فكر الحداثة في فلسطين

مساهمات في تاريخ الثقافة

المساهمون تباعاً

هانز جورج فليك – وليد سالم – حسن خضر – سليم تماري – مراد البسطامي – حسن خضر – قسطندي الشوملي

جوني منصور – متري الراهب – إسماعيل نواهضة

المحرر

وليد سالم

القدس 2011

الفهرس

تقديم: هانز جورج فليك.....3

القسم الأول: الحداثة الفلسطينية

الفصل الأول: فلسطين: من الحداثة المقتلعة الى الحداثة المعاقة: وليد سالم.....6

الفصل الثاني: الرؤية العثمانية لفلسطين: الترسيم العثماني الإثنوغرافي لفلسطين وسوريا: سليم تماري.....25

الفصل الثالث: الحداثة الفلسطينية بين الإقطاعيين والصعاليك: مراد البسطامي.....50

القسم الثاني: فكر الحداثة: مساهمات فلسطينية مبكرة

الفصل الرابع: فكر الحداثة في فلسطين في عهد الانتداب: قسطندي شوملي.....78

الفصل الخامس: يوسف ضياء الخالدي وروحي الخالدي: المفكران العثمانيان: وليد سالم.....91

الفصل السادس: خليل السكاكيني: ذات مهجوسة بالبحث عن الإنسان الحر الأعلى: وليد سالم.....123

الفصل السابع: فكر الحداثة لدى ثلاثة مفكرين فلسطينيين
من حيفا(نجيب نصار، جميل البحري ووديع البستاني) جوني منصور.....159

الفصل الثامن: الحداثة في الفكر اللاهوتي في فلسطين: القس د. متري الراهب.....170

الفصل التاسع: الحداثة لدى الإسلاميين الفلسطنيين: بين نهاية العهد العثماني
وعهد الانتداب البريطاني في فلسطين: إسماعيل نواهضة.....180

الفصل العاشر: مفكرون شاميون في فلسطين:
بين التوجهات الاجتماعية والتوجهات القومية العربية: وليد سالم.....199

تقديم

بقلم: هانز جورج فليك

مؤسسة فردريش ناومان

القراء الأعزاء،

بالنيابة عن مؤسسة فريدريش ناومان للحرية، أقدم هذا الكتاب الذي هو ثمرة التعاون الطيب والموثوق به - مرة أخرى - بين مركز الديمقراطية وتنمية المجتمع القائم في القدس وبين مؤسستي' كمنظمة ألمانية للتربية المدنية مع توجه ليبرالي واضح'وهي مؤسسة ذات فروع في حوالي 50 دولة من دول العالم.

وجاء هذا الكتاب بعد تنظيمنا معاً مؤتمراً عن فكر الحداثة في فلسطين، وللمنظمين شرف وواجب شكر جامعة القدس ورئيسها' الدكتور سري نسيبه' ومعهد جوته في رام الله لدعمهم لسعينا المشترك، كما نتوجه بالشكر لمؤسسة الدراسات الفلسطينية لقبولها إصدار هذا الكتاب.

وحيث أني بعيد عن الإدعاء بأني مختص في هذه الأمور، أود دعوتكم لتدخل مختصر بسؤالين مرتبطين ارتباطاً وثيقاً بالمضمون الأساسي للنقاش.

السؤال الأول: "الحداثة" -هل هي نعمة أم نقمة على الجنس البشري؟- للبدء دعوني أقوم باختصار وربما ببعض البساطة بتحديد ما لدي شخصياً -مؤرخ من حيث المهنة- للتحدث به عن مصطلح "الحداثة"- وهي بلا شك مصطلح علمي كان ومازال مؤثراً حاسماً على الخطاب الفكري تقريبا في كل زاوية من زوايا كوكبنا.

مصطلح "الحداثة": دعوني من فضلكم استدعي بهذا الصدد أحد أبرز المثقفين الأنجلوساكسونيين' عالم الاجتماع البريطاني أنثوني جيدنز. والذي طرح عام 1998 تعريفاً للحداثة - وهنا سوف أقتبس قوله:

الحداثة هي.. " مصطلح مختصر للمجتمع الحديث، أو الحضارة الصناعية. كما يمكن تصويره بتفاصيل أكثر، على أنه مرتبط ب 1) مجموعة من المواقف المعينة تجاه العالم، وفكرة العالم على أنه منفتح على التحول، عن طريق التدخل الإنساني؛ 2) عقدة من المؤسسات الاقتصادية، خاصة الإنتاج الصناعي واقتصاد السوق،

3) نطاق معين من المؤسسات السياسية' وتشمل الدولة القومية والديمقراطية الشاملة.

على العموم وكنتيجة لهذه الخصائص، فإن الحداثة إلى حد كبير أكثر دينامكية من أي نوع لنظام اجتماعي سابق".

وبتحويل هذا التعريف إلى شروط سياسية واجتماعية مألوفة لنا جميعاً' فإن الحداثة تتضمن:

- التصنيع' ثورة تقنية صناعية مبنية على إنتاج شامل داخل إطار اقتصاد السوق أو الرأسمالية – بقدر ما تريدون.
- استبدال البنى المطلقة بنظام ديمقراطي مبني على حكم القانون وتفهم للمضامين الكونية لحقوق الإنسان.

- الإيمان العميق بعقلانية الإنسان' وبقدرة الجنس البشري على الارتقاء.
- الفرد وحريته' كأساس لرقي الإنسان.

وأخيرا وليس آخرا' ما يثير الجدل في بعض الأحيان:

- العلمانية كأساس للنظام السياسي والتي تعمل على الفصل بشكل صارم بين "الدولة" و "الدين".

تلك هي ضروريات الحداثة' ولن يكون مفاجئاً لكم بأن إجابتي على سؤالي الأول هي في غاية الوضوح: من وجهة نظر الليبرالية' ليس هناك شك بأن الحداثة هي نعمة وليست نقمة على الجنس البشري!

مع ذكر هذا، فإنه حتى أكثر الدول الليبرالية تفاؤلاً لا تستطيع تجاهل "وجهي الحداثة" الشائنين' واللذين أصبحا واضحين في سياق القرن التاسع عشر. وأنا فقط أشير "للسؤال الاجتماعي" الذي تم نقاشه بشكل كبير.

عدى عن ذلك' فإن الرسالة الليبرالية واضحة لهؤلاء الذين يريدون إعادة الزمن للوراء: يدافع الليبراليون عن إنجازات الحداثة. وكيف يكون موقعهم مختلفاً وهم في علاقة جدلية مع الحداثة –كونهم مخترعون ومنتجات للحداثة في الوقت نفسه.

وحسب تعريف آخر لعالمي اجتماع آخرين، هما الألماني الراحل رالف داهرندولف' والنمساوي كارل بوبر، فإن أهم إنجاز للحداثة هو "المجتمع المنفتح".

المجتمع' الذي ليس لديه ما يشبه اللجوء إلى ألفة حميمة أو أي جنة سماوية على الأرض' ولكنه الإطار المجتمعي الذي يمكن الكائنات الإنسانية من تعلم كيفية التعامل مع الفرص والأعباء كذلك مع تناقضات وعداوات الحداثة.

تخميني هو : إذا كان بوبر لا يزال حياً فإنه سوف يشعر بأنه ملتزم بتعريف مصطلحه لـ "أعداء المجتمع المنفتح" مرة أخرى.

هؤلاء الأعداء كانوا يأتون من قلب نموذج الحداثة' ممثلين أشكالاً مختلفة من "الحداثة البربرية" أو "مناهضة الحداثة". اليوم ينهضون من هوامش الحداثة' مستخدمين إنجازات الحداثة ليعلنوا عن رفض صريح لمكوناتها الأساسية.

سؤالي الثاني كما يلي: هل مصطلح الحداثة هو مصطلح أوروبا' مصطلح "الغرب"' أم هومصطلح أفكار وقيم عالمية؟

النقاش حول الخاصية الشمولية أو الحصرية للحداثة هو نقاش قديم من قدم مصطلح الحداثة بذاته.

عندما يتم الإعلان عن "صدام حضارات" في هذه الأيام ، هنا وهناك، هذا الحدث التاريخي يتم إهماله، في كثير من الأحيان.

أنا من دولة أوروبية' والتي حاولت في مرحلة معينة من تاريخها الحديث تحرير نفسها من تيار الحداثة. بقارها تحت تأثيره تم بالفعل لأكثر من قرن من الزمان.

موجة من أزمة الهوية' موجة من التشاؤم الثقافي غمر الأكاديمية الألمانية، ومفكرين ألمان خلال أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين.

هناك اسمان سيكونان مألوفين لكم وهما مرتبطان بنموذج "مناهضة الحداثة" هذان هما:

فريدريك نيتشه' الذي يجسد الرفض الفكري للحداثة' و أوسوالد شبينجلر' مشهور ومنتقد في آن واحد لدراسته الرائجة "هبوط الغرب"' أو بدقة أكثر في اللغة الألمانية الأصلية:"Der Untergang des Abendlandes".

لماذا أقوم بذكر هذه الفترة المهمة من التاريخ الألماني؟

ليست نيتي تقديم العواقب التاريخية لمواقف مناهضة للحداثة كهذه. التاريخ وخاصة فشل التاريخ الألماني في النصف الأول من القرن العشرين هو شيء مألوف لديكم في نهاية الأمر.

الرسالة التي أود إيصالها هي أن على ناقدي مصطلح الحداثة أن يتعلموا من تاريخ نموذج "مناهضة الحداثة".

على سبيل المثال' نقد القرن العشرين للحداثة بأنها مصطلح تمويه جزئي للإمبريالية الغربية هو في جوهره بعيد عن الجديد، بعيد عن الإبداع. وعندما تكون نية هذا النقد هي تحديد أوجه القصور في نموذج الحداثة' يكون هذا النقد مرغوبا بشدة.

أنا بكل تأكيد' انحاز مع بيان جيرارد ديلانتي :

"الحداثة ليست تغريباً' ويمكن تأسيس ديناميكياتها الرئيسية في كل المجتمعات" (الاجتماعي الأيرلندي جيرارد ديلانتي ' عام 2007). يتم تصور الحداثة أكثر فأكثر من منظور وسطي غير أوروبي . في هذه الأيام مصطلحات "الحداثات البديلة" ' "الحداثات المتعددة"' أو "الحداثة ككل" هي مصطلحات الخطاب العلمي' والتي بكل تأكيد قد تجاوزت النقاش حول "ما بعد الحداثة".

هل هناك سبب وجيه لأن نأمل بأن قياس جيرارد ديلانتي سوف يكون مألوفاً؟

لسوء الحظ' هناك أسباب عديدة للشك في هذا الصدد. فأنبياء مناهضة الحداثة لازالوا في مرحلة النهوض في أنحاء عدة من العالم. فلسطين بالتأكيد ليست محصنة ضد هذه الاتجاهات.

أنا ممتن جدا لكل هؤلاء الذين في نيتهم الإخلاص لمعرفتهم بهذا المسعى. دعونا نحاول كشف تقاليد الحداثة في فلسطين. فقد كانت جزئياً مطمورة على يد "أعداء المجتمع المنفتح" التقليديين. وهي حالياً مرة أخرى تحت التهديد من جحافل مناهضة الحداثة –ومرة أخرى بأشكال مختلفة من التمويه الديني.

الفصل الأول
فلسطين: من الحداثة المقتلعة الى الحداثة المعاقة

وليد سالم

هذا كتاب عن الحداثة في الفكر الفلسطيني بين نهاية العهد العثماني وعهد الانتداب البريطاني على فلسطين، وليس كتابا عن الحداثة الفلسطينية في تلك الفترة بكافة جوانبها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية.

وإذ أن الحداثة في الفكر ترتبط بالشروط الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية والثقافية لنشوئها، كان لا بد من هذا الفصل التقديمي عن تلك الحداثة التي مرت بها فلسطين في تلك الفترة. والاسئلة المثارة بهذا الصدد هي اسئلة معروفة بالإجمال في ادبيات البحث الفلسطيني والعربي عن الحداثة ولعل أهمها: ما هي هذه الحداثة التي عرفتها فلسطين في تلك الفترة: هل هي نتاج فلسطيني أصيل أم مجرد حداثة طارئة؟ هل يمكن الحديث عن حداثة في فلسطين فيما كانت حتى عام 1919 جزءا من سوريا الكبرى؟ ما هو تأثير العوامل الداخلية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في نشوئها؟ وما هو تأثير العوامل الاقليمية العربية المحيطة عليها؟ كما ما هو تأثير العوامل الدولية الخارجية؟ وهل أدت الى نشوء حداثة فلسطينية أصيلة أم حداثة وهمية ومحددة لفئة مجتمعية محلية صغيرة مرتبطة بالغرب وطارئة على المجتمع الفلسطيني؟

تتغطى الاجابات على هذه الاسئلة بأغلفة ايديولوجية كثيفة، يتداخل فيها الموقف من الحداثة نفسها كمع أو ضد أو باقتراح حداثة ثالثة بديلة، كما يتداخل فيها الموقف من الآخر، وموضوع الهوية مفهومة إما كهوية منفتحة على الآخر مقابل فهمها كهوية تراثية ترفض الاخر وتدافع عن الاصالة ضد العصرنة وعن الثقافة المحلية ضد التغريب، واخيرا وليس آخرا يتداخل فيها النقاش المحتدم عما اذا كان هنالك ثقافة عالمية انتقلت مراكزها من بقعة الى بقعة اخرى في العالم على مدى قرون التاريخ المختلفة فيما هي ثقافة واحدة راكمت قيما انسانية مشتركة لكل ابناء البشرية، أم ان هذه الثقافة العالمية بشكلها المعاصر هي ثقافة غربية تسعى للهيمنة والسيطرة والقضاء في اطار ذلك على الثقافات المحلية الاصلية.

والى هذه الاسئلة تضاف اسئلة أخرى: عما اذا كانت الحداثة التي مرت بها فلسطين في نهاية العهد العثماني هي حداثة عثمانية أم فلسطينية، عربية شامية أم فلسطينية؟ والاهم الاسئلة المتعلقة بعهد الانتداب وعما اذا كانت الحداثة آنذاك هي حداثة استعمارية ام فلسطينية؟ أم أنها مقابل ذلك كانت فقط حداثة للمجتمع الصهيوني الناشئ على أرض فلسطين على حساب تحديث المجتمع الفلسطيني وصولا الى الاقتلاع عام 1948؟

تحيل هذه الاسئلة الى ابعاد نظرية، وابعاد ذات علاقة بالعوامل الدولية، الاقليمية العربية، الصهيونية والفلسطينية لمناقشة الحداثة في فلسطين:

الابعاد النظرية

يعود قسم من الجدال الفلسطيني – العربي الى اسباب تتعلق بالمفاهيم، فما هي الحداثة(Modernity)؟ وما علاقتها بالتحديث(Modernization)؟ وما هي علاقة كليهما بالعصرنة(Modernism)؟ كما يطرح بعض المفكرين العرب مفهوم النهضة كبديل لمفهوم الحداثة [1] ، كما سيأتي لاحقا.

يمكن بصورة مبدئية تصور الحداثة كبنية، والتحديث كعملية، والعصرنة كوعي وأذواق.

وفق ذلك فإن الحداثة هي بنية اقتصادية – اجتماعية – سياسية – ثقافية تتعارض مع البنية التقليدية وتشكل ثورة عليها، أما التحديث فهو عمليتها، أي صيرورة نشوئها وتطورها على المستويات ذاتها، أما العصرنة فهي انماط الوعي والممارسة الاجتماعية السياسية الاقتصادية الثقافية التي تنشأ معها وعنها. وبكلمات أخرى فإن الحداثة هي "نمط حضاري يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع الثقافات السابقة عليها" [2]

---

[1] برهان غليون (1990) " اغتيال العقل أمحنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية"، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط3.

[2] جان بورديار (1991)، "الحداثة"، في قضايا وشهادات، كتاب ثقافي دوري، الحداثة جزء 2: الوطني والاختلاف وحداثة الآخر، عدد 3، دمشق: مؤسسة عيبال للدراسة والنشر، ص 398.

وفي الغرب مرت هذه الحداثة وعملياتها التحديثية بمراحل ثلاث: الاولى من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر حيث تم الانتقال نحو الديموقراطية وكانت الثورات الثلاث: الفكرية والعلمية والصناعية، والثانية من القرنين التاسع عشر والعشرين حيث امتدت الحداثة وعملياتها التحديثية الى مناطق مختلفة من العالم فيما جاءت مرحلة العولمة كمرحلة ثالثة ابتداءا من النصف الثاني من القرن العشرين لتجعل الحداثة شاملة لكل العالم بحيث لم يعد لأحد منها مهربا من التأثر بها ايجابا أو سلبا.

وفي كل مراحلها الثلاث تميزت الحداثة وعملياتها التحديثية سياسيا بدعوتها وسعيها الى انشاء دولة المواطنة العصرية، الديموقراطية الليبرالية المستندة الى دستور وقوانين تحمي حقوق وحريات المواطنين، واعلام مستقل وفصل سلطات افقي وعمودي وتوزيع مصادر القوة في المجتمع وآليات للحد من طغيان الاغلبية ضد الاقلية، كما وآليات للشفافية والنزاهة والمساءلة والمحاسبة. وأما اقتصاديا واجتماعيا فقد تضمنت الدعوة والسعي الى تجاوز المجتمع التقليدي القائم على هيمنة الانتماءات الارثية (العشائرية والقبلية والطائفية والجهوية)، والمجتمع التقليدي الحديث شكلا والقائم على هيمنة الانتماءات ما بعد الارثية والفئوية والزبائنية، لصالح الفرد الفريد المتفرد، واحترام التنوع للجماعات المختلفة إثنيا ودينيا ومصلحيا وغير ذلك. هذا إضافة للتمدين والنهوض بالارياف، وتطور الاسواق والتصنيع، ومكننة الزراعة والتقدم العلمي والتكنولوجي. أي الإنتقال من الإقتصاد الزراعي المعتمد على العمل المكثف إلى الإقتصاد المبني على المعرفة وإستخدام الآلة في الصناعة والزراعة وتطوير الخدمات.

أما فكريا وثقافيا فإن الحداثة تحيل الى محورية الانسان في الكون، وحرية الارادة وحرية الفكر وسلطة العقل مقابل الايمان بالمسلمات والخرافات. كما تحيل الى قبول الآخر داخليا وخارجيا، وما يرتبط بذلك من تسامح وقبول للتنوع والتعددية والحريات المتساوية. وتؤدي هذه الرزمة الأخيرة من المواقف الى الانفتاح على الآخر بديلا للانغلاق وما ينجم من ذلك من انفتاح للهوية بحيث يصبح سؤالها: ما هو المشترك بيني وبين الآخر محليا وعالميا، بديلا لسؤال الهوية المنغلقة: ما الذي يميزني عن الآخر محليا وعالميا، وكيف أحافظ وكيف أحمي هذا التمايز؟ في هذا الاطار تشتمل الحداثة بجانبها الفكري والثقافي في مواقف تدعو للحقوق والحريات المتساوية على أساس المواطنة بدون تمييز ضد الاقليات والفئات المهمشة، أو تمييز لصالح الرجال ضد النساء، أو أي شكل آخر من أشكال التمييز.

وتشمل الحداثة بجانبها الفكري والثقافي مكونات أخرى تدعو للدولة العلمانية بما هي دولة محايدة تجاه أديان وعقائد مواطنيها ومواطناتها. وتطرح أيضا اسئلة التقدم وإسقاط العصمة عن الماضي وجعله موضوعا للدرس التاريخي [3] ، وطرح مرجعية الشعب بديلا لمرجعية المستبد الفرد أو المجموعة المستبدة، والايمان بالمثاقفة والتفاعل الثقافي، وبالعالمية مقابل الخصوصيات المنغلقة، كما والانطلاق من نسبية الحقيقة ورفض الاجابات المطلقة والتعصب والتزمت، كما والاجابات المجللة بهالات التقديس.

هذه الحداثة ووعودها المذكورة تحمل مشروعا لم يكتمل بعد، ولم يستنفذ كل إمكانياته ولم يف بكل وعوده حسب هابرماس [4] ذلك أنها ما ان تصل الى درجة معينة، حتى تبدأ على الفور بالتطور نحو درجة أفضل واحسن، وهكذا الى مالانهاية. وعند أمين معلوف يتجاوز ذلك الامر حيث يرى أن البشرية لم تنتقل بعد الى مرحلة الاعتراف بالتنوع بما هو معطى حداثي وحسن ادارته وبالتالي لا زالت تعيش في "عهد سابق للتاريخ مفرط في الطول" [5].

وينطوي الانتقال الى الحداثة من مجتمعات ما قبل الحداثة على عملية تخلخل في الثقافة القديمة، وتزعزع في بنى المجتمع التقليدي، وفي هذا الاطار فقد شملت الحداثة على مسارات للاصلاح الديني، وطرح أفكار جديدة، وانتقال المجتمع من أنماط معيشية معينة الى أنماط أخرى أكثر تطورا. وتستمر عمليات التخلخل هذه مع انتقال الحداثة من مرحلة الى مرحلة اخرى من تطورها، بحيث تخلق هذه العمليات حالة القلق والتوجس التي تؤدي الى ردات فعل وطروحات فكرية ضد الحداثة وفي هذا الاطار تقول د. خالدة سعيد:

---

[3] خالدة سعيد (شتاء 1991) " هوامش حول تحديث الخطاب اللغوي" في: قضايا وشهادات (كتاب ثقافي دوري): الحداثة (ج2): الوطني والاختلاف وحداثة الآخر، عدد 3، دمشق: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ص5.

[4] محمد سبيلا (ايلول 2010) " دفاعا عن الحداثة والعقل: هابرماس وأهميته للفكر العربي"، مجلة معابر الالكترونية http://www.maaber.org

[5] أمين معلوف (2011)، اختلال العالم، بيروت: دار الفارابي، ط1، ص 285 – ص 309.

" الحداثة وضعية فكرية اشكالية تميز المنعطفات الكبرى في تاريخ الثقافات، فهي ترتبط بتزعزع صورة العالم في وعي الناس ضمن اطار حضارة ما، كنتيجة لتطور متسارع وشامل في المعارف بأشكالها وأدوارها وأنماط الانتاج، ومن ثم في التصورات ومجمل العلاقات (بالعلل الاولى، بالطبيعة، بالضوابط، بالمثيل، والداخل، بالمختلف والخارج...) وما يفضي اليه ذلك من تبدل حيز المعنى وتبدل خارطة المقدس وسلم القيم وطبيعة المعايير، وتشكل ردود الفعل والردود المضادة والتوترات والصراعات كعناصر ملازمة لآلية هذا التطور وفقا لمبدأ الجدل التاريخي" [6]

ولهذا فإن الحداثة وفكرها وعملياتها التحديثية لم تنم وتتطور بدون معارضة، ومنذ بداياتها حين استعمل جان جاك روسو كلمة "حديث" للمرة الاولى، نشأ معها نقادها ورافضوها بدءا من نيتشه وماركس، حيث انتقد نيتشه العقل واعتبره في خدمة سلطة رأس المال، كما انتقد العلم لأنه يدمر تقديس الانسان لذاته وتميزه عن الكائنات الاخرى، وانتقد الديموقراطية بوصفها حكما للرعاع [7]. أما ماركس فقد ربط الحداثة بالرأسمالية التي عملت على تسليع كل شيء، بما يشمل تحويل قيم الانسان الى بضائع في خدمة الرأسمالية في ظل مجتمع طبقي يكرس استغلال العمل المأجور ويهدد مصادر الطبيعة من أجل تحقيق المصالح الانانية الجشعة للرأسمالية، ودعا الى ثورة البروليتاريا من أجل إنشاء نظام اشتراكي بديل.

وفي القرن العشرين تصدت البلشفية للعمليات الحداثية من خلال حل لينين للجمعية التأسيسية المنتخبة عام 1917 لأن منافسيه من المناشفة والكاديت نجحوا فيها، واستبدلها بتأسيس مجالس السوفياتيات في مواقع العمل، حارما البرجوازية من حق الاقتراع، ومكرسا أيضا دكتاتورية الحزب على البروليتاريا باسم "دكتاتورية البروليتاريا" [8]. وأما على المستوى الفكري فقد انتقدت مدرسة فرانكفورت في الفلسفة الحداثة، ورأى منظرها هايدغر فيها بأنها دعوة الى صنمية المال والجمهور والأنا والادارة التقنية [9]. وانتقدها لاحقا ميشيل فوكو لأنها تنطوي على "عقلية تأديبية صارمة وقاسية مثل السجون ومراكز من المرض العقلي والمدارس" [10].

ويرى هنا هابرماس أن هذه الانتقادات للحداثة قد ركزت على الجانب التنظيمي للحداثة، أي على بعض الجوانب السلبية المترافقة مع تطبيقات بعض مظاهر الحداثة على الأرض، وهي جوانب تتعدل باستمرار مع نمو وتطور وتطبيقات الحداثة بحيث تصبح أفضل فأفضل. أما قيم الحداثة ومقولاتها الرئيسية فلم تتصدى لها هذه الانتقادات حسب هابرماس [11].

ومع منتصف القرن العشرين نشأ توجه "ما بعد الحداثة"، وما نجم عنه من القول بانتقال العالم الى مرحلة المجتمع "ما بعد الصناعي" أو "المجتمع الاستهلاكي" أو "مجتمع المعلوماتية والاتصالات" و "وإنسان التنظيم" بديلاً عن الفرد، ومجتمع إنهاء الفوارق بين المدينة والريف، وتسارع التغيير بشكل مذهل. ويرى هذا التوجه أن الحداثة قد استنفذت مع الوصول الى المعلوماتية التي أصبحت تضم العالم كله مع بعضه البعض كقرية صغيرة تعتمد نفس الوسائل التكنولوجية بحرية كاملة وبمساواة وبدون تمييز ولها نفس الاذواق وتستعمل نفس المواصلات والملابس وكل عناصر الاستهلاك الاخرى. يتفق هذا التوجه مع الآراء القائلة الى وصول التاريخ الى منتهاه حسب فوكوياما، والى بدء مرحلة ما بعد الفلسفة، وهو ما لا يوافق عليه هابرماس الذي يرى بأن الحداثة لا زالت مشروعاً لم يتفتق بعد عن كل الإمكانات والإمكانيات التي يحتويها حتى الآن، وبالتالي لا زالت الحداثة حسب رأيه مشروعاً واعداً بالمزيد من الخير لصالح تقدم البشرية.

وبكلمات أخرى فقد انتقل نقد الحداثة من رفضها بسبب وجود اختلالات في جوانبها التنظيمية في القرن التاسع عشر والعشرين، الى القول بإنهائها والانتقال الى " مجتمع ما بعد الحداثة" منذ النصف الثاني من القرن العشرين. وفي هذا الاطار

---

[6] سعيد، مصدر سبق ذكره، ص54.

[7] محمد سبيلا، مصدر سبق ذكره.

[8] وليد سالم (1997)، الديمقراطية: إشكاليات المفهوم والممارسة، دراسة غير منشورة.

[9] محمد سبيلا، مصدر سبق ذكره.

[10] محمد سبيلا، مصدر سبق ذكره.

[11] محمد سبيلا، مصدر سبق ذكره.

تتراوح المواقف من الحداثة في الغرب اليوم بين التوجه المؤكد، والتوجه النافي الذي يراها كتقليد، والتوجه العازف عنها وعن كل جوانب الحياة المدنية التي تجسدها [12].

حداثة الماضي مقابل حداثة الحاضر
وحداثة الذات أم دخول في حداثة الآخر؟

يبدو النقاش العربي حول موضوع الحداثة اسيرا لثنائيتين: الثنائية الأولى تنشد الى طرح حداثة عربية ماضية كرد دفاعي ضد حداثة الغرب الحالية: " أنتم المحدثون المعاصرون، أما نحن فقد سبقناكم في الحداثة". ويستند هذا الخطاب الحداثوي الماضوي الى تجربة بناء الأمة الواحدة ذات الأديان المتعددة المتساوية في الحقوق والواجبات التي جسدها الرسول محمد في المدينة من خلال وثيقة "صحائف المدينة" والى اطروحات المعتزلة حول هوية الاختيار، وغيرها من الاطروحات، كما والى الابداع العلمي والفكري الذي شهده العرب في العصور الغابرة تحت حكم الاسلام حتى نهاية العهد العباسي، وهي كلها ملامح حداثية من الماضي الذي يحوي الكثير من المظاهر والنتاجات الحداثية بدون شك، والمشكلة هناك لا تتعلق بنفي حداثيتها، وانما في وضعها في مواجهة حداثة الأخر المتضمنة لنتاجاتها.
أما الثنائية الثانية، فتتعلق بالنظر الى الحداثة على أنها نتاج غربي، وبالتالي رؤية مظاهرها في العالم العربي على أنها دخول في حداثة الآخر اكثر مما هي حداثة ذات جذور داخلية اصيلة. هنا تتخذ المواقف تجاه حداثة الآخر الدخيلة إما صيغة القبول بالكامل رغم طابعها الغربي (بعض الليبراليين العرب)، أو صيغة الرفض (الاتجاهات السلفية والاتجاهات الراديكالية الثورية)، أو محاولة اتخاذ موقف ثالث يسعى لأن يجمع بين مكونات مستوحاة من التراث العربي الاسلامي، ومكونات مستوحاة من الحضارة الغربية.

وتجسيدا لطريقة خاصة في طرح موقف ثالث رأى برهان غليون أنه يجب التمييز بين الحداثة وبين النهضة، حيث الأولى: "هي انتقال الى أنماط الحياة والسلوك الغربيين دون تمييز" [13].بما يفكك ويضرب الذات التراثية، ولا يبني حضارة، أما الثانية فهي ولوج الحضارة من خلال " نهضة للذات التراثية" كما يرى غليون [14]. ويرى غليون أن نهضة الذات التراثية لن تتحقق "قبل أن ينجح العرب في الدخول مجدداً كذات فاعلة ومؤثرة في التاريخ بعدما أبعدت عنه" [15]. ويتسق هذا الطرح مع مفهوم الحداثة بما هي من إنتاج ذاتي يتضمن تمثل الحضارة بديلاً لمجرد إستيراد مظاهرها أي "إستيعاب الحضارة ضمن التراث، أي نهضة الذات التراثية ذاتها" [16]، وتتفق ورقة الدكتور قسطندي الشوملي في هذا الكتاب مع هذا المنظور للحداثة كنتاج ذاتي.

تحيل هذه الثنائيات الى نقاش الهوية (الانا ضد الآخر، أو الأنا في مواجهة الآخر)، فيما تحيل الحداثة الى سؤال التقدم، والذي يتطلب الانفتاح على الآخر، في الوقت الذي تسعى فيه الذات من أجل نهضتها.
وتعود هاتين الثنائيتين الأخيرتين الى الموقف الملتبس للغرب في علاقته بالمنطقة: فمن جهة يحمل الغرب وجها عقلانيا حداثيا، ولكنه من جهة أخرى جسد الاستعمار الذي اجتاح بلدان المنطقة العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين واستعمر بلدانها لعقود طويلة مستعملا أساليب البطش واستخدام القوة العسكرية الغاشمة. لقد استخدم الغرب عقلانيته لبناء حداثة

[12] مارشال بيرمان (شتاء 1991) " كل ما هو صلب يتحول الى أثير: التحديث أمس واليوم وغدا"، في: قضايا وشهادات (كتاب ثقافي دوري): الحداثة (ج2): الوطني والاختلاف وحداثة الآخر، عدد 3، دمشق: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ص 280.

[13] غليون، مصدر سابق، ص183 – 184.

[14] غليون، مصدر سابق، ص 194.

[15] غليون، مصدر سابق، ص 34..

[16] غليون، مصدر سابق، ص 194.

مجتمعاته نفسها، أما مع العالم فقد استخدمها ذاتها كأداة للسيطرة. يقول أمين معلوف: " ما آخذه على العالم العربي هو فقر وعيه الخلقي، وما آخذه على الغرب هو ميله الى تحويل وعيه الخلقي الى أداة للسيطرة" [17].

وبالعودة الى فقرالوعي الخلقي العربي الناتج عن ثقافة الصدام مع الآخر بديلا لثقافة الانفتاح عليه، تجدر الاشارة الى مفهوم " وحدة الثقافة العالمية"، وحسب هذا المفهوم فإن الثقافة العالمية هي ثقافة واحدة ينتقل مركزها من بقعة الى بقعة أخرى من الارض خلال مسار التاريخ، وخلال هذا الانتقال تراكم الثقافة العالمية قيما ومعارف تصبح ملكا للبشرية جمعاء. في هذا الاطار كانت اليونان القديمة مركز الثقافة العالمية في زمن تاريخي مضى، ثم انتقل هذا المركز الى العرب خلال العهدين الأموي والعباسي، ومنهم انتقل الى أوروبا لاحقا. ومع كل انتقال تنتقل أيضا القيم والمعارف التي تمت مراكمتها الى المركز الجديد الذي يضيف بدوره قيما ومعارف أخرى إضافية لما تراكم سابقا، وهكذا تجسيدا لوحدة مكونات الثقافة العالمية، "فقد كانت الفلسفة يونانية، والحق رومانياً، والحكمة مشرقية" [18]،وهكذا.

وقد درس طه حسين ثقافة مصر في كتابه مستقبل الثقافة في مصر الذي أصدره عام 1938، فوجد أنها تحتوي على مكونات عربية اسلامية ولكنها تحتوي أيضا على مكونات غربية ومتوسطية. لذلك رأى أن من الخطأ النظر الى الثقافة المصرية على أنها عربية – إسلامية فحسب مناقضة للغرب. ورأى طه حسين أن "القومية الوطنية" هي نموذج علماني تتحقق من خلاله الهوية الحضارية المصرية "في إنتمائها لحوض المتوسط والثقافة الغربية [19].

كما هو حال مصر، فإن ثقافة أي بلد هي هجين مركب من مختلف ثقافات العالم، وهذا ينطبق على فلسطين: فهل يمكن إنكار وجود مكونات عالمية (ومن ضمنها أوروبية) في الثقافة الفلسطينية تاريخيا، آخذا بعين الاعتبار أيضا كونها أرضا مقدسة للأديان السماوية الثلاث، ونظرا أيضا لموقع القدس الخاص الذي جعلها محجا لمواطني دول العالم الغربي والعربي والاسلامي على مدى التاريخ، وما تركه هؤلاء من بصمات وآثار ثقافية فيها على مدى قرون التاريخ؟

ويأتي انكار مبدأ وحدة الثقافة العالمية كنتاج للصدمة الحضارية منذ بداية عصر التنوير العربي في منتصف القرن التاسع عشر، حيث كان السؤال: " لماذا تقدموا، ولماذا بالمقابل تخلفنا؟" ولا زال هذا السؤال مرتسما حتى اليوم، فيما تعددت الاجابات عليه ومنها اجابات المفكرين الحداثيين العرب التي استمرت حتى دحرتها " هزيمة 1967 المتوالدة بلا انقطاع" [20].

وفي سياق آخر مختلف لم يكن العرب في الماضي حساسون تجاه مسألة التثاقف والانفتاح الثقافي مع الغرب. كان ذلك في القرون الهجرية الاربعة الأولى حيث كان تفاعل العرب مع الغرب تفاعلا إيجابيا [21] ما اختلف بين ذلك الوقت وبين الفترة من منتصف القرن التاسع عشر وحتى اليوم أن التفاعل في تلك الاوقات مع الغرب كان تفاعلا من منطلق الندية، بل من منطلق تفوق العرب حينذاك. أما حين تخلف العرب في القرن التاسع عشر وبدأوا يتعرضون للاستعمار فقد انتابتهم الحساسية تجاه الثقافة الغربية ذات الوجه الاستعماري. في القرون الاربعة الأولى للهجرة كان سؤال التقدم هو السؤال الموجه للعرب في تفاعلهم مع الآخر، أما منذ منتصف القرن التاسع عشر فقد أصبح هاجس العرب هو سؤال الهوية: نحن مقابل هم، وذلك بحثا عن عناصر ايجابية في التاريخ والتراث العربي تثبت تميز"نا" عنهم في الغرب يكتب علي محافظة "لم يكن اتصال العرب بالفكر الغربي في القرن التاسع عشر أول إتصال لهم بهذا الفكر، فقد سبق أن تعرفوا على منابع هذا الفكر في القرون الأربعة الأولى للهجرة، من خلال ترجمة الأثار اليونانية في العلم والأدب والفلسفة وأحرزوا تقدماً عظيماً في ميادين الفكر المختلفة منحهم قصب السبق والتفوق على العالم بأسره، وانقطعت هذه الصلة تسعة قرون أو يزيد ولأسباب سياسية وإقتصادية

---

[17] أمين معلوف، مصدر سبق ذكره، ص 32.

[18] غليون، مصدر سابق، ص 225.

[19] عبلة الرويني، "يوليو وطه حسين": خصومة زائفة"، نفس المرجع أعلاه، ص 398.

[20] فيصل دراج (2005)، الحداثة المتقهقرة، طه حسين وأدونيس، رام الله: مؤسسة مواطن.

[21] علي محافظة (1980)، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، بيروت: الأهلية للنشر و التوزيع، ص 9.

ودينية،.ثم عادت من جديد تحت ظل الابتزاز الدولي والتدخل السياسي والاحتلال العسكري في عصر التوسع الاستعماري الأوروبي [22].

في إطار ردود الافعال المشوهة هذه على ثقافة الغرب نشأت على المستوى الثقافي ما سماه ألبرت حوراني في كتابه من سوريا ولبنان عام 1946 بالشخصية التشرقية "Levantine"، وهي الشخصية التي تنطق بثقافة غربية، ولكنها تعيش وتتعايش مع مجتمع تقليدي وثقافة تقليدية وتمارس ذلك في آن معا [23]. لدى هذه الشخصية حصل التخلخل في القيم والمفاهيم القديمة، ولكنه لم يستكمل، ونشأ عن ذلك حداثة جزئية غير مكتملة ومشوهة في الفكر والممارسة، ولعل النزعة التوفيقية لغالبية الاتجاهات العربية الاولى تجاه الحداثة تعكس هذا الموقف التشرقي.

بدأت هذه التيارات الحداثية مع تكوين إنطباعات أولى عن أوروبا وتكون الجيل الأول من المفكرين الأوائل الذين دعوا إلى إصلاح الدولة العثمانية أبان القرنين السابع عشر والثامن عشر كالجبرتي الذي عاصر غزو نابليون لمصر وعبر عن إعجابه بالتقدم الفرنسي، ومخائيل مشاقة اللبناني (1800 – 1888) ورفاعة الطهطاوي (1801 – 1873). وخير الدين التونسي (1810 - 1899) وناصيف اليازجي (1800 – 1974)، وفارس الشدياق (1804 – 1877)، وبطرس البستاني (1819 – 1883)، وجمال الدين الأفغاني (1839 – 1897) وتلميذه محمد عبده (1849 – 1905). وقد دعا إلى إصلاح الدولة العثمانية، فيما برزت دعوات قومية عربية مبكرة لدى المسيحيين منهم، ودعا المسلمون منهم إلى التوفيق بين الإسلام وحضارة الغرب [24]. وعلى هدي الأوائل سار ميخائيل العورة في فلسطين (1855 – 1906) [25].

وتوزع تلامذة محمد عبده بين تيارات أحدها يدعو إلى إصلاح الإسلام وإلغاء الخلافة (الشيخ علي عبد الرازق 1888 – 1966)، وآخر إلى تحرير المرأة (قاسم أمين 1865 – 1908)، وهنالك من دعا للقومية المصرية التي تجمع المصريين للأفكار الليبرالية (أحمد لطفي السيد، 1872 – 1963)، وكلهم مصريون هنالك رشيد رضا (1865 – 1925) الذي ولد في قرية قرب طرابلس لبنان، ولكنه إقتفى خط محمد عبده. "وكان إتباع محمد عبده وسطاً بين طرفين: التقليد من طرف، والعلمانية من الطرف الآخر" [26]، ومن تلامذته في فلسطين في ذات الفترة سليمان التاجي الفاروقي وآخرين (أنظر/ي فصلاً لاحقاً).

وفي نفس الفترة التي نشط فيها تلامذة محمد عبده، ظهر في بلاد الشام من يسميهم حوراني "بطلائع العلمانية" [27]، مثل فرنسيس (مراش، 1836 – 1873)، وشبلي الشميل (1850 – 1917)، وفرح أنطون (1874 – 1922) (ص 251). وعلى هديهم سار خليل السكاكيني في فلسطين (1878 – 1953) بحكم صداقته الحميمة مع فرج أنطون والتي يبدو أنه تأثر بها (أنظر/ي فصلاً لاحقاً).

في القرن اللاحق ظهر المفكرون القوميون في بلاد الشام داعين في البداية للامركزية، ثم للاستقلال عن الدولة العثمانية وفي مصر ظهر المفكرون الوطنيون المصريون، "وبالنسبة إلى أكثرية مؤلفي هذا الجيل، فإن مبدأ العلمانية الذي يعيد صنع المجتمع، هو مبدأ القومية، سواء حدد بتعابير عثمانية أو مصرية أو عربية" [28].

---

[22] علي محافظة، مصدر سبق ذكره، ص 9.

[23] هشام شرابي (1987)، بحث في المجتمع العربي المعاصر (البنية البطريركية)، عكا: دار الاسوار، ط2.، ص35.

[24] ألبرت حوراني (1997)، الفكر العربي في عضر النهضة، (1798 – 1993)، بيروت: نوفل، ص 45 – ص 168.

[25] عادل مناع (1995)، أعلام فلسطين في أواخر العهد العثماني، (1800 – 1918)، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ص 304,

[26] حوراني، مصدر سبق ذكره، ص 199.

[27] حوراني، مصدر سبق ذكره، ص 251.

[28] حوراني، مصدر سبق ذكره، ص 6.

إن العلمانية والقومية كانت مندغمتين في أطروحات مفكري هذه الفترة ممثلة بالنصف الأول من القرن العشرين [29]. وكان من أبرز مفكري هذه الفترة الأخيرة طه حسين (1889 – 1973).

ويقسم علي محافظة إتجاهات الحداثة العربية (أو الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة) كما يسميها إلى 4 أنواع من الاتجاهات: دينية: تشمل الحركات والدعوات السلفية وغيرها، والاتجاهات السياسية ممثلة بتيار الجامعة الإسلامية، وتيار الرابطة العثمانية، وتيار الوطنية الأقليمية، وتيار القومية العربية. والاتجاهات الإجتماعية التي تركزت على البحث في إسباب التخلف: البحث عن الحرية والمساواة، وأخيراً الاتجاهات العلمية التي تركزت على التأليف من المجال العلمي وغير ذلك [30].

أما خليل السكاكيني فيقسم النهضة السورية إلى دورين في مقالة له نشرتها "المقتطف" عام 1921 عن معلمه نخلة زريق:

"مر على النهضة السورية حتى اليوم دوران في الدور الأول كانت شرقية، انصرفت فيها الهمم إلى إحياء اللغة العربية وتجديد معالمها واستخراج كنوزها ودقائقها وتأليف الكتب في كل موضوع بها وإنشاء المدارس على مبادئ وطنية. وقد أنجبت النهضة في دورها هذا كثير من الأبطال مثل اليازجي والبستاني والشرياق وأديب اسحق وجورجي زيدان وإبراهيم الأحدب والشرتوني، والحوراني والشدودي وغيرهم ممن لا نزال إلى اليوم على فضلهم... وفي الدور الثاني أخذت النهضة السورية تيار المدنية الغربية، فأصبحت لا شرقية ولاغربية" [31].

وبكلمات أخرى يقول السكاكيني أن التبعية للغرب قد أذهبت الهوية الشرقية للنهضة السورية، ولكن بدون أن تصبح هويتها غربية. وهنا يعود مصطلح "التشرقية" سابق الذكر لالبرت حوراني ليصبح ربما المصطلح الأنسب لوصف هذه المسألة.

على أن مشكلة التيارات الحداثية العربية في مطلع القرن العشرين تتجاوز ذلك ربما، فهم قد كتبوا عن النهضة والحداثة في الوقت الذي استعمرت فيها أوروبا المنطقة، مما أدى إلى اتهامهم بالتبعية للغرب، وذلك رغم دعوتهم المناهضة للتبعية، ويكتب فيصل دراج عن طه حسين بهذا الصدد:

"لقد سعى طه حسين – إلى استلهام وتمييز النموذج الأوروبي في فترة انتقال السلطة السياسية العربية من الحاضنة العثمانية إلى حقل التبعية الكولونيالية. فبدأ هذا التنويري الوطني الكبير كما لو ينادي للتبعية ويبشر بها، مع أنه لم يرفع رايته للعلم والتنوير إلا لمحاربة التبعية والتأسيس لنظام إجتماعي عقلاني يتحرر من التبعية في فعله القصدي الهادف إلى تحرير العقل والإنسان" [32].

وتوافقت هذه المعضلة الممثلة بالاتهام بالغربنة، مع معضلة أخرى تمثلت بعدم جرأة القوى الاجتماعية والسياسية لتلك الفترة على حمل الأفكار التنويرية: للدفاع عنها، وهنا يضيف دراج بشأن طه حسين والمفكرين الآخرين الذين ساروا على نفس طريقه:

"لم تتبناهم طبقات المجتمع، ولا المجتمع، وبقيت أفكارهم على الهامش ولم تتغلغل في المجتمع، وكانت طبقات المجتمع فاترة وأعجز وأخوف عن تحمل آرائهم" [33].

ورغم نواقصها وثغراتها وتوفيقيتها (عدا قلة ممن تجاوزوا التوفيقية)، فإن هذه الاتجاهات الحداثية في حينه قد مثلت اطروحات حداثية ليبرالية، شكلت في ظل تخلف المجتمع " المرحلة الليبرالية من الفكر العربي، وليس الفكر العربي

---

[29] لتاريخ نشوء وتطور هذه الحركة القومية أنظر/ي: جورج أنطونيوس (1987)، يقظة العرب، بيروت: دار العلم للملايين، طبعة 8، ص 174 – ص 243.

[30] محافظة، مصدر سبق ذكره.

[31] خليل السكاكيني (1962)، المؤلفات الكاملة، ج 1، ص 98 – 99.

[32] فيصل دراج (ربيع 1990)، "الشيخ التقليدي والمثقف الحديث"، في: قضايا وشهادات كتاب ثقافي دوري، العدد الأول: طه حسين العقلانية – الديمقراطية – الحداثة، ص 62.

[33] دراج، مصدر سبق ذكره، ص 62.

عامة أثناء في العهد الليبرالي [34]. وهنا تبرز الثنائية المفجعة التي عرفها الفكر الحداثي العربي، فهو فكر جاء نتاجا لوحدة الثقافة العالمية وتمثلها من قبل المفكرين الحداثيين العرب، ولكنها لم تترافق مع ظهور حداثة كافية في المجتمع والاقتصاد والحياة السياسية التي بقيت كلها تدور في نطاق التخلف، وإن طرأت عليها بعض المظاهر الحداثية الجزئية هنا وهناك.

لا تبدو حداثة الماضي اذن متعارضة مع حداثة الحاضر كون الثانية استكمالا للأولى في اطار وحدة الثقافة العالمية التي ينتقل مركزها من مكان الى آخر. ولكن ما يبدو متناقضا أن حداثة الآخر (التي هي الحداثة العالمية بتضمنها لنتاجات مراكز " الثقافة العالمية" السابقة)، قد تجسدت في مفكرين حداثيين تنويريين عرب، فيما لم تتوافق مع حداثة مكتملة في المجتمع والاقتصاد والسياسة، مما جعلها رقيقة جداً وهشة كقشرة بيض كما يكتب الدكتور متري الراهب في أحد فصول هذا الكتاب، وترافق ذلك مع نشوء اتجاهات معارضة (بل ومعادية) للحداثة وتعمل بكل الوسائل لإجهاضها.. كيف ولماذا تم ذلك؟

من الحداثة العثمانية غير المكتملة
الى مفارقة التحديث الاستعماري كنقيض للحداثة

في الجواب على السؤال الأخير، كتب عبد الله العروي " لو نجح اصلاح النهضة، لما تم الاستعمار" [35].
يلخص هذا الجواب دور العوامل الداخلية التي منعت اصلاح النهضة (الحداثة والتحديث العثمانيين في الحالة هذه) من أن ينجح، كما أنه يمهد للحديث عن دور الاستعمار اللاحق في اجهاض الحداثة والتحديث اللذين تما في فترة الاصلاحات العثمانية.

نجم فيما نجم عن الاصلاحات العثمانية والتي ابتدأت منذ عام 1939 واستمرت حتى تفكك الدولة العثمانية عام 1917، نشوء فكرة المواطنة العثمانية المتساوية لجميع الأفراد الخاضعين للسلطة بدون تمييز، وتحديث أجهزة الدولة، وتحسين الأداء الاقتصادي، ونظام الانتخابات للبرلمان العثماني (مجلس المبعوثان)، ونشوء برجوازيات المدن التجارية على أنقاض أصحاب الحرف والصنائع ومشايخ الريف الذين جرى تهميشهم وإضعاف دورهم. ساهم في ذلك بفلسطين أنها لم تكن قيادات إقطاعية تسيطر على الفلاحين حيث لم تعرف فلسطين الإقطاع، بل عرفت وجود قيادات محلية توفر الحماية للفلاحين وتجبي منهم الضرائب للإدارة العثمانية [36].

ولكن هذه الحداثة قد اصطدمت بعوامل داخلية عرقلتها ومنعت اكتمالها، منها على سبيل المثال لا الحصر تعطيل السلطان عبد الحميد للدستور في الفترة ما بين عام 1877 وحتى عام 1908، حيث أعيد العمل بالدستور، والصراعات بين اتجاهات الهوية العثمانية واتجاه التتريك في استانبول وانعكاسات هذا الصراع على الشعوب غير التركية الخاضعة للسلطة العثمانية، وفساد الادارة، والازمة الاقتصادية وضعف التعليم وغيرها من العوامل.

لهذا لم يكتمل الاصلاح العثماني، وجاء ناقصا مشوها كإصلاح قام به رجل مريض وبالتالي "ظلت عملية التحديث سطحية عموماً، فيها الكثير من التقليد والقليل من الإبتكار والتجديد" (مناع 1995، ص 18)، وعليه فقد انتقلت ردود فعل العرب عليه متسارعة خلال سنوات قليلة بالانتقال من فكرة اصلاح الدولة العثمانية والمساواة بالأتراك والمساواة في المواطنة داخلها الى طرحهم لفكرة اللامركزية والإستقلال الذاتي والإداري عن الدولة العثمانية ثم انتقالهم الى فكرة الاستقلال عنها مع نشوب ثورة الشريف الحسين بن علي. حدثت هذه التحولات الثلاث خلال سنوات قليلة مع بداية القرن العشرين وفي الفترة بين 1908 الى 1914، كما أشار الدكتور عبد الرحمن ياغي [37].

---

[34] عبد الله العروي (2000)، " ارث النهضة وأزمة الراهن"، في: مقدمات ليبرالية للحداثة، بيروت – الرباط: مؤسسة رينيه معوض، المركز الثقافي العربي، ومؤسسة فريدريش ناومان، ص 282.

[35] العروي، مصدر سبق ذكره، ص 279.

[36] الكسندر شولش (1990)، تحولات جذرية في فلسطين 1856 – 1882، عمان: دار الهدى، ومناع، مصدر سبق ذكره، ص 27.

[37] عبد الرحمن ياغي (1982)، حياة الادب الفلسطيني الحديث من أول النهضة حتى النكبة"، رام الله: منشورات وزارة الثقافة، ص 25.

ومع عام 1917 جاء تفكك الدولة العثمانية مع هزيمتها في الحرب العالمية الأولى الى جانب ألمانيا، ليقترن مع حداثة لم تكتمل، وهنا بدأ الاستعمار لبلاد الشام ومنه فلسطين على أنقاض هذه الحداثة غير المكتملة. فماذا فعل الاستعمار؟

استبدل الاستعمار أولا الحداثة بما هي شاملة الجوانب حياة المجتمع اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وثقافيا، بتحديث جزئي قائم على العمران والاستهلاكية، بحيث ركز على مد السكك الحديدية التي تخدم مصالح تنقل القوات الاستعمارية وانشاء خطوط الكهرباء ونشر النزعة الاستهلاكية على حساب بناء القدرة الانتاجية المحلية، وغيرها من المظاهر على حساب الحداثة بجوانبها الشاملة.

وثانيا الغى الاستعمار الممارسات الديموقراطية الناشئة في نهاية العهد العثماني، وطرح بديلا عنها صيغا للتمثيل الطائفي وتقوم في الغالبية على التعيين بديلا للانتخابات، كما طرح في عهد الانتداب البريطاني على فلسطين، حيث أعطى لليهود ايضا تمثيلا أكبر من نسبتهم الى عدد السكان، ففي عام 1920 طرح الانتداب البريطاني تشكيل مجلس استشاري طائفي من 10 مواطنين انجليز و 4 مسلمين و 3 من اليهود و3 من المسيحيين، وأجرى تعديلات متعددة على هذه الصيغة لاحقا، ومنها صيغة عام 1935 للمجلس التشريعي التي دعت لتشكيل مجلس استشاري من 28 شخصا منهم 11 مسلم و7 يهود و3 مسيحيين و2 تجار و5 موظفين بريطانيين، على أن يكون 12 منتخبون و 16 معينون [38].

وثالثا قام الاستعمار بالغاء الصيغ التي تجمع المواطنين معا على أساس عنصر المواطنة، واعاد بعث الصيغ التي تقسمهم الى طوائف، وفي هذا الاطار يذكر سليم تماري عن القدس أنه " بينما كانت المدينة العثمانية تتميز بمزيج من المجموعات المذهبية والاثنية المتعايشة بوئام نسبي والمتداخلة اجتماعيا، أصبحت القدس الانتدابية مدينة حارات مذهبية منفصلة" [39]. ففيما كانت تقسم خلال العهد العثماني الى مواقع جغرافية باسم " محلات: جمع محلة"، أصبحت تقسم الى الحي الاسلامي والحي اليهودي والحي المسيحي والحي الأرمني، أي على أسس دينية خلال عهد الانتداب.

ورابعا، وفيما يخص الحالة الفلسطينية بالتحديد، فقد أعطى الاولوية لنشوء وطن قومي لليهود في فلسطين على حساب تنمية المواطنة الفلسطينية في هذه البلاد.

بشكل عام فإن جزئية الحداثة، والتحديث بما هي عمليتها، وبدؤها في مرحلة أفول الدولة العثمانية التي كانت كالرجل المريض، كان من ضمن عوامل أخرى أدت عدم اكتمالها وبالتالي الى فشلها.

وفي عهد الاستعمار تحولت حركة الحداثة الى حركة تحرر وطني مناهضة للاستعمار. وكلا الصيرورتين ليستا شيئا واحدا. ففي عهد الاستعمار اختلطت أجندة الحداثة بأجندة مقاومة الاستعمار، وطغت الثانية كأولوية على الأولى، مما قاد الى اضعاف تطبيق أجندة الحداثة، كما أن الاستعمار طبق حداثة مختزلة الى مظاهر تحديث عمرانية وجزئية متعايشة مع بنى تقليدية، ومترافقة مع بناء مجتمع استهلاكي للسلع الاستعمارية وغير منتج. فصار التحديث الاستعماري بذلك نقيضا للحداثة، كما صار منتجاً للتبعية للخارج بدل أن يكون منتجاً للاستقلال الوطني.

في هذا الاطار يضيف عبد الله العروي أن مشكلة الاستعمار " ذنبه الكبير أنه يجرد الفرد المستعمر من روح المبادرة ويكرس في نفسه عادات التبعية والتوكل". مع ما ينشأ عن ذلك من حلول للفكر الوطني محل فكر الحداثة (النهضة كما يسميها العروي) نتيجة للاستعمار، يرى العروي " ان واجبنا كدارسين أن نميز منهجيا بين فكر النهضة السابق تعريفا على الاحتلال الأجنبي، والفكر الوطني اللاحق. ويستتبع هذا التعريف ان الاول أكثر انفتاحا وتفاؤلا، وان كان أقل دقة وتمحيصا من الثاني" [40].

على أنقاض هذه المرحلة الاستعمارية جاءت استقلالات عربية مشوهة تراجعت بدورها عن الحداثة التي تقهقرت لصالح فكرة الاستقلال الوطني (الحداثة المتقهقرة كما سماها فيصل دارج في كتابه المعنون بهذا الاسم). ومنذ عصر الاستعمار وعلى مدى ما يزيد على مئتي سنة مرت لا زالت أسئلة الحداثة التالية بدون حل: ما هي هوية العرب بين العالمية والاسلامية، بين الفردية والوطنية؟ ما هي العلاقة بين العقل والايمان، بين السلفية والتجديد؟ بين الاصالة والمعاصرة، بين مرجعية النص

---

[38] كامل محمود دخلة (1982)، فلسطين والانتداب البريطاني 1922 – 1939، طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان، ط2، ص 136 و 346.

[39] سليم تماري (2005)، "الجبل ضد البحر" رام الله – مؤسسة مواطن، ص 10.

[40] العروي، مصدر سبق ذكره، ص 280.

ومرجعية العقل؟ ما هي العلاقة بين الدين والقومية، وبين الدين والدولة؟ وما هي العلاقة بين الفرد والجماعة؟ ومكانة حقوق الانسان بين العالمية والمحلية وماهية حقوق المرأة ومساواتها بالرجل، والعلاقة بين الديموقراطية والشورى. بقيت هذه كلها حتى اليوم اسئلة معلقة بدون أجوبة عربية شافية عليها.

من الحداثة الجزئية الى الحداثة المبتورة
ومن الحداثة المبتورة الى الحداثة المقتلعة

لقد بتر الاستعمار/ الانتداب البريطاني على فلسطين اذن الحداثة الجزئية التي مرت بها خلال الفترة الاخيرة من العهد العثماني، وشطب المواطنة الناشئة معيدا بعث الانتماءات الطائفية والمحلية، وحال دون التطور الديموقراطي، وفتح أرض فلسطين لحداثة بديلة انتهت بانشاء دولة إسرائيل على الأرض الفلسطينية. وخلال هذه المسيرة انتقلت فلسطين من حداثة جزئية في العهد العثماني الى حداثة مبتورة في عهد الانتداب البريطاني، وانتهت هذه الاخيرة بالاقتلاع عام 1948.

يعالج الفصل الثاني من هذا الكتاب لسليم تماري الترسيم العثماني الإثنوغرافي لفلسطين وفق وثيقة عثمانية صدرت عام 1915، كما يعالج الفصل الثالث لمراد البسطامي المظاهر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية لهذه الحداثة، فيما يتم التركيز هنا على الابعاد الفكرية لها، حيث عبرت عن نفسها من خلال اتجاهات خمس خلال نهاية العهد العثماني وعهد الانتداب البريطاني رغم بترها آنذاك :

التيار الأول: مثله التيار الاسلامي-المسيحي الاصلاحي الفلسطيني الذي ضم إسلامياً تلامذة الشيخ محمد عبده، الذين يجمعهم جامع مشترك: "أنهم كلهم توجهوا الى الجامع الأزهر في القاهرة وتتلمذغالبيتهم علي يد الشيخ محمد عبده الذي حاول الجمع بين العلم والدين وبين الاسلام والعصر، ومن هؤلاء الشيخ سليمان التاجي الفاروقي، والشيخ سعيد مراد، والشيخ سعيد الكرمي، والشيخ عبد اللطيف الجيوسي وغيرهم. ويجد القارىء مراجعة حولهم في الفصل الذي أعده الدكتور اسماعيل نواهضة لهذا الكتاب، على أن يجب الاعتراف أنه لا زال هنالك حاجة الى المزيد من البحث بشأن هؤلاء الرواد والافكار التي طرحوها. وتكفي الاشارة هنا الى بعض اطروحاتهم اللافتة: فالشيخ سعيد مراد الغزي يصر خلال المؤتمر السوري العام 1920 على ضرورة تضمين مساواة المرأة في الحقوق مع الرجل في البيان الختامي للمؤتمر، وان لم ينجح في ذلك، والشيخ عبد اللطيف الجيوسي من قرية الكور قرب طولكرم يكتب عام 1923 بمناسبة انشاء جمعية النهضة النسائية في حيفا، مطالبا النساء بتمزيق الحجاب قائلا:

" إننا لا نطلب من المرأة العربية ان تخترق نطاق البطولات، كما فعلت جان دارك الفرنسية ومبروكة العربية في العصور الخوالي، إنما نطلب منها تمزيق الحجاب والاقبال على العلم لتشارك زوجها في عملها خارج بيتها، واذا لبثنا تسير كالاعرج على ساق واحدة فلن نتقدم ولن نتطور" [41].

ويكتب الشيخ سليمان التاجي الفاروقي (1882 – 1958) منافحاً عن الحرية " لو أن أمم الشرق تصبر على الحرية صبرها على الاستبداد" [42]. ويكتب في إفتتاحية جريدة الجامعة الإسلامية التي أصدرها عام 1932 قائلاً "أن صحيفة ترى نفسها صحيفة عالمية وتعمل على إيقاظ الشرق وتعاهد بين ألأمم بالإصلاح والضم ما كانت لتنزل إلى مستوى الطائفيات [43]، كما يكتب عن خيبة الأمل لعدم تطبيق دستور 1908 العثماني:

" كنا نعلل بالدستور أنفسنا بفارغ الصبر ذاك اليوم نرتقب
حتى اذا جاء لم يحدث لنا حدثا ولا استجيب لنا في مطلب طلب"

[41] البدوي الملثم، "يعقوب العودات" (1992)، أعلام الفكر والأدب في فلسطين، ص 97.

[42] البدوي الملثم، مصدر سبق ذكره.

[43] حسن أبو نمر (1993)، معري فلسطين: الشيخ سليمان التاجي الفاروقي، حياته وديوانه وشعره، القدس: مطبعة الرسالة، ص 48.

ومسيحياً ضم هذا التيار مفكرين كنجيب الساعاتي والأب أنسطاس الكرملي، والأب غريغوريوس حجار مطران العرب [44]، وآخرون تتحدث عنهم ورقة الأب الدكتور متري الراهب في هذا الكتاب، وغيرهم كثيرون.

التيار الثاني: تيار الوطنية الفلسطينية، والذي برز بشكل مبكر لدى نجيب نصار، كما مهدت له كتابات نجيب عازوري. وقد رأى هذا التيار أن الوطنية الفلسطينية ضرورة، وذلك نظرا لخصوصية فلسطين الناتجة عن تعرضها للخطر الصهيوني المباشر. وكان نصار قد وعى هذا الخطر مبكرا وكتب كراسة عن الصهيونية ومخاطرها عام 1911، اتبعها بمقالة بعنوان " ما لنا وللبيروتيين" عام 1913 يبرز فيها تباين الوضع بين فلسطين وبيروت داعيا لمعالجة منفصلة للوضع الفلسطيني. وكان قد سبقه الموظف العثماني نجيب عازوري في هذا الإتجاه. ويجد القارىء لهذا الكتاب شرحا أوفى لتوجهات نجيب نصار ضمن الفصل الذي كتبه الدكتور جوني منصور، فيما يعالج الفصل الذي كتبه وليد سالم بعنوان " مفكرون شاميون في فلسطين" آراء نجيب عازوري، إلى جانب جورج انطونيوس وعنبرة سلام الخالدي.

التيار الثالث: تيار القومية العربية والذي نادى باستمرار ربط فلسطين بسوريا الكبرى وعدم فصلها عنها، وعبر عن هذا التوجه حمدي الحسيني وعارف العارف، وأصدر الاخير جريدة " سوريا الجنوبية"، كتعريف لفلسطين كذلك.

التيار الرابع: تيار ماركسي مثله نجاتي صدقي الذي كتب عنه الدكتور سليم تماري بحثا بعنوان " بلشفي القدس الغامض" [45].

التيار الخامس: تيار إنساني، عالمي النزعة، وإن كان يتداخل في طروحاته مع التيارات الثلاثة الأولى، ومن هذا التيار خليل السكاكيني، ويوسف ضياء الخالدي، وابن أخيه روحي الخالدي.

في هذا الإطار كان خليل السكاكيني إنساني النزعة، حيث يكتب:

"أنا لست مسيحياً، ولابوذياً ولا مسلماً ولا يهودياً، كما أنني لست عربياً ولا إنجليزياً ولا فرنساوياً ولا ألمانياً ولا تركياً. بل أنا فرد من أفراد هذه الإنسانية".

ثم يضيف:

"إذا كانت الوطنية في حب الحياة فأنا وطني، وأما إذا كانت في تفضيل دين على آخر ولغة على أخرى ومدنية على مدنية ومصالح عن مصالح فلست وطنياً" (يوميات السكاكيني، أنظر/ي فصلاً لاحقاً بهذا الخصوص).

وإلى جانب ذلك عبر السكاكيني عن مواقف لصالح الحفاظ على وحدة بلاد الشام وفلسطين (أنظر/ي لاحقاً). ويجد القارئ المزيد عن توجهات السكاكيني في فصل من فصول هذا الكتاب لوليد سالم.

أما يوسف ضياء الخالدي فقد مزج بين الإصلاح المستند إلى آخر ما أنتجته الحضارة الغربية في عصره عندما كان رئيساً لبلدية القدس في نهاية الستينيات من القرن التاسع عشر، وبين المكافحة المبكرة لتحويل فلسطين إلى مستعمرة صهيونية عبر مراسلاته مع ثيودر هرتسل في نهاية القرن التاسع عشر.

وقام روحي الخالدي من جهته بنشر المعرفة في المنطقة العربية عن الأدب الفرنسي (ودور فيكتور هوجو فيه) وعن علم الإحصاء، وعن التقدم العلمي في أوروبا (سيما في مجال الكيمياء بدراسته عن برتلو عالم الكيمياء الفرنسي)، وأجرى دراسات في الأدب المقارن والتاريخ المقارن مستفيداً من آخر ما توصل إليه العلم بهذا الخصوص في عهده، ولكنه في المقابل كان وطنياً صميمياً إذ كتب دراسة موسعة عن الصهيونية منبهاً إلى مخاطرها، وعلى هدي خطى عمه يوسف ضياء الخالدي إنخرط في مجلس المبعوثان العثماني مدافعاً هناك عن الإصلاح في إطار الدولة العثمانية، وعن قضايا فلسطين داخل هذا المجلس (أنظر/ي فصلاً عنهما لوليد سالم في هذا الكتاب).

ويجري الدكتور قسطندي الشوملي في أحد فصول هذا الكتاب إستعرضاً شاملاً لعوامل النهضة الفكرية والثقافية في فلسطين وروادها في تلك الفترة، ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الخصوص ظاهرتا: العائلات النابغة، وكذلك النساء اللواتي كان لهن دور في الريادة الفكرية في تلك الفترة:

وبالنسبة للعائلات النابغة يمكن الإشارة إلى عائلتي الخالدي في القدس، والكرمي في طولكرم. فالأولى كانت تتولى مسؤولية القضاء في القدس الشريف على مدى قرون ونبع منها أعلام عديدون في هذا المجال، ومع نهاية العهد العثماني

---

[44] جوني منصور (1985)، رؤية جديدة لحياة وأعمال المطران غريغوريوس حجار، عكا: مكتبة ومطبعة أبو رحمون.

[45] سليم تماري، مصدر سبق ذكره، ص 173-185.

وخلال عهد الانتداب نبع منها مفكرون وأدباء وتربويون منهم يوسف ضياء الخالدي، أحمد روحي الخالدي، أحمد سمح الخالدي، وخليل الخالدي وغيرهم.

أما الثانية (عائلة الكرمي)، فقد كان الوالد الشيخ سعيد الكرمي (1852 – 1935) عضواً في المجمع العلمي في دمشق منذ تأسيسه عام 1919 (أبوسلمى 1983، ص 28)، وأبدع الشيخ سعيد في الشعر والكتابة النثرية، وعلى خطاه سار أولاده كلهم ومنهم الشاعر عبد الكريم الكرمي (أبو سلمى)، والكاتبان محمود الكرمي، وحسن الكرمي من رجال التربية والتعليم ونشر العلم، وأحمد شاكر الكرمي الذي توفي شاباً (1894 – 1927)، وكان كاتباً مبرزاً أصدر مجلات وصحف في الشام والجزيرة العربية، كما عرف بجرأته [46].

وإلى جانب العائلات السابقة، كانت هنالك كوكبة من النساء الكاتبات منهن ساذج نصار زوجة شيخ الصحافيين الفلسطينيين نجيب نصار صاحب جريدة الكرمل الحيفاوية عام 1908، وكانت أيضاً صحافية. ومنهن أيضاً ماري شحادة الكاتبة الصحافية في جريدة "مرأة الشرق" التي كان يحررها بولس شحادة منذ عام 1919، والكاتبة أسمى طوبي (1905 – 1985) العكاوية التي نشطت بالكتابة الصحفية في صحف عديدة، ومارست الكتابة والتمثيل المسرحيين، ولها عدة روايات، كما لها كتابان مفقودان أحدهم هو "الفتاة وكيف أريدها" الذي كتبته عام 1946، والثاني بعنوان "المرأة العربية في فلسطين" والذي تركته في المطبعة لدى مغادرتها عكا عام 1948 [47]. وهنالك أيضاً عنبرة سلام الخالدي التي يتطرق إليها فصل من هذا الكتاب، وكلثوم عودة المشار لها في ورقة الدكتور قسطندي الشوملي.

هذه التوجهات الفكرية الحداثية مرت بمرحلتين: الأولى ضمن الدولة العثمانية في نهاية عهدها حيث كانت مختلطة غالباً بالتفاؤل بإمكانيات الإصلاح أو التحرر من النير العثماني.

أما المرحلة الثانية فكانت في عهد الإنتداب البريطاني حيث توقفت الإصلاحات الإجتماعية والسياسية والدستورية والإجتماعية لصالح الشعب الفلسطيني، ونشط الإنتداب البريطاني في دعم البناء الإقتصادي والإجتماعي والقانوني في المجتمع "اليشوف" اليهودي على أنقاض الفلسطينيين، وذلك في إطار سياسة "إقامة الوطن القومي لليهود في فلسطين". أدى ذلك إلى تحول فكر الحداثة إلى فكر المقاومة الوطنية، وانخرط قسم من النخبة الفكرية الفلسطينية في العمل السياسي إلى جانب عملهم الفكري، مما حد من قدرتهم على الإنتاج الفكري العميق، فصار فكر الحداثة مبتوراً كواقع الحداثة المبتور أنذاك.

إرتبط بعض المفكرين بالعمل السياسي إذاً، كما إنخرطوا أيضاً في مناصب تعليمية وإدارية لدى سلطة الإنتداب البريطاني ، ولم يكن ذلك غريباً أنذاك، إذ أن بريطانياً قد كانت الحليف الذي ساعد على إنهاء السيطرة العثمانية، كما أن العمل مع سلطات الإنتداب فهم على أنه الآلية الضرورية من أجل التأثيرعلى بريطانيا لصالح الحقوق الفلسطينية، وتنيها عن دعم إقامة "الوطن القومي لليهود في فلسطين".

أدى ذلك إلى تداخل بين المفكر/المثقف والسياسي، وضياع الحدود بينهما لدى الكثيرين من المفكرين. وبدلاً من المثقف المفكر الحداثي لنهاية العهد العثماني نشأ المثقف/ الكاتب السياسي ليصبح نجم المرحلة الجديدة، مع كل ما يرتبط بالكتابة السياسية من سرعة وبعد عن العمق.

مع ذلك فقد استطاع بعض الأفراد الصمود في المرحلة الجديدة والحفاظ على مسافة بين دورهم الفكري وبين العمل السياسي، من هؤلاء القلائل خليل السكاكيني، وربما لو قيض لروحي الخالدي أن يعيش حتى عهد الإنتداب (توفي عام 1913) لكان قد سار على نفس درب خليل السكاكيني. في هذا الإطار حافظ السكاكيني في عهد الإنتداب على قدرته على الإنتاج الفكري والتربوي، كما حافظ على دور المفكر في مراقبة العمل السياسي ونقده كما فعل مراراً (أنظر/ي الفصل عنه لاحقاً).

عبر المثقف السياسي عن نفسه من خلال الصحافة الفلسطينية التي تكاثرت بشكل كبير خلال عهد الإنتداب، كما عبر عن نفسه من خلال العمل السياسي في الجمعيات والأحزاب السياسية، ومن خلال المساومات السياسية مع سلطات الإنتداب البريطاني، ومن المثقفين الذين نشطوا بهذا الإتجاه نجيب نصار، وعارف العارف (بعد فترة رفض) وغيرهما.

---

[46] عن هذه العائلة أنظر/ي: عبد الكريم الكرمي أبو سلمى (1973)، سعيد الكرمي، دمشق.

[47] أحمد عمر شاهين (1992)، موسوعة كتاب فلسطين في القرن العشرين، غزة: المركز القومي للدراسات والتوثيق، ط2، ص 103 – 104.

على أن الصحافة الفلسطينية كانت أيضاً متنفساً للأصوات النسوية سابقة الذكر، والتي ركزت في كتاباتها على المواضيع الإجتماعية أكثر مما ركزت على المواضيع السياسية، كما دارت في الصحف الفلسطينية مناقشات حول حقوق المرأة وقضايا السفور والحجاب، وفصل الدين عن الدولة، والعلاقة مع الغرب وغيرها من القضايا الحساسة [48].

إضافة إلى ذلك نشطت حركة ثقافية سيما في المدن الساحلية (يافا، حيفا، وعكا) وذلك بحكم تفاعل هذه المدن مع العالم عبر البحر، هذا إلى جانب النشاط الثقافي في القدس بحكم كونها مركزاً للحج الإسلامي والمسيحي العالمي إليها ومركزاً لفلسطين أيضاً، وأيضاً نابلس التي كانت مركزاً للشمال إضافة إلى تفاعلاتها الوثيقة تاريخياً مع بيروت. ويعالج سليم تماري أثر ثقافة البحر بوصفها "ثقافة المتعة. تحرر الجسد من القيود الإجتماعية وتغيير اللباس، مقابل ثقافة الجبل بما هي ثقافة طقسية تراثية محافظة" [49]، كما يشير رشيد الخالدي إلى الدور القيادي للقدس كمركز سياسي للشعب الفلسطيني، فيما كانت حيفا ويافا مراكزاً إقتصادية وإجتماعية وثقافية كمدن ساحل[50] .

في القدس ونابلس المدن الفلسطينية الساحلية نشطت منظمات المجتمع المدني ذات البرامج الوطنية العامة، والأخرى الشبابية والعمالية والطلابية والنسائية والمهنية، إضافة إلى النوادي الرياضية والشبابية والجمعيات الخيرية. وفيها نشأت الصحف والمجلات الفلسطينية كافة، وكذلك الجمعيات الإسلامية – المسيحية لسنوات العشرينات القرن الماضي، والأحزاب السياسية لسنوات العشرينيات والثلاثينات من القرن ذاته، كما كانت هذه المدن مراكز القنصليات والبعثات الأجنبية، وكذلك المقاهي الثقافية ودور السينما والملاهي [51].

وإلى جانب المطالب الوطنية الثلاث (وقف بيع الأراضي، وقف الهجرة اليهودية، إنهاء الانتداب)، نشطت المؤسسات المذكورة في التوعية الثقافية العامة، وإحياء الحفلات الفنية والمهرجانات الرياضية والثقافية. وخلقت حالة لها ملامح ديمقراطية ثلاث هي: التعددية والمشاركة والانتخابات [52].

أي أن أجندة الحداثة قد إندمجت مع أجندة المقاومة الوطنية لدى هذه الهيئات والجمعيات السياسية والإجتماعية والثقافية. أجندتها الحداثية أخذتها من الغرب المستعمر (بكسر الميم) مجردة من نزوع الغرب لإستخدامها كأداة للسيطرة كما عبر أمين معلوف (أنظر/ي سابقاً)، أما أجندتها للمقاومة الوطنية فكانت ضد الغرب ممثلاً بالانتداب البريطاني، خلق ذلك حالة تناقضية بين الأجندتين، تم حلها عبر التحالف مع بريطانيا – رغم النقد السياسي لها على أمل أن "التحالف الحداثي" معها سيؤدي بها إلى الوقوف في النهاية مع الفلسطينيين ضد الوطن القومي اليهودي. ولكن ذلك لم يكن منتجاً إلا لوضعية حداثة مبتورة.

تحولت الحداثة المبتورة لعهد الإنتداب إلى حداثة مقتلعة في ضوء نكبة عام 1948، لذا يمكن النظر إلى تلك النكبة على أنها ليست حدثاً سياسياً فقط، بل هي نكبة إجتماعية إقتصادية أيضاً، نكبة فقد الفلسطينيين في سياقها المكان (Place) والفضاء (space)، والمشهد (landscape)، والإقليم (Territory) والمجتمع (Society) والحداثة المجتمعية والثقافية (Modernity) معاً، أي أنها نكبة متعددة جوانب الفقدان، إقتلعت خلاله فلسطين من مكانها ومشهدها ومعها إقتلع مثقفوها ومفكروها الحداثيون، ودمرت المكتبات والنوادي الثقافية وانتهت الصحافة العامة. ومع النكبة فقد الفلسطينيون البحر بثقافة الفرح والمتعة التي ينتجها، وحل محلها "ثقافة الحزن المقاوم (أو المقاومة الحزينة) – المعززة بأخلاقيات دينية صارمة" (تماري، 2005، ص 17) وكان ذلك نتاجاً طبيعياً لكل ما رافق النكبة من تدمير، ونشوء حالة اللجوء لـ 750 ألف لاجئ فلسطيني على الأقل عام 1948، ويكتب سليم تماري معبراً عن معنى فقدان الفلسطينيين ليافا:

---

[48] قسطندي الشوملي (1990)، الاتجاهات الأدبية والنقدية في فلسطين، القدس: دار العودة للدراسات والنشر، طبعة 1، ص 65.

[49] تماري، مصدر سبق ذكره.

[50] Rashid Khalidi (1997), Palestinian Identity, New York: Columbia, University Press, pg. 26.

[51] عن المجتمع المدني ومؤسساته في تلك الفترة يمكن العودة على سبيل المثال إلى: وليد سالم (1999)، المنظمات المجتمعية التطوعية والسلطة الوطنية الفلسطينية: نحو علاقة تكاملية، رام الله: منتدى أبحاث السياسات الإجتماعية والإقتصادية في فلسطين.

[52] إبراهيم أبو لغد وآخرون (1993)، الإنتخابات الفلسطينية، نابلس: مركز البحوث والدراسات الفلسطينية.

"تاريخ يافا هو تاريخ أوروبا وفلسطين. وهو تاريخ المسرح الفلسطيني، والصحافة الفلسطينية ونقابة العمال والحزب السياسي. وفي القضاء على حيويتها هذه في الأيام الحالكة من شهر أيار لعام 1948 قضي على روح الحداثة في المجتمع الفلسطيني إلى ثلاثة أجيال مقبلة، وهكذا فقد اكتشفنا أننا بفقدان يافا فقدنا المستقبل لا الماضي فقط" [53].

ولعل حالة اللاجئين الفلسطينيين هي أفضل للتعبير عما ذهب إليه سليم تماري، فقد كتب محمود درويش أن "من يكتب حكايته، يرث أرض الحكاية"، فرد عليه الروائي اللبناني إلياس خوري بالقول: "تحليلي الخاص أن كتابة التاريخ الفلسطيني قد تأخرت، أو بمعنى أرقى، هذا التاريخ لم يكتب حتى هذه اللحظة لأن الفلسطينيين كانوا ولا زالوا يرفضون الإعتراف بما حدث" [54].

يعكس ذلك النكبة المستمرة حتى اليوم، فالفلسطينيون وحسب خوري لا زالوا في مرحلة الصدمة من الحداثة المقتلعة إلى الحداثة المعاقة بسبب إستمرار النكبة، ولم ينتقلوا إليها إلى مرحلة الهدوء، التي تسمح بالكتابة الهادئة عنها.

وإذا كانت حالة النكبة عام 1948 فيما يتعلق بالحداثة هي حالة حداثة مقتلعة، فإن الحداثة الفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة والقدس الشرقية وبين الفلسطينيين في إسرائيل تشهد منذ عام 1967 حداثة معاقة بقيود الاحتلال التي تمزج بين السيطرة على الأرض والتطهير العرقي لسكانها، وبين "منحهم" مظاهر تحديث عمرانية وإستهلاكية للمنتجات الإسرائيلية.

تحيل هذه الحداثة المعاقة إلى علاقة الهامش بالمركز بالنسبة للفلسطينيين المقيمين داخل إسرائيل، حيث يتخلف العربي الفلسطيني بعد إلتحاقه بالجامعة الإسرائيلية بدل أن يتقدم عبر إعادة إنتاج ثقافته القديمة المتخلفة في المواجهة مع "حداثة الآخر"، أو ينتقل بشكل سطحي لتبني مظاهر "حداثة الآخر". ويكتب عزمي بشارة بهذا الخصوص:

"علاقة المجتمع العربي بالمدينة اليهودية هي علاقة الهامش بالمركز، وعندما ينتقل الشاب العربي للدراسة في المدينة لا يحدث له إنتقال نوعي إلى عالم آخر، كما كان عليه الحال في الماضي، بل يظل يتشظى ويتفسخ في العالم ذاته، ويعيد إنتاج العلاقة بين الهامش والمركز في داخل المدينة وتكريسها، وكذلك الأمر عند العودة من جديد إلى القرية [55].

وتتطور العلاقة بين فلسطينيي القدس وبين الاحتلال الإسرائيلي إلى شكل مشابه لما سبق وصفه، حيث يعاني المقدسي كهامشي في علاقته مع المركز، يضاف إلى ذلك إغترابه في علاقته مع مراكز السلطة الوطنية الفلسطينية حيث يعايش قضايا حياتية وإجتماعية وعلاقته بسلطة لا يتبع لها إلا في التوق والطموح، فيما يعايش قضايا إجتماعية وحياتية مختلفة لا يفهمها جمهور السلطة، كما لا يستطيع حلها، مما يخلق فجوة بين جمهور الضفة وجمهور القدس.

أما فلسطينيو الضفة فيعيشون الحالة التي وصفها إسماعيل الناشف كحالة إرتحال غير مرتدة نحو الحداثة "إن الإرتحال الفلسطيني إلى مرآته الحداثية يتميز بكونه من النوع غير المرتد، هذا بحيث أن كل رحلة في المجهول الفلسطيني هي عملية إنتحار لا عملية تشكيلية لما هو ذات فلسطينية [56].

وفي معزلها تعيش غزة غير قادرة على تلبية الشروط الإقتصادية والإجتماعية للمعيشة، وبالتالي غير قادرة على الوصول إلى عتبة البدء بمشوار الحداثة.

وبناء على كل ما تقدم لكل مراحل الحداثة في فلسطين عبر تاريخها يبدو أن "هنالك قصة فشل تنجح باستمرار في تحقيق فشلها: هذه هي قصة فلسطين الحداثية" [57]. وبناء على ذلك تبقى فلسطين خارج تحقق الحداثة، كما وخارج غيابها، وإنما في موقع الإحتمال الحداثي" [58]، بدون أن تنتقل مطلقاً حتى الآن إلى تحققه.

---

[53] سليم تماري (1999) "الذاكرة المعذبة"، مجلة الكرمل، عدد 59، ص 206 – 207.

[54] زكريا محمد (2002)، في قضايا الثقافة الفلسطينية، رام الله: مؤسسة مواطن، ص 10 و ص 15.

[55] عزمي بشارة (2003)، طروحات في النهضة المعاقة، رام الله: مؤسسة مواطن، ص 45.

[56] إسماعيل ناشف (2010)، العتبة في فتح الإبستيم، رام الله: مؤسسة مواطن، ص 12.

[57] ناشف، مصدر سبق ذكره، ص 15.

[58] ناشف، مصدر سبق ذكره، ص 18.

فهل تكون هذه الحداثة المعاقة أو المحتملة مقدمة لحداثة منطلقة، أم لإقتلاع آخر جديد؟. سؤال برسم التاريخ.

خاتمة

هذا الكتاب يتضمن إذن فصولاً عن فكر الحداثة في فلسطين، ويبدأ بهذا الفصل التقديمي، ويليه فصل لسليم تماري حول الترسيم العثماني لفلسطين ثم فصل للكاتب مراد البسطامي حول الحداثة في فلسطين بشكل عام، ثم بعد ذلك سلسلة من الفصول يعرض في أحدها الدكتور قسطندي شوملي للحداثة الفكرية وروادها في فلسطين، فيما يعرض جوني منصور لمفكرين حداثيين حيفاويين هم: نجيب نصار ووديع البستاني وجميل البحري، حيث ثلاثتهم يمثلون الدعوة للإنتماء الوطني وللحمة بين المسيحيين والمسلمين. أما متري الراهب وإسماعيل نواهضة فقد عالجا في فصلين مختلفين الحداثة في الفكر اللاهوتي، والحداثة في فكر الإسلاميين الفلسطينيين. فيما سلط وليد سالم الأضواء على فكر نجيب عازوري، جورج أنطونيوس، وعنبرة سلام الخالدي كمفكرين شاميين وردوا إلى فلسطين، كما كتب فصلان آخران أحدهما عن فكر السكاكيني، والثاني عن الإصلاحيان العثمانيان: يوسف ضياء الخالدي، وروحي الخالدي.

وجاء التفكير بهذا الكتاب في إطار مؤتمر الحداثة في الفكر الفلسطيني والذي نظمه مركز الديمقراطية وتنمية المجتمع الذي يديره كاتب هذه السطور، بالتعاون مع جامعة القدس ومؤسسة فردريش ناومان الألمانية يوم 1010/10/28، ويحتوي الكتاب على أوراق قدمت في المؤتمر وأخرى كتبت خصيصاً لحاجات الكتاب. هذا مع الأمل بإمكانية إصدار أوراق المؤتمر الأخرى في كتاب خاص عن الحداثة في فلسطين ومنها أوراق لسليم تماري، صالح عبد الجواد، عدنان صباح، حسن سلوادي، سمير عوض، أسعد غانم، وسلمان سلمان ولعل أفضل تلخيص لما طرحته الورقة أعلاه ولقضايا المؤتمر المذكور هو ما ورد في الصفحات الثلاث التالية التي قدمها الأستاذ حسن خضر في مؤتمر الحداثة:

فكر الحداثة في فلسطين

حسن خضر

-1-

تطرح هذه الورقة من الأسئلة أكثر مما تقدّم من إجابات. وهذا، انطلاقا من قناعة مفادها أن الكلام في الثقافة وعنها ممارسة: نقدية، إشكالية، وسجالية في آن. أو هكذا ينبغي أن تكون.

وفي هذا السياق فإن أوّل ما يتبادر إلى الذهن سؤال حول معنى عقد مؤتمر في أواخر العام 2010 للكلام عن فكر للحداثة في فلسطين قبل العام 1948. فلنضع النوستالجيا جانبا، ولنفكر في أشياء من نوع أن في كل زيارة للماضي محاولة للبحث عن الحاضر، وللكلام عنه على سبيل التبرير، أو التفسير، أو التنوير. وفي أغلب الأحيان لا يحضر الماضي إلا باعتباره إشكالية تخص الحاضر، حتى في الحفريات الأركيولوجية التي رافقت ظهور الدول الجديدة.

السؤال في صيغة أخرى: لماذا يبحث الفلسطينيون الآن وهنا عن حداثة في الماضي؟

ثمة أكثر من إجابة، ربما الأبرز من بينها ما يتصل بإحساس عام، على الأقل، لدى قطاع من المثقفين الفلسطينيين، بأن صعود الإسلام السياسي في فلسطين، وفي الإقليم، ينطوي ضمن أمور أخرى على تهديد لقيم وأفكار "حداثية" وسمت الثقافة حتى وقت قريب في فلسطين والعالم العربي بشكل عام.

وعلى الرغم من حقيقة أن حضور الإسلام السياسي ملموس بقدر أكبر في حقل السياسة، ولم يتمكن بعد من تحقيق اختراقات "ثقافية" يعتد بها، إلا أن في تأثير الفضائيات والإنترنت على الثقافة الشعبية، ودورهما في إنتاج وتعميم قيم معيّنة، وتدهور مكانة الثقافة "الرفيعة" علامات لم يفشلوا في تأويلها، وإدراك ما تنذر به من تحوّلات بعيدة المدى.

وإذا شئنا وضع السؤال السابق في إطار أوسع فلنقل: إن في البحث عن فكر للحداثة في فلسطين قبل النكبة، محاولة للقيام

بعمل يشبه ما أسماه إيريك هوبسباوم اختراع التقاليد. ففكر الحداثة اليوم، كائنا ما كان تعريفه لدى القائلين به، يبحث عن شرعية في الماضي تبرهن على أصالته، وعلى كونه يمثل امتدادا طبيعيا لتقاليد وطنية محلية وعريقة.
لم يكن فكر "الحداثة" في فلسطين معنيا بالدفاع عن نفسه، أو بالبحث عن سند في الماضي، قبل عقود قليلة، لكن الإحساس بوصول الحركة الوطنية الفلسطينية - التي لم تكن مرجعياتها الحداثية عرضة للتساؤل من قبل - إلى نهاية الشوط، بات أمرا شائعا. ولم يعد وصمها بالفاشلة مستهجنا. ونذكر، مثلا، بأن أسعد غانم كرّس دراسة تحليلية مقارنة لتعيين أوجه الفشل في الحركة الوطنية والتدليل عليها.

-2-

وثاني ما يتبادر إلى الذهن من اسئلة رئيسة يتمثل في تساؤل حول المقصود بالحداثة، وحول مفهوم الثقافة، أيضا. بماذا يفكر الداعون إلى والمشاركون في مؤتمر يعالج فكر الحداثة، بقطع النظر عن الفترة الزمنية موضوع البحث؟
الحداثة، في الواقع، حداثات، وهي ليست سمة من سمات الأزمنة المعاصرة. ففي كل مرحلة من مراحل الوجود البشري على الأرض، بما فيها العصر الحجري، كانت ثمة حداثة من نوع ما. وهذا صحيح بقدر ما نعرّف الحداثة باعتبارها: أولا خلخلة للمرجعيات of reference terms تؤدي إلى توليد مرجعيات جديدة، وثانيا باعتبارها تحوّلات تطرأ على المعيار العام السائد paradigm تؤدي في نهاية الأمر إلى معيار جديد.
وفي جميع الأحوال فإن خلخلة المرجعيات وما يطرأ على المعيار العام السائد من تحوّلات لا تؤدي إلى الغياب النهائي لما تخلخل أو تحوّل، بل تخرجهما من المركز، ليلتحقا بهامش يزداد اتساعا، ولا يندر أن تتعايش في نسق ثقافي بعينه منظومة متنوعة ومتنافرة من المرجعيات والمعايير (كما يحدث في العالمين العربي والإسلامي، وفي مناطق أخرى من العالم).
ولا يندر، أيضا، أن يتجدد الصراع على مركز النسق الثقافي بين مرجعيات ومعايير اعتُبرت لفترة من الوقت على الهامش، لكنها عادت إلى مركز الصدارة في ظل أزمات كبرى من نوع الحروب والانقلابات السياسية والثقافية الراديكالية، أو الأزمات الاجتماعية الحادة.
في كلمة واحدة: المرجعيات والمعايير هي ما يتوّسط بين الكائن الإنساني والكون، وما ينظم علاقته بنفسه وبالآخرين، بالمعنى الروحي والوجودي والاجتماعي والسياسي. بهذا المعنى عاشت مختلف شعوب الأرض، على امتداد تاريخها حداثات مختلفة ومتنوّعة.
بيد أن هذا الفهم سيظل منقوصا ما لم يصل الكلام إلى الحداثة الأوروبية، التي بدأت مع اكتشاف أميركا، وجرى تعميمها وفرضها على العالم غير الأوروبي في سياق التوّسع وحروب الفتح الكولونيالية الأوروبية. إن مصادر وجغرافيا وتواريخ هذه الحداثة، بالذات، هي ما يشحن كل كلام عن الحداثة في المستعمرات السابقة، بمشاعر ومشاحنات وثارات، تكفي لوضعها في قفص الاتهام لأسباب منطقية أحيانا، وكذريعة لعودة مرجعيات ومعايير بالية إلى مركز الصدارة في أحيان أخرى.
وفي هذا السياق، بالتحديد، فإنني أتبنى وجهة النظر التي صاغها إدوارد سعيد في كتابيه "الاستشراق" و"الثقافة والإمبريالية".
ووجهة النظر هذه تتلّخص في ثلاثة أمور: أولا، الإمبريالية خلقت تاريخا كونيا، لذا أصبحت التواريخ المحلية جزءا من التاريخ الإنساني العام، بصرف النظر عمّا رافق حروب الفتح الكولونيالي من شرور وآثام. وثانيا، أصبحت الهويات في عالم ما بعد الكولونيالية تعددية وفقدت الجوهرانيات القومية والعرقية مركزيتها. وثالثا، أصبحت المعرفة ميراثا مشتركا لبني البشر.
إن هذا الميراث المشترك، بالتحديد، هو ما يثير حفيظة الجوهرانيات الدينية والقومية والعرقية. وبقدر ما يتعلّق الأمر بنقد المرجعيات والمعايير، فمن المستحيل في الوقت الراهن تحقيق نتائج يعتد بها دون الاستعانة بمفاهيم وأدوات العلوم الإنسانية الحديثة.

-3-

كلما وردت كلمة الثقافة في هذه الورقة، فإن المقصود الثقافة العالِمة: الثقافة النصية، أو الكتابية. وهذا التحديد يعفينا من الاستفاضة في تعريف مفهوم الثقافة، ويحصر الموضوع ضمن حدود يسهل تعريفها والتعرّف عليها. وهذه النقطة توصلنا إلى طرح ثالث الأسئلة: هل نملك القدرة على تعيين التجليات الكتابية أو النصية، والحكم لها أو عليها، إذا فصلناها عن خلفياتها

الاجتماعية والسياسية؟
السؤال في صيغة أخرى: لا نستطيع الكلام عن الثقافة الفلسطينية قبل العام 1948 دون التوّقف أمام الحرب العالمية الأولى، وهي الحدث الحاسم في تاريخ فلسطين الحديث. وبالمناسبة في تاريخ العالم، أيضا. فعالم القرن العشرين نجم عن انهيار إمبراطورتين هما العثمانية وإمبراطورية آل هابسبورغ.
وبقدر ما يعنينا الأمر فإن وقوع فلسطين تحت قبضة الاحتلال البريطاني، الذي يمكن وصفه بطرق مختلفة، يطرح حقائق يصعب تجاهلها: أولا، انتهاء فلسطين العثمانية، وثانيا بحث الفلسطينيين عن هوية خاصة، فلم يقلقهم قبل سقوط الإمبراطورية أن يكونوا عربا وعثمانيين، كما كانت سوريا الطبيعية حاضنتهم التاريخية والثقافية والسياسية، وبهذا المعنى كانوا سوريين، أيضا. ومن قبيل المبالغة القول إنهم كانوا فلسطينيين بالطريقة التي نعرفها عن أنفسنا في الوقت الحاضر.
بيد أن الاحتلال يستدعي الكلام عن أشياء أخرى من نوع الحداثة الكولونيالية: الإدارة المركزية، وبيروقراطية الدولة، والتعليم والصحة والمواصلات. الكلام عن الحداثة الكولونيالية مكروه في المستعمرات. وفي الوقت الحاضر تجري محاولات لاستعادة تاريخ فلسطين العثمانية للتدليل على أن الحداثة في فلسطين بدأت في العهد العثماني. وهنا أود التنويه بجهود سليم تماري، وبدراسة عادل منّاع حول تاريخ فلسطين في أواخر العهد العثماني، الذي يتموضع فيها الكلام عن الحداثة وعن نشوء الهوية الفلسطينية في سياقه التاريخي الصحيح.
كانت ثمة حداثة عثمانية بدأت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وبالتالي لم تأت الحداثة إلى فلسطين في ركاب الاحتلال البريطاني. الحداثة الكولونيالية بدأت في وقت مبكّر مع الإرساليات التبشيرية بعد حملة إبراهيم باشا، واستمرت في عهد الاحتلال البريطاني. ولا يمكن في هذا السياق إغفال التحدي الذي طرحه التغلغل الاستيطاني الصهيوني على الفلسطينيين، والذي استنفر بدوره ردود فعل "حداثية" في جوانب معيّنة.
وعلى صعيد آخر، إذ كنّا لا نستطيع الكلام عن حداثة في فلسطين دون التطرّق إلى الحرب العالمية الأولى، فإننا لا نستطيع الكلام، أيضا، دون أن نضع في الحسبان حقيقة أن حداثة فلسطين كانت جزءا من تطوّرات وتحوّلات الزمن الذي وصفه ألبرت حوراني بالعصر الليبرالي، والذي انتهى في أواسط القرن العشرين. كانت فلسطين جزءا من جغرافيا العصر الليبرالي العربي، وتأثرت بحداثات دمشق والقاهرة وبغداد وبيروت.
لذلك، لن نتمكن من الكلام عن حداثة في فلسطين دون وضعها في السياق الثقافي والتاريخي والسياسي للعالم العربي منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وحتى أواسط القرن العشرين.
بمعنى آخر، ثمة مكوّنات عثمانية ومصرية وسورية وعراقية ولبنانية في حداثة فلسطين الأدبية والسياسية والفنية والفكرية قبل النكبة، إلى جانب المكوّنات الغربية: الروسية والفرنسية والبريطانية. عدم وجود الدراسات الكافية في هذا الصدد لا يبرر تجاهل الموضوع.

-4-

أخيرا، أعتقد أن ثمة ضرورة للكلام عن المصادر، أي عن مراجع التاريخ الثقافي للفلسطينيين قبل العام 1948. إن كتاب "حياة الأدب الفلسطيني"، المنشور قبل عقود أصبحت طويلة ما يزال من المراجع الرئيسة.
وهذا الكتاب، على أهميته يعاني من نواقص كثيرة، منها افتقاره إلى المنهج، وميله إلى التقريظ، وفشله في إقامة الصلة بين الظاهرة الأدبية المحلية ومحيطها العربي الكبير، وقد كُتب على غرار أدبيات السردية البطولية، التي غالبا ما تتجاهل محدودية النفوذ الذي مارسه روّاد "النهضة"، وتتجاهل طبيعة الرهانات الاجتماعية والطبقية الكامنة وراء الظواهر الأدبية. أما بقية المراجع فتقتصر على شخصيات بعينها، ولا ترسم صورة شاملة للمشهد الثقافي قبل النكبة، ناهيك عن حقيقة أن البحث عن تجليات "للحداثة" ليس من همومها الرئيسة.
ومن المؤسف أن مركز الأبحاث الفلسطيني قد اختفى من الوجود منذ سنوات طويلة، والكثير من منشوراته يحتاج إلى تحديث. وما تزال مؤسسة الدراسات الفلسطينية المؤسسة البحثية الوحيدة المعنية بتاريخ فلسطين بطريقة منهجية ومهنية. كما أن المراجع القليلة حول تاريخ فلسطين نادرا ما تستفيض في معالجة الجوانب الثقافية.
لدينا في هذا الصدد كتاب رشيد الخالدي عن الهوية الفلسطينية، ويمكن توظيف ما فيه من معلومات غزيرة في إعادة تكوين المشهد الثقافي قبل النكبة، لكنه يظل كتابا في التاريخ لا في تاريخ الثقافة. وهذا يصدق، أيضا، على دراسات عادل حسن

غنيم، وعبد الوهاب الكيالي، وبيان نويهض الحوت، التي تندرج تحت عنوان عريض اسمه التاريخ السياسي للفلسطينيين.
هل يكون في عقد مؤتمر لفكر "الحداثة" في فلسطين، بصرف النظر عن مخاوف وهموم الحاضر، وربما بفضلها، ما يحرّض على الدعوة إلى كتابة التاريخ الثقافي للفلسطينيين قبل النكبة. هذا سؤال مفتوح..!!

المراجع:

- برهان غليون (1990) " اغتيال العقل أمحنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية"، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط3.
- خالدة سعيد (شتاء 1991) " هوامش حول تحديث الخطاب اللغوي" في: قضايا وشهادات (كتاب ثقافي دوري): الحداثة (ج2): الوطني والاختلاف وحداثة الآخر، عدد 3، دمشق: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر.
- محمد سبيلا (ايلول 2010) " دفاعا عن الحداثة والعقل: هابرماس وأهميته للفكر العربي"، مجلة معابر الالكترونية http://www.maaber.org
- أمين معلوف (2011)، اختلال العالم، بيروت: دار الفارابي، ط1
- مارشال بيرمان (شتاء 1991) " كل ما هو صلب يتحول الى أثير: التحديث أمس واليوم وغدا"، في: قضايا وشهادات (كتاب ثقافي دوري): الحداثة (ج2): الوطني والاختلاف وحداثة الآخر، عدد 3، دمشق: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر.
- فيصل دراج (2005)، الحداثة المتقهقرة، طه حسين وأدونيس، رام الله: مؤسسة مواطن.
- علي محافظة (1978)، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، بيروت: الأهلية للنشر و التوزيع.
- هشام شرابي (1987)، بحث في المجتمع العربي المعاصر (البنية البطريركية)، عكا: دار الاسوار، ط2.
- عبد الله العروي (2000)، " ارث النهضة وأزمة الراهن"، في: مقدمات ليبرالية للحداثة، بيروت – الرباط: مؤسسة رينيه معوض، المركز الثقافي العربي، ومؤسسة فريدريش ناومان، ص 277 – ص 293.
- الكسندر شولش (1990)، تحولات جذرية في فلسطين 1856 – 1882، عمان: دار الهدى.
- عبد الرحمن ياغي (1982)، حياة الادب الفلسطيني الحديث من أول النهضة حتى النكبة"، رام الله: منشورات وزارة الثقافة.
- كامل محمود دخلة (1982)، فلسطين والانتداب البريطاني 1922 – 1939، طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان، ط2
- سليم تماري (2005)، "الجبل ضد البحر" رام الله – مؤسسة مواطن.
- خليل السكاكيني (1962)، المؤلفات الكاملة، ج 1
- عبد الكريم الكرمي أبو سلمى (1973)، سعيد الكرمي، دمشق.
- أحمد عمر شاهين (1992)، موسوعة كتاب فلسطين في القرن العشرين، غزة: المركز القومي للدراسات والتوثيق، ط2.
- Rashid Khalidi (1997), Palestinian Identity, New York: Columbia, University Press.
- وليد سالم (1999)، المنظمات المجتمعية التطوعية والسلطة الوطنية الفلسطينية: نحو علاقة تكاملية، رام الله: منتدى أبحاث السياسات الإجتماعية والإقتصادية في فلسطين.
- إبراهيم أبو لغد وآخرون (1993)، الإنتخابات الفلسطينية، نابلس: مركز البحوث والدراسات الفلسطينية.
- سليم تماري (1999) "الذاكرة المعذبة"، مجلة الكرمل، عدد 59.
- زكريا محمد (2002)، في قضايا الثقافة الفلسطينية، رام الله: مؤسسة مواطن.
- عزمي بشارة (2003)، طروحات في النهضة المعاقة، رام الله: مؤسسة مواطن.
- حسن أبو نمر (1993)، معري فلسطين: الشيخ سليمان التاجي الفاروقي، حياته وديوانه وشعره، القدس: مطبعة الرسالة.
- جوني منصور (1985)، رؤية جديدة لحياة وأعمال المطران غريغوريوس حجار، عكا: مكتبة ومطبعة أبو رحمون.

- وليد سالم (1997)، الديمقراطية: إشكاليات المفهوم والممارسة، دراسة غير منشورة.
- قسطندي الشوملي (1990)، الاتجاهات الأدبية والنقدية في فلسطين، القدس: دار العودة للدراسات والنشر، طبعة 1.
- جان بورديار (1991)، "الحداثة"، في قضايا وشهادات، كتاب ثقافي دوري، الحداثة جزء 2: الوطني والاختلاف وحداثة الآخر، عدد 3، دمشق: مؤسسة عيبال للدراسة والنشر، ص 389 – ص 393.
- عبلة الرويني، "يوليو وطه حسين: خصومة زائفة"، نفس المرجع أعلاه، ص 397 – ص 404.
- فيصل دراج (ربيع 1990)، "الشيخ التقليدي والمثقف الحديث"، في: قضايا وشهادات كتاب ثقافي دوري، العدد الأول: طه حسين العقلانية – الديمقراطية – الحداثة، ص 62.
- عادل مناع (1995)، أعلام فلسطين في أواخر العهد العثماني، (1800 – 1918)، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- ألبرت حوراني (1997)، الفكر العربي في عضر النهضة، (1798 – 1993)، بيروت: نوفل.
- جورج أنطونيوس (1987)، يقظة العرب، بيروت: دار العلم للملايين، طبعة 8.
- البدوي الملثم، "يعقوب العودات" (1992)، أعلام الفكر والأدب في فلسطين.
- إسماعيل ناشف (2010)، العتبة في فتح الإبستيم، رام الله: مؤسسة مواطن.

الفصل الثاني

الرؤية العثمانية لفلسطين

الترسيم العثماني الإثنوغرافي لفلسطين وسوريا

سليم تماري

قد صرتم أمة في الأرض واحدة من آل عثمان لا عرباً ولا عجما

فلا تفرقكم أجيالكم فرقاً ولا تقسمكم أديانكم قسما

واليوم جرَّد سيف الحق صاحبه وهاجم الظلم حتى فر منهزما

تعانق الشيخ والقسيس واصطحبا من بعد ما افتراقا ضدين واختصما

تآخيا في حمى الدستور واتحدا ورفرفت راية التوحيد فوقهما

(قصيدة جماهيرية نشرت في بيروت عشية إعلان دستور 1908)[59]

يسجل أحمد قدري، الطبيب العربي الذي كان مؤسس المنتدى الأدبي في إسطنبول في العام 1909، (ولاحقاً جمعية العربية الفتاة في العام 1911 في باريس) حدثاً، في يوميّاته الإسطنبولية، زعزع إيمانه بالنظام العثماني، وقدرة الدولة على المحافظة على ولاء رعاياها

الهوامش

لقد دعم هذا البحث عبر منحة من أصدقاء مؤسسة الدراسات الفلسطينية، في ربيع 2010. أود أن أشكر كلاً من الأساتذة إرفن شيك، أدهم آلدم، حسن كيالي، سيبيل الصائغ لملاحظاتهم حول *رسالة فلسطين*. كما أشكر الأستاذ محمد الصفدي لترجماته الحصيفة من التركية العثمانية. كما أعبر عن امتناني، أيضاً، لدائرة الخرائط في جامعة كامبريدج، ودائرة الخرائط في مكتبة الكونغرس، وللبروفيسور إرتوغرول أوكتين وجامعة باجهشير في إسطنبول لتزويدي بخرائط كاتب الشلبي "خرائط الأناضول وسوريا".

[59] مقتبس في: محمد عزت دروزة. 1971. *نشأت الحركة العربية الحديثة: انبعاثها، ومظاهرها، وسيرها في زمن الدولة العثمانية إلى أوائل الحرب العالمية الأولى: تاريخ ومذكرات وذكريات وتعليقات*. صيدا: المكتبة العصرية، ص 778.

السوريين والعرب. وقد حدث ذلك حين كان في جولة مسائية في العاصمة السلطانية برفقةَ زميله في المدرسة وصديقه عوني عبد الهادي بعد أيام من إعلان الدستور الجديد في العام 1908. كانت المدينة تغصُّ بالحشود المتحمسة التي تناقش بزوغ الحريات الجديدة وأفول الطغيان الحميدي. وكان أن مرَّ العربيان، الدمشقي والنابلسي، وكلاهما يعتبر نفسه مواطناً عثمانياً مخلصاً، بمتحدث مشتاط غضباً يستقطب حشداً كبيراً. كان المتحدث، واسمه ساري بيه، ضابطاً شاباً ذا قدرة خطابية بالغة، يعدد مناقب الدستور الجديد للعامة. فجأة تحوَّل ليبدأ بمهاجمة مُوالي النظام القديم ومتزلفيه مستخدماً تعابير من شاكلة: "الخائن العربي عزت" و"الخائن أبو الهدى." [60] وقد كان المقصود، هنا، عزت باشا العابد، سكرتير السلطان الخاص، والشيخ أبو الهدى الصيداوي، رجل الدين الذي شكَّل جزءاً من بطانة عبد الحميد.[61]

لقد أصبح من المألوف في هذه الفترة الإشارة إلى مستشاري السلطان عبد الحميد العرب بالقرود في الصحافة المعارضة في إسطنبول.[62] وبَّخ عبد الهادي وقدري المتحدث، وتساءلا: "لماذا خصصت الهوية العربية من رجالات عبد الحميد فيما هناك عدد أكبر بكثير من الأتراك من مناصري النظام القديم؟" من المرجح أن قدري (لكن ليس عبد الهادي) كان غاضباً لأنه نفسه كان متعاطفاً مع نظام عبد الحميد. وفي موضع آخر، يلاحظ كيف أن جمعية الاتحاد والترقّي خلعت "السلطان الأخير الذي اعتبر العرب أخوة في الدين، وألهم المثقفين العرب لدعم وطنية عثمانية" لم يعد لها وجود منذ ذلك الحين.[63] وعلى امتداد الشهور التالية، بدأ يسمع إحياء لنعوت ازدرائية سابقة موجهة للعرب، تستخدم تعابير، نحو: *بس عرب* (العرب القذرون)، *سيه عرب* (عرب سود)، *جينغينيه عرب* (عرب نَوَرْ)، و *أكليسز عرب* (عرب أغبياء).[64] يشير قدري كيف أنه انزعج على نحو خاص بهذه التعبيرات لأن والده، عبد القادر قدري، كان عقيداً في الجيش العثماني الذي قاتل ببسالة في المقاطعات الأوروبية، كما أنه قد عُيِّن، لاحقاً، قائداً عسكرياً في كل من بعلبك وعكا والبصرة.[65] وقد اعتبر كل منها، هو ووالده، نفسيهما من أركان النظام العثماني متعدد القوميات. يعزو قدري نقطة التحوُّل في

---

[60] دروزة، ص 296.

[61] دروزة، ص 295.

[62] Brummett, Palmira Johnson. 2000. Image and imperialism in the Ottoman revolutionary press, 1908-1911. SUNY series in the social and economic history of the Middle East. Albany, N.Y.: State University of New York Press.

[63] أحمد قدري 1993. مذكرات الثورة العربية الكبرى،1375 هجري-1956 ميلادي، قضايا وحوارات النهضة العربية، 9، دمشق، وزارة الثقافة. ص 8-9.

[64] قدري، ص 6. يناقش دروزة سيرورة حملة التتريك وما صاحبها من تصريحات عربية في دوائر جمعية الاتحاد والترقي في كتابه: *نشأت الحركة العربية الحديثة* ، ص 300-304.

[65] قدري، ص أ-ب.

العلاقات العربية مع الدولة العثمانية إلى هذا الحدث وإلى التوتر العرقي المرافق الذي ظهر بعد محاولة الانقلاب في العام 1909. وقد أدى ذلك، في رأيه، إلى إصرار العديد من الأعضاء الناشطين في الجمعيات الأدبية العربية في إسطنبول إلى المطالبة بحكم ذاتي، ومن ثم الانفصال عن إسطنبول.

رسم رقم 1: كاريكتور عبد الحميد مع مستشاريه العرب

المصدر: بالمايرا بلوميت "الصحافة العثمانية الثورية".

غير أنه من الواضح أن هذه التوترات الإثنية قد تم تصورها بأثر رجعي في ضوء الأحداث التي جرت في سوريا وفلسطين إبّان الحرب وفي أعقابها. في المصادر العسكرية العثمانية نرى هذه العلاقة أكثر تعقيداً إن لم تكن رؤية مختلفة كلياً. سنتعرض في هذه الدراسة إلى إحدى هذه الوثائق هي الكتاب العسكري السنوي لفلسطين في بداية الحرب العظمى، والمسماة "رسالة فلسطين".

فلسطين رساله سي *Filastin Risalesi* (نشرت في المطبعة العسكرية بالقدس عام 1331عثماني"1915") هي وثيقة مذهلة تخفي بقدر ما تكشف. فما يبدو ظاهرياً دليلاً، ظهر بطبعة محدودة لضباط "القوات الخاصة" في فيلق الجيش الثامن، هو، أساساً، مسح جغرافي وديمغرافي للإقليم الذي شكّل الخاصرة الجنوبية لمسرح العمليات العسكرية في الحرب العالمية الأولى. تحتوي هذه "الرسالة" على جداول إحصائية، وخرائط طبوغرافية، وإثنوغرافيا لفلسطين. ولكنها تحتوي، أيضاً، على مكوّنين استثنائيين آخرين يظهران الطريقة التي نُظر من خلالها إلى فلسطين وسوريا من إسطنبول من قبل القيادة العثمانية الجديدة في أعقاب الثورة الدستورية في العام 1908. أما المكوّن الأول، فهو خارطة عامة للبلاد تمتد فيها الحدود لأبعد من تخوم متصرفية القدس التي كانت، إلى حينه، الحدود المعرفة لبلاد فلسطين. وأما الحدود الشمالية لهذه الخارطة، فقد اشتملت على مدينة صور ونهر الليطاني، وبذا، فقد شملت الخارطة على الجليل بكامله وأجزاء من جنوب لبنان، وكذلك أقضية نابلس، وحيفا، وعكا، التي كانت كلها جزءاً من ولاية بيروت حتى نهاية الحرب.

وأما المكوّن الاستثنائي الآخر للرسالة، فهو خارطة سكانية تعرّف سكان فلسطين وسوريا الساحلية حسب الهوية العرقية، والطائفية، والملّية. وعلى عكس ما يمكن توقُّعه في ضوء التطورات المرافقة للحرب العظمى، فإن سكان سوريا وجنوب الأناضول ليسوا مقسمين حسب الجنسية، أو الجماعة اللغوية، أو الانتماء الديني، بل بمزيج استيهامي من الهويات القومية والطائفية. فجنوب الأناضول مقسم

بين الأتراك، والتركمان (غرب سيواس)، ومجموعة من "الأتراك الآخرين." أما بلاد الشام، فقد كانت مقسمة بين السوريين، والعرب (شرق نهر الأردن). وأما بقية السكان فمكوّنة من أقليات عرقية ودينية تتداخل مع هذه الصنافيات القومية: الموارنة، والدروز، واليهود، والأرثودكس (الروم)، والإسماعيليون، والمتاولة، والنصيريون. ثمة مجموعة أخرى كانت موزعة في فلسطين، هي: *عرب كولي* (العرب الريفيون)، و*دروز كولي* (الدروز الريفيون). هنا، سنناقش السياق السياسي والترسيم الاجتماعي.

فلسطين وسوريا بين جمال الكبير وجمال الصغير

صدرت "*رسالة فلسطين*" على يد فيلق الجيش الثامن وهي موجهة إلى ضباطه وقادته، وقد كان الجيش الثامن، في معظم تاريخه، مسيطراً عليه من قبل جمال باشا الميرسيني ، الذي خلف، أحمد جمال باشا (الكبير) في قيادة الجيش الرابع في أعقاب هزيمة القوات العثمانية في السويس. كان تاريخ فلسطين وسوريا إبان الحرب مسيطراً عليه من قبل هاتين الشخصيتين: الأول لحربه الشرسة ضد القوميين العرب، والآخر لمحاولته تدارك الخراب في العلاقات العربية–التركية التي أحدثتها "حملة الترويع" التي شنَّها جمال باشا. وبالإضافة إلى هذين الجمالين، فقد تشكلت قيادة القوات العثمانية في فلسطين من قبل ثلاثة ضباط ألمان برتبة فريق أول ملحقين بالقيادة العثمانية، وهم: فريدريك كريس فون كريسنتين، الذي قاد الجيش الثامن في العام 1917 (سوية مع جواد باشا)؛ وأوتو ليمان فون ساندرس الذي كان قائد الجيش الأول في غاليبولي؛ وإيريك فون فالكينهاين. لقد كان تشكيل مجموعة "الصاعقة" في أيار من العام 1917 بدمج الجيش الرابع والسابع والثامن (وكذلك مجموعة آسيا الألمانية) يهدف إلى إنقاذ الوضع وتحاشي الهزيمة في فلسطين. هنا، كانت قيادة قوات الصاعقة الجديدة (*يلدريم* بالتركية تعني "صعقة الرعد") مشتركة بين أوتو فون ساندرس وإيريك فون فالكينهاين. وقد كان مصطفى كمال باشا (أتاتورك لاحقاً) هو من قاد انسحاب قوات الصاعقة من جنوب فلسطين عندما بدأت الجبهة بالانهيار.[66]

[66] دروزة، ص 295-296.

استلم أحمد جمال قيادة الجيش الرابع من المشير زكي باشا الحلبي في تشرين الثاني من العام 1914، وأسس مقراً له في دمشق، لينتقل في العام التالي إلى جبل الزيتون في القدس. وكان جمال قد اشتهر في أوساط النخبة السياسية–العسكرية الجديدة قبل المجيء إلى فلسطين، إذ بدأ اسمه يتألق بعد تمرد العام 1909 عندما انضم إلى جيش التدخل لقمع حركة الاسترداد الحميدية.[67] وكحاكم لأضنة، فقد كُلِّف بقمع "الثورات الأرمينية" في المنطقة. وفي العام 1911 عُيِّن حاكماً لبغداد، مرة أخرى للتعامل مع المتمردين القبليين العرب. وقد انضم لاحقاً إلى القوات العثمانية في حرب البلقان وتمت ترقيته إلى رتبة عقيد. وفي العام 1913 كان ضمن القيادة الداخلية لتركيا الفتاة التي أتت بجمعية الاتحاد والترقي إلى الحكم في انقلاب كانون الثاني الذي أطاح بالحكومة. كما تم تعيينه حاكماً لإسطنبول حيث ساهم في قمع المعارضة للحزب الحاكم.[68] وقد تمت ترقيته قبيل الحرب إلى رتبة فريق أول وتعيينه وزيراً للبحرية–المنصب الذي احتفظ به لمعظم ما تبقى من حياته السياسية. قبل الحرب عُرف جمال بتعاطفه مع الفرنسيين، وقد عقد بعض المحادثات معهم نيابة عن حكومة جمعية الاتحاد والترقي بحثاً عن تحالف، ولكنه اضطر في نهاية المطاف إلى مشاركة أنور وطلعت باشا في استكمال التحالف العثماني–الألماني.

بعيد إعلان الحرب بقليل عُيِّن جمال في تشرين الثاني من العام 1914 قائداً للجيش الرابع في سوريا. وقد كان له حينئذٍ سمعة بأن "له باعاً في معالجة السكان العرب" بعد إسكات التمردات القبيلة في العراق. وحين وصل إلى دمشق، تم استقباله بحفاوة من قبل السوريين. هنا، يصف أحمد قدري، القائد في جمعية العربية الفتاة والضابط الطبيب في الجيش الرابع، تطور علاقات جمال مع العرب، ويقتبس من خطابه الأول في ساحة المسجد الأموي في دمشق: "ليس ثمة من خلاف بين الأتراك والعرب في هذا الصراع. فإما أن ننتصر سويةً أو نسقط سويةً." غير أن سلسلة من الأحداث خلال الحرب أدت إلى تدهور علاقاته وعلاقات جمعية الاتحاد والترقي مع السكان المحليين، حيث بدأ حملة القمع ضد التيارات القومية. وقد كان العامل الحاسم هو فشل حملة السويس الثانية، وتصوُّر جمال أن الجنود السوريين غير جديرين بالثقة، بالرغم من استبسالهم في الدفاع عن جناق قلعة في معارك الدردنيل.[69] ولكن الحدثين المباشرين كانا: اعتراضه للدعاية الانفصالية التي تم ترويجها من قبل حزب اللامركزية الإدارية العثماني الخارج من القاهرة؛ والأخبار بأن الشريف

---

[67] هذا القسم السيري مأخوذ من: Altay Atli's Cemal Pasha, in Turkey in WWI

http://www.turkeyswar.com/whoswho/cemal/who-cemal.htm

مستل بتاريخ 8 حزيران 2010.

[68] المصدر نفسه.

[69] قدري، ص 39.

حسين كان يجري مفاوضات سرية مع البريطانيين من وراء ظهره.[70] وقد كان ثمة العديد من التدخلات من قبل الأمير فيصل مع أنور وطلعت باشا التي أدّت إلى تحسين العلاقة مع جمال والقيادة العثمانية، ولكن لفترة مؤقتة.[71]

لقد كان أحد عوامل هذه التذبذبات هو تواجد العديد من الفصائل المتنافسة على السلطة في صفوف جمعية الاتحاد والترقي. وقد أصبح هذا جلياً قبيل الحرب وأثناءها مع إنشاء *التشكيلات المخصوصة* (القوات الخاصة) في العام 1911 تحت قيادة أنور باشا، في الأساس لمحاربة الاحتلال الإيطالي في ليبيا. تطورت التشكيلات المخصوصة في العام 1913 لتظهر كوحدة استخبارات تابعة فقط لوزارة الحربية لقتال الحركات الانفصالية في الامبراطورية. فخلال سنوات الحرب كان لكل عضو في الحكومة الثلاثية للاتحاد والترقي (أنور، وطلعت، وجمال) *تشكيلاته المخصوصة* المنفصلة.[72] وقد استخدم جمال، بشكل خاص، هذا الجهاز الأمني لمحاربة الانفصاليين العرب، شأنهم في ذلك شأن المعارضة الداخلية في سوريا وفلسطين.[73] ولكنه حاول، كذلك، أن يوجد دائرة من المناصرين، اشتملت على كل من: أسعد الشقيري–مفتي عكا، والأمير شكيب أرسلان، والشيخ عبد العزيز شاويش–رئيس الكلية الصلاحية، وعبد الرحمن اليوسف–مدير إمارة الحج.[74] وقد تمثلت مهمة هؤلاء بإطلاق حملة تعبئة إسلامية للحرب، بينما يبررون قمع المعارضة للحرب، والمشاعر الانفصالية. هنا، تلقّى جمال دعماً كاملاً لحملته في التعبئة الإسلامية من قبل قيادة جمعية الاتحاد والترقي والألمان الذين أداروا حملتهم الخاصة من الفعاليات الجهادية.[75] نجد في كتاب "*جهاد مصنوع في ألمانيا*" (لتلمان لودكه) سجلاً شاملاً ومتعمقاً للدور الألماني في هذه الحملة، ويظهر حماساً بين الألمان يتجاوز إلى حد بعيد مقاصد القيادة العثمانية.[76]

---

[70] قدري، ص 39–52. يدعي قدري أن هذه المواقف الانفصالية كانت نتيجة لفصيل صغير في حزب اللامركزية الإدارية بقيادة حقي الأضم، ولم تعكس مواقف حزب اللامركزية الذي يقي موالياً. أنظر: قدري، ص 43.

[71] المصدر نفسه، ص 47.

[72] Lüdke, Tilman. 2005. *Jihad made in Germany: Ottoman and German propaganda and intelligence operations in the First World War*. Studien zur Zeitgeschichte des Nahen Ostens und Nordafrikas, bd. 12. Münster: LIT, p. 75

[73] Ludke, p. 76

[74] مذكرات محمد عزة دروزة : سجل حافل بمسيرة الحركة العربية و القضية الفلسطينية خلال قرن من الزمن 1305-1404هـ/ 1887-1984م. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ص 242.

[75] Ludke, pp. 55-83

[76] Lüdke, Tilman. 2005, *ibid*.

أما على صعيد الحملة المناوئة للعرب، فقد بدا وكأن جمال يتصرف على عاتقه، وفي بعض الأحيان في صراع مع أنور وطلعت. وبهذا الصدد، يقتبس دروزة من مذكرات عزيز بيك، رئيس المخابرات العثمانية في دمشق في سنوات الحرب، ليؤكد هذا الانحراف.[77] فهو يبين كيف أن حملة جمال العنيفة ضد الجناح العربي من حزب اللامركزية الإدارية (الذي كان، في برنامجه وأفعاله، بعيداً كل البعد عن تبني فكرة انفصال الأقاليم العربية عن إسطنبول) كان بسبب تحالف الأخير مع حزب الحرية والائتلاف (التركي في غالبه) عندما قام بانقلاب ناجح لفترة وجيزة ضد حكومة جمعية الاتحاد والترقي. وعندما نجح الاتحاديون في استعادة حكمهم بدأ جمال حملته ضد حركات الحكم الذاتي، والتي رأى فيها بذوراً "انفصالية عربية" على نحو خاص.[78]

لقد تركت دكتاتورية أحمد جمال في سوريا أثراً دائماً على علاقة السكان باسطنبول. يرى المؤرخ التركي حسن كيالي، الذي درس الوثائق الداخلية لقيادة جمعية الاتحاد والترقي، أن إجراءات جمال المتطرفة ضد الحركة القومية (كإعدامات بيروت ودمشق، والإبعاد الجماعي للعناصر "العدائية" من المناطق الساحلية في سوريا إلى الأناضول) لم تكن مدعومة بالضرورة من قبل قيادة الجمعية. يؤكد كيالي، بشكل خاص، أن حملة التتريك التي تمت مأسستها على يدي جمال في المدارس الحكومية وكليات التعليم العالي في فلسطين وسوريا كانت تهدف إلى مركزة وتحديث النظام الجديد، ولم تكن موجهة على نحو خاص ضد التيار القومي العربي.[79] وهنا، يمكن الإشارة إلى أنه كان ثمة شائعات تُروَّج بأن جمال كان يجري محادثات سرية لوضع خاص للأقاليم العربية ضمن فيدرالية أناضولية–سورية في فترة ما بعد الحرب.[80] وعلى الرغم من ذلك، فقد كان الضرر الذي ولَّدته حملة القمع النظامية على يدي جمال بالغ الاتساع على نحو يصعب إنقاذه. وقد أحدث ذلك قطيعة مع الحكم العثماني حدَّ أن السكان السوريين بدأوا بالربط بين الكوارث الطبيعية (كالمجاعة، والأمراض، وهجوم الجراد) بسياسات جمال و (من خلاله) الحكومة المركزية.

عندما استقال جمال في نهاية المطاف، في أيلول من العام 1917، من منصبه في الجبهة الجنوبية (ظاهرياً إثر خلافات مع فالكنهاين على حرب السويس)، سنحت الفرصة لاستبداله بجمال باشا الميرسيني(الصغير) كقائد للجيش الرابع. وقد قاد الأخير فيلق الجيش الثامن، وأخذ القيادة من أحمد جمال، وحارب في فلسطين وسوريا وشرق الأردن حتى نهاية الحرب. حين نُشرت *رسالة فلسطين* كان

[77] عزيز بيك. الاستخبارات والجاسوسية في لبنان وسوريا وفلسطين خلال الحرب العظمى 1913-1918. (مترجم عن التركية). بيروت 1933.

[78] دروزة، مذكرات، ص 241.

[79] Hasan Kayali. 1997. *Arabs and young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*. Berkeley: University of California Press. Pp 193-194

[80] Kayali, p. 195

ميرسينلي في القيادة، ولكن كوننا لا نعرف متى ومن أمر بإصدارها، فإنها من المرجح جداً أن تحمل بصمة فالكنهاين، وساندرس، وأحمد جمال باشا أيضاً، بالإضافة إلى جمال الميرسيني.

دليل عسكري أم تقرير أمني؟

كدليل عسكري يمكن مقارنة *"فلسطين رساله سي"* مع نوعين آخرين من "الدراسات الاستراتيجية". أما المجموعة الأولى، فهي تلك الأدلة العسكرية التي أصدرتها قوات الحلفاء أثناء الحرب لمساعدتهم على التحكم في تحركاتهم في مناطق العدو في الأقاليم السورية. وأما المجموعة الثانية، فهي كتب الرحلات إلى الأراضي المقدسة التي هدفت إلى تعريف الحجاج والزوار بطرق الشرق وعاداته. ولعل من الأمثلة الجيدة على النوع الأول *"دليل سوريا وفلسطين"* الصادر عن مخابرات البحرية البريطانية في العام 1915، والذي أعيدت طباعته سنوياً بعد الغزو البريطاني لسوريا وفلسطين.[81] مثال آخر هو كتاب هاري لوك *دليل فلسطين* الذي صدر غداة بداية الانتداب.[82] وقد أصبح لوك لاحقاً نائب حاكم القدس فور الاحتلال البريطاني لفلسطين.[83] لقد اشتمل كل من هذين الكتابين على بيانات أساسية تاريخية، وجغرافية، وديمغرافية، شأنها شأن خرائط ورسومات للبلاد. هذا، ويحتوي الكتاب الأخير، بالإضافة إلى ذلك، على معلومات عملية حول المواصلات، والأسعار، والاحتياطات الصحية في البلاد كون هذا الكتاب يستهدف، كذلك، الزائر المدني. ولكن الخارطة الإثنوغرافية هي ميزة خاصة *برسالة فلسطين*. أما على صعيد النوع الآخر، وهو كتب الرحلات إلى الأراضي المقدسة، فلدينا مصدران يبدو أنهما قد توافرا لمؤلفي رسالة فلسطين، وبخاصة القسم الخاص بأنواع السكان وتوزيعهم. أحدهما، كتاب جوسان *"عادات وتقاليد البلدان العربية في مواكب"* (1909)، والآخر كتاب هاري لوك *دليل فلسطين* الذي تم ذكره سالفاً.[84]

وإذا ما نظر إلى *رسالة فلسطين* على صعيد التعريف بالمجموعات السكانية المحلية في فلسطين، فإن لها معادلاً بريطانياً. هذه هي سلسلة التقارير الاستخبارية التي أعدت من قبل الجيش البريطاني في مصر خلال سنوات الحرب. وتشتمل هذه على: *الوضع الاقتصادي*

[81] Great Britain. 1920. *A handbook of Syria: including Palestine*. London: H.M. Stationery Office.

[82] Luke, Harry Charles, Edward Keith-Roach, Arthur Wauchope, and Herbert Samuel. 1922. *The handbook of Palestine / Issued under the authority of the Government of Palestine*.

[83] Bosworth, Edmund. 1986. "The land of Palestine in the late Ottoman period as mirrored in Western guide books". *British Journal of Middle Eastern Studies*. 13 (1): 39

[84] Jaussen, Antonin. 1908. Coutumes des Arabes au pays de Moab, par le P. Antonin Jaussen. Paris: J. Gabalda.

والسياسي في غربي الأردن والذي أعده مكتب الحربية في العام 1918، *والتقارير الاستخبارية* التي أعدت من قبل قيادة البحرية في القاهرة.[85] يستنتج محسن محمد صالح، الذي أجرى مسحاً شاملاً لهذه التقارير الاستخبارية، أن الفلسطينيين كانوا منقسمين في مشاعرهم تجاه قوات الحلفاء الآخذة في الاقتراب، ولكنه على الرغم من ذلك كان ثمة الكثير من الدعم للعثمانيين، حتى في الأيام الأخيرة للحرب. أما على صعيد ترحيب الناس بالاحتلال البريطاني لفلسطين، فقد كان مبنياً، إلى حد بعيد، على تحالف البريطانيين مع قوات الشريف حسين، ومع القوميين السوريين، وعلى الوعد بإقامة مملكة عربية متحدة بعد الحرب تشتمل على الألوية الجنوبية لسوريا (أي فلسطين).[86] وعلى الرغم من أن كلاً من التقديرات العثمانية والبريطانية الموجودة في "رسالة فلسطين"، وتقارير مكتب الحربية البريطاني حول السكان المحليين قصد منها خدمة أهداف عسكرية (كإرشاد الجنود، والتقدير الاستخباري خلال في أوقات الحرب، والولاءات أو العداوات المحتملة من قبل سكان البلاد الأصليين)، إلا إنه كان ثمة فرقان واضحان بينهما. فعلى نحو مغاير للتقارير البريطانية، كُتبت *رسالة فلسطين* على شكل مونوغراف حول السكان المحليين الذين نُظر إليهم بوضوح كرعايا عثمانيين لا كسكان أجانب. وعلى سبيل المثل، فإن المسح السكاني الذي أجري في فلسطين احتوى على ملاحظات حول الأقليات المحلية والمجموعات التي ظهرت في تكوينات مختلفة في سوريا بكاملها وأجزاء كبرى من الأناضول.

رسم رقم 2: شمال فلسطين في خريطة "فلسطين رساله سي"، إصدار الجيش العثماني الثامن، المطبعة العسكرية، القدس 1915.

وعلى الرغم من ذلك، فإن كثيراً من المسوح في *رسالة فلسطين* تتركز على بيانات جغرافية وديمغرافية تُماري الأدلة الأوروبية حول فلسطين. تستند الأجزاء الطبوغرافية إلى بيانات يمكن أن توجد في أدلة الأراضي المقدسة وتستخدم لغة وإحالات شائعة في هذه الأدلة، بما فيها العديد من الإشارات الموجودة في الكتاب المقدس للأماكن المقدسة. إن مسح التاريخ الفلسطيني بشكل خاص يتكئ على قراءة انتقائية لـ"أحداث رئيسة"، احتلالات كانت أم فتوحات: كنعانية، وفلسطية، وعبرية، وبابلية، وعربية، وإسلامية. ولعله من الملفت أن مفردة "فتح" أو "احتلال" تستخدمان هنا من قبل المنشورات العثمانية للإشارة إلى تعاقب هذه الأنظمة كافة، بما في ذلك الغزو العثماني لفلسطين على يدي السلطان سليم في العام 1517. غير أن الاستثناء الوحيد من هذا كله هو استخدام تعبير "تحرير" صلاح الدين للأراضي المقدسة في العام 1187.[87] أما بالنسبة إلى الجماعات الدينية، فإن المؤلف يركز بشكل كبير على أقليات متعددة (الدروز، واليهود، والمسيحيين على تعدد طوائفهم، والمتوليين، والنصيريين). وأما أقليات سوريا، فهي متضمنة في النقاش حول

[85] مقتبس في محسن محمد الصالح: "موقف أهل شمال فلسطين من نهاية الدولة العثمانية وبداية الاحتلال البريطاني"، مجلة الدراسات الفلسطينية، بيروت، عدد 66، صيف 2005، 2 64-65.

[86] المصدر نفسه، ص 63-64.

[87] فلسطين رساله سي. المطبعة العسكرية. بيت المقدس. 1331 (عثماني)- 1915 ميلادي. ص 12.

فلسطين. هنا، ينقسم اليهود إلى أصليين (وهم المتحدثين بالعربية)، ومهاجرين من شرق أوروبا (وهم الناطقون بالييديش ولغاتهم الأصلية).[88]

إن الجانب العسكري من هذه الوثيقة يتضح على نحو خاص حين تتم مناقشة طوبوغرافية البلاد، إذ تبرز فكرتان مركزيتان، هما: سهولة الوصول إلى شبكات الطرق، ووجود مصادر المياه للقوات المسلحة. فعلى سبيل المثال، تسجَّل مواقع توافر مصادر مياه كافية لفرقة عسكرية في جوار كل من: يازور، ووادي حنين (الرملة)، وأسدود، والمجدل، وغزة.[89] وفي الشمال، أدرج المؤلفون مناطق مثل عرعرة واللجون.[90] أما في المركز، فقد أدرجوا مواقع كطولكرم ودير شرف كأماكن تحتوي مياه تكفي لفيلق جيش كامل. وأما منطقة القدس، فقد أدرجت كموقع فقير جداً بمصادر المياه، ولذا يجدر تجنبه. [91] هذا، وقد أوليت حالات الطرق اهتماماً مفصلاً، إذ كانت محاور الطرقات المستخدمة من قبل فرق الجيش الآلية مدرجة على النحو التالي: محور حيفا–الناصرة، ومحور طولكرم–نابلس، ومحور يافا–القدس.[92] أما طرقات كزيتا، وعرابة، وجنين، فقد تم إدراجها كطرقات مستخدمة من قبل الوحدات التي تستخدم الدواب وحسب. غير أن ثمة قائمة أخرى معطاة للطرق الاستراتيجية لكنها وعرة لاستخدام الفرق الآلية، مثل طريق عكا–صفد.[93] وأما اللطرون والنبي صمويل، فقد تم إدراجهما كأماكن استراتيجية للمراقبة.[94] هذا، وقد أعطيت معلومات مختلفة للطرقات قيد التدشين أو التحسين، مثل: طريقي جولس–اللطرون ويافا–القدس، حيث أقيم 17 مركزاً عسكرياً تحت إشراف ثريا باشا متصرف القدس.[95]

---

[88] المصدر نفسه، ص 13–14.

[89] المصدر نفسه، ص 29.

[90] المصدر نفسه، ص 28.

[91] المصدر نفسه، ص 38.

[92] المصدر نفسه، ص 37.

[93] المصدر نفسه، ص 30.

[94] المصدر نفسه، ص 34.

[95] المصدر نفسه، ص 32.

ومقارنة بذلك، فإن تقارير مكتب الحربية البريطاني تفتقر إلى الترسيمات الإثنوغرافية والطبوغرافية التي نجدها في الوثائق العثمانية. وقد كان المعيار الأساس للتخمين في المنطقة الفلسطينية هنا هو درجة الاعتماد على السكان المحليين وتقبلهم للوجود البريطاني، إذ ثمة مائة قرية مشمولة في المسح تم وصفها إما كقرى "ودّية للغاية"، أو "ودّية"، أو "خليطة"، أو "غير ودّية"، أو "عدوانية."[96] كما إنه قد أفردت بعض البلدات، مثل قلقيلية وصفورية، لتوصف بأنها "متطرفة وعدوانية." وعلى الرغم من ميل هذه التقارير إلى تصوير السكان المسيحيين بأنهم "الأكثر وديَّةً"، إلا إن ثمة بعض الاستثناءات الهامة. فسكان عكا، وطبريا، والعفولة (في الأخيرة كانوا يهوداً في معظمهم) وصفوا بأنهم "لا يعتمد عليهم"، وفي حالة عكا بأنهم "عدوانيين" (ربما لسيطرة سياسات الشيخ أسعد الشقيري الموالي العثماني على المدينة). أما الناصرة، وحيفا، وعنبتا، وكفر كنَّة، فقد نظر إليها إما بوصفها "وديَّة" أو "وديَّة للغاية."[97]

إن معظم التقرير مهجوس بوصف الفئات الاجتماعية، والعائلات، وحتى الأفراد القياديين من حيث انتماءاتهم وولاءاتهم السياسية. حالها حال عكا، وصفت نابلس بأنها مدينة ذات مشاعر موالية للعثمانيين ومعادية للبريطانيين. وقد يذكر التقرير من ضمن هؤلاء، عائلات: عاشور، وطوقان، والفاهوم (من الناصرة)، وعباس، وأبو حماد. أما من العائلات الموالية للبريطانيين، فقد ذكر، عائلات: حجاوي، وعبد الهادي، والداري. وعلى سبيل المثال، وصف آل عبد الهادي بأنهم ذوو نفوذ، ومعتدلون في آرائهم، ومحنّكين، ولكنهم، كذلك، "قساة تجاه الفلاحين، الذين يكرهونهم."[98] أما حيفا وجنين، فقد وصفتا كمدن معادية للأتراك، إذ كان سبب العداء في حالة جنين عائداً إلى دعم أهلها للثوار العرب في أعقاب إعدام سليم عبد الهادي، شقيق حاكم جنين، على يدي أحمد جمال باشا في العام 1915.

وعليه، فإن محسن صالح محق في اقتراحه بأن معظم هذه التقديرات كانت مبنية على تقارير استخبارية من مخبرين محليين، ولذا كانت غير موثوقة. غير أنه من المرجح أن تلك التقارير كانت مبنية على تقديرات فورية عابرة خلال أزمنة الحرب ومجرياتها. هنا، يقتبس محسن صالح من مؤرخ نابلس إحسان النمر، الذي تحدَّر هو نفسه من عائلة نابلسية عريقة، في سبيل رؤيا بديلة. فالنمر يعزو كثيراً من مشاعر العداء لتركيا في سوريا وفلسطين خلال الحرب لسياسات جمال باشا الخاطئة. وهو يعترف للسكان المحليين بفضل حمل الحاكم العثماني على الانتقال إلى القوقاز. وإضافة إلى ذلك، فإن النمر يستشهد بعدد من الاجتماعات التي عقدت في نابلس مع الحاكم

[96] صالح، مصدر سابق، ص 52-54.

[97] المصدر نفسه، ص 52.

[98] المصدر نفسه، ص 52-53.

العثماني فواز باشا، الذي استنكر بنود اتفاقية سايكس–بيكو وتصريح بلفور أمام الفلسطينيين، حيث جرت العديد من المظاهرات المؤيدة للعثمانيين في نابلس بعد هذه الاجتماعات. وإثر تعيين جمال باشا الميرسيني قائداً للجيش الرابع، بدأ الفلسطينيون بالتعاون عن قرب مع القيادة العثمانية.[99] هنا، يورد النمر أنه بعد أن عُرفت تفاصيل تصريح بلفور واتفاقيات سايكس–بيكو، تطوع بضع مئات من أهالي منطقة نابلس للقتال مع القوات العثمانية. ومن ثم، يضيف النمر ملاحظة هامة: "لقد كان هذا العامل (أي مناوئة الحكم الاستعماري الغربي) وليس أي تعاطف مع الثورة العربية، التي بالكاد تم الإحساس بها في نابلس، هو ما حرَّك الناس للقتال ضد البريطانيين."[100] ولعلّه من المهم هنا ذكر ان إحسان النمر انفرد لعقود بكونه المؤرخ الفلسطيني الوحيد المناوئ للتيار القومي في قراءة تاريخ فلسطين الحديث.

ولذا، فإنه بالرغم من أن هاتين المجموعتين من التقارير، العثمانية والبريطانية، تميل إلى الاشتمال على خلفيات لتقديرات ديمغرافية لفلسطين، وأن المقصود منهما إنما كان خدمة أغراض استخباراتية–عسكرية، إلا إنهما تتفاوتان من حيث صدارة الوظيفة الاستخباراتية في حالة تقارير مكتب الحربية. وبالمقارنة، فإن *رسالة فلسطين* توفر لنا دراسة مفصلة حول الظروف الاجتماعية والإثنوغرافية في إقليم فلسطين يداني في اتساع منظوره *السالنامه* الإقليمية أو *كتاب "ولاية بيروت"* (1914)–الدراسة المعدَّة من قبل الإدارة المحلية حول الظروف الاجتماعية لإقليم بيروت من تأليف محمد بهجت ورفيق التميمي.[101]

الميرسيني ينقذ سمعة العثمانيين في بلاد الشام

تعرض جمال باشا الميرسيني لتقويم ايجابي من قبل العديد من الكتاب العرب المعاصرين مقارنة مع أحمد جمال. من ضمن هؤلاء، كل من: يوسف الحكيم، قاضي اللاذقية والنائب العام؛ وخليل السكاكيني الذي أفرج عنه من سجن دمشق بأمر من ميرسينلي باشا؛ ومحمد عزت دروزة، وكل منهم قد وصف جمال الصغير كرجل ذي سجل عسكري ناصع، و"ذي نوايا حسنة تجاه العرب."[102]

---

[99] المصدر نفسه، ص 54.

[100] إحسان النمر. 1961. تاريخ جبل نابلس و البلقاء. نابلس: مطبعة جمعية عمال المطابع التعاونية ، مجلد 3، ص 66؛ محسن صالح، مصدر سابق، ص57.

[101] رفيق التميمي ومحمد بهجت. 1914. ولاية بيروت: مطبعة الإقبال (نشر في الوقت نفسه بالعربية والتركية).

[102] محسن صالح، مصدر سابق؛ وانظر أيضا: محمد عزت دروزة. المذكرات (1889–1984)، مجلد 1، ص 280.

إن ارتباط جمال الميرسيني بفلسطين وسوريا قد تم تهميشه في تاريخ الحرب، وعلى الرغم من أنه قاد فيلق الجيش الثامن في نيسان من العام 1914 قبل أن تعلن الحرب، وخدم في الأناضول وفلسطين. لقد نشرت *رسالة فلسطين* على يدي قيادة فترة الجيش الثامن إبان فترة حكمه في فلسطين. وإثر إعفاء أحمد جمال باشا من القيادة، في شباط من العام 1918، عُين الميرسيني باشا قائداً للجيش الرابع في سوريا وفلسطين، وبالاقتراب من نهاية الحرب، شهد كثافة قتال كبيرة في شرق الأردن (الكرك، والسلط، ووادي الأردن)، وكذلك الحال في شمال فلسطين. لقد كان له في كلا المنطقتين سمعة حسنة بالمقارنة بسمعة جمال باشا الكبير من قبل الأصدقاء والأعداء على السواء. هنا، تجدر الإشارة إلى أن عدداً من المثقفين العرب يشهدون على الأجواء السياسية المتغيرة بعد تعيين الميرسيني. فقد كان السكاكيني في سجن دمشق عندما تولّى الميرسيني قيادة الجيش الرابع. وعليه، فإن ثمة الكثير من مداخل مذكرات السكاكيني التي تصف التواصل مع جمال للتوصل إلى تحريره من الاعتقال (الذي تحقق كنتيجة لأمر من عزيز بيك، رئيس مخابرات أحمد جمال).[103] عندما نجح الشيخ عبد القادر المصغر، الذي عمل كرسول للسكاكيني، في هذا المسعى (في العاشر من كانون الثاني من العام 1918)، كتب السكاكيني بحماس: "قد يكون جمال باشا الصغير صغيراً باسمه، لكنه كبير بصيته. وإنه بقادة مثله تبنى الأمم. حيثما حل يقرنه الناس بالحب والاحترام الكبيرين."[104] قد يشعر القارئ في هذا الكلام بنوع من النفاق، اللهم إنه كُتب في يومياته الداخلية الخاصة ولم يكن لغرض النشر. ولعله من الجدير بالأهمية أن الميرسيني نفسه كتب، في رسالة اعتذارية حمَّلها لمبعوثه، أن اعتقاله وسجنه كان غلطة.[105]

رسم رقم 3: جمال باشا الميرسيني، قائد الجيش الثامن في القدس سنة 1915، مع ابنه وابنته –مجموعة خليل رعد، مؤسسة الدراسات الفلسطينية– بيروت.

هذا، وقد تم تأكيد هذه المواقف، أيضاً، من قبل القيادة الألمانية في دمشق. وخلال هذه الفترة الأخيرة كان على جمال الميرسيني أن ينسق مع الفريق أول أتو ليمان فون ساندرس، ومع فون فالكنهاين الذين عُيِّن من قبل أنور باشا كرئيس لفرقة جيش الصاعقة المشكَّلة حديثاً لاستبدال أحمد جمال باشا. وقد أورد فون ساندرس المقولة التالية في مذكراته:

---

[103] خليل السكاكيني وأكرم مسلم. يوميات خليل السكاكيني : يوميات ، رسائل و تأملات مجلد 2، رام الله: مركز خليل السكاكيني الثقافي، 2003، ص 24.

[104] المصدر نفسه، ص 264.

[105] لمصدر نفسه.

"لقد عرف محمد جمال الميرسيني البلاد العربية والعرب جيداً منذ سنوات خدمته في هذه الأقاليم. فقد وثق به السكان لأنه اعتبر حكيماً وعادلاً. كما إنه عمل، عدة مرات، كممثل لهم يطرح تطلعاتهم أمام الحكومة. لا شك أنه كان جنرالاً حكيماً يمكن الاعتماد عليه."[106]

ثمة شهادة أخرى على لسان الشيخ عبد القادر المظفر، العضو القيادي في جمعية الاتحاد والترقي وأحد المقربين العرب القلائل من أحمد جمال باشا (إلى جانب الأمير شكيب أرسلان، والشيخ أسعد الشقيري، من عكا، والشيخ عبد العزيز شاويش، رئيس الكلية الصلاحية في القدس). وقد كان الشيخ المظفر، إبان حملة السويس، ملحقاً بإحدى كتائب الجيش الرابع الموكلة بالتعبئة الدينية. وعندما استبدل أحمد جمال بجمال الميرسيني، بقي المظفر مع الجيش وعيّن كمفتٍ بدلاً من الشيخ أسعد الشقيري.[107] وقد بقي موالياً للحكم العثماني حتى نهاية الحرب، و(خلافاً للشقيري) واصل تعبيره عن مشاعره الموالية للعثمانيين حتى بعد أن احتل الإنجليز فلسطين وشرق الأردن. وبالنسبة للمظفر، فقد تم تعيين الميرسيني على نحو عاجل من قبل إسطنبول لتدارك الخراب الذي تسببت به أفعال أحمد باشا للدولة العثمانية. وفي إحدى المرات اقتبس من أقوال جمال الميرسيني ما يلي: "لقد كانت الأعمال الاعتباطية لأحمد جمال (ضد القوميين العرب) مبنية على انحيازه الظنّي الخاص لا على حقائق." وعلى الرغم من عدم دقة هذا التقدير، أخذاً بعين الاعتبار تنسيق جمال لنشاطاته مع أنور والحكومة، إلا إنه يزال تقديراً مهماً للإشارة إلى التحوُّل في سياسات القيادة. وبعد تعيينه، أفرج الميرسيني عن عدد من السجناء العرب، بما فيهم ثلة ممن كانوا ينتظرون حكم الإعدام.[108] ومع ذلك، فإن دروزة يعتقد أن هذه التصرفات جاءت قليلة وبعد فوات الأوان.[109]

الخرائطية العثمانية: الحدود والثغور

تميزت *رسالة فلسطين*، إلى جانب استعمالاتها العسكرية اللوجستية كمسح للبلاد، بغنى محتواها الخرائطي المشتمل على خطاطات طبوغرافية سياسية منفصلة، وبأكثر من ذلك، وعلى نحو استثنائي، احتواءها على خطاطات إثنوغرافية. وقد استخدمت معظم الخرائط

[106] Liman von Sanders. 1928. Five years in Turkey. London: Bailliere, Tindall & Cox, p. 214.

[107] يعقوب العودات. أعلام فلسطين، "الشيخ عبد القادر المظفّر 1910-1949". ص 565-584.

[108] السكاكيني، مصدر سابق، مجلد 2، ص: 313, 305, 264, 245, 226, 225, 224, 223, 221, 157.

[109] Altay Atli, *Turkey in WWI, Order of Battle*, http://www.turkeyswar.com/oob.htm

الرسمية للأقاليم السورية تعبير "فلسطين" للدلالة على منطقة تشمل متصرفية القدس وتتخطاها، أي المنطقة المحصورة بولاية بيروت من الشمال، وولاية سوريا من الشرق، وبسيناء (صحراء التيه) من الجنوب.[110] هذا، وقد حددت *رسالة فلسطين* فلسطينَ لتشتمل على سنجق عكا (الجليل)، وسنجق نابلس، وسنجق القدس (الشريف).[111] وبذا، فقد وسَّعت الحدود العثمانية لفلسطين، على نحو واضح، لتشمل مقاطع مهمة من إقليم بيروت المحدد بنهر الليطاني. ولا شك أن هذا الترسيم يتناغم مع التحديد الأوروبي للأرض المقدسة، كما يتصادى، بأقل من ذلك، مع التصورات اليهودية التوارتية لـ"أرض إسرائيل" التي كانت تغطي مساحة أكبر من ذلك بكثير.

تمتاز الخرائطية العثمانية لفلسطين وسوريا بتاريخها الغني وتصاديها مع الأصول الإسلامية والأوروبية. فالمصادر الأقدم، التي تظهر ترسيماً للساحل السوري، كانت مبنية على رسومات ملاحية ذات استخدامات عملية حُطَّت على أيدي جغرافيين–رحالة مشهورين. ولعل الأهم في هذه الخرائط، هنا، هو بيري ريسي (1465–1554) الذي اتسمت خارطته للبحر المتوسط في *كتاب البحرية* (1528) بكونها رائعة فنية؛ وكتاب كاتب شلبي (1609–1657) *تحفة الكبار في أسفار البحار* (المنشور في العام 1729) الذي يشكِّل الترسيم الخرائطي الأول للأقاليم الأناضولية والسورية.[112] وإضافة إلى ذلك، فإن عمل شلبي يحتوي على مواد وصفية تفصيلية وإثنوغرافية عن هذه المناطق تم استقاؤها من رحلاته الخاصة. إن عمل شلبي يؤكد استعادة مسميات حدود الوحدات الإدارية التي كانت مستخدمة في الفترة الإسلامية (الأموية) المبكرة لجند فلسطين، والتي كانت مبنية، بدورها، على الممارسات الرومانية البيزنطية.[113] ثمة خارطتان من *تحفة الكبار* لكاتب شلبي ذواتا علاقة هنا: الأولى، هي خارطة البحر المتوسط التي تحتوي على "ايلة الشام" و"أرض فلسطين"، التي ربما تكون الإشارة الأولى من هذا القبيل في الخارطة العثمانية. والأخرى، خارطة بعنوان: "إقليم جزيرة العرب" وتحتوي على ترسيم أوضح لـ"أرض فلسطين" يمتد عمودياً إلى قرابة منتصف الساحل السوري. أما النص المصاحب لهاتين الخارطتين، فيصف حدود فلسطين مكوَّنة من سنجقي غزة والقدس: "في الجنوب الغربي، يمتد الحد بين البحر المتوسط والعريش إلى بريَّة

---

[110] أنظر بشكل خاص:

Kharita Da'iratsi Matbaasinda Tabaa Idilishder 1328 (1912), Kudus; Kudus Sherif Sinjaghink Haritah, no date; Ottoman Map of Palestine, 1917—the Boundaries of the Jerusalem Governorate; source: R. Tekin, Y. Bas, Osmanli Atlasi, Ekim, Istanbul, 2001.

[111] فلسطين رساله سي، مصدر سابق، ص 1–2.

[112] Hakan Anameric, History of Maps and Important Map Collections in Turkey; http://www.worldcat.org/title/history-of-maps-and-important-map-collections-in-turkey/oclc/560648187&referer; p. 4

[113] Kâtip Çelebi, and Idris Bostan. 2008. Tuhfetü'l-kibâr fî esfâri'l-bihâr: deniz seferleri hakkında büyüklere armağan. Ankara: T.C. Başbakanlık Denizcilik Müsteşarlığı.

الإسرائيليين (سيناء). وعلى الجنوب الشرقي، يقع البحر الميت (بحر لوط) ونهر الأردن. وفي الشمال، تمتد الحدود من نهر الأردن إلى حدود الأردن إلى أن تبلغ قيساريا."[114]

يصف كاتب شلبي فلسطين كـ"أشرف التقسيمات الإدارية لسوريا." ويكرّس شلبي معظم ملاحظاته حول المنطقة، التي زارها أثناء حجه إلى القدس ومكة في السنوات 1633-1634، لوصف تفصيلي للمراكز الحضرية، وسكانها، وطقوسهم. فالكم الأكبر من ملاحظاته حول فلسطين يعطى لغزة، والقدس، والخليل. وفي الخليل، يلاحظ شلبي في لغة هي خليط من العربية والتركية أن الناس منقسمين إلى فزعتين متناحرتين: فزعة "قيس" (أو البيض-"أقلو") وفزعة "يمن" (أو الحمر-"قيزلّو"). وعندما ينشب الصدام يصرخ الحمر: "يا لهو بر"، ويصرخ البيض: "يا آل معروف." ولا شك أن هذه "الفزعات" قد عاشت منذ الأزمنة ما قبل الإسلامية واحتفظت بكل ما في الجاهلية من تعصب.[115]

لقد استدعت الاحتياجات التجارية والعسكرية معايير جديدة لرسم الخرائط العثمانية في القرن الثامن عشر. ويلحظ هذا في *الأطلس الجديد* لمحمود رائف أفندي الذي نشرته كلية الهندسة العسكرية في الآستانة العام 1803.[116] يشكّل هذا الأطلس وثيقة فارقة في الإصلاحات العثمانية الجديدة التي وضعها السلطان سليم الثالث في *النظام الجديد* هادفةً إلى الارتقاء بالإدارة العثمانية إلى المعايير الحديثة. وعلى الرغم من استناده إلى مصادر أوروبية (وبصورة رئيسة إلى *الأطلس العام* لويليام فادن)، فإن *الأطلس الجديد* يحتوي على تكييفات عثمانية هامة للقراءة الجغرافية للأقاليم. وقد اشتمل الأطلس، كذلك، على تقديم هام من قبل محمود أفندي.[117] كما إن خارطتين للأقضية السورية احتوت على خرائط لـ"فلسطين" و"أرض فلسطين"، أيضاً، كجزء من برّ الشام. وفي الخارطة الأخيرة، ترسم فلسطين لتظهر المنطقة التي تفصل بين أسيا العثمانية وأفريقيا العثمانية. وقد كان هذا، بطبيعة الحال، قبل حملة محمد علي في سوريا.

رسم رقم 4: كاتب شلبي "تحفة الكبار"، خريطة بلاد الشام وأرض فلسطين، استنبول 1732.

---

[114] Bekir Karliga and Mustafa Kacar, *Seventeenth Century Syria and Palestine in the Book of Jihannuma*, Bahcesir University, Istanbul, 2010, p. 37

[115] Celibi, quoted in Bekir Karliga, p. 41

[116] *Cedid Atlas*, Tab'hane-yi Hümayunda (Istanbul, Turkey), William Faden, and Mahmud Raif Efendi. 1803. Cedid atlas tercümesi. [Istanbul]

[117] *Cedid Atlas*, pp. 18 and 24

مع نهاية القرن التاسع عشر وعلى أعتاب القرن العشرين، غدت الخرائط العثمانية أكثر دقة فنياً جعلها قابلة للاستخدام في تحركات الفرق العسكرية والنشاطات التجارية. مثلاً خارطة أنطون لطفي بيك في للعام 1891، والتي نشرتها الجمعية الجغرافية الخديوية، هي خارطة متخصصة في تحديد سكك الحديد في سوريا وفلسطين[118]. وبعد العام 1903 (1327 رومي)، بدأت دائرة الخرائط الحكومية في اسطنبول بإصدار خرائطها المتخصصة الخاصة، ومنها خارطة سنجق القدس المنمنمة على نحو راق، والمتوفرة في العام 1904.[119] ومع حلول العام 1912، أصدرت سلسلة من هذه الخرائط للأقاليم السورية بمقياس رسم 1:200,000 من قبل دار المطبوعات السلطانية، ومنها خارطتان ذواتا جودة عالية لقضائي القدس ونابلس.[120]

رسم رقم 5: الأطلس الجديد "أرض فلاستان وبر الشام" استنبول 1803 –مكتبة الكونغرس.

كما لوحظ آنفاً، فإن الحدود الإدارية لسنجق القدس، ومتصرفية القدس لاحقاً، في هذه الخرائط كلها لم تكن هي ذاتها حدود منطقة فلسطين، إذ كانت القدس، سنجقاً أو متصرفية، مرسومة ومحددة، فيما كانت حدود فلسطين مرنة وغير محددة. فالاستخدام الموسع الجديد لتعبير بلاد فلسطين من قبل السلطات العسكرية العثمانية في *رسالة فلسطين* غير مسبوق، لكنه ليس اعتباطياً. ففي المراسلات العثمانية الرسمية ثمة استخدام لمصطلح "أرض فلسطين" للدلالة على مناطق غربي نهر الأردن دون أن يتم حصرها في سنجق القدس،[121] إذ إن التعريف العثماني للأرض المقدسة يشتمل على الجليل، ويرجع في حقيقة الأمر إلى فترة أقدم، فترة الحملة العسكرية المصرية على سوريا. ففي سبيل تدشين قيادة موحدة ضد جيوش إبراهيم باشا في العام 1830، اتخذ الباب العثماني العالي خطوة غير مسبوقة في توحيد سناجق القدس، ونابلس، وعكا (أي فلسطين الحديثة) تحت إمرة حاكم عكا، عبد الله باشا (1818–1832).[122] يتتبع كل من بطرس أبو منَّة وألكسندر شولش أصول هذه الوحدة إلى حين اقتراح السلطان وبمباركة أوروبية، بعد عشر سنوات في العام 1840، أن يسمَّى محمد علي "حاكماً مدى الحياة" لعكا والسناجق الجنوبية لسوريا المحددة برأس الناقورة شمالاً،

[118] أنطون لطفي بيك. خريطة السكك الحديدية بالمملكة العثمانية، 1891. الجمعية الخديوية الجغرافية. القاهرة 1891.

[119] *Kudus Sancagi Haritasi* [1904]; available in Sarınay, Yusuf. 2009. *Osmanlı belgelerinde Filistin*. Istanbul: T.C. Basbakanlık Devlet Arsivleri Genel Müdürlügü, p. 73

[120] *Kudus, and Nablus*, Harita dairesi matbaasında tab edilmiştir. Sene-i ş. m. 1328

[121] Salhi, Muhannad. 2008. *Palestine in the evolution of Syrian nationalism (1918-1920)*. Chicago studies on the Middle East. Chicago: Middle East Documentation Center, pp. 28-29

[122] Schölch, Alexander. 2006. *Palestine in transformation, 1856-1882: studies in social, economic and political development*. Washington, D.C.: Institute for Palestine Studies.

ورفح جنوباً، كخطوة استباقية، أخذت على الأرجح، لضمان إعادة إدماجه في الأراضي السلطانية.[123] وقد كان من شأن هذا أن يجعله خديوي مصر وفلسطين معاً.

لقد تابعت القوى الأوروبية هذه الخطة لكيانية فلسطينية مستقلة، وفي العام 1872 نجحت لفترة وجيزة في الحصول على الموافقة العثمانية بأن "سناجق القدس، ونابلس، وعكا قد توحدت لتشكِّل ولاية فلسطين."[124] ثريا باشا، الذي كان في حينه حاكماً على حلب، كُلِّف بحكم الولاية الجديدة. غير أن هذا المقترح لم يدم طويلاً وأبطل بفرمان من إسطنبول، وبه تم إلغاء ولاية القدس الجديدة وحلُّها في تموز من العام 1872 بالكاد قبل شهر من تعيين ثريا.[125] لقد كان كل من الصدر الأعظم والحكومة متوجسين من أن تشكُّل كيانية جديدة محفّزة للقوى الأوروبية للتدخل بغية السيطرة على الأراضي المقدسة ووضعها تحت حمايتها. ولذا، فقد اعتقد العثمانيون أن تقسيم فلسطين إلى منطقتين (ولاية بيروت وسنجق القدس) من شأنه أن يفرّق النفوذ الأوروبي.[126] غير أن أبو منَّة يعطي تفسيراً آخر، إذ يرى أن إسطنبول كانت لا تزال تترنح من مخططات الضم المصرية. فلم تمض أكثر من ثلاثة عقود على سحب إبراهيم باشا لقواته من سوريا، وقد اعتقد الباب العالي وضع ولاية القدس تحت حكم إسطنبول المباشر من شأنه أن يخلق عائقاً يحول دون محاولة أخرى من قبل المصريين.[127] ومهما يكن من أمر، فقد استمر هذا التقسيم لفلسطين حتى بداية الحرب العالمية الأولى.

التصورات العثمانية لفلسطين: إثنوغرافيا وصفية

لقد تصور الحكم العثماني فلسطين، من ناحية عرقية، كجزء من مناطق الشام، التي اشتملت، عند مطلع القرن، على ولايات بيروت، وسوريا، ومتصرفية القدس. وبمصطلحات إدارية، فإن كلمة "فلسطين" كانت مستخدمة على الخرائط العثمانية لتلك الفترة كرديف

[123] Scholch, p. 13 See also Butrus Abu Manneh, “The Rise of the Sanjak of Jerusalem”., p. 23

[124] Scholch, p. 13-14

[125] Scholch, p. 14

[126] Scholch, ibid.

[127] Butrus Abu Manneh, “The Rise of the Sanjaq of Jerusalem”, in Ben-Dor, Gabriel. 1978. The Palestinians and the Middle East conflict. Ramat Gan: Turtledove Publishing, p. 24-26

لمتصرفية القدس الشريف.[128] أما في التقارير الإدارية، فإن فلسطين كانت تعبيراً غير رسمي مكافئاً لمفهوم الأراضي المقدسة، وفي كثير من الأحيان يمتد إلى ما وراء حدود الولاية، وبخاصة امتداداتها الشمالية. هذا، وقد أضاف للمكانة الخاصة لفلسطين كونها أرض الحرم الشريف، والأماكن المقدسة المسيحية واليهودية، المكانة التي ربت بازدياد وجود الحجاج من أوروبا (وغالبيتهم من المسيحيين واليهود)، شأنهم في ذلك شأن الحجاج من الهند وشمال أفريقيا (ومعظمهم من المسلمين).

قُدِّر التعداد الإجمالي للفلسطينيين في *رسالة فلسطين* بحوالي "700,000" في العام 1331 (1915)، الأمر الذي يشير إلى أن المؤلفين المجهولين للرسالة قد أضافوا أقضية عكا ونابلس إلى لواء القدس في حساباتهم.[129] هنا، نجد تصورين متضاربين لوصف إثنية أهل البلاد الأصليين في الرؤية العثمانية: ففي السير الوصفية لشع(و)ب الأراضي المقدسة، تحت وصف "سكان" (أهالي)، يظهروا كخليط من المسلمين، والمسيحيين، واليهود من فرق وشيع مختلفة. وعلى الرغم من ذلك، ففي الخارطة الإثنوغرافية المصاحبة للنص، يغدو السكان أيضاً مزيجاً من قوميات تسيطر على المشهد، وجيوب من شيع متداخلة، شأنها في ذلك شأن التكتلات الدين–عرقية المتداخلة مع القوميات. تغطي الخارطة أنحاء كبرى من الساحل السوري وجنوب الأناضول. وتنقسم المجموعات القومية إلى: الأتراك، والتركمان، والعرب، والسوريين. هذا، **ويغطي السكان "السوريون" كامل المرتفعات الفلسطينية، وجبل لبنان، والشعب المستقر في شرق الأردن، والساحل السوري بأكمله حتى لواء الإسكندرون. أما "العرب"، فهم سكان شرق حمص، وحماة، ودمشق، وجنوب غزة.** ولعله من الملفت بذات المقدار في هذه الخارطة التفريق بين الأتراك والتركمان، فـ"الأتراك" هم السكان القاطنون غربي الأناضول، فيما "التركمان" مصطلح يستخدم على وجه العموم لسكان سيواس والمناطق التي تقع إلى الشرق منها.

هنا، نتساءل: كيف يمكن أن نفسر التقسيم الرئيس للشرق العثماني إلى: أتراك، وتركمان، وعرب، وسوريين، ومن ثم يتخلل هذه الصنافية مجموعات: الدروز، والإسماعيليين، واليهود، والمارونيين، والنصيريين، والمتوليين، والروم (الإغريق الأرثودكس)؟ على العكس من التصور الشائع، فإن القيادة العثمانية لم تقسم الأناضول والساحل السوري إلى عرب وأتراك، بل افترضت أن كافة السكان الرعايا ينتمون إلى صنافية المواطنين العثمانيين. فالتقسيم العرقي، كان على الأرجح، مبنياً على تصوِّر عرقي يميز بين سكان الحاضرة المستقرين (السوريين والأتراك) من جهة، وسكان البادية الرَّحل وشبه–الرحَّل (التركمان و"الأتراك الآخرين"/ يخود تركي) الذين اقتضوا استراتيجية عسكرية مغايرة.

رسم رقم 6: فلسطين رساله سي –الخريطة الإثنوغرافية لفلسطين والساحل السوري. القدس: المطبعة العسكرية، 1915.

[128] Ottoman Map 1917

[129] هذا قريب من الرقم الذي توصل له جستن مكارثي في فلسطين العثمانية. وهذا هو عدد حاملي الجنسية العثمانية، ما يستثني الأجانب المقيمين في الأراضي المقدسة في ذلك الوقت.

لقد كان الخطاب العثماني حول القومية والعرقية مهجوساً بسجالات الصحافة العثمانية في كل من إسطنبول والأقاليم العربية بعد الثورة الدستورية. ففي سوريا وفلسطين غدا المدُّ المتعاظم للتيار القومي مركَّزاً على قضايا اللغة واستخدام العربية في المناهج المدرسية شأنها في ذلك شأن المراسلات الرسمية (كما يفيد كل دروزة، وقدري، والحصري). هذا، وتشير مذكرات جندي عثماني غربي في الجيش الرابع أن السكان من بين العساكر والمدنيين كانوا على وعي حاد بهوية الحكام المحليين والقادة العسكريين. لقد كان "الأرناؤوطي" (الألباني)، و"السوري"، و"الحجازي"، و"البلغاري"، و"التركي"، و"البشناقي" (البوسني) تفريقات شائعة على الرغم من عدم احتوائها بالضرورة على تمييزات سلبية مضمرة.[130] غير أنه بتقدم الحرب صارت تسمع على نحو متزايد تعبيرات، مثل: "الأتراك الظالمين" و"النير التركي"، ومع ذلك لم تعن الشيء ذاته، كون الجنود العرب يعرّفون في الوقت نفسه، أنفسَهم كمواطنين عثمانيين.

غير أن النظرة من المركز السلطاني في الآستانة كانت مختلفة. ففي مراجعتها للصحافة العثمانية الثورية، تلقي باليرا بروميت أضواء هامة على التصوير النمطي العرقي خلال السنوات الأخيرة للحكم العثماني، إذ تم تصوير الإغريق، والبلغار، والألبان عرقياً في الكاريكاتير السياسي (وفي الغالب من خلال الملبس).[131] أما العرب، فقد صُوِّروا على نحو سلبي فقط عندما ربطت دائرة مستشاري عبد الحميد الفاسدين ("القردة") بالنظام الرجعي القديم. وأما سوى ذلك، فقد نُظر إلى العرب، في معظم الأحيان، كضحايا للإمبريالية الإيطالية في ليبيا والبريطانية في مصر، يناضلون من أجل تحرير أنفسهم وفي حالة مصر نحو استعادة الحكم العثماني من الهيمنة البريطانية. [132]

غير أن الوضع تغير على نحو جذري بعد ثورة الشريف حسين العربية في الحجاز في العام 1916 حين بدأ أحمد جمال باشا، ورفيقه فالح رفقي بيك (أتآي)، بالحديث عن "الخيانة العربية" و"الطعن في الظهر."[133] ومع ذلك، فقد استمر التمييز بين السوريين والعرب، وبخاصة عندما حارب الجنود السوريون ببسالة في الدفاع عن الأناضول في جناق قلعة وغاليبولي. تشير بروميت، شأنها في ذلك شأن

130 أنظر على سبيل المثال: مذكرات إحسان الترجمان: جندي في الجيش الرابع؛ سليم تماري. 2008. عام الجراد : الحرب العظمى و محو الماضي العثماني من فلسطين : مع أيام مثيرة في حياة العسكري إحسان القصيرة : يوميات جندي عثماني 1915-1916. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

131 Brummett, Palmira Johnson. 2000. Image and imperialism in the Ottoman revolutionary press, 1908-1911. SUNY series in the social and economic history of the Middle East. Albany, N.Y.: State University of New York Press. Pages 69, 322.

132 Brummett, pp. 70, 322-32.

133 أنظر على سبيل المثال:

Atay, Falih Rıfkı. *Ates ve günes*. [Istanbul]: Halk Kitaphanesi, 1918; and Cemal Pasha. 2000. Memories of a Turkish statesman, 1913-1919 (1922). Kessinger Publishing's rare reprints. Whitefish, MT: Kessinger Pub.

الكيالي، إلى أن التمييزات في الصحافة بُنيت على أساس مناطقي بأكثر منه تبعاً للولاءات العرقية. ففي دراستها لرسوم الكاريكاتير الهجائية تلاحظ بروميت أنه "... باستثناء (ال)صيغة (ال)مناوئة للامبريالية، من الصعوبة بمكن إيجاد "العربي" في هذه الرسومات. إنه لا يظهر كانفصالي أرعن طالباً أمة عربية من النظام الجديد. إنه لا يظهر، كما سيكون في حقبة لاحقة في الغرب، كحاو لرموز الإرهاب والمشاكل. وفي حقيقة الأمر، فإنه بإمكان المرء تصفح مئات الرسوم الكاريكاتورية العثمانية دون أن يظفر بشخصية واحدة يمكن وسمها كـ"عربي" على نحو متواتر. وإلى ذلك، يمكن للمرء أن يتصفح مئات الرسوم الكاريكاتورية دون التعثُّر بشخصية واحدة موسومة كـ"تركي"، اللهم حين يتمثل "التركي" كرديف لـ"العثماني" على وجه العموم، ولـ"العثماني" لتمييزه عن "الأوروبي" بصور خاصة."[134] غير أنه وفي بضعة أعوام، خلال الحرب، بدأ هذا التماهي بين "العثماني" و"التركي" عملية تولُّد للتمايزات والإقصاءات التي أفضت إلى تقويض شرعية تعبير "عثماني" كمفهوم شامل للعنصر المشترك بين المجموعات العربية والتركية.

خاتمة: القليل بعد فوات الأوان؟

إن نشر *رسالة فلسطين* (1915)، كمسح للبلاد من قبل فيلق الجيش الثامن، قبل مائة عام خلت، أمر يدعو إلى المراجعة والتقييم. فالرسالة تقويم فريد لأنها تركز على منطقة، فلسطين، التي لم تشكِّل وحدة إدارية في الامبراطورية. فقد اشتملت فلسطين، في حينه، على متصرفية القدس (التي كانت ولاية رسمية)، إضافة إلى مناطق هامة إلى الشمال (كانت أجزاء من ولاية أخرى، هي ولاية بيروت). ولعل الجانب الأكثر أهمية في الوثيقة هو توسيع افتراضي لحدود فلسطين لتشمل الجليل وأجزاء من جنوب لبنان حتى نهر الليطاني.

لقد كان الأتراك مدركين للجانب الإيديولوجي الجاذب للأرض المقدسة في أعين قوات الحلفاء، كما كانوا مدركين، عبر حلفائهم الألمان والنمساويين، للمصالح الامبريالية الغربية، حتى قبل إصدار بنود اتفاقية سايكس–بيكو في تشرين الأول من العام 1917. وقد أصبحوا متنبهين بالقطع، بأكثر من ذلك كله، إلى مخططات الحلفاء لتحويل الأقاليم العربية في الامبراطورية إلى مناطق نفوذ فرنسية، وإيطالية، وروسية، وبريطانية. ولذا، فقد هدفت إعادة تعريف حدود فلسطين، جزئياً، إلى استباق هذا التقسيم.

[134] Brummett, p. 323.

ولعل حقيقة اعتماد "*رسالة فلسطين*" ، في كثير من بياناتها الطبوغرافية والديمغرافية، على الأدلة العسكرية الفرنسية والبريطانية للأراضي المقدسة، شأنها في ذلك شأن مناطق المشرق العربي، لم تجعلها "أقل عثمانية." فالمخططون الاستراتيجيون في قيادة فيلق الجيش الثامن استخدموا هذه المعلومات لاستحداث دليل كان الغرض منه خدمة الرعايا العثمانيين على وجه الخصوص–عساكر كانوا أو مدنيين. ولعله يمكن استقاء هذا من مسوحات المياه، وأنظمة الزراعة، وشبكات الطرق؛ ولكنه يمكن استقاؤه على نحو أكثر أهمية من الطريقة التي وصفت بها وصُنِّفت جماعات السكان المحليين، وبناها الدينية والاجتماعية، شأنها في ذلك شأن عاداتها وتقاليدها.

تعاني *رسالة فلسطين* من درجة ما من الرؤية الاستشراقية في تصوراتها الدينية والعرقية للأقليات، وفي الطريقة التي يتقاطع فيها الدين مع العرق. وإذا ما تجاوزنا هذه التصورات، فإن ثمة افتراضاً لمواطنة عثمانية راسخة في هذا الدليل، وثمة تقاويم أخرى على طراز *السالنامه* وأدلة الجيش البريطاني والفرنسي حول "مناطق العدو" في مسرح العمليات الحربية في الشرق. ولذا، فإن نقاش البنية العرقية لسكان فلسطين الأصليين هنا، إنما يتم كامتداد للصنافيات الاجتماعية للمجموعات العثمانية التي وجدت، كذلك، في الأناضول وسوريا وإن كانت بمزيج سكاني مغاير. ولعل أفضل الأمثلة على هذا التمييز يتبدَّى حين يأتي المؤلف المجهول لرسالة فلسطين على يهود سوريا، بوصفهم يتشكلون من إسرائيليين محليين كانوا متحدثين بالعربية، ويقارنهم باليهود الذين كانوا حجاجاً ومهاجرين غير–عثمانيين وكانوا يتحدثون اليديش والروسية.

أما فيما يتعلق بالسكان العرب، فإن التمييز الأكثر أهمية في الرسالة يقع بين السوري والعربي، إذ يشكِّل السوريون الجزء الأكبر من سكان الساحل بما فيهم كل من السوريين الحضر والفلاحين. أما تعبير "عربي"، فقد خصص للتشكُّلات "القبلية" شرق السلط وحوران، كما امتد إلى هامش مراكز حضرية رئيسة في العراق. وعليه، فإن ثمة ثلاث مجموعات من "العرب" في التفكير العثماني إبان الحرب: عرب الحجاز ورجال القبائل العراقية الذين "خذلوا" الدولة العثمانية بالتحالف مع الإنجليز؛ وعرب ليبيا، ومصر، والمغرب الذين تم النظر إليهم كمحاربين للمستعمرين الإيطاليين، والفرنسيين، والبريطانيين بغية الانضمام إلى الأرض العثمانية الأم؛ و"عربان" القبائل العربية الذين قطنوا شرق سوريا. وإضافة إلى ذلك، فقد استُحدث تمييز غير متبلور بين السوريين (تلك القوات التي قاتلت إلى جانب العثمانيين في غاليبولي والسويس) من ناحية، وما يمكن وصفه بالجنس "العربي" (غير المدجنين والذين لا يمكن الاعتماد عليهم). إنه لمن الواضح أن هذا التفريق كان تصنيفاً إيديولوجياً، بشكل لافت، ولم يكن له مرةً وضوح مفاهيمي، ذلك أنه بعد الثورة الكبرى انضم العديد من "السوريين" إلى الثورة العربية تحت شعار استقلال سوريا والدولة العربية.

وعلى الرغم من ذلك، فقد بقي عدد كاف من السوريين (بما فيهم من أهالي لبنان وفلسطين وشرق الأردن) في خانة الولاء للنظام العثماني، ومنحوا شرعية لهذا التقسيم. كما إنه لا بد من الإضافة أن هذا الغموض حول "من هو العربي؟" لم يكن غريباً على النخبة السياسية والعسكرية التركية، فكلمة "عرب"، التي كانت تشير تحديداً إلى البدو والتشكيلات القبلية، كانت مألوفة للكثير، إن لم يكن لغالبية، المثقفين في مصر وبلاد الشام معظم القرن التاسع عشر وللعقود الأولى في القرن العشرين. ومن منظور العاصمة السلطانية (وقد يتردد المرء هنا في القول "الجانب التركي"، لأن النخبة الإسطنبولية المثقفة لم تكن تركية بالكامل)، فقد كان الوضع معقداً على نحو مشابه. فعلى الرغم من مقاومة القوميين العرب (شأنهم في ذلك شأن القوميتين الإغريقية والأرمنية) على نزعات التتريك الأخذة في الظهور في صفوف جمعية الاتحاد والترقي، إلا إن فكرة "التتريك" بدءاً من فترة أبكر من ذلك بكثير، كانت إشكاليةً للعثمانيين الجدد. وكما يشير سكرو هاني–أوغلو، فإن "... (أعضاء) تركيا الفتاة امتنعوا عن بلورة نظرية قومية تتضمن العرق خلال السنوات الأولى لحركتهم... ثمة قليل من الشك بأن هذا كان بسبب أن الأتراك، في التراتبية العرقية الداروينية، أي: في المنظور الأوروبي، حلُّوا دوماً في المراتب الأدنى."[135]

لقد كانت الإحالات إلى الفلاحين مُشْرَبةً بإشارات التخلف في الاستعمالات العربية والتركية. غير أن ظروف الحرب العالمية الأولى غيرت كل هذا، إذ بدأت الدولة العثمانية، تحت سيطرة جمعية الاتحاد والترقي، باستخدام الإسلام كعامل تعبوي ضد الحلفاء، وكباعث لتقويض شرعية تحديات الحجاز ضد علمانية تركيا الفتاة والدستور الجديد. في هذه الفترة غدت الهوية الإسلامية ذات أهمية قصوى في الخطاب العثماني العام: كدلالة على المواطنة، كما أمسى معترفاً بعرق الأقليات كمؤشر انفصالي.[136] لقد كانت هذه فاتحة التشكُّل الجمهوري للمواطنة العثمانية–التركية العلمانية الجديدة ذات المضمون الإسلامي. وقد ورث لاحقاً النظام الكمالي–تحت قيادة أتاتورك، هذا التراث الإسلامي في تعريف القومية التركية "العلمانية".

هنا، يمكن القول إن السياق السياسي *لرسالة فلسطين* كان محاولة من قبل القيادة العثمانية لإعادة تعريف علاقتها بالأقاليم العربية، وبفلسطين على وجه خاص. هذا، وقد ترتب على فشل حملة السويس، والصعوبات التي تولدت عن الأعمال الحربية على مستوى السكان المحليين بعد العام 1915، بما في ذلك أثر الحصار الساحلي ضد الأقاليم السورية من قبل قوات الحلفاء، رد فعل عنيف في صفوف العرب العثمانيين. لقد أدى هذا إلى تقوية القوى الساعية إلى الحكم الذاتي داخل الامبراطورية، كما شجَّع القوى الانفصالية على طرح فكرة الاستقلال–بدعم فرنسي وبريطاني ملحوظ. أما التصرفات القمعية للجيش الرابع تحت قيادة أحمد جمال باشا، شأنها

[135] Quoted by Brummett, p. 323.

[136] Brummett, p. 324-325.

شأن الأعمال الوحشية لتشكيلات أنور المخصوصة بقيادة أنور باشا في صفوف القوميين العرب، الذين كانوا أقلية في بداية الحرب، فقد كانت عوامل حاسمة في الانزلاق نحو الانفصالية. هنا، نشهد كيف أن القيادة العثمانية سعت إلى المصالحة مع السكان العرب بعد العام 1916: أولاً، باسترضاء الثورة الحجازية بقيادة الشريف حسين؛ ومن ثم، بعزل أحمد جمال وتعيين محمد جمال الميرسيني مكانه.

إن أسلوب الرسالة، التي كتبت تحت قيادة جمال الصغير، ومضمونها يشيران إلى أن فلسطين كانت منطقة بالغة الأهمية في الاستراتيجية المدنية والعسكرية العثمانية، وأن القيادة العثمانية كانت ترى في الإقليم وسكانه منطقة محورية في الإمبراطورية العثمانية. وكذلك، فإن كتابات معاصرة لكتاب عرب في بيروت، ودمشق، والقدس (سرعان من نسيت واتَّحت) تظهر أن تعيين جمال الميرسيني عكس تحولاً ايجابياً في مواقفهم من إسطنبول والعثمنة، كما أشار إلى بداية مصالحة، وبداية حقبة جديدة في العلاقات العربية التركية. غير أن محمد عزت دروزة، الذي كان هو نفسه مؤيداً محنكاً وعضواً في جمعية الاتحاد والترقي، يلاحظ بفطنة بالغة أن ذلك كان "تحولاً صحيحاً، نُفِّذ بعد فوات الأوان."

(ترجمة: عبد الرحيم الشيخ)

الفصل الثالث

الحداثة الفلسطينية بين الإقطاعيين والصعاليك

بقلم مراد البسطامي

ظهور فلسطين على الخارطة السياسية

بدأت الدولة العثمانية منذ أواخر القرن الثامن عشر، سلسلة من الإصلاحات العسكرية والإدارية والإقتصادية لتحسين أوضاع الدولة المتدهورة،ففي العام 1864 صدر قانون الولايات العثماني الجديد والذي تم بموجبه تقسيم الدولة العثمانية إلى 27 ولاية، حيث تم تقسيم كل ولاية إلى عدد من المتصرفيات " الألوية"، وتم تقسيم كل لواء إلى عدد من الاقضية، وكل قضاء إلى عدد من النواحي، والناحية إلى عدد من القرى وهكذا. لعل أهم مفصل من تاريخ ما يسمى "فلسطين" الحديث هو تقسيمها إلى ستة سناجق في الفترة العثمانية، حيث إمتاز النظام الإداري الجديد بالمركزية الشديدة، وقيّد الأجهزة الإدارية في الولايات.

إنتقلت الإصلاحات العثمانية إلى مرحلة جديدة عندما بدأ السلاطين بإصدار مجموعة قوانين جديدة عرفت بالتنظيمات، وأولها "خط شريف كلخانة" والذي أعلن عام 1839 ،بينما توّجت الإصلاحات والتنظيمات العثمانية بإصدار الدستور العثماني عام 1878 الذي نص على إنشاء المجلس العمومي " البرلمان" والذي تكون حينها من مجلس الأعيان والذي يعين السلطان أعضاءه، ومجلس المبعوثان والذي يتم إختيار أعضائه بالانتخاب. مع ذلك لم تعّمر التجربة الدستورية طويلاً، إذ سرعان ما قام السلطان عبد الحميد في

العام 1872 بحل البرلمان، وإستمر في ذلك حتى عام 1908 عندما أعادت جمعية الاتحاد والترقي العمل بالدستور في العام 1908.[137]

سبق هذه الفترة حدث مهم، هو ظاهر العمر (1689-1775) والدولة الزيدية [138]، بحيث يمكن الإستنتاج أن ظاهر العمر قد أقام أول مركز إقطاعي مستقل يمكن الحديث عنه في فلسطين بحدودها الانتدابية تقريباً، والتي تمتد من نهر الأردن شرقاً إلى البحر المتوسط غرباً، ومن خليج العقبة وحدود رفح والعريش جنوباً، إلى رأس الناقورة والمطلة شمالاً، بموازاة ذلك نشأت دويلات إقطاعية مشابهة في لبنان مثل: الأمير فخر الدين المعني، والأمير بشير الشهابي؛ إلا أن الأتراك، وبتحالف مع أحمد باشا الجزار سيقضون على حركة ظاهر العمر وخلفائه من بعده.

ستبقى "فلسطين الاقطاعية" بعد ذلك التاريخ محط انظار الاقطاعيين والغزاة [139]، وصولاً إلى مجيء حملة نابليون على مصر والشام (1799-1801)، ومن بعده محمد علي باشا، وإبراهيم باشا وإحتلاله للشام، ومقاومة الآهلين لهذه الحركة بسبب الضرائب الباهظة التي جمعت من الفلاحين، وبتحريض من الإقطاعيين المحلين الذين رأوا في حملة إبراهيم باشا تهديداً فعلياً لوجودهم ونفوذهم، تماماً كما جرى في جبل لبنان[140] ،وهذه بالمناسبة أحد أكثر الأسباب التقليدية لأبرز الثورات التي قامت بالمنطقة، وهو الاحتجاج على الضرائب، أو بسبب تحريض الإقطاعيين والصراع فيما بينهم. تواصلت هذه المرحلة من التموجات وصولاً إلى الحرب الكونية الأولى وإنحسار النفوذ العثماني، حيث إتفاقية سايكس-بيكو[141]، ومؤتمر سان ريمو، بحيث تم تقسيم المنطقة إلى مناطق نفوذ تقاسمها الانجليز والفرنسيين. وهنا تبرز حاجة بحثية ملحة، للتعامل مع "دويلة ظاهر العمر" من موقعها كإمارة إقطاعية فقط، لا كدويلة قومية كما تحاول بعض الادبيات، من باب إلا أن الفكرة القومية لم تنضج بعد حينها، وهذا يدفعنا للنقاش حول مكانة "فلسطين" في ذلك الوقت، وعن موقعها كإمارة إقطاعية.

---

[137] غنايم، زهير. وآخرون.2000.فلسطين في نهاية العصر العثماني من خلال الرحلة التي قام بها محمد رفيق التميمي ومحمد بهجت الكاتب تحت عنوان ولاية بيروت. ج1.عمان. الشركة الجديدة للنشر والتوزيع، ص 14

[138] توما، إميل.1983. فلسطين في العهد العثماني.ط1.القدس. دار الفجر للطباعة.ص 52 -37

[139] انظر إلى البنود الكاملة للاتفاقيات في حجار، جوزيف. 1999. سوريا بلاد الشام: تجزئة وطن حول اتفاقات سايكس بيكو.ط1. دمشق. دار طلاس للنشر

[140] الكيالي، عبد الوهاب.1990. تاريخ فلسطين الحديث. ط10.بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. مناع، عادل.2008. لواء القدس في أواسط العهد العثماني.ط1، بيروت.مؤسسة الدراسات المقدسية.

[141] انطونيوس، جورج.1987. يقظة العرب. ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس.بيروت، دار العلم للملايين.ص 347

هل يمكن الحديث عن حداثة فلسطينية؟

من المهم الإشارة إلى أن عملية الحداثة قد مرت بمراحل عدة، يمكن إسناد بداياتها الى أواخر العهد العثماني، تحديداً مع بداية التنظيمات العثمانية، ارتبطت هذه الحداثة بشكل وظيفي ومتكامل مع الحداثة العثمانية التي عبرت عن نفسها من خلال الفن المعماري[142]، وتنظيم طرق المواصلات والنظام الإداري والقضائي والإصلاحات في الاقتصاد والتعليم والجيش والبنى التحتية، وتنظيم المدن وبناء مرافق جديدة[143]، وهنا ينبغي الإستفسار عن معنى الفصل بين حداثة العثمانيين وحداثة الفلسطينيين؟هذا اذا ما تم الاتفاق على معنى الحداثة. اضطرت هذه الحداثة الناشئة لأن تتقهقر بسبب الحرب الكونية الاولى والاستعمار، سرعان ما تطورت بإطراد بعد الحرب؛ بفعل تزايد الطلب على النفط وتطور الموانئ والمدن الساحلية، وازدهار قناة السويس والطرق التجارية البحرية، في نفس الوقت أفرزت هذه التطورات؛ الاقتصادية بشكل خاص، نخباً جديدة "كومبرادورية تجارية ومصرفية"[144] ستلعب دوراً محورياً في تطور أنماط الحياة والاستهلاك.

وهنا ينبغي البحث عن موقع الحداثة العثمانية في الخارطة الحداثية الفلسطينية، وكيف يمكن اعتبار النهضة "الحداثة" العثمانية التي حدثت في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، والتي ساهمت بشكل أو بأخر في إحداث نهضة عمرانية وفكرية في بعض المدن العربية، فهل كانت هذه النهضة نتيجة الاحتكاك بأوروبا أو نتيجة التنوير الأوروبي؟ أم أنها كانت نتيجة لتراث متراكم من الخبرات والعلوم التي طورها الأتراك خلال فترة حكمهم؟ كذلك الأمر بالنسبة لموقع الدولة العثمانية وعلاقتها فيما بعد بالحداثة العربية عموماً، كذلك إلى أي مدى يمكن الحديث عن وجود حداثة فلسطينية أو فكر حداثي في فلسطين؟وما هي المعايير في ذلك؟ ولماذا يتم اقتصار هذه الحداثة على مراحل وحقب وشخوص معينة دون غيرها؟ وهل دقيق الحديث عن حداثة فلسطينية في ظل استمرار الاحتلال منذ أيام الانتداب أو حتى في ظل عدم وجود أو تحقيق دولة للفلسطينيين إلى يومنا هذا؟ " ثمة أمور كثيرة ممكن أن تطرح في ضوء الملاحظات التي سلفت تتناول المواضع الثقافية والمعرفية لإجراء أسس للفكر الحداثي واستخدامه في معالجة أمور المجتمع والتاريخ، ومواضع وأزمنة النكوص عن مساوقة الفكر لواقع التحول السياسي والاجتماعي، ذلك أن للفكر الحداثي عنصراً مؤسساً هو التفكير العلمي وليس الفكر العلمي في مجال المجتمع والشأن العام على صورة مجملة إلا المنحى التاريخي"[145].

---

[142] Howard Crane. 2009. **The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire** . Journal of Islamic Studies; 20: 274 - 277

[143] مسعود، جمال وآخرون.1995. أخطاء يجب أن تصحح في التاريخ: الدولة العثمانية. ج2. ط1.الوفاء للطباعة والنشر. انظر كذلك إلى تماري، سليم وآخرون.2004 ."محرر" القدس 1948. رام الله: مؤسسة الدراسات المقدسية ومركز بديل.

[144] Kate Fleet.2003. **Review: Gold for the Sultan: Western Bankers and Ottoman Finance, 1856–1881 • Christopher Clay: Gold for the Sultan: Western Bankers and Ottoman Finance, 1856–1881**. Journal of Islamic Studies, 14: 98 - 100.

[145] مجموعة مؤلفين. 2000. عصر النهضة مقدمات ليبرالية للحداثة."محرر".ط1.بيروت. مؤسسة رينيه معوض والمركز الثقافي العربي ومؤسسة فريدريش ناومان، ص 80

بالمقابل، قد تعكس عملية "الحديث عن حداثة فلسطينية" أجندة بعض النخب، حيث يقوم بعض الباحثين بالحديث عن بعض المظاهر الحداثية التي تعبر بدورها عن ارتقاء الأمة ونهضتها في فترة ما، والبحث كذلك عن مجد زائل ربما، من خلال توثيق أو استعادة أحداث أو شخوص ربما لم تكن ذات أهمية في وقتها، أو أنها قد تكون ذات أهمية كبرى ولكن لم يتم توثيقها، وذلك لإعطائها طابعاً مميزاً، قد يدلل على سمو ورفعة "الأمة". وقد تكون محاولة لإعادة إنتاج شخصيات وأحداث من التراث لتناسب واقعاً معيناً، أو للتدليل على وجود حداثة فكرية وعمرانية لها شواهدها على وجه خاص، وقد تكون هذه العملية نوعاً من ردة الفعل على عملية التشويه المستمرة التي يتعرض لها المستعمرون، بسبب محاولات النفي التي تعبر عنها النصوص الاستشراقية المختلفة، و التي تنفي تاريخ وثقافة المستمر، و تحاول أن تصم بشكل مبرمج أهل المستعمرات بالصفات دونية والهمجية والتأخر.

هذا الطرح بكل الاحوال لا ينفي حالة الغموض الموجودة لبعض الشخوص والأحداث الخاصة بهذه المنطقة بسبب عدم توثيقها أو تلفها كما حدث لبعض مخطوطات مكتبة الخالدي في القدس، أو نتيجة الإهمال أو فقدانها بسبب الحروب المتكررة. في نفس الوقت قد تعبر هذه العملية عن نوع من الإفلاس الثقافي، أو الاستنهاض الفكري ربما، والذي لم يستطع أن يحقق نهضة فكرية، أو أن ينتج مفكرين أو أدباء أو موسيقيين أو حتى فنانين يكتب عنهم كما حدث في لبنان مثلاً. فعلى سبيل المثال، لا يوجد مصدر يتحدث عن فنانين تشكيليين فلسطينيين قبل العام 1918، وطرق المواصلات لم تكن متطورة، والأحزاب كانت عائلية إقطاعية في الغالب، والجامعات لم تكن موجودة كما كان لدى الجالية اليهودية التي أسست حينها الجامعة العبرية في القدس في العام 1925 وجامعة "التخنيون" في حيفا، ومؤسسات اقتصادية وصحفية وعسكرية فيما بعد. ولم يكن هناك إنتاج سينمائي مثل مصر، على الرغم من بروز شخصيات مسرحية مثل عزيز ضومط الذي بلغ منزلة رفيعة في تأليف الأعمال المسرحية، والفرق المسرحية كانت للهواة من أمثال الفرقة التمثيلية لنادي الشبيبة الأرثوذوكسية في يافا، وجمعية التمثيل الأدبي والتي أنشئت في حيفا، ومجموعة الندوة الفنية التي نشطت في القدس[146].كذلك بالنسبة للإذاعة التي ظهرت و الانتداب البريطاني في العام 1936 وجعلت من القدس مقراً لها [147]، بالإضافة إلى إذاعة الشرق الأدنى ودورها[148]، والكهرباء دخلت بعض مباني المدينة في العام 1915 فقط.

[146] صالح، محسن محمد. 2004 . أضواء وثائقية على جماعة الإخوان المسلمين في القدس 1946. مجلة الدراسات الفلسطينية. ع58،ص:67- 83.

[147] شوملي، قسطندي.1990.الاتجاهات الأدبية والنقدية في فلسطين.ط1.القدس. دار العودة للدراسات والنشر ،ص 94

[148] بويد، دوغلاس.2007. إذاعة الشرق الادني/[12] صوت بريطانيا. حوليات القدس.ع8: 85-98.

بالاستناد الى ما سبق، توجد ضرورة بحثية ملحة للحديث عن مدى تأثير الاستعمار أو حتى المدارس التبشيرية[149] و الهجرة الى الخارج، و دور الجوالي[150] أوحتى المستوطنات اليهودية في إحداث نهضة او "حداثة" لمجتمع ما،أو بالاحرى الإستفسار عن العوامل الموضوعية التي تؤدي الى حداثة مجتمع ما؟.

في المقابل، برزت أسماء في أواخر العصر العثماني ونهاية عصر الانتداب تستحق الاهتمام والبحث من قبيل روحي الخالدي وموسى الحسيني، وخليل السكاكيني ونجاتي صدقي[151] وعمر الصالح البرغوثي، والشيخ محمد الصالح، وعارف العارف ونجيب نصار، وموسى فيضي العلمي وراغب بك النشاشيبي، ومحمد عزة دروزة، و جورجي حبيب حنانيا والمفتي أمين الحسيني، وعبد الحميد شومان وغيرهم[152]، يضاف إلى هذه أسماء مجموعة أخرى تحتاج إلى مزيد من السبر مثل بندلي الجوزي وإسعاف النشاشيبي وجميل الخالدي وعادل جبر واحمد سامح الخالدي. تكمن أهمية هذه الأسماء ، ليس من باب كونها تدلل على سمات نخبوية أو إقطاعية ذكورية امتاز بها المجتمع الفلسطيني لفترة ما، بقدر ما هي دالة على تطور نوعي في أنماط الحياة السياسية و الاجتماعية والثقافية والاقتصادية في ذلك الوقت، كذلك من حيث الإرث الثقافي والسياسي الذي تركوه. يرافق ذلك التبدل الجذري والتقهقر الذي حدث للزعامة التقليدية خصوصاً في الأرياف بسبب الهجرة وملكية الأراضي والحراك الاجتماعي[153]. وهنا يطرح تساؤل عن الأسباب والكيفيات والعوامل التي أفرزت هكذا نخب وهكذا أنماط؟. كذلك ما هي الظروف التي ولّدت لنا أسماء مثل كاتي انطونيوس وساذج نصار وفاطمة البديري وزليخة الشهابي وكاميليا السكاكيني وغيرهم في مجتمع بطركي عرف عنه المحافظة؟

من جهة ثانية، ينبغي الحديث عن علاقة الحداثة الفلسطينية والحداثة الاستعمارية المتمثلة ببريطانيا أولاً وإسرائيل تباعاً، فما معنى الحديث عن حداثة فلسطينية بمعزل عن ذكر دور المستوطنات والمجتمعات اليهودية الناشئة؟ فإسرائيل دولة استفادت من الشرط الاستعماري وأسس فيها المستوطنون دولة ما بعد استعمارية، محتفظين في نفس الوقت بالامتيازات الاستعمارية لأنفسهم[154].

---

[149] انطونيوس، جورج.1987. يقظة العرب. ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس.بيروت، دار العلم للملايين.ص97

[150] انظر للأهمية : تماري، سليم وآخرون.2004 ."محرر" القدس 1948. رام الله: مؤسسة الدراسات المقدسية ومركز بديل.، Isphording, Bernd.2009. Germans In Jerusalem "1830-1914". PASSIA. Jerusalem

[151] تماري، سليم.2002.بلشفي القدس الغامض قراءة في مذكرات نجاتي صدقي.مجلة الدراسات الفلسطينية. ع50: 92-98.

[152] انظر ايضاً للأهمية مناع، عادل.1995.أعلام فلسطين في أواخر العهد العثماني 1800-1918. ط2. بيروت.مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

[153] عبدالجواد، صالح. 2009. تأثير الهجرة الفلسطينية في ملكية الأراضي والزعامة المحلية حالة مدينة البيرة (1909 – 1948). مجلة الدراسات الفلسطينية. ع78،ص:81-98.

[154] Massad, Joseph A. 2006. The Persistence of the Palestinian Question: Routledge. Great Britain.p13

وفي هذا السياق، هناك مقولة تدعي أن المجتمع الفلسطيني لم يعرف الحداثة إلا بمجي الاستعمار وبتأثير من الحركة الصهيونية، خصوصاً في روايات التيار المركزي، وهذه المقولة يجانبها الصواب، من باب انه سادت نهضة عمرانية وفكرية مؤقتة في المجتمع الفلسطيني قبل النكبة، فكان هناك مؤسسات صحافية فلسطينية[155]، وكان هناك مدارس ثانوية، وكان هناك نقود عثمانية استبدلت بأخرى مصرية في فترة الانتداب[156]، والموانئ كانت مزدهرة وطرق المواصلات في تطور مستمر، خصوصاً خط الحديد الحجازي، سرعان ما تبدل الوضع إلى غير رجعة قبيل وبعد النكبة، من منطلق أن المنطقة عموماً في حراك استعماري مستمر؟ " وقد وعى رجال عصر النهضة ومنذ رفاعة الطهطاوي ...وأدركوا أن سياق الحداثة عندنا ينبغي أن يعني تحديث المجتمع بكل بناه السياسية والاجتماعية والفكرية، ولهذا فقد انصب عملهم على صياغة مشاريع شاملة أو جزئية جذرية أو إصلاحية لعملية التحديث، ولكن هذه العملية الجوهرية ورغم الوعي المبكر بها والجهود التي بذلت من اجلها لم تحقق إلا نجاحات عابرة ومؤقتة"[157].

بالإستنتاج، لقد حلت الحداثة الاسرائيلية وبناها مع نشوء دولة اسرائيل عام 1948 محل الحداثة الفلسطينية وبناها التي تبددت، وبالتالي لم تكن نكبة 1948 مجرد انتاج لحالة اللجوء الفلسطينية، ولكنها أيضا بددت المجتمع وبناه وحداثيته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. بحيث اقتصرت ترميزات الهوية المحلية، على بعض مظاهر البنى الفوقية للثقافة، والخاصة بالأرياف تحديداً، مثل الزي الشعبي والغناء والرقص و الثوب والمحراث والبيدر والتي تعبر عن الفولكلور المحلي، وكأن عجلة تاريخ ذلك البلد أو المكان قد اقتصر على هذه الترميزات كمميزات دالة على ثقافة ودلالة المكان.

فلسطين المصورة و المتصورة

أنكرت بعض روايات التيار المركزي الصهيونية وبعض المستشرقين وجود حداثة فلسطينية قبل النكبة، وربطوا حداثته المزعومة بالمشروع الاستيطاني، وذلك لتبرير استعماره. وفي هذا الاطار لم يتم الاكتفاء باستخدام الدين كمبرر لغزو وتصوير فلسطين، بل وظف لذلك علوم كالآثار والتنقيب والحفريات والتاريخ، والتي لا عجب أن تكون هذه العلوم أكثر ما ركزت عليها الحركة الصهيونية، وذلك لربط النظرية الدينية بالواقع الاستعماري، فمثلاً يقول غوردون في تعبير عن قوة التاريخ " أرض إسرائيل هي أرضنا طالما أن شعب إسرائيل يعيش ولا ينسى بلده، ولكن من جهة أخرى لا نستطيع الادعاء أن العرب لا يملكون جزءاً فيها، السؤال هو بأي معنى ولأية درجة

[155] حنانيا، ماري.2008. جورجي حبيب حنانيا تاريخ أول صحيفة عربية في فلسطين 1908-1914. مجلة الدراسات الفلسطينية. ع73: 125-141.

[156] المبيض، سليم.2005. النقود العربية الفلسطينية وسكتها المدنية الأجنبية من القرن السادس قبل الميلاد وحتى عام 1946. مجلة الدراسات الفلسطينية. ع70،ص: 144-147.

[157] ونوس، مصدر سبق ذكره، ص6.

هي أرضنا وكم هي لهم؟ وكيف يستطيع المرء تقريب وجهة النظر لإدعاءات كلا الجانبين؟"[158]، بحيث يتم طمس فترات وحقب تاريخية والتركيز على حقب دون أخرى. لنصبح أمام فكرة "فلسطين المتصورة، أو فلسطين كما يشاهدها الآخرون"، وهنا تبرز لنا قضية أخرى هي تعريف فلسطين العثمانية "فلسطين العذراء" التي تعني الوحدة مع سوريا الطبيعية؛ وفلسطين الانتدابية[159] التي تعني الانفصال الجغرافي عن تواصلها وامتدادها الإقليمي. وعلى التوالي "فلسطين التوراتية".

من المهم هنا ذكر الكيفية التي نسج فيها المستكشفون والمستشرقون[160] والمصورون الفوتوغرافيون[161] خيالهم حول هذا المكان، أو كيف شاهد الآخرون فلسطين، وكيف أن هذه الخيالات أو المعرفة أسست لاحقاً لنصوص استشراقية من بينها نصوص تنظر الى الحداثة الفلسطينية بوصفها عمرانياً فقط، وأن هذا العمران انتجه المستعمر، ويشمل التطور في وسائل المواصلات والتجارة والتعليم للحقبة الاستعمارية، والحركة الصهيونية؛ بالتالي شكلت هذه المعرفة مصدراً غنياً للحركات الاستعمارية في تبرير خطابها، من قبيل أن فلسطين كانت ارض بلا شعب في روايات التيار المركزي للحركة الصهيونية سابقاً، أو من قبيل أن الحركة الصهيونية هي التي طورت العرب وبسببها تطورت المدن والقرى العربية.

فعلى سبيل المثال ركز هؤلاء الرحالة والمستشرقين في تصويرهم ومؤلفاتهم على المواقع التوراتية والإنجيلية، دون أن يكون هناك أدنى اهتمام بالحياة اليومية للسكان ونمط حياتهم إلا ما ندر وبطريقة مشوهة، "إن خلق الأساطير التي تنتشر بمثل هذه السهولة في أوساط الجماهير ليس فقط ناتجاً عن سرعة كاملة في التصديق، وإنما عن تشويه هائل أو تضخيم هائل للأحداث في مخيلة الأفراد المحتشدين أي "الجمهور" فالحدث الأكثر بساطة يتحول إلى حدث أخر مشوه بمجرد أن يراه الجمهور، فالجمهور يفكر عن طريق الصور، والصور المتشكلة في ذهنه تثير بدورها سلسلة من الصور الأخرى بدون أية علاقة منطقية مع الأولى، ويمكننا أن نتصور بسهولة هذه الحالة عن طريق التفكير بالتتابع الغريب للأفكار الذي يقودنا أليه تذكر حدث معين" [162]. الأمر الذي يجعل من الصور الفوتوغرافية كأحد أدوات الاستشراق الحديث، وهنا يجب التنويه انه لا يمكن توحيد هذا الحكم على جميع المستشرقين والمستكشفين الذين زاروا أو كتبوا عن هذه المنطقة، أو حتى التوحيد بين المستشرقين خصوصاً المستشرقين الألمان الذين لم يركز عليهم ادوارد سعيد.[163] يتخلل هذه المقولة

---

[158] ستيرنهال،زئيف.2001. الأساطير المؤسسة لإسرائيل. رام الله: مدار.، ص 81.

[159] الكزاندر شولش.1990 تحولات جذرية في فلسطين.بيروت.مؤسسة الابحاث.

[160] انظر ايضاً للأهمية فورزبورغ، يوحنا. 1997. وصف الأراضي المقدسة في فلسطين. ترجمة سعيد البيشاوي. دار الشروق.

[161] نصار، عصام.2005 التصوير المحلي المبكر في فلسطين 1948-1850. مؤسسة عبد المحسن القطان. لندن

[162] لوبون،غوستاف. 1991. سيكولوجية الجماهير. ترجمة هاشم صالح. ط1. بيروت: دار الساقي. ، ص55.

[163] حوراني، البرت 1994.الإسلام في الفكر الأوروبي.بيروت. الأهلية للنشر والتوزيع ونوفل.

الحديث عن أهمية دور تعلم اللغة العربية و بعض الترجمات التي قام بها بعض المستشرقين، والتي تحتاج هي الأخرى إلى مزيد من البحث والدراسة [164].

شهوات كولونيالية

من الضروري أن نستنبط دورة حياة النموذج الاستعماري، وأثره على الحداثة حيث يبدأ بهجوم ثقافي مهد له الاستشراق، عبر نصوص قسمت العالم إلى شرق" متوحش" و"غير إنساني"، والى غرب" مقدس ومركزي"، ومن ثم يتم إيفاد الكشوف الجغرافية والبعثات الدينية والطبية والرحالة لاستكشاف المكان ودراسته وتصويره، ومن ثم إرسال بعثات عسكرية بوسائل سياسية وغير سياسية، ومن بعدها تبنى المستوطنات بعد أن يتم ترحيل السكان أو مصادرة أو شراء أراضيهم، كذلك السيطرة على مفاصل المجتمع، ويتم الفصل بين السكان على أساس العرق، أما بالنسبة للسكان المحليين، فيتم تحييد النخب من خلال التدمير أو الاستمالة، حيث يفرض الاستعمار رقابة مشددة أو سيطرة ممنهجة وموجهة على المؤسسات الفاعلة في المجتمع، مثل المؤسسات التعليمية والدينية هذا إذا لم يغلقها.

بالنسبة للحالة الفلسطينية فقد أجهض الإستعمار، الهوية العثمانية الوليدة، وأصبح الاستعمار يصنف العرب في فلسطين بناءاً على طوائفهم الدينية "مسيحي، مسلم، يهودي" ومناطقهم الجغرافية، وهذا يعني هويات محلية ومناطقية ضيقة، ستؤثر على أنماط الزواج والاندماج بين المناطق، وهذا يعني خلق حدود بين السكان أنفسهم. كذلك تأثير تجسيدات الهوية الكولونيالية على رأس المال الثقافي الذي أصبح مرتبطاً بالتقسيمات الاستعمارية. فمثلاً حافظ سكان المدن والزعامات التقليدية على رأسمالهم الثقافي، على عكس المهاجرين إلى المدن من الفلاحين بالإضافة إلى المهاجرين في المهجر الذين أصبح رأس المال الرمزي هو المحرك والمعيار للزعامة والنفوذ خصوصاً في فترة الانتداب وما تلاها من أحداث خصوصاً في النكبة.

في المقابل تتطور بعض النخب، وقد تتماهى مع المستعمر في أسلوب حياته وطريقة عيشه أو قد تتحالف معه أو ترفضه، وهذه الظاهرة يسميها ابن خلدون بفتنة المنتصر. "والسبب في ذلك أن النفس ابدً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من انقيادها ليس لغالب طبيعي إنما هو لكمال الغالب ، فإذا غالطت بذلك واتصل لها صار اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به"[165]. وهذا يفسر الكثير من توجهات الطبقة البرجوازية ونمط حياتها المتشبه بأوروبا "ومن التسليات الأخرى الرقص في الأمسيات كانت فرقة موسيقية تعزف من على منصة أنغام الفوكس تروت والتانغو والرومبا والفالسات الانجليزية، بينما الأزواج يرقصون بجانب المنصة ونادل يرش بين الحين والأخر رقائق صابون لوكس على

[164]انظر للأهمية إلى فوك، يوهان.2001. تاريخ حركة الاستشراق. ترجمة عمر لطفي العالم.ط2. بنغازي. دار الكتب الوطنية.

[165] ابن خلدون، عبد الرحمن. 2004. المقدمة. تحقيق حامد احمد الطاهر.ط1. القاهرة: دار الفجر للتراث، ص192.

بلاط الأرضية لتسهيل حركة الراقصين"[166]، وفي المقابل تتسم توجهات عامة الشعب والفلاحين بالقيم المحافظة، وهذا يفسر دور الأرياف في الثورات والاضطرابات السياسية من حيث المشاركة، ومن حيث نمط الزعامة والمحافظة.

تميزت فترة الانتداب بشكل عام ببروز معالم الحداثة من خلال نمو المؤسسات وما يسمى "بالنخب الفلسطينية"، ويمكن إجمال فترة الانتداب بناءاً على مستويين من الحداثة: الأول، تمثل بالبنية الفوقية تجسدت هذه بتأسيس أندية للضباط، وشبكات الطرق الجديدة، والاتصالات والبريد وإدخال الكهرباء والسيارات وعربات النقل الحديثة، وتطور المكتبات وافتتاح المتاحف والأندية الرياضية والجمعيات الخيرية[167] ، بالإضافة إلى تأسيس الإذاعة الفلسطينية في العام 1936 وجعلت مقرها القدس واختير شاعر فلسطين إبراهيم طوقان مديرا للقسم العربي فيها[168]، بالإضافة إلى دور إذاعة الشرق الأدنى33 بالتزامن ونمو الموانئ خصوصاً ميناء حيفا الذي زادت أهميته إضعافاً مضاعفة خصوصاً بعد طرح مشروع مد خط أنابيب بترول حيفا كركوك، كذلك الأمر بالنسبة لبعض المشاريع الضخمة مثل مصنع البوتاس واستغلال أملاح البحر الميت في العشرينات. ونمو المصانع الحديثة مثل مصنع الكبريت ومصانع الصابون والمعاصر. كذلك الأمر بالنسبة للنقود والعملة حيث استبدلت العملات التركية بالجنيهات المصرية ومن ثم الانجليزية[169]، وتم إدخال اللغة الانجليزية كلغة رسمية بالإضافة إلى استخدام اللغة العبرية في بعض المناسبات كما حدث في طوابع البريد والعملات. ونمى مع هذه النهضة أنماط حديثة من أنماط العمل مثل تطور القطاع المصرفي والبنوك[170] والفنادق خصوصاً في مدينة القدس، والتي أسست لتكون مخصصة للسياحة الدينية ولخدمة وتصرف الضباط الانجليز والموظفين الرسميين. رافق هذه الفترة كذلك نمو ملحوظ لدور المقاهي والملاهي ودور السينما[171] والساحات العامة. يمكن تلخيص هذه المعالم بنمو المدن والمراكز السكانية خصوصاً مدينة القدس.

أما بالنسبة للبنية التحتية فأول هذه السمات كان التجزئة الجغرافية، حيث قسم الإستعمار سوريا الطبيعية إلى دويلات لكل منها نظامها ومرجعيتها الإدارية، هذه التجزئة لها تبعاتها الكبيرة من حيث أنماط العمل، فالذهاب إلى بيروت أو إلى دمشق أصبح يحتاج الى موافقة من السلطات هناك. هذا الانفصال يعني الابتعاد عن التأثيرات القادمة من الشام وبيروت، وفوق كل ذلك نمو هوية محلية

---

[166] تماري، وآخرون.2004 ."محرر" القدس 1948. رام الله: مؤسسة الدراسات المقدسية ومركز بديل. ص 65

[167] انظر إلى نفس المصدر السابق، ص 64 كذلك إلى المفصل في تاريخ القدس..

[168] شوملي، قسطندي.1990.الاتجاهات الأدبية والنقدية في فلسطين.ط1.القدس. دار العودة للدراسات والنشر، ص 94. بويد، دوغلاس.2007. إذاعة الشرق الادني/ صوت بريطانيا. حوليات القدس.ع8: 85-98.

[169] المبيض، سليم.2005. النقود العربية الفلسطينية وسكتها المدنية الأجنبية من القرن السادس قبل الميلاد وحتى عام 1946. مجلة الدراسات الفلسطينية.ع70،ص: 144-147.

[170] انظر للأهمية إلى مجموعة مؤلفين. 2000. عصر النهضة مقدمات ليبرالية للحداثة."محرر".ط1.بيروت. مؤسسة رينيه معوض والمركز الثقافي العربي ومؤسسة فريدريش ناومان، ص165

[171] ازدهرت دور السينما في تلك الفترة، ففي القدس لوحدها كان هناك أكثر من عشر دور سينما حسب ما يورد عارف العارف، وورد الحديث عن عروض هذه السينمات في مذكرات هالة السكاكيني.

مناطقية على حساب الهوية الجامعة التي صهرت جميع الطوائف في البوتقة العثمانية. وهنا يمكن الحديث عن بروز الهوية الكولونيالية التي تعني الهوية المناطقية التي صنعها الاستعمار والوعي الذي قام حولها من حيث تفتيت الهوية الجامعة، إلى مجموعة قوميات وهويات محلية ومناطقية، بالتالي؛ إنحسار التواصل الجغرافي والسكاني والمعرفي مع بيروت ودمشق ، واضمحلال الفكرة القومية الجامعة سواء أكانت العروبية أو العثمانية.

يمكن القول أن جميع السياسات والممارسات الاستعمارية التي سبق الإشارة إليها، يضاف إليها ظروف الحرب وما رافقها من تدمير ومجاعة، وصولاً إلى التقسيم والتجزئة أدت إلى إجهاض الحداثة العثمانية التي لم تأخذ فرصة للنمو، علماً أنها أسست لمرحلة استفاد منها الاستعمار كثيراً ، بل أضاف إليها الكثير من المشاريع التطويرية في طرق المواصلات والاتصالات والموانئ، ولكن بطريقة تخدم مصالح الاستعمار والجالية اليهودية، لا مصالح السكان العرب، فعلى سبيل المثال تم إهمال خط الحديد الحجازي، في المقابل تم تطوير طرق المواصلات المحلية. هذه الممارسات أدت إلى الكثير من التوترات بين السكان والمستوطنين والسلطات الانتدابية الذين رأوا في بعض هذه المشاريع تهديداً حقيقياً لوجودهم ومستقبلهم، على الرغم من استفادتهم النسبية منها، كذلك عدم توحد النخب في موقفها في مقاومة الانجليز، فالمستفيدون من المشروع الاستعماري لم يعارضوا هذه السياسات طالما أنها تخدم مصالحهم، بينما الفئات المتضررة وهم من الفلاحين بالعادة كانوا بالمرصاد لموجات الهجرة اليهودية التي قامت على حساب أراضيهم وقراهم. الأمر الذي أدى إلى تفجر العديد من الثورات والاضطرابات، بالإضافة إلى التوترات الدينية الناجمة عن العبث بمصير الأماكن المقدسة.

إرهاصات الحداثة الفلسطينية؟

يمكن الحديث عن دلالات تعبر عن أنواع من الحداثة الفلسطينية، الأول على مستوى الوعي" هويات جديدة ورديفة"، تمثلت من خلال الانتقال من الهوية العثمانية إلى هويات رديفة. والثاني على مستوى المادي من حيث تطور وسائط النقل والاتصالات والكهرباء والتقويم الميلادي ودخول اللغة الانجليزية، والبنى الفوقية للثقافة، والنوع الثالث متعلق بالتغلغل في الثقافة الغربية من خلال التماهي مع أسلوب الحياة الغربية والتعليم الغربي، و بروز أنماط مجتمعية جديدة على المجتمع مثل الأندية والجمعيات الخيرية والأحزاب، بالإضافة إلى الدعارة خصوصاً في مدن الساحل، وظاهرة العوالم وخطف النساء الذي كان سائداً في الريف ويظهر في مراسلات المفتي [172]، وأنماط الحياة الجديدة وبعض التعبيرات اللغوية الجديدة ومنها الشتائم والنكات بسبب الاحتكاك مع الجوالي والجماعات المهاجرة.أما النوع الرابع فهو على صعيد الحركة الفكرية و النقدية، حيث برزت معالم نهضة فكرية ونقدية وأدبية متنورة، وهذه الحركة لها جذور ضاربة من الفترة العثمانية، خصوصاً بعد إعلان دستور 1908 وانتشار الصحف والمجلات، التي استقطبت حولها حركة أدبية واضحة ومستقلة،

[172] حمودة، سميح .2009. ظهور زعامة مفتي القدس. حوليات القدس.ع7 : 61-81

ومن أبرز روادها إسعاف النشاشيبي وخليل بيدس والسكاكيني وعلي الريماوي[173]. بالإضافة إلى عملية الحراك الاجتماعي والطبقي التي رافقت موجات الهجرة خصوصاً إلى الغرب[174] وبالتحديد من منطقة بيت لحم وبيت جالا والقدس،كذلك الهجرة الداخلية والتأثر بالتيارات الغربية خصوصاً الفكرية القيمية منها، إضافة إلى هجرة المسيحيين وتأسيس مجتمعات في المهجر وما يعنيه ذلك.

تخلل هذه الفترة وجود عدد كبير من المؤسسات الاجتماعية الحاضنة والتي لعبت دوراً وظيفياً في تشكيل حيز عام، وهو أساس الحداثة كما يورد هبرماس، فعلى سبيل المثال انتشرت بعض المقاهي مثل مقهى الصعاليك ومقهى صنصور في القدس الغربية وحانة جوهرية[175] بالإضافة إلى المقاهي الشعبية، حيث التواصل مع الجوالي وتداول الأحاديث السياسية الأمر الذي سمح للعامة بأن تتفاعل مع الأحداث. " وقام خليل السكاكيني منذ عام 1918 بتأسيس مقهى للأدباء عرف باسم مقهى الصعاليك لصاحبه عيسى أفندي الطبة، وكان منذ تأسيسه مقصداً للأدباء وندوة للشعراء والصحافيين ورجال الحكومة وزعماء البلاد، وكان من عادة السكاكيني إذا أتاه ضيف لا يأخذه إلى بيته بل يجري به إلى مقهى الصعاليك فيجلس معه في المقهى حول البركة ومن بين ضيوف الصعاليك احمد زكي باشا وخليل مطران"[176].

تحددت في هذه الفترة مجموعة من التيارات الفكرية أثرت بشكل مباشر بالحداثة الفلسطينية وشخوصها " أما الخريطة الثقافية التي شاء متنورو عصر النهضة من اختراقها فقد كانت خريطة تتلون وترتسم بمنحيين مختلفين أطلق الاسم الأول بالتيار السلفي وابرز حاملي لوائه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وحسين الجسر ومحمد رشيد رضا، والتيار الثاني عرف بإسم التيار الليبرالي والذي تشعب في ثلاثة مشروعات الأول المشروع العلمي ومن رموزه شبلي الشميل والثاني المشروع الاجتماعي ومن رموزه بطرس البستاني وقاسم أمين والمشروع الثالث هو المشروع السوسيوسياسي وطليعته خليل سعادة وفرح أنطون"[177]،

كذلك انتشرت دور السينما[178] والمقاهي والحانات والمؤسسات الدينية، وفيما بعد الإذاعة كحقل معرفي وكمصدر للمعلومات في تلك الحقبة، وهنا يجب التركيز على الدور الوظيفي للمقاهي[179] والحانات في مدن الساحل بالذات والقدس، والدور الذي لعبته في تشكيل

---

[173] انظر للأهمية إلى شوملي، قسطندي.1990.الاتجاهات الأدبية والنقدية في فلسطين.ط1.القدس. دار العودة للدراسات والنشر.

[174] عبد الجواد، صالح. 2009. تأثير الهجرة الفلسطينية في ملكية الأراضي والزعامة المحلية حالة مدينة البيرة (1909– 1948).مجلة الدراسات الفلسطينية. ع78،ص:81-98.
كذلك انظر إلى تماري، سليم.2003.السكاكيني في نيويورك،الفترة التكوينية في حياة أديب مقدسي 1907-1908.مجلة الدراسات الفلسطينية.ع56: 85-108.

[175] تماري ، سليم..2004.ما بين الأعيان والأوباش الرؤية الجوهرية في تاريخ القدس الانتدابية.مجلة الدراسات الفلسطينية.ع60\61: 108- 132.

[176] شوملي، مصدرسبق ذكره، ص 67.

[177] مجموعة مؤلفين. 2000. عصر النهضة مقدمات ليبرالية للحداثة."محرر".ط1.بيروت. مؤسسة رينيه معوض والمركز الثقافي العربي ومؤسسة فريدريش ناومان، ص187

[178] من أشهرها زيون وركس وإديسون والشرق.

نخب ووعي ولكونها بالأساس فضاء اجتماعي[180]، فمثلاً شكلت المقاهي في ثورة العام 1919 في مصر الأساس الذي انطلقت وتنطلق منه المظاهرات والخطابات والبرامج السياسية، كذلك في كونها المكان الذي استطاعت بعض النخب أن توظفه للتواصل مع جماهيرها ولتمرير برامجها، وفي بروز قيادات محلية شعبية تواصلت مع جماهيرها بشكل دائم عبر هذه القناة. في المقابل استغل رجال الدين المؤسسات الدينية وخطباء الجوامع هذه الأماكن لتمرير برامجهم ومنهم المفتي أمين الحسيني[181].

وهذه سمة دالة على أهمية دور المقاهي في الحياة السياسية واليومية؛ بحيث لم يعد المقهى مجرد مقهى، فالمقاهي أنتجت عدد من الموسيقيين الفلسطينيين الذي أبدعوا على الرغم من انه لم يكونوا معروفين كثيراً من أمثال محمد عبد الكريم وهو عازف بزق مشهور، وروحي الخماش والذي كان عازف عود مشهور حيث رحل إلى العراق واشتهر هناك، ومنذر بشير حيث كان هو الأخر يعزف على العود، ومن الأسماء المهمة في تلك الفترة سامي الشوا وهو عازف كمان عزف مع أم كلثوم في فترة الإنتداب[182]. من هنا تأتي هذه الأهمية، فالمقاهي والحانات شكلت حيز وفضاء للحركة الوطنية وللنخب الفلسطينية، في نفس الوقت شكلت حيزاً عاماً يبرز معالم الحداثة.

ومن معالم الحداثة المهمة في تلك الفترة، نشاط للحركة المسرحية وبروز فرق مسرحية مثل الفرقة التمثيلية لنادي الشبيبة الأرثوذوكسية في يافا، وفرقة الندوة الفنية بالقدس والتي تعاونت مع الإخوان المسلمين في نشاطها[183]، وجمعية التمثيل الأدبي والتي تأسست في حيفا، كذلك جمعية الشبيبة المسيحية التي قامت ببحث الأمور الأدبية وتمثيل الروايات، كذلك فقد جاء إلى فلسطين مجموعة من الممثلين من لبنان ومصر، ومثلوا في حيفا ويافا ولا سيما المغني والممثل المصري سلامة حجازي، وفرقة التمثيل المصري في صيف 1913 كما يورد شوملي[184]. وبرزت شخصيات مسرحية مثل عزيز ضومط، الذي بلغ منزلة رفيعة في تأليف الأعمال المسرحية، "والأستاذ عزيز ضومط عرفه الغرب قبل الشرق فقد ابرز إلى المسرح الألماني عدة روايات تمثيلية مثلت أكثر من مرة وتلقفها النقاد الألمان بالتحبيذ والثناء، حتى قالوا عن إحدى رواياته وهي(ابن سينا) أنها (فاوست الشرق) وفاوست هذه رواية الشاعر الألماني الخالد غوتيه"[185] ومن

---

[179] بويد، دوغلاس.2007. إذاعة الشرق الادني/ صوت بريطانيا. حوليات القدس.ع8: 85-98.

[180] انظر ايضاً إلى ياسين،النصير.2000.فضاء المقهى والناس.مجلة أبواب.ع16:ص161-185

[181] حمودة، سميح. 2009. ظهور زعامة مفتي القدس. حوليات القدس.ع7 : 61-81.

[182] محاضرة غير منشورة للفنان وعازف العود الفلسطيني وسيم جبران.

[183] صالح، محسن محمد. 2004 . أضواء وثائقية على جماعة الإخوان المسلمين في القدس 1946. مجلة الدراسات الفلسطينية.ع58،ص:67- 83.

[184] شوملي، مصدر سبق ذكره، ص 56

[185] نفس المصدر السابق، ص 80

المثير للإهتمام حول عزيز ضومط ان أعماله اشتهرت في ألمانيا حسب ما يورد قسطندي شوملي، كذلك برز في السياق المسرحي والفني نصري الجوزي، وهو من رواد المسرح الفلسطيني في تلك الفترة.[186] وممن اشتهروا في مجال الرواية خليل بيدس (1874-1949).

أما في مجال الترجمة والكتابة الشعرية والنثرية فقد برز إسكندر الخوري، وعيس العيسى وهو من الرواد الأوائل لحركة الصحافة في فلسطين في العهد العثماني، من خلال جريدة فلسطين. بالإضافة إلى مجموعة أخرى من الأدباء ممن ساهموا في الحراك الأدبي والعمل الصحفي ومنهم "حبيب الخوري، وإسعاف النشاشيبي، وجرجي الخوري، ويعقوب وبولس شحادة، وسليم أبو الإقبال اليعقوبي، وعارف العارف، وعلي الريماوي، وخليل السكاكيني، ونخلة زريق، وخليل طوطح، وسليمان التاجي العمري، وسليمان الفاروقي، ومصطفى نمر ،وفؤاد الخطيب وسارة المهيبة وغيرهم، وقد تناول القسم الأكبر من هؤلاء الكتاب في كتاباتهم موضوع الإصلاح والموضوعات الأخلاقية والفكرية والاجتماعية وعلاقة الشرق بالغرب"[187].

ومن الأسماء المثير للاهتمام في تلك الفترة محمد إسعاف النشاشيبي (1885- 1945) وكان أديباً باحثاً من أعضاء المجمع اللغوي في دمشق له العديد من المؤلفات والكتب منها: " الإسلام الصحيح" و "نقل الأديب" وكتاب " أمثال أبي تمام"، وغيرها. كذلك جميل الخالدي (1876- 1952) وهو من رواد الصحافة الفلسطينية، شارك في تأسيس المدرسة الدستورية في العام 1910، وهي أول مدرسة أسست خصيصاً لتحسين أوضاع الطلاب العرب التعليمية في أواخر الفترة العثمانية. وعادل جبر (1885-1953) من رواد الصحافة وأديب لغوي كان مدير المتحف الإسلامي الأعلى وكتب دليل للمتحف، من أثاره ترجمة كتاب "روح القومية" لماكس نوردو.[188]

ومن الأسماء المهمة في تلك الفترة ايضاً أحمد سامح الخالدي (1896-1951)، الذي خلف خليل طوطح في رئاسة دار المعلمين والتي أصبحت فيما بعد الكلية العربية التي خرجت مجموعة من النخب. ومن أعماله العديد من المؤلفات والمخطوطات ومنها: "تاريخ بيت المقدس"، و"العرب والحضارة الحديثة"، وكتاب "أهل العلم والحكم في ريف فلسطين"، و كتاب "أنظمة التعليم" ، وكتاب "نظام التعليم في العهد العثماني". كذلك من الأسماء التي برزت د. بندلي الجوزي الذي كان يعرف خمسة عشر لغة، ويعد من أبرز من بحثوا في التاريخ الإسلامي، وممن نقلوا ونقدوا العديد من المستشرقين من أمثال "ليون كيتاني"، و"ولامانس" و "لويس ماسنيون"[189] ، وله

---

[186] سليمان، جابر.(د،ت،ن).نصري الجوزي والحركة المسرحية في فلسطين:قراءة في ذاكرة أوراقه.مجلة الدراسات الفلسطينية.مج7. ع28: 135.

[187] نفس المصدر السابق، ص 50

[188] أبو خليل.شوقي.1993. بندلي جوزي عصره، حياته، آثاره. بيروت. دار الفكر.ص116

[189] انظر أيضا إلى أبو خليل.شوقي.1993. بندلي جوزي عصره، حياته، آثاره. بيروت. دار الفكر.ص156

العديد من المؤلفات منها: "المعتزلة" 1899، وكتاب "محمد المكي ومحمد المدني" 1903، وكتاب "تاريخ كنيسة أورشليم" 1910 ، و"البحث في القرآن" 1914، وكتاب "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام" 1928. وكتاب "فتوح البلدان" 1927 ومن الأعمال الأخرى "مبادئ اللغة الروسية لأولاد العرب" و"تحفة العروس في لغة الروس" 1903.[190]

قد تعبّر العناوين والأسماء السابقة عن طبيعة هذه النخب، وعن نمط تفكيرها وتعليمها، فنلاحظ أن أكثر انشغالاتها تتعلق بالتعليم واللغات والفكر والادب،والأديان ومن ثم المسرح. بينما لم تلاحظ مؤلفات وأسماء تعنى بالعلوم ومراكز الابحاث أو التصنيع وغيرها؛ قد يكون هذا دلالة على النمط الاستهلاكي في الفكر، وعلى تأثير الريف او حتى حركات المستشرقين.

تزامن مع هذه المرحلة، بروز دور للجمعيات والأحزاب، والتي تأسست لمحاربة الانتداب البريطاني والهجرة اليهودية الاستيطانية المتزايدة، وفي نفس الوقت، للتعبير عن التنافس الإقطاعي بين بعض النخب الفلسطينية، خصوصاً بين ال الحسيني والخالدي والنشاشيبي. وكنوع من التعبير عن رأس المال الاجتماعي والزعامة، وهذا تقليد بائس ومزري، ومأساوي في الحياة السياسية الفلسطينية وربما الى اليوم. لعل أبرز ما يميز هذه الأحزاب هو تعددها في تلك الفترة، وتنوع الموضوعات التي قامت من أجلها، فمثلاً برزت أحزاب وجماعات ذات توجهات دينية مثل "الإخوان المسلمون" وهي ذات إمتدادات إقليمية، وأخرى ذات سمة إقطاعية لتعبر عن الخلاف والتنافس بين ال الحسيني وال النشاشيبي مثل حزب "الدفاع" و"الحزب العربي" و"حزب الاستقلال"، وأخرى ذات توجهات وحدوية مثل "الجمعية الإسلامية . المسيحية الفلسطينية"، والتي تأسست في يافا في عام 1918 برئاسة الحاج راغب أبو السعود الدجاني. والمميز في الأمر أن تشكيل بعض الأحزاب أصبح كنوع من التعبير عن المكانة والتنافس بين العائلات الكبيرة، فعلى سبيل المثال تم تأسيس حزب "الإصلاح العربي" في العام 1935 على يد عائلة الخالدي نتيجة التنافس بين عائلتي النشاشيبي "المتمثلة في حزب "الدفاع الوطني". وبرزت أحزاب صغيرة مثل حزب "الكتلة الوطنية" في نابلس على يد عبد اللطيف صلاح ، وبرزت كذلك تيارات شيوعية مثل "الحزب الشيوعي الفلسطيني" "حيث تأسس الحزب الشيوعي على أيدي مجموعة من العمال الثوريين في تشرين الأول 1919 تحت اسم حزب العمال الاشتراكي في فلسطين، في 1924[191].

ومن الأحزاب الأخرى التي برزت في تلك الفترة، "حزب الاستقلال العربي"[192] 1932.1933. وأسسه عوني عبد الهادي و عزة دروزة، كذلك "الحزب الوطني العربي"، والذي تأسس في العام 1923 على يد سليمان التاجي الفاروقي. ومن ابرز هذه الأحزاب التي لم تدم طويلاً "الحزب السوري القومي" والذي أسسه أنطوان سعادة في بيروت في العام 1932، "حيث لاقى رواجاً محدوداً في

[190] نفس المرجع السابق، ص136.

[191] الكيالي، عبد الوهاب.1990. تاريخ فلسطين الحديث. ط10.بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

[192] شبيب،سميح.1981. حزب الاستقلال العربي في فلسطين 1932-1933، بيروت، مركز الأبحاث- منظمة التحرير الفلسطينية.

فلسطين منذ سنة 1935، حيث نادى بالقومية المحلية على بلاد الشام "سوريا الطبيعية واعتبر الأمة السورية هيئة اجتماعية واحدة نادى بفصل الدين عن الدولة وإلغاء الإقطاع. أسس مقر له في حيفا. وعين يوسف الصايغ مفوضاً عاماً وكيل الجدع أمين السر[193]. بينما إستمر نشاط هذا الحزب بنشاط في لبنان، خصوصاً في منتصف السبعينات، ومن الحركات الملفتة للانتباه في تلك الفترة "حزب الزراع " والذي تأسس في العام 1924، وتعود أسباب نشأته إلى شعور أهالي الريف والبدو بأن أهل المدن لهم نصيب الأسد في شتى المجالات السياسية والاقتصادية والتربوية، وضرورة وجود حزب ينادي بمطالب هؤلاء المزارعين والفلاحين والبدو، على أن يكون حزبا له تأثير قوي على الحكومة للمطالبة بالحقوق. وضم في عضويته شخصيات مثل موسى هديب وعبد الله الغصين.

وفي هذه المرحلة وجدت العديد من النقابات، خصوصاً للتجار[194] ، وكانت تجري انتخابات في بعض المؤسسات مثل بلدية يافا، وهذه تظهر في أوراق داود الحسيني حيث انتخب في العام 1932 عضواً في لجنة القانون الأساسية[195]. " كذلك كان هناك انتخابات في المجلس الإسلامي الأعلى[196]. مما سبق يمكن الاستدلال على تطور الوعي التنظيمي والسياسي لدى بعض النخب في حينها. ولكن هذا الوعي لم يترجم ولم ينظم لينتج دولة كما فعلت الجالية اليهودية في فلسطين.

أما بالنسبة لدور المرأة ومشاركتها، فلم تبرز في هذه المرحلة شخصيات نسائية مؤثرة مثلما كان هو الحال في مصر ولبنان، لدرجة أنه قد يكون هناك نوع من المبالغة في بعض الأدبيات التي تتحدث عن دور النساء الفلسطينيات في تلك المرحلة [197]، على الرغم من وجود أسماء مهمة تستحق الدراسة في تلك الفترة مثل أسمى طوبي، وقدسية خورشيد، حيث عملن في جريدة أسسها حنا شحادة باسم "مرآة الشرق" في العام 1921، وهذه الصحيفة صدرت بالانجليزية والعربية، حيث قدمت الجريدة عموداً بعنوان "أقلام السيدات"[198]، بالإضافة إلى ساذج نصار زوجة نجيب نصار صاحب "الكرمل"، والتي ساهمت في العديد من المقالات. كذلك بالنسبة لماري شحادة وهي صحافية وكانت متزوجة من بولس شحادة ،وشخصية مرغريت قطان المراسلة الخاصة بفلسطين في بيروت[199]، وشخصية عنبرة سلام الخالدي التي يرد تلخيص فكرها في مكان آخر من هذا الكتاب.

---

[193] الكيالي، عبد الوهاب.1990. تاريخ فلسطين الحديث. ط10.بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

[194] مناع، مناع، عادل. 2007.النخبة المقدسية: علماء المدينة وأعيانها. حوليات القدس.ع5:5-46.

[195] حمودة، سميح. 2008. أوراق داود الحسيني: جوانب مستترة من النضال الفلسطيني في فترة الانتداب. حوليات القدس.ع6: 5-22.

[196] 2009حمودة، سميح.2009. ظهور زعامة مفتي القدس. حوليات القدس.ع7 : 61-81.

[197] Ellen L. Fleischmann**. 2003.** The Nation and its ''New'' Women: The Palestinian Women's Movement, 1920-1948. Berkeley: University of California Press

[198] تماري، وآخرون.2004 ."محرر". القدس 1948. رام الله: مؤسسة الدراسات المقدسية ومركز بديل، ص 61.

[199] شوملي، مصدر سبق ذكره، ص 108

يضاف إلى ذلك وجود العديد من التجارب والجمعيات النسائية المهمة، ومنها جمعية "اليتيمات الأرثوذوكسيات" في عكا والتي تأسست في بداية القرن العشرين، كذلك "الاتحاد النسائي العربي" الذي تأسس في العام 1921، والذي أسسته كل من زليخة الشهابي، وكاميليا السكاكيني. "وانعقد في هذه الفترة المؤتمر النسوي الأول في القدس في 1929/10/26 وبمشاركة 300 امرأة حيث اعتبر هذا المؤتمر "الخطوة الأولى لتأطير الحركة النسوية" وكان هدف المؤتمر هو تنظيم الحركة النسوية وتوسيع المشاركة النضالية لها، أما على الصعيد الدولي فقد أرسلت لجنة السيدات العربية في القدس كتاباً إلى مؤتمر السلم العالمي في بروكسيل طالبين فيه بوقف الهجرة اليهودية وإقامة حكومة وطنية في فلسطين، وقد برز في تلك المرحلة إعلاميات منهن سائدة نصار وكان لإنشاء إذاعة "هنا القدس" في عام 1936 دوراً هاماً في دعم ثورة عام 1936، وقد عمل في هذه الإذاعة عدد من النساء الفلسطينيات مثل فاطمة البديري وغيرها، وفي أوائل الأربعينات أنشئت إذاعة "الشرق الأدنى" في مدينة جنين ثم انتقلت إلى مدينة يافا وقد عمل في هذه الإذاعة أيضاً عدد من الإعلاميات اللواتي انتقلن للعمل في إذاعات عربية في دول مجاورة بعد النكبة عام 1984". [200] إلا أن هذه الجمعيات والحركات بقيت محدودة التأثير وذلك يعود إلى طبيعة المجتمع الأبوي البطركي التقليدي[201]، الحريص على عدم الاختلاط، ويحد من فرص تعليم المرأة[202]، بالإضافة إلى عدم وجود بنى أو مؤسسات تدعم نمو هذه الشخصيات، باستثناء مؤسسات التعليم العالي في بيروت والاندية الخاصة، وشخصية عنبرة سلام الخالدي التي يرد تلخيص فكرها في مكان آخر من هذا الكتاب.على حين برزت في لبنان بعض الزعامات السياسية النسائية المؤثرة مثل: سيدة القصر "والدة كمال بيك جنبلاط"، وبعض الأديبات مثل مي زيادة.

ولكن هذا لا ينفي مشاركة المرأة الفلسطينية في الأحداث السياسية، أو حتى مشاركة المرأة الريفية في أوجه محددة من العمل السياسي، ولكن تبقى هذه التجارب غير موثقة وغير رسمية، كذلك الأمر، بالنسبة الفجوة بين النساء الريفيات والحضريات. يضاف إلى تلك الأدوار المدارس التبشيرية والاديرة والراهبات اللواتي لعبن دوراً مميزاً في الحركة النسائية خصوصاً في الطب والتعليم وخدمة المجتمع، وواكب ذلك بروز دور وشخصية " الشيخة" والتي كانت تدرس القرآن للطلاب والطالبات، ومنهن من انحرف عن المهنة ليمارس التنجيم والشعوذة، والتي كانت سائدة في تلك الفترة والتي تعبر عن الدين الشعبي والعقل الغيبي. بموازاة ذلك برزت ظاهرة "العوالم" خصوصاً في مصر،[203] التي وجد ما يماثلها في بعض مدن الساحل خصوصاً في يافا وحيفا، حتى أن بعضهم أدار صالونات جمعت بين الخمر والموسيقى والأدب والملذات. وفي هذا الموضوع تتحدث روشيل ديفيس عن دور نشطت به الحركة النسائية خصوصاً في القدس، في عدد من المجالات بما فيه المشاريع الثقافية والأنشطة السياسية والعمل الاجتماعي، وتتحدث عن دور للحركة النسائية في الأحداث

[200] الموقع الالكتروني لوزارة الإعلام في السلطة الوطنية الفلسطينية

[201] انظر إلى بركات، حليم.1998.المجتمع العربي المعاصر.ط6. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية.

[202] EDUCATING MUSLIM GIRLS IN MANDATORY Jerusalem. International Journal of Middle East Studies. Issue .Greenberg,Ella.2004 01. Volume 36: pp 1-19. Published online by Cambridge University Press.

[203] سعيد، ادوارد.2004. تأملات حول المنفى. ترجمة ثائر أبو ديب. بيروت. دار الآداب.ص93، 199

السياسية من خلال المشاركة بالاحتجاجات السياسية ضد النشاط الصهيوني. فتقول في هذا السياق " وفر الاتحاد النسائي العربي وجمعية الشابات المسيحيات منابر للنساء وللأنشطة في مجال الرياضة والثقافة والتعليم وبثت هيئة الإذاعة الفلسطينية برامج للنساء والفتيات...واستحدثت كاتي انطونيوس زوجة جورج انطونيوس وابنة فارس نمر صالوناً مشهورا كان يؤمه موظفون بريطانيون واعيان ومثقفون عرب واحياناً يهود غير صهيونيين". [204]

أما بالنسبة للنشاطات الرياضية، فقد كان هناك إهتمام ملحوظ في الأنشطة الرياضية، حيث تبرز هذه الأهمية من خلال تخصيص صفحة رياضية في جريدة فلسطين، ومن الشخصيات الرياضية البارزة في تلك الفترة حسين حسني[205] كذلك الدور الذي لعبته جمعية الشبان المسيحية في القدس وأندية القطمون، حيث كانت هناك لجان للرياضة، في نفس الوقت لم تكن الرياضة لمجرد الرياضة بل كانت ايضاً صيغة وظيفية وحاضنة للأنشطة السياسية، فعلى سبيل المثال، شكل الإخوان المسلمون فرقاً رياضية وفرقاً كشفية، كذلك الأمر بالنسبة لبعض المؤسسات الرياضية المسيحية مثل "النادي الأرثوذوكسي العربي"، نفس هذه الآلية سيوظفها حزب الكتائب اللبنانية، حيث الفرق الرياضية والكشفية إلى جانب الأنشطة السياسية، يوازي ذلك أنشطة للأندية اليهودية مثل "مكابي" الذي كان له فرع في مصر، حيث شكل الصراع على تمثيل فلسطين في المحافل الرياضية شكلاً أخر من أوجه العلاقة بين اليهود والعرب في فلسطين الانتدابية[206].

بالإستنتاج؛ لعبت بعض العائلات دوراً مؤثراً في الحياة السياسية والاجتماعية حيتها، مثل الخالدي والحسيني والنشاشيبي وغيرهم، كذلك برزت العديد من الشخصيات المؤثرة التي لم تعتمد على عائلاتها وثروتها بقدر ما أعتمدت على رأسمالها الثقافي و الاجتماعي، حيث برزت لنا العديد من الأسماء الفلسطينية[207] مثل: خليل السكاكيني، والشيخ عمر الصالح الذي عرب المناهج التركية، والمؤرخ خليل طوطح، الذي ألف كتاب إلى جانب عمر البرغوثي يؤرخ فيه تاريخ فلسطين، كذلك محمد عزة دروزة والذي كان عضواً في مجلس المبعوثان ومن أعمدة الحركة الوطنية[208]، ومن الشخصيات الأخرى قسطنطين زريق [209] على الرغم من انه لبنانياً إلا انه كان فلسطينياً

---

[204] تماري ، وآخرون.2004 ."محرر" القدس 1948. رام الله: مؤسسة الدراسات المقدسية ومركز بديل، ص 63

[205] الخالدي، عصام.2007. حسين حسني رائد مصري للرياضة في فلسطين. حوليات القدس.ع5: 99-104

[206] نفس المصدر السابق، ع5: 99-104.

[207] انظر إلى: مناع، عادل.1995.أعلام فلسطين في أواخر العهد العثماني 1800-1918. ط2. بيروت.مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

زيادة، نقولا.1994. أعلام عرب محدثون من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. بيروت. الأهلية للنشر.

[208] دروزة، محمد عزة.1986. مذكرات وتسجيلات.ج2.ط1. دمشق.الجمعية الفلسطينية للتاريخ والآثار.

[209] زريق، قسطنطين . 1990. العروبة وفلسطين حوار شامل مع قسطنطين زريق. ط1. بيروت.مؤسسة الدراسات الفلسطينية

ايضاً، والذي لعب دوراً في الحركة الوطنية. كذلك برزت شخصية مصرفية فلسطينية مهمة ستلعب دوراً مهماً هي شخصية عبد الحميد شومان والذي أسس البنك العربي، على صعيد أخر، قام المؤرخ والسوسيولوجي سليم تماري بتوثيق ودراسة أسماء لم تكن ربما معروفة مثل إحسان الترجمان[210] وهو جندي عثماني مقدسي كتب مذكرات تعتبر مرجع للحياة اليومية الشعبية، كذلك الأمر بالنسبة للموسيقي واصف جوهرية، والذي سلط عليه الضوء كأحد ابرز الموسيقيين المقدسيين في تلك الفترة، وكأحد كتّاب المذكرات التي تروي تفاصيل الحياة اليومية للسكان[211]، كذلك بالنسبة لنجاتي صدقي الدجاني وهو شيوعي فلسطيني لعب دوراً مميز في نشر الأفكار الاشتراكية.[212]

الحداثة المقتلعة: "فشل النخبة الفلسطينية في تأسيس دولة"[213]

من المهم الحديث عن معلم مهم من معالم الحداثة وهو تأسيس دولة قومية، الأمر الذي يعتبر ذروة الحداثة في أي مجتمع، وهنا يجب التساؤل عن الأسباب التي أدت إلى فشل النخبة الفلسطينية في تحقيق دولة على غرار ما قامت به الحركة الصهيونية؟ أو لماذا لم يكن هناك وحدة وطنية بين الاحزاب الفلسطينية حينها؟ هذا التساؤل يسلط الضوء على طبيعة النخب الفلسطينية التي برزت في تلك الفترة، وكيف تشكلت؟ ومن أين استمدت قوتها، ولماذا فشلت في تحقيق دولة؟. وهل يمكن الحديث عن حداثة فلسطينية طالما أنها لم تحقق دولة؟.

من الضروري في هذا السياق توضيح الدور الذي لعبه الاستعمار، وأثره على النخب والفواعل المحليين، حيث تشابهت في العادة أدوات حكم المستعمر، تمثلت بعدة أنماط من الاستعمار، منها الحكم العسكري المباشر (قواعد عسكرية، حواجز، جنود متطوعين من الدول المستعمرة)، و استعمار ثقافي (محاربة اللغة والدين والمؤسسات الثقافية العامة)، و استعمار اقتصادي (أسواق، أيدي عاملة رخيصة،السيطرة على المواد الخام والموارد والأراضي الزراعية)، واستعمار سياسي (نخب فاسدة، سلطة شكلية عميلة للاستعمار، معاهدات). حيث " تؤدي هذه الحالة من التناقضات داخل الحالة الاستعمارية إلى بروز نوعين من الثنائيات لدى النخب المحلية سواءً المتعاونة أم المعارضة، لذا، تلعب هذه الثنائيات دوراً مهماً في استقرار المشروع الاستعماري، حيث يؤدي تكريسها إلى استمرار نفوذ المستعمِر ودعمه من قبل الفئات الواقعة تحت الاحتلال، بينما عندما يحصل تحالف بين النخب المحلية في العادة يؤدي ذلك إلى

---

[210] تماري، سليم.2008. عام الجراد الحرب العظمى ومحو الماضي العثماني من فلسطين.بيروت والقدس. مؤسسة الدراسات الفلسطينية ومؤسسة الدراسات المقدسية.....2004.ما بين الأعيان والأوباش الرؤية الجوهرية في تاريخ القدس الانتدابية.مجلة الدراسات الفلسطينية. ع60\61: 108- 132.

[211] جوهرية، واصف.2005. نهاية عهد وبداية عهد. حوليات القدس. ع3: 38-58.

[212] تماري، سليم.2002.بلشفي القدس الغامض قراءة في مذكرات نجاتي صدقي.مجلة الدراسات الفلسطينية. ع50: 92-98.

[213] فشل النخبة الفلسطينية في تأسيس دولة هو عنوان مقتبس من كتاب رشيد الخالدي.2008. القفص الحديدي: قصة الصراع الفلسطيني لإقامة دولة.

ضعضعة المشروع الاستعماري، ويعزز من قوة حركة التحرر الوطنية. وهنا، لا يمكن الحديث عن أن حركات التحرر كانت دائماً مقترنة بالنخب، بل أن هناك دوراً مهماً للشرائح الاجتماعية الأخرى خصوصاً الفلاحين والعمال، حيث أثبتت التجربة التاريخية أن هاتين الشريحتين لعبتا دوراً مهما في حركات التحرر، خصوصاً بعد أن أصبح المشروع الاستعماري يتضارب مع مصالحهم، لذا يحرص المستعمر في العادة إلى احتواء هذه الشرائح من خلال علاقات زبائنية، وهذا يفسر لماذا يشكل المستعمر طبقة برجوازية خاصة به أو طبقة كومبرادورية من النخب. وعليه، نرى أن عامل نجاح كثير من حركات التحرر كان بسبب التوحد أو التحالف الذي حدث ما بين النخب الوطنية والشرائح نحو قيادة واحدة وهدف واحد، أو بسبب توحيد الجماهير "بالقوة" نحو نخبة وقيادة وطنية بعد أن يتم تطهير المجتمع من المتعاونين وأعوان المستعمر، أو التفاف الجماهير نحو النخبة المقاومة".[214]

يمكن القول أن مكانة هذه النخب خصوصاً الإقطاعية قد تعززت بعد الحملة الفرنسية[215]، وبسبب تراجع دور الدولة العثمانية، حيث استغلت هذه النخب حالة الضعف الموجودة لتعزيز نفوذها، والعامل الأهم أنهم شكلوا مؤسسات حاضنة لتضمن نفوذهم مثل نقابة الأشراف ومشيخة الحرم والإفتاء والأوقاف؛ ولضمان سيطرتهم على القرى والأرياف والتحكم بالمدن، فالزعامة الدينية كانت تعني ايضاً الزعامة السياسية المحلية[216]. حيث توارثوا أهم المناصب فيما بينهم[217] .ولكنهم لم ينقلبوا أو يثوروا على الأتراك[218]، بل كانت أكثر الثورات مثل ثورة نقيب الأشراف أو حتى مقاومة إبراهيم باشا ذات أبعاد سياسية وبتحريض من الإقطاعيين للحصول على مكاسب وأراضي أكثر، أو لتصفية الخلافات فيما بينهم، في نفس الوقت برزت خلافات حادة وصراع على المناصب بين هذه النخب في الفترة الانتدابية خصوصاً بين عائلات النشاشيبي والحسيني والخالدي، وانعكست هذه الخلافات على الحياة السياسية من خلال تأسيس أحزاب معارضة مثل حزب "الاستقلال" وحزب "الدفاع" وغيرها.

ما قامت به الدول الاستعمارية هو أنها استغلت هذه الخلافات والتناقضات لأجل تعزيز الفرقة بين النخب، أو للسيطرة على الجسم السياسي الوليد إخضاعه لخدمة الاستعمار، كذلك فإن هذه النخب لم تستطع أن توحد بين النخب والجماهير حول برنامج سياسي

---

[214] البسطامي،مصدر سبق ذكره، ص 36

[215] مناع، عادل. 2007.النخبة المقدسية: علماء المدينة وأعيانها. حوليات القدس.ع5:5-46.

[216] ستبرز أهمية الزعامة الدينية في الثورات المتتابعة ضد الانجليز، كون سياق هذه الثورات كان الأماكن الدينية خصوصاً ثورة البراق.

[217] مناع،مصدر سبق ذكره،. ع5:5-46.

[218] صالح، محسن محمد. 2005 . موقف أهل شمال فلسطين من نهاية الدولة العثمانية وبداية الاحتلال البريطاني. مجلة الدراسات الفلسطينية. ع63،ص:51-67.

أو اجتماعي موحد[219] ، هذا الشق سبب أيضا فشل النخب في إقامة وحدة وطنية وهي شرط أساسي للتحول أو لقيام دولة[220]، فلم يحدث تحالف وظيفي ما بين النخب أو حتى بين الفلاحين أنفسهم ، بسبب الصراع على الملكيات والزعامة والنفوذ الإقطاعي، ولم يحدث تحالف شبيه بين الطبقة البرجوازية والطبقة العاملة الذي أنتج الدولة القومية في أوروبا، حتى أن بعض هذه النخب قد استفاد من الانتداب الذي تخلص من بعض خصومهم ومنافسيهم، ومن أمثلة ذلك استلام راغب بك النشاشيبي رئاسة بلدية القدس بعد يوم من عزل موسى الحسيني، كذلك محاولة المفتي التخلص من منافسيه من خلال اتهامهم بالخيانة مثلما فعل مع موسى فيضي العلمي، أو مثل ما فعل مع الشيخ القسام[221].

في المقابل لعبت النخب الفكرية دوراً نهضوياً معاكساً لدور الإقطاعيين؛ فبعض النخب استمدت مكانتها وزعامتها من خلال رأسمالها الثقافي والمعبر عنه من خلال التحصيل العلمي والإنتاج الثقافي والأدبي والفكري، أو حتى من خلال رصيدها النضالي خصوصاً في ثورة 1936. حيث لعبت هذه النخب دوراً جامعاً وتنويرياً وعلى مستوى الوعي، الذي ساهم في إحداث نهضة فكرية وفي إبراز مفهوم الهوية الجامعة الغير إقليمية وغير طائفية، وهي سمة الهوية العثمانية. لذا لا يمكن توحيد الخطاب حول النخب إذ أن هذه النخب "الإقطاعية والفكرية" لم تكن موحدة في برامجها ومنهجيتها. وتحتاج العلاقة بين هذه النخب الاقطاعية والفكرية الى مزيد من البحث يكشف التأثيرات المتبادلة، كما والتوتر بينهما، كما ويكشف تأثير كل منها على حركة الشعب الفلسطيني.

يترافق مع ذلك الاستنتاج، وجود حاجة بحثية ملحة تقتضي المقارنة بين النخب الفلسطينية والنخب اليهودية وحداثتهما قبل قيام الدولة، حيث كانت النخب اليهودية في المستعمرات علمية وعسكرية، وكانت أكثر تنظيماً وتوحداً فيما بينها؛ كون البنى الحاضنة باليشوف سمحت لهذا النوع من التضامن العضوي ببين المستعمرات،بالإضافة إلى دور القيادة المحوري في بناء دولة إسرائيل، وهنا يجري الحديث عن شخصيات مثل "بن غوريون" الذي قام بتوحيد العصابات اليهودية. على عكس البنى الإقطاعية والقيادة المترهلة التي كانت سائدة في المجتمع الفلسطيني حينها. كذلك فإن حالة الذعر والقلق التي كانت موجودة في أوساط المجتمع الفلسطيني جعلت الفلسطينيين منشغلين طوال الوقت في الرد على سياسات الاستعمار، بدلاً من بناء مؤسسات مدنية وعسكرية كما فعل اليهود، أو حتى في بناء برنامج فعال للرد على وعد بلفور والهجرة، هذه الحالة عبّر عنها المفتي برسالة قدمها إلى المندوب السامي بعد اكتشاف

---

[219] انظر إلى Khalidi,Rashid.1997.Palestinain Identity. New York. Columbia University Press

[220] انظر ايضاً إلى عاصي، جوني. 2006. نظريات الانتقال إلى الديمقراطية:إعادة نظر في برادغم التحول.ط1.رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

[221] حمودة، سميح.2009. ظهور زعامة مفتي القدس. حوليات القدس.ع7 : 61-81.

شحنة أسلحة كانت موجه إلى اليهود[222]. في المقابل يعلل رشيد الخالدي فشل النخبة الفلسطينية في إقامة دولة إلى عدم حدوث مصالحة مع اليهود، حيث تم اعتبار اليهود كمشروع استيطاني وهذا جعل النخب الفلسطينية تنشغل بمواضيع ثانوية بعيدة عن موضوع المصالحة وإقامة الدولة[223].

قائمة المصادر والمراجع

الكتب العربية والمترجمة

- أبو جابر، رؤوف. 2004. الوجود المسيحي في القدس خلال القرنين التاسع عشر والعشرين.بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية.
- أبو خليل.شوقي.1993. بندلي جوزي عصره، حياته، آثاره. بيروت. دار الفكر.

[222] حمودة، سميح. 2008. أوراق داود الحسيني: جوانب مستترة من النضال الفلسطيني في فترة الانتداب. حوليات القدس.ع6: 5-22. كذلك .....2009. ظهور زعامة مفتي القدس. حوليات القدس.ع7 : 61-81.

[223] الخالدي، رشيد.2008. الجدار الحديدي، قصة الصراع الفلسطيني لإقامة دولة .ترجمة هشام عبد الله. بيروت. المؤسسة العربية للنشر.

- إسماعيل، عبد الجواد.1996. دور الأزهر السياسي في مصر إبان الحكم العثماني. ط1.القاهرة. مكتبة وهبي.
- انطونيوس، جورج.1987. يقظة العرب. ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس.بيروت، دار العلم للملايين.
- آن سميث، باميلا. 1991. فلسطين والفلسطينيون.ترجمة الهام بشارة خوري.ط1. دمشق. دار الحصاد للنشر والتوزيع.
- ابن خلدون ، عبد الرحمن. 2004. المقدمة. تحقيق حامد احمد الطاهر.ط1 القاهرة: دار الفجر للتراث.
- برقاوي، احمد. 1992.محاولة في قراءة عصر النهضة: الإصلاح الديني والنزعة القومية.دمشق. الأهالي للتوزيع.
- بركات، حليم.1998.المجتمع العربي المعاصر.ط6. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية.
- بروكر، بيتر.1995. الحداثة وما بعد الحداثة.ترجمة عبد الوهاب علوب.أبو ظبي. منشورات المجمع الثقافي.
- بابيه، إيلان. 2007. التطهير العرقي في فلسطين.ترجمة أحمد خليفة.ط1. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- البرغوثي، عمر الصالح وخليل طوطح.(د،ت،ن).تاريخ فلسطين.بورسعيد.مكتبة الثقافة الدينية.
- البسطامي.مراد.2009.أقنعة تحررية فانون، غاندي، ادوارد سعيد.بيرزيت.جامعة بيرزيت.
- باومغارتن، هلغا. 2006. من التحرير إلى الدولة، تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية 1948-1988.ط1.رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.
- بشارة، عزمي. 2005. من يهودية الدولة حتى شارون.رام الله: مواطن- المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.
- توما، اميل.1983. فلسطين في العهد العثماني.ط1.القدس. دار الفجر للطباعة.
- تماري، سليم. 2005. الجبل ضد البحر.رام الله. مؤسسة مواطن.
- .....2008. عام الجراد الخرب العظمى ومحو الماضي العثماني من فلسطين.بيروت والقدس. مؤسسة الدراسات الفلسطينية ومؤسسة الدراسات المقدسية.
- .....وآخرون.2004 ."محرر" القدس 1948. رام الله: مؤسسة الدراسات المقدسية ومركز بديل.
- .....ونصار، عصام.2007."محرر". دراسات في التاريخ الاجتماعي لبلاد الشام : قراءات في السير و السير الذاتية.بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- .....2005. مدينة الحجاج و الأعيان و المحاشي : دراسات في تاريخ القدس الاجتماعي و الثقافي.القدس، مؤسسة الدراسات المقدسية.
- حجار، جوزيف. 1999. سوريا بلاد الشام: تجزئة وطن حول اتفاقات سايكس بيكو.ط1. دمشق. دار طلاس للنشر.
- الحوت، بيان نويهض.1991. فلسطين القضية،الشعب، الحضارة.ط1. بيروت.دار الاستقلال للدراسات والنشر.
- الحصري، ساطع.1985 . آراء وأحاديث في التاريخ والاجتماع.ط2. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية.
- .....1954. العروبة أولا.بيروت. منشورات حركة القوميين العرب.
- حوراني، فيصل.2003. جذور الرفض الفلسطيني1918 -1948.ط1. رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.
- حوراني، ألبرت.1997. تاريخ الشعوب العربية.نقله الى العربية كمال خولي. ط1.بيروت. نوفل.

- .....1986. الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939. ترجمة كريم عزقول.ط4.بيروت. دار النهار للنشر.
- .....1994.الإسلام في الفكر الأوروبي.بيروت. الأهلية للنشر والتوزيع ونوفل.
- حلبي، أسامة.2000.بلدية القدس العربية.ط2.القدس. الجمعية الفلسطينية الأكاديمية للشؤون الدولية باسيا.
- حاطوم، نور الدين.1979. تاريخ الحركات القومية.ج1.ط2.دار الفكر.
- .....1969. تاريخ الحركات القومية.ج3.لبنان.دار الفكر الحديث.
- حتي، فيليب.1991. العرب تاريخ موجز.ط6.بيروت. دار العلم للملايين.
- الخالدي، رشيد.2008. الجدار الحديدي، قصة الصراع الفلسطيني لإقامة دولة .ترجمة هشام عبد الله. بيروت. المؤسسة العربية للنشر.
- دروزة، محمد عزة.1986. مذكرات وتسجيلات. ج2.ط1. دمشق.الجمعية الفلسطينية للتاريخ والآثار.
- الدباغ، مصطفى.1991. بلادنا فلسطين.ط1. ج1. كفر قرع. دار الهدى.
- زريق، قسطنطين . 1990. العروبة وفلسطين حوار شامل مع قسطنطين زريق. ط1. بيروت.مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- زيادة، نقولا.1994. أعلام عرب محدثون من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. بيروت. الأهلية للنشر.
- .....1992. لبنانيات تاريخ وصور.ط1. لندن وقبرص. رياض الريس للملكية الفكرية.
- زعيتر، أكرم.1955.القضية الفلسطينية.دار المعارف بمصر
- سعيد، ادوارد. 1997.الثقافة والامبريالية.ترجمة كمال أبو ديب.بيروت: دار الآداب.
- ..... 1995.الاستشراق.ترجمة كمال أبو ديب. ط4. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية
- .....2004 . تأملات حول المنفى.ترجمة ثائر أبو ديب.بيروت. دار الآداب
- ستيرنهل،زئيف. 2001. الأساطير المؤسسة لإسرائيل. رام الله: مدار.
- شوملي، قسطندي.1990.الاتجاهات الأدبية والنقدية في فلسطين.ط1.القدس. دار العودة للدراسات والنشر.
- الشويري، يوسف. 2002. القومية العربية، الأمة والدولة في الوطن العربي: نظرة تاريخية.ط1.بيروت. مركز دراسات الوحدة.
- صليبي، وليد.1984. القصة هي الحصة.بيروت.
- صايغ، روزماري. 1980. الفلاحون الفلسطينيون من الاقتلاع الى الثورة. بيروت: مؤسسة الأبحاث.
- صايغ، يزيد. 2002. الكفاح المسلح والبحث عن الدولة: الحركة الوطنية الفلسطينية، 1949-1993. بيروت. مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- العسلي، كامل. 1985.وثائق مقدسية تاريخية.مج2، ط1. مؤسسة عبد الحميد شومان والمؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- عاصي، جوني. 2006. نظريات الانتقال إلى الديمقراطية:إعادة نظر في برادغم التحول.ط1.رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

- عويسي، عبد الفتاح. 1992. جذور القضية الفلسطينية 1799-1922. ط2.الخليل: دار الحسن للطباعة والنشر.
- عمارة، محمد.1994. الجامعة الإسلامية والفكرة القومية:نموذج مصطفى كامل. ط1.بيروت والقاهرة. دار الشروق.
- غليون، برهان.1986. مجتمع النخبة. ط1. بيروت. معهد الإنماء العربي.
- غنايم، زهير. وآخرون.2000.فلسطين في نهاية العصر العثماني من خلال الرحلة التي قام بها محمد رفيق التميمي ومحمد بهجت الكاتب تحت عنوان ولاية بيروت. ج1.عمان. الشركة الجديدة للنشر والتوزيع.
- فروم،اريك. 1998. جوهر الإنسان.ترجمة حبيب هادي.ط1. بيروت: حركة حقوق الناس.
- فريري، باولو. نظرات في تربية المعذبين في الأرض. ترجمة مازن الحسيني.رام الله: دار التنوير للنشر والترجمة :ص35
- فورزبورغ، يوحنا. 1997. وصف الأراضي المقدسة في فلسطين. ترجمة سعيد البيشاوي. دار الشروق.
- فوك، يوهان.2001. تاريخ حركة الاستشراق. ترجمة عمر لطفي العالم.ط2. بنغازي. دار الكتب الوطنية.
- الفقي، محمد كامل. 1956. الأزهر ودوره في النهضة الأدبية الحديثة.ط1. القاهرة. المطبعة المنيرية بالأزهر الشريف.
- الكيالي، عبد الوهاب.1990. تاريخ فلسطين الحديث. ط10.بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- لازار، برنار. 2004. مناهضة السامية تاريخها وأسبابها.ترجمة ماري شهرستان. دمشق: دار الأوائل للنشر والتوزيع.
- مناع، عادل.2008. لواء القدس في أواسط العهد العثماني.ط1، بيروت.مؤسسة الدراسات المقدسية.
- .....1995.أعلام فلسطين في أواخر العهد العثماني 1800-1918. ط2. بيروت.مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- مسعود، جمال وآخرون.1995. أخطاء يجب أن تصحح في التاريخ: الدولة العثمانية. ج2. ط1.الوفاء للطباعة والنشر.
- مسعد، جوزيف.2002. الأردن: التأثيرات الاستعمارية وصناعة الهوية الوطنية.نيويورك.جامعة كولومبيا.
- معطي، علي.1992. تاريخ لبنان السياسي والاجتماعي: دراسة في العلاقات العربية التركية 1908-1918.ط1. مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر.
- مصطفى، احمد.1993. أصول التاريخ العثماني. ط2. بيروت والقاهرة. دار الشروق.
- مجموعة مؤلفين. 1993. قراءات في الفكر القومي.الكتاب الأول.ط1. بيروت. مركز دراسات الوحدة.
- مجموعة مؤلفين. 1993. قراءات في الفكر القومي.الكتاب الثاني.ط1. بيروت. مركز دراسات الوحدة .
- مجموعة مؤلفين. 2000. عصر النهضة مقدمات ليبرالية للحداثة."محرر".ط1.بيروت. مؤسسة رينيه معوض والمركز الثقافي العربي ومؤسسة فريدريش ناومان.
- المحافظة، علي.1987.الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914. بيروت. الأهلية للنشر والتوزيع.
- نصار، عصام. 2005 لقطات مغايرة : التصوير المحلي المبكر في فلسطين 1850-1948 . لندن. مؤسسة عبد المحسن القطان.
- النجار، عايدة.2005. صحافة فلسطين والحركة الوطنية في نصف قرن: 1900-1948. بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

- هوبزباوم، اريك.2008. عصر الثورة. ترجمة فايز الصياغ. ط2، بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية.
- اليافعي، نعيم والموسى خليل. 1995. نضال العرب والأرمن ضد الاستعمار العثماني.ط1. اللاذقية. دار الحوار للنشر والتوزيع.

الكتب الانجليزية

- Abdel Aziz, Ayyad.1999. Arab Nationalism and the Palestinians 1 8 5 0 - 1 9 3 9. Jerusalem. PASSIA.
- Ellen L. Fleischmann**. 2003.** The Nation and its "New" Women: The Palestinian Women's Movement, 1920-1948. Berkeley: University of California Press.
- Edward À.W Said. 1999. The Paradox of Identity, Routledge.
- …… 1992.The Question of Palestine. VII. New York: Vintage.
- ……1999.Out of place : a memoir. New York : Vintage Books, 2000.
- Fanon, Frantz. 1963.The Wretched of the Earth. New York: Grove Press.
- …….. 1967. Black Skin, White Masks. New York. : Grove Press.
- Hassassian, Manuel. 1990. Palestine: Factionalism in The National Movement "1919-1993".Fisrt Edition. PASSIA. Jerusalem.
- Isphording, Bernd.2009. Germans In Jerusalem "1830-1914". PASSIA. Jerusalem.
- Khalidi, Rashid.1997.Palestinain Identity. New York. Columbia University Press.
- Massad, Joseph A. 2006. The Persistence of the Palestinian Question: Routledge. Great Britain.
- ……2008. Desiring Arabs. London & USA. The University of Chicago Press Ltd.
- Morris, Benny. 2002. The road to Jerusalem: Glubb Pasha, Palestine & the Jews. London. I. B. Tauris

الدوريات العربية

- إبراهيم، رشيد الحاج. 2005. الحاج أمين الحسيني في مذكرات رشيد الحاج إبراهيم. مجلة الدراسات الفلسطينية. ع62: 123-134.
- بويد، دوغلاس.2007. إذاعة الشرق الادني/ صوت بريطانيا. حوليات القدس.ع8: 85-98.
- جوهرية، واصف.2005. نهاية عهد وبداية عهد. حوليات القدس.ع3: 38-58.
- حنفي، ساري، طبر، ليندا. 2006. النخبة الفلسطينية الجديدة المعولمة. مجلة الدراسات الفلسطينية. ع67،ص:73-94.

- حنا، ابو حنا.(د،ت،ن). طلائع النهضة في فلسطين. خريجو المدارس الروسية. مجلة الدراسات الفلسطينية.مج17، ع65: 107
- المبيض، سليم.2005. النقود العربية الفلسطينية وسكتها المدنية الأجنبية من القرن السادس قبل الميلاد وحتى عام 1946. مجلة الدراسات الفلسطينية. ع70،ص: 144-147.
- حنانيا، ماري.2008. جورجي حبيب حنانيا تاريخ أول صحيفة عربية في فلسطين 1908-1914. مجلة الدراسات الفلسطينية. ع73: 125-141.
- حمودة، سميح. 2008. أوراق داود الحسيني: جوانب مستترة من النضال الفلسطيني في فترة الانتداب. حوليات القدس. ع6: 5-22.
- .....2009. ظهور زعامة مفتي القدس. حوليات القدس. ع7 : 61-81.
- حنا، ابو حنا. 2008 الكلية العربية في القدس تاريخ وذكريات. مجلة الدراسات الفلسطينية. ع73،ص:157-163.
- الحوت، بيان نويهض.(د،ت،ن). صفحات ارمنية ف تاريخ القدس.مجلة الدراسات الفلسطينية. مج 11. ع43: ص63.
- الخالدي، عصام.2007. حسين حسني رائد مصري للرياضة في فلسطين. حوليات القدس. ع5: ص99-104.
- دراج، فيصل.2007 . من النهضة إلى الحداثة المبتورة. مجلة نزوى. ع51. نسخة الكترونية استعيدت بتاريخ 25-6-2010
- سعيد، ادوارد. 2001. "التلفيق الذاكرة المكان" .ترجمة رشاد عبد القادر: الكرمل:97
- سليمان، جابر.(د،ت،ن).نصري الجوزي والحركة المسرحية في فلسطين:قراءة في ذاكرة اوراقه.مجلة الدراسات الفلسطينية.مج7. ع28: 135.
- تماري، سليم.2008. مع ناقة الله في سيبيريا : عارف العارف في الأسر الروسي خلال الحرب العالمية الأولى.مجلة الدراسات الفلسطينية. ع76:ص109-127.
- .....2007. يوميات مقدسية. مجلة الكتب.مج9، ع106،ص:28-36.
- .....2003.السكاكيني في نيويورك،الفترة التكوينية في حياة أديب مقدسي 1907-1908.مجلة الدراسات الفلسطينية. ع56: 85-108.
- .....2003.أخر الإقطاعيين في فلسطين.مجلة الدراسات الفلسطينية. ع54: 92- 108.
- .....2004.ما بين الأعيان والأوباش الرؤية الجوهرية في تاريخ القدس الانتدابية.مجلة الدراسات الفلسطينية. ع60\61: 108-132.
- .....2003.مقهى الصعاليك وإمارة البطالة المقدسية.مجلة الدراسات الفلسطينية. ع57: 117-132.
- .....2002.بلشفي القدس الغامض قراءة في مذكرات نجاتي صدقي.مجلة الدراسات الفلسطينية. ع50: 92-98.

- صالح، محسن محمد. 2004 . أضواء وثائقية على جماعة الإخوان المسلمين في القدس 1946. مجلة الدراسات الفلسطينية. ع58،ص:67-83.
- صالح، محسن محمد. 2005 . موقف أهل شمال فلسطين من نهاية الدولة العثمانية وبداية الاحتلال البريطاني. مجلة الدراسات الفلسطينية. ع63،ص:51-67.
- عبد الجواد، صالح. 2009. تأثير الهجرة الفلسطينية في ملكية الأراضي والزعامة المحلية حالة مدينة البيرة (1909 – 1948). مجلة الدراسات الفلسطينية. ع78،ص:81-98.
- العباسي، مصطفى. 2005 . عائلة الطبري وقيادتها للمجتمع العربي في مدينة طبرية منذ أواخر العهد العثماني حتى أيام الانتداب. مجلة الدراسات الفلسطينية. ع64،ص: 79-94.
- كنعان، طاهر. 2006. الفكر السياسي لبرهان الدجاني كما تعكسه مجموعة كتاباته في السياسة والاقتصاد . مجلة الدراسات الفلسطينية. ع67،ص:57-65.
- لوبون، غوستاف. 1991. سيكولوجية الجماهير. ترجمة هاشم صالح. ط1. بيروت: دار الساقي.
- منصور، جوني. 2006. دور سكة حديد الحجاز في تطور مدينة حيفا. مجلة الدراسات الفلسطينية. ع65،ص: 44-59.
- مناع، عادل. 2007.النخبة المقدسية: علماء المدينة وأعيانها. حوليات القدس. ع5:5-46.
- نصار، عصام.2006. فلسطين و التصوير الفوتوغرافي المبكر.حوليات القدس. ع4،ص:42-63.
- .....2004. الحياة اليومية كمصدر لدراسة التاريخ. حوليات القدس. ع2،ص: 49-55.
- .....2006. القدس والتصوير الفوتوغرافي المبكر. حوليات القدس. ع4.
- .....2000. إشكاليات كتابة تاريخ الهوية الفلسطينية. الكرمل. ع63. ص: ص. 246-253
- .....2007. القدس كمدينة عثمانية. حوليات القدس. ع7: 50-60.
- الواصل، احمد. 2007 . مجلة الدراسات الفلسطينية. ع70،ص:66-82.
- ياسين،النصير.2000.فضاء المقهى والناس.مجلة أبواب. ع16:ص161-185

الدوريات الانجليزية

-Kate Fleet.2009. **Ottoman Army Effectiveness in World War I: A Comparative Study . By Edward J. Erickson.** Journal of Islamic Studies**. p: 283 - 285.**

-……...2003**. Review: Gold for the Sultan: Western Bankers and Ottoman Finance, 1856–1881 Christopher Clay: Gold for the Sultan: Western Bankers and Ottoman Finance, 1856–1881.** Journal of Islamic Studies, p: 98 - 100**.**

-Howard Crane.2009**. The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire .**Journal of Islamic Studies,P 274 - 277.

-Richard C. Repp.2003**. Review: From the 'Terror of the World' to the 'Sick Man of Europe': European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth.** Journal of Islamic Studies: 234 - 236**.**

-Greenberg.Ella.2004.Educating Muslim Girls in Mandatory Jerusalem. International Journal of Middle East Studies. Issue 01,Vol36:pp1-19. Electronic Copy by Cambridge University Press.

وثائق أخرى

بيان المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى لسنة 1923-1924

عبد الجواد، صالح.وثيقة غير منشورة. مبدأ العمل العبري.

الفصل الرابع
فكر الحداثة في فلسطين في عهد الانتداب

قسطندي شوملي

شهدت السنوات العشر الأولى من عمر الانتداب البريطاني على فلسطين، تجارب أدبية وفكرية جديدة، انعكست في العديد من مجالات الثقافة الفلسطينية، فقد دارت بين الأدباء والمفكرين مناقشات حول موضوعات إصلاحية متنوعة، كالتعليم والبعثات العلمية والتمثيل وحرية الصحافة والكتابة، والحقوق السياسية وسفور المرأة. كما جرت في البلاد خلال الثلاثينيات أحداث سياسة هامة كان لها أثرها العميق في تطور المجتمع الفلسطيني.فقد انتشر التعليم وزاد الاتصال بالبلاد العربية المجاورة والدول الأوروبية، وتطورت الصحف, وصحب ذلك كله حركة فكرية تجلت في المقالات النقدية المتنوعة في الصحف والمجلات الأدبية، بأقلام أدباء ونقاد على جانب كبير من الوعي والثقافة. وقد خلق هؤلاء تراثا فكريا جديدا في فهم الثقافة، وكل ما يخص الحياة الإنسانية بأبعادها المادية والروحية. وكان هذا التراث في قسم منه نقضا لكل ما سبقه من فكر وفهم للأدب واللغة ودور الأديب والمفكر ورسالتهما، في حين حاول القسم الآخر تطبيق مناهج جديدة في دراسة الواقع بكل

جوانبه السياسية والاجتماعية والفكرية والأدبية بالاستعانة بالأدب الغربي ومذاهبه الأدبية. ويمكن أن نطلق على مجمل هذه الحركة الأدبية والفكرية والفلسفية بمختلف اتجاهاتها ومحتوياتها مصطلح التجديد أو المعاصرة أو الحداثة أو التحديث، وهي مصطلحات تختلف مضمونا ونهجا وفلسفة وكثيرا ما تستعمل في الأدبيات العربية بنفس المعنى. ونترك المجال لنهاية هذا العرض لتحديد المصطلح المناسب بعد أن ندرك طبيعة المضامين التي كان يدعو إليها الكتاب والمفكرون والأدباء في فلسطين.

ولعله من الأمر المنهجي أن نشير منذ البداية إلى سعة هذا الموضوع، وتشعب نواحيه، وتنوع مصادره وتوزعها، ولهذا سيتم تحديد الموضوع من حيث الزمان والمكان والموضوع. سنتناول كتابات عدد من الأدباء في عهد الانتداب تعكس جميع المناطق التي تواجد فيها الفلسطينيون، لكي نستطيع أن نكون صورة متكاملة لفكر الحداثة في فلسطين، وإذا كان تحديد هذه الدراسة من حيث الزمان والمكان لا يواجه صعوبة كبيرة، فإن النصوص والكتابات التي اعتمدت عليها الدراسة يمثل صعوبة أكبر، ذلك أنها ركزت بصورة خاصة على ما نشر من كتابات في جريدتي فلسطين والكرمل في عهد الانتداب. إضافة إلى ذلك، توفرت في عهد الانتداب مجموعة من العوامل التي ساعد على ظهور قناعات جديدة في الثقافة الفلسطينية، وتفاعلت في مجال الفكر والفن والأدب تمثلت في انتشار التعليم وتطور الصحافة وظهور الإذاعة والمسرح بصورة خاصة.

لقد كانت الصحافة عاملا أساسيا في تقدم الحياة الفكرية والثقافة، فلم تكتف الصحف أو المجلات بمعالجة الموضوعات السياسية، بل كانت تنقل إخبار الأدباء وأحاديث النقاد، وإنتاج الشعراء، وفتحت الأبواب رحبة للنشر. واتخذ النقاد من صفحات الجرائد ميدانا لتصوير مظاهر الحياة الأدبية في تلك الفترة . ولاقت الصحافة في بداية عهد الانتداب صعوبة كبيرة في الانتشار، فلم يتجاوز عدد المشتركين في الصحف عام ١٩٢١ خمسة آلاف، بين شعب ينوف مجموعه على الستمائة ألف.[224] وقد يكون للضعف في الإقبال على مطالعة الصحف المحلية سببان جوهريان - أولهما: قرب فلسطين من مصر، واستغناء القراء بصحفها الكبرى. وثانيهما: أن حكومة الانتداب عملت على مضايقة الصحف المحلية. وكانت الصحف اليومية والمجلات الأدبية والدوريات الثقافية تصل من مصر إلى فلسطين في اليوم الذي تصدر فيه في القاهرة. وكانت مجلات "الهلال" و"المقتطف"و"السياسة الأسبوعية" و"الرسالة" تصل بانتظام, وتابع الأدباء باهتمام ما ينشر على صفحاتها من مقالات في العلم والأدب والسياسة لأعلام الفكر وأقطاب الأدب, كما ساهموا في الكتابة على صفحاتها. ووفدت مع الصحف الكتب الأدبية والثقافية لأعلام الفكر المصريين,كعباس محمود العقاد وعبد القادر المازني وطه حسين واحمد أمين ومصطفى صادق الرافعي وزكي مبارك وغيرهم .

ولعبت الإذاعة في هذه الفترة دورا فعالا في الحركة الثقافية، وكانت حكومة فلسطين قد أسست "مصلحة الإذاعة الفلسطينية" عام ١٩٣٦، وتولى إبراهيم طوقان إدارة البرامج العربية فيها لفترة أربع سنوات، قدم خلالها مجموعة من البرامج الأدبية، منها سلسلة محاضرات موضوعها "شخصيات فلسطينية بارزة". واحتوت برامجها على الأحاديث الأدبية والثقافية لأدباء فلسطين وغيرهم من أدباء الأقطار العربية الأخرى. وكانت تعد في المناسبات الخاصة برامج يشارك فيها العديد من رجالات الأدب في مصر وسوريا ولبنان . وعندما تولى عجاج نويهض الإشراف على البرامج العربية في دار الإذاعة الفلسطينية، اعد مجموعة من البرامج التي كان يدعو إليها كتابا وباحثين من فلسطين ومن البلاد العربية المجاورة، لإلقاء الأحاديث والقصائد من وراء مذياع بيت المقدس. وإلى جانب الإذاعة الفلسطينية، تم تأسيس إذاعة الشرق الأدنى التي بدأت بثها في جنين ثم انتقلت إلى يافا عام 1942 ثم إلى القدس عام 1945، وتم إقامة محطة إرسالها على أراضي بيت جالا، في موقع مستوطنة جيلو حاليا. وممن عمل فيها نجاتي صدقي، وموسى الدجاني، وبعد النكبة تم نقلها إلى قبرص.وقامت محطة الشرق الأدنى للإذاعة العربية في فلسطين بدور مشابه في إحياء الحركة الأدبية. فدعت إلى البلاد مجموعة من الأدباء والمفكرين من البلاد العربية المجاورة. ومن الأدباء الذين قدموا المحاضرات المتنوعة من هذه الإذاعة أنيس المقدسي، احمد أمين وإبراهيم عبد القادر المازني وعبدالحميد العبادي والدكتور عبدالوهاب عزام والأستاذ كرم ملحم كرم من لبنان. وزار الدكتور طه حسين فلسطين في أيلول عام ١٩٤٢ وأقام فيها عدة أيام، وأذاع خلالها حديثا من محطة الشرق الأدنى للإذاعة العربية موضوعه "مصر والأدب العربي"[225]. وصدرت في

[224] جريدة فلسطين، جريدة فلسطين في عهدها الجديد، 2 نيسان 1929

[225] جريدة فلسطين، 28 أيلول 1943

القدس عام ١٩٤. عن مكتب المطبوعات ودار الإذاعة الفلسطينية، مجلة أدبية تسمى "المنتدى"، خلفا لمجلة "هنا القدس"[226]، وكانت مجلة شهرية في أول الأمر ثم صدرت أسبوعية ابتداء من عام ١٩٤٦. واعتبرت هذه المجلة من الوسائل الهامة التي ساهمت في إحياء الحركة الأدبية في تلك الفترة، وكان القائمون على تحريرها فريقا من خيرة المثقفين العرب في فلسطين. وشارك أعلام الكتاب والأدباء من فلسطين والبلاد العربية بالنشر فيها، نذكر منهم: خليل السكاكيني وعمر فروخ وسعيد العيسى وعبد الحميد ياسين وعبدالله العلايلي ومشيل عفلق وقدري طوقان واحمد الصافي النجفي وبدوي الجبل وخليل هنداوي ونقولا فياض والبير أديب وغيرهم[227].

ونشطت حركة التعليم نشاطا كبيرا في عهد الانتداب. ونشطت الحكومة المستعمرة في الإعلاء من شأن اللغة الانجليزية وفي إرسال البعثات من الطلاب المتفوقين إلى الجامعات الانجليزية والجامعة الأميركية في بيروت. وتتالت البعثات العلمية إلى مختلف البلاد الأوروبية لدراسة العلوم النظرية والتطبيقية، وكانت هذه البعثات من العوامل الهامة في الانفتاح على حضارة الغرب، وترجمة العديد من المؤلفات العلمية والأدبية والفنية إلى اللغة العربية، وتدريس العلوم الحديثة في المعاهد والمدارس التي أنشئت على النمط الأوروبي. وقد توافر للأدباء من مقومات الثقافة ووسائل المعرفة والاتصال بالتيارات الحديثة ما لم بتوافر لغيرهم من قبل, فقد تزودوا بأكبر قسط من الثقافة, واطلعوا على تيارات النقد ومذاهبه في الغرب ,وعرفوا الكلاسيكية والرومانسية والواقعية والرمزية ,وتأثروا بها. وكان اسحق موسى الحسيني يرى أن التربية والتعليم أساس كل إصلاح وقوام كل استقلال. وان كل نهضة اجتماعية لا تبدأ في المدرسة فمصيرها إلى الضياع. وقد كتب في جريدة فلسطين أثناء وجوده في الجامعة الأميركية بمصر، مجموعة من المقالات تحت عنوان "البعثات التعليمية"[228]، ناقش فيها موضوع البعثات التي كانت تقدمها المؤسسات الفلسطينية المختلفة، مثل: المجلس الإسلامي الأعلى، ولجنة نشر التعليم العالي، والجمعية الخيرية الإسلامية، وإدارة المعارف. ولم يقتصر الاهتمام بالتعليم على الإرساليات العلمية، بل ظهر اهتمام بطبيعة المدارس الموجودة في البلاد، ونوعية التعليم الوطني بصورة خاصة. وفي حديثه عن نوع المدارس التي تحتاج إليها البلاد، كتب خليل السكاكيني مؤسس المدرسة الدستورية، يقول:
" لست أكتمك أن ليس لمدارس مصر اقل اعتبار عندنا لا في دروسها ولا كتبها ولا برنامجها ولا روحها. بل إن مدارسنا على علاتها كانت أرقى من مدارس مصر، فإذا أردنا ترقية المعارف في هذه البلاد، فلنأخذ عن أوروبا رأسا. وأما الكتب المدرسية للغة العربية، فنضعها نحن من عندنا، ولست أظن إلا أننا نستطيع أن نستوفي الشروط الفنية فيها أكثر من أولئك الذين يتطفلون على وضع الكتب المدرسية في مصر"[229].

ورغم تعدد مظاهر النهضة الأدبية, إلا أن إدارة المعارف في حكومة الانتداب, لم تعط التعليم اهتماما كبيرا, فلقد كانت الحكومة تعمل على قتل الروح الوطنية في نفوس الناشئة, وتربيتهم على الضعف. ويقول خليل طوطح في مقالة حول التعليم في فلسطين: "وكان سكان فلسطين العرب حسب إحصاء جرى عام 1921 يبلغون 850559 نفسا,فلو فرضنا أن 15 بالمئة منهم في سن التعليم ,لكان لدينا 127583 شخصا يحتاجون إلى المدارس. ومدارس الحكومة لا تسع من هؤلاء غير 24288 فقط. وإذا أضفنا إليهم 23707 من طلبة المدارس الأخرى يظل 79544 منهم لا يجدون مدارس تأويهم"[230]. وجرت محاولات جادة لتأسيس "جامعة المسجد

---

[226] جريدة فلسطين، 1942

[227] أنظر: قسطندي شوملي، الاتجاهات الأدبية والنقدية في فلسطين، ص 215-219

[228] جريدة فلسطين، 15 آب 1924

[229] هكذا أنا يا دنيا، 160-161

[230] جريدة فلسطين، التعليم في فلسطين، 3 كانون الثاني 1933

الأقصى"[231] في فلسطين, وكانت النية أن لا تقتصر هذه الجامعة على الشؤون الدينية كما كان الحال في الأزهر, بل إن تكون جامعه عالمية عامة في جميع أقسامها بكل معنى الكلمة. يقترن التعليم الديني فيها بارتشاف مناهل العرفان على اختلاف أنواعها, واقتباس جميع الفنون والعلوم العصرية, وفوق هذا تعلم الجامعة اللغات التي يتكلمها المسلمون في جميع أنحاء العالم. إلا أن الظروف التي أحاطت بهذه المحاولات أدت إلى فشلها .

وقامت الجمعيات الأدبية بدور فعال في الحياة الثقافية، فقد تأسست في حيفا نقابة باسم "حلقة الأدب"، ولم تكن هذه الجمعية تقبل بين أعضائها العاملين، إلا حملة الأقلام من الأدباء والشعراء. وقد أحدثت الحلقة نشاطا كبيرا بإقامتها للحفلات وتنظيم المحاضرات وإنشاء المسابقات للتأليف المسرحي وغيره. وقام خليل السكاكيني منذ عام ١٩١٨ بتأسيس مقهى للأدباء عرف باسم "مقهى الصعاليك"، لصاحبه عيسى افندي الطبة. وكان منذ تأسيسه مقصدا للأدباء وندوة للشعراء والصحافيين ورجال الحكومة وزعماء البلاد. وتردد على هذا المقهى بصورة خاصة، يوسف العيسى وعيسى العيسى وعادل جبر ويعقوب فراج وانستاس حنانيا ورفيق الحسيني وايفور فراج . كما قامت مدرسة روضة المعارف الوطنية في القدس بتكوين "لجنة إحياء المواسم الوطنية". وكان للنوادي دور كبير في الحياة الأدبية، "كالنادي العربي" و"جمعية الشبان المسيحية" في القدس، و"النادي الأرثوذكسي" في غزة الذي كان يقيم العديد من النشاطات الأدبية، والمجمع الثقافي في يافا وهو مجمع تشترك فيه سبعة من اكبر أندية يافا. وقامت في مصر عام ١٩٢٩ "رابطة الأدب الجديد" وكان سكرتيرها الأديب الأستاذ كامل الكيلاني، الذي سعى إلى تأسيس فروع لها في فلسطين . فأسس في عام ١٩٣٣ مركزا لها في مدينة القدس، وفرعا في يافا يحمل اسم **"**رابطة الأدب في يافا"[232]. واستضافت الجمعيات والنوادي مجموعة من أعلام الفكر والأدب في الوطن العربي لإلقاء كلماتهم ومحاضراتهم وقصائدهم أمثال خليل مطران في عام ١٩٢٥ وأمين الريحاني في عام ١٩٢٧ وأمير الشعراء احمد شوقي، وعباس محمود العقاد وعبد القادر المازني وزكي مبارك ومنصور فهمي ومحمد مهدي الجواهري وبشارة الخوري وخليل مردم ومعروف الرصافي وبشارة الخوري وفؤاد الخطيب .ومن أهم الحفلات التي أقيمت في فلسطين حفلة تأبين شوقي عام 1932, وحفلة تأبين الكاظمي عام 1937. ولقد تركت هذه الحفلات، الأثر الكبير في النفوس والأذهان، لما جرى فيها من تبادل الأفكار والآراء وتعارف الكثيرين من الشعراء والأدباء.

وشهدت فلسطين في الثلاثينات من هذا القرن نهضة مسرحية لم نعهدها من قبل، تمثلت في العروض المختلفة التي كانت تقدمها الفرق المحلية والعربية. وتمثلت هذه النهضة بجهود رجال فنيين رفعوا هذا الفن إلى درجة عالية، مثل "الفرقة التمثيلية لنادي الشبيبة الأرثوذكسية" في يافا، و"نادي التمثيل الحيفاوي"[233]. وكانت فرقة رمسيس المصرية وعلى رأسها يوسف وهبي وأمينة رزق، تقدم العروض المسرحية المختلفة في فلسطين، مثل:"أولاد الفقراء" التي عرضت في مسرح الباريزيانا في يافا، ورواية "الجحيم" التي عرضت في القدس، ورواية "مجنون ليلى" في حيفا، و"أولاد السفاح" في يافا[234]. وقد تردد على فلسطين ايضا الأستاذ جورج ابيض، وهو من مؤسسي نهضة التمثيل في العالم العربي. وشارك في التمثيل السينمائي واخرج رواية "انشودة الفؤاد" التي عرضت في القدس. وكان اهتمام جريدة "فلسطين" بتسجيل الأخبار المسرحية كبيرا. فحرصت على تسجيل نشاط الجمعيات التمثيلية الأدبية وتشجيعها. كما جرت محاولة جادة في بداية الثلاثينات لإنشاء فرقة أوبرا تنتقل بين القدس ويافا وحيفا.

---

[231] جريدة فلسطين، حديث عن جامعة المسجد الأقصى، 4 تموز 1933

[232] جريدة فلسطين، 28 تموز 1933

[233] جريدة فلسطين، الذبائح على المسرح، 27 كانون الثاني 1928 و 5 تشرين أول 1928

[234] جريدة فلسطين، 10 كانون الثاني 1930

إن الدارس للكتابات الأدبية والتاريخية والفكرية التي نشرت على صفحات جريدة فلسطين، يدرك إدراكا واضحا، إن حركة جديدة في هذه الفترة كانت قد تأصلت في الثقافة الفلسطينية، وتجاوزت الحدود التقليدية السابقة التي عرفت في العهد العثماني. فاتجه النقد اتجاها منهجيا يعتمد على مجموعة من المقاييس النقدية الجديدة لفهم العمل الأدبي، فقد أثار قضايا فكرية وفلسفية، تتعلق بعلاقة الأدب والفن بالحياة والمجتمع، وظهر إنتاج أدبي تميز بالنضوج الفني، وتنوع اتجاهاته الفكرية. وانتشرت القيم الاشتراكية والفلسفات الواقعية في العديد من الأعمال الأدبية، فيما استمرت المدرسة الرومانسية في محاولتها للرفع من شأن القيم الإنسانية والفردية. وكان أول من بدأ هذه الحركة، مجموعة من الأدباء الذين عكفوا على التعريف بالنظريات الجديدة للأدب، فكان لهم الأثر الفعال في بعث نهضة في الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية. ثم حمل لواء هذا الفكر الجديد مجموعة من الكتاب والأدباء، كادت آراؤهم في النقد تجري على نسق بحيث يمثلون مدرسة نقدية. ومن ممثلي هذه المدرسة بندلي الجوزي وعزيز ضومط وخليل السكاكيني ويوسف حنا ومحمود سيف الدين الإيراني ونجاتي صدقي وحنا سويده واسحق موسى الحسيني وعيسى السفري واحمد شاكر الكرمي وكلثوم عودة وساذج نصار ومصطفى الدباغ ويوسف حنا وأسمى طوبي وغيرهم. وسنستعرض فيما يلي جهود عدد من هؤلاء الكتاب والأدباء:

بندلي الجوزي (1871-1942)

يمثل بندلي الجوزي[235] نموذجا مبكرا للحداثة، فقد كان خلال إقامته في المهجر يبحث ويكتب، وتنشر أبحاثه في كبريات المجلات العربية وقتها: "المقتطف" و"الهلال" و"النفائس العصرية" و"الآثار" و"الكلية" و"الرابطة الشرقية". وأدار حوارات مع الكتاب والمثقفين العرب طرحت خلالها الكثير من القضايا الثقافية واللغوية والفكرية والسياسية. وهو علم من أعلام الدراسات التاريخية واللغوية في فلسطين والوطن العربي، ورائد من رواد دراسة الفكر الإسلامي وفق المنهج المادي التاريخي. وتعود أهميته في تاريخ الفكر العربي، إلى انه كان له الفضل الأول أي الريادة في النظر إلى التاريخ الإسلامي على ضوء التفسير المادي للتاريخ. وكان كتابه "من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام"، أشهر مؤلفاته، وقد بحث فيه الحركات الاجتماعية حسب النظريات العلمية - الماركسية فنال بذلك شهرة واسعة. وقد حاول في مقدمة هذا الكتاب تفنيد بعض أقوال مؤرخي الغرب عن الشرق وتاريخه، وخصوصا أقوال المستشرق الفرنسي أرنست رينان الذي قال: "إن تطور الأمم السامية الديني كان يقوم دائما على نواميس أخرى، غير نواميس الأمم الغربية"[236]. وفند أفكار العديد من مؤرخي ومستشرقي الغرب الذين يعتقدون: "إن العوامل المؤثرة في تاريخ الأمم الأوروبية والنواميس العمومية الفاعلة في حياتهم الاجتماعية هي غير العوامل والنواميس العاملة في تاريخ الأمم الشرقية وحياتهم وثقافتهم". ويقول الجوزي في كتابه "دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب": "من الأوهام التي لا تزال راسخة في عقول بعض علماء اللغة هو اعتقادهم أن لا قرابة بين اللغات السامية واللغات الآرية وان كل محاولة ترمي إلى رد هذه اللغات إلى أصل واحد هو من قبيل إضاعة الوقت". وهو يرد أيضا على فكرة الباحث الأب انسطاس الكرملي القائلة بان العربية مفتاح اللغات الأوروبية[237]. وهكذا سار بندلي الجوزي في الطريق نفسه الذي سار فيه فيما بعد ادوار سعيد في مواجهة

---

[235] ولد بندلي الجوزي في مدينة القدس في الثاني من شهر تموز عام 1871 لأبوين من الطبقة الفلسطينية العاملة. وكان الطلاب المتفوقون الأذكياء والنوابغ يرسلون إلى روسيا لإتمام دراستهم الجامعية، تقديرا لهم على اجتهادهم وطموحهم، وهكذا أرسل بندلي إلى روسيا عام 1891 لاستكمال علومه وحصل منها على الماجستير في اللغة العربية والدراسات الإسلامية عام 1899. وكان موضوع رسالته، "المعتزلة – البحث الكلامي التاريخي في الإسلام".

[236] شوقي أبو خليل. بندلي الجوزي وكتابه من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام. صوت العرب، العددان 8 و 9 آب وأيلول 1950.

[237] دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب، بيروت: دار الطليقة ص 262

المفاهيم الخاطئة للاستشراق الذي يمثل أسلوبا غربيا للتعامل مع الشرق والسيطرة عليه، ومحاولة إعادة إنتاجه سياسيا واجتماعيا وعقائديا وعلميا وتخيليا. فلقد كان "بندلي الجوزي وادوارد سعيد جناحين لطائر واحد"[238].

الإعلام: عزيز ضومط (1890-1943)

ولد عزيز ضومط عام 1890، في مدينة حيفا، وعاش حياته متنقلا بين فلسطين وألمانيا ومصر.أقام في ألمانيا سنوات طويلة وتزوج من فتاة ألمانية، وعمل في الإذاعة العربية الألمانية، وأتقن اللغة الألمانية، وشغف بالأدب الألماني، فترجم ونشر الكثير من الإنتاج الأدبي الألماني في الكتب والصحف الفلسطينية. وإلى جانب الترجمة فقد كتب العديد من الروايات المسرحية باللغة الألمانية. وكانت مؤلفاته المسرحية ورواياته القصصية منتشرة في جميع أنحاء ألمانيا والنمسا. حرص ضومط في كتاباته ومسرحياته على تقديم الموضوعات التاريخية العربية للمجتمع الألماني، كجزء من دوره الوطني والتزامه القومي، وكما تجلى ذلك في مسرحيات مثل: والي عكا، ابن سينا، الأموي الأخير، بترا.. وغيرها[239]. وقالوا عن إحدى رواياته وهي "ابن سينا" أنها فاوست الشرق. وفاوست هذه رواية للشاعر الألماني غوتيه. وكان ما يميز هذه الكتابات المبكرة دعوة عزيز ضومط الواضحة للانفتاح على الآخر، وخلق المناخات الايجابية لحوار الحضارات وتداخلها، بديلا عن روح العداء والاستعلاء التي كانت تمارس من قبل البيض المستعمرين ضد شعوب الشرق، ومواجهة أفكار التفوق الآري العنصرية التي بدأت تطل برأسها مع صعود الفكر النازي. وقد انعكس ذلك سلبا على موقف الصحفيين والنقاد الألمان من أعمال ضومط المسرحية. ومقابل هذا الموقف السلبي من بعض الصحف فقد ثمن آخرون، موقفه الوطني، وقد ذكرت جريدة النفير الحيفاوية في عددها رقم 21 عام 1929 أن دوائر برلين الأدبية ومسارحها التمثيلية تغنت بعبقريته. وقد بذل عزيز ضومط جهدا كبيرا في نشر الأدب العربي في أنحاء ألمانيا، والكتابة في الصحف الألمانية عن التراث العربي وبترجمة الشعر العربي وإنشاده في الأندية الألمانية، كما وضع الروايات التمثيلية التي تشيد بمآثر العرب.

ولم يقتصر دور ضومط المسرحي على ألمانيا، بل امتد إلى دعم الفرق التمثيلية الفلسطينية. ولم تنقطع صلة ضومط المباشرة بوطنه، حيث تكررت زياراته مع زوجته الألمانية إلى مصر وفلسطين، حيث كان يلتقي بأهله وشعبه وزملائه من الأدباء والكتاب. وقد واظب ضومط على مراسلة أبرز أدبا ء فلسطين، وكان معظمهم من رواد ما عرف في القدس بمقهى الصعاليك[240]، ومن بينهم خليل السكاكيني وخليل بيدس ونجاتي صدقي وغيرهم. وكانت رسائل ضومط موضوعا للحوار بين هؤلاء الكتاب والأدباء. وله مقالات نارية في الدفاع عن القضية العربية على صفحات الجرائد الألمانية وحملاته العديدة على الصهيونية أبان الثورة الفلسطينية عام 1929. وفي أواخر عام 1921 اضطر لمغادرة ألمانيا والرجوع إلى وطنه مصحوباً بعقيلته وكريمته بسبب التضخم المالي وسقوط المارك. ولقد رأى في مدة إقامته في فلسطين أن لا تحرم لغته الأصلية من بنات أفكاره، ورأى أنه من اللائق أن تقدم إلى جلالة الملك العربي فيصل الأول، فرفع إلى جلالته رواية "آخر بين أمية" فتقبلها جلالته وأرسل إليه كتاب شكر خاص. وهو موسيقي بارع بقدر ما هو مؤلف مسرحي، وقد ورد في كتاب صدر حديثا في ستوكهولم عن أسرار جائزة نوبل، من خلال وثائق الأكاديمية السويدية ولوائح ترشيحاتها، أن الكاتب القاص والمسرحي الفلسطيني عزيز ضومط هو أول عربي يرشح لجائزة نوبل للسلام عام 1936، وهو العام نفسه الذي رشح فيه طه حسين، غير أن اسم ضومط ورد قبل اسم طه حسين في قائمة الترشيحات. وتوفي عزيز ضومط وقبر في برلين عام1943.

خليل السكاكيني: (1878 – 1953)

---

[238] محمد جمال تقي. الحوار المتمدن، العدد 1727، 17 تشرين الثاني 2006

[239]جريدة فلسطين، عطف جلالة الملك فيصل وتقديره للأستاذ عزيز ضومط، 12 آذار 1933

[240] مقهى الصعاليك هو «بيت المثقفين الفلسطينيين خلال العهدين التركي والبريطاني، وكان ندوة مفتوحة للصحافيين والشعراء والمثقفين، كما كان ملتقى الأدباء والمثقفين وضيوفهم.

ولعل السكاكيني أول رجال النهضة الذين تحررت آدابهم من التقليد والجمود، واخذوا بالأساليب العصرية، وتميزوا بشخصية أدبية مستقلة. فقد عمل على إحياء الأدب العربي وتحرير أسلوبه من الأسجاع الملفقة والمحسنات البديعية المتكلفة، واهتم بالصور والمعاني المقتبسة من الآداب الغربية. وكان السكاكيني قد سافر إلى بلاد الإنكليز ثم إلى الولايات المتحدة، حيث تشرب مبدأ نيتشه الفيلسوف الألماني وغيره من الفلاسفة، مما أحدث انقلابا في فكره بصورة لم يعهدها من قبل كما يقول. وقد اشتغل بالتعليم والتفتيش في إدارة المعارف العامة في فلسطين، فكان من اقدر المربين، وأقربهم إلى فهم أساليب التربية والتعليم الحديثة وتطبيقها. وكان السكاكيني يراسل عددا غير قليل من كبريات الصحف والمجلات الأدبية في العالم العربي، وينشر فيها مقالاته التي تحمل مبادئه الأدبية والإنسانية والاجتماعية، مما اكسبه شهرة واسعة.

وقد أثار السكاكيني قضايا نقدية هامة في كتاباته العديدة، ولعل ابرز هذه القضايا هي قضية الصراع بين القديم والجديد. وقد اثار هذه القضية في مقال بعنوان "اللغة العربية في نهضتها الأخيرة" نشره في جريدة السياسية المصرية. وفي المعركة التي أثارها مع الأمير شكيب ارسلان حول القديم والجديد، حارب التقليد، ويتضح ذلك في رده الثالث، الذي نشره في جريدة السياسة بعنوان "تطور اللغة في ألفاظها وأساليبها". وقد ظهر اهتمام السكاكيني بالدفاع عن الجديد في مقال نشرته جريدة "الشورى"، واظهر فيه الحاجة للدعوة إلى الأصالة في شخصية الكاتب في قوله: "الأسلوب الطبيعي للكتابة، أن يكتب الإنسان كما يفكر وكما يتحدث، فمن حاول أن يكتب ما لا يفكر فيه أو يتحدث به هو أو غيره وما لا يلائم الحياة في شي ء فقد تكلف"[241]. وفي حين لم يفارق عزيز ضومط وروحي الخالدي (1864 – 1913) الأطر المرجعية الأوروبية التي ظلا معتمدين عليها كان خليل السكاكيني أكثر تأقلما ثقافيا بالفكر الحداثي ووجه الدعوة إلى كتابة أدب قومي يعبر عن تاريخنا، ويقوم بالتركيز على القيم العظيمة التي يؤمن بها الشرق، في حين انطوت كل عمليات الأخذ عند روحي الخالدي وعزيز ضومط على أبعاد هرمنوطيقية.

أحمد شاكر الكرمي: (١٨٩٢-١٩٢٧)

وكان احمد شاكر ألكرمي من اشهر الذين ساهموا بكتاباتهم النقدية على صفحات جريدة فلسطين، وقد أسهم في الحركة التجديدية مساهمة فعالة. وقد أعانه في نقده ثقافة عربية قديمة، وإطلاع على الأدب الانجليزي، وكان يدعو إلى إيقاظ الأدب العربي من سباته وتخليصه من ركوده المزمن، والحرص على إبراز شخصية الأسلوب. ويرى بوجوب اتصاف الناقد بالصدق والصراحة والعدالة والذوق والعلم. وتشبه دعوته هذه إلى حد بعيد دعوة أصحاب الديوان والغربال. وقد دافع عن التجديد في الأدب في محاضراته وخطبه، وأثار قضية الشخصية في الأدب في محاضرة[242] ألقاها في دمشق عام ١٩٢١، كما تناول بعض القضايا التي تعد من صميم النقد، كالنقد الذاتي والنقد الموضوعي والنقد البياني والنقد التحليلي. وهاجم الكرمي بعض عيوب مدرسة الديوان، كما تناول بعض عيوب ميخائيل نعيمة وغربالة رغم إعجابه به. وأخذ عليه بعده عن الاعتدال وتقصيره في تحديد معنى النقد تحديدا علميا، وخلو كتابه الغربال من قواعد مقررة[243].

وقد قام بنشر مقالات أدبية واجتماعية وانتقاديه في عددي الأربعاء والسبت من كل أسبوع من جريدة "ألف باء" الدمشقية لصاحبها يوسف العيسى، بعنوان "المعرض العام" وبتوقيع "قدامة" وكان يعاد نشرها في جريدة فلسطين، وقد قابلها القراء بالتقدير والإعجاب، وكانت حديث الأدباء. وساهم عام ١٩٢١ في تكوين أول هيئة أدبية في سوريا باسم "الرابطة الأدبية" وفي تحرير مجلتها التي حملت اسمها. واشترك في تحرير مجلة "الفيحاء" في دمشق عام ١٩٢٣، ثم انشأ مجلة "الميزان"، وكان ينشر كتاباته النقدية فيها للدفاع عن الأدب الجديد بعنوان "مفكرة المحرر". وعمل الكرمي في ميدان الترجمة، وعرب ثلاث روايات جمعت في كرمياته، وعرب المقدمة التي وضعها اوسكار وايلد لروايته "دوريان غراي" بعنوان "الفن والغنى".

---

[241] جريدة الشورى، العدد 18 و 19 شباط 1925

[242] أنظر: صليبا جميل، اتجاهات النقد في سوريا، ص 129–150

[243] جريدة فلسطين، 26 تشرين أول 1921

محمود سيف الدين الإيراني:

ويعتبر محمود سيف الدين الإيراني في هذه الفترة من اشهر النقاد الذين وجهوا النقد وجهة علمية حديثة. وهو كاتب مجيد وقاص بارع وناقد شجاع ,استطاع أن يهضم الثقافتين الفرنسية والانجليزية وان يطلع على منابع الأدب العربي الأصيلة. وربطت الإيراني صلات قوية بالمازني ومحمود تيمور والدكتور محمد حسين هيكل وسلامه موسى والعقاد وإبراهيم ناجي وإبراهيم المصري وعلي محمود طه. وعرض في كتاباته النقدية تحليلا للعديد من الأعمال الأدبية لهؤلاء الكتاب. ويظهر لنا نقد محمود سيف الدين الإيراني لكتاب شوقي "رسالة للأستاذ انطوت الجميل"[244], مدى اطلاع أدباء فلسطين على الاتجاهات النقدية في مصر، ويظهر اثر المدرسة الحديثة في مصر على الحركة الادبيه في فلسطين, من خلال مناقشته لما أثير حول هذه الرسالة من جدل.

وكان الإيراني قد أصدر في مدينة يافا عام 1935 "مجلة الفجر" الأسبوعية ,بالاشتراك مع عازف العزوني وزهدي السقا, وكانت هذه المجلة تهتم بنشر الثقافة الأدب والترجمة عن اللغات الأجنبية, وكانت تعد من ارقي المجلات في فلسطين. وقد صدر منها حوالي عشرة إعداد ثم توقفت عن الصدور. ويظهر لنا تأثر الإيراني الواضح بالعقاد في الدراسات المختلفة التي كتبها عنه في هذه المجلة, ويظهر هذا الأثر جليا واضحا في نقده لديوانه "وحي الأربعين"[245]. وكتب محمود سيف الدين الإيراني مجموعة من الدراسات في جريدة فلسطين تناول فيها تطور الآداب الأوروبية وخصائصها، والعديد من أعلام هذه الآداب وأعمالهم الأدبية. فقد كتب عن الأدب الفرنسي مجموعة من المقالات تحت عنوان "تأملات وخواطر"[246]، وكتب "دراسة سريعة في الأدب الالماني" عرض فيها خواص ومميزات الأدب الألماني الحديث وتفوقه، وخاصة في التعبير عن نفسية الأوروبيين بعد الحرب العالمية الأولى. وكتب عن الأدب الياباني تحت عنوان "نهضة الشعر في اليابان". وكتب دراسة سريعة لديوان "أنا وأنت" للشاعر والمؤلف المسرحي والقصاص الفرنسي "بول جرالدي"، اظهر فيها خواص شعره ومميزاته وابرز مظاهره. كما كتب عن "اندريه مورواه"[247] وأشار إلى انه لم يحظ أديب في هذا العصر من ذيوع الاسم، مثلما حظي اندريه مورواه، وفي دراسة لشعر طاغور وفلسفته، يظهر ما يبدو غريبا في الفلسفة الهندية وما هو أدل على النفسية الهندية. وتحت عنوان: "بين النقد والتصوير"[248] كتب مجموعة من المقالات النقدية، التي تناول فيها مجموعة من الأعمال القصصية بالنقد والتحليل، اظهر من خلالها وعيا بالبناء الفني وعناصر القصة الحديثة. فقد تناول مجموعة "الشيخ عفالله وقصص أخرى" للأستاذ محمود تيمور بالدراسة والتحليل على ضوء أصول القصة والرواية في الأدب الحديث. ونشر الإيراني في صفحة الأدب الأسبوعية في فلسطين، مجموعة مقالات عن "الفن للفن والفن للحياة" أثار فيها ضجة بين الأدباء، وكتب العديد من الكتابات النقدية التي قدم فيها للقارئ العربي العديد من الآراء النقدية المستمدة من الثقافتين العربية والفرنسية. وقد اطل في هذه الفترة على حياة النقد بمقاييس وموازين نقدية جديدة لم يعهدها من قبل بهذا الوضوح، وهي مقاييس المدرسة الواقعية، التي جعلت العمل الأدبي صدى لقضايا المجتمع.

ويعتبر محمود سيف الدين الإيراني، رغم السمات الرومانسية التي كانت تظلل معظم ما يكتب، من رواد المدرسة الواقعية. أتقن في كتاباته القصصية عملية الامتزاج بين المضمون الإيديولوجي وبين الشكل الفني، وكان حريصا على أن لا يخلو عمله الفني من المضمون الواقعي. إلا انه كان يرفض أن يرتبط العمل الأدبي بمقاييس

---

[244] جريدة فلسطين، 12 شباط 1933

[245] جريدة فلسطين، وحي الأربعين لعباس محمود العقاد، 12 شباط 1933

[246] جريدة فلسطين، 5 آذار 1933

[247] جريدة فلسطين، 29 كانون الأول 1932

[248] جريدة فلسطين، 2 نيسان 1933

ثابتة تقيده وتحدده. وعالج الإيراني القصة القصيرة موضوعة ومترجمة، وصور المشاكل الاجتماعية التي تواجهها الطبقات الكادحة. وعده مؤرخو الأدب المعاصر الرائد الأول للقصة القصيرة في فلسطين، وتعد قصصه محاولات تطبيقية لفكرة الفن التعبيري الهادف. ونشر العديد من آرائه النقدية في الصحف الفلسطينية الأخرى، كالدفاع والجامعة الإسلامية، والعديد من المجلات العربية كالشباب لإميل الغوري، واللهب ليوسف فرنسيس، والرائد لامين أبو الشعر. وصال بقلمه على صفحات السياسة الأسبوعية والمقتطف والثقافة والطليعة والطريق البيروتيين، وأخيرا مجلة العربي الكويتية.

يوسف حنا

وعمل يوسف حنا رئيسا لتحرير جريدة فلسطين فترة طويلة من الزمن، فكتب في الأدب والسياسة، وترجم العديد من الكتب والأعمال الأدبية. وتميزت كتاباته بأسلوب عربي مشرق، فقد وقف على روائع الأدبين القديم والحديث، وألم بأسرار البلاغة، ووقف منذ حداثة سنه على أعلام الأدبين الانجليزي والفرنسي. وقد عالج يوسف حنا المقاييس النقدية التي يجب أن يقوم عليها الأدب الصحيح في مجموعة من المقالات بعنوان "مقاييس الأدب وإمارة الشعر"[249] تناول فيها المبادئ التي قامت عليها المدرسة التجديدية في الأدب. وتجلت المبادئ الأساسية التي تقوم عليها المدرسة الرومانسية بصورة واضحة في كتاباته التي بدأت بالظهور منذ بدايات الثلاثينات. وهو يمثل في نقده وفهمه للأدب المدرسة الرومانسية العربية. ويظهر ذلك في مقالاته المتعددة، التي يدعو فيها إلى التجديد والتركيز على قيم المدرسة الرومانسية.

وقد عالج يوسف حنا في المقالات الأدبية التي كتبها مظاهر الحياة الثقافية في فلسطين والعالم العربي. وقد استطاع بثقافته الانجليزية الواسعة أن يقدم في هذه الفترة، العديد من الدراسات التحليلية عن الأدب الأوروبي. فكتب مجموعة من المقالات التي تناول فيها الأدب الأوروبي وأعلام كتابه وأدبائه، فكتب دراسة عميقة "في تطور الأدب الفرنسي بعد الحرب" أشار فيها إلى آثار فرنسا بعد الحرب على رجال الأدب ومنتجات أقلامهم. وكتب دراسة بعنوان "رابندرانات طاغور والعودة إلى الله"، حاول من خلالها أن يحدد فلسفة هذا الأديب الهندي[250]. كما تناول نشأة القصة الحديثة في الغرب وفي الأدب العربي. فكتب عن الرواية النفسية، وقدم لنا نماذج تحليلية لهذا النوع من القصص. وهو يرى أن الفن الروائي الحديث، يدين بقسط وافر من انتعاشه وانتشاره إلى التحليل النفسي. ويعد "د. ه . لورنس" في طليعة الروائيين العصريين الذين يتأثرون اكبر الأثر بالتحليل النفسي في رواياته. وترجم يوسف حنا بحثا بعنوان "الدراما في الأدب العربي" لأديب هندي مسلم، كان قد نشره في جريدة "ايسترن تايمز" الانجليزية، عرض فيه للقيود التي أعاقت تطور المسرح في الأدب العربي. كما ذكر الأصول الأولى للدراما في الآداب العربية[251]. وكتب نقدا تحت عنوان "المسرح المصري"، عرض فيه للأسباب التي منعت من ظهور الأدب المسرحي العربي. ودارت بين يوسف حنا والأمير عبد الله بن الحسين، أبحاث وردود في الأدب العربي، كانت جريدة فلسطين مسرحها، وكان الأمير عبد الله قد أظهر اهتماما واضحا بالحركة النقدية والأدبية في تلك الفترة، والتف حوله كوكبة من الشعراء والأدباء. وقد نشر يوسف حنا مقالا أدبيا بعنوان "سمو الأمير الأعظم وفهم الأدب- الأدب كما يفهمه الجليل"[252] في عام 1937، وصف فيه الأمير بأنه أديب كلاسيكي يحاكي أساليب الأدب القديم، ورد عليه سمو الأمير يشرح رأيه في مدرستي الأدب القديم والحديث. ورد الأستاذ يوسف حنا في مقالة أخرى بعنوان "فهم الأدب"[253]، معبرا عن إعجابه بمقال سمو الأمير، داعيا إلى فهم الأدب حسب مفهوم المدرسة الحديثة.

---

[249] جريدة فلسطين، 31 تموز 1932

[250] جريدة فلسطين، طاغور دراسة وتحليل، 19 آذار 1933

[251] جريدة فلسطين، 15 كانون الأول 1932

[252] جريدة فلسطين، 7 شباط 1937

[253] جريدة فلسطين، 12 آذار 1933

سليم موسى العشي أو الدكتور داهش (1909م - 1984م):

وظهر اهتمام خاص خلال هذه الفترة بكتابات الدكتور داهش، وهو أديب وفيلسوف فلسطيني كتب أكثر من مئة كتاب، وهو مؤسس العقيدة الداهشية. وهو من مواليد مدينة بيت لحم، ولكنه تنقل بين بيت لحم والقدس وحيفا، والعديد من العواصم العربية والأوروبية. بدأ نشاطه الأدبي في أوائل الثلاثينات، فكتب في القصة والأسطورة، والدين والاجتماع، والوصف والغزل والنقد والرثاء والهجاء وأدب الرحلة. من كتبه المشهورة كتاب "إسرار الآلهة" ثم كتاب "قيثارة الآلهة"، ثم كتب كتابه الرائع "ضجعة الموت" أو بين "أحضان الأبدية"[254] بنسختيه النثرية والشعرية. وتناولت هذا الكتاب أقلام الأدباء والصحفيين في فلسطين بالتقريظ لسنوات عديدة، حتى قالت عنه إحدى الصحف الفلسطينية يومذاك، "لو عاد شكسبير إلى الحياة لما طبعت له دولة بريطانيا كتابا من كتبه يشابه طبع كتاب ضجعة الموت[255]. وكانت جريدة فلسطين تنشر باستمرار إخبار هذا الأديب الذي التف حول شخصه عدد كبير من رجال الفكر والعلم والأدب، وتهافت الناس على مطالعة إخباره وقراءة مؤلفاته التي تميزت بغزارة مواضيعها وشموليتها، وعدم توقفها عند فن واحد من فنون الأدب.

ونشرت فلسطين مقالا عن كتاب أسرار الآلهة: والكتاب مجموعة من نظرات وآراء في الحياة والمرأة والزواج والمال وجمال النفس، وفي آرائه مرارة وأسى، وفيها ثورة على الوجود. أما كتاب ضجعة الموت، فانه يحوي أدبا رمزيا وشعرا الهاميا وفلسفة روحية. وكتب الدباغ مقالة بعنوان "كتاب ضجعة الموت-رأي في الكتاب ومؤلفه"[256] اظهر من خلالها إعجابه بكتابة الدكتور داهش الرومانسية الروحية، وشبهه إلى حد كبير بالكاتب جبران خليل جبران. وتمثل كتابات الدكتور داهش فلسفة روحية خاصة تسمى بالداهشية تتميز بشموليتها وسموها تدعو إلى توحيد الأديان. والداهشية هي رسالة إلهيّة تهتم بلباب الدين لا بقشوره، تحترم جميع الأديان المنزلة وتريد من الذي ينتمي إليها أن يطبّق الأقوال السماوية "عمليا لا نظريا". وهي تكره السخافة، وتتمسك بالحقيقة والجوهر. فمن صفت روحه "فكرا وقولا وفعلا" كان داهشيا.

نساء رائدات:

كانت مشاركة المرأة في عهد الانتداب قليلة جداً، قياساً إلى مجتمع مدني تعدّدي عاش تجربة أو محنة من النادر أن يعيشها أو يتعرض لها شعب آخر. وفي كتاب "أعلام الفكر والأدب في فلسطين" في النصف الأول من القرن العشرين ليعقوب العودات، لا نقع على اسم واحد لكاتبة أو أديبة في الكتاب. ومن المفارقات أن كلثوم عودة وساذج نصار وأسمى طوبي لم تكن معروفة في العديد من المصادر والمراجع، ولكنها كانت من الرموز النسوية الرائدة في الأدب الفلسطيني والثقافة العربية، وعملن على تغيير المجتمع والقيم الاجتماعية والعقائد السائدة ولتحرير المرأة ومساواتها. وكان عدد النساء اللواتي كن على فهم فكري وقناعة حضارية بمضمون الحداثة قليل جدا. وتعتبر أسمى طوبى من أوائل الأديبات الفلسطينيات وأعرقهن جذورا وأكثرهن اتصالا وتأثيرا في الحركة النسائية في عهد الانتداب البريطاني. وقد كتبت في "فلسطين" سلسلة من الخواطر الأدبية تحت عنوان "نسائيات"[257]، عالجت فيها شؤون المرأة بصورة خاصة، وقضايا اجتماعية وثقافية أخرى. وكان لمشاركتها الفعالة خلال هذه الفترة دور هام في الدعوة إلى نهضة المرأة وتحريرها من القيود الاجتماعية، تشجيعها على خوض غمار الحركة الأدبية والثقافية. وكتبت مجموعة من الصور القصصية التي هي اقرب إلى المقال منها إلى الفن القصصي جمعت في كتاب "أحاديث من القلب".

---

[254] جريدة فلسطين، نيسان 1934

[255] جريدة فلسطين 22 نيسان 1934

[256] جريدة فلسطين، 1 آذار 1936

[257] جريدة فلسطين، عام 1943و 1944و 1945

وكانت ساذج نصار ابنة الشيخ بديع الله بهائي، وهي زوجة نجيب نصار، صاحب جريدة الكرمل شريكة له في العمل في ميدان الصحافة وشرف النضال القومي. فقد شاركت زوجها في تحرير الصحيفة وإعدادها[258]، وبذلك كانت من أوائل النساء اللواتي عملن في ميدان الصحافة النسائية في فلسطين، فقد حررت صفحة خاصة بالمرأة في جريدة الكرمل، كما كانت رئيسة تحرير جريدة الكرمل الجديد. فسجلت بهذه المشاركة دورا للمرأة في الحركة الصحفية الفلسطينية في عهد الانتداب. وتتميز الكرمل النسائية بأنها أول جريدة نسائية، أفردت صفحاتها لمعالجة قضايا المرأة المختلفة في المجتمع[259]. وهي تعتبر سجلاً ومرجعاً تاريخياً عظيم الفائدة لمن يدرس الحياة الاجتماعية في فلسطين في تلك الفترة. ولكتابات ساذج نصار تركيز خاص حول حرية المرأة، كما كانت تترجم كل ما له علاقة بشؤون المرأة من مقالات أدبية من الصحف الانجليزية والفرنسية. ترجمت مجموعة من المقالات حول المرأة من مجلة "المرأة الحديثة" الانجليزية وهي تقول: "كلما أقرأ شيئا في الصحف عن نهضة نساء سائر البلدان الشرقية، تستفزني الغيرة عليك، فأسرع إلى القلم لتسطير ما يمليه علي إخلاصي وشدة محبتي لك وللبلاد. يعز علي يا ابنة بلادي أن أراك غارقة في سباتك العميق، بينما أنا أسمع ضجيج النساء قائما في سائر البلدان الشرقية، فهناك المصريات والتركيات والهنديات وغيرهن يناضلن لنيل حقوقهن المشروعة وخير البلاد، نضالا لا يعرف للفشل معنى ولا للجمود مبررا"[260]. ويمكن القول بصورة عامة، إن كتابات ساذج نصار كانت تحرص على نهضة المرأة الشرقية والمرأة في فلسطين بصورة خاصة، والترويج لدور المرأة في خلق الوحدة الوطنية والإصلاح السياسي.

وكانت الأديبة كلثوم عودة ابنة اثنين وعشرين ربيعاً عندما تعرفت عام 1914 على طبيب روسي زار البلاد ضمن وفد روسي طبي، فكان لقاء سرعان ما أثمر عن علاقة حبّ وطيدة بينهما، فتزوجت به رغم فوارق اللغة والجنسية والثقافة. ورحلت مع زوجها إلى لينينغراد حيث التقت بالمستشرق الروسي كراتشكوفسكي، وعلى الفور دعاها لتدريس مادة اللغة العربية بكلية اللغات الشرقية الحية في بطرسبرغ. وكانت قد استكملت دراستها للغة العربية وآدابها بعد أن وضعت أطروحة الدكتوراة حول اللهجات العربية. وقد حازت خلال عملها على أعلى مراتب الألقاب الأكاديمية – البروفيسورة – عام 1928، وقامت في عام 1927 بزيارة البلاد واحتفى بها عدد من المفكرين والأدباء من روّاد "مقهى الصعاليك"، منتدى المثقفين الفلسطينيين في القدس، أمثال خليل السكاكيني وعادل جبر وبندلي صليبا الجوزي وجورجي الحلبي. والتقت خلال زيارتها بالأديبة ساذج نصار وبالحاج أمين الحسيني مفتي فلسطين الذي طلب إليها البقاء وتسلم مسؤولية إدارة التربية والتعليم. ولقد كان الهدف من زيارتها إلى فلسطين، الإطلاع عن كثب على وضع المرأة كما تقول ساذج نصار: "زارتني السيدة كلثوم عوده يوم الأحد الفائت... وسألتني عما إذا كان في فلسطين نهضة نسائية؟ كما سألت عن نفسية المرأة وهل تغيرت تلك النفسية عما كانت عليه قبل عام 1914؟ فلم أجد وأسفاه ما أجيب به سوى أن نفسية المرأة لم تزل كما كانت، وأن ما يتراءى لنا من التغيير إنما هو ظاهري فقط، أما الجوهر فلا يزال غير مصقول."[261] وقد ترجمت كلثوم عودة العديد من المؤلفات العربية إلى الروسية ومن الروسية إلى العربية منها مؤلفات لينين، كما تميزت كتاباتها بالصراحة، وعالجت قضايا عصرها، ودعت إلى تحرير المرأة العربية من القيود الاجتماعية التي تكبلها، وتناولت قضايا الحرية والاستقلال، وعملت على بناء جسر اللقاء الحضاري بين روسيا والعالم العربي.

عادل زعيتر

---

[258] جريدة الكرمل، 24 شباط 1931

[259] جريدة الكرمل، المؤتمر النسائي 15 نيسان 1928

[260] جريدة الكرمل، إلى ابنة بلادي، 20 حزيران 1926

[261] جريدة الكرمل، 22 تموز 1928

وكان للاتصال الوثيق بالآداب الأوروبية عن طريق الترجمة، اثر في ظهور الاتجاهات النقدية المتنوعة في الأدب الفلسطيني، ولعبت الدراسات المترجمة والمقالات التحليلية لأعمال كبار النقاد الغربيين، دورا في قيام اتجاهات نقدية واضحة. ويقف على رأس المترجمين في هذه الفترة خليل بيدس صاحب مجلة النفائس العصرية وعادل زعيتر، الرجل الذي عكف حياته كلها على ترجمة روائع المؤلفات الغربية الضخمة لأشهر الكتاب الغربيين. وقد ترجم ثلاثة كتب لجان جاك روسو وكتابان لفولتير وكتابان لأناتول فرانس، وثلاثة عشر كتابا لغوستاف لوبون وسبعة لإميل لودفنغ وثلاثة كتب لكرادفو. كما ترجم كتابا لكل من مونتسكيو وارنست رينان. ويعتبر عادل زعيتر من اكبر المترجمين في عهد الانتداب، فلقد ادخل للأمة العربية مكتبة صغرى من المؤلفات الغربية المتنوعة.

نجاتي صدقي:

عرفت فلسطين خلال الأربعينيات حركة نقدية اتجهت نحو الواقعية، ودعا إلى هذه المدرسة مجموعة من إعلام الكتاب الذين ناولوا في كتاباهم موضوعات نقدية مختلفة. ونخص منهم نجاتي صدقي. ويعتبر نجاتي صدقي ناقد اليسار الأكبر في هذه الفترة من حياة فلسطين الثقافية. وقد أفاد من إطلاعه الواسع على الأدب الروسي، فقد ترجم للشاعر بوشكين والكاتب تشيكوف ونشر هذه الترجمات دار المعارف بمصر. ومن ابرز مقالاته النقدية ما كتبه ن عبد الرحمن بن خلدون في مقالتين[262]: الأولى بعنوان "عبد الرحمن بن خلدون أول فيلسوف عربي يحاول تفسير التاريخ تفسيرا ماديا"، والثانية بعنوان "ابن خلدون ضد المادية". وتميز بانتقاده للمؤرخين العرب الذين يضعون الخرافات أساسا لأبحاثهم. كما تظهر سمات المدرسة الواقعية واضحة في كتاباته المختلفة التي ظهرت في مجلة "الأمالي" اللبنانية و"المكشوف"، والتي حاول من خلالها تحديد معالم المدرسة المادية في الثقافة العربية، والقواعد التي يجب إن تلتزم بها. وكتب في جريدة فلسطين عن الشاعر احمد الصافي النجفي مقالة، حاول في مقدمتها إظهار العلاقة بين العمل الأدبي والواقع، كما حاول إثبات أن الصافي شاعر واقعي وشعبي ومجدد.

الخاتمة

كان لكتابات الفلسطينيين في النصف الأول من القرن العشرين، الأثر الفعال في بعث نهضة في الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية في فلسطين. حمل هؤلاء لواء التجديد، وكادت آراؤهم في النقد تجري على نسق بحيث يمثلون فكرا حداثيا. وفي حين لم يفارق قسم منهم الأطر المرجعية الأوروبية التي ظلوا معتمدين عليها من خلال الدمج بين الفكر التقليدي والفكر الحديث، كان القسم الآخر أكثر قدرة على التأقلم الثقافي بالفكر الحداثي ويدعو إلى كتابة أدب قومي يعبر عن تاريخنا، ويقوم بالتركيز على القيم العظيمة التي يؤمن بها الشرق. وفي حين انطوت كل عمليات الأخذ عند القسم الأول على نوع من التأويل وإعادة الإنتاج الذي يعيد تفسير المعطيات لتوظيفها في مجالات الثقافة الوطنية، وذلك في شكل يغدو بها الوافد الغريب مقبولا من جسم الثقافة الوطنية دون مقاومة لوجوده فيها. تمثل هذه الدعوة لدى القسم الثاني تعبيرا خلاقا عن رغبة الاستقلال والوعي بالخصوصية الحضارية والثقافية. كما تجسدت في الوقت نفسه نزعة إنسانية تؤمن بوحدة التراث الإنساني والعلاقة بين آداب الأمم وفنونها، وطرائق تذوقها من منظور واحد.

المصادر

جريدة فلسطين (١٩١١ - ١٩٦٧) : جريدة يومية سياسية إخبارية أدبية مصورة، مؤسسها عيسى داود العيسى.
وجرت مراجعة النسخ التالية :
نسخة المكتبة الوطنية للجامعة العبرية - The Jewish National and University Library Jerusalem وتوجد نسخة منها على "الميكروفيلم" في مكتبة جامعة بيت لحم، حصلت عليها المكتبة من مؤسسة Micro Edition, Inter Documentation Company, Ag. في سويسرا، وتتألف المجموعة من ١١١ شريطا، تختلف أحجامها بكمية الإنتاج الأدبي في كل عام، ويحتوي الشريط الواحد ما بين ..٤ و ..٨ صفحة من صفحات الجريدة .
نسخة مكتبة الكونغرس، وتوجد نسخة منها على الميكروفيلم في قسم الدراسات الشرقية في مكتبة الكونغرس في واشنطن. Library of Congress - Oriental Studies.

[262] مجلة الطليعة، 1937

نسخة المكتبة الوطنية في باريس . Bibliotheque National - Paris

ب - المراجع العربية

الحسيني، محمد يونس. **التطور الاجتماعي والاقتصادي في فلسطين العربية**، القدس، مكتبة الطاهر إخوان، ١٩٤٦ .

حنا أبو حنا. **دار المعلمين الروسية في الناصرة وأثرها على النهضة الأدبية في فلسطين**. دار الثقافة العربية في وزارة المعارف والثقافة، سلسلة الثقافة، رقم 5، 1994

خوري، يوسف. **الصحافة العربية في فلسطين ١٩٧٦-١٩٤٨**، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٧٦ .

الرفاعي، شمس الدين . **تاريخ الصحافة السورية، الصحافة السورية في العهد العثماني ..١٨-١٩١٨**، القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩، ج ١

شوملي، قسطندي. **الصحافة العربية في فلسطين: جريدة الكرمل**. القدس: مركز اللقاء للدراسات الدينية والتراثية، 1996

الاتجاهات الأدبية والنقدية في فلسطين. القدس: دار العودة للدراسات والنشر، 1990

الشخصيات الفلسطينية حتى عام ١٩٤٨، القدس، وكالة أبو عرفة، ١٩٧٩ .

صالح، جهاد. **روسيا وفلسطين: العلاقات الروحية والثقافية من القرن التاسع عشر الميلادي إلى بداية القرن العشرين**. رام الله، المركز الفلسطيني للدراسات والنشر والإعلام، 2006

القباني، عبدالعليم . **نشأة الصحافة العربية بالإسكندرية**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة، المكتبة الثقافية، ١٩٧٣ .

عسكر، إحسان. **الصحافة العربية في فلسطين والأردن وسوريا ولبنان**، بيروت، مؤسسة سجل العرب، ١٩٨٢

العقاد، احمد خليل. **الصحافة العربية في فلسطين**، عمان، ب.ن، ١٩٦٦ .

العقيقي، نجيب. **الأدب المقارن**، القاهرة، المكتبة الانجلو مصرية، ١٩٧٦ .

العودات، يعقوب . **من أعلام الفكر والأدب في فلسطين**، عمان، جمعية عمال الطابع التعاونية، ١٩٧٦ .

عياش ، رضوان أبو . **صحافة الوطن المحتل**، القدس، دار العودة، ١٩٨٧

محاميد، عمر. **كلثوم عودة من الناصرة إلى سانت بطرسبورغ**. مركز أبحاث حوار الحضارات، بيت بيرل، 2001

مردم، خليل . **دمشق والقدس في العشرينات**، دمشق، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٨ .

مروة، أديب . **الصحافة العربية نشأتها وتطورها**، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٦١ .

المغازي، احمد . **الصحافة الفنية في مصر نشأتها وتطورها من الحملة الفرنسية ١٧٩٨ إلى مصر الدستورية ١٩٢٤**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨ .

هواري، احمد أبو . **أعلام من ارض السلام**، حيفا، شركة الأبحاث العلمية والعملية، ١٩٧٩ .

ياغي، عبدالرحمن . **حياة الأدب الفلسطيني الحديث من أول النهضة حتى النكبة**، بيروت، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٦٨ .

يهوشع، يعقوب. **تاريخ الصحافة العربية في فلسطين في العهد العثماني ٨,١٩-١٩١٨**، القدس، مطبعة المعارف، ١٩٧٤ .

تاريخ الصحافة العربية الفلسطينية في بداية عهد الانتداب البريطاني على فلسطين ١٩١٩-١٩٢٩، حيفا، شركة الأبحاث العلمية العملية، ١٩٨١ .

تاريخ الصحافة العربية الفلسطينية في نهاية عهد الانتداب البريطاني على فلسطين.١٩٣-١٩٤٨، القدس، معهد هاري ترومان للأبحاث، ١٩٨٣ .

ج - المراجع الأجنبية

Buheiry, Marwwan. (Ed) *Intellectual life in the Arab East 1890-1939,* Center for Arab and Middle East Studies, American University of Beirut, 1981

Musallam, Adnan Ayyub, *Bethlehem's Intellectual and Press History 1919-1948 With a study of Arab Press and Society in Palestine in the Othoman and British Eras*. Ann Arbor, 1981

Rugh, William A. *The Arab Press, News Media and Political Process in the Arab World*, Suracuse University Press, New York, 1979

Najjar, Aida Ali. *The Arabic Press and Nationalism in Palestine 1920-1948*, unpublished doctorial dessertation, Syracuse University, 1975

د - المقالات
حنا، حنا أبو."الصحافة الأدبية في فلسطين ٨,١٩-١٩٤٨"، المواكب، المجلد ١، العدد ٥ و٦، ١٩٨٤ .
د . م . "الصحافة في بيت المقدس"، جريدة فلسطين ٢-٨-١٩٥٥ .
"الصحافتان الوطنية والصهيونية"، جريدة فلسطين، .٢-٧-١٩٣٥ .
"تاريخ الصحافة في العالم"، جريدة فلسطين، ١-٣-١٩٤٩ .
سلمان، محمد. "المجلات الفلسطينية الأدبية في العهد العثماني"، البيادر، كانون أول، ١٩٨٧، ص ٣-٧ .
عودة، نبيل. شخصيات فلسطينية: "بروفسور كلثوم عودة من الناصرة إلى سانت بطرسبرغ" (رسالة). كاتب وإعلامي فلسطيني من الناصرة.
موسى، سليمان . "الصحافة الأردنية في أربعين عاما"، رسالة الأردن، تشرين الأول، ١٩٥٩، ص ١ - ١٩

الفصل الخامس

يوسف ضياء الخالدي وروحي الخالدي:

المفكران العثمانيان

بقلم: وليد سالم

مدخل

كثيرة هي التراجم المنشورة عن المفكرين الفلسطينيين المقدسيين يوسف ضياء الخالدي (1842 – 1906)، وروحي الخالدي (1863 – 1913)، ومنها ما هو ليعقوب العودات (البدوي الملثم)، وعادل مناع، وحسن حميد، وسعيد مضية، وجهاد أحمد صالح، والموسوعة الفلسطينية، وغيرها، وبعض هذه التراجم تكتنفها الأخطاء، كما أن لديها تضارب بين بعض معلوماتها. (أنظر/ي ثبت المراجع في نهاية هذا الفصل).

إلى جانب هذه التراجم هنالك عدد من الدراسات منها دراسات عن يوسف ضياء الخالدي لألكسندر شولش، وعادل مناع، ودراسات عن روحي الخالدي: بعضها بوصفه رائداً للبحث التاريخي (مثل دراسة ناصر الدين الأسد)، وبعضها بوصفه رائداً للأدب المقارن (مثل دراسة حسام الخطيب)، ودراسات أخرى ذات اتجاهات متعددة عنه (مثل دراسة خيرية قاسمية). وأخيراً هنالك دراسات عن العائلة الخالدية بمجملها مثل التي كتبها الدكتور وليد الخالدي، كما قام الدكتور نظمي الجعبة بعمل توثيقي شامل لمكتبة الخالدي ضمنه في موضع إلكتروني خاص بإسمها (أنظر/ي ثبت المراجع).

وعدا هذه الدراسات هنالك إشارات عن يوسف ضياء الخالدي وروحي الخالدي في دراسات أخرى مثل التي كتبها: عبد الرحمن ياغي، عجاج نويهض، اسحق موسى الحسيني، بيان نويهض الحوت، وهشام ياغي، وآخرون. (أنظر/ي ثبت المراجع).

وبعد كل هذه الدراسات جاءت دراسة رشيد الخالدي عام 1997 عن الهوية الفلسطينية لتكشف لأول مرة عن صفحات كانت مجهولة حتى ذلك الحين عن المؤثرات الفكرية على يوسف ضياء الخالدي وروحي الخالدي وذلك بالعودة إلى الكتب والمخطوطات المتوفرة في المكتبة الخالدية. إلى هذه الدراسة وغيرها من الدراسات يستند هذا الفصل الهادف لتقصي مواقفهما الفكرية فيما يتعلق بالمؤثرات الفكرية عليهما، كما تمت العودة إلى نصوص أولية سيما لكتابات روحي الخالدي التي نشرها في مجلة الهلال المصرية في مطلع القرن العشرين والمتوفرة في مكتبة المسجد الأقصى بالقدس، هذا إضافة للعودة إلى الطبعة الأولى لكتابه عن "المسألة الشرقية"، وللسيرة الذاتية ليوسف ضياء الخالدي من 8 صفحات والمتوفرة في المكتبة الخالدية وذلكحسب مراجعتها لدى كل من رشيد الخالدي وألكسندر شولش في كتاباتهما عنه.

ينتمي يوسف ضياء الخالدي وابن أخيه روحي الخالدي إلى عائلة اشتهرت تاريخياً بتسنمها لموقع رفيع في منصب القضاء منذ ما قبل العهد العثماني، هو منصب كاتب المحكمة. ويعود وليد الخالدي إلى محمد عبدالله شمس الدين الديري الخالدي المتوفى عام 1433م والذي كان قاضياً للقضاء وشيخاً للإسلام كما سماه مجير الدين الحنبلي، والذي تولى قضاء الديار المصرية[263].

واستمرت العائلة تتولى منصب القضاء في مناطق مختلفة من الدولة العثمانية، وذلك حتى جاءت إصلاحات نهاية القرن التاسع عشر لتؤدي إلى تحول على العائلة الخالدية "فتحول بعضهم من الخدمة في المناصب القضائية التقليدية إلى الخدمة في المجالات المدنية الجديدة. وكانوا من أوائل الذين التحقوا بالمعاهد العلمية العصرية الرسمية والأجنبية والمناصب الحديثة الإنشاء أيام العثمانيين"[264] .

وكان يوسف ضياء الخالدي وروحي الخالدي من الأوائل الذين تأثروا بهذا التحول فاتجها للدراسة في المعاهد العلمية العصرية الرسمية والأجنبية، كما توليا مناصب لها علاقة بالبلدية (يوسف ضياء الخالدي كأول رئيس لبلدية القدس، عام 1867، وهو وروحي الخالدي في مجلس المبعوثان العثماني في فترتين مختلفتين من إنشائه عام 1876: أنظر/ي لاحقاً).

إذن فقد انحدر الخالديان من عائلة اشتهرت تاريخياً بالعلم، حيث أن تأثير العائلة على توجههما نحو الفكر والعلم، لم يعد فقط إلى طبيعة العائلة التاريخية، بل عاد أيضاً إلى أن العائلة كانت أول من أنشأ مكتبة عامة في القدس قام بتأسيسها الحاج راغب الخالدي (1866-1952) في نهاية القرن التاسع عشر، إلا أن وقف الكتب من قبل أعضاء العائلة بدء قبل ذلك بكثير، حيث قام الشيخ أبو الرضا طه بن صالح بن شرف الدين يحيى الديري الخالدي بوقف كتبه عام 1656،[265] وتبعه آخرون من

---

[263] وليد الخالدي (ربيع 2005) "المكتبة الخالدية في القدس"، القدس: مجلة حوليات القدس، ملف القدس 3، ص 69.

[264] نفس المصدر، ص73.

[265] نفس المصدر، ص 76.

العائلة، وفي الفترة بين 1885 – 1886 قام روحي الخالدي بجمع كتب العائلة الموقوفة في مكان واحد [266]، ثم استكمل الحاج راغب المهمة بعد وفاة والدته خديجة عام 1898 [267]، وضمت المكتبة عام 1900 1156 كتاباً (أي مجلداً) منها 685 مخطوطاً والباقي مطبوعاً، يضاف إليها 24 كتاباً خطياً [268]. وصارت تضاف إليها كتب من يتوفى من أعضاء العائلة وشمل ذلك كتب يوسف ضياء الخالدي وروحي الخالدي التي نقلت إليها لدى وفاتهما لاحقاً.

والتأثير الفكري الثالث للعائلة على الخالديين الإثنين موضع الدراسة وهو تأثير الأباء والأجداد والمباشرين، فؤاد يوسف ضياء الخالدي هو محمد علي بن علي الخالدي (توفي سنة 1864) (وهو أيضاً جد روحي الخالدي)، ينحدر من أب كان رئيساً لكتاب المحكمة الشرعية، وقد ورث منصب والده وشارك في ثورة ضد الحكم المصري في القدس في الثلاثينات من القرن التاسع عشر، ثم نفي مرة أخرى من العثمانيين عام 1843 ثم عاد إلى منصبه بعد ذلك. ومن قصصه أنه حمى بطريرك الروم الأرثوذكس وجميع المطارنة في القدس من القتل عبر تخبئتهم في مغارة سليمان بعدما صدر أمر من الأستانة بقتلهم [269]. وأنجب محمد علي خليل الخالدي الذي ورثه في رئاسة كتاب المحكمة الشرعية لفترة من الزمن ويوسف ضياء الخالدي، وياسين الخالدي (توفي سنة 1901) وهو والد روحي الخالدي. وعمل ياسين الخالدي رئيساً لكتاب المحكمة الشرعية بعد أخيه خليل، وانتمى ياسين الخالدي أيضاً إلى التيار الإصلاحي في الدولة العثمانية ومنه رشيد باشا، وفي عهد رشيد باشا كوالي على الشام، انتخب ياسين الخالدي عضواً في المجلس العمومي لبيروت (1966 – 1967)، ثم عين نائباً على طرابلس الشام. وعندما تولى مدحت باشا الملقب بأبي الدستور، ولاية سوريا سنة 1295هـ/1878م" [270] عين ياسين الخالدي قاضياً شرعياً لمدينة نابلس، ثم طرابلس الشام. وبعد عودته إلى القدس عاد إلى المحكمة الشرعية، كما تولى عضوية مجلس بلدية القدس، وأصبح رئيساً للبلدية عام 1898[271].

ويلاحظ هنا انتقال العائلة إلى المسؤوليات المدنية في نهاية القرن التاسع عشر، كما تظهر السيرة المقتضبة لياسين الخالدي أخ يوسف ضياء، ووالد روحي الخالدي، كما يتبين انتساب العائلة إلى حزب الإصلاح في الدولة العثمانية ممثلاً برشيد باشا ومدحت باشا، وهو ما ستستمر عليه العائلة من خلال سيرة يوسف ضياء والخالدي وروحي الخالدي وآخرين منها لاحقاً.

وضمن التأثيرات العائلية يبقى تأثير يوسف ضياء الخالدي على ابن أخيه روحي الخالدي، حيث نظر الأول إلى الثاني "كوريثه الروحي". وكان يكتب له رسائل ينصحه فيها حول كيفية بناء علاقاته مع التراتبية العثمانية كما يذكر رشيد الخالدي [272]، وكانت هنالك مراسلات بين يوسف ضياء الخالدي وأخوه ياسين الخالدي (والد روحي) حول مستقبل روحي الخالدي[273].

---

[266] نفس المصدر، ص 77.

[267] نفس المصدر، ص 78.

[268] نفس المصدر، ص 79.

[269] عادل مناع (1995)، أعلام فلسطين في أواخر العهد العثماني (1800-1918)، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط 2، ص 141.

[270] نفس المصدر، ص 144.

[271] نفس المصدر، ص 145.

[272] Rashid Khalidi (1997) Palestinian Identity, New York: Columbia University Press. Pg. 75.

[273] Ibid, Footenote Number 59, Page 230.

وعدا عن التأثيرات الفكرية ذات المصدر العائلي، أتت التأثيرات الفكرية على الإثنين من مؤسسات تعليمهما داخل القدس-فلسطين وخارجها، سيما أنهما تلقيا تعليماً غربياً، وكان يوسف ضياء الدين الخالدي "الوحيد بين أشقائه الثمانية الذي تلقى تعليماً غربياً"[274]. وهنالك تأثيرات أخرى عليهما من المجددين الإسلاميين الاصلاحيين كجمال الدين الأفغاني الذي تفاعل معه كلاهما، والشيخ حسين الجسر الذي درس روحي الخالدي في طرابلس وبيروت. هذا ناهيك عن التأثر بالتوجهات الاصلاحية العثمانية لرشيد باشا ومدحت باشا، بحيث أصبح روحي الخالدي لاحقاً عضواً في حزب الاتحاد والترقي. ويذكر رشيد الخالدي أن كتب الإثنين المودعة في المكتبة الخالدية تشمل كتباً لمحمد عبده وجمال الدين الأفغاني وكذلك صورة للأخير مهداة إلى يوسف ضياء الدين الخالدي [275]، وتحتوي المكتبة على كتاب للشيخ حسين الجسر سابق الذكر بعنوان "الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية، وحقيقة الشريعة المحمدية" [276]، وكان حسين الجسر إصلاحياً إسلامياً، حتى أن اسكوفيتس (Escovitz) قد أطلق عليه اسم "محمد عبده سوريا" [277] .

ويلاحظ أن الخالديان موضوع هذا الفصل قد درسا كليهما في حلقات المسجد الأقصى في مقتبل أعمارهما، كما درسا في مدارس مسيحية في المدينة، فيوسف ضياء الخالدي تلقى بعض التعليم في المدرسة الأبرشية الإنجليزية للأولاد في القدس بإدارة المطران غوبات (Gobat) مطران الطائفة الأنجيلية في القدس، وروحي الخالدي درس في مدرسة البيض الإصلاحية وهي مدرسة خصوصية لأعداد كهنة لطائفة الروم الكاثوليك وتدرس بالفرنسية والعربية معاً[278] .

كما وتلقى روحي الخالدي بعض تعليمه في مدرسة الأليانس الإسرائيلية [279] ويلحظ رشيد الخالدي وجود كتب عبرية ضمن كتبهما في المكتبة الخالدية بعضها يعود لمدرسة الأليانس [280]. ولعل تعدد المدارس التي درسا فيها، وكذلك انتماءهما للاتجاه التجديدي للإسلام، ولمواقف حزب الإصلاح العثماني (لاحقاً حزب الاتحاد والترقي)، هو ما جعلهما يقولان بمواقف قبول الآخر والتسامح والتوجه المسالم ويدافعان عن هذه المواقف كما سيأتي لاحقاً. عزز ذلك دراستهما اللاحقة كليهما في استنبول، فمالطا (يوسف ضياء الخالدي)، وباريس (روحي الخالدي).

يوسف ضياء الخالدي: الحداثة العثمانية وإحياء اللغة العربية:

تحتوي سيرة يوسف ضياء الخالدي على شذرات متعلقة بتوجهاته الفكرية، ويجد المرء هذه الشذرات أيضاً لدى عادل مناع والكسندر شولش ورشيد الخالدي وغيرهم ممن كتبوا عنه. على أن هنالك إضاءات أكثر تتوفر حول ممارسته لمواقفه وقناعاته الفكرية من خلال مناصبه المتتالية كرئيس لبلدية القدس (1867)، ثم كعضو في مجلس المبعوثان (1876 – 1878) هذا إضافة لما هو متوفر حول مواقفه من اليهود والحركة الصهيونية من جهة. وبما يختلف عن مواقفه منها بشأن فلسطين كما سيأتي بيانه.

---

[274] Ibid, Page 69.

[275] Ibid, Page 44.

[276] Ibid, Footnote Number 27, Page 224.

[277] Ibid, Footnote Number 72, Page 237.

[278] خيرية قاسمية (1996)، روحي الخالدي: 1864 – 1913 (الموسوعة التربوية الفلسطينية بإشراف د. يحيى جبر)، نابلس: الدار الوطنية للترجمة والطباعة والنشر والتوزيع.

ص 10 وص 30.

[279] نفس المصدر، ص 10.

[280] Rashid Khalidi, Ibid, Footnote Number 89, Page 229.

ولربما يعود النقص في كتابات يوسف ضياء الخالدي الفكرية إلى عدة أسباب، لعل أولها يعود إلى قيام السلطنة العثمانية بمنعه من نشر نتاجاته منذ حل مجلس المبعوثان من قبل السلطان عبد الحميد عام 1877 ولم تمضي سنتان على إنشائه،كما منع بعدها من النشر [281]، ما عدا السماح له بنشر "الهدية الحميدية في اللغة الكردية" في استنبول من قبل الناشر: مكتبي متبتاسي عام 1892. ويبدو هذا السماح عائداً لتسميته للكتاب "بالهدية الحميدية" نسبة إلى السلطان عبد الحميد، كما افتتحه بمقدمة يمتدح فيها السلطان، وإن كان مديحاً مبطناً بالسخرية كما يشير رشيد الخالدي، حيث مدح السلطان بما ليس فيه مثل كونه "مجدد الدولة العثمانية، باني لدولة الأمن والوفاء، وناشر مسارات العدالة والرحمة في الآفاق" وهكذا بالترجمة عن النص باللغة الإنجليزية[282] .

أما السبب الثاني فيما يبدو، فيعود إلى اهتماماته اللغوية والأدبية التي أخذت جزءاً كبيراً من وقته، فبفعل دراسته في القدس، واستنبول، ومالطا، أصبح ملماً إلماماً جيداً باللغات الفرنسية والتركية والألمانية، وهذا ما جعل راشد باشا عندما أصبح وزيراً للخاريجية يعينه في ديوان الترجمة التابع للباب العالمي عام 1874[283] . وتمثلت اهتماماته اللغوية والأدبية أيضاً في تحقيقه لديوان لبيد بن أبي ربيعه الذي طبع في فينا عام 1991 [284]، وكتابته لعشر صفحات من القصائد غير المنشورة بعنوان "العرش والهيكل" عام 1878، وهي موجودة في المكتبة الخالدية كما يذكر رشيد الخالدي [285]، كما أدى تعلمه للغة الكردية أثناء عمله كحاكم في منطقة موطلكي الكردية في ولاية تبليس في نهاية الثمانينات من القرن التاسع عشر إلى كتابة المعجم المذكور بشأنها. إضافة لهذه الدراسات والكتابات اللغوية والأدبية كتب يوسف ضياء الخالدي دراسة لم تنشر بعنوان رسالة مماحكة التأويل في متناقضات الإنجيل" وهي دراسة من 76 صفحة يذكرها رشيد الخالدي [286] ويجيب الإحتراس هنا والقول أن هذه الكتابات الأدبية حملت بعض المواقف الفكرية غير المباشرة من جهة (أنظر/ي لاحقاً)، كما أنها قد عبرت عن توجه حداثي إحيائي للغة العربية عما واجهها من طمس.

ما عدا هذه الدراسات اللغوية والأدبية والدراسة عن الإنجيل، كتب يوسف ضياء الخالدي سيرته الذاتية من89 صفحات وفيها ضمن بشكل أساسي مواقفه الفكرية.

ولعل السبب الثالث لنقص الكتابات الفكرية ليوسف ضياء الخالدي يعود إلى انشغاله بالمهمات الإدارية كرئيس لبلدية القدس (1867)، ثم ترجماناً في الباب العالي لمدة 6 أشهر (1874) فقنصلاً عثمانياً في بوتي على الساحل الروسي للبحر الأسود لستة أشهر أخرى (1878 – 1878)، ثم عودة إلى رئاسة البلدية في القدس عام 1878 لمدة قصيرة، تلاهما إرساله من متصرف القدس رؤوف باشا "على رأس أربعين خيالاً إلى الكرك، للعمل على إحلال النظام هناك" [287]، وبعدها حرم من منصب رئاسة بلدية القدس الذي حول إلى عائلة الحسيني، فيما يبدو كعقاب له على المواقف الإصلاحية المناهضة للاستبداد، والتي أبداها عندما كان عضواً في مجلس المبعوثان (أنظر/ي لاحقاً)، وفي عام 1881 أصبح قائمقاماً في يافا، وفي نهاية الثمانينات من القرن التاسع عشر أصبح حاكماً لمنطقة موطكي الكردية كما سبق ذكره، ثم في حاصبيا وجبل الدروز [288]،

---

[281] Rashid Khalidi, Ibid, Page 74 & Footnote Number 53, Page 235.

[282] Ibid, Footnote Number 47, Page 234.

[283] ألكسندر شولش (1990)، تحولات جذرية في فلسطين: 1956 – 1992، دار الهدى، ط 2: "مصلح فلسطيني: يوسف الخالدي"، ص 283..

[284] نفس المصدر، ص 290.

[285] Rashid Khalidi, Ibid, Footnote Number 53, Page 235.

[286] Ibid, Footnote Number 53, Page 235.

[287] شولش، مصدر سبق ذكره، صفحة 286.

[288] شولش، مصدر سبق ذكره، صفحة 289.

وحصل على لقب باشا عام 1990 [289]، وفي نفس العام يسجل في الكتاب السنوي العثماني على أنه سفير في بلغراد ثم في فينا [290]، على أنه في السنوات الستة الأخيرة قفر وقته في استنبول ومنع من السفر من أجل إبقائه تحت رقابة السلطان[291].

أي أن المهمات والمناصب الإدارية في خدمة العمل مع الدولة العثمانية قد كانت تأخذ الوقت الأساسي ليوسف ضياء الخالدي، وفيما يبدو على حساب الانتاج الفكري، وإن كان قد مارس تطبيق مواقفه الحداثية عبر مناصبه هذه، مسجلاً الوحدة بين القول والعمل.

ومع ما تقدم فقد حافظ يوسف ضياء الخالدي على صلات فكرية مع مفكرين عرب وعالميين، فأثناء وجوده في "الإقامة الجبرية" في استنبول حافظ على علاقاته مع جمال الدين الأفغاني، وكانت له مراسلات مع الشيخ محمد عبده والشاعر أحمد شوقي [292]، وكانت له في حياته علاقات مع مثقفين غربيين مثل آلفرد فون كريمر، وارنست رينان، وروبرت بورسوت سميث وتشارلي كليمونت غضو وغيرهم من المستشرقين والمفكرين كما تدل آثاره الموجودة في المكتبة الخالدية [293]. كما كانت له مناقشات مع الصهيونية عبر مراسلات مع نورمان بنتويش وتصادوق كان Zadok Kahn، وثيودر هرتسل، وعبر مقالتين كتبهما في جريدة Jewish Chronicles (أنظر/ي لاحقاً). أضف إلى ذلك اتصاله بعالم الفكر عندما عين لمدة 8 أشهر عام 1878 معيداً مشاركاً في الأكاديمية الشرقية في فينا لشؤون اللغة العربية والكله العاميه العثمانية [294].

وفي المواقف الفكرية يلحظ المرء عدداً من المواقف الليبرالية التي طرحها في إطار السعي لإصلاح الدولة العثمانية لتصبح دولة عصرية لكل مواطنيها بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية والقومية وغيرها من الانتماءات. وفي هذا الإطار كتب في سيرته الذاتية "أنه عندما بلغ السابعة عشرة شرع في التفكير في أحوال الدنيا وكرامة الإنسان، وأخذ يتأمل فيما ينبغي على كل إنسان أن يفعله حتى يمكن اعتباره إنساناً حراً" [295]، ورأى تخلف الشرق وتقدم الغرب. واستنتج أن تقدم الشرق يكون من خلال تنمية المعرفة العلمية المتخصصة بديلاً لدراسة "أشياء كثيرة لا طائل تحتها، ولم تثمر سوى الزهو والخيلاء، ولم تراع مصلحة البلد بهذا الشأن [296]، كان يريد لهذه التنمية العلمية أن تتم في إطار الدولة العثمانية التي سماها بـ "بلادنا وديارنا ودولتنا" في رسالة كتبها للمستشرق الألماني وارموند Wahrmund عام 1878 [297]، وكتب أيضاً "أن التوطيد الناجح لأركان الدولة سيتطلب قبل كل شيء إحياءاً ثقافياً، وإيحياء فلسفة سياسية سياسة جديدة. لقد آن الآوان لأن تترك الدولة قرون الجاهلية نهائياً وراء ظهرها وأن تصعد قدماً على عتبات العلم والحرية الشخصية، وهي أساس كل سعادة، وأنه لفرض عين على كل رجل دولة أن يسعى إلى التفوق بإمتلاك ناصية العلوم المفيدة وأن يطلع إطلاعاً وثيقاً على أحوال الدول الأخرى، وأن تتملكه حس وطنية ووعي بالواجب الأفكار البسماركية وعند ذلك نستأنف السير إلى الأمام" [298].

---

[289] Rashid Khalidi, Ibid, Page 173.

[290] Rashid Khalidi, Ibid, Page 173.

[291] Rashid Khalidi, Ibid, Page 74.

[292] Rashid Khalidi, Ibid, Page 74.

[293] Rashid Khalidi, Ibid, Footnote Number 45, Page 234.

[294] شولش، مصدر سبق ذكره، ص 282 – 284.

[295] شولش، مصدر سبق ذكره، ص 281.

[296] شولش، مصدر سبق ذكره، ص 281 – 282.

[297] شولش، مصدر سبق ذكره، ص 295.

[298] شولش، مصدر سبق ذكره، ص 286.

لا يقل هذا النص ليبرالية عن كتابات مفكري الليبرالية بأوروبا في تلك الفترة ذاتها التي عاش فيها يوسف ضياء الخالدي ولينظر المرء إلى الكلمات "الإحياء الثقافي"، الحاجة إلى "فلسفة سياسية جديدة"، تجاوز "قرون الجاهلية" والصعود على "العلم والحرية الشخصية" كأساس لكل سعادة، والاستفادة من تجارب أوروبا سيما بسمارك الذي يتم ذكره بالأسم

بهذا فإن جوهر تفكيره ومعتقداته كما يعلق ألكسندر شولش "لم يكن يحمل طابع عالم الدين المسلم، بل الطابع الفلسفي الإنساني"، "إن السؤال الأول بالنسبة ليوسف لم يكن: كيف يتسن له أن يصبح مصلحاً ويبقى مسلماً صالحاً، أو ما بشبه ذلك، بل هو ما هو واجبه كإنسان مثقف حر نزيه" [299]. ولهذا لم يميز بين الناس حسب الأديان أو غيره، ورفض أن تكون الأديان حاجزاً بين البشر، لذا درس الهندسة في كلية روبرتس الأمريكية في استنبول عندما كان شاباً، كما عاش في دير يوناني في استنبول عندما كان نائباً في مجلس المبعوثان. فوق ذلك رأى بطريقة ما أن الدولة يجب أن تمون لكل مواطنيها وبالتالي عليها تقليل نفقاتها للمؤسسات الدينية الإسلامية، وفي هذا الإطار "دعا أثناء مناقشة مجلس المبعوثان قضية تخفيض نفقات الدولة، إلى شطب رواتب أئمة المساجد لأنهم قادرون كما قال على تحصيل خبزهم بأيديهم" [300].

ويلخص شولش توجهات يوسف ضياء الخالدي الإصلاحية بالنسبة للدولة العثمانية على أنها خمس، تشمل "إنشاء نظام تعليمي يتخذ المؤسسات التعليمية مثالاً له" و "القضاء على انعدام الفاعلية في الإدارة وعلى التحكم الإداري" و"تحقيق التسامح الديني" و"ضمان الحقوق والحريات الدستورية" و"تحسين البنية التحتية" [301]. وبهذا فقد كان يوسف ضياء الخالدي "ممثلاً فلسطينياً لفترة التنظيمات، ولكنه لم يكن نموذجاً بشكل ما للنخبة الإجتماعية والفكرية في القدس ولا في فلسطين بالأحرى في وقته. لقد كان كفرد ممثلاً غير عادي بمعنى الكلمة للفئة الاجتماعية التي نشأ منها" [302].

ومن الملفت للانتباه أن توجهات يوسف ضياء الخالدي الحداثية/الإصلاحية قد وضعته في تناقض مع السلطة العثمانية التي كانت ترفض أن تمضي إلى شوط واسع باتجاه تحديث نفسها، ولكنها أيضاً وضعته في تناقض مع توجهات الدول الغربية. وقد يبدو هذا الأمر غريباً لأول وهلة، ولكن التدقيق المعمق يقود المرء إلى الاكتشاف أن الغرب كان يريد حداثة للدولة العثمانية ضمن إطار يقوده ويديره هو، كما أنه موجه لخدمة المصالح الغربية أكثر مما هو موجه لبناء حداثة عثمانية، فقد أرادت بريطانيا والنمسا حماية الدولة العثمانية من الغزو الروسي لها حفاظاً على مصالح تلكلما الدولتين تمهيداً للسيطرة منهما (سيما بريطانيا) على اجزائها لاحقاً وبالتالي تفكيكها كدولة عثمانية، وكانت هنالك مصالح أخرى لدول أوروبية لا يتسع هذا المجال بالإفاضة بها، كلها كانت تسعى لتفكيك الدولة العثمانية في نهاية المطاف عوضاً عن بناء حداثتها، وتبنت بعض هذه الدول موضوع حماية حقوق المسيحيين كذريعة للتدخل في شؤون الدولة العثمانية تحت ستار رعايتهم، بدل أن تطرح بناء المواطنة العثمانية المتساوية بين كل أبناء الدولة العثمانية وهو أحد المتطلبات الأساسية لبناء الحداثة.

في إطار كهذا "رأى يوسف ضياء الخالدي أن الدولة العثمانية عرضة للتهديد من الخارج [303]، ورأى أن حمايتها تكون بالتحالف مع بريطانيا والنمسا حتى يكون من المستطاع درء هجمة البرابرة من الشمال" [304]. أي أنه رأى ضرورة استغلال التناقضات بين الدول الأوروبية وكسب بعضها إلى جانب الدولة العثمانية من أجل التمكن من مواجهة ودحر التهديدات الأمنية من دول أوروبية أخرى.

---

[299] شولش، مصدر سبق ذكره، ص 290.

[300] شولش، مصدر سبق ذكره، ص 291.

[301] شولش، مصدر سبق ذكره، ص 291.

[302] شولش، مصدر سبق ذكره، ص 291.

[303] شولش، مصدر سبق ذكره، ص 285.

[304] شولش، مصدر سبق ذكره، ص 285 – 286.

على أن التحدي الأوروبي للحداثة التي باشرها الخالدي فد تمثلت في وقوف بعض القناصل ضد التوجهات والمشروعات الإصلاحية التي نفذها أو نادى بها عندما كان رئيساً لبلدية القدس أو عضواً في مجلس المبعوثان. وفي هذا الإطار يلفت النظر أن القنصل الفرنسي في القدس كان يريد من رئيس البلدية الخالدي أن يطلق له العنان ليفعل ما يشاء في القدس، ولكن كان ليوسف ضياء الخالدي "موقفه ضد التحركات القنصلية الفرنسية في دعم مصالحها الدينية في القدس" [305]. فكان رد القنصل الفرنسي أنه اتهم الخالدي خلال حرب 1871/1870 "بموقف موال للألمان ومعاد للفرنسيين"[306] .

أما علاقة الألمان به فقد اتسمت بالتناقض، فمن جهة قرروا منحه وسام التاج من الدرجة الثانية عام 1874، "ولكن لم يتسنى تسليمه إليه لأن يوسف أفندي كان في هذه الأثناء في بوتي Poti حيث عين قنصلاً [307]، ومن جهة أخرى لم تعجب مواقف الخالدي التجديدية القنصل الألماني بارون فون مونشتهاوزن الذي وصف يوسف ضياء الخالدي بأنه "ثرثار سيئ الصيت" وبأن له "طرحه الخطابي لمبادئ إنسانية نصف مفهومة" [308].

لم يكن ذلك كله غريباً ليوسف ضياء الخالدي الذي توصل إلى فكرة مفادها أن الأوروبيين يحيطون بالشرق من جميع الجهات ويسلبون كنوزه الروحية كما يسلبون كنوزه المادية" [309]، وفي هذا الإطار واجه يوسف ضياء الخالدي ذات المعضلة التي واجهها كل الحداثيين العرب الذين عاصروه (أنظر/ي الفصل الأول من هذا الكتاب)، وهو السؤال المتعلق بـ: كيف نستفيد من حداثة الغرب وتقدمه وفي ذات الوقت نحيد ونهمش أطماعه الاستعمارية ونمنعها من أن تجتاحنا؟

في الإجابة على هذا السؤال طرح الخالدي خطته الإصلاحية سالفة الذكر للاستفادة من النظام التعليمي الأوروبي وغير ذلك. وقام عام 1866 بإنشاء مدرسة رشدية (مدرسة حكومية متوسطة) في القدس تعتمد النظام التعليمي الحديث، وإن عين العثمانيون مديراً آخر غيره لها، كما قام عندما أصبح رئيساً للبلدية بتحسين طرق مدينة القدس، وتعبيد أول طريق للعربات بين القدس ويافا، ومد خط ماء من برك سليمان للقدس، ساعياً بذلك إلى تحسين البنية التحتية للمدينة.

وإضافة لممارسة أفكاره الإصلاحية من خلال رئاسته لبلدية القدس، فقد مارسها أيضاً من خلال عضويته في مجلس المبعوثان كممثل وحيد لفلسطين فيه آنذاك، حيث مارس في المجلس دوره في الدعوة إلى إصلاح ومواجهة انتهاك السلطان للدستور" وكان على اقتناع واضح بأن مؤسسة كهذه لن يكون لها معنى إلا إذا احترمت جميع قراراتها احتراماً وثيقاً ودون أي قيد" [310] ويضيف شولش "انتقادات يوسف في المجلس كانت موجهة ضد التعسف الإداري والفساد وضد إجراءات السلطان الممخالفة للدستور [311]. وشهد له القنصل الأمريكي في الأستانة يوجين شنلر عام 1877، حيث كتب: "لقد أثار يوسف زوبعة في البرلمان بجرأته وفصاحته ولقد أدهشني بأنه يتكلم الإنجليزية والفرنسية بطلاقة. يوسف ضياء مثل جمهوري فرنسي في السياسة والدين. ورغم كونه مسلماً فقد اختار العيش داخل دير يوناني. إنه ينتقد السلطان والموظفين الفاسدين والأتراك بشكل عام بألفاظ فظة، وليس هذا بغريب فهو عربي والعرب لا يحبون الأتراك". [312].

---

[305] Rashid Khalidi, Ibid, Footnote Number 33, Page 233 – 234.

[306] شولش، مصدر سبق ذكره، ص 288.

[307] شولش، مصدر سبق ذكره، ص 280، هامش 1.

[308] شولش، مصدر سبق ذكره، ص 290.

[309] شولش، مصدر سبق ذكره، ص 281.

[310] شولش، مصدر سبق ذكره، ص 285.

[311] شولش، مصدر سبق ذكره، ص 285.

[312] مناع، مصدر سبق ذكره، ص 147 – 149.

ولعل جملة القنصل الأمريكي الأخيرة تكون غير دقيقة، سيما وأن يوسف ضياء الخالدي قد كان عثمانياً مخلصاً، ولم يتخذ مواقف قومية، وإنما كانت المواقف الإنسانية هي ذات الأولوية بالنسبة له كما سبق ذكره، هذا إضافة لإحيائه للغة العربية ودفاعه عن فلسطين ضد مساعي الصهيونية للسيطرة عليها وسعيه لإبقائها لكل مواطنيها الأصليين مسلمين ويهوداً ومسيحيين مجسداً نظرته الإنسانية مرة أخرى هنا أيضاً (أنظر/ي لاحقاً).

وقد دفع يوسف ضياء الخالدي ثمن موافقه هذه حيث "أن السلطات اعتبرته من "أخطر أربعة أعضاء في المجلس وعندما حل السلطان المجلس في 14 شباط سنة 1987 بعد أن لم يعد يطيق انتقاداته كان يوسف الخالدي من بين النواب العشرة الذين صدر الأمر بإبعادهم فوراً عن القسطنطينية، وفي 4 آذار وصل إلى يافا" [313].

وتجسيداً لموقفه المصر على عضويته في مجلس المبعوثان رغم حل المجلس من السلطة، فقد ظل يوسف ضياء الخالدي يتصرف كنائب، ولم يعترف بقيام السلطة بإزالة هذه الصفة عنه، مؤكداً أن صفة النيابة تزول فقط عندما تحصل انتخابات أخرى جديدة تؤدي إلى زوالها وفي هذا الإطار يكتب عنه روحي الخالدي:

"ولم يبق من المبعوثين مصراً على مبعوثيته إلى آخر نفس من حياته إلا أفراد قلائل كمبعوث القدس الذي كان يتجاسر على تحرير صفة مبعوثيته على ورقة الزيارة ويقدمها لوزراء الدولة ورجالها عند زيارات لهم في الاستانه ولسفراء الدول الأجنبية، ومأموري الخارجية في أوروبا ولما إجتمع بصديقه خليل غانم مبعوث بيروت في الاجتماع الثاني وهو صاحب المقالات الرنانة في جريدة الديبا وغيرها من جرائد باريس وذلك قبل وفاتهما، عاتبه على كتابته على ورقة الزبارة المبعوث السابق: Ex-depute"، لأن صفة المبعوثية إنما هي بإرادة الأمة وانتخابها، فلا تزول عن صاحبها إلا بانتخاب آخر، ومجلس المبعوثان لم يلغ لغواً وإنما عطل لأجل غير محدود، وإمكان إجتماعه كل سنة من قبيل الممكن والجائز عقلاً ونظاماً [314].

يظهر هنا موقف ديمقراطي (البرلمان هو تجسيد لإرادة الأمة)، وموقف قانوني ودستوري بأن البرلمان تم تجميده وليس إلغاؤه، وموقف نفسي وشخصي يمثل شجاعة حاملة في الدماع عن الموقفين السابقين.

على أن مواقف يوسف ضياء الخالدي لم تقف عند هذا الحد، فله مواقف أيضاً تجاه اليهودية والصهيونية، في حديثه عن الأولى كان يتحدث عن الحداثة الفلسطينية العثمانية الداخلية بما يشمل يهودها الفلسطينيين أيضاً، أما حول الصهيونية فإن حديثه كان عن حداثة الآخر التي تسعى لتقويض الحداثة العثمانية الفلسطينية.

أما بالنسبة لليهودية فقد دافع عن حقوق اليهود الفلسطينيين، وفي هذا الإطار كتب وهو في فيينا مقالتين في جريدة The Jewish Chronicle عام 1875 يشرح في أحدهما "أوضاع اليهود الصعبة في القدس، وكان عددهم آنذاك خمسة عشر ألفاً" وكانت الثانية بمناسبة زيارة مونتفيوري إلى فلسطين ينصحه فها "بمساعدة أبناء طائفته عن طريق بناء المدارس لتعلم صنعة مستمرة، ولا سيما الزراعة، فيعيلوا عائلاتهم بشرف بدلاً من انتظار أموال الجباية السنوية "ملوكاه" وتوزيعها عليهم" [315]. وفي عام 1885 زار البارون روتشيلد" وذاكره ملياً في أحوال القدس وأخبره بمكانة اليهود هناك وبمستشفياتهم وأشار بأنه يسعى في مد سكة الحديد من يافا إلى القدس"، وذلك كما يورد عادل مناع نقلاً عن جريدة الجوائب التي كانت تصدر في الاستانة عدد 1880/10/7 [316].

---

[313] شولش، مصدر سبق ذكره، ص 285.

[314] روحي الخالدي (نوفمبر 1908) "الإنقلاب العثماني وتركيا الفتاة"، مجلة الهلال، ص 146.

[315] مناع، مصدر سبق ذكره، ص 147.

[316] مناع مصدر سبق ذكره، ص 148 – 149.

وعليه فقد كان موقف يوسف ضياء الخالدي من الطائفة اليهودية الفلسطينية موقفاً متحرراً من كونه مسلماً، وكان يسعى من أجل تنمية قدراتهم وتعزيز اعتمادهم على ذواتهم. ولم يكن ذلك غريباً، فخلال عمله السابق كرئيس للبلدية القدس تعلم العبرية جزئياً، وحرص على تنمية أوضاع كافة طوائف وفئات المدينة بدون تمييز. كما أنه ليس غريباً عن موقفه الحداثي/الإصلاحي/النهضوي الذي كان يدعو لتنمية كل مواطني الدولة العثمانية بدون تمييز.

أما بالنسبة للصهيونية فإن موقف يوسف ضياء الخالدي مختلف عن موقفه من اليهودية ويهود فلسطين، في هذا الإطار كانت له مراسلات يذكرها رشيد الخالدي مع الزعيم الصهيوني نورمان بنتويش [317]، ويذكر أن بنتويش أهدى يوسف ضياء الخالدي كتاباته مع كلمات إهداء ومنها: "تطور الصهيونية" عام 1898، "فلسطين ونقادها " لعام 1900[318]. وللأسف لا تتوفر معلومات عن المناقشات التر ربما كانت تدور بين الإثنين.

على أن المناقشة الأوسع هي التي تمت بين يوسف ضياء الخالدي، وبين ثيودر هيرتسل عبر تسادوك كاهن، حاخام الطائفة اليهودية في فرنسا. ويظهر من الرسالة التي أرسلها يوسف ضياء الخالدي لهرتسل عبر كاهن في آذار 1899 أنه يعتبر "الصهيونية نظرياً فكرة طبيعية وعادلة تماماً كحل المشكلة اليهودية" "ولكن لا يمكن التغاضي عن حقائق الواقع التي يجب أخذها بالحسبان ففلسطين تكون جزءاً لا يتجزء من الإمبراطورية العثمانية، وهي مأهولة اليوم بغير اليهود، ويقدس هذه البلاد أكثر من 390 مليون مسيحي وثلاثمائة مليون مسلم، فبأي حق يطالب اليهود لأنفسهم؟، "إن الأموال اليهودية لن تستطيع شراء فلسطين، ولذا فإن امتلاكها لن يكون إلا بقوة المدافع والسفن الحربية"[319] . ثم يحاول يوسف ضياء الخالدي إقناع هرتسل أن السيطرة على فلسطين من قبل الصهيونية غير ممكن بقوله: "إن الأتراك والعرب يعطفون على اليهود بشكل عام، ولكن هناك منهم من أبدوا الكراهية لليهود مثلما حدث في أرقى الشعوب المتحضرة، كما أن المسيحيين العرب، لا سيما الكاثوليك والأرثودوكس، يكرهون اليهود بشدة. لذا حتى لو حصل هرتسل على موافقة السلطان عبد الحميد على المخطط الصهيوني، فعليه ألا يفكر بأنه سيأتي اليوم الذي يصبح فيه الصهيونيون أسياد هذه البلاد"[320] .

وإذا كتب الخالدي هذه الرسالة بعد عامين من عقد المؤتمر الصهيوني الأول في بازل في سويسرا عام 1897، ورغم أن الرسالة تحتوي على مسألة جدالية تتعلق بإذا ما كانت الصهيونية "فكرة طبيعية وعادلة" أم لا، فإنها واضحة بشأن وعيها المبكر لمساعي الصهيونية للسيطرة على فلسطين وطرد سكانها العرب مسلمين ومسيحيين، ولعدم وجود حق للصهيونية في فلسطين. ويظهر من رسالة يوسف ضياء الخالدي تفاؤله بأن الحداثة العثمانية الفلسطينية ستتمكن من إفشال المخطط الصهيوني لبناء حداثة صهيونية على أنقاض الحداثة العثمانية الفلسطينية، وهو تفاؤل لم يثبت التاريخ صحته، حيث قامت حداثتهم على أنقاض الحداثة العثمانية الفلسطينية. وأحد الأسباب الرئيسة هو دعم الغرب "فأوروبا كما الولايات المتحدة، تلغي الشعب العربي الفلسطيني، لأن تقدمها الحديث يلغي السلطة العثمانية التي لم تعرف الحداثة، وكأن التاريخ لا يتقدم في إتجاه إلا ليقوض التقدم في اتجاه آخر. فلقد زودت الثورة الصناعية الغرب بأسباب التفوق والسيطرة، ولكن التفوق ما لبث أن نقض ذاته حين تحول إلى قوة استعمارية، تجعل الأرض ملكاً للإنسان الأبيض صاحب "الرسالة البيضاء" وتحرق "إنسان الغابة" الذي حرمته الطبيعة من بياض اللون، ولن تكون مأساة فلسطين المتناتجة حتى اليوم، إلا أثراً للفجوة المتزايدة بين آلة الإنسان الغربي، وبراءة "إنسان الغابة الذي يطارده الحريق" [321].

---

[317] Rashid Khalidi, Ibid, Page 75.

[318] Rashid Khalidi, Ibid, Footnote Number 57, Page 235.

[319] مناع، مصدر سبق ذكره، ص149 – 150.

[320] مناع، مصدر سبق ذكره، ص 25.

[321] فيصل دراج (ربيع – صيف 1998)، "روحي الخالدي والمسألة الصهيونية: القدر الفلسطيني واستبداد القوة"، رام الله: مجلة الكرمل، العدد 55 – 56، ص 337 – 338.

تفاءل يوسف ضياء الخالدي بأن إنسان الغابة "قادر على تحديث نفسه وإفساد المشروع الصهيوني، وذلك رغم وضوح المشروع الصهيوني الحداثي على حساب الآخر الفلسطيني كان واضحاً مع روحي الخالدي سيصبح الوعي بخطر المشروع الصهيوني أكثر حدة وتصبح النظرة أقل تفاؤلاً (أنظر/ي لاحقاً).

على أن نهضوية/حداثية يوسف ضياء الخالدي لم تقف عند هذا التسامح، فقد كان لها جوانب أخرى منها تعاطفه مع اليهود في مواجهة اللاسامية ضدهم في أوروبا، وبهذا الاتجاه يكتب في نفس الرسالة ثيودور هرتسل:

"لذلك فمن الضروري من أجل سلامة اليهود في الدولة العثمانية أن يتوقف تنفيذ المخطط اليهودي عملياً. إن العالم واسع الأرجاء وفيه كثير من البلاد غير المأهولة والتي يمكن إسكان ملايين اليهود المساكين إليها، ولعلهم يجعلون فيها السعادة والحياة الأمنة كشعب. وقد يكون هذا الحل الأمثل والمعقول للمشكلة اليهودية، ولكن بحق الله اتركوا فلسطين بسلام" [322].

في فقرته السابقة يشير إلى "حمى الكراهية لليهود" لدى "أرقى الشعوب المتحضرة"، وما نتج عنها بالتالي من ممارسات لاسامية ضدهم، وفي الفقرة الأخيرة يطالب بأن لا تحل نتائج هذه اللاسامية من خلال ابتلاء الشعب الفلسطيني بنتائجها، معبراً عن وعي مبكر بمشكلة اليهود الإنسانية، وبمحاولات اليهودية في المقابل حلها من خلال إرتكاب جريمة بحق الشعب الفلسطيني.

وعدا كل ما تقدم كان يوسف ضياء الخالدي حداثياً نهضوياً من خلال إحيائه اللغة العربية، ولربما كان بهذا الصدد أول من مارس تحقيق المخطوطات القديمة عبر تحقيقه لديوان لبيد ابن أبي ربيعة، وجاء إحياؤه للسلطة جزءاً من سعيه لإنهاض الأمة، كما استنسخ "رسالة الغفران" من النسخة القديمة المحفوظة الآن في مكتبةالكوبريلي وهي تجاه نظارة المعارف وتربة السلطان محمود في الأستانة" [323]، واراد طباعتها، وتضمنت مقدمته ديوان لبيد نقداً مبطناً للسلطان عبد الحميد كما سبق ذكره.

وإلى جانب ذلك كله كان يوسف ضياء الخالدي حداثياً ممارساً لفكره في البلدية ومجلس المبعوثان، كما وظف ما تعلمه من الهندسة في كلية روبرتس الأمريكية في الأستانة خلال إعادة تنظيمه للبنية التحتية في مدينة القدس وكتب عنه عجاج نويهض بأنه "أول من اشتهر في القدس بالعلوم الحديثة اشتهاراً واسعاً، وتمكن من النظر العلمي في الحضارة الغربية تمكناً عد فيه من المتقدمين" [324].

وهكذا فقد كان يوسف ضياء الخالدي تجسيداً لظهور المثقف كحامل للهم العام، والذي لم تكن الظروف في المرحلة السابقة للتنظيمات تتيح ظهوره، وعلى طول الحظر تمسك بإنسانيته التي تساوي بين الجميع في الوطن الفلسطيني الواحد بغض النظر عن كل التمايزات الدينية وغيرها، كما تمسك بالوحدة العثمانية، وسعى للنهوض باللغة كعلامة على النهوض بالأمة، كما سعى للتقارب بين الشعوب من خلال نشر لغات بعضها البعض عبر كتابه "الهدية الحميدية في اللغة الكردية، وهو كتاب احتوى على 30 صفحة من التحليل للغة الكردية، و 233 صفحة من التعريف بالكلمات الكردية و 39 صفحة من الأشعار والأمثال الكردية و 13 صفحة من كلمات التقريظ للكتاب [325]. في إطار ذلك كله لم ير يوسف ضياء الخالدي أي تناقض بين انتمائه للقدس – فلسطين، ووطنيته.

---

[322] مناع، مصدر سبق ذكره، ص 150.

[323] روحي الخالدي، 1904/4/15، مجلة الهلال، جـ 14، سنة 12.

[324] عجاج نويهض (1981)، رجال من فلسطين، بيروت: منشورات فلسطين المحتلة، ص 263 – 295.

[325] Rashid Khalidi, Ibid, Footnote Number 24, Page 232.

نيته العثمانية، وانفتاحه على ثقافات الشعوب الأخرى كالأكراد ثم الغرب، مجسداً بذلك هوية منفتحة، ترى وجود الآخر في الذات، المتعددة الأوجه، ومطالبة الآخر بالتعامل بالمثل، بما في ذلك الآخر الصهيوني الذي طالبه بترك فلسطين بسلام.

روحي الخالدي: من تشريح الاستبداد العثماني إلى الوعي الوطني الفلسطيني المبكر

مدخل

يعكس المراجع المقدمة التي تذكر ولادته عام 1864، تذكر "نشأة المترجم الأولى" التي كتبها بنفسه ووضعت في بداية كتابة "المقدمة في المسألة الشرقية" منقولة عن مجلة المنادي التي نشرتها بدورها عام 1908 منقولة عن مجلة الأصمعي المقدسية التي نشرتها في نفس العام "إنه ولد عام 1863"، وهو خطا حسب ناصر الدين الأسد لأن 5 صفر 1281 هجري التي ولد فيها تساوي 6 حزيران 1864. [326]، ومع وفاته في 1913/8/6 يكون قد عاش أكثر قليلاً من 49 عاماً.

وأول ما يلفت النظر هو طول المدة التي قضاها في التعليم، فحتى السادسة عشرة من عمره لحق والده أثناء تنقله في المناصب بين بيروت وطرابلس الشام ونابلس ودرس على يدي الشيخ المجدد حسين الجسر، وعندما بلغ السادسة عشرة حصل من شيخ الإسلام في الأستانة على رتبة "رؤوس بروسة" (عام 1880)، وهي أول درجة في سلم المراتب العلمية، وعاد بعدها ليحضر دروس الفقه واللغة العربية في المسجد الأقصى وتردد على مدرستي الصلاحية والأليانس سابقتي الذكر. ثم التحق بالمدرسة السلطانية في بيروت والتي كان يديرها مرة أخرى الشيخ حسين الجسر، عاد بعدها إلى القدس ليحضر من جديد حلقات المسجد الأقصى، وسافر إلى الأستانة عام 1887 والتحق بالمكتب الملكي الشاهاني للعلوم السياسية والإدارة ست سنوات حتى حصل على شهادة عام 1893، وعاد إلى القدس فعين معلماً، فترك الوظيفة وعاد إلى الأستانة يطالب بمنصب قاتمقام، وهناك تردد على حلقات جمال الدين الأفغاني، فلاحقه الجواسيس، فسافر إلى باريس، والتحق هناك بمدرسة العلوم السياسية لمدة 3 سنوات، ثم التحق بدار الفنون العالية (السوربون) ودرس فيها فلسفة العلوم الإسلامية والآداب الشرقية حتى عام 1896 كما يظهر من مقدمة كتابه "مقدمة في المسألة الشرقية". وهكذا يستنتج أنه استمر في حقل العلم حتى بلغ 32 عاماً من عمره. ومن الذين يذكرهم على أنه تتلمذ على أياديهم في فرنسا: الأستاذ ألفرد رامبو الذي كان مؤرخاً وأصبح وزيراً للمعارف عام 1897، وألبير فراندال المتخصص في المسألة الشرقية، وعالم الإحصاء ليفاسور، والأستاذ هارتويغ ديرنبورغ المتخصص باللغة الحميرية، وألبير سورل المتخصص بالتاريخ السياسي.

وبعد انتهاء دراسته عين مدرساً في جمعية الدراسات الأجنبية في باريس، والقى محاضرة عام 1896 عن "الإسلام في هذه الأيام" في مقر "دار الجمعيات العلمية" وتلاها بمحاضرة أخرى عام 1897 عن "المسألة الشرقية". ولدى عودته إلى الاستانة عام 1898، صدرت الإدارة السنية بتعيينه قنصلاً عاماً في فرنسا وبقي هناك عشر سنوات، أصبح خلالها رئيساً لجمعية القناصل في المدينة. وعاد إلى القدس عام 1908 حيث انتخب عضواً في مجلس المبعوثان، وأعيد انتخابه للمرة الثانية والثالثة وأصبح نائباً لرئيس المجلس وعاد إلى القدس عام 1912 بعد حل المجلس، ثم سافر مرة أخرى إلى الأستانة وفيها توفي إثر حمى توفوئيدية، يوم 6 آب 1913. له زوجة فرنسية اسمها هرمان بنسول، وابن اسمه يحيى الذي عين رئيساً لبلدية بوردو، ويرجح ناصر الدين الأسد أنه توفي أثناء الحرب العالمية الثانية [327].

---

[326] روحي الخالدي، المقدمة في المسألة الشرقية، القدس: مطبعة دار الأيتام الإسلامية، ص 10.

ناصر الدين الأسد (2009)، محمد روحي الخالدي: رائد البحث التاريخي في فلسطين، الفتح للدراسات والنشر. ص 35،ص 38: الهامش رقم 1.

[327] الأسد، مصدر سابق الذكر، ص 46.

إصداراته

بعكس عمه يوسف ضياء الخالدي الذي منع من نشر إصداراته من قبل السلطنة العثمانية، فقد نشر روحي الخالدي الكثير، ساعد على ذلك أنه كان ينشر باسم مستعار هو "المقدسي"، حتى عام 1908 حين أصبح عضواً في مجلس المبعوثان، تلافياً للقمع.

أما دراساته المنشورة فتشمل:

1. كتاب "العالم الإسلامي" الذي يذكره في سيرته المنشورة في كتاب المسألة الشرقية ونشر قسم كبير منه في جريدتي المؤيد وطرابلس الشام ومجلة الهلال.
2. رسالة في سرعة انتشار الدين المحمدي في أقسام العالم الإسلامي (1896)، وصدرت عن مطبعة البلاغة في طرابلس الشام: وهو عبارة عن قسم من كتاب "العالم الإسلامي " كما يذكر في سيرته أعلاه.
3. المقدمة في المسألة الشرقية منذ نشأتها الأولى إلى الربع الثاني من القرن الثامن عشر (1897)، وطبعت على نفقة محمود ثريا الخالدي في مطبعة دار الأيتام الإسلامية بالقدس.
4. برتلو، العالم الكيمياوي الشهير، مقالة من ست صفحات في مجلة الهلال (الجزء الثامن من السنة العاشرة، 1902/1/15، ص 233 – 238).
5. مقالة عن فكتور هوكو من 20 صفحة نشرتها الهلال (الجزء الرابع عشر عن السنة العاشرة، 1902/4/15، ص 421 – 440).
6. فيكتور هوكو وعلم الأدب عند الأفرنج والعرب. كتاب نشره على حلقات في مجلة الهلال بين أعداد 1902 – 1904 (أنظر/ي المراجع لهذا الفصل)، ثم نشرته الهلال في كتاب عام 1904 باسم "المقدسي" ثم إعادة طباعته عام 1912 باسم روحي الخالدي.
7. حكمة التاريخ: مقالة نشرها في جريدة طرابلس الشام عدد 517، سنة 1903.
8. الإنقلاب العثماني وتركيا الفتاة: وهو عبارة عن مقالتين نشرتهما مجلة الهلال عام 1908 (أنظر/ي المراجع لهذا الفصل).
9. الكيمياء عند العرب: الصادر في 85 صفحة عن دار المعارف في مصر عام 1953.
10. السيونزم أو المسألة الصهيونية: وهو كتاب نشره وليد الخالدي في جريدة الحياة اللندنية على 7 حلقات إبتداءاً من 30 آب وحتى 5 أيلول 1997.

لحاجات هذا الفصل تمت مراجعة كتاباته رقم 3، 4، 5، 6، و8 مما ذكر أعلاه، هذا إضافة لمراجعة الإصدارات العديدة التي كتبت عنه (أنظر/ي المراجع لهذا الفصل). وبالنسبة للكتاب الأخير (رقم 10) فقد تمت مراجعة ما كتبه فيصل دراج وخيرية قاسمية بخصوصه وعدا هذه الدراسات المنشورة، هنالك مخطوطات كتبها أو دققها وأخرى مفقودة وهي:

1. رحلة إلى جزيرة الأندلس: مخطوط.

2. "كتاب علم الألسنة في مقابلة اللغات" وهو ما كتب بشأنه اسحق موسى الحسيني في كتابه "هل الأدباء بشر؟" أنه "كتاب نفسي من بضعة مجلدات" ثم يكتب في هامش الصفحة" رأيت هذا الكتاب أيضاً في مكتبة صديقي أحمد سامح الخالدي في بيت المقدس، وأسأل الله أن يكون ناجياً من النهب" (ص34).

3. تاريخ الأمة الإسرائيلية وعلاقتها بالعرب وغيرهم من الأمم: توفي قبل أن يستكمله.

4. كتاب في تراجم العائلة الخالدية.

5. الحبس في التهمة، وهو كتاب في الفقه ألفه كما يذكر رشيد الخالدي، سعد الدين الديري الخالدي في القرن الرابع عشر، وقام بتحريره وتدقيقه روحي الخالدي سنة 1903 [328].

6. تاريخ الشرق وأمراؤه: والذي نشر قسماً منه في مجلة الهلال كما يذكر في سيرته الذاتية المنشورة في بداية كتاب المسألة الشرقية

إضافة لما تقدم هنالك الرسائل التي تحتويها المكتبة الخالدية ومنها رسائل له مع عائلته وكذلك مع عمه يوسف ضياء الخالدي.

شخصية روحي الخالدي الفكرية والسياسية

سساهمت المؤثرات العائلية والفكرية في تكوين الشخصية الرائدة لروحي الخالدي: فهو قد كان أول من قدم دراسة إحصائية عن العالم الإسلامي، وأدخل علم الإحصاء إلى هذا العالم. رائد البحث التاريخي حسب ناصر الدين الأسد من خلال دراساته التاريخية للمسألة الشرقية، ولتطور الدولة العثمانية في كتابه الانقلاب العثماني، ولتطور العلاقات بين الشرق والغرب من خلال كتبه تاريخ الأدب وعلم الكيمياء والمسألة الشرقية، كما أنه رائد الأدب المقارن في العالم العربي كما يبين الدكتور حسام الخطيب في دراسة خاصة حول الموضوع [329] وإضافةً إلى هذه الريادات فهو أول من كتب دراسة بالعربية عن المسألة الشرقية، وأول من استعمل مصطلح النقد الأدبي. وأول من كتب دراسة إحصائية شاملة عن المستوطنات الصهيونية في فلسطين حيث قام بجمع المعلومات عنها ميدانياً.

وإضافة لريادته الثقافية والفكرية، فقد كان روحي الخالدي رائداً سياسياً: قنصلاً عثمانياً في بوردو بفرنسا ورئيس السلك الدبلوماسي هناك، وعضواً في مجلس المبعوثان، ونائباً لرئيس هذا المجلس عام 1912 بدعم من حزب الاتحاد والترقي الذي كان ينتمي إليه، ويذكر رشيد الخالدي أنه كان من أحد الأعضاء الرئيسيين في ذلك الحزب الإصلاحي للدولة العثمانية بدليل "أنه كان يملك نسخة نادرة من القواعد الأولى المنشورة للجنة الاتحاد والترقي بين أوراقه [330]. كما قاده نشاطه السياسي ليصبح ماسونياً حسبما يذكر رشيد الخالدي [331]، وكانت له عضوية في جمعية ماسونية في بوردو اسمها (Grand Orient)، كما كان عضواً في أخوية ماسونية أخرى في القاهرة، وبين أوراقه الموجودة في المكتبة الخالدية هنالك كتب ونشرات ماسونية بالإنجليزية والفرنسية والعربية، كما توجد نصوص مكتوبة من قبل اليسوعيين بالعربية والفرنسية ضد الماسونية [332]. وإذ أن الماسونية هي تهمة سلبية في المنطقة العربية، فإن من الملفت للنظر أن ماسونية روحي الخالدي قد

[328] Rashid Khalidi, Ibid, Page 79 & Footnote Number 80, Page 238.

[329] حسام الخطيب (1985)، روحي الخالدي: رائد الأدب العربي المقارن، عمان: دار الكرمل للنشر والتوزيع، ط 1.

[330] Rashid Khalidi, Ibid, Page 79.

[331] Rashid Khalidi, Ibid, Page 79.

[332] Rashid Khalidi, Ibid, Footnote 81, Page 238.

ارتبطت بموقفه القوي ضد الصهيونية كما سيتم تحليله هنا لاحقاً، وموقفه هذا شابه ذاك الذي اتخذه أيضاً نجيب عازوري ضد الصهيونية، علماً أنه قيل عن هذا الأخير أنه كان أيضاً ماسونياً.

يضاف إلى نشاط روحي الخالدي السياسي، كفاحه ضد الصهيونية، سواءاً من خلال خطاباته ضدها في مجلس المبعوثان العثماني، أو من خلال دراسته العلمية الرائدة "السيونزم أو المسألة الصهيونية" التي بينت مخاطرها.

في إطار دوره السياسي ليس هنالك الكثير من المعرفة عن نشاطه السياسي في بوردو عندما كان قنصلاً عثمانياً هناك لمدة 10 سنوات، فكل ما يتم تداوله لا يتعدى أنه كان رئيس جمعية القناصل، وحضر افتتاح المعرض البحري فيها عام 1907، وحصل على تذكار جميل من بلدية بوردو وإدارة المعرض "كما منحته الحكومة الفرنسية نيشان نخلة المعارف الذهبية ووسام اللجيون دونور" [333]. ويبدو أن دوره السياسي خلال السنوات العشر هناك لا زال بحاجة إلى بحث وتنقيب في الأرشيفات الرسمية العثمانية والفرنسية، هذا إضافة إلى الحاجة إلى إماطة اللثام عن تفاصيل نشاطه في جمعية Grand Orient الماسونية خلال فترة إقامته في بوردو.

وساعد روحي الخالدي على اتقان عمله الفكري والسياسي أنه كان يعرف 4 لغات هي العربية والفرنسية والتركية والفارسية [334]، كما ساعد أن تعليمه الأساسي والثانوي والعالي كان تعليماً راسخاً، ويذكر رشيد الخالدي بهذا الخصوص أن روحي الخالدي حصل على شهادة إجازة (دبلوما بلغة اليوم) من الحاج يوسف الصديق الإمام الحسيني بأنه أنهى المواد الكلاسيكية في المنهاج الإسلامي بنجاح، والشهادة صادرة عام 1997 [335]. كما تشير شهاداته عن فترة دراسته في بيروت أنه كان الأول في التركية والفرنسية والنحو العربي والعلوم الدينية، والثاني في الترجمة الإنجليزية والحساب، وحصل على جائزة حسن سلوك، كما حصل على أعلى العلامات في الكلام والتفسير الحديث وقانون الأراضي والقانون الجنائي والإجراءات القانونية والقانون العسكري أثناء دراسته في المعهد الملكي الشاهاني للعلوم السياسية والإدارة في الاستانة [336]. هذا إضافة لشهادة "رأس بروسة" السابقة الذكر، والتي حصل عليها عندما كان في السادسة عشرة من عمره، والشهادات اللاحقة من فرنسا.

ولهذا فقد كان التكوين العلمي والسياسي لروحي الخالدي متيناً وقال عنه اسحق موسى الحسيني بأنه من "زعماء النهضة الحديثة" واعتبره هاشم ياغي بانياً للجسر الضخم بين الثقافة العربية والأوروبية" [337]، وأكثر ناصر الدين الأسد من توصيفه فكتب أنه "العالم الحق المنصرف إلى العلم، يعطيه جل وقته ولا يضن عليه بشيء من جهده" [338] وبأنه "يجمع بين الثقافة الأصيلة قديمها وحديثها، وبين الثقافة الأوروبية العصرية" [339]. وأنه "لا يكتفي بالدراسة النظرية والرجوع إلى الكتب، وإنما يجالس الرجال ويستمع إليهم ويتحدث معهم، ويحضر الاجتماعات والمهرجانات ويشارك فيها ويحاضر" [340]. وبأنه "منفتح الذهن، قوي الملاحظة منذ صغره، تمر به المشاهد والأحداث فيتوقف عندها ويقبل التأمل فيها، ويستخرج منها دلالاتها

---

[333] الخالدي، السيرة في كتاب المسألة الشرقية، مصدر سبق ذكره.

[334] الخطيب، مصدر سبق ذكره، ص 30 – ص 31.

[335] Rashid Khalidi, Ibid, Footnote 59, Page 235.

[336] Rashid Khalidi, Ibid, Footnotes 64+65, Page 236.

[337] الخطيب، مصدر سبق ذكره، ص 42 و ص 79.

[338] الأسد، مصدر سبق ذكره، ص 54.

[339] الأسد، مصدر سبق ذكره، ص 25.

[340] الأسد، مصدر سبق ذكره، ص 57.

وعبرها، ويقابل بين الأمور المتآلفة والأمور المتخالفة، فيعلق عليها محبذاً أو مفنداً، فكثرت نظراته الناقدة وأراؤه الذاتية [341]. وأنه "كان يهيم بالحرية ويدعوا إليها ويناضل في سبيلها، وكان حبه للحرية يشمل جميع جوانبها سواء اكانت حرية فكرية أم سياسية أم اجتماعية أم دينية" [342].

وكان جورجي زيدان محرر مجلة الهلال، قد وصفه بأنه "أحد كبار الأحرار العثمانيين" لدى تقديمه لكتابه "الانقلاب العثماني وتركيا الفتاة" [343]، كما كتب عنه بأنه "من جملة الذين جاهدوا في سبيل الحرية" وبأنه "وقد أعلن الدستور وصار المؤلف من أعظم أركانه" [344].

وهنالك اقتباسات أخرى لكتاب آخرين بشأنه، ولكن يمكن الاكتفاء بهذا القدر الوارد والذي يسلط الأضواء على القدرات الفكرية والسياسية وشخصية روحي الخالدي.

ويمكن إنهاء هذا القسم بحادثتين تذكرهما سيرته المنشورة في بداية كتاب المسألة الشرقية واللتان تلقيان أيضاً أضواءاً عليه. فقد كان يميل إلى التأمل منذ كان صغيراً، وفي هذا الإطار "قال عن نفسه أنه ذهب في أحد المواسم مع أبيه وأعمامه ونخبة من أعيان القدس إلى قرية أريحا ومعهم آلة الطرب، فضربت لهم الخيام على عين السلطان، وكانت معيشتهم على الطراز الشرقي وحولهم أهل القرية، على البداوة. فجاءت جماعة كبيرة من سياح الفرنج ونزلت على تلك العين أيضاً فشاهد انتظامهم وحركاتهم وسكناتهم واختلاط نسائهم برجالهم وقراءتهم في كتاب الدليل الذي في أيديهم، ورأى أحدهم وقد خطب على المائدة شارحاً تاريخ الأرض المقدسة وما كانت عليه من العمران في العهود السالفة، فأدرك الفرق بين المعيشتين الشرقية والغربية، وأن الأولى مؤسسة على الجهل وإستبداد الكبير بالصغير، في إطاعة الأمر على العمياء والاعتماد في تحصيل المطالب على القوة ونفوذ العائلة وذوي العصبية، وأن الثانية مؤسسة على العلم والحرية والاعتماد على النفس والاستقلال في العمل والادارة وغير ذلك من المميزات" [345]

أما الحادثة الثانية التي تدل على تعطشه للعلم فوردت في مقدمته لكتاب المسألة الشرقية"، حيث يذكر أنه عندما كان طالباً في المكتب الملكي الشاهاني عام 1889 ناوله رفيق له كتاب "أس إنقلاب" من تأليف أحمد مدحت أفندي مدير جريدة "ترجمان حقيقت" التركية "وأوصاني بالحرص عليه وتلاوته سراً لأنه لم يكن يسمح لنا بقراءة الكتب التي ليست رسمية، ولا سيما ما يتعلق منها بالمسائل الحاضرة السياسية" ثم يذكر كيف كان يقرأ الكتاب ليلاً بعد أن ينام الجميع حيث كان "قاووشه" قريباً من فانونس الزيت المعلق في وسط الغرفة، وظل يقرأ به حتى اكتشفه "رئيس المبصرين" بعدما سمع صوت الورق وهو يتجول ليلاً بين الغرف "فجاء على أثر الصدى وعثر على الكتاب وضبطه مني وفي الصباح جازاني على ما اقترفته يدي وتوبني عن العودة إلى فعلتي" [346].

لا تعصب إسلامي ولا حرب صليبية

ليس من المفاجئ أن أول المسائل التي عالجها روحي الخالدي بالكتابة هي مسألة العلاقة بين الشرق والغرب، فهو قد عرف الغرب منذ كان صغيراً بدراسته في مدرسة البيض الصلاحية، ومدرسة الألبانس الإسرائيلية، كما كان يتفاعل مع

[341] الأسد، مصدر سبق ذكره، ص 57

[342] الأسد، مصدر سبق ذكره، ص 59.

[343] الهلال 1908/11/1، ص 67.

[344] الهلال، آذار، 1912، ص 376.

[345] روحي الخالدي، مصدر سبق ذكره، السيرة، ص ب+ج.

[346] نفس المصدر، ص م.

الوفود الأجنبية التي كانت تزور القدس، ورآهم في حادثة قرية أريحا سالفة الذكر، كيف يتصرفون وعلى أية أسس وقواعد، فكان ذلك دافعاً لإعجابه بالغرب المؤسس لوجوده على العلم والحرية والاعتماد على النفس والاستقلال في العمل والإدارة، فأصبح ذلك ما يريده أن يكون للدولة العثمانية حتى تصلح أمورها وتمضي في معارج التقدم.

على أن رحلته الباريسية الطويلة قد جعلته يطلع على جانب آخر من جوانب الغرب، وهو ذلك النزوع إلى السيطرة والهيمنة، كما جعلته يكتشف جهل الغرب بحقيقة الإسلام كدين تسامح ومحبة وتقبل للآخر.

وبناء على هذين الاكتشافين جعل دراسته الأولى لعام 1896 عن العالم الإسلامي" والتي كانت في البداية عبارة عن محاضرة ألقاها ذلك العام في "جمعية نشر اللغات الأجنبية في فرنسا"، ثم تحولت إلى كتاب (أنظر/ي المراجع). وقد هدف من هذه الدراسة الأولى إلى تعريف الغرب بالاسلام الذي لا يعرفه، وتبيان كيف أنهم يختزلون عدد المسلمين بمئتي مليون، فيما وصلوا حتى عام 1896 إلى 286,859,000، كما بين من خلال مراجعة إحصائية لأعدادهم في كل الدول التي يتواجدون فيها حول العام [347]. وأوضح القسم الثالث من الكتاب هدفه من هذا الكتاب بالقول: "لم أقصد بالكلام عن العالم الإسلامي، إلا إصلاحاً في مجتمع الهيئة البشرية، وتوصلاً للعدالة التي هي أس العمران، وكشفاً للبرقع خمس أفراد الإنسان" [348].

أي أن هدفه كان التعريف بالمسلمين بما يصلح مجتمع الهيئة البشرية كله بناءاً على هذه المعرفة. ولكن ما يؤخذ عليه في هذا الكتاب ربما أنه أخاف الغرب بأن الإسلام سيسود قريباً "قارتي أسيا وإفريقية ومعظم بقاع العالم الأخرى" [349]. على أن يجدر التساؤل عن إي إسلام أراده الخالدي أن يسود العالم. هل هو إسلام التعصب أم إسلام الانفتاح، يجيب على هذا السؤال في دراسته عن "الإنقلاب العثماني وتركيا الفتاة "عام 1908 محدداً الإسلام على النحو التالي برأيه:

"الإسلام هو أول شريعة اعترضت على الاستبداد وقاومته أشد المقاومة وساوت بين أفراد الأمة وحافظت على الحقوق والحرية الشخصية وأمنت الأجانب المعاهدين فضلاً عن أفراد الأمة على أموالهم ودمائهم وأعراضهم. ومهدت السبل للحكومة الديمقراطية ووضعت حق الحاكمية في الأمة ولم تكتف بإعطائها الحرية في القول والعمل والكتابة والاجتماع، بل فرضت على كل فرد من أفرادها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فجعلت الأمة مسيطرة على الحقوق العامة ولم تفرق في الحقوق الخاصة بين المسلمين وخليفتهم ولا أولي الأمر منهم" [350] وقبل ذلك يقول:

"فالاستبداد هو منبع الشرور وسبب التأخر والانحطاط، وقد ورث ملوك الاسلام هذا الاستبداد عن أكاسرة الفرس وقيادة الرومان، عن نماردة بابل، وفراعنة مصر، في جنكيزخان وتيمورلنك" [351].

هذا النص هو مرافعة تضع الإسلام من جهة في صف الحداثة والديمقراطية والتقدم: فالإسلام عنده هو ضد الاستبداد، ومع المساواة بين أفراد الأمة (المساواة في المواطنة بلغة اليوم) ويضمن الحقوق والحرية الشخصية بما في ذلك للأجانب المعاهدين للمسلمين، وبشكل متساو مع الآخرين. كما أن حق الحاكمية مودع من الله في الأمة وليس في الحاكم، وعليه فإن للأمة أن تنتخب الحكومة بالوسائل الديمقراطية كما للأمة أن تتمتع بحرية القول والعمل والكتابة والاجتماع، كما أن لها سيادتها من خلال مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الحقوق العامة، ولا يكون للخليفة وأولي الأمر أن يتميزوا في الحقوق الخاصة عن أي فرد آخر من أفراد الأمة.

---

[347] الأسد، مصدر سبق ذكره، ص 98 – 99.

[348] نفس المصدر، ص 103.

[349] نفس المصدر، ص 94.

[350] روحي الخالدي، الهلال 1908/11/1، ص 69

[351] نفس المصدر، نفس الصفحة.

أما منشأ الاستبداد فليس إسلامياً، بل ورثه ملوك المسلمين عن ملوك سابقين فرس ورومان وفراعنة وبابليين ومغول كما يذكر، وأدى ذلك إلى إنتشار التعصب الإسلامي بديلاً للإسلام الذي يصفه أعلاه وأدى هذا التعصب إلى اجتياح المسلمين للغرب، وقابلته الحرب الصليبية لاحقاً باجتياح الغرب للشرق. ما الحل لهذه المسألة الصدامية لدى روحي الخالدي؟.. إن الحل كما يلخص المراسل الباريسي لمحاضرته عن المسألة الشرقية في بداية الكتاب هو بقول الخالدي في نهاية تلك المحاضرة حسب المراسل "لا تعصب إسلامي ولا حرباً صليبية" [352]. وبهذا تتأسس الأرضية لحضارة التفاعل العالمي والتعلم المتبادل بين الشرق والغرب عنده.

وإن كان روحي الخالدي تفاءل بانتشار الإسلام الذي يريد في غالبية بقاع العالم في كتابه "العالم الإسلامي" عام 1896، فقد انتقل في العام اللاحق (1897) للدعوة المذكورة في الفقرة الأخيرة، أي لإيجاد توازن ينهي التعصب من الشرق والحروب الصليبية من الغرب. على أن هذه الدعوة أتت منه في وقت دخلت فيه المسألة الشرقية طوراً جديداً لا يتضمن توازن من القوى السياسية الذي يسمح بإنهاء الحروب الصليبية الجديدة ونوايا الغرب الهادفة لإستعمار المنطقة، مقابل إنهاء التعصب الإسلامي. فالغلبة كانت فيها للغرب الذي كانت المسألة الشرقية بالنسبة له في حينه هي مسألة "يمكن تصويرها بهذا السؤال: هل تحافظ أوروبا على بقاء المملكة العثمانية أو تتركها تنقرض وتزول؟ [353]. أي أن التحكم كان بيد الغرب، وانقسمت الدول الغربية بين طامعة باجتياحها وإنهائها (روسيا واليونان والرومان والصرب والبلغار وغيرهم)، وبين ساعية للإبقاء على المملكة العثمانية لا من أجل ذاتها كمملكة، وإنما للحفاظ على مصالحها التجارية (إنكلترة، وفرنسا وأوستريا وإيطاليا).

نتيجة لهذا الصراع استتب الأمر على أن "لا دولة غربية صالحة لحكم القسطنطينية" . وقررت أوروبا حفظ استقلال الدولة العثمانية تماماً وإبعاد كل خطر عنها" [354].

ولكن هل عنى ذلك ترك الدول العثمانية بحالها وبدون تدخلات؟ يجيب روحي الخالدي" ولكن لسوء الحظ لم يمنع هذا القرار امتلاك الكثير من أملاكها والتعدي على حقوقها، تارة باسم القومية والنصرانية وطوراً باسم الاصلاح والمدنية، ولم تمكنها الدول أصلاً من لم شعثها وإعادة قوتها ومجاراتهن في سبيل الرقي والنجاح [355].

في الفقرة الأخيرة تظهر المفارقة بين التوجهات الإصلاحية لروحي الخالدي والمصلحين الآخرين في عهده، والذين أرادوا إصلاحاً أصيلاً يؤدي إلى تقوية الدولة العثمانية، وبين الإصلاح الغربي الذي تم إشهاره في وجه الدولة العثمانية من أجل تنمية مصالح الدول الغربية، بدون تمكين الدولة العثمانية من مجاراة الغرب في مجال التقدم. أي أن الدعوة الغريبة لإصلاح الدولة العثمانية لم تكن دعوة حقيقية ولم يكن يراد لها أن تطبق.

عزز ذلك النظرة الإصلاحية الشعاراتية غير الهادفة للتطبيق، العلم الغربي في ذلك الحين بطريقة طرحه للمسألة الشرقية، حيث يرى روحي الخالدي في مقدمة كتاب المسألة الشرقية أن "ما حرره في هذا الموضوع علماء الأفرنج مع شدة مراعاتهم للحق والعدل وبعدهم عن الغرض الصادر عن الجهل، لم يخلو من تضحية بمنافع البلاد الشرقية لمصالح الدول الأوروبية وأكبر دليل على ذلك تقسيمهم في علم حقوق الدول البلاد إلى بلاد نصرانية وبلاد خارجة عن النصرانية، وكأن

[352] نفس المصدر، ص 3.

[353] روحي الخالدي، مصدر سبق ذكره، المسألة الشخصية، ص 1.

[354] نفس المصدر، ص 3.

[355] نفس المصدر، ص 3.

الحق في الأولى غيره في الثانية والحق لدى العقل السليم حق لا يتجزأ ولا يتغير بتغير الأزمان ولا يختلف باختلاف الأماكن والأديان" [356].

وعليه فالحقوق هي للدولة الغربية، أما الدولة العثمانية فليس لها سوى أن تنكفئ أمام تقدم تطبيق الحقوق للغربيين. ودرس روحي الخالدي في صفحات لاحقة كيف كان للعرب الغلبة التاريخية على أوروبا تاريخياً إبتداءاً من القرن الثامن، وكيف تعلم الغرب من العرب في بناء نهضتهم، وتتبع تطور المسألة الشرقية منذ الحين حتى يومه، شارحاً التطورات أيضاً في روسيا، ومراحل تطور العلاقة بين فرنسا والعرب وبين أن العرب في الماضي انتقلوا من "أحكام السلف العام من المسلمين" التي كانت" في غاية العدل والإنصاف موافقة لما جاء في الكتاب والسنة المتكفلين بتوسيع العمران وسعادة نوع الإنسان، ثم بمرور الأيام وتعاقب الشهور والإعوام غلب التعصب الشرقي والاستبداد الآسيوي على الحرية والتساهل الإسلاميين" [357]، بحيث أدى ذلك إلى تراجع المسلمين وتقدم أوروبا، التي استغلت تقدمها بدورها لتتحكم بالدولة العثمانية وتنمي امتيازاتها ومصالحها على حسابها.

الحل إذن هو بإزالة التعصب الإسلامي والنزعة الأوروبية للسيطرة من خلال الحروب الصليبية القديمة وتجديدها بأشكال استعمارية جديدة، ولكن جزءاً آخر من الحل يراه الخالدي في تجديد الأديان لتصبح حول الجوهر بديلاً للطقوس التي صارت عليها الأديان، وفيما يلي صورة يرسمها لما أصبحت عليه الأديان السماوية الثلاث في عهده:

"الطوائف المسيحية لم تستطع القيام بجانب بعضها بعضاً بدون تشاجر وتضارب واشتدت المراحمة بين فرق النصارى وأفضى بهم التحاسد والتباغض إلى المقاتلة وإراقة الدماء بسبب الإشراف على القبر المقدس، وصار المسلمون يصلحون بينهم ويدخلون كنائسهم بعمائمهم وجلابيبهم لمنعهم من إهراق الدماء عبثاً وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق. لا أحد يقدر على تصور هذا المنظر العجيب إلا إذا دخل كنيسة القبر المقدس، في بيت المقدس يوم سبت النور وشاهد فيها أقوام الشرق والغرب بألبستهم الوطنية وطقوسهم الروحانية يهيجون ويموجون ويرغون ويزبدون ويهمهمون ويدمدمون ويكشرون لبعضهم عن ناب العداوة والبغضاء، فإذا انتقل الزائر إلى المسجد الأقصى وجد خلف جداره اليهود على مختلف أجناسهم ولغاتهم وملابسهم يبكون ويصرخون ويلطمون على وجوههم وصدورهم، ووجد في داخل المسجد المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات يهللون ويكبرون ويرفعون الرايات ويدقون الطبول والصنوج ويأكلون في بطونهم النار والحديد والثعابين ويضربون أجسادهم بالسيوف والآلات الجارحة والرجال يذكرون والنساء يزلغطن والصبيان يصرخون، وجميعهم عن ذكر الحق والحقيقة غافلون." [358]

إذن لا بد من تغيير ممارسة الأديان حسب رأيه لتصبح حول ممارسة الحق والحقيقة، بديلاً للطقوس والتناحر وإيذاء النفس.

وعليه فقد طرح روحي الخالدي في نصوصه المكتوبة الأولى لعامي 1896 و 1897 رؤية للانفتاح بين الأمم والشعوب على قاعدة المساواة في الحقوق والواجبات، ورؤية لكل أمة/دولة تقوم على الإصلاح والتقدم، ورؤية لتجديد الأديان وتصحيحها لتصبح عامل تقارب بين الشعوب لا عاملاً لتناحرها وتصارعها. وفي إطار ذلك كله طرح ضرورة إحترام حق كل دولة في الوجود وعدم تعدي أي دولة على وجود دولة أخرى. في الإطار العام كان منسجماً مع هذا الطرح سيما لجهة

[356] نفس المصدر، ص س.

[357] نفس المصدر، ص 45 – 46.

[358] نفس المصدر، ص 70.

الحفاظ على الدولة العثمانية التي إنحاز إليها ضد المطامع الأوروبية، ولكن ما يؤخذ عليه يبقى أنه أنكر على البلغار والأرمن واليونانيين حقهم المشابه من المطالبة بالحرية السياسية عن العثمانيين [359].

بناء مجتمع المعرفة العثماني

شكل تعديل العلاقة بين الدولة العثمانية والغرب / العرب والغرب الهاجس الأول لروحي الخالدي وهو ما تم تحليله في الصفحات السابقة. وكنهضوي/حداثي فإن هاجسه الثاني كان متعلقاً بالسؤال: كيف نلحق الغرب وكيف نصل إلى مستوى التقدم والتطور الذي وصل إليه؟

كان هذا السؤال هو محور مقالتيه اللاحقتين عن برتلو العالم الكيماوي الشهير وفكتور هوكو، وكتابيه: فكتور هوكو وعلم الأدب عند الأفرنج والعرب وعلم الكيمياء عند العرب، وهي كلها دراسات أنتجها بين الأعوام 1902 و 1904.

أعجب روحي الخالدي ببرتلو العالم بعد أن حضر الاحتفال به وكتب مخاطباً إياه:

"لخصت ترجمة حياتك بقولك عن نفسك: عكفت عند شروعي في أعمال الحياة على مبادئ الحقيقة، ولم أعبث بالمنافع الذاتية التي تفرق بين الأخ وأخيه، عشت معتزلاً في معملي محاطاً ببعض الأحبة من تلاميذي [360]، ويكتب "آراؤك مؤسسة على العقل والبرهان وأنت حر وأملك وطيد في ترقي الجمعيات البشرية، تنادي بتربية الأمة على الأساس الصحيح الذي يرشد إليه الضمير والتاريخ والطبيعة، ولكنك لا تستبد بهذا الرأي ولا تجزم ببطلان كل ما سواه [361].

يشيد الخالدي بصفات العالم الذي ينعزل عن الآخرين غير ساعٍ إلى الشهرة، والذي يقيم آراءه على العقل والبرهان الحر، المؤمن بترقي الجمعيات البشرية والمتواضع الذي لا يستبد برأيه ولا يجزم ببطلان الآراء الأخرى المخالفة.

وفي علم الكيمياء عند العرب المطبوع عام 1953، يتطرق إلى دور جابر بن حيان وسواه في تطوير الكيمياء، وما أسهم به العرب في تطوير معرفة الغرب في هذا المجال. على أن رسالته النهضوية/الحداثية في هذا الكتاب تتمثل في قوله:

"الأمة الحية التي تحس بكيانها وتشعربوجودها هي التي تعنى بعلمائها وتقدر أعاظم رجالها حق قدرهم. فإن الأمة لا تستحكم في ربوعها الحضارة والعمران، ولا لها الدولة والسلطان، إلا بعناية أولئك الرجال الذين حبسوا أنفسهم في خدمة العلم، وتفانوا في كشف الحقيقة، وتجشموا في البحث عنها المتاعب والأخطار، وقطعوا في تحريرها الأقطار والبحار، وبذلوا دونها النفس والنفيس، وأذهبوا أعمارهم في التدبير والتفكير والتجارب والتحرير، كل ذلك للوقوف على غوامض أسرارها واجتناء يافع ثمارها" [362].

وإلى جانب الاهتمام بالعلم أكد على أن للعلم وظيفتين: أحدهما عقلية تتمثل في التحري عن الحقيقة، والثانية إنسانية تسعى لخير البشر وإنماء الحضارة ويقول بهذا الصدد:

"إذا صح ما قيل ان العلم له غايتان: أحداهما عقلية، وهي التحري عن الحقيقة لذاتها، وممارسة الوصول إلى كنه هذا العالم، ومعرفة الوجود ونظام هذا الكون، وأخرى إنسانية، وهي خير البشر، واستحكام الحضارة، فما أجدرنا أن نحاول

[359] الخطيب، مصدر سبق ذكره، ص 43.

[360] روحي الخالدي، الهلال 1902/1/15، ص 236

[361] نفس المصدر، ص 239.

[362] الأسد، مصدر سبق ذكره، 189.

في هذا البحث معرفة ما وصل إليه العرب في إدراك هاتين الغايتين، وما كان له من أثر حقيقي في خدمة العلم، وكشف الحقائق، للوصول بالبشر إلى درجة الكمال: والسير بهم في معارج السعادة" [363].

وإذا كان في المصدرين السابقين قد عالج تفاعل العرب والغرب في مجال العلم، سيما علم الكيمياء وأشاد بالتقدم الغربي في هذا المجال في عصره، فقد جاءت مقالته وكتابته عن فكتور هوكو وعلم الأدب لتكشف عن هذا التفاعل في مجالات الأدب والفن، ليكشف بذلك "عن وعي حديث يقرأ أحوال الأنا المتخلفة على ضوء أحوال الآخر المتقدم" [364]. ففي دراستيه هاتين (المقالة والكتاب)، تناول وحدة الثقافة العالمية وانتقالها من مركز إلى آخر عبر التاريخ، بحيث يتقدم المركز الجديد ويتخلف المركز السابق. ويلاحظ أن هاتين الدراستين قد تغلفتا بالحديث عن الأدب، فيما كان أحد الأهداف لهما هو الحديث عن الاستبداد ومخاطره وكيفية تجاوزه، تمهيداً لدراسة الانقلاب العثماني اللاحقة لعام 1908 والتي ناقش فيها روحي الخالدي مسألة الاستبداد وبشكل صريح ومباشر، ولا عجب أن يموه مناقشة مسألة الاستبداد ومن خلال الأدب خلال هذه المرحلة خشية القمع كونه أيضاً كان قنصلاً رسمياً للدولة العثمانية في بوردو/ كما أنه ذيل هاتين الدراستين باسم "المقدسي" وليس باسمه الصريح.

وفي مقالة عن فكتور هوكو (الهلال 1902/4/15) يكتب ممجداً خروج فرنسا من الاستبداد.

"وكانت فرنسا في إفتتاح القرن التاسع عشر في هرج ومرج من هول"الانقلاب الكبير" الذي حدث فيها فغير معالمها وثل عرش الاستبداد وحرر العقول وبدل الظلام بالنور ووضع العدل موضع الظلم" [365].

هنا يظهر الاستبداد نير على العقول، وكظلام وظلم، أما بديله الفرنسي فكان تحرير العقول والنور والعدل.

وعلى نحو مشابه أنشأ في كتابه اللاحق قائلاً عن الحرية الفرنساوية "وما أدراك ما الحرية الفرنساوية – هي الحرية التي أنقذت أمماً كثيرة من الظلم والاستبداد" [366]. ثم يضيف في الجزء الخامس من السنة الثانية عشرة من الهلال (1902/12/1) "فلما حدث الانقلاب الكبير في فرنسا سنة 1789 تغيرت البلاد ومن عليها في بضع سنين وانقلبت أفكار الناس وعاداتهم وأخلاقهم وزال عنهم التسيب والغفلة والكسل والرخاوة وانشغلوا بحب الانتظام والدقة. فتقيدوا بالمسائل وتبصروا بالأمور وكانوا صامتين ناصتين مفكرين متعقلين لا يصيعون أوقاتهم في ما لا فائدة فيه ولا يشتغلون بالعبث عن اللهو، فكان الواحد منهم لا يهمل في قيامه وقعوده أمراً ولا يغفل في ملابسه عن زر، ولا يترك فتقاً بدون رتق. وإذا وقف استقامت قامته لأن الإنسان مستقيم إذا مشى، وإذا ركب لا يتوكأ على الخدم كما تفعل أكابر بعض الأمم دلالاً وعظمة، بل اعتمد في حركاته على نفسه، وانتزع من عقولهم أكثر الخرافات، والأباطيل التي تتولد في الإنسان عادة ويكبرها الوهم في مخيلته ما دام في مكان لا يخرج منه ولا يسيح في الأرض فينظر كيف كانت عاقبة المتقين" [367]

هكذا فإن الحرية تخلص المجتمع من نتائج الاستبداد الذي يقسم المجتمع إلى فريقين "الأول عامة الشعب بما يسيطر عليهم من التسيب والغفلة والرخاوة والكسل والبعد عن الانتظام والدقة والتبصر، وإضاعة الوقت فيما لا فائدة فيه وفي الخرافات والأباطيل، وفريق آخر من يتوكأ على الخدم ويمعن في تحقيق مصالحه الخاصة على حساب الآخرين.

---

[363] نفس المصدر، ص 119.

[364] دراج، مصدر سبق ذكره، ص 330.

[365] روحي الخالدي، الهلال 1902/4/15، ص 424.

[366] روحي الخالدي، الهلال، جزء 5، 1902/12/1، ص 175

[367] روحي الخالدي، الهلال 1902/12/1، الجزء الخامس، سنة 12، ص 144.

ويرى روحي الخالدي أن الحرية والحضارة التي حظيت بها فرنسا، كان يمكن أن تكون هي نفسها ما تمكن الأندلسيون من تحقيقه لو لم يفاجؤهم الاستبداد، ويقول:

"ولو طال على الأندلسيين الأمد في الحضارة وتعاقبت الأدوار على اللغة وتوالت عليها الانقلابات لأتوا بأحسن مما جاء به فكتور هوكو واميل زولا من محصول العقل ومجتنى الفكر البشري، ولكن عاجلهم الإنقراض وفاجأهم الاستبداد، فأمحت عقولهم، وسدت قرائحهم" [368].

ويقارن روحي الخالدي بين ما حققه الغرب من حرية وتقدم وحضارة، وبين ما دعا إليه القرآن ودعت له المسيحية، فيجد اتساقاً في هذا المجال، حيث أن القرآن حسب روحي الخالدي قد :"ناضل عن الحرية، وخفف أذى العبودية، ونددد بالظلمة، وتوعدهم بما تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم، فقال في الوعيد: "وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون، وبين استبداد المستبدين من الملوك والسلاطين وكيفية اتباعهم التفرقة بين رعاياهم، ثم إيصال الجور والأذى إليهم فرقة بعد أخرى كما كانت سياسة فراعنة مصر ونمارذة بابل وقيادة الرومان والروم وأكاسرة الفرس، وقال في تصوير الاستبداد أن فرعون علا في الأرض وجعل أهللها شيعاً يستضعف طائفة منهم بذبح أبنائهم ويستحيي نساءهم، أنه كان من الفاسدين. ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين [369]. ثم يورد قصة النبي سليمان مع ملكة سبأ للمشورة مقابل ذلك "يأيها الملأ افتوني في أمري ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون".

أما المسيحية فيرى أنها "أسسست بين الناس المساواة والشفقة والحرية، فمنذ أن أدخل الإنجيل النفس بين الحواس ووضع الخلود وراء الحياة أصبح المتمسكون به يرون الأشياء بشكل جديد"[370].

والكتاب مليء بما اقتبس الأفرنج من العرب وبالعكس في مجالات الأدب المختلفة، بما يخرج عن هذه الدراسة الفكرية، ويدخل في مجال الدراسات الأدبية التي تناولها ناصر الدين الأسد وحسام الخطيب وآخرون لذا لن يتم التطرق هنا إلى هذه القضايا.

ورغم الطابع الأدبي لغالبية طروحات الكتاب إلا أنه يبين العلاقة بين تطور الأدب ونهوض حضارة الأمة، بحيث أن الأول نتاج للثاني برأيه، ففي العهد الأموي مثلاً تطور الشعر والأدب "والسبب في ذلك حصول الإنقلاب في الأمة وتأسس الملك والدولة وتوسع حدود المملكة بالفتوحات وإختلاط الأقوام بعضها ببعض، فاتسعت بذلك دائرة العقول ونهضت طباع أهل الطبقة الإسلامية. وارتقت ملكاتهم في البلاغة على ملكات من قبلهم" [371].

وكما بين أن التفاعل والسياحة في الأرض في اقتباس سابق هما أساسين للتطور والتقدم، فإنه يؤكد هنا أيضاً على أهمية التفاعل بين الأقوام والشعوب كمقدمة لتفتح العقول وتوسع مداركها وتحسن طباع البشر ونمو ملكاتهم وبهذا القول يجسد روحي الخالدي أهمية وحدة الثقافة العالمية وضرورة الانفتاح بين مختلف مكوناتها وأجزائها حتى تنمو وتزدهر.

وعلى هذا يضيف استهجانه لنشر اللغات واللهجات المحلية التي يرى أن نشرها يؤدي إلى نصب الحواجز بين البشر، ويقول: "العلماء في عصرنا يجهدون لإزالة الموانع التي استلزمها تباين اللغات بين الأمم، يسعون لإيجاد لغة عامة لعموم بني البشر وفي جمع أفراد الإنسان على لسان واحد".[372].

---

[368] روحي الخالدي، الهلال، جزء 10، سنة 11، 1902/2/15، ص 302

[369] روحي الخالدي، الهلال جزء 6، سنة 11، 1902/12/15، ص 172

[370] روحي الخالدي، الهلال جزء 15، سنة 12، 1904/5/1، ص 468.

[371] روحي الخالدي، الهلال، الجزء 8، سنة 11، 1903/1/15، ص 234

[372] روحي الخالدي، الهلال، جزء 5، سنة 11، 1902/12/1، ص 137

وعدا ذلك أشار روحي الخالدي للعلاقة الوثيقة بين تطور الحضارة وبين تقدم الأدب وقال: "وكلما إرتقت الأمة في سلم الحضارة كان لسانها أبلغ وأدبها أوسع وأكمل لتهافت أدبائها على تنميق الكلام وتهذيب مناحيه وفنونه، فيدركون بالتدريج حقائق المعاني التي ربما استعملها أباؤهم وأجدادهم في غير مواضعها بسبب الجهل الناشئ عن ضيق العمران وقلة العلوم، فيفرغون ما أوجدوه وما أصلحوه من المعاني في قوالب تناسبها من الألفاظ والتراكيب" [373].

وكما العلاقة بين تطور الحضارة وبين تقدم الأدب فقد شدد روحي الخالدي من جهة أحرى مرات ومرات على العلاقة بين تفتتق المعرفة وبين الحرية ويشيد بهذا الخصوص بدراسة قدمها عبد الرحيم أفندي أحمد مبعوث مصر في مؤتمر المستشرقين المنعقد في باريس عام 1897 حيث وجد السيد أحمد علاقة طردية بين الحرية وبين ارتقاء لسان العرب، "فكلما اتسع نطاق الحرية في الدول اتسع معه نطاق الأدب في العربية وزادت فصاحة هذا اللسان وبلاغته وكلما زاد الاستبداد تقيدت عقول الأدباء بالسلاسل وصاروا ينطقون بما يوافق الزمان والحزب ولا بما يشعرون به ويعلمونه ويرونه" [374].

بالاستناد إلى التجربة الأوروبية، سيما الفرنسية، يبين روحي الخالدي أن بناء مجتمع المعرفة يحتاج إلى ركيزتين، الأولى منهما تتعلق بالتخلص من الاستبداد وتنمية الحرية كشرط لتفتح قرائح العلماء والأدباء، والثانية تتعلق بالعناية بالعلماء وتنمية دور العلم بوجهيه: العقلي والانساني، على طريق النهوض بالإنسانية والارتقاء في معارج السعادة.

ولأن الاستبداد هو العامل الرئيسي الذي يكبح التقدم، فقد عاد إليه في دراساته اللاحقة.

تشريح الاستبداد

بدء روحي الخالدي إذن بالهاجس الأول وهو هاجس الصدام بين الغرب والشرق ودعا لحلٍ له على قاعدة المساواة بين البشر والتسامح وعدم الاحتراب، ثم قاده هاجسه الثاني إلى مناقشة بناء مجتمع المعرفة/الحداثة العثماني، بالاستفادة من الغرب، فوجد أن بناء هذا المجتمع أمر غير ممكن بدون التخلص من الاسنبداد، لذا كان الاستبداد هاجسه الثالث والذي أصبح أولاً لثلاثة أسباب: الأول أنه كان متضمناً في هاجسيه السابقين والذين تطرق لدى بحثهما لموضوع الإستبداد وكيفية معالجته، والثاني أنه رأى منذ البداية أن بناء مجتمع المعرفة الحداثي أمر غير ممكن بدون التخلص من الإستبداد وثالثاً: أصبح موضوع محاربة الاستبداد موضوعاً لفعله السياسي الشخصي المباشر منذ إنضمامه إلى مجلس المبعوثان كعضو منتخب عام 1908، وكذلك من خلال عمله في جمعية الاتحاد والترقي الداعية للإصلاح.

وإذ بدء الإصلاح في الدولة العثمانية بإقرار دستور عام 1908، فقد إحتفل به روحي الخالدي على طريقته من خلال كتابه "الإنقلاب العثماني وتركيا الفتاة" والذي نشره على حلقتين في مجلة الهلال باسم "المقدسي" في عددي نوفمبر وديسمبر 1908.

وفي بداية الكتاب يترجم روحي الخالدي كلمة Revolution على أنها "إنقلاب" أما كلمة "Revolt" فيترجمها على أنها "ثورة"، ويعني بالثانية "العصيان والخروج على الطاعة والقيام على الحكومة المشروعة" فيما "الانقلاب" عنده هو "الانقلاب السياسي" والذي "من شأنه أن يحدث إنقلاباً في اللغة والأدب فضلاً عن إنقلاب الأخلاق والعادات والأفكار" [375]. ويجيئ استعمال الخالدي لهاتين الكلمتين بشكل مغاير إذن لما يستعمل اليوم حيث أن تعريفه للانقلاب هو ما يسمى بلغة اليوم "الثورة، وتعريفه للثورة" هو ما يسمى بلغة اليوم بالتمرد أو العصيان والخروج عن الطاعة.

---

[373] روحي الخالدي، الهلال، ج4، سنة 11، 1902/11/15، ص 104

[374] روحي الخالدي، الهلال، ج9، سنة 11، 1903/12/1، ص275.

[375] روحي الخالدي، الهلال، نوفمبر 1908، ص 68

ويرى روحي الخالدي بأن "الانقلاب" هو نتاج للاستبداد. أما الإستبداد فإن "مقتضاه التغلب والقهر والذان هما من آثار الغضب والحيوانية لا من قواعد الدين الإسلامي كما يتوهم البعض منا وأكثر الأوروبيين الذيم يصفون الحركات الإسلامية بكونها ثيوقراتية أي أنها جامعة بين الدين والسياسة. وأحكام المستبد أو المستبدين في الغالب جائزة عن الحق مجحفة بمن تحت يدهم من الخلق لحملهم إياهم على ما ليس في طوقهم من أغراض المستبد أو المستبدين وشهواتهم" (نفس الصفحة). "فالاستبداد هو منبع الشرور وسبب التأخر والإنحطاط" [376].

وبعد أن يؤكد طبيعة الإسلام المناقضة للإستبداد، وهو ما تم إقتباسه في هذه الدراسة سابقاً، يشير إلى الطبيعة غير الإستبدادية لحكم الخلفاء الراشدين "ومن إقتفى أمرهم كعمر بن عبد العزيز وهو من بني أمية" "ثم تغلب الاستبداد الأسيوي على أحكام الدين الإسلامي، وإنقلبت الخلافة إلى سلطنة وأصبح خليفة الإسلام مقدساً غير مسؤول كملوك الإفرنج ليومنا هذا، لا يقتص منهم ولا يؤخذون بالأموال ولا تستطيع المحاكم إحضارهم ولا إصدار الحكم عليهم ويرثون الملك كما يرث أحدنا مال أبيه. فاستبدوا بالأمر استبداد لويس الرابع عشر الذي كان يقول "الدولة أنا" و"أموال الرعية" أنما هي ملك ملكها فإذا أخذ منها شيئاً فقد أخذ حقه" واستباحوا التصرف في نفوس الرعية وأموالهم وأغراضهم وفي خزائن الدولة وبيت المال وأوقاف المسجد والمؤسسات الخيرية. وصار الوزراء والمصاحبون يقولون "خسرو بكند شيرينست" أي "ما أعجب كسرى فهو حسن". فالحسن هو ما استحسنه السلطان والقبيح هو ما استقبحه السلطان، ولا دخل في ذلك للفعل والذوق ولا للحكمة والشرع لأنهم أولوا الشرع حسب غاياتهم وأغراضهم". [377].

أي أن الاستبداد يقوم على شخصنة الحكم، ومركزة الدولة سياسة واقتصاداً ومجتمعاً كملك خاص للسلطان/الملك. وهذا عنده يختلف من الحرية التي جاءبها الإسلام، حيث يورد آيات مختلفة من القرآن الكريم حول أهمية الشورى والقرار الجماعي والتحالف والتعاقد، ويلي ذلك إيضاحه بأن الخلافة هي استخلاف الذي هو "النظر والاختيار"[378] وذلك بعكس الملك الذي يرثه الولد عن الوالد.

وبعد أن يعرف الاستبداد، ويبين تولد الإنقلاب منه، وبأنه ذو طبيعة أسيوية وليس إسلامية، يذهب روحي الخالدي إلى تشريح الاستبداد مبيناً أن "منبع استبداد الدول الإسلامية في قديم الزمان وحديثه هو قصر الخلافة ودار الملك والإمارة حيث تكثر دسائس المقربين ويشتد حرصهم على االجاه وطمعهم في جمع الأموال وإدخارها وفي إنفاذ الكلمة"[379]. ويسرد بعد ذلك المؤامرات والمكائد التي تنصب في القصور لتقديم مجموعات وإبعاد أخرى ذاكراً قصة هارون الرشيد مع البرامكة حيث أن "تاريخ الدول والإمارات كله وقائع برمكية" [380].

على أن الاستبداد يتجاوز القصور وما فيها من مكائد ومؤامرات وفتن، ليؤدي بدوره إلى إفساد المصلحين الذين لا يلبثون بعد أن يجعلوا جل همهم "جمع الأموال وإدخارها وإغتنام فرصة التقرب ونيل التوجه واكتساب السعادة" (نفس العدد، نفس الصفحة". أي أن الاستبداد يجعل حتى دعوات الإصلاح دعوات مشوهو، يرفعها أصحابها حتى يصلون إلى تاربهم بإبعاد غيرهم وحصول تقريبهم هم كبدائل إلى صاحب السلطان والملك.

بعد هذه المقدمات في معنى الاستبداد ومنابعه ونتائجه، يمضي روحي الخالدي في تشريح الطبيعة الاستبدادية للحكم العثماني بشكل مفصل مبيناً كيف "امتزجت الحياة البيتية بالحياة الدولية والمسائل النسائية بالمسائل السياسية واشغال السراي

---

[376] نفس المصدر، ص 69.

[377] نفس المصدر ، ص 69.

[378] نفس المصدر ، ص 70.

[379] نفس المصدر ، ص 71.

[380] نفس المصدر، نفس الصفحة.

السلطانية بأشغال الباب العالي" [381]، لينتقل بعد ذلك إلى شرح تاريخ الإصلاحات مبيناً دور القوى الداخلية فيها مثل الدور الريادي مصطفى رشيد باشا[382]، وكذلك دور القوى الخارجية ممثلة بدول الغرب التي "تداخلت" بشؤون الدولة العلية بداعي المحاماة عن المسيحيين. فروسيا تحامي عن الأمم السلافية وجميع المتدينين بالمذهب الأرثوذكسي. وفرنسا عن الكاثوليك وإنكلترا عن مبشري البروتستانت، وجميعهم يحرض المسيحيين من تبعة الدولة مقاومة الاستبداد ويطالب الباب العالي بإجراء الإصلاحات ووضع القوانين والنظامات لمنع التعدي على النصارى ولمساواتهم في الحقوق مع المسلمين"[383].

وهكذا فقد كان هنالك نهجان للإصلاح: داخلي يسعى لتحقيق الإصلاح لصالح كل أبناء الأمة بغض النظر عن دياناتهم، وخارجي أوروبي دافع عن حقوق المسيحيين واستعمل ذلك كغطاء لتحقيق مصالح الدول الغربية في الدولة العثمانية. ورد على أوروبا في هذا الموضوع الإصلاحي العثماني مصطفى فاضل بن إبراهيم باشا المصري أول مؤسس لحزب تركيا القتاة، والذي كتب في لائحة قدمها للسلطان:

"تتصور أوروبا أن المسيحيين وحدهم في تركيا خاضعون للمعاملات الإستبدادية ولاحتمال أنواع الأذى والتحقير المتولد عن الظلم. وليس الأمر كذلك، فإن المسلمين ربما كانوا أشد منهوبية ومظلومية وأكثر إنحناءاً تحت نير العبودية من المسيحيين، لأن المسلمين ليس وراءهم دولة أجنبية تتصحب لهم وتحامي عنهم. فرعايا جلالتكم من جميع المذاهب مقسومون إلى صنفين: الظالمين ظلماً لا حد له، والمظلومين بلا شفقة، ولا رحمة" [384].

ويورد الخالدي بالتفصيل معلومات عن دور كل عامل من هؤلاء العاملين في الصفحات اللاحقة، في سرد تاريخي لا تتطلبه هذه الدراسة الفكرية، واستمر في هذا السرد حتى وصل إلى حل السلطان لمجلس المبعوثان الأول عام 1879، معلقاً على ذلك "بأن الحرية أمر تستحوذ عليه الأمة بالغلبة والاستيلاء، فلا ينعم بها إنعاماً ولا تعطى جزافاً" [385].

وقد تلى حل المجلس استجلاب السلطان عبد الحميد للمفكرين الإسلاميين رافعي لواء التجديد الإسلامي خير الدين التونسي الذي عينه وزيراً للخارجية، وجمال الدين الأفغاني كرئيس لمجلس الشورى. ويعلق روحي الخالدي على تعيينهما بأنه يصب في فكرة الجامعة الإسلامية (بانسلاميزم)، ويكتب بشكل حذر: "فكان في جلبه شبه ميل لسياسة بانسلاميزم). ولكن هذه السياسة لها معنيان: المعنى القديم الاستبدادي الذي مشى عليه خلفاء بنواميه والعباسيون ولا يوافق حقيقة الإسلام ولا روح العصر الجديد والمدنية الحاضرة كما ذكر أنفاً، ومعنى حديث يوافق أصل الإسلام والمدنية غيرانه يخالف مسلك المستبدين بالأمر ويحول بينهم وبين مآربهم، وهو أشد عليهم وطأة من القانون الأساسي وحزب تركيا الفتاة" [386].

تعكس هذه الفقرة موقفاً إرتيابياً تجاه خير الدين التونسي الذي تتحدث عنه من جهة كونه تولى موقفاً تنفيذياً تحت إمرة السلطان، أما جمال الدين الأفغاني فقد احتفظ روحي الخالدي بصداقة معه وزاره عدة مرات في الأستانة، ولم يأخذ ضده موقفاً كون موقع الأفغاني لم يكن موقعاً تنفيذياً مثل التونسي، وإنما كان موقفاً استشارياً لا يجعله ملزماً بشيء من أوامر السلطان كما هو ملزم به التونسي كصاحب موقع تنفيذي، وفي هذا الإطار يذكر لاحقاً في هذا النص موقفاً له مع جمال الدين الأفغاني عندما ذهب إليه وهو في قصر ويخدمه الخدم فقال له الأفغاني: "وما فائدتي بهذا القصر والخدم والسفرة، وأنا إذا

---

[381] نفس المصدر، ص 73.

[382] نفس المصدر، ص 75.

[383] نفس المصدر، ص 75.

[384] نفس المصدر، ص 81.

[385] روحي الخالدي، الهلال عدد ديسمبر 1908، الجزء 3، سنة 17، ص 146

[386] نفس المصدر، ص 148.

إشتهيت أكلة (بفتك) أو نشر فكر في جريدة أو التنزه في ناحية من المدينة، لا أستطيع أيهنأ عيش الإنسان بغير الحرية؟ "[387]. ويعني ذلك أن السلطان استقدم جمال الدين الأفغاني ليرأس مجلس الشورى كموقع صوري هادف إلى تقييد حركته ومنعه من نشر أفماره.

من جهة أخرى تعكس الفقرة أعلاه مفهوم روحي الخالدي للجامعة الإسلامية بما هي تجديد يتناسب مع روح العصر والمدنية وتجاوز اللإستبداد لصالح جامعة الحرية والتفتح والتقدم الحضاري.

ما المخرج من الاستبداد؟ يرى روحي الخالدي أن التخلص من الاستبداد يكون بـ "بتعليم الأمة وتطوير وضعها والرجوع إلى أحكام الدستور المنسوب لمدحت باشا وإن لم يكن من بنات أفكاره" [388].

أي أن الطريق إلى التخلص من الاستبداد هي طريق سلمية ارتقائية، وليس طريق ثورية وبهذا ينهي روحي الخالدي دراسته بالتساؤل حول الأسباب التي جعلت الإنقلاب يحدث سلمياً في الدولة العثمانية، وذلك على عكس ما حصل في دول غربية يذكرها بحيث قال ساستها: "لا تطبق الحرية ما لم تسق بالدم" ويجيب على السؤال [389] محدداً الأسباب بأنها:

1. "أن الحكومة ليست حكومة مطلقة كما يظنها الناس ويسميها الأفرنج ثيوكراتيك... وإنما هي مقيدة بأحكام الشرع الزيف الذي يأمر بالمشورة ويحض عليها.." "فالإنقلاب لم يضيع حقوق السلطنة والخلافة كما ضيع إنقلاب الفرنساويين وغيرهم حقوق ملوكهم المطلقة المقدسة الإلهية".
2. "عدم وجود إمتيازات لصنف من أصناف الأمة العثمانية، كما وجد عند الفرنساويين للأشراف والرهبان وامتيازات وحقوق مشروعة على الأراضي بحسب عرفهم وشرعهم القديم". "فالمسلمون لا فرق في الحقوق بين الشريف منهم والوضيع، وغير المسلمين لهم ما لنا وعليهم ما علينا".
3. "إن الأفراد الذين عزلوا وصودر ما استحوذوا عليه من الأموال المنقولة وغير المنقولة بسبب إرتكابهم واستبدادهم يعترفون بعدم وجود حق لهم في إدخار هذه الأموال الكثيرة". "فالفضل في حدوث الإنقلاب العثماني بغير سفك دم ولا حصول إضطراب وخلاف في المحكمة إنما هو الشريعة الإسلامية وما في أحكامها من العدالة – الإنسانية والمساواة في الحقوق".

ولعل هذه الأسباب التي يذكرها كانت صالحة حتى عام 1908 حيث كتب حين أبقت حركات الإصلاح السلطان موجوداً، فيما جاءت الوقائع اللاحقة لتجعل هزيمة تركيا في الحرب العالمية الأولى مدخلاً لثورة كمال تاتورك التي أطاحت بالنظام المبني على الشريعة الإسلامية، واستبدلته بالنظام العلماني، فيما تم تقسيم الممالك والمناطق التي كانت تحكمها الدولة العثمانية بين القوى الاستعمارية الأوروبية التي حلت محلها.

بالإجمال، قد لا يجد المرء تشريحاً للاستبداد كهذا الذي كتبه روحي الخالدي، سوى ذلك الذي كتبه عبد الرحمن الكواكبي في أم القرى وطبائع الاستبداد، ويرى المرء أيضاً أن المخارج من الاستبداد هي عنده ذاتها مرة أخرى: تعليم الأمة، تنمية أوضاعها،و العودة إلى أحكام الدستور العصري. أي التعليم والتنمية والديمقراطية.

النشاط السياسي والوعي الوطني الفلسطيني المبكر: حداثة الأنا وحداثة الآخر في فلسطين

[387] نفس المصدر، ص 163.

[388] نفس المصدر، ص 163.

[389] نفس المصدر، ص 175 – 179.

يمكن الافتراض أن النشاط السياسي لروحي الخالدي في جمعية الاتحاد الترقي قد بدأ عام 1894، حيث "بعثت الجمعية في تلك السنة بوفد من الشباب الأحرار وأكثرهم من طلبة المكتب الطبي لتأسيس شعبة للجمعية في باريس ونشر الجرائد والرسائل. وكان في باريس آنذاك عدد ليس بقليل من الشبان العثمانيين بعضهم يدرس على نفقة الحكومة العثمانية، أو على نفقته الذاتية وبعضهم يدرس ويشتغل بالقضايا السياسية وأشهرهم أحمد رضا بيك" [390] وقد كان روحي الخالدي أحد الشبان العثمانيين في باريس في ذلك الوقت، وهو يصف أن رضا بك المذكور وصف العارف به، فهو (أي أحمد رضا بيك) قد أصبح رئيساً لمكتب باريس لجمعية الاتحاد والترقي، ويداوم في المكتبة الأهلية في باريس وسلك في الفلسفة طريق أوغست كونت، وله كتاب في "التساهل الإسلامي، و في مكتبته الخاصة توجد كتب كثيرة عن التاريخ والسياسة، والفلسفة والمسألة الشرقية، وكان يحرر جريدة "مشورت" في باريس "هذا كله ما ذكره روحي الخالدي عن أحمد رضا بيك المذكور [391].

ويصف روحي الخالدي جمعية الاتحاد والترقي في نفس النص قائلاً "فتشكلت حينئذ في الأستانة جمعية الاتحاد والترقي لتسكين الفتن المشتعلة في البلاد وطلب الحرية والعدالة لجميع العثمانيين وتأييد روابط الحب والأمن بين الأمة المؤلفة من السنة وأديان مختلفة وبين الدولة" [392].

ولا تتضمن المراجع المتوفرة ما يفيد حول نشاطه السياسي لصالح جمعية الاتحاد والترقي وهو في باريس، ولكن فيما يبدو فإن نشاطه في تلك الجمعية قد عزز توجهه للكتابة ضد الاستبداد، وهو توجه بدء مبطناً من خلاله ما كتبه عن فكتور هوكو عام 1902، ثم تعزز في مقالته "حكمة التاريخ" التي نشرتها جريدة طرابلس الشام عدد 517 (15 تموز، 1903)، وهي المقالة التي يشير إليها في كتابه "الإنقلاب العثماني" [393]، وهو الكتاب الصريح الواضح في تشريح ورفض الاستبداد وطرح بدائل للتخلص منه بصورة سلمية.

ومع نجاح جمعية الاتحاد والترقي في تولي سلطة الحكومة بعد إنقلاب الدستور، كان لروحي الخالدي أن يصبح أحد نوابها في مجلس المبعوثان المعاد إحياؤه عام 1908 بعد أن تم تجميده عام 1878، مكملاً في المجلس الجديد الخط الإصلاحي الذي كان قد بدء به عمه داخل المجلس قبل ما يزيد عن ثلاثين عاماً. ولكونه فلسطينياً فقد كان لا بد له أن يطرح موضوع الخطر الصهيوني على فلسطين على أجندة أعمال المجلس، وذلك خلال جلسة مناقشة الموازنة الخارجية للدولة في جلسة أيار 1911 "وقد بدأ روحي الخالدي بشن حملة عنيفة على الصهيونية لأنها ضارة بمصالح العثمانيين في فلسطين، وحرص على أن يفرق بين اليهود العثمانيين الذين ليس لهم أي صلة بالصهيونية والصهيونيين "كما أنني ضد الصهيونية، ولكنني لست ضد اليهودية، والدليل هو الرسائل التي بعثها إلى هنا حاخام باشي أزمير وغيره من الحاخامات الذين يناهضون الصهيونية" [394].

وشرح الخالدي النظرية الصهيونية أمام المجلس، ووضح مسارات الهجرة اليهودية إلى فلسطين ومساعيها لإنشاء دولة في فلسطين وما تقوم به لهذا الغرض من تأسيس مستعمرات وجمعيات وفرق عسكرية وبريد ومحاكم وإدارات في فلسطين وغير ذلك. وكان قد كتب مقالة في جريدة هتسفي (الظبي) العبرية في أوائل تشرين ثاني 1909 عبر فيها عن رفضه للحركة الصهيونية وكتب فيها "لسنا مدنيين لكم بشيء، فقد فتحنا هذه البلاد من البيزنطيين وليس منكم" [395].

---

[390] روحي الخالدي، الهلال، ديسمبر 1908، ص 155

[391] نفس المصدر، ص 154-155

[392] نفس المصدر، ص 155.

[393] روحي الخالدي، الهلال، عدد ديسمبر 1908، ص 167

[394] قاسمية، مصدر سبق ذكره، ص 22.

[395] مناع، مصدر سبق ذكره، ص 154.

وتعبر هذه المواقف عن وعي عميق لموقع اليهود العثمانيين في إطار الحداثة العثمانية، فيما تقف الحركة الصهيونية في موقع الحداثة الآخر الهادف إلى تقويض الحداثة العثمانية وبناء دولة صهيونية على أنقاضها، وهو ما جعل حاخامات يهود يرفضون ذلك ومنهم حاخام باشي أزمير الذي يذكره. ويظهر هنا أن موقف روحي الخالدي من الصهيونية قد تقدم عن موقف يوسف ضياء الخالدي المشروح أنفاً، ويعود ذلك إلى ممارسات الحركة الصهيونيةالتي قد أصبحت أوضح مما كانت عليه في الفترة التي كتب فيها عمه عنها، كما يعود إلى المعرفة العميقة لروحي الخالدي بالصهيونية وخطرها أكثر من عمه، كونه عاش في باريس خلال الفترة التي ظهرت فيها قضية دريفوس، وما جرى في إطارها من نقاش حول قضية اللاساسي، وفي المكتبة الخالدية ترك روحي الخالدي نسخة من كراسة لإيميل زولا كان يحوزها عن اللا سامية [396].

وإلى جانب كفاحه في مجلس المبعوثان ضد الصهيونية، فقد كتب روحي الخالدي كتاباً باسم "السيونزم" عام 1913، أي قبل وفاته بقليل، والكتاب مكون من ستة فصول: مقدمة عن الصهيونية، جذورها التاريخية، لمحة عن تاريخ اليهود منذ ما بعد موت الملك سليمان وحتى خراب الهيكل الثاني، تشتت اليهود وظهورالصهيونية الحديثة، الجمعيات اليهودية الكبرى. ويتضمن الكتاب إحصائيات عن أعداد المستوطنات وأعداد بيوتها وكافة مرافقها معتمداً طريقة أوغست كونت في المبحث الإمبريقي.

وتحتوي الدراسة على عدد من المواقف الفكرية بشأن العلاقة بين الذات والآخر الصهيوني في هذه الحالة، والتي يجدر التوقف عندها.

كعمه يوسف ضياء الخالدي، يبدو روحي الخالدي حاملاً لفكرة أن الصهيونية هي نظرية عادلة وطبيعية، أو يعتبرها نتاجاً ليقظة الشعور القومي اليهودي، ورداً على الاسامية. وما رافقها من إضطهاد تجاه اليهود. ويضيف فيصل دراج "والخالدي، في دراسته متأثر لما أصاب اليهود، ورافض للعمل الصهيوني الذي يحمل الإنسان الفلسطيني أوزار إضطهاد الإنسان الأوروبي للجماعة اليهودية، يقول الخالدي: "كان الروس اعتبروا اليهودية مثل مرض الجذام – كما عبر بعض الكتاب لأن هذا التعبير ليس لنا" [397].

يعكس هذا النص الموقف الإنساني الكبير للخالدي، تضامناً مع اليهود ضد اللا سامية والقمع والاضطهاد والمذابح التي مورست بحق اليهود، ولكن هذا التضامن يبقي السؤال الكبير قائماً: لماذا يكون الحل للمسألة اليهودية من خلال خلق معاناة لشعب آخر هو الشعب الفلسطيني، هذا هو السؤال الذي يثيره روحي الخالدي إلى نهاية مداياته، وإن كان قد وجب عليه أن يستنتج من أن الحركة الصهيونية هي حركة عنصرية، تسعى لإحلال عنصر محل عنصر آخر، وليست حركة نهوض قومي "للشعب اليهودي" كما تمت تسميتها من قبله.

ولكن عدم وصول روحي الخالدي إلى هذه النتيجة الأخيرة، لم يحل بينه وبين أن يتمكن من رؤية النتائج الكارثية للممارسة الصهيونية على الأرض على الشعب الفلسطيني. وبين في دراسته كيف أن الصهيونية استخدمت العلم والثقافة والمال والتخطيط في تحقيق أغراضها، في إطار ذلك توزع الجهد الصهيوني لتحقيق أهدافه حسب روحي الخالدي على "الانتلجنتسيا والفاعلية الثقافية والإعلامية، التضامن اليهودي والتخطيط الدقيق، والسلاح المالي الذي لا يثلمه سلاحاً آخر" [398]. وفي مكان آخر كان روحي الخالدي قد كتب عن أساليب الحركة الصهيونية الحديثة"، فإذا أردت المقارنة بين إدارة

[396] Rashid Khalidi, Ibid, Footnote Number 88, Page 238.

[397] فيصل دراج (ربيع – صيف 1998)، "روحي الخالدي والمسألة الصهيونية: القدر الفلسطيني واستبداد القوة"، رام الله: مجلة الكرمل، العدد 55 – 56، ص333

[398] نفس المصدر، ص334

الديون العمومية وبين نظارة المالية فأنظر إلى قرية من قرى الألمان أو اليهود المستعمرين في سوريا وفلسطين، وما فيها من الإنتظام والعمران، وإلى قرى الأهالي المجاورة لها وما فيها من الفقر المقع والخراب ويتضح لك الفرق بين الأدارتين" [399].

إذن فإن صراع الأنا الفلسطينية مع الآخر الصهيوني، قد كان صراعاً بين حداثة لم تنطلق نتيجة لسوء الإدارة كما يرى الخالدي وما خلفه هذا السوء من فقر مدقع وخراب، وبين تحديث يستخدم القرارات والقدرات الإدارية والعمرانية والتنظيمية الحديثة من أجل فرض وقائع على الأرض مغايرة لحقوق ومتطلبات السكان الأصليين. هكذا كانت الحالة على الدوام وفي كل التجارب الإستعمارية الإحلالية، حيث يستخدم التحديث ومعارفه من أجل إلغاء الآخر من السكان الأصليين وإنهاء وجوده.

ومن أجل تفحص المشروع الصهيوني على الأرض مارس روحي الخالدي قدراته كباحث إمبريقي، فتجول من المستعمرات الصهيونية القائمة في فلسطين واحدة واحدة وجمع عنها معلومات شاملة ضمنها في كتابه عن 28 مستعمرة مساحتها 279,491 دونم وسكنها 8 آلاف مستوطن، ووجد أن هذه المستعمرات منظمة تنظيماً عالياً، وتملك القدرات الاقتصادية، وتستخدم سلاحي المال والإعلام في عملها، الأخير عبر صحف ومجلات يهيودية، مثل صحيفة اورور (الشفق بالفرنسية، وأخرى يديرها صحافيون وعرب وأتراك تدفع لهم الصهيونية مثل صحيفة جون ترك، في الأستانة، وصحيفة النفير في القدس، وصحيفة الأخبار في حيفا وهكذا. أما بالنسبة للمال فقد استخدم في محاولات شراء فلسطين نفسها من السلطان العثماني عبد الحميد، وعندما لم بنجح ذلك، استخدم المال في شراء مأموري الطابو ومحرري المقاولات والنواب الذين كانوا يقومون بتسهيل سيطرة الحركة الصهيونية على الأرض من خلال إجبار الفلاحين على البيع، "أو تزوير تهم تلقي بهم في السجون حتى يضطرون إلى البيع.

مقابل إستخدام الصهيونية للإمكانات الحديثة من إدارة ومال وتخطيط وإعلام وغيره، يعود روحي الخالدي تصوير هشاشة المجتمع الفلسطيني التي جعلته غير قادر على الصمود اتجاه هذا الهجوم التحديثي القادم لتفكيكه وتدميره، في هذا الإطار يصف الفلاح الفلسطيني الواقع تحت طائلة الديون، والذي يحل مشكلة الديون بمزيد من الإستدانة، بحيث يضطر في النهاية إلى بيع داره أو/وأرضه. كما يصف إقبال الفلسطينيين على الرذائل التي جلبتها الصهيونية معها إلى فلسطين.

بديلاً لذلك يطرح الخالدي كما طرح في كتابات سابقة النهوض والإحياء والتحديث العثماني-الفلسطيني كبديل لمواجهة الصهيونية وحماية الأرض والبلاد من سيطرتها عليها، بديل لم يتمكن من تحقيق ذاته على الأرض لأن مشروع الصهيونية كان أقوى وأقدر من البنية الهشة للشعب الفلسطيني أنذاك، ولأن كبار ملاك الأراضي وكبار الإدارة قد تعاونوا أنذاك مع الصهيونية في تحقيق ما تريد.

بدء روحي الخالدي مشواره الفكري – السياسي بموضوع المواجهة من الشرق والغرب ومحاولة الإجابة على سؤال كيفية الانتقال من المواجهة إلى احترام الكينونات المختلفة بدون إعتداءات وبدون غزو من طرف لأراضي وبلاد الطرف الآخر، ثم انتقل إلى حالة التفاعل الثقافي بين الشرق والغرب وكيفية تطويرها في إطار وحدة الثقافة العالمية من أجل النهوض بدور العلم العقلي وكذلك دوره في بناء الحضارة، تلا ذلك تشريحه للاستبداد وطرحه كيفية التخلص منه من أجل الوصول إلى الحداثة، وانتهى بسؤال الصهيونية "والتناقض بين الأنا العربية الإسلامية والآخرالصهيوني" [400] وكيفية معالجته. مسار يبدو انبناء مرحله منطقياً واحدة على الأخرى. وواحدة بعد أخرى، ولكن تبدو فيه الفاجعة في نفس الوقت، فحينما وصل الخالدي إلى المرحلة الثالثة التي حملت التفاؤل لديه بنهاية الاستبداد ونشوء حداثة عثمانية – عربية مساوية للغرب، برزت الصهيونية لتعيد الصراع إلى مبتدأه منتجة هزيمة للحداثة الفلسطينية، ومعيدة الكره إلى نقطة البداية في الصراع من أجل الحداثة بحيث لا زالت الأسئلة الحداثية التي طرحها روحي الخالدي قائمة حتى اليوم وبإنتظار الجواب.

---

[399] روحي الخالدي، الهلال، ديسمبر 1908، ص 156 – 160

[400] دراج، نفس المصدر ص 347

خاتمة

جسد الخالديان يوسف الخالدي وروحي الخالدي إذن حالة متقدمة عن غالبية أفراد النخبة الفكرية والسياسية التي كانت تجايلهما في فلسطين ووقفى على مستوى واحد مع العديد من المفكرين والمثقفين العرب في ذلك الحين وإن لم يتم الإعتراف بذلك بشكل كافٍ في الكتابات الصادرة عن الفكر والأدب العربي في تلك الفترة ككتب قسطاكي الحمصي، وعطية عامر وحنا الفاخوري وعمر الدسوقي وعبدالحي ذياب وعزالدين الأمير، ولويس شيخو، وجرجي زيدان وأنيس الخوري المقدسي، كما يشير الدكتور حسام الخطيب [401].

كلاهما إنطلق من رؤية ليبرالية – إصلاحية، تنظر إلى الإسلام بطريقة مختلفة على أنه ليس ديناً ثيوقراطياً، وأنه دين إيداع حاكمية الله في الأمة وليس في الحاكم، ودين تفويض الأمة إدارة شؤون نفسها بنفسها في إطار تمتعها بالحقوق الفردية والعامة، بما فيها حقها في إختيار وتفويض الحاكم. كما تتضمن هذه الرؤية الانفتاح على الثقافة العالمية، ونهل العلم وكل متطلبات الحضارة والتقدم. ومارس كل منهما رؤيته، مجسدين الانتقال من العالم – الفقيه التقليدي إلى المثقف، بما هو مفهوم عصري يجعل حامله جامعاً بين النظرية والممارسة، بين التفكير والعمل وهو ما جمع بينها كلاهما من خلال نشاطهما السياسي المتعدد الأوجه.

وإلى جانب الفكر الليبرالي – الإصلاحي، كان كلاهما عالماً متضلعاً، فيوسف ضياء الخالدي يعكف على تحقيق ديوان لبيد إبن أبي ربيعة، ويعلم في معهد اللغات الشرقية في فيينا، وروحي الخالدي يدرس ثم يدرس في السوريون. وكلاهما يصدر في علمه عن تواضع وإحترام للمعرفة والتمحيص والتبحر في الأشياء وعدم التعصب، بحيث يكتب روحي الخالدي في دراسة عن إنتشار الدين المحمدي: "استعيذ من كل متعصب جهول، وكل ظالم غشوم يضل بهديه الكثير من الناس ويجمعهم على غير الهدى والحق، ويقودهم بغير مصباح العلم فيحيد بهم عن منهج الحضارة ليهبطوا إلى مهاوي الهمجية" [402].

ويؤمن كلاهما بأن الحرية هي أساس الإبداع، وفي هذا يكتب روحي الخالدي: "ومن المسائل المهمة المقتضى بيانها أن الإنتظام يمتزج بالحرية في الأدب كما يمتزج في السياسة، لا بل الانتظام نتيجة الحرية فيهما جميعاً، ولكن ينبغي التفريق بين الانتظام ورعاية القواعد، فرعاية القواعد أمر لا يتعلق إلا بالشكل الخارجي، وأما الانتظام فينتج من باطن الأشياء، أي من ترتيب العناصر الأصلية في الموضوع المبحوث عنه ترتيباً يستحسنه الذوق. فهاتان الخاصتان المتخالفتان في ذاتهما كثيراً ما توجد إحداهما بدون الأخرى [403].

وعليه فإن هنالك فرقاً كما يرى الخالدي بين مؤلف عادي يلتزم بالقواعد، وبين آخر مبدع يبحث من الانتظام نتاجاً لحريته.

وكان روحي الخالدي "إنتظامياً" إذا صح التعبير، لذا أبدع في كتاباته وكان رائداً فيه، بحيث كتب جرجي زيدان عن كتابه "علم الأدب"، "الأسلوب الذي توخاه المؤلف في المقابلة بين الأداب العربية والإفرنجية وبيان ما اقتبسه الأفرنج من أدابنا وأساليبنا مما لم يتصد للبحث فيه أحد من قبله ولم نر أحد، تصدى له بعده" [404].

وعليه فقد كانت رؤاهما الإصلاحية – الليبرالية وطريقتهما العلمية أمراً فريداً من نوعه في فلسطين في ذلك الوقت، تميزا به ومعهما قلة آخرون في فلسطين في ذلك الوقت.

---

[401] الخطيب، مصدر سبق ذكره، ص 36 – 38.

[402] الأسد، مصدر سبق ذكره، 103.

[403] نفس المصدر، ص 73 – 74.

[404] نفس المصدر، ص 71.

إن كانت رؤاهما وأفكارهما وطريقتهما العلمية رائدة في ذلك الوقت، إلا أن الأمر لا يخلو من بعض المآخذ والنقاط التي تحتاج إلى مناقشة في فكرهما، مثل إدعاء روحي الخالدي بأن الحكم العثماني ليس ثيوقراطياً، أو تبريره للخلافة ذاتها بأنها حكم غير ثيوقراطي، هذا إضافة إلى موقفه غير المتسق من الاستبداد حيث ينسبه أحياناً إلى المحيطين بالحاكم أكثر مما هو استبداد الحاكم نفسه، وفي ذلك كتب في كتابه "علم الأدب".

"فالظلم شنيع ولكن المغري له والمتبصبص أشنع، فالمتملقون يفسدون أخلاق الملوك منذ حداثة سنهم، وهم يكررون عليهم صباح مساء" كل هذا الأمة هي لك. فحب الملك خصلة كبقية الخصال الإنسانية والملوك يتساوون في الخصال مع بقية الناس، ولكنهم يفرقون عنهم بأن الحقيقة تخفى عليهم بالكلية ولا يطلعون على جلي الخير، فهم أحق وأولى بالرحمة العالمية"[405].

عبارة توحي بتبرير الإستبداد جزئياً.

ما عدا هذه المآخذ الطبيعية حيث لم يظهر الفكر الإصلاحي-الحداثي-النهضوي العربي متكاملاً بل شابه هنات ونواقص لدى كل مفكري تلك الفترة. ما عدا هذه كان الخالديان مفكران منسجمان متسقان، سيما لجهة تجديد الإسلام وإعادة تفسيره ليتلائم مع روح العصر، في هذا الإطار سارا على طريق الأفغاني ومحمد عبده، وفضا قبول اتجاه خير الدين التونسي لقبول موقع تنفيذي في السلطة العثمانية. دعيا إلى إصلاح كل الأديان لتصبح عبادة وليس إعتقاداً يقسم بين البشر ويسبب بينهم الكراهية والحروب. كتب روحي الخالدي أيضاً بهذا الشأن.

"أصبح رؤساء هذه الدول المتمدنة رعاة –للمواشي- بل الشعوب والأمم، وتبدلت عصا الرعاية بصولجان الملك. ووقف كل شيء وتعين وأخذ الدين شكلاً مخصوصاً وانقلبت الصلاة من المعنى اللغوي إلى المعنى المصطلح عليه عن أهل كل مذهب. وتغييت أقوالها وأفعالها بسبب ذلك المذهب. وضرب الإعتقاد ثقافة على العبادة وعلى هذا الوجه اقتسم الكاهن والملك أبوة الشعب. وعلى هذا الوجه قامت الشراكة الأبوية الجمعية الثيوقراتية وهي الدولة الجامعة أحكامها بين الديانة والسياسة. وإزدحمت الشعوب على سطح الكرة فتضايقوا وتخاصموا وانتشبت بينهم الحروب واصطدمت الممالك بعضها بعض وطغى قوم على قوم فأوجب هذا الطغيان مهاجرة الشعوب والأمم وتغربهم ورحلاتهم [406].

لذا دعيا لإصلاح الدين ليصبح وسيلة تقارب بين الشعوب.

لم ينتصر فكر الخالديان في ذلك الوقت، وتحولت خارطة الأرض التي نبت فيها مع نكبة عام 1948. ولكن بعثاً جديداً ينتظره، ولهذا تتم العودة إلى هذا الفكر من قبل الكتاب الفلسطينيين بين حين وآخر.

المراجع

- ألكسندر شولش (1990)، تحولات جذرية في فلسطين: 1956 – 1992، دار الهدى، ط 2: "مصلح فلسطيني: يوسف الخالدي"، ص280 – 292.

- Rashid Khalid (1997) Palestinian Identity, New York: Columbia University Press.

- حسام الخطيب (1985)، روحي الخالدي: رائد الأدب العربي المقارن، عمان: دار الكرمل للنشر والتوزيع، ط 1.

[405] الخطيب، مصدر سبق ذكره، ص 98.

[406] روحي الخالدي، الهلال ، جزء 15، سنة 12، 1، 1904/5/1، ص 464

- روحي الخالدي، المقدمة في المسألة الشرقية، القدس: مطبعة دار الأيتام الإسلامية.

- ناصر الدين الأسد (2009)، محمد روحي الخالدي: رائد البحث التاريخي في فلسطين، الفتح للدراسات والنشر.

- عادل مناع (1995)، أعلام فلسطين في أواخر العهد العثماني (1800-1918)، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط 2.

- قسطندي الشوملي (1990)، الاتجاهات الأدبية والنقدية في فلسطين: دراسة لحياة النقد الأدبي الحديث في فلسطين من خلال جريدة فلسطين، القدس: دار العودة للدراسات النشر، ط 1.

- خيرية قاسمية (1996)، روحي الخالدي: 1864 – 1913 (الموسوعة التربوية الفلسطينية بإشراف د. يحيى جبر)، نابلس: الدار الوطنية للترجمة والطباعة والنشر والتوزيع.

- حسن حميد (2008)، روحي الخالدي: رائد الأدب المقارن (1864 – 1913)، المركز الفلسطيني للبحوث والدراسات الاستراتيجية.

- سعيد مضية (2010)، رواد التنوير في فلسطين، بيروت.

- جهاد أحمد صالح (2010)، يوسف ضياء الخالدي، رام الله: الإتحاد العام للكتاب والأدباء الفلسطينيين.

- جهاد أحمد صالح (2010) روحي الخالدي، رام الله: الإتحاد العام للكتاب والأدباء الفلسطينيين.

- اسحق موسى الحسيني، هل الأدباء بشر؟، بيروت: دار العلم للملايين، بدون تاريخ إصدار.

- عجاج نويهض (1981)، رجال من فلسطين، بيروت: منشورات فلسطين المحتلة.

- عبد الرحمن ياغي (1982)، حياة الأدب الفلسطيني، الحديث من أول النهضة حتى النكبة، رام الله: وزارة الفلسطينية، ط 2.

- يعقوب العودات، من إعلام الفكر والأدب في فلسطين، القدس: دار الإسراء.

المجلات والصحف وفصول من كتب:

- روحي الخالدي (نوفمبر 1908، وديسمبر 1908: جزءان) "الإنقلاب العثماني وتركيا الفتاة ، " القاهرة: مجلة الهلال الجزء الثاني من السنة السابعة عشرة (ص67 – ص83) و (ص 131 – 171).

- جرجي زيدان (نوفمبر 1913)، "مسيرة روحي الخالدي"، القاهرة: مجلة الهلال، ص 152 – 153.

- روحي الخالدي (1902/1/15): "برتلو العالم الكيماوي الشهير"، القاهرة: مجلة الهلال، ج 14 – ص 421 – 440).

- روحي الخالدي (ابتداءاً من 15 نوفمبر 1902 وحتى 1904/8/1): "فكتور هوكو وعلم الأدب عند الإفرنج والعرب"، القاهرة مجلة الهلال: الأعداد من الجزء الرابع من السنة الحادية عشرة، وحتى الجزء العشرين من السنة الثانية عشرة 1904/8/1.

- عادل مناع (ربيع 2007)، "النخبة المقدسية: علماء المدينة وأعيانها"، القدس: مجلة حوليات القدس، عدد 5، ص 5 – 47.

- عادل مناع (1983)، "يوسف ضياء الدين الخالدي"، القدس: مجلة الفجر الأدبية عدد 36/35.

- علي محافظة (1978)، "التيارات السياسية في فلسطين في عصر النهضة"، (1850 – 1930)، ضمن كتاب: المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام، دمشق: جامعة دمشق.

- وليد الخالدي (ربيع 2005) "المكتبة الخالدية في القدس"، القدس: مجلة حوليات القدس، ملف القدس 3، ص 66 – ص 92.

- فيصل دراج (ربيع – صيف 1998)، "روحي الخالدي والمسألة الصهيونية: القدر الفلسطيني واستبداد القوة"، رام الله: مجلة الكرمل، العدد 55 – 56. ص 329 – ص 350.

صفحات إلكترونية:

صفحة المكتبة الخالدية: www.khalidilibrary.org

الفصل السادس

خليل السكاكيني: ذات

مهجوسة بالبحث عن الإنسان الحر

الأعلى

وليد سالم

"كان السكاكيني منذ صباه متحرراً من الأوهام، ثائراً على التقليد، مبتكراً شجاعاً، قوي البنية، كبير القلب والعقل" [407].

[407] اسحق موسى الحسيني، في: عبد الحميد ياسين وآخرون (1955)، ذكرى السكاكيني.ص91.

"كانت له نشأة متحررة من كل الإعتبارات التي تقيد الروح والعقل والمنطق السليم والتي كان معظم جيله يتقيد بها. فكان متحرراً في عقله، متحرراً في روحه، متحرراً في أسلوبه، متحرراً في أدبه، متحرراً في مجلسه، متحرراً في ما شغله من مراكز رسمية. كان نجماً متحرراً من نجوم الأندية التي أنشأها الشباب في القدس" [408].

"هذا الزميل عاش على مبادئ ونظرات في الحياة يصح أن تعد الدعامة لفلسفة تعز المثل العليا، وتقدر القوة، وتشيد بالجمال وبساطة العيش، وتبشر بإنسانية رقية" [409].

"السكاكيني إنسان وكفى" [410].

"كان يؤمن بالمساواة الحقة بين بني البشر، وكان يؤمن بالسلام في إطار من العزة القومية." [411].

"كانت تنازعه دوماً أشواق أن يملك رسالة فلسفية ما ينشرها ويدعو إليها، أو قل أنه كان يتحرق شوقاً إلى أن تكون له رسالة نبوية" [412].

"ومفتاح شخصية السكاكيني، أنه كان منسجماً إنسجاماً تاماً مع جميع مقوماته واتجاهاته. كان مفكراً من الطراز الأول، يداوم على القراءة، ويبحث عن المشكلات وعن حلول المشكلات. حتى أنه حين مرضت زوجته أخذ يقرأ كتب الطب ليفهم سر المرض، وكيف يعالج.

فالسكاكيني كان ذا عقلية منفتحة نامية متطورة متقدمة، ولكن هذا لا يكفي.

الناحية الثانية: أنه كان ذا نفس صافية، صفاء تاماً، لا يعرف التعصب ولا يعرف الخصام ولا يعرف الإفتراء، ولكن هذا لا يكفي.

كان يعنى بجسمه عناية خاصة، يستحم كل يوم بالماء البارد، ويمشي مسافات شاسعة لكي يحافظ على بنيته الجسمية.

فالسكاكيني إذن كان منسجماً إنسجام النغم الموسيقي، كل عازف في الفرقة منسجم مع زملائه، لم يكن هناك نشاز فانسجم الفكر مع النفس ومع الجسد.

---

[408] عزة دروزة، في نفس المصدر، ص36–37

[409] د. منصور فهمي، في نفس المصدر، ص108

[410] عباس محمود العقاد، في نفس المصدر، ص 69

[411] نقولا زيادة، في نفس المصدر، ص48.

[412] زكريا محمد، في: يوميات خليل السكاكيني (ي خ س)، الكتاب السادس، 2006، ص13.

هذا هو مفتاح شخصية السكاكيني، بحيث ندر في بلادنا من توافرت فيهم هذه الصفات، هذا الإنسجام المطلق بين العقل والنفس والجسم" [413].

"وثار السكاكيني في حياته مراراً، وثار على الأتراك وقطع الصحراء مشياً على الأقدام ليلتحق بالثورة العربية، وقبض عليه وسجن في دمشق، وثار على الرهبنة اليونانية وذهب في وفد إلى الأستانة وقابل الصدر الأعظم وخاطبه بصراحة وعنف طالباً رفع الضيم عن العرب الأرثوذكس في فلسطين، وثار على وعد بلفور وهو موظف في الحكومة. وسار في طليعة مظاهرة نظمها طلاب المعهد الحكومي الذي كان يدرس فيه، وثار على أدب اللفظ ثورته المشهورة التي سجلها في مقالاته التي جمعت في كتاب (مطالعات في اللغة والأدب)، والتي كان طرفها الآخر الأمير شكيب ارسلان. وثار على القدر حين توفيت زوجته وهي في ريعان الشباب وحزن عليها حزناً شديداً وعبر عن ثورته أبلغ تعبير بعبارة علقها على صدر مكتبته هي "لن نرضى" [414].

تقدم هذه المقتبسات خليل السكاكيني (1878 – 1953) كإنسان حر وثائر، وكمفكر سعى لإنسجام الفكر مع النفس والجسد، ولتقديم رسالة. فما هي ملامح رسالة السكاكيني، وما هي أفكاره في الحرية والنهضة وسعادة الإنسان؟. وهذا ما تحاول أن تتصدى له هذه الورقة في إطار لا يرفعه إلى مستوى الأسطورة المبدعة إبداعاً مطلقاً لا تشوبه أية نواقص، كما لا تحط من شأنه ومكانته لتعطيه أقل من قدره.

تقدم الورقة السكاكيني كمفكر كانت له تأملات ومنظومة من الأفكار يرى من خلالها الحياة والمجتمع والاقتصاد والتربية والسياسة معاً، وليس على غرار ما فعلت دراسات سابقة من مرحلة الثمانينات من القرن الماضي وقبل ذلك عنه والتي فصلت خليل السكاكيني المربي عن خليل السكاكيني الأديب، وخليل السكاكيني المفكر، وخليل السكاكيني الإنسان وخليل السكاكيني اللغوي... وهكذا، بشكل مجزئ، بدون ربط أفكاره بعضها ببعض وإيجاد التناغم فيما بينها في هذه المجالات كافة.

هذا وقد جاء قيام مركز خليل السكاكيني الثقافي بالتعاون مع مؤسسة الدراسات المقدسية بنشر يوميات خليل السكاكيني كاملة في ثماني مجلدات كبيرة بين 2003–2010، ليفتح الباب أمام البحث في منظومة الأفكار الشمولية لخليل السكاكيني، فكانت هنالك مساهمات جديدة في هذا الإطار وأتت على شكل تقديمات لهذه المجلدات الثمانية لكل من فيصل دراج، سليم تماري، أكرم مسلم، عادل مناع، زكريا محمد، يوسف حداد، محمود شقير، وتانيا ناصر.

هذه اليوميات وكذلك الدراسات التي تأتي في مقدمات مجلداتها الثمانية، تفتح الباب أيضاً أمام دراسات واسعة جديدة لتاريخ فلسطين السياسي والإقتصادي والاجتماعي في كل الحقبة الممتدة من نهاية الفترة العثمانية حتى مطلع الخمسينات من القرن العشرين حينما توفي خليل السكاكيني.

ورغم أن اليوميات تخلو من تلك التي كتبها السكاكيني منذ ما بعد يوم 1908/12/15 وحتى 1914/1/1، ما عدا تلخيص إبنته هالة السكاكيني لليوميات حتى عام 1912 [415]، ومن آذار 1915 حتى بداية تشرين 1917، كما أن يوميات 1922 – 1931 (فترة ثماني سنوات) مفقودة، وكذلك اليوميات التي تغطي من 1937/7/30 وحتى 1939/11/27، فإن ذلك لا يفقد آلاف الصفحات المنشورة في طيات المجلدات الثمانية وأهميتها الكبيرة.

من جهة أخرى كان لهذه اليوميات أن تكون أكثر فائدة لو توفرت أيضاً على ما كان يرسله سري لوالده خليل من رسائل أثناء دراسته في الولايات المتحدة الأمريكية، ويبدو أن هذه الرسائل قد فقدت، أو لربما يتم العثور عليها في المستقبل.

---

[413] اسحق موسى الحسيني، نواف عبد حسن (1991)، خليل السكاكيني بين الوفاء والذكرى، الطيبة: مركز إحياء التراث العربي، ط1،ص33–ص34.

[414] اسحق موسى الحسيني، في عبد الحميد ياسين، مصدر سبق ذكره، ص 92

[415] أنظر/ي: ي خ س، الكتاب الأول ص 346 وص352.

وإلى جانب ذلك كله ثمة حاجة لا زالت قائمة لمراجعة ما نشره خليل السكاكيني في "مجلة الجامعة" لمحررها فرح أنطون أثناء وجوده في الولايات المتحدة الأمريكية، كما للعثور على كتابه المفقود "الإحتذاء بحذاء الغير" المنشور عام 1896، ولمراجعة مقالاته التي نشرها في مجلة الأصمعي وجريدة فلسطين وغيرها من الصحف الفلسطينية الصادرة بين نهاية العهد العثماني وفترة الانتداب البريطاني على فلسطين.

وإلى حين العثور على كتابات السكاكيني المفقودة تلك التي لم تتم مراجعتها بعد، فإن هذه الورقة تعتمد بشكل خاص على مجلدات اليوميات الثماني، وكتب السكاكيني: ما تيسر، سري، لذكراك، تعالوا ننقرض، وكذا أنت يا دنيا، وفلسطين بعد الحرب العظمى، فيما لم تتم العودة إلى كتبه اللغوية والأدبية البحتة مثل "وعليه قس" و"الأصول في تعلم اللغة العربية" و"مطالعات في اللغة والأدب" وفيما يتعلق بالكتابات عنه فقد جرت مراجعة الكتب والكراسات الصادرة عنه ليوسف حداد، وعبد الحميد ياسين وآخرون، ونواف عبد حسن، وحمودة زلوم، وفوزي الأسعد، وجهاد أحمد صالح، وكذلك الأبحاث عنه كأجزاء من كتب غير تلك الواردة في المجلدات الثماني كتلك التي كتبها سليم تماري، وتيسير الناشف، وأخيراً الإشارات الواردة عنه لدى قسطندي الشوملي، عجاج نويهض، وعبد الرحمن ياغي (أنظر/ي ثبت المراجع).

وعدا ذلك فقد تمت مراجعة دراسات عن فرح أنطون لقرب أفكاره وشخصيته من أفكار وشخصية خليل السكاكيني.

صنعة نفسه

يوجد زحمة نسبية في الدراسات والأبحاث المنشورة عن خليل السكاكيني. وتحيل الدراسات الكلاسيكية منها المنشورة فكر السكاكيني قبل نشر يومياته كاملة إلى مؤثرات فكرية مبكرة جاءته من جدته لابيه اليونانية[416] وإلى تأثره بمعلمه نخله زريق (1859-1921)، ورفيق شبابه داود الصيداوي الذي اشترك معه وآخرون في إنشاء جمعية الآداب الزاهرة بالقدس عام 1898.

وتشير تلك الدراسات إلى تأثره في مرحلة لاحقة بنيتشه، والمتنبي، وابن الرومي، وديكارت، وشبلي شميل، وسبينوزا، وهربرت سبنسر، وشوبنهاور، وبرتراند رسل، والذين يذكرهم جميعاً في يومياته، كما هنالك حيز خاص سيما في المجلد الأول من كتب اليوميات لتفاعلاته مع المفكر اللبناني فرح أنطون صاحب مجلة "الجامعة" أثناء وجود السكاكيني في نيويورك.

وإلى جانب هذا وذاك نجد تفاعلاته مع المفكرين السوريين مثل محمد كرد علي وآخرين أثناء ووجوده في دمشق 1908، وتفاعلاته مع المفكرين المصريين كطه حسين وعباس محمود العقاد ومنصور فهمي ومحمود عزمي أثناء تواجده في مصر لمدة عامين منذ سنة 1920، هذا إضافة لتفاعلاته مع معروف الرصافي الشاعر العراقي أثناء سني تواجده في القدس، ومع أمين الريحاني أثناء وجوده في مصر وهكذا.

على أن قراءة السكاكيني تحيل المرء إلى الاستنتاج على أنه صنعة نفسه بدرجة كبيرة، حيث يلحظ المرء لديه أفكاراً متغيرة وغالباً ما تكون نتاج لحظتها، وبعضها يأتي عفو الخاطر إضافة لبعض آخر مفكر به وأحياناً يقول بشيء ثم يقول بعد حين بنقيضه، ومن أمثلة ذلك موقفه من نيتشه، حيث يكتب عام 1910:

"إن سفري إلى بلاد الإنكليز، ثم سفري إلى أمريكا وتشربي مبدأ نيتشه الفيلسوف الألماني وغيره من الفلاسفة، والصعوبات التي لقيتها، كل ذلك أحدث إنقلاباً لم أعهده قبل سنة" [417].

ويعود في يومياته ليكتب عن فلسفة القوة لنيتشه يوم 1917/12/24 [418]، ثم يستمر تأكيده على تبنيه لفلسفة نيتشه خلال العقود اللاحقة، وذلك حتى انتقد فلسفة نيتشه عام 1940، ومما قاله بهذا الخصوص:

"إذا جاز لي أن أنتقد نيتشه فإنني أقول أن فلسفته هي فلسفة العبيد. فإن العبد لا يكفيه أن يتمنى أن يكون قوياً، ولكنه يتمنى أن يكون قادراً على أن يحمل الرجل بإصبع واحدة، لا يكفيه أن يتمنى أن يكون قادراً على دفع الظلم ولكنه يتمنى لو يستطيع أن يأكل خصمه" [419].

---

[416] اسحق موسى الحسيني (1989)، خليل السكاكيني الأديب المجدد، القدس: مركز الأبحاث الإسلامية، ص111

[417] خليل السكاكيني (1955)، كذا أنا يا دنيا، ص 51

[418] ي خ س، الكتاب الثاني، رام الله: مركز خليل السكاكيني الثقافي ومؤسسة الدراسات المقدسية، ص 206-207.

[419] ي خ س، الكتاب السابع، يوم 1940/7/31، ص 204.

ومع هذا النقد لنيتشه يعود السكاكيني لتأييد نيتشه بعد سنتين إذ يقول في خطاب له ألقاه في جمعية الشبان المسيحية عام 1942 "إذا كان هنالك من يعتمد على العقل فإني لا أعتمد عليه. فرأى الحق في جانب نيتشه، فقد حمل على الفلاسفه كلهم لأنهم يحكمون العقل وما هو بالحكم الترضى حكومته" [420].

هذا مجرد مثال واحد على أفكار وتقييمات متناقضة كان يطرحها السكاكيني في أوقات مختلفة، مما يوحي أن بعض أفكاره كانت بنت ساعتها، وتأتي عفو الخاطر، كما توحي بأن تبنيه لآراء مفكر معين لم يكن تبنياً كلياً، وإنما تبنياً جزئياً لأفكار يوافق عليها هو وتدخل ضمن منظومته الفكرية الخاصة، وفي هذا الإطار فقد أخذ السكاكيني فلسفة القوة النتيشوي' بطريقة مختلفة عن هذا الأخير، وأصبحت لدى السكاكيني تعني قوة الجسم وقوة العقل وقوة النفس، وذلك من أجل تحقيق سعادة البشر، وليس من أجل تعزيز عدوانية الأقوى وسيطرته كما ذهب نيتشه. ومن ناحية عملية مارس السكاكيني منهجه لتعزيز القوة كما يراها من خلال النوم الجيد، الأكل الجيد، والاستحمام اليومي بالماء البارد، وممارسة الرياضة، والمطالعة، والاستماع إلى الموسيقى، بما يقوي النفس والعقل والجسد بكل هذه الوسائل.

ونجد السكاكيني في مكان آخر يعلي من قيمة المتنبي فوق نيتشه حيث كتب عام 1927:

" لو رحت أقابل بين ما قاله المتنبي وما قاله نيتشه لوجدت مع إحترامي لنيتشه وإعترافي بفضله أن المتنبي يضع مئة نيتشه تحت ضبنه" [421].

وجرياً على التبني الجزئي لأفكار معينة في فترة معينة بما يناسب مزاج السكاكيني وظروفه، فقد كان تبنيه لآراء شوبنهاور الفيلسوف الكاره للحياة والذي ينظر إليها نظرة سوداوية، وذلك بعد وفاة زوجته عام 1939، وكتب بعد ذلك رسالة دعى فيها للانقراض بعنوان "تعالوا ننقرض".

في هذا الإطار فإن السكاكيني نتاج لعصاميته في تكوين أفكاره عن طريق الدرس والمطالعة الذاتية، حيث لم يتح له التعلم في معاهد الدراسات العليا منذ ألح عليه والده أن لا يسير على نصيحة المفكر بندلي جوزي ويسافر إلى روسيا لتلقي الدراسات العليا [422]. وعليه فقد اقتصر تعليم السكاكيني على المدارس حتى بلغ خمسة عشر عاماً، وبعدها صار إعتماده كلياً على نفسه في إكمال تعليمه من خلال المطالعة الذاتية.

ويجد المرء أن مطالعات السكاكيني كانت مطالعات متفرقة في مجالات متعددة ومع تركيزه على قراءة الكتب التربوية، فإنه قد قرأ كتباً في علم النفس، وعندما مرضت زوجته راح يقرأ كتب الطب ليعرف أكثر عن سر المرض وكيفية معالجته.

جعل ذلك كله تأثره بما يقرأ تأثراً مباشراً وسريعاً، فما أن يقرأ كتاباً حتى يعجب أو ينفر مما قرأه، ويتأثر به إيجاباً أو سلباً، ولكن هذا التأثير لا يدوم إذ أنه لا يتابع القراءة لنفس الكاتب أو في ذات المجال إلا نادراً، مما حال بينه وبين المراكمة، وبالتالي بين إنتاج رسالة فكرية متكاملة. في هذا الإطار نجده مثلاً يقرأ ديكارت ويعجب به على الفور:

"أهم شخصية قرأتها هذه الأيام هي شخصية ديكارت، فهي شخصية تلائم شخصيتي، فلو لم يكن ديكارت لحاولت أن أكونه. أعوذ بالله من الغرور!. إذا كان هنالك أشخاص خالدون فلا بد أن يكون ديكارت واحداً منهم، فهو الذي علم الناس كيف يبحثون" [423].

وإذا كان ديكارت يركز على دور العقل في إنتاج المعرفة من خلال أسلوب الشك حتى الوصول إلى اليقين، فكيف يستقيم تبني السكاكيني لأراء ديكارت عام 1931، فيما يعود لتأييد نيتشه في رفضه للاعتماد على العقل كما فعل في محاضرته في جمعية الشبان المسيحية لعام 1942 سابقة الذكر؟

وثمة الكثير مما يغري بالمقارنة بين خليل السكاكيني وبين صديقه المفكر اللبناني فرح أنطون، حيث تفاعلا معاً في نيويورك عام 1908، ويصف فيصل دراج فرح أنطون قائلاً حول فكره:

"ووقع طرح أنطون، الذي استعاد دروس ابن رشد، على خليط فكري، يتمازج فيه نيتشه وماركس والسيد المسيح وحرارة رسولية نزيهة، تهجس بـ "الإنسان الأعلى" [424].

---

[420] خليل السكاكيني (1962)، ما تيسر، المؤلفات الكاملة، ج1، ص24.

[421] نفس المصدر، ص52.

[422] الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص17 – 18

[423] ي خ س، الكتاب الرابع، 1936/10/11، ص66، وص218 من كذا أنا يا دنيا.

[424] فيصل دراج (2005)، الحداثة المتقهقرة، طه حسين وادونيس، رام الله: مواطن.، ص 131ز

في الصفحات اللاحقة لهذا الورقة إشارات لدعوات مماثلة نادى بها السكاكيني حول ضرورة الانتقال إلى الإنسان الأعلى (Superman)، والتي استقاها من طريقة تمثله الخاصة لفكر نيتشه، وبالسير على هدي صديقه فرح أنطون. كما كان لدى السكاكيني خليط فكري غير متجانس وغير متسق كصديقه "أنطون" وتكتب الأستاذة اللبنانية أمينة غصن عن طرح أنطون:

"أما الشرخ الذي اعترى نظريته الاجتماعية والفلسفية فيتمثل في أنه افتقد إلى المنهج، فهو لم ينطلق من منهج محدد صارم في خلال طرحه لأفكاره الفلسفية والاجتماعية، وإنما إنطلق من ظريفة في الكتابة تتميز بالتشتت والتبعثر، فمن المقالة العلمية إلى المقالة الإجتماعية أو الفلسفية، إلى الرواية، إلى المسرحية، إلى النص المترجم، أو إلى سير البارزين في السياسة والفكر والأدب والعلم" [425].

هذا تماماً مثل السكاكيني الذي تميز إنتاجه أيضاً بالتشتت والتبعثر، هذا إضافة إلى التكرار، ووعود بالعودة إلى موضوعات يطرحها سريعاً، سيما في رسائله إلى ابنه سري، ثم يعود أو لا يعود إلى هذه الموضوعات في رسائلة اللاحقة، ولربما تكون هذه هي إحدى ثغرات الكتابة السريعة على شكل يوميات كبديل عن البحث المركز.

وعلى طريق فرح أنطون سار السكاكيني في دعواته للارتقاء بالإنسان، وللمدنية والدعوة لفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية، ورفض الخوارق والمعجزات والخرافات والدعوة للتسامح والسلام بين البشر. ولكن فيما بقي فرح أنطون حسب أمنية غصن "سوبرمان عصر النهضة معلقاً في حالة من الدوار بين المذاهب العربية منها والأوروبية، المثالية منها والإلحادية، إلى أن مات ولم يقل الكلمة الفصل" [426]، فإن السكاكيني قد مات قبل أن يكمل بناء منهجه الفكري المتكامل وبقي متخبطاً بين فكر وآخر وانتقائياً إلى حد كبير. ومع تقدمه في السن بات يعترف بجهله في المذاهب الاجتماعية حيث يكتب عام 1940 وقد بلغ 62 عاماً:

"جاء إسعاف النشاشيبي، فخضنا في الحديث على غير ترتيب، عن الحرب الماضية، والحرب الحاضرة، وعن موقف كل دولة من هذه الحرب، ثم عن المذاهب الاجتماعية الشيوعية والاشتراكية والنازية والفاشتستيه والديمقراطية. وقد لاحظت من حديثنا المشوش المقتضب أننا نجهل هذه المواضيع كلها ولا نعرف عنها أكثر مما يعرف أبن الشارع" [427].

كان قبل ذلك ببشر طيلة فترة الثلاثينات من القرن الماضي بأنه على طريق تطوير رسالة له، وبأنه بصدد كتابة مؤلف باسم "المستقبل" سيضمنه آراءه وأفكاره [428]. ويبدو أنه تراجع عن هذه الفكرة بعد وفاة زوجته وما طرأ عليه من التشاؤم والدعوة إلى الانقراض بعد ذلك.

في قضايا الفلسفة كان "تفكيره خليطاً من النزعات الفلسفية والعاطفية" [429]، فتخبط بين نيتشه وشوبنهاور، وتناقضت تقييماته لنيتشه في فترات مختلفة من حياته كما سبق بيانه. أما في المذاهب الاجتماعية فقد بدا واثقاً من نفسه أكثر، وكتب عام 1935: بعكس ما كتب لاحقاً واقتبس فيما تقدم:

"فما من رأي وقفت عليه إلا حضر لي ودعوت إليه وبشرت به قبل أن أقرأ هذا الكتاب، فماركس وباكونين وكروبنكين، وانجل وأحزابهم ليسوا إلا من تلاميذي [430].

وقد تراجع عن هذا الاعتداد بالنفس بعد خمس سنوات من ذلك عندما كتب عام 1940 بأنه لا يعرف عن المذاهب الاجتماعية أكثر مما يعرف رجل الشارع ، كما تقدم.

وحتى في عام 1935 كان قد كتب أيضاً:

"أنا الآن لست شيئاً، لا بد أن أكون لنفسي رأياً اتبعه وأدعو إليه وأبشر به في القريب العاجل، إما الاشتراكية وإما الفوضوية وإما النقابية، وعلى الله الاتكال" [431].

---

[425] أمينة غصن (2000)، "فرح أنطون في مجلة الجامعة: سوبرمان في حال من الدوار"، في: عصر النهضة، مقدمات ليبرالية للحداثة بيروت: مؤسسة رينيه معوض، ومؤسسة فردريش ناومان، والرباط: المركز الثقافي العربي، ط1، ص 189.

[426] نفس المصدر، ص 229.

[427] ي خ س، الكتاب السابع، يومية 1940/5/1، ص 122 – 123.

[428] أنظر/ي على سبيل المثال لا الحصر الصفحات 64، 66، 82، و 168 من الكتاب السادس من يوميات السكاكيني.

[429] الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص 57

[430] ي خ س، يومية 1935/3/12، الكتاب السادس، ص 56.

[431] ي خ س، يومية 1935/3/16، الكتاب السادس، ص 58.

وبصرف النظر عن هذه التقييمات الذاتية المتناقضة لقدراته بالنسبة للمذاهب الاجتماعية فقد كتب تقييماً لافتاً لها في نفس العام (1935) يبين توجهاته بوضوح بشأنها حيث يقول:

"ما من مذهب قرأته إلا وجدته أنه مع ما فيه من الأغراض العالية لا يخلو من نظرات سطحية لا قيمة لها، لقد حاولوا إصلاح البشر بطرق لا تكفل إصلاحهم. لا يكفل سعادة البشر أن توزع الثروة، أن تهدم الحكومات، أن تلغى الطبقات، أن تحارب الرأسماليين، أن تنزع السلاح، إلى غير ذلك من الوسائل، وإنما يكفل سعادة الناس أن نغير طبائعهم، أن نهذب غرائزهم وأميالهم، ماذا يفيد توزيع الثروة إذا كان الناس لايزالون يميلون بغرائزهم إلى الاعتداء والاغتصاب؟

يتنافس الناس فيتقاتلون، فإذا أردتم أن تمنعوا القتال وتعمموا السلام فامنعوا التنافس، يشتهي الناس فيتقاتلون، وإذا أردتم أن تمنعوا القتال فإمنعوا الشهوة، وإلا فكل طرقكم خارجية، الداء من الداخل أيها الناس وليس من الخارج، وهنا فضل المسيح على الجميع لأنه حاول إصلاح البشر من الداخل لا من الخارج، ولعل تولستوي هو الذي انتبه لهذا فحاول إصلاح البشر على طريقة المسيح" [432].

في هذا النص نقد للماركسية بشكل خاص وتأكيد على أن المذاهب الاجتماعية جاءت بطرق لضبط الإنسان من الخارج وبوسائل خارجية، فيما يرى السكاكيني أن إصلاح الإنسان يتم عبر إصلاح داخله.

فهل تسير البشرية باتجاه صلاح الإنسان من الداخل؟. يجيب السكاكيني بنظره متشككة في نفس العام حيث يكتب:

"أدرس الناس، أدرس غرائزهم وطبائعهم وعقولهم ونفوسهم، فتارة اتفاءل فأحسب الدنيا في تحسن مستمر وتارة أتشاءم فأقول مع الشاعر "بكل تداوينا فلم يشف ما بنا". تارة يتراءى لي أن الخير سيتغلب على الشر، وأن العقل سيتغلب على الجهل وأن الرقي سيتغلب على الإنحطاط، وتارة يقذف في روحي أن الأمر على خلاف ذلك كله. ما هذه الدنيا، ما هؤلاء البشر؟ لا أكاد أحب الدنيا وأقبل عليها إلا بدا لي ما يكرهني وينفرني بها، ولا أحسن الظن بالبشر إلا بدا لي من لؤم الطباع وإنحطاط النفوس ما أتمنى معه لو لم أخلق" [433].

ويعود عن تشككه في مستقبل الإنسانية في نفس العام حيث يكتب ببعض اليقين:

"لكن هناك إمارات وقرائن تدل على أن الإنسانية ماضية في رقيها" [434]. ثم يضيف أن الإنجليز سيتراجعون عن توجهاتهم الاستعمارية "وسيعلمون أن الدنيا لن تساس إلا بالحق، فمن لم يكن شريفاً فهو مضطر برغم أنفه أن يكون شريفاً، وأن الإنسان أخو الإنسان رضي أم كره [435].

إذن فإن البشرية تصلح نفسها، وتخلق توازناتها التي تجبر الجميع على التصرف كشرفاء وبالأخوة مع الآخرين، هكذا يقول السكاكيني.

تعبر هذه النظرات من جهة عن ثقة السكاكيني بمستقبل الإنسانية، ومن كونه مثقفاً علمانياً نهضوياً حداثياً رائداً سبق عصره بطرح آراء لم تكن الظروف-الإقتصادية الاجتماعية السائدة في فلسطين قادرة على انتاجها وجاهزة لتمثلها. كما تعبر في المقابل عن نقص تعلمه المنهجي الذي يعود إلى ضغط والده الذي حال بينه وبين إكمال التعليم العليم العالي، هذا ناهيك أن فلسطين كانت تفتقر حينذاك إلى المؤسسات العلمية والمراجع التي تتيح المجال لتعلم ذاتي منهجي متراكم، ولذلك فإنه مثله مثل فرح أنطون حصل على ثقافة مبعثرة مشتقة ونجم عنها كتابات مبعثرة، ولكنها في ذات الوقت تحتوي على شق فكري، -وإن لم يكن منسجماً تماماً- حداثي نهضوي مدني وعلماني.

هذا الشق الفكري على خيط ناظم تلتف حوله كل أفكار السكاكيني، وهو خيط متعلق بالإنسان: كيف يحقق الإنسانية إنسانيته: وكيف تتعزز الأخوة بين البشر؟ وكيف يمكن تطوير الإنسان والنهوض به نحو الإنسان الأعلى؟ شكلت هذه الأسئلة هواجس السكاكيني والناظم لكل فكره وتأملاته كما سيتبين في الصفحات التالية.

بدء السكاكيني حياته الفكرية بالتأثر بوالده الذي كان يتكلم 3 لغات بطلاقة هي العربية والتركية واليونانية، وجدته اليونانية، واقتصر هذا التأثر على حب الأدب والشعر اليونانيين، وكذلك حب شعر ابن الرومي الذي تأثر بدوره بالأدب اليوناني القديم [436].

---

[432] ي خ س، يومية 1935/3/12، الكتاب السادس، ص 61.

[433] ي خ س، يومية 1935/5/4، الكتاب السادس، ص 82 – 83.

[434] ي خ س، يومية 1935/10/24، الكتاب السادس، ص 1064.

[435] نفس المصدر، ص 164.

[436] خليل السكاكيني، كذا أنا يا دنيا، مصدر سبق ذكره، ص243.

وبعد خمس سنوات من تخرجه من مدارس القدس، أي في عام 1998، أسس مع داود الصيداوي وآخرين جمعية الآداب الزاهرة، وكان لهم جلسات ملأته بأفكار سوداء، حيث يكتب لإبنه سري بهذا الخصوص في عام 1934:

"كنا في أيام الحداثة نعقد جلسات في بيت رئيسنا الطيب الذكر المأسوف عليه داود صيداوي، وقد سدلت على جدران غرفته الستور السوداء، فكنا نجتمع إما في الظلام أو على ضوء ضئيل، وبعد أن يأخذ كل واحد منا مكانه على حده، وبعد أن تمعن في التأمل لا ننبس بنبت شقة، يفتح الرئيس الجلسة، يسألنا، فنجيب على هذه الصورة:

من أنت؟ لا شيء.

ما آمالك؟ لا شيء.

ما هذه الأشباح الساكنة أو المتحركة؟ لا شيء.

إلى آخر الأسئلة، ثم نقوم وقد تلاشينا ثم نخرج من تلك الظلمة كأننا خيالات سارية، بل كأننا خارجون من القبور، ولم نكن نعبأ بالصحة والشباب والجمال، بحيث لم يمضي زمان طويل حتى دب الهرم في أجسامنا ونفوسنا. وكان عن ذلك أن ذهب رئيسنا ضحية هذه الفلسفة السوداء، رحمه الله" [437].

ويقول في نفس النص أن فلسفة القوة لنيتشه قد أخرجته لدى تعرفه عليها عن طريق فرح أنطون من هذه الحالة. وعليه فقد كان تأثير داود صيداوي عليه تأثيراً مؤقتاً اقتصر على سني شبابه الأولى.

أما معلمه نخله زريق فلم يكن تأثيره على السكاكيني فكرياً بشكل أساسي، وإنما تشرب منه الأخير حب الأدب والشعر واللغة العربية والمطالعة والسعي لإمتلاك ناصية الثقافة، كما أخذ عنه السكاكيني أصالته ورفضه لتقليد الغرب تقليداً أعمى، وفي هذا الإطار يضع السكاكيني أستاذه نخله زريق في إطار الدور الأول للنهضة السورية عندما كانت نهضة شرقية همها إحياء اللغة العربية وإنشاء المدارس الوطنية، ويكتب السكاكيني عن أستاذه عام 1921:

"كان لنا المثل الأعلى والقدوة المثلى. لا نفكر أو نقول أو نعمل إلا رجعنا له وأوينا إلى رأيه. فينور بصائرنا ويشدد عزائمنا ويسدد خطانا. ويتحرى لنا وجوه النصح، كان أباً لنا وكنا نحترمه" [438].

وعليه فقد ورث السكاكيني عن معلمه حب اللغة العربية، وحب المطالعة، وكذلك حب التعليم والعمل المستمر لتحسين أساليبه، وفي هذا المجال الأخير تجاوز التلميذ أستاذه إذ سعى لتطوير أساليب التعليم تطويراً جذرياً يقوم على إعزاز الطالب وتعزيز التفكير النقدي لديه كما سيأتي بيانه.

ولعل السكاكيني قد ورث أيضاً إعجابه بالمتنبي مما علمه أستاذه نخلة زريق من الشعر، ومما جذبه للمتنبي أنه كان مجدداً في مضمون ومحتوى الشعر العربي، فيما كان السكاكيني يسعى من أجل تجديد اللغة وتبسيط ألفاظها وجعلها مباشرة بدون تنميق ومحسنات بديعية وتكلف وصنعة. ولحبه للمتنبي فقد أطلق عليه اسم "أبو الطيب" عندما كان شاباً، وعندما تولى الكتابة في مجلة الأصمعي لقب نفسه بهذا الأسم. فيما لقب اسعاف النشاشيبي نفسه باسم آخر هو بديع الزمان الهمذاتي حين كان يكتب في نفس المجلة.

ورغم إختلاف السكاكيني عن إسعاف النشاشيبي حيث مال الأخير للأساليب القديمة في التعبير، إلا أنه لم تحصل مساجلة بينهما، حيث جاملا بعضهما البعض، فيما قام السكاكيني بمساجلة شكيب أرسلان حول أساليب التعبير القديمة وهذا الأخير تلميذ لعبدالله البستاني الذي تتلمذ على يديه أيضاً إسعاف النشاشيبي، فيما قام إسعاف النشاشيبي بالمساجلة مع أمين الريحاني الذي كان مجدداً كما السكاكيني بدل المساجلة مع السكاكيني [439].

لعل الصفحات السابقة قد ألقت الضوء على خليل السكاكيني بوصفه صنعة نفسه، أي أنه كان عصامياً في تطوير ثقافته ومعارفه فيما لم تتوفر له فرصة التعليم العالي كما توفرت لمعاصره روحي الخالدي على سبيل المثال[440]. لا تعني هذه العبارة أنه لم يتأثر بالآخرين ممن تفاعل معهم طيلة سني حياته، فمن داود الصيداوي تشرب فكرة الأخوة الوطنية بين

---

[437] خليل السكاكيني (1962)، كتاب سري، في المؤلفات الكاملة، ج1، ص316-ص317.

[438] خليل السكاكيني، نفس المصدر، ص 98.

[439] أنظر/ي عبد الرحمن ياغي (1982)، حياة الأدب الفلسطيني الحديث، رام الله: وزارة الثقافة الفلسطينية، ط، ص161 و ص350 – 3512.

[440] كان للسكاكيني تقييم متسرع لروحي الخالدي نجم عن زيارة له لروحي لدى مجيئه إلى القدس من الأستانة حيث كان ممثلاً منتخباً للقدس في مجلس المبعوثان العثماني وشاركه الزيارة إساعاف النشاشيبي يوم 1918/10/27 حيث كتب بعد الزيارة عن روحي الخالدي "جلسنا نتجاذب الحديث فوجدناه عيياً يكثر من أي نعم وراء كل كلمة ولم نستشف من خلال حديثه أهلية لهذه المهمة التي إنتدبه الشعب فيها" (اليوميات، المجلد الأول، ص 324).

المسلمين والمسيحيين وأبناء المذاهب كافة [441] ومن معلمه نخلة زريق تشرب أهمية إحياء اللغة العربية وأهمية إنشاء المدارس الوطنية والبعد عن التقليد، ومن فرح أنطون ونيتشه والمتنبي أخذ فلسفة القوة كقوة للجسد والنفس والعقل، ومن أنطون وشبلي شميل ونيتشه أخذ أفكاره الأقرب للإلحاد وذات التوجه العلماني، ومن قراءاته لسبينوزا وديكارت وبرتراند راسل وغيرهم تعززت توجهاته النهضوية الحداثية لإصلاح الكنيسة والأديان والمجتمع، ولكن إلى أي مدى كان السكاكيني مفكراً؟

يجيب زكريا محمد بدرجة معينة بأنه لم يكن كذلك:

"لكن السكاكيني لم يكن رجل نظريات ووسائل فلسفية، كان رجل عمل، يبني مدارس، ويؤلف كتباً تبدأ بـ (راس... روس)، ويحدث اللغة بشكل عملي، كي تكون نافعة للاستعمال، وحين أخذ شيئاً عن نيتشه فقد أخذه من الناحية العملية، فالاحتفال بالجسد القوي عند نيتشه، تحول إلى إحتفال عملي عند السكاكيني، إلى عرض مدهش لتمارين الإغتسال والنظافة والمشي، أما (الوحش الأشقر) النيتشوي المفترس فتحول عنده إلى قوة عضلية، بسياج أخلاقي صارم، في الوقت الذي كان وحش نيتشه يسبح في عالم بعد الأخلاق. لم يكن لدى السكاكيني طاقة نظرية أو شعرية عالية كي يكتب مثل (هكذا تكلم زرادشت)، وعليه، فقد حول الفلسفة إلى عرض عملي" [442].

أما السكاكيني نفسه فيرى نفسه مفكراً. إذ يكتب عام 1914:

"لست من رجال السياسة، ولا من الراسخين في العلم، إلا أنني كمفكر، لا أستطيع إلا أن أجاري فكري" [443].

وبين توجه يرى بالسكاكيني رجل عمل أكثر من رجل فكر، وآخر يرى به مفكراً، فإن الصفحات السابقة ربما قد بينت أن السكاكيني قد كان رجلاً صاحب أفكار وتأملات، وإن كانت لا ترقى إلى الفلسفة المتكاملة. حاول منذ بداية ثلاثينات القرن الماضي أن يسعى لبناء فلسفة متكاملة، ووعد بذلك، ولكنه توقف عن المحاولة بعد وفاة زوجته، وقبل منذ مطلع الأربعينيات وضعه بأنه لا يعرف عن المذاهب الاجتماعية أكثر مما يعرف رجل الشارع. في شبابه بدأ بكتابة أفكار وتأملات، ومات وهو لازال يكتبها وكثيراً ما كرر نفسه، ولا يقلل ذلك من قيمة هذه الأفكار السابقة لعصرها كأفكار حول الإنسان وكيفية تحقيق إنسانيته من جهة وإرتقائه وتطوره من جهة أخرى.

إنهاض سوريا ومواجهة إستبداد الكنيسة

لم ينتج خليل السكاكيني دراسات في تحليل وتشريح الاستبداد العثماني كما فعل روحي الخالدي على سبيل المثال، وإنما كانت له آراء حول هذا الاستبداد ونتائجه وآثاره ونشرها في يومياته إلى جانب آرائه حول كيفية إنهاض سوريا ومن جهة أخرى وكشخص عملي فقد نشط على الأرض من أجل دفع النهضة العثمانية إلى الأمام سيما بعد إعلان دستور عام 1908 وذلك من خلال انخراطه في الجمعيات وتأسيس المدارس والكتابه في الصحف، أنذاك، وتستعرض الدراسات المختلفة المنشورة عن خليل السكاكيني قصة عودته من أمريكا بعد إعلان الدستور وكذلك قصته مع الحكومة العثمانية التي إقتادته إلى السجن في عام 1917 بسبب إيوائه لكاتب يهودي أمريكي اسمه آلتر ليفين، كما تعرض هذه الدراسات مواقفه المبكرة ضد الحركة الصهيونية من خلال مناقشاته مع الخواجه إبري، وإنضمامه المبكر للثورة العربية وإعداده لنشيدها. وتستفيض الدراسات ذاتها حول إنضمامه لجمعية الآداب الزاهرة سنة 1898، ثم لجمعية الاتحاد والترقي وانتمائه لها ثم تشكيله مع آخرين لجمعية الاتحاد العربي كجمعية تدعو للإتحاد بغض النظر عن الانتماء الديني والطائفي عام 1908، وإنشائه للمدرسة الدستورية عام 1909 التي قامت على أساس "إعزاز الطلب لا إذلاله"، كما وتناقش موقفه من الكنيسة الأرثوذكسية وإنسحابه منها عام 1914 وهو يطرح بالتفصيل تطورات هذه القضايا في المجلدين الأول والثاني من يومياته.

تحتوي هذه الأنشطة والأفعال التي أقدم عليها السكاكيني منذ عام 1908 على طائفة من المواقف الفكرية الحداثية لوطنه سوريا في ذلك الحين. ومما يلفت الانتباه أن السكاكيني لم يطرح أفكاره الحداثية كرافعة لنهضة عثمانية كما كانت نقطة المبتدأ عند روحي الخالدي، وإنما كرافعة لنهضة سورية حيث يكتب من نيويورك بعد إعلانه الدستور:

"الآن نستطيع أن نرفع أصواتنا بدون حرج. لينعم بالك ياسوريا. صبرت كثيراً حتى نلت مبتغاك ليرتد الطامعون فينا خائبون ولتحيى سوريا" [444].

---

[441] عجاج نويهض (1981)، رجال من فلسطين، بيروت: منشورات فلسطين المحتلة، ص54 – 57.

[442] ي خ س، الكتاب السادس، ص 14.

[443] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 1914/11/11، ص 125.

[444] ي خ س، الكتاب الأول، يومية 1908/7/25، ص 272.

وكان السكاكيني قبل ذلك بشهور قد رفض نقمة شاب صديق لفرح أنطون على خلافة السلطان عبد الحميد [445]، كما انتقد الأرمن لأنهم لا يفكرون إلا بالانتقام من الدولة التركية" [446].

ولعل إختياره لسوريا كموضوع للنهضة، وليس الدولة العثمانية ككل يكون مؤشراً على وعي وطني وقومي مبكر سبق المسيحيون العرب والفلسطينيون فيه أضرابهم المسلمين الذين إنخرطوا في الدعوة إلى الإصلاح العثماني بعد إعلان الدستور عام 1908.

كيف تكون النهضة لسوريا؟

منذ البداية كان السكاكيني واضحاً وكانت إجابته عبر المدرسة والجريدة والجمعية، المدرسة من أجل بناء الشخصية الوطنية، والجريدة والجمعية من أجل نشر التوعية والنهوض بالهمم ويكتب في اليومية ذاتها عام 1908 "إذا صحت الأحلام كان المجال أمامي واسعاً، الآن أستطيع أن أنشئ مدرسة وجريدة وجمعيات للشبان" [447].

على أنه يضيف لهذه الوسائط الثلاث واسطتين أخرتين عام 1914، هما: التمثيل والمعابد، ويكتب:

"لتنبيه الشعور الوطني في الأمة العربية عدة وسائط: (1) المدارس. (2) الجمعيات. (3) الجرائد. (4) التمثيل. (5) المعابد" [448]. فما هو دور كل واسطة من هذه الوسائط في تحقيق النهضة وفي "تنبيه الشعور الوطني في الأمة العربية" كما أسماه؟

يقول في نفس النص "قدمت بالذكر المدارس لأنها أهم واسطة وأنجعها"، ثم يشكو أن أكثر المدارس أجنبية، متفائلاً يظهر: "معلمون وطنيون يعالجون هذه العاطفة الوطنية "وأن "أكبر عامل في إيقاظ الشعور الوطني هو أدبيات اللغة" حيث أن العلم الوطني "لا يعدم في أدبيات اللغة العربية ما يثير الحماسة في نفوس التلاميذ ويبث فيهم الحياة. إن أمة عندها من أمثال المتنبي وأبي فراس وأبي تمام والبحتري وأبي العلاء وعنتر لا يمكن أن تموت"، ثم يقارن هذه الأدبيات بتلك الخمريات والغزليات والمراثي "التي تسمم النفوس وتخدر الحواس" داعياً لتعليم الأولى واستبعاد الثانية من التعليم.

ويلي المدارس في الأهمية لديه الجمعيات، مما يشير إلى وعي مبكر بالدور المهم لمؤسسات المجتمع المدني بلغة اليوم. وهو يرى أن الأمة العربية قد بدأت بالتعرف على الجمعيات وأهميتها" ولكنها لم تتدرب بعد على تأسيسها وإدارتها". ويركز على أهمية جمعيات الإصلاح التي تأسست في سوريا ومصر ثم اجتمعت في باريس حيث يرى أنه "لا يمكن أن تذهب هذه الجمعيات بدون فائدة" وهو يعتقد "أن كل مدرسة هي جمعية، كما أن كل جمعية هي مدرسة" مؤكداً عزمه على إنشاء جمعية لتلامذته والناشئة والمتأدبين في القدس.

أما الجرائد فهي عنده "أصبحت لا تعيش ولا تروج إلا إذا كانت وطنية محضة" [449].

وبالنسبة للتمثيل كعلامة من علامات تنبيه الشعور الوطني ونهضة الأمة فهو يحتفل بأنه بعد "أن كانت رواياته كلها مترجمة، أصبح فريق منها وطنياً محضاً"، وبعد أن يذكر أمثلة لتمثيليات عرضت في مصر، فإنه يتمنى "أن يجيء يوم قريباً إن شاء الله نرى فيه التمثيل رائجاً في كل محل".

ويلفت الإنتباه أخيراً رؤيته لدور الواسطة الأخيرة في نهضة الأمة وهي المعابد إذ أن دورها عنده ليس دوراً وعظياً دينياً، بل يكتب حول هذا الدور:

"وأما المعابد فستتحول مع الزمان إلى جمعيات أو مدارس وطنية، وبدلاً من الوعظ في الأمور الدينية سيكون في الأمور الوطنية، كما أن الأديان في الشرق سواءاً كانت مسيحية أو إسلامية، فستتحول إلى أديان ومذاهب وطنية يقصد بها إحياء اللغة العربية وإيقاظ العواطف الوطنية" [450]. وينهي يوميته هذه بالقول:

"إ فإننا في زمان لا تستطيع الأمم فيه إلا أن تتحرك، ولكن منها ما يمشي في الطليعة ومنها ما يمشي في المؤخرة".

وبغض النظر عن إمكانية تحول المعابد والأديان إلى معابد وأديان وطنية، فإن دعوى السكاكيني إلى إنهاض التعليم وبناء المجتمع المدني جمعيات وأعلاماً وتمثيلاً، قد مثلت دعوى جديدة من نوعها لسوريا ومنها فلسطين آنذاك، ويلاحظ تشديد

---

[445] ي خ س، الكتاب الأول، يومية 1908/4/1، ص 164

[446] ي خ س، الكتاب الأول، يومية 1908/4/14، ص179

[447] نفس المصدر، ص 272.

[448] ي خ س، الكتاب الثاني يومية، 25/شباط 1914، ص 63.

[449] نفس المصدر ص 63-64.

[450] نفس المصدر ص 64.

السكاكيني على تنمية العاطفة الوطنية، وهو ما ركز عليه مراراً وتكراراً في ذلك الوقت رافضاً تشكيل جمعية للإخاء الأرثوذكسي، وداعياً في المقابل لتأسيس جمعية للإخاء العربي. ويكتب عام 1908 بعد إجتماعه مع نخلة زريق وحسين أفندي سليم الحسيني:

"خطر لنا أن نؤلف جمعية من المسلمين والنصارى لمحاربة الروح القديمة وتطعيم الناس بالدستور وإشرابهم الروح الجديدة" [451]. وفي يومية 1908/11/21 إشارة لإجتماع تلك الجمعية في بيت موسى شفيق الخالدي [452].

إذن لقد فهم خليل السكاكيني روحية الدستور الجديدة بعمق على أنها روحية تدعو لتأسيس المواطنة الواحدة المتنوعة والمتآخية في آن معاً، خلف الانتماءات الطائفية السابقة لها، ولهذا رآى إشراب المسلمين والنصارى هذه الروح الجديدة من خلال تأسيس جمعية مشتركة تعمل لذلك.

وعندما زاره عدد من المسيحيين عام 1904 لدعوته للمشاركة في إنشاء حزب للحفاظ على حقوق المسيحيين، فكان رده عليهم:

"إذا كان غرضكم سياسياً، فأنا لا استحسنه لأني عربي قبل كل شيء، وعندي أن الأفضل أن نؤلف حزباً وطنياً لجمع كلمة أبناء الوطن على اختلاف المذاهب والنحل، لتنبيه الشعور الوطني وبث روح جديدة في النفوس، وحينئذ إذا كان المنتخبون لمجلس المبعوثين مسلمين أو مسيحيين فإنهم يشتغلون لمافيه خير الوطن" [453].

ويقع سعي السكاكيني لإصلاح الكنيسة الأرثوذكسية في الإطار ذاته للتخلص من الاستبداد وتعزيز الوطنية السورية خلف الانتماءات الدينية والطائفية ويقول للمعلم جورج جدعون يوم 1908/9/30:

"إذا كنا خلصنا من استبداد الحكومة، فإننا لا نزال تحت إستبداد الرياسة الروحية" [454].

بنظرة ارتجاعية يلخص السكاكيني عام 1919 مبادئ النهضة الأرثوذكسية خلال العهد العثماني قائلاً:

"كانت النهضة الأرثوذكسية قبل اليوم قائمة على ثلاثة مبادئ:

- الرئاسة الروحية أجنبية، فإذا لم تكن وطنية فيجب أن تراعي حقوق الوطنيين.
- الرئاسة الروحية معوجة، فيجب أن تستقيم.
- الرئاسة الروحية مختلة، فيجب أن تنظم.

وبعبارة أخرى كانت عبارة عن قيام شعب وطني ضد رئاسة أجنبية، وقيام شعب ضد أكليروسه، بغض النظر عن كونه وطنياً أو "أجنبياً". أي: حاولت المله الأرثوذكسية قبل اليوم أمرين: التخلص من الرئاسة الأجنبية وإصلاح الألكيروس" [455].

أي أن النهضة الأرثوذكسية كانت نهضة من أجل تعزيز الوطنية السورية من جهة، ومن أجل التخلص من استبداد وتعسف واختلال الرئاسة الروحية.

ويدعو في اليومية ذاتها إلى إضافة مهمة جديدة أو مبدأ جديد للنهضة الأرثوذكسية عدا ما سبق في العهد العثماني ويتمثل هذا المبدء الجديد في "أن الملة الأرثوذكسية نفسها تحتاج إلى إصلاح كبير، فيجب أن نفتش عن مواطن الضعف فيها فنتداركها بالإصلاح. البلاد تحتاج إلى فئة متنورة تمشي في طليعة الأمة كلها، ولما كانت الملة الأرثوذكسية حرة، ليس لرئاستها الروحية، أقل سلطة عليها، وبناء على ما فيها من الاستعداد والقابلية، فيجب أن تكون هي تلك الفئة المتنورة، يجب أن تكون هي الحزب الوطني الحر في البلاد" [456].

إي أنه لم يدع إلى نهضة أرثوذكسية للأرثوذكس أنفسهم، بل لإنهاض البلاد كلها، أي أن يهب الأرثوذكس أنفسهم لنهضة بلادهم، مجسداً مرة أخرى وعيه الوطني الجامع المبكر.

ومثلما دعا الأرثوذكس للعمل للبلاد/الأمة بأسرها، فقد وجه الدعوة ذاتها للمسلمين، إذ يكتب عام 1919:

---

[451] ي خ س، الكتاب الأول، يومية 1908/3/21، وكذا أنا يا دنيا، ص 38.

[452] ي خ س، الكتاب الأول، يومية 1908/11/21، ص 34.

[453] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 1914/3/14 ، ص81.

[454] ي خ س، الكتاب الأول، يومية 1908/9/30، ص 302.

[455] ي خ س، الكتاب الثالث، يومية 1919/5/13، ص 152.

[456] نفس المصدر، ص 152 – ص 153.

"في النهضة الأرثوذكسية عرفت مزاج الملة الأرثوذكسية في فلسطين. أما اليوم فقد تسنى أن احتك بالمسلمين فلا بد لي أن أقول كلمتي فيهم: المسلمون في هذه البلاد أو في القدس لا يزالون يعيشون على تقاليدهم القديمة، لكل أسرة إسلامية في القدس تقاليد مركوزة في طباعها يتداولونها أباً عن جد. لا يقول الواحد كلمة أو يخطو خطوة إلا وهو مراع تقاليده قبل كل شيء، مصلحة أسرته قبل كل مصلحة ونفوذ أسرته قبل كل نفوذ. فإذا كلفت أحداً أن ينتخب عضواً لمجلس شباب أو مجلس بلدي أو هيئة معارف أو جمعية وطنية أو غير ذلك، انتخب كبير أسرته سواء كان يصلح لذلك أم لا. إسأله من هو أصدق وطنياً أو أرقى أخلاقياً أو أوسع علماً أو أصح رأياً ذكر أباه، وأخاه أو ابن عمه، وكل جمعية أو حزب لا يكون فيه أحد أفراد تلك الأسرة انقلبت الأسرة عليه وحاولت مقاومته ولوكان فيه الخير. لا يكون الرأي صحيحاً عند أحدهم إلا إذا كان هو صاحب الرأي أو أحد أفراد أسرته" [457].

ثم يذكر ارتياب المسلمين بالمسيحيين، كما عدم ثقة المسلمين الواحد بالآخر، داعياً إلى تغيير ذلك.

وعليه فإن تأسيس اللحمه الوطنية الواحدة على قاعدة المواطنة التي لا تميز بين فرد وآخر على أساس الدين أو العشيرة قد مثل هاجساً أساسياً للسكاكيني، لدرجة أنه دعا معها لأن تصبح المعابد معابد وطنية وليس معابد دينية. على أن ذلك لم يكن الهاجس الوحيد للسكاكيني، فقد ترافق مع هاجس آخر هو هاجس الإنسانية، وهو ما برز في موقفه تجاه إيواء الترليفين الكاتب اليهودي الأمريكي الذي كان مطارداً من قبل السلطة العثمانية عام 1907 والتي هددت بدورها كل من يأوي أمريكياً بالإعدام. ورغم ذلك فقد آواه السكاكيني إنطلاقاً من إيمانه بأدبيات قومه "المملوءة بالحض على إجارة المستجير، وإغاثة المستغيث، وتأمين الخائف وإجابة الصارخ... إذا قبلته خنت دولتي، وإذا صرفته من حيث جاء خنت نفسي" [458]. وفي النهاية قرر السكاكيني أن يأوي ليفين إستناداً إلى قيمه الإنسانية – العربية الأصيلة المذكورة.

ويتخذ السكاكيني نفس الموقف الإنساني تجاه اليهود محدثاً تلميذه الخواجة إبري والذي كان يدرسه اللغة العربية عام 1914:

"إذا اشتغلت للأمة العربية ووقفت نفسها على خدمتها فليس ذلك لأني أكره الجنسيات الأخرى" أو أني أفضل الأمة العربية على غيرها، بل لأن ذلك واجب علي، أو كفرد من أفراد هذه الأمة، وثانياً كفرد من أفراد الإنسانية. وإذا كنت أكره الصهيونية، فليس لأني أكره حياة الأمة الإسرائيلية ونهوصها من وهدة الشقاء ودركات العنف، ولكن لأني أكره المبدء الذي تقوم عليه الحركة الصهيونية، لأنها تحاول أن تبني قوميتها على أنقاض غيرها، فباحتلالها فلسطين كأنها احتلت قلب الأمة العربية، لأن فلسطين هي الحلقة التي تربط جزيرة العرب بمصر وإفريقيا، فإذا احتلها اليهود حالوا دون إتصال الأمة العربية، بل قسموها إلى قسمين لا صلة بينهما. وهذا يضعف شأن (الأمة) العربية ويحول دون تضامنها واتحادها كأمة" [459].

وهكذا فقد أراد السكاكيني تحقيق نهضة سوريا أيضاً في إطار إنساني يقوم على الإنفتاح على الغير/الآخر، وعدم كراهيته. وزاد على ذلك كله دعوته المبكرة لفلسفة القوة والسرور كما أسماها باعتبارها أيضاً ركائز لنهوض الأمة إضافة للمدارس والجمعيات والجرائد والتمثيل والمعابد الوطنية، ومما يلفت الانتباه أنه دعا لهاتين الفلسفتين سيما الفلسفة الثانية فيما كانت فلسطين قد خضعت للانتداب البريطاني.

وتقوم فلسفة القوة كما طرحها السكاكيني عام 1917 على رأيه القائل:

"العالم يحتاج إلى إصلاح كبير وإلا فمصيره إلى الضعف والانحطاط والزوال. يجب أن يكون الإنسان قوياً في جسده وعقله ونفسه وليس أولئك النوابغ في قوة أجسامهم وعقولهم ونفوسهم من فلتات الطبيعة، بل هم من الطبيعة وحسب أصلها" [460].

ويرى في اليومية ذاتها ضرورة تقوية جسم الإنسان حواساً خمس وجلود وعضلات وأعصاب وعظام وأعضاء داخلية وخارجية بحيث لا يختل جسم الإنسان لأي سبب، كما يرى وجوب تقوية النفس بما يعني "أن يكون الإنسان حراً شجاعاً مستقلاً، ذا حفاظ ومبادئ عالية ومطالب شريفة" [461]. ويرى بأن العقول التي أنارت العالم ورفعت الإنسانية، ليست عقول آلهة بل هي عقول بشرية، فيجب أن تفتش على الوسائل التي تجعل عقول الناس جميعاً من جنس تلك العقول" [462].

---

[457] ي خ س، الكتاب الثالث، يومية 1919/1/25، ص 57.

[458] ي خ س، الكتاب الثاني، ص 370.

[459] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية، 1914/2/23، ص 61.

[460] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 1917/12/24 ص 206..

[461] نفس المصدر، ص 206.

[462] نفس المصدر، ص 206.

وهكذا فقد حول السكاكيني "فلسفة القوة" لنيتشه إلى فلسفة سكاكينية مغايرة تبحث عن "الإنسان الأعلى"القوي الجسم والعقل والنفس، والذي هو ليس إلا عودة إلى إنسان الماضي الذي كان أقوى من إنسان حاضره كما يقول.

وكجزء من تقوية النفس جاء السكاكيني في نهاية العهد العثماني وأثناء وجوده في دمشق بعد تحريره من السجن هنالك بفلسفة السرور داعياً البشر للتلذذ بكل شئ في الحياة معبراً عن إشفاقه على المتبرمين المقطبين ذوي الصدور المنقبضة والأخلاق الضيقة، ويقول:

"أقوم من النوم فأحس أنني تلذذت في نومي، وألعب فأحس بأنني تلذذت بألعابي، واستحم فأحس أن السعادة كلها في الاستحمام بالماء البارد، وآكل فأتلذذ في أكلي، ولو كان خبزاً يابساً، وأدخن بأركيلتي فأحس بالسعادة في التدخين، وأقرأ أو أكتب فألتذ في ما أقرأ أو في ما أكتب، أمشي فألتذ بالمشي، وأجلس مع أصدقائي فألتذ بالجلوس إليهم، وأجتمع بالناس في الليل أو النهار فألتذ بالإجتماع بهم، أقابل الصعوبات فألتذ في مقاومتها والتغلب عليها، وتلم بي المصائب فأتعزى بالصبر والتحمل، بل أكاد ألتذ بما اكتشفه فيها من الدروس والعبر" [463].

ولعل القارئ يرى أن فلسفة السرور عند السكاكيني تربط بناء الإنسان ذو الجسم والعقل والنفس القوية، حيث أن هذا البناء هو منتج السرور، لهذا يعود في يومية 1918/4/18 ليشرح أسس بناء الصحة على أنها الألعاب الرياضية، والاستحمام بالماء البارد، والتغذية الجيدة، والنوم الجيد، والسرور والضحك، والسياحة وزيادة أيام الراحة الأسبوعية من العمل إلى يومين، إضافة إلى يوم ثالث مرة كل شهر، وعطلتان كل منها اسبوعان في بداية السنة، واسبوعان في نهاية الربيع، يليهما عطلة شهرين ونصف في الصيف. أما يوم العمل فلا يجوز أن يتجاوز الأربع ساعات ويكون للعامل ست دقائق إستراحة بين كل ساعة وأخرى [464].

إذن فالسرور هو نتاج بناء قوة الجسد والعقل والنفس لكل فرد. وإذا ارتبط ذلك مع تطوير المدارس وإنشاء الجمعيات والجرائد والتمثيل والمعابد الوطنية فإنه سيؤدي إلى النهوض بالأمة. وبناء على ذلك يمكن تلخيص أفكار السكاكيني لتلك الفترة بفقرة واحدة هي التالية:

إن النهوض بالفرد وعافيته الجسدية والنفسية والعقلية هو ضرورة لا بد منها للنهوض بالأمة كلها، ولا بد للأمة أن تنهض بأن تعتمد على أفرادها المعافيين، وبهم ومن خلالهم تبنى مدارسها وجمعياتها وجرائدها وتمثيلها ومعابدها الوطنية، وبهم ومن خلالهم تواجه الاستبداد بما فيه الاستبداد في الكنيسة الأرثوذكسية، كما تواجه الانقسامات الدينية والطائفية والعشائرية لبناء نسيج المواطنة الموحد، كل ذلك في إطار من الإنسانية المنفتحة التي تقبل الآخر ولا تكرهه لمجرد كونه آخر، بمن في ذلك الآخر اليهودي.

وتجد أولوية استقلال الفرد عنده السكاكيني على استقلالية الأمة فيما كتبه يوم استقلال العرب عام 1909 إذ يقول:

"ليس استقلال الأمم هو الاستقلال المرغوب فيه، بل استقلال الأفراد هو خير استقلال، وإذا كنت عضواً مستقلاً بنفسك، وإذا كانت حكومتك منك أو غريبة عنك، فأنت حر..إلا فسواء استقلت بلادك أو لم تستقل فأنت مسلوب الحرية عاجز ضعيف [465].

هذه الدعاوى في الفترة الواقعة في نهاية العهد العثماني على فلسطين وسوريا، كانت دعاوى جديدة، حداثية وتدعو للتقدم والنهضة لذا فهي تضع السكاكيني في عداد الرواد الأوائل للنهضة في سوريا ومنها فلسطين.

وقد ثابر السكاكيني على هذه الآراء طيلة عمره، كما أضاف عليها أفكاراً أخرى بنفس الاتجاه لتعزيز إنسانية الإنسان، ومن أجل تطوره.

الإنسان الجديد

هذا هو عنوان لمقالة مطولة من 16 صفحة منشورة في المؤلفات الكاملة للسكاكيني الجزء الأول وكتبها سنة 1945. فمن هو الإنسان الجديد الذي سعى إليه السكاكيني؟

إنه إنسان يتجاوز الإنسان القديم الذي مر بثلاثة أدوار حسب رأيه ففي الدور الأول عاش هائماً على وجهه وفي حالة نزاع دائم مع الطبيعة، وفي الدور الثاني انسحب من الدنيا زاهداً ناسكاً قانتاً، وفي الدور الثالث عاد إلى الدنيا مقبلاً عليها ل "يزخرف الحياة ويرفه العيش" [466]. ولينشئ المدن ويبني القصور ويعبد الطرق ويغرس الحدائق ويوفر كل متطلبات الرفاهية

---

[463] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 1918/2/13، ص 289.

[464] أنظر/ي: ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 1918/4/18، ص 294 – 296.

[465] ي خ س، الكتاب الثالث، يومية 1919/5/9، ص145.

[466] خليل السكاكيني، المؤلفات الكاملة، مصدر سبق ذكره، ص 170.

مكتفياً في هذا الإطار "بتحسين عالمه الخارجي، وأما في ذاته: في جسده وعقله ونفسه، فلم يزل حيث كان، ولم يزل يمارس قواه وملكاته التي كان يمارسها حين كان من سكان الغابات" [467].

ولهذا يرى السكاكيني ضرورة الانتقال إلى دور رابع "دور ننزع فيه إلى تحسين الإنسان فيه" [468]. ويرى السكاكيني أن هذا التحسين لا بد أن يتم بالرجوع إلى علم تحسين النسل (Eugenics)، وأن يشمل تحسين الإنسان تحسين جسده وعقله ونفسه.

واستمراراً لمقالات سابقة يرى السكاكيني بأن تحسين الجسد يتطلب تقوية الجسد وإكسابه المناعة ضد الأمراض، كما يتطلب أن يكون الإنسان عداءاً، "وأن يكون في شباب دائم ولو بلغ أقصى العمر" [469]، كما "أن يستوفي شروط الجمال" [470]، ويمكن لهذه الشروط أن تحقق برأيه إذا تم تحسين النسل، ويكون ذلك بـ "الانتخاب في الزواج" في "إذا أردت أن يكون نسلك من أصحاب الشباب الدائم، أو العدائين، أو من الأقوياء، أو من أصحاب الجمال، فانتخب إمرأتك من أسرة توارثت هذه الصفة أو تلك جيلاً فجيلاً، ولكن تنسى أن للمرأة هذا الانتخاب أيضاً [471].

وإذ يطالب بالإرتقاء بالعقل فهو يرى غلبة الإرادة والتجربة وإستخدام الحواس لدى البشر على العقل ثم يطالب بعقل للإنسان الجديد قائلاً:

"إن عقل الإنسان الجديد هذا العقل الذي يميز بين الحق والباطل، بين الخير والشر، بين النافع والضار، بين الجميل والقبيح أولاً، وهو الذي يحفز صاحبه إلى إيثار الحق على الباطل، وإيثار الخير على الشر، وإيثار النافع على الضار، وإيثار الجميل على القبيح ثانياً، أي أن تكون وظيفته أن يميز وأن يحفز، لا أن يميز ولا يحفز" [472].

وبالنسبة للنفس يعود السكاكيني إلى أرسطو حول الإنسان الكامل مستعرضاً صفاته بأنه "لا يعرض نفسه للخطر" [473] و "يميل من طبعه إلى خدمة الناس، ولكن يريأ بنفسه أن يخدمه أحد هو الصريح في ما يحب وما يكره، هو الذي لا يزدهيه إعجاب الناس به لأنه لا يستعظم شيئاً. لا يحقد، ولكنه ينسى الإساءة، ويتغاضى عن الأذى. لا يحب الكلام. لا يسره أن يمدحه الناس ويذموا غيره. لا يقول كلمة سوء ولو على أعدائه إلا في وجوههم. الإنسان الكامل رصين في شجاعته، متزن في كلامه، لا يستعجله شيء لأن مطالبه من الدنيا قليلة ميسورة، ولا يستخفه شيء لأن كل الأشياء عنده لا قيمة لها" [474]. ويمضي بعد ذلك ذاكراً صفات أخرى للإنسان الكامل منها إحتمال "حوادث الزمان بنبل وكياسة" ومعاجة "الفجاءات على قدر ما يسعه جهده" وأنه "صديق نفسه ولذلك يجد في العزلة سروراً. وهكذا [475].

وهكذا فقد كان البشر في دورهم الأول يتزوجون من أجل الزواج نفسه، "وفي الدور الثاني صاروا يتزاوجون لأجل النسل، وأما في الدور الثالث فقد صار الغرض من الزواج تحسين النسل"

هذه هي إذن طريقة السكاكيني لإنتاج الإنسان الجديد، أو الإنسان السوبرمان الذي تاق إليه، وكان قد كتب عام 1931 مخاطباً إبنه سري: "نعم يا سري إني من دعاة الـ Superman، وإني أعرف أن هذه الأمنية التي أطلبها، وأدعو إليها وأبشر بها، بعيدة، وقد تكون بعيدة جداً لأني أعرف إنحطاط البشر، بل أفضل عليهم في أغلب الأحايين البهائم على إنحطاطها، أعرف أن هذا السجم هو ميراث ملايين من السنين، وأعرف أن العقل حديث العهد لا زال في أوله، وأن نفس الإنسان تتركب

---

[467] نفس المصدر، ص 170.

[468] نفس المصدر، ص 170.

[469] نفس المصدر، ص 172.

[470] نفس المصدر، ص 172.

[471] نفس المصدر، ص 173.

[472] نفس المصدر، ص 176.

[473] نفس المصدر، ص 178.

[474] نفس المصدر، ص 179.

[475] نفس المصدر، ص 179.

من ملايين من جرائم الشر والفساد. أعرف كل ذلك، ومع ذلك، أدعو إلى الترقي في الجسم والعقل والنفس، وإني متفائل خيراً، فإن لكل داء دواء يستطب به، ولعل أعون الوسائل على درس هذه المسألة هي الطب وعلم النفس"[476].

وعليه فإن الفقرة المكررة في كتابات السكاكيني "خليل السكاكيني: إن شاء الله إنسان"، والتي كتب عنها مقالة كاملة أيضاً بهذا العنوان [477]، تدخل في إطار طموحه لأن يكون ذلك الإنسان الجديد، الإنسان الكامل، السوبرمان الراقي جسداً وعقلاً ونفساً ونجده يربط ذلك بالنرجسية، حيث يكتب لإبنه سري يوم 1932/6/28:

"وعدتك في رسالتي الماضية أن أتكلم عن العبادة الجديدة التي أخذت منذ حين أدعو إليها، وهي عبادة النفس Narcissism".

ثم يوضح: "ليست عبادة النفس أن تزهو بنفسك وتعجب بها، أو تتعامى عن عيوبها، أن تدعي لها من الفضائل ما ليس فيها، هذا هو الجنون بعينه، وإنما هي أن تقبل على النفس فتستكمل فضائلها، أن تنتقدها فلا ترى إعوجاجاً إلا قومته، أو فساداً إلا أصلحته، أن تحافظ على كرامتها، أن تسمو بها إلى أعلى الفضائل والكمالات الإنسانية، وأن تحافظ على نقاء جسدك وصحته وقته وشبابه وجماله، أن تنزه نفسك عما يشينها بل عن بعض ما لا يشينها، أن تكون مثلاً أعلى في كل شيء، هذه هي المبادئ التي تقوم عليها عبادة النفس" [478].

إذن النرجسية هي الطريق نحو الإنسان السوبرمان عبر إستكمال الفضائل وبناء القدرات الجسدية والصحية والشبابية والجمالية، وكان هذا هو طموح السكاكيني بالنسبة لنفسه أيضاً عندما كان يكرر تمنيه بأن يكون إنساناً: إنسان إن شاء الله.

وبإكتمال الإنسان يكتمل أدبه ودينه، وفي هذا يكتب عام 1935:

"مر على البشر دوران وهم الأن في طليعة الدور الثالث: الأول دور الدين والثاني دور الأدب، وأما الثالث فهو دور العلم، ولعل الدور الرابع يكون في مزج هذه الأدوار الثلاثة، بعد أن يصبح الدين صحيحاً، أي روحياً مخفياً، وبعد أن يصبح الأدب صحيحاً، لا شعوذة أو ثرثرة أو كلاماً فارغاً" [479].

يلاحظ هنا تحيزه للعلم، فيما للدين والأدب أن يتغير ليتكيفا مع عالم المستقبل. ولا يعرف هنا إذا ما كان قد إطلع على أفكار أوغست كونت التي كان صديقه فرج أنطون معجباً به، وحسب كونت فإن البشرية قد مرت بدور الطفولية حيث كانت محكومة بالآلهه والآرواح، ثم دور الشباب التي حكمت خلالها البشرية بعوامل من وراء الطبيعة، ثم دور الرجولية وهو الدور الحسي الذي تطورت خلاله العلوم هادفة إلى "ترقية العمران على الأرض وتحسين حالة الإنسانية" [480]. ويلاحظ أن السكاكيني يطرح أموراً مشابهة جزئياً لما طرحه كونت سواءاً لجهة الدور السابق لسيطرة الدين على البشر، ثم الانتقال لاحقاً إلى دور حكم البشر وفق معطيات العلم، وأن الهدف هو أولاً وأخيراً تحسين حالة الإنسانية.

المرأة وإنسان السكاكيني الجديد

ولكن هل يشمل إنسان السكاكيني الجديد المرأة، أم أن تفكيره بالإنسان الجديد كان تفكيراً ذكورياً يحصر "السوبرمانية" بالرجل؟

لا شك أنه سيطرت على خليل السكاكيني نظرة محافظة بالنسبة لحق المرأة في اللباس وحقها في العمل. ففي مجال اللباس يظهر مصدوماً لرؤية الرجال والنساء بملابس البحر على الشاطئ لدى وجوده في أمريكا بما يتجاوز "الحشمة والأدب" [481]، ولدى وجوده في دمشق ينتقد كشف النساء لسواعدهن وأعلى صدورهن ولباسهن للجوارب الشفافة وممازحتهن وتحرشهن بالرجال [482].

---

[476] ي خ س، الكتاب الرابع، يومية 1931/12/22، ص 124.

[477] خليل السكاكيني، المؤلفات الكاملة، مصدر سبق ذكره، ص 91.

[478] ي خ س، الكتاب الرابع، يومية 1932/6/28، ص 278.

[479] ي خ س، الكتاب السادس، يومية 1935/11/21، ص 174.

[480] أمينة غصن، مصدر سبق ذكره، ص 190.

[481] ي خ س، الكتاب الأول، يومية 1908/8/2، ص278.

[482] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 1918/3/26، ص 272.

وفيما يتعلق بحق العمل، فهو ينتقد وضع المرأة في الغرب لفقدانها موقعها "الأنثوي الجميل" كما يسميه بسبب قيامها بمزاحمة الرجل في ميدان العمل، ويكتب عنه نقاش له مع الخواجا إبرى عام 1914:

"إن المرأة في الغرب قد فقدت مركزها الأنثوي الجميل، وبعد أن كانت معبودة الرجل وموضع محبته وعنايته، أصبحت خصيمته لمزاحمتها له في أعماله، وفي ذلك خطر على كيان العائلات" [483].

ويظهر في نفس المجال وكأنه يريد حصر تعليم المرأة في بلاده على القضايا التي تخص تربية أولادها فقط، حيث يكتب:

"أن المرأة في بلادنا لا تحتاج إلى التوسع في درس اللغات. ولكنها أحوج إلى إقتباس الأسلوب السكسوني في تربية أولادها، فيجب أن تولع بالرياضة والاستحمام بالماء البارد وتتشبه بالأوروبيات في الأخلاق والعادات، وتجري على طريقتهن في تربية أولادها" [484].

هذا في مجال الدعوات المحددة، حيث يبدو منها رغبة خليل السكاكيني في إبقاء دور المرأة العربية والفلسطينية محصوراً في مجال الحيز الخاص، على أن تترك الحيز العام للرجل، فيما يترك الرجل الحيز الخاص لها، وفي هذا الإطار فهو يطالب بإصلاح الحيز الخاص لتصبح تربية المرأة لأبنائها وبناتها وفق الأصول الأوروبية، والسكسونية منا تحديداً.

أما في مجال الدعوة العامة، فإن السكاكيني يكتب رافضاً لفرض أية قيود على حرية المرأة وحقها بالمساواة مع الرجل في هذا المجال، ويكتب نصاً لافتاً بهذا الخصوص عام 1918 حيث يقول: "إذا قابلنا بين حرية المرأة على ما ذلك من الخطر أحياناً وبين استعبادها وإنكار الحرية عليها بحجة أن ذلك أحوج لشرفها، إن الحرية أنفع لها وأعون على ترقيتها، وأن سقوط المرأة مع الحرية أقل من سقوطها مع عدم الحرية. على أن سقوط المرأة ليس نتيجة لازمة من حريتها أو عدمها، بل هو على الأغلب نتيجة عن الضعف البشري في الرجال والنساء عموماً. ثم لا تسقط إمرأة إلا ويسقط معها رجل، فلماذا تمنع المرأة حريتها ولا تمنع الرجل حريته؟ [485].

على جديته وألمعيته في الدفاع عن الحرية المتساوية للمرأة مع الرجل، ولكن هذا النص لا زال يقتصر على الدفاع عن حرية المرأة في الخروج إلى المجتمع والاختلاط بالرجال ولكنه لا يتجاوز ذلك للمطالبة بحق المرأة في العمل والانخراط المتساوي في الحيز العام مع الرجل. لهذا فإن السكاكيني يكتفي بأن يستكمل النص على مدى ما يزيد عن صفحة كاملة لاحقة ليناقش فقط مفهوم الشرف ويبين أنه: "يختلف الشرف في الأمم بإختلاف عوائدها. وإصطلاحاتها وتقاليدها، بل يختلف مع الأمة الواحدة مع الزمان"، وذلك بدون أن يتطرق إلى حق المرأة في العمل وحقها بالمشاركة في الحياة العامة [486].

وفي يومية أخرى يكتب أيضاً عن موضوع الشرف قائلاً: "لا يزال الرجل في الشرق هو المسؤول عن شرف إمرأته وأخته وإبنته، ولذلك يدعي أن له الحق في أن يكون المهيمن عليهن في حركاتهن وسكناتهن، لا يعاملهن إلا بالعنف والضغط، ولو استطاع لحجب عنهن النسيم غيره عليهن وإيذاناً بعدم ثقته بهن، ولا عجب إذا انحطت المرأة في الشرق، بل أن معاملة الرجل لها على تلك الصورة لأدل على انحطاطه، يجب أن يكون للمرأة شرف شخصي ويجب أن تكون هي المسؤولة فيه، وإذا كانت كذلك فلها الحق المطلق أن تكون حرة لا أن تفني نفسها في زوجها أو أبيها أو أخيها. لا تستطيع المرأة أن تكون شريفة إلا إذا كان لها شرف شخصي، ولا تحافظ على شرفها إلا إذا كانت هي المسؤولة عنه، ولا تترقى في أفكارها وأدابها وأخلاقها، إلا إذا كانت حرة وهذا من حقوقها الطبيعية التي لا يجوز لأحد أن يضيق بها عليها، أو يسلبها إياها [487].

وعليه فإن السكاكيني لا يزال ينحصر لدى دفاعه عن حق المرأة في شرفها الشخصي في أن ذلك ضروري من أجل أن "تترقى أفكارها وأدابها وأخلاقها"، ولم يتجاوز ذلك لطرح حقها بالمشاركة في الحياة العامة.

وعندما يقارن بين وضع المرأة لدى الدولة العثمانية وأوروبا فإنه يحصر المقارنة في مجالي تعليم المرأة، وعمل البيت، حيث يقول عن الدولة العثمانية:

"هنالك أموراً كثيرة تختلف فيها عن الأمم المتمدنة المسيحية، وهي المبادئ الأوروبية، فإنها لا تستطيع أن تقبلها كلها لأنها لا تلتئم جميعاً مع مبادئ القرآن... اقتصر على أمر واحد وهو حالة المرأة، فقد تتشبه بالأمم المسيحية في كل شيء إلا في مسألة المرأة، فمدارس الذكور ستكون كمدارس الذكور في أوروبا، بل قد تستطيع أن تعلم أولادها في أوروبا، وجيشها

---

[483] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 1914/3/7، ص 73.

[484] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 1908/3/12، ص 258.

[485] ي خ س، الكتابا لثاني، يومية 1918/4/27، ص 308.

[486] نفس المصدر، ص 308.

[487] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 1918/4/14، ص 288-289.

سيكون كجيوش مجاوريها إلى غير ذلك، ولكن سيقال أن الأمة التي مدارس إناثها أرقى ستكون أرقى... سيقال أن أوروبا أرقى من تركيا لأن حالة المرأة ومدارس الإناث أرقى منها في تركيا.. لأني لا أعتقد أن تركيا والأمة الإسلامية مهما بلغت من الرقي إنها لا تستطيع أن تجاري أوروبا في العناية بالمرأة والبيت" [488].

ومع حصره لدور المرأة في البيت، وللحق في الاختلاط مع الرجل، والحصول على التعليم (مع حصره بتعلم فن إدارة البيت وتربية الأطفال كما طرح)، فإنه مع ذلك يدعو إلى حق المرأة الذاتي في الشرف كما تبين، كما يدعو الرجال للفخر بأن يكون لهم بنات، حيث يكتب: "إن الواحد منا قد يكون له عدة إخوان أو بناتـ فيشتغل في ليله ونهاره، ولا يدخر وسعاً ورفقاً بهن وغيره عليهن، بل يفخر في بعض المواقف بأنه أبو فلانه، وكثيراً ما رأينا المولود إذا كان بنتاً أولد النشاط في صدر الأب، وضع به الحميه [489].

وبالانتقال إلى موضوع الزواج يطالب السكاكيني بأن يكون الزواج مرتبطاً بحفاظ كل من الرجل والمرأة سواء بسواء على شرفهما قبل الزواج وبعده، كما يطالب بتحسين النسل، وبما يشمل الفحص الطبي قبل الزواج وإختيار الزوج والزوجة لنفسيهما بعد التأكد من أن وضعهما الصحي جيد ومناسب للزواج، كما يرفض أن يطالب الرجل بالمرأة بالشرف ويعفي نفسه عن ذلك، حيث يوصي إبنه سري بأن يحافظ على شرفه فيما هو يفكر بالزواج و:

"لا أن تكون مثل أولئك الذين يعفون أنفسهم من كل مسؤولية ويكلفون نساءهم اللواتي يختارونهن أن يكن شريفات، كأن النساء وحدهن يطالبن بالشرف، أما الرجال فيكفي أن يكونوا أمناء لنسائهم بعد الزواج وأما قبله فلا يسألون عن أمانة ولا شرف، أعيذك أن تكون من هؤلاء، كما يطالب الرجل المرأة أن تكون شريفة أمينة قبل الزواج وبعده، كذلك يطالب الرجل أن يكون شريفاً أميناً قبل الزواج وبعده، هذا مذهبي وقد حافظت عليه" [490].

وإذا كان حفظ الشرف بصورة تبادلية بين الزوجين هو شرط السكاكيني الأول للزواج، فإن شرطه الثاني هو أن يكون الزوجان أصحاء ويكتب في نفس النص لإبنه سري:

"أعيذك أن تكون من أولئك الذين لا يعنون بأجسادهم وشبابهم وجمالهم، ولا يفكرون بالزواج إلا بعد أن تتهدم أجسادهم ويذوي شبابهم، ويضمحل جمالهم، وكأنهم لا يتزوجون إلا ليتخذوا من نسائهم ممرضات، ومن الغريب أنهم يطلبون من المرأة التي يبحثون عنها أن تكون صحيحة الجسم ناضرة الشباب رائعة الجمال، تصور حالة تلك المرأة التعسة التي لا تتزوج إلا لتكون ممرضة زوج هرم فانٍ ذاوٍ والعياذ بالله، إذا طلبت في المرأة الصحة والجمال فكن صحيحاً شاباً جميلاً" [491].

وشرط السكاكيني الثالث للزواج الناجح هو الفحص الطبي قبل الزواج ودعا لإعداد برامج تدريبية لمن يريدون الزواج، ولمن يتزوجون مبكراً [492]. أما شرطه الرابع والأخير للزواج الناجح، فهو أن يكون هدفه تحسين النسل كما ورد سابقاً، حيث ميز بين زواج من أجل مجرد النسل وهو ما كانت عليه زواج أبناء البشر في دور سابق، وبين الزواج من أجل تحسين النسل وهو دور ثالث لا بد أن تسير نحوه البشرية، بعد دورين سابقاً كان الزواج في الدور الأول منها من أجل الزواج نفسها، وفي الدور الثاني أصبح من أجل النسل فقط [493]. ودعا لإنشاء مختبرات لتحسين النسل [494].

وشرطه الرابع هو إلغاء تعدد الزوجات، حيث يكتب "فالأمة التي تقدس قانون الزواج أرقى من الأمة التي تزني، والأمة التي تكتفي بالزوجة الواحدة أرقى من الأمة التي تعدد الزوجات" [495].

وخلاصة قوله في هذا الأمر أن على الشباب حسن الإختيار لدى الإقدام على الزواج، ويكتب لسري بهذا الخصوص:

---

[488] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 1914/10/10، ص 113.

[489] مجلة النفائس العصرية عدد 3، سنة 1911، ص 51، عن: حمودة زلوم (1972)، خليل السكاكيني: المربي الأديب الإنسان، عمان: المطبعة الفنية التجارية، ص 112.

[490] ي خ س، الكتاب الخامس، يومية 1935/7/14، ص325.

[491] نفس المصدر، ص 325.

[492] خليل السكاكيني، المؤلفات الكاملة، مصدر سبق ذكره، ص 31.

[493] نفس المصدر، ص 31.

[494] نفس المصدر، ص 31.

[495] ي خ س، الكتاب الرابع، يومية 1932/1/30، ص 158.

"تحدثني نفسي أن أجعل الزواج موضوع كلامي، والإ فإن مصير العالم سيء جيداً، متى يرتقي البشر ويسعدون ويحسنون نسلهم وهم يسيئون الإختيار، لا تكاد تسمع بزواج إلا استخسفت عقل الفتى أو عقل الفتاة، قلت كان الأولى أن بهذا أن يختار غيره هذه، أو كان الأولى للفتاة أن تختار غير هذا، خير للبشر أن يمتنعوا عن الزواج فينقطع نسلهم من أن يتزوجوا بعضهم البعض كما يجيء لا كما يجب" [496].

وعليه فإن السوبرمانية عند السكاكيني محصورة بالرجل، أما دور المرأة فيتعلق بتحسين النسل من أجل إنتاج السوبرمانات الرجال.

تنشئة الإنسان الجديد عند السكاكيني

إضافة للإنتاج البيولوجي للنسل جديد، والتنشئة العائلية الجديدة، فإن المتطلب الثالث لنشوء السوبرمان عند السكاكيني يتم عبر التربية المدرسية، ولذا كان أن أنشأ عام 1909 "المدرسة الدستورية "في القدس عام 1909، وسماها بهذا الأسم تيمناً بإعلان السلطان العثماني للدستور في عام 1908، ووضع خليل السكاكيني دستوراً لتلك المدرسة يقوم على أن تكون المدرسة لا طائفية، وبالتالي مفتوحة للتلاميذ "على إختلاف المذاهب والنحل".

وتقوم المدرسة على "إعزاز الطالب لا إذلاله، تكبير نفسه لا تصغيرها، إنماء عواطفه وتهذيبها لا محاربتها أو إهمالها، إطلاق حريته لا تقييدها". ولذلك كانت مدرسة "بدون قصاص" ولا جوائز ولاعلامات" وكان "التعليم في مدرستنا على أحدث الأساليب" وذلك من أجل "توسيع المدارك وتقوية العقل لا حشوه بعلوم الأولين والآخيرين فيمتص ولكنه يبقى صغيراً" [497].

ولتحقيق كل ما تقدم "إختارت المدرسة معلميها من الشباب المملوئين حياة ونشاطاً وإخلاصاً، وإشترطت عليهم أن يتأنقوا في ثيابهم، ويحلقوا كل يوم ويشتركوا مع التلاميذ في ألعابهم، كما "إختارت محلاً مستوفياً شرائط الصحة تحيط به أرض واسعة للعب". "وإهتمت بالألعاب الرياضية والحركات العسكرية، وقد كلفت أحد الضباط للقيام بذلك، بل تنوي أن تدخل المصارعة والملاكمة وإستعمال السلاح في منهاجها في المستقبل". و"ألفت جمعية للقوة" و"أسست جمعية للصفوف العالية تدعو إليها الرجال والسيدات ليتعرف التلامذة بآداب الاجتماع، وكلفتهم بإنشاء جريدة مدرسية وزعت أبوابها على لجان منهم". كما "وتكثر (المدرسة) من السياحات والخروج إلى الطبيعة" و"تعنى بالموسيقى والأناشيد الحماسية والوطنية" [498].

وعليه فإن مدرسته قد اعتمدت أسلوباً للتعليم من أجل الحرية، بديلاً للتعليم من أجل تكريس الطاعة والعبودية بكلمات عالم التربية المعاصر باولو فريري، وجمعت المدرسة بين أساليب ثلاث: أولها يقوم على التعليم من خلال الحوار وإنشاء المجلة المدرسية وجمعية القوة وإثارة التفكير بما يلغي الامتحانات والجوائز والعلامات وتقوي الجسد والنفس والعقل معاً، والثاني يقوم على جعل المدرسة مركزاً اجتماعياً عبر تأسيس جمعية للصفوف العالية للتفاعل مع رجال وسيدات المجتمع. والثالث يقوم على أساس التفاعل مع الطبيعة من خلال السياحات والنزهات، ويلاحظ هنا أن مدرسة كهذه تقوي الطالب فكرياً من خلال الحوار، وجسدياً من خلال الرياضة، ونفسياً من خلال عنايتها بالموسيقى والخروج إلى الطبيعة.

وفي سياق آخر يكتب عن مدرسته كما يراها بأنها:

"مدرستنا حرة، لست أعني أنها تهيء طلابها لأن يكونوا أحراراً في المستقبل، ولكنها تريد أن يكونوا أحراراً منذ اليوم، وإذا لم يكونوا أحراراً منذ اليوم فلن يكونوا أحراراً إلى الأبد".

"مدرستنا حرة لا تنتمي إلى طائفة دون أخرى، ولا إلى بلد دون آخر، ولا إلى طبقة من الناس دون طبقة، ولكنها للجميع."

"مدرستنا لا تكلف الطالب أن يقدم لها شهادة من المدرسة التي كان فيها، ولكنها مستعدة لأن تقبله على علامته، فالطلاب المطرودون من مدارسهم يجدون عندنا مكاناً، لأسباب:

"أولاً: لأنها لا تثق كثيراً بالشهادات، بل ترجح أن العيوب التي قد تنسب إليهم ليست عيوباً، وأنها قد تكون عيوب المدرسة لا عيوب الطلاب.

ثانياً: لأن هذه العيوب إذا صحت نسبتها إليهم لا تعيش في جو حر مثل جو مدرستنا، فإن إحترام التلميذ وإحسان معاملته والتغاضي عن عيوبه، كل ذلك كفيل بأن يخلق منه شخصاً جيداً.

---

[496] ي خ س، الكتاب السادس، يومية 1937/6/20، ص 393.

[497] الاقتباسات من ي خ س، الكتاب الأول، يومية 1911/6/1، ص 347..

[498] نفس المصدر، ص 348.

مدرستنا لا تتقيد بالحضور والغياب، فمن شاء من الطلاب حضر، ومن شاء غاب، والطالب الذي يغيب لا تكلفه أن يأتي بكتاب من وليه أو شهادة من طبيب، بل العذر الذي يقدمه مقبول عندنا. لا نكذب طالباً ولا نشعره أننا لا نثق به" [499].

وبالخلاصة:

"من الأصول التي أحب أن أشير إليها هنا أن التعليم عندنا ليس إدخاراً ولا استظهاراً بل حياة واستعمال. نعلم طلابنا التاريخ لا ليعرفوا التاريخ ولكن ليكونوا مؤرخين، نعلمهم الأدب لا ليعرفوا أصول الأدب ولكن ليكونوا أدباء، نعلمهم اللغة لا ليعرفوا اللغة ولكن لينزلوا منها منزلة أهلها، نعلمهم الرياضيات لا ليعرفوها ولكن لتكون لهم أدمغة رياضية، نعلمهم الكيمياء لا ليعرفوا الكيمياء ولكن ليكونوا كيماويين، وما أدرانا أن يظهر منهم من يستطيع أن يحول التراب تبراً فيذكر هذا العاجز بشيء من ترابه!!

مدرستنا أقرب أن تكون مكان ترب وتعلم لا مكان تربية وتعليم، أي أن الطلاب يربون أنفسهم بأنفسهم، ويعلمون أنفسهم بأنفسهم، ويحلون مشاكلهم بأنفسهم، وإذا استعصى مشكل لجأنا إلى العقل لا إلى السطوة، فإذا كان الحق في جانبنا اعتذروا، وإذا كان الحق في جانبهم اعتذرنا!" [500].

يمكن الإيجاز بجملة أمور سبق بها السكاكيني عصره فيما يتعلق بالتعليم أسالبياً ومناهجاً. فهو أولاً يطرح آراء حول التعليم تنطلق من حرية الإنسان وحقه في التحكم وإدارة مصيره، حاضراً مستقبلاً، وليس لحرية المستقبل فقط.

وثانياً: ترمي أفكاره إلى تربية وبناء الشخصية القوية عقلاً وجسداً ونفساً.

وثالثاً: تبني على الانتماء الوطني لا الطائفي، حيث تضم كل الطوائف.

ورابعاً: تعتمد المدرسة وسائل تؤدي إلى الغايتين المذكورتين، حيث تجعل المدرسة "مكان تربٍ لا مكان تربية وتعليم". وتدرب الطلبة ليصبحوا مؤرخين وأدباء كيميائيين، وتقوي أجسادهم عبر الرياضة، ونفوسهم بالموسيقى والأناشيد والرحلات، وتلغي الامتحانات والجوائز وأساليب العقاب، وتهتم بتنمية القدرات أكثر من إهتمامها بمسائل شكلية مثل الحضور والغياب وهكذا.

بإختصار: مدارس تبني الإنسان الجديد الذي كان السكاكيني يتوق إليه:

ويكرر السكاكيني نفس الآراء في يوميات لاحقة كثيرة، منها على سبيل المثال لا الحصر ما يكتبه عن "كلية النهضة" التي أسسها بعد تقاعده من الحكومة [501]، وهو يشابه كثيراً ما كتبه عن المدرسة الدستورية سابقاً، ومنها ما يذكره عن كاتب قرأ له ويماثله في الأفكار الرافضة لاستعمال القصاص والعنف في المدارس لأن ذلك ينتج أناساً عنيفين مثل موسوليني [502]، كما منها أقواله الرافضة للامتحانات [503]. التي يطلب فيها من ابنه سري أن يعتبر نفسه أعلى من أن يشتغل لإجتياز الامتحان، وإنما يشتغل لإكتساب المعرفة. وأخيراً وليس أخراً يومية 1935/3/7، المجلد السابع، ص 24 [504] التي يبين فيها أهمية الرياضة (الأثليت والسبورت كما يسميها)، كما حدثه عن دور المدرسة التربوي كما يراه [505]. كما أن هنالك إشارات إشارات أخرى للتعليم في مواضيع مختلفة من يومياته.

على أنه يقترح إضافة الموسيقى للثقافة وللتعليم من أجل بناء الإنسان الجديد، ويكتب بهذا الخصوص:

"الموسيقى، الموسيقى يجب أن نعدها من ضروريات الحياة مثل الهواء والماء والغذاء والرياضة، بل يجب أن تكون من الدروس الابتدائية مثل القراءة والكتابة والحساب،... والأمة التي تغني وتعزف هي أمة سعيدة راقية، وقد أصبحت لفظة موسيقى مرادفة في اللغات الأوروبية لكلمة ثقة، فإذا قالوا: أن فلاناً ليس في نفسه موسيقى، عنوا بذلك أنه لا يوثق به ولا يعتمد عليه" [506].

---

[499] خليل السكاكيني، ما تيسر، المؤلفات الكاملة، ص9-10.

[500] نفس المصدر، ص 10.

[501] ي خ س، الكتاب السابع، يومية 1940/8/20، ص 223 – 224.

[502] ي خ س، الكتاب السادس، يومية 1935/8/10، ص 133.

[503] ي خ س، الكتاب السابع، يومية 1935/2/7، ص41، ويومية 1935/2/16، ص45.

[504] ي خ س، الكتاب السابع، يومية 1935/3/7، ص24.

[505] ي خ س، الكتاب السابع، يومية 1941/11/17، ص 454 – 455.

[506] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 1918/5/8، ص 319 – 320.

ثم قال بضرورة أن يتم تطوير الموسيقى ذاتها لتصبح معبرة وذات حياة:

"الحياة الحياة، إذا أردتم أن يكون لكم موسيقى وغناء أو شعر أو أدب أو أي فرع من الفنون الجميلة، بل إذا أردتم أن يكون لكم وجود، فليكن فيه حياة، وإلا فلستم إلا هياكل بالية" [507].

وتتطلب الحياة في الفن والموسيقى والشعر والأدب تنمية حاسة الجمال، لذا يكتب السكاكيني:

"لا تسموا الأمم إلا إذا تنبهت فيها حاسة الجمال، فإذا تنبهت هذه الحاسة رأت في الفضيلة جمالاً فلا تميل إلى الرذيلة، رأت في العلم جمالاً فلا ترضى بالجهل، رأت في الحق جمالاً فلا تميل إلى الباطل... رأت في الخير جمالاً فلا تميل إلى الشر. إذا أردت إنهاض أمة فنبه فيها حاسة الجمال ونم" [508].

وعن الجمال البساطة برأيه حيث يكتب:

"أني أعتقد أن البساطة عنوان الرقي، وقد يكون الإسراف في الترف والإغراق في الاستكثار من الزخرف وأدوات الزينة وسائر الكماليات دليلاً على فقر النفس وخلوها من الجمال" [509].

ويجد المرء أن إضافات السكاكيني الهامة في مجالات التعليم والثقافة، قد كانت تلك المتعلقة بتطوير التربية حيث كان سابقاً لعصره في أطروحاته التربوية الهادفة لبناء الإنسان الجديد.

الإنسان الجديد وإصلاح السجون

ونظراً لإعتقاله من السلطات العثمانية، فقد كان للسكاكيني نظرات متعلقة بإصلاح السجون عبر عنها في يومية 1917/12/30، داعياً لإلغاء السجون لأنها للانتقام أو التأديب، واستبدالها بالعلاج، ولا يجد المرء غرابة في ذلك ارتباطاً بمنظومة فكر السكاكيني التي ترفع من شأن الإنسان وتدعو لتطوره وتقدمه ويكتب بهذا الخصوص:

"السجن أسلوب قديم يجب الإقلاع عنه، والمجرمون لم يعودوا في نظر علماء النفس مجرمين بل مرضى، ولذلك يجب إلغاء السجون، واعتماد طريقة أخرى منطبقة على العلم الحديث.. السجون لا تقلل الإجرام في العالم بل تزيدها، السجون لا تصلح الإنسان بل تفسده سيما إذا كان حدثاً، بدلاً من الإهتمام بالإجرام يجب الاهتمام بالأسباب. أزيلوا التجارب فتزول الإجرام... بناء على ما تقدم، يجب أن يكون الحاكم إما طبيباً وإما أستاذاً أو أباً" [510].

نظرة تطالب بإزالة الأسباب التي تجعل الإجرام ممكناً، بما يرتقي بالإنسانية، ويوفر خطوة إضافية للوصول إلى عالم الإنسان الجديد الذي يبتغيه السكاكيني.

حقوق الفقراء والمسألة الإقتصادية

هذه مسألة أخرى لها علاقة ببناء الإنسان الجديد في فكر السكاكيني، لذا كان له أيضاً نظرات وتأملات في حقوق الفقراء وبناء الإقتصاد، "ولكن على المرء أن لا يغالي في مشاعر السكاكيني ضد الرأسمالية، فنقده موجه إلى الطبيعة الخالية من الروح لرأس المال وليس إلى طبيعته الإستغلالية [511].

وقد بدأت هذه التأملات مع قيامه بممارسة العمل الشاق أثناء وجوده في أمريكا عام 1908، مما أتاح له أيضاً الإطلاع على طبيعة عمل العمال، لذا يكتب:

"لا فرق بين العامل في المعامل وبين الآلات الصماء، يروح ويجيء بدون فكر ولا إرادة، ولا أثر للعقل في كل ما يعمل. لا عجب إذا ماتت نفوس العمال وأفكارهم وذوت عواطفهم. يشتغلون عشر ساعات بدون إنقطاع شغلاً شاقاً ثم لا يحصل الواحد أكثر من ريال ونصف في النار. ما أظلم أرباب الأموال وما أقبح هذه المدنية" [512].

---

[507] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 1918/2/21، ص302.

[508] خليل السكاكيني، سري، المؤلفات الكاملة، مصدر سبق ذكره، ص59.

[509] نفس المصدر، ص 59.

[510] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 1917/12/30، ص 212.

[511] سليم تماري (2005)، الجبل ضد البحر، رام الله: مؤسسة مواطن، ص 165.

[512] ي خ س، الكتاب الأول، يومية 1908/6/3،ص 248.

إذن فهي دعوة لأصحاب الأموال لإحترام إنسانية العمال وإنصافهم وزيادة أجورهم. ويعود إلى ذلك مرة أخرى عام 1934، حيث يكتب لإبنه سري متعاطفاً مع الفقراء الذين لا يجدون الفراش والغطاء والذين نوافذ بيوتهم بلا زجاج يحميهم من دخول البرد والمطر إلى بيوتهم، ثم يستنتج:

"إذا جاع الناس فليس لقلة الطعام، وإذا عروا فليس لقلة الثياب، وإذا احتاجوا فليس لقلة الأشياء، ولكن هو النظام المختل المعتل الذي يغني القليلين ويفقر الكثيرين، يسعد ويشقي. نعم سيجيء يوم، وقد بدت طلائعه، يهدم الناس فيه هذا النظام ويبنون الوجود على مبادئ أعلى تكفل للإنسانية السعادة والرفاه" [513].

أي أنه مع التغيير وإيجاد نظام أكثر عدلاً، ولكن ما هي ملامح هذا النظام وكيف يبنى، وعلى أية أسس؟ أسئلة لم يجب عليها السكاكيني، وبقيت طروحاته الإقتصادية في الإطار العام فقط، ويبقى في الإطار العام ذاته بدون تحديد لدى مقارنته بين حياة الريف التي يكتب عنها بعشق رومانسي، مقابل نقده لقباحة حياة المدينة، حيث يكتب لسري عن زيارته لريف نابلس عام 1935:

"ما أجمل الطبيعة، ما أجمل السماء والأرض، ما أطيب الهواء، وكم كنت أغبط الفلاحين الذين يعيشون في الطبيعة، وما من قرية إلا وموقعها جميل، أو ما من موقع جميل إلا وفيه قرية، كم تمنيت لو كنت حراثاً أفلح الأرض" [514]، ثم يستكمل تغزله بالحقول الواسعة و"الجبال العالية" و "الأودية المتعرجة"، وبهجته لرؤية "القرويات الممشوقات الهيفاوات الجميلات راجعات من الحقول البعيدة وراء الجبال، وقد حملن على رؤوسهن ما جمعنه من وقود" [515]. وهكذا، إلى أن يقول: "إذا قدر لفريق من البشر أن يرث الأرض فللفلاح" [516].

ومقابل هذا ينتقد حياة المدن، حيث يتنفس الناس هواءاً موبوءاً، "ولا يشربون إلا الماء الراكد الآسن". ويتنازعون على البقاء، إلى أن يقول:

"إذا كان الناس ينقرضون شيئاً فشيئاً، فأهل المدن أول من ينقرضون، لأن هذا الأسلوب الذي إختاروه من العيش لا يصلح للحياة، وكم جنت المدن والمصانع والآلات على الإنسانية، فإذا دعوت الناس فإني أدعوهم إلى الطبيعة، إلى معيشة القرية لو كانوا يسمعون" [517].

ويعود للتغزل بحياة الريف مرة أخرى في يومية 1935/1/26، ولكنه يزيد على ذلك بأن يشرح وضع الفلاح داعياً إلى تحسينه:

"ولكن الفلاح مسكين لا يعرف قيمة ما يتمتع به، فهو في حاجة إلى أن يسترعي إنتباهه إلى جمال الطبيعة، وهو في حاجة إلى قليل من تحسين معيشته" [518].

كيف تحسن حياة الفلاح؟ يكون ذلك عبر التحول إلى الجنة التي تصورها في رأيه بأنها: "قرية جميلة نظيفة على قمة جبل تحيط بها الجبال وتنبسط أمامها السهول، وتصورت ملائكتها فلاحات هيفاوات حافيات نشيطات ساذجات، وتصورت الحياة فيها ساذجة بريئة ميسورة... تعالوا إيها الناس نؤسس قرية جميلة تسودها الروح الإشتراكية، تعالوا نهدم المدن فليس بعاقل من يؤثر حياة المدن على حياة القرية" [519].

تبدو الحياة الإشتراكية التي يريدها السكاكيني إذن كحياة فلاحية لقرية تكون نظيفة ورجالها ونساؤها يعيشون حالة الطبيعة من السذاجة والبساطة، ونساؤها نشيطات جميلات. وهي إذن ليست الإشتراكية التي تحطم النظام الرأسمالي الذي دعا إليها ماركس وإنجلس.

ولكن دعوته لهدم المدن والعودة إلى الانتقال إلى الريف نجد ما يناقضها عندما يكتب عن تخلف مدينة نابلس داعياً لترقيتها كما المدن الأخرى، حيث يكتب عن ذلك عام 1937:

---

[513] ي خ س، الكتاب الخامس، يومية 1934/2/22، ص243 – 244.

[514] ي خ س، الكتاب السادس، يومية 1935/1/24، ص33.

[515] نفس المصدر، ص 33.

[516] نفس المصدر، ص 34.

[517] نفس المصدر، ص 34.

[518] ي خ س، الكتاب السادس، يومية 1935/1/26، ص 35.

[519] نفس المصدر، ص 35.

"لا أذهب إلى نابلس إلا شعرت أنني انتقلت إلى عصر الظلمات، وخيل إلي أن نابلس لم تسمع أن هناك كهرباء، وسينما، ومواسم تمثيل، ومجالس غناء، وملاعب تنس، ولم يدر في خلدها أن هناك فنوناً وآداباً وفلسفات ومذاهب إجتماعية تتطور كل يوم" [520].

وعليه فإنه يريد مدناً فيها وسائل الترفيه والفن والرياضة، وتجري فيها مناقشات حول الآداب والفلسفات والمذاهب الاجتماعية.

ولهذا فإن السكاكيني الذي يدعو إلى العودة للريف/الطبيعة هو ذاته الذي يريد وسائل الترفيه والفن والرياضة وممارسة النشاط الفكري، لذا تراه يسلط نقده حول المدن لا إلى هذه المكونات التي يريدها، بل إلى مكونات أخرى لا يريدها تتعلق بإستغلال العامل وسيطرة الآلات الصماء، والطبيعة اللاإنسانية لعمل المصانع، وفي نص لافت يقول عن المصانع في الولايات المتحدة: "لم أفتر كل الوقت عن درس أحوال العمال، فرأيت أن المعامل تقتل الأمة فتقتل الصناعة وتقتل الفكر والعقل وتقتل الصحة، لأن العمال لا يرون كل النهار الشمس، وبالتالي تقتل الآداب وتقتل الإستقلال، ولأن العامل لا يعرف صناعة ولا يستطيع أن يطمع يوماً من الأيام بالإستقلال. ولذلك يستبد أرباب الأعمال بالعمال كيفما يشاؤون" [521].

ويكتب في اليوم التالي عن أمريكا:

"من نظر إلى هذه البلاد نظراً سطحياً أكبر هذا التمدن، وحسب الناس في نعيم مقيم، ولكن من أنعم النظر، من دخل المعامل حيث يقتل الشرف وتمنهن الفضيلة وتباع النفوس بيع السماح، لم يسعه إلا أن يقول: لتسقط هذه المدينة ولا يبقى فيها حجر على حجر" [522].

وبالخلاصة لهذه النقطة فإن السكاكيني يريد في النهاية للحياة الطبيعية للقرى أن تنتقل إلى المدن ومعها يبقى الفن والرياضة وممارسة العمل الفكري في المدن، على أن يتم تحسين وضع العمال وإنهاء التلوث البيئي فيها. ويمثل ذلك كله دعوة حداثية مبكرة كانت سابقة لعصره.

وكانت فلسفة السرور التي طرحها وسبق التطرق إليها تصب في هذا الإطار، وإنعكست هذه الفلسفة في "فرمان الصعاليك" الذي أصدره السكاكيني عام 1925، وهو يدعو في مادته الخامسة عشرة إلى ما يلي:

"الحزب كسول، فساعات العمل عنده لا تزيد على ساعتين، ولا يمر عيد ولو لقديس مجهول إلا عطل وانصرف إلى الأكل والشرب واللهو ولو مات جوعاً" [523]. وكأن بهذه الفكرة رد على استغلال العمال بساعات عمل طويل وعمل شاق كما عايشه وهو في أمريكا عام 1908. ورغم الطبيعة الساخرة للفرمان إلا أن مواده تشتمل على أفكار السكاكيني الداعية لسعادة الإنسان وتقليص شقائه، وتوسيع مداركه وثقافته، وإسعاد حياته.

وعليه فإن إنسان السكاكيني الجديد لا بد له أن يعيش في بيئة أشبه ببيئة الريف الصافية النقية، وأن يتمتع بوسائل الترفيه والرياضة وتنمية الفكر، وأن يعمل في ظروف إنسانية ولساعات أقل هذا هو إنسان المستقبل الذي أراده السكاكيني.

أخلاقيات إنسان السكاكيني الجديد

كان للسكاكيني آراؤه الصارمة في قضايا السلوك في كافة مجالات الحياة، وفيما يتعلق بالمرأة فقد رفض جوانب سلوكية كما ورد تتعلق بالتعري على الشواطئ، وإظهار المفاتن، حيث اعتبر هذه مسلكيات شائنة. كما دعا للشرف المنبادل بين الزوج والزوجة. وفيما يتعلق بالتربية فقد دعا للتربية على الشرف والقوة والشجاعة والإستقامة وغيره مما سبق ذكره.

وعدا ذلك كان للسكاكيني نظرات حول سلوك الإنسان مع الآخر، حيث يكتب في مقاله له بعنوان "بعض الناس" عام 1923، عن البعض الذين يدخلون مجالس الناس ويبدأون بالنظر إليهم ومقارنة أنفسهم بالآخرين: "فلان يظن نفسه شريفاً ولكني أشرف منه، فلان يظن نفسه قوياً ولكني أقوى منه، فلان يظن نفسه أنيقاً ولكنني أكثر أناقة منه". وهكذا حتى "يخرج وهو لا يحمل في صدره إلا العداء للجميع" [524].

وفي مجال آخر ينتقد تعامل الناس كسيد وعبد متسائلاً:

---

[520] ي خ س، الكتاب السادس، يومية 1937/3/11، ص 355.

[521] ي خ س، الكتاب الأول، يومية، 1908/7/8، ص 253 – 254.

[522] ي خ س، الكتاب الأول، يومية 1908/7/9، ص 254.

[523] خليل السكاكيني، المؤلفات الكاملة، مصدر سبق ذكره، ص69.

[524] نفس المصدر، ص46-47.

"متى يجيء الزمان الذي نقدر فيه الشخص لشخصيته، لا لسنه ووظيفته ولآدابه لا لشبابه، ولعمله وفهمه لا لذيله وكمه، ذلك الزمان الذي ندخل فيه مجالس الناس بحرية وشجاعة وإباء ونجلس كما نشاء لاجامدين كالأصنام، نخاطبهم كما يخاطبوننا، ونقف إليهم كما يقف الإنسان إلى أخيه أو صديقه أو أي شخص آخر، لا كما يقف العبد أمام سيده، وإذا كان هنالك مجال للضحك ضحكنا أو للكلام تكلمنا، أو للاعتراض اعترضنا، متى تلغى السيادة من العالم فلا يكون سيد ولا عبيد؟ متى تنزع هذه الثياب العتيقة البالية ونكسر هذه القيود الثقيلة ونجعل شعارنا في هذه الحياة الحرية والحقيقة والجمال؟" [525].

وكما تبين من الفقرات السابقة فإن السكاكيني يريد للعلاقة بين الإنسان والآخر أن تكون مبنية على النظرة الإيجابية والابتعاد عن المواقف المسبقة التي تجعل الفرد يستعدي الآخرين. كما أنها مبنية على الحرية والحقيقة والجمال، والمساواة بين كافة أبناء البشر بدون سيد وعبد. وتؤسس هذه الآراء لعلاقة تداول سلمي مع الآخر، لا علاقة إحتراب وعداء.

وجذر أفكار السكاكيني بهذا الخصوص يعود إلى إنسانيته من جهة، وسلميته المشتقة من إنسانيته:

وتأكيداً لإنسانيته فقد كتب عن أبنه سري في وصيته التي كتبها في السجن عام 1917: "لا أحب أن يتقيد في حياته بقيود سياسية أو دينية، بل أن يكون إنساناً محضاً يعتبر كل إنسان أخاً له ويعتبر نفسه أخاً لكل إنسان" [526].

ولإنسانيته فقد طالب قومه أن لا يطلبوا المصائب للآخرين لدى مطالبتهم بالإستقلال:

"إذا طلبتم الإستقلال فلا تبنوا طلبكم على كرهكم للإنكليز، وإذا قاومتم فكرة الصهيونية فلا يحكمكم ذلك على أن تتمنوا المصائب لليهود وتفرحوا لنكباتهم" [527].

ويكتب عام 1922:

"أنت حر أن تكرم وتجامل من شئت، ولكنك لست حراً أن تحقر أحداً" [528]. وعليه فإن الناس عنده متساوون كبشر في الكرامة، حيث لا تحقير من أي منهم لأحد.

ولإنسانيته وإحترامه العالي لكرامة البشر المتساوية، فقد أراد السكاكيني للبشر أن يتفاعلوا معاً بشكل سلمي، وعليه فقد كان كارهاً للحرب، ويكتب في عام 1936 عن جنون البشرية وقتالها الدائر بين مشارق الأرض ومغاربها، ثم يقول:

"إذا كانت هذه دنياكم أيها الناس فبئس الدنيا دنياكم، وما أصعب العيش معكم على من يحب السلام، على من يعتبر الناس أجمعين على إختلاف ألوانهم وأشكالهم أخوة، لا تسل يا سري عن ألمي من هذه الحالة، أتألم للمصائب أوقعت على العرب أم وقعت على الإنكليز أم وقعت على اليهود، ولذلك تراني تارة في جانب العرب، وتارة في جانب الإنكليز، وتارة في جانب اليهود، ولو كانت هناك حيوانات ينالها شيء من هذه المصائب لوقفت تارة في جانب الحيوانات" [529].

يكتب ذلك فيما كانت ثورة 1936 مشتعلة في فلسطين، متخذاً موقفاً سلمياً يدعو لأخوة البشر ولحقن دمائهم.

ويرى السكاكيني في رسالة عن القديم والجديد في كتابه "سري":

"أن تعتدي وتغتصب وتدمر قديم، وأن تسالم وترفع وتبني جديد" [530].

ويعرب في نفس الكتاب عن أمله في تجاوز البشرية للحروب المتتابعة والنزاعات متنبئاً بمستقبل سلمي لها:

"وأسعد، لأن هذا النزاع المستمر بين البشر الذي من أثاره هذه الحروب المتتابعة وهذا التكالب على الحياة، وهذه المادية، يزول من العالم بزوال غريزة القوة التي من مظاهرها البارزة التعدي والإغتصاب والتدمير" [531].

هنا يعبر عن رفضه لتلك القوة القائمة على العدوان، فيما أكد في سياق سابق على القوة كقوة للبدن والعقل والنفس.

ورغم سلمية السكاكيني فقد كان إلى جانب الحق ضد الباطل، وبالتالي لم تكن سلميته استسلاماً ورضوخاً، لذا يكتب:

"نعم لا أحب الحرب ولا أرضى عنها مهما كانت أسبابها ونتائجها، وإذا لم يكن بد منها فعلى الأقل لا أحب إلا أن أقف في جانب الحق على الباطل" [532].

---

[525] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 1908/5/6، ص 318.

[526] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 1917/12/21، ص199.

[527] ي خ س، الكتاب الثالث، يومية 1916/6/18، ص159.

[528] ي خ س، الكتاب الثالث، يومية، 1922/2/14، ص 245.

[529] ي خ س، الكتاب السادس، يومية 1936/7/25، ص 279.

[530] خليل السكاكيني، المؤلفات الكاملة، مصدر سبق ذكره، ص 256.

[531] نفس المصدر، ص 259.

ولهذا كانت سلامية خليل السكاكيني مبنية على تبشيره بمستقبل للبشرية قائم على الأخوة والسلام، أما ما عدا ذلك فقد وقف دائماً إلى جانب الحق في كل النزاعات التي شهدها، فإستقال من دار المعلمين في القدس لدى تعيين هربرت ضموئيل مندوباً سامياً على فلسطين، واستقال من تقديم برامج في الإذاعة بعدما سمع المذيع يقول: "هنا فلسطين، أرض إسرائيل". ورفض عرضاً من الكاتبة الصهيونية كبلنغ بأن يكتب مقابل ستين جنيهاً أسترلينياً مع بيعه لمبادئه، وكان يقول: "لن أقول كلمتي وأمشي كما قال الريحاني، ولكن سأقول كلمتي وأقف ومن شاء فليتقدم ويصارعني". ويعيد ذلك مرة أخرى في رسالة لإبنه سري يوم 1935/4/13 [533].

وعليه فقد كان شجاعاً وإلى جانب الحق، وكتب عنه أكرم مسلم:

"كانت سلامية خليل سلامية أسياد لاعبيد،... وأبدع خليل في التفريق بين السلامية بمعناها الإنساني الأصيل الواسع، وبين التعايش مع القبول بالظلم والتبعية". [534].

من هذه الجولة يتبين إتساق دعوة السكاكيني للإنسان الجديد، وما يتطلب بناؤه من تحسين للنسل وتنشئة عائلية وتعليمية جيدة وجديدة نوعياً، وظروف عمل وحياة سعيدة وبدون مشقة وأخلاقيات إنسانية. و إلى هذه المتطلبات لنشوء الإنسان الجديد يضاف متطلب آخر له علاقة بعدم تسلط الحكومات وعدم تسلط الأديان على الإنسان، وفيما يلي أراؤه بشأن هذين الموضوعين الهامين:

الفرد الحر والدولة الدنيا

رأى خليل السكاكيني في الحكومة/الدولة قيداً على حرية الإنسان الفرد، لذا دعا إلى تهديم السلطات، كما رأى أن البشرية تسير نحو الوحدة مما يلغي الحاجة إلى إبقاء الدول الوطنية المستقلة. وبدون أن يقرء الفكر الليبرالي حينذاك فإن أفكاره بهذا الخصوص تبدو كانت أفكاراً ليبرالية.

يكتب في عام 1919 عن الحكومة الديمقراطية:

"يقولون أن الحكومة الديمقراطية من الشعب وللشعب: مهما كانت الحكومة، فإذا كانت منظمة قوية فإنها لا تلبث أن تخرج من يد الشعب وتتسلط عليه وتتصرف به كما تشاء، وتشاء مطامع القائمين بها وأهدافهم" [535].

ولمعالجة هذا الخلل فإنه يقترح الحل المعروف في الفكر الليبرالي حول الدولة ذات الصلاحيات الدنيا:

"إذا لم يكن بد من حكومة، فيجب أن تكون ضعيفة لا تتداخل في كل شيء" [536].

وقبل ذلك يكتب في يومية 1919/2/10:

"الغرب وطن الحكومات الراقية المنظمة، وبقدر ما تكون الحكومات راقية منظمة تقل حرية الأمم والعكس بالعكس. كحكومات في أوروبا تتداخل في كل شيء وبيدها زمام كل شيء" [537]، ويشير إلى تحكم هذه الحكومات بالتربية والتعليم والصناعة والزراعة والتجارة وغير ذلك" وبفضل نظامها المحكم لا يستطيع أحد أن يتملص من نفوذها وسلطتها" [538].

ومن منطلق رفضه للحكومة/السلطة يرفض أيضاً الحركة الصهيونية، ويكتب في 1919/2/19:

"أكره الحركة الصهيونية لأنها مبنية على فكرة قديمة. ليس الذي يطلبه اليهود هو الوطن القومي، ولكنهم يطلبون أن يكون لهم سلطة" [539]. ويضيف: "يطلبون ذلك في عصر يحاول فيه الناس هدم السلطات وخلع نيرها الثقيل كل الناس يحاولون أن يكونوا مثل اليهود اليوم، واليهود يحاولون أن يكونوا مثل الناس قبل اليوم. الناس يحاولون هدم الحواجز الدينية

---

[532] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية، 1917/11/20، ص 172.

[533] ي خ س، الكتاب السادس، يومية 1935/4/13، ص 71.

[534] ي خ س، مقدمة الكتاب الثامن، ص 26.

[535] ي خ س، الكتاب الثالث، يومية 1919/5/13، ص153.

[536] نفس المصدر، ص 153 – 154.

[537] ي خ س، الكتاب الثالث، يومية 1919/2/10، ص 76.

[538] نفس المصدر، ص 76.

[539] ي خ س، الكتاب الثالث، يومية 1919/2/19، ص 82.

والسياسية والجنسية، وجعل الإنسانية كلها أمة واحدة بدلاً من أمم متعادية، واليهود يحاولون تجديد هذه الحواجز المتداعية وتكوين أمة قائمة بنفسها، الناس يحاولون إلغاء الجمعيات وإحياء الفردية، واليهود يحاولون تكوين جمعية منهم يفتي فيها أفرادهم. ماذا ينقصكم أيها اليهود؟. أوطن والعالم كله وطن لكم؟ [540].

وعليه فإن العالم سائر نحو الوحدة فيما يسعى اليهود لتحقيق فكرة رجعية تقضي بإنشاء دولة خاصة بهم، هكذا كتب السكاكيني قبل 92 عاماً من اليوم، وكان قد أكد ذلك عام 1914 حيث كتب: "لا أنكر أن الإنسانية صائرة إلى الوحدة، وأن هذه الفوارق الجنسية والدينية ستزول في المستقبل القريب او البعيد." [541].

ومرة أخرى فهو لا يصدق الحكومات، كما لا يصدق الحكومات الديمقراطية، ويريد عالماً بلا حكومات، لذا يقول في تقديمه لمحاضرة لإميل الغوري عن الديمقراطية عند العرب:

"مر على الحكومات أدوار مختلفة منها دوران: في الدور الأول كانت تعتقد أن سلطتها مستمدة من السماء، هذا هو عبد الحميد، فقد كان يدعي أنه ظل الله على الأرض، وهذا غليوم فقد كان يدعي أنه تناول التاج من السماء، وفي الدور الثاني صارت الحكومات تدعي أن سلطتها مستمدة من الشعب، ولكني لست أكتمكم أني لا أوافق الحكومات على دعواها الأولى، ولا على دعواها الثانية على الله. الحكومات حكومات والشعوب شعوب ولن يلتقيا" [542].

وهو يرفض السلطة لأنه يرفض النظام ويعتبره قيداً على الحرية، حيث يكتب: "إني فوضوي لا أحب النظام في أي حال، لأن النظام مهما كان له من الحسنات، فهو قيد سيئاته أكثر من حسناته" [543].

وهو ينحاز لفرديته ضد إنشاء المزيد من الحكومات المستقلة حيث يكتب:

"كل الناس يطلبون الإستقلال، ولكن ماذا يريدون من الإستقلال، أصحاب النفوذ في البلاد يريدون الاستقلال لأنفسهم، ليتمكنوا من التحكم بالناس والتصرف بهم كما يريدون، ويريدون الإستقلال لأنفسهم، ليتمكنوا من التحكم بالناس والتصرف بهم كما يريدون، ويرون الحكم الأجنبي يحول دون أمنيتهم هذه. والأكثرية في البلاد تطلب الاستقلال لتتحكم بالأقلية وترى الحكومة الأجنبية حائلة دون نزعتهم هذه. المسلمون يريدون إستقلال المسلمين، ولعبارة أخرى يريدون أن يكون الحكم في يد المسلمين... فهم لا يطلبون الإستقلال ولكنهم يطلبون الحكم... الاستقلال لا يكون إستقلالاً إلا إذا شعر كل إنسان أنه مستقل بنفسه لا يتداخل أحد في شؤونه، وهذا الاستقلال لا تضمنه حكومة، سواء كانت منا أو غريبة عنا... الحكومة قد تضمن استقلال البلاد، ولكنها لا تضمن استقلال الفرد في كل حال،... والخلاصة أني فردي وأدعو إلى الفردية" [544].

وبلغة اليوم فإن إستقلالاً لا يضمن الحقوق الفردية والجماعية لأفراد ومجموعات المجتمع، هو إستغلال ناقص ومنتج لحكومة إستبدادية تعمل لصالح فئة أو مجموعة معينة على حساب البقية، هذا ما قاله السكاكيني بلغة أخرى قبل 92 عاماً.

ويكتب في نفس العام: "أن اليوم الذي يستطيع أن يقول فيه الإنسان: أنا كائن حر أملك نفسي وبلادي وليس لأحد سلطة علي لهو أسعد أيام البشر... لا تستطيع أمة أن تقول أنها حرة إذا خلصت من النفوذ الأجنبي، ولكنها بقيت ترسف في قيود من النفوذ الداخلي" [545].

أفكار السكاكيني هذه تدخل ضمن منظومته الفكرية، فالإنسان الأعلى هو أولاً، والحكومات والسلطات هي قيد على حريته، لذا لا بد من إلغائها أو على الأقل تقييدها، وبهذه الفحوى فإن أطروحاته تتسق مع الديمقراطية – الليبرالية كنظام يجمع بين انتخاب الحكومة وبين الحفاظ على وحماية حقوق الأفلاد والجماعات، ولربما لو قرأ السكاكيني الديمقراطية والليبرالية، لكان قد تبناها.

ويجد المرء هنا أن أفكار السكاكيني المناهضة لتسلط الحكومات على البشر وعلى الإنسان وعلى الإنسان الأعلى لديه، قد قادته إلى رفض تسلط الحكومات الأوروبية على شعوبها، كما وتسلطها على الشعوب الأخرى، ويكتب بهذا الخصوص عن الإنجليز وفلسطين:

---

[540] نفس المصدر، ص 83.

[541] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 1914/2/17، ص55.

[542] ي خ س، الكتاب الخامس، يومية 1934/5/12، ص 288.

[543] ي خ س، الكتاب الثالث، يومية، 1919/2/16، ص 81.

[544] ي خ س، الكتاب الثالث، يومية 1919/5/30، ص 163.

[545] خليل السكاكيني، كذا أن يا دنيا، مصدر سبق ذكره، ص160-161

"كانت تركيا فكان المجرمون المشعوذون المجرمون المنافقون الأدنياء الطغام فوق الجميع، فجاءت دولة الإنجليز فإذا بهم أنفسهم فوق الجميع"[546]. وعن إستبداد الحكومات الأوروبية تجاه شعوبها ينشر مقالة في مجلة المقتطف يوم 1932/3/1 يقول فيها:

"يقولون-وكنا نعتقد- أن الغرب قد بلغ الذروة العليا من الرقي، وأنه المثل الأعلى لكل أمم الأرض، إذا صح ذلك أفما يجب أن تكون أمم الغرب أقل الأمم حاجة إلى حكومات تكون منها بمنزلة الوصي من القاصر، وأن يكون تدخل هذه الحكومات في شؤون أممها محدوداً، وأن يقل هذا التدخل شيئاً فشيئاً إلى أن يستغنى عن تللك الحكومات،أو تصبح أعضاء أثرية لا عمل لها؟ ولكن الذي تراه أن حكومات الغرب أكثر الحكومات تدخلاً في شؤون أممها، ولا تزيدها الأيام إلا توسعاً في التحكم بأممها، والتصرف في شؤونها، كأن أمم الغرب على ما تدعيه من الرقي لا تزال في نظر حكوماتها قاصرة لا غنى لها عن وصي يدبر أمرها، بل لا تزال شريرة جاهلة خاملة لا يؤمن شرها ولا يرجى خيرها، فلا بد لها من حكومات منظمة قوية تقودها إلى الجنة بالسلاسل، مما يصح معه القول أن مدنية الغرب مدنية حكومات لا مدينة أمم. وبعبارة أخرى مدنية قانون لا مدنية مبدأ، فإذا انتشر الأمن في الغرب فليس ذلك لأن الغربيين يحافظون على الأمن من تلقاء أنفسهم، ولكن لأن هنالك حكومات تمنع الإخلال بالأمن، وإذا أنصف الناس بعضهم بعضاً في الغرب فليس ذلك لأن الغربيين ميالون إلى الإنصاف من تلقاء أنفسهم، ولكن لأن هناك حكومات تكرههم على أن يكونوا منصفين" [547].

إذن فالمدنية الأوروبية قائمة بفعل القانون الذي يخاف منه الناس، لا بفعل المبادئ التي جبلوا عليها.

على أن الأمر لا يقف عند هذا الحد من النقد للمدنية الغربية، بل يتجاوزه عند السكاكيني إلى نقد التوجه الوطني المنغلق المناهض لأخوة البشر في التعليم الموجود في دول الغرب، حيث يؤدي التغني بالوطنية حسب ما كتب عام 1935 إلى تنشئة الطلاب على أن أمتهم "خير الأمم وأن لا فضل في الدنيا إلا لهم، ولا فضيلة إلا فيهم. فإن ذلك فضلاً عن أنه غير صحيح، يفضي بالطلاب إلى احتقار غيرهم، وإنكار فضائلهم، وإذا احتقر الناس بعضهم بعضاً، وأنكر هؤلاء فضائل أولئك، فكيف يتعاونون؟ [548].

وينتقد الغرب بسبب إضطهاد العمال وإهدار حقوقهم أيضاً كما سبق ذكره، وإذا كانت حضارة الغرب هي حضارة قوانين لا مبادئ، فإن حضارة الشرق هي على العكس حضارة مبادئ عنده، ويكتب بعنوان "الشرق والغرب" عام 1932:

"حضارات الشرق كانت حضارات مبادئ، ذهب المسيحيون إلى الغرب يبشرون أن الله أب، ثم ذهب المسلمون إلى الغرب يبشرون أن لا إله إلا الله، وأما الغرب فماذا عمل؟

كان من المنتظر منه أن يطوف رسله في العالم يبشرون بالعلم، والمبادئ العالية. وأساليب جديدة في الحياة تضمن للعالم كله السعادة والسلام، ولكن الغرب أظهر أنه بعيد عن المبادئ فإنه ما كاد يحس بقوته وضعف الشرق حتى أخذ يحاول اكتساح الشرق

رأى هنا زيتاً، فمد يده ليأخذ الزيت.

رأى هنالك مغاوص لؤلؤ، فمد يده ليأخذ اللؤلؤ.

راى هناك قمحاً وذرة، فمد يده ليأخذ القمح والذرة.

رأى هنا ملحاً، فاستولى عليه.

رأى هناك حجارة الماس، فأغار عليها، إلى غير ذلك.

خذ الحرب الكبرى التي ذهب في سبيلها ملايين من البشر، علام قامت هذه الحرب التي لم ير التاريخ لها مثيلاً؟

أقامت لتحرير العبيد؟ أقامت لنشر المبادئ العالية، أقامت لخدمة الإنسانية المعذبة؟ لا لا، لم تقم لشيء من هذا، وإنما قامت لشهوات ومطامع، لا تبالي في سبيلها بالتعدي على حرية الأمم، واستعبادها، فأين الشرق من الغرب!" [549].

وله نقد حاد بنفس الاتجاه في يومياته لشهر شباط 1919 [550]. حول سعي بريطانيا لتعليم الفلسطينيين كيف يحكمون أنفسهم ورفض السكاكيني لذلك.

---

[546] ي خ س، الكتاب الخامس، يومية 1934/6/28، ص 315.

[547] خليل السكاكيني، المؤلفات الكاملة، مصدر سبق ذكره، ص 36.

[548] خليل السكاكيني، كذا أنا يا دنيا، مصدر سبق ذكره، ص335.

[549] خليل السكاكيني، كذا أنا يا دنيا، مصدر سبق ذكره، ص 286.

[550] أنظر/ي ي خ س، الكتاب الثالث، يوميات 1909/2/10 إلى 1919/12/13، سيما الصفحات 76+79، ثم الصفحات 156-157.

وإذا كانت هذه جوانب نقده للمدينة الغربية، فإن هنالك جوانب يحترمها فيها، ومن أولها الدقة والنشاط واحترام الوقت وسرعة الإنجاز عند الأمريكان، حيث يكتب بعنوان "الحياة الأمريكية، في مجلة السطور سنة 1918: "الأمريكي سريع، أولاً لأنه نشيط قوي الأعصاب مرهف الذهن، وثانياً لأن الوقت عنده أثمن منه عند كل الأمم، وثالثاً لأن هنالك نظاماً محكم الحلقات والحركات مضبوطاً بالشكل الكامل، فأقل إبطاء أو تهاون أو غفلة يوقع خللاً كبيراً، ورابعاً لأن قيمة الشخص عندهم إنما تكون على قدر همته ونشاطه واجتهاده ونفعه لا على قدر حسبه ونسبه. والشرقي إذا عاش في أمريكا فلا بد أن تسري إليه عدوى السرعة فيتحرك ولو كان بلا عمل!" [551].

وعليه فإن الغرب عنده حيوي، أما الشرق فبطيء الهمة وإتكالي، وفي ذلك يكتب.

"الشرق لا يعرف الشباب، بل ينتقل من الحداثة إلى شيخوخة ثقيلة، أما الغرب فلا يعرف الحداثة، بل ينتقل من الحداثة إلى شباب دائم... الشرق إتكالي، أما الغرب فاستقلالي". (ما تيسر، المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 49 – 50).

وفي يومية 1914/2/9 يعبر عن إعجابه بأوروبا لإنتشار المسارح فيها، وكذلك توفر الكتب مع رخص أسعارها، بعكس الحال في فلسطين حيث تغيب المسارح وتندر الكتب مع غلاء ثمنها [552].

وينتقد في سياق آخر عام 1922 عجز الأتراك والمصريين عن إقتفاء أثر أوروبا رغم احتكاكهم الدائم بها عازياً ذلك إلى عدة أسباب منها برأيه:

"أن المدنية الأوروبية لامست الرجل قبل أن تلامس المرأة في الشرق، فظل الرجل بين عاملين: المدنية الأوروبية في الخارج والمرأة الشرقية في الداخل، ويظهر أن تأثير المرأة أشد من تأثير المدنية" [553].

ويلخص اسحق موسى الحسيني موقف السكاكيني من الغرب بأنه موقف من زوايا مختلفة "فمن الزاوية السياسية يرى أصحابها مستعمرين فيود لو لم يعرفهم" و"من الزاوية التربوية الداخلية يرى الغرب استقلالي النزعة والشرق إتكالي"، "ومن زاوية فلسفة الحكم يرى المدنية الغربية تعود إلى وسائط لا إلى مبادئ" [554].

إذن فإن للغرب أن يتخلص من استبداديته وتسلطه وتحكم حكوماته بشعوبها وبشعوب العالم، وللشرق أن يكتسب الثقافة والمعرفة وتنمية المعارف والعلوم من الغرب، على طريق إنفتاح العالم على بعضه البعض إستناداً إلى قاعدة أن كل البشر إخوة، وبما يتجاوز التعبئة الوطنية المنغلقة التي تروجها وتعلمها دول الغرب في مؤسساتها التربوية. هذا ما يقوله السكاكيني.

ومن جهة أخرى فإن أفكار السكاكيني المناهضة للتسلط قد جعلته يرفض الحركة الصهيونية ويحذر بشكل مبكر من محاولاتها للسيطرة على فلسطين، كما يدخل مناقشات مع الخواجة إبري بشأنها [555].

وإضافة إلى ما طرحه في يومياته حول الحركة الصهيونية، سيما كرهه لها لسعيها للحكم والسيطرة وليس لأي سبب آخر كما سبق ذكره، فقد أسهب السكاكيني حول الصهيونية في كتابه: "فلسطين بعد الحرب الكبرى بعد الحرب". الصادر عن مطبعة بيت المقدس-القدس عام 1925، حيث يكتب حول الخطر الصهيوني على أنه:

"الخطر الذي يهدد شرقيتنا وتقاليدنا وآدابنا، وسائر خصائصنا ومقومات حياتنا، هو الخطر الذي يهدد حياتنا بالاستعباد، واستقلالنا بالضياع، ووحدتنا بالتجزئة، واجتماعنا بالتفرقة، وكثرتنا بالقلة، واستغنائنا بما لدنيا على قلته بالفاقة، وراحتنا بالتعب، وأمننا بالخوف، وكرامتنا بالإمتهان، ولغتنا بالرطانة، ووجودنا بالإنقراض" [556].

أي أنه خطر مهدد للثقافة، ولمقومات الحياة، ويؤدي إلى الإستعباد وفقدان السيادة والتشرذم والتفكك، والإفقار والإنهاك، وإهدار الأمن، والكرامة وضياع اللغة وتبديد الوجود. ولعل هذه لغة بليغة للتعبير عما مثله الخطر الصهيوني بشكل مبكر وما مثله من تهديد وجودي للمجتمع الفلسطيني بكافة أطيافه وفئاته.

ويعبر عن المرحلة الخطيرة لتوجه اليهود إلى فلسطين لدى إصداره لكتابه عام 1925، بأنهم قد أصبحوا يأتون لفلسطين ليملكوا ويقول:

"كان اليهود يأتون إلى فلسطين ليموتوا، ثم جعلوا يجيئون ليعيشوا، وهم الآن يحاولون أن يجيئوا ليملكوا" [557].

---

[551] خليل السكاكيني، المؤلفات الكاملة، مصدر سبق ذكره، ص 69.

[552] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 1914/2/9، ص75.

[553] خليل السكاكيني، كذا أنا يا دنيا، مصدر سبق ذكره، ص200.

[554] الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص73.

[555] أنظر/ي على سبيل المثال ي خ س، الكتاب الثاني، يوميتي 23 و1914/2/28، ص61-62 وص66.

[556] خليل السكاكيني (1925)، فلسطين بعد الحرب الكبرى، ص 21.

هذه الملكية لا يمكنها أن تكون سوى على حساب الآخر:

"لعل إجتهادكم أن يكون لكم وطن ليس إلا لتنتقموا من الإنسانية ولو من مجاوريكم"... "إذا أردتم أن يكون لكم وجود مستقل فتلك مهمة عالية، ولكن أتبنون وجودكم على أنقاض غيركم؟ إذا أردتم أن تعتزوا فما لكم تحاولون إذلالنا؟ إذا أردتم أن تعيشوا فما لكم تحاولون قتلنا؟" [558].

ثم يتحدث عن أساليب الصهيونية من الرعاية وصرف الجهد والمال عليها، ومحاولتهم لإقناع أوروبا بحقهم في الرجوع إلى فلسطين، وإدعائهم أن البلاد خالية، ثم محاولتهم لإقناع العرب والمسلمين أن وجودهم في فلسطين سيكون له مردود من النفع والخير للعرب، سيما وأن اليهود والعرب سيشاركونهم في بناء مشروعهم، وهكذا.

على أن الأسلوب الذي يحذر منه السكاكيني هو أسلوب الترويج لفكرة "فلسطين للفلسطينيين" وفصلها عن العالم العربي مما يسهل عليهم السيطرة عليها، وفي ذلك يقول:

"خافوا من الوحدة العربية فجعلوا يبشرون بفكرة فلسطين للفلسطينيين... بل قد وجدوا من أعضاء الجمعية الإسلامية المسيحية في القدس لذلك العهد من يعارض عن سذاجة في إلحاق فلسطين بسوريا... خافوا من اتحاد المسلمين والمسيحيين فحاولا أن ينفروا الفريق الواحد من الآخر" [559].

وكان السكاكيني في حينه داعية لإبقاء فلسطين جزءاً من سوريا الكبرى وعدم فصلها عنها، كما كان داعية للأخوة بين المسلمين والمسيحيين.

ويسهب السكاكيني بعد ذلك في طرح أساليب أخرى للصهيونية في فلسطين، ويبين فشلها، حيث بدأوا مع وعد بلفور الذي رفض الإعتراف بحقوق سياسية لغيرهم في فلسطين، واعتبر الفلسطينيين "دخلاء" على البلاد، ولكن فيما بعد أدى رفض العرب للصهيونية وللمجلس التشريعي إلى انتقال العرب من حالة "الدخلاء" إلى "الدور الثاني" الذي صاروا فيه "شركاء" باعتراف الإنكليز نفسهم [560]، ويرى السكاكيني أن هذا الدور الثاني سيمهد إلى دور ثالث تعود فيه فلسطين إلى عروبتها مع مشاركة اليهود والعرب فيها، فيما يكون لبقية اليهود (غير العرب) حقوق مدنية ودينية في فلسطين وبلغته:

"أما الدور الثالث الذي لا بد أن نصير إليه قريباً إن شاء الله فهو أن تعود فلسطين عربية كما كانت، وأن يكون اليهود فيها إما عرباً لهم ما لنا وعليهم ما علينا، يتمتعون بما نتمتع به من حقوق سياسية ومدنية ودينية، ويشاركوننا في إنهاض البلاد وإسعادها، وإما دخلاء لهم من الحقوق الدينية والمدنية ما لكل دخيل في كل بلد" [561].

تحتوي هذه الفقرة على قبول باليهود إما كمواطنين وإما كمقيمين بلغة اليوم، وبالتالي لم يطرح السكاكيني ذوالرؤية الإنسانية طرد أي من اليهود من فلسطين. ومن جهة مقابلة تحتوي الفقرة على ثقة بأن الصهيونية لن تحقق أهدافها بل سينتصر عليها العرب، وهو ما لم تثبت الوقائع صحته، بل أن السكاكيني بنفسه يتجاوزه من خلال النبوءة التالية في صفحات لاحقة:

"أليس من الحقائق أن تصبح فلسطين وهي جزء طبيعي من البلاد العربية، بل هي قلب البلاد العربية وطناً قومياً لليهود، ليس ليهود فلسطين الذين كانوا فيها قبل الحرب فكان لهم ما لنا وعليهم ما علينا، ولكن ليهود العالم كله، للأربعة عشر مليوناً من اليهود المتفرقين في المشارق والمغارب" [562].

ثم يضيف حقائق ملموسة أخرى منها: "نزع فلسطين من الوحدة العربية، وجعل اللغة العبرية لغة رسمية في البلاد، وفتح "باب فلسطين على مداه لمهاجري اليهود". وتسليح اليهود، وتولي مندوب سام صهيوني لإدارة البلاد، وهكذا [563].

ثم يتنبأ:

---

[557] نفس المصدر، ص 13.

[558] نفس المصدر، ص 14.

[559] نفس المصدر، ص 16.

[560] نفس المصدر، ص 18.

[561] نفس المصدر، ص 19.

[562] نقس المصدر، ص 34.

[563] نقس المصدر، ص 34 و ص 35.

"ألا تكون الحقائق ملموسة إلا إذا نفذ الصهيونيون كل ما يرون، إلا إذا أصبحنا سقانين وحطابين. إلا إذا طردنا من بلادنا طرداً أو أبادونا على رأي أحد زعمائهم زنكويل الذي قال: يجب أن نبيد العرب على طريقة هادئة ولكن مستمرة" ألا ليس في هذا خيال؟" [564].

هذه هي نبوءة السكاكيني التي تحققت حيث تم تقسيم الفلسطينيين بين من طردوا وهجروا، وبين من بقوا كسقائين وحطابين تحت سيطرة الصهيونية على البلاد.

لقد أراد السكاكيني صيغة إنسانية للعيش المشترك مع اليهود العرب واليهود الآخرين غير العرب في فلسطين ولكن إتجاه الأمور سار بطريقة مخالفة لما أراد، ولكن تبقى أراؤه مع ذلك بمثابة نبوءات لما قد يكون عليه المستقبل بعد صراع دام طويل.

أراد ذلك إنطلاقاً من فكرته الأصلية وهي أن الفرد الحر أعلى من الدولة وبالتالي كان يرى في سعي الصهيونية لإنشاء دولة فكرة رجعية ومناقضة لتوجه أفراد العالم الأحرار إلى الوحدة على قاعدة أخوة البشر.

لهذا فقد أراد وحدة العرب واليهود، الفلسطينيين واليهود في دولة واحدة هي سوريا الكبرى بحددودها في ذلك الوقت.

الديانة الإنسانية

على غرار أوغست كونت الذي دعا لإنشاء دين جديد سماه بـ "ديانة الإنسانية"، فقد دعا خليل السكاكيني إلى إيجاد دين إنساني يتجاوز طقوسية الأديان غير المفهومة. في الظاهر تبدو أطروحات خليل السكاكيني في هذا الموضوع إلحاداً، ولكن ما وراء الظاهر ينبئ بأنه كان يريد للأديان أن تغير محتواها بحيث تصبح في تفسيراتها وطقوسها أكثر إنسانية، كما وبعيدة عن خلق أجواء خرافية، وكل ما لا يقبله العقل.

يكتب السكاكيني عام 1918 عن بقايا الوثنية التي لا زالت قائمة في الطقوس الكنسية المسيحية متسائلاً عن جدواها ومدى علاقتها بجوهر الدين:

"في أعلى الكنيسة أروقة خصوصية للنساء يصلين فيها وراء جدار من الأخشاب المشبكة، ولكنهن لا يصعدن إليها بل يؤثرن الصلاة في أرض الكنيسة ليكن قريبات من الرجال أو مختلطات بهم. وليست الشموع وروائح البخور وأصوات المرتلين وجمال أثواب الكهنة إلا لتنبه فيهم عواطف السرور والاستحسان، بل عواطف الحب والغرام، ولعل ذلك في الكنيسة الأرثوذكسية من آثار العبادة اليونانية القديمة، عبادة ياخوس إله الخمر" [565].

وفي عام 1936 يكتب من الإسلام قائلاً:

"أعتقد وأرجو أن يكون إعتقادي هذا مجرداً من الهوى أن الإسلام أضر بالعرب كما أضرت النصرانية بالأمم الغربية... من يرقب تطور الأمم ير أن الأمم تسير من الدين إلى الأدب إلى العلم، ويظهر أن الغرب في دوره الثالث، وأما الشرق فلا يزال في دوره الأول [566]. ويكرر ما شابه ذلك بشأن الإسلام عام 1941، حيث يكتب: "إني أعتقد أنه ليس هنالك علاقة بين الإسلام وبين نهضة العرب، وليس إقتران الإسلام ونهضة العرب في الوقت إلا إتفاقاً. وقد كان من الممكن أن يكون إسلام ولا تكون نهضة، أو تكون نهضة ولا يكون إسلام، وإذا كان للإسلام من أثر ضئيل جداً لا يصح أن يكون سبباً للنهضة، بل زدت على ذلك قولي أني أعتقد أن الإسلام أضر بالعرب كما أضرت النصرانية وسائر الأديان بالأمم الأخرى، لم يحاول الناس أن يتقدموا ويرقوا إلا كان الدين من أهم العوامل في تأخيرهم، لولا الأديان وعوامل أخرى منها الحكومات كانت الإنسانية قد بلغت شاواً بعيداً من التقدم والرقي" [567].

قد تبدو هذه الاقتباسات مستفزة لبعض القراء، ولكن للسكاكيني نقاط تبدو بحاجة إلى مناقشة جدية سيما ثلاثة أمور: **الأول:** لماذا تحولت الأديان إلى طقوس وشعائر بعضها مستوحى من الوثنية على حساب مضمون الدين؟ **والثاني:** لماذا تخرج الأديان بين مضامنيها الإنسانية وبين خرافات لا يمكن أن يقبلها العقل؟. **والثالث:** هل الأديان هي الدافع لنهضة البشرية؟ أم أن النهضة يمكن أن تحدث بدون أديان؟ وبشكل خاص هل الأديان السماوية تدفع نحو تقدم البشرية؟. إذن لماذا تقدمت اليابان التي لا تتبنى ديناً سماوياً فيما تخلف العرب؟.

---

[564] نفس المصدر، ص 36.

[565] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 1918/4/29، ص311.

[566] ي خ س، الكتاب السادس، يومية، 1936/1/25، ص204.

[567] ي خ س، الكتاب السابع، يومية، 1941/8/18، ص401.

ويعرض السكاكيني مقالاً آخر لطقوس مستوحاة من الوثنية عام 1917 حيث يكتب عن عبادة الخمر:

"أما المسيحيون فقد تسربت عبادة الخمر إليهم ممن دخل إلى الكنيسة المسيحية من الأمم التي كانت تعبد الخمرة، ولعل تناول الخبز والخمر في الكنيسة أثر من تلك العبادة، وإن حاول المسيحيون أن يفسروا ذلك تفسيراً آخر لا معنى له. وفي صلاة العرس يطلب الكاهن من الله أن يملأ بيت العروسين زيتاً وخمراً وقمحاً، كأن وجود الخمر في البيت من بركات الله، وفي الصلاة التي يقيمونها على القبور، لا بد من وجود آنية للخمرة عند رأس الميت، ثم يتناولها الكاهن وينضح بها ثرى القبر، وما ذلك إلا أثر من آثار عبادة الخمر أو عبادة باخوس" [568].

أما حول الخرافات، فهو لا ينتقدها فقط، بل ينتقد أيضاً محاولة العلماء عدم التصدي لها قائلاً:

"نشأت في جو خرافي لا أسمع إلا خرافات، ولا ألقى إلا خرافيين. ولعله كان من مصلحة الحكومات والرئاسات الدينية لذلك العهد أن يكون العلم خرافات، وأن يكون الناس خرافيين... نعم كان هناك علماء أعلام حاولوا أن يعيدوا الفلسفة إلى الشرق بعد أن هجرته دهراً طويلاً. ولكنهم كانوا يتملقون العامة وأصحاب العقول السخيفة من غير العامة، فكانوا إذا كتبوا شيئاً في العلم أو الفلسفة يعقبون عليه بما ينقضه من آيات أحد الكتب المنزلة، أو يتكلفون الرد عليه بكلام ضعيف سخيف فكانوا يبنون ثم يهدمون، وكانت حجتهم في ذلك أن هذه الخرفات عزاء للبشر فلنتركها لهم. ومنهم من كان يقول أن الشرق لم يألف هذه الآراء الجديدة الحرة. فإذا صارحناه بها نفر منها، فلا بد إذن أن نحتال في إدخالها عليه إحتيالاً، وحسبنا أن نبسط له هذه المذاهب العلمية أو الفلسفية. ولو في معرض النقد.

جرى العلماء على هذه الطريقة زماناً طويلاً، ثم صاروا إلى دور ثان كانوا فيه لا يثبتون ولا ينفون، فكانوا يتركون قراءهم وتلاميذهم في حيرة، وإن كانوا في صنعهم هد أقرب إلى الإثبات منهم إلى النفي.

بينما نحن نعيش على خرافاتنا في دورنا الأول، وفي حيرة في دورنا الثاني طلعت علينا مجموعة الدكتور "شبلي شميل" الأولى فالثانية، فإذا هناك لأول مرة صراحة بلا لبس ولا غمغمة، وذلك اسلوب لم يألفه الشرق. وما قرأت المجموعتين إلا أحسست أني أقابل الحقائق وجهاً لوجه، وأما خرافاتي، وما كان أكثرها! فلم يبق لها من أثر في من ذلك الحين. ولقد قرأت كتباً ورسائل كثيرة في الرد على الدكتور شميل أهمها على ما أذكر للأستاذ إبراهيم الحوراني، وللأب فرج صفير، ولكنها لم تقتنعني. ثم ظهر الأستاذ سلامة موسى فكان علماً آخر من أعلام التفكير الحر. وأما اليوم فما أكثر هؤلاء الأعلام في الشرق عامة وفي مصر خاصة، مثل الدكتور منصور فهمي، والدكتور طه حسين، والدكتور محمود عزمي وغيرهم. ومن يتدبر أكثر ما يكتب في هذا العصر ير عليه الصبغة الفلسفية، وليس يطربني شيء مثل أن أقرأ هؤلاء الأعلام، ولكن الفضل في تحريري من خرافاتي يرجع إلى الدكتور شميل [569].

وفي مقالة "كلوا دجاجاً" المنشورة في كتابه "ما تيسر" [570]، يتحدث عن مجتمع لفرقة دينية عاشت في روسيا في قديماً، وكانت هذه الفرقة تعتقد "أن الدين عند الله التحزن والزهد وترك العمل وقمع النفس والرضى من الدنيا بالنصيب الأخسر فكانوا يعدون السرور والضحك والنشاط وسرعة الحركة وعلو الهمة وسعة الآمال والتشبث بالحياة والإقبال عليها والإغتباط بها من الكبائر"، "وكانوا يعتقدون أن الجسم عدو الروح،فيجب إضعافه بالصيام والتقشف" و "كانوا يعتقدون أن النوم يقتل الروح" و"كانوا يتصورون الله عصبي المزاج، حديد الطبع قصير الأناه، مكفهر الوجه جاحظ العنيين يتطاير منها الشرر، وإن ملائكته جواسيس يحصون على الناس أنفسهم، أو رسل موت يخطفون أرواحهم، فكانوا يستشعرون خشيته عند كل خطوة يخطونها، وكل كلمة يقولونها، وكل حركة يأتونها، وإذا دخلوا المعبد خروا سجداً وبكياً" و"كانوا يعتقدون أن العلم عدو الدين ومفسدة للأخلاق" و"كانوا يعتقدون أن اللعب خفة ورعونة". و"كانوا يعتقدون أن المرأة حمقاء ناقصة العقل دنيئة الفطرة سخيفة الذمة، فكانوا يحجبونها حتى عن النسيم ، ولم تكن تخرج من بيتها إلا إلى القبر" و"كانوا يعتقدون أن الحاكم ظل الله على الأرض، وأن إرادته فوق كل إرادة وأن سلطته مستمدة من الله، وأن الناس ليسوا إلا عبيداً له، فإذا ذكر أسمه حنوا الرؤوس إجلالاً، وإذا لمحوا خياله من بعيد خروا للأذقان و"كانوا يعتقدون أنهم على هدى وأن الناس جميعاً على خلاف"، وهكذا مما تنتجه الخرافات والتفسيرات الخاطئة للدين.

وعدا الخرافات، فقد كان للسكاكيني تساؤلات حول بعض القضايا التي أتت بها الأديان السماوية، سيما فيما يتعلق بالموت، والإنبعاث، والتوحيد. وفيما يتعلق بالموت والإنبعاث يوم القيامة، يكتب مثلاً بعد وفاة وزجته:

"لا يعزيني أن يكون هناك عالم آخر لا هم فيه ولا غم ولا وجع ولا تنهد يقوم إليه الناس فتستقر بهم النوى ويتمتعون مع اعزائهم بالخلود الجميل.

---

[568] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 1917/11/1، ص 164.

[569] خليل السكاكيني، المؤلفات الكاملة، مصدر سبق ذكره، ص 52 – 53.

[570] نفس المصدر، ص32-ص35.

ما أجمل القيامة! وإذا آمن الناس بها فلا لأنهم رأوا الأموات يقومون، ولكن لأنهم يتمنون أن يقوموا، فهم يؤمنون بما يتمنون لا بما يعتقدون. كأنهم تمنوا فكان الدين، أو كان الدين فكان ما يتمنون، وإذا فتشت وجدت أن الأديان كلها أماني، وإذا خلت الأديان من هذه الأماني فلا يؤمن بها أحد.

لا يهم الناس ما في هذا الدين أو في ذاك من أصول وعقائد، بل إن أكثرهم لا يفهمون هذه الأصول، ولا يفهمون هذه العقائد، وإنما يهمهم ما في الدين من أماني، وإذا تمنوا القيامة فلا ليتمتعوا بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، لا ليلبسوا تيجاناً من الذهب، لا ليروا سماء من عقيق أو ياقوت أو زبرجد، ولكن ليلقوا أعزاءهم، هذه أمنية الأماني، ولكن متى تكون هذه القيامة؟! متى تكون؟.. هذه المسألة التي حيرت الأفكار قاطبة...

لقد مات المؤمنون منذ كانوا وكان الدين، ولا يزالون يموتون على رجاء هذه القيامة، ولكن طال الإنتظار جداً، وأي رجاء يعيش مع هذا الإبطاء؟!

ثم ألم يكن أقرب إلى رحمة الله أن يجعل عالمنا هذا مثل ذلك العالم الآخر لا غم فيه ولا هم ولا وجع ولا تنهد ولا موت، فنكفى هذا الشقاء؟!

ومع ذلك فقد كان من المنتظر أن يهون الدين الموت على الناس، على الراحلين والمقيمين منهم، ولكن الذي نراه أن أشد الناس تديناً وتشوقاً إلى ملكوت الله لا يزالون بؤثرون هذه الدنيا التي يصفونها بأنها وادي البكاء على تلك الجنة التي وعد بها المتقون، يؤثر الأب أن يكون ولده معه على أن يكون في صفوف الملائكة، ويؤثر الزوج أن تكون إمرأته معه من أن تكن في جوار ربه.

بل إن المسيح الذي قال إن مملكته ليست من هذا العالم، والذي إزدرى الدنيا وعاش فيها معيشة الزاهدين، والذي أعلن أنه ابن الله، وأنه إذا ارتفع إلى السماء جلس عن يمين أبيه، إن المسيح نفسه في ساعاته الأخيرة دهش، واكتأب، وقال: "يا أبا الآب كل شيء مستطاع لك فأجز عني هذه الكأس". [571].

وبالنسبة لفكره للتوحيد تساءل السكاكيني حول محتواها وممارستها التي تجعل البشر عبيداً لله مما يقودهم لأن يصبحوا أذلاء، ويكتب بهذا الشأن في 1917/11/1.

"يقول علماء الدين: إن فكرة التوحيد هي أرقى فكرة دينية، ولكن إذا اعتبرنا أن الدين يمثل الحكومة في الأرض، كان الإشراك بالله أرقى من فكرة التوحيد، لأن الإشراك بالله يمثل الشورى أو الحكومات الجمهورية، وهي أرقى من الحكومات المطلقة المستبدة. الأمة التي تعتقد بالتوحيد تصور الله كملك مطلق التصرف مستبد في أعماله جبار، أرادته فوق كل إرادة، تتقرب إليه بالعبودية، فيكون شأنهم شأن العبد مع سيده، ولذلك سمي الناس عباد الله، أي: عبيده، فهو يحيي ويميت ويغني ويفقر ولا إعتراض على حكمه، وسمي محل إجتماع الناس للصلاة مسجداً ومعبداً، أي "محل للسجود والعبادة"، فإذا دخلوا إليه استشعروا خشية وإذا سجدوا ألصقوا وجودهم بالأرض، وإذا وقفوا رأيتهم ساكنين هيبة وكأن على رؤوسهم الطير، فليست الصلاة في عرفهم إلا إعلان العبودية، ولا غرض لها إلا إذلال النفس. فإذا طال العهد على أمة وهي تدين بمثل هذا الدين فلا شك أنها تنحط وتضمحل" [572].

ولأن الأديان تحتوي على هذا الإشكاليات برأيه، فإن السكاكيني يصبح إستفزازياً أحياناً، حيث يكتب عن الإسلام عام 1942:

"للإسلام حسنات كثيرة أهمها في نظري حسنتان: الأول أنه جعل النبي محمد خاتمة الأنبياء، فلن تحدث أحد نفسه أن يكون نبياً... والثانية: أنه جعل القرآن معجزاً لا يستطيع الناس أن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، كأنه سد الباب في وجه كل من تحدثه نفسه أن يأتينا بكتاب جديد، وبذلك نكون قد خلصنا من هذه الكتب الدينية، لا نبي بعد محمد ولا كتاب بعد القرآن" [573].

كما يكتب:

"ليست الحياة أمراً عظيماً ولا سراً مكتوماً ولا هبة سماوية أو أعجوبة أرضية" [574].

ولكون السكاكيني بناءاً، فهو لا يكتفي بالنقد بل يطرح البدائل لكيفية التعامل مع الدين.

أولاً: بأن يصبح الله أباً، حيث يكتب:

---

[571] ي خ س، الكتاب السابع، يومية 1940/2/28، ص 86، ويوجد نص مختلف في كتاب كذا أنا يا دنيا، ص 313.

[572] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 1917/11/1، ص 165.

[573] ي خ س، الكتاب الثامن، يومية 1942/11/21-11/14، ، ص 96.

[574] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 1914/11/16، ص114.

"إذا لم يكن بد من أن أدين بدين فإني أحب أن يكون الله أباً لي لا ملكي وسيدي" [575].

ثانياً: بأن يتم تجاوز تعسف وتسلط رجال الدين، بحيث يصح كل إنسان حاكماً نفسه وسيداً عليها، حيث يكتب:

"الله في الديانات اليوم ليس إلا كأحذ الملوك لا عمل له، وإنما الإدارة كلها في يد رجال الدين: أو الوزارة الدينية، فهي التي تتولى شؤون الناس الروحية،... بل إن بعض الوزارات حلت محل الله، فهي تمثل قوة هائلة وبيدها خلاص البشر أو هلاكهم مثل الوزارة الفاتيكانيه، وحياة هذه الوزارة تتوقف ليس على حاجة الناس إليها أو نفعها لهم، بل على نفوذها فيهم وسلطتها عليهم، ولا بد أن يجيء وقت ينتفض الناس عليها، ويخرجون عن طاعاتها، فتتداعى إلى السقوط فيصير كل إنسان إله نفسه وولي أمره، كما يخرج الحكم من يد الملك إلى يد الوزارة، ثم إلى أيدي الأفراد، فيحكم كل إنسان نفسه بنفسه [576].

ثالثاً: الانتقال إلى تطبيق الأصول العلمية على الحياة وأعمال العقل والتفكير بديلاً للتسليم والإيمان الأعمى، حيث يكتب من نقاشه مع تلميذه الخواجا بيرن عام 1918:

"أن بيننا فرقاً كبيراً، أنت تستمد شريعتك من الكتب المنزلة بلا بحث ولا تكبد ولا توفر ولا تفكير، تسلم بها تسليماً أعمى، وأنا أستمد شريعتي من نفسي وعقلي وإختباراتي وحياتي اليومية. لا أسلم بشيء ألا بعد أن أعرضه على عقلي وعلى ما يؤيده إختياري وإختيار الناس أجمع، فإذا وجدته صحيحاً قبلته، ولوخالفت فيه المألوف، وإذا وجدته غير صحيح نبذته ولو أسند إلى نبي أو فيلسوف عظيم أو قديس" [577].

رابعاً: التمييز بين الصلاة الخاصة والصلاة العامة، فالأولى للشكر والاستغفار وطلب المساعدة واستنزال الرحمة لمن يكون محتاجاً أو مريضاً، ويجب أن تصدر عن حاجة أو تكون مختصرة كما يوضح في يومية 1940/9/27 بعنوان (الصلاة الربانية)[578]. أما الصلاة العامة فيجب أن تكون عظات وخطب عامة تفيد الجميع، ويكتب:

"لماذا لا يكون خطباء المساجد والكنائس مثل خطباء الأندية، يعلن الرئيس أن هذا أو ذاك سيلقي خطبة أو عظة في موضوع كذا يوم كذا، والدخول مباح للجميع أو محصور في أصحاب البطاقات، وبعد إلقاء الخطاب أو العظة يجوز للجمهور أن يسأل، أو أن يدخل في النقاش، وإذا أعجب بفكره أو قول مأثور يصفق استحساناً أو يقول: أعد، فإن ذلك كله يبث الحياة في الإجتماع، وإذا تكررت هذه الاجتماعات كان ذلك أدعى إلى التعارف فالتآلف فالتآخي، وهذه أكبر خدمه تقوم بها المساجد والكنائس، وإذا لم تقم بمثل هذه الخدمة، كانت هذه الأجتماعات عبثاً في عبثاً" [579].

كل هذا الإقتباس يأتي ضمن نص عن الأديان يمتد من ص 270 حتى ص 274. وفيه يبدأ السكاكيني بتبيان أن دعوات المسيحية للحب بين البشر طبقت على مستوى عائلي، كما تطبق على مستوى الحيوانات والطيور أيضاً. فيما "لا ترقى الإنسانية ولا تسعد إلا إذا كان الناس إخوة" [580]، وجاء إقتراحه لآلية إجتماعات المساجد والكنائس المقتبسة أعلاه كوسيلة يراها مناسبة من أجل تعزيز الأخوة بين بني البشر، وهو يرى ضرورة إيجاد وسائل تشويق تغري الناس لحضور تلك الإجتماعات العامة في الكنائس والمساجد، متسائلاً لماذا تكتظ المقاهي بالرواد فيما تفتقر لذلك المساجد والكنائس؟

خامساً: تغيير مفهوم الدين عند البشر، حيث لا يكون الدين الممارس هو كذلك الذي وصفه في مقالة "كلوا دجاجاً" سابقة الذكر، بل يصبح دين السرور والنشاط والحيوية، ويكتب في نفس النص أعلاه حول هذا الموضوع:

"ألا ليعلم الناس أجمعون أن الدين عند الله هو الأمل والسرور والنشاط، هو دين الشباب، لا دين الشيخوخة. إذا ذهبت إلى الكنيسة أو المسجد، فكن هاشاً باشاً/ تنفس تنفساً عميقاً، إحلق استحم، روض جسدك، تغذ، ضع وردة على عروة ثوبك، وإذا دخلت الكنيسة أو المسجد فلا تركع أو تسجد، لا تخف من الله" [581].

---

[575] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 1917/11/16، ص 166 .

[576] نفس المصدر، ص 167.

[577] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 1918/7/15، ص 351.

[578] ي خ س، الكتاب السابع، يومية1940/9/27، ص 425.

[579] ي خ س، الكتاب الثامن، يومية 1949/6/22، ص 271.

[580] نفس المصدر، ص 271.

[581] نفس المصدر، ص 273.

وكما يكون البشر لدى توجههم إلى المسجد أو الكنيسة، يجب أن يكونوا في الحياة حسب السكاكيني، ولتجاوز الخرافات يصف السكاكيني في مقالة "أكلوا دجاجاً" سابقة الذكر كيف تغيرت الفرقة الدينية العائشة على الخرافات بفعل تأثير أحد أبنائها فاصبحوا "يأكلون ويشربون ويستحمون ويعملون، ويحسنون الظن بالمرأة، وينظرون إلى الحاكم نظرهم إلى أحد الناس، ويعيشون بالشباب والصحة والرواء، ويبالغون في العناية بأولادهم وتنشئتهم على المبادئ الجديدة" [582].

وعليه فإن تحسين حياة البشر هو متطلب هام عنده من أجل تجاوز "السلوكيات الخاطئة، والانتقال إلى ممارسة المفهوم الإيجابي للدين الموصوف أعلاه، ويكتب بهذا الخصوص:

"أهون على الإنسان في دور إنحطاطه أن يقرأ الإنجيل من أوله إلى آخره أو يسرد آيات القرآن والزبور والتوراه، من أن يمسك عن الكذب أو الإضرار بالناس أو أن يملك نفسه عند أقل التجارب. فكما أن الحكومات تعود الأمم في دور إنحطاطها الاعتماد عليها، كذلك الأديان تعود الأمم التي تفشى فيها الجهل أن تعتمد على الله" [583].

سادساً: الانتماء إلى دين الإنسانية: أي عدم التعصب والإنغلاق الديني والطائفي والمذهبي، حيث يرى السكاكيني رداً على من حاولوا الانتقام منه لكونه مسيحياً وعربياً عام 1915:

"أنا لست مسيحياً ولا بوذياً ولا مسلماً ولا يهودياً، كما أني لست عربياً ولا إنكليزياً ولا فرنسوياً ولا ألمانياً ولا روسياً ولا تركياً، بل أنا فرد من أفراد هذه الإنسانية...

قدر لي أن أعيش في هذا الوسط، فأنا أعمل على إنهاضه، وبث الحياة فيه، كما لو قدر لي أن أكون في بر الأناضول أو أواسط أفريقيا أو الهند أو في الشرق أو في الغرب، فإني أرى من واجبي بل من دواعي سروري وطربي أن أشتغل في ما يكون به الخير للناس على إختلاف ألوانهم وأديانهم ولغاتهم... إذا كانت الوطنية في حب الحياة فأنا وطني، وأما إذا كانت في تفضيل دين على آخر ولغة على أخرى ومدينة على مدينة ومصالح على مصالح فلست وطنياً" [584].

يرى القارئ إذن أن أحد أهم مداخل السكاكيني لموضوع الدين هو مدخل الإنسانية، وبالذات بالسؤال حول المدى الذي يستطيع فيه الدين أن يلعب دور تعزيز الأخوة بين كافة أبناء البشر، جواب السكاكيني على هذا السؤال كان جواباً سلبياً في ضوء تجربة الأديان السابقة التي عززت الفرق بين البشر حسب الانتماءات الدينية والطائفية المختلفة. ومن أجل علاج هذا الدور السلبي يقترح السكاكيني تغيير جوهر الأديان السماوية لتصبح أدياناً تعزز أخوة البشر من خلال آلية الاجتماعات العامة التي يقترحها للمساجد والكنائس.

والمدخل الثاني للسكاكيني هو المدخل المتعلق باستخدام أنظمة الحكم ورجال الدين للأديان من أجل تعزيز سلطويتهم على البشر، لذا فهو يدعو لإزالة أنظمة الحكم، وإذا كان لا بد منها فلا بد أن تكون حكومات ضعيفة كما تبين من قسم سابق من هذا الفصل، حكومات يتم إنتزاع حق استخدام الدين لتبرير سلطتها من يديها، وذلك عبر تحويل الدين نفسه إلى دين يعزز الحرية لا دين يعزز الاستبداد والإذلال لمعتنقيه تجاه الله وتجاه الحاكم سواء بسواء.

والمدخل الثالث والأخير للسكاكيني هو الذي يرى ضرورة تخليص الدين من الخرافات والترهات والطقوس الوثنية والسلوكيات الخاطئة، جنباً إلى جنب مع إعلاء دور العقل والعلم في حياة البشر، بما يؤدي إلى إبطال الدين القديم لصالح الدين الجديد الداعي والعامل في آنٍ معاً على تعزيز الأخوة بين البشر، وبالتالي تعزيز الإنسانية.

لهذا كله تخرج دعوى السكاكيني تجاه الدين من مجرد كونها دعوى إلحادية كما ذهبت بعض التفسيرات الجزئية، فهي دعوى أعمق وأوسع صلة بطروحاته الإنسانية ولإنهاء الاستبداد والتعسف ضد الإنسان وحريته أياً كان مصدر هذا الاستبداد بما في ذلك من الحكومات أو رجال الدين، وبالعودة إلى مبادئ وسلوك المسيح كمرشد.

في مداخله الثلاث فإن هاجس السكاكيني ومحركه الأساسي هو حرية الإنسان وعدم فرض أي قيود عليها بما في ذلك من الدين. وهو هاجس كبير لديه يرتبط بالسعي نحو نشوء الإنسان الأعلى، الإنسان السوبرمان الذي بنشوئه يتم تجاوز الأديان بصيغتها الحالية بوصفها "عبادة أشياء خارجية" وبوصفها "أديان عبيد قائمة على الخوف" [585]، لتنشأ مكان ذلك عبادة جديدة يقول عنها:

---

[582] خليل السكاكيني، المؤلفات الكاملة، مصدر سابق الذكر، ص 34.

[583] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 1918/3/20، ص 266.

[584] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 31915/28-3/21، ص157-158.

[585] ي خ س، الكتاب الرابع، يومية 1932/6/30، ص278 – 279.

"وأما العبادة الجديدة التي أدعو إليها فهي عبادة داخلية، وهي أن يكون كل إنسان إله نفسه لا يعبد غيره ولا يكلف أحداً أن يعبده، وإذا اتخذ الإنسان من نفسه إلها، فهو جدير أن يحترم ذلك الإله، فديانتي ديانة رقي لا تسمو إليها إلا النفوس الراقية [586].

ولأن الدين يجب أن يحترم حرية الإنسان، فإنه يجب أن يتطور ويتغير مع تغير الزمان، فيما تبقى مبادئه الخالدة بدون تغيير، وفي ذلك يقول عام 1918:

"إذا لم يكن بد من الدين في هذا العالم، فكان يجب أن لا يكون دين رجل واحد أو نبي واحد أو مرسل واحد، فإذا مات أو صعد إلى السماء كما يقولون ختم على ذلك الدين ولم يعد يتغير ولا يتبدل، بل يجب أن يتولاه من يجيء بعده من التلاميذ والصحابة والاتباع ويزيدوا فيه أو ينقصوا منه حسب (نظرية) النشوء والارتقاء (لداروين)، وحسب مقتضى الزمان والأحوال والظروف شأن المذاهب العملية والفلسفية التي ترتقي مع الزمان وتتغير وتتبدل بحيث لا يبقى لصاحبها إلا فضل الوضع والسبق ولا يخفى أن بعض المبادئ الأساسية تبقى خالدة، ولكن أكثر المبادئ لا تزال عرضة للنقض والتغيير، فإذا كان الدين واجب الاتباع، فليكن ذلك في مبادئه الخالدة لا في كل مبادئه" [587].

وكان السكاكيني قدم السيد المسيح في أكثر من مكان من يومياته كرمز لدين المبادئ الخالدة مقابل الطقوس والممارسات الفارغة.

حاشية

إذ كان السكاكيني إنساناً، فقد أراد للغة أن تصبح أيضاً إنسانية مباشرة بدون تكلف ولا صنعة، وقد قادته أفكاره حول التعليم من أجل الحرية، إلى أفكار أخرى لتحديث اللغة والقواعد وطرق الكتابة، فهو يريد إصلاح القواعد بطريقة تصبح معها سهلة، "تتعدد القواعد بدلاً من توحيدها وأن يتم "الإستغناء عن الكتب" [588]. وعنده أن الطالب لا يجب أن يكون أسيراً للقواعد، سيما أن اللغة عنده: "وسيلة لا غاية، وبعبارة أخرى أن المعاني عندي هي في المكان الأول، وأن الألفاظ في المكان الثاني" [589]. ولهذا فهو يدعو إلى "الميل إلى الأسلوب الكتابي السهل البعيد عن التكلف والصنعة" [590]. ويرى "أن الأسلوب الطبيعي للكتابة أن يكتب الإنسان كما يفكر، وكما يتحدث ومن عدل عن ذلك فقد تكلف" [591].

وإذا أصبحت الكتابة كما يفكر الإنسان، كما يتحدث، فإنها ستصبح كلها يوميات، وفي هذا يكتب:

"وعندي إنه لا بد أن تصبح الكتابة في المستقبل يوميات، لأن الكتابة إذا لم تكن منتزعة من الحياة فلا قيمة لها" [592].

في هذا الإطار لا يمكن إنكار الدور الهام الذي لعبه خليل السكاكيني في تحديث وإصلاح الكتابة وإبعادها عن التقعر والغرابة في اللغة، وهذا ما جعل الكاتب زكريا محمد يكتب مسمياً اللاحقين بالسكاكيني على أنهم "أبناء لغته" [593].

خاتمة

يتبين مما تقدم أن خليل السكاكيني كان رجل فكر، ولم يكن فقط رجل عمل وممارسة كما ذهبت بعض التقييمات.

والناظم الرئيس لفكر السكاكيني كما تبين من الصفحات السابقة، هو ذلك الناظم المتعلق بوضع الإنسان في الكون حاضراً ومستقبلاً، حاضراً لجهة تعزيز حريته في العائلة والمدرسة والمجتمع وتجاه الدولة والاقتصاد والدين، ومستقبلاً لجهة تحسين نوعية الإنسان عبر تحسين النسل والإرتقاء بمختلف مناحي حياته الفكرية والفنية والرياضية وغيرها.

---

[586] نفس المصدر، ص 279.

[587] ي خ س، الكتاب الثاني، يومية 1918/7/21، ص 356.

[588] ي خ س، الكتاب الثامن، يومية 1947/9/31، ص227.

[589] ي خ س، الكتاب الثامن، يومية 1946/10/2، ص 203.

[590] نفس المصدر، ص 203.

[591] خليل السكاكيني، المؤلفات الكاملة، مصدر سبق ذكره، ص 135.

[592] ي خ س، الكتاب الثالث، يومية 1919/2/20، ص 93.

[593] ي خ س، مقدمة الكتاب السادس.

بذل السكاكيني جهداً كبيراً في التفكير حول إنسان الحاضر وإنسان المستقبل السوبرمان، وعاش قلقه الدائم بأن لا يتمكن إنسان الحاضر بأن يرتقي بنفسه، وبالتالي تكون النتيجة أن ينقرض بدل أن يتقدم ويتحسن جسداً وعقلاً ونفساً. ورغم القلق الذي كان مهجوساً به كما تبين، فقد طغت عليه في غالبية الأحوال مسحة تفاؤلية لأن يتمكن الإنسان من تحسين نسله وتجاوز الحروب والاستغلال الإقتصادي وتلويث البيئة وغيرها، باتجاه تحقيق أخوة البشر وتوحيد العالم وإزالة الحدود بين الأخوة، بما يحقق ارتقاء البشر.

في إطار ذلك الناظم لفكر السكاكيني كانت له آراء وتأملات سياسية وإقتصادية واجتماعية، وتجاه الأديان والمذاهب الإجتماعية، والزواج والتنشئة العائلية والتعليم وهي آراء متسقة مع بعضها البعض كونها تصب جميعاً في الآليات المتعلقة بالوصول إلى نشوء الإنسان الجديد: الذي كان يطمح إليه.

من أجل الوصول إلى عمق فكرة الإنسان الجديد وآليات الوصول إليها، استقى السكاكيني ما يتسق مع رؤيته للإنسان الجديد هذه من مفكرين وكتاب آخرين عاصروه، أو عاشوا قبله في الغرب، وفي هذا المجال كان إنتقائياً في تحديد ما أخذه من آراء هؤلاء المفكرين.

وفي نفس الوقت الذي يمكن إعتبار خليل السكاكيني "مفكر الإنسان الرائد"، فإنه لا يمكن اعتباره مطوراً لمذهب اجتماعي متكامل، ولربما قد ظلمه أولئك الذين اعتبروه رجل عمل أكثر مما هو رجل فكر، إذ يكونون قد حاكموه على هذا الأساس نظراً لأنه لم يطور مذهباً اجتماعياً متكاملاً، وهو أمر لم يكن بمستطاع أي كان في ظل ظروف فلسطين السياسية والاقتصادية والاجتماعية في ذلك الوقت الذي نشأ وعاش فيه السكاكيني. وكان الأولى بمن قالوا بذلك أن يروا "مفكر الإنسان الرائد" بالسكاكيني، وأن يروا إلى جانب ذلك عدم قدرته على الوصول إلى مذهب متكامل. أي رؤية الجانبين معاً: الإيجابي والسلبي، وليس رؤية جانب واحد فقط.

وإلى جانب كونه: "مفكر الإنسان الرائد، فإن خليل السكاكيني قد مثل خليطاً من المذاهب والأفكار الإجتماعية، بدل أن يؤسس مذهباً إجتماعياً متسقاً، ويجد المرء آراء أقرب للفوضوية، وأخرى أقرب للديمقراطية الليبرالية، وثالثة أقرب للاشتراكية لديه مؤسسة لهذا الخليط المتناقض من الآراء والأفكار.

"كمفكر الإنسان الرائد" يحتاج خليل السكاكيني إلى المزيد من الدراسات المعمقة حول توجهاته الفكرية، وتحتوي يومياته بمجلداتها الثمانية على ما يغري بالمزيد من البحث، كما أن بعضها يمكن أن يصبح نصوصاً تضاف للمناهج التعليمية في المدارس والجامعات الفلسطينية.

المراجع

- خليل السكاكيني (2003 – 2010)، يوميات خليل السكاكيني، رام الله: مركز خليل السكاكيني الثقافي ومؤسسة الدراسات المقدسية، 8 مجلدات.
- خليل السكاكيني (1955)، كذا أنا يا دنيا.
- خليل السكاكيني (1962)، المؤلفات الكاملة، الجزء الأول (كتب: ما تيسر، سري، لذكراك).
- خليل السكاكيني (1925)، فلسطين بعد الحرب الكبرى.
- عجاج نويهض (1981)، رجال من فلسطين، بيروت: منشورات فلسطين المحتلة.
- عبد الرحمن ياغي (1982)، حياة الأدب الفلسطيني الحديث، رام الله: وزارة الثقافة الفلسطينية، ط2.
- تيسير الناشف (1999)، مفكرون فلسطينيون، في القرن العشرين، يافة الناصرة: منشورات الطلائع، ط3.
- سليم تماري (2005)، الجبل ضد البحر، رام الله: مؤسسة مواطن.
- يوسف حداد (1985)، خليل السكاكيني حياته، مواقفه، آثاره، الناصرة: الصوت، ط2.
- اسحق موسى الحسيني (1989)، خليل السكاكيني الأديب المجدد، القدس: مركز الأبحاث الإسلامية.
- عبد الحميد ياسين وآخرون (1955)، ذكرى السكاكيني.
- نواف عبد حسن (1991)، خليل السكاكيني بين الوفاء والذكرى، الطيبة: مركز إحياء التراث العربي، ط1.
- حمودة زلوم (1972)، خليل السكاكيني: المربي الأديب الإنسان، عمان: المطبعة الفنية التجارية.
- فوزي الأسعد (1994)، خليل السكاكيني، نابلس: مكتبة الجمعية العلمية.
- جهاد أحمد صالح (2010)، خليل السكاكيني: رائد التجديد الفكري والأدبي في فلسطين، رام الله: الاتحاد العام للكتاب والأدباء الفلسطينيين.
- عبد القادر ياسين (1992)، خليل السكاكيني المربي، دمشق: دار المبتدأ للطباعة والنشر.
- فيصل دراج (2005)، الحداثة المتقهقرة، طه حسين وادونيس، رام الله: مواطن.

- قسطندي الشوملي (1990)، الاتجاهات الأدبية والنقدية في فلسطين، القدس: دار العودة للدراسات والنشر، ط 10.
- أمينة غصن (2000)، "فرح أنطون في مجلة الجامعة: سوبرمان في حال من الدوار"، في: عصر النهضة، مقدمات ليبرالية للحداثة بيروت: مؤسسة رينيه معوض، ومؤسسة فردريش ناومان، والرباط: المركز الثقافي العربي، ط1، ص 179 – 231.
- يعقوب العودات (البدوي الملثم) (1992)، من أعلام الفكر والأدب في فلسطين، القدس: دار الإسراء، ط3.

مؤلفات خليل السكاكيني

1) الإحتذاء بحذاء الغير، 1896.
2) النهضة الأرثوذكسية، 1913.
3) فلسطين بعد الحرب العظمى، 1925.
4) سري، 1934.
5) ما تيسر (جزءان: 1943+1948.
6) لذكراك: 1940.
7) كذا أنا يا دنيا: 1955.

"ومن الكتب التي ترجمها عن الإنجليزية، اشترك معه الأستاذ وصفي عنبتاوي والأستاذ أحمد خليفة كتاب (معالم التاريخ القديم). وهو كتاب مدرسي". (حمودة زلوم 1972، ص 38).
في نواف عبد حسن (ص18) مذكور على أنه صدر عام 1942
يضيف عليها يعقوب العودات كتباً أخرى هي:

8) أدم (مخطوط).
9) تفسير الصلاة الربانية (مخطوط).

أما كتبه اللغوية والأدبية فهي:

1. مبادئ وأصول في تعلم اللغة العربية، 1936.
2. الجديد في القراءة العربية (4 أجزاء)، 1934.
3. مطالعات في اللغة والأدب، 1920.
4. وعليه قس، 1943.
5. حاشية على تقرير لجنة النظر في تيسير قواعد اللغة العربية، 1938.
6. الأصول في تعلم اللغة العربية.

الفصل السابع

فكر الحداثة لدى ثلاثة مفكرين فلسطينيين من حيفا

(نجيب نصار، جميل البحري ووديع البستاني)

جوني منصور

فرضت الظروف السياسية على الفلسطينيين أشكالاً متنوعة من العلاقة مع الواقع الجاري و/أو المتغير منذ نهاية العهد العثماني وحتى العام 1948.

ففي شبكة العلاقات السياسية مع الحكم العثماني سادت أجواء من الانغلاق ثم الانفتاح التدريجي على الغرب، إلى أن تم الانقلاب العثماني في 1908، وبداية حدوث طفرة في الحركة الصحافية في فلسطين من خلال تأسيس مجموعة من الصحف والمجلات والنشرات الشهرية أو الفصلية،[594] ومجموعة أخرى من النشاطات والفعاليات السياسية والاجتماعية.أما شبكة

[594] يعتقد عبد القادر ياسين في مقالته/دراسته "الصحافة العربية في فلسطين" في الموسوعة الفلسطينية، القسم الثاني الدراسات الخاصة، المجلد الرابع، بيروت، 1990.ص 429. أنه "ما كان للصحافة أن تولد في فلسطين من غير ان تكون الطباعة العربية قد عرفت طريقها إليها"، ويضيف "إلى جانب المطابع الحديثة التي أحضرتها البعثات التبشيرية المسيحية لتلبية احتياجات مؤسساتها، كان في الأزقة الضيقة في القدس القديمة، وفي حيفا ويافا مطابع عربية خصوصية وفرت خدمات طباعة متنوعة". وراجع أيضا كتاب يعقوب يهوشع. تاريخ الصحافة العربية في فلسطين في العهد العثماني(1908-

العلاقات في فترة الانتداب البريطاني فتميزت بتحول جذري حيث سادت أجواء من الانفتاح على الغرب والحضارة الغربية بوجه خاص بكافة مركباتها، وظهور وتطور الصراع القومي والمصيري بين الحركة الوطنية الفلسطينية والقومية العربية من جهة والحركة الاستعمارية الصهيونية المدعومة من الاستعمار البريطاني. وتميزت هذه المرحلة ببناء الذات والمؤسسات الوطنية والحركات السياسية والحزبية.

ومما لا شك فيه أن المرحلة الانتقالية بين العهدين العثماني والانتدابي مثيرة للاهتمام بكونها تحمل في طياتها عوامل ودوافع النهضة الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ولفهم طبيعة التحولات والتغيرات التي رافقت انتشار النهضة جدير بنا أن نشير، ولو بخطوط عريضة وعناوين إلى أبرز هذه العوامل، ومنها:

أ. زيادة في عدد المدارس التبشيرية والوطنية والحكومية زمن العهد التركي ثم الانتدابي ودورها في تعليم اللغة العربية وإعادة بناء العلاقة بين العربي الفلسطيني وبين لغته وحضارته. وكان لانقلاب 1908 دور لا بأس فيه في دفع عجلة التعليم وزيادة في نسبة المتعلمين والمثقفين.
ب. ساهمت عملية ولادة الصحف وتطورها في رفع مستوى الوعي الفكري والحس السياسي، وإن كان محدودًا في فترة الحكم التركي، إنما كان واضحًا أن التحولات ستنعكس خلال فترة الانتداب البريطاني.
ت. لعب المسرح دورًا مركزيًا في ربط فلسطين بعدد من البلاد العربية، خلال فترة الانتداب على وجه الخصوص، ونعني هنا مصر ولبنان وسوريا في بعض الأحيان. نقلت الحياة المسرحية مشاهد ذات صلة بالحضارة العربية والواقع العربي وإن كان في غالبية الأحوال بصورة غير مباشرة. رفع المسرح درجة الوعي بين الجماهير الفلسطينية التي استهلكت المسرح سواء كان عربي النصوص أو أوروبي مترجم.
ث. لعبت الجمعيات والمؤسسات الأهلية دورا في تمكين الحياة المجتمعية وساهمت في رفع شأن الفرد والجماعة. وكانت المساهمة في ميادين عدة، منها الاجتماعي والثقافي والسياسي.[595]
ج. المطابع التي بدأت تنتشر في المدن الفلسطينية الساحلية والداخلية على حدٍّ سواء سرّعت من فرص لاطلاع على ما يجري في العالم بكافة مناحي الحياة.
ح. النوادي والفرق الكشفية والرياضية عكست ميولا سياسية ووطنية تركت أثرا على التعاطي السياسي في كثير من الأحداث والحالات.
خ. لا شك في أن زيادة نسبة القراء في صفوف الفلسطينيين كان لها دورًا مركزيًا في إطلاع قطاعات واسعة على ثقافات مجاورة ـ شقيقة وأخرى غريبة وغربية على وجه الخصوص، وبالتالي إلى فهم وإدراك التحولات التي كانت تجري في مجتمعات متنوعة.
د. كان لظهور ونشاط الحركة الصهيونية أثر بالغ على صقل وبلورة طريق عمل ونشاط المجتمع الفلسطيني، إذ بات ملزما بالمواجهة ليحافظ على ذاته ووجوده ومستقبله، هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان عليه ـ أي على الشعب الفلسطيني ـ أن يتحدى المشروع الصهيوني بكل الأدوات التي توفرت له، أو التي أضطر إلى تبنيها. ولهذا فإن المشروع الوطني ـ القومي الفلسطيني تأثر إلى درجة ما بالمشروع الاستعماري ـ الاقتلاعي الصهيوني.
ذ. الانتداب البريطاني ومنظومته الإدارية والاجتماعية والثقافية كانت غريبة عن المجتمع الفلسطيني بالعموم، ولكن سكان المدن كانوا من أوائل الذين أدركوا وفهموا هذه المنظومة وعرفوا كيفية التعامل معها، إلى درجة توازي فهم اليهود كأفراد ومجتمع، لكون الأخيرين وفدوا من منظومة مشابهو ومماثلة.
ر. ومما لا شك فيه أن التغيرات الجارية عالميا لم تقفز عن فلسطين والمجتمع الفلسطيني. وهذه لعبت دورا في إحداث تغييرات جذرية في قطاعات اقتصادية، وفي قطاعات أخرى لم تتمكن من اختراقها.

1918). مطبعة المعارف، القدس، 1974. ص 7 وما يليها. ويشار في هذا المجال أنه وجدت في حيفا مطابع متواضعة ذات نشاط محدود، كانت تقوم بطباعة المجلات الأسبوعية العربية الصادرة في المدينة، ومن أبرزها صحيفة الكرمل لصاحبها ومحررها نجيب نصار، وكانت تطبع على مطابع الكرمل نفسها، وتقدم خدمات طباعة أخرى، كما يظهر ذلك من إعلانات الجريدة. ويشير عبد الرحمن ياغي في كتابه"حياة الأدب الفلسطيني الحديث من أوائل النهضة ...حتى النكبة. منشورات دار الآفاق، بيروت، 1981. ص ص 78-80.

[595] حول دور الجمعيات في فلسطين، وعلى وجه الخصوص في حيفا راجع كتاب ياغي المذكور إليه سابقا. ص ص 95-99. وكذلك كتابنا: المدينة الفلسطينية في فترة الانتداب البريطاني(تطورات وتحولات اجتماعية واقتصادية وثقافية ـ حيفا نموذجًا). دار الرعاة، رام الله، 2009.

إن التحولات والتغيرات التي حصلت على الميادين المذكورة أعلاه تركت بصماتها عميقًا على مجمل المشهد الحياتي في فلسطين، وإن كان بتفاوت بين المدينة والريف، إلا أن المتتبع والدارس يلحظ حصول ذلك.[596]

لا شك في أن انعكاسات هذه التحولات تركت بصماتها على نشاطات مفكرين وسياسيين فلسطينيين في فلسطين. ونحن بصدد دراسة معمقة لثلاثة منهم لعبوا دورًا مركزيًا في صياغة وتشكيل الفكر القومي العربي والنشاط الفكري العام، وبناء أسس مقاومة الاحتلال البريطاني والتصدي للمشروع الاستعماري الصهيوني، وفي الوقت ذاته كان همهم بناء وتشكيل مجتمع عصري متقدم، يمتلك أدوات مقاومة ومواجهة مشاريع اقتلاع الشعب الفلسطيني سواء كان ذلك موجها نحو الحط من حضارته، أو نحو السيطرة على أراضيه ومشاريعه الاقتصادية، وتحويله ـ أي المجتمع الفلسطيني ـ إلى مجتمع فقير واتكالي واستهلاكي، غير منتج. تتمحور دراستنا على مراجعة عدد كبير من النصوص الأدبية والسياسية والاجتماعية التي وضعها هؤلاء الثلاثة، لأن هذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكننا بواسطتها فهم وإدراك توجهاتهم ورؤاهم.فالأدب، وهو باعتقادنا محور أساس في كتابات الثلاثة. فالأدب، وهو مظهر من مظاهر التطور فيما لو استغل بصورة جيدة ونافعة وناجعة، يُصور لنا أحوال المجتمع وما يقف في وجه هذا المجتمع من تحديات على أصعدة مختلفة. وللشعر دورَه التاريخيّ عرض الحالة وحشد الجماهير لنصرة قضية سياسية أو دينية أو اجتماعية. "فالشعر يُناضل في وجه التحدّيات الخارجيّة ويُجنّد أبناءَ الشعب في هذا النضال، والنثر يتولّى القضايا الداخليّة من دعوة إلى الإصلاح والتقدّم وتَثقيف الأخلاق والتربية على المبادىء".[597]

جميل البحري

كانت مجلة الزهرة تقسم إلى ثلاثة أقسام، القسم الأول يُخصّص للرواية وهي مترجمة وتنشر مسلسلة في عدة أعداد، وغالبا ما تكون رواية بوليسية لأنها تعتمد على المغامرات والمفاجآت لتجذب القارئ، وأحيانا يقطع المترجم الرواية المسلسلة في موقف حرج يكون القارئ قد تهيأ لمعرفته والوقوف على حقيقته، ليتركه متعلقا في انتظار العدد القادم من المجلة.[598]

تطرق جميل البحري إلى مجالات ثقافية متنوعة، نشر معظمها في مجلة الزهرة التي كان يحررها. إضافة إلى ترجمات له بتصرف لروايات، لا يزيد بعضها عن تسع صفحات، وهي في الأغلب مُلخصة بإيجاز شديد أو مقتبسة عن الفرنسية،[599] وذلك لأن ثقافته المدرسية مؤسسة على جوانب فرنسية. واكتسبت روايته "قاتل أخيه" شهرة واسعة، بل منقطعة النظير ليس فقط في فلسطين بل خارجها. واعتبرها متتبعو الفن التمثيلي ظاهرة مشجعة على صعيد المسرح الفلسطيني بعد الحرب العالمية الأولى. ولقد مُثلت على المسارح في سوريا وفلسطين وسواها من البلاد لعربية القريبة، وكان الإقبال ليها مشجعًا.

---

[596] يعتقد حسام الخطيب أنه ربما تعود جذور نهوض فلسطين إلى عوامل أبعد غورًا مثل الموقع الجغرافي المتوسط لفلسطين وتاريخها الحافل بتلاقي الشعوب. ونحن لا نريد أن نناقش هذا الجانب، لأنه يحتاج إلى دراسة موسعة، وهذا المجال يضيق بها. ولكن يمكن مراجعة بعض الأفكار التي يستعرضها الخطيب في مقالته/دراسته " "حركة الترجمة الفلسطينية في القرن العشرين حتى عام 1985". في الموسوعة الفلسطينية، القسم الثاني الدراسات الخاصة، المجلد الرابع، بيروت، 1990. ص 257.

[597] سليمان جبران. نظرة جديدة على الشعر الفلسطيني في عهد الانتداب. سلسلة منشورات الكرمل 9. جامعة حيفا 2006. ص 25

[598] واصف أبو الشباب. "القصة والرواية والمسرحية في فلسطين(1900-1948)" في الموسوعة الفلسطينية، القسم الثاني الدراسات الخاصة، المجلد الرابع، بيروت، 1990. ص 130.

[599] أبو الشباب. مصدر سابق. ص 131.

والرواية مترجمة في الأساس عن الفرنسية وتدور أحداثها في اسبانيا، وأقحم فيها شعر عربي موزون لإضفاء صورة عربية لا تجعل القارئ أو المشاهد الشعور بأنها غريبة.

ولقد لقيت روايات البحري إقبالاً واسعًا ومثلت في كثير من البلاد العربية وأعيد طباعتها عدة مرات، وهذا مؤشر ايجابي في حد ذاته. واعترف البحري أن رواياته أعدت خصيصا لتعرض على خشبات المدارس لكون المدارس هي المكان الأفضل لنقل القيم الانسانية والمجتمعية.

وكانت هذه خطوة جيدة في مشاركة الناس في النشاط المسرحي وإن كانوا مشاهدين، ولكن متأثرين بما يُنقل لهم ويُصوّر أمامهم. فالمسرح كان وما زال أداة حوار بين الكاتب والمشاهد.

وسدّ البحري فراغًا أو حاجة في حياة المدارس العربية في ذلك الوقت، نعني العشرينيات من القرن الماضي.[600]

و"أيا كان الأمر فإن البحري كان يتصرف تصرفا واسعا برواياته التمثيلية حتى تبدو من تأليفه، وإن كانت في الأصل روايات تمثيلية أخرى، مما يؤثر في عناصر بنائها جميعا".[601] وإن كان فيها شيء من التصرف فهذا دليل على مرونة ما في أقلمة وموائمة النص للعربية وللظروف الثقافية الحاصلة في فلسطين في العشرينيات من القرن المنصرم.

ويلخص أبو الشباب هذه المرحلة "بأن القصة والرواية والمسرحية بدأت تتلمس طريقها مع بداية هذا القرن(إشارة إلى القرن العشرين)، بهدوء وحذر، يحدوها طموح واعد ببناء فني متكامل". ويضيف "أخذ كُتابنا على الرغم من المعوقات السياسية والثقافية والاجتماعية، يعبون من الثقافة الأوروبية، وينشرون ما أمكنهم من القصص والروايات والمسرحيات، وفي أوج حماستهم للتقدم الأدبي الأوروبي، غاب عن ذهنهم في أحيان كثيرة تراثنا الأدبي، فلم يلتفتوا إليه، بل جذبهم سحر الأدب الغربي وتقدمه".[602] ولكني لا أتفق مع هذا الرأي، إذ أنه من الملاحظ أن ما تم نقله إلى العربية من النتاج الغربي وما أنتجه الفلسطينيون بأنفسهم جدير بالاحترام والتقدير، مع التنويه بأنهم انطلقوا من نقطة الصفر أو قريبة. وحصريًا في هذه النقطة يرى حسام الخطيب أن مجلة الزهرة الحيفاوية التي أنشأها البحري في 1921 شاركت مجلة النفائس العصرية لمؤسسها خليل بيدس في نشر الروايات المسلسلة سواء كانت مترجمة أو موضوعة.[603] فالبحري كان يترجم عن الفرنسية كما أشرنا إلى ذلك سابقًا، بينما ترجم بيدس عن الروسية. وهذا في حد ذاته تقدم جريء في تقديم الأدبين في فترة زمنية واحدة للقارئ الفلسطيني وإطلاعه على أنواع أدبية جديدة وأفكار جديدة تساهم بدون أدنى شك في إحداث أو خلق تغيير منهجي(تدريجي) في رؤى القارئ.

وفي واقع الأمر أن مجلة "الزهرة" عاشت خمس سنوات، قدّمت فيها الكثير من الأدب الروائي المترجم، كما كانت منبرًا لأقلام الأدباء والشعراء في فلسطين وخارجها، وقد جمعت القصص القصيرة التي ظهرت في السنة الأولى في كتاب باسم "روايات الزهرة" وفيه 30 قصة.[604]

ولا يغيب عن بالنا أن ترجمات عن لغات أخرى كانت تتم في فلسطين أيضا وبزخم كبير كالانكليزية والالمانية. وهذا ما يؤكد تعامل الفلسطيني مع تعددية لغوية، مما يثري ثقافته ومعرفته ويوسّع آفاقه ومداركه.

---

[600] راجع عبد الرحمن ياغي. حياة الأدب الفلسطيني الحديث، من أول النهضة...حتى النكبة. منشورات دار الآفاق، بيروت، 1981. ص 103 وص 464 وص 465. وأيضا أنظر مقالة/دراسة أبو الشباب. مصدر سابق. ص 159.

[601] ابراهيم السعافين. نشأة الرواية والمسرحية في فلسطين حتى عام 1948. دار الفكر للنشر والتوزيع عمان، الأردن، 1985. ص 122.

[602] أبو الشباب، مصدر سابق. ص 160.

[603] حسام الخطيب. مصدر سابق. ص 261.

[604] حنا أبو حنا. رحلة البحث عن التراث. حيفا1994. ص 31.

وشهدت الحركة المسرحية نشاطا ملحوظا في حيفا ويافا، وذلك بحكم وقوعهما على الساحل وسرعة تواصلهما مع الثقافة الأوروبية الوافدة عليها، وسهولة وصول الفرق المسرحية من مصر في طريقها إلى لبنان وسورية أو وصول فرق أخرى من سورية ولبنان إلى فلسطين. بمعنى آخر أن شبكات المواصلات كانت من بين العوامل التي ساعدت على تحقيق ذلك. وكل هذا ساعد بقوة وعمق في نشر أفكار وطروحات جديدة.[605]

ويلخص حنا أبو حنا مساهمة جميل البحري بقوله:"نرى أن جميل البحري لم يكن مجرد مترجم، بل كان يُلبي مطالب الحياة الثقافية في مجتمعه، ويُقيم جسرًا ثقافيًا بين هذا المجتمع وبين الثقافات التي أخذت تفد عليه من النوافذ التي بدأت تتفتح على المسيرة الحضارية ـ خاصة وأن المسرح، وفن الكتابة المسرحية كانا يخطوان الخطوات الأولى في بلادنا".[606]

وديع البستاني

أما وديع البستاني فقد كان له باع في الترجمة عن الانكليزية لمجموعة كبيرة من الكتب في القضايا السياسية والأبحاث الاجتماعية والشعر والأدب، وأورد كشفا بها في مقدمة ديوانه الفلسطينيات.[607] ولا شك في أن ترجمته لكتاب "خمسون عاما في فلسطين" للمس فرنسيس اميلي نيوتن (1947)، فيه الكثير من المساهمات لكشف حقيقة الانكليز ودورهم السياسي السلبي تجاه العرب كما عرضته مس نيوتن.

ويتعمق الوعي القومي مع وضوح صورة الانتداب البريطاني وتواطئه مع المشروع الاستعماري الصهيوني، أو لنقل التماثل بين المشروعين الاستعماريين البريطاني والصهيوني. فينطلق الشعراء الفلسطينيون ومجموعة كبيرة من شعراء العرب لمعالجة الجانب السياسي والقومي بقصائدهم، فتتحول القصائد الشعرية إلى تحقيق وجوه الحماسة ونقل المنطق والحجج لدعم القضية الفلسطينية. ويرى ياغي في هذه المرحلة أن وديع البستاني هو الشاعر اليقظ في عقله ورؤيته وضميره الحي. فالبستاني وصل إلى فلسطين موظفا في سلك الدولة المنتدبة، لكنه يكتشف رسالته ودورها في تجهيز فلسطين لتكون وطنا قوميا لليهود على حساب سكان فلسطين الأصليين، فيترك العمل الرسمي ويدرس المحاماة في المعهد الحقوقي في القدس، وينتقل للعمل في قطاع الدفاع عن حقوق الفلسطينيين، ودوره في قضايا الأراضي في الحوارث وبيسان معروف تاريخيا. أضف إلى نشاطه السياسي والاجتماعي والأدبي من خلال مشاركته في المظاهرات والاجتماعات والمؤتمرات مجندا قدراته المهنية واللغوية والعملية.[608]

ويعتبر ياغي أن البستاني كان من أوائل من أدخل الشعر إلى ميدان المعركة. ووجه البستاني نقدًا لاذعًا إلى سياسات القادة العرب مباشرة بعد انتهاء الحكم التركي عن فلسطين ودخول الانكليز، إذ أنه أدرك تخلف الانكليز عن الإيفاء بعهودهم للشريف حسين وعن تبنيهم سياسة خاصة تجاه العرب وأخرى تجاه اليهود بتفضيلهم الأخيرين بطبيعة الحال فيكتب قصيدة حول موضوع الخلافة:

على الأتراك أعلنا جهادًا وبايعنا الشريف لنا خليفة

---

[605] تأسست في فلسطين فرق مسرحية عديدة، وكان أبرزها بل أقواها "فرقة الكرمل" لمؤسسها اسكندر أيوب بدران وهي "الفرقة العربية التي استطاعت القيام بأدوار تمثيلية (هملت) المعقدة ونجحت فيها..." ياغي. مصدر سابق، ص 107. وقد حدثني الدكتور فؤاد بدران ابن اسكندر أيوب بدران أن والدته ثُريا أيوب كانت تقوم بأدوار تمثيلية عند الحاجة إلى نساء ليقمن بذلك، وذلك لتحفظ المجتمع في هذا الخصوص. مقابلة معه في حيفا أثناء زيارته لها في صيف عام 2006.

[606] حنا أبو حنا. المصدر السابق، ص 75 و 76.

[607] ياغي. مصدر سابق. ص 114.

[608] ياغي. مصدر سابق. ص 176.

أردناه لملك العرب قصرًا من الشم مردة المنيفة

ولما راح(بيت الوعد) يبنى نقضنا حجة القوم السخيفة

فقلتم (تضرب الأرياح فيه) وجاءت نكتة منكم لطيفة

وقد قامت سقيفتهم تعلَّى ورايتكم على سطح السقيفة

وقمنا حولها وبنا سؤال ترددہ عقيدتنا الضعيفة

أقصرًا في الهوا أم بيت شعر ستبني للشريف يد الحليفة[609]

ولما بدت سياسة بريطانية الساعية إلى تفتيت المجتمع الفلسطيني إلى مسلمين ومسيحيين أسرعت القوى والحركات السياسية والوطنية الفلسطينية إلى تأسيس الجمعيات الإسلامية ـ المسيحية من السنة الأولى للانتداب البريطاني، وتجند مفكرون فلسطينيون من أبناء الشعب الواحد لتشجيع التعاون الاسلامي ـ المسيحي لأن الوطن للجميع، وكان البستاني من أبرز الداعين إلى هذه اللحمة الوطنية بقوة لصد ومواجهة سياسات الانكليز والحركة الصهيونية في تفتيت الشعب الفلسطيني. وكتب قصائد كثيرة في هذا السياق، من أبرزها:

عيسى واحمد والورى فلك قمران نعم الشمس والبدر

هذا قران السعد بينهما قد ضمّ ميلاديهما شهر[610]

ويوجه انتقادا شديدا وقاسيا إلى مفتي يافا عندما اصطحبه المندوب السامي إلى مصنع الخمور اليهودي في عيون قاره (ريشون لتسيون)، حيث ألقى المفتي سلة عنب في المعصرة، فعبر البستاني عن استياءه الشديد من هذه الخطوة من قبل المفتي ومشاركته في هذا الحفل:

يا مفتي الإسلام تعصر خمرة عند اليهود وما هديت تهودا

أنكرت دين محمد ومحمدًا اليوم تعصرها وتشربها غدًا

وأروع صورة تعكس الحس الوطني واليقظة القومية تلك الواردة في قصيدة البستاني التي يرد فيها على قصيدة شاعر العراق معروف الرصافي. معروف الرصافي ألقى قصيدة مدح فيها المندوب السامي هربرت صموئيل فور تعيينه مندوبا على فلسطين.

ولفهم رد البستاني الذي اقام الدنيا وكسب مؤيدين له، ننشر قطعة من قصيدة الرصافي ثم قطعة من قصيدة البستاني.

من قصيدة الرصافي إلى هربرت صموئيل:

---

[609] وديع البستاني. ديوان الفلسطينيات. ص 86.

[610] من قصيدة البستاني "المولد النبوي"، ديوان الفلسطينيات. ص 93.

خطاب "يهودا" قد دعانا إلى الفكر وذكرنا ما نحن منه على ذكر

ومجد ما للعرب في الغرب من يد وما لبني العباس في الشرق من فخر

لدى محفل في القدس بالقوم حافل تبوأه "هربر صموئيل" في الصدر

دعاهم رئيس القدس ذو الفضل راغب إليه فلبوا دعوة من فتى حر

....

ولسنا كما قال الأولى يتهموننا نعادي بني اسرال في السر والجهر

وكيف وهم أعمامنا وإليهم يمت باسماعيل قدمًا بنو فهر

وإني أرى العربي للعرب ينتمي قريبًا من العبري ينمى إلى العبر

وها أنا قبل القوم قد جئت معلنًا لك الشكر حتى أملأ الأرض بالشكر

وأصر نجيب نصار صاحب جريدة الكرمل إلا أن يرد على الرصافي، ولكن بلسان شاعر كالبستاني لأنه ـ أي البستاني ـ سيرد عليه ردًّا شافيًّا. وحاولت محافل في الحركة الصهيونية منع نشر الرد، بعد أن نما إلى مسامعها أن البستاني ينوي ذلك، إلا أن البستاني لم يرضخ، وكذلك محرر جريدة فلسطين فتم النشر، واضطر الرصافي إلى مبارحة فلسطين، وارتفعت الأصوات المنددة بالرصافي. وهذه بعض أبيات من قصيدة الرد:

خطاب (يهودا) أم عِجاب من السحر وقول الرصافي أم كِذاب من الشعر

وحقك ما أدرى وأدرى ويا لها مراوحة بين الرصافة والجسر

أجل عابر الأردن كان ابن عمنا ولكننا نرتاب في عابر البحر

أيهجر اوروبا ليبني (بيته) على قبة ما بين مهدي والقبر

عهدناك عباسا بوجه أعزة فكيف لقيت الذل بالعز والبشر

أصليت في الأقصى صباحا وفي المسا عشوت مع العاشقين للرسم والذكر

أأنت "صموئيل" سموأل أمسِنا وهل ساد أرض الانكتار بنو فهر

لئن كنت خصمي في البلاد وحاكمي فقدرك معروف وتعرف لي قدري[611]

[611] ديوان الفلسطينيات. الرد على الرصافي، ص ص 104-110.

ويعتبر سليمان جبران وديع البستاني رائدا للشعر الفلسطيني في عهد الانتداب بناء على مجموعة من الأسباب. السبب الأوّل: " أنّ البستاني اتصل بالقضية الفلسطينيّة منذ شهر تشرين الثاني 1917. وهو الشهر الذي في ثانيه صدر تصريح بلفور واعدا اليهود بالوطن القومي في فلسطين. ومنذ ذلك التاريخ كرّس نفسه وقلمَه لمناصرة الشعب الفلسطيني وقضيته". أما السبب الثاني: " أن وديع البستاني يُمثّل المرحلة الأولى من عهد الإنتداب، بل يُمكن القول إنّه يمثّل طور الانتقال في الشعر الفلسطيني من الشعر التقليدي إلى الشعر التجديدي في الثلاثينات والأربعينات." والسبب الثالث: " أن البستاني يمثّل الجيل السابق على الشعراء الفلسطينيين الآخرين، وهو أوّل مَن تنبّهَ إلى حقيقة الانتداب الإنجليزي ووعد بلفور".[612] وبالتالي استقال من وظيفته الحكومية في حكومة الانتداب، واتجه نحو وظيفة يدافع فيها عن الشعب الفلسطيني وأرضه في وجه هذا الانتداب الذي كان جل اهتمامه تحضير الأجواء لإقامة الوطن القومي اليهودي على الأرض الفلسطينية.

وجدير ذكره هنا أن جرأة وصراحة البستاني تنم عن إيمانه بضرورة التعبير عن الرأي بحرية متناهية للغاية، دون خوف أو وجل. وتتجلى لنا في قصائده التي جمع قسما كبيرا منها في ديوانه "الفلسطينيات" صدق مواقف مقاومة الانتداب البريطاني، الذي اعتبره باطلاً، وقد نشر كتابا فند فيه بطلان ومحال هذا الانتداب، مستندا على الشرائع الدولية والوثائق التاريخية، وعنوان كتابه "الانتداب الفلسطيني باطل ومحال"، ونشره باللغتين العربية والانكليزية معا في عام 1936 في بيروت.كذلك تمسك البستاني بتصحيح الاعوجاج، وشدد على أخلاقية عدم التنازل عن المواقف الثابتة وعدم بيع الذات. وكان لنا مثال في قصيدته التي رد فيها على الرصافي. وتقوم أسس شهرة البستاني في الثلاثينيات لكونه غنى لشجاعة وبسالة الفلسطينيين ووحدتهم العربية مسلمين ومسيحيين...

يا للنصارى والمسلمين لمن تركتم فلسطين

نمتم فقوموا باسم الدين

هذي بلادي أم البلاد مثوى أجدادي والأحفاد

ما للأعادي فيها زاد

قدست أرضًا روحي فداها ولست أرضى لي سواها

أموت فرضًا في هواها

ربي موحد دين صحيح والأرض معبد للتسبيح

يا قوم أحمد والمسيح

الله! الله! الله! الله! الله! الله! الله![613]

[612] سليمان جبران، المصدر السابق، ص ص 29-33.

[613] ديوان الفلسطينيات، مصدر سابق ص ص 113 – 114.

ومقابل دعوته هذه للوحدة بين أبناء الوطن الواحد، كادت أن تحقق الفتنة نصرًا مبينا بين المسلمين والمسيحيين في أعقاب اغتيال الأديب والناشط السياسي جميل البحري في السادس من أيلول عام 1930. وساد خوف شديد بين القيادات الوطنية وبين الشعب الفلسطيني من أن يفرط عقد التضامن والوحدة المصيرية حول الوطن وما يتعرض له. فتدارك الأمر ذوي العقول النيرة وعلى رأسهم المفتي الحسيني والمطران حجار وغيرهما من زعماء الوطن. وجرد البستاني قلمه وأعمل فكره وكتب قصيدة أوضح من خلالها أن وراء عملية الاغتيال أيد آثمة وعلى الشعب تدارك الأمر.

قف بي على قبر الجميل الدامي واقرأ عليه تحيتي وسلامي

هل فيك غير فتى حديث بعده للعيسوية كان والإسلام

يا ناكرين على الجميل جميله وممرغين جماله برغام

يا قائمين على التباعد بعده يا حاجبين ضياءه بظلام

لا الدين قاتله ولا أصحابه يا ضاربين لجفوة بسهام

لا تلبسوا الدين الحنيف جريمة يا آثمين كبيرة الآثام

لا تجعلوه ضحية لخصومة هذا شعار في الحمى لوئام[614]

يمكن أن نعتبر البستاني شاعرا كبيرا بمضامين قصائده، مع العلم أنه حافظ على أسس قرظ الشعر، امتلك ملكة الشعر وجندها لخدمة غرض معين، وهو القضية الفلسطينية والتصدي للمشروع الصهيوني المدعوم من بريطانيا صاحبة أكبر مشروع استعماري في العالم في ذلك الوقت.

ويعتقد سليمان جبران أنّ "البستاني ظاهرة نبيلة في تاريخ الشعر العربي الحديث عامة. إنّه امتداد "الحلم العربي" في كتابات المفكرين والأدباء العرب، روّاد الفكر العربي الذي أخذ يتنامى منذ أواسط القرن التاسع عشر بشكل ملحوظ، الحلم العربي بإقامة دولة عربيّة موحدة أساسها الرابطة القومية، دونما فَرق بين دين وآخر أو فئة وأخرى، تحقيقا للشعار القومي المعروف " الدين لله والوطن للجميع". وقد وهب البستاني فلسطين الكثير من شعره وفكره ونشاطه السياسي والقضائي، فذلك لأنّه اعتبرها قضيّة عربية قوميّة بل القضية القومية الأولى".[615]

أما نجيب نصار فتقوم شهرته ومساهمته في النشاط الفكري الثوري أو التمردي بأنه شارك فعليا في الحياة السياسية أسوة بالبستاني والبحري، أي أنهم الثلاثة، وخاصة نصار لم يقبعوا في بيوتهم وانطلقوا في مشروع تنظيري للمجتمع المحيط بهم. كان نصار يتجول بين القرى والمدن في طول فلسطين وعرضها، غير آبه للمشقات والعراقيل وصعوبة الوصول إلى بعض المناطق، وركز جل جهده على الريف الفلسطيني منتقدا أحواله الزراعية والمزارعين باكيا أحوالهم داعيا إياهم إلى تبني أسس التطور والتقدم وحاثًا الدولة(أي حكومة الانتداب) على توفير المساعدات لهم من قروض وأسمدة ومرشدين زراعيين.

ولم يتوقف نصار عن توجيه الانتقادات اللاذعة إلى القيادات السياسية العربية والفلسطينية عبر صفحات جريدته، وكذلك وجه انتقادات شديدة إلى مؤسسات خدمية متنوعة، ولم يرضخ لأي ضغط أو رأي مخالف لما آمن به. ومن يتتبع طريقة حياته وتنقلاته واختفائه وهربه من وجه السلطات التركية أثناء الحكم التركي يدرك أنّ الرجل ليس هيّنًا مطلقًا.

---

[614] ديوان الفلسطينيات، مصدر سابق، ص 195.

[615] جبران، المصدر السابق، ص 34.

في معرض مقالته التي وجهها إلى الأمير عبدالله يكتب"لما رأى الانجليز مقام الأمير المحترم في قومه ساوموه على مصالحهم، قد كان يجب عليه أن يدخل معهم في المساهمة، وأن لا يفرط في مصلحة قومه ويقبل كرسيا أو يلتمس عرشا عربيا من غير العرب بل يسعى للتوفيق بين المصلحتين، وان لا يتنازل عن شيء حتى ينال للأمة مقابله" ويضيف قائلاً:"لو ينتبه الأمير ويطلب تأسيس مجده وبناء عرشه من طريق إحياء مجد العرب لا من طريق ما يعتقد أنه يناله من الانجليز أو مما قد وعدوه به الصهيونيون من منافع شخصية على حساب المصالح العربية في الشرق وفلسطين". "الانجليز يحترمون من يحترم نفسه ومن يخلص لقومه وشعبه، ويعرف كيف يوفق بين مصلحة قومه ومصالح الغير ولكنهم يستفيدون من الدلالين الخونة الذين يبيعون مصلحة أمتهم وشعبها، أما الصهيونيون فقد استفدنا مما اختبرناه إلى الآن على أن التجارة معهم غير رابحة بل إذا استمرت فسوف نخسر أراضينا ووطننا ونحن سنستيقظ بعد فوات الأوان"، "يا أعوان الأمير ورجال حكومة الشرق العربي انتقدناكم انتقادا مؤلما لا للإساءة بل لنوقظكم ولتبتعدوا عن كل التحزبات والخصومات والتفسخ واللامبالاة. انتقدناكم لتنتبهوا لما يجري من حولكم ومطامع الغرب وسياسته الاستعمارية فإذا كنتم يقظين تعملون بوعي وحكمة فسيضطر الغرب إلى تعديل وتغيير سياسته معكم... لهذا استفيدوا من الفرص متى لاحت حتى يرجع للعرب مجدهم".[616]

وإضافة إلى عمله اليومي في الجريدة والتي كانت تصدر مرتين في الأسبوع، فإنه وضع مؤلفات كثيرة، كان أولها، أنه نشر مادة عن الصهيونية من حيث تاريخ تأسيسها وأهدافها ومضمون رسالتها وتوجهاتها. ونشر هذه المادة في كراسة على قراء جريدته بعنوان "الصهيونية: تاريخها، غرضها وأهميتها" في سنة 1911. وهو بهذا يكون أول من أوضح خطورة هذه الحركة وضرورة مواجهتها قبل فوات الأوان. واعتبر التصدي للصهيونية واجبًا عربيًا". ونشر أيضا رواية "في ذمة العرب" ورواية أخرى "مفلح الغساني" أبرز فيهما الجانب القومي العروبي الذي آمن به إيمانًا شديدًا، ونوه بدور العرب المسيحيين عبر التاريخ خدمة لقضية شعبهم وقوميتهم. وهذا في حد ذاته ليس موقفًا أخلاقيًا فحسب، بل إنه مبدئي صرف لكونه ينتمي على القومية العربية والتي هي ليست حكرا على المسلمين العرب.

وفي خضم تسابق الغرب على نشر مؤثراته من خلال مؤسساته سواء كانت تلك التبشيرية أو غيرها فإن هم نصار كان منصبا، علاوة على عمله الصحافي كمحرر لجريدة الكرمل، على تعريف العرب بحضارتهم ومكوناتها ومبادئها، فروايتيه "مفلح الغساني" و "في ذمة العرب" توخى فيهما عادات العرب وتقاليدهم ونجدتهم ونخوتهم وكان يرمي بذلك إلى تعريف أبناء المدن والشبان النصارى والمسلمين بما عند العرب من مبادئ وأخلاق طيبة وميزات عالية تحببهم بقوميتهم وتجعلهم يفتخرون بها ويفاخرون بالانتساب إليها.[617] ولنلحظ تشديده على أبناء المدن لكونهم يتعرضون إلى مؤثرات غربية وغريبة عن جوهر حياتهم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يعرض الديانة المسيحية بأنها شريفة، وبالرغم من كونه غير متدين، إلا أنه يحاول أن يغير أنماطا مسبقة انتشرت داخل المجتمع الإسلامي حول المسيحيين والديانة المسيحية.[618] ويؤكد نصار على ضرورة تذكير النصارى والمسلمين أن النصارى كانوا عربا قبل الإسلام، ويطلب حرص العرب عموما على عروبته وتوفير الحماية لها.

يمكننا أن نتصور نصار في مجتمع فلسطيني تقليدي (في الفترة التركية) يحاول أن ينتقل بصورة ما إلى مركبات ومكونات مجتمع حداثي، ولكنه يصطدم بقيادات وزعامات تشد إلى الوراء لكونها تريد أن تحافظ على موروثها ومكانتها. إن ما نشره حول الصهيونية وإن كان بمفهومنا اليوم بعد مرور قرابة قرن، أمرًا بسيطًا، إلا أن ذلك لم يكن كذلك. إنه نظر إلى صراع الفلاحين الفلسطينيين مع الإقطاعيين الفلسطينيين واللبنانيين حول مصير الأرض. الإقطاعيين كسرسق وتويني وتيان باعوا الأراضي للصهيونية مقابل مبالغ هائلة، وهؤلاء ساهموا في دعم المشروع الصهيوني غير آبهين بالفلاحين الذين عملوا في أراضيهم ودعموا اقتصادهم.

---

[616] الكرملن السنة الثانية عشر ، العدد 1153، 31 تشرين أول (1925).

[617] نجيب نصار. رواية مفلح الغسّاني. تقديم وإعداد حنا أبو حنا. إصدار دار الصوت، الناصرة 1981. ص 56.

[618] المصدر السابق، ص 67.

وفيما لو قيمنا اللغة المستخدمة لدى نصار فإنها تقترب من لغة الكتابة في أوائل القرن العشرين، وتعكس معرفة وقدرة القارئ على نقل أفكاره وطروحاته إلى جمهور قراءه. وجمهور قراءه محدود في أساسه، وضم طغمة من مثقفي ذلك الزمن.[619]

ونشط نصار في الحياة الاجتماعية بعد الحرب العالمية الأولى في حيفا، فهو أول من نادى على صفحات جريدته إلى تأسيس "جمعية النهضة الاقتصادية العربية" وسعى مع نخبة من وجهاء البلد ومحاميها ومفكريها وأدبائها وراء وضع قانون أساسي لها صودق عليه من الحكومة ثم أقيمت الحفلة الافتتاحية في 22 شباط سنة 1922.[620]

وتطرق جميل البحري في كتابه "تاريخ حيفا" الصادر في عام 1922، أي في العام الذي جرى فيه تأسيس هذه الجمعية، إلى غايات وأهداف الجمعية، وهي توضح لنا بعد نظر ورؤية متقدمة نحو إحداث تغيير وتحولات في المجتمع العربي في حيفا "إنهاض البلاد علمًا وتهذيبًا وتعليمًا، اقتصادًا وأخلاقًا، والعمل بكل ما يعود عليها بالخير والنفع متذرعة لذلك بما تبلغه وسائل الجمعية وأعضائها من الجهد ولها الحق بموجب نص قانونها ان تشكل هيئات كلية في المدن والحواضر وهيئات حزبية في القرى تربطها جميعها لجنة عليا ينتخبها المؤتمر الذي يعقد بعد تنظيم هذه الهيئات وقد بدأت بتشكيل نقابات لكل مهنة وصنعة وفن. ومن جملة هذه النقابات (حلقة الأدب)، وغاية هذه الأخيرة تعزيز اللغة العربية وتشجيع فن الخطابة والنظر في كل نقيصة من نقائص مجتمع حيفا الأدبي وإصلاحه، وكذلك التعليم البيتي ونشر الكتب الأدبية..."."[621]

لا شك في أن مراجعة هذه الغايات توضح لنا رؤية أعضاء الجمعية المؤسسين ذات الانفتاح، وقبول التغيير والسعي إلى تحقيقه.

إن نجيب نصار وحدّ بين العروبة والدفاع عن فلسطين بكونها قلب هذه العروبة. ودعوته من خلال نشر مادة عن الصهيونية هي لتشكيل جبهة ضد الصهيونية. وهذا لن يتم إلا بالدفاع عن الحضارة العربية ومعرفتها جيدًا.

ويلخص وليد خليف دراسته العميقة حول نجيب نصار بقوله:" كتب عن مخطط القوى الأجنبية في فلسطين وسلب خيراتها وإخماد صوت الحق وحرية التعبير وتصفية فلسطين من أراضيها وشعبها حتى يتسنى للصهيونية العالمية بناء الوطن اليهودي، لهذا سطر نصار الواقع وفضح مخططات الامبريالية والذين يدعمون الصهيونية في السمسرة وشراء الأراضي".[622]

خلاصة...

يمكننا أن ندرك أن الوعي السياسي لم يصبح جزءًا من الالتزام الفني لنصار والبحري على وجه الخصوص. الاتجاه العام الذي كان سائدًا بخصوص الصراع السياسي كان مثاليا تم فيه تجسيد قيم الشجاعة والبطولة والالتزام بالكلمة والإخلاص للوطن والصبر على المشقات والصعوبات. وواضح أن البحري لم يكون على بينة كاملة من الطرق الدبلوماسية التي كانت متبعة آنذاك. أما نصار والبستاني واللذين عاشا لمدة أطول من البحري، وشاهدا بأم العين كيف تؤكل فلسطين وتتلاشى. هذه

[619] السعافين. مصدر سابق، ص 154.

[620] حنا أبو حنا. المصدر السابق، ص 58.

[621] جميل البحري. تاريخ حيفا. المكتبة الوطنية، حيفا 1922. ص 29.

[622] وليد خليف. رسائل صاحب الكرمل ـ بقلم شيخ الصحافة الفلسطينية نجيب نصار . الناصرة، 1992. ص 8.

المشاهد بلورت فيهما رؤى معاصرة نحو فهم أوضح للنشاط الدبلوماسي البريطاني والصهيوني، ولكن لم تكن لديهما قدرة في التأثير العميق على صناع القرار.

الملاحظ، أن مساهمتهما الفكرية والسياسية كانت سباقة لعصرهما، وأحيانا كثيرة سارت في مسارات حثيثة الخطى، بينما سارت الآلة السياسية العربية الرسمية بخطى بطيئة لم تتناسب مع خطوات تحرك الصهيونية التي تميزت بالسرعة والقوة.

وجود العنصر اليهودي في المجتمع العام في فلسطين، ترك أثرا بالغا على المجتمع الفلسطيني، إذ اضطر هذا المجتمع إلى أن يتحول إلى مجتمع رد فعل دون أن تكون لديه وبصورة متوازنة مبادرات لمواجهة الخطر الصهيوني.

الفصل الثامن

الحداثة في الفكر اللاهوتي في فلسطين

القس د. متري الراهب

I. ملاحظات أولية

أ. لا بد أن أعترف بأن هناك إشكالية بالنسبة لي بإحدى المسلمات التي ترتكز عليها هذه الندوة بأن فكر الحداثة والتنوير قد ميّز المجتمع الفلسطيني تاريخياً... ولا أدري صراحة على ماذا ترتكز هذه الأطروحة. فأنا أنظر إلى الحداثة كمنظومة متكاملة و متداخلة حيث الإرتباط الوثيق بين التطورات المعرفية و الفلسفية والإقتصادية والسياسية والدينية والتي تؤثر في بعضها البعض فهكذا كان الحال في مرحلة الحداثة الأولى في عصر الإصلاح 1500-1789 وكذلك أيضاً في مرحلة الحداثة الكلاسيكية والتي تبعت الثورة الفرنسية 1900 - 1789 والذي ينطبق أيضاً على المرحلة المتأخرة للحداثة في القرن العشرين 1970-1900. إنّ الحداثة كفكر إنما تقوم على مفهوم من الحريات شبه المطلقة، كما وتفترض أن الكلمة الأخيرة هي للعقل والمنطق و أنه لا يوجد مسلمات في هذه الحياة بل ان المجال مفتوح للإجتهاد للتقدم و الإختراع. وأخشى أن فكر الحداثة في فلسطين لم يكن سوى طبقة

رقيقة جداً وهشة كقشرة بيض. و أن الظروف الموضوعية لم تتوفُّر في فلسطين كي تتجذرفيها الحداثة فتؤثر على المجتمع بكل أبعاده من فلسفة وإقتصاد وسياسة و دين.

ب. بلا شك وعلى الصعيد الفكري... إستطاعت بعض أفكار الحداثة أن تتغلغل إلى المجتمع الفلسطيني كما في التربية مثلاً، ولكن يبدو لي أن الفكر الديني الإسلامي والمسيحي كان أقلها تأثراً بالحداثة. إذ ساد الإعتقاد وما زال بأن الدين هو شيء جامد، غير قابل للتطور بل هو الأصالة بعينها التي تأبى أن تتأثر بما يجري من حولها. وأُجزم بأن إستبعاد الدين من الحداثة هو أحد الأسباب المهمة التي جعلت الحركات الأصولية تستحوذ عليها لاحقاً، وهو الذي ساعد في هشاشة طبقة الحداثة في فلسطين بحيث لم تتغلغل الحداثة إلى العقل الباطني كما ولم تتفاعل مع مكونات الهوية الفلسطينية.

ج. من الصعب جداً الكتابة عن موضوع الحداثة في الفكر اللاهوتي في فلسطين كوننا نفتقر للمواد، للأبحاث والأهم للأرشيفات، وبالتالي وفي غياب هذه المواد لا يبقى لنا خاصة في الفترة العثمانية وحتى منتصف القرن العشرين إلا أن نستنتد إلى إشارات ودلائل وقرائن. كما وأود أن اشير إلى أن معرفتي في هذه الفترة الأولى ربما تنحصر في الحركة الإنجيلية أكثر من حركات مسيحية أخرى.

بعد هذه الملاحظات سأحاول أن اتطرق إلى الموضوع الرئيسي وهو الحداثة في الفكر اللاهوتي في فلسطين.

II. بين التحديث والحداثة: دور الكنيسة في فلسطين في القرن التاسع عشر

غربت شمس القرن الثامن عشر على الشرق والمشرق راكد في بحر من الأديان. فحياة إنسان القرن الثامن عشر كانت مغطاة بمياه الأديان مطموره بأمواجه. كان الدين هو البناء الأساسي والركن الرئيسي لهذا المجتمع. بل إننا نستطيع القول بأن المجتمع الشرقي كان حتى نهاية القرن التاسع عشر مجتمعاً متديناً. ويرجع هذا إلى نظام المله الذي وجد في الإسلام للتعامل مع الأديان الأخرى المعترف بها. نظام المله أعطى للمسيحيين ولليهود الحق في المحافظة على بنائهم الديني في الدولة الإسلامية. وهكذا أصبحت كل ملة دولة داخل الدولة لها إستقلالية دينية وإجتماعية وتشريعية وقضائية دون إستقلالية سياسية. وبهذا كان الدين النواة الأساسية لهذه المجتمعات. في هذا المجتمع كان كل إنسان متدين ولكن نظام الملة خنق بذور الإيمان الحي لينبت مكانها عادات وتقاليد وممارسات طقسية شبه ميته.

1) بلا شك بدأت الحداثة في الشرق الأوسط في فترة تزامنت مع مرحلة الحداثة الكلاسيكية في أوروبا والمتمثلة في الثورة الفرنسية، حيث تعتبر السنة التي حطَّ نابليون بأقدامه في الشرق، هي بداية مرحلة الحداثة هنا وخصوصاً ما تبعها من ثورة محمد علي و إبراهيم باشا والتي قادت إلى سلسة من الإصلاحات السياسية والتي مهَّدت لقدوم الإرساليات المسيحية الكاثوليكية والإنجيلية إلى فلسطين. ولكن غياب فكر الإصلاح الديني والنزعة الإنسانية التي ميِّزت المرحلة الأولى من الحداثة الأوروبية (1500-1789) ما زالت آثارها جلية في الشرق الأوسط. فالشرق الأوسط دخل في الحداثة في مرحلتها الكلاسيكية دون أن يتأثر بأفكار الحداثة الأولى، من الفلسفة الإنسانية

Humanismو من أفكار الإصلاح الديني الإنجيلي والتي نادت بأن على الكنيسة أن تتجدد دوماً، وأن الكتاب المقدس لا التقليد هو الأساس و بالتالي هناك دائماً مجال لفهم وتفسير جديد للنص الديني على ضوء الواقع وأن نقد الدين هو سمه من سمات الإيمان.

2) كانت الكنائس في فلسطين وحتى منتصف القرن التاسع عشر كنائس شرقية أغلق فيها باب الإجتهاد في القرن الثاني عشر للميلاد مثلها مثل الأديان الشرقية الأخرى. كما وعاشت هذه الكنائس نتيجة إعتبارات كثيرة مثل نظام الملة، وإنقطاع هذه الكنيسة عن الكنائس الغربية، حالة من الجمود وكان همها الرئيس الحفاظ على نفسها، كما وإفتقرت هذه الكنائس الشرقية إلى المعاهد اللاهوتية، وإلى طبقة من رجال الدين المتعلمين، كما كانت الصلاة واللوترجيا هما السمة الرئيسية لهذه الكنائس، وكما وكانت الكنيسة جزء من منظومة المجتمع المهترئ الشرق أوسطي وكانت هذه اللوترجيا قديمة ترجع إلى عهد الإمبراطورية البيزنطية وإلى ذهبي الفم بحيث كان المصّلون وما زالوا يصلّون أن يعطي الله" ملوكهم الغلبة على البربر"، مع أنه لم يعد لهم ملوك، وكانوا هم كعرب جزء من البربر من وجهة النظر الهلينية.

3) مع قدوم الإرساليات الأجنبية بدأت المظاهر الأولى للتحديث Modernization تنتشر في فلسطين: فأنشئت المدارس الحديثة، وأتيح المجال للإناث للإنخراط في الدراسة، وشيِّدت المستشفيات الحديثة، وراح الوعي الصحي ينتشر في فلسطين، كما أقيمت المدارس والمعاهد الصناعية لتؤهل جيل جديد من أصحاب المهن والحرف لسوق جديدة أخذت بالتبلور، وبالتالي لعبت الإرساليات الأجنبية دور في نقل المجتمع من الزراعة إلى الصناعة وإن كانت الخفيفة منها. وواضح أن الإنجيليين الفلسطينين قد رأوا في أنفسهم دعاه للحداثة. وأمنوا أنّهم أداه تنوير في مجتمع ساده الجهل، ولم يكن أي تعارض بين الإيمان والحداثة، بل رأوا في إيمانهم والحداثة وجهان لعملة واحدة، وهو ما يظهر جلياً في الترانيم الإنجيلية:

فأنشد إبراهيم عطية (2/251)

كم من ألوفٍ في الورى أجمع في ظلمة البطلِ
إلى متى يا رب لا ترفع براقعَ الجهل

و نظم سليم كسّاب (3/227)

مثل نور الحق أيد في ذرى هذي الرّبوع
وظلام الجهل بدد عن حمانا يا يسوع

و رنم جبرائيل جبور (92/4+5)

4/ أنر عقولنا بالفهم والحكمة
ولتعترف قلوبنا بالخير والنعمة

5/ يا نور روح الله بدِّد لنا الظلام

حتى يشِّع عيشُنا على مدى الأيام

وكتب جرجس حمام (3/152)

ما أحسن النور البهي فيه أجدُ عاملاً

إني أوَّدُ دائماً ألا أكون خاملاً

وأنشد أنيس المقدسي(2/331)

لا نخف هول الجهاد للأمام للأمام

كلنا اليوم نسير للأمام

في خطى الراعي الأمين مع جموع المؤمنين

فلنجاهد مسرعين للأمام

وما هذا إلا الجزء اليسير من الترانيم الإنجيلية لكتاب الرانيم الروحية للكنائس الإنجيلية[623]

هذه الترانيم هي دليل على أن اللاهوت الذي ساد هذه الفترة قد رأى في نفسه رفيقاً للحداثة. إذا هكذا كان الشعور عند الإنجيليين، أنهم دعاه حدّاثة وأن الإيمان المسيحي والحداثة ما هما إلا وجهان للعملة ذاتها.

4) ولكن إلى أيٍّ مدى كان فكر الحداثة صلباً؟

في ظني أن فكر المرسلين الأوائل لم يكن مشبعاً بالحداثة كفكر، وأن تلك الإرساليات الإنجيلية والكاثوليكية على حدٍ سواء، أتت بوسائل ومظاهر للتحديث Modernization ولكنها كانت بعيدة عن الفكر الحداثي والذي راح يتبلور في أوروبا في منتصف القرن التاسع عشر. أي جلب المرسلون معهم مؤسسات حديثة ولكن الفكر اللاهوتي وراء هذه المؤسسات لم يكن حديثاً وذلك لعدة أسباب.

a) لم يتخرج أحد من مرسلي القرن التاسع عشر من جامعات أوروبية، بل غالباً كانوا هؤلاء خريجي مدارس أو معاهد للمعلمين، حتى أن بعضهم لم يكن متعلماً إلا صنعة أو حرفة يدوية.

---

[623]أنظر أيضاً إلى الترانيم الآتية:

كتاب الترانيم الروحية للكنائس الإنجيلية 1990،أنطلياس

1/83 خليل جمل-6/89 شديد باز حداد-116إبراهيم سركيس-158/قراروديع الحجار-

5/236 ناصيف اليازجي- 1/249+2 جورج خوري- 246أبراهيم الحوراني-4/395أنيس المقدسي

b) كانت الإرساليات جزء لايتجزأ من الحركات المحافظة دينياً وسياسياً وكانت في خلاف وصراع مع أفكار الثورة الفرنسية و مفاهيمها.

5) مع بداية الحقبة الثالثة والمتأخرة للحداثة -1900- بدأت مؤشرات جديدة للحداثة في فلسطين. فعلى سبيل المثال كانت الكثير من القيادات الألمانية الكنسية الإنجيلية في فلسطين من خريجي الجامعات، لاالمعاهد الدينية، بل كانوا من النخبة المثقفة وكانوا من معلمين الجامعات الذين أحاطوا باللاهوت بمفهومه الحديث والتاريخ النقدي والآثار، أمثال:

Gustav Dahlmann, Albrecht Alt, Friedrich Jeremias, Martin North

و قد أثر هؤلاء على ما إحتك بهم عن قرب، ولم تكن مصادفة ان اللاهوتيين وغير اللاهوتيين الذين إحتكوا بهم، راحوا ينظرون إلى تراثهم بنظرة جديدة إختلفت عن النظرة السابقة. فراح توفيق كنعان [624]، والقس سعيد عبود[625] وآخرون يهتمون بتوثيق التراث الشفوي و الذي نظر إنجيليو القرن التاسع عشر إليه على أنه من مظاهر الجهل (الطلاسم، التعاويذ). وحركة التأريخ هذه هي دليل على فكر حداثي، لأن الحداثة تفترض اصلاً أن الحاضر مختلف عن الماضي وان الماضي سيطوى جانباً آجلاً أم عاجلاً و أن عملية توثيقه هي مهمة لهوية متجددة. الغريب أن عمل الباحثين الألمان كان بدافع لاهوتي، فـGustav Dahlmann مثلاً عندما نشر مجموعته عن "العمل والعادات في فلسطين"، لم يكن تهمه فلسطين بقدر ما كان مهتماً بفهم عالم الكتاب المقدس وسياقه الأصلي(وهذا جزء من فكر الحداثة وأهمية السياق التاريخي والموافق للنص الديني) ولكن هذا اللاهوت بعينه دفع اللاهوتيين الفلسطينيين وغير اللاهوتيين، لجمع تراثهم الوطني والديني والثقافي كجزء من المحافظة على التراث، ولكن ايضاً كونهم تأثروا بالحداثة وأفكارها وبالتالي نشأت هناك هوه بينهم وبين هذه العادات فراحوا ينظرون إليها عن بعد بدل من الداخل.

6) حتى الآن لم نتطرّق إلى اللاهوت بمعناه الحصري، على أنه العلم الذي يحلل ويوضح بطريق منهجية وواعية ومسؤولة الإيمان المسيحي في سياق حياتي معيّن، ذلك أن بدايات اللاهوت بمعناه الحديث في فلسطين ترجع فقط إلى الثلاثينات من القرن الماضي.

III. بين السياسة والحداثة: اللاهوت الفلسطيني في القرن العشرين

كانت السياسة هي التي دفعت باللاهوت الفلسطيني إلى فلك الحداثة. فقد واجه المسيحيون الفلسطينيون وضعاً سياسياً صعباً، إذ راحوا يرون أرضهم وقد راحت تنهب، ووطنهم وقد راح يُغصب، والأبلى أنهم إصطدموا بتفسيرات لاهوتية غربية راحت تشرع هذا النهب وترى فيه إرادة إلهيه عليا. وهنا ثار العقل، بل وراح يتصادم مع تفاسير دينية للكتاب المقدس، مما دفع

[624] Khaled Nashef,"Tawfic Canaan: His life and works", Jerusalem Quarterly (16), 2002

[625] سعيد عبود الأشقر، الطرفة الباهجة في الأمثال والحكم العربية الدارجة، مطبعة دار الأيتام السورية، القدس 1933

باللاهوتيين الفلسطينيين إلى البدء ببلورة لاهوت مسيحي فلسطيني يأخذ الواقع السياسي والعقل البشري مأخذ الجد، و قد مرّ هذا اللاهوت بثلاث مراحل رئيسية:

البدايات المحلية :

الزمان : 1936 – 1939

المكان : فلسطين

السياق : الإضراب الكبير وهجرة اليهود المكثفة الى فلسطين و تنامي الحركة الوطنية في فلسطين وظهور مبشرين أجانب رأوا في الهجرة اليهودية تتميماً للنبوءات الكتابية.

في بيت لحم ، كل خميس راحت تعقد في كنيسة الميلاد الإنجيلية اللوثرية ندوة إنجيلية تعالج قضايا لاهوتية مثل :

*الصهيونية والعهد القديم

*موقف يسوع من الوطن

*إساءة استخدام الكتاب المقدس

أما اللاهوتيين الذين برزوا في هذه المرحلة منهم :

* القس حنا بحوث ، راعي لوثري وباحث

*القس شديد باز حداد ، راعي كنيسة الإصلاح الإنجيلية اللوثرية في بيت جالا

*القس سعيد عبود ، راعي مساعد في كنيسة الميلاد الإنجيلية اللوثرية في بيت لحم

كانت هذه بدايات محلية استطعنا أن نرصدها[626] كونها شكلت ظاهرة رصدت من قبل مجلات أجنبية. ولن نستغرب وجود بدايات أخرى شبيهة، ولكن لم ترصد أو توثق من قبل أحد ما.

كانت هذه بدايات متفرقة هنا وهناك ، بعضها محلي وبعضها الاخر مسكوني ، ولكن الانطلاقة الحقيقية للاهوت المسيحي في السياق الفلسطيني بدأت بعد النكسة عام 1967. وهنا يمكن تمييز ثلاث مراحل مختلفة في هذه المسيرة[627]:

1. المـــرحلة الأولـــى : المـــرحلة البيـــروتيـــة (1967-1974)

السياق: النكسة الفلسطينية

- احتلال الضفة الغربية والجولان وغزة
- تأسيس منظمة التحرير الفلسطينية (1964)

[626] Mitri Raheb, Das reformatoriche Erbe unter den Palaestinensern, Guetersloh 1990, 179-185

[627] متري الراهب، " أي فكر لاهوتي في كنائس الشرق عامة وفي كنيسة فلسطين خاصة"، في مجلة اللقاء، السنة الرابعة والعشرون، العدد الأول، 2009،ص49-68

- بيروت مركز إشعاع فكري ومركز منظمة التحرير الفلسطينية

المكان : بيروت

المواضيع :

- العدالة والسلام
- تفسير الكتاب المقدس
- الإسلام
- لاهوت التحرر
-

ففي عام 1967 ظهرت أول وثيقة لاهوتية عربية تحت عنوان" *نظ*رة لاهوتية على الصراع العربي الإسرائيلي" والتي شكلت ال Magna Carta للاهوت المسيحي الشرق أوسطي . وقد اشترك في إعداد هذه الوثيقة كل من اللاهوتيين : جان كربون ، جورج خضر ، ألبرت لحام ، سمير قفعيتي ، وكان جبرائيل حبيب الشاب سكرتير هذه اللجنة .

بعدها بقليل وفي عام 1968 أصدرال World Student Christian Federation_وثيقة بعنوان:

"العدالة والسلام في الشرق الأوسط" ، وقد شكلت أول وثيقة لاهوتية تعترف بمنظمة التحرير الفلسطينية.

كما وعقدت الكثير من المؤتمرات الشرق أوسطية والتي عالجت مواضيع حيوية ومصيرية مثل :

- مؤتمر " الصراع الفلسطيني الإسرائيلي" عام 1969
- مؤتمر حول " الأسس اللاهوتية للعمل الاجتماعي والسياسي " عام 1972
- مؤتمر"المسيحي العربي وقضايا التحرر" عام 1973

ولا يخفى هنا أثر لاهوت التحرر الذي إنتشر في أمريكا اللاتينية.

في عام 1969 شكل مجلس كنائس الشرق الأوسط ، والذي كان بمثابة الحاضنة لمثل هذه الحركة اللاهوتية. وقد أقام هذا المجلس في نفس العام مؤتمراً حول " الكتاب المقدس واللاهوت في أزمة الشرق الأوسط " برز فيه لاهوتيو هذه المرحلة وهم جبرائيل حبيب و جورج خضر و البرت لحام وسمير قفعيتي و نديم ترزي كما وتم إنشاء المؤتمر العالمي للمسيحيين من أجل فلسطين ما بين عام 1970 الى عام 1974 والذي برز فيه كل من جبرائيل حبيب ، جان كربون ، فؤاد بهنان .

2. المـــرحلة الثـــانيـــة : المـــرحلة المـــقدســـيـــة

بعد غزو إسرائيل للبنان عام 1982 وخروج منظمة التحرير الفلسطينية من بيروت وانتقالها إلى تونس، كان لا بد لمركز الثقل اللاهوتي أن ينتقل أيضاً من بيروت، وإنما ليس إلى تونس بل إلى القدس. وهناك كانت بدايات جديدة

بـــدايـــات جـــديـــدة : لقاءات في القدس

1980 – 1987

السياق :

- الثورة الإيرانية
- غزو لبنان
- حراك للانتلجنسيا الفلسطينية في الضفة الغربية
- حوار مع لاهوتيي الغرب

المكان : القدس – بيت لحم | قبرص

فحوالي سنة 1980 ظهرت في القدس عدة منتديات كاثوليكية مثل: لجنة العدل والسلام فرع القدس و مركز كيرلس للثقافة الدينية والتوجيه الرسولي والندوة المقدسية. ومركز اللقاء للدراسات الدينية والتراثية في الأرض المقدسة.

أما المواضيع التي برزت في هذه المرحلة فتمحورت حول

- الحوار الإسلامي المسيحي
- الحضور المسيحي والشهادة
- الدين والدولة

أما اللاهوتيين الذين اشتركوا في بلورة مثل هذه الفكر فكانوا : الأب بيتر دبرول ، جريس خوري ، رفيق خوري ، ميشيل صباح ، لطفي لحام ، منيب يونان ، نعيم عتيق ، الياس شقور ، نديم ترزي ، جبرائيل حبيب ، متري الراهب

3. المـــرحلـــة الـــثالثـــة: من القدس فبيت لحم إلى أقصى الأرض

لا يخفى على حد أن الانتفاضة الأولى كانت من أهم محطات تطور لاهوت مسيحي فلسطيني في الأرض المقدسة :

منذ عام 1987 إلى الآن

السياق:

- الانتفاضة الأولى والثانية
- عملية السلام وتعثرها
- تواصل أكبر مع الغرب المسيحي

المكان: القدس – بيت لحم – الجليل – العالم

ففي هذه المرحلة تم تأسيس ثلاث مراكز تصدرت العمل المسيحي في فلسطين و هي:

- **مركز اللقاء :**

بالرغم من أنه كان قد أسس عام 1982 إلا أن اهتمامه باللاهوت المحلي بدأ عام 1987 بمؤتمر اللاهوت والكنيسة المحلية والذي تبنى الوثيقة الأساسية " اللاهوت والكنيسة المحلية في الأرض المقدسة"

- **مركز السبيل للدراسات الدينية** تأسس عام 1989
- **دار الندوة الدولية** تأسست عام 1995

هذا وقد تميزت هذه المرحلة بغزارة الكتابات اللاهوتية (حوالي 20 مؤلف)

في الثمانينات[628]

و التسعينيات[629]

و مع بداية الألفية الثالثة[630]

628 _____

- "Blood Brothers" الأب الياس شكور | 1984
- بطاقة ابن البلد : هموم وآمال الأب رفيق خوري | 1985
- "انتفاضة الأرض وانتفاضة السماء جريس خوري | 1989
- "Justice and Only Justice" : A Palestinian Theology of Liberation1989 | القس د. نعيم عتيق

629 "Blessed Are the Peacemakers"1990الأب عودة الرنتيسي

Das reformatorische Erbe unter den Palaestinensern, zur Enstehung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien, Guetersloher Verlaghaus, Guetersloh 1990/ القس .د متري الراهب

Palaestinensisches Christentum1996 /الأب رفيق الخوري

Verwurzelt im Heiligen Land, Knecht Verl1995 | القس د. متري الراهب

*I Am A Palestinian Christian"*1995 | القس د. متري الراهب

افتتاحيات للزمن الآتي الأب رفيق خوري | 1996

Seeking and Pursuing Peace: the Process, the Pain, and the Product 1998 | سليم المنيّر

"Caught in Between"1999 | المطران رياح أبو العسل

630 "We Belong to The Land" | الأب الياس شقور 1999

"Through the Eyes of the Victims"2001| القس. أليكس عوض

"Witnessing for Peace"2003 | المطران منيب يونان

"Bethlehem Besieged": Stories of Hope in Times of Trouble2004 | القس د. متري الراهب

"عرب مسيحيون : أصالة ..حضور..انفتاح" د. جريس سعد خوري | 2007

"عرب مسيحيون ومسلمون : ماضيا..حاضراً..مستقبلاً"د. جريس سعد خوري | 2007

كما وأعطى اختيار البابا لغبطة البطريرك ميشيل صباح (1988 – 2008) دفعة جديدة أمام هذه الحركة اللاهوتية والتي تجسدت في رسائل البطريرك الرعوية [5]

كما وقد اشتهرت هذه المرحلة بغزارة المؤتمرات اللاهوتية : فعقد منها :

في مركز اللقاء 15، في مركز السبيل 7، في دار الندوة الدولية 4، وفي جامعة بيت لحم

المواضيع:

- الوجود المسيحي في الأرض المقدسة – الهجرة
- العدالة والسلام
- الهوية المسيحية العربية الفلسطينية

لم يأت الانخراط المسيحي على مستوى القاعدة فقط ، بل وعلى مستوى القيادة الدينية أيضاً. فالانتفاضة الفلسطينية أجبرت رؤساء الكنائس المسيحية على توحيد الكلمة وإصدار البيانات المختلفة التي عبرت عن صوت الكنيسة النبوي الواضح الذي يدين الظلم ويفرح بالحق . وقد صدر إبان الانتفاضة ما يزيد عن ال 14 بياناً موقعة من رؤساء الكنائس المسيحية في القدس ممثلة ببطاركة القدس الثلاث (الروم الأرثودكس ، الأرمن الأرثودكس واللاتين) ، ومطارنة الكنائس المختلفة (الكنيسة الانجيلية اللوثرية ، الكنيسة الأسقفية العربية ، كنيسة الروم الكاثوليك ، وكنيسة السريان الأرثودكس وكنيسة السريان الكاثوليك وكنيسة الأقباط ، والأحباش الأرثودكس) بالاضافة الى القاصد الرسولي[631] .

خـــصائـــــص الـــلاهـــــوت المـســـيحي في الســـياق الفلســـطينـــي

IV. الخاتمة

في الختام أعود إلى طرح السؤال الذي طرحته في المقدمة.

إلى ايٍّ مدى دخل فكر الحداثة إلى عمق الفكر الفلسطيني؟

جوابي: إنّ الحداثة وجدت طريقها وتركت آثارها على اللاهوت في فلسطين ولكنها لم تدخل إلى العمق ولم تخرق العظم لتصل إلى النخاع وذلك لأسباب موضوعية:

1. غياب منظومة الحداثة بتطوراتها الفلسفية والإقتصادية والمعرفية والسياسية والدينية عن المجتمع الفلسطيني ككل. فالبدايات الواعدة وئدت في مهدها و بهذا تبقى فلسطين جزء لا يتجزأ من العالم العربي تتأثر وتؤثر به، وما زال فكر الحداثة بعيداً عن شرقنا العربي رغم مظاهر التحديث المتعددة. أما الكنيسة في فلسطين فهي جزء لا يتجزأ من المجتمع فقد كانت الكنائس الشرقية وما زالت جزء من هذا الشرق وبالتالي لم تتأثر فعلاً بالحداثة، وأما الإرساليات الأجنبية الإنجيلية والكاثوليكية فكانت في الغالب محافظة وغير منخرطة في الحداثة فكراً مع أنها قادت عملية

- الأرض والشعب
- قراءة فلسطينية للكتاب المقدس
- الحوار المسيحي اليهودي

أما اللاهوتيون : البطريرك ميشيل صباح ، المطران لطفي لحام ، المطران منيب يونان ، المطران الياس شقور ، المطران رياح أبو العسل ، القس نعيم عتيق ، الأب رفيق خوري ، الأب مارون لحام ، القس متري الراهب ، أليكس عوض ، سليم منيّر ، الأب عودة الرنتيسي.

[631] في بهاء السلام | 1988
في بهاء السلام : " اسألوا السلام لأورشليم" |1990
قراءة الكتاب المقدس اليوم في أرض الكتاب المقدس | 1993
للاستعداد ليوبيل عام الألفين | 1997
سؤال وجواب في البحث عن العدل والسلام في أرضنا لمقدسة| 1998
"قَد اقتَرَبَ وَقتُ رَحِيلِي... وَأَتمَمْتُ شَوطِي وَحَافَظتُ عَلَى الإيمَان" | 2008

التحديث Modernization في المجتمع الفلسطيني أما بعض القيادات الكنسية الأجنبية والمحلية التي تأثرت بالحداثة وعملت بها فقد كانت في الغالب الإستثناء الذي يبرهن القاعدة.

2. مع مطلع الثلاثينات بدأت طلائع حركة لاهوتية حداثية بالتبلور، وقد شكلت هذه الحركة اللاهوتية الفلسطينية جزء لا يتجزأ من حركة الأنتجلسيا الفلسطينية ،سواءاً في المرحلة البيروتية أم المقدسية فكان جل اللاهوتيين من المثقفين الفلسطينيين الذين حملوا همّ الوطن على أكتافهم وبروا يراعهم للدفاع عن قضايا أمتهم . كما وجاءت كتابتهم في أغلب الحيان في سياق أزمات سياسية (1948 النكبة ، 1967 النكسة ، 1979 الثورة الايرانية ، 1987 | الانتفاضة الاولى والثانية) عبرت عن نبض الشارع ولكن كانت أحياناً كغيرها من المحاولات الفلسطينية مجرد مجموعة من الانفعالات أو التمنيات . وفي الغالب فقد شكلت هذه الحركة رد فعل على لاهوت غربي يحابي اسرائيل سياسياً ولاهوتياً فكان واجب التصدي له واجباً مسيحياً وفلسطينياً في الآن ذاته .
3. كانت النكبة نكبة بكل معنى الكلمة كونها قطعت العملية التراكمية المعرفية والإقتصادية والساسية والدينية التي راحت تتبلور فيها، وقذفت بشعبنا عقوداً إلى الوراء. ودفعت باللاهوت إلى فلك السياسة، لتصبح مهمته الرئيسية الدفاع عن قضايا الشعب الفلسطيني وفي هذا مظهر من مظاهر الحداثة وهو قراءة النص الديني على ضوء الواقع السياسي... ولكن من جهة أخرى إستحواذ البعد السياسي على الأبعاد الأخرى أبعد الحركة اللاهوتية عن الدخول إلى عمق الحداثة فكراً وروحاً.

يذكر أن هناك بوادر محاولات جديدة تلوح حالياً في الأفق لكن سنترك التاريخ ليقيمها.

الفصل التاسع

الحداثة لدى الإسلاميين الفلسطنيين

بين نهاية العهد العثماني وعهد الانتداب البريطاني في فلسطين

إعداد: د. إسماعيل نواهضة

أستاذ التفسير وعلوم القرآن بجامعة القدس

خطيب المسجد الأقصى المبارك

لدراسة هذا الموضوع بشكل واضح لا بد من التعرض بشكل مجمل لموضوع الحداثة عند المؤيدين لها، والمعارضين لها، وبيان رأيي في ذلك. وأبدأ ببيان مفهوم الحداثة.

مفهوم الحداثة:

قبل أن أخوض في مفهوم الحداثة الاصطلاحي ، أرى من المفيد أن أعرج على مضمونها اللغوي ، فهي مصدر من الفعل " حَدَثَ " ، وتعني نقيض القديم ، والحداثة أول الأمر وابتداؤه ، وهي الشباب وأول العمر.

وبهذا المفهوم اللغوي سطعت شمس الحداثة في عالمنا العربي المعاصر ، وتوافقت مع ما يحمل عصرنا من عقد نفسية ، وقلق ذاتي من القديم الموروث ، ومحاولة الثورة عليه ، والتخلص منه ، والبحث عن كل ما هو جديد يتوافق وروح عصر التطور العلمي والمادي ، ويواكب الأيدولوجيات الوافدة على عالمنا العربي.

الفكر الإسلامي بين الأصالة والتجديد

مما تجدر الإشارة إليه أن الإسلام جمع شتى أصول التقدم الأدبي والروحي والمادي والإجتماعي، ودعا إلى مختلف المقومات العالية لمدنية فاضلة كريمة مهذبة، غايتها سعادة الفرد والجماعة والأمم والإنسانية ، وأحكام الإسلام وتعاليمه وآدابه هي نمط رفيع للمثل العليا التي سعدت بها البشرية واستقام حالها ، وفاءت إلى ظلها الظليل الشعوب.

كذلك نجد أصول الإسلام ومقومات شريعته ودعائم ميراثه الروحي تنزع نحو حماية الحريات وإشاعة السلام والخير بين الناس، وتجعل من هذه الأصول أساساً لحضارة إسلامية مشرقة، ومدنية روحية مزدهرة قامت ونمت وترعرعت في الأرض ، واجتمعت عليها الأمم والشعوب متعاونة متحدة يسودها العدل والطمأ نينة والنور والعلم .

ويحلو للبعض دائما أن يصف الفكر الإسلامي بأنه فكر متخلف ومحدود ويفقد صفة المعاصرة، والحقيقة إنه فكر متجدد متطور معاصر، يؤدي للقارئ كل خصائص الفكر المستنير المحلق المجدد الباني في الميدان العلمي والتكنولوجي، وفي الجانب النظري أيضا.

والفكر الإسلامي نجده متألقا في هذا التراث العظيم الخالد المجدد عند ابن قتيبة والمبرد وابن عبد ربه والقالي والآمدي والجرجاني وابن الأثير ، ونجده محلقاً في كتابات جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده ، والكواكبي ومصطفى صادق الرافعي والمراغي ومصطفى عبد الرازق والعقد وسيد قطب والمودودي والندوي وغيرهم.

فلو ألقينا نظرة خاطفة على شخصية جمال الدين الأ فغاني فإننا نجدها في صورة تربط الحياة بالفكر وبمشكلات العصر، وبمحاولة إيجاد الحلول المناسبة للمشكلات الملحة التي أفرزها الواقع الإجتماعي والسياسي والثقافي القائم، بطريقة تحاول إبراز المسكوت عنه في كتاباته وفي حركته السياسية على مسرح الأحداث.

لقد كان هدف الأفغاني الأول والأخير من رحلاته وأسفاره – كما قال في رسالة لصديق له – هو:

" أن ينصح ويصلح " وكان نصحه وإصلاحه يهدفان إلى إنهاض المسلمين، وتحريرهم من التخلف والإحتلال الأجنبي".

ثقافتنا الإسلامية تؤمن بالتجديد:

ومما تجدر الإشارة إليه أن ثقافتنا تؤمن بالتجديد وتفتح ذراعها له ، وتيسر له جميع السبل اللازمة لذلك، كما أنها لا تضيق به سواء كان تجديداً في الدين ، أو تجديداً في وسائل الحياة الإنسانية.

يقول الرسول – صلى الله عليه وسلم - : (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها) رواه أبو داود والحاكم في المستدرك والبيهقي في المعرفة وغيرهم.

فليس لقائل أن يقول: كيف يجدد الدين ، وهو نصوص محكمات ، وآيات بينات، وأحاديث نبوية شريفة. أقول: إن المقصود بتجديد الدين تجديد الإيمان به ، وتجديد فهمه بصورة تتناسب وروح العصر دون المساس بأصولياته المقررة.

ولهذا عرف تاريخنا مجددين ومبدعين أمثال : عمر بن عبد العزيز الذي جدد سنن الخلفاء الراشدين بعد اندراسها، والإمام الشافعي الذي وضع علم أصول الفقه، وكانم له مذهبان قديم وجديد، والإمام أبو حامد الغزالي الذي أحيا الله به علوم الدين، وابن تيمية وابن القيم وابن الوزير وغيرهم.

يقول الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي حول هذا الموضوع:

" وتجديد الشيء ليس معناه: أن تزيله وتنشئ شيئا جديداً مكانه. فهذا ليس من التجديد في شيء. تجديد شيء ما أن تبقي على جوهره ومعالمه وخصائصه ولكن ترمم منه ما بلي، وتقوي من جوانبه ما ضعف ، كما لوأردت تجديد جامع أثري، أو قصر أثري، فلا بد أن تحافظ عليه وعلى خصائصه وروحه ومادته ما استطعت. ولكن تجدد من ألوانه ما ذهب، ومن بنائه ما وهى، وتحسن من مداخله، وتجمل الطريق إليه ... إلخ.

تجديد الدين لا بد أن يكون من داخله، وبأدواته الشرعية، وعن طريق أهله وعلمائه ، لا بالإغارة عليه، ولا بالإفتيات على أهله، ولا بإخال عناصر غريبة عنه، وفرضها عليه عنوة.

إنما يتجدد الدين بالإجتهاد الحق، الصادر من أهله في محله، وأهل الإجتهاد في الدين معروفون، لا بألقابهم، ولا بأزيائهم، ولا بشهاداتهم، لكن من استجمعوا شروطا علمية وأخلاقية معروفة في علم أصول الفقه. وقد اعتبر العلماء (الإجتهاد) من فروض الكفاية التي يجب أن تتحقق على مستوى الأمة. فإذا لم يكن فيها عدد كاف من المجتهدين يلبي الحاجة أثمت الأمة جمعاء". ثقافتنا بين الإنفتاح والانغلاق [632].

ومجمل القول:

إن الحداثة العربية الإسلامية لم تكن اختياراً ذاتياً ، ولم تنتج عن مخاضات داخلية ، أي لم تكن نتيجة تطور وارتقاء ذاتي، بقدر ما كانت وسيلته وأداته.

لقد ارتبط دخول الحداثة إلى الفضاء العربي الإسلامي منذ البداية بصدمتين قويتين: صدمة الحداثة ذاتها بجدتها وغرابتها وغرائبيتها وأعاجيبها وقدرتها السحرية الساحرة ، ملفوفة في صدمة أخرى هي صدمة الإستعمار وزوال السيادة مع ما ولدته هذه الصدمة من شعور بالدونية والتأخر وكل المشاعر الإرتكاسية العاكسة للصدمة النرجسية القوية للثقافة المحلية.

ولدت هذه الصدمة المزدوجة والمضاعفة على مستوى وعي النخب، ردود فعل متباينة من إحياء ردود فعل العضوية الرافضة والداعية إلى العودة إلى الأصول والإحتماء بالتراث وتمجيد الماضي، وأمثلة عالم الأجداد ، إلى انبعاث ردود فعل النقد الذاتي والخروج من شرنقة أوهام الذات الجماعية عبر نفسها ، والدعوة إلى الإحتذاء بالآخر واقتباس علمه وتقنيته ونمط تدبيره السياسي، ونمط نظرته للوجود .

هذه الثنائية العميقة في وجهتها الوجودية والفكرية، مع ما يلازمها من شروخ ، وردود فعل ارتكاسية واستشرافية، ما تزال تعمل بدينامية في قلب الواقع، وتعبر عن نفسها بصيغ وأشكال متنوعة .

---

[632] د. يوسف القرضاوي، ثقافتنا بين الإنفتاح والإنغلاق. دار الشروق. الطبعة الأولى.، ص 53- 54.

إن الأصالة والحداثة بمفهومها اللغوي ومفهومها الصحيح غير المغلوط يجب أن يكونا جميعا شعار المسلمين المعاصرين في الحياة ، نأخذ من ماضينا ونرجع إليه في كل شيء ، ونضيف إليه من جديدنا وجديد غيرنا كل مفيد ونافع وجليل ثمين، إنه الإنفتاح الحق الذي يبقي على هوية الأمة وثوابتها ، ويأخذ ما يأخذ من غيرها دون أن يمس جوهرها. فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها وعمل بها. وماذا ينفع المسلمين في أن يأخذوا بإطلاقيات تضرهم عوض أن تنفعهم وهم في صراع قويّ مع الذات ومع الآخر؟؟

الحداثة عند الإسلاميين الفلسطنيين:

وللحديث عن هذا الموضوع اعتمدت على كتاب " أعلام فلسطين في أواخر العهد العثماني 1800 – 1918م تأليف : د. عادل مناع. إصدار جمعية الدراسات العربية – القدس 1986م [633].

إن هذا الكتاب يتضمن تراجم لسير وحياة مائتين وثلاثين علما من أعلام فلسطين عاشوا في أواخر العهد العثماني وأدوا أدوارهم باقتدار وقدموا لبلادهم وشعبهم - كل في مجاله – إنجازات مادية وفكرية هامة في مختلف مجالات ونواحي الحياة السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية والعلمية والأدبية وغيرها. فشكلت هذه الإنجازات في مجموعها ومجملها حجر الأساس للتقدم والتطور والرقي الذي وصل إليه الشعب العربي الفلسطيني في بداية هذا القرن وقبل مجئ الإنتداب البريطاني رغم ظروف القهر والتخلف التي عاشها هذا الشعب طيلة قرون خلت .

وسأتحدث عن مجموعة من علماء فلسطين الإسلاميين الذين كانت لهم أفكار تتسم بالتجديد والتطور، وكانت لهم بصمات في تقدم الشعب الفلسطيني وتغيير مجرى حياته الفكرية من الناحية الدينية بصفة خاصة والنضالية والإجتماعية والسياسية بصفة عامة، وعن بعض المفكرين الذين كانت لهم ثقافة منفتحة على الغير. ومن هؤلاء:

1- الشيخ سليمان التاجي الفاروقي: (1882- 1958م)

التعريف به:

ولد الشيخ سليمان في الرملة البيضاء بفلسطين عام 1882م، وتحدر من أسرة عربية عريقة في نسبها ، وتلقى دروسه الإبتدائية على يد الشيخ يوسف الخيري ، وفقد بصره وهو في التاسعة من عمره، وحفظ القرآن الكريم قبل السنة العاشرة مع علم النحو على يد الشيخ البسيومي الكبير . ثم أرسله والده إلى القاهرة للدراسة في الأزهر الشريف، ولفرط ذكائه لفت نظر الإمام الشيخ محمد عبده، وكانت سنه حوالي الثامنة عشرة فأعجب به فمحضه اهتمامه وعنايته ، واتخذه المتكلم باسمه في شرح الدروس لطلاب العلم.

وأمضى معري فلسطين- كما أطلق عليه - في الأزهر الشريف تسع سنوات ، حيث استوعب ما كان يرغب في دراسته من العلوم الفقهية واللغوية والتاريخية وغيرها. وعاد إلى فلسطين ومنها إلى الآستانة ملتحقاً بكبريات مدارسها، وهناك تعلم التركية والفرنسية والإنكليزية ، وكان يقوم بتفسير القرآن الكريم في (جامع أيا صوفيا) الشهير وبدا آية في الإبداع والجمال والسلامة.

وتميز الشيخ الفاروقي بخطبه الإرتجالية ونظمه القصائد ارتجالا في كثير من الحالات، وعاد الشيخ من استنابول إلى فلسطين متسلحا بشهادة الحقوق، وزاول مهنة المحاماة مدافعا عن الحق، وعن المظلومين واليتامى.

وكان للشيخ سليمان التاجي الفاروقي الذي أسس الحزب الوطني العثماني في سنة 1911 دوره في التحذير من الخطر الصهيوني، وكذلك فعل يوسف الخالدي، وروحي الخالدي، وسعيد الحسيني ونجيب نصار.

[633] عادل مناع، أعلام فلسطين في أواخر العد العثماني 1800- 1918م. القدس: جمعية الدراسات العربية.

ومن النوادر التى يذكرها معاصروه أنه وقف يوما ليدافع عن قضية وطنية أمام قاض بريطاني، ولما صدر الحكم ضد المصلحة الوطنية ألقى الشيخ عصاه أرضاً وراح يتلمسها بيديه في قاعة المحكمة ، وهنا سأله القاضي عم يفتش؟ فقال الشيخ:

" أفتش عن العدالة "

والحكمة التي آمن بها وظل يرددها في ندواته ومجالسه: (لو أن أمم الشرق تصبر على الحرية صبرها على الاستبداد).

ومن هذه المواقف والأقوال يتضح الدور النضالي للشيخ ، كما يظهر تفتحه وإدراكه لما يدور حوله وعلى أرض وطنه.

ثقافته ونشاطه العلمي والأدبي والسياسي:

أصدر الشيخ سليمان جريدة يومية باسم «الجامعة الإسلامية» - 1932 - فأوقف الإنجليز صدورها. ثم نُفي إلى الأناضول، وبعد نكبة فلسطين هاجر إلى الأردن، واستأنف إصدار صحيفته عام 1949 وأوقفت أيضًا.
كان عضوًا بمجلس الأعيان (الأردني) عام 1951، وعزل عن عضويته بسبب مواقفه المعارضة.
أسس عام 1924 الحزب الوطني الفلسطيني، وانتخب رئيسًا له، كما انتخب رئيسًا لمؤتمر العلماء في فلسطين 1944.
لقب بـ«بدوي فلسطين» و«معري فلسطين».

<u>الإنتاج الشعري:</u>

له قصائد نشرت بجريدة «الكوكب» القاهرية - في العامين 1918 - 1919، وأخرى نشرت بجريدة «فلسطين» - التي كانت تصدر في مدينة يافا، وله شعر مفقود بسبب أحداث حرب 1948 في فلسطين.
ويعتبر أحد شعراء القومية العربية والوطنية في فلسطين، يتفجر شعره حماسة وخطابية، إيقاعاته متدفقة، ووعيه بالتاريخ يوجه معانيه ويحدد امتداد القصيدة، في شعره نثرية واضحة، وشعارات خطابيّة.

وهذا نموذج من شعره:

ففي عام 1912م عقد في مدينة بال في سويسره مؤتمر صهيوني شهير. فنظم الشيخ الفاروقي تخميسا حذر به العرب من أطماع الصهيونية العالمية بفلسطين وشقيقاتها العربية ، وكان صريحاً كل الصراحة في قوله ومن ذلك:

يا فلسطين طال هذا المطال ويح قومي أليس فيهم رجال

طال ظلما أعداؤنا واستطالوا ورأونا نغضي الجفون فصالوا

واستهانوا بنا وبالوطنية يا فلسطين ذم فيك البقاء

يا فلسطين عقك الأبناء يا فلسطين ذم فيك البقاء

أترى الأرض أعقمت والسماء أم لماذا لا تنبت العظماء

رب رحماك بالبلاد الشقية

2- الشيخ سعيد الكرمي: (1852- 1935)

التعريف به:

عالم وأديب ولغوي فلسطيني وعضو مؤسس في المجمع العلمي العربي في دمشق.

ولد الشيخ سعيد بن علي بن منصورفي مدينة طولكرم عام 1852، وإليها نسبت أسرته منذ أن استوطنها جد والده.

وينتسب الشيخ الكرمي إلى عائلة آل الكرمي التي تقول رواية أوردها المؤرِّخ مصطفى مراد الدبَّاغ في كتابه الموسوعي "بلادنا فلسطين" إنهم يعودون بجذورهم إلى عرب اليمن الذين قدموا مع الصحابي الجليل عمرو بن العاص لفتح مصر ، وأقطعهم بعد أن استقر الأمر للمسلمين في مصر بلدة "شنباره الطنينات" في المنطقة الشرقية من مصر ، وما زال في البلدة عائلة كبيرة اسمها "آل بيت الدحار" ومن هذه العائلة ارتحل إلى فلسطين جدُّ والد الشيخ سعيد الكرمي ، واستقر في مدينة طولكرم التي أخذت منها العائلة لقبها الذي تعرف به "آل الكرمي".

والشيخ سعيد الكرمي هو والد الأستاذ "أحمد شاكر" سعيد الكرمي (1895 – 1927) الذي كان ناقدا أدبيا ذائع الصيت ، والعلامة حسن سعيد الكرمي وهو الإعلامي الشهير صاحب برنامج "قول على قول" الذي كان يقدمه من إذاعة لندن على مدى سنوات طويلة ، والشاعر المعروف عبدالكريم سعيد الكرمي "أبو سلمى" (1907 -1980)، الذي اشتهر بشعره الوطني المنافح عن القضية الفلسطينية ، والشيخ محمود سعيد الكرمي خريج الأزهر الشريف ، إضافة إلي نبهان، حسين وعبد الله الكرمي.

ومن أحفاد الشيخ سعيد الكرمي الإعلامي الأستاذ زهير محمود الكرمي الذي كان من أبرز مقدمي البرامج العلمية في الإذاعات والتلفزة العربية.

أنهي الشيخ سعيد دراسته الابتدائية في طولكرم ثم أرسله والده إلي الأزهر لإكمال دراسته، وحضر دروس الشيخ جمال الدين الأفغاني، واتصل بالشيخ محمد عبده، وبقيت الصلة وثيقة بينهما بعد ذلك.

محطات في حياة الشيخ سعيد الكرمي:

بعد حصوله على شهادة العالمية عاد إلي بلده وعين مفتشا للمعارف في قضاء بني صعب بطولكرم، ثم أصبح مفتيا ولما تشكلت الجمعيات الوطنية العربية انتمي الشيخ سعيد إلي حزب اللامركزية وأصبح معتمدا للحزب في قضاء بني صعب، وعندما أعلنت الحرب العالمية الأولى وزعت في دمشق منشورات تدعو للثورة علي السلطان العثماني موقعة باسم حزب الثورة العربية.

طاردت السلطات العثمانية رجال الحركة العربية فألقت القبض في فلسطين علي حافظ السعيد من مواطني يافا، والشيخ سعيد الكرمي وسليم عبد الهادي من جنين وجميعهم من نشطاء حزب اللامركزية.

وبعد محاكمة قصيرة نفذ في 21 آب/أغسطس 1915 حكم بالإعدام في أحد عشر شخصا منهم عبد الهادي، أما حافظ السعيد والكرمي فأبدل حكم الإعدام عليهما بالسجن المؤبد.

وفي شباط/فبراير عام 1918 أطلق سراح الشيخ سعيد الكرمي بفضل مساعي الشيخ عبد القادر المظفر وغيره. وفي سنة 1918 عاد الشيخ الكرمي من دمشق إلى طولكرم بعد الإفراج عنه من سجن القلعة.

ولما تشكلت الحكومة العربية في دمشق في تشرين الأول/أكتوبر 1918 دعي للعاصمة السورية وعين في شعبة الترجمة والتأليف من آذار/مارس حتى أيلول/سبتمبر 1920، ثم عين عضوا في المجمع العلمي العربي فنائبا لرئيس المجمع المذكور

بين تشرين الأول/أكتوبر 1920 ونيسان/أبريل 1922. وكان قد حضر المؤتمر الفلسطيني الأول في شباط/فبراير 1919، وشارك في بعض أنشطة الحركة الوطنية في تلك الفترة.

في 6 أيار/مايو 1922 غادر الشيخ الكرمي دمشق إلي عمان وعين قاضيا للقضاة في مجلس المستشارين مجلس الوزراء ورئيسا لمجلس المعارف، وبقي في عمان يشغل منصب قاضي القضاة حتى عام 1926، وعاد بعد ذلك إلى مسقط رأسه واعتزل السياسة واشتغل في أواخر حياته مدرسا في مسجد طولكرم. وقد توفي في عام 1935 عن عمر ناهز 83 عاما.

تركة الشيخ الكرمي من المؤلفات قليلة وذلك لانشغاله بالسياسة والمناصب الحكومية، كما يبدو بالإضافة إلى أشعاره التي لم تجمع، وطبعت له في صدر شبابه رسالة في التصوف بعنوان واضح البرهان في الرد على أهل البهتان.

عرف عنه أنه خطيب مفوه وعالم بالتصوف والفقه وأسرار اللغة وعلوم القرآن والتاريخ والسيرة، وكانت له بين الناس حظوة مثلما كانت له مكانة رفيعة عند ذوي الشأن.

في 17 - 7 - م1923،اتخذت حكومة مظهر رسلان المشكّلة في 28 - 1 - م1923 قراراً بتشكيل أول مجمع علمي في تاريخ الدولة الأردنية بناء على رغبة شخصية من الأمير المؤسِّس عبدالله بن الحسين ، واختارت الحكومة الشيخ سعيد بن علي بن منصور الكرمي الذي كان يشغل منصب قاضي القضاة في الحكومة ليكون رئيسا للمجمع.
وجاء في قرار تشكيل المجمع أن الحكومة قررت تشكيل المجمع العلمي الأردني بهدف إحياء الآثار القومية ورفع منارة المعارف العربية ، وكان الشيخ سعيد الكرمي قد شغل منصب نائب رئيس المجمع العلمي السوري في دمشق قبل ذلك كما ذكر ، وضمَّ المجمع أعضاء من كافة البلدان العربية ليكون ذلك عاملا قويا من عوامل إحكام صلة التعارف العلمي والقومي بين الناطقين بالضاد كما ورد في قرار تأسيس المجمع ، وضمَّ المجمع الفيلسوف التركي رضا توفيق "وزير في إحدى الحكومات الأردنية" والعلامة الشيخ مصطفى الغلاييني والأستاذ رشيد بقدونس والأستاذ محمد الشريقي "وزير في إحدى الحكومات الأردنية" ، وانتخب الأعضاء العاملون في المجمع عدداً من الشخصيات العربية أعضاء شرف في المجمع هم الدكتور أحمد زكي باشا والشيخ أحمد عبَّاس والأستاذ محمد كرد علي والأب أنستاس الكرملي والأديب اسعاف النشاشيبي ، وترادف قرار تأسيس المجمع مع قرار آخر باصدار مجلة للمجمع تحمل اسم "مجلة المجمع العربي في الشرق".

وكان الشيخ سعيد بن علي بن منصور الكرمي قد شغل منصب قاضي القضاة في حكومة الرئيس علي رضا الركابي المشكّلة في 10 - 3 - م1922 ، وكان عند تشكيل الحكومة في دمشق فاستدعاه الرئيس الركابي ليكون وزيرا في حكومته جريا على سياسة إمارة شرقي الأردن الناشئة في الاستعانة بذوي الخبرة ليشاركوا في حكوماتها ، وشغل نفس المنصب في حكومة الرئيس مظهر رسلان المشكّلة في 28 - 1 - م1923 ، ثم في حكومة الرئيس حسن خالد أبو الهدى الصيادي المشكّلة في 5 - 9 - م1923 ، ثمَّ في حكومة الرئيس علي رضا الركابي المشكّلة في 3 - 5 - م1924 ، وكان الشيخ سعيد الكرمي من رجالات الحركة الوطنية العربية الذين تصدوا لحزب الاتحاد والذي سيطر على مقاليد السلطة في الدولة العثمانية في أواخر عقودها ، وكان هذا الحزب على ارتباط وثيق بالصهيونية العالمية وبالمحافل الماسونية ، ولذلك لم يكن غريبا أن يتعرض الشيخ سعيد الكرمي لبطش السفاح جمال باشا قائد الجيوش التركية في بلاد الشام الذي كان من زعماء حزب الاتحاد والترقي الماسوني ، وكان نصيب الشيخ سعيد الكرمي من سياسة جمال السفاح القمعية تجاه رجالات الحركة الوطنية العربية حكما بالإعدام ، ولكن جمال باشا السفاح استجاب لنصائح مشاوريه بتخفيف الحكم إلى المؤبد بعد أن أقنعوه بأن إعدام الشيخ سعيد ، وهو من أبرز علماء المسلمين وهو في سن متقدمة ، سيزيد من نقمة العرب والمسلمين ضد حكم حزب الاتحاد والترقي ، ولما خرجت الجيوش التركية من بلاد الشام خرج الشيخ الكرمي من سجنه ليساهم في تأسيس الحكومة العربية الفيصلية بزعامة الملك فيصل بن الحسين في دمشق.

وبعد أن تغلبت قوة المستعمرين الفرنسيين الغاشمة ونجحت في هدم الحكومة العربية الفيصلية في دمشق ، عاد الشيخ الكرمي إلى فلسطين ، ليشغل منصب القضاء والإفتاء قبل أن تنتدبه حكومة فلسطين التي شكلها المندوب السامي البريطاني ليصبح عضوا في أكثر من حكومة في إمارة شرقي الأردن ، وعندما تصاعدت حدة المواجهة العربية للمخططات الصهيونية

المدعومة من الإنجليز لتأسيس وطن قومي لليهود في فلسطين كان الشيخ سعيد الكرمي من السابقين في العمل الوطني والسياسي ، فكان عضوا مؤسسا في حزب الدفاع الوطني في فلسطين الذي أعلن عن تشكيله رسميا بزعامة راغب النشاشيبي في 2 - 12 - م1934 في اجتماع حاشد في سينما أبولو في يافا عروس الشاطئ الفلسطيني الأسيرة.

ماذا قال عنه أصحابه ؟
قال الأستاذ الشريفي من كلمة عنوانها: (الشيخ الكرمي كما صحبته في عاليه ودمشق وعمان)

"صحبت الأستاذ الكرمي شهراً في (عاليه) تعرفت خلاله إلى خلاله ووجدت فيه صدوقا وعالما عاملا، ومواطنا شجاعا ، يؤثر كلمة الحق ولا تأخذه في الله لومة لائم ، وقد كنت ارتاح لتهكمه على الظلمة في وجوههم غير حاسب أي حساب لتنمرهم وطغيانهم "

3- الشيخ عبدالله القلقيلي (1899-)

التعريف به:

ولد الشيخ عبد الله في بلدة قلقيلية بفلسطين عام 1899م
وأنهى دراسته الابتدائية في مدرسة بلدته الحكومية وفي عام 1912 قصد مصر والتحق بالازهر الشريف مدة ست سنوات ونال الشهادةالاهلية ثم التحق بكلية الاداب بالجامعة المصرية مدة سنتين .
في عام 1919 عاد الى فلسطين وعين مدرسا في مدرسة العامرية الثانوية مدرسا للدين واللغة العربية وآدابها . كما عمل مدرسا للغة العربية وآدابها في مدرسة الفرير .
وفي عام 1925 اصدر جريدة الصراط المستقيم وظلت هذه الجريدة تصدر حتى نكبة عام 1948 . حيث لجأ الشيخ القلقيلي الى دمشق وعمل مدرسا في ثانوية درعا ثم مرسان في مدارس حكومة ثانوية بدمشق نشر العديد من المقالات في جريدة الكوكب بمصر وجريدة الف باء لصاحبها يوسف العيسى ، كما اسند له منصب الافتاء وظل يشغله الى ان تقاعد سنة 1967

ظلت الحكمة التي تعشقها الشيخ القلقيلي وترنم بها قول الحسن البصري : " رحم الله رجلا نظر فتفكر وتفكر فاعتبر ، واعتبر فأبصر ، وأبصر فصبر"

من آثاره القلمية:

عالج الشيخ القلقيلي موضوعات دينية هامة بقلم التجرد والنزاهة ، وحارب البدع والخرافات التي ألصقت بالدين الطهور عمداً، وكشف عن جوهر هذا الدين المثالي، ودونك أسماء ما وقفنا عليه من آثاره القلمية:

.1 - المجموع الاول: ابحاث علمية اسلامية وفتوى في مسائل حديثة شرعية 1954 .
.2 - فتاوي علماء الدين في موضوع قانون الوعظ والمرشدين 1955.
.3 - من وحي رمضان مجموعة أحاديث كتبها فضيلته خلال شهر رمضان طبع في عام 1956.
.4 - الفتاوي الاردنية ، يتضمن هذا الكتاب الفتاوى التي أصدرها إبان عمله مفتياً عاما في الأردن' طبع في عام 1969.

4- محمد عزة دروزة (1888 - 1972م)

التعريف به:
منذ فجر الحركة اسم كبير، ليس في حقل الكتابة فحسب، بل إنه اسم وطني كبير على صعيد النضال الوطني، محمد عزة دروزه والانتداب. وليس مبالغة القول بأن سيرته السياسية والعلمية، العربية الحديثة، وبدايات الكفاح السياسي والمسلح ضد الصهيونية .من الأمور المغفلة في حياتنا الثقافية والسياسية على أهميتها، لا تزال
النشأة
وكان يعتقد أن اسم عائلته مشتق من عمل بعض أفرادها في .ولد محمد عزة دروزه في نابلس، في نهاية حزيران يونيو 1888 الصغيرة، درويش دروزه، وهو من أبناء العائلات المتوسطة الحال التي عمل أفرادها في التجارة الخياطة، والده عبد الهادي بن .وفي العمل اليدوي أو الخياطة
وبعدها بدأ حياته .الابتدائية، في مدرسة الرشيدية، ثم أنهى المرحلة الإعدادية، في نابلس، عام 1906 درس دروزه المرحلة فيها، ثمّ تنقّل في عدد من المهام، كان أولها وكيلاً لمديرية العملية موظفاً في دائرة البرق والبريد العثمانية، حيث أمضى عامين متجولاً،فمفتشاً على مراكز البرق لبريد نابلس، فوكيلاً لمديرية نابلس، فرئيساً لبيع الطوابع في بيروت، فمأموراً بيسان، ثم مأموراً العالمية الأولى 1914-1918. ثم شغل وظيفة سكرتير الديوان في المديرية العامة في والبريد في المدينة، في سيناء، إبان الحرب .بيروت، حتى نهاية الدولة العثمانية
المؤيد، الأهرام، :في البريد، الاطلاع على العديد من الصحف التي ترد إلى تلك الدائرة، وكان أبرزها وأتاحت له ظروف عمله، الاتحاد والترقي في نابلس، ولكنه سرعان ما تركها، بعد أن المقطم، النار، الهلال، المقتطف. وقد انسحب دروزه إلى جمعية الذي كان مركزه في الشوفينية التركية، حيث ساهم مع بعض رفاقه في تأسيس فرع لحزب الائتلاف والحرية، تكشفت له نواياها لجمعية الاتحاد والترقي التركية، وقد كان دروزه سكرتيراً لفرع الأستانة، وكان برنامجه يقوم على معارضة السياسة الشوفينية سنة 1911. وكانت وبالإضافة لنشاطه السياسي، فقد أسهم في تأسيس الجمعية العلمية العربية، في نابلس، الحزب في نابلس، الحكومة التركية تطبق التعليم باللغة التركية في المدارس تهدف إلى تنشيط التعليم في فلسطين باللغة العربية، بعد أن أخذت اليهود للأراضي، ولعل عملية التتريك، كما أسهم في المرحلة ذاتها، في التوعية والتنبيه لخطورة حيازة الرسمية، وذلك في سياق لجمعية العربية الفتاة السرية، وذلك بعد لقائه بالدكتور أحمد أبرز حادثة سياسية في حياة دروزه، في تلك المرحلة، هي انتسابه .1916 قدري، سنة
تحصيله العلمي خارج فلسطين، لتردي الحالة الاقتصادية لعائلته، إلا أن حبه أما على الصعيد العلمي، فلم يتمكن دروزه من متابعة الكتب المترجمة، وبشكل خاص والاطلاع دفعه للمطالعة، فكانت متنوعة، شملت فروعاً عدة. وكان دروزه شغوفاً بمطالعة للمعرفة فنشر عدداً من المقالات، بلغت زهاء العشرين في جريدة الحقيقة في كتاب غوستاف لوبون وسبنسر. وبدأ حياته الصحفية مبكراً، حول صاحبها كمال عباس، وكان ذلك عقب إعلان الدستور العثماني، حيث تركزت مقالاته الأولى بيروت، والتي كان .الموضوعات الأخلاقية والاجتماعية
تصوير الواقع ، في بيروت، أولى رواياته. وكانت سياسية، بعنوان وفود النعمان، وحاول من خلالها1911 كما نشر، في سنة إلى المسرحية منها إلى الرواية، وفيها حاول فضح الذي كان ماثلاً آنذاك. وفي سنة 1913 ألف رواية السمسار، وكانت أقرب الفلسطينية، وتنبيه الفلاحين لمخاطر بيع الأراضي، وقد مثلت هذه المسرحية في بعض أساليب الصهاينة في شراء الأراضي .مدارس فلسطين، إلا أنها لم تنشر، ومخطوطتها مفقودة
السياسي والعلمي بين 1918-1948 النشاط
سنة 1918، أثر حاسم على رجالات الحركة العربية، حيث تم تشكيل أول حكومة عربية، شارك كان لدخول الأمير فيصل دمشق .فيها رجالات القومية العربية
وبعد أن أصبح العام بدمشق، شارك دروزه فيه مندوباً عن نابلس، وتمّ اختياره سكرتيراً للمؤتمر، ولما انعقد المؤتمر السوري وقد شغل دروزه، إبان العهد الفيصلي بدمشق، عضوية المؤتمر مجلساً تأسيسياً، أسهم دروزه في وضع مشروع الدستور السوري، والأمير فيصل الفتاة. ثم تولى أعمال السكرتارية فيها، وكان صلة الوصل بين الجمعية من جهة، الهيئة المركزية لجمعية العربية

نطاق العمل التنظيمي لجمعية العربية الفتاة، تأسس من جهة ثانية، وبين الجمعية والقوى السياسية من جهة أخرى، ونتيجة لضيق عام 1919، كواجهة سياسية للجمعية، وكان دروزة عضواً مؤسساً فيه، إضافة لنشاطه حزب الاستقلال العربي، في دمشق، الفلسطيني، له علاقاته مع رفاقه من الفلسطينيين في تأسيس الجمعية العربية الفلسطينية، كجهاز عمل خاص بالنضال وبعض .والمخططات الصهيونية الحركة الوطنية الفلسطينية، لمقاومة تصريح وعد بلفور

عرف باتفاق فيصل-كليمنصو، عارض دروزه وبعض رفاقه في "العربية الفتاة" هذا وبعد زيارة فيصل لفرنسا، وإعلان ما خطية إلى فيصل، صاغها دروزه، ودافع عن معارضته تلك داخل الهيئة المركزية "للعربية الفتاة"، التي تقدمت بمذكرة الاتفاق، استقلال سوريا بحدودها الطبيعية، وأصدر قراراً بذلك، وقد تلا عزة دروزه فوافق فيصل على هذه المذكرة، كما وافق على إعلان .شرفة البلدية على الجماهير المحتشدة أمام مبنى البلدية بدمشق، في الثامن من آذار مارس 1920، عن هذا القرار

مخططها ودفعت بقواتها باتجاه دمشق، وتمكنت من إسقاط الحكم الفيصلي، في الرابع أثار هذا القرار فرنسا فأسرعت في تنفيذ نابلس، ليمارس ما كان يقوم به، قبل والعشرين من تموز يوليو 1920. وبعد ذلك عقد رجالات القومية العربية، وعاد دروزه إلى سنة الإسلامية-المسيحية، بعد أن أصبح اسمها الجمعية الوطنية، وظل يمارس مهامه فيها حتى ذهابه إلى دمشق، كسكرتير للجمعية .التنفيذية، من سنة 1921 وحتى سنة 1932 1932، إضافة إلى عضويته في المؤتمرات الفلسطينية، فكان عضواً في لجنتها في القدس، سنة 1930، القومية، وسرعان ما ظهرت، مجدداً، بمشاركته في المؤتمر العربي القومي، الذي انعقد ولم تخب تطلعاته .القومي والذي انبثق عنه الميثاق

بعد وفاة فيصل، ساهم ورفاقه من القوميين في فلسطين، في تأسيس حزب وعندما تعذر الاستمرار في المؤتمر العربي القومي، اللاتعاون مع وقد شغل دروزه فيه عضوية الهيئة المركزية. وقد أسهمت نشاطات الحزب، ودعوته لسياسة .الاستقلال العربي للانتداب في فلسطين، سنة 1933، في القدس والمدن سلطات الانتداب البريطاني، في قيام المظاهرات غير المرخصة، والمعادية هذه المظاهرات، وأصيب برأسه بضربة هراوة، ومن ثم اعتقل وحوكم، ولكن لم يصدر الفلسطينية الأخرى، وشارك دروزه في والإعداد له، كما أسهم في بحقه، وفي أوائل سنة 1936، ساهم دروزه بنشاط كبير، في التحريض على الإضراب العام حكم والنضال من أجل وقف الهجرة وبيع الأراضي، وقيام حكومة وطنية، ولما الدعوة لقيام اللجنة العربية العليا بقيادة الإضراب، اعتقال بعض الزعماء وبدأت الأعمال العسكرية ضد الانتداب والحركة الصهيونية، لجأت سلطات الانتداب إلى تعاظم الإضراب، خرج بعدها مشاركاً في اللجنة العربية العليا، وأدلى بشهادته الفلسطينيين، وكان دروزه أحدهم. وقد سجن في صرفند ثلاثة أشهر، .الملكية البريطانية سنة 1937 السياسية أمام اللجنة

التوصيات.... توصياتها بتقسيم فلسطين، في 1937/7/7، كان دروزه في طليعة الرافضين لهذه وحين أصدرت هذه اللجنة بلودان، لمناقشة موضوع تقسيم فلسطين، وكان وشارك في الإعداد لعقد مؤتمر عربي عام، انعقد في أيلول سبتمبر 1937 في فيه كلمة فلسطين، ثم سافر إلى بغداد، بناء على قرار من المؤتمر، بهدف إنشاء لجنة دروزه سكرتيراً عاماً للمؤتمر، وقد ألقى العراقي آنذاك، وبينما كان دروزه في بغداد، للدفاع عن فلسطين، وقد تأسست هذه اللجنة، برئاسة سعيد ثابت، النائب في البرلمان مجدداً، واعتقلت السلطات زعماء فلسطينيين عدة، في حين تمكن الحاج أمين الحسيني من انفجرت الثورة المسلحة في فلسطين .الخروج من القدس، مفلتاً من الاعتقال، إلى لبنان

أمين، وتعاون معه، وأصبح عودة دروزه إلى فلسطين، فغادر بغداد إلى دمشق، حيث مكث فيها ومنها اتصل بالحاج واستحالت وإمدادها بالسلاح، وظل يقوم بهذه المهمة حتى منتصف سنة 1939، حيث مشرفاً على إدارة وتموين وتمويل الثورة في فلسطين، بتهمة إمداد الثورة السلطات الفرنسية، بضغط من الحكومة البريطانية، وقد مثل أمام محكمة عسكرية، وحوكم تم اعتقاله من قبل فرنسي، وبالسجن لمدة خمس سنوات، قضى الأشهر الأربعة الفلسطينية بالسلاح، فحكم بغرامة مالية قدرها خمسون ألف فرنك فضلاً عن اثني عشر شهراً في سجن قلعة دمشق، وفي أواخر سنة 1940 تم الإفراج عنه، بعد الأولى منها، في سجن المزة، الديغولية وتأخذ في اعتقال الوطنيين. وتوجه هزيمة فرنسا، وفي شهر أيار مايو 1941، غادر دروزه دمشق قبل أن تدخلها القوات وبعدها ذهب مبعداً إلى إيدين، في الأناضول، بعد أن وصل الحكومة التركية تقارير إلى تركيا حيث قضى فيها خمسين شهراً، .إنكليزية ضده

، عاد دروزه إلى دمشق، سنة 1946. وقد تم تشكيل الهيئة العربية العليا 1945 وبعد أن نالت سوريا استقلالها، في أواخر سنة فيها. لكنه سرعان ما تركها، لأنه لم بعد أن اعترفت جامعة الدول العربية بها ككيان سياسي فلسطيني، وكان دروزه عضواً آنذاك، المرض على دروزه، فنقل إلى مستشفى الجامعة الأمريكية في بيروت، يرتح لأسلوب العمل فيها، وفي خريف 1948، اشتد

اغتيال الملك عبد جراحية، خرج بعدها منهك القوى، ضعيف الجسد، وقد صادف وجوده في المستشفى محاولة وأجريت له عملية ثبت لها وجوده في مستشفى الجامعة الأميركية في بيروت، وقت الله في الأردن، فاتهم بها لكن السلطات الأردنية برأته، بعد أن .المحاولة

دروزه الكاتب

وقد ترجم عن الفرنسية دروس العمل السياسي المضني، كان دروزه يقتنص أوقات الفراغ، للكتابة والتأليف والترجمة، في غمرة التربية، التي كانت تصدر في بغداد، ويرأس تحريرها ساطع التربية لـ"كومبيره"، سنة 1927، حيث نشر كملحق لمجلة .ككتاب مستقل يقع في 222 صفحة الحصري، ثم نشر هذا الملحق

في كتاباً بعنوان مختصر تاريخ العرب والإسلام، وقد طبع هذا الكتاب ثلاث طبعات متتالية، وفي سنة 1925، نشر دروزه الأخلاق والاجتماع في مدرسة النجاح السنوات 1926-1927-1928. وكان يدرس في فلسطين والأردن، ودرّس دروزه عِلْمي .بنابلس

الإسلامية في فلسطين مديراً لمدرسة النجاح الوطنية في الفترة ما بين 1922-1927، ثم مأموراً لأوقاف نابلس ثم صار دروزه .من سنة 1933 حتى سنة 1937 من سنة 1928-حتى سنة 1932، ثم مديراً عاماً للأوقاف الإسلامية،

إنتاجه العلمي ومؤلفاته:

طبعات، التاريخ العربي، وجرى تدريسه في المرحلة الابتدائية، وقد طبع هذا الكتاب ثماني وفي سنة 1932، نشر كتاب دروس التاريخ المتوسط والحديث، ودروس التاريخ ودرس في فلسطين والأردن والعراق، وفي الفترة نفسها، ألف دروزه كتابي دروس في المتوسطة، هذا بالإضافة إلى مقالاته في جريدة الحياة ومجلة العرب في فلسطين والكشاف القديم، وكانا يدرّسَان في المرحلة .بيروت والمرأة الجديدة والزهراء في القاهرة

:ثلاثة كتب هي دروزه من فترة سجنه بدمشق، فجهد في التأليف، وحفظ القرآن، وقد كتب خلال فترة سجنه واستفاد

.البعثة عصر النبي صلى الله عليه وسلم وبيئته قبل-

.سيرة الرسول-

.القرآني في شؤون الحياة الدستور-

.1964 بدمشق، سنة 1946، وهو يقع في 517 صفحة، ثم أعيدت طباعته سنة حيث نشرت الكتاب الأول، دار اليقظة

بيروت كتاب تركية الحديثة، وكان يقع في 355 صفحة، وعن الدار وفي السنة ذاتها 1946، نشرت مطبعة ودار الكشاف قي .صفحة نشر دروزه كتابه بواعث الحرب العالمية الأولى، وكان يقع في 149 نفسها، وفي العام نفسه،

ونشرته المكتبة التجارية، وتضمّن 710 صفحات، ثم أعادت دار إحياء أما كتاب سيرة الرسول، فقد طبع في القاهرة سنة 1949، القرآني في شؤون طباعته، سنة 1965. وفي القاهرة، أيضاً، أصدرت دار إحياء الكتب العربية كتاب الدستور الكتب في القاهرة .الحياة، وجاء في 604 صفحات

والثقافي بعد الهجرة، 1948-1975 النشاط السياسي

القيادات السياسية الفلسطينية أحد أهم مقومات قوتها ووجودها، بضياع الوطن، وقد ظهر ذلك جلياً، على فقدت الحركة السياسية وأنظمتها، آنذاك. فبعد ما حل بفلسطين وشعبها، من احتلال الفلسطينية، وبشكل خاص على الذين لم ينخرطوا في السياسات العربية قيام ثورة لدروزه، فلم يلحظ له أي نشاط في الفترة أي نشاط في الفترة من 1949 إلى 1952، ومع وتشريد، خبا النشاط السياسي دبّ النشاط في دروزه، ورفيقه معين الماضي، 23 تموز يوليو في مصر، وإعلان وجهها السياسي والفكري والقومي والوحدوي، اتجها إلى تبني آراء ثورة 23 تموز يوليو، فكتب دروزه العديد من الرسائل إلى الرؤساء وهو أحد القوميين الفلسطينيين القدماء، القوتلي، الرئيس السوري آنذاك، وشجعه والملوك العرب، يدعوهم فيها إلى الوحدة مع مصر، كما اقترح ذلك أيضاً، على شكري دروزه في وضع اللوائح للوحدة، وسرَّهُ قيامها، سنة 1958، واعتبرها بداية أن تكون نواة الوحدة بين مصر وسوريا، وقد شارك سبتمبر 1961، ولكن قيام منظمة العربية الشاملة، وطريقاً لتحرير فلسطين. لكن آماله تبددت بعد الانفصال في أيلول للوحدة فبادر لتأييد قيامها، وشارك في عضوية الدورة الأولى للمجلس الوطني التحرير الفلسطينية، كان له وقع جديد في نفس دروزه، اتصل دروزه ببعض ،"القدس في أيار مايو 1964، وعندما ظهرت حركة فتح ونشط جناحها العسكري "العاصفة الفلسطيني في الشهداء، وقد شكلت هذه الجمعية رئة للتنفس والنشاط التنظيمي قياديها، وشجعهم على العمل، ونشط في إنشاء جمعية رعاية أسر

وبعد هزيمة دروزه من خلال اتصالاته بالمسؤولين السوريين، من الحصول على ترخيص لهذه الجمعية، والسياسي، بعد أن تمكن وأمدت الثورة بالمال، وواست عائلات الشهداء 1967، نشطت الجمعية نشاطاً كبيراً في الدول العربية، فجمعت التبرعات، والجرحى.

المحدودية في النشاط السياسي، النشاط السياسي المحدود نسبياً، بعد نزوح 1948، فرضته ظروف فقدان الوطن، إلا أن هذه هذا كتاب "القرآن واليهود"، سنة 1949، وجاء في 160 صفحة ترافقت مع نشاط دروزه الثقافي والتأليفي الواسع، فنشر.

المكتبة العصرية في صيدا. وفي العام ذاته، السنة التالية، نشر كراساً بعنوان "القرآن والمرأة"، مؤلفاً من 64 صفحة، ونشرته وفي بعنوان "القرآن والضمان الاجتماعي"، جاء في 34 صفحة، وفي عام 1951، نشرت نشرت المكتبة نفسها كرّاساً آخر لدروزه صفحاته 1331 صفحة، وفي العام العصرية في صيدا كتابه حول "الحركة العربية الحديثة"، وعدد أجزائه ستة، وقد بلغت المكتبة مختلف مراحلها" في جزأين، عن المكتبة العصرية في صيدا، ويقع في 1951 أيضاً، نشر دروزه كتابه "القضية الفلسطينية في صفحات 807.

كتاب "بني إسرائيل من أسفارهم"، ويقع في 334 صفحة، وقد أعادت وفي سنة 1957، نشرت مطبعة ومكتبة النهضة في مصر، كتابه هذا، وأضاف إليه، للتأليف والنشر في الجمهورية العربية المتحدة طباعته في ثلاثة أجزاء، وقد طور دروزه اللجنة القومية أسفارهم والقرآن". وقد صدر في صيدا عن المطبعة العصرية، سنة وأصدره بعنوان "بني إسرائيل واليهود وأحوالهم وأخلاقهم من صفحة 1969، في 560.

موجزاً بعنوان "مأساة فلسطين"، وشغل 132 صفحة. ونشر سنة 1960، كما لبى دروزه دعوة دار اليقظة بدمشق، فكتب كتاباً كتاباً له بعنوان "جهاد الفلسطينيين"، الثانية عشرة للنكبة، وفي السنة نفسها، نشرت الهيئة العربية العليا في القاهرة بمناسبة الذكرى التأليف والنشر القومية في الجمهورية العربية المتحدة كتاباً بعنوان "عروبة وبلغت صفحاته 106 صفحات. كما نشرت له لجنة صفحة. وفي العام ذاته الإسلام وبعده" سنة 1960، وأعادت المكتبة العصرية طباعته في صيدا سنة 1963، في 200 مصر قبل مختلف الأطوار والأدوار والأقطار"، حيث بدأت طباعته في أتمت المكتبة نفسها طباعة أجزاء كتاب "تاريخ الجنس العربي في الإنجاز أجزاء، تقع في 2860 صفحة، ولا تزال أجزاؤه الثلاثة الأخيرة مخطوطة قيد سنة 1958، وجاء في ثمانية.

العربية بمصر، كتاب "التفسير الحديث" الذي تضمن تفسير القرآن، وجاء وعلى صعيد الفكر الديني، نشرت له دار إحياء الكتب كما قامت .1963-1961 اثني عشر مجلداً، بلغت صفحاته 3576 صفحة، واستغرقت طباعتها ثلاث سنوات، من هذا الكتاب في والعروبة في حقبة التغلب التركي"، حيث بدأت طباعته في سنة في السنة نفسها 1963، دار اليقظة بدمشق طباعة كتاب "العرب أجزاء، تقع في 2042 صفحة 1961، وجاء في ثلاثة.

الإسلام والاشتراكية"، عن المكتبة العصرية بصيدا، وجاء في 250 صفحة. وفي سنة 1969" وفي سنة 1966، صدر له كتابه وجاء في 100 صفحة ،"نشرت مكتبة أطلس بدمشق كتاب "السلوك القديمة لسلوك وأخلاق بني إسرائيل واليهود.

خاصاً بعنوان قصة الغزوة الصهيونية، وجاء في 70 صفحة من تحرير دروزه. أما وفي سنة 1970، نشرت مجلة الوعي ملحقاً في 512 صفحة، وفي العام نفسه، نشأة الحركة العربية الحديثة"، فقد نشر سنة 1972 في المكتبة العصرية بصيدا، وجاء" كتابه بدمشق، ويقع في 468 صفحة، وفي سنة 1973، نشر دروزه كتابه طبع كتاب "القرآن والمبشرون"، بإشراف المكتب الإسلامي هذا في عبارة عن رد مطوّل على كتاب د. صادق جلال العظم:نقد الفكر الديني. ويقع كتاب دروزه "القرآن والملحدون"، وهو فلسطين والوحدة العربية من وحي النكبة 430 صفحة، وهو من منشورات المكتب الإسلامي، وفي العام ذاته نشر كتابه "قضية صيدا، وجاء في 512 صفحة. وغداة حرب 1973، كتب دروزه كتاباً من وحيها، ومعالجتها". وقد نشرته المكتبة العصرية في صفحة 432 في سبيل الله في القرآن والحديث"، نشرته دار اليقظة بدمشق سنة 1975 وبلغت صفحاته أسماه "الجهاد.

معظمه حتى سنة 1975، هو 35 كتاباً، وعدد صفحاتها 21,500 صفحة، وبذلك يكون تراث دروزه الفكري المطبوع، النافذ في وثقافية واقتصادية شتى، الإذاعية البالغ عددها نحو 50 حديثاً، والتي تناولت أموراً سياسية واجتماعية إضافة إلى الأحاديث وما زالت مخطوطاتها عند صاحبها هذا غير مذكرات التراجم وأذاعتها إذاعتا مكة ودمشق، في الأعوام من 1954إلى 1957، رجالات فلسطين صفحاتها 13,000 صفحة، وهي تتناول المسائل العربية والعالمية، وانطباعات دروزه عن المدونة، والبالغ عدد عاماً في الحياة، وبعضها الآن، تحت الطبع والعرب، وما زال دروزه يقوم بالإعداد لنشرها في مجلدات بعنوان تسعون.

للجنة التاريخية فيه، إلا أن دروزه عضوية المجلس الأعلى للفنون والآداب في القاهرة سنة 1961، وانتخب مقرراً هذا وقد شغل فانتخب في العام نفسه، عضواً مراسلاً في مجمع اللغة العربية في القاهرة حالته الصحية حالت دون الاستمرار في هذه العضوية،.

للأ ستاذ سميح شبيب: كلمة أخيرة
سرد للعناوين الرئيسة العظيم من النشاط السياسي والعلمي، إلا القول: بأن ما سبق لا يشكل أكثر من ولا يسعنا وأمام هذا الزخم بأن نشاطه هذا هو مشروع للعديد من الدراسات الجادة النزيهة، التي تحركت عليها نشاطات محمد عزة دروزه، ولا نبالغ إذا قلنا التراث الثقافي والعلمي الأحكام المسبقة أو المتسرّعة... والتي تتطلّب- في ما تتطلّب- الاطلاع الدقيق على والبعيدة عن إطلاق لمعطيات هذا التراث، وإطاراته الاجتماعية والاقتصادية التي أنتجته، لدروزه، وطرح التساؤلات الموضوعية حوله، والإجابة وفقاً الجوانب...من الدين إلى تساؤلات عديدة، سياسية وثقافية، يطرحها هذا التراث السياسي الموسوعي، المتعدّد علماً بأن هناك .والانتروبولوجيا، والأدب واللغة القومية، إلى الاستشراق، والتاريخ،والتربية، والسياسة،
وغنية يدّعي بأنه استطاع أن يقدّم أكثر من إشارات وعناوين عريضة لحياة مناضل ومفكر، حافلة وبعد، فإن هذا المقال لا

5- إسعاف النشاشيبي (1882- 1948م)

التعريف به:

ولد إسعاف النشاشيبي في القدس سنة 1885، درج في بيت جليل بعلمه وثرائه وحسبه ومكانته، قيل إن جده الأكبر قدم إلى بيت المقدس في عهد الملك الظاهر بيبرس، ونسبت الأسرة إلى صناعة النشاب التي كانت تمتهنها. أما والده السيد عثمان بن سليمان النشاشيبي فمن أبرز رجالات عصره ذكاءً وعلماً وبسطة حال، تقلب في مناصب الدولة العثمانية حتى أصبح عضواً في مجلس المبعوثان في الأستانة، ووالدته ابنة الحاج مصطفى أبو غوش الملقب بـ(ملك البر) في جبل القدس وابنة عمة أبيه عثمان.

نشأ إسعاف في بيت حصنه العلم والمال، فكانت تنعقد حلقات الدرس في بيت والده، وتضم عدداً كبيراً من أعيان العلماء المقادسة والوافدين أمثال: أسعد الإمام وراغب الخالدي ومحمد جار الله وغيرهم، وكان هؤلاء يتقارضون الشعر ويتذاكرون الأدب ومسائل الفقه، ولعل النشاشيبي ارتاد الحلقة مراراً، وسمع نوادر اللغة والأدب، ورأى الكتب النفيسة في خزائن والده وخزائن الشيوخ.

التحق إسعاف بكتاتيب القدس، وأخذ عن شيوخها وحفظ بعض القرآن الكريم، بعدها التحق بمدرسة دار الحكمة في بيروت وتتلمذ على يد كبار الأساتذة خاصة الشيخ عبد الله البستاني الذي تأثر به وطبع بطابعه اللغوي، ويتجلى ذلك في أسلوبه الأدبي.

وقد أتيح لإسعاف في بيروت وبيت المقدس أن يزامل ثلة من أعلام اللغة والأدب والفكر أمثال شكيب أرسلان وأحمد شوقي والسكاكيني وحنا العيسى وعبد العزيز شاويش، كما ألم بالفرنسية إلماماً حسناً أعانه على قراءة بعض الكتب العلمية والصحف.

اشتهر النشاشيبي بكنيتين ولقبين، فهو أولاً أبو الفضل، وهي كنية بديع الزمان الهمداني، وإنما تكنى بها إسعاف لتعلقه به ونسجه على منواله في مقاماته، وهو ثانياً أبو عبيدة، ولعلها اقتداء بأبي عبيدة معمر بن المثنى اللغوي الأخباري المشهور، وإسعاف أديب العربية وخطيب فلسطين، لأنه أخذ على نفسه عهداً بالدفاع عن العربية بأسلوب حماسي يعتمد الخطابة.

عين النشاشيبي في المدرسة أو الكلية الصلاحية أستاذاً للغة العربية ـ وهي مدرسة أسسها السلطان صلاح الدين الأيوبي في القرن السادس الهجري، وجددها القائد التركي أحمد جمال باشا، وجعلها معهداً علمياً دينياً تدرس فيه العلوم الإسلامية والحديثة ولغتا التدريس فيه العربية والتركية، كذلك كانت تدرس فيه اللغات الأجنبية كالفارسية

والإنجليزية والفرنسية والألمانية، والهدف من إنشاء هذه المدرسة إعداد جيل من المبشرين والدعاة لإرسالهم فيما بعد إلى مختلف أنحاء العالم الإسلامي لتحريض شعوبه على الثورة على الاستعمار الأوروبي، لكن لم يطل عمرها أكثر من سنتين ـ كما وعين إسعاف مديراً للمدرسة الرشيدية ـ التي تأسست عام 1906 في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، وسميت بهذا الاسم نسبة إلى أحمد رشيد بك متصرف القدس، وتعتبر من أحسن المدارس الحكومية في فلسطين، وكانت أولية وفيها قسم ثانوي، ثم زاد التعليم فيها عن الثانوي إذ صارت تؤهل خريجيها الحاصلين على شهادة الثانوية العامة لدراسة الطب والهندسة بدراسة مواد خاصة تحضيرية قبل الالتحاق بالجامعات، وما لبث حيناً فيها حتى صار مفتشاً للغة العربية في فلسطين حتى عام 1929، حيث انقطع للقراءة والكتابة والرحلات إلى مصر والشام.

كان إسعاف مربياً ناجحاً في المدارس، ويركز على الحماسة في إلقاء الدروس ويرى فيه وسيلة من شأنها إنجاح العملية التربوية،" فإن أردت غرس الأخلاق والقيم العليا في نفوس التلاميذ، فعليك اختيار النصوص الجميلة من قرآن وحديث ومَثَل سائر وخطبة بليغة وشعر فصيح، ثم اقرأ لهم هذه النصوص بفهم ومتعة وشخصية قوية، اقرأ لهم كي يستشعروا حبك لها وحماستك، ثم عد إلى كل نص من هذه النصوص وعلّق على مفرداتها التعليق الذي يكشف أسرار الألفاظ ودلالاتها المعجمية الدقيقة ". هذه كانت طريقة إسعاف في التعليم: اختيار النص والتعليق عليه ثم الطلب من التلاميذ حفظه، وعليه كانت القراءة وكان السماع وسيلتين من الوسائل الأساسية في تعليم النشء وتثقيفه، وهذه هي طريقة السلف الصالح في دروس العلم، إنها طريقة تقوم على دعامتين: الكتاب والأستاذ.

كان إسعاف يشترك في أكثر الحفلات التي تقام بفلسطين، خاصة تلك التي تقام لمناسبات وطنية وقومية أو أدبية واتسمت خطبه بالثورية والتحريضية التي تدعو الشعب للتحرك من أجل تحقيق الأهداف وحفظ الأوطان، كما كان واعظاً ومرشداً في المساجد. كتب إسعاف الكثير من الشعر والمقالات الأدبية نادباً ما أصاب الأمة العربية من ضعف وفرقة وتمزيق بين المستعمرين، ودعا الأمة العربية إلى وحدتها وجمع كلمتها، وإلى حمل السلاح لدفع العدوان وتحقيق الاستقلال لها، وإنقاذ فلسطين التي يخطط لها المستعمرون كي تصبح وطناً قومياً لليهود.

كان إسعاف شديد الغيرة على القرآن الكريم واللغة العربية والحضارة الإسلامية، ولعل حدة المزاج التي كان يتصف بها ناتجة مما كان يلمسه من انقباض الناس عن هذه الأركان وإقبالهم على نمط الحياة الغربية وتعلقهم بالدعوات الهدامة التي راح دعاة السوء من الغربيين وأتباعهم من المسلمين والعرب يروجونها في أسواق الشرق.

وتبدو غيرته هذه في كل مصنفاته، ولاسيّما كلمته المطولة بعنوان "البطل الخالد صلاح الدين والشاعر الخالد أحمد شوقي". عاش إسعاف في زمن شهد صراعاً عنيفاً بين دعاة التجديد والمحافظين على دور القديم في اللغة والحياة، ولماّ كان إسعاف من مؤيدي القديم وكان يعي تقدم الغرب على الشرق في مضمار العلم، فقد دعا إلى الانتفاع بالجديد مع حماية للقديم ليقوم الجديد على قاعدة صلبة، كما دعا إلى التجديد في اللغة والأدب، لكن التجديد الذي يحفظ اللغة من كل ما يؤدي إلى فسادها واضمحلالها، التجديد الذي يطور وينمي ويزيد في صرح الحضارة من الجانب الأدبي واللغوي، لا التجديد الذي يقضي على اللغة العربية ويعتمد اللهجات العامية أو الذي يلغي القافية بدعوة حرية الشعر وتجديده.

وكان النشاشيبي يصر على اعتبار اللغة هي الأمة، والأمة هي اللغة وضعف الأولى ضعف الثانية، وهلاك الثانية هلاك الأولى، وما الأمة إلاّ لغتها وأدبها وخلقها، حسب ما جاء في مقالته " العربية المصرية ".

كان النشاشيبي عضواً نشيطاً من أعضاء المجمع العلمي العربي بدمشق ، انفرد بأسلوب من البيان، وبقدر متميز من الحماسة للغة العربية. توفي ـ رحمه الله ـ في القاهرة عام 1948م، وقد لحده في قبره بيده الحاج أمين الحسيني.

ولا نجد خيراً من قول صديقه أحمد حسن الزيات فيه غداة وفاته:

"إن النشاشيبي كان خاتم طبقة من الأدباء واللغويين المحققين، لا يستطيع الزمن الحاضر بطبيعته وثقافته أن يجود بمثله، فمن حق المحافظين على التراث الكريم، والمعتزين بالماضي العظيم، أن يطيلوا البكاء على فقده وأن يرثوا لحال العروبة والعربية من بعده".

مصنفاته:

نذكر من المصنفات اللغوية التي تركها لنا ـ رحمه الله ـ :

1- العربية المصرية، وفيه دفاع عن العربية وذكر لخصائصها، وتأكيد لدور مصر في المحافظة على العرب والعربية.

2- العربية وشاعرها الأكبر شوقي، ويدور حول شوقي في خدمة الأدب ولغته، ويعكس تحمس المؤلف وغيرته على اللسان العربي.

3- اللغة العربية والأستاذ الريحاني، وهو مقالة رد فيه على الأستاذ الريحاني الذي انتقد خطبته في الدفاع عن العربية، واتهمه بتكلف الغريب والوحشي.

4- العربية في المدرسة، وهي خطبة كان إسعاف قد ألقاها عندما كان يعمل مفتشاً في معارف فلسطين، حيث ركز فيها على العروة الوثقى بين القرآن واللغة.

5- حماسة النشاشيبي، وهي نصوص مختارة قرآنية وأدبية، جزلة الألفاظ سامية المعاني، تنم عن سعة إطلاع واهتمام بمصادر اللغة.

6- كلمة في اللغة العربية، تعد أوضح مصنفات النشاشيبي دلالة على اهتمامه باللغة، وتبياناً لجهوده وفكره في مجالها.

7- البستان وهو كتاب مدرسي لُغَوي.

8- الإسلام الصحيح، أبحاث إسلامية دعا فيها إلى تصفية الإسلام من البدع.

9- نقل الأديب، مختارات من عيون الأدب العربي وطرائفه.

10- أمثال أبي تمام.

11- قلب عربي وعقل أوروبي.

12- التفاؤل والأثرية في كلام أبي العلاء المعري.

13- مقام إبراهيم، وهي كلمة تأبين للبطل إبراهيم هنانو (شهيد الثورة السورية ضد الفرنسيين).

14- البطل الخالد صلاح الدين والشاعر الخالد أحمد شوقي.

6- الشيخ راغب الخالدي:مؤسس المكتبة الخالديه

التعريف به:

هوعضو محكمة البداية والمعارف في العهد العثماني في القدس، ومؤسس المكتبة الخالدية. عاصر يوسف ضياء باشا وروحي بك الخالدي وتعاون معهما، وهو يعتبر من ابرز الشخصيات الخالدية في القدس، بالربع الاول من القرن العشرين، وقد آمن بتعليم أبنائه الذين كانوا من مقدم الرجال في فلسطين ("عجاج نويهض").
ولد في القدس ودرس في مدارس الاقصى، وأجازه الشيخ اسعد أفندي الإمام مفتي الشافعية والشيخ عبد القادر أبو السعود. وقد كانت عائلة الحاج راغب الخالدي تمتــاز بكونها مسؤولة عن الأماكن المقدسة في القدس وإزالة الحشائش العالقة بها، لذا فهو يمثل الحلقة الأخيرة في سلسلة متوارثة من الشيوخ، ممن اتجهوا إلى دراسة الشريعة والعمل في المحاكم الشرعية في فلسطين. وقد عينته الحكومة عضوا في محكمة البداية، ثم في مجلس المعارف بمتصرفية القدس.

من أهم أعماله:

تأسيس المكتبة الخالدية:

وجاء ذلك نتيجة لما شاهده من تلف الكتب والمخطوطات، وكان ذلك سنة 1900م، بحي باب السلسلة، في تربة بركة خان التي تضم في أصلها مجموعة قبور تاريخية. بأموال جدته خديجة بنت موسى الخالدي، وقد وضع وقفا خاصا لها هو حمام العين.
حجة المكتبة الخالدية في القدس:" حضر مجلس الشرع الشريف الأنور ومحفل الحكم المنيف الأزهر المنعقد بمحكمة القدس الشرعية السيد راغب افف نجل المرحوم نعمان افف ابن المرحوم السيد راغب افف الخالدي من اشراف القدس الشريف واقر واشهد على نفسه انه وقف وحبس وتصدق بما هو له ومتصل إليه بالارث الشرعي عن أمه المرحومة السيدة الحاجة خديجة هانم كريمة السيد موسى افف الخالدي الآيل إليها بموجب حجة شرعية مؤرخة في اليوم الحادي عشر من صفر الخير سنة سبع ومايتين وألف صدور إنشائه هذا الوقف الصحيح الشرعي وذلك جميع الحصة الشائعة وقدرها ثلاثة قراريط وتسعين قيراط من أصل كامل اربعة وعشرين قيراطا في جميع الحمام المعروف والمشهور بحمام العين الكائن بالقدس بمحلة باب الواد. إنشاء الواقف المذكور وقفه على مصالح المكتبة الخالدية المحتوية على أنواع الكتب النفيسة والمطالعة فيها لكل من يرغب انه جعل تولية هذا الوقف لنفسه مدة حياته ثم من بعده لأولاده الأرشد فالأرشد فإن لم يوجد منهم احد فالتولية إلى أولاد شقيقته السيدة فطومة خانم ومنها انه نصب حضرة العالم العلامة الأستاذ الشيخ طاهر افف الجزائري معه بالمجلس الشريف متوليا شرعيا على وقفه فحرر وسجل كما هو في الواقع في اليوم الثامن من شهر ربيع الثاني لسنة اثنين وعشرين وثلثماية والف" سجل محكمة القدس الشرعية .
أنشأ الحاج راغب المكتبة الخالدية بمساعدة كل من يوسف ضياء باشا، ونظيف بك الخالدي والشيخ خليل الخالدي الذي طاف العالم الإسلامي لإحضار مخطوطات نادرة لتوضع بالمكتبة الخالدية، التي تتميز بحيازتها النسخة الاصلية الوحيدة الباقية من الجزء الرابع من مقامات الحريري، كما تضم المكتبة أجزاء من مجموعة كتب الشيخ محمد الخليلي وفرامانات، كالذي اصدره السلطان العثماني محمــد رشاد الخامس في 22 نوفمبر 1914، لإعلان الجهاد على دولة المسكوف (الإمبراطورية الروسية).

يعتبر الحاج راغب الخالدي شخصية جريئة وحركية، وكان مثل معظم رموز عائلته من أنصار الإصلاح والدستور. فكتب بالصحافة الفلسطينية تحت الحكم العثماني مؤيدا الإصلاح بالمحاكم الشرعية في فلسطين ("يعقوب يهوشع")، ولما حدث الانقلاب على السلطان عبد الحميد سنة 1908 أخفى متصرف القدس الخبر عن الناس عدة أيام، فكان هو أول من أعلنه جهارا على الناس.

عاش الحاج راغب بين عصرين هما نهاية الحكم العثماني لفلسطين وكل عصر الانتداب، وبعد الاحتلال البريطاني سنة 1920 عين قاضيا للصلح، ثم قاض اعلى، وفي سنة 1923 عين عضوا في محكمة مركزية حيفا ومنها نقل إلى مدينة يافا. وقد نجح في دخول المجلس التشريعي الفلسطيني الذي لم يستمر بسبب المعارضة العربية له ("مذكرات نورمان بنتويتش")، كما استمر بسنوات الانتداب نشيطا في الحياة السياسية، وكان من زعماء المعارضة في فلسطين زمن الانتداب البريطاني.

المكتبة اليوم تعد من أقدم مكتبات القدس العصرية التي يعود تاريخ إنشائها إلى عام 1900، حيث تضم كافة مجموعات ومكتبات أعلام القدس وأبرزهم عائلة الخالدي التي كان أعيانها يتبرعون بكل مقتنياتهم للمكتبة قبيل وفاتهم.

7- الشيخ عمر الصالح البرغوثي (1894 – 1965م)

التعريف به:

البرغوثي عام 1894 في دير مناضل وسياسي واحد ابرز رجالات فلسطين في القرن الماضي ولد عمر محمود الصالح سانت جورج ثم بمدرسة الشباب الانجليزية وفي عام 1924 غسانة وابتدأ حياته الدراسية في القدس في مدرسة المطران في القدس وعين في المعهد نفسه لتدريس مادة القانون المدني واصبح عضوا في مجلس تخرج من معهد الحقوق الفلسطيني الفلسطينية مميزا في مطلع القرن الامناء وكان محاميا لامعا واسس عدة جمعيات واحزاب وكان حضوره على الساحة الشعبية والملكة القانونية وكان جده لابيه الشيخ صالح عبد الجابر الماضي فقد كان ذو عشيرة قوية ويملك نظام المبادرة الصالح في الحركة العائلة ومن كبار وجهاء فلسطين واعيانها في اوائل القرن التاسع عشر وشارك عمر البرغوثي عميد هربرت صاموئيل مندوبا ساميا على فلسطين وعاد الى الوطنية ضد الانجليز فنفي الى عكا لاحتجاجه وتظاهره ضد تعيين الحياة السياسية الاردنية بعد توحيد الضفتين فكان عينا ونائبا ووزيرا ،وتوفي عمر رام الله بعد نكبة 1948 وانخرط في البرغوثي في الثاني والعشرين من حزيران عام 1965 في المستشفى الفرنسي بالقدس بعد حياة حافلة في العطاء ودفن في مقبرة باب الساهرة ببيت المقدس.

إنتاجه العلمي

العديد من المؤلفات والكتب القيمة مثل: وللبرغوثي

1- تاريخ فلسطين: ألفه بمشاركة الدكتور خليل طوطح وطبع عام 1965م

2- اليازوري- الوزير المجهول: طبع عام 1948م.
3- الربيع بن يونس: (مخطوط).
4- تاريخ القضية الفلسطينية والجهاد القومي: (مخطوط).
5- المراحل: (وهي مذكرات المترجم له).
6- محاضرات في شرح أحكام المجلة: أعدها على النهج الحديث لطلاب معهد الحقوق الفلسطيني.

وفي عهد الإنتداب البريطاني ألقى محاضرات علمية وأدبية في (الجمعية الفلسطينية للمشرقيات) بالقدس وكانم عضوا فيها.

8- الشيخ علي الريماوي: (1860 – 1919م).

التعريف به:

شاعر، صحافي، أديب، معلم.

ولد في بلدة " بيت ريما" قضاء رام الله ، وتلقى دراسته الأولية علىى والده الشيخ محمود الريماوي أحد علماء عصره. وبعد دراسته الإبتدائية على يد والده وفي مدارس القدس، وخاصة في المدرسة الرصاصية سافر إلى مصر لاستكمال دراسته في الأزهر الشريف، حيث مكث هناك اثنتي عشرة سنة درس فيها العلوم الشرعية والعلوم الأدبية واللغوية. واشتهر في مصر بقرض الشعر ، حيث نشر الكثير منه في صحف القاهرة ، وفي مجلة (المنهل) المقدسية التي أنشأها موسى المغربي، وعاد إلى القدس وسكن فيها ، وتعين مدرساً للفقه وعلوم اللغة العربية في إحدى مدارسها .

الشهرية الرسمية، باللغتين وهو من الرواد الذين قادوا الحركة الادبية في فلسطين .وكانت جريدة (القدس الشريف) العربي،هي أول جريدة تصدر في فلسطين، وذلك عن المطبعة العربية والتركية، التي كان الشيخ الريماوي يحرر جزأها 1876 المأمونية بالقدس سنة
وهي أول جريدة فلسطينية، 1876 كما أصدر الشاعر والصحفي الكبيرالشيخ علي الريماوي جريدة "الغزال" في عام في نفس مكان جريدة " القدس الشريف " التي كان وكان يرأس تحريرها أيضاً وهي جريدة رسمية طبعت وصدرت يراس تحريرها هي الأخرى

العلاقة التاريخية بين الريماوي و الحسيني :

الريماي والتي بدأت بالشيخ علي
الريماوي و الحسيني -- حيث كان الريماوي معلما لاطفال طاهر ويعتبر الشيخ علي الريماوي هو الوصلة الاساسية بين .وأمين، حيث درسهم العلوم الدينية في البيت الحسيني : كامل، وفخري،
ريما مما أوجد فهم عميق لخظوره المرحله وايضا ادى الى احتكاك مباشر بين الحسيني و التحصيل العلمي لأهل بيت-- القدس الريماوي في اكثر من مناسبه --حيث الوظائف و التعليم كانت مركزه في
قبض للافراج عن قاسم الريماوي و الذي كان في السنه النهائية من دراسنه في القدس و الذي تدخل عبد القادر الحسيني عليه في احد المظاهرات.

موقف الشيخ الريماوي من الحكم العثماني:

كان الشيخ الريماوي معارضا للحكم العثماني ومناوئاً له، فلما انتهى الحكم العثماني وجاء الإحتلال البريطاني أسهم في مدح الحكومة البريطانية بقلمه ولسانه ظنا منه- كما هو ظن الكثيرين - أن بريطانيا جاءت لتخلص العرب من الحكم

التركي، لكنه لم يعمر طويلا ليرى ما فعله الإحتلال البريطاني في الشرق العربي عامة وبالشعب الفلسطيني خاصة من ويلات وكوارث.

وتوفي علي الريماوي في القدس الشريف، ودفن في مسقط رأسه في (بيت ريما) عام 1919م

الخاتمة

وبعد هذه الجولة السريعة والرحلة العلمية مع هؤلاء الأعلام الأفذاذ، الذين أسهموا بألسنتهم وأقوالهم وأقلامهم وأفعالهم في دعوة الشعوب العربية والإسلامية بشكل عام والشعب الفلسطيني بشكل خاص، إلى النهوض من غفوتهم وسباتهم ، والعمل على تجديد شؤون حياتهم ، والسير في ركاب الحضارة والتقدم والإزدهار، واللحاق بالأمم المتقدمة، والدعوة إلى فهم الإسلام الفهم الصحيح، بعيدا عن التطرف والتعصب المقيت، إن دراسة سيرة هؤلاء تكشف للقارئ - وبشكل واضح- أن شعبنا الفلسطيني فيه درر كامنة وجواهر مستورة بحاجة إلى من يبحث وينقب عنها، ليطلع عليها جيلنا وأبناؤنا ، ولنقول للعالم أن الشعب الفلسطيني شعب مثقف ومتحضر وعريق في هذه البلاد، وأن هذه الأرض وهذه البلاد ستبقى تفخر بهؤلاء المشاهير من العلماء الذين تغذوا من خيراتها وثمارها، وعاشوا في ربوعها وعلى رباها ، ودفنوا في أحشائها، وحتما أبناؤهم وأحفادهم، سيذكرونهم بكل فخر واعتزاز، وسيحملون الأمانة من بعدهم.

إنني – ومن منطلق الحفاظ على تراثنا وتاريخنا وأمجادنا – أدعو جميع مثقفينا وباحثينا بصورة عامة، والمشاركين في هذا المؤتمر بصورة خاصة إلى دراسة سيرة هؤلاء العلماء بشكل موضوعي وبعقول متفتحة، آخذين من إيجابياتهم ما استطعنا ، متسامحين معهم فيما نختلف معهم عليه، من باب أنهم اجتهدوا فأصابوا فلهم أجران ، واجتهدوا وأخطأوا فلهم أجر، ومن باب نعمل فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضا فيما اختلفنا عليه، ومن باب رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأيك خطأ يحتمل الصواب.

والحقيقة أنني سعدت في الإطلاع على تراجم وسيرة هؤلاء العلماء، إنهم تاج رؤوسنا، وعنوان مجدنا وعزتنا، رحمهم الله رحمة واسعة ، وأسكنهم فسيح جناته. ومما تجدر الإشارة إليه أن هناك مئات العلماء أمثال هؤلاء بحاجة إلى من يلقي الضوء على سيرتهم وأعمالهم. وأقول أيضاً: ما أحوجنا إلى من يفهم الإسلام ويحسن عرضه. ولا يفوتني أن أوجه بالغ شكري وتقديري لمركز الديمقراطية وتنمية المجتمع ، ولكل من ساهم في عقد هذا المؤتمر. (مؤتمر الحداثة الفلسطينية)، بارك الله فيهم وجزاهم خيرا.

المراجع والمصادر:

1. يعقوب العودات (البدوي الملثم) (1992) من أعلام الفكر والأدب في فلسطين. الطبعة الثالثة.

2. عادل مناع، أعلام فلسطين في أواخر العد العثماني 1800- 1918م. القدس: جمعية الدراسات العربية.
3. محمد عمر حمادة (1985)، أعلام فلسطين، دمشق: دار قتيبة، الجزء الأول، ص298- 315.
4. خير الدين الزركلي، (1992)، الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة العاشرة، الجزء السادس، ص30،31.
5. هيئة الموسوعة الفلسطينية، (1984)، دمشق: الموسوعة الفلسطينية، الطبعة الأولى، مجلد 3، ص 659،660، مجلد 4، ص 171.
6. أ.د. يحيى جبر (1994)، محمد إسعاف النشاشيبي، نابلس: مكتبة الجمعية العلمية.
7. مجلة شؤون فلسطينية (أيلول سبتمبر 1981) العدد 118.
ملاحظة: نشرت هذه الدراسة قبل وفاة الأستاذ محمد عزة دروزة رحمه الله.
8. زهلول، الموسوعة العالمية المجانية.
9. د . محمد مصطفى هدارة (ربيع الآخر 1410هـ). "الحداثة في الأدب المعاصر ـ هل انفض سامرها"، مجلة الحرس الوطني.
10. د. يوسف القرضاوي، ثقافتنا بين الإنفتاح والإنغلاق. دار الشروق. الطبعة الأولى.
11. عدنان النحوي.، كتاب الحداثة من منظور إسلامي.

الفصل العاشر

مفكرون شاميون في فلسطين: بين التوجهات الاجتماعية والتوجهات القومية العربية

وليد سالم

يبدأ هذا الفصل بإبداء احتراسين:

الأول: يتعلق باستخدام كلمة "مفكرون" أو "مفكرات" للإشارة إلى أولئك الذين حملوا القلم في فلسطين في نهاية العهد العثماني وبداية عهد الانتداب، وقد تجاوز الكاتب التردد في استخدام هذه الكلمة في وصف كتاب وكاتبات تلك المرحلة مع قراءة تعريف إدوارد سعيد للمثقف/المفكر انطلاقاً من رفضه لاختزاله في نمط "أحد المهنيين" فحسب، حيث يكتب سعيد:

"وأعتقد أن الحقيقة الأساسية هنا هي أن المثقف فرد يتمتع بموهبة خاصة تمكنه من حمل رسالة ما، أو تمثيل وجهة نظر ما، أو موقف ما، أو فلسفة ما، أو رأي ما، ونجسيد ذلك والإفصاح عنه إلى مجتمع ما وتمثيل ذلك باسم هذا المجتمع.

وهذا الدور له حد قاطع، أي فعال ومؤثر، ولا يمكن للمثقف أداؤه إلا إذا أحس بأنه شخص عليه أن يقوم علناً بطرح أسئلة محرجة، وأن يواجه ما يجري مجرى الصواب أو يتخذ شكل الجمود المذهبي، (لا أن ينشئ هذا أو ذاك)، وأن يكون فرداً يصعب على الحكومات أو الشركات أن تستقطبه، وأن يكون مبرر وجوده نفسه هو تمثيل الأشخاص والقضايا التي عادة ما يكون مصيرها النسيان أو التجاهل والإخفاء" [634].

ويتجاوز سعيد بهذا التعريف للمثقف/المفكر الحقيقي كما يسميه في نفس الكتاب تصنيفات "غرامشي" الذي صنف المثقفين إلى نوعين: تقليدي ومنسق، كما يتجاوز صفة المحلية/ والوطنية لدور المثقف/المفكر لمطالبة كل مفكر/مثقف للالتزام بقيم ومعايير عالمية محددة.

في حالة الفلسطينيين، كتاب نهاية العهد العثماني، وفي عهد الانتداب البريطاني، فقد كانت تتوفر لديهم بعض ملامح هذا التعريف الذي طرحه سعيد، فقد كانوا حملة رسالة لكل منهم، يدافع عنها ويقف بشجاعة من أجلها، وإن انتابهم تغيير الاتجاهات أو التبعية للسلطة في بعض المراحل من حياة بعضهم كما سيتبين.

في هذا الإطار عبر الكاتب/المفكر أحمد شاكر الكرمي (1894-1927) في العشرينات من القرن الماضي عما كتبه إدوارد سعيد في نهاية القرن، بلغة أخرى حيث كتب أنذاك:

"لقد أقمت أزماناً طويلة في عدام البلدان العربية، واختلطت بطبقات متعددة مختلفة من كل الأجناس المعروفة، وكانت لي اختيارات أو تجارب وآراء خاصة في الحياة ونشوئها تخالف آراء الناس تارة وتتفق معها مرة أخرى، ولست أبالي أن أجهر بأشد آرائي شذوذاً ما دمت أعتقد أني على حق، وهذه خلة من شأنها خلق الصعاب خصوصاً في البيئات الدنيا التي لا تعرف التسامح ولا حرمة حرية الفكر والوجدان".

فهذا كاتب بقف لآرائه غير هياب مهما اختلف الآخرون معها، وهو ما يؤكده سعيد أيضاً، حيث يشير إلى دور "اللامنتمي الهاوي، والمنغزل "للمثقف" الذي يعكر صفو الحالة الراهنة [635].

أما الاحتراس الثاني فهو يعود إلى العنوان "مفكرون شاميون في فلسطين"، سيما في العهد العثماني حيث لم تكن فلسطين جزءاً منفصلاً عن الشام، بل كانت تتبع لها. وكانت عكا ونابلس تتبعان متصرفية بيروت على سبيل المثال، لذا كثر وفود البيروتيين واللبنانيين إلى عكا (ربما أبضاً لقربها من بيروت) وذلك ضمن حركة متبادلة شملت خروج فلسطينين إلى الشام أيضاً كالشيخ سعيد والكرمي وابنه أحمد شاكر، الكرمي، كما اتجه البعض الى مصر كالصحفي محمد على الطاهر ومي زيادة النصراوية وهكذا.

أما في عهد الانتداب فقد انفصلت فلسطين عن الشام، ولكن وفود المفكرين الشاميين إليها قد استمر لأسباب مختلفة من مفكر إلى آخر. فانطونيوس ورد إلى فلسطين ضمن طواقم الإدارة الانتدابية، أما عنبرة سلام فقد جاءتها بعد زواجها من أحمد سامح الخالدي، وورد عجاج نويهض فلسطين من لبنان (ولد في راس المتن/لبنان) لدراسة المحاماة 1920/7 والانخراط في الحركة الوطنية الفلسطينية بداية كسكرتير للمجلس الإسلامي الأهلي عام 1925، ثم كان هو مؤسس حزب الاستقلال لاحقاً، كما جاءها فايز صايغ وتوفيق صايغ وأنيس صايغ من سوريا حيث ولدوا لاباء سوريين وأمهات فلسطينيات.

وإذ تتطرق فصول اخرى إلى أفكار بعض الشاميين الذين وردوا إلى فلسطين مثل وديع البستاني ونجيب نصار (ورقة الدكتور جوني منصور)، فإن هذه الورقة ستترك أولئك، متطرقة بشكل سريع إلى بعض المفكرين الشاميين الآخرين الوافدين إلى فلسطين في القرنين الثامن والتاسع عشر، والرعيل الاول، مثل ميخائيل عورا وأولاده، والمعلم نخلة زريق، ثم

---

[634] إدوارد سعيد (2005)، المثقف والسلطة، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ص 43 – 44.

[635] نفس المصدر، ص 18.

بشكل مركز أكثر إلى بعض الوافدين نهاية العهد العثماني أو عهد الانتداب وهم: نجيب عازوري، جورج أنطونيوس، وعنبرة سلام الخالدي.

الرعيل الأول:

يذكر الفيكونت فيليب دي طرازي في كتابه (تاريخ الصحافة العربية)، وعادل مناع في كتابه (أعلام فلسطين في العهد العثماني، 1995، ص304)) اسم ميخائيل عورا (1855 – 1906) اللبناني الذي أصدر جريدة الحقوق في باريس، وجريدة البيان والزمان ومجلة المنارة في القدس، كما وراسل جريدتي الأهرام والمحروسة وغيرهما. وقد ولد وسكن ميخائيل عورا مدينة عكا لبعض الوقت، منحدرا من عائلة بدأت مع ميخائيل العورا الجد (1763-1827) وكان منها جبرائيل، وهنالك أيضاً إبراهيم عورا الذي توفي عام 1863 وكتب كتاباً من والي عكا إلى سليمان باشا [636]. المولود سنة 1804 والذي خدم الحكومة المصرية بعكا في عهد إبراهيم باشا، وله كراس "وقائع إبراهيم باشا المصري"، وآخر هو روفائيل المولود في عكا عام 1816 وله كتاب "نبذ فكاهية" الذي لم يطبع [637].

وتعود أهمية ميخائيل عورا وأولاده إلى كونهم من الطلائع الأوائل الذين رفضوا الاستبداد من خلال التوجه إلى إصدار الصحف والمجلات في أوروبا من خلال العمل مع الحكم المصري في فلسطين مجسدين التمرد المبكر على السلطة العثمانية، كما أن من ذات العائلة خليل العورة الذي يذكره حنا أبو حنا، على أنه "أول من نشر النقد الروائي سنة 1886، بمستوى رائع رائد" [638] وفي المقابل فإن المعلم نخلة زريق (1859-1921 حسب البدوي الملثم) (و1861-1920 حسب عادل مناع) [639]، فقد ورد فلسطين معلماً، ومن تلامذته المفكر الفلسطيني خليل السكاكيني، والمربي خليل طوطح والمفكر والقائد عمر الصالح البرغوثي، والشاعر إبراهيم طوقان وغيرهم. وقد عمل نخلة زريق في مدرسة "كلية الشباب"، وهي كلية إنجليزية مقدسية، وبرع في تدريس اللغة العربية، فيما كانت المدارس الرسمية تدرس التركية، أما الإرساليات التبشيرية فكانت تدرس لغات بلادها، ما عدا الإرساليات المرتبطة بالكنيسة الارثودكسية والسمنار الروسي في كل من الناصرة وبيت جالا.

وكان زريق قد ولد في بيروت وتتلمذ على أيدي رواد النهضة في مدرسة بطرس البستاني، وتولى إدارة المدرسة الإنكليزية منذ عام 1992 ويقي فيها حتى توفي عام 1921، وهي مدرسة المطران في أيامنا هذه.

ويذكر مناع والبدوي الملثم أنه "يعزى إليه الفضل في بعث تدريس اللغة العربية في القدس"، وأن بيته كان منتدى أدبياً يجتمع فيه أدباء القدس يتناقشون ويتساجلون، وكان لديه مكتبة عامرة بكتب التاريخ واللغة والأدب. وكان شرقياً معتزاً بشرقيته حتى في لباسه. وقد وهب نفسه للتعليم، فلم يتزوج ولم ينجب". ويضيف كتاب الشخصيات الفلسطينية الصادر عن الأكاديمية الفلسطينية للشؤون الدولية في القدس عام 2005 بأنه كان عضواً في جمعية الإخاء العربي التي كانت مرتبطة "بجمعية تركيا الفتاة" التي نادت بالإصلاح.

الرعيل الثاني:

---

[636] عادل مناع (1995)، إعلام فلسطين في أواخر لعهد العثماني (1800 – 1918)، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط2، ص 303.

[637] الفيكونت فيليب دي طرازي (1913 – 1914)، تاريخ الصحافة العربية، بيروت –المطبعة الأدبية: 3 أجزاء، ص299 – 306.

[638] نواف عبدحسن (1991)، خليل السكاكيني بين الوفاء والذكرى، الطيبة: مركز إحياء التراث، ط 1، ص 120.

[639] مناع، مصدر سبق ذكره، ص 192، ويعقوب العودات (البدوي الملثم، 1992)، إعلام الفكر والأدب في فلسطين، القدس: دار الإسراء.

نشط الرعيل الثاني من والمفكرين خلال فترة الأربعين عاما التي ازدهرت فيها الحركة الفكرية الثقافية في فلسطين وهي الفترة بين 1908 حتى 1948 (أربعين عاماً/ بدءا من إعلان الدستور – عام 1908، ونتطرق هنا إلى ثلاثة منهم هم: عنبرة سلام الخالدي، نجيب عازوري، وجورج أنطونيوس بالتوالي:

عنبرة سلام الخالدي 1897 – 1986

تعريف

ولدت في بيروت، ابنة زعيم سياسي سني معروف في لبنان. كما كان عضواً في البرلمان العثماني (مجلس المبعوثان) وهو سليم سلام ومن أشقائها صائب سلام الذي أصبح في فترة لاحقة رئيساً لوزراء لينان، تعلمت في المنزل على يد العلامة النحوي عبدالله البستاني وبدأت دفاعها بمقالاتها عن حقوق المرأة منذ كانت في سن السادسة عشرة، رفعت الحجاب عن وجهها أثناء محاضرة لها عن معلمها عبدالله البستاني عام 1927 وكانت أول إمرأة تفعل ذلك. تزوجت العلامة التربوي الفلسطيني أحمد سامح الخالدي عام 1929 وقطنت في فلسطين/ القدس حتى عام 1948، ترجمت خلالها الألياذة، والأدويسه لهوميروس، والانياده لفيرجيل من الإنجليزية إلى العربية، كما شاركت في الحركة النسوية الفلسطينية وانشطتها المختلفة، وعادت إلى بيروت عام 1948، حيث توقفت عن النشاط حتى وفاتها عام 1986 عن عمر يناهز الـ 89 عاماً.

في عام 1978 أصدرت مذكراتها عن دار النهار في بيروت بعنوان (جولة في ذكريات بين لبنان وفلسطين)، والكتاب يتضمن أفكارها ومواقفها، وفيما يلي رحلة فكرية في رحاب هذا الكتاب:

من مقدمة كمال سلمان الصليبي للكتاب [640] يكتشف المرء الجذور الأولى لشجاعة عنبرة سلام الخالدي وتمردها الفكري والاجتماعي، إذ يعود ذلك اولاً إلى جدها عبد الجليل سلام الذي تجرأ على تعليم بناته في المدارس الإنجليزية التبشيرية ببيروت في منتصف القرن التاسع عشر، متحدياً بيئته الاجتماعية بهذا الصدد، ويعود ثانياً إلى والدها الذي وقف ضد التيار مستقدماً كاهناً كاثوليكياً إلى بيته لتعليم أولاده وابنته عنبرة اللغة الفرنسية، كما أرسل أولاده للتعلم في الكلية السورية الإنجليزية (لاحقاً: الجامعة الأمريكية)، واستخدم شيخ الأدباء اللبنانيين عبدالله البستاني لتعليم ابنته عنبرة اللغة العربية وآدابها في البيت، كما شجعها على تحدي القيود الاجتماعية سراً وعلانية في مناسبات ومواقف عديدة. يضاف إلى ذلك تأثير الدراسات والقراءات التي كانت تطلع عليها كما سيأتي بيانه.

الإطار

فرض الحجاب على المرأة: "في ظل الحجاب، من خلال منافذه الضيقة، كنا نطل على الدنيا ونستنشق معالم الحياة، ومنها كنا نتلقى شيئاً من بصيص المعرفة، ونتلهف على القبض على خيط من شعاع يسطع فيما وراء هذه الجدران السجانة، هذه السجف المسدلة، ومن بعيد بعيد، كانت تخترقها أصوات تعج بالحركة وتمور بدفقات الحياة، فلا نكاد نتخيل لها صورة أو نفسر لها معنى، وفي داخل حدودها، كانت تسير بنا الحياة رتيبة، فتتحرك جامدة، وتتراكض ساكنة. وفي هذه البيئة التي شكلتها ربات الخدور، كانت تختلط الجدات والبنات والحفيدات، في عزلة يسرن فيها جميعاً إلى مصير ليس لهن فيه شأن، ويخضعن راضيات إلى تقاليد يتوارثنها، ولا يجوز أن تمتد لها يد تغيير، وإلى إرادات عليا مقدسة لا ينالها تبديل، لأن لساكنات الخدور قوانين لا يملكن لها رفضاً، وليس لهن أن يبدين في شأنها رأياً" [641].

---

[640] عنبرة سلام الخالدي، (1978)، جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين، بيروت: دار النهار، ص 5-7.

[641] نفس المصدر، ص 9.

وفي مقابل سجن المرأة في البيت وخدوره، كان الموقف من تعليم المرأة سلبياً وحتى أولئك من وجهاء بيروت الذين أرادوا تعليم المرأة فأنشأوا مدرسة "جمعية ثمرة الإحسان" لتعليم البنات والتي تعلمت فيها عنبرة. فإنهم قد قاموا بذلك ومبدؤهم أن تعليم المرأة لا يجب أن يتجاوز تعليمها مبادئ القراءة والحساب، حيث أن تعلم ذلك هو أقصى ما تحتاجه المرأة في حياتها وذلك من أجل تفهم زوجها، والاستجابة لرغباته [642]، أما تعليم المرأة لكي تعمل خارج البيت فكان أمراً من الأمور الواقعة خلف ما يمكن التفكير فيه. وتعبر السيدة الخالدي عن استهجانها لهذا التوجه نحو تعليم المرأة قائلة "وكأنه ليس للزوجة من عمل في الحياة إلا الاستجابة لرغبات زوجها" [643]، ذاهبة بذلك مذهبا يرغب أن يكون للمرأة دور عام في الحياة خارج إطار البيت، وحول ذلك تقول واصفة تجربتها الذاتية في الحصول على "نسمات ضئيلة من الحرية" تمارسها فترمى "بالطيش والثورة، والتجرؤ على مهاجمة البنيان المجيد والتهجم على قدسية القديم، وتتآزر عليها حملات الأزدراء الشامل والاستهزاء المهين"، فتنطوي على نفسها ولا تهمد" [644]. "وأنها لا تهمد، فهي تعاود محاولة التحرك الحر مرة أخرى لاحقاً ساعية إلى "إزاحة السدود، ونبذ الركود، والاستجابة لنيل قسطها من الحياة كإنسان، وإلى تأدية واجبها كجزء من هذه الأمة".

وهكذا فإن تجاوز الحجاب وحياة الخدور مهم باتجاهين: الأول: لتحقيق الكينونة الإنسانية للمرأة، والثاني: لنيل حقها بالمشاركة في تأدية الواجب تجاه الأمة التي هي جزء منها.

وفي هذا الإطار تتصدى السيدة الخالدي لأولئك الذين يرفضون تعليم المرأة بذريعة أن تعليمها قد يؤدي إلى أن "تتعلم فتصبح قادرة على مكاتبة عشاقها من وراء حجاب". كما ترفض موقف من يعلمون المرأة تعليماً محدوداً ينحصر في تهيئتها لتلبية حاجات ورغبات زوجها، فالخالدي تتجاوز هذا الموقف المحدود، بطرحها أن للمرأة دور في الحياة العامة مثلها مثل الرجل وبالمساواة، ولا يجوز حصر المرأة بعالم البيت ومجال الزوج ورغباته واحتياجاته.

تتوافق نظرتها المنشودة على تعليم المرأة من أجل المشاركة في الحياة العامة، مع نظرتها لضرورة أن لا يكون تعليم الدين للأطفال تخويفياً ترهيبياً. وتذكر الأستاذ الشيخ الذي كان يبالغ في "وصف عذاب يوم القيامة لمخالفي أوامر الشرع وما ينتظرهم من نار موقدة، ويصور ذلك بإسهاب شديد، حتى كانت تلك الصور تأخذ على أحلامي وتقلق منامي" [645]، ثم تضيف: "وإنني لأتسائل الآن: هل يجوز أن يحذر الأطفال من الشر بهذه الطريقة، وهل هذه هي الوسيلة المثلى لحملهم على السير على الدرب المستقيم؟" [646].

وإذ تتطرق السيدة الخالدي إلى التعليم الآخر الذي كانت تحصله من قصص جدتها ووالدتها، كما التعليم الذي يحصله الرجال دون النساء من خلال سهرات المقاهي البلدية حيث يستمعون إلى قصص عنترة والزير سالم وأبوزيد الهلالي ويتفرجون على الكركوز، فإنها في إطار ذلك تتسائل عن قصص الجان والشياطين، مبدية توجها ضد قبول أي شيء كمسلمات بدون فحص وتدقيق، وتبدي في هذا الإطار استغرابها: "والغريب أن الكثيرين ممن كانوا يعدون على درجة عالية من العلم أو التدين كانوا يرددون أحاديث، يتبنونها بالشواهد والبراهين، عن حضور الجن، ولكن أحداً لم يكن يقول أنه رآه بنفسه، بل ينقل ذلك من فلان وفلان" [647].

---

[642] نفس المصدر، ص 28.

[643] نفس المصدر، ص 28.

[644] نفس المصدر، ص 9-10.

[645] نفس المصدر، ص 29-30.

[646] نفس المصدر، ص 30.

[647] نفس المصدر، ص 35.

التجربة الحياتية والمواقف الأولى

بدأت تجربة السيدة الخالدي مع الحجاب، حينما بلغت سن العاشرة، حيث أسدلت عليا ستائره، بعد ما أصبحت تتعرض للنقد والكلام الجارح من النساء والرجال لدى خروجها إلى الشارع ذاهبة للمدرسة بدون حجاب. "إرجعي لأهلك وقولي لهم أن يحجبوك". "إبنة من أنت حتى نذهب إلى أهلك ونحتج عليهم" وهكذا [648]، ومع لبسها للحجاب فقد منعت من النزول للعب مع إخوتها في الحديقة وذلك لأنها مكشوفة للجيران، كما منعت من الاستمرار في تناول عصرونتها فوق الأشجار، حيث منعت أيضاً من تسلقها [649].

وكانت تجربتها الثانية مع أمور الزواج، وهي ترى الأم والقابلة والماشطة يقررن في الأمر بعد جولة على البيوت بدون استشارة العريس والعروس، وقد كان زواج الأقارب منتشراً وتذكر كيف حاولت العائلة ربطها بخطبة لشاب من أقاربها وهي في سن الثانية عشرة، وكيف رفضت ذلك. "وقد اعتبر ذلك في نظر البعض من نساء العائلة بأنه خروج على إرادة الأهل، وتمرد على قراراتهم، وهي المرة الأولى التي أظهر فيها شيئاً من التحرر" [650]. وتذكر أن الكثيرين قد تقدموا لها بعد ذلك بناءا على ما سمعوه عنها، أو لمركزهم المرموق، أو لصداقتهم لإخوتها، وهكذا وظلت ترفض حيث وصلت سناً متقدمة بالنسبة لسن الزواج في تلك الأيام وتقول: "وقد عاهدت نفسي أنني لن أتخذ زوجاً لم تسبق لي معرفته والتحدث إليه، بينما بدأت الطلبات تنهال علي منذ بلوغي سن الثانية عشرة من عمري كما ذكرت، إلى أن تزوجت في سن الثلاثين" [651].

وقد ثابرت السيدة الخالدي على هذا الموقف، فلم تقبل الزواج بالقائد العربي عبد الغني العريسي سوى بعد أن تعرفت عليه والتقته عدة مرات، وشاء القدر أن يعدمه جمال باشا الجزار فلم يتم الزواج [652]، ثم كان أصرت على أن تتعرف على أحمد سامح الخالدي حين تقدم لطلب يدها من أخيها بدون أن يعرفها فالتقته عدة مرات على مدى أشهر عديدة وذلك قبل أن توافق على الزواج منه والانتقال إلى العيش في القدس، وكان ذلك عام 1929.

وخلال دراستها في مدرسة المقاصد الخيرية، جيء بالآنسة جوليا طعمة للتدريس في هذه المدرسة الاسلامية، والتي وجهت الفتيات للدراسة عن الشخصيات النسائية العالمية ولقراءة الصحف والمجلات المصرية، كما ومجلة الحسناء البيروتية التي كان مديرها الأديب جورج نقولا الذي لقب بنصير المرأة [653]. وبعد تلقي هذه التأثيرات واجهت السيدة الخالدي غصتها الثالثة، عندما أرادت أن تحضر محاضرة لمعلمتها جوليا طعمة في نادي الأحد في بيروت، فهوجمت بطريقة كبيرة منعتها من حضور المحاضرة، وفي اليوم التالي صدرت جريدة "أبابيل" مع مانشيت يقول: "البنات المسلمات في النوادي الليلية". وتحتوي مقالة تهجمية [654]. وقد ألقت السيدة الخالدي محاضرة في نفس النادي عام 1928 عن استاذها عبدالله البستاني بدون حجاب.

---

[648] نفس المصدر، ص 37.

[649] نفس المصدر، ص 38.

[650] نفس المصدر، ص 54.

[651] نفس المصدر، ص 55.

[652] انظر/ي نفس المصدر، ص94-ص105.

[653] نفس المصدر، ص68.

[654] نفس المصدر، ص 69.

وكانت غصتها الرابعة عندما رفضت إدارة المدرسة طلب الفتيات تعلم الموسيقى وأصول الغناء بذريعة أن الاستماع إلى "صوت المرأة محرم" [655] وتعبر السيدة الخالدي عن هذه القصة بقولها: "فكان ذلك مدعاة لألمنا وشعورنا بالقيد الذي يقيدنا به حجابنا وتقاليدنا التي لا تمت بشيئ إلى ديننا، ونحن ندرس عن تحرر النساء في صدر الإسلام، وعن مشاركة المرأة في كل المجالات حتى في مجالس نبينا الكريم والخلفاء الراشدين" [656]

مؤثرات عليها

إضافة لما تلقته من تأثير من السيدة جوليا طعمة التي وجهتها للدراسة عن الشخصيات النسائية الدولية، فقد تلقت السيدة الخالدي التأثيرات الأولى وهي صغيرة من الوجيه البيروتي محمد مختار بيهم الذي كان يطالب بتعليم الفتيات وبنشر الوعي بذلك، كما تأثرت بالمجلات والصحف العربية البيروتية، وبقراءتها لجورجي زيدان وكتب التاريخ والأدب أثناء زيارتها الأولى للقاهرة عام 1912 [657] والتقاؤها في حفل أقيم في القاهرة مع قاسم أمين وهدى شعراوي عام 1920 [658]، وقراءاتها لمي زيادة، ملك حفني ناصف وزينب فواز في فترة 1902 – 1904 [659]، ثم لكتابي قاسم أمين عن "تحرير المرأة" و"المرأة الجديدة" في نفس الفترة، وما أثاره لديها من توجه وحماس لحق المرأة بالمشاركة في الحياة العامة [660] وتقول أن أمين قد "اتهم بالكفر والزندقة، حتى لجأ المسؤولون في البلاد العثمانية إلى منع تداول كتابيه خوفاً من تأثيرهما على الجيل الجديد، نساءاً ورجالاً، مما اضطرني إلى قراءته تحت اللحاف وتخبأته في فراشي" [661].

وفي مكان آخر تذكر تأثير جبران خليل جبران عليها سيما شرحه للجور الواقع على المرأة في كتابيه "الأجنحة المتكسرة" و"الأرواح المتمردة"، وتتذكر قراءتها لطه حسين والرافعي والمازني والعقاد وسلامة موسى وغيرهم [662].

بواكير النشاط من أجل حرية المرأة

كان ذلك والسيدة الخالدي في سن الخامسة عشرة، حين وصلتها رسالة من سيدة مصرية تدعوها إلى العمل من أجل تحرير المرأة والثورة على الظلم الواقع عليها ونبذ الحجاب الذي يحجبها عن العالم. وقد شعرت السيدة الخالدي بالاعتزاز لهذه الرسالة وبالمسؤولية تجاه قضية المرأة، وتقول:

---

[655] نفس المصدر، ص 74.

[656] نفس المصدر، 72.

[657] نفس المصدر، ص 64.

[658] نفس المصدر، ص 65.

[659] نفس المصدر، ص 173.

[660] نفس المصدر، ص 74.

[661] نفس المصدر، 74.

[662] نفس المصدر، ص 65.

"ولا أزال إلى اليوم، وأنا في هذه السن المتقدمة، أحس بثورة نفسية كلما رأيت ظلماً يقع على المرأة، لأنها إمرأة، في أية ناحية من نواحي العالم، وخصوصاً في بلادي، كما أشعر بالغبطة العميقة حينما أشاهد إقبال بنات قومي على الكفاح في هذه الحياة، وجرأتهن في ولوج كل ميدان من ميادينها [663].

على أن أول ممارسة للسيدة الخالدي لدورها العام قد كان على الصعيد الوطني-القومي العام، وليس على صعيد تحرر المرأة، وربما لأن قضية تحرر العرب من الأتراك قد أصبح لها الأولوية في عام 1913 عندما بلغت السيدة الخالدي سن السادسة عشرة، حيث عقد العرب مؤتمر باريس في ذلك العام للمطالبة باللامركزية، فوجهت السيدة الخالدي رسالة للمؤتمر بمشاركة وداد محمصاني وشفيقة غريب، تحيي المؤتمر وتشجع التوجه إلى إحياء الأمة العربية وإلى اللامركزية [664]، وتلى المؤتمر نشرها مقالاً في جريدة المفيد باسم "فتاة بيروت" حول نفس الموضوع، ثم ثابرت على إرسال المقالات، سيما تلك التي تدعو "الفتيات إلى النهوض والتعلم لكي نؤدي واجبنا في خدمة أمتنا" [665].

بعد الرسالة لمؤتمر باريس "نسب الينا أننا استعنا بالرجال لكتابتها" وبعد مقالتها الأولى في جريدة "المفيد": نسبه الكثيرون إلى أنه عمل رجل يتخفى باسم فتاة" [666].

وإذ انهت السيدة الخالدي الدراسة في مدرسة المقاصد قبيل بدء الحرب العالمية الأولى وبدأت باستكمال دراستها في البيت على يد الشيخ عبدالله البستاني [667] فقد شاركت بنفس الفترة في تأسيس "جمعية يقظة الفتاة العربية"، وذلك في آذار 1914 مع ابتهاج قدورة وأمينة حمزة وعادلة بيهم وسواهن، وكلفت السيدة الخالدي بمهمة كاتبة المراسلات، وقامت بإرسال رسائل إلى الشخصيات المرموقة في البلاد العربية لمطالبتها بدعم الجمعية مادياً ومعنوياً، وعملت الجمعية على دعم استكمال تعليم الفتيات المتفوقات اللواتي لا تسمح لهن أحوالهن المادية بتلقي علوم عالية [668]، ولكن الجمعية ما لبثت أن توقفت عن العمل مع نشوء الحرب العالمية الأولى في آب 1914، وهجرة قسم كبير من اللبنانيين إلى سوريا بسبب الحرب [669].

وكر اتباعا الأعمال والأنشطة تحرر المرأة بعد ذلك من المشاركة في إنشاء ملاجئ في بيروت لإيواء الأطفال الجائعين وإنشاء مشاغل للنساء عام 1917 تشغل ألف إمرأة [670] متولية مهمة الأعمال الكتابية والحسابية [671]. إلى المشاركة في إنشاء نادٍ للفتيات المسلمات يعقد ندوات فكرية وثقافية في نفس السنة وهو النادي الذي استمر في العمل لمدة ثلاث سنوات

---

[663] نفس المصدر، 74-75.

[664] نفس المصدر، ص 80-82.

[665] نفس المصدر، ص 82.

[666] نفس المصدر، ص 92.

[667] نفس المصدر، ص 89-91.

[668] نفس المصدر، ص 91-92.

[669] نفس المصدر، ص 93.

[670] نفس المصدر، ص 107 و ص 112.

[671] نفس المصدر، ص 111.

[672] وأغلق مع وفاة أحمد مختار بيهم الذي كان داعماً للنادي، ومع وفاته وقفت السيدة الخالدي خطيبة ترثيه وهي بحجابها الكامل، مما عرضها للنقد الجارح لقبولها الخطابة أمام مجموع الرجال! [673].

وفي نشاطها التالي قابلت السيدة الخالدي ضمن وفد نسائي لجنة كينغ لدى زيارتها لبيروت عام 1919 وتقدمت أمامها بمطالب الاستقلال [674] ثم قابلت مع وفد نسائي الملك فيصل في بيروت في عام (1920). وتلا ذلك مشاركتها في تأسيس جمعية النهضة النسائية مع سلمى صايغ وأخريات والهادفة إلى تشجيع المصنوعات الوطنية بين سنتي 1924-1925 [675].

الموقف من الغرب

سافرت الى إنجلترا في آواخر آب 1925 حيث نزعت الحجاب عن وجهها في الباخرة، ثم استبدلت غطاء الرأس بقبعة لدى وصولها إلى مرسيليا [676]. ومع وصولها بالقطار إلى لندن شاهدت سرعة اتمام إجراءات الجمارك وفحص جوازات السفر وعبرت عن إعجابها بهذا النظام الفائق الفعالية بقولها "فمنذ أن وطأت قدماي الأرض الإنجليزية أعجبت بهذا النظام الدقيق الذي يسود أعمال الناس فيها، فرأيت أن الدنيا قد تبدلت، وأحوال البشر تغيرت، ودهشت بهذه الحركة الآلية التي تنقلنا من دوائر الأمن العام والجمارك والجوازات بدقة ودون أن تتعثر بعائق أو تصادفنا خشونة في المعاملة" ص139. وتعبر في الصفحات اللاحقة عن إعجابها بدقة الالتزام بالنظام عند الإنكليز، و بالصحافة الحرة عندهم "وقد ساعدني الحظ أن زرت جريدة الدايلي إكسبرس وتنقلت بين أقسامها وكأنني أزور دولة مستقلة ذات قانون وسيادة" [677]، كما وتعجبت من "الحرية الشخصية في القول والعمل مع ضابط قوي من سلطة القانون لا يفلت منها شاذ مهما بلغ من المقام" [678]. وتشمل هذه الحرية الفتاة الإنجليزية التي تتحرك وتنطلق بحرية [679].

في المقابل تنتقد الخالدي الفتاة الإنجليزية لـ "رؤيتها مبتذلة، أو خليعة أو سكرى"، كما تنتقد السرقات التي تتم للمحلات التجارية "بقحة عجيبة" وفي "رابعة النهار"، كما تنتقد نكث السياسيين الإنجليز لعهود العرب" [680].

رفع الحجاب

---

[672] نفس المصدر، ص 113 – ص 119.

[673] نفس المصدر، ص 117.

[674] نفس المصدر، ص 125.

[675] نفس المصدر، ص 128.

[676] نفس المصدر، ص 137.

[677] نفس المصدر، ص 141.

[678] نفس المصدر، ص 141.

[679] نفس المصدر، ص 141.

[680] نفس المصدر، ص 143.

وبعد عامين في لندن عادت السيدة الخالدي إلى بيروت لتنشط مجدداً في جمعية النهضة النسائية [681]، وفي عام 1928 القت محاضرتها لمدة ساعتين عن انطباعاتها في إنجلترا لمدة ساعتين واستشارت والدها قبل المحاضرة برفع الحجاب، فأعطاها حرية التصرف، فألقت محاضرتها بدون حجاب لإعتقادها "انه ليس حجابا يغطي الوجه فقط، بل هو سجن يحول بين المرأة وانطلاقها للعالم، وتعرفها على ما يحيط بها من حوادث الكون، ويقيدها بقيود فيها الكثير من المهانة والتعدي على الكرامة الشخصية" [682]. وكان الرد في بيروت على خطوتها بالتهجمات وتوزيع المنشورات التي تدعو إلى رش السيدات بماء النار وتمزيق ملاءاتهن بالشفرات إذا كانت لا تروق للمعتدين" [683].

بعد هذا الخطاب أصبحت الخالدي تلبس الحجاب في الشارع وترفعه في الاجتماعات العامة والبيت [684].

وتواتر نشاط الخالدي في هذه الفترة، فشاركت في تأسيس الإتحاد النسائي اللبناني الذي ضم "بعد بضع سنوات مائة جمعية". "ثم تطور ذلك إلى تأليف الاتحاد النسائي العربي وتنتسب إليه جميع الاتحادات النسائية العربية في جميع الأقطار من المحيط إلى الخليج، وهكذا سبقت المرأة العربية دولها التي أسست بعد ذلك الجامعة العربية. وقد عهد برئاسة الاتحاد هذا إلى هدى شعراوي المصرية الزعيمة المصرية طيلة حياتها" [685]، ونجح الاتحاد في رفع سن الزواج الى ستة عشر عاماً، وإجبار الخاطبين على الفحص الطبي قبل الزواج" وتحسين أحوال الطلاق"، وضمان حقوق المرأة فيه، ثم دخول المعترك الانتخابي وحقها في التصويت، إلى أن منحت الوزارية أيضاً" [686]. وترافق هذا التطور مع صدور كتاب نظيرة زين الدين (السفور والحجاب) وما آثاره من نقاش محتدم حول هذا الموضوع في كتابات تلك الفترة [687]. وفي هذه الأثناء عقد المؤتمر اللبناني الأول في بيروت في 18-1928/4/20، معبراً عن تطور في مطالب الحركة النسائية التي شملت أيضاً مطالب لها علاقة بتشجيع الصناعات الوطنية، وتكريم اللغة العربية وإعادة الاعتبار عليها [688].

عنبرة سلام الخالدي في فلسطين

لا تخصص السيدة الخالدي مدى سوى ربع كتابها الواقع في 219 صفحة لذكرياتها في فلسطين. وتبدو مشاركاتها في النشاط النسوي والاجتماعي هنا أقل مما كان عليه وهي في لبنان، إذ لم تعد تنشط هنا هنا في خضم قيادة الحركة كما كانت عليه في لبنان، علماً أنها وصلت فلسطين عام 1929 وعمرها 32 عاماً، قضت 16 عاماً فيها في النشاط النسوي الحافل بلبنان كما سبق وصفه، وبالتالي فقد وردت فلسطين كرائدة نسوية خبيرة ومجربة، مما كان يمكنها من لعب دور قيادي رفيع في الحركة النسائية الفلسطينية، وهو ما لم تقم به لأسباب سيأتي بيانها.

---

[681] نفس المصدر، ص 148.

[682] نفس المصدر، ص 149.

[683] نفس المصدر، ص 146.

[684] نفس المصدر، ص 150.

[685] نفس المصدر، ص 150 – 151.

[686] نفس المصدر، ص 151.

[687] نفس المصدر، ص 151 – 152.

[688] نفس المصدر، ص 152.

وبعد شهر من قدومها إلى القدس عقد المؤتمر الثاني الفلسطيني في بيت السيدة طرب عبد الهادي وحضرته نساء من كافة أنحاء فلسطين، وترأست المؤتمر السيدة زكية الحسيني حرم موسى كاظم الحسيني، فيما اعتذرت عنبرة سلام الخالدي عن المشاركة لحداثة عهدها بالبلد "وخصوصاً بعد أن مثلت العائلة سلفتي وصديقتي وحيدة الخالدي التي انتخبت نائبة للرئاسة" [689] وسميت اللجنة التي انتخبها المؤتمر "بالجنة التنفيذية للنساء العربيات" اسوة باللجنة التنفيذية الأخرى التي كانت مؤلفة من الرجال [690].

وما عدا هذه الإشارة، فإن المذكرات لا تحتوي سوى على أحاديث عن الزيارات التي كانت يقوم بها زوار أجانب إلى بيت عائلتها في القدس ومشاركتها في التحدث معهم "ولم يكن يمر يوم إلا ويكون فيه على مائدتنا للغداء أو الشاي مراسلون أجانب، أو زوار يبحثون عن الحقيقة". وتذكر مشاركاتها في المناقشات معهم، بما في ذلك مع رالف بانش نائب رئيس هيئة الأمم المتحدة [691] وآخرين.

خلال ذلك فقد شاركت السيدة الخالدي في عضوية لجنة "المراقبة على الأفلام" وهي لجنة كان فيها مدير البوليس وسيدة يهودية ومندوب المعارف وتتخذ قرارات بالنسبة للأفلام التي يسمح بعرضها في فلسطين [692]. كما شاركت بأحاديث نسائية في إذاعة فلسطين لدى افتتاحها في القدس [693]، وسجلت أحاديث في إذاعة لندن وترجمت الالياذة والاوديسة من الإنجليزية إلى العربية، وكتب طه حسين مقدمة لها [694]، أي أنها قد انتقلت إلى عمل فكري ثقافي أكثر منه عمل نسوي قيادي كما كانت عليه وهي في بيروت.

ولا تبدو هذه المشاركات قليلة، ولكنها ليست بمستوى فعاليتها وهي في بيروت قبل الزواج كقائدة في المعترك تخوض وتقود "المعارك" بشكل مباشر، ويبدو أنها قد اختارت نفس طريقة العمل الهادئة لزوجها الذي ركز على العمل التربوي والاجتماعي أكثر من تركيزه على الانخراط في الفعل السياسي المباشر.

بقية المذكرات عن فترتها في فلسطين تشمل ذكريات عن زوجها وعائلتها وأولادها وعن كيفية الرحيل عام 1948، وهو ما ليس مجاله في هذه المراجعة الفكرية. ومع عودتها –إلى بيروت بعد النكبة لم تشترك "في نشاط إجتماعي أو نسائي إلا لماماً" [695].

نجيب عازوري

يندرج نجيب عازوري ضمن الجيل الثالث للحداثيين العرب حسب تصنيفات البرت حوراني في كتابه (الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939)، وهو الجيل الذي نشط فكرياً وثقافياً في الفترة بين عام 1900 وحتى عام 1939. وحسب حوراني فإن هذا الجيل قد مزج بين العلمانية والقومية باعتبارهما أمراً واحداً وفي هذا الإطار يقول:

---

[689] نفس المصدر، ص 179.

[690] نفس المصدر ص 180.

[691] نفس المصدر، ص 193.

[692] نفس المصدر، ص 196.

[693] نفس المصدر، ص، 198.

[694] نفس المصدر، ص 199.

[695] نفس المصدر، ص 217 – 218.

"وبالنسبة إلى أكثرية مؤلفي هذا الجيل، فإن مبدأ العلمانية الذي يعيد صنع المجتمع، هو مبدأ القومية سواءاً حدد بتعابير عثمانية أو مصرية أو عربية" [696].

وبلغة أخرى يمكن القول أن عازوري ومجايليه رأوا أن تجسيد العلمانية يحتاج إلى إطار قومي يحضنه. وكان عازوري هو أول الذين كتبوا دراسة عن "يقظة الأمة العربية" وأهميتها وبواعثها، فيما اقتصرت الدعوات على تلك اليقظة على الشعر والكتابات الأدبية الداعية إلى ذلك لدى الجيل السابق مثل ابراهيم اليازجي وبطرس البستاني، منذ صيحة الأول:

تنبهوا واستفيقوا يا أيها العرب قد طغى الخطب حتى غاصت الركب.

ورغم أهمية عازوري هذه، فإنه قد بقي مغموراً لدى العرب، الذين لم يترجموا الكتاب المذكور الذي صدر في باريس باللغة الفرنسية عام 1905 إلى اللغة العربية إلا عام 1978. وترجم الطبعة الثانية من الكتاب وهي التي قيد المراجعة في هذا السياق الدكتور أحمد أبو ملحم عام 1998. وبعد صدور كتابه بالعربية أول مرة انقسم المفكرون العرب بين مؤيد ومناقض له وعقدت مؤتمرات في بيروت وعمان حول أفكاره [697].

وعازوري هو نموذج لمفكر قومي عربي، جعل همه الأساسي هو التفكير في مقومات يقظتها ونهوضها، لهذا فقد خرج عن ثوبه اللبناني وسكن فلسطين لبضع سنوات، ثم توجه إلى باريس. ولكونه مفكراً "ما فوق قطري" إذا جاز التعبير، فقد حذفه عادل مناع من الطبعة الثانية لكتابه "أعلام فلسطين في آواخر العهد العثماني" قائلاً "فمع أن عازوري عمل في متصرفية القدس أعواماً، فإن همه وإهتمامه لم يكونا فلسطين وأهلها. ولم تكن القدس بالنسبة إليه وطناً إنما إحدى المحطات التي توقف فيها، ولم تشغله كثيراً فيما بعد" [698].

فهل ينطبق هذا القول على واقع الحال؟ سيما وأن عازوري عاش في فلسطين في الفترة كانت لا زالت فيها جزءاً من بلاد الشام التي جاء منها عازوري ولم تكن قد انفصلت منها بعد. كما أن عازوري كان الأول الذي نبه إلى خطر الحركة الصهيونية على فلسطين ومستقبل العرب اجمعين، فهل يغير هذا الأمر شيئاً من حكم الدكتور مناع؟

ومن الجهة المقابلة، حظي عازوري بتقييمات تبخس من حقه، ويحضر الباحث ثلاثاً منها في هذا الصدد لجورج انطونيوس، وعلي محافظة، وعجاج نويهض.

أما جورج انطونيوس فقد كتب عن حملة نجيب عازوري في باريس عبر "جامعة الوطن العربي" التي أنشأها في مطلع القرن العشرين، قائلاً:

"ولقد أثارت حملة عازوري شيئاً من الاهتمام في أوروبا في ذلك الحين، ولكن أثرها في الحركة العربية نفسها كان ضئيلاً. وبغض النظر عن قيمة هذه الحركة، فإن ظهورها في عاصمة أجنبية وبلغة أجنبية كان أمر في ذاته يدعو إلى شلها والحد منها. ولم يقدر لها أن تنفذ إلى أعماق الحركة. وقيمتها الرئيسة لنا في هذا الكتاب أنها تقدم لنا مثلاً على انحراف بعض الداعين إلى الثورة ومدى ابتعادهم عن وحيها وإلهامها بسبب التعليم الأجنبي" [699].

وينطوي تقييم أنطونيوس على جانبين: الأول يتعلق بضعف أثره في ذلك الوقت وهو ما قد يكون أمراً صحيحاً ويؤكده أيضاً الدكتور على المحافظة بقوله "أن عازوري لم يفلح في إثارة إهتمام العرب بهذا الموضوع (موضوع الوحدة

---

[696] البرت حوراني (1997)، الفكر العربي في عصر النهضة (1798 – 1939)، بيروت: نوفل، ص 6.

[697] نجيب عازوري (1998)، يقظة الأمة العربي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ط2، مقدمة الترجمة، ص13.

[698] مناع، مصدر سبق ذكره، ص 8.

[699] جورج أنطونيوس (1987)، يقظة العرب : تاريخ حركة العرب القومية، بيروت: دار العلم للملايين، ط.8.، ص 173.

العربية) فكان أثره ضعيفاً، وحالت الرقابة العثمانية دون وصول نداءاته ومنشوراته إلى البلاد العربية" [700]، ويذكر المحافظة أن جامعة الوطن العربي التي أسسها عازوري قد أصدرت خمسين نداءاً موجهاً إلى العرب تدعوهم إلى الندوة على الأتراك [701].

وهكذا فإن ضعف تأثير عازوري، يعود إلى عمله على فكرته في باريس، في وقت لم يكن تداول الأفكار وانتقالها متيسراً بسهولة، كما أن الرقابة العثمانية قد حاصرته ومنعت نشر أفكاره، أي أن ضعف تأثيره ليس بيديه.

أما الشق الثاني من تقييم أنطونيوس لعازوري، فهو ينم عن اتهام العازوري بالانحراف والتبعية للأجانب. وبقراءة عازوري يجد المرء أن هذا الحكم ينطوي على بعض الجور، فعازوري بطروحاته المبثوثة في كتابه داعية مخلص لدولة عربية علمانية هو مقتنع بها ويكابد من أجلها، ومن جهة أخرى يخلص إلى فكرة التحالف مع بريطانيا وفرنسا (سيما فرنسا) كنتاج لتحليل معمق لسياسات روسيا وبريطانيا وفرنسا وألمانيا والنمسا والكرسي الرسولي والولايات المتحدة. تجاه المنطقة العربية. أي أنه قد اتجه للدعوة إلى هذا التحالف نتيجة تحليل قد لا يتفق المرء معه بشأنه، ولكنه ليس مدعاة لاتهامه بالانحراف. وفي المقابل يجد المرء أمثلة من حياته حيث جمع بين القول والعمل من أجل الوحدة العربية، فدعا في ندواته إلى الكفاح المسلح من أجل الوحدة وطلب المال في فرنسا لحركته، وهرب السلاح من تلك الدول إلى مصر وغيرها [702]. و بسبب هذا الاقتران للفكر مع العمل حكم بالاعدام من قبل العثمانيين مرة عام 1905، وعندما عاد مرة اخرى الى فلسطين عام 1908 ظاننا ان هذا الحكم قد ألغي، فوجده بانتظاره فعاد للهرب مرة أخرى كما هرب عام 1904.

أما عجاج نهويض في كتابه "رجال من فلسطين"، فيعطي في البداية تقييماً منصفا لعازوري كـ "أول صوت باسم الأمة العربية إلى العالم وذلك سنة 1905" [703]. ثم يضيف قائلاً في صفحة أخرى: "كانت معلوماته عن اليهود مستقاة من سليم ملحمة ونجيب ملحمة على ما يظهر. وهذان اللبنانيان كانا من أقرب المقربين لدى عبد الحميد وواقفين على جملة أموره الباطنية عند محاولات هرتزل استمالة عبد الحميد.... ونجيب عازوري اللبناني المغمور اليوم، كان يشغل مساعداً لمتصرف القدس وقد ساعده "الملحميان" في وصوله إلى هذا المنصب، وهو حتى لا يعرف التركية ولا وطئت قدماه الاستانة، فوقف نجيب على قضايا البرامج الصهيونية" [704].

ويبدو من هذا التقييم متحدثاً عن عمل عازوري لدى متصرف القدس "بالواسطة" وأنه لا فضل له أيضاً فيما توصل إليه من نتائج بشأن خطر الحركة الصهيونية، علماً بأن هذه النتائج التي توصل اليها عازوري تنطوي على بعد نظر عميق، فقط لننظر ماذا يقول غير كتابه بهذا الخصوص.

"إن ظاهرتين هامتين متشابهتي الطبيعة، بين أنهما متعارضتان، لم يحصلا على انتباه أحد حتى الآن تتضحان في هذه الآونة في تركيا الأسيوية، أعني: يقظة الأمة العربية، وجهد اليهود الخفي لإعادة تكوين مملكة إسرائيل القديمة على نطاق واسع. ومصير هاتين الحركتين أن تتعاركا باستمرار حتى تنتصر إحداهما على الأخرى، وبالنتيجة النهائية لهذا الصراع بين هذين الشعبين اللذين يمثلان مبدأين متضاربين يتعلقان بمصير العالم أجمع" [705].

---

[700] علي محافظة (1978)، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، بيروت: الأهلية للنشر و التوزيع، ص 134-135.

[701] نفس المصدر، ص 134-135.

[702] نجيب عازوري، مصدر سبق ذكره، مقدمة أحمد أبو ملحم، ص4.

[703] عجاج نويهض (1981)، رجال من فلسطين، بيروت: منشورات فلسطين المحتلة، ص 264.

[704] نفس المصدر، ص 268.

[705] نجيب عازوري، مصدر سبق ذكره، ص 47.

فقرة تحتوي ما هو أشبه بالنبوءة، والأغرب أنه يربط مصير العالم بأجمع بهذا الصراع، مكتشفاً بذلك وبشكل مبكر أنه سيكون صراعاً دولياً وذا طابع دولي مستعر كما تبين لاحقاً.

وتفيد الاقتباسات السابقة أن عازوري كان شخصية عبقرية ذات حدس نفاذ بالمستقبل، ولكنه في الوقت ذاته كان شخصية جدالية، ويكاد الجدل يشمل كل شيء بشأنه فهنالك جدال حتى بشأن تاريخ ولادته فيذكر الكاتب الفلسطيني محمد سعيد مضية أنه ربما ولد عام 1863 أو 1870 من عائلة مسيحية مارونية [706]، فيما يرى مترجمه الدكتور احمد أبو ملحم أنه ولد عام 1878 [707]. ويتفق الإثنان على تاريخ وفاته وهو عام 1916 بمرض غامض كما كتب مضية [708] وبانسداد دموي كما كتب أحمد أبو ملحم [709]. وخلال هذه الحياة القصيرة التي تتراوح بين 38 و 53 عاماً!، ولد في عازور في لبنان، ودرس في مدرسة الفرير في بيروت، فالمدرسة السلطانية في الأستانة، ثم في كلية الدراسات العليا في باريس حتى 1898، حيث عين مباشرة مساعداً لحاكم القدس، واعتزل منصبه عام 1904، وذهب إلى باريس حيث شكل "جامعة الوطن العربي" وأصدر هناك مجلة "الاستقلال العربي" الشهرية بالفرنسية، وألف كتابه يقظة الأمة العربية، ودعا إلى ثورة العرب. وله مؤلفات أخرى يذكرها الدكتور محمد أبو ملحم منها: الوطن العربي: دراسة معمقة، الخطر اليهودي العالمي، والدول الأجنبية ومسألة المقدسات المسيحية في الأرض المقدسة، إضافة إلى مقالات وأبحاث في مجلة الاستقلال العربي وجراند مختلفة. وصدر حكم بالاعدام عليه من السلطات العثمانية بعد مغادردته إلى باريس [710].

عاد إلى فلسطين مع إعلان الدستور عام 1908 من أجل خوض الانتخابات النيابة فيها، فوجد حكم الإعدام ينتظره بتهمة التجسس، فهرب إلى القاهرة عام 1916. وقد أرخ لنشاطاته صديقه الفرنسي الذي عمل معه في مجلة الاستقلال العربي في باريس: أوجين جنك Eugene Jung (وليس بوجيه يونغ كما تلفظ خطأ حسب الدكتور أحمد أبو ملحم)، وثمة مقالات أخرى عنه للأستاذ هنري مخيبر.

وقد حرر عازوري بيان المؤتمر العربي الأول الذي أنعقد في باريس عام 1913 وهو المؤتمر الذي يمثل محطة هامة على طريق استقلال العرب عن الدولة العثمانية [711].

أفكار نجيب عازوري

تنتمي الأفكار التي يطرحها عازوري في كتابه إلى المدرسة العلمانية-الليبرالية، وفي هذا الإطار فهو يرى أن "أحد الأسباب الرئيسية لسقوط الإمبراطورية العربية العظيمة هو تركيز السلطتين المدنية والروحية والجمع بينهما في يد واحدة، ولهذا السبب أصبح خليفة الإسلام مثاراً للسخرية ومحتقراً بين الأتراك. إن خليفة نبي الله يجب أن يتمتع بنفوذ وهيبة روحية بلا منازع، ويجب أن يبقى محترماً لا ينتقد في حياته، ولا يرتقى إلى سلطته، ويجب أن تبقى مطمئنة مستقلة" [712].

---

[706] محمد سعيد مضية (2010)، رواد التنوير في فلسطين، بيروت، ص 47

[707] نجيب عازوري، مصدر سبق ذكره، المقدمة ص 27.

[708] محمد سعيد مضية، مصدر سبق ذكره، ص 77.

[709] نجيب عازوري، مصدر سبق ذكره، المقدمة ص 17.

[710] مضية، مصدر سبق ذكره، ص 72-80 وعازوري، مصدر سبق ذكره، المقدمة، ص 28.

[711] عازوري، مصدر سبق ذكره، المقدمة ص 29.

[712] نفس المصدر، ص 177.

كيف يرى عازوري فصل السلطتين المدنية والروحية إذن؟

إنه يرى أن إتمام ذلك يتطلب إنشاء دولة عربية مدنية من جهة، وخلافة إسلامية في الحجاز في نفس الوقت، وفي هذا يقول ضمن برنامج " الوطن العربي":

"لا شيء أكثر تحرراً من برنامج " الوطن العربي" فهي تريد قبل كل شيء مصلحة الإسلام والأمة العربية، فصل السلطة المدنية من السلطة الدينية، وإقامة إمبراطورية عربية تمتد من الفرات ودجلة إلى خليج السويس، ومن المتوسط حتى بحر عمان، وستتخذ الحكومة شكل السلطة الدستورية المرتكزة على حرية كافة المذاهب، ومساواة كافة المواطنين أمام القانون" [713].

هذه هي السلطنة الدستورية التي يحكمها سلطان وفق الدستور إذن. وإلى جانبها... "يقدم الوطن العربي الخلافة الإسلامية الدينية العامة للشريف المنحدر من الرسول الذي ينضم بصراحة إلى حزب الذي يكرس نفسه لهذا العمل. وسيكون لهذا الخليفة دولة سياسة مستقلة تماماً وتشمل ولاية الحجاز الحالية ومنطقة المدينة المنورة حتى العقبة. ويتمتع الخليفة باحترام ملكي، ويملك سلطة روحية فعلية على كافة مسلمي الأرض" [714].

إذن ستكون هنالك دولتان إحداهما سلطنة دستورية، والثانية دولة دينية في الحجاز وجوارها. ولكن كيف تمارس السلطة الدستورية حكمها؟ وما هي علاقتها بأقاليمها؟

يرى عازوري أن السلطة الدستورية تحكم وفق مبادئ تحترم حرية كافة المذاهب، ويتساوى فيها المواطنون أمام القانون كما سبق ذكره، ولكنه يضيف أيضاً أن هذه الدولة تتصف باللامركزية حيث: "ستحترم مصالح أوروبا، وكافة الامتيازات والمزايا التي منحها أباها الأتراك حتى اليوم. وستحترم أيضاً الحكم الذاتي في لبنان، واستقلال إمارات اليمن ونجد والعراق" [715]. أي أنها دولة لا مركزية ويتعزز في رحابها الحكم الذاتي لمناطق مختلفة منها.

وهكذا فإن علاقة السلطة الدستورية باقاليمها قائمة على مبدأ اللامركزية والحكم الذاتي، وهو مبدأ تعززه وتدعمه التوجهات الديمقراطية، ولكن عازوري لم يصل إلى درجة طرح حكم ديمقراطي نيابي يكون للشعب فيه القول الفصل في انتخاب الحكام، في فترة كانت الديمقراطية فكرة غريبة بالنسبة لبلدان الشرق والوطن العربي منها.

ولكن ما علاقة هذه السلطة الدستورية (أو الإمبراطورية العربية كما يسميها لاحقاً) بمصر؟: هي علاقة من شقين حسب عازوري، من جهة "تمنح الإمبراطورية العربية إلى أمير من العائلة الخديوية المصرية يعلن بصراحة أنه سيبذل كل طاقاته وكافة موارده لهذه الغاية" [716]. وفي المقابل "تتخلى الجامعة عن فكرة الجمع بين مصر والإمبراطورية العربية في ظل ملكية واحدة، لأن المصريين لا ينتمون إلى العرق العربي، فهم من البرابرة الإقريقيين، واللغة التي يتكلمونها قبل الإسلام لا تشبه العربية قط" [717].

من جهة هو يريد استخدام القدرات والموارد الخديوية لحكم سلطنة العرب، ومن جهة أخرى يخرج مصر من السلطنة لاعتبارات عرقية ولغوية.

---

[713] نفس المصدر، ص 176.

[714] نفس المصدر، ص 177.

[715] نفس المصدر، ص 176.

[716] نفس المصدر، ص 176.

[717] نفس المصدر، ص 176.

ويطالب عازوري بالإصلاح ويعلن اعتناقه له بدءاً من تركه منصبه كمساعد لحاكم القدس عام 1904 حيث يقول في ذلك "منصب تركناه منذ قليل بملء حريتنا وضد السلطان نفسه، نلتزم بعمل مقدس في سبيل الوطنية والعدالة الإنسانية. طوال كل هذه المرحلة كنا نعايش مواطنينا، وكنا على اتصال وثيق باليهود الذين راقبناهم في البلاد التي هي المسرح الاكثر نشاطا لجهودهم الصامتة والمؤذية" [718].

في هذه الفقرة يقول فيها عن أهل فلسطين أنهم مواطنوه من جهة ومن جهة أخرى يطرح نفسه كصاحب رسالة من أجل الوطنية والعدالة الإنسانية.. ولكن كيف يتحقق ذلك؟: الجواب عنده: بالإصلاح.

ولكن الإصلاح عنده دونه عقبة "ملهاة الإصلاح" التي يقوم عليها الأتراك، يكتب: "أن مبدأ الأتراك الثابت بشأن السياسة الداخلية هو ما يلي: الحفاظ على الوضع الراهن مهما كلف الأمر، وعدم القيام بالإصلاحات (إكراماً) لأوروبا إلا في الحالات القصوى، وإعداد التدابير كي تصبح هذه الاصلاحات تافهة أولاً وباطلة فيما بعد" [719].

وفي غياب الإصلاح يؤكد "كذب الكلام على أن عائدات تركيا لا تكفيها، فهي مليار فرنك، يصرف منها 400 مليون، والباقي يذهب للجيوب، وعبدالحميد ثروته مليون فرانك [720].

ويتحدث في نفس الإطار عن الفساد في استعمال الأتراك لمردودات فلسطين قائلاً: "وتعود فلسطين على السلطان بثلاثين مليون فرنك في العام. وهذا المبلغ باهظ جداً لشعب يبلغ تعداده ثلاثمائة ألف نسمة" [721]، ثم يشرح بأن 3 ملايين من هذا المبلغ تصرف على الإدارة المحلية فيما الـ27 مليون الأخرى تذهب للأستانة... أي أنه يتم سلب فلسطين لصالح الأستانة. ويرى أنه "يمكننا بنصف هذا المردود أي بخمسة عشر مليون فرنك أن نضاعف رواتب المستخدمين أربع مرات، ونبني الطرق ومشاريع الري ونشجع الزراعة وننهض بالصناعة المحلية، وأخيراً نخلق فلسطين جديدة غنية جداً خلقاً لم تشهد له مثيلاً في أوج عزها" [722].

وهكذا يظهر عازوري كداعية ومخطط تنموي، يفكر في كيفية استخدام موارد البلاد، بل وترشيد استخدامها بما يضمن تنمية شاملة زراعية وصناعية وفي كافة المجالات. ويضيف بهذا الخصوص:

"يلزمنا القليل لنجعل من فلسطين، في بضع سنوات فقط بلداً عظيماً. إن إدارة صالحة وعادلة صارمة متجردة، وشرطة مستقيمة كافية، وقوانين حكيمة تتكيف مع طبيعة البلاد تكفي" [723]. "اعط الموظفين والقضاة رواتب معقولة، ادفع لهم بانتظام، اكفل لهم ترقيه عادلة تدريجية وإحالة على التقاعد كريمة، وستحصل على ذلك، وبهذه الطريقة صنع الإنجليز في مصر مأثرة اليوم" [724].

---

[718] نفس المصدر، ص 48.

[719] نفس المصدر، ص 150.

[720] نفس المصدر، ص 169.

[721] نفس المصدر، ص 196.

[722] نفس المصدر، ص 96.

[723] نفس المصدر، ص 66.

[724] نفس المصدر، ص 66

وبغض النظر عن تمجيد الإنجليز لدورهم في مصر، فإن عازوري يؤكد شروط التنمية كإدارة صالحة وشرطة مستقيمة (أي لا ترتشي ولا تغبن أثناء تطبيقها للقانون)، كما وبعدد كافٍ، وقوانين حكيمة وإنصاف الموظفين والقصاة رواتب وترفيات وأنظمة تقاعد. وهي كلها أنظمة حديثة وفعالة في مواجهة الفساد.

ويشمل التوجه الإصلاحي لعازوري الكنائس أيضاً، حيث عا إلى توحيد الكنائس كلها كاثوليكية وأرثودوكسية وغيرها، ليتشكل مذهب عربي، وكتب حول ذلك:

"وليس من شيء أكثر توافقاً مع طموحات الأمة، افضل من خلق حس قومي عربي تتلى بموجبه الصلوات كلها بالعربية لإبعاد اليونانيين واللاتينيين والسريان والكلدان. واي ضير من أن تصبح اللغة العربية لغة القرار والاسلام العالمي، لغة لمذهب كاثوليكي. وأن تؤسس بطريركية خاصة لهذه الكنيسة الجديدة تحتوي كل المذاهب الأخرى من سنوات معدودة وتنضم الكنائس الارثذوكسية تلقائياً أيضاً لها لأنها ستكون مدفوعة بحركة الأمة الشاملة. وسيتوافق المسلمون مع المسيحيين أيضاً لأنهم يرونهم يقتربون منهم من أجل السلام والخير العميم للوطن المشترك، الوطن العربي" [725].

إذن كنيسة عربية واحدة، ذات لغة عربية وتحتوي كل المذاهب.

ويرى أن البعثات الأجنبية إلى العالم العربي قد ساهمت في تعزيز تعلم اللغة العربية، ويشير إلى نشوء الحكم الذاتي في جبل لبنان واستقلال مصر عن الأتراك في هذا الإطار [726] ويقول:

"خفت البعثات الأجنبية إلى جبل لبنان لفتح مدارس تعلم فيها اللغة العربية وآدابها، إلى جانب الآداب الأجنبية. لقد أبصر النور فيها تلاميذ لم يستخدموا طاقاتهم في ظل الحكومة التركية، فوجودا في مصر مجالاً لنشاطهم، وتفتحت في الوقت نفسه مجالات واسعة للاتصالات بين قطر حر وأمة مستفيدة".

إذن إنها مصر القطر الحر بخروجها من ربقة الحكم التركي، يلقي بآثاره الإيجابية عبر الاتصالات التي قامت بينه وبين الأمة المستعبدة الخاضعة للأتراك شاملة بلاد الشام والعراق والحجاز وإمارات الخليج. ويرى أن هذه الاتصالات تعززت من "خلال الخدمات التجارية المنتظمة بين سوريا ووادي النيل" [727]. وهنا يظهر أنه رغم إخراجه لمصر من نطاق السلطة العربية الدستورية فإن للصلات معها أن تتوثق وذلك لكي تنشر أفكار وتجارب حريتها كما يراها في مناطق السلطة العربية الدستورية المرغوبة.

ويرى عازوري أن الأتراك قد تصدوا لدور البعثات الأجنبية الإيجابي هذا، ويكتب بهذا الخصوص:

"لقد راع هذا التقدم الأتراك، فحاولوا عرقلة نشاط البعثات بعدد من القوانين والنظم، ولكن أحداً لا يستطيع إيقاف إندفاع رسل الحضارة. حيث منع الأتراك المسلمين من إرسال أطفالهم إلى مدارس "الكلاب المسيحيين" ليس خوفاً من تغيير دينهم كما يدعون، بل خوفاً من أن تعي القومية العربية ذاتها بجميع أجزائها" [728].

ويرى عازوري أن العائلات الإسلامية لم تستجب لهذا المنع التركي، وذلك نظراً لوجود التسامح الديني بين المسلمين والمسيحيين، ويرى أن أوروبا خاطئة باعتقادها حول وجود التعصب الديني في المنطقة ويقول:

---

[725] نفس المصدر، ص 147-148.

[726] نفس المصدر، ص 164.

[727] نفس المصدر، ص 163.

[728] نفس المصدر، ص 165.

"لقد جانبت أوروبا الحقيقية لاعتقادها بوجود التعصب الديني، في حين أنه لا وجود للتعصب الديني أبداً بين المسلمين، لقد أمر محمد بالتسامح" [729].

أما العامل الأخير لدعم الإصلاح فهو لدى عازوري بريطانيا وفرنسا. ويرى لفرنسا دوراً خاصاً كونها "تقدم المساعدة الأسخى والأكثر عضوية للمظلومين والتعساء... بادرت بالحملات الصليبية الخطيرة التي عادت نتائجها بفوائد على العالم بأسره" كما غزت الجزائر، لا من أجل إفادة انتاجية لها منها فحسب، بل وفوق ذلك من أجل تحرير المتوسط من القرصنة البربرية التي كانت تشله وتهدد التجارة الدولية. لقد قامت بحملة في سوريا وخلقت الحكم الذاتي في جبل لبنان دون أن تتمركز في البلاد كما كان يمكن لها أن تفعل" [730].

تقييم إجمالي لأفكار نجيب عازوري

كمثل الكثير من الكتاب العرب في ذلك الحين فقد كانت للرجل مواقفه ضد الاستبداد العثماني، وفي نفس الوقت كمثلهم كانت لديه أوهامه بأن الغرب يمكن أن يحرر العرب لدوافع نبيلة مطهرة من النوازع الاستعمارية. ولكن هذه الأوهام لا تنفي الجوانب الأخرى من إيمان الرجل بالقومية العربية وضرورة تعميم تعلم اللغة العربية وتكريسها في التعليم وفي الكنائس وفي كافة مجالات الحياة، وكذلك إيمانه بالتنمية العادلة المنصفة وحكم القانون والسلطة المدنية المنزهة عن الفساد وعن الهوى.

وقد جسد عازوري وعياً مبكراً بالدعوة إلى استقلال العرب عن الدولة العثمانية، في وقت بدأ العرب فيها يطالبون بالاصلاحات في الدولة العثمانية واللامركزية، ولم يطرحوا فكرة الاستقلال إلا مع بدء الحرب العالمية الأولى عام 1914. وربما يكون ما رآه من فساد وبطش واستبداد الدولة العثمانية الباعث وراء وعيه المبكر هذا، وفي هذا الإطار ترشدنا مراسلات مع "جمعية تركيا الفتاة" والواردة في كتابه، إلى توضيح أكبر لهذا الأمر، حيث تشير رسالة "جمعية تركيا الفتاة" إليه وهي جمعية اصلاحية ارادت الإنتقال الى الحكم الدستوري واصلاح السلطة العثمانية، انهم قد حصلوا خفية على نسخة من تقرير رفعه عازوري إلى السلطان يشرح فيها أسباب استقالته من منصبه كمساعد لحاكم القدس عام 1904، وتعود هذه الأسباب إلى "التجاوزات التي يرتكبها والي القدس كاظم بك في القدس" [731] ثم يشيرون إلى أن السلطان العثماني عزل كاظم بك من منصبه ليس بسبب هذه التجاوزات، ولكن لأنه سمح لنجيب عازوري "بالذهاب إلى بيروت والتجول خلال شهرين عبر سوريا وفلسطين "دون أن يشك بمشاريعكم وتحولكم إلى ترك مركزكم" [732]، وفي نهاية الرسالة يأسفون لرغبة عازوري تشكيل حزب قومي عربي "وفصل مواطنيكم عن تركيا لتؤسسوا مملكة مستقلة" [733].

كان عازوري كاتباً سياسياً ذا بعد نظر، رأى المستقبل، ورأى خطر الحركة الصهيونية الكبير على الوحدة العربية، كما رأى ضرورات الإصلاح السياسي والديني والعدالة وحكم القانون ومكافحة الفساد وفصل الدين عن الدولة، والسلطة عن السياسة، والتسامح بين المسلمين والمسيحيين. وفي المقابل لم يكن عازوري قريباً من أطروحات الديمقراطية، كما أن المسألة الاجتماعية ومن ضمنها حقوق المرأة لم تجد أي تعبير لها في كتابه، وهكذا فإنه لم يرتق بهذا الشأن إلى مستوى أطروحات ومطالب عنبرة سلام الخالدي التي تمت مراجعتها في صفحات لاحقة بهذا الخصوص.

---

[729] نفس المصدر، ص 163.

[730] نفس المصدر، ص 101.

[731] نفس المصدر، ص 178.

[732] نفس المصدر، ص 179.

[733] نفس المصدر، ص 178.

وحياة عازوري جدالية يشوبها الجدال حول تاريخ ولادته، كما يشوب جوانب كثيرة منها الغموض، اتهم بالعلاقة الوثيقة مع الحكومة الفرنسية لدرجة أن الأتراك اتهموه بالجاسوسية ورماه البعض بالماسونية، والسؤال هو: كيف تستقيم هذه الاتهامات مع دعواه القومية الجارفة وحماسه الشديد للغة العربية وللتسامح بين المسلمين والمسيحيين ورفضه للتوجهات الغربية والتركية للإيقاع فيما بينهم؟

ومواقف عازوري أيضاً جدالية: فهو يخرج مصر من الوحدة العربية ضمن اجتهاد وتفسير خاص له بهذا الخصوص، ويرى ضرورة انشاء مملكتين عربيتين أحدهما مدنية والثانية دينية، والأولى في التحليل النهائي كأنها تقتصر على منطقة الهلال الخصيب.

في المقابل كان داعية ضد الصهيونية، ومما لم تذكره هذه المراجعة في السطور السابقة أنه أسس "حركة مناهضة الصهيونية" في باريس بالتعاون مع صديقه الفرنسي الكاتب أوجين جنك.

وهو جدالي لأنه أيضاً مزج القول بالممارسة، صدر ضده حكم بالاعدام وهرب عام 1908، وحاول قبلها كسياسي ممارس المشاركة في الانتخابات للبرلمان العثماني كمرشح عن القدس. ويحتاج هذا الرائد إلى تقييم أشمل وأوسع، حيث تركزت الكتابات حوله بين المناوأة المطلقة غالباً، والدعم من اقلاء، فيما يسود صمت مطبق من غالبية الباحثين حوله، مما أبقاه مغموراً وجعل أفكاره خارج التقييم الجدي.

ربما آن الأوان لنفض الغبار عن أطروحات كهذه، وتقييم الواقع العربي الحالي بالنسبة لأربعة قضايا هامة طرحها عازوري، وهي قضايا لا تزال غير محسومة حتى اليوم بعد مرور أكثر من قرن على طرحه لها، وهي:

أولاً: هل يمكن فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية في البلاد العربية. وكيف؟

ثانياً: الوحدة العربية: هل هي ممكنة؟ ما هي آليات الوصول إليها؟ وهل ستقوم على أساس مركزي؟ أم على أسس احترام الحكم الذاتي واللامركزية تجاه أجزائها؟

ثالثاً: مواجهة الصهيونية وإسرائيل وإيقاف تمددها وإثارتها للأزمات إقليمياً ودولياً وهو ما طرحه عازوري بقوة، وفي إطاره طرح مسألة مستقبل فلسطين التي لا زالت تتفاعل حتى اليوم.

رابعاً: مسألة التنمية وحكم القانون وتحقيق الحرية والعدالة ومواجهة الاستبداد والفساد وهي مسائل أيضاً راهنة وتم طرحها من قبل عازوري في ذلك الوقت.

جورج أنطونيوس (1891-1942)

حاله مثل حال نجيب عازوري فإن جورج أنطونيوس ينتمي إلى الجيل الثالث من كتاب ومفكري النهضة/الحداثة العربية حسب تصنيفات ألبرت حوراني، ولد في الاسكندرية لعائلة مسيحية أرثوذكسية لبنانية عام 1891 وتوفي في القدس عام 1942 من مرض السرطان، وعن عمر يناهز 51 عاماً، ودفن في مقبره جبل صهيون للطائفة اليونانية الأرثوذكسية قرب "دير النياحة" هناك.

أقام في مصر خلال الحرب العالمية الأولى، ثم جاء إلى فلسطين بعد الحرب بدءاً من عام 1921 ليعمل مفتشاً في دائرة التربية والتعليم التابعة للإدارة الإنجليزية في القدس. وقد عمل 10 سنوات مع حكومة الانتداب، استقال بعدها من وظيفته، ولكنه استمر في القيام بوساطات لصالح الإنجليز مع الحكام العرب في اليمن والسعودية سيما عبد العزيز آل سعود.

والد جورج أنطونيوس لبناني ينحدر من قرية دير القمر، هاجر إلى مصر وعمل هناك في تجارة القطن، واعتنى بتعليم ابنه تعليماً جيداً فأرسله إلى بريطانيا وتخرج في الهندسة عام 1913 من كلية Kings College هناك، وعاد منها ليعمل مع الإدارة البريطانية في مصر، ثم انتقل للعمل مع الإدارة البريطانية في فلسطين منذ عام 1921.

وكان أن تزوج جورج أنطونيوس من مثقفة لبنانية كانت مهتمة بالأدب والثقافة، وهي كاتي نمر ابنة فارس باشا نمر الذي كان ملاك أراض في لبنان، وناشر لكتب في مصر، وكان بدوره مقرباً من الإنجليز. ومع انتقالهما إلى القدس فتحت كاتي نمر بيتهما الكائن في حي الشيخ جراح كصالون أدبي ثقافي يلتقي فيه الكتاب للمناقشة والمناظرة وكان ذلك في الثلاثينات والأربعينات من القرن الماضي، واشتمل البيت على مكتبة زاخرة بالكتب الثقافية والأوروبية وكذلك على الاسطوانات الموسيقية.

وفي فترة الثلاثينات حصل جورج أنطونيوس على منحة من تشارلس كرين الذي كان عضواً سابقاً في لجنة كينغ-كرين التي زارت المنطقة كلجنة تحقيق عام 1919، وساعدته هذه المنحة للعمل على كتابه "يقظة العرب" الشبيه باسمه مع كتاب "يقظة الأمة العربية" السابق الذكر لنجيب عازوري. وصدر كتاب أنطونيوس عام 1938.

بعد استقالته عن الإدارة البريطانية في فلسطين عمل جورج أنطونيوس أيضاً كمستشار للمفتي الحاج أمين الحسيني، كما تدخل كوسيط بين الكنيسة الأرثوذكسية الفلسطينية وبين الكاثدرائية في الأسكندرية. وشارك عام 1939 في الوفد الفلسطيني لمؤتمر لندن كعضو وكسكرتير للوفد، مجسداً الذروة في تعريف نفسه كفلسطيني وكمدافع عن قضية فلسطين، وكان قد حصل على الجنسية الفلسطينية في وقت سابق.

وفي ضوء هذه السيرة المختصرة يتساءل المرء عن الأسباب التي تجعل موظفاً لدى الإنجليز في ادارتين من اداراتهم بمصر وفلسطين، يقوم بنشر وثائق سرية يكشف فيها مراسلات الشريف حسين – مكماهون، ويبين من خلالها نكث الإنجليز لوعودهم للعرب وينتقدهم لذلك، مما أجبر الحكومة البريطانية إلى إصدار نسخة رسمية من مراسلات حسين – مكماهون بعد صدور كتابه؟

يحاول عجاج نويهض في كتابه "رجال من فلسطين" الإجابة على هذا السؤال معرفاً في البداية بجورج أنطونيوس كرجل تميز بالصلف [734]: "هضم المثل الإنجليزية بحسن نية، قريبه جبرائيل حداد الذي عمل مع الإنجليز والملك فيصل في دمشق، ثم معهم في فلسطين". ومن المعلوم أن جبرائيل حداد قد تسلم وظيفة عليا في الإدارة البريطانية بفلسطين هي وظيفة مستشار للمندوب السامي البريطاني فيها.

ويرى نويهض أن جورج أنطونيوس كان كما الاسفنجة الرطبة الخلايا بحيث إمتص "كثيراً من المعتقدات والأساليب والطرائق والألوان والمقاييس (الإنجليزية و.س)، وقد حصل هذا في نفسه ومشاعره من حيث يدري أو لا يدري" [735].

ويطرح نويهض كل ذلك ليبين أن صفة الصلف لدى أنطونيوس جاءته من تعامله مع الإنجليز. من يدري فربما تكون هذه الصفة هي السبب الذي جعله يتهم نجيب عازوري بالإنحراف كما سبق ذكره؟

---

[734] نويهض، مصدر سبق ذكره، ص 253.

[735] نفس المصدر، ص 255.

أما عن تناقضه مع الإنجليز، فيكتب نويهض ان أنطونيوس عمل في إدارة المعارف كمساعد لمستر باومان ومساعده مستر فرل، وخلال تلك الفترة اختار دعم المجلسيين ضد المعارضين في فلسطين، وذلك على عكس جبرائيل حداد الذي حاول الوقوف على الحياد بين الطرفين. وخلال فترة ممارسة وظيفته تلك كان مستر فرل يتعامل معه بشكل فوقي من جهة، ومن جهة أخرى ساعدته وظيفته على مشاهدة "انحياز الإنجليز لليهود واستهتارهم بكل ما يتعلق بالعرب وبعد أن ضويق في صلاحياته استقال بعد أن غلب عقله عاطفته وكتب بعد استقالته "خير كتاب" [736].

أفكار "خير كتاب"

يتضمن كتاب أنطونيوس "يقظة العرب" مراجعة شاملة لتاريخ يقظة العرب في الحقب والفترات المختلفة، وهو ما لا تهتم به هذه المراجعة الفكرية الموجزة.

على غرار ما فعله نجيب عازوري قبله بما لا يزيد عن ثلاثة عقود، فإن كتاب أنطونيوس مليء بالنقد للاستبداد العثماني، ويصف حكم السلطان عبد الحميد بحكم قام على التجسس والاضطهاد، والاعتماد على "طبقة حاكمة قوية من الأوباش الفاسدين" فرض الرقابة "وأخذت شدتها تزداد ووطأتها تشتد حتى قضت على كل نشاط صحفي وأدبي مهما يكون نوعه، وأصبحت المحاكم في أيدي طغمة القصر، وصار من الميسور بوجه عام أن يفرض أي عقاب مقدماً، ثم يلجأ إلى المحاكم لتستخرج له مسوغاته القانونية، وصارت عقوبة الاعتقال والإبعاد والنفي من العقوبات التي يكثر انزالها بالناس لمجرد الاشتباه أو الوشاية" [737].

وعلى عكس نجيب عازوري الذي طرح فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية فإن جورج أنطونيوس، يرى أن فصلهما غير ممكن في الإسلام، ويجيء هذا الرأي ضمن رده على إطلاق الاسم المزدوج الخليفة-السلطان على السلطان عبد الحميد الثاني، فيقول حول ذلك أنطونيوس:

"ولكن فهم الخلافة على هذه الصورة خطأ محض، لأنه يعتمد على التشابه بين الخلافة والبابوية، وهو تشابه زائف وغير صحيح، ولأن هذا الفهم يغفل أن الدين والدولة في الإسلام متصلان أوثق اتصال، وأن لفظة "الخليفة" مرادفة في الواقع للفظة "الحاكم" [738].

وفيما كان عازوري واضحاً في طرحه لفصل السلطتين المدنية والدينية، فإن موقف أنطونيوس لا يبرز واضحاً تجاه هذا الموضوع كما تبين الفقرة السابقة، فهل هو يدعو إلى دولة دينية يحكمها خليفة في دول الشرق، وذلك لأن الفصل بين الدين والدولة غير ممكن في الإسلام كما قال.

ويفيض أنطونيوس في شرح مثالب حكم عبد الحميد، بما في ذلك كيف وظف جمال الدين الأفغاني لصالحه، وكيف أطلق على نفسه ألقاب مثل "ظل الله على الأرض" و"خادم الحرمين الشريفين" و"أمير المؤمنيين"، وأظهر التدين وطلب الطاعة والولاء وقرب إليه الفقهاء من رجال العلم والدين، كما "استمال إليه شريف مكة وحظي بتأييده" [739]، وهكذا.

---

[736] نفس المصدر، ص 258.

[737] أنطونيوس، مصدر سبق ذكره، ص135.

[738] نفس المصدر، ص137.

[739] نفس المصدر، ص 138-139.

وككتاب تاريخي سردي، فإن المرء لا يعثر لدى انطونيوس على الكثير من الآراء. فقد عبر عن رأيه السابق حول عدم إمكانية فصل الدين عن الدولة في "الإسلام"، نجد له رأياً آخر عن الدور السلبي بداية للتعليم الغربي، وذلك في تناقض مرة أخرى مع ما طرحه نجيب عازوري بهذا الخصوص.

يقول أنطونيوس:

"لم يكن انتشار التعليم الغربي نعمه خالصة من الشوائب، فمع أنه رفع مستوى الثقافة إلى درجة عالية نسبياً، وجعل بلاد الشام أرقى أجزاء العالم العربي، غير أنه كانت له مساوئه من نواح متعددة فقد نشبت الخلافات والانقسامات الطائفية وزاد عددها، بينما كان وجود هذه الخلافات والانقسامات في تلك البلاد هو العقبة الرئيسية في طريق تقدمها القومي كما رأينا. وكذلك أصبح هذا التعليم أداة من أدوات التغلغل السياسي بالإضافة إلى أنه وسيلة للثقافة. وأسوأ من ذلك كله إنه يسر السبيل لرجال الدين المسيحي ليتملكوا القوة السياسية، بل كان حياناً يدفعهم إلى ذلك عمداً، وبهذين الأمرين كان التعليم الغربي يفسد ما قام به المصلحون العرب من أتراب البستاني الذين كانوا أول من وقف في وجه الخلافات الطائفية والمطامع السياسية لرجال الدين المسيحي. وكانت هذه المطامع هي التي تثير شر تلك الخلافات، وهكذا كان التعليم الغربي يطعن حركة العرب القومية في أعماقها" [740].

ويضيف إلى هذا التقييم القاسي ما يلي "من النتائج الباقية إلى الآن، التي أدت إلى انتشار التعليم الغربي في بلاد الشام، أنه أعان على تحويل الحركة العربية القومية من يد النصارى إلى يد المسلمين. وكان السبب الرئيس لذلك هو هجومه الخفي على اللغة العربية من حيث هي أداة الثقافة العربية" [741].

يتبين من هذا النص أن أنطونيوس قد انتقل بحدة إلى جانب العرب في ضوء ما اكتشفه من إنحياز البريطانيين إلى اليهود في فلسطين أثناء فترة خدمته لديهم، وأدى هذا الانتقال الحاد إلى دفاع مستميت من جانبه كما في النص أعلاه حول ضرورة انتقال القيادة إلى المسلمين في الحركة "القومية العربية" بما في ذلك ضمان حقهم في انشاء دولة لا تفصل بين الدين والسياسة كما جاء في اقتباس سابق منه.

انحياز أنطونيوس الحاد هذا، لا يلغي بالطبع التوجهات الاستعمارية للتغلغل السياسي التي كانت قائمة في ذلك الوقت، وهو ما يتحدث عنه، ولكن ما قاله عن رجال الدين المسيحيين هو حمال أوجه، حيث أن هؤلاء الرجال لم يكونوا كلهم أدوات بيد الغرب، بل على العكس من ذلك وقف بعضهم الى جانب القضية العربية بقوة، ومنهم على سبيل المثال المطران غريغوريوس حجار الفلسطيني العكاوي الذي سمي "مطران العرب" والذي ألف عنه الدكتور جوني منصور كتاباً منذ عام 1985، وغير حجار هنالك آخرون كثيرون. وفي المقابل لم يكن الولاء للغرب صفة لرجال الدين المسيحيين فقط، بل كان هنالك مسلمون أيضاً، منهم الشيخ عبدالله القلقيلي الذي ناصر الانتداب البريطاني عمل على اقناع الفلسطينيين بحكمه لدى دخوله فلسطين من أجل التخلص من العثمانيين، وأمثاله عديدون تملكوا القوة السياسية، كرجال دين واستخدموها باتجاه التعاون مع الاستعمار والموالاة له.

أما قوله أن التعليم قد تضمن الهجوم الخفي على اللغة العربية، فهذا لا ينطبق أيضاً على التعليم الذي كانت تقوم به كل البعثات الأجنبية، على سبيل المثال فإن الكنيسة الأرثوذكسية التي أنشأت 14 مدرسة في سوريا الكبرى (بلاد الشام) في نهايات العهد العثماني، قد أصرت على تدريس اللغة العربية في تلك المدارس، فيما كانت المدارس الرسمية العثمانية تفرض اللغة التركية وترفض تدريس العربية، وثمة دراسات عديدة كتبت عن دور الكنيسة الأرثوذكسية في بعث اللغة العربية وتقويتها في بلاد الشام ومنها فلسطين، ومن هذه الدراسات دراسة الأستاذ حنا أبوحنا الرائدة عن السنمار الروسي في الناصرة والصادرة عام .

---

[740] نفس المصدر، ص 166.

[741] نفس المصدر، ص166.

ويؤدي عداء أنطونيوس للغرب وتدخلاته في كتابه لاتهام الطوائف المسيحية العربية بالولاء للغرب، فيما يرى أن المسلمين ربما اختاروا البقاء تحت الحكم العثماني فيما لو خيروا بذلك. وحول ذلك يشير أن فرنسا قد تحالفت مع بعض الموارنه والملكانيين، وروسيا مع الطائفة الأرثوذكسية، وانجلترا مع الدروز فيما المسلمون "الذين يؤلفون الغالبية العظمى فقد ظلوا في الحقيقة بمنأى عن التأثر بالنفوذ السياسي والديني" [742].

وفي هذا الإطار يضيف:

"كان الزعماء يشاركون العامة شعور النفور من السيادة الأجنبية، ويتساءلون: أليس الأفضل إذا كان لا بد لهم من الإختيار أن يستمروا تحت الحكم التركي الذي عرفوه، وبدلاً من أن يصبحوا تحت حكم أجنبي آخر مثله ولكن لا ريب أقوى منه" [743].

ومرة أخرى فإن ما يشير له أنطونيوس حول تحالف المسيحيين مع الغرب لا تؤكده دراسات أخرى عديدة أشارت إلى العكس متمثلاً بالوحدة بين المسلمين والمسيحيين وسيادة التسامح بينهم، وسعي الغرب مقابل ذلك لاثارة الفتنة وتفسيخ هذه الوحدة. مثلاً يمكن مراجعة كتاب الكسندر شولش الرائد "تحولات جذرية في فلسطين" الصادر بالعربية في ثمانينات القرن الماضي، والذي ينتقد المحاولات الغربية لتفسيخ الوحدة الإسلامية المسيحية والتسامح السائدين بين العرب مسيحيين ومسلمين، وهو أيضاً ما انتقده نجيب عازوري كما ورد سابقاً.

أما قول أنطونيوس بأن العرب كانوا يفضلون البقاء تحت حكم الأتراك على القبول بالسيادة الأجنبية، فهو أمر لا شك بأنه صحيح لفترة معينة سبقت الانتقال من الدعوة إلى الاصلاح داخل الدولة العثمانية وهياكلها، إلى الدعوة للاستقلال عن تلك الدولة، ولازال حزب التحرير الإسلامي يرى إلى وقتنا هذا أن ذلك الاستقلال كان خطأ جسيماً، إذا كان ينبغي الحفاظ على وحدة المسلمين.

خلاصة

في الصفحات السابقة يتفهم أن أجندة حقوق الإنسان، بما فيها أجندة حقوق المرأة لم تكن مطروحة لدى كتاب اليقظة القومية العربية، وذلك كما عبرت عنها كتابات عازوري وأنطونيوس ضمن هذه المراجعة. ربما عبر عنها أخرون يمكن أن يتم إطلاق اسم "رواد النهضة العربية" عليهم، وهم بالمناسبة من تيارات فكرية مختلفة في فلسطين مثل الشيخ سعيد الكرمي، والشيخ عبد اللطيف الجيوسي، والمفكرون الليبراليون عارف العارف وخليل السكاكيني، وآخرون. فيما لم يلتفت كتاب اليقظة العربية كعازوري وأنطونيوس لهذا الموضوع، وجاءت أطروحاتهم قومية خالصة.

[742] نفس المصدر، ص 239.

[743] نفس المصدر، 240.

في المقابل طغت الدعوة للنهضة بجانبها القومي ممثلاً بالتحرر الوطني أعلى وأكثر حدة من الدعوة إلى التحرر الإجتماعي، سيما بعد أن تم احتلال البلاد العربية من الغزاة الأجانب. مع هذا الاحتلال حول فكر النهضة السابق إلى فكر تحرر وطني كما طرح عبد الله العروي (أنظر/ي الفصل الأول) وشتان ما بين الفكرين.

ليس معنى ذلك أنه قد تراجعت الدعوة للتحرر الاجتماعي، فقد بقيت هذه الدعوة قائمة، ولكنها أصبحت إحدى الدعوات إلى جانب أجندة وطنية مكتظة، وهذا ما جعل المرأة الفلسطينية تركز على الأجندة الوطنية والعمل بشأنها مع الرجال، أكثر مما ركزت على الأجندة الاجتماعية، واقتنعت المرأة أن نيل حقوقها قابل للتأجيل إلى ما بعد إنجاز مرحلة التحرر الوطني، وتصرفت نساء مؤتمر 1929 الكبير وما بعده على هذا الأساس.

ولربما يكون هذا السبب لانتقال عنبرة سلام الخالدي من أجندتها الاجتماعية التي عملت عليها بقوة في لبنان على مدار ستة عشر عاماً من 1913 إلى 1929، إلى الأجندة الوطنية الفلسطينية لدى انتقالها للعيش في القدس على مدى سبعة عشر عاماً من 1929 إلى 1948. في لبنان كانت قائدة نسوية في المعترك تدافع عن حقوق المرأة، فيما صارت في فلسطين مدافعة عن القضية الوطنية للشعب الفلسطيني، وبشكل أقل عملت على أجندة حقوق المرأة من خلال برامج إذاعية.

أما كتاب اليقظة العربية، فقد اتفقوا معاً على أهمية الوحدة العربية وأهمية اللغة العربية، واختلفوا حول الطرق المضفية إلى الوحدة، بما في ذلك مسألة إذا ما كان التحالف مع الغرب هو ضرورة للوصول إلى تلك الوحدة أم لا. كما اختلفوا حول نتاج الوحدة إذا ما كان سيكون دولة واحدة أم عدة دول، وتجادلوا حول علاقة الدين بالدولة وفصلهما أم ربطهما معاً.

بعد مئة عام على هذه النقاشات لازالت الأسئلة ذاتها مطروحة: ما هي حقوق المرأة. وكيف يتم ضمانها؟ هل الوحدة العربية ممكنة وما هو الطريق إليها؟ هل فصل الدين عن الدولة صحيح أم لا، وما هي الطريق إليه؟ وهكذا. ولأنها أسئلة لا زالت حاضرة، فإن العودة مرة وأخرى إلى هؤلاء المفكرين الأوائل لا زال يكتسب أهمية قصوى.

المراجع

- إدوارد سعيد (2005)، المثقف والسلطة، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- عادل مناع (1995)، إعلام فلسطين في أواخر لعهد العثماني (1800 – 1918)، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط2.
- يعقوب العودات (البدوي الملثم، 1992)، إعلام الفكر والأدب في فلسطين، القدس: دار الإسراء.
- الفيكونت فيليب دي طرازي (1913 – 1914)، تاريخ الصحافة العربية، بيروت –المطبعة الأدبية: 3 أجزاء.
- PASSIA (2005), Palestinian Personalities – A Biographic Dictionary. Jerusalem.
- ألبرت حوراني (1997)، الفكر العربي في عصر النهضة (1798 – 1939)، بيروت: نوفل.
- نجيب عازوري (1998)، يقظة الأمة العربي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ط2.
- جورج أنطونيوس (1987)، يقظة العرب : تاريخ حركة العرب القومية، بيروت: دار العلم للملايين، ط.8.
- عجاج نويهض (1981)، رجال من فلسطين، بيروت: منشورات فلسطين المحتلة.
- محمد سعيد مضية (2010)، رواد التنوير في فلسطين، بيروت.
- جوني منصور (1985)، رؤية جديدة لحياة وأعمال المطران غريغوريوس حجار، عكا: مكتبة ومطبعة أبورحمون.
- حنا أبو حنا (2005)، طلائع النهضة في فلسطين (خريجو المدارس الروسية 1862 – 1914)، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- إلكسندر شولش (1990)، تحولات جذرية في فلسطين (1856 – 1882)، عمان: دار الهدى.
- نواف عبد حسن (1991)، خليل السكاكيني، بين الوفاء والذكرى، الطيبة: مركز إحياء التراث العربي، طبعة 1.
- عنبرة سلام الخالدي، (1978)، جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين، بيروت: دار النهار.

- علي محافظة (1978)، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، بيروت: الأهلية للنشر و التوزيع.