مجلة نصف سنوية علمية محكمة

© جميع الحقوق محفوظة
h_imamomais@hotmail.com
wameed.alfkr@gmail.com

مجلة "وميض الفكر" للبحوث هي مجلة علمية محكمة
نصف سنوية مؤقتاً العدد الثالث حزيران 2019

مجلة نصف سنوية علمية محكمة

التعريف:

هي مجلة علمية محكمة نصف سنوية تصدر عن الجمعية الوطنية للثقافة والتطوير علم وخبر 1193/أ.د

وهي مرخصة من قبل وزارة الإعلام (بعد استشارة وموافقة نقابة الصحافة اللبنانية) تحت رقم 928

والمنشور في الجريدة الرسمية بقرار 475/2018،

حائزة على: الـ issn :2618-1312 paper print

And 2618-1320 e copy

يرأس تحريرها: الدكتورة هيفاء سليمان الإمام

يعنى بنشرها وتوزيعها دار النهضة العربية –بيروت

دار النهضة العربية

مجلة "وميض الفكر" للبحوث
مجلة علمية محكمة نصف سنوية مؤقتاً

العدد الثالث حزيران 2019

هيئة الإدارة والتحرير

- **المشرف العام على المجلة:** الأستاذ الدكتور علي مهدي زيتون
- **رئيسة التحرير:** د. هيفاء سليمان الإمام
- **مديرة التحرير:** أ. لينا محمد عبد الغني

الاتصال والمراسلات:
هواتف المجلة: 009613691425
فاكس المجلة: 009618630280
الموقع الإلكتروني:www.wameedalfikr.info
البريد الإلكتروني:wameed.alfkr@gmail.com
البريد الإلكتروني لرئيسة التحرير: h_imamomais@hotmail.com
الإشتراكات: لبنان والدول العربية 100 $ سنوياً ، باقي دول العالم 125 $ سنوياً.

فهرس المحتويات

افتتاحية العدد: المثقّف الرسالي والجامع المشترك
.بقلم الأستاذ الدكتور محمد توفيق أبو علي.....10
كلمة العدد:
بقلم رئيسة التحرير الدكتورة هيفاء سليمان الإمام.....12
قضية العدد: القدس قضية العرب المركزية.....16
1 . فلسطين والقدس:
بقلم الدكتور فؤاد حركي.....17
2 . موقعية القدس في الوعي الديني الإسلامي والمسيحي:
بقلم الأستاذة الدكتورة نشأت الخطيب.....27
3 . القدس عاصمة فلسطين العربية:
بقلم الدكتورة هالة أبو حمدان.....35
شخصية العدد: العلامة السيد محمد حسين فضل الله.....40
1 . لمحات في البعد الإنساني لشخصية المرجع السيد محمد حسين فضل الله
بقلم الإعلامي الأستاذ هاني عبد الله.....41
2 . فلسطين في فكر وأدب السيِّد محمد حسين فضل الله بين الشعر والنقد:
بقلم الدكتور علي رفعت مهدي – لبنان.....47
محور العدد نساء عربيات رائدات (الدكتورة زاهية قدورة نموذج).....54
1 . الدكتورة زاهية قدورة سيرة رائدة ومسيرة أمة 1920–2002:
بقلم الأستاذ الدكتور حسان حلاق.....55
2 . مع زاهية قدورة :
بقلم الأستاذة الدكتورة نشأت الخطيب.....62
3 . الشعوبية من منظور الدكتورة زاهية قدورة:
بقلم: الدكتورة إيمان مرداس.....67
كتاب العدد: كتاب العرب والمسألة القومية في القرن الواحد والعشرين 75

ملخص النقاط التي ناقشها الكتاب بقلم المؤلف:
تأليف الدكتور مخائيل عوض.....76
حوار مع المؤلف الدكتور مخائيل عوض
بقلم القاضية الأستاذة منى عبد الكريم.....78

باب اللغة العربية وآدابها

1 . الكناية ودورها الدلالي في نهج البلاغة:
بقلم الأستاذ الدكتور علي مهدي زيتون.....92
2 . البعد الفلسفي لمفهوم الحضارات الكاملة والإنسان الكامل في أدب توفيق الحكيم:
بقلم الدكتورة فدوى نور الدين الخطيب.....108
3 . البنية الموضوعية في الشعر الإماراتي المعاصر:
بقلم الدكتورة مريم عبد النبي عبد المجيد النجار (العراق).....125
4 . دراسة نقديّة لرواية «فهرس» للراوي سنان أنطون:
بقلم الدكتورة هبة الحشيمي.....135

باب التاريخ

المشاكل حول الخلافة (الإمامة) في صدر الإسلام:
بقلم الدكتورة هيفاء سليمان الإمام.....157

باب الإعلام

الإعلام التركي والتغير السياسي:
بقلم الدكتور :خالد ممدوح العزي.....177

باب العلوم الاجتماعية والدينية

الحركات الإسلامية المعاصرة والتجسير إلى اللادينية :
بقلم: الدكتورة هالة عدنان محمد.....196

باب اللغة الإنكليزية

A Silhouette of the Lebanese Educational System and the English Language in Lebanon
Dr. Janet Ayoub Al Maalouf.....5

الهيئة العلمية المحكمة في هذا العدد:

1. أ.د. حسان حلاق: جامعة بيروت العربية، أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ومؤرخ.
2. أ.د. محمد توفيق أبو علي، الجامعة اللبنانية، عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية سابقاً وأستاذ اللغة العربية فيها.
3. أ.د.علي محمود شعيب (مصر)، أستاذ الصحة النفسية في كلية التربية – جامعة المنوفة قسم علم النفس التعليمي فيها.
4. أ.د. محمد علي القوزي: جامعة بيروت العربية، رئيس قسم التاريخ وأستاذ التاريخ الحديث والمعاصر فيها.
5. كارميلو بيريز بيلتران، Carmelo Perez Beltran (إسبانيا) أستاذ جامعي في قسم الدراسات السامية في جامعة غرناطة.
6. أ.د. أحمد فارس: كلية الدعوة الإسلامية في بيروت، وأستاذ اللغة العربية والآداب في الجامعة اللبنانية وفي جامعة بيروت العربية.
7. أ.د. علي زيتون: جامعة المعارف، رئيس مجلس الأمناء فيها، ورئيس الملتقى الثقافي الجامعي ورئيس قسم اللغة العربية في الجامعة اللبنانية.
8. أ.د. مصطفى معروف موالدي (سوريا)، أستاذ التاريخ في جامعة حلب وعميد معهد التراث العلمي العربي فيها.
9. أ.د. لبيب بسول: أستاذ مشارك في كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية في جامعة خليفة أبو ظبي – الإمارات.
10. أ.د. وجدان فريق عناد: (العراق) جامعة بغداد، أستاذة التاريخ الإسلامي فيها، اختصاص تاريخ وحضارة الأندلس، ورئيسة تحرير مجلة التراث العلمي العربي في العراق.
11. أ.د. عفيف عثمان: أستاذ الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية.
12. أ.د. رحيم حلو محمد شناوة البهادلي (العراق)، أستاذ تاريخ الحضارة والفكر الإسلامي في كلية التربية – جامعة البصرة.
13. أ.د. نشأت الخطيب (لبنان)، أستاذة التاريخ الإسلامي في الجامعة اللبنانية وفي جامعة بيروت العربية.
14. خوان أ. (ماسياس أموريتي)، Juan A Macias Amoretti (إسبانيا) أستاذ في الدراسات الإسلامية، قسم الدراسات السامية، جامعة غرناطة.
15. د. هالة أبو حمدان: أستاذة القانون في كلية الحقوق والعلوم السياسية في الجامعة اللبنانية.
16. أ. د. فاتن المر: أستاذة اللغة الفرنسية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية.

قواعد النشر في مجلة وميض الفكر للبحوث

ترحّب المجلة بنشر الأبحاث والدراسات العلمية المتخصصة ذات الصلة بالعلوم التربوية واللسانيات والأدب والنقد المقارن والدراسات الفكرية والفلسفية والاجتماع والجغرافيا والفنون والتراث الشعبي والأنثروبولوجيا والآثار.

وتتصدى المجلة بالبحث الرصين والتحليل العلمي الموضوعي لأهم الظواهر التي تقع تحت مظلة العلوم التربوية والإنسانية.

أولاً: قواعد عامة:

- تنشر المجلة الأبحاث والدراسات الأكاديمية الأصيلة، وتقبل للنشر فيها الأبحاث المكتوبة باللغة العربية، أو اللغة الإنجليزية أو الفرنسية التي لم يسبق نشرها، وفي حالة القبول يجب ألا تنشر المادة في أي دورية أخرى دون إذن كتابي من رئيس التحرير.
- تنشر المجلة الترجمات، والقراءات ومراجعات الكتب، والتقارير، والمتابعات العلمية حول المؤتمرات، والندوات، والنشاطات الأكاديمية المتصلة بحقول اختصاصها، كما ترحب بالمناقشات الموضوعية لما ينشر فيها، أو في غيرها من المجلات، والدوريات، ودوائر النشر العلمي.

ثانياً: الأبحاث أو المقالات:

- ترسل البحوث مطبوعة مصححة بصورتها النهائية مدققة لغوياً على قرص ممغنط يتضمن البحث، والخلاصة باللغات العربية والإنجليزية أو العربية والفرنسية. ويمكن إرسالها عبر البريد الإلكتروني للمجلّة.
- توجّه جميع المراسلات باسم رئيس تحرير المجلة أو الجمعية الوطنية للثقافة والتطوير، لبنان – البقاع / شتورا.
- يقدّم الأصل مطبوعاً على الحاسوب وذلك باستخدام نظام الـ Word 2003، مع الالتزام بنوع الخط (SimplifiedArabic) وحجم الخط (size 14)، التباعد بين السطور (1 سم) على ألا تزيد عدد صفحاته على 20 صفحة مطبوعة (أو مكتوبة بخط واضح) مضبوطة ومراجعة بدقة، وترقّم الصفحات ترقيماً متسلسلاً بما في ذلك الجداول، والأشكال.

- تطبع الجداول، والصور، واللوحات على أوراق مستقلة، ويشار في أسفل الشكل إلى مصدره، أو مصادره، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.
- يذكر الباحث اسمه وجهة عمله وعنوانه الإلكتروني صورة له على ورقة مستقلة، ويجب إرفاق نسخة من السيرة العلمية إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى، وعليه أن يشير فيما إذا كان البحث قد قدم إلى مؤتمر، أو ندوة وأنه لم ينشر ضمن أعمال المؤتمر.
- يمنح الباحث نسختين من العدد الذي يتضمن بحثه، كما يمنح أصحاب المناقشات، والمراجعات والتقارير، وملخصات الرسائل الجامعية نسخة من العدد الذي يتضمن مشاركاتهم.
- يسدد الباحث رسماً رمزياً قيمته 100 دولار أميركي مقابل نشر البحث، أو يساهم في شراء وتوزيع خمس عشرة نسخة من العدد الوارد فيه بحثه.

ثالثاً: المصادر والحواشي:

- يشار إلى جميع المصادر بأرقام الحواشي التي تنشر في أواخر البحث، ويجب أن تعتمد الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق والإشارة بحيث تتضمن:
اسم المؤلف، وتاريخ النشر، وعنوان الكتاب، أو المقال، واسم الناشر، أو المجلة، ومكان النشر إذا كان كتاباً، والمجلد، والعدد، وأرقام الصفحات إذا كان مقالاً.
- يزود البحث بقائمة للمصادر منفصلة عن الحواشي، وفي حالة وجود مصادر أجنبية تضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربية، ويراعى في إعدادها الترتيب الألفبائي لأسماء المؤلفين.

رابعاً: إجازة النشر:

يجري إبلاغ أصحاب المساهمات بتسلم المادة خلال شهر من تاريخ التسليم، مع إخبارهم بقبولها للنشر، أو عدم القبول بعد عرضها (في حالة البحوث) على محكمين، تختارهم المجلة على نحو سري، أو بعد عرضها على هيئة التحرير (في حالة المساهمات الأخرى)، وللمجلة أن تطلب إجراء تعديلات شكلية، أو شاملة على البحث قبل إجازته.

ملاحظة: إن الأفكار والآراء المطروحة والمتداولة في صفحات المجلة لا تعبر بالضرورة عن خيارات واتجاهات تتبناها المجلة، بل إنها تخص الكاتب وحده مع احترام حق الرد والرد عليه إن كان ذلك مناسباً.

كما أن المجلة لا تتحمل تبعات أي موقف قد يثير إشكالاً في مادة البحث، والباحث هو المسؤول عن كل ما يكتبه أمام القانون.

إفتتاحية العدد:

المثقّف الرسالي والجامع المشترك

بقلم: عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية سابقا
الأستاذ الدكتور محمد توفيق أبو علي
Abouali1117@hotmail.com

إنّ نظرةً موضوعيّةً، لواقعنا العربيّ الإسلاميّ، تبيّن بجلاء مدى حاجة هذا الواقع إلى مثقّفين رساليّين، منتمين إلى فكرٍ مستنير، يخرجنا من كهوف العَتَمَة إلى فضاء العقل المتوهّج، بروحٍ عصيّة على التقوقع والانغلاق والتعصّب المَقيت.

ولعلّ هروب أهل الثّقافة من معاينة هذا الواقع، أسهم – على نحوٍ ما – بتردّي أحوالنا؛ فبتنا قبائل متناحرة، نتفاخر فيما بيننا، بقدرة أحدنا على قتل الآخر.

والقتل قد يكون ماديًّا أو معنويًّا: فالقتل المادّيّ جسّده رهطٌ من أهل الضّلالة، باسم الدّين؛ وهو على خطورته، يبقى أقلّ خطرًا من القتل المعنويّ؛ لأنّ مساحة انتشاره تبقى محدودة نسبيًّا، استنادًا إلى أحوال الزمان والمكان؛ في حين أنّ القتل المعنويّ أوسع مدًى؛ فانتشاره يقوم على عُدّة قوامها الكلمة والوسائط التّواصليّة؛ وتكون الأمّة برمّتها هدفًا له.

تأسيسًا على ما سبق ذكره، نرى أنّ من أهمّ المُهِمّات التي تقع على عاتق المثقّف الرّساليّ، أن ينطلق من مفهوم "وحدة الأمّة" بكونه من "المقدّس" الذي لا يجوز لأحدٍ مسّه بسوء. وهذا المفهوم يجب أن يستند إلى مصطلح"العِزّة" فلا تتوحّد الأمّة على الخنوع والتّبعيّة.

والمقصود بالأمّة في هذا السّياق "الأمّة العربيّة – الإسلاميّة" التي ينبغي لها، وفق منطق

الحياة، أن تلتقي حول جوامع مشتركة كثيرة، في صدارتها القدس الشّريف.
وفي ظلّ الكلام على ما يسمّى بصفقة القرن، يأتي دور المثقّف الرساليّ الذي يجعل من القدس قضيّة الأمّة، من خلال إخراجها من مستنقعات التناحر العصبيّ والطّائفيّ والمذهبيّ؛ فيحمل همّها كلّ عربيّ، مهما كانت ديانته؛ وكلّ مسلم من أيّ صقع كان.
ومن نافلة القول، أنّ العوامل التي تسهم في نجاح المثقّف الرّساليّ في مهمّته، أن يحسن التوأمة الخلّاقة بين التراث والمعاصرة، في نسق حداثيّ، قائم على الإفادة من منجزات الحضارة الإنسانيّة، في أبعادها كافّة.
وبعد؛ فإنّ تجربة مجلّة "وميض الفكر" تجربة واعدة، تحقّق ما نصبو إليه من ثقافة رساليّة رائدة، نتمنّى لها دوام الرّيادة ونماءها.

واللّه وليّ التوفيق

كلمة العدد:

بقلم رئيسة التحرير الدكتورة هيفاء الامام

h_mamomais@hotmail.com

أعزائي المتابعين لمجلة وميض الفكر....

في زمن المفاصل العظمى من تاريخنا الحاضر، يقف العالم العربي والإسلامي على مفترق بين طريقين يحدد كل منهما مصير أمة ووطن،فإما أن يرفض الإذعان ويقاوم، أو أن يقبل الاستسلام ويطبع ويضحي بكرامة أمة كان لها السبق العلمي والحضاري في تاريخ البشرية. من هنا جاء دور كل منا ليقوم بمسؤوليته في خضم هذه المعمعة المقصودة لاستعباد الشعوب، فكانت افتتاحية العدد بقلم الأستاذ الدكتور محمد توفيق أبو علي تحت عنوان المثقّف الرسالي والجامع المشترك، شرح فيها مدى حاجة هذا الواقع إلى مثقّفين رساليّين منتمين إلى فكرٍ مستنير يخرجنا من كهوف العَتَمَة إلى فضاء العقل المتوهّج، وفي ظلّ الكلام على ما يسمّى بصفقة القرن، كانت قضية العددالثالث تحت عنوان القدس قضية العرب المركزية وقد تكرم بالحديث عن هذه القضية الملتهبة كلٌّ من الأساتذة: الدكتور فؤاد حركي الذي قدم لنا بحثا» مفصلا» تحت عنوان القدس وفلسطين، عرض فيه تاريخ الوجود الإسرائيلي في أرض فلسطين منذ كانت فكرة جهنمية مدمرة حيث أعطى من لا يملك إلى من لا يستحق، إلى أن أصبحَ قيامُ ما يسمى بـ»دولة إسرائيل» الصهيونية بتخطيط غربي أوروبي واقعا شرّد شعبا مستقرا» آمنا واغتصب أرضه ونكل به. كما قدمت الأستاذة الدكتورة نشأت الخطيب مقالة تحت عنوان موقعية القدس في الوعي الديني الإسلامي والمسيحي وطرحت السؤال التالي: ألسنا كمسيحيين ومسلمين من نسل إبراهيم؟؟ لماذا يجب أن

يقتصر نسل إبراهيم على اليهود؟؟ وذلك لتبيان موقعية القدس في الوعي الديني المسيحي والإسلامي، ففي القدس يختلط التاريخ السماوي بالتاريخ الدنيوي.. وقدمت لنا الدكتورة هالة أبو حمدان مقالا» مفصلا» يشرح مشروعية الحق العربي في فلسطين وهو تحت عنوان القدس عاصمة فلسطين العربية، فلا أحد يملك حق التصرّف بأراضي الشعوب خلافاً لحقها في تقرير مصيرها. إن فلسطين كانت دولة قائمة حسب صك الانتداب، احتلتها إسرائيل بموجب صفقة دولية آنذاك، واليوم يجري استكمال تلك الصفقة بنظام عالمي يريد أن يعطي للكيان الصهيوني ما تبقّى من أراضي فلسطين التاريخية بما فيها القدس. ومن باب تسليط الضوء على أهداف الأديان العليا والتي تتبنى الفكر المنفتح على كل القضايا كان اختيار العلامة السيد محمد حسين فضل الله ليكون شخصية العدد من مجلتنا هذه. لذا قدم المستشار السياسي والإعلامي للمرجع الراحل الإعلامي هاني عبد الله نبذة بعنوان لمحات في البعد الإنساني لشخصية المرجع السيد محمد حسين فضل الله تذكر مواقف وآراء السيد الراحل وكيف كان يواجه كل التحديات ويشعر بأن المسؤولية الإسلامية والشرعية والإنسانية تفرض عليه أن يضاعف من جهده لإقامةِ الإسلام المنير والمنفتح، فقد كان المسكونَ بالإسلام «الإسلام الحركي» كما كان يسميه. و بقلم الدكتور علي رفعت مهدي تم عرض موضوع بعنوان فلسطين في فكر وأدب السيِّد محمد حسين فضل الله بين الشعر والنقد حيث تظهر القراءة المتأنية لكتابات السيّد فضل الله وخطاباته، سعة اطلاعه وعمق رؤيته، وتجاوزه للقيود المذهبية والطائفية، وأنه طرح أفكاره في الإطار الإسلامي الرحب، بل وفي الإطار الإنساني الواسع. و شكَّلت القضية الفلسطينية بالنسبة للسيِّد فضل الله قضية إسلامية وقضية مبدئية ومركزية وهو ما يعطيها أهمية وأولوية تتجاوز أي قضية أخرى في عالمنا المعاصر، ولذلك يقول إن «موقفنا من القضية الفلسطينية دين ندين به، وليس مجرد شعار سياسي نستهلكه اليوم لنتركه غداً». ولأن تاريخنا العربي حافل بالنساء الرائدات اللواتي برعن كل في مجالها، كان اختيار الأستاذة الدكتورة زاهية قدورة رائدة الحركة النسوية في لبنان كمحور لهذا العدد،حيث قدم الأستاذ الدكتور حسان حلاق مقالاً شرح فيه سيرتها العلمية والنضالية.فالدكتورة زاهية قدورة سيرة رائدة ومسيرة أمة من0291إلى 2002. لقد استطاعت أن تؤسس «مدرسة فكرية» سار عليها العديد من طلابها. وعرفانا لفضلها حرص الدكتور حسان على تكريمها من قبل عدة مؤسسات علمية وثقافية، كما سعى لإطلاق اسمها على ثانوية في منطقة القلعة – كراكاس في رأس بيروت، وإطلاق اسمها على شارع مهم في باطن بيروت. ومن تلاميذها المميزين أيضاً الأستاذة الدكتورة نشأت الخطيب التي قدمت لنا نبذة عن مسيرتها مع الدكتورة زاهية قدورة ودلالات هذه المسيرة التي حفرت عميقاً في الذاكرة الوطنية والعربية وفي وجدان كل من عايشها أو قرأها، فكانت طيلة مسيرتها في

هذه الدنيا وفية» لعروبتها ولإسلامها ولقوميتها، محاربة الظلم والفساد. كانت حياتها نجمة مضيئة في عصرها، ديناميكية في حركتها، فقد شكلت صورة للمرأة النموذجية لما يتطلبه عصرنا من المرأة العربية المناضلة التي لا تستكين عن العمل حتى تحقيق حلمها في أمة عربية واحدة رسالتها حضارية ترفض التحجر وتعمل على السير بخطة جريئة نحو إصلاح صورة تاريخنا وحاضرنا. وبقلم الدكتورة إيمان مرداس تم تسليط الضوء على الشعوبية من منظور الدكتورة زاهية قدورة من خلال كتابها «الشعوبية وأثرها الاجتماعي والسياسي في الحياة الإسلامية في العصر العباسي الأول»، حيث طرحت الدكتورة زاهية قدورة الموضوع من منطلق قضية الصراع القومي بين العرب وغير العرب بطريقة موضوعية بعيدة كل البعد عن التعصب الأعمى، وعملت على استقصاء صحة المعلومات لتخرج بالبرهان والدليل إلى أهواء تلك الحركة ومراميها وغاياتها.

ولأن سيادة العرب مرهونة بتجديدهم لمشروعهم القومي ليصير حضاريا» حواريا» تفاعليا» ديمقراطيا» وعلمانيا» منسجما» مع قيم العصر وقوانينه ومنتجاته، كان اختيار كتاب العرب والمسألة القومية في القرن الواحد والعشرين للمؤلف الدكتور ميخائيل عوض كتاب العدد تدور محاور فصول هذا الكتاب حول السؤال المصيري التالي: هل يصير العرب أسياد القرن؟ أم يفرطون فيصيرون عبيدا» إلى آخر الزمن؟ولتقديم فكرة واضحة عن فصول ومحاور وأهداف الكتاب، أجرت القاضية منى عبد الكريم مقابلة» حصرية» لمجلة وميض الفكر مع المؤلف، سلطت فيها الضوء على أهم المواضيع التي يهدف إليها في كتابه وناقشت رؤيته العلمية لكيفية تحرير الأمة التي تتمتع بكامل مواصفات النهوض، فهل تلتقط إشارات التغير الجذري في تاريخها وتنهض؟؟ وكما أصبح معروفا» فقد خصصت مجلة وميض الفكر في كلّ حقل من حقول العلم بابا» يحتوي خلاصة ما تم اختياره من أبحاث أصيلة محكمة، فقد كان بحثٌ مفصّلٌ للدكتور علي زيتون في باب اللغة العربية وآدابها عن الكناية ودورها الدلالي في نهج البلاغة، ويقوم هذا البحث على نقطتين أساسيتين: الأولى محاولة نظرية لتقديم فهم محدّد للكناية ولوظيفتها في إنتاج أدبية الأدب، والثانية محاولة إجرائيّة لقراءة الكناية في «نهج البلاغة» وإبراز جمالياتها، وذلك في ضوء ما سنحصّله من فهم نظري. وفي الباب نفسه كتبت الدكتورة فدوى نور الدين الخطيب بحثا مهماً بعنوان البعد الفلسفي لمفهوم الحضارات الكاملة والإنسان الكامل في أدب توفيق الحكيم حيث غاصت في موقف توفيق الحكيم من الحضارة المعاصرة التي لم تستطع أن تحقق حياة الإنسان الكاملة، فهي على الرغم من تألق العقل البشري على نحو لم يسبق له نظير تعاني من النقص المترتب على تفرد العقل، وهذا ما أدى في رأيه إلى القلق، فهو نتيجة لاختلال التعادل بين العقل والقلب، أي بين الفكر والإيمان . وبقلم الدكتورة مريم عبد النبي عبد المجيد

النجار (العراق) تم نشر بحث بعنوان البنية الموضوعية في الشعر الإماراتي المعاصر الغربة أُنموذجا» في قصيدة (دار غربة) للشاعرة ظبية خميس،حيث أن الشعر الإماراتي تبنى توظيف مناحي الحياة المختلفة والعلائق المتعددة بين الأنا والآخر لكشف التجربة المراد تصويرها نصيا» وبيان دواخل الذات ورؤيتها للكون، عبر صياغات خاصة نسبة إلى المرجعية الثقافية للشعراء واختلاف مناهج الرؤية أو الإيديولوجية أو النفسية الخاصة للشاعر عند إنتاج النص. وبقلم الدكتورة هبة الحشيمي تم تقديم دراسة نقديّة لرواية «فهرس» الراوي سنان أنطون و»فهرس» كلمة من أصل فارسي وتعني «جسد الثقافة»،وهو الكتاب الذي يجمع فيه الكتب. وفي باب التاريخ تم تقديم بحث مفصل يدور حول عنوان الخلافات والفتن التي وقعت في صدر الإسلام حول الخلافة(الإمامة)، بقلم الدكتورة هيفاء سليمان الإمام، وتمحور البحث حول السؤال عن كيفية إغلاق باب الجدل في هذه المسألة الخلافية لنتجاوزها إلى عناصر الوحدة؟ أو على الأقل كيف نخفف من تأثيرها على الواقع الإسلامي لتبقى في دائرة جانبية أمام الدوائر الحيوية المؤلمة. وفي باب الإعلام وعلومه كتب الدكتور خالد ممدوح العزي بحثا» شاملا» ناقش فيه الإعلام التركي والتغير السياسي، وكيف أفرز الإعلام التركي في تجاربه الطويلة دورا» جديدا» في نقد الأفكار والثقافة والسياسة بشكل كبير، وذلك تحت شمس الإعلام وتأثيراته المباشرة. وفي باب العلوم الاجتماعية والدينية كتبت الباحثة هالة عدنان محمد التحافي عن الحركات الإسلامية المعاصرة والتجسير إلى اللادينية لسنة: 0441هـ- 9102م. وفي باب اللغة الإنكليزية قدمت الدكتورة جناة أيوب ورقة بحثية بعنوان: A Silhouette of the Lebanese Educational System and the English Language in Lebanon تحدثت فيها عن نظام التعليم في لبنان، وكيف يساعد هذا التعليم في تشكيل ثقافة المواطن اللبناني ويوفر له مهارات التفكير العليا للعيش والعمل في مجتمع متغير فيكون بارعا» في التعلم طوال حياته. وتهدف هذه الورقة إلى تقديم نبذة كلّ من: النظام التعليمي واللغة الإنجليزية في لبنان.

قضية العدد:

القدس قضية العرب المركزية

1 . فلسطين والقدس

بقلم: د. فؤاد الحركة
عضو مجلس نقابة الصحافة اللبنانية
وعضو الهيئة الإدارية في اتحاد الكتاب اللبنانيين
Fouadzharakeh@hotmail.de

تمهيد

لم يشهد تاريخ الإنسانية السياسي قراراً أكثر ظلماً وأبعد تعسفاً من ذلك القرار التي اتخذته هيئة الأمم المتحدة بشأن فلسطين، بحيث ترتب عليه إقامة دولة يهودية في قطر عربي وتشريد أكثر من مليوني عربي تركوا أموالهم وأرزاقهم وبيوتهم، يضربون في شتى أقطار الوطن العربي. كما ترتب عليه حرمان إخوان لنا في الدين والدنيا من تقرير مصيرهم ومن حقهم في ممارسة حقوقهم المشروعة في الحياة والحرية والدفاع عن كيانهم. وشاءت قوى الشر والاستبداد أن تتآمر على هذا البلد الصغير، فكان الوعد المشؤوم وعد بلفور (وزير خارجية بريطانيا)[1] .

لقد خدع البريطانيون الشريف الحسين حين وعدوه ببلدان الهلال الخصيب، لانهم حقيقة كانوا يريدون هذه البلدان لأنفسهم وللفرنسيين، ففي الوقت الذي كانت فيه المفاوضات جارية بين الحسين وماكماهون بشأن المنطقة، كانت مفاوضات سرية تدور بشأنها بين ثلاثة مندوبين هم: مارك سايكس عن بريطانيا، وجورج بيكو عن فرنسا، وسازونوف عن روسيا، لذلك اشتهرت الاتفاقية التي توصل إليها الثلاثة في 16 آذار 1916 باسم اتفاقية سايكس بيكو. وقد جرى فيها تقاسم بلدان الهلال الخصيب.

لم تكن هذه الاتفاقية السرية إلا إخلافا بالوعد الوحيد الذي ارتكبته بريطانيا تجاه الحسين. إن

1. المرجع عن فلسطين هو كتابي الذي أصدرته عام 1981.

وعد أرثر جيمس بلفور" لا يقل خطورة وإخلافاً بالوعود عن اتفاقية سايكس بيكو، وتتلخص قصة هذا الوعد، بأنه خلال الحرب العالمية الأولى طالب زعماء الحركة الصهوينية بريطانيا بإصدار تصريح حول استيطان اليهود المقبل في فلسطين. وكانت استجابة بريطانيا لهذا الطلب نابعة من عاملين: الأول أنها كانت ترغب في كسب تأييد الحركة الصهيونية واليهود لها في حربها ضد ألمانيا. والثاني أنها كانت ترغب في أن تتخذ من فلسطين درعاً تحمي به مركزها في مصر وقناة السويس.

وكان أن أصدرت بريطانيا الوعد المشؤوم بتاريخ 2/11/1917، وهو عبارة عن رسالة موجهة من اللورد بلفور وزير خارجية بريطانيا إلى اللورد روتشيلد زعيم الحركة الصهيونية. وهذا نصه: "**إن حكومة جلالة الملك تنظر بعين العطف إلى تأسيس وطن قومي للشعب اليهودي في فلسطين، وستبذل جهدها لتسهيل تحقيق هذه الغاية، على أن يفهم جلياً أنه لن يؤتى بعمل من شأنه أن يغير الحقوق المدنية والدينية التي تتمتع بها الطوائف غير اليهودية المقيمة الآن في فلسطين**"[1].

- أين هي الوعود التي قطعتها بريطانيا على نفسها تجاه عرب فلسطين؟
- أين هي تأكيدات بريطانيا أن الاستيطان اليهودي في فلسطين "طبقاً للوعد " لن يسمح به إلا بقدر ما يتفق ذلك مع حرية السكان العرب من الناحيتين السياسية والاقتصادية ؟[2].

فالمشكلة الفلسطينية، مشكلة قديمة العهد، لم تنشأ منذ قيام دولة إسرائيل فحسب، بل كانت قائمة في أذهان اليهود منذ أقدم العصور يوم مرت عليهم أدوار مختلفة من التشريد والتشتت في مختلف بقاع العالم. وكانوا دائماً يحلمون بالعودة إلى أرض الميعاد، إلى فلسطين، وإقامة دولة يهودية فيها، تجمع شتاتهم، وتلم شملهم وتوحد في ما بين جماعاتهم المنتشرة هنا وهناك من مختلف بقاع العالم . إن إنشاء وطن قومي يهودي في فلسطين فكرة كانت دائماً تراود مخيلتهم، وتدغدغ أحلامهم، وكان يحدوهم في تحقيق ذلك عوامل كثيرة أهمها ثلاثة:

العامل الديني: يعتبر اليهود، طبقاً لعقيدتهم الدينية، أن فلسطين هي أرض الميعاد. ولذلك، فقد بات من واجبهم تحقيق أمر العودة إليها وإقامة دولة يهودية فيها، وإلا عدَّ تدينهم ناقصاً من حيث أن عقيدتهم الدينية تقضي بأن كل فرد منهم لا يعد يهودياً إذا لم يقض فترة من عمره فيها، أو لم يدفن بعد موته في أرض الميعاد.

العامل العنصري: لقد تشتت اليهود في مختلف بقاع العالم وتوزعوا في العديد من الدول، ولكنهم، رغم احتضان هذه الدول لهم واعتبارهم من رعاياها، ظلوا محافظين على فرديتهم،

1- المرجع بعض المقالات التي كتبتها في جريدة اللواء عن القدس.

2- وما كتبته من آيات وبعض الأقوال هي لشخصيات دينية.

متمسكين بعنصريتهم، ولم ينصهروا في شعوبها الانصهار الكافي، وصولاً إلى تحقيق حلمهم بقيام دولة مستقلة في فلسطين.

العامل السياسي: بسبب تمسك اليهود بعنصريتهم، ورغبتهم الدائمة في إنشاء وطن قومي يهودي في فلسطين، وعدم الإخلاص للدول التي يعيشون في ظلها، بالإضافة إلى إقامة تكتلات وهيئات خاصة بهم، كل ذلك جعل شعوب هذه الدول يشكون في نياتهم وبالتالي ينقمون عليهم، ويعاملونهم بالقسوة والشدة، ويضطهدونهم بمختلف أنواع ووسائل الاضطهاد والتنكيل. ولذلك، فقد بات عليهم مضاعفة جهدهم لتحقيق حلمهم في إقامة دولتهم في فلسطين، واعتبار هذا الأمر بمثابة خلاص لهم مما يعانونه من عذاب وويلات. وهكذا تدرج الحلم اليهودي عبر الأجيال، من كونه حلماً بعيد المنال، صعب التحقيق، إلى مخططات مرسومة من وسائل وأهداف، أدت في ما بعد إلى واقع راهن ولكنه مؤلم ومثير في آن معاً. هذا الواقع المؤلم والمثير قضى بوجود دولة يهودية في فلسطين على حساب شعب آمن في أرضه وبلاده، فتشرد ذاك الشعبُ وتشتت. هل تقضي العدالة الإنسانية والضمير العالمي بإيواء جماعات توافدوا من مختلف مناطق العالم، بحجة أنهم مضطهدون مشردون، عبر تشريدِ شعب آخر. هل يجوز أن يدفع عرب فلسطين من أمنهم واستقرارهم، من أرواحهم وأملاكهم ثمن تخليص اليهود من آلامهم ومصائبهم؟؟! إن للسياسة الاستعمارية منطقاً يختلف تمام الاختلاف عن منطق العدالة والإنسانية والضمير. غير أن مشكلة فلسطين ستبقى حية في ضمير ووجدان العرب حتى يوضع لها الحل الذي يحفظ الحقوق المشروعة للفلسطينيّين.

لذلك سنستعرض الآن جميع مراحل هذه المشكلة منذ البداية حتى يومنا الحاضر ونقسمها إلى أبواب ثلاثة هي:

1- فلسطين والصهيونية قبل الانتداب.

2- فلسطين أثناء الانتداب.

3- فلسطين ودولة إسرائيل.

فلسطين والصهيونية قبل الإنتداب

1- اليهود: لم يقلع اليهود، خلال مراحل تاريخهم المختلفة، عن إثارة الفتن وإحداث القلاقل في وجه جميع الدول التي تتابعت على السيطرة على بلدان الشرق الأوسط، مما اضطر بعض هذه الدول إلى الانتقام منهم قتلاً وتشريداً، فتفككت بذلك أواصرهم وتبعثرت جماعاتهم. أما البلدان التي لجأوا إليها أولَ الأمر، فكانت سوريا واليمن وايطاليا واليونان، ثم أخذوا ينتشرون تدريجياً في مختلف البلاد الأخرى. نذكر من تلك البلاد فرنسا، بريطانيا، تركيا، إيران، ألمانيا وأسبانيا وبلاد البلقان.

وبالرغم من أن أكثر هذه الدول منحت اليهود حق المواطنية والرعاية، وأتاحت لهم فرص الإسهام في إدارة شؤون الدولة ومؤسساتها، وعلى الرغم من أن بعضهم اعتنقوا أديان البلاد التي لجأوا إليها كالإسلام والمسيحية، فقد ظلوا باطناً يتعصبون لعنصريتهم، ويحافظون على يهوديتهم، ويتوقعون سياسياً العودة إلى أرض الميعاد، إلى فلسطين، مستغلين الظروف الدولية والمناسبات لتحقيق هذا المطلب. وهكذا، ظلوا مع الزمن منكمشين على أنفسهم، منطوين على نواياهم، قابعين في أحياء ومناطق خاصة بهم وتسمى باسمهم من أجل هذه الأسباب. لم يعامل اليهود في معظم البلاد التي أقاموا فيها معاملة حسنة، بل تعرضوا لمختلف ضروب المحن والتنكيل. ففي عهد نيرون قضى الرومان على الآلاف منهم، وطردهم الفرس من بلادهم عام 581 وصادر ملك بريطانيا أملاكهم عام 1041 وطردتهم فرنسا من أراضيها عام 1394 وصادرت أملاكهم وكذلك فعلت أسبانيا حيث بلغ عدد المطرودين من الأرض الإسبانية حوالي 400 ألف يهودي. وخلال الحرب العالمية الثانية عُذّب واضطهد اليهود من قبل الحكم الألماني النازي، حيث بلغ عدد قتلاهم حوالي أربعة ملايين. ولعل اليهود استفادوا من هذه الأحداث والعبر فأخذوا يمالئون الشعوب التي عاشوا في أحضانها، خاصة في الوقت الحاضر، حتى تمكنوا من التغلغل في كياناتها وأصبحوا من أصحاب النفوذ والسيطرة على قسم كبير من مقدراتها السياسية والاقتصادية والمالية، كما هي حالهم في بعض الدول كبريطانيا والولايات المتحدة الأميركية.

2- الصهيونية: الصهيونية حركة سياسية قومية نشأت في القرن التاسع عشر لتحقيق القومية اليهودية عن طريق دولة مستقلة في فلسطين. فاليهود، طبقاً لمفهوم الصهيونية، أمة واحدة قائمة منذ القدم، ولا عبرة في ما أصابهم من تشريد وهجرة في بقاع العالم ما دامت تربطهم رابطة الدين والعنصر والهدف، ولا ينقص هذه الأمة حتى يكتمل وجودها ويتحقق كيانها سوى وضع اليد على الحيز المكاني، أعني به أرض فلسطين. وقد حددت أهداف الصهيونية ووسائلها صراحة في المؤتمر العام الذي عقد في مدينة بال في سويسرا عام 1897. وكان على رأس المؤتمرين الكاتب النمساوي تيودور هرتزل. وقد خرج المؤتمرون باتفاق يقضي بالسعي المتواصل من أجل إقامة وطن قومي يهودي في فلسطين. وهاكم أهم ما اتّخذ من وسائل ومقررات لتحقيق ما يريدون:

الوسائل:

الهجرة إلى فلسطين.

تنمية الوعي القومي اليهودي .

توثيق الروابط بين مختلف العناصر اليهودية .

العمل على كسب صداقات الدول للاستفادة من مؤازرتها ومساعدتها لتحقيق الأغراض المطلوبة.

المقررات:

وضع نشيد قومي يهودي.

وضع العلم اليهودي.

تأليف الشركة اليهودية التي انبثقت عنها الوكالة اليهودية لشراء الأراضي في فلسطين.

ومما تجدر الإشارة إليه هو أنه قد أثيرت خلال المؤتمر قضية الصعوبات التي يمكن أن تعترض تحقيق الوطن القومي اليهودي في فلسطين، فقدمت وعرضت العديد من الاقتراحات لقبول أراضٍ أخرى من أجل إقامة الوطن اليهودي كإحدى ممتلكات الأمبراطورية العثمانية أو البريطانية أو قبرص أو أستراليا. ولكن المؤتمر رفض جميع الاقتراحات وأصر على أرض فلسطين. وفي عام 1905 عقد مؤتمر، جاءت مقرراته مؤكدة لمقررات المؤتمر السابق، بحجة أنه لا قيمة لهذا الوطن القومي اليهودي خارج أرض الميعاد، وأن إقامته في فلسطين يعتبر فوزاً دينياً وقومياً.

ولذلك، فقد وسعت الحركة الصهيونية نشاطها ودعايتها وأرصدت الأموال الطائلة لذلك من أجل إنجاح مخططاتها. وهكذا تمكنت هذه الحركة من تحقيق انتصارين في آن واحد، هما:

1- إقناع معظم شعوب العالم بأن لليهود حقاً شرعياً من فلسطين.

2- كسب تأييد الدول الكبرى ومساعدتها في استعادة فلسطين في الوقت الذي كان فيه العرب في غفلة من أمرهم يمزقهم النزاع والشقاق.

لم يترك زعماء الصهيونية فرصة مؤاتية إلا اغتنموها. فعندما تبين لهم خلال الحرب العالمية الأولى وبالتحديد خلال سنة 1916 أن قوات المعسكر الذي تتزعمه ألمانيا تكاد ترجح كفتها على قوات الحلفاء، وأن الحلفاء وفي مقدمتهم بريطانيا، بحاجة إلى مؤازرة الحركة الصهيونية عن طريق الضغط على الولايات المتحدة الأميركية لإدخالها في الحرب إلى جانبهم، أخذ هؤلاء الزعماء يضاعفون الجهد للحصول على تأييد رسمي من بريطانيا وحلفائها بشأن مطالبهم حول الوطن القومي في فلسطين مقابل خدماتهم لها لكسب الحرب. وبالفعل، فقد تم عقد عدة اجتماعات في بريطانيا بين الجانبين انتهت بأن تتولى بريطانيا حمل حلفائها مثل فرنسا وإيطاليا والولايات المتحدة الأميركية على تأييد المطالب الصهيونية. وأخيراً، تمكن الصهاينة من إلزام وزارة الخارجية البريطانية بإصدار تصريح رسمي على لسان وزيرها بلفور يتضمن وعداً لليهود بتأييد المطالب الصهيونية. وقد وجه هذا الوعد بكتاب رسمي إلى اللورد اليهودي روتشيلد بتاريخ 2 تشرين الثاني 1917، وهاكم النص:

"لي مزيد السرور أن أزف إليكم، باسم حكومة صاحب الجلالة الوعد التالي: إن حكومة

صاحب الجلالة تنظر بعين التأييد إلى إنشاء وطن قومي للشعب اليهودي، وستستخدم أفضل وسائلها وأقصى جهودها لتسهيل تحقيق هذه المهمة. ومن المفهوم أنه لن تتخذ أية إجراءات من شأنها الإضرار بالحقوق المدنية والدينية للجماعات غير اليهودية المقيمة في فلسطين، أو الحقوق والنظم السياسية التي يتمتع بها اليهود في أي بلد يعيشون فيه، وأكون شاكراً لو تفضلتم بإعلان هذا التصريح إلى الاتّحاد الصهيوني".

إن قيمة هذا التصريح القانونية كانت موضع شك ومحفوفة بالريب لأن معظم الباحثين الحقوقيين اعتبروه باطلاً لكونه صادراً عن سلطة غير صالحة، ولا تتمتع بالصلاحية التي تخولها التصرف بمصير وأملاك الغير. إن بريطانيا لا تملك فلسطين ليصح لها التصرف بتجييرها للغير، حتى أنها لم تكن، بتاريخ التصريح، قد أصبحت منتدبة عليها. ثم إن التصريح بحد ذاته يشكل تعدياً على حقوق العرب، لأنهم مالكو البلاد واستمر تصرفهم بمقدراتها منذ الفتح العربي حتى اغتصابها منهم عام 1948، أي ما ينيف على ثلاثة عشر قرناً من الزمن، وادعاء اليهود بأنهم أصحابها الشرعيون باطل من الأساس، خاصة وأن مدة إقامتهم فيها على تقادم عهد هذه الإقامه وفترات الانقطاع التي لازمتها، هي دون مدة إقامة العرب أضعافاً مضاعفة. وعلى افتراض أن لليهود حقوقاً في فلسطين، فهل يصح أن تُستوفى هذه الحقوق على حساب حقوق العرب المشروعة وذلك باقتلاعهم من ديارهم، وتشريدهم وجعلهم لقمة سائغة للبؤس والشقاء والحرمان؟ إذا كان هذا هو منطق العدل عند بريطانيا وعند الدول الأخرى التي أيدت قيام دولة إسرائيل في فلسطين، فإن هذا المنطق بالذات يقضي كذلك بإعادة أسبانيا وفرنسا الجنوبية الغربية إلى العرب لأنهم كانوا أسياد هذه البلاد ومالكيها، ومكوني حضارة عظيمة فيها خلال فترة طويلة من الزمن تربو على عدة قرون. كذلك يقضي هذا المنطق بإعادة دول أميركا الجنوبية إلى كل من أسبانيا والبرتغال، كما يقضي باسترجاع عدد كبير من مناطق الكرة الأرضية إلى الشعوب التي تمكنت من تملكها في بعض مراحل التاريخ. إن إعادة الأوضاع العالمية إلى ما سبق وكانت عليه أمر ينسجم ويتلاءم تماماً مع المنطق المذكور. وكل هذا يعني بالنتيجة إعادة تقسيم سطح الكرة الأرضية، ووضع مخطط جديد لجغرافية الأرض. والجواب الصحيح هو كلا بالطبع، لاستحالة التنفيذ من جهة، ولعدم قانونية وشرعية الطلب. غير أن للسياسة الاستعمارية منطقاً خاصاً يختلف تماماً عن المنطق الواضح السليم، ثم إن الوعد البريطاني يشكل بحد ذاته نقضاً فاضحاً لالتزام دولي تعهدت به بريطانيا تجاه الشريف حسين أمير مكة المكرمة، حيث يقضي بإعطاء البلاد العربية التي كانت تابعة للامبراطورية العثمانية، ومنها فلسطين، استقلالها الكامل بعد انتهاء الحرب.

ما هذا التناقض؟ من جهة وعدٌ مخالفٌ للحق والعدالة يصبح نافذاً بقدرة قادر، ومن جهة ثانية تعهد مشروع صحيح، يظل طي النسيان وكأنه ما كان.

1 . **فلسطين أثناء الانتداب**

الانتداب هو وسيلة لتدريب الشعوب التي خرجت من سياسة الدول المغلوبة في الحرب على الحكم الذاتي. **ومسؤولية الدولة المنتدبة تقتصر في حالة الشعوب الراقية التي كانت تحت حكم الأتراك، والتي بلغ رقيها درجة تدعو إلى الاعتراف باستقلالها على تقديم المشورة والمساعدة لها كي تستطيع التصرف بمقدراتها عن جدارة واستحقاق.**

ونظام الانتداب نظام ينطوي على عقلية إنسانية سامية، بحيث أن الدولة المنتدبة المتقدمة تأخذ بناصر البلدان المتأخرة المنتدب عليها، وتعمل من أجل تقدمها وتطورها. غير أن هذا النظام قد بعد كثيراً عن الغايات السامية التي وضع من أجلها، وكان تطبيقه قد تم بعقلية استعمارية لا تختلف أبداً عن العقلية الاستعمارية القديمة. ومن المؤسف أن فلسطين كانت إحدى ضحايا هذه العقلية الرخيصة.

أ- **صك الانتداب على فلسطين:** كان يقتضي، طبقاً لنصوص ميثاق عصبة الأمم، إعلان حق فلسطين بالاستقلال فور جلاء القوات التركية عنها، وبعدئذ يصار إلى إجراء استفتاء شعبي لاختيار الدولة المنتدبة. وهذا يعني أن الميثاق لم ينص على جعل الدولة البريطانية منتدبة على فلسطين ، بل لو أجري الاستفتاء الشعبي كما كان يجب أن يتم، لكان بالإمكان أن تكون دولة غيرها منتدبة عليها. أما بريطانيا فقد تم اختيارها لتولي هذا الانتداب بناء على مذكرة قدمتها الجمعية الصهيونية في 3 شباط 1919 إلى مجلس الحلفاء الأعلى. وبذلك أضاف الصهاينة انتصاراً جديداً إلى مجموعة انتصاراتهم السابقة. فبريطانيا، والحالة هذه، هي صاحبة وعد بلفور المشؤوم، ووجودها كدولة منتدبة على فلسطين سيسهل لها تنفيذ وعدها بتحقيق حلم الوطن القومي اليهودي فيها. وسجلت الصهيونية انتصاراً آخر عندما تمكنت من تتويج صك الانتداب ذاته بوعد بلفور. جاء في مقدمة صك الإنتداب ما يلي: وحيث أن دول الحلفاء الكبرى وافقت أيضاً على أن تكون الدولة المنتدبة مسؤولة عن تنفيذ التصريح الذي صرحت به حكومة جلالة ملك بريطانيا في 2 تشرين الثاني سنة 1917 للشعب اليهودي ... إلخ، وحيث أن ذلك اعتراف بالصلة التاريخية التي تصل الشعب اليهودي بفلسطين، والبواعث التي تبعت على إعادة إنشاء وطنهم القومي في تلك البلاد. وكأن هذا النص لم يكن كافياً، حتى جاءت المادة الثانية من صك الانتداب تنص صراحة بإلزام الدولة المنتدبة على تهيئة الظروف المؤاتية لخلق الوطن اليهودي. وقد ورد فيها أن **تكون الدولة المنتدبة مسؤولة عن جعل البلاد في أحوال سياسية وإدارية واقتصادية تكفل إنشاء الوطن القومي اليهودي.** كان من الطبيعي أن يحدث صك الانتداب بنصوصه هذه ردة فعل عنيفة في صفوف الشعب العربي في فلسطين، وفي سائر الأقطار العربية. غير أن الموقف العربي لم يسانده أي تجاوب دولي، بل حصل العكس. فقد قابلته بريطانيا بتصريح

سياسي خطير عن لسان المستر تشرشل عام 1922 جاء فيه: "**يجب على اليهود أن يعرفوا أن وجود الوطن القومي في فلسطين يعبر عن حق لهم لا تسامح فيه... لذلك كان من الضروري أن ينال وجود الوطن القومي لليهود في فلسطين**".

والحديث عن **مدينة القدس**[1] بحاجة إلى دراسة معمقة لأن مخطط تهويد المدينة المقدسة يتواصل منذ احتلالها عام 1967، إضافة إلى ما تقوم به دولة الإجرام من تعسف وصلف وقهر للمقدسيين والحفريات المؤذية والضارة بالمسجد الأقصى. فالمسجد الأقصى مهد الأنبياء والرسل وثاني البيت الحرام في البناء، وأولى القبلتين: له في الإسلام مقام كريم وشرف عظيم لأنه نهاية رحلة الإسراء وبداية رحلة المعراج (**سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إلى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِرُ**)، الإسراء[1].

والقدس بالنسبة للعرب والفلسطينيين والمسيحيين والمسلمين ليست مجرد قطعة أرض يمكن استبدالها ولكنها التجسيد النابض لميراث ثقافي وديني وتاريخي بعيد المدى استناداً لما تتمتع به مدينة القدس من رمزية خاصة. إن زهرة المدائن، قدس الأقداس ليست كغيرها من المدن. إنها أولى القبلتين وثالث الحرمين، هي معراج الرسول الأعظم، هي المسجد الأقصى، الذي باركنا حوله، وعلى دربها سار السيد المسيح وفي جبل زيتونها أقام.

فالقدس[2] هي قلب العروبة وروحها النابض، هي فيض الإيمان والقداسة ونور الصفاء والسلام، ومن غصن زيتونها كان الأمن والاستقرار والازدهار قبل احتلالها من قبل العدو الإسرائيلي الغاشم. إنها تخضع هذه الأيام لهجمة شرسة غير مسبوقة في محاولة لعزلها عن محيطها العربي. وفي قوله تعالى: **"في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه"**[3] قال عكرمة إنها المساجد الأربعة: **"الكعبة ومسجد قباء ومسجد المدينة ومسجد بيت المقدس"**.

عن أنس رضي الله عنه أن رسول الله قال: "**أتيت بالبراق فركبته حتى أتيت بيت المقدس فربطته بالحلقة التي يربط فيها الأنبياء ثم دخلت المسجد فصليت فيه ركعتين، ثم عرج بي إلى السماء**". عن ذي الأصابع رضي الله عنه، قال: قلت يا رسول الله "**إن ابتلينا بعدك بالبقاء أين تأمرنا؟ قال: "عليك ببيت المقدس، فلعله ينشأ لك ذرية يغدون إلى ذلك المسجد ويروحون**". لقد كانت صلاة المصطفى صلى الله عليه وسلم بالأنبياء في ليلة الإسراء إقراراً مبيناً بأن الإسلام كلمة الله الأخيرة إلى البشر، أخذت تمامها على يد محمد صلى الله عليه وسلم، بعد أن وطأ لها العباد الصالحون من رسل الله الأولين، وكان في الإسراء دلالة على أن آخر صبغة للمسجد الأقصى في شرع الله، هي الصبغة الإسلامية،

1- مقالات كتبها الدكتور فؤاد حركة في جريدة اللواء، معلومات عن القدس.

2- بعض الأقوال لشخصيات دينية.

3- سورة النور، آية: 36.

فاستقر نسب المسجد الأقصى إلى الالتصاق بالأمة التي أمّ رسولها سائر الأنبياء، ولا شك أن في اقتران العروج بالنبي صلى الله عليه وسلم إلى السماوات العلى بالمسجد الأقصى دليلا على ما لهذا البيت من مكانة عند الله تعالى. وتلك الآيات والأحاديث المذكورة وغيرها مما ورد في فضل المسجد الأقصى والأرض المقدسة، يظهر لنا علو منزلتها في الإسلام مما جعل لهما مساحة كبيرة في أوراق التاريخ الإسلامي منذ عهود النبوة وحتى آخر عصور الخلافة الإسلامية. لقد حافظ المسلمون على مفاتيح القدس منذ استلمها عمر بن الخطاب رضي الله عنه حتى جاء من المسلمين من فرط فيها بضعف إيمان وخذلان فذل لليهود واستسلم، ولن يكون التفريط حجة على المسلمين أبد الدهر، ولن يوقف العزائم ويسلبها الحق ما كان في المسلمين إيمان وسلام وهذه بشارة النبي صلى الله عليه وسلم: "**لا تزال عصبة من أمتي يقاتلون على أبواب دمشق وما حولها، وعلى أبواب بيت المقدس وما حوله لا يضرهم من خذلهم، ظاهرين على الحق إلى أن تقوم الساعة**". فلن ينقطع الجهاد لاستلام مفاتيح القدس ثانية، ولذا فإن بيعة الجهاد اليوم تنعقد بنية الجهاد لتخليص الأقصى من أيدي اليهود، فمن لم يحدث نفسه بغزو فهذه فرصته فليحدث نفسه لغزو اليهود صادقاً من قلبه ليشهد بشارة النبي صلى الله عليه وسلم، فيفوز بمنزلة الشهداء، وهو من تلك العصابة وإن مات على فراشه. قال صلى الله عليه وسلم: "من سأل الله الشهادة بصدق، بلغه الله منازل الشهداء وإن مات على فراشه". والصدق في سؤال الشهادة أن يجاهد بما يستطيع ما وسعه ذلك، فإن لم يستطع أن يكون من تلك العصابة المشهود لها بالإيمان فليجاهد بما يجود من مال فهذا جهاده يعدل به جهاد من بذل نفسه، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه ولا يعذر بعد ذلك حبة خردل. إن شأن القدس ومدينته ودولته شأن المسلمين كلهم لا شأن أهله فحسب بنص كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فإنهما قد جعلا لكل مسلم حقاً بجزء من تلك الأرض المباركة، يقابله واجب هو واجب النصرة بكل صوره، مهما تخاذل المتخاذلون أو استسلم المستسلمون، فالحجة تبقى قائمة مع الحق وأهله وعلى الظلم وإهله إلى يوم الدين. وليأتين وعد الله، وعد الكرة الأخيرة للمسلمين على اليهود بعز عزيز، ولن يخلف الله وعده قال تعالى: (فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تتبيرا)[1].

هذه الأقوال التي ذكرتها تدل بوضوح عن منزلة الأقصى وأهميتها عند العرب والمسلمين. القدس تستغيث وتستصرخ الضمير الوطني والعربي والدولي كي يتحرك ويوقف اعتداءات إسرائيل على المسجد الاقصى والمدينة المقدسة. مفاوضات ولقاءات ومناورات وتنازلات لا تُسمن ولا تغني من جوع ..

1- سورة الإسراء، آية: 7.

قدر القدس أن تواجه أسوأ احتلال عرفه تاريخها، قدرها أن تئن وحيدة تحت وطأة التهويد واحتلال المنازل والأراضي .. وكأن هناك من يتعمد إعطاء مؤامرة التهويد غطاء التعتيم وتحطيم كل اعتقاد باسترجاع الأرض وإخفاء كل سند يشير إلى عروبة وملكية عروس المدائن.

وفي زحمة الأحداث الفلسطينية والعربية والدولية توارت للأسف الشديد قضية القدس إعلامياً، بينما لا يزال يجري على أرضها مخطط التهويد، وهو مخطط مبرمج يستهدف تهويد المدينة المقدسة، وتقييد حرية الانتقال والوصول إلى أماكن العبادة فيها وبالتحديد المسجد الأقصى وكنيسة القيامة. لا عجب، فنحن أصحاب القدس وهي حق من حقوقنا التاريخية والقانونية والسياسية لأننا بناة الدين منذ ما يزيد على خمسة الآف عام، وتعززت عروبتها بالسيادة العربية والإسلامية عليها أطول فترات عصور التاريخ القديم والوسيط والحديث.

لذلك، من الأهمية بمكان أن تبقى القدس قبلتنا السياسية، ولا عجب فقد كانت قبلتنا الدينية الأولى، وأن تكون محط أنظارنا ومحور حراكنا وتحركنا الدائم حتى نفوّت على إسرائيل ومن يدعمها فرصة استكمال مخطط التهويد. لقد كانت القدس دائما محور مؤلفاتي ومقالاتي وستبقى كذلك في القلب والضمير حتى قيام دولة فلسطين المستقلة.

ويخطئ من يعتقد أن قضية القدس يمكن الالتفاف عليها في إطار أي حل نهائي للصراع العربي الصهيوني، لأن هذه القضية تختلف اختلافاً جذرياً عن بقية القضايا الأخرى مثل الحدود والمستوطنات واللاجئين والمياه... ومن ثم، فإن أي بحث عن المساومة بشأن المدينة المقدسة مقابل بقية القضايا التي ترفع فيها إسرائيل سقف التشدد والتعنت هو نوع من التهريج السياسي لأن القدس ليست قضية فلسطينية أو عربية فحسب بل هي قضية إسلامية مسيحية ذات أبعاد تاريخية وسياسية ودينية.

إنني لا ألقي المسؤولية على أحد إذا قلت بصراحة ووضوح أن غياب المشروع العربي والإسلامي بشأن القدس هو الذي جعل إسرائيل تطمع بتهويد المدينة بأكملها وعزلها عن محيطها العربي والإسلامي.

2 . موقعيّة القدس في الوعي الديني الإسلامي والمسيحي

بقلم: الأستاذة الدكتورة نشأت الخطيب
أستاذة التاريخ الإسلامي في الجامعة اللبنانية،
وفي جامعة بيروت العربية–بيروت
rimahkhatib@gmail.com

تنفرد القدس عن سائر مدن العالم بأهميتها الروحية كمركز لتراث وذكريات المسلمين والمسيحيين واليهود، لذلك استأثرت باهتمام الناس كافة في أنحاء الكرة الأرضية. ونستطيع الجزم بأن ما من بقعة في العالم اكتنف تاريخَها تناقضٌ كما فلسطين وعاصمتها القدس العربية لارتباط تاريخها بالعقيدة الدينية للأديان السماوية الثلاثة. وقد أدخل التناقضُ بين الفعالية الموروثة والحقيقة التاريخية القائمة مجتمعَنا العربي في صراع عقدي حضاري وسياسي منذ فجر التاريخ.

فالصهيونية أنتجت خطاباً أيديولوجياً عنصرياً بخصوص فلسطين استناداً إلى تلمودهم الذي يأمر بقتل البشر والحجر ليعاد استخدامه حاضراً ومستقبلاً في خدمة سياستهم الاستعمارية التوسعية للسيطرة على كل فلسطين وطرد أهلها. والقدرة على تغيير التاريخ وإنتاجه لا تأتي من فراغ فكري، فثمة اتجاهات فكرية تمهد السبيل إلى ذلك، وكما يقول العالم النفسي إيريك فروم: "**إن كانت الفكرة تستجيب لحالة نفسية قوية لمجموعة من الناس فسوف تكون قوة فعالة في التاريخ**". وعلى هذا الأساس تصرف الصهاينة في العصر الحديث، فبعد سيطرة إسرائيل على كل فلسطين عام 1967 ابتدأ الصراع منذ مؤتمر مدريد يتركز على القدس لطمس معالمها المسيحية والإسلامية، وما حريق المسجد الأقصى عام 69 إلا ضمن هذا السياق. فالهدف التخلص من المعالم والآثار التي تكونت عبر خمسة آلاف سنة من التاريخ أي منذ بناها اليبوسيون حوالي الألف الثالث قبل الميلاد، مستندين دوماً على ميثاق أسطوري بين الله وسيدنا إبراهيم ورد في سفر التكوين ونصه: "**في ذلك اليوم قطع الرب مع أبرام ميثاقاً قائلاً لنسلك**

اعطي هذه الأرض، من نهر مصر إلى النهر الكبير الفرات"، (سفر التكوين (18-15)
والسؤال هو التالي: ألسنا كمسيحيين ومسلمين من نسل إبراهيم؟؟ لماذا يجب أن يقتصر نسل إبراهيم على اليهود؟؟
أما من مفكرين يجابهون الحجة بالحجة؟؟ بلى، هناك الكثيرون ولكننا في عصر لم يعد للقيم والأخلاق والدين هذا المحرك السحري الذي كان عند الأجيال السابقة.
هذه المقدمة ضرورية لارتباطها بالقدس ولتبيان موقعية القدس في الوعي الديني المسيحي والإسلامي في إطار موقعها عند اليهود أولاً والصهيونية ثانياً، ولارتباط هذا التاريخ بواقع القدس حاضراً ومستقبلاً، ولما تتعرض له القدس المسيحية والقدس الإسلامية من الصهاينة وتحت ستار الدين دوماً.
والوعي الديني للقدس عند المسيحيين والمسلمين ارتبط بالعقيدة الدينية التي يؤمنون بها والتي اعتبرت هذه المدينة مقدسة. ومصدر التاريخ المقدس هنا هو نصوص مقدسة إلهية تروي قصة أو حكاية عن بيت المقدس. وقد ساهمت هذه النصوص وهذه القصص في تشكل وعي شعوب كاملة. ونظرة سريعة إلى التاريخ والقوى المتصارعة فيه ترينا كيف كانت القدس دوماً الحافز والدافع والمجيش لحروب كثيرة دارت في القدس وعلى القدس بإسم الدين، حتى ولو كانت هذه الشعوب بعيدة عن القدس كما في الحروب الصليبية (حروب الفرنجة) حين أتت الجيوش من كل اوروبا إلى القدس. فالقدس حاضرة بشكل مركزي في فهمهم للتاريخ الذي نشأوا عليه وانطبع في موروثهم التاريخي ومخيلتهم الدينية. واستعراض تاريخي سريع لكل ما جرى للقدس تاريخياً يقودنا إلى معرفة أهمية الوعي الديني عند القدماء.

لقدس والوعي المسيحي

ابتدأ تقديس الأماكن المسيحية حيث موطن طفولة المسيح وصباه باكراً مع والدة قسطنطين التي سميت بالقديسة هيلانه لإيمانها المطلق بالمسيح وأرضه التي ولد ونشأ وصلب ودفن فيها، حيث أمرت ببناء كنيسة القيامة في المكان الذي دفن فيه المسيح. وما تزال هذه الكنيسة محجة للمسيحيين من جميع أنحاء العالم إلى جانب الأديرة والكنائس الكثيرة التي تغطي أرض فلسطين. وعندما انتعشت التجارة في أوروبا وأصبحت بحاجة لأسواق جديدة، شنت على بلادنا منذ ثمانية قرون هجوماً شرساً (وهو ما سمي تاريخياً بالحروب الصليبية) وسماه العرب حروبَ الفرنجة، وقد هدف هذا الهجوم إلى القضاء على الإسلام كدين وحضارة للسيطرة على الشرق. كانت تعبئة الجماهير الشعبية والأمراء هي الدعوة لاحتلال القدس بحجة تأمين طريق الحج، فخطبة البابا أوربانوس في هذا المنحى أكدت الأهداف العقائدية للحملة الصليبية، فكانت رسالته "**السلام للنصارى والموت لأعداء الدين**". واستطاع تحت شعار الدين تجييش مئات

الآلاف من المقاتلين من كل الطبقات الشعبية فأتت من الغرب إلى الشرق لنصرة المسيحية في فلسطين، والصراع الذي دار بين ملوك اوروبا في الشرق لم يكن على القدس وكنيسة القيامة كما زعموا بل على اقتسام أجزاء واسعة من المشرق العربي الإسلامي، وهو الهدف الرئيسي لهذه الحروب، لكن استغلال موقع القدس مهد المسيح هو الذي استقطب هذا الكم الهائل من المقاتلين.

الوعي الإسلامي بموقعية القدس

بعد موت الرسول (ص) وفي عهد عمر بن الخطاب قرر المسلمون فتح بلاد الشام وخاصة مدينة القدس لاعتبارهم أن بشارة فتحها أتت مع الرسول (ص) وبنص قرآني في سورة الإسراء **"سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير"**، وهنا يتأكد أن الإيمان ببركة المسجد وما حوله صار جزءاً من العقيدة الإسلامية. ولذلك اعتبر المسلمون أن الرسول (ص) فاتحها الأول وواضع حجر الأساس للوجود الإسلامي في هذ المدينة المقدسة. وكانت هذه الإشارات القرآنية حافزاً للمسلمين إلى تحرير هذه المدينة المقدسة واعتبرت بيت المقدس محوراً إسلامياً منذ بداية الإسلام فإليها اتجه المسلمون أول ما اتجهوا للصلاة، وبعد الهجرة صلى الرسول (ص) نحو بيت المقدس ستة عشر شهراً قبل نزول الآية الكريمة **"فول وجهك شطر المسجد الحرام"** (البقرة/144). من هنا، فقد اعتبرت بيت المقدس أولى القبلتين إلى جانب آيات وأحاديث كثيرة تشير إشارة أو تذكر صراحة فضل بيت المقدس ومكانتها في الإسلام، منها: **"وآويناه إلى ربوة ذات قرار ومعين"** (سورة المؤمنون/50)، وقد فسرها ابن عباس أنها بيت المقدس، والآية «**واستمع يوم ينادي المنادي من مكان قريب**» (سورة ق/41)، وقد فسرها الجلالين أن المنادي هو إسرافيل ينادي من صخرة بيت المقدس بالحشر، وهي وسط الأرض. وروي أن المكان القريب هو صخرة بيت المقدس وقوله تعالى «**في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه**» (النور/36)، واعتبرت هذه البيوت بيت المقدس باتفاق الفقهاء.

أما الأحاديث التي تناولت مكانة القدس الإسلامية كثيرة سأكتفي باثنين: منها قول الرسول (ص) «**لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، مسجدي هذا، والمسجد الحرام، والمسجد الأقصى**»، والحديث القائل: «**يا معاذ إن الله عز وجل سيفتح عليكم الشام من بعدي من العريش إلى الفرات، رجالهم ونساؤهم وإماؤهم مرابطون إلى يوم القيامة، فمن اختار منكم ساحلاً من سواحل الشام فهو في جهاد إلى يوم القيامة**».

هذا هو موقع القدس في وجدان الوعي الإسلامي، أرض مقدسة هي وما حولها، ونرى أهمية ما تمثله القدس في العقيدة الإسلامية وعند شعوب العالم الإسلامي من بعض الصور التاريخية،

فالدفاع عن القدس اعتبر قديماً وحديثاً جهادا في سبيل الله ويومَ زحف الغرب لاحتلال الشرق وسقطت القدس بيد الصليبيين، كان للمسلمين حرباً مقدسة تحت راية الجهاد. ولكن لماذا لم يستطع هذا الجهاد ان يصد الغزو الصليبي؟؟

الجواب نأخذه من الواقع التاريخي: إن منطقة بلاد الشام كانت مقسمة بين الفاطميين والأمراء السلاجقة، وفي الوقت الذي كان فيه الصليبيون يحاصرون أنطاكية، كان الفاطميون مشغولين بحصار القدس لإخراج السلاجقة منها. وعندما سيطر الصليبيون على القدس دخلوا المسجد الأقصى وذبحوا معظم من كان فيه.

فلماذا انهزم المسلمون؟؟؟

جواب كل المؤرخين الغربيين الذين كتبوا عن هذه الحروب مفاده أن أحد العوامل الرئيسية في نجاح الحملة الصليبية الأولى كان تفرق كلمة حكام سوريا وعدم قدرتهم على التعاون عندما جاء الصليبيون إلى الشرق.

واعتبر المؤرخون المسلمون سقوط القدس كارثة دامية دامعة. ويصف ابن الجوزي هذه الحالة بقوله: **"إن قاضي دمشق ومعه بعض المتنفذين أسرعوا إلى بغداد ليستشيروا الخليفة العباسي بالدفاع عن القدس". "وفي بغداد قطعوا شعورهم واستغاثوا وبكوا، والقاضي في الديوان أورد كلاماً أبكى الحاضرين. أما المستظهر العباسي فكل ما فعله الطلب إلى السلطان محمد السلجوقي الاهتمام بالأمر وإرسال خطباء لتحريض الأمراء والناس على الجهاد"**، ألا ترون تطابقاً لهذه الصورة مع مسيرة حكام هذا العصر؟؟ وحده صلاح الدين استطاع أن يعيش في ذاكرتنا وخيالنا رمزاً بطولياً لأنه استطاع تحرير القدس ضمن مشروع موحد ابتدأ مع عماد الدين زنكي أمير حلب وحماه واستمر مع ولده نور الدين، وقد تم مع صلاح الدين لاعتبارهم أن الوحدة الإسلامية هي الرابط الضروري للتحرير. هذه الصور التاريخية للوعي الإسلامي لموقع القدس ماذا تفيدنا بوضع القدس اليوم؟؟؟

ما هو وعي المسلم اليوم بموقعية القدس الإسلامية؟؟؟

يوم سقطت القدس بيد الصهاينة عام 1967، كانت ردة فعل العالم الإسلامي متواضعة، ولم تستطع هذه المدينة المقدسة بكل ما تمثل من ثقل ديني وتاريخي أن تحرك الجماهير العربية المسيحية والمسلمة، فكان الغضب ليوم واحد بمظاهرات حاشدة، لأن الحكام غير مبالين بما وصلت اليه القضية الفلسطينية بما تمثل وبمن تمثل، سواء على صعيد التنظيم الجماهيري أو على صعيد المؤتمرات والندوات الكثيرة غير الفعالة طبعاً إلا من باب رفع العتب.

فالقدس بواقعها التاريخي الديني تشكل نقطة تصادم تاريخية بين مشروع استقلالية الوطن الفلسطيني، ومشروع يهودية الدولة "دولة إسرائيل".

من هنا كان علينا أن لا نقتصر على الوعي الديني في فهمنا ومعالجتنا لواقع القدس حاضراً

ومستقبلاً. فمشكلة القدس اليوم ليست مشكلة دينية فقط، إنها قضية سياسية بالدرجة الأولى. هي مدينة تحت الاحتلال يعمل فيها العدو هدماً وتهويداً، هي قصة شعب واحتلال واستيطان وتهجير ونفي وتغيير لهوية المكان، فإذا اختصرناها بكونها قضية دينية فإن تفكيرنا سينصرف إلى القدس الشرقية التي لا تمثل أكثر من 6 كلم ونضيع القدس الغربية وأحياءها العربية كالقطمون والطالبية التي تشكل حوالي 17،7 كلم حتى عين حارم (كما يقول عزمي بشارة).

ففي القدس يختلط التاريخ السماوي بالتاريخ الدنيوي، لذلك، فإن من واجبنا لاسترجاع القدس أن نعمد إلى بث ثقافة المقاومة إلى جانب الوعي الديني. فالوعي الديني المرتبط برجال الدين الذين عليهم إيقاظ المعرفة بموقعية القدس في تراثنا الإسلامي أيضاً بحاجة إلى وعي سياسي من قبل الجماهير العربية والإسلامية، وإلى التزام بقضية فلسطين برمتها، وهذا لن يحصل إلا عبر طبقة حاكمة واعية ملتزمة بالصالح العام لقضايا الأمة، فقضية كالقدس تلزم المجتمع الإسلامي أن يعيد إنتاج الرموز المحركة لإعادة صياغة الوعي الديني من جديد والبناء عليه. وعندما يبارك الله هذه الأرض فإن دور رجال الدين أن لا تبقى لديهم قضية سوى القدس حتى استعادة الأرض والمقدسات. ويكون ذلك بسلسلة من المواقف تبدأ:

بشرح تشابك المصالح بالنسبة للمدينة المقدسة وما حولها في ضوء العلاقة التاريخية بين العرب وإسرائيل، وفي ضوء القطيعة التي خيمت على العلاقات بين المسيحية واليهودية تسعة عشر قرناً من الزمان والصراع الذي دار بين الغرب المسيحي والمشرق المسلم (الحروب الصليبية) في القرون الوسطى، وبين الأرثوذكسية والكاثوليكية في العصور الحديثة حول الأماكن المقدسة، فهذا الصراع الطويل الذي هيأ للمسألة الشرقية دورها وللمسألة اليهودية أن تحقق وجودها في أوروبا عن طريق الحركة الصهيونية وتحالفها مع المصالح الاستعمارية في غزو البلاد المقدسة لم يكن مسألة دينية خالصة.

وهذا يقودنا إلى طرح السؤال الآتي:

ماذا تمثل القدس اليوم في الوعي الديني عند المسلمين والمسيحيين في مشارق الأرض ومغاربها؟؟ القدس التي تستباح كل يوم على يد الصهاينة قتلاً وتهجيراً وتدميراً للبيوت وقلعاً للأشجار واستباحة للأموات في مدافنهم؟؟

استنكار ليوم واحد إن حصل، وكأن مرجعية القدس كمركز إشعاع ديني على العالمين الإسلامي والمسيحي قد خبا نوره إلا على الفلسطينيين والمقدسيين الذين ما زالوا يناضلون بنفس الزخم منذ وعد بلفور. فيوم دنس المجرم شارون الحرم القدسي بحذائه اندلعت في القدس وفلسطين الانتفاضة الثانية ولم يحرك الحكام المسلمون شرقاً وغرباً ساكناً، لماذا؟؟؟ وماذا تمثل القدس في الحاضر والمستقبل عندما يطالب الصهاينة بيهودية الدولة، ولا من يرد عليهم عند

العرب؟؟؟ ولو برفض لفظي؟؟؟ ما العمل لنتخطى الحالة المتردية على امتدادات الساحة العربية والإسلامية؟؟

يجب البحث عن مفاهيم جديدة تعيد إيقاد دور القدس في قلوب المؤمنين كي يتكرس الوعي. وعندما يتكرس الوعي في ذهن الناس تمسك القضية بسواعد قوية وبعقيدة إيمانية للدفاع عنها حتى الاستشهاد كما يحصل اليوم مع أبطال المقاومة الوطنية والإسلامية في لبنان وفلسطين. فالقدس وفلسطين برمتها ولدت من قصة شعبين جمع بينهما مخطط سياسي إمبريالي خالٍ من الإنسانية بكل وجوهها نتيجة طرد الشعب الفلسطيني لإحلال اليهود مكانهم، هذه الصورة ماذا عساها أن تولد غير الإحباط، ما لم يكن هناك فئة تسهر على إعادة الوعي الديني – السياسي بأهمية هذه الأرض المباركة هي وما حولها بنص قرآني. مع التأكيد على أننا لن نرجع القدس بالوعي الديني والتاريخي فقط.

المطلوب

1) إيجاد وعي داعم للوعي الوطني والقومي في مقاومة الاحتلال مع اعتبار كلِّ القدس وليس القدس الشرقية فقط حرمًا شريفا، وكلُّ فلسطين أرضا مقدسة كالقدس، لأن سورة الاسراء تقول المسجد الاقصى الذي باركنا حوله، وحوله هنا هو كل فلسطين. ويجب أن نجابه إسرائيل بمنطقها، هي اعتمدت الأساطير لبث الوعي الديني، ثم أردفتها بالقوة العسكرية: الدبابة والطائرة والجرافة والبلدوزر والقنابل على أنواعها، إنشطارية ومسمارية وعنقودية وذرية، إلى التجسس والتآمر على شعوب المنطقة، وفرضت أمراً واقعاً بالقوة على الأرض، فعشية احتلال القدس بدأت تخطيطاً وبناءً وهدماً وحفراً تحت المسجد الأقصى وكل الآثار الإسلامية، ولم يكفها الهدم لتوسيع الساحات بل جرفت البيوت والشجر وشقت الطرق وسكك الحديد لتكريس واقع جديد يحقق أهدافها الدنيوية المبررة بالأسطورة والتاريخ المقدس.

2) يجب أن يكون رد فعلنا بالمقاومة والصراع اليومي الذي لا يهدأ، مقاومة تستند إلى شرعية الوجود على الأرض ورفض الاستعمار، لأنه عملية سطو مسلح وعدوان وردة الفعل المقاومة هذه تستدعي مصادر شرعية ووطنية ودينية وخطاباً مقابلاً للخطاب التوراتي التلمودي وتاريخاً مقدساً آخرَ ولكنه يقينيٌّ لا أسطوريٌّ.

3) رد الفعل المقاوم عليه أن يستثمر تراث الشعب وتاريخه ودينه وفي انضباطية مسلكه المجتمعي، فعملية التعبئة الصهيونية تجري اليوم بشكل خاص على القدس وضواحيها منذ ال 67. والشعب الواقع تحت الاحتلال احتاج أيضاً إلى القدس كرمز، وأصبح الحرم القدسي الشريف مركز حياة وهوية للمقدسيين بشكل خاص يلتفون حوله كل يوم

جمعة رغم اضطهاد ومضايقات اليهود، ليؤدوا به صلاة الجمعة رغم المنع لمن هو دون الخمسين من عمره. فعلى رجال الدين والسياسة اعتبار كل فلسطين أرضا مقدسة لأنها أرض الأنبياء، أرض الرباط، أرض الفقهاء، فلسطين يجب أن تكون أرض العرب أولاً ثم أرض المسلمين، فالعرب مؤتمنون على مقدسات الأمتين الإسلامية والمسيحية ويجب أن لا يتقاعدوا، وتقاعدهم عن عروبة بيت المقدس بما تمثله من آثار مسيحية واسلامية جعل دورهم التحريري المفترض دينياً وقومياً ينتهي بمفاوضات في أمريكا لن تفضي لا إلى القدس ولا إلى دولة. فإلى متى استراحة هذه الأمة؟؟ إلى متى تسلم مقاليدها إلى تل ابيب وأوامرها؟؟؟ إلى متى ستسكت عن استباحة القدس وبغداد وعن قلع جذور المسيحية من هاتين المدينتين والبلدين؟؟؟

4) فالمطلوب من العرب أولاً والمسلمين ثانياً الحفاظ على مسيحيي الشرق بالقوة ذاتها التي يحاربون بها إسرائيل، لأن الحقيقة أن المؤامرة الصهيونية كانت تنصب بداية على تهجير المسيحيين من فلسطين ثم بعد ذلك من لبنان لتحل معادلة أرض بلا شعب لأن المسيحيين العرب المتجذرين في الشرق الأوسط يشكلون أداة اتّصال وتواصل بين الشرق والغرب واقتلاعهم يترك للصهيونية الدور الفعال لتمثيل الشرق في الساحة الدولية.

فأول شروط النصر والتغلب على الهزيمة أن نُفهم إسرائيل أننا لن نتنازل عن القدس والمقدسات وعن التنوع الديني والحضاري الذي عرفته منطقتنا ولو حاربنا ألف سنة، فالمسيحية في أرضنا قبل الإسلام ومعه، وعلى المسلمين أن يعوا حقيقة دينهم، فاختلاف المذاهب هو اختلاف بالاجتهاد وليس بالعقيدة، وكل خلاف سني شيعي هو ما تريده إسرائيل.

فوحدة العالم الإسلامي أول رد ناجح بالتصدي للغزو الصهيوني، ثم الوحدة الوطنية، ثم العمل كما اليهود عربا ومسلمين كل في ميدانه وبلده أو مهجره لمصلحة فلسطين والقدس، لأنه بذلك يكون أميناً على خدمة بلده بالطريق الصحيح.

وسأروي لكم عن يهودي فرنسي كيف يتصرف تجاه إسرائيل. هذا اليهودي يدعى Strauss Kan (ستروس كان). كان محافظاً لمدينة Sarcelle في فرنسا. وفي تصريح له منذ سنوات عدة لمجلة فرنسية قال: **"كل يوم أستيقظ فيه، أول فكرة تكون في خاطري هي التالي: ماذا سأفعل اليوم إنتاجاً يكون فيه خير لإسرائيل ليكون هذا اليوم حسناً في حياتي؟؟"**.

وهو نفسه كان وراء تظاهرات في فرنسا مع زوجته الصحافية اللامعة آن سنكلير (Anne Saintclaire) وحين قرر الجامعيون الفرنسيون مقاطعة جامعات إسرائيل بسبب مضايقة الجامعيين الفلسطينيين في بير زيت وغيرها...، قاد ستروس كان هذا وزوجته آن سنكلير المظاهرات لكسر هذا التحول النوعي في ضمير الجامعيين الفرنسيين المنفتحين.

أتدرون اليوم ما هي وظيفة ستروس كان؟؟ إنه يشغل وظيفة مدير البنك الدولي.

وهل تتخيلون دوره في حماية السياسات الدولية المقررة عالمياً لمصلحة الولايات المتحدة؟؟ وبالتالي لمصلحة إسرائيل؟؟ الصهيونية تعمل دوماً على إنتاج عناصر تابعة لها من النخب التي تحكم مراكز القرار في كل البلاد بدعم الكيان الصهيوني الغاضب.

وعلينا أن نرد بالطريقة نفسها، وبالنهج نفسه، علينا أن نتكاتف ونتضامن ونعمل أفراداً وجماعات بهدف واحد هو دعم الفلسطينيين في أرضهم ومناصرتهم ووضع كل ثروات المنطقة في خدمة قضية فلسطين، عندها فقط نكون على قدر التحدي وعلى مستوى المجابهة، وسيكون النصر حليفنا إن شاء الله، لأن إرادة المقاومة الصلبة ستنتصر في النهاية وليس الوقت ببعيد طالما الخطوة الصحيحة قد بدأت مع المقاومة في لبنان وفلسطين.

3 . القدس عاصمة فلسطين العربية

بقلم: الدكتورة هالة أبو حمدان
أستاذة في كلية الحقوق الجامعة اللبناني
halaabouhamdan@hotmail.com

في آب 1897 عقد المؤتمر الصهيوني الأول في مدينة بازل بسويسرا بزعامة تيودور هرتزل، وفيه وضع حجر الأساس لمشروع إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين. وكان اختيار فلسطين مبنياً على كونها الأرض الموعودة لـ»شعب الله المختار» أي اليهود. هذا في الظاهر. لكن الحقيقة أن السعي كان لإقامة دولة لليهود في أي مكان في العالم. وقد وقع الاختيار بداية على أوغندا في شرق افريقيا. لكن رفض أوغندا للأمر، وارتباط فلسطين بأسطورة «أرض الميعاد التوراتية»، كذلك الموقع الجغرافي الاستراتيجي لأرض فلسطين كرابط بين القارات الثلاث وكبوابة بين الشرق والغرب، جعل الحركة الصهيونية تركّز على المطالبة بها، إلى أن انتزعت وعداً من بلفور وزير خارجية بريطانيا التي أصبحت بعد هزيمة الدولة العثمانية وانسحابها، الدولة المنتدبة على فلسطين. بعد ذلك، إثر مجازر ارتكبتها العصابات الصهيونية، تمّ طرد جزء كبير من السكان العرب، واستقدام أعداد كبيرة من اليهود من مختلف أنحاء العالم، وتوطينهم بدل أهل الأرض المبعدين. منذ ذلك الحين، استمرت دراما العرب من النكبة إلى النكسة إلى استمرار التراجع العربي أمام الغطرسة الإسرائيلية مدعومة من الغرب وعلى رأسه الولايات المتحدة الأميركية. وعقدت بعض الدول العربية اتفاقيات صلح مع العدو الإسرائيلي على أمل إنهاء هذا الصراع وتحصيل الحقوق التي لم يستطع السلاح انتزاعها. لكن التجربة برهنت أن إسرائيل هي التي كانت تحصل على مكاسب نتيجة هذه الاتفاقات ونتيجة وقوف المجتمع الغربي إلى جانبها. ومن ذلك ما حصل في موضوع القدس حيث أنها لم تراع لا

المعاهدات الثنائية ولا القرارات الدولية، بل أعلنتها عاصمة لها، ضاربة بعرض الحائط بالشرعية الدولية، حتى وصول ترامب إلى رئاسة الولايات المتحدة، واعترافه بالقدس عاصمة لدولة إسرائيل واتخاذه قراراً بنقل سفارة بلاده إليها.

فللقدس خصوصية تاريخية ودينية وسياسية تميزها، وتجعل لها مكانة وجدانية خاصة. وهي تعتبر مدينة مقدسة لدى الديانات السماوية الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام. يرجع تاريخها إلى أكثر من خمسة آلاف سنة، وهي إحدى أقدم المدن المأهولة في العالم. وللقدس وضع محوري في الصراع العربي الإسرائيلي. وقد أكدت القرارات الدولية الصادرة عن الأمم المتحدة على الوضع الخاص للقدس، ابتداء من قرار التقسيم 181 لعام 1947 الذي اعتبر القدس «كياناً منفصلاً»، ونص على أن تدويلها أفضل وسيلة لحماية المصالح الدينية بالمدينة المقدسة، وأنشأ مجلس وصاية لإدارة المدينة نيابة عن الأمم المتحدة. لكن الكيان الصهيوني لم يحترم القرارات الدولية، وقامت الميليشيات اليهودية، بعد انتهاء الانتداب البريطاني، ومع إعلان دولة العدو في العام 1948 باحتلال مناطق تقع غربي المدينة أو ما يعرف بالقدس الغربية، وهي الأحياء التي نمت وتطورت منذ أواخر القرن التاسع عشر، بما فيها من أحياء عربية. وبعد حرب العام 1967 سيطر العدو على ما تبقى من أرض فلسطين التاريخية، وأخضعها للقوانين الإسرائيلية وأعلن ضمّ القدس إلى كيانه، واعتبرها عاصمته الأبدية. معظم الدول لم تعترف بهذا الاحتلال، ولم تفتح سفارات لها في القدس. بل صدرت قرارات أممية تدعو للحفاظ على وضع القدس، ومنع تهويدها، مثل القرار رقم 252 الصادر عن مجلس الأمن عام 1968 والذي اعتبر فيه أن «كل الإجراءات الإدارية والتشريعية والأعمال التي قامت بها إسرائيل، وبما في ذلك مصادرة الأراضي والأملاك التي من شأنها أن تؤدي إلى تغيير في الوضع القانوني للقدس، إجراءات باطلة» ودعا القرار إسرائيل إلى أن «تلغي هذه الإجراءات، وتمتنع فورا عن القيام بأي عمل آخر من شأنه أن يغير وضع القدس». والقرار رقم 267 لعام 1969 الذي ندد فيه بكل الإجراءات التي اتخذتها إسرائيل لتغيير معالم القدس، بما في ذلك مصادرة الأراضي والممتلكات العربية، واعتبرها ملغاة. كذلك القرار رقم 298 عام 1971 الذي دعا فيه إسرائيل بإلحاح إلى «إلغاء جميع الإجراءات والأعمال السابقة وعدم اتخاذ خطوات أخرى في القطاع المحتل من القدس قد يفهم منها تغيير وضع المدينة أو يجحف بحقوق السكان ونصائح المجموعة الدولية أو بالسلام العادل الدائم».

سنة 1980، عمدت إسرائيل إلى ضم المدينة رسمياً، إلا أن مجلس الأمن اعتمد مجموعة من القرارات رفض فيها الضمّ، من بينها القرار 476/1980 الذي أكد مجدداً أن «جميع الإجراءات والأعمال التشريعية والإدارية التي اتخذتها إسرائيل والرامية إلى تغيير معالم المدينة ليس لها أي سند قانوني وتشكل خرقاً فاضحاً لاتفاقية جنيف الرابعة المتعلقة بحماية المدنيين»، بالإضافة

إلى القرار رقم 478 عام 1980 الذي يتضمن عدم الاعتراف بالقانون الإسرائيلي بشأن القدس، ويدعو الدول إلى سحب بعثاتها الدبلوماسية من المدينة.

القرار الصادر في 28/10/1981 اعتبر أن أي تغييرات في القدس غير شرعية ومخالفة للقانون الدولي وعائق أمام عملية السلام. عام 1990، صدر القرار رقم 672 الذي يستنكر المجزرة التي وقعت داخل ساحات المسجد الأقصى والقدس، ويؤكد موقف مجلس الأمن بأن القدس منطقة محتلة. وفي 9/12/2015 صدر القرار الذي يشجب الاستيطان في الأراضي الفلسطينية المحتلة، وتوسيع المستوطنات في القدس الشرقية. نذكر أيضاً القرار الصادر في 6/1/2016 الذي أكد على أن اتفاقية جنيف المتعلقة بحماية المدنيين وقت الحرب تنطبق على الأراضي الفلسطينية المحتلة بما في ذلك القدس. وفي نفس السنة، صدر القرار رقم 2334 الذي يؤكد أن إنشاء إسرائيل المستوطنات بالأراضي الفلسطينية المحتلة منذ عام 1967 – بما فيها القدس الشرقية – ليس له أي شرعية قانونية، ويطالب تل أبيب بوقف فوري لجميع الأنشطة الاستيطانية وعدم الاعتراف بأي تغيرات في حدود الرابع من يونيو/حزيران 67.

وبالنسبة إلى منظمة اليونسكو التي تمثل مرجعية دولية ثقافية وتراثية وتاريخية علمية، فقد اعتمدت تعريفاً قانونياً لإسرائيل بأنها قوة احتلال، وكل ما تقوم به لتغيير الأمر الواقع كما كان عليه الوضع قبل عام 1967 هو انتهاك وإجراء احتلالي باطل قانونياً، وطالبت اليونسكو إسرائيل كقوة قائمة على الاحتلال بالالتزام بقرارات الشرعية الدولية وقرارات اليونسكو المتعلقة بتراث مدينة القدس القديمة وأسوارها، كما طالبتها بوقف جميع أعمال الحفريات والأنفاق والهدم داخل وفي محيط بلدة القدس القديمة، ووقف جميع الانتهاكات والتجاوزات التي تؤجج التوتر بين أتباع الديانات.

هذه القرارات وغيرها التي صدرت بخصوص القدس وفلسطين، تؤكد أن إسرائيل هي قوة احتلال، وأن ضمّها لمدينة القدس غير مشروع. لكنها لم تؤثر على القرار الإسرائيلي بتهويد القدس وجعلها عاصمة للكيان الصهيوني. فالقرارات الدولية بصورة عامة لا قيمة حقيقية لها ما لم تكن متبناة من قبل قوة دولية كبرى وبخاصة من قبل القوة العظمى أي الولايات المتحدة الأميركية. إنما في حالة فلسطين والقدس، فإن الولايات المتحدة تدعم إسرائيل بشكل فاضح، وبالتالي فهي تعرقل أي قرار قد يؤخذ ضدها وصولاً إلى استخدام حق الفيتو، وتسعى جاهدة لتغليب وجهة نظرها وتحقيق أمانيها وسياساتها. كما حصل في**18 كانون الأول 2017، حين جرى** التصويت على مشروع قرار مصري في مجلس الأمن الدولي يرفض إعلان الرئيس الأميركي دونالد ترامب الاعتراف بالقدس عاصمة لإسرائيل، نال موافقة جميع الدول الأعضاء في المجلس، باستثناء الولايات المتحدة التي استخدمت الفيتو ضده. لكن، بعد ذلك، أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة القرار الرقم 22 تاريخ 21/12/2017، والذي اتُّخذ تحت عنوان

«قرار بالاتحاد من أجل السلام»، وهو في هذه الحالة يصبح ملزمًا وله مفاعيل قرارات مجلس الأمن وقد رفضت فيه الجمعية العامة أي تغيير في وضع مدينة القدس.

كل هذه القرارات لم تؤثر على الولايات المتحدة التي وقفت بصورة دائمة إلى جانب الكيان الصهيوني، إلى أن أعطته وعداً بنقل سفارتها إلى القدس المحتلة. إذ أصدر الكونغرس قانون سفارة القدس، في تشرين الأول 1995، وهو ينص على أنه ينبغي الاعتراف بالقدس عاصمة للدولة العبرية بدلاً من تل أبيب، ونقل سفارة الولايات المتحدة إليها في موعد أقصاه أيار 1999. ولكن لم يجرؤ أي رئيس على تنفيذه وكان الرؤساء يصدرون قرارات دورية كل ستة أشهر لتأجيل تنفيذه. إلى أن جاء الرئيس الحالي دونالد ترامب الذي نفذ الوعد بنقل السفارة تأكيداً للاعتراف بالقدس عاصمة لإسرائيل، غير آبه بالقرارات الدولية الصادرة عن الأمم المتحدة بهذا الشأن. ترامب هو الرئيس الأميركي الأكثر شفافية ووضوحاً بين الرؤساء الأميركيين. فما كان يقوم به من سبقوه بالخفاء، أعلنه صراحة، وأظهر حقيقة السياسات الأميركية. وفكرة الشرق الأوسط الجديد التي ولدت جنيناً كبرت حتى أصبحت اليوم غولاً تجسد في صفقة القرن التي تهدف للقضاء على القضية الفلسطينية وتحويلها من قضية قومية سياسية إلى قضية في حدها الأقصى إنسانية. وما إشعال الحروب الدينية في المنطقة، وإذكاء الفتنة الطائفية والمذهبية إلا خدمة لإسرائيل ولمصالحها. إنّ فلسطين التاريخية بما فيها قطاع غزة والقدس، هي جميعها تحت الاحتلال. وقرار التقسيم رقم 181 تاريخ 29/11/1947، هو بنظرنا موضع تشكيك، حيث أعطى قسماً من أراضي فلسطين لكيان غاصب. وهو بذلك يخالف المادة 55 من ميثاق الأمم المتحدة، والمادة 34 من قانون المعاهدات للعام 1969. فلا أحد يملك حق التصرّف بأراضي الشعوب خلافاً لحقها في تقرير مصيرها. إن فلسطين كانت دولة قائمة حسب صك الانتداب، احتلتها إسرائيل بموجب صفقة دولية آنذاك، واليوم يجري استكمال تلك الصفقة بنظام عالمي، يريد أن يعطي للكيان الصهيوني ما تبقى من أراضي فلسطين التاريخية بما فيها القدس.

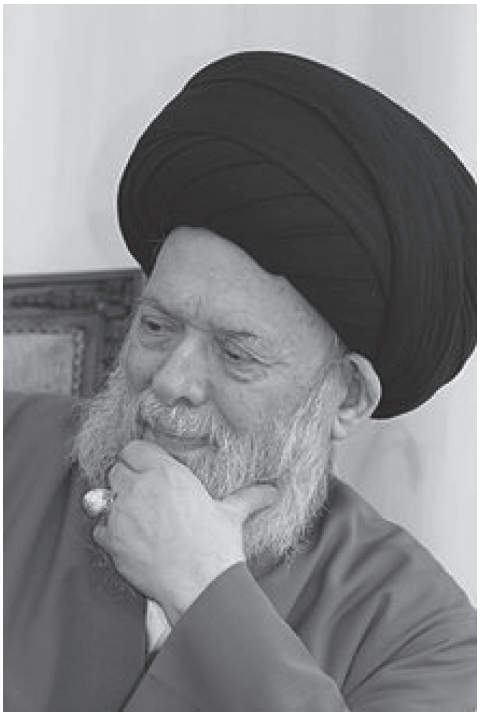
إنّ إعلان الدولة الفلسطينية (داخل ما تبقى من فلسطين التاريخية) في العام 1988 حظي باعتراف مئة وأربع وثلاثين دولة من دول العالم. لكن إسرائيل تكمل قضم ما تبقى من أرض وسيادة لهذه الدولة الناقصة السيادة أصلاً. القدس مدينة عربية وهي عاصمة فلسطين التاريخية، وقرار الاعتراف بها عاصمة لكيان العدو يعتبر مخالفًا للقوانين والالتزامات والمبادئ والقواعد الدولية كلّها، ومعظمها من القواعد الآمرة، والتي لا يجوز مخالفتها تحت أي ظرف من الظروف. وهو يعتبر خرقًا لقرارات الشرعية الدولية الممثلة بمنظمة الأمم المتحدة. كما أنّه مخالف لميثاق الأمم المتحدة لاسيّما المادة 13 التي تقول: «إذا تعارضت الالتزامات التي يرتبط بها أعضاء الأمم المتحدة وفق أحكام هذا الميثاق

مع أي التزام دولي آخر يرتبطون به، فالعبرة بالتزاماتهم المترتبة على هذا الميثاق». ولكن يبقى للاعتراف بالقدس عاصمة للكيان الصهيوني أثر خطير، وذلك بسبب صدوره عن دولة عظمى لها تأثيرها في المجتمع الدولي. فكما نفّذ وعد بلفور، يمكن لوعد ترامب أن يصبح واقعاً لا يمكن تغييره خصوصاً مع التخاذل العربي والتآمر الدولي. واشنطن اتخذت قرارها بنسف عملية السلام التي رعتها منذ مؤتمر مدريد وما تلاه من جولات والتي كانت تترك قضية القدس لمفاوضات الحل النهائي، وهي لا تتعامل مع المسألة باعتبارها قضية شعب وهوية وطنية وتقرير مصير، بل بمنطق تجاري تبادلي منفعي.

لكننا نقول إن القدس ستظل عربية، وعاصمة أبدية لدولة فلسطين المستقلة، وهذا ما تؤكده الأرض والحقائق التاريخية، وقرارات الشرعية الدولية، ولا بد لإرادة الشعوب أن تنتصر في نهاية الأمر على كل أنواع المؤامرات وسلب الحقوق وتشويه الحقائق والتاريخ.

شخصية العدد:

العلامة السيد محمد حسين فضل الله



الهويّة الشخصيّة

ولد سماحة العلامة المرجع الفقيه المجدّد، السيّد محمّد حسين فضل الله، في النجف الأشرف (العراق) في 19 شعبان 1354 هـ، الموافق 16/2/1935. والده العالم الربّانيّ الفقيه السيّد عبد الرؤوف فضل الله، والدته الحاجّة رؤوفة بزّي، كريمة الحاج حسن بزّي، وشقيقة السياسيّ علي بزّي. تزوّج السيّد فضل الله من السيّدة الفاضلة نجاة نور الدين، ابنة الفقيه السيّد نور الدين نور الدين. للسيّد فضل الله من زوجته 12 ولداً: 8 ذكور توفّي أحدهم بسبب مرض أصابه منذ طفولته، و4 إناث. يرجع نسبه إلى الإمام الحسن السبط(ع)، وينتمي إلى عائلة فضل الله المعروفة بالفكر والأدب. غادر النّجف نهائيّاً في العام 1966م، بعدما أمضى فيها ثلاثة عقود من عمره في الدّرس والتدريس والعطاء الفكري والأدبي والحركي المتميّز، واستمرّ في عطائه وجهاده في لبنان حتّى توفّاه الله في 4 تمّوز 2010م، الموافق لـ 22 رجب الأصب 1431هـ، إثر مرض عضال أصابه في الكبد، مواسياً بذلك جدّه الإمام الحسن(ع).

1 . لمحات في البعد الإنساني لشخصية المرجع السيد حسين فضل الله

بقلم: الإعلامي هاني عبد الله
المستشار السياسي والإعلامي للمرجع الراحل
السيد محمد حسين فضل الله

" خلقت رقيقا كأن الإله براني من نسمة نادية"

يختصر هذا البيت شخصية المرجع السيد محمد حسين فضل الله في بعدها الإنساني الذي تجلى في فكره، وحركته وسلوكه.

وفي الحقيقة أن هذا البيت هو من قصيدة ضائعة لسماحته، هكذا حدثني بعض زملائي وبعض متتبعي شعره، في جلسة وجدانية أدبية خالصة، أعقبت الدرس الذي كان بمثابة مطارحات حول الأمور والتحديات الفقهية المستخدمه، والذي كان يقيمه ليل الأربعاء وبشكل أسبوعي.

قال لنا السيد فضل الله: هذا هو البيت الوحيد الذي بقي في ذهني من تلك القصيدة وأذكر أننا حاولنا البحث عن هذه القصيدة في مكتبة سماحته، وفي منزله عبر أولاده وحتى في مراسلتنا مع رفاق درب السيد في النجف الأشرف .. ولم نعثر على هذه القصيدة ...

يمكن رصد البعد الإنساني الممتلئ حباً ووجدانا في المسار العام للمرجع السيد محمد حسين فضل الله من السياسة، إلى الفقه، إلى الجوانب الفكرية والثقافية، وفي شعره خصوصا، كما يمكني رصد ذلك من تجربته الفريدة. وحركته في الحياة، حيث كان يفضل دائما أن يتعب نفسه ليرتاح من حوله، وكان "يعتصر" جسده ولا يتوقف عن الحركة والعطاء لأنه يشعر أن "الساحة" (وهذه مفردة من مفرداته) بحاجة له ...

رساليّ لا يتقاعد

أذكر أننا في إحدى الجلسات معه، مع مجموعة من المثقفين والمعنيين بالشأنين الإعلامي والثقافي.. وكنا في معرض سؤاله حول السبب في إصراره على العطاء والتعب إلى حد الإنهاك، وكان آنذاك في أواخر الستينيات من العمر.. كان يجيبنا: ".. من المفترض أن إنسانا مثلي يشعر بالحاجه إلى الراحة .. ويتقاعد كما هو الحال .. ولكنني وفي هذه الأيام بالذات، ووسط كل هذه التحديات أشعر بأن المسؤولية الإسلامية والشرعية والإنسانية تفرض علي أن أضاعف من جهدي سيما وأنني أنظر إلى الفراغ الموجود في الساحة.."ويقصد تقصير العلماء والمثقفين والطليعة الواعية عن القيام بمسؤولياتها وخوفها وابتعادها عن الجرأة في مواجهة التحديات والوقوف بوجه الخرافيين والمغالين كونهم العون للأعداء على اختراق الساحة الداخلية كما كان يرى.. وكم كان يردد في جلساتنا الخاصة، عندما نتحدث عن المثقفين ومن يملكون موقعا فكريا أو ثقافيا أو غير ذلك : ".. هذه الفئة خذلتني" ولم يكن الخذلان ذاتيا كما كان يفكر لأن المسألة عنده ليست: "محمد حسين فضل الله.. فهذا الشخص سوف يرحل.. الأشخاص من يمثلون مرحلة.. والمسألة هي الإسلام في إشراقه وفي امتداده الحاضري".

كان السيد فضل الله يرصد "هذا التخلف في الساحة"، وينظر إلى مسألتين أساسيتين ساهمتا في حالة التراجع والركود التي تعيشها الأمة .. ويعمل على معالجتها. وتتمثل الأولى في الانقسام المذهبي والطائفي الذي يرخي بظلاله على الوضع السياسي والاجتماعي. والثانية في حالة الغلو والتقديس التي تسيطر على الوسط الديني وعلى الساحة الإسلامية السنية والشيعية .. ولذلك، فقد ركز عمله وجهده الفكري وحركته اليومية على تعميق الوحدة في الساحة الإسلامية أولا، وفي ميدان الحوار الإسلامي المسيحي. ثانيا، وخصوصا في المراحل التي كان فيها لبنان يعيش وسط هذا "الضجيج المذهبي والطائفي وهذا الحريق الملتهب" ...كان يعتقد أننا كلما تقدمنا في الحرب على الخرافة والغلو اقتربنا أكثر من الوحدة في الوسط الإسلامي".

سيد يتخلى عن نفسه

وفي غمرة هذه التحديات كان السيد فضل الله ينسى نفسه .. ينسى هويته الفردية ويذوب في الشخصية الإنسانية والإسلامية والرسالية العامة .. وأذكر أنني كنت أجلس في المكتبة (في منزله) في أواسط التسعينيات، وأنا في حالة نقاش معه حول تنازله عن كثير من الأمور لحساب المصلحة العامة، قال لي: "أنا منذ بدأت مسيرتي في العمل الإسلامي تخليت عن شيء اسمه محمد حسين فضل الله .. محمد حسين فضل الله المزاج تخلصت منه .. وبقي محمد حسين فضل الله الرسالة.." وكان يشرح لي أن هذا الاسم (نفسه) "لا يعني لي شيئا إن لم يقدم الإضافة العملية والحركية المطلوبة والتي تحتاجها المرحلة..".

كان المرجع فضل الله يردد كلمته التي يعرفها كل الذين لاصقوه وعاشوا معه: "أنا وقف إسلامي استعملوني .." أي استفيدوا مني ما استطعتم وما أمكنكم ذلك ..

وقال أمامي لأحد المسؤولين الإسلاميين والمعنيين في الجانب التربوي في مطلع التسعينيات من القرن الماضي: "استفيدوا من هذا الاسم ولن تستفيدوا". وهو هنا كان يؤشر إلى ضرورة الاستفادة من الحظوة الكبيرة التي له خارج الدائرة الإسلامية الشيعية... حيث كان يتطلع إلى أن تردم الهوة في العلاقات الإسلامية – الإسلامية تحديدا ..

كان السيد فضل الله شديد الحب للناس، وكان الشخصية الأقرب إليهم بكل تلاوينهم وانتمائاتهم. ومن أكثر الأشياء سهولة أن تصل إليه وتجلس معه، سواء كنت طفلا أم شابا أم كهلا وشيخا، رجلا أم امرأة .. وكان يردد لمن يقصده من "الكبار والصغار" كلمته الشهيرة: "القلب مفتوح، والعقل مفتوح، والبيت مفتوح " .. ولذلك كنت تجد في منزله الدبلوماسيين والسياسيين يجلسون في صالونه الكبير إلى جانب عامة الناس الذين كانوا يقصدونه في أوقات استقباله للجميع قبل الظهر وبعد الظهر ..

تغلب الجانب الإنساني والروحي والرسالي على الجوانب الأخرى من علاقة السيد فضل الله بالناس فكان يدنو منهم دنو المحب .. ودنوّ من يشعر بضغط الظروف عليهم، ويعيش مشاكلهم وآلآمهم ويرفض أن يتميز عنهم.. وكان مستعدا –على طول الخط– للسماح والتنازل عن حقه وعن الإساءات التي كان يتعرض لها.. وأذكر أنه في الدرس القرآني الأسبوعي الذي كان يلقيه في حسينية الشياح بالضاحية الجنوبية في العام 1983، وحيث كان يتلقى الأسئلة مكتوبة بعد الفراغ من محاضرته، سئل من قبل أحد الحاضرين: "مولانا أنا اغتبتك هل تسامحني؟ ".. فرد السيد بهذه العبارة التي كتبتها في وقتها والتي لا تزال كلماتها تتردد في مسمعي: **"أنا مسامح اللي اغتابني، ويلي عم يغتابني، واللي بدو يغتابني.. ولن أكون حجر عثرة في طريق مؤمن إلى الجنة** ".. هكذا ينتصر الإنسان كما ينتصر البعد الرسالي" وهذا الموقف يختصر حياة هذه الشخصية منذ برزت إلى الواجهة وانطلقت في العمل العام.

المسكون بالإسلام

كان السيد فضل الله مسكونا بالإسلام .. "الإسلام الحركي" والتسمية والمفردة من مفرداته، وكان شغوفا بأن يقدم أفضل نسخة عن هذا الإسلام..وكم كان يردد عبارات: الإسلام الحضاري.. الوجه الإسلامي المشرق.. الإسلام المنفتح على الحياة.. كانت هذه مفرداته لا بل كانت سيرته في كل ما سعى لتقديمه عن هذا الإسلام الذي ارتقى به فوق المذاهب والانتماءات والمكونات.. في السنوات العشرين الأخيرة من عمره كان يردد هذه العبارة: "منذ أكثر من خمسين سنة وأنا أحمل خشبة الإسلام لأجد من يصلبني عليها.." كما كان يتندر بسيرة عمر بن أبي ربيعة

الذي كان يترصد النساء حتى في الكعبة وعندما كان يسأل: أين هذا المكان يا أبا حفص؟.. كان يجيب: "أنا موكل بالجمال أتبعه".. كان السيد فضل الله يروي هذه القصة ثم يقول: "أنا موكل بالإسلام أتبعه".

لكن أين الإسلام؟ الإسلام الذي لا يعرف عصبية، الإسلام المنفتح على الكون كله، إسلام محمد (صلع) الذي لفظ أنفاسه الأخيرة وهو يوصي الأمة: **"لا ترجعوا بعدي كفارا يكفر بعضكم ببعضا، ويضرب بعضكم رقاب بعض.. هل بلغت.. اللهم فاشهد.."**

وأذكر أنه في إحدى المحاضرات لسماحته في تسعينيات القرن الماضي في بلدة الخيارة في البقاع الغربي وفي مركز عمر المختار الثقافي والتي كانت بدعوة من المركز الثقافي العربي، سئل سماحته: "أنت سني أم شيعي" فأجاب ببديهيته المعهودة، التي حازت على تصفيق الأخرين: "السنة هم أهل الشيعة لأنهم يحبون أهل البيت، والشيعة هم أهل السنة لأنهم يعملون بسنة رسول الله، وأنا أرفض أن يقال: سني أم شيعي، لننطلق من شخصيتنا الإسلامية قبل شخصيتنا المذهبية".

العلاقة مع الأخر

وحتى في تصوره للعلاقة مع الأخرين خارج الوسط الإسلامي، كان السيد فضل الله في رحلة بحث مستمرة عن المشتركات، وفي حالة رفض لذكر عناصر الاختلاف عندما تلتقي بالأخر.. " لماذا لا نركز على النقاط المشتركة وننطلق منها لنختصر مسافة الاختلاف بعد ذلك".. كان سؤاله المستمر مع هذا الشكل وخصوصا في العلاقة الإسلامية–المسيحية حيث كان يرى أننا نتفق مع المسيحيين على ما يتجاوز التسعين بالمئة في ما يتصل بالقيم".

كما ذكر في كتابه... **"في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي"**.. وقد لفتت أريحيته هذه الكثير من المسيحيين الذين وجدوا في خطابه وكلماته حول الرحمة والمحبة واحترام الآخر ما يشبه كلمات السيد المسيح عليه السلام، وأذكر في إحدى المقابلات التي أجراها معه الزميل الإعلامي مارسيل غانم عبر شاشة المؤسسة اللبنانية للإرسال LBC حين استمع إلى السيد فضل الله يتحدث عن رفض الحقد وهو يردد: " تتكلم كمسيحي يا سماحة السيد.." فرد السيد فضل الله: "ماذا تقول أنا مسيحي عيسوي" ثم دخل في شرح حول المسيحية والإسلامية ملخصه أن المسلم يعيش عمق شخصيته الإسلامية عندما يتحدث عن السيد المسيح ويعيش في آفاقه..

لقد انعكس الجانب الإنساني في شخصية السيد فضل الله على رؤيته حيال الآخرين، وتصوراته للعلاقات الإنسانية في ما يختص بالجوانب الدينية والعلاقة بين الأديان والمنتمين إليها وفي الجوانب الأخرى، وقد ترك ذلك بصماته على السيد فضل الله المحاور الذي كان يرى أنه "لا

مقدسات في الحوار" وكانت بدايات حواراته الثقافية عندما جاء من النجف الأشرف إلى لبنان في منطقة بنت جبيل في الجنوب اللبناني حيث رفع شعار: "ليس هناك سؤال تافه وليس هناك سؤال محرج، الحقيقة بنت الحوار".. وقد جسد هذا الشعار في كل مسيرته الثقافية والحركية وقد قال في إحدى محاضراته: "إننا نستطيع التحاور في كل شيء، وإذا استقام للمتحاورين أنهما لا يحملان معنى عدوانيا، الواحد تجاه الأخر، فبإمكانهما أن ينطلقا من أجل أن يتحاورا في كل شيء... جوهر المشكلة أيها الأخوة أننا نتحدث مع الآخر من خلال ما نريده نحن لا من خلال ما يريد الآخر أن يقوله، ولذلك يتحول الحوار إلى حوار مع الذات ومن طرف واحد".

نقاط القوة والضعف

وربما تجلت نقاط ضعف السيد فضل الله هذه في نقاط قوته... أي إن هذا البعد الإنساني الطاغي فيه جعله "العدو المثالي" لكل من أراد النيل من هذه الشخصية لأنه كان يعرف مسبقا أنه في أي وقت يعود ويؤوب إليه فسوف يجده منفتحا عليه، متسامحا.. متناسيا كل ما أثاره من سلبيات حوله... وهذا ما عشناه مع سماحته في الحملة الكبيرة التي أثيرت ضده منذ العام 1994 تقريبا والتي انطلقت من كيانات.. وشاركت فيها دول وأحزاب ومرجعيات، حيث عملت أجهزة متعددة على شيطنة السيد فضل الله تحت عناوين مختلفة، منها ما يتصل بالجوانب السياسية وأخرى بآرائه التجديدية، وفي الغالب الأعم ما كان يتمحور حول المرجعية الإسلامية الشيعية، وقد دخلت الكثير من الأطراف والأجهزة مع خط هذه الحملة المنظمة والهادفة والساعية لتسقيط السيد فضل الله .. ولكنه كان طوال هذه الحملة التي استمرت، وستستمر حتى بعد وفاته، يرفض أن يرد على الإساءه بمثلها، أو أن يدخل في جدال عقيم مع الذين أثاروها أو انخرطوا فيها والبعض منهم كان من أترابه وعاش معه "رفاقة فكر" من النجف الأشرف إلى مواقع أخرى.. وكان يعلن أنه متسامح مع كل الذين أساؤوا إليه ممن يجهلون ولا يعرفون.. وأنه في كل ما يتصل بالجانب الشخصي سوف يدعو لهؤلاء بأن يغفر الله لهم.. أما الذين أداروا المسألة وهم على دراية إلى أين تذهب الأمور فلم يكن ليسامحهم لا لحسابات ذاتية كما كان يردد، بل لأنهم أساؤوا لصورة الإسلام ولمعنى التشيع الحقيقي... ولذلك فهناك الحق العام..

أما في ما عدا ذلك، فقد قالها من على منبر مسجد الإمامين الحسنين في حارة حريك في أواخر التسعينيات: ".. **أنا أحبكم جميعا، أحب الذين أختلف معهم لأتحاور معهم كما أحب الذين أتفق معهم لأتقارب معهم..**"

ومن الذين قصدوه بعد انقشاع المشهد مَن كتب ضده في الصحف ومن كان "ناشطا" في المؤتمرات في مواجهته وإطلاق السهام عليه. كان السيد فضل الله يستجيب لطلب هؤلاء في زيارته من خلال الوسطاء، وكان يستقبلهم برحابة صدر على الرغم من كل ما أثاروه حوله...

في تلك المرحلة رأى السيد فضل الله والده في المنام... وقد كان أستاذه في الحوزه، وكان محاوره في القضايا الفكرية والفقهية الكبرى.. هز المنام السيد فجلس يكتب قصيدته التي جاء فيها في معرض مخاطبته لوالده:

يا أبي قد تطل روحي على الذكرى وعيناك في الكرى تحضناني
وأنا هائم مع الحـــــــلم النديان أهفو إليك في تحـــــــناني

إلى أن يقول:

أنت علمـــــــتني السماح إما هز العنف ســـــاحة الإخوان
قلت لي إن للمـــــــحبة عمقا أريحياً في لهـــــــفة الإنسان
قد يعيش الأشـــــــرار طهر الينابيع، بعيدا عن وحلة الأدران
يشرق الحب روحه في نجواهم فللخير شهقة في الـــــمعاني..

هكذا عاش السيد فضل الله إنسانيته في إنسانية الآخر كما كان يقول، فلم يشعر أن ثمة ما يبتعد به عن الناس، وكان يتلمس الأعذار للكثيرين لأنه كان يرى أن ساحة الحياة مفتوحة للجميع كي يعودوا إلى جادة الصواب كما أن الجنة مفتوحة للناس بمدى سعة رحمة الله التي تتطاول إليها حتى عنق إبليس..

قال المطران الراحل سليم غزال رئيس اللجنة الأسقفية للحوار الإسلامي المسيحي وهو يرثي السيد فضل الله:

"محمد حسين فضل الله بفقهه وفكره وأدبه هو عاشق الله في الإنسان، همه الأساس أن يعرف الإنسان أن الله يحبه، وأن بمقدور هذا الإنسان المحبوب من الله أن يحب الآخر، أي آخر، ويعتبره أخا له ".

لقد لخص المطران غزال السيد فضل الله في شخصيته الإنسانيه الرسالية التي تسامت فوق الإساءات والتحديات.. هذه الشخصية التي ستظل محل بحث في مدى العقود والقرون القادمة.. كما أعتقد.

2 . فلسطين في فكر وأدب السيِّد محمد حسين فضل الله:

بين الشعر والنقد

بقلم الدكتور علي رفعت مهدي
أستاذ الأدب في الجامعة اللبنانية
متخصص في شعر السيد محمد حسين فضل الله
وحائز على ثقته وأطلق عليه لقب الولي الفقيه الأدبي
Aliraf3atmahdi@gmail.com

تظهر القراءة المتأنية لكتابات السيّد فضل الله وخطاباته، سعة اطلاعه وعمق رؤيته؛ وتجاوزه للقيود المذهبية والطائفية، وطرح أفكاره في الإطار الإسلامي الرحب، بل وفي الإطار الإنساني الواسع. وينطلق فضل الله في موقفه وتحليله للأمور من رؤية إسلامية رسالية ملتزمة، وهي رؤية تدعو لتبني الإسلام فكراً وسلوكاً ومنهج حياة. ورؤيته في الوقت نفسه رؤية حضارية منفتحة، تستوعب الآخر وتلتقي على القواسم المشتركة لخدمة الأمة ولمواجهة الأعداء. ولهذا ربطَ السيِّد واقع المسلمين بتاريخهم الماضي حين وقفت اليهوديَّة في مواجهة دعوة النبي الكريم لتبغي عليها وتحاربها كما أشار في قصيدته "واقعة خيبر":

ها هُنا.. كَانَتِ اليَهُودِيَّةُ الرَّعْناءُ تَلْهُو في كبْرياءِ العِنادِ
تَتَحدَّى وَحْيَ النُبُوَّةِ بالباطِلِ، بالبَغْي في جُنُونِ الفَسادِ
حَسَدٌ يَأكُلُ الحيَاةَ ، وحِقْدٌ يتَغَذَّى بالشرِّ بَيْنَ العِبادِ
وَضَلالٌ مُلَوَّنٌ بالشِّعاراتِ، كجَمْرٍ يَعيشُ بَيْنَ الرَّمّادِ

لقد منح السيد لليهوديَّة هويَّات الحاكم المستبد والطاغي الناقم على نور الهدى الحسود الباغي

من خلال الأفعال التي ألصقها بها: "(تلهو – تتحدَّى – حسدٌ يأكل – حقدُ يتغذَّى) ممَّا يوحي بعظيم خطر هذه اليهودية الحاقدة العمياء التي لا تعرف غير الحروب والنفاق، وبيع كتاب الله بالثمن البخسِ وعيش الضلال والفتن:

ها هُنا كانَتِ اليَهودِيّةُ العَمْياءُ حرْباً على هُدى المُسْلِمينا
تَتَهادى باللَّفِّ واللَّعْبِ في كلِّ طَريقٍ يَمُرُّ بالمرْجِفِينا
حَسْبُها مِنْ ضَلالةِ الرّوحِ أنْ تُزْهِقَ بِالغَيِّ مُلتَقى المؤمِنينا
وتَبيعَ الكِتاب بالثَّمَنِ البَخْسِ وتَحْيَا الهُدى ضَلالاً مُبينا

هذه اليهودية التي وعى السيد خطرها وقرأ سيرتها في القرآن الكريم هي التي قتلت الأنبياء، وحطَّمت أسوار الرسالات، وأرهق تاريخُها الحقَّ بكلِّ الأضاليل والأكاذيب:

ها هُنا كانَ لليَهُودِيّةِ السَّوداءِ ثِقْلُ المواقِفِ السَّوْداءِ
جُنَّ تاريخُها المُخَضَّبُ، في هَولِ الخَطايا، بِقانِياتِ الدِّماءِ
يَقْتُلُ الأنْبياءَ، يَحْطِمُ أسْوارَ الرِّسالاتِ بِاليدِ الشَلاّءِ
يَرْهِقُ الحَقَّ بِالأضاليلِ إمّا أطْلَقَ الحَقُّ دَعْوَةَ الأنْبِيَاءِ

لقد شكَّلت القضية الفلسطينية بالنسبة للسيِّد فضل الله قضية إسلامية وقضية مبدئية ومركزية؛ وهو ما يعطيها أهمية وأولوية تتجاوز أي قضية أخرى في عالمنا المعاصر. فقد رأى السيد فضل الله أن قضية فلسطين هي القضية الأساس، وأن كل القضايا المتصلة بهذا البلد العربي أو المسلم أو ذاك، هي فرع عن القضية الفلسطينية.

ولذلك يقول إن "موقفنا من القضية الفلسطينية دين ندين به، وليس مجرد شعار سياسي نستهلكه اليوم لنتركه غداً". ويؤكد أن فلسطين تختصر كل القرن الذي مضى، وتختصر كل آلام الأمة، وكل أحلام الأمة "لا أحلام بدون فلسطين، وتسقط كل الأحلام عندما تسقط فلسطين... ليست معركة وليست مفاوضات، وليست تفاصيل، ففلسطين قصة أن تكون الأمة أو لا تكون".

وقد دعا فضل الله الداعية المسلم الحركي، والفقيه الديني إلى تبني الإسلام باعتباره المنهج الأصح والأسلم لتحقيق النصر على الصهاينة؛ وعدَّ الإسلام هو المحور والسبيل الأوحد في قضية الصراع الوجودي مع الصهيونيَّة "يوجد محور هو الإسلام في مواجهة "إسرائيل"... نحن أقوى من أي يوم لأننا مع الإسلام. معركة الإسلام السياسية هي الصراع مع "إسرائيل"، وليس هناك إسلام وحركة إسلامية سياسية خارج الصراع مع "إسرائيل....." لهذا تراه في شعره يستوحي رموز الإسلام في حركة الصراع مع إسرائيل ومنهم الإمام عليّ بن أبي طالب

حين واجه عمراً بن عبد ودّ في واقعة الأحزاب حيثُ ضربهُ عليٌّ بسيفهِ ضربةً حطَّمت أصنام الكفر والتحدِّي لدعوة النبي محمَّد (ص):

مَنْ لعَمْرٍ.. وجَلْجَلَ الصّوْتُ هدّاراً.. أنا ها هنا.. أسيرٌ لِعَمْرِ
هيَ رُوحُ الإسلام عاشَتْ على دربِ عليٍّ.. في خيرِ وعيٍ وصبرِ
قادَ فيها الحرْبَ الضّروسَ ليهوي الكفرُ.. في خزيِهِ.. بأعمقِ بئْرِ
وجَرى كلُّ همِّهِ الله.. يقْتادُ سرايا الهُدى لأفْضَلِ نصْرِ

بناء على ما تقدَّم، كان للسيِّد فضل الله المسلم العروبي، والفقيه الداعية الرسالي موقفه الواضح الذي لا لبس فيه من قضية فلسطين، شأنه شأن شعراء الاتجاه العربي/الإسلامي، حيثُ خصَّ فلسطين القضية/ والقدس الرمز/ في نتاجيه السياسي والأدبي

فلسطين في قصائد السيِّد:

كانت قضية فلسطين خير دليل على العدوان، وصورة حية لاستبداد القوي بالضعيف، واضطهاد الإنسان لأخيه الإنسان، وهو ما يقف السيِّد على طرف نقيض منه. حيث عدَّ المسألة الفلسطينية محكاً حقيقياً له، وامتحاناً صعباً لابد من النجاح فيه، إن أراد لدعوته أن تشيع، ولفنه أن يتجسد بحيث يكون مثلاً يحتذى، ورسالة خالدة تقتدى. وقد فعل، فخصَّ فلسطين –في الفترة التي أشرت إليها– بقصائد مستقلة، وأردفها بحضورٍ لقضيَّتها في قصائد أخرى كـ(لعبة الأمم) و(واقعة خيبر) و(يا امتداد الصَّحراء) (واقعة الأحزاب) و(أسطورة فلسطين). وهي قصائد غنية بكمِّها وكيفها، عكست تصور السيِّد / المسلم والداعية/ الرسالي والفقيه/ المتصدِّي لشؤون الأمَّة، لهذه القضية، وموقفه منها. وهي، وإن كانت قد ألقيت في مناسبات بعينها، فإنها تتصل بأحداث حادة في فلسطين، وقد نمت نمواً طبيعياً، وتطورت تطوراً تاريخياً ظاهراً، إذ بدأت بالتنبيه على الخطر المحدق، ودعت لمواجهته قبل أن يستفحل ويصعب القضاء عليه كما لفتت قصائده الأنظار إلى مصادر القوة والضعف في الأمتين العربية والإسلامية.

خلَّف السيِّد فضل الله ديواناً ضخماً، وسمه بعنوان: "قصائد للإسلام والحياة " كان فيه شاهداً على القرن، وما تم فيه من أحداث سياسية واجتماعية وثقافية. ناهيك عما مر به من مواقف وظروف جعلته لا يستقر على حال، ولا يكاد يقيم في مكان حتى يشد عصا الترحال – من خلال شعره – إلى مكان آخر. وكانت له محطات شعرية في الأحداث التي عصفت ببلاده في فلسطين ومصر، وسورية، والعراق، والبحرين، بالإضافة إلى الوطن الأم لبنان، فمن وحي مؤتمر (جمعية التوعية الإسلامية) في البحرين نسمع شاعرنا السيد فضل الله يقول

ورجعنا.. وكان للدين في البحرين عبر الشباب موسم فكر

تومض اللهفة الحبيسة في الأعماق في وحيه بأعذب شعر
ورجعنا اليك، لبنان، حدثنا طويلا في الليل عن كل سر
كيف حال الإسلام، كيف الشباب الحر فيما يدري وما ليس يدري
إنّـهم قوّةُ الطّليعةِ، فلتسرعْ خطاهم للفجر في كل أمرِ

إن تراثه الشعري جاء غنياً بالحديث عن العام لا الخاص. وعما يخص الجماعة لا الفرد، لهذا نجد حضور(نا) المتكلِّمين في كلِّ منظومتِه الشعريَّة بآستثناء لحظات الدعاء والوجدان الذي برز فيه ضمير المتكلِّم الخاص بالشاعر. ومثال تبنِّيه لضمير (نا) المتكلِّمين الخاص بالجماعة:

أبدا، نحن جند دينك، في الساحة نحيا لموعد الإيمانِ
إنها قصة الجهاد إذا اشتدت على الدرب هجمة الطغيانِ
سوف تبقى في جيلنا، في عيون النشء حلما منوع الألوانِ
وستنمو البذور في الحقل أغراس حياة لخدمة الإنسان
أبدا... سوف يشهد الكون، في تاريخنا الطهر، مصرعَ الشيطانِ
وسنبقى في روعة القدس، من وحيك، نحيا انطلاقة الوجدانِ

لقد رسم السيد من خلال ضمير (نا) المتكلمين (نحن، جيلنا، تاريخنا) والأفعال الدَّالة على الجمع (نحيا، وسنبقى، نحيا) لوحةَ الاعتصام بحبل الله، والالتزام بالجماعة الذين هم جند الله الغالبون، المجاهدون في سبيل الله دفعاً للظلمِ وهجمات الطغيان، وسعياً لمصرع الشيطان القادم من أجل تدمير فلسطين، وحرصا على القدس التي هي قِبلة وجدان المسلمين وضميرهم الحيّ.

ومن جميل تراكيب فضل الله البلاغية ما ساقه في النَّص من صورةِ الأمل الذي يراه في الجيل الجديد المجاهد المقاوم، الساعي إلى استرجاع الحقّ/ المقدَّس (حقنا)، الغارس لبذار المقاومة والجهاد في أرض فلسطين السليبة هذا الأمل يستشرفه فضل الله في الفعل (تنمو) المسبوق بسين الاستقبال:

وستنمو البذور في الحقل أغراس حياة لخدمة الإنسان

وأمَّا اللام الجارة للاسم (خدمة) فإنها تبيِّن الغاية التي ستنمو في سبيلها البذور أغراس حياة ووعي، وهي خدمة الإنسان، كل الإنسان.....

وأمَّا الإيقاع الموسيقي في هذا النَّص فإنَّه يتأتَّى من خلال الحروف التي ساقها السيِّد في الأبيات ومنها: (س) في ألفاظه: (الساحة، سوف، ستنمو، أغراس، الإنسان، سنبقى، القدس) و(ش) في ألفاظه: (اشتدت، النشء، يشهد) وتكرار حرف الدال (د) بما فيه من قوَّة تعبيرية وإيقاع موسيقي :(أبدا، جند، دينك، لموعد، الجهاد، اشتدت، الدرب، لخدمة، ابدا، يشهد القدس،

الوجدان) ورويّ النون المكسورة (نِ) والتي أتت حركتها أنينًا وحنينًا وبكاءً ووجداً إنسانيا (الإيمان، الطغيان، الألوان، الإنسان، الشيطان، الوجدان).

النَّصر الموعود لفلسطين:

آمن السيِّد أنّ النَّصر من الله آت لا محالة، وهو حقيقة حتميَّة في القرآن الكريم: "ولينصرنَّ الله من ينصره، إن الله لقويٌّ عزيز" لهذا غرَّد في سرب معظم الشعراء الَّذين آمنوا بحتميَّة النصر في فلسطين وتحقيق الوعد الإلهي في ذلك، حين يخاطب الله تعالى بني إسرائيل في القرآن الكريم: "وَقَضَيْنَا إِلىٰ بَنِي إِسرائيل فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا (4) فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَار وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا".

فلسطين قبلةُ الأحرار والثوَّار ، ووِجهة الصِّراع والمقاومة والإباء، هي قدسُ السيِّد فضل الله، ومعراج روحه، إليها وجَّه الأبصار ، وعليها دلَّ وأشار ، فاليهود يقتفون خطوات الشيطان، ويتحالفون مع كل القوى الهمجية السوداء التي تشنُّ حروبها على العالم ، وتثير الفتن والصِّراعات وهذا ما أشار إليه فضل الله في إحدى رباعياته في مطوَّلتِهِ الشعرية (من وحي النَّكبة) في ديوانهِ يا ظلال الإسلام

ثم عاد اليهودُ في خطوةِ الشيطانِ في هجمةِ القوى السوداءِ
يحمِلون الحقد الدفينَ على العالم في كل لعبةٍ للفناءِ
ومضت خيبرُ وعاشت فلسطينُ بحوراً من ظلمةٍ ودماءِ
ترهق العمرَ أريحيَّاً ليطغَى في ظلامِ التَّاريخِ"شعبُ السماءِ

لقد أوحت الأفعال الماضية (عاد، مضت، عاشت) التي تواترت في النَّص بمشهديَّة طغيان اليهود وظلمهم واستبدادهم وقهرهم لفلسطين وشعبها وأرضها، وأما الفعل المضارع (يحملون) فقد منح اليهود العائدين إلى فلسطين صفة حمَلَة الموت والدَّمار والحقد والحروب. وأما الفعل (يطغى) المسبوق بلام التعليل فقد بيَّن فضل الله من خلاله غاية عودة اليهود (الطغيان) في ظلامِ التاريخ الدامي الذي قتلوا فيه الأنبياء والأولياء من أجل السيطرة على فلسطين تحت شعار أنهم شعبُ الله المختار

إنّ الفعل (مضت) وفاعله (خيبرُ) – بما في هذا التركيب من إسنادٍ مجازيّ – يلخِّص مأساة الشاعر وأمَّته ويوحي بتحسُّر فضل الله على ذلك التاريخ المجيد الذي هزم المسلمون فيه يهود شبه الجزيرة العربية في معركة خيبر زمنَ رسول الله (ص) حين قتل الإمام علي بن أبي طالب قائد اليهود "مرحب" وفتح باب حصنهم خيبر الذي فروا إليه ، وإلى ذلك يشير أحد الشعراء:

يا قالعَ البابِ الذي عن فتحهِ عجزتْ أكفٌّ أربعونَ وأربعُ

لقد كنَّى السيِّد عن الواقع المرير لفلسطين بالمأساة، حيث (عاشت فلسطين) ساحات الصراع والجهاد، وغرقت في (بحور الدِّماء) التي سالت في سبيل تحريرها من نيرون الصهيونيَّة، وحقد اليهود المقتفين أثر الشيطان، وقد لجأ السيد إلى الكناية تعبيرا عن الواقع الداجي الذي وصلت إليه فلسطين، آمِلا أن تصبَّ دماء المجاهدين في بحر الحريَّة الكبير.
لقد عاد اليهود ليحتلُّوا الأرض، وينتهكوا العرض، ويستبيحوا الأنفس ويقتلوا أبناء فلسطين المجاهدين الأباة، الذين رفضوا الهوان والانصياع للظالم
وطال وقوف الشاعر السيِّد عن هذه الأمور، لأنه ما كان يرى تغيراً في الموقف أو الظرف عند العرب أو أبناء أمَّته ، بل إن الأمور تزداد سوءاً، وفلسطين تضيع أجزاء. حتى إذا ما حدث تلاؤم بين ما يدعو الشاعر إليه، وبين ما يطبق على الواقع، بعد هزيمة حزيران سنة سبع وستين، حيث نما القتال، وانتقل المواطن العربي من حالة الهزيمة والهروب، إلى الصمود والهجوم، لحظنا السيِّد ينطلق مغرداً بالفداء والدم، شادياً بالبطولة والشهادة.
من أجل فلسطين التي هي الوِجهةُ والهدف عند فضل الله، وهي وجعُ الأمتين العربية والإسلامية، الحاضرة في ذهنِه وعقله، بكلِّ معاناتها، لهذا دعا إلى المواجهة المسلَّحة، والقتال سبيلا وحيدا لاسترداد ما سلبه العدوّ وآغتصبه من مقدَّرات الأمة أرضا وإنسانا، يقول فضل الله

وهناك اليد الخفية خلف الستر تلهو بوعينا وتشيرُ
تملأ الجو بالصراعات في كل طريق يسير فيه المصير
وتدور الطريق تبتعد الأهداف عنا ويستثارُ الشعورُ

ويظل الرواد في قمم الحكم وتُطوى على الجهاد الستورُ في حمأة الصِّراع الوجودي بين العرب والمسلمين وبين إسرائيل العدوّ التاريخي للعروبة والإسلام، تطلُّ اليد الخفيَّة خلف السِّتر لتلهو بوعي السيِّد الداعية وبني قومه، وتحرفهم عن الهدف الأساس، وتملأ ساحاتهم بالصراعات التي لا تُسمِن ولا تغني من جوعٍ، بل تعملُ على تمزيق أوصال الأمة وتشتِّت أهدافها، ليبقى حكَّام الجور وسلاطين الفساد متربِّعين على عروشِ حكمهم.
هل كان السيد يستشرف المستقبل القاتم الذي يراد فيه تصفية فلسطين والقدس من خلال "صفقة القرن" التي يسعى الطغاة لتمريرها، وتهويد البلاد والعباد؟ وهل لهذا كانت كلمته الأخيرة وهو ينازع – للممرض المشرف على وضعه الصحي الذي سأله هل أنت مرتاحٌ يا سيدي ؟ – لن أرتاح حتى تزول إسرائيل ...
لأن يقين السيد أن زوال إسرائيل هو زوال كل الحقد والإجرام عن الإنسانية.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.
دواوين السيد فضل الله (قصائد للإسلام والحياة – يا ظلال الإسلام – في دروب السبعين – على شاطئ الوجدان).
السيد فضل الله وفلسطين.
حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع.

محور العدد:

نساء عربيات رائدات

الدكتورة زاهية قدورة رائدة الحركة النسوية في لبنان نموذجًا

1 . الدكتورة زاهية قدورة سيرة رائدة ومسيرة أمة 1920–2002

بقلم الأستاذ الدكتور حسان حلاق
مؤرخ وأستاذ جامعي
Hassanhallak06@hotmail.com

الدكتورة زاهية مصطفى قدروة من مواليد بيروت عام 1920، نشأت في رحاب أسرة تهتم بالعلوم والفكر، فكان جدها أديب قدورة أول طبيب مسلم لبناني يتخرج من الكلية السورية (الجامعة الأميركية) في بيروت عام 1881، وكان والدها مصطفى قدورة أول صيدلي مسلم يتخرج من الكلية ذاتها عام 1900، ويؤسس صيدلية في منطقة السور في قلب بيروت، بينما كان عمها الدكتور حليم أديب قدورة (1879–1948) طبيباً ذائع الصيت في محلة السور، وهو أحد متخرجي الجامعات الفرنسية والجامعة اليسوعية عام 1902، وهو الذي انتخب نائباً عن بيروت في دورة عام 1922، وفي دورة عام 1929، ونائباً لرئيس مجلس النواب بين عامي 1922–1923. كما كان عضواً في جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية في بيروت –1936 1942. والأسرة من جذور عربية مغربية، وقد توزعت في مختلف أنحاء العالم العربي.

والدتها المرحومة خانم الحسامي، وأشقاؤها المرحومان الدكتور أديب ولبيب قدورة، شقيقاتها السيدة أديبة زوجة المرحوم الدكتور جودت قزعون، ووديعة زوجة الدكتور أديب خرطبيل، والمرحومة رفيقة زوجة المرحوم عبد الفتاح ميقاتي.

هذا، وقد تلقت الدكتورة زاهية قدورة دراساتها الأولى في كلية بيروت الجامعية، حيث نالت منها في عام 1939 درجة "صوفومور" ثم التحقت في الجامعة الأميركية ونالت منها عام 1943 درجة (B.A.) في الدراسات التاريخية.

في هذه الفترة توجهت إلى القاهرة فنالت من جامعة "فؤاد الأول" (القاهرة) عام 1944 ليسانس

في التاريخ، وفي عام 1947 نالت درجة الماجستير في التاريخ، وفي عام 1951 نالت دكتوراه في التاريخ من جامعة القاهرة. وبعد فترة تزوجت من الدكتور محمد عبد السلام كفافي الذي كان أستاذاً في جامعة القاهرة، ثم أصبح عميداً لكلية الآداب في جامعة بيروت العربية.

في أثناء وجودها في مصر 1951–1943 شاركت الدكتورة زاهية قدورة في مختلف النشاطات الفكرية والاجتماعية والسياسية، وكانت إحدى أبرز المناضلات من أجل استقلال لبنان، والقضية الفلسطينية. فترأست التظاهرات والتحركات السياسية، وقابلت مختلف المسؤولين من أجل دعم لبنان ضد الانتداب الفرنسي لا سيما أثناء أحداث تشرين الثاني 1943.

وبعد عودتها إلى لبنان في عام 1951 التحقت بالجامعة اللبنانية كأستاذ مساعد في قسم التاريخ، وفي عام 1961 أصبحت رئيسة قسم التاريخ، وفي عام 1967 نالت رتبة الأستاذية.

بين أعوام 1977–1971 عينت عميدة لكلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية. وكانت لها نشاطات مكثفة لرفع مستوى الكلية، وكان لها الفضل في إرسال العديد من الشبان والشابات للتخصص في الدراسات العليا في باريس ولندن والولايات المتحدة الأميركية.

ومنذ نهاية عام 1977 إلى عام 1988 عادت وتولت رئاسة قسم التاريخ. ومنذ تأسيس جامعة بيروت العربية عام 1960 حرصت الدكتورة زاهية قدورة على الإسهام في بناء هذا الصرح العلمي، فشاركت في إعطاء العديد من المحاضرات العلمية لا سيما لطلاب قسم التاريخ.

في 13 كانون الثاني 1983 منحتها كلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية الدكتوراه الفخرية في احتفال مهيب في دار الفتوى، مع زملائها الأفاضل د. زكي نقاش، د. عمر فروخ، ود. صبحي المحمصاني.

لها العديد من المؤلفات منها على سبيل المثال:

1– عائشة أم المؤمنين.

2– الشعوبية وأثرها السياسي والاجتماعي في العصر العباسي الأول.

3– تاريخ العرب الحديث.

4– بحوث عربية وإسلامية.

5– شبه الجزيرة العربية.

6– زاهية قدورة: رحلة العمر – بيروت 1999.

أما الأبحاث فقد نشرتها في العديد من الدوريات العلمية اللبنانية والعربية، وقد ترجم بعضها إلى لغات أجنبية، ومن بين هذه الأبحاث على سبيل المثال والتي نشرت أو ألقيت في المؤتمرات العلمية:

1– العصبية في المجتمع العربي.

2– بين التربية والتاريخ.

3- المرأة في العصر العباسي.
4- الدولة العربية.
5- الدولة العباسية.
6- مهمة الجامعة.
7- مفاهيم التاريخ في المرحلة القومية المعاصرة.
8- بيروت من خلال ابن عساكر.
9- بيروت من خلال ابن الأثير.
10- التنسيق والتعاون بين كليات الآداب في الجامعات العربية.
11- جولة في معالم في التاريخ الإسلامي.
12- حقوق المرأة في الإسلام.
13- المرأة في حياة الرسولﷺ.
14- القيم الأخلاقية والإنسانية في الحضارة الإسلامية.
15- في الوحدة العربية وقضايا المجتمع العربي.
16- تاريخنا وكيف نفهمه.
17- مفكران لبنانيان وقضية فلسطين: نجيب عازوري وميشال شيحا.
18- المرأة في الإسلام.
19- الحقيقة التاريخية عند ابن خلدون.
20- الزواج والطلاق في الإسلام.
21- الجامعة في بناء المجتمع العربي المعاصر.
22- النظام التربوي في الإسلام.
23- المرأة في الأسرة الإسلامية.

وللدكتورة زاهية قدورة نشاطات مكثفة على الأصعدة العلمية والاجتماعية، فقد تبوأت مناصب عديدة بالإضافة إلى مناصبها الأكاديمية ومنها:

1- رئيسة بعثة طلبة جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية في القاهرة 1945-1951.
2- رئيسة اتحاد الطلبة اللبنانيين في القاهرة 1947-1951.
3- رئيسة ومؤسسة اتحاد الجامعيات اللبنانيات منذ عام 1952-1998.
4- عضو في اللجنة التنفيذية لجمعية أهل القلم إلى العام 1957.
5- رشحت عام 1959 من قبل الحكومة اللبنانية ووزارة الخارجية لمنصب مستشار في جامعة الدول العربية، غير أن ذلك لم يتحقق.
6- رئيسة لجنة تكريم المؤرخ العلاّمة محمد جميل بيهم منذ عام 1978.

7- تبوأت مناصب عديدة في بعض الجمعيات النسائية في لبنان والعالم العربي.
8- رئيسة اللجنة النسائية في صندوق الزكاة.
9- عضو مؤتمر إنماء بيروت.
10- عضو مجلس أمناء مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

كما شاركت الدكتورة زاهية قدورة في العديد من المؤتمرات العلمية في لبنان والعالم العربي منها على سبيل المثل لا الحصر:

1- المؤتمر النسائي الأول (القاهرة 1944).
2- المؤتمر الثقافي العربي الأول (بيت مري – لبنان 1947).
3- مؤتمر الهيئات النسائية للشرق الأوسط (بيروت 1949).
4- المؤتمر الأول لأدباء العرب في لبنان (بيروت 1954).
5- المؤتمر الأول للجامعيات العربيات (بيروت 1964).
6- المؤتمر الأول لكل مواطن مسؤول (بيروت 1966).
7- مؤتمر المغتربين اللبنانيين (بيروت 1972).
8- ندوة عمداء كليات الآداب (الخرطوم 1973).
9- ندوة أبو الفداء (حماه 1974).
10- المؤتمر النسائي البرلماني الآسيوي – الإفريقي (القاهرة 1974).
11- مؤتمر الحضارة العربية بين الأصالة والتجديد (بيروت 1975).
12- ندوة مستقبل التعليم الجامعي (تونس 1977).
13- المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام (دمشق 1978).
14- ابن عساكر في ذكرى مرور 900 سنة على ولادته (دمشق 1979).
15- ذكرى أبو الفداء (حماه 1974).
16- مؤتمر إعادة كتابة تاريخ عام للعرب والإسلام (الكويت 1974).
17- مؤتمر ابن الأثير (الموصل 1982).
18- المؤتمر الإسلامي الثاني للزكاة (بيروت 1986).
19- مؤتمر التاريخ الاقتصادي للمسلمين (القاهرة 1998).
20- المؤتمر القومي – الإسلامي الثامن (القاهرة 1998).
21- المؤتمر القومي – الإسلامي التاسع (بيروت 2000).
22- مؤتمرات علمية عديدة، شاركت فيها د. زاهية قدورة عقدت في بيروت ودمشق والقاهرة وبغداد والخرطوم وعمان والرباط ولندن وسواها من العواصم العربية والدولية.

هذا وقد أشرفت الدكتورة زاهية قدورة على العديد من رسائل وأطروحات طلاب الدراسات العليا

في الدبلوم والماجستير، والدكتوراه، وكان لهؤلاء السبق في تولي المناصب العليا، وفي تولي مناصب الأستاذية في كليات الآداب في الجامعة اللبنانية والجامعات العربية.

لقد استمرت د. قدورة تسهم إسهاماً أساسياً حتى وفاتها في نشر التراث العربي والإسلامي والمحافظة عليه عن طريق الأندية الثقافية والاجتماعية، وبواسطة مشاركتها في رئاسة أو عضوية عدد من الأندية والاتحادات العلمية والثقافية والاجتماعية العاملة في بيروت، وعن طريق الدراسات والندوات العلمية التي تحرص على إقامتها أو المشاركة فيها.

لقد رحلت د. زاهية قدورة جسداً يوم الخميس في 10 تشرين الأول عام 2002، ودفنت في مدافن العائلة في جبانة الباشورة في اليوم التالي بوجود حشد كبير يتقدمهم صاحب السماحة مفتي الجمهورية اللبنانية الشيخ الدكتور محمد رشيد قباني مع ممثلي الرؤساء الثلاثة: الرئيس إميل لحود، الرئيس نبيه بري، الرئيس رفيق الحريري، والهيئات والشخصيات السياسية والدبلوماسية والجامعية والثقافية. ولكنها لم ترحل روحاً وفكراً ومدرسة وراية خفاقة فوق كل جامعة، وكل كلية، ومع كل طلابها وزملائها وأصدقائها، وصديقاتها وأقاربها.

د. زاهية، لك منا كل الوفاء والتقدير والاحترام والمحبة.

شهادات واحتفالات ودروع وأوسمة التقدير:

حرصت الجامعات والمؤسسات والمراكز والأندية العلمية والثقافية على تكريم د. زاهية قدورة، ومن بين هذه الشهادات والاحتفالات والأوسمة على سبيل المثال لا الحصر:

1- شهادة دكتوراه فخرية من كلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية عام 1983.
2- شهادة تقدير من كلية الآداب – جامعة الإسكندرية – عام 1992 تقديراً لدورها العلمي.
3- وسام الأرز الوطني من رتبة فارس عام 1992.
4- حفل تكريم ودرع تقدير من المركز الإسلامي – عائشة بكار – عام 1992.
5- شهادة تقدير وشهادة المؤرخ العربي من اتحاد المؤرخين العرب عام 1993.
6- حفل تكريم ودرع تقدير من النادي الثقافي العربي في بيروت عام 1994.
7- درع الوفاء من اتحاد الشباب الوطني عام 1994.
8- شهادة تقدير من جامعة الإسكندرية (ندوة الأندلس) عام 1994.
9- درع الأمينة على العهد القومي من المنتدى القومي العربي عام 1998.
10- وسام الجيش الثالث الميداني من الجيش العربي السوري.
11- درع الوفاء والتقدير من التجمع الطلابي من أجل الوحدة.
12- حفل تكريم كلية الآداب (الفرع الأول) – الجامعة اللبنانية عام 1999.
13- وسام الأرز الوطني من رتبة كوماندور عام 1999.

14- وسام الاستحقاق الفضي من رئاسة الجمهورية اللبنانية عام 2002.
15- درع تقدير من السيدة الأولى أندره إميل لحود.
16- حفل تكريم برعاية رئيس الجمهورية العماد إميل لحود في الأونيسكو عام 2003.

خسر لبنان والعالم العربي أستاذتنا الجليلة الدكتورة زاهية قدورة (1920-2002) إحدى رائدات النهضة النسائية والعلمية والتربوية. لقد أسهمت إسهاماً فاعلاً في الحركة الطالبية منذ أن كانت طالبة في الجامعة الأميركية في بيروت، وفي الحركة الطالبية العربية في جامعة القاهرة أثناء إعدادها لرسالة الماجستير وأطروحة الدكتوراه، وكثيراً ما كانت تجتمع مع الزعامات اللبنانية والعربية لنصرة القضايا العربية وفي مقدمتها قضايا فلسطين ولبنان والجزائر، وقضايا مصر والخليج العربي والمغرب العربي. وكانت "بنت الذوات" أكثر الناس اهتماماً بالطبقات الشعبية، لهذا لفت نظرها الرئيس كميل شمعون (1952-1958) أثناء قيادتها تظاهرة مطلبية، إلى أنها كيف تكون "المشاغبة" و"المناضلة" وهي "بنت الذوات" فإذا بها تواجهه بالقول: "إني بالفعل بنت الذوات في المنزل وفي الجامعة، ولكن كوني كذلك لا يتناقض، ولا يمكن أن يتناقض مع كوني المناضلة والعاملة من أجل القضايا الوطنية والقومية والإسلامية".

والدكتورة زاهية قدورة بحسها الوطني والقومي وبخلفيتها العلمية استطاعت أن تكون أول امرأة عميدة لكلية الآداب في الجامعة اللبنانية، وأن تقوم بدور بارز في تعريب البرامج في الشكل والمضمون، وخاضت من أجل ذلك معارك تربوية عديدة. وفي الوقت نفسه لم تمارس مطلقاً الطائفية والمذهبية، بل يدرك الجميع أنها ساعدت جميع طلابها والأساتذة من دون تمييز طائفي أو مذهبي أو مناطقي.

استطاعت الدكتورة زاهية قدورة أن تؤسس "مدرسة فكرية" سار عليها العديد من طلابها الذين باتوا نواباً ووزراء وأساتذة جامعات. ولا يمكن أن ننسى دورها في مؤازرة جمعية البر والإحسان في دعم إنشاء جامعة بيروت العربية عام 1960، بمراسلة الرئيس الراحل جمال عبد الناصر والاتصال به من أجل تحقيق هذه الغاية الشريفة لكسر احتكار التعليم. ولا يمكن أن ننسى دورها عام 1967 باعتبارها رئيسة للجنة دعم المجهود الحربي لمصر، كيف جمعت في لبنان الذهب والأموال دعماً للمجهود الحربي للجيش المصري.

في عام 1998 تقاعدت الدكتورة زاهية قدورة من الجامعة اللبنانية، ولكنها لم تتقاعد مطلقاً من العمل العام والخدمة العامة، ومن النشاطات العلمية والاجتماعية، فضلاً عن مشاركتها في المؤتمرات العلمية والوطنية والإسلامية والقومية. ولقد استمرت تتنقل من عاصمة إلى أخرى دعماً للقضية الفلسطينية والقضايا العربية. وفي وقت كانت تتنقل من عاصمة إلى أخرى لدعم القضايا العربية، حرصت إبّان الاجتياح الإسرائيلي لبيروت عام 1982 على أن تبقى صامدة في بيروت المحروسة، أن تبقى في مدينتها، مناضلة صامدة مع الصامدين.

وفاءً وتقديراً لأستاذتنا الجليلة، وحرصاً على التواصل والوفاء، فقد كان الأوفياء الكثر يقومون بزيارتها باستمرار، وكنت ومجموعة من الزملاء والزميلات الأوفياء نحرص على زيارتها أسبوعياً لئلا تشعر بالوحدة، وبما أن الله عزّ وجلّ لم يرزقها بعقب، فقد كانت تعتبرنا جميعاً أولادها، وكانت هذه المجموعة الوفية المزوارة إنما تتمثل في الزملاء الأساتذة: إبراهيم محسن وزوجته د. نجوى الجمّال ود. عصام شبارو ود. نشأت الخطيب ود. حنيفة الخطيب وكاتب المقال وزوجته السيدة بشرى أبو غزالة ود. إبراهيم بيضون، ود. محمد مخزوم، ود. فاطمة قدورة، ود. رباح أبي حيدر وزوجته د. منيرة شاتيلا، ود. أحمد حطيط وزوجته د. مريم سليم، ود. عبد الرؤوف سنو وزوجته، ود. عبد العزيز قانصوه، ود. مسعود ضاهر وزوجته د. سونيا الدبس ود. لطفي المعوش وسواهم الكثير مع آخرين، وكانت أمسية الخميس في 10 تشرين الأول من عام 2002، الخميس الأخير من اللقاءات الزاهية والحزينة. وبوفاة زاهية قدورة تنطوي صفحة ناصعة من السجل الذهبي لبيروت ولبنان والعالم العربي ولتاريخ المرأة العربية.

لقد حرصتُ على تكريم الراحلة الدكتورة زاهية قدورة، وذلك عبر ما يلي:

1- من خلال كلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية.

2- من خلال المركز الإسلامي - عائشة بكار.

3- من خلال النادي الثقافي العربي.

4- اقتراحي لوزارة التربية والتعليم العالي بتاريخ 12/10/2002 بتسمية ثانوية باسمها، وقد تحقق هذا الاقتراح بإطلاق اسمها على ثانوية في منطقة القلعة - كراكاس في رأس بيروت.

5- اقتراحي على بلدية بيروت بتاريخ 12/10/2002 بإطلاق اسمها على شارع مهم في بيروت، وقد اتخذ المجلس البلدي قراراً بإطلاق اسمها على شارع مهم في باطن بيروت.

2 . مع زاهية قدورة

بقلم: الأستاذة الدكتورة نشأت الخطيب
أستاذة التاريخ الإسلامي في الجامعة اللبنانية
وفي جامعة بيروت العربية
rimahkhatib@gmail.com

قد يستغرب القارئ كتابتي الآن عن الدكتورة زاهية قدورة، أول عميدة لكلية الآداب في الجامعة اللبنانية، بعد رحيلها سنة 2002، وكتابتي هذا المقال عن زاهية قدورة في هذا الظرف لها دلالات حفرت عميقاً في ذاكرتنا وفي وجداننا، نفتقدها اليوم، نفتقد حماسها ووطنيتها وعروبتها المشعة دوماً وفي كل وقت.

ففي سنة 1967 تخرجت من كلية الحقوق في الجامعة العربية بعد النكسة وقرأت في إحدى الصحف أن الدكتورة زاهية قدورة والتي لم أكن اعرفها قبلاً تدعو جميع العروبيين إلى مشاركتها في حملة جمع التبرعات للمجهود الحربي العربي في مصر بعد النكسة، فذهبت إلى الاجتماع الذي عقد في بيتها وشاهدت حماسة النساء اللبنانيات العربيات في التبرع بالذهب والمال، وطارت إلى مصر لتسلم الرئيس جمال عبد الناصر كل هذه التبرعات، وتكلمت معها وأخبرتها أنني أحب التاريخ ودراستي للحقوق لن تمنعني من التسجيل في الجامعة اللبنانية لدرس التاريخ، وهكذا تعرفت عليها في الجامعة اللبنانية، أستاذة محاضرة، ومناضلة في سبيل تعريب المناهج في الجامعة اللبنانية، أحببتها لأنها جسدت لي كل ما أحلم به من نضال من أجل العلم والعروبة والترقي في مجتمعاتنا، وكانت قد أنشأت اتحاد الجامعيات اللبنانيات ودعتني لحماستي للانضمام إلى هذا الاتحاد، واستلمت فيه اللجنة الثقافية، وكان لهذا الاتحاد باع طويل في بث الثقافة والنضال من أجل الوحدة ومن أجل قضية فلسطين التي كانت شغلها

الشاغل، وهي لذلك عمدت إلى الاتّصال بمروحة كبيرة من الدول العربية للتنسيق في ما بينها لدعم قضية فلسطين. فكانت الداعية والمشاركة في المؤتمرات التي عقدت في كل من مصر وسوريا والأردن وتونس وغيرها من الدول العربية وكلها تهدف إلى جمع شمل العرب لتحقيق النصر المرجو للأمة العربية.

كانت بكل تصرفاتها تشكل رسالة مشرقة في الجامعة وفي الحقل العام فجسدت دوماً العروبة المتوهجة والمنيرة التي أرادتها مشروعا نهضويا تقدميا، فهي الإنسانة العادلة، التي كانت تسعى دوماً لإنصاف كل موظف مظلوم في الجامعة، ولم تتأخر يوماً عن مبادرات لخدمة الإنسانية في مجتمعها، فكانت رحلتي معها ممتعة تزيدني علماً وخبرة وحماسة موجهة عن طريق العلم والكلمة، فكانت حياتها كلها نضالاً وثقافة وفكرا، ولم يؤخرها مركزها الا=أكاديمي الذي استطاعت من خلاله أن تحدث في الجامعة اللبنانية نقلة نوعية نحو التقدم والحداثة التي كانت تنشده إلى جانب المحافظة على تاريخ أمتنا الحضاري.

وحرصت الدكتورة زاهية على ممارسة قناعاتها مع طلابها فدربتنا على مواجهة المشاكل والصعاب، خاصة في فترة شغلها لعمادة كلية الآداب في وقت كانت فيه البلاد والجامعة تواجهان بداية الحرب الأهلية عام 1975.

زاهية قدورة التي تلقت دراستها الجامعية في بيروت لم تكتف بالمسار الأكاديمي بل جعلت شغلها الشاغل إحداث تنوير على مستوى التاريخ الحديث لا عبر دروسها ومؤلفاتها فقط، فهي التي نالت شهادة الدكتوراه في التاريخ من جامعة القاهرة كانت مسكونة بالعروبة وظلت حتى آخر يوم في حياتها أمينة لخط ومشروع النهوض القومي. فعندما أرادت التسجيل في الماجستير في التاريخ في الجامعة اللبنانية بعد أن حازت على الليسانس في التاريخ اقترحت عليّ وعلى زميلاتي المتخرجات أن نقوم بدراسة تاريخ تطور الحركة النسائية في الوطن العربي. فقالت يجب أن تأخذ كل واحدة منكن دراسة تاريخ الحركة النسائية في بلد عربي، وفي النهاية نصدر كتاباً باسم اتحاد الجامعيات اللبنانيات بعنوان تاريخ تطور الحركة النسائية في الوطن العربي. فأعددت أنا رسالة الماجستير، تحت عنوان "تاريخ تطور الحركة النسائية في مصر" وهي التي طلبت مني أن أكتب عن مصر بما أنني درست الماجستير في الحقوق في مصر وكانت أستاذتي الدكتورة عائشة راتب، وطلبت من حنيفة الخطيب أن تأخذ موضوع "تاريخ تطور الحركة النسائية في لبنان"، ومن آمنة أبو زينب "تاريخ تطور الحركة النسائية في العراق"، ومن آمنة صلاح "تاريخ تطور الحركة النسائية في فلسطين". أنا والدكتورة حنيفة أتممنا رسائلنا ونلنا درجة الماجستير عليها، لكنّ أحداث لبنان لم تساعد الزميلات الباقيات على إتمام الرسالة المرجوة. ولم يتحقق حلم الدكتورة زاهية في إصدار هذا الكتاب عن دور المرأة في الوطن العربي بأكمله.

فالدكتورة زاهية قدورة، إلى جانب دورها الفكري والثقافي والنضالي من أجل الموقف الشريف الصحيح، ومن أجل حرية المجتمع والفكر والإنسان، وإلى جانب مهماتها في الجامعة قسم التاريخ منذ سنة 1951 كأستاذة مساعدة سنة 1952 بالإضافة إلى التدريس في جامعة بيروت العربية سنة 1962، كانت قد انتخبت رئيسة لقسم التاريخ في الجامعة اللبنانية عام 1961 وتبوأت مركز العمادة في كلية الإدارات (1977–1971)، وعلى عهدها كثفت البعثات للتخصص في باريس ولندن للطلاب المتفوقين حيث كنت في عداد من أرسل إلى باريس لتحضير شهادة الدكتوراه في السوربون، وكان هدفها إعداد هيئة تدريس متطورة تعرف كل مناهج المعرفة الحديثة التي تقود المجتمع إلى التقدم وإلى النهضة الفكرية والاجتماعية. وإلى جانب تاسيسها لاتحاد الجامعيات اللبنانيات عام 1952، فقد دخلت مجلس الأمناء لمجلة القدس والجهاد والموقف، ودخلت أيضا في الاتحاد النسائي اللبناني والاتحاد النسائي الفلسطيني الذي كانت ترأسه شقيقتها وديعة قدورة خرطبيل. كما أصبحت مستشارة لشؤون دار الفتوى ولمجلة الفكر الإسلامي، وهي من المؤسسين للمنتدى القومي العربي الذي اتخذ من دار الندوة مقراً له إلى جانب المناضل معن بشور والمناضل بشارة مرهج والراحل المؤسس أيضاً منح الصلح. وطلبت مني الانضمام إلى المنتدى القومي العربي الذي ما زال سائراً على النهج نفسه الذي نشأ من أجله وهو شرح العروبة الحضارية التي لو آمنا بها وعملنا على فكرة الوحدة والتضامن المرجوه لكنا نشلنا أنفسنا من المستنقع الذي هوت فيه أمتنا العربية.

وكان لها باع طويل كعضو في المؤتمر القومي الإسلامي، والهيئة الوطنية لمقاومة التطبيع، وعملت بكل إخلاص في كل تجمع هدفه العروبة وتقدمها نحو الحضارة فانضمت إلى اتحاد قوى الشعب العامل والمجتمع الثقافي العربي، واتحاد المؤرخين العرب، ففي كل سيرة وحدوية كان لها دور فاعل ومؤثر وكأنها كانت الحارس للوحدة العربية، هذه الوحدة التي ذهبت في لبنان مع ذهاب حارستها زاهية قدورة عام 2002. ففي كل هذه الأدوار الاجتماعية والثقافية لم يفتر النشاط الفكري الحضاري عند الدكتورة قدورة. ففي رسالتها للماجستير قدمت موضوع عائشة أم المؤمنين، وكتاب الشعوبية وأثرها السياسي والاجتماعي في العصر العباسي الأول عام 1972، وكتاب تاريخ العرب الحديث عام 1975، وكتاب بحوث عربية واسلامية عام 1984 وكتاب شبه الجزيرة العربية عام 1987 وكتاب رحلة العمر 1999 وكتاب بحوث في العروبة والإسلام عام 2000.

والمطلع والمعايش لزاهية قدورة والراصد لحركتها في الميدان النضالي والفكري والأكاديمي في فترة زمنية تشابكت فيها تطلعات الشعوب والروافد الثقافية الآتية من الشرق والغرب والمؤتمرات الصهيونية على أمتنا جمعاء بكل اقطارها، إلى جانب التيارات الفكرية التي شغلت ساحات العالم العربي إقليمياً ودولياً منذ زرع الكيان الصهيوني في قلب العالم العربي عام 1948 إلى

حقبة الستينيات والسبعينيات والتحرر وعبد الناصر ورسالته إلى الأمة بالعمل على قيام وحدة عربية تحمي ولا تهدد تصون ولا تبرد، تشد أزر الصديق وترد كيد العدو... هذا ما قاله جمال عبد الناصر وهذا ما تبنته زاهية قدورة في رحلتها الأكاديمية والاجتماعية والثقافية، وهذا ما علمتنا إياه، وقد شاهدت لديها صورة وهي ما زالت طالبة في الجامعة تلبس ثوباً في حفلة يمثل العلم العربي الذي يمثل الأمة جمعاء. هكذا كانت زاهية قدورة طيلة مسيرتها في هذه الدنيا وفية لعروبتها وإسلامها وقوميتها، محاربة للظلم والفساد، فكانت حياتها نجمة مضيئة في عصرها ديناميكية في حركتها، شكلت صورة للمرأة النموذجية لما يتطلبه عصرنا من المرأة العربية المناضلة التي لا تستكين عن العمل حتى تحقيق حلمها في أمة عربية واحدة رسالتها حضارية ترفض التحجر وتعمل على السير بخطة جريئة نحو إصلاح الصورة عن تاريخنا وحاضرنا الذي شوهته الصهيونية والإسلام الجهادي بصورة ملتزمة بالمبادئ وفية لها تحت كل الظروف الضاغطة تعمل على تحقيقها وكأنها رسالة سماوية يجب أن لا نخرج عن مبادئها، والعمل على أن تحتل أمتنا كما في تاريخها موقعها العلمي في حلبة الأمم (اللواء 11/10/2002/ نعي زاهية قدورة).

وكانت تلقي علينا دوماً ما تريدنا أن نقوم به تجاه أمتنا خاصة في ما يجب أن نقوم به للرد على المستشرقين الذين عملوا على تشويه صور أمتنا الحضارية من خلال مسيرتها التاريخية، وتقول لا بد من إعادة كتابة التاريخ الإسلامي لتنقيته من سموم المفكرين ولإبراز الشخصية العربية والإسلامية المؤمنة بالقيم الحضارية. كانت متمسكة بأصالة حضارتنا تجاه موجات التعريب وذبول الحضارة العربية حديثاً في انكسارات ونكبات متتالية. وفي معرض ردها على هذا المنحى واجهت في الدفاع عن قيمها ومبادئها في العروبة والتحديات المستمرة لثوابتها الإيمانية فكانت تعلمنا أن الدين الإسلامي احتضن العروبة لقرون طويلة ولكن سياسة التتريك دفعت العرب للبحث عن هوية العروبة التي سقطت بسبب الانتداب الأجنبي، ولم يكن حماسها لعبد الناصر ومبادئه إلا لكون العروبة التي تؤمن بها عادت لتتألق في الناصرية.

وهنا نرى دورة الزمن التي أتت إلى السلطة بمجموعة من الحكام العرب الذين يحكمون باسم العروبة، وهم يعملون لمصلحة إسرائيل على إضعاف العروبة. فنحن اليوم في ردة عن العروبة نحو الإسلام المشكوك فيه دينياً لأنه يكاد يقضي على الإسلام والعروبة.

وهنا تكمن المشكلة في غياب زاهية قدورة التي نحن بأمس الحاجة لوجودها ووجود أمثالها، نحن الجيل الذي تربى قومياً على يديها ودرسّتنا تاريخنا كما يجب، نشعر اليوم ببعض اليتم، ويوم توفيت على يدي في مساء سهرة كنت قد أتيت إليها لأصطحبها إلى دعوة للعشاء عند الدكتور عصام خليفة برفقة شقيقتي الدكتوره فدوى، وبعد أن رحبت بوصولنا قالت إنها متعبة قليلاً فقلت لها ارتاحي لدينا أيضاً بعض الوقت ولكن دخلت في غيبوبة بين يدي فاستدعيت

طوارئ الجامعة وجاءت سيارة الإسعاف وحملها المسعفون وما زال قلبها الكبير ينبض، وأبت شقيقتي فدوى إلا أن تصعد إلى سيارة الإسعاف لتكون معها للوصول إلى الجامعة الاميركية وذهبت أنا بسيارتي، وبعد وصولنا ودخولها الطوارئ، خرج الدكتور ليسأل عن أهلها فقلنا نحن بناتها، كما كانت تقول دوماً فأعطانا ساعتها وخاتماً وقال البقية بحياتكم. فقد لفظت أنفاسها الأخيرة بين أيدي من تحب ومن آمن بها أستاذة ومناضلة، ويومها كتبت بعد الجنازة في جريدة اللواء في 11/10/2002، وداعاً يا معلمة الجيل، يا من تركت لنا نهجاً أكاديمياً في الجامعة اللبنانية سمي بنهج زاهية قدورة. نهج المحافظة على الروح الجامعية والأكاديمية، نهج نصرة المظلوم على الظالم ومناصرة الحق، نهج الالتزام بالموقف الحضاري العربي، كنت لنا شمساً مشرقة لن تغيب بغيابك فالأفكار لا تموت بل تزدهر مع كل جيل، لأن الحق لا بد أن ينتصر. لقد علمتنا معنى العروبة الحضارية التي تبني ولا تهدم والتي تعترف بالتمايز وفهم الآخر. كنت دوماً المتمسكة بالمبادئ، علمتنا قول الحق في وجه الجائر. عمادتك في الجامعة اللبنانية كانت سنواتِ ازدهارٍ بحيث قدمت مسيرة التعريب في مواد الجامعة اللبنانية إلى جانب إنشاء مركز للغات الأجنبية الفرنسية والإنكليزية. نعاهدك أن نكمل الدرب في زرع القيم الحضارية والأخلاقية في الأجيال العربية حتى يتحقق ما نرجوه من نصر لأمتنا في المستقبل.

3 . الشعوبية من منظور الدكتورة زاهية قدورة

بقلم: الدكتورة إيمان مرداس
باحثة في التاريخ الحديث والمعاصر
iman.merdass@gmail.com

من خلال كتابها "الشعوبية وأثرها الاجتماعي والسياسي في الحياة الإسلامية في العصر العباسي الأول"

مقدمة

عملت الدولة الإسلامية على تحرير البلاد العربية من النفوذ البيزنطي والفارسي، فأقبل الناس على اعتناق الدين الجديد أفواجًا من مختلف الأجناس والألوان، منهم من أخذ على عاتقه حمل راية الإسلام والعمل على صيانته فأجادوا وأفادوا، ومنهم من أخفوا دينهم القديم بين ثنايا ضلوعهم يدعون إليه سرًا، ومنهم من انصطدم بتأصل العصبية القومية ما نتج عنه حركات مقاومة عنيفة عرفت بالشعوبية.

تناول الباحثون الحركة الشعوبية من منظارين مختلفين، الأول: باحثون متعصبون لم يلتزموا بالبحث العلمي الموضوعي متجاهلين الظروف التاريخية التي ساهمت في ظهور هذه الحركة، موزعين التّهم وإصدار الأحكام القاسية حول الشعوبية، والثاني: باحثون درسوا الشعوبية من الناحية التاريخية كونها كانت حركة اجتماعية تصحيحية عُرفت بالتسوية ثم تحولت في ما بعد إلى حركة تحريفية سياسية، وبعض هذه الدراسات كانت وصفية تسرد الأحداث مركزة على الدور السياسي لهذه الحركة دون التعليل والتحليل، وبعضها الآخر ركز على دور الشعوبية

في حركة الأدب والشعر العربي، بينما طرحت الدكتورة زاهية قدورة الموضوع من منطلق قضية الصراع القومي بين العرب وغير العرب بطريقة موضوعية بعيدة كل البعد عن التعصب الأعمى، وعملت على استقصاء صحة المعلومات لتخرج بالبرهان والدليل إلى أهواء تلك الحركة ومراميها وغاياتها.

حاولت الباحثة تحليل الأسباب التي دفعت الشعوبية إلى الوجود علها تجد مبررًا لبعض أعمال الموالي، وأحاطت بالمناخ النفسي والفكري والاقتصادي لهذه الحركة، ووجدت أن الشعور بالقومية لا يبلغ نضجه إلا إذا أحست الشعوب بالاختلاف والفروقات، فالشعوبية لم يكن بإمكانها أن تنشأ وتصبح حركة لها أثرها وتأثيرها في الدولة الإسلامية لولا إدراك الموالي اختلافهم عن سواهم من الشعوب العربية. على ضوء ذلك رأت الباحثة أن الشعبين المتصارعين آنذاك العرب والفرس سجلوا نهضة قومية أصبحت في ما بعد مدرسة سياسية لها أنصارها ونظمها ورجالاتها.

وفي هذا المقال سأسلط الضوء على الشعوبية من منظور الدكتورة زاهية قدورة من خلال كتابها "الشعوبية وأثرها الاجتماعي والسياسي في الحياة الإسلامية في العصر العباسي الأول".

تعريف الشعوبية ونشأتها

حاول بعض المؤرخين تحديد البدايات الأولى لنشأة الشعوبية، لكنهم لم يستقروا على تاريخ معين، منهم من اعتبر أن جذور الشعوبية الحقيقية تعود إلى عصر الخلفاء الراشدين، ومنهم من أعاد ظهورها إلى العصر الأموي حيث دعت بعض الشعوب الأجنبية إلى مساواة الشعوب الأخرى بالعرب في الإدارة والمجتمع، واشتدت وقويت في العصر العباسي مع استخدام الخلفاء العباسيين الموالي في شؤون الحكم وإسناد العديد من المسؤوليات إليهم، ولا سيما الخلفاء الذين كانت أمهاتهم فارسيات كالمأمون والمعتصم وغيرهم، ويختصر كاشف الغطاء كل تلك الآراء قائلًا إن[1]: «الشعوبية لم تكن وليدة العصر العباسي، وإنما وليدة الوقت الذي شعرت به العناصر المغلوبة على أمرها بفقدان سلطتها وعزها».

والشعوبية حركة اجتماعية قومية، ولفظ «شعوبية» مأخوذ من الشعوب[2]:»جمع شعب، وهو ما تشعب من قبائل العرب والعجم، وكل جيل شعب، حتى غلبت الشعوب بلفظ الجمع على العجم، حتى قيل لمحتقر العرب شعوبي، أو فرقة لا تفضل العرب على العجم»، أما المفكر

1- صباح الموسوي: **الشعوبية في أدبيات الحوزة الدينية وأدبيات القيادة الإيرانية**، د.ن، القاهرة، 2013م، ص 16، نقلًا عن كاشف الغطاء: **الشعوبية في التاريخ**.

2- ابن منظور: **لسان العرب**، دار المعارف، مصر، ج4، د.ت، صفحة 2270. انظر أيضًا: علي بو ملحم: **المناحي الفلسفية عند الجاحظ**، دار لطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1988م، ص 41.

الإيراني علي شريعتي فقد اعتبرها[3][1]: حركة تسوية بين الشعوب لكنها تحولت تدريجيًا إلى حركة تفضيل العجم على العرب». بينما آخرون حددوها بأنّها حركة ثقافية حضارية نشأت بسبب تنوع الأعراق في الدولة الإسلامية، وتمثلت في سعي كل عرق أن يحقق نوعًا من الأفضلية على غيره.

جاء تعريف الدكتورة زاهية قدورة في مقدمة كتابها «الشعوبية وأثرها الاجتماعي والسياسي» مماثلًا للتعريفات السابقة، وذكرت[4][2]: "إنَّ الشعوبية كلمة مشتقة من كلمة شعوب ومفردها شعب، ولهذه الكلمة ثلاثة معانٍ، المعنى الأول يُفيد ما تشعب من قبائل العرب والعجم، المعنى الثاني يُقصد به العرب وحدهم، والثالث وهو الأكثر شيوعًا ويطلق على غير العرب أي العجم".

وتوصلت الباحثة إلى أن الشعوبية حركة تعصب كل شعب لقوميته وحضارته ضد العرب، أي إنها ليست مقتصرة على فئة أو طبقة اجتماعية معينة، بل تُمثل جميع فئات الموالي الذين بذلوا الجهد لزعزعة السلطان العربي، وإنها فكرة سياسية أدبية اتخذت الدين ستارًا لها ونشأت عنها حركات بعضها أدبية، وبعضها دينية، وبعضها ثورية، كما أنها لم تتخذ صورة المذهب ولم يكن لها طابع منتظم وإنما كانت آراء وحركات متفرقة متناثرة[3][1].

قسمت الدكتورة زاهية قدورة الشعوبية إلى قسمين: الأول هاجم العرب دون التعرض للإسلام بأذى، والثاني هاجم العرب ودينهم الجديد. وفي الوقت نفسه، سلطت الباحثة الضوء على عظمة الموالي خاصة الفرس منهم، وأظهرت قيمهم الحضارية والثقافية والعلمية، وحاولت تحليل أسباب قيام الحركة الشعوبية علها تجد مبررًا لبعض أعمالهم، ووصلت إلى نتيجة مفادها أن هذه الحركة هُيّئت لها أرض خصبة لتفاعلها وانتشارها، وأنها وليدة أسباب متعددة تفاعلت مع بعضها إثر قيام الدولة الإسلامية وازدهارها أدى إلى تضخم النزعات القومية الاستقلالية وتأصلها في نفوس العرب والبلاد المفتوحة، بالإضافة إلى العوامل الاقتصادية والدور السياسي الذي قام به بعض الخلفاء خاصة الأمويين إبان حكمهم.

الشعوبية في عصر الخلفاء الراشدين

تتبعت الدكتورة زاهية قدورة العلاقة بين العرب والفرس في الجاهلية وعصر صدر الإسلام، وأكدت أن الطرفين كانا على اتصال ودي ومباشر في كثير من الأحيان بالرغم من اعتزاز العرب بالنعرة القبائلية وافتخار الفرس برقي حضارتهم، وقد عللت الجوار الجغرافي والروابط الاقتصادية

1- د. علي شريعتي: **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**، ترجمة حيدر مجيد، تقديم د. إبراهيم دسوقي شتا، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط1، 2002م. ص 121.

2- د. زاهية قدورة: **الشعوبية وأثرها الاجتماعي والسياسي في الحياة الإسلامية في العصر العباسي الأول**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988م، ص 9.

3- د. زاهية قدورة: **الشعوبية**، ص 9 و 37.

المشتركة. استمرت العلاقة طيبة لا يشوبها حقد أو تصادم في صدر الإسلام، فالعصبية الدينية الإسلامية كانت جامعة مانعة في هذا العهد، فقد ساوى الدين الجديد بينهما مساواة تامة، كما أنّه لم يكن قد أسلم الكثير من الأعاجم حتى يظهر الفرق واضحًا بينهم وبين العرب[1(2)].

وتذكر الدكتورة زاهية قدورة أن هذا الوئام لم يدم طويلًا، فقد انقلبت الآية في عهد الخليفة عمر بن الخطاب وتغيرت نظرة الشعوب وأصبحت دعوة إلى الاستعلاء القومي ودعاية تتجه نحو التقليل من مكانة العرب باعتبارهم الحكام الجدد النافذين، وذلك عندما سجلت الفتوحات الإسلامية انتصار العرب على الأمم الأخرى كالفرس والروم، وأصبح العرب يمثلون الفئة الحاكمة، فاتجهت الموالي ضدهم ليبينوا أنهم ليسوا أفضل من سائر الشعوب، فقد كانوا يشعرون أن الخضوع للدين الجديد هو في حقيقة الأمر خضوع للعرب وليس للإسلام. لذا اعتبرت الدكتورة زاهية أن حادثة اغتيال الخليفة عمر بن الخطاب على يد أبي لؤلؤة الجوسي باعثًا من بواعث الشعوبية في ما بعد[2(1)]، وعلقت قائلة[3(2)]: إن رفض عمر تخفيض خراج أبي لؤلؤة ليس سببًا كافيًا لإثارة حقد هذا الغلام حتى يقتل الخليفة، وإنما وراء الحادثة حقد سياسي من قبل الفرس"، ويعود هذا الحقد حسب اعتقاد الدكتورة قدورة إلى أن الخليفة عمر فتح بلاد فارس وقهر رجالها من جهة، ومناداته بالأرستقراطية الإسلامية أي إبعاد العنصر العربي عن تأثيرات العناصر الأخرى من جهة أخرى، مما سبب لهم شعورًا بالنقص والازدراء[4(3)].

تبرر الدكتورة قدورة سياسة الخليفة عمر بن الخطاب قائلة[5(4)]:"إنّ الدين لم يكن قد تمكن من نفوس من اعتنقه من الفرس، فلم يكن في وسع عمر الاطمئنان إلى إسلامهم خاصة أن في عهده انتشرت الفتوحات، لكن التاريخ ينقض هذه الفكرة، لأنّ الفاروق كان يُفضل صهيب الرومي وبلال الحبشي وأبا حذيفة وغيرهم على الكثير من الصحابة مهاجرين كانوا أو أنصارا[6(5)]، كما أنها لم تذكر أن عمر بن الخطاب قد أمد الذين دخلوا الإسلام حديثًا بالعلماء لتلقينهم مبادئ العقيدة والشعائر الدينية[7(6)]، ولم تتطرق الباحثة إلى حسن معاملة الفاروق وإعفائه غير القادرين من الموالي على دفع الجزية، ولا إلى معاهدات الصلح والأمان التي أعطاها لأهل البلاد

1- المرجع نفسه، ص 10.

2- د. زاهية قدورة: **الشعوبية**، ص ص 41.

3- المرجع نسه: ص 40.

4- المرجع نفسه: ص 39.

5- المرجع نفسه: ص 41.

6- د. عرفات كرم ستوني: **مراجعة نقدية لبعض الدراسات التي تناولت الشعوبية**، 2010م، ص 7، نقلًا عن ابن عبد ربه: العقد الفريد، 3/355.

7- توماس أرنولد: **الدعوة إلى الإسلام**، ترجمة حسن إبراهيم حسن، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3، 1970م، ص 69.

المفتوحة كمعاهدة إيليا، ومعاهدة أهل مصر، ومعاهدة أذربيجان وغيرها[7][1].

كما أن الدكتورة زاهية قدورة لم تأتِ على ذكر أحوال الموالي في عهد الخليفة عثمان بن عفان والخليفة علي بن أبي طالب، ولا إلى أول ظهور حركي للموالي حين تلقفوا دعوة أبو عبيد بن مسعود الثقفي للمطالبة بدم الحسين[8][2]، ربما لأنها اعتبرت أن الشعوبية ظهرت بوضوح في العصر الأموي عندما حاول بنو أمية إلغاء أسس المساواة والعدالة التي أقرها الإسلام.

الشعوبية في العصر الأموي

ذكرت الدكتورة زاهية قدورة أنَّ[1][3]: "الشعوبية بدأت بمعناها الصحيح في العصر الأموي، فحاول الأمويون جهدهم أن يخففوا من حدتها، فلما أخفقوا حاولوا القضاء عليها، فكان ذلك سببًا لتسربها في مسارب خفية". وأشارت قدوّرة إلى أن خلفاء بني أمية لم يأمنوا جانب الموالي قط باستثناء الخليفة عمر بن عبد العزيز، وأن الموالي لم يشعروا بامتزاجهم مع الدولة الأموية مما أثار حفيظتهم وحقدهم وأخذوا يترقبون الفرص للانقضاض على عهدهم، ولاحظت أن شعور العداء والكراهية كان متفشيا بين الموالي والعرب ضد الدولة الأموية على حدٍّ سواء، ودليلها على ذلك أن زعماء الثورات التي قامت ضد بني أمية كانوا أغلبيتهم من العرب، باستثناء ثورة أبي علي الكوفي وثورة ابن سريج اللتين مثلتا غضب الموالي على الحكم الأموي، لكن العنصر الفارسي كان مؤيدًا ومشجعًا ومشاركًا في كافة الثورات[2][4].

هذا التصوير من قبل الباحثة يُمكن أن يوصف كفاحًا من أجل المساواة والعدل ووقف التمييز القومي، والفساد السياسي للسلطة الحاكمة وابتعاد الحاكم عن أوامر الشرع الحنيف، مما خلق فجوة بين رجال الدولة وعامة الناس ساعدت الشعوبية على الظهور والانتشار .إلا أن هناك بعض المصادر الّتي ترفض تصوير خلفاء العصر الأموي على أنهم قياصرة وأكاسرة في زي عربي في معاملتهم للموالي، وفي هذا الصدد يذكر د. عماد علي عبد السميع حسين[3][5]:»لقد كانت السياسة الأموية حريصة على أن يأخذ كل ذي حق حقه، كجانب سياسي لكسب الأصوات من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن معظم الخلفاء الأمويين نشأوا نشأة دينية تحتم عليهم المعاملة الطيبة، والدليل على ذلك إقبال أهل البلاد المفتوحة على اعتناق الإسلام طواعية».

1- د. عماد علي عبد السميع حسين: **الموالي ودورهم في الدعوة لله تعالى**، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 130 وما يليها.

2- محمد الفيصل: **الحلقة المفقودة والدين المخطوف التساؤلات المحرمة في التاريخين العربي والإسلامي**، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، ط1، 2018م، ص 284.

3- زاهية قدورة: **الشعوبية**، ص 6.

4- المرجع نفسه: ص 60

5- د. عماد علي عبد السميع حسين: **الموالي ودورهم في الدعوة لله تعالى**، مرجع سابق، ص 133.

الشعوبية في العصر العباسي الأول

حاول الموالي تأمين حقوقهم وإثبات للعرب أنهم ليسوا أقل منهم جدارة، وأنهم أهل للمساواة التي نزل بها القرآن ودعا إليها الرسول عليه الصلاة والسلام، لكنهم لم يستطيعوا الظفر بكل ما يتطلعون إليه إلى أن جاءت الدعوة العباسية، وفي هذا الصدد تذكر الدكتورة زاهية قدورة أنّ[4][1]: «الدولة العباسية لم تكن لتقوم لها قائمة لولا تحمس الموالي واندفاعهم في تأييدها والاشتراك فيها، وتابعت تقول: «من الأسباب التي ساعدت على انتشار الدعوة العباسية في خرسان، هو أنّ العرب في هذه البلاد كانوا أقرب إلى الفرس»، ويؤكد ذلك المسعودي قائلًا أنّ[1][2]: الدولة العباسية اصطبغت بالصبغة الفارسية لذلك قيل عنها إنها دولة خرسانية شرقية».

إن مساهمة الموالي في نشر الدعوة العباسية قربهم من الخلفاء، وضعهم في المراكز الحساسة وأصبحوا ذوي شأن عظيم فاستطاعوا الجهر بعدائهم للعرب، وفي هذا الصدد تذكر الدكتورة زاهية قدورة[2][3]: «في هذا الجو المتسامح استطاع الأعاجم أن يفخروا على العرب، ويحقروا من شأنهم، وبدأت بين رجال الفكر حركة من المناظرات كل يدافع عن وجهة نظره»، وقد طالت السجالات التي تفاعلت وامتزجت حينًا وتنافرت حينًا آخر مجالات الحياة كافة، وأظهرت الفرق الواضح بين العرب والفرس[3][4]. وتطرقت إلى المراحل التي أفرزتها هذه السجالات، التي توزعت على ثلاث طوائف هي: أهل التسوية الذين ساووا بين العرب والعجم، وجماعة المتعصبين للعجم الذين رأوا فضلًا للأعاجم على العرب، وطائفة للمتعصبين العرب التي حملت لواء الدفاع عن العرب من خلال الحركة الفكرية.

رصدت الدكتورة زاهية قدورة التطرف القومي بين الموالي والعرب، ومحاولات الشعوبيين الاختراق الثقافي، والقضاء على مفاخر العرب، وأوضحت أطماع العناصر الفارسية في الوصول إلى المراكز الحساسة، وبسط سيطرتهم على الشعر والأدب والعادات والتقاليد العربية، وعلى الحياة السياسية والاجتماعية، فقد كانوا أصحاب أقلام مؤثرة وعقول جبارة، منهم الكتاب والأمراء والوزراء، حركتهم الضغائن والأحقاد على العرب الذين فتحوا بلادهم، فالصراع مع الشعوبين كان صراعًا لتقرير مصير الثقافة العربية الإسلامية بما أفرزته من قيم، ويعبر عن ذلك هاملتون جب[4][5]: "تأصل النزاع بين التراثين العربي والفارسي حتى مسّ الجذور، فلم يكن في جوهر النزاع مسألة سطحية تتناول الأساليب والأشكال الأدبية، إنما كان جوهره يتناول الوجهة الثقافية للمجتمع الإسلامي برمته".

1- زاهية قدورة: **الشعوبية**، ص 65 و67.

2- المسعودي: **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، دار العامرة، مصر، دت، 4/242.

3- زاهية قدورة: **الشعوبية**، ص 85

4- المرجع نفسه: ص178.

5- هاملتون جب: **دراسات في حضارة الإسلام**، ترجمة د. إحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1979م، ص 87.

وقد بينت الباحثة إدراك العرب خطورة هذه الحركة على كيان الدولة الإسلامية التي كانت تستمد مقوماتها وشرعيتها من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وأثبتت أن الشعوبين كانوا جادين في إنشاء سيادتهم الأجنبية المعادية للعرب، وفي إحياء ديانتهم القديمة كالزردشتية والروندية وغيرها، أو مزج عقائدهم القديمة ببعض المفاهيم الإسلامية، وأشارت إلى اتخاذ بعضهم الدّين ستارًا للتخريب، ليس هذا وحسب بل إن الحركة الشعوبية اتبعت في بعض وجوهها الزندقة شعارًا لها والمجون والخلاعة هدفًا لتحقيق أغراضها ومراميها، وتطرقت إلى بعض الفرق والحركات الثورية التي سعت إلى السلطة.

واستعرضت الباحثة النهج الذي اتبعه الموالي للطعن في أنساب العرب، وادعوا أن هذا النسب يعود إلى ذرية إسماعيل بن هاجر، وقد أطلقوا عليها لقب اللخناء لأنها أمَة، وعاب الشعوبيون على أسماء العرب مثل كلب وغيره[1(1)]، وفي ذلك تذكر الدكتورة زاهية قدورة أن[2(2)]: "الموالي وضعوا كُتب "المثالب" التي من شأنها أن تظهر مواضع العيوب ونقاط العار في تاريخ ونسب العرب"، فرد العرب بتأليف كتب "الفضائل". فالخطر الذي ولدته الشعوبية لا يكمن فقط في روح الحقد والعنصرية في المجتمع، بل في ما ولدته من شك واستخفاف بالقيم الاجتماعية والتراثية.

وفي المقابل لم تغفل الباحثة الحديث عن التقاء وارتقاء الفكرين العربي والفارسي إلى مستوى التفاعل والتبادل والتفتح والأخذ والعطاء، فقد أعطى العرب دينًا عظيمًا ولغة وثقافة، وأخذوا من الأمم الأخرى علومًا وفنونًا، وعلى هذا النحو فإن الشعوبية حركة متعددة الأغراض والاتجاهات، وهي ثمرة جهد كبير وعمل كثيف لشعوب متعددة الأجناس والثقافات والأهواء، اندفعوا ثأرًا لأقوامهم وتراثهم ظنًا منهم أنهم ضاعوا على يد العرب الفاتحين. وهذه النزعة فقدت فاعليتها أمام مرونة وإنسانية النزعة العربية الإسلامية بصورة تدريجية.

خاتمة واستنتاجات

يتضح لنا أن الباحثة أجمعت على أن الشعوبية هي تفضيل العجم على العرب وإنكار أي فضل للعرب في تطوير البشرية، وقد بدأت هذه الحركة بعد انتشار الدين الإسلامي، تطورت في العصر الأموي، وظهرت إلى العيان في صورة ثورية فكرية خطيرة في العصر العباسي. والشعوبية لم تكن حزبًا أو حركة منظمة، بل هي نزعة أكثر منها عقيدة، لكنها عمدت إلى إضفاء طابع ديني لترسيخ أفكارها إمعانًا في التضليل، مدعمة مواقفها بالقرآن والأحاديث النبوية الشريفة، فاختارت منها ما يتفق مع نزعتها وغاياتها، كما أنها اتبعت في بعض وجوهها

1- زهية قدورة: الشعوبية، ص 95.
2- المرجع نفسه: ص 97.

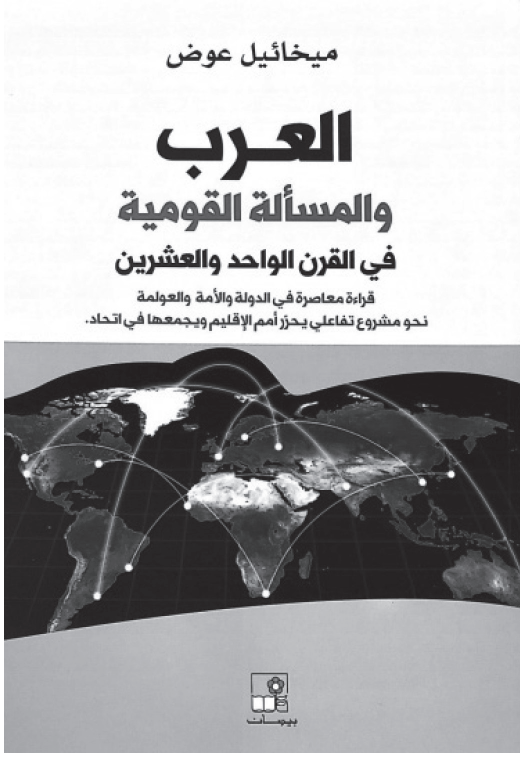
الزندقة شعارًا لها والمجون والخلاعة هدفًا لتحقيق أغراضها ومراميها.

وبينت الباحثة أن الشعوبية كان لها آثار بعيدة في تاريخ العرب تمثلت في جوانب عديدة من حياتهم، فقد سلك الموالي طرقًا متعددة بين الظاهر والمستور لكل منها أثرها الخاص، وعلى امتداد رقعة جغرافية واسعة، فقد استغل الموالي التدوين أوسع استغلال مؤلفين كُتبًا في تشويه آثار العرب وتاريخهم ودينهم، لزعزعة قاعدة المجتمع وأساسه.

في الختام نستطيع القول، أن الدكتورة زاهية قدورة عالجت هذا الموضوع بطريقة موضوعية، وسلكت في سبيله طريقة البحث العلمي، وأثبتت أن المؤرخ لا يستطيع أن يستخلص أحداث التاريخ من تجاربة وعلومه، وإن تحقيق ذلك، يحتاج إلى دراسة العوامل والظروف والمؤثرات النفسية والاجتماعية والسياسية التي يتطلبها علم التاريخ، لتخرج بنتيجة مفادها أن فكرة القومية سواء في سلبياتها أو إيجابياتها ليست حكرًا على بلد معين، أو شعب معين، بل عرفتها الشعوب القديمة، وعاشتها الأمم الحديثة.

كتاب العدد:

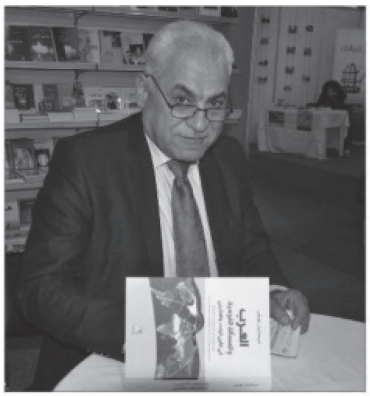
العرب والمسألة القومية في القرن الواحد والعشرين



لماذا اخترنا هذا الكتاب ليكون كتاب العدد الثالث من مجلة وميض الفكر للبحوث؟

هذا الكتاب هو ثمرة رصد لأحداث ودراسات معمقة في تجارب وخبرات الأمم، فقد استخلص المؤلف نتيجة مؤكدة بالوقائع أن عصر الهزائم في هذه الأمة قد ولى، واقترب عصر النهضة العربية، فبالمقارنة مع معطيات ومواصفات الأمم يوكد الدكتور مخائيل عوض وهو البارع في تحليل الماضي واستخلاص المستقبل من خلال دراسة تراكم المعطيات والمعلومات المتشابهة عبر التاريخ، والتي تقول بأن الأمة العربية كاملة المواصفات والمعطيات لتكون بين الأمم دولة موحدة وسيدة، وهي ستنهض عندما تحقق الوحدة الوطنية وتمتلك الشخصية، وذلك بالخطوة الأولى التي أصبحت واقعاً ألا وهي المقاومة ورفض الإذعان، لأن المقاومة هي المؤسس الأول لفعل النهوض، رغم أن شراسة الاستعمار أفشلت وأعجزت نضال الأمة ومقاومتها لقرن وعقدين من الزمن، إلا أن هذا العصر اختلفت فيه المعادلات واستنهضت الانتصارات القوى الكامنة لتعيد الحسابات من جديد، وتعيد لأمة اختارها الله لتكون للإنسانية شعلة نور، أن تحيا وتحيي كل ميت فيها، وتحرر كل مستعبد.

ملخص النقاط التي ناقشها الكتاب بقلم المؤلف:



الدكتور مخائيل عوض
كاتب وباحث في علوم المستقبل
yaragroup@hotmail.com

إنه الحلم ... لكل ناطق بلسان عربي.

- الحلم العربي؛ يعالجه كتابنا هذا بالكثير من الدقة، والموضوعية والتوثيق، ويقف على تاريخ نشوء المسألة القومية، وشروط تحقيقها، وخاصيات وأسباب تشكل الأمم، واتحاداتها ما فوق القومية، ويقرأ بتمعن جديد ما أنتجته البشرية من تشكيلات عابرة، وعالمية، ويضبط كيف استمرت المسألة القومية كأحد العناصر المحركة لتاريخ البشرية.
- يرصد نضالات الأمم التي لم تحقق شخصيتها، ومنها الكردية والعربية وعودة المسألة القومية عنصرا محفّزا على تفكيك الاتحاد الأوروبي، وتأزيم أمريكا نفسها، وسعيها للانغلاق والتملص من العولمة والشراكات "ترامب وأمريكا أولا".
- تفرض المسألة العربية نفسها وقد وسمت القرن العشرين بسماتها وختمته بنصر أيار اللبناني وكرسته بانتصارات بغداد وغزة وبحرب تموز 2006 وما أنتجته الحرب السورية من تغييرات هيكلية على النظام العالمي وإعادة تشكيل الأقليم وجغرافيته ونظمه فالحال الأصل بالعرب.
- يقف كتابنا على التحولات الجارية في الفوضى العربية واندثار سايكس بيكو وتأزم الكيان الصهيوني وتبدد الإسلام السياسي المسلح والمتأمرك، واندثار الوهم بالعثمانية الجديدة.
- الحلم العربي: بات قاب قوسين من التحقق ولم يعد يعيقه شيء، فقد أثمرت المقاومة المتصلة والمستدامة لقرن وعقدين للأمة العربية الكاملة المواصفات فأنجزت مهام حقبة

المقاومة وبددت كل العناصر والقوى التي كانت تعيق مشروعها وولدت الجديد العالمي الحافز لها فتوفرت فرصتها الثمينة.

- ويجيب عن السؤال المصيري: هل يصير العرب أسياد القرن؟ أم يفرطون فيصيرون عبيدا إلى آخر الزمن؟
- فسيادتهم مرهونة بتجديدهم لمشروعهم القومي ليصير حضاريا حواريا تفاعليا ديمقراطيا وعلمانيا منسجما مع قيم العصر وقوانينه ومنتجاته.
- مشروع مشروط بأن يكون تحرريا يأخذ بيد أمم الإقليم لتحريرها ولبناء اتحاد قاري طوعي عادل متفاعل، اتّحاد أمم الشرق العظيم.

مقابلة حصرية لمجلة وميض الفكر للبحوث

أجرتها الاستاذة القاضية منى عبد الكريم مع الدكتور مخائيل عوض مؤلف كتاب العرب والمسألة القومية في القرن الواحد والعشرين

القاضية منى عبد الكريم
رئيس محكمة الاستئناف العليا في طرطوس
Sohad.karim1967@gmail.com

1 . بعد عامين من تأليف كتاب (العرب والمسألة القومية) ثمة تطورات خطيرة تشهدها الساحة السياسية العربية لا سيما ما يحدث في الجزائر والسودان...كيف تتقاطع هذه الأحداث سلبا أو إيجابا مع الرؤية الخاصة بك حول حتمية نهوض العرب من جديد؟

فكرة الكتاب وموضوعاته اختمرت على مهل ومنذ زمن طويل واستمرت ترافقني وتلح على ضرورة أن يخرج إلى النور، فقد حفز عليها وأنضجها بقوة انتصارت المقاومة في لبنان وتطوراته منذ أول معركة تأسيسية بعد احتلال بيروت وعندما نجحت المقاومة في التحول إلى ثقافة وجهد منظم وقادر على استنزاف الكيان الصهيوني ثم ألزمته الانسحابات المتتالية من بيروت فالجبل فالجنوب وخاضت حربا مشرفة عام 1992 على أثر استشهاد الأمين العام لحزب الله السيد عباس الموسوي، وغيرت من قواعد الاشتباك، وكرستها في حرب تموز 1996 بتفاهمات تموز، التي لعب فيها الرئيس الراحل حافظ الأسد دورا محوريا، ومع انتصار أيار 2000 صارت الفكرة تستعجلني للشروع بإعداد الكتاب، وجاءت الانتفاضة الفلسطينية الثانية لتسهم في تبلور الفكرة وخلاصاتها بطريقة منهجية، وقاطعة، ثم وقعت التحولات النوعية

بعد أحداث أيلول في أمريكا وغزو كابول وبغداد، وتحول نموذج المقاومة اللبنانية إلى طريقة حياة لدى العرب والمسلمين وما سطرته المقاومات بإسناد واحتضان من سورية قلبها وعقلها وعضدها من سلسلة انتصارات وراكمتها، والأهم ما أعلنه السيد حسن نصرالله في بنت جبيل احتفالا بنصر أيار 2000 من دنو عصر الانتصارات، وقد أهدى النصر للشعب العربي السوري ولحافظ الأسد وللجيش العربي السوري الذي أسماه بجيش المقاومة.

جاء انتصار حرب تموز 2006 بمثابة صاعق أشعل الفكرة مرة ثانية وحفز على الشروع في تسطيرها وتقليمها، ووضعها في متناول الجميع، وكرت سبحة الانتصارات في غزة وتحريرها بعد لبنان دون قيد أو شرط ما وفر كل الأسباب والوقائع العميقة وذات الدلالات على دنو الحقبة القومية كحقبة شارطه للنهوض.

فتاريخ الأمم والشعوب، وهذا ما ذهب إليه الكتاب للتذكير وإعادة رصد أسباب وشروط نشوء الجماعات والأمم وتحقيق القوميات لشخصيتها الكاملة بإنجاز وحدتها الوطنية في دولة الأمة، يقرر أن حقبة المقاومة تسبق وتؤسس لحقبة تحرر الأمة وإنجازها لوحدتها، فكل التجارب التاريخية أثبتت أن فعل المقاومة يشكل عبر الأزمنة منصة النهوض، والنهوض كان ومازال مشروطا باكتمال هوية الجماعة في أرقى تجلياتها في دولة الأمة الوطنية وهذه ما افتقده العرب، برغم أنهم أمة مقاومة واستمرت في مقاومته لقرن وعقدين من الجاري، وقد ضاعت فرصها بسبب غطرسة وعدوانية الاستعمار الأوروبي واستهدافه جغرافية وقيم وثقافات وثروات العرب للتعويض عن انحساره من أمريكا بعد ثوراتها وحروبها وتمكنها من السيادة والاستقلال، ثم عجز العرب عن الاستثمار في حروب أوروبا القارية والعالمية، كالأولى والثانية والباردة، ومازلت الحروب جارية وتتخذ صيغا وطبائع وأدوات ومسارات جديدة، والعرب فيها كلها عنصر أساس ومحوري وجغرافيتهم وثرواتهم بيت القصيد وهدف الحروب.

هنا نلمس جوهر فكرة نضج الظروف المادية والذاتية، وتوفر كل الاسباب التي تستدعي العرب ليعودوا إلى جغرافيتهم وتاريخهم ويتنكبوا مهمة كلفهم بها الخالق والطبيعة، بأن يكونوا موطئ الرسالات وأرضها وحملة مشعلها كما كانوا منتج التطورات والحضارات الإنسانية وعلومها وقوانينها وقواعد التحاكم والتقاضي بين الأفراد والأمم، من المحراث والحرفة واللون والخط والعزف، إلى حمورابي وعلوم الطب والفيزياء والفلك، والهندسة، والجبر، مرورا بأول مدنية وأهم فنون وعلوم العمران، فليس أمرا عابرا أن تكون دمشق أول عاصمة مأهولة في تاريخ البشرية، وحلب من أقدم المدن على وجه الكرة الأرضية، وهنا أقول بتوفر نوعي للشروط والظروف الحافزة والناضجة لينهضوا بعد أن قاوموا وتتوفر لهم الفرصة غير المسبوقة في تاريخهم أو تاريخ الأقوام والأمم التي أنجزت ثورتها الوطنية الديمقراطة وتوحدت في دولة الامة انطلاقا من المعطيات التالية:

- عندما وقعت الثورة الفرنسية وقدمت نموذجها للحضارة والإنسانية والحقوق سبق ذلك أن وقعت الثورة الصناعية ووفرت أسباب التعارض والتضاد بين قوى الإنتاج الصاعدة ووسائل الإنتاج وملكيتها، فأملت على الشعوب الأوروبية الاحتراب في حقبة مقاومة الاقتصاد والنظام البطريركي الإقطاعي واحتلال السياسية للدين، وتحول الكنيسة إلى سلطة عدوانية قابضة على أرواح ومستقبل الناس، تبيع الجنة وصكوك الغفران، وتهب الأمراء والسلاطين والأسر سلطات الهية، فكان لا بد أن تنتفض أكثر المدن الأوروبية تقدما وتأثرا بما أنتجه العرب من ثقافة وقيم وعلوم وفلسفات أعادوا إنتاجها بعد أن عرفوها من أثنيا واسبارطة وروما، فكانت الثورة الفرنسية مفتاحا لتحولات إنسانية عظيمة ولعصرنة الحياة البشرية، وقد سبق ذلك أن اشتغلت أوروبا بحروبها الدينية لمئة وثلاثين سنة أُسست في معاهدة وستفاليا وأطلقت حقبة العلمنة، بمعنى تحرير الدين من السياسة والمصالح الخاصة والحكام والأباطرة والبطاركة والباباوات، ورافق ذلك ارتقاء نوعي بالاعتراف بحق القوميات والأمم بدولها الوطنية، وتلك أحداث وتطورات عظيمة رفعت من شأن الهوية الجمعية للبشر في مواجهة تسلط الأفراد وزعمهم بأنهم وكلاء الله في الأرض.
- لم تتحرر الأمة الروسية ولا الأمة الصينية ولا قامت الأمة الأمريكية «المصنعة» ولم تتوحد وتمتلك نفسها وسيادتها وتحقق حضورها لولا الحروب الأوروبية ثم الحروب العالمية الأولى والثانية، وتلك حروب جرت في جغرافية أوروبية، وبين ضواري رأسمالية خرج فيها مهزوم ومنتصر وصار العرب والمسلمون بين ممتلكات المنتصر، وهكذا جزئت الأمة وجرت محاولات بناء أمم ودول قاصرة وخدمية ومصنعة على قياس مصالح نظم وشركات الغرب الاستعمارية وإقطاعاته، وفي الحرب العالمية الثانية انقسم العرب بين القطبين ولم تكن لهم قدرة على الفعل والتأثير ما خلا محاولة عبد الناصر المساهمة بإنشاء كتلة عدم الانحياز وإطلاق الفكر القومي واستحضار أهمية الوحدة، بيد أن التوازنات الدولية وتحالف الرجعية العربية والكيان الصهيوني وتقدم أمريكا وهزيمة الاتحاد السوفياتي في الحرب الباردة حال دون توفر شروط وأسباب وفرص إنجاز الأمة العربية لشخصيتها بوحدتها الوطنية ودولتها القومية.
- منذ اتفاقية سايكس بيكو – وعد بلفور – والتعاقادات بين بريطانيا والأسرتين السعودية – الوهابية، والعرب يشكلون محور التطورات والأحداث والتحولات في العالم لقرن بالتمام والكمال بدأ بسمات عربية وانتهى بنصر عربي في جنوب لبنان غيّر الأحوال والأوزان وبيئات التوازنات الاستراتيجية في الصراع العربي الصهيوني بين العرب والغرب.
- جاءت تطورات الحراك العربي وحالة المخاض المسماة بالربيع، وعندما استقرت في سورية

استوجبت حربا عالمية عظمى بكل ما تعنيه الكلمة متوجة لحروب المقاومة لخمسين سنة منذ حرب تشرين 1973 حتى ساعاتنا حيث دارت الحروب والمعارك الكبرى وجرى إعاقة الهيمنة الأميركية المتفردة على العالم في بيئة وجغرافية العرب ومعهم، لتضع الحرب العالمية العظمى أوزارها بإقرار انتصار سورية قلب العروبة وحلفها المقاوم الذي جوهره عربي وقضيته عربية كبيئاته وقواعده.

- بالواقع والمعطيات فإن الشروط باتت ناضجة والأسباب وافرة وواجبة، وبات تجديد وعصرنة المشروع القومي العربي مهمة لا تقبل التأجيل، وكذلك السعي لاستعادة الأمة وتحريرها وإنجاز وحدتها في دولتها مشروعا راهنا لا فكاك منه، ولا يمكن أن يتقدم العرب أو الإقليم أو تستقر الحياة البشرية وتوازناتها في نظم جديدة إذا لم يتحقق للعرب هدفهم.

في هذا السياق وبناء على هذا التحليل مدعوما بأن الحروب التي جرت في سورية وليبيا واليمن اتخذت طابع الحروب الطائفية والدينية وكشفت خطر احتلال السياسة للدين واستنفدت حقبة «الإسلام هو الحل»، ومع انهيار منظومة تسيس وتسليح الدين، يصبح من المنطقي أن المخرج والحل سيتقدم على محورين: محور تحرير الدين من السياسية، ومحور تجديد وعصرنة الفكر القومي العربي ليصير متفاعلا ومتساوقا مع منتجات العصر وقيمه ومعطياته، وفي هذا جاءت خلاصات الكتاب وتركز الجهد فيه للتأكيد على أن الحقبة القومية قد دنت وليس من مفر...

في هذا السياق أقرأ في تحولات وادي النيل، وإفريقيا العربية بما هي الجولة أو الموجة الثالثة من زلزال المخاض لتؤكد أن لا بديل عن مشروع قومي يرتقي وينتصر بتجديده وعصرنته، وعليه، فإننا نشهد دورا محوريا لمصر في الأزمات الأربع الجارية في السودان وتونس والجزائر وليبيا حيث يتقدم التحالف المصري الخليجي، وللمناسبة وتحت عناوين عربية وبزعم تحالفات عربية وأمن قومي عربي، فقد فقدت الجغرافية والنظم قدراتها وانفجرت ولن تعود إلى سابق عهدها، وبتحول مصر إلى الدور الإقليمي عبر التحالف مع الخليج والتاثير المحوري في وادي النيل وافريقيا العربية فإنّ ما ذهب إليه الكتاب أن المشروع القومي وتجديده وعصرنته أصبح مهمة راهنة ستنهض بها الأمة وعناصرها ولن يسأل الزمن أجاء النهوض من المشرق العربي المنهك أو من المغرب أو بتحالفات وادي النيل مع الجزيرة العربية.

ولن يعيق نشوء منظومة عربية جديدة حاكمة في واقع الأمر أن من يقودها مصر وتحالفها مع السعودية وإمارات الخليج واحتمال أن يكون التحالف «العربي» متحالفا مع عدو الأمة الكيان الصهيوني منسقا جهده مع العدو الأكبر أمريكا، وربما بدافع إنفاذ صفقة لتصفية القضية الفلسطينية «صفقة العصر»، وسيكون ذلك بسبب انشغال وتخلف أو عدم معرفة ووعي اللحظة السياسية وانعطافاتها وفرصها من جانب النخب والدول التي حملت مشعل المقاومة واستمرت على التزاماتها القومية تدفع كلفتها كسورية، وفصائل حلف المقاومة العربية، فالزمن لا يرحم

واستحقاقاته تجري على مزاجها وليس بانتظار البشر ونضجهم وتبديل أولوياتهم والاشتغال بها. وهذا النهوض المعبر عن الحاجات التاريخية واستحقاقات الأزمنة، ولو جاء على يد قوى لم يكن لها باع في حقبة المقاومة بقدر ما كانت تتآمر عليها، إلا أنه سيمثل تحولا استراتيجيا مغيرا في أحوال الأمة والأمم والإقليم، ويقدم أدلة قاطعة على أن زمن العربية، وفرصتها قد توفرت موضوعيا، ووجبت، وقد تقوم بها مشوهة قوى وجهات لم تكن في صلب العروبة كمشروع سياسية تاريخي، واللافت عند كثيرين أن السعودية وهي منبت ومنبع الوهابية، ومصر وهي أيضا منبت ومنبع الإخوانية، وكلاهما شكّلَ ابتلاءَ الأمة والإسلام والقومية، وقاد حقبة العلمنة وتحرير الدين من السياسية، وهذه أيضا تؤكد أن الزمن لا يرحم وأن استحقاقاته وحاجاته تفرض نفسها وقد ينجزها غير من أسس لحقبتها التاريخية الجديدة.

باختصار شديد، فإنّ دول وأمم وجغرافية ونظم سايكس بيكو– وعد بلفور– التعاقدات بين الوهابية السعودية وبريطانيا قد استنفذت مشروعياتها وانتهت صلاحياتها الزمن وسقط واندثرت فرص وامكانات استمرارها أو عودتها، وقد لعبت حقبة المقاومة الدور المحوري في إسقاطها الذي يؤرَّخ بانتصارات المقاومة في لبنان وفلسطين وسورية، وانهاء مبررات ووظائف الكيانات المصنعة والأمم التي جرت محاولات تصنيعها أقطارا وفق مصالح الغرب والشركات والقوى الاجتماعية المتخلفة.

عليه، فإنني أجزم أن الجاري في مصر، ووادي الرافدين، وإفريقيا العربية إنما جاء مطابقا لما خلص إليه كتاب العرب والمسألة القومية في القرن الواحد والعشرين، ولزوم اللازم أن ينهض المشرق العربي وتحديدا سورية إلى مهمتين: تجديد الفكر القومي العربي وعصرنته والسعي الواعي الواثق إلى تحرير الدين من السياسة، وإلا جرت الأمور بقوة الواقع حيث لن تتعطل ميكانزماته بانتظار أحد.

2 . اعتبرت أن تشكل الجماعات كان مقدمة لتشكل الحس القومي ...هل يعني ذلك أن أي تجمع أو جماعات تتواجد في ظروف وزمان ومكان معينين يعتبر وجودها مقدمة لتشكيل أو للمطالبة بوطن قومي ...كيف نحدد أسباب وعناصر تشكيل الجماعات؟

إن آليات تشكل القوميات وما قبلها وما بعدها مسألة لها صلة بالطبيعة والظروف ونمط الحياة، والأهم من ذلك التفاعل بين الأفراد لإنتاج حاجاتهم المادية والروحية، فسعي الإنسان لتأمين شروط حياته والارتقاء بها هو سر الخلق وسبب تطور البشرية، وما بلغته يشبهُ كل ما مرت به الوحدات والتشكيلات الجمعية.

وفي كتابنا رصدنا نماذج مختلفة لتشكل الجماعات واستمرارها او اندثارها، وضبطنا على سبيل المثال؛ ان قوميات – أمم– جماعات ما فوق او ما قبل القومية– تشكل بعضها والراسخ منها

ببطئ استجابة للحاجات وتطور البشرية وما انتجته، وتشكلت ومازالت انماط اخرى قائمة وذات فاعلية كبيرة، كما هي حال عموم اسيا، فالصين والهند لم يجر فيها وبدولها وأممها الراسخة عملية دمج قسرية لمكونات ما دون القومية والامة، وهذه على تعداد اللغات، والاديان والالهة والاثنيات مازالت منذ زمن غابر تعيش معا وتسعى معا وتتفاعل وتلبي حاجاتها بل وترتقي في سلم التطور الإنساني وتسهم به على نحو ابداعي ومتوثب، وفي حالات اخرى رصدنا قوميات تشكلت من سوابقها وتطورت وتحولت إلى مرحلة القومية فاكتمال الامة بوحدتها الوطنية وتتعمق وحداتها وتزيد بصفتها أمم طبيعية راسخة، واخذت تتحول بوعي إلى التشكيلات القارية وما فوق القومية كما في الاتحادات والتجمعات الكبرى، كما وجدنا في التجارب محاولات محمومة استجابة لمصالح بذاتها لتشكيل وتفصيل اوطان وأمم ودول على قياس مصالح وارادات كالحال في ثلاث نماذج معاشة:- امريكا واليات تشكلها القسرية والارادوية المعبرة عن مصالح الشركات وعلى شاكلتها، - والقطريات العربيات التي ما زالت تجري محاولة تكريسها أمم دول مصنعة في خدمة الغرب وشركاته ومصالحه، - واوضح نموذج معاش الكيان الصهيوني الذي تجتمع اشلائه من جماعات واقوام لا تفاعل بينها بقدر ما تجتمع لتامين مصالح دول وشركات فتعيش على اسنادها وتقوم بالقهر والقوة والابادة والتهجير، وتعجز عن التشكل قومية- او امه او حتى جماعة دينية منسجمة ومتناسقه..

في دراستنا حاولنا ان نميز بين حالة واخرى، لنرصد العناصر الثابتة، وذات الاصل لتحديد بيئات تشكل الهويات الجمعية ذات القابلية للحياة والارتقاء، ووجدنا بحسب كل النظريات والمصادر، والمنظرين لمسألة القومية- الامة، واستنتجنا ان الكل اتفق على اكثريتها، كمثل اللغة، الارض والجغرافية، التاريخ المشترك، القيم والعادات، العبادة والاديان والالهة، الارادة والرغبة، العلاقات الاقتصادية وتشابكاتها، وفي واقع الحال وفي الماضي يمكن معرفة ان التباينات في تحديد اي العناصر ذات اثر اكبر ارتبط إلى حد كبير بالمصالح ومحاولات انفاذها تحت شعار وحدة الامة ودولتها، فاختلف النص الالماني عن الفرنسي في تحديد عناصر القومية من التركيز على اللغة، لان المانيا تريد الالزاس واللورين من فرنسا، بينما النظرية الفرنسية ركزت على الارادة والرغبة وفي ابحاثنا فصلنا بينها، واستنتجنا ان العناصر المؤسسة والفاعلة القابلة للحياة، تنقسم إلى اكثر من مجال؛ فالجغرافية اصل، واللغة مرتبطة بالجغرافية، والعادات والتقاليد والايمان والالهة، ويرتبط بها وينشأ عنها التاريخ المشترك، والامال والتبادلات الاقتصادية والمصالح المشتركة، وتلك كانت في عصور غابرة هي العناصر المؤسسة والحاكمة وعندما تطور الإنسان، ووعيه ومعارفه، ووسائطه في انتاج حاجاته ذلل الكثير منها، فلم تعد الجغرافية سببا في تشكل الجماعات وارتقائها ولم تستمر الانقطاعات الجغرافية الطبيعة حواجز تمنع التواصل والتفاعل، ومع تطور الارادة وحضورها في تقرير مستقبل الفرد والجماعة تقدمت

على سوابقها دون ان تنفيها وهكذا هي الحياة وتفاعل البشر بين بعضهم لتشكيل وحداتهم الاجتماعية بحافز وحاجة العمل الاجتماعي لتوفير الحاجات المادية والروحية وتلبيتها للارتقاء والتقدم وتامين الحياة والرخاء.

الاهم في ما وصلنا اليه، هو ان لا شيء ثابت في الحياة، سوى ان الإنسان اثمن رأسمال، وبحجم معارفه وقدراته على اخضاع الطبيعة وعناصره لخدمته تتغير العناصر الحافزة، والمسببة في تشكل الجماعات.

فقوميات القرون السابقة مختلفة جوهريا في اليات تشكلها عن جماعات القرن التاسع عشر، والقرن العشرين، فما بالنا في قرن الثورات الانفجارية الاعجازية في العلوم ووسائط التواصل والاتصال والتخاطب وتلبية الحاجات وتنوعها لجهة مصادرها ولجهة انتاجها وتسويقها، ونحن في عصر اصبح الفكر منتجا جماعيا لا فرديا بدأت تتاسس جماعات من نمط ومن مصادرة وعلى اصول مختلفة كليا، كمثل مملكة اسغارديا الافتراضية وما يسميه الخبراء بالقارة السابعة» org." وفي مرحلة البلوك تشين ستتغير كثيرا العناصر والقواعد والاسباب التي يجتمع عليها البشر لتامين حاجاتهم وتلبيتها.

الاصل والجوهري في كل المسألة هو الإنسان، وتلبية حاجاته المادية والروحية وكلما تطورت وسائط تلبيتها تطورت اشكل الانتظام البشرية والجماعات وروابطها واسباب تشكلها كما عناصر اكتمالها.

وفي المختصر: ان القوميات والجماعات التي تشكلت سابقا كان للمكان والزمان والعيش المشترك واليات التفاعل دورا محوريا، اما في عالم اليوم والمستقبل، فمن المؤكد ان عناصر الاجتماع والتشكل تختلف جوهريا، والمنطقي القول ان ليس كل مجموعة عاشت معا، وتحدثت لغة واحدة ولزمن محدود او قصير ان تتشكل كجماعة قومية وترسخ وتصبح ذات حقوق في اقامة دولتها الوطنية لتجسيد الامة واتمام عناصرها.

3 . كيف تتشكل القوميات... ومتى يمكن أن نقول عن جماعة ما إنها استوفت عناصر تشكيل قومية... هل هناك نموذج أو أكثر لذلك..؟

ضبطنا الأسباب والعناصر والبيئات والزمن اللازم لتشكل قومية، وهي عملية تراكمية تطورية تتخذ زمنا طويلا، وتفاعلات متنوعة، وثمة نماذج المعاشة. تعترف الأمم المتحدة والمؤسسات العالمية ذات الصلة بأكثر من 540 قومية، برغم أنه في العالم اليوم أقل من 220 دولة. فلذلك نشأت دول متعددة القوميات، وتشكلت كدول اتحادية، وولايات، وهناك دول على أسس قومية صافية، وهناك دول ذات تشكل فيدرالي أو كونفدرالي من قوميات وإثنيات متعددة، وهناك دول قهرية لا تعترف بالقوميات ولا تمثلها أو تسعى لدمجها وصهرها، كما هناك دول كأميركا قامت

على مبدأ إبادة الأقوام التي سبقتها، وتشكلت كدولة نظام "سيستم" على نمط الشركات وقوانيها المحدودة المسؤولية والمساهمة.

وتستوفي الجماعة صفتها القومية، عندما تجمعها وتترسخ فيها عناصر أساسية، كاللغة والجغرافية، والتاريخ، والمصالح الاقتصادية، والتفاعل المديد، فالعرب في جغرافيتهم قومية، أما في هجرتهم فهم جاليات ولو عاشوا في غيتاوات أو مناطق واستمروا يتحدثون لغتهم ويمارسون تقاليدهم وعباداتهم وأنماط حياتهم، وظاهرة تعايش الوحدات الاجتماعية في نظام نجدها في أمريكا كما نجدها في الكيان الصهيوني، والجاليات لا تطالب ولا تستحق أن يعترف بها كقومية لها حق بالسيادة والاستقلال والحكم وإقامة دولتها القومية والوطنية.

4 . أحياناً تضيع الحدود الفاصلة ما بين القومية والأمة وتتداخل وتتقاطع أيضا مع مفهوم الدولة... ما هو معيار التمييز بينهم وأيها الأعم والأشمل؟

القومية: هي جماعة من البشر عاشوا معا طويلا، في جغرافية متصلة، وامتلكوا لغة واحدة، وتبادلوا المنافع وتفاعلوا لإنتاج حاجاتهم، يتميزون عن الجماعات الأخرى بخاصيات.

الدولة: هي جهاز إدارة شؤون الجماعة، لتسوية تعارضاتهم، ولتأمين تفاعلهم لإنتاج حاجاتهم وتأمينها، وتحقيق رغباتهم، فالدولة جهاز، وليس للدولة أن تنتج قومية أو أمه، بينما الأمة والقومية لا تكتمل شخصيتها إلا إذا أنشأت دولتها الوطنية.

الأمة: هي الإرادة القومية الجامعة الساعية إلى اكتمال عناصرها بسيادتها وبدولتها الوطنية.

بينما القومية، والدولة عناصر مجسدة ماديا ومعاشة. في الواقع، تبدو الأمة تشكيلا افتراضيا وجدانيا، يجمع أبناء القومية أينما كانوا، حيث يتفاعلون لتحقيق شخصيتهم الكاملة بدولة الأمة. وعندما تتحقق القومية وتكتمل ببناء الدولة الوطنية تتحول إلى واقع أمة، وفي تشكل الأمم، تتحقق مجاوزة التمايزات القومية لكل جماعة باندماج جماعات متباينة برغبة إنتاج الحاجات المشتركة «مادية وروحية»، فالأمة بحاصل تشكلها وعند اكتمالها تكون غالبا تعبيرا عن اندماج وانسجام جماعات قومية وإثنية مؤسسة وارثة لما قبلها وساعية إلى التطور والارتقاء.

5 . هل نجد صدى الفكر القومي في الجمعيات والأحزاب السياسية المعاصرة؟

نجدها تقريبا في كل شيء، في كل التشكيلات، والمنظمات، وفي الإنتاج الفني والأدبي، والقيمي، والأخلاقي، وفي التشريع، وفي اللوبيات، وفي التشكيلات الاجتماعية والمهنية، كما في السياسية، فحضورها ليس مرهونا بإشهارها وإعلانها بين المبادئ والأهداف، على سبيل المثال: محطات التلفزة وبدافع الربحية وزيادة الشرائح المتابعة، وبرغم أن مالكيها أفراد قد لا يعلنون الانتماء إلى قوم أو إلى أمة، تجدهم مضطرين لتنظيم وإنتاج برامج تخاطب عامة

العرب مثال «LBC"، فبرغم أن المالك، القوات اللبنانية، يزعم بالأمة اللبنانية والفينيقية، فقد كانت محطته السباقة إلى برامج عربية عامة وشاملة، وكذا مثلٌ آخر، وأعني تشكيلات المحامين العرب، جمعيات التجار... إلخ.

أما في الطبيعة والأهداف السياسية لتشكل الأحزاب والجمعيات، فهناك تباين. بعضها يضع على جدول أولوياته الالتزام بالمسألة القومية والسعي لتحقيقها – وغالبا لا يلتزم بها– وبعضها يقصرها على جغرافية محددة، وبعضها يتجاهلها تماما لكنه يتصرّف على أساسها وحسب أبعادها، فتحضر في كل شيء عنده في الحياة والممارسات اليومية.

المسألة القومية ومسألة الأمة أمرٌ حاكم، ويلخصها القول «الأمة والوطن طوران تاريخيان»، فحيث يكون وطن تكون عناصر القومية، وكل اهتمام بالوطن، وبناسه ينطوي على تصرفات والتزامات قومية.

6 . الكيان الصهيوني حاول جاهدا أن يستقطب اليهود من كل أنحاء العالم ومع ذلك فشل في تشكيل أمة يهودية... ما السبب؟

السبب المحوري أنه لا يمتلك أساسا أو أصلا أو عناصر أو ممكنات أو دوافع موضوعية، لتشكله أمة أو قومية، فهو كيان مصطنع مفروض بقوة الإرادة والمصالح الاستعمارية، وعلى قياس الشركات ومصالحها، وهذا بحث فصلنا فيه طويلا في الكتاب، واعتمدناه كنموذج لمحاولات تصنيع قوميات وأمم بدول، ولهذا لن يكتب له البقاء أو التحقق كدولة قومية يهودية كما يشرع الكنيست، ولو أيده ألف ترامب. فحقائق الأزمنة واستحقاقاتها وعناصرها هي قوة الفعل المحورية، ومحاولات ليّ عنق التاريخ والزمن لن تفلح وستنكسر حكما بحكم طبيعة الأشياء وليس فقط الإرادات. هنا تصير الإرادة والوعي عنصران يستعجلان أحكام التاريخ ومنطقه وإرادته التي لا حياد عنها ولا صادّ لاتجاهاتها.

7 . القرن العشرون هو قرن الثورات والمتغييرات الاستراتيجية الكبرى... ما الذي كرسته هذه المتغيرات وما هو تأثيرها على العرب خصوصا؟

نعم، القرن العشرون هو قرن الثورات والتحولات الانفجارية في طبائع وأشكال ووسائط تحقيق الإنسان لحاجاته، وتفاعله مع البشر، والطبيعة، وهكذا التشكيلات الاجتماعية على اختلاف أنواعها وأنماطها، وقد دشنت الحرب العالمية الأولى وجاءت إحدى أهم نتائجها الثورة البلشفية في روسيا وما أرسته من قيم وقواعد ومن حقوق للإنسان وحق تقرير المصير للأمم والأقوام، وتعظيم شأنه وتأمين حاجاته، والارتقاء به، وتبعتها عمليا وبتأثير منها الثورة الصينية، والفيتنامية، ثم الثورة الإسلامية الايرانية، وانتصار الحق في جنوب إفريقيا. وبناتج تلك الثورات

بطابعها الاجتماعي وإعلائها شأن الإنسان والمساوات والعدل، تحقق للبشرية قفزات هائلة في ثوراتها التقانية وإخضاعها الطبيعة وعناصرها، ويسجل أن كل التطور البشري خلال الثلث الأخير من القرن المنصرم والعقدين من القرن الجاري، يعود الفضل فيه لما أنتجته العقول وتفاعلاتها لا سيما اجتماعية التفكير في نموذج الاتحاد السوفايتي ووريثه الصين، وتعود روسيا متفوقة في كثير من المجالات وتحتل الصين المرتبة الأولى في الإبداعات وإنتاج المعرفة، وبراءات الاختراع وفي نموذجها الاجتماعي غير المسبوق وقدرتها على تحقيق نمو مستدام أخرج مئات الملايين من ربقة الفقر إلى مصاف الطبقات الوسطى بمعنى تلبية الحاجات المادية الضرورية والارتقاء لتأمين مجتمعات الرفاه الإنساني.

بمعنى أدق يسجل للثورة البلشفية في روسيا وللجيش الأحمر الصيني وثورته الاشتراكية الأسبقية والأحقية في أنها شكلت تحولات مفصلية في تطوير الحياة البشرية على الكوكب، وأعادت ضبط العلاقة بين البشر، وتقليص دور وحجم جماعات اغتصاب السلطة لإبادة البشر وإخضاعهم واستعبادهم بإفقارهم، ولإلغاء كل أشكال التمييز بين البشر، وتبدو المقارنة بين نموذج الغرب ومنتجه أمريكا والكيان الصهيوني، ونموذج روسيا والصين، ساطعة وقاطعة في نتائجها، لصالح النموذجين الروسي والصيني، والمشترك بينهما أنهما ثورات اجتماعية الطابع، وكذا نرصد أنهما لم يسعيا أو يحاولا احتلال أو استعمار، أو قهر الأمم وإبادتها أو السعي لتشكيل أمم ودول مصطنعة في خدمة مشاريعهم.

انعكست تحولات القرن العشرين على العرب بالكثير من العناصر والظواهر، ومن علاماتها مدى تأثرهم بالتجارب التاريخية، وهنا أتحدث عن الأمة والقوم وليس عن النخب الحاكمة والمتسلطة والتي مازالت تحكم وتستعبد وتبدد القدرات والإمكانيات بصفتها منتدبة من الغرب الاستعماري في محاولات قسرية لتوليد أمم وقوميات ودول جزئية قاصرة ومعاندة مسارات التاريخ وحاجاته، فالمقاومة وأفعالها وانتصارتها وعصرها، كل ذلك ناتج تأثر العرب بتلك الثورات وبالتطورات والإنتاجات التقانية والتواصلية، وتقدم العلوم، وكذلك حروبهم الأهلية، وانفجار جغرافية ونظم سايكس بيكو– بلفور– التفاهمات البريطانية مع الوهابية والسعودية، وتحولهم إلى ميدان ومسرح وجغرافية الحرب العالمية العظمى لخمسين سنة ونيف، وخروجهم كطرف منتصر ومحوري فيها في مواجهة الغرب مجتمعا وفي زمن هيمنة أمريكا المطلقة وتخلي الأمم والشعوب والقارات والدول عن مواجهة الغطرسة والعدوانية الامريكية وتحقيق انتصارات متتالية تتراكم نتائجها وتتفاعل، فيصبحون هم أصل وأساس تراجعها وانسحابيتها وتأزمها، هذا يعني أنهم تفاعلوا مع الثورات ومنتجات العصر وأجادوا الفعل المقاوم بصفته حقبة لازمة وتسبق حقبة النهوض المطلوب وعيها والانتقال إليها، وهكذا تكون الحرب العالمية العظمى التي أتقنتها سورية وأجادتها وحققت فيها تحولات استراتيجية قد أعادت صياغة قواعد

وقوانين ونظم العلاقات بين البشر والقارات والأمم والجماعات، فيظهر العرب مرة ثانية أمةً عتيقة عريقة منتجة وقادرة وتعود لدورها عبر جغرافيتها وتاريخها لتكون عند توحدها وتحقيق شخصيتها بدولتها القومية دولة الأمة – أمة حضارية عصرية رائدة ساعية إلى تحضير الأمم لإعادة إنتاج العالمية بما هي أممية عادلة مشروطة بأن تتحرر كل أمة على حدة، والعرب بصفتهم إحدى أعرق الأمم لم تكتمل شخصيتهم القومية إلا بالدور المحوري وسط كل ما تشهده الكرة الأرضية والنظام العالمي والنظم الإقليمية من تحولات. وهكذا، عندما نتحدث عن العرب، يجب أن نتعامل معهم كأمتين؛ فأمة المقاومة هي الأصل وهي سيدة الزمن ورائدة المستقبل ومنطلق الأزمنة، وحقائق التاريخ تفيد بأنها ستكون وستصير وارثة للثورات ومجددتها ومطورتها شأنها كشأن الأمم التي أنجزت حقبة المقاومة وانتقلت إلى حقبة القيام والنهوض.

8 . العرب.. فشلوا مرارا في توحيد مواقفهم وصفوفهم في القضايا الكبرى... هل لا تزال تعتقد أن لهم دورا يمكن أن يلعبوه؟

أنا أتحدث عن عرب الأمة والمقاومة بصفتهم أمة صناعة الحاضر وأسست لصناعة المستقبل. أمة أراهن عليها كثيرا وأجزم أنها ستصير ذات شأن كبير، أما أمم النخب الحاكمة والأسر المصنعة لخدمة أعداء الأمة فلا رهان عليهم أبدا، ولن يوحدوا أو يتوحدوا، وإن فعلوها فوحدتهم متآمرة على الأمة وفي خدمة أعدائها كما شهدت العقود المنصرمة على أدوارهم وكما هم اليوم مستعجلون للانفتاح ومساندة نظام استيطاني هرم يعيش أيامه العادية الأخيرة، ويعلنون التطبيع والتكامل معه.

وهكذا أكرر ضرورة إعادة تعريف العرب، فالعرب ككل أمم التاريخ والحاضر، هم أمتان أمة النظم والخيانة والتفريط وعملاء الغرب والقوى الاستعمارية وأمة الشعوب التي تعبر عن نفسها في المقاومة وحلفها ومشروعها مع تأكيد دائم على أمة المقاومة لا أمة الارتزاق والفساد والخيانة.

9 . سبق أن قلت مراراً إن الحرب على سورية هي حرب عالمية ثالثة بل ويصح أن نسميها حربا كونية... أسقطت دولا وشكلت محاور قوى عالمية جديدة... وأن العالم الجديد هي نواته... وأن سورية عمود السماء... ما خصوصية الحرب السورية... ما الذي يميزها عن باقي حروب المنطقة؟

هنا يطول الحديث، وقد أصدرت كتابين عن الحرب السورية، الأول عام 2012 تحت عنوان؛ سورية الإبحار في العاصفة، وثقت أنها عمود السماء وأنها تهتز ولا تقع، وإلا انتفت الحياة البشرية عن الكوكب، وجزمت بأنها ستنتصر مهما كلف الأمر، وفي عام 2017 أصدرت

كتاب سورية صناعة النصر، وقصدت في الأول الإبحار، وفي الثانية الصناعة، وأنا في كل ما قلت وكتبت، وفي كتابي الجديد الذي ننتظر: سورية أسطورة النصر، وثقت بالدليل والوقائع القطعية والمعاشة حقيقة أن الحرب مع سورية وفيها وعليها اتخذت صفة العرب العالمية العظمى، وأصر على هذا التعريف وقد سطرته في كتاب سورية صناعة النصر وشرحته بدقة، والمعطيات كلها تؤكد ما ذهبت اليه منذ البداية أن سورية عمود السماء، ونقطة توازن الاستراتيجيات العالمية، وأن حدثها سيكون عالميا وأنها تستعيد مهنتها في صناعة تاريخ ومستقبل الإنسانية، فكما كانت أصل المدنية، ومنتج الحرفة والحرف ومختلف فنون وآليات الحياة الإنسانية وأسهمت في تحضير الإنسانية بتعميم حضاراتها وبالأديان التي اختارها الله عزل وجل لتكون هي بيئتها ووطنها، كذلك هي اليوم في انتصارها في هذه الحرب التي تتوج كل حروب القرون السابقة على العرب وإقليمهم، وان تنتزع النصر يعني أن تغير وقد غيرت في شؤون الأمم والشعوب والقوى وستغير في جغرافية العرب ونظمهم وفي الإقليم، وهذه أيضا أمور وقضايا معاشة لا يختلف عليها عاقلان، فأبسط وأوضح دليل ما كانت عليه روسيا قبل عاصفة السوخوي 30 أيلول 2015 وما هي عليه اليوم، وماذا كانت أوروبا والاتحاد الأوروبي وتركيا والسعودية قبل تورطها في سورية وما هم عليه اليوم.

تميزت الحرب السورية بأنها تحولت بسبب سوريا وجغرافيتها وبشرها إلى الحرب العالمية العظمى بجلاء قاطع، وبأن سورية بين كل أمم الأرض وقواها ودولها وإمبراطورياتها، قد أجادتها ووحدها هزمت الإرهاب المتوحش وجماعات تسييس وتسليح الإسلام رغم أن هذه الجماعات هزمت الاتحاد السوفياتي وهو نصف العالم وهزمت أمريكا وهي مهيمنة على العالم، نجد أن سورية وفقط سورية قد هزمتهم بجدارة، وإضافة إلى ذلك ومع صعود روسيا يمكن ضبط كل مسارات الجاري وما سيكون على وقع نتائج الحرب والانتصار فيها بما في ذلك مستقبل الاتحاد الاوروبي والمنطقة، وعلى وقعها يتقرر مستقبل الإقليم وإعادة تشكله كما هي الحال في أزمات تركيا والجاري مع عرب إفريقيا والنيل، وتسارع انحسار امريكا وانشغالها بأزماتها وتوتراتها الداخلية التي تهددها أيضا بالانفراط.

10 ـ حرب سعودية على اليمن... تشظّ عربي... تفتت... ثورات ما يسمى (بالربيع العبري)، يبدو أنها نهضت من سباتها لتضرب من جديد... ورغم كل ذلك، لا تزال تراهن على حتمية وحدة العرب القومية... علامَ تعتمد في رهانك؟

لي قراءات مختلفة عما يجري تسويقه، فما جرى في العرب انطلاقا من شرارة تونس ليس ربيعا عربيا صنعته أجهزة أو نظم أو دول إنما هو انتفاض، وحراك، ومخاض للتغير الجدي، ومقولات ابن خلدون هنا حاكمة كي لا نستعير من الماركسية أو من النظريات العالمية الأخرى،

وهو القائل: عندما تزيد الجباية تنهار الولاية.... فالجاري هو سلسلة موجات انتفاضية، في ظرف ثوري يفرض التغيير ولم تتوفر بعد عناصره وأدواته الذاتية أي القيادة والمشروع والكتلة الحاملة لجديد المستقبل، وأيضا يقول ابن خلدون: إن الفوضى هي المقدمة الضرورية لإعادة البناء والنهوض وما نراه ونعيشه من فوضى وحروب وتحولات إنما هو التعبير الدقيق عن أن زمن العرب القديم قد نفذ ولم يعد قابلا للحياة، وأن الأمم المصنعة لم تعد لها فرص العيش فعصر المقاومة قد أزفت نهاياته السعيدة والدول الوظيفية انتهت شروطها وأسبابها وأدوارها الوظيفية، وهكذا تصير الفوضى العربية الجارية نتيجة منطقية وحاجة زمنية وتاريخية لن يرثها إلا النهوض، وهنا تأتي دعوتي، ولهذا أنجزت الكتاب رغم أن مسودته أعدت قبل سنوات وقررت أن يصدر في زمنه الصحيح، ليكون تلبية للحاجات، وليسهم ما أمكن في إعادة صياغة وعصرنة المشروع القومي العربي ليستحق العرب الحياة وينجزوا مهمتهم التاريخية المعلقة بتحقيق وحدتهم القومية وإقامة دولتهم الوطنية وهذا ما سيكون، وليس من مفر أبدا.

إن زمننا يفرض مسارا ثنائيا متوازنا ومتكاملا للمهمتين معا؛ مهمة الاندماجات والتشكل في وحدات جغرافية ومصلحية مافوق قومية وأممية، ومهمة إنجاز المسألة القومية، وبهذه ولها فقد حاولت أن أقدم صياغات مختلفة وعصرية للمسألة القومية والأمة، وجاء الكتاب تحت عنوان قراءة معاصرة في الأمة والدولة والعولمة، وتقدمت بأفكار كمثل الدعوة إلى مشروع يحرر أمم الإقليم ويجمعها في اتحاد. فالمسألتان ستسيران معا ومن يتخلف ستسحقه عجلة الزمن وسرعته والتطورات الإنسانية في كل المجالات، وبهذه دعوة للكرد أيضا، الأمة شبه المكتملة عناصرها، لأن يتساوقوا مع قيم العصر ويتخلوا عن أوهام الاعتماد على الغرب، أعدائهم وأعداء أمم الإقليم لينخرط العرب والكرد والإيرانيون والأتراك بامتداد البحور الخمسة في جهد منظم لإنجاز مهام التحرر والتحرير وإلحاق الهزيمة بالغرب الهمجي والاستعماري الامبريالي في حقبته الأكثر توحشا، الليبرالية، ولتتأسس قواعد تشاركية حوارية تفاعلية بين أمم الإقليم تمهد لإنشاء كتله قارية حاكمة في مسارات وتشكلات العالم ونظمه والقوانين الناظمة للحياة البشرية في صيغتها الجديدة على وجه البسيطة.

باب اللغة العربية وآدابها

1 . الكناية ودورها الدلالي في نهج البلاغة

بقلم الأستاذ الدكتور علي مهدي زيتون
رئيس قسم اللغة العربية في الجامعة اللبنانية
ورئيس مجلس أمناء جامعة المعارف – بيروت
ورئيس الملتقى الثقافي الجامعي
والمشرف العام على المجلة
a.m.zaitoun@hotmail.com

تمهيد

يقوم هذا البحث على نقطتين أساسيتين: الأولى محاولة نظرية لتقديم فهم محدّد للكناية ولوظيفتها في إنتاج أدبية الأدب، والثانية محاولة إجرائيّة لقراءة الكناية في «نهج البلاغة» وإبراز جمالياتها. وذلك في ضوء ما سنحصّله من فهم نظري.

أ- مفهوم الكناية ووظيفتها نظرياً:

يتدرج هذا المبحث من مفهوم الأدبية وصولاً إلى مفهوم الكناية ووظيفتها:

1. <u>الأدب مادّةً مخترَقة</u>: كانت قراءة العالم أو (اكتشافة)، وما زالت المثير المحرّك الذي يدفع الإنسان إلى التفكير. ولقد توزّعت عمليّة التفكير هذه على مجموعة من الحقول وُصِفت بأنها حقول معرفيّة، لما تشكله المعرفة من همّ محوري فيها. فعلم الاجتماع آليّة معرفيّة مادّتها المجتمع، وعلم النفس مادته النفس البشرية، وقل الأمر نفسه بالنسبة إلى مختلف العلوم التي أنتجها الإنسان. وكان كلّ علم من العلوم الإنسانية يرى أن له السلطة المعرفيّة، واليد العليا في التعامل مع الحقول المعرفيّة المختلفة، يحاول اختراق أيّ حقل آخر يستضعفه. ولعلّ

المستضعَف الأوّل الذي امتدّت معظم أيادي العلوم إليه، ورأت فيه حقلاً معرفياً ملحقاً بها هو (الأدب). استتبعه التاريخ إلى دائرته، ورأى فيه نتاج حياة الكاتب من جهة، ونتاج المرحلة التاريخيّة التي تفيّأ تحت ظلالها من جهة ثانية، فهما بالنسبة إليه الفاعلان القويان في إنتاج الخطاب الأدبي. ورأى علم النفس أن الأدب بعض من أحلام اليقظة التي لا يستطيع فك رموزها سواه. وآمن علم الاجتماع إيماناً شديداً بأنّ المجتمع هو السلطة المكوّنة للأدب. وهذا ما يسوّغ له استتباع النشاط الأدبي إلى دائرة اهتماماته المعرفية، وما كان يخطر ببال أية فلسفة من الفلسفات التي عرفها الإنسان أن الأدب مستقل عن سلطتها. وما كان للأدب، بالنسبة إليها، أن يُقرأ قراءة مجدية من خارج الملامح التي تراها فيه هذه الفلسفة أو تلك.

2ـ <u>حركة الأبوياز والأدبية</u>: جاءت هذه الحركة في ظلّ مرحلة الحداثة الغربيّة لتواجه هذا التدخّل وذلك الاختراق الذي تقوم به تلك العلوم، معلنة وجود (علم أدب) يقف إلى جانب تلك العلوم، من دون أية مركبات نقص، ويحول دون تدخلها في حقله المعرفيّ (الأدب). وكان أوّل ما قامت به على طريق تخليص الأدب من ذلك التدخّل هو تقديم فهم علميّ جديد لثنائيّة (الشكل/المضمون) قوامه أنّ الأجراء (الشكل) ليس سوى التشكيل الخاصّ للمادة (المضمون) التي يمكن أن تخضع للعديد من الاجراءات المختلفة، ولا يمكن فصل أحد طرفي هذه الثنائية عن الاخر، فهما وجهان لحقيقة واحدة غير قابلة للتجزيء. أمّا الثورة الثانية التي اجترحتها هذه الحركة في دفاعها عن الأدب، فهي مقولة (أدبيّة الأدب) المرتكزة إلى أن الأدب فنّ لغوي. والنسيج اللغوي لأيّ خطاب أدبي هو (الأدبيّة) عينها التي تشكل حقل اشتغال (علم الأدب) . ويدفعنا موقف حركة الأبوياز إلى أن نرى أنّ الأدب حقل ذو خصوصيّة تشكّل مادّة لاكتشافات (علم الأدب)، تماماً كما أن لكل حقل معرفيّ آخر علمه الخاص. وعلم الأدب، بناء على ذلك، شريك تلك العلوم في عملية اكتشاف العالم المرجعي، وليس قاصراً ليدّعي هذا العلم أو ذاك حقّ حضانته.

3ـ <u>الكناية وموقعها من تقنيات الأدبيّة الأخرى</u>:

وما دام الأمر، كما رأينا، فإن للباحث الحقّ أن يدخل (علم الأدب)، وأن يفكّر من داخله، ومن خلال آليّات اشتغاله. وتأتي ثنائيّة (النثر/الشعر) لتطرح علينا أسئلتها. ولعلّ السؤال الأوّل الذي يفرض نفسه هو: هل من حدود صلبة قائمة بين طرفي هذه الثنائيّة؟ والجواب البدهيّ هو أن الحدود مفتوحة بالاتجاهين وفي معظم المواقع. ذلك أن مصطلح الأدبيّة يضمّ بين جناحيه فنيّة النثر مثلما يضمّ فنيّة الشعر. ويدخلنا هذا الأمر مدخل اللغة. أوجدت اللغةُ (كلمةً) علامةً لكلّ شيء من أشياء العالم المرجعي المعروفة، محسوساً كان ذلك الشيء أم مجرّداً .

ويعني ذلك أن مفردات أية لغة محدودة العدد، تبعاً لمحدوديّة أشياء العالم المعروفة، ولن تمكّنها محدوديتها من جهة، واتصاف كل مفردة من مفرداتها بصفة العموميّة التي تتخذ شكل عنوان عام من جهة أخرى، من التعبير عن الخصوصيّات التي لا حصر لها. فلا تستطيع هذه المفردات في حدود الإسناد الوضعي العادي أن تنقل إلينا الأبعاد غير المتناهية التي تقع داخل القشرة التي التقطتها اللغة من العالم. ولا بد للغة، أية لغة، من أن تبتكر الوسائل التي تعوّض مثل هذا القصور الذي تتصف به، فلا يمكننا أن نعبّر بكلمة (فرح) عن جميع أنواع الفرح التي ندركها، ولا عن مختلف درجاتها . وقل الأمر نفسه بالنسبة إلى (البغضاء)، و(المحبّة)، و(الحقد) و(الأنفة) وغيرها[1] .

ويأتي (التشبيه) و(الاستعارة) ليشكلا تقنيتين فاعلتين في عملية تعويض قصور اللغة في حالها الوضعية[2] ، وإن لم يكونا التقنيّتين الوحيدتين. وهذا ما يثير في وجهنا سؤالاً مبدئيّاً هو: أين تقع (الكناية) على الساحة التعويضيّة التي ابتُكرت في مواجهة قصور اللغة وفق مستواها المعجمي الوضعي؟

4ـ وظيفة الكناية الدلالية وسلطتها على سائر التقنيات

إن الكناية المشهورة في البلاغة العربيّة والمرتبطة بالفروسيّة (طويل نجاد السيف)، لا تنفي، كما نعرف، الدلالة المباشرة في أن هذا الفارس ذو نجاد سيفٍ طويل قياساً على نجاد سيف فارس آخر، ولكنها لا تقتصر على هذه الدلالة. وهذا ما يذكّرنا بـ(أسطوريّة) بارت، ويضع أمامنا فكرة (اللغة المسروقة) التي ارتكزت إليها تلك الأسطوريّة. وإذا كانت (أسطوريّة) بارت وظيفيّة إغوائيّة تلجأ إليها طبقة اجتماعيّة مستغِلّة؛ لتضليل طبقة اجتماعيّة أخرى (مستَغَلّة)، (فتغسل دماغها) من أجل استمرار سيطرتها واستغلالها، فإن (الكناية) العربية، كانت وظيفيّة كشفيّة تخدم رؤية الأديب في تقديم ما نفذت إليه من عمقٍ في جانب من جوانب العالم المرجعي .

وندخل هنا باباً أدقّ، وذلك عبر السؤال الآتي: إذا كان (المجاز) تشبيهاً أو استعارة يمثّل قراءة خصوصيّة محدّدة، عمقا نفذت إليه الرؤية، فما الذي تمثله الكناية في قراءتها؟ تتطلب الإجابة وقفة عند نموذجين أحدهما تشبيه والآخر استعارة.

تحدّث امرؤ القيس عن دموعه نتيجة رحيل أحبّته، فقال:

كأنّي غداة البين لمّا تحمّلوا لدى سمرات الحيّ ناقف حنظل

وإذا كان مستوى غزارة دموع الشاعر مسألة معرفيّة لا بد من أن يلتقطها المتلقّي، إلاّ أنها ليست

1- علي زيتون، أدبية الخطابة الإسلامية، ص 74 ـ 76.

2- م.ن، ص 73 ـ 137.

الدلالة الفعليّة التي يقصدها امرؤ القيس. ما قصده هو الإشارة إلى الحزن الكبير الذي تنطق به تلك الغزارة. ويعني ذلك أننا، بناء على لغة بارت، أمام (لغة مسروقة «مقترضة») وظيفيّة محكومة، هنا، ببراءة التوظيف بعيداً عن سوء النية التي أومأ اليها بارت. ويصل بنا هذا الأمر إلى أن التشبيه غير مستقلّ عن الكناية التي هي لباب الشعريّة التي يحملها التشبيه. فالغزارة لغة مقترضة تُدخلها باب الكناية. ونجد الأمر نفسه بالنسبة إلى الاستعارة. فعجز بيت البحتري:

كلانا بها ذئب يحدّث نفسه بصاحبه والجدّ أتعسه الجدّ

والذي أُسنِد فيه الفعل(أتعس) إلى (الجدّ) فأدخل العبارة في باب الاستعارة التي أكسبت (الجدّ) هويّة فنيّة إنسانية أسبغت عليه طاقة تعبيريّة لا تقدّمه (جدّاً) سيّئ الطالع فقط، ولكنها تضعنا أمام احتماليّة مفتوحة، فلا يمكن أيّ متلقٍّ أن يتنبّأ بنتيجة الصراع القائم بين حظّي كلّ من الشاعر والذئب أننا أمام نتائج مجهولة.

ويعني هذا أن الاستعارة ما كان لها أن تبلغ مداها التعبيري عن عمق الخوف الذي انتاب الشاعر لولا الكناية التي استدرجت الاستعارة إلى مداها. قدّمت الاستعارة النتائج مجهولة، والنتائج المجهولة هي المادّة التي اقترضتها الكناية لتعبّر عن أمر آخر تحتمله ويقع على مسافة أبعد . نعني به حجم الخوف الذي تملّك البحتري. ولا يعني ذلك أنه لا توجد كناية مستقلة عن التقنيّات التعبيريّة الأخرى. فقول المتنبي: «بناها فأعلى» في بيته

بناها فأعلى والقنا يقرع القنا وموج المنايا حوله متلاطم

هو كناية واضحة مستقلة، بشكل عام، وإن كانت غير قادرة على أن تأخذ مداها التعبيري لولا وجود استعارتين إلى جانبها هما: «القنا يقرع القنا»، و«موج المنايا حوله متلاطم» . والتركيب «بناها فأعلى» لا يهدف إلى تقديم (فائدة الخبر)، وإن كانت هذه الفائدة موضوعة في الحسبان. اقترض الشاعر هذا التركيب الدالّ على عظمة الباني وعظمة البناء. ليصل إلى ما هو أبعد من ذلك. أدخلت الاستعارتان سيف الدولة دائرة الأسطورة. وإذا نحن أمام طبقات من معنى المعنى اجترحتها الكنايات المتراكمة. ومما يجدر ذكره، في هذا المقام، أنّ وصف بارت اللغة المؤسطرة بأنها (مسروقة) هو وصف صحيح في الثقافة السياسيّة الغربيّة؛ لأنها لغة مسروقة فعلاً. وذلك لغاية سياسية سلبيّة بعيداً من البراءة التي يحاول المستغِل إيهام المستغَل بها.

أمّا في الخطاب الأدبي العربي، فلا يجوز استخدام مصطلح بارت؛ لأنّ الغاية من (الكناية) هي تمكين الشاعر أو الأديب من الامساك، بوساطة اللغة، بالعمق الذي نفذت إليه رؤية المتكلم في جانب من جوانب العالم المرجعيّ. ولعل المصطلح المناسب، في مثل هذه الحال، هو (اللغة المقترضة)؛ لأن الاقتراض قائم على علاقة واضحة بين طرفين ليس فيها افتراء ولا تدليس. وهو يحفظ حقّ المقرِض ويسمح للمقترِض بالإفادة من المقترَض. غايتها الوصول إلى معنى المعنى الذي تحدّث عنه الشيخ الجرجانيّ .

ب ـ الكناية ووظيفتها الدلاليّة في «نهج البلاغة»

يعالج هذا المبحث مجموعة من العناوين التي تتدرّج في تقديم المسائل.

1ـ الكناية والبعد السيمائي العلامي: ويبقى أنّ الكناية سواء وظّفت التشبيه، أم الإستعارة، أم الإستفهام، أم كانت مستقلة عن أية تقنيّة تعبيريّة أخرى، هي علامة سيمائيّة تحمل دلالة ما. وهذه العلامة ليست كغيرها من العلامات السيمائيّة. إنّ تحيّزها داخل اللغة يجعل منها علامة مقترِضة للغة بحثاً عن معنى المعنى. وهي، في اقتراضها هذا، لا تهدف إلى أن تقدّم دلالة تقريريّة واضحة، ولكنها تهدف إلى تقديم دلالة احتماليّة تستطيع التقاط خصوصيّة رؤيويّة لا يمكن التقاطها إلاّ بلغة احتماليّة مفتوحة.

والسيمائيّة منهج معرفيّ تعامل معه القرآن الكريم بشكل دقيق وواسع؛ لأن القرآن الكريم كان يتوخّى من العلامات التي أشار إليها تقديم حقائق يقينيّة للناس. ولقد أفاد الإمام(ع) من هذا المنهج في مواضع عديدة من «نهجه». تحدّث عن البيت الحرام وعلاقة الناس به، فقال: «**وجعله سبحانه علامة لتواضعهم لعظمته، وإذعانهم لعزّته**»[1]. وبقطع النظر عن ورود كلمة (علامة) وأهميّة تحيّزها في مرحلة البدايات الإسلاميّة، فانّ قراءة الإمام (ع) هذه العلامة المتشكلة بالاستناد إلى عبارتين، هما: «لتواضعهم لعظمته» و«إذعانهم لعزّته» تشكّلان كنايتين، (لغة مقترضة)، إنما يمثل وعياً مبكراً من الإمام بالعلامية، وبكيفية التعامل معها. فالكنايتان ليستا للتعبير عن موقع الإنسان قياساً على تعزّز الله وتنزّهه كما تحتمله فائدة الخبر في العبارتين، ولكنهما إشارة إلى قدسيّة البيت الحرام، وإلى وظيفته التربوية والثقافية والاجتماعية والإنسانيّة.

ويقول في مكان آخر: إنّ الله قد أرسل النبيَّ (ص) «إزاحة للشبهات، واحتجاجاً بالبيّنات، وتحذيراً بالآيات، وتخويفاً بالمثلاث»[2] . وإذا كانت وظيفتا النبي (ص) الأولى والثانية تعبّران عمّا هو يقيني من إزاحة الشبهات، واستخدام العقل احتجاجاً بالبيّنات، فإن الوظيفتين الثالثة والرابعة تمثّلان وعياً إضافيّاً بالعلاميّة، كيف لا وهما تنطلقان إلى ما هو احتمالي. فالحذر والخوف غير قابلين للقياس بمقياس دقيق. هما حالان نفسيّتان مفتوحتان على كلّ احتمال. ويوصلنا هذا إلى أنّ العلاميّة السيمائيّة حاضرة بقوّة في تفكير علي (ع) وثقافته الإسلاميّة، وهذا ما يثير، في وجهنا ، سؤالاً منهجياً. إذا كان عليّ (ع) قد اقترض (الآيات) و(المثلات) في أثناء قراءته بعض وظائف النبي(ص) من خارج اللغة، فكيف اقترض اللغة لقراءة ما أراد قراءته؟

1- نهج البلاغة، ص 45.

2- نهج البلاغة، ص 46.

2- الكناية المستقلّة:

ذكر عليّ(ع) اللهَ قائلاً: «متوحّد إذ لا سكن يستأنس به ولا يستوحش لفقده»[1] . ولقد أراد التعبير عن رؤيته إلى غنى الله عن الإنسان، فلم يجد وسيلة، أنجح من أن ينطلق من فقر الإنسان إلى خالقه. ويعني ذلك أنّ الإمام (ع) لا يريد أن يقدّم إلى القارئ معلومات لا يعرفها، فائدة الخبر. أراد أن يقدّم إليه لازمه؛ فدخل مدخل الكناية التي اقترضت الكلام لتذهب بنا إلى عمق متعلّق بصفات الله لا يمكن لتفكيرنا أن يسْبره إلى منتهاه. فثنائيّة (الاستئناس/ الاستيحاش) وثنائيّة (السكن/ فقد السكن) الخاصّتان بالإنسان تقدّمان الذات الإلهيّة ذاتاً منزّهة يعجز العقل البشريّ عن استيعابها. ذلك العقل المؤسّس على السببيّة التي أودعها الله في خلقه (العالم)، فكيف لعقل كهذا أن يفقه صفات خالق السببيّة. ظلّ هذا العقل عند تخوم صفات الله. أهي مستقلة عنه، أم هي عين ذاته؟

وأورد الإمام (ع) التشبيه إلى جانب الكناية وأشركه معها لأداء الدلالة المقصودة، يوم جاءه الناس مبايعين: «فما راعني إلاّ والناس كعرف الضبع إليّ ينثالون عليّ من كلّ جانب [حتى لقد وطئ الحسنان، وشُقّ عطفاي] مجتمعين حولي كربيضة الغنم»[2] . فلو عزلنا التشبيهين وأبقينا على الكناية مخلّصة «حتى لقد وطئ الحسنان، وشقّ عطفاي» لوقعنا على كناية تقترض (فائدة الخبر) لتعبر بها إلى لازمه. ويكون هذا اللازم عادياً إذا وقفنا عند حدود الإشارة إلى العدد الكبير الخاص بأولئك الذين انثالوا إليه من كلّ جانب. فالفعلان الماضيان المبنيّان للمجهول لا يشيران إلى أنّ ما حدث للحسنين ولعطفي الإمام قد ضاعت مسؤوليته فحسب، ولكنّهما يشيران إلى ضخامة الحشد الذي سلك سلوكاً غريزياً أيضا، فتحوّل من جديد، إلى لغة مقترضة.

تشير هذه الغريزيّة إلى خوف صاعق شكّل مادّة اقتراض جديدة تشير إلى إيمان عميق كانت تخفيه تحت طبقات عديدة من الغرق في الضلالة، إيمانٍ بأنّ عليّاً(ع) هو المنجاة. ويؤكّد هذا المعنى التشبيهان اللذان رافقا تلك الكناية. وإذا إشار (عرف الضبع) إلى كثافة تهافت الناس عليه، فإن (ربيضة الغنم) أدخلت المتهافتين في عداد الأنعام، وذلك من خلال تقلّص دور العقل إلى حدّ الاختفاء لتطغى عليه غريزة النجاة من المأزق الجمعي. وهذه الدلالة الاحتماليّة التي قدّمتها الكناية لا يستطيع أيّ متلقّ أن يتمثلها من دون الارتكاز إلى الثقافة التي يمتلكها الإمام (ع) من جهة، وإلى مشروعه الاجرائي لمبادئ الإسلام من جهة ثانية. ذلك المشروع المرتبط بـ«حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر وما أخذ اللهُ على العلماء ألاّ يقارّوا على كظّه ظالم ولا سغب مظلوم»، بما يعني أن الكناية لم تكن كناية تسوّغ قبول الإمام(ع)

1- نهج البلاغة، ص 40.
2- نهج البلاغة، ص 49.

بالأمر، فثقافته قائمة على الزهد بالدنيا، كيف لا وهي أزهد عنده «من عفطة عنز»[1] الحكم مسؤولية لا مكسب. وهذا ما يجعل من انثيال الناس إليه، إشارة إلى فجيعتين: الأولى أنتجها التعامل مع جموع محكومة بغريزتها الجمعية، والثانية تجلّت في قبول خلافة قد زهد بها.

وتأتي كناية أخرى لتقدّم الوجع العلويّ المرّ بواقع الناس في عصره، فتدفع المرء ليتساءل: لماذا جاء الإسلام؟ وهل تحتاج البشريّة إلى هذه التجربة المديدة المرّة لكي يتمّ إجراؤه مع المنتظر (عج)؟ قال عن الذين طالبوه بدم عثمان: «إنّهم ليطلبون حقاً تركوه، ودماً هم سفكوه»[2]، في إشارة إلى الكيفيّة التي جرى بها مقتل الخليفة الثالث. وهذه الكيفيّة هي فائدة الخبر التي لم تكن مقصودة لذاتها ولكن للازمها.

فالمعلومات التي تفيد بأن هؤلاء الناس قد حرّضوا على قتل عثمان متخلين عنه، مع أنه إمام المسلمين بالنسبة إليهم، تعني أنّهم ليسوا حياديين منصفين، هم شركاء في سفك دمه. وهذا الكلام هو لغة مقترضة تومئ إلى ذرائعيّة هذه الجماعة: الذرائعيّة التي تخرجها من دائرة المبدئيّة، وتقدمها فئة منحرفة عن الإسلام ومبادئه. ويصل بنا هذا المعنى إلى معناه في أن معركة علي(ع) هي معركة الإسلام في مواجهة العاملين على إجهاض حركته ، كيف لا، وقد نظر إلى هذه الذرائعيّة بعين اليقينيّة التي رأى الإسلام من خلالها؟ فهو قد آمن إلى درجةٍ بات معها رفع الغطاء لا يزيد في ذلك الإيمان ولا ينقصه.

ولم تتجلَّ الأزمة التي واجهها الإمام (ع) في تجربته الإجرائيّة للإسلام مع الفئّة التي ناصبته العداء فحسب، فلو كانت المشكلة عند هؤلاء وحدهم لهان الأمر. تجلّت تلك الأزمة في من عُرفوا بأصحابه أيضاً. وقوله: «إن أحبّ ما أنا لاقٍ إليّ الموتُ»[3] ، لا يشير إلى عمق الوجع الذي يشكو منه الإمام(ع) تماما؛ لأنّ المتلقّي لن يدرك خصوصيّة ذلك الوجع إلاّ إذا سمعه يقول: «أفٍ لكم، لقد سئمت عتابكم»[4] . وهذا الكلام لا يصلنا بالشعور الذاتي الذي انتاب علياً(ع) حيال أصحابه فقط؛ لأنّ هذا الشعور لغة مقترضة تخرج به من فائدة الخبر إلى لازمه. وإذا كان العتاب لا يوجّه إلاّ إلى صديق، فهل يعني ذلك أنّ الإمام(ع) كان يأمل خيراً من هؤلاء الأصحاب، فينهضوا معه لمواجهة الفتنة التي أثارها معاوية في بلاد الشام؟ السأم إشارة إلى أن العتاب قد وُجّه المرّة بعد المرّة حتى بلغ حدّاً أشعر المعاتِب بعدم جدواه. فالتجريب الخائب يقود صاحبه حتماً إلى السأم. ووضع كهذا لا يؤشّر إلى وجود خلل في البنية النفسيّة والاخلاقيّة الخاصة بهولاء الأصحاب فحسب، ولكنّه يتعدّى ذلك ليشير إلى وضعيّة مرّة

1- نهج البلاغة، ص 50.
2- نهج البلاغة، ص 63.
3- نهج البلاغة، ص 259.
4- نهج البلاغة، ص 259.

يعيشها الإمام(ع) في وقوفه إلى جانب الدين في مواجهة الدنيا أيضاً. إنها إيماءة إلى أن هؤلاء الأصحاب يصبّون في مصب معاويّة، رجل الدنيا بامتياز، وعوا ذلك أم لم يعوه. واستفهامه عقب الإشارة إلى ذلك السأم قائلاً: «أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة عوضكم»[1]، هو استفهام كنائي يعبّر عن يأس مكين من استنهاض هؤلاء الرجال. فكيف يواجه الدنيا برجال هم رجالها؟ إنّ رؤية عليّ(ع) الثاقبة إلى العالم المبنيّة على ثقافةٍ، إذا أردنا أن نقدّمها قلنا: إنّها الثقافة التي أتاحها العصر، واجه بها الإمام الواقع بيقينيّة ركينة. وثقافته هذه كفيلة بأن تقرأ الواقع قراءة الإنسان الأديب من موقعيّة القائد. كيف لا ، وشخصيّة عليّ(ع) ليست شخصية المؤمن الموقن فحسب، ولكنها شخصيّة الأديب الكبير، والقائد الكبير؟

3ـ <u>الكناية القائمة على المقايسة الضديّة</u>: تأتي الكناية القائمة على المقايسة، في خطابته، لتمثّل كناية ذات مذاق خاصّ، فبعد وقعة النهروان التي خرج منها منتصراً متهيّئاً لإنهاء الوضع الشاذ الذي أثاره معاوية في بلاد الشام، قال في خطبة له: «الذليل عندي عزيز حتّى آخذ الحقّ له، والقويّ عندي ضعيف حتى آخذ الحقّ منه»[2]. وكلام كهذا عابق، كما يُلاحظ، بصراعيّة واضحة جداً . فالثنائيات الضديّة متعدّدة:

ـ (الذليل / عزيز) القائمة على ثنائية أخرى ضمنيّة (التعريف / التنكير).

ـ (آخذ له / آخذ منه).

ـ (القويّ / ضعيف) القائمة أيضاً على ثنائيّة (التعريف / التنكير).

ونجد إلى جانب هذه الثنائيّات ثنائيتين قائمتين بين مادتي الموازنة: (المستضعف والمستقوي)، نعني بهما: (الذليل / القوي)، و(عزيز / ضعيف).

أضف إلى كل ذلك ثنائيّة متشكلة من مآلي طرفي الصراع : (المآل الإيجابي ← عزيز «نكرة» / والمآل السلبي ← ضعيف «نكرة») إنها رؤية عليّ(ع) النافذة إلى عمق من أعماق العدالة الإسلامية لم تصل إليه أية رؤية أخرى. و(حتى) التي قال عنها لغويّ كبير «سأموت وفي نفسي شيء من (حتى)»؛ لوعورة مسالكها. سلكت بنا في هذه الخطبة مسلكاً طيّعاً. كلمة (عزيز) تضع من يتصف بها في مقام متعال على مقام الناس العاديين.

ولقد احتلّ هذا الموقعَ المتعالي، عند عليّ(ع) بسبب الظلم الذي لحق به، وسيظلّ عزيزاً متميّزاً عن العادي حتى يُنصف من مظلوميّته. فإذا ما أُنصِف خرج من دائرة التعالي ليدخل من جديد دائرة العاديّة التي تعبّر عن صحّة الحياة الاجتماعية، حيث لا عزيز ولا ذليل. ومما يجدر ذكره، هنا، أن (أل) التعريف التي دخلت على كلمة (ذليل) في الخطبة، إنما دخلت لتسليط

1- نهج البلاغة، ص 78 .

2- نهج البلاغة، ص 99.

الضوء على وضعيته غير السويّة. وذلك عكس كلمة (عزيز)؛ التي لا تحتاج إلى التعريف. وقد أدّت (حتى) الدور نفسه في الجانب الثاني من المقايسة، فكلمة (ضعيف) تضع من يتصف بها في مقام يتعالى عليه مقام الناس العاديين، وذلك بسبب الظلم الذي مارسه جرّاء قوّته. وعندما يُنتصف منه يخرج، بالنسبة إلى علي(ع) من دائرة الضعف ليدخل دائرة العادية التي تعبّر عن صحة الحياة الاجتماعية، كما أسلفنا.

ويبقى أن هذه الكناية القائمة على المقايسة والضديّة، قد أدّت دورا كشفيّا غير عاديّ أرتنا مطلقيّة العدالة الإسلاميّة كما رآها الإمام(ع). ومما يجدر ذكره أنّ مناخ هذه الكناية قائم على بعدٍ تفاؤليّ واضح. إنّ كلمة (عندي) التي تكرّرت في الحالين: حال (الذليل)، وحال (القويّ)، إنّما تشكّل إشارة إلى الإمكانية لا إلى التحقّق، التحقّق الفعلي شأن آخر يتطلّب ناصراً. فهل وُجِد الناصر؟ قال الإمام متحدثاً عن أصحابه: «إنكم، والله، لكثير في الباحات ، قليل تحت الرايات»[1] . وقسم الإمام (والله) ناجم عن تجربة دالّة تقدّم حقيقة قائمة على ثنائيّة ضديّة (كثير / قليل). وهي لا تحمل معنى (التوبيخ) وحده؛ لأن توبيخ هذه الجماعة حصيلة حاصل. التوبيخ، هنا، لغة مقترضة عبّرت عن خيبة أمل علي(ع) من جهة، وعن الأزمة التي يواجهها في محاولته إجراء مقولته السابقة في تحويل الذليل إلى عزيز والقويّ إلى ضعيف على قاعدة العدالة الإسلامية. إن هذه الأزمة يمكن معالجتها إذا بقيت في حدود الأزمة. سرعان ما تحوّلت إلى مأزق: «إني، والله، لأظنّ أنّ هؤلاء القوم سيدالون منكم، باجتماعهم على باطلهم، وتفرّقكم عن حقّكم»[2].

ولقد جاء القسم (والله) مرّة ثانية معضوداً بحرف التوكيد (أنّ) المرتبط بضمير المتكلم ليشير إلى اعتقاد ركين عند الإمام علي(ع) أنّ الأمور متجهة لغير صالح الدين. تضمر الثنائيّة الضديّة (اجتماعهم /تفرّقكم) ثنائيّة ضديّة ثانية داخلها (هم / أنتم). وإضافة المصدرين إلى هذين الضميرين ينقل الضديّة بالعدوى إليهما. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الثنائيّة الثانية (باطلهم / حقكم). ولا تثير مثل هذه الضديّة سخرية مُرّة من موقفين متضادين مثّل كلّ منهما خروجاً بيّناً على المنطق، وعلى مقتضيات الإسلام، ولكنّها إشارة إلى إمكانيّة نجاح رجال معاوية في إقامة دولتهم. وهذا يعني أن الإمام (ع) في موقفه مع الدين إنما يواجه أزمة غير قابلة للمعالجة. كان يشاهد بأمّ عينه تهاوي مشروعه أمام مشروع معاوية، وسقوط مشروع الدين في مواجهة مشروع الدنيا، إنّها المأزقيّة بعينها؟

4- <u>التشبيه والبعد الكنائي</u>: التشبيه غير مستقلّ عن الكناية ، وهو بها يشكّل قراءة نافذة إلى العمق الذي أمسكت به الرؤية. والهوية الفنية (المشبه به) التي تشكّل القراءة المبدئيّة لذلك

1- نهج البلاغة، ص 99.
2- نهج البلاغة، ص 67.

العمق سرعان ما تُقتَرض للإيحاء بالمسكوت عنه. والمسكوت عنه لا يعني أن الأديب يتوخّى حجبه عن المتلقي، سُكِت عنه؛ لأنه لا يمكن تقديمه، والوصول إلى الغاية منه؛ إلاّ بمثل هذا السكوت الناطق.

خاطب الإمام(ع) أهل العراق قائلاً: «يا أهل العراق، فإنّما أنتم كالمرأة الحامل. حملت فلمّا أتمت أملصت ومات قيّمها وطال تأيمّها وورثها أبعدها». مستحضراً هويّة المرأة الحامل التي تشكل إشارة إلى أنّ عمل هذه الجماعة ثمرٌ ما زال في طور التكوّن والنماء. فهل سيعطي هذا الثمر أُكُله؟ يأتي قوله: «فلمّا أتمت أملصت» ليجيب عن هذا السؤال بأنّ ذلك الحمل (عمل العراقيين) كان مجرّد تعب غير مجد. سقوط الحمل أضاع الفائدة. لم يقيّض لهذا الكدح أن يعطي أُكُله. وتأتي الإشارة الثالثة «ومات قيمها وطال تأيمّها» لتفيد باستحالة الحمل مرّة ثانية[1]، استحالةِ الانتصار وتحقيق الهدف.

وهنا يكمن بيت القصيد من التشبيه فحال أهل العراق الذين بذلوا جهداً ثم أضاعوه هي التي تضمر المسكوت عنه الذي أراد الإمام إيصاله إلى المتلقّي. والمسكوت عنه يفترض اقتراضاً للغة، وتوظيفاً أدق وأعمق لها، من أجل الوصول إليه.

وإذا كان تشبيه الجماعة (أهل العراق) بالفرد (المرأة الحامل) إشارة إلى أن تلك الجماعة جماعة متجانسة، بشكل عام، لا تفاوت بين أفرادها في الموقف، فإنّه يعني في ما يعنيه أننا أمام طبقة أعمق من المعنى تشير إلى أن هذه الجماعة قد تحمّلت مهمّة القتال إلى جانب علي(ع) وهناً على وهن. وقائد مثل علي(ع) يحمل على عاتقه همّ تنفيذ الدعوة الإسلامية بصورتها المثلى يحتاج إلى جماعة، غير هذه الجماعة المتوافرة.

ويبقى أن الكناية التي حملت ذلك التشبيه بين عطفيها قدّمت الهوّة واسعة بين ثقافة الإمام وقياديّته من جهة، وبين الإمكانات البشرية المتوافرة من جهة أخرى. إنها إشارة إلى أزمة احتمالية قد تصير مأزقاً. دعا عليّاً(ع) تخاذلُ رجاله وتواكلهم ليستذكر صورة المجاهدين الأول الخلّص، فقال: «الذين دعوا إلى الإسلام فقبلوه، وقرأوا القرآن فاحكموه، وهيجوا إلى الجهاد فولهوا وله اللقاح إلى أولادها، وسلبوا السيوف أغمادها، وأخذوا بأطراف الأرض زحفاً زحفا وصفاً صفا»، مقدّما بهذا الكلام ارتباط المجاهدين الأوائل بالجهاد ارتباطاً يصعب تحديده ؛ لأنه تحوّل بفعل التشبيه إلى دلالة احتماليّة يستحيل تلمّس جميع أبعادها. وما أراده الإمام من هذا الكلام، هو أن يكون كلاماً قابلاً للاقتراض والتوظيف الأدق والأعمق، من أجل التعبير عن المسكوت عنه الذي يقدّم من التشبيه عمقه الكنائي. فإيمان أولئك المجاهدين الذي بدا عشقاً آسراً، تحوّل إلى مرآة ترينا إيمان رجال علي(ع) إيماناً بلغ من الهشاشة درجة يصعب

1- علي زيتون، أدبية الخطابة ، ص 89 ـ 90.

معها تلمّس أطرافها وأبعادها[1] وهشاشة إيمان رجاله كلام صالح للاقتراض في مستوى آخر، إذ يكشف لجوء علي(ع) إلى المجاهدين الأوائل وإلى حنين النيب عن همّ كبير من همومه لطالما نذر نفسه له. وهو الجهاد من أجل إحقاق الحق وإقامة دولة العدل الإلهي. يعني ذلك أن الجانب الذي قرأه الإمام من جوانب الوجود قد ارتبط بهمومه الكبرى، الإسلام، والعدل الإلهي، والمسلم الحقيقي، والجهاد الخالص لوجه الله.

5ـ <u>الاستعارة والبعد الكنائي</u>: ارتكزت فعالية التشبيه، كما رأينا، على البعد الكنائي العلامي الذي يفيد من الكلام نفسه، عبر مستويات متعدّدة، إذ تتوالد الدلالات مستوى بعد آخر، على قاعدة (معنى المعنى) الذي تبيّنه الجرجاني في القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي. والاستعارة، هي الأخرى، قد ارتكزت على البعد الكنائي العلامي الذي تحتمله كالتشبيه، وإن كان بطاقة أشدّ؛ لأنّ الاستعارة توفّر من الاحتمالية ما لا يستطيع التشبيه أن يوفّره. فرؤية الأديب مع الاستعارة رؤية مهيمنة تهدف إلى إلحاق رؤية المتلقي بسببيّتها الخاصّة. من دون أن يعني ذلك سيطرة بقدر ما يعني شراكة مفروضة مع رؤية الأديب. يجد المتلقي نفسه وقد انتقل مع الاستعارة إلى عالم مختلف عن العالم المنطقي السببي له فيه ما للمؤلف، وإن كانت رؤيته فيه رؤية من الدرجة الثانية تشتغل داخل آليات اشتغال رؤية الأديب[2]. ويصل بنا هذا إلى السؤال المطلوب: كيف تعامل علي(ع) مع الاستعارة؟

كان دفع الفتنة همّاً محوريّاً عند الإمام(ع)، خصوصاً في زمن خلافته. تحدّث عمّن أطاعوا الشيطان وسلكوا مسالكه قائلاً: «في فتن داستهم بأخفافها، ووطئتهم بأظلافها، وقامت على سنابكها». غيّبت الاستعارة، كما يلاحظ ، الهويّة الموضوعيّة المجرّدة لتلك الفتن، وأكسبتها هويّتين فنيّتين محسوستين هما: هويّة الجمل التي تبدّت من خلال الأخفاف، وهويّة الثور التي ظهرت من خلال الأظلاف. وهاتان الهويتان تقدّمان الفتنة قوة بهيميّة هائلة متمكنة من السحق. ولا يعني ذلك أن الاستعارة هنا قد قامت بالوظيفة التعويضية وحدها، من خلال محاولتها تقديم الفتنة كما رآها الإمام(ع). فوظيفة الكشف عن خصوصية رؤيته إلى الفتنة لم تقف عند حدود تقديم الفتنة بصورة بشعة. أفادت من تلك الصورة لتصل بنا إلى وظيفة ضمنية هي الوظيفة الإقناعية، إذ يصبح المتلقي، داخل العالم الفني محكوماً بآليات اشتغال هذا العالم الذي يدخل الخوف من الفتنة قلبه فيبتعد عنها[3]. ويبقى أنّ المسكوت عنه الذي اقترض اللغة السابقة هو أنّ علياً(ع) ، ومع وصوله إلى قناعه مفادها أنّ الذين غرقوا في أوحال الفتنة بات

1- علي زيتون، أدبية الخطابة ، ص 99 .
2- م . ن، ص 142 ـ 143.
3- علي زيتون، أدبية الخطابة، 147.

ميؤوساً من إمكانية إصلاحهم ، قد أراد أن يلقي الحجة على الضائعين في اللحظات الأخيرة التي سبقت الانهيار.

ويعني ذلك أنّ ثقافة الإمام (ع) قد باتت تعيش يأساً مرّاً مما يجري، حتى لكأنها ثقافة قد وُجدت في غير زمانها، وفي غير مكانها ، أو لعلّها تمثل خلاص البشرية التي يستنير بها المخلّص في آخر الزمان.

ولقد تعامل علي(ع) مع الدنيا بمثل ما تعامل مع الفتنة. وإذا قُدِّمت الفتنة بشاعةً تدفع للتخلّص منها، فإن جهداً أكثر يجب أن يُبذل لتخليص الناس من شرور الدنيا، لما تمتلكه من مغريات. قال الإمام(ع): «إنّ الدنيا قد تصرّمت ... لم يبق فيها إلاّ سملة كسملة الأداوة، أو جرعة كجرعة المقلة، لو تمزّزها الصديان لم ينقع». وإذا كانت السملة بقيّة الماء في إناء وهي هويّة فنيّة أعطِيتها الدنيا لتَعرُّف مدى ضآلتها، فإنّ الإمام(ع) قد عضدها بأداتين تسهمان في إظهار شحّ تلك الضآلة. الأولى هي الأداوة (إناء ماء التطهّر) التي تمثّل السملة فيها، ما علق في قعرها من رطوبة، علامةً على ما لا يمكن الإفادة منه، والثانية هي المقلة، تلك الحصاة التي تُقاس بها الجرعة المحدّدة للفرد حين تقلّ المياه. وإذا كانت الجرعة، في ظروف شحّ الماء، هي الدنيا، فانّ قوله: « لو تمزّزها الصديان لم ينقع» علامة شديدة الإيحاء بخروج الدنيا من دائرة المفيد[1] .

وإذا كانت الاستعارة العلويّة الخاصة بالدنيا قد وُظّفت لتهوين أمر الدنيا، فإن هذا التهوين سيتحوّل إلى كلام مقترض، يومئ بغير التفاتة إلى تسفيه الفتنة، من خلال تسفيه الأساس الذي استندت إليه. ونصل مع تسفيه الفتنة إلى مستوى جديد من مستويات الاقتراض. نعني بذلك اقتراضَ المقترَض. فالفتنة إشارة قويّة إلى أزمة تطال الأمة التي يتصارع فوق حلبتها عدوّان لدودان: الدنيا وأداتها الفتنة في مواجهة الثقافة الإسلاميّة التي ترى الدين أساساً لصلاح الدنيا. فلا عدالة في الدنيا من غير إيمان بالآخرة. الآخرة هي الضابط المكين للعدالة على الأرض؛ وإذا كانت الآخرة مهزومة في ثقافة الدنيويين الذين يمثلون الكثرة الكاثرة، فإنّ الثقافة العلويّة تواجه وضعاً صعباً لا يسمح لها بالتحقّق.

6- <u>الوصف والبعد الكنائي</u>: لا تأخذ الكناية مداها في ما سبق من تقنيات فحسب ، ولكننا نجدها تتعامل مع تقنيات أخرى أيضاً، كالوصف مثلاً. والوصف تقنيّة وُجدت للكشف عمّا استطاعت الرؤية أن تنفذ إليه من العالم المرجعي. فهي، بناء على ذلك، طاقة تعويضيّة، مثلها مثل غيرها. وظيفتها القبض على خصوصيّة رؤيويّة عجزت اللغة العادية عن التقاطها. وصف الإمام(ع) أصحاب الرسول (ص) قائلاً: «ولقد كنّا مع رسول الله(ص) نقتل آباءنا

1- علي زيتون، أدبية الخطابة، ص 147.

وأبناءنا وإخواننا، وأعمامنا. ما يزيدنا ذلك إلاّ إيماناً وتسليما»[1] .

يرتكز الوصف في هذا الكلام على مؤشّرين واضحين: الأوّل هو الفعل الناسخ (كنّا) الذي يقدّم وضعية المسلمين الملتفّين حول الرسول(ص)، والثاني حضور فعلي المضارع (نقتل) و(يزيدنا) اللذين يصفان حدثين. ووصف حدث قتل المسلمين الأوائل آباءهم وأبناءهم وأخوانهم وأعمامهم ليس وصفاً حياديّاً بريئاً يقدّم للقارئ معلومات محدّدة عن حدث محدّد. وهو لا يقصد الإثارة في مشهد قتلِ من كان يجب الوقوف إلى جانبهم، وهم أقرب الناس رحماً إلى قاتلهم. اقترضت الكناية الكلام الذي قدّم هذا الحدث لتوحي إلينا بثقافة جديدة تقع خارج الثقافة الجاهليّة القائمة على القبليّة وقربى الدم التي يتحدّد، على أساسها، السلوك والموقف. وتثير هذه الثقافة الجديدة في وجهنا، سؤالاً مبدئيّاً: هل كان الحدثُ الذي أشير إليه حدثاً مؤلماً لمعتنقيها؟ يأتي الجزء الثاني «ما يزيدنا ذلك إلاّ إيماناً وتسليما» ليحاور ما يمكن أن يكون قد داخل تفكيرنا من أسئلة صامتة غير معلنة. إذا كانت كلمة (تسليم) مغمّسة بشيء من الحزن، لا الشعور بالخطأ، وبشيء من الأسف على عدم انحياز من قُتِلوا إلى الإسلام، لأنّ انحيازهم هذا لاغٍ لأيّ حرج من قتل الأقربين، فإنّ كلمة (إيمان) إشارة قويّة إلى ثقة هؤلاء القاتلين بصحّة موقفهم . يعني أنّ الوصف، بمجمله، لم يكن وصفاً حيادياً، كان وظيفيّاً يقرأ خصوصيّة الموقف الجديد من الحياة المبني على خصوصيّة ثقافيّة مؤسّسة على الموقف الجديد.

وقبالة هذا الوصف الذي أبرز متطلبات الثقافة الإسلاميّة الجديدة وما تفرضه على معتنقيها من مواقف حاسمة، نجد وصفاً لجيش معاوية، يحمل غير إيماءة إلى جيش علي(ع). «ولقد بلغني أنّ الرجل منهم كان يدخل على المرأة المسلمة والأخرى المعاهدة، فينتزع حجلها وقلبها وقلائدها ورُعُثها، ما تمتنع منه إلاّ بالاسترجاع والاسترحام، ثمّ انصرفوا وافرين، ما نال رجلاً منهم كلمٌ، ولا أُريق لهم دم»[2] . لم يصف الإمام(ع) ما قام به جيش معاوية وصف صحافيّ ينقل أحداثاً، بشكل حياديّ، إلى مؤسسته الإعلاميّة. وهو لم يتوخّ أن يقدّم بشاعة ما قام به جيش معاوية فحسب، أراد أن يقدّم تخاذل جيشه أيضاً. وموازنة بسيطة بين رجال الرسول(ص) الأوائل وبين رجال علي(ع)، ترينا كم تبدّلت حال الإسلام والمسلمين، بما يشير إلى أزمة تواجهها الثقافة الإسلاميّة الحقّة في أثناء محاولتها التحقّق على أرض الواقع، حتّى لكأن الإمام(ع) يرى بعين ثقافته تلك كيف تتهاوى القيم الإسلاميّة أمام ناظريه من دون أن يستطيع رأب الصدع. وذلك بسبب غياب الناصر الحقيقي. إنّ دخول رجال معاوية على المرأة المسلمة وعلى المرأة الذميّة التي أخذ الإسلام على عاتقه مهمة الدفاع عنها، ثم قيامهم بانتزاع زينة هؤلاء النسوة إنما يمثّل إشارة إلى أننا أمام جماعة إسلاميّة في الظاهر، معادية له في الحقيقة. كيف لا، وأن لا تمتنع

1- نهج البلاغة، ص 91.

2- نهج البلاغة، ص 69 ـ 70.

هاتان المرأتان إلا بالاسترجاع والاسترحام، بما يعني أننا أمام إشارة تعيدنا إلى النخوة الجاهليّة بكلّ استنسابيّتها البعيدة عن السنن الإسلاميّة وقواعدها الرشيدة؟

ويضعنا كلّ ذلك في مواجهة الأذيّة التي أوجعت مشاعر الإمام(ع) وأدمت قلبه، بسبب غياب المدافع الحقيقي. وهذا ما يؤذن بالانهيار الكبير وفق الرؤية العلويّة.

7 ـ السرد والبعد الكنائي: وكما كان الوصف تقنيّة كشفيّة على قاعدة الكنائيّة، فإن السرد هو الآخر تقنية كشفية أخرى. ذلك أنّ الأفعال الماضية التي تشكّل قوام السرد، لا تتإلى لتقدّم إلينا معرفة حياديّة، ولكنّها تمثّل مادّة للاقتراض الكنائي في قراءة ما نفذت إليه الرؤية من أعماق العالم والوجود.

سرَد الإمام(ع) الأحداث التي رافقت مبايعة الناس إياه بالخلافة فقال: «وبسطتم يدي فكففتها، ومددتموها فقبضتها، ثم تداككتم عليّ تداك الإبل الهيم على حياضها يوم وردها، حتى انقطعت النعل، وسقط الرداء»[1]. ومشهد كهذا إنّما يقوم على مجموعة من الأحداث السريعة التي لا تتطلّب وقتاً طويلاً لتتحيّز في الزمان من مثل (بسطتم يدي) و(كففتها) ... إلخ. وفاعل هذه الأحداث طرفان: الناس وعليّ(ع) . الناس، ظاهراً، يبادرون: الفعل (بستطم) المتعدي إلى يد علي(ع)، والفعل (مددتم) المتعدي إلى المفعول به نفسه، والفعل (تداككتم) فعل الناس بقطع النظر عن موقف علي(ع) منه.

وقبالة هذه المبادرة تقع الأفعال المسندة إلى الإمام(ع) في موقع ردّة الفعل: الفعل (كففتها) المتعدي إلى اليد التي بُسطت والمرتبط بالفاء، حرف العطف الذي يقدّم فعل (الكفّ) تالياً زمنياً من جهة، ومتعلّقاً بسابقه (بسطتم) من جهة أخرى، والفعل (قبضتها) الذي يقع موقع الفعل (كففتها) من جهة ويتجاوزه من حيث التخلص من المبايعة من جهة ثانية. ففعل (القبض) هو ردّة فعل أقوى من فعل (الكفّ). ولا يعني كلّ ذلك أنّ المبادرة متعالية، هنا، على ردّة الفعل. هدفت المبادرة إلى مبايعة عليّ(ع) بالخلافة، وردّة الفعل رفض لتلك المبايعة. ومن يرفض جائزة بحجم الخلافة يعني أنه يبني موقف الرفض على تفكير عميق وموقف ثقافي إنساني شديد الخصوصيّة والخصوبة. ومن يسعى إلى تقديم مثل تلك الجائزة يعني أنه يبني موقفه على خوف كبير وهلع. ويؤدّي ذلك إلى القول بأنّ المبادرة هي ردّة فعل حقيقيّة على ذلك الهلع، وأنّ ما بدا ردّة فعل من خلال الرفض هو في الحقيقة مبادرة مؤسّسة على تفكير وموقف. وما كان لهذه الأحداث التي سُرِدت لتؤدي إلى ما أدّت إليه بشكل حاسم لولا التشبيه من جهة «تداككتم عليّ تداكّ الإبل الهيم» ولولا الكنايتان المستقلتان اللتان قامتا على فعلين في آخر الكلام: (انقطعت النعل) و(سقط الرداء). فالتشبيه قدّم الجماعة جماعة بهيمية، فاقدة الرشد،

1- نهج البلاغة، ص 250 ـ 251.

لا تحسب أيّ حساب لغير الشرب حتى ولو كان في ذلك خطر على الحياة. وهذا التشبيه لم يقدّم الجماعة فاقدة الرشد فحسب، ولكنّه قدّمها متحرّكة بغريزيّة قاتلة. يؤكّد هذا الكنايتان الأخيرتان: (انقطعت النعل) و(أسقط الرداء). وأن تنقطع نعل المرء ويسقط رداؤه من دون أن يتنبّه إلى ذلك، يعني أنه في حال من الرعب لا توصف. وإذا ما سبقت هاتين الكنايتين (حتى) التي أفادت استمرار التداكَ، في إشارة إلى انعدام إمكانيّة التراجع. يعني أنّنا لن نخلص من الكناية المترتبة على أفعال الماضي القائمة على أحداث سريعة، كما قلنا، إلى وجود أزمة مرعبة تحيق بالأمّة فحسب، ولكن إلى الإحساس العميق لدى الأمّة بأنّ خلاصها لن يكون إلاّ على يد عليّ(ع) أيضاً، حتى لكأنّ عليّاً هو الماء الذي احتاجه العطاشى الممنوعون منه لمدّة طويلة (الابل الهيم).

المهمّ أنّ السرد قد طرح قضيّة الخلافة الإسلاميّة بما هي موقع سياسي لتدبير شؤون الأمّة. وقد قدّمها من خلال رؤية علي(ع) وثقافته وبنية شخصيته النموذجيّة في تمثيل المسلم النموذجي تمثيلاً دقيقاً وعميقاً. يعني ذلك أن السرد لا يهدف إلى تقديم معرفة بأحداث وقعت، هذه الأحداث معروفة. شكّل السرد بنية كنائيّة مركّبة. تقترض الأحداث لتصل من خلالها إلى إثارة أدقّ القضايا وأكبرها. نعني وظيفة المبايعة وشروطها.

ومهما يكن من أمر، فقد بايع المسلمون عليّاً(ع) مع رغبته في أن يكون وزيراً لا أميراً يسدّد ولا يدير. فما الذي جرى بعد ذلك؟

«فلما نهضت بالأمر نكثت طائفة [أصحاب الجمل]، ومرقت أخرى [فسق الخوارج]، وقسط آخرون [جور أصحاب معاوية] ... حليت الدنيا في أعينهم، وراقهم زبرجها [زينتها]»[1]. لا ترتبط (لمّا) بالفعل (نهضت) الذي جاء بعدها فحسب، ولكنها ترتبط بما سبق النهوض بالخلافة أيضاً. ارتبط بالبسطِ والكفّ، والمدّ والقبض، والتداك الذي استطال حتى انقطعت النعل وسقط الرداء. تضع (لمّا) كلّ هذا في مواجهة ثلاثة أحداث متوازية فيما بينها تهدف إلى إسقاط خلافة علي(ع). ولقد تمثّلت هذه الأحداث بالأفعال الثلاثة: (نكث)، و(مرق)، و(قسط). ولا يكشف التزامن بين هذه الأفعال وفعل نهوض عليّ (ع) بالخلافة الأسبابَ التي دفعت عليّاً(ع) لكي يكِفّ يده ثم يقبضها رافضاً المبايعة فقط، تجاوزت قصديّةُ الإمام(ع) ذلك من خلال اقتراضها تلك الأحداث للتعبير عمّا وصلت إليه الأمّة من أزمة مؤذية، قوامها إجهاض المسيرة الإسلاميّة وتحويل الزعامة الدينية إلى ملك عضود، حتى لكأنّي بهذا القائد التاريخيّ النادر يصرخ بلسان ثقافته وقناعاته وتقواه وشخصيّته الاستثنائيّة صرخته الأخيرة في وادي الأمّة السحيق.

ويطرح هذا أسئلة مرّة وصعبة. إذا لم تكن الأمّة مؤهّلة لحمل الرسالة الإسلاميّة فلماذا حُمِّلتها؟ وهل يحتاج كلام العزيز: «كنتم خير أمّة أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر»

1- نهج البلاغة، ص 35.

تأويلاً يأخذ الذهن بعيداً عما يتبادر إليه من فهم؟ ثم ماذا يعني أن توعد البشريّة بمخلّص في آخر الزمان ؟ هل أدرك الرسول الأكرم أنّ الخلافة لن تستقرّ للثقافة التي يحملها عليّ(ع)، فتحدث عن ظهور ذلك المخلّص(عج)، بوصفه نتيجة حتميّة لتعثّر النهضة الإسلاميّة؟

كلمة أخيرة

يبقى أننا لم نف الكناية العلويّة حقَّها، كما أنّنا لم نفِ الكناية، من الناحية النظريّة حقّها هي الأخرى. فخروج كل من الاستفهام، والأمر، والنهي، والنداء، والتمنّي، والترجي وغيرها من التقنيات عمّا وُضِعت له في أصل اللغة من وظيفة يدخل في باب الكناية. ويدفعنا هذا لنطرح على أنفسنا سؤالاً مبدئيّاً كبيراً: هل تستأثر الكناية بالأدبية؟ وهل الأدبية هي الكناية؟ تحتاج الإجابة إلى رويّة ومراجعة تعطي التقنيّات التي رأينا أنها محتواة بالكناية حقّها في الدفاع عن استقلاليتها. ولا يستطيع أحد أن يدّعي القدرة على الإجابة السريعة العجلى. يحتاج الأمر إلى حواريّات مكثّفة وموسّعة تحت قبّة البنية الثلاثيّة للخطاب الأدبي: الرؤية النافذة المتملّكة لثقافة العصر، العمق الذي نفذت إليه الرؤية من العالم المرجعي، اللغة التي تمثلت ذلك العمق. كل ذلك داخل دائرة نظريّة الكشف التي جاءت بديلة لنظريتي الانعكاس والانكسار، وفي ضوء المنهج الثقافي.

ويضعنا هذا الأمر في مواجهة سؤال مبدئيّ ثانٍ. هل كانت كنايةُ «النهج» التقنيةَ التي استطاعت أن تواكب الرؤية العلويّة في أثناء نفاذها إلى أعماق مختلفة ومتعدّدة من العالم؟

يستطيع الباحث أن يقول بيسر وسهولة: إن الكناية العلويّة بوصفها تقنيّة كشفيّة جاءت منتمية إلى الرؤية العلويّة: ثقافةً، وقناعاتٍ، وهموماً، واهتمامات. فقد أومأت، بوضوح، إلى مثقّف غير عادي، نستطيع أن نصفه بأنه بلا مثيل. فهو لم يمتلك ثقافة عصره المؤسسة على الإيمان العميق بالإسلام فقط. أعطى تلك الثقافة نسغ القائد التاريخي الاستثنائي الذي خذلته المرحلة التاريخيّة التي تفيّأ تحت ظلالها أيضاً.

وتثير مقولة «أن الأمّة لا تجتمع إلاّ على حق»، جملة من الأسئلة. أولها : متى اجتمعت هذه الأمّة؟ وثانيها ما معنى أن تُخذل الثقافةُ العلويّة وعينا الأمّة تنظران إليها؟ إننا، والحمد لله، من المنتظرين. ننتظر انتصاراً على جميع أعداء الأمّة بلبوسهم المختلفة الغربيّة، والإسرائيلية، والبدويّة يجترحه القائد المنتظر. هذا القائد الذي يمهّد لظهوره المنتظِرون: دولاً، ومنظّمات إلهيّة المنحى، وأفراداً.

2 . البعد الفلسفي لمفهوم الحضارات الكاملة والإنسان الكامل في أدب توفيق الحكيم

بقلم الدكتورة فدوى نور الدين الخطيب
استاذ مساعد في كلية التربية في الجامعة اللبنانية
rimahkhatib@gmail.com

ليس من شك أن دراستنا لأدب أي أمة تحتاج إلى معرفة الأحداث والمفاهيم الكبرى التي أثرت في فكر منشئيه، فالأدب مرآة تعكس حياة أصحاب هذا الأدب ومشاعرهم وتوجهاتهم على حقيقتها، وما تأثروا به من عقائد وأحداث ومفاهيم أثرت في تكون آرائهم المختلفة، ولم يخل أدب في حياة الأمم، قديمها وحديثها، إلا وكان لأدبها نصيب في هذا الخلاف في التوجهات نحو المستقبل خاصة وإن العصر الحديث كان من أبرز معالم الخلاف فيه الحقيقة الإلهية، خاصه بعد أن تنافست الفلسفات الغربية على نكران وجود الله بنظريات مختلفة وهي التي دخل من خلالها توفيق الحكيم صراعه الأدبي.

والطريف في أدب توفيق الحكيم هو التقاء جدية العلم التاريخي وصرامة الفلسفة ووقارها مع عبثية الفن لتتشكل منهم جميعاً مشروع منحاه الحضاري، وكما جاء منذ أوائل نتاجاته الروائية والمسرحية، فكتبه وأفكاره يحاور بعضها بعضاً، ليبرز لنا من خلالها موقع الله في نتاجاته الأدبية وفي إطار مناقشته لنظرية داروين التي كان من دعاتها كثير من الكتاب العرب، وعلى رأسهم سلامة موسى، الذي كان معارضاً للحكيم في طروحاته النهضوية والتي ترفض مفاهيم الشرق وأديانه.

رأي الحكيم منذ بداياته أن الله، هو السبب الأول والنموذج الأمثل لارتقاء الإنسان والمجتمع، فالله لدى المفكر التعادلي توفيق الحكيم هو الذي ينشط الرقي [1] على المستويين الفردي

والاجتماعي، وذلك ما رآه في نظرياته التعادلية، وما ضمنه في صوره الأدبية منذ أولى رواياته في إطار تطبيقه العملي لنظرياته الجمالية في غاية الفن والأدب، والتي بقيت الخط الأبرز في نتاجاته حتى آخر أعماله والتي كانت على شكل مقالات جمعت بعد وفاته في كتاب تحت عنوان «الوقت الضائع».

ولا بد حين التصدي لموضوع الحضارات من تقييم معين لرصد سمات كل حضارة، وذلك كي يسعنا فهم مقصد الحكيم من تعبيراته عن الإنسان الكامل والحضارات الكاملة والناقصة في رواياته [2]، وكما جاءت ايضاً في التراث الصوفي الإسلامي مع عبد الله الجيلاني وابن عربي [3]، فقد استعملها الفلاسفة المسلمون كثيراً لما لهذه العبارة من مرتبة كونية في تصورات المسلمين الغابرة، وفي أدب توفيق الحكيم حديثاً، وقد برزت هذه القضية في أدبنا المعاصر كموضوع خلافي بين المجددين والسلفيين.

كانت البلاد العربية مسرحاً لصراع الفكر الاستعماري بين الفرنسيين والإنكليز، وكان لهذا الصراع أثر كبير في تقوية التوجهات الغربية، وإضعاف القيم المحلية، كما كان لضعف الدولة العثمانية أثر كبير في إغراء الدول الاوروبية للتدخل في شؤونها بحجة الامتيازات التي اتاحت لها ان تشمل برعايتها مواطني الدولة العثمانية الآيلة إلى السقوط، وقد استغلت اوروبا التفرقة التي كانت تعامل بها الدولة العثمانية رعاياها في أوقات ضعفها من مسلمين ومسيحيين أسوأ استغلال [4].

هكذا وجدت الدول الغربية في تلك المعاملة مبررات لبسط نفوذها، فادعت روسيا حماية الأورثوذكس، وفرنسا حماية الكاثوليك، وبريطانيا حماية اليهود والبروتستانت، [5] تحت ضغط هذه الأجواء طرحت موضوعات الحداثة [6] وانقسمت فيها الآراء بين المحافظة أو التحديث أو التوفيق بينهما، وهنا أطل التيار التغريبي، وعلى رأسه سلامة موسى للتهجم على مقومات الشرق لكونه شديد الأيمان بوجوب خروج مصر من آسيا وإفريقيا، للالتحاق بأوروبا لشعوره بالانتماء إليها [7].

في مرحلة التحولات هذه ترافقت قضية الالوهية والالحاد مع قضايا حقوق الإنسان، وحقه في التعليم كحقه في الماء والهواء، فكان لتربية المدارك الإنسانية القسم الأوفر من اجتهادات الكتاب الذين قبلوا أو رفضوا الفكر الديني، وهي القضية التي ميزت بها الأديان السماوية الإنسان عن سائر المخلوقات، خاصة في المسيحية والإسلام، لنجدها في المسيحية تحت مقولة – ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، بل بكل كلمة تخرج من فم الله [8]. كما نجدها في فكر توفيق الحكيم، في مطالبته بالطعام لكل فم وفهم [9] وقد استمد الحكيم مفهومه لأنواع الغذاء على ما جاء في الفكر الصوفي الإسلامي وعلى أحد أسماء الله الحسنى أي «المقيت»، والقوت في التراث الفلسفي الإسلامي، ولدى توفيق الحكيم يشمل الغذاء بنوعيه، الغذاء المادي الذي

تحتاجه المخلوقات جميعاً من إنسان وحيوان ونبات وحتى الحشرات، والغذاء الروحي الخاص فقط بالإنسان [10]. وكان القرآن الكريم قد جاء على تلك المعاني في الآية الثانية عشرة من اعتبر سورة محمد: (وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ).

الفكر الصوفي الإسلامي قديماً، وفكر توفيق الحكيم حديثاً أن الحياة الروحية لم يدخلها سوى الإنسان ويفصل الحكيم ذلك قائلاً «إن الإنسان مزود بآله مفكرة قابلة للنمو هي العقل، وآلة شاعره قابلة أيضاً للنمو هي الروح التي لم يلج بابها بعد سوى الإنسان» [11].

فالإيمان الديني هو الذي رفع الإنسان فوق مرتبة الكائنات جميعاً في رأي الحكيم. فالذكاء ليس بالميزة التي اختص بها الإنسان وحده، والنظام الإداري المحكم والاقتصادي الكامل ليس وقفاً على المجتمع البشري، فمجتمع النمل لأدق نظاماً في الإدارة وأحكاماً في الاقتصاد، ولكنّ الذي يميز مجتمع البشر هو الإيمان الديني فما من مجتمع غير المجتمع البشري اهتدى إلى الإيمان الديني [12]، ولنرى في المقابل سلامة موسى يناقض ويبخس بآراء توفيق الحكيم ليروج للنظريات الغربية الماركسية منها والداروينية التي وضع بها الكتب المتنوعة، ثم ليؤكدها بنظرية نيتشه السوبرمان التي ترفض وجود الله، لتجعل من الإنسان الأعلى إله هذا الكون وليضع نظرية اليوجينية التي تعمل على إصلاح الإنسان وترقيته بيولوجياً ليصبح إله هذا الكون أي «السوبرمان».

وقد رأى نيتشه أن على الإنسان أن ينمي قواه ليصبح إله هذا الكون، بعد أن أمات الله [13]، وهذا ما دعا إليه سلامة موسى.

كانت أوروبا في ظل المنهج التجريبي قد شهدت تغيرات جذرية عميقة في نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى الكون حوله، من هنا قامت النظريات الغربية على مفاهيم عقلية جعلت من التجربة العلمية والمعرفة المحسوسة، ميداني المعرفة الوحيدين، وذلك نتيجة للمدرسة الوضعية التي لا تعترف سوى بالمادة المرئية وحدها [14] والتي تعتبر أن لا ثنائية بين عالمي العقل والروح، فعالم ما وراء الطبيعة ليس سوى ألفاظ جوفاء، لهذا اعتبرت المدرسة الوضعية المادة بديلاً عن الله، وهذا ما قال به ماركس وما دارت حوله نظريات داروين ونيتشه [15] وغيره من فلاسفة الغرب.

رأت الفلسفات الغربية أن كل شيء مردود إلى المادة، وهو ما وصلت إليه العقلية التجريبية والمخبرية التي أدت إلى ظهور الداروينية مع نظرية «النشوء والارتقاء» والتي أرجع بها أصل الإنسان إلى جدهم القرد، ليكمل نيتشه مسيرة الارتقاء بالإنسان للوصول به إلى الألوهية أي «السوبرمان» [16].

كان سلامة موسى شديد الإيمان بوجوب خروج مصر من آسيا وإفريقيا للالتحاق بأوروبا لشعوره بالانتماء إليها [17].

وفي ذلك يقول «والدعوة بأننا أمة شرقية الدم أو الثقافة أو الحضارة هي دعوة زائفة لا أساس

لها البتة [18]. كما يقول «هذا مذهبي الذي أعمل له سراً وجهراً، ليكمل «أنا كافر بالشرق مؤمن بالغرب، وفي كل ما أكتب أحاول أن أغرس في ذهن القارئ النزعات التي اتسمت بها أوروبا في العصر الحديث، وأن أجعل قرائي يولون وجوههم نحو الغرب ويتنصلون من الشرق، لأني اعتقد أن لا رجاء ولا نجاح لنا في العالم إلا إذا تملصنا مما اكتسبناه من الشرق في نظام العائلة والحكم والنظر للمرأة وللأدب، وحتى في الصناعات والمعايش [19]. كما نراه يقول «كلما ازددت خبرة وتجربة وثقافة توضحت أمامي أغراضي في الأدب كما أزاوله، وهي تتلخص في أنه يجب علينا أن نخرج من آسيا وافريقيا، وأن نلتحق بأوروبا، فإني كلما زادت معرفتي بأوروبا زاد حبي لها وتعلقي بها وزاد شعوري بأنها مني وأني منها»، لهذا يعلن موقفه مؤكداً بأنه لم يزاول حرفة الأدب إلا «كي يعظ امته بوجوب كفها عن ممارسة العادات التي اكتسبتها من آسيا ووجوب اصطناعها عادات أوروبا [20] وقد عبر عن ذلك بعدة روايات منها أصل الإنسان التي يروي بها مراحل التحول البيولوجي للقرد الذي تحول إلى إنسان وفقاً لنظرية داروين، وعلى وادي الجهل التي تصور أبناء قرية يعيشون في وادي الجهل السعيد، وقد ارتفعت حولهم الهضاب والتلال التي يرتعون بها دائماً دون أية محاولة للخروج منها [21]، وفي هذه الكتب يصب سلامة موسى جام غضبه على اللغة العربية، تراثاً وتاريخاً وليؤكد قائلاً «إننا نطلق على أنفسنا صفة الشرق بلا حق، لأننا غير شرقيين، ثم نتعصب لهذا الشرق، ونقيم في أذهاننا منه غرضاً نكره به الغربيين والحضارة الغربية ولهذا فهو يدعو للتنصل من الشرق للتوجه للغرب[22].

بهذه المعايير تحركت أقلام كتاب عصر النهضة المعاصرة في الأدب العربي، وكان أهمها بالطبع موجة الإلحاد وقضية إنكار الله، فكان هذا الإنكار المفترق الرئيسي لانقسام الكتاب في توجهاتهم الأدبية ورسالاتهم الفنية. ومن قضية الألوهية هذه دخل الحكيم معترك رسالته الفنية، فكانت له من القلب حصن الروح أول منطلقاته الأدبية، وأحد أسس فلسفته الروحية.

تجاوز الحكيم الأحادية للفلسفات الغربية التي تقوم على الدنيا وحدها، إلى ثنائياته في الدنيا والآخرة وفي العقل والقلب والخالق والمخلوق وغيرها من الثنائيات التي تشكل في رؤياه الأدبية والدينية ركائز التوازن للكمال الإنساني، وكما جاءت في رواياته ومسرحياته ومذهبه التعادلي الإسلامي.

هكذا تضمن أدب الحكيم مقومات رؤياه الدينية في الدنيا والآخرة، حيث أقام أدبه على عقيدة البعث التي حملت هموم وقضايا الإنسان العربي المعاصر في دنياه ومستقبل وجوده ولاعتقاده أن «سيطرة الغرب على الشرق لا تكتفي بالإخضاع الاقتصادي...»إنها تشمل أيضاً الإخضاع الروحي، ولهذا نراه يقول عن خطط الغرب في هذا التوجه مؤكداً أن «بريطانيا في الشرق الأوسط والهند، وفرنسا في شمالي إفريقيا...» عين الخطة والطريقة، وليس الباعث في كل الأحيان إصبع الاستعمار وحدها، ولكن وجود غالب ومغلوب يؤدي حتماً إلى تغلب روح على

روح، وفكرة على فكرة ليتلاشى المقهور في القاهر [23] ليؤكد قائلاً: إن الواقع يقول لنا، اتبعوا الشمس حيث تسير، وافحصوا كل شبر من أرض يقع عليها شعاع – تجدوا راية غربية وفتوحاً حربية ومطامع استعمارية». كان يرى أن «طابع العرب الفكري وطريقة نظرنا إلى الأشياء وإحساسنا بالجمال الذهني ومشاعرنا تنم عن عقلية مستقلة لا ينبغي أن تتحلل أو تتزايل تحت طغيان موجة أقوى، فإذا نادينا بالوحدة العربية، فإنما لندعم كتلة الروح الشرقي أمام كتلة الروح الغربي» [24].

لذلك كانت القضية عنده أن «نكون أو لا نكون» [25]. غير أن الذي يؤلمه هو أننا معشر الشرقيين يكبر علينا دائماً أن نرى الفضل يأتينا من شرقي، ولا نغضب، بل نفتخر أن يأتينا من غربي وفي ذلك يقول «لأرفع صوتي صائحاً: إن الشرق لن تقوم له قائمة إذا بقيت فيه ذرة من التنابذ والتحاسد، فإذا لم يسعفنا التعاون والتساند، فلنوقن بسقوطنا العاجل بين فكي الغرب النهم [26].

يتشدد الحكيم في وجوب إبعاد القيم الروحية عن أي مساس أو تشويه، لذلك يقول بشأن الروح والجوهر: «هنا نقول للغرب قف، حذار أن تمس هذا الجانب في الشرق، مهما يكن من أمر اتهامه لنا بالرجعية، فنحن أقدم عهداً وأكبر سناً...» [27].

أما اللعبة العقلية التي بدأتها أوروبا فقد كانت لدى الحكيم مصدراً للخوف على مصير الإنسانية، لذلك فهو يعبرعن خشيته أن تكون أوروبا موشكة على دفع الإنسانية إلى هوة [28]، فكل شيء في هذه المدنية الحاضرة يتآمر على قتل الفضائل الإنسانية العليا وصفاتها الآدمية السامية إلا أن أن القيم الروحية التي كان يتأمل بها لخلاص البشرية قد لوثها الغرب وفي ذلك يقول: «الغرب، كل منبع للسعادة يسممه الغرب حتى منبع الدين، وكل جار له يحطمه، حتى لو كان مصدراً للعلم والتفوق والنبوغ»[31]. من هنا حمل أدب الحكيم الخلفية الحضارية والدينية لرؤاه الفلسفية، فجعل من القلب البارز دوماً نحو السماء في رواياته ومسرحياته حصناً للروح في حربها الضروس مع الزمن، وفي توالي الموت والحياة بالبعث الدائم وبالقلب المتجدد عبر الزمن، ففي رؤياه للزمن الذي استوحاه من التصور الإسلامي في مسرحية أهل الكهف تكمن عناصر الفناء والبناء، ولاعتقاده أن الإنسان وعقائده وأساطيره إنما تولد من مظاهر الحياة حوله كما النيل المتدفق المتجدد [32].

هكذا حمل القلب في أدب الحكيم أداة الكمال الإنساني ومشروع النهوض الحضاري، لينسج من تلك الأداة بالاشتراك مع العقل ملامح ثقافتنا العصرية بعد أن تزود بكلا الزادين وهما:

-الثقافة العربية الأصلية بعد عصرنتها.

-ثقافة العصر السائد بعد تليينها وتهذيبها وتطويعها ليخرج منها مزيج يمكن أن نطلق عليه بحق «الثقافة العربية المعاصرة».

فمنذ إشراقات الفكر الفلسفي في بدايات الإنسانية وتفتحها على عوالم الفلسفة، تجاذب هذا

الوجودَ أطراف ثلاثة هي: الله – الإنسان – العالم، وكان من هذا التجاذب أن تولدت المذاهب الفكرية في التاريخ الفلسفي قديمها وحديثها، وقد أمكن حصرها بقطاعات عدة منها:

يفسر **القطاع الأول** الوجود تفسيراً أحادياً، أي إن الله والإنسان والعالم، واحد في جوهره، والذي يندرج تحت لوائه كثير من الفلاسفة أهمهم: سبينوزا وهيجل وبرغسون وسارتر في بعض مظاهر وجوديته وماركس الذي يرى أن ليس هناك وجود لغير المادة، فماركس يرد كل شيء إلى المادة التي هي بذاتها أو عنها نشأت كل الكائنات.

أما **القطاع الثاني**، عدل في قسمة الوجود بين هذه الأعمدة بجعل الله وحده – والإنسان والعالم في مكان آخر، وقد تمثل هذا التفكير الثنائي في الفكر اليوناني بأرسطو، وفي الفكر الغربي بديكارت والقديس توما [33] وفي الفكر الإسلامي بابن رشد وغيره من الفلاسفة.

أما في الفكر الشرقي الحديث، فإننا نراها قد تسللت إلى الإحساس الفني في الوعي الأدبي لتوفيق الحكيم، الذي خلق فينا الوجدان وبث فيه روحاً لم تستطع إخماد شعلتها هجمات النقاد والحساد وكل الظلال القاتمة القائمة، والتي بقيت متوهجة منذ أول كتبه إلى آخرها ومتضمنة بالاصطلاحات الأدبية التي شكلت أسس رؤيته الفلسفية والدينية في الله والإنسان والحيوان، والتي ترى – وما زلنا في الإحساس الفني – أن جوهر الإسلام هو العلاقة بين البشر والله، والدنيا والآخرة، لذلك لا يمكن أن يقوم لنا منهج فكر فلسفي إلا على أساس العالمين معاً، عالم الدنيا وعالم الآخرة، وهي شرط الكمال الإنساني والحضاري لديه [34]. لهذا، نراه يشرح في عصفور من الشرق أنواع العلوم ليقول إن العلم العلوي لم يوجد إلا في الشرق مهبط الديانات، وليرى أن أوروبا ما زالت طفلة تعبث تحت أقدام ذلك العلم الخفي الذي كانت حضارات إفريقيا وآسيا قد وصلت به إلى قمم المعرفة البشرية، والتي يدعوها بالحضارات الكاملة. لهذا راح يؤكد أن العقل، تلك الآلة المفكرة محدودة القدرات، لتصبح لغة الأوروبيين كلها لغة المحسوسات، وليرى في التوراة والإنجيل والقرآن، حلماً من أحلام الإنسانية يفوق طاقة البشر استطاع بها الشرق أن يغمر البشرية يوماً [35].

أما العلم التطبيقي عندما ترك في أيدي الأوروبيين فقد استحال في جسم البشرية قنابل وغازات خانقة وطوربيد وغواصات ودبابات.. إلخ، فالعلم، تلك الماسة العظيمة المتألقة، لم تضعه أوروبا في قمة عمامتها لتسطع نوراً وجمالاً، إنما وضعته في سن مخرطة بخارية لتقطع بها زجاج ذلك الكأس العظيمة، كأس البشرية الممتلئة بماء روحها ومادة جسدها، أما العلم الصرف البعيد عن ضوضاء الآلة ومطامع أصحاب المنافع، فإن الشرق هو الذي عرفه لذاته، كمظهر من مظاهر العبقرية الأدبية المفكرة في تعطشها لمعرفة الحقيقة العليا، وهنا نبل العلم وغايته، هذا العلم أورثته إفريقيا وآسيا إلى اوروبا، فاحتفظت ببعضه حلياً لبهرجها، وهنا كل جمال أوروبا الفكري، أما بقية الكنوز فصهرتها وصبتها نقوداً تضعها في المصارف، وصنعت منه

أغلالاً تستعبد العالم [36].

أما سر عظمة الحضارات القديمة في رأيه فهي أنها جعلت الناس يعيشون في عالمين لاحتوائها على العلم الخفي والعلم التطبيقي، فالحضارات التي تشيد الأهرام، لا يمكن في رأيه أن تجهل العلم التطبيقي، ومع ذلك فإن العلم لم يفسد من الرؤوس زجاجات الصور التي تمثل الحياة الأخرى [37]. وتلك هي التي يدعوها «بالحضارات الكاملة»، أما المدنية الحديثة فإنها لا تدرك ولا تعترف إلا بما يقع تحت لمسها وبصرها ومنطق عقلها، ولا تقوم إلا على عالم المحسوس، لذلك نراه يصر على أن هذه الكبيرة ما هي إلا مدنية ناقصة لأنها لا تعرف الحياة إلا في عالم واحد، هو العالم الأرضي فكل شيء في المدنية الحاضرة في رأيه يتآمر على قتل الفضائل الإنسانية العليا وصفاتها الآدمية السامية، لذلك نراه في عصفور من الشرق يعبر عن خشيته أن تكون أوروبا موشكة على دفع الإنسانية إلى هوة، بعد أن سممت المنابع كلها، حتى منبع الأديان الآدمية [38].

كان أول مآخذ الحكيم على المدنية الحديثة علمها العقلي المحض وحلمها بالخروج من الجاذبية الأرضية ليعترض على ذلك الحلم، بحلم آخر أعظم وأجدى للإنسان المعاصر، أي باختراع يخرجنا من جاذبية الأرض والدم والجنس لنلحق بالإنسانية العليا التي يتصورها الفكر الحر ويحسها الروح الطليق [39].

رأي الحكيم أن الخط البارز للعصر الحاضر هو الاقتصاد، أي الشطر غير الروحي للكائن البشري، وهذه الحضارة ما كانت تنتهي إلى هذه النهاية غير الإنسانية، ما دامت تؤدي على هذه الصورة المخيفة إلى سيادة الآلة على الحياة وإلى طغيان الأرقام، هكذا جعل من سليمان الحكيم في مسرحيته يجاهد ضد القدرة التي كادت تخرس الحكمة، وكذلك في مسرحية شهرزاد التي كانت صدى لموجة الإلحاد في أوروبا.

كانت أهم المعالم المستنكرة لديه في الحضارة الغربية إخضاع الحياة كلها لمقاصدها المادية على النحو الذي يجعل الخط البارز والمظهر الغالب لتلك الحضارة هو الاقتصاد، أي مطالب الأرض والدم والجنس والبيئة. لهذا، اتسع مفهوم التوازن على الصراط المستقيم للإنسان الكامل لتتشكل منه رؤياه بخصائص الشعوب، وذلك لأن المخلوق الآدمي، كما صوره أدب الحكيم تتركز فيه قوى روحية سماوية وقوى أرضية، ويمشي بمهارة على حبل مشدود عن يمينه العقل والفكر والضمير، وكل ما دخل في نطاق العالم الروحي، وعن يساره الجسد والغريزة والدم، وكل ما دخل في نطاق العالم الحيواني [40]، والتوازن هو المطلوب، وهو أمر عسير المنال في الحضارة المعاصرة، لهذا كان الفرق لديه بين عبقرية الشرق الروحية وعبقرية الغرب الروحية كالفرق بين المشعوذ والمسيح [41]، كما كان الفرق لديه في خصائص الشعوب إذ نراه يؤكد: «قلت وأقول الجوهر باقٍ دائماً، أين إذن قانون الوراثة الذي يصدق حتى على الجماد» [42]،

وفي هذا يقول: «لا تتكري أن المعجزة تتخذ لون الأرض التي تظهر عليها، وأن العظيم يتغذى ككل نبات بعناصر التربة التي ينبت فيها... ولا تحسبي أن عبقرية ألمانيا واوروبا تصلح لإبراز نبي من أنبياء الشرق، [43]. «فالغرب يكتشف الأرض والشرق يكتشف السماء» [43]. من هنا جاء تصويره للحضارة الغربية في أدبه على شكل طائر جبار يحلق بجناح مادي واحد بعد أن انكسر جناحه الروحي ألا وهو الدين. فمن مميزات الدين لديه أنه الصوت الداخلي الذي يحكم سلوك الأفراد والجماعات، إذ إن القانون الوضعي يحكم سلوك الناس الخارجي، وليس له سلطة أو مقدرة النفاذ إلى داخل النفس البشرية، لذلك تكمن كثير من الخطايا داخل الإنسان وتنمو وتتراكم كالجراثيم والفيروسات غير المرئية، دون أن تصل إليها سلطة القانون، أما الدين، فهو المضاد الحيوي وهو الأشعة الروحية التي تستطيع النفاذ إلى داخل النفس وقتل هذه الفيروسات في مكامنها.

من هنا كان رأي الحكيم أن الحضارة المعاصرة لم تستطع أن تحقق حياة الإنسان الكاملة [44]، فهي على الرغم من تألق العقل البشري على نحو لم يسبق له نظير، تعاني من النقص المترتب عن تفرد العقل، وهذا ما أدى في رأيه إلى القلق، فهو نتيجة لاختلال التعادل بين العقل والقلب، أي بين الفكر والإيمان [45].

لم تكن القيم الدينية والروحية ترفاً عقلياً لديه، إنما كانت ضرورة بشرية، فبدون الأخلاق يستحيل الإنسان إلى حيوان، فالفرق بين الإنسان والحيوان، هو الكم المضاف إليه من القيم، وليس فقط من معلومات، وإنما أيضاً من مقدرة على ترتيب هذه القيم بحيث يستطيع الفرد بعد ذلك أن يعتنق نهجاً أو فلسفة يزاول بها حياته، فالإنسان دوناً عن الحيوان مزود بعقل لا بد أن يعمل، وإذا لم يعمل في اتجاه صالح فلا بد أن يعمل باتجاه خاطئ وأحياناً إجرامي.

من هنا تحرك أدب الحكيم في صورته للإنسان الكامل، بالنمو المتوازي للآلة المفكرة أي العقل، مع الآلة الشاعره أي القلب، فالإنسان الأعلى ليس لديه كل شيء في فمه، ولكنه يشعر بحاجته إلى قيم معنوية وأغذية روحية وأطعمة ذهنية، لا علاقة لها عن قرب أو بعد بضرورات حياته الجسمانية [46] أي الجسد بعد مفارقته الروح.

وكانت قد سادت في عهده مقولة طه حسين حق التعليم [47] كالماء والهواء، ليطالب إثرها في مسرحية بالطعام لكل فم، بالطعام لكل فهم، أي لكل حاسة من الحواس الخمس إذ إن المخلوقات جميعاً يتساوون باحتياجهم لهذا النوع من الغذاء، أما الإنسان فهو المخلوق الوحيد الذي يحتاج الغذاء الروحي، والدين الحق لا يتعارض مع العلم الحق، بل إن الدين والعلم والفن خيوط ثلاثة كتب على بشريتنا القاصره العمياء التمسك بها لتهتدي إلى ذلك النور العلوي الذي لا بداية له ولا نهاية – إلى الله – [48].

من هنا أقام الحكيم رؤياه الفلسفية على ما جاء في الميزان الفلسفي الإسلامي، وهي أن الإنسان

الذي يتصف بالحيوانية من الجنس البشري، هو مخلوق جمع جميع حقائق العالم الارضي، فالإنسان كالحيوان، يرزق إلى جانب الغذاء المادي، بغذاء نوراني لا يناله إلا الإنسان[49]، وقد تحركت الصور الفنية في رواية عصفور من الشرق لتخدم تلك المعاني إذ نراه يقول: «الواقع والطريق العملية والمباشرة تلك هي بالضبط كل عالم الحيوان»[50].

أبرز الحكيم معتقداته القائلة بأن النظريات القائمة اليوم ولدت بمذاهبها المختلفة في مجتمع آخر جعله يبلور تفكيره على نحو معين ثم جاءت إلى بلادنا كالملابس الجاهزة وفي ذلك يقول: «نعم – اليوم لا يوجد شرق... إنما هي غابة على أشجارها قردة تلبس زي الغرب، على غير نظام ولا ترتيب ولا فهم ولا إدراك [51].

وعن تأليف وإنشاء أدب روائي يقول إنه عمل لا يقوم به سوى صاحبه وابن بلده، لهذا أنشأ الأدب الذي يرصد قضايا شعبه، فكل جيل مسؤول عن جيله، وعن تمهيد الأرض لمن سيأتي بعده ، خاصة وأن الرواية لم تكن قد استقرت إلى قالب فني، فلا يجوز ترك ذلك للمستقبل، لأن مستقبل الرواية لن ياتي إلا على أساس الحاضر، لذلك كانت عودة الروح أولى رواياته وأول حلقة في سلسلة النمو الطبيعي للرواية، وفي فترة زمنية كان الأدب العربي في أشد الحاجة إلى قالب روائي، لذلك أراد من عودة الروح أن تكون سجلاً لتاريخٍ وسط مرحلة خطيرة لبلاده، فكانت عودة الروح وكما يقول: «عمل شخصي فهي انفعالاتي أنا التي لا يحسها أحد غيري»[52]. ولهذا كان بطل روايتيَّ عودة الروح وعصفور من الشرق واحدا هو محسن.

هكذا جعل من عقيدة البعث الدينية الركيزة الأساسية التي أقام على أساسها بنيانه الأدبي، فعقيدة البعث بوجهيها الدنيوي والديني، هي التي شكلت اللبنة الرئيسية في أدبه وهي حقيقة إيمانية لا تحتمل الرفض أو المناقشة لديه، وهي الحديقة التي أنبتت زهرات فكره على مدى حياته، فعقيدة البعث تجعل الإنسان مخلوقاً مكلفاً أمام الله يوم القيامة، وهو وحده خليفة الله على الأرض.

اعتقد الحكيم أن سر عظمة الحضارات القديمة أنها جعلت الناس يعيشون في عالمين وليس في عالم واحد، أما العالم الذي نعيش فيه، فهو عصر الصراع لا بين القوى المادية وحدها، بل بين القوى الفكرية أيضاً، فهذه التيارات التي تحيط بنا لتدفعنا إلى التفكير في ما يجب أن نأخذ وما ندع من حضارة الغربيين والتي يدعوها حضارة محاكم التفتيش [53]، لذلك نراه يقول وبالحرف «نأخذ ما في رؤوسهم، وندع ما في نفوسهم، إحساسنا ملكنا وإحساسهم ملكهم، ولن تقوم للشرق نهضة حقيقية إلا إذا أحاط بكل معارف الأرض، ثم صهرها في قلبه وأخرجها مرة أخرى للناس معدناً نفيساً يشع أضواء جديدة [54].

كان الأدب الصهيوني قد حفل باعتبار الإسرائيلي هو «السوبرمان» أو الإنسان الأعلى الذي نادى به نيتشه، فإنسانية اليهود أفضل من إنسانية أي جنس آخر، ومن حقه أن يحققها عن

طريق الاعتداء على الأجناس الأخرى وانتهاك إنسانيتها انسجاماً مع معتقداتهم التي لخصها التلمود ونادى بها حكماء بني صهيون في بروتوكولهم.

وقد جسدت مفاهيم التفوق العرقي مبادئ اليهود الأخلاقية التي عكسها الأدب الصهيوني، فإسرائيل هي النموذج الأرقى وهو ما بلوره أدب كل من عجنون وهيرتزل، أنهم شعب الله المختار، فقد ذهب هيرتزل إلى الادعاء بأن الأرض المغتصبة فلسطين كانت صحراء لا زرع فيها، إلى أن زرعها اليهود الذين أتوا بالنخيل ليغطوا به هذه الصحراء[55] وهذا ما ناقضه الحكيم في روايته عصفور من الشرق التي يصف فيها أرض فلسطين «بجبل الزيتون»[56]، كما ناقضها في مفهومه للنموذج الأرقى ومفهوم الرقي كما جاء في تعادليته الإسلامية. كان جوهر التعادلية لديه لا يعني التساوي أو الاعتدال في الأمور بل يعني التقابل أو القوة المعادلة، ومعناها أيضاً القوة المناهضة، وإذا لم يفهم معنى الكلمة على هذا الوضع، فإن التعادلية تفقد حقيقة معناها ومرماها فالتعادلية هي الحركة المناهضة لحركة أخرى، وتقوم معادلاته التعادلية على الثنائيات التالية:

-الواحد الصحيح في التعادلية يساوي صفرا، والحياة الإيجابية تبدأ من العدد اثنين – إذ بوجود شيئين توجد العلاقة بينهما أي الحركة.

-كل حركة يجب أن تقابلها وتناهضها حركة.

-كل قوة يجب أن تعادلها وتقابلها قوة.

والحياة الحقيقية لا تبدأ إلا من العدد اثنين، ولكي يظل العدد اثنين موجوداً يجب أن يحافظ كل واحد على قوته الخاصة، فإذا تضخم واحد على حساب الآخر، أو ابتلعت قوة أحدهما قوة الآخر، رجع العدد اثنين إلى واحد صحيح أي الوجود السلبي.

كل قوة تتضخم تريد ابتلاع غيرها، ففي المجال السياسي والاجتماعي، الراسمالية أرادت ابتلاع العمل، الاستعمار يريد ابتلاع الشعوب – والغرب يريد ابتلاع الشرق، والتعادلية هي فلسفة القوة المقابلة والحركة المقاومة للابتلاعية [57].

من هنا كان صراع الحكيم، بنتاجاته المتنوعة على جبهة المحلي الموروث وعلى القوالب الأوروبية واليونانية، والتي توزعت على مسرحياته وروایاته التي طبق فيها رؤياه الجمالية في غاية الفن والأدب لمذهبه التعادلي، فهو لم يكن ضد أي منهما، فالموروث كالعصري كلاهما يمثل إنجازات بشرية ومكاسب إنسانية يجب الانتقاء منها، لا أخذها بخيرها وشرها، وهو ما عالجه في مسرحية أهل الكهف.

لقد جعل الحكيم من الزمن والبعث أساساً للتراجيديا العربية اعتقاداً منه أن سر التراجيديا هو صراع الإنسان ضد قوى أخرى أكبر منه. هكذا كان الصراع عند الإغريق بين الإنسان وآلهته،

وعند الأوروبيين ومن خلال أعمال كورني وراسين بين الإنسان وعاطفته، أما الحكيم فقد وجد أن الصراع في التراجيديا العربية والمصرية، يجب أن يقوم بين الإنسان وزمنه[58] فالصراع بين الإنسان والزمن، وما أدت إليه فكرة البعث واللجوء إلى التسلح المادي بالتحنيط والتشييد عند المصريين القدماء، ثم الإيمان الروحي بجنة الخلد في المسيحية والإسلام، هذا الصراع بين الإنسان والزمن – أي عوامل الفناء التي تهدد كيانه وتحطم بنيانه وتحلل شخصيته هو ما جعله أساساً في إقامة التراجيديا وفي ذلك يقول: «إن عقيدة البعث من أفكار مصر الثابتة، ولم تكن مصر لتقبل المسيحية والإسلام، لو لم تجد في هذين الدينين فكرة البعث في جوهرها ولبها، وقد رفضت مصر دين إسرائيل لخلوه من تلك الفكرة التي لا تعيش مصر بغيرها، فالبعث هو نشيد مصر الخالد يغنيه النيل والشجر والبشر والنبات والطيور والماء والسماء[59]. لذلك كانت فكرة البعث تصلح وحياً للأدب العربي الحديث، فهي المعيار أمام الله يوم الحساب في خيارات الخير والشر.

لذلك كان التشابك في قضاياه الأدبية كبيراً مع قناعاته الفكرية وصوره الأدبية مهما اختلفت أساليبه، إذ يبلغ التداخل بين الفن الأدبي والفكر الفلسفي والأحداث التاريخية حداً كبيراً من التشابك والتعقيد، وأهمية عودة الروح وعصفور الشرق تتجاوز حد الفن الأدبي والفكر الفلسفي، تتجاوزهما لتغدوا نقاشاً عاصفاً لمواصفات وجذور حضارتين، مع إبراز من الكاتب لخصائص شعوب كل منهما، والتي تندرج في الحضارة الغربية تحت لواء العنصرية والتنابذ العقائدي والطبقي، والتي تجاوزت عنصريتها الأرض إلى السماء لتقول بشعب الله المختار وأرض الميعاد: ****وفي ذلك يقول: «لا تنس أن اوروبا هي الوحيدة التي أعدمت في يوم علماءها حرقاً، واتهمتهم بالسحر والجنون وخنقت حرية الرأي حتى في شؤون الأدب والفن، وجعلت من المسيحية التي تبشر بالمحبة والسلام، سلاحاً للفتك أمام محاكم التفتيش ولكن أوروبا اليوم أبرع قليلاً من ذي قبل فهي تجيد إخفاء حيوانيتها، تحت ريش صناعي، يمثل أجنحة ملاك سماوي»**[59].

ويستكمل مقارناته مع الحضارة الغربية ليبرز حسنات وخصائص حضارة آفلة مدفونة في الرمال وكتب التراث، يحاول أن يزيل عنها ما فوقها من تراب وصدأ، ليبرز بريقها الأخاذ، في محاولة فاشلة للكشف عن معدنها الأصيل.

وهو في رفع الغطاء عن ماهية كل من الحضارتين، يجعل المفاضلة بينهما عملية تنحو إلى اختيار حضارة الأصالة القديمة في جوهر التاريخ الإنساني. وهي الحضارة العربية الإسلامية التي ارتبط بها اكتمال النموذج الحضاري الأمثل في رأيه، والقائمة على الارتقاء بالإنسان بكامل عناصره، أي العقل والقلب، والتي منها تتولد الحضارات الكاملة برأيه والتي كانت في الحضارة العربية الإسلامية القديمة، التي تميزت بالملاحظة والتجريب، وبنموذج من العقلانية

وازنت بين الروح والجسد والدنيا والآخرة، والعقل والقلب ولظنه أن الاعتداد بالشخصية التاريخية للأمة هو أول عوامل مقاومة عوارض الانحلال والتبعية والابتلاعية.

لذلك، فإن عودة الروح وعصفور من الشرق أكثر من مجرد روايتين، إنهما فكرة ودعوة وقضية، قضية الإنسان العربي المعاصر في جوهر قضاياه ودعواته وأفكاره وطموحاته. في حياته ودينه وثقافته وعلمه وفلسفته ومعاناته، وإذا كان قدر الإنسان أن يتقدم في معرفته ومجابهته من جيل لآخر ومن إنسان لآخر فإننا نرى في الروايتين من القضايا التي تعكس الإلحاح الأكبر على ساحة الواقع العربي الممزق، وتمس وجودنا في الصميم، فهما يضربان عمقاً لا في جذور حياتنا فقط، بل في مظاهرها أيضاً وليس في المطلق فحسب بل وبالمعنى العملي والمباشر، ويعكسان شجاعة الرؤية المتبصرة والملتزمة بابراز ماهية حضارتين مختلفتين واحدة مدفونة في الرمال وكتب التراث، وأخرى تلتمع في سماء الواقع تجرف في تيارها قيم الشرق الأخلاقية والدينية والسياسية والاقتصادية.

لهذا راح الحكيم في نتاجاته الأدبية يسهر على مضاجع قومه، يهزها بدعاء الفجر، يخايلهم برؤى مثيرة عن ماض لنا كان مجيداً قبل أن تطويه المحن، في اعتزاز تغلب فيه روح الثقة بمقومات العرب الحضارية القابلة في كل حين لتكوين حضارة كاملة وحقيقية، ذلك لأن لكل حضارة شرعة تجسد قيمها الأخلاقية الموروثة والخاصة بها لأنها صادرة عن روحها، إذ ليست هناك أخلاق إنسانية عامة، وإنما لكل حضارة طرازها الأخلاقي، كما لها طرازها في الفن وهذه الأخلاق الصادرة عنها صادقة دائماً داخل إطار هذه الحضارة، ولكل حضارة فلسفة خاصة بها وحدها، وتكون جزءاً من تعابيرها الأخلاقية، وتمثل في فرضياتها الفلسفية ومعالجتها للمشاكل والحلول ومناهج التفكير تزييناً روحياً خاصاً بروح معينة، لهذا فالمهم في تاريخ الفلسفة ليس معرفة ما وصل إليه المفكرون داخل مدارسهم من حقائق، بل المهم أن نعرف طريقة وضعهم للمشاكل وكيفية اختيارهم لحلها، وذلك لأن الفلسفة نابعة من أخلاق معينة في كل حضارة، والفرضية الفلسفية لا صدق فيها ولا كذب فليس من الممكن إصدار هذا النوع من الحكم في النظرية الفلسفية ، فلا صدق فيها ولا كذب، يمكننا الحديث فقط ببساطة النظرية ووضوحها، ويختلف مدى الاقتناع من فرد لآخر، باختلاف التركيب الانفعالي لكل فرد وبحسب نوع النظرية التي تقدم له السكينة الذهنية والطمأنينة العقلية.

هكذا راح الحكيم يحذر أبناء الشرق من الاطمئنان للحضارة الغربية الوافدة، فهي لا يمكن أن تكون من أسباب التقدم بل هي تحمل في طياتها انهياراً لقيم عزيزة كانت فينا، وكان يمكن أن تعطينا من المنعة والقوة ما يبقي على جوهر الحضارة الغارية، كي يعي ابن الحضارة الآفلة كنه نفسه، فلا يذوب جوهره الأصيل في آتون الحضارة الغربية، وليحض على الإبقاء على ما هو ثابت في تراثنا وجدير لإقامة أسس بناء حضارة ناهضة، فنأخذ ما يصلح للفضائل من تراثنا،

دون أن نتحجر بالرجعية الكافرة في التقدم وفي ذلك يقول: «إنه يجب أن نأخذ ما في رؤوسهم وأن ندع ما في الأدب في نفوسهم»[60] وليحض على الإبقاء على ما هو ثابت وصالح لإقامة انطلاقة حضارية، وقد وعينا المنهج السماوي للمعرفة قيماً رفيعة قررت كرامة الإنسان وأعلت شرف العلم، وأعزت آدمية الفرد وحفظت حياته وحقوقه، لا صراعات دموية كما أرستها وامتدت بها الحضارة الغربية أي حضارة محاكم التفتيش.

فمع بداية عصر النهضة، وبداية انهيار عهودٍ، ومع مظاهر التحولات كان هناك مجموعة من البدائل والتوجهات في رسم طريق الانطلاقة نحو المستقبل، والتحول الحاصل يفوق اعتباره قضية عابرة، إنه مصير أمة، غير أنه يحصل تحت إلحاح وظروف عامل خارجي ملح وحاسم، لما في تلك التحولات من خطورة في انتقاء الخيارات المطروحة على مستوى من التحدي الذي لا يجري على مسرح إنساني عادي ولا على ثقافات عادية، إنه تحد يشمل أشد أنواع الثقافات تماسكاً ومنطقاً وسؤددا وقوة، فهو تحد شامل لثقافات عصر برمته بين حضارة آفلة قامت يوماً على نبل تعاليم الأديان السماوية من جهة، وحضارة سائدة قائمة على محاكم التفتيش من جهة أخرى، ولينـاقش الصفات الثابتة في إنسان كل منهما، معدنه، وجوهره الأصيل الثابت بمجموعة الفضائل والرذائل في إنسان كل منهما، تنبيهاً وتحذيراً من الانقياد الأعمى للحضارة الغربية حيث الشر إعصار لا يقاوم، وكيف يقاوم وفي وعينا قصور، وفي إيماننا ثغرات، وشرور العالم إنما تلي قصور معرفتنا وانتقاءاتنا الخاطئة، وتحول الغربي عما رهن إليه نفسه حيث الغاية تبرر الوسيلة، فمن المستحيل أن يخرج حيوان إلى الغابة ليحلم بضوء القمر بدل أن يطارد الفريسة[61].

وهو إذ يدين مادية الغرب بتلك الصورة المركبة وبأسلوبه الواقعي والمباشر، فهو في التعادلية يرى أن تلك الحضارة تطرح القوى الروحية أو الدين ولا تستبقي غير القوى العقلية تستمد منها وحدها كل عناصر نشاطها، من ذلك وجودية سارتر والواقعية الاشتراكية وغيرها من المذاهب التي يصفونها بالمادية، ويدعوها الحكيم الدنيوية لأنها تقصر قوى الفكر فيها على العقل وحده وتعيش في العالم الأرضي وحده، يقابلها بالتعادلية التي تطلق الفكر على قوتين، العقل والقلب أي المنطق والإيمان باعتبارهما منبعين للمعرفة البشرية، لأن الحيوان لا يملك غير منبع واحد للمعرفة هو الغريزة، والحيوان لا يؤمن لأنه لا يدرك «الأرقى» أي الله، فالإنسان هو الذي يدرك الأرقى، ويتوسل إلى هذا الإدراك بوسيلتين، المنطق المنبعث من العقل عكازه الدليل البين، والإيمان المنبعث من القلب عكازه الشعور الخفي، والحيوان حتى في أعلى مراتبه لا يدرك فكرة الارقى، إنه يدرك الأقوى، فالعالم بالنسبة إليه إما مخلوقات ضعيفة يتغلب عليها، إما مماثلة له في القوة يتجنبها، والقوة عنده بدنية بحته، أما الإنسان فيستطيع بعقله وقلبه معاً أن يدرك الأرقى، أي الأقوى ذهناً وروحاً [62].

رأى الحكيم في الدين آدمية الإنسان، فإذا خلعه الإنسان فهذا يعني أنه خلع رداءه البشري وانقلب دابة تسعى إلى رزقها في الأرض ولا تقوى على التطلع للسماء، فالدين هو الذي يرفع بصر الإنسان إلى أعلى من أقدامه وطعامه وشرابه وإذا استطاع الإنسان أن يرفع بصره إلى أعلى من فمه فهو أرقى من الحيوان، وإذا ارتفع إلى حيث يدرك وجود الله عندها يصبح سيد الكائنات، فكل شيء قد يعرفه الحيوان إلا الدين، ولوعرفت جماعة من الحيوان معنى الدين لأصبحت في الحال بشراً ساجدين فما من شيء يفخر به الآدمي، إلا أنه يسجد من أجل معنى مقدس، ويعرف قلبه ما هو الايمان فبأشعة العقل ومنطقه، وحرارة القلب وإيمانه، يستطيع الإنسان أن يحيا حياته الكاملة وأن يبني الحضارات الكاملة[63].

وكان لاختلال التوازن نتيجته الطبيعية التي لا بد أن تلازم كل اختلال في التوازن، وهو القلق السائد في النفوس اليوم، فالإنسان يخشى دماره بيده هو نفسه، وهذا السبب هو في الوقت عينه نتيجة انتصاراته العلمية، فهو قد أصبح قادراً قدره مادية ساحقة، يمكنها في أي وقت أن تفلت من يده، وإذا فلتت هذه القدرة أو القوة، فقد هلك، وهذه القدرة لا يلجمها إلا حكمته، وهو لا يضمن كثيراً هذه الحكمة، من هنا جاء قلقه على سلامته وكيانه وذلك لأن أزمة الإنسان الحديث كما صورها في مسرحية سليمان الحكيم أنه يتقدم في وسائل قدرته أسرع من تقدمه بوسائل حكمته، وأن المخالب في الإنسان الأول قد تطورت من أسلحة حجرية، إلى سيف، ثم إلى قنبلة ذرية، ولكن وسائل تحكمه في غرائزه لم تتطور إلى حد يمكنها في كل الأحيان من كبح جماح القدرة المطلقة، لذلك لا بد من وقوع كارثة أو حدوث إخفاق، حتى يفطن العالم إلى ضرورة الحكمة، ولكن المشكلة هي أنه قلما يفطن وإن فطن فقلما يستطيع الوقوف في الوقت المناسب، لهذا فقد رأى في صورة الإنسان المعاصر ما يدعو للعجب، فالصورة الحقيقية لإنسان القرن العشرين هي صورة لمخلوق له ذكاء العالم وضمير القرصان، وغريزة الحيوان[65]، ومن هنا جاءت دعواته للحفاظ على ما يدعوه بالروح والجوهر في حضارتنا القديمة، والتي كانت في الشرق مهبط الأديان المساوية، وكما كانت هذه الاديان قديماً في الشرق، لا كما هي حالياً في ظل الحضارة الغربية السائدة.

وفي ذلك نراه يقول: «إنذار بالويل فقد طغت شهوة الاستعباد في أمم تسمى نفسها راقية، فنبذت تعاليم أولئك الذين يوم عرفوا أنفسهم كشفوا للإنسانية ما بها من جمال وصفاء، وسلمت نفسها لأولئك الذين جهلوا أنهم جهلاء فأيقظوا فيها غرائز الجشع والظلم والدماء»[66] ** توافقت الدول التي تعترف والتي تتكر وجود الله على الوعد الإلهي لليهود بإقامة دولتهم على أرض فلسطين في الجمعية العامة للأمم المتحدة في عام 1947.

الفهـــــارس

الرقم	المؤلف	المرجع
1	توفيق الحكيم	التعادلية مع الإسلام والتعادلية – ص 164– 168 المختار في تفسير القرطبي – المقدمة – الهيئة العامة للكتاب 977
2	توفيق الحكيم	عصفور من الشرق – ص 279–103–190–188 عودة الروح – ج2 – ص 62–55
3	سهيلة الترجمان د. سعاد الحكيم	مشكلة العلم الإلهي في الفكر الإسلامي ص 209 الحكمة في حدود الكلمة – ص 190 – بحث في مفردات ابن عربي رسالة دكتوراه
4	قسطنطين بتسكوفيتش	لبنان واللبنانيون – ص 17 – 18 دار الهدف للطباعة والنشر 1986
5	د. زاهية قدورة	تاريخ العرب الحديث – ص 365 ط 2 – 1971 دار النهضة العربية
6	د. موسى سليمان	الحركة العربية – ص 21–20 منشورات في دار النهار 1965
7	سلامة موسى	حرية الفكر وأبطالها في التاريخ – ص 5–4 دار العلم للملايين
8	إنجيل متى	11– 4 : 1
9	توفيق الحكيم	مسرحية الطعام لكلّ فم – ص 46
10	د. سعاد الحكيم بشارة صارجي	الموسوعة الفلسفية – معهد الانماء العربي ط 1 – 1968 مقالة تحت عنوان – اصطلاح ومفاهيم – ص 137–134 الموسوعة الفلسفية – م1 – ط 1–ص 142 معهد الإنماء العربي
11	توفيق الحكيم	تحت شمس الفكر – ص 92–78–51
12	توفيق الحكيم	تحت شمس الفكر – ص 51
13	نيتشه	وضع كتاباً تحت هذا العنوان
14	كارل ماركس	Fridikengles etude philomorphiques – p 749 – Edition social boulevard blanqui– Paris x 111– e 1951
15	سلامة موسى	اليوم والغد – مقدمة السوبرمان
16	سلامة موسى	حرية الفكر وأبطالها في التاريخ – ص 5– ط4 1967 – دار العلم للملايين اليوم والغد– ص 9
17	سلامة موسى	اليوم والغد – ص 249–236
18	سلامة موسى	حرية الفكر وأبطالها في التاريخ – ص 68
19	توفيق الحكيم	تحت شمس الفكر – ص 111
20	سلامة موسى	حرية الفكر وأبطالها في التاريخ – ص 5 – ط 4 – 1967

21	توفيق الحكيم	اليوم والغد – ص 9
22	توفيق الحكيم	فن الأدب – ص 124
23	توفيق الحكيم	فن الأدب ص 116
24	توفيق الحكيم	تحت شمس الفكر – ص 111
25	توفيق الحكيم	أدب الحياة – ص 44
26	توفيق الحكيم	من البرج العاجي – ص 197
27	توفيق الحكيم	فن الأدب – ص 121
28	توفيق الحكيم	عصفور من الشرق – ص 173
29	توفيق الحكيم	عصفور من الشرق – ص 180
30	توفيق الحكيم	عصفور من الشرق – ص 187
31	توفيق الحكيم	من الأدب – ص 117
32	توفيق الحكيم	تحت شمس الفكر ص 101 – 105
33	سعاد الحكيم	موسوعة العلوم الفلسفية – م 2 – 1988 – ص 1517 – معهد الإنماء العربي
34	توفيق الحكيم	في الوقت الضائع – ص 14
	توفيق الحكيم	عصفور من الشرق – ص 173 – 180 – 188 – 190
	توفيق الحكيم	التعادلية مع الإسلام والتعادلية – ص 172
35	توفيق الحكيم	عصفور من الشرق – ص 180– 190
36	توفيق الحكيم	عصفور من الشرق – ص 170 – 174
37	توفيق الحكيم	عصفور من الشرق – ص 179 – 180
38	توفيق الحكيم	عصفور من الشرق – ص 184 – 185
39	توفيق الحكيم	سلطان الظلام – ص 24
40	توفيق الحكيم	عودة الروح – ص 55 – 62
41	توفيق الحكيم	عودة الروح ص 38
42	توفيق الحكيم	حماري قال لي – ص 38
43	توفيق الحكيم	عصفور من الشرق – ص 103
44	توفيق الحكيم	سلطان الظلام – ص 16 – 17
45	توفيق الحكيم	التعادلية مع الإسلام والتعادلية – ص 164
46	توفيق الحكيم	تحت شمس الفكر – ص 86 – 87
47	توفيق الحكيم	التعادلية مع الإسلام والتعادلية – ص 216
48	توفيق الحكيم	تحت شمس الفكر – ص 29
49	د. سعاد الحكيم	الموسوعة الفلسفية – معهد الانماء العربي – ط 1 – م 1 – 1986 – مقالة تحت عنوان اضطلاع ومفاهيم
	د. سعاد الحكيم	عودة الواصل – ص 142 – 143 – مؤسسة دندارة للدراسات – ط1 – 1994
	د بشارة صارحي	موسوعة العلوم الفلسفية – ص 142 – ط 1 – م 1 – 1986
	توفيق الحكيم	التعادلية مع الإسلام والتعادلية – ص 68
50	توفيق الحكيم	عصفور من الشرق – ص 103
51	توفيق الحكيم	عصفور من الشرق – ص 194

52	توفيق الحكيم	سجن العمر – ص 164
53	توفيق الحكيم	عصفور من الشرق – ص 180
54	توفيق الحكيم	فن الأدب – ص 122
55	جورجي كنعان	أمجاد إسرائيل في فلسطين – ص41
56	توفيق الحكيم	عصفور من الشرق – ص 180
57	توفيق الحكيم	التعادلية مع الإسلام والتعادلية – ص 156 – 157
58	توفيق الحكيم	مسرحية الملك أوديب – ص 39 – 40 – 41
59	توفيق الحكيم	عصفور من الشرق – ص 180
60	توفيق الحكيم	فن الأدب – ص 122
61	توفيق الحكيم	عصفور من الشرق – ص 101
62	توفيق الحكيم	التعادلية مع الإسلام والتعادلية – ص 141 – 144
63	توفيق الحكيم	التعادلية مع الإسلام والتعادلية – ص 37 – 67
	توفيق الحكيم	تحت شمس الفكر – ص 24 – 26
64	توفيق الحكيم	عصفور من الشرق – ص 188 – 190
65	توفيق الحكيم	فن الأدب – ص 28
66	توفيق الحكيم	حمار الحكيم – ص 160

3 . البنية الموضوعية في الشعر الإماراتي المعاصر
الغربة أُنموذجا في قصيدة (دار غربة) للشاعرة ظبية خميس

بقلم الدكتورة مريم عبد النبي عبد المجيد النجار (العراق)
مركز دراسات الخليج العربي / جامعة البصرة
rakotaje@yahoo.com

مستخلص

تردد موضوع الغربة في الشعر الإماراتي المعاصر عبر أبعاد تكتنف الشعور به متلاحما مع الذكريات أو الوحدة النفسية أو حالة الفقد والأسى والإحباط، متمثلاً انعطافة تكشف عن وجدان الشاعر ورؤيته الفكرية لهذا البعد الذي يسكن وجدانه عبر اتجاهات متعددة، تحيل على تقنيات خاصة في اللغة مثل الرمز أو الصورة الشعرية، في حين ضمّ المضمون المعنوي دلالات مفتوحة على ذات الشاعر الذي تبنى التعريف بمداخل الغربة التي يستشعرها مكانيا وروحيا، فأصبح موضوع الغربة توجها يشي بروح الأنا وما تستشعره من هواجس متلاحما مع معطيات الزمن الذي يمتد في نسيج النص، لتجسيد الأثر الذي تتركه الغربة لدى الشاعر وتستقطب تجاربه وعلائقه مع الآخر، فضلا عن سياقات الأثر الثقافي ومعطياته المتجلية في نص الشاعر وهو ما تعكسه الأنساق والمراجع الثقافية، بخصوصية تشف عن آثار متوطنة في الذات وما يكتنفها من تجارب، كشف البحث هذه الآثار عند الشاعرة الإماراتية ظبية خميس التي تبنت القول بها بتركيز في قصيدتها (دار غربة).

Extract

The theme of alienation in contemporary Emirati poetry is expressed through dimensions of a feeling that is inextricably linked with

memories, psychological unity or loss, sorrow and frustration. This is a turning point that reveals the poet's conscience and his intellectual vision of this dimension,Which refers to special techniques in language such as symbol or poetic image, while incorporating the moral content open connotations to the same poet who adopted the definition of insiders alienated sense of place and spirituallyThus, the subject of alienation is directed towards the spirit of the ego and the sense of the same concerns with the time data that extends in the text text, to reflect the impact of alienation to the poet and draws his experiences and relations with the other,as well as the context of the cultural impact and its manifestations in the text of the poet, which reflects the cultural patterns and references, in particular about the effects of endemic in the self and experiences, the research revealed these effects when the Emirati poet Zabia Khamis, which adopted to say by focusing in her poem (Dar Ghorba).

مدخل

يستلهم الشعر الإماراتي المعاصر قضايا الإنسان الوجدانية والفكرية عبر توجهاتها المتعددة، بصيغته النبطية أو الفصحى، وللإمارات شعراء كثر تميزوا فنيا وشكلوا علامات بارزة في هذا المجال، من أوائلهم الشاعر الماجدي بن ظاهر، ومبارك بن سيف الناخي، وراشد بن سالم الخضر، وسالم بن علي العويس، والشيخ صقر بن سلطان القاسمي وغيرهم كثير.

وقد تبنى الشعر الإماراتي توظيف مناحي الحياة المختلفة والعلائق المتعددة بين الأنا والآخر لكشف التجربة المراد تصويرها نصيا وبيان دواخل الذات ورؤيتها للكون، عبر صياغات خاصة نسبة إلى المرجعية الثقافية للشعراء واختلاف مناهج الرؤية أو الإيديولوجية أو النفسية الخاصة للشاعر عند إنتاج النص، ولهذه الاختلافات ملامحها في فضاء نصوص الشعر الذي أنتج دلالات ورموزا ترتبط بذهن الشاعر وتحيل على تجربته المراد تنصيصها شعريا.

وقد برزت الرؤية للأنا وللآخر في الشعر الإماراتي المعاصر بالتركيز على جزيئاتها ومواقفها وتداعياتها ضمن لغة خاصة، تحيل على نسيج مفتوح على المضمون الذي يستل مفردات معينة تستلهم عمق التجربة وآثارها، في الذكريات واستيحاء المكان والزمان والحلم.

أما موضوع الغربة فقد تردد القول به في الشعر الإماراتي المعاصر عبر أبعاد تكتنف الشعور به متلاحما مع الذكريات أو الوحدة النفسية أو حالة الفقد والأسى والإحباط، متمثلاً انعطافة تكشف عن وجدان الشاعر ورؤيته الفكرية لهذا البعد الذي يسكن وجدانه عبر اتجاهات

متعددة، تحيل على تقنيات خاصة في اللغة مثل الرمز أو الصورة الشعرية، في حين ضمّ المضمون المعنوي دلالات مفتوحة على ذات الشاعر الذي تبنى التعريف بمداخل الغربة التي يستشعرها مكانيا وروحيا، فأصبح موضوع الغربة توجها يشي بروح الأنا وما تستشعره من هواجس متلاحما مع معطيات الزمن الذي يمتد في نسيج النص، لتجسيد الأثر الذي تتركه الغربة في ذات الشاعر وتستقطب تجاربه وعلائقه مع الآخر، فضلا عن سياقات الأثر الثقافي ومعطياته المتجلية في نص الشاعر وهي ما تعكسه الأنساق والمراجع الثقافية، بخصوصية تشف عن آثار متوطنة في الذات وما يكتنفها من تجارب.

وقد جاء توظيف المبنى الشعري للدلالة على موضوع الغربة مترادفا مع تجارب تحيل على سمات العصر وما يستتبعها من متغيرات، وإشكاليات، تجلت بالتعريف بهوية الذات والآخر وتعدد الرؤى والاختلاف والائتلاف ومؤثرات العلائق بينهما وتجلياتها عبر مداخل متعددة، أما في قصيدة (دار غربة) للشاعرة ظبية خميس(*) فقد تجلت الغربة بدلالات خاصة في أقسام القصيدة الخمسة عبر الآتي:

القسم الأول: المجهول

في القسم الأول من القصيدة تقول ظبية خميس:

الدنيا دار غربة
تجيئها الروح من مكان بعيد
تمرّ بها تحذو حذو أشباهها
من المجهول إلى المجهول
فيها ينبت الألم
وفيها تندثر السعادة
فيها يرتسم الألم على وجه المولود
وفي صرخته
ويرتسم الصمت المطبق على وجه
الراحل فيها...وربما ابتسامة غامضة
على الوجه الأخير
الدنيا دار التهام
الصخر يلتهم الحجر
والبحر يلتهم النهر
الريح تلتهم النسيم

والفيضان يلتهم الكواكب والنجوم
لا شيء على حاله
الحروب من الدغل إلى ناطحات السحاب
والجثث...الجثث في كل مكان
تحت الأرض، وفوق الأرض
وفي النفوس، والأحلام، وفي
أرصدة البنوك [1]

تبنت قصيدة (دار غربة) الإحالة إلى هواجس الذات وعلائقها المتجلية في الوجود المعنوي والمادي للأنا والآخر، وفي هذا القسم من النص تجلى التعريف بمتتاليات تحدد إطارها في حقل وصفي يتجه نحو التدليل على خواصّ تبنّى النص في خطابه الشعري استلهامها، لكشف الذات وكوامنها إذ إن النص يشتغل وفق مخطط ليحقق غاية بعينها[2]، في مدى أخذت فيه الغربة علامة مرجعية تحيل للمجهول بوصفه بؤرة تجليها في الواقع الحي، المتعلق بتمظهرها وامتدادها المترابط ضمنا معه، وهو المدى الذي يعكس طبيعة ومعنى الكيفية التي تستقر فيها على وجه القلق.

أما الألم فتبدّى مدخلا يضمّ تجليها مع نضوب الأمان والسعادة مرتبطا ومشيرا إلى أزمان الخوف والوحدة وترسم المآل الحزين، الذي يبدو مع فقدان الانتماء والنزعات الإنسانية الحميمة ما قبل ولوجها وما يكتنفها من أبعاد، تحد محتوى الوجود الآني الذي يتمثل زمانها وأدوات اشتغالها في النفس، وكان القول بالراحل الذي يشير ضمنا إلى الغربة المكانية وشرط من شروط تجليها محيلا إلى الصمت والابتسامة الغامضة في الوجه الآخر، حيث تبنى النص اجتزاء هذه العناصر ليبرز تأثيرها الفاعل الذي يتلازم معها في مواضع تشير إلى النهايات والتهاوي، فالأخير والصمت بنى تشكل أُنموذج القول بها إذ تكون الغربة خروجاً نفسياً وجسدياً من جوهر خاص، يُفسر حضور المجهول الوارد في النص بدءاً، أما القول بالالتهام فيحيل إلى نتاج الدنيا بوصفها داراً للغربة التي تتشكل بمداه عبر صلة انتماء لها ومخرج لتجليها في العالم المادي، من خلال خصائص متعددة تنقل مظاهرها من مدى الغربة وهي غاية الخطاب، إذ تترابط معها وتكون انعكاسا للأشياء عبر رؤيا الأنا حينما ترزح تحت وطأتها، فتستل منها معاناة الغريب بتمثله في حيز يفتقد للتآلف المعنوي في وجهته الحميمة عبر إدراك شعري خاص، (والإدراك هو مجموعة الإحساسات المرتبطة في ما بينها ترابطا متلائما مع ترابط خصائص الشيء المثير فينا الإدراك المذكور)[3]، فالالتهام في النص مغزى يخضع لشروط الغربة ويكون ناتجاً لها في دار الدنيا في شكله المخيف، الذي يتلازم معه بثنائية تعبر حدّ المكان نحو الوجود الروحي الذي تتساقط الأشياء المادية في كنفه في حالة الخلاص، ولذلك

نجد قول الشاعرة بالجثث المترامية في كل مكان تعبيراً يشفّ عنه ويتوالد في مبنى الأشياء المادية بتعددها والمعنوية بالقول بالنفوس والأحلام، هذه العناصر أخذت صفاتها من تلاحمها معه واتصالها به بعلاقة ما ورائية ضاربة في أصل الوجود كما يتصورها النص، وهذه الرؤيا تفصح عن كمون وتفاعل يفضي إلى الموت المستقر في كينونة الموجودات، وهو تأمل سلبي منسل من عمق الشعور بالغربة مادة النص وبؤرتها، إذ تحيل هذه المادة إلى النضوب والتلاشي في كنه الأشياء التي ترتبط ضمناً بالحالة الشعورية المراد توصيفها في النص، وكشف ملامح وجودها في الذات.

القسم الثاني: القتل

في القسم الثاني من القصيدة تقول ظبية خميس:

دار غربة هي الدنيا
بعوضة تقتل فرعوناً
وبشر يقتل أمماً
وأمم تندثر إلى ما وراء المغيب
قناص يطارد فريسته
وفريسة تلتهم قناصا [4]

يتجلى القول بالقتل بُعداً ترصده من جانب ديني واجتماعي بالإحالة إلى فرعون وقتل الأمم، فيستلهم النص هذا المدى بوصفه علامة تتمثل مفهومه في رؤيا الأنا وتفسير علاقته بالكائنات وما حولها، متضمنة ميثولوجيا موقوفة على العلاقات بين التواجد وبين معطيات الواقع المقيت وما يعطيه من معان، تشكل أحد مكونات النص في مادته الفكرية، وقد ورد هذا البعد في فضاء النص باستلهام الموروث التاريخي والديني المخزون في ذاكرة الأنا الذي يحمل في تجلياته الموضوعية سمات تحيل إلى أنساق كونية وجودية ونفسية روحية، من حيث الصياغة ورسم الصور، إذ إن الشاعر يتمتع بحواس خاصة وإمكانيات إدراك فريدة للأشياء والظواهر[5]، وفي هذا النص تكشف ظبية خميس موضوع الغربة وتداعياتها وما ينسل منها وما تثيره من قضايا مفتوحة على عمق الصلات بين الأنا الإنسانية والآخر، وتجليات الأبعاد الكونية وما ينفتح عنها من مداخل بالتصريح بارتباط الأنا بها عبر إطار رمزي يحيل إلى هواجس متلازمة مع أنساق معاشية وفكرية إيديولوجية، ترى عبرها هذه المادة في صور أو حالة فردية متعالقة مع الفكر الجماعي وهواجس الآخر بوصفها بؤرة تشمل مكنون الذات الإنسانية وقلقها، المتموضع في ذاكرة جمعية ومخزون فكري إنساني يضمّ الفوارق الفردية مفتوحاً نحو السمة الإنسانية العليا، وما يكتنفها من هموم وآلام، بوصف الأدب (مجموع المشاريع والقرارات التي تقود الإنسان

إلى تحقيق نفسه أي في معنى من المعاني، أن يجوهر نفسه في اللغة)[6]، كما تبنت الإحالة إلى الاندثار والمطاردة والاعتصام الإفصاح عن نضوب الأشياء وتهاويها إلى الزوال، فهي مضمر نسقي لما تضمه الغربة وما تفتحه في الذات من مشاعر، وهو تصوير فكري لمدخلات الوعي بها وبما تنطوي عليه من مرارة بلغت نضجها واستوت في فضاء تبنى النص كشف تداعياته، متغلغلة في ميادين تشفّ عن القول بالمصير والواقع ورمز لهواجس الوحدة والقلق والهروب بوصف الرمز (دلالة على ما وراء المعنى الظاهري مع اعتبار المعنى الظاهري مقصوداً أيضاً)[7]، وقد يكون الاندثار مجلى لاندثار المشاعر الطيبة والاستقرار النفسي الذي يرحل مع الغربة التي تبنّى النص الإفصاح عن وجهها القاتم عندما تسكن في الروح بجانبيها المادي والنفسي، أما القول بالمطاردة وما فيها من تضاد فيحيل إلى القتل والموت والتعبير عن متناقضات الحياة ومظاهرها على نحو رمزي مفتوح على الصراعات الدائمة والمستمرة، مع خصائص العصر وما فيه من علائق ظاهرة وباطنة تفصح عن الشراسة والفتك متمثلاً انتماء الآن لخزين من الخوف وأنماط العداء والفشل في التواصل بصورة تحيل إلى اليأس وتهاوي زمان البراءة نحو أشكال من الزيف والقسوة والنفي والاستعلاء والتشاؤم.

القسم الثالث: الدنيا

في القسم الثالث من القصيدة تقول:

الدنيا دار غربة
وكائنات تبتكرها
تدور رؤوسها وسط كل ذلك الهذيان
تمسها اليد مس الماء
وتقبض عليها الكف قبض الريح
وفي الخلاء بقايا أصوات وهمهمات
لأرواح قالت كلمتها
وذرتها الريح
وما قد وصل يقول:
الدنيا قبض ريح [8]

كل العناصر التي تتعاضد لبناء النص تحيل إلى الغربة وكونها في الدنيا داراً، وهذا الوصف يتزامن مع معطيات مستقرة في وجودها وفي تجلياتها وتنتمي إليها بحسب النص عبر التقاء معنوي دلالي يتمثل وقائع ذات تفاصيل متعددة، فالغربة هنا مثل الزمان وما يفعله في مجرى الأحداث والسيرورة المستمرة من جهة كثافة معطياتها وتلونها، حيث ينتج هذا التلاحم

حالة تماثل في حديهما، ويثير علامات خاضعة لمداه وما يستلزمه من نمو، ودور الاندماج أو التعالق في الزمن مع الدنيا بوصفها دار غربة تعبر عن هواجس الأنا، وتتبع في فضاء النص مدخلات كيانها عبر صور يتم تكثيفها بكيفية تحيل إليها، حيث الغربة وما تجتره من قلق وخوف ولا انتماء، وهذا الزمن بسيرورته اللامتناهية وما يضمه في تلك السيرورة من أبعاد تتمثل إطاره ووضعه الحركي المرجعي مؤشر محوري في النص، في توصيف الغربة وكونها متعالقة مع الدنيا بمظاهرها المتسعة الفاعلة في الموجودات أفعالها في حد تصاعدي تتراكم فيه حيوات وهواجس، حاملة الغربة في معطياتها، إذ تكون هذه الموجودات خاضعة لها مثل خضوعها المستمر للزمان ومحركاته، والدنيا والزمان المتلاحمة معه ما هي في النهاية غير قبض ريح، وتقول:

الدنيا قبض ريح
إلى أين يذهب النداء
ولمن الكتب الأُولى
وهذه العمائم والقلانس
والأرواب والأجراس
وهذا الركوع
وهذا السجود
والتضرع، والمخافة، والخشوع
والنفس الذي يردد أوراده
ويشهق شهقته
ويطلق ذراته في الكامل الكلي
يروح ويذوي
يطوف ويستنشق
وفي آخر الأمر
صمت مطبق كصمت الآخرين[9]

تبنت قصيدة (غربة) الكشف عن هواجس الغربة بالإحالة إلى عناصر القلق وتقلبات الزمان ودورانه، لكشف أحاسيس الذات الإنسانية في حال الغربة واستجلاء الملامح النفسية التي تعتريها للوصول إلى التعريف بما تستشعره الأنا، في صور خاصة، (ويسعى الخطاب الثقافي المعاصر إلى تنظيم شأن الصورة بوصفها خطابا واتصالا فنيا خاصا، فالصورة سلطة في التواصل الجمالي والتداولي ولها التأثير الجمالي فهي إذا لم تُعبر عن ثقافة ما تصبح مادة جامدة)[10]، فتبنت قصيدة ظبية خميس هذا المدى في الجانب الموضوعي واختارت ثيماتها

بعناية للتعبير عن لوحة الغربة ومعطياتها، وفي هذا المقطع تبدت الإحالة إلى تجليات دينية بإشارات تبنت جدلية النوازع التي تحملها وبواعثها في الحياة التي تجلت في قبض ريح، فالدنيا قبض ريح ومنها يتولد الصراع العنيف في المشاعر والأحاسيس عبر صور تستلها من معطيات فكرية تكشف الحس القابع في وعيها نحو تجلي الأشياء ثم أُفولها إلى اللاشيء، عبر مشهد تمثل مبعث الغربة وتجليها ومصدرها الذي يلف الأنا والأشياء في الحياة التي تقبع تحت غربتها في دار الدنيا، إذ تؤكد المثل الكوني لاضطراب المُثل والرزوح تحت هذا المدى الباعث على اليأس والقنوط.

القسم الرابع: الموت

تقول ظبية خميس:

الدنيا دار غربة
رأس القاتل، ورأس القتيل
على مخدة الموت معا
فهد ينقضّ على ظبية
وصقر يبتلع حمامة
وذئب ينهش جثة
وبشر ينسق مائدته
وينسقه حانوتي الدفن[11]

في هذا النص يحيل القول بالغربة إلى الموت وتجلياته على الكائنات رمزاً يحمل مفاهيمَ وأفكاراً صادمة تحدث حالة دهشة بشراستها، فـ(علاقات الحضور في النص الأدبي تحيل إلى علاقات غائبة عن النص يجب استحضارها لأنها هي التي ستضيئه أكثر من علاقات الحضور التي يجسدها سياقه، والتي تثيرها علاقات المجاورة)[12]، ذلك أن انتقالاتها بين مظاهر تجلي الموت بين الكائنات ومنها الإنسان يفتح على حتمية الغياب وما فيه من نضوب، وهذا التلاقح يشكل بؤرة محورية تبرز مدخلها في الموت الذي يتشكل حتمية أكيدة في دار الدنيا، ولذا فهي دار غربة ومكمن الغربة وحاضنها بدءاً، وهذا التوافق بين دورها والإشارات التي تحيل إلى الموت وتجليه في مستوى فعلي متوالٍ فيها هو علاقة تتابعية تحيل إلى الشعور بالغربة فيها، فهي تستحضرها وتضيء مداها وتمثلها فالغربة ليست عنصراً غائباً وإنما عنصرها الحتمي الرابط بين الوجود الفعلي وحتمية الموت.

المقطع الخامس: التضاد

تقول الشاعرة ظبية خميس في المقطع الخامس:

الدنيا دار غربة
الذئب فيها كمثل الرضيع
والصراخ فيها هو الصمت في وقت لاحق
الدموع تجف
القهقهات تصمت
الفرح الأخاذ والحزن المستبد
في خرابة الألم عملة واحدة
الدنيا دار غربة[13]

يحيل هذا النص باستخدام التضاد إلى مفهوم الألم حصراً، وهو ما تحتضنه الغربة في تجليها بدار الأرض، وقد وجدنا كثيراً من الدراسات حول الفن تحيل إلى وجود جانب معرفي وموضوعي وتعبير عن شيء وحقيقة[14]، فيستحيل كل شيء في رؤيا النص إلى الأُفول العميق بمختلف مظاهر الحياة التي تضم الحيوان (الذئب)، والإنسان الضعيف (الرضيع)، الصراخ إلى الصمت، الدموع إلى الجفاف، الفرح الأخاذ إلى الحزن المستبد، كل شيء عملة واحدة، وهكذا تستحيل حقائق الوجود وتجلي الكائنات والموجودات والهواجس إلى مبنى يعبر عن حالة وجدانية تضم صور الإنفعال الممزوج بألم وإحباط يحيل إلى حقيقة جوهرية تضمها دار الغربة في النفس ومظاهر الحياة المتسعة التي تصادف الأنا، يستلهمها النص برؤيا تضمّ حقيقة، (والحقيقة الأدبية ليست هي حقيقة الأشياء في ظاهرها فهي لا تكتفي من الأشياء بظاهرها بل تحاول النفاذ إلى باطنها وتلمس جوهرها)[15]، لاسيما بداخل الأنا ورؤيتها للكون والعلاقات القائمة في الدنيا التي تحيل للغربة وآلامها.

الهامش:

1.نحو الأبد، ظبية خميس، 83، 84.
2.ينظر: هيرمنيوطيقيا الشعر العربي نحو نظرية هيرمنيوطيقية في الشعرية، د. يوسف اسكندر، 51.
3.بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، د. حسام محيي الدين الآلوسي، 49.
4.نحو الأبد، 84، 85.
5.ينظر: الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، د. أحمد إسماعيل النعيمي، 269.
6.المعنى الثالث ومقالات أخرى، رولان بارت، ترجمه وقدم له، عزيز يوسف المطلبي، 127.
7.فن الشعر، د. إحسان عباس، 238.
8.نحو الأبد، 85.
9.نفسه، 85، 86.
10.بوطيقيا الثقافة نحو نظرية شعرية في النقد الثقافي، د. بشرى موسى صالح، 33.

11.نحو الأبد، 86، 87.
12.علاقات الحضور والغياب في شعرية النص الأدبي (مقاربات نقدية)، د.سمير الخليل، 7.
13.نحو الأبد، 87، 88.
14.ينظر: الفن البعد الثالث لفهم الإنسان، د. حسام الآلوسي، 215.
15.الصدق الفني في الشعر العربي حتى نهاية القرن السابع الهجري، د. عبد الهادي خضير نيشان، 21.

المصادر:

- الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، د.أحمد إسماعيل النعيمي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد–العراق، ط1، 2005.
- بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عن اليونان، د. حسام محيي الدين الآلوسي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد–العراق، ط3، 1986م.
- بوطيقيا الثقافة نحو نظرية شعرية في النقد الثقافي، د. بشرى موسى صالح، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد–العراق، ط1، 2012.
- الصدق الفني في الشعر العربي حتى نهاية القرن السابع الهجري، د. عبد الهادي خضير نيشان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد–العراق، ط1، 2007.
- علاقات الحضور والغياب في شعرية النص الأدبي (مقاربات نقدية)، د. سمير الخليل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد– العراق، ط1، 2008.
- الفن البعد الثالث لفهم الإنسان، د. حسام الآلوسي، بيت الحكمة، بغداد–العراق، ط1، 2008م.
- فن الشعر، د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت–لبنان، ط6، 1979.
- المعنى الثالث ومقالات أخرى، رولان بارت، ترجمه وقدم له، عزيز يوسف المطلبي، بيت الحكمة، بغداد–العراق، ط1، 2011م.
- نحو الأبد، ظبية خميس، وزارة الثقافة والشباب وتنمية المجتمع واتحاد كتاب وأدباء الإمارات، أبو ظبي، الشارقة ، ط1، 2008.
- هيرمنيوطيقيا الشعر العربي نحو نظرية هيرمنيوطيقية في الشعرية، د. يوسف اسكندر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد– العراق، ط2، 2009.

4 ـ دراسة نقديّة لرواية «فهرس» الراوي سنان أنطون

بقلم الدكتورة هبة الحشيمي
أستاذة الأدب العربي في الجامعة اللبنانية
Drhibahouch@hotmail.com

«فهرس» عنوان لرواية يسردها الراوي «سنان أنطون»، و»فهرس» كلمة من أصل فارسي وتعني «جسد الثقافة». وقد جاء في معجم لسان العرب، أن الفهرس هو الكتاب الذي يجمع فيه الكتب، وقد عمل بها على أنها محتويات الكتاب.

Sinan Anton in the novel" Index ", which describes the biography of an Iraq hero, represents a citizen of Iraq, which left him in his youth, and his vision of Iraq as a complex and diverse and richplace , and in this similar to other countries and human gatherings, but this analogy is unique because it carries a degree The land of the two rivers in this novel, is the land of shifting sand. "Dr. Namir al-Baghdadi," the protagonist of the novel, an Iraq expatriate in the states United Nations since 1993, that is He left his homeland ten years before the US invasion / liberation, and Namir's return to Iraq as an interpreter for a documentary film, and then his encounter with troubled relations with Wadud Abdul Karim, the main pillar of " Index "

For his part, Wadud works to document an archive or index of the psychological and social effects of the wars in Iraq. This unique and unique catalog covers and depicts all events that have taken place

recently. It relies first on the oral history of events and the monitoring of news sources. The relationship between "Namir" and "Wadud" is developing. Namir intends to publish and translate a "friendly" index into English. The war is spreading to society as a child, youth and old age, and it destroys the green and the land on both, and it was different depending on the personalities and places.

The study aims at understanding the prospects of convergence and difference between the novel and the place at "Sinan Anton" in the novel "Index" and the study of the place that sheds light on important aspects in the construction links novelist and his own world.

أقَصَدَ سنان المعنى الفارسي للكلمة، وهو العليم بذات الشخصيات والعليم أيضًا بذات الأماكن التي تحدث عنها في روايته؟ أم قصد جسد الثقافة العربية المتخاذلة عن الحقيقة والتي لا تريد مواطنًا ووطنًا صالحًا؟ أليست الثقافة هي التي تبني الحضارات؟ ما هي ثقافتنا؟ أهي الحرب والدمار وأصوات القذائف؟ ألم يعتبر أن العراق هو الجسد والثقافة من فعل أبناء الوطن؟ وهذه الثقافة ابتدأت بها الرواية من شارع المتنبي المليء بالكتب التاريخية والأصلية.

ويلقي فنّ الحكاية الضوء على الواقع بأسلوبٍ ممتعٍ ومؤثّرٍ، لقد انتقل من الرواية الحديثة بكل عناصرها إلى التراث الشعبي، والتراث الأدبي مركزا على السرد القصصي؛ إلا أنه يتّخذ موضوعه من الأشياء الخيالية والمغامرات. لقد استطرد في روايته إلى حكايات خرافية، تسرد أحداثا أبطالها من النبات والجماد، ولا شك أن في حواراتها وصفاتها وظيفة تخدم البناء السردي للرواية.

الرواية والأماكن يشكّلان أشكالَ التعبيرَ الثقافي عن المجتمعات، يشتركان عند «سنان أنطون» في أنهما يحملان مضمونًا ثقافيًّا، يختلفان من مكان إلى آخر، ومن زمان إلى آخر، ومن كاتب للفهرس السياسي إلى راوٍ لسيرةٍ عراقيّةٍ، يتنقل بين العراق والولايات المتحدة، ويتنقل بين الثقافة العربية وعاداتها وبين ثقافة الولايات المتحدة وعاداتهم وأنظمتهم، وبين الأشكال الهندسيّة للعمارة العربية، والعمارة والأماكن فيها[1]. ومن هنا تشكّلت أمكنة الأحداث الرّوائيّة وخلفيّتها الثقافيّة، إن من حيث معناها المجازي أم من حيث معناها الواقعيّ.

1- للاطلاع على أشكال مختلفة للعمارة التقليدية في العالم العربي والإسلامي انظر: IslamiArcchitecture and Urbanism، dammam، King Faisal University، Ayden Germen،ed.،1983.
Mauger، Thierry، Impressions of Arabia: Architecture and Frescoes of the Asir Region، Flammarion، New York، 1996

وفي حين تعتمد الرواية على عناصرها في التعبير؛ فإن الأماكن عند سنان تعتمد على محتواها المتعدد بالتعبيرات عن المستويات الاجتماعيّة والرمزيّة والسياسيّة وغيرها....

إن السياق التاريخي وأسئلته المتجددة، في رواية «وحدها شجرة الرمان»، كفيلان بأن يشكلا البلاغة والمكوّن الحجاجي لدى الراوي، وبانتصار المكون التخييلي عنده. يبدو وكأنه متعايش دائما في المجتمع العراقي، وهو المهاجر خارج بلده ويغرد خارج وطنه ولكن داخل سربه، مستبعدًا كل الشرذمة التي تقف حاجزا في تحقيق هدفه، لإيصال الصورة الحقيقية عن معاناة شعب لم يقرر مصيره بنفسه.

هذا السياق الذي ولد من خلال الصراع الأساسي القائم بين اندثار الحضارة العربية وبين قيامها، وقد قدّم صراعًا سياسيًّا وبُنية جديدة لرؤية الانبعاث على رؤية الاندثار، وأيضًا موت للحضارات التي أنتجت حضارة اليوم، وانشقاق الرؤية هي نتيجة للرؤية المنسجمة مع رؤية المناخ السائد في الثقافة الغربية التي تفتش عن معجزة العصر لتقول (كن فيكون)، فصاحب المعجزة من هو؟

نجد المعجزة في منطق «سنان أنطون» وحجته، ونلاحظها في بناء السياق الذي تسيطرعليه نظرية الكوانتم – أي تجزئة الجزء إلى أجزاء أي إلى نواة – فتظهر هذه النظرية داخل الرواية بصورة دقيقة ومفصلة بشكل واضح. وهذه النظرية لم يسبق لها نظير في القراءات السابقة من خلال السنوات الأخيرة، والتي لم تكتفِ أيضا بالإشارة إلى قوة تقسيم الحجة وزراعة البرهان وحصد التفسير، بل استجابت هذه النظرية إلى أحد معايير الأفق البلاغي الذي سعى إليه «سنان» في تشكيله، بعدم الإعلاء من شأن البلاغة والاكتفاء باستخدام معايير التصوير والصور الأدبية، وغيرها من المفهومات التي انخرطت بالمقصدية التداولية من أدب الراوي.

تداخل الراوي في الجزئيات والتفاصيل، في تطبيق نظرية الكوانتم، كما فعل في تفاصيل غسل الأموات وشرح كيفية إتمام الغسل التي ذكرها في ص 37، وذكر الجثث التي تتوافد على المغيسل، وحين دخل إلى شارع المتنبي مع عمه، ذكر تفاصيل الكتب وأنواعها قبل أن تنسفه قنبلة. فارتسمت هذه النظرية في غالبية نصوص الرواية، والتي تتراوح في مقارنتها بين شجرة الرمان وحياة البطل. رفض الراوي تناول ثمار الرمان لأنه ربط جزئيات الرمان بجزئيات حياته، هذه الشجرة التي سقيت من مياه الغسل تغذت ونمت منذ وجودها في حديقة المغيسل. وحين نجزّئ حياة الراوي، نجدها أيضًا نمت وتغذت وترعرعت من مياه المغيسل؛ من زمن أجداده؛ ونتيجة لهذه التجزئة في نظرية الكوانتم، نجد الترابط في أجزاء نواة الرمانة بأجزاء نواة حياة الراوي؛ حينها نفهم الرابط بينهما لأنها الوحيدة التي تستطيع أن تشعر وتفهم ما يشعر به وما يفكر به؛ لذا جاء العنوان «وحدها شجرة الرمان» فوحدها فعلًا شجرة الرمان تشبه بطل الراوية. ونقف على الثنائيات الضدية التي ولدت إثر التناقضات السياسية والفكرية والتي خاضت

الحروب في العراق. ومن هذه الثنائيات (الثابت \ المتحرك) ويتمثل الثابت بشجرة الرمان، التي تشبثت في مكانها وتأملت الأموات، الذين يتوافدون كل يوم إلى المغيسل. إن رمزية شجرة الرمان تحمل الكثير من المعاني، أولًا: من حيث شكلها الجميل وأزهارها الجميلة، وفوائد ثمارها، وثانيًا: وظيفتها من حيث العطاء غير المحدود والدائم، وثالثًا: بأنها شائكة تقوم بوظيفة إضافية وهي أن تكون سياجًا. فداخل كل نواة، من نواة ثمرة الرمان، قصة تشهد على موت إنسان أكان شهيدا أو مقتولًا أو ميتةً طبيعية.

أما المتحرك فتمثل بـ «جواد» الذي حاول جاهدًا أن يغير مستقبله، ويخرج من هذه المهنة التي تسيطر على أحلامه ويقظته، فاختار فن الرسم، لكن حلول الحرب منعته من استكمال تعليمه في الجامعة ومشاركته في المعارض السنوية. فضرب جامعة الفنون بالقذائف وتدمير المختبرات والمسارح وسرقة المتحف الذي بداخلها، لم يكن عن عبث، بل لتغيير معالم تاريخية كاملة كانت ولم تزل لتغير مستقبل العرب كله.

يتشارك في الثنائيات الضدية ثنائية (الكره \ الحب)، لقد قدم ميزانا يزن فيها الحياة والمجتمع، ما قبل عهد صدام حسين وما بعده، لم يكن هناك في عهد صدام فرق بين السنة والشيعة، وحين سأل والده عن الفرق في الغسل بين المذهبين فقال: «إن الفروق بسيطة في بعض التفاصيل الصغيرة وذكر الأئمة وكتابة دعاء الجوشن»، حبُّ الطوائف كانت عادة حتى أن «أمّوري» أخاه الطبيب، قد استشهد بحرب العراق على إيران؛ أي لم تكن الحرب حرب مذاهب بل حرب طمع بين الدول. وخلال حرب أميركا على العراق ظهر التنافر بين المذهبين السنة والشيعة يقول: «أعربت له عن أسفي وسألته عن السبب، فقال: «يا أخي مسرح العبث، فعلًا. آني شيعي، بس ابني اسمه عمر. سميته عمر لأنه أعزّ صديق لإلي اسمه عمر. حطولي ورقة بالبيت يهددوني بيهه إنه لازم أترك المنطقة، عبالهم سني»(ص230).

وأيضًا نجد الحرب تسيطر على الحب «احتشدت الصور والمشاعر في قبتي: رأسي وقلبي». (ريم) هي الفتاة التي لم يستأصلها السرطان من الحياة بل أيضا من علاقتهما ومن مستقبل حلم به طويلا، و(غيداء) وجسدها الذي طار بعيدا عنه كالحمامة، ووالده وأموري وحمّودي. يقابله «وجوه الأجساد التي غسّلتها وكفنتها في طريقها إلى القبر»(ص238). ولعل هذا التعبير، في الصفحة ذاتها، يعبر عن عمق الألم الذي أصيب به جواد، من جراء هذه الثنائية الضدية التي تعتمر فكره وقلبه بالحب والموت والحرب، «صار للألم وللجراح رئة نتنفس منها. عذرا يا موسى بن جعفر، فأنا أبكي نفسي في حضرتك وفي يومك. أنا الغريب بين زوّارك غريب مثلك وأبكي نفسي». ونحسبه دليلا أيضا على مظلومية الشعب، هذه المظلومية المغمّسة بالقداسة التي عاناها الشعب العراقي وما زال يعانيها.

لم يكن الهدف دينيّا، حين قامت الحرب في عهد صدام حسين، لأنه تحدّث فوق قبر والده،

وقال «حتى صنم صدام الكبير في ساحة الفردوس سقط بعد موتك. كنت أظن بأنني سأفرح لسقوطه أنا الذي كنت أمقته، لكنني شعرت بأن الفرحة سرقت مني. لم تكن هذه نهاية السيناريو الذي كنت أحلم به. فالذين أسقطوه هم كانوا أنفسهم الذين وضعوا صاحبه هناك في المقام الأول وهم الذين دجّوه بالسلاح في الحرب التي أزهقت روح أمّوري، ابنك المفضل. والآن هناك من يريد أن يقطع رأس أبي جعفر المنصور ويسقط تمثال المتنبي. التماثيل تخاف أن تنام في الليل لكيلا تستيقظ ركامًا»(ص 144).

يقابل ثنائية (الثابت \ المتحرك) ثنائية (التقليد \ التجديد). سعى جواد للبحث عن التجديد منذ طفولته ورفض التقليد؛ فمن شجرة الرمان وحدها استنبط التجديد، رغم ثباتها بالتراب، وثباتها في مشاهدة الموتى، الذين يمرّون أمامها بأشكالهم المختلفة. حاول الانتفاضة ورفض تقليد المشاهد، بالرغم من اختلاف وجوه الموتى وبالرغم من اختلاف أسباب الموتى، فالتجديد كان يحاكيه كل يوم وينمو معه.

القراءة الثنائية (التقليد\ التجديد) تضمر أبعادًا ترمي من قراءة ما بين السطور إلى قراءة مفتوحة على أكثر من اتجاه واحد، وقد تومئ إلى المرجعية، التي تحصدها دائرة القومية العربية. فالثورة العربية لا تنحصر عند حدود الدافع إلى كتابة رواية أو قصيدة أو تجسيد رمز أو صناعة تمثال، بل تتعدى ذلك لتكوّن عالمًا، أي العالم المتخيّل الذي تحيل إليه الرواية؛ ولأن النواة الموجودة في ثمرة الرمان، هي تلك القوة التي ستنبت النهضة، النهضة العربية؛ لذلك فهي التركيبة المرجعية بين العراقيين في اتحادهم واختلافهم، ففي التقليد موت للأمة وفي التجديد انتصار لها. حاول الخروج من العادات وقيود التقليد بصيغة جديدة، وللاندماج في عالم الفن منذ صغره؛ حاول الدخول في كلية الفنون ودراسة فن الرسم، وعاشر أهم أساتذة الجامعة وأهم الرسامين المشاركين في أكبر معارض الفنون في العالم العربي والعالم الغربي. هذا التجديد الذي اعتبره إيقاظا للحضارة العربية ولرسم طريق التطور الثقافي، لأن اختياره للفن في الرواية لم يكن عن عبث، فيقول عباس محمود العقاد:

«يقاس حب الأمم للحرية بحبها للفنون الجميلة»، لذا فقد رسم لنا سنان صورة للعراق، العراق المقدس للفنون وللتماثيل وللنُصب. «اجاني عمّي برغبته في أن يذهب إلى نصب الشهيد الذي صممه إسماعيل فتاح الترك. قال إنه رآه في الصور طبعًا، لكنّه قرأ مقالة لناقد ألماني يقول فيها إنّه من أجمل النصب التي رآها في حياته»(ص 133). وهذا شاهد واحد من شواهد عدّة على الحضارة العراقية التي كانت سائدة في عهد الرئيس صدام حسين، وشاهد على ثقافة بلد أخافتهم في نموها وتطورها؛ فوجدوا الفتنة أسرع طريق للدمار ولتغيير مسار تاريخ حضارة بأكمله.

حين عاد جواد إلى عمل والده، إلى تقليد عمل والده، اعتبر هذه العودة انتحارًا أمام التجديد، وأنها احتجاج على الصمت العربي الرهيب. لقد حاول جواد الخروج من هذا السجن لكنه لم

ينجح، لأنه أضاع طريق الخلاص، ووقع في طريق البغض والتشرذم والفتنة بالرغم من كل محاولاته بالسفر مرات عدّة. ولقد صور لنا التفجيرات في شارع المتنبي وتمزيق أمهات الكتب لأنه يعتبرها إشارة واضحة على إزالة حضارة أمّ الحروف والحضارات القديمة. وهذه المحاولات بالكتابة ما هي إلا مواجهات لإنقاذ الحضارة العربية والمحافظة على سمات التاريخ العراقي، وتوعية الرؤيا العربية بأن الخلاص يكون بالعقل وبالمحبة، وبولادة عقل عربي جديد يولد من خلال تحطيم الأصنام، أصنام الجاهلية.

إنّ اللّغة، من حيث الشكل والتكوين، هي أساسُ بناءِ الرواية، غير أنّها في أسلوب «سنان» للمكان لها تعبير خاص، وهو يجعل منها ضربًا من ضروب الرواية بلغة مختلفة تمامًا...

وهذه الرواية منفردة وكأنها مجموعة من الأحلام المتداخلة التي ما إن تصحو من نومك فإنك لا تملك لأي منها تفسيرا، يتضافر فيها السرد الواقعي مع السرد المقتضب مع مجموعة من الهلوسات العجيبة. فتجد نفسك تائها بين سطورها، وإن لم تعرف كيف تكون فلسفة الطائر والسدرة والجدار ستقرأها هنا وستجدها أمتع أجزاء الرواية. وستكتشف مع سنان أنطون أن للجمادات أيضا ذاكرة! ذاكرة تحفظ الوجوه والوجع في لحظات السعادة ولحظات الضياع، لتدرك كيف تُصهر ذكرياتك بداخل أشياء محيطة بك قد لا تُدرك إلا مع الفقد .ثم ينتشلك الكاتب من هذا الضياع، ويعود ليوميات وأفكار لبطل عراقي تائه وضائع بين عراق الماضي وعراق الحرب والدمار.

وحين استعمل «سنان» المهارات اللغوية في حبك الأحداث لتطورها ولتسلسل مشاهدها، تفاعلت تلك الشّخصيّات في الراوية، لتجعل من الأماكن بنيتها المماثلة لها؛ حيث تعمل بتناسب العناصر والأشكال وعلامات الأحجام، لسكّان تلك الأماكن مع الزمان المتزامن لتلك الأماكن والكتل في تسلسلها وظلالها ضمن سياقاتها الثقافية والسياسية لما فيها من أثرٍ نفسيّ في الراوي. هذا في ما يتعلق بأوجه الاختلاف فربما كانت وظيفة المكان هي الفارق، بقيامها بوظيفة الحضانة لساكنيها. فالكاتب جعل الرواية تتحدث عن سيرة لحياة البطل، وكان يقاطعها أو يستطرد بالخيال ليتحدث عن مكان أو شيء أو غرض لأثاث منزلي، ترك له أثرًا في حياته الشخصية والفكرية.

فانتقال الراوي من العراق إلى المهجر جعل التشتت في أفكاره ونفسيته من حبٍّ وكره للأمكان بحسب ثقافته للمكان. كأن الرواية تدوين غير مسبوق للحظات الأخيرة للأشياء والجمادات، فالراوي لم يهتم فقط بتسجيل أحاسيس البشر ولكنه استنطق مشاعر الجمادات والأشياء بأسلوب ساحر وسرد شاعري.

ما العلاقة التّي ربطت الرّاوي مع الأماكن أو الجدار أو مع النباتات أو مع بنات الحيّ وغيرهن؟ أيقف على الطلل ويعيدُ «دار عبلة»؟ أم هو نوع من التجديد الذي لم نلحظه بعد بالروايات

الحديثة؟ ومن هذا المنطلق على ماذا اعتمد في أماكنه تلك؟ أعلى الجدران؟ أم على التلفاز؟ أم على السجاد والكتب؟ أم على القطار والتلفون؟...

في حين كان «سنان أنطون في رواية «فهرس» يفهرس سيرة غيرية لبطل عراقيّ، ويمثل أحد مواطنيّ العراق، والذي تركه في مرحلة شبابه الأولى، ورؤيته للعراق كمكان معقّد ومتنوّع وغنيّ، وفي هذا يتشابه مع باقي البلدان والتجمّعات البشريّة، ولكن هذا التشبيه فريد لأنه يحمل درجة غير اعتياديّة من الشر والقسوة والتحمّل والجلد والتذوّق، وعيش مرارات المشاعر الداخلية. العراق أرض قائمة على أساسات الهوية، والتي هي قابلة للاصطدامات باستمرار، وهذه أرض الرافدين في هذه الرواية، هي أرض الرمال المتحركة. «الدكتور نمير البغدادي» وهو بطل الرواية، عراقي مغترب في الولايات المتحدة منذ 1993، أي إنه غادر موطنه قبل عشرة أعوام من الغزو/التحرير الأميركي. وتشكل عودة نمير للعراق كمترجم لفيلم وثائقي، ومن ثم لقاؤه وعلاقته المضطربة مع «ودود عبد الكريم» العمود الأساسي لـ «فهرس».

من ناحيته يعمل «ودود» على أن يوثق أرشيفًا أو فهرسًا عن الآثار النفسيّة والاجتماعية للحروب في العراق، وهذا الفهرس الفريد والمميز، يغطي ويصور كل الأحداث التي حدثت في الآونة الأخيرة. ويعتمد أولاً على التأريخ الشفوي للأحداث ورصد المصادر الإخبارية. وتتطور العلاقة بين «نمير» و»ودود»، حيث ينوي «نمير» أن ينشر بل يترجم (فهرس) «ودود» إلى اللغة الإنجليزية. فالحرب توزّع أوزارَها على المجتمع بطفولته وشبابه وشيخوخته، وتقضي على الأخضر واليابس على سواء، وكانت تختلف أوزارها بحسب الشخصيات والأماكن. كما أنه ينسجم مع فكرة الانفصال في التاريخ والجغرافيا والتي يمكن للقارئ استخلاصها من مشروع «محمد عابد» الفكري في تكوين العقل العربي[1].

ولا غنى عن المكان بمرافقته في تطور أحداث الرواية ومجرياتها، وبناءً عليه تهدف هذه الدراسة إلى تلمّس آفاق التقارب والاختلاف بين الرواية والمكان عند «سنان أنطون» في رواية «فهرس» ودراسة المكان الذي يلقي الضوء على جوانب مهمة في روابط البناء الروائي وعالمه الخاص .على ضوء ما يمكن استخلاصه، من هذه الدراسة، سنكتفي بالخطوط العريضة لآفاق هذه العلاقة، من دون التطرق إلى آليات البناء عليها، لأنها بحاجةٍ إلى بحث آخر ضمن منهجية مختلفة تمامًا عبر الأمثلة.

1- أشار الجابري إلى فكرة الانفصال في التاريخ والجغرافيا العربية عندما قال: «إن العرب تأخذ الأشياء فرادى» يوازيها ما قاله طه حسين عن تجزؤ الشعر الجاهلي، وإن لكل قبيلة لهجتها وشعرها. هذا التجزء يدعمه الأنصاري في تحليله لعلم الاجتماع عند العرب، و يبدو واضحًا أن هذا هو جوهر العمارة العربية، حيث إن كل مدينة وكل قرية وكل تجمع حضري منفصل في أصوله المعمارية وبنيته الهيكلية في الشكل عما سواه. هنا تصبح العمارة انعكاسا مباشرا للفكر ولأدب والبيئة. (مجلة عالم الفكر، المناصرة، عز الدين، المجلد 41 يوليو- سبتمبر ص 255-263).

بداية تجب الإشارة إلى عدم اختلاف زمن الرّواية عن زمن المكان والأشياء. فالرّواية هنا تمثّل فن الرّواية الحديث بكامل خصائصه؛ في حين أن المكان الذي يتحدث عنه، وهو كناية عن استطرادات واقعية وموضوعيّة في المجتمعات داخل الرواية، عرّفتُها بأنّها قصص، لإتقانها فن القصص الصغيرة. وهي ترسم صورة حقيقية عن الأماكن التي تنقل بها في العراق وقتَ أو زمن طفولته .غير أن هذا الاختلاف الزمني سرعان ما يزول به الإحساس عند النظر عن قرب في مكان الرواية. يقصد بالأماكن هنا مثل: التنور، الجحيم، الزوراء، شجرة الزيزفون، .... هذه الأماكن هي شاهدٌ على الحروب التي دمرت العراق مما جعل الكاتب يفهرس الأحداث بفهرسه الذي يجعله يدوّن التاريخ من خلال نظرته. وكأننا أمام نتاج أدبي على درجة عالية من الخيال القصصي. وربما كانت ألف ليلة وليلة يتعرف المرء بها على شخصيات تأخذ بلب الفرد نحو آفاق الخيال، ونحو سندباد وعلاء الدين وعلي بابا ..... «ألف ليلة وليلة» مورد لا ينضب لخيال جامع حوى في ثناياه كنوزا وحكما وفلسفة[1] على ائتلاف «فهرس» بمحور الموضوع وهو «العراق» وأبناؤه.

يقول «سنان أنطون» في قصته الموجودة في الرواية: «للخراب أيضًا لوح محفوظ، في مكان ما، في العالم السفلي، كتب عليه اسم كل ما ومن سيموت ويندثر [2] ".يظهر بناء القصة كأنه طريقة مختلفة عن سرد الرواية من حيث زحف المكان بالزمان، ويشهد على تداخل الأحداث والتي تنطق بطريقة خفيّة؛ مما يستدعي الانتباه بكسر رتابة المكان في الرواية وسد فراغ الرواية بأشكال مختلفة، غيرمنتظمة أي منكسرة بالزمان، زمان الرواية، وتؤدي في النهاية إلى نسيجٍ داخليٍّ في مكان الرواية التي تتجمع حولها وفيها وظائف البناء الروائي. تمتد الأماكن لتكسر ترسيمة زمان الرواية بزمان من نوع جديد كأنه يرسم ترسيمة خاصة به بعيدة كل البعد عن زمن الرواية.

يقول « أقلت لك إنني أسمع ما تقول الأشياء؟ نعم، أسمعها. وهي تعرفني وتناديني باسمي أحيانًا وتناشدني أن أصغي. تتحدث أحيانا كما يفعل البشر، بهدوء وبمنطق يمكن فهمه بسهولة .[3] "أي الأشياء تحادثني؟ قد تسأل. كلها. ورقة يتيمة مقطوعة من كتاب تطير في الشارع. حصاة تائهة تؤلمها دعسات المارّة. خيمة خائفة تهرب من مصيرها. رأس خس يرتجف أمام سكين .... تمثال حزين يختنق ببول المارّة. غصن شجرة قصم ظهره. كلمة في قاموس لم يعد يستخدمها أحد... «

هذه الصّورة التّي قدّمها الرّاوي تختلف عن الرّواية ولكنها ضمن الرّواية. فهي تلبس حلّة جديدة

1- الهاشمي، نضال، الرواية والتاريخ، عالم الكتب الحديث، عمان، الأردن، 2006.

2- سنان، أنطون، فهرس، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، بيروت – بغداد 2016، ص 98.

3- سنان، أنطون، فهرس، ص 100.

تجعل الأشياء تنطق باختلاف أماكنها وأغراضها. يصوّر الورقة التّي ما زالت تائهة ويتيمة لأنّها في مكانها الصحيح، وأيضًا الحصاة التّي تتألم لأنها في مكانها، والغيمة التائهة في الأماكن، ورأس خسٍ خائف من مكانه لأن السكين تنتظره، والكلمة التي لم يعد لها ظهور للمكان إلّا في القاموس إذ قلّ استعمالها عبر الزمان، والتمثال المهمل الذي لا يأخذ قيمته المعنوية ولا حتى المادية من الناحية الفنية. فانقلب المكان بالتقلّبات المستمرة مع الأحداث المتسارعة، انقلب بتقلّب ثقافة ساكنيه. وفقدت الأماكن قيمتها بفقدها للقلم لتبقى الورقة تائهة بدون تدوين عليها. فهو لم يستعمل الأماكن كعمارة هندسية، إنما جعل من الأغراض والأشياء قيمة للمكان التي تحلّ فيه.

أ- منطق الزوراء:

ويقول في منطق الزوراء: «لا أعرف الكثير عن أصولي وربما أكون من الصين أو من الهند، أو من بلاد فارس. لا أذكر كيف جئت أو جيء بي هنا. وكان آخر ما وشمه عليّ: تمّ بحمده تعالى في بغداد في السادس من رجب... حتى جاء اليوم الذي اهتزت فيه الأرض وكأنها ستخرج أثقالها .... تناهى إلى مسمعي فحيح النيران وهي تلتهم جاراتي وتسعى نحوي ... ورأيتني أتصاعد غمامة من دخان في سماء بغداد» [1]. تأتي هذه المرحلة خلال الحرب مع إيران التي أسفرت عن قيام قطيعة بين البلدين العراق وإيران.

يمثّل هذا النّص نزاعًا مرّا داخل ثنائية (الحب/ الموت)، حبّ الأرض والموت. الزوراء هي سجادة، تحضن الأرض وتحمل ثقل الأجساد بكل حبّ، فغطّت أسطح أراضي المنازل وعبّرت عن مدى حبّها للأرض. وحين اشتعلت الحرب لم تفارق البيت ولا الأرض إلا وهي غمامة، علّ موتها ينهي هذه الحرب. فالتصاعد إلى السماء إعلان لنهاية الحياة، ولكن المكان الذي صعدت إليه؛ هو مكان الشهداء والأنبياء وتستطيع أن تراقب (الوطن/ الأرض) بطريقة أفضل.

الزوراء مدينة من الجانب الشرقي من بغداد، وذكرت السجادة أنها من أصول مختلفة ولكنها ولدت في بغداد، وتعتبر ابنة بغداد، وهي دلالة وأنموذج على تمازج العروق العراقية مع الدول المجاورة. كيف للأخ أن يقاتل أخاه، ورمزية بلاد فارس التي ذكرتها السجادة هي دليل على المحبة التاريخية بين البلدين، والتناسج بين خيوط السجادة ما هو إلا ذاك التجانس بين الشعبين، فكيف تضرم النيران بين هذين الشعبين؟!

ويكمل قوله: «توارثني أحفاده وأحفاد من قتلوهم وتُناقلني الأيدي.»، ينقل الراوي رمز العمق في النسيج الاجتماعي، ووراثة هذا الإرث الحبي لا تمحيه ألسنة نيران الأخوة؛ ذلك لأن السجادة شهدت على الحب الإنسانية، كما شهدت أيضاً على الحروب والأحداث التي دارت بين الأحفاد، وتلك الحروب التي دامت أجيالا.

1- سنان ، أنطون، فهرس، ص36.

لم يعد الاستقرار في المنطقة دليلاً على الاستقرار السياسي، لم تعد الغمامات فقط بشارة خير أو غيث للإنسان. فالغمامة تغيرت رمزيتها، كما تغير رمز الحب والحرب. فهذه الغمامة السوداء التي تغطي سماء بغداد، ستجوب المناطق العربية؛ لأنها مكوّنة من نسيج بخار المياه للمناطق المجاورة. وبعد سماع فحيح الموت لم تعد بغداد تحمل أحباءها، فأصبحوا غمامة تنتقل إلى الدول المجاورة والبعيدة، تحمل الغبار ورمال الصحراء كما تحمل الرطوبة والإغاثة للشعوب الأخرى، كما حملت سابقًا: المحبة والحرف والعلم والحضارة والثقافة.

فأومأت هذه الرواية إلى انعكاس جديدٍ لحياة الكاتب بكل نفحاتها وتفاصيلها، وهوالانتقال من العراق إلى عدة مناطق في أميركا (كاليفورنيا إلى كيمبردج)، عندما سكن في الأردن، وهاجر العراق بعد ذلك، عانى وشهد على الحروب، وخسر أصدقاءه، وذكرياته، وكتبه، ومدرسته. وكل هذه الأماكن كانت لها حصةٌ وافرةٌ في سرده الروائيّ الذي يذكرها مباشرة بعد الحرب ومع انتقاله من مكان إلى آخر. ذكر الراوي قصة سجادة أخرى في مكان آخر، ننتقل معه إلى غرفة جلوس العائلة العراقية، وهذه السجادة (كاشان) التي ولدت في سجن النساء البغدادي أواخر الأربعينيات، وحين جاءت الحرب، دعت الجدة أحفادها للاختباء والمكوث عندها لكي يطمئن قلبها عليهم، فكان لها ما طلبت. وكانت تلك السجادة حاضنةً لدم الأطفال وشاهدة على عويل النسوة، ويقول: «سينام بعض أحفادها على فرش تطلب منهم جدتهم أن يصنعوها على كاشان، وستختنق كاشان لا من ثقل أجساد الأطفال الذين ناموا عليها، بل من ركام البيت الذي سينهار عليهم ويسكتهم إلى الأبد[1]".

ب- منطق البيت وحديقته:

لم يعد البيت يعني السكون والاستقرار، بل صار حفرة حمراء سوداء تحضنُ عالم البراءة. ولم يعد المنزلُ في بغداد نُزُلًا آمنًا يؤمّن الدفء لسكانه. فالحرب عمياء لا تميّز بين الطفل والعجوز والشاب والأم والأب. ويصوّر مكانه في محطة «بوسطن» ويصف سفره، ووصوله متعبًا إلى دار «تموث». ثم ينتقل إلى شجرة الزيزفون بعنوان «منطق السدرة» فيعرفها بأنّها «شجرة لم أتحرك من مكاني قط مذ كنت بذرة؟[2]

ويكمل ليقول «لو أصغيتم لسمعتم الرّيح تنقل ما تقوله أغصاننا لأغصاننا. حتى جذورنا تنادي في الأرض إلى أن تسمع عرق شجرة قريبة أو بعيدة، يرد عليها». جاء يومٌ سمعتْ فيه السّماء صوت النّهاية وتقول «تتكسر وتنهمر من الحمم. كأن قاع الجحيم قد انهار. اخترقت ما تبقى من قلبي شعلة أضرمت النار فيّ ... فهذا الجحيم سينهي موتي الذي بدأ منذ سنوات، ظننّت

1- سنان، أنطون، فهرس، ص 38.

2- سنان، أنطون، فهرس، ص 58.

أن روحي ستحلّق إلى الجنة، راضية مرضية عند أختنا الكبرى، سدرة المنتهى. لكنّني ما زلت هنا أحوم حول ذكراي وأشعر كأن جذعي ما زال هنا».

ينضمّ شاهد آخر إلى الرّاوية؛ ليسرد الرّاوي ويصف حياته من خلال التّحدث عن عذابه أيام الحصار الأميركي الذي عاناه كل الشّعب العراقي. وقد انتهى أخيرًا هذا الجحيم بالموت وبانتقاله إلى سدرة المنتهى، وهي أعلى طبقة في السماء حيث الأنبياءُ الشهداءُ والشّرفاءُ. ويحلم بالرّوح الرّاضية التي ترضي الله والعباد، ويثبت قول الرّسول (صلى): «لن يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»، فالإيمان بالله واليوم الآخر لا يقبله الله إلا إذا أحبّ المرء أخاه في الإنسانيّة، وأضمر لغيره كما يضمر لنفسه. وجعل الجنّة أخت الأرض وليست بعيدة الأمل. ويربط مصيره وعلى الرّغم من سعادته بانتهاء الحصار عليها، وما زالت ذكراه تحوم على تعابير الرّاوي بطريقة واضحة وقويّة، وكذلك ما زالت مرارة عذابه، أيضًا، تتنفس في أيّامهم. فثنائية (الجنة/ الجحيم) وثنائية (الأرض/السماء) تخيّمُ على أحاديث البطل، فيجعل مصير الأشرار الجحيم، ومصير الأبرار والشهداء الجنة. ولم ينحصر الموت بالحصار ولا بالاعتداء الأميركي، بل بالانفجارات اليوميّة التّي تهدّد المارّة والعمال والأطفال، وكل مواطن يفتش عن قوته اليوميّ. لقد أصبحت الأغصان تنطق، وينادي بعضُها بعضًا، وتتناقل أخبار الحروب، وتناجي أخواتها من ألم الحروب التّي تصيب الشّجر والحجر معًا. وكأن الراوي يصوّر لنا يوم القيامة كما يصوّرها القرآن الكريم، وحين تكشط السماء والجحيم سُعّرت «إذا السماء انفطرت» سورة الانفطار(1)، وحين تنطق الأشجار وينطق الحجر. يأمل أن تنفطر هذه السماء على الجحيم وتطفئه بقوة سقوطها عليه، وتشعل جمرة من جمراتها غيرته وحبه على الفتنة الحاصلة لوطنه.

ج- منطق الشجرة:

تقول شجرة الزيزفون حاسدةً الخروف: «أنت ستُذبح وتموت. أما أنا فقتلتُ منذ سنوات ولكنني لا أستطيع أن أموت». هذا المناخ الإحباطي كفيل أن يدخل القلق والمرارة إلى كل الشعب العراقي الذي يموت كل يوم، وأما من بقي حيًّا فسيموت من المرارة أثر الغزو الأميركي، الذي يقتل آخرعرق دم في أجسادهم، بعدما قتلهم من خلال الحصار الذي دام سنوات. يظهر هنا، (الموت) مقابل (الحياة) مرة جديدة، و(الاحتضار) مقابل (الانبعاث)، وتظهر محاولة الدفاع عن الروح التي لا تستسلم للجسد وللجحيم. ويجعل الروح تحمل الإيمان بالانبعاث بعد الموت وهو ملاذها الوحيد لتصل به إلى سدرة المنتهى. وهذا (الإحباط) الذي يقابل (الأمل) ينعكس عليه وذلك خلال إقامته في أميركا، حيث يتوتر فيه إلى حد ما، محاولًا الهروب من الحرب مفتشًا عن السلام خارج وطنه، خارج بغداد؛ لكنه وجد في الغربة الإحباطَ والعذابَ النفسي وكبت الضمير وعذابَ البعد عن الوطن.

د- منطق الألبوم:

يأتي «ألبوم الطوابع» شاهداً آخر على المعاناة ويروي قصة «التبعية» ويسرد رحلة الملوك عبر التاريخ، وقصة صديقه وسام مع النظام. يقول: «رحل وسام كمكتوب بدون جواب تاركا طوابعه في بغداد». ويسرد أسماء الرؤساء مع سعر الطابع عليه «آبراهام لنكولن (5 سنت)، هيلين كلر (غير واضح) الملكة إليزابيث (؟ بنس)». ثم يكمل وصف الألبوم وهو يحترق بفعل قذيفة أحرقت مكتبة المنزل «تصحبه ألسنة اللهب بسرعة ويحترق كل الملوك والرؤساء الذين كانوا وما زالوا يطلون من شبابيك الطوابع. كما احترقت البنايات والطيور». ويكمل على مشهده المأساوي، تغيّر تلبية النداء وإسعاف الغريق، وهذه المزايا التي اشتهرت بها العرب، فقد فقدت وتغير حال العربي إلى التقاعس والهروب من المسؤولية ويقول: «عندما أفلح الجيران وعامل المصعد المضري في إطفاء النيران كانت الشقة نفسها قد تفحمت[1]."

هذا الانغماس في الحرب ومآسيها يعكس حرقة القلب على أغلى الذكريات؛ فلم تعد القضية الوطنية مشكلة ذاتية عند البطل، بل تعدّتها إلى مشكلة غيريّة؛ مع أصدقائه وذكرياتهم، مع هؤلاء الملوك الذين رمز إليهم بالطوابع، وقد احترقوا كما احترق كل شيء معهم. كأن هناك علاقة عميقة تظهر فيها القضية المرتبطة بين المكان الذي احترق فيه الملوك، والظلم الذي سيطر على المنطق، وبين النور الذي شقّ الظّلمات، وكسرالمعاناة، وخرج ليخسّر الملوك عروشهم. ولينتقم لصديقه الذي خرج من العراق على خلفيّة كونه من التبعيّة الإيرانيّة، كأنه مثّل رمز التبعيّة بظلم الملوك على الأرض. ويطرح الراوي في ذهننا عددًا من الإشكاليات التي يريدنا أن نستنتجها وندركها، منها: هل الوطن لم يعد صالحًا عندما ميّز بين أبنائه؟ وهل السفر هو الطريق الوحيد للّتخفيف من حدّة النّعرات الوطنيّة لأن الشّر والظّلم قد افترسا الوطن؟

وبناءً على ما سبق، يمكن القول إن الأحداث المسترجعة تجعل الراوي يسرد أحداثا متتابعة متتالية يبدأ من ترحيل التبعية إلى إيران ثم دخول الأميريكيين ثم إلى الفوضى التي يعانيها العراق الآن، فهذه الأحداث كلها هي المحرك الأساسي لسلوك الراوي. لقد جعلته يتعلق بوطنه أكثر فأكثر، فنرى نفسه تتعلق بين النور والظلام من جديد؛ لنجد هذه الثنائية تسيطر على السرد في معظم الحالات. وهذه الثنائية لا تتوقف عن خلق التوتر والقلق لتتحوّل ذاته إلى حالٍ غير مستقرّة من الناحية النّفسيّة والعقليّة في كلّ الأوقات، فقد أدّت أيضًا إلى اضطرابٍ تجعله مسجونًا في الاغتراب، ويبقى يفتش عن لغةٍ يتحدث بها مع نفسه، ويفجّر عبرها مكامنه النّفكيريّة والنّفسيّة.

هـ- منطق الهروب:

تشكّلُ بعضُ الأسطر شاهدًا على فردٍ يضمر الفرار من عيشته في أميركا الذي يصفها كأنها سجن له بالرغم من كبر حجمها، ويتحوّل هذا السّجن إلى عقدة نفسيّة، يرى فيها الظلم، ولا

1- سنان، أنطون، فهرس، ص 79.

يستطيع مقاومته؛ ليجعل سجنه هذا، بيته الجسدي وليس الفكري. فيقول في قصة إمكانية جديدة: «أنا محاصر ومراقب مثل الطير في محبس لا سماء لي. بم التعلل؟ لا أهل ولا وطن؟ معتقل. وجريمتي أنني أعرف وأريد أن أعرف. قد تظنني مجنونًا يهذي، ولن ألومك.»[1]

إن شخصية الراوي قد ضيّقت سجنه وجعلت منه المحرّك الأساس، فيقول في القصة نفسها: «يقولون لي إنني لم أعد في السجن وإنني أهذي. فلا قضبان ولا حراس. ولكنهم لا يرون ولا يبصرون. أختنق. أختنق ولا أموت. ولا مهرب من كل هذا، المهرب الوحيد هو الموت».

كان يومئ دائمًا بالهروب، ولكن، الآن، صرّحَ بأن الهروب الوحيد هو الموت. إنّه دائمًا مسجون في اضطرابه وفي قلقه، استحضر أدوات النفي والتكرار ليقول: «لا قضبان ولا حراس». ويقابلها التأكيد بـ»إنما» وضمير الشأن «هو»؛ يعتبر الموت هو الهروب من الجحيم لأنه يقسّم التعامل مع الجحيم بطريقتين؛ إما «أن تقبل الجحيم وتصبح جزءاً منه حتى لا تعود تراه». وذلك ليؤكد أفضلية الموت على الحياة وأفضلية الاستقرار على الاضطراب والهوس والكذب، وإما الثانية وهي خطرة وتتطلب اليقظة والقلق: «أن تفتش وتعرف كيف تتعرف على ما، ومن ليسوا جحيمًا، في خضم الجحيم، ثم أبق عليهم وأعطهم فضاء[2] .”يرى نور الضوء الذي انطفأ في حياته في السماء البعيدة في الفضاء الذي يختتم به هذه القصة. ولئن أعطيت القصة جوابًا واضحًا فإن ذلك ما يومئ إليه العراقي لجهة انخراطه بالجحيم، إن كان داخل الوطن أو خارجه، جسديًّا وفكريًّا معًا، والهروب من ذاك الجحيم لا يكون إلّا عبر فضاء الموت؛ لأن الأزمة بالعراق هي من فعل الإنسان ولا تنتهي إلا بخروجه من هذه الأرض، لتتبعث الحياة من جديد بالأرض العراقية، لأنّ الانبعاث لا يتم إلا من خلال الموت.

و- منطق القطار:

وتعود الثنائيّة لتسيطر على منطق البطل وهي ثنائيّة (الحلم/الحقيقة)، ونراها تتمثّل في منطق القطار، حيث ينتقل الرّاوي أو البطل إلى قصّة مكانيّة جديدة تبدأ من محطة القطار وتنتهي في محطة القطار، ولا تتعدّى هذا المكان، ولكنّ الحُلم والخيال يتعدّيان إلى العراق وإلى طفولته وماضيه، فهو حلم بقطار لم يركبه إلا مرّة واحدة في العمر. وحين صعد عليه، اكتشف أنّه لا يملك تذكرة الرّكوب أو سعرها، وهذا القطار غريب الصفات، لأنه قطار ذاهب إلى الماضي؛ ويرى فيه كل ما حرم منه، من أهل وجيران وأصدقاء يلوّحون له. ولكن في النهاية يصطدم بالشرطي بداخله ليسأله عن التذكرة: «أين تذكرتك؟ ويكرر ما قاله لي قبل ثوان. لا يمكنك

1- سنان، أنطون، فهرس، ص 58.

2- سنان، أنطون، فهرس، ص 86.

الصعود بدون تذكرة!»[1]

استخدم محطةَ قطار أخرى، لتكون شاهدًا آخر. وهذا الاختيار لم يكن عبثًا لما تحمله محطة القطار من رمز وإيحاء، ومن تغيّر الحال من حال إلى أخرى، ففي الانتقال والهجرة والبعد والسفر والوداع والحزن معانٍ ورموزٌ كلها استخدمها ليهرب من الواقع إلى السلام. أما وجود أهله وجيرانه وأصدقائه، فلم يكن بالصدفة، بل ليشير إلى أنّهم ما يزالون في واقع الحرب والظّلم والألم ويعانون منها كالأرض التّي تحمل سكة القطار والقطار معًا، ولكنّها لا تملك تغيرًا لمساره. ولقد لقي الراوي، من جهة أخرى، ظلمًا آخر من والده الذي طرده من البيت بعد موت والدته بشهرين، وظلمًا من أصدقائه حين تخلّوا عنه، وظلمًا آخر من جيران الحي حين اتهموه بالجنون، وظلم النظام حين أبعده عن أعز أصدقائه وطرده من العراق واحتراق ألبوم الطوابع الذي بقي كذكرى وحيدة منه، ولكنه خسر هذه الذكرى الغالية.

هذا وأنّ الحرب لم تبق على أية ذكرى حتى اتهامه بخيانة الأم وهي على فراش الموت واتهامه والده بأنه ضعّف وخفّف احترامه لها، حين لعب بالكرة مع أصدقائه في اليوم الثالث من موتها، وحمّله مسؤوليّة هذا العمل. في حين وجد هؤلاء كلّهم في القطار الذاهب إلى الماضي، هو لم يملك تذكرة هذا القطار ليمرّ معهم إلى الماضي. يمكن أن يكون هذا رفضًا للعودة إلى الوطن وإلى الوراء، وفضلًا عن الهذيان والقلق ومعالجته هذا الاضطراب من خلال معالجة نفسية.

ز- منطق الكتب:

يكمل روايته باختراق قصّة مكانيّة ظاهريًا وفكريًا وباطنيًا ألا وهي الكتاب، فحين نقرأ كتابًا لشخصٍ ما، كأننا قرأنا فكره وما يحمل من معلومات تفيد المجتمع. ويقول سنان: «إنّ البشر كتب (العكس أيضًا صحيح)، نحن مخطوطات ومسودات كتب. ولكن لكي تكتمل ونقرأ، يجب أن نموت .... فالأشياء تعرف بتمامها».[2] عرّف الكاتب أولاً الاكتمال بالقراءة، وطلب القراءة لم يكن عبثًا بل لاكتمال الوعي عند القارئ؛ وبالنتيجة الوصول إلى الكمال.

فالحالتان تظهران التضاد (القراءة) و(الموت)، ولكنهما اجتمعتا معا في المدرك نفسه، كأن شعور الرّاوي قد يتمّ ويوضّح، كشعور بلذة القراءة، للوصول إلى الوعي الكامل وتحمّل مسؤولية حماية الوطن من الفرد جسديًا فكريًا ماديًا و..... عندها يصل الوطن إلى الكمال وينال الحرية من الجهل.[3]

1- سنان، أنطون، فهرس، ص 93.

2- سنان، أنطون، فهرس، ص 96.

3- لجنة من العلماء والأكاديمين السوفييت: 1980، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، ط2 ، دار الطليعة، بيروت، ص 128.

ح- منطق الموت:

تبرز علاقة تناسبية بين (الوطن / الموت) بين (الحرية / الموت)، وكأنه أعطاه هُوية الكمال. فالتمام والكمال هو بالاكتمال، والاكتمال لا يكتمل إلا بالموت. يعطي الرواي الشواهد فيقول «لا يمكن إجراء التشريح الكامل لجسد إلا بعد الموت. عندها يمكن لا أن تدرس كل الأنسجة والطبقات والتجاويف». فيبدأ مع أركيولوجيا الإنسان «أي علم آثار الإنسان»، حيث تحوّل الراوي إلى طاقة تتوق إلى الكمال، وذلك بما يرمز إليه الموت من انبعاث وحياة جديدة فالكمال به؛ الكمال بحد ذاته.

فقد انسربت هذه الثقافة التفاؤلية عبر الموت، عبر الخلاص من ظلم الأرض، عبر الانتقال والحركة الخارجية، إلى خارج الفضاء، إلى خارج العالم النتن، إلى أمكنة لا حدود لها حيث الروح حرّة. التخلي عن الجسد أقام جدلا إيجابيا بين الروح والجسد. وهذا النوع من الايمان بالموت ليس إيمانًا ضعيفًا؛ إنّه إيمانٌ عنيدٌ على أن يتّخذ المجهول أفضل من المعلوم هربًا من الاضطهاد الحاضر في وطنه، في الزمن المكسور والمهزوم والمتشرذم. تبقى صورة التلفاز البدائي الأبيض والأسود صورة مطبوعة في ذهنه، وطغيان النقاط السوداء على النقاط البيضاء، وأصوات الخشخشة ما زال يسمعها حتى تخفّ تدريجيًّا فيقول «فلا أصوات ولا ألوان»، تلك التي كانت تبشره بانتهاء البرامج اليومية وإعلان بداية الظلام والخلود إلى النوم.

ز- منطق اللوح المحفوظ:

يُظهر العلاقة بين شاشة التلفاز القديم واللوح المحفوظ، وينتقل إلى مكان جديد وهو العالم السفلي ليصل إلى اللوح المحفوظ، ويقول: «للخراب لوح محفوظ، في العالم السفلي ..... أراني أطير كل ليلة وأقرأ ما هو مكتوب وأعود لأدونه في فهرسي»، تبدأ هذه الأسطر بتصوير حال الوطن مع الشاشة القديمة، وسيطرة الظلام واللون الأسود والرمادي الطاغيين على الشاشة. وانتقل للخراب حيث هو، في العالم السفلي، كلّ ليلة ليشهد بورقته على تاريخ مظلم. فكم عبّر هذا المكان عن حال مرضيّة يعاني منها الرّاوي المأخوذ بالوطن، حتى وهو في غربته وبغرفته وحيدًا!؟ ألا يشير هذا الحال إلى هول القضية التي يتبنّاها الراوي؟ وألا يشير إلى هول الخراب والشر والظلام، والظلم الذي يتلمّسها في وطنه؟! وألا يشير إلى هول قوة التفاؤل حين سيفهرس كل ما يراه لتقرأه الأجيال ولربما نصحح أخطاءَ أجدادهم؟ وهل يتغير ما كُتب على اللوح المحفوظ الذي ذكره الكاتب؟ هل يملك القدرة على تغييره؟ وكيف؟ وما الفرق في قوله بين ما (كُتب عليه) وبين ما (أدوّنه في فهرسي)؟ حين سبر أغوار العالم السفلي وقرأ ما كتب عليه ونطق بما لديه من معلومات يبوحها عن التاريخ الظالم والغابر وما حلق في أجواء المستقبل وأمله بالرحيل وعدم العودة إلى الوراء؟

تتجسّد الأشياء عند الرّاوي وتنطق وتسمع وتعرف وتميّز الناس، فيقول «أقلت لك إنني أسمع ما تقول الأشياء؟ نعم، أسمعها. وهي تعرفني وتناديني باسمي أحيانا وتناشدني أن أصغي» [1]. وهل تعرف الأشياء أن تخدع كالإنسان أم تتكلم الصدق وتشهد على الظلم؟ يبدأ الاستفهام (الهمزة) الخارج عن وظيفته الأساس ليفيد التأكيد، ولا ينتظر الجواب ولكن السؤال مشفوع بالجواب، نعم، ليؤكد سماع الأشياء وهي تتكلم معه ومحملة بالتوكيد مع الفعل الماضي (أسمعها).

ح- منطق الجدار:

ينتقل إلى منطق الجدار حين يرى الأحداث من منطقه الفكري، ويخبر الراوي عن أمٍّ كانت تنتظر عودة ابنها من الغربة، فتقوم كلّ أسبوع بتنظيف الغرفة وتجهيزها، وكأنها تنتظره اليوم من العودة. فيسمع الجدار بكاءها وتأملاتها وشوقها ودعاءها وصبرها وهي بحال الانتظار على سريره. ولم ترد أن تترك البيت، لحظة، خوفًا من عودة ابنها فلا يجدها. ولئن كان إحساسها صحيحا، فإن ابنها لم يعد إلى البيت؛ لأن البيت لم يعد بيتًا «لم يعد البيت بيتا وأنا أيضا، لم أعد جدارا».

كان الجدار بمثابة المهد واللحد لهذا البيت وللعائلة، بحيث أصبح كفن العائلة في ما بعد، لكون هذه العائلة والأم خاصة لا تملّ انتظار ابنها، فالبيت هو بمثابة رمز الوطن، وهذا الوطن هو كفن لأبنائه، ويزول بزوال البيت، وتبقى الأم تنتظر. وهي رمز للحنان والمحبة والحضانة للأبناء، مهدها وكفنها البيت وجداره. بات الوصول إلى الوطن أمرًا مستحيلًا؛ يرسل الرّاوي هذه الأسباب لأفكاره وضميره وللقراء ليقنع نفسه وقراءه بعدم عودته إلى الوطن. فيقول: «إنّي أرى ما لا ترون وأسمع ما لا تسمعون». تتحدث معه الأماكن من كل أرجاء الوطن، وتشتكي له وتبكي وتخبّره ما حدث وما عانته من ظلم، يذكرنا الراوي بالنبيّ سليمان (عليه السّلام) حين كان يكلّم الحيوان ولكن الرّاوي هنا يتكلّم مع الأشياء بدلاً من الحيوان؟ فهو يكلّم الأطلال ويذكرنا بقول عنترة:

يا دار عبلة بالجواء تكلمـــــي
وعمي صباحًا دار عبلة واسلمي

ط - منطق الزمان:

يقطع روايته مرّة أخرى ليستشهد بقصّة، وينتقل بها إلى سكة القطار، علّها تغيّر له مسار

1- سنان، أنطون، فهرس ، ص 100.

الزمان والمكان. يقول: «أعود إلى الماضي وأنام على السّكة التي يسير عليها الزّمن كي أجبره على التوقف وتغيير وجهته».[1] استطاع الرّاوي أن يستثمر دلالة السّكة استثمارًا قويًا، استثمارا لما تحمل السّكة من دلالة رمزيّة مما يسمح لها أن تتمثّل زمانيًّا ومكانيًّا ونفسيًّا. استحضر السّكة من دون قطار، فهو لم يقصد تغيير المكان إنّما أراد تغيير الزّمان ليغيّر به نفسيّته. ولأن الانتقال من زمن إلى زمن هو الانتقال من دون عودة، لتبرز ثنائية (العودة/الفقص) وتسيطر على معنى ومحور الكلام. ونجد حضور السكة بوصفها رمزًا للموت، مع التأمل بإمكانية الانبعاث من جديد والانتقال من الخراب إلى الحضارة مع العودة إلى الحياة بعد الانبعاث؟

ي- منطق الخراب:

مرّة أخرى يقف الحائط شاهدًا مكانيًّا، ويتنبأ هذا الشّاهد بالخراب الذي سيضمّ كل أقطار الأمّة؛ لأنّه سينتقل طالما ابتدأ. «هناك باب وسط كل جدار. أفتحه فأرى لحظة أخرى». فيرى جهازًا وقطعةً فوقه مكتوب عليها: «للهبوط والانتقال إلى تاريخ آخر. الخراب هو ما سيضمنا جميعا. اللحظة جرح». إنه الثّمن الباهظ الذي سيدفعه كل العراقيين والعرب؛ بما يفعلونه في وطنهم وأمّتهم، إنّه الخراب لا محال، إنّه الجدار الأبيض الذي يقف حاجزًا أمام السّلام والذي يعكس شاشة المستقبل. هذا الجدار يملك بابًا واحدًا ومفتاحًا واحدًا؛ فبابه السلام ومفتاحه المحبة. والجهاز الذي يعلو الباب يعكس تاريخًا آخر، وهو هذا التاريخ، وتاريخ الخراب هذا يحتّل العقول غير الواعية، والعقول المدمّرة بالجهل وقلة الثقافة. لن يُفتح إلا بوجود الوعي المطلق الذي يعيه الراوي، ولا يعيه المخرّب ببلاده والإرهابيّ الذي يحمل فكر العنصرية العمياء.

ك- منطق العود:

ثم يتحفنا «بمنطق العود» ويسرد قصة العود وأصله ويجعل من الآلة الموسيقية شاهدا حيًّا آخر على الحرب في العراق. «لا اسم لي... أما أنا فبلا رقم، لأنني الأول. ولي أكثر من أم. واحدة في الهند وأخرى من جبال كردستان. أعرف كيف ولدت. لا لأنني أبصرت ولادتي بل لأنني أبصرتُ كل إخوتي يولدون».[2] شهد هذا العود على ولادة إخوته وعلى بيعهِم أيضًا في السوق، وكان يرافق أباه في كل لحظة من حياته حتى حين كان يدغدغ أوتاره ويسمعه أجمل الألحان، كان المفضل بين إخوته لأنه بركة أبيه وكان يودع إخوته حين يأتي الفنانون ليشتروهم ويفاصلوا على السعر، وها هو الآن يشهد على عدم رجوع ولادة إلى البيت منذ ثلاثة أيام». رأيت.... بأنّني بلبل لكنّ القفص الذي كنت فيه كان عظام إنسان آخر ... وبقيت حائرًا

1- سنان، أنطون، فهرس، ص 113.

2- سنان، أنطون، فهرس، ص 113.

مترددًا». يكمل الرّاوي روايته وما زالت أفكار السّجون والظّلم لا تفارق خياله، فالقفص من عظام أخيه؛ فالسّاجن والسّجان والمسجون من طين واحد. غابت الحريّة واستحضرت على هيئة سراب ولم يجدها حتى في خياله. لم يستطع الرّاوي الطيران خارج قفصه؛ لأنّ الظّالم هو أخوه. يشكّل السّجن الإحباط الأساس للرّاوي ولأنّ قفصه من عظام أخيه، تحضر رمزيّة إخوة يوسف والظلم المستشرس من القدم، فيكون هذا القفص رمزًا للظلم الإنسانيّ فحين استطاع الطيران طار بدون تردد، ثم العودة إلى بلد يجد فيه احترامًا لحقوق الإنسان والحيوان معًا. هذا البلد الذي مثّل المكان الأكثر أمانًا من وطنه وحضَنه كأنه أمه، ولكن راحة الفكر والبال لم يجدهما فيه. فهو مسجون ضمن أفكاره، ضمن تحجّر عقول أبناء وطنه، ضمن ضميره الذي لا يهدأ ويكنّ عن ذكر وطنه ولو بعد مدة زمنيّة كبيرة.

ل- منطق الهجرة:

"رأيت أنني أعيش في بلد بلا طوائف وبلا أديان «يجد الرّاوي نفسه مهاجرًا رغمًا عنه، ويرفض كل أنواع التشرذم بين الإخوة وأبناء الوطن الواحد. ويقول: «ورأيت أنني أعيش في بلد بعيد ... للمهاجر واللاجئ كل الحقوق والحريات التي يحلم بها البشر. حتى الحيوانات محترمة لها حقوقها. «استخدم الراوي اسمي الفاعل (المهاجر) و(اللاجئ)، ليخرج نفسه من عقدة الرحيل التي تغلغل في نفسه أولا»، ومواجهتها مع العالم الآخر. فهو المهاجر رغمًا عنه، ويرفض شتى أنواع الإرهاب والحروب التي تحصل هناك، من فتن وقتل وتفجير وتشريد وغدر، ويجد نفسه ناقمًا على التمييز بين الطوائف والأديان، ويحلم ببلد تسوده الحقوق والمساواة. يقول: «قد تطوّر العلم والتكنولوجيا إلى درجة تسمح للإنسان أن يسافر إلى المستقبل أو الماضي بهدف الزيارة أو الإقامة». تم يكمل القصة بقوله: «أولئك الذين يهربون من الماضي وأولئك الذين يهربون إليه» [1]؛ ها هو يحاول أن يفتح دائرة الحياة ولكن يعود ويغلقها بقوله من الماضي والعودة إليه، فمهما كبرت الدائرة لا يستطيع الخروج والهروب من وطنه، ومن زمانه على الرغم من أنه خارج العراق وخارج زمان الخراب والفوضى هناك. ففعل (يهربون) يشير إلى زمن انقسام الناس الذين يهربون من الماضي وإليه، لن يجدوا المستقبل طالما لم يجدوا حلاً للماضي، فهو يهرب من وإلى الماضي ولا يستطيع الخروج منه ولا من عقدته أو مواجهتها ليبقى الهاجس يرافقه في كل حياته. تثير المعطيات السابقة مجموعة من الإشكاليات ومنها: لماذا يهاجر المواطن وطنه إذا كان هذا الوطن يسكن بروحه وتفكيره وبقلبه؟ إلى أين يهرب؟ ومتى؟

م- منطق الذاكرة:

يكمل ليؤكد بحكمة «ليست الذاكرة أداة لاستكشاف الماضي بل هي حيّز. حيّز يمرّ به المرء

1- سنان، أنطون، فهرس، ص 115.

مثلما الأرض هي الحيّز القديم الذي تدفن فيها المدن القديمة» [1]. ذكرالكاتب الأرض ومرادفها في أقل من سطرين ثلاث مرّات (الأرض، هي، المدن القديمة) مقابل الذاكرة ومرادفها أيضا ثلاث مرّات (الذاكرة، هي حيز، حيز) ثم ربط الحيز بالقديم، ونعرف أن الأرض هي القديم بحدّ ذاته، أي ربط الأرض بالذاكرة. فما سر هذه المعادلة التي أوجدها الراوي بين الذاكرة والأرض؟ أليس هذا اتّصاف الأرض بالذاكرة أو ذاكرة تحمل الأوجاع والكذب والرمزية التي تحملها كل من الأرض والذاكرة؟ يبدو أن «سنان أنطون» يخاف أن يعود إلى أرض وطنه لكي لا تعود به الذاكرة إلى الظلم والتشرد اللذين رافقاه، وإلى أصوات عويل النساء ودوي القذائف. فهذه الذّاكرة ملتحمة مع الأرض التحام الجسد بالروح.

فهو لا يريد هذه الذاكرة ولا حتى الأرض التي تحمل دماء إخوته، إنّ خلع الذاكره يعني خلع الدمار والظلم عن فكره ودائرته؛ كي لا يخاف من العودة إلى الماضي، وإلى الوطن. ويؤكد هذا القول في نفس الصفحة السابقة بقوله: «وأهم من كل شيء، عليه ألا يخاف من أن يعود، مرارًا وتكرارًا، إلى نفس الموضوع: وأن ينثره كما ينثر المرء التّراب، وأنّ يقلّبه كما يقلّب التربة» .ينتفض من جديد ويعلن بقوله: «هذه ذاكرتي بكل كنوزها، وبكل الخراب الذي فيها أمامك فخذ ما تشاء»[2]، في البدء، ربط الذاكرة في الأرض فالوطن، فهل يستغني عن وطنه أم يستغني عن ذاكرته؟

يظهر أنّه لا يستغني عن الماضي ولا عن أرضه، بل سيعيد الماضي في فهرس صغير، يشهد عليه الجماد، وينطق بما يراه الحيوان، ويجعل ذاكرته في أوراق الكتاب البيضاء، يدوّن عليها ظلم الإخوة وبيع وطنهم. فسيكون المرجعيّة إذا أنكر الكاذبون أفعالهم. لكنّ الذاكرة ما زالت متيقّظة لكلّ حدث جرى ما بين القتل والدمار، والفتن الطائفية باسم الدين. وهذه الذاكرة هي إعلان للحقيقة، الحقيقة التي لا يريدها أحد، ولن تضيع في الخراب، ستضيئها تلك الذاكرة المدوّنة في الكتاب.

ن- منطق الأسير:

وبهذه الذاكرة، يكون قد صغّر المكان إلى أقل من حجمه، ثم يحوّله إلى لحظة زمنية أقل من الجرم الصغير، نرى هذا في قوله: «وتحسب أن اللحظة جرم صغير وفيها انطوى العالم الأكبر» [3]. نراه يرفع من مرتبة الأماكن ليجعل المرتبة الأدنى هي السجن وجعله مقبرة المواهب، ومقبرة الشباب، وانبعاث الكره والحقد والعدوانية في تلك الزنزانة. حلّ السجن مكانا

1- سنان، أنطون، فهرس، ص 118.
2- سنان، أنطون، فهرس، ص 132.
3- سنان، أنطون، فهرس، ص 134.

آخر ليشهد على عذاب الشباب من الحرب. نجد قصة «منطق الأسير» تشهد على موت مواهب الشباب إما من ناحية الغناء أو من ناحية أخرى، «يعود الفضل لاكتشاف موهبته إلى قارئ المقام الشهير أحمد الزيدان الذي كان يزور محل جاسم اللحّاف ... وسمع الصبي فانبهر برخامة صوته وقوّته... وغنّى حسن الأسير المقام لأول مرّة في حفلة عام 1912....حاول الأسير أن يهرب من الحرب فاختبأ في أحد البساتين في الصليخ. ولكنهم قبضوا .... حتى وصلوا إلى جبال القوقاز حيث كانت جبهة الحرب... ففقد بصره .... أسره الروس وظل هناك خمس سنوات عاد بعدها إلى بغداد لكنه لم يعد لوحده، فقد بدا واضحا أن الحرب وأشباحها عادت معه وظلت تلاحقه....» مهما كبر المكان أو صغر، فالحرب واحدة، والعذاب واحد، والظلم واحد. لقد تغيّر المكان وتغيّر السّجّانون ولكنّ العذاب والظّلم واحد ونتائجهما واحدة.

أينما حلّت الحرب تترك أشباحها، والزمان تغير إلى الوراء بقليل، ولكن آثاره وأخباره ما زالت تتناولها الأجيال لصعوبة الموقف والنهاية. السجن قتل موهبته بعدما قتلت الحرب نظره، وبين القاسي والمرارة يقف القارئ متحيّرًا، مأخوذًا بالحقيقة، لا وطن ولا أرض ولا حضن ولا مستقبل يرعى شؤون الشباب.ثم تجد القصة تستكمل بعد وصول أحد الفنانين، يطلب منه الامتناع عن الشرب لكي يسجلوا له صوته على قرص التسجيل، مع أكبر شعراء الوطن العربي. فحمل موهبته من جديد على محمل الجدّ، ولكنّ تعبه ضاع هباءً منثورًا بعد احتراق القرص في الحرب التي حصلت مع إيران. استولت أصوات الصواريخ والقذائف على أصوات البلابل والفنانين وجعلت أصوات النسوة وعويلهنّ ألسنة من نيران الحقد تلتهب بين شعبين وبين مذهبين. قدم «سنان» صورة عن الوطن الضعيف الفاقد للقدرة على حماية أبنائه وحملهم على اجتراح الصعوبات، فهذا الوطن الضعيف لا يملك الحد الأدنى من العيش البدائي، خاصةً بعدما عرض لنا «أنطون» الكمّ الهائل من الصور عن هذا الوطن المشرّد أبناؤه.

هذه الشواهد تقف على انحدار الإنسانية وقتل أجيالٍ من الأطفال. لقد تغيّرت البوصلة وتغيّرت الطرقات وتغيّرت المبادئ وتغيّرت معها الأهداف. فلم يستطع «سنان أنطون» حتى آخر الرّواية أن يغيّر حياته ويجد راحة البال، ومع أنّه غيّر المكان وانتقل بأفكاره ونفسيّته وثقافته بالإقامة الجبرية في مكان تُحترم فيه الإنسانية وتحترم فيه الحقوق حتى حقوق الطبيعة وحقوق الحيوانات، إلا أنه لم يستطع تغيير ذاكرته وفهرسه.

كلمة أخيرة

من هذه الأماكن التي جعلها «سنان أنطون» تنطق، ليفهرس من خلالها تاريخ حياته وتاريخ الحروب الجسدية والنفسية والسياسية، كان سنان مؤرخا ثار في وجه ثقافة الحرب، فاستطاع أن يرى بعين الجماد والنبات ما لم تره كل الثقافة التي كانت ترى نفسها في منتهى الثقافات

البشريّة وآخرها، ولقد أثار الحرج بأسئلته التي تمثلت برؤية رأت بأعين هدهد سليمان لتشارف المأزق والظلام، ليصبح قلقه مضاعفا، قلق الغربة وقلق البقاء في وطنه. فهو اليوم يسكن في عراقيات كثيرة وليس في عراق واحد، فالانتقال داخل العراق كأنه انتقال من دولة لدولة، وسنان أنطون يشعر بقدسية انتمائه لأرض العراق الكاملة. حب الوطن من الإيمان، لأنه ينتمي إلى وطنه من العصور الأولى له، بمعنى أن انتمائه القومي هو على اتساع الانتماء للوطن وحبه للاندفاع لعروبته النقية الخالية من الانتماء الإكراهي.

المصادر والمراجع:

1- IslamiArcchitecture and Urbanism, ed., Ayden Germen, King Faisal University,dammam,1983.

2- Mauger, Thierry, Impressions of Arabia: Architecture and Frescoes of the Asir Region, Flammarion, New York, 1996.

3 – مجلة عالم الفكر، المناصرة، عز الدين، المجلد 41 يوليو– سبتمبر ص 263–255.

4 – الهاشمي، نضال، الرواية والتاريخ، عالم الكتب الحديث، عمان، الأردن، 2006.

5 – سنان، أنطون، فهرس، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، بيروت – بغداد 2016، ص 98.

باب التاريخ

الخلافات والفتن في صدر الإسلام
حول الخلافة (الإمامة)

بقلم الدكتورة هيفاء سليمان الإمام
أستاذ مساعد في الجامعة اللبنانية وفي الجامعة اللبنانية الدولية
h_imamomais@hotmail.com

ملخص:

إن الفكر السياسي عند المسلمين بعد العصر الراشدي، كان يدور حول محورين رئيسيين صدرت عنهما كل الطروحات والأفكار والآراء السياسية والتي في كثير من الأحيان كانت السبب في اشتعال نار الفتن التي أدت إلى صراع دامٍ بين أصحاب الدين الواحد عبر التاريخ الإسلامي. وقد تمثل المحور الأول بالنظرية الشيعية حول الإمامة، والتي تفرعت عنها بشكل أساسي الطروحات الإمامية والزيدية وبعض الفرق الأخرى. فيما تمثل المحور الثاني برؤية أهل السنة لهذه المسألة.

وأصبحت الطروحات تتحرك في الوسط الثقافي الواعي، أو في الوسط السياسي المسؤول على أساس السؤال: كيف نغلق باب الجدل في هذه المسألة الخلافية لنتجاوزها إلى عناصر الوحدة؟ أو على الأقل كيف نخفف من تأثيرها على الواقع الإسلامي لتبقى في دائرة جانبية أمام الدوائر الحيوية المؤلمة التي تفرض على العالم الإسلامي دون تميز. ولمزيد من الإضاءة على موضوع الإمامة أو الخلافة، وما سببته من مشاكل عبر التاريخ الإسلامي كان هذا البحث.

Summary:

The political thought of the Muslims after the Rachidi era, was turning around two principal axes of which all propositions, ideas and political opinions have been given and in most of the times have been the reason of blowing seditions leading to a conflict among the members of one religion all along the Islamic history.

The first axis has been represented by the Shiite hypothesis about Imamate of which have branched mainly the propositions of Imamate troupe, Zaydi sect and other groups. And the other axis has been presented by the vision of Sunnah troupes.

The propositions have started moving in the aware cultural or the political responsible environment based on: How to close the way of argument regarding the Caliphate to overtake to union factors? Or how we decrease the impact of this case on Islamic reality to be in a separate circle beside the animated painful circles which are imposed on the Islamic world without a privileging. And for more highlighting on the issue and what it has caused of problems all along Islamic history, this research has been fulfilled.، this research has been fulfilled.

الكلمات المفتاح: الخلافة، الشيعة، السنة، البيعة، السقيفة، الغدير

المقدمة

لقد وضع الرسول(صلى الله عليه وسلم) أسس المجتمع الجديد، وأهم هذه الأسس وأولاها بالإشارة بالنسبة للأنظمة السياسية، هو قيامها على أصول الدين، فالأنظمة السياسية في التاريخ الإسلامي كانت تتصف بأنها إسلامية أو بالأحرى دينية، ذلك لأن المسلمين كانوا يسترشدون بدينهم في أمور دنياهم[1].

بعد وفاة النبي(صلى الله عليه وسلم) اجتمع الصحابة وانتخبوا خليفة له، قام بإعادة توحيد كلمة المسلمين بعد أن كادوا يتفرقون بسبب الخلافة. إلا أن هذه الوحدة أخذت تتزلزل في أواسط خلافة عثمان، فأنشأت بين المسلمين مشادات ومنازعات وحروباً لا تحصى[2].

- **إشكالية البحث**

لقد انقسم المسلمون بعد وفاة الرسول الكريم (صلع) حول الإمامة إلى قسمين متناحرين تمثل الأول بالنظرية الشيعية، والتي تفرعت عنها بشكل أساسي الطروحات الإمامية والزيدية وبعض

1- أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنا عشرية، دار النهضة العربية، بيروت، 1411هـ/1991م، ص 17.

2- منير العجلاني، عبقرية الإسلام في أصول الحكم، دار الكتاب الجديد، ط2 ،1965م، ص:104

الفرق الأخرى. فيما تمثل الثاني برؤية أهل السنة لهذه المسألة. وأصبحت الطروحات تتحرك على أساس السؤال: كيف نغلق باب الجدل في هذه المسألة الخلافية لنتجاوزها إلى عناصر الوحدة؟

- **أهداف الدراسة**

تهدف هذه الدراسة إلى العمل على التخفيف من تأثير الخلافات حول الإمامة أو الخلافة التي حدثت في بدايات التاريخ الإسلامي على الواقع الإسلامي لتبقى في دائرة جانبية أمام الدوائر الحيوية المؤلمة التي تفرض على العالم الإسلامي دون تميز، لذلك يرى السيد محمد حسين فضل الله أن الحل ليس بأن نلغي المذهبيات بل الحل هو أن تحَوَّل المذهبيات إلى حركة فكرية في ساحة الصراع في فهم الإسلام[1].

- **منهجية الدراسة**

تعتمد هذه الدراسة على المنهج التاريخي الوصفي حيث يتم عرض الأحداث التاريخية وتحليلها ووصف الوقائع بشكل موضوعي وتقديمها للقارئ كدراسة علمية قابلة للنقد البناء.

- **أقسام الدراسة**

تناول الباحث في هذه الدراسة مشاكل الخلافة ومراحل الاختلاف وأسبابها ونتائجها الهدامة عبر تاريخ صدر الإسلام، حيث كان أهمها العديد من المذاهب السياسية الإسلامية، تم عرضها والحديث عنها باختصار شديد، وكذلك عرض لمواضع الاختلافات الرئيسية عند هذه الفرق حول موضوع الإمامة. ثم عرض المصادر والمراجع والدراسات السابقة التي اعتمدت عليها في هذا البحث.

1. مراحل الاختلاف

إننا نلاحظ هنا أن الوضع السياسي في المدينة عشية وفاة الرسول(صلى الله عليه وسلم) كان على اتجاهين رئيسيين، تنافسا بصورة مباشرة أو خجولة في محاولاتهما للسيطرة على الحكم[2]. فبالرغم من أن المسلمين كانوا في عصر النبي(صلى الله عليه وسلم) مجتمعين في مودة وألفة، أشداء على الكفار، رحماء بينهم، كما وصفهم الله تعالى في كتابه العزيز، إلا أن بذور الخلاف كانت

1- السيد محمد حسين فضل الله، كتاب الندوة، الجزء الخامس، إعداد عادل القاضي، دار الملاك، بيروت، ط1، ص 292 .

2- سعد رستم، الفرق والمذاهب الإسلامية، دار الأوائل، ط7، 2009، ص:19.

كامنة تحت الرماد وتتوزع بين اتجاهين رئيسيين:

كان **أولهما** الاتجاه الإسلامي والذي جسد النزعة الجماعية حيث كان امتداداً طبيعياً لما يسمى بـ"الجماعة الإسلامية" والتي كانت تشكل جمهور الدولة الأولى، وكانت تعبر عن مصالح الفئات المتوسطة والمحدودة الدخل، وقد تحسنت أوضاعها الحياتية بشكل جذري في المجتمع الجديد. وكانت تمثل هذا الاتجاه مجموعة نخبوية لها مكانة لافتة في تاريخ الدعوة، لذا كان لها الثقل المعنوي في سياسة المدينة وتطوراتها. وكان منها علي بن أبي طالب حيث توجهت الأنظار إليه اعتقاداً بأن الخلافة آيلة إليه[1].

أما **الاتجاه الثاني** فكان اتجاهاً قبلياً قرشيا[2]، وكان يتكون من تحالفات مصلحية بين كبار التجار الذين كانوا يسيطرون على الاقتصاد قبل الإسلام وكان أبو سفيان واجهة لهم، وقد تصدى هذا الاتجاه بكل قوته للإسلام وعبأ حلفاءه لضرب دولته في المدينة، ولكنه وبعد معركة الخندق لم يجد بداً من التسليم بالأمر الواقع وفتح أبواب مكة أمام الرسول(صلى الله عليه وسلم) ودينه. وقد نجح بما لديه من خبرة وعلاقات واسعة في أمور السياسة من الوصول إلى مواقع النفوذ بعد وقت قصير من الفتح.

بعد وفاة الرسول(صلى الله عليه وسلم)تحمس أبو سفيان لعلي(رضي الله عنه)أشد الحماس ظناً منه أنه سيكون الخليفة لرسول الله(صلى الله عليه وسلم)ولكنه سرعان ما تحول نحو أبي بكر(رضي الله عنه)[3]. كان لأبنائه الدور البارز في الدولة الراشدية وسرعان ما انقلبوا عليها منتهزين كل الفرص السانحة لتحقيق مشروعهم السلطوي الخاص، وكان ذلك بعد انتصارهم في موقعة الحرَّة[4].

وسنعرض الآن ما حصل، وكيف اختلفت الأمة وتشتتت الكلمة فصار الناس على أربع فرق وهم: فرقة الأنصار أصحاب السقيفة، فرقة المهاجرين الذين بايعوا أبا بكر(رضي الله عنه)، والفرقة الثالثة شكلوا بني هاشم الذين اجتمعوا في منزل فاطمة مع علي بن أبي طالب(رضي الله عنه). فرقة رابعة هي العرب الذين امتنعوا عن دفع الزكاة[5] إلى عمال أبي بكر(رضي الله عنه).

وهذه كانت أول فرقة حدثت في الإسلام ولكن لم يدم هذا الخلاف طويلا، فإن المهاجرين انتصروا في إقناع الأنصار بأحقية أبي بكر(رضي الله عنه)[6]، وتمت بيعته بالخلافة في السقيفة وذلك بإجماع كل الحاضرين. وهذا التجاوز للخلاف حدث بسبب قوة إيمان الأنصار وإن

1- إبراهيم بيضون، من دولة عمر إلى دولة عبد الملك، دار النهضة العربية – بيروت، ص:15.

2- سعد رستم، الفرق والمذاهب الإسلامية، ص:28.

3- إبراهيم بيضون، المرجع نفسه، ص:17.

4- إبراهيم بيضون، المرجع نفسه، ص:16.

5- إبراهيم بيضون، المرجع نفسه، ص: 25.

6- الشهرستاني، أبو الفتح محمد عبد الكريم: الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي- القاهرة، ص:14.

استثنينا منهم رجلاً هو سعد بن عبادة (رضي الله عنه).

أما رأي بني هاشم من قريش فقد أخمد الخلاف في مدة حكم أبي بكر وعمر وأثير في خلافة عثمان(رضي الله عنهم) وذلك لأن شخصية أبي بكر وعدالة عمر وحزمه، كان لهما الأثر الكبير في منع الفتن من أن تظهر والخلافات من أن تنبثق[1]. بالإضافة إلى ذلك كان انشغال المسلمين في الفتوح والجهاد والتعاون من أجل توسيع رقعة الحكم الإسلامي ونشر الدين في كل أنحاء العالم، وكل هذه الأهداف السامية حالت دون ظهور الخلافات الداخلية. حتى جاءت الفتن في أواخر عهد عثمان(رضي الله عنه) وابتدأت بعد مقتله الذي كان السبب في حرب إسلامية – إسلامية[2].

وقبل الخوض في هذه الخلافات وبيان أسبابها، لا بد أن نعرض طرق انعقاد الإمامة لكل من الخلفاء الراشدين حيث تمت بثلاثة مسالك مختلفة:

- **المسلك الأول** هو تنصيب أبو بكر الصديق(رضي الله عنه) على الخلافة في سقيفة بني ساعدة[3] حيث حصل **الانتخاب المباشر** من المسلمين وبشكل سريع اتقاء للفتنة التي كادت تهدد الكيان وذلك بسبب عدم ورود نص واضح من قبل النبي(صلى الله عليه وسلم)في من يخلفه من المسلمين بعد وفاته[4]. وكأنما أراد بذلك أن يترك الأمر شورى بين المسلمين ليختاروا من يصلح لاعتلاء منصب الخلافة جرياً على عادة النظام القبلي الذي ألفه العرب، وبخاصة أنه لم يخلف ولداً ذكراً يستخلفه من بعده. لذا كان اجتماع الأنصار للتباحث في أمر الخلافة، وقد رشحوا سعد بن عبادة(رضي الله عنه) زعيم الخزرج ليتولى أمر المسلمين[5]. وعندما بلغ مسمع أبي بكر وعمر بن الخطاب(رضي الله عنهما) خبر اجتماع الأنصار في سقيفة بني ساعدة مضيا إلى هناك مسرعين بسبب أهمية وخطر الموضوع المطروح من مشكلة الحكم، والتقيا في طريقهما أبا عبيدة عامر بن الجراح(رضي الله عنه)فأخذاه معهما وشق أبو بكر(رضي الله عنه) طريقه إلى صدر المجتمعين، وخطب فيهم مبيناً رأي المهاجرين في مشكلة اختيار خليفة لرسول الله(صلى الله عليه وسلم). وقد أجمعت الروايات التاريخية على أن كلمة المسلمين قد أجمعت على أن يكون أبو بكر(رضي الله عنه)أول خليفة للنبي، فهو خليفته في الصلاة، ومؤنسه في الغار، وصاحبه في الهجرة، فضلاً عن شدة إيمانه وسمو أخلاقه،

1- سعد رستم، المرجع نفسه، ص:26.

2- صبحي الصالح، النظم الإسلامية نشأتها وتطورها، دار العلم للملاين-بيروت، ط2 ، جماد الآخره1377هـ-1968م. ص:87.

3- للتوسع أنظر إبراهيم بيضون، المرجع نفسه، ص:19.

4- محمد سهيل طقوش، التاريخ الإسلامي الوجيز، دار النفائس، بيروت، ط 2، 1426هـ-2005م ص:67.

5- الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف-مصر1960م، ج4. وج3 ص:200.

وتضحيته في سبيل الله[1]. وفي 22 جمادى الآخرة عام 13هـ/23آب 634م توفي أبو بكر(رضي الله عنه)إثر إصابته بالحمى، وهو ابن ثلاث وستين سنة، ودفن في بيت عائشة بجانب قبر النبي[2]. لقد كانت الحجة الأقوى للذين اختاروا أبا بكر(رضي الله عنه) قولهم في السقيفة: (كيف لا نرضاه لدنيانا وقد رضيه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لديننا) وذلك في إشارة إلى آخر صلاةٍ في حياة النبي كان قد أمها أبو بكر(رضي الله عنه) بناءً على رغبة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وتلبيةً لأمره حين قال: **(مروا أبا بكر أن يصلي بالناس)**.

- أما **المسلك الثاني** في انتخاب الخليفة، كان طريقة استخلاف عمر بن الخطاب(رضي الله عنه). حيث اختاره أولاً أبو بكر(رضي الله عنه) –وهذه طريقة العهد – بعد أن استشار كبار الصحابة وعامة المسلمين، وعهد إليه بها، ثم أخذت له البيعة من عامة المسلمين بعد وفاته، وتم ذلك دون مناقشة، بسبب الثقة الكبيرة في حزم وعدالة وقوة عمر(رضي الله عنه). وكان أبو بكر(رضي الله عنه) أول من عهد بالخلافة من بعده إلى رجل معين ونصب خليفة بمقتضى ذلك[3]. وفي فجر يوم الأربعاء(لأربعٍ بقين من ذي الحجة عام 23هـ/أوائل تشرين الثاني644م، دخل المسجد ليؤم بالصلاة وإذ برجلٍ يجلس بجانبه وهو أبو لؤلؤة فيروز يأخذ خنجره المسموم ويطعنه عدة طعنات. توفي عمر(رضي الله عنه)على أثرها بعد ثلاثة أيام، ودفن بجوار قبر أبي بكر(رضي الله عنه) والذي يلي قبر النبي(صلى الله عليه وسلم)[4].
- و**المسلك الثالث** هو طريقة عمر(رضي الله عنه) في الاستخلاف بعده، حيث رشح للخلافة ستة أنفار من خيرة الصحابة وطلب منهم أن يختاروا أحدهم، وذلك خلال ثلاثة أيام بعد وفاته[5]، وهذا الأمر حصل وهو يحتضر[6]. وقد كان يريد بهذا المسلك العودة إلى نظام الانتخاب والشورى. وهؤلاء الستة هم: علي بن أبي طالب(رضي الله عنه) من بني عبد المطلب، وعثمان بن عفان(رضي الله عنه) من بني أمية، وعبد الرحمن بن عوف(رضي الله عنه) من بني زهرة، وسعد بن أبي وقاص(رضي الله عنه) من بني زهرة، والزبير بن العوام(رضي الله عنه) من بني أسد[7]، وطلحة بن عبيد الله(رضي الله عنه) من بني تيم وهم عشيرة أبي بكر(رضي الله عنه) [8]. وكان عمر(رضي الله عنه) قد أشرك ابنه عبد الله(رضي الله عنه) على أن لا يكون له من الأمر شيء،

1- محمد سهيل طقوش، المرجع نفسه، ص:68.
2- محمد سهيل طقوش، المرجع نفسه، ،ص:82-81.
3- محمد سهيل طقش، المرجع نفسه، ص:82.
4- الطبري: المصدر نفسه، ص:194-190.
5- صبحي الصالح، المرجع نفسه، ص:90.
6- وهو أبو لؤلؤة المجوسي، كان خادم المغيرة بن شعبة، براهيم بضون، المرجع نفسه، ص:97.
7- صبحي الصالح، المرجع نفسه، ص:262.
8- محمد سهيل طقش، المرجع نفسه، ص : 94.

وخصه بمهمة الاختيار من بين أعضاء المجلس في حالة تساوي عددهم بعد التصويت، مشترطاً قبول مختلف الأطراف بذلك، مانحاً إياه سلطة تحكيمية غير أنه اختفى فيما بعد عن مجرى الأحداث[1].

قام مجلس الشورى باجتماعه الأول، بناءً على رغبة عمر(رضي الله عنه) قبل وفاته، إلا أنهم لم يتوصلوا إلى انتخاب خليفة للمسلمين. وعادوا بعد وفاته وعقدوا اجتماعهم الثاني[2]. وبعد كرٍ وفر في عدم الوصول إلى اتفاق، قام عبد الرحمن بن عوف(رضي الله عنه) بمبادرة الانسحاب من مجال الاختيار للخلافة، ولكنه طلب أن يكون له حق اختيار الخليفة المقبل بنفسه، وأعطاهم عهداً بالعدالة الكاملة في الاختيار وأقسم على ذلك. وبعد ذلك انحصر الاختيار بين علي وعثمان، أشار عبد الرحمن بن عوف(رضي الله عنه)إلى معرفة رأي الأمة، فاستشار مختلف فئات المجتمع، فأشارت عليه الأكثرية باختيار عثمان(رضي الله عنه). ويبدو أنه كان لبني أمية الدور الدعائي الكبير لترجيح انتخاب عثمان(رضي الله عنه) بهدف تعزيز نفوذهم الذي فقدوه بعد فتح مكة[3]. واشترط على الرجلين العمل بكتاب الله وسنة نبيه وسيرة الخليفتين من بعده، وتجنب حمل الأقارب على رقاب الناس. فقبل عثمان(رضي الله عنه) ورفض علي(رضي الله عنه) متعللاً بأنه سوف يبذل جهده، مما دفع بعبد الرحمن وأصحاب الشورى وعامة الناس إلى اختيار عثمان(رضي الله عنه).

والواقع أنه كان يتنازع الساحة السياسية آنذاك تياران: **الأول** كان ذا ارتباط بروابط الدم بين عشيرة النبي(صلى الله عليه وسلم) والأقربين الذين كان علي(رضي الله عنه)مرشحهم، وقد كان لهم السابقة في الإسلام. **والتيار الثاني:** كان قرشياً متصلاً بالقابلية على التمثيل الأفضل لقريش وبالتالي مقربا من الأمويين وكان مرشحهم عثمان بن عفان(رضي الله عنه) [4].
اختار هؤلاء الستة عثمان بن عفان(رضي الله عنه)الذي رشحوه، وقامت عامة المسلمين بمبايعته. وكان من المسلمين فريقٌ بايعه وفي نفسه شيء، ولكن وافق على هذه البيعة، على مضض، منعا للاختلاف بين المسلمين. وذلك لأن عمر(رضي الله عنه) كان قد استبعد الأنصار من الخلافة بالرغم من مآثرهم واستحقاقهم. والراجح أن سبب ذلك هو أن الأمر كان يتعلق بقرشيين بارزين منذ أيام أبي بكر(رضي الله عنه).

ونتيجة لذلك تفاوتت ردود الفعل على نتائج مجلس الشورى بين التأييد والرفض. فقد عارضها عدد من الصحابة لاعتقادهم بأن اختيار عثمان يعد تجاوزاً لأحقية علي في

1- محمد سهيل طقش، المرجع نفسه، ص 95-94.
2- الطبري، المصدر نفسه، ج4، ص:229.
3- عبد العزيز الدوري، مقدمة في تاريخ الإسلام، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1960، ص:50.
4- محمد سهيل طقوش، المرجع نفسه، ص: 95.

الخلافة، ولذلك حفلت الروايات التي استعرضت مواقفهم بالإسقاطات الشيعية والعباسية الواضحة. وهذه الشخصيات المعارضة أمثال العباس بن عبد المطلب، والمقداد بن عمرو، وأبي ذر الغفاري، وعمار بن ياسر (رضي الله عنهم) سيكون لها الدور البارز في الفتنة من خلال معارضتها الصارمة لسياسة عثمان(رضي الله عنه)[1]. وبالمقابل كان هناك عدد من الصحابة يؤيدون قرار مجلس الشورى بمبايعة عثمان(رضي الله عنه)، مع التباين في أسباب هذا التأييد. وكان منهم المغيرة بن شعبة وأقارب عثمان مثل عبد الله بن أبي ربيعة وعبد الله بن أبي سرح[2]. وعلى هذا النحو تمت بيعة عثمان في الليلة الباقية من شهر ذي الحجة سنة 23هـ/ 5 تشرين الثاني سنة 644م[3].

وفي عهد عثمان(رضي الله عنه)، ابتدأ الخلاف قوياً وحاداً بين المسلمين وبدأت الفتن، وكانت الخطوة الأولى للافتراق السياسي بين المسلمين، وكذلك الخطوة الأولى لتكوين المذاهب السياسية الأولى التي ما زالت تحمل بذور الخلاف إلى يومنا هذا.

2. أسباب الخلافات والفتن[4]:

وقد انقسم عهد عثمان(رضي الله عنه)الممتد اثني عشر عاماً بين مرحلتين كل منها ست سنوات، فالمرحلة الأولى كانت هادئة والمرحلة الثانية كانت مضطربة ويملأها التوتر والفتن حتى وصلت إلى مقتله. فقد تراكمت الوقائع الصغيرة واتخذت اتجاهاً ومعنى وأضحت غير قابلة للتسامح[5].

ومن أهم أسباب هذه الفتن في عهد عثمان(رضي الله عنه)[6] :

- **وأول هذه الأسباب** هو سماحه لكبار المهاجرين والمجاهدين الأولين بالذهاب إلى الأمصار، وكان عمر (رضي الله عنه) قد منعهم من ذلك إلا لولاية أو لقيادة جيش كي يستفيد من نقدهم في المدينة، ولمنع افتتان الناس بهم خاصة وأن بعضهم كان حديث العهد بالكفر ولم تشرب قلوبهم حب الإسلام، فكان فيهم من يدعو إلى الفتنة وفي غيرهم سماعون لهم.
- **والسبب الثاني** الذي جعل هذه الفتن تنفجر في عهد عثمان(رضي الله عنه)كان حبه لقرابته حيث ولاهم وقربهم وكان يخصهم بالاستشارة في شؤون الدولة، وفي بعض الأحيان لم يكونوا أهلا لذلك، ويستبعد من الاستشارة الصحابة، أمثال علي وطلحة وسعد بن أبي وقاص(رضي الله عنهم). وهؤلاء كان عمر وأبو بكر (رضي الله عنهم) يستشيرونهم في كل أمور الدولة.

1- سعد رستم، المرجع نفسه، ص:35-32.
2- الطبري، المصدر نفسه، ج4 ص: 233.
3- محمد سهيل طقوش، المرجع نفسه، ص96.
4- صبحي الصالح، المرجع نفسه، ص:91.
5- محمد سهيل طقوش، المرجع نفسه، ص97.
6- إبراهيم بيضون، المرجع نفسه، ص 113-103.

وكان أقاربه الأمويون يحرضونه دائما على عدم السماع للومة لائم وذلك لضمان استمرار القبض على ناصية الحكم. هذا ما ألب الناس عليه وجاؤوا إليه من مصر والكوفة فاستعان بعلي(رضي الله عنه) على هذا الأمر فنصحه بأن يكلمهم بما يريدون أن يسمعوه. فتكلم إليهم بما نصحه علي، فرق له الناس وبكوا وارتدت القلوب الشاردة وكادت نوازع الشر تموت لولا تدخل مروان بن الحكم الذي أخذ يلومه على الضعف والاعتراف بأخطائه[1]، وكان الناس ما زالوا في باب عثمان(رضي الله عنه)، فخرج إليهم مروان وكلمهم بفظاظة وتوعدهم بالحرب للدفاع عن ملك الأمويين وعدم تركه. وهذا الأمر أعاد البغض إلى قلوب الناس. خاصة وأن هناك من أقاربه من كان عدوا له حيث قام بإثارة الفتن عليه مثل عبد الله بن سعد بن أبي سرح الذي ولاه عثمان(رضي الله عنه) بعد عمرو بن العاص(رضي الله عنه)، وأخذ يحرض الناس عليه وكان السبب في محاصرته من قبل المصريين وبالتالي قتله. وكل هذه الأمور أفقدت الناس الثقة به، وفتحت الباب واسعا أمام الفتن[2].

- **السبب الثالث** هو اللين وعدم الحزم مع عماله في الأمصار، خاصة وأن هؤلاء لم يكونوا أولي عدل مما حرض الناس عليه وعلى ولاته، كما أنه لم يستعمل الشدة مع من حاصره وأثار الفتن في المدينة وذلك منعا للقتل والقتال وحقنا لدماء المسلمين[3].
- **السبب الرابع** الذي يعتبر أهم وأعظم الأسباب هو وجود طوائف من الناقمين على الإسلام والذين يكيدون لأهله ويعيشون في ظله حيث دخلوا في الإسلام ظاهراً وأضمروا الكفر باطناً وأخذوا يشيعون الفتن ضد عثمان(رضي الله عنه)ويمتدحون علياً(رضي الله عنه)، وأهم هؤلاء كان عبد الله بن سبأ وهو من أصل يهودي أخذ يدور بالأمصار من بلد إلى بلد يبث أفكاراً كافرة عن النبي محمد(صلى الله عليه وسلم)وعن علي وعن عدم أحقية عثمان بالخلافة فافسد كثيراً في عقول الناس[4].

وتضافرت هذه الأسباب إلى أن أدت إلى مقتل الخليفة عثمان(رضي الله عنه)من قبل الحاقدين على حكمه (في 18ذي الحجة سنة 35هـ/17حزيران656م)، وحين علم علي(رضي الله عنه) بخبر مقتله ذهب إلى بيته وأغلق الباب على نفسه فلحقه الناس وأخذوا يطالبونه بتولي أمور المسلمين وبايعوه على ذلك[5]. وفر الأمويون من المدينة عقب حادثة مقتل عثمان(رضي الله عنه)، كما غادرها أكثر الصحابة، وهرع من بقي فيها إلى علي ابن أبي طالب(رضي الله عنه) لمبايعته بالخلافة، إذ لا يمكن أن تبقى الأمة بلا خليفة خاصة في هذه الظروف الخطيرة، ورغم أن علياً(رضي الله عنه)

1- إبراهيم بيضون، المرجع نفسه، ص:111.
2- صبحي الصالح، المرجع نفسه، ص:92.
3- صبحي الصالح، المرجع نفسه، ص:.92
4- صبحي الصالح، المرجع نفسه، ص: 94-93و 265-264.
5- إبراهيم بيضون، المرجع نفسه، ص:118-117.

قبل مكرهاً تولي منصب الخلافة خشية منه على الدين من الفتنة والتمزق، إلا أنه اشترط أن تكون البيعة علنية في المسجد، وعلى رضا من عامة المسلمين وبخاصة أهل الشورى وأهل بدر[1]. وكان هذا القبول للولاية معاكساً تماما لما كان يريده علي(رضي الله عنه)، وقدم أكبر خدمة لصناع الفتنة آنذاك، ففي عهده ازدادت الفتن وحدثت الحروب الدامية بين المسلمين وذلك بسبب رفض الأمويين المبايعة له وأخذوا يطالبونه بدم عثمان(رضي الله عنه). وكان أول من ثار عليه طلحة والزبير اللذين بايعوه بالخلافة ثم نكثا البيعة، واستعانا بعائشة زوجة الرسول(صلى الله عليه وسلم)ودارت حرب بين الفريقين انتهت بانتصار علي(رضي الله عنه) عليهم حيث أعادهم إلى صفوف المسلمين[2].

أما أهل الشام فلم يبايعوا علياً(رضي الله عنه)، بل بايعوا معاوية بن أبي سفيان(رضي الله عنه)[3] الذي حمل قميص عثمان الملطخ بالدماء وأخذ يحقن الناس وأعلن الحرب على علي. وأثناء المعركة، حين وجد معاوية أن النصر قد لاح إلى جانب علي، لجأ إلى حيلة حيث أمر الجنود برفع المصاحف على رؤوس الحراب، وأخذوا ينادون بالتحكيم للقرآن. وهنا وافق علي بعد أن رأى أن عدم الموافقة ستثير قواده ضده، وكانت نتيجة التحكيم لصالح معاوية[4]، وهنا قام الخوارج في وجه علي[5] وأعلنوا تكفيره بسبب هذا التحكيم، وقالوا بأن الحكم هو لله وحده. وهذه كلمة حق أريد بها باطل لأنهم هم الذين حرضوه في بادئ الأمر على التحكيم ثم عادوا وانقلبوا عليه[6].

وروي عن علي بن أبي طالب أن أحد المنافقين سأله يوماً عن سبب عدم الإجماع عليه في تولي الخلافة، بينما كان هذا حاصلا لأبي بكرٍ وعمر قبله، فأجابه بطرافة، بأن الله سبحانه وتعالى وفق أبا بكر وعمراً (رضي الله عنهما) برجال أمثالي، أما أنا فابتليت برجال أمثالك.

وما زال الخلاف محتدماً بين علي ومعاوية، حتى قتل علي على يد عبد الرحمن بن ملجم، وهو أحد الخوارج في رمضان سنة 40هـ/كانون الثاني661م[7].

وبعد وفاة علي(رضي الله عنه)،خلفه ابنه الحسن(رضي الله عنه)بإمامة المسلمين الذي قام بالتنازل عنها

1- محمد سهيل طقوش، المرجع نفسه، ص 105.

2- محمد سهيل طقوش، المرجع نفسه، ص106- 108.

3- سعد رستم، المرجع نفسه، ص:38.

4- سعد رستم، المرجع نفسه، ص:39.

5- الطبري، المصدر نفسه، ج5 ، ص:72.

6- الإمام علي بن أبي طالب، كتاب نهج البلاغة من4-1أجزاء، جمع العامة الشري الرضي، شرحه وضبطه الإمام محمد عبده، مؤسسة المعارف بيروت، 1410هـ/1990م، بإشراف الدكتورين عبدالله أنيس الطباع، وعمر أنيس الطباع، حديث 182، ص:435.

7- محمد سهيل طقوش، المرجع نفسه، ص: 110.

لمعاوية(رضي الله عنه)[1]مشترطاً عليه بأن يحكم بما أنزل الله. واستمرت النزاعات والفتن بعد الحسن، إلى أن جاء أخوه الحسين(رضي الله عنه)، وكان معاوية قد عهد بالخلافة لابنه يزيد الماجن الفاسد الذي لا يصلح لإدارة شؤون الأمة. وهنا رفض الحسين مبايعته، فلجأ يزيد إلى محاربته وقتله في كربلاء، وقام باضطهاد أتباعه. وفي ظل هذه الفتن نما وترعرع المذهب الشيعي، وإن كان البعض يقول بأن الخلاف له جذور تمتد إلى وقت وفاة النبي(صلى الله عليه وسلم)، إلا أن الظلم الذي لقيه الحسين بن علي(رضي الله عنه) وأتباعه على يد يزيد هو المسؤول الأول عن انثلام الجسم الإسلامي إلى فرق. فنلاحظ هنا، بأن عهد الخليفة الثالث قد أنتج الشيعة والخوارج وهما متعارضان. ولكن بقي هناك من أخذ خط الاعتدال وسموا في التاريخ الإسلامي بأهل السنة وسنأتي على ذكر هذه المذاهب في ما بعد.

3. نتائج الخلافات والفتن

من أهم نتائج الخلافات والفتن والتي كان محورها الأساسي الخلافة أو الإمامة أو إمارة المؤمنين لا فرق، المهم هو ما أنتجته هذه المشادات والنزاعات من فرق سياسية متناقضة ومذاهب إسلامية أحاطت نفسها بخنادق عميقة يستعملها أعداء الإسلام على مر العصور ومتى شاؤوا لتحقيق أهدافهم الاستغلالية الهدامة. ورغم هذا فلا بد لنا من عرض هذه المذاهب السياسية الإسلامية وآرائها. إلا أنه يجب التنبيه قبل البدء بأن المذاهب الإسلامية قد ابتدأت سياسية وتنزع منزعا سياسيا ولكن طبيعة السياسة الإسلامية هي ذات صلة وثيقة بالدين فهو قوامها ولبها لذلك كانت تدور في مبادئها وآرائها حول الدين فتقترب منه حينا وتبتعد عنه أحياناً. ومن أهم هذه المذاهب والتي هي أساسية ورئيسية في انقسام المسلمين، والتي أول ما ظهرت في عهد عثمان(رضي الله عنه)، وكبرت وتبلورت في عهد علي(رضي الله عنه).

هذه المذاهب الثلاثة هي: **الشيعة والخوارج وأهل السنة** وقد تفرع عن هذه المذاهب فرق عدة ذات أراء متناقضة أحيانا، فهي تميل صوب المغالاة في كثير من الحالات. وهنا سنعرض وبشكل مختصر آراء الفرق الرئيسية حول الإمامة[2]، وبعض نقاط الاختلاف بينها.

- **الشيعة:** وهم أقدم المذاهب السياسية الإسلامية وقد ظهروا في عهد عثمان(رضي الله عنه)[3] ونموا في عهد علي(رضي الله عنه)[4]، وذلك بسبب إعجابهم الشديد بدينه وعلمه وحكمته[5]،

1- سعد رستم، المرجع نفسه، ص:63.
2- سعد رستم، المرجع نفسه، ص:51.
3- صبحي الصالح، المرجع نفسه، ص:96.
4- سعد رستم، المرجع نفسه، ص:42.
5- صبحي الصالح، المرجع نفسه، ص:97.

فكان الدعاة ينشرون آراءهم به ما بين الاعتدال والمغالاة[1]. وهنا يذكر العلامة صبحي الصالح في كتابه النظم الإسلامية أنه لا فروق جوهرية بين أهل السنة ومعتدلي الشيعة، ولو أن كلا الطرفين عقل لأمكنهم أن يمحوا هذه الفوارق مع الأيام[2].

فبسبب كثرة نزول الأذى بعلي(رضي الله عنه) وأولاده، تعاطف الناس معهم واتسع نطاق هذا المذهب وكثر أنصاره وذلك لأن هؤلاء هم أحفاد الرسول وذريته. وقوام هذا المذهب هو أحقية علي بن أبي طالب(رضي الله عنه) بالخلافة من بعد رسول الله(صلى الله عليه وسلم)[3] وذلك لأن الإمامة عندهم ليست من مصالح العامة ولا يجوز أن يكون النبي قد فوضها إلى الأمة بل كان من الممكن تعيين إماماً لهم، ويجب أن يكون هذا الإمام معصوماً من الكبائر والصغائر. كما يجب أن يكون حجة وتظهر على يده معجزة، يقولون إن هذا متوفر في الإمام علي(رضي الله عنه) ويؤيدون أفكارهم بعدة أحاديث سبق ذكرها حول هذا الموضوع وغيرها مثل:" **حربك حربي وسلمك سلمي**" ومثل "**اللهم والي من والاه وعاد من عاداه**". وقوله"**لا يحبك إلا مؤمن، ولا يبغضك إلا منافق**"[4]. إذاً على الأمة اعتماد النص في اختيار الإمام، وحسب قولهم بأن علياً(رضي الله عنه)هو المنصوص عنه ومن بعده أولاده، وذلك لأنه الأفضل بين الصحابة. وقد ساعدهم في هذا الرأي كثير من الصحابة.

ولم تكن الشيعة على درجة واحدة بالنظر إلى علي(رضي الله عنه) فمنهم من غالى كثيرا في حبه إلى درجة التأليه والتقديس وتفضيله على النبي(صلى الله عليه وسلم). وهؤلاء كان يبث أفكارهم ويسممها من هم منافقون ويتسترون بالإسلام أمثال عبد الله بن سبأ الذي سبق الحديث عنه ومنه انبثقت السبئية. ولكن أكثر الشيعة هم المعتدلون والذين يكتفون بتفضيل علي(رضي الله عنه) على الصحابة ويبقوه في منزلة البشر دون التقديس. وقد ورد في شرح نهج البلاغة[5] لابن أبي الحديد ما يشير إلى أن هؤلاء المعتدلين قالوا إن علياً(رضي الله عنه) أفضل الخلق في الآخرة دون المساس بالمهاجرين والصحابة الذين أتوا قبل علي وذلك لأنه كان معهم في السراء والضراء وأحبهم ورضي بإمامتهم وصلى خلفهم وأتمر بأوامرهم ولم ينكرهم، كذلك فعل الشيعة المعتدلون، ولكن حين تعرض الإمام لأذى معاوية نكروه ولعنوه.

وهناك فرق تفرعت عن الشيعة منها ما هو معترف به، ومنهم من نكر الشيعة والمسلمون عامة انتماءهم إليهم ومن هذه الفرق **السبيئة** أتباع عبد الله بن سبأ اليهودي الأصل، و**الغرابية** والتي تقول بأن شبه النبي(صلى الله عليه وسلم)بعلي(رضي الله عنه) كشبه الغراب بالغراب لذلك أخطأ جبريل

1- صبحي الصالح، المرجع نفسه، ص107و ص:114.
2- صبحي الصالح، المرجع نفسه، ص:97.
3- سعد رستم، المرجع نفسه، ص:209.
4- صبحي الصالح، المرجع نفسه، ص:98.
5- ابن أبي الحديد، إبن أبي الحديد، توفي 544هـ، شرح نهج البلاغة، ج1، القاهرة، 1329هـ، ص:64.

في إنزال الوحي!. ثم **الكيسانية والزيدية**[1] **والإمامية الاثنا عشرية والإمامية الإسماعيلية**[2]. وهاتان الفرقتان تشكلان معظم الشيعة اليوم، ثم تأتي **النصيرية** وأخيرا **الحاكمية الدروز**. فالحاكمية هم من أله الحاكم بأمر الله الفاطمي، الذي أله نفسه ودعا الناس إلى عبادته. وهذه الفرقة قد غالت في معنى الإشراق الإلهي حيث يقولون بأن الإله يحل في نفس الإمام، وهؤلاء خلعوا الربقة، وكانت السرية طريقتهم المفضلة وفي ظلها تفرخت آراؤهم الكافرة، وكانت هذه الآراء السبب في وجود الحاكمية.

والدروز على صلة وثيقة بالحاكمية وهم منتسبون إلى رجل فارسي اسمه حمزة الدرزي، وهو الذي كان يوسوس للحاكم بأمر الله بهذه الأفكار الشريرة.

- **الخوارج**[3]: وقد نشأت هذه الفرقة في عهد علي بن أبي طالب(رضي الله عنه)وقد قالوا بصحة خلافة أبي بكر وعمر لصحة انتخابهما[4]، وساندوا عثمان(رضي الله عنه)في سنيه الأولى فلما غير وبدل أوجبوا عزله، وأقروا بصحة خلافة علي[5]، وكانت واحدة من الفرق التي تشيعت له مع فرقة الشيعة إلا أن الشيعة أسبق منهم.

حارب الخوارج في جيش علي ضد معاوية وكان لهم رأي في التحكيم بدايةً، حيث أشاروا على علي باختيار أبي موسى الأشعري لينوب عنه في التحكيم، مقابل عمرو بن العاص من قبل معاوية ولما انتهى التحكيم وآلت الخلافة إلى معاوية رفضوا هذا الحل وتنكروا لعلي بعد أن كانوا قد خرجوا على عثمان وبني أمية سابقاً، فسموا الخوارج لهذا السبب[6].

وكانت عبارتهم المفضلة والتي كانوا يواجهون علياً بها ويقطعون عليه صلاته وخطبه، هي أن الحكم لا يكون إلا لله وعلي قد كفر بموافقته على هذا التحكيم. وكانوا لا يثقون إلا بمن تنكر وتبرأ من عثمان وعلي وحكام بني أمية الظالمين وقد ناقشهم علي ورفض حربهم إلا حين تجاوزوا الحدود الشرعية وفعلوا فعل القتل فحاربهم على ذلك وليس على أفكارهم وآرائهم، كما ناقشهم عمر بن عبد العزيز ولكنه لم يتنكر لأجداده من حكام بني أمية فرفضوه أيضا.

وأهم المبادئ التي تجمع فرق الخوارج الذين يتمسكون بظاهر النصوص ويكفرون من أخطأ من المسلمين ولو كان الخطأ بسيطاً، ومن الأراء التي يجتمع عليها الخوارج:

1- للتوسع في هذا الموضوع أنظر صبحي الصالح، المرجع نفسه، 129-117. سعد رستم، المرجع نفسه، ص:211.

2- سعد رستم، المرجع نفسه، ص:210.

3- صبحي الصالح، المرجع نفسه، ص:130.

4- سعد رستم، المرجع نفسه، ص:200.

5- سعد رستم، المرجع نفسه، ص: 200.

6- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي-بيروت،ط1، 1997م، ج3،ص:198.

1 – أن الخليفة أو الإمام لا تنعقد ولايته إلا بانتخاب حر وصريح يقوم به عامة المسلمين ويستمر خليفة ما دام قائما بالعدل مقيما للشرع مبتعداً عن أي خطأ إن لا فيجب عزله فوراً.

2 – ليست الخلافة في بيت من بيوت العرب دون غيره ولا فرق بين المسلمين، جاء في حديث للنبي(صلى الله عليه وسلم): **"أن لا فضل لعربيٍّ على أعجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى، أَبَلَّغْتُ؟"**[1]، ومنهم من قال أن الأفضل أن لا يكون له عشيرة وعصبية كي يسهل عزله أو قتله إن أخطأ.

3 – إن" النجدات" من الخوارج يرون أنه لا حاجة إلى إمام، إذا كان الناس متناصفين متصافين بينهم فإقامة الإمام ليست واجبة بل جائزة.

4 – يرى الخوارج بتكفيرهم أهل الذنوب دون الفرق بين ذنب وآخر، بل تشددوا إلى اعتبار الخطأ بالرأي ذنبا وقد اعتمدوا على ظواهر بعض النصوص القرآنية في تكفير الناس.

ويقال إن من أسباب تقشف وغلاظة أخلاق الخوارج هي أنهم من عرب البادية وللبيئة تأثيرها القوي على تفكيرهم وتعاملهم مع الآخرين.وكما في الشيعة فقد تفرع عن الخوارج عدة فرق هي:**الأزارقة، النجدات، الصفرية، العجاردة والأباضية**[2]، وهناك خوارج لا يعدون مسلمين **كاليزيدية والميمونة.**

- **مذهب أهل السنة:** من هم أهل السنة؟ يبدو أن تسمية أهل السنة عند علماء المسلمين تطلق على كل من يلتزم السنة النبوية[3]. كما أطلق عليهم اسم أهل السنة والجماعة، حيث أن الجماعة هم صحابة رسول الله (رضي الله عنه). ولعل المقصود بها جمهور المسلمين ممن لم ينتم إلى فرقة بعينها من الفرق التي حادت عن طريق السنة. ونستطيع أن نقول بأن أهل السنة هم أصحاب الآراء المعتدلة[4] بين المتطرفين من الفرق الأخرى. وقد أجمع أهل السنة على أربعة شروط مهمة للإمامة وذلك كي تسمى خلافة نبوية. وهذه الشروط هي: **القرشية، البيعة، الشورى والعدالة.**

ـ **الشرط الأول: القرشية:** وهي أن يكون الإمام من قريش وذلك بسبب الآثار الكبيرة الواردة في فضل قريش. ولكن رغم الآثار الواردة في فضل قريش ورغم كل النصوص التي ترفع من شأنها وتميزها عن غيرها من العرب، لا تلزم القرشية للإمامة بقدر ما تلفت النظر إلى أهمية ومكانة قريش بين العرب وفي تحملها لمشقات ومآسي الدعوة الإسلامية. ففي اجتماع السقيفة اتجه المؤمنون إلى اختيار الخليفة من المهاجرين القرشيين لسببين: **الأول**

1– أحمد بن محمد بن حنبل، توفي 241هـ، كتاب المسند، مصر سنة 1313هـ. جزء 6، ص 570، حديث (23105).

2– انظر سعد رستم، المرجع نفسه، ص:208–204.

3– سعد رستم، المرجع نفسه، ص:83.

4– سعد رستم، المرجع نفسه، ص:86.

هو أفضلية المهاجرين على الأنصار في اعتناق الإسلام وذكرهم أولاً في القرآن وبيان مقامهم في الصبر على البلاء والشدائد في بداية الدعوة الإسلامية. و**الثاني** مكانة قريش السامية عند العرب قبل الإسلام. لذا قال أبو بكر(رضي الله عنه)في آخر خطبته: **"أن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش"**.

ولكن بالرغم من هذا القول والأحاديث الشريفة الواردة عن النبي(رضي الله عنه)، والتي سبق ذكرها في هذا البحث، فإن اختيار الخليفة أو الإمام كان من قريش بشرط أن يقيم الدين، وإن لا، فيجوز أن يكون من غير قريش إذا التزم بهذا الشرط الهام في نظر أهل السنة، وكذلك يجب أن تجتمع شروط الإمامة أي القيادة وهي القوة، المنعة والتقوى. فالخلافة تكون حيث تكون هذه المعاني.

ـ **والشرط الثاني** في اختيار الإمام عند أهل السنة هو **البيعة** من قبل أهل الحل والعقد أولا، ثم من قبل الأمة التي تتعهد للإمام على الطاعة له في المسرة والمضرة وهو بدوره يتعهد لهم بإقامة الحدود والفرائض ويسير على سنة العدل حسب كتاب الله وسنة نبيه.

وقد أخذت البيعة عن النبي(رضي الله عنه)، حيث بايعه الناس تحت الشجرة، ونزلت الآيات لتؤيد هذه البيعة. ثم بايع المسلمون أبا بكر(رضي الله عنه)في سقيفة بني ساعدة، ثم عهد إلى عمر(رضي الله عنه)فبايعه الناس على الإمامة الكبرى. وبعد ذلك بايعوا عثمان(رضي الله عنه) في المدينة وذلك داخل المسجد النبوي، كما بايعوا علياً(رضي الله عنه) أيضا في المدينة. واستمر أمر البيعة حتى عصر الأمويين وأوائل العصر العباسي.

– **والشرط الثالث كان الشورى:** من أهم شروط الإمامة عند أهل السنة هو أمر الشورى، حيث نزلت فيها آيات قرآنية مثل: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾[1]، وكذلك قال تعالى آمرا النبي(رضي الله عنه) : ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾[2]. وكان النبي(رضي الله عنه) يلتزم الشورى في كل أموره وأمور الدولة، وكذلك فعل صحابته من بعده.

ونستطيع أن نقول إن الحكم الإسلامي متلازم مع الشورى، فلا يجوز أن يفرض الحاكم وتقوم الشورى بعد ذلك. لهذا فإن الوراثة والشورى متناقضان ولا تجتمعان في باب واحد. ومن أشد ما أخذ على معاوية أنه حول الحكم الإسلامي إلى وراثي، وأبقى على البيعة التي فقدت معناها. وقد قال عمر بن الخطاب(رضي الله عنه): "من بايع رجلاً بغير مشورة المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي بايعه". وهنا يتبادر إلى الذهن سؤالان، الأول من هم أهل الشورى في عهد

1– سورة: الشورى، آية:38.
2– سورة: آل عمران، آية 159.

الصحابة؟ والثاني إذا قام إمام من غير شورى فهل تجب طاعته إذا تمت الموافقة عليه؟

والجواب على السؤال الأول: إن الذين اختاروا أبا بكر وعمر وعثمان(رضي الله عنهم) هم من المهاجرين والأنصار الذين كانوا في المدينة، وكذلك الذين بايعوهم. وذلك بسبب عدم استقرار الدين في باقي الأقطار المفتوحة ونلاحظ بأن موضوعاً من هذا النوع يمكن أن يثير فتنة كبيرة بين المسلمين، والدليل على ذلك حركة الردة التي حاربها أبو بكر(رضي الله عنه) كانت من العرب الموجودين خارج مكة والمدينة.

وبقي المسلمون في المدينة ومكة حماة الدعوة ورعاتها. وفي عهد علي بن أبي طالب(رضي الله عنه) كان العرب قد استقروا على الدين الإسلامي، ومع ذلك لم يأخذ البيعة إلا من أهل المدينة وذلك لانشغاله بالأحداث التي حصلت في بداية ولايته. خاصة وأن العصبيات الجاهلية عادت لتنبعث من جديد. وحيث أنه يجب في حال البيعة أن يقوم بها كل من الموالي والعرب، فخاف علي من الفتنة وأختصر أخذها على أهل المدينة دون غيرهم. وبالمقابل فإن معاوية لم يترك له مجال ولم ويمهله فانتفض عليه وأخذ لنفسه البيعة في الشام، وأعلن الحرب على علي. وهكذا بدأت كل الاضطرابات والحروب التي سبق الحديث عنها، وانتهت بتولي معاوية الخلافة وهو بدوره نسخ أمر الشورى وجعل الحكم وراثيا في أبنائه، وفرض على الناس الأمر الواقع في اختيار الإمام الموجود أو بالأحرى الذي اختاره هو، مستعملاً شعرته المشهورة أي التعامل مع الناس باللين حيناً، وبالقوة أحياناً أخرى.

أما الجواب على السؤال الثاني وهو هل يطاع من تغلب على الحكم دون شورى؟ لقد أجمع الفقهاء على أن المتغلب على الحكم إذا لم يكن هناك إماماً، وأقام الأخير العدل والدين بين الناس فتجب طاعته ومبايعته. ويرى الإمام مالك رحمه الله حسب ما جاء في كتاب المدارك لابن نافع:أن أهل الحرمين إذا بايعوا ألزمت البيعة أهل الإسلام. فالإختيار السابق على البيعة ليس بشرط بل إن البيعة نفسها ليست بشرط، يكفي الرضا على الإمام، والذي بدوره يقيم الحدود والعدل. وكذلك يرى الإمام الشافعي رحمه الله أي الاكتفاء بالرضا اللاحق. والعبرة عند الشافعية هي القرشية وإقامة العدالة ورضا الناس سواء كان سابقاً أم لاحقاً. ويرى الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله نفس الرأي وذلك أن الأهم هو القبول ورضا الناس إن كان بالسيف أو بغيره.وهنا نلاحظ أن جمهور الفقهاء رأوا أن المتغلب على السلطة يقر فيها إذا استوفى شروط الإمامة، وعلى رأس هذه الشروط العدالة وإقامة الدين، ويضاف إليها شرطان وهما، أولا عدم وجود إمام عادل مرضي عنه بالأساس، والثاني أن يكون هناك فرصة للناس كي تختار وتنتخب وتعبر عن رأيها.

ـ **والشرط الرابع هو العدالة**[1]: وصحيح أنها في هذا البحث أتت في الترتيب الرابع، إلا أنها من أهم الشروط لإقامة الإمامة عند جمهور أهل السنة، وذلك في جوهرها ولبها وهي تبدأ في الإمام حيث يجب أن يكون عادلاً بذاته وهنا قال تعالى في كتابه العزيز:﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا ۚ وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾[2].

وعدالة الإمام تفرض عليه وضع الرجل المناسب في المكان المناسب. كما أوجب الدين الإسلامي العدالة مع الأعداء، فقال تعالى في كتابه العزيز:﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ** ﴾[3]. والعدالة الإسلامية تشمل العدالة القانونية والتي تجعل كل الناس سواسية أمام القانون الإلهي، فلا فرق بين الحاكم والمحكوم. فقد شرع القرآن والسنة أن الإمام لا يعفى من الحد، إذا ارتكب ما يوجبه، ولا من القصاص، إذا اعتدى على أحد، فلا حصانة في الإسلام للحاكم بل على العكس فهو أكثر مسؤولية أمام الله من الرعية. كما يشمل الإسلام العدالة الاجتماعية والتي تنظم أسس التكامل الاجتماعي. ونلاحظ أن أركان الإسلام كلها ترتكز على المساواة والعدالة بين الناس حيث ورد الكثير من الآيات والأحاديث التي تحض الناس على ذلك.

الخاتمة

نستخلص من هذا البحث أن أهم ما اختلف عليه المسلمون حول الإمامة (الخلافة) يدور حول عدة محاور أو أقطاب وهي:

أولاً: في جواز إقامة خليفتين في وقت واحد، أم **وحدة الخلافة؟**

ثانياً: هل يجب أن يكون **الإمام قرشياً** أم يصح أن يكون من كل المسلمين شرط أن تتوافر فيه شروط الإمامة العامة؟

ثالثاً: هل يجب أن يكون **معصوماً** عن الخطأ وذلك كونه لم يرتكب الأخطاء في حياته قط أم هذا غير ضروري؟

ولكل فرقة رأي في هذه الأمور وفي غيرها تتفق حيناً وتختلف أحياناً. كما أن الفرق الإسلامية قد اختلفت حول أمر الخلافة هل **تنعقد بالنص أم بالاختيار**، وكل فرقة لها طريقتها

1- صبحي الصالح، المرجع نفسه، ص:160.
2- سورة النساء، آية:135.
3- سورة: المائدة، آية: 8.

الخاصة في شروط اختيار الإمام. وكل هذه الأمور لم تكن في بادئ الأمر على شكل مذاهب ممنهجة، متنافرة كما هي الآن، وذلك لأن المذهب السياسي يجب أن يكون ذا منهاج علمي لفريق من الدارسين والباحثين يبنون فيه أصولا متميزة وواضحة لتفكيرهم، ثم يكون لكل منهاج طائفة أو مدرسة تعتنق هذه الأصول وتدافع عنها. فهذه المناهج وهذه المذاهب أو الفرق لم تتكون عند أول خلاف بل أن الخلاف كان يبتدئ بسيطاً ثم تتبلور الأفكار المختلفة وتكون المذاهب.

المقترح والتوصية

بعد كل ما عرضناه من مسائل حول الإمامة والاختلاف بين الفرق الإسلامية والتي تتراوح بين الحدة لدرجة الحرب وبين الاعتدال في الرأي أحيانا، ومع الظروف التي أوصلت هذا العالم الإسلامي إلى ما هو عليه الآن من تشرذم وضعف وقلة حيلة، يبدو أنه **يجب أن ننطلق بعقلية أخرى**، هي عقلية الباحث عن الحقيقة وذلك بتجرد كامل عبر الحوار المسؤول. وقد رأينا كيف أن الله سبحانه وتعالى علم رسوله(رضي الله عنه) على أسلوب الحوار مع الآخر، قال سبحانه: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ قُلِ اللَّهُ ۖ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾[1]. وتفسيرها أن النبي(رضي الله عنه) لم يكن شاكا في أنه على هدى، وأنهم على باطل، وهو الذي جاء بالحق المبين: ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴾[2]، ولكن الله تعالى أراد في أسلوب الحوار أن توحي لمن تختلف معه أنك تريد أن تبحث القضية معه كما لو كنت شاكاً، وأن يبحث القضية معك كما لو كان شاكاً، والنتيجة هي أن تترافقا –لا أن تتنافرا– في رحلة البحث عن الحقيقة، لا لأنك تريد أن تؤكد نفسك أو يريد هو أن يؤكد نفسه، وذلك منعا لأي تعصب قد يصل بنا إلى حالة العنف والحرب لا محال.

1– سورة: سبأ، آية:24.

2– سورة: الزمر، آية:33.

المصادر والمراجع

- **المصادر**

القرآن الكريم

1 . ابن أبي الحديد، توفي 544هـ، شرح نهج البلاغة، ج1، القاهرة، 1329هـ.
2 . ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي–بيروت،ط1، 1997م.
3 . أحمد بن محمد بن حنبل، توفي 241هـ، كتاب المسند، مصر سنة 1313هـ.
4 . الإمام علي بن أبي طالب، كتاب نهج البلاغة من4–1أجزاء، جمع العامة الشريف الرضي، شرحه وضبطه الإمام محمد عبده، مؤسسة المعارف بيروت، 1410هـ–1990م بإشراف الدكتورين عبدالله أنيس الطباع، وعمر أنيس الطباع.
5 . الشهرستاني، أبو الفتح محمد عبد الكريم: الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي– القاهرة.
6 . الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف– مصر1960م، ج4.

المراجع:

1 . إبراهيم بيضون، من دولة عمر إلى دولة عبد الملك، دار النهضة العربية – بيروت، سنة 1991م.
2 . أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، دار النهضة العربية–بيروت 1411هـ–1991م
3 . السيد محمد حسين فضل الله، كتاب الندوة الجزء الخامس، إعداد عادل القاضي، دار الملاك – بيروت، ط1.
4 . سعد رستم، الفرق والمذاهب الإسلامية، دار الأوائل – دمشق، ط7، 2009م.
5 . صبحي الصالح، النظم الإسلامية نشأتها وتطورها، دار العلم للملاين – بيروت، ط2، جماد الآخرة1377هـ–1968م.
6 . عبد العزيز الدوري، مقدمة في تاريخ الإسلام، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1960.
7 . محمد سهيل طقوش، التاريخ الإسلامي الوجيز، دار النفائس، بيروت، ط 2، 1426هـ–2005م.
8 . منير العجلاني، عبقرية الإسلام في أصول الحكم، دار الكتاب الجديد، ط2، 1965م.

باب الإعلام

الإعلام التركي والتغير السياسي

بقلم الدكتور: خالد ممدوح العزي
صحافي وكاتب ومحلل سياسي
محاضر في الجامعة اللبنانية كلية الإعلام
dr_izzi2007@hotmail.com

مقدمة

أفرز الإعلام التركي في تجاربه الطويلة دورا جديدا في نقد الأفكار والثقافة والسياسة بشكل كبير، وذلك تحت شمس الإعلام وتأثيراته المباشرة، وغير المباشرة على سلوك الجمهور واختياراتهم نمط السلوك والعيش، بحيث أضحى من يمتلك قدرات وسائل الإعلام هو المؤثر على توجيه الجمهور بالاتجاهات التي يريدها ويثبتها في أفكارهم وآراءهم.

لقد واكب المجتمع التركي نسبيا التطور التقني والعلمي والتكنولوجي وبشكل خاص في الإعلام عبر استقدام تقنيات الاتصالات والإلكترونيات الحديثة، وقد ساعدت وسائله المختلفة أن يقدم نفسه شريكا أساسيا في الحدث الإعلامي والثقافة الإعلامية في تكوين رأي عام، وذلك باستخدام السينما والراديو والتلفاز والفيديو والصحافة المكتوبة، وأيضا استخدام الإمكانات السلكية واللاسلكية والأقمار الصناعية والعقول الإلكترونية، والهواتف الذكية» ، لتساعد بطريقة جديدة في تشكيل الراي للتفريق بين الجيد والسيّئ [1].

إن وسائل الإعلام هي الأداة الفعَّالة في نقل أي حدث أو الخبر، من أي منطقة في العالم وذلك بسبب العولمة التي حولت العالم إلى قرية صغيرة تمر بها كافة المعلومات التي أحدثتها

1–هلبرت ا.شلليز المتلاعبون بالعقول، ترجمة، عبد السلام رضوان، عالم المعرفة الكويت، العدد 106 ،1999،ص،41.

الثورة التكنولوجية[1].

وقد بات الإعلام من المؤثرات الأساسية في تشكيل صناعة السياسات الداخلية والخارجية للدول، على المستويات المحلية والإقليمية والدولية، لما له من تأثير فكري وسياسي على الجماهير، حيث يستخدمه الزعيم في أي بلد لتوجيه الراي العام باتجاهات معينة وهذا ينطبق على تركيا.

تأثير الإعلام الحديث على السياسة التركية

لقد تم استخدام الإعلام الجديد من قبل الفرقاء خلال مسار المحاولة الانقلابية الفاشلة على نظام الحكم في تركيا، في 15 يوليو/تموز 2016، والتي قامت بها مجموعة من العسكريين من جهة، حاولت السيطرة على العقول عبر توجيه المعلومات لكن الحكومة وفئات الشعب من جهة أخرى[2] ، اختارت أسلوبا آخرَ من أساليب الأعمال في مواجهة الحركة الانقلابية.

لقد استخدم الإعلام الجديد بتطبيقاته المختلفة (السكايب، الفيس بوك، والتوتير وغيرها..)، استخداما مثاليا في عملية المواجهة والتي لعبت دورا مهما في إفشال الانقلاب التركي، وتحديدا دوره في لحظة حدوث الانقلاب وتطبيقاته المتسارعة في نقل وبث خطابات ومعلومات من مسؤولي الحكومة التركية، حيث بات الإعلام الجديد، وسيطا إعلاميا بديلا عن الإعلام التقليدي بعدما أحكم العسكريون قبضتهم على شبكته الكلاسيكية.

لقد لعبت وسائل التواصل الاجتماعي وتكنولوجيا الاتصالات دورا محوريا في عملية إحباط الانقلاب في تركيا، حيث أسهم التدفق السريع للمعلومات في تشجيع الحشود الكبيرة من الشعب ودعوتها للتواجد في الشارع، الأمر الذي مكن من مواجهة العسكر ودباباتهم، بعدما ظن الانقلابيون أنهم نجحوا باتباعهم قواعد الانقلابية الكلاسيكية «القوة العسكرية « عبر السيطرة على المحطات التليفزيونية وقراءتهم بيان النصر قبل أوانه، لكنهم فشلوا في تحقيق مخططهم.

إن الحالة التركية نموذج في كيفية استخدام الإعلام الجديد وتطبيقاته إذ كان حاضرا بقوة في مسار المحاولة الانقلابية، فقد عمد فريقا الصراع للسيطرة عليه واستخدامه في مقاومة الآخر، مما عكس وعيا وإدراكا من قبل هذه الأطراف بأهميته في تغيير موازين القوى ومعادلات الصراع في تركيا[3].

---

1 – توماس، ل، ماكفيل: الإعلام العالمي، ترجمة عبد الحكيم الخزامي، دار الفجر للتوزيع والنشر القاهرة ،2012، ص .65

2 – سعيد الحاج، انقلاب 15 تموز/يوليو/ومستقبل تركيا، مجلة سياسة عربية المركز العبي للسياسة الخارجية الدوحة، العدد 21 –2016، ص .102–93

3– د.جمال رزن، الإعلام التقليدي والجديد في سياق تمدد الإعلام الاجتماعي وشبكاته، موقع الجزيرة نت، 17اذار 2017،

http://studies.aljazeera.net/ar/mediastudies/2017/03/170327082425295.html

بالرغم من التطور التي وصلت إليه المحطات الإخبارية الفضائية من نقل الحدث الميداني في تركيا أثناء فترة الانقلاب، لكنّ الصورة بقيت غير واضحة المعالم بسبب الحصار الإعلامي، الذي فرضته المجموعة العسكرية الانقلابية على الشارع وعلى الإعلام وذلك باحتلال الإذاعات والتلفزيونات ومحاولة الإطباق على الأخبار، وذلك ببث بياناتها الخاصة من خلال المحطات الرسمية كي تعلن بأنها أصبحت مسيطرة على الواقع العام؛ وما إن جرى بث مقابلة الرئيس الطيب أوردوغان على تطبيقات (فيس تيم) حتى تغير المشهد الانقلابي، فقد تحدى هاتف (الأيفون) بتكنولوجيته البسيطة الدبابة التي زلزلت عملية الانقلاب وغيرت الواقع وهذا الأمر دفع الناس إلى الشارع بعد أن شاهدوا رئيسهم حيا يطلب موقفهم[1].

الإعلام والطبقة السياسية التركية

من المألوف في الخطاب السياسي التركي أن تستخدم الأحزاب السياسية مقولات متناقضة. وإذا ما قال حزب سياسي أمراً، يقول الحزب المنافس عكسه تماماً. ولكنّ هذا التنافر وصل إلى انقسام حاد، وباتت هوة الانقسام السياسي التركي عميقة إلى درجة يصعب معها تصور كيفية ردمها. وبالطبع، فإن هذا الانقسام السياسي ينتشر أفقياً وعمودياً في المجتمع التركي، ولكن الأخطر منه أن ينجرف الإعلام في هذا المجال إلى درجة يصبح فيها هذا الانقسام أشد حدة من الانقسام السياسي ذاته حيث يمكن الإشارة في هذا المجال إلى النقاط التالية:

1- نشأت الصحافة في الجمهورية التركية على طريقة دول الحزب الواحد. زمنًا بعدها، تم الانتقال إلى التعددية السياسية في العام 1950، حيث بدأت الصحافة تشهد نوعاً بسيطاً من التعددية، فكانت تنقل أخبار الأحزاب السياسية وتصريحات قادتها التي يقيدها الدستور والقانون بشدة.

2- لقد ضيّقُ هامش العمل الصحافي التركي في أزمنة الرقابة ما دفعَ إلى الاعتماد على نشر أخبار الحوادث المرورية، والمنوعات والرياضة. ولم يُكسر احتكار الدولة للتلفزيون حتى العام 1990، في فترة حكم طورغوت أوزال، إذ أقدم رجل الأعمال، والسياسي لاحقاً جم أوظان، على تأسيس أول تلفزيون خاص "ستار"، ثم تحول إلى إمبراطورية إعلامية، امتلكت 28 محطة تلفزيونية حتى العام 2004 عندما خسر قضية "صندوق ضمان ودائع الادخار"، وتم القضاء على هذه الإمبراطورية الاقتصادية الإعلامية عام 2007، وهرب أوظان من تركيا، وسكن الأردن لأنه يحمل جنسيته، ثم حصل على لجوء سياسي في فرنسا.

1- هاندة فيرات، مذيعة ساعد هاتفها على كسر الانقلاب بتركيا، الموقع الإلكتروني الجزيرة نت بتاريخ 23- تموز 2016

http://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2016/7/23

لم ينعكس كسر الاحتكار الإعلامي كثيراً على الحياة السياسية،لأنه اعتمد أيضاً على الترفيه والمنوعات، ولكنه كان شرارة لإحداث تغيير تدريجي في الحياة الإعلامية التركية؛ فبعد أن كان رجال الأعمال يدعمون الصحافة، باتوا هم يصدرونها.

3–لقد وضع آوضان ضوغان حجر الأساس لأكبر إمبراطورية إعلامية حيث اشترى صحيفة "ملييت" عام 1979، ولم تبق معه أكثر من عام. اشترى ضوغان، بعدما كُسر احتكار الإعلام في التسعينيات، صحيفة "حريت"، ومن خلالها أسس عشرات الصحف والتلفزيونات، وأهمها "سي إن إن" التركية وتلفزيون "دي"، إضافة إلى وكالة أنباء. وأصبح ضوغان من أهم مراكز القوة في تركيا، وقد لعب دوراً بإسقاط حكومة أربكان– تشيلر، وهو يباهي بذلك الدور".

لقد تعددت وتنوعت وسائل الإعلام الحزبية التركية (المعارضة) في تناولها للأوضاع الداخلية والخارجية". في التسعينيات، دخلت جماعة فتح الله غولان إلى الإعلام، وأصدرت جريدة (زمان)، ووكالة أنباء (جيهان). واليوم، تصدر جريدة (زمان) بلغات عديدة، وفي دول عديدة أيضا.

5–تبدو الحياة الإعلامية التركية متنوعة إذ دخلت (مجموعة تركواز) الإعلامية إلى الساحة التركية في العام 2007، واشترت وسائل إعلامية أهمها جريدة "صباح"، وتلفزيون "آ"، وهناك جريدة (يني شفق) الإسلامية القريبة من خط حكومة (العدالة والتنمية)، وبالإضافة إلى ما ذكر، هناك عدد من الشركات والمجموعات الإعلامية الأخرى تتبع تيارات سياسية معينة، ودينية ويسارية، وقومية يسارية.

5–منذ أواسط التسعينيات بقي الإعلام التركي يمارس عمله النقدي القريب من المهنية حتى بداية الربيع العربي، ولكن الانقسام الحاد، لم يبرز بشكل جلي إلا بعد انطلاق الاحتجاجات في سوريا. فاتخذت مجموعة ضوغان موقفاً معاكساً للحكومة التركية، وهي تصور نظام الأسد محارباً للتطرف الإسلامي. أكثر من هذا، بعدما كانت تعتبر أن الحكومة التركية تقود البلاد لتجعلها "إيران ثانية" ستنتهي بفرض الحجاب، ومنع المشروب والميني جيب والشورت للنساء، فقد باتت ترى القضية السورية من المنظور الرسمي الإيراني. فلا يمكن أن نجد في هذه الوسائل الإعلامية خبراً حول قصف الطيران التابع للنظام السوري مدرسة للأطفال. وهي تتطابق في نقلها للأخبار مع وكالتي «سانا» و»فارس». ولا تجد هذه الوسائل في اللاجئ السوري سوى فاسق، لص، مهرب، وإرهابي. وتصل بها الأمور عندما لا تكون هناك قضية تهريب أو جريمة أحد أطرافها سوري إلى استحضار أخبار سيئة قديمة مضى عليها أشهر لتعيد صياغتها، وتقدمها من جديد.

لقد صادف اشتداد الأزمة السورية الخلاف بين جماعة فتح الله غولان والحكومة التركية، ما جعل وسائل إعلام هذه المجموعة تنهج النهج ذاته الذي تنهجه وسائل «ضوغان»، وتعتبر أن

رئيس الحكومة السابق، ورئيس الجمهورية الحالي هو المسؤول الأول والأخير «عن سفك الدم السوري»، هذا الشعار الذي استخدمته «سانا» في العام 2011»[1].

دور الإعلام في نشر الوعي في المجتمع التركي

لا شك أن الإعلام يعبر عن القيم والمفاهيم الاجتماعية السائدة في المجتمع، «من المسلم به أن وسائل الإعلام لا تشكل نظاما مستقلا في حد ذاته، بل هي جزء لا يتجزأ من البناء الاجتماعي، يتأثر به ويؤثر فيه، فوسائل الإعلام تعد إفرازا لمجموعة النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية السائدة في مرحلة تاريخية بعينها من مراحل تطور المجتمع. ومن ثم فليس لوسائل الإعلام أيدولوجية خاصة بها توجهها، بل إنها تخضع للأيدولوجية العامة التي توجه المجتمع».

إذاً، فالإعلام هو الوسيلة الفضلى في نقل المعارف والثقافة داخلياً وخارجياً، وله التأثير المباشر أحيانا وغير المباشر في أحيان أخرى على طريقة التفكير لدى الأفراد والمجتمع. لقد «باتت وسائل الإعلام تحتل مكانة بالغة الأهمية في العصر الحديث، فهي تنقل الأخبار والمعارف المختلفة من الدوائر الصغيرة إلى الدوائر الكبيرة، ومن الفرد إلى المجتمع، ومن المحيط القومي إلى المحيط العالمي، وهي تقوم بدور مكمل لدور المدرسة في المجال التربوي والتثقيفي، فبواسطتها تنتقل القيم والمثل والمعارف والثقافات من جيل إلى جيل، فوسائل الإعلام منوطة بأن تقوم بدور التعليم والتثقيف والتوعية، وذلك بما تمثله من قوى هامة وفعالة ومؤثرة في شبكة العلاقات المجتمعية الحديثة بفضل ما تقدمه من معلومات، وما توفره من أسباب التوجيه والترفيه، وما تحمله بين ثناياها في الوقت ذاته من قدرة هائلة على الإقناع، سواء بشكل واضح صريح أو بشكل خفي مستتر، بحيث يمكنها أن تدخل جملة من التعديلات على أنماط حياتنا وسلوكياتنا ومخزون أفكارنا، ولو أن هذه التغيرات لا تجري بسهولة وتلقائية أو بغير مقاومة، ولكن المقاومة يمكن أن تقل وتضعف وتتضاءل، بل وتتلاشى نتيجة للتكرار أو التردد والإلحاح والمثابرة من وسائل الإعلام».

وتعتبر وسائل الإعلام المتنوعة من المؤثرات الرئيسية على بناء وتوجيه المجتمع في المسار الإيجابي والسلبي.»تعدّ وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمقروءة مصدرًا مهمًا من مصادر التوجيه والتثقيف في أي مجتمع، وهي ذات تأثير كبير في جماهير المتلقين المختلفين، المتباينين في اهتماماتهم وتوجهاتهم ومستوياتهم الفكرية والأكاديمية والاجتماعية.

1- عبد القادر عبدللي، الأزمة السورية تعيد الإعلام التركي إلى عصر البروباغندا، موقع المدن الإلكتروني، 16تشرين الاول \2015.

https://www.almodon.com/arabworld/2015/10/16/

وهذا ما يكسبها أهميتها في عملية بناء المجتمعات، ويمكن الزعم بأنها أحد العناصر الأساسية في المساهِمة في تشكيل ملامح المجتمعات. وإذا كان دور وسائل الإعلام في أي بيئة مجتمعية يتحدد بالأثر الذي تستطيع أن تحدثه فيها، فمن الممكن أن نقسّم وسائل الإعلام باعتبار تأثيرها في المجتمعات إلى قسمين: قسم مؤثر وفاعل، وقسم غير مؤثر وغير فاعل، كما يمكن تفريع القسم الأول منهما إلى اتجاهين: سلبي وإيجابي، وذلك باعتبار الهدف الذي يسعى إليه القائمون على كل اتجاه، ولأن الإيجابية والسلبية من الأحكام النسبية، وليست ثابتة أو محددة.

الدور الإيجابي للإعلام في المجتمع

إن الإعلام بوصفه وسيلة فعالة في مختلف المجتمعات فهو يستمد مكانته مما يحدثه من تأثير في الأفراد والجماعات، حيث يسهم في تطوير المجتمع بشتى فئاته وقطاعاته، وبالتالي:

–وصل المواطن بكل ما يعنيه في المجالات التي تتصل باهتماماته المختلفة.

–رفع مستوى الثقافة وتطوير الفكر العام للمجتمع.

–تطوير الرأي العام إزاء قضايا المجتمع الداخلية والخارجية من خلال توفير المعلومات الصحيحة وعرض مختلف الآراء.

–نقل الخبرات وتنمية المهارات في مختلف مجالات النشاط الإنساني.

–الإسهام في حل مشكلات المجتمع بإلقاء الضوء عليها، والتوعية بها، واقتراح أفضل الحلول لمعالجتها.

–يقوم بدور الرقيب أو الحارس في ما يتعلق بحرية التعبير يحرص على أن يكون هذا الحق ملكية خاصة لكل مواطن.

الدور السلبي للإعلام في المجتمع

رغم الدور الإيجابي الذي تلعبه وسائل الإعلام في المجتمعات، إلا أنها أداة خطيرة لا يمكن إنكار تأثيراتها السلبية التي قد تصب في مصلحة الأفراد والمجتمع:

–تقوم بترويج الإشاعات والمعلومات، لتجذب المشاهد أو المستمع لمعرفة ما وراءها.

–قمع القدرة على الابتكار والتجديد.

–إشاعة روح الانقسام بين الجماهير وفصلهم إلى فريقين بهدف تحقيق أهداف الفئة المسيطرة على وسائل الإعلام.

–المساهمة في الانهيار الأخلاقي العام.

–تدهور مستوى الذوق الثقافي العام.

–تشجيع الجماهير على السطحية السياسية.

للحد من هذه التأثيرات السلبية لوسائل الإعلام لا بد أن يكون الفرد مسؤول عن تصرفاته وواعيا ومدركا للعواقب التي تلحق به من اعتناقه لفكرة أو مبدأ تحاول بعض وسائل الإعلام أن تفرضه عليه.

مؤسسات الإعلام الحكومية في تركيا

بالرغم من سياسة أردوغان وحزبه القمعية المستمرة ضد الصحافيين وضد المؤسسات الصحافية التركية وممارسة القمع والإقفال والاعتقال ضد الإعلام ورجاله[1]، إلا أن الجبهة الإعلامية كانت إحدى أهم الجبهات في معركة الانقلاب الفاشل في تركيا[2]، وكان واضحا منذ البداية إدراك طرفي المعركة لذلك، لكن الفارق الكبير في العقليتين العسكرية والمدنية ظهر جليا في هذه المعركة، إذ تحرك العسكر [3]، وفقا لفهمهم التقليدي لاحتلال مبنى التلفزيون الرسمي لقناة (تي أر تي) وأجبروا مذيعة الفترة المسائي "تيجان كاراش"[4]، على تلاوة بيانهم الأول الذي أعلنوا فيه سيطرتهم على الحكم، ودعوا إلى حظر التجول في البلاد[5]. لكن أردوغان الذي لم يتمكن من الوصول إلى التلفزيون الرسمي لم يعدم الحيلة فقد وجد في الإعلام الجديد ضالته، مستخدما برنامج فيس تايم عبر جهاز آي فون ليرسل من خلاله رسالة إلى شعبه بأن ما جرى هو محاولة انقلاب[6]، وأن عليهم النزول دفاعا عن الديمقراطية، وهو ما استجاب له الشعب فعلا بشكل سريع ليتم القضاء على المحاولة الانقلابية خلال ست ساعات.

وقناة قناة (تي آر تي) هي القناة الحكومية الأساسية المساهمة في بث طروحات الحكومة الثقافية والاجتماعية والتربوية داخلياً وخارجياً. تقدم قناة «تي آر تي» الإخبارية التركية بثا

1- قناة «ال بي بسي»، تركيا تصدر أوامر اعتقال ضد عشرات الصحافيين، 25يوليو/ تموز 2016.
http://www.bbc.com/arabic/worldnews/2016/07/160725_turkey_journalists_arrest

2- تقارير الجزيرة، الإعلام التركي لعب دورا في إجهاض الانقلاب ،14تموز 2016.
http://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2017/7/14/

3- هكذا قاد الجنرال الأمريكي الانقلاب في تركيا، موقع عربي 21 الإلكتروني نقلا عن صحيفة «يني شفق» التركية، 26 يوليو .2016

https://arabi21.com/story/930082/

4- تيجان كاراش.....مذيعة البيان الأول والأخير للانقلاب التركي، موقع الجزيرة نت الإلكتروني بتاريخ 21- تموز 2016.

http://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2016/7/21

5- نص بيان انقلاب تركيا الفاشل، موقع الجزيرة الجزيرة نت،17 تموز .2016
http://www.aljazeera.net/news/international/2016/7/17/

6- هاندة فيرات، مذيعة ساعد هاتفها على كسر الانقلاب بتركيا، الموقع الالكتروني الجزيرة نت بتاريخ 23- تموز 2016.

http://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2016/7/23

مباشرا أون لاين على الإنترنت بدون تشويش أو تقطيع: القناة التركية الإخبارية التي تعبر عن الشارع التركي، وتحاول أن تنقل الأخبار الصادقة بظل الانقلاب العسكري الذي جرى آنذاك. قناة (تي آر تي) من القنوات التي تصدر كافة أخبارها بالعديد من اللغات ومنها اللغة العربية الصريحة واللغة الإنجليزية. وتنتمي قناة (تي آر تي) إلى سلسلة قنوات (تي آر تي) الفضائية حيث يوجد مجموعة من القنوات التركية منها (آر تي سبورت)، وغيرها من القنوات الأخرى، وهي سلسلة من القنوات الناجحة التي تبث جميع برامجها من تركيا وتعمل على متابعة كافة الأحداث من تركيا لحظة بلحظة، وفى أسوأ الظروف تبث الأخبار وتقدمها إلى جميع المشاهدين فى جميع أنحاء العالم حيث أنها من القنوات المهمة المعتمدة التي تقدم الكثير من الأخبار التركية فى ظل الظروف العصيبة. تم افتتاح قناة (تي آر تي) بقرار من حزب العدالة التركية بقرار من الحزب الحاكم في تركيا لتكون نقطة تواصل بين الشعب التركي والعالم العربي لأن القناة تنطق باللغة العربية مما يسهل التواصل بين تركيا والعالم العربي بأكمله[1] ، تقدم قناة (تي آر تي) التركية الكثير من البرامج السياسية والكثير من البرامج الثقافية والكثيرمن البرامج التي تهتم بالأحداث والأخبار والكثير من البرامج الأخرى المعبرة عن كافة الأحداث، وكذلك تقدم برامجها الخاصة والأحداث العالمية والكثير من الأحداث التي تجري في تركيا، وهى تبث برامجها على مدار الساعة في تغطية كاملة 24 ساعة، وهي من القنوات الفضائية الأساسية الموجهة للعالم العربي ويتابعها جمهور من كافة الدول وكافة الطبقات والشرائح السياسية المختلفة»[2].

المجتمع التركي يهتم كثيراً بما تعرضه المحطات التلفزيونية المختلفة المرئية والسمعية، حيث يوجد الكثير من هذه المحطات التي تعرض قضايا ثقافية واجتماعية وسياسية ورياضية وترفيهية وتعليمية وفنية[3].

ويلعب الإعلام المرئي في تركيا دوراً رياديا في تكوين شخصية ووعي الأفراد. وتزيد أهميته متى شُوهد لفترات طويلة ضمن العائلة الواحدة. هذا في وقت لا تزال فيه التلفزيونات التركية الأكثر مشاهدة في العالم، إن قورنت مع عدد مستخدمي وسائل التواصل الاجتماعية بشكل مستمر، أو هؤلاء الذين يشاهدون السينما والمسرح أو يستمعون إلى الراديو.

1- سعيد عبد الرازق، الإعلام التركي الموجه للعرب، اختراق أم محاولة لمد الجسور، صحيفة الشرق الاوسط اللندنية،17 نيسان\ابريل 2017.

2- الموقع الرسمي للقناة: التردد: 10921، المدار: Eutelsat 7 West، الاستقطاب: رأسي، معدل الترميز: 27500.

3- محمد نور الدين، تركيا الجمهورية الحائرة، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، 1998، ص 25.

ففي تركيا حوالي 25 محطة مرئية تُشاهد على المستوى الوطني، وثمة 20 أخرى تبث في عدد من المحافظات. بالإضافة إلى حوالي 200 محطة خاصة لا تبث إلا لمحافظة واحدة معينة فقط. أما مضمون بثها جميعها فمتنوع جداً، والكثير منها متخصص بموضوع واحد حصراً. فبالإضافة إلى القنوات الإخبارية ذات المكانة المرموقة محلياً، تأخذ المحطات المعنية حصراً بالتعليم، والموسيقى والرياضة حيزاً كبيراً من الإعلام المرئي التركي، وتُسجل غالباً نسب مشاهدة كبيرة[1].

وتعتبر محطة (Kral) الموسيقية الأم، بالإضافة إلى عدد من القنوات الأخرى المشابهة التي تهتم بالموسيقى على أنواعها. واحدة منها للأغاني الطربية حصراً، وأخرى للأغاني الحديثة، وغيرها تبث الموسيقى على أنواعها. وكما الحال معها، تبث محطة (Number One) الموسيقى فقط، ولها جمهور كبير. وتتحكم مع (Kral)، بشكل عام، بالسوق الموسيقية التركية وتحتكرانها بشكل أو بآخر، فيرفعان من شأن من يريدونه من الفنانين و «يقضيان» على أحلام غيرهم. أما المحطات التعليمية فهي كثيرة. صحيح أنها من أقل المحطات التي يتم مشاهدتها، إلا أن تأثيرها يبقى كبيراً. عشرات المحطات تبث المواد التعليمية على مدار اليوم ليشاهدها الأطفال والطلاب كما الراشدون. في حين تتنوع برامجها بين عرض مسرحيات يؤديها طلاب المدارس، وأخرى للتنافس الأكاديمي والثقافي، وغيرها حول تعليم الشطرنج وألعاب الذكاء المشابهة.

وتؤثر هذه المحطات على الجيل التركي الحالي، إذ إن الثقافة والتعليم متوفران له بسهولة. كما أن المدارس تشجع طلابها على مشاهدة هذه المحطات، وتعطيهم فروضاً منزلية تتطلب بعضها مشاهدتهم لبرنامج أو أكثر على هذه الشاشات وكتابة تقارير عنها أو مناقشتها لاحقاً. كذلك الأمر، يظهر تحسين التعليم، في المدرسة والجامعة كما على التلفزيون، كواحد من التغيرات الأساسية التي أدخلت على حياة الأتراك في السنوات الأخيرة، الأمر الذي يؤدي إلى تحوّل القطاع التعليمي التركي إلى جاذب لشعوب الدول الأخرى.

وكما الحال مع المحطات التعليمية والموسيقية، للرياضة مكان خاص في الإعلام المرئي التركي. بضع محطات تهتم بالرياضة حصراً، وخاصة في شؤون كرة القدم التي تبقى معشوقة الأتراك. كما تعمد محطات أخرى إلى الاهتمام بالنشاطات الرياضية المحلية المنظمة على مستوى الولايات والمدن والأحياء، فتعطي دفعاً للرياضة في البلاد، وتشجع شبابها على ممارستها»[2].

1- عبد الكريم علي الدبيسي، الإعلام التركي المعاصر: تاريخيه وسماته، واتجاهاته ،دار الكنوز والمعرفة للتوزيع والنشر عمان، 2014، ص، 108-77.

2- جو حمورة، الإعلام التركي يبني شعبيته على مقابلات الشارع، بيروت، موقع المدن الإلكتروني، 16 أيلول 2016.

https://www.almodon.com/media/2016/9/16/

لقد تم إقفال الكثير من المحطات التلفزيونية والإذاعية إلا أنه ما زال هناك أعداد كثيرة، ومنها ما يبث الدروس والمواعظ الدينية مؤخراً، وعلى الرغم من إقفال الكثير من المحطات التلفزيونية المقربة من الداعية الإسلامي «فتح الله غولن» المتهم بتنفيذ المحاولة الانقلابية، إلا أن العدد الإجمالي للقنوات التي لا تزال تبث في تركيا ما زال كبيراً جداً. وهو ما يجعل من التخصص في مواضيع معينة ضرورة لتمكن القنوات من الاستمرار والحصول على جمهور يتابعها، لكي لا تتحول إلى نسخة مقلدة من القنوات الأخرى.

كذلك الأمر، تتخصص بعض المحطات في بث الدروس الدينية، وعالم الحيوانات، ومجمل المواضيع الصحية. وهي محطات تم إنشاؤها في السنوات القليلة الماضية، الأمر الذي يُبرز تنويعاً جديداً في الإعلام المرئي، وسعي للتخصص في مواضيع تطال كافة شرائح المجتمع.

من ناحية أخرى، يبقى للإعلام الرسمي مكان بارز في نهاريات وليالي الأتراك. فقناة (Trt) كانت حتى العام 1990 تتحكم وحدها بالبث التلفزيوني محلياً، إلا أنها عمدت لاحقاً إلى تنويع قنواتها يوم بدأ الإعلام الخاص ينافسها، فخصصت بعض محطاتها للأطفال، والتعليم، والوثائقيات والرياضة وغيرها. كما عمدت في السنوات الأخيرة إلى إنشاء قنوات تبث باللغتين العربية والكردية، وهدفت إلى التواصل والتأثير على أكبر قدر ممكن من الشعوب الموجودة في تركيا أو القريبة منها.

وبالمقارنة مع الدول المحيطة، يبدو مضمون ما يُبث للمشاهد التركي أكثر تشاركية وتنوعاً. إذ يركز على إشراك الأفراد معه في معظم ما يبثه. ذلك أن تقارير نشرات الأخبار تعتمد، في كل خبر تقريباً، على مقابلات يتم إجراؤها مع المارين في الشوارع، في ما يُعرف باسم «مايكرو رصيف». كما تُشرك الأطفال والطلاب في تقديم نشاطاتهم على التلفزيون، وتنقل حفلات الفرق الفنية الصغيرة. التشارك والتنوع سمة الإعلام المرئي التركي، وهو بعيد بالقدر الكافي عن تقديم مواد جافة ووعظية، وهو ما سيؤدي مستقبلاً إلى ظهور جيل تركي نشيط مثقف ومبادر أكثر مما هو عليه اليوم»[1].

الإعلام الحزبي التركي

هناك الكثير من وسائل الإعلام الحزبي في تركيا بمختلف أطيافها السياسية، كلها تعمل في مجال اختصاصها، الثقافي والاجتماعي والسياسي والتعليمي والرياضي والترفيهي، حيث تمثل في مسارها وبثها وجهة النظر غير الحكومية، "تعمل في تركيا العديد من الصحف بعضها مقرَب من الحكومة وبعضها معارض وآخر محايد، ومن أكثر الصحف التركية انتشارا والتي كان لها علاقة بالمشهد التركي:

1- جو حمورة، مرجع سابق، 16 أيلول 2016.

1- صحيفة صباح: علمانية التوجه لكنها مُقربة من الحكومة التركية وحزب العدالة والتنمية، تأسَست عام 1985.
2- صحيفة يني شفق: إسلامية مُقرَبة من حزب العدالة والتنمية الحاكم، تأسست عام 1996.
3- صحيفة ستار: علمانية التوجه لكنها مقربة من الحكومة التركية وحزب العدالة والتنمية، تأسست عام 1999.
4- صحيفة يني عقد: صحيفة يديرها ويتابعها تيار من المحافظين والمتدينين، مقربة من الحكومة نسبيا.
5- صحيفة سوزجو: كمالية شديدة المعارضة للحكومة، تأسست عام 2007.
6- صحيفة جمهوريات: علمانية كمالية شديدة المعارضة والنقد للحكومة، أسسها أتاتورك عام 1924. كانت تُفرد مساحات لرموز جماعة غولن.
7- صحيفة حريات: علمانية كمالية معارضة، وهي جزء من مجموعة دوغان الإعلامية، تأسست عام 1948.
8- صحيفة ميلليت: اقتصادية معارضة ضمن مجموعة دوغان.
9- صحيفة خبر تورك: تحاول الظهور بمظهر الحياد قدر الإمكان.
10- صحف زمان، وبوغن، وطرف: صحف تابعة لجماعة غولن، تم تعيين وصي على زمان التي كانت أكثر انتشارا بينما تم إغلاق الأخريين"[1].

من خلال ما طرحناه نرى بأن العلاقة بين الحكومة التركية ووسائل الإعلام علاقة تعايش، يتخللها الكثير من النقد المتبادل[2]، إذ إن أغلب وسائل الإعلام في تركيا غير مقربة من الحكومة بل من المعارضة أو شركات خاصة، حيث وفر منسوب الحرية والحالة الديمقراطية التي تعيشها تركيا، منذ عام 2002، مناخا ملائما لانتشار وسائل الإعلام وازدهار حرية الصحافة.

تعاطي الحكومة مع إعلام المعارضة بعد الحدث

قبل الانقلاب تعاطت الحكومة مع الإعلام المعارض بإيجابية حيث كان لإعلام المعارضة، مرئيا ومسموعا ومقروءا، على مختلف اتجاهاته الفكرية والثقافية والسياسية، مساحة وهامش من الحريات، وبعد الانقلاب الفاشل عمدت الحكومة إلى تقييد الحريات الممنوحة من الحكومة من خلال الخطوات التالية:

1- إسلام حلايقة، دور الإعلام وتأثيراته في مسار الانقلاب الفال في تركيا، مركز الجزيرة للدراسات، 7آب2016.
2- جو حمورة الإعلام التركي: العالم معنا ...فمنا علينا، موقع المدن الإلكتروني، 19 تموز 2016
https://www.almodon.com/media/2016/7/19/

1-عملت الحكومة على التضييق على وسائل التواصل الاجتماعي وعملت على توقيف ما يزيد على (140) من الصحافيين وأصحاب الشركات الاعلانية "على رغم أن وسائل الإعلام في تركيا قامت بدور أساسي في إفشال محاولة الانقلاب، لكن يظل مقلقاً حال الصحافة والإعلام في تركيا، في ظل عملية التطهير الواسعة ضدهما، وتصاعد خطاب التخوين الذي يتبناه الرئيس التركي وحكومة «العدالة والتنمية»، ضد الإعلام المناهض لتوجهات أردوغان. وتتسارع وتيرة الإقصاء ضد الإعلام والصحافة بعد الانقلاب الفاشل الذي شهدته البلاد في 16-15 تموز (يوليو) الماضي، ويتصل بذلك حجب مواقع التواصل الاجتماعي «فايسبوك» و»تويتر» و»إنستغرام» وتطبيق «واتس أب» للتواصل الاجتماعي عشية اعتقال قياديين من حزب «الشعوب الديموقراطي» في 4 تشرين الثاني (نوفمبر) الجاري.

-سلوك السلطة تجاه الإعلام، واعتقال الصحافيين ومحاكمتهم من دون أدلة على ارتكابهم أي جريمة أو اقترافهم أي ذنب، فقط لأنهم يختلفون مع توجهات السلطة، دفعت رئيس حزب «الشعب الجمهوري» كيليجدارأوغلو إلى رفض تذرع الحكومة بالمحاولة الانقلابية لـ «تصفية المعارضة والإعلام الحر».

-لقد وصلت أزمة الإعلام التركي إلى ذروة التأزم مجدداً بعد توقيف 18 من إعلاميي صحيفة «جمهورييت»وإداريها، وهي أقدم مطبوعة في تركيا، أطلقها كمال أتاتورك بعد ستة أشهر من إعلان الجمهورية التركية عام 1924، وتحت إشرافه المباشر.

والأرجح أن ملاحقة كتاب وصحافيين من «جمهورييت» بدعوى الترويج لأفكار منظمات إرهابية، يحمل قدراً من الشكوك، إذ كيف يمكن مطبوعة تعبر عن التيار اليساري والكمالية، أن ترتبط علنية أو من وراء ستار بأكبر تنظيمين معاديين لليسار والكمالية- جماعة غولن وحزب «العمال الكردستاني».

-توقيف صحافيي «جمهورييت» ومداهمة مكاتب الجريدة لم يكن الأول من نوعه، فبعد الانقلاب تم إغلاق العديد من الصحف المطبوعة ووسائل الإعلام المرئية، لاتهامها بالترويج للإرهاب. كما علقت السلطات التركية بث عشرات القنوات الفضائية الموالية للأكراد من قبل القمر الصناعي «تركسات»، وكانت تبث من ديار بكر جنوب شرق تركيا، حيث غالبية السكان من الأكراد، وذلك بموجب حالة الطوارئ التي تم تمديدها في 29 أيلول اسبتمبر الماضي لمدة ثلاثة أشهر أخرى بعد توصية مجلس الأمن القومي بحجة ضمان حماية الديموقراطية وسيادة القانون.

1-وصل عدد المعتقلين من الصحافيين وأصحاب الشركات الإعلامية منذ انقلاب 15 تموز الفاشل إلى نحو 142 شخصاً، كما أغلقت منذ ذلك الوقت بحسب اتحاد الصحافيين الأتراك نحو 170 وسيلة إعلامية، من بينها 16 قناة تلفزيونية و3 وكالات أنباء و33

إذاعة و45 صحيفة في مقدمها صحيفة «زمان» المحسوبة على حركة «خدمة» التي يتهمها أردوغان بتدبير الانقلاب ونحو 15 مجلة أسبوعية إضافة إلى 29 دار نشر وتوزيع، الأمر الذي جعل 2500 صحافي عاطلين عن العمل ناهيك عن عدد كبير من العاملين والموظفين الإداريين»[1].

2-أصدرت الحكومة قانون الطوارئ، وبموجبه عملت الحكومة على وضع قيود على وسائل الإعلام من أجل ضبط حركتها الفكرة والثقافية والسياسية. ولم يقتصر العنف الممنهج ضد الإعلام والصحافة في تركيا على عملية «الإغلاق» و»وقف البث»، فبموجب سلطة حال الطوارئ مررت الحكومة في تشرين الأول (أكتوبر) الماضي، قانوناً ينص على «حرمان أي صحيفة أو مطبوعة من أي تمويل إعلاني، في حال لم تطرد أي موظف يحاكم بتهمة متصلة بالإرهاب».

والأرجح أن قطاعا واسعا من الصحافيين الأتراك الموقوفين قضائيا بموجب هذا القانون مرشحون للطرد من أعمالهم، حتى وإن لم تثبت عليهم التهم الموجه ناهيك عن إعطاء الحكومة السند القانوني لإغلاق وتصفية وسائل الإعلام التي تقف إلى جانب المعارضة[2].

استهداف السلطة في تركيا للصحافة في وقت سابق كشفت عنه مؤشرات عدة، من بينها رفع أردوغان في كانون الأول (ديسمبر) 2014 قضية بحق صحيفة «بيرغون» المعارضة بعد نشرها عنوان «خيرسز»، أي «لص» باللغة التركية، في إشارة تحمل سخرية من قرار حزب «العدالة والتنمية» بفرض تدريس الأبجدية العثمانية في المدارس.

تتصل بذلك التصريحات الرسمية الخشنة بين أردوغان والصحافة طوال الوقت وآخرها توجيه مؤسسة الرئاسة تهديداً صريحاً إلى رئيس تحرير صحيفة «جمهورييت»، جان دوندار العام الماضي، بعد نشرها صوراً لشحنة أسلحة خلال تهريبها إلى سورية، وأوقفتها الشرطة قبل نحو ثلاثة أعوام.

سلوك حكومة تركيا ضد الإعلام والصحافة عشية الانقلاب الفاشل في تموز الماضي، ورفضها طلب الاتحاد الأوروبي إعادة تعريف مفهوم الإرهاب وإعادة صوغ قانون مكافحته، دفعا البرلمان الأوروبي إلى مطالبة السلطات التركية بـ «تقليص نطاق تدابير الطوارئ، بحيث لا تستخدم لتقويض حرية التعبير»، كما اعتبر رئيس البرلمان مارتن شولتز، أن استهداف صحيفة «جمهورييت» يشكل «تجاوزاً لخط أحمر آخر ضد حرية التعبير في تركيا».

1- سعد ترم، الصحافة والإعلام في تركيا على مفترق طرق، جريدة الحياة، اللندنية،20 تشرين الثاني 2016.

2- جو حمورة، «الأخ الأكبر» أردوغان: السيطرة والاستيلاء على وسائل الإعلام التركية المفكرة القانونية موقع الكتروني، بتاريخ 09تشرين الثاني .2015

http://www.legal-agenda.com/article.php?id=1282

من جهته، شبه وزير خارجية لوكسمبورغ جان أسيلبون إجراءات أنقرة ضد الصحافة والإعلام بـ «الحقبة النازية»، بينما قال وزير خارجية النمسا، إن «الدولة التي تحاول حبس الصحافيين وزعماء المعارضة ليس لها مكان في الاتحاد الأوروبي».

وواصل الاتحاد الأوروبي انتقاد أنقرة بسبب سياستها الخاطئة ضد الصحافيين، فقد حض البرلمان الأوروبي مطلع تشرين الثاني الجاري تركيا على «إطلاق جميع الصحافيين والعاملين في الإعلام، المحتجزين من دون أدلة دامغة على ارتكابهم نشاطات إجرامية»، وأضاف «أن المحاولة الفاشلة لا يمكن الحكومة التركية أن تتخذها ذريعة للاستمرار في إسكات المعارضة المشروعة والسلمية، أو حرمان الصحافيين والإعلام من ممارسة حقهم في حرية التعبير، من خلال إجراءات وتدابير غير متناسبة وغير قانونية».

الداخل التركي كان صوته عالياً أيضاً في انتقاد الممارسات التعسفية ضد الصحافة والصحافيين، فعشية إجراءات ما بعد الانقلاب قال رئيس جمعية الصحافيين في تركيا، تورغاي أولكايتو، «هذا محزن وغير مقبول»، بينما اعتبر الصحافي التركي جان دوندار المقيم في أوروبا بعد حكم بسجنه بتهمة إفشاء أسرار عسكرية أن تركيا باتت «أضخم سجن للصحافيين في العالم»[1].

3–فرضت الحكومة سيطرتها على وسائل الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي بعد الانقلاب».

ويعبر واقع الإعلام والصحافة في تركيا إلى حد كبير عن طبيعة الأزمة التركية التي تعاني استقطاباً سياسياً ومجتمعياً غير مسبوق ينذر بعودة البلاد إلى ثمانينيات القرن الماضي، ففي الوقت الذي تستغل السلطة وجمهورها فرصة الانقلاب للإمساك بمفاصل المشهد الإعلامي، تعتقد المعارضة أن هذا السلوك تجاه الصحافة يكشف عن تراجع في الحقوق والحريات.

وفي تعليقه على توقيف إعلاميي «جمهورييت أشار كيليجدار أوغلو بأن «اتهام الصحيفة التي أسسها أتاتورك، والتي كانت أهم منارة للعلمانية والحرية ومبادئ الجمهورية، بدعم الانفصاليين الأكراد أو جماعة غولن، لا يمكن أن يصدر ذلك إلا عن شخص عديم الشرف»، وأضاف ساخراً «نسوا أن يتهموا الصحيفة بدعم تنظيم داعش أيضاً».

إن سيطرة الحزب الحاكم في تركيا على وسائل الإعلام والصحافة مقابل تقييد المطبوعات الصحافية والقنوات المعارضة تمثل منعطفاً مهمّاً على صعيد انتكاس حريات الإعلام التركي والتجربة الديموقراطية التي طالما كانت نموذجاً للإسلام الحضاري الذي يحتذى به في الغرب[2].

وقد نجحت حكومة «العدالة والتنمية» في فرض سيطرتها على معظم وسائل الإعلام في تركيا

1– سعد، ترم، مرجع سابق ، 20تشرين الثاني 2016.

2– حسين بسلي و عمر أوزباي، رجب طيب أردوغان قصة زعيم، ترجمة طارق عبد الجليل، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2011، ص .123

منذ ما قبل الانقلاب، ففي شباط \ فبراير 2014، مررت الحكومة قانوناً يسمح بفرض الرقابة الشاملة على الإنترنت، والاحتفاظ ببيانات مستخدمي الشبكة العنكبوتية بين سنة وسنتين عبر وضع لائحة بالمواقع التي يدخلون إليها، والكلمات المفتاحية التي استخدموها، ونقلها إلى السلطات المختصة عند الطلب.

في هذا السياق تبدو الصحافة ومعها الإعلام في تركيا مرشحة لمزيد من التراجع والتكميم بفعل تقييد حرية الإعلام واعتقال الصحافيين، ولكن تحت مسميات قانونية هذه المرة بموجب حال الطوارئ التي باتت تخفي وراءها من أهداف أكثر مما تكشف»[1].

إن إصدار قانون الطوارئ في تركيا بعد محاولة الانقلاب الفاشل من قبل جماعة الخدمة وما أدى إليه من تضييق على وسائل الإعلام المتنوعة، قد دفع بعض الفئات السياسية الداخلية في تركيا إلى المطالبة برفع هذا القانون لأنه يؤدي إلى حصار فكري وثقافي وسياسي على الحركة السياسية العامة للمعارضة، وكذلك فعلت الكثير من وسائل الإعلام الخارجية في رفع وتيرة الرفض والشجب لهذا القانون، لأنه يؤدي حسب رؤيتها إلى التضييق على مساحة وهامش الحرية الثقافية والفكرية والسياسية في تركيا.

ترى الحكومة بأن هذا الإجراء هو من الأهمية بمكان، لأنه يحمي ويحضن الواقع السياسي في البلاد، ويحاصر الموتورين من أنصار جماعة الخدمة الذين يسعون من الحين إلى الآخر إلى وضع العصي بين الدواليب، في مسيرة الدولة على المستوى الثقافي والفكري والسياسي، ويضع حداً لإمكانية قيام انقلاب عسكري جديد في الواقع التركي، وأن اكثر الأحزاب السياسية التركية تتماشى مع هذا التوجه السياسي للدولة، ولذلك فإن تجديد قانون الطوارئ في البلاد يحتاج إلى أكثرية من الأصوات في البرلمان التركي[2]، حيث مدد هذا القانون عدة مرات حتى اليوم.

ووفقا لهذا العرض المقدم عن طبيعة الوسائل الإعلامية التركية وعلاقتها مع السلطة بظل وجود حزب التنمية والعدالة، فإننا نستنتج التالي:

1 . إن علاقة السلطة الحالية بالإعلام أصبحت علاقة متينة بالرغم من بعض الإشكاليات التي تسيطر على المشهد في بعض الأحيان.

2 . يحاول الإعلام التعاطي مع السلطة الحالية من خلال الشراكة وليس العداء لحزب أو لشخص معين ولكنه يعمل على تكريس مفهوم الديمقراطية وحرية التعبير.

3 . تستفيد السلطة من الهامش الديمقراطي التي منحته للإعلام لكي يكون دوره إيجابيا في النظر لكل القضايا.

1- سعد، ترم مرجع سابق....

2-عقيل محفوظ ،السياسة الخارجية التركية: الاستمرارية أو التغير، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، الدوحة ،2012،ص،73-70.

1 . استطاعت حكومة الطيب أردوغان الاستفادة من سيطرة الإعلام والوقوف بوجه الانقلاب بواسطة استخدامها للوسائل الحديثة التي ساعدت بحد ذاتها في إيقاظ الرأي العام والالتفاف حول الدولة.
2 . يحاول الإعلام التركي بكل وسائله العمل في ظل سلطة حزب العدالة، والتنمية وإعطاء الدور المميز للسلطة الرابعة بأنها قوة غير مهمشة.
3 . تعمل الحكومة مع الإعلام بكل أصنافه ووسائله لتنمية روح الديمقراطية والحرية، وتوعية الناس على عدم القبول بالعودة للوراء والقبول بالديمقراطية التي جسدها حزب العدالة، والتنمية في قيادة الدولة.
4 . بالرغم من كل الصعوبات والتحديات التي واجهت ولا تزال تواجه تركيا، في ما يتصل بالصحافة التي تتعرض للنقد والإقفال، لا سيما فصل وسائل التواصل الاجتماعي وإبعادها عن المواطن لعدة أيام بدواعي أمنية، إلا أن ذلك لم يفسد الود مع الشارع والإعلام.
5 . تحاول الحكومة بدعم من الرئيس "أردوغان" توسيع نشاط الإعلام الرسمي والمعارض وفقا لقوانين الدولة التركية التي تفرضها الحياة البرلمانية.
6 . تعمل الحكومة التركية على ربط المواطن التركي بوسائل التواصل الاجتماعي من خلال منع القيود وربط المواطن بالشبكات العنكبوتية الدولية وتكنولوجيا الاتصال من خلال توفير الإنترنت السريع والمحطات الفضائية والاتصال والتواصل بين الجميع بما يخدم الدولة.

من هنا نرى بأن الإعلام التركي لعب دورا رياديا في صد الانقلاب وتحريك الشارع التركي وإثارة الرأي العام في وقفته ودعمه للشرعية الرافضة العودة إلى أيام العسكر والدكتاتورية القديمة حيث بات الشعب التركي متأقلما مع الحياة الجديدة التي فرضتها الخطط الاقتصادية الجديدة التي أنهت بدورها البطالة، ولقد تعوّد المواطن التركي الرفضَ والقبول من خلال صناديق الانتخابات والاحتكام لمبدأ الأكثرية والأقلية.

فالإعلام ساعد المواطن على التعبير العلني بظل التغيير الحاصل في المنطقة من خلال الاطلاع على كل الوسائل الإعلامية الحديثة التي فتحت آفاقا مميزة في التعبير وتشكيل الرأي العام.

لا بد من الوقوف أمام المشكلة الأخيرة التي حصلت في تركيا من خلال انهيار الاقتصاد المتعمد وفرض العقوبات الأميركية مجددا على حكومة حزب العدالة والتنمية حيث بات الصراع السياسي يفرض بواسطة العقوبات الاقتصادية التي تطال حياة المواطن، فكان الإعلام في حالة مواجهة جديدة في الدفاع عن تركيا والمواطن التركي والتصدي للأزمة الناشبة التي

قد تعيد تركيا إلى الوراء عشرات السنين.

استطاع الإعلام التركي أن يتصدر المواجهة بالدفاع عن تركيا مرتين. ففي العام 2016 رفض العسكرتارية وهذا العام رفض الانهيار الاقتصادي، لكونه شريكا فعليا في الدفاع عن تركيا وشعبها بغض النظر عن طبيعة العلاقة التي يسودها التوتر مع الدولة في بعض الأحيان.

المراجع والمصادر:

-حسين بسلي و عمر أوزباي، رجب طيب أردوغان قصة زعيم، ترجمة طارق عبد الجليل، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2011، ص .123

-أحمد داوود أوغلو، سياسة تركيا في الشرق الأوسط والعلاقات التركية -المصرية، مجلة شرق نامه، مركز الشرق للدراسات الإقليمية والاستراتيجية، عدد خاص، 2010، ص 13

-عبد الرؤوف سنو، العلاقات الروسية العثمانية سياسة الاندفاع نحو المياه الدافئة، مجلة تاريخ العرب والعالم، العدد 74-73، بيروت، 1984، ص .61-48

-محمد نور الدين، تركيا الجمهورية الحائرة، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، 1998، ص 25.

-جو حمورة الإعلام التركي: العالم معنا ...فمنا علينا، موقع المدن الإلكتروني، 19 تموز 2016.
https://www.almodon.com/media/2016/7/19/

- تقارير الجزيرة، الإعلام التركي لعب دورا في إجهاض الانقلاب، 14تموز 2016.
http://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2017/7/14/

د.جمال رزن، الإعلام التقليدي والجديد في سياق تمدد الإعلام الاجتماعي وشبكاته، موقع الجزيرة نت، 17آذار 2017،
http://studies.aljazeera.net/ar/mediastudies/2017/03/170327082425295.html

-جو حمورة،" الأخ الأكبر» أردوغان: السيطرة والاستيلاء على وسائل الإعلام التركية المفكرة القانونية موقع إلكتروني، بتاريخ 09 تشرين الثاني 2015.
http://www.legal-agenda.com/article.php?id=1282

-سعيد عبد الرازق، الإعلام التركي الموجه للعرب، اختراق أم محاولة لمد الجسور، الشرق الأوسط اللندنية،17 نيسان2017.

-سعيد الحاج، انقلاب 15 تموزايوليواومستقبل تركيا، مجلة سياسة عربية المركز العربي للسياسة الخارجية الدوحة، العدد 21 -2016، ص،102-93.

- هكذا قاد الجنرال الأميركي الانقلاب في تركيا، موقع عربي 21 الإلكتروني نقلا عن صحيفة "يني شفق» التركية، يوليو26، 2016.
https://arabi21.com/story/930082/

-نص بيان انقلاب تركيا الفاشل، موقع الجزيرة نت،17 تموز 2016.
http://www.aljazeera.net/news/international/2016/7/17/

- تيجان كاراش.....مذيعة البيان الأول والأخير للانقلاب التركي، موقع الجزيرة نت الإلكتروني بتاريخ 21- تموز 2016.
- http://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2016/7/21/
- هاندة فيرات، مذيعة ساعد هاتفها على كسر الانقلاب بتركيا، الموقع الإلكتروني الجزيرة نت، بتاريخ 23- تموز 2016
http://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2016/7/23/
-عقيل محفوظ، السياسة الخارجية التركية: الاستمرارية أو التغير، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، الدوحة، 2012، 73-70.
-عبد الكريم علي الدبيسي، الإعلام التركي المعاصر: تاريخيته وسماته، واتجاهاته، دار الكنوز والمعرفة للتوزيع والنشر 2014، 108-77.
- توماس ، ل ، ماكفيل: الإعلام العالمي، ترجمة عبد الحكيم الخزامي، دار الفجر للتوزيع والنشر القاهرة، 2012، 65.

باب العلوم الاجتماعية والدينية

الحركات الإسلامية المعاصرة والتجسير إلى اللادينية
لسنة: 1440هـ- 2019م

بقلم: الأستاذة هالة عدنان محمد التحافي
باحثة في أصول الدين / التفسير وعلوم القرآن
Kahtan_omar@yahoo.com

ملخص البحث

خطة البحث يتضمن من مبحثين:
المبحث الأول: الحركات والأحزاب الإسلامية.
المبحث الثاني: العلمنة واللادينية وموقف الإسلام منها.
الحركة: هو انتقال الجسم من مكان إلى مكان.
والحركات الإسلامية: هي الحركات تنادي بتطبيق قيم الإسلامية.
الحزب: هو تجمع الشيء، فمن ذلك الحزب الجماعة من الناس. أمَّا اصطلاحا فهو مجموعة من المواطنين يؤمنون بأهداف سياسية وإيديولوجية مشتركة وينظمون أنفسهم بهدف الوصول إلى السلطة وتحقيق برنامجه.
إنَّ العلمنة كلمة، غير عربية، فهي أوروبية.
إنَّ فصل الدين عن الدولة هو «فصل كل القيم الإنسانية، والأخلاقية، والدينية عن حياة الإنسان وإنَّ الظروف الدينية كانت العامل الأساسي لردَّة أوروبا عن الدين، والصراع بين الدين والعلم كان من أعمق وأعقد المشكلات في التأريخ الفكري الأوروبي. والعلمانية تعني قيام الحياة على غير الدين وأنَّ الإسلام يرفض العلمانية لأنَّها دعوة ضد الإسلام.
والعلمانية من الجانب الأخلاقي تعني: الانفلات والفوضى في إشاعة الفاحشة والرذيلة

والشذوذ، والاستهانة بالدين والتضليل والخداع...

لهذا، فإنَّ العلمانية لا تنطبق على الإسلام والمجتمعات الإسلامية، وذلك لأنَّه ليس في الإسلام تحريف في مصدر عقيدته.

إنَّ من أسباب انتقال العلمانية إلى العالم الإسلامي انحراف كثير من المسلمين عن العقيدة الصحيحة المستمدة من الكتاب والسُنَّة.

Research Summary

The research plan includes two sections:

The first topic: Islamic movements and parties.

The second topic: Secularization and Ladinism,andThe view of Islam from than it's.

The movement: is the transfer of the body from place to place.

Islamic movements: these are the movements that require the application of Islamic values.

The Party: It is a gathering group of people.

In the terminology; Is a group of citizens they believe in a common political and ideological goal. They organize themselves in order to gain power And reach the goal.

Secularization is not an Arabic word but a European word.

The separation between religion and the state "means removing allhuman, moral and religious values, not only of the State, but of nature, of human life.

The religious conditions were the main factor of apostasy in Europe.

The conflict between religion and science was one of the most profound and complex problems in European intellectual history.

Secularism means the creation of a life other than religion, And the Islam rejects secularism because it is an invitation against Islam.

Secularism on the moral side means: creating chaos and Underworld and anomaly, And contempt for religion.

the Secularism is a ignorant term, unrelated to science Not related to science.He called it the enemies of Islam for the deception of the people Therefore, secularism does not apply to Muslim societies, because Islam does not distort the source of its faith.

One of the reasons for the transition of secularismTo the Islamic worldThe deviation of many Muslims from the correct doctrine derived from the Quran and Sunnah.

المقـدمــة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير المرسلين نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

إنَّ الآلام التي تعيشها أُمتنا منذ سقوط دولتنا إلى اليوم لم تفارقنا ولم تهدأ أو تأخذها سِنَة، فهي من اشتعال إلى آخر فمن مصيبة وصول الماسون ويهود الدونمة إلى مقاليد الحكم في السلطنة العَلية، إلى استخدامها في الحرب العالمية لصالح الغير، إلى إعلان سقوطها، إلى (سايكس بيكو) وما تلاها من مؤتمرات، إلى استعباد شعوبها على أيدي المتآمرين من الأقليات، وقطاع من المرتزقة الذين لعبوا دور العبد الأمين لدى سيده الغربي (الصهيوصليبي) إلى حروب الإبادة.

العجيب في الأمر أنَّنا وخلال قرن من الزمن لم نهتدِ إلى حقيقة ما يجري لنا وما أسبابها، نعيش في تخبط ما بعده تخبط.. فقد انشقت أُمتنا عمودياً وأُفقياً، أما عمودياً فبسبب أحزابها السرطانية التي تجاوزت خليتها إلى سائر خلايا الجسد. وأُفقياً بسبب ضياع هوية أبنائها. ولا أقول مفاهيم، فهم اخترعوا ولم ينشئوا حضارة. ثم إنَّك لترى العجب أنَّ في كليهما ألوان الانشقاقات فالمتمسك بالموروث منهم من يرى التقليد بالمطلق ومنهم من يرى الاجتهاد بالمطلق، ولكليهما انشقاقات عدة. أمَّا الملتحقون بالغير منهم من التحق بالشرق ومنهم من التحق بالغرب. الشرقيون منهم شيوعيون ملحدون ومنهم اشتراكيون يتلونون وغير ذلك، وكذا الغربيون منهم الأوروبي ومنهم الأميركي ومنهم غير ذلك.. فالشرخ في الأمة كبير وخطير... بل وأخطر ما في الأمر ضياع معالم الطريق.

في خضم هذه الآلام انبرى جموع من الناس تتلمس الخلاص والهدى في الطريق فكانت لها اجتهادات وخطوات. فمنهم من اهتم بالدعوة إلى الله تعالى بالتبليغ والتربية، ومنهم من أسس الحركات والأحزاب تحت عنوان إعادة الإسلام من جديد إلى الحياة أو استئناف الحياة الإسلامية، إمَّا عبر العمل السياسي أو العسكري أو الاجتماعي.. ومنذ حوالي القرن من الزمن إلى اليوم لم نجد التكافؤ بين التضحيات التي قدمت والثمار المرجوة!! بل كلما برز طرح يزعم أنَّه الحل تتكبد الأمة الآلام تلو الآلام ثم تكون المراجعات ليبرز طرح جديد على أنَّه الحل.. وهكذا.

خــطــة البحـث

قسمت الموضوع إلى مبحثين:

المبحث الأول: الحركات والأحزاب الإسلامية.

يندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الحركات والأحزاب لغةً واصطلاحاً.

المطلب الثاني: الدور الذي قامت به (الإيجابي والسلبي).

المبحث الثاني: العلمنة واللادينية وموقف الإسلام منها:

وتندرج تحت ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف العلمنة لغةً.
المطلب الثاني: تأريخ نشأة العلمانية وموقف الإسلام منها.
المطلب الثالث: هل بين الحركات الإسلامية واللادينية إمكان التجسير؟!

المطلب الأول: تعريف الحركات والأحزاب لغةً واصطلاحاً.

الحركة في أصل اللغة: هي أصل واحد وهي ضد السكون[1].

وبمعنى: التوسط أن يكون الجسم واصلًا إلى حد من حدود المسافة في كل آن لا يكون ذلك الجسم واصلًا إلى ذلك الحد قبل ذلك الآن وبعده.

وبمعنى آخر :القطع إنَّما تحصل وجود الجسم المتحرك إلى المنتهى لأنَّها هي الأمر الممتد من أول المسافة إلى آخرها[2].

وقال راغب الاصفهاني: ولا تكون إلَّا للجسم وهو انتقال الجسم من مكان إلى مكان وربَّما قيل ترك كذا إذا استحال (التحول) وإذا زاد في أجزائه وإذا نقص من أجزائه[3].

تعريف الحركات اصطلاحاً: الحركة في اصطلاح السياسين: هي التيار العام الذي يدفع طبقة من الطبقات أو فئة اجتماعية معينة إلى تنظيم صفوفها بهدف القيام بعمل موحد لتحسين حالتها الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية أو تحسينها جميعاً[4].

والحركات الإسلامية: هي الحركات التي تنشط على الساحة السياسية وتنادي بتطبيق قيم الإسلام وشرائعه في الحياة العامة والخاصة على حدٍ سواء؛ وتناوئ في سبيل هذا المطلب الحكومات والحركات السياسية والاجتماعية الأخرى التي ترى أنَّها قصَّرت في امتثال تعاليم الإسلام أو خالفتها، ويغلب اطلاق هذا المصطلح على الحركات التي تصف نفسها بهذا الوصف، وتنشط في مجال السياسة[5] .

أمَّا الحزب في أصل اللغة: أصل واحد وهو تجمع الشيء، فمن ذلك الحزب الجماعة من

1- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين احمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، ط، (1399هـ - 1979م)، باب حرم، ج2، ص، 45.

2- التوقيف على مهمات التعاريف، محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: محمد رضوان الداية، الناشر: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق،ط1، (1410-هـ)، باب فصل الراء، ج1، ص، 276.

3- مفردات ألفاظ القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، دار النشر: دار القلم، دمشق، (د، ط)، باب كتاب الحاء، ج1، ص، 226.

4-الموسوعة السياسية ، مجموعة مؤلفين المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت ط3، (1997م)، ج 2، ص223-222.

5- مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، الحركات الإسلامية وأثرهافي الاستقرار السياسي في العالم العربي، ط1، (2002م)، ص،13.

الناس[1] ﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا ۖ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ (سورة المؤمنون).

أمَّا تعريف الحزب اصطلاحاً: هو مجموعة من المواطنين يؤمنون بأهداف سياسية وإيديولوجية مشتركة وينظمون أنفسهم بهدف الوصول إلى السلطة وتحقيق برنامجهم.

لذا فإن الفرق بين الحركة والحزب كما يأتي:

1- الحركة أكثر شمولاً من الحزب إذ يمكن أن تكون نقابة أو جماعة ضغط أو تياراً عريضا.

2 . الحركة أقل تماسكاً من الحزب لا تجمعها عقيدة واحدة.

3 . الحركة أقل انضباطاً من الحزب، فلا نظام تفصيليا لديها.[2]

المطلب الثاني: الدور الذي قامت به (الإيجابي والسلبي).

إنَّما قامت به هذه الحركات ما خلا من سلبيات، وجلّ من لا يخطZ، والمعصوم ملّ عصمه الله...

الدور الإيجابي:

1- حافظت على هوية الأمة أمام الهجمة الشرسة من أعداء الخارج والداخل على السواء.

2- نصرت قضايا المسلمين في كل مكان.

3- كشفت وعرّت التآمر، والكيد، ومكر الليل والنهار، فكانت عقبة أمام سَرَح ومرح الأعداء في فضاء أمتنا.

الدور السلبي: إلّا أنَّ الدور السلبي كان عقبة أمامها وأمام الأمة كذلك:

1 . تمزيق الأمة أفقياً وعامودياً

2 . تحريف مفهوم الولاء من الأمة إلى الدوائر الضيقة.

3 . تفويت الفرص والوقت على الأمة بسبب سوء الفهم والعصبية الحزبية وإلزام الناس باجتهاداتهم التي لا تلزم

4 . العيش خارج التصور الصحيح للواقع.

5 . تحويل الدعوة من دعوة إلى الله تعالى وإلى دينه – إلى حزبهم وفكرتهم.

6 . التحول من دعوة الآخرين إلى الإسلام، إلى دعوة لا أقول المسلمين بل وأهل المساجد إلى دوائرهم الخاصة بهم[3]...

7 . تجميد مقدرات المسلمين ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ (سورة الروم، الآية: 32)، ولو كل منهم أنفق ما وضع يده عليه، على أمته، ومنطقته، لأنقذها مما هي فيه لكنّ كلا منهم

1- معجم مقاييس اللغة، ابو الحسين احمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، ط،(1399هـ - 1979م).باب حزر، ج2، ص، 55.

2- الموسوعة السياسية، مجموعة مؤلفين المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط3، (1997 م)، ج 2، ص 223.

3- الموسوعة السياسية، مجموعة مؤلفين المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط3، (1997 م)، ج 2، ص، 223.

يعتبر ما عنده من أموال ومقدرات الدعوة، حقا شخصيا له ولا أقول لعصبته.

8 . تغيير مفهوم الأخوة من ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (سورةالحجرات الآية: 10)، إلى (إنَّما الحزبيون إخوة).

9 . التنازع والشقاق بين الأحزاب والجماعات والأفكار.

10 . استعداد البعض مِن أجل النكاية لأخيه من الحركة الأخرى للتعاون عليه مع الخط الصهيوصليبي وعملائه للإطاحة به.

11 . التصارع ولا أقول التنافس على أعمال يسمونها دعوية (قد يكون الهدف شخصيا بحتا) بدل التكامل.

12 . إضعاف شعور الأمة بين الناس.

13 . فتنة الناس في دينهم (لمن ننتمي)، (الحق مع من؟).

14 . تفريخ أجيال مريضة لا تفقه سوى مصلحتها الشخصية فقط[1].

المبحث الثاني

(العلمنة واللادينية وموقف الإسلام منها)

المطلب الأول: تعريف العلمنة لغةً:

العلمنة كلمة لا تعود بمصدرها إلى العلم بشكل من الأشكال، إنَّ أصل النشأة غير عربية، فهي أوروبية، واستخدمت بلغات متعددة منها. فقد استخدمت ضمن سياق اللغة الرومانية (سيكلوم) بمعنى الزمني، والدنيوي، والمتغير، والنسبي، وما شابه ذلك إلى جانب كلمة (موندوس) للإشارة إلى معنى العالم او الدنيا. أما في السياق اليوناني فقد استخدمت بمعنى الزمن والدهر، أو الحقبة من الزمن. ولم يخرج الاستعمال المسيحي لكلمة علماني عن هذا الخط العام، فقد استوعبت المسيحية هذه المعاني اليونانية والرومانية، وسكبتها ضمن وعائها الديني الروحاني.

أما في اللغة الفرنسية فإن اللائكية تعد من الكلمات الأكثر شيوعاً واستعمالاً، وهي ذات خصوصية فرنسية، وقد ظهر هذا المصطلح لأول مرة في القاموس البيداغوجي الصادر ما بين عامي 1887–1882 رومي. واستخدم ابتداء للإحالة على عملية إصلاح التعليم التي قادها الجمهوريون في إطار سعيهم إلى تحويله من سلطة الكنائس إلى سلطة الدولة الجمهورية، وقد شاع هذا المصطلح أكثر فأكثر مع بداية علمنة التعليم ونظام المدارس أواخر القرن التاسع عشر ثم ازداد شيوعه أكثر مطلع القرن العشرين، وتحديداً في أجواء الفصل بين الدولة والكنيسة الذي تم إعلانه رسمياً سنة 1905 الميلادي رومي[2].

أمَّا في الإنكليزية فهي (SECULARISM) ولا علاقة لها بالعلم، إذ العلم (SCIENCE)،

1– الموسوعة السياسية، مجموعة مؤلفين المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط3، (1997 م)، ج 2، ص 223– 224.

2– رفيق عبدالسلام، في العلمنة والدين والديموقراطية والمفاهيم والسياقات، مركز الجزيرة للدرسات، قطر، العربية للعلوم، بيروت – لبنان، ط (1، 2008م)، ص،19.

وأما ترجمتها الصحيحة فهي **(اللادينية أو الدنيوية)** لا بمعنى ما يقابل الأخروي فحسب، بل بمعنى أخص هو ما لا صلة له بالدين، أو ما كانت علاقته بالدين علاقة تضاد.

تقول دائرة المعارف البريطانية 9/19: هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها. ذلك أنَّه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا والتأمل في الله واليوم الآخر. وفي مقاومة هذه الرغبة طفقت الـ (SECULARISM) تعرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية، حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالإنجازات الثقافية والبشرية وبإمكانية تحقيق مطامحهم في هذه الدنيا القريبة.

وظل الاتجاه إلى (SECULARISM) يتطور باستمرار خلال التاريخ الحديث كُلِّه، باعتبارها حركة مضادة للدين ومضادة للمسيحية.

ويقول معجم أكسفورد في صفحته 785 شرحاً لكلمة (SECULAR):

1- دنيوي، أو مادي، ليس دينياً ولا روحياً: مثل التربية اللادينية، الفن أو الموسيقى اللادينية، السلطة اللادينية، الحكومة المناقضة للكنيسة.

2- الرأي الذي يقول إنه لا ينبغي أن يكون الدين أساساً للأخلاق والتربية[1].

أما تعريف فصل الدين عن الدولة (لا يعطي المدلول الكامل عن العلمانية، فقد ذهب د.عبد الوهاب المسيري إلى اعتبار العلمنة الشاملة وهي «فصل كل القيم الإنسانية، والأخلاقية، والدينية، لا عن الدولة وحسب، وإنَّما عن الطبيعة، وعن حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص بحيث تنزع القداسة عن العالم ويتحول إلى مادة استعمالية يمكن توظيفها لصالح الأقوى).

أما الجزئية «فهي ترجمة لعبارة (SEPARATION OF CHARCHAN STATE) وهو أكثر التعريفات شيوعاً للعلمانية في العالم، سواء في الغرب أو في الشرق. والعبارة تعني حرفياً « فصل المؤسسات الدينية (الكنيسة) عن المؤسسات السياسية» (الدولة).

ويرى الدكتور الميسري أنَّ الأولى لا يمكن أن تتعايش مع الإسلام بخلاف الأخرى التي استدل ببعض النصوص للدلالة على إمكانية قبول الإسلام لها، ولنا في هذا نقاش يكون في مكانه إن شاء الله[2].

أمَّا التعريف الاصطلاحي للعلمانية: هو في نشأته وملابساته الأوروبية – النزعة الدنيوية، والمذهب الواقعي في تدبير العالم من داخله وليس بشريعة من ورائه.

1- رفيق عبدالسلام، في العلمنة والدين والديموقراطية والمفاهيم والسياقات، مركز الجزيرة للدرسات، قطر، العربية للعلوم، بيروت – لبنان، ط (1، 2008م)، ص 21 – 22.

2- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشمولة، دار الشروق، بيروت ، ط 1، 2002م ، ج، ص،17-16.

والعلمانية نزعة في تدبير العالم، ومذهب في المرجعية الدنيوية لشؤون العمران الإنساني[1].

المطلب الثاني: تأريخ نشأة العلمانية وموقف الإسلام منها.

لقد قامت العلمانية اللادينية على الإلحاد وإنكار وجود الله وإنكار الأديان. وكانت العلمانية عند قيامها في مرحلتها الأولى في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين تنظر إلى الدين على أنَّه ينبغي أن يكون أمراً شخصياً لا شأن للدولة به إلَّا ما يتعلق بجباية الضرائب للكنيسة. ولعل هذا كان خداعاً لأهل الدين. ثم اشتدت المواجهة للدين، ممّا جعلهم ينادون بفصل الدين عن الدولة ليستقل كل فريق بسلطته.

حتى إذا جاء القرن التاسع عشر، وهي المرحلة الثالثة، إذا بالعلمانيين يتجهون اتجاهاً منافياً لكل مظاهر الدين والتديُّن. وبدأ الصراع يشتد بين العلمانيين اليساريين الناشئين وبين رجال الدين الكنسي المتقهقر إلى أن أُقصيَ الدين تماماً، ولم يعد للإيمان بالغيب أي مكانة في النفوس. إذ حلَّ محلَّه الإيمان بالمادي المجرد المحسوس[2].

إنَّ الظروف الدينية كانت العامل الأساسي لردَّة أوروبا عن الدين، أمَّا الظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، فكانت تشكل عوامل مساعدة ولئن وصلت أوروبا في قرونها الوسطى إلى الحضيض في تعاملها مع الدين فلقد كانت كذلك في الحضيض بالنسبة لظروفها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

وكانت الكنيسة لا تكتفي بالسكوت على مظالم الإقطاع، بل كانت تمارس نفسها الإقطاع. أمَّا الجانب السياسي.. فقد كان خاضعاً لنفس الظروف، الحاكم إقطاعي يتملَّق الإقطاعيين.. ويمتلك العبيد، ويقدم للإمبراطور إعانة سنوية مقابل قيامه بالحكم وفرض الضرائب وتحصيلها.. وكان هذا يمثل ما أسموه بالسلطة الزمنية[3].

وكانت المحكمة عبارة عن سجون مظلمة تحت الأرض بها غرف خاصة للتعذيب وآلات لتكسير العظام وسحق الجسم البشري. وبفضل هذا الإرهاب البالغ والطغيان العاني، عاش الناس تلك الأحقاب ترتعد قلوبهم وترتجف أوصالهم عند ذكر الكنيسة.

وكان سكان أوروبا قبائل همجية تعيش أسوأ مراحل التأريخ الأوروبي كلَّه، لا سيما العصور الأولى من القرون الوسطى، التي تسمى (العصور المظلمة).

1- العلمانية بين الغرب والإسلام، محمد عمارة، ط1، (1417هـ- 1996م)، ص،5.

2- المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها. غالب بن علي عَواجي، دار النشر: المكتبة العصرية الذهبية، جددَّة- السعودية، ط1، (1427هـ- 2006م)، ج1، ص، 685.

3- الاتجاهات الفكرية المعاصرة، علي جرشية، دار الوفاء للنشر والتوزيع، المنصورة، ط2، (1409هـ- 1988م)، ص، 58- 59.

إنَّ الصراع بين الدين والعلم مشكلة من أعمق وأعقد المشكلات في التأريخ الفكري الأوروبي إن لم تكن أعمقها قاطبة. ولذلك فقد خُيِّل للكثيرين أنَّ المعركة لم تنته وأنَّها باقية ما بقيت المعرفة الإنسانية، وساعد على ترسيخ هذه الفكرة تقبل النفسية الأوروبية للازدواجية في كل شيء وهو التقبل الذي تولد من خضوعها المستمر لسلطتين متباينتين وإيمانها الطويل بفكرتين متناقضتين.

وأول عمل مارسته الكنيسة في هذا المجال هو احتكارها للعلم وهيمنتها على الفكر البشري بأجمعه. يقول برنتن:

إنَّ أكثر أصحاب الوظائف العلمية حتى في أوج العصور الوسطى كانوا ينتمون إلى نوع من أنواع المنظمات الدينية، وكانوا جزءاً من الكنيسة، حيث أنَّ الكنيسة بدرجة لا تكاد نفهمها اليوم تتدخل في كل لون من ألوان النشاط البشري وتوجهها وبخاصة النشاط العقلي.

إنَّ النظرية التي هزَّت الكنيسة لأول مرة هي نظرية كوبرنيق (1543) الفلكية، فقبل هذه النظرية كانت الكنيسة المصدر الوحيد للمعرفة وكانت فلسفتها تعتنق نظرية بطليموس التي تجعل الأرض مركز الكون وتقول إنَّ الأجرام السماوية كافة تدور حولها[1].

وثار العلماء ودعاة التجديد مطالبين بتقديس العقل واستقلاله بالمعرفة بعيداً عن الوحي، ولم يجرؤ دعاة المذهب العقلي أول الأمر على إنكار الوحي بالكلية، بل جعلوا لكل من الطرفين دائرة خاصة يعمل فيها مستقلًا عن الأخر.

وكان مذهب (ديكارت) أبرز المذاهب الفلسفية في هذا العصر، وقد دعا إلى تطبيق المنهج العقلي في الفكر والحياة واستثنى من ذلك –لسبب ما– الدين والعقائد الكنيسية والنصوص المقدسة وكان يرى (أنَّ ميدان علم الطبيعة، وموضوعه استغلال القوى الطبيعية وأدواته الرياضة والتجربة ويختص الدين بمصائر النفس في العالم الآخر ويعتمد على الاعتقاد والتسليم فلا مضايقة بين العلم والدين ولا سلطان لأحدهما على الآخر[2].

أمّا موقف الإسلام من العلمانية:

إنَّ العلمانية تعني– بداهة الحكم بغير ما أنزل الله فهذا هو معنى قيام الحياة على غير الدين، ومن ثم فهي – بالبديهة أيضاً – نظام جاهلي لإمكان المعتقد في دائرة الإسلام بل هو كافر بنص القرآن، قال تعالى: (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ (سورة المائدة، الآية: ٤٤). ونرى استصعاب بعض الناس إطلاق لفظ الكفر أو الجاهلية على من أطلقهما الله تعالى عليه من الأنظمة والأوضاع والأفراد بدرجة أنَّ هذه الأنظمة لا سيما العلمانية

1– العلمانية ، سفرعبد الرحمن الحوالي ، دار الهجرة للنشر، (د، ط)، ص، 150–122.

2– العلمانية، سفرعبد الرحمن الحوالي، دار الهجرة للنشر، (د، ط)، ص، 152– 153.

والديموقراطية، لا تنكر وجود الله ولا تمانع في شعائر التعبد وبعض أفراد الأنظمة العلمانية يتلفظون بالشهادة ويقيمون الشعائر من صلاة وصيام والحج وصدقة ويحترمون رجال الدين والمؤسسات الدينية...إلخ. فكيف نستسيغ القول بأنَّ العلمانية نظام جاهلي وأنَّ المؤمنين بها جاهيلون؟ ومن الواضح جداً أن من يلوكون هذه الشبهة لا يعرفون معنى **(لا إله إلَّا الله)** ولا مدلول (الإسلام) وهذا على فرض حسن الظن بهم وهو ما لا يجوز في حق كثير المثقفين الذين يتعلَّلون بهذه العلل.

إنَّ منازعة العلمانيين اليوم هي منازعة في أصل الدين، ومشاقة بينه لله ولرسوله وللمؤمنين، إنَّهم يجادلون في حجية الوحي الأعلى المعصوم، وينازعون في مبدأ الدخول في دائرة التكليف ويكفرون بصلاحية الشريعة كل الشريعة للتطبيق... إنَّها ثورة على الإسلام.. وانقلاب ضد النبوة[1].

وبعد هذا العرض الموجز للعلمانية أرى أنَّه لا بد للعالم الإسلامي أن يشق طريقه في الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى في العالم. وبما أنَّ الإسلام بمعنى اسم للدين، فعلينا إعداد الدعاة للتوسع في جميع أنحاء العالم للدعوة إلى الله عزَّ وجل وإفهام العالم بمعنى العلمانية وأنَّ لا ندينها حتى لا يؤثر سلباً على الإسلام[2].

المطلب الثالث: هل بين الحركات الإسلامية واللادينية إمكان التجسير؟؟

كان هناك محاولات علمنة للإسلام من قبل بعض المفتونين بالغرب أمثال الأفغاني، والطهطاوي، ومحمد عبده، وقاسم أمين وغيرهم كطه حسين. يقول رفاعة الطهطاوي وهو الشيخ الأزهري «فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يشبه ما يسمى عندهم بالحقوق الطبيعية، أو النواميس الفطرية، وهو عبارة عن قواعد عقلية تحيسنا وتقبيحاً، يؤسسون عليها أحكام المدينة. وما نسميه بالعدل والإحسان، يعبرون عنه بالحرية والتسوية، وما يتمسك به أهل الإسلام من محبة الدين والتوسع بحمايته مما يفضلون به عن سائر الأمم في القوة والمنعة – يسمونه محبة الوطن [3].

وكذا ما قاله جمال الدين الأفغاني»إن الأمة هي مصدر القوة والحكم وإرادة الشعب هي والقانون المُتَبَع للشعب الذي يجب على كل حاكم أن يكون خادماً له وأميناً [4].

فالمؤسسة الدينية لا يمكن أن تتوحد مع المؤسسة السياسية في أي تركيب سياسي وحضاري مركب، تماماً مثلما لا يمكن أن تتحد مؤسسة الشرطة الخاصة بالأمن الداخلي مع مؤسسة

1- موقف الإسلام من العلمانية، صلاح الصاوي، دار الندوة العالمية للشباب الإسلامي، (1421هـ)، مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر، ط1، (1422هـ- 2001م)، ص، 25.

2- العلمانية، سفر عبد الرحمن الحوالي، دار الهجرة للنشر، (د، ط،)، ص، 681- 687.

3-جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، جمال سلطان، ط1، (1412هـ- 1991م)، ص، 16.

4- العلمانية نشأتها وتطورها، سفر بن عبد الرحمن الحوالي، دار الهجرة للنشر، (د، ط،)، ص، 525.

الجيش الموكول إليه الأمن الخارجي كما لا يمكن أن تتوحد المؤسسة التعليمية والمؤسسة الدينية. وفي العصور الوسطى المسيحية، كانت هناك سلطة دينية (الكنيسة) وأخرى زمنية (النظام الإقطاعي). بل داخل الكنيسة نفسها، كان هناك من ينشغل بأمور الدين وحسب ومن ينشغل بأمور الدنيا[1].

لذا هناك الكثير من المحاولات لكني على يقين أنَّهم لن يفلحوا بسبب حفظ الله تعالى لدينه الذي هو الحجة الباقية على الأمم ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (سورة الحجر، الآية: 9).

إنَّ الإسلام يرفض العلمانية رفضاً سواء أكانت العلمانية بمعنى فصل الدين عن الحياة، أم بمعنى اللادينية، لأنَّها دعوة ضد الإسلام. فالدولة في الإسلام ضرورة لابد منها، وذلك لإنفاذ الأحكام الشرعية، وصيانة الحقوق، ووصول الدين إلى أهدافه وأغراضه في حفظ الدين والنفوس والعقول والأعراض والمال وغيرها.

أمَّا إذا أُبعدَ الإسلام عن الحُكم وعُطِّلت صلاحياته، فستصبح كثيرٌ من أحكامه وتشريعاته حِبراً على ورق؛ لأنَّه لا يمكن تنفيذ تلك الأحكام من قبل الفرد وحده، وذلك كالجهاد في سبيل الله تعالى، وتنفيذ القصاص، وجباية الزكاة، وتأمين الطرق، ونشر الأمن...

وإنَّ الإسلام جاء عقيدة تنظم علاقة الناس بربِّهم، وشريعة تدير جميع شؤون الحياة كلِّها، والدين عند الله سبحانه وتعالى هو الإسلام، والإسلام كما يدلُّ عليه اسمه هوالاستسلام لله بالتوحيد، والانقياد له بالطاعة، والخلوص من الشرك.

وقد شملت أوامر الله ونواهيه الحياة بأسرها، فليس هناك جانب من جوانب الحياة أو شيء من نظمها إلَّا ولله تعالى فيه حُكم، فحياتنا العقدية، والاجتماعية، والتربوية والاقتصادية، والسياسية، وضع لنا أصول التعامل فيها، وفصل لنا بعض جوانبها تفصيلاً[2]. **قال تعالى:** ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ (سورة النحل، الآية: 89).

قال مجاهد: كل حلال وكل حرام، وما الناس إليه محتاجون في أمر دنياهم ودينهم ومعاشهم ومعادهم[3].

من اعتقد أنَّ الأنظمة والقوانين التي يسنُّها الناس أفضل من شريعة الإسلام أو أنَّها مساوية لها أو أنَّه يجوز التحاكم إليها، ولو اعتقد أنَّ الحكم بالشريعة أفضل أو أنَّ نظام الإسلام لا يصلح تطبيقه في القرن العشرين، أو أنَّه كان سبباً في تخلف المسلمين، أو أنَّه يحصر في علاقة المرء بربِّه، دون أن يتدخل في شؤون الحياة الأخرى، ويدخل في الرابع أيضاً من يرى

1- العلمانية الجزئية العلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري دار الشروق للنشر: القاهرة، المجلد1، ط1، (1423هـ- 2002م)، ص، 17.

2- العلمانية وموقف الإسلام منها، حمود بن أحمد بن فرج الرحيلي، ط، العدد-115، (1422هـ). ص، 394.

3- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (700 -774 هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع،ط2، (1420هـ - 1999م)، ج4، ص، 594.

أنَّ إنفاذ حكم الله في قطع يد السارق، أو رجم الزاني المحصن، لا يناسب العصر الحاضر، ويدخل في ذلك أيضاً كل من اعتقد أنَّه يجوز الحكم بغير شريعة الله في المعاملات أو الحدود أو غيرهما، وإن لم يعتقد أنَّ ذلك أفضل من حكم الشريعة، لأنَّه بذلك يكون قد استباح ما حرَّمهُ الله إجماعاً، وكل من استباح ما حرَّمهُ الله مما هو معلوم من الدين بالضرورة، كالزنا والخمر والربا والحكم بغير شريعة الله فهو كافر بإجماع المسلمين[1].

قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (سورةالمائدة، الآية: 44)، عن ابن عباس: ليس بكفر ينقل عن الملَّة بل إذا فعل ذلك وهو به كُفر، وليس كمن يكفر بالله واليوم الآخر.

وفي الحديث القدسي الشريف، قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): **(من خلع يداً من طاعة لقى الله يوم القيامة لا حجة له ومن مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية)**[2].

والعلمانية من الجانب الأخلاقي تعني: الانفلات والفوضى في إشاعة الفاحشة والرذيلة والشذوذ، والاستهانة بالدين والفضيلة، وسنن الهدى، وهذا ضلال مبين وفساد في الأرض، ومن العلمانيين من يرى أن السُنن والآداب الشرعية والأخلاق الإسلامية إنَّما هى تقاليد موروثة[3].

وفي **الختام:** أود أن ألخص أهم ما اشتمل عليه البحث في ما يلي:

1 . إنَّ العلمانية اصطلاح جاهلي، لا صلة له بالعلم، وإنَّما سمَّاها أعداء الإسلام بذلك إمعانا منهم في التضليل والخداع، وإلاَّ فإنَّ عزل الدين عن العقيدة والشريعة وجميع نواحي الحياة يعني في الإسلام الكُفر، والمروق من الدين، وحكم الجاهلية وتعطيل حدود الله وشرعه.

2 . إنَّ أهم الأسباب التي أدَّت إلى ظهور العلمانية في أوروبا هي التحريف في أصول الدين، وتسلط رجال الكنيسة دينياً، واقتصادياً، وسياسياً، ولا يخفى ما لليهود مندور بارز في ذلك.

3. إنَّ ظروف نشأة العلمانية في أوروبا لا تنطبق على الإسلام والمجتمعات الإسلامية، وذلك لأنَّه ليس في الإسلام تحريف في مصدر عقيدته، وليس فيه كهنوت، ولا واسطة بين الخالق وخلقه، وأنَّه لا عصمة لأحد إلاَّ للرسل (عليهم الصلاة والسلام) فيما يبلغونه عن الله تبارك وتعالى، كما أنَّه ليس في الإسلام صراع أو خصام بين الدين والعلم، بل إنَّ الإسلام يدعو إلى العلم النافع المثمر، ويحث عليه، كما أنَّ الإسلام صالح للتطبيق في كل زمان ومجتمع ومكان.

1- العلمانية وموقف الإسلام منها، حمود بن أحمد بن فرج الرحيلي، ط، العدد-115، (1422هـ). ص، 396.

2- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي، البرهان فوري (المتوفى: 975هـ)، تحقيق: بكري حياني - صفوة السقا، لناشر: مؤسسة الرسالة، ط5 ، (1981-1401هـ)، ج 6، ص، 52، الرقم: 14810.

3-الكشف والبيان ، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور دار النشر : دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، (1422هـ- 2002م)، ط1، ج4، ض، 70.

4-إنَّ من أسباب انتقال العلمانية إلى العالم الإسلامي انحراف كثير من المسلمين عن العقيدة الصحيحة المستمدة من الكتاب والسُنَّة وسيرة السلف الصالح، وسيطرة الاستعمار الغربي والشرقي على كثير من أقطاره عسكرياً، وثقافياً، واقتصادياً، بالإضافة إلى إعجاب كثير من المسلمين بتقدم الغرب الهائل في مضمار العلم المادي.

المـراجــع

1- آيات القرآن الكريم.
2- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين احمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، ط، (1399هـ - 1979م).
3- التوقيف على مهمات التعاريف، محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: محمد رضوان الداية، الناشر: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط1، (1410هـ)، باب فصل الراء.
4- مفردات ألفاظ القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، دار النشر: دار القلم، دمشق، (د، ط،).
5- الموسوعة السياسية، مجموعة مؤلفين المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت ط3، (1997م).
6- رفيق عبدالسلام، في العلمنة والدين والديموقراطية والمفاهيم والسياقات، مركز الجزيرة للدرسات، قطر، العربية للعلوم، بيروت - لبنان، ط (1، 2008م).
7- رفيق عبدالسلام، في العلمنة والدين والديموقراطية والمفاهيم والسياقات، مركز الجزيرة للدرسات، قطر، العربية للعلوم، بيروت - لبنان، ط (1، 2008م).
8- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشمولة، دار الشروق ، بيروت ، ط1،(2002م).
9- العلمانية بين الغرب والإسلام، محمد عمارة، ط1، (1417هـ- 1996م).
10- المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها. غالب بن علي عَواجي، دار النشر: المكتبة العصرية الذهبية، جدَّة- السعودية، ط1، (1427هـ- 2006م).
11-الاتجاهات الفكرية المعاصرة، علي جرشية، دار الوفاء للنشر والتوزيع، المنصورة، ط2، (1409هـ- 1988م).
12- موقف الإسلام من العلمانية، صلاح الصاوي، دار الندوة العالمية للشباب الإسلامي، (1421هـ)، مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر، ط1، (1422هـ- 2001م).
13-جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، جمال سلطانط1 (1412هـ- 1991م).
14- العلمانية نشأتها وتطورها، سفر بن عبد الرحمن الحوالي، دار الهجرة للنشر، (د، ط،).
15- العلمانية الجزئية العلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري دار الشروق للنشر، القاهرة، المجلد1، ط1، (1423هـ- 2002م).
16- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (700 -774 هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، (1420هـ - 1999م).
17- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي، البرهان فوري (المتوفى: 975هـ)، تحقيق: بكري حياني - صفوة السقا، لناشر: مؤسسة الرسالة، ط5، (1981-1401هـ).
18-الكشف والبيان، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور دار النشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، (1422هـ- 2002م)، ط1.

العدد
٢

كانون ثاني
2019

قضية العدد
نهضة الأمة وعصرنة الرؤية في تجديد الفكر القومي

أ.د.حسان حلاق
د. مخائيل عوض

افتتاحية العدد:
الدور الريادي للنخبة من المثقفين في نهضة المجتمع
أ.د. أحمد محمد فارس

شخصية العدد
حوار خاص للمجلة مع المطران عطاالله حنا مطران القدس للروم الأرثوكس

محور العدد
الروائي السوري الكبير حنا مينا
د.علا آغا
د.عادل عبد الساتر
د.هويدا شريف

الصحافية منى سكرية
الباحث حمزة البشتاوي

كتاب العدد
المدرسة الأيكوية في الكتابة
حوار مع المؤلف الأستاذ الدكتور علي مهدي زيتون

د. راغدة المصري
أ.د.فؤاد خليل

وميض القلم

مجلة نصف سنوية علمية محكمة

الجمعية الوطنية للثقافة والتطوير
علم وخبر
1193/أ.د

دار النهضة العربية

العدد
واحد

حزيران
2018

محور العدد
الكاتبة والأديبة
إميلي نصر الله

المشروع المعرفي لعبد الوهاب المسيري (الصهيونية (نموذجاً
بقلم: د. راغدة محمد المصري

صور من علم الملاحة في الحضارة الإسلامية
بقلم أ.د. وجدان فريق عناد

البنيّة الإيقاعيّة في الشعر العربي
بقلم د.غسان تويني

وميض الأمل

مجلة نصف سنوية علمية محكمة

كلمة المحور في تكريم الأديبة إميلي نصرالله
بقلم أ.د علي مهدي زيتون

الجمعية الوطنية للثقافة والتطوير
علم وخبر
1193/أ.د

دار النهضة العربية

العدد
صفر

كانون الثاني
2018

وميض الفكر مجلة اسمها يحمل برنامجها
أ.د . علي زيتون

بعض وميض من فكرك
جمال عبد الناصر
د.هيفاء سليمان الامام

العلاقات بين مصر ولبنان
دراسة مهداة الى روح الرئيس جمال عبد الناصر
بمناسبة مرور مئة عام على ولادته
أ.د.حسان حلاق

حق العودة في القانون الدولي
أ. عصام الحسيني

وميض الفكر

مجلة نصف سنوية علمية محكمة

الجمعية الوطنية للثقافة والتطوير
علم وخبر
1193/أ.د

دار النهضة العربية

إصدارات سابقة

References

American University of Beirut. (2010). *Socio-economic survey of Palestinian refugees in Lebanon*.

AmidEast. (2018). Retrieved from: http://www.amideast.org/lebanon/english/test-preparation-course-schedules

Amnesty International. (2018). *Exiled and suffering: Palestinian refugees in Lebanon.* Retrieved from: http://www.amnesty.org/en/library/info/MDE18/010/2007

CERD. (2018). *Annual statistical bulletin for education*. Retrieved from: http://www.crdp.org/sites/default/files/Nachra%20i7saieh.pdf

CIA World Factbook, Lebanon. (2019). Retrieved from: https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/le.html

El-Ghali, H., & Ghalayini, N. (2019). *Leveraging the quality of higher education in Lebanon: Study summary report*. Issam Fares Institute for Public Policy and International Affairs, American University of Beirut.

European Commission for Higher Education. (2019). *Higher education in Lebanon.* Retrieved from: https://ec.europa.eu/education/policies/higher-education/about-higher-education-policy_en

Human Rights Watch. (2016). *Growing up without education*. Retrieved from: https://www.hrw.org/report/2016/07/19/growing-without-education/barriers-education-syrianrefugee-children-lebanon

Inter-Agency Coordination. (2018). Retrieved from: http://data.unhcr.org/syrianrefugees/country.php?id=122

International House. (2018). Retrieved from: http://allcs.edu.lb/

Lebanese University (2018). Retrieved from: https://www.google.com/search?q=lebanese+university&rlz=1C1AVUA_enLB788LB788&oq=Lebanese+University&aqs=chrome.0.0j69i65j69i60j35i39l2j0.6308j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8

MEHE. (2016). *Reaching all children with education: RACE II (2017-2021)*.

MEHE. (2018). Quality education for growth: National education strategy framework. *Education Sector Development Plan: General Education, 4,* 23-40.

MEHE. (2018). Presentation given at 2018 ECCE Conference by Wafa Kotob.

Oxfam International. (2018). *Poverty, inequality, and social protection in Lebanon*. Retrieved from: https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/rr-poverty-inequalitysocial-protection-lebanon-200116-en_0.pdf

Shakya, Y., Guruge, S., Hynie, M., Akbari, A., Malik, M., Htoo, S., & Alley, S. (2018). Aspirations for higher education among newcomer refugee youth: Expectations, challenges, and strategies. *Refuge: Canada's Journal on Refugees, 27*(2), 67-89.

Trading Company. (2018). Retrieved from: http://www.tradingeconomics.com/lebanon/unemployment-rate

UNDP. (2009*a*). *Millennium development goals: Lebanon report 2008.* UNDP

UNDP. (2009*b*). The national human development report Lebanon 2008-2009. *Towards a citizen's state*. Summary Report.

UNESCO. (2010). *Education for all: Global monitoring report*. UNESCO.

United Nations. (2018).Retrieved from: http://www.un.org.lb/library/assets/Education-015415.pdf

UNRWA. (2019). Retrieved from: www.unrwa.org/activity/education-lebanon

World Bank. (2019a). Retrieved from: http://data.worldbank.org/country/lebanon

World Bank. (2019worldb). Retrieved from: https://datahelpdesk.worldbank.org/knowledgebase/articles/906519-world-bank-country-and-lending-groups

exams for Grades 9 and 12. In addition to those in school, a further 11,878 children were enrolled in regulated Accelerated Learning Programs (ALP) to support their entry into formal schooling. As a result, RACE has benefited approximately 413,000 Syrian and Lebanese school-aged children. The number of Syrian students in Lebanese schools has increased from 18,780 in the 2011-2012 school year, to 141,722 in the 2017-2018 school year (World Bank, 2019a).

RACE 2

RACE 2, which was launched in August 2016, represents a continuation of the efforts of RACE. The second iteration of the program includes formative assessments at schools, student support program, placing psychosocial and academic counselors in schools, supporting schools to embrace a learner-centric pedagogy and promoting community engagement to encourage accountability. Additionally, RACE 2 increasingly targets two under-enrolled age groups: the very young, and those who have been out of school for 1-2 years. RACE 2 strongly focuses on the quality of education, in terms of curricula, teaching, learning environments and learning materials, and seeks to strengthen education data systems to inform more data driven decision making (United Nations, 2018).

Implementation Structures

The implementation of RACE 1 and RACE 2 is overseen by the Project Management Unit (PMU), housed within MEHE and reporting to the Minister of Education, via the Director General of the Ministry and the RACE Executive Committee. The Project Management Unit (PMU) is the emergency response arm of the MEHE; set up after the Syria Crisis. Directly under the Minister of Education, the PMU is responsible for all education interventions related to the Syria crisis, including both formal and non-formal education. The PMU Program Manager is currently Mrs. Sonia Khoury.

Conclusion

This study has provided general information on Education in Lebanon and a general outlook at the English language in different sectors.

namely, International House and AmidEast, alongside a host of smaller centers.

The American Lebanese Language Centre (ALLC International House) has four branches in Lebanon and is affiliated with International House (International House, 2018). The ALLC Beirut and Saida branches are the only centers in Lebanon that offer CELTA training. Other products include general and business English and exams classes (FCE, CAE, CPE, TOEFL and SAT).

AmidEast also offers English classes, including courses for General English and test preparation for exams (TOEFL, SAT, GMAT, GRE and TOEIC) (AmidEast, 2018). With sponsorship from the US Department of State, AmidEast runs the English Access Microscholarship Program, which targets Lebanese youth at public secondary schools and offers English language tuition alongside workshops to introduce American culture and career development resources. Launched in 2004, over 6,000 youth across the region are benefitting from the program. AmidEast also facilitates such academic and cultural exchanges as Fulbright scholarships.

EDUCATION POLICY AND THE SYRIA CONFLICT

There are currently 487,615 Syrian children under 17 registered with UNHCR in Lebanon (Inter –Agency Coordination, 2018; Shakya et al., 2018). When the refugee influx from Syria first began, most Lebanese government services underwent a period of uncertainty as the government adopted a 'disassociation' policy in relation to the Syria crisis. Since 2012 policy responses have been emerging, backed by donor funding but with the Lebanese government firmly in the driving seat.

As the Lebanese government adapted to the new reality of the Syrian influx, the Ministry of Education and Higher Education (MEHE) recognized the need to support at-risk Lebanese youth as well as Syrian children displaced by the conflict. This led to the development of the Reaching All Children with Education Programme, known as RACE (MEHE, 2016).

RACE

RACE has been the strategic, policy and programmatic response to the education challenge from 2014 to 2018, supported by a wide range of bilateral and multilateral donors including the World Bank, the UN, US, EU and UK. MEHE estimates that the education sector in Lebanon received a total of US$ 272 million for RACE 1, an estimated 30% of which was channeled through MEHE (MEHE, 2016).

RACE included the following components:

1)Ensuring equitable access to educational opportunities;

2)Improving the quality of teaching and learning;

3)Strengthening national educational systems, policies, and mentoring.

To deliver this, the Ministry oversaw the implementation of practical measures such as opening a second shift in selected schools, waiving documentation requirements for non-Lebanese children, providing a certificate of completion, and allowing non-Lebanese children to sit for official national

year curriculum. Students must hold a BT accreditation in order to join. Following this, students can pursue a two-year course of study towards the License Technique (LT).

In addition, special certificates are awarded upon completion of short term training programs. These can last between three months and one year, and are provided by private VTTCs.

UNRWA has two vocational training centers, one in Sibline and one in the north, the latter of which graduated 314 students in July 2018. There is a compulsory English component in all trades and semi-professional courses, which are delivered by eight English Language instructors. The syllabus and assessment processes are devised internally and include technical language adapted to the students' specializations.

English in Higher Education

Tertiary education institutions in Lebanon teach different subjects in different languages. The choice of Arabic, French or English for a given subject is governed by the universities themselves. In addition to long-established universities such as the American University of Beirut (AUB), in the late 1990s a number of private universities were established which had English as a medium of instruction (Commission for Higher Education, 2019).

Currently, 36 out of 40 licensed Higher Education institutions use English as the main medium of instruction.

Aside from language and translation courses, roughly 40% of teaching in the Lebanese University (LU) is delivered in English (Lebanese University, 2018). Meanwhile, in private universities such as the American University of Beirut (AUB) and the Lebanese American University (LAU), which adopt the American system, , all subjects are taught in English.

Prior to starting courses taught in English, students are required to take an English entrance exam. These exams are written and administered by individual universities. Consequently, no standardized data is available for Lebanon as a whole, and there are significant variations in the level of English required by different institutions. Some universities, such as LAU and AUB, offer English language courses to prospective students whose language is not of the required level. The Lebanese University offers this service, too.

In 2017-2018, 18,341 students were studying literature (this includes English, Arabic, and French) at the LU, compared to 2,641 in private institutions (studying literature and the arts). In contrast, 2036 students were enrolled in education at the LU, compared to 881 in private institutions. At the tertiary level, English language instructors need a minimum of a Master's degree in a relevant field (linguistics, education, English language, translation or literature). At the private universities and at the Lebanese University, teaching experience is also a requirement. There is consensus amongst both public and private universities that recruiting properly qualified staff is a challenge (Lebanese University, 2018). Private universities sometimes offer far higher levels of pay than the Lebanese University.

English in Other Contexts
English in the Private Sector (Language Schools)

There are two major private English language teaching schools in Lebanon,

Within the public school system, around 57.1% of teachers have full-time, permanent contracts while 40.8% have part-time contracts. The remaining 2.1% are volunteers. Full-time contracts are coveted by teachers because they provide stability and a 'job for life', whereas part-time teachers are not guaranteed work from week to week. Full-time contracts also come with a range of benefits and incentives, including a pension scheme, family health insurance and subsidies for children's schooling (Trading Company, 2018).

In the public system, many teachers are part of the Lebanese Teachers Syndicate. This body is very popular, as it lobbies for teachers' best interests in terms of wages and benefits. If needed, the Syndicate can call for strike action to increase pressure for reforms. Teachers in UNRWA schools can also join a union, which works to ensure their interests are represented and communicated to management.

Assessment and Qualifications

Across all sectors, students sit for two national examinations: the Brevet (Grade 9) and the Baccalaureate (Grade 12). All other school examinations are produced internally and there is no benchmark that can be used as a standard for comparison. A total of 9,092 students across Lebanon sat for the Brevet in the academic year 2017-2018. A total of 122,106 students sat for the Baccalaureate Official Exams first round.

English in Further Education (including Vocational Training)

In addition to formal education, 86,610 students (7.2% of the total students of Lebanon) were enrolled in public and private vocational and technical training centers (VTTCs) at intermediate, secondary and tertiary levels in 2017-2018. Of these, 57.9% were studying in private VTTCs (CERD, 2018). This is shown in the next table:

	Public	Private	Total
Number of VTTCs	123	247	370
of	41,982	44,628	86,610
Number of teachers	15,273	6,455	21,728

http://www.crdp.org/sites/default/files/Nachra%20i7saieh.pdf

A wide range of subjects are available in VTTCs. The most popular options include IT, accounting, mechanics (auto and industrial), chefs, hospitality, administration and graphic design. Instruction is in Arabic, French or English, and the national official exams are prepared in three languages accordingly. There is no data available on the distribution of students/VTTCs according to the language of teaching in the vocational training sector; however, all VTTCs students are taught a first foreign language and a second foreign language as part of their curricula. In some subjects, where English is taught as first foreign language, there are special English curricula known as Technical English.

At secondary level, the Baccalauréat Technique (BT) is a three-year curriculum. Student enrolment starts at Grade 10 and the Brevet is a prerequisite (whether academic or professional).

The Diplôme Technique Supérieur (TS) is the first vocational accreditation at tertiary level, and also comprises a three

which include a module of teaching methodology. Both qualify teachers to teach at the primary, intermediate and secondary level. The requirement is the same in private schools and UNRWA schools for teachers of Grade 7 and above. As at 2014, for Grades 1-6, UNRWA requires teachers to have a university degree in any subject, not necessarily English. Public secondary school teachers are required to have a Certificat d'Aptitude au Professorat de l'Enseignement du Second Degré diploma from the LU, which is a Lebanese qualification. UNRWA secondary teachers of English must have an English degree. In private school, secondary teachers need a Master's degree in ELT, English Literature or related subjects such as translation.

Although in English medium schools both Mathematics and Science are nominally taught in English from Grade 1, in both public and UNRWA schools, teachers often lack the language capacities to do this. This is because Mathematics and Science teachers at intermediate and secondary level are required to have a specialized degree in the subject of instruction, either a teaching diploma from the Faculty of Education or a BA in Mathematics and Sciences from the Faculty of Sciences. They are not, however, required to have qualifications in the language of instruction. As a result, textbooks are in English and technical English terminology may be used but explanations given in Arabic. For these reasons, in 2016, CERD adopted the Functional English training program from the British Council to train subject teachers in English. Recently, IELTS has been adopted as a pass requirement for graduates from the LU Faculty of Education who will be English teachers or teach Mathematics or Science through English but it is still not the case for teachers who pursue subject degrees through the Faculty of Sciences.

In the public system, teachers are most likely to enter the system on a part-time contract. Transfer to a full time contract can only be secured upon completion of a national competitive exam in each discipline, which takes place every time public schools are in need of teachers.

Similar to the French 'concours', the national competitive exam does not function on a 'pass' or 'fail' system. Rather, each discipline specifies the number of teachers needed, thereby determining from the outset that a limited number of teachers will be successful. Those who achieve the highest marks are accepted on to full-time contracts. Following this, teachers must complete a national civil service exam, which is administered by Majlis al Khadamat al Madaniyya (Council for Civil Services) and is required by any public servant in all fields. For teachers, the exam consists of two papers. The first paper examines the discipline of specialization and can be held in English, French or Arabic depending on the language of the major. The second paper examines general knowledge in the field of education, structured around a text that informs a series of questions and an essay. This paper is in Arabic.

Working Conditions of English Language Teachers

Both the public schools and UNRWA are experiencing a shortage in the number of properly qualified English teachers (El-Ghali & Ghalayini, 2019). This is not as much of a problem for private schools as better pay and conditions attract better-qualified teachers.

progress report published in 2017 indicated that 123 public KG schools have been rehabilitated and 13 schools are piloting the newly developed learning materials (MEHE, 2018).

Primary and Secondary Schools Policy Plans and Development

English in the school system varies considerably across different sectors (private, private subsidized, public and UNRWA). MEHE priority areas for ELT development in public schools include improving teachers' language skills and certifying teachers' foreign language teaching abilities, which are implemented through in-service training developed by internally by CERD or externally by private ELT providers. Public schools have received direct support for development of English from both American and British sources.

Private schools in Lebanon are free to determine their own policy direction. Due to better funding, private schools can attract better-qualified teachers and therefore have fewer issues with teaching quality. They usually offer in-service teacher training to boost the capacities of teaching staff.

Curricula

Public schools in Lebanon follow a national curriculum which is defined by the Ministry of Education. In 2006, a process of curriculum reform began to update the first cycle of schooling (Grades 1-3), with a view to incorporating new methodologies and materials. This process was informed by importation of a model from abroad, namely the 'integrative' system used in Canada and Belgium (CERD, 2018).

Following UNRWA central educational policy, UNRWA schools use the Lebanese curriculum. Private schools follow their own curricula and update these regularly, but they are guided by the national curricula given that students in both private and public streams must pass national exams at the Brevet and Baccalaureate level.

Teaching Materials

English language teaching coursebooks (English in Action and Themes) in the public schools are based on the national curriculum and determined by MEHE. Some teachers perceive the books as outdated in terms of both content and methodology, and feel the level of English is too difficult for their students. In response, the MEHE is considering updating the curriculum and textbooks with the goal of increasing interactivity (CERD, 2018). In private and French medium public schools, English teachers are not bound to use the Ministry coursebooks and so many of these schools use alternative published materials.

UNWRA has developed ELT textbooks that are based on the Lebanese curriculum but in the Palestinian context. They were introduced to schools at the beginning of the 2013-2014 academic year. They are also looking into incorporating e-learning and are working with Al Jazeera children's television network to develop interactive teaching resources in all subjects, including English, such as videos and supplementary materials on themes relevant to the curriculum (UNRWA, 2019).

Teaching Qualifications

In public schools, teachers of English must have a minimum of either a BA in English from the Faculty of Education, or a BA in English Language and Literature from the Faculty of Letters and Human Sciences,

Public School Teacher Qualifications

In Lebanon, guidelines exist for teacher qualifications at each educational level. Overall, a minimum requirement for teachers is to have a university-level qualification, or a 'License', equivalent t o a Bachelor of Arts (BA). At the Lebanese University, there are two types of BAs: those that are considered 'teaching diplomas', issued by the Faculty of Education; and those considered 'non-teaching' diplomas, issued by specific specialist faculties (such as Faculty of Letters and Human Sciences). The difference between non-teaching and teaching diplomas is that the Faculty of Letters and Human Sciences focuses on theoretical knowledge in a discipline, whereas the Faculty of Education combines such knowledge in a given subject with teaching methodologies. For example, a BA in English Literature and Language issued by the Faculty of Letters and Human Sciences is not considered a teaching diploma, while a BA in English from the Faculty of Education is.

In general, teachers at the primary level (Cycles 1 and 2) are required to have a teaching diploma in their area of expertise (English, Mathematics, Science etc.) At the secondary level, however, a non-teaching diploma is accepted (BA in English Literature).

These requirements, however, are not always adhered to, due to the general lack of qualified teachers, particularly in rural areas. Because of this, teachers often work without the required qualifications.

Pre-Primary State Education

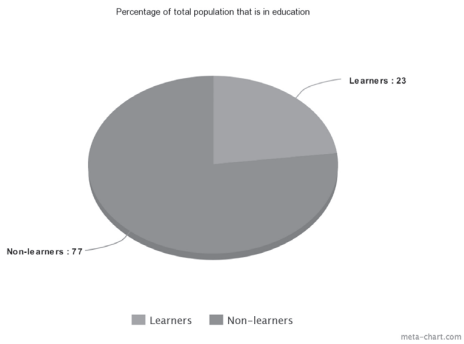
In 2016-2017, 188,344 children were engaged in preschool education (aged 3-5 years). According to CERD, 85% of those enrolled are in private kindergartens, with the remaining 15% in the public system (CERD, 2018). There are numerous reasons for this discrepancy. For one thing, the majority of public kindergartens lack the proper facilities; it is estimated that 50.6% do not have the necessary educational equipment. Moreover, kindergartens are not distributed equally amongst the different regions of Lebanon, with the poorest regions facing a lack of pre-primary facilities, and there is an overall lack of qualified teachers. An initial early child education (ECE) policy was set out in the MEHE's Education Sector Reform Action Plan 2007-2009. This sought to expand access to public preschool education, specifically in poor and rural areas. According to the UNDP, however, MEHE lacked the appropriate structures to ensure the implementation of these policies, and there were significant regional disparities in both access and coverage (MEHE, 2018).

In the 2015 EDSP, MEHE sought to address previous shortcomings by including ECE reform among its developmental priorities. There have been calls for reform of this sector. Policy and planning strategists, which incorporate increasing the number of kindergartens; improving the quality of learning environment; providing pre-service and in-service training for kindergarten teachers; establishing early discovery programs in kindergartens (in cooperation with UNICEF); and implementing family awareness raising programs. Reforms also call for a review of laws regarding ECE and the establishment of an ECE unit within the MEHE to follow up on the implementation and development of national strategy and to monitor and evaluate progress. The ESDP

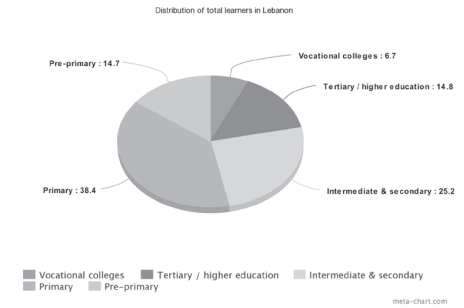
interest in English, MEHE has dedicated resources specifically to the development of ELT in Lebanon. A unit in CERD is responsible for ELT curriculum design at pre-university level, teacher training in public schools and the development of national ELT textbooks. These books are obligatory for public schools, but not for private schools. However, private schools are still required to follow the curriculum for Lebanese schools developed by CERD (students with a foreign passport are eligible to follow other internationally recognized curricula).

ELT PROVISION SUMMARY STATISTICS

Learner Statistics

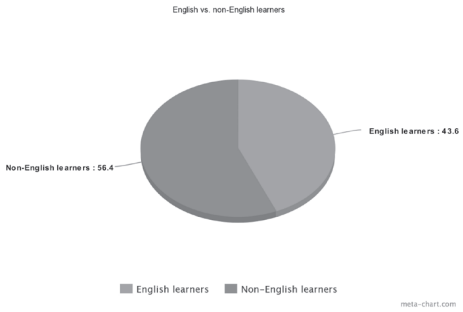


http://www.crdp.org/sites/default/files/Nachra%20i7saieh.pdf



http://www.crdp.org/sites/default/files/Nachra%20i7saieh.pdf

http://www.crdp.org/sites/default/files/Nachra%20i7saieh.pdf



Teacher Statistics

Number of public school teachers in Lebanon*

School teachers (tenure contracts)	School teachers (unpaid or volunteer)	School teachers (hourly paid or part-time)
24,012	886	17,164

http://www.crdp.org/sites/default/files/Nachra%20i7saieh.pdf

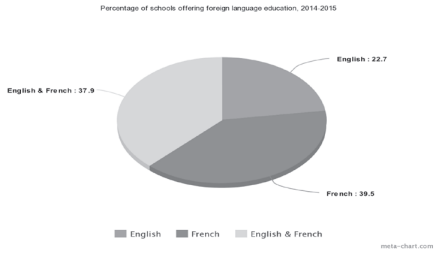
Number of English Teachers in Lebanese public schools*

Pre-Primary schools	Primary schools	Intermediate Schools	Secondary school	Total number of English teachers
2, 683	7,325	3,630	2,877	16,515

http://www.crdp.org/sites/default/files/Nachra%20i7saieh.pdf

*These figures do not include teachers working in vocational schools, tertiary level and language schools.

English curriculums. When considered as a percentage of the total schools in Lebanon, only 22.7% of schools offer English as the first foreign language, compared to 39.5% that offer French and 37.9% that offer both. By sector, English medium teaching accounts for 16.9% of public schools, 18.3% of private subsidized schools, 22.3% of private schools and 68.6% of UNRWA schools (CERD, 2018).



http://www.crdp.org/sites/default/files/Nachra%20i7saieh.pdf

Over the past decade, there has been an increase in the number of English medium schools which further indicates the growth in the popularity of English. In 2000-2001, a total of 524 schools across Lebanon offered English as the first foreign language, compared to 1,585 French medium schools. In addition 562 schools offered English or French as the first language. In 2017-2018, 690 schools offered English as their first foreign language, and 1,088 offered English or French as the first language. Nevertheless, notable variations exist according to regions. The increased popularity of English as a first foreign language can also be seen in increased enrolment rates. Student enrolment in English as a second language has seen a year-on-year increase in the private and private subsidized streams over the past decade, which is a clear indicator of the growth of English in Lebanon. Over the next few years, if this trend continues, we may see an even bigger increase in the number of public schools which provide both English and French as second language. In the 2000-2001 academic year, a total of 294,202 students were enrolled in English compared to 460,192 in 2017-2018, an increase of 66%. Conversely, enrolment in French as a second language decreased by 8.4% over the same period.

The increase in enrolment in English, however, varies according to sub-sector. In the public sector, numbers increased from 96,391 students in 2000-2001 to 109,865 students in 2017-2018. Yet in the private sector, the increase is noticeably greater, growing from 157,262 students in 2000-2001 to 249,531 students in 2017-2018; an increase of 58.6%.71% of all English students were enrolled in private schools (CERD, 2018; MEHE, 2018).

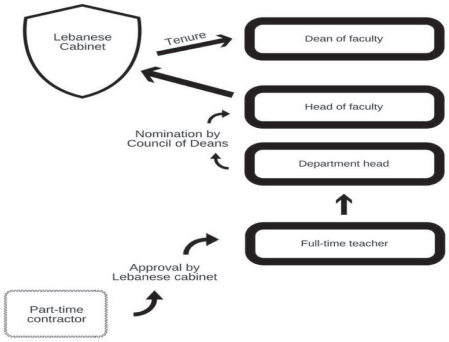
The demand for English in Lebanon has grown with the onset of the Syrian crisis. In the school year 2017-2018, 58% of second shift schools are using English as their medium of instruction, while 42% are using French. This represents a significant increase. For Syrian students, English is seen as a tool to emigrate and become a global citizen. Parents see English as an opportunity for their children and have been requesting more English language education in schools (Shakya, Guruge, Hynie, Akbari, Malik, Htoo, & Alley, 2018).).

English is perceived to be a more accessible language than French by the Lebanese, especially those who are looking to emigrate. It is also perceived as a more global language than French given that most relevant internet content is in English, as is much of the radio, TV and cinema that comes to Lebanon.

In order to accommodate the growth of

and quantitative assessments, including compiling an annual bulletin of education-related statistics and evaluating teacher's levels of proficiency. CERD presents the findings of these assessments to the Minister of Education, who has the sole power of deciding educational policy (CERD, 2018). CERD's national plans are developed by a Steering Committee, which is composed of members of each department of MEHE and determines nationwide priorities. Educational planning also takes place regionally: each regional office holds at least one conference per year in order to set their priorities for the school year, based on the MEHE Five-Year plan (MEHE, 2018).

CERD writes the curriculum and submits it to the Director General of Education for approval, and is responsible for formal, in-service training of all teachers, including language teachers. The content of all internal training must be approved by the Director General for Education. CERD's project for continuous training began fourteen years ago under the coordination of the Maktab al Adaad w Al Tadrib (Office for Preparation and Training). Every year, it organizes and delivers internal training to between 15,000 and 20,000 teachers. Training in English language teaching is considered a priority for this office, given the increasing demand for English as a second language in schools. Interest in English language teacher training depends on the geographical area; schools in Beirut for instance demonstrate a higher demand for English than those in Jounieh. CERD also approves training provided by external institutions such as the British Council, USAID and others (CERD, 2018).



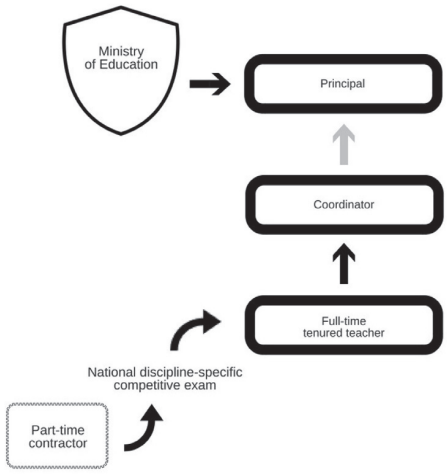
http://www.crdp.org/sites/default/files/Nachra%20i7saieh.pdf

ENGLISH IN THE EDUCATION SYSTEM

Lebanon has a long history of second language learning. As a consequence of the French mandate in Lebanon from 1923 to 1946, French dominated as the main second language throughout the twentieth century. In the past few decades, however, English has become increasingly popular, due in part to its role in the global financial markets.

Schools in Lebanon are either English or French medium, meaning that in addition to the first foreign language being taught from KG1, Mathematics and Science subjects are also taught in the foreign language from Grade 1.

Despite an increase in the popularity of English, the number of public and private schools teaching English as a first foreign language still trails behind the number of schools offering French, at 1,134 and 652 respectively. A further 1,088 schools offer both French and English. 1,000 public schools offer English language only (276) or both French and English curriculums while 888 private schools offer English language only (260) or both French and



address this issue through reforms aimed at the professionalization of the teaching workforce, including formulating and implementing a new law for teacher recruitment and developing a teacher salary scale that is linked to a system of incentives (MEHE, 2018). Following a series of calls by the Union Coordination Committee, teachers began organizing a series of strikes beginning in 2013 and every year since then, joined by the Association of Private Schools, Syndicate of Lebanon (TSL), the League of Teacher of Public Schools in Lebanon (LPESPL), the League of Technical and Vocational Teachers (CETO) and public sector employees. The strikes aimed to put pressure on the Lebanese government to implement the revised salary scale.

Higher Education

In the 2017-2018 academic year, 190,157 students were enrolled in public and private universities in Lebanon. Of these, 36.81% were studying at the Lebanese University (LU), the only public institution for higher learning in Lebanon. LU was established in 1951. The limited government funding and conflicting political interests affect its ability to accommodate increasing numbers of students. The LU now has two branches in Beirut and three others in different regions of Lebanon, with 18 faculties (European Commission for Higher Education, 2019).

In addition to the LU, the Ministry of Education and Higher Education recognizes 40 private institutions of higher education. The largest and most prestigious private universities use English or French as a medium of instruction, and include the Lebanese International University (LIU), St. Joseph's University (USJ), American University of Beirut (AUB), the Lebanese American University (LAU) and the Beirut Arab University (BAU). Of the 40 licensed higher education institutions, 36 use English as the medium of teaching. Université La Sagesse, Université St Joseph, Université Saint-Esprit de Kaslik and the Académie Libanaise des BeauxArts (ALBA) offer their classes in French. The Ecole Superieure D'Affaires(ESA) also offers its courses in French only but is considered a business school rather than a university (CERD, 2018; European Commission for Higher Education, 2019).

Educational Research

The principal body for educational research is the Centre for Educational Research and Development (CERD). CERD is presided over by a governing body composed of the Director General of Education, the President of CERD, Education Inspectors and representatives of the Directorate of Basic Education, Directorate of Secondary Education, and Department for Pedagogical Orientation (DOPS). The role of CERD is to conduct research and planning as a means of informing education policy making. Its activities include both qualitative

96% for girls (El-Ghali & Ghalayini, 2019)

Nevertheless, other studies indicate that the Lebanese education sector suffers from problems of opportunity and the provision of quality education. Lebanese people characterized by the United Nations Development Program (UNDP) as 'poor' (living on less than 4 USD per person per day, representing 27.4% of the total population) often have particularly limited access to education. The formal education attained by the main income earner in poor households is likely to be up to the intermediate level. Regional discrepancies are also a major concern, with educational attainment in poorer areas such as the Bekaa and Akkar standing far lower than in Beirut and Mount Lebanon (Oxfam International, 2018).

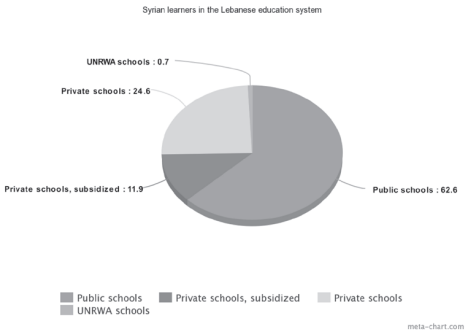
In order to address issues of equal access to quality education, MEHE drafted a National Education Strategy Framework, the 2010-2018 Education Sector Development Plan (ESDP), which sets five priority areas for educational development:

1. **Ensure equal access to education**: promoting Early Childhood Education (ECE), improved retention and achievement of students and development of new infrastructure
2. **Build a knowledge society**: offering teachers opportunities for professional development, modernizing school management and improving curriculum
3. **Enhance social integration**: promoting active citizenship in education, for example through student councils and community service programs
4. **Promote economic development**: integrating ICT into the teaching and learning process and improved monitoring and evaluation of teacher competencies
5. **Support good governance in education**: improving coordination amongst different MEHE units and developing a Management Information System to support policymaking and means of assessing the outcomes of the ESDP according to specific indicators.

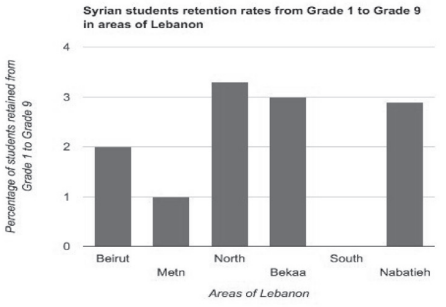
In order to implement the ESDP, the government estimated that $262 million is needed over five years. The MEHE budget, however, stands at $20 million annually, meaning that less than half of the expected costs can be met by the regular budget. The project secured around $189 million from key donors including USAID, World Bank, EU and the French Agency for Development (AFD). Programs under ESDP are running until 2018 due to delays caused by the political situation in Lebanon, including the fact that the country was without a government for most of 2013 and 2018.

Teachers in the public system begin their careers as part-time contractors and can only transfer onto a full-time tenure contract upon completing a national competitive exam in their discipline. Once on a full-time contract, teachers can progress to the role of coordinator, the person responsible for organizing exams and deciding teachers' allocation by class and subject in a school. Coordinators are presided over by school principals, whose responsibilities are mainly administrative and policy-bound, ensuring that the school follows the curriculum set by the Ministry of Education. Consequently, school principals do not necessarily have to come from an education background. It is, therefore, rare for a teacher to progress through to the position of principal.

There are no formalized guidelines and procedures that govern promotion opportunities for teachers in Lebanon, for example, required length of service before promotion. Consequently, promotion does not occur uniformly. The EDSP aims to



http://www.crdp.org/sites/default/files/Nachra%20i7saieh.pdf



http://www.crdp.org/sites/default/files/Nachra%20i7saieh.pdf

Statistics for 2017-2018 reveal that 44.1% of schools in Lebanon are public, 40.6% private, 12.9% private subsidized and 2.4% in UNRWA streams. MEHE recognizes that low enrolment in public schools is problematic and mainly caused by unqualified teachers (34% of public school teachers do not hold a university degree), poor infrastructure, and poor educational resources (CERD, 2018).

Engaging with Syrian parents who have sought refuge in Lebanon is a key challenge for staff of public schools, particularly in poor rural areas where parents may not have been educated themselves. UNRWA schools, in turn, also suffer from issues of quality and overcrowding in classrooms due to limited funding and the general conditions of social and economic hardship faced by Palestinian refugees in Lebanon.

UNRWA is also providing educational services to over 5,000 Palestinian refugees from Syria, in their schools. 31,500 Palestinian Refugees from Syria (PRS) currently reside in Lebanon. For the scholastic year 2017-2018, UNRWA accommodated 5,318 PRS students, in addition to 31,231 Palestine Refugees from Lebanon (PRL) students. PRS students were studying at 63 of UNRWA's 67 schools in Lebanon (UNRWA, 2019).

Students at the secondary level choose from one of the following specializations: Economic and Social, Humanities, General Sciences and Life Sciences. Following the French national education system, Lebanese students sit for two national exams at pre-university level, the Brevet at the end of Grade 9 and the Baccalaureate at the end of Grade 12.

Primary and secondary education institutions can either use English or French as the medium of instruction, determining the language taught as a first foreign language, and the language of instruction of Mathematics and Sciences as of KG1 at age of 3. Historically, there are more French medium schools than English in Lebanon, but in recent years the number of English medium schools has increased considerably (El-Ghali & Ghalayini, 2019).

Lebanon has achieved significant progress in the education system since the end of the Civil War in 1991. In the primary cycle, net enrolment rates are almost universal, standing at 97.1% as of 2015. As of 2012, 97% of boys transitioned from primary to secondary school; 99% of girls made the transition in the same year. Retention rates to the last grade of education reflect a similar slight gender difference, at 90% for boys and

population living in urban areas. It currently has six governorates: Beirut, Mount Lebanon, North Lebanon, South Lebanon, the Bekaa and Nabatiye. A further two new governorates (Akkar and Baalbek-Hermel) were legislated and implemented as of 2018. The population is estimated at 6,237,738 as of 2018, of whom 24.65% are below 15 and 6.64% over 65. Annual population growth is estimated at 0.85% in 2017. In 2018, literacy was 93.9% for adults (15+) (CIA, 2019).

In 2018, gross domestic product in Lebanon was some $47.103 billion and its gross national income (GNI) per capita was $7,930, down from a high in 2011 of $8,670(World Bank, 2019b). Accordingly, the World Bank classifies Lebanon as an 'Upper Middle Income' country, putting it in the same income bracket as Turkey, Romania, Brazil and Venezuela (World Bank, 2019a).

In 2018, unemployment stood at 6.4%, with youth unemployment (between ages of 15 - 24) at 22.1%. The leading economic sector is services, mainly banking and tourism; the country's main exports include jewellery, foodstuffs and tobacco (Trading Economics, 2018).

In 2012, public expenditure on education reached 2.2% of GDP or 7.1% of total government expenditure. The education plan of the 2017-2018 Lebanon Crisis Response Plan calls for $388.1 million in funding, out of a total $2.45 billion in aid Lebanon received in 2017. However, in-country aid is now inflated due to the Syria crisis (Trading Economics, 2018).

NATIONAL EDUCATION SYSTEMS AND STRUCTURES

Primary and Secondary

In the 2017-2018 academic year, there were 1,002,277 students enrolled in 2,874 schools (including UNRWA schools and private subsidized schools) at pre-university level in Lebanon. There are 229 public primary schools in Lebanon and 260 public secondary schools, making a total of 1,267 public schools. In addition, Lebanon has 84 primary online private schools and 1,166 private secondary schools: a total of 1,166 private schools. Schools in Lebanon are divided into three main categories: public ('official' in Arabic), private subsidized and private non-subsidized. Private subsidized schools are not funded by the government but are affiliated to religious institutions, who do not charge fees for enrolment. An additional category of schools are those that cater specifically for Palestinian refugees, which are managed by UNRWA and considered as private institutions by the Ministry of Education and Higher Education (MEHE). Of the 1,002,277 students enrolled in schools at pre-university level in Lebanon, 35,922 are in UNRWA schools (Amnesty International, 2018).

In the 2017-2018 academic year, there were 151,741 Syrian refugees enrolled in public schools at pre-university levels, including 7,486 Palestinian refugees from Syria, out of nearly 487,615 school-aged Syrian refugees currently in Lebanon. 64,546 Syrian students have been absorbed into the regular school system, and an additional 131,194 are being catered for in 313 'second shift' schools which operate in the afternoon using existing school buildings upon the end of the first shift. This places significant pressure on resources and staff (CERD, 2018).

A Silhouette of the Lebanese Educational System and the English Language in Lebanon

Assistant professeur à Dr. Janet Ayoub Al Maalouf
Assistant professor.linguistics and education.
English department
Ayoubjanet4@gmail.com

Abstract:

Lebanon is very well known for its famous and good standard educational system. The right to education is preserved in the Lebanese constitutions. Moreover, Lebanon in accordance with the policy of 'Education for All' and with the help of the Ministry of Education and Higher Education (MEHE) has laid the foundations for the reorganizations within the education sector, providing quality, equal opportunities and contributing to social integration and economic development. This education helps shape the culture of the Lebanese citizen and offers him/her higher order thinking skills to live and work in a changing society and be proficient in learning through his entire life. This paper aims to provide a profile of both: the Lebanese educational system and the English language in Lebanon.

Key words: Lebanon, Educational system, English language, Lebanese schools, Lebanese universities

نبذة مختصرة

يشتهر لبنان بنظامه التعليمي. يتم الحفاظ على الحق في التعليم في الدساتير اللبنانية. علاوة على ذلك، وضع لبنان وفقًا لسياسة «التعليم للجميع» وبمساعدة وزارة التربية والتعليم العالي (MEHE) الأسس اللازمة لإعادة التنظيم داخل قطاع التعليم، مما يوفر الجودة وتكافؤ الفرص والمساهمة في التنمية الاجتماعية والتنمية الاقتصادية. يساعد هذا التعليم في تشكيل ثقافة المواطن اللبناني ويوفر له مهارات التفكير العليا للعيش والعمل في مجتمع متغير، ويكون بارعا في التعلم طوال حياته. تهدف هذه الورقة إلى تقديم نبذة عن كل من: النظام التعليمي واللغة الإنجليزية في لبنان.

الكلمات المفتاح: لبنان، النظام التعليمي، اللغة الإنجليزية، المدارس اللبنانية، الجامعات اللبنانية.

OVERVIEW

Lebanon is 10,452 sq km with 87.8% of the

باب اللغة الإنكليزية

© جميع الحقوق محفوظة
h_imamomais@hotmail.com
wameed.alfkr@gmail.com

وميض الفكر
مجلة نصف سنوية علمية محكمة

Semi-Annual Journal
Copy no. 3 / June 2019

Flash Journal of Research

مجلة نصف سنوية علمية محكمة

Temporary semiannual scientific journal

DEFINITION:
A SEMI-ANNUAL SCIENTIFIC REVIEW PUBLISHED BY THE NATIONAL SOCIETY FOR CULTURE AND DEVELOPMENT.1193 / AD.

Dar Annahda Alarabiya

Directed by Dr Haifa Suleiman Imam.
Publishing and distribution: The Arab House of the Renaissance, Beirut, Lebanon

Semi-Annual Journal

Copy no. 3 / June 2019

Flash Journal de Recherche

مجلة نصف سنوية علمية محكمة

Journal scientifique semestriel temporaire

LA DÉFINITION:

C›EST UNE REVUE SCIENTIFIQUE SEMESTRIELLE PUBLIÉE PAR LA SOCIÉTÉ NATIONALE POUR LA CULTURE ET LE DÉVELOPPEMENT.1193 / AD.

Dar Annahda Alarabiya

Dirigée par le Dr Haifa Suleiman Imam.
Édition et distribution: La Maison arabe de la Renaissance, Beyrouth, Liban