريس لومبار ، ترجمة حسين العودات (دمشق- ١٩٧٩)
٢٩. الإسلام والمسلمون في ألمانيا بين الأمس واليوم ، طه الولي ، دار الفتح ، الطبعة الأولى ١٣٨٦ هـ ـ ١٩٦٦م
٣٠. الإسلاموفوبيا الحملة الأيديولوجية ضد المسلمين ، ستيفن شيهي ، ترجمة د. فاطمة نصر ، مكتبة سطور للنشر القاهرة ، الطبعة الأولى ٢٠١٢م
٣١. أضواء على الثقافة الإسلامية ، د. نادية شريف العمري ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة التاسعة ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م
٣٢. الأعلام ، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: ١٣٩٦هـ) ، دار العلم للملايين ، الطبعة: الخامسة عشر ٢٠٠٢ م
٣٣. افتراءات المستشرقين: للدكتور عبد العظيم المطعني ، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٩٩٢م

٣٤. الأقليات المسلمة في العالم :ظروفها المعاصرة آلامها وآمالها ، مجموعة من المؤلفين، أبحاث المؤتمر العالمي السدس للندوة العالمية للشباب الإسلامي المنعقد في الرياض ، ١٤٠٦هـ
٣٥. الأناجيل المنحولة، إصدار سلسلة الكنيسة في الشرق، ترجمة اسكندر شديد، تقديم أ. جوزف قزّي ـ أ. الياس خليفة، دير سيدة النصر نسيبه غوسطا ٢٠٠٤م
٣٦. إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث ، مالك بن نبي ، دار الإرشاد بيروت الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ ـــ ١٩٦٩م
٣٧. البرهان في علوم القرآن ، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ) ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه ، الطبعة الأولى ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م
٣٨. تاريخ الحضارة الاسلامية ، بارتولد ، ترجمة حمزة طاهر ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الرابعة ١٩٦٦م
٣٩. تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، محمود المقداد، نشر عالم المعرفة، بيروت، ١٩٩٢
٤٠. تاريخ الشعوب الإسلامية ، كارل بروكلمان ، ترجمة : نبيه أمين فارس البعلبكي ، دار العلم للملايين –بيروت ، ط ٥ ، ١٣٨٨هـ ١٩٦٨م
٤١. تاريخ العرب العام ، للمستشرق العلامة: ل . أ . سيديو ، ترجمة: عادل زعيتر ، دار العالم العربي ـ القاهرة ، ط١، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م
٤٢. تاريخ القرآن، تيودور نولدكه، تعديل فريدريش شفالي، نقله إلى العربية د. جورج تامر، منشورات الجمل ـ ألمانيا، ط٤، ٢٠٠٨م
٤٣. تاريخ القرآن، د. محمد حسين علي الصغير، ط١/ ١٤٢٠هـ-١٩٩٠م، بيروت، دار المؤرخ العربي
٤٤. تأملات في الواقع الإسلامي ، عمر عبيد حسنة ، المكتب الإسلامي للنشر الطبعة الأولى ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م
٤٥. تحقيق التراث ، عبد الهادي الفضلي ، مكتبة العلم بجدة ، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ ١٩٨٣م
٤٦. تراث الإسلام ،جوزيف شاخت كليفورد بوزورث، ترجمة محمد زهير السمهوري ـ حسين مؤنس ـ إحسان صدقي العمد ، تعليق وتحقيق شاكر مصطفى مراجعة فؤاد زكريا ، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت ١٩٨٩م
٤٧. تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي، بارتولد ، ترجمة صلاح الدين عثمان ط١ (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب،١٤٠١هـ/١٩٨١م):

٤٨. التشيع والتحول في العصر الصفوي ، كولن تيرنر ، ترجمة حسين علي عبد الساتر ، منشورات الجمل ، تقديم حيدر حب الله ، الطبعة الأولى ٢٠٠٨م
٤٩. جاذبية الإسلام ، مكسيم رودنسون ، ترجمة الياس مرقص ، ، دار التنوير بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٢م
٥٠. الجميل والمقدس ، آنا ماري شيمل ، ترجمة عقيل يوسف عيدان ، الدار العربية للعلوم ناشرون الكويت ، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ ٢٠٠٨م
٥١. جهود المستشرقين في التراث العربي بين التحقيق والترجمة ، د. محمد عوني عبد الرؤوف ، المجلس الأعلى الثقافي الطبعة الأولى القاهرة ٢٠٠٤م، إعداد وتقديم د. إيمان السعيد جلال
٥٢. حاضر العالم الإسلامي ، - لوثروب ستودارد، ترجمة: عجاج نويهض، تعليقات شكيب أرسلان، بيروت، دار الفكر، ط٣، ١٩٧١م
٥٣. حضارة العرب ، غوستاف لوبون ، ترجمة: عادل زعيتر ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة - القاهرة ، (ب – ط)
٥٤. الحضارة العربية: جاك رسيلر، تعريب د . خليل احمد خليل، منشورات عويدان ، بيروت ، باريس، ط١، ١٤١٣هـ ١٩٩٣م
٥٥. الحملة الفرنسية وخروج الفرنسيين من مصر، شكري، محمد فؤاد، دار الفكر العربي، مصر
٥٦. الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه، رودي باريت، ترجمة مصطفى ماهر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٦٧م
٥٧. دروس قرآنية للمسيحيين مدخل إلى كتاب المسلمين المقدس ، باول شيفارتزيناو ، ترجمة السيد محمد الشاهد ، دار قباء للطباعة القاهرة ٢٠٠١م
٥٨. الدعوة إلى الإسلام ، السير توماس أرنولد ، ترجمة: د. حسن إبراهيم حسن ، و: د. عبد المجيد عابدين ، و : إسماعيل النحراوي ، مكتبة النهضة المصرية – القاهرة ، ط١ ، ١٩٤٧م
٥٩. الدولة الاموية والمعارضة، فان فولتن، د.ابراهيم بيضون،ط١،(بيروت-١٩٨٠)
٦٠. الرد على المستشرق اليهودي (جولد زيهر) في مطاعنه على القراءات القرآنية ، محمد حسن حسين جبل ، ط٢ ، لسنة ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٢م
٦١. روح الحضارة العربية ، هانز هينرش شيدر ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، دار العلم للملايين بيروت ، ١٩٤٩م
٦٢. رؤية فرنسية للأدب العربي ، اندريه ماكل ، ريجيس بلاشير ، بيير جورجان ، ترجمة د. أحمد درويش ، مطابع الأهرام (ب - ت)
٦٣. السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي ، عبد الشافي محمد عبد اللطيف ، دار السلام القاهرة ، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ

٦٤. السيرة النبوية وأوهام المستشرقين ، عبد المتعال محمد الجبري ، مكتبة وهبة القاهرة ، (ب ــ ت)
٦٥. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي المتوفى ٣٩٣هـ ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ،دار العلم للملايين بيروت ،الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م
٦٦. الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية ، أبو الحسن علي الحسيني الندوي ، دار الندوة لبنان ، الطبعة الثانية ١٣٨٨هـ ١٩٦٨م
٦٧. صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى ، ريتشارد سوذرن ، ترجمة الدكتور رضوان السيد ، دار المدار الإسلامي ، الطبعة الثانية ٢٠٠٦م
٦٨. صورة الشرق في عيون الغرب دراسة للإطماع الأجنبية في العالم العربي ، إبراهيم الحيدري ، دار الساقي لبنان ، الطبعة الأولى ١٩٩٦م
٦٩. العقيدة والشريعة في الإسلام ، جولد زيهر، ترجمة: يوسف موسى وزميله ، طبعة مصر - ١٩٤٨م
٧٠. الغارة على العالم الإسلامي ، ا . ل شاتليه ، لخصها ونقلها إلى العربية ، مساعد اليافي - ومحب الدين الخطيب ،المطبعة العربية بغداد ، الطبعة الثانية ١٣٨٤هـ
٧١. الفتوحات الاسلامية في فرنسا وايطاليا وسويسرا، في القرن الثامن والتاسع والعاشر الميلادي، جوزيف رينو، تعريب وتقديم: د. اسماعيل العربي، ط١، (بيروت-١٩٨٤)
٧٢. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، د. محمد البهي ، مكتبة وهبة القاهرة ، الطبعة الرابعة ١٩٦٤م
٧٣. الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر من مونتسكيو إلى ليسنج ، بول هازار ، ترجمة د. محمد غلاب و إبراهيم بيومي مدكور ، لجنة التأليف والترجمة والنشر في جامعة الدول العربية (ب - ت)
٧٤. فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر ، د. أحمد سمايلوفتش، مطابع دار المعارف ، (ب ــ ت)
٧٥. الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفي ، د. فلورنتن سمارانداكه ــ د. صلاح عثمان ، نشر منشأة المعارف مصر ، الطبعة الاولى ٢٠٠٧م
٧٦. فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ، لويس غرديه - ج. قنواتي ، ترجمة د. صبحي الصالح - الأب فريد جبر ، دار العلم للملايين بيروت
٧٧. فنون الإسلام، حسن زكي محمد ، ط١، بيروت، بلا. ت.
٧٨. القاموس السياسي ، أحمد عطية الله ، دار النهضة العربية القاهرة ، الطبعة الرابعة ١٩٨٠م
٧٩. قاموس المورد ، منير بعلبكي ، دار العلم للملايين بيروت ، الطبعة السابعة ١٩٧٤ م : ٦٣٨

٨٠. القران في محيطه التاريخي ، مجموعة مستشرقين ، إعداد جبرئيل سعيد رينولد ، ترجمة سعد الله السعدي ، منشورات الجمل ، بيروت ، بغداد ، ط١، ٢٠١٢م
٨١. قصة الحضارة ، للمستشرق: ويليام جيمس ديورانت ، ترجمة: محمد بدران ، دار الجيل
٨٢. لمحات في الثقافة الإسلامية ، عمر عودة الخطيب ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الخامسة عشر ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م
٨٣. الله والإنسان في القرآن ، توشيهيكو إيزوتسو ، ترجمة د. هلال محمد الجهاد ، الطبعة العربية للترجمة بيروت ، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م
٨٤. مجلة الاجتهاد ، العدد الثاني والعشرون ، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م .
٨٥. مجلة الاستشراق ، دار الشؤون الثقافية العامة العراق ، العدد الأول ١٩٨٧م ، مقال بعنوان موقف المشارقة من المستشرقين ، د. صبحي ناصر حسين
٨٦. مجلة عالم الفكر، المجلد الخامس، العدد الأول ١٩٧٤م
٨٧. محمد أسد في الطريق إلى مكة ، ترتيب صالح عبد الرحمن الحصين ، مؤسسة الوقف الإسلامي الرياض ١٤١٣هـ
٨٨. محمد رسول الله، نصر الدين دينية، وسليمان بن إبراهيم، ،ترجمة : الشيخ عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني- بيروت
٨٩. محمد مؤسس الإمبراطورية الإسلامية، جورج بوش (١٨٥٩م) ترجمة: د . عبد الرحمن عبد الله الشيخ ، دار المريخ – الرياض ، ط٣ ، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م
٩٠. محمد والفتوحات الإسلامية ، فرانشيسكو كبرييلي ، تعريب وتقديم وتعليق: د. عبد الجبار ناجي ، منشورات الجمل - بغداد - بيروت ، ط١ ، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م
٩١. محمد والقرآن، رودي باريت، ترجمة الدكتور رضوان السيد، الدار العربية للعلوم - ناشرون، بيروت - لبنان، ٢٠٠٩م
٩٢. المدخل لدراسة القرآن الكريم ،محمد بن محمد بن سويلم أبو شُهبة (المتوفى: ١٤٠٣هـ) ، مكتبه السنة – القاهرة ، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م
٩٣. مذاهب التفسير الإسلامي ، إجنتس جولد زيهر ، ترجمة د. عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي بمصر - مكتبة المثنى بغداد ، طبعة عام ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م
٩٤. مستشرقو المدرسة الايطالية ، كارولين جالو ، ترجمة رانيا قرداحي ، دار المدى دمشق ، الطبعة الأولى ٢٠٠٥م
٩٥. المستشرقون ، نجيب العقيقي ، دار المعارف القاهرة الطبعة الرابعة ، (ب ـــ ت)
٩٦. المستشرقون الألمان النشوء والتأثير والمصائر ، د. رضوان السيد ، دار الدار الإسلامي ، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م
٩٧. المستشرقون المعاصرون فليب حتى ، دراسة نقدية فاضل محمد عواد الكبيسي ، دار الفرقان عمان ، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ ـــ ٢٠٠٥م

٩٨. المستشرقون والتراث ، جمال الدين الالوسي ، مطبعة الأوقاف بغداد ، (ب ـــ ت)
٩٩. المستشرقون والتراث؛ عبد العظيم محمود الديب (ت١٤٣١هـ)،دار الوفاء - مصر، ط٢ ، ١٩٩٣
١٠٠. المستشرقون والتنصير، النملة، د.علي بن ابراهيم، مكتبة التوبة – الرياض، ط١، (١٤١٨هـ- ١٩٩٨م)
١٠١. المستشرقون والسنة؛ د. سعد المرصفي، مكتبة المنار ومؤسسة الريان - لبنان، د. ت
١٠٢. المستشرقون والسيرة النبوية ، شوقي أبو خليل ، دار أبن كثير – دمشق ، بيروت، ط١ ، ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م
١٠٣. المستشرقون والقرآن الكريم ، محمد أمين بني عامر ، دار الأمل للنشر والتوزيع – أربد – الأردن ، ٢٠٠٤م
١٠٤. المستشرقون وتاريخ صلتهم بالعربية ، إسماعيل أحمد عمايرة ، دار حنين عمان ، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ ـــ ١٩٩٢م
١٠٥. المستشرقون ونشر التراث ، علي بن ابراهيم النملة ، مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر ، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م
١٠٦. المشترك الإنساني نظرية جديدة للتقارب بين الشعوب ، د راغب السرجاني ، مؤسسة اقرأ ، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ ٢٠١١م
١٠٧. مصادر الاستشراق والمستشرقين ومصدريتهم ، علي بن ابراهيم النملة ، بيسان الطبعة الثانية ٢٠١١م
١٠٨. مصطلحات من مباحث علوم القرآن عند المستشرقين المعاصرين ، د. مصطفى عبد الستار مول ، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى الجامعة العراقية/ كلية الآداب، عام ٢٠١٧م
١٠٩. معجم البلدان ، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (المتوفى: ٦٢٦هـ) ، دار صادر، بيروت ، الطبعة: الثانية، ١٩٩٥ م
١١٠. معجم الفلاسفة - المناطقة - المتكلمون - اللاهوتيون - المتصوفون ، إعداد جوروج طرابيشي ، دار الطليعة لبنان ، الطبعة الثالثة ٢٠٠٦م
١١١. معجم اللغة العربية المعاصرة ، أحمد مختار عمر ،عالم الكتب القاهرة ، الطبعة الأولى ،١٤٢٩ هـ ٢٠٠٨م
١١٢. المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، إبراهيم مصطفى ـــ أحمد الزيات ـــ حامد عبد القادر ـــ محمد النجار ، دار الدعوة ، (ب ـــ ت)
١١٣. معجم مقاييس اللغة ، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار الفكر ،١٣٩٩هـ ١٩٧٩م
١١٤. معركة الإسلام والرأسمالية ، سيد قطب ، دار الشروق ، الطبعة الثالثة عشرة ١٩٩٣م

١١٥. مقدمة في علم الاستغراب ، د.حسن حنفي ، الدار الفنية القاهرة ،١٤١١ه ـــ ١٩٩١م
١١٦. من افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام ، د. عبد المنعم فؤاد ، مكتبة العبيكان الرياض ، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ ـــ ٢٠٠١م
١١٧. مناهج المستشرقين البحثية في دراسة القرآن الكريم ، الدكتور حسن عزوزي ، ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية ، مجمع الملك فهد بتاريخ: الثلاثاء ١٤٢٧/١٠/١٦هـ، الموافق ٢٠٠٦/١١/٧م
١١٨. مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعوم، تونس-١٩٨٥م
١١٩. موسوعة المستشرقين ، عبد الرحمن بدوي ، الدار العلمية للفلسفة (ب ـ ت)
١٢٠. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ، الندوة العالمية للشباب الإسلامي ، إشراف ومراجعة د، مانع بن حماد الجهني ، دار الندوة العالمية للطباعة ، الطبعة الرابعة ١٤٢٠هـ
١٢١. موقف الاستشراق من السُنَّة والسيرة النبوية ، أكرم بن ضياء العمري ، الجامعة الإسلامية - بالمدينة المنورة. كلية الدعوة
١٢٢. موقف المستشرقين من الصحوة الإسلامية ، مجدي محمد فتح الباب ، دار الروضة القاهرة ، ١٤٢٢هـ ـــ ٢٠٠١م
١٢٣. نبوة محمد ρ في الفكر الاستشراقي المعاصر، لخضر شايب، نشر مكتبة العبيكان- الجزائر، (١٤٢٢هـ-٢٠٠١م)
١٢٤. نقد الخطاب الاستشراقي ، ساسي سالم الحاج ، دار المدار الإسلامي ، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م
١٢٥. نقد العقل المعاصر صناعة الكراهية بين الثقافات وأثر الاستشراق في افتعالها ، علي بن إبراهيم النملة ، دار الفكر دمشق ، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ ٢٠٠٨م
١٢٦. نهاية الاستشراق، ولدي نويهض ، الطبعة الأولى القاهرة، (ب. ت)
١٢٧. وحي الله حقائقه وخصائصه في الكتاب والسنة نقض مزاعم المستشرقين ، حسن ضياء الدين عتر ، دار المكتبي دمشق ، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ ١٩٩٩م
128. Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde von den Anfangen bis 1986 nebst Literatur uber die arabischen Lander der Gegenwart, Fuat Sezgin, Frankfurt 1992
129. Der Koran oder Das Gesetz der Moslemen durch Muhammad den Sohn Abdallahs, Friedrich Eberhard Boysen(1720-1800)
130. Der Koran oder Das Gesetz der Moslemen durch Muhammad den Sohn Abdallahs, Wahl, Samuel Friedrich Günther (1760-1834), Halle : Gebauer, 1828

131. Der Koran,Lion Ullmann (1804-1843), Bielefeld [u.a.] : Velhagen & Klasing, 1897
132. Der vollige Alkoran,Nach der besten Edition Ludovici Marracci verteutscht und kurzlich widerlegt wird,David Nerreters,Wolffgang Moritz Endters,Nurnberg 1703
133. Dorothee M.Finksistein, Op,Cit,P.21.؛ P.M, Holt, The Treatment of Arab History,P
134. Fuck J,Islam as an Historical problem in Europian History, (London, DSOAS,1962
135. Fuck. J., The originality of the Arabian propht, p.68 - 89 Oxford univ. Press.1981
136. Kritische Gesamtausgabe, D.Luthers Werke ,Weimar 1920: vol.53
137. Mahomet s Alkoran : Uit h Arab,Du Riyer,vertaalt,Amsterdam 1658,p.1;L Alcoran de Mahomet.Translate d Arabe en Francois ,Antoine
138. R.Bell, The Origins of Isalm in its Christian Enivornment, (London Frank Cass and Cold, 1926
139. The Koran : commonly called the Alkoran of Mohammed, Sale, George (1697-1736), London [u.a.] : Warne, [ca. 1900]
140. Victor Chauvin, Biniographie. Des ovvrag – es arabes. V. X, P

الـهـوامـش

١. ينظر: فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر ، د. أحمد سمايلوفتش، مطابع دار المعارف ، (ب ــ ت) : ٢١ ــ ٢٢

٢. جهود المستشرقين في التراث العربي بين التحقيق والترجمة ، د. محمد عوني عبد الرؤوف ، المجلس الأعلى الثقافي الطبعة الأولى القاهرة ٢٠٠٤م، إعداد وتقديم د. إيمان السعيد جلال :٣

٣. ينظر: الاستشراق أهدافه ووسائله دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون ، محمد فتح الله الزيادي ، دار قتيبة ، الطبعة الثانية ٢٠٠٢م :١٧

٤. ينظر: مجلة الاجتهاد ، العدد الثاني والعشرون ، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م ، بحث بعنوان : الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين ، السيد محمد الشاهد :١٩٦ ـ ١٩٧

٥. ينظر: مجلة الاجتهاد ، العدد الثاني والعشرون ، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م :١٩٦ ـ ١٩٧

٦. ينظر: معجم مقاييس اللغة ، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار الفكر ،١٣٩٩هـ ١٩٧٩م : ٣/ ٢٦٤

٧. ينظر: المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، إبراهيم مصطفى ــ أحمد الزيات ــ حامد عبد القادر ــ محمد النجار ، دار الدعوة ، (ب ــ ت) :١ /٤٨٠

٨. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي المتوفى ٣٩٣هـ ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ،دار العلم للملايين بيروت ،الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م : ١٥٠١/٤

٩. ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة ، أحمد مختار عمر ،عالم الكتب القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ ٢٠٠٨م : ٢/ ١١٩٢ ـــ ١١٩٣

١٠. رودي باريت : ولد عام ١٩٠١م في الغابة السوداء جنوبي ألمانيا من أسرة يكثر فيها القساوسة المسيحيون، دخل جامعة توبنكن، وتتلمذ على يد المستشرق إينُّو ليتمان (Litmann Enno) فحصل منها على الدكتوراة الأولى عام ١٩٢٤م، ثم على دكتوراة التأهيل للتدريس في الجامعة عام ١٩٢٦م، وعلى اثر ذلك عين مدرسا مساعدا في قسم الدراسات الشرقية في جامعة توبنكن، ثم انخرط في خدمة الجيش وعمل في جيش رومل في ليبيا، وأُسِرَ عام ١٩٤٢م وظل حتى ١٩٤٦م، وعين بعدها أستاذاً للساميات والإسلاميات في جامعة توبنكن من ١٩٥١م حتى تقاعده عام ١٩٦٨م، ارتبط اسم رودي باريت بعمل أساسي في حياته وهو ترجمة القرآن إلى اللغة الألمانية، توفي رودي باريت عام ١٩٨٣م اثر مرض لمدة قصيرة. من آثاره: ترجمة القرآن إلى الألمانية ، محمد والقرآن . ينظر : موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي ، الدار العلمية للفلسفة (ب ـ ت) : ٦٢ ـ ٦٣

١١. ينظر الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه، رودي باريت ،ترجمة مصطفى ماهر ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٦٧م : ١١ ـ ١٢

١٢. فاسيلي فلاديميروفتش بارتولد Vasily Vladimirovich Bartold (١٨٦٩ ـ ١٩٣٠) : مستشرق روسي ولد في مدينة بطرسبرج من اسرة روسية ذات اصل الماني استوطنت في روسيا، درس بارتولد التاريخ الاسلامي في جامعة بطرسبرج وعمل فيها استاذاً لتاريخ الشرق الاسلامي ، له كتابات كثيرة : اهمها رسالته في الدكتوراه : تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي ، وكتاب تاريخ الحضارة وغيرها . ينظر : تاريخ الحضارة الاسلامية ، بارتولد ، ترجمة حمزة طاهر ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الرابعة ١٩٦٦م : ١١ ـ ١٥.

١٣. ينظر: الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفي ، د. فلورنتن سمارانداكه ــ د. صلاح عثمان ، نشر منشأة المعارف مصر ، الطبعة الاولى ٢٠٠٧م : ١٦٤ ــ ١٦٥

١٤. الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفي ، د. فلورنتن سمارانداكه : ١١

١٥. ينظر : تراث الإسلام ،جوزيف شاخت كليفورد بوزورث، ترجمة محمد زهير السمهوري ـ حسين مؤنس ـ إحسان صدقي العمد ، تعليق وتحقيق شاكر مصطفى مراجعة فؤاد زكريا ، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت ١٩٨٩م : ٦٤/١

١٦. ينظر: الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفي ، د. فلورنتن سمارانداكه ــ د. صلاح عثمان ، نشر منشأة المعارف مصر ، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م : ١٦٤

١٧. تاريخ الحضارة الإسلامية ، ف. بارتولد : ٣٥

١٨. أوزفالد أرنولد غوتفريد شبنجلر (١٨٨٠ ــ ١٩٣٦م) : مستشرق وفيلسوف ألماني شملت اهتماماته أيضاً الرياضيات والعلم والفن، يعرف بكتابه : انحدار الغرب (بالألمانية: Der Untergang des Abendlandes)، وترجم كتابه إلى اللغة العربية بعنوان : تدهور الحضارة الغربية ، الذي يعرض نظرية عن سقوط وازدهار الحضارات وأن ذلك يتم بشكل دوري، ويغطي كل تاريخ العالم وقدم نظرية جديدة جعل فيها عمر الحضارات محدوداً وأن مصيرها إلى الأفول . ينظر : الموسوعة الحرة يكيبيديا ، على الرابط : https://ar.wikipedia.org/wiki

١٩. أرنولد جوزيف توينبي (١٨٨٩ ــ ١٩٧٥م) : ولد في لندن من أسرة مثقفة ، درس التاريخ في جامعة أكسفورد وعين فيها بعد ذلك ، اهتم بدراسة الحضارات ، من مؤلفاته : دراسة التاريخ . ينظر: بحث بعنوان : أرنولد توينبي ، صدقي عبد الله خطاب ، مجلة عالم الفكر، المجلد الخامس، العدد الأول ١٩٧٤م : ٢٩٢ ــ ٢٩٥

٢٠. ينظر : الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفي ، د. فلورنتن سمارانداكه : ١٦٦

٢١. ينظر : معجم البلدان ، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (المتوفى: ٦٢٦هـ) ، دار صادر، بيروت ، الطبعة: الثانية، ١٩٩٥ م : ١/ ٢٥٥

٢٢. الإسلاموفوبيا الحملة الأيديولوجية ضد المسلمين ، ستيفن شيهي ، ترجمة د. فاطمة نصر ، مكتبة سطور للنشر القاهرة ، الطبعة الأولى ٢٠١٢م : ٥١

٢٣. ينظر: جاذبية الإسلام ، مكسيم رودنسون ، ترجمة الياس مرقص ، ، دار التنوير بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٢م : ٩٢ـ ٩٣

٢٤. ينظر : روح الحضارة العربية ، هانز هينرش شيدر ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، دار العلم للملايين بيروت ، ١٩٤٩م : ٧ ــ ٨ مقدمة المترجم .

٢٥. مقدمة في علم الاستغراب ، د.حسن حنفي ، الدار الفنية القاهرة ،١٤١١ه ــ ١٩٩١م : ٢٩

٢٦. الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفي ، د. فلورنتن سمارانداكه ــ د. صلاح عثمان : ١٦٦

٢٧. ينظر : الاستشراق تعريفه مدارسه آثاره ، د. محمد فاروق النبهان : ١١ـ ١٢

٢٨. الله والإنسان في القرآن ، توشيهيكو إيزوتسو ، ترجمة د. هلال محمد الجهاد ، الطبعة العربية للترجمة بيروت ، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م : ٣٧٤

٢٩. أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها التبشير ـ الاستشراق ـ الاستعمار دراسة وتحليل وتوجيه ، عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني ، دار القلم دمشق ، الطبعة الثامنة دمشق ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م : ٥٣

٣٠. مالك بن نبي (١٩٠٥ ــ ١٩٧٣م) : مفكر جزائري ، يُعد من أبرز المفكرين الإسلاميين في العصر الحديث المهتمين في الكتابة عن الحضارة والنهضة الإسلامية ، ومن أبرز مؤلفاته : شروط النهضة ، والظاهرة القرآنية ، و وجهة العالم الإسلامي . ينظر : المشترك الإنساني نظرية جديدة للتقارب بين الشعوب ، د راغب السرجاني ، مؤسسة اقرأ ، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ ٢٠١١م :٤٤٨

٣١. إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث ، مالك بن نبي ، دار الإرشاد بيروت الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ ــ ١٩٦٩م :٥

٣٢. قاموس المورد ، منير بعلبكي ، دار العلم للملايين بيروت ، الطبعة السابعة ١٩٧٤ م : ٦٣٨ . وينظر : الاستشراق والتاريخ الإسلامي القرون الإسلامية الأولى ، فاروق عمر فوزي، الأهلية المملكة الأردنية عمان ، الطبعة الأولى ١٩٩٨م :٣٠

٣٣. الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه، رودي باريت، ترجمة مصطفى ماهر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٦٧م: ١١

٣٤. الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه، رودي باريت : ٨

٣٥. الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق ، ادوارد سعيد، ترجمة د. محمد عناني ، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م : ٤٤

٣٦. السيرة النبوية وأوهام المستشرقين، عبد المتعال محمد الجبري، مكتبة وهبة القاهرة، (ب ــ ت): ٩

٣٧. المستشرقون ونشر التراث ، علي بن ابراهيم النملة ، مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر ، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م : ١٥

٣٨. من افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام ، د. عبد المنعم فؤاد ، مكتبة العبيكان الرياض ، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ ــ ٢٠٠١م : ١٨

٣٩. فيرجيل كينديا : مستشرق ومؤرخ روماني يرأس الأكاديمية الرومانية في بوخارست مُنذ أمد بعيد، كتب عن حضارة العرب ، لأن أصوله التاريخية تقول عنه أنه من قبيلة كندة العربية . ينظر : مقالة بعنوان :مستشرق روماني من أصل عربي يكتب عن الحضارة العربية، حسن علي الحلي ، بتاريخ ٢٢ أيلول ٢٠٠٧م ، موقع الوكالة العربية للإنباء ـ رومانيا، على الرابط التالي :

http://www.ana-news.info/index.php/mainmenu-1/imainmenu-27/g-mainmenu-35/791-416

٤٠. فيليب حتي (١٨٨٦ ـ ١٩٧٨م) : يعده بعض الباحثين مستشرقاً أمريكياً ، إلا إنّه من أصل عربي ، ألف العديد من الكتب ، من أشهرها : أصول الدولة الإسلامية ، وتاريخ العرب . ينظر: نقد الخطاب الاستشراقي، ساسي سالم الحاج، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م :١ /١٥٦

٤١. مصطلحات من مباحث علوم القرآن عند المستشرقين المعاصرين ، د. مصطفى عبد الستار مول ، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى الجامعة العراقية/ كلية الآداب، عام ٢٠١٧م : ٢٢

٤٢. ينظر : الاستشراق أهدافه ووسائله دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون، محمد فتح الله الزيادي : ١٩

٤٣. الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد: ٤٤

٤٤. ينظر: المستشرقون الألمان النشوء والتأثير والمصائر، د. رضوان السيد، دار الدار الإسلامي، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م : ٧٨

٤٥. ينظر: المستشرقون الألمان النشوء والتأثير والمصائر ، د. رضوان السيد: ٨٣

٤٦. ينظر: الاستشراق تعريفه مدارسه آثاره ، د. محمد فاروق النبهان : ١٢

٤٧. ينظر : الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق ، ادوارد سعيد : ٣٢٣

٤٨. ينظر : جاذبية الإسلام ، مكسيم رودنسون : ٧٢

٤٩. ينظر : المصدر السابق : ١١ـ ٧٠

٥٠. دروس قرآنية للمسيحيين مدخل إلى كتاب المسلمين المقدس ، باول شيفارتزيناو ، ترجمة السيد محمد الشاهد ، دار قباء للطباعة القاهرة ٢٠٠١م : ١٣٩ تعليق المترجم د. السيد محمد الهاشم.

٥١. ينظر: الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر من مونتسكيو إلى ليسنج ، بول هازار ، ترجمة د. محمد غلاب و إبراهيم بيومي مدكور ، لجنة التأليف والترجمة والنشر في جامعة الدول العربية (ب ـ ت) : ٢ / ٢٠٤.

٥٢. ينظر: نهاية الاستشراق، ولدي نويهض ، الطبعة الأولى القاهرة، (ب. ت) : ١٨

٥٣. تيودور نولدكه: (١٨٣٦ - ١٩٣٠ م) من أكابر المستشرقين الألمان ، ولد في هاربورج بألمانيا ، وتعلم في جامعات غوتنجن وفينة وليدن وبرلين ، وانصرف إلى اللغات الساميّة والتاريخ الإسلامي فعُين استاذاً لهما في جامعة توبنجن (سنة ١٨٦١) له كتب بالألمانية عن العرب وتاريخهم منها : تاريخ القرآن و حياة النبي محمد، ودراسات لشعر العرب القدماء ، والنحو العربيّ وغيرها . ينظر: الأعلام ، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: ١٣٩٦هـ) ، دار العلم للملايين ، الطبعة: الخامسة عشر ٢٠٠٢ م : ٢ / ٩٥ ـ ٩٦

٥٤. ينظر: مناهج المستشرقين البحثية في دراسة القرآن الكريم ، الدكتور حسن عزوزي ، ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية ، مجمع الملك فهد بتاريخ: الثلاثاء ١٤٢٧/١٠/١٦هـ، الموافق ٢٠٠٦/١١/٧م : ٢

٥٥. ينظر: رؤية فرنسية للأدب العربي ، اندريه ماكل ، ريجيس بلاشير ، بيير جورجان ، ترجمة د. أحمد درويش ، مطابع الأهرام (ب ـ ت) : ٣٥

٥٦. ينظر : تاريخ الحضارة الإسلامية ، بارتولد :٣٩

٥٧. ينظر : الاستشراق تعريفه مدارسه آثاره ، د. محمد فاروق النبهان : ١٢

٥٨. أرسطو طاليس (٣٨٤ ق م ـ٣٢٢ ق م): فيلسوف يوناني، تلميذ افلوطون ومعلم الاسكندر الأكبر، يعد من أهم مؤسسي الفلسفة الغربية، عرف أتباعه بالمشائين لان أرسطو كان من عادته أن يمشي بين تلامذته وهو يلقي عليهم الدروس ، له كتابات عديدة من أبرزها: المقولات، الطبيعة ، وما وراء الطبيعة " الميتافيزيقيا " ، الأخلاق والسياسة ، الحيوان .

٥٩. الاستشراق والإسلام مطارحات نقدية للطروح الاستشراقية ، خالد إبراهيم المحجوبي ، أكاديمية الفكر الجماهيري ليبيا ، طبعة عام ٢٠١٠م : ١٨

٦٠. ينظر: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية ، د.قاسم السامرائي ، دار الرفاعي ، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ ـــ ١٩٨٣م : ١٩

٦١. السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي ، عبد الشافي محمد عبد اللطيف ، دار السلام القاهرة ، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ : ٤٢٢

٦٢. يوحنا الدمشقي (٦٧٥ ــ٧٤١م) : ولد في دمشق أيام الحكم الأموي ، من عائلة مسيحية ، كان والده يعمل وزيراً في بلاط الدولة الأموية ، دافع يوحنا عن العقيدة المسيحية ، ويرتبط اسمه بتثبيت مذهب الكنيسة آنذاك وبإكرام الصور لكونها رموزاً للمسيحية ، وقد عدَّ الإسلام نوعاً من الهرطقة، ومن أبرز مؤلفاته : ينبوع المعرفة الذي وضعه باليونانية وعرف رواجاً عظيماً على امتداد العصور الوسطى . ينظر: معجم الفلاسفة ـ المناطقة ـ المتكلمون ـ اللاهوتيون ـ المتصوفون ، إعداد جوروج طرابيشي ، دار الطليعة لبنان ، الطبعة الثالثة ٢٠٠٦م : ٧٤٤

٦٣. الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ، الدكتور محمود حمدي زقزوق ، دار المنار ، الطبعة الثانية ١٤٠٩ه ــ ١٩٨٩م : ٢٦

* اللاتينية: هي اللغة الرسمية في أوربا حتى القرن (١٧ م) ، حلت بعدها اللغات المحلية التي تعرف اليوم باللغات : الايطالية والفرنسية والاسبانية والبرتغالية ، فكلها منحدرة من اللاتينية ، وما تزال اللاتينية الكنسية هي لغة الفاتيكان الرسمية .

٦٤. ينظر: الاستشراق ومناهجه في الدراسات الإسلامية ، د. سعدون الساموك ، دار المناهج عمان ، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ ــ ٢٠١٠م : ١٣ ــ ١٤

٦٥. جربرت (Gerbert) : (٩٣٨ ـ ١٠٠٣ م) ولد في فرنسا وتوفي في روما ، تلقى تعليمه الأول في دير أورياك ، ثم درس في الأندلس لمدة ثلاث سنوات ، حيث اتصل بالعلماء العرب ــ وكانت له جهوداً بارزة في نهضة أوربا منها نقله للأرقام العربية إلى الغرب وإحلالها بدلاً من الأرقام الرومانية ــ وتم انتخابه للبابوية باسم سلفستروس الثاني . ينظر: معجم الفلاسفة ، جورج طرابيشي : ٢٥٨

٦٦. أجنحة المكر الثلاثة ، عبد الرحمن حبنكة : ١٢٢

٦٧. نجيب العقيقي (١٩١٦ ـ ١٩٨٢م) : أديب وكاتب نصراني ، ولد في لبنان وتوفي بالقاهرة ، عمل بالإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية ، من أبرز مؤلفاته : المستشرقون، أرض الله، برج بابل، إيران في القرن التاسع عشر . ينظر نجيب العقيقي ، من وكيبيديا الموسوعة الحرة .

٦٨. ينظر: المستشرقون ، نجيب العقيقي ، دار المعارف القاهرة الطبعة الرابعة ، (ب ــ ت) : ١١٠/١

٦٩. جوزيف شاخت joseph Schacht (١٩٠٢ ــ ١٩٦٩م) : مستشرق ألماني يهودي الديانة ، ولد في ألمانيا ، درس اللغة العربية وتخصص بالفقه الإسلامي ، ومن إنتاجه العلمي : نشر كتاب الحيل والمخارج للخصاف ، واختلاف الفقهاء للطبري ، وله تاريخ الفقه الإسلامي . ينظر: موسوعة المستشرقين ، عبد الرحمن بدوي : ٣٦٦ ــ ٣٦٧

٧٠. الموركسيون : هم المسلمون الذين بقوا في اسبانيا تحت الحكم المسيحي ، بعد سقوط الحكم الإسلامي ، وخيروا بين اعتناق المسيحية أو المغادرة ، ثمَّ بعدها اجبروا على المغادرة ، واضطهد من بقي منهم حتى قُضي على الوجود الإسلامي ، فلم يعد يذكر اسم المسلمين فيها إلا

بالنصارى الجُدد أو الموركسيين ، وهي كلمة تصغير مورو للتحقير ، ومورو عندهم المسلم ، ولذلك أقاموا محاكم التفتيش لمحاكمة المسلمين ، وفي عام (١٦٠٩م) قرر فليب الثالث ملك اسبانيا طرد المروكسيين ، وتمَّ ذلك حيث هجروا ديارهم إلى المغرب العربي وغيرها من البلدان .

٧١. ينظر: تراث الإسلام ، شاخت :١/ ٥٢ ـ ٥٣

٧٢. الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية ، رودي باريت :٩

٧٣. الحروب الصليبية The Crusades : مصطلح حديث شاع استعماله في القرن الثامن عشر وما بعده ؛ وذلك لإضفاء القدسية التي يتمتع بها الصليب في الفكر النصراني على تلك الحروب ، وقد أطلق الغربيون على تلك الحروب وقتئذ مصطلحات منها : الحرب المقدسة ، وشاع كذلك مصطلح : حروب الفرنجة أو الحملة الفرنجية عند مؤرخي العرب والغرب على حد سواء .

٧٤. صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى ، ريتشارد سوذرن، ترجمة الدكتور رضوان السيد، دار المدار الإسلامي ، الطبعة الثانية ٢٠٠٦م : ٦٥

٧٥. ينظر: الاستشراق في الفكر الإسلامي المعاصر دراسة تحليلية تقويمية ، د. محمد عبد الله الشرقاوي ، كلية دار العلوم القاهرة ١٩٩٢م : ٣٠ ــ ٣١

أثر المستشرقين الاسبان في نشر التراث العربي الاندلسي

أ.د. بشرى محمود الزوبعي
مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية

مقدمة :

تلاحظ قلة الكتابات عن الاستشراق في مراجعنا العربية على عكس الاستشراق الالماني او الروسي او الانكليزي. وفي هذا الاطار، صدر منذ فترة كتابان عن الموضوع الاول لمؤلف عربي هو جمعة شيخه،((القيم والخصال في شجرة الاستشراق الاسباني الوارفة الظلال))، (الكويت،٢٠٠٤)، والاخر لباحث اسباني مانويلا مانثا ناريس،((المستعربون الاسبان في القرن ١٩(القاهرة، ٢٠٠٣). وفي الحقيقة، فقد وضعت بذور الاستشراق في شبه الجزيرة الايبرية خلال الفترة الممتدة ما بين سقوط دولة الفوط الى سقوط دولة الخلافة عام ١٤٩٢ م ثم اتجهت في اتجاهين متكاملين وفي مرحلتين متتاليين، المرحلة الاولى، او الاتجاه الاول ويمثله جذر الاستفادة من سقوط طليطلة الى سقوط قرطبة(النصف من القرن ١١م الى النصف الاول من القرن ١٣م). اما المرحلة التي تلتها فيمثلها جذر التبشير من سقوط بالنسبة الى سقوط غرناطة(منتصف القرن ١٣م الى نهاية القرن١٥م)، ولان الموضوع طويل ومتشعب فسنحاول ان نقصره على الفترة الحديثة.

بصفة عامة، تطور الاستشراق في القرن ١٩ واتسعت ميادينه وتعددت مواضيعة وشعر علماؤه بضرورة التخصص، فكان ان برزت اتجاهات مزدهرة كالدراسات الاسلامية والدراسات اللغوية والدراسات التاريخية، وهكذا واجه الاستشراق الاسباني قضايا كبرى سيستمر النقاش فيها خلال قرون.

القضية الاولى: هل الفترة العربية الاسلامية تستحق ان يعتز بها الاسبان باعتبارها جزءا من شخصيتهم وهويتهم ومن حضاراتهم وتاريخهم او يجب ان تنسى او على الاقل يجب ان تهمش باعتبارها فترة حالكة مظلمة قاسية وعنيفة في تاريخ اسبانيا.

القضية الثانية: هل كان للعرب دور في تطور اسبانيا حضارياً خلال فترة حكمهم لها او بالعكس كانوا سبباً في تخلفها عن ركب الحضارات الاوربية وبالتالي ركودها.

القضية الثالثة: اذا كان للعرب دور حضاري في اسبانيا فهل يرجع الفضل فيه الى العنصر العربي ام الى عناصر اخرى؟

ومن خلال هذه القضايا برز تياران كبيران:

الاول: قوي ويتكلم جهاراً ويمثل الجانب السلبي في تقويم فترة الحكم العربي ودور العنصر العربي في مختلف مجالات المعرفة خلالها.

الثاني: ضعيف ويتكلم همسا ويمثل الجانب الايجابي في النظرة الى العرب ودورهم الحضاري في اسبانيا ويلاحظ انه كل توغلنا في صميم القرن ١٩ ازداد التيار الاول تقهقراً والاكثر تمكناً.

ومن خلال تلك القضايا ظهرت اتجاهات في شجرة الاستشراق الإسباني تمثل مواضيع جديدة واخرى تطرق بمنهجية جديدة:

أ. من المواضيع الجديدة يظهر((ادب الالخيمادو)) وهو ادب تلك الفئة المسحوقة من الامة الاسبانية التي تم طردها نهائياً عام ١٦٠٩ بقرار سياسي ظالم. انهم الموسيكيون اصحاب هذا الادب ويعزو بعض المؤرخين الاسبان سبب ركود اسبانيا اقتصاديا وحضاريا الى طرد هذه الفئة من الاندلسيين لانهم كانوا مهرة في مجالات اقتصادية عدة كالصناعة والتجارة وبخاصة الفلاحة انكب على هذا الادب مستشرقون رواد انفقوا من جهدهم الفكري ومالهم الشخصي لجمع مخطوطات هذا الادب ونشره ودراسته.

ب. من المواضيع الجديدة موضوع((اهل الذمة)) وللأسف اتخذه اصحاب التيار الاول سبيلاً للطعن بالإسلام، بأنكار قيمة والتي على رجاله بتهميش فضائلهم وذلك بتزوير الحقائق وتزيف الاخبار من دون ذكر لمصادر مزاعمهم وادعاءاتهم من ذلك ما عرف بوثيقة عمر التي نشرها المستشرق بلان Belin في المجلة الاسيوية وتلزم هذه الوثيقة النصارى بارتداء ملابس كالقلنسوة والعمامة وعدم ركوب الخيل وغير ذلك مما لا يتصور صدوره عن الخليفة عمر ابن الخطاب، فضلا عن ان بعض هذه الملابس لم يكن وجود في عهده.

ج. تحقيق التراث: فعلى رغم ان مجال تحقيق التراث كان موجوداً في القرن١٨، فانه سيأخذ بعداً جديداً وبمنهجية علمية مع المستشرق كوديرا ومدرسته في النصف الثاني من القرن ١٩. واذا كنا نعتبر فرانشيسكو كوديرا francisco coderai (١٨٣٦-١٩١٧) رائد الدراسات العربية في اسبانيا، فان((joan blank)) (١٨٠٩-١٨٩٧) هو المؤسس الحقيقي لمدرسة الاستشراق الاسباني الحديثة. فقد كان كون له تلامذه كثيرين متحمسين للدراسات العربية الاسلامية في اسبانيا خلال القرن١٩، فمن هو جايا نجوس؟

ولد في اشبيلية عام ١٨٠٩ وتوفي في لندن عام ١٨٩٧،درس العربية في باريس على يد المستشرق (سلفستر دي ساسي antonine isaes slivestra de sacy) (١٧٥٨-١٨٣٦)

(واصل دراساته للغة العربية عندما عاد الى اسبانيا، ولمزيد من اتقان العربية قيل انه رحل الى شمال افريقيا واتقن لغات عدة اخرى منها الانكليزية ثم عين مترجماً في وزارة الخارجية عام ١٨٣٣ ثم اصبح اميناً عاماً للمخطوطات العربية في المكتبة وقام بدراسة مخطوطات عدة ولخص وثائق تتعلق بتاريخ اسبانيا وجغرافيتها وفي ١٨٤١ عين قنصل اسبانيا في تونس ثم سار الى لندن واقام فيها مدة كلف خلالها فهرسة لمخطوطات والوثائق الاسبانية في المتحف البريطاني وساهم في تحرير بعض دول

المعارف والدوريات، ثم عاد الى مدريد عام ١٨٤٣، فعين استاذاً للغة العربية في جامعة مدريد وواصل جمع الكتب والنقود العربية واشترى في رحلته الى شمال افريقيا مخطوطات عربية عدة اضيف الى مجموعة التي كانت تضم ٣٠٠ الى ٤٠٠ مخطوط نفيس، منها نسخة من رحلة ابن بطوطة، وعين عضوا في اكاديمية التاريخ عام ١٨٤٤ ثم صار مديرا للتعليم العام وعضوا في مجلس السيوخ ثم حصل على اجازة اربعة اشهر لدراسة المخطوطات في الاسكوريال ثم انشأ مدرسة للأبحاث الاندلسية.

ان انتاج جايا نجوس الغزير يدعونا الى تصنيفه في مجالات عدة: المخطوطات حيث درس مجموعة مخطوطات عربية في مكتبة مجمع التاريخ الاسباني وفهرس المخطوطات الاسبانية في المتحف البريطاني.

وفي التراث الاندلسي له تاريخ الممالك الاسلامية في اسبانيا في مجلدين وترجم فيه قسماً كبيرا من ((نفح الطيب)) للمقري وكتاب ((وصف قصر الحمراء وبيان اثاره وتفسير كتاباته الحجرية)) و((تاريخ ملوك غرناطة ووصفها)) بالإسبانية، و((اللغة والادب عند الموريسكيين))، وبحث عن صحة الصحيفة الاخبارية للرازي في صفة الاندلس مع ترجمة لها الى الاسبانية، كما نشر((تاريخ فتح الاندلس)) لابن القوطية، ونشر رسالة في فضل الاندلس وذكر علمائها مقتبسة من((النفح)) للمقري، ونشر رحلة الغزال ملك المغرب الى كارلوس الثالث وقد قام بهذه الرحلة عام ١٧٦٩ الى غرناطة.

وبالنسبة الى التراث العربي بعامة، ترجم جايا نجوس كتاب((كليلة ودمنة)) ونشر مقامات الحريري مع شروح وتعليقات بالانكليزية عام ١٨٩٦، كما اهتم بالأدب والتاريخ الاسباني في العصر الوسيط فنشر قصيدة في مدح النبي محمد(ص) ونشر كتاباً بعنوان كتب الفروسية، واصدر كتاباً بعنوان ((الكتاب الثائرون السابقون للقرن الـ١٥م))؛ وزود الترجمة الاسبانية لكتاب "تاريخ الادب الاسباني" لتكنور بتعليقات مستفيضة، كما قام بتحقيق الكتب الاسبانية الاتية:((الغزو الكبير عبر البحار، رسائل الكاردينال سنيروس، رسائل وتقارير من هرنان كورتيس الى الامبراطور شارل الخامس، رسائل اليسوعيين، رسائل ووثائق توضح تاريخ انكلترا في علاقتها مع تاريخ اسبانيا خلال حكم الملك هنري الثامن في سبعة مجلدات" ونشر ايضا مع شروح وتعليقات المجلدين الـ١٣ و١٤ من مجموعة ((الذاكرة التاريخية الاسبانية)).

ان جايا نجوس بموسوعية معرفته واعتدال نظرته وموضعية منهجه قد مثل بحق التيار الاول المتقبل والمنصف للحضارة العربية الاندلسية وفتح الباب على مصراعيه لتحقيق التراث الاندلسي من جهة ودراسة ادب الموريسكيين من جهة اخرى.

كل هؤلاء كتبوا عن تاريخ المغرب والاندلس، وهي بالطبع كتابات تختلف من كاتب لأخر وتحليلاً، لكنها تتحد في الحديث عن انها حضارة، وعقيدة وعن فكرة انسانية، وعن تجربة عمرت زمناً واختلفت اختلافا جذريا عما كان سائدا.

يشكل تاريخ المغرب والاندلس حلقة متميزة من حلقات التاريخ الاسلامي، وقد حظيت بعض محطاته بعناية كثير من المؤرخين شرقا وغربا. فمن المشارقة اذكر على سبيل المثال: عبدالة عنان، احسان عباس، محمود علي مكي ،حسين مؤنس...ومن

المغاربة الذين اهتموا بذلك: المقريء، عبدالله كنون، محمد حجي، ابراهيم حركات، محمد بن شريفة...ومن الغربيين اذكر: كوندي، دوزي، سكوت، لاين بول.

كل هؤلاء كتبوا عن تاريخ المغرب والاندلس، وهي بالطبع كتابات تختلف من كاتب لاخر منهجا وتحليلا، لكنها تتحد في الحديث عن انها حضارة، وعقيدة وعن فكرة انسانية، وعن تجربة عمرت زمناً، واختلفت جذرياً عما كان سائدا.

والسؤال المطروح ما الغاية التي يبتغياها من وراء دراسة تاريخ الاندلس؟ وما الفائدة التي نرجوها من ذلك؟ وما هي نظرة المستشرقين الاسبان لتاريخ الاندلس؟

الحقيقة ان مثل هذه التساؤلات هي التي رسمت ووجهت المسار العلمي للمؤرخ(حسين مؤنس) (١٩١١-١٩٩٦) وكان لها اكبر الاثر في اختياره التخصص في تاريخ الاندلس.

فهل دراستنا لهذا التاريخ هي من اجل البكاء على ضياع الاندلس؟ او كما قال المؤرخ الاسباني(بول برودل):((انا اعرف انكم- والكلام موجه هنا للعرب عامة، ولحسين مؤنس خاصة- تحبون القراءة عن الاندلس، لانكم تحبون البكاء عليه، وانا معكم في انكم اسديتم الى اسبان خدمات كبرى وقلوبكم كلها حزن عليه، ولكن الحزن لا مكان له في العلم؛ فاذا كنت سترضى بالتخصص في الاندلس فارجوك الا يكون ذلك تخصصا في البكاء)).

لذا وجبت دراسة تاريخ الاندلس بروح المؤرخ المتجردة عن العواطف الايجابية او السلبية لضمان دراسة موضوعية وعليمة نزيهة؛ فالمؤرخ يجب ان يكون كالطبيب الجراح في عمله؛ لان الطبيب الناجح لابد ان يجد لذة في الجراحات، ولابد ان يستمتع بالقطع والدخول في الجراح، ولكنه كانسان لا يمكن ان يحب هذا العمل.

وتبقى الغاية الاساسية من دراسة هذا التاريخ بالاضافة الى توخي الموضوعية والعلمية المذكور انفا، انها عبرة مهمة للاتعاظ؛ فهي تقدم لنا قصة طويلة مشجية من تقلب المصائر والحظوظ تتناوبها صور متباينة من القوة والعظمة، والضعف والانحلال، والاتحاد والتفرق، والنعماء والضراء، ولكن يميزها دائما ذلك الطابع الحذاري المؤثر، الذي جعل من الاندلس المسلمة، امة نموذجية عبقرية، تتفوق على سائر امم العصر بعلومها وفنونها، والتي استطاعت بها تحويل الفقار الاسبانية الموحشة الى حدائق مزدهرة وحقول غناء، بهرت بها الجيران في شبة الجزيرة من الممالك النصرانية كما بهرت امم الفرنج الاوروبية التي كانت تتخبط في موجات من الجهالة والتأخر.

الاستشراق في اللغة والاصطلاح:

أ.الاستشراق لغة:

الاستشراق لفظة لم ترد في المعاجم العربية المختلفة،(اتحدث هنا عن المصادر) مثل لسان العرب لابن منظور او القاموس المحيط للفيروز اباي[١]. ولكن يمكن تفكيك اللفظة؛ فهي مشتقة من الشرق، وهي تعني مشرق الشمس وترمز الى هذا الحيز المكاني من الكون. اما اذا اضيف اليها الالف والسين والتاء(اي الاستشراق) فهي تعني طلب الشرق، اي علوم الشرق وآدابه واديانه بصورة شاملة؛ هذا في معاجم اللغة العربية اما في اللغات الغربية فهناك من يرى ان المقصود بالشرق ليس الشرق الجغرافي، وانما الشرق المقترن بمعنى الشروق والضياء والنور[٢].

ب. **اما في الاصطلاح**، فادو في البداية الى انني ساتوقف عند نماذج لتعريفات معينة، ولن ادخل في تفاصيل ما قدم من تعريفات وخلافات حول المفهوم تكاد تعدد باختلاف الباحثين في هذا المجال، ويمكن للباحث تصفح الدراسات التي كتبت حول الموضوع لتبين له كثرتها وتعددها ولذا اثرت ذكر تعريفين هما:

الاول: اكاديمي صرف، وهو التعرف الذي قدمه الدكتور (احمد سمايلوفتش ahmed samjlovic) (١٩٣٨ – ١٩٨٨) حيث قال:((علم الشرق او علم العالم الشرقي. ويشمل كل ما يتعلق بمعارف الشرق من لغة وآداب وتاريخ واثار وفن وفلسفة.

الثاني: تعريف رحب واسع، اطلقه ادوارد سعيد:((الاستشراق هو اسلوب في التفكير قوامه التمييز الوجودي والمعرفي بين غرب قادر على معرفة نفسه، وشرق عاجز عن معرفة ذاته، وقابل لمعرفة الغرب لها))[٣].

واوضح انور عبد الملك في دراسته الرائدة(١٩٢٤-٢٠١٢) (الاستشراق في ازمة)) عام ١٩٦٣ ان المشكلة في التخصص الاستشراقي مزدوجة: هنام اولا: النقد الاستعماري الذي يعتبر الاستشراق بطرائقه الفيلولوجية والتاريخية من مواريث عصر الاستعمار وهناك ثانيا: النقد العلمي الذي يعتبر ان الاستشراق لم يفد من الثورة الحاصلة في العلوم الاجتماعية والتاريخية وجاءت دراسة ادوارد سعيد عام ١٩٧٨ التي اثبتت(او اقنعت بذلك) ان الاستشراق تخصص استعماري، اي انه نشأ في حضن الاستعمار، ونقل اطروحاته، او انه حشر الاسلام والشرق في صورة اشبعت طموحات الغرب ومطامعه في استعمار واستمرار امتلاك الاسلام والعالم الاسلامي[٤].

لابد من الاشارة في البداية ولو في عجالة للدوافع الاساسية لهذه الظاهرة، ويمكن اجمالها في ثلاثة امور اساسية وهي:

١. دوافع دينية تنصرية.
٢. دوافع سياسية استعمارية.
٣. دوافع علمية صرفة.

المدرسة الاستشراقية:

ان غياب الاندلس عن ذاكرة الانسان العربي، بعد سقوطها في ايدي الاسبان صاحبة قوي للأندلس والاندلسيين في واقع الامة الاسبانية التي تشكلت في شبة الجزيرة الايبيرية عقب سقوط غرناطة

وهكذا نشط الاستشراق الاسباني، منذ مطالع القرن التاسع عشر، وظهر التراث الاندلسي لاوائل المستشرقين الاسبان((كنزا)) ثمينا، فاقبلوا عليه جيلا بعد جيل، يدرسونه ويقومونه مقدرين ما ينطوي عليه من الابداع والمعارف والعلوم، فعدوا المخطوطات الاندلسية تراثا لهم، ولذا اخذوا في ترجمة بعضها الى الاسبانية ودراستها والاستفادة من مادتها الغزيرة، الادبية والعلمية، مثل تاليف(ابن الفرضي) و(ابن بشكوال) و(الضبي) و(ابن الابار).

وقد نشأ الاستشراق الاسباني في احضان حركة عدائية لكل ما هو عربي ومسلم، وكان هدفها التحقير والانتقام والتشوية، وقد وصف المستعرب الاسباني(خوان غويتسولو juan goytisolo) (١٩٣١-٢٠١٧) في كتابة (في الاستشراق الاسباني)[٥] نماذج من هذا النوع حين يكتبون عن الاسلام والمسلمين بقوله:(انهم انما يكتبون ويتصرفون وينطقون باسم المسيحية في مواجهة حضارة متدنية، وفي افضل الاحوال فان استحضار الماضي المجيد الذي عرفه العالم الاسلامي يدفعهم الى التفجع على نحو متحذلق على الانحطاط الحالي(الذي كان في رايهم محتما ولا مناص منه) وعلى عجزه الطبيعي عن هضم التقدم الاوروبي.

ووصف(غويتسلو) دراسات المستشرقين للغات الاسلامية بانهم يدرسونها كما لو كما كانت((لغات حضارات منقرضة، ومقطوعة عن اللغات الحالية التي هي وريثها الشرعي، حاكمين عليها بذلك انها تشكل عدما او ما هو اقل من العدم.

واختلط الدافع الديني الحاقد بدافع استعماري سياسي حينما بدأت حركات الاحتلال الاوروبي للعالم الاسباني وطعمت اسبانيا في المناطق المجاورة لها، فجندت مستشرقها لأعداد الدراسات لمعرفة مواصفات السكان وطبائعهم وتجارتهم وزراعتهم، وكذلك معرفة اللغات واللهجات المحلية، وقد انشات الحكومة الاسبانية العديد من المراكز للتعليم العربية والعامية المغربية، وقد تجاوزت الخميس مدرسة. وما تزال اسبانيا تحتفظ بالكثير من المخطوطات العربية في مكتباتها الكبرى كمكتبة الاسكوريال، ومكتبة مدريد الوطنية، ومكتبة جمعية الابحاث الوطنية.

اما كانت ميول المستشرقين الاسبان وفئاتهم، فأنها تنطلق من موقف ديني نصراني موحد هو عدن الاعتراف الكامل بمساهمة الحضارة الاسلامية الاندلسية في النهضة الاوروبية، والمستشرقين الاسبان اعتزوا بالتراث الاندلسي الباقي في بلادهم وجعلوه (اسبانيا دماً). مغفلين، او متجاهلين انه(اسلامي الروح)[٦].

منطلقات الدراسات الاستشراقية الاسبانية:

١. التحليل المعرفي: عندما انطلقت الأيدولوجيات التي كانت سائدة في اوربا لتناول مجموعة من لمواضيع، ومن بينها: العمارة، المدينة...كان دائما المعتمد او السند هو البحث عن الاصل الاغريقي الرومان؛ فنجد على سبيل المثال(كلوديو يانشيز) يحل المجتمع الاندلسي بتحليل عرقي منطلقا من دعوى مفادها ان التركيبة السكانية في

الفتوحات الاسلامية الاولى كانت قليلة من حيث العدد، وهذه القلة العددية لم تستطع ان تؤثر الاثر الكبير في السلالة الاسبانية التي كانت كبيرة وواسعة الانتشار، وقد اد ها التعب الى حد اعتبارهم عمالقة الفكر الاندلسي كـ(ابن حزم) وغيره إسبانيين؛ لان الاسلام- ف نظرهم – دين شبقي عاجز عن انتاج مثل اولئك العمالقة وحتى(ابن الحاج القرطبي) واضع اكبر ناعورة في فاس ارجعوا ذكاءه والمعية الى تكوينه في وسط اسرة مسيحية، رغم انه كان من الفقهاء الذين خلفوا ثروة علمية هامة.

٢. الدراسات الاستشراقية الاسبانية بالأساس حول الشرق وعدم استقلاله وهذا النمط من التحليل ساد في معظم الدراسات[٧].

٣. قضية الغاء الفرد او الفردية، وهي ظاهرة موجودة في جل الدراسات الاستشراقية، ومفاد هذه النظرة التركيز على بعض القبائل التي كان لها القدرة على التسيير الذاتي، وهو امر استعمل في تحليل جل المجتمعات، ومثال ذلك التركيز على المجتمع الغربي من خلال ابراز الفسيفساء الاجتماعية التي كانت عائقا امام الوحدة السياسية، في بعض الفترات التاريخية.

وجدير بالذكر ان هذه المنطلقات التي تحكمت في الدراسات الاستشراقية الاسبانية، هدفت بالأساس الى ترسيخ مجموعة من المفاهيم في هن المتلق، من بينها: ان الوجود الاسلامي ف الاندلس كان بمنزلة وجود كارثي، لكن سرعان ما امحى مع حروب الاسترداد بالاندلس.

ان قيم الجدة والنبوغ في العطاءات الاندلسية لايمكن فهمها الا بالدم الاسباني؛ فـ)ابن القوطية) مثلا في نظرهم كان مرتبطا بالفكر الهليني و(ابن حزم) في كتابة(موق الحمامة) كان من المتأثرين بالروح المسيحية اكثر من تاثرة بالروح الاسلامية؛ لان الروح الاسلامية في نظرهم روح عاجزة عن ابداع مثل تلك الاحاسيس الجياشه.

تميز المسلمين باللاعقلانية، وبعقيدة جبرية، وبشبقية حيوانية:

للمدرسة الاستشراقية الاسبانية خصوصيات، منها ان المستشرق الاسباني(ميكال بارسو) يرى انه لا يمكن ادراج الدراسات الاسبانية ضمن الكم الهائل من الدراسات الاستشراقية؛ فقد تم تقدير حوالي ٦٢ الف عنوان انجز ما بين ١٨٠٠م- ١٩٥٠م، كان فقط حول الاسلام والمسلمين[٨].

لكن لا يمكن الوقوف على خصوصات الدراسات الاستشراقية الإسبانية الا من خلال معرفة المحيط السياسي المؤثر فيها، ومنه تقسيم هذا الخطاب الى ما يلي:

١. هناك خطاب رجعي عدمي تعود جذوره الى مرحلة طرد(الموركسيين)، ويهدف هذا الخطاب الى محاولة محو الوجود الثقافي للعرب والمسلمين في الاندلس.

٢. وفي المقابل هناك خطاب ليبرالي متعاطف مع(المورسكيين) من قبل طبقة تقليدية محافظة ومن امثالها(كوندي) و(سافيدرا)[٩].

٣. وهناك ايضا خطاب مدافع ومنافح عن الثقافة العربية الاسلامية في الاندلس، ومن هؤلاء اذكر على سبيل المثال: الدبلوماسي الاسباني (امريكو كاستروameirico castro) (١٨٨٥ – ١٩٧٢) الذي اكد في غير ما مرة

على الخصوصية الثقافية الاسلامية ومساهمتها في تاريخ الاندلس، ودافع عن الحضور الايجابي للمسلمين في تاريخ الاندلس[١٠].

ومن الباحثين(٧) من قسم رواد المدرسة الاستشراقية الاسبانية الى ثلاثة اقسام:

١. مغرضين: ونموذج هذه الفئة المستشرق(كلاوديو سانشيث البرنوث) وله كتابان:(اسبانيا الاسلامية) ،(اسبانيا الاسلامية والغرب).
٢. معتدلين... ولكن: ونموذج هذه الفئة المستشرق (اميلو جاريا جومث).
٣. منصفين: وتتكون من مجموعة من الشبان الذين تخلصوا من كابوس محاكم التنفتيش ومن عقدة نقاوة الدم. في المجال الادبي نذكر:(خوان غويتسولو)، (انطونو غالا)، (انطونيو مونيوز مولينا)، (رامون مايراتا) في روايته:(علي باي العباسي).

لكن رغم اتصاف هؤلاء بالإنصاف(ونموذج ذلك غالا) نجد الصورة التي رسمت بها الشخصية الاسلامية في روايته(المخطوط القرمزي) كانت صورة سلبية جدا؛ فهي تمثل اخلاقيات ومعايير مجد وقائل؛ وذلك في مقابل الشخصيات المسيحية التي تمثل ارهاصات ملك في طريقة الى الوقوف على قديمة وان كان ذلك يستند الى دعائك واهية، و((الوله التركي)) لا يقل سلبية في وصفه للمرأة المسلمة،(والصورتان السابقتان لغلاف الروايتين)[١١].

مدارس الاستشراق.... المدرسة الاسبانية

يعد اول استشراق اوربي ولد على ارض شبه جزيرة ايبيريا، وقيل ان يعرف مصطلح الاستشراق بدلالته المعروفة ومن المعروف ان العرب فتحوا شبه جزيرة ابيريا في اوائل القرن الثامن الميلادي ومنذ اللحظة الاولى لها الفتح بدأت عملية تحول كبيرة ف مجتمع هذه البلاد، وفي اوضاعها الدينية والثقافية.

وقد اعتنق معظم الاسلام، ولم يمض اقل من نصف قرن حتى تأسست في اسبانيا دولة دينها الاسلام ولغتها العربية، على ان بقيت المجتمع الجديد اقلية احتفظت بديانتها المسيحية وولدت في اقصى الشمال نواة لمقاومة مسيحية، لم تلبث ان اتسعت دائرتها وتولدت عنها دويلات دار بينها وبين الاندلس الاسلامية صراع طويل، استمر على مدى ثمانية قرون، ورافق هذا الصراع السياسي والعسكري صراع فكري، مثلة من جانب المسيحية عدد من رجال الكنيسة ممن عاشوا في وسط اسلامي، واتقنوا اللغة العربية[١٢].

وهكذا بدا حوار ديني لم ينقطع طوال تلك القرون، وهو حوار تسلح فيه عدد كبير من رجاغل الكنيسة بمحاولة لمعرفة عقيدة الاسلام على نحو موضوعي معتدل احياناً، وبصورة تهجم متحيز احياناً اخرين غير انه كان عليهم في الحالتين ان يكونوا على معرفة واسعة بالعربية؛ حث لا تقتصر معرفتها على رجال الكنية، وبدا يتدفق على الاندلس طلاب نارى من جميع انحاء اوروبا- بما فيها انكلترا واسكتلندا- وفتحت قرطبة

ابوابها على مصراعيها امام طلبة العلم والمعرفة من مختلف ارجاء اوربا، فنهلوا من معارفها، وتعلم الكثير منهم اللغة العربية وقاموا يتدرسي كتب العرب في جامعتهم؛ كؤلفات ابن ينا، وابن رشد، وصارت تدرس في تلك الجاماعت حتى نهاية القرن الخامس عشر، وكان اولئك الطلاب يناقشون مع المسلمين قضايا اسلامية متعمقة(١٣).

ومن هنا بدت الحاجة ماسة الى معاجم مزدوجة، تعد اول ما عرف في اوربا من هذا النوع، وكان اولها:(المعجم العربي اللاتيني)، ويرجع الى القرن العاشر الميلادي؛ مجهول المؤلف، ويرى الدكتور محمود علي مكي ان الاجيال المتعاقبة من المسيحيين الذين عرفوا الثقافة العربية، وجرى الحوار بينهم وبين مسلمي الاندلس هي التي تمثل نواة الاستشراق المبكرة(١٤).

وبعد الصراع المرير بين الاسبان ومسلمي الاندلس قامت السلطات في اسبانيا بانشاء محاكم التنفتيش وتحريم الاسلام على المسلمين، وفرض عليهم تركه، كما حرم عليهم استخدام اللغة العربية، والاسماء العربية، وارتداء اللباس العربي، ومن يخالف ذلك كان يحرق حياً بعد ان يعذب اشد العذاب، وكانت محاكم التفتيش(١٥) تصدر احكاما بحرق المسامين على اعواد الحطب وهم احياء في ساحات مدينة غرناطة امام الناس، وصدر مرسوم اخر باحراق جميع الكتب الاسلامية والعربية فاحرقت الاف الكتب في ساحة الرملة بغرناطة، ثم تتابع حرق الكتب في جميع المدن والقرى، ودامت قطيعة بين الاسلام والغرب حتى منتصف القرن الثامن عشر، حتى ظهرت حركة تنوير في اسبانيا، وكان حامل هذه الراية هو كارلوس الثالث ملك اسبانيا، وقام باستقدام الراهب اللبناني الماروني ميخائيل الغزيري؛ لكي يقوم بفهرسة المخطوطات العربية في خزانة الاسكوربال، وتم ذلك بالفعل.

والواقع ان الثقافة العربية الاسلامية والتربية والتعليم انتشرت في اسبانيا المسلمة الى درجة جعلت دوزي المؤرخ المشهور(١٦)- يقول: ان اغلب الناس في الاندلس اصبحوا قادرين على القراءة والكتابة، بل يمكننا ان نقول: ان كل فرد تقريبا كان يعرف القراءة والكتابة، وقد انتقلت الثقافة العربية الى المستعربين الاسبان "وهم الاسبان النصارى الذين اقاموا في البلاد الاسلامية، وعاشوا تحت ظل الحكم الاسلامي"؛ فقد سرت اليهم العادات الاسلامية، وتعلموا اللغة العربية وكتبوا بها، والف بعضهم كتباً بهان بل واقتنوا مكتبات عربية، اما اصل كلمة الاستعراب اللغوي من عرب عرباً، فصح بعد لكنه، ويقال: عرب لسانه واعرب فلان اذا كان فصيحاً في العربية، وان لم يكن من العرب وتعرب: تشبه بالعرب، واستعرب: صار دخيلا في العربية، وجعل نفسه منهم(١٧).

ويبدو ان استعمال كلمتي الاستعراب والمستعرب كان ذائع الصيت في القرون الوسطى، خاصة في الاندلس؛ بحيث اطلق لفظ المستعربين على جماعة من المسيحيين، كانوا يعيشون في ظل الحكم الاسلامي، ولهم فنونهم وآدابهم، وقد لعبوا دورا خطيراً في اشعال الثورات والاضطرابات ضد الحكم العربي في ذلك البلد(١٨).

يبدو ذلك واضحا من نص يروى عن الكاتب النصراني المتعصب الفارو ذلك ان هذا القس المهروس ببغض الاسلام واهله كتب في القرن التاسع ميلادي، يقول:"ان اخوتي المسيحيين يدرسون كتب فقهاء المسلمين وفلاسفتهم لا لتنفيذها، بل لتعلم اسلوب عربي بليغ وأسفاه، انني لا اجد اليوم علمانيا يقبل على قراءة الكتب الدينية او الانجيل، بل ان الشباب المسيجيين الذين يمتازون بمواهبهم الفائقة اصبحوا لا يعرفون علما ولا ادباً ولا لغة الا العربية؛ ذلك بانهم يبلون على كتب العرب في نهم وشغف ويجمعون منها مكتبات ضخمة تكلفهم الاموال الطائلة، في الوقت الذي يحتقرون الكتب المسيحية وينبذونها، بل ان كثيرا من رجال الدين في الاندلس تعلموا اللغة العربية والفوا بها، فقد نقل"يوحنا"- رئيس اساقفة اشبيلة- الثورة من اللاتينية الى العربية، وذلك عام ٧٦٤، كذلك نقل الاب"فيسنتي" ثمانية اجزاء من قوانين الكنيسة الى اللسان العربي، واهداها الى الاسقف عبد الملك في ابيات من الشعر العربي، وصنف"ربيع بن زياد الاسقف" كتاباً في تفضيل الازمان ومصالح الابدان، واخر بعنوان الانواء،

والف"بدور الفونسو" alphonso boyle (١٠٦٢-١١١٠م) كتابا بالعربية، عنوانه:"تعليم رجال الدين"، ثم ترجمة الى اللاتينية، ومنها نقل الى لغات كثيرة، وقد طواه على ثلاث وثلاثين قصيدة شرقية اقتبسها من حنين بن اسحاق، وكليلة ودمنه؛ لذلك اذا رغب الطالب الاسكتلندي او الانجليزي الاستزاده من ارسطو والتعمق فيه اكثر مما يسنح له في الترجمات اللاتينية المنشورة فلا مفر له من الرحيل الى طليطلة ليتعلم هناك كيف يقرا كتب اليونان باللغة العربية، وقد تحدث هيستر باش Ceasar of heister Bach عن شباب قصدوا "توليدو"(طليطلة) ليتعلموا علوم الفلك لذلك لا غرابة ان لعبت الاندلس الدور الرئيسي في نقل معارف المسلمين العقلية وكتبهم الى اوروبا، ولا سيما ان تذكرنا انه كانت هناك فئة اخرى من السكان المقيمين تحت الحكم الاسلامي هم اليهود، والذين تمتعوا بالحرية الدينية المطلقة تحت حكم الاسلام، وتعلموا اللغة العربية، والفوا بها الى جانب اتفاتهم باللغة اللاتينية والعبرية، ولقد اصبح هؤلاء اليهود- الى جانب المستعربين وعدد من اللاتينيين- الوسطاء في عملية النقل هذه[١٩].

وظهور اول كاتب اسباني حاول ان يقدم عرضاً متكاملاً لتاريخ المسلمين في الاندلس، وهو خوسيه كوندي(jose conde) (١٧٦٥-١٨٢٠) صاحب كتاب:(تاريخ الحكم العربي لاسبانيا)، وهو كتاب له فضل الريادة؛ اذ هو اول مؤلف اورب يقدم عرضا متكاملاً لتاريخ الاندلس الاسلامية، يعتمد فيه صاحبه عل مصادر اصلية، مما اطلع عليه من مخطوطات مكتبة الاسكوريال، واول ما يلفت النظر في كتابات كوندي هو التقدير الكبير للحضارة الاندلسية، والصورة المشرقة التي يقدمها للوجود العربية في اسبانيا، الى حد الالحاح على المقارنة بين ما بلغته بلاده في ظل الحكم الاسلامي من تقدم وزدهار، وما آلت اليه في ايامه من تخلف حضاري وثقافي، وجاء فيه من بعد كوندي باسكوال دي جايانجوس(١٨٠٩-١٨٩٧)، الذي شغل كرسي الدراسات العربية في جامعة مدريد، ومن اهم منجزاته: كانت الترجمة الانجليزية التي قام بها لقسم كبير من "نفح الطيب" للمقري، وقد نشر هذه الترجمة في مجلدين كبيرين بعنوان:"تاريخ

الاسر الحاكمة في اسبانيا"، وكان ابرز تلاميذه هو فرانسيسكو كوديرا(١٨٣٦-١٩١٧) الذي اعطى الاستشراق الاسباني دفعة قوية الى الامام، ويعد كوديرا هو مؤسس الاستشراق الاسباني الحديث[٢٠]، وقد ادى به اتقانه للعربية الى شغل كرسي هذه اللغة في جامعتي غرناطة ثم سرقسطة ثم اصبح استاذا للعربية في جامعة مدريد، وكان يرى انه لا سبيل لدراسة التاريخ الاسلامي لإسبانيا، الا بعد نشر التراث الاندلسي بعد تحقيقه العديد من الدراسات ، ولم تكن في اسبانيا آنذاك مطابع عربية، ولا عمال مهرة قادرون على صف الحروف، فقام هو نفسه بصياغة الحروف العربية، واتخذ من داره مطبعة ومن تلاميذه عمالاً، وهكذا استطاع ان يخرج المجلدات العشرة من "المكتبة العربية الاسبانية "bibliotheca arabico-hispana" التي تضم كتب ابن الفرضي، وابن بشكوال، وابن الابار، وابن خيرن وقد تخرج على يديه عدد كبير ممن واصلوا مسيرته، منهم: خوليان ريبيرا تاراجو[٢١] (١٨٥٨-١٩٣٤)، الذي اصبح استاذا للعربية في جامعة سرقسطة، ثم انتقل الى مدريد استاذا لتاريخ الحضارة العربية، وبعد ذلك استاذا للادب الاندلسي، وانتخب عضوا في المجتمع اللغوي الملكي، ثم في المجمع التاريخي، وهو صاحب الدراسات التي احدثت في ايامها ضجة هائلة؛ منها دراسته لديوان الرجال الاندلسي، ابن قزمان القرطبي، وبعد ريبيرا اول باحث اوروبي يشير الى العلاقة بين الشعر الدوري الاندلسي(الموشحات والازجال) والشعر الغنائي الاسباني، ثم الاوروبي[٢٢].

اما التلميذ الاخر، فهو "ميجل أسين بلاسيوس"(١٨٧١-١٩٤٤)، وكانت صلته بالدراسات العربية قد بدات بعلاقته بريبيرا، حينما كان يعمل استاذا للعربية في جامعة سرقسطة، غير ان "أسين بلاسيوس"- الذي انخرط في سلك الرهبنة منذ سنة ١٨٩٥- كان متجها بحكم تكوينه وثقافته للعناية بالحياة الروحية في الاسلام وصلتها بالمسيحية، وهو مجال لم يعن به الاستشراق الاسباني من قبل، ولعل اعظم منجزات ربيرا وبلاسيوس هي رعايتهما وتخريجهما لعدد كبير من المستشرقين الاسبان، كان في طليعتهم اميليو غارسيه غومز(maira luise)

(١٩٠٥-١٩٩٥)، الذي قدر له ان يصبح شيخ الاستشراق في اسبانيا على طول القرن العشرين، وحومز يعد نموذجا فريدا في السرعة التي قطع بها مراحل مسيرته العلمية، فقد انهى دراسته الجامعية في كلية الفلسفة والاداب حاصلا على جائزة استثنائية وهو في التاسعة عشر من عمره، ونال درجة الدكتوراه وهو في الحادية والعشرين من عمره، وكانت علاقته قد توثقت خلال دراسته في الجامعة باستاذه بلاسيوس، الذي توسم فيه مخايل نوبغ خيرأ ولهذا فقد رشحه للتدريس بكلية الفلسفة والاداب، ثم منحة دراسية راى ان تتحول الى بعثة بقضيها في بلد عربي حتى يستزيد فيها من معرفته بالعربية، وكان ان وقع الاختيار على مصر، وذلك بتوصية من ربيرا، وبتمويل من دوق ألبا.

واصبح لجومز فضل الريادة في هذا الجديد، وفي مصر قضى جومز سنة وبضعة اشهر،ـ وفي سنة ١٩٤٩ تولى ادارة مدرسة الابحاث العربية في مدريد وغرناطة خلفاً للعالم "انخل بالنثيا"(١٨٨٩-١٩٤٩) صاحب الكتاب المشهور:"تاريخ الفكر الاندلسي"،

وقد نشر "جومز" ترجمة لكتاب طوق الحمامة في الالفة والالاف لابن حزم القرطبي، في اسلوب ادبي رفيع، ولهذا فان مؤرخي الادب الاسباني المعاصر قد درجوا على ان صفحات لجرسية جومز بصفته واحدا من ابرز المستشرقين المبدعين؛ ولذلك كان للاستشراق فضل كبير في تفجر الاهتمام الاوروبي لدراسة الشرق الاسلامي، وضرورة العناية بالتراث الاندلسي، الذي يعد حلقة طبيعية بين الثقافة العربية والاسبانية اولا ثم الغربية بعد ذلك.

ونختم بقول المستشرق الاسباني الكبير خوسية جومز[٢٣]:(ما اشبهة عنايتنا بالتراث العربي الاندلسي بشجرة وارفة، كان جاينجوس هو تربتها الخصبة، وكوديرا هو الجذر الراسخ، وريبيرا هو الجذع المتين، وآسين بلاسيوس هو الزهرة المتفتحة).

واضاف دكتور مكي: والثمرات الناضجة لاسين بلاسيوس هم تلاميذه النابهين، وعلى راسهم جرسيه جومز نفسه.

ويمكن لنا ايجاز اهم خصائص هذه المدرسة في الاتي:

- التركيز على ما تبقى من الانتاج الفكري الضخم الذي تركه المسلمون في اسبانيا بعد خروجهم من الاندلس.
- الدراسة العلمية القائمة على الوثائق والاثار.
- عمق التحليل والسلاسة في العرض.
- التخصص في مجال الحضارة العربية الاسلامية دون التطرق الى مجالات الاستشراق الاخرى.
- الشمولية في الدراسة الاكثر من التخصصية.
- تمتاز بالتذبذب مدا وجزراً؛ تبعاً للظروف السياسية والدينية التي مرت بها اسبانيا.

الاسلام في تصورات الاستشراق الاسباني

تميزت اسبانيا عن غيرها من الدول الاوربية الاخرى، التي تدين بالشيء الكثير لاسبانيا العربية، بانها كانت سباقة الى الاحتكاك بالعرب، والاستفادة من حضارتهم وثقافتهم، مما جعلها تنبوا مكانة خاصة في ميدان الاستشراق بصفة عامة، كما ان اهتمام الاسبان اتجه بالدرجة الاولى الى دراسة الثقافة والفكر العربي الاسلامي الذي انتجته العبقرية الأندلسية، فاسدوا الى التراث العربي والاسلامي خدمات لا تنكر ، سواء بأبحاثهم ودراستهم الجادة، او بتحقيقاتهم للتراث الاندلسي واكتشاف مصادره ونفض غبار الاهمال عن كثير من المؤلفات التي لولاها ما رات النور، كما قاموا بوضع فهارس يستفيد منها الباحث العربي، والغربي في المشرق والمغرب[٢٤].

وعن دور المستشرقين الاسبان وتصوراتهم للاسلام جاء كتاب الدكتور محمد عبد الواحد العسري "الاسلام وتصورات الاستشراق الاسباني- من ريموندس لولوس الى آسين بلاثيوس- الصادر عن مكتبة الملك عبد العزيز العامة في الرياض- السعودية-

(١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، يقع الكتاب في ٤٢٠ صفحة من الحجم المتوسط مشاركة منها في القاء الضوء على الجذور التاريخية عن علاقة الاسبان بالاسلام واهله[٢٥].

يمكن ان نلخص الدواعي التي دفعت المؤلف الى انجاز هذا البحث العلمي فيما يلي:

١. الاهتمام بالاستشراق عامة والاستشراق الاسباني خاصة.
٢. التحولات التي وقعت في العالم بعد حرب الخليج الثانية، وتنامي اهتمام الفكر الغربي بالاسلام(اطروحة فوكوياما وصامويل هانتغنون) مما جعل المؤلف يتساءل عن الاسباب الرئيسة للعداء الغربي للاسلام والمسلمين.
٣. التساؤل عن مختلف الادوار التي يمكن ان يكون قد لعبها الاستشراق في الخصومة بين الغرب والاسلام.
٤. الحاجة الى معالجة مختلف الاشكالات المرتبطة بتأصيل الاستشراق الاسباني في ماضية، ولا سيما التصور الذي يحدده.

يقول المؤلف:"ولقد جعلنا من معالجة هذا التصور... الاطروحة المركزية لعملنا التي استطبت جميع مداخلة وابوابه وفصوله، مستفرغين الجهد في تقديم ادلة نصية متعددة عليها، وكذلك في تسويغها والدفاع عنها والاستدلال عليها، متوسلين بمناهج امتاحت من حقول النقد التاريخي والثقافي والمعرفي".

بناء البحث:

جعل المؤلف هذا البحث متضمنا مداخل تاريخية ومنهجية، وثلاثة ابواب وخاتمة، وذيلة بلائحة مصادره ومراجعه المختلفة والمتعددة فتطرق في هذه المداخل الى مختلف القضايا المتعلقة بتعريف الاستشراق والاستشراق الاسباني، ومختلف الاشكالات المتعلقة بالمنهجية الملائمة لمعالجة الاستشراق، وهذه المداخل اربعة وهي[٢٦]:

*المدخل الاول: تحت عنوان كيف نقرأ الاستشراق والاستشراق الاسباني؟
*المدخل الثاني: الاستشراق الاسباني: استعراب ام استفراق؟
*المدخل الثالث: الفكر التاريخي الاسباني للماضي الاسلامي لإسبانيا، عرض ومناقشة.
*المدخل الرابع: خصه لعرض ومناقشة الغيرية الثقافية من منظور ثقافي وحيادي ، هادفاً من ذلك الاستدلال على انطلاق الثقافة الغربية من نفسها، وتمحورها على ذاتها عند تعاملها مع الثقافات الاخرى، وبصفة خاصة، عند تعاملها مع الاسلام وثقافته.

الباب الاول: وقد خصصه المؤلف لدراسة مسالة تأسيس الاستشراق الاسباني وتصوراته من خلال تناوله لبداياته وروافده. وقد كان الهدف من ذلك هو الاستدلال على انه كان لهذه البدايات والروافد دور اساسي وحاسم في تكوين تصورات هذا الاستشراق للاسلام والمسلمين، وفي استمراريتها. ويشتمل على فصلين: خصص الاول للحديث

عن البدايات الاولى لعملية الترجمة في اسبانيا، والتي احتضنت ميلاد الاستشراق من حيث كونه طلبا غربيا للشرق وتصورا محددا له والمقصود بالشرق في هذا المضمار، الاسلام وثقافته، اما الغرب، فهو في ذات المضمار كذلك، النصرانية وثقافتها. ومن اهم مراحل الاستشراق الاسباني، طور دال في تاريخه، يمتد من بداية القرن الثالث عشر الميلادي، الى نهاية القرن الخامس عشر منه ففي بداية هذه الفترة صاغ الملك الفونسو العاشر alfonso (١٢٢١-١٢٦٤) (الملقب بالعالم EL SABIO) مشروعه الاستشراقي، عندما امر بالعناية بالتراث الاسلامي، كما امتد خلالها الاهتمام بما سيعرف في التاريخ الديني للاندلس واسبانيا بالمجادلة والتبشير الدينيين. فظهرت اول ترجمة للقران الكريم الى القشتالية بدلا من اللاتينية الى جانب ترجمة اعمال ادبية شرقية- الى اللغة نفسها- مثل "كليلة و ودمنة"، واعمال علمية مثل كتب الفلك وغيره من العلوم الاخرى. كما نتج عن الشغف ذاته، تأسيس الملك نفسه لمدرسة للاتينية والعربية بإشبيلية في سنة (١٢٥٤م)، لتعليم العربية ومختلف العلوم التي تضمنتها هذه اللغة من طب ورياضيات وفلسفة وغيرها، لذلك جلب اليها طوائف من العلماء والمترجمين المسلمين واليهود ليشتغلوا بها تحت امرته واشرافه الشخصي المباشر[٢٧].

وافرد الفصل الثاني لتقديم ومناقشة ورسالة عبد المسيح بن اسحاق الكندي في المجادلة النصرانية للاسلام. فقد عرفت الاندلس حوارات لم يكن لها من الحوار غير الشكل، وغير ما تصرح به وتحاول ابهامه لمنتظريها فقد اجتهد في اخفاء استراتيجيتها باعتماد معجم للحوار وتركيباته، والابتعاد عن معجم المجادلة واساليبها، للاقتراب من اخلاقيات المناظرة ومنطقياتها. مفادها انها تعبير دقيق وامين عن مناظرات جرت بالفعل بين ممثلي الاديان بالاندلس، للنظر في حرية الاديان جدلاً، ومن خارج اي اكراه او تعسف، وضمن صداقة حميمية وعميقة، في صحة ما يعتنقه كل طرف منهم. وتعتبر رسالة عبد المسيح الكندي من الرسائل التي لعبت دورا حاسما في انطلاقها، وفي تكون اساليبها ومحتوياتها فقد شكلت عند وصولها الى الاندلس انقلابا جذريا في التعرف الى الاسلام، ومصدرا اساسيا في مصادر مناقشته ودحضه ورفضه، الى جانب تكوينها لتصور لموضوعها، الذي هو الاسلام، لم تزده المجادلة التي تلتها الا تلبا من خلال تثبيته واعادة انتاجه باستمرار[٢٨].

لقد وضع عبد المسيح بن اسحاق الكندي رسالته في (١٤١ صفحة) جوابا جدليا على كتاب صديقة عبدالله بن اسماعيل الهاشمي(احد ابناء عمومة الخليفة العباسي المامون) الذي دعاه فيه الى اعتناق الاسلام.

وعنون الفصل الثالث من الباب نفسه، بـ"التنصير والدفاع عن النصرانية: مشاريع رامون يول ورامون مارتي"، "حيث حالوا المؤلف عرض تصورات هذين المستشرقين للاسلام ومناقشتها، من خلال تأطيره لمشاريعهما ضمن شروطها التاريخية المتعلقة بعلاقات النصرانية بالاسلام في الاندلس خلال القرن الثالث عشر الميلادي. وقد اراد من عرض الاحكام المؤسسة لهذه التصورات في هذا الفصل- التدليل بها نصيا على الاطروحة المركزية لهذا البحث[٢٩].

اما الفصل الرابع فقد جاء تحت عنوان: "الانقلاب الديني: او كيف تتحول الهوية الى غيرية"؟ الذي توخى فيه مؤلف الكتاب الوقوف على رافد يعتبره من اهم روافد الاستشراق الاسباني في القرون الوسطى. وهو رافد التحول الديني، او ما يسمى اصطلاحا بالردة الدينية، وعالج فيه نصا لا يقل دلالة في مجاله، عن دلالة نص الكندي في مضماره، ويتعلق الامر بكتاب (خوان اندريس) الذي وضع فيه تصوره للاسلام والمسلمين، والذي لا شك انه قد كان له دور حاسم، كذلك، في ترسيخ هذه التصورات وتنميطها في اسبانيا وفي اوروبا. ويرجع ذلك الى ان مؤلفه، وهو من اهل القرن الخامس عشر الميلادي، قد قدم نفسه لقرائه النصارى، عالما من علماء الاسلام الذين ارتدوا الى النصرانية[٣٠].

الباب الثاني: تناول فيه المؤلف الاستشراق الاسبان فيما بين عصر النهضة ونهاية القرن التاسع عشر فخصص الفصل الاول منه لمعالجة مختلف العوامل التاريخية والثقافية التي ادت بالاسبانيين التي ادت بالاسبانيين الى التوقف عن الاهتمام بالاسلام لمدة من الزمن، ثم الى عودة هذا الاهتمام من جديد. وذهب في هذا المضمار في هذا المضمار الى انه، اذا كان الاسبانيون قد اضربوا في هذه المرحلة عن انتاج الاستشراق من خلال الاهتمام في جامعاتهم وابحاثهم ودراساتهم، فان هذا الموقف يعد في ذاته موقفا استشراقيا وبالفعل فلقد استجابت اسبانيا بهذا الاضراب الى فشلها في الالتفاف على الاسلام، وتنصير رعاياتها من المسلمين المورسكين، وكانها ارادت بذلك ان تقنع نفسها بان لا حل لها اتجاه معضلة الاسلام، سوى تجاهله والتوقف عن الاهتمام به، غير انه في مطلع القرن الثامن عشر انبعث الاستشراق من جديد في اسبانيا، وانتعش لكي يواكب ضرورات علمية وثقافية جديدة، عرفتها اسبانيا في هذه المرحلة من تاريخها بحيث عمل الملك كارلوس الثالث (CARLOS lll) (١٧١٦-١٧٨٨) ووزراؤه من امثال كامبومانيس (CAMPOMANES) وفلوريدابلانكا(FLORIDABLANCA) على الترجمة هذا الوعي الى واقع معرفي فقد اقتطع من اموال الدولة اعتمادات مهمة لاغناء الاقسام العربية من المكتبات الاسبانية بمخطوطات عربية اخرى، ولتنظيم هذه الاقسام وفهرستها ودراسة بعض محتوياتها فاقتنى عدة مخطوطات من شمال افريقيا، وعمل على استجلاب مجموعة من المارونيين من سوريا ولبنان لكي يتكلفوا بذلك التنظيم وبتلك الفهرسة وهذه الدراسة، الى جانب اضطلاعهم بمهام الترجمة وتدريس اللغات الشرقية. وقد اشتهر من بين هؤلاء (ميخائيل الغريري) الذي عين مترجما للملك، ثم محافظا لمكتبة الاسكوريال الشهيرة. كما قام بفهرسة القسم العربي لهذه المكتبة، واعداد دليل في ذلك ونشره بمدريد فيما بين(١٧٦٠-١٧٧٠م)، وترجمته لاجزاء من كتاب "الاحاطة" لابن الخطيب، وكتاب "اللمحة البدرية" وتأليفه كذلك لدليل في الاصول العربية لبعض الاصوات القشتالية والى جانب هؤلاء المارونين المشارقة اسهم كذلك كثير من القساوسة والرهبان الاسبان في التراكم الاستشراقي لهذه الحقبة من تاريخ الاستشراق الاسباني[٣١].

اما الفصل الثاني من هذا الباب فقد ورد بعنوان: "تأسيس الاستشراق الاسباني في اسبانيا في القرن التاسع عشر" وركز فيه على مختلف العوامل التي ادت بالإسبانيين الى محاولة اللحاق بالركب الأوروبي في مجال تأسيس الدراسات الاستشراقية في هذه المرحلة المختصة والدالة من تاريخ الاستشراق في العالم. وبالنظر الى المجهودات التي بذلها فئة من المستشرقين الاسبان في مجال تأسيس عملهم عبر اعداد المكتبات والقواميس، ومن خلال ترجمتهم للمخطوطات العربية ونشرها لتهيئة دراسة الاسلام وثقافته بوصفها جزءا من ماضي اسبانيا وتاريخها الوسيط وفي هذا المضمار تتميز اسماء من جيل الرواد امثال:"ايمليو لا فوينتي القنطرة" و "فرانسيسكو جيجين روبليس" و"سيرافين اسطبانيث كالديرون" و"خوسي انطونيو كوندي" و"باسكوال دي غاينغوس" و "فرانسيسكو فرنانديث اي غونثالث" و" فرانسيسكو خافيير اي سيمونيث" وغيرهم قام المؤلف بفحص اهم كتبهم ودراساتهم حول الاسلام وثقافته وتصوراتهم حولهما، داخل تصوراتهم حول التاريخ الوسيط لإسبانيا(٣٢).

الباب الثالث: عالج فه المؤلف تصورات رائد الاستشراق الاسباني "ميغيل آسين بلاثيوس" للاسلام والفكر الاسلامي، وذلك بالنظر للمكانة المتميزة التي حظي بها المستشرق في التاريخ المعاصر للاستشراق الاسباني والعالمي. فافرد الفصل الاول من هذا الباب للتعريف بالرجل وبريادته في هذا المجال التي لا ينازعه فيها احد، فقد اكتسبها بما بذله من جهد في تكثيف نشاطه الاستشراقي وتنويعه، فاهتم كثيرا بالتدريس الجامعي، وبانتقاء الطلبة ورعايتهم، ليعد منهم جيلا اخر من اجيال الاستشراق الاسبانيين، كما انه لم يدخر وسعاً في اقامة المؤسسات العلمية والثقافية الاستشراقية في اسبانيا، وتدبير شؤونها، ومساعدتها بتخصيصها ببعض ابحاثه ودراساته، وفي تفعيل مختلف الهيئات والأكاديميات العالمية المتخصصة، التي وهبته عضويتها بالنظر الى كفاءته العلمية والاستشراقية والى جانب ذلك فقد عرف"آسين بلاثيوس" بمشاركته في اعداد المكتبات والفهارس والاعتناء بالمخطوطات، مثلما اشتهر بكثرة ابحاثه ودراساته الاستشراقية، وغزارة ما نشره في هذا المجال. وقد عرف المؤلف بكل مؤلفاه وبمضامينها الاستشراقية المتنوعة، وكذلك بتصنيفها، مع التأكيد على ابرز اطروحتها(٣٣).

اما الفصل الثاني: فقد تحدث فيه عن بدايات الفكر الفلسفي الاندلسي في تورات ميغيل آسين بلاثيوس. فنظرا لتعدد ابحاثه في هذا وكثرتها، ومن دون اهمال اي واحد منها، عمل المؤلف على معالجة تصوراته حول هذا الفكر من خلال التركيز على "دراسته لابن مسرة ولمدرسته الفكرية بالاندلس"، وفي هذا الصدد بين كيف اسهم في تأسيس الفكر "المسري" مستندا الى تصور استشراقي حول تاريخ الافكار، وحول الفكر الاسلامي الاندلسي، فلقد اعتبر هذا التاريخ قسما من تاريخ الفكر الاسباني، بحيث ان العناية به هي من قبيل العناية بالذات الاسبانية، وبابراز هويتها، كما عدة حلقة من حلقات اطراد التقليد الفكري النصراني الاندلسي في اشكاله الصحيحة والمنحرفة مثلما ادرجة كذلك ضمن تاريخ الفكر الفلسفي العام المتصل والمتعاقب والمطرد في نظره،

ليجعله دالا على استمرارية الفكر اليوناني القديم في صيغة الفيتاغورية والانباذوقليد المنتحلة. وليختزلة بعد ذلك الى مجموع هذه المؤثرات مضحيا بذلك بالخصوصية الاسلامية لابن مسرة ولمدرسته(٣٤).

واذا كان ميغيل آسين بلاثيوس قد استثمر بحثه في الفكر المسري(وهو من اول ابحاثه في الفكر الاسلامي) ليبث فيه اطروحته في الاسلام والفكر الاسلامي فلقد عاد الى هذه الاطروحة ودافع عنها في جميع ابحاثه ودراساته التي تلت هذا البحث، ولا ادل على ذلك من انه يستعيدها في اخر مشاريعه العلمية التي اهتم فيها بدراسة الاصول الاسلامية لقسم مخصوص من التصوف النصراني الاسباني.

وفي الفصل الاخير من هذا الباب، تناول المؤلف العلاقات المتبادلة بين التصوف الاسلامي والتصوف النصراني في تصورات آسين بلاثيوس لقد اتاح لهذا الاخر ان يطلع على التصوف الاسلامي ودراسته، او بالاحرى تأويله لمضامينه ولغاياته، امكانية فريدة للدفاع عن اطروحته المركزية التي تمحورت حولها عنايته بالاسلام وتراثه الفكري والعقدي، التي يذهب فيها الى ان كلا من ذاك الدين، وهذا التراث، يرجعان في اساسهما الى اصول نصرانية مخصوصة. وبالإضافة الى ذلك، فاذا كان آسين بلاثيوس قد ركب صهوة التصوف الاسلامي للوصول الى هذه الغاية، فان عنايته بذات التصوف تنم عن اطلاعه الواسع على تصورات ثقافته الغربية للإسلام ولتراثه الروحي، مثلما تؤشر كذلك على قسم من انشغالاته الكلامية الكاثوليكية التي تدعم اطروحته المذكورة وتؤكدها بطريقة اخرى(٣٥).

كما ان اهتمامه بالتراث الاندلسي لا يرجع الى مجرد فضول معرفي، مثلما لا يؤول الى رغبة في التعريف بهذا التراث او حدمته من حيث كونه- في الاصل- جزءا من التراث الروحي للإسلام والمسلمين، بل يتأطر ضمن هواجسه الاستشراقية العامة التي يشترك فيها مع بقية المستشرقين، ومثيلاتها الاسباني الخاصة، التي تتمثل عنده وعند بقية زملائه الاسبان، في تأسيس مدرسة خاصة بهم لمنافسة بقية زملائهم في العالم، وضمان متميزة بينهم. وقبل ذلك وبعده، فاهتمامه بالشاذلية يندرج عنده ضمن الترويج بين الاوساط العلمية الاسبانية، والراي العام الاسباني كذلك، لفكرة ضرورة تكوين هذه المدرسة والدفاع عن ذلك بمسوغات وحجج جديدة ومقنعة. غير ان تشغيله في هذا المضمار لتصوره حول تاريخ الافكار القائم على مفاهيم الاتصال والاطراد والتقدم، مكنه من رد التصوف الاسلامي المذكور الى اصول نصرانية زعمها له واختزله اليها كما اتاح له التشغيل نفسه كذلك، تأكيد جملة من مزاعمة الاستشراقية الاخرى، وتعضيد مزاعم استشراق عصره التي تنتصر لأطروحة خروج الاسلام، من حيث كونه دينا وثقافة روحية كذلك، من رحم التقليد اليهود النصراني، في شكل هرقطة من هرطقات النصرانية وانحرافاتها(٣٦).

اما خاتمة هذا البحث القيم فقد ركز فيها المؤلف على ابرز النتائج التي توصل عليها بعد هذه الرحلة العلمية في مجال الاستشراق الاسباني حيث يقول: "والواقع اننا قد وقفنا بما فيه الكفاية على تصورات استشراقنا لموضوعه. كما اننا لم نكل ابدا من تناول هذه

التصورات، وتفكيكها واعادة بنائها، ومعالجة المنهجية المعتمدة في انتاجها، ومختلف الرؤى الثانوية خلق اعدادها، وبالاضافة الى ذلك فلقد استفرغنا الجهد للدفاع عن اطروحة مركزية استقطبت مجموع مداخل هذا البحث وفصوله العديدة. لقد ذهبنا في مختلف تلك المداخل وهذه الفصول الى ان تصورات الاستشراق الاسباني حول الاسلام، لم تقطع ابدا مع ماضي تشكلها في القرون الوسطى، وبذلك فانها لم تعرف اي تغير نوعي حقيقي فيما يرجع الى محتوياتها ومضامينها وطرائق تشكيلها او منهج انتاجها[٣٧].

وبقدر ما حاول الباحث ان يجعل خاتمة الكتاب جامعة لاهم خلاصات البحث، بقدر ما فتح هذه الخلاصات على اسئلة علمية، مثل هذا السؤال: الا يمكن ان يلعب الاستشراق- بالنظر الى خصوصية علاقته التاريخية والثقافية بالإسلام- ادوار مختلفة لردم هذه الهوة بين الغرب والشرق؟ او على الاقل لتلطيف حدة الخصومة الازلية بينهما؟ وهذه الاسئلة هي التي تمنح المؤلف افقا لبحث مستقبلي يعترم القيام به، ويتعلق بالبحث في تصورات الاستشراق الاسباني المعاصر للإسلام والمسلمين[٣٨].

من اعلام الاستشراق الاسباني

١.مقبل آسين بلاثيوس MIGUEL Asin Placios (١٨٧١م- ١٩٤٤م)

ولد في ٥ يوليو ١٨٧١م بمدينة سرقسطة والتحق بكلية بجامعة سرقسطة بالاضافة الى دراستى في المعهد المجمعي فتخرج فيه قسيساً، درس اللغة العربية على يد المستشرق ربيرا، التحق بجامعة مدريد للحصول على درجة الدكتوراه وكانت عن الغزالي، تولى كرسي اللغة العربية في جامعة مدريد، من ابرز انتاجه العلمي بحثه المعنون (الرشدية اللاهوتية في مذهب القديس توما الاكويني) وبحثه عن تأثر الشاعر الايطالي دانت بعنوان (الاخرويات الاسلامية في الكوميديا الالهية)، وابدى اهتماما بابن حزم والقرطبي وابي حامد الغزالي، ومحي الدين بن عربي[٣٩].

شارك مع المستشرق ربيرا في اصدار مجلة الثقافة الاسبانية ١٩٠٦-١٩٠٩م واختير عضوا في الاكاديمية الملكية للعلوم الاخلاقية سنة ١٩١٢م وعين عضواً في الاكاديمية الاسبانية عام ١٩١٩م.

١.سيكودي لوثينا باريديس Secode Lucena Paredes

ولد في غرناطة ودرس الفلسفة في كلية الاداب في جامعة غرناطة، عمل مستشاراً للثقافة والتعليم في الاقامة الاسبانية في المغرب، عين استاذاً للغة العربية بجامعة غرناطة عام ١٩٤٢م، عين مديرا لمعهد الدراسات العربية بغرناطة وعمل رئيساً لقسم الدراسات العربية في معهد الدراسات الافريقية بمدريد، انتخب عضوا في مجمع الفنون الجميلة، له انتاج غزير في مجال تحقيق المخطوطات وفي البحوث حول الشريعة الاسلامية وكذلك التاريخ الاسلامي والاثار الاسلامية[٤٠].

٢. اميليو جارثيا جوميز EmiLio Varcia gomez

ولد في مدريد ودرس في جامعتها، عمل استاذاً بجامعة غرناطة وبجامعة مدريد. تولى ادارة المعهد الثقافي الاسباني، زار سوريا ولبنان، انتخب عضوا في المجمع العلمي العربي بدمشق عام ١٩٨٤م، عمل سفيراً لبلاده في بغداد وفي لبنان، له دراسات عديدة في الادب العربي وترجمات لبعض الشعر العربي الى الاسبانية[٤١].

٣.بوش فيلا Bosch Villa

ولد في فيجراس عام ١٩٢٢م، درس في جامعة برشلونه فقه اللغات السامية وحصل على الدكتوراه من جامعة مدريد بعنوان(الاقطاع، مملكة الطوائف على عهد بنو رزين) عمل في تدريس اللغة العربية في كل من جامعتي برشلونه وجامعة سرقسطة، تولى منصب استاذ مساعد للتاريخ والنظم الاسلامية بجامعة مدريد وعمل امين مكتبة معهد الدراسات العربية بمدريد ودرس التاريخ والنظم الاسلامية بجامعة غرناطة.

تولى رئاسة الجمعية الاسبانية للمستشرقين، وهو عضو جمعية شمال امريكا لدراسات الشرق الاوسط، تركزت بحوثه في مجال الدراسات الاسلامية والجغرافيا والتاريخ كما اهتم بقضايا العالم العربي المعاصرة[٤٢].

٤.فيدريكيو كورينتي Fedrico Coriente

ولد في غرناطة في عام ١٩٤٠درس اللغات الشرقية في جامعة مدريد، حصل على الدكتوراه في علم اللغة، عمل مديرا للمركز الثقافي في القاهرة ١٩٦٢م- ١٩٦٥م، تولى منصب استاذ اللغة الاسبانية في مدرسة الالسن العليا بجامعة عين شمس في الفترة نفسها، وترأس قسم اللغة الاسبانية بجامعة محمد الخامس بالرباط عام ١٩٦٥م- ١٩٦٨م، عمل في جامعة فيلاديلفيا استاذا للغات الشرقية والعربية، استاذ كرسي اللغة العربية بجامعة سرقسطة منذ عام ١٩٧٦م[٤٣].

الخاتمة :

نشأ الاستشراق الاسباني في احضان حركة عدائية لكل ما هو عربي ومسلم، وكان هدفها التحقير والانتقام والتشوية، وقد وصف المستعرب الاسباني خوان غويتسولو في كتابه(في الاستشراق الاسباني) نماذجا من هذا النوع حين يكتبون عن الاسلام والمسلمين بقوله انهم "انما يكتبون ويتصرفون وينطقون باسم المسيحية في مواجهة حضارة متدنية، وفي افضل الاحوال، فان استحضار الماضي المجيد الذي عرفه العالم الاسلامي يدفعهم الى التفجع على نحو متحذلق على الانحطاط الخالي(انحطاطا كان في رايهم محتما ولا مناص منه) وعلى عجزة الطبيعي عن هضم التقدم الاوربي ووصف غويتسولو دراسات المستشرقين الاسبان للغات الاسلامية بانهم يدرسونها كما لو كانت "لغات حضارات منقرضة، ومقطوعة عن اللغات الحالية التي هي وريثها الشرعي، حاكمين عليها بذلك بان تشكيل عدماً او ما هو اقل من العدم".

واختلط الدافع الديني الحاقد بدافع استعمار سياسي حينما بدأت حركات الاحتلال الاوربي للعالم الاسلامي وطمعت اسبانيا في المناطق المجاورة لها فجندت مستشرقيها لأعداد الدراسات لمعرفة مواصفات السكان وطبائعهم وتجاربهم وزراعتهم، وكذلك معرفة اللغات واللهجات المحلية، وقد انشات الحكومة الاسبانية العديد من المراكز لتعليم العربية العامية والمغربية، وقد تجاوزت خمسين مدرسة.

وما تزال اسبانيا تحتفظ بالكثير من المخطوطات العربية في مكتباتها الكبرى كمكتبة الاسكوريال ومكتبة مدريد الوطنية.

الـهـوامـش

١. محمد عبد الواحد العسري، الفكر الاسلامي بالأندلس في تصورات الاستشراق الاسباني، اعمال المؤتمر الدولي حول الاندلس، قرون من التقلبات والعطاءات، ص٢٢٥.
٢. عبدالله علي العليان، الاستشراق بين الانصاف والاجحاف،المركز الثقافي العربي،١٩٩٦، ص٩.
٣. ادوارد سعيد، الاستشراق المعرفة السلطة والانشاء، ترجمة كمال ابو اديب، ١٩٨١، ص١٢.
٤. خوان غويتسلو، في الاستشراق الاسباني، ترجمة كاظم جهاد، بيروت، ١٩٨٧، ص١٦٥.
٥. احمد عبد الرحمن الكامون،التراث الاسلامي الاندلسي في ميزان الاستشراق،جدة ١٩٨٩،ص١٩٢.
٦. المصدر نفسه، ص١٠٢.
٧. رامون ما يراثا، علي باي العباسي مسيحي في مكة ، ترجمة رعفت عطفه، المغربي، الرباط، ١٩٩٩، ص٩٢.
٨. المصدر نفسه، ص٩٨.
٩. انطونيو غالاء المخطوط القرمزي، مذكرات ابي عبدالله الصغير اخر ملوك الاندلس، منشورات ورد، المغرب، ٢٠٠٢، ص٧٢.
١٠. محمد ابو العطا، نافذة الغري، المخطوط القرمزي لانطوينو غالا، مجلة الفصيل ، العدد ١٧٨، ١٩٩٢، ص(٩٩-١٤٠).
١١. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، بيروت، ١٩٨١، ص٦١.
١٢. سالم حميش، الاستشراق في افق انسداده، بيروت، ١٩٩١، ص٩٢.
١٣. عبد العزيز سالم، تاريخ واثارهم في الاندلس، المغرب، ١٩٨٢، ٥١.
١٤. دوزي، المسلمون في الاندلس، ترجمة حسن حبشي، ليفي بروفنسال ، الحضارة العربية في الاندلس، ترجمة الظاهر احمد مكي.
١٥. لمزيد من التفاصيل حول حلكم التنفيش ينظر: د. بشرى محمود الزوبعي، محاكم التنفيش الاسبانية، ١٤٨٠-١٥١٦، عمان الاردن ، دار زهران للطباعة والنشر، ٢٠٠٥.
١٦. راينبهارت دوزي(١٨٢٠-١٨٨٣) مستشرق هولندي في مدينة ليدن بدا دراسته للعربية في المرحلة الثانوية وواصل هذه الدراسة الجامعة حصل في الدكتوراه عام ١٨١١م وتعليم البرتغالية ثم الاسبانية ثم العربية فاطلع على الكثير من كتبها في الادب والتاريخ اشهر مؤلفاته معجم دونري. محمد علي مكي، فرانشيسكو كوديرا، دار والوثائق، مدريد، ٢٠٠٣، ص١٦.

١٧. احمد عبد الرحمن الكاهون، المصدر السابق، ص٦٧.
١٨. المصدر نفسه، ص٧١.
١٩. المصدر نفسه، ص٨٢.
٢٠. انطونيو غالا، المصدر السابق، ص١٣٢.
٢١. ادوار سعيد، المصدر السابق، ص١٤.
٢٢. المصدر نفسه، ص١٨.
٢٣. درسيه جوميز: ولد في مدريد ودرس في جامعتها عمل استاذا غرناطة وبجامعة مدريد تولى ادارة المعهد الثقافي الاسباني زاد سوريا لبنان انتخب عضوا في المجمع العلمي بدمشق عام ١٩٤٨ عمل سفيرا لبلادة في لبنان، لد دراسات عديدة في الادب العربي وترجمات لبعض الشعر العربي. محمود علي مكي، فرانشيسكو كوديرا، المصدر السابق، ص١١٧.
٢٤. عبدالله علي العليان، المصدر السابق، ص١٩.
٢٥. خوان غوتسيلو، المصدر السابق، ص١٦٥.
٢٦. المصدر نفسه، ص١٦٦.
٢٧. المصدر نفسه، ١٦٧.
٢٨. المصدر نفسه، ١٦٨.
٢٩. المصدر نفسه، ١٦٩.
٣٠. المصدر نفسه، ص١٦٨.
٣١. المصدر نفسه، ١٦٩.
٣٢. المصدر نفسه،١٧١.
٣٣. المصدر نفسه، ١٧٢.
٣٤. المصدر نفسه، ١٧٣.
٣٥. المصدر نفسه، ١٧٤.
٣٦. عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ص٧١.
٣٧. المصدر نفسه، ١٨٩.
٣٨. المصدر نفسه، ١٩٠.
٣٩. المصدر نفسه، ١٩١.
٤٠. عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ص٧٣.

٤١. المصدر نفسه، ١٩٤.

٤٢. المصدر نفسه، ١٩٥.

٤٣. المصدر نفسه، ١٩٧.

مشروع الإصلاح في فكر عصر النهضة العربية (الأفغاني إنموذجاً)

م.م. نادية فرحان هواس أسد/كلية العلوم السياسية /الجامعة المستنصرية
د. ندى عليوي لعيبي /وزارة الثقافة

المقدمة :

بدءاً من عصر النهضة العربية كان الإصلاح هو الهدف المنشود لرجال الفكر والسياسة، أياً كان هذا الإصلاح دينياً أم سياسياً أم ثقافياً، بالرغم من أختلاف المفكرين في رؤيتهم لمسألة الإصلاح غير ان جل المفكرين كانت تتمثل مطالبهم بضرورة مراجعة وتصحيح المسار، إذ كان لأمثال جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وغيرهم الأثر البارز في محاولة أستنهاض الأمة من رقودها، ومواجهة التحديات التي واجهت الفكر الإسلامي، وماعانته الأمة من أنحطاط داخلي، والأستعمار الإوربي كخطر خارجي، الذي تفاقم بعد الثورة الفرنسية، فتأثرت أفكار المصلحين والمفكرين بأفكار الثورة الفرنسية، وعمدوا إلى الدفاع عن المدنية الحديثة ، ومن هؤلاء المفكرين جمال الدين الأفغاني، والذي مثل احد الشخصيات الفكرية البارزة أنذاك.

أهمية الموضوع:

تتأتى أهمية الدراسة في أنها تبحث قضية هامة تتمثل في مشروع إصلاح الفكر العربي، عبر أبراز أهم مكامن القوة والضعف في افكار مصلحي عصر النهضة وتحديداً جمال الدين الأفغاني، بهدف المساعدة في إعادة الثقة للإنسان العربي بفكره وثقافته، لذا مازال الأمر يتطلب إعادة النظر في الافكار والقضايا التي تسهم في نهضته ورفعته.

الإشكالية :

تمثل إشكالية النهضة في الفكر العربي ابتداءً من القرن التاسع عشر قضية محورية، عمد المفكرون بشتى مشاربهم الدينية والقومية إلى البحث في إصلاح الأمة ، وهو ما أدى إلى تنوع الخطاب النهضوي والإصلاحي.

الفرضية :

بناءً على إشكالية الدراسة تقوم الفرضية: في انه كان ولازال موضوع الإصلاح يحتل مكانة بارزة في الفكر السياسي الإسلامي العربي، لأجل مواجهة التحديات التي تواجهها داخلياً وخارجياً.

المنهجية :

أعتمدت الدراسة من أجل أثبات صحة الفرضية على مناهج منها:

١- المنهج الاستقرائي: أعتمدت الدراسة المنهج الأستقرائي لأجل دراسة الإصلاح في عصر النهضة العربية، وتسليط الضوء على أبرز مفكريها جمال الدين الأفغاني.

٢- المدخل التاريخي: لأجل فهم الإصلاح لابد من العودة إلى التاريخ، والأفادة من الدروس والعبر في تلك المرحلة من حياة الامة الإسلامية في العصر الحاضر.

المحور الأول

ماهية الإصلاح

مثل الإصلاح رغبةً ملحة في كل زمان ومكان، لأجل العمل على إصلاح أوضاع الناس، والعيش في ظل حياةً كريمة، إذ شهد العالم العربي والإسلامي في القرن التاسع عشر حركات نهضة وإصلاح، فكان لهذهِ الحركات التي قامت دوراً في مقاومة الأوضاع المتردية القائمة أنذاك في بلاد العرب والمسلمين في ظل الخلافة العثمانية داخلياً، والأستعمار الأجنبي خارجياً، وماعانه الناس من تبعات، وهو الأمر الذي دفع في إتجاه ضرورة تبني الإصلاح كطريق لإعادة الامور إلى مجراها.

كما إن التصور الإسلامي للإصلاح يرتبط بإصلاح الفرد لنفسه، فإنه يرتبط أيضاً بإصلاحه لما حوله، ولا يقتصر الإصلاح بأي حال على الدعوة والوعظ والأرشاد، ولكن لابد من بذل الجهد لتحقيق الفكر وإخراجه إلى حيز التنفيذ لإقامة الحكم الصالح، وتغيير الأوضاع التي تخالف منهج الله تعالى[١].

كانت بداية الإزمة الفكرية بدأت في التاريخ الاسلامي بحدوث الأنفصال بين السلطة السياسية والعلماء والمثقفين الذين انعزلوا عن الحياة السياسية، وعدم مواكبتها مع استمرار حالة الجمود الفكري والمعرفي مما ادى الى تعطل العقل المسلم عن وظيفة الانتاج والابداع في مواجهة التحديات[٢].

لأجل التعرف على مشروع الإصلاح في مدة نهضة الفكر العربي الإسلامي، لابد لنا من التعرف على دلالة مفهوم الإصلاح، لذا سنتناول ماهيته والمفاهيم المقاربة لها.

الإصلاح:

لغةً: إن لفظة الإصلاح في اللغة تشير إلى الصلاح ضد الفساد؛ صلح يصلح، ويصلح صلاحاً وصلوحاً، وأصلح الشيء بعد فساده[٣]، وفي القرآن الكريم (خَلَطُواْ عَمَلاً صَالِحاً وَآخَرَ سَيِّئاً)[٤].

الإصلاح في اللغة الانجليزية فهو من (reform) ويتكون من كلمتين الأول(re) والثانية (form) بمعنى تشكيل وتكوين[٥].

اصطلاحاً: فالمقصود تعديل أو تطوير بشكل غير جذري الحكم والعلاقات الإجتماعية شكلاً من دون المساس بأسسها، كما أن الإصلاح خلاف الثورة ليس سوى تحسين في النظام السياسي والإجتماعي القائم من دون المساس بأسس هذا النظام[٦].

أما الإصلاح في **مجالها السياسي** فعرفه عبد الاله بلقزيز" الأنتقال من نظام سياسي مغلق إلى نظام سياسي مفتوح، والأنتقال من الشرعية التقليدية إلى الشرعية السياسية الحديثة، ثم الأنتقال من حياة سياسية قائمة على العنف إلى اخرى قائمة على المنافسة السياسية السلمية والديمقراطية"[٧]. بينما الإصلاح عند محمد عمارة هو " التغيير إلى الأفضل، لأن مقابل الإصلاح هو الإفساد" من جانب و" إن الإصلاح يبدأ بالإنسان فيكون الإنسان الصالح الذي يغير الواقع تغييراً جذرياً شاملاً، بعد حدوث هذا التغيير في نفسه على نحو من الجذرية والشمول "[٨].

كما يتناول محمد عابد الجابري الإصلاح في الثقافتين الغربية والعربية فـ "مفهوم الإصلاح في المرجعية الاوروبية " يرتبط بتغيير الصورة. وإذا اعتبرنا" الدولة" صورة لمجموعة من السكان هم "المادة" لها _ حسب هذا الأصطلاح_ فإن الإصلاح في أي مجتمع يجب أن يتجه أولاً وقبل كل شيء إلى الدولة. اما في المرجعية العربية الإسلامية فـ"الإصلاح" لايطرح فيها على هذا الشكل، ذلك لأنه_ أعني الإصلاح _لا يتعلق بالعلاقة بين الصورة والمادة، بل بحصول الفساد في الشيء، مادة وصورة. ومن ثم تناول قضية الإصلاح فيه إلى الرجوع به إلى الحال التي كان عليه قبل طروء الفسادعليه"[٩].

بعد أن أتضحت صورة مفهوم الإصلاح لابد لنا من التعرف إلى بعض المفاهيم المقاربة لكلمة الإصلاح والتي تتخذ معنى مقارب لها.

ثانياً: المفاهيم المقاربة:

١ـ الثورة

المعتاد عند معظم المفكرين المعاصرين أستعمال إصطلاح "الثورة" للدلالة على[١٠]:

أ- تتمثل في تغييرات فجائية وجذرية تتم في الظروف الإجتماعية والسياسية، أي عندما يتغير حكم قائم، والنظام الإجتماعي والقانوني المصاحب له بصورة فجائية، وعنيفة أحياناً بحكم اخر.

ب-تتخذ التغييرات طابع جذري (راديكالي) غير سياسية، وأن تمت هذه التغييرات ببطء من دون عنف.

وعليه فأن الإصلاح هو تغيير الأوضاع القائمة من دون المساس ببناء النظام، بينما الثورة تهدف إلى التغيير الشامل.

٢ـ التجديد

يمثل مفهوم التجديد أحد أكثر المفاهيم المتنازع عليه في التيارات الفكرية بإتجاهاتها شتى، إذ يرى محمد عابد الجابري بأن التجديد" عمل بعيد الأغوار ينزل بكل ثقله على المستقبل، ولذلك فهو يقع في أعماق التاريخ في صلبه، ويواكب صيرورته، ويوجهها، ويطمح في التحكم بها"، ويربطه بمواجهة التحديات المعاصرة إذ يقول بأنها:" تحديات حضارة جديدة تماما تتطلب مواجهتها فكراً جديداً تماما وأساليب جديدة تماما"[١١].

بناءً عليه يتضح التمايز بين مفهوم الإصلاح والتجديد، فالإصلاح كما تقدم هو إرجاع الشيء إلى حالته السابقة، بينما التجديد أستجابة للتحديات ومواكبتها.

المطلب الثاني

جمال الدين الأفغاني والإصلاح

كان القرن الثالث عشر الهجري (التاسع عشر للميلاد) قد شهد تطوراً في الفكر الإسلامي، إذ وجد أنصاره ضرورة العمل على تطهير الإسلام من البدع، والخرافات التي لحقت به على أثر الركود والانحطاط الذي أصاب الحياة الفكرية فيه، كنتيجة لغلق باب الأجتهاد، ولأجل إصلاحه وتجديده، ثم العمل على نشره كونه الدين الذي له قدرة تنظيم أمور الحياة في جوانبه كافة: الروحية والمادية للإنسانية جمعاء[١٢].

كانت هناك ثلاث شخصيات فكرية مسلمة كبرى كان لها الأثر البارز في مشروع نهضة الفكر وهم: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، إذ مثلت حركتهم رد فعل متوازن للتحدي المزدوج الذي كان العالم الإسلامي أنذاك يواجهه في القرن التاسع عشر، والمتمثل في تدهور مجتمعاتها ودولها من جهة، وهيمنة الغرب المتزايدة على العالم الإسلامي عسكرياً، وتكنولوجياً من جهة اخرى[١٣].

إذ أيقن هؤلاء المصلحين أن النهضة لن تتم من دون تجريد الفكر الإسلامي من كل ماعلق به من تشويه وخرافات، فضلاً عن محاربة الأستعمار الأجنبي، والعمل على تحرير العالم الإسلامي من سيطرته، والإفادة من العلم والتقنية الحديثة في الإصلاح، مع رفض محاكاة الغرب، فكان هذا هو الهدف الرئيس الذي سعى المصلحون الإسلاميون إلى تحقيقه، وقدموا خلاصة جهدهم الفكري للوصول إليه[١٤].

لذا سنتناول أفكار المصلح جمال الدين الأفغاني كنموذج لمشروع الإصلاح الفكري في عصر النهضة العربية في القرن التاسع عشر وفقاً لما يلي:

حياته:

ولد جمال الدين الأفغاني في بلدة اسعد أباد في بلاد الافغان في العام١٢٥٤ هـ الموافق ١٨٣٨م[١٥]، يعود نسبه إلى أصول عربية لابائه الأولين ويرتفع نسبهم إلى الأسرة النبوية[١٦]. أذ يرتقي نسبه إلى السيد علي الترمذي المحدث المشهور، من ثم يرتقي هذا النسب إلى الأمام الحسن بن علي أبن ابي طالب(عليهما السلام)[١٧].

والملاحظ في الكتابات التي كتبت حول مكان ولادته ومذهبه، هناك اختلاف حولها فمنهم من يؤكد على انه افغاني ولد في بلاد الافغان كما اسلفنا، ويذهب اخرون إلى القول بانه شيعي ولد في احدى القرى في ايران،غير انه بالرغم من تعدد الاراء، الا ان جمال الدين الأفغاني كانت توجهاته في إتجاه توحيد المذاهب والدفاع عن الإسلام والمسلمين في بلاد المسلمين كافة.

يعد الأفغاني من أبرز رواد اليقظة الإسلامية، وأشهر رموز الصحوة الإسلامية، ومن أهم مجددي الفكر الإسلامي، إذ كان يتقن لغات عدة، كما تميز بشمولية شخصيته، وفهمهِ وإدراكهِ العميق لتعاليم الإسلام ومبادئه، ووصفه تلميذه محمد عبده بقوله: "أني لو قلت إن ما أتاه الله من قوة الذهن، وسعة العقل، ونفوذ البصيرة، هو اقصى ما قدر لغير الأنبياء، لكنت غير مبالغ"[١٨].

أفكاره السياسية :

مثلت أفكار جمال الدين الأفغاني أمتداداً للحركات الإصلاحية التي سبقتها التي تشترك جميعها في انها تهدف إلى المحافظة على العقيدة وصونها من التشويهات والانحرافات، وبناء مجتمع إسلامي موحد ومتماسك له القدرة على التعامل مع التحديات التي واجهتها داخلياً وخارجياً[١٩].

غير ان الفكر الإصلاحي لجمال الدين الأفغاني تميز عن من سبقوه من المصلحين، بان حركاتهم الإصلاحية محدودة في حدود بلادهم التي ظهروا فيها، بينما امتاز الأفغاني بدعوته التي لم تكن محصورة في بلد ما، بل شملت كل العالم الإسلامي بأجمعه، فمثلت ميداناً لنشاطه ودعوته[٢٠].

ينطلق نهج الإصلاح عند الأفغاني بوصفه ثورة عارمة عبرت عن حاجة تاريخية مصيرية، بهدف إعادة بناء العالم الإسلامي بشكل جديد، لأجل الخلاص من الأوضاع التي يعيشونها في ظل الأستعمار، والأخذ من أوروبا ما يتلاءم مع طبيعة الهوية الإسلامية والتي تتمثل في العودة إلى الكتاب والسنة[٢١]. أضف إلى ذلك تميز حركة الأفغاني بطابعها الفكري والإجتماعي معاً، لأجل نهضة الأمة، فكان الأفغاني طرفاً مؤثراً وفاعلاً، عبر التنقل بين مراكز الدولة الإسلامية في تركيا وأيران ومصر، ومتواصلاً مع القوى الفاعلة فيها، وهي التي أكسبته رؤية ديناميكية على فهم وتفسير الوضع الإسلامي[٢٢].

تأثر جمال الدين الأفغاني بشعارات الثورة الفرنسية ومبادئها، فركز جهوده على المطالبة بدستور ومجلس شورى، مستمداً من روح الشورى الإسلامية، إذ كان مقتنعاً بان الإصلاح الداخلي في طريقة الحكم يقوي الشرق في مواجهة الغرب الزاحف عليه[٢٣]، لأجل تحقيق أهدافه الإصلاحية أنشئ الأفغاني مجلة (العروة الوثقى) في باريس العام١٨٨٤م، والتي مارست تأثيراً واسعاً في العالم الإسلامي أنذاك، عبر إثارة المسلمين وتحريضهم على الثورة ضد الأستعمار[٢٤].

فامتاز الأفغاني بوضوح هدفه ودعوته المتجسدة في مقاومة الشرق لخطر الاستعمار الغربي على الوطن العربي والامة الإسلامية، فكان يدعو إلى الأفادة من التناقضات الدولية لتحقيق ((الدولة النموذج))[٢٥] ، أول ما دعا إليه الأفغاني في مشروعه الإصلاحي السياسي، وعمل لأجله هو إقامة دولة إسلامية نموذجية في بلد إسلامي مهيأ لذلك، وتتمثل هذه الدولة الإسلامية النموذجية عنده بأنها مستقلة تلتزم بالقرآن والسنة والشورى والمبادئ الدستورية[٢٦].

إذ يرى الأفغاني ان ماعانته الامة من إزمة كان لها جذورها العميقة، نتيجة تراكم قرون مرت على الامة الإسلامية، بدأت بالتشتت والخلاف بين المذاهب، وضعفت الروابط بين الملل الإسلامية، فانقسمت وتفرقت الامة الإسلامية بين خلافة عباسية في بغداد وفاطمية في مصروالمغرب، واموية في أطراف الأندلس، ومن هنا وصف الأفغاني الاضمحلال الإسلامي، فعدَ انحراف السلطان قد وفر بيئة نمت فيها

الصراعات، مما أدى إلى ضعف القيادة على الأصعدة كافة، وهو الامر الذي كان سبباً في أهتمام الأفغاني بدعوته إلى الإصلاح السياسي والإجتماعي(٢٧).

وعليه كان جمال الدين الأفغاني يرى أنّ الدين هو أساس التجديد لتغيير الأوضاع التي آلت إليها حالة المسلمين، وأهمية الدين عنده لاتقل عن اهمية دور العلم الطبيعي في تحديث أوضاع المسلمين، فغاية الإنسان في الوجود كما يقول هي خلق مدنية إنسانية لا إقامة الدين فحسب وهو مايتطلب التسليم للعقل كاساس للمدينة الحديثة(٢٨).

بناءً على ماتقدم كان الأفغاني قد تبنى مشروعه الإصلاحي إنطلاقاً من مبدأ ضرورة التغيير على المستوى السياسي والإجتماعي، وان ضعف الذي دب في الامة الإسلامية وتعدد مللها ومذاهبها كنتيجة لتعدد قيادتها، ادى إلى تمزقها وتشرذمها مما دفع الأستعمار إلى دخول بلادها واحتلالها ومن ثم نهب ثرواتهاو خيراتها، مما يتطلب توحيد كلمة الأمة وجمع المسلمين لمواجهة الخطر الخارجي، وهو ما لايتم إلى بالرجوع إلى قيم وثوابت الدين الإسلامي.

المحور الثالث

معوقات مشروع الإصلاح

بعد أن تعرفنا على أهم الأفكار التي تبناها جمال الدين الأفغاني في محاولته لأجل الإصلاح، لابد لنا من التوقف على الأسباب التي كانت تقف في طريق الإصلاح، وما ترتب عليه من تعثر لمشروع الإصلاح الذي دعا إليه، لذا فالبحث في الأسباب التي تقف وراء فشل وتعثر المشروع الإصلاحي للفكر الإسلامي بشكل عام كثيرة، ودعوة الأفغاني بشكل خاص، والتي يمكن إرجاع بعض منها إلى الآتي:

١- كان الخطاب المنبثق لمشروع الإصلاح الإسلامي الذي تبناه الأفغاني أنصرف الجزء الأكبر منه في الدعوة للكفاح، والكفاح ضد الأستعمار بحكم الظروف التي فرضها الصراع المرير بين الأمة الإسلامية وأعدائها، مما أدى إلى توجيه الأهتمام لحماية الأمة والعمل على قضيتين أساسيتن: حفظ العقيدة، وتعبئة الأمة للمواجهة السياسية، من دون أيلاء الجانب الفكري الأهتمام الكافي(٢٩).

٢- ارتباط واحتكاك الفكر الاسلامي في عصر النهضة مع الغرب الذي كان يعد تجربة متقدمة ومتطورة على الصعيد العلمي والصناعي والتشريعات القانونية والسياسية والدستورية، وهو ما مثل تحدياً امام مشروع ودعوة الأفغاني، خاصةً وان الفكر الاسلامي قبل هذه المرحلة كان مرتبطاً بالظواهر والمفاهيم التي تتصل بالعقيدة وإصلاح الواقع الإجتماعي دينياً في نطاق البيئات العربية مع احتكاكه بالدولة العثمانية(٣٠).

٣- عدَّ كبار المصلحين من أمثال: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، في مرحلته الأولى وغيرهم، أن التجديد في فهم الدين هو مدخل لإصلاح الدولة والمجتمع،

لكن عندما دخلوا مرحلة التحرر الوطني بقيادة أحزاب وزعامات سياسية أنصب جل أهتمامهم في النضال السياسي[٣١].

٤- سيطر الجمود الفكري، وثقافة النصوص، وتراجع العقل التحليلي، والأنغماس فكرياً في التراث إلى حد التقديس، ورفض الأفكار الوطنية، وسيطرة نزعة التقليد للغرب[٣٢].

٥- أتسمت أفكار أغلب المفكرين الذين طرحوا مشروع الإصلاح في الفكر الإسلامي في محاولة إصلاح فهم وقراءة المصادر الدينية (الكتاب والسنة)، من دون أن يكون هدفهم تغيير واقع الدين الثابت أو ماكان ثابتاً من واقع الدين ممتداً في الزمان والمكان[٣٣].

٦- من معوقات مشروع الإصلاح والتي ادت الى فشله هو النكوصية والتراجع التي كان يعاني منها، فهناك قطيعة بين الفكرين الإسلاميين الحديث والمعاصر، فالفكر الإسلامي الحديث كانت اشكالية النهوض والتقدم، بينما الفكر الإسلامي المعاصر تتمثل اشكاليته الاساسية في مفهوم الهوية واساليب حفظها. وحتى على مستوى الفكر الإسلامي الحديث هناك تراجع في الافكار بين مفكري هذه المرحلة على الرغم من وجود تطابق في افكارهم، الا ان هناك تراجع ونكوص بينهم، حيث نجد ان الشيخ محمد عبده يتراجع عن مشروع الأفغاني في الإصلاح والنقد السياسي، ويتراجع محمد رشيد رضا عن مشروع محمد عبده في الإصلاح والنقد الفكري[٣٤].

٧- أسهم التخلف في الجوانب السياسية والفكرية والإجتماعية والإقتصادية في العالم العربي وأختلاط مفاهيم عدة أبرزها قضايا بناء الأمة والحريات العامة، ومفاهيم الديمقراطية والمواطنة والتعددية، وأنعدام رؤية مستقبلية وغيرها في فشل مشاريع الإصلاح والنهوض بالأمة[٣٥].

٨- ان بعث النهضة في اي امة لا يتحقق الا باقترانه بالواقع السياسي والعوامل الفكرية المرتبطة بتفسير ذلك الواقع، وما نلاحظه على الفكر الإسلامي في تلك المدة هو معاصرته لواقع يعد من اشد المدد حساسية وخطورة، والمتمثل بضعف الدولة العثمانية الحاكمة للعالم الإسلامي، بينما كانت اوروبا تتحرك باندفاع وقوة لتفتيت المنطقة واقتسام تركة الدولة العثمانية[٣٦].

الخاتمة والأستنتاجات:

بناءً على ماتقدم، على الرغم من محاولات عدة للنهوض الفكري بمختلف إتجاهاتها الفكرية والعقائدية التي واكبت عصر الأفغاني، غير أن سؤال النهضة لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم، والذي كان للافغاني رأيه في هذا التاخر الذي أرجعه بسبب تفرق الامة الإسلامية، مازال الجميع عاجزين عن الإجابة عنه، بدلالة الواقع الحالي الذي تعيشه الأمة من ضعف وتشتت وتأخر قياساً بالغرب الذي كانت له نهضته والتي أسهمت في تقدمه، وتراجع العرب وتوالات أنتكساته وأخفاقاته.

ونستنتج مما تقدم ان حركة الإصلاح كانت رد فعل متوازن للتحدي المزدوج الذي كان العالم الإسلامي يواجهه أنذاك، والمتمثل في تدهور مجتمعاتها وبلدانها من جهة، وهيمنة الغرب المتزايدة على العالم الإسلامي من جهة اخرى، كما أيقن هؤلاء المصلحين ومنهم الأفغاني أن النهضة لن تتم من دون تجريد الفكر الإسلامي من كل ماعلق به من تشويه وخرافات، والإفادة من العلم والتقنية الحديثة في الإصلاح، مع رفض محاكاة الغرب ومحاربة الاستعمار الاجنبي، والأخذ من اوروبا ما يتلائم مع طبيعة الهوية الإسلامية والتي تتمثل في العودة إلى الكتاب والسنة.

التوصيات:

١- إيجاد قاعدة إجتماعية وثقافية رصينة عند طرح افكار إصلاحية جديدة قادرة على أسناد هذه الافكار، فعدم توفر مجتمع واعي قادر على إستيعاب هذه الافكار الإصلاحية، تؤدي إلى عرقلة الحركة الإصلاحية من السير في طريقها الإصلاحي.

٢- تجانس الأفكار الإصلاحية المطروحة مع طبيعة المجتمع، لأن تبني أفكار والتقليد الأعمى للغرب من دون مراعاة طبيعة المجتمع الإسلامي، تؤدي إلى التصادم وفشل الإصلاح.

٣- ضرورة التزام مفكري الحركة الإصلاحية بمنهجها المرسوم من قبل روادها حتى ينجحوا في تحقيق مبتغاهم الإصلاحي، مع وجود امكانية للتعديل على هذه الأفكار عند ظهور متغيرات جديدة، وهو الامر الذي لم يلتزم به مفكري عصر النهضة، الذين عانوا من التراجع والنكوصية، فاللاحقين تراجعوا عن افكار من سبقهم، وهو ما ادى الى فشلهم.

٤- رسم أفكار ورؤيا مستقبلية للحركة الإصلاحية المطروحة، وما هو المرجو منها، فعدم توفر هذه الرؤية يؤدي الى فشلها.

٥- ضرورة التحرر من الجمود الفكري، والتخلص من حالة التقديس للافكار القديمة والبالية التي علقت بها.

الـهـوامـش

١. محمد السعيد النحاس، ضوابط الإصلاح السياسي في الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراة قسم السياسة الشرعية - كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر الشريف، ص د.

٢. محمد ابو رمان، الإصلاح السياسي في الفكر الاسلامي، المقاربات، القوى، الاوليات، الاستراتيجيات، ط١، الشبكة العربية للابحاث والنشر، ٢٠١٠، ص ٨٢- ٨٣.

٣. جمال الدين محمد بن مكرم (ابن منظور)، لسان العرب، قم،١٤٠٥هـ، ج٢،ص٥١٦-٥١٧.

٤. سورة التوبة، الآية١٠٢ .

٥. أحمد فائق دلول، الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي الحديث، مركز نماءللبحوث والدراسات، ص٤. ينظر شبكة الإنترنت على الرابط الآتي: تاريخ الزيارة:- 4:20PM 2022/5/26

https://www.academia.edu/38177884

٦. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة ،الجزء الأول، بلا ط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،ص٢٠٦.

٧. عبد الآله بلقزيز، في الإصلاح السياسي والديمقراطية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت،٢٠٠٧، ص٧٥.

٨. محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، نهضة مصر للطباعة، ط٢، القاهرة، ٢٠٠٤، ص١٣٤.

٩. محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص١٩.

١٠. عبد الوهاب الكيالي ، موسوعة السياسة، ج١، دار الهدى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩، ص٨٧٠.

١١. محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤، ص ص ٤٠-٤٢.

١٢. هاشم عبد الرزاق صالح، قراءات في فكر دعاة الإصلاح الإسلامي الحديث، ينظر شبكة الأنترنت على الرابط الآتي: تاريخ الزيارة 2022/5/21 -8:50PM

https://alhiwarmagazine.blogspot.com/2014/04/blog-post_14.html

١٣. أحمد علي سالم، الإصلاح السياسي عند الشيخ رشيد رضا بين بناء دولة إسلامية نموذجية وإقامة جامعة إسلامية ، ينظر شبكة الأنترنت على الرابط الآتي: تاريخ الزيارة -9:00PM 22022/5/21

https://aafaqcenter.co/index.php/post/479

١٤. هاشم عبد الرزاق صالح، مصدر سبق ذكره .

١٥. مصطفى فوزي بن عبد اللطيف غزال، دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام، ط١، دار طيبة، الرياض،١٩٨٣، ص٩.

١٦. جهاد تقي صالح، الفكر السياسي العربي الأسلامي (دراسة في أبرز الأتجاهات الفكرية)، ط١،١٩٩٣،ص ص٢٣١-٢٣٢.

١٧. محمود قاسم، جمال الدين الأفغاني (حياته وفلسفته)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بلا ت، ص٩. وينظر كذلك محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، دار الشروق، ط٢، القاهرة، ١٩٨٨، ص٢٠.

١٨. [1] هاشم عبد الرزاق صالح، قراءات تاريخية في فكر دعاة الإصلاح الإسلامي الحديث، ينظرعلى شبكة الانترنت على الرابط الآتي: تاريخ الزيارة: 2022/5/21 -9:30PM
https://alhiwarmagazine.blogspot.com/2014/04/blog-post_14.html

١٩. فاضل زكي، الفكر السياسي العربي بين ماضيه وحاضره، دار الطبع والنشر الاهلية، ط١، بغداد، ١٩٧٠، ص٣٥٥.

٢٠. عبد الباسط محمد حسن، جمال الدين الأفغاني واثره في العالم الإسلامي الحديث، ط١٩٨٢،١ مكتبة وهبة، مصر، ص٨١.

٢١. محسن عبد الحميد، الفكر الإسلامي- تقويمه وتجديده، مطبعة الخلود، بغداد، ١٩٨٧، ص٧٦.

٢٢. زكي ميلاد، من التراث إلى الاجتهاد(الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد)، المركز الثقافي العربي، ط١، الدار البيضاء،٢٠٠٤، ص٤٩.

٢٣. رئيف خوري، الفكر العربي الحديث(اثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والإجتماعي)، بلا ط، مؤسسة الهنداوي، المملكة المتحدة،٢٠٢٠، ص٩٠.

٢٤. احمد علي سالم، الإصلاح السياسي الإسلامي من الأفغاني إلى رشيد رضا، مجلة إسلامية المعرفة، العدد(٢٥)، ماليزيا، ٢٠٠١، .ص٥٤.

٢٥. محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني بين حقائق التاريخ واكاذيب لويس عوض، ط١، دار السلام، القاهرة،٢٠٠٩، ص٨٨.

٢٦. أحمد فايق دلول،الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي الحديث (دراسة مقارنة على كل من الأفغاني وعبده ورضا)، مركز نماء للبحوث والدراسات ، أوراق نماء (١٤٨)، ص٩.

٢٧. نبيل فولي محمد، دراسات نظرية التغيير الإجتماعي والسياسي عند جمال الدين الأفغاني ½ ، مركز المجدد للبحوث والدراسات، بشاك شهير- اسطنبول،٢٠٢١، ص ص ١٠-١١.

٢٨. الاعرج بوجمعة، قراءة في كتاب: "السلفية والإصلاح" للدكتور عبد الجليل بدو، ينظر شبكة الإنترنت على الرابط الاتي: تاريخ الزيارة:2022/5/27 -9:30 PM
http://www.philopress.net/2018/09/a-baddou-salafi.html

٢٩. طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي (مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢٠٠٩،٥، ص٥٠.

٣٠. زكي ميلاد، مصدر سبق ذكره، ص ص٤٥-٤٦.

٣١. صلاح الدين الجورشي، أفكار حول الدعوة إلى الإصلاح الديني،ينظر شبكة الانترنت على الرابط الآتي:
http://almultaka.org/site.php?id=314&idC=2&idSC=6

٣٢. حسن العاصي، هل فشل التنوير العربي أم تعثر، ينظر شبكة الإنترنت على الرابط الآتي: تاريخ الزيارة: 2022/5/29 -10:15PM
https://ar.qantara.de/content/حلف-التسلط-السياسي-والتصلب-التراثي-ضد-التنوير-العربي-لماذا-توقف-اجتهاد-العقل-العربي؟؟nopaging=1

٣٣. حيدر حب الله حوارحول (الإصلاح، والتجديد، والإحياء) حاوره أيمان شمس الدين، ينظر شبكة الانترنت على الرابط الآتي: تاريخ الزيارة: 2022/5/29 9:5PM
http://hobbollah.com/hewarat

٣٤. زكي ميلاد، مصدر سبق ذكره، ص٥٢.

٣٥. لماذا توقف اجتهاد العقل العربي، ينظر شبكة الانترنت على الرابط الآتي: تاريخ الزيارة: 2022/5/29 -10:10PM
https://cutt.us/zKnVv

٣٦. زكي ميلاد، مصدر سبق ذكره، ص٤٩.

الحركة الفكرية في العراق في عهد الوالي مدحت باشا ١٨٦٩ - ١٨٧٢

م.د. أمينة داخل شلش التميمي

المقدمة

يُعد مدحت باشا من ابرز رواد الحركة الاصلاحية في الدولة العثمانية لما يتمتع به من كفاءة ادارية وحنكة سياسية وفكر رفيع المستوى في بث روح التجديد والتحديث ، وعند توليه حكم العراق عام (١٨٦٩ – ١٨٧٢) انتهج سياسة اصلاحية تهدف إلى تحسين واقع العراق المتردي وجعله يلحق بركب الحضارة والتقدم ، وعلى الرغم من مدة حكمه الوجيزة الا انه انجز اصلاحات جذرية شاملة شكلت نقطة تحول في تاريخ العراق الحديث وبعد تسنمه الحكم في العراق بدأت بوادر النهضة والحركة الاصلاحية تظهر في مختلف الاصعدة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفكرية ، وكان اهتمامه الكبير في الجانب الثقافي والفكري وذلك بإنشائه عدد من المدارس مما ادى إلى زيادة عدد المتعلمين ونشر الوعي الثقافي بين ابناء المجتمع العراقي ، كما اهتم بالطباعة والصحافة وبالتالي ساعدت هذه الامور على تحفيز العراقيين وجذب انتباههم وتنوير عقولهم وتشجيعهم على اكتساب المعارف الجديدة وتقبل الافكار والمعتقدات الحديثة .

قسم البحث إلى مقدمة ومحورين وخاتمة تضمن المحور الاول نشأة مدحت باشا في بيئة ثقافية دينية علمية برعاية والده القاضي حافظ محمد اشرف الامر الذي ادى ان يصقل شخصية مدحت باشا الطموحة والمتطلعة إلى التنظيم والاصلاح وادخال الحداثة في ولايات الدولة العثمانية اما المحور الثاني فقد تضمن تطور الحركة الفكرية والثقافية في العراق عند تولي مدحت باشا الحكم فيه ، الذي اهتم وبشكل كبير بالجانب الفكري والتعليمي وعمل على فتح عدد من المدارس المتميزة مما ادى إلى ازدياد عدد المتعلمين بعد ان كانت الامية منتشرة في العراق قبل تسنمه الحكم . كما اهتم بالطباعة والصحافة وانشأ صحيفة الزوراء التي كان لها دوراً كبيراً في بث الوعي الفكري والثقافي لدى العراقيين ودفعتهم إلى اكتساب العلوم والمعارف الجديدة . مما ادى إلى تحديث المجتمع العراقي .

المحور الاول: ولادته ونشأته وبواكير نشاطاته السياسية .

ولد احمد شفيق في اسطنبول عام ١٨٢٢[١] ، والده هو الحاج حافظ محمد اشرف الذي كان عالماً دينياً ، وقد تولى منصب القاضي في العديد من ولايات الدولة العثمانية ، وتميز بالاستقامة والنزاهة والميل إلى الاصلاح ، ولذلك حرص على ان ينشأ ولده احمد شفيق نشأة دينية وبدأ يحفظه القرآن الكريم في سن مبكر[٢] ، ولقب احمد شفيق بـ (الحافظ) وهو لقب يطلق على من يحفظ القران الكريم من الاتراك ، ثم ادخله إلى ديوان همايوني[٣] عام ١٨٣٤ ، فتعلم الخط الديواني الخاص وكانت العادة الجارية هي تسمية من يتخرج من هذا الديوان بأسم جديد فأطلق على احمد شفيق اسم (مدحت)[٤] .

انتقل مدحت برفقة والده إلى الولايات التي تولى القضاء فيها يتعلم في مكاتبها ، وبعد عودة والده إلى اسطنبول الحقه في احدى دوائر الحكومة العثمانية ، ثم بدأ يتعلم اللغات ومنها الفارسية والعربية واتقن النحو والفقه[٥] ، وبعدها تعلم اللغة الفرنسية لأن الدولة العثمانية كانت تفرض على موظفيها تعلم اللغة الفرنسية[٦] .

ثم دفعه طموحه في زيادة معارفه واطلاعه على التطورات الحاصلة في عواصم الدول الاجنبية إلى طلب اجازة لمدة ستة اشهر ليغادر اسطنبول قاصداً باريس وفيينا ، وكان هدفه من هذه الزيارة هو الاطلاع على الاوضاع الادارية والاقتصادية والثقافية ولم يكن هدفاً سياحياً فقط[٧] . وعند عودته من اسطنبول تدرج في سلم الوظائف ، الامر الذي جعله يوثق علاقاته بذوي الشأن من رجال الدولة . وفي عام ١٨٤٢ عمل مساعداً في تحريرات الشام ، ومن ثم كاتب في ديوان سامح باشا بولاية قونيه عام ١٨٤٥ ، وبعدها اصبح رئيساً للقلم في الباب العالي ، وعام ١٨٥٢ عهد اليه برئاسة لجنة تفتيشية في ايالتي دمشق وحلب ، ونجح في مهمته بشكل باهر وحظي باحترام رؤسائه .. ولفت هذا النجاح رجال الدولة اليه وخاصة رشيد باشا الذي عينه في منصب رئيس مجلس الولاة وعين عام ١٨٦٠ على ولاية نيش وير ستند وقام بإصلاحات داخلية وعمل على تعديل نظامها كي لايتم اهمالها[٨] . وعندما حصل على لقب (باشا) في عام ١٨٦١ استدعاه فؤاد باشا ناضر الخارجية ليشارك في وضع بنود نظام الولايات ، ثم تولى ادارة ولاية (الطونة) وبدأ يطبق فيها نظام الولايات الجديد الذي نجح نجاحاً باهراً مما شجع الصدر الاعظم (علي باشا) [٩] لذلك قرر الاخير مع (فؤاد باشا) احداث مجلس وديوان الاحكام العدلية واصدر الادارة سنية قاضية بتعين مدحت باشا لرئاسته ، وفي عام ١٨٦٨ استدعي مدحت باشا إلى اسطنبول ليتولى رئاسة المجلس الذي انشئ حديثاً ، فبدأ بترتيب مجلس شورى الدولة وتنظيمه وكان هذا المجلس يختص بمهمة سن الانظمة والقوانين وتدقيق المعاهدات والاتفاقيات الدولية ، وبذلك اصبح مدحت باشا من اهم رجال الدولة في تلك المرحلة ، وامن مدحت باشا بأن الاصلاح البرلماني هو اصلاح لحال الدولة السيئة وبدأ بخطواته نحو الاصلاح التي تمثلت في جعل كبار موظفي الدولة مسئولين عن اعمالهم امام الباب العالي ، الامر الذي اثار صيحات المعارضة لدى ذوي الافكار الرجعية الذين رأوا ان هذه الخطوات هي تهديد لنفوذهم[١٠] ، كذلك عملوا على اثارة شكوك السلطان العثماني بمدحت باشا في انه يرغب في اقامة (نظام جمهوري)

وبدأ الباب العالي . يصدر التعليمات والانظمة دون عرضها على مجلس شورى الدولة، الامر الذي اضطر مدحت باشا للاستقالة من منصبه حسماً للخلافات التي حدثت بينه وبين الصدر الاعظم (علي باشا) عام ١٨٦٩ ، وعين بعد استقالته مباشرة ولياً على ولاية بغداد[١١] .

وتأسيساً على ما تقدم يتبين لنا بأن مدحت باشا قد تربى تربية دينية ونشأ في بيئة علمية ثقافية، ونال نجاحاً كبيراً في جميع المناصب التي تولاها والتي جسد طموحه فيها بالتنظيم والاصلاح وادخال التحديث إلى الدولة العثمانية اسوة بالدول الغربية .

المحور الثاني : تطور الحركة الثقافية والفكرية في عهد الوالي مدحت باشا في العراق (١٨٦٩ – ١٨٧٢)

أ – **التعليم :** من ابرز المجالات التي تميز فيها مدحت باشا عن اسلافه من الولاة الذين حكموا العراق ، هو المجال الثقافي والتعليمي ، اذ كان الولاة من قبله لايهتمون كثيراً بإدخال النظم التعليمية الحديثة التي كانت مستخدمة في اسطنبول منذ وقت ليس بالقصير ، فأهتم بإنشاء المدارس الحديثة التي تخدم بيئة العراق وحاجته بصفة خاصة .

ومن ابرز المدارس الحديثة التي انشأها مدحت باشا هي[١٢] :

١- المدرسة الرشدية (العسكرية) : انشأها عام ١٨٦٩ ، وقبل فيها الطلاب المتخرجون من المدارس الدينية ، ومدة الدراسة فيها اربع سنوات يدرس في اثنائها الطلبة اللغتين العربية والتركية والتاريخ والجغرافية والخط والدين . وكان المدرسون فيها من الاتراك .

٢- المدرسة الاعدادية العسكرية : ومدة الدراسة فيها ثلاث سنوات بعد المرحلة الرشدية ويحق لخريجي هذه المدرسة الالتحاق بالكلية العسكرية في اسطنبول ، اذ يتخرجون منها ضباطاً .

٣- مدرسة الفنون والصنائع وتم تأسيسها[١٣] عام ١٨٦٩ ، وخصصت للأيتام المسلمين الذين لامعيل لهم ، وكانت اكثر المدارس فائدة في العراق اذ يتعلم الطلاب فيها الصناعة والحدادة والتجارة وصناعة النسيج ، والخياطة والاسكافية .

وجعل هذه المدرسة في خدمة البيئة التي كانت في اشد الحاجة إلى الايدي الفتية والصناعية المدربة[١٤] ، ونجح في ان يغطي معظم مصروفات المدرسة من دخل انتاجها ثم الحق عمله هذا بإنشاء مطبعة والتي عمل فيها الطلبة وتدربوا على هذه الصناعة الهامة ، وبعد تخرج الطلبة من هذه المدرسة تقدم لهم خزانتها قرضاً مالياً لتعينه في كسب عيشه بالحرفة التي تدرب عليها ، وقد باشر الدراسة فيها حوالي (١٤٤) تلميذ من خريجي الكتاتيب عام ١٨٧٠ ، وكانت مدة الدراسة فيها خمس سنوات[١٥] .

ب- الطباعة والصحافة :

يُعد الوالي مدحت باشا في طليعة الولاة الذين حرصوا على ادخال الطباعة الحديثة إلى العراق ، اذ قام بجلب مطبعة ميكانيكية من باريس تدار بالبخار وتنتج (٣٥٠٠) ورقة في الساعة واطلق عليها اسم (مطبعة الولاية) ، وقد ادت دوراً كبيراً في خلق الوعي الفكري والاجتماعي في العراق[١٦] ، واوكلت مهمة ادارتها لطلاب مدرسة الصنائع وزودت المدارس بالكتب الحديثة المطبوعة ، وقامت بنشر الافكار المختلفة عن طريق الصحف والسالنامات الرسمية[١٧] .

كان الشعب العراقي يرزح تحت نير الحكم ، الاستبدادي العثماني قرابة اربعة قرون متتالية . وقاوم رجالاته سياسة التتريك بشتى الوسائل للحفاظ على لغة الضاد ، ومما ساعد على ايقاظ مشاعر العراقيين في تلك الظروف الحالكة هو قيام مدحت باشا عند توليه الحكم في بغداد بإصدار اول صحيفة في بغداد اسماها بـ (الزوراء) وقد صدر العدد الاول منها في ١٥/حزيران عام ١٨٦٥[١٨] ، وقد جاء في صدر صفحتها الاولى مايلي :

هذه الجريدة تطبع في الاسبوع مرتين يوم السبت ويوم الثلاثاء وهي حاوية لكل نوع من الاخبار والحوادث الداخلية والخارجية . وقد صدرت باللغتين التركية والعربية بالحجم المتوسط وبثمان صفحات[١٩] .

كانت هذه الصحيفة تهتم بنشر اخبار الوالي وبعض ما يجري في الولايات الاخرى ، وحركات العشائر والتنظيمات الداخلية والاحوال الاقتصادية[٢٠] . فضلاً عن الارشادات العامة الاجتماعية والصحية وتحذيرات للموظفين وتغطية انباء العراق الثقافية والسياسية والاعلانات واجراءات المحاكم ، وكانت اغلب اخبارها تصل من خلال التلغرافات . وضمن هذا السياق صدرت في الموصل جريدة رسمية باللغتين العربية والتركية سميت بـ (الموصل) [٢١] . اما صحف الطوائف غير الاسلامية فقد صدرت اولى الصحف اليهودية (وبيرميشارم) عام ١٨٧٠ وكانت نصف شهرية[٢٢] .

وكان من الطبيعي ان تسهم الصحف العربية في بغداد والاستانة في فتح افاق جديدة امام النبوغ الادبي العراقي ونشر الوعي الثقافي بين ابناء المجتمع العراقي ، اذ اصبحت بغداد فيما بعد تزود الاستانة بحاجتها من ذوي المهارات الصحفية من اهل العراق بعد ان صقلهم العمل في صحف بغداد[٢٣] .

الخاتمة

مما تقدم في الدراسة نستشف مايلي :

- ان مدحت باشا تربى في بيئة دينية علمية ثقافية برعاية والده فصقلت شخصيته الطموحة والتواقة إلى التنظيم والاصلاح وادخال الحداثة في الدولة العثمانية .
- كفاءة مدحت باشا ونجاحه في المناصب الادارية التي انيطت به مكنته من الحصول على مناصب حساسة في الدولة العثمانية كرئاسة مجلس الشورى ومن ثم توليه ولاية بغداد عام ١٨٦٩ .
- قيام مدحت باشا بالعديد من الرحلات خارج اسطنبول وخاصة إلى الدول الاوربية مكنه من الاطلاع على طرق هذه الدول في ادارة شؤون مواطنيها ، كما عززت هذه الرحلات انبهاره واعجابه بإنجازات الحضارة الغربية الامر الذي دفعه إلى تطبيق هذه الحداثة في الولايات التابعة للدولة العثمانية .
- تولى مدحت باشا ولاية بغداد عام ١٨٦٩ وهي في وضع متدهور في جميع المجالات ، الا انه قام بأعمال اصلاحية جذرية في مدة حكمه الوجيزة والتي عكست مدى كفاءته الادارية وحنكته السياسية اذ تمكن من نقل العراق إلى المدنية الحديثة .
- اهتمامه الكبير بالجانب الفكري والثقافي والتعليمي والعمل على تطويره ادى إلى فتح عدد من المدارس وبالتالي ازدياد عدد المتعلمين من ابناء الشعب العراقي ونشر الوعي الثقافي والفكري لديهم الامر الذي حفزهم للتفاعل مع الدول الاوربية المحدثة ومواكبة التطور الذي وصلت اليه . وتمكن من اخراج المجتمع العراقي من صيغته الدينية التي هيمنت عليه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر واثمرت تلك المرحلة الانتقالية على تحديث المجتمع العراقي .
- حرص مدحت باشا على الاهتمام بالطباعة والصحافة وادخل اول مطبعة ميكانيكية إلى العراق كما اصدر اول صحيفة وهي (الزوراء) وقد ادى ذلك إلى وبشكل كبير إلى بث الوعي الفكري والثقافي لدى العراقيين وفتحت اعينهم على قضايا لم تكن مألوفة من قبل في المجتمع العراقي . فحركت افكارهم بما طرحته من مواضيع سياسية واجتماعية وثقافية وكان من الطبيعي ان تعمل هذه المواضيع على جذب انتباه العراقيين وتنور عقولهم وتشجعهم على اكتساب معارف جديدة وعلى تقبل الافكار والمعتقدات الحديثة .

المصادر

اولاً : القران الكريم

ثانياً : الكتب العربية والمعربة :

١- احمد أمين ، زعماء الاصلاح في العصر الحديث ، ط١ ، بيروت . د.ت .

٢- ايناس سعدي عبد الله ، تاريخ العراق الحديث ، ١٢٥٨ – ١٩١٨ ، ط١ ، مكتبة عدنان، ٢٠١٤ .

٣- جميل موسى النجار ، الادارة العثمانية في ولاية بغداد ، ط١ ، مكتبة مدبولي ، القاهرة، د.ت .

٤- أمين المميز ، بغداد كما عرفتها ، شذرات من ذكريات ، بغداد ، ١٩٨٥ .

٥- عبد العزيز سليمان نوار ، تاريخ العراق الحديث من نهاية حكم داود باشا إلى نهاية حكم مدحت باشا ، ط١ ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

٦- قدري قلعجي ، مدحت باشا ابو الدستور العثماني وخالع السلاطين ، ط١ ، دار الملايين، مصر ، ١٩٤٧ .

٧- مدحت باشا ، مذكراته ، تعريب : يوسف ك بك حتاته ، مصر . د.ت .

ثالثاً : الرسائل الجامعية :

١- سليماني ايمان ، الوالي مدحت باشا ونشاطه في الدولة العثمانية بين العمالة والاخلاص (١٨٢٢ – ١٨٨٤) رسالة ماجستير (غير منشورة) مقدمة إلى كلية العلوم الانسانية والاجتماعية ، جامعة محمد بوضياف ، ٢٠١٩ .

٢- منيرة هيشر ، العراق في عهد مدحت باشا ١٨٦٩ ، ١٨٧٢ ، رسالة ماجستير غير منشورة ، مقدمة إلى كلية العلوم الانسانية واجة جامعة محمد خيضر بسكرة ، ٢٠١٩ .

رابعاً : المجلات :

١- هيثم محي طالب الجبوري وزينب حسن الجبوري ، اثر حركة الاصلاح العثماني في تطور الحركة الفكرية في الوطن العربي في العهد العثماني المتأخر ، مجلة جامعة بابل ، العلوم الانسانية ، المجلد (٢٣) / العدد (٣) السنة ٢٠١٥ .

خامساً : منظومة شبكة الانترنت :

١- ابراهيم الحيدري ،/ بداية التحديث في العراق ، ينظر الموقع الالكتروني : http://elaph.cam/amplwep/elapwrtely.2009 .

٢- عمر ابراهيم الشلال ، التطورات الثقافية في العراق في العهد العثماني الاخير ١٨٦٩ – ١٩١٤ ، ينظر الموقع الالكتروني التالي: http://dergipak.org.tr/en/download/ortici/file .

الهوامش

١. مدحت باشا ، مذكراته ، تعريب :- يوسف كمال بك حتاته ، ط١ ، مصر ، د.ت ، ص٤ .
٢. منيره هيشر، العراق في عهد مدحت باشا (١٨٦٩ – ١٨٧٢)، رسالة ماجستير (غير منشورة) مقدمة إلى كلية العلوم الانسانية والاجتماعية /جامعة محمد خيضر بسكرة ، ٢٠١٩ ، ص٢٤ .
٣. ديوان همايوني : وهو بمثابة مجلس الوزراء وكان السلطان العثماني هو من يرأسه ، لكن بعد ذلك تولى الصدر الاعظم رئاسته ، ينظر : سهيل صابان ، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية ، د.ط ، الرياضة ، ٢٠٠٠ .
٤. احمد امين ، زعماء الاصلاح في العصر الحديث ، د.ط ، بيروت ، د.ت ، ص٣١ .
٥. منيرة هيشر ، المصدر السابق ، ص٢٤ .
٦. سليماني ايمان ، الوالي مدحت باشا ونشاطه في الدولة العثمانية بين العمالة والاخلاص (١٨٢٢ – ١٨٨٤) ، رسالة ماجستير (غير منشورة) مقدمة إلى كلية العلوم الانسانية والاجتماعية / جامعة محمد بوضياف ، ٢٠١٩ ، ص٨ .
٧. المصدر نفسه ، ص٨ .
٨. جميل موسى النجار ، الادارة العثمانية في ولاية بغداد ، ط١ ، مكتبة مدبولي ، القاهرة (د.ت)، ١٤٦ .
٩. قدري قلعجي ، مدحت باشا ابو الدستور العثمانية وخالع السلاطين ، ط١ ، دار الملايين ، مصر ، ١٩٤٧ ، ص٩ .
١٠. سليمان ايمان ، المصدر السابق ، ص١٣ .
١١. جميل موسى النجار ، المصدر السابق ، ص١٤٨ .
١٢. هيثم محي طالب الجبوري وزينب حسن عبد الجبوري ، اثر حركة الاصلاح العثماني في تطور الحركة الفكرية في الوطني العربي في العهد العثماني المتأخر ، مجلة جامعة بابل العلوم الانسانية / المجلد ٢٧ / العدد (٣) ، السنة ٢٠١٥، ص١٤٥١ .
١٣. عبد العزيز سليمان نوار ، تاريخ العراق الحديث ، من نهاية حكم داود باشا إلى نهاية حكم مدحت باشا ، ط١ ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص٣٨٢ .
١٤. هيثم محي طالب الجبوري وزينب حسن الجبوري ، المصدر السابق ، ص١٤٥٢ .
١٥. عبد العزيز سليمان نوار ، المصدر السابق ، ص٣٨٣ .
١٦. ابراهيم الحيدري ، بدايات التحديث في العراق ، ينظر الموقع الإلكتروني التالي :

http://elaph.com/amplwep/elapwrtely.2009 .

١٧. امين المميز ، بغداد كما عرفتها ، شذرات من ذكريات ، بغداد ، ١٩٨٥ ، ص١٧٣ .

١٨. ايناس سعدي عبد الله ، تاريخ العراق الحديث ١٢٥٨ – ١٩١٨ ، ط١ مكتبة عدنان ، ٢٠١٤ ، ص٤٤٨ .

١٩. عمر ابراهيم الشلال ، التطورات الثقافية في العهد العثماني الاخير ١٨٦٩ – ١٩١٤ ، بحث منشور على الموقع الالكتروني الاتي :

http://dergipak.org.tr/en/download/ortici/file .

٢٠. ايناس سعدي عبد الله ، المصدر السابق ، ص٤٤٨ .

٢١. عبد العزيز سليمان نوار ، المصدر السابق ، ص٣٨٥ .

٢٢. ايناس سعدي عبد الله ، المصدر السابق ، ص٤٤٨ .

٢٣. عبد العزيز سليمان نوار ، المصدر السابق ، ص٣٨٦ .

التطورات الفكرية في العهد العثماني ١٨٣٩-١٩١٤

الباحثة م.د كوثر عبد الحسن عبد الله الأسدي

المقدمة :

أن دراسة التطورات الفكرية في العراق وتأثيرها بحركة الإصلاح في الدولة العثمانية منذ عام ١٨٣٩ المتمثل بصدور خط كلخانة الذي يُعد أول دستور عثماني لتنظيم الأوضاع العامة في الدولة حتى انقلاب ١٩٠٨ وإعلان الدستور العثماني من الدراسات المهمة، رغم أن هذه التطورات كانت بطيئة ومتعثرة الا أنها أسهمت في تطور المجتمع العراقي بجوانبه السياسية والفكرية وقد شمل الإصلاح عدة مجالات أبرزها:-

أولاً- الطباعة.

جاءت بوادر اصلاح شؤون الدولة على الطراز الأوربي في عهد السلطان أحمد الثالث(١٧٠٣-١٧٣٠)[١]اذ قام بأرسال بعثات الى أوربا وكان لهذه البعثات الأثر الأكبر في اقتباس مظاهر الحضارة الغربية ومنها الطباعة ،ففي عام ١٧٢٦ تم أنشاء مطبعة اسطنبول والتي كان لها أهمية كبيرة في الحياة الفكرية العربية،كما نشطت في عهده حركة ترجمة الكتب الى التركية[٢].

واقتصرت الطباعة في النصف الأول من القرن التاسع عشر على المطابع الحجرية البدائية ،وكانت لبنان أول دول المشرق العربي عرفت الطباعة [٣]،اما النصف الثاني من القرن التاسع عشر تطوراً في الجانب الطباعي فقد ظهرت أول مطبعة حجرية عام ١٨٤١ قامت بنشر العديد من المؤلفات والنشرات[٤].

ويُعد الوالي مدحت باشا(١٨٦٩-١٨٧٢)[٥]أول الولاة الذين ادخلوا الطباعة الحديثة الى العراق فقام بجلب المطبعة من باريس، وكانت تدار بالبخار وتنتج(٣٥٠٠)ورقة في الساعة سميت بمطبعة (الولاية) والتي أدت دوراً في خلق الوعي الفكري والاجتماعي في العراق[٦]،وكان لها دور كبير في طباعة العديد من الكتب العامة والدينية وكتب التراث[٧]،كما صدر عنها ما يقارب (٢٢) كتاب خلال المدة(١٨٧٥-١٩١١)[٨].

وقد ازدادت في نهاية القرن التاسع عشر عدد المطابع وعدد العاملين فيها وعدد الكتب المطبوعة ،كما شهدت دخول العديد من الآلات الحديثة[٩].

وكانت لبنان من الأقاليم العربية التي شهدت تطوراً واسعاً في مجال طباعة الكتب ومنها الأدبية والتراثية والدينية ،وقد بلغ عدد الكتب التي طبعت في مطبعة الجامعة الانجيلية في بيروت عام ١٨٨١ ما يقارب (٥٧٥٠٠) مجلد علمي وأدبي[١٠]،ومن بين هذه الكتب كتب ناصيف اليازجي[١١]،كما طبعت عدد من المؤلفات العراقية في بلاد الشام منها (دائرة المعارف) للكاتب بطرس البستاني[١٢].

وقد تأثرت الفئة المثقفة من أهل العراق بالأفكار الصادرة من مصر وبلاد الشام[١٣]،وأوربا ،والعاملين في المجلات والصحف، وأسهمت في نقل الأفكار والقيم العصرية الجديدة،وكان منهم انستاس ماري الكرملي[١٤].

ومن أبرز المطابع التي أسست مطبعة الرياض في عام ١٩١٠ ومطبعة نينوى في العام نفسه والصنايع عام ١٩١١ ومطبعة عبد الله الزهير عام ١٩١٢[١٥].

ثانياً- الصحافة .

كانت الوقائع المصرية أولى الصحف التي صدرت والتي انشائها محمد علي باشا في ٢٠ تشرين الثاني ١٨٢٨[١٦]،وكانت تصدر ثلاث مرات في الأسبوع، وتولى الأشراف عليها كلوت بك وصدرت باللغتين العربية والتركية[١٧]،كما صدرت عدة صحف سياسية ومجلات علمية ،وأول صحيفة هي حديقة الأخبار التي أصدرها خليل الخوري عام ١٨٥٧[١٨].

كانت بعض الصحف تخص الجانب العلمي منها مجلة (مجموع الفوائد) التي صدرت في بيروت عام ١٨٥١ ومجلة يعسوب الطب عام ١٨٦٥ في القاهرة[١٩]،وكانت تطبع في مطابع بولاق[٢٠].

وقد صدر أول قانون للصحافة في العهد العثماني بأسم نظام المطابع والمطبوعات عام ١٨٦٤ ،وبدأ العمل به في عام ١٨٦٥ على كافة ولايات الدولة العثمانية ويتضمن (٣٥) مادة[٢١].

كما أصدر بطرس البستاني جريدة نفير سورية وكان صدورها خلال الحرب الأهلية اللبنانية وكانت على شكل رسائل وطنية تتضمن نصائح لأنهاء النزاع الطائفي، وتعد أول جريدة سياسية تدعو الى الوحدة العربية[٢٢]،وفي العام نفسه أصدر أحمد فارس الشدياق جريدة الجوائب، والتي كانت تمثل أهم روافد نقل الفكر الأوربي والحضارة الغربية الى العالم العربي[٢٣].

ومن الصحف التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر صحيفة وادي النيل عام ١٨٦٦ أصدرها عبد الله أبو السعود ،وجريدة نزهة الأفكار التي أصدرها إبراهيم المويلحي[٢٤] ومحمد عثمان جلال[٢٥] عام ١٨٦٩، وفي عام ١٨٧٦ أصدر سليم تقلا واخيه بشارة تقلا جريدة الأهرام والتي تعد مدرسة للصحفيين[٢٦]، وفي العام نفسه صدرت مجلة المقتطف والتي أصبح لها حضور لدى المثقفين العراقيين[٢٧].

وتزامناً مع حركة الإصلاح في الدولة العثمانية أصدرت حكومة الباب العالي عام ١٨٧٥ منشور التنظيمات الصحفية لتنظيم الصحف والمطبوعات [٢٨].

أصدرت الإرسالية التبشيرية الكاثوليكية جريدة أخبار الإنجيل في عام ١٨٦٣ ،كما صدرت جريدة البشير في أيلول عام ١٨٧٠، وكانت تمثل جامعة القديس يوسف[٢٩].

اما في حلب فقد تأسست جريدة الفرات عام ١٨٦٩ ، وكذلك ظهرت العديد من الصحف والمجلات في بيروت عام ١٩٠٨ بلغ عددها (٥٦) جريدة و(٣٩) مجلة[٣٠].

وأصدرت جمعية مصر الفتاة جريدة مصر الفتاة باللغتين العربية والفرنسية عام ١٨٧٩[٣١]،فضلاً عن المجلات العلمية فقد أصدرت الجمعية العلمية السورية عام ١٨٦٨ مجلة جموع العلوم، ومجلة الطبيب التي صدرت أوائل عام ١٨٧٨ للطبيب جورج يوسف، وقد أسهمت في تطور الوعي الصحي للمواطنين[٣٢].

كما صدرت في لبنان مجلة الحنان عام ١٨٧٠ والتي كان لها الأثر في تأجيج الحس القومي العراقي في كل من بغداد والبصرة والموصل[٣٣].

اما في العراق فأنه لم يعرف الصحافة الا في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر[٣٤]،وكان لكل ولاية صحيفتها الرسمية ،فقد صدرت جريدة الزوراء في ١٥ حزيران ١٨٦٩ في ولاية بغداد وقد قدمت جريدة الزوراء معلومات كثيرة في كافة المجالات[٣٥]،كما أسهمت جريدة الزوراء في تعريف العراقيين بالثورة الفرنسية ومبادئها التحررية ونورت أذهان العراقيين بمعلومات عن الجوانب الثقافية والاجتماعية والاقتصادية[٣٦].

وفي ولاية الموصل صدرت صحيفة الموصل في ٢٥ حزيران ١٨٨٥ ،وكذلك في البصرة كانت صحيفة البصرة التي صدرت في ٢٦ أيار ١٨٨٦،وكانت باللغتين العربية والتركية[٣٧].

كما أن إبراهيم اليازجي أصدر مجلتي البيان والعيناء عام ١٨٨٣[٣٨]،وتشير الإحصائيات أنه خلال (١٩٠٩-١٩١٣) صدرت (٤٤) صحيفة في بغداد و(١٢) في البصرة ،اما في الموصل فقد صدرت (٣) صحف ،وفي كربلاء صحيفة واحدة[٣٩].

اما المجلات (١٩١٠-١٩١٤) صدرت (١٦) مجلة منها (١٤) مجلة في بغداد،ومجلة واحدة في كركوك،والنجف مجلة واحدة أيضاً[٤٠].

الخاتمة

مَثل صدور خط كلخانة عام ١٨٣٩ البداية الحقيقية لحركة الإصلاح العثماني، كما أن أبرز الإنجازات التي حققتها حركة الإصلاح في الدولة العثمانية تعد اللبنة الأولى في البناء الذي استمر حتى قيام الحرب العالمية الأولى.

كما أن الإسهامات الفكرية لبعض المثقفين له دور في تطور الفكر السياسي في الولايات العربية، وقد نشطت الحركة الفكرية بصورة واضحة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

وقد انتجت الحركة الفكرية بتفاعلها مع العوامل السياسية الى ظهور فئة مثقفة منهم المحامين والأطباء والأدباء الذين عبروا عن طموحاتهم في الصحافة والأعمال الأدبية.

الـهـــــــــــــــــــــــــــــــوامش

١- السلطان أحمد الثالث: ولد عام ١٦٧٣ في اسطنبول ويعود نسبه الى ارطغول، وتولى الخلافة وعمره(٣٢) سنة، وقد كان متأثراً بإصلاحات بطرس الأول قيصر روسيا، توفى في عام ١٧٣٦. ينظر: علي محمد الصلابي، الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط،بيروت،٢٠١٠.

٢- اكمل الدين أحسان أوغلي، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة ، مج ٢، القاهرة، ٢٠١٠، ص ٣٦٧.

٣- وهي مطبعة دير قزحيا والتي ظهرت عام ١٦١٠ وطبع فيها كتاب المزامير. ينظر: خليل صابان، تاريخ الطباعة في المشرق العربي ،ألقاهرة ١٩٥٨، ص ٢٩.

٤- أحمد سراج الدين، الحركة التربوية وتطورها في سورية ولبنان خلال القرن ١٩، مجلة الأبحاث ، ج٣، أيلول ١٩٥١، بيروت، ص ٣٢٨.

٥- مدحت باشا: وهو أحمد شفيق مدحت باشا (١٨٢٢-١٨٨٢)،سياسي عثماني نشأ في بلغاريا، كان والده قاضياً، تعلم اللغة العربية والفارسية وحفظ القرآن الكريم وعرف بمولاته للغرب،تولى مناصب عديدة منها رئاسة الوزراء ،ووزير العدل ، وخدم في ولاية بغداد وولاية دمشق،وكذلك عمل كاتباً في مجلس الصدر الأعظم في بداية حياته. ينظر: إسماعيل أحمد ياغي، سياسة مدحت باشا تجاه الخليج العربي ١٨٦٩-١٨٧٢، دار المنظومة ،مج ١٤، العدد ٢٧، البحرين، ١٩٩٥.

٦- نمير طه ياسين، بدايات التحديث في العراق ١٨٠٠-١٩١٤، رسالة ماجستير غير منشورة،المعهد العالي للدراسات القومية والاشتراكية، الجامعة المستنصرية ، ١٩٨٤، ص ١٢٦.

٧- مجلة لغة العرب،ج٧، لبنان، كانون الثاني ١٩١٣، ص ٣٠٥.

٨- جميل موسى النجار، الادارة العثمانية في ولاية بغداد في عهد الوالي مدحت باشا الى نهاية الحكم العثماني ١٨٦٩- ١٩١٧، ط٢، بغداد، ٢٠٠١، ص ٣٨٥.

٩- شهاب أحمد الحميد، تاريخ الطباعة في العراق، بغداد ، ١٩٧٦، ص ٢٠٤.

١٠- مجلة المقتطف ، مج ٧، ج ٨، تشرين الثاني ١٨٨١، ص ٤٦٥.

١١- ناصيف اليازجي(١٨٠٠-١٨٧١)، ولد في قرية كفر شيما في لبنان ،وعمل في المطبعة المخلصية في بيروت بتصحيح المطبوعات لغوياً وله مؤلفات عديدة منها مجمع البحرين ، مجموع الأدب في فنون العرب. ينظر: عيسى ميخائيل سابا، الشيخ ناصيف اليازجي ، القاهرة، ١٩٦٥.

١٢- عبد الرزاق أحمد النصيري، دور المجددين في الحركة الفكرية والسياسية في العراق ١٩٠٨-١٩٣٢، اطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب ، جامعة بغداد ، ١٩٩٠، ص ٤٤.

١٣- المصدر نفسه، ص ٣٧.

١٤- انستاس ماري الكرملي: ولد في بغداد عام ١٨٦٦ ، وأتم دراسته الابتدائية والثانوية فيها،واكمل دراسته الجامعية في كلية القديس يوسف ثم سافر الى بلجيكا ثم الى فرنسا لدراسة اللاهوتية بعدها عاد الى بغداد، له العديد من المطبوعات. ينظر: كوركيس عواد ، الأب انستاس ماري الكرملي حياته ومؤلفاته ١٨٦٦-١٩٤٧، بغداد، ١٩٦٠.

١٥- نمير طه ياسين، المصدر السابق، ص ٢١٢.

١٦- إبراهيم عبده، تاريخ الوقائع المصرية ١٨٢٨-١٩٤٢، القاهرة، ١٩٤٢، ص ٢٦٤.

١٧- محمد عصفور سلمان الأموي، حركة الإصلاح في الدولة العثمانية وأثرها في المشرق العربي ١٨٣٩-١٩٠٨، اطروحة دكتوراه غير منشورة ، جامعة بغداد ، كلية الآداب ، ٢٠٠٥، ص ٣٠٣.

١٨- جميل بيضون وآخرون، تاريخ العرب الحديث، ط١، الأردن، ١٩٩٢، ص ١٤٥.

١٩- فيليب دي طرازي، تاريخ الصحافة العربية، ج٣، بيروت، ١٩١٣، ص ٤٧.

٢٠- مطبعة بولاق: تأسست عام ١٨٢١ ثم ادخلت عليها الآلات الحديثة وطبع بها العديد من الكتب بمختلف الاختصاصات،وفي عام ١٩١٣ اعتبرت أكبر مطبعة في العالم. ينظر: عبد الرحمن الرافعي، تاريخ الحركة القومية ، ج٣، ص ١٣٦-١٤٨.

٢١- ميشال الغريب، الصحافة اللبنانية والعربية تاريخها قوانينها مقارنتها بالصحافة الأجنبية ، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٣.

٢٢- عماد الصالح، أحمد فارس الشدياق، بيروت، ١٩٨٠، ص ١٠٦.

٢٣- المصدر نفسه.

٢٤- إبراهيم المويلحي: ولد في القاهرة وكان في عائلة ثرية تولى منذ صغره اعمال والده التجارية،وقد تسبب في خسارة الأموال،أحب الأدب والشعر منذ صغره، وأسس جمعية المعارف عام ١٨٦٩ ومطبعة صغيرة لطباعة الكتب بعدها سافر الى فرنسا وايطاليا ،واصدر جريدة الأتحاد ثم جريدة الأنباء وبعدها جريدة مصباح الشرق عام ١٩٠٢ وبقي في مصر وفاته ١٩٠٦. ينظر: فيليب دي طرازي،المصدر السابق، ص ٢٧٥-٢٧٨.

٢٥- محمد عثمان جلال: ولد في مدينة بني سويف عام ١٨٢٩ ، واكمل دراسته في القاهرة ويعد من واضعي أسس القصة الحديثة والرواية المسرحية في مصر ،ومن أهم اعماله العيون اليواقظ ،توفى عام ١٨٩٨. ينظر: فيليب دي طرازي،المصدر السابق، ص ٢٩٣-٢٩٩.

٢٦- المصدر نفسه، ص ٥٣.

٢٧- عبد الرزاق أحمد النصيري، المصدر السابق، ص ٥٠.

٢٨- إبراهيم عبده، المصدر السابق، ص ٢٦٤.

٢٩- نادر العطار، تاريخ سورية في العصور الحديثة ،ج ١، د.ت، ص ٢٤١.
٣٠- عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، تاريخ العرب الحديث، الكويت، ٢٠٠٩، ص ٢٤٢.
٣١- أنور الجندي، الصحافة السياسية في مصر منذ نشأتها الى الحرب العالمية الثانية مصر ١٩٦٢،ص ٤٩.
٣٢- فيليب دي طرازي،المصدر السابق، ص ٤٧.
٣٣- محمد نجم عبد الله الجبوري، علاقات العراق الثقافية ببلاد الشام ١٨٣١-١٩١٨، اطروحة دكتوراه غير منشورة ، جامعة المستنصرية، ١٩٩٩، ص ١٩٣.
٣٤- فيصل محمد الأرحم، تطور العراق تحت حكم الاتحاديين ١٩٠٨-١٩١٤، الموصل، ١٩٧٥، ص ١٤١.
٣٥- فهمي المدرس، مقالات سياسية وتاريخية واجتماعية ،ج١، بغداد، ١٩٣١، ص ٢٩.
٣٦- منير بكر التكريتي، الزوراء نشؤها وتطورها الفاظها وأساليبها ،بغداد ١٩٦٩، ص ٧.
٣٧- استمرت جريدة الزوراء بالصدور حتى ١١ أذار ١٩١٧ واحتجبت جريدة البصرة عن الصدور في ٢٢ تشرين الثاني ١٨٨٤. ينظر: عبد الرزاق الحسني، تاريخ الصحافة العراقية ،بغداد، ١٩٥٧، ص ٢٥.
٣٨- جميل بيضون وآخرون، المصدر السابق، ص ١٤٥.
٣٩- عمر إبراهيم الشلال، التطورات الاقتصادية والاجتماعية في العراق ١٨٦٩-١٩١٤، اطروحة دكتوراه غير منشورة ، جامعة بغداد، كلية الآداب، ٢٠٠٩، ص ٢٤٨.
٤٠- أمين المميز، بغداد كما عرفتها شذرات من الذكريات ،بغداد، ١٩٨٥، ص ١٧٥.

قـائـمـة الـمـصـادر :

اولا : الرسائل والاطاريح

١-عبد الرزاق أحمد النصيري، دور المجددين في الحركة الفكرية والسياسية في العراق ١٩٠٨-١٩٣٢، اطروحة دكتوراه غير منشوره، كلية الآداب ، جامعة بغداد ، ١٩٩٠.

٢- عمر إبراهيم الشلال، التطورات الاقتصادية والاجتماعية في العراق ١٨٦٩-١٩١٤، اطروحة دكتوراه غير منشورة ، جامعة بغداد، كلية ألآداب ٢٠٠٩

٣- محمد نجم عبد الله الجبوري، علاقات العراق الثقافية ببلاد الشام ١٨٣١- ١٩١٨، اطروحة دكتوراه غير منشورة ، جامعة المستنصرية، ١٩٩٩

٤- نمير طه ياسين، بدايات التحديث في العراق ١٨٠٠-١٩١٤، رسالة ماجستير غير منشورة،المعهد العالي للدراسات القومية والاشتراكية، الجامعة المستنصرية ، ١٩٨٤

ثانيا : الكتب :

١- اكمل الدين أحسان أوغلي، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة ، مج ٢، القاهرة، ٢٠١٠.

٢- إبراهيم عبده، تاريخ الوقائع المصرية ١٨٢٨-١٩٤٢، القاهرة، ١٩٤٢

٣- أنور الجندي، الصحافة السياسية في مصر منذ نشأتها الى الحرب العالمية الثانية مصر ١٩٦٢.

٤- أمين المميز، بغداد كما عرفتها شذرات من الذكريات ،بغداد، ١٩٨٥

٥- جميل بيضون وآخرون، تاريخ العرب الحديث، ط١، الأردن، ١٩٩٢

٦- جميل موسى النجار، الادارة العثمانية في ولاية بغداد في عهد الوالي مدحت باشا الى نهاية الحكم العثماني ١٨٦٩- ١٩١٧، ط٢، بغداد، ٢٠٠١.

٧- خليل صابان، تاريخ الطباعة في المشرق العربي ،ألقاهرة ١٩٥٨، ص ٢٩.

٨- شهاب أحمد الحميد، تاريخ الطباعة في العراق، بغداد ، ١٩٧٦.

٩- عبد الرحمن الرافعي، تاريخ الحركة القومية ، ج٣

١٠- عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، تاريخ العرب الحديث، الكويت، ٢٠٠٩.

١١- علي محمد الصلابي، الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط،بيروت،٢٠١٠.

١٢- عماد الصالح، أحمد فارس الشدياق، بيروت، ١٩٨٠

١٣- عيسى ميخائيل سابا، الشيخ ناصيف اليازجي ، القاهرة، ١٩٦٥.

١٤- فهمي المدرس، مقالات سياسية وتاريخية واجتماعية ،ج١، بغداد، ١٩٣١.

١٥- فيصل محمد الأرحم، تطور العراق تحت حكم الاتحاديين ١٩٠٨-١٩١٤، الموصل، ١٩٧٥.

١٦ - فيليب دي طرازي، تاريخ الصحافة العربية، ج٣، بيروت، ١٩١٣
١٧ - كوركيس عواد ، الأب انستاس ماري الكرملي حياته ومؤلفاته ١٨٦٦-١٩٤٧، بغداد، ١٩٦٠.
١٨- منير بكر التكريتي، الزوراء نشؤها وتطورها الفاظها وأساليبها ،بغداد .١٩٦٩
١٩ - ميشال الغريب، الصحافة اللبنانية والعربية تاريخها قوانينها مقارنتها بالصحافة الأجنبية ، بيروت، ١٩٨٢.

ثالثا : البحوث والمجلات :

١- سراج الدين، الحركة التربوية وتطورها في سورية ولبنان خلال القرن ١٩، مجلة الأبحاث ، ج٣، أيلول ١٩٥١، بيروت.
٢- إسماعيل أحمد ياغي، سياسة مدحت باشا تجاه الخليج العربي ١٨٦٩-١٨٧٢، دار المنظومة ،مج ١٤، العدد ٢٧، البحرين، ١٩٩٥.

رابعا : المجلات :

١- مجلة لغة العرب،ج٧، لبنان، كانون الثاني ١٩١٣،
٢- مجلة المقتطف ، مج ٧، ج ٨، تشرين الثاني ١٨٨١

مفهوم القومية العربية والتحرك القومي للمثقفين ١٩٠٨_١٩١٤م

م.م /هدى عبد الجبار طليب الجنابي
وزارة التربية والتعليم

المقدمة :

في البداية لابد من تعريف الوضع الجغرافي للبلاد العربية والوصول الى تحديد دقيق لعبارة الواقع (العالم العربي). لقد توسع مفهوم كلمة "عربي" بالتدريج خلال القرون التي أعقبت ظهور الاسلام ،اما في العصور التي اكتشفت فيها اقدم النقوش فقد كان يقطن في الجزيرة العربية قومان،الأول كانوا من البدو يتنقلون مابين الفرات وقلب الجزيرة حتى الحدود الجنوبية لنجد واالحجاز .والثاني : أكثرهم من الحضر يقيمون في المرتفعات الجنوبية في مناطق هي وجه القرب لليمن وحضرموت . فكانت كلمة عربي بمعناها الانتوغرافي الضيق تطلق على القسم الأول . لكن هذا التعريف لم يعد يستعمل في الوقت الحاضر الافي أصول الأقوام ،فباتت كلمة عربي او عبارة العالم العربي مفهوم أوسع .

وإذا كان المجتمع فاقد لخلفية الحضارية يمتلك ميزة التحرر من ضغوط الماضي وقوالبه الجامدة المستهلكة التي لم يبقى فيها حياة،والتي تهدد بعزلة عن حركة العالم والمستقبل ،او لجم خطوته واندفاعه نحو الاامام .

اهمية البحث :

تكمن اهمية البحث بانه يوضح اهمية الوعي العربي وملامح الوعي القومي ودور المثقفين العرب والعراقيين في انبعاث الوعي القومي في الوطن العربي

فرضية البحث:

انطلقت فرضية البحث من كون المجتمع العربي الذي كان مهدا دائما للحضارات لايمكن أن تكون نهضته الحضارية دون وجود هوية أصيلة وحديثة ولاسيما أن حضارته اقترنت في الماضي بالرسالة الإنسانية .

منهجية البحث :

اعتمد البحث على المنهج التاريخي والاحداث التاريخية التي تشير الى البدايات الأولى للملامح الوعي القومي العربي .

هيكلية البحث:

قسم البحث الى ثلاث مباحث فضلا عن المقدمة والخاتمة ،تتطرق المبحث الأول،الى مفهوم الوعي القومي ،واكد على اهمية كلمة عربي والولاء والارض والوطن السمات المشتركة للقومية العربية .اما المبحث الثاني ،فتناول المبحث النواة الاولى للوعي القومي العربي وبوادر ظهورها إبان الاحتلال الحكم العثماني واهم الولاة

العثمانيون والمصلحون الذي كان لهم دور في ذلك .اما البحث الثالث ،فتطرق الى دور المثقفين العراقيين في الوعي القومي العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . اما الخاتمة فقد توصل البحث الى اهم الاستنتاجات التي توصل اليها الباحث واهم العوامل التي ساهمت في نشر الوعي القومي العرب

المبحث الأول / مفهوم الوعي العربي :

أقترنت كلمة(وعي)حين اقترانها بكلمة (عربي)كقولنا الوعي العربي ونعني بها مضمون هذه الفكرة ومحتواها أي شعور العرب بشخصيتهم وكيانهم ومعرفتهم لماضي أمتهم معرفة صحيحة ومعرفة العوامل الطبيعية والتاريخية التي أسهمت في تكوين أمتهم .

والكشف عن مصادر قواها الروحية الخاصة بها والتي تميزها عن غيرها من الأمم أي أن عليهم ان يعرفوا من أين اتو وكيف انحدرت لغتهم ووعيهم ،وبأن لهم شخصيتهم التي يتفردون بها عمن سواهم من الشعوب .

فشخصية تتألف من عناصر مختلفة أهمها اللغة والتاريخ المشترك والثقافة العربية الإسلامية التي انحدرت جميعها من أصول الماضي.

مالقومية تحمل في طياتها معنى الولاء للأرض والعشيرة كما أوردها القاموس العربي . لكن الشعور العربي بارتباطه بأفراد أمته التي ينتمي إليها وولائه للأرض العربية وشعور الشعب العربي وإحساسه بوجوب استقلاله وعندما نذكر القومية فنحن نقصد ((الولاء للأرض)). (احمد.رضا٦٨٤)

وقد يكون هذا الولاء إيجابيا وقد يكون سلبيا فالمواطن قد يشعر بالولاء الذي ذكرنها ولا يفعل شيئا لدعوة للقومية العربية او لتحقيق الوحدة العربية . أو انه يشعر بهذا الولاء وثم يقوم بعمل شيئا في هذا الخصوص . (عبد السلام،عماد،١٠٨)

أن كلمة قومية فهي كلمة تعتبر عند العرب (القوم) ونعني بها (الأمة) ولقد فضلنا القول بالقومية كفكرة فلسفية وقد وجدت في منتصف القرن التاسع عشر تفسيران للقومية .

التفسير الأول: يتضمن نظرية القومية الواعية وهي نظرية المفكرين الفرنسيين . (حاطوم، نور الدين،١٩٦٤)

وترجع تلك النظرية ا الى الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو ،في كتابه(العقد الاجتماعي) ،ويرى فيه أن أساس المجتمع يقوم على ارتباط المواطنين ، أي انه يقوم على ارتباط مفهوم ((العقد))ثم توسعت هذه النظرية بأفكار وأراء الى ابعد من ذلك هو احترام الشخص الإنساني واستقلاله وعدم فرض أرادة أجنبية عليه او الاعتداء على حق الآخرين .

ومنها نستنتج بأن ارتباط الأفراد في المجتمع من المجتمعات يخلق في ما بينهم روحا عامة مشتركة ويجعل منهم امة وان الدولة والتي هي كيان السياسي للأمة وتقوم هذه النظرية على روح الاجتماعية.(حاطوم، نور الدين،١٩٦٤) .

التفسير الثاني :وهي نظرية القومية اللاواعية ، مفادها أن انتماء شعب لقومية معينة يكفي الرجوع الى مشتركات خارجية وملاحظة وجود هذا المشترك عند شعب أخر وعندئذ نستنتج بأن هاذين الشعبيين ينتميان الى قومية واحدة ،وهي اللغة .

وقد اعتمدت النظرية الألمانية على أن اللغة هي الأساس او وحدة اللغة ويرجع أصلها الى الفيلسوف هردر ، واعتبر اللغة خير معبر عن فكره ومزاجه و إحساسه وأصالته. وهذا يعني أن القومية كائن عضوي ظاهرته الأساسية اللغة البدائية لشعب. . (حاطوم، نور الدين،ص٦).

ومما لاشك فيه أن مفهوم النظرية الفرنسية و مفهوم النظرية الألمانية قد تتطورا مع الزمن خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ،لكن أساسهما ظلا باقيين ، ومازالت الحركات القومية في القرن العشرين مطبوعة بطابع هاتين النظريتين ،من حيث الارتباط الحر والإرادة المشتركة واللغة .(حاطوم،المصدر نفسه ،ص٧)

إما مصطلح القومية العربية فنعني بها :شعور العرب وإيمانهم بأنهم امة واحدة ذات حضارة عريقة وشخصية خاصة تنفرد بها عما من سواهم من الأمم.

وان لها الحق بإنشاء دولة على أساس قومي ولها كيان مستقل أن الوعي القومي العربي قديم جدا وجد بوجود العرب أنفسهم.

فالقومية العربية قديمة ولم تكن وليدة اليوم او القرن التاسع عشر وشعوره بالقومية شعور بقدم الحضارات تضرب جذوره في أعماق التأريخ العربي ونشأت بذوره الأولى بنشا ذات العربية ثم تطورت عبر مسيرة التاريخ العربي مسايرة لتطور تلك الذات .

وتعرض الوعي القومي العربي الى انتكاسات و انتعاش في النفوس وأخرى ينهض ويتجدد. وقد وجدت بذوره الأولى عند العرب في التاريخ متمثلة الى بالنسب الواحد والأرض المشتركة واللغة المشتركة فضلا عن العادات والتقاليد الاجتماعية ووحدة الطقوس الدينية وحق في لحظات التنافس والتناحر القبلي .

إذ كان العرب قبل الإسلام ينسون أحقادهم القبلية والخصومات حين يداهمهم خطر خارجي .

كما حدث عندما أغار الأحباش على عرب الجنوب او على مكة المكرمة ،فكان التهديد الخارجي المشترك عاملا مهما في وحدة القبائل العربية .(النعيمي ،احمد،قبيلة شمر قبل الإسلام،ص١٨٩).

لكنها لم تكن تعي سياسيا لأنها افتقرت الى من يوظفها سياسيا في لم الشمل ذلك الكيان المشتت فضلا عن عوامل بيئية واجتماعية قاسية التي واجهت ذلك الطموح القومي وحددت فعاليته في ذاتية أفراده (المصر نفسه،ص٢٠١)

والعرب لم يفقدوا كل الشعور بالرابطة القومية بالرغم من انهم عاشو مئات السنين مجزأين سياسيا الى ولايات متناحرة فقد ظلوا يشعرون ويعرفون وأنهم ما زالوا يتكلموا ا لغة واحدة ولايزال في مجتمعهم نفس العادات والتقاليد المشتركة .

اخذ الوعي القومي في التدهور والانحلال عندما بدأ الضعف يدب في كيان الامة العربية وبدأ العرب يفقدون استقلالهم في وأخر الخلافة العباسية والاحتلال العثماني لكيان الامة العربية واخذ يعمل على تدمير حضارة العرب وتفكيك أجزاء الأمة الواحدة واستمر قرونا طويلا من الزمن .

المبحث الثاني/النواة الأولى وبوادر ظهور الوعي القومي :

كان الاحتلال العثماني للكيان العربي مرحلة أخرى من مراحل الانحطاط والتدهور بكل مرافق الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ،وظلت النزعة الدينية مسيطرة طيلة فترة التدهور القومي حتى مطلع القرن التاسع عشر .

وأن الضعف السيطرة العثمانية على الولايات العربية حتى القرن التاسع عشر في مصر و الشام والعراق والحجاز لم يفسح المجال الكافي لظهور لفكرة القومية العربية في ذلك الوقت ،بسبب عدم وجود سلاح في أيادي أبناء الوطن العربي وتركه بيد السلطات الأجنبية وبعض رؤساء العصبيات المحلية التي كانت محدودة العمل .

فضلا عن ذلك لم يكن هناك قيادة وطنية ،بالإضافة الى أن الشعور السائد أنذالك وهو الانتماء الى عالم اكبر من الوطن العربي هو العالم العثماني الإسلامي .(جورج انطونيس ،ص٢٢٨).

وكانت تلك اهم العراقيل التي واجهت الحركة القومية العربية على الرغم من أن جذورها ظلت حية كامنة . وبالرغم من أن أكثر الشعوب العربية كان لايتقبل وجود الحكم العثماني ويرغب بالتخلص منه .و جاء النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

وتحددت العلاقات العثمانية العربية وذلك بفعل عاملين أساسيين ،أولهما في الجزيرة العربية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر المتمثلة في أحياء الإسلام على بساطته العربية الأولى وتخليصه من الشوائب والبدع المتمثلة في انتشار التصوف ومأادخل عليها من خرافات منذ القرن السادس عشر

وظهرت بوادر النزعة القومية في مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر مدعومة بعاملين أساسيين الأول هو تكوين القوة العسكرية الوطنية ، وإحياء الثقافة العربية ومحاولتهم لإنشاء حكم سياسي يقوه العرب فقط .في مصر او الجزيرة العربية وذلك لتخلص من الحكم العثماني .(المعاضيدي واخروون ،ص٢٩).

والعامل الثاني هو اتصال العرب بالأوربيين وتأثرهم بالأفكار الأوربية وخاصة الفرنسيين .(عبد الكريم ،احمد،ص٢٩). والضغط الاوربيى على المشرق العربي خاصة في أواخر القرن الثامن عشر متمثلا بالحملة الفرنسية التي قدها نابليون بونابرت على مصر والشام منخذأ إشكالا عدة ،كالاساليب الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية .

وبالرغم من التأثير الذي حل بالأمة العربية ،ا لاأن ظهور الحركة القومية ظل بطيئا بسبب الضغط الذي تمارسه السلطة العثمانية .ولكن كل هذا لم يمنع من تكوين العديد من الجمعيات السرية والعلنية ،متمثلة بالاتجاهات الأدبية والثقافية ،في اول الامر وتركزت الدعوة لاحياة اللغة العربية وطالبت تلك الاحزاب والجمعيات على احياء الوعي القومي وبعث الروح القومية عند العرب وتطالب بالحقوق القومية العربية .

وأصبحت مصر ملاذا للكثير من المفكرين والسياسيين بعد النصف الثاني من القرن التاسع عشر بعد الثورة الفكرية التي سارت جنبا مع جنب مع الثورة الفكرية في بلاد الشام .(المعاضيدي خاشع،ص٩٣).

وكانت لصحافة دور كبير في هذه الفترة حيث أسهمت بشكل فعال على اطلاع الرأي العام عما يجري في البلاد العربية ، وذلك من خلال العديد من المقالات لمفكرين عرب مثل رافعة رافع الطهطاوي والكواكبي الذين تناول في مقالاتهم كل مايخص لقضياهم القومية مثل التعليم والإصلاحات الاجتماعية وخرجت الصحافة من الإطار المحلي لتتوسع نحو الإطار القومي .

وكان للمجالس الأدبية والثقافية الأثر الكبير في توعية الشعب العربي في جميع القضايا القومية العربية التي كانت تطرح اناذلك في تلك المجالس .مما أدى الى مساعدتهم الى انخراط في التنظيمات والجمعيات التي أخذت تطالب بالحقوق الوطنية القومية للعرب .

ومن ابرز هذه الجمعيات هي الجمعية القحطانية التي تأسست في عام (١٩٠٩م) والتي لها اثر كبير في توعية العرب لأهم القضايا القومية العربية وكانت تطالب بإنشاء دولة عربية لها مقومات عربية ،مع دولة أخرى هي الدولة التركية ،وتكون كلا الدوليتين لها سلطان عثماني .

وكان من ابرز مؤسسي هذه الجمعية هو عزيز على المصري وعبد الحميد الزهراوي وسليم الجزائري وكان معظم أعضاء هذه الجمعية هم من الضباط العرب وكانت هذه الجمعية الأثر الكبر في بث الوعي العربي حيث كانت تنشر مساؤى نظام الدولة العثمانية ومظالمها ،لكن تعرضت للبطش وتنكيل من قبل السلطات العثمانية بعد أن كشف أمرها.(المصدر نفسه)

وفي الحقيقة أن الكثير من الحوادث التاريخية التي حدثت وتأثرت بالفكرة القومية والمبدأ القومي لان هذه الحوادث لاتظهر لنا كأنها مجرد تصادف او محض اتفاق بل تبدو مسيرة حسب مفاهيم فلسفية كبرى وهذا مايجعلنا أن نقبل بأن الأفكار والعواطف أهميتها في الحوادث التاريخية .

أن الغاية كل حركة تاريخية قومية تجمع الشعوب وتحررها تؤدي الى تأسيس الدولة القومية ،ولكن يجب أن نتصور أن الوصل الى تلك الغاية لايمكن أن يتم في زمن قصير .وذلك وذلك لان فكرة لاتجد حقائق واقعية تطابقها إلا بصورة بطيئة ،وحتى هذا التطابق بين النظرية والحقائق ،يكون مضطربا او مختلفا قليلا ام كثيرا .

وعلى سبيل المثال نذكر مضى على مايقارب نصف قرن بين ظهور النظريات القومية والحقائق التي نجمت عنها .وقد يمر وقت طويل بين اليقظة القومية ونمو الوعي القومي وتحقيق السيادة القومية .(حاطوم نور الدين ،الحركات القومية ،ص١٦).

المبحث الثالث/ دور المثقف العراقي في الوعي القومي منذ عام ١٩٠٨م الى عام ١٩١٤م:

ظهرت بوادر التغير واضحة وجلية في كافة جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية ، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ،ولاسيما بعد عام ١٨٦٩م، على اثر فتح قناة السويس ،وارتباط العراق بالسوق الرأسمالية .

وبدأ هذه المرحلة مرحلة نشاط اقتصادي تمثلت في زيادة الإنتاج الزراعي من اجل التصدير ،اذ بلغت الصادرات منذ عام ١٩١٢ الى عام ١٩١٣م ، اكثر٩ ،٢ مليون دينار بعد ماكان في عام ١٨٦٤_١٨٧١ تبلغ صادرات العراق ١٥٠,٠٠٠دينار عراقي .(حسن ،محمد سلمان ،التطور الاقتصادي في العراق ،ص٩٤).

فأدت التحولات الزراعية الى زيادة في قيمة الأرض ونشوء فئة من كبار أصحاب أملاك الأرضي في العراق في منتصف القرن التاسع عشر .

الذي أدى بدوره على التحول الملموس في الهيكل الاجتماعي وانعكس على انخفاض مستوى البدو في العراق فبدوا يؤلفون ١٧% من مجموع سكان الشعب العراقي في عام ١٩٠٥م، بعد أن كانت نسبتهم تشكل ٣٥% من سكان العراق قبل هذا التاريخ .(المقطف،مجلة ،ص١٥٠) .

ونتيجة لوجود الجاليات الأوربية بحكم وجود الاستعمار الأوربي ووجود مصالح اقتصادية في ذلك الوقت ،لذا فمن الطبيعي أن تترك تلك الجاليات انطباعات لدى الشعب العراقي وبالخص في الجانب تقليد للمظاهر الأوربية وهذا انتقدته جريدة (الزوراء) ، المواطنين للمظاهر الأوربية.(الزوراء العدد٢٢٢).

كل هذه التحولات الاقتصادية والاجتماعية فكان من الطبيعي أن تنشاء علاقة بين المثقفي العراق وخاصة بغداد ،وأفراد الجالية ،فعلى سبيل المثال كان ساسون حسقيل يزور القنصل الألماني في بغداد .(الحاصد،العدد ٩٠٧).

تركت مجمل هذه التطورات أثارها على الجوانب الثقافية وصار اقبال الناس على التعليم امر ملحوظ ولاسيما في اواخر القرن التاسع عشر حيث بلغت عدد المدارس التي فتحت في العراق عام ١٩٠٥م،ثمان مدارس ابتدائية اربع منها في بغداد واثنين كل من البصرة والموصل . فضلا عن المدارس التي تأسست منها مدرسة إعدادية في الموصل .

وقد فرض هذا التطور الحاصل في التعليم على وجود للمعلمين لهذه المدارس لهذا تم تأسيس دار معلمين في بغداد والبصرة والموصل في عام ١٩٠٠م.(الهلالي ،عبد الرزاق ،ص٢٢٠) ،

كانت هناك محاولات أصلاح من قبل بعض السلاطين العثمانيين وعدد من رجال الدولة المتنورين وكان ذلك في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في العراق، أمثال السلطان نامق بشا ورشيد باشا ،الذي شيد عدد من الأبنية الحديثة في بغداد ، وتحقيق بعض الإصلاحات في العراق .(لونكريك،ص٣٤).

وقد وصف رشيد باشا بأنه من الولاة الذين حكموا بغداد في عام ١٨٥٣م ، بأنه كان مثقفا واسع الاطلاع ويهتم بالكتب فضلا على انه كان يتقن اللغة الفرنسية .(جعفر لخياط،ص٣).

كانت المدارس الحديثة التي ادخلها مدحت باشا من اكثر العوامل التي اثرت في الفئة العراقية المثقفة ،فقد دخل ودرس في هذه المدارس عدد من المثقفين العراقيين أمثال معروف الرصافي في المدرسة الرشيدية في بغداد .حيث كانت بالنسبة له نوع أخر تختلف عن غيرها من المدارس لتي كانت موجودة أن اذاك حتى من حيث الازياء فكانت عبارة عن بدلة افرنجية وطربوش .(مجلة الاسبوع ،ص١٤).

اصبحت باريس مركزاً لاستقطاب المثقفين من كافة انحاء العالم ونموذج لرقي والعمران وكان تاثير واضح على الفئة العراقية المثقفة ،واصبحت فرنسا في نظرهم ي الدولة الاوربية في نشر المدنية والتحضر .بعد اعلان الثور الفرنسية واعلان حقق لانسان .(الزوراء ،ص٢٨).

اسهمت جريدة الزواء في تنمية الوعي السياسي لدى المثقف العراقي ،من خلال ماتنشره من مقالات ومفردات سياسية جديدة مثل الاشتراكية والجمهورية ،فقد تحدثت ، الاوضاع السياسية في فرنسا وما الت اليه الاوضاع وتحول من الامبراطورية الى حكومة مؤقتة ثم نظام جمهوري سميت بجمهورية فرنسا .(المصدر نفسه).

ساهمت مجموعة من العوامل المتفاعلة في مابينها في اثارة الوعي القومي العربي بين مثقفي العراق ابان هذه المرحلة. وهناك العديد من المؤثرات التي اسهمت وغذت وعيها القومي الى الامام .وساهمت الحركة القومية بالشام ومصر والي الفت مراكز استقطاب للنهضة العربية وكانت مصر وبلاد الشام بحكم كونهم مراكز متقدمة في هذا المجال اصبحت مركز استقطاب وجذب للمثقفين العراقيين .

ملخص للبحث الموسوم (مفهوم القومية العربية والتحرك القومي للمثقفين العراقيين ١٩٠٨-١٩١٤) تقدمت به الباحثة للسيدة هدى عبد الجبار الجنابي .

عوامل يقظة الفكر الديمقراطي في العراق ١٩٠٨-١٩٢٠

م. د. محمد عبود سعد الساعدي
وزارة التربية
مديرية تربية محافظة بغداد الرصافة / ٣

الملخص

ليس غريباً على العراق ان يكون مناراً للفكر الديمقراطي وهو ما شهدت به اقلام المفكرين والعلماء لحضارة العراق وما احتوته من افكار وقوانين وتشريعات. غير ان تأخر العراق في تاريخه الحديث بالنسبة لموضوع الفكر الديمقراطي كان لأسباب عدم استقلاله وسيطرة اقوام عدة عليه اخرها سيطرة الدولة العثمانية على العراق قرابة اربعة قرون. شمل موضوع بحثنا عوامل يقظة الفكر الديمقراطي في العراق في مطلع القرن العشرين. اذ تناولت النقطة الاولى اثر الصحف العربية والعراقية في وضع الجذور الاولى للفكر الديمقراطي في العراق، وخصصت النقطة الثانية لعرض سلسة من الاحزاب التي تأسست خارج وداخل العراق في مطلع القرن العشرين والتي تم من خلالها بث الافكار التي تنادي بالاستقلال، والنظام اللامركزي، والحرية والعدالة والمساواة. شملت النقطة الثالثة اثر الفئة المثقفة العراقية في الفكر الديمقراطي والتي بدأت منذ نهاية القرن العشرين وحتى مطلعه، وبمن تأثرت وكيف طرحت افكارها للمجتمع العراقي آنذاك.

الكلمات المفتاحية (فكر – عراق - ديمقراطي)

Factors of the awakening of democratic thought in Iraq 1908-1920

M. Dr. Mohammed Abboud Saad Al-Saadi
Ministry of Education
Baghdad Governorate Education Directorate Rusafa \ 3

Keywords (thought- Iraq - democratic)

Abstract

It is not strange for Iraq to be a beacon of democratic thought, which was witnessed by the pens of thinkers and scholars of the civilization of Iraq and the ideas, laws and legislation it contained. However, Iraq's delay in its modern history with regard to the issue of democratic thought was due to the reasons for its lack of independence and the control of several peoples over it, the last of which was the Ottoman Empire's control of Iraq for nearly four centuries. The subject of our research included the factors of awakening democratic thought in Iraq at the beginning of the twentieth century. The first point dealt with the impact of Arab and Iraqi newspapers in laying the first roots of democratic thought in Iraq. The second point was devoted to presenting a series of parties that were established outside and inside Iraq at the beginning of the twentieth century, through which ideas calling for independence, a decentralized system, freedom, justice and equality were spread. The third point included the impact of the Iraqi intellectual group on democratic thought, which began from the end of the twentieth century until its beginning, and who was affected and how they presented their ideas to the Iraqi society *at the time.*

تـوطئـة :

يعني مفهوم "الفكر" عمل العقل في مشكلة من المشكلات من اجل الاحاطة بها وفهمها وطرح الحلول لها.(**زهير الدوري، ٢٠١٤، ص٢١**). اما مفهوم الديمقراطية[١] فلها مفهومين الاول، مفهوم تاريخي اتخذ صوراً وتطبيقات متباينة، وهو في جوهره مُثل اعلى يتمثل في المساواة بين البشر في كل المجالات، وتسمح للإنسان ان يطور امكاناته، واطلاق قواه الكامنة لتحقيق الذات(**تشارلز تيللي، ٢٠١٠، ص٢٥-٣٠**)، والثاني، وهو الشامل ويعني، انها نظام سياسي يقدم فرص دستورية دورية لتغيير مسؤولين الحكومة، وميكانيكية اجتماعية تسمح لأكبر جزء ممكن من السكان للتأثير على القرارات الرئيسة من خلال الانتخابات".(**حسين جميل، نشأة الاحزاب، ١٩٨٨، ص٨-٩**).

وبما ان العراق سيطرت عليه الدولة العثمانية مدة طويلة فقد عانى خلالها من الانغلاق وعدم الانفتاح على العالم على عكس بعض البلدان العربية. (**Bruce Alan, 2009, p.280**)، ويعلل المفكر وميض جمال عمر نظمي، سبب تأخر المجتمع العراقي عن مصر وبلاد الشام في يقظة الفكر الديمقراطي، بقوله:" **ان اسهام العراقيين في الحوار الفكري قياساً بما عليه في مصر وبلاد الشام، كان محدوداً وذلك نظراً للظروف المحيطة بالعراق (سيطرة العثمانيين) والتي حرمته من المستلزمات الضرورية لقيام نهضة فكرية عميقة** ".(**وميض جمال عمر نظمي، ١٩٨٤، ص٧٤**). لكن مع مجيء الاوروبيين وتغللهم الى البلدان العربية سيما بعد الاحتلال الفرنسي لمصر وبلاد الشام عام ١٧٩٩ ، والذي جاء بمجموعة من العلماء والمفكرين والادباء الفرنسيين[٢] الذين كان لهم الاثر في توطيد الافكار الاوروبية الحديثة، ونشر اخبار العالم سيما اخبار الثورة الفرنسية[٣]، التي كانت شعاع في نفوس الاحرار في العالم كونها كانت نتيجة لأفكار المفكرين الفرنسيين الاحرار، مثل (جان جاك روسو، وفولتير، ومونتيسكو، ودنيس ديدرو).(**احمد عصام الدين، ١٩٧١، ص٤٥**). واعتبرها اخرون انها لم تكن ثورة سياسية فحسب انما، كانت ثورة فكرية اجتاحت العالم آنذاك ومنها العالم العربي.(**رفائيل بطي، ١٩٥٥، ص١٠**). الامر الذي ساهم بشكل كبير في اصدار العديد من الصحف والكتب التي تتناول المواضيع الفكرية كالحرية والديمقراطية والعدالة والمساواة في البلاد العربية.(**عماد عبدالسلام رؤوف، الموصل في العهد ١٩٧٥،ص٣٦٢-٤٥٠**).

تنبهت الدولة العثمانية آنذاك الى ضرورة قيامها بمحاولات اصلاحية داخل العراق وكان ذلك في العهد الاخير من حكم الدولة العثمانية، فقام والي بغداد مدحت باشا، بتأسيس اول مطبعة الية باسم " مطبعة الولاية " في بغداد عام ١٨٦٩ ، ثم ظهرت الصحف والمجلات في العراق بشكل واضح، وكانت اول جريدة صدرت في العراق هي " الزوراء". (**" الزوراء"، ١٨٧٤، العدد ٤٤٠**)، وباللغتين العربية والتركية، وكانت تحتوي على اخبار متنوعة داخلية وخارجية. كذلك صدرت جريدة "الموصل" عام ١٨٨٥، ثم توالى بعد ذلك تأسيس المطابع في الموصل والبصرة واصدار الصحف والمجلات. (**موسوعة الموصل الحضارية، ١٩٩٢، ص١٩٥**) .

كان للإرساليات التبشيرية للآباء الكرمليون والكبوشيون والدومنيكان، الذين اسسوا مطابع في البصرة وبغداد والموصل، دور في نشر الفكر الحديث فاصدروا مجلات علمية وبعض الصحف وكانت بمتناول القراء العراقيين وهي تحمل مواضيع الافكار التحررية والنهضوية والتاريخية داخل المجتمع العراقي.(**رفائيل بطي، ١٩٥٥، ص١١؛ فريال صالح عمر، ٢٠٠٦، ص٩٠**). انعكس ذلك على كتابات العرب من ادباء واسلاميين

فتضمنت كتابتهم مفاهيم الدستور والقانون والديمقراطية ومفهوم الدولة في مطلع القرن العشرين.(**شروق اياد خضير، ٢٠١٨، ص١٤٨**) .

في الواقع، لم تقتصر عملية التوعية الفكرية لدى اوساط المثقفين على جريدة "الزوراء" فقد ادت صحف اخرى الدور ذاته، سيما الصحف والمجلات الخارجية من بلاد المشرق العربي نذكر منها، صحيفة " الاعتدال " ومجلة " الجنان " و" المقتطف " و" الهلال " و" العروة الوثقى "، اذ اطلع المثقفون العراقيون على مقالاتها التي كانت تتغنى بالدين الاسلامي والرابطة العربية والاصلاح والتحديث الفكري، وحب الوطن، الامر الذي شكل سابقة وتقدماً في الوعي الفكري لدى المجتمع العراقي، على اعتبار ان الرابطة السائدة آنذاك في المجتمعات العربية والاسلامية هي الرابطة الدينية وليس الوطنية. وكذلك تأثر المثقفون العراقيون[٤] بمؤسسي تلك الصحف والمجلات من امثال (سليمان البستاني، وشبلي شميل، وقاسم امين، وعبدالرحمن الكواكبي، جرجي زيدان). (**فريال صالح عمر، ٢٠٠٦، ص٦٢-٧٩ و١١٠ ؛ مير بصري، ١٩٧١، ص١١٧ ؛ البرت حوراني، ١٩٩٧، ص٣٦٤ ؛" الحوار المتمدن "، جريدة، بغداد، العدد ٦٥٥٧ ، ٧ ايار ٢٠٢٠**).

لا باس ان نشير الى ما ذكره المؤرخ عماد عبدالسلام رؤوف، بشأن تأثير الصحافة على المثقفون العراقيون، حين ذكر ما نصه:" **شكل ظهور الفكر القومي العربي[٥] في نهايات القرن التاسع عشر، وعياً فكرياً كبيراً اضافياً في العراق، اذ ترك اثار واضحة على الحركة الفكرية داخل العراق، وكانت الصحف والمجلات الصادرة في مصر وبلاد الشام. فضلا عن العراق، المادة التاريخية لها بما كانت تنشره من افكار يخص جزء منها نظم الحكم في الوطن العربي والاستقلال عن الدولة العثمانية واخبار العالم، فساهم ذلك كله في زيادة الوعي الفكري الديمقراطي لدى العديد من النخب والقراء في العراق**". (**عماد عبدالسلام رؤوف، التاريخ والمؤرخون، ١٩٨٣، ص٥٠**).

من تلك المنطلقات، قدمت الصحف والمجلات مادة فكرية دسمة للنخب العراقية التي بدورها تمكنت من توسيع افكارها ومداركها لتنهض بواقعها الفكري والديمقراطي فأنظمت الى الجمعيات والنوادي والاحزاب او قاموا بتأسيسها، ومن خلالها طرحت المطالب والافكار في نظام الحكم وطبيعة الحكم الديمقراطي الذي طالبوا فيه بعد سقوط الدولة العثمانية.

اولا: - الصحافة

في مطلع القرن العشرين سيما بعد الثورة الدستورية عام ١٩٠٨ ، حصل تطور كبير في العراق، وهو ما اكدهُ رفائيل بطي، بقوله:" **عدت الصحافة انشط عامل في التطور الدستوري الجديد فأحدثت تأثيراً جارفاً في الراي العام العربي والعراقي**".(**رفائيل بطي، ١٩٥٥، ص٢١-٢٦**). اعتبرت تلك المرحلة قفزة نوعية في كمية المجلات والصحف الصادرة في العراق. من تلك المجلات العراقية هي، مجلة " إكليل الورد " التي صدرت عام ١٩٠٢ ، ويصدرها الاباء الدومنيكان في الموصل، وهي تعنى بالمواضيع الادبية والعلمية والدينية، كذلك مجلة " زهرة بغداد " عام ١٩٠٥ ، ويصدرها الاباء الكرمليون وهي تعنى بالمواضيع الادبية والتاريخية والدينية. اما الصحف فبلغ عددها آنذاك(٦٩) صحيفة، كان نصيب ولاية البصرة منها(١٣) صحيفة، تنوعت في اتجاهاتها واهتماماتها.(**خولة طالب لفتة، ١٩٩٨، ص٣٢**). منها صحيفة " بغداد " والتي صدر

عددها الاول ١٩٠٨ ، وكان رئيس تحريرها معروف الرصافي، فضلا عن، صحيفة " الرقيب" والتي صدرت عام ١٩٠٩ ، ومؤسسها احد الادباء وهو عبداللطيف ثنيان، وصحيفة "بين النهرين" الصادرة عام ١٩٠٩ ، ويديرها الاخوين (محمود الطبقجلي وكامل الطبقجلي)، وصحيفة " الايقاظ " في البصرة عام ١٩٠٩ يديرها سليمان فيضي، الذي كان يتعرض من خلالها الى الافكار التحررية وتوعية المجتمع العراقي.(**رفائيل بطي، ١٩٥٥، ص٢١-٢٦ ؛ خولة طالب لفتة، ١٩٩٨، ص٣٤**). كذلك صحيفة " صدى بابل " التي صدرت عام ١٩٠٩ ، ورئيس تحريرها داود صليوا، والتي بدأت تتناول مواضيع فكرية تتعلق بالحرية والاستقلال. كذلك مجلة " العلم " وصحيفة " النجف " الصادرتين عام ١٩١٠، لأصحابها (هبة الدين الشهرستاني، ومرزة علي الشيرازي) وشعارهما "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة"، حاولوا ان يوفقوا بين الافكار الاسلامية والافكار الحديثة، ويتضح ان صدور تلك الصحف في بيئة محافظة مثل النجف يدل على تغيير واضح في الانفتاح وتقبل افكار التقدم والحضارة الغربية. اما صحيفة " النجاح " في الموصل ١٩١٠ ، فكانت تدعوا الى الحكم اللامركزي للبلدان العربية، كذلك مجلة " لغة العرب " عام ١٩١١ ، لصاحبها الاديب الاب أنستاس ماري الكرملي[٦]، ذو الثقافة الفرنسية، واشار في عددها الاول الى ما نصه: " **قد عقدنا النية على إصدار هذه المجلة الشهرية خدمة للوطن والعلم والادب. والغاية من إنشائها، ان تعرّف العراق وأهله ومشاهيره، بمن جاورنا من سكان الديار الشرقية وبمن نأى عنا من العلماء والباحثين والمستشرقين في الاقطار الغربية. وننقل إلى وطنّيينا العراقيين ما يكتبه عنهم الافرنج وغيرهم من الكتاب المشهورين** ".(**سامي عبد مشعب الموسوي، ٢٠٠٤، ص١٣؛ فريال صالح عمر، ٢٠٠٦، ص١١٦-١١٨ و١٤٠**). ويعد الاب انستاس ماري الكرملي، من الذين ادوا دوراً متميزاً في نشاطه الفكري داخل العراق، وبالرغم من تعلقه بالآدب واللغة والتاريخ والفن، الا انه كان مركزاً وملتقى للنخب العراقية التي كانت تتوافد على ملتقاه الاسبوعي في منزله لتبادل الافكار وطرح المواضيع الفكرية والاصلاحية فكان يحضر المؤرخ والصحافي والمحامي والمدرس والطبيب والشاعر والفنان وغيرهم.(**عبدالرزاق مطلك الفهد، ٢٠١٦، ص٤١٣-٤١٦**) .

ازاء ذلك، لبست الصحف والاقلام ثوباً جديداً زاهياً من المقالات الحرة والاقوال الصريحة والافكار التي تدعوا الى الجمهورية او الاستقلال عن الدولة العثمانية وفق النظام الكونفدرالي، فزاد اقبال الناس والقراء عليها.(**رفائيل بطي، ١٩٥٥، ص٢٠**). فضلاً عن، الكتب التي تغنت بالقومية العربية في اوج بروزها منها كتاب " الاناشيد الموصلية" الذي اعتمد للمدارس العربية عام ١٩١٤، فكان لتلك الكتابات الاثر البالغ في النهضة الفكرية ونشر الوعي القومي.(**موسوعة الموصل الحضارية، ١٩٩٢، ص١٩٥**).

من تلك المنطلقات، تعد الصحافة هي الجذور الاولى لليقظة الفكرية والديمقراطية الوطنية داخل العراق، وبالرغم من كل المعوقات فأن النخب العراقية بدأت اولى خطواتها لاستلهام الفكر الديمقراطي عبر الصحافة وكانت وسيلتهم لتلقي تلك الافكار وتوضيحها وايصالها للجماهير.(**فؤاد حسن الوكيل، ١٩٨٦، ص٢٣**) .

يتضح مما تقدم، ان الفئة المثقفة العراقية بدأت تلامس ما كانت تقرأه في الصحف العربية او العراقية من افكار ديمقراطية غربية ومصطلحات مثل الحرية والعدالة

والانتخاب والتمثيل السياسي، في الواقع الحقيقي متحدين السلطة العثمانية التي كانت ترفض اية فكرة عن استقلال العرب او اعطائهم الحكم الكونفدرالي، بأفكارهم التي يطرحونها عبر الصحف والمجلات العراقية ومؤلفاتهم، وفيما بعد عبر الاحزاب التي بدأت النخب العراقية بتأسيسها.

ثانيا :- الاحزاب[٧]

لم يشهد العراق أي تنظيم فكري سياسي بالمعنى الحديث حتى عام ١٩٠٨ ، بسبب الطابع الاستبدادي الذي كان سمة اساسية من سمات الحكم العثماني. لذلك تعد ثورة الاتحاديين عام ١٩٠٨، في تركيا نقطة تحول للعمل الحزبي في العراق، الذي شهد نشاطاً فكرياً على المستوى السياسي والديمقراطي وهو الاول من نوعه من قبل الفئة المثقفة العراقية في تاريخ العراق الحديث.(**عادل تقي عبد البلداوي، ٢٠١٤، ص١٣٨**). فعمت البهجة وروح التفاؤل في الاوساط العراقية عندما وصلتها أنباء نجاح أعضاء جمعية الاتحاد والترقي في إجبار السلطان العثماني على إعلان الدستور سنة ١٩٠٨ بما يكفله من بعض الحريات والحقوق، وتم فتح فروع لجمعية "الاتحاد والترقي" في بعض مدن العراق.(**خولة طالب لفتة، ٢٠٠٣، ص٢٥**). ويذكر محمد رضا الشبيبي[٨]، بذلك الشأن،" **أن الاتحاديين قد قلّدوا الفرنسيين تقليداً تاماً**"، واستدرك قائلاً عن ثورة عام ١٩٠٨:" **انها ثورة عامة على سائر نظم البلاد، غايتها قلب النظم الاجتماعية قبل النظم السياسية، وقد حذا فريق من قادتها حذو أمثالهم في فرنسا وقلدوهم تقليداً تاماً، ورموا إلى ما رموا إليه من أهداف في الثورة الفرنسية الكبرى**".(**فريال صالح عمر، ٢٠٠٦، ص١١٤**).

في الشأن نفسه، يشير المفكر والاديب يوسف عز الدين، ان تلك المرحلة كانت اوج المرحلة الفكرية في العراق قائلاً:" **ان تلك المرحلة حدثت فيها ظاهرة جديدة تتمثل في الحياة الفكرية في العراق، فبعد ان كان العراقي يخشى ذكر الغرب او الافكار الغربية على اعتبار انهم بلد الكفر، لكن سرعان ما وجد العراقيون انفسهم امام حقيقة واقعة وهي اهمية الفكر الغربي الذي ينادي بالديمقراطية والعدالة والحرية، مستندين في ذلك الى الثورة الفرنسية وتأثيرها على الثورة الدستورية عام ١٩٠٨**".(**يوسف عز الدين، ١٩٨٣، ص٨٩**).

من تلك المنطلقات، رأى المعنيون من المثقفين والنخب العراقية الذين كانوا يشكلون مع العسكريين العمود الفقري للحركة الفكرية والوطنية آنذاك، ان يفكروا بأسلوب اخر للعمل يكون انجح واكثر قوة وعدم الاقتصار على الصحافة من خلال تأسيس التنظيمات على شكل جمعيات ونواد وتكتلات واحزاب، علنية او سرية.(**فؤاد حسن الوكيل، ١٩٨٦، ص٢٤**)، فكان اول الامر الانضمام الى "جمعية الاتحاد والترقي"، التي انضم اليها عدد كبير من النخب والزعماء العراقيين بعد ان فتحت لها فروع في مناطق العراق، ومنهم، (عبد المحسن السعدون، وياسين الهاشمي، وطالب النقيب، وعزيز علي المصري، وعبد الرحمن شهبندر، وسليم الجزائري، وكان الرصافي والزهاوي) من الداعين الى تأييدها".(**يوسف عز الدين، ١٩٨٣، ص٨٣**) .

وبعد ان ظهر زيف ادعاء الاتحاديين بشأن الاهداف الاصلاحية، وبدأوا بممارسة سياسة التتريك تجاه العرب تحولت النخب العراقية الى تأسيس تنظيمات عربية وعراقية لأخذ حقوقهم التي يطمحون لها. ومن تلك التنظيمات التي انضمت اليها النخب العراقية هي "جمعية المنتدى الأدبي" من أولى الجمعيات وأهمها في التعبير عن الحركة القومية العربية، والتي أسسها في اسطنبول منذ صيف عام ١٩٠٩ عدد من الموظفين والنواب والأدباء والطلبة، وقد أنضم إلى هذه الجمعية عدد من مثقفي العراق، منهم، (أحمد عزت الأعظمي، ومزاحم الباجه جي، وتوفيق السويدي، وإبراهيم أدهم الواعظ، ثابت عبدالنور) والاخير تم انتخابه عضواً في هيئتها الإدارية، الذي سافر إلى إسطنبول، حيث انتمى إلى "المنتدى الأدبي" ثم عاد إلى الموصل، وبدأ يبشر بأفكاره القومية.(**فريال صالح عمر، ٢٠٠٦، ص١٤٩**). اضف الى ذلك، هنالك " جمعية الاخاء العربي العثماني " التي تأسست عام ١٩٠٨ ، و" الحزب الحر المعتدل " الذي كانت غايته هو حماية التعليم في جميع البلاد العربية، وكان للحزب مواقف وطنية مشرفة. كان له فرعان في العراق الاول في البصرة عام ١٩١١ والاخر في بغداد فتح في نفس العام، ضمت الهيئة الادارية لفرع البصرة كل من(طالب النقيب، محمود باشا العبد الواحد، عبدالله باشا اعيان، سليمان فيضي، عبدالوهاب الطباطبائي، محمود المعتوق النعمة، احمد باشا الصائغ، عبداللطيف باشا، الحاج طه سلمان، ومحمود الاحمد) وجميعهم من وجهاء ونخب البصرة. اما فرع بغداد فمن مؤسسيه (عبدالرحمن النعمان، عارف عنه، محمود اديب، عبدالجليل الشالجي، سعيد المدفعي، مصطفى الازميري، تحسين البغدادي، محمد علي).(**عادل تقي عبد البلداوي، ٢٠٠٣، ص٨-١١**)، و" الجمعية القحطانية " عام ١٩٠٩ ، و" الجمعية العربية الفتاة " عام ١٩١٠ . (**يوسف عزالدين، الحركة الفكرية في العراق، ١٩٨٣، ص٩٢**)، وفي البصرة تأسس "الحزب الحر المعتدل" عام ١٩١١ ، ومن مؤسسيه(طالب باشا النقيب، وسليمان فيضي، وعبدالمحسن الطباطبائي، وعبدالكريم السامرائي، وعبدالوهاب، وعبدالعزيز(**مذكرات سليمان فيضي، ٢٠٠٠، ص١١٩**)، و" حزب اللامركزية الادارية العثماني " عام ١٩١٢ ، الذي تأسس في مصر، و" جمعية العهد " عام ١٩١٣ ، ومؤسسها عزيز علي المصري[٩]، و" حزب الحرية والائتلاف " الذي تأسس عام ١٩١٣ ، وله ثلاثة فروع في الموصل والبصرة وبغداد، وكانت كل تلك التنظيمات تدعوا الى الاستقلال الذاتي او النظام اللامركزي.(**يوسف عز الدين، ١٩٨٣، ص٩٢**). من ابرز الذين انتموا الى حزب " الحرية والائتلاف فرع الموصل هم(محمد باشا من الموصل، محمد توفيق من الموصل) اما فرع البصرة فهم(طالب باشا النقيب، عبدالله باشا، محمود معتوق، احمد باشا الصايغ) اما فرع بغداد فهم(شكري فاضل، محمود نديم الطبقجلي، حمدي الباجه جي).(**عادل تقي عبد البلداوي،٢٠٠٣،ص١١-١٤**).

لا باس ان نشير، الى راي المفكر محمد مهدي البصير[١٠]، الذي قال:" **ان الدور الاكبر في تعزيز الروح القومية في العراق تعود لـ عزيز علي المصري، حين اسس " جمعية العهد " عام ١٩١٣"** الذي يهدف الى، الاستقلال الداخلي للبلاد العربية. كما زاد النشاط القومي وزاد اتصالها بالحركات القومية في الوطن العربي مثل سوريا ومصر.(**منير بكر التكريتي، ١٩٦٩، ص٢٠**) .

توجهت بعد ذلك النخب العراقية وبفعل تسارع وتيرة الافكار الديمقراطية والعمل الحزبي داخل العراق والوطن العربي الى التنظيمات الداخلية في العراق، ومنها، " جمعية النادي الوطني " التي تأسست عام ١٩١٢ ،وكانت ذات طابع عربي قومي.(**عادل تقي عبد البلداوي، ٢٠١٤، ص١٤٢**). وكان كل من (يوسف السويدي، وطالب باشا النقيب) من المؤيدين والمساندين لهذه الجمعية التي سرعان ما ارتبطت بـ"جمعية الإصلاح" في البصرة التي شكلها طالب باشا النقيب، عام ١٩١٣ ، وهي جمعية اكثر راديكالية وجرأة في طرح المطالب والافكار.(**وميض جمال عمر نظمي، ١٩٨٤، ص٩٩**).

في ظل ذلك التزاحم الفكري بدأت الدعوات العربية الى ضرورة الحصول على حكم لا مركزي للولايات العربية، اذ دعا حزب "اللامركزية العثماني" إلى عقد مؤتمر عربي لبحث القضية العربية وطرح المطالب العربية، وقد عقد المؤتمر في باريس خلال المدة من ١٨ إلى ٢٣ حزيران عام ١٩١٣، وكان أول محاولة من نوعها. وقد مثّل العراق في ذلك المؤتمر كل من، توفيق السويدي وسليمان عنبر، وكلاهما كان يدرس في باريس.(**وميض جمال عمر نظمي، ١٩٨٤، ص٩٤**).

بذلك النشاط السياسي العلني، حضر العراقيون المؤتمرات السياسية ونشطوا ضمن تنظيمات سياسية محلية وعربية معارضة لسياسة الاتحاديين، كانت هذه المعارضة متفاوتة تبعاً للمركز الجغرافي والتركيب الاجتماعي ومقدار الحرية السياسية، وهكذا نلحظ أن المؤتمر العربي الأول قد انعقد في العاصمة الفرنسية باريس ولم يكن من الحكومة العثمانية إلا الاعتراف بنتائج المؤتمر والوعد بتنفيذها.(**البرت حوراني، ١٩٩٧، ص٣٣٩**).

يوضح المؤرخ عماد عبدالسلام رؤوف، ان انتساب العديد من المثقفين من المدنيين والعسكريين إلى "جمعية الاتحاد والترقي" في بداية عهدها، كان سبباً لاكتسابهم مهارات وخبرات تنظيمية وافكار جديدة، اذ اطلعوا على أساليب العمل الحزبي فيها وطريقة تنظيم الخلايا والمحافظة على سريتها، ولاحظوا مدى الانضباط الحزبي لأعضائها وأسلوب عملها في الجيش، وكيفية اتصالها بفروعها في المدن البعيدة، وعندما تكشفت للعرب النوايا الحقيقية لتلك الجمعية، وانتهاجها سياسة التتريك وطمس شخصيتهم، تخلى معظمهم عن عضويته فيها، ومارسوا بعدها العمل السياسي التنظيمي داخل العراق.(**عماد عبدالسلام رؤوف، تطور الفكر القومي، ١٩٨٥، ص١٢٨**).

ثالثا:- دور الفئة المثقفة[١١] في نشر الفكر الديمقراطي

اسهمت مجموعة كبيرة من النخب العراقية بشكل او اخر في وضع الجذور الاولى ليقظة الفكر الديمقراطي في العراق. وتبلورت تلك الافكار الديمقراطية باتجاهات مختلفة، وبدأ التحول من الوعي الطائفي الى الوعي الوطني، واخذت رياح التحديث تهب من جهة الغرب.(**عبدالوهاب حميد رشيد، ٢٠٠٦، ص٢٣-٢٥**). لا شك ان أبطال هذا التجديد الفكري العربي ذي التوجه الاسلامي الحديث هم أمثال،(جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وعبدالرحمن الكواكبي ...)، كانوا قد مارسوا تأثيراً قوياً على

النخب في العراق في اواخر القرن التاسع عشر، فانتشرت افكارهم ومؤلفاتهم انتشاراً واسعاً في العراق.(**وميض جميل عمر نظمي، ١٩٨٤، ص٦٦-٧٧**).

ويعد الفكر الاسلامي الحديث هو من ابرز النتاجات الفكرية في العراق خلال مطلع القرن العشرين، ومن الذين تأثروا به، فهمي المدرس[١٢]، الذي تتلمذ على يد شيوخ عصره كالشيخ (بهاء الحق، والشيخ عبدالرحمن القرطاغي، واسماعيل الموصلي، ونعمان الالوسي، وشكري الالوسي، وغيرهم) كما تأثر فهمي المدرس بأفكار المفكرين العرب. عرف فهمي المدرس، انه وطني النزعة اسلامي الفكر داعياً الى نهضة المسلمين وتضامنهم، ومن افكاره التي طرحها:" **ان تعاليم الدين الاسلامي جاءت بحسب تطور المدارك والقابليات واستعدادها لقبول ذلك الانقلاب الخطير**". وهنا يقصد دخول الافكار الحديثة في العراق بعد الثورة الدستورية. واضاف بعد ذلك قائلاً: "**ان سياسة الدين الاسلامي قائمة على أساس العدل والاحسان، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتساوي في الحقوق وتوسيد الأمور إلى أهلها، وجعل نظام الحكم شورى بين الناس**". كما رأى الاخير " **ان دين الاسلام هو دين التمدن والحضارة، وهو دين العلم والسياسة، وهو دين الإنسانية المتكاملة في مكارم الأخلاق**".(**مير بصري، ١٩٧١، ص٥٥-٥٦**).

اما الشاعر والاديب وعالم الفقه محمد حبيب العبيد[١٣]، فكان من ابرز الدعاة للفكر الاسلامي الحديث، وله مواقف فكرية ووطنية سيما تجاه الاستعمار البريطاني والفرنسي آنذاك، وكان يحث في افكاره المسلمين الى الوقوف الى جانب الشعوب العربية، سيما مرحلة الاستعمار الايطالي لليبيا عام ١٩١١ ، اذ القى قصيدة رائعة يستنهض فيها الشعوب الخامدة ويذكر العرب والمسلمين بمجدهم، وكان من الداعين الى العودة لجذور الاسلام ومن ابيات تلك القصيدة ما نصها:

من حمانا نور العلوم بدأ فيها وعمت اقطارها الاضواء
نحن احيينا ما امات زمان الجهل مما قد اسس القدماء
ليس دار الهوان للحر دارا انما الحر داره الجوزاء
يا بني الضاد ان للضاد حقا ناطحت دون هضمه الاباء.(**دنيا الوطن، جريدة الكترونية، ١٩ اذار ٢٠١٦**).

كذلك كان الشاعر والعالم الديني محمد سعيد الحبوبي[١٤]، من دعاة الاصلاح ودافع عن المعرفة العلمية والعقلانية، وعن الوحدة بين السنة والشيعة. ومن الذين تأثروا بأفكاره هم: (محمد رضا، محمد باقر الشبيبي، علي الشرقي، جعفر ابو التمن، هبة الدين الشهرستاني)، وكان الاخير على اتصال بجميل صدقي الزهاوي، الذي ادت افكاره الى حدوث تصادم بينه وبين الاوساط المحافظة في مدينة النجف.(**وميض جمال عمر نظمي، ١٩٨٤، ص٧٦-٧٧**).

كما برز الشيخ عبدالكريم الماشطة[١٥]، وهو من رواد الفكر التنويري الاسلامي في العراق، والذي درس في النجف النحو والبلاغة والمنطق واصول الفقه، ومما يميز النجف أنها تستقبل كل الاتجاهات المضادة والمتطابقة لدراستها وتحليلها، فتتبع عبدالكريم الماشطة، الأصالة وتقصى النظريات الفلسفية للكون والحياة، وحين هبت رياح التجديد ارتبط بالفكر التنويري، ممثلا بأفكار (رفاعة الطهطاوي، وعبد الرحمن الكواكبي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده)، وكان الشيخ الماشطة أحد طلاب الحوزة الدينية المدافعون عن فكرة الدستور، وتطورت مداركه بعدما أدرك بوعي أهمية الجدل والتأمل

في فضاء المعرفة ، والوصول لإجابات العقل المقلقة وأفضت به الى مخاض وعي مكنه من تبني متبنيات فكرية وسياسية واجتماعية حديثة.(**" المدى "، العدد ١٤٩٠ ، ١٧ تشرين الاول ٢٠١٢**). كان يدعوا الى حق الانسان بحياة كريمة تسودها الحرية والعدالة والمساواة وقد رافقته تلك المتبنيات طوال حياته، ويرى ان سبل تحقيقها من خلال الاستفادة من الجوانب المضيئة في التراث الاسلامي. كان من ابرز المناصرين لقضية تعليم المرأة حتى وان اختلف رايه مع علماء الدين، وعبر عن ضرورة تمكين المرأة من ابراز طاقاتها واداء دورها في بناء المجتمع، وكانت لآرائه سطوة كبيرة على المجتمع العراقي آنذاك. لقد شدد الشيخ الماشطة في كتاباته على الحريات المدنية ومبادئ الديمقراطية وحقوق المواطنة والعدل والمساواة ونادى بإعلاء شأن العقل وهذه الموضوعة تقوم في المقام الاول على اسبقية العقل وتقديمه على النص فهي بداهة تنتهي الى العلمانية وخاض شيخنا غمار مهمة التعليم النبيلة ولكنه ليس على الطريقة التقليدية السائدة، بل اهتم بتدريس الفلسفة بوصفها ام العلوم الاجتماعية ذلك لأنها محرضة على انفتاح العقل والتفكير النقدي ومحفزة على الابداع والابتكار. كذلك يعد هبة الدين الشهرستاني، من رواد الاصلاح في النجف الذي نشر كتاب "الهيئة والاسلام" عام ١٩١٢ اذ اراد به اكمال مشروعه التوفيقي بين الاسلام والعلم وعدم التعارض بينهما ، الامر الذي جلب له نقمة المحافظين من رجال الدين والمتعصبين منهم . وقد امتدح جراته وريادته الاب الكرملي، بقوله:" لا يطرق الا المواضيع التي لا يعالجها غيره ، فهو صاحب المبتكرات في كل ما يدون ويكتب" . الا ان القضية التي اثارت الراي العام والمتزمتين من رجال الدين وغيرهم هو تحريم الشهرستاني عام ١٩١١ ، لنقل الجنائز ودفنها في النجف او كربلاء ، بالاستناد الى حجج وادلة دينية وصحية ، والتي بداها الايرانيون في القرن الثامن عشر وقلدهم بها العراقيون في القرن التاسع عشر. فقد تعرض خلالها الى التهديد والهجوم والتكفير اضطره بعدها الى الهجرة الى الهند والاستقرار هناك فترة عامين. كما سجل الشهرستاني موقفا اصلاحيا مهما اخر بتحريم العادات المتطرفة التي يقوم بها العوام من الشيعة في شهر محرم وعاشوراء من قبيل ضرب الرؤوس بالسيوف والبدن بالسلاسل وغيرها.(**"الحوار المتمدن"، جريدة، بغداد، العددين ٢٢٥٠ و ٦٥٥٧، الصادرين في ١٣ نيسان ٢٠٠٨ و ٧ ايار ٢٠٢٠**) .

في الواقع، شهدت مدينة النجف الأشرف رواجاً صحفياً للمبادئ الدستورية إثر الثورة الدستورية العثمانية، إذ شجعت على قيام المصلحين النجفيين بنشر وطرح وتوضيح أفكارهم وآراءهم للمجتمع، واحتلت مسألة حرية الفكر وعدم تقييد العقل بالخرافات القديمة والأوهام مساحات واسعة في المنشورات ، وأخذ المثقفون في مدينة النجف الأشرف يدعون إلى حرية وأهمية الصحافة وتوجهاتها.(**عبد الرزاق النصيري، ٢٠١٢ ، ص١٤٨**).

يبدو لنا ان بعض المفكرين حدد ذلك التحول الذي حصل بخصوص الافكار الدينية في العراق واطلقوا عليه مصطلح " العلمانية "[١٦] ، واعتبروا ان النخب العراقية التي نادت من خلال افكارهم الى التحديث في الافكار الاسلامية والابتعاد عن التعصب بانهم علمانيين، لكن ليس العلمانية المتعارف عليها اليوم. او يمكننا القول انها الاتجاه الثاني للعلمانية الذي يدعوا الى الاصلاح الديني والتوافق بين التراث والحداثة .اما العلمانية المتعارف عليها اليوم فلم تجد صداها في العراق الا بشكل متأخر.

تجدر الاشارة الى ان النخب الاسلامية العراقية تأثرت بالمشروطية الايرانية عام ١٩٠٦ ، وهي حركة للمطالبة بالدستور في ايران، اذ تأثرت بها بعض النخب بسبب التقارب الجغرافي والمذهبي والديني، ونشط اصحاب المشروطية في النجف في بداية الامر بشكل سري خشية سطوة اصحاب المستبدة وتحريك العوام ضدهم، وكانوا يستغلون سراديب النجف في عقد اجتماعاتهم وكقواعد لتحركاتهم، وكان من اهم الشخصيات المؤيدة للمشروطية (هبة الدين الشهرستاني، ومحمد رضا الشبيبي، واحمد الصافي، وعبد الكريم الجزائري، وهادي كاشف الغطاء، وعلي الشرقي ومحسن الامين).(**سامي عبد مشعب الموسوي، ٢٠٠٤، ص٣٦-٤٠**).

كذلك برز الفكر القومي العراقي في مطلع القرن العشرين بشكل قوي وكان من أعلامه، (عزيز علي المصري، والشاعر فؤاد الخطيب، وامين الريحاني، ومصطفى المنفلوطي، وأحمد عزت الأعظمي، وعادل ارسلان، شكيب ارسلان)، الذين عبروا عن أماني البلاد القومية، وتغنى بالحرية المنشودة.(**مير بصري، ١٩٩٩، ص٢١٨-٢٣٢**). اضافة الى ذلك، ظهرت مطالب القومية العربية والتجديد والنهضة والحرية، لدى العديد من الشعراء العراقيين في مطلع القرن العشرين، وكانت الصحف العربية الصادرة في الشام ميداناً للتسابق لنشر شعرهم ونتاجاتهم الأدبية، فالشيخ محمد رضا الشبيبي، نشر شعره، وهو في مقتبل شبابه في أمهات المجلات العربية في مصر وسوريا ولبنان، فكان له القبول الحسن والشهرة الطيبة والصيت البعيد.(**مير بصري،١٩٧١، ص١٤٩**). وله ابيات توضح مدى نمو فكره القومي تجاه القضايا الوطنية والعربية، ما نصها:

ألا أصلحوا من شأنها، فهي أمة إلى الآن لا تنفك غامضة الشأن

وإن حياة الجهل إن لم يكن لها على الموت سبق فهي والموت سيّان.(**كمال الجبوري، ١٩٥٦، ص٤١**).

في الوقت نفسه، يشير وميض جمال عمر نظمي، ان هنالك صراعاً فكرياً قد حدث بين من بعض النخب العراقية القومية وهي نتيجة طبيعية لبداية انفتاح حياة فكرية داخل العراق سواء بين العرب المسلمين او بين العرب المسلمين والمسيحيين، وهنا نشير الى موقف من ذلك المواقف، اذ كانت هنالك دعوات من الاب انستاس الكرملي، وهو مسيحي عربي عراقي، الى الانفصال عن الدولة العثمانية، بالمقابل هنالك من رفض مثل تلك الدعوات وطالبوا باللامركزية مثل توفيق السويدي ومعروف الرصافي، حتى ان الرصافي اصدر قصيدة بذلك الشأن من ابياتها:

عدوا النصارى وعدوا المسلمين بها ونحن نعهدهم طرا اعاريبا

كانوا احق البرايا مطلباً فغدوا من ابطل الناس في الدنيا مطاليبا.(**وميض جمال عمر نظمي، ١٩٨٤، ص٦٦**).

اما محمد رشيد رضا[١٧]، فيُعد رائداً للقومية العربية في نظر العراقيين، الامر الذي تجسد بصورة خاصة أثناء زيارته لبغداد عام ١٩١٢، الا انه كان ايضاً مثلاً واضحاً للقلق الفكري لدى المصلحين العراقيين.(**وميض جمال عمر نظمي، ١٩٨٤، ص٧١**). ومن المتأثرين به (محمد رشيد الخطيب، وخليل الملاح، والشيخ محمد حبيب العبيدي)، حيث

ظهر شغفهم بمؤلفات علماء الاصلاح وكتب محمد رشيد رضا بصورة خاصة، وتناولوا الافكار الاصلاحية في مؤلفاتهم ونشاطاتهم.(**احمد محمد المختار، ١٩٦٢، ص٨٤**).

في الواقع، مارس محمد رشيد رضا، تأثيراً على العراقيين من خلال صحيفته " المنار " و " حزب اللامركزية " والذي اعتبر خلال زيارته لبغداد رائداً للقومية العربية وله افكار متنوعة لكنه في النهاية رأى، انه يجب تجديد المسلمين وليس اقامة دولة اسلامية موحدة، لان ذلك امر محال، وبالنسبة له كان من الضروري تقوية العرب بالعلم الحديث وتحقيق نوع من الوحدة العربية للصمود بوجه الغزو الاوروبي.(**وميض جمال عمر نظمي، ١٩٨٤، ص٧١**).

طرح بعض الادباء والمفكرين من امثال (جميل صدقي الزهاوي، ومعروف الرصافي، ومحمد رضا الشبيبي)، افكاراً جديدة وحديثة غير كلاسيكية، اذ كانوا يتغنون بتاريخ وامجاد العراق وكذلك التغني بالقومية العربية والحماس الذي برز بشكل قوي بعد ثورة ١٩٠٨ ، فكان الفكر الذي يبعث من خلال الشعر يشمل الجانب الفكري الديمقراطي والجانب السياسي والاجتماعي.(**امين الريحاني، ١٩٣٥، ص٢٥٠**).

وثمة حقيقة لابد من الاشارة اليها وهي، ان الحركة الفكرية الديمقراطية في العراق بلغت عهداً جديداً من النضج والاصالة بظهور معروف الرصافي، وجميل صدقي الزهاوي، ولا باس ان نشير هنا الى مدى تأثر جميل صدقي الزهاوي، بما كانت تطرحه مجلة " المقتطف " عبر مقالات شبلي شميل، الذي كان يتناول نظريات لعلماء الغرب واعجب ذلك الزهاوي واختصره ببيت شعري ما نصه:

"أيلقى (رنان) في الجحيم و(بوخنر) و(دارون) من عن أصلنا كشف السترا".(**جميل سعيد، ١٩٦٨، ص٢٠**).

كما طرح جميل صدقي الزهاوي، في عام ١٩٠٥ ، افكار دينية اصلاحية، واكد بان استعمال العقل ضروري للبرهنة على وجود الخالق، ولضرورة النبوة، وذهب للقول بأنه إذا نشأ خلاف بين العقل والتقاليد الموروثة، فينبغي تفسير هذه التعاليم أو التقاليد على اساس العقل، فهو القائل: **" وإن دليل النقل ان كان مانعاً يؤول بالعقل الذي هو أحكم"**.(**وميض جمال عمر نظمي، ١٩٨٤، ص٧٨**). ولـ جميل صدقي الزهاوي، مجالس عدة بالعلم والادب والفكر منها، مجلسه في مقهى شط العرب، ومجلسه في قهوة رشيد حميد، ومجلسه في مقهى امين في شارع الرشيد، وكان من بين الذين يحضرون الى مجلسه هم(معروف الرصافي- ابراهيم صالح شكر- الشاعر عبدالرحمن البناء). وفي عام ١٩١٠ ، اطلق الزهاوي اولى الافكار المناصرة لتحرير المرأة بعدما نشر مقالاً في مجلة " المؤيد " المصرية، بعنوان" المرأة والدفاع عنها ".(**احمد الناجي، ٢٠٠٥، ص١١**).

اما معروف الرصافي، فقد تخطى المحظور والممنوع في طرح افكاره على المستوى الاجتماعي والسياسي، فكان يدعوا الى حرية الفكر وتنشيط العقل والنطق بالحقيقة، وله ابيات شعر تعبر عن حقيقة فكرية ازاء تأسيس الدولة العراقية آنذاك، فقال:

علم ودستور ومجلس امة كل عن المعنى الصحيح محرف

من يقرأ الدستور يعلم انه وفقاً لصك الانتداب مصنف.

(**انيس المقدسي، ١٩٨٠ ، ص٢٢٥-٢٣٠**) .

اشاد معروف الرصافي، بأفكار الاحرار من المسيحيين واليهود والمسلمين، الذين سحقوا حركة الردة في عام ١٩٠٩ ، ودعاهم الى الاتحاد وتحقيق المجد للوطن العربي. وقال بذلك الصدد:

ما ضر لو كان التعاون بيننا فتعمر بلـــــدان وتـــــــــأمن قطـــــان
وقولا لمن لام صه اويحك اننا على كل حال في الموطن اخوان

كما كان معروف الرصافي، يرى انه من السخف الرجوع الى الماضي، ولابد من اصلاح الحاضر وبناء مستقبل جديد قائم على العلم والمعرفة. لا باس ان نشير الى موقفه من " المؤتمر العربي " الذي عقد بباريس عام ١٩١٣ ، اذ وصف الذين حضروه بانهم، كالحملان التي تطلب مساعدة الذئب، وابدى خيبته من قيام بعض النخب العراقية والعربية من مناشدتهم العون الاجنبي. (**وميض جمال عمر نظمي، ١٩٨٤، ص٧٧-٨٢**).

لم يقتصر النمو الفكري في بغداد فقط، انما كانت البصرة كذلك، اذ شهدت في مطلع القرن العشرين نهضة فكرية مميزة. ومن الذين بذلوا جهداً في ذلك هو طالب باشا النقيب[١٨]، الذي التف حوله الشباب الوطني المثقف ورجال الصحافة، منهم(سليمان فيضي، ونوري السعيد، وعبدالله الدملوجي، وغيرهم)، اذ اسس طالب باشا النقيب "جمعية البصرة الاصلاحية" عام ١٩١٣، وشجع على تأسيس النوادي الوطنية في بغداد، وشجع على اصدار الصحف المنادية بالإصلاح.(**مير بصري، ١٩٩٩، ص٢٤٦-٢٤٧**). كذلك سليمان فيضي[١٩]، الذي اسس صحيفة " الايقاظ " عام ١٩٠٨ ، في البصرة وبدأ من خلالها ينشر افكاره وثقافته بما يخدم مصلحة المجتمع. وقد جعل من تلك الصحيفة منبراً لتأكيد مفاهيم فكرية جديدة منها القومية العربية وجعل اللغة العربية لغة رسمية في دوائر الدولة والمحاكم الرسمية. كما وجه في احد الاعداد وعبر صحيفته، دعوة الى المثقفين والنخب العراقية لتأسيس جمعيات ونوادي[٢٠] بعد اصلاحات ثورة ١٩٠٨، وكان سليمان فيضي اول من قام بتأسيس اول جمعية في البصرة عام ١٩١٠ ، عرفت باسم " الجمعية العلمية الادبية "، واعلن ان غاية الجمعية هو:" **تنوير الافكار العامة ولا سيما الناشئة وذلك بإجراء المحاورات العلمية والادبية ما عدا الدينية** ". وكانت الجمعية تقيم مجلساً ثقافياً اسبوعياً تطرح فيه مواضيع الحرية والحرية الفردية، وكذلك العلاقة بين الشرق والغرب، كما تناولت مواضيع الجمعية ما يخص تعليم المرأة.(**خولة طالب لفتة، ٢٠٠٣، ص٤٦-٤٧**).

يلاحظ ان تلك المواضيع التي تطرح في البصرة انما تدل على عقلية متفتحة وناضجة، كما توضح ان هدف الجمعية انما هو هدف ثقافي وفكري بحت.

على اية حال، توجت تلك الافكار بقيام ثورة ضد العثمانيين بقيادة الشريف حسين عام ١٩١٦ ، للتخلص من تلك السيطرة حتى وان كان الى جانب البريطانيين، والتي شارك فيها شخصيات عراقية عسكرية وسياسية ونخب مثقفة ايدتها بقوة.(**حسين جميل، العراق شهادة سياسية، ١٩٨٧، ص٢٦**).

ومنذ دخول البريطانيين الى العراق، بدأت الفئة المثقفة العراقية المختلفة في التصادم بأفكارها وطروحاتها بشأن موقفها من مناصرة البريطانيين ضد الدولة العثمانية او العكس من ذلك. الامر الذي انعكس على النخب بشكل واضح وجلي بعد سيطرة بريطانيا على العراق وانهزام الدولة العثمانية، الامر الذي اسهم بشكل واضح في بلورة افكار النخب العراقية من مفكرين وشعراء وسياسيين واكاديميين ورجال دين، وبدأ كل منهم يطرح

افكاره واراءه تجاه الوضع العام في العراق.(**عادل تقي عبد البلداوي، ٢٠١٤، ص١٤٣**).

تبنى حسين الرحال[٢١]، الافكار الماركسية في العراق وقام مع جماعته بغرس البذرات الاولى لتلك لأفكار، وهو اول من اسس جذور الفكر الاشتراكي في العراق خلال مطلع القرن العشرين، فخلال دراسته في المانيا عام ١٩١٩ ، تأثر بالتطور الفكري الذي حصل في اوروبا سيما بعد مشاهدته لإحدى الفعاليات للعمال الشيوعيين الالمان وهم يطالبون بحقوقهم، فاندهش من ذلك الامر، على حد قوله: " **ان ذلك كان غريباً** "، كذلك كان بعض زملائه من الشيوعيين الاشتراكيين فدخل في مناقشات معهم واطلع على صحيفتهم " الحرية ". ثم بعد ذلك سافر الى الهند وتطور فكره السياسي بشكل كبير وعاد الى العراق وبدأ ينشر تلك الافكار عبر حلقته الفكرية وصحيفته " الصحيفة ". (**عبدالرزاق مطلك الفهد، ٢٠١٦، ص٢٩٤-٢٩٥**). ويذكر حسين جميل، انه كان احد الذين تأثروا بفكر حسين الرحال، عبر صحيفته "الصحيفة" التي كان ينشر فيها مواضيع جديدة لم نألفها سابقاً مثل "التطور" و"المحيط الاجتماعي" و"مساواة المرأة بالرجل" وغيرها من الافكار حتى ذكر ما نصه:" استهوتني هذه الافكار التي قرأتها في "الصحيفة" وكانت هي البذرة التقدمية في تكويني الفكري ".(**حسين جميل، العراق شهادة سياسية، ١٩٨٧، ص٢٦**). كما دعا حسين الرحال، الى تحرير المرأة، وعدم جعل الامر على كونه صراع بين الحجاب والسفور، مكرسين نشاطهم لتطوير الوعي السياسي والاجتماعي للدفاع عن قضية المرأة والرجل.(**احمد الناجي، ٢٠٠٥، ص١١**).

كان من بين الاعضاء الاساسيين للحركة الفكرية الاشتراكية هم: (مطالب الطب حمد سليم فتاح، والمعلم مصطفى علي، والموظف في ادارة البريد والبرق عبدالله جادو، والمعلم الصحفي عوني بكر صدقي، ورائد القصة الحديثة في العراق محمود احمد السيد).(**احمد الناجي، ٢٠٠٥، ص١١**). ويعد محمود احمد السيد[٢٢] من المتأثرين بالفكر الاشتراكي، اذ سافر في عام ١٩١٩ الى الهند وهنالك تعرف على الافكار الاشتراكية وتأثر بها سيما من خلال حركات العمال وتظاهراتهم للمطالبة بالحقوق وزيادة الاجور، وكان يقرأ الادب الروسي والهندي فتأثر بشكل كبير بتلك الافكار وتبدل فكره تبدلاً كبيراً فاخذ ينظر الى العالم بمنظار بعيد عن التعصب القومي والديني وادرك اهمية الثقافة الحديثة. وبعد عودته للعراق عام ١٩٢٠ ، بدأ يطلع على قراءات المفكرين العرب منهم (شبلي شميل، وجبران خليل جبران، ومصطفى المنفلوطي)، وتعرف على حسين الرحال، وانجذب الى افكاره، وبعد مطالعته لتلك الافكار ولقائه بالأخير، قال:" **هنالك تغير حصل في ثقافتي وفكري فظهرت قوة فكرية جديدة كامنة تكافح طلائع الفكر القديم**"، بعد ذلك بدأ محمود احمد السيد، يعبر عن افكاره ووجهة نظره الاصلاحية التي تخدم المجتمع وتطوره وتخلصه من التخلف عن طريق القصة. (**عبدالرزاق مطلك الفهد، ٢٠١٦، ص٣٠٦-٣٠٧**).

في الواقع، لا يمكننا الحديث عن جذور الفكر الديمقراطي دون ذكر دور المرأة العراقية، اذ بدأت الحركة النسوية العراقية اول نشاط اجتماعي علني من خلال مجموعة من النساء المتعلمات من الطبقة الارستقراطية في تأسيس اول نادي نسوي اطلق عليه اسم " نادي النهضة النسائية" عام ١٩٢٣ ، ومن بينهن: (نعمة سلطان حمودة، اسماء الزهاوي، حسيبة جعفر، بوليا حسون، عقيلات عبدالرحمن الحيدري، بالإضافة الى،

نوري السعيد، وجعفر العسكري)، لكن النادي سرعان ما واجه مقاومة من قبل القوة المحافظة آنذاك. ومع ذلك صدرت اول مجلة نسائية باسم " ليلى " عام ١٩٢٣، وهي ذات طابع تربوي وعظي يخص المرأة.(**احمد الناجي، ٢٠٠٥، ص١٢**).

وبتلك الاجواء برز جمع من الشباب العراقي من المدنيين والعسكريين ومن الرعيل الثاني يعملون ضمن الفئة المثقفة العراقية، وكان لهم دور واضح في الفكر الديمقراطي، ومنهم (المحامي مزاحم الباجه جي، ومحرر صحيفة "النهضة"، حمدي الباجه جي، وإبراهيم ناجي، الحاصل على شهادة في القانون، والاديب إبراهيم حلمي العمر، وطالبي كلية الحقوق عباس مهدي.(**محمد عبود سعد الساعدي، ٢٠١٨، ص٤٥**). وبهجت زينل، والاديب الشيخ محمد باقر الشبيبي، والأديب والشاعر والكاتب السياسي رزوق غنام، وهو مسيحي من بغداد، وتحسين العسكري، وعبد الحميد الشالجي، ويوسف عز الدين، وعبد اللطيف الفلاحي، ومحمود أديب، ومحمود بعقوبة).(**وميض جمال عمر نظمي، ١٩٨٤، ص٩٩-١٠٠**).

تجدر الاشارة الى، ان هنالك من يرى ذلك الانبعاث الفكري الاوروبي في العراق تسبب في انقسام النخبة المثقفة الى شطرين متمايزين، هما، التجديد والتحديث والتي كانت نقطة انطلاقها من الاسلام، وكان اهتمامها بالثقافة الاوروبية انتقائياً وتعديلياً. اما الشطر الثاني، فهو محاكاة الغرب او التغرب والتي استلهمتهُ اساساً من التراث الاوروبي.(**وميض جميل عمر نظمي، ١٩٨٤، ص٦٤**). واكد ذلك المؤرخ عباس العزاوي، في كتابه " تاريخ العراق بين احتلالين"، ان الفئة المثقفة العراقية اعجبت بالأفكار الغربية والتقدم الحاصل عندهم في مختلف المجالات، غير انه في الوقت نفسه هنالك من يستغرب من الناس دخول تلك الافكار الغربية الى بلاد المسلمين والعراق، ويوضح العزاوي ان الفكرة الاولى هي التي سادت في النهاية.(**عباس العزاوي، ١٩٥٦، ص١٦٠**).

يبدو مما تقدم، ان ذلك الانقسام انعكس على القضايا العربية والعراقية آنذاك ومنها، مسالة الانفصال من الدولة العثمانية واستقلال العرب، او البقاء معها في ظل نظام لا مركزي، وكذلك في مسالة المشاركة في الحرب العالمية الاولى ١٩١٤-١٩١٨ ، والوقوف الى جانب بريطانيا ضد الدولة العثمانية. ولم يقف ذلك التناقض الفكري الديمقراطي على تلك القضايا بل وصل الامر الى تفاصيل حياة الانسان العراقي فيما بعد ومنها الحجاب، واللباس الفرنجي، والعادات الثقافية والاجتماعية الاخرى. لكن في النهاية اجتمعوا في فكرهم على ثورة العشرين التي انطلقت ضد البريطانيين والتي كانت نتاجاً لتلك الجذور الفكرية في مطلع القرن العشرين.

الخاتمة :

تركزت الجذور الاولى للفكر الديمقراطي في المجتمع العراقي منذ القدم غير انها اتخذت مسميات ومفاهيم مختلفة كما مر ذكره في مطلع البحث، ولذلك كانت مسالة وجودها في مطلع القرن العشرين مسالة وقت، ويقيناً لولا الانظمة التي سيطرت على العراق وفرضت سياساتها وافكارها على المجتمع العراقي لكان العراق سباقاً بذلك المجال.

استغلت النخب العراقية الاوضاع الجديدة التي طرأت في اوروبا وعلى الدولة العثمانية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، الامر الذي جعل الفئة المثقفة العراقية تواكب تلك الافكار من خلال الصحافة التي تعد الجذور الاولى لدخول الافكار الديمقراطية في العراق.

كانت نقطة الصفر التي انطلقت منها النخب العراقية هي ثورة ١٩٠٨ ، لتعبر عن افكارها ومشاعرها ومواقفها السياسية من طبيعة الحكم العثماني، وليطرحوا من خلالها افكارهم الديمقراطية ومطالبهم السياسية حتى وصل عدد الصحف في بغداد وحدها بعد تلك الثورة ما يقارب ٦٢ صحيفة. وكانت السلطة العثمانية تضع يدها بين الحين والاخر على تلك الصحف نتيجة طرح افكار تدعوا الى الاستقلال او النظام اللامركزي او توجيه انتقادات فكرية لها. كما اسس العراقيون الجمعيات والنوادي والاحزاب السياسية والاجتماعية والادبية وهي احدى ثمار تلك الجذور الفكرية في مطلع القرن العشرين، وضحوا من خلالها افكارهم ومطالبهم تجاه الدولة العثمانية، فانضم اليها الكثير من النخب العراقية سيما في بغداد والموصل والبصرة.

كان من الطبيعي ان تتنوع تلك الافكار في مطلع القرن العشرين وتتضارب او تتلاحق تارة اخرى مع بعضها، والسبب في ذلك ان تلك المرحلة كانت بداية الجذور للفكر الديمقراطي الذي لم تتعمق فيه النخب او المجتمع العراقي، الا انها توحدت مع قيام ثورة ١٩١٦ للتخلص من السلطة العثمانية، عبر مساندة بريطانيا التي وعدت العرب بالحصول على الاستقلال، ولما ثبت كذب وزيف وعودهم انطلقت النخب العراقية لترفد وتحث المجتمع العراقي بأفكار جديدة حتى اندلعت ثورة العشرين ضد الاحتلال البريطاني، ولتبدأ مرحلة جديدة من مراحل الفكر الديمقراطي في العراق.

المصادر

اولاً :- الكتب باللغة العربية:

١- احمد الناجي، اوراق ديمقراطية، تصدر عن مركز العراق لمعلومات الديمقراطية، العدد الخامس، ايلول ٢٠٠٥.

٢- احمد عصام الدين، عن الثورة الفرنسية، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧١ .

٣- امين الريحاني، قلب العراق، مطبعة صادر، بيروت، ١٩٣٥.

٤- انيس المقدسي، اعلام الجيل الاول من شعراء العربية في القرن العشرين، الطبعة الثانية، دار الريحاني للطباعة ، بيروت، ١٩٨٠ .

٥- جميل سعيد، الزهاوي وثورته في الجحيم، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦٨.

٦- حسين جميل ، نشأة الاحزاب السياسية، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ١٩٨٨ .

٧- حسين جميل، العراق شهادة سياسية ١٩٠٨-١٩٣٠، لندن، ١٩٨٧ .

٨- خولة طالب لفتة، سليمان فيضي ودوره السياسي والثقافي والاجتماعي في العراق ١٨٨٥-١٩٥١، مطبعة الاديب البغدادية، بغداد، ١٩٩٨ .

٩- رفائيل بطي، الصحافة في العراق، معهد الدراسات العربية، جامعة بغداد، ١٩٥٥ .

١٠- زهير الدوري، الفكر السياسي للأحزاب والحركات العلمانية في العراق، الطبعة الاولى، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٤ .

١١- عادل تقي عبد البلداوي، التكوين الاجتماعي للأحزاب والجمعيات السياسية في العراق ١٩٠٨-١٩٥٨، مراجعة: كمال مظهر احمد، د. م ، بغداد، ٢٠٠٣ .

١٢- عادل تقي عبد البلداوي، العراق دراسة تاريخية وثائقية في فكره السياسي المعاصر، مراجعة: كمال مظهر احمد، الطبعة الاولى، امل الجديدة للطباعة، دمشق، ٢٠١٤ .

١٣- عباس العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين، الجزء الثامن، بغداد، ١٩٥٦.

١٤- عبد الرزاق النصيري، دور المجددين في الحركة الفكرية والسياسية في العراق، الطبعة الاولى، مكتبة عدنان، بغداد، ٢٠١٢ .

١٥- عبدالرزاق مطلك الفهد، مبدعو بغداد، الطبعة الاولى، دار الجواهري، بغداد، ٢٠١٦.

١٦- عبدالوهاب حميد رشيد، التحول الديمقراطي في العراق، الطبعة الاولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦.

١٧- علي عبد شناوة ، محمد رضا الشبيبي ودوره السياسي والفكري حتى عام ١٩٦٥ ، الطبعة الأولى ، بيت الحكمة ، بغداد ، ٢٠٠٣ .

١٨- عماد عبد السلام رؤوف، التاريخ والمؤرخون العراقيون في العصر العثماني، الدار العربية، بغداد، ١٩٨٣.

١٩- عماد عبد السلام رؤوف، الموصل في العهد العثماني، فترة الحكم المحلي، مطبعة الآداب، النجف، ١٩٧٥.

٢٠- فؤاد حسن الوكيل، جماعة الاهالي في العراق، الطبعة الثالثة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦.

٢١- كمال الجبوري، تاريخ الأدب العربي في العصر الحديث، الطبعة الثانية، بغداد، ١٩٥٦.

٢٢- أحمد محمد المختار، تاريخ علماء الموصل، الجزء الثاني، الموصل، ١٩٦٢.

٢٣- محمد عبود سعد، من رموز الاعتدال الوطني في السياسة العراقية عباس مهدي انموذجاً ١٨٩٨-١٩٦١، الطبعة الاولى، دار ومكتبة عدنان، بغداد، ٢٠١٨.
٢٤- مذكرات سليمان فيضي، من رواد النهضة العربية في العراق، تحقيق: باسل سليمان فيضي، الطبعة الرابعة ، بغداد ، ٢٠٠٠ .
٢٥- منير بكر التكريتي، الصحافة العراقية واتجاهاتها السياسية والاجتماعية والثقافية من ١٨٦٩-١٩٢١، مطبعة الرشاد، بغداد، ١٩٦٩.
٢٦- مير بصري ،أعلام الأدب في العراق الحديث، تقديم: جليل العطية، الجزء الاول ، الطبعة الاولى، دار الحكمة، لندن، ١٩٩٤.
٢٧- مير بصري، اعلام الوطنية والقومية العربية، الطبعة الاولى، دار الحكمة، لندن، ١٩٩٩ .
٢٨- مير بصري، أعلام اليقظة الفكرية في العراق الحديث، الجزء الأول، دار الحرية، بغداد، ١٩٧١.
٢٩- وميض جمال عمر نظمي، الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٤.
٣٠- يوسف عز الدين، الحركة الفكرية في العراق، الرياض، ١٩٨٣.

ثانياً :- الرسائل والاطاريح الجامعية:

١- سامي عبد مشعب الموسوي، دور المثقفين في الحركة الوطنية في العراق في سنوات الانتداب ١٩٢٠-١٩٣٢ دراسة تاريخية، اطروحة دكتوراه، غير منشورة، مجلس المعهد العالي للدراسات السياسية والدولية، الجامعة المستنصرية، ٢٠٠٤.
٢- علي كاظم حمزة الكريعي، محمد مهدي البصير ودوره السياسي في العراق، رسالة ماجستير، غير منشورة، كلية التربية، جامعة بابل، ٢٠٠٦ .
٣- فريال صالح عمر، تأثير الفكر الفرنسي المباشر وغير المباشر على النخبة العراقية اواسط القرن التاسع عشر - ١٩٣٢ - دراسة تاريخية تحليلية - ، اطروحة دكتوراه، غير منشورة، مجلس المعهد العالي للدراسات السياسية والدولية، الجامعة المستنصرية، ٢٠٠٦ .

ثالثاً :- الكتب المترجمة:

١- تشارلز تيللي، الديمقراطية، ترجمة: محمد فاضل طباخ، مراجعة: حيدر حاج اسماعيل، الطبعة الاولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٠ .

رابعاً :- الصحف والمجلات:

١- " الحوار المتمدن، جريدة، بغداد، الأعداد ٦٥٥٧ ، ٧ ايار ٢٠٢٠ ؛ ٢٢٥٠ ، ١٣ نيسان ٢٠٠٨ ؛ ٦٥٥٧ ، ٧ ايار ٢٠٢٠.
٢- " الزوراء " ، جريدة، بغداد، السنة الخامسة، العدد ٤٤٠ ، ١٥، ٢٠ نيسان ١٨٧٤ .
٣- " المدى "، جريدة، بغداد، العدد ١٤٩٠ ، ١٧ تشرين الاول ٢٠١٢ .
٤- " دنيا الوطن"، جريدة الكترونية، ١٩ اذار ٢٠١٦ .
٥- شروق اياد خضير، الاحزاب الاسلامية واشكالية الديمقراطية في العراق (دراسة تحليلية نقدية)، دراسات دولية، مجلة، العدد الخمسون، ٢٠١٨.

٦- عماد عبد السلام رؤوف، تطور الفكر القومي العربي: الخلفية التاريخية (ملف)، "مجلة المستقبل العربي"، العدد ٨١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، تشرين الثاني ١٩٨٥.

خامساً :- الموسوعات:

١- الموسوعة العربية الميسرة، المجلد الرابع والسادس، الطبعة الاولى، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٥ .

٢- "موسوعة الموصل الحضارية"، المجلد الرابع، الطبعة الاولى، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ١٩٩٢.

سادساً :- الكتب باللغة الانكليزية:

1- Bruce Alan, Encyclopedia of the Ottoman Empire. New York, 2009 .

الـهـوامـش

١. الديمقراطية لفظة اغريقية بمعنى "حكم الشعب" وتتكون من جزئيين: ديموس (Demos) اي "الشعب" وكراتوس (Kratos) بمعنى "حكم" وتقوم فكرتها الاساسية على ممارسة الشعب الرقابة على الحكومة. تتطلب المسيرة الديمقراطية الصحية وجود احزاب سياسية تقوم على القيم والمبادئ الوطنية والقبول بالانتقال السلمي للسلطة في ظل توفير الية انتخابات حرة، للمزيد ينظر: عبدالوهاب حميد رشيد، التحول الديمقراطي في العراق، الطبعة الاولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦، ص٢٣-٢٤ .

٢. يشير المفكر وميض جمال عمر، ان طابع الغزو الفرنسي كان ذا وجهين، الاول هو الغزو والسيطرة، والثاني يتجسد بالثقافة والحضارة الاوروبية، ينظر: وميض جمال عمر نظمي، الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٤، ص٦٤ .

٣. يرى المفكر والمتخصص في الشؤون الديمقراطية تشارلز تيللي، ان تجربة الثورة الفرنسية هي تجربة استثنائية رائعة بصيغها الديمقراطية ليست على فرنسا فقط بل على اوروبا والعالم، للمزيد من التفاصيل ينظر: تشارلز تيللي، المصدر السابق، ص٦٥-٧٠ .

٤. منهم على سبيل المثال لا الحصر (ابراهيم الطباطبائي، حيدر الحلي، صالح القزويني، والشاعر عبدالمطلب الحلي، جعفر الحلي، ابو المحاسن المحسن، وغيرهم)، ينظر: وميض جمال عمر نظمي، المصدر السابق، ص٧٥-٧٦ .

٥. القومية: هي جماعة من الناس على شكل كيان يعي ذاته ويتطلب تعبيراً جماعياً عن نفسه في اشكال قانونية مختلفة، ينظر: وميض جمال عمر نظمي، المصدر السابق، ص٥٩ .

٦. انستاس ماري الكرملي: مسيحي ولغوي عربي، ولد في بغداد عام ١٨٦٦، من اب لبناني الاصل وام بغدادية، تلقى دروسه الاولى في "مدرسة الاباء الكرمليين"، وتخرج من "مدرسة الاتفاق الكاثوليكي" عام١٨٨٢ ، ثم اكمل دراسته في بيروت وتحديداً في كلية "الاباء اليسوعيين"، ودرس فيها الادب العربي والفرنسي. تمكن خلال دراسته في بيروت من حضور مجالس الادباء والمفكرين العرب فاتسعت دائرة معارفه الادبية. وفي عام ١٨٩٤ غادر الى فرنسا لإكمال دراسته العليا في فلسفة اللاهوت. حتى تمكن من اجادة لغات عدة، لكنه بالرغم من ذلك كان كل شغفه هو دراسة اللغة العربية حتى اصبح علماً من اعلامها. له العديد من المؤلفات في آداب اللغة والتاريخ والبلدان، كذلك اصدر مجلات عدة ابرزها مجلة "لغة العرب" عام ١٩١١ ، التي احتوت على ابحاث ادبية قيمة. كان له مجلس اسبوعي في دير الاباء الكرمليين، وكان يتردد عليه أساطين اللغة العربية وعلمائها وأعيان البلد على اختلاف مللهم ونحلهم، وكان يرفض الحديث في الامور الدينية والسياسية. حصل على العديد من التقديرات والجوائز القيمة. تقلد مناصب

ادبية وتربوية رفيعة على المستوى الداخلي والخارجي، توفي عام ١٩٤٧ ، ينظر: ابراهيم السامرائي، مقال عن "مجلة لغة العرب"، لغة العرب، (مجلة)، المجلد الاول، السنة الاولى، ص٣- ٨ .

٧. يرى حسين جميل، ان نشأة الاحزاب كانت قائمة على وجود افكار لدى اعضائها يحاولون من خلال الوصول الى السلطة تنفيذها وتطبيقها. وبذلك كانت الاحزاب جزءاً من الجذور الاولى للفكر الديمقراطي، للمزيد ينظر: حسين جميل، نشأة الاحزاب السياسية، ص١٢ .

٨. محمد رضا الشبيبي: ولد في النجف الاشرف عام ١٨٨٩ ، ينحدر من أسرة علمية أكثر أبنائها رجال علم ودين وأدب ، له دور بارز في المواقف الوطنية ، وشغل منصب وزير المعارف ، أصبح نائباً في مجلس النواب وعين في مجلس الأعيان ومن ثم رئيساً له ، كانت له اسهامات عديدة في المنتديات السياسية والوطنية والاجتماعية ، ترك عدداً من المخطوطات توزعت بين اللغة والأدب والشعر والسياسة والسيرة الذاتية ، توفي في بغداد عام ١٩٦٥ للمزيد من التفاصيل ينظر : علي عبد شناوة ، محمد رضا الشبيبي ودوره السياسي والفكري حتى عام ١٩٦٥ ، الطبعة الأولى ، بيت الحكمة ، بغداد ، ٢٠٠٣ .

٩. عزيز علي المصري: ولد عام ١٨٧٩ ، سياسي وعسكري مصري، تعلم بمصر وتركيا والمانيا، وخدم في الجيش العثماني، انظم الى جمعية الاتحاد والترقي عام ١٩٠٥ ، في عام ١٩٠٧ اصبح مدرساً في كلية العسكرية العثمانية. كما اسس جمعية العهد عام ١٩١٤، وتم اعتقاله بتهمة الخيانة من قبل الاتحاديين. وخلال الحرب العالمية التحق بقوات الشريف حسين عام ١٩١٦، بعدها عاد الى مصر ليشغل منصب المفتش العام للجيش المصري عام ١٩٣٨ ، ثم رئيساً لهيأة الاركان المصرية، في عام ١٩٥٣ عين سفيرا لمصر في الاتحاد السوفيتي. توفي عام ١٩٦٥ ، للمزيد ينظر: الموسوعة العربية الميسرة، المجلد الرابع، الطبعة الاولى، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٥ ، ص٢٢٤٣ .

١٠. محمد مهدي البصير: شاعر وخطيب وكاتب مبدع، ولد في مدينة الحلة عام ١٨٩٥، في اسرة ادبية ودينية، تعلم في البداية على يد الكتاتيب ثم تتلمذ على يد محمد القزويني من رجال الدين الكبار في الحلة. فقد بصره بسبب مرض الجدري ولذلك سمي بالنقيض مما اصابه بالبصير. بالرغم من ذلك الا انه اثبت جدارته في التعلم وحفظ القران وقراءة الشعر، وعند بلوغه سن الخامسة عشر ارتدى الزي الديني ولبس العمامة، شارك بشعره وساهم في الحركة الوطنية منذ عام ١٩٢٠، فسجن ونفي مرات عدة. في عام ١٩٢٥ درس في جامعة ال البيت، ثم اوفد الى مصر عام ١٩٣٠ لمتابعة دراسته في الادب العربي، ثم اوفد الى فرنسا في جامعة مونيلييه والتي حصل من خلالها على الدكتوراه في الادب الفرنسي عام ١٩٣٧، ثم عاد الى بغداد عام ١٩٣٨ فشغل منصب استاذ للآدب العربي بدار المعلمين. له مؤلفات قيمة وعديدة، توفي عام

١٩٧٤ ، ينظر: علي كاظم حمزة الكريعي، محمد مهدي البصير ودوره السياسي في العراق، رسالة ماجستير، غير منشورة، كلية التربية،جامعة بابل، ٢٠٠٦.

١١. أطلق تعبير الفئة المثقفة في العصر الحديث على المنصرفين للعمل الفكري أو ما يعرف بأهل الفكر،وهو مصطلح اشتقت دلالته عن الأصل اللاتيني (Intellegensin)،أو (Intellegens)، ويقصد به المثقفون الذين يشكلون فئة متقدمة أو نخبة فنية اجتماعية سياسية ، وفي اشتقاقات الأصل الأخرى ، كلمة (Intelligence)، والتي تعني الذكاء والقدرة على الفهم والادراك، وقد بدأ تداول مصطلح (الانتليجينسيا) منذ أواخر القرن التاسع عشر، وأول من استخدمها كمصطلح اجتماعي سياسي هم الروس، للمزيد من التفاصيل ينظر: سامي عبد مشعب الموسوي، دور المثقفين في الحركة الوطنية في العراق في سنوات الانتداب ١٩٢٠-١٩٣٢ دراسة تاريخية، اطروحة دكتوراه، غير منشورة، مجلس المعهد العالي للدراسات السياسية والدولية، الجامعة المستنصرية، ٢٠٠٤، ص٨ .

١٢. فهمي المدرس: ولد في بغداد عام ١٨٦٩ ، درس على مشاهير أساتذة عصره العلوم الدينية، أشرف على "جريدة الزوراء" ، نفته الحكومة العثمانية إلى جزيرة رودس عام ١٩٠٥ ، اعيد إلى بغداد عام ١٩٠٦ ، عين مديراً عاماً للمعارف عام ١٩٣٥ ، توفي في بغداد عام ١٩٤٤ . ينظر سامي عبد مشعب الموسوي، المصدر السابق، ص٣٧ .

١٣. محمد حبيب العبيدي: شاعر وخطيب ولد في الموصل عام ١٨٨٢ ، درس العلوم الدينية على علماء عصره ومنه محمد الفخري واحمد الفخري ، سافر الى بيروت متطوعا لخدمة الدولة العثمانية، اشترك في تحرير جريدة "الشرق" التي اشرف عليها جمال السفاح، عُين مفتيا للموصل، حضر عدة مؤتمرات اسلامية ومنها المؤتمر الاسلامي في القدس عام ١٩٣١ ، توفي عام ١٩٦٣ ، ينظر: حميد المطبعي، موسوعة اعلام العراق في القرن العشرين ، الجزء الثاني ، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ، ١٩٩٦ ، ص٣٠٤ .

١٤. محمد سعيد الحبوبي: ولد في النجف عام ١٨٥٠ ، هو فقيه وشاعر عراقي، درس الادب والفقه، عاصر جمال الدين الافغاني اربع سنوات خلال الدراسة، ثم اصبح استاذا في الحوزة. له مجالس ادبية ومحاضرات فكرية، اشتهر بمواقفه ضد الاحتلال البريطاني واشترك في الجهاد ضدهم في معركة الشعيبة وبعد أن اندحر جيش المجاهدين والعثمانيين قصدا لحبوبي الجيوش الناصرية واشتد عليه المرض وتوفي فيها عام ١٩١٥ ، ينظر : مير بصري ،أعلام الأدب في العراق الحديث، تقديم: جليل العطية، الجزء الاول ، الطبعة الاولى، دار الحكمة، لندن، ١٩٩٤، ص٥٧-٦٠ .

١٥. عبدالكريم الماشطة: ولد في الحلة عام ١٨٨١ ، كان والده من الشخصيات الوطنية التي طالبت بالدستور، درس في الكتاتيب، ثم التحق بالدراسة في النجف الاشرف وبعد اكمال دراسته في

النجف دخل المجال السياسي ليشارك في القضايا الوطنية ومواجهة الاستعمار البريطاني كانت ذروتها في معركة الشعيبة عام ١٩١٥، شارك في احداث ثورة العشرين وتم اعتقاله بتهمة اشعال روح الثورة. ساند الثورات العربية بقوة، توفي عام ١٩٥٩ ، ينظر: "الحوار المتمدن"، جريدة، بغداد، العدد ٢٢٥٠ ، ١٣ نيسان ٢٠٠٨ .

١٦. العلمانية: مصطلح غربي يعني حرفياً "الدنيوية" او المذهب الدنيوي، ويعني اصطلاحاً فصل الدين وابعاده عن الدولة. وظهر ذلك المصطلح في بداية القرن التاسع عشر والذي عرف بعصر العقل، ثم انتقل في نهاية القرن التاسع عشر الى المشرق العربي وتركيا وايران. واول من ابتدع مصطلح العلمانية هو الكاتب البريطاني جورج هوليوك، في كتابه " مبادئ العلمانية" الذي صدر عام ١٨٧٠ . ولعلّ الفيلسوف سبينوزا كان أول من أشار إليها، إذ قال:" أن الدولة هي كيان متطور وتحتاج دومًا للتطوير والتحديث على عكس شريعة ثابتة موحاة". مؤكدا رفضه اعتماد الشرائع الدينية مطلقًا بالقول:" إن قوانين العدل الطبيعية والإخاء والحرية هي وحدها مصدر التشريع". و بناءً عليه، يمكن القول أن العلمانية ليست أيديولوجيا أو عقيدة بقدر ما هي طريقة للحكم، ترفض وضع الدين أو سواه كمرجع رئيسي للحياة السياسية والقانونية ، وتتجه إلى الاهتمام بالأمور الحياتية للبشر بدلاً من الأمور الأخروية، أي الأمور المادية الملموسة بدلاً من الأمور الغيبية ينظر: روجيه غارودي، الأصوليات المعاصرة، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، ١٩٩٢ ، ص١٢٠ ؛ "الحوار المتمدن"، جريدة، بغداد، العدد ٦٥٥٧ ، ٧ ايار ٢٠٢٠ .

١٧. محمد رشيد رضا: ولد في لبنان عام ١٨٦٥، عالم دين وواحد من رجال الاصلاح الاسلامي، بداية تعليمه في لبنان ثم سافر الى مصر عام ١٨٩٧ وتتلمذ على يد الشيخ محمد عبدة، اصدر مجلة "المنار" لبث آرائه في الاصلاح الديني والاجتماعي. بعد اعلان الدستور العثماني ١٩٠٨ رجع الى دمشق لكنه اضطر للعودة الى مصر لينشئ مدرسة الدعوة والارشاد. انتخب عام ١٩٢١ رئيساً للمؤتمر السوري، لكنه غادرها بعد دخول الفرنسيين اليها. له مؤلفات عدة. توفي في مصر عام ١٩٣٥ ، ينظر: الموسوعة العربية الميسرة، المجلد السادس، الطبعة الاولى، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٥ ، ص٣٠٤٧ .

١٨. طالب باشا النقيب: ولد عام ١٨٧١ في البصرة، سياسي عراقي، وكان احد المرشحين لعرش العراق، واحد مؤسسي الدولة العراقية الحديثة، درس القران واللغة العربية وتعلم اللغة التركية والفارسية والانكليزية، عرف بجرأته وسخاءه، عين متصرفاً في لواء الاحساء عام ١٩٠١، انتخب عضواً في مجلس المبعوثان العثماني، وفي عام ١٩٠٩ اسس "الحزب الحر المعتدل" وغيره من الاحزاب، كما اصدر عدد من الصحف العراقية. تعرض للاعتقال عام ١٩١٤ ثم نفي الى جزيرة

هنجام، في عام ١٩٢١ . اصبح اول وزير للداخلية، توفي عام ١٩٢٩ ، للمزيد ينظر: مير بصري، اعلام الوطنية والقومية، ص٢٤٥-٢٥٠ .

١٩. سليمان فيضي: ولد في الموصل عام ١٨٨٥، سياسي معروف في الحركة الوطنية، والده امام مسجد، دخل الاعدادية الاميرية في الموصل عام ١٨٩٥، ثم انتقل الى الاعدادية العسكرية في بغداد لكنه فصل منها بسبب مشكلة مع الطلبة. ثم دخل كلية الحقوق وتخرج منها. عاد الى البصرة عام ١٩٠٤ واستقر فيها. بدأ مشروعاته الاصلاحية بوقت مبكر، قام بتأسيس اول مدرسة اهلية واول جمعية علمية ادبية في البصرة عام ١٩١٠، في عام ١٩١٩ عين قاضياً في محكمة الاستئناف ببغداد، ثم مدرساً في مدرسة الحقوق، ثم عاد الى البصرة وامتهن المحاماة. شارك في تظاهرات ١٩٣١ واحداث حركة مايس ١٩٤١، له مؤلفات ادبية وعلمية عدة. اصيب بمرض عضال وتوفي عام ١٩٥١ ، ينظر: خولة طالب لفتة، سليمان فيضي ودوره السياسي والثقافي والاجتماعي في العراق ١٨٨٥-١٩٥١، مطبعة الاديب البغدادية، بغداد، ١٩٩٨

٢٠. ينظر على سبيل المثال العدد ١٥ الصادر بتاريخ ٩ اب ١٩٠٩ .

٢١. حسين الرحال: ولد في بغداد عام ١٩٠٠ ، هو كاتب واديب واسع الثقافة، اشتراكي الفكر ودعا الى تحرير المرأة. اكمل دراسته الاولية في بغداد ثم سافر الى المانيا ليكمل دراسته الاكاديمية وتخرج عام ١٩٢٠، اصدر جريدة "الصحيفة" عام ١٩٢٤، وكانت من الصحف المتحررة ، في عام ١٩٣١ اصبح مترجماً في وزارة الخارجية، وفي عام ١٩٤٨ تولى ادارة الاذاعة ثم نقلت خدماته الى مديرية السكك واصبح مديراً لها عام ١٩٥٤. توفي عام ١٩٧١، ينظر: مير بصري، اعلام الادب في العراق الحديث، المصدر السابق، ص٥١٥-٥١٦ .

٢٢. محمود احمد السيد: ولد في بغداد عام ١٩٠٣، رائد القصة العراقية، درس في المدرسة السلطانية، ثم دخل دورة الهندسة عام ١٩١٧ وتخرج منها عام ١٩١٨ فعين موظفا في دائرة الري، لكنه لم يلبث طويلا فسافر الى الهند عام ١٩١٩ ، فتأثر هناك بالفكر الاشتراكي والحركة العمالية ثم عاد الى بغداد عام ١٩٢٠، حتى ان قصصه وروايته اخذت تزخر بالصور الاجتماعية وتدعوا الى النهضة والاصلاح. شغل مناصب عدة في الدولة العراقية حتى وفاته عام ١٩٣٧ ، للمزيد ينظر: مير بصري، اعلام الادب في العراق الحديث،

التيار السلفي في الكويت (١٩٨١-٢٠٢٠) : النشأة ، التكوين ، الآديولوجيا

أ. د. مفيد الزيدي
أستاذ تاريخ الخليج العربي المعاصر
جامعة بغداد

مقدمة :

كان النفط في الكويت كما بقية دول الخليج، ظاهرةً جديدةً في سياق تكوينها التاريخي، تميزت بالثروة المالية والنمو الكبير في الدخل، والرفاه الإقتصادي، والتغيير الإجتماعي؛ إلا أن تاريخ الكويت المعاصر لايرتبط بظهور النفط وإستثماره فحسب ، بل أن أنها دولة برزت فيها الحياة الاقتصادية والتجارية قبل ظهور النفط وبعده، وحدث فيها التغيير الإجتماعي ،وبرزت فيها التيارات السياسية والفكرية.

ويرتبط تاريخ الكويت بأسرة آل الصباح التي تحولت إلى دولة حديثة بعد حصولها على الإستقلال عام ١٩٦٢، وإصدار الدستور وإنشاء أول تجربة برلمانية في الخليج، بدءاً من المجلس التشريعي الأول عام ١٩٣٨ الذي يعدّ نواة للحركة الإصلاحية في الكويت ، فضلاً عن ظهور الحركة الإسلامية التي مثّلت مختلف الإتجاهات الفكرية في العمل الدعوي، والمشاركة السياسية و البرلمانية، والنشاط الخيري والإنساني، وكان من بينها التيار السلفي في الكويت.

ويأتي البحث هذا، لكي يتناول التيار السلفي الكويتي، من حيث نشأته وتكوينه التاريخي، وطروحاته الآديولوجية ، بالإعتماد على دراسات ومراجع لقيادات الحركة من السلفيين والقوى الإسلامية الكويتية الأخرى.

المبحث الأول: الكويت وبدايات الحركة الإسلامية

كان بروز الحركة الإسلامية في الكويت على الرغم من ظهور الثروة النفطية والتحديث والرفاه الإجتماعي، إذ إنتشرت الدعوة عن طريق الشخصيات والقيادات الإسلامية، والجمعيات والتنظيمات العلنية والسرّية، والصحف والمجلات الإسلامية، والنشاطت الخيرية والتطوعية، والإحتفالات الدينية والمسابقات القرآنية منذ الخمسينيات من القرن العشرين ، وجاء ظهور الجماعات الإسلامية في الكويت، ومن أبرزها (جماعة الإخوان المسلمين)، ولسان حالها جمعية الإصلاح الإجتماعي، التي أصدرت (مجلة المجتمع)، وكانت لها مكانةً بارزة في بنية الحركة الإسلامية الكويتية ،وتحولت من العمل الإسلامي الدعوي إلى العمل السياسي والبرلماني، مع تنامي دور ومكانة الحركة الإسلامية في عقد السبعينيات في الخليج والمنطقة العربية.

وشجَّعت السلطات الكويتية في تلك المرحلة، المنابر الإسلامية كبديل عن التنظيمات الليبرالية والقوى القومية واليسارية المعارضة لها، وأستخدمت الخطاب الإسلامي في بعض الأحيان لتطويق القوى المعارضة، ومحاولة عزلها عن المجتمع وتحجيم تأثيرها فيه .

وكانت هذه التوجهات في الكويت، بعد أحداث نكسة حزيران عام ١٩٦٧ في مصر وبعض الدول العربية ، ولجوء قيادات وأعضاء من الأخوان المسلمين وجماعات إسلامية أخرى، من مصر إلى دول الخليج والكويت، والتي خرجت خوفاً من ملاحقة السلطات لها ، وكان منهم قيادات من (حزب التحرير الإسلامي) استقروا في بعض دول الخليج ومارسوا نشاطاتهم الدعوية والخيرية،إذ نضج التيار الإسلامي في المنطقة وتزامن مع الطفرة النفطية والعوائد المالية الكبيرة، وظهور التغيير الاجتماعي، وأثيرت قضايا المرأة والسفور والحجاب، والاختلاط في الجامعة، ممّا دفع الإسلاميين الى العمل ومواجهة الظواهر الجديدة هذه.[١١] (العقاد، 1983، 440-439).

كان قيام الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩،نقطة تحول في عمل الحركة الإسلامية في الخليج ، وتأثيرها في عدد من الجماعات والتنظيمات الإسلامية في المنطقة، مثل (جمعية الاصلاح الاجتماعي) ،وظهر في المقابل تيار متشدد يُعبّر عن آديولوجيته الأصولية داخل (جماعة السلف) التي أسست (جمعية إحياء التراث الاسلامي) عام ١٩٨١ ، ممّا أدى الى تخوف السلطات من صعود تيار الإسلام السياسي، فعملت على تطوير علاقاتها مع الإخوان المسلمين وجماعة السلف، ثم جاء الغزو السوفيتي إلى افغانستان عام ١٩٧٩، وإتفاقية كامب ديفيد مع اسرائيل، وتنامي الجماعات "الجهادية" الإسلامية في مصر وإمتدادها إلى الكويت ودول الخليج الأخرى، ثم تبعه الغزو الإسرائيلي الى لبنان عام ١٩٨٢، والحرب العراقية – الايرانية (١٩٨٠-١٩٨٨)، وحادثة اقتحام الحرم المكي من قبل جهيمان العتيبي عام ١٩٨٠،[١٢] تلك الأحداث التي ساعدت في تعزيز مكانة الحركة الإسلامية والتيار السلفي الكويتي.(أبو صليب، " العوامل المؤثرة في تطور النظام السياسي في الكويت (١٩٦٢- ١٩٨٠)"، www. Drabusulaib. Com/wp- content).

وأزداد تأثير الجماعات الإسلامية بعد الغزو العراقي للكويت في ٢ آب ١٩٩٠، ومنها (التجمع الإسلامي الشعبي) الذي كان واجهة للجماعة السلفية ، إذ سنحت له الفرصة بالتحرك على الصعيد النخبوي والشعبي، والمشاركة في الإنتخابات البرلمانية عام ١٩٩٢ بعد تحرير الكويت وعودة الحياة السياسية فيها، وحصل التجمع على ثلاث مقاعد في مجلس الأمة، وربما كان تواصل السلفيين الكويتيين مع القيادات السلفية في المملكة العربية السعودية بعد إنتقال الكثير من النخب الكويتية والإسلامية ولجوئها إلى هناك ، قد ساعد في تعزيز علاقات الجماعة السلفية في الخارج ولاسيما مع قيادات السلفية السعودية.

وكانت التيار السلفي الكويتي جزءاً من حالة السلفية العربية، والتي إمتدت منذ منتصف القرن العشرين مستمدة جذورها الفكرية والآديولوجية من الحركات الإسلامية الأم مثل جماعة الأخوان المسلمين في مصر، والتي تعدّ ملهمةً للجماعات السلفية التي ظهرت في الساحة الكويتية في بواكيرها الأولى، والتي إختلفت بشكل كبير عن الجيل التالي من السلفيين الذي ظهروا أكثر تشدداً عما سبق ،وتقف السلفية في طليعة الحركة الإسلامية الكويتية، والتي تعددت قياداتها وتنظيماتها وإرتباطاتها في داخل الكويت وخارجها، وتأثيرتها في الشأن المحلي، وعلاقاتها مع القوى الإسلامية والسلطة السياسية ، وتصاعدت مواقفها بقوة بعد الغزو الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣، وما تبعها من أحداث "الربيع العربي" عام ٢٠١١، واحتجاجات شعبية في شوارع الكويت

عاميّ٢٠١١و٢٠١٢ وتداعياتها الداخلية في الساحة السياسية، وتأثيراتها في الدورات البرلمانية في الأعوام ٢٠١٣و ٢٠١٦و٢٠٢٠ ، وكانت الحركة السلفية لها دورها بجمعياتها وتنظيماتها وقياداتها وامتداداتها، فضلا عن تنامي شبكاتها وعلاقاتها الخارجية العربية والإقليمية. أنظر الجدول رقم (١) الجمعيات والأحزاب الإسلامية في الكويت(١٩٥٠-١٩٨٠)

الجدول رقم (١)

الجمعيات والأحزاب الإسلامية في الكويت (١٩٥٠-١٩٨٠)*

ت	أسم التنظيم أو الجماعة	سنة التأسيس
	جماعة الإخوان المسلمين	١٩٥٠
	حزب التحرير الإسلامي	١٩٦٧
	جماعة السلف	١٩٧٩

*الجدول اعداد الباحث.

المبحث الثاني: السلفية الكويتية/ النشأة والتكوين

السلفية يتم تعريفها على أنها الرجوع إلى السلف الأول في فهم العقيدة والشريعة والعبادات بعيداً عن الشوائب والبدع، وفهم الشريعة والحياة على أساس العلم والعمل، وفهم أن الإنسان هو خليفة الله في الارض، فالسلفية مجموعة أفكار لها أتباعها في العديد من الدول العربية والإسلامية ،[١٣] (فرج،2011،١١٢-١١٣) .

ومن جهة أخرى ،يعود ظهور الحركة الوهابية في الكويت مع العائلات من آل سعود وآخرين التي إستقرت في الكويت في القرن الثامن عشر، وكانت قادمة من شبه الجزيرة العربية ومن نجد تحديداً مع موجات الهجرة إلى الكويت آنذاك، فأنتشرت الوهابية في المناطق الصحراوية لتمتد إلى المدن ،وتحولت منذ الأربعينيات من القرن العشرين من خلال العلماء والدعاة، ونشر الكتب والمنشورات الدينية والدعوية في الكويت .

والحركة السلفية هي إمتداد طبيعي للوهابية لها تيارات وتوجهات متنوعة في آديولوجيتها وسياساتها، وأندمجت الوهابية في الكويت تدريجياً، وتحولت من تيار فكري إلى آديولوجي، وإلى حركة إجتماعية غير رسمية وجماعات وتنظيمات سياسية، وشخصيات من التجّار والأعيان ورجال الدين والأكاديميين والمتعلمين ، عن طريق دعاة السلف من أمثال عبد الله خلف الدحيان، وعبد العزيز الرشيّد، ومحمد بن سليمان الجراح، ويوسف العيسى القناعي وغيرهم، وكان تياراً يُعبّر عن السلفية (التقليدية) التي مارست نشاطها الدعوي والخيري، ودعت للتوحيد ومحاربة البدع من دون العمل السياسي وظل هذا الاتجاه قائماً حتى منتصف القرن العشرين .

وتعود الحركة السلفية الكويتية بالأساس في جذورها إلى الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، إذ أنشأ الشباب في (مسجد أحمد بن حنبل) في منطقة الفيحاء صيف

عام ١٩٦٩، ، حركة دعوية سلفية ضمت عادل النشمي، ومساعد العبد الجادر، وعادل الفلاح، وعبدالله السبت، ودعا هؤلاء إلى العودة للإسلام الصحيح دون التحريف بعيداً عن الحركة الإسلامية في الكويت وتنظيماتها، وإنشاء الحلقات الدراسية في كل مسجد، ثم ترك هؤلاء الجماعة وأتجهوا للإلتحاق بجماعة الإخوان المسلمين في السبعينيات من القرن العشرين وأصبحوا من قيادتها؛ إلا أن عبد الله السبت بقي سلفياً، وأصبح قيادياً في الحركة السلفية.[١٥] (ططر،٢٠١٨، 81).

وأنتشرت السلفية بين الشباب في السبعينيات ومابعدها وتغلغلت في أوساط مجلس الأمة ورجالات السياسة والتجّار والمتعلمين، وأصبح لها خلايا صغيرة في المساجد بمناطق (كيفان والقادسية) ، ثم تطورت إلى (الدار السلفية) التي كانت تقوم بجمع الزكاة من الناس، وأنضم اليها خالد السلطان (وهو إقتصادي ثري تخرج من الولايات المتحدة الأمريكية وكان رئيساً لجمعية الخريجين)، ثم تحول للإتجاه السلفي والتحق معه من الشباب، عبد الله السبت، وعبد الرحمن عبد الخالق، وعمر الأشقر، وأقتصر عمل الجماعة السلفية في البدايات على المساجد،[١٤] (المديرس،١٩٩٨ ، شؤون اجتماعية، العدد58،، 59-57).

وكان الهيكل التنظيمي للجماعة السلفية يتمتع بالسرّية، ولايعرف أعضاء الهيئة التأسيسية بالكامل، ولاهوية القادة المؤسسين الأوائل بشكل علني، وكان هناك مجلس شورى يمثل القيادة العليا للجماعة الذي وضع السياسة العامة لها، ولم يكن هناك أسلوب معين للإنضمام إلى الجماعة السلفية، وفيها العضوية إنتقائية وفقاً لاختيارات قادة الجماعة، فضلاً عن أنه كان هناك نوعين من السلفية في الكويت، الأولى هي السلفية العلمية التي ترفض الجهاد والتكفير والسياسة، والثانية هي السلفية "الجهادية" مثل تنظيم القاعدة وداعش وغيرهما.١٦ (روا،2017، 98-97).

إن الواقع الإسلامي في الكويت، ظل يتميز بانفراد جماعة الأخوان المسلمين في العمل في ظل غياب للحركة الإسلامية الفاعلة فيها، وأصبح للجماعة منذ الستينيات إلى الثمانينيات من القرن العشرين قاعدةً سياسيةً وإجتماعيةً، ممّا جعل السلطة تجد صعوبةً في التعامل معها، ودفعها هذا بشكل أو بآخر إلى دعم التيار السلفي في مواجهة هذه الجماعة ،وظهرت تجمعات وتنظيمات سلفية رئيسة، ومن أبرزها :

١- حركة جهيمان في الكويت:

ظهرت حركة جهيمان العتيبي في ٢٠ تشرين الثاني ١٩٧٩، ودخل مع جماعته السلفية المحتسبة إلى المسجد الحرام في مكة المكرمة لتنصيب محمد بن عبدالله القحطاني زعيما دينياً لهم، وأدى ذلك إلى مواجهة مع قوات الأمن وانتهاء الحركة بالقاء القبض على اتباع جهيمان. وقد وقف قادة السلفية الكويتية وأبرزهم، عبد الرحمن عبد الخالق ضد جهيمان وجماعته، وذهب مع قادة سلفيين كويتيين هم محمد الشيباني وطارق عيسى وعبد العزيز الفارس وعبد الله الكليب، إلى المدينة المنورة للتحذير من الفتنة بين السلفيين السعوديين هناك، ونشر عبد الرحمن عبد الخالق أكثر من مقالة افتتاحية في صحيفة (الوطن) الكويتية ضد أفكار جهيمان من (السلفية المحتسبة)؛ ورغم ذلك انتشرت دعوة جهيمان في الكويت، وانتقلت من السرّية إلى العلنية، ونشرت رسائلها في تجنيد الشباب الجدد، وجمع الأموال من التجّار والأعيان، وأصبح لهم فرع في الكويت، ومن أبرزهم جابر الجلاهمة ، وخالد العودة ، والدكتور عبد الله النفيسي المفكر الإسلامي ورئيس قسم

العلوم السياسية بجامعة الكويت الذي التحق بالحركة لمدة قصيرة ثم إنسحب منها ،وكان رئيس فرع الحركة بالكويت هو عبد اللطيف الدرباس وهو "جهادي" تلميذ الشيخ الشيباني، إلتحق بالجماعة السلفية المحتسبة وسجن في المملكة، ثم أطلق سراحه في عام ١٩٨٣، فعاد إلى الكويت للعمل مع قياديّين هما أبو محمد المقدسي وفؤاد الرفاعي، وبعد عام ١٩٧٩ ظل فرع الحركة في الكويت نشطاً حتى نهاية عام ١٩٨٩ وتحت رئاسة جابر الجلاهمة وعبد الله الدرباس .[١٧] (ططر،٢٠١٨ ، 102)

وواجهت الكويت تداعيات في كانون الثاني ٢٠٠٥ بعد سلسلة أعمال عنف أتهمت بها عناصر سعودية سلفية، ممّا اثار الحكومة والرأي العام الكويتي في مواجهة ثقافة العنف، بعد أن رفضت الحكومة استقبال سلفيين سعوديين، وجاءت حوادث في السالمية وأم الهيمان وميدان حولّي، لتكشف تورط عناصر سلفية سعودية، وأكّدت التحقيقات إرتباطهم مع عناصر تنظيم القاعدة، وكان قائدهم أبو زياد السعودي، مسؤول عن تمويل خلية الكويت بالأموال، كان قد زار الكويت من قبل لإجراء ترتيبات مع هذه الخلية والإعداد لعمليات عسكرية ضد مؤسسات أمنية وعسكرية في ا، وتسبب ذلك في حالة حرج بين الكويت وجارتها المملكة .[١٨] (ابراهيم، 2009، 142-141).

٢- جمعية إحياء التراث الإسلامي :

دخلت الحركة السلفية المرحلة العلنية من العمل الدعوي الإسلامي، عندما تأسست (جمعية إحياء التراث الإسلامي) في ١٩ كانون الأول١٩٨١، جمعية نفع عام تحت إشراف وزارة الشؤون الإجتماعية والعمل، والتحق بها عدد من أعضاء جمعية الإصلاح الإجتماعي والجماعة السلفية، مثل جاسم العون وخالد السلطان وأنتخب الأخير رئيساً لادارة الجمعية، وكان من مؤسسيها فريدة المعوشرجي وعبد الجليل الغرباوي وفريدة العجيل وطارق العيسى وعبد الله الجسّار وعبد الوهاب السفني وجاسم القبندي، وطرحت أفكارها وطروحاتها في إبراز التراث الإسلامي، وجمع المخطوطات والكتب الإسلامية وتشجيع العلماء في الدراسات الإسلامية، والدعوة الى الكتاب والسُنّة ومنهج السلف الصالح، والعمل على تنقية التراث الإسلامي من البدع والخرافات، وإنشاء صناديق للزكاة و بناء المساجد ومساعدة المحتاجين ونصرة المسلمين .[١٩](المديرس،١٩٩٨ ، شؤون اجتماعية، العدد58،، 59-57).

وأصدرت الجمعية (مجلة الفرقان) في عام ١٩٨٩، نشرت منذ صدورها آراء وفتاوى للجماعة السلفية في السعودية من قبل عبد العزيز بن باز ومحمد العثيمين وصالح الفوزان، بشكل خاص، وشكّل الطلبة السلفيون فيما بعد قائمة باسمائهم هي (الاتحاد الإسلامي)، شاركت في الإنتخابات الطلابية عام ١٩٨٠، علماً أن الجماعة بشّرت بأفكارها الإسلامية والسياسية منذ تشرين الأول عام ١٩٧٦ من خلال المقالات التي نشرتها في (صحيفة الوطن) وتولى تحريرها عدد من قيادات الجماعة، أمثال عبد الرحمن عبد الخالق وأحمد باقر وسليمان معرفي وعبد الله الدوب وأمير الحداد وعبد الله السبت وغيرهم.

وقامت جمعية إحياء التراث الإسلامي في داخل الكويت وفي الدول العربية والإسلامية، ببناء الجوامع والمساجد والمراكز والمعاهد الإسلامية ودور الأيتام، فضلاً عن ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية، وأصدار ستة مجموعات من مكتبة طالب العلم، وإعداد وتخريج حوالي ٢٠٠٠ داعية ، فضلاً عن مشروعات الصدقة

الجارية التي انجزت حوالي ٢٠٨٦ مشروعاً، ودخلت الجماعة في الهيئات الشعبية وجمعيات النفع العام، وفي أجهزة الدولة كوزارة التربية والتعليم العالي ووزارة الأوقاف وجامعة الكويت، وفي مجلس الأمة من خلال نوابها، وفي المجالس العليا، كالمجلس الأعلى للتخطيط ، والمجلس الأعلى للبترول، واللجنة الإستشارية العليا لإستكمال تطبيق الشريعة .

وتولى عبد الرحمن عبد الخالق رئاسة جمعية إحياء التراث الإسلامي، وأخذت الحركة السلفية طوراً حركياً واهتمت بالشأن السياسي وحركة الاحتجاجات الشعبية، ممّا دفعها للانقسام فيما بينها والانشقاقات التي عانت منها، ولاسيما بعد الغزو العراقي للكويت عام ١٩٩٠ والتدخل الأمريكي العسكري في المنطقة، أدى إلى خلافات بين القوى والشخصيات السلفية في المملكة والكويت، وتشظي التيار السلفي إلى قيادات مختلفة، بين التيار التقليدي، وتيار آخر أصولي خرج وأنشق عنه بقيادات جديدة، أي بين التيار الحركي السلفي، والتيار الأصولي.[٢٠] (المديرس،١٩٩٨ ، شؤون اجتماعية، العدد58، 59-60، 57-59).

وطرأت تغييرات على جمعية إحياء التراث الإسلامي بعد أن تواصل عدد من القيادات فيها مع السلفيين في السعودية بعد عام ١٩٩٠، وأنضموا إلى ماعرف "بحركةالصحوة الاسلامية " بعد دخول القوات الأمريكية إلى الأراضي السعودية لتحرير الكويت ، وعندما عاد قسم من هؤلاء القياديين وأبرزهم حاكم المطيري، في الوقت الذي ضعفت فيه علاقة السلطة مع عبد الرحمن عبد الخالق، فأصبحت (جمعية إحياء التراث الإسلامي) أكثر أصوليةً، وأبعد عبدالرحمن عبد الخالق عن الجمعية وتولى عبد الله السبت إدارتها ، وداخل كل تيار ظهر انقسام أيضاً، بين مؤيدين لجمعية إحياء التراث الإسلامي ومعارضين لها، وتوجه المؤيدين للعمل البرلماني تحت إسم (التجمع السلفي الإسلامي) من أجل تعزيز ما أسمته "الاهداف الأصولية"، وعارض بعض الأصوليين جمعية احياء التراث الاسلامي ؛ لكنهم لم يتخلوا عن الأصولية نهائياً، وظهر إتجاه ثالث يعارض الجمعية من ناحية عدم المشاركة في العمل السياسي، وضرورة عدم إنتقاد الحاكم وطاعتهن وهم يمثلون "بالسلفية المدخلية" .[٢١](قنديل، الممولون المنسيون هل يقود سلفيو الكويت السلفية العالمية؟،22/2/2016,

http/ www. Ida sat com/ forgetter –fi hankers- are- diving- global- Salafism Kuwait –Silvia

واجهت (السلفية الحركية) في عام ١٩٩٧، العديد من الخلافات الداخلية ، ونشب الخلاف بين جاسم المطيري ونائبه حامد العلي، فرأى الأول، أن مستقبل الحركة السلفية يتمثل في أن تكون حزب سياسي، ورأى الثاني أنه من الأفضل أن تترك الحركة السلفية كما هي من دون تغيير في شكلها، وأزداد الخلاف مع سفر جاسم المطيري للدراسة في الخارج، وتولي حامد العلي قيادة الحركة وتنفيذ أفكاره وطروحاته ، فقرّر جاسم المطيري وموالين له مغادرة الحركة، وعندما عاد الأخير إلى الكويت في عام ٢٠٠٥، أسّس أول حزب سياسي في الكويت حمل أسم (حزب الأمة) ووجّهت له إتهامات بمخالفة القانون الكويتي والسعي لتغيير نظام الحكم ؛ لكنه مضى في مشروعه وقرّر في عام ٢٠٠٨ خوض الإنتخابات البرلمانية من خلال ١٢ مرشحاً خسروا جميعاً فيها، ثم أعلن مقاطعة إنتخابات عام ٢٠٠٩، مما أشار إلى أن السلفيين الحركيين لم يكونوا في واقع الحال

بمستوى السلفيين الأصوليين في تأثيرهم الفكري والتنظيمي داخل الكويت أوخارجها .[٢٢] (قنديل، الممولون المنسيون هل يقود سلفيو الكويت السلفية العالمية؟،22/2/2016,
http/ www. Ida sat com/ forgetter –fi hankers- are- diving- global- Salafism Kuwait –Silvia

وأستغلت الجماعة السلفية أحداث الإحتجاجات في الكويت عاميّ ٢٠١١ و٢٠١٢ لتعزيز مكانتها في المؤسسات الحكومية وتقديم الولاء للسلطة، والوقوف في وجه المعارضة الليبرالية والشبابية والقبلية، مع تراجع التحالف المكوّن من الحكومة مع جماعة الإخوان المسلمين، وعاقبتها الحكومة على إنضمامها للمعارضة من خلال تجريدها من مواقعها في مؤسسات الدولة، مثل بيت التمويل الكويتي الذي تأسس في عام ١٩٧٧، وتم إستبدال أغلب كوادر الإخوان الموالين للحكومة في عاميّ ٢٠١٣و٢٠١٤ في مؤسسات وزارة الاوقاف الدينية وبيت الزكاة وبيت التمويل الكويتي وغيرها .[٢٣] (المديرس،١٩٩٨ ، شؤون اجتماعية، العدد58، ٧٠).

٣- التجمع السلفي:

شهدت جمعية إحياء التراث الاسلامي إنقساماً فكرياً، وظهور الحركة السلفية العلمية بقيادة حامد العلي التي خرجت منها شخصيات إسلامية سلفية، وأنشأت الجمعية (التجمع السلفي)،هو التيار الأوسع الذي يمثل توجه جمعية احياء التراث الإسلامي، وتأسس في عام ١٩٩٢ وسعى إلى تطبيق الشريعة الإسلامية من خلال النظام السياسي كبديل للأحزاب، وطالب بإقامة نظام سياسي معتدل في العالم الإسلامي .

٤- الحركة السلفية:

تأسست في عام ١٩٩٦ على أساس ذلك الخلاف الذي نشأ بخصوص إستعانة المملكة بالقوات الأجنبية في حرب تحرير الكويت عام ١٩٩١، وكان من أبرز مؤسسي هذه الحركة حامد العلي وعبدالرزاق الشايجي، وجاسم المطيري وتركي الظفيري وبدر الشبيب وساجد العبدلي، و بدأت عملها تحت اسم (السلفية العلمية) ثم تغيرت في عام ٢٠٠٦ إلى (الحركة السلفية).

٥- حزب الأمة:

وهو أول حزب سياسي في الكويت والخليج ، والأقرب إلى جماعة الأخوان ، وتأسس في عام ٢٠٠٥ من أجل العمل السياسي داخل الحركة السلفية ، وكان يدعو إلى فكرة الخلافة الإسلامية والحكومة الراشدة، وهو في ظاهره سلفي ؛ لكنه يسعى في الواقع للوصول إلى السلطة وإقامة الخلافة الإسلامية، وكانت بداية الحزب عندما قام عدد من الشخصيات من السلفية العلمية بتقديم طلب الى رئيس مجلس الوزراء الشيخ صباح الأحمد الجابر الصباح(الأمير٢٠٠٦-٢٠٢٠) يطلبون فيه إشهار حزب سياسي بأسم (حزب الأمة) تزامن معه طلب آخر باقرار اشهار قانون الاحزاب السياسية، وأكّد اعضاء الهيئة التأسيسية للحزب ان هدفهم العمل العلني؛إلا أن الحكومة رفضت الطلب، وأكّدت إن خصوصية الديمقراطية تتميز بأنها بدون أحزاب، وأن الاستقطاب الطائفي يلحق الضرر بالبلاد، وإن الحزب الجديد يعتمد على فكر واحد ممّا يثير المخاوف من تكريسه للانقسام الديني في المجتمع .[24] (حزب الامة الكويتي.. طموحات وصدامات السلفية العلمية"، 18/5/2012 http// www.IS Lamist – movement . Com/ 26501).

وتصدت الحكومة للحزب واحالة الطلب الى المدعي العام بتهمة السعي لتغيير نظام الحكم ،وعدّ مخالفاً للقانون الكويتي، وتم إحالة مؤسسيه إلى المدعي العام بتهمة "السعي لتغيير نظام الحكم" ، وكانت من أبرز الشخصيات التي شاركت في تأسيسه حاكم المطيري وسيف الهاجري وعواد الظفيري وفيصل الحمد وساجد العبدلي ومحمد الخنين وأرشيد الظريان ، وقاطع هؤلاء الإنتخابات البرلمانية، وقرّر عدم خوض التجربة إلا في ظل حكومة شعبية منتخبة ، "ولاجدوى من المشاركة في إنتخابية صورية يحسم نتائجها المال السياسي وليس الإرادة الشعبية" حسب ما أعلنه الحزب . [٢٥](حزب الامة الكويتي.. طموحات وصدامات السلفية العلمية"، http// www.IS 18/5/2012 Lamist – movement . Com/ 26501).

ثم شهد الحزب خلافات داخلية في عام ٢٠١٣،عندما أعلن في بيان له عن تجاوز عضويّ مجلس الشورى حاكم المطيري وسيف رشدان، باستخدام الموقع الألكتروني للحزب بشكل مسيء، واصدارهما بيانات عدّت بنظر الحزب باطلة،وأكّد الحزب إن عواد الظفيري ما زال الرئيس الشرعي للحزب، وإن فيصل الحمد الأمين العام الشرعي للحزب حتى يتم إجراء الإنتخابات للتشكيل الجديد له، لينتهي الخلاف داخل الحزب بسيطرة حاكم المطيري ومجموعته [٢٦] .(حزب الامة الكويتي.. طموحات وصدامات السلفية العلمية"، http// www.IS Lamist – movement . Com/ 26501 18/5/2012).

٦- تجمع ثوابت الأمة:

ظهر بعد عام ٢٠٠٣ وضم شخصيات سلفية ، وسعى للدفاع عن ما أسماه " ثوابت الأمة ومصالحها"، والتمسك بالكتاب والسُنّة وسلف الأمة، وتحكيم تطبيق الشريعة الإسلامية، والدعوة الى الوسطية في الاسلام ومحاربة التطرف .

٧- التجمع الإسلامي الشعبي:

تأسس في نيسان عام ١٩٩١وهو يمثل الجماعة السلفية التي شاركت في إنتخابات عام ١٩٨٥، وضم قياديين سلفيين مثل جاسم العون وأحمد باقر وخالد العيسى، وكان هدفه إقامة دولة إسلامية بشكل تدريجي، شاركت بدور بارز في الدفاع عن الكويت بعد الغزو عام ١٩٩٠ من خلال إدارة الجمعيات التعاونية، وتوزيع الأموال والموؤن على الكويتيين، وتشكيل لجان شعبية للمقاومة، وأعتمد برنامج التجمع على تطبيق الشريعة الإسلامية، وتعديل المادة الثانية من الدستور لتصبح الشريعة المصدر الرئيس للشريعة والتشريع، ورفض أستخدام العنف في مواجهة السلطة القائمة، ومنع الخروج على الحاكم خشية حدوث الفتنة . [٢٧] (لطر، ٢٠١٨ ، ص155).

٨- المدخليون:

مجموعة من السلفيين أعلنوا عن خصامهم مع جمعية إحياء التراث الإسلامي لأنها وافقت على المشاركة في الإنتخابات البرلمانية، مع إعلانهم الحفاظ على هيكلية وقوة مؤسسات الدولة،علماً أنهم أفراداً انفصلوا عن التيار السلفي منهم ربيع المدخلي بعد عام ١٩٩١ ، ولقبوا (المدخليون) نسبة اليه ، وأزداد عدد الشباب السلفيين الذين رفضوا الخط الآديولوجي لجمعية إحياء التراث الإسلامي لكي ينضموا إلى المدخليين، وكان من أبرز قياداتهم سالم الطويل وحمد العثمان وفلاح مندكار ومن الشباب أحمد السباعي ومحمد العنجري ، ، وكان لهم موقف سلبي من العملية السياسية مع ابقاء الولاء للحاكم وانتقاد من يعصيه، وكان هؤلاء يمتلكون شبكات واسعة عابرة للحدود في مناطق الشرق الأوسط

وأوربا وجنوب شرق آسيا، وانتقدوا بعد اندلاع الإحتجاجات الشعبية في سوريا ضد النظام في عام ٢٠١١، إرسال الدعم المالي للمقاتلين المسلحين من المعارضة السورية٢٨. (بال، " هدية الأمير: سلفيو الكويت: يدفعون الثمن بعد منحهم دوراً أكبر" ، 21/5/2018، . http// www.Carnege middle East. Com) . أنظر الجدول رقم (٢) عن التنظيمات والجمعيات السلفية في الكويت (١٩٨١-٢٠٢٠)

الجدول رقم (٢)
التنظيمات والجماعات السلفية في الكويت بين (١٩٨١-٢٠٢٠)*

ت	أسم التنظيم أو الجماعة	سنة التأسيس	أبرز القيادات
١	حركة جهيمان في الكويت	١٩٧٩	جابر الجلاهمة
٢	جمعية إحياء التراث الإسلامي	١٩٨١	جاسم العون/خالد السلطان
٣	التجمع السلفي	١٩٩٢	حامد العلي
٤	الحركة السلفية	١٩٩٦	حامد العلي /عبدالرزاق الشايجي
٥	حزب الأمة	٢٠٠٥	حاكم المطيري/ سيف الهاجري
٦	تجمع ثوابت الأمة	2003	بدر زايد الداهوم
٧	التجمع الإسلامي الشعبي	1991	جاسم العون/ أحمد باقر
٨	المدخليون	١٩٩١	سالم الطويل/حمد العثمان

*الجدول من اعداد الباحث.

وهكذا تطورت الحركة السلفية في الكويت منذ بداياتها الأولى في الستينيات من القرن العشرين حتى ظهورها التنظيمي في مطلع الثمانينيات منه، ثم تطور مواقفها تجاه السلطة وعلاقاتها الشعبية بعد عام ١٩٩٠ ولاسيما مع أحداث غزو الكويت، في ظل الاتفاق بين قياداتها البارزة لتظهر أكثر من جماعة وتنظيم سلفي له آديولوجيته الخاصة، سواء في التعامل مع السياسة أم العمل البرلماني.

المبحث الثالث: الشيخان والتأصيل السلفي

يعود الفضل في نشأة التيار السلفي في الكويت وتطوره إلى شخصيات عربية وكويتية عملت على تأسيسه، وبث الأفكار السلفية بين صفوف المريدين والشباب الكويتيين، وخوض غمار الدعوة للفكر السلفي في المساجد والمجالس الدينية

والإجتماعية، ومن أبرز هذه الشخصيات السلفية هما الشيخين البارزين عبدالرحمن عبدالخالق وعبدالله السبت .

١. عبد الرحمن عبد الخالق

الداعية الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق هو (مصري الجنسية) وأسمه عبد الرحمن عبد الخالق بن سيد يوسف المصري، ولد عام ١٩٣٩ في قرية (عرب الرمل) في محافظة المنوفية بمصر ، وتوفي عن عمر ناهز الثمانين عاماً، وهو يعدّ مؤسس الدعوة السلفية في الكويت، وأحد مؤسسي جمعية إحياء التراث الإسلامي، وامتازت منهجيته عن السلفية التقليدية بالتنظير للمشاركة في العمل السياسي ،ويعدّ من أتباع منهج الاخوان المسلمين لكنه بإتجاه سلفي ،٢٩ (ططر،٢٠١٨ ، 85).

وتلقى عبد الرحمن تعليمه في المدينة المنورة في الجامعة على يد عدد من الشيوخ أمثال عبد العزيز بن باز وناصر الدين الألباني ومحمد الأمين الشنفيطي وعبد الرحمن الدوسري وعبد الرحمن العَبّاد، ثم قام برحلات إلى السودان والولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا وجنوب شرق آسيا وباكستان، واستقر في الكويت، والتقى عبد الرزاق صلاح المطوّع أحد مؤسسي جماعة الإصلاح الإجتماعي، والشيخ عبد الرحمن الدوسري إذ أقنعاه البقاء في الكويت، فوجد وظيفة في وزارة الأوقاف إمام (مسجد الملا صالح) في الجهرة، ثم (مسجد الشايجي) في المرقب، وانضم الى وزارة التربية في مجال تعليم اللغة العربية والتربية الإسلامية مدرساً في (مدرسة صلاح الدين الثانوية) .[٣٠] (ططر،٢٠١٨ ، 85).

كان التحاق عبد الرحمن عبد الخالق بجماعة الاخوان المسلمين تنظيم الكويت في البداية ؛ لكنه اختلف معهم في بعض القضايا التي أشرنا اليها سابقا، وأعتزلهم وأجتمع حوله عدد من الشباب الكويتيين، وكانت لديه حلقة دراسية في (مسجد عبد الجليل) في الفيحاء، وقام بتدريس تفسير القرآن الكريم للشباب من الاخوان المسلمين والسلفيين، إذ اندمج التنظيم الآديولوجي بين الاخوان والسلف في هذه المرحلة.[٣١] (بيان لما أشتمل عليه منج عبد الرحمن عبد الخالق للشيخ سعد بن سالم الطويل"، 12/7/2016 (http// www. Alurry. com/ Showtheadsp,

وأسهم عبد الرحمن عبد الخالق في العمل السياسي في الكويت في التيار السلفي، وخاض التجربة الحزبية منذ الثمانينيات من القرن الماضي، ولذلك فأنه من أوائل السلفيين المعاصرين الذين دعوا إلى المشاركة السياسية في الإنتخابات البرلمانية، وأثّرت الطروحات الفكرية له على التيارات السلفية في الخليج والسودان، وحظي بترحاب كبير في زيارته إلى مصر من قبل القيادات السلفية بعد قيام الثورة المصرية إبان أحداث "الربيع العربي" عندما زارها عام ٢٠١٢.

٢.عبد الله السبت

يعدّ الشيخ عبد الله خلف السبت المكنّى (إبي معاوية) شيخ من دعاة السلفية في الكويت، كان له الفضل في نشر الدعوة السلفية وله علاقات مع شبكة الجماعات السلفية في العالم الاسلامي، ولد في عام ١٩٤٦، وكانت بداية تحوله الديني مع (جماعة التبليغ) في عام ١٩٦٦ في منطقة الفيحاء (بمسجد الإمام أحمد بن حنبل) ، ثم بدأ الدعوة السلفية في عام ١٩٦٨ في المسجد نفسه، ونشر المنهج السلفي وأسهم في تأسيس جمعية احياء التراث الاسلامي ، وجمع حوله الطلبة والشباب لنشر دعوته، وكانت له حلقات علمية

ودروس في مسجد الشيخ خلف الدحيان في الفيحاء، وأستند على دعوة طلبته في التعلم ونيل المعرفة بالعلوم الشرعية المستمدة من الكتاب السُنّة النبوية، فنشر الدعوة السلفية في أصولها وقواعدها، عاش سنوات عدة في إمارة الشارقة ، فكان يراسل الدعاة ويهتم بالطلبة والمعاهد الدينية الخاصة بالدعوة في الكويت ،وأسهم في نشر الأفكار السلفية للشيوخ الألباني وإبن باز والعثيمين، فكان داعية اعتمد الأشرطة والمؤلفات والكتب الاسلامية، والمحاضرات والدروس الشرعية. [٣٢] (وترجل شيخ السلفية- وعلماء ودعاة : "سلم على يديده الالاف ورحيله فاجعة"، 8/9/2012 ، http//www.Kuwaiti Salifi. Com)

وأسس عبد الله السبت أول مكتبة الحكمة السلفية لطباعة الرسائل التي تنشر منهج السلف، ثم أسماها (الدار السلفية)، وأنتقل لإلقاء المحاضرات في الهند وتركيا وماليزيا والدول العربية، ونشرت محاضراته هذه في كتيبات صغيرة كجزء من مشروعه الدعوي للمنهج السلفي، ومن اشهرها (مختصر مدراج السالكين) لأبن القيّم، وعمل على جمع الصدقات والزكاة وتقديم العون للجاليات الأجنبية في الكويت ومساعدة الفقراء والمحتاجين . [٣٣](وترجل شيخ السلفية- وعلماء ودعاة : "سلم على يديده الالاف ورحيله فاجعة"، 8/9/2012 ، http//www.Kuwaiti Salifi. Com).

وقد عمل عبد الرحمن عبد الخالق وتلميذه عبد الله السبت، في نشر الدعوة السلفية، وتلقى العديد من طلاب العلم الكويتيين الدروس على أيديهما والعمل في الدعوة السلفية، ، وهما من دعاة السلفية في الكويت والخليج خلال نصف قرن من الزمن .

من جهة أخرى، تأثرت عدد من دول مجلس التعاون الخليجي بأحداث "الربيع العربي" عام ٢٠١١، والحركات الإحتجاجية الشعبية ومنها في الكويت، والتي شهدت أزمات سياسية بين الحكومة ومجلس الأمة، تحولت إلى مواجهة الشارع، قادها نواب المعارضة في مسيرات إحتجاجية ضمت أكثر من (١٥) ألف شخص للمطالبة بتنحية رئيس الوزراء الشيخ ناصر المحمد الصباح، والذي شكّل ستة حكومات بين (٢٠٠٦-٢٠١١)، واستمرت التظاهرات وتوجهت إلى مقر رئاسة الوزراء واعترضتهم قوات الشرطة فتحولوا الى مجلس الأمة، واقتحموا المبنى لأول مرة في تاريخ الكويت، وتم حلّ المجلس من قبل الأمير الشيخ صباح الأحمد الجابر الصباح (٢٠٠٦-٢٠٢٠) والدعوة إلى إجراء إنتخابات جديدة . [٣٤](ديفيدسون،2014، 377-372).

واستفادت التيار السلفي من هذه الأحداث إذ أدت الإحتجاجات في الكويت إلى ظهور تيار مطالب بالإصلاح ومعارض طالب بوضع حد للفساد في مؤسسات الدولة، ونجح في اسقاط الحكومة في تشرين الثاني ٢٠١١، وضم هذا التيار قوى المعارضة من قبائل وإسلاميين وليبراليين وشباب، ومن مظاهرها قطع علاقة الاخوان المسلمين مع السلطة، ونظموا للمظاهرات بل اتهموا من الحكومة بأنهم الجهة التي نظّمت هذه الاحتجاجات ؛ إلا ان التيار السلفي ، ومن واقع قراءة النصوص الإسلامية رأت أنه لا يجوز الخروج على "الحاكم المسلم الشرعي"، وأعلنت هذا الموقف في المحاضرات الدينية، والصلاة يوم الجمعة والصحف والمجلات ، ممّا أكسبها الجاعة السلفية الحظوة لدى السلطة؛ لكنها من جانب آخر الحقت الضرر بالسلفيين، الذين انقسموا إلى موالين للحكومة، وآخرين معارض لها، وقاد التيار الأخير خالد سلطان بن عيسى الذي قرّر أن ينسحب من (التجمع السلفي الاسلامي) وجمعية احياء التراث الاسلامي ، [٣٥]

(ماثيسن،٢٠١٦،134)،وتراجعت بالتالي شعبية السلفية كونها قدّمت دعماً للسلطة، إذ أنهم في انتخابات ٢٠١٦ لم يحصلوا على مقعد واحد في مجلس الأمة؛ وبقيت رغم ذلك في تحالف مع السلطة، ولم يؤثر عليها خسارتها للإنتخابات البرلمانية .

ومنحت السلطة دوراً أكبر للتيار السلفي في الشؤون الإسلامية التابعة للدولة مثل، بيت الزكاة ووزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، والأمانة العامة للأوقاف، على الرغم من حالة التنافس التقليدية بين السلفيين والاخوان المسلمين للهيمنة على المناصب في هذه المؤسسات منذ سنوات سابقة، وتم تعيين السلفي إبراهيم صالح مديراً لبيت الزكاة في عام ٢٠١٤، وأحيل عدد من الموظفين من جماعة الاخوان المسلمين على التقاعد، واستبدلوا بموظفين سلفيين واشخاص موالين للحكومة، وفي وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، استبدل السلفيين بدلاً عن الموظفين الاخوان الذين غادروها ، وأصبح مساعد الوزير وأغلب رؤساء الأقسام فيها من السلفيين، مع زيادة عدد الأئمة السلفيين في المساجد.[٣٦] (بال، " هدية الأمير: سلفيو الكويت: يدفعون الثمن بعد منحهم دوراً أكبر " ، 21/5/2018، (http// www.Carnege middle East. Com .

المبحث الرابع- السلفيون والآديولوجيا

من الناحية الآديولوجية، كان التيار السلفي الكويتي إمتداداً للفكر السلفي، دون أن يبذل قياداته وشخصياته المؤسسة جهودها في دراسة طبيعة المجتمع من حيث تاريخه ومكوناته ، وتأثرت بالإجتهادات والفتاوى من المرجعيات السلفية في المملكة العربية السعودية، من كبار الشيوخ في الهيئات الدينية، والتي عملت منذ عام ١٩٧٤ على تأسيس الجماعات السلفية في الخارج، وضاعفت عملها بعد الثورة الايرانية ١٩٧٩ وتحدياتها، ثم التوتر جراء حرب الخليج الأولى عام ١٩٨٠، وما جرى بعدها من أزمات داخلية وإقليمية، تأثرت بها التيار السلفي الكويتي وقياداته وشخصياته الفاعلة ٤٠. (خليل علي حيدر، "جامعة الكويت ومعركة الاختلاط ، ٢٠١٤/٤/٩، http//www. Allenton Kuwait. Article Cletails).

وعالج التيار السلفي في الكويت العديد من القضايا الآديولوجية والفكرية، ومن أبرزها هي:

١- الديمقراطية ومصادر الشريعة الإسلامية.
٢- حريّة المرأة، والحجاب والسفور والإختلاط.
٣- الوجود الأجنبي في الخليج العربي.
٤- الطائفية والمذهبية.

وأنتشرت افكار السلفية في الكويت، التي رفضت الحداثة ولم تؤمن بإستخدام العنف المجتمعي، أو العنف السياسي لتغيير نظام الحكم أو إصلاحه ، بل كانت تؤمن بالعمل السياسي والأدوات السلمية والانتخابية للاصلاح.

وكان هنالك إرتباك بين السياسي والفكري في مواقف السلفيين والإسلاميين في الكويت، مع ظهور نخب ودعاة سلفيين حدّدوا مواقفهم من الديمقراطية كخيار لهم ، ويرى حاكم المطيري إن السلفية لم تستطع طرح مشروع إصلاحي، بل لازالت تدور في حلقة مفرغة بعيداً عن الواقع والتطور السياسي والإجتماعي، ومازال الجدل الدائر بين الدعاة

والشيوخ السلفيين في مشروعية المشاركة السياسية ودخول البرلمان وتشكيل الأحزاب وغيرها قائماً حتى اليوم [٤١] (خليل علي حيدر، "جامعة الكويت ومعركة الاختلاط، ٢٠١٤/٤/٩، http//www. Allenton Kuwait. Article Cletails).

ويوجد إتجاهين تجاه الثقافة المجتمعية والدولة في التيار السلفي هما:

١- الإتجاه المدخلي: يدعو إلى نشر الإسلام الحقيقي في المجتمع، وأن تخضع مؤسسات الدولة إلى الشريعة الإسلامية، وهو يضم عبد الله السبت وفلاح السعيدي وفلاح المذكار ومحمد الشيباني.

٢- إتجاه السلفية العلمية: يقوده عبدالرحمن عبد الخالق، والذي يرى أن المشاركة السياسية المؤسساتية يجب أن تؤدي إلى إعادة صياغة سياسة الدولة، وإعادة هيكلة المؤسسات من أجل أن يكون المجتمع مسلماً صالحاً، وتشكيل أجيال مستقبلية، وأن يتم تنظيمها في مجموعات بالانتخابات البرلمانية، وأسلمة القوانين، وإصلاح المجتمع والدولة لمصلحة المسلم المؤمن من خلال، خطط التعبئة، والمساجد واللجان، وجمع الزكاة، والمنظمات الخيرية [٤٢] (ططر، ٢٠١٨، ٨٩-98)

ولعل التحدي الطائفي من أبرز ما واجهت المجتمع الخليجي مؤخراً، والتي هدّدت الوحدة الوطنية، إذ اصبحت الهوية الطائفية خلال مرحلة ما بعد ١٩٧٩ سؤالاً مطروحاً بقوة سياسياً وإجتماعياً، وبرزت التيارات الإسلامية التي لم تستطع بناء رؤية في كيفية التعامل مع التعددية المذهبية؛ إلا أن أغلب الإسلاميين يؤكدون عدم التفريق بين المذاهب، كجماعات في الخليج والتعايش إجتماعياً فيما بينها بسبب مصالحها السياسية والاقتصادية؛ لكن محمد محفوظ يرى أن الإسلاميين توقفوا طويلاً في التعامل مع هذه الجماعات، وإستدعاء التراث التاريخي وانعكاساته بأرث حداثي في الواقع الخليجي، مع تحميلها سلبيات الإرث المذهبي مع الفتاوى الدينية التي تحرّم وتكفّر دون التعرف على هذه الجماعات عن قرب وواقعية. ٤٣ (محمد محفوظ،٢٠١٢، 269-267).

وظهرت بين السلفية وتنظيماتها مواقف متشددة إزاء المذاهب في الخليج، وسعوا إلى السيطرة على التيار الإسلامي ،ثم إزدادت حالة الإحتقان والتوتر بفعل تفجر ساحات جديدة لاسيما بعد أحداث "الربيع العربي" عام ٢٠١١ في البحرين واليمن وسوريا وقبلها في العراق بعد ٢٠٠٣، لكي تزيد من مواقف السلفيين الكويت تجاه المذهبية، وظهور الجماعات السلفية "التكفيرية"، أو "الجهادية" وتصريحاتها العدائية تجاه مختلف المذاهب في الخليج أو خارجه، إزدادت بعد ظهور تنظيم (داعش) الارهابي في سوريا والعراق عام عام ٢٠١٤ وإرتدادات ذلك على دول الخليج، وأزدادت المخاوف من إنتقال التفجيرات إلى الساحة الكويتية، وهذا ماحصل بالفعل عام ٢٠١٥ في تفجير (مسجد الإمام الصادق عليه السلام) فيها، وما أثاره من مخاوف على مستوى الدولة والمجتمع في بيئة صغيرة من الناحية الجغرافية والسكانية، تربطه روابط إجتماعية طويلة على أساس السلام والتسامح والإستقرار٤٥. (ططر، ٢٠١٨، ص 99-98).

ويطرح الباحثين في ضرورة إدرك السلفيين الكويتيين، إن إستمرار التشنج المذهبي وتفاقم الأزمات الطائفية يلحق الضرر بالدعوة الإسلامية، ولا بد من بناء رؤية متكاملة في التعامل مع الطائفية في الخليج دون التمييز، ومواجهة الفتن الداخلية بإشاعة المواطنة، وأن يبادر الإسلاميين لإعلان رفضهم العلني للتمييز الطائفي وسيادة المساواة

بين الناس، ومواجهة أية فتنة طائفية في الخطب والمنشورات والمحاضرات والأشرطة ووسائل التواصل الإجتماعي والصحف ،وأن يتم تأسيس ثقافة مجتمعية تنهي القطيعة المذهبية وتعزز العلاقات بين المذاهب الإسلامية، وتحصن الوطن والمواطن ضد الأخطار والتهديدات الداخلية والخارجية، والتي تؤثر على حاضر الخليج ومستقبل أجياله.

فإن المواطنة والشعور الوطني بالإنتماء للوطن المشترك، مسؤوليته لا تقع على كاهل النظم الحاكمة في الخليج فحسب، بل هي مسؤولية جماعية ومنها التيارات الإسلامية والسلفية في مقدمتها، لأنها ستحافظ على وحدة الأمة، والعلاقات المجتمعية والخصوصية المذهبية، والعبور نحو التنمية والبناء ومواكبة حركة العصر ومتطلباته وتحدياته المستقبلية.

خاتمة :

الكويت دولة خليجية فيها الحياة الدستورية والبرلمانية التي ترتكز على دستور عام ١٩٦٢، والتي حقّقت تقدماً ملحوظاً رغم التحديات والعقبات، إذ نظمت الدولة حريّة التنظيم والرأي الذي إستفادت منها التيارات السياسية والفكرية، وفي مقدمتها التيار الإسلامي بكل تنظيماته وتياراتها بما فيها التيار السلفي ،ولايمكن فهم الحركة الإسلامية في الكويت من دون فهم الجذور التاريخية المؤسسة لها وطبيعة مكوناتها السياسية، ومن ثم رصد التحولات التي واجهت الحركة ، وعملية التحول في الحركة الإسلامية على الصعيدين السياسي والفكري .

ولابد من التوقف عند تجربة الحركة الإسلامية في الكويت، الذي سمحت لها ظروف العمل السياسي من قبل السلطة، وترشيد الحركة الإسلامية الإصولية، إلى أن يجذبها إلى ساحة العملية السياسية ومن بينها السلفية ، وجعلها من القوى البارزة في المشهد السياسي الداخلي عبر المشاركة في مجلس الأمة، أو التشكيلات الوزارية، وإتباع خط إسلامي معتدل ربما على خلاف الخطاب الأكثر تشدداً للسلفيين في بعض الدول العربية الإخرى .

ويمكن القول ان الحركة الإسلامية في الكويت هي امتداد طبيعي للحركة الإسلامية في الخليج العربي والعالم العربي، فقد ظلت مرتبطة ببرامجها وطروحاتها الفكرية، ثم تحولت إلى معالجة القضايا المحلية، هذا فضلاً عن أن السلفية نفسها كانت على إتصال مع الدولة وقياداتها ممّا جعلها ذات طابع إجتماعي وسياسي، إلى جانب الدعوي الإسلامي، فأعمال النفع العام والنشاطات الخيرية، والجمعيات الإسلامية والأوقاف والزكاة والإغاثة الإنسانية، بعيداً عن الممارسة السياسية في بداية ظهور السلفية .

وتظل أهم ميزات التيارات الاسلامية في الكويت ، قوّتها المالية الكبيرة وقدرتهم الفائقة على جمع الأموال عن طريق التبرّعات، وقد ساعدتهم الوفرة المالية المتأتية للبلاد من النفط لتكوين ثروات طائلة يوظفونها لدعم حضورهم السياسي والاجتماعي، والعمل الخيري والدعوي السلفي ، وفي تحفيزهم خلال المعارك السياسية والآيديولوجية والحملات الانتخابية،ثم أخذت تمارس العمل السياسي مع صعود التيار الإسلامي إلى جانب الهدف الأسمى لهم في تطبيق الشريعة الإسلامية، وإقامة الدولة الإسلامية .

وواجهت الحركة الإسلامية ظاهرة الإعتماد على التمويل المالي الخليجي، ومنها الدعم السلفي الكويتي لجمعياته وتنظيماته السياسية والإجتماعية والخيرية والتطوعية، مع السماح لهم بالوجود الشرعي في الكويت والعلاقات الجيدة مع الدولة، والتي أدت إلى أن توظفها لهذه العلاقات لمواجهة ما عُرف (المد الإسلامي) أو الإسلام السياسي الذي عمل

على زعزعة إستقرار دول المنطقة بعد "الربيع العربي"، والذي ولد في ظروف تخوفت منها الدولة من صعود الإسلاميين في الكويت بفضل الدعم القبلي لهم قد ممّا يؤهلهم لقيادة التحرك الجماهيري ضدها، ويرفع سقف المطالب تجاهها .

وربما أدى "الربيع العربي" إلى فك الإرتباط بين التيارات الإسلامية، والنظم الحاكمة في الخليج ، مع تولي الإسلاميين سدة الحكم في تونس ومصر وليبيا ، ووصول الإسلاميين للحكم في هذه الدول، ثم تراجع تجربة تلك الثورات، ربما أدى إلى تدخل السلفية العربية ومنها الكويتية في الدعم المباشر المالي والمعنوي والخيري والإنساني والإعلامي في سوريا، لدعم الحركات والتنظيمات الإسلامية المسلحة المعارضة للنظام السوري .

ولم يستطع التيار السلفي الكويتي في أن يحقق نجاحه في الترابط بين الحياة السياسية في الداخل من جهة، وفشل تجربته في دعم القوى المعارضة في بعض ساحات دول "الربيع العربي" من جهة أخرى، وبالتالي عدم تحقيق أهدافه الشرعية والدعوية في إقامة المشرع السلفي في الدولة القائمة على تطبيق الشريعة الإسلامية ،ومن ثم بقاء نفوذ السلفية السياسي والمالي والإعلامي والإجتماعي ، في حالة توازن مع جماعة الإخوان المسلمين.

وحدث ربما الإنكفاء على الداخل للتيار السلفي بعد تراجع تمدده ونفوذه المالي والإنساني والخيري في الخارج بفعل الضغوط الحكومية من جهة، ورصد الولايات المتحدة الأمريكية للقوى الداعمة للحركات الارهابية المنطقة، السلفية الكويتية من شخصيات وتنظيمات، والتي برزت خلال السنوات الأخيرة.

ويبقى المستقبل الكفيل بمعرفة كيف سيواجه التيار السلفي الكويتي الضغوط الداخلية والخارجية للبقاء ضمن القوى الإسلامية الفاعلة في الداخل والخارج،وقدرته على الموائمة مع الواقع الاجتماعي، والحياة السياسية والبرلمانية وسط عواصف مرّت بها الكويت في عهد الشيخ صباح الاحمد الجابر الصباح(٢٠٠٦-٢٠٢٠)، أو اليوم في عهد شقيقه الأمير الشيخ نواف الأحمد الجابر الصباح(٢٠٢٠-) في البلاد التي وصلت إلى إعلان الأمير في ٢٢ حزيران ٢٠٢٢ حل مجلس الأمة والدعوة إلى إجراء انتخابات برلمانية جديدة في المدة القادمة .

قائمة المراجع

أولاً: المراجع العربية والمترجمة

١. إبراهيم، فؤاد ،: السلفية الجهادية في السعودية، دار الساقي، بيروت.
٢. الخصوصي، بدر الدين عباس : دراسات في تاريخ الكويت الإجتماعي والاقتصادي في العصر الحديث، الطبعة الثانية،ذات السلاسل،الكويت.
٣. ديفسون، م. كريستوفر: ما بعد الشيوخ والإنهيار المقبل للمالك الخليجية، مركز أوال للدراسات والتوثيق،بيروت.
٤. الرميحي،محمد غانم: البترول والتغيير الإجتماعي في الخليج العربي،جامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية،القاهرة.
٥. روا،أوليفييه: الجهاد والموت، ترجمة صالح الأشمر، دار الساقي، بيروت.
٦. الزيدي،مفيد: التيارات السياسية والفكرية في الخليج العربي 1971-2003 ، منتدى المعارف للنشر، بيروت.
٧. سلامة،غسان وعبد الباقي الهرماسي وخلدون النقيب: المجتمع والدولة في الوطن العربي ، (منسق الدراسة ومحرر الكتاب) سعد الدين ابراهيم، مشروع مستقبل الوطن العربي،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت.
٨. الصباح،ميمونة الخليفة: الكويت في ظل الحماية البريطانية،ذات السلاسل،الكويت.
٩. ططر،مادلين: الإسلام السياسي في الكويت، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت.
١٠. عبدالله،محمد حسن: الشعر والشعراء في الكويت،منشورات ذات السلاسل،الكويت.
١١. العقاد ،صلاح: التيارات السياسية في الخليج العربي، الطبعة الثانية،مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة.
١٢. القطب وأبو عياش،اسحق يعقوب وعبد الاله: النمو والتخطيط الحضري في دول الخليج العربي، وكالة المطبوعات، بيروت.
١٣. ماثيسن ، توبي: الخليج الطائفي والربيع العربي الذي لم يحدث،ترجمة أمين الأيوبي، الشبكة العربية الابحاث والنشر،بيروت.
١٤. النقيب، خلدون حسن: المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)، مشروع استشراق مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة،الطبعة الثانية،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

ثانياً: المراجع الأجنبية

Long, David E: The Persian Gulf: AhIdroalu etalon to It's peoples , Politics, and Economics – Westview Special Studies on Middle East, 2nd. e.d, (Boulder, Co: Westview Pres,.

ثالثاً:الدوريات العربية

١. الرميحي،محمد: "واقع الثقافة ومستقبلها في اقطار الخليج العربي" ، المستقبل العربي، السنة 5، العدد49.
٢. فرج،ريتاج: "الحركات الإسلامية في الخليج بين المشاركة السياسية والعنف الديني"، في :قضايا الإسلاميين في الخليج- التنوير- الديمقراطية- الاعلام، مجموعة باحثين،الطبعة الثانية ، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي.

٣. المديرس،فلاح عبد الله: "الجماعة السلفية في الكويت"، شؤون اجتماعية، السنة 15، العدد58، الشارقة.
٤. محفوظ،محمد: " سؤال التعددية المذهبية عند الإسلاميين في الخليج "، في قضايا الإسلاميين في الخليج، مركز المسبار للنشر،دبي.

رابعاً: الدوريات الاجنبية

Hudson, Michael .C : " Obstacles Democrat activation in the Middle East", contention, vole.5 no.2.

خامساً:المواقع الالكترونية

١. أبو صليب،فيصل،(٢٠١٦): " العوامل المؤثرة في تطور النظام السياسي في الكويت (١٩٦٢- ١٩٨٠)"،شوهد في 12/2/2020 في:
www. Drabusulaib. Com/wp- content
٢. بال،سلطان،(21/5/2018): " هدية الأمير: سلفيو الكويت: يدفعون الثمن بعد منحهم دوراً أكبر " ، مركز كارنيغي للشرق الاوسط، شوهد في : http// www.Carnege middle. East. Comd .13/3/2020 ,.
٣. "بيان لما اشتمل عليه منج عبد الرحمن عبد الخالق للشيخ سعد بن سالم الطويل"،(12/7/2016): شوهد في:8/11/2020 في:
http// www. Alurry. com/ Showtheadsp1916,
٤. "التجمع الإسلامي السلفي يقرر خوض الإنتخابات البرلمانية للعام 2020 في الدائرتين الثانية والثالثة"،(2019/9/25) : شوهد في :4/5/2020، في:
https://www.alanba.com.kw/ar/kuwait-news/925712/25-09-2019-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%AC%D9
٥. "حزب الامة الكويتي.. طموحات وصدامات السلفية العلمية"،(18/5/2012.): شوهد في :11/2/2020 في:
http// www.IS Lamist – movement . Com/ 26501,
٦. حيدر،خليل علي: "جامعة الكويت ومعركة الاختلاط ،(٢٠١٤/٤/٩): http//www. Allenton Kuwait. Article (Cletails.
٧. الدنابولي،محمد،(٢٠١٨/٥/١٩) :"لتجمع السلفي الكويتي».. بين الصعود والإنحسار"، شوهد في :8/3/2020 ،، في : https://www.almarjie- paris.com/1025
٨. قنديل،محمد مختار : " الممولون المنسيون هل يقود سلفيو الكويت السلفية العالمية؟"،(22/2/2016):
٩. http/ www. Ida sat com/ forgetter –fi hankers- are- diving- global- Salafism Kuwait –Silvia,

الاشكالية الثقافية في الصومال و اثرها على الوحده الوطنية بعد الاستقلال

ا.م.د. سؤدد كاظم مهدي
مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية

المقدمة

يدور موضوع الاشكالية الثقافية في الصومال بعد الاستقلال السياسي من الاستعمار البريطاني عام ١٩٦٠ ، حول جانبا مهما من جوانب العلاقة الترابطية ما بين الوحده الثقافية وبناء الدوله بكل ما تحمل من مقومات من حيث اللغه والدين والترابط الارضي ضمن حدود الجغرافية لذلك الكيان السياسي. ومن المفارقة تعتبر الصومال من الدول الاكثر انسجاما في الجانب القومي والديني والمذهبي اذ يشكل المسلمون ٩٨% من سكان البلاد ويدين اغلب الشعب الصومالي بالمذهب الشافعي ويشترك بلغه واحده رغم وجود لهجات مختلفه اضافة الى التقارب العرقي والاثني بين مكوناته ، الا ان تلك الدوله لم تتمكن من النجاح في بناء دولة وفق اسس مركزية وقوية ، وهو عكس ذلك مانجد ه في الدول المجاوره في شرق افريقيا ، حيث يعكس مفهوم الجدلية مابين الانسجام الاجتماعي والثقافي وتاسيس الدولة جانبا اخر في عملية الاثراء والتنوع في التعايش تحت مظلة الوطن والمصير المشترك ، حيث عرفت تلك الدول في التنوع الاثني واللغوي مع وجود ديانات مختلفه داخل الدوله الواحده.

وفي سياسة حكومية ضاعت فيه الصومال وابتعدت من خلالها عن عمقها العربي والثقافي ، تبني نظام الرئيس محمد سياد بري (١٩٦٩-١٩٩١) كتابة اللغه الصوماليه بالحروف اللاتينية في عام ١٩٧٢ وان تكون الابجديه اللاتينيه هي الابجديه الرسميه الوحيده المعتمده لكتابه اللغه الصوماليه . ومن الجدير بالذكر ان الاستعمار البريطاني للصومال (١٨٨٤-١٩٦٠) والايطالي لم يفرض استعمال الابجديه اللاتينيه في مراحل تاريخ استعماره الطويلة ، كما لم تتبنى اي من الحكومات الصوماليه بعد الاستقلال اي قرار رسمي بهذا الشأن بالطرق الديمقراطيه وذلك لتضارب الاراء والمواقف ولكن النظام العسكري تحت قياده محمد سياد بري وضع برنامجه المذكور لترسيخ هويه صوماليه جديدة كما قرر في الوقت نفسه الانضمام الى جامعه الدول العربيه في عام ١٩٧٤ في خطوة حاول فيها ترسيخ الانتماء العربي للصومال وتعزيز مجاله الحيوي الاقتصادي والثقافي ليصبح الصومال الدوله العربيه الوحيده التي لا تنطق باللغه العربيه ولا تستخدم الابجديه العربيه وهو ما عكس مدى تخبط نظام سياد بري في مجال سياسته الخارجيه

ان ازدواجية الانتماء بين الهويه العربيه والافريقيه اضرت بالصومال اكثر من ما اثمرت به من منافع ، وذلك لكون كل طرف يعتبر الصومال يميل الى الطرف الاخر ولم يتمكن القاده السياسيون بعد الاستقلال وتحديدا خلال مرحله حكم محمد سياد بري من رسم سياسة متوازنة في المعادلة بين الطرفين والاستفادة من الجانبين في وقت واحد

وذلك بسبب غياب قيادة واعية ومخلصة في البلاد التي انتهت الى انهيار الدولة ومؤسساتها الحكومية والدخول في دوامة الحرب الاهلية منذ عام ١٩٩١ .

اولا . الصومال . الموقع والتركيبة السكانية .

تقع الصومال في منطقة القرن الافريقي وهي ذلك البروز الشرقي من القارة الافريقية ، يحدها من الشمال الغربي جيبوتي ، ومن الجنوب الغربي كينيا ، ومن الشمال خليج عدن ومن الشرق المحبط الهندي ومن الغرب اثيوبيا وهي تملك أطول سواحل بحرية في أفريقيا. بنحو (١٩٥٠)ميل ، تعرف تضاريس الصومال بالتنوع ما بين الهضاب والسهول والمرتفعات والصحاري ، وهي ذات مناخ صحراوي حار عموما على مدار السنة ، ولذلك لا تزيد مساحة الأراضي الصالحة للزراعة عن ٢% فقط من مساحة للصومال. (١)

ينتمي سكان الصومال الى قومية الصومال بنحو ٨٥% منهم في حين تشكل مجموعات عرقية اخرى النسبة الباقية البالغة ١٥% من عدد الاجمالي للسكان ، وهي البانتو والبناديريون والباراوانيون والباجونيون والهنود والايرانيين والعرب ، يعتنق الصوماليين الدين الاسلامي بنسبة ٩٨ % وأغلبهم من اتباع المذهب الشافعي مع وجود نسبة من معتنقي المذهب الشيعي ، هذا وتم تعريف الإسلام في الدستور الصومالي بأنه الديانة الرسمية للبلاد وأن الشريعة الاسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع . (٢) اما اللغة الرسمية للبلاد فهي أحد اللغات الكوشية وفرع من اللغات الافريقية الاسيوية ، وهي أقرب الى لغة عفار التي يتحدث بها أهل اريتريا واثيوبيا وجيبوتي ، ومع ذلك تضم اللغة الصومالية العديد من الالفاظ العربية (٣).

تعد القبيلة الركيزة الاساسية الذي يقوم عليها المجتمع والنظام السياسي في تحديد هويته اذ يعرف اكثر اسكان انفسهم عبر الانساب العشائرية ، ولذلك ينقسم الصوماليين الى قبائل وعشائر التي تنقسم بدورها الى حوالي (٨٥) قبيلة التي تنتمي الى قبليتين رئيسيتين (٤) . وعموما أن الصوماليين ينتمون الى الحاميين الشرقيين وتحديدا العنصر الكوشي الذى يشمل كلا من البجة والبربر والنوبيين و الجالا الاروموا، والدناكل العفر . وبالتالى فالصوماليون كغيرهم من الشعوب هم خليط من الأجناس ولايمكن ان نقول أن كلهم ينحدرون من أصل واحد **وبناء** على ذلك يمكن ان نقسمهم الى ثلاث فئات :

المجموعه الأولى : البانتو : أصلهم من البانتو وجاءوا من جهة الجنوب – كينيا وتنزانيا – وهم من المزارعين الذين يسكنون حول ضفاف الأنهار.

المجموعه الثانية : الأسيويون وهذا الجنس من القارة الأسيوية وأكثرهم من العرب وبعضهم ايرانيون وهنود ويسكن هؤلاء المدن الساحلية. (٥)

المجموعه الثالثة : الحامية وهؤلاء من الحاميين (Hamitic). وأكثرهم رعاة أو كانوا سابقا رعاة ، وكانوا يشتركون بوشائج اجتماعية مع اثيوبيا ، وكذ لك مع المصريين وسكان البربر فى شمال أفريقيا ،وهذه الشعوب – أى الجماعة الحامية – يطلق عليهم شعوب افرو أسيوية، وينقسمون الى أربعة أقسام : مصريين قدماء ،وبربر ، وكوشيون "Kushitic" ، وساميون "Semitic" ، ويشير بعض الباحثين إلى أن الغالا ، والعفر

والصومال ليست عبارة عن ثلاث قبائل وإنما هى عبارة عن ثلاث جماعات رئيسية كل منها يشمل مجموعة من القبائل والعشائر . وسكان الصومال من أقسام كوشتك و يصنفون ضمن الشعوب الأفروأسيوية [٦]،

ثانيا : جذور الانتماء العربي للصومال .

تمتد العلاقات التاريخية العربية – الصومالية الى تاريخ ما قبل الاسلام ونظراً لتشعب الموضوع سنتطرق الى بعض مظاهر تلك الروابط وابعاد تفاعلها على المستوى السكاني والثقافي والتجاري واثرها على التواصل و التعاون بينهم. اذ يرى الباحثون في علوم الجغرافية في هذا الصدد ان الصلة بين سكان منطقة الجزيره العربية والصومال ترجع الى بدايات تشكل الجغرافية الطبيعية عندما كانت افريقيا والشرق العربي رقعه واحدة ، كما كانت سواحل المحيط الهندي المطلة على الجانبين العربي والافريقي تمثل همزة تواصل مهمة بين المنطقتين عندما استغلت السفن العربية الرياح الموسمية لتسهيل رحلاتها في منطقة المحيط الهندي . وهو ما يعكس اجمالاً قدم الصلة بين المنطقتين والتشابه اللغوي والثقافي بين الشعوب الناطقة باللغات الحامية والشعوب الناطقة باللغة السامية (كالعرب والامهره). وتشمل هذه اللغات قدراً كبيراً من المفردات العربية، وهو ما اثر بشكل واضح على التبادل ومن ثم التأثير الثقافي بين الجانبين التي تعود الى جذور تاريخية بعيدة [٧]، وهو ما جعل بعض الباحثين يرجح ان هاتين المجموعتين قد ينتميان في اصولهما البعيدة الى شعب واحد[٨].

كان لاعتماد سكان الجزيره العربية على العمل بالتجارة وتأسيس حركة تجارية نشأت في المحيط الهندي دوراً كبيراً في تحول الساحل الشرقي لأفريقيا الى شريط عربي عندما تكثفت حركة الهجرة والنزوح بين القرن السادس والقرن الثالث عشر الميلادي وكان الساحل الصومالي الافريقي بحكم اطلاله على مضيق باب المندب هو الاكثر جذبا للهجرات العربية عندما تكونت بيئة عربية مناسبة هناك عن طريق التزويج والاستقرار[٩].

ادى ظهور الاسلام في شبة الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي الى زيادة الصلات العربية – الصومالية بشكل خاص، عندما منحت مادة الاسلام كحضارة على خلق وحدة ونهضه ثقافية ووعاء شامل للفكر الاسلامي وسياج فكري وديني للعرب ، وهو ما ادى الى تطور كبير في نوعية وطبيعة العلاقات التاريخية بين العرب والأفارقة عموماً، عندما كانت هجرة المسلمين الى الحبشة التي امتدت الى حدود الصومال الساحلية آنذاك، اول اتصال رسمي للإسلام بأفريقيا ووجد المسلمون الحماية والرعاية في كنف ملك الحبشة المسيحية التي بدورها كانت سبباً في توجه موجه الفتوحات الاسلامية نحو السودان ومصر وشمال افريقيا دون التمركز في منطقة القرن الافريقي القائمة تحت نفوذ ملكة الحبشة المسيحية[١٠] حتى القرن العاشر الميلادي هذا ولم يقرب التأثير الاسلامي من الدعاة والتجار والعرب مستوى الشريط الساحلي من منطقة القرن الافريقي لتعذر التوغل في الهضبة الحبشة التي كانت في ظل مملكة الحبشة، ولكن في القرن العاشر الميلادي بدأت المؤشرات العربية الاسلامية عبر الطرق التجارية بين بدو العفار الدناكل والساهو تتدفق ولكن وجود الدين المسيحي في

هضبة الحبشة في داخل منطقة القرن الافريقي وقفت في وجه التيار العربي الاسلامي[١١].

وقد اثمرت تلك المؤثرات الاسلامية الوافدة الى ميناء زيلع الى قيام عدد من الامارات عرفت بـ" امارات الطراز الاسلامي " لأنها على ساحل البحر الاحمر كالطراز لمملكة الحبشة، وفي القرن التاسع الميلادي تمكنت تلك الامارات الاسلامية بزعامة امارة اوفات من تأسيس " حلف اسلامي " يتمتع بنفوذ سياسي كبير ويسيطر على جزء كبير من موارد الاقليم وتجارته الخارجية، ما ساعد على هذه الهيمنة الاقتصادية ان تجارة البحر الاحمر والمحيط الهندي كانت تحت السيطرة العربية آنذاك[١٢].

ثالثا: اثر السياسة الاستعمارية واثرها على الوحده الثقافية في الصومال ١٨٦٩ ١٩٦٠ .

شهدت الصومال ومنطقة القرن الافريقى فى المدة ما بين افتتاح قناة السويس للملاحة الدولية عام ١٨٦٩وبين نهاية الحرب العالمية الثانية عام ١٩٤٥، تنافسا استعماريا حولها بفعل الاهمية الاستراتيجية التى تتمتع بها كمنطقة تربط ما بين البحرين الا حمر والعربى عبر مضيق باب المندب ، الذى انتهى باتفاق الدول الاوربية الاستعمارية نحو تسوية مشكلاتها فى القارة الافريقية على نحو الاحتلال والتقسيم بموجب مقررات مؤتمر برلين عام ١٨٨٤-١٨٨٥ [١٣] ، الذى اتضح معالمه فى المنطقة عندما تم تقسيم الصومال الى خمسة اجزاء وتوزيعها على دول استعمارية هى بريطانيا وفرنسا[١٤].

وكانت ايطاليا الدولة الاوربية الثالثة التي ثبتت وجودها على ساحل الصومال الجنوبي،لتعلنه مستعمرة ايطالية في عام ١٨٩٧،اما اثيوبيا فقد منحت الاجزاء الصومالية الغربية التي عرفت باقليم اوغادين،بموجب التحالف الاثيوبي- البريطاني الذي عقد بين الطرفين في عام ١٨٩٧ [١٥] ،لمساعدة بريطانيا في اخماد الثورة المهدية في السودان[١٦]،واخيرا كان الجزء الخامس من حصة كينيا بعد ان قامت بريطانيا بمنحها اقليم افندي في عام ١٩٣٥[١٧].

شهد الدور الاثيوبى فى المنطقة تحولا اداريا وسياسيا اخر خلال سنوات الحرب العالمية الثانية(١٩٣٩-١٩٤٥) بعد الاحتلال الايطالى لاثيوبيا ،عندما وضعت بريطانيا اقليم الصومال الايطالي تحت السيطرة البريطانية(١٩٤١-١٩٤٩)،واعتباره جزءا من الادارة العسكرية البريطانية[١٨]،كما اضافت في عام ١٩٤٣ اقليم اوغادين(لصومال الغربي) ، بعد فصله عن اثيوبيا ، تديره القوات العسكرية البريطاية وبذلك وضعت كل الاقاليم الصومالية،ما عدا جيبوتي كانت خاضعة للسيطرة الفرنسية،تحت السيطرة البريطانية[١٩].

وبعد عشر سنوات تقريبا (١٩٤١-١٩٥٠) من الادارة العسكرية البريطانية للصومال،وتمهيدا لاستقلال المنطقة ،وضعت الحكومة البريطانية اقليم الصومال الايطالي تحت الوصاية الايطالية.كما تم الاتفا ق مع اثيوبيا ان يكون اقليم اوغادين تحت الحكم الاثيوبي بعد انسحاب القوات البريطانية منها ابتداء من ٢٨ شباط ١٩٥٥(٢٠).وقد بقيت الاقاليم الصومالية موزعة بين الدول الاستعمارية حتى تم عرض القضية على الامم

المتحدة واعلان استقلال اقليم الصومال البريطاني والايطالي وتوحيدهما تحت اسم دولة الصومال الديمقراطية في عام ١٩٦٠[٢١].

بدأت الإشكالية الثقافية في الصومال على حد معظم الآراء التي تناولت موضوع بناء الدول واستقلالها الثقافي باعتبار الوحدة الثقافية هي الاساس لبناء الحياة الفكرية والوحدة الوطنية وهو ما يوضح صحة العلاقة بين الاستقلال السياسي للدول ووحدتها الثقافية ،

. " ان النسيج الوطني للدولة التي تتوافر فيها مقومات الوحدة الثقافية عادة مايكون امتن من النسيج الوطني لتلك الدولة في حال افتقارها لمقومات الوحدة الثقافية وبالتالي يتعرض سلمها الاهلي للانهيار من فترة ال اخرى" .[٢٢]

اما بالنسبة للصومال فقد فرضت عدة قوى استعمارية سيطرتها على السيادة الصومالية في فترات تاريخية مختلفة وبأستراتيجيات مختلفة وفي الوقت ذاته أيضا أكثر من قوى إسلامية جاءت إلى المنطقة في فترات تاريخية متباينة واستطاعت بسط حكمها على أجزاء من الأراضي الصومالية وكان آخرها الدولة العثمانية وبعدها الدولة المصرية التي حكمت بعض المناطق الشمالية في الصومال بالنيابة عنها وسلطنة زنجبار في الجنوب ، ولكن أيا من تلك القوى المختلفة لم تستطع خلق حكم مشترك يشمل الامتداد السكاني للصوماليين ، وكان القاسم المشترك بينها جميعا أن معظمها تركز في المناطق الساحلية والمدن الكبرى ذات الأهمية التجارية. وتكون بريطانيا الوحيدة التي سيطرت على المساحة الأكبر للأراضي الصومالية في منطقة القرن الأفريقي باستثناء جيبوتي الخاضعة لحكم فرنسا آنذاك، وذلك في فترة السنوات التسع (١٩٤١-١٩٥٠م) التي أعقبت هزيمة إيطاليا وهو ماشجعها على أن تعرض استعدادها لجمع الصوماليين تحت حكمها المباشرفي عام ١٨٤٨م .[٢٣]

كما هو معروف ان الصوماليين قبائل متنافرة ومتنقلة وسط حدود جغرافية غير محدده. ولذلك أخذت المقاومة في الجنوب والتمرد في الشمال ضد الاستعمار الطابع القبلي أكثر من الطابع الجامع القومي، ولوكان الصوماليون وافقوا على مبادرة بريطانيا على وصايتها بدلا من إيطاليا في ١٩٥٠م ومن ثمّ طالبوا بالوحدة القومية في إطار الحكم البريطاني ثمّ ياتي المناداة بالاستقلال السياسي الموحد كمرحلة اخرى ، لربما كانت مطالبهم أكثر واقعية من تلك المطالب .التي تنادي بوحدة الاراضي في الصومالالكبير واقليم اوغادين في اثيوبيا [٢٤]

ويبدو أن الفكر السياسي للصوماليين ومطالبتهم بالوحدة القومية لم يكن واعيا بمايكفي حول طبيعة النظام الدولي الناتج عن الحرب العالمية الثانية ١٩٣٩-١٩٤٥ حيث إن مطالبة الصوماليين بالوحدة القومية كانت أشبه بمطالب ألمانيا التي كانت تعتبر امتداد الجنس الآري– الألماني الحدود النهائية لدولتها، وكان يسود عند الدول المجاورة للصومال نفس ماكان يسود عند تلك الدول في أوربا وكانت تشارك مع تلك الدول هواجسها بطريقة كانت تلك الدول تفهمها أو على الأقل تقبلها، كما أن مطالبة القوى السياسية الوطنية بالوصاية ينمّ عن سوء إدراكها للمعادلة السياسية الدولية وتعارض مصالح الدول المنتصرة فيما بينها وأن منظمة الوحدة الأفريقية التي تمّ تأسيسها عام ١٩٦٣ في أديس أبابا قررت ترك قضايا الحدود كما تركها الاستعمارلسد الباب امام أي نزاعات حدودية مقبلة في القارة وكانت تدرك أن التقسيم السياسي للدول هي نتيجة

استعمارية أدت إلى تقسيم المجموعات القبلية الواحدة إلى عدة دول واحتواء الدولة الواحدة إلى عدة إثنيات في القارة الأفريقية والصومال هي من بين من تعرض لمأساة التقسيم .(٢٥)

رابعا : الصومال بين جدلية الانتماء العربي والافريقي في عهد سياد بري .

انضم الصومال إلى جامعة الدول العربية في عام ١٩٧٤ قبل دخوله الحرب مع إثيوبيا بقرار من الرئيس الصومالي محمد سياد بري، الذي لم يجد أقرب هوية إلى الفرد الصومالي من الهوية العربية ولهذا قرر الانضمام إلى جامعة الدول العربية، القرار الذي أثار جدلًا في الأوساط الثقافية الصومالية والاقليمية باعتباره خطوة تاريخية تُحسَب لسياد بري، وبين من يعتبر القرار خطأ تاريخيًّا دفع الصوماليين ثمن الإشكالية الكبرى التي تواجه الصوماليين أنهم لا يتكلمون اللغة العربية بل لديهم لغتهم الخاصة، وإن كان ٤٥% تقريبًا من مفرداتها يعود جذوره إلى اللغة العربية. ومن الملاحظ أن مساحة اللغة العربية تتضاءل في الصومال، ففي عهد الاستعمار وما قبله كانت اللغة العربية أقوى مما هي عليه اليوم، وكانت مقديشو والمدن الساحلية مثل: كسمايو، ومركا، وبراوة، وبوصاصو، وبربره، مدنًا عربية يتكلم سكانها العربية بطلاقة في حين انحصرت اللغة العربية في حقبة الحكم العسكري في المحاكم الشرعية وزوايا المساجد. إن التداخل الثقافي والروحي من خلال القصص والأغاني والشعر والأدب والمجلات العربية ، إضافة إلى البُعد المعرفي المتمثِّل في البعثات الأزهرية والمناهج العراقية منح اللغة العربية وجودًا واضحا في داخل الدولة الصومالية الوليدة، ولكن يظل البُعد الديني منذ أن وصل الدين الاسلامي إلى السواحل الشرقية لإفريقيا، هو الرابط الأقوى الذي يربط العرب بالصوماليين .(٢٦)

ويرى بعض المؤيدين لهوية الصومال الإفريقية الذي ذهب إلى أن الصومال إفريقي تاريخًا وجغرافية، وأن انضمامه إلى جامعة الدول العربية ما كان إلا قرارًا سياسيّ، مشيرًا إلى أن الصومال يعيش الآن تبعات هذا القرار "غير الحكيم"، متمثلًا ذلك في أزمة هويته الثقافية وينتقد بشدة الفكرة والقائلة: "إن الصوماليين وجدوا أنفسهم بالصدفة في إفريقيا ولكنهم ليسوا إفريقيين"، ويضيف: إن أزمة الهوية التي يعيشها الصومال نتاج هذه الفلسفة الخاطئة، في المقابل ترى اطراف اخرى " أن الهوية الصومالية من جذور عربية تتحكم فيها ثقافة القبيلة وتراثها وتقاليدها مع إقراره بوجود أقليات من هويات أخرى .(٢٧)

ونتيجة لذلك يتأرجح الصومال بين انتمائه العربي والإفريقي، كما هي السياسة الخارجية الصومالية التي تقوم على ركيزتين أساسيتين لا يمكن الاستغناء عن إحداهما لصالح الأخرى، وهما: حُسن العلاقة مع كلٍّ من دول الجوار والمنطقة العربية ، وعليه فلابد من بناء علاقات قوية بين العرب ودول الجوار الإفريقية لمصلحة الصومال.
ولذلك ينبغي على صانع القرار الصومالي جذب انتباه الدول العربية تجاه بلادهم كما على الدول العربية الاهتمام بالصومال باعتباره دولة استراتيجية حتى يقوم بدوره الهادف في حماية امن البحر الاحمر ، وهذا يتطلب الدخول بقوة في مشروع المصالحة الوطنية، والمساعدة في استكمال كتابة الدستور وبناء وتمكين القوات الصومالية وأجهزة القضاء، ودعم مشروع عام٢٠١٦ في إجراء شكل من أشكال الانتخابات وفق صيغة سياسية في

الحُكم تجمع شمل الصوماليين. وكما هو معروف أن الصومال بات وكأنه سقط من الاهتمام العربي لدرجة تبدو معها المسألة الصومالية وكأنها شأن غير عربي. (٢٨)

كما يعيش الصومال جدل الهوية مع نفسه ومحيطه الخارجي سواء العربي والإفريقي حيث مرَّت العلاقات الصومالية مع جواره الإفريقي بمراحل عديدة من العداء إلى الصداقة وصولًا إلى التدخل العسكري، ولا تزال العلاقات الصومالية مع محيطه امن دول الجوار تثير اسئلة الباحثين في قضايا منطقة القرن الإفريقي، ويرى كثير من المراقبين أن دول الجوار تشكِّل عامل عدم استقرار أكثر مما تمثِّل عامل استقرار وذلك لرسوخ فكرة مفادها أن مصالح دول الجوار ستتعرض الى التهديد في حالة انتهاء الأزمة في الصومال ، وأن تحقيق مصالح دول الجوار الاستراتيجية تكمن في بقاء الصومال على حالته وذلك طبقا لاستراتيجيات تقوم بها هذه الدول في حالة خروج الصومال من ازمته وحتى لا يطالب بالاقاليم الصومالية التي ألحقها الاستعمار بتلك الدول وهي اثيوبيا واريتريا . (٢٩)

ولكن من ناحية أخرى فإن بقاء الصومال على حالة الفوضى وغياب هيكل الدولة لا يساعد في استقرار هذه الدول ككيانات منفصلة بينها حدود ، وقد انعكست بالفعل الظروف الأمنية على دول الجوار من الإرهاب وتدفق موجات الهجرة والقرصنة ، الذي واجه صراعا سياسيا حول السلطة وتدمير مقدرات وثروات البلد لخدمة المصالح الأجنبية. (٣٠)

كما على الصوماليين اقامة علاقة مع كل مكوِّن من مكوناته الاجتماعية مع مراعاة أن تكون العلاقة متكافئة مع كلٍّ من محيطه الجغرافي والثقافي، وبعبارة أخرى يعني تشكيل هوية صومالية تحمل في طياتها الانتماء العربي إلى جانب الانتماء الإفريقي، والاستناد لواقع أن الصومال ككائن اجتماعي وسياسي قائم بذاته دون أن يماثله أي كائن آخر في العالم في هويته ولكنه يشارك هويته مع العديد من الدول وخاصة العربية والإفريقية والإسلامية. (٣١)

وفي خطوة باعدت بين الصومال وعُمقه العربي والثقافي تبنَّى نظام "محمد سياد بري" كتابة اللغة الصومالية بالحرف اللاتيني ليؤكد الهوية العربية الصومال ، كانت الأبجدية العربية في تنافس شديد مع الأبجدية اللاتينية منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى عام ١٩٧٢ عندما قرَّر النظام العسكري أن تكون الأبجدية اللاتينية هي الأبجدية الرسمية الوحيدة المعتمدة لكتابة اللغة الصومالية. والغريب أن البريطانيين والإيطاليين لم يفرضوا استعمال الأبجدية اللاتينية إبَّان استعمار كل منهما لجزء من الصومال حتى الاستقلال عام ١٩٦٠. كما لم يستطع أيٌّ من الحكومات الصومالية بعد الاستقلال اتخاذَ قرار رسمي بهذا الشأن بالطرق الديمقراطية؛ وذلك لتضارب الآراء والمواقف والمصالح. ولكنَّ النظامَ العسكري وضع ضمن برامجه بندًا يتعلق بحسم أمر الأبجدية لترسيخ هوية صومالية ثورية، ولكنَّ ذات النظام قرَّر انضمام الصومال لجامعة الدول العربية عام ١٩٧٤ ليصبح الصومال الدولة العربية الوحيدة التي لا تنطق باللغة العربية كلغة أولى ولا تستعمل الأبجدية العربية رسميًّا في كتاباتها في خطوة تعكس مدى تخبط النظام العسكري في سياسته الخارجية . (٣٢)

تميزت الثقافة السياسية في الصومال منذ الاستقلال عام ١٩٦٠ باسس عديدة وهي الحفاظ على الثقافة القبلية ، وتقليد الصورة الاستعمارية ، والاعتماد على التمويل

الخارجي في اعداد العمل الثقافي ، كما لم تتبلور في الصومال اية مؤسسة ثقافية تقوم على اساس الوحدة الوطنية كالابعاد التراثية المستمدة من التاريخ الصومالي ، وان ظهرت منظمات وحركات ثقافية ذات تاثير محدود ، ويعود السبب الذي حال دون تاسيس مؤسسات ثقافية وطنية في الصومال هو ارتباط اغلب النخب الثقافية بالثقافة الرعوية القبلية وانشغالها بتحقيق الطموحات الشخصي، ولاننسى ان المجتمع يحاول الى تطوير ثقافته والارتقاء بها في ظل انتشار الامية بشكل واسع وما يعرف عن المجتمع بانه بدوي يعيش عدم الاستقرار وكثرة الترحال فضلا عن محدودية انتشار اللغة العربية وهذه عوامل كلها ساعدت في تاخر الثقافة في المجتمع ، كما كان لعدم الاستقرارالسياسي والنزاعات المسلحة دورا في عرقلة ذلك التطور علما ان ما يجري لايقوم بتهديد الحياة الثقافية فحسب بل يهدد الحياة التعليمية والاقتصادية والتجارية .

الخاتمه

- فرضت عدة قوى استعمارية سيطرتها على السيادة الصومالية في فترات تاريخية طويلة وبأستراتيجيات مختلفة ، وفي الوقت نفسه جاءت قوى إسلامية إلى المنطقة في فترات تاريخية متباينة واستطاعت بسط حكمها على أجزاء من الأراضي الصومالية وكان آخرها الدولة العثمانية وبعدها الدولة المصرية التي حكمت بعض المناطق الشمالية في الصومال بالنيابة عنها وسلطنة زنجبار في الجنوب ولكن تلك القوى المختلفة لم تستطع خلق حكم مشترك يشمل الامتداد السكاني للصوماليين.

- إن بقاء الصومال على حالة الفوضى وغياب هيكل الدولة لا يساعد في استقرارمنطقة القرن الافريقي و على القياده الصومالية لابد أن تبذل كل جهودها لتغيير النظرة السائدة والمترسخة والمتمثلة في اعتقاد دول الجوار الصومالي أنه لا ينتمي إلى إفريقيا ،إضافة إلى أنه متى ما اسس بلدا قويا متماسكا ثقافيا وسياسيا واقتصاديا ، ويجب أن يستثمر ذلك في الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي وكل الفعاليات والأوساط الحية كالمنتديات والمؤتمرات الدولية وعبر البرامج الثقافية كدبلوماسية شعبية. إن تغيير تلك النظرة النمطية، وإحلال الفهم القائم على اعتبار ازدواجية التداخل الحاصل ضمن انتماء الصومال بين الهوية الإفريقية والعربية، مكانها يعد مصدر مهما إذا ما أُحسِن الاستفادة منه.

- إن أكثر لغة سائدة في إفريقيا هي اللغة العربية، فضلا عن أن اللغة العربية بذاتها منتمية لمجموعة اللغات "الإفريقية-الآسيوية"، ويُرجَّحُ أن نشأتها كانت في القارة الإفريقية، إضافة إلى انتشار الإسلام في القارة الإفريقية وارتباط كثير من اللغات الإفريقية باللغة العربية، وعليه، فلا يوجد صراع هوية في الصومال بين هذين المكونين ، وبإمكان الصومال أن يحافظ على هويته العربية إلى جانب هويته الإفريقية كما أن العكس صحيح أيضًا، ويمكن أن نأخذ العبره مثال دولة إريتريا التي أقصت المكوِّن العربي في هويتها وتنكَّرت له رغم بروز الهوية العربية الثقافية فيها،.

- ينبغي ان يدرك صانع القرار في الصومال ان مفتاح نجاح بلادهم و اعاده بناء بلدهم يكمن في طبيعه العلاقة بين الانتمائين المؤثرين وهما العربي والافريقي وان تكون طبيعه تلك العلاقه متوازنه مع كل من محيطه الجغرافي اي بمعنى اخر هويه الصومال تحمل في طياتها انتماء عربي وافريقي مع الحفاظ على واقع الصومال ككيان اجتماعي وسياسي قائم بذاته .

قائمة الهوامش والمصادر

١. The Encyclopaedia Americans, U.S.A, vol . 25.PP.211.215 1979. vol . 25.PP.211.215 .
٢. Ibid.
٣. عبد السلام ابراهيم بغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الاقليات في افريقيا، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣، ص٣٢.
٤. برنامج الامم المتحدة الانمائي ، تقرير التنمية الانسانية العربية للعام ٢٠٠٩ ،لبنان ، ٢٠٠٩ ، ص ١٣٨
٥. محمد حسين معلم على ، الثقافة العربية ودورها فى الصومال القاهرة ، دار الفكر العربى ، ط الأولى، ص ١٣,١٤.
٦. المصدر نفسه،ص١٥
٧. ان المجموعة السكانية الناطقة باللغات الحامية تنتشر على السواحل الشرقية والشمالية لأفريقيا وتتكون من الصومال وقبائل الغالا والعفر وبعض القبائل الارتيرية والبجه والنوبيين في السودان وغيرها . ينظر . يوسف فضل حسن، الجذور التاريخية للعلاقات العربية الافريقية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤، ص٢٧.
٨. المصدر نفسه، ص٢٨.
٩. مجموعة باحثين، العرب والقرن الافريقي، جدليه الحوار والانتماء، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ٢٠١٣ ، ص٦٤.
١٠. يوسف فضل حسن، المصدر السابق ، ص٢٨- ٢٩.
١١. صلاح الدين حافظ، صراع القوى العظمى في القرن الا فريقي، القاهرة، ١٩٨٠، ص٣٣.
١٢. السيد حمدي سالم، الصومال قديماً وحديثاً، القاهرة، ١٩٦٢، ص٢٨
١٣. محمد عبد الغني سعودي، الصومال عضو جديد بالجامعة العربية، مجلة البحوث والدراسات العربية، العدد الخامس، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٤، ص٨.
١٤. جلال يحيى ،التنافس الدولي حول الصومال، القاهرة، ١٩٧٩، ص٧٩.
١٥. رجب حراز،سواحل البحر الاحمر، القاهرة، ١٩٦٥، ص١٩٣.
١٦. شوقي عطاالله الجمل، السياسية المصرية في البحر الاحمر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، القاهرة، ١٩٧٦، ص٨٦.
١٧. المصدر نفسه.

١٨. عاطف السيد، البحر الاحمر والعالم المعاصر، دراسة تاريخية سياسية ستراتيجة والقاهرة، ١٩٨٥. ص٧١.
١٩. المصدر نفسه، ص٨٣.
٢٠. جلال يحيى، المصدر السابق، ص٨٩.
٢١. عاطف السيد، المصدر السابق، ص٨٤.

٢٢. عمر أينو وحسين، موقع جامعة لندن: مناظرة حول الهوية الصومالية ووضع الاقليات ، ١٧ ديسمبر/كانون أألول ٢٠١٥ .
٢٣. https://www.youtube.com/watch?v=kRfIUpJGUn8.
٢٣-قرني حسن محمود، العنصرية وأزمة الهوية في الصومال، من أجل الصومال، ١٠ /كانون الثاني ٢٠١٦
http://www.forsomalia.com/index.php/%D8%A7%D9%83%D8%A
٢٤. الموتوي د. محمد عرب، التوازن الاقليمي في شرق إفريقيا واستراتيجية التدخلات الاجنبيه، ٢٢ ديسمبر/كانون أألول ٢٠١٥-http://afak-algeografyi.blogspot.com/2009/10/blog-post_29.html.
٢٥. عبد الرحمن حمدي، مصر وتحديات قوس ألازمة الفريقي، موقع الجزيرة نت ١٦ /كانون الثاني٢٠١٦
http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2012/8/3/%D9%85
٢٦.أحمد محمد عمر، تأثير دول الجوار على القرار السياسي في الصومال، انظر موقع شبكة الشاهد ، ١٢/كانون الاول/٢٠١٢٢٠١٥
http://arabic.alshahid.net/publications/%D8%AA%D8%A3%D8%AB%D9 ،
٢٧. المصدر نفسه .
٢٨. قرني حسن محمود ، المصدر السابق ، ص٢ .
٢٩. المصدر نفسه ، ص٤ .
٣٠. ادم الشيخ حسن ، الاشكالية السياسية في الصومال ، اشكالية الهوية ، ١٩ فيراير ٢٠١٩.
/:Users/acer/Desktop/Bin .
٣١. المصدر نفسه .
٣٢.علي مطر خلف العصمي ، إشكالية بناء الدولة في الصومال ، الجامعة المستنصرية - كلية العلوم السياسية - قسم النظم السياسية والسياسات العامة ، بغداد ، ٢٠٢٠ ، ص ١٢٥-١٢٧.

الدور الفكري لعلماء المغرب والاندلس من خلال كتاب وفيات الاعيان لابن خلكان (ت ٦٨١هـ/ ١٢٨٢م)

ا.م.د. شيماء سالم عبد الصاحب

الجامعة المستنصرية / كلية التربية الاساسية

لا يخفى دور كتب التراجم ولاسيما تلك التي انتجها علماء البلاد المشارقة من الدولة الاسلامية في حفظ التاريخ الفكري لعلماء المسلمين وبيان التأثر والتأثير المتبادل ما بين الحواضر الاسلامية المشرقية او المغربية والتي من خلالها تم تلاقح الافكار والرؤى لتكون ارضا خصبة انتجت مختلف العلوم مكونة حضارة كبيرة شهد لها القاصي والداني، وهنا ارتأينا ان يكون نموذجنا لهذه الكتب كتاب وفيات الاعيان لابن خلكان الذي يعد سفرا تاريخيا ضخما حوى كثير من المعطيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والادارية اذ يصف ابن خلكان كتابة بانة تاريخ مختصر بقولة: " هذا مختصر في التاريخ، دعاني إلى جمعه أني كنت مولعاً بالاطلاع على أخبار المتقدمين من أولي النباهة وتواريخ وفياتهم وموالدهم ، ومن جمع منهم كل عصر فوقع لي منهم شيء حملني على الاستزادة وكثرة التتبع، فعمدة إلى مطالعة الكتب الموسومة بهذا الفن، وأخذت من أفواه الأئمة المتقنين له ما لم أجده في كتاب"[1] وعلية فقد ارخ لنا دور علماء بلاد المغرب والاندلس في الثقافة الاسلامية بشكل عام وفي الحركة العلمية في بلادهم بشكل خاص ، كما انه ابرز دور الرحلة العلمية والتي كانت احد اهم جوانب المعرفة في العصور الوسطى الاسلامية اذ كان يشد الرحال لأخذ العلم من كبار علماء المشرق الاسلامي، لاسيما وانه اعطانا بعدا زمانيا واسعا امتد من القرن الثالث الهجري الى القرن السابع فيما يخص علماء بلاد المغرب والاندلس ، كما انه اوضح تأثير البعد المكاني من خلال ابراز دور الحواضر المشرقية في استقطاب علماء الغرب الاسلامي ليصب هذا الانصهار الثقافي في بوتقة الحضارة الاسلامية ويشكل ملامح الثقافة الاسلامية آنذاك .

ومن خلال بحثنا في كتاب وفيات الاعيان عن علماء المغرب والأندلس ومالهم من دور فكري وثقافي مهم لكونهم احد اعمدة الثقافة الاسلامية في ضوء الفترة الزمنية التي اعطانا اياها ابن خلكان والتي قاربت الخمسة قرون ، قد تبين لنا ان هناك نوعين من العلماء منهم من كانت له رحلة خارج بلاده وبالتالي فان دورهم الفكري هنا لم يقتصر على بلدانهم وما نقلوه اليها من علوم مختلفة وانما ايضا على البلاد التي رحلوا اليها واضافوا لها واضافت اليهم بل ان البعض منهم من بقي وعاش وتوفي في هذه البلاد ولم يرجع الى دياره ليترك بصمته الفكرية هناك ولاسيما البلاد المشرقية، ومنهم من بقي في بلاده ولم يغادرها ، وعلية فقد ارتأينا ان نتناولهم على محورين على اساس هذين النوعين، ومن ثم نوضح دورهم في العلوم المختلفة .

المحور الاول: من كانت له رحلة خارج بلاده

تعد الرحلة احدى طرق التحصيل العلمي لتكوين الشخصية العلمية ولصقل المواهب والمهارات ،وقد شجع الدين الاسلامي على الارتحال في سبيل العلم اذ قال الرسول الاكرم( ):" مَا مِنْ خَارِجٍ خَرَجَ مِنْ بَيْتِهِ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ، إِلَّا وَضَعَتْ لَهُ الْمَلَائِكَةُ أَجْنِحَتَهَا رِضًا بِمَا يَصْنَعُ "(٢) .

ويذكر الخطيب البغدادي في هدف الرحلة " الْمَقْصُودُ فِي الرِّحْلَةِ فِي الْحَدِيثِ أَمْرَانِ: أَحَدُهُمَا تَحْصِيلُ عُلُوِّ الْإِسْنَادِ وَقِدَمِ السَّمَاعِ، وَالثَّانِي لِقَاءُ الْحُفَّاظِ وَالْمُذَاكَرَةُ لَهُمْ وَالِاسْتِفَادَةُ عَنْهُمْ"(٣) كما ذكر ابن خلدون في هذا الصدد " فالرحلة لابد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال "(٤).

ومن خلال كتاب (وفيات الاعيان) استطعنا ان نحصي (٢٢) عالما في مختلف العلوم ممن كانت لهم رحلة وهم حسب الجدول التالي :

الاسم	سنة الوفاة	مكان الرحلة	مجال الابداع الفكري	النتاج العلمي
ابوسعيد عبد السلام بن سعيد الملقب سحنون(٥)	٢٠٤هـ (دفن بالقيروان)	الحجاز، الشام ،مصر	الفقه	من اشهرها (المدونة)
يحيى بن يحيى الليثي(٦)	٢٣٤هـ في قرطبة	مكة ،المدينة، مصر	الفقه	اشهر روايات الموطأ واحسنها
ابن هانئ الاندلسي	٣٦٢هـ في برقة في طريق العودة الى الاندلس	مصر ، المغرب	من اشهر شعراء الاندلس	له ديوان كبير
أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف بن نصر الأزدي الأندلسي القرطبي الحافظ المعروف بابن الفرضيّ(٧)	٤٠٣هـ في قرطبة	الى المشرق	الحديث وعلم الرجال والأدب البارع، والتاريخ وغير ذلك	تاريخ علماء الأندلس " ، وله كتاب حسن في " المؤتلف والمختلف " وفي " مشتبه النسبة " وكتاب في أخبار شعراء الأندلس وغير ذلك
أبو الحسن علي	٤٠٣ هـ في	مكة، المدينة	الحديث	كتاب الملخص

بن محمد بن خلف المعافري القروي المعروف بابن القابسي[٨]	القيروان			
أبو الحسن علي بن محمد التهامي[٩]	٤١٦هـ في القاهرة	مصر	الشعر	له ديوان شعر
أبو محمد عبد العزيز بن أحمد بن السيد بن مغلس القيسي الأندلسي[١٠]	٤٢٧هـ في مصر	مصر	من أهل العلم باللغة والعربية مشاراً إليه فيهما	له ديوان شعر
أبو محمد مكي بن أبي طالب بن حموش بن محمد بن مختار القيسي المقرئ[١١]	٤٣٧هـ في قرطبة (اصله من القيروان)	مصر، مكة، الاندلس	من أهل التبحر في علوم القرآن والعربية	الهداية إلى بلوغ النهاية و منتخب الحجة لأبي علي الفارسي، وكتاب التبصر في القراءات ، و الموجز في القراءات ، وكتاب المأثور عن مالك في أحكام القرآن وتفسيره وغيرها كثير
أبو الطاهر إسماعيل بن خلف بن سعيد بن عمران الأنصاري المقرئ النحوي الأندلسي السرقسطي[١٢]	٤٥٥هـ في الاندلس	مصر	إماماً في علوم الآداب ومتقنا لفن القراءات	العنوان في القراءات واختصر كتاب الحجة لأبي علي الفارسي
عبد الله بن أحمد والد ابو بكر بن العربي[١٣]	٤٧٣هـ في مصر	الشام ، بغداد، الحجاز ،مصر	وكان من أهل الآداب الواسعة والبراعة	ــــــــــ

			والكتابة	
ابو الوليد الباجي[١٤]	٤٧٤هـ في المرية بالأندلس	مكة، بغداد، الموصل	كان من علماء الأندلس في الفقه وحفاظها	كتاب المنتقى وكتاب إحكام الفصول في أحكام الأصول وكتاب التعديل والتجريح فيمن روى عنه البخاري في الصحيح وغير ذلك
أبو عبد الله محمد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله بن حميد بن يصل، الأزدي الحميدي الأندلسي الميورقي[١٥]	٤٨٨هـ في بغداد	مكة، مصر ، الشام، العراق، افريقية	الحديث ، والتاريخ	كتاب الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم وهو مشهور، تاريخ علماء الأندلس سماها جذوة المقتبس
أبو بكر محمد بن الوليد بن محمد بن خلف بن سليمان بن أيوب القرشي الفهري الأندلسي الطرطوشي الفقيه المالكي[١٦]	٥٢٠هـ في الاسكندرية	مكة، بغداد، البصرة، الشام	الفقه	كتاب سراج الملوك وكتاب بر الوالدين وكتاب الفتن وغير ذلك ، وله طريقة في الخلاف
أبو الصلت أمية بن عبد العزيز بن أبي الصلت الأندلسي الداني[١٧]	٥٢٦هـ في المهدية	مصر، الاسكندرية، المهدية	كان فاضلاً في علوم الآداب وعلوم الهيئة، والطب والمنطق	صنف كتابه الذي سماه الحديقة على أسلوب يتيمة الدهر للثعالبي، وكان عارفاً بفن الحكمة، وعمل رسالة العمل بالإسطرلاب، وكتاب الوجيز في علم الهيئة، وكتاب الأدوية المفردة وكتاباً في المنطق سماه تقويم الذهن وكتاباً سماه

				الانتصار في الرد على علي بن رضوان
أبو بكر محمد بن عبد الله بن أحمد، المعروف بابن العربي المعافري الأندلسي الإشبيلي الحافظ المشهور[١٨]	٥٤٣هـ في فاس	الشام ، بغداد، الحجاز، مصر ، الاسكندرية	الحديث	لديه كتب كثيره منها كتاب عارضة الأحوذي في شرح الترمذي وغيره من الكتب
أبو العباس أحمد بن عبد الله بن احمد بن هشام بن الحطيئة اللخمي الفاسي[١٩]	٥٦٠هـ في مصر	مصر ، الشام ،مكة	الادب، القراءات، النسخ	ــــــــــــ
أبو طالب عبد الجبار بن محمد بن علي بن محمد المعافري المغربي[٢٠]	٥٦٦هـ في المغرب	مصر ،بغداد	كان إماماً في اللغة وفنون الأدب	كتب بخطه كثيراً، وهو حسن الخط على طريق المغاربة، وأكثر ما كتب في الأدب
أبو محمد القاسم بن فيرة بن أبي القاسم خلف بن أحمد، الرعيني الشاطبي الضرير المقرئ[٢١]	٥٩٠هـ في القاهرة	مصر	القراءات، التفسير ، الحديث ، وكان أوحدا في علم النحو واللغة، عارفا بعلم الرؤيا	صاحب القصيدة التي سماها حرز الأماني ووجه التهاني في القراءات، وعدتها ألف ومائة وثلاثة وسبعون بيتا، ولقد أبدع فيها كل الإبداع

أبو الخطاب عمر بن الحسن بن علي بن محمد الجميل بن فرح بن خلف بن قومس بن مزلال بن ملال بن بدر بن أحمد بن دحية بن خليفة بن فروة الكلبي، المعروف بذي النسبين، الأندلسي البلنسي الحافظ(٢٢)	٦٣٣هـ في القاهرة	مراكش، افريقية، مصر ،العراق، خراسان وما والاها، اربل	متقناً لعلم الحديث النبوي وما يتعلق به، عارفاً بالنحو واللغة وأيام العرب وأشعارها، واشتغل بطلب الحديث في أكثر بلاد الأندلس الإسلامية	كتاب التنوير في مولد السراج المنير ودرس في دار الحديث بالقاهرة
أبو عمرو عثمان بن الحسن وهو اخو الحافظ ابن دحية (٢٣)	٦٣٤هـ في القاهرة	مصر	كان حافظاً للغة العرب قيماً بها	له رسائل جمع بها حوشي اللغة ودرس في دار الحديث بالقاهرة
أبو الحجاج يوسف بن محمد بن إبراهيم الأنصاري البياسي، أحد فضلاء الأندلس وحفاظها(٢٤)	٦٥٣هـ في تونس	تونس	كان أديباً بارعاً فاضلاً، مطلعاً على أقسام كلام العرب من النظم والنثر، وراوياً لوقائعها وحروبها	الإعلام بالحروب الواقعة في صدر الإسلام و كتاب الحماسة

			وأيامها، كما برع في مجال التاريخ	

المحور الثاني: من بقي في بلاده:

وقد احصينا (١٨) عالما في المجالات المختلفة وهم حسب الجدول التالي :

الاسم	مكان وسنة الوفاة	مجال الابداع الفكري	النتاج العلمي
أبو بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز بن إبراهيم بن عيسى بن مزاحم، المعروف بابن القوطية، الأندلسي الإشبيلي الأصل القرطبي المولد والدار[٢٥]	٣٦٧هـ في قرطبة	كان من أعلم أهل زمانه باللغة العربية، وكان مع ذلك حافظا للحديث والفقه والخبر والنادر ، وأروى الناس للأشعار وأدركهم للآثار وكان مضطلعا بأخبار الأندلس	كتاب تصاريف الأفعال في اللغة
أبو بكر محمد بن الحسن بن عبد الله بن مذحج بن محمد بن عبد الله بن بشر الزبيدي الإشبيلي نزيل قرطبة[٢٦]	٣٧٩هـ في اشبيلية	كان واحد عصره في علم النحو وحفظ اللغة، وكان أخبر أهل زمانه بالإعراب والمعاني والنوادر، إلى علم السير والأخبار، ولم يكن بالأندلس في فنه مثله في زمانه	كتاب مختصر العين وكتاب طبقات النحويين واللغويين بالمشرق والأندلس، كتاب الردة على ابن مسرة وكتاب لحن العامة وكتاب الواضح في العربية وكتاب الأبنية في النحو ليس لأحد مثله
أبو عبد الله محمد بن جعفر التميمي	٤١٢هـ بالحضرة	الغالب عليه علم النحو واللغة	كتاب الجامع في اللغة، وهو من الكتب الكبار المختارة المشهورة وله كتاب

النحوي المعروف بالقزاز القيرواني[٢٧]		والافتتان في التواليف	التعريض ذكر فيه ما دار بين الناس من المعاريض في كلامهم وله شعر مطبوع
أبو عمر أحمد بن محمد بن العاصي بن أحمد بن سليمان بن عيسى بن دراج الأندلسي القسطلي الشاعر الكاتب[٢٨]	٤٢١هـ في الاندلس	شاعر وكاتب	له ديوان وسائل ونظم
أبو عامر أحمد بن أبي مروان عبد الملك بن مروان بن ذي الوزارتين الأعلى أحمد بن عبد الملك بن عمر بن محمد بن عيسى بن شهيد الأشجعي الأندلسي القرطبي[٢٩]	٤٢٦هـ في قرطبة	وكان من أعلم أهل الأندلس ، متفنناً بارعاً في فنونه، موسوعي المعرفة	له كتب كثيره منها كتاب كشف الدك وإيضاح الشك، ومنها التوابع والزوابع، ومنها حانوت عطار، وغير ذلك
أبو جعفر أحمد بن محمد الخولاني الأندلسي الإشبيلي المعروف بابن الأبار[٣٠]	٤٣٣هـ في اشبيلية	شاعر	له ديوان
أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر	٤٦٣هـ في مدينة شاطبة شرق الاندلس	إمام عصره في الحديث والأثر وما يتعلق بهما	وألف في الموطأ كتباً مفيدة منها كتاب التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ، كتاب الاستذكار لمذاهب

بن عاصم النمري القرطبي[٣١]			علماء الأمصار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار الاستيعاب وله كتاب جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله وكتاب الدرر في اختصار المغازي والسير وكتاب العقل والعقلاء وما جاء في أوصافهم وله كتاب صغير في قبائل العرب وأنسابهم وغير ذلك من تواليفه
أبو الوليد أحمد بن عبد الله بن احمد بن غالب بن زيدون المخزومي الأندلسي القرطبي[٣٢]	٤٦٣هـ في اشبيلية	شاعر	له ديوان
أبو بكر محمد بن عمار ،المهري الأندلسي الشلبي الشاعر المشهور[٣٣]	٤٧٧هـ في اشبيلية	شاعر	له ديوان
أبو محمد عبد الله بن محمد بن صارة البكري الأندلسي الشنتريني الشاعر المشهور[٣٤]	٥١٧هـ في مدينة المرية في الاندلس	شاعر	له ديوان
أبو إسحاق إبراهيم بن أبي الفتح بن عبد الله بن خفاجة الأندلسي[٣٥]	٥٣٣هـ في مدينة شقر من اعمال بلنسية	شاعر	له ديوان
أبو بكر محمد بن	٥٣٣هـ في	شاعر ، وله علم	له اشعار

باجة التجيبي الأندلسي السرقسطي المعروف بابن الصائغ[٣٦]	مدينة باذنجان في فاس	بالفلسفة والافلاك	
أبو العباس أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الله الصنهاجي الأندلسي المريي المعروف بابن العريف[٣٧]	٥٣٦هـ في مراكش	كان من كبار الصالحين والأولياء المتورعين	له كتاب المجالس وغيره من الكتب المتعلقة بطريق القوم، وله نظم حسن في طرقهم أيضاً
أبو بكر يحيى بن محمد بن عبد الرحمن بن بقي الأندلسي القرطبي[٣٨]	٥٤٠هـ في الاندلس	شاعر مشهور صاحب الموشحات البديعة	له ديوان
أبو محمد عبد الله بن علي بن عبد الله بن علي بن خلف بن أحمد بن عمر اللخمي المعروف بالرشاطي الأندلسي المريي[٣٩]	٥٤٢هـ في المرية	كانت له عناية كثيرة بالحديث والرجال والرواة والتواريخ	اقتباس الأنوار والتماس الأزهار في أنساب الصحابة ورواة الآثار في الانساب
أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحضرمي، المعروف بابن	٦٠٩ او ٦١٠ بإشبيلية	كان فاضلاً في علم العربية	شرح كتاب سيبويه شرحاً جيداً، وشرح أيضاً كتاب الجمل لأبي القاسم الزجاجي وما أقصر فيه

خروف النحوي الأندلسي الإشبيلي[٤٠]			
أبو علي عمر بن محمد بن عمر بن عبد الله الأزدي، المعروف بالشلوبيني، الأندلسي الإشبيلي النحوي[٤١]	٦٤٥هـ في اشبيلية	كان إماماً في علم النحو مستحضراً له غاية الاستحضار	وشرح المقدمة الجزولية شرحين كبيراً وصغيراً، وله كتاب في النحو سماه التوطئة
أبو بكر محمد بن أبي مروان عبد الملك بن أبي العلاء زهر بن أبي مروان عبد الملك بن أبي بكر محمد بن مروان بن زهر الإيادي الأندلسي الإشبيلي[٤٢]	٥٩٥هـ في الاندلس	شاعر مع معرفة بالطب	له الموشحات، وهي زبدة الشعر ونخبته وخلاصة جوهره وصفوته، وهي من الفنون التي أغربت بها أهل المغرب على أهل المشرق

الـهـوامش

١. ابن ماجة ، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ،(ت ٢٧٣ هـ)،سنن ابن ماجة ، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية و فيصل عيسى البابي الحلبي(مصر ، ١٤٣١ه)، ج١، ص٨٢؛ الخطيب البغدادي ،أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي (ت ٤٦٣هـ)، الرحلة في طلب الحديث، تح: نور الدين عتر، دار الكتب العلمية (بيروت، ١٣٩٥ه)،ص٨١.
٢. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تح: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف ، (الرياض، ١٤٣١ه)، ج٢، ص ٢٢٣؛ السيوطي ،عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (ت ٩١١هـ)، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تح: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة،(السعودية، بلا)، ج٢، ص ٥٨٥.
٣. ابن خلدون، عبد الرحمن(ت ٨٠٨ هـ)، العِبَر و ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر(المقدمة) ،دار الفكر ، (بيروت ، ١٩٨١م)، ج١،ص ٧٤٥.

٤. اليحصبي، أبو الفضل القاضي عياض بن موسى (ت ٥٤٤هـ)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك،تح: عبد القادر الصحراوي، مطبعة فضالة المحمدية، (المغرب،١٩٧٠م)،ج٤، ص ص ٤٥_٨٨؛ ابن خلكان ، وفيات الاعيان ،ج٣، ص ص ١٨_١٨٢.
٥. الحَمِيدي، محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الأَزدي الميورقي أبو عبد الله بن أبي نصر (ت ٤٨٨ هـ)، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، الدار المصرية للتأليف والنشر (القاهرة،١٩٦٦م)، ص ص ٣٨٢_٣٨٤؛ ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ج٦، ص ص ١٢٦_١٤٣.
٦. ابن خلكان ،وفيات الاعيان ، ج٣ ،ص ص ١٠٥_١٠٦.
٧. ابن خلكان ، وفيات الاعيان ،ج٣، ص ص ٣٢٠_٣٢٣.
٨. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج٣، ص ص ٣٧٨_٣٨١.
٩. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج٣، ص ص ١٩٣_١٩٤.
١٠. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج٥، ص ص٢٧٤_٢٧٧.
١١. ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك (ت ٥٧٨ هـ)، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، مكتبة الخانجي،(مصر ، ١٩٥٥م)،ص ص ١٠٥_١٠٦؛ ابن خلكان، وفيات الاعيان،ج١، ص ص ٢٣٣.
١٢. ابن خلكان، وفيات الاعيان ،ج٤،ص ٢٩٧.
١٣. ابن خلكان، وفيات الاعيان،ج١،ص ٤٠٨_٤٠٩.
١٤. ابن خلكان ، وفيات الاعيان ،ج ٤،ص ص ٢٨٢_
١٥. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج ٤،ص ص ٢٦٢_٢٦٥.
١٦. ابن خلكان، وفيات الاعيان،ج١، ص ص ٢٤٣_٢٤٧.
١٧. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج ٤، ص ص ٢٩٦_٢٩٧؛ الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ)، سير أعلام النبلاء، تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة،(القاهرة، ١٩٨٥م)،ص ص ١٩٨_٢٠٤.
١٨. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج١، ص ص ١٧٠_١٧١.
١٩. ابن خلكان، وفيات الاعيان،ج٣،ص ص ٢١٥_٢١٦.
٢٠. ابن خلكان، وفيات الاعيان ، ج ٤،ص ص ٧٠_٧١.
٢١. ابن خلكان، وفيات الاعيان ، ج٣، ص ص ٤٤٨_٤٤٩.
٢٢. ابن خلكان، وفيات الاعيان ، ج٣، ص٤٤٩.
٢٣. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج٧، ص ص ٢٣٨_
٢٤. ابن خلكان، وفيات الاعيان،ج٤،ص ص ٣٦٨_٣٦٩.
٢٥. ابن خلكان، وفيات الاعيان،ج٤، ص ص ٣٧٢_٣٧٤.
٢٦. ابن خلكان، وفيات الاعيان،ج٤، ص ص ٣٧٤_٣٧٦.
٢٧. ابن خلكان، وفيات الاعيان ، ج١،ص ص ١٣٥_ ١٣٩.
٢٨. ابن خلكان، وفيات الاعيان ، ج١،ص ص١١٦_١١٨.
٢٩. ابن خلكان، وفيات الاعيان ، ج١، ص ص ١٤١_١٤٢.
٣٠. ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ج٧، ص ص ٦٦_٧١.
٣١. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج ١، ص ص ١٣٩_١٤٠.
٣٢. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج٤، ص ص ٤٢٥_٤٢٩.
٣٣. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج ٣، ص ص ٩٣_٩٥.
٣٤. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج١، ص ص ٥٦_٥٧.
٣٥. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج٤، ص ص ٤٢٩_ ٤٣١.
٣٦. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج١، ص ص ١٦٨_١٦٩.
٣٧. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج٦، ص ص ٢٠٢_ ٢٠٥

٣٨. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج٣، ص ص ١٠٦_ ١٠٧.
٣٩. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج٣، ص ٣٣٥.
٤٠. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج٤٥١_٤٥٢.
٤١. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج٤، ص ص ٤٣٤_٤٣٧.

الجذور التاريخية للاستشراق وأثرها في الصراع الحضاري

الاستاذ المساعد الدكتورة
بـــان حســين السنجـري

إن الاستشراق في حقيقة الامر يمثل الخلفية الفكرية وجزءا لا يتجزأ من قضية الصراع الحضاري بين العالم الاسلامي والعالم الغربي . ولقد صدق من قال : ليس بالامر الغريب ان يختلف المستشرقون معنا نحن المسلمين في الرأي حول الاسلام وانما الغريب ان يتفقوا معنا في الرأي وذلك لان منطلق تفكيرهم بالنسبة الى الاسلام ونبيه يختلف عن المنطلق الذي يصدر عنه تفكير المسلمين . (زقزوق ، محمود حمدي ، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ، دار المعارف ، ٢٠٠٨ ، مج١ ، ص٣٨) .

ان تاريخ الاستشراق هو تاريخ الصراع الذي دار بين العالمين الاسلامي والمسيحي على الصعيدين الديني والايدلوجي ، فقد كان الاسلام يمثل مشكلة بعيدة المدى بالنسبة للعالم المسيحي على كافة المستويات ، ومن يقرأ كتابات المستشرقين يجد ان في معظمها تفتقد الى الموضوعية عند الحديث عن الاسلام .

وان التشكيك بصحة رسالة الرسول الاكرم (صلى الله عليه وسلم) ومصدرها الالهي وانكار نبوة الرسول وسماوية القرآن من اهم مقاصد المستشرقين ، وان الدين ملفق عندهم من الديانتين اليهودية والمسيحية وليس من عند الله .

ويمكن القول ان دوافع اليهود للمشاركة في الدراسات الاستشراقية وخاصة المتعلقة في الحضارة العربية الاسلامية تتطابق الى حد كبير مع اهداف المستشرقين التي تحركهم وتوجه سلوكهم لتحقيق اهدافهم وغاياتهم للانتقام من الدين الاسلامي ولتجريد الاسلام من كل ميزة وفضل وتشويه حضارتهم بالتهم الملفقة وهي اهداف تتفق مع اهداف اغلبية المستشرقين (لويس ، برنارد، الاسلام والغرب ، مؤسسة الايمان ، ١٩٩٤، ص١٨-١٩)، ويمكن اختصارها بالدوافع السياسية والدينية والعلمية والتاريخية . وفي مقدمتها الاهمية

التي يحتلها القرآن في نفوس المسلمين وعقولهم وقلوبهم وهو محور الحضارة العربية الاسلامية ويعد المكون الاساس لها ومصدر استنباط مقاصد الشريعة ومرشد لاهل الحديث ويعتمد عليه الفلاسفة ، فتوجه المستشرقون اليهود لتوحيد جهودهم في نقد والهدم ايضا لاياته الكريمة ، فبعد ترجمته قاموا بنقد الروايات والقصص والافكار التي وردت فيه فضلا عن مقارنته بنصوص العهد القديم واثاروا الشك حول ايات سوره . وهذا ما رأيناه عند اجناس جولدتسيهر (١٨٥٠-١٩٢١) في مقالاته بحربه المستمرة على القرآن وحرصه الشديد على ادعاء استمداد الاسلام من اليهودية وتأثيرها فيه ، وانظم اليه الكثير من المستشرقين اليهود امثال هرتفج هرشفلد (١٨٥٤-١٩٣٤) وجوزيف هورفيتز (١٨٧٤-١٩٣١) . وبعد الهجوم على القرأن ومن ثم الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) اتى الدور على التاريخ الاسلامي ، فبدأوا بتلفيق الحكايات والخيال الواسع لهدم وتحريف ما يستطيعون فضلا عن كشف الجانب المظلم في التاريخ الاسلامي حسب تصورهم من خلال التطرق الى الحروب الداخلية ، كل ذلك لتحقيق تراثهم ومناقشة افكارهم لتزيين افكارهم (الزيني ، محمد عبد الرحيم، الاستشراق اليهودي ، ط١،٢٠١١، مصر ،ص٣٢٠) .

فالاستشراق علم بحث في الشرق الاسلامي : دينه وتاريخه ومذاهبه ولغته . وسائر مداخله للوصول الى الحقيقة بقدر ما تمكن مناهجه ، الا ان الجناية على العلم لما يتدخل الباحث بمذهبه فيما يبحث فيه وينتحل العلم لاجل معتقداته ويسخره في خدمة ايدلوجيته وهذا ما سار عليه الاستشراق اليهودي حتى اصبح له خط خاص يميزه من بين خط الاستشراق العام فضلا عن اتخاذ الاستشراق مطية يعبر بها اليهود خصوصا اصحاب التوجه اليهودي لصحراء الثقافة العربية ويجهزون على معالم الحضارة الاسلامية وهذا كان توجها واضحا عند كثير المستشرقين اليهود حيث اتخذوا من الاساطير اليهودية سبيلا لفرض اوهامهم على واقع الناس وظهر جليا في احتلالهم ارض فلسطين . وهذا الاتجاه كان يهدف الى التمهيد لمطامع الصهيونية العلمية والتي من اهمها وضع مخطط علمي وثقافي واعلامي من اجل اكساب الصهيونية وجودا شرعيا في فلسطين وحقا تاريخيا من

خلال تزوير التاريخ وفرض نظريات جديدة مفادها بأن اليهود شعب الله المختار واعلاء شأن الجنس اليهودي (الجندي ، انور- عالم الاسلام المعاصر ، القاهرة، مج٣، ص٣١٨).

وهذا ينطوي تحت عنوان اضافة الى عناوين كثيرة ، فأذا كان الاستشراق الاوربي يمثل الارضية التي استنبت فيها المشروع الصهيوني الذي تبلور اكثر من انطلاقه في تأسيس استشراقه الخاص ليتحول الاستشراق التقليدي الى استشراق جديد في مرحلة سيادة الامبريالية والذي يخدم الاستشراق التقليدي الاستعماري ، ويمكن القول ان الاستشراق اليهودي هو الخطاب السياسي والمعرفي والايدلوجي الممهنج لدولة اسرائيل الذي يختزل الفلسطينين والعرب .

ويرى البعض ان هناك تداخل بين الاستشراق الغربي واليهودي والصهيوني والاسرائيلي ، فالاستشراق اليهودي بدأ بدراسة الاسلام والمجتمعات الاسلامية مع انطلاق الاستشراق الغربي في القرن (١٨) ، الذي هيأ من خلال المعرفة كل الشروط لترجمة القوة وفرض السيطرة الاستعمارية على فلسطين ، ومن ثم ارتب بالحركة الصهيونية بهدف خدمة الحركة الصهيونية وتأصيل الوجود اليهودي في فلسطين . وبهذا التقى الدافع الديني للاستشراق مع الطموحات الصهيونية وحصول الانسجام الذي هدف الى اضعاف الاسلام وتشويهه

والتشكيك في قيمه عن طريق اثبات فضل اليهودية عليه والزعم ان اليهودية مصدر الاسلام الاول (السفياني ، عابد بن فهد ، المستشرقون ومن تابعهم وموقفهم من ثبات الشريعة ، ص٢٦) .

الا ان الاستشراق ليس سلبا كله اذ انه بمقابل الصورة البغيضة للاسلام ولم يكن الهدف منها هو عرض صورة موضوعية عن الاسلام ، كانت هناك جهود اخرى للوصول الى معرفة موضوعية في مجال العلوم العربية مثل الفلسفة والطب والعلوم المعرفية ، فحينما بدأ المستشرقون في دراسة الحضارة الاسلامية بدأوا بهدف معرفة الانجازات التي حققتها الامة العربية الاسلامية في مختلف العلوم . وهناك سمات واضحة في الاستشراق اليهودي اذ يتميز بعض هؤلاء المستشرقين بالارادة القوية والحركة النشيطة في السلم التعليمي وحققت تقدما في ميدان البحث العلمي واقبالهم على تعلم اللغات عامة واللغات

السامية خاصة ، ودراستهم الموسعة للغة العربية وفهم دلالة مفرداتها فضلا عن تعلم اللغة البرية وتدريسها ثم الكتابة بها وترجمة التراث العربي الاسلامي اليها خاصة والاعتزاز بها ومحاولة نشرها وبعثها من حفريات التاريخ (الاستشراق اليهودي ، ص٢٦٦) .

وان علماء اليهود بجميع اصنافهم وفنونهم عاشوا في ظلال الحضارة العربية الاسلامية وعاصروا نهضتها ، بالاضافة الى انهم كانوا جزءا من منضومة العلماء التي شاركت في تشييد قواعد هذه الحضارة . اذ ان الحضارة العربية الاسلامية هي نتاج كل الشعوب التي انضوت تحت لوائها وتكلمت بلغتها العربية ، وان الاسلام من اكثر الديانات ملائمة لاكتشاف العلم ومن اعضمها تهذيبا للنفوس وحملا للعدل والاحسان والتسامح (لوبون ، خوستاف ، حضارة العرب ، ترجمة : عادل زعيتر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،٢٠٢١ ، ص١٢٦) ، بالاضافة الا انهم كانوا ضمن منظومة العلماء المسيحين والمسلمين والاجناس المتعددة التي شاركت ايضا في تشييد قواعد هذه الحضارة سواء كانوا عربا ام غير عرب ، وتسامحت معهم ودعتهم للمشاركة في بناء المدنية حتى تقلد بعضهم مناصب رفيعة وقربهم الخلفاء : الامويون والعباسيون والفاطميون والايوبيون واستخدموهم في وظائف متعددة وكلفوهم بمهام كبيرة وخطيرة ولم ينظروا الى دياناتهم .

وبهذا الشأن يقول الشاعر المصري الحسن بن خاقان :

يهود هذا الزمان قد بلغوا ... غاية آمالهم قد ملكوا
العز فيهم والمال عندهمو ... ومنهم المستشار والملك (متز ، ادم ،الحضارة العربية الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، القاهرة ، ٢٠٠٠ ، ص٩٦) .

اذ ان لا احد يستطيع ان ينكر ان دوافع الاستشراق اليهودي حب الاستطلاع والمعرفة والرغبة في فهم جوانب الحضارة العربية الاسلامية والتعرف على فكرها وفلسفتها وعقائدها وفنونها وادابها فهي كتراث انساني يحظر بالاحترام من معظم مفكري العالم مثل مكدوجل (١٨٧١-١٩٣٨) الذي لقب بغريزة حب الاستطلاع ، الذي اثر بالمقابل ان اعتنق ديانتها رجال من اليهود والمسيحين . ويقول مصطفى السباعي (ت١٩٦٤) ((ان من المستشرقين نفر قليل جدا اقبلوا على الاستشراق بدافع حب الاطلاع

على حضارات الامم واديانها وثقافاتها ولغاتها ، كانوا اقل من غيرهم خطأ في فهم الاسلام وتراثه (الاستشراق والمستشرقون ، بيروت ، ١٩٩٩، ص٢٤-٢٥) .

على ضوء ما سبق فأن جهود المستشرقين اليهود بالامكان وضعها داخل هذا النطاق الكبير فعندهم خير كثير وشر مستطير وجهد مشكور وعمل منكور فلنأخذ ما يتفق مع مباديء وعقائد ديننا ولا ننسى توجيهات القرأن في اسلوب الجدل المحمود ومبادئه الحضارية في ادب الحوار والتصدي للسلبيات ، فضلا عن ان هذا الغزو الفكري الذي قام به الاستعمار والتبشير والاستشراق بكل وسائله وطموحاته وان استطاع ان ينال من المسلمين بأن يغريهم بالمطامع والحرية المطلقة والانفتاح ، الا ان العقيدة في نفوس المسلمين لم تستطع ان ينال منها شيئا .

موقف المفكرين العراقيين من الفكر السلفي في القرن التاسع عشر الميلادي

الأستاذ الدكتور كريم مطر حمزة الزبيدي
جامعة بابل / كلية التربية للعلوم الإنسانية

ظهور السلفية في شبه الجزيرة العربية ، وتعرف بالوهابية نسبة لمؤسسها محمد بن عبد الوهاب بن سليمان ال حشرف (١٧٠٣ - ١٧٩٢) ، الذي دعى اتباعه للجهاد في سبيل الدعوة ، والتي تدعو الى التقشف ، وكذلك ادعى تخليص الإسلام من البدع التي لحقت به ، واعتبر من خالفه مشركا ، وان من اتبعه قد تاب ودخل الإسلام الصحيح ، وكان يدعو للخلاص من الدولة العثمانية ، والقضاء عليها بوصفها دخيلة على الإسلام ، وكان يدعي انه يريد ارجاع مجد المسلمين الأوائل ، وهي إشارة الى السلف ممن سبقه ، وكان مؤيدوه يلقبون انفسهم بالنجديين . وقد تعاون محمد بن عبد الوهاب ومحمد بن سعود في نشر الفكر الجديد وبناء دولة على اسسه .

طبيعة الفكر المتطرف لمحمد بن عبدالوهاب لا يقبل الحوار والنقاش والرأي الاخر من المسلمين ، بل يسارعون باستخدام الإرهاب لقمع الحوار والمعارضة ، ولا يعترفون بأن هناك مدارس إسلامية ذات عراقة في التاريخ الإسلامي ، لا يعدون مخالفيهم من الفرق الثلاث والسبعين ، واثنين وسبعين منها في النار وفرقة واحدة ناجية هي فرقتهم لا غير ، وقد وصفوا مخالفيهم بالكفرة بل ارهبوهم ، فقد رموهم بالشرك والكفر والالحاد والابتداع في الدين وان مخالفيهم أعداء السنة والتوحيد .

تعرضت الدعوة الوهابية لانتقادات كبيرة ، ولعل ابرز من انتقد محمد بن عبد الوهاب شقيقه سليمان الذي عارض أفكاره في احكام كثيرة ومختلفة ، وكذلك عارضه سليمان بن احمد بن سحيم ، وهو من اشد مخالفي بن عبد الوهاب ، وقد كفره بن عبد الوهاب ، وكذلك عارضه محمد بن عبد الرحمن بن عفالق الحنبلي الاحسائي ، وعبدالله بن الويس ، ومحمد بين سليمان الكردي ، وهؤلاء علماء كبار ومن المعاصرين لابن عبد الوهاب .

بدأ ابن سعود بإعداد العدة لغزو كربلاء في العراق عام ١٨٠٠ ، وكان الهدف منها قتل اكبر عدد ممكن من سكان المدينة ، وسلب ونهب القباب الذهبية فيها لضريحي الامامين الحسين والعباس عليهما السلام ، ويعد ذلك في الوقت نفسه تحديا لسلطة العثمانيين في العراق . ومنذ عام ١٨٠١ بدأت غزواتهم على المدن العراقية البصرة والنجف ومدن أخرى لكنها فشلت ، ولكنهم نجحوا بدخول كربلاء عام ١٨٠٢ واستباحوها قتلا ونهبا وفعلوا فيها كل المفاسد والمنكرات .

كان للتخطيط البريطاني دور كبير في توافق محمد بن عبد الوهاب مع محمد بن سعود ، وكلاهما من منطقة العيينه ، وقد تأثر صاحب الدعوة بأفكار سبقته ، ذلك انه اطلع على مؤلفات احمد تقي الدين بن تيميه وافكاره ، ولا يخفى ما لهذا الرجل من أفكار متطرفة . ومن خلال هذا التقارب بين الاثنين تم وضع النواة الأولى للدولة السعودية الأولى ، وما ان تم تشكيلها حتى أجبرت المناطق المجاورة لها بالانضواء تحت هيمنتها ،

واتخذها ابن سعود عاصمة لدولته ، ومنها بدأ نشاط صاحب الدعوة بالانطلاق الى بقية المناطق المجاورة ، وخاصة بعد نموها الاقتصادي القائم على أساس السلب والنهب تحت مسمى الغنائم .

ان الطبيعة الجغرافية لمنطقة نجد ، وطبيعة القبائل البدوية الاجتماعية والفكرية والأفكار التي نادى بها محمد بن عبدالوهاب ، وهي امتداد لأفكار ابن تيمية التي تعتمد على التكفير واستخدام القوة في تنفيذ هذه الأفكار بعد تحالف ابن عبدالوهاب مع ابن سعود، وجعل الغنائم حافزا قويا للقبائل البدوية في القتال والهجوم على المدن والقصبات المجاورة . بل طالت هجماتهم المناطق المقدسة في مكة المكرمة والمدينة المنورة والنجف الاشرف وكربلاء المقدسة .

ومن المفكرين وعلماء المسلمين العراقيين الذين ردوا على أفكار السلفية ومحمد بن عبد الوهاب ، احمد بن علي البصري القباني الذي كان أول عالم ممن رد على السلفية من العراقيين ، وكان شافعي المذهب ، وقد اظهر محمد بن عبد الوهاب في رسائله الشخصية ، الدور المؤثر الذي اضطلع به الشيخ القباني في التصدي للدعوة الوهابية وذكره مرتين مبينا ان مؤلفه (فصل الخطاب في رد ضلالات ابن عبد الوهاب) كان حجة لدى علماء نجد والاحساء المعارضين لدعوته يواجهون به دعاة الوهابية . وصدر من النجف الاشرف رد على الوهابية قام به الشيخ جعفر كاشف الغطاء في كتابه (منهج الرشاد لمن أراد السداد) ، وهو في الأصل رسالة جوابية ردا على رسالة كان قد بعثها اليه عبد العزيز ال سعود (١٧٢٠- ١٨٠٣) ، انتقد فيها بشدة المسلمين الشيعة متهما إياهم بالكفر ، بحجة زيارة المراقد المقدسة في العراق وتعظيمها عادا ذلك بالشرك ، ويعود تاريخ الرسالة الى عام ١٧٩٥ . ويتضح من تاريخ الرسالة انها جاءت بعد مدة من وفاة شيخ السلفية محمد بن عبد الوهاب عام ١٧٩٢

ومن العلماء العراقيين الذين ردوا على الوهابية العلامة إبراهيم فصيح بن صبغة الله الحيدري البغدادي (١٨٢٠ - ١٨٨٢) في كتابه الموسوم (عنوان المجد في بيان أحوال بغداد والبصرة ونجد) ، والعلامة داوود بن سليمان البغدادي النقشبندي المعروف بابن جرجيس (١٨١٦ - ١٨٨١) في كتابيه (المنحة الوهبية في الرد على الوهابية) و(اشد الجهاد في ابطال دعوى الاجتهاد)، والشاعر جميل صدقي الزهاوي (١٨٦٣ - ١٩٣٦) في كتابه (الفجر الصادق في الرد على منكري التوسل والكرامات والخوارق) ، والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء في عدد من كتبه ومناقشاته الفقهية .

الدكتورة كافي سلمان مراد الجادري
كلية التربية الاساسية / الجامعة المستنصرية

حركة كتابة التأريخ المعاصر في الموصل

- اهتمام سكان الموصل بالتأريخ

اسهمت الموصل منذ زمن مبكر في تطوير الكتابة التأريخية والعربية ، وقدمت انماطاً مختلفة من هذه الكتابات ، كما جاءت بعدد من المؤرخين الذين لايزالون يتمتعون بشهرة فائقة بين المؤرخين العرب ، حينما قامت النهضة العربية المعاصرة في القرن التاسع عشر ، وترددت اصدائها في الموصل ، كان الأهتمام بالتأريخ واضحاًمن ابرز مظاهرها ، وكان لتأسيس المدارس الحديثة في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر هي إدخال مادة دراسة التأريخ ضمن المناهج الدراسية أثر كبير في زيادة الاهتمام بالدراسات التأريخية . وقد أدى هذا التطور إلى أن تولد حاجتان اساسيتان أولاهما : ضرورة وجود ملاك متخصص بتدريس مادة التأريخ . وثانيهما ظهور الحاجة إلى تأليف كتب منهجية تناسب مراحل الدراسة ، وقد نص قانون إصلاح النظام التعليمي في الدولة العثمانية الصدارة في أب ١٨٤٦م على أن يدرس التاريخ العثماني إلى جانب التأريخ الأسلامي والتأريخ الأوربي .

كما أسهمت المدارس التبشرية في الموصل ،فضلاً عن المدارس الرسمية ، في تدريس مادة التأريخ . وانصرف عدد من مدرسيها إلى تأليف كتب منهجية . ويعد أغناطيوس إفرام رحماني (١٨٤٩-١٩٢٩) من أوائل الذين ألفواالكتب المنهجية .

وبعد الأنقلاب الدستوري العثماني ١٩٠٨ تبلور الوعي القومي العربي في الموصل، وكان لذلك تأثير كبير في حركة الأهتمام بالتاريخ وشاركت الصحافة الموصلية بذلك منذ نشأتها ، على سبيل المثال حرصت جريدة (النجاح) بعد صدور عددها الأول في الثاني عشر من تشرين الثاني ١٩١٠ ، على توجيه الأنظار إلى التأريخ العربي ، ودعت الشباب إلى قراءته والنظر فيه نظرة تدقيق وإمعان . ولم يقتصر الأمر على الصحف الموصلية ، بل كان للصحف البغدادية والمصرية والشامية وإطلاع المثقفين الموصليين عليها أثر كبير في زيادة الأتصال الثقافي ، وتعميق الوعي بأهميتة التاريخ عاملاً من عوامل النهضة القومية .

وخلال القرن التاسع عشر غدت الموصل مركز إستقطاب مهم لعلماء الأثار والرحالة الأوربيين وللمبشرين وللقناصل والدبلوماسيين ، وذلك لأهميتها الجغرافية والأقتصادية وكان من نتائج هذا الأهتمام تطور الدراسات التأريخية وبروز علم (الأشوريات)، وكان للأثار التي إكتشفت قرب مدينة الموصل موضوعاً لهذا العلم .

شهدت دراسة التأريخ نمواً ملحوظاً بعد تأسيس الحكومة العراقية سنة ١٩٢١ ، وفي عهد إدارة المفكروالمربي العربي ساطع الحصري (١٨٧٩-١٩٦٨) ، والذي كان احد رموز القومية العربية في العصر الحديث والذي اتخذ من مادة التاريخ هدفاً للتعليم الوطني في العراق والممتدة من ١٩٢٢-١٩٢٧ ولتقوية الشعور الوطني والقومي في

نفوس أبناء العراق وتحفيزهم لمواجهة سلطات الانتداب البريطاني ، وبث الأيمان بوحدة الأمة العربية بينهم .

وكان من أبرز ما يلاحظ على منهج الحصري التعليمي اهتمامه بالتأريخ واللغة العربية ، ولم يقتصر منهاجه على التعليم فحسب ، وإنما على الأتجاه القومي العروبي في العراق كله .

- عوامل تطور الكتابة التأريخية المعاصرة في الموصل

حظيت الموصل بعد الحرب العالمية الاولى وتشكيل الحكومة العراقية ١٩٢١ وتعاظم الحركة الوطنية بنخبة من المؤرخين الذين اتخذوا من التأريخ وسيلة من وسائل التوعية الوطنية والقومية . وفي الوقت نفسه أخذ هولاء المؤرخون على عاتقهم تحقيق التواصل مع مؤرخين الذين سبقوهم لا سيما في مجال التأريخ هذا التوجه وصدور كتابات متنوعة والتطرق إلى موضوعات دقيقة ومهمة لم نشهدها في المؤلفات التأريخية السابقة . وقد وقف وراء هذه النهضة التأريخية عوامل عدة أ برزها :

١- وجود تنظيمات سياسية وثقافية ، أهتمت في التاريخ وأحتضنت المؤرخين وشجعتهم على تأليف الكتب ونشر الدراسات التأريخية ، ومن هذه التنظيمات (جمعية العلم) ، (جمعية العهد) ، (النادي العلمي) ، (النادي الأدبي) و(نادي الجزيرة) .

٢- صدور صدور المجلات والصحف خلال الفترة ١٩٢٦-١٩٥٨والتي أهتمت بالدراسات التأريخية ومنها مجلة (المجلة) التي صدرت عام ١٩٣٨، وضعت هذه المجلة التاريخ في مقدمة اهتماماتها وخصصت فها صفحات خاصة بعنوان (صحيفة التأريخ) ، وأسهم في تحريرها عدد من من مؤرخي الموصل ، منهم سعيد الديوه جي وعبد المنعم الغلامي ومجيد خدوري .

٣- تنامي الأفكار الديمقراطية بعد الحرب العالمية الثانية وازديادعدد الدول المستقلة ،والأهتمام بارسال بعثات دراسية إلى الجامعات الأوربية والأمريكية للتخصص في مجال دراسة وتدريس التأريخ وتنامي دور المعاهد والجامعات والكليات العراقية، ومنها دار المعلمين العالية ، وكلية الأداب وعودت الطلاب المتخصصين بالتأريخ إلى العراق بعد انجاز دراساتهم العليا في أوربا ، وتأسيس اقسام متخصصة بالتأريخ وتطور البحث العلمي التأريخي لاسيما في مجال استخدام (التقنية) ، والسعي للحصول على الوثائق والمصادر الأساسية ودراستها وتحليلهاوتقديم دراسات علمية تهتم بتدقيق الحادثة التاريخية وتفسيرها وعرضها دون الألتزام بنظرية معينة .

- رواد الكتابة التأريخية المعاصرة في الموصل

ظهرت في الموصل مجموعتان من المؤرخين المعاصرين،تمثلت المجموعة الأولى بالمؤرخين غير الأكاديميين والذين أعتمدوا الكتابة التأريخية وسيلة من وسائل التثقيف والتوعية القومية دون التركيز على المنهجية العلمية .

وارتبطت هذه المجموعة بالحركة الوطنية العراقية ، وقد أهتم هولاء من خلال كتاباتهم التأريخية بأبراز ما تجاهله المؤرخون الغربيون ، لا سيما الأنكليز الذين درسوا تاريخ العراق الحديث من منطلقات ومفاهيم استعمارية كان من أبرز أهدافها طمس التراث الوطني للعراق ، وقد تبنى هذا الاتجاه الوطني نوعاً من المنهج التركيز فيه على حركة الاستقلال وإبراز دور التنظيمات السياسية الوطنية ضد المحتلين ، والتعريف بتأريخ الموصل .

ومع أن المؤرخين الذين اعتمدوا هذا الاتجاه من غير العاملين في الجامعات أو متخصصين بالتأريخ قدموا دراسات مهمة اغنت البحث التاريخي بالأحداث التأريخية المهمة ، ومع عدم التزامهم بما عرف فيما بعد بـ (المنهج التأريخي) العلمي لاسيما من حيث مسح المصادر الاساسية واستخدامها ومحاولة تحليل المادة العلمية وتفسيرها . لذلك اقتصرت كتاباتهم على الجوانب التسجيلية للعملية التأريخية ، وأفتقدت السياق الفكري الموحد ، ولكن هذا لا يمنعنا من القول أن ما كتبه ممثلوا هذا الاتجاه من رؤية متميزة ، فضلاً عن الحقائق التي اوردها تشكل بحق مجموعة قيمة من المعطيات المتعلقة بجوانب من تاريخ الموصل وتراثها ومؤسساتها القضائية والأدارية والمعمارية والتعليمية ، وكذلك تركيبتها الأجتماعية ودورها في الحركة الوطنية العراقية .اما ابرز رواد هذا الاتجاه فهم : محمد امين العمري وكتابه (الحرب العالمية العظمى ١٩١٤-١٩١٨) ، (مقدرات العراق السياسية) ،عبد المنعم الغلامي كتابه (ثورتنا في الشمال)،وكتاب اخرعن تاريخ الموصل(سوائح في الاحداث الوطنية) ، اما سليمان صايغ كتابه(تاريخ الموصل ثلاثة اجزاء) ، صديق الدملوجي وكتابه (اليزيدية) (امارة بهدينان الكردية) ، داوود الجلبي ، احمد علي الصوفي وسعيد الديوه جي واخرون .

- مجموعة المؤرخين الأكاديميين :

برزت أهمية هذه المجموعة بعد الحرب العالمية الثانية ، لا سيما على أثرعودة طلائع البعثات العراقية التي ذهبت إلى الغرب وهي تحمل درجة علمية متخصصة في التأريخ والأداب ، وكأي حرفة لا بد من أن يمتلك صاحبها أدوات البحث فيها ، بدأت هذه المجموعة ، من خلال الكتب والدراسات إلتي أنجزتها في تكريس أسس الدراسة المنهجية في التأريخ ، ومن ذلك التأكيد العودة إلى الأصول الأولية واستخدام قواعد علمية دقيقة لتجميع أثار الحدث التأريخي ونقده واعادة تشكليه كما وقع أو قريباً مما حدث دون الألتزام بتفسير أو نظرية جاهزة من تلك النظريات التي كانت سائدة انذاك ، وقد كان لهذه المجموعة فضل كبير في تطوير الكتابة التأريخية في الجامعات العراقية .

ومن بين رواد هذه المجموعة من المؤرخيين الذين إستطاعوا من ترك لنا بحوث في مختلف اختصاصات البحث التأريخي والذي اغنت المكتبات العراقية والعربية ، فضلاً عن مكانتهم العلمية في الجامعات العراقية والعالمية ومنهم الدكتور صالح احمد العلي الذي عرف عن اهتمامه بصدر الاسلام والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي العربي والدكتور ياسين عبد الكريم أل عباس واشهر مؤالفاته (تفسير التأريخ) ،(التفسير الاقتصالدي) ، والدكتور عبد الجبار الجومرد الذي عايش كل أحداث الموصل وتأثر بكل ماكان يسود فيها من أجواء قومية لاسيما مطالبة تركيا في الموصل ، لذلك أسهم في الحملة الوطنية لتأكيد عروبتها ، وللجومرد كتاب مهم في تاريخ الموصل بعنوان (الموصل والتاريخ منذ أقدم العصور حتى اليوم)، تميزت كتاباته بسيماتها القومية والتصدي لمحاولات الشعوبيين الانتقاص منها.

لم تتوقف حركة البحث التأريخي عند هولاء المؤرخون بل استمرت الموصل بأنجاب جيل أخرمن المؤرخيين عاصروا أحداث اخرى مرت بها الموصل والبلاد العربية منهم من رحل عنا وترك لنا أرث كبير من المؤلفات والبحوث ومنهم الدكتور عماد عبد السلام رحمه الله . والاخر لايزال قلمه يخط لناويذكرنا بمالا ينسى من تأريخنا المشرق ، ومنهم شيخ المؤرخين الموصليين الدكتورأبراهيم خليل احمد الذي ساهم في

كتابة موسوعة الموصل الحضارية مع نخبة علمية كبيرة من اساتذة التاريخ المعاصر في جامعة الموصل .

واخيراً لا بد من القول حرص المؤرخون الموصليون على الأهتمام بدراسة تاريخ وتراث مدينهم الموصل ذات التنوع الاجتماعي وتعدد قومياته واديانه ، وتأريخهم النضالي فحسب وانما في العراق والاقطار العربية المجاورة ، وظهرت دراسات عدة و تناولت تأريخ العرب ونظمهم السياسية والعسكرية واوضاعهم الأقتصادية ، والأجتماعية والثقافية . وحرص مؤرخوا الموصل بمنهج البحث التأريخي ومسائل تفسير التأريخ فكتبوا بحوثاً متميزة في هذا المجال اصبحت موضع تقدير واعتراف العديد من الباحثين والمؤرخين في الداخل العراق وخارجه .

أتمنى أن تكون هذه الورقة البحثية مساهمة متواضعة في مجال البحث التاريخي المعاصر

مسارات الحركة الفكرية في العراق ١٩٢١-١٩٥٨
" دراسة في أشكالية الفكر الأشتراكي"

م.م. حسن خلف العلاق
مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية

إن فهم ديناميكية إدارة توازن القوى الفكرية داخل مسارات الدولة والمجتمع يتطلب إدراك التباين الجذري في مستوى النص القيمي والشكلي لدى مختلف تلك القوى ، وتحديد العلاقات التي تربط مستوى النص القيمي والشكلي مع السلوك الباطني والظاهري للدولة والمجتمع . والذي قد ينتج عنهُ خيوطاً رابطة ربما تشكل فيما بعد مجتمع له خصائصه السيكولوجية والأيكولوجية والثقافية الأنية والمستقبلية ، أو قد ينتج قطيعة فكرية تنخر بشكل متتابع الوشائج الاجتماعية الى أن تحول المجتمع إلى كتل بشرية تكون فيها المتنافرات أكثر من المجتمعات حتى تصبح مع مرور الوقت مجتمعات منفصلة ومتقاطعة فكرياً يحمل كل منها الضعف عند الولادة.

من جانب أخر، لما كانت المجموعة البشرية مؤلفة من أفراد ، وأن الحقيقة الأنسانية والبيولوجية والسايكولوجية تشير إلى أزلية الفروق الفردية والجمعية في الميول والرغبات والآراء الفكرية والسياسية ، فقد ذهب العديد من المفكرون الى معالجة أشكالية هذه الفروقات وذلك لغرض تكوين جسم مجتمعي متجانس متفق على الغايات العليا والأهداف الرئيسية لبناء الدولة المتفق على دستورها والنظرية التي ممكن أن يستسقي منها القوانين والقواعد بعيداً عن فوضى تضارب الفروق الفكرية ومحاولات فرض نظرية فكرية سياسية معينة على النظريات الاخرى عن طريق جملة من النظريات المتباينة شرط أن يتفق الشعب على اختيار واحد منها. الأّ إن ذلك الطرح لم يكن ليأخذ طريقه في مسارات الحركة الفكرية العراقية أيام العهد الملكي.

فعلى الرغم من أن القاسم المشترك الذي جمع العديد من التيارات الفكرية والسياسية ومنها " التيار الأشتراكي" خلال ذلك العهد وهو معاداتهم للأستعمار ،والذي كانت من نتائجه هو التحالف الجبهوي لأكثر من مرةٍ بين " التيار الاشتراكي و التيار القومي" في (الجبهة الوطنية الموحدة عام ١٩٥٤)، (وجبهة الأتحاد الوطني عام ١٩٥٧) . الاّ إن الخلافات الفكرية أستمرت قائمة بينهما ثم تعدى الأمر إلى أكثر من ذلك.

وفي الحقيقة ، فأن " التيار القومي " كان يعتبر من ألذ اعداء "التيار الأشتراكي" ونظريته الماركسية وحزبه الشيوعي ، لأن " التيار الأشتراكي" في نظر " التيار القومي" هو خادماً لليهود ، وعبداً للسوفيت . فيما كان " التيار الاشتراكي" يعتبر " التيار القومي" هو من صنائع الأمريكان واخذ يصف تاريخ القومية بأنه تاريخاً ملطخاً بالدماء ، ومملوءاً بالفضائح ، ومحشواً بالأكاذيب وأن مفهوم القومية بنظر " التيار الاشتراكي" هو مفهوماً قبلياً ذات طابع فاشي.

والذي يبدو ، هو إن سبب تحامل " التيار الأشتراكي: على فكرة القومية هي لأن " الاشتراكية إممية النظرة لذلك فهي ترى في إن القومية هي عقبة واقفة أمام هدفها

الأساسي الخاص في قيام إسرة دولية متجانسة . ولو أن البعض من مفكري " التيار الاشتراكي" يرون في " أن الماركسية ليست عدوة للقومية التحررية البناءة التقدمية ، بل هي عدوة القومية العنصرية الأعتدائية التوسعية وأنها عدوة الفاشية فقط".

ونتيجة لذلك ، فقد أثارت الطروحات حفيظة " التيار القومي" فقد أكد على أن " التيار الاشتراكي" ماهو الاّ عصابة دكتاتورية العقيدة والتنظيم وهي تحمل في صُلب عقيدتها إصول انحرافها.

على صعيد أخر، شن " التيار الإسلامي هجوماً على على " التيار الاشتراكي" ، فقد دعى " حزب التحرير" الى مكافحة الطرح الروسي، لأن روسيا تعمل بواسطة عملائها وتدعوا الناس الى اعتناق الشيوعية ،وتحويل المجتمع الى مجتمع شيوعي بمجي أثار الأسلام مستغلين الظلم السياسي والاقتصادي الذي تعيشه البلاد الاسلامية.

وللأقتراب من ابعاد الصورة أكثر فأن " التيار الاشتراكي" ونظرياته الفكرية لاسيما الماركسية تقف في صف نظريات العامل الطبيعي التي لاترى للأدارة الأنسانية دوراً في صراع الحياة ،وانما إرادته تابعة للعامل القتصادي وحتى ثقافته وأفكاره على العكس من " التيار الاسلامي" ونظرياته الفكرية التي ترى في أن الحياة هي من صنع الانسان، وأن الانسان هو صانع الحياة ومحرك وجودها.

بالقابل ، استمر " التيار الاشتراكي" عن طريق حركاته الفكرية والسياسية ذات الطابع الشيوعي خصوصاً يؤكد على ان الديانات ماهي إلاّ اداة بيد الأقوياء لأظطهاد المحرومين . وهذا يعني أن الدين في نظر الشيوعية يسد الأدارة لخداع الشعوب ورسم صورة خيالية للمجتمع . بتعبير أوضح ، أن الدين مخدراً للشعوب ومعطلاً لانطلاق طاقاتهم ،وبالتالي فأن الدين يثقل كاهل الثورة الأجتماعية ، لأنه يؤدي إلى اذلال التفسير البشرية ، ومهارات النظام السياسي القائم ، وعدم التسامح مع المذاهب الفكرية الأخرى.

ثمة حقيقة تاريخية، تشير الى أن إشكالية " التيار الاشتراكي" لاتكمن في الصراع الفكري مع بقية التيارات الاخرى فقط، بل تكمن ايضاً في إن ذلك التيار كان يتصارع حتى مع نفسه بسبب الانشقاقات الفكرية بين صفوفه ، فعلى سبيل المثال وصف (يوسف متى) وهو حد ابرز اعضاء " جماعة الأهالي" القريبة من التوجه الاشتراكي بأن احد اعضائها عبارة عن " عساكر وجنود إحتياط للحكومة العراقية المرتبطة بالاستعمار".

من جهة أخرى، يبدو إن الطبقة السياسية العراقية الحاكمة كانت تغذي الصراع الفكري القائم بين التيارات والنظريات الفكرية القائمة حينذاك . فقد رأت تلك الطبقة في أنها ومهما سعت في تشويه صورة " التيار الاشتراكي" وتحديدا الشيوعية ، فأنها ليست بمقدورها ان تقضي عليها نهائياً لذلك أقدمت على السماح لأقطاب " التيار الاشتراكي" بتأسيس احزابا سياسية ذات صفة اشتراكية عسى أن يكون بمقدورها تشويه ذلك التيار في نظر المجتمع " كحزب الامة الاشتراكي" الذي تأسس عام ١٩٥١.

وعلى الرغم من كل تلك المناورات الاّ أن افكار " التيار الاشتراكي" استمرت تستهوى عقول الجماهير بفكرها التقدمي والتحرري ، مما دفع الطبقة الحاكمة الى أن تصدر العديد من القوانين الجائرة بحق مناصري الفكر الاشتراكي ، فقد استقطت الجنسية العراقية عن العديد من الذين حكموا بتهمة الأنتماء الى الشيوعية . لذلك عانى " التيار الاشتراكي" خلال العهد الملكي الأمرين داخل حركتة السياسية ونظريته الفكرية بعدما اصطدم بالنظام القائم من جهة وبالنظريات الفكرية الموجودة آنذك من جهة أخرى.

وعلى وفق ماتقدم ، فأن " التيار الاشتراكي" وعلى الرغم من حظوره الوطني ، وثباته في العقيدة ، الاّ أن هناك العديد من الأسباب التي أدت الى شلل حركته ، بسبب الآشكالية التي أخذت تحوم بداخله وفي محيطه الفكري والسياسي ، فمن جهة كان يرى أنه لما كانت الطبقية هي الاساس في الصراع السياسي فسوق لن يكون الحق الاّ بالقضاء على الطبقية ، وازلية تلك الظاهرة من المجتمع لذلك فهي توفر تماسكاً طوعياً في جميع مناطق الهرم الأجتماعي. وإن التماسك المفروض بقوة الطبقة العاملة يتحلل عند أقرب فرصة تساعد ديناميكية حرية حركة الافراد في اختيار مصيرهم والمشاركة في مؤسسات الدولة وصياغة غاياتها العليا .

أما الأزمات الفكرية والتنظيمية الاخرى التي كان يمر بها " التيار الاشتراكي" والتي سببت له العديد من الاشكاليات التي رافقته، فهي عديدة منها إنه ما زال مترسخاً في ذهن العامة حينذاك إن الشيوعية والماركسية وبعض ادبيات الفكر الاشتراكي ماهي الاّ كفر وإلحاد . وإن الغريب في الامر ان ذلك الطرح ظل مترسخا عند العامة. الامر الذي يؤكد على أن الافكار الاشتراكية أستمرت تعيش في قصور فكري واضح. بتعبير ادق أن الفكر الاشتراكي لم يكن قادراً على تطبيق النظرية الماركسية على الواقع العربي ،واعادة تجديدها في ضوء تجاربه الخاصة ، لأنه دائماً يحتكم الى ان تجاربه هي التجارب الوحيدة التي لم تخطيء وهي التي تؤخذ منها الدلالات وأن ايمان" التيار الاشتراكي" بالماركسية جعل ارتباطهم بالمركز " الاتحاد السوفيتي " اقوى من ارتباط بالبلاد العربية ، فضلاً عن أن ذلك الارتباط جعل ذلك الفكر متعالياً ومتجاهلاً للثقافة الوطنية واعتبارها ادنى من الثقافات السوفيتية والاوربية الغربية.

مما سبق يبدو واضحاً، إن عمليات تأكل وإنهيار الدولة العراقية خلال العهد الملكي هي عمليات داخلية وخارجيته أخذ الافراد والجماعات والنظريات والتيارات الفكرية ومنها " التيار الاشتراكي" دوراً أساسياً في حركتها السياسية وبمقدار التأثير والربط الخارجي ايضاً والذي ادى بدوره الى تأكل تلك الدولة وانهيار نظامها السياسي عام ١٩٥٨ ، لأن الضعف الداخلي يولد استقطاباً خارجياً تشتد حدته في الدولة الضعيفة السائرة صوت التفكك.