

عبد الرضا صادق

في أدب العراق الحديث

دور الأدباء الشيعة

(1900 - 1958)

مراجعة وتقديم:

حبيب صادق



الضارابي



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم اسلامي

في ادب العراق الحديث



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

عبد الرضا صادق

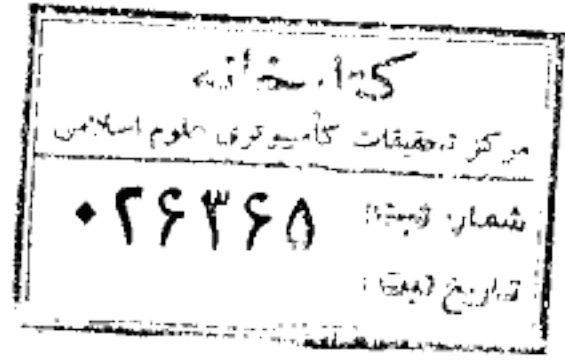
في أدب العراق الحديث

دور الأدباء الشيعة

(1958-1900)

مراجعة وتقديم: حبيب صادق

دار الفارابي



الكتاب: في أدب العراق الحديث
المؤلف: عبدالرضا صادق
مراجعة وتقديم: حبيب صادق
الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي - بيروت - لبنان
ت: (01)301461 - فاكس: (01)307775
ص.ب: 11/3181 - الرمز البريدي: 1107 2130
e-mail: info@dar-alfarabi.com
www.dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى 2009
ISBN: 978-9953-71-339-1

© جميع الحقوق محفوظة

تباع النسخة الكترونياً على موقع:
www.arabicebook.com

الإهداء

إلى روح والدي، المغفور له، الشيخ عبد الحسين صادق:

تحية وفاء،

وعرفان جميل.



عبد الرضا

مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم إرسدي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم اسلامي

□ التقديم

□ قصائد للمؤلف



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تقديم

□ تمهيد

تُرى كيف يسعني الإقدام على تسطير هذا التقديم؟! لشد ما كان يُرضي نفسي ويرأف بمشاعري أن ينهض بهذه المهمة الأدبية صاحب الحق الطبيعي بها، والأجدر مني على صنوغها وضبطها بدقة على نحو أفضل شكلاً ومضموناً. وصاحب هذا الحق هو، تعييناً، واضع هذا الأثر الأدبي المائل بين يديك، اليوم، في كتاب ناجز بعد أن كان مخطوطة يحيطها واضعها ببالح حرصه وعظيم اهتمامه ويعلق عليها أملاً عريضاً. ولعلك تفهم هذا الأمر منه وتقدره إذا ما وقفت على مقدار الجهد المضني الذي بذله، بشغفٍ وجَلْد، في التحضير لعمله الكتابي، جمعاً للمصادر والمراجع واستغراقاً في قراءتها، قراءة دقيقة متفحّصة، وإذا ما وقفت، أيضاً، على عدد السنوات الكثيرة التي قطعها منكباً، آناء الليل وأطراف النهار، على تحبير صفحات هذا الأثر الأدبي بكل ما أوتي من قدرة على البحث والتقصّي والمقارنة ثم المعالجة بكل ما امتلكت ثقافته الوسيعة من معارف في علوم اللغة العربية وفي مقومات الصناعتين: النثر والشعر.

وبعدُ فإذا تعلم، أنّ صاحب هذا الأثر الأدبي، هو أخي الكبير عبد الرضا صادق لاستقامت، لديك، أدلة الحكم على أحقيته الطبيعية في تسطير هذا التقديم هو نفسه لكونه أدرى بشعاب مكة من الآخرين الوافدين إليها، بلغت ما بلغت صلتهم الرحمية بأهلها فرادى أو جماعات.

أما كيف وسعني، أخيراً، القيام بهذه المهمة المحرجة فذلك أمر لا صلة له بمشيتي الشخصية، من قريب أو بعيد، إنما هو استجابة قهرية لمشيئة القدر المحتوم ليس غير. وحكاية ذلك أنّ أخي عبد الرضا، الذي كان مقيماً في بغداد منذ عقود،

أصيب بداءٍ عُضالٍ أودى بحياته قبل أن تكتحل عيناه برؤية نتاج قلمه مطبوعاً في كتاب لائق به على نحو ما كان يأمل ويتمنى. هذا الواقع المؤلم أملى على أفراد أسرته الصغرى، مسؤولية الحفاظ على مخطوطته من آفات الإهمال أو التلّف أو الضياع، في ظروف العراق الكارثية. وثمره جهد شاق بذلته عقيلته السيدة سلوى أحمد الراوي سلّمت المخطوطة مما كان يتهددها من مخاطر ونقلت إلى بيروت، بحرص شديد ومهارة فائقة ثم وُضعت بين يديّ في نهاية المطاف المؤرّق. وهنا وجدّنتي، مدفوعاً بالوفاء لأخي وبحرصي على الأثر الأدبي القيّم، ليس إلى متابعة المحافظة على المخطوطة فحسب بل إلى العمل الجاد على نشرها في كتاب لائق بها تحقيقاً لأمنية أخي الراحل الغالية. ومن فوري سعيت، في أكثر من اتجاه، إلى أن وُفقت بإبرام عقد ودّي مع الصديق مدير «دار الفارابي» للنشر الأمر الذي وضعني، وجهاً لوجه، أمام واجب أدبي آخر، ألمح إليه مدير الدار برفق، في ضوء خبرته العملية في عالم النشر. وهذا الواجب يدعوني إلى تحرير تقديم للكتاب، لا غنى عنه تعريفاً بالكتاب وصاحبه على جاري العادة المتبعة. فأثرت الاكتفاء بمحاولة التعريف بصاحب الكتاب ليس غير، محاذراً مقارنة ما جاء في متون صفحاته من مسارات الدراسة والبحث والتحليل والاستخلاص يقيناً مني بأهلية الناقد الأدبي على النهوض بهذه المهمة الأدبية بصورة موضوعية لعلمي لا أستطيع القيام بمثلها تأثراً بصلة الرّحم.

وفي صدد التعريف لن أحاول كتابة السيرة الذاتية لأخي بكامل فصولها ولو حاولت لأقعدني العجز عن ذلك لأسباب كثيرة يأتي في مقدمها أنه قضى نحبه، رحمه الله، من غير أن يدون حرفاً واحداً يتصل بسيرة حياته الموزّعة الفصول، في المكان، بين لبنان والعراق ومصر، وفي الزمان بين عام 1918، تاريخ ولادته، وبين عام 1997، تاريخ وفاته، ويأتي، في جملة الأسباب، غياب مجايليه المّطلعين على هذا الجانب أو ذاك من حياته، من جهة، وندرة المكتوب عنه في كتب التراجم، من جهة ثانية. من هنا رأيتني محمولاً على الاكتفاء بالوقوف فقط على المعالم الأساسية، المتيسّرة لي، من سيرته الذاتية التي كانت حافلة بضروب التحديات والمواجهات والإخفاقات والإنجازات. وتوخياً للدقّة رأيت أن أشطر مساحة سيرته الذاتية، من حيث المكان والزمان معاً، إلى ثلاثة أشطر: الشطر الأول: الإقامة في لبنان، والثاني: الإقامة في مصر، والثالث: الإقامة في العراق.

□ المعالم الأساسية للمسيرة الذاتية

الشرط الأول: الإقامة في لبنان

يتفرّع هذا الشرط، من المعالم الأساسية لسيرته الذاتية، إلى فرعين اثنين يختلفان في المكان والزمان. فالفرع الأول منهما يتصل بشؤون الولادة والنشأة الأولى والدراسة الابتدائية ومداه الزمني حوالي السبع عشرة سنة أما المدى المكاني فلا يتجاوز مدينة النبطية ومحيطها القريب وصولاً إلى بلدة الخيام الجبلية: مهد آل صادق في جنوبي لبنان. والفرع الثاني يتصل بمرحلة مرضه العضال وانتقاله، من جرائه، إلى رحمة تعالى. لقد تصرّمت أيام هذه المرحلة، البالغة الصعوبة، في رحاب بيروت، وتحطّطت بقليل، سقف السنتين اللتين كانتا غاصّتين بصنوف المعالجات الطبية التي كانت تجري، بعناية فائقة، في المستشفى حيناً وفي المنزل العائلي حيناً آخر إلى أن وافته المنية، وهو في التاسعة والسبعين من عمره.



● الولادة والنشأة الأولى والدراسة الابتدائية

وُلد عبد الرضا صادق في مدينة النبطية، حاضرة جنوبي لبنان، سنة 1918 وليس 1911 كما ورد، خطأ، في تذكرة هويته اللبنانية، وهو سليل أسرة عريقة معروفة بعلو منزلتها خصوصاً في مجالي الفقه الديني والأدب، الشعر بوجه خاص. والده العلامة الشاعر الشيخ عبد الحسين صادق ووالدته الحاجة زهرة عبد الله.

نشأ عبد الرضا في رعاية والده الذي كان يجمع، في شخصه، مقومات بنيوية لثلاثة وجوه متألفة: وجه العالم الديني الكبير ووجه الأديب الشاعر البارز ثم وجه صاحب النفوذ الاجتماعي الواسع، لقد أسهبت مصادر الترجمة والتأريخ الأدبي، المنشورة في لبنان والعراق، في الحديث المُسند عن المقام البارز للشيخ عبد الحسين صادق على الصعيد الدينية والاجتماعية والأدبية/ الشعرية، نذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر، «مصادر الدراسة الأدبية» ليوسف أسعد داغر (لبنان)، و«القاموس العام» لحنّا أبي راشد (لبنان)، و«ماضي النجف وحاضرها» للشيخ جعفر آل محبوبة (العراق)، و«شعراء الغري» للشيخ علي الخاقاني (العراق)، و«الأعلام» لخير الدين الزركلي (سورية).

في ظل تلك الرعاية الأبوية ترعرعت نشأة الإبن الأولى واغتنت بعناصر النمو

المبكر لا سيما في التوجُّه الأدبي إذ كان يطالع كل ما تقع عليه يده من الكتب ويمعن في قراءة الشعر، وبخاصة شعر والده. من هنا ظهرت عليه، باكراً، علامات موهبة الشعر، تأثراً بشاعرية والده، إذ شرع بنظم مقطوعات شعرية قصيرة وهو دون السابعة عشرة من عمره. إنما لم يحتفظ بشيء من تلك المقطوعات الشعرية الأولى كما لم يحتفظ، لاحقاً، بالكثير من شعره، فذهب معظمه أدراج الرياح. لسوف تأتي على هذا الأمر في الآتي من الكلام، أما الآن فيتعيَّن علينا أن نقف على ما تيسَّر لدينا من جوانب دراسته الأولى. فالصورة العالقة في الذاكرة الجماعية للأسرة تُظهر خطوطاً عامة منها، بعيدة عن الدقائق والتفاصيل، أنَّ التلميذ عبد الرضا أمضى مرحلة الدراسة الابتدائية، بسنواتها الست، في مدرسة النبطية الابتدائية الرسمية التي كانت تُعرف بـ«أم المدارس» في جنوب لبنان نظراً إلى قَدَمِ إنشائها وإلى عُلُوِّ مستوى التعليم فيها. ومن القول المتداول بين كبار السن في الأسرة أن التلميذ عبد الرضا كان في طليعة المتفوقين في دراسته وكان بارزاً في نباهته وسرعة بديهته واجتهاده بحيث كان يسترعي نظر مدرِّسيه ويشير إعجابهم به. ومن كان هذا شأنه في الدراسة فهو خليق بالفوز الباهر في الامتحان النهائي للمرحلة الابتدائية وينال، نتيجة ذلك، الشهادة الابتدائية الرسمية التي كانت تُدعى: «السرتفيكا» في تلك الأيام الغابرة حيث كان يُزفُّ حاملها في احتفالٍ بهيج نظراً لقلَّة حاملها في بيتنا الجنوبية.

لا ريب في أنَّ التلميذ عبد الرضا كان في غاية الفرح والسعادة يومَ فوزه بالشهادة الابتدائية، شأنه في ذلك شأن أمثاله من التلامذة الفائزين. ولكن في الأيام التي تلت ذلك النجاح اجتاحت حالته من الحيرة والقلق، فهو لا يرى في تلك الشهادة نهاية مطافه الدراسي بل يرى إليها معبراً إلى شهادات تفوقها كثيراً في القيمة والمنزلة. إذأ فما السبيل إلى الفوز بتلك الشهادات العالية؟! فالسبيل الوحيد هو في متابعة الدراسة في المرحلتين: المتوسطة والثانوية وصولاً إلى مرحلة الدراسة الجامعية. ولكنَّ ثمة جداراً لا ثغرة فيه تفضي به إلى ذلك السبيل المنشود. فليس في مدينته النبطية غير تلك المدرسة الابتدائية التي غدت، اليوم، وراء ظهره. وليس في الجنوب قاطبةً مدرسة رسمية واحدة للمرحلة المتوسطة فكيف الثانوية؟! فمدارس هاتين المرحلتين لا وجود لها البتة في القطاع العام حيث التعليم مجاني، أما وجودها فمحصري في القطاع الخاص حيث نفقة التعليم باهظة جداً لا قدرة له على تأمينها من قريب أو بعيد. فما العمل إذأ؟؟

لقد أحكم الحصار حول التلميذ الطموح، فليس من فجوة فيه تتسلل منها بارقة أمل. لم تعد المطالعة، برغم عشقه لها، تحمل الرضى إلى نفسه والشعور بالاستقرار، ونفوراً من عُقم البطالة وفسادها، التجأ، مكرهاً، إلى اختيار مهنة عملية مقبولة، ومتوافرة في النبطية، فوقع اختياره على مهنة الحلاقة فذهب، ساخراً من الأقدار، إلى محل جارنا الحلاق حبيب كحيل، صاحب الشهرة الواسعة، وراح يتدرّب، على يديه الخبيرتين، على مهنة الحلاقة وحسبه الله ونعم الوكيل... ولكن ما هي إلا بضعة أشهر حتى استعفى من متابعة ذلك التدريب القسري، غير اللائق بطموحه، وذلك فور انفتاح باب الدراسة أمامه الذي جاء نتيجة حوار أجراه، معه، والده الشيخ فأفضى إلى اتخاذ قرار بالرحيل إلى النجف الأشرف في العراق للدراسة في حوزاتها العلمية، تبعاً، للنهج المتبع في الأسرة تاريخياً. وبترحيب حار استقبل هذا القرار وياشر، فوراً، في إعداد العدة للرحيل فتلك فرصة أتاحت له عليه أن يهتبلها فلعلها تروي ظمأه إلى الدراسة العلمية ولو تأمنت له في الصين، فكيف إذا ما تأمنت له في بلد عربي ليس بعيداً، إلى ذلك الحد، وفي مدينة علمية عريقة هي بمنزلة المهد الثاني لأسرته. ففي حيّ معروف من أحياء النجف هو حيّ «المشراق»، تملك الأسرة منزلاً قديماً أقام فيه والده وأجداده سعياً إلى تلقّي علومهم الدينية في حوزات النجف الشهيرة وثمة مارسوا، لاحقاً، التدريس في غضون الحقب المنصرمة أما في زمنه، وقتئذٍ، فكان يقيم، في المنزل النجفي، أخوه الكبير العلامة الشيخ محمد تقي صادق الذي كان يمارس التدريس العالي ويشرف على رعاية أسرته وتربية أبنائه وسيكون هو واحداً منهم، له ما لهم وعليه ما عليهم، فاطمأن قلبه لذلك وانتعشت آماله بعد ذبول...

وهكذا ارتسمت أمامه الطريق التي تقوده إلى تحقيق حلمه في متابعة الدراسة العلمية إرواءً لعطش مستعر في الصدر وضماناً لمستقبل في مستوى طموحه. وفور اكتمال عدة السفر تزوّد بوصايا والده وبركته، وتزكّي بحنان والدته ودعائها، ثم أخذ طريقه إلى العراق مروراً بسورية في رحلة طويلة شاقة، هي الرحلة الأولى إلى الخارج التي يقوم بها في حياته. ولكن شعوراً عميقاً في داخله كان يهون عليه الأمر ويخفف من عناء السفر ومشقة الطريق. تولّد ذلك الشعور من يقينه بأنه واصل إلى تحقيق مبتغاه لا محالة ولا بدّ من صنعا وإن طال السفر كما قالت العرب. و«صنعا» هي مدينة الإمام علي، سلام الله عليه، حيث الحوزات العلمية وحلقات الدراسة العالية ومتديبات الأدب والشعر وحيث الأسس الوطيدة التي ستنهض عليها عمارة المستقبل...

الشطر الثاني: الإقامة في العراق

يتفرّع هذا الشطر، زمنياً، على مرحلتين اثنتين تفصل بينهما مرحلة الإقامة في مصر. فالمرحلة العراقية الأولى كانت منبسطة على مكانين اثنين: النجف الأشرف أولاً والبصرة ثانياً وبلغ مداها الزمني عشر سنوات أو نحوها.

● المرحلة العراقية الأولى

أولاً: الإقامة في النجف

حظّ رحاله أخيراً في النجف الأشرف (عام 1935)، عقب سفر مضمّن طويل. بيد أنه لم يُلاقِ أي مشقّة تُذكر لدى وصوله إليها، كما يلاقي، عادةً، طلبة العلم الجدد القادمون إليها من شتى أنحاء العالم الإسلامي، فقد وجد في استقباله، لحظة الوصول، أبناء أخيه فأخذه بالأحضان وأشبعوه ثمناً وساروا به، فرحين، إلى منزلهم حيث استقبله أخوه العلامة الشيخ محمد تقي مرحّباً به وحامداً الله على سلامة وصوله ثم أمطره بالأسئلة عن حاله وأحوال الأسرة في لبنان وبخاصة عن حال الوالد فشكره وطمأنه عن حال الوالد وعن أحوال بقية أفراد الأسرة.

وفي اليوم التالي، مباشرة، بدأت الخطوات الأولى في مسيرة الدراسة. لقد أشرف أخوه الشيخ، شخصياً، على اختيار الأساتذة الفضلاء له، وهم من أصحابه المقربين، فشرع يدرس عليهم، تبعاً وفق تخصصهم، علوم الفقه والأصول والمنطق والأخلاق وعلم الكلام، وعلوم اللغة العربية والبيان والمعاني. وكان في مقدّم هؤلاء الأساتذة العلماء: الشيخ محمد رضا المظفر، الشيخ محمد طاهر الشيخ راضي، السيد محمد باقر الإحسائي، الشيخ محمد تقي الظالم، الشيخ عباس الرميثي والشيخ حسين الحلّي. ولم يلبث أن سلك الطريق إلى النوادي الأدبية التي كانت تحفل بها النجف وتتباهى، وقد ألف التردّد إلى «منتدى النشر» الذي كان يشرف عليه العلامة الشيخ محمد رضا المظفر: صاحب الفضل في جعل «المنتدى» معهداً جامعياً معترفاً به من قِبَل السلطات الرسمية المختصة في الدولة العراقية. وفي سياق الدراسة العلمية، التي عكف عليها، بجدّ ونشاط، في شتى عناوينها، لم يهمل نزعتَه الأدبية بل وجد في دراسته العلمية المتنوعة وفي اختلافه إلى الأندية الأدبية، ما عزّز لديه تلك النزعة وعمل على تنميتها وفتح الآفاق أمامها فانطلق صادقاً بالشعر الأصيل العذب وبالحديث الغنيّ الممتع فلفت الأنظار إليه في الوسط الأدبي وذهبت له، فيه، سمعة

طيبة واحتلّ منزلة مرموقة. واعترافاً بموهبته الشعرية وتقديراً له بادرت الأندية والمجالس الأدبية في النجف إلى دعوته، بين حين وآخر، إلى إلقاء مختارات من شعره من على منابرها وإجراء حوارات معه تدور حول الأدب بعامة والشعر بخاصة. ولنقرأ، هنا، ما جاء في كتابات عارفيه تصويراً لمكانته المميّزة تلك وهو في حدود العشرين من عمره. فقد جاء في «شعراء الغري» ما نصّه: «اختلف على كثير من النوادي الأدبية التي تعرف في أسرته المكانة السامية في العلم والأدب فامتزج بأعضائها ونال إعجابهم...»⁽¹⁾

وجاء في «ماضي النجف وحاضرها» ما نصّه: «اختلف على نوادي الأدب واختلط برجالها ونظم الشعر، شأن أسرته، فكان من الشعراء المجيدين، وشعره قوي التركيب، جزل اللفظ، سامي المعنى»⁽²⁾.

وعلى الرغم من تلك المنزلة التي احتلّها في النجف فإنّ طموحه كان يحلّق بعيداً وكان صدره يضيق بتلك الطرق القديمة المتبعة في عملية التدريس إضافة إلى أن نفسه تميل إلى غير الدراسة الدينية وملامح هذا الميل راحت تظهر، تباعاً، لأبناء أخيه الشباب ولأصدقائه المقربين. وهو منذ البداية لم يعتمر العمّة، شأن غيره من طلبة العلم، بل اكتفى بارتداء الحظّة والعقال على رأسه واستمرّ على هذا الوضع في المجتمع النجفي المتشدّد إلى أن حدث تطوّر في سياق حياته اقتضاه مغادرة النجف إلى غير عودة إليها إلاّ في زيارة عابرة. أما كيف حدث هذا التطوّر وعن أي جديد أسفر فهناك جملة روايات مختلفة لا أرى داعياً إلى الوقوف عند كل منها بل أكتفي بالوقوف عند واحدة منها تشكّل الخلاصة الجامعة للعناصر الأساسية وهي أنّ قراراً رسمياً صدر عن وزارة المعارف العراقية قضى بتعيين عبد الرضا صادق أستاذاً في التعليم الثانوي وبإلحاقه بمدرسة ثانوية أهلية في مدينة البصرة.

وقد فاتني أن أشير، سابقاً، إلى أنّ عبد الرضا صادق قد استحصل على بطاقة الهوية العراقية في مستهل إقامته في النجف وذلك دون أي مشقّة أو عناء نظراً لوجود

(1) راجع «شعراء الغري» لعلي الخاقاني، الجزء الخامس، المطبعة الحيدرية النجف 1954، ص404.

(2) راجع «ماضي النجف وحاضرها» تأليف الشيخ جعفر آل محبوبة، دار الأضواء، الجزء الثالث، بيروت، 1986، ص557.

أرومة لآل صادق في سجلات الأحوال المدنية العامة التابعة لوزارة الداخلية في العراق.

وتأسيساً على هذا الواقع الإداري الرسمي حظي عبد الرضا صادق، بسهولة ويسر، بالحصول على بطاقة الهوية العراقية باعتباره مواطناً عراقياً بالجنسية وليس بالتجنس.

ثانياً: الإقامة في البصرة

غادر عبد الرضا النجف، مطلع عام 1942، قاصداً البصرة عقب تسلمه قرار تعيينه أستاذاً ثانوياً في إحدى مدارسها الأهلية. كان وداع الأهل والأصدقاء في النجف مؤثراً للغاية. فالسنوات السبع، تقريباً، التي أمضاها في رحابها كانت مكتظة ليس بوجوه الدرس والتحصيل العلمي والأدبي فحسب بل كانت مكتظة، أيضاً، بجملة مكثفة من العلاقات الاجتماعية والأدبية والثقافية بوجه عام والعلاقات الإخوانية الحميمة بوجه خاص.

أما لماذا ألحق بمدرسة أهلية وهو معين في ملاك وزارة المعارف فيعود أمره إلى نهج وطني، كانت تعتمده الدولة العراقية لمساعدة المدارس الأهلية بمعلمين رسميين، من ذوي الكفاءة والخبرة، هذا من جهة، ومن جهة ثانية لتعزيز التوجُّه الوطني العام في هذه المدارس بصرف النظر عن انتماءات المشرفين عليها الاجتماعية.

وما أن وصل إلى البصرة حتى بدأت مرحلة جديدة من مراحل حياته. فالبصرة، التي كانت تحتل مكانة عالية في التاريخ العربي الإسلامي الزاهر، تمتعت بمنزلة مرموقة في دولة العراق الحديثة. وقد تميّزت بسمة التنوع الاجتماعي والتعدد الثقافي إضافة إلى كونها بيئة خصبة للإبداع الأدبي والشعري والفني. من هنا وجد فيها عبد الرضا ما تشتهي نفسه وما تتطلبه توجُّهاته الأدبية والثقافية والتربوية.

أما في الثانوية الأهلية التي ألحق بها، من قِبَل وزارة المعارف، فقد طالعه جوٌّ مؤاتٍ سواء في مستوى المدرسة الراقي أم في طبيعة العلاقة الأليفة بين أفراد الأسرة التعليمية أم في مستوى الطلاب الاجتماعي الذي يفصح عن انتماء أغلبهم إلى الطبقة المتوسطة. لشدّ ما أسعده ذلك الجوُّ الملائم ففي رحابه سرعان ما تزايل عنه شعوره بالغربة وتبدّد خوفه من مخاطر الوحدة، فقد وجد في زملائه إخوان صفاء ومودّة وفي أعضاء الهيئة الأهلية المشرفة على المدرسة أصدقاء تباروا في تقديم المساعدة له سواء في استئجار منزل ملائم له، على وجه السرعة، أم في تسهيل أمور إقامته في البصرة وتأمين حاجاته على أكثر من صعيد.

لم يعد ثمة ما يعيق حركته في وضعه الجديد فاندفع، متحرراً من الضغوط المعنوية

والمادية، في اتجاهات ثلاثة: تعزيز مكانته في المدرسة بأداء واجبه التعليمي على خير وجه، أولاً، وتوسيع دائرة علاقاته الاجتماعية والأدبية انطلاقاً من موقع المدرسة ثانياً، وتخصيص وقتٍ كافٍ لتنمية معارفه وتطوير قدراته الأدبية والشعرية ثالثاً. وما هي إلا سنة مضت عليه حتى حقق إنجازات مهمة في مجالات الاتجاهات الثلاثة، ففي المدرسة بات مضرب المثل في إتقانه تعليم اللغة العربية والأدب العربي وفي المحيط الاجتماعي الأدبي اتسعت دائرة أصدقائه ومعارفه كما تعمقت معرفته بالبصرة إنساناً وتاريخياً ومكاناً وعمراً. أما في مجال الأدب والشعر فقد رأى نفسه يسابق الزمن في عملية القراءة والكتابة وهذا ما أنعش الإحساس لديه بحاجته إلى الدراسة الأكاديمية في جامعة محترمة. من هنا أخذ يرسم الخطة العملية لمشروع عمره بادئاً باتخاذ قرار حاسم يلزمه ادّخار أجزاء من رواتبه الشهرية لكي يؤمّن الشرط المادي الذي يستدعيه، بالضرورة، إنجاز هذا المشروع... لم يتباطأ في اتخاذ الخطوات الأولية بل بدأ يرسل بعض الجامعات المعروفة في مصر. وفي ضوء الردود التي تلقّاها من إدارات تلك الجامعات اختار الانتساب إلى المعهد الجامعي المسمّى «دار العلوم»، وهو معهد، في القاهرة، معني، بوجه خاص، باللغة العربية وآدابها، وإلى هذه الغاية تتوق نفسه وتتوجّه مؤهلاته. وما أن حظي بالقبول في هذا المعهد الجامعي حتى تقدّم بطلب إلى وزارة المعارف العراقية متمنياً عليها وضعه خارج الملاك طوال المدة التي تستغرقها الدراسة الجامعية. وسرعان ما تلقى من الوزارة قراراً بالموافقة على الطلب. وهكذا وجد نفسه أمام فرصة جديدة كانت حلماً عزيزاً من أحلامه الوردية الكثيرة.

... وفي نهاية السنة الدراسية (1944-1945) ودّع زملاءه في المدرسة، وأعضاء الهيئة الأهلية المشرفة عليها، وداعاً حاراً مؤثراً، ثم غادر البصرة التي احتضنته بصدرها الدافئ ثلاثة أعوام حافلة بالهناءات والمكتسبات الأدبية والثقافية والخبرات التربوية والاجتماعية.

الشرط الثالث: الإقامة في مصر

قبيل افتتاح السنة الدراسية في الجامعات المصرية (1945-1946) وصل عبد الرضا إلى القاهرة ونفسه مفعمة بالأمال والأسئلة وعزيمته متعقدة على مواجهة كل الصعاب. هي الزيارة الأولى له لمصر ومحفظته خاوية من عناوين لأصدقاء فيها أو معارف. بيد أن ذاكرته عامرة بفصول مشرقة من تاريخ مصر العريق وبالرائع المتألق من

أدبها وشعرها وفنونها. فهو يحفظ عن ظهر قلب الكثير من أبيات أحمد شوقي وخليل مطران وحافظ إبراهيم ويستشهد، في سياق حديثه وكتابه، بالكثير من أفكار وآراء طه حسين وعباس محمود العقاد وموسى سلامة وإبراهيم عبد القادر المازني وأحمد أمين وأحمد حسن الزيات وتوفيق الحكيم وأضرابهم من مفكرى مصر وأدبائها الكبار. وكان، منذ شبابه الأول، شديد التعلق بالحركة الأدبية المحتمدة في القاهرة وشديد التوق إلى زيارتها والتمتع برؤية آثارها التاريخية وإلى مقابلة من يسعده الحظ بمقابلته من كتّابها وشعرائها. وها هي الفرصة الذهبية قد سنحت فما عليه إلا أن يغتنمها ويرتوي من مصر حتى الشمال. لقد عزم على أن يستثمر كل وقته في الشأن القادم من أجله، أي الدراسة الجامعية، وفي الشؤون الأخرى المتعلقة بها أشواقه وطموحاته. وفور استقراره في أحد الفنادق المتواضعة بدأ مساعيه بزيارة «دار العلوم» فالتقى هناك الموظفين الإداريين المسؤولين عن شؤون الطلبة الجدد فاستمع إليهم وقدم لهم ما هو مطلوب منه من أوراق ثبوتية ومن نفقة تسجيل ثم استعان بهم في العثور على مسكن قريب من «الدار» ومقبول لديه ببدل إيجاره. وفي صباح اليوم الأول من السنة الدراسية جاء باكراً إلى معهده، والسعادة تملأ صدره وتلألأ في عينيه، وانطلاقاً من ذلك اليوم السعيد بدأت مسيرة دراسته الجامعية. حلم عمره المعثوق. ومع الأيام أخذت تتشكّل علاقته الطيبة بزملائه الطلاب القادمين من جهات مختلفة في داخل مصر ومن خارجها كالعراق مثلاً. ومن طبيعة الأمور أن تنشأ تلك العلاقة على غير مستوى واحد بل على جملة من المستويات المشتقة من الاختلاف في الطبائع والأمزجة وفي المستوى الاجتماعي والثقافي. وأسبوعاً بعد أسبوع راحت تتوطّد علاقته بأساتذته وقد ارتقى بعضها إلى مستوى الصداقة ما أشاع الطمأنينة في قلبه وعزّز الثقة لديه بنجاح مشروعه الدراسي. في ضوء ذلك رأى أن اختياره لمعهد «دار العلوم» كان اختياراً صائباً لا سيما في إيلاء المعهد للغة العربية وآدابها اهتماماً أساسياً جاداً.

وخارج المعهد كانت القاهرة، مشرعة الأبواب والنوافذ أمامه، بكلّ مكتباتها وأنديتها ومتاحفها ومسارحها ودورها السينمائية وبكلّ ناسها وعمرانها وحركاتها الثقافية والاجتماعية والسياسية. كانت القاهرة عالماً زاخراً بكلّ ما يجتذب البصر ويسترعي البصيرة ويستثير المشاعر والأفكار. لم يكن عبد الرضا في عالمها سائحاً عابراً بل كان باحثاً منصرفاً بكلّيته إلى الاستكشاف والاستطلاع والاستفادة والاستمتاع خصوصاً في مجالات الأدب والشعر واللغة والثقافة بشتى أبعادها وتجلياتها. وكان حين يأتي إلينا في لبنان صيفاً لا يحدثنا، في الأسرة، إلا عن مشاهداته المتنوعة في القاهرة وعن

مقابلاته فيها لوجوه إبداعية في الأدب والشعر والفن وعن زيارته للأندية الثقافية والمتاحف والمكتبات العامة والخاصة، لا سيما معروضات الكتب جِذاءً جدار حديقه الأزيكية، إضافة إلى ترؤده إلى المسارح ودور السينما. وكان أشد ما يمتعنا في حديثه العذب توصيفه الدقيق لمكونات عالم القاهرة ولمراحل دراسته في «دار العلوم» متوقفاً، بين فينة وفينة، عند حادث طريف تعرّض له، هنا، أو مشهد ساخر طالعه هناك، أو «نكته» مصرية سمعها هنالك، فيستغرق في الضحك الصادح ونستغرق معه هائنين فرحين...

لقد كان محدثاً بارعاً فسرعان ما يجتذب إليه مستمعيه سواء بأسلوبه الممتع أم بغزارة معلوماته أم بكثرة استشهاداته خاصة إذا اتصلت بالشعر أو اللغة. وفي سياق حديثه أتى، ذات يوم، على ذكر البعثة الدراسية التي كانت توفدها وزارة المعارف العراقية إلى مصر وكيف تعرّف على أفراد منها زملاء له في «دار العلوم». فكاشفوه بأمر انضمامهم إلى البعثة فسارع إلى الاتصال بصهره السيد صدر الدين شرف الدين، صاحب جريدة «الساعة»، وبأصدقاء له في العراق على صلة بذوي النفوذ، هناك، فأسفرت مساعيهم الخيرة، لدى وزارة المعارف، عن صدور قرار بإلحاقه بالبعثة الدراسية العراقية في القاهرة، الأمر الذي أفرحه للغاية، إذ غطى الإلحاق الجانب الأعظم من نفقاته الدراسية في مصر تحت إشرافه ودراسته.

أربع سنوات متتالية أمضاها دارساً مجدداً في «دار العلوم» وباحثاً متعمقاً في عالم القاهرة. وفي ختامها نال إجازة جامعية في اللغة العربية وآدابها مشفوعة بتقدير أساتذته وإعجابهم بمستواه الأدبي واللغوي. فأشاع ذلك الغبطة في نفسه وعزز أمله بالمستقبل والثقة بنفسه.

وإذ حان موعد عودته إلى العراق، حيث موقعه التعليمي ما برح محتجزاً له كأستاذ ثانوي، رأى من الضرورة، أن يستزيد، في القاهرة، علماً ومعرفةً في الشأن التربوي، وفي القاهرة معاهد وكليات موقوفة على هذا الشأن، وباتت على مستوى عالٍ من التطور العلمي والاعتناء بالخبرة، وما أن اطمأن إلى بقائه في البعثة الدراسية العراقية حتى التحق بـ«معهد التربية العالي» حيث أمضى فيه سنتين مشبعين بالدرس والبحث والوقوف على أحدث المناهج التربوية. وفي نهاية المطاف العلمي، على الصعيدين الأدبي - اللغوي والتربوي، قفل راجعاً إلى العراق، مروراً، ببلبنان، في صيف 1951، وفور وصوله إلى بغداد راجع الإدارة المختصة في وزارة المعارف، مقدماً

إليها نسخاً مصدّقة عن شهاداته العلمية، فألحقته، فوراً، في ثانوية الكرادة في بغداد بصفة معاون مدير. وانطلاقاً من تلك السنة المدرسية (1951-1952) بدأت مسيرة جديدة، في حياته التعليمية، اتّسمت بالنشاط التربوي والأدبي البالغ الحيوية والجدوى. فتربوياً، مارس التعليم الرسمي في ثانوية الكرادة أولاً، وثانياً في ثانوية الشعب بالكاظمية وثالثاً وأخيراً عُيّن مديراً لثانوية بيوت الأمة المسائية في الكاظمية، إضافة إلى ذلك مارس التأليف المدرسي في اللغة والأدب، للمرحلتين المتوسطة والثانوية، كما تولّى التدريس في مؤسسات تعليمية خاصة أبرزها: «الثانوية الأميركية للبنات» في حي المنصور ببغداد، حيث كان له فيها منزلة مميّزة وتركت آثارها عليه، لاحقاً، بصورة تتصل بحياته الخاصة. أمّا أدبياً فشرع يكتب في المجلات والصحف، العراقية واللبنانية، مقالات نقدية وبحثية وينشر الجديد من شعره.

ولعلّ من المفيد أن نشير، هنا، إلى أنّ رحلته الدراسية إلى مصر قد ورد ذكرها، على تفاوت في الاستفاضة والدقّة، في ثلاثة مراجع هي: «شعراء الغري» و«ماضي النجف وحاضرها» و«مستدركات أعيان الشيعة». وفي ضوء المقارنة بينها، جميعاً، تميّز النص الوارد، في «المستدركات»، بالدقّة الأقرب إلى صورة الواقع الحقيقية حيث جاء فيه حرفياً، أنّ عبد الرضا صادق: «اختير للانضمام إلى بعثة دراسية أوفدتها وزارة المعارف العراقية للإلتحاق بكلية «دار العلوم» في القاهرة، وهي من المعاهد الجامعية المختصة بتخريج مدرّسين للغة العربية وقد انتمى بعدها إلى «معهد التربية العالي» ف قضى فيه سنتين ثم عاد إلى العراق فعُيّن مدرّساً في المدارس الثانوية وظلّ في عمله حتى إحالته على التقاعد...»⁽³⁾.

● المرحلة العراقية الثانية

بدأت هذه المرحلة منذ تاريخ عودته إلى العراق، من مصر مروراً بلبنان، في أواخر صيف 1951، وانتهت في عام 1994، تاريخ مغادرته العراق إلى الأردن فإلى لبنان طلباً للمعالجة من المرض العضال الذي ألمّ به وأقعده عن الحركة.

(3) راجع «أعيان الشيعة - المستدركات» للسيد حسن الأمين، دار المعارف للمطبوعات، بيروت 1997، ص 89.

لقد أمضى سحابة هذه المرحلة الثانية في بغداد لم يغادرها إلا للاصطياف، بين أهله، في لبنان، بين صيف وآخر. كان يوزع وقته، إبان تلك المرحلة، بين ممارسة التعليم في القطاعين: العام والخاص وبين الكتابة سواء في التأليف المدرسي أم في النقد الأدبي وفي البحث اللغوي والفكري وفي كتابة الشعر. ففي التأليف المدرسي برز في تصنيف كتب اللغة والأدب للمرحلتين: المتوسطة والثانوية، أما في الكتابة الشعرية والنقدية والبحثية فنشر في المجلات العراقية واللبنانية وفي الصحف العراقية اليومية.

لعلّ أبرز كتاباته النقدية تلك المقالات التي نشرها، تبعاً، في الصحف العراقية منتقداً، بقسوة، أفكار ومقولات عالم الاجتماع الدكتور علي الوردي وقد جمعها أخيراً في كتاب مستقل أسماه «سوفسطائية للبيع». «وكان - حسب الكاتب العراقي إبراهيم الحيدري - من أوائل من أصدر كتاباً في نقد أفكار الوردي هو عبد الرضا صادق في كتابه «سوفسطائية للبيع» وهي مجموعة من المقالات والملاحظات حول تفكير ومنهج الوردي الذي صدر ببغداد عام 1956 واتهم آراءه وأفكاره بأنها سوفسطائية، كما وصفه بالمنافق تارةً وبالمخاتل تارةً أخرى...» وانتهى بالقول: «إنّ كتب الوردي كلها (التي صدرت قبل ثورة تموز 1958) لا تصنيف جديداً إلى تفكير مثقف، إذ ليس فيها سوى التهريج والمخادعة»⁽⁴⁾.

وإذ نورد هذا الاستشهاد، هنا، فما قصدنا إلا التذليل على إسهام عبد الرضا في الحركة الأدبية النقدية التي كانت ناشطة في العراق وفي غمرتها كان ينشر مقالاته النقدية وقصائده الشعرية في جريدة «الساعة» بخاصة وفي جريدة «اليقظة» بين حين وآخر. كما أسهم في الحركة الأدبية في لبنان حيث كان ينشر كتابات نقدية في مجلة «العرفان» التي كانت تصدر شهرياً في صيدا، عاصمة جنوب لبنان، وينشر كتابات بحثية في مجلة «الألواح» التي كانت تصدر شهرياً في بيروت. ولعلّ أبرز ما نشره في «العرفان» تلك المقالات النقدية المتبادلة بينه وبين الناقد الأدبي والمؤرخ الشيخ علي الزين التي كانت تتمحور حول شعر المغفور له والده العلامة الشيخ عبد الحسين صادق. وقد أودع الشيخ علي تلك المقالات بين دفتي كتابه الموسوم بـ«مع الأدب العاملي - دراسة ونقد وتحليل»، الصادر في بيروت عام 1947.

وإشادةً بالمنزلة الأدبية والشعرية العالية، التي احتلّها عن جدارة، كتب مترجموه ومقدموه نصوصاً جديرةً بالتوقّف عندها، على قلّتها، ومنها نقتطف ما يلي:

(4) إبراهيم الحيدري، علي الوردي، شخصيته ومنهجه وأفكاره الاجتماعية، منشورات دار الجميل، كولونيا (ألمانيا) 2006، ص 276.

- جاء في نص الشيخ علي الخاقاني: «إنَّ عبد الرضا صادق أديب نابِه الذِكر، مليح السُّبك، رصين التعبير، جزل اللفظ، رقيق المعنى، وشعره من الطراز الجيد الذي يعرب عن روحه المرح وذهنه الحاد وأسلوبه الأخاذ...»⁽⁵⁾.

- وجاء في نص الشيخ جعفر آل محبوبة: «نظم الشعر، شأن أسرته، فكان من الشعراء المُجيدِين، وشعره قوي التركيب جزل اللفظ سامي المعنى ونشر كثيراً منه في الصحف والمجلات العراقية وغيرها وله لياقة ولباقة...»⁽⁶⁾.

- وجاء في ترجمة السيد حسن الأمين له: «كان شاعراً متين الديباجة، عذب الأسلوب، وناثراً في الطليعة من كتّاب جيله ومفكّريه، ترك الكثير من الآثار شعراً ونثراً، وهي مما كان ينشره في المجلات والصحف العربية على أن شعره لم يُجمع في ديوان مطبوع مستقل»⁽⁷⁾.

- ثم جاء في تقديم بمجلة «الألواح» اللبنانية: «هو أديب تستقيم له ملكته وتستجيب إليه أدواته. صمت طويلاً. وها هو يخرج من الصمت بعد أن عمّق أغواره ووسّع آفاقه بمعاناة للدراسة والاطلاع الشخصي جدّ دائبة. وإنا إذ نقدمه - وهو من قبل كاتب وشاعر ننتظر آثاره بشوقٍ وحبٍ نعتز أن يكون من أركان «الألواح» وأقلامها الثرية»⁽⁸⁾.

يبقى، في هذا الصدد، أن نشير إلى المكانة المرموقة التي بلغها في مجال اللغة العربية حيث كان مرجعاً يعاد إليه إذا ما استعصت مسألة لغوية على أحدٍ من زملائه ومعارفه. من هنا جرى اختياره، مرجعاً لغوياً، في «المجمع العلمي العراقي» كما جرى اختياره مشاركاً في تأليف كتب تدريس اللغة العربية وقواعدها في عموم مدارس العراق الرسمية.

(5) راجع «شعراء الغري» لعلي الخاقاني، الجزء الخامس، المطبعة الحيدرية، النجف 1954، ص 405.

(6) راجع «ماضي النجف وحاضرها» للشيخ جعفر آل محبوبة، الطبعة الثانية، دار الأضواء، بيروت، الجزء الثالث، 1986.

(7) راجع «أعيان الشيعة - المستدركات» للسيد حسن الأمين، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، 1997، ص 89.

(8) راجع مجلة «الألواح» لصاحبها صدر الدين شرف الدين، العدد التاسع، السنة الأولى، بيروت، 1 كانون الثاني 1951، ص 13.

□ الوضع العائلي

نقصد، هنا، بالوضع العائلي وضع عائلته الصغرى التي أسسها في العراق ليس غير. فهو قد تأهل من الأنسة سلوى الراوي سنة 1962. وهي ابنة السيد أحمد الراوي الذي شغل مناصب عالية في إدارة الدولة العراقية في الحقبة الملكية، منها سفارة العراق في لبنان. وقد كانت تلميذته في «الثانوية الأميركية للبنات» في بغداد ثم تابعت دراستها العالية، فور تخرجها في تلك الثانوية، فنالت شهادة الماجستير بتفوق في اللغة الإنكليزية فعُينت معيدة في جامعة بغداد.

لقد أنجبا إيناً وإينة، هما: محيي الدين، الذي وُلد في بغداد أواخر الشهر الثاني عشر من عام 1964 ولُبنى، التي وُلدت في بغداد أواسط الشهر التاسع من عام 1974.

□ الوفاة

في ظروف العراق المحاصر، حصاراً مُحكماً، أصيب بمرض عضال عزّت معالجته في العراق فانتقل إلى عمان مع أسرته حيث تابع العلاج دون جدوى فانتقل إلى بيروت حيث أدخلناه، فور وصوله إلى المطار، مستشفى الجامعة الأميركية وذلك في 19/9/1995، وبقي فيها تحت المعالجة المشددة قرابة الثلاثة أشهر نُقل في إثرها إلى منزل أهله في بيروت حيث استمرّ خاضعاً للمعالجة، مع انتقال إلى المستشفى بين حين وآخر، إلى أن وافته المنية فارتحل إلى رحمة الله الواسعة، في 18/6/1997، ودُفن في مقبرة النبطية بالقرب من ضريحي والده ووالدته طاب ثراهم جميعاً.

□ تداعيات

... إن أنسَ فلا أنسى، ما كنت أسمعُه منشداً، وهو مسجّي في سريره الطّبي، أبياتاً شعرية، من محفوظاته. كان ينشدها بصوت متوتر شجي، كأنما كان يخاطب بها نفسه:

يا شيخُ لماذا لا تقِفُ
فأجابَ بصوتٍ يرتجِفُ
دَمِيَّتْ رِجْلاكِ مِنْ الرُّكُضِ
الأرضُ تَسِيرُ على الأرضِ

يا شيخ، شجاني ما قلت وزرغمت، بصدري، آلامسك
 من أنت؟ أجاب أنا أنت أنا ذاك تمشي قدامك
 ... كنت أجدني، وأنا أستمع إليه منشداً، بحزن بالغ، هذه الأبيات الشعرية، لكان
 نرفاً ينفجر في قرارة صدري وكان سيلاً من الدمع ينحس مأسوراً خلف بياض عيني
 فاستحضر في بالي مقطعاً لاذعاً كالجمر من رسالة بعث بها إليّ، وهو في عمان قبل
 نقله بالطائرة إلى بيروت، عاجزاً عن الحركة:

«في غمار الضباب الكثيف نحيا هنا في هذا البلد المسكين، كنت أظن أن إقامتي،
 هنا، لا تتجاوز الأسبوعين في أكثر تقدير ثم طالت وطالت إلى ما يزيد على نصف
 عام بطوله وعرضه وعمقه...»

إنّ الغربة الموجهة تمسك بخناقنا هنا... ضاع العمر يا أخي... ضاع... وقبل أن
 تغرورق عيناك بالدموع أودّعك، بحفظ الله، مردداً قول الشاعر:

واذكرونا مثل ذكرانا لكم رُبّ ذكرى قرّبت من نرحا
 واذكروا صبباً إذا غنى بكم شربّ الدمع وعاف القدحا...»



(عمان 12 / 4 / 1995)

مركز تحقيقات كويتية لدراسات اللغة العربية

□ مؤلفاته

- «سوفسطائية للبيع» كتاب نقدي صدر ببغداد 1956.
- كتب مدرسية في اللغة العربية وآدابها لمرحلتى المتوسطة والثانوية في العراق.
- مجموعة شعرية قيد الجمع فالنشر.
- نشر الكثير من المقالات والدراسات والأبحاث والقصائد في المجلات
 والصحف العربية أبرزها مجلة «العرفان» و«الألواح» في لبنان وجريدة «الساعة» في
 العراق.

وأخيراً إذ نُعرب عن أعمق مشاعر الحزن والأسى على فقدانه نأمل أن نوفق إلى
 جمع ما نشر من كتاباته النثرية والشعرية الكثيرة وفاءً لذكراه العطرة وخدمةً للغة الضاد
 وتراثها الأدبي. وذلك على نحو ما قمنا به من إشراف على تدقيق ونشر ما خلفه، لنا
 مخطوطاً، من أثر أدبي كبير في هذا الكتاب اللائق به تحقيقاً لأمله الغالي آمين أن

يحظى هذا الكتاب الأدبي بالقبول الحسن في الأوساط الأدبية العربية وخصوصاً تلك الأوساط المعنية بالأدب الحديث في العراق.

واستطراداً نعود إلى ما ذهبنا إليه من قول في شأن هذا التقديم لنؤكد، مرة ثانية، أنه جاء، برمته، وقفاً على التعريف، المتيسر، بالكاتب، لا غير، دون أن نقارب، به، مضمون الكتاب بكلمة أو إشارة.

وبعد فلعلّ أبلغ وأثمن ما نختم به التقديم، من خارج لغته، ثلاث ملاحظات نقدية، باللغة الدلالة، في شأن المضمون، نقتبسها، حرفياً، من متن المقدمة التي استهلّ بها المؤلف صفحات كتابه الحاضر، بين دفتيه، حصاد عمره المشر.

هذه الملاحظات الثلاث، في اعتقادي، جاءت معبرة، بإيجاز بليغ وأمين، عن موقف المؤلف من موضوع كتابه الذي أعدّه، في الأساس وقبل أن يذهب به بعيداً في العمق والشمول، كمشروع رسالة جامعية عليا، في جامعة القاهرة، تحت إشراف أستاذه الدكتور الدسوقي⁽⁹⁾.

ونظراً لما تُفصح عنه، بجلاء ودقّة، هذه الملاحظات من رأي، مختصر مفيد، يطلقها الكاتب في موضوع كتابه، وجدّتي مسوقاً، بشغف وحماسة، إلى جعلها خاتمة لتقديمي، المتواضع، ناطقةً بلغة، هي لغة الكاتب وليست لغة المقدم، ومفضيةً إلى

(9) الأستاذ الدسوقي هو الدكتور عمر الدسوقي، الأديب المصري المعروف، صاحب المؤلفات الأدبية الجمة، والأستاذ الجامعي البارز الذي تتلمذ عليه عبد الرضا صادق وسرعان ما نشأت علاقة مودة بين الأستاذ وتلميذه مهّدت الطريق إلى إشرافه، بحرص شديد، على الرسالة الجامعية العليا التي أثار الأستاذ أن تتمحور حول الأدب الحديث في العراق مع التركيز على دور الأدباء الشيعة في ذلك. ربما جاء هذا الإيثار من استغراق الدكتور الدسوقي، وقتئذٍ، في تتبّع حركة الأدب العربي الحديث في زمنه، بلليل ما قدّمه للمكتبة العربية من مؤلفات قيّمة كان أبرزها كتابه: «في الأدب الحديث» بجزأيه الصادر عام 1948. أما طلب التركيز على دور الأدباء الشيعة فمتأتّ من رغبة الدكتور الدسوقي في الوقوف على حقيقة هذا الدور، من معرفة الأستاذ بهوية تلميذه المذهبية ويدرسته في جامعة النجف الدينية. وإني لأذكر اليوم، بوضوح، أن أخي عبد الرضا قد أطلعنا على هذا الأمر، في سياق حديثه عن مسيرة دراسته الجامعية في القاهرة، خلال زيارته لبنان لقضاء فصل الصيف بين أفراد أسرته في النبطية (جنوبي لبنان).

مقاربة مضمون الكتاب، وإن بالإشارات الدالة، بخلاف ما التزمته من موقف الاكتفاء بتعريف الكاتب ليس غير. والملاحظات النقدية الثلاث هي:

- الملاحظة الأولى:

«.. ولكن الذي يلفت النظر أنه وراء ظهور الإيديولوجيات السياسية والفلسفات الاجتماعية لم يعد يُسوَّغ أن يُوزع الأدب على قطاعي السنة والشيعية لأن المذهب يكون قد انحسر ظله انحساراً يوشك أن يكون تاماً في بيئات المثقفين بخاصة، وبدلاً من أن يكون موضوع العقيدة دينياً يعود سياسياً بحثاً هذه المرة...».

- الملاحظة الثانية:

«إن التطور العميق في العراق يكون قد ألقى امتياز المذهب الديني في الظاهرة الأدبية، نصاً وروحاً، حتى إذا كان لا بد أن تقع فيها ثنائية مذهبية وقعت على معنى اليمين واليسار لا على معنى السنة والشيعية».

مركز بحوث كويتية للدراسات والبحوث

- الملاحظة الثالثة:

«يلاحظ فيما بعد، أن اليسار هو الذي يمتص معظم الطاقات الفكرية الشيعية - والأدب أحد مظاهرها - بحكم ما يقع في «إيديولوجيته»، ولو نظرياً، من عدم التفريق بين الكفاءات وكان هذا يفضي، في حياة القطاع (الشيعي) الأدبية إلى أن يتكاثر فيها موضوع اليسار وطريقته في التناول وأسلوبه في التعبير».

تأسيساً على هذا الموقف الفكري، الواضح والصارم، من المسألة المذهبية في العراق، أنشأ عبد الرضا صادق كتابه، بكل فصوله، مستجيباً لطلب أستاذه الدسوقي إنما في ضوء ما استقرَّ عليه فكره النقدي ولكن تثناء الظروف القاهرة، السائدة في العراق، وقتئذٍ، أن تحرم عبد الرضا من زيارة مصر لمناقشة أطروحته الجامعية بعد أن فرغ من كتابتها، على نحو يفوق، إلى حدٍّ بعيد، ما تستدعيه شروط كتابة الأطروحات الجامعية.

وأخيراً رحل عبد الرضا صادق عن هذه الدنيا مخلِّفاً لنا هذا الأثر الأدبي،

مخطوطاً، فوسعنا، بالسبل المتاحة، أن نخرجه إلى دائرة الضوء آملين أن يسدّ فراغاً
في المكتبة الأدبية العربية.
بيروت في 2008 /6 /10
حبيب صادق

حاشية:

(تعريفاً بالمؤلف شاعراً أنشر ما توافر لديّ من شعره في الصفحات التالية).



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم إرسودي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

نماذج من شعر عبد الرضا صادق

جداء الركب الحسيني(*)

رُوعتِ أمنَ سِرْبِهِ فارتاعا أرباعَ مَكَّةَ لا أمْنَتِ رِباعا
ماذا تحسُّ حمامةً مذعورةً حطَّتْ عليكِ جناحها المرتاعا
أتبيتُ آمنةً وألفُ دخيلتي سوداءَ ترصدُ خطوهُ إيقاعا؟!
يا عائذاتِ الطَّيرِ لا تتوقَّعي جفَّظَ الجوارِ وخيرُ جارِ ضاعا

أبقية السلف الخضيبُ حسامهم في الحقِّ مَنْ لشرِعةٍ تتداعى؟!
عزُّ النصيرِ بمكَّةٍ فاحشُدْ لها في الكوفةِ الأنصارَ والأتباعا

(*) نُشرت هذه القصيدة في العدد الخاص من جريدة «الساعة» العراقية في مناسبة ذكرى عاشوراء بتاريخ 11 محرم 1364 الموافق 27 كانون الأول 1944. وقد تضمَّن هذا العدد كلمات للأستافين الكبيرين عباس محمود العقاد وإبراهيم عبد القادر المازني (من مصر) وللعلماء: الشيخ عبد الله العلايلي والسيد عبد الحسين شرف الدين والسيد محسن الأمين وللأساتذة حسين مروة ومحمد رضا شرف الدين وأحمد مغنية (من لبنان) وللأساتذة: طه الراوي وأحمد زكي الخياط ومحمد مهدي البصير وعز الدين آل ياسين، إضافة إلى قصيدة لكل من الشعارين: عبد الحسين الأزري وإبراهيم الوائلي (من العراق) وكلمة الختام لصاحب الجريدة: السيد صدر الدين شرف الدين.

وأقيم منارَ هدايةٍ واهتُفَ بهِ لهُ واقرَعُ فوقهُ الأسماعا

أمدارِجَ الحرَمَينِ، يا ذِكرى روى
لِعِبِّ النَّبِيِّ هنا وطاف بسَفجِهِ
وَرَعَى شُويهِاتٍ وداعِبَ ثَغْرَهُ
وهفا ملاكُ أبيضٍ وهبا سناً
ما كنتِ هينةً، ونَدَّتْ زفرةً
الأبعَدونَ، هناكَ، مَدُّوا باعَهُم
غرُّ عَبرنَ بأبطحيكِ سِراعا
خضراءِ ثَمَّةً، واستقلَّ بِقاعا
أثداءها المتحفُّلاتِ رِضاعا
غمرَ المِغاني الكابياتِ شعاعا
قلَّتْ لمثلك أن تكونَ وداعا
وضنَّنتِ، أنتِ، فلمْ تمُدِّي باعا

أرمال هذي البِيدِ، غلَّسَ موكبُ
بئِي حوَالِيهِ العيونَ رَقِيبةً
وترفقي أن تستثيري في الضحى
آل النبي جلا بهم عن مَكَّةِ
نفرٌ كما ائتلق الضحى إشراقَةً
سارٍ وأوغلَ في الدجى إيضاعا
وتحدَّري في البِيدِ أن يرتاعا
لفحلاً، كجالية الغضا، لذاعا
أن يُستباح بها الكريمُ ضياعا
وكما تنفَّست الرياضُ طِباعا

حيَّتِكَ، فارعة النَّخيلِ، غمامةً
هذا الرِكابُ الهاشميُّ أما سرى
أين الرجالُ المؤمنون يثيرهم
أثرى أصيب القومُ في إيمانهم
أتحنَّتِ الهامُ المدلَّةُ حطَّةً
وشهدتِ، منها الخصبَ والإمراعا
نبأ الرِكابِ الهاشميِّ وشاعا؟!
أن يصبحَ الدينُ الحنيفُ متاعا؟!
فتواكلوا نظراً به وسماعا؟!
للِباسِ، يوسِعُ شَمْسُها إخضاعا!؟

ماذا وراء النهرِ أيُّ غمامةٍ سوداء تفتحم الضفافَ وساعا

غَطَّتْ نَجَادِ الْأَرْضِ مَوْغَلَةَ الْمَدَى فِيحَاءَ وَاعْتَمَرْتُ رَبِّي وَتِلَاعَا
هَذِي الْجَمُوعُ الْحَاشِدَاتُ لِبَاطِلِ كَانَتْ لِدَاعِيَةِ الْهَدَى أَشْيَاعَا

* * *

أَكْمِيَّ هَاشِمَ مَنْ يُطِيقُ عَلَى الظُّمَا حَرْباً، وَمَنْ يَقْوَى عَلَيْهِ صِرَاعَا؟
قَضَيْتِ الْمَرْوَةَ أَنْ يَمُوتُوا دُونَهُ فَتَنَّاثَرُوا، فَوْقَ الثَّرَى، أَوْزَاعَا...

* * *



مركز تحقیقات کلمیہ و علوم اسلامی

بلادي

تولّى الظلامُ فكمّ نسهرُ
خيالكِ، يا ضلّة العبقريِّ
تألق فانغمَرَ السّامرون
عبدتكِ يا صبوة الشعارين
ودنيا تُزاحمُ بالطيبات
وكوناً تظللُ الأمانى العذابُ
جمالكِ، أيّ العيون المراض
أننكره، أيّ الواحده

حنانك، قد تعب السّمُرُ
وفتننته، عالم نيّرُ
وشعّ فملء الدّجى أنورُ
خلوداً بالألئه يزخرُ
وتندى نعيماً بما يغمرُ
توشح منه بما يُبهرُ
تعيّبُ جمالكِ أو تحقرُ؟!
وأيّ مظاهره تُذكّرُ؟

مركز تقيّة كويچى * * * رسدى

تسامى فكلّ أديمٍ به
تحيرَ ما ينشئ الألمعيّ
أبديعُ أنك فوق الكمالِ
وكيف ينالك وصفُ البليغ
أبنت الطّبيعة هل عبقّرُ
أتملك مثلك هذا الفتون
أخطرُ فيها الربيع الجميلُ
وتألق العدوات الفساحُ
وتندى، على الربوات العذابِ،
أتعرف ما نزوات الخريفِ
تهبّ أعاصيره الجامحاتُ
أيطغى بها من توازي الشتاء،

يهزّ، وكلّ ثرى يسحرُ
بهذا الجلال، وما يُخبرُ
وأنت من فنه أكبرُ؟
وغير صفاتك لا تُحصّرُ؟
سواك، وأين تُرى عبقّرُ؟
وهذا الجمال الذي يأسرُ؟!
فيبتسمُ الورق الأخضرُ؟
وتجري بأحضانها الأنهرُ
ورودٌ بصفى الندى تقطرُ
وكيف عواصفه تجارُ؟
تباعاً، ويرتفع العثيرُ
جنونٌ بقسوته منكّرُ؟

ولا كوكبٌ للُدجى يظهرُ
فتعلقه العينُ إذ تنظرُ
نصيبٌ، بهذا الرضا، أوفرُ
لينثرها العارضُ الممطرُ
مقامٌ تظللُ بهِ تعمُرُ؟
وملءُ الميرونِ رؤىَ تزهَرُ
يرنُّ وشبَّابسةً تزمُرُ
بوشحةِ الشفقِ الأحمرِ

يجوشُ، فلا ألقُ للضحى
يزنُّها بالضبابِ النديّ
ويرضى، فللقَمِّ العالياتِ
وتعمُّ أروُسها بالثلوجِ
وماذا، أَلصيفِ في عبقرِ
ينامُ الرعاةُ على خصبِهِ
ويصحو الصباخُ على جلجلِ
ويسبدو المساءُ بأفاقِهِ

* * *

أتزهو بغيركِ أو تنضُرُ؟
وشوقٌ لأيامِهِ مُسَعَرُ
يننُّ وذا مدممي يَنُثُرُ
مقيمٌ، بأنحائه، يزفُرُ
سيبقي بهيكلِ الأملِ يسرُّحُ فيه ويستغفرُ

بلادي وإنكِ معنى الحياةِ
سلامٌ على عهدكِ المستطابِ
ضللتُ فذا كبدي خافقِ
وهذا فؤادي، على يائسِهِ،
سيبقي بهيكلِ الأملِ يسرُّحُ فيه ويستغفرُ

أضاميم شوك

ما تظنينَ ولي حسٌّ وشعرٌ وشبابُ
ومُنَى غُرٍّ وأحلامٌ عذابٌ ورغابُ

ما تظنينَ ولي هذا الشربيعُ المُستطابُ
أنا أمشي على الزهرِ أم الدربُ يبابُ؟
ربُّما يحجُبُ، عن عينيكِ، مأساتي حجابُ
فاسمعي مِنِّي أخباري فأخبري عِجابُ

هذه النظرةُ في وجهي خِداعٌ وكذابُ
والدعابُ المريحُ الضاحكُ همٌّ واكتئابُ
وراء الهدأةِ الخرساءِ في نفسي اضطرابُ
لا يغرُّك في الشعاعِ أن يندى إهابُ
فلقد يعرضُ عذبَ الماءِ في القفْرِ سرابُ
ويبسلُ الحطَّابَ السيابسَ في الفجرِ ضبابُ

على نغم الوتر

وفي حُمرة الشَّفَقِ المُشْرِقِ
وفي بَسْمَةِ الزُّهْرِ المُونِقِ
على نَغَمِ الوترِ المُشْفِقِ
وكيفَ على ثَغْرِهِ نَلْتَقِي

رأيتك بين حواشي الأصيل
وفي دفقة النورِ عندَ الصبَاحِ
فرحتُ أهيجُ ذَفينَ الشَّجونِ
وأذُكرُ عهدَ الشَّبابِ الشَّهِي



وبالأمَلِ المَذْهَبِ الرِّيقِ
تَنُورُ على وَجْهِهِ المَحْرِقِ
من العُمُرِ الطَّيِّبِ الشَّيْقِ؟
ومن طيِّبِ مِعْطَارِهِ الزَّنْبِقِ
ومن فيضِ أَطْيَابِهِ أَسْتَقِي

زمانُكِ ولى بحلمي النُّدي
ولم يبقَ في القلبِ إلا الجراحُ
ألا هلْ تَعوُدُ لِي السالِفاتُ
فأثْمَلُ من عَبقَةِ الياسمينِ
وأنشُدُ للزُّهْرِ شِعْرَ الغرامِ

فتنة الشاعر

يا فتنة الشاعرِ أغفى الوجودُ على سُكونِ الليلةِ الغافيةِ
وما مضى من عمرنا لا يعودُ ولا نراهُ مرَّةً ثانيةِ
فاغتنمي الليلةَ قبلَ الرواحِ وقبل أن يشرقَ نورُ الصباخِ

غداً إذا ولى ربيعُ الحياةِ وكسرتُ أغصانهُ العاصفةِ
نعوذُ لا حب ولا ذكريات ولا أمانٍ غَضَّةً وارفةِ
سوى طيوفٍ تجتليها العيونُ سوداء لا ترسمُ غيرَ المنونِ

يا لوحَةَ الخافِقِ إن أقبلتُ تحنُّهُ للهوَّةُ القافِلةِ
وحسرةُ الروحِ إذا ما انثنتُ قسراً إلى صحرائها القاجِلةِ
لا ماء لا ظلٌّ ولا من رفيقِ في وحشةِ المشرى وعسفِ الطريقِ

قومي فهذي جَلواتُ الربيعِ شعثت على السَّفْحِ والرابيةِ
وأشرقَتْ دنيا الجمالِ البديعِ فتَّانسةً زاهرةً زاهيةِ
ونورُ الزنبقِ والياسمينِ والوردِ والنرجسِ للعاشقينِ

واختلسي لذاته الشائقة
أحلامنا المذهبة الرائقة
هذا الصبا العذب وهذا الفتون

أحب يدعوننا فلا تعرضي
اليوم حلم وغدا تنقضي
وينطوي، في غمرة، من شجون

يختلب النفس ويسبي النظر
ورق حتى في جمود الحجر
من قبل أن يوغل في دهره

أيسار فسئان بالسواجسه
قد أفعم الدنيا بأفراجيه
فزودي روحك من سحره

فاستمعي منهن لحن الخلود
علوية مخلوقة للوجود
مصنوعة ما دنستها العيوب

قيثارتي هذبت أوتارها
وقدسيها إن أسرارها
من عالم الخير وغيب الغيوب

مركز تحقيقات كويتية للدراسات والبحوث

من رائع الألحان للملتقى
بالحسن، لن تفنى ولن تخلقا
زخارة فياضة بالشعور

قومي فقد أعددت أنشودة
مرناة الأوزان مملوءة
وإنما تبقى بقاء الدهور

فوق البلى العاتي وفوق الفناء
سحائب الصيف وشمس الشتاء
صوفية تقنع بالسفسطات

لا تحسبي أن الصبايا العذاب
الحسن والسحر وغض الشباب
فلا تكوني من نعيم الحياة

ألدهرُ يجتازُ بنا مُسرِعاً
فلنلثهم كأمّ هوانا معاً
وقبل أن تغمرنا بالضباب

أعمارنا للهيكلي المظلم
من قبل أن يُترعَ بالعلقم
دنيا من الوحشة والإكتئاب



مركز بحوث وتقنية الحاسوب

قيثار الشاعر (*)

الشذا يعقبُ في الوادي ذكِيَّ النَّفْحَاتِ
والنَّدى يشرقُ في الأزهار عذبَ القَطْرَاتِ
إنني ألهم، في الوادي المندي ، نَحَطْرَاتِي
وعلى الجدولِ في الضفَّة أوحى نغماتي



إخملِ القيثارة يا شاعر للحقلِ المريعِ
حيثُ يَشْدُو النَّسيمُ الرفيفُ لِلحُسْنِ البديعِ
ويغني الطائرُ المشفقُ خفاقَ الضلوعِ
ويرى في مضرعِ الثلجِ بقايا من نجيعِ
فسأوحى لك في الحقلِ أغاريدَ الربيعِ

أيها الشاعر يا مسكين من هاج شجونك؟؟
من أثار الدمع، حتى ملأ الدمعُ جفونك؟
من رمى السُّترَ على وجهك واستلَّ عيونك؟
ما الذي أغراك بالجدِّ فضيَّفتُ مُجونك؟
ما أدق الفن في ياسك ما أسمى جنونك!!

(*) تعريب شعري عن الإفرنية.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مناشدة

توفيراً لشروط جمع بقية قصائد الشاعر عبد الرضا صادق بهدف
طبعتها وإصدارها في ديوان مستقل،
نناشد كل مَنْ في حوزته أثر أو أكثر من آثاره الشعرية، وكل
مَنْ لديه معرفة بذلك، أن يتفضل بالاتصال بنا على العنوان
التالي، مع جزيل الشكر وبالغ التقدير:

المجلس الثقافي للبنان الجنوبي:

● بيروت، ص.ب: 14/5815

● تليفاكس: 01/703630-01/815519

● موقع إلكتروني: admin@althakafi-aljanoubi.com

حبيب صادق: بيروت، هاتف: 01/306636

خلوي: 03/632285



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقدمة

كان في طليعة الدوافع التي اقتضت هذا البحث رغبة أخوان وأصدقاء من الأدباء في أن نستكمل به ما كان قد بدأ من قبلُ دارسو الأدب العربي الشيعي القديم وانتهوا به إلى حدود العصر الحديث. وحين نكون بصدد أدب شيعي عربي حديث فالعراق هو بيئته الطبيعية، وتلك حقيقة شديدة الوضوح لأن العراق موطن التشيع الأول وقد ظل في إطار العالم العربي موطنه الأخير يحتضن عتباته المقدسة، ومؤسساته الدينية، ومرجعياته الكبرى. وكان في رأي المرحوم الدسوقي أن نقتصر من العصر الحديث على الشريحة التي تصل بين أوائل القرن العشرين وبين ثورة الرابع عشر من تموز (1958) ملاحظاً في ذلك أن العراق إلى ظهور الحركة الدستورية التي أطاحت بعبد الحميد كان ما يزال يعيش على كل الجبهات فترة تحلّف شديد، فكأن العصر الحديث في العراق يبدأ بظهور هذه الحركة لأنها استتبعت أحداثاً ضخمة كان لها تأثير كبير في عملية التطوير وانتقال العراق إلى مناخ المتغيرات الحضارية التي بدلت كثيراً من صورته القديمة. ويبقى أن ثورة الرابع عشر من تموز 1958 تمثل نهاية طبيعية لفترة يمكن أن تحمل ملامح أدب متميز.

والحق أن الموضوع في هذه الحدود التي تحصره بهذه الفترة من تاريخنا الحديث لم يُطرق من قبلُ فقد عاد صعباً جداً وراء التطور الكبير الذي امتد إلى كل جوانب الحياة - وكان منه أن تضاعف الحس الطائفي وانحسر بعد مدّ جارف - أن يصل الباحث إلى حقائق موثقة في موضوع تلغي المتغيرات السميحة كثيراً جداً من سماته المميزة. ولعل بين الصعوبات التي تعترض البحث في أدب الشيعة في العراق بخاصة أن المذهب لا يعود يكشف عن حقيقته من داخل - ولا بدّ هنا من استثناء - وأن الهوية الرسمية لا تعود تكشف عنه من خارج، ويبقى أن الباحث في هذا الأدب مدعوٌ بالبحاح إلى أن يتسقط خبر الانتماء المذهبي تسقطاً. وإذا جاز أن يظل في أدب

التقليديين ما يكشف عن هذا الانتماء فإن الصعوبة تتحوّل إلى البحث عن هذا الأدب نفسه في محاولة جاهدة للتعرف إليه في «شرائقه» التي كانت تلزّه بها المتغيرات لزّاءً. والواقع أن ما ظهر في المجموعة الموسعة من هذا الأدب في إطار الشعر غالباً، يذلل جزءاً من هذه الصعوبة بيد أنه يبقى بجزءٍ آخر موصول بأن «النجفيات» و«البابليات» و«الحائريات» - وهي أبرز هذه المجموعات التي كانت قد ظهرت في الخمسينيات - لا تغطي كل أدب الشيعة في تلك الفترة، بل هي تغطي شريحة من شرائحه في مراكز المذهب الدينية.

وفي منهج البحث أثرت أن يكون تاريخياً مقتنعاً بالملاحظات القيّمة التي كان فرنسي كبير هو «بول ألبير» يمهدّ بها لدراساته الأدبية التي تناول بالنقد والتحليل طائفة من روائع الأدب العالمية: كالألياذة والأنياذة والأوديسة، وأغنية رولان، والهانرياد وأورشليم المحرّرة... إلخ⁽¹⁾. ويؤكد صحة هذا المنهج منطلقاً من أن أدب أمة من الأمم هو أبداً مرآة تعكس حياتها الدينية والاجتماعية والسياسية وأنه حتى في الظاهرة الفنية التي نتج عنها بها إلى العين بخاصة يبدو أن استعراض ما حولها من وقائع تاريخية أمر كبير النفع في توثيق قيمتها⁽²⁾.

في هذا الضوء كان لما حول هذه الدراسة من الحقيقة التاريخية نصيب كبير، لو حظي حجمه، أن يتناسق مع طبيعة المنهج المختار. ولعله من هنا انتظمت الخطة فوق هذه المقدمة تمهيداً من فقرتين وبايين وخمسة فصول وخاتمة. وفي الفقرة الأولى من التمهيد نلاحظ ظاهرة إطالة في تحديد الخطوط العريضة للتشيع وكان الذي دعا إلى هذه الإطالة أن المؤرخين المعاصرين، في الغالب، ظلوا يخلطون بين ما يقع منه في إطار العقيدة الإسلامية على نحو ما تظهر في أصولها الكبرى وهي أصول لا مندوحة للمسلم عن الإيمان بها وبين ما يقع منه في إطار الغلوّ الذي يصرفه إلى البعد عن حقيقة الإسلام النقية. ومن المؤكد أن جملة الذين أرخوا لأدب التشيع من معاصري السنّة، ولست أستثني كثيراً من الشيعة أيضاً، يجهلون مثلاً ما يقرّره «ابن بابويه» وهو من أئمة المذهب في «أشهد أن علياً وليّ الله» التي ترد في أذان الإمامية فعنده «أنها من صنع الغلاة (لعنهم الله) وضعوها مقابل «الصلاة خير من النوم» في

(1) بول ألبير، الشعر: دراسة في روائعه، ط 9، باريس 1983، ص 1 - 15.

(2) م. ن، ص 15.

أذان السنّة». ومن المؤكد أن كثيرين من باحثي السنّة يتشككون في أن يكون قرآن الشيعة هو نفسه قرآن السنّة ولعل بعضهم يطمئن إلى ما يعرف بـ «سورة الولاية» في قرآن الشيعة المزعوم فيوثق بها واقع القرآنيين⁽³⁾!! وحتى الإمامة وهي الأصل المذهبي الكبير في العقيدة الشيعية لا تلزم المسلم بقدر ما تلزم الإمامي فانت لست شيعياً على مذهب الإمامية إلا إذا آمنت بأن علياً هو المرشح الأول للخلافة بنص إلهي لا باختيار بشري. ثم أنت حرّ بعد ذلك في ألا تكون إمامياً وستبقى مسلماً تتخبر ما تشاء من مذاهبه الأخرى. والحق أن الإطالة في هذه الشريحة من التمهيد لم يكن يقصد بها الدفاع عما يتميز به الشيعة بقدر ما كان يقصد بها أن تقدّم المذهب في خطوطه العريضة النقية موصولة بأراء الكبار من أئمته. وفي الفقرة الثانية من التمهيد التي تتعرض لطابع الأدب الشيعي القديم إلى أوائل هذا القرن تلاحظ كذلك ظاهرة إطالة، وكان الذي يسوّغ ذلك، في نظري، أن مقولة غير موثقة تذهب في الأدب الشيعي مذهب من يقصره في الغالب على البكاء لما حلّ بآل الرسول (ص) من جهة، وعلى موقف متشنج من «اختيار السقيفة» من جهة أخرى. وفي الموقف المتشنج لفت نظري أن الأدب الشيعي لا يحتكّ بجدل في العقيدة إلا في ظل ثقافة آثرت أن أسميها «ثقافة نقل» حتى إذا شاعت في فترة «ثقافة عقل» انصرف هذا الأدب إلى جدل عاطفي يباهل بالسّير النقية وحدها بعيداً عن التوتر والعصبية وكان يستقيم عندي أن هذه الظاهرة ظلت تتوثق بالشواهد منذ أن ظهر التشيع وإلى مطلع هذا القرن. وكان يلاحظ أحياناً أنها لا تطرد، ولكن الاستثناء كان يجد أبدأ مسوغاته. ومهما يكن من أمر فقد كان هذا جميعه يدعو إلى الإطالة تلمساً لوجه الحق في مقولة ظلت تُحسب من البدهيات في طابع الأدب الشيعي القديم. وفي منزلة الشيعة في تاريخ الأمة العربية يلاحظ أن الذين تكتلوا منذ البداية حول علي بن أبي طالب كانوا يمثلون «التيار المعارض لصبّ

(3) يرد فضيلة الأستاذ الشيخ محمد الغزالي على هؤلاء قائلًا: «إن العالم الإسلامي الذي امتدت رفعتة في ثلاث قارات ظل من بعثة محمد صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا بعد أن سلخ من عمر الزمن أربعة عشر قرناً لا يعرف إلا مصحفاً واحداً مضبوط البداية والنهاية معدود السور والآيات والألفاظ فأين هذا القرآن الآخر؟ ولماذا لم يطلع الإنس والجن على نسخة منه خلال هذا الدهر الطويل؟» انظر: «رسالة الإسلام»، عدد 53 و54، حزيران/يونيو 1963، ص 131.

الإسلام في قوالب سياسية واجتماعية مصلحية تختلف عن قوالبه الأولى⁽⁴⁾، وكان لهؤلاء مجهود واضح في إغناء المضمون الروحي للإسلام وإبقاء هذا الدين قادراً على إشباع النوازع الروحية حتى في أشد النفوس قلقاً وتحرراً⁽⁵⁾. وحين يكون التشنج رمز هذه المعارضة الخطيرة يكون طبيعياً أن يستهدف لاضطهاد رهيب ومحاولة تشويه ظالمة لجملة معتقداته. وعلى كل حال فقد ظل التشيع في رأي الشيعة يتحمل على امتداد الفترات المنحرفة من التاريخ الإسلامي جزءاً كبيراً من مسؤولية التذكير بفساد الحكم ويدفع ثمن ذلك عرقاً ودمعاً ودماً. ويبقى أن للشيعة دوراً كبيراً في حياة الإسلام الفكرية عقيدة وفلسفة وعلماً وأدباً.

وبين يدي تلك الفترة أحسب أنني نقلت صورة صادقة ومفصلة لحياة العراقيين السياسية والاجتماعية والثقافية في ظل العثمانيين. وكان القطاع الشيعي بخاصة يعيش أزمة اضطهاد فقد ظل يُتَّهَمُ بصدق ولائه للدولة من جهة وبصححة عقيدته الإسلامية من جهة أخرى. وتوثيقاً للظاهرة التي كنت قد لمحتها في طابع الأدب الشيعي القديم وجدت أن أدباء القطاع - ولا عبرة بالاستثناء - يحتكون احتكاكاً شديداً بموضوعات الجدل المنطقي تثبتاً للأصل الكبير في المذهب، وكان «الغدِير» و«السقيفة» يمثلان طرفي الإيجاب والسلب من حقيقته. وواضح أن الشريحة الزمنية، بين يدي الفترة تلك، كانت تتميز بـ «ثقافة نقل» وهي كل ما تملكه، آنئذ، من معرفة.

وحين انتهيت إلى صلب البحث في الباب الأول وفصوله الثلاثة التي خصصتها للحديث في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية كنا ما نزال في ظل العثمانيين، وكان معنى ذلك أن القطاع الشيعي بقي معزولاً عن الحياة السياسية بالرغم من حماسه الشديدة للدفاع عن الخلافة ممثلة بنشاطها العسكري ضد الحلفاء في جنوب العراق ووسطه. ووراء الحرب التي انحسر فيها ظل العثمانيين عن العراق بقي القطاع يستشعر بعض ما كان يستشعره في القديم من إهمال واضطهاد. وسواء أكان ذلك في ظل الاحتلال أم كان في ظل الاستقلال، فإن الواقع أن عُرْفاً كان قد استقر في الأوساط التقليدية الحاكمة على أن يُصرف القطاع عن المشاركة السياسية العميقة على مستوى القيادة المسؤولة بخاصة إلا في استثناء. وتلك حقيقة لا توصل، في نظرنا

(4) د. كامل الشيبلي، الصلة بين التصوف والتشيع، ج 1، مطبعة الزهراء، بغداد 1963، ص 17.

(5) محمد جواد مغنية، مع الشيعة الإمامية، منشورات مكتبة الأندلس، بيروت 1955، ص 65.

على الأقل، بحسن طائفي متعصب بقدر ما توصل بطموح لاحتكار السلطة، ولعله من هنا يلاحظ فيما بعد أن اليسار هو الذي يمتصّ معظم الطاقات الفكرية الشيعية - والأدب أحد مظاهرها - بحكم ما يقع في «إيديولوجيته» ولو نظرياً، من عدم التفريق بين الكفاءات. وكان هذا يفضي في حياة القطاع الأدبية إلى أن يتكاثر فيها موضوع اليسار وطريقته في التناول وأسلوبه في التعبير.

وفي حياة القطاع الاجتماعية يلاحظ أن الشيعة يتخلفون عن السنّة انفتاحاً على المتغيرات الحضارية حتى يظن أن المحافظة توشك أن تكون مزاجاً فيهم وحتى يظن أنهم عاجزون عن أن يصوغوا ذواتهم على غرار آخر. والحق أن معاناة الاضطهاد، ولو تياراً خفياً في الغالب، دفع القطاع إلى ضرب من العزلة فابتعد عن المشاركة في صياغة ذاته مرة أخرى في ظل المتغيرات التي لم يكن للعراق كله عهد بها من قبل. والواقع أن ذلك لم يكن يتواصل إلى نهاية الفترة فوراً الحرب الثانية عاد القطاع يفتح بعمق على هذه المتغيرات ويمنحها كل ثقته. ولم يكن حظه من الحياة الثقافية قبل الأربعينيات حظّ القطاع السنّي منها، ذلك أنه ظل يرث منذ العثمانيين مشاعر الكراهية للمؤسسات التعليمية التي كان يصرف عنها ويحرم من الاحتكاك بمعطياتها الفكرية الحديثة. وكان يساعد على ذلك أن الشريحة الدينية فيه شوّهت صورة هذه المؤسسات وألّحت على أنها من تشيع الكافر وإتيماره بإضعاف الإسلام تزييفاً لثقافته واستخفافاً بمعتقداته. وهنا أيضاً كما في الحياة الاجتماعية تبدّل الصورة وراء الحرب الثانية ويعود القطاع يتدفق على أبواب هذه المؤسسات - وكانت قد شاعت شيوعاً واسعاً في العراق وامتدت إلى كل زاوية من زواياه البعيدة - مقتنعاً بأن العلم وحده هو السلاح الذي يمكن أن يحارب به التخلف والظلم والفقر. وإلى هنا تكون الفصول التي انعقدت لما يشارك بعمق في صنع الظاهرة الأدبية الشيعية على امتداد الفترة المدروسة وهو ما كان يدعو إليه المنهج التاريخي قد غمرت بالضوء كل الغموض الذي يمكن أن ينعطف بمسار البحث عن غايته الأكاديمية وكانت تنعقد على استكشاف الطابع الجديد لأدب الشيعة المعاصر مقارناً بطابعه القديم. ثم ينتظم الباب الثاني من الرسالة فصلين: أولهما ينعقد على حديث في شعر الفترة وينعقد الثاني على حديث في نثرها. وفي شعر الفترة بدأت بمدارسه وموقع الشعر الشيعي منها. وقد استقام عندي أن الشعر العراقي الحديث ينتسب إلى مدرستين: إحداهما تقليدية محضة والثانية تجديدية تتأثر مرة بمتغيرات الفترة في الموضوع بخاصة ولكنها تحافظ على معطى العروض والبلاغة على نحو ما يقعان في القديم، وتتأثر مرة أخرى بمتغيرات

الفترة نصاً وروحاً حتى كأنها تجدد في الشعر التقليدي نوازاً لا يتناسب مع المستوى الحضاري للمرحلة. وكان في رأبي أن المدارس الثلاث التي يلمحها ناقد عراقي معروف، هو عبد الجبار البصري، في شعر الفترة تفتقر إلى أدلة مقنعة. وقد وسّعت النقاش في جملة المسوغات التي يضعها بين يدي رأيه الجديد. ومع الدكتور جلال الخياط وهو ناقد عراقي آخر حاول أن يقدم في مدارس الشعر الحديث في العراق رأياً جديداً وجددني أتبسط في مناقشته لأنني ما اطمأن إليه ولأعود به إلى ما كان يشيع في هذه المدارس من رأي هو حصيلة الرصد اليقظ والملاحظة الذكية لكثيرين ممن أرخوا لشعر الفترة. وكان لي في محاولات التجديد التي تتنكر للتقديم جملة وتفصيلاً ملاحظات موسعة امتدت إلى تشكك في أصالتها. وقد عرضت بالفعل لمحاولات مشابهة وقعت في الغرب في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. وكان واضحاً خلال هذه الملاحظات أن حركة الشعر الحر في العراق تنزع - في الغالب - منزع الرمزية الغربية وتشبه بها. وعلى نحو ما انتهت إليه هذه الرمزية من قبل عقد ونصف العقد من السنين لتتملاً فراغها كلاسيكية متجددة كان ينبغي أن تنتهي حركة الشعر الحر في العراق إلى مثل هذا المصير لأنها - وذلك رأيي شخصي - لا تلائم مزاج العربية لا في غموضها ولا في بلاغتها ولا في توزيعها الموسيقي. وإذا كان لا بد من تحديد الموقع الذي يحتله الشعر الشيعي من هذه المدارس فقد ظهر لي أن هذا الشعر ينتمي إلى المدرستين معاً. وكان التقليدي منه هو الذي لم يفتح صناعته على متغيرات الفترة وظلوا يحتجزون شاعرياتهم وراء الأسوار التي تغلق على حياة شديدة المحافظة. وفي الموضوع العقيدى وهو أظهر ما يتميز به الشيعة يلاحظ أنه إلى الأربعينيات ظل في البيئات الدينية موضوعاً عصبياً جداً يتسمح بأن يقع فيه جدل شديد التوتر في «حقيقة الغدير» و«شرعية السقيفة» ويتسمح بأن تقع فيه كذلك خواطر متشنجة يعقدها الشعراء على اغتصاب الحق من أصحابه الشرعيين، بل هو يتسمح أحياناً بأن تقع فيه خواطر شديدة الصراحة في نقدها لسيّر شديدة النقاء من صحابة الرسول. ثم يلاحظ وراء الأربعينيات أن هذا الموضوع يفقد عصبية الحادة وينزع إلى حديث في الوفاق، وكان هذا يتجلى في آثار الذين انفتحوا على الحياة واحتكوا بمتغيراتها فيما بعد. ولكن الذي يلفت النظر أنه وراء ظهور الإيديولوجيات السياسية والفلسفات الاجتماعية لم يعد يسوغ أن يوزع الأدب على قطاعي السنة والشيعة لأن المذهب يكون قد انحسر ظله انحساراً يوشك أن يكون تاماً في بيئات المثقفين بخاصة وبدلاً من أن يكون موضوع العقيدة دينياً يعود سياسياً بحثاً هذه المرة. وفي الفصل

الثاني من الباب الثاني تبسّطت في الحديث عن نشر القطاع الفني بعد أن حدّدت الخطوط العريضة لصورته بعامّة. وكنت قد انتهيت في هذه الصورة إلى أن ظروف العراق كانت تقهره على أن ينصرف انصرافاً كاملاً إلى البحث عن ذاته السياسية، ولعله من هنا ظل مناخه الفكري مناخاً خطابياً! وكان هذا يعني أن تتأخر نهضته الثرية. والواقع أن نشر التقليديين ظل إلى نهاية الفترة نشرًا متخلفاً يستلهم موضوعه مما يقع في إطار الاهتمامات الرخيصة ومضمونه مما يقع، في إطار التراث، على معنى الانتفاع السطحي بشرائحه الثقافية، في الغالب، وأسلوبه من تصنيع المقامة. حتى إذا كنا مع التجديديين لاحظنا أن هذا النشر يتمخض عن نهضة كانت القصة الهادفة والمقالة السياسية ترهضان بها. وسواء أكانا مع القصة أم مع المقالة فقد كان مضمونهما يسترفد جملة ما كان يشيع في الفترة من ثقافات جديدة حية. وكان أسلوبهما ينزع إلى البساطة والطبيعية. وفي الخاتمة كنت قد انتهيت إلى أن الجديد في الرسالة هو أن البحث في الأدب العراقي الحديث وراء ظهور الإيديولوجيات السياسية موزعاً على قطاعي السنّة والشيعية بحث يصعب أن يتميز برصانة البحوث الجامعية لأن التطور العميق في العراق يكون قد ألغى امتياز المذهب الديني في الظاهرة الأدبية نصاً وروحاً حتى إذا كان لا بد من أن تقع فيها ثنائية مذهبية وقعت على معنى اليمين واليسار لا على معنى السنّة والشيعية. وإذا جاز أن يظل في قطاع التقليديين ما يميز أدب الشيعة بطابع عُرف له في القديم فإن ذلك لا يُلاحظ في غير طواميره المهملة بعيداً عن الضوء.

المؤلف

بغداد في 20 / 8 / 1981



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

التمهيد

الشيعة لغة واصطلاحاً

تجمع معجمات اللغة على أن لفظ «الشيعة» معناه الأتباع والأنصار وأنه غلب على كل من يتولى علياً وأهل بيته حتى صار لهم اسماً خاصاً⁽¹⁾.
والتشيع هو الاعتقاد بأن علياً إماماً للمسلمين بوصية من الرسول وبارادة من الله⁽²⁾ بغير مغالاة فيه أو في أحد أبنائه ممن ينص على إمامتهم.
والخلاف بين فرقهم ينحصر في عدد الأئمة وأعيانهم فقط لا في أصل النص ولا في نفي الغلو⁽³⁾.

- (1) لسان العرب (مادة شيع) وانظر الجزء الثالث من القاموس المحيط (مادة شاع)، ص 47؛ مختار الصحاح، ص 347؛ النهاية، ج 2، ص 267؛ مجمع البحرين (مادة شيع)، وانظر مقدمة ابن خلدون، مطبعة مصطفى محمد، ص 196.
- (2) د. الشيبلي، الصلة بين التصوف والتشيع، ج 1، مطبعة الزهراء، بغداد 1962، ص 9.
- (3) محمد جواد مغنية، الشيعة والتشيع، دار الكتاب اللبناني - بيروت، ص 32. وانظر م. ن، ص 42-43 نقلاً عن الطبرسي في مجمع البيان عند تفسير الآية 123 من سورة هود: ﴿ولله غيب السموات والأرض﴾: (لقد ظلم الإمامية من نسب إليهم القول بأن الأئمة يعلمون الغيب). وفي المصدر نفسه عن الإمام الرضا: «لا تقبلوا علينا خلاف القرآن فإننا إن تحدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة. إننا عن الله وعن رسوله نحدث فإذا أناكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردوه إن لكلامنا حقيقة وإن عليه لتوراً فما لا حقيقة له ولا نور عليه فذاك قول الشيطان».

نشأة التشيع

من خلال كل الافتراضات التي يقدرها الباحثون تقديراً في هذا الصدد «يلاحظ أن الزمن الذي حددوه لظهور التشيع يتفاوت بين بداية الإسلام ويعد مقتل علي⁽⁴⁾.
 وحين يكون التشيع بهذا المعنى الذي يحصره في حدود الإعجاب بعلي والإيمان بأن النبي أعده للمركز الثاني في الدولة الإسلامية فليس بعيداً أن يوجد في زمان الرسول (ص)⁽⁵⁾.

ومن القائلين بهذا الرأي النوبختي⁽⁶⁾ وهو من المؤرخين الأقدمين الثقات وكان قد تبناه قبل النوبختي السجستاني فقد ورد في الجزء الثالث من كتاب الزينة: إن أول اسم ظهر في الإسلام على عهد رسول الله (ص) هو الشيعة، وكان هذا لقب أربعة

= وفي م. ن، ص 45 نقلاً عن الشيخ المفيد من كبار علماء الإمامية في أوائل المقالات تبريز، 1364هـ «قام الاتفاق على أن من يزعم أن أحداً بعد نبينا يوحى إليه فقد أخطأ وكفر».

وفيه نقلاً عن الشريف المرتضى في الشافي، ص 188 ما نصه بالحرف: «معاذ الله أن نوجب للإمام من العلوم إلا ما تقتضيه ولايته وما أسند إليه من الأحكام الشرعية وعلم الغيب خارج عن هذا».

محمد جواد مغنية نقلاً عن البحار للمجلسي، ص 40 من مع الشيعة الإمامية، المجلد الثالث ط 1301هـ، ص 51-52.

قال الإمام جعفر الصادق: (وما نحن إلا عبيد الله خلقنا واصطفانا. والله ما لنا على الله حجة ولا معنا من الله براءة وأنا لميتون وموقوفون ومسؤولون. من أحب الغلاة فقد أبغضنا ومن أبغضهم فقد أحبنا، الغلاة كفار، والمفوضة مشركون، لعن الله الغلاة...).

وانظر م. ن، ص 41 ففيها نقلاً عن الشيخ المفيد من كتاب شرح عقائد الصدوق، ط 2، تبريز (الغلاة من المتظاهرين بالإسلام هم الذين نسبوا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب والأئمة من ذريته إلى الألوهية والنبوة ووصفوه من الفضل في الدين والدنيا إلى ما تجاوزوا فيه الحد وخرجوا عن القصد فهم ضلال كفار)، ص 63.

(4) عبد الله نعمة، الأدب في ظل التشيع، ص 52. ود. كامل الشيبلي، الصلة بين التصوف والتشيع، ج 1، ص 11.

(5) العقاد، عبقرية الإمام، مطابع مؤسسة دار الهلال، 1966، ص 120-121.

(6) فرق الشيعة، ط. إستانبول 1931، ص 15.

من الصحابة وهم أبو ذر الغفاري وسلمان الفارسي والمقداد بن الأسود وعمّار بن ياسر إلى أن آن أوان صفين فاشتهر بين موالي علي (رضي الله عنه)⁽⁷⁾.

ويبدو أن النص الذي يرد في كتاب الزينة لأبي حاتم يستظهر به الدكتور حسين علي محفوظ - وهو من باحثي الشيعة المعاصرين - على تبنيّه لهذا الرأي ويعلّل لذلك بأن أبا حاتم أقدم من جمهرة المؤرخين وعلماء الكلام الذين رجحوا رأياً آخر⁽⁸⁾.

ويذهب هذا المذهب من مؤرخي الشيعة المعاصرين نجم الدين شريف العسكري فهو يحاول أن يربط وجود التشيع أيام الرسول بـ «نص الإنذار» لأن ما ورد فيه من أمر بمتابعة علي ومطاوعته هو ما يقصد بالتشيع بهذا المعنى الذي عرضناه له قبل قليل⁽⁹⁾ ويعزز العسكري رأيه بنص أبي حاتم وقد مرّ وينص النوبختي في «الفرق» وخلصته:

إن الشيعة وهم فرقة علي بن أبي طالب المسمون بشيعة علي في زمان النبي (ص) وبعده معروفون بانقطاعهم إليه والقول بإمامته (ثم ذكر أسماء بعضهم) قال: منهم المقداد بن الأسود، وسلمان الفارسي وأبو ذر جندب بن جنادة الغفاري وعمّار بن ياسر... إلخ⁽¹⁰⁾.

ويخيل للعسكري أن نصاً آخر لمحمد كرد علي يمكن أن تكون له أهمية خاصة بالنظر لما عرف عن هذا الباحث السني المعاصر من تقليد شديد بالتشيع ومبادئه⁽¹¹⁾.

(7) روضات الجنات، ص 88 نقلاً عن كتاب الزينة؛ والدكتور حسين علي محفوظ، تاريخ الشيعة، مطبعة النجاح، 1958، ص 11؛ وعبد الله نعمة، الأدب في ظل التشيع، ص 55.

(8) الدكتور محفوظ، تاريخ الشيعة، ص 11.

(9) نجم الدين شريف العسكري، علي والشيعة، مطبعة الآداب، النجف - العراق، ص 10. ويشير المؤلف في آخر الكتاب إلى أنه تمّ استنساخه سنة 1380هـ - أما زمان الطبع فمخفل ..

(10) م. ن، ص 10 - 11.

(11) عبد الحسين شرف الدين الموسوي، المجمع العلمي العربي بدمشق، مطبعة العرفان، صيدا 1950م. فهو في جملة موضوعاته يتهم محمد كرد علي بعاطفة أموية وانحراف عن الطالبين ويناقشه في موضوع كان المجمع العلمي العربي في دمشق قد كلفه أن يكتب فيه وهو «المسعودي المؤرخ» فتعرض أثناء ذلك لأمر أنكرها على الشيعة الإمامية وسفه آراءهم فيها... والموضوع منشور في المجلد 22 من مجلة المجمع.

يخيل للعسكري ذلك فيستعين على رأيه به ويسجله بكامله وخلصته :

«إن جماعة من كبار الصحابة كانوا معروفين بموالاته علي في عصر النبي (ص) كسلمان الفارسي القائل: «بايعنا رسول الله (ص) على النصح للمسلمين والائتمام بعلي بن أبي طالب والموالاته» ومثل أبي سعيد الخدري الذي يقول: «أمر الناس بخمس فعملوا بأربع وتركوا واحدة ولما سئل عن الأربع قال: الصلاة والزكاة وصوم شهر رمضان والحج. قيل فما الواحدة التي تركوها؟ قال: ولاية علي بن أبي طالب. قيل له وأنها لمفروضة معهن. قال: نعم هي مفروضة معهن». (ثم قال): «وأما ما ذهب إليه بعض الكتاب من أن مذهب التشيع من بدعة عبد الله بن سبأ المعروف بابن السوداء فهو وهمٌ وقلة معرفة بحقيقة مذهبهم ومن علم منزلة هذا الرجل عند الشيعة وبراءتهم منه ومن أقواله وأفعاله، وكلام علمائهم في الطعن فيه بلا خلاف بينهم، علم مبلغ هذا القول من الصواب... إلخ».

والمبدأ «لا» النظرية في رأي السيد هاشم معروف - من مؤرخي الشيعة المعاصرين - كان بعد ولادة الإسلام ويستأنس لذلك بـ (حديث الدار) على نحو ما فعل العسكري من قبل⁽¹²⁾.

ويذهب هذا المذهب السيد محمد صادق الصدر معتمداً في ذلك على أحاديث كثيرة يرويها ثقات من السنة كابن حجر والإمام أحمد والطبراني تدل على أن الشيعة بمعنى محبي علي ومشايخه وجدت في حياة النبي (ص) ففي الصواعق المحرقة: (قال الرسول: يا علي إنك ستقدم على الله أنت وشيعتك راضين مرضيين ويقدم عليها عدوك غضاباً مقمحين)⁽¹³⁾.

وفيها: أن الإمام أحمد أخرج في المناقب أنه (ص) قال لعلي: «أما ترضى أنك معي في الجنة والحسن والحسين وذريتنا خلف ظهورنا وأزواجنا خلف ذريتنا وشيعتنا عن أيماننا وشمالنا»⁽¹⁴⁾.

(12) نجم الدين شريف العسكري، علي والشيعة، ص 14؛ ومحمد كرد علي نقلاً عن خطط الشام 6/251-256، ط. دمشق.

عبد الله نعمة، الأدب في ظل التشيع، ص 55. ويشير في هامش رقم 1 من الصفحة نفسها إلى أنه ينقل النص من ج 5 من خطط الشام، ص 251-256.

(13) محمد صادق الصدر، الشيعة، 1352هـ، ص 60 نقلاً عن ابن حجر الصواعق، ص 96.

(14) م. ن، نقلاً عن الصواعق، ص 96.

وفيها كذلك:

«إن الطبراني أخرج أن رسول الله (ص) قال لعلي: أول أربعة يدخلون الجنة أنا وأنت والحسن والحسين... وشيعتنا عن أيماننا» - الحديث⁽¹⁵⁾ - .

وفيها أيضاً أن الديلمى أخرج ما نصه: «يا علي غفر لك ولذريتك وولدك ولأهلك ولشيعتك ولمحبي شيعتك فابشر فإنك الأنزع البطين»⁽¹⁶⁾ .

وهي أحاديث ينبغي أن تعطى أهمية خاصة لأنها ترد في كتاب يعدّ مؤلفه من قادة المنددين بالتشيع في القديم وقد ألفه بقصد الحفظ من كرامة الشيعة باعتبارهم في طبيعة المبدعين .

ويرجع عبد الله نعمة في «الأدب في ظل التشيع» أن التشيع نشأ في حياة الرسول إذا فهم منه التنويه بعلي وترشيحه للمركز الثاني في الدولة الإسلامية⁽¹⁷⁾ .

ومما يؤيد هذا الرأي كذلك ما يرد في «الصلة بين التصوف والتشيع» من أن الأشعري يعلل التسمية بمشايعة علي وتقديمه على سائر أصحاب الرسول⁽¹⁸⁾ ولا يبعد أن تقع التسمية في حياة الرسول لأن هؤلاء الذين شايعوا علياً وجدوا تاريخياً في عصر الرسول .

يضاف إلى ما تقدم آريان يذهب أن هذا المذهب هما رأي كاشف الغطاء وأحمد أمين⁽¹⁹⁾ .

وأخيراً يرى الشيبى⁽²⁰⁾ أن التشيع بالمعنى الذي حددناه من نصرة علي والتشيع له قد كان قديماً قدم الإسلام .

وطبيعي جداً أن تكون التزكيات التي كان الرسول (ص) يخصص بها علياً في مناسبات كثيرة ذات تأثير في أن تجمع حوله نفرأ من المعجبين الذين اقتنعوا بأن هذه

(15) م . ن ، نقلاً عن الصواعق ، ص 96 .

(16) م . ن ، نقلاً عن الصواعق ، ص 96 .

(17) عبد الله نعمة ، الأدب في ظل التشيع ، ص 52 .

(18) الصلة بين التصوف والتشيع ، ج 1 ، ص 9 .

(19) م . ن ، ص 9 نقلاً عن أصل الشيعة وأصولها ، الطبعة الثامنة ، ص 61 ؛ ضحى الإسلام ، ج 3 ، ص 209 .

(20) الدكتور كامل مصطفى الشيبى ، الصلة بين التصوف والتشيع ، الجزء الأول ، ص 12 .

الأحاديث ترشحه رسمياً لاحتلال المركز الثاني في الدولة الإسلامية بعد وفاة الرسول.

وعلى أية حال فالذي نرجحه أن اللفظ إذا لم يكن قد وجد بالفعل فقد وجد بالقوة لأنه لا أقل من أن يكون هؤلاء الذين حدث تاريخياً أن تبثوا قضية علي ولو سلباً بعد حادث السقيفة شيعة في حياة الرسول لتعذر أن يظهر اتجاههم العلوي مباشرة وبغير مقدمات..!

ولعل هذا هو الذي يضعف الرأي الذي يقدر أن التشيع نشأ في السقيفة⁽²¹⁾ وما يذهب إليه باحثون آخرون في نشأة التشيع فافتراضات ليست في قوة الافتراض الذي سبق أن رجحناه⁽²²⁾. أما التشيع نظرية لا مبدأ فمن المؤكد أنه بأكثر حدوده المعروفة اليوم لم يتبلور إلا بعد عصر النبي بزمن ليس بالقصير⁽²³⁾.

وحين يكون التشيع في حقيقته بعيداً عن الغلو والانحراف وقد سبقت لنا خاطرة في ذلك لا يعود منطقياً أن يتناول الحديث ما أقحم عليه من فرق تتميز إما بالغلو وإما بالانحراف وإما بهما معاً. وإذا كان الشيعة لا ينكرون أن أولئك الذين قادوا الانحراف كانوا في ظاهر الأمر ضمن إطار الحركة الشيعية، ولكنهم بعد أن طلوعوا على الناس بمفتريات يقف منها الدين الإسلامي موقف المندد لا يعود من الإنصاف أن تحسب على الفكر الشيعي... ومن هنا كان يجب أن يسمّى المروق باسمه فلا يلصق بالشيعة⁽²⁴⁾.

(21) محمد عبد الله عنان، تاريخ الجمعيات السرية والحركات الفكرية، ص 26؛ وإبراهيم حلمي العمر، العرفان، المجلد الخامس، ص 148؛ وعبد الحسيب طه حميدة، أدب الشيعة حتى أواخر القرن الثاني الهجري، ط 1، ص 22.

(22) من ذلك أنه نشأ أيام فتنة الدار ويذهب إلى ذلك ابن حزم، الجزء الثاني من الفصل، ص 78؛ أو في حرب الجمل وذلك كما في فهرست ابن النديم في نص مضطرب واضطرابه ينشأ من التعقيب على لفظ علي مرة بـ «رضي الله عنه» ومرة بـ «عليه السلام»؛ أو في صفين ويذهب إلى ذلك شكيب أرسلان، في الجزء الأول من حاضر العالم الإسلامي وهو رأي فيليب حتي، ص 199؛ أو بعد مقتل الحسين (الدكتور محفوظ، تاريخ الشيعة، هوامش ص 10).

(23) الأدب في ظل التشيع، ص 54.

(24) انظر مع الدكتور الشيبلي كتاب الفكر الشيعي لعباس علي، مطبعة المعارف، بغداد، ص 15-16.

وعلى هذا المعنى دون غيره ينبغي أن يحمل ما يرد في فجر الإسلام من «أن التشيع كان ماوى يلجأ إليه كل من أراد هدم الإسلام لعداوة أو حقد»⁽²⁵⁾.

ومن الغريب أن يتسع اسم الشيعة عند الذين كتبوا في الفرق الإسلامية والمذاهب وعند الكتاب العرب والمستشرقين لكل مبتدع في الدين أو مشعوذ حاول إغراء نفر من المغفلين فتظاهر بولاء أهل البيت ليتوصل إلى أهدافه عن هذا الطريق، فمن أنكر الكتاب والرسالة وجميع ما جاءت به الأديان شيعي ما دام يدعي أنه محب لأهل البيت مع العلم أن آراء أهل البيت لا انحرف فيها ولا التواء. وعلى هذا الأساس عدت السبئية الغالية - على افتراض وجودها - والمغيرية والمنصورية والجناحية والخطابية والغرابية من الشيعة مع العلم أن هذه الفرق جميعاً فرق ضالّة. وإذا صحّ أنها وجدت تاريخياً فإن آراءها التي تنسب إليها تدل بصدق وصراحة على أنها بعيدة عن الإسلام فضلاً عن التشيع⁽²⁶⁾.

ولعل معظم الفرق المنسوبة إلى التشيع لا واقع لها. وقد كثرت في الكتب كثرة عجيبة فبلغت عشرات في رأي ابن حزم والجرجاني والشهرستاني والبغدادي ومئات برأي المقرئزي⁽²⁷⁾، وحتى لو كان لها هذا الواقع فإنه لم يبقَ منها إلى الآن سوى ثلاث فرق تحمل الطابع الإسلامي⁽²⁸⁾ وهي:

- 1 - «الإمامية الاثنا عشرية» وهم الذين يعتقدون بأن الله لا يخلي الأرض من حجة على العباد، وأن النبي أوصى إلى علي ونصّ عليه وأوصى هو إلى ولديه ونصّ عليهما وأوصى الحسين إلى ولده وهكذا إلى الإمام الثاني عشر.
- 2 - الزيدية: نسبة إلى زيد بن علي الثائر على هشام بن عبد الملك في الكوفة

(25) كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، 1955، ص 44 وما بعدها.

(26) هاشم معروف الحسني، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة: فالمغيرية ادعى صاحبها النبوة لنفسه وادعى أبو منصور صاحب المنصورية أن الباقر أوصى إليه بالإمامة بعد أن رفع إلى السماء، وتزعم الجناحية أن روح الله تحل في الأنبياء وتنتقل إلى الأئمة واحداً بعد واحد، ويدعي أبو الخطاب الألوهية لنفسه والغرابية تقول بأن الله أرسل جبريل لعلي فأخطأ وجاء إلى محمد لأنه يشبه علياً كما يشبه الغراب الغراب... إلخ، ص 60-62.

(27) محمد علي الزعبي، لا سنة ولا شيعة، 1961، ص 71-74.

(28) عبد الله نعمة، الأدب في ظل التشيع، ص 76.

فمن خذله منهم سموا بـ «الرافضة» ومن ثبت معه سموا بالزيدية وما يزالون في اليمن إلى اليوم⁽²⁹⁾.

3 - الإسماعيلية: وينفصلون عن الإمامية في موسى الكاظم فيذهبون إلى إمامة أخيه إسماعيل بن جعفر الصادق⁽³⁰⁾.

والاثنا عشرية هم محل اهتمامنا في هذا البحث لأن شيعة العراق الذين نؤرخ لأدبهم خلال النصف الأول من القرن العشرين من هؤلاء.

والعراق ليس غربياً على التشيع فهو منذ القديم بيئته المفضلة التي كانت تحتضنه وتمدّه بالقوة. ولعل ذلك يعود إلى أن علياً أقام به مدة خلافته وفيه التقى بالناس فرأوا فيه ما أثار تقديرهم وقد أعجبوا بعمله وتقواه وعطفه عليهم⁽³¹⁾. ثم إن العراق ملتقى حضارات قديمة فكان بيئة صالحة لأن تنبت فيه أكثر الفرق الإسلامية وهو مضافاً إلى ذلك مهد الدراسات العلمية وفي أهله ذكاء وفيهم تعمق⁽³²⁾. وإذا كان من موضوعية البحث أن يلحظ العامل الاقتصادي وراء كل ظاهرة اجتماعية لا على أنه كل شيء في تكوينها بل على أنه سبب في هذا التكوين على الأقل فإنه يمكن أن يعزى اتجاه العراق العلوي في بعض أسبابه إلى أن العراق بعد أن اتخذ الإمام علي حاضرة الكوفة مقرأ له عام 36هـ أخذ يتمتع بامتيازات مالية واجتماعية كثيرة فكان من الطبيعي أن ينظر أهله إلى نقل العاصمة من الكوفة إلى دمشق نظرة عدائية لأنه يجعل من العراق تابعاً لا يعتدّ به بعد أن كان متبوعاً في كثير من الأمور، لهذا كان الاتجاه العلوي في جوهره تعبيراً غير مباشر عن استقلال العراق⁽³³⁾ أو تعبيراً عن الاتجاه السياسي العام لمعارضة العراق لسلطان الشام⁽³⁴⁾. بقي ما يشير إليه بعض الباحثين المعاصرين من تحليل يربط الاتجاه العلوي العراقي بما يعرف بـ «عصبية الجنس»:

(29) شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط 1، بيروت 1955، ص 61.

(30) م. ن، ص 61.

(31) الدكتور الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي، ص 34؛ والعلامة أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ج 1، طبع دار الثقافة العربية، ص 39 وما بعدها.

(32) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ج 1، ص 40.

(33) ناجي حسن، ثورة زيد بن علي، 1966، مكتبة النهضة ببغداد، ص 64 - 65 نقلاً عن الطبري 184/5 و 223/5؛ وجولدنسيهر، العقيدة والشريعة، ص 230؛ وفلهاوزن، الدولة العربية وسقوطها، ص 51 - 52.

(34) فلهاوزن، الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص 238.

فسكان الكوفة وهم من أصل فارسي أسلموا واندمجوا بالعرب يتشيعون بتأثير من هذه العصبية لأبناء شاهبانو من الحسين بن علي بن أبي طالب⁽³⁵⁾ وينزعون بوحي منها كذلك إلى عقيدة ثلاثم في طبيعتها إيمانهم القديم بأن ملوكهم مختارون من الله لسياسة خلقه. والواقع أن هذا التعليل حين يصل بين الفرس والشيعة بلحاظ هذا النسب الفارسي الذي يقع من ناحية الأم يضعفه أن محمد بن أبي بكر وعبد الله بن عمر بن الخطاب يصهران إلى الفرس كذلك بأختين لشاهبانو⁽³⁶⁾ وأن يزيد بن الوليد كان يفتخر بفارسية أمه.

وهو حين يصل بين الفرس والشيعة بلحاظ ما في نظريتهما إلى الحكام من تشابه يقلل من قيمته أن النتيجة الحتمية هي أن يلزم التشيع الفارسية أبداً وهذا لم يطرده تاريخياً بل إن الذي وقع أن الفرس «ظلوا يحملون راية التسنن في الإسلام حتى ظهر الصفويون وقد اتخذ هؤلاء شتى الوسائل لإكراه الفرس على اعتناق التشيع ولجأوا إلى الاضطهاد والتعذيب والقتل»⁽³⁷⁾.

«وحيث كانت جزيرة العرب شيعية كلها عدا المدن الكبرى كمكة ونهامة وصنعاء كانت إيران كلها سنة ما عدا قم»، بل كان أهل أصفهان يغالون في معاوية حتى اعتقد بعضهم أنه نبي مرسل⁽³⁸⁾.

هذا إلى أن هناك شكاً قوياً بأن العناصر الفارسية في العراق يمكن أن تمثل يومئذ اتجاهها عاماً على مستوى قطر كيعلل اتجاه العراق العلوي بعصبيتها الجنسية أو بعقيدتها السياسية.

فمنذ استخلاف عثمان على الأقل «كانت قبائل العرب الشمالية قد هجرت مواطنها

(35) الدكتور الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي، ص 34. وشاهبانو هي إحدى بنات يزيدجرد آخر أكاسرة الفرس.

(36) الدكتور الشيبلي، الصلة بين التصوف والتشيع، ج 1، ص 157؛ مروج الذهب، انظر الحديث عن الوليد بن يزيد فقد كان الوليد يقول: أنا ابن كسرى وأبي مروان...، ج 2، ط 1346هـ.

(37) الدكتور علي الوردی، وعاظ السلاطين، ص 381.

(38) محمد جواد مغنية، الشيعة والتشيع، ص 58 نقلاً عن آدم متز في الحضارة الإسلامية، 1957، ص 102 وما بعدها. ووعاظ السلاطين ففيها أن معظم فقهاء السنة وأئمة الحديث من الفرس ولو قرأنا في تراجم المحدثين والفقهاء الأولين لوجدنا فيها أسماء البخاري، والترمذي، والرازي، والطبري، والغزالي، والشهرستاني، والآمدی... إلخ، ص 381.

القديمة في عهود الجاهلية وانتقلت إلى العراق حيث أنشأت ديار ربيعة على ضفاف دجلة وديار مضر على ضفاف الفرات⁽³⁹⁾. وكانت حملتا أبي بكر اللتان بعثهما لمناوشة الفرس في العراق مبدأ الهجرة الإسلامية إليه ثم كانت الهجرة الثانية يوم نادى عمر بالنفير بعد مقتل أبي عبيد الثقفي واستجاب لندائه جمع كبير واستشار فيمن يوليه عليهم فأشير عليه بسعد بن أبي وقاص فولاه عمر وجهز تحت إمرته الجيوش وكانت عدتهم قرابة تسعة عشر ألفاً، فإذا بالعرب جميعاً من كان يحارب الفرس تحت إمرة المثنى ومن جاء منهم تحت إمرة سعد بضعة آلاف وثلاثون ألفاً. واكتسح هذا الجيش الفرس في القادسية وتعقبهم إلى المدائن ثم خاض مع فلولهم معركة جلولاء فانتصر انتصاراً مبيناً وكانت هذه المعركة هي الفاصلة وبعدها صارت الإمبراطورية الفارسية خيراً من الأخبار⁽⁴⁰⁾. وحين جاء الأمر بتمصير الكوفة لم ينسحبوا إليها جميعاً وكان أكثر الذين انتقلوا إليها من عرب الجنوب وكانوا عشرين ألفاً بين يمانيين ومضريين كما تنص عليه رواية الشعبي⁽⁴¹⁾. فقد كان يقول: كنا نعدّ أهل اليمن اثني عشر ألفاً وكانت نزار ثمانية آلاف.

هؤلاء هم السكان العرب الذين سبقوا إلى الاستقرار في هذه المدينة الجديدة، وكان إلى جانب المجموعة العربية في هذا العصر مجموعات أخرى احتاج إليها مجتمع الكوفة أو احتاجت هي إلى الاستقرار والعمل فيه. فالعرب الأولون الذين سكنوا الكوفة وكانوا هم الأداة العسكرية التي تمت بها الانتصارات يتألف منهم عنصر الأشراف ومن هذا العنصر طبقة زعماء القبائل، وطبقة رؤساء الجيش، وأصحاب الألوية، ومنه طبقة الجند.

أما نواحي الحياة الأخرى التي يحتاج إليها هذا المجتمع فأغلب الظن أنه كان يقوم بها عناصر أجنبية تجيء بينها العناصر الفارسية وهي المجموعة الكبرى بين هذه المجموعات. وكان كثير منها يعيش في هذه المنطقة وما جاورها قبل تمصير الكوفة. وبعده هزيمة الفرس وتمصير الكوفة وفد عليها أربعة آلاف ممن شهدوا القادسية، ومع

(39) الدكتور فيليب حتي، مطول تاريخ العرب، طبعة ثانية، 1952، ص 350.

(40) الدكتور مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، ط 1، 1955، ص 210. وقد اعتمدنا في جملة الأفكار التي تناول مجتمع الكوفة عليه.

(41) معجم البلدان، ج 7، ص 296؛ والبلاذري، فتوح البلدان، طبعة مصر، ص 285.

ذلك فقد ظل النازلون فيها أغلبية عربية جلهم من مستوى حضاري يفوق مستوى العرب الآخرين⁽⁴²⁾ وأقلية فارسية⁽⁴³⁾.

من هذا الاستعراض الذي يتصل بتاريخ الكوفة وبتاريخ العراق بعامة يلاحظ بوضوح أن العنصر الفارسي لم تكن له قيمة عددية في المجتمع العراقي ولم تكن له قيمة معنوية كذلك. وحتى حين كان يولف الغالبية العددية في جيش المختار - وهي التي كانت تسمى بالحمراء⁽⁴⁴⁾ - نكون قد ابتعدنا كثيراً عن الزمان الطبيعي لنشوء الاتجاه العلوي في العراق.

ومهما يكن من أمر فلإمامية عقائد ظلت موضع اتهام ينظر إليها شزراً وتوسع إنكاراً وتفنيداً⁽⁴⁵⁾. فما طبيعة هذه العقائد على واقعها؟ ذلك ما سنعرض له في الفقرات المقبلة.

1 - الخلافة عند الشيعة

يؤكد بعض المؤرخين المعاصرين أن النبي لحق بالرفيق الأعلى من غير أن يسمي أحداً يخلفه من بعده أو يشير إلى من يقوم في أمته مقامه. بل هو لم يشر طوال حياته إلى شيء يسمي دولة عربية⁽⁴⁶⁾.
«وأنه لو كان من عمل النبي أن ينشئ هذه الدولة لم يترك أمرها مبهماً على المسلمين ليرجعوا سريعاً من بعده حيارى يضرب بعضهم رقاب بعض. ثم كيف لا يتعرض لأمر من يقوم بالدولة من بعده وذلك أول ما ينبغي أن يتعرض له بناء الدولة قديماً وحديثاً⁽⁴⁷⁾».

ثم إن النبي فارق المسلمين بعدما كمل الدين وتمت النعمة ورسخت في حقيقة

(42) الفكر الشيعي، ص 22 نقلاً عن ماسينيون، خطط الكوفة، ص 12.

(43) م. ن، الصفحة نفسها نقلاً عن فتوح البلدان، ص 280.

(44) الدكتور مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، ص 24؛ والدكتور الشيبلي، الصلة بين التصوف والشيعة، ج 1، ص 268.

(45) محمد صادق الصدر، الشيعة، ص 66.

(46) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، تعليق الدكتور معلوحي، ص 174.

(47) م. ن، ص 175.

الوجود دعوة الإسلام ويومئذ مات عليه الصلاة والسلام وانتهت رسالته وانقطعت تلك الصلة الخاصة التي كانت بين السماء والأرض في شخصه الكريم⁽⁴⁸⁾.

بقي ما يرويه الشيعة من نصوص تدل على أن النبي لم يغفل أمر من يقوم بالدولة من بعده بل هي تفصح أحياناً عن صيغة التولية الرسمية⁽⁴⁹⁾.
ويبقى كذلك ما يرويه السنّة من أن النبي نصّ على استخلاف أبي بكر نصّاً جلياً⁽⁵⁰⁾.

وليس لهذا المروي عند الطرفين حظ من النظر العلمي أو وجه من الرأي صحيح⁽⁵¹⁾.

هذه وجهة نظر جريئة ما في ذلك شك... فهل هي على حظ من المنطق كذلك؟
وإذا جاز أن نضعها في صيغة أخرى أمكن أن نقول:
(إن نظام الحكم ضرورة اجتماعية اقتضاها واقع الحياة ولذلك فهو يتفاعل باتجاهات هذا الواقع وتطوراته ولا شأن للدين بواقع الحياة فالدين شيء ومسألة الحكم شيء آخر)⁽⁵²⁾.

ولكن هل كان الإسلام ديناً لا شأن له بواقع الحياة؟ ليتمكن عزله عنها؟
أي هل كان الإسلام منصرفاً بمبادئه جميعها إلى (تعذيب الروح وتطهير الوجدان، والتوجه بالنفس الإنسانية إلى ملكوت السماوات)⁽⁵³⁾ على نحو ما كانت عليه المسيحية مثلاً في المجتمع الروماني القديم فمال إلى عزلها عن الحياة عزلاً تاماً؟

(48) م. ن، ص 177.

(49) جولدنسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، دار الكاتب المصري، ط. القاهرة 1946.

(50) ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج 4، مصر 1928-1929، ص 107.

(51) فيما يتصل بنصوص الشيعة يعتمد في نقدها رأي ابن خلدون وخلاصته كما ورد في ص 176 من المقدمة أنها نصوص ينقلها الشيعة ويؤولونها على مقتضى مذهبهم لا بوحى جهاذة السنّة ولا نقلة الشريعة بل أكثرها موضوع أو مطعون في طريقه أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة.

فيما يتصل بالنص السنّي الذي يرد على لسان ابن حزم يعتمد في الاستدلال على عدم وجاهته لإجماع الرواة على اختلاف الصحابة في بيعة أبي بكر وامتناع أجلة منهم عنها.

(52) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، الطبعة الأولى، مطبعة الإنصاف، بيروت 1955، ص 8.

(53) م. ن، ص 13.

من خلال دراسة واعية للمبادئ الإسلامية يلاحظ بوضوح أن الإسلام يهتم بالجانب المادي في الإنسان اهتمامه بالجانب الروحي فيه فهو إذ يحدد للمسلم ما يتعلق بما وراء الطبيعة من وظائف ينظم كذلك صلاته بالمجتمع منطلقاً من مبدأ صحيح هو أن الكائن الحي يتألف من مادة وروح، وصلاح الحياة الإنسانية يتوقف على تمازجهما. فالاهتمام بالمادة فقط انحراف يلحق الإنسان بالحيوان والذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام⁽⁵⁴⁾.

وأن يقهر الإنسان نفسه بالحرمان فذلك أيضاً إنكار لواقع إنسانيته!
 ﴿يَبْنَىءُ آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ
 ﴿٣١﴾ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ
 الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾ [الأعراف: 31-32]⁽⁵⁵⁾.

إن المجتمع المثالي هو الهدف الذي يسعى الإسلام إلى تكوينه ومن هنا فهو يحارب كل ما من شأنه أن يحول بينه وبين بلوغ هذا الهدف. وليس من شك في أن الرواسب التي تركتها الجاهلية السابقة في نفوس الأفراد تعوق الإسلام عن بلوغ هذا الهدف ما لم تتحول مبادئ الإسلام في النفوس إلى ما يشبه الأخلاق الثابتة.

مركز تحقيقات كميته علوم إسلامية

وعلمياً لا يتم هذا بسهولة ووقت قصيراً!!

وإذا كان في المجتمع الإسلامي يوم كان الرسول على قيد الحياة منافقون، وطلقاء، ومؤلفو قلوب ومتنبشون، وكثيرون ممن لم يتغلغل الإسلام في قلوبهم، فما صورة هذا المجتمع بغير رسول وبغير حكومة؟

إن قيام حكومة إسلامية بعد الحكومة النبوية ضرورة يملها الواقع الذي كانت تعانيه العقيدة يومذاك من رواسب وثنية كانت تصطدم بما يعمل له النظام الإسلامي. على أن الحكومة في حد ذاتها ضرورة اجتماعية، ذلك لأن المجتمع حاجة إنسانية نفسية للكائن البشري وإذا وجد وجدت العلاقات الاجتماعية المعقدة وفي هذه الحال لا بد من إشراف عليه!

(54) سورة محمد، الآية 12.

(55) سورة الأعراف، الآيات 31-32.

إذن فالحكومة الإسلامية ضرورة⁽⁵⁶⁾ وتشير جملة من النصوص التشريعية، ما يرد منها في الكتاب وما يرد منها في السنة إلى حتميتها⁽⁵⁷⁾.

وأخيراً، فنحن لا ننكر أن النبي لحق بالرفيق الأعلى وكان قد أدى عن الله تعالى رسالته كاملة وبيّن لأمته قواعد الدين كله... ولكن الحقيقة أنه لم يكن قد وجد المجتمع الإسلامي الحقيقي بعد. ليصح الاطمئنان إلى رسوخ الرسالة في حقيقة الوجود كما يذهب إلى ذلك المرحوم الأستاذ علي عبد الرازق. وأن القول: (باستحالة عودة شعب ناهض كالعرب إذا انحلت عنه زعامة النبوة كما كان، أمماً جاهلة، وشعوباً همجية وقبائل متعادية ووحدات مستضعفة)⁽⁵⁸⁾ لا تؤيده الحقائق الاجتماعية ولا الحقائق النفسية.

انتهينا في الفقرة السابقة إلى حتمية الحكومة الإسلامية بعد وفاة الرسول (ص) ويتفرع على هذا أن يكون الرسول قد أوضح طبيعة هذه الحكومة شأنه في ذلك شأن بناء الدول في القديم والحديث... وباستثناء الذين أنكروا مبدأ الخلافة، ورفضوا صلتها بالإسلام - لأن النبي لم يكن من عمله كما تقدم أن ينشئ دولة، ولهذا لم يثبت في نصوص صحيحة أن تعرض لمن يقوم بها من بعده - باستثناء هؤلاء فإن كلتا الطائفتين من السنة والشيعة تعتقد أن بضرورتها على اختلاف لا يمس الموضوع في جوهره.

فقي رأي الشيعة:

إن غياب صاحب الرسالة عن الساحة سبقه إنذار متكرر من النبي واستعداد كامل وتخطيط مستوعب لضمان سلامة التجربة الانقلابية التي مارسها الإسلام. فقد أعلن النبي في سنته الأخيرة مراراً أنه أوشك أن يدعى فيجيب وحدد في خطابه التاريخي (يوم الغدير) سير التجربة بعده وربطها من ناحية القرآن بوصفه المرجع الأعلى النظري

(56) إن هذه الإجابة عما تسألنا عنه من صلة الإسلام بالحياة ملخصة عن نظام الحكم والإدارة، ص 19-50.

(57) سورة النساء، الآية 105؛ وسورة المائدة، الآيتان 49-50. والأحاديث التي ترد في مسند أحمد وصحيح مسلم مؤكدة ضرورة معرفة الإمام والالتزام ببيعته.

(58) الإسلام وأصول الحكم، ص 182.

للمرسالة ومن ناحية أخرى بقيادة رساليين على مستوى المسؤوليات الضخمة لقيادة التجربة عصمة وإخلاصاً ووعياً.

وكان علي هو الشخص الجاهز منهم بنص الرسول ليتسلم المسؤوليات بعد النبي مباشرة وما وقع بعد وفاة الرائد... لم يكن نتيجة لعدم الاستعداد والإنذار المسبق وإنما نتج عن اجتهاد في الرأي⁽⁵⁹⁾.

أما في رأي السنة:

فالنبي (ص) لم يعين من يخلفه في القيام على شؤون المسلمين من بعده ولم يثبت أنه ترك قواعد معينة يتبعها الناس في اختيار رئيسهم. وفي هذا التصرف من جانب النبي (ص) اعتراف بحرية التفكير، وقرار للمبدأ الديمقراطي في اختيار الحاكم⁽⁶⁰⁾.

وهم يرون أن النبي حين سكت عن هذا الأمر قد عهد بالنظر فيه إلى المسلمين مراعيًا في فعله هذا تطور الزمن والحياة ففضل ألا يقيدهم بشكل خاص لثلا يجدوا

في المستقبل حرجاً في اتباع ما أمر به⁽⁶¹⁾. هناك إذن فرق واضح بين ما يراه السنة في تعيين الحاكم وما يراه الشيعة. فبينما يذهب الشيعة إلى أن الخلافة اختيار إلهي يذهب السنة إلى أنها اختيار بشري.

ولأول وهلة ينبغي أن يحظى الرأي السنّي بالعطف لأنه أقرب إلى مفاهيمنا المعاصرة في انتخاب الحاكم شريطة أن يظل المرجع في تعيين الإمام هو الأمة المسلمة.

وإذا كان السنة يرون أن الإسلام حين يربط اختيار الحاكم بإجماع الأمة⁽⁶²⁾ يسجل

(59) سليمان كتاني، الإمام علي نبراس ومتراس، طبعة مطبعة الإرشاد، بغداد 1967، هامش رقم 1، 2، ص 84.

(60) الدكتور عبد الحكيم بليغ، أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، ص 13.

(61) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 107-108.

(62) المستشرق هنري ماسيه الإسلام، ترجمة بهيج شعبان، ط 1، ص 194 نقلاً عن جولدتسيهر، العقيدة والشريعة، «بينما يمثل السنة كنيسة إجماع يمثل الشيعة كنيسة سلطة».

سيد قطب، كتب وشخصيات، الطبعة الأولى، 1946م، ص 253 نقلاً عن شفيق جبيري، العناصر النفسية في ميامة العرب ففيها النص التالي: لا شك في أن انتخاب الرعية لراعيها أو الأمة لرجال الحكم فيها على حد تعبير هذا العصر إنما هو أرفع ما وصل إليه

مفخرة في حقل التشريع سبق إليها قبل ما يزيد على ثلاثة عشر قرناً فإنه لا ينبغي أن تُهمل في هذا الصدد ملاحظات يرى الشيعة أنها جديرة بالتأمل.

من هذه الملاحظات، ما يتصل بـ «مبدأ اختيار الأمة» في واقعه التاريخي، فلكي يكون هذا المبدأ، طفرة حضارية بارعة، ويكون الإسلام قد حقق سبقاً عظيماً على المدنية الحديثة في تشريعه ينبغي أن يكون قد تمّ تطبيقه فعلاً في تعيين الأئمة... وباستثناء بيعتي أبي بكر وعلي لم يحدث أن انعقدت خلافة باختيار الأمة... ومع ذلك فقد كانت الأولى «فلتة وقى الله شرها»⁽⁶³⁾ على حد تعبير عمر، وجرت الثانية إلى حربي صفين والجمل⁽⁶⁴⁾.

لكن هذا يدل على أن الديمقراطية لم تكن تتنفس في مناخها الطبيعي يومذاك. والغريب أنه من الناحية النظرية، لا تنعقد بالعامّة وخدم بيعة عند السنّة⁽⁶⁵⁾ وقيامها بأهل الحل والعقد - وهو المعنى المجازي للأمة - سواء أكانوا في عاصمة الخلافة وحدها، أم كانوا في العالم الإسلامي كله، لا يأخذ به إلا قلة ضئيلة من باحثي السنّة...

ويبقى أن الكثرة الغالبة هي التي تقول بكفاية الواحد والاثنين كعقد عمر لأبي بكر، وعبد الرحمن بن عوف لعثمان⁽⁶⁶⁾ وهو ما وقع في تاريخ المسلمين بالفعل. وهكذا ينتهي الضمور بمفهوم الأمة إلى هذا الحد الذي لا تبقى معه أية ميزة للتشريع وعلى كل حال فقد بقيت طريقة العهد من الإمام السابق - وتدخل فيها الشورى - تحظى بالأفضلية على جميع الطرق الأخرى التي أمكن أن تقع بها بيعة...

= عقل البشر من أشكال الحكم الديمقراطي ولكن هذا النوع من الحكم لم يتكامل بعد في أيامنا هذه فجدير به أن يكون في أيام عمر أقل تكاملاً. والدكتور علي الوردي، وعاظ السلاطين، ص 159.

(63) محمد رضا المظفر، السقيفة نقلاً عن كنز العمال، ج 3، رقم 2326، مطبعة الزهراء، النجف 1949؛ وعبد الحسين شرف الدين، المراجعات، ط 7، ص 247 نقلاً عن صحيح البخاري، ج 4، ص 119.

(64) م. ن، ص 25.

(65) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 135 نقلاً عن حاشية الشيخ إبراهيم الباجوري على شرح الغزي.

(66) م. ن، ص 152 نقلاً عن شرح المواقف.

وهنا يسجل الشيعة على هذه الطريقة أنها: سلطة فرد، وحتى الشورى ولها مظهر وحيد في التاريخ الإسلامي، وهو ما فعله عمر حين فوّض أمر النظر فيمن يحكم المسلمين إلى ستة. حتى هذه الشورى التي تبدو في ظاهرها هيئة، هي في جوهرها من حكم الفرد لأن قرارها إنما يتخذ صفة قانونية محترمة التنفيذ بمجرد تعيين من الإمام السابق⁽⁶⁷⁾.

وإذا كان من مبادئ الإسلام اشتراط الكفاءة التامة فيمن يقوم بأمر السلطة على عشرة رجال كما تشير إلى ذلك السنة النبوية.

(أيما رجل استعمل آخر على عشرة أنفس علم أن في العشرة أفضل منه فقد غشّ الله وغشّ رسوله وغشّ جماعة المسلمين).

فما القول فيمن يفرضه الإسلام للقيام بأمر السلطة على شعوب تقدر بعشرات الملايين...

أستطيع فرد واحد مهما تبلغ منزلته من قوة الإدراك أن يتخير أعلى كفاءة من بين هذه الملايين لهذه الملايين؟⁽⁶⁸⁾.

وإذا جاز أن يقع ذلك فما الضمانة التي يصح أن يُطمأن إليها في أن هذا الفرد لا يخطيء أو ينحرف أو يتحيز مع العلم أن العصمة ليست من شروط الإمام بإجماع أهل السنة⁽⁶⁹⁾.

مركز تحقيقات كويتية علوم إسلامية

ثم إن ما يلاحظ الشيعة كذلك هذه المفارقة بين بشرية الاختيار وكونه كاشفاً عن رأي الله في الخليفة⁽⁷⁰⁾. ويبدو أن هذه الدعوة ترد في كتب السنة بغير مستند شرعي. ومهما يكن من أمر هذا المستند فإن الخلافة بهذا الاعتبار لا تبقى دنيوية وإنما تعود إلهية كما هي عند الشيعة وينتج من هذا كله تساؤل نصوغه على هذا النحو:

(67) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 160 - 161.

(68) م. ن، ص 144. واستحالة ذلك من الجماهير، م. ن، ص 144 - 145.

(69) م. ن، ص 163 - 164.

(70) م. ن، ص 150 نقلاً عن الإيجي في المواقف.

«إذا لم يكن للبيعة قيمة في ذاتها، وإنما قيمتها في أنها كاشفة عن أن هذا الإنسان الذي تمت له البيعة معين من الله ورسوله خليفة لهما في الأرض فلماذا لم يكشف الله عنه مباشرة بغير واسطة الناس؟»⁽⁷¹⁾.

إذا لو استطاع الناس أن يختاروا لاختاروا على قدر أفهامهم المحدودة، ولا يكون ذلك موافقاً للمصلحة الكلية والحكمة الإلهية. وحتى لو كان الناس منزهين عن الأغراض فإن اختيار كل فرد جائز الخطأ، ومن هنا قد تتخلى الأمة عن المستحق وتختار غيره. ولو تركت الإمامة لاختيار الأمة لكان لذلك نتيجتان محتملتان: الأولى، خطأ الاختيار، فإذا كان الله يعلم ذلك منذ الأزل ومع ذلك يفوض الأمر إلى جماعة فإن ذلك أمر في غاية القباحة وصدوره من الله محال. والثانية، صحة الاختيار وتسمية الإمام من قبل الله أولى برفع نزاع المتنازعين، ودفع حسد الحاسدين وإلجاء الناس إلى طاعته⁽⁷²⁾.

ومما يلاحظ الشيعة على مبدأ الاختيار كذلك، أن ما يفترضه السنة لهذا المبدأ من تعليل لا يبرره من جميع الوجوه.

ففي سيرة النبي (ص) أنه لم يترك المدينة مرة واحدة من غير أمير يخلفه عليها⁽⁷³⁾.

وفي سيرته أيضاً ما ينصح به من تأمير واحد على ثلاثة كلما خرجوا في سفر. وفي سيرته مما يدخل في هذا الصدد أنه كان إذا أرسل جيشاً جعل عليه أميراً وخليفة للأمير وخليفة للخليفة مبالغة منه في الحيطة والحذر.

ويصل به الخوف على وحدة المسلمين حداً يصرح معه أنه «لا يحلّ لمسلم أن يبيت ليلة وليس في عنقه بيعة لأحد» وأن «من مات بغير بيعة مات ميتة جاهلية»⁽⁷⁴⁾.

هذا إلى ما في الطبيعة العربية يومئذ من استعداد للتفكك من جميع ما تحفل به حياة الاجتماع المعقدة من ضوابط. وحياة النبي في جميع مراحلها تشير إلى أنه كان يسخر خبرته بالنفس العربية ليصهر العرب في وحدة جامعة تنعدم معها جهات النزاع وأسباب الشقاق⁽⁷⁵⁾.

(71) م. ن، ص 149-151، و157.

(72) دونالدسن، عقيدة الشيعة، ص 312-314.

(73) محمد رضا المظفر، السقيفة، مطبعة الزهراء، النجف، ص 19.

(74) راجع هامش رقم 2 من هذه الرسالة، ص 4.

(75) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 121-125.

جميع هذا يقتضي ألا يهمل النبي (ص) أمر الاستخلاف أو طريقته. وإذا جاز أن يعلّل هذا الإهمال بأن النبي (ص) كان يقصد به إلى معنى رائع هو ألا يتقيد المسلمون بتشريع جامد.

فإن هذا التعليل لا يصلح تبريراً لأن يهمل النبي (ص) تصريحاً على الأقل ينصّ فيه على أن أمر الخلافة موكول إلى الأمة من بعده...

وهو تصريح إذا لم يكن فيه نفع، فإنه يدفع على الأقل ولو من الناحية النظرية، ضرر انقسام محتمل في الرأي في مسألة دقيقة، توحى كل الظروف يومئذ بأن نزاعاً محتملاً سيستشري حولها. والواقع أن الخلفاء الذين توالوا على الحكم في الإسلام وفقاً للوضع المقدم من السنّة لم يكونوا باستثناء الخلفاء الراشدين في مستوى المسؤولية الضخمة التي يفرضها الإسلام على الحاكم. وليس من المبالغة أن يقال: إنهم تأخروا بالعالم الإسلامي إلى الوراء...

أما الخلفاء الراشدون الأربعة في صدر الإسلام فهؤلاء لم يقدمهم نظام الحكم عود أهل السنّة وإنما قدّمهم إلينا روح الإسلام الصافية العذبة المتألّفة فكانوا مثلاً إسلامية صحيحة⁽⁷⁶⁾.

فيما سبق وجد أن العهد من الإمام السابق هو الذي يحظى بالأفضلية بين جميع الطرق التي تقع في التاريخ السنّي لتعيين الحاكم. ووجد كذلك أنه ليس لهذا العهد أية قيمة في ذاته، وأن قيمته كلها تكمن في أنه يكشف عن اختيار الله⁽⁷⁷⁾ وإذن يمكن أن تصاغ وجهة النظر السنّية على النحو التالي:

(76) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 148.

(77) يقرّر الإيجي في شرح المواقف فيقول: (إن البيعة عندنا ليست مثبتة للإمامة بل هي علامة مظهر لها كالأئمة والإجماعات الدالة على الأحكام الشرعية). انظر كذلك نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 108.

وانظر في الصفحة نفسها نص الرازي الذي يرد فيه على الشيعة الذين يقولون بأن منصب الإمامة أعلى من مناصب القضاة الخسيسة ولا يمكن الاختيار فيها فعدم الاختيار في الإمام الأعظم أولى، يردّ الرازي على الشيعة فيقول: لا استبعاد في أن يأذن الله تعالى في تولية الإمام ولا يأذن في تولية القضاء.

ويرى رأي الإيجي والرازي أبو يوسف والتفتازاني ومن قبلهما الخليفة عثمان الذي يقول: «لا أنزع قميصاً كسانيه الله»، ويقول: «إما أن أتبرأ من خلافة الله فالقتل أحب إلي من ذلك».

«يتم تعيين الخليفة بنصّ بشري يكشف عن اختيار الله». وإذا قارنا هذا بما يرد عند الشيعة في هذا الصدد وجدنا أن الصيغة الشيعية تستبدل بنص بشري تعبيراً آخر هو «نص إلهي». وتتلاقى الصيغتان بعد ذلك على مبدأي التعيين وصيغة الخلافة الدينية وتفترقان في مبدأ النص الكاشف عن اختيار الله فهو عند الشيعة لا يقع بشرياً لأن الله أعلم حيث يجعل رسالته!

وهذا فارق عميق تتجمع فيه كل قصة الخلاف بين الجماعتين المسلمتين. والواقع أن الشيعة ينطلقون إلى مبدئهم هذا في الإمامة من أصل فلسفي يعرف عند الكلاميين بمبدأ «اللطف» وهو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد عن فعل المعصية⁽⁷⁸⁾.

فلو كلف الله عبداً ولم يلطف به بإيجاد ما يقربه من الطاعة ويبعده عن المعصية لقبح على الله عقابه إن عصى لأنه حين يمنع اللطف عن العبد يكون بمثابة الملجئ للعبد إلى المعصية⁽⁷⁹⁾.

وبتعبير أوضح، إن اللطف هو إيجاد المحيط الصالح وتوفير الفرص المناسبة لكل إنسان ليتسنى له القيام بواجباته. حينذاك يمكن أن يسأل ويحاسب إذا صدر منه تقصير.

واللطف بهذا المعنى واجب على الله وجوباً عقلياً في رأي الشيعة. والحق أنه لا إيجاب على الله من عباده ولا ولاية لأحد عليه بل هو الولي المطلق⁽⁸⁰⁾. وإذا كان

= وانظر عدد آذار من مجلة الاخاء التي تصدر عن دار «اطلاعات» الإيرانية، السنة التاسعة 1969. فقد جاء فيه من مقالة جواد بولس تحت عنوان العلمانية والشرق الأدنى على ضوء التاريخ: «إن الإسلام مبني جذرياً على الدين ورافض تركيباً كل نظام سياسي يهدف إلى فصل الدين عن الدولة».

(78) عبد الواحد الأنصاري، سلسلة هذه عقيدتنا، الطبعة الأولى، مطبعة المعارف، 1968، ص 19. والشيخ محمد حسن آل ياسين، المهدي المنتظر بين التصور والتصديق، الطبعة الأولى، مطبعة المعارف، بغداد 1968، ص 11.

(79) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 167-169 نقلاً عن الحلبي، شرح تجريد الاعتقاد.

(80) السيد محمد حسن القزويني الحائري، الإمامة الكبرى والخلافة العظمى، الجزء الأول، مطبعة النعمان، النجف، ص 362.

هنا معنى للوجوب العقلي المقصود بقاعدة اللطف «فهو أن الله لا يفعل إلا ما هو الأصلح لعباده وأفعاله جميعها مبنية على الحكمة والمصلحة»⁽⁸¹⁾.

ولكن ما علاقة الإمامة باللطف عند الشيعة؟

في ضوء ما تقدم من معنى اللطف وهو توفير المناخ الملائم لفعل الطاعة وتجنب المعصية لا تخرج الإمامة عن أن تكون بعض مصاديقه. فكما أن النبوة لطف لأنها عملية هدى، كذلك الإمامة فهي لطف لأنها تصل ما ينقطع من وظيفة النبوة في هذا الصدد.

وإذا ثبت أن الإمامة لطف، وكان اللطف واجباً على الله فإن النتيجة المنطقية لهاتين المقدمتين أن يكون نصب الإمام واجباً على الله.

والإمامة وحدها بغير عصمة من الخطأ تظل متهمة بأنها غير قادرة على توفير المناخ الملائم لفعل الطاعة وتجنب المعصية. ومن هنا يشترط الشيعة العصمة في الإمام لثلاث يتنقض الغرض من نصبه⁽⁸²⁾.

ولما كانت العصمة من الأمور التي تخفى على الناس تعذر أن يتعين إمام بغير نص من الله أو الرسول أو إمام سابق⁽⁸³⁾، لأن استيعاب السنة والأحكام الشرعية وطبيعة الصيانة لحفظها التي تستدعي العصمة لصاحبها والعاصمة للآخرين ليست من الصفات البارزة التي يدركها جميع الناس فتترك مسروراً لا اختياراً لهم وتميزهم⁽⁸⁴⁾.

وهكذا نصل إلى أن الإمامة عند الشيعة منصب إلهي يتعين القائم عليه ببلاغ من السماء⁽⁸⁵⁾. ولكن هل وقع في التاريخ الإسلامي هذا البلاغ؟ بتعبير آخر هل حدث أن نص الرسول بتبليغ من الله على خليفة يتولى أمر المسلمين من بعده؟

هناك نصوص كثيرة يعضد بها الشيعة مبدأ «الاختيار الإلهي» وهي لا تخلو من

(81) دوايت م. دونلدسن، عقيدة الشيعة، مكتبة الخانجي، 1933، ص 305-306 نقلاً عن

المجلسي، حياة القلوب، الجزء الثالث، ص 1-23.

(82) الشيخ محمد رضا فرج الله، مجموعة أسبوع الإمام (محاضرة)، مطبعة الراعي، النجف، ص 65.

(83) عبد الله نعمة، الأدب في ظل التشيع، مطبعة سيدون، لبنان، 1953، ص 84-88.

(84) السيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، مطبعة دار الأندلس، بيروت، 1963م، ص 175.

(85) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 173-174.

موضوعية لأنها ترد في صحاح السنّة أو فيما يشبه أن تكون صحاحاً من كتب الحديث عندهم.

من هذه النصوص:

«إني تارك فيكم الثقلين، ما أن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض...» وهو ما يسمى بـ «حديث الثقلين»⁽⁸⁶⁾.

وإذا كان السياق اللفظي للحديث يرشح دلالة على إمامة الفقه دون إمامة السياسة⁽⁸⁷⁾ فالواقع أن الإسلام لا يعترف بفصل السلطتين: الدينية والزمنية عن بعضهما لما في هذا الفصل من تجاهل لوظائف الإمامة وهي امتداد لوظائف النبوة إلا فيما يتصل بعالم الوحي، ذلك لأن الفكرة أية فكرة، لا يكفي في تحقيق نفسها أن تشرّع وتعيش على صعيد من الورق بل لا بد من أن تضمن لها تطبيقاً تتلاءم فيه الوسائل والأهداف⁽⁸⁸⁾.

ويبقى أن الحديث لا يعين المراد من الأهل كما لا يعين الأئمة المتفق عليهم عند



(86) الشيخ راضي آل ياسين، صلح الحسن، مطبعة الإرشاد، بغداد 1965، ص 28. وفيها أن الحديث أخرجه الترمذي، وأنه الحديث 874 من أحاديث كنز العمال، الجزء الأول، ص 44. والشيخ عبد الله السيبي، تحت راية الحق، طبعة طهران 1945، ص 91. وفيها يقول المؤلف: «إن ابن حجر في صواعقه في باب وصية النبي، اعترف بأن للحديث طرقاً كثيرة عن نيف وعشرين صحابياً».

والسيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص 164. وفيها أن من رواة الحديث: صحيح مسلم وسنن الدارمي وخصائص النسائي وسنن أبي داود، وابن ماجه ومسنند أحمد، ومستدرک الحاكم، وذخائر الطبري. وفي الصفحة يشير المؤلف أيضاً إلى أن من حسنات دار التقريب بين المذاهب الإسلامية في مصر أنها أصدرت رسالة ضافية ألفها بعض أعضائها في هذا الحديث أسمتها «حديث الثقلين» استوفى فيها مؤلفها ما وقف عليه من أسانيد الحديث في الكتب المعتمدة لدى أهل السنّة. ويقول ابن حجر في الصواعق: «سُمي رسول الله القرآن وعترته الثقلين لأن الثقل كلّ نقيس خطير مصون وهذان كذلك إذ كل منهما معدن العلوم اللدنية والأسرار والحكم العلية والأحكام الشرعية، ولذا حثّ على التعلم منها وقال بصدد العترة: الحمد لله الذي جعل فينا الحكمة أهل البيت»، دار الطباعة المحمدية في مصر، ص 149.

(87) الشيخ محمد أبو زهرة، الإمام الصادق، ص 199.

(88) الأصول العامة للفقه المقارن، ص 184.

الشيعية! والذي يلفت النظر سكوت الأمة عن استيضاح أمرهم من النبي وقد سمعوه منه في مرات متفرقة وأماكن مختلفة ويبدو أن الصحابة لم يكونوا بحاجة إلى استفسار وهم يشاهدونه بينهم في كل يوم يقف على باب علي وفاطمة وهو يقرأ: إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً⁽⁸⁹⁾. ثم يشاهدونه وقد خرج إلى المباهلة وليس معه غير علي وفاطمة وحسن وحسين يقول: اللهم هؤلاء أهلي⁽⁹⁰⁾. هذا إلى حديث الكساء الذي كاد أن يتواتر مضمونه لتعدد رواته عند الشيعة والسنة في جميع الطبقات. تقول عائشة: خرج النبي (ص) غداً وعليه مرط مرخل من شعر أسود فجاء الحسن فأدخله ثم جاء الحسين فدخل معه ثم جاءت فاطمة فأدخلها ثم جاء علي فأدخله ثم قال: «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس آل البيت»⁽⁹¹⁾. ونحن - يقول الشيعة - لا نحتاج في بدء النظر إلا لتشخيص واحد منهم يكون المرجع للقيام بمهمته من بعده وهو بدوره يعين الخلف الذي يأتي بعده وهكذا... ولقد أغنانا الرسول (ص) حين عين علياً في حديث الثقلين نفسه فقد أخذ بيده فقال: من كنت مولاه فهذا وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه⁽⁹²⁾. وحين قال في مرض موته: «أيها الناس يوشك أن أقبض قبضاً سريعاً فينطلق بي... إلا أنني مخلف فيكم كتاب ربي عز وجل وعترتي أهل بيتي. ثم أخذ بيد علي فرفعها فقال: هذا علي مع القرآن والقرآن مع علي لا يفترقان حتى يردا علي الحوض فاسالهما ما خلفت فيهما»⁽⁹³⁾. ومن هذه النصوص ما يعرف بـ «يوم الدار»⁽⁹⁴⁾ وفيه تظهر صيغة التولية الرسمية على حد تعبير جولدتسيهر⁽⁹⁵⁾ فقد جاء في النص الذي يحكي قصته:

- (89) الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص 175.
- (90) يقول مسلم في صحيحه، ج 7 لما نزلت هذه الآية «فَقُلْ تَمَّالُوا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ...» دعا الرسول علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً فقال: اللهم هؤلاء أهلي. وقد رواها بالإضافة إلى صحيح مسلم كل من الترمذي والحاكم والبيهقي وغيرهم، ص 121.
- (91) الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص 156.
- (92) م. ن، ص 156.
- (93) ابن حجر، الصواعق، ص 24.
- (94) هو من المتواترات ذكره الطبري وابن الأثير وأبو الفداء في تواريخهم وأخرجه المحدثون في مسانيدهم. الشيخ عبد الله السيدي، تحت راية الحق، ص 91.
- (95) انظر هامش رقم 4 من هذه الرسالة، ص 1. ومن الغريب أن هذه الرواية يذكرها الدكتور المرحوم محمد حسين هيكمل في كتابه حياة محمد، في طبعته الأولى ثم يهملها في الطبقات الأخرى بغير تنبيه.

«إن هذا أخي - مشيراً إلى علي - ووزير ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا. فقام القوم يضحكون ويقولون لأبي طالب أمرك أن تسمع لابنك وتطيع». ومن هذه النصوص كذلك ما يعرف «بحديث المنزلة»⁽⁹⁶⁾ فقد ورد فيه:

«أنت مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي».

وإذا أردنا أن نعرف منزلة علي عند النبي في ضوء هذا الحديث وجب أن نعرف منزلة هرون من موسى حين يسأل ربه: «واجعل لي وزيراً من أهلي هرون أخي أشد به أزرى وأشركه في أمري». والذي يثبت لهرون هذه الصفات كلها هو قوله تعالى: «قد أوتيت سؤلك يا موسى. وقول موسى مخاطباً هرون: «اخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين». وإذن فهرون وزيره وشريكه في أمره وخليفته في قومه فإذا أنزل النبي علياً من نفسه منزلة هرون من موسى فقد أثبت له بحكم هذا التنزيل جميع الصفات التي ثبتت لهرون اللهم إلا النبوة وهذه خرجت بقوله: «إلا أنه لا نبي بعدي»⁽⁹⁷⁾.

ومما يجري هذا المجرى من النصوص التي يعضد بها الشيعة مبدأهم في الخلافة ما يعرف بـ «حديث الولاية» فقد قال النبي في مناسبات كثيرة لابن عمه علي: «أنت ولي كل مؤمن بعدي» وخاطب جماعات المسلمين في مناسبات أخرى بقوله: «إن علياً هو وليكم بعدي»⁽⁹⁸⁾.

ولعل أكثر هذه النصوص أهمية «حديث الغدير»⁽⁹⁹⁾ وهو عند الشيعة وثيقة تاريخية تنطوي على صراحة لا تقبل التأويل في تسمية علي خليفة علي المسلمين من بعده. ولكي تكون الملاحظات التي يسجلها السنّة والشيعة في موضوع الغدير واضحة حين ننتهي إليها في مكانها من هذا البحث يحسن أن نعرض النص بملاساته التاريخية مقتطعاً من مصادره في كتب السنّة:

(96) رواه مسلم في صحيحه والحاكم في مستدرکه. ونظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 208.

(97) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 208-210.

(98) م. ن، ص 210.

(99) تلاحظ المصادر السنّة في هامش رقم 1، من نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 211. وفيه ترد أسماء الطبراني والحاكم والإمام أحمد والنسائي. وانظر في هذه المصادر السيد عبد الحسين شرف الدين، المراجعات، الطبعة السابعة، ص 185-188.

أمر النبي (ص) وقد انتهى بالسير إلى غدير خمّ مرافقيه بالوقوف، وكان غدير خمّ مفروق طرق القوافل كما أمر برد الذاهب وحبس الآتي عن السير حتى تكاملوا واجتمعوا فقام يخطب فيهم قائلاً:

«أيها الناس يوشك أن أدعى فأجيب، وإني مسؤول، وإنكم مسؤولون فماذا أنتم قائلون؟ قالوا: نشهد أنك قد بلغت وجاهدت ونصحت فجزاك الله خيراً. قال أستم تشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله وأن جنته حق وأن ناره حق وأن الموت حق وأن البعث حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور؟ قالوا بلى نشهد بذلك قال: اللهم أشهد ثم قال: يشهد الناس أن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم⁽¹⁰⁰⁾ فمن كنت مولاه فهذا مولاه (يعني علياً) اللهم وال من والاه وعاد من عاداه... إلخ.

وقبل أن نناقش هذه النصوص يحسن أن نسأل هذا السؤال:

هل كان هناك ما يدعو إلى أن يهتم الرسول (ص) بعلي على هذا النحو الذي يكشف عنه المأثور من أقواله⁽¹⁰¹⁾ وهو مأثور يظل، رغم كل ما يدور فيه من خلاف على المدلول، تزكية تضعه في طليعة المرشحين للخلافة على الأقل؟

ليس من شك في أن هناك أساساً لهذا الاهتمام، فالمعطف الشديد الذي يفيضه الرسول على ابن عمه يمكن أن يقوم من جهة على معنى مادي بحت - وهو ما يلاحظ واضحاً في بعض دراسات المستشرقين - فالرسول وهو يحذب على علي هذا الحذب الشديد الذي تمثل تزكيته للخلافة قمة زخمه، يرّد جميلاً لأبي طالب⁽¹⁰²⁾، ويضمن لحفيديه من فاطمة نصيباً في السلطة ما دام لم يرزق بولد أو ما دام قد رزق بولد ولكنه لم يمهل ليتولى زعامة القبائل المتحدة تحت رايته⁽¹⁰³⁾.

(100) في هامش رقم 2، من المراجعات أن قوله: «أنا أولى قرينة لفظية على أن المراد من المولى إنما هو الأولى فيكون المعنى: إن الله أولى بي من نفسي وأنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم ومن كنت أولى به من نفسه فعلي أولى به من نفسه»، الطبعة السابعة، ص 186.

(101) قال الإمام أحمد بن حنبل: «لم ترد رواية بفضل أحد من أصحاب الرسول بقدر ما ورد في فضل علي وكانت من الكثرة بحيث أثارت حسد بني أمية وكرههم له». عقيدة الشيعة، ص 61.

(102) عقيدة الشيعة، ص 23 - 24.

(103) عقيدة الشيعة، ص 19 نقلاً عن هنري ماسيه، الإسلام، ص 57.

ويلاحظ هنا أن المستشرقين - يقعون في مفارقة فيبينما يزعمون أن مبدأ الوراثة دخيل على التقاليد العربية يفسرون ترشيح النبي لابن عمه بمبدأ الوراثة نفسه⁽¹⁰⁴⁾.

ومن جهة أخرى فإن في أساس هذا الاهتمام الشديد معنى آخر غير المعنى السابق، وهو ما يلاحظ في بعض دراسات المعاصرين من المؤرخين المسلمين⁽¹⁰⁵⁾. فالرسول وقد استطاع أن يصوغ علياً على غراره شخصية متكاملة رغب في أن ينظر المسلمون إليه نظرهم إلى المرجع الثاني في الأهمية من بعده⁽¹⁰⁶⁾.

وهكذا يبدو أن ما استعرضناه من نصوص ترشح علياً ليكون تجسيداً حياً للمبدأ الشيعي في الاستخلاف لم يكن غريباً على السيرة النبوية من جهة باعتبارها سيرة بشرية تتأثر بما يتأثر به البشر. ولم يكن غريباً على السيرة النبوية وهي تسعى لوضع الكفاءة العالية في الصدر من حياة المسلمين بعد النبوة من جهة أخرى.

ومع ذلك فقد رأى السنّة أن هذه النصوص لا تدلّ على أكثر من تزكية أما أن تدلّ على ترشيح صريح للخلافة فذاك من قسر التعبير على ما يتحمّله من دلالة⁽¹⁰⁷⁾.

فكيف يدافع الشيعة عن وجهة نظرهم في هذا الصدد؟

سبق لابن خلدون رأي في نصوص الشيعة التي يعضدونها بها مبدأهم في (الاختيار الإلهي) كنا قد عرضنا له في مستهل هذا البحث بغير تعليق⁽¹⁰⁸⁾ وهو بدون إسراف رأي لا يحمل طابع الموضوعية ولأول وهلة تطالعنا فيه عصبية تقلل من قيمته! ثم هو بعد ذلك رأي يساق بغير تبرير معقول سوى أن (جهازة السنّة ونقله الشريعة لا يعرفون هذه النصوص)! وإذا كنا قد أشرنا في الفقرة السابقة إلى مواقع هذه النصوص في صحاح السنّة أو فيما يشبه أن يكون من الصحاح عندهم فقد أمكن أن ننصرف عن ابن خلدون إلى آراء سنّة أوجه.

والحق أنه باستثناء «الغدِير» تظلّ النصوص الشيعية كلها في موضوع الاستخلاف

(104) الدكتور الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي، ص 34-36.

(105) العقاد، عبقرية الإمام، 1966، ص 6، 22، 29، 30، 32. والدكتور طه حسين، الفتنة الكبرى عثمان بن عفان، ص 152-153.

(106) عقيدة الشيعة، ص 23-24.

(107) يعبر دونلدسن عن نص الغدير بأنه بيعة ويحاول أن يعللها بما أصاب النبي من خيبة بوفاء ابنه إبراهيم!! حتى كأن رسالة السماء من الحطام الذي يورث. عقيدة الشيعة، ص 24.

(108) أنظر هامش 6 من هذه الرسالة، ص 1.

نصوصاً خفية ولكي يكون لهذا الرأي قيمة منطقية يجب أن نضع بين يديه الحقائق الشيعة التالية:

- 1 - إن حديث الغدير كان محل العناية من الله عز وجل فقد أنزل فيه قرآناً ﴿يَأْتِيهَا الرِّسُولُ بِبَلِيغٍ مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (109). ويتبنى الشيعة في سبب نزول الآية (110) آراءً سنّية وذلك جرياً على عاداتهم كلما أرادوا أن يجعلوا لمعتقدهم قيمة موضوعية.
- 2 - إن مما يشهد للحقيقة السابقة عندهم أن الصلاة كانت قبل نزول الآية الكريمة قائمة، والزكاة مفروضة والصوم كان مشرعاً، والبيت محجوجاً، والحلال بيئاً، والحرام بيئاً، والشريعة متسقة وأحكامها مستتبة.
- 3 - إن البلاغ لم يصدر عن النبي (ص) إلا بدافع قاهر لا يمكن رده والوقوف دونه فلقد أمر الله النبي أن ينصب علياً للناس ويخبرهم بهذه الولاية، ولكن النبي أشفق من ذلك إشفاقاً شديداً وخشي أن يسبب فعله هذا ردة في المسلمين الذين لم تختمر في قلوبهم عقيدة الإسلام بعد والذين كان كثير منهم يحنّ إلى وثنيته القديمة. وكان للخوف الذي امتشعره النبي (ص) ما يبرره، ف «علي» هو السيف الذي أطاح برؤوس عدد كبير من أشرف العرب ورؤساء القبائل التي كانت تعادي الدعوة، فتسميته حاكماً عليهم قد تؤدي إلى ثورة تعصف بما شاده النبي من بناء الإسلام (111).

(109) المراجعات، الطبعة السابعة، ص 190؛ وسورة المائدة، الآية 67.

(110) أخرج الإمام الراحدي من كتابه أسباب النزول، من طريقين معتبرين قال: (نزلت هذه الآية يوم غدير خم في علي بن أبي طالب وهو الذي أخرجه أبو نعيم في تفسيرها من كتابه نزول القرآن بسندين: أحدهما عن أبي سعيد والآخر عن أبي رافع ورواه الإمام إبراهيم بن محمد الحموي الشافعي في كتاب الفوائد بطرق متعددة عن أبي هريرة وأخرجه الإمام أبو إسحق الثعلبي في معنى الآية من تفسيره الكبير بسندين معتبرين)، ص 150. انظر هامش رقم 1 من المراجعات، ص 150.

(111) الدكتور نوري جعفر، علي ومناوئوه، طبعة دار الحديث، بغداد 1956م. وفيها ما ملخصه: «ليس الإسلام بمانع من بقاء الأحقاد في النفوس. هب أنك كنت منذ سنتين أو ثلاث جاهلياً وقد قتل واحد من المسلمين ابنك أو أخاك ثم أسلمت أكان إسلامك يذهب عنك ما تجده من بغض ذلك القاتل وشنأته؟ هذا إذا كان الإسلام صحيحاً لا كإسلام كثير من العرب»، ص 35.

وعلي بعد ذلك هو ابن عم النبي وزوج ابته الزهراء فلو نصّبه خليفة من بعده كان في ذلك مرعى خصيب لتقولات المنافقين والحاسدين. ولكن الوحي أخذ النبي بالبلاغ أخذاً شديداً وأمنه مما يخشاه من مقالة الناس فيه وردتهم عن الدين⁽¹¹²⁾.

في ضوء هذه الحقائق لا يعود منطقياً أن تظل النصوص الشيعية السابقة صريحة في تسمية علي بن أبي طالب خليفة للرسول فإلى عودته من حجة الوداع، وفي مستراحه في غدِير خم كان الرسول يشفق من هذه التسمية الصريحة، وحتى في غدِير خم لم تتم هذه التسمية، في رأي الشيعة، إلا بإنداز شديد من السماء. والنتيجة الطبيعية لكل هذا أن ما يقدمه الشيعة على أنه من النصوص الصريحة في التسمية هو من النصوص الخفية بالضرورة وإلا وقع الشيعة في التناقض. ويتلاقى على هذا الرأي الذي انتهينا إليه جماعة الشيعة، وجماعة المعتزلة إذا كان ابن أبي الحديد منهم⁽¹¹³⁾ وجماعة السنة على اعتبار أن النصوص الخفية ليست ملزمة.

ويبقى مع النصوص الخفية نص الغدير. ويعلق عليه الشيعة أهمية كبيرة لأن صراحته اللفظية في التولية السياسية لا يرقى إليها شك عندهم. بل هو عند المجلسي مضافاً إلى صيغته اللفظية يقترن ببيعة فعلية⁽¹¹⁴⁾ وأياً كان رأي الشيعة في النص فإن السنة يلاحظون عليه أموراً تقتضي موضوعية البحث أن نعرض لها لتتعرّف إلى ما فيها من قوة وضعف.

من هذه الملاحظات ما يذهب إليه بعض علمائهم من إنكار لواقع النص التاريخي وفي طليعة هؤلاء ابن خلدون⁽¹¹⁵⁾. والحق أن التشكيك في تاريخية النص ليس له ما

(112) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 213-214.

(113) الدكتور الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي، ص 65 نقلاً عن ابن أبي الحديد، شرح النهج، ج 1، ص 135 فقد جاء فيها: «والأخبار في هذا كثيرة جداً، أي النص الخفي على الإمام، ومن تأملها وأنصف علم أنه لم يكن هناك نص صريح ومقطوع به لا تختلجه الشكوك ولا تطرّق إليه الاحتمالات كما تزعم الإمامية».

(114) المجلسي، حياة القلوب، وهو من أعلام الشيعة، ت 1700م. وفيها أن عمر كغيره سرّاً بالبيعة. ونحن نرجح أن يكون هذا موضوعاً ذلك أن عمر كان فيما بعد طليعة الذين أقروا نظرية الانتخاب متمثلة في بيعة أبي بكر. وما يساق في نص الغدير من بخبخة فهو في رأي السنة من التهتهة بالمولوية على معنى النصر أو الحب.

(115) انظر هامش رقم 3، الدكتور الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي، ص 64. ومحمد سيد كيلاني، أثر التشيع في الأدب العربي، ص 73.

يبرّره فهو يرد في كتب الحديث المحترمة عند السنّة ويتواتر. وإذا حاولنا أن نتلمّس سبباً وجيهاً لهذا التشكيك وجدنا أن النص لا يرد في صحيحي مسلم والبخاري بالذات، وقد ألف السنّة أن يرجعوا إليهما كلما عرض لهم شك في سند حديث أو في متنه. ولكن ذلك يمكن أن يعزى إلى عزوف عن آل البيت عرف به المحدثان الكبيران فهما لم يخرجوا شيئاً عنهما⁽¹¹⁶⁾ بل إن أحدهما وهو البخاري احتجّ بعمران بن حطان الذي يمتدح عبد الرحمن بن ملجم وبعد فعلته البشعة سبباً من أسباب التقرب إلى الله⁽¹¹⁷⁾!! وإذن فليس بعيداً قط أن يهمل هذا النص في الصحيحين إهمالاً تاماً لما ينطوي عليه من تزكية لعلم كبير من أعلام أهل البيت. ومع ذلك فنحن نميل إلى سبب آخر لعزوف الصحيحين عن آل البيت هو أن العباسيين لم يكتفوا بالبطش في سبيل إرهاب الشيعة بل عمدوا إلى الاضطهاد الفكري ليقضوا على كل ما من شأنه أن يشدّ أزرهم حتى نصّ «دونلدسن» على أن خلو الصحيحين من أحاديث تؤيد الشيعة إنما يعود إلى ضغط العباسيين على مسلم والبخاري لأنهما كتبا في زمن قوتهم⁽¹¹⁸⁾. وهكذا يعود التشكيك في واقع النص التاريخي بغير قيمة علمية لأنه يفتقر إلى ما يبرّره.

ومن ملاحظات السنّة على نص الغدير كذلك ما يرويه الطبري من أن علي بن أبي طالب خرج من عند رسول الله (ص) في وجعه الذي توفي فيه فقال الناس: يا أبا حسن كيف أصبح رسول الله؟ قال: أصبح بارئاً بحمد الله فأخذ بيده عباس بن عبد المطلب، فقال: ألا ترى أنك بعد ثلاث عبد العصا؟ وإني أرى رسول الله سيتوفى في وجعه هذا وإني لأعرف وجوه بني عبد المطلب عند الموت فاذهب إلى رسول الله فسله في مَنْ يكون هذا الأمر فإن كان فينا علمنا ذلك وإن كان في غيرنا أوصى بنا! قال علي: والله لئن سألتها رسول الله فمنعناها لا يعطيناها الناس أبداً⁽¹¹⁹⁾.

(116) عبد الحسين شرف الدين، أجوبة مسائل جار الله، ط 2، 1953، ص 66 وما بعدها.

(117) م. ن، ص 70 وما بعدها.

(118) مزهر السوداني، مقالة تحت عنوان: الشيعة والعباسيون، مجلة «البلاغ» العراقية، العدد الثامن، ك1 من السنة الثانية 1388هـ.

(119) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، الجزء الثالث، ص 193-194؛ وابن الأثير، الكامل، الجزء الثاني، ص 123؛ وعبد الحسين حميدة، أدب الشيعة إلى القرن الثاني الهجري،

ويبدو من هذه الرواية أن الذي يمنحه نص الغدير - في رأي الشيعة - تولية سياسية صريحة لا يجرؤ، فيما يرويه الطبري وابن الأثير معه، على أن يسأل الرسول في مَنْ تكون الخلافة من بعده! وإذا صحّت الرواية فلن تكون في الغدير تسمية صريحة. ولكن الرواية في نظر الشيعة رواية قلقة وهي أقرب إلى أن تكون موضوعاً لذلك لأنها تعرض علماً متشككاً في أهليته للخلافة فهو يخشى أن يستكشف رأي الرسول (ص) فيمنعه إياها فلا يعطاها أبداً!!

وهذا لا يلائم ما أثر عن علي من قول أو فعل يتصلان بالخلافة حين صرفت إلى غيره كما أنه لا يلائم ما أثر عن الرسول من إعجاب به يضعه بين المرشحين لها على أقل تقدير. يضاف إلى هذا أنه لم يعرف عنه تهالك على السلطة يطمع فيها على أي وجه تجيء! فقد رفضها على سيرة الشيخين كما هو معروف لأنه رفض أن تذوب شخصيته في نهجيهما على ما يتميزان به من صحة وليست هذه طبيعة المتهالكين على السلطة.

ويخيل إلى الشيعة أن ما ورد على لسان علي في الروايتين أجدر بأن يوضع على لسان العباس فإن الضعف الذي يشيع فيه إزاء السلطة ألصق به وأقرب إلى طبيعته. وإذا كان الشيعة يشكّون في روايتي الطبري وابن الأثير شكاً مشروعاً لما يقدمونه من مرجحات منطقية فإن الغدير يظل نصاً قابلاً لأن يدل على استخلاف صريح. ومن ملاحظات السنّة على نص الغدير كذلك أنه معارض بـ «حديث الخميس»⁽¹²⁰⁾ وهو من الأحاديث التي ترد في الصحاح أو فيما يشبه أن يكون من الصحاح⁽¹²¹⁾ وخلاصته: «أنه لما حضر الرسول (ص) وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب قال النبي: هلمّ أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده. فقال عمر: إن النبي قد غلب عليه الوجد وعندكم القرآن حسبنا كتاب الله. فاختلف أهل البيت فاختلفوا فمنهم من

= ط 1، 1956م، ص 79. وكذلك الدكتور عبد الحكيم بليغ، أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، ص 2؛ ومحمد سيد كيلاني، أثر التشيع في الأدب العربي، 1947، ص 6. (120) الصلة بين التصوف والتشيع، الجزء الأول، ص 53.

(121) أخرجه البخاري في باب قول المريض: قوموا عني من كتاب المرضى في الجزء الرابع من صحيحه، وأخرجه مسلم في آخر الوصايا من الجزء الثاني من صحيحه، ورواه الإمام أحمد بن حنبل في الجزء الأول من مسنده، ص 325. السيد عبد الحسين شرف الدين، النص والاجتهاد، النجف 1956، ص 80-81.

يقول: قَرَّبُوا يَكْتُبُ لَكُمْ النَّبِيُّ كِتَابًا لَنْ تَضَلُّوا بَعْدَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ مَا قَالَ عَمْرٍ. فلما أكثروا اللغو والاختلاف عند النبي قال لهم قوموا. قال عبد الله بن مسعود: فكان ابن عباس يقول: إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغظهم». وهو دليل على أن «الغدِير» لم يكن نصاً قاطعاً في استخلاف علي كما يذهب إلى ذلك الشيعة إذ لو كان كذلك لم يكن المسلمون في حاجة إلى كتاب لا يضلُّون بعده! ولكن الشيعة يحسبون أن النبي أراد في حديث الخميس أن يوثق العهد بالخلافة ويؤكد النص بها على علي خاصة وعلى الأئمة من عترته عامة فهو إذن في صدد تأكيد لتولية سياسية سبق أن تمَّت في خطاب الغدير، ولكن عمر لمصلحة إسلامية رأى ألا يقع هذا التأكيد، وقد عدل الرسول عن ذلك لأن الكلمة التي فوجئ بها اضطرتته إلى العدول إذ لم يبقَ بعدها أثر لكتابة الكتاب سوى الفتنة والاختلاف من بعده في أنه: هل غلبه الوجد أو لم يغلبه؟

والذي يلفت النظر أن حديث الخميس، إذا أريد به أن يكون معارضاً لحديث الغدير، في الرأي السنِّي، وجب أن يصدر عن وعي لا عن وجع يغلب الوعي على أمره!

وليس يهْمنا بعد ذلك ما يقدِّم من اعتذارات لتصحيح كلمة عمر ولكن الذي يهْمنا أنه لا روايتنا الطبري وابن الأثير ولا حديث الخميس استطاعت أن تمنع الغدير من أن تظل دلالة على استخلاف صريح ممكنة!!

وقبل أن يتصل حديثنا في ملاحظات السنة على نص الغدير يحسن بنا أن نسجّل الحقائق الآتية:

1 - كان علي يتطرّف لصالح الدعوة الجديدة فقد خاض كل معارك الإسلام الضارية ضد قريش! وفي معركة واحدة هي معركة «بدر» قتل من أعلام الأمويين وخدمهم: عتبة، والوليد وحنظلة⁽¹²²⁾، وكان مبيته على فراش النبي (ص) ليلة ائتمر به المشركون قمة تطرفه في التضحية.

2 - جرياً مع الفهم العلمي لطبيعة المجتمع فإن أية محاولة لنقله إلى وضع جديد لا تقوى على أن تحجز بينه وبين قيمه السابقة، ومن هنا ظلّ المجتمع العربي بدوياً قليلاً في الغالب⁽¹²³⁾ إلى ما بعد بيعة أبي بكر على الأقل. وينبغي أن نسجّل هنا أن

(122) العقاد، عبقرية الإمام، مطابع مؤسسة دار الهلال، 1966، ص 104.

قيمة جاهلية ذات مزاج حاد هي العصبية للقبيلة ظلت تنشط في حياة الناس خلال هذه الفترة.

3 - بالرغم من أن الإسلام أقرّ مبدأ الكفاءة غير ناظر إلى غيرها في التولية العامة فقد ظلّ المجتمع يومئذ يفهمها على أنها «مشيخة السن والوجاهة»⁽¹²⁴⁾.

4 - وكان علي، بغير جاهلية ومن هنا كان بغير هوادة في محاولة التطبيق العملي للنظرية الإسلامية وطبيعي أن تكون ملامح من هذه الشخصية الصارمة قد اتضحت قبل الغدير.

كان لا بد من هذا قبل أن نعرض لمعنى التولية التي وردت في نص الغدير. فنحن نتوقع أن تكون له صلة قوية بهذا الانصراف الكامل عن علي بن أبي طالب طيلة هذه الفترة التي تبدأ بـ «السقيفة» وتنتهي بمقتل عثمان.

ويناقش السنّة نص الغدير في دلالاته اللفظية على التولية الصريحة. وحين يسلم بعضهم أن ما يرد فيه من لفظ المولى⁽¹²⁵⁾ يمكن أن يدل على معنى التصرف، يشكك ابن حجر مثلاً⁽¹²⁶⁾ في حتمية دلالاته على هذا المعنى دون غيره من معاني (المولى) الأخر ذاهباً إلى أن من التحكم أن تراد بعض معاني المشترك دون بعض من غير دليل يقتضيها. ويرد الشيعة هذا بما يتلمسونه من أصول النحو والبلاغة. فوحدة السياق على سبيل المثال، تحتم أن يكون المولى بمعنى الأولى في قوله: «من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه». ذلك أن هذا القول يعطف مباشرة بالفاء على قوله: أأست أولى بكم من أنفسكم؟ ولا معنى لأن تصرف الفاء إلى الاستئناف ليكون للمولى مدلول آخر غير الأولى!! ثم إن عادة البلغاء في خطبهم أنهم إذا أوردوا جملة مصرحة وعطفوا عليها بكلام محتمل لما تقدّم به التصريح ولغيره فإنهم لا يريدون باللاحق إلا ما صرحوا به في الكلام السابق. ونظير هذا ما يقع في خبر الغدير فإن الرسول قد طالع الناس في مستهل كلامه بأمر صرح به وقرّر أمته عليه، وهو أنه أولى بهم من أنفسهم

(123) الدكتور علي الوردي، مهزلة العقل البشري، مطبعة الرابطة، بغداد 1955، ص 72.

(124) العقاد، عبقرية الإمام، ص 105.

(125) تفسير الزمخشري، الجزء الرابع، ط. بيروت، عند تفسيره لآية: ﴿فَالَّذِينَ لَا يُؤْخَذُ بِكُم بِذَنبِهِمْ وَلَا يِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مَا أُولَئِكَ أَوْلَىٰ بِكُمْ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾، فهو يفسر «مولاكم» بمعنى «أولى بكم» ويفسرها على هذا النحو الرازي والطبري وآخرون، ص 476. وانظر في هذا: محمد صادق الصدر، الشيعة، مطبعة الكرخ، 1352هـ، ص 79-81.

(126) محمد صادق الصدر، الشيعة، ص 79-81.

ثم عطف على ذلك بعدما ظهر من اعترافهم بقوله: فمن كنت مولاه فهذا عليّ مولاه. وكلمة «مولاه» هذه تحتل ما صرح به في سابق كلامه وتحتل غيره ولا ينبغي أن يريد بها إلا ما صرح به في كلامه الذي قدمه وإلا كان ملبساً عليهم⁽¹²⁷⁾. وكما يرجح الشيعة رأيهم في دلالة الغدير اللفظية على التولية الصريحة بأصول نحوية وبلاغية يرجحونه كذلك بالظروف النفسية والاجتماعية التي تحيط بالنص. فقد نعى الرسول (ص) نفسه تنبيهاً إلى أن الوقت قد استوجب تبليغ عهده واقتضى بتعيين الخليفة من بعده وأنه لا يسعه تأخير ذلك مخافة أن يدعى فيجيب قبل إحكام هذه المهمة التي لا بد له من إحكامها ولا غنى لأمته عن إتمامها⁽¹²⁸⁾. ثم لما كان عهده لابن عمه ثقيلاً على أهل التنافس - يقول الشيعة - لأن نفوس الكهول والشيوخ تأبى بجبلتها وطبعها أن تنقاد إلى الأحداث⁽¹²⁹⁾. يضاف إلى ذلك ما يشعر به العهد من أثره هاشمية أراد أن يتقدم في الاعتذار إليهم فقال: وإني مسؤول ليعلموا أنه مأمور بذلك ومسؤول عنه فلا سبيل إلى تركه.

على أنه لا فائدة من صرف المعنى إلى غير الاستخلاف فما من أحد يجهل مثلاً أن علياً كان ناصراً لمن نصره الله حين نصرف المعنى إلى النصر، وليس من المعقول أن يهتم الرسول ذلك الاهتمام لتقرير بدهيات. ولعل الذين يصرفون (المولى) إلى معنى النصر أو الحب يجعلون القرينة على إرادته أن بعض من كانوا في اليمن رأوا من علي شدة في ذات الله فتكلموا فيه ونالوا منه وبسبب ذلك قام النبي (ص) يوم الغدير بما قام به من الثناء على الإمام وأشاد بفضله تنبيهاً إلى جلالته قدره ورداً على من تحامل عليه. والواقع أن علياً بعث إلى اليمن مرتين كانت الأولى سنة ثمان وفيها أرجف المرجفون به وشكوه إلى النبي بعد رجوعهم إلى المدينة فأنكر عليهم ذلك حتى أبصروا الغضب في وجهه فلم يعودوا لمثلها، وكانت الثانية سنة عشر وفيها عقد له اللواء وعممه بيده وقال له: امض فمضى حتى أنفذ أمر النبي ووافاه في حجة الوداع لم يرجف به مرجف ولا تحامل عليه مجحف⁽¹³⁰⁾ وحين يكون في الغدير نص

(127) عز الدين آل ياسين، محاضرة من أسبوع الإمام، وهو مجموعة محاضرات ألقى في دار منتدى النشر في النجف بمناسبة ذكرى الإمام علي بن أبي طالب.

(128) المراجعات، ط 7، هامش رقم 2، ص 185.

(129) شرف الدين، النص والاجتهاد، ص 18. وهو ملخص اعتذار الشيخ سليم البشري عن طعن الطاعين في تأمير أسامة.

(130) شرف الدين، المراجعات، الطبعة السابعة، ص 200.

صريح بتسمية علي خليفة بعد الرسول فإن الذين خالفوه في سقيفة بني ساعدة مسؤولون جميعاً عن ذلك، في رأي الشيعة! ولكن الشيعة يفاخرون بحقيقة كبيرة هي أن الذين لم يعرف عنهم أنهم خالفوا الرسول في أوامره وهم الأنصار، كانوا أول من خرج على نص الغدير وأول من وجّه الأنظار إلى مبدأ الانتخاب!

وهنا يحاول المؤرخون من الشيعة - ويلاحظ هذا عند المعاصرين بخاصة - تلمس تسويغ لهذا الذي وقع من الأنصار. ومن صور هذا التسويغ أن أقوالاً كانت تصدر عن الرسول في أكثر من مناسبة تشعر بأن الأنصار سيكونون أقلية مستضعفة في الجماعة الإسلامية⁽¹³¹⁾ وقد جمعهم شعور مشترك بالخطر على غاية واحدة يعملون لها متحدين هي دعم مركزهم في الجماعة الإسلامية بما يجعلهم بأمن من عدوان قريش وغير قريش ممن يطنون لهم الضغينة ويظهرون لهم غير ما تكته صدورهم.

ثم يكون أن الأنصار لا يرون كبير إثم في تطاولهم لمنصب الخلافة التي ستخرج في معتقدتهم عن معدنها بما يعرفونه من ظروف لا تساعد علي مجيء علي وقد تجيء بمن لا يقدر نصرتهم وخدمتهم وتضحيتهم ولا يذكر لهم إلا أنهم وتروا قريشاً وأووا من سقاه أحلامها! ومثل هذا التصور للأمور يمكن أن يدفع النفوس الساذجة إلى أن تسلك سلوكاً ساذجاً وهو ما وقع بالفعل⁽¹³²⁾.

ومثلما يتلمس مؤرخو الشيعة تسويغاً لموقف الأنصار من مخالفة النص الصريح في الغدير يتلمسون تسويغاً آخر لكبار الصحابة من شيوخ المهاجرين. وهنا لا يتكلف الشيعة مشقة في الوقوع على هذا التسويغ لأن في تاريخ هؤلاء الكبار أمثلة كثيرة علي أنهم لم يكونوا يتعبدون بالنصوص إلا إذا تمحضت للدين فإذا تعلق بالسياسة جعلوا لأفكارهم فيها مسرحاً⁽¹³³⁾ بل إن في تاريخهم اجتهادات حتى في موارد النصوص الدينية سعياً وراء مصلحة إسلامية عامة⁽¹³⁴⁾.

(131) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 27. وفيه يحيل علي البخاري في باب «فضائل الأنصار» من صحيحه.

(132) محمد رضا المظفر، السقيفة، النجف 1949، ص 69-70. وفي نظرنا أن ما يرد في الصفحتين من تعليل مفضل لمخالفة الأنصار لنص الغدير عاجز عن أن يقنع.

(133) شرف الدين، الفصول المهمة، ط 6، ص 74-75.

(134) عبد الله السبيتي، إلى مشيخة الأزهر، مطبعة دار الحديث، بغداد 1956، ص 101. ومحمد جواد مغنية، الشيعة الإمامية، ط 1، 1955، ص 49. وفيها ينقل عن «الديموقراطية أبدأ» لخالد محمد خالد ما نصه:

ويسلم للشيعة بعد ذلك رأيهم في حديث الغدير ثم يسلم لهم بالتبع نصيب من منطق كلما تحدثوا في هذا الموضوع لأن المخالفة، وإن تكن لمصلحة عامة، تظل تحمل طابع ضعف. ولكن هناك تصوراً آخر لما يبدو أنه مخالفة لنص الغدير هو في رأي بعض مؤرخي الشيعة أقرب إلى الواقع لأنه أقرب إلى طبائع الأمور ذلك أن الصيغة، وإن كانت مبررة لذمة الرسول بدليل أن طائفة من المسلمين صدرت عن غدير خم وهي تؤمن بأن التولية صريحة في السياسة، ظلت تسمح بالتأويل وتلك مسؤولية اللغة وهي أحياناً حمالة أوجه.

وإذا رجعنا إلى ما سبق ذكره من حقائق كنا قد أشرنا إشارة عابرة إلى صلتها الوثيقة بظاهرة الانصراف عن علي منذ السقيفة وإلى مقتل عثمان وجدنا فيها تفسيراً واضحاً لجنوح الكثرة ممن حضروا اجتماع الغدير الكبير إلى فهم المعنى العاطفي من التولية فلم يكن من مزاج هؤلاء أن يصرفوا التولية إلى المعنى السياسي في النص ذلك أننا إذا استثنينا الذين يمكن أن يكونوا مسلمين متطرفين في إيمانهم وهم نفر من المستضعفين الذين لم يقووا إلا بالإسلام ولم تكن لهم عصبية أو قوة إلا به أو هم



= ترك عمر بن الخطاب النصوص الدينية المقدسة من القرآن والسنة عندما دعت المصلحة لذلك فبينما يقسم القرآن للمؤلفة قلوبهم حظاً من الزكاة ويؤديه الرسول وأبو بكر يأتي عمر فيقول: لا نعطي على الإسلام شيئاً! وبينما يجيز الرسول وأبو بكر بيع أمهات الأولاد يأتي عمر فيحرم بيعهن. وبينما كان الطلاق بالثلاث في مجلس واحد يقع واحداً بحكم السنة والإجماع جاء عمر وحظم السنة وحظم الإجماع. وانظر كذلك عبقرية عمر، طبعة دار الشعب في إسلاميات العقاد، ص 167. ففيها أنه لم تكن لعمر وصية مقدمة على الأخذ بكتاب الله وسنة رسوله إلا أنه مع هذا لم يكن يغفل عن العلل إذا وجب البحث عن العلة وراء النص ومن هنا خالف في إقطاع الأرض لعبيدة بن حصن والأقرع بن حابس ذاهباً إلى أن الرسول كان يتألفهما على الإسلام وهو يومئذ دليل وأن الله قد أعز الإسلام فلم يعد ما يسوغ العطاء والسنة عنده تطاع لحكمتها ولا توضع في غير موضعها. ولمثل هذا السبب نهى عن زواج المتعة وعن التحلل من بعض مناسك الحج ولم يكن منهيماً عنهما كل النهي في حياة النبي عليه السلام. وانظر كذلك من الفصول المهمة، ص 45-46. ففيها أن أبا بكر لم يقم حدّ الرجم على خالد في واقعة يوم البطاح وكان قد قتل مالك بن نويرة ونكح زوجته ذاهباً إلى أن خالدأ تأول فأخطأ وودي مالكا من بيت المال وفك السبايا والأسرى من آله. ومحمد علي الزعبي، لا سنة ولا شيعة، ص 18-19.

بتعبير آخر «جماعة علي»⁽¹³⁵⁾. إذا استثنينا هؤلاء لا يبقى غير عاصب بعلي دماً أو كاره في توليته مظهر أثره هاشمية يدفعه إلى ذلك حس قبلي متعصب أو مؤمن بمشيخة السن والوجاهة يرفض أن يستبدل بها كفاءة الحدائث أو مجتهد حتى في مورد النص سعياً وراء مصلحة إسلامية عامة.

وقد وجد هؤلاء جميعاً مندوحة عن الالتزام بدلالة التولية على المعنى السياسي في نص الغدير ومن هنا كان طبيعياً أن يصدر الجميع عن الاجتماع التاريخي وليس للتولية في أذهانهم معنى غير معنى الحب، أو النصر أو ما شاكلهما.

وحيثما ننتهي إلى السقيفة يكون من البداهة أن يقع الحوار بعيداً عن مبدأ التعيين وألا يرد لعلي ذكر في جميع تفصيلاته.

إذا كان الأنصار يصرون في الحوار عن قيم سابقة تؤثر في مواقفهم تجاه قضايا مصيرية كقضية الخلافة فإن كبار الصحابة من المهاجرين يصرون عن مصلحة إسلامية عامة لعلها في غير إسراف أن الفترة يومئذ لم تكن فترة علي لا لحدائث فيه بل لحدائث في الفترة نفسها إذا صحّ التعبير⁽¹³⁶⁾. ولعل الذي يرجح هذا الرأي ما يزكي هؤلاء المؤمنين حقاً من إخلاص عميق للدعوة يظهر ظهوراً قوياً في سيرهم.

ويمكن أن نكون هنا في صدد تطبيق من تطبيقات المنطق الحديث في «نسبة الحقيقة»⁽¹³⁷⁾. وتكون النتيجة لكل ذلك أن يكون للشيعنة وجه منطقي من وجوه الرأي في الخلافة ويكون للسنة وجه آخر مثله، ويقع ذلك في غير تناقض بينهما، وبهذا تتقلص فجوة كبيرة من الفجوات التي تفصل بين الفريقين إذ يعود الاغتصاب

(135) الدكتور طه حسين، الفتنة الكبرى، الجزء الثاني، ص 19.

(136) شرف الدين، الفصول المهمة، ص 75 وفيها ما نصه:

(لقد غلب على ظنهم أن العرب لا تخضع لعلي ولا ترتضيه مالكاً لأزمة الحكم عليها حيث إنه وترها في سبيل الله فهم لا يطيعونه إلا عنوة وقد عصبوا به كل دم أراقه الإسلام جرياً على عاداتها في أمثال ذلك إذ لم يكن بعد الرسول في عشيرته أحد يستحق أن تعصب به تلك الدعاء عند العرب غيره).

(137) الدكتور علي الوردي، خوارق اللاشعور، 1952م. ففي الفصل الثاني بحث رائع في منطق أرسطو ونسبية الحقيقة، ص 84-125.

والمواقف العاطفية التي تتسبب عنه في التأريخ الشيعي بغير مسوغ. ثم يكون علي، في احتجاجه على أحقيته بالخلافة بأن قريشاً احتجت بالشجرة وأضاعت الثمرة، يدافع عن كفاءة تقع في نطاق الاختيار البشري لأن السقيفة كانت تنعقد في جو انتخاب مثل اتجاهها عاماً لا علاقة له بجو الغدير... وكان علي في هذا يلتفت التفاتة سياسية بارعة!

ثم كان علي ومن تخلّفوا معه عن بيعة السقيفة أشد الناس خدمة للمصلحة العامة التي أصبح أبو بكر رمزها⁽¹³⁸⁾، وفي عهد عمر كان سلمان والياً على المدائن، وعمار والياً على الكوفة، وعلي يتعاون لا مجاملة ولا حرصاً على حطام الدنيا ولا تقية، بل تقديراً لظروف طرأت وقبولاً لتأويل وقع واحتراماً لسيرتين نقيتين كانتا تتأثران بسيرة الرسول⁽¹³⁹⁾.

2 - البداء

يبدو أن ما يستهجن من البداء في عقائد الشيعة هو هذا الذي يعني: «أن الله يعدل عن رأي إلى رأي آخر» وطبيعي أن يدل هذا على حدوث في علم الله وتغير في إرادته. ومن هنا ينشأ الاستهجان لأن العلم والإرادة حين ينسبان إلى الله يكونان بالاتفاق أزليين. ولكن الذي يلاحظ أن الإمامية لا يذهبون هذا المذهب لأنهم يصدرون عن أصل كلامي معروف عندهم هو أن صفات الله عين ذاته. ومع هذا الأصل يتعذر أن يقع التغيير في علمه أو في إرادته. وليس بعيداً أن يتهم الإمامية ببداء باطل - يقول بعض مؤرخي الشيعة - لأن منحرفين نُسبوا إلى التشيع يقولون به. وقد أُلّف المؤرخون في الفرق أن يحملوا مقالة شيعي منحرف على شيعي يعتدل في

(138) محمد علي الزعبي، لا سنة ولا شيعة، دار العلم للملايين، 1961، ص 20-22.

(139) خليل هندراوي، مع الإمام علي من خلال نهج البلاغة، ص 30.

(140) فلهاوزن، الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص 235 نقلاً عن مقالة في تاريخ الإسلام لدوزي، ففيها أن المختار كان خارجياً ثم زبيرياً ثم شيعياً!! . وهاشم معروف الحسني، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص 68.

رأيه وفي عاطفته إما جهلاً وإما قصداً! والبداء على هذا النحو الباطل، من وجهة النظر الإسلامية، يوصل أحياناً بالمختار بن أبي عبيد الثقفي لكانه أراد أن يسوغ به قلبه بين المذاهب التي اعتنقها وهو رأي يذهب إليه «دوزي»⁽¹⁴⁰⁾. ويوصل البداء بهذا المعنى أحياناً أخرى بـ «الخطابية» وهي فئة تنحرف انحرافاً شديداً عن حدود ما يفرضه الإسلام من عقائد⁽¹⁴¹⁾ وكان هؤلاء يحاربون عيسى بن موسى قائد المنصور المشهور بالحجارة والقصب والسكاكين وكان أبو الخطاب قال لهم: قاتلوهم فإن قصبكم يعمل فيهم عمل الرماح والسيوف ورماحهم وسيوفهم لا تضركم ولا تعمل فيكم فقدمهم عشرة عشرة للمحاربة فلما قتل منهم نحو ثلاثين رجلاً قالوا له: ما ترى ما يحل بنا من القوم فقال لهم: إن كان قد بدا الله فيكم فما ذنبي؟ وأسر أبو الخطاب فأتي به عيسى بن موسى فقتله.

يلاحظ هنا أن نظرية البداء ترد على لسان أبي الخطاب واضحة كل الوضوح وهي تعني تغيير الإرادة الإلهية، وهذه النظرية يضيفها البغدادي إلى المختار خطأ لاختلاط الأخبار الواردة عن هؤلاء المتطرفين. وقد أحسن فلهوزن بخطأ البغدادي ووجد أن وصلها بالمختار أجدر بأن يكون تهمة حورب بها الرجل وأن الذي ابتدعها هو عبد الله بن نوف⁽¹⁴²⁾ فلم يكن المختار هو صاحب الفكرة وقد أخذها عن ابن نوف الغلاة من الخطابية وهي نظرية ظهرت وعاشت بين غلاة الشيعة يصرفون الناس بها عن كذبهم⁽¹⁴³⁾. وسواء نسب البداء إلى المختار أم إلى عبد الله بن نوف أم إلى أبي الخطاب فإن التشيع الذي يعتدل في رأيه وفي عاطفته لا يتلاءم في طبيعته الإسلامية مع هذا الانحراف الشديد الذي تمثله نظرية البداء على هذا المعنى الذي سبق...

وإذا كان هناك بداء يقول به الشيعة الإمامية فهو نوع آخر لا يخرج عن نطاق ما رسم الإسلام من حدود لجملة عقائده. ويظهر أن جزءاً كبيراً من أزمة الجدل بين

(141) انظر ص 51 هامش رقم 3 من هذا البحث ففيه أن أبا الخطاب كان يدعي الألوهية لنفسه.

(142) الطبري، الجزء الثاني، ص 732؛ وهامش رقم 3 من الخوارج والشيعة، ص 235؛ والدكتور كامل الشيبلي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص 105-106.

(143) الدكتور محمد جابر عبد العال، حركات الشيعة المتطرفين وأثرهم في الحياة الاجتماعية والأدبية لمدن العراق إبان العصر العباسي الأول، 1954، ص 78-79.

السنة والشيعة في موضوع البداء يمكن أن يرد إلى مادته اللغوية فهو لغة: الظهور بعد الخفاء فإذا قيل بدا لفلان في أمره فمعناه ظهر له ما كان مخفياً عليه وتحصل له رأي لم يكن سابقاً متنبهاً إليه. والبداء بهذا المعنى مستحيل على الله⁽¹⁴⁴⁾!!

والواقع أن البداء الذي يقول به الإمامية لا يقع عندهم على نحو الحقيقة وإنما يقع على نحو المجاز ذلك لأن الظهور بعد الخفاء - وهو ما يدل عليه اللفظ في اللغة - لا ينسب عندهم إلى الله وإنما ينسب إلى الناس. فالبداء الشيعي في «إسماعيل» مثلاً أن جعفر الصادق كان قد أعدّ ولده لتولي الإمامة من بعده ولكنه مات في حياته فقال كما يرى الشيعة: «إن الله عز وجل قد بدا له في إمامة إسماعيل». وجلية معنى البداء في هذا هو اطلاع الإمام على أمر لم يكن ظاهراً له وإن كانت ظواهره تدلّ على غير ذلك من نحو نشأة ولد للإمام على أنه خليفة من بعده ثم يتضح للإمام على صورة ما أن الله لم يختار هذا الولد للإمامة وإنما اختار أخاً له فيموت المرشح الأول في حياة الإمام ليقوم المرشح المختار مكانه⁽¹⁴⁵⁾ فمجازية البداء عند الإمامية تجيء من أن تقدير المصير على هذا النحو يشبه أن يكون ظهوراً بعد خفاء فاستعار له الإمامية لفظ البداء⁽¹⁴⁶⁾ ويذهب بعض معاصريهم إلى أنهم مستعدون للتنازل عن اللفظ إذا كان في ذلك إزالة للخلاف⁽¹⁴⁷⁾.

وإذن فما ينكر من البداء يبرأ الشيعة منه وما يقول به الشيعة من البداء بهذا المعنى الذي يحصره في نطاق الأصول الإسلامية المقررة يقول به «عامّة المسلمين»⁽¹⁴⁸⁾ وهو معنى خلاصته: أن يتغيّر ما يظنه العبد إرادة الله في حين هو تغيّر في مظهر هذه الإرادة لا في جوهرها⁽¹⁴⁹⁾.

(144) السيد محمد حسين القزويني، الإمامة الكبرى والخلافة العظمى، الجزء الأول، النجف 1958، ص 197. وكذلك صحيح البخاري، باب «ما ذكر عن بني إسرائيل» فقد روى بإسناده عن أبي عمرو أن أبا هريرة سمع الرسول يقول: «إن أبرص وأعمى وأقرع من بني إسرائيل بدا لهم أن يتليهم...»، الجزء الرابع، مصر 1327هـ.

(145) الدكتور كامل الشيبلي، الصلة بين التصوف والشيعة، الجزء الأول، ص 105.

(146) شرف الدين، أجوبة مسائل جار الله، ص 99 وما بعدها. وهاشم معروف، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، دار النشر للجامعيين، بيروت 1964، ص 271-272.

(147) أجوبة مسائل جار الله، ص 102.

(148) م. ن، ص 102.

(149) أبو زهرة، الإمام الصادق، دار الثقافة في القاهرة، بدون تاريخ، ص 234.

وإلى هنا يمكن أن يقال: أن عقيدة البداء أمر إسلامي عادي لا يدخل في الغلو ولا في ادعاء النبوة وليس خاصاً بالشيعة⁽¹⁵⁰⁾.

ويبقى في موضوع البداء ملاحظة مهمة يسجلها السنّة على الإمامية وينطلقون منها إلى تهجين اعتقادهم فيه خلاصتها: إن البداء الشيعي يتسع لأكثر من الصورة السابقة فيشمل صوراً أخرى لا تسلم من دلالة صريحة على تغيير في المقدور، وذلك كما في الخبر المروي عن الصادق في شأن ولده إسماعيل فقد كان القتل كتب عليه مرتين فسأل الصادق الله في دفعه عنه فدفعه وهذا صريح في بداء باطل. وكما في أخبار أخرى تمنح الدعاء طاقة على أن يغير فيما قدره الله⁽¹⁵¹⁾.

ويرد الشيعة بأن طائفة من المرويات التي تعتمدها ملاحظة السنّة لتهجين البداء الشيعي ترد في صحاح السنّة أو فيما يشبه أن يكون من الصحاح.

ففي سنن الترمذي: «روى سليمان قال: قال رسول الله: لا يرد القضاء إلا الدعاء ولا يزيد في العمر إلا البر»⁽¹⁵²⁾.

وفي سنن ابن ماجه: «روى ثوبان قال: قال رسول الله: لا يزيد في العمر إلا البر ولا يردّ القدر إلا الدعاء وأن الرجل ليحرم الرزق بخطيئة يعملها»⁽¹⁵³⁾. وبهذا المعنى فسّر فخر الدين الرازي آية «يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب» ونقله عن عمر بن الخطاب وابن مسعود⁽¹⁵⁴⁾ ونقله عنهما وعن أبي وائل وقتادة، الطبرسي في «مجمع البيان»⁽¹⁵⁵⁾.

(150) الدكتور كامل مصطفى الشبيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ج 1، ص 106.

(151) أبو زهرة، الإمام الصادق، ص 235 نقلاً عن المفيد، أوائل المقالات، تعليق السيد هبة الدين الشهرستاني، طبعة تبريز 1364هـ.

(152) الإمام أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن، الجزء الأول، ص 277 نقلاً عن سنن الترمذي، الجزء الثامن، القاهرة 1953، ص 350.

(153) م. ن، الصفحة نفسها، نقلاً عن سنن ابن ماجه، ج 1، مصر 1952، ص 24؛ مسند أحمد، الجزء الخامس، القاهرة 1313هـ، ص 277، 280، 282.

(154) شرف الدين، أجوبة مسائل جار الله، هامش رقم 1، ص 100 نقلاً عن فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج 5، مصر 1308هـ، ص 210.

(155) أنظر هامش رقم 2 من م. ن، ص 100. وكذلك مجمع البيان، المجلد الثالث، طبعة طهران 1372هـ، ص 298.

ويرد في السنن الكثيرة أن الصدقة على وجهها وبر الوالدين واصطناع المعروف يحول الشقاء سعادة ويزيد في العمر⁽¹⁵⁶⁾، وصحَّ عن ابن عباس أنه قال: «لا ينفع الحذر من القدر ولكن الله يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر»⁽¹⁵⁷⁾. ويصحح السنة هذه المرويات فيحملونها على بدء الآية الكريمة التالية: ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ مِنْ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾⁽¹⁵⁸⁾ فإذا استقام لهم ذلك فإن الشيعة فيما يبدو مستعدون لتبني هذا التصحيح تأكيداً لحسن النية في الحفاظ على الأصول الإسلامية الكبرى من أن يشوهها الانحراف كما كانوا مستعدين للتنازل عن مادة البداء اللغوية في هذا السبيل كذلك. وحمل الأخبار على بدء الآية الكريمة التي سبقت يعني أن بر الوالدين مثلاً لا يعدل في قدر قديم فينشأ من ذلك تعديل في علم الله وإنما يكشف عن قدر قديم يجيء على خلاف ما كان الناس يتوقعون من ظواهر الأمور ويسلم بهذا للسنة مبدأ الأزلية في علم الله وفي إرادته لأنه لا يكون في الحقيقة إلا قدر واحد يخطئ الناس في تصوره ثم يظهر لهم بعد ذلك وجه الصواب في هذا التصور. ولكن ذلك لا يتم بغير إكراه اللغة على أن تتحمل فوق ما تطيق من دلالة فإن من التكلف الشديد أن يدل «يزيد» و«يرد» و«يحرم» وحتى «يمحو» التي ترد في هذه النصوص على (يكشف أو يظهر أو يؤكد). ومن المؤكد أن حمل النصوص على هذا النوع من البداء يصححها من الناحية الدينية ولكننا في سبيلنا إلى ذلك ينبغي أن نظل في حدود ما نألف من لغة وفي حدود ما تفرضه ظروف التعبير من دلالات لا تقبل التحريف!

هذا إذا تجاوزنا عن أقدار لا تقبل بطبيعتها مثل هذا البداء وهي أقدار الآخرة التي يكون من شأنها أن تظل مجهولة للناس. والحق أن هذه المرويات ينبغي أن تفهم في ضوء الحقائق الآتية:

في رأس هذه الحقائق: إن الله أحاط بكل شيء علماً وما يغرب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء فهو يعلم في الأزل ما يبدو له وما لا يبدو له فيه فإنه تعالى

(156) أنظر هامش رقم 1 من م. ن، ص 101.

(157) أنظر الصفحة نفسها من م. ن. فقد جاء فيها أن الخبر أخرجه الحاكم في تفسير سورة الرعد من مستدرکه في أول ص 350، ج 2، وأخرجه الذهبي في تلخيصه مصرحين بصحته.

(158) أبو زهرة، الإمام الصادق، ص 235.

لا يبدو له عن جهل كما أشار إلى ذلك الإمام الصادق⁽¹⁵⁹⁾. وقد روى عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله قال: ما بدا لله في شيء إلا كان في علمه قبل أن يبدو له. وروى منصور بن حازم قال: سألت أبا عبد الله: هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله؟ فقال: لا، من قال هذا فأخزاه الله. قلت: رأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة أليس في علم الله عز وجل؟ قال: بلى قبل أن يخلق الخلق. وروى الجهني عن أبي عبد الله قال: إن الله لم يبدُ له من جهل.

وروى الصدوق في «إكمال الدين» بإسناده عن أبي بصير وسماعه عن أبي عبد الله قال: من زعم أن الله عز وجل يبدو له في شيء لم يعلمه أمس فقد برئ. وروى العياشي عن ابن سنان عن أبي عبد الله أنه قال: فكل أمر يريد الله فهو في علمه قبل أن يصنعه ليس شيء يبدو له إلا وقد كان في علمه إن الله لا يبدو له من جهل. وعن الشيخ الطوسي عن البيزنطي عن الرضا عن علي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد: فأما من قال بأن الله تعالى لا يعلم الشيء إلا بعد كونه فقد كفر⁽¹⁶⁰⁾.

وإذا جاز لنا أن نستنتج من هذه الحقائق تصحيحاً لبداء الشيعة في مثل ما يدل على تغيير المقدور أمكن أن نقول: إن كل تغيير في المقدور يقع دائماً في نطاق علم إلهي سابق.

وهكذا تظل إرادة الله قديمة ويظل علمه قديماً كذلك. وحين يسلم للسنة في حمل النصوص التي سبقت على بداء الآية الكريمة: ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ مِنْ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾⁽¹⁶¹⁾ مبدأ الأزلية في علم الله وفي إرادته يسلم للشيعة فهم سليم لهذه النصوص في ضوء ما ألفوا من أوضاع اللغة واعتراف صريح بجدوى الانقطاع لله والعمل على مرضاته واندفاع العبد في طريق الخير في أمل قوي بالنجاة⁽¹⁶¹⁾. ويلاحظ بعد هذا كله أن النزاع في البداء يعود نزاعاً في الألفاظ وما ينبغي أن تكون

(159) السيد حسين مكي العاملي، عقيدة الشيعة الإمامية في الإمام الصادق وسائر الأئمة، الطبعة الأولى، ص 51.

(160) انظر في هذا كله شرف الدين، أجوبة مسائل جار الله؛ والخوئي، البيان في تفسير القرآن؛ والحائري، الإمامة الكبرى والخلافة العظمى في موضوع «البداء».

(161) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، الجزء الأول، ط 1، 1375هـ، ص 275.

مقالة الشيعة في حمل البداء التكويني على النسخ التشريعي مدعاة استنكار إذا كان ذلك يقترن دائماً بإقرار المبدأ الكبير وهو أزلية العلم والإرادة الإلهيين.

وليس بعيداً في تصحيح المرويات التي سبقت أن يقع في الأزل قدراً مستقلاً لا قدر واحد. ويقال هذا لا في البداء التكويني وحده بل يقال كذلك في النسخ التشريعي ثم لا يبقى بعد ذلك مظنة نزاع إلا على نحو من التعسف. ولعل هذا النحو من التصحيح الذي أوضحناه هو خلاصة ما يرد في «الإمامة الكبرى والخلافة العظمى»⁽¹⁶²⁾. والطريف أن الإلحاح الشديد على نبد البداء الشيعي بالرغم من أن النزاع فيه لا يعود أكثر من نزاع على الألفاظ، دعا بعض مؤرخي الشيعة المعاصرين إلى أن يتنازل عن جميع الأخبار التي ترد في موضوع البداء وظاهرها تغيير ما قدره الله ويضرب بها عرض الحائط⁽¹⁶³⁾.

وأخيراً فحين لا يعبد الله بشيء كما يعبد بالبداء عند الشيعة فإنهم يقصدون بذلك إلى اعتراف صريح بأن العالم يقع جميعه تحت سلطان الله وقدرته وأن إرادته نافذة في الأشياء أزلاً وأبداً⁽¹⁶⁴⁾.



3 - التقية

هي اتقاء المكروه بالتظاهر بغير ما في النفس محافظة على الحياة أو المال أو العرض كأن يظهر الشيعة طاعتهم للحاكم تقية لا رضا بحكمه ويوافقوا خصومهم من كفار أو خوارج أو سنيين فيدينوا بمذهبهم ويصلوا صلاتهم ويصوموا صومهم تقية لا عقيدة⁽¹⁶⁵⁾، أو هي ضرب من المداراة لمن تخشى سطوته على النفس أو على الدين أو العرض⁽¹⁶⁶⁾، أو هي أن تقول أو تفعل غير ما تعتقد لتدفع الضرر عن نفسك أو مالك أو لتحتفظ بكرامتك، كما لو كنت بين قوم لا يدينون بما تدين وقد بلغوا الغاية في التعصب بحيث إذا لم تجارهم في القول أو الفعل تعمّدوا إضرارك والإساءة إليك

(162) الحائري، الإمامة الكبرى والخلافة العظمى، ص 197.

(163) أبو زهرة، الإمام الصادق لعبد الله السبيتي، ص 182. وفيها النص التالي: «والأخبار الواردة في البداء وظاهرها تغيير ما قدره الله يضرب بها عرض الحائط».

(164) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص 275.

(165) الدكتور الحوفي، أدب السيامة في العصر الأموي، ص 54.

(166) الحائري، الإمامة الكبرى والخلافة العظمى، ص 165.

فتماشيهم بقدر ما تصون به نفسك وتدفع الأذى عنك لأن الضرورة تقدر بقدرها. وقد مثل فقهاء الشيعة لذلك بأن يصلي الشيعي «متكثفاً» أو يغسل رجله في الوضوء بدلاً من مسحها في بيته سنّة متعصبة بحيث إذا لم يفعل لحقه الأذى والضرر⁽¹⁶⁷⁾.

والحق أن الإنسان في نظر الإسلام قيمة من قيمة الكبيرة بل هو أكبر قيمة. ومن هنا أباح له حتى المحظور إذا استطاع أن يدفع به ضرراً عنه⁽¹⁶⁸⁾. وعلى هذا الأساس من الفهم السامح لحياة الإنسان يقوم مبدأ التقية عند الإمامية. وكان لهم مندوحة عنه - يقول أئمتهم - لولا اضطهاد رهيب منوا به ابتداءً بمعاوية وانتهاءً بالعثمانيين⁽¹⁶⁹⁾.

والتقية من أشع ما يوصم به الشيعة من عقائد فهي في نظر خصومهم ضرب من النفاق يمسح إنسانيتهم، ومن ثم يمسح إسلامهم! والغريب - يقول الشيعة - إن هذه النظرة المريبة للتقية لا تنسجم مع روح النصوص الإسلامية التي تعرّض لها. ففي القرآن الكريم: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاتُوا﴾⁽¹⁷⁰⁾، و﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾⁽¹⁷¹⁾، وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه أتقتلون

(167) محمد جواد مغنية، الشيعة والتشيع، ص 49.

(168) سورة البقرة، الآية 172. وم. ن، ص 51 فقد جاء فيهما أن جلال الدين السيوطي قال في الأشباه والنظائر: (يجوز أكل الميتة في المخمصة وإساعة اللقمة في الخمر والتلفظ بكلمة الكفر. ولو عمّ الحرام قطراً بحيث لا يوجد فيه حلال إلا نادراً فإنه يجوز استعمال ما يحتاج إليه)، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة 1959، ص 76.

(169) محمد سيد كيلاني، أثر التشيع في الأدب العربي، ص 23-24. ففيهما استعراض دقيق لهذا الاضطهاد. وشرف الدين، أجوبة مسائل جار الله، ص 80-81، لبنان 1953م؛ والدكتور علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، مصر 1962، ص 202-203؛ وسليمان كتاني، الإمام علي نبراس ومتناس، ط 2، بيروت 1967، ص 27.

(170) سورة آل عمران، الآية 28 «أي تخافون مخافة فلکم موالاتهم باللسان دون القلب» يرد هذا في تفسير الجلالين وفي تفسير الرازي للآية ما يشبهه.

(171) سورة النحل، الآية 106. ففي تفسير الفخر الرازي أن عماراً أعطاهم ما أرادوا بلسانه مكرهاً فقيل يا رسول الله: إن عماراً كفر، فقال: كلا إن عماراً مليء إيماناً من فرقه إلى قدمه واختلط الإيمان بلحمه ودمه. ويرد مثل هذا على لساني الطبري والزمخشري في

رجلاً أن يقول: ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم وإن يك كاذباً فعليه كذبه وإن يك صادقاً يصبكم بعض الذي يعدكم إن الله لا يهدي من هو مسرف كذاب»⁽¹⁷²⁾.
وفي الحديث الشريف يرد: «لا ضرر ولا ضرار»⁽¹⁷³⁾.

ويرد: «رفع عن أمي تسعة أشياء... وما اضطروا إليه»⁽¹⁷⁴⁾.
هذا إلى أقوال كثيرة لأئمة من السنة تمنح التقية اعتباراً منطقياً لا يلائم هو الآخر ما توهم به من بشاعة حين توصل بالشيعة. من هذه الأقوال ما يرد في إحياء العلوم للغزالي: (فقد كان جملة من الفقهاء إذا دخلوا على الحجاج بن يوسف الثقفي نالوا من علي تقريباً إليه وخوفاً من شره منهم عامر الشعبي فقيه أهل الكوفة)⁽¹⁷⁵⁾.
(وإن عصمة دم المسلمين واجبة إذا أمكن أن يضمنها الكذب)⁽¹⁷⁶⁾.
وما يرد في تفسير الفخر الرازي «من أن التقية جائزة عند الخوف وصوناً للنفس»⁽¹⁷⁷⁾.

وما يرد في تاريخ الخلفاء من أن كباراً على عصر المأمون أجبروا على القول بخلق القرآن فقالوا به من «باب التقية» وكان يحيى بن معين وغيره من مشايخ الحديث يقولون: أجبنا كلام الخليفة خوفاً من السيف»⁽¹⁷⁸⁾.

تفسيريهما للآية الكريمة. مجمع البيان في تفسير القرآن، مجلد 6، طبعة طهران، ص 387؛
الكشاف، طبعة دار الكاتب العربي، ج 2، ص 637.

(172) وكان مؤمن آل فرعون هذا قبطياً آمن بموسى سرّاً وقد هضمه بعض حقه في ظاهر الكلام بقوله: «بصيبكم بعض الذي يعدكم» لأنه احتاج في مقابلة خصوم موسى ومناكره أن يلاوصهم ويداريهم. الزمخشري، الكشاف، الجزء الرابع، ص 162. (ويلاوصهم: من «فلان يلاوص الشجر أي ينظر كيف يأتيها ليقطعها»).

(173) الضرر عرفاً هو الأذى في النفس، وأما الضرر فهو عرفاً فعل الاثنين، وظاهر رواية هارون الغنوي أن الضرر هو أن تضرّ بدون أن تنفع. الشيخ محمد تقي الدين الفقيه، قواعد الفقيه.

(174) الحديثان مرويان في صحاح السنة. محمد جواد مغنية، الشيعة والتشيع، طبعة دار الكتاب اللبناني، ص 50.

(175) الحائري، الإمامة الكبرى والخلافة العظمى، النجف 1958، ص 189. والإمام الغزالي، إحياء العلوم، باب «ما رخص فيه من الكذب»، الجزء الثالث، 1296هـ.

(176) مغنية، الشيعة والتشيع، ص 51.

(177) أنظر تفسير الآية 28 من سورة آل عمران في تفسير الرازي، مصر 1308هـ.

(178) الحائري، الإمامة الكبرى والخلافة العظمى، ص 190 نقلاً عن السيوطي، تاريخ الخلفاء، دمشق 1351هـ، ص 122.

ثم إن في تاريخ كبار من الصحابة ممن لا يعلق بإسلامهم شبهة ما يدل على أنهم اصطنعوا التقية في غير ملامة. فمن المؤكد أن مشركي قريش ساموا عماراً سوء العذاب ليخرج من دائرة الإسلام فاضطر لمجاراتهم بلسانه إبقاء على آخر رفق من حياته. . ونزل الوحي مستثنياً الذين ينطقون بالسنتهم وقلوبهم مطمئنة بالإيمان. ومن هنا تكون التقية درعاً يرد سهام الظلم سواء انطلقت من يد كافر أو مشرك أو زاعم إسلام إذ الظلم من يده أقبح⁽¹⁷⁹⁾.

وعلى أية حال فعمار هو السابقة الشيعية للتقية فقد عذب القرشيون أباه وأمه حتى قتلوهما وعمار ينظر فلما حل عليه التعذيب لم يتركوه حتى سب الرسول وذكر آلهتهم بخير⁽¹⁸⁰⁾. ولم يصنع عمار إلا أن جعل للقدرة البشرية حدوداً على تحمل الآلام. وقد قال له الرسول حين ندم على ما فرط منه إن عادوا فعد. وهكذا يقرّر الرسول بنفسه مبدأ التقية التي بدأت بعمار وصارت تقليداً للشيعية فيما بعد⁽¹⁸¹⁾.

ولعل من المبالغة أن يعدّ بقاء النبي (ص) ثلاث سنين بعد البعثة من غير أن يصدع بالدعوة ضرباً من التقية⁽¹⁸²⁾، وأن يكون لجوء النبي (ص) إلى الغار اعتصاماً به من الكفار، وصلاح الحديدية⁽¹⁸³⁾ حقناً لدماء المسلمين. ومع ذلك فإن لهذا الوجه من الرأي منطقاً مقبولاً وبخاصة إذا ربط بما قاله الرسول (ص) في تقية عمار!! وقد اتقى السنة شر جنكيز خان وهولاكو حقناً لدمائهم. ولما دعا المأمون إلى القول بخلق القرآن أجاب كثير من أهل السنة إلى ذلك بالسنتهم وقلوبهم منعقدة على القول بقدمه⁽¹⁸⁴⁾. وهكذا يشارك السنة الشيعية في القول بالتقية لأنها مبدأ سليم يحمل تزكية من العقل فوق تزكية الشرع في الرأي الشيعي.

ومن المستحيل أن تحمل تقية الشيعة على الرياء لأنه في معتقدتهم شرك خفي وهم

(179) محمد علي الزعبي، لا سنة ولا شيعة، ط 1، بيروت، ص 99-100.

(180) الصلة بين التصوف والنشيع، ج 1، ص 40 نقلاً عن أبي نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، 140/1، القاهرة 1932م.

(181) م. ن، ص 41.

(182) الدكتور حسين علي محفوظ، تاريخ الشيعة، ص 83.

(183) الحائري، الإمامة الكبرى والخلافة العظمى، ص 176.

(184) شرف الدين، أجوبة مسائل جار الله، ص 81-82.

يحمكون ببطلان الصوم والصلاة والحج والزكاة حين تشوب هذه جميعاً شائبة منه (185).

والواقع أن موضوع التقية عند الشيعة هو موضوع «الأهم والمهم» حين يتزاحمان وعلماء الأصول من السنة والشيعة يبحثون هذا الموضوع في إجماع على أن الأهم مقدم على المهم ارتكاباً لأقل الضررين ودفعاً لأشد المحذورين وتقديماً للراجح على المرجوح (186).

وليس بعيداً - وذلك رأي شيعي معاصر - أن تعدّ التقية ظاهرة حضارية فهي في الحياة المعاصرة وفي كل حياة تتميز بالتحضر، تحكم السلوك الاجتماعي وتوجهه. وهي كذلك ظاهرة اجتماعية تلازم حركة الثورة في بدء أمرها. وكان قدماء الشيعة يلجأون إليها ليأمنوا بها مطاردة الدولة. ولعل من ينهب إلى أن «روحها النفاق وثمرتها كفر اليهود»، لم يذق طعم الاضطهاد السياسي كما يؤكد مؤرخ شيعي كبير (187).

ثم إن للتقية عند الشيعة أحكاماً: فهي واجبة حين يكون تركها مقتضياً لتلف النفس من غير فائدة وهي رخصة كما لو كان في تركها والتظاهر بالحق تقوية له وهي محرمة كما لو كان في ذلك ترويج للباطل وإحياء للظلم والجور (188).

وفي التاريخ الشيعي القديم أمثلة كثيرة على أن من الشيعة من ركلوا التقية بأقدامهم وقدموا نفوسهم قرابين للحق (189). وفي تاريخ الشيعة الحديث أمثلة لا تفلّ روعة عن

(185) محمد جواد مغنية، الشيعة والتشيع، ص 52.

(186) م. ن، ص 49.

(187) الدكتور علي الوردى، وعاظ السلاطين، 1945، ص 389.

(188) كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ط 8، ص 147-149. ومحمد رضا المظفر، عقائد

الإمامية، ط 2، القاهرة 1381هـ، ص 72-74.

(189) أصل الشيعة وأصولها، ط 8، ص 147-149. الأبطال الأربعة عشر وعلى رأسهم حجر بن

عدي ثم الحسين والثائرون الآخرون من الهاشميين.

عبد الحبيب طه حميدة، أدب الشيعة إلى نهاية القرن الثاني الهجري، ط 1، ص 28.

ففيها نقلاً عن تاريخ الخضري أنه: «بقتل الحسين انتهت موقعة كربلاء التي أثارها عدم

التريث والأناة والبصر بالعواقب والغفلة عن دراسة أخلاق الناس وسياسة الحكم تلك

الدراسة التي هي ألزم ما تكون لمن يريد سياسة الناس وولايتهم»، الجزء الأول، ص 129.

الأمثلة التي سبقت في تاريخهم القديم. فقد أفتى الإمام الشيرازي في ثورة العشرين بعدم الركون للمستعمرين فوقف شيوخ النجف ونخبة من المؤمنين ستة أشهر يفتدون العراق بنحورهم ويحولون دون بلوغ الأسطول الإنكليزي ميناء البصرة. ثم تقدّم الأسطول فأصرت النجف وحدها على الوقوف في طريق المستعمرين وأفتت بعدم جواز التعاون معهم وأبت إلا الثبات وحدها في ساحة النار وبقيت كما قال السر برسي كوكس: «شوكة في عين الإدارة الإنكليزية»⁽¹⁹⁰⁾ لقد ارتدى فدائيوها ألبسة حراس الحاكم واغتالوه فصبرت على الحصار والشنق والنفي ولم تقل: لا بأس بمسايرة الغزاة عملاً برخصة التقية ولا تقية فيما يمسّ الدين والمصلحة العامة⁽¹⁹⁰⁾.

وحرّم الإمام «الخميني» وهو من كبار مراجع الشيعة الإمامية في إيران «التقية» وما يزال يحرمها لتظل حناجر المؤمنين من شيعة الفرس الإمامية تصرخ في وجوه الظالمين من الحكام أن زولوا أو عودوا إلى الحق. وقد كان من نتيجة ذلك أن نفي الزعيم الديني إلى تركيا ومنها انتقل إلى النجف الأشرف في العراق، وأن وقعت مجزرة قم⁽¹⁹¹⁾.

وهكذا ننتهي إلى حقيقة واضحة هي أن التقية ضرب من الدفاع عن النفس تقتضيه ظروف اضطهاد شديد. وقد استعان بها أحياناً حتى الخوارج الذين استأصلتهم الصراحة. والتجأ إليها المعتزلة أيام سيطرت نزعة متطرفة عرف بها الحنابلة⁽¹⁹²⁾ ولكنها بلغت عند الشيعة حدّ المبدأ لأن تاريخاً طويلاً من الاضطهاد الرهيب كان يفرضها فرضاً عليهم فارتبطت بهم.

وقد أجازتها النصوص الدينية، وهي منطقياً وسيلة الفطرة في إرادة البقاء ثم هي

= يذكر هذا النص بما يتهم به الشيعة من نفاق التقية فإذا ظهروا بمظهر القوة المدافعة عن الحق اتهموا بالتهور والجهل بسيكولوجية الناس وسيكولوجية الحكم.

(190) محمد علي الزعبي، لا سنة ولا شيعة، ص 99-102.

(191) أنظر منشورات دينية بإمضاء الإمام الخميني. أما المجزرة فحديثها مستفيض وانظر عدد الجمعة 2093 من السنة 16 من جريدة «الحرية» العراقية ففيه فتوى الإمام الخوئي بمجاهدة الحكم الإيراني في أزمة شط العرب.

(192) الورددي، منطلق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، 1962، ص 202-203.

بعد ذلك تجيء في آراء قيمة لأئمة من السنة بغير استهجان، «وليس من الإنصاف أن تظل مدرسة للمخاتلة والغدر» على حد تعبير جولدتسيهر⁽¹⁹³⁾، وأن تجعل من الإمامية جمعية سرية غايتها الهدم والتخريب على حد ما يعبرُ مسلمون غير مستشرقين⁽¹⁹⁴⁾.

4 - العصمة

هي في اللغة المنعة والوقاية. أما في علم الكلام فالعصمة لطف يمتنع معه فعل المعصية على نحو الاختيار لا على نحو الإلجاء⁽¹⁹⁵⁾، أو هي ملكة نفسية لا تصدر المعاصي عمّن اتصف بها مع قدرته على مقارفتها. وهي تستمد قوتها من الوعي التام لما في الطاعة والاستقامة من حسن وصلاح ولما في المعصية من عيوب ومآخذ⁽¹⁹⁶⁾. وفي ضوء هذا الفهم السليم للعصمة وهو فهم لا يسلبها بشريتها كما هو

(193) جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، دار الكاتب المصري، 1946، ص 180.

والطريف أن جولدتسيهر يقع في مفارقة حين يزعم أن إشراك الشيعة للحسين في نزاع دام مع الغاصب الأموي يدلّ على الطيش وقصر النظر! فهو يرفض التقية ويقبلها فيتناقض. انظر في هذا: م. ن، ص 176. مركزية كويتية علوم إسلامية

(194) عقائد الإمامية، طبعة مصر، ص 72-74. ومن الغريب أن الإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي يقول في شرح الأربعين: (فالناس يكرهون التقية لأنها من معتقدات الشيعة والآ فالعالم مجبول على استعمالها وبعضهم يسمّيها مداراة وبعضهم مصانعة وبعضهم «عقلاً معاشياً» وقد دلّ عليها دليل الشرع). الحائري، الإمامة الكبرى والخلافة العظمى، ص 165.

(195) عبد الله نعمة، الأدب في ظل التشيع، ص 184؛ والدكتور محفوظ، تاريخ الشيعة، ص 78؛ وهاشم معروف الحسني، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص 228؛ وانظر هامش رقم 1، من مع الدكتور أحمد أمين في حديث المهدي والمهدوية، ص 31-32. فقد ورد فيه النص التالي: (يقول المتكلمون: العصمة لطف من الله عزّ وجل يحصل للكاملين من أفراد البشر يمتنعون بها عن ارتكاب الجرائم عمداً ويرتفعون عن الوقوع بها خطأ وهذا التعريف يؤول إلى القوة العقلية التي ذكرناها- يقصد المؤلف- لتفسير العصمة ويقول الخلقيون في تعريف العدالة: هي ملكة نفسانية يحصل بسببها الاعتدال التام في جميع ملكات النفس وصفاتها وهذه الملكة تحصل من سيطرة العقل على جميع قوى الإنسان وإذن فمبدأ العدالة قوة في العقل فإذا كانت هذه القوة في أسمى مراتبها سمّيت عصمة).

(196) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 191-196.

واضح تصبح ممكنة لأي إنسان يلتزم بأوامر دينه غير شاذ عنها ولا خارج عليها⁽¹⁹⁷⁾. ومجمل القول إن العصمة ليس لها مفهوم يتخطى إمكانات الإنسان بحيث يكون هذا المخلوق البشري إنساناً آخر له طبيعة غير طبائع الناس. إن المعصوم في رأي هشام ابن الحكم⁽¹⁹⁸⁾، ورأي جميع الشيعة إنسان يغضب ويرضى ويحزن ويفرح ويتلذذ ويتألم ويحب ويكره إلى غير ذلك من صفات البشر. وهذه الحالات وإن كان من شأنها أن تسيطر على الإنسان وتسوقه إلى المعاصي والمنكرات واتباع الشهوات والملذات إلا أنها في الممتازين تكون تحت إشراف تلك القوة الخيرة التي تصرفهم إلى الطاعات وتسيطر على الدواعي التي تحرك إلى المعصية⁽¹⁹⁹⁾.

والحق أن العصمة ليست غريبة على الإسلام. وما يرد من نصوص قرآنية تشير إلى نفيها محمول على غير ظاهره⁽²⁰⁰⁾، وكذلك ما يرد من أحاديث تتصل بهذا المعنى فإنه لا بد - في الرأي الشيعي - من ردّها أو تأويلها⁽²⁰¹⁾ بحيث تحمل على «إياك

(197) محمد جواد مغنية، الشيعة الإمامية، ص 13-14 النص المنقول عن الشيخ المفيد في كتابه شرح عقائد الصدوق، ط. تبريز: «ليست العصمة مانعة من القدرة على القبيح ولا مضطرة المعصوم إلى الحسن ولا ملجئة إليه»، ص 61. وهاشم معروف الحسني، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص 227 النص المنقول عن المفيد في أوائل المقالات: (لا يدخل في مفهوم العصمة سلب القدرة على المعاصي ولا كون المعصوم ملجأ على فعل الطاعات فإن ذلك يستدعي بطلان الثواب والعقاب).

(198) من أبرز المتكلمين والمفكرين في القرن الثاني الهجري وأشهر شخصية علمية في عصره. عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم، ترجمته ص 562.

(199) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص 239.

(200) سورة الضحى، الآية 7. ففي الجزء الرابع من الكشاف، للزمخشري يرد تفسير الآية على هذا النحو: (ضالاً): قيل ضلّ في صباه في بعض شعاب مكة فردّه أبو جهل إلى عبد المطلب وقيل أضلته حليلة عند باب الكعبة حيث فطمته وجاءت به لترده على عبد المطلب. وقيل ضلّ في طريق الشام حين خرج به أبو طالب. (فهداك): فعرفك القرآن والشرايع أو فأزال ضلالك عن جدك وعمك ذلك لأن الأنبياء يجب أن يكونوا معصومين قبل النبوة وبعدها من الكبائر والصغائر الشائنة فما بال الكفر والجهل بالصانع).

ومثل هذا أو قريب منه ما يرد في مجمع البيان للطبرسي، تفسيراً للآية.

(201) من هذه الأحاديث: (توبوا إلى الله فإنني أتوب إليه في اليوم مائة مرة) ومنها كذلك: «إنه ليغان على قلبي». فالحديث الأول معناه أنه يذنب في اليوم مائة مرة ومعنى الثاني أن الدنس

أعني واسمعي يا جارة» أو على أنها من إنشاء التواضع⁽²⁰²⁾، ذلك لأن كثرة العلماء من السنّة متفقون على عصمة الأنبياء وهي من الاعتقادات الضرورية عند الشيعة. وقد علّلوا لها بأن الناس في حاجة إلى معلم مرشد فإذا كان عرضة للخطأ احتاج إلى من يعلمه ويرشده وهذا يؤدّي إلى تسلسل باطل.. ويخيّل إلينا أن هذا التعليل هو روح البراهين التسعة التي يدلّل بها المجلسي على عصمة الأنبياء⁽²⁰³⁾.

ويلاحظ أن من يقول بالعصمة من أئمة السنّة لا يقصرها على أمور الدين بل هي تنسحب عنده على أمور الدنيا كذلك⁽²⁰⁴⁾. وتتجاوز العصمة الأنبياء إلى الأئمة عند الشيعة لأن دليل العقل على اعتبار العصمة لهم لا يختلف عما استدّل به على اعتبارها في النبي لوحدة الملاك فيهما وخاصة إذا تذكّرنا ما قلناه من أن الإمامة امتداد للنبوّة من حيث وظائفها العامة عدا ما يتصل بالوحي فتحتاح الإمامة إلى أن تسدّد بالعصمة بعد انقطاعه⁽²⁰⁵⁾.

ويرفض السنّة وحدة الملاك هذه فلا يرون عصمة الأئمة. وإذا استثنينا الإمام أبا حنيفة الذي كان يفتي سراً بوجوب نصرة زيد بن علي والخروج معه على اللص المتغلب المتسمي بالإمام والخليفة كالدوانيقي وأشباهه⁽²⁰⁶⁾، فإن من يبقى من أئمة

مركزية كميونر علوم إسلامية

= يحيط بقلبه ولا يتصوّر هذا إلا في المستهترين من الناس. إن عقيدة المسلم أرفع من أن تؤسّر على أخبار آحاد مضطربة. أنظر في هذا: محمد أمين زين الدين، مع الدكتور أحمد أمين في حديث المهدي والمهدوية، ص 34-35.

(202) الدكتور حسين علي محفوظ، تاريخ الشيعة، ص 78-79.

(203) دونلدسن، عقيدة الشيعة، ص 316-317.

(204) إذا كان الغزالي لا يقول بعصمة الأنبياء فقد قال بها ابن سينا وذهب إلى أن الأنبياء لا يتعرضون بحال للخطأ أو النسيان. وقال بها بعد ابن سينا الفخر الرازي وكان من المتشددين في هذا الصدد وله رسالة موضوعها «عصمة الأنبياء». أنظر في هذا هوامش من تعليقات جولدسبير، العقيدة والشريعة في الإسلام، القسم الخامس؛ ودونلدسن، عقيدة الشيعة، ص 329-330.

(205) السيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص 187؛ والدكتور الشيبلي، الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، ص 28 نقلاً عن أبي حسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، 1/88/89، إستانبول 1929م.

(206) الزمخشري، الكشاف، الجزء الأول، طبعة دار الكاتب العربي، بيروت، ص 184.

السنة يصححون إمامة الظالم والفاسق بل إن منهم من يصحح حتى إمامة القهر والغلبة⁽²⁰⁷⁾.

وفي ضوء هذا الذي سبق لا تكون عصمة الأئمة عند الشيعة «نزعة كسروية» إلا على نحو من التعسف⁽²⁰⁸⁾ فذلك يقتضينا أن نهمل قياس الإمامة على النبوة في قضية العصمة، والقياس هنا وجه من الرأي لا يخلو من منطوق. ويقتضينا كذلك أن نهمل حصر العصمة في نطاق بشري لا تتجاوزه إلى عصمة الإلجاء وهذا يمنحها اعتباراً منطقياً فلا تعود شاذة شذوذ التقديس الذي عرف الفرس به للحاكم. وأن نتجاوز أخيراً عن رأي لمستشرق عرف بدقة البحث وجد العصمة أصيلة في التشيع ليس لها أصل فارسي ولا إسرائيلي ولا نصراني هو دونالدسن⁽²⁰⁹⁾. يضاف إلى هذا أن الحجاج بن يوسف الثقفي كان قد أسبغ العصمة على عبد الملك بن مروان قبل هشام بن الحكم بقرن من الزمان⁽²¹⁰⁾ وهذا يمنحها فيما يبدو هوية عربية.

والباحثون في العقائد يتلمسون للعصمة دوافع لا تخلو من منطوق: فهم يرون من جهة، أنها فكرة أساسها التخفيف من غلواء الإلهية المضافة إلى الأئمة والنزول بهم إلى الإنسانية الكاملة وذلك علاج للخلو يعتبر في وقته غاية في الدهاء⁽²¹¹⁾ وهم يرون من جهة أخرى أنها تأخذ الطريق على الذين يتصدون لمراكز القيادة في الدولة متطفلين عليها بغير امتيازات خلقية وفكرية أو هي تظهرهم لصوص حكم على أقل تقدير⁽²¹²⁾. والواقع أن المنابع التي يصدر عنها الشيعة في تفكيرهم هذا ترجع كلها

(207) دونالدسن، عقيدة الشيعة، ص 328 وهامش الصفحة نفسها.

(208) الدكتور محمد نبيه حجاب، مظاهر الشعبية في الأدب العربي، مصر 1961، ص 492.

(209) الدكتور الشيبلي، الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، ص 28؛ ودونالدسن، عقيدة الشيعة، ص 325.

(210) الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، ص 28؛ العقد الفريد، الجزء الخامس، القاهرة 1965، ص 25، انظر نص كتاب من الحجاج إلى عبد الملك: «بسم الله الرحمن الرحيم. لعبد الله عبد الملك أمير المؤمنين وخليفة رب العالمين المؤيد بالولاية (المعصوم من خطئ القول وزلل الفعل) بكفالة الله الواجبة لذوي أمره...».

(211) الصفحة نفسها من الفكر الشيعي..

(212) محمد جواد مغنية، الشيعة والتشيع، ص 40.

إلى أصل واحد هو تأمين الضمانات التي تساعد الحكومة الإسلامية على أداء وظيفتها كأداة فعالة تعاضد المبادئ الإسلامية في تكوين المجتمع المثالي⁽²¹³⁾.

وقبل أن يبحث الشيعة في أدلة العصمة من القرآن والسنة، بعد دليل العقل الذي سبق أن أوجزنا الحديث فيه يجيبون عن سؤالين:

أولهما: إن محمداً (ص) أتم بيان الشريعة فقد قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ ولو كان قد أخفى شيئاً فما بلغ رسالته وذلك مستحيل⁽²¹⁴⁾ فما وجه الحاجة إذن إلى إمام معصوم؟

وثانيهما: إن الذين لا يطبقون العمل بالاحتياط من عامة الشيعة يقلدون مجتهديهما في غير اشتراط لعصمتهم!

ويجيبون عن السؤال الأول بأن «نصوص الشريعة جامدة لا حراك فيها وإنما تحيا بتطبيقها والعمل بها. وإذا لم يكن القائم على الشريعة هو الشريعة نفسها مجسمة في شخصه لم يتحقق الغرض المقصود لذا قال الإمام: (ذاك القرآن الصامت وأنا القرآن الناطق)»⁽²¹⁵⁾.

ويجيبون عن السؤال الثاني بأن الفرق كبير جداً بين نيابة الإمام عن النبي ونيابة المجتهد عن الإمام. فالأولى تشمل كل ما للنبي من سلطان وليس للمجتهد حتى ما يقرب من هذا عند الشيعة وإنما تنحصر وظيفته بالقضاء والإفتاء ورعاية من لا ولي له، ومن هنا كانت نيابته أشبه بالوكالة. وعلى الرغم من ذلك فقد رووا عن الإمام أنه قال فيما قال: أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه⁽²¹⁶⁾.

ويلاحظ هنا أنه حتى في هذه الوظائف المحدودة يوشك الإمام أن يشترط العصمة! أما أن يتصدر لها عند الشيعة من ليس لها فذلك شيء آخر.

ثم إذا صح حديث «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» كنا - يقول الشيعة -

(213) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 191.

(214) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، الجزء الأول، ص 59 وما بعدها.

(215) راجع موضوع «العصمة في أسلوب جديد» من كتاب محمد جواد مغنية، المهدي المنتظر والعقل، ص 66-76.

(216) محمد جواد مغنية، الشيعة والتشيع، ص 40.

في صدد عصمة ترتبط بالصحة على أي نحو تقع، وهو أمر لا يخلو من خطورة⁽²¹⁷⁾!!

ومن أدلة القرآن التي يسوقها الشيعة لتأكيد ما يذهبون إليه في عصمة الإمام قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾⁽²¹⁸⁾. والظلم هو المعصية ويتحقق إما بظلم النفس أو بظلم الآخرين، وإذن يتعين أن يكون الإمام معصوماً قد برئ من ارتكاب الذنوب منذ الصغر⁽²¹⁹⁾. ونحن حين نتلمس تبسيطاً أكثر للآية نجد الطبرسي يقول: (وقد استدل الشيعة بهذه الآية على أن الإمام لا يكون إلا معصوماً عن القبائح لأن الله سبحانه نفى أن ينال عهده الذي هو ظالم، ومن ليس بمعصوم فقد يكون ظالماً إما لنفسه وإما لغيره فإن قيل: إنما نفى أن يناله ظالم في حال ظلمه فإذا تاب لا يسمّى ظالماً فيصح أن يناله فالجواب أن الظالم وإن تاب فلا يخرج من أن تكون الآية قد تناولته في حال كونه ظالماً، والآية مطلقة غير مقيدة بوقت دون وقت فيجب أن تكون محمولة على الأوقات كلها فلا ينالها الظالم وإن تاب فيما بعد. وعند الأصوليين أو عند أكثرهم في مسألة «المشتق» أنه يطلق على كل من اتصف به سواء كان في زمن الخطاب أو في زمان ماض عنه)⁽²²⁰⁾. ويستفيد متكلمو الشيعة من الآية مبدأ عاماً في الحاكم الذي يحق له أن يتولى أمور الأمة وهو ليس ببعيد عما هو ثابت في القوانين الحديثة حيث إنهم يحرمون كل من يرتكب جريمة أو يعمل عملاً مشيناً من الحقوق المدنية كتولي مناصب الدولة وغيرها من الشؤون العامة⁽²²¹⁾.

وحين نستوحي هذه الآية بمعرفة البحوث الحديثة في علم النفس - يقول باحث شيعي معاصر في العصمة - نجد أن الآية قد جاءت تقرّر حقيقة نفسية كبيرة أجمعت عليها جملة المدارس في علم النفس، وهي أن لسني الحداثة الأولى أثراً عظيماً في التكوين النفسي والخلقي للإنسان. ومن هنا فإن أي تلقين منحرف أو سلوك شاذ أو

(217) عبد الله نعمة، الأدب في ظل التشيع، ص 11.

(218) سورة البقرة، الآية 124 وأولها: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ فَسَلَوْنَ كَيْدَهُمْ يَقْسَمُونَ لِي قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ...﴾.

(219) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 196-197.

(220) الطبرسي أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، المجلد الأول، طبعة طهران 1373هـ، ص 202.

(221) هاشم معروف الحسني، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص 237.

نشأة في وسط منحط اجتماعياً وخلقياً جدير بأن يترك في نفس الطفل رواسب ضارة تغور على الأيام من عالم الشعور لتستقر في اللاشعور فينشأ الطفل وبه اتجاه لاشعوري نحو مقارفة الإثم والجريمة. وحينما نريد أن نجعل من إنسان ما حاكماً يجب علينا أن نتأكد جيداً من أنه سليم في تركيبه النفسي وأنه لا يحمل في لاشعوره رواسب ضارة إذا أردنا حكماً صالحاً مستقيماً.

إن الثبوت من سلامة البناء النفسي لمن تناط به مسؤوليات الحكم لكي لا ينحرف فيها ولا يشذ هو شغل الدولة الحديثة الشاغل في اختيار رجال الحكم⁽²²²⁾. وعلى هذا الأساس يمكن أن تستبدل بلفظة «العصمة» «الصحة النفسية».

أما أدلة العصمة من السنة فيجيء في طليعتها حديث الثقلين وهو حديث مستفيض يرد في أكثر الصحاح تشدداً في التوثيق⁽²²³⁾، فالعتره والكتاب ثقلان مقترنان فيه والتمسك بهما حافظ للأمة من الوقوع في الضلال. والعتره لا تفارق الكتاب حتى يردا على النبي الحوض. فإذا كان الكتاب محيطاً بعلم كل شيء وفيه تبيان كل شيء لأنه يقول: ما فرطنا في الكتاب من شيء فلا بد أن يكون الثقل الثاني مثله في هذه الإحاطة⁽²²⁴⁾.

والواقع أن العصمة حين تتصل بالسلوك لا تبدو أمراً شاذاً فهي لازمة الصحة في النفس وصحة النفس ظاهرة بشرية. وليس من شك في أن أئمة الشيعة في طليعة من أقبلوا على الله باتباع أوامره واجتناب نواهيه فأحاطهم بهالة من لطفه. إنهم تمتعوا بحصانة إيمان حالت بينهم وبين الانقياد لما يتنافى مع طهارة نسبهم وسمو مركزهم. إنهم ليعلمون أن زلة الكبير كبيرة وجزاء خطيئة العظماء لا سيما القدوة مضاعفة وأن البيت الذي سطع منه نور أضياء العالم أسمى وأرفع من أن ترخي عليه سدول الظلمة وكان هذه المعاني كانت تجول بصدر الرضي حين أنشد:

ما عذر من ضربت به أعراقه حتى بلغن إلى النبي محمد
ألا يمد إلى المكارم باعه متطلباً أوج العلا والسودد

(222) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 196-198.

(223) أنظر هامش رقم 1 من هذا البحث، ص 14.

(224) محمد أمين زين الدين، مع الدكتور أحمد أمين في حديث المهدي والمهدوية، ص 54-55.

ومحلقاً حتى تكون ذبولة أهد الزمان عمائماً للفرقد⁽²²⁵⁾ ثم إنك لتتحدرد مع أعقاب الذرية في الطالبيين أبناء علي والزهران مائة سنة ومائتي سنة وأربعمائة سنة ثم يبرز لك رجل من رجالها فيخيل إليك أن هذا الزمن الطويل لم يبعد قط بين الفرع وأصله في الخصال والعادات كأنما هو بعد أيام معدودات لا بعد المئات وراء المئات من السنين ولا تلبث أن تهتف عجباً: إن هذه الصفات علوية لا شك فيها لأنك تسمع الرجل منهم يتكلم ويجيب من يكلمه وتراه يعمل ويجزي من عمل له فلا يخطئ في عمله ولا في كلامه تلك الشجاعة والصراحة ولا ذلك الذكاء والبلاغ المسكت ولا تلك اللوازم التي اشتهر بها علي وآله وتجمعهما في كلمتين اثنتين تدلان عليها أوفى دلالة وهي «الفروسية والرياضة»: طبع صريح ولسان فصيح ومثانة في الأسر يستوي فيها الخلق والخلق ونخوة لا تبالى ما يفوتها من النفع إذا هي استقامت على سنة المروءة والإباء⁽²²⁶⁾.

وإذا كان هناك اعتراض على العصمة التي يقول بها الإمامية فإنما يكون على «العصمة الفكرية» فيما نعتقد لأن ذلك هو الذي يبدو في الظاهر غريباً على الطبيعة البشرية. وحين يكون وراء العصمة السلوكية صحة نفسية ترتبط بها بغير استهجان - وفي استبطان واع للنفس يبدو ذلك شديد الوضوح - لا يكون وراء العصمة الفكرية ما ترتبط به بشرياً!

ولكن العصمة الفكرية التي يقول بها الإمامية ليست هي هذه العصمة التي يتسع مفهومها عند الغلاة فيشمل حتى السهو والنسيان، وتنسحب على كل فكر من كل لون..! فهي تضيق على يد «القمي»⁽²²⁷⁾ حتى تبدو قاصرة على حالة التبليغ مستدلاً بأن الغلاة والمفوضة - لعنهم الله يذكرون سهو النبي ويقولون: لو جاز أن يسهو عليه

(225) محمد علي الزعبي، لا سنة ولا شيعه، ص 104-106.

(226) سليمان كتاني، الإمام علي نبراس ومراس، ط 2، مطبعة الإرشاد، بغداد 1967، ص 40-41؛ العقاد في الحسين أبو الشهداء، من مجموعة إسلاميات العقاد، طبعة دار الشعب، ص 32.

(227) هو محمد بن بابويه القمي من كبار علماء الإمامية 305-381هـ وهو أحد المحمدين الثلاثة: محمد الكليني ومحمد الطوسي ومحمد الصدوق الذين شهرها بكتبهم الأربعة التي يعول عليها الإمامية غالباً في التوثيق وهي: الاستبصار ومن لا يحضره الفقيه، والكافي، والتهذيب.

السلام في الصلاة جاز أن يسهو في التبليغ لأن الصلاة عليه فريضة كما أن التبليغ عليه فريضة، وهذا لا يلزمنا وذلك لأن جميع الأحوال المشتركة يقع على النبي فيها ما يقع على غيره. والحالة التي اختص بها هي النبوة، والتبليغ من شرائطها ولا يجوز أن يقع عليه في التبليغ ما يقع عليه في الصلاة لأنه عبادة مخصوصة والصلاة عبادة مشتركة. ويقول الرافضون لسهو النبي إنه لم يكن في الصحابة من يقال له ذو اليدين في رواية أبي هريرة التي تؤكد السهو وأنه لا أصل للرجل ولا للخبر⁽²²⁸⁾. وقد كذبوا لأن الرجل معروف وهو أبو محمد عمير بن عبد عمرو المعروف بذي اليدين وقد نقل عنه المخالف والمؤلف وقد أخرجت عنه أخباراً في كتاب وصف قتال القاسطين بصفين. وكان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رحمه الله يقول: أول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي⁽²²⁹⁾. والحق أن الإمام القمي يمضي في فهم العصمة إلى أبعد من هذا فهو يجوّز السهو والنسيان على الأئمة حتى في الأحكام كما جوّزه على النبي اعتماداً على ما ورد في أحاديث السنّة من سهو النبي في الصلاة⁽²³⁰⁾.

وتضيق عصمة الفكر مرة أخرى على يد الشريف المرتضى⁽²³¹⁾ فهو يعوذ بالله أن يوجب للإمام من العلوم إلا ما تقتضيه ولايته وما أسند إليه من الأحكام الشرعية⁽²³²⁾ وعلم الغيب خارج عن هذا. وهو يتفق مع قول الإمامية بأن الإمام عبد من عبيد الله وبشر في طبيعته وليس ملاكاً ولا نبياً وأن رئاسته العامة للدين والدنيا لا تستدعي أكثر

(228) سنن أبي داود، الجزء الأول، ط 1، 1371هـ-1952، مطبعة البابي الحلبي، ص 231 فقد ورد فيها ما خلاصته: «أن أبا هريرة روى عن النبي أنه صلى بالناس العصر ركعتين وانصرف إلى ناحية في المسجد وتبعه الناس وفيهم أبو بكر وعمر وظنوا أن الصلاة قد قصرت فلم يجرؤ أحد على سؤاله غير رجل يدعى ذا اليدين فلما سأله تذكّر النبي فرجع فاتم صلاته من حيث سلّم».

(229) القمي، من لا يحضره الفقيه، الجزء الأول، النجف 1377هـ-1957، ص 233.

(230) أنظر هامش رقم 2، لهاشم معروف الحسنی، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ففيها: «إن الشيخ الصدوق محمد بن بابويه القمي يجوّز السهو والنسيان على الأئمة حتى في الأحكام... إلخ»، ص 237.

(231) أحد أعلام الإمامية في النصف الثاني من القرن الرابع.

(232) الشيعة والتشيع، ص 42-43؛ والمرتضى، الشافعي، ط. النجف، ص 188.

من العلم بأحكام الشريعة وسياسة الشؤون العامة⁽²³³⁾. وقد ذهب بعض مؤرخي الإمامية المعاصرين إلى أن يعدّ من الدس على المذهب قول من قال إنهم يزعمون أن علم الأئمة إلهامي وليس بكسبي⁽²³⁴⁾ ولنا في هذا خاطرة سنعرض لها فيما بعد. وقريب من هذا من روحه ما يذهب إليه آخرون في تخريج العصمة على أنها من الاعتصام بحبل الله المتين الذي هو القرآن فلا يفترق الإمام عنه إلى يوم القيامة⁽²³⁵⁾. فالإمام يهدي الناس إلى القرآن والقرآن يهديهم إلى الإمام لقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾⁽²³⁶⁾ وعند المجلسي⁽²³⁷⁾ أن تفسير العصمة بالاعتصام إما باعتبار أن الله يعصم الأئمة من الذنوب بسبب اعتصامهم بالقرآن أو بأن المراد بأن الله عصم الإمام بالقرآن فيعمل بما جاء به. والذي يلفت النظر أن الإحاطة بشؤون الشريعة التي يدّعيها الإمامية لأئمتهم ولا ينفياها الأئمة عن أنفسهم⁽²³⁸⁾. لم يكن بوسع السلطة أن تظهر زيفها بتعريض هؤلاء الأئمة لشيء من الامتحان العسير في بعض ما يملكه العصر من معارف وبخاصة ما يتصل منه بغوامض الفقه والتشريع وإذا كان في الكبار منهم علم نتيجة دربة ومعاناة فما هو الشأن في الصغار وقد حدّث المؤرخون عن كثير من المواقف المحرّجة مع الإمام الجواد بخاصة⁽²³⁹⁾. هذا إذا

مركز تحقيقات كويتية علوم إسلامية

(233) الشيعة والتشيع، ص 42-43.

(234) م. ن، ص 45.

(235) الدكتور سامي علي النشار، نشأة الفكر الإسلامي، ج 2، ط 2، الإسكندرية، ص 226.

(236) سورة الإسراء، الآية 9 ونصها: ﴿وَلْيَسِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَمَكُونُ الصَّالِحِينَ أَنْ لَمْ يُجْرَأْ كَيْدًا﴾.

(237) هو محمد باقر بن محمد تقي المجلسي المتوفى 1111هـ مؤلف كتاب بحار الأنوار، طبع 1302هـ و1315هـ و1960م والأوليان في طهران والثانية في النجف.

(238) من كلمات الإمام علي: «نحن شجرة النبوة ومحط الرسالة، ومختلف الملائكة، ومعادن العلم، ونبايح الحكمة». الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ومن كلام السجاد: فمن الموثوق بهم على إبلاغ الحجة إلا أعدال الكتاب وأبناء أئمة الهدى هل تعرفونهم أو تجدونهم إلا من فروع الشجرة المباركة وبقايا الصفوة الذين أذهب الله عنهم الرجس...، م. ن، ص 182.

(239) م. ن، ص 182. وفيها يحيل على الصواعق المحرقة، ص 204 لقراءة موقف الإمام الجواد من امتحان الخليفة له على يد يحيى بن أكنم؛ علي والشيعة، ص 11.

تجاوزنا عما يسجله الإمام الغزالي في الإلهام من رأي ينزل به إلى مستوى البشر فلا يعود مثار استهجان⁽²⁴⁰⁾.

5 - الرجعة

لقد ظل علماء الجرح من السنة، حين لا يجدون في رواة الشيعة ومحدثيهم مجالاً للطنن فيهم لوثاقتهم وورعهم يبنزونهم بمقالة «الرجعة»⁽²⁴¹⁾ فما الرجعة؟ هي كما في عقائد الإمامية عودة قوم من الأموات إلى الدنيا في صورهم التي كانوا عليها فيعزّ الله فريقاً ويذل فريقاً ويديل المحققين من المبطلين والمظلومين منهم من الظالمين. ولا يرجع إلا من علت درجته في الإيمان أو من بلغ الغاية من الفساد ثم يصيرون بعد ذلك إلى الموت⁽²⁴²⁾. والرجعة على هذا المعنى هي غير قيام المهدي لأن المهدي حي ينتظر، أما الرجعة فقيام الأموات إلى الحياة الدنيا... وكثير ما خلط المؤرخون في العقائد من غير الشيعة بينهما!

ويلاحظ في الرجعة أن الذين يعودون إلى الحياة الدنيا بصورهم التي كانوا عليها فريقان: فريق علت درجته في الإيمان فيريه الله دولة الحق ويعزّه بها وفريق بلغ الغاية في الفساد فينتصر الله لمن تعدّى عليه قبل الممات من الفريق الأول ويشفي غيظه منه ثم يصير الفريقان بعد ذلك إلى الموت ومن بعده إلى النشور⁽²⁴³⁾.

- (240) السيد حسين يوسف مكي العاملي، عقيدة الشيعة في الإمام الصادق وسائر الأئمة، النص التالي للإمام الغزالي: «فالإلهام يهجم على القلب ولا يدري من أين أتى فيسمى إلهاماً ونفثاً في الروح ويختص به الأولياء والأصفياء... إن أهل التصوف يتركون السعي وراء الاستدلال على حقائق الأشياء ويشغلون بالمجاهدة وتزكية النفس بكل ما عند الإنسان من همة ليكون ذلك إعداداً وتهيئة لأن ينشرح الصدر ويستنير القلب وتنقش عنه ظلمات المعاصي فتفيض عليه العلوم برحمة منه تعالى...» إلخ، ص 126-127. وهو جوهر ما يرد في كتاب ميزان العمل من بيان مفارقة طرق الصوفية في جانب العلم طريق غيرهم.
- (241) كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، المطبعة الحيدرية في النجف 1955، ص 52-59.
- (242) المظفر، عقائد الإمامية، الطبعة الثانية، القاهرة 1381هـ، ص 67؛ والدكتور محفوظ، تاريخ الشيعة، ص 79.
- (243) محمد أبو زهرة، الإمام الصادق، طبعة دار الثقافة العربية، القاهرة، ص 239؛ والدكتور محفوظ، تاريخ الشيعة، ص 79-80.

ولعل حصر الرجعة بهذين الفريقين من الموتى هو الذي يوحى بـ «الخلفية السيكولوجية» لها. فالذين يبلغ فيهم العدل قمة زخمه يمضهم أن يعايشوا ظلماً يبلغ هو الآخر في غيرهم قمة زخمه ثم يمضي بغير عقاب عاجل - والنفس مولعة بحب العاجل - يقع في مرأى منهم ومسمع. ومن هنا تجيء الرجعة تصحيحاً لهذا الوضع النفسي. وليس الأمر كذلك حين نكون في صدد اعتدال لا يطبق بطبيعته أن يشير أزمة نفسية ولهذا لم تتناول الرجعة. وقريب من هذا الأساس السيكولوجي الذي نتلمسه وراء الرجعة ما يحسه عنتر في بيته الآتين:

إنني لأخشى أن أموت ولم تدر للحرب دائرة على ابني ضمضم
الشَّائِمِي عَرَضِي وَلَمْ أَشْتَمَهُمَا وَالنَّادِرَيْنِ، إِذَا لَقِيَتْهُمَا، دَمِي
وقريب من ذلك ما يذهب إليه بعض معاصري السنّة من رجعة عبد الله بن عبد
المطلب إلى الدنيا على يدي ولده رسول الله (ص) ويدين بدين الإسلام ثم
يموت⁽²⁴⁴⁾ وإن تكن الرجعة هنا تحمل طابعاً نفسياً آخر هو ما يعبر عنه بعض مؤرخي
الشيعة من المحدثين بـ «إنسانية الفكرة»⁽²⁴⁵⁾ وشبيه بهذا - في الظاهر - ما يذهب إليه
الخليفة عمر من رجعة النبي بعد موته.

والواقع أن الإمامية لا يرون في الرجعة على هذا المعنى الذي سبق استحالة عقلية
لأن الدليل على إمكان البعث دليل على إمكانها. وليس من المنطق أن يكون الطعن
فيها على أنها من التناسخ الباطل لأن هناك فرقاً بينه وبين المعاد الجسماني فإن معناه
أن يعود البدن الأول بذاته وبكل مشخصاته النفسية والرجعة معاد على هذا النحو كما
تقدّم⁽²⁴⁶⁾.

ثم إن الرجعة عند الشيعة تسند بنصوص من القرآن كما تسند بأدلة من العقل. فمن
نصوص القرآن قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَدَرَ
الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾⁽²⁴⁷⁾. فقد روي أن أهل داوردان - وهي قرية

(244) عبد الله السببتي، تحت راية الحق، ط. طهران 1945، ص 124. وفيها أن بين هؤلاء الذين يذهبون هذا المذهب في الرجعة الشيخ المعاصر يوسف النبهاني.

(245) الدكتور الشيبلي، الفكر الشيعي والتزعات الصوفية، ط 1، 1966، ص 24.

(246) المظفر، عقائد الإمامية، ص 69.

(247) سورة البقرة، الآية 243.

قبل واسط - وقع فيهم الطاعون فخرجوا هاربين فأماتهم الله ثم أحياهم ليعتبروا ويعلموا أنه لا مفر من حكم الله وقضائه. وقيل: مرّ عليهم حزقيل بعد زمان طويل وقد عريت عظامهم وتفرقت أوصالهم فلوى شدقه وأصابه تعجباً مما رأى فأوحى إليه: نادِ فيهم أن قوموا بإذن الله فنادى فنظر إليهم قياماً يقولون: سبحانك اللهم لا إله إلا أنت. وقيل هم قوم من بني إسرائيل دعاهم ملكهم إلى الجهاد فهربوا حذراً من الموت فأماتهم الله ثماني أيام ثم أحياهم⁽²⁴⁸⁾. ومن نصوص القرآن كذلك قوله تعالى: ﴿أَزْكَأَلَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْبَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةً عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾⁽²⁴⁹⁾. فالمار بيت المقدس حين خربه بختنصر كان كافراً بالبعث. وروي أنه مات ضحى وبعث بعد مائة سنة قبل غيوبة الشمس فقال قبل النظر إلى الشمس: لبثت يوماً ثم التفت فرأى بقية الشمس فقال: أو بعض يوم⁽²⁵⁰⁾. ومع ذلك فقد ظل فريق من الإمامية ينكر الرجعة وينفيها نفياً باتاً. وتلك حقيقة ترد في نصوص شيعية موثوق بها: ترد مثلاً على لسان الطبرسي حين يعرض بالتفسير لقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يَكْذِبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾⁽²⁵¹⁾. فيقول: «زعم الذين يقولون بالرجعة إن اليوم الذي يحشر الله فيه فوجاً من كل أمة لا يمكن أن يكون اليوم الآخر قال لأن هذا اليوم يحشر فيه جميع الناس لا فوج من كل أمة لقوله تعالى: ﴿وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾⁽²⁵²⁾. فتعيّن أن يكون الحشر في هذه الدنيا لا في الآخرة⁽²⁵³⁾. والذين أنكروا الرجعة من علماء الإمامية قالوا: إن الحشر في الآية يراد به الحشر في اليوم الآخر في هذه

(248) الزمخشري، الكشاف، الجزء الأول، نشر دار الكاتب العربي في لبنان، ص 290؛ والطبرسي، مجمع البيان، المجلد الأول والثاني، ط. طهران، ص 246.

(249) سورة البقرة، الآية 259.

(250) الزمخشري، الكشاف، الجزء الأول، ص 308؛ والطبرسي، مجمع البيان، المجلد الأول والثاني، ص 370.

(251) سورة النمل، الآية 83؛ ويوزعون: يجمع بعضهم بعضهم الآخر ثم يسافون إلى الحشر.

(252) سورة الكهف، الآية 48.

(253) محمد جواد مغنّية، الشيعة والتشيع، ص 155؛ وتفسير الآية 83 من سورة النمل، الطبرسي، مجمع البيان، المجلد السابع، طبعة طهران، ص 234.

الحياة والمراد بالفوج: رؤساء الكفار والجاحدين فهم يحشرون جميعاً لإقامة الحجة عليهم⁽²⁵⁴⁾.

وكما ترد على لسان الطبري ترد كذلك على لسان الشيخ المفيد وإن يكن يدل تعبيره على أنهم فئة ضئيلة تتأول ما يرد منها على أنه من رجوع الدولة إلى آل البيت!!! في حين يذهب أكثر كتاب الإمامية ومؤرخيهم إلى أنهم طائفة وليسوا شذاذاً⁽²⁵⁵⁾.

وعلى كل حال فإن ما يقع من خلاف بين الإمامية أنفسهم في الرجعة يدل على أنها ليست من أصول الدين عندهم، بل يدل على أنها ليست من أصول المذهب لأن ذلك قاصر على ما لا خلاف فيه⁽²⁵⁶⁾.

وراء هذا كله يلاحظ (أن رجعة الأموات قبل المحشر ليست من عقائد الإمامية ولا من ضروريات مذهبهم وما يرد فيها من أحاديث تنسب إلى آل البيت هو في رأي الكثير من علماء الإمامية من «الموضوع» الذي لا يعتد به).

ثم إنه حتى على افتراض القول بها ينبغي أن تربط بأساسها السيكولوجي الذي سبق، قبل أن تربط بما يرد شبيهاً لها في اليهودية لأن شخصية هي في طبيعة الشخصيات الإسلامية القائدة هتفت بها في أزمة انفعال حاد يوم توفي الرسول (ص) وذلك قبل اتصال الإمامية باليهود وغيرهم من الأمم الأخرى⁽²⁵⁷⁾. يضاف إلى هذا أنه

(254) الشيعة والتشييع، الصفحة نفسها.

(255) محمد أبو زهرة، الإمام الصادق، ص 240 وملخص النص الذي ينقله عن الشيخ المفيد: (إن القرآن جاء بصحة الرجعة وتظاهرت بها الأخبار والإمامية بأجمعها عليها إلا شذاذاً تأولوا ما ورد فيها).

(256) محمد جواد مغنية، الشيعة والتشييع، ص 56. ففيها أن الرجعة ليست من أصول الدين أو الملعب عند الشيعة وإلا وجب الاعتقاد بها وما وقع اختلاف بينهم فيها. والدكتور محفوظ، تاريخ الشيعة، ص 80. ففيها: (إن الاعتقاد بالرجعة يحتاج عند الإمامية إلى دليل قطعي ومن لم تصح عنده فهو في سعة من عدم الاعتقاد بها). وكاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ص 52. ففيها: (إن التدين بالرجعة في مذهب التشيع ليس بلازم وليس إنكارها بضرار).

(257) هاشم معروف الحسني، الشيعة بين المعتزلة والأشاعرة، ص 275.

ليس من الغريب أن تتلاقى الأديان السماوية في بعض العقائد فالإسلام بخاصة جاء مصداقاً لما بين يديه من الشرائع⁽²⁵⁸⁾.

وأخيراً فإن الغريب أن ترد «الرجعة» في الدراسات الجامعية الرصينة على نحو ما ترد في فجر الإسلام منذ أكثر من ثلث قرن⁽²⁵⁹⁾ فهي في هذه الدراسات أصول من أصول الشيعة نقلوها فيما بعد إلى المهدي⁽²⁶⁰⁾ بالرغم من أن هذه الدراسات تحيل على مصادر شيعية ليس فيها ما يشعر بأنها تعدّ الرجعة أصلاً من أصول المذهب!

6 - المهدوية

ترتبط المهدوية عند الإمامية بأصل رئيس في عقائدهم هو أن الإمامة جزء متمم للرسالة واستمرار لوجودها. والعقل قاض بضرورتها لأنها لطف وكل لطف واجب على الله وبذلك تكون الإمامة واجبة على الله تعالى وجوب النبوة تنزيهاً لذاته عن الظلم. وحين يقوم جوهر الإسلام على استمرار الرسالة إلى أن تقوم الساعة يكون منطقياً في نظر الشيعة ألا يخلو عصر من إمام⁽²⁶¹⁾.

و«الاختيار الإلهي» هو المبدأ الذي يفترضه الشيعة لتعيين الإمام ذلك لأنهم يفترضون له العصمة على نحو ما مرّ من حديث مبسط فيها. وللعصمة خصائص يتعذر أن يكشفها البشر. والنص هو وسيلة هذا الاختيار، ويرد على لسان النبي موحى به

(258) المعظفر، عقائد الإمامية، ص 71.

(259) كانت أول طبعة لـ فجر الإسلام عام 1933م.

(260) الدكتور الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي، ص 56. ففيها: أن الرجعة أصل من أصول التشيع والأمين-يقصد صاحب أعيان الشيعة السيد محسن الأمين-في الأعيان يدافع عن أخبار وردت فيها ولا يقول بأصالتها في التشيع. وانظر في هذا: حميدة، أدب الشيعة إلى نهاية القرن الثاني الهجري، ص 91-92، فهو يحيل على أصل الشيعة وأصولها لمحمد الحسيني! وهو يقصد محمد الحسين كاشف الغطاء!! ويحيل على تاريخ الشيعة لمحمد حسين الزين، وفي المصدرين لا ترد الرجعة أصلاً في التشيع وهي على حد تعبير كاشف الغطاء في كتابه أصل الشيعة وأصولها (لا تساوي علامة ظفر)!!

(261) الشيخ محمد حسن آل ياسين، المهدي المنتظر بين التصور والتصديق، مطبعة المعارف، بغداد 1968، ص 11.

أولاً ثم على لسان خليفته من بعده وهو الذي تعصمه نظرية الشيعة في الإمامة. ويتسلسل النص بعد ذلك على ألسنة الأئمة تحميه العصمة من أن يقع في تفريط. وعلى هذا الأساس تبدو الوراثة وحدها بغير قيمة في موضوع الإمامة عند الشيعة فالقضية كلها عندهم تتلخص في نص ينبغي أن يقع. أما أن النص كان يقع أبداً في نطاق هذه الوراثة فظاهرة ترتبط بتزكيات كانت تعدل بآل البيت كتاب الله وكأنها كانت بذلك ترشحهم لمراكز القيادة لأنها كانت تعصمهم. ثم إننا نشك - وذلك رأي شخصي - في أن ما يرد من حديث الاثني عشر خليفة⁽²⁶²⁾ يمكن أن يتسع لتصور شيعي خلاصته: «إنه لا مانع عقلاً من أن ينظر النبي (ص) - وهو يوحى إليه - من خلال الأحقاب المترامية إلى رهط من أمته وذريته قد استكملت فيهم الصفات البشرية وبلغوا الكمال المطلق في الإنسان ترسموا خطواته واحتذوا مثاله يهدون أمته وقيّمون منار دينه⁽²⁶³⁾ ذلك أنه لا داعي للتكلف حين يكون هناك منصرف عنه، فحصر الأئمة بعدد معين قبل أن يوجدوا أو قبل أن يوجد أكثرهم بتعبير أدق ليس مما يتسق مع منطق الأشياء، وإن لم يكن فيه استحالة وليس هو مما يلائم قاعدة اللطف التي تتسع لأكثر من هذا النطاق الذي يحصرها فيه الحديث. ثم إننا حين نعصم الإمام يلزمنا أن نعصم اختياره الذي يكشف عن اختيار الله وبهذا نعود إلى منطق سليم في تحديد الأئمة عند الشيعة. وإلى أن يغيب محمد بن الحسن يتحدّد عددهم باثني عشر. أما قبل ذلك فينبغي أن يكون عددهم بغير تحديد!!

والمهدوية تبدأ عند الشيعة من هذه اللحظة، ومن هذه اللحظة تتجه نحوها سهام الطعن والإنكار... ويكثر الكلام في موضوع الغيبة إلى حد يعدّ معه الإيمان بالمهدي إيماناً بخرافة⁽²⁶⁴⁾. وعند الشيعة أن من الخطأ التشكك بولادة محمد بن الحسن، وأن

(262) خلاصة الحديث أن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيه اثنا عشر خليفة. وروى «المفيد» أن عبد العزيز القراطيسي قال: إن الصادق (ع) قال: الأئمة بعد نبينا (ص) اثنا عشر من نقص منهم واحداً أو زاد فيهم واحداً لم يكن من ولايتنا على شيء. أنظر في هذا: المفيد، الاختصاص، طبعة طهران 1379هـ، ص 207-208.

(263) عبد الله نعمة، الأدب في ظل التشيع، ص 18.

(264) محمد حسن آل ياسين، المهدي المنتظر بين التصور والتصديق، ص 16.

من الخطأ كذلك الاعتقاد بأنه ولد ومات في حياة أبيه . وأن العقيدة ينبغي أن تقوم على أنه ولد وأنه حي إلا أنه غائب وسيظهر في آخر الزمان⁽²⁶⁵⁾ ، وحين يسلم للشيعة أن للعسكري ولداً لم يثبت أنه مات في حياة أبيه⁽²⁶⁶⁾ يبقى أنه لماذا اختفى؟ ويبقى أنه هل يجوز للإمام أن يختفي ثم يظل اللطف قائماً كما لو كان الإمام يمارس وظيفته في العلن؟ أما لماذا اختفى فلأنه خشي أذى الطغاة! ثم لماذا لا يجوز للإمام أن يحتجب حين تلجئه الأمة للاحتجاب؟ وحين يرى الظالمين يفتشون عنه البيوت ويتطلبون له الغوائل، وذلك حقناً لدمه أن يظل وحفظاً لدعوته أن تستأصل. إن العقل يحرم على المظلوم أن يقدم نفسه لقمة سائغة لأعدائه ويحتم على صاحب المبدأ أن ينتظر الفرصة المناسبة لنشر مبدئه⁽²⁶⁷⁾.

ويلاحظ بعض مؤرخي السنة على اختفاء الإمام عند الشيعة: إن الطبيعي ألا يتستر وأن يظهر فيشعر الناس بالألم من الظلم والطموح إلى العدل فيضطهد ويعذب ولا يزال أتباعه يكثرون، وكلما عذب أمام الناس ازدادت دعوته قبولاً حتى يقوى فيزيل المظلمة أو المظالم التي دعا إلى إزالتها ويحل الصالح محل الفاسد⁽²⁶⁸⁾.
ولكن الطغاة قد يصطنعون وسائل تظل تصفية خصومهم أسرع في الحسم من طرق التعذيب الطويل فكيف تضمن حياة المصلح ليكون اقتراض الطريقة النموذجية للأصلح ممكناً⁽²⁶⁹⁾.

ويلاحظ علماء آخرون من السنة أن الإمامة لا تكون لطفاً على نحو الإطلاق وإنما تكون لطفاً شريطة أن يكون الإمام متصرفاً بالأمر والنهي وأما مع الخوف والتستر فلا

(265) دونالدسن، عقيدة الشيعة، ص 236.

(266) م. ن، ص 53. ففيها أن القول بوفاة المهدي مضافاً إلى مخالفته لأحاديث الغيبة وحديث استمرار الإمامة لم ينص عليه أحد من المؤرخين ولم يرد ذكره في أي كتاب: متى مات؟ وأين دفن؟ إن هذا كله يؤيد حياة المهدي وأنه غاب واختفى حفاظاً على حياته.

(267) محمد أمين زين الدين، مع الدكتور أحمد أمين في حديث المهدي والمهدوية، النجف 1951، ص 66-67.

(268) م. ن، ص 80.

(269) أنظر الصفحة نفسها من م. ن.

لطف ولا إمام بل يكون حينئذ نصبه وأمره بالتستر سفهاً وعبثاً⁽²⁷⁰⁾.
 والواقع أن ما يلاحظ من شرط الإمامة هنا هو شرط الملكية والسلطنة وليس شرط
 الإمامة، كما يقول الشيعة ذلك أن التصرف بالأمر والنهي من وظائف الإمام وليس من
 مقومات الإمامة، وهو يتوقف على إطاعة الأمة له فإذا لم يتقادوا إليه كانت تبعة قوات
 المصلحة ومنع اللطف على عاتق الأمة. نعم لو لم يقم الله تعالى الحجة على الخلق
 كان هو المفوت للمصلحة فكان يقبح منه - حاشاه - التكليف⁽²⁷¹⁾.
 «لقد كان أئمة المذاهب الأربعة مقهورين بسلطة الجبارين من ملوك بني أمية وبني
 العباس: فأبو حنيفة مات في حبس المنصور⁽²⁷²⁾ وقد اعتزل مالك بن أنس الناس
 فسعي به إلى جعفر بن سليمان فضربه بالسياط حتى أغمي عليه⁽²⁷³⁾ وابتلي الإمام
 أحمد بن حنبل بالقول بخلق القرآن خوفاً من المأمون⁽²⁷⁴⁾ وأتي بالإمام الشافعي من
 اليمن أسيراً مكبلاً بالحديد حتى دخل على الرشيد وسلم عليه بالإمرة ودرأ عن نفسه
 القتل⁽²⁷⁵⁾. وهكذا تكون مقهورية الأئمة من العترة النبوية غير ضارة بإمامتهم وأن
 ضرر ذلك عائد على الذين قهروهم واعتدوا عليهم⁽²⁷⁶⁾.



- (270) يلاحظ ذلك الأوسي في مختصر التحفة، وعبد العزيز الدهلوي في التحفة، ونصر الله الكابلي في الصواعق. والسيد محمد القزويني، الإمامة الكبرى والخلافة العظمى، النجف 1958، ص 380-381.
- (271) م. ن، ص 381.
- (272) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الأول، تحقيق محمد سيد كيلاني، 1961، ص 158. وفيها: «أن أبا حنيفة رحمه الله كان على بيعة زيد بن علي ومن جملة شيعته حتى رفع الأمر إلى المنصور فحبسه حبس الأبد حتى مات في الحبس».
- (273) ابن حجر، الصواعق المحرقة، مصر 1357هـ، ص 110.
- (274) السيوطي، تاريخ الخلفاء، دمشق 1351هـ، ص 122.
- (275) يرد هذا في: أبي نعيم الأصفهاني حلية الأولياء، القاهرة 1932م نقلاً عن الإمامة الكبرى والخلافة العظمى، بدون إشارة إلى الصفحة.
- (276) الإمامة الكبرى...، ص 385؛ ومحمد جمال الهاشمي، مشكلة الإمام الغائب وحلها، النجف 1958، ص 12-15 عنده أن الغيبة لا تخدش اللطف الإلهي لأن اللطف الذي يتحقق به الانتفاع يقوم على أركان ثلاثة، أحدها: ما يرجع إلى الله وهو خلقه للإمام. وثانيها: ما يرجع إلى الإمام نفسه وهو قبوله للتكليف. والثالث: ما يرجع إلى الناس وهو

والمهدوية من حيث هي عقيدة ترمي إلى عملية تصحيح واسعة في أوضاع الناس الفاسدة ليست من خصائص الشيعة وحدهم فالسنيون يذهبون هذا المذهب⁽²⁷⁷⁾ بل يذهب هذا المذهب حتى اليهود والنصارى⁽²⁷⁸⁾. وهكذا تتلاقى الديانات الثلاث على الإيمان بالفكرة⁽²⁷⁹⁾ ولكن هناك خلافاً يقع بين السنة والشيعة في شخصية هذا المصلح الذي ينتظر أن تتم على يديه معجزة في الإصلاح. فهو عند السنة مهدي لم يولد بعد ومن الجائز أن يولد في القرن الذي يخرج فيه. أما عند الشيعة فهو شخص معين معروف ولد عام 256هـ وما يزال حياً...!

ويبدو أن «المهدوية السنية» أقرب إلى الواقع وأسلم من حيث منطقتها، أما مهدوية الشيعة فهي ملزمة بأن تجيب عن سؤال بالغ الصعوبة خلاصته:
كيف يمكن أن يبقى الإنسان حياً طيلة هذه القرون؟

ويتلمس الشيعة للإجابة أدلة من كل وجه: يتلمسونها في الأعمار التاريخية



تمكينهم الإمام من إدارتهم وهذا الركن الثالث في حالة الغيبة يكون معدوماً فقد غاب الإمام خوفاً على ضياع اللطف بضياع حياته منتظراً الأمر الإلهي بالظهور.

(277) ترد أحاديث كثيرة في بعض كتب الصحاح تؤيد وجود الفكرة. انظر في هذا الفصل الذي يعقده ابن خلدون في مقدمته، حول الفاطمي المنتظر، طبعة مصطفى محمد، القاهرة، ص 311؛ ومحمد جواد مغنية، الشيعة والتشيع، ص 95.

وبالرغم من أن ابن خلدون يرى ضعفاً في هذه الأحاديث-لأن في متنها مخالفة للعقل-فهو يقول: «أعلم أن في المشهور بين الكافة من أهل الإسلام على ممر العصور أنه لا بد في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت...». «وينصرف رأي الأستاذ أحمد أمين في حديث المهدي والمهدوية إلى أن الأحاديث في المهدي موضوعة بدليل إغفال البخاري ومسلم لها». ويعلق الدكتور كامل الشيبلي على ذلك بأنه: «إذا لم يكن النبي قد صرح بفكرة المهدي بدليل خلو الصحيحين السابقين من الإشارة إليها فكيف ساغ للمسلمين أن يهضموا فكرة المهدي في القرن الأول الهجري وبعد وفاة النبي (ص) بثلاث وأربعين سنة فقط حين دارت حول محمد بن الحنفية». الصلة بين التصوف والتشيع، الجزء الأول، ص 112-113.

(278) هو إيليا عند اليهود وعيسى عند المسيحيين.

(279) محمد حسن آل ياسين، المهدي المنتظر بين التصور والتصديق، ص 21-25.

الشاذة⁽²⁸⁰⁾ وتلمسونها فيما يجد من آراء علمية تؤكد أن الإنسان قابل لأن يبقى أبداً من الناحية الفيزيائية⁽²⁸¹⁾. وتلمسونها أخيراً في إحالتهم على الخوارق التي تقع في صلب العقائد الإسلامية ليخلصوا من ذلك إلى أن إحراج المهديوية الشيعية بأن تصحح نفسها بمنطق بشري إحراج لهذه الخوارق بأن تصحح هي الأخرى نفسها بمثل هذا المنطق وذلك أمر غاية في الصعوبة!

ويلاحظ أن هذه الحيرة في تلمس التفسير المقبول لعقيدة المهديوية عند الإمامية قديمة قدم العقيدة نفسها. ومن هنا قالت فرقة شيعة في المهدي (إنه قد مات ويقوم بالسيف) ويبدو أن هذا الرأي قد رآه النوبختي وهو من كبار الشيعة المعروفين. والحق أنه رأي يقترب من منطق الرجعة وهو منطق على أية حال يظل يجد سنداً من القرآن في حين يفتقر إليه منطق المهديوية على المعنى الذي استقرت عليه جميع فرق الإمامية⁽²⁸²⁾.

ويرى أبو سهل النوبختي⁽²⁸³⁾ رأياً آخر يمكن أن يكون أيضاً نتيجة هذه الحيرة التي استبدت بالإمامية في تلمس التفسير المقبول للمهديوية وخلاصة هذا الرأي:



(280) كروح ولقمان والخضر والمسيح الخ. في تفسير طبرستان، ص 55 نقلاً عن مجلة «المقتطف»،
(281) آل ياسين، المهدي المنتظر بين التصور والتصديق، ص 55 نقلاً عن مجلة «المقتطف»،
الجزء الثالث، لسنة 1959م النص التالي:

(إن الإنسان لا يموت لأن عمره كذا من السنين... بل لأن العوارض تنتاب بعض أعضائه فتتلفها ولارتباط أعضائه ببعضها البعض الآخر تموت كلها فإذا استطاع العلم أن يزيل هذه العوارض ويمنع فعلها لم يبق مانع يمنع استمرار الحياة مئات من السنين). وانظر في الصفحة نفسها من م. ن، النص التالي نقلاً عن جريدة «الأنباء» البغدادية، العدد 40، السنة الأولى، 27 آذار 1965م: «أما روبرت إيتنجر الذي وضع أخيراً كتاباً قيماً بعنوان الإنسان هل يمكن أن يخلد حياً، فقد خلق آمالاً جديدة إذ قال: إن الإنسان الذي يعيش ويتنفس الآن يملك حظ البقاء من الناحية الفيزيائية».

(282) ليس في القرآن ما يؤيد فكرة المهديوية ومن هنا يصر إلى الحديث لإثباتها. دونلدسن، عقيدة الشيعة، ص 221. ويرى الدكتور كامل الشيبلي في الصلة بين التصوف والتشيع «أن الشيعة استندوا إلى كثير من الآيات تأويلاً لإسناد فكرة المهدي ويعتمد في هذا الرأي تفسير علي بن إبراهيم الذي لا يخلو من ذاتية مبالغ فيها أحياناً»، الجزء الأول، ص 11.

(283) هو خال صاحب فرق الشيعة أبي محمد الحسن بن موسى المتوفى في أواخر القرن الثالث الهجري.

(إن الإمام هو محمد بن الحسن ولكنه مات في الغيبة وكان تاليه فيها ابنه وهكذا فيما بعده من ولده إلى أن ينفذ الله حكمه في إظهاره. وهذه الفكرة تخرج بالإمامة عن حد الاثني عشرية)⁽²⁸⁴⁾.

وعلى أية حال فالفكرة في إطارها التاريخي عند الإمامية ليست بعيدة عن المنطق لأن جوهر القول بالإمامة يوجب القول بها من جهة⁽²⁸⁵⁾ ثم يضاف إلى ذلك من جهة أخرى أن الطمع بعودة الإمام كان قائماً، ولأن غيبته لم تكن قد طالت بعد. ومن هنا كان القول برجعته مقبولاً بل لم يكن هناك منصرف عن القول بغير ذلك لأنه كان أصح الآراء في حينه. وإنما كان ينبغي أن يعاد النظر - إذا كنا نميل إلى تفسير الظاهرة الدينية بمنطق البشر - بعد أن انتهى عصر الوكلاء ودخلت الغيبة الكبرى في مدى تجاوز المألوف وفي صمت مطبق وانعزال كامل عن حياة الناس.

والحق أن الإمامية صححوا هذا الوضع فقد كان يملأ الفراغ فقهاؤهم وقوادهم ومتكلموهم⁽²⁸⁶⁾ وحين ينصب الاهتمام في «المهدوية الشيعة» على وظيفة الإمام لا على الإمام نفسه، تجرد المشكلة من جانبها الميتافيزيقي، وبصار بها إلى واقع يتضاءل فيه الاختلاف.

وأخيراً فإذا كان الإيمان بظهور المهدي مبدأً رئيساً في التشيع فإن السنة أنفسهم يعتقدون بمجيء مصلح إلى العالم يسمى هو الآخر عندهم بالإمام المهدي. ومن الثابت أن الخطوات الأولى تتفق مع انتظار رجعة عيسى⁽²⁸⁷⁾ الذي سيعمل مثل المهدي على إقامة معالم العدل، وتتفق كذلك مع انتظار عودة إيليا الذي سيعمل هو أيضاً على أن تسود عدالة تستأصل الظلم وتحسم ما يشيع في حياة الناس من شره.

(284) الصلة بين التصوف والتشيع، الجزء الأول، ص 242؛ ودونلدسن، عقيدة الشيعة، فهو يرى أن من ظواهر حيرة الشيعة في تلمس التفسير المقبول للمهدوية (نشوء البابية) وهم جماعة ملوا الانتظار في الغيبة الكبرى وهم حين يؤيدون ميرزا علي محمد يعلنون ابتداء دور آخر يمثل فيه الإمام المنتظر بشخص مرئي وهو الباب هذه المرة بدلاً من الوكيل. ولكن البابية تخرج فيما بعد عن نطاق الإسلام بما تتبناه من عقائد ضالة، ص 248-249.

(285) الصلة بين التصوف والتشيع، الجزء الأول، ص 243.

(286) الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، ص 37.

(287) جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، القاهرة 1946، ص 194-195.

ويبدو أن هذا لم يكن مجهولاً عند الفريقين. ففي «مختصر الفرق بين الفرق» للبغدادي يرد حديث مسند إلى طائفة من خيرة الصحابة، أن في الإسلام ما في اليهودية والمسيحية وفي اعتقادات الصدوق لابن بابويه القمي يرد خبر آخر هو أنه (يكون في هذه الأمة ما يكون في الأمم السابقة حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة)⁽²⁸⁸⁾. وفي ضوء هذا لا يعود مقبولاً أن يقال: إن المهدوية وما يتصل بها من غايات أصداء لعقائد يهودية ونصرانية⁽²⁸⁹⁾.



مركز تقيت كميور علوم رسدي

(288) الصلة بين التصوف والتشيع، الجزء الأول، ص 112-113.

(289) الدكتور الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي، ص 72. والغريب أن يرد في هذه الدراسة للدكتور الفاضل أن محمد بن الحسن اختفى في سرداب في الحلة مع العلم أن الحلة لم تبين إلا عام 495هـ كما في معجم البلدان لياقوت أي بعد مرور ما يقرب من قرن وثلاث على اضطرار محمد بن الحسن لأن يختفي عن أنظار السلطة في سرداب بـ «سامراء» ويلاحظ أن هذا الخطأ يقع فيه ابن خلدون أولاً ثم يقع فيه من يأخذ عنه. والطريف أن ابن خلدون يزعم أن محمد بن الحسن دخل السرداب بدارهم في الحلة وتغيّب مع أمه!! وأن الشيعة ينتظرونه ويقفون في كل ليلة بعد صلاة المغرب بباب هذا السرداب وقد قدموا مركباً يهتفون باسمه ويدعون للخروج حتى تشبك النجوم ثم ينفضون ويرجثون الأمر إلى الليلة الآتية... والذي يقع بالفعل أن الشيعة يزورون سرداب الغيبة في سامراء كما يزورون عتباتهم المقدسة التماساً للأجر في الآخرة.

الطابع العام للأدب الشيعي القديم

وأسباب ذلك



مركز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الواقع أن التشيع، في البدء، كان تكتلاً حول علي اعتقد حقه في الخلافة قبل الراشدين الثلاثة. وقد ظل يتطلع إلى عودة هذا الحق لأهله مهادناً خلال الفترات التي تميّزت بنقاء الحكم، بل مشاركاً فيه⁽¹⁾ ثم معارضاً شديداً المعارضة خلال فترات الانحراف التي أفقرت المضمون الروحي للإسلام باتصالها الشديد بالقيم المادية⁽²⁾. ولعل المسلمين كانوا أبعد عن هذا التمزق (لو عاد الأمر بعد علي إلى الخلفاء منهم ولو من غير أبناء فاطمة، إذن لما تضخمت المسائل وكبرت السخائم. ولكن الأمر عاد إلى معاوية، وكان المسلمون لم ينسوا بعد أباه الذي لم يؤمن أبداً. وسرعان ما أطلقوا عليه: الطليق ابن الطليق، والوثني «ابن الوثني». وبدا أبناء فاطمة يكتبون بدمائهم أكبر الملاحم)⁽³⁾.

-
- (1) تعاون علي مع الراشدين فاقتدى به المخلصون فرأينا سلمان في عهد عمر والياً على المدائن، وعماراً والياً على الكوفة، وأبا الأسود مخلصاً في خدمة ذاك العهد. محمد علي الزعبي، لا سنة ولا شيعه، ص 21.
- (2) الدكتور عبد الرحمن بدوي، مقدمة دراسات إسلامية، فهو يميل إلى إطلاق لفظ الشيعة في المقام الأول على التيار الروحي في الإسلام.
- (3) الدكتور علي سامي النشار، مقدمة نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 2، ص د-هـ. وللدكتور رأي في معاوية يوضحه قوله في ص هـ من مقدمة المصدر نفسه: «ومهما حاول علماء المذهب السلفي المتأخر وبعض أهل السنة من وضع معاوية في نسق صحابة رسول الله فإن الرجل لم يؤمن قط بالإسلام ولقد كان يطلق نفيته على الإسلام كثيراً ولكنه لم يكن يستطيع أكثر من هذا».

ثم كان ما كان من أمر الشروط التي اشترطها الحسن للصلح وأمضاها معاوية... فقد تمّ نقضها بعيداً عن روح الإسلام الذي يلزم المسلمين بشروطهم، من جهة، وقريباً جداً من روح الجاهلية التي ظلت تستبد بسلوك الطلقاء من مشركي قريش حتى بعد انتسابهم للإسلام، من جهة أخرى. لقد جاء في خطاب معاوية إعلاناً للصلح:

«إن كل شرط شرطته للحسن فتحت قدمي هاتين»⁽⁴⁾

ولست أدري لماذا يستشعر الإنسان هنا أنه ليس تحت قدمي معاوية شروط للحسن بقدر ما يكون تحتها حديث نبي شريف ينص على أن المسلمين عند شروطهم.

وكان أخطر ما تنطوي عليه هذه البادرة، دلالتها في الوسط الشيعي على أن جاهلية جديدة بدأت تتسلل إلى الحياة الإسلامية من خلال الطلقاء⁽⁵⁾ ومن هنا كان يتوقع للذين التصقوا بالدعوة على مستوى قيمها الروحية أن يُخطط لاستئصالهم!!

وينبغي أن نتذكر هنا أن المادة الخامسة في معاهدة الصلح نصت على: «أن يكون الناس آمنين حيث كانوا من أرض الله، في شامهم وعراقهم، وحجازهم ويمنهم وأن يؤمن الأسود والأحمر وأن يحتمل معاوية ما يكون من هفواتهم وآلا يتبع أحداً بما مضى وآلا يأخذ أهل العراق بإحنة»⁽⁶⁾.

ونصت كذلك على أمان أصحاب علي حيث كانوا وآلا ينال أحد من شيعة علي بمكروه. وأن أصحاب علي وشيعته آمنون على أنفسهم وأموالهم ونسائهم وأولادهم، وآلا يتعقب معاوية عليهم شيئاً ولا يتعرض لأحد منهم بسوء وأن يوصل لكل ذي حق حقه»⁽⁷⁾.

(4) الإمام آل ياسين، صلح الحسن، فقد وردت هذه الفقرة في خطاب معاوية بين يدي الصلح على رواية المدائني، ص 285. ومغنية، الشيعة والحاكمون، ط 2، 1962، ص 70.

(5) صلح الحسن، ط 2، 1965، ص 267. ففيها عن عمر: (ليس لطليق ولا لولد طليق ولا لمسلمة الفتح شيء في هذا الأمر)، والنص يرد في سياق الحديث عن الخلافة.

(6) صلح الحسن، ص 260-261 نقلاً عن مقاتل الطالبين، بيروت، 1961، ص 26؛ وابن أبي الحديد، ج 4، مصر 1329هـ، ص 15؛ البحار، ج 10، إيران 1302هـ، ص 101-115؛ الدينوري، الإمامة والسياسة، القاهرة 1904، ص 200.

(7) م. ن، ص 261 نقلاً عن: الطبري، ج 6، مصر 1957، ص 97؛ وابن الأثير، ج 3، مصر 1348هـ، ص 166؛ وأبو الفرج في المقاتل، ص 26؛ شرح النهج، ج 4، ص 15؛ البحار، ج 10، ص 115.

وكان متوقفاً بعد نقض المعاهدة ألا تبقى حرمة لمتشيع تحفظ له حقه الطبيعي في أن يستشعر لحظات أمن على الأقل. وقد تمّ ذلك بالفعل «فكان هؤلاء يقتلون، وتقطع أيديهم وأرجلهم، وتسلّم أعينهم، ويرفعون على جذوع النخل⁽⁸⁾ حتى إذا مات الحسن مسموماً⁽⁹⁾ ازداد البلاء واشتدّت الفتنة فلم يبقَ أحد من هذا القبيل إلا «وهو خائف على دمه أو طريد في الأرض»⁽¹⁰⁾.

لقد كان مصير الشيعة واضحاً في ظل معاوية، ومن حكمهم في رقاب العباد من غلاظ الأكباد. ومن هنا كانت ذمة العهد تبرا ممن يروي حديثاً في مناقب علي وأهل بيته، ويمحى من الديوان كل من تقوم عليه البيعة بأنه يميل إليهم، ويقتل من يتهم بحب علي ولو لم تقم عليه بيعة⁽¹¹⁾.

صور من الاضطهاد

وإذا كان لا بد من وقائع معينة ترسم صورة هذا الاضطهاد الرهيب فنحن مع حجر وأصحابه مثلاً بين يدي مجزرة هي غاية في البشاعة. وحجر راهب أصحاب محمد كما يصفه الحاكم في مستدركه، وهو بشهادة شريح «ممن يقيم الصلاة ويؤتي الزكاة، ويلبم الحج والعمرة، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، حرام الدم والمال»⁽¹²⁾ وتزكّيه السيدة عائشة فتقول: «أما والله إن كان ما علمت لمسلماً حجاجاً معتمراً»⁽¹³⁾. وكان في الجيش الذي فتح الشام وفي الجيش الذي فتح القادسية. ولعل كل ذنبه فيما يبدو أنه كان ينكر سب علي ويرد على المغيرة وزياد حين يشتمانه بقوله: «إن من تدمون أحق بالفضل ومن تزكون أولى بالدم».

(8) م. ن، ص 320-321 نقلًا عن الطبري، ج 7، ص 104.

(9) لقد استعان معاوية بمروان للتخلص من الحسن فأقنع جمعة بنت الأشعث بن قيس الكندي إحدى زوجات الحسن بأن تدمن له السم في شربة عسل ففعلت. والنصوص على هذه الواقعة متضاربة.

(10) م. ن، ص 323.

(11) صلح الحسن، ص 321-323.

(12) الطبري، ج 6، ص 153.

(13) صلح الحسن، ص 337 نقلًا عن ابن الأثير، ج 3، ص 193.

والطريف أن المغيرة كان يعتذر عن التنكيل به بأنه يقصد إلى السكوت عنه قصداً ليألف الجرأة على معارضة السلطة في موقفها من علي، حينذاك يجيء أمير آخر لا يسكت على معارضته فيقتله شر قتلة!!

ولكن واقع المغيرة في موقفه من حجر هو غير هذا النفاق المعقول، فالمغيرة لم يكن أداة بيد السلطة بقدر ما كان يعمل في نطاق مصلحة شخصية ومن هنا فهو في حدود وظيفته الرسمية يقول أو يفعل ما يبرئ الذمة. والغريب أن هذا كان يتم (تقية) يدفع بها القوم عن نفسه على حد تعبيره⁽¹⁴⁾.

وفي ولاية زياد اعتقل حجر ومعه ثلاثة عشر من أصحابه، ثم اقتيدوا إلى معاوية. وفي مرج عذراء خيروا بين أن يبرأوا من أبي تراب ويسبوه أو تقطع رؤوسهم فقال حجر: «إن الصبر على حد السيف لأيسر» ثم قال في آخر ما قال: «لا تطلقوا عني حديداً، ولا تغسلوا عني دماً، فإنني لاقٍ معاوية غداً على الجادة وإني مخاصم»⁽¹⁵⁾.

وحتى في لغته، وعلى خطوات من الموت، ظل هذا المؤمن العظيم، يتبني الكلمة الشريفة في الخصومة!! ولعل أخطر ما في هذه المأساة أنها كانت خروجاً جريئاً على شروط توائق على احترامها مسلمون. وينبغي أن يكون المسلمون دائماً عند شروطهم، تطبيقاً لما يرد في الحديث الشريف⁽¹⁶⁾.

2 - وعلى غرار حجر كان صاحبه، صيفي بن فسيل الشيباني، فقد ألقى عليه القبض وأحضر لزياد فقال له: يا عدو الله ما تقول في أبي تراب؟ قال: ما أعرف أبا تراب. قال: ما أعرفك به!! قال: ما أعرفه. قال: ما تعرف علي بن أبي طالب؟ قال: بلى. قال: فذاك أبو تراب. قال: كلا ذلك أبو الحسن والحسين. فقال له

(14) صلح الحسن، ص 330 نقلاً عن الطبري، ج 6، ص 108. ويبدو أن التقية مبدأ كان

يصطنعه حتى ولاية بني أمية على حين كان يرفضه صحابة علي ويفضلون عليه الموت!!

(15) علي وبنوه، ج 2، طبعة 1964، ص 220. ففيها أن المغيرة كره أن يقتل خيار أهل المصر

ليسمع معاوية في الدنيا ويشقى هو في الآخرة. وكان هذا هو الباطن أما الظاهر فقد زعم أنه يقتل حجراً بحلمه عنه شر قتلة!!

وانظر في هذا كذلك صلح الحسن، ص 235-236.

(16) الدكتور طه حسين، علي وبنوه، ص 224. ففيها: «إن قتل حجر كان حدثاً من الأحداث

الكبار لم يشك أحد من الأخيار الذين عاصروا معاوية في أنه كان صدعاً في الإسلام».

صاحب الشرطة: يقول لك الأمير: هو أبو تراب وتقول أنت: لا!! قال: وإن كذب الأمير أتريد أن أكذب أنا وأشهد على باطل كما شهد⁽¹⁷⁾.

قال له زياد: وهذا أيضاً مع ذنبك!! علي بالعصا فأتي بها فقال: ما قولك؟ قال: أحسن قول أنا قائله في عبد من عباد الله المؤمنين قال: اضربوا عاتقه بالعصا حتى يلصق بالأرض فضرب حتى لزم الأرض ثم قال: اقلعوا عنه. إيه، ما قولك في علي؟ قال: والله لو شرحنتي بالمواس والمدي ما قلت إلا ما سمعت مني. قال: لتلعننه أو لأضربن عنقك. قال: إذن تضربها والله قبل ذلك فإن أبيت إلا أن تضربها رضيت بالله وشقيت أنت. قال: أوقروه حديداً وألقوه في السجن. ثم كان في قافلة الموت الأولى مع حجر ومن شهداء عذراء الميامين⁽¹⁸⁾.

وحيث يكون زياد بن أبيه هو الأداة التي تُصطنع لقمع المعارضة الشيعية، يبيّن طبيعياً أن تبرر هذه الغاية حتى بالخروج اللفظ على كل القيم الإسلامية المحترمة...! ففي الحديث الشريف أن «من آمن رجلاً على دمه فقتله فأنا بريء منه وإن كان المقتول كافراً»⁽¹⁹⁾.

3 - وكان قبيصة بن ربيعة، تطبيقاً من تطبيقات هذا الحديث مع فارق الإسلام. وقد أحضر إلى زياد بعد أن آمن على دمه وماله فقال له: (أما والله لأجعل لك شاغلاً عن تلقيح الفتن والتوثب على الأمراء) قال: لم أتك إلا على الأمان، قال: انطلقوا به إلى السجن). ثم كان بعد ذلك في الركب المثقل بالحديد الذي يسار به إلى القتل صبراً!!

4 - ومن شهداء العقيدة المضطهدة عمرو بن الحمق الخزاعي، وكان رأسه أول رأس طيف به في الإسلام ثم بعث به إلى آمنة بنت الشريد وهي زوجته، وكانت في سجن معاوية فألقي في حجرها فوضعت كفها على جبينه ولثمت فمه وقالت: غيبتموه عني طويلاً ثم أهديتموه إليّ قتيلاً فأهلاً به من هدية غير قالية ولا مقلية⁽²⁰⁾. وعمرو هذا صحابي من خيرة أصحاب الرسول (ص) وهو حواربي من حواربي علي... .

(17) انظر إلى خلقه وصلابته!!

(18) صلح الحسن، ص 340-341.

(19) ابن حجر، الإصابة، ج 4، مطبعة السعادة، مصر 1328هـ، ص 294.

(20) صلح الحسن، ص 345 نقلاً عن ابن كثير في البداية والنهاية، مطبعة السعادة، مصر

1358هـ.

5 - ومن هؤلاء أيضاً رُشيد الهجري، وهو من تلامذة علي وأصحابه المنقطعين إليه وكان قد قطع زياد يديه ورجليه وابنته تحضر مقتله. ولعل أروع ما في مأساته أنه وهو ينزف دماً من كل أقطاره لم يفقه حسه البلاغي المرهف واستطاع أن ينقل لابنته - وكان قد سأله مشفقة عما يحس - صورة من ألم يجده كالزحام بين الناس كأنه كان يشفق هو الآخر أن تظن به أكثر من هذا!!

6 - ومن هؤلاء كذلك، عبد الرحمن بن حسان، فقد كان ممن قتلهم زياد شر قتلة فدفنه حياً⁽²¹⁾.

7 - ومنهم أوفى بن حصن وكان زياد قد سأله في معرض أسئلة كثيرة عن نفسه فقال له: بلغني أنك قلت بالبصرة: واللّه لأخذن البريء بالسقيم والمقبل بالمدير، قال: قد قلت ذلك. قال: «خبطتها خبط عشواء»⁽²²⁾. وكان أوفى يشير إلى حديث شريف خلاصته «إن كل المسلم على المسلم حرام: دمه وعرضه وماله» وإلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾. وبالرغم مما تنطوي عليه الإجابة من لباقة فإنها لم تنقذه من القتل⁽²³⁾.

وكان معاوية قد استبطن دخائل البصرة والكوفة فلم يدع في هذين المصرين رئيس قوم ولا صاحب سيف، ولا خطيباً مرهوباً، ولا شاعراً موهوباً، من الشيعة إلا أزعجه عن مقره فسجنه أو شرّده أو أهدر دمه⁽²⁴⁾. وإذا كان ينبغي أن نتذكر شيئاً هنا فهو أن هذه الصور البشعة من الاضطهاد ظلت أعجز من أن تصل إلى مواطن الضعف في هذه النفوس الكبار. ولم تكن «التقية» رخصة معيبة عند هذه الحدود من طاقة البشر على التحمل. ومع ذلك فقد كانت تركز ركلاً بالأقدام على ما يبدو. ولسنا ندرى لماذا كان يُنسى هذا الواقع المشرف في تاريخ العقيدة الشيعية ثم لا يذكر أبداً إلا أن التشيع يشرع الالتواء ويؤمن بالنفاق!!

(21) م. ن، ص 342 نقلاً عن ابن الأثير، ج 3، ص 192؛ والطبري، ج 6، ص 155؛

الأدب في ظل التشيع، ص 66 نقلاً عن ابن أبي الحديد، شرح النهج، م 3، ص 15.

(22) ابن الأثير، ج 3، ص 183؛ والطبري، ج 6، ص 130-132.

(23) انتفعنا في التعرف على هذه الأمثلة من صور الاضطهاد بالدراسة القيمة التي كتبها الإمام المجاهد المرحوم الشيخ راضي آل ياسين عن صلح الحسن وقد راعنا فيها أنها تربط بمصادرها الموثوقة ربطاً دقيقاً يزيل عنها كل تشكك.

(24) صلح الحسن، ص 351؛ أثر التشيع في الأدب العربي، ص 23؛ الأدب في ظل التشيع، ص 65-66.

- 2 -

وحين ننتهي في تاريخ بني أمية إلى السنوات الثلاث التي حكم فيها يزيد بن معاوية نلاحظ أن جاهلية واضحة السمات تتراءى في ثلاثة أحداث ضخمة⁽²⁵⁾ تقع في هذه الفترة القصيرة من تاريخ المسلمين. وعلى الرغم من أن هذه الأحداث تتلاقى جميعاً في دلالتها على معنى الانتكاسة فإن حادث الطف هو الذي يستوقفنا منها لأنه هو الذي يوضح طبيعة العلاقة بين السلطة والمعارضة الشيعية خلال هذه الفترة.

ويبدو أن معاوية قد رسّخ في السياسة الأموية مبدأً ثابتاً هو أن يستأصل هذه المعارضة التي تتحداه بالسابقة والقراية والكفاءة. ومن هنا كان حادث كربلاء تطبيقاً عملياً لهذا المبدأ وكانت قد سبقت له تطبيقات بالرغم مما انطوت عليه من هول ظلت أقل بشاعة...

وإذا كان زياد بن أبيه هو الأداة التي اصطنعت للقتل لما كان له من خبرة بأصحاب علي فقد اصطنع ولده عبيد الله من بعدُ لمثل ذلك، وكان ما يزال في الشيعة بقايا لم تسجن أو تشرد أو تقتل أو تضلب أو تقطع أيديها وأرجلها فكانت من حصته!! وظلت وسيلته في القمع هي وسيلة أبيه: براءة، فإذا لم تقع وقع بعدها تقطيع أيدٍ وأرجل وتضليب⁽²⁶⁾ وتلك طريقة في الإرهاب طالما انخذلت بين يدي إيمان راسخ وعقيدة صلبة.

- 3 -

وحين ينتقل الحكم إلى المروانيين يظل المبدأ الذي أقر لاستئصال المعارضة الشيعية قائماً، يعمل على هذا مروان وعبد الملك، ويعمل عليه طاغية حسبه ولوغاً في الدماء أن يقول فيه عمر بن عبد العزيز: «لو جاءت كل أمة بخبيثها وجئنا بالحجاج لغلبناهم»⁽²⁷⁾. وأن يقول فيه إمام من أئمة العلويين:

(25) في السنة الأولى قتل الحسين، وفي الثانية أبيضت مدينة الرسول، وفي الثالثة رميت الكعبة بالمنجنيق.

(26) لقد اتبعت هذه الطريقة في فترة من تاريخ العراق المعاصر!!!

(27) محمد جواد مغنية، الشيعة والحاكمون، ص 101.

«قتلت شيعتنا في كل بلد وقطعت الأيدي والأرجل على الظنة وكان من يذكر بحبنا والانقطاع إلينا سجن أو نهب ماله أو هدمت داره، ثم لم يزل البلاء يشتدّ ويزداد إلى زمن عبيد الله بن زياد قاتل الحسين، ثم جاء الحجاج فقتلهم كل قتلة، وأخذهم بكل ظنة وتهمة حتى أن الرجل ليقال له: زنديق أو كافر أحب إليه من أن يقال له: شيعة علي⁽²⁸⁾».

ومع الوليد يلاحظ بوضوح أن الحجاج يزداد إمعاناً في الولوغ بالدماء تنفيذاً لوصية عبد الملك وإرضاء لنزعة الطفغيان التي يحسّها الوليد في نفسه.

وعلى الرغم من أن الحياة لم تطل بسليمان ولكنه ظل يقرّ ولاية خالد القسري خليفة الحجاج في القسوة والبغي فكانه كان يقرّ بذلك مبدأ الأمويين في التنكيل والتقتيل. ومن الطريف أن خالداً هذا كان يقول على المنبر في مكة: «اللهم العن علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم صهر رسول الله على ابنته وأبا الحسن والحسين ثم يقبل على الناس ويقول: هل كُنيت؟ ثم يتبع سب علي بسب الحسن والحسين⁽²⁹⁾ وفي هجائه يقول عبد الله السهمي:

لعن الله من يسبّ علياً وحسيناً من سوقة وإمام
أيسبّ المطهرون جدوداً والكرام الأبناء والأعمام
يأمن الطير والحمائم ولا يأمن آل الرسول عند المقام
طبت بيتاً وطاب أهلك أهلاً أهل بيت النبي والإسلام
رحمة الله والسلام عليكم كلما قام قائم بسلام

- 4 -

وإذ نصل إلى عمر بن عبد العزيز نصل إلى سيرة هي أشبه بسير الراشدين. ومن هنا لا يبقى مبرر للسب ولا للخوف فيسقطاً معاً⁽³⁰⁾. والواقع أن عهد عمر كان غريباً على التاريخ الأموي في موقفه من المعارضة الشيعية!

(28) من كلام للإمام الباقر، م. ن، ص 95.

(29) ابن أبي الحديد، شرح النهج، ج 3، ص 476؛ وم. ن، ج 1، ص 366.

(30) استبدل عمر بالسب الآية 90 من سورة النحل وكتب بذلك إلى الآفاق فصارت سنة، والآية هي: «إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون».

وحين نتجاوز يزيد بن عبد الملك الذي تغلبه على أمره سلامة وحبابة، نعود مرة أخرى إلى الأساليب الهمجية في استئصال المعارضة، يوسّعها هشام إلى قطع الألسنة، وتهديم الدور، ونبش القبور!!

ثم يكون ما يكون من أمر «زيد بن علي». ولا يكتفي بأن يقتل، وإنما يخرج من قبره ويمثل به، ويقطع رأسه ويصلب على خشبة خمس سنوات كاملة، إلى أن يجيء الوليد بن يزيد فيكتب إلى عامله في الكوفة أن يحرق زيدا بخشبته ويذري رماده على شاطئ الفرات!

وفي عهد الوليد، يقتل يحيى بن زيد ويحز رأسه ويطاف به على نحو ما فعل برأسي جده وأبيه من قبل...!

- 5 -

وأخيراً يسقط الأمويون، وينهض العباسيون بأعباء الحكم. ويبدو أن ما تمزق من أشلاء العلويين، ونزف من دمائهم في الطريق إلى هذه القيادة الجديدة، لم تكن له قيمة في منطق السياسة العباسية! بل كان في حس هذه السياسة أن هوى الناس لم يكن فيهم وإنما كان في أبناء عموماتهم، وذلك خطر حقيقي قادر على أن يرد الحق إلى أهله ويصحح الوضع الشاذ. وفي ضوء هذا المنطق انطلق العباسيون في الاتجاه الذي انطلق فيه الأمويون من قبل سياسة وعقيدة وعملاً⁽³¹⁾.

وإذا كان العلويون قد استطاعوا أن يسترّدوا في عهد السفاح بعض أنفاسهم وبلعقوا بعض جراحهم لما كان يشغله من تفكير في استئصال خصومه من الأمويين ولما كان يحسّه من تفوق الشيعة في الكوفة التي يتخذها قاعدة خلافة فقد كان ينتظرهم على أيدي الطغاة من خلفاء بني العباس شر كثير فيما بعد...

وكان المنصور أول هؤلاء الطغاة. ولعل ما يسجله التاريخ من ولوغه في دماء العلويين يكاد لا يصدق. فعلى يديه يستشهد علويان كريمان كان المنصور نفسه فيمن عقدا لأحدهما بيعة في الخفاء قبل ظهور الدعوة هو صاحب النفس الزكية⁽³²⁾.

(31) الشيعة والحاكمون، ص 139؛ أثر التشيع في الأدب العربي، ص 24؛ أدب الشيعة إلى نهاية القرن الثاني الهجري، ص 51.

(32) أما الثاني فهو أخوه إبراهيم الذي عرف مكانه في البصرة فحارب حتى قتل. وكان محمد أخوه قد خرج في المدينة فحارب حتى قتل وقتل معه خلق كثير من أبناء المهاجرين والأنصار وأبناء جعفر بن أبي طالب ومن أبناء الحسين قتل معه الحسين وعلي ابنا زيد بن علي.

وعلى يديه أيضاً يتم تجميع أبناء الحسن وتجعل القيود والسلاسل في أرجلهم وأعناقهم ويحملون في محامل مكشوفة بغير وطاء⁽³³⁾ ثم يودعون مكاناً تحت الأرض لا يعرفون فيه الليل من النهار حتى إذا أشكلت أوقات الصلاة عليهم جزأوا القرآن خمسة أجزاء فكانوا يصلون على فراغ كل واحد من حزيه وكانوا يقضون الحاجة الضرورية في مواضعهم، فتشتد عليهم الرائحة فتتورم أجسادهم ولا يزال الورم يصعد من القدم حتى يبلغ الفؤاد فيموت صاحبه مرضاً وعطشاً وجوعاً⁽³⁴⁾.

ويتم على يديه لون آخر من ألوان التعذيب يمارس في علوي آخر هو محمد بن عبد الله العثماني وكان أخاً لأبناء الحسن من أمهم فتشق ثيابه حتى تبين عورته ثم يضرب مائة وخمسين سوطاً فيصيب سوط منها وجهه فيصيح في ضاربه: ويحك اكفف عن وجهي. فيصرخ المنصور في الجلاد: أن اضربه على رأسه! ويصيب السوط إحدى عينيه فتسيل على وجهه ثم يقتله⁽³⁵⁾.

ويتم على يديه كذلك لون جديد من ألوان التعذيب يمارس في محمد بن إبراهيم بن الحسن، فقد بنيت عليه أسطوانة وهو حي فمات فيها⁽³⁶⁾. وفي ضوء هذا الجديد في أساليب التعذيب يقول الشاعر:

تالله ما فعلت أمية فيتهم معشار ما فعلت بنو العباس
وظل المهدي والهادي يطاردان العلويين ومن يتشيع لهم أما الرشيد فقد كان من
تصميمه ألا يبقى من العلويين وشيعتهم على الأرض دياراً. ويبدو أن الرشيد كان
مولعاً بأسلوب الأسطوانات المجوفة في القتل فقد كانت على ما يظهر أصلح القبور
لخصومه من العلويين وشيعتهم!

وحين تشغل الأمين عن مطاردة العلويين وشيعتهم سيرة لاهية من جهة، ونزاع حاد
بينه وبين أخيه المأمون من جهة أخرى يقبل المأمون بأسطورة التشيع ليكون أقدر

(33) يذكرنا هذا بما وقع في حادث الطف الفاجع.

(34) الشيعة والحاكمون، ص 146 نقلاً عن المقرئ في النزاع والتخاصم، المطبعة الإبراهيمية، ص 74؛ وعن المسعودي، ج 3، طبعة 1948، ص 310.

(35) الشيعة والحاكمون، ص 146-147 نقلاً عن ابن الأثير، ج 4، ص 375، وعن المقرئ في النزاع والتخاصم، ص 74.

(36) ابن الأثير، ج 4، ص 375.

بمسايرة الظرف على التخلص من هؤلاء الذين تستهوي سيرهم النقية أفئدة المؤمنين من الناس. ولعلنا حين نقتل بسذاجة نكون أقرب إلى الفضيلة مما لو كنا نقتل بمكر وخديعة. وتلك حقيقة ضاعت في تاريخ المأمون على الطيبين من الشيعة!!

وعلى الرغم من أن المعتصم لم يكن قليل الخطر على العلويين وشيعتهم فعلى يديه يموت «الجواد» مسموماً، وعلى الرغم من أننا نشك بما يشاع من مخالفة الواثق للسياسة العباسية العامة في هذا الصدد⁽³⁷⁾ فمع المتوكل نحسّ وطأة شديدة على آل أبي طالب وغلظة في جماعتهم وشدة غيظ عليهم وسوء ظن بهم على نحو ما يعبر أبو الفرج في «مقاتل الطالبين»⁽³⁸⁾.

ويقترن بعهد المتوكل حادث الهدم الذي يتناول قبر الحسين وما حوله من المنازل والدور:

تأله إن كانت أمية قد أتت قتل ابن بنت نبيها مظلوما
فلقد أتاه بنو أبيه مثلها هذا لعمرك قبره مهدوما
أسفوا على أن لا يكونوا شايعوا في قتله فتتبعوه رميما
وحادث آخر يقع لابن السكيت فقد استلّ لسانه من قفاه، وتلك وسيلة قتل جديدة
لم تعرف قبل المتوكل⁽³⁹⁾.

ثم تهدأ بعصر التجزئة السياسية فترة اطمئنان على الحياة والعقيدة يحسها الشيعة في ظل البويهيين في بغداد والحمدانيين في الجزيرة، والفاطميين بمصر...
ومع السلاجقة يعود الاضطهاد مرة أخرى إلى ما كان عليه من ضراوة (وفي ظل الأيوبيين ينشأ غلو شديد في القضاء على كل أثر للشيعة)⁽⁴⁰⁾.
وحين ينتهي الأمر إلى العثمانيين نكون قد انتهينا إلى تعصب شديد استبعد الشيعة

(37) الشيعة والحاكمون، ص 169. ففيها عن السيد محسن الأمين في الأعيان، أن الواثق أكرم العلويين وأحسن إليهم وتعهدهم بالأموال... ولعل ذلك كان يتم لغرض لا لتزعة! ج 1، دمشق 1944م.

(38) الصفحة نفسها من م. ن. والأدب في ظل التشيع، ص 69.

(39) وكان سبب ذلك أن المتوكل قال يوماً لابن السكيت: أيهما أحب إليك ابناي هذان: المعتر والمؤيد أو الحسن أو الحسين؟ فقال ابن السكيت: والله إن قبراً خادماً علي خير منك ومن ابنيك. فقال المتوكل للأتراك: سلوا لسانه من قفاه ففعلوا فمات.

(40) الأزهر في ألف عام، ج 1، ص 58.

عن وظائف الدولة ومنعهم من ممارسة شعائرهم المذهبية ووزح بكللكه فوق صدورهم ما يقرب من أربعة قرون⁽⁴¹⁾.

- 6 -

وإذا جاز أن نستخلص من هذا كله واقع أدب يمتحن صانعه بمثل هذه الصور المفزعة من القمع فنحن في صدد أدب يتطرح بالضرورة على كل موضوع قادر على أن يمتص بعض ما يستهلك العصب من انفعالات. وحين نستثني ما يقع في نطاق التجارب الخاصة فليس بعيداً أن يرد كل ما يتصل بالموضوع في أدب الشيعة إلى الجانب الفكري أو العاطفي من تاريخ الرأي الشيعي في الخلافة!!

1 - موضوع الأدب الشيعي وتطوره

والواقع أنه إذا تجاوزنا فترة الراشدين، وهي فترة لم يكن التشيع فيها أكثر من حب كبير يستقطب عواطف الشيعة حول علي، يلاحظ أن الجانب الفكري من العقيدة هو الذي يكاد يستغرق نشاط الأدب الشيعي شعره ونثره طوال الفترة التي أتيح للأمويين أن يتولوا مراكز القيادة فيها. ويظن أن ذلك إنما يتم لما يقع في العصر من تحد كبير يسرف في امتهان الرأي الشيعي من جهة، ولما يتوافر في هذه المرحلة أو في ثلثها الأخير على الأخص من ثقافة جديدة، هي بالرغم من أنها لم تكن قد ترسخت بعد في الحياة العقلية كانت جديدة بأن توفر منطلقاً للدفاع عن العقيدة بشكل عام، من جهة أخرى.

ولعلنا لا نعدم أمثلة لذلك في «هاشميات الكميت» وكان الحجاج يمتد فيها أحياناً إلى أكثر من عصر بني أمية، وإن يكن حجاجاً يقع بغير توتر في الغالب. وفي «مناقشات الحميري» لموضوع الخلافة، وكان السيد يوسعها إلى عهود الراشدين الثلاثة ثم يربط على معنى الاغتصاب بين الخلافة الأولى ونزعة الملك الأموية!! وأخيراً في «نثر الأئمة» على مستوى الحوار أو الخطبة أو الرسالة، وكان موضوعه أبداً حقاً مهتماً قام الدليل عندهم على أنه للطالبيين دون غيرهم⁽⁴²⁾.

(41) دامت سيطرة العثمانيين على العرب من 1516م إلى 1918م.

(42) عبد الله بن جعفر، في خطبة من أدب السياسة في العصر الأموي، ص 314.

ثم يطاح بالأمويين في انقلاب يشترك في التهيئة له علويون وعباسيون. ويقع بعد ذلك استئثار بالسلطة بیره العباسيون بقاعدة إسلامية في الميراث. وإلى خلافة الرشيد في أبعد تقدير، يلاحظ أن ما يصاغ من أدب شيعي فيما بعد ينصرف في جملته عن الجانب الفكري من العقيدة إلى الجانب العاطفي فيها، أي ينصرف عن الجدل في موضوع الخلافة على مستوى السقيفة - وهو الموضوع الأساسي في الجانب الفكري من عقيدة الشيعة - إلى حديث على مستوى المشكلة السياسية المعاصرة، أو على مستوى العاطفة مدحاً ورتاء وهجاء... إلخ. وينبغي أن نستثني هنا ما كان يرد على السنة الثائرين من أئمة العلويين فقد ظل هذا يعيش مشكلة الحق الذي يتواصل اغتصابه - في نظرهم - لأن ثوراتهم - على حقيقتها - جدال عملي في هذه المشكلة.

ويبدو أن ما وقع من انقلاب خطير في السياسة كان جديراً بأن يقطع ما تواصل إلى عهد الرشيد من جدل الخلافة على مستوى التطرف الذي عرف به السيد الحميري على الأقل، لأن العهد الذي تحدى الشيعة بانتسابه رأياً وعاطفة إلى أول صورة للخلافة في السقيفة ويتطاوله على رمزها الكبير كان قد انهار...

وأما ما كان يترأى من انتساب العباسيين دينياً إلى الخلافة الأولى فذلك جزء من المخطط الذي كان يرمي إلى أن تسد في وجوه العلويين جميع منافذ الوصول إلى الحكم. وعلى هذا الوجه من الرأي تفسر الاستجابة السريعة لما يقترحه الحميري على المهدي وكان قد جلس يوماً لتوزيع العطاء على قریش في أبياته التالية:

قل لابن عباس سمي محمد	لا تعطين بني عدي درهما
احرم بني تيم بن مرة إنهم	شر البرية آخراً ومقدما
إن تعطهم لا يشكروا لك نعمة	ويكافئوك بأن تذم وتشتما
وإن ائتمنتهم لو استعملتهم	خانوك واتخذوا خراجك مغنما
منعوا تراث محمد أعمامه	وبنيه وابنته عذيلة مريما
وتأمروا من غير أن يستخلفوا	وكفى بما فعلوا هنالك مأثما
لم يشكروا لمحمد أنعماه	أفيشكرون لغيره إن أنعما
والله منّ عليهم بمحمد	وهذاهم وكسا الجنوب وأطعما
ثم انبروا لوصيه ووليه	بالمنكرات فجرعوه العلقما ⁽⁴³⁾

(43) شاعر العقيدة، ص 83-84؛ حديث الأربعاء، ج 2، دار المعارف بمصر 1925، ص

وعليه أيضاً يحمل خطاب داود بن علي في الكوفة يوم بويج أبو العباس السفاح فقد قال: يا أهل الكوفة لم يقم فيكم إمام بعد رسول الله إلا علي بن أبي طالب وهذا القائم فيكم: يعني أبا العباس⁽⁴⁴⁾. وتلك براءة كيسة من خلافة الراشدين الثلاثة!!

وعليه كذلك تحمل آيات النمري في مدحه للرشيد:
يا ابن الأئمة من بعد النبي ويا ابن الأوصياء أقرّ الناس أو دفعوا
إن الخلافة كانت إرث والدكم من دون تيم وعفو الله متسع
لولا عدي وتيم لم تكن وصلت إلى أمية تمرّ بها وترتضع⁽⁴⁵⁾
ويبقى أن السياسة العباسية ظلت تتحدّى التشيع في عقيدته بحق الطالبين في مراكز القيادة، وإذن فقد ظل ممكناً أن يقال: لقد كان هناك ما يبرّر الاتصال بالجانب الفكري من العقيدة واستنفار الطاقات الأدبية الشيعية للدفاع عنها!! وحين يضاف إلى هذا أن الثقافة العقلية التي صاغها المعتزلة دفاعاً عن العقائد كانت قد نضجت نضجاً كاملاً خلال هذه الفترة نكون قد عدنا إلى ما كان يبرّر اهتمام الأدب الشيعي بالجانب الفكري من العقيدة في العصر الذي سبق.
ولكن الواقع أنه على الرغم من خطورة التحدي السياسي الذي كان يجابه به الشيعة في ظل العباسيين فإن ما يقع منه على مستوى العقيدة لم يكن من طبيعته أن يجرّ إلى جدل في الخلافة بوسع بغير مبرر إلى عهد الراشدين الثلاثة وإنما كان من طبيعته أن يحصر النزاع في قضية تعدّ جانبية بالقياس إلى تحدي الأمويين على المستوى نفسه.
وعلى كل حال فقد كان التحدي العباسي يبرّر وجوده بقاعدة إسلامية في الميراث. ثم إن ما ينسب منه إلى الأدب يلاحظ في دفاعه ومناظرته تجنب الشتم والقذف وتلك ظاهرة كان يقتضيها على ما يبدو «أن هجاء العلويين لم يكن يسيراً فقد كان الدين يأباه في ذلك الوقت وكانت كرامة الخلافة العباسية تأباه هي الأخرى، فالعلويون من بني هاشم، وهجاؤهم هجاء للعباسيين»⁽⁴⁶⁾.

(44) الدكتور الجوارري، الشعر في بغداد إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ط 1، دار الكشاف، بيروت 1956، ص 88 نقلاً عن المسعودي، مروج الذهب، ج 3، مصر 1346هـ، ص 167.

(45) الشعر في بغداد إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ص 92.

(46) حديث الأربعاء، ج 2، ص 234.

وإذن فليس هناك ما يبرر الاهتمام بالموضوع الرئيس في الجانب الفكري من العقيدة الشيعية خلال هذه الفترة من حكم بني العباس، لأن تحدياً كبيراً على مستوى العقيدة لم يتفق أن وقع وهو الذي يمثل (المثير) في انتفاضة المجابهة، ويبقى أن ما يتوافر من ثقافة الدفاع عن العقائد لا تتحقق به وحده هذه الانتفاضة.

وفي هذا الضوء يبدو من النشاز جل المحاولات التي تخرج على هذا المنطق. أما أن تقع محاولات أخرى هي من طبيعة التحدي الكيس الذي يجابه به الرأي الشيعي في هوية الورثة فذلك أمر طبيعي، وإن تكن هذه المحاولات قد تضاءلت هي الأخرى فيما بعد!! وهكذا لم يكن غريباً أن يرد شاعر العلويين محمد بن يحيى التغلبي على مروان بن أبي حفصة شاعر العباسيين ببرهان أشبه ببرهانه فيقول:

لِمَ لا يكون وإن ذاك لكائن
لبني البنات وراثه الأعمام
للبنات نصف كامل من ماله
والعم متروك بغير سهام
ما للطلق وللتراث وإنما
صلى الطليق مخافة الصمصام
وكان مروان قد قال:

يا بن الذي ورث النبي محمداً
دون الأقارب من بني الأرحام
الوحي بين بني البنات وبينكم
قطع الخصام فلات حين خصام
ما للنساء مع الرجال فريضة
نزلت بذلك سورة الأنعام
أتى يكون وليس ذاك بكائن
لبني البنات وراثه الأعمام
ولكن الذي حدث أن شاعراً كبيراً كالسيد الحميري ظل يمارس جدل العقيدة على نحو ما كان يفعل في عهد بني أمية، وذلك ينبغي أن يكون قياساً مع الفارق! وقد كان له من كيسانته مندوحة عن ذلك «فمبادئها لا تمنع من أن يتولى العباسيون أمور الناس ما دامت تدعو إلى إمام غائب لم يحن وقت ظهوره بعد»⁽⁴⁷⁾، والعباسيون هاشميون وكلهم بالنسبة للكيسانية سواء، ويكفيهم فضيلة أنهم قضوا على أعدائهم⁽⁴⁸⁾.
دونكموها يا بني هاشم
فجددوا من عهدا الدارسا
دونكموها فالبسوا تاجها
لا تعلموا منكم له لابسا

(47) أدب السياسة في العصر الأموي، ص 196 نقلاً عن الأغاني 94/9. وفي أدب الشيعة إلى

نهاية القرن الثاني تسبب الأبيات لجعفر بن عفان نقلاً عن الأغاني، ج 12، ص 94.

(48) شاعر العقيدة، ص 59.

دونكموها لا علا كعب من
لو خيّر المنبر فرسانه
قد ساسها قبلكم ساسة
ولست من أن تملكوها إلى
كان عليكم ملكها نافسا
ما اختار إلا منكم فارسا
لم يتركوا رطباً ولا يابساً
مهبط عيسى فيكم آيساً
وإذن فقد كان الحميري بعيداً عن التحدي الكبير الذي كان يجابه به في المرحلة الأخيرة من حكم بني أمية، ثم هو أيضاً بعيد عن معاناة التحدي العباسي الجديد الذي ينفعل به الجعفرية والزيدية وهما كل ما يتبقى من فرق الشيعة الرئيسة القائمة إلى ذلك التاريخ⁽⁴⁹⁾.

ويبدو أنه كان بعيداً حتى عن مشاعر المشاركة الوجدانية لمن يربطه بهم حب كبير لآل البيت! لقد ظل ينطلق في تقويم الأحداث من كيسانيته على ما يظهر ومن هنا يرفض ثورة إبراهيم على المنصور ثم هو لا يشارك وجدانياً في مأساتها لأنها تقع عنده بغير مسوغ.

ويستخلص من هذا كله أن الحميري كان يحيا هدنة كاملة مع السلطة إلا في النادر⁽⁵⁰⁾ ولم يكن هناك مبرر للعودة بموضوعه الشعري إلى عهد التوتر والأزمات العصبية وما يرافق ذلك مما يوشك أن يكون سبباً!!
وإذا كان الحميري يوسّع هذا الانفجار إلى عصر بني العباس فذلك لأن ذكريات حية من عصر التحدي عاش الحميري نفسه واقع اضطهادها، ظلت تشده إليه، وهكذا لم يعد بحاجة إلى تحدٍ يقع في حياته بالفعل؛ لأن الذكرى حين يعاش واقعها بخاصة، قادرة على الإثارة قدرة المعاناة الفعلية!! ويبقى أن الحميري ينفجر أحياناً على مستوى السب وتلك ظاهرة يمكن أن تعزى إلى أنه لا يستطيع الخروج على

(49) شاعر العقيدة، ص 29-30.

(50) لقد عرّض بالمهدي حين ادّعى بأنه هو محمد المهدي الذي بشر به رسول الله لأن ذلك يصطدم بصميم عقيدته في إمامة المنتظر فقال:

تظني أنه المهدي حقاً ولم تقع الأمور كما تظني
ولا والله ما المهدي إلا إمام فضله أعلى وأسنى

ويلاحظ أنه حتى في هذا التعريض كان كئيباً لكانه لا يريد أن ينقض الهدنة!! م. ن،

تكوينه النفسي في ظل حكم كان أبرز خصائصه أنه يستمرئ الشتم ويغري به ويجزي عليه⁽⁵¹⁾.

ثم يلاحظ بعد الحميري - وهو ظاهرة لا تتناسق مع الفترة بقدر ما تتناسق مع نفسها - أن العصر يعود بغير تحدٍ كبير، ومن ثم يعود بغير مجابهة كبيرة، ظل موضوعها أبداً جدلاً في النص والاختيار!! وحتى جدل الوراثة وهو كل ما اقتضاه التحدي العباسي الجديد من مجابهة فلم يستطع أن يمتد إلى أبعد من مروان بن أبي حفصة إلا على نحو التكرار الممثل لقاعدة الميراث الإسلامية التي اختار لها مروان أبلغ الصيغ الشعرية وجازة ووضوحاً لتكون فيما بعد إعلاناً على كل المستويات الذهنية، يؤكد شرعية الخلافة العباسية وسقوط الادعاء العلوي بحقه في وراثة الرسول!!

ومن هنا تسقط آيات اللاحقي لأنها لم تستطع أن تضيف إلى حجة ابن أبي حفصة أكثر من تفصيلات فقهية مملة:

نشدت بحق الله من كان مسلماً
أعم به قوم الأعاجم والعرب
أعم رسول الله أقرب زلفته
لديه أم ابن العم في رتبة النسب
وأيهما أولى به ويعهده
ومن ذاك له حق التراث بما وجب
فإن كان عباً أحق بترككم
وكان عليّ بعد ذلك على سبب
فأبناء عباس هم يرثونه
كما العم لابن العم في الإرث قد حجب⁽⁵²⁾
وتسقط مثلها آيات الطاهر علي بن عبد الله:

لو كان جدكم هناك وجدنا
فتنازعا فيه لوقت خصام
كان التراث لجدنا من دونه
فحواه بالقربى وبالإسلام
حق البنات فريضة معلومة
والعم أولى من بني الأعمام
لأنها هي الأخرى لا تضيف جديداً إلى ما يعرف من حجة مروان في ميميته
المشهورة!

(51) الدكتور علي الوردي، مقدمة لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ص 3. ففيها أن شخصية الإنسان اليافع تتأثر في حاضرها بما حدث لها في ماضيها وهذا التأثير قد يكون لاشعورياً إنما هو موجود على أي حال وهو قد يظهر بمظهر العقدة النفسية التي تدفع الإنسان نحو بعض الأفعال السخيفة إذ هو يفعلها مرغماً بتأثير حافظ لا إرادي يسيطر عليه.

(52) حديث الأربعاء، ج 2، ص 244؛ أدب الشيعة حتى نهاية القرن الثاني الهجري، ص 356.

ويسقط كذلك ما يقوله منصور النمري في هذا الصدد:

يا أيها الناس لا تعذب حلومكم ولا تضيفكم إلى أكنافها البدع
العم أولى من ابن العم فاستمعوا قول النصيحة إن الحق مستمع⁽⁵³⁾

فهو وإن استطاع أن ينقل القاعدة لكنه لم يستطع أن ينقلها من جو الفقه إلى جو
الأدب. ويحاول مرة أخرى فيسقط على نحو ما يسقط من قبل. ويلاحظ أن نثرية
مضطربة تستغرق خواطره وتعجز عن أن تتخير حتى صياغتها اللفظية الواضحة:

فإن شكروا فقد أنعمت فيهم وإلا فالندامة للكفور
وإن قالوا بنو بنت فحق وردوا ما يناسب للذكور

وما لبني بنات من تراث مع الأعمام في ورق الزبور

والواقع أن هذا المعنى الذي أبدع في صياغته مروان بن أبي حفصة كان الخلفاء
يأمنون إلى سماعه ويرضون بعد السخط إذا استمعوا إليه، وكان مفتاح الوصول إليهم
والحظوة لديهم فلذلك تداوله الشعراء وكانوا لا يفتأون يعيدون فيه ويبدئون⁽⁵⁴⁾.

وفي جانب المعارضة لم يستطع جدل الوراثة أن يمتد إلى أبعد من محمد بن يحيى
ذلك لأن الشاعر يرد بقاعدة في الميراث تعجز عن أن تشق طريقها إلى منطق الناس
بوضوح القاعدة العباسية.

والواقع أن بدعة الوراثة هذه لم تكن أكثر من مخالطة ففي الرأي الشيعي لا يقاس
حق الخلافة على وراثة الحطام! وهي ليست حقاً إلهياً إلا على معنى أنها ليست
مصلحة مرسله يصار فيها إلى اختيار الناس. ووراء النص تقع دائماً أعلى كفاءة ويبقى
أن هذا النص يتسلسل فيما يشبه الوراثة! وتلك ظاهرة تربط عند الشيعة دائماً بتزكيات
النبوة!!

ولعل ما في قاعدة الميراث العباسية من مخالطة لم تكن تخفى على الشعاريات
الشيعية النابذة، ومن هنا انصرفت عن الجدل الفقهي إلى صور من المجابهة ربما
كانت أقدر على أن تنصر حق المعارضة. وعلى هذا الوجه من الرأي يحمل ما يقوله
دعبل في إبراهيم المهدي حين يتولى الخلافة في بغداد في غيبة المأمون:

إن كان إبراهيم مضطرباً بها فلتصلحن من بعده لمخارق
ولتصلحن من بعد ذلك لزلزل ولتصلحن من بعده للمارقي

(53) الدكتور الجواربي، الشعر في بغداد إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ص 92.

(54) م. ن، ص 90.

أنى يكون، ولا يكون، ولم يكن لسينال ذلك فاسق عن فاسق⁽⁵⁵⁾ لقد كان دعبل يرد قاعدة الميراث بجدل المفارقة إذا صحَّ التعبير. ثم هو يمسح الصيغة الرائعة فينقلها من صعيد الفقه إلى صعيد الفسق!! وتلك التفاتة ذكاء، لأن جدلاً على صعيد الفقه لن ينتهي بغير الفشل لوضوح المنطق في القاعدة العباسية، وتلك حقيقة خفيت على محمد بن يحيى.

ومهما يكن من أمر فنحن انطلاقاً من عصر الرشيد سنكون بين يدي ثقافات تتميز بأنها أوسع من ثقافة الاستظهار وأكثر من برهان ينفع في جدل العقائد. وإذا جاز أن نحتمل هذه الثقافات مفهوماً معاصراً أمكن أن نقول: إنها أقرب إلى نظرية الخطأ والصواب في الرأي الواحد وكانت ثقافات الاستظهار أبداً ألصق بنظرية الخطأ أو الصواب في الرأي الواحد. ومن هنا كان يلح أدب الشيعة خلال الحكم الأموي على موضوع «الغدِير» مثلاً ليصحح مبدأ النص في الخلافة وكان ينطلق إلى ذلك من نظرية الخطأ أو الصواب في وجهة النظر الواحدة، ومن مسلمة شيعية لا تقبل الجدل كصرف «المولى» إلى المعنى السياسي فيما يرد من حديث الرسول (ص) في هذا الصدد. ومن هنا أيضاً كان يتفعل انفعالاً شديداً لما يرى من اعتداء التاريخ على هذه الحقيقة!

ولعل في أدب السنّة ما يجيء على هذا القياس مع فارق النظرة للموضوع، ولو كان الأدبان ينطلقان من نظرية الخطأ والصواب في الرأي الواحد لكانا جديرين بأن يلتقيا على جدل سمح، بل كانا جديرين بأن ينصرفا عن الموضوع من الأساس! وهو ما يكاد يقع في الأدب الشيعي بالفعل خلال التطور الثقافي العميق في فترة بني العباس الطويلة...

وفي هذا الضوء يمكن أن يقال: إن انفتاح الفترة التاريخية على تطورات عميقة في الحياة الثقافية أشاع الرؤية العلمية للأشياء، ومن هنا كان موضوع الأدب الشيعي يتحرر من الالتصاق بالجانب الفكري من العقيدة وينزع إلى جانبها العاطفي. ينبغي أن

(55) الشعر في بغداد إلى نهاية القرن الثالث، ص 108. ومخارق: أحد المغنين في صدر الدولة العباسية وكان إبراهيم بن المهدي مشهوراً بالغناء وضرب العود، فالشاعر يتهم به ويقول: إذا صلحت الخلافة له وهو مغن عواد فأجدر بها أن تصلح لغيره من المغنين فيكون مخارق ولي عهده. وزلز: هو منصور زلز كان مغنياً واشتهر بالضرب على العود والمارقي: هو زرزور غلام علي بن المارقي كان من المغنين.

نحترس من أن نوسع هذه الظاهرة إلى فترات التحدي، وإلى الطاقات الضعيفة التي تعجز عن أن تكون على مستوى التطور استيعاباً وتمثيلاً!!

وإذا تجاوزنا عن الاستثناءات الصغيرة التي تتمثل بحديث يقع أحياناً شديد الكياسة في الجانب الفكري من العقيدة، فعلى امتداد الفترة العباسية يظل واقع الأمثلة يصحح في الغالب منطق الظاهرة إلى «مهيار الديلمي».

فمع دعبل مثلاً يلاحظ أنه يستوحي عاطفتي حزن وغضب ثم لا يكاد يتجاوزهما إلى مشاكل الرأي وما تجر إليه مما يستهجن من التطاول على الرموز الإسلامية الكبيرة⁽⁵⁶⁾.

وما يشك في أن الرجل كان يتوقّر على قدر من ثقافات عصره، ومن هنا فهو يتناسق مع فترته وطاقته على أن يستوعب ويتمثل⁽⁵⁷⁾ وقد ظل خمسين عاماً يحمل على ظهره خشبة يبحث عن بصلبه فوقها⁽⁵⁸⁾، وذلك دليل نشاط في الحياة السياسية على مستوى المعارضة العنيفة.

وربما يستوحي دعبل عاطفتي غضبه وحزنه معاً فيقول في هجاء الرشيد على أثر وفاة الرضا واتهام المأمون بأنه دسّ له السم ليتخلص منه:

وليس حي من الأحياء نعلمه من ذي يمان ومن بكر ومن مضر
إلا وهم شركاء في دمائهم كما تشارك أيسار على جزر⁽⁵⁹⁾
قتل وأسر وتحريق ومنهبة فعل الغزاة بأرض الروم والخزر⁽⁶⁰⁾
أرى أمية معذورين إن قتلوا ولا أرى لبني العباس من عذر

(56) عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، ج 2، 1968، ص 286.

(57) ينسب ياقوت في معجم الأدباء إلى دعبل مؤلفاً وضعه في طبقات الشعراء. حنا فاخوري، تاريخ الأدب العربي، ص 504. ودعبل من رواة الشعر ونقاده ومن أهل التصنيف في التاريخ والشعر والشعراء. عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، ج 2، 1968، ص 286.

(58) يحتمل أن يكون دعبل قد حملها منذ هجاء الرشيد 203هـ يوم مات علي الرضا ودفن في طوس عند قبر الرشيد. أثر التشيع في الأدب العربي، ص 130؛ الشيعة والحاكمون، ط 2، 1962، ص 179.

(59) الأيسار: المجتمعون على الميسر. الجزر: جمع الجزور وهو ما يجزر من النوق والغنم وكانوا إذا نحروها قسموها أقساماً يقامرون عليها.

(60) الخزر: البلاد المجاورة بحر قزوين وهم خليط من الوثنيين والنصارى واليهود.

ما كنت تربع من دين علي وطر⁽⁶¹⁾
 وقبر شرهم هذا من العبر
 على الزكي بقرب الرجس من ضرر
 له يدها فخذ ما شئت أو فذر
 تائته الذائعة النائحة:

ومنزل وحي مقفر العرصات
 وحمزة والسجاد ذي الثفنيات⁽⁶²⁾
 ولم تعف للأيام والسنوات⁽⁶³⁾
 متى عهدا بالصوم والصلوات
 أحباي ما عاشوا وأهل ثقاتي
 وأيديهم من فيثهم صفرات
 وآل زياد حقل القصرات⁽⁶⁴⁾
 وآل رسول الله في الفلوات
 أكفأ عن الأوتار منقبضات

يا للرجال على قناة ترفع
 لا جازع من ذا ولا مستخشع
 وأنمت عيناً لم تكن بك تهجع
 وأصم نعيمك كل أذن تسمع

أربع بطوس على القبر الزكي إذا
 قبران في طوس خير الناس كلهم
 ما يُنفعُ الرجس من قرب الزكي ولا
 هيهات كل امرئ رهن بما كسبت
 وتعرض له محن آل البيت فيرسل فيهم

مدارس آيات خلعت من تلاوة
 ديار علي والحسين وجعفر
 ديار عفاها كل جون مباكر
 قفا نسأل الدار التي خف أهلها
 ملامك في أهل النبي فإنهم
 أرى فيهم في غيرهم متقسماً
 فأل رسول الله نحف جسومهم
 بنات زياد في القصور مصونة
 إذا وتروا مدوا إلى أهل وترهم
 وفي رثاء الحسين يقول:

رأس ابن بنت محمد ووضيعة
 والمسلمون بمنظر وبمسمع
 أيقظت أجفاناً وكنت لها كرى
 كحلت بمنظرك العيون عماية

(61) أربع: قف، طوس: مدينة بخراسان، الزكي: الطاهر، الوطر: الحاجة.

(62) الثفنيات: جمع الثفنة وهي من البعير ما لاصق الأرض إذا استناخ ومن الإنسان الركبة ومجتمع الساق والفخذ. وذو الثفنيات: لقب زين العابدين علي بن الحسين فلقد كان يصلي كل يوم ألف ركعة فصار في ركبته مثل ثفن البعير.

(63) الجون: السحاب الأسود الممطر. يقول: إن هذه الديار عفت لكثرة ما تسقيها الأمطار وتجود عليها السماء بخيرها لقدسية أماكنها ولم تعف لكرور الأيام والسنين.

(64) القصرة: أصل العنق. يؤلم الشاعر أن يكون أهل البيت ضعاف الأجسام لما بهم من عوز وهم أبناء عم العباسيين في حين أن آل زياد غلاظ الرقاب من النعمة التي أولاهم إياها العباسيون مع أنهم أمويون.

ما روضة إلا تمننت أنها لك مضجع ولخط قبرك موضع
ثم مع أبي تمام نجد أنفسنا أمام شاعر «لا يحرك لسانه بما تنتجه قرائح الناس»⁽⁶⁵⁾
وإنما هو شاعر على مذهب ابن رشيقي: «يولد المعنى ويخترعه ويصرفه عن وجهه إلى
وجه آخر»⁽⁶⁶⁾ حتى لقد ظننت فيه رداة لكثرة ما يخرج به على المألوف.

والحق أن تلك مسؤولية ثقافة عميقة يظهر أثرها في أبي تمام على معنى التذويب
لا على معنى الاستظهار، فعلى معنى التذويب وحده يتحول غذاء الفكر إلى طاقة
قادرة على أن تبدع.

وليس غريباً أن يتوفر أبو تمام على جملة الثقافات التي تشيع في العصر وتنتشر بين
الناس، وفي طبيعتها ثقافة الإغريق، وكانت الزي الشائع بعد المأمون، كما كانت
الفارسية الزي الشائع بعد هرون.

ومن المؤكد - بالإضافة إلى هذا - أن أبا تمام كان قد احتك احتكاكاً شديداً بنزعة
التحرر التي تناولت الدين في أقدس مظاهره وكان المأمون قد ساعد على أن تشيع في
الحياة العقلية غير ناظر إلى ما كانت تجابهه من استنكار في أوساط المحدثين⁽⁶⁷⁾.
ولكن الذي يلاحظ أن ثقافة استظهار تطفئ على ما ينشئه أبو تمام من أدب العقيدة
أحياناً حتى ليظن أنه يقع نشازاً في تناسق الفترة على امتدادها الطويل مع الجانب
العاطفي من عقيدة الشيعة.

والحق أن ما في رائيته المشهورة - وهي كل مصادر هذا الظن على ما يبدو - لا
يمثل استثناء كبيراً لما افترضنا من ظاهرة التناسق بقدر ما يمثل حديثاً شديداً الكياسة
في بعض الجوانب النظرية من العقيدة. ويعيد أن يكون هذا نشازاً في الظاهرة ولعله
من لوازم الموسوعات التاريخية، وأبو تمام واحدة منها.

والرائية على نحو ما ترد في الجزء الأول من بدر التمام⁽⁶⁸⁾ تقع في ثلاثة وسبعين
بيتاً، تستغرق أربعة وعشرين منها مقدمة تنزع منزعاً محافظاً وذلك طابع يوشك أن

(65) عمر فروخ، أبو تمام، ط 1، بيروت 1935، ص 37.

(66) ابن رشيقي، العمدة، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، ج 1، ط 3، 1963، ص 116.

(67) عمر فروخ، أبو تمام، ص 30.

(68) الدكتور ملحم إبراهيم أسود، بدر التمام في شرح ديوان أبي تمام، ج 1، مطابع قوزما،
بيروت 1928، ص 375-385.

يكون عاماً لنهج القصيدة في ديوان أبي تمام⁽⁶⁹⁾ ويستغرق أربعة عشر من أبياتها مدح لعلي بن أبي طالب من خلال النضال الحربي الذي يخوض غمراته على أخطر مستويات البطولة! حتى إذا كان حديث المشكلة التاريخية فنحن بين يدي أبيات أربعة تتناول موضوع «الغدير» على نحو ما يقع في عقائد الإمامية إيماناً بصحة الواقعة، وانعقاد الولاء على معنى السياسة يرافقه ما يشبه أن يكون عتاباً عاماً على تناسي ذلك:

ويوم الغدير استوضح الحق أهله بضحايا لا فيها حجاب ولا سر
أقام رسول الله يدعوهم بها ليقرّبهم عرف وبنأهم نكر
يمدّ بضمعيه ويعلم أنه وليّ ومولاكم فهل لكم خبر
يروح ويغدو بالبيان لمعشر يروح بهم غمر ويغدو بهم غمر
وحين يستثنى ما يجيء اعترافاً بتشييع أبي تمام⁽⁷⁰⁾ فجميع ما يتبقى من أبيات القصيدة يعدّ من مجابهة العاطفة. وحتى على هذا المعنى يظل أبو تمام شديد الكياسة لأنه يظل في مجابته بعيداً عن تحديد الهويات إلا على أسلوب التلميح. وإذا كنا مع الباحثي فنحن مع شاعرية ضخمة، تظل بالرغم من كل ما تنطوي عليه

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

(69) الدكتور نجيب محمد البهيتي، أبو تمام الطائي: حياته وحياة شعره، مطبعة دار الكتب المصرية، 1945، ص 225.

(70) عبد العزيز سيد الأهل، عبقرية أبي تمام: «إنّ أبا تمام كان فطناً إلى الطريق التي كان عليه أن يسلكها لكل واحد من هؤلاء ليتمكن من قلبه ويفوز برفده. وفي أخباره ما يفيد بأنه شقّب مسالكة إلى الذين يمتد إليهم أمله فإن سهل أن يدخل في أبوابهم وإلا توصل إليهم بأسبابهم أو ما يرضيهم، وقد أشاعوا أنه تشيع ليرضي المأمون إذ كان المأمون معروفاً بالتشيع. ويخيل إلينا أن الإشاعة لا تقوم على أساس فأبو تمام يتعرّف إلى التشيع ويعتنقه منذ احتكاكه بديك الجن الحمصي وهو بعد في مطلع حياته الأدبية قبل أن يطمع بجاء أو مال، ص 17. وعمر فروخ، أبو تمام، ص 12.

ثم إن المأمون لم ينصرف في سورية عن أبي تمام إلا لأنه يتشيع وكان جديراً به على نحو ما يصوره المصورون من الانتهازية أن ينصرف هو عن التشيع ليرضي المأمون الذي انصرف هو الآخر عن التشيع، ما دام يتوسل لمأموليه بأسبابهم وبما يرضيهم... والواقع أنه ظل يبتعد عن بغداد طوال فترة المأمون وذلك دليل رسوخ المذهب في نفسه.

عمر فروخ، أبو تمام، ص 16-17.

من ضعف التسكع وراء الرفاه جديرة بالتقدير. ثم هي شاعرية مثقفة لا على مستوى أداة التعبير فحسب، بل على مستوى ما كان يشيع في الحياة العقلية من ثقافات لم يكن بد لشاعر على غراره من الإلمام بها على الأقل.

ولقد جرى كثير من المؤرخين للبحثري على أنه لم يدرس الفلسفة، ولا مسائل المنطق مستدلين على ذلك بقوله وهو يرد على عبد الله بن عبد الله بن طاهر: كلفتمونا حدود منطقتكم والشعر يغني عن صدقه كذبه لم يكن ذو القروح يلهج بالمنطق ما نوعه وما سببه وليس في ذلك دليل على ما يدعون لأن الشاعر يرى في هذه الأبيات أن للشعر طريقاً وللمنطق آخر، وأنه ليس من الضروري أن يتبع الشعر حدود المنطق لأن امرأ القيس زعيم الشعراء لم يكن يعرف المنطق ولا خضع شعره لقواعد هذا العلم. وذلك القول لا يدل على أن البحثري لم يعرف الفلسفة والمنطق.

وبعيد أن يجهل البحثري هذه المادة التي كان لها رواج كبير في عصره. ويلاحظ أنه قد تأثر تأثراً بيناً بها عندما ألف كتابه «الحماسة» واتبع فيه تقسيماً دقيقاً أعمق من تقسيم أبي تمام لحماسته، بل إنه في هذه القصيدة نفسها جرى عبيد الله في بعض مسائل الفلسفة فقسم العقل إلى مطبوع ومكتسب⁽⁷¹⁾.

والعقل من صيغة وتجزية شكيلان: مولوده ومكتسبه ثم إنه يلاحظ خلال ما كان يفلت من خواطر البحثري في آل البيت أن الشاعر يتشيع لهم وكان منطلق الظرف السياسي يحتم أن تظل هذه النزعة ضعيفة في العلن، تناسقاً في جانب السلب مع ما كان يخطط لتصفية العلويين في بلاط المتوكل. ومن هنا يهدم قبر الحسين ويمنع الناس من زيارته ثم يكون ظاهر البحثري: على أن ذلك من مستلزمات أمور الدنيا مشفوعة بأهداف الدين⁽⁷²⁾ في حين لم يكن الخليفة في الواقع إلا رجل تهتك وطالب لذة عاش للمتعة وقتل على مائدة الخمر⁽⁷³⁾.

لقد ظل البحثري يتعلق بأسباب الدنيا على كل وجه وتلك مسؤولية الحياة الأولى في الفقر المدقع!!

(71) الدكتور أحمد أحمد بدوي، البحثري، سلسلة نوايح الفكر العربي، ص 42.

(72) نديم مرعشلي، البحثري، مطابع دار الشرق الجديد، بيروت 1960، ص 30.

(73) م. ن، ص 33.

ولكنه حين يأنس في الظرف سعة للمكاشفة يعود إلى حقيقته المذهبية في حديث يتناسق بالضرورة مع فترة التطور الثقافي التي يعيشها من جهة، وطاقاته على استيعاب هذا التطور وتمثيله من جهة أخرى.

وكان ممكناً أن ينزع البحثري في حديث العقيدة منزعاً آخر لو أن تشييعه كان من تاريخه الطويل في التلون قياساً على موقفه من ابن الخصيب⁽⁷⁴⁾. وفي الظرف السياسي الجديد كان ما يرجح أن يتغير المنزع بل كان فيه ما يوجب ذلك أن الحركة المنتصرية، من جانب المنتصر على الأقل، قامت من أجل الطالبيين⁽⁷⁵⁾.

ولكن البحثري ظل في حديثه ذلك الشاعر الشيعي المثقف الذي يتوقى جدل الرأي ويجنح إلى جدل العاطفة. وهو حتى في هذا الجدل الأخير يبالي في الكياسة لكأن ألفته الشديدة للعباسيين ظلت تجد لها تأثيراً على أعصابه، ومثل هذا يقع للمتنبّي فيما بعد إزاء سيف الدولة:

رمى واتقى رميي ومن دون ما اتقى هوى كاسر قوسي وكفي وأسهمي
ولعل ما يقع من هذا الحديث متصلاً بموقف المنتصر من العلويين خير مثل لما
نذهب إليه:

حججنا البنية شكراً لما حباننا به الله في المنتصر⁽⁷⁶⁾
تطول بالعدل لما قضى وأجمل في العفو لما قدر⁽⁷⁷⁾
رددت المظالم واسترجعت يداك الحقوق لمن قد قهر
وآل أبي طالب بعدما أذيع بسربهم فابذعر⁽⁷⁸⁾
ونالت أدانيهم جفوة تكاد السماء لها تنفطر

(74) هو الوزير ابن الخصيب كان قد شفع للبحثري عند المنتصر ثم نقم المنتصر على الوزير فسار البحثري إلى التحريض عليه والإفناء بقتله واستصفاء أمواله:

والرأي كل الرأي في قتله بالسيف واستصفاء أمواله

(75) محمد جواد مغنية، الشيعة والحاكمون، ط 2، ص 171؛ والعقاد، ابن الرومي: حياته من شعره، الطبعة الثالثة، 1950، ص 213.

(76) البنية: الكعبة. حبان به: أعطاه إياه.

(77) تطول: أنعم.

(78) السرب: الجماعة. ابذعر: تفرق.

وصلت شوابك أرحامهم
فقربت من حظهم ما نأى
وأين بكم عنهم واللقاء
قرابتكم بل أشقاؤكم
وقد أوشك الحبل أن ينبت⁽⁷⁹⁾
وصفيت من شربهم ما كدر
لا عن تناء ولا عن عفر⁽⁸⁰⁾
وإخوتكم دون هذا البشر
يشاد بتقديمهم في الكتاب
وإن علياً لأولسى بكم
وكل له فضله والحجول
يوم التفاضل دون الغرر⁽⁸¹⁾
تجدد من نهجه ما دثر⁽⁸²⁾

ويجيء أدب العقيدة في شعر ابن الرومي على مستوى المرحلة التي تنتهي إليها ثقافة العصر من جهة وعلى مستوى ما يتميز هو به من طاقة ضخمة على الإفادة من هذه الثقافة من جهة أخرى. ويخيل إلينا أن تطور الثقافة في الثلث الأخير من القرن الثالث كان قد انتهى ضمناً إن لم يكن صراحة إلى اعتراف بنظرية الخطأ والصواب في وجهة النظر الواحدة في الطرف الشيعي الأدبي على الأقل!!

وعلى هذا الوجه من الرأي، لا يعود في الحياة الدينية ما يحال فيها إما على خطأ وإما على صواب، ولا يعود الجدل في ظاهرة التاريخ على نحو ما كان يقع من قبل في جدل السقيفة إلا دوراناً في حلقة مفرغة، لما يغمض من طبيعة هذه الظاهرة ويتعقد من أسبابها! وتقوم القناعة على أن ألفة الناس لعقيدة دينية تتحول في نفوسهم إلى ما يشبه العاطفة، ويعيد بعد ذلك أن ينصرف الناس عنها أو يستريحوا إلى نقدها لأنها لا تعود تخضع لمنطق العقل!

وأخيراً يكون التحول إلى الجانب العاطفي من النظرية هو النتيجة المنطقية لوعي المعطى الثقافي على أكمل وجه. ويبدو أن المعري على عظمته لم يتنبه لهذه الحقيقة فتشكك في تشيع ابن الرومي وذهب إلى أنه من «تشيع الشعراء» وأن «جيميته» في

(79) الشوابك: المشتبكة.

(80) الثنائي: التباعد. عفره: ضرب به الأرض يريد قهره ومعنى البيت: كيف تبعدون عنهم ولا تلقونهم لقاء الوادين لا لقاء النافرين عنهم الراغبين في إذلالهم؟

(81) الحجول: بياض في القوائم. تفاضل الرجلان: ادعى كل منهما الفضل على الآخر. والغرر: جمع الغرة وهي بياض في جبهة الفرس.

(82) الدكتور أحمد بدوي، البحري، ص 74-75.

يحيى بن عمر⁽⁸³⁾ ليست دليلاً للبغداديين على ذلك⁽⁸⁴⁾ لكأن أبا العلاء يفهم التشيع جدالاً في الجانب الفكري من عقيدته فإذا لم يقع على هذا النحو كان تشييع شعراء!! والغريب أن المعري في تاريخ الشعر العربي أقرب الشعراء في نهجه الفكري إلى نظرية الخطأ والصواب في الرأي الواحد، ومن هنا كان يتشكك في جملة الحقائق الدينية، ويبعد أن يربط هذا النهج بانتفاع سطحي بثقافات العصر!!

ويلاحظ كذلك أن العقاد يوشك أن يتأثر بخاطرة المعري في «تشييع الشعراء»⁽⁸⁵⁾ ومن هنا فهو لا يمنع أن يكون ابن الرومي شيعياً على نحو ما يتشيع الزيدية كان من لوازم التشيع أن يقترون دائماً بجدال على مستوى السقيفة، ونسى على ما يبدو أن العصر لم يعد ينطوي على تحدٍ كبير على هذا المستوى نفسه، وأن الذي يميّز تطوره الفكري هو أنه يفتح على كل رأي، ويكون بعد ذلك منطقياً أن يتشيع ابن الرومي على نحو ما يتشيع الشعراء أو على نحو ما يتشيع الزيدية لأن ذلك هو الذي يعود مقبولاً في منطلق الفترة التي يحيها!

وعلى هذا المعنى يجيء رثاؤه ليحيى بن عمر حياً خالصاً لآل البيت ومعارضة سياسية تعنف بالسلطة العباسية وتذرها بالزوال:

أكل أوان للنبي محمد قتل زكي بالدماء مضرّج
تبيعون فيه الدين شر أئمة فليله دين الله قد كان يمرج⁽⁸⁶⁾
أبعد المكنى بالحسين شهيدكم تضيء مصابيح السماء فتسرج؟
وكنا نرجيه لكشف عماية
ألا أيها المستبشرون بيومه
أكلكم أمسى اطمأن مهاده
أجنوا بني العباس من شأنكم
وأوكوا على ما في العياب وأشرجوا⁽⁸⁷⁾

(83) هو يحيى بن عمر بن حسين بن زيد بن علي الثائر في وجه الخلافة وفي وجه أبناء طاهر ولاة خراسان.

(84) محمد عبد الغني حسن، ابن الرومي، سلسلة نوابع الفكر العربي، 1955، ص 30؛ والعقاد، ابن الرومي: حياته من شعره، ص 210.

(85) م. ن، ص 210-212.

(86) يمرج: يضطرب.

(87) أوكى القرية: شدّها بالوكاء وهو رباط القرية ونحوها. وأشرجها: ضمّها. والمقصود: أخفوا ما في صدوركم من بغض العلويين.

وخلوا ولاية السوء منكم وغيهم
نظار لكم أن يرجع الحق راجع
لعل لهم في منظوى الغيب ثائراً
بمجر تضيق الأرض من زفراته
وفي النونية يتمنى هلاك أعدائهم ويلوم
إن يوال الدهر أعداء لكم
خلعوا فيه عذار المعتدي
فاصبروا يهلكهم الله لكم
قرب النصر فلا تستبطئوا
ومن التقصير صوني مهجتي
لا دمي يسفك في نصرتكم
غير أنني بأذل نفسي وإن
ليت أنني غرض من دونكم
أتلقي بجبيني من رمي ويسبحري ويصدري من طعن
إن مبتاع الرضى من ربه فيكم بالنفس لا يخشى الغيب
وحتى مع الشريف الرضي، وهو ممن يعيشون مشكلة الحق المغتصب يظل الأدب
الشيوعي يحثك بالجانب العاطفي من عقيدة الشيعة ويهمل جانب الفكرة لكان ما
نفترضه من حتمية التناسق بين عمق التطور في الحياة العقلية واحتكاك الأدب الشيوعي
بمظاهر العاطفة وحدها من حياة العقيدة يقع على معنى النتيجة والسبب لا على معنى
المصادفة!

وعلى الرغم من أن ثقافات الشريف كانت تتجه وجهة التعرف إلى فن القول فقد
كان بين أساتذته وقد بلغوا خمسة عشر من تميز باتجاه فلسفي هو عيسى بن علي بن
عيسى⁽⁹⁰⁾. والذي يلفت النظر أنه يجمع في دراسته الفقهية بين أئمة المذاهب جميعاً،
لكأن ذلك يقع تأكيداً لما كان يفرضه التطور العميق في الحياة العقلية وخاصة في

(88) هزمج: اختلاط الصوت.

(89) الأرن: النشاط.

(90) الدكتور إحسان عباس، الشريف الرضي، لبنان 1959، ص 38-39.

النصف الثاني من القرن الرابع من التعرف إلى كل وجهات النظر لأنها جميعها تجد دعماً من منطق العصر.

وحين يتردد القول في مذهب الرضي بين أن يكون إمامياً أو زيدياً فذلك يعني جهلاً بحقيقة ما كان يقع في أدب الشيعة من إهمال لجانب الفكر في العقيدة تناسقاً مع عمق التطور الذي انتهى إليه العصر من جهة، وكفاءة الطاقات الأدبية الشيعية على الانتفاع الواعي بهذا التطور من جهة أخرى.

وعلى مستوى النظر السطحي يظل الرضي مرجحاً لأن يفرق في جدل العقيدة ولكن الذي حدث أن الرضي غرق في جدل العاطفة إذا صحَّ التعبير. ولقد كان له في ظل البويهيين متسع لحديث يقع على صعيد المشكلة الرئيسة، ولكنه، فيما نرى، لم يستطع أن يخرج على المزاج العام الذي كان يفرض نفسه على معظم المثقفين من أدباء الشيعة في القرنين: الثالث والرابع.

وفي الجانب العاطفي يظل الرثاء هو الموضوع الذي يستأثر باهتمام الشريف، وتظل عاشوراء هي التي تستغرق الجزء الأكبر من هذا الموضوع:

كربلا لا زلت كزباً وبلا ما لقي عندك أهل المصطفى
كم على تربك لما ضرعوا من دم سال ومن دم مع جرى
كم حصان الذيل يروي دمغها خذها عند قتيل بالظما
تمسح الترب على أعجالها عن طلى نحر رميل بالدماء
وضيوف لفلاة قفرة نزلوا فيها على غير قري
لم يذوقوا الماء حتى اجتمعوا بحُدا السيف على ورد الردى
تكسف الشمس شموماً منهم لا تدانيها ضياء وعلا
وتنوش الوحش من أجسادهم أرجل السبق وأيمان الندى
ووجوهاً كالمصابيح فمن قمر غاب ومن نجم هوى
غيرتهن الليالي وغدا جائر الحكم عليهن البلى
يا رسول الله لو عاينتهم وهم ما بين قتل وسبا
من رميض يمنع الظل ومن عاطش يسقى أنابيب القننا
ومسوق عائر يسعى به خلف محمول على غير وطأ
متعب يشكو أذى السير على نقب المنسم مجزول المطأ⁽⁹¹⁾

(91) مجزول المطأ: معقور الظهر.

لرأت عينناك منهم منظرأ
ليس هذا لرسول الله يا
غارس لم يأل في الغرس لهم
جزروا جزر الأضحى نسله
معجلات لا يوارين ضحى
هاتفات برسول الله في
يوم لا كسر حجاب مانع
أدرك الكفر بهم ثارته

ولاحظ أن خواطره في عاشوراء تجنح في جملتها إلى تصوير الأحداث التي رافقت واقعة الطف أكثر مما تجنح إلى المجابهة... وهذه ظاهرة تشيع في رثاء الشريف كلما اتصل حديثه بمحنة العلويين في كربلاء.

وحين ننتهي إلى مهيار نصل إلى استثناء كبير لما كنا قد ذهبنا إليه من أنه: على امتداد الفترة العباسية ظل واقع الأدب الشيعي يصحح ظاهرة الابتعاد عن الجانب النظري من العقيدة الشيعية كلما انفتحت الفترة التاريخية على تطورات عميقة في الحياة الثقافية، شريطة أن تظل خالية من تحدٍ كبير على مستوى الخلاف العميق الذي انطلق من السقيفة، وشريطة أن تكون هناك طاقات قادرة على تعميق الانتفاع بهذه التطورات.

فقد كان مهيار يسرف في جدل السقيفة، ويوسعه إلى أكثر من دليل يراه! حملوها يوم السقيفة أوزاراً تخف الجبال وهي ثقال ثم جاءوا من بعدها يستقبلون وهيئات عشرة لا تقال وينطلق أحياناً من مسلمة شيعية إلى التنديد بالإجماع المدعى على البيعة الأولى، ثم إلى ما يشبه أن يكون نقداً لحجة الاستخلاف بالقرابة البعيدة:

بأي حق بنوه يتبعونكم
وفخركم أنكم صحب له تبع
وفيم صيرتم الإجماع حججكم
والناس ما اتفقوا طوعاً ولا اجتمعوا

(92) سنة الوجه: استدارته.

(93) البذلة: الثوب الخلق.

(94) نور الدين يوسف نور الدين، الشعراء الثلاثة، منشورات حمد، بيروت (بدون تاريخ)، ص

أمر عليّ بعيده عن مشورته مستكره فيه والعباس يمتنع وتدعيه قريش بالقراية والأنصار لا رفع فيه ولا وضع فأبي خلف كخلف كان بينكم لولا تلفق أخبار وتصطنع⁽⁹⁵⁾ وهكذا يكون مهيار نشازاً في التناقض المفترض بين فترته وموضوعه الشعري وهو تناسق كنا نلاحظه بوضوح على امتداد الفترة حتى ننتهي إليه في أواخر القرن الرابع ومطلع القرن الخامس. أما لماذا يكون مهيار نشازاً في فترته فنحن نستبعد أن يربط ذلك بواقع الثقافة التي يظن أنه لم يوسعها إلى أكثر من مجالس الأدباء والشعراء!! والحق أنه لا دليل على أن الشاعر الكبير لم يتوقّر على ثقافات دخيلة، بل لعل فيما أنتجه من شعر إشارة إلى أنه يفيد من روح التطور العميق الذي يتميز به عصره في الحياة العقلية. ثم كان ينبغي وراء ذلك أن يظهر تأثير للشريف في مهيار على صعيد العقيدة وأسلوب الدفاع عنها وبخاصة حين يكون الشريف هو المسؤول عن ترسيخ هذه العقيدة في نفسه؟⁽⁹⁶⁾

وقد لوحظ أن الرضي على هذا الصعيد كان شديد الكياسة، ولعله لو كان غير ذلك لكان له عذر الذين عاشوا الحق المقتضب من الأئمة أو ممن يتصل بهم اتصال نسب ورأي.

وإذا جاز أن يكون في الظرف السياسي ما يساعد على أن يقع مثل هذا النشاز - وليس بخاف أننا مع مهيار نعيش في ظل البويهيين - فقد كان الوعي الثقافي العميق يستبعده أبدأ. والظرف وحده يعجز عن أن يخلق هذا النشاز. ومع الشريف الرضي يلاحظ أننا مع دليل واضح على هذا الوجه من الرأي. فقد كان أجدر أن يشير هو حديثاً على مستوى السقيفة.

وتبقى فارسية مهيار، وحين ننتقل منها إلى تلمس دليل على نشازه في فترته نلاحظ أن مهيار بالرغم من أنه اعتنق الإسلام في مظاهرة شعرية رفع فيها شعار التنديد بالمجوسية:

تبدلت من ناركم، رَّيَّها وَخُبْتُ مَوَاقِدَهَا الْخُلْدِ، طِيبَا
حبست عناني مستبصراً بآية يستبقون الذنوبا

(95) عبد الله نعمة، الأدب في ظل التشيع، ص 207.

(96) السباعي بيومي، تاريخ الأدب العربي، ج 3، ط 1، القاهرة 1953، ص 414.

وناديتكم لو دعوت المجيبا
ضلالة مثلكم أن يتوبيا
فمن قام والفخر قام المصيبا
إذا الحكم وليتموه لبيبا
وتضل مكان يكون الخطيبا
ليبعثه وأرانا الغيوبيا
لئن كنت منكم فإن الهجين يخرج في «الفلتات» النجيبا
كان يسفه الدين وحده، أما العنصرية فيبدو أنها ظلت في دمه بدليل أنه ظل

نصحتكم لو وجدت المصيخ
أفيقوا فقد وعد الله في
وإلا هلموا أباهيكم
أمثل محمد المصطفى
بحدل مكان يكون القسيم
أبان به الله نهج السبيل

يتعصب لها كلما سنحت مناسبة لذلك:

أَمْ سَعِدِ قَمَضَتْ تَسْأَلُ بِي
فأرادت علمها ما حسبي
أنا من يرضيك عند النسب
ومشوا فوق رؤوس الحقب
وبنوا أبياتهم في الشهب
أين في الناس أب مثل أبي
وقبست الدين من خير نبي
سودد الفرس ودين العرب

أعجبت بي «ببير مادي» قومها
سرهما ما علمت من خلقي
لا تخالي نسباً يخفضني
قومي استولوا على الدهر فتى
عمموا بالشمس هاماتهم
وأبي كسرى على إيوانه
قد قبست المجد من خير أب
وضممت المجد من أطرافه

ولعله يوسع هذه العنصرية إلى ضرب من الشعبية:

كم لأخيك في الهوى من لائم
ماضٍ مضاء المشرفي الصارم
إن الشبول شبه الضراغم
ما لان غمزاً فرعها لعاجم
أرغم للمظلوم أنف الظالم
طريخوا فيهم ويالقوادم
لم تحل فيها بعدهم لطاعم
إلا وكننت غصنة المخاصم
أنكر روض نعم الغمام
هبوا فللأضغاث عين الحالم
وأرؤس تفخر بالعمائم

أعلمين يا ابنة الأعاجم
وهو مع المجد على سبيله
ممتثلاً ما سنه أباه
من أيكة قد غرستها فارس
من فرس الباطل بالحق ومن
إلا بنو ساسان أو جدودهم
لا غرو والدنيا بهم طابت إذا
ما اختصمتني فيهم قبيلة
أن يجحد الناس علامهم فيما
يا ناحلي مجدهم أنفسهم
شنان رأس يفخر التاج به

لقد كان مهيار واحداً من هؤلاء الذين ظلوا يعيشون مفارقة كبيرة: هي مفارقة الجمع بين الإسلام والشعبوية. وكان التشيع أقرب الصور الإسلامية إلى منطق هذا الجمع لأنه معارضة ذات خطر يتصادف أن يكون معظم خصومها ممن استشعرت العنصرية الفارسية على أيديهم الامتهان. وعلى هذا المعنى لا يكون آل البيت - وهم الذين يفخر بهم مهيار على قومه - رمزاً عربياً بقدر ما يكونون في حسه الشعبي رمزاً لمعارضة سياسية:

سَمِعاً أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنهَا
مَا لِقَرِيْشٍ مَاذَقْتِكَ عَهْدَهَا
وَطَالِبَتِكَ عَنْ قَدِيمِ غَلَّتْهَا
وَكَيْفَ ضَمُّوا أَمْرَهُمْ وَاجْتَمَعُوا
عَادِيَتْ فِيكَ النَّاسَ لَمْ أَحْفَلْ بِهِمْ
وَلَوْ يَشُقُّ الْبَحْرُ ثَمَّ يَلْتَقِي
عِلَاقَةَ لِي لَكُمْ سَابِقَةَ
فَضَلْتِ أَبَائِي الْمُلُوكَ بِكُمْ
لِذَا كُمْ أَرْسَلَهَا نَوَافِئاً
وهكذا يعود طبيعياً لا نشازاً أن يتصل مهيار بالجانب الفكري من عقيدة الشيعة لأن موضوعاته هي التي تستطيع أن تمتص كل انفعالات الحقد العنصري على أول احتكاك عربي إسلامي بالأمة الفارسية.

وقد كان يؤيد هذا في الطرف الآخر من الدولة ما يقع في أدب الصاحب بن عباد من تناسق بين موضوع العقيدة والانتفاع العميق بثقافات العصر. لأن الصاحب بعيد عن العنصرية على الرغم من عجميته ومن ثم فهو بعيد عن الشعبوية، بل هو يكرهها أشد الكراهية⁽⁹⁷⁾.

يقول بديع الزمان الهمذاني⁽⁹⁸⁾: كنت عند الصاحب بن عباد فأتاه رجل بقصيدة يفضل فيها العجم على العرب ويقول:

(97) يروى عنه في ذلك قوله مخاطباً رجلاً يتعصب للعجم ويعيب العرب بأكل الحيات:
يا عائب الأعراب من جهله
لأكلها الحيات في الطعم
فالعجم طول الليل حياتهم
تنساب في الأخت وفي الأم

انظر: آل ياسين، الصاحب بن عباد، بغداد 1957، ص 65-66.

(98) م. ن، ص 65-66.

فلست بتارك إيوان كسرى
وضب بالفلا ساع وذئب
إذا ذبحوا فذلك يوم عيد
يسلون السيوف برأس ضب
بأية رتبة قدمتموها
ألا لو لم يكن للفرس إلا
لكان لهم بذلك خير عز
فلما بلغ إلى هنا قال له الصاحب: قدك، ثم اشرأب ينظر إلى الزوايا وأطراف
القوم فلم يرني وكنت في زاوية من زوايا البيت فقال: أين أبو الفضل؟ فوثبت وبست
الأرض بين يديه فقال: أجب عن ثلاثتك. قلت وما هي؟ قال: أدبك ونسبك
ومذهبك. فقلت: ولا مهلة للقول إلا بما تسمع:

أراك على شفا خطر مهول
طلبت على مكارمنا دليلاً
ألسنا الضاربين جزى عليكم
متى فرع المنابر فارسي
متى علقت - وأنت بهم زعيم -
فخرت بملء ماضغتيك فخراً
وحققك إن تبارينا بكسرى
فخرت بنحو ملبوس وأكل
تفاخرهن في خد أسيل
فأمجد من أبيك إذا أثرنا
قال: فلما أجبته بهذه الأبيات نظر الصاحب بن عباد إلى الرجل فقال: كيف
ترى؟ قال: لو سمعت به ما صدقت. قال: فإذا جازتلك إن وجدتك بعدها في
مملكتي أمرت بضرب عنقك. ثم قال: لا ترون رجلاً يفضل العجم على العرب إلا
وفيه عرق من المجوسية يرجع إليها⁽⁹⁹⁾.

(99) محمد حسن آل ياسين، الصاحب بن عباد، ص 65-66 نقلاً عن معاهد التنصيص لعبد
الرحيم العباسي، ج 2، بولاق/مصر 1274هـ، ص 155.

وينبغي أن نتذكر هنا أن الشعوبية لم تكن نزعة فارسية عامة بقدر ما كانت نزعة الفئات القومية المتطرفة التي كان يوذيتها - فيما كان يوذيتها - أن تعيش الطابع العربي الذي يقتضيه الإسلام بالضرورة في كل أفق يمتد برسالة الإسلام إليه، فتنفس بالنبذ والاحتقار. ومن هنا كان المؤمنون حقاً من مسلمة الفرس يحاربون هذه النزعة في نفوسهم أولاً وفي غيرهم كلما استطاعوا سبيلاً إلى ذلك. وتأييداً لهذه الحقيقة يجيء في ديباجة «المفصل» للزمخشري:

(اللَّهُ أحمد على أن جعلني من علماء العربية وجبلني على الغضب للعرب والعصية وأبى لي أن أنفرد عن صميمهم وأمتاز وأنضوي إلى لفيف الشعوبية وأنحاز، وعصمني من مذهبهم الذي لم يجد عليهم إلا الرشق بالسنة اللاعنين والشق بأسنة الطاعنين)⁽¹⁰⁰⁾

ويبقى أن الصاحب كان يتميز بموسوعية تستوعب جملة ما كان يشيع في عصره من ثقافات. ومن هنا يجيء اتصاله بالجانب العاطفي من العقيدة منطقياً حتى يظن أحياناً أنه يجنح إلى الاعتزال أو يعتنقه. والواقع أن الصاحب على الرغم من اتصاله بهذا الجانب - وذلك طبيعي فيمن يكون على غراره - قد اتصل بالجانب الفكري من العقيدة واحتك بموضوع الغدير بخاصة، ولكنه ظل يحتفظ في حديثه بما يشبه أن يكون كياسة:

لم يعلموا أن الوصي هو الذي حكم الغدير له على الأصحاب
ويا غدير انبسط لتسمعهم
من كنت مولاه فهو مولاه
فقلت من صار للإسلام خير ولي⁽¹⁰¹⁾
وفي ظل الحمدانيين تطرد الظاهرة بغير استثناء ويوشك أبو فراس - وهو أكبر أمثلتها فيما نظن - أن ينصرف إلى جدل العاطفة إلا إذا اقتضت مناسبة كثناء الحسين مثلاً أن يستطرد إلى جوانب مضيئة من تاريخ علي في الجهاد ثم إلى ما كان من نص على حقه يوم الغدير يعاتب أبو فراس على تناسيه عتاباً، ولا يكون منه في الجانب الفكري من العقيدة أكثر من هذا:

(100) الدكتور مصطفى جواد وجماعة، الأساس في تاريخ الأدب العربي، هامش رقم 1، ج 2، ص 136؛ وابن يعيش، شرح المفصل، ج 1، إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة، شرح خطبة الكتاب.

(101) محمد حسن آل ياسين، الصاحب بن عباد: حياته وأدبه، مذهب الصاحب، ص 69-86.

يوم بعين الله كان وإنما
 يوم عليه تغيرت شمس الضحى
 لا عذر فيه لمهجة لم تنفطر
 تباً لقوم تابعوا أهواءهم
 أتراهم لم يسمعوا ما خصه
 إذ قال يوم غدير خم معلناً
 من كان أول من جنى القرآن من
 من عاضد المختار من دون الوري
 من بات فوق فراشه متنكراً
 أظننتم أن تقتلوا أولاده
 يا رب إنني مهتد بهداهم
 أهوى الذي يهوى النبي وآله
 ويلاحظ أن أبا فراس يحاول في جدل العاطفة أن يضع العباسيين والعلويين في
 مفارقة كبيرة ليسلم له بعد ذلك دليل منطقي قوي في وجهة ما يعتنقه من مذهب
 التشيع:

يملي لظلم الظالمين الله
 وبكت دماً مما رآته سماه
 أو ذي بكاء لم تفض عيناه
 فيما يسوؤهم غداً عقباه
 منه النبي من المقال إياه
 من كنت مولاه فلذا مولاه
 لفظ النبي ونطقه إياه
 من آزر المختار من آخاه
 لما أظل فراشه أعداه
 ويظلكم يوم المعاد لواه
 لا أهتدي يوم الهدى بسواه
 أبداً وأشنا كل من يشناه⁽¹⁰²⁾

لا تدعوا ملكها ملاكها العجم
 وغيركم أمر فيهن محتكم
 وفي الخلاف عليكم يخفق العلم
 عن فتية بيعهم يوم الهياج دم»
 يوم السؤال وعلامين إن علموا
 ولا يضيعون حكم الله إن حكموا
 ومن بيوتكم الأوتار والنغم
 شيخ المغنين إبراهيم أم لهم
 عليهم ذو المعالي أم عليكم⁽¹⁰³⁾

أبلغ لديك بني العباس مالكة
 أي المفاخر أمست في منابرهم
 وهل يزيدكم من مفخر علم
 يا باعة الخمر كفوا عن مفاخرهم
 خلوا الفخار لعمالين أن سئلوا
 لا يغضبون لغير الله إن غضبوا
 تبدو التلاوة من أبياتهم أبداً
 منكم عليّة أم منهم وكان لكم
 أم من تشاد له الألحان سائرة

(102) الدكتور مصطفى الشكعة، فنون الشعر في مجتمع الحمدانيين، القاهرة 1958، ص 293-294.

(103) إبراهيم هو إبراهيم بن المهدي آخر الرشيد كان معتباً. عليهم: علي الرضا. عليكم: الخليفة المكثفي بالله. م. ن، ص 299.

وحيث كان يظن أن تشييع الحمدانيين من تشييع العاطفة لا من تشييع العقيدة⁽¹⁰⁴⁾ كانت حتمية التناسق بين عمق الثقافة والاتجاه العاطفي في أدب الشيعة هي التي تخفى على ما يبدو.

والواقع أن ما كان يتوافر في بلاط الحمدانيين من ثقافات - ولم يكن بلاط العباسيين خيراً منه حتى في أزهى عصوره - كان جديراً بأن يوقر لأدب الشيعة بخاصة انفتاحاً على كل رأي ومن ثم نزوعاً إلى الجانب العاطفي من العقيدة. ويخيل إلينا أن أبا فراس ليس وحده مثلاً لهذا الانفتاح وإنما يوشك أن يكون عاماً في جملة الأدب الشيعي لهذه الفترة وفي ظل هذا الحكم. ويلاحظ هذا بوضوح في «حسينيات» كشاجم، والخالدي، والسري الرفاء، والصنوبري كما يلاحظ في «مدائحهم» لأهل البيت وأهائجهم لخصومهم⁽¹⁰⁵⁾.

وعلى الرغم من أننا لا نميل إلى أن المتنبّي ممن يعتنقون التشيع أو يؤثرونه على غيره من المذاهب، فإن ما يروى له⁽¹⁰⁶⁾ في هذا الصدد إذا جاز أن يدل على تشييعه، لا يخرج على صورة الأدب الشيعي العامة خلال هذه الفترة من تاريخ الحمدانيين وهي فترة تعميق في الفكر والحضارة على حين كانت له في ظل هؤلاء فرصة تنديد: وتركت مدحي للوصي تعتداً إذ كان نوراً مستطياً شاملاً وإذا استطال الشيء قام بنقيضه وصفات ضوء الشمس تذهب باطلاً⁽¹⁰⁷⁾ ومثل ما يروى للمتنبّي يروى كذلك للمعري وسرعان ما يسلكه الشيعة في مذهبهم! ونحن نشك في نسبتها إليه لأن فيها ملامح أسطورة وليس من طبع المعري أن يؤمن بالأساطير وإذا جاز أن يكون للأبيات واقع لا يمكن التشكك فيه فنحن نرجح أنها ترد للسخرية، وتلك خصيصة تلمح في كثير من آراء المعري، ولعلها تلمح في جملة الوقائع التي تنطوي عليها رسالة الغفران:

وعلى الأفق من دماء الشهداء علي ونجله شاهدان
فهما في أواخر الليل فجران وفي أولياته شفقان
ثبّتا في قميصه ليجيء الحشر مستعدياً إلى الرحمن

(104) م. ن، ص 80.

(105) فنون الشعر في مجتمع الحمدانيين، ص 288-296.

(106) اليازجي، مقدمة العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب، ج 1، 1964، ص 22.

(107) تعود الشيعة أن يتبنوا كل شاعر يلمح ولو من بعيد لرأي الشيعة أو لتاريخهم الدامي.

يا ابن مستعرض الصفوف بيدر ومبيد الصفوف في غطفان
أحد الخمسة الذين هم الأغراض في كل منطق والمعماني
والشخص الذي خلق ضياء قبل خلق المريخ والميزان
قبل أن تخلق السماوات أو تؤمر أفلاكهن بالدوران
ويحسب الشيعة أن المعري يؤمن حقاً بأن (أهل البيت أمثلة قدسية تسمو على كل
من على الأرض!! ويتسع إيمانه بهم فينتزع منهم أشخاصاً تحيط بهم هالات نور قد
سبقوا الكائنات كلها في حقل الوجود قبل أن تخلق السماء وأفلاكها وكواكبها وقبل
أن تنتظم بمداراتها وقبل أن تخضع لنظامها)⁽¹⁰⁸⁾ على حين لا يأتى المعري بغير
العقل:

- كذب الظن لا إمام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء
- أيها الغراني خصصت بعقل فاسألنه فكل عقل نبي⁽¹⁰⁹⁾
وواضح أن هذا الذي ينسب للمعري يذكر بغلو ابن أبي الحديد⁽¹¹⁰⁾ والحسن بن
هاني⁽¹¹¹⁾ الذي يقع فيما بعد متجاوزاً حدود المعقول مما يشبه أن يكون كفوفاً لولا
ضرورة تأويله وذلك في آثار الذين عرفوا بالاعتدال من خلال ما ناقشوه من عقائد
الغلاة على الأقل!!

وعلى كل فنحن هنا أيضاً بصدد الجانب العاطفي من الرأي الشيعي لأننا بين يدي
مدح يطغى فيه منطق العاطفة على منطق العقل، وذلك يظل بعيداً عن جدل العقيدة.
ومع ذلك فنحن نؤثر ألا نعد هذا من أدب الشيعة حتى الذي يمكن فيه التأويل،

(108) الأدب في ظل الشيع، ص 116-117.

(109) عمر فروخ، المعري، سلسلة أعلام الفكر العربي، ط 1، 1960، ص 3.

(110) هو عبد الحميد بن هبة الله المدائني الفقيه الشاعر الملقب عز الدين ولد في المدائن وتوفي
في بغداد 655هـ. من عينته التي يمدح بها الإمام علياً:

ما العالم العلوي إلا تربة فيها لجثتك الشريفة مضجع
والله لولا حيدر ما كانت الدنيا ولا جمع البرية مجمع

(111) هو أبو القاسم محمد بن هاني الأزدي أشهر شعراء الأندلس 326-362هـ انتقل إلى
المغرب لرميه بالزندقة واتصل بالمعز لدين الله ونعم في جواره يعيش رغد وهناءة، ومن
مدائحه فيه:

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار

وإنما هو من أدب الغلو. ويتبغى أن يظل ماثلاً في الأذهان أن هناك فرقاً بين ما يبقى في حدود المبادئ الإسلامية العامة وما يتجاوزها من العقائد! وحتى في ظل السلاجقة لم تعد ظاهرة التناسق تطبيقاً لها في الأدب الشيعي وبالرغم من التحدي الكبير الذي يجابه الشيعة به في هذا العصر على مستوى السياسة⁽¹¹²⁾ يلاحظ أن الظاهرة تبقى بغير استثناءات كبيرة كلما توافر ارتفاع عميق بتطورات الثقافة. فالطغراني مثلاً وكان واسع المعرفة مبرزاً في مختلف فنونها⁽¹¹³⁾ لا يتجاوز موضوع العقيدة في شعره خواطر المدح أو الرثاء أو ما يشبه أن يكون نقداً سياسياً.

وإذا تولى آل أحمد مسلم قتلوه أو سموه بالإلحاد
هذا هو الداء العمياء بمثله ضلت حلوم حواضر وبنوادي
لم يحفظوا حق النبي محمد في آله وآله بالمرصاد
وحتى ما يحسه ابن الجوزي غلواً في تشييع الحصفكي يلاحظ أنه من الإعجاب الشديد الذي يحمل طابع التوتر:

وسائل عن حب أهل البيت هل أقر إعلاناً به أم أجدد
هيئات ممزوج بلحمي ودمي حبهم وهو الهوى والرشد
فإنهم أئمتي وساداتي وإن ليحاني معشر وفندوا
قوم أنى ذكرهم في «هل أتى» ما شك في ذلك إلا ملحد
ولعل ما يرد في رثاء الحسين من أدب هذه الفترة يجيء هو الآخر بعيداً عن
سورات الغضب وتلك ظاهرة انفتاح عميق على ثقافات العصر ترافقها خواطر تتميز
برزانة المنطق في الغالب⁽¹¹⁴⁾.

فجدي وهو عنيسة بن صخر بريء من يزيد ومن زياد
ثم يكون ما يكون من غزو المغول لبلاد العرب فلا يعود للكلمة مدلول واضح
يصح أن يُنطلق منه إلى رأي من الآراء. وتعتمد الروح المغولية بعد ذلك في تاريخ

(112) لقد اتهم الطغراني فعلاً بالإلحاد وقتل. الزركلي، الأعلام، ج 1، مصر 1956، ص 255.

(113) الدكتور علي جواد الطاهر، الشعر العربي في العراق وبلاد العجم في العصر السلجوقي، ج 2، ص 102.

(114) من قصيدة في رثاء الحسين للأبيوردي. الدكتور علي جواد الطاهر، الشعر العربي في العراق وبلاد العجم، ج 2، بغداد 1961، ص 81.

العثمانيين الطويل فلا يكون للعرب حياة أدبية إلا على نحو ما يكون أدب القرائح الجافة والعقول الخاملة. ويظل هذا الليل يغمر بسواده عالم العرب حتى يكون فجر النهضة الحديثة. وتعود الحياة الأدبية تزدهر مرة أخرى ويعود الشيعة يسهمون فيها بأدب يحمل طابع نظر جديد في صلة العقيدة بالأدب يلخ على أن تكون صلة الروح لا صلة الشكل.

والخلاصة أن ما يقع في موضوع الأدب الشيعي من تطور خلال التاريخ السياسي الطويل الذي كان يعيشه الشيعة اضطهاداً رهيباً في الغالب، شديد الصلة بعمق الثقافة من جهة وبالقدرة على الاستيعاب من جهة أخرى. فحيثما تتوافر ثقافة عميقة واستيعاب لها بغير تحدٍ كبير على مستوى العقيدة يتم انصراف عن مجابهة عقيدة إلى مجابهة سياسة، ويتم انصراف عن موضوع يقع في نطاق الفكر إلى موضوع يقع في نطاق العاطفة. فإذا جاز أن يكون لهذه الظاهرة استثناءات فقد كانت أسبابها أبدأ واضحة. ولعلنا لم نبعد عن واقع هذه الأسباب حين تلمسناها للحميري في «سيكولوجيته» ولمهيار في «شعوبيته».

وينبغي أن يكون واضحاً في الذهن أن ما يقع من تحدي العقيدة الشيعية أيام العباسيين لم يكن على مستوى أصلها الكبير. ومن هنا لم يكن جديراً بأن يثير جدل عقائد واسعاً. ولعل كل ما استطاع أن يثيره من جدل لم يتجاوز «هوية الورثة» وحتى هذه الفلذة الصغيرة من نظرية «الحق الهاشمي» استنفدت أغراضها على لسان مروان بن أبي حفصة ومحمد بن يحيى التغلبي كما مرّ.

وحيثما نكون في صدد استعراض سريع لأدب الشيعة على جبهة عريضة من السنين، يكون من المقبول أن نُفّلت استثناءات كثيرة لما يلاحظ من ظاهرة التناسق بين طبيعة الموضوع وطبيعة الثقافة بعيداً عن التحدي الكبير للعقيدة. ولكنها تظل استثناءات عاجزة عن أن تقلق الظاهرة لأنها فيما نعتقد جديرة بأن تُربط أبدأ بمبررات. يضاف إلى هذا أن النثر الشيعي لم يكن على مستوى الشعر لا في جدل الرأي ولا في جدل العاطفة منذ انحسر مد الثورات العلوية وانطوى الأئمة على أنفسهم حفاظاً على بقايا دماء لم تكن أريقت بعداً!

وطبيعي في مثل هذه الظروف أن يعود النثر بغير وظيفة لأنه يعود بغير مناسبة احتكاك بالناس في حياتهم العامة...

2 - مضمون الأدب الشيعي وتطوره

والمضمون في أدب الشيعة كان يتطور تبعاً لتطور الموضوع. فحيثما يشتد الاهتمام بجدل العقيدة يشتد الاهتمام بالمضمون الفكري، ولقد كان يتم ذلك غالباً، في ظل ما كان يشيع من ثقافات نقلية⁽¹¹⁵⁾ وهي ثقافات تغري بالجدل لأنها تنطلق فيه من مسلمات، لكأن هناك في وجهة النظر، خطأ واحداً أو صواباً واحداً، لا خطأ من وجه وصواباً من وجه. وحيثما يشتد الاهتمام بجدل العاطفة يشتد الاهتمام بالمضمون الوجداني، ولقد كان هذا يتم غالباً في ظل ما كان يشيع من ثقافات عقلية عميقة، وهي ثقافات كان منطقتها أن الحقيقة «هرمية الجوانب» وأن جانباً واحداً لا يمثل إلا جزءاً منها⁽¹¹⁶⁾. وما كان يقع من جدل في العقائد بعيداً عن هذه الحقيقة كان ينتهي دائماً إلى (تكافؤ الأدلة)⁽¹¹⁷⁾ أي أنه كان لا ينتهي...!

ويبدو أن الذين امتهنوا الأدب الشيعي ممن يتوفرون على هذه الثقافات كانوا في جملتهم أقرب إلى وعي هذا المنطق والانتفاع به في حياتهم الأدبية، ومن هنا فضلوا جدل العاطفة لأنه أقدر على الإقناع. وحتى حين كانوا يتصلون بجدل العقيدة - ولم يقع هذا إلا نادراً - فقد كان يلاحظ أنهم يجادلون بكياسة لكأنهم يستوحون في ذلك حقيقة التكافؤ في الأدلة!!!

والواقع أن هذا المضمون يستقل على عهد علي بطابع البساطة التي تميّزت بها هذه الفترة في الطبع والأوضاع والحياة⁽¹¹⁸⁾. ومن هنا لا يستطيع حجر بن عدي أن يمدح الإمام علياً يوم الجمل بأكثر من أن يقول:

يا ربنا سلم لنا علياً	سلم لنا المبارك المضيأ
المؤمن الموحد التقيا	لا خطل الرأي ولا غويأ
بل هادياً موفقاً مهديأ	واحفظه ربي واحفظ النبيأ
فيه فقد كان له وليأ	ثم ارتضاه بعده وصيأ ⁽¹¹⁹⁾

(115) هي التي يعتمد فيها على النقل: كالحديث والتاريخ والتفسير واللغة... إلخ.

(116) الدكتور علي الوردي، مقلعة لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، 1969، ص 5.

(117) م. ن، ص 135.

(118) عبد الله نعمة، الأدب في ظل التشيع، ص 96.

(119) م. ن، ص 10؛ ومحمد سيد كيلاني، أثر التشيع في الأدب العربي، وعنده أن البيتين

الأخيرين مضافان، ص 85.

وتتضح في الأبيات «أخلاقية» المضمون على مستوى المثل الإسلامية العليا. ولم يكن بوسع الفترة من الناحية الثقافية أن تتحمل مضموناً أبعد عن هذه السذاجة. أما مضمون «النهج» فهو استثناء كبير ربما ربط بظروف علي وامتيازاته العقلية. ولعلنا نستطيع أن نوسع ذلك إلى مضمون الأئمة قبل أن يعاشوا فترات التطلع الثقافي على الأقل!! وإذا كنا نذهب في «النهج» هذا المذهب فليس معنى ذلك أننا نقر كل مضامينه الثقافية منسوبة إلى علي ولكننا لا نستبعد أن يكون بعض هذه المضامين سابقاً لعصره إيماناً بقدرة النبوغ على أن يتخطى حدود زمانه⁽¹²⁰⁾.

ولكن إلى أي مدى يمكن أن يتسبب النهج لعلني؟

لقد كان هناك دائماً مبررات شك في «نهج البلاغة» على معنى أن جميع ما فيه منسوب إلى وجه الصحة إلى علي بن أبي طالب. أما ما يرد من أحكام جزماً بصحة النسبة وهو ما نلاحظه مثلاً عند ابن أبي الحديد⁽¹²¹⁾ أو جزماً بكذبها وهو ما نلاحظه مثلاً عند الذهبي⁽¹²²⁾ وابن خلكان⁽¹²³⁾ فتعميمات تحمل طابع الذاتية.

ولعل مما يدعو إلى التشكك أن الرضي كان يجمع مادة النهج وراء مئات السنين من أفواه الرواة غالباً. ومن البداهة أن يكون بعض العبث على الأقل قد امتد إليها وكانت لذلك سابقة في حديث الرسول نفسه! علماً بأن الأحاديث قد جمعت في وقت مبكر بينما تراخى زمن بعيد على آثار علي قبل جمعها مما يسّر عوامل كثيرة للاختلاق والانتحال⁽¹²⁴⁾.

ثم كان يعزّز من هذا الشك أن الرضي في نهاية جمعه لمادة النهج يصرّح بأنه:

(120) «Les grands écrivains dont nous allons étudier les œuvres avaient reçu en partage ce don merveilleux par exemple le germe qui pourrait donner une définition satisfaisante de cette faculté qui éleva un homme au-dessus de ses contemporains et assure une vie immortelle aux productions de son esprit». (La poésie: par Paul Albert) méditation, 1893, p. 15.

(121) محمد سيد كيلاني، أثر التشيع في الأدب العربي، ص 56.

(122) خليل هندأوي، الإمام علي من خلال نهج البلاغة، ص 199.

(123) محمود مصطفى، الأدب العربي وتاريخه، ج 1، ط 2، 1937، ص 65.

(124) مع الإمام علي من خلال نهج البلاغة، ص 207.

«قرّر العزم على تفضيل أوراق من البياض في آخر كل باب من الأبواب ليكون لاقتناص الشارد واستلحاق الوارد»⁽¹²⁵⁾.

وحين يقرّر ابن أبي الحديد أن النسخة التي اعتمدها كانت أتم نسخة وأنها مشتملة على زيادات تخلو عنها أكثر النسخ المعهودة نكون قد انتهينا انتهاءً طبيعياً إلى شبهات وشكوك⁽¹²⁶⁾.

ولعل ما عرف به الشريف من نقاء السيرة وبعد عن التعصب يصرف عن اتهامه «بأنه يدس في النهج شيئاً من كلامه أو يتعمد أن يدس فيه كلاماً يعرف على وجه القطع أنه ليس لعلي». ولكن الذي يلاحظ أن الشريف «وكانت غايته في الجمع هي تفضيل الأنصح والأبلغ لم يكن يهتم كثيراً في محاكمة النصوص وكانت طريقته في الجمع تقوم على التوسع في النسبة»⁽¹²⁷⁾.

ولعل من أمثلة هذه الطريقة «أن الجاحظ يورد في البيان خطبة لمعاوية ويتشكك فيها ذاهباً إلى أنها بكلام علي أشبه فيدرجها الرضي في النهج اعتماداً على تشكك الجاحظ وهو في رأيه ناقد بصير. غير أن الجاحظ يورد في البيان خطبة أخرى لقطري بن الفجاءة فيجعلها الشريف في النهج لعلي دون أن يثق هذه المرة برواية من سماه ناقداً بصيراً»⁽¹²⁸⁾.

ومهما يكن من أمر فقد كانت هذه الطريقة فيما يبدو باعثاً على أن يعاد النظر في مادة النهج لتمحيصها في ضوء المقاييس النقدية وتمييز الصحيح منها من المنحول. ولعل الذي انتهى إليه هذا التمحيص - وكان يتم في نطاق بشري - لا يتجاوز الملاحظات التالية:

1 - غلبة الصنعة أحياناً على بعض الأقوال والخطب

والواقع أن العصر - أي عصر - يآلف في العادة صوراً من الكلام يتعذر على النقد أن يسلم بمبدأ الخروج عليها. ولم يكن عصر علي يآلف زخرفة اللفظ أو المعنى.

(125) نهج البلاغة، شرح الإمام محمد عبده، ج 4، 1954، ص 209-210.

(126) خليل هندائي، مع الإمام علي من خلال نهج البلاغة، ص 188.

(127) الدكتور إحسان عباس، الشريف الرضي، بيروت 1959، ص 52-54.

(128) م. ن، ص 53.

والإصرار على أن ذلك ليس بمستكثر من إمام الخطابة بعيد عن أن يكون انتصاراً لبلاغية الصورة الحية بقدر ما يبدو انتصاراً لبلاغية «التحنيط» إذا صح التعبير!! ويلاحظ أن ابن أبي الحديد ومن ينحو نحوه في الدفاع عن تصنيع النهج ينطلقون من نظرتهم إليه في عصورهم المتأخرة وكانت فيما يبدو نظرة إعجاب بالغ⁽¹²⁹⁾.

2 - غرابة بعض الموضوعات في النهج

ومن أمثلة ذلك ما كان بعيداً عن روح العصر من موضوع الحيوان: كالطاووس والخفاش والنملة. وهو موضوع «لم يصبح محكاً للبراعة البيانية إلا عندما اشتدت حركة الاعتزال»⁽¹³⁰⁾.

والحق أن الاعتراض ينبغي أن ينصب على طريقة المعالجة لا على الموضوع فقد ورد منه شيء كثير في الجاهلية، أما الدقة فهي الصفة التي لم تعرف في نثر ذلك العصر، هذا إلى أن علياً لم يكن له متسع في حياته السياسية المنفعلة لمعالجة هذه الموضوعات⁽¹³¹⁾.

ولعل من أمثلة الموضوع الغريب عن عصر النهج ما يلاحظ في بعض الخطب من وصف الله مثلاً مستغرقاً جملة مصطلحات كلامية وفلسفية لم يكن للإيمان البسيط عهد بها يومذاك⁽¹³²⁾. (وكمال الإخلاص نفي الصفات عنه بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حده، ومن حده فقد عدّه، ومن قال علام فقد أخلى منه، كائن لا عن حدث، ووجود لا عن عبث...)⁽¹³³⁾.

(129) الغريب أن ابن أبي الحديد وهو يناقش رسالة أبي حيان التوجيدي التي يقال: إنه أنشأها على لسان أبي بكر وعمر اعتمد في إثبات انتحالها على ظهور الصنعة فيها فقال: وأين أبو بكر وعمر من البديع وصناعة المحدثين؟ الدكتور إحسان عباس، الشريف الرضي، ص 55.

(130) م. ن، ص 56؛ ومحمد سيد كيلاني، أثر التشيع في الأدب العربي، ص 58-59.

(131) خليل هندأوي، مع الإمام علي من خلال نهج البلاغة، ص 200-201.

(132) م. ن، ص 201.

(133) م. ن، ص 201-202؛ أثر التشيع في الأدب العربي، ص 59.

3 - التحامل على الصحابة

وقد وجد أن في النهج تحاملاً على الصحابة كانت قد انطوت عليه خطبة تعرف بالشيئية⁽¹³⁴⁾ وحسب المتقدمون أن ذلك لا يعقل صدوره من علي لما كان في صلته بهم من عمق اللقاء على صحة الأسلوب في قيادة الأمة، وهو أسلوب التضحية بالحطام في الطريق إلى أنقى صورة للعقيدة..

وقد ظل احتمال كونها مدسوسة على الإمام قائماً حتى بعد أن أثبت ابن أبي الحديد نسبتها إلى علي في غير النهج⁽¹³⁵⁾.

ويجد هذا التحامل عند بعض الباحثين تفسيره في أن الخلافة فاتت علياً في أول أمرها فلما صارت إليه كانت الأمور قد اضطربت والنفوس قد تدابرت فلم يتحقق غرضه من الإصلاح⁽¹³⁶⁾ فلا يستبعد أن يكون علي قد أسف على حرمانه الخلافة أيام كان يستطيع أن ينفذ. ومن هنا يستباح له أن يقول: «أما والله لقد تقمصها فلان وإنه ليعلم أن محلي منها محل القطب من الرحي» وفي تأخر علي عن مبايعة الصديق ما يساعد علي أن علياً يستجيز أن يقول هذه الكلمة. ثم هو يقول: «حتى مضى الأول لسبيله فأدلى بها إلى فلان بعده فيا عجباً بينا هو يستقبلها في حياته إذ عقدها لآخر بعد وفاته (لشد ما تشظرا ضرعيها)». وهنا يلاحظ اتهام صريح بأن الخليفين قد تقاسما النفع في تولي أمر المسلمين. ولا يبعد أن تكون هذه الجملة مقحمة بين الكلام بدليل أن ما بعدها معطوف بالفاء على ما قبلها وهي لا تسمح بمثل هذا الاعتراض⁽¹³⁷⁾.

ويجد هذا التحامل تفسيراً آخر هو أن علياً مع حرصه الذي ظهر في أمانته ومشورته حيث يرجع إليه هؤلاء الصحابة وفيهم عمر وعثمان فإن هذا لا يمنع أن

(134) يقول فيها: إنها شقشقة هدرت ثم قرت. وتعرف كذلك بالمقمصة لقوله: لقد تقمصها فلان.

نهج البلاغة، شرح محمد عبده، ج 1، هامش 3، بيروت 1954، ص 40.

(135) محمود مصطفى، الأدب العربي وتاريخه، ج 1، ص 69.

(136) ومن هنا يرد في الخطبة:

شنان ما يومي على كورها ويوم حيان أخي جابر

(137) نهج البلاغة، شرح الإمام محمد عبده، والجملة المعطوفة هي (فسيرها في حوزة

خشاء...) وعلى هذا يكون الكلام: فيا عجباً بينا هو يستقبلها في حياته إذ عقدها لآخر

بعد وفاته لشد ما تشظرا ضرعيها... إلخ، ج 1، ص 42.

يقول الحق وأن ينفس عن وجدته بعدما رأى من الجفاء والإجحاف وهو في كل ما أورده في هذا الباب يتصل اتصالاً واقعياً بمنطق الحوادث ولا يخرج عن كونه كلاماً سياسياً فيه من شخصيته المنفعلة وغضبه الكامن الشيء الكبير. ولعل نصحه لمن مضى من الخلفاء لا يمنعه من أن ينقلهم ويعرض بهم⁽¹³⁸⁾.

4 - الإخبار بالمغيبات

ومما يثير الشك في نسبة النهج إلى علي ما يلاحظ في بعض الخطب من تنبؤات تقع فعلاً بعد عصر الإمام. والواقع أنه ليس بعيداً أن يقبل قول من قال بأن ذلك استنتاج القضايا الاجتماعية من مقدماتها وأسبابها لأن ما يتفق مع هذا يتقبله العقل ويدل على بصيرة نفاذة. وأما ما يرد فيه من ذكر الوقائع بالذات فهو من قبيل الإقحام فيما لا يفيد صاحبه من الناحية الأدبية شيئاً لأن قيمة السياسي الحق في أن يعالج من القضايا ما بين يديه لا أن يتنبأ عما سوف يكون وإذا أبقى إلا التنبؤ فليكن تنبؤه مرتبط بالأسباب بأسباب حاضرة.. وفي هذا الضوء يقبل التعميم ولا يقبل التخصيص⁽¹³⁹⁾.

وإذن فلا مانع من أن يعرض الإمام لفترة من الحكم فيسجل فيها ملاحظات عامة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالقدرة على استنتاج وقائع اجتماعية من مقدماتها وأسبابها. وإذا جاز أن يتيح الفهم السيكولوجي لشخصية الفرد تنبؤات سلوكية جاز أن يتيح مثل هذا الفهم مثل هذه التنبؤات للشخصية الجماعية كذلك، ومن هنا يبدو طبعياً أن تقع نبوءة بما سيحدث بعد الإمام خلال خطبة من خطب النهج:

(إلا أن أخوف الفتن عندي عليكم فتنة بني أمية فإنها فتنة عمياء مظلمة عمت خطتها وخصت بليتها، وأصاب البلاء من أبصر فيها وأخطأ البلاء من عمي عنها. وأيم الله لتجدن بني أمية لكم أرباب سوء بعدي كالناب الضروس تعذب⁽¹⁴⁰⁾ بفيها وتخبط بيدها وتزين برجلها⁽¹⁴¹⁾ وتمنع ذرها. لا يزالون بكم حتى لا يتركوا منكم إلا نافعاً لهم أو غير ضائر بهم. ولا يزال بلاؤهم حتى لا يكون انتصار أحدكم منهم إلا كانتصار العبد من ربه، والصاحب من مستصحبه. ترد عليكم فتنهم شوهاء مخشبة،

(138) مع الإمام علي من خلال نهج البلاغة، ص 205.

(139) م. ن، ص 203.

(140) تعذب: تعض.

(141) تزين: تضرب بثغرات رجلها عند الحلب.

وقطعاً جاهلية ليس فيها منار هدى ولا علم يرى... ثم يفرجها الله عنكم كتفريج الأديم بمن يسومهم خسفاً، ويسوقهم عنفاً ويسقيهم بكأس مصبرة⁽¹⁴²⁾ لا يعطيهم إلا السيف ولا يجلسهم إلا الخوف⁽¹⁴³⁾. فالنبوءة في الخطبة لا تتصل بوقائع خاصة وإنما تقرّر واقعاً سياسياً لبني أمية في تجربة حكم مقبلة تجرّهم إلى كارثة. ويلاحظ أن ذلك كله مبني في الأساس على خبرة بسلوكية الشخصية الأموية.

5 - الأفكار السامية في النهج

والشك في هذا مردود لأن علياً كان ممن فتح عينيه الواعيتين على الإسلام ودرج معه وتثقف به ووعى كلام الرسول وورث مناقبه⁽¹⁴⁴⁾.

ثم كان له بعد ذلك تجربة عريضة عميقة استطاع أن يحول معطياتها إلى ما يشبه أن يكون قواعد في مختلف جوانب الحياة. وكان أروع ما في هذه القواعد أنها تجمع إلى جمال الحقيقة جمال التعبير! ولعلنا مع الراشدين جميعاً - وربما يقع استثناء - نلاحظ هذه الظاهرة التي نلاحظها في علي. وبعبارة عن الامتياز البلاغي يلتقي الجميع على امتياز النبوغ. وكان في طوق النبوغ دائماً أن يسبق عصره حتى على معنى الإرهاص الذي لا يتجاوز الإمكان البشري إلى الخارقة⁽¹⁴⁵⁾.

ولقد كان في رأي ابن أبي الحديد أننا بين يدي نهج البلاغة نلاحظ دائماً «ماء واحداً ونفساً واحداً وأسلوباً واحداً» ولكن المؤرخ ظل يتهم بأنه يحاول أبداً أن يدفع

(142) الكأس المصبرة: المملوءة إلى رأسها.

(143) أثر التشيع في الأدب العربي، ص 57. ويلاحظ أن المؤلف يظن أمثال هذه التنبؤات مما يضحك في نهج البلاغة كأن النابيين لا يستطيعون أن يتوقعوا نتائج معينة من مقدمات معينة. وكان هذا ليس منهجاً معروفاً في الحياة الفكرية وكثيراً ما يضع القادة خططهم في هذا الضوء.

(144) مع الإمام علي من خلال نهج البلاغة، ص 205.

(145) ورد في المقال الأسبوعي لمحمد حسين هيكل ليوم الجمعة الموافق 5 تموز 1969م في العدد 214 من السنة الأولى لجريدة «النور» البغدادية: «ليس معنى ما أقول ألا نهتم بما يصدر عن العدو بل بالعكس فإننا يجب أن نرصد كل كلمة ونتابع كل فكرة لأن تلك وسيلتنا ليس إلى استنتاج خطط الحاضر فحسب وإنما إلى التنبؤ بنبات المستقبل أيضاً» وهذا التنبؤ هو الذي يلاحظ في نهج البلاغة على غير وجه التخصيص.

كل الشبهات التي تحوم حول النهج. «وأنه في هذا يحتكم إلى ذوقه الخاص، ومن يقرأ الخطب التي تثبت نسبتها للإمام علي يلحظ أنها تتميز بأسلوب قائم على الإيجاز الشديد والقوة المندفعة والحدة المنفعلة ونجد فيها استئنافاً كثيراً وتقطعاً لا يطول معه أمد النفس وتلويحاً يلحق كثيراً من أقواله بالأمثال الموجزة. بينما نجد في نوع آخر من الخطب تسلسلاً منطقياً وترابطاً بين أجزاء الجملة لا يتلاءم وطبيعة الرواية الشفهية وفي ضوء هذا لا يكون النهج نسقاً واحداً ونفساً واحداً»⁽¹⁴⁶⁾.

ويخيل إلينا هنا «أن الاعتراض على التسلسل المنطقي أقوم إذا أعدناه إلى أن طبيعة العصر نفسه لم تعرف مثل هذا التسلسل». أما أن يربط بعجز الرواية الشفهية عن توفيره فقد تقوى الرواية الشفهية عند بعض الأشخاص قوة الرواية القلمية عند البعض الآخر⁽¹⁴⁷⁾.

ومهما يكن من أمر فإن نهج البلاغة يظل في جملته وراء ما يظن أنه منحول فيه، كلام علي بن أبي طالب الذي يمكن أن نرتاح إليه ونعول عليه في دراسة (شخصية حية) كان لها أثرها في جانبها السياسي وفي جانبها الأدبي كما كان لها أثرها في طبع النشر الفني بطابع شخصي لا يزال أثره وتأثيره باقيين لمصاحبين للكتاب والحديث. وإذا صح ما يقال من «أن الأسلوب هو الرجل» فليس هناك من أسلوب أدل على صاحبه من نهج البلاغة⁽¹⁴⁸⁾.

والذي ينبغي أن يلاحظ في هذا الصدد أن «نهج البلاغة» في الرأي الشيعي ليس بمقطوع الصدور وشأنه شأن المراسيل من أقسام الحديث في أكثر ما يشتمل عليه ومن هنا فهو يعامل معاملتها وتلحق به أحكامها المعلومة عند علماء الحديث إلا ما تثبت حجته بتوثيق أسانيد خارج نطاق النهج⁽¹⁴⁹⁾.

(146) الدكتور إحسان عباس، الشريف الرضي، ص 57.

(147) مع الإمام علي من خلال نهج البلاغة، ص 203-204.

وتبقى طائفة من هذه الملاحظات التي تبعث على الشك في صحة ما ينسب من نهج البلاغة لعلي وجميعها يمكن أن ترد إلى صلب هذه الملاحظات أو تنفّر عنها.

(148) خليل هندراوي، مع الإمام علي من خلال نهج البلاغة، ص 208؛ ونور الدين يوسف نور

الدين، الشعراء الثلاثة، منشورات حمد، بيروت، ص 267.

(149) عبد الله نعمة، الأدب في ظل التشيع، ص 126.

ونؤثر أن يكون مثلنا لمضمون النهج أقرب إلى جدل السياسة فقد ظل مضمونه الفكري متهماً حتى على مستوى الفهم العميق بله مستوى المصطلحات وما يثيره من شكوك وشبهات.

يقول لمعاوية في بعض رسائله:

(وزعمت أنني لكل الخلفاء حسدت وعلى كلهم بغيت، فإن يكن ذلك كذلك فليس الجناية عليك فيكون العذر إليك، وتلك شكاة ظاهر عنك عارها⁽¹⁵⁰⁾. وقلت إنني كنت أقاد كما يقاد الجمل المخشوش⁽¹⁵¹⁾ حتى أبايع ولعمر الله لقد أردت أن تدم فمدحت وأن تفضح فافتضحت. وما على المسلم من غضاضة أن يكون مظلوماً، ما لم يكن شاكاً في دينه ولا مرتاباً بيقينه...

ثم ذكرت ما كان من أمري وأمر عثمان فلك أن تجاب على هذه لرحمك منه. فأينا كان أعدى له وأهدى إلى مقاتله؟ أمن بذل له نصرته فاستقده واستكفه؟ أم من استنصره فتراخى عنه وبث المنون إليه حتى أتى قدره عليه. كلا والله «لقد علم الله المعوقين منكم والقائلين لإخوانهم هلم إلينا ولا يأتون الناس إلا قليلاً». وما كنت لأعتذر من أنني كنت أنقم عليه أحداثاً فإن كان الذنب إليه إرشادي وهدايتي له فرب ملوم لا ذنب له وقد يستفيد الظنة المنتصح «وما أردت إلا الإصلاح ما استطعت، وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت»⁽¹⁵²⁾

وذكرت أن ليس لي ولأصحابي إلا السيف فلقد أضحكت بعد استعبار⁽¹⁵³⁾ متى ألفيت بني عبد المطلب عن الأعداء ناكلين، وبالسيف مخوفين «البث قليلاً يلحق

(150) شكاة: نقيصة. ظاهر من ظهر إذا صار ظهراً أي خلفاً والشطرة لأبي ذؤيب وأول البيت: وعيها الواشون أنني أحبها... وأحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، هامش رقم 1، ج 1، ص 454 ويرد البيت الأول على هذا النحو:

أبي القلب إلا أم عمرو فأصبحت تحرق ناري بالشكاة ونارها

(151) الخشاش: ما يدخل في عظم أنف البعير لينقاد.

(152) الظنة: التهمة. المنتصح: المبالغ في النصح لمن لا ينتصح. وصدور البيت: وكم سقت في آثاركم من نصيحة...

(153) الاستعبار: البكاء. فقله يبكي من جهة أنه إصرار على غير الحق ويضحك لتهديد من لا

الهيجا حمل»⁽¹⁵⁴⁾ فسيطلبك من تطلب ويقرب منك ما تستبعد، وأنا مرقل⁽¹⁵⁵⁾ نحوك في جحفل من المهاجرين والأنصار والتابعين لهم بإحسان شديد زحامهم، ساطع قتامهم⁽¹⁵⁶⁾ متسريلين سربال الموت أحب اللقاء إليهم لقاء ربهم. قد صحبتهم ذرية بلدية وسيوف هاشمية قد عرفت مواضع نصالها في أخيك وخالك وجدك وأهلك⁽¹⁵⁷⁾ وما هي من الظالمين ببيعد⁽¹⁵⁸⁾.

ويلاحظ بوضوح أن هذا الأسلوب في مناقشة التهم، يمكن أن يرد إلى معطيات الثقافة المنطقية التي شاعت في حياة المسلمين العقلية فيما بعد. وليس المنطق في واقعه أكثر من طاقة على الربط وهو خصيصة ذكاء. ولعل من أروع ما يقع في هذا الصدد أن يفيد الإمام في رد التهمة من «لوازم النتيجة» إذا صح التعبير، وتلك ظاهرة واضحة في منطق الرياضيات:

«فإن يكن ذلك كذلك، فليس الجناية عليك فيكون العذر إليك».

وأن يلمح ضعفاً في منطق الاتهام فيستغله لصالحه حتى يعود الذم مدحاً!! «وقلت أني كنت أقاد كما يقاد الحمل المشخوش حتى أبايع ولعمر الله لقد أردت أن تدم فمدحت!! وما على المسلم غضاضة أن يكون مظلوماً».

ثم إن وراء هذا كله حديثاً بغير فضول لعل الكلمة فيه تعطي أروع ما تطيقه في التعبير. فإذا أضيف إلى جميع ذلك مظاهر انتفاع بما كان يختص به الموهوبون يومئذ مما يمكن أن يسمّى على التجوز ثقافة العرب، وثقافة القرآن، كنا أمام حقيقة النبوغ الذي يتفوق على زمانه.

وإذا كان حجر بن عدي والشني وغيرهما ممن كانوا يتشيعون لعلي لم يستطيعوا أن يخرجوا بمضمونهم الساذج على فترتهم الساذجة، جرياً على طبائع الأمور، فقد اختلف الأمر كثيراً فيما بعد. ففي مديح الفرزدق لعلي بن الحسين خلال الحكم

(154) حمل: هو ابن بدر رجل من قشير أغير على إبله في الجاهلية فاستنقذها وقال: لبثت قليلاً يلحق الهيجا حمل لا بأس بالموت إذا الموت نزل فصار مثلاً يضرب للتهديد بالحرب.

(155) مرقل: مسرع.

(156) ساطع: منتشر. القتام: الغبار.

(157) حنظلة أخوه والوليد خاله وعتبة جدّه.

(158) نهج البلاغة، شرح الإمام محمد عبده، ج 3، بيروت 1954، ص 167-170.

الأموي تلاحظ ملامح ثقافة تتصل ببعض عقائد الشيعة في آل البيت وبذلك يتم اتساق بين تطور الفترة وما يرتبط بها من مظاهر الحياة الفكرية. وكانت لمديح الفرزدق مناسبة هي أن هشام بن عبد الملك حجَّ في خلافة الوليد أخيه ومعه رؤساء أهل الشام فجهد ليستلم الحجر الأسود فلم يقدر من ازدحام الناس فنصب له منبر فجلس عليه ينظر إلى الناس. وأقبل علي بن الحسين فطاف بالبيت فلما بلغ الحجر الأسود تنحى الناس كلهم وأخلوا له الحجر ليستلمه هيبه وإجلالاً له. فقال رجل لهشام: من هذا، أصلح الله الأمير قال: لا أعرفه وكان به عارفاً. ولكنه خاف أن يرغب فيه أهل الشام ويسمعوا منه فقال الفرزدق وكان لذلك كله حاضراً: أنا أعرفه ثم قال⁽¹⁵⁹⁾:

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته	والبيت يعرفه والحل والحرم
هذا ابن فاطمة إن كنت جاهله	بمجده أنبياء الله قد ختموا
وليس قولك من هذا بضائره	العرب تعرف من أنكرت والعجم
ما قال: لا قط إلا في تشهده	لولا التشهد كانت لاؤه نعم
يغضي حياء ويغضي من مهابته	فما يكلم إلا حين يبتسم
يكاد يمسكه عرفان راحته	ركن الحطيم إذا ما جاء يستلم
والله شرفه قدماً وعظيماً	جرى بذاك له في لوحه قلم
يشق ثوب الدجى عن نور غرته	كالشمس تنجاب عن إشراقها الظلم
من معشر حبههم دين وبغضهم	كفر وقربهم منجى ومعتصم
مقدم بعد ذكر الله ذكرهم	في كل بدء ومختوم به الكلم ⁽¹⁶⁰⁾

فحسبه هشام.

ثم إذا كانت ميمية الفرزدق لا تمثل تطوراً في مضمون الأدب الشيعي يدل على أنه يتسق مع تطور الفترة التاريخية التي يعاصرها لما يثار حولها من شك فإن هذا التطور يقع واضحاً في «هاشميات الكميث»: بخاتمكم غصباً تجوز أمورهم فلم أرَ غصباً مثله يتغصب

(159) الدكتور عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، ج 1، ص 662.

(160) الأدب في ظل التشيع، ص 102-103. ولقد كان يشك في نسبة هذه القصيدة للفرزدق

فبعض أبياتها ينسبها أبو الفرج إلى الحزين وأحياناً إلى داود بن سلم وعلى كل حال فنسبة

بعض أبيات القصيدة إلى غير الفرزدق لا يوجب الشك في مجموعها.

وجدنا لكم في آل حامييم آية⁽¹⁶¹⁾ وفي غيرها آياً وآياً تتابعت بحققكم أمست قريش تقودنا وقالوا ورثناها أبانا وأمنا يرون لهم فضلاً على الناس واجباً ولكن مواريث ابن أمنة الذي فدى لك موروثاً أبي وأبو أبي وتختلف الأموات غيرك كلهم يقولون لم يورث ولولا تراثه وعك ولخم والسكون وحمير ولا نتشلت عضويم منها يحابر وما كانت الأنصار فيها أذلة هم شهدوا بدمراً وخيبر بعدها فإن هي لم تصلح لحي سواهم وجلي أن أدبيات تدور حول حق أهل البيت في الخلافة. وهي تنطوي على حجج هذا الحق من القرآن الكريم **فوتلك طريقة وأصل في الاحتجاج تلقاء مسائل الاعتزال**⁽¹⁶⁵⁾.

تأولها منا تقي ومعرب لكم نصب فيها لذي الشك منصب وبالفذ منها والرديفين نركب⁽¹⁶²⁾ وما ورثتهم ذاك أم ولا أب سفاهاً وحق الهاشميين أوجب به دان شرقي لكم ومغرب نفسي، ونفسي بعد بالناس أطيّب ونعتب لو كنا على الحق نعتب لقد شركت فيه بكيل وأرحب وكندة والحيان بكر وتغلب وكان لعبد القيس عضو مؤرب⁽¹⁶³⁾ ولا غيباً عنها إذا الناس غيب ويوم حنين والدماء تصبب فإن ذوي القربى أحق وأقرب⁽¹⁶⁴⁾ هذا الحق من القرآن الكريم **فوتلك طريقة وأصل في الاحتجاج تلقاء مسائل الاعتزال**⁽¹⁶⁵⁾.

ثم يوسع الكميت هذا الاحتجاج إلى مسألة الوراثة فيذهب إلى أن الأمويين لا يملكون حقاً في ميراث الخلافة لأن صاحب الحق الأول هو النبي فهو الذي يورث، وبنو هاشم أولى بميراثه. ويسجل عليهم تناقضاً في الجمع بين ادعائهم ميراث الخلافة وأن النبي لا يورث!!

وعلى الزعم الأخير تكون الخلافة منطقياً حق الجميع ولا معنى لأن تظل قاصرة على قريش وإذا صح أنها ميراث بدليل اختصاص قريش بها وجب أن يتبع في ذلك

(161) الآية هي: ﴿قُلْ لَا أَشْتَكُرُ عَلَيْكُمْ إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾.

(162) أي بمعاوية ومن جاء بعده من الأمويين.

(163) مؤرب: تام. يحابر: بطن من مراد. انتشلت: أخذت.

(164) الدكتور شوقي ضيف، التطور والتجديد في الشعر الأموي، ط 1، 1952، ص 242-243.

(165) شوقي ضيف، التطور والتجديد في الشعر الأموي، ص 243.

قانون المواريث وأن يصار بها إلى أهلها الحقيقيين وهم بنو هاشم. وهكذا يتحول المضمون الشعري على يد الكميت إلى جدال صرف واحتجاج خالص⁽¹⁶⁶⁾.

وذلك مضمون جديد في الشعر الشيعي. ولا بد هنا من أن نلاحظ أن هذا التطور ينبغي أن يربط بطرق الاعتزال الجديدة في الاستدلال والحوار وما يشيع فيهما من نظر عقلي عميق في مطلع القرن الثاني⁽¹⁶⁷⁾. ويجب أن نتذكر فيما بعد أن هذا المضمون الجديد كان له تأثير واضح على شكله باعتبار أن القصيدة هنا لا تعود شعراً شيعياً بقدر ما تعود مقالة شيعية تكتب شعراً بدل أن تكتب نشراً على المؤلف في المقالات⁽¹⁶⁸⁾. ويذهب بعض مؤرخي الأدب إلى أن الكميت لا يكتب كل مقالة شيعية وإنما يكتب المقالة الزيدية المعتدلة:

أهوى علياً أمير المؤمنين ولا
أرضى بشتم أبي بكر ولا عمرا
ولا أقول وإن لم يعطيا فدكاً⁽¹⁶⁹⁾
بنت الرسول ولا ميراثه كفرا
اللَّه يعلم ماذا يأتيان به
يوم القيامة من عذر إذا اعتذرا⁽¹⁷⁰⁾
ويوم الدوح دوح غدير خُتم
أبان له الولاية لو أطيعا
ولكن الرجال تبايعوها
فلم أبلغ بهم لعناً ولكن
فلم أبلغ بهم لعناً ولكن
فصار بذاك أقربهم لعن
إلى جور وأحفظهم مضيعا
تناسوا حقه ويغوا عليه
بلا ترة وكان لهم قريبا

(166) م. ن، ص 244.

(167) الدكتور الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي، ص 507.

(168) التطور والتجديد في الشعر الأموي، ص 246.

(169) هي قرية بالحجاز، بينها وبين المدينة يومان أو ثلاثة صالح أهلها رسول الله على نصف مالهم وثمارها فكانت فيناً للرسول يضع ما يأتيه منها في أبناء السبيل. حتى إذا لحق بالرفيق الأعلى أرادت فاطمة أن تأخذها فأبى أبو بكر معتمداً على حديث: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» فغاضبت فاطمة حتى ماتت. واستمرت فدك في يد الخلفاء الراشدين إلى أن كان معاوية فأقطعها مروان بن الحكم فوهبها لابنائه. حتى كان عمر بن عبد العزيز فرقها إلى أبناء فاطمة ثم أخذت منهم بعده إلى أن ردها المأمون إليهم.

(170) التطور والتجديد في الشعر الأموي، ص 247؛ أدب السياسة في العصر الأموي، ص

515. وفيهما أن الكميت من خلال هذه الأبيات وغيرها يدل على نزعة اعتدال في تشيعه.

والذي يبدو أننا هنا أمام رأي آخر في الخلافة. فليس في الأبيات ما يدل على أن الكميّ يؤمن بإمامة المفضول مع وجود الأفضل، وليس فيها ما يدل على أنه يصحح خلافة الشيخين لمصلحة رأيها وقاعدة دينية اتبعاها! وحتى ما يظن أنه من أصول الزيدية في الأبيات وهو أن الكميّ لا يبلغ بمن تبايعوا ولاية الغدير حدود اللعن فإن الذي يخيّل إلينا أن هذا الأصل معتبر أيضاً عند من يؤمنون بالفاطميين من الإمامية. وقد سبق أن عرضنا لهذا في بحثنا عن عقائدهم. وربما استطعنا أن نوسّع هذه النظرة إلى الأبيات السابقة لنلاحظ أنه ليس فيها كذلك ما يميّزها بملامح زيدية، لأن احتجاز فلك وراء مبرر من الحديث أياً كان نصيبه من الصحة، لا يسوغ شتم رمزين كبيرين من رموز الدعوة الإسلامية بله تفكيرهما!! وما ينبغي أن يكون هذا من لوازم الزيدية وحدها إذا استثنينا الغلو وهو انحراف شديد بعيد عن الصورة الإسلامية للتشيع.

ويخيّل إلينا أن صلة الكميّ بعصر الاعتزال والزيدية وما كان في أدبه الشيعي مما يمكن أن يربط بهما من نظر عقلي جديد ومن ظلال لعقيدة الزيدية من حيث نظرتها إلى الخلافة هو الذي يغري برأي طريف في عقيدة الكميّ⁽¹⁷¹⁾!!

ومع الكميّ في مضمونه الذي ينتفع بثقافة العصر ويمثل نقلة من السداجة إلى التعقيد شاعر آخر ربما كان أقوى دلالة على التناسق الذي كان يقع بين مضمون الأدب الشيعي وفترته التي يعايشها، هو السيد الحميري. وكان مضمونه يلخ في جدل العقيدة على الاتصال بقصة الغدير⁽¹⁷²⁾ كان ما فيها من نص صريح على علي - في الرأي الشيعي على الأقل - هو الذي ينبغي أن يوضع دائماً في ضوء قوي:

عجبت من قوم أتوا أحمداً بخطة ليس لها موضع
قالوا له لو شئت أعلمتنا إلى من الغاية والمفزع

(171) من الغريب أن الدكتور الفاضل شوقي صيف يعرض لبيت واحد من العينة هو:
ويوم الدوح دوح غدير خم أبان له الولاية لو أطيعا
ثم يغفل بقية الأبيات ويقيسها على ما يقع في أبيات فلك قائلاً: «فهو يزعم كما تزعم الفرق الشيعية الأخرى أن رسول الله أوصى بالخلافة لعلي ولكنه لا ينتهي كما انتهوا إلى أن أبا بكر وعمر اغتصبا حقه بل يدع الأمر في ذلك لله». والأبيات لا تساعد على استنتاج هذا المعنى منها، بل ربما كانت صريحة في الدلالة على عكسه!!
انظر: التطور والتجديد في الشعر الأموي، ص 252.

(172) يتجاوز شعره في الغدير ثلاثين قصيدة ومقطوعة. شاعر العقيدة، ص 51.

إذا توفيت وفارقتنا
 فقلت لو أعلمتكم مفرعاً
 صنيع أهل العجل إذ فارقوا
 وفي الذي قال بيان لمن
 ثم أنته بعد ذا عزمة
 بلغ وإلا لم تكن مبلغاً
 فعندها قام النبي الذي
 يخطب مأموراً وفي كفه
 رافعها أكرم بكف الذي
 يقول والأملاك من حوله
 من كنت مولاه فهذا له
 ويلاحظ أن الحميري يبدأ فيذكر على سبيل التمهيد ما أثر عن الصحابة من تكرار السؤال على النبي عمن يخلفه من بعده وتخوف النبي من الإدلاء بشيء في هذا الموضوع خشية أن يصنعوا صنيع أهل العجل حين فارقوا وصي موسى. ثم يشير الحميري إلى آية نزلت - كما يقول جملة من المفسرين - لحدث النبي على ذلك⁽¹⁷³⁾ وتكون النتيجة أن يقع نص الغدير على النحو الذي تصوره الأبيات الخمسة الأخيرة⁽¹⁷⁴⁾.

ولعل أبرز ما يصل مضمون النص بالحياة العقلية في عصره هو فوق ما ينتفع به من التاريخ والحديث، هذه الوحدة المنطقية التي تربط بين أجزائه لكأن روح ما كان يشيع في الفترة من جدل الكلام هو الذي يصنع هذه الوحدة. ثم يقع بعد ذلك في شعر الحميري مما يتصل بعقيدته إشارة إلى حكم العقل بعصمة الإمام. وتلك عقيدة كان ينبغي أن ترافق بالضرورة حديث الغدير لأنها روح النظرية الشيعية في الإمامة:

ويختم إذ قال الإله بعزيمة
 وانصب أبا حسن لقومك إنه
 قم يا محمد في البرية فاخطب
 هاد وما بلغت إن لم تنصب

(173) سورة المائدة، الآية 67: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ مَا بَلِّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾.

(174) شاعر العقيدة، ص 48-50.

فدعاه ثم دعاهم فأقامه لهم فبين مصدق ومكذب
 جعل الولاية بعمده لمهذب ما كان يجعلها لغير مهذب
 وفي قول الحميري: «ما كان يجعلها لغير مهذب» لفظة بارعة إلى امتناع أن تجعل
 الإمامة لغير المهذب من الناس ليصلح أن يقوم مقام النبي في جميع الأمور⁽¹⁷⁵⁾.
 أما ما يقع في عشره من حديث المهدي فلاحظ أنه يجيء وفق التصور
 الكيساني:

وما كان قولي في ابن خولة مطنباً⁽¹⁷⁶⁾ ولكن رويانا عن وصي محمد
 بأن ولي الأمر يفقد لا يرى فلما رأوا أن ابن خولة غائب
 وقلنا هو المهدي والقائم الذي يعيش بجدوى عدله كل مجذب
 معاندة مني لنسل المطيب وما كان فيما قال بالمتكذب
 سنين كفعل الخائف المترقب صرفنا إليه قولنا لم نكذب
 والذي ينبغي أن نلاحظه أن هذا التطور في المضمون الشعري من أدب الشيعة لم
 يكن يقع على جبهة عريضة بقدر ما كان يقع تياراً قوياً في المجرى الكبير، ومن هنا
 فإن من الخطأ اعتبار هذا التطور ظاهرة عامة ويمكن أن نوسع هذه النظرة إلى جميع
 الفترات. وبهذه المناسبة فقد كان تطور الموضوع هو الآخر تياراً ولم يكن ظاهرة
 عامة إلا إذا جاز أن تكون النخبة هي التي تمثل الاتجاه العام. ومن هنا كنا نعلل
 لنشاز الحميري ومهيار بالنظر لأنهما من النخبة.

وفي المضمون الثري من أدب الشيعة ظاهرة تحتاج إلى تعليل، فقد ظل موضوعه
 يتصل بموضوع الحق المغتصب على مستوى التحدي الأموي أو على مستوى التحدي
 العباسي فيما بعد وظل هو بعيداً عن أن يربط بمعطيات العصر الثقافية بقدر ما يربط
 بالامتياز العقلي والخبرات الخاصة.

ويخيل إليّ أن التعليل كله يكمن في طبيعة النشر ومقدار ما يصلح منه للعمل
 الدعائي. فنحن في صراع الآراء المذهبية والسياسية نحتاج إلى اتصال بال جماهير
 وتأثير فيها. فإذا استبعدنا الرسالة والمحاورة - وكانتا من ألوان النشر الشائع يومئذ -
 وكلتاها قلما تصلحان لذلك تبقى الخطابة وحدها هي النشر الذي لا بد منه في هذه
 المواجهة!!

(175) شاعر العقيدة، ص 51.

(176) هو محمد بن الحنفية والكيسانية يؤمنون بأنه لم يموت وأنه المهدي المنتظر.

والذي حدث أن الثائرين من الأئمة وأنصارهم هم الذين كانوا أبطال هذه المواجهة الكلامية غالباً. وكان جلهم يعيشون تطلعات ثقافية لم يكن محصولها قد استحصد ثم عزلتهم عصور التقية وراء الحياة السياسية إبقاء على الذماء... ومن هنا كان يربط مضمونهم الخطابي بامتيازهم العقلي وخبراتهم الشخصية. وواضح أن هذا لا يمضي بغير استثناءات.

ولعل من أبرز هذه المضامين البارعة وراء فترة علي ما يروى للإمام الحسن بعد خطاب مثير نقض فيه معاوية شروط الصلح ونال منه ومن أبيه في حشد هائل من الناس!! فقد خطا الحسن من ناحية محراب أبيه في المسجد العظيم ليصعد على منبره ويستوي على أعواده ويقول:

«الحمد لله كلما حمده حامد، وأشهد أن لا إله إلا الله كلما شهد له شاهد. وأشهد أن محمداً عبده ورسوله أرسله بالهدى وائتمنه على الوحي (ص). أما بعد فوالله إني لأرجو أن أكون قد أصبحت بحمد الله ومنه وأنا أنصح خلق الله لخلقه، وما أصبحت محتملاً على مسلم ضغينة ولا مريداً سوءاً له ولا غائلة. إلا وأن ما تكرهون في الجماعة خير لكم مما تحبون في الفرقة! إلا وأني ناظر لكم خيراً من نظركم لأنفسكم فلا تخالفوا أمري ولا تردوا علي رأبي غفر الله لي ولكم وأرشدني وإياكم لما فيه المحبة والرضا»⁽¹⁷⁷⁾ ثم قال:

«أيها الناس إن الله هداكم بأولنا وحقن دماءكم بأخرنا، وإن لهذا الأمر مدة والدنيا دول. قال الله عز وجل لنبيه محمد (ص): قل إن أدري أقرب أم بعيد ما توعدون. إنه يعلم الجهر من القول ويعلم ما تكتمون. وإن أدري لعله فتنة لكم ومتاع إلى حين»⁽¹⁷⁸⁾

«وأن معاوية زعم لكم أنني رأيت للخلافة أهلاً، ولم أر نفسي لها أهلاً فكذب معاوية. فنحن أولى الناس بالناس في كتاب الله عز وجل وعلى لسان نبيه. ولم نزل - أهل البيت - مظلومين منذ قبض الله نبيه، والله بيننا وبين من ظلمنا وتوئب على رقابنا وحمل الناس علينا، ومنعنا سهمنا من الفياء، ومنع أماننا ما جعل لها

(177) صلح الحسن، ص 287 نقلاً عن الشيخ المفيد، الإرشاد، ط. طهران، ص 169.

(178) الصفحة نفسها في م. ن.

رسول الله، وأقسم لو أن الناس بايعوا أبي حين فارقه رسول الله لأعطتهم السماء قطرها والأرض بركتها، ولما طمعت فيها يا معاوية. فلما خرجت من معدننا تنازعتها قريش بينها فطمع فيها الطلقاء وأبناء الطلقاء أنت وأصحابك وقد قال رسول الله: ما ولت أمة أمرها رجلاً وفيهم من هو أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفلأ حتى يرجعوا إلى ما تركوا. فقد ترك بنو إسرائيل هارون وهم يعلمون أنه خليفة موسى فيهم واتبعوا السامري. وتركت هذه الأمة أبي وبايعوا غيره وقد سمعوا رسول الله يقول له: أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا النبوة، وقد رأوا رسول الله نصب أبي يوم غدير خم وأمرهم أن يبلغ أمره الشاهد الغائب وهرب رسول الله من قومه وهو يدعوهم إلى الله حتى دخل الغار ولو أنه وجد أعواناً لما هرب. كفت أبي يده حين ناشدهم واستغاث فلم يغث. فجعل الله هارون في سعة حين استضعفوه وكادوا يقتلونه، وجعل الله النبي في سعة حين دخل الغار ولم يجد أعواناً وكذلك أبي وأنا في سعة من الله حين خذلتنا هذه الأمة وإنما هي السنن والأمثال يتبع بعضها بعضاً⁽¹⁷⁹⁾.

ثم دار بوجهه إلى معاوية ليرد على نيله من أبيه فقال:

(أيها الذاكر علياً، أنا الحسن وأبي علي، وأنت معاوية وأبوك صخر، وأمي فاطمة وأمك هند وجدتي رسول الله وجدتك عتبة بن ربيعة، وجدتي خديجة وجدتك فتيلة، فلعن الله أخملنا ذكراً وأملنا حسباً، وشرنا قديماً وحديثاً وأقدمنا كفرأً ونفاقاً)⁽¹⁸⁰⁾.

قلنا في فقرات سابقة إن الأئمة كانوا يعيشون أبداً مشكلة الحق المعتصب ومن هنا ظل أدبهم يتصل بالجانب الفكري من عقيدة الشيعة وكان طبيعياً أن يجيء المضمون على نسق الموضوع. ولكنه مضمون لا ينسب إلى ثقافة معينة بقدر ما ينسب إلى ثقافة خاصة يصطلح على توفيرها امتياز عقلي واحتكاك شديد بالناس وبالحياء.

وواضح أن ملامح هذا كله لا تخفى على النظر الفاحص فالحسن ينطلق مما يلقى له من تهمة الاعتراف بعدم أهليته للخلافة إلى استعراض شامل لتأريخ الحق الذي يحسبه اغتصب منذ وفاة الرسول. ثم هو يوزع الحديث على وقائع هذا التأريخ توزيعاً

(179) البحار، ج 1، طهران 1302هـ، ص 114. وينبغي أن يؤخذ بنظر الاعتبار أن هذه الاتهامات ترد في مصدر شيعي.

(180) صلح الحسن، ص 288.

ينتهي به منطقياً إلى أن الذي قعد بأبيه عن المطالبة بحقه من قلة الناصر وفقدان المعين هو الذي قعد به عن مواصلة الكفاح لا قرار هذا الحق وترسيخه في أهله ثم هو في سعة من الله حين تخذله الأمة وكان أبوه في مثل هذه السعة من قبل وهكذا يكون انصرافه إلى الصلح واقعاً سياسياً لا بد منه. ولعل هذا من منطلق الفطرة السليمة وهو امتياز خاص لا يربط بثقافة معينة وحتى هذه الأحداث التي تتكوّن منها مادة الخطاب ليست ثقافة تتلقّى بقدر ما هي ثقافة تتجمّع بغير قصد. وحين يشك في الجزء الذي يرد في «البحار» وهو الجزء الذي يمثل هذه الثقافة الخاصة يبقى في الخطاب ما يدل على امتياز عقلي وخبرات واسعة.

ومرة أخرى مع الحسن في رسالة لا في خطاب نلاحظ مضموناً ثرياً معجزاً. وكان الحسن قد كتب إلى زياد بن أبيه رسالة يجير فيها رجلاً من شيعة علي في الكوفة. فكتب إليه زياد:

«من زياد بن أبي سفيان إلى الحسن بن فاطمة

أما بعد فقد أتاني كتابك تبدأ فيه بنفسك قبلي، وأنت طالب حاجة، وأنا سلطان وأنت سوقة وتأمرنى فيه بأمر المطاع المسلط على رعيتك، كتبت إليّ في فاسق آويته إقامة منك على سوء الرأي ورضاً منك بذلك. وأيم الله لا تسبقني به ولو كان بين جلدك ولحمك وإن نلت بعضك غير رفيق بك ولا مسرع عليك فإن أحب لحم عليّ أن آكله للحم الذي أنت منه فسلمه بجريته إلى من هو أولى به منك فإن عفوت عنه لم أكن شفعتك فيه وإن قتلته لم أقتله إلا لحبه أباك الفاسق والسلام»⁽¹⁸¹⁾.

وقبل أن تنتهي إلى جواب الحسن على رسالة زياد ينبغي أن نلاحظ أن زياد بن أبيه كان عاملاً لعلي على فارس يلي أموراً ويجبي خراجها ويحميها وقد قتل علي وهو عليها⁽¹⁸²⁾. وكان معاوية يخشى أن يكون زياد والياً للحسن كما كان لأبيه فاستعان عليه بالمغيرة بن شعبة ثم ألحقه بأبيه وولاه البصرة. وإذن فلم يكن هناك ما يدعو إلى هذه الغلظة بل كان زياد مدعواً إلى أن تختلج عروقه بنبضة وفاء لماضيه من علي على الأقل.

(181) عبد الرزاق حميدة، أدب الخلفاء الأمويين، 1949، ص 96.

(182) م. ن، ص 119.

ولكن مآساته في نسبه على ما يبدو في عصر علا فيه شأن الأنساب والتفاخر
بالآباء⁽¹⁸³⁾ هي التي تفسر كل مواقفه الشاذة.

وحين ننتهي إلى رسالة الحسن نلاحظ أنها تكتفي من الرد بحديث شريف ينبز
بإعجاز كل ما في نسب زياد من وضاعة:

من الحسن بن فاطمة إلى زياد بن سمية

«أما بعد فإن رسول الله (ص) قال: الولد للفراش وللماهر الحجر والسلام»⁽¹⁸⁴⁾.

وما نظن أننا بحاجة إلى التدليل على أن المضمون في هذه الرسالة صورة لأعمق ما
ينتفع به الأديب من روح ما يتوقر عليه من ثقافات. وكان الأئمة أبدأً جديرين بأن
يكونوا أمثلة لهذا الانتفاع. وليس شرطاً أن تكون الثقافة دائماً في حلقات
الدرس...!

ونلاحظ في أدب الشيعة مضموناً نثرياً آخر يوشك أن يجري هذا المجرى فقد أراد
معاوية أن يأخذ البيعة لابنه يزيد فطلب أن تفد إليه وفود الأمصار فوفدت وألقيت
خطب، بعض يعارض في صراحة وبعض يؤيد وكان عبد الله بن جعفر بن أبي طالب
ممن يعارضون فقال: «إن الخلافة أن أخذ فيها بالقرآن فأولو الأرحام بعضهم أولى
ببعض في كتاب الله وأن أخذ فيها بسنة رسوله فأولو رسول الله وإن أخذ بسنة
الشيخين أبي بكر وعمر فأي الناس أفضل وأكمل وأحق بهذا الأمر من آل الرسول؟
وأيم الله لو ولوه بعد نبيهم لوضعوا الأمر موضعه لحقه وصدقه ولأطبع الله وعصي
الشیطان وما اختلف في الأمة سيفان. فاتق الله يا معاوية فإنك قد صرت راعياً ونحن
رعية فانظر لرعيتك فإنك مسؤول عنها غداً.

وأما ما ذكرت من ابني عمي وتركك أن تحضرهما فوالله ما أصبت الحق ولا

(183) م. ن، ص 124. وعلي وبنوه، ج 2، ص 207 فقد ورد فيها ما يلي: «وأما زياد فقد لقي
كل الشطط يوم أعلن استلحاقه بأبي سفيان فقد أجلسه معاوية على المنبر إلى جانبه ثم دعا
من شهد على سمية بأنها عرفت أبا سفيان معرفة الإثم وسمع في أمه ما لا يحب الكريم أن
يسمع في أمه».

(184) وكان معاوية قد كتب إلى زياد بهذا الصدد فقال: «وأما كتابك للحسن باسمه واسم أمه ولا
تنسبه إلى أبيه فإن الحسن ويحك من لا يرمى به «الرجوان» (جانبا البشر من أعلاها إلى
أسفلها) وإلى أي أم وكلته لا أم لك أما علمت أنها فاطمة فذاك أفخر له لو كنت تعلمه
وتعقله». أدب الخلفاء الأمويين، ص 123.

يجوز لك ذلك إلا بهما وإنك لتعلم أنهما معدن العلم والكرم فقل أو دع وأستغفر الله لي ولكم»⁽¹⁸⁵⁾.

وواضح أن الخطبة تعني أشياء كثيرة وراء الألفاظ وتلك سمة امتياز عقلي قادر على أن يستغل كل طاقة الكلمة على أن تتجاوز دلالتها القريبة إلى دلالاتها البعيدة في الإيحاء.

فقد كان عبدالله بن جعفر كثير التعريض بمعاوية من خلال التعريض بما وقع بعد وفاة الرسول مخالفاً للقرآن والسنة ثم بما وقع مخالفاً لسيرة الشيخين بعد ذلك ويخيل إلي أن «قد صرت راعياً ونحن رعية» أبلغ ما يصل إليه الأديب في التعبير الساخر عما تتمخض عنه الظروف الشاذة في السياسة... ١١

ومع الثقافات العقلية العميقة يتطور المضمون في أدب الشيعة تطوراً آخر، ذلك أن الجانب العاطفي من تاريخ الرأي الشيعي، وهو الذي اتجه إليه اهتمام أدباء الشيعة في ظل الحكم العباسي كان يصرف عن الانتفاع بثقافة الجدل إلى الانتفاع بما يعمق التعاطف مع المأساة الشيعية بعيداً عن النظرية وقد كان هذا في الواقع هو التطور الكبير الذي حدث في مضمون الأدب الشيعي تناسقاً مع الذي حدث في الموضوع، وقد سبق لنا كلام مفصل في ذلك.

وهكذا يعود واضحاً أن ما كان يحتاجه الكميت والحميري وكثير عزة وحتى الأئمة أنفسهم من معطيات ثقافية قريبة بطبيعتها إلى جدل الرأي لم يعد يحتاجه دعبل وابن الرومي والرضي وأشباهم ممن اتجهوا إلى المضمون العاطفي وانصرفوا عن المضمون الفكري. فقد كان هؤلاء بحاجة إلى معطيات فنية قادرة على أن تنقل هذا المضمون إلى مواطن التأثير في من يراد لهم أن يتأثروا به ويتعاطفوا معه.

وعلى هذا المعنى يجيء الاهتمام بالصورة الأدبية ضرورة تعبيرية ملحة لأنها توشك أن تكون هنا أسلوباً ومضموناً في آن واحد⁽¹⁸⁶⁾.

يقول الشريف في مأساة كربلاء:

جزروا جزر الأضاحي نسله ثم ساقوا أهله سوق الإما

(185) أدب السياسة في العصر الأموي، ص 314-315.

(186) حين تكون العاطفة قوة نفسية غير محدودة المعالم تعجز اللغة المحدودة المعاني عن أن تكون تعبيرها الطبيعي فيحتال الأديب لبطفر بلغة لهذا العنصر الوجداني فيقع على الصور الأدبية. أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي، ط 3، 1946، ص 448-449.

معجلات لا يوارين ضحى سنن الأوجه أو بيض الطلى (187)
 هاتفات برسول اللّه في بهر السعي وعشرات الخطى (188)
 يوم لا كسر حجاب مانع بذلة العين ولا ظل خبا
 والواقع أن الشاعر عاجز عن أن يشيع إحساساً بالألم بغير هذا التصوير البارع لما
 يبتذل من مصون آل البيت وراء المأساة الدامية في كربلاء. وبعيد أن يكون المضمون
 العاطفي في الأبيات غير هذه الأفلاذ التي تتكوّن منها الصورة أو بعيد أن يكون هذا
 المضمون ذا قيمة فنية بدونها. ولا نقصد بوحدة الشكل والمضمون في الموضوع
 الوجداني معنى أكثر من هذا...

وفي مأساة آل البيت على المعنى العام لا على المعنى الخاص يقول دعبل:
 وليس حجي من الأحياء نعلمه من ذي يمان ومن بكر ومن مضر
 إلا وهم شركاء في دمائهم كما تشارك أيسار على جزر
 قتل وأسر وتحريق ومنهبة فعل الغزاة بأرض الروم والخزر
 ويخيّل إلينا أنه بغير التصوير يظل المضمون الوجداني في الأبيات عاجزاً عن أن
 يهزّ الضمير بنبضة ألم لأنه يكون حينئذ مجرد طاقة نفسية غامضة يتعذر أن تجد
 تعبيرها الطبيعي بعيداً عن الصورة الأدبية (189). إن الشعور الغامض بواقع الظلم الذي
 يتعرّض له العلويون على امتداد التاريخ يناسبه من كل قبيل، يعجز وحده في أبيات
 دعبل عن أن يخلق تعاطفاً مع هذا الواقع ولكنه يعود قادراً على ذلك حين يتيح للناس
 أن يطلّوا على أشلاء العلويين الممزقة بين أيدي الطغاة من خلال الصورة الأدبية التي
 يطلّون منها على أشلاء الجزر بين أيدي الذين يقامرون بها من الأيسار. وما نشك في
 أن الصورة هنا لم تعد وسيلة بقدر ما تعود غاية في نفسها...

وعلى هذا الغرار تجيء خاطرة ابن الرومي في يحيى بن عمر (190):
 كسته القنا حلة من دم فأضححت لدى اللّه من أرجوان
 جزته معانقة الدار عين معانقة القاصرات الحسان

(187) الستة: دائرة الوجه جمعها سنن. الطلى: الأعناق.

(188) البهر: انقطاع النفس من السعي الشديد.

(189) أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي، ص 249.

(190) العقاد، ابن الرومي: حياته من شعره، ص 212.

لكأن ابن الرومي يحس عظمة الاستشهاد في نفسه أكبر من أن تعبر عنها اللغة فتوسل بالصورة الأدبية الحية ليزرع هذه العظمة في كل قلب ولعل أبرز ما فيها هنا أنها تستغل بلاغية التطابق باللازم وتوليد الضد من الضد وتلك خصيصة خيال آري معقد⁽¹⁹¹⁾!

وتجري الأمثلة بعد ذلك في جملتها هذا المجري حتى ليصح أن يقال: إن المضمون العاطفي في الأدب الشيعي كان يتجه غالباً إلى الانتفاع بمعطيات البلاغة!

والخلاصة

إن المضمون كان هو الآخر يتطور في خط واضح على نحو ما كان يقع في الموضوع. فحين يشتد الاهتمام بالجانب النظري من العقيدة الشيعية يلاحظ أن هذا المضمون يسترفد ما يشيع في العصر من ثقافات حتى إذا انصرف الموضوع في ظل التطور الفكري العميق إلى الجانب العاطفي من تأريخ هذه العقيدة يلاحظ أن المضمون ينصرف هو الآخر عن المعطى الثقافي لانعدام الحاجة إليه إلى المعطى البلاغي وتلك حقيقة واضحة لأن العاطفة - وهي كل شيء في المضمون الوجداني - لا تجد تعبيرها الطبيعي بعيداً عن البلاغة أو بتعبير آخر بعيداً عن الصورة البلاغية. ومعنى هذا بالدقة أن المضمون كان في خط تطوره يعتمد عن روافد الفكر بقدر ما كان يتوفر توفراً عميقاً واعياً على معطياتها!

ولعلنا نستطيع التعبير على نحو آخر فنقول: لقد كان الوعي العميق لما في العصر من نضج في الحياة العقلية يُلحّ على المضمون للعودة إلى الانتفاع بمعطيات الفطرة، لأن المعطى البلاغي بالرغم من أنه ينتسب إلى ثقافة محددة يظل معطى فطرة لأن البلاغة جمالية تقع في أعماق الطبع الموهوب!!

3 - تطور الأسلوب

والأسلوب على أنه طريقة أداء أو طريقة تعبير شديد الصلة بشخصية صاحبه. ومن

(191) ذلك أن حلة الدم في المعارك وحلة الأرجوان في الجنة تطابقان على معنى الشقاء والسعادة أو الألم واللذة. ومثل هذا يقع في المعانقتين. وينبغي أن نضيف إلى ذلك أن ابن الرومي يستولد الألم في حلة الدم لذّة في حلة الجنة والشقاء في معانقة الدار عين سعادة في معانقة الحور!!

هنا تشيع حقيقة لم يعد فيها مجال شك هي أن أسلوب الرجل هو الرجل نفسه⁽¹⁹²⁾. وفي هذا الضوء يبدو أن أسلوب الأدب الشيعي على وجه التعميم يتعذر أن يفرد بخط تلاحظ فيه تطورات معينة على نحو ما كان يلاحظ ذلك في موضوع هذا الأدب وفي مضمونه. وليس بعيداً أن نوسع هذه النظرة إلى كل أسلوب. ولكن الواقع أننا نستطيع بالرغم من كل ما يتأكد من شخصية الأسلوب تمييز ملامح عامة فيه. فحين كان المضمون الشيعي يتصل بجدل الرأي وينتفع بثقافات العصر كان يلاحظ أن الأسلوب يعود طريقة أداء علمية وقد كان لهذا مثلاً هو ما كنا نذهب إليه في «هاشميات الكميت» من أنها تنزع إلى أن تكون مقالة في العقائد! أما حين كان ينصرف المضمون عن هذا الجدل إلى جدل العاطفة فقد كان يلاحظ بوضوح أن الأسلوب يعود صورة حية تنزع إلى أن تكون طريقة أداء بلاغية، ثم يظل وراء هذا المعنى العام متسع في الأسلوب لكل المميزات الخاصة... ولعل هذا هو ما يقصد بقولهم: إن الأدب الشيعي يلائم بين الأسلوب والباعث⁽¹⁹³⁾.



خلاصة الفصل

وبعد فمن خلال ما استعرضنا من تاريخ الأدب الشيعي القديم يلاحظ أنه كان في جملة أدب عقيدة مضطهدة.

ولعل أروع ما في هذا الأدب أنه «لم يكن أدب السلطة، تظفى عليه الرغبات المادية وتصرفه عوامل الرجاء والخوف»⁽¹⁹⁴⁾ وإنما كان أدب المعارضة الجريئة وتلك حقيقة يربط بها أبداً صدق في الشاعر، وهو عنصر لا بد من أن يتوافر في كل أدب خالد.

ومن هنا كانت العاطفة الحارة من سماته المميزة وربما كان من هنا أيضاً بعيداً عن التصنيع وهو ظاهرة زخرف في القول غالباً ما تذوب أمام وهج العواطف⁽¹⁹⁵⁾. وهو يحمل وراء هذا كله طابعاً يميز أدب العقيدة أبداً بالسهولة والوضوح في

Le style c'est l'homme même (Duffon).

(192)

(193) أدب السياسة في العصر الأموي، ص 218.

(194) عبد الحسيب طه حميدة، أدب الشيعة إلى نهاية القرن الثاني، ط 1، 1956، ص 329.

(195) الدكتور مصطفى الشكعة، فنون الشعر في مجتمع الحمدانيين، 1958، ص 301.

مفرداته وعباراته وأخيلته اتساقاً مع ما يقصد به من التأثير وتيسير الذبوع والنقل والفهم لينتهي إلى أعماق الخاصة والعامّة بغير اضطرار إلى إجهادهم في التفهيم والتفكير به (196).

وأخيراً فقد ظل أدب الشيعة في جانبه العاطفي بشكل خاص يحمل سمات الحزن العميق حتى حين كان يبدو بعيداً عن ذكريات الحداد والسواد. ذلك لأن الاضطهاد الذي امتدّ بروح المغول في تاريخ التشيع وراء عاشوراء وقبلها كان قد حدّد الطابع العام لهذا الأدب على صورة ما يشيع في الأدبيات التالية:

نحن بنو المصطفى ذور غصص	يجرعها في الأنام كاظمنا
عظيمة في الأنام محنتنا	أولنا مبتلى وأخرنا
يفرح هذا الوري بعيدهم	ونحن أعيادنا مآتمنا
والناس في الأمن والسرور وما	يأمن طول الزمان خائفنا



مركز تحقيقات كميبيوتر علوم رسدي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

منزلة الشيعة
في تاريخ الأمة العربية وأدبها



مركز بحوث الكمبيوتر علوم إرسدى



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

لقد كان من أهداف الإسلام الكبرى أن يحل مشكلة الطبقة، وما تقتضيه من تمييز، ومن هنا «التفتّ حوله فقراء مكة ومستضعفوها، ووقفوا معه صفاً واحداً في مواجهة الملائم المكي الذي كان يتزعمه قادة قريش ممن كانوا كبار تجارها في الوقت عينه»⁽¹⁾. ولم يكن التشيع في جوهره إلا نزوعاً شديداً لامتداد هذه الغاية في حياة الإسلام السياسية. وكان طبيعياً أيضاً أن يتجه هؤلاء جميعاً في مجال التطبيق إلى مسلم نموذجي تمثل فيه كل القيم الروحية التي أراد بها الإسلام الأول أن ينتصر على الملائم المكي⁽²⁾ فوجدوه في علي بن أبي طالب «وهو رجل ترعرع في ظل الإسلام وتشرب مبادئه وصدر عنه دون أن تربطه بالنظام السابق أية رابطة أو مصلحة»⁽³⁾. ويلاحظ أنه إلى بداية النصف الثاني من عهد عثمان لم تشهد الأمة المسلمة انحرافاً عن مبادئ الإسلام⁽⁴⁾. ومن هنا لم تكن حاجة بالمشيعين إلى أن يعارضوا، بل كان هناك ما يدعو إلى أن يؤيدوا الحكم الراشد ويسهموا في ترسيخه. ثم كان بعد ذلك أسلوب جديد في سياسة المال لم يعهده المسلمون ممن تقدم عثمان فقد راح الخليفة الطيب يصدق الهبات الضخمة على آله وذويه من بيت المال الذي يشترك فيه المسلمون جميعاً. وانكفاً عماله على بيوت الأموال المحلية في أنحاء الدولة ينفقونها على نحو ما كان ينفقها الخليفة نفسه في المدينة⁽⁵⁾.

(1) الدكتور الشيبلي، الفكر الشيعي، مكتبة النهضة، بغداد 1966، ص 14.

(2) م. ن، ص 21.

(3) م. ن، ص 14-15.

(4) محمد مهدي شمس الدين، ثورة الحسين، دار الأندلس، لبنان، بدون تاريخ، ص 13.

(5) م. ن، ص 23 نقلاً عن المسعودي، مروج الذهب، ج 2، السعادة، مصر 1367هـ، ص

341؛ والبلاذري، من أنساب الأشراف، ج 5، 1936، ص 25-28، 48، 52.

ولعل أخطر ما انتهى إليه هذا الأسلوب في حياة المسلمين «أن وجدت إلى جانب الطبقة الثرية طبقة أخرى فقيرة لم تملك أرضاً ولا مالاً وليس لها عطاءات ضخمة»⁽⁶⁾.

ولقد كان ممكناً أن تخفّ حدة هذا التناقض في حياة الناس لو أن توزيع الثروة كان يتم بغير تحدّد صريح للأصول الكبرى في الإسلام. وهي أصول يظل يجيء في طبيعتها: إن الناس سواسية كأسنان المشط، وإنه لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى، وإن الفياء والغنائم ملك الجميع. ومن هنا كانت الهوة تزداد اتساعاً بين الطبقة الأرستقراطية والطبقة الفقيرة كلما تمّ اغتيال الثروة العامة في تحدّد لا يحمل طابع تبرير بقدر ما يحمل طابع استهتار. وعلى هذا المعنى يحمل قول سعيد بن العاص والي عثمان على الكوفة بأن: «سواد العراق بستان لقريش ما شاءت أخذت منه وما شاءت تركته»⁽⁷⁾ وعليه أيضاً يحمل قول الخليفة عثمان في أموال بيت المال: «لناخذن حاجتنا من هذا الفياء وإن رغمت أنوف أقوام»⁽⁸⁾.

وربما حمل على هذا المعنى كذلك أن تستند الولايات الكبرى في دولة الخلافة إلى الأقرباء في غير ملاحظة لكفاءات إدارية، بل في غير ملاحظة حتى لسلوك ديني مقبول⁽⁹⁾.

ولعل من صور التحدي الذي كان يعمق الهوة بين السلطة والتيار المعارض لصبّ الإسلام في قوالب سياسية واجتماعية مصلحية تختلف عن قوالبه الأولى⁽¹⁰⁾ ما يقع لعبد الله بن مسعود وكان خازناً لبيت المال «فقد عارض سياسة عثمان في المال

(6) م. ن، ص 25.

(7) المسعودي، مروج الذهب، ج 2، ص 341-343.

(8) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 3، مصر، ص 49.

(9) «لقد كان هؤلاء جميعاً من قريش وكانوا في تصرفاتهم لا يخفون قبليتهم وتعصبهم على غير قريش من قبائل العرب ومنهم عبد الله بن سعد الذي بالغ في إيذاء النبي والسخر منه وبالغ في الهزم بالقرآن حتى نزل القرآن بكفره. ومنهم الوليد بن عقبة وأمره في الفسق معروف مشهور وقد نزل فيه قرآن يعلن فسقه». محمد مهدي شمس الدين، ثورة الحسين، ج 1، ص 27-28.

(10) الدكتور الشيبلي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص 17.

والإدارة فاعترضه عثمان بقوله: إنما أنت خازن لنا، ثم اشتدت معارضة ابن مسعود فأمر عثمان بضربه حتى كسر بعض أضلعه⁽¹¹⁾.

وما يقع لأبي ذر الذي كان يعارض هو الآخر هذه السياسة فينفى إلى الشام ثم ينفى إلى الربذة.

وما يقع لعمار بن ياسر الذي لم يثنه الشتم والضرب حتى يغشى عليه عن أن يظل معارضاً لسياسة التمييز الطبقي الذي يجافي الروح الإسلامية النقية!!

وإذن فقد كانت هناك معارضة تعبر عن إرادة جميع المسلمين الذين آذتهم السياسة الجديدة في كراماتهم وأرزاقهم⁽¹²⁾ وكان يحمل لواءها فعلاً خيرة الصحابة ممن والوا علياً ونصروه وهكذا نكون قد انتهينا إلى (هذه الطائفة التي كان لها مجهود واضح في إغناء المضمون الروحي للإسلام وإبقاء هذا الدين قادراً على إشباع النوازع الروحية حتى في أشد النفوس قلقاً وتحيراً)⁽¹³⁾.

وتبلغ المأساة قمتها بمقتل عثمان، ويتجه الناس إلى علي، ولكنه كان يدرك أن الثورة «تقتضي يومئذ عملاً ثورياً يتناول دعائم المجتمع الإسلامي في الاقتصاد والاجتماع والسياسة فامتنع من الاستجابة الفورية ليضع الناس أمام اختبار يكشف به مدى استعدادهم لتحمل أسلوب الثورة في العمل»⁽¹⁴⁾.

(دعوني والتمسوا غيري فإننا مستقبلون أمراً له وجوه وألوان، لا تقوم له القلوب ولا تثبت عليه العقول)⁽¹⁵⁾ وإن الآفاق قد أغامت، والمحجة قد تنكرت⁽¹⁶⁾ واعلموا أنني إن أجبتكم ركبت بكم ما أعلم ولم أصغ إلى قول القائل وعتب العاتب. وإن

(11) ثورة الحسين، ص 29.

(12) م. ن، ص 31.

(13) الدكتور عبد الرحمن بدوي، مقدمة دراسات إسلامية؛ ومحمد جواد مغنية، مع شيعة الإمامية، بيروت 1955، ص 65.

(14) ثورة الحسين، ص 37-38.

(15) لا تصير له ولا تطبيق احتمال.

(16) أغامت: غطيت بالغيمة. المحجة: الطريق المستقيمة. تنكرت: تغيرت علامتها فصارت مجهولة.

تركتموني فانا كأحدكم ولعلي أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم وأنا لكم وزيراً خيراً لكم مني أميراً⁽¹⁷⁾.

وكان علي يدرك أن الأطماع كانت قد تنبّهت في كثير من الناس على عهد عثمان بما نالوا من تفضيلهم بالعطاء فلا يسهل عليهم فيما بعد أن يكونوا في مساواة مع غيرهم فلو تناولهم العدل انفلتوا منه وطلبوا طائشة الفتنة طمعاً في نيل رغباتهم وأولئك هم أغلب الرؤساء في القوم فإن أقرهم الإمام على ما كانوا عليه من الامتياز فقد أتى ظلماً وخالف شرعاً والناقمون على عثمان قائمون على المطالبة بالنصفة وإن لم ينالوها تحرشوا للفتنة فأين المحجة للوصول إلى الحق على أمن من الفتن؟ وقد كان بعد بيعته ما تفرّس به قبلها⁽¹⁸⁾.

وألح عليه الناس فاستجاب، وكان له منهج في الإصلاح بدأ بتطبيقه في ثلاثة ميادين: الإدارة والحقوق والمال:

وفي الإدارة لم يكن بد من أن يستبدل بولاية عثمان ولاية عرفوا بالدين والحزم والعفة، وكانوا جميعاً من غير قریش، وذلك إجراء يوحى بصحة الحكم ونقاؤه، وليس أخطر منه على امتيازات الطبقة ولعله كان لذلك أقوى البواعث على ما كان يخطط لاستئصال أبناء علي من الأئمة فيما بعد!!!

(ولكنني آسى أن يلي أمر هذه الأمة سفاهوها وفجارها فيتخذوا مال الله دولا، وعباده خولاً والصالحين حرباً والفساقين حزباً، فإن منهم الذي قد شرب فيكم الحرام، وجلد حداً في الإسلام وإن منهم من لم يسلم حتى رضخت له على الإسلام الرضاخ)⁽¹⁹⁾.

وفي الحقوق والواجبات لم يفرّق الإمام بين الناس وقد رفض امتيازات الجاهلية وكان شعاره في ذلك:

«الذليل عندي عزيز حتى أخذ الحق له، والقوي عندي ضعيف حتى أخذ الحق منه»
أما فيما يتصل بسياسة المال فقد أعلن أنه سيتبع مبدأ المساواة في العطاء:

(17) نهج البلاغة، شرح الإمام محمد عبده، ج 1، ط 1، منشورات مكتبة الأندلس، 1954، ص 217.

(18) أنظر هامش رقم 2 من الصفحة نفسها من م. ن.

(19) ثورة الحسين، ص 40.

(أيها الناس إنني رجل منكم لي ما لكم، وعليّ ما عليكم. وإنني حاملكم على منهج نبيكم ومنقذ فيكم ما أمر به. ألا وأن كل قطعة أقطعها عثمان وكل مال أعطاه من مال الله فهو مردود في بيت المال، فإن الحق لا يبطله شيء ولو وجدت قد تزوج به النساء وملك الإماء وفرق في البلدان لرددته، فإن في العدل سعة، ومن ضاق عليه العدل فالجور عليه أضيق)⁽²⁰⁾.

(ألا لا يقولن رجال منكم غداً غرتهم الدنيا فاتخذوا العقار، وفجروا الأنهار وركبوا الخيول الفارهة، واتخذوا الوصائف الروقة)⁽²¹⁾ فصار ذلك عليهم عاراً وشناراً إذا ما منعهم ما كانوا يخوضون فيه، وأخرتهم إلى حقوقهم التي يعلمون فيعلمون ذلك ويستنكرون ويقولون: حرمننا ابن أبي طالب حقوقنا! ألا وأيما رجل من المهاجرين والأنصار من أصحاب رسول الله (ص) يرى أن الفضل له على سواه لصحبته فإن الفضل النير غداً عند الله، وثوابه وأجره على الله. وأيما رجل استجاب لله ولرسوله فصدق ملتنا ودخل في ديننا واستقبل قبلتنا فقد استوجب حقوق الإسلام وحدوده فأنتم عباد الله، والمال مال الله يقسم بينكم بالسوية لا فضل فيه لأحد على أحد وللمتقين عند الله غداً أحسن الجزاء وأفضل الثواب... وإذا كان غداً إنشاء الله فاغدوا علينا فإن عندنا مالا نقسمه فيكم ولا يتخلفن أحد منكم عربي ولا عجمي، كان من أهل العطاء أو لم يكن، إذا حضر إذا كان مسلماً حراً)⁽²²⁾.

وهكذا قضى علي بسرعة وحسم على شرعية التفاوت الطبقي. ويقدر ما كانت هذه السياسة مصدر فرح للطبقة المستضعفة الفقيرة كانت صفة لقريش وغرورها وخيلائها واستعلائها على الناس⁽²³⁾.

وحين أدركت قريش أن علياً جاداً في تطبيق المنهج الإصلاحية الذي كان أساساً في قبوله المسؤولية، حاولت أن تساوم، وأن تهدد، وأن تصطنع أخيراً التمرد لأنها

(20) أي: إن من عجز عن تدبير أمره بالعدل فهو عن التدبير بالجور أشد عجزاً فإن الجور مظنة أن يقاوم ويصد عنه. وهذه الخطبة رواها الكلبي مرفوعة إلى أبي صالح عن ابن عباس. نهج البلاغة، شرح الإمام محمد عبده، هامش رقم 2، طبعة 1954م بيروت، ص 59.

(21) الروقة: جمع رائق، خيار الناس. وهو يستعمل بلفظ واحد مع المفرد والجمع مذكراً ومؤنثاً فيقال: غلام روقة، وجارية روقة، وجوار روقة.

(22) ثورة الحسين، ص 41-42.

(23) ثورة الحسين، ص 43.

استيقنت عجزها عن أن تصرف علياً عن قرار المصادرة لكل ما استولت عليه من ثروات السحت أيام عثمان..!

ويلاحظ فيما بعد أن الاضطهاد الرهيب الذي عاناه الأئمة ومن التف حولهم من شيعتهم كان يُستوحى فيما يبدو من قلق السلطة على هذه الثروات التي تستأثر بها من دون الناس بل على جملة امتيازاتها الباطلة...

والواقع أن نهج علي كان معارضة عنيفة لامتداد هذه الروح الجاهلية في حياة المسلمين ومن هنا كان التشيع - وهو رمز هذه المعارضة - هدف ضغط متواصل لاستئصاله.

ولعله كان طبيعياً جداً أن يشوّه تأريخ هذه المعارضة بعامة، وأن تمسح بخاصة جملة عقائدها الدينية، وتلك في السياسة وسيلة قمع ربما فاقت في نتائجها كل الوسائل المادية.

وعلى كل حال فقد كان التشيع يتحمل على امتداد التاريخ الإسلامي جزءاً كبيراً من مسؤولية التذكير بفساد الحكم، ويدفع ثمن ذلك عرقاً ودمعاً ودماً...

والغريب أنه حين لم يعد في طاقته البشرية أن يواصل هذه الرسالة اتهم بأنه يشرع النفاق!! وقد زعم «جولدتسيهر» في هذا الصدد:

«إن الأخطار التي تحيق دائماً برجال الشيعة قد أوجدت في بيئتهم نظرية خلقية أفردتهم بصفة بارزة طبعت روحهم بطابع خاص. وترتبط هذه النظرية ارتباطاً وثيقاً بالضرورة الحتمية التي تنجم عما يبذله الشيعة من جهود سرية... وقد استعان بها الخوارج في حركتهم ليحققوا هذه الغاية نفسها. وجعلها التشيع مبدأ من مبادئه الأساسية وعدها واجباً ضرورياً يجب على كل شيعي أن يراعاه من أجل الصالح المشترك لهم جميعاً. وتتلخص هذه النظرية في كلمة «تقية» التي تفيد الحيلة والحذر. فالشيعي لا يستطيع أن يخفي مذهبه فحسب بل يجب عليه أن يفعل ذلك، وأن يباليغ في الخفاء والكتمان. وعليه في البلد التي يسودها خصومه أن يتكلم وأن يعمل كما لو كان واحداً منهم. فمن اليسير أن نتصور إلى أي مدرسة للمخاتلة والغدر تنتسب هذه التعاليم⁽²⁴⁾.

وبصرف النظر عن أن الخوارج كانوا قد اعتمدوا هذا المبدأ - في نظر

(24) جولدتسيهر، العقيدة والشريعة، ترجمة يوسف موسى وآخرين، القاهرة 1946، ص 180.

جولدتسيهر - فلم يبرزهم به فالتقية الشيعية لم تشرع سبباً وإنما شرعت نتيجة وتلك حقيقة كان ينبغي أن يتنبه لها المستشرق الكبير. ثم هي تجب بشروط لا مطلقاً، وقد تقدم لنا بحث مفصل في ذلك.

ويلاحظ أن حقائق كثيرة من هذا النوع ترد مشوهة في دراسات المستشرقين ثم نعتمدها نحن بغير تمحيص، بحسّ النقص أحياناً، وبحسّ الطائفية أحياناً أخرى. وتحت ستار البحث العلمي يستعدي الاستشراق المفروض بعضنا على بعض فيمعن في تمزيق الوحدة وتفتيت القوة، وتشويه الحب الذي يربط بين القلوب التي تتعاطف بالإسلام. ولقد سبقت لنا وقفة طويلة مع أمثلة كثيرة لهذا التشويه. وربما كان أخطر ما في هذه الأمثلة أنها لا تنتسب إلى مصادر موثوقة، بل هي أحياناً لا تنتسب إلى أية مصادر!!

لقد ظل فلهاوزن مثلاً يلح على أن التشيع عربي الأصل والنشأة، وكأنه بهذا ينكر على «دوزي» و«ملر» رأيهما في هذا الصدد، فعند دوزي:

«إن الشيعة في حقيقتها فرقة فارسية، وفيها يظهر أجلى ما يظهر ذلك الفارق بين الجنس العربي الذي يحب الحرية والجنس الفارسي الذي اعتاد الخضوع كالعبيد. لقد كان مبدأ انتخاب خليفة للنبي أمراً غير معهود ولا مفهوم عند الفرس لأنهم لم يعرفوا غير مبدأ الوراثة في الحكم لهذا اعتقدوا أنه ما دام محمد لم يترك ولداً يرثه فإن علياً هو الذي كان يجب أن يخلفه، وأن الخلافة يجب أن تكون وراثية في آل علي. ومن هنا فإن جميع الخلفاء - ما عدا علياً - كانوا في نظرهم مغتصبين للحكم لا تجب لهم طاعة وقوى هذا الاعتقاد عندهم كراهيتهم للحكومة وللسيطرة العربية فكانوا في الوقت نفسه يلقون بأنظارهم النهمة إلى ثروات سادتهم وهم قد اعتادوا أيضاً أن يروا في ملوكهم أحفاداً منحدرين من أصلاب الآلهة الدنيا فنقلوا هذا التوقير الوثني إلى علي وذريته. فالطاعة المطلقة للإمام الذي هو من نسل علي كانت في نظرهم الواجب الأعلى حتى إذا ما أدى المرء هذا الواجب استطاع بعد ذلك بغير لائمة ضمير أن يفسر سائر الواجبات والتكاليف تفسيراً رمزياً وأن يتجاوزها ويتعدها. لقد كان الإمام عندهم كل شيء. إنه الله قد صار بشراً بالخضوع الأعمى المقرون بانتهاك الحرمات ذلك هو الأساس في مذهبهم»⁽²⁵⁾.

(25) فلهاوزن، الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1958، ص 241.

وواضح أن «دوزي» يتهم التشيع بأنه «بغير لائمة من ضمير يمكن أن يفسر الواجبات والتكاليف الإسلامية تفسيراً رمزياً شريطة أن يحقق الطاعة المطلقة للإمام العلوي» أما مصادره التي يعتمد عليها في هذا الاتهام فربما كانت خطبة لأبي حمزة الخارجي عن الشيعة⁽²⁶⁾ يرد فيها أن موالاته الأئمة تغني عن الأعمال الصالحة وتنجي من عقاب الأعمال السيئة!! وأبو حمزة خصم من جهة ثم هو يستلهم في حديثه عن الشيعة عقائد العامة من جهة أخرى!!

ويلاحظ كذلك أن دوزي يصور إمام الشيعة بأنه إله قد صار بشراً، وفي هذا يخيل إليه أنه لا حاجة لأن يحيل على مصدر شيعي! كأن الاتهام يمكن أن يحمل طابع الصحة بغير دليل.

وعلى نحو ما يتحدث «دوزي» يتحدث «أ. ملر» ويضيف أن الفرس كانوا - تحت تأثير الأفكار الهندية قبل الإسلام بعهد طويل - يميلون إلى القول بأن الشاهنشاه هو تجسد لروح الله التي تنتقل في أصلاب الملوك من الآباء إلى الأبناء⁽²⁷⁾.

وحين كان فلهاوزن يخطئ دوزي وملر فيما يذهبان إليه من «فارسية التشيع» كان عنده أن «ملاءمة الآراء الشيعية للإيرانيين لا تعني أن هذه الآراء قد انبعثت منهم لأن تلك الملاءمة ليست دليلاً على هذا الانبعاث. بل إن الروايات التاريخية تؤكد أن التشيع الواضح الصريح كان قائماً أولاً في الدوائر العربية ثم انتقل منها بعد ذلك إلى الموالي⁽²⁸⁾.

ولكن فلهاوزن كان يلح من ناحية أخرى على أن يربط بين التشيع واليهودية. ويلاحظ أنه في الطريق إلى تأكيد ذلك يحاول أن يصل بين الإسلام بعامة ومقولات يهودية هي في رأيه واضحة الظلال فيه. فعنده مثلاً أن الفكرة القائلة بأن النبي ملك يمثل سلطان الله على الأرض تسرب إلى الإسلام من اليهودية⁽²⁹⁾.

(26) الأغاني، م 20، طبع دار مكتبة الحياة ودار الفكر، بيروت، ص 259. والغريب أن تعليقاً بإزاء الهامش رقم 1 من الخوارج والشيعة، يرد تأييداً لأبي حمزة بأن الحميري كان يشرب الخمر ولا يقلع عن ذلك ولكنه يعتقد أن من يتشيع لعلي سيغفر له شرب الخمر كأن نزوة شاعر يمكن أن تدل على واقع عقيدة!! ص 251.

(27) فلهاوزن، الشيعة والخوارج، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص 241.

(28) انظر الصفحة نفسها من م. ن.

(29) م. ن، ص 245. وفيها يحيل المؤلف على مقدمة لتأريخ إسرائيل بالألمانية، ص 226، 256 وما يليها؛ وص 273 وما يليها.

وحين يربط بين التشيع واليهودية يزعم أن الشيعة يقولون ببعث محمد في علي وأبنائه ويبنون ذلك على الآية 85 من السورة 28 والآية 8 من السورة 82 وأن هذا يذكر بالفكرة اليهودية التي تنهب إلى وقوع الاتحاد بين النبي وخليفته «موسى ويوشع»⁽³⁰⁾.

والغريب أن فلهاوزن لا يحدّد المصدر الشيعي الذي يرد فيه هذا «البعث الغريب»: بعث محمد في علي بل هو يظل غامضاً حتى في زعمه أن الشيعة يبنون ذلك على قوله تعالى في سورة القصص: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأْدُكَ إِلَيْنَا مَعَادِرٌ﴾، وقوله في سورة الانفطار: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾. وحين تستطلع تفاسير الشيعة لتلاحظ فيها كيف يتم بعث محمد في علي من خلال سورتي القصص والانفطار تبدو مقالة فلهاوزن بعيدة جداً عن واقع العقيدة الشيعية في النبوة والإمامة معاً! فليس في التشيع تناسخ تتحول فيه ذات النبي إلى ذات الإمام، وما يرد على السنة المتكلمين من الشيعة مما يوهم هذا لا يحمل على تناسخ الروح وإنما يحمل على تناسخ «الوظيفة» إذا جاز التعبير!!

وعلى كل حال ففي «مجمع البيان» - وهو من أوثق التفاسير الشيعية - يلاحظ أن تفسير آية القصص: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأْدُكَ إِلَيْنَا مَعَادِرٌ﴾ يرد على النحو التالي:

«إن الذي أوجب عليك الامتثال بما تضمنه القرآن وأنزله عليك يردك إلى مكة... ومعاد الرجل بلده لأنه يتصرف في البلاد ثم يعود إليه. وقيل إلى معاد أي: إلى الموت وقيل إلى المرجع يوم القيامة، أي: يعيدك بعد الموت كما بدأك وقيل إلى الجنة، فالمعنى أنه مميتك وباعثك ومدخلك الجنة. والظاهر يقتضي أنه العود إلى مكة»⁽³¹⁾.

ويلاحظ كذلك أن تفسير آية الانفطار: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ ترد في تفسير الطبرسي نفسه على النحو التالي:

(أي في أي شبه من أب أو أم أو خال أو عم. أي أن الله يقدر على جعلك

(30) م. ن، ص 248-249 والهامش رقم 1، وم. ن، ص 249.

(31) مجمع البيان، مجلد 7، طبعة طهران، ص 269.

كيف شاء ولكنه خلقتك في أحسن تقويم حتى صرت على صورتك التي أنت عليها⁽³²⁾.

وإذن فما يعتمد عليه فلها وزن من آيتي القصص والانفطار لا يدل مطلقاً على ما يذهب إليه من رأي. ويخيل إلينا أن الاستشراق بعد أن أوسع الموضوع الإسلامي استكشافاً عاد يوسعه استطرافاً!!

ومن هنا يلاحظ في جملة من دراساته أنه يهتم بطرافة الرأي أكثر من اهتمامه بصحته... وعلى أية حال فقد كان ينبغي أن نترث نحن المسلمين، في الانتفاع بما انتهى إليه دوزي وملر وفلهاوزن من رأي في «هوية التشيع العنصرية» أو في صلته بمذاهب بعيدة عن أصول الإسلام الكبرى ومبادئه العامة، لأن هذا الرأي كان يتناقض في دراساتهم من جهة، وكان من جهة أخرى يعجز عن أن يقدم أدلته العلمية!! ولكن الذي وقع أن التشيع في معظم دراساتنا الجامعية ظل فارسي العنصر يهودي النزعة!

ولعل الخطر في هذا أنه كان يشوّه أبدأ من صورة التشيع. ولم يكن التشيع - وتلك كلمة حق - بشعاً لا في نضاله السياسي ولا في عقائده المذهبية. ويبقى أن للشيعة دوراً كبيراً في حياة الإسلام الفكرية، وهنا وجد أيضاً من يقلل من أهمية هذا الدور ويجرد الشيعة حتى من أبرز خصائصهم ومميزاتهم. ففي أصول العقائد اتهم الشيعة الإمامية بأنهم عيال على المعتزلة. «والإمامية منذ أقدم عصورهم كانوا في طليعة الباحثين والمفكرين والمؤلفين، ولعلهم كانوا من ألد خصوم المعتزلة تؤيد ذلك مصادر سنّية وشيعية»⁽³³⁾. وللتدليل على ذلك فقد كان الشيعة في كل من الأصول الخمسة التي تمثل الأساس الذي يقوم عليه الاعتزال يرون غير الذي يراه المعتزلة: ففي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلاً يذهب الإمامية إلى وجوبهما بالنص: ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر أولئك هم المفلحون⁽³⁴⁾. في حين يقول المعتزلة بوجوبهما بحكم العقل ليس غير.

وفي العدل يتبنى المعتزلة مبدأ التفويض في حين يتبنى الشيعة فيه مبدأ وسطاً بين الجبر والتفويض.

(32) الطبرسي، مجمع البيان، مجلد 10، طبعة طهران، ص 449-450.

(33) السيد هاشم معروف، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ط 1، 1964م، ص 279.

(34) مجمع البيان، مجلد 2، ص 484.

وفي الوعد والوعيد يخالف المعتزلة الإمامية بوجود الوفاء بالوعيد، وينكر الإمامية هذا الوجوب.

وحيث يكون مرتكب الكبيرة في منزلة بين الكفر والإيمان عند المعتزلة يراه الإمامية مؤمناً فاسقاً مستحقاً للعقاب بمقدار جرمه.

وحتى في التوحيد يلاحظ أن هناك فروقاً بين رأي المعتزلة ورأي الإمامية⁽³⁵⁾. وليست أصول العقائد وحدها مظهر النشاط العقلي للتشيع فله في جملة الحقول الفكرية دور بارز يميّزه بإبداع ملحوظ. ولعله يرد بالأصل إلى أن النظرية الشيعة قائمة في أكثر جوانبها على التأمل والمنطق⁽³⁶⁾، ولعله يرد كذلك إلى توجيه الأئمة لاستكشاف ما وراء الطبيعة وذلك في خطب الإمام علي مثلاً شديد الوضوح، بل لعله يرد أيضاً إلى ما يذهب إليه جمهرة من علماء الشيعة من ضرورة التوفر على الأصول الكبرى في العقائد بالنظر المجتهد لا بالتقليد⁽³⁷⁾.

ففي حقل الفلسفة توصل بالتشيع أصول ذات قيمة فكرية لعل في طليعتها ما ينسب للكندي من بطلان التسلسل واللاتناهي وكان لهذا الأصل شأن كبير في إثبات حدوث العالم في أوساط الفلسفة فيما بعد⁽³⁸⁾ وما ينسب لهشام بن الحكم من «انقسام الجزء إلى غير نهاية» و«جسمية الألوان والطعوم والروائح» ونظريات أخرى عميقة لم تعد بعيدة عما انتهى إليه التطور العلمي المعاصر فيما يشبهها من حقائق⁽³⁹⁾.

ولعلنا نخرج إلى أبعد مما يقتضيه البحث لو أننا تتبعنا تفصيلات الجهود التي تنسب إلى نشاط التشيع العقلي في نطاق الفلسفة ولكننا نكتفي بما يؤكد العقاد في مقدمة كتابه عن الرئيس ابن سينا فقد ذهب إلى أن من الملاحظات التي لا تفوت

(35) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص 279-283. فعند المعتزلة أن جميع الأشياء في حال عدمها ذوات كما هي في حال وجودها بلا فرق بين الجواهر والأعراض ولم تكن الأشياء أشياء ولا الأعراض أعراضاً ولا الجواهر جواهر بصنع صانع وفعل فاعل بل هي أعراض وجواهر لأنها كذلك قبل وجودها لا بصنع صانع ولا بفعل فاعل والصانع قد صنع لها صفة الوجود ليس غير.

(36) عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، منشورات مكتبة الحياة، بلا تاريخ، ص 12.

(37) أنظر الصفحة نفسها من م. ن.

(38) فلاسفة الشيعة، ص 33.

(39) الأنصاري، أثر الشيعة الجعفرية في تطور الحركة الفكرية في بغداد، بغداد 1962م، ص 20.

المؤرخ أن كبار الفلاسفة الشرقيين جميعاً كانوا من أنصار الشيعة كالكندي والفارابي وابن سينا⁽⁴⁰⁾...

وحتى في الكيمياء يلاحظ أن للشيعة تأثيراً كبيراً على الدور العظيم الذي يلعبه هذا العلم المعجز في حياتنا المعاصرة. وربما كان جابر بن حيان أول عبقرية شيعية ظهرت في هذا الحقل وإليه يعود الفضل في التنبه إلى ما يسمّى في علم الكيمياء بـ «المعادلات».

ومع البيروني⁽⁴¹⁾ ينضج البحث في الثقل النوعي على نحو ما ينضج في العصر الحديث حتى يبدو أن المقارنة لا تظهر الفروق التي ينبغي أن تقع في مثل هذه الظروف⁽⁴²⁾.

وفي الفلك انتهى الشيعة إلى نظريات جديدة لم تعرف قبلهم ومنها نظرية لمعرفة مقدار محيط الأرض، وقد وردت في أواخر «الاسطرلاب» للبيروني وشرحها «نيلينو» وقد سميت بنظرية البيروني⁽⁴³⁾ ومع البيروني عمل في الفلك حشد كبير من الشيعة. وكان نشاطهم في الطب كمنشأطهم في غيره من جوانب المعرفة الإنسانية. ولم تكن عنايتهم بالرياضيات بأقل من عناية غيرهم من العلماء فاشتغلوا بالحساب والجبر والهندسة والمثلثات. وكان من ألمع شخصياتهم ذات التأثير الواضح في تاريخ الفكر الرياضي «نصير الدين الطوسي» و«بهاء الدين العاملي» ويبدو أن العاملي على نحو الخصوص «كان يتفاعل مع الروح الرياضية إلى حد كبير حتى أنه في كشكوله يقيم براهين من الهندسة على نظريات من الفلسفة»⁽⁴⁴⁾.

ثم كان للشيعة وراء هذا كله أدب حي كنا قد عرضنا لبعض روائعه ونحن نحاول أن نتعرف إلى طابعه العام.

(40) م. ن، ص 67، 102.

(41) ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد زيدان، م 4، ط 2، مصر 1956م، ص 148. فيها أن البيروني يميل إلى مذهب الشيعة.

(42) عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، ص 65؛ والدكتور عمر فروخ، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، ط 1، ص 71.

(43) نيلينو، فلاسفة الشيعة، ص 71 نقلاً عن قدرتي حافظ طوقان، تراث العرب العلمي، الذي نقله بدوره عن «علم الفلك، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى»، ص 291.

(44) أثر الشيعة الجعفرية في تطور الحركة الفكرية في بغداد، مطبعة الرابطة، بغداد 1962م، ص 41.

حالة الأدب العراقي قبيل فترة البحث

حين نستطلع أدب أمة من الأمم لتتعرف إلى خصائصه التي تميّزه في فترة معينة من الزمان فإن من المنهج السليم في البحث أن نتعرف أولاً إلى صورة الحياة العامة وراء هذا الأدب لأنها تظل أبداً تطبعه على غرارها حتى أنه ليكشف وحده عن تاريخها في مختلف جوانبه وتلك حقيقة ظلت شديدة الوضوح في أدب العرب بخاصة.

1 - الحالة السياسية قبيل فترة البحث في العراق

كانت الدولة العثمانية في بداية أمرها قبيلة بدوية مسلمة جاءت من تركستان الشرقية هرباً من غارات جنكيز خان فاستوطنت في الأناضول تحت حكم السلاجقة. وقد طلب أحد رؤساء القبيلة من السلطان السلجوقي أرضاً تعيش عليها فأعطاهم مقاطعة على بحر مرمرة إلى الجنوب من القسطنطينية عاصمة الدولة البيزنطية⁽¹⁾ ثم حملت هذه الإمارة الصغيرة لواء الجهاد ضد جارتها الكبيرة المرهقة التي كانت في حالة انحلال عام آنذاك⁽²⁾ ونجحت في استخلاص الأناضول بأسره من القوات البيزنطية ثم استولت على القسطنطينية 1453م لتصبح عاصمة الدولة العثمانية زهاء أربعة قرون⁽³⁾. وقد اعتمدت هذه الدولة الصغيرة في توسيع رقعتها الجغرافية على جيش يعرف في

(1) الدكتور علي الورد، دراسات في طبيعة المجتمع العراقي، ط 1، بغداد 1965م، ص 125-126.

(2) م. ن، ص 125؛ تاريخ بردكلمن، ط 4، ص 408.

(3) الدكتور عبد العزيز سليمان نوار، تاريخ العراق الحديث، 1968م، ص 5.

التاريخ باسم «الجيش الانكشاري»⁽⁴⁾ ويتكوّن من أطفال النصارى الذين كانوا يسبون صغاراً وينشأون تنشئة خاصة دون أن يعرف الواحد منهم عن أبويه شيئاً ثم تنحصر تربيتهم بعد ذلك في تعليمهم أحكام الدين الإسلامي⁽⁵⁾ ويمرنون على فنون القتال في مدارس داخلية ثم يغرس في قلوبهم أن وراء المعمارك التي يخوضونها دفاعاً عن الإسلام نصراً مؤزراً أو جنة مخلدة. ولهذه العقيدة التي كانت تملك على الانكشاري عقله وقلبه تعزى جميع انتصارات الدولة في عنفوان شبابها. وكان طبيعياً بعد ذلك أن تستشعر هذه الانكشارية أهميتها في جهاز الحكم فتستعلي ثم تستأثر بامتيازات ضخمة⁽⁶⁾ يلخصها «كارستن نيبور» في (مشاهداته) بقوله:

«إن لقب الانكشاري صار يطلق على جميع المسلمين في البصرة من أكبر شخص إلى أصغر حمال. إنهم صاروا انكشارية باللقب ودفَعوا الثمن فيه لكي يحافظوا به على أموالهم وأرواحهم»⁽⁷⁾.

وبعد أن كان الانكشارية عامل قوة في الدولة أصبحوا فيها عامل ضعف شديد لأنهم تحولوا إلى آلة إفساد وفوضى. فقد تضاءل ارتباطهم بشكائهم ولم يعودوا في عصمة من أن يستغلوا للإطاحة بالسلطة. وحتى حين كانوا يدعون إلى الحرب ألقوا أن يتقاعسوا أو يفرّوا من القتال ثم يصطنعوا لذلك تبريرات يتخيّلونها تخيلاً⁽⁸⁾.



(4) انظر هامش رقم 14 من الصفحة الثالثة من «رسالة الماجستير (الشيبي الكبير) لحمود عبد الأمير فيبازاته: (إن الينجيرية أو ينيك جرية هم الجند الجديد الذي أسسه الحاج بكتاش لحماية السلطان العثماني مراد بن أدرخان) نقلاً عن محمد حسن كليدار، مدينة الحسين، ج 2، ط. طهران، ص 149-150؛ والدكتور يوسف عز الدين، داود باشا ونهاية المماليك في العراق، فيبازاته أن: اليكنجيرية تقرأ ينجيرية ومعناها الفرقة الجديدة ألف هذا الجيش السلطان أدرخان ثاني السلاطين العثمانيين وألني في زمن محمود الثاني، هامش رقم 1، ص 21؛ تاريخ بروكلمن، ط 4، ص 414.

(5) بغداد مدينة السلام، هامش رقم 7، ج 2، فقد ورد بإزائه ما يلي: والعثمانيون يسمّون هؤلاء «ديوشيرمه» بمعنى «المقطوفين» والصحيح أنهم كانوا يقطفون أثناء غارات خاصة...، ص 141.

(6) من هذه الامتيازات أنه لا يجوز توقيفهم أو إيقاع العقوبة عليهم إلا من قبل رؤسائهم فقط. الوردى، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص 132.

(7) مشاهدات نيبور، ترجمة سعاد العمري، ص 22.

(8) دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص 127 نقلاً عن ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية، ص 47-48؛ والدملوجي، مدحت باشا، ص 5.

وكان هذا جميعه على ما يظهر يمهد لضربة السلطان محمود الثاني التي استأصل فيها شأفتهم «لقد كانت الدولة أمام أحد أمرين: إما أن تفتنى على يد الانكشارية وإما أن تزيحهم عنها فاخترت الثاني»⁽⁹⁾.

وعلى كل حال فقد انقضت العثمانيون من الأناضول على العراق واستولوا عليه عام 1534م بفضل هذا الجيش القوي الذي كانوا يدخرونه لفتوحاتهم يومذاك. وهكذا أصبح العراق تحت الحكم العثماني الذي كان قوياً ومباشراً حتى نهاية القرن السابع عشر تقريباً ثم أخذت قبضة العثمانيين تتراخى بعد ذلك الأمر الذي سمح للقوى المحلية بأن تستبد بالحكم في إطار التبعية الشكلية للسلطان العثماني⁽¹⁰⁾.

ولم تكن هذه الفئة المحلية الناشزة غير المماليك الذين ينتسبون إلى منطقة «تفليس» التابعة لبلاد «الكرج»⁽¹¹⁾ وقد جعلوا من أنفسهم طبقة عسكرية حاكمة في بلاد غربية⁽¹²⁾ كان من المؤكد أن يظلوا فيها أرقاء لو لم يتسَّن لهم أن يحكموها⁽¹³⁾ ولم يكن العراق يعرف المماليك قبل حسن باشا الذي ولي بغداد عام 1704م وهو ابن ضابط عسكري كان قد ترعرع وشبَّ في جو استانبول الرسمي منذ طفولته. وقد أُلِف النظام الذي لم يكن قد مضى على ظهوره زمان طويل حول العرش: وهو استخدام الشراكسة الأرقاء الذين يجلبون أطفالاً ثم يدربون تدريباً خاصاً ليصبحوا خداماً ملكيين وينتظموا في الصحبة السلطانية وقد نقل حسن باشا هذا النظام إلى بغداد⁽¹⁴⁾ وفي حكم ابنه أحمد باشا تأسل الجراكسة ثم ثبتت أقدامهم في العراق طوال ثمانين عاماً تقريباً⁽¹⁵⁾.

وكان أحمد باشا والياً من طراز غير الذي عرف به الولاية فهو شخصية تصلح في

-
- (9) مدحت باشا، ص 9-10؛ تاريخ بروكلمن، ترجمة نبيه فارس ومير بعلبكي، ط 4، ص 540؛ والدكتور نوار، مصر والعراق، هامش رقم 1، ص 132؛ ومحمد قاسم وحسين حسني، تاريخ القرن التاسع عشر، ص 201.
- (10) مصر والعراق، ص 3-4.
- (11) أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ترجمة جعفر خياط، ص 198.
- (12) مطول حثي، ج 3، ط 2، ص 793.
- (13) أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ص 238-239.
- (14) بغداد مدينة السلام، تأليف ريشارد كوك وترجمة فؤاد جميل والدكتور مصطفى جواد، ج 2، ط 1، ص 66-67؛ أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ص 198.
- (15) بغداد مدينة السلام، ج 2، ص 83.

نظر الرعية لحكم دائم بالرغم من أنه كان أمياً!! والحق أنه لم يذكر له عمل يقع في نطاق الهمجية، وقد أثبت خلال سلطته المطلقة في الولاية الروسية أنه يتميز بمؤهلات قلما كانت تتوافر في الحكام الشرقيين. ولعله كان يستشعر هذه المؤهلات فيشمس على مألوف العاصمة فيما يتصل بضرية الولاية فلم يكن يرسل من المال إلا قليلاً، وما كان يرسل مالاً البتة. ثم إنه كان يرفض مرشحي السلطان للوظائف أحياناً، ومن هنا لم يكن من السهل أن يقنع الباب العالي بضرورة إبقائه فقد كان الانطباع عنه أنه يتعدى بموقفه حدود الرعايا التابعين⁽¹⁶⁾ ولعل موقفه هذا هو الذي دعا إلى أن يتهم برغبته في الانفصال عن الدولة، بل دعا إلى أن يتهم بأنه يتواطأ مع إيران ليصبح تابعاً لها!!

ويبدو أنه لا أساس من الصحة لهذه التهمة فقد كان ممكناً أن يحصل على أكبر الإمارات لو أراد أن يستبدل بولائه للسلطان ولاء للشاه لأن علاقات شخصية تقوم على الإعجاب ببسالته وإقدامه ربطته ربطاً قوياً بنادر شاه. والواقع أن أحمد باشا كرس حياته الطويلة للدفاع عن ولايته وصعد إيران عنها⁽¹⁷⁾. يضاف إلى هذا كله أنه أظهر طاعة كاملة للسلطان عندما تم نقله من بغداد عام 1736م.

وكان من الأرقاء الكرج الذين ابتغوا لخدمة حسن باشا ببغداد وهم صبيان لم يبلغوا أشدهم بعد صبي يدعى سليمان، وقد مثلت منه في عنفوان العمر مواهب عسكرية رائعة فأعتقه سيده فيما بعد وهو أحمد باشا جزاء له على خدمة شخصية، ثم زوجته ابنته عادلة. وأخذ يقربه إلى المنصب الأرفع الذي يلي منصب الوالي. وتراءى لأهل بغداد أن سليمان سيخلف الباشا في منصبه الخطير⁽¹⁸⁾. وعلى الرغم من أن إستانبول رأت في نهاية أحمد المفاجئة⁽¹⁹⁾ فرصة تستعيد ما كان لها من سيطرة على العراق إلا أنها اضطرت إلى أن تحني رأسها أخيراً لما لا مفر منه فأقرت سليمان والياً عليه، ذلك أنه لم يكن من السهل على الدولة عزل وزير من الوزراء، بل كان عليها أن تمهد لذلك، وتسير الجيوش، وتلجأ إلى طريق المشاورات والمناورات،

(16) م. ن، ص 195.

(17) أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ص 195-196.

(18) بغداد مدينة السلام، ج 2، ص 85-86.

(19) توفي في حملته على سليم بابان فنقلت جسده إلى بغداد حيث دفن إلى جانب والده تحت قبة

أبي حنيفة. أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ص 196.

لأن عزل الوزير كان يؤدي غالباً إلى سفك الدماء واضطراب الأحوال وإعدام أتباعه وملاحقة مناصريه وتشريدتهم⁽²⁰⁾.

وهكذا استمرت دولة حسن باشا وأحمد باشا ممثلة في شخص مملوك الأخير سابقاً وصهره علي ابنته⁽²¹⁾.

وكانت حكومة سليمان شديدة الأيد بحالفها النجاح وتتسم بالمقدرة. فلم يرفع مخالف رأيه في بغداد لمدة اثنتي عشرة سنة ولم تقع فتن يضطرب لها حبل الأمن خارج المدينة ورتعت بغداد في رفاهية من العيش فكثرت عليها تردد الجوابين الأوربيين والتجار الزائرين وشاع للباشا لقب جرى على السنة الناس هو «أبو ليله» لأنها اعتاد أن يتجول تحت سدفة الليل ليستطلع بنفسه ما يشيع من أمن في الولاية التي يقبض على الحكم فيها بيد قوية⁽²²⁾.

ويلاحظ في ظل هذا الحاكم الحازم أن نفوذ المماليك بلغ القمة وأن سيل الأرقاء البيض كان ينحدر على بغداد من تفليس بغير انقطاع وأن أكثر من مدرسة أسست لهم ليكونوا فيما بعد ضباطاً مدربين مثلهم الأعلى أن يخدموا سيدهم وطبقتهم⁽²³⁾ ولم يكن غريباً بعد ذلك أن يصبح المماليك قوة قادرة على أن تفرض رأيها في ولاية

(20) محسن عبد الحميد، الألويسي مفسراً، 1969م، ص 28.

(21) بغداد مدينة السلام، ج 2، ص 88. وانظر هامش رقم 7 من الصفحة نفسها فقد ورد بإزائه ما يلي: «وقال ياسين العمري في حوادث سنة 162هـ (وفيها أنعم السلطان على الأمير الكبير والشهم الخطير سليمان باشا كتحدا الوزير أحمد باشا بن حسن باشا وولاه بغداد فأرسل له السنجق والمنشور والخلعة والسمور، وكان يوم قدوم سليمان باشا يوماً مشهوداً».

(22) بغداد مدينة السلام، ج 2، ص 89. ويذهب مترجما الكتاب في هامش رقم 9 من الصفحة نفسها مذهباً آخر في سبب التسمية هو أن سليمان تعقب العرب النهاية عام 1668هـ فقطع طريق 7 أيام بيومين وليلة فسماه الناس «أبا ليلة» وعندهما أنه لا وجه لما ذكره المؤلف ولا دخل للمحركات السرية في الليل فإنها يجوز أن تكون في النهار. وانظر هامش رقم 5 من أربعة قرون ففيه أن صاحب «دوحة الوزراء» الشيخ عبد الرحمن بن الشيخ عبد الله السويدي يذكر القاباً أخرى لسليمان هي: «دواس الليل» و«أبو سمرة» وسمع نيبور أنه كان يسمى «سليمان الأسد»، ص 202.

(23) بغداد مدينة السلام، ج 2، ص 89؛ أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، الهامش رقم 6، ص 204.

العراق ثم لا تقوى السلطة المركزية على أن تستبدل به رأياً آخرًا ومن هنا لم تجد العاصمة مندوحة من أن تقرّ اختيار المماليك لعمر آغا خلفاً لعللي باشا عام 1764م وحين صممت على أن تستبدل به مصطفى باشا تجمع المماليك فثاروا ثورة عارمة خارج المدينة فاضطرت إلى أن تستبدل به عدلي باشا وعجز هذا عن أن يرد هؤلاء إلى الطاعة فلم يبقَ بد من أن تقرّ الدولة العثمانية تعيين عبد الله آغا وهو مملوك كان ضابطاً عسكرياً في إمرة عمر⁽²⁴⁾.

لقد كانت إمبراطورية بني عثمان تمتد رقعتها إلى حدود بعيدة فتشمل مساحات لا تتشابه ولا تترابط بسهولة، يسكنها خليط من الناس لا يتجانسون بل هم يختلفون شيعاً وأحزاباً دينية وطائفية وعنصرية. وطبيعي لمثل هذه الدولة أن تحمل في طيات كيائها السياسي بذور الانحلال والفساد. يضاف إلى هذا الضعف في جهازها من الداخل استمرار النظام المعروف بنظام الملة وامتداده بحيث تتمتع كل طائفة بقدر لا بأس به من الاستقلال الذاتي. وكان هذا النظام هو القاعدة التي حاول الإسلام بواسطتها أن يحل مشكلة الأقليات ويركّز السلطة العليا ولو نظرياً على الأقل في يدي رجل واحد هو الخليفة. وشيء آخر هو عدم الوضوح في قضية الاستخلاف⁽²⁵⁾.

ومن الخارج كان أول مظهر لضعف الدولة فشلها في الاستيلاء على فيينا عام 1683م فقد توقف بعده توسع تركيا في أوروبا وأصبح لا يشغل الدولة شيء بقدر ما يشغلها التفكير في الحفاظ على ما كانت قد استولت عليه بالفتح. ثم إن دور القوى التركية المسلحة لم يعد دور هجوم بل اقتصر على الدفاع. وقد زاد في صعوبة هذا الوضع الذي انتهت إليه الدولة أن فرنسا وإنكلترا والنمسا وروسيا شرعت تطالب بمناطق نفوذ وبدأت تطمع في الاستيلاء على بعض ما يمتلكه «رجل أوروبا المريض»⁽²⁶⁾.

وعلى أية حال فقد كان متوقفاً في ظل هذه العوامل أن الدولة الواسعة التي أصبحت بيد العثمانيين والتي كانت تضم عناصر شتى غدت صعبة القيادة والإدارة إلا

(24) بغداد مدينة السلام، ج 2، ص 95-96؛ وم. ن، ص 78. ففيها أن حكم المدينة على الوجه المرضي أصبح الآن خارج نطاق قدرة كل إنسان ما لم يحظَ برضا جماعة المماليك الذين كانوا يسيطرون على الإدارة.

(25) مطول فيليب حتي، ج 3، ط 2، ص 844.

(26) انظر الصفحة نفسها من م. ن.

لرجل جبار. ومن هنا فإن الجزء الآسيوي من هذه الدولة كان قد انقسم في أوائل القرن التاسع عشر إلى إمارات يحكمها ولاية لا يربطهم بالسلطان إلا ما يقدمون من مال كل عام وربما استشعر بعضهم قوة على المجابهة فأعلن العصيان واستقلّ بولايته. ولعلنا نستطيع أن نضيف إلى هذا الضعف الذي مُنيت به الدولة انصراف السلاطين إلى صور من التحلل الخلقي تقتل في الحاكم حيويته وتشلّ نشاطه. ثم ما جرته الحروب الكثيرة التي أثارها أوروبا على الدولة العثمانية حتى ليصح أن تعدّ من شواغلها عن الانصراف إلى إصلاح شؤونها الداخلية، مضافاً إلى أنها أفقرت خزائنها إفقاراً شديداً.

لقد كان المماليك في العراق يدركون على ما يبدو هذه الحقائق، ومن هنا امتد في حكم سليمان حكم سيده أحمد باشا من قبل، وطالما شمس هذا على الدولة فرفض موظفيها وتناسى جعلتها على الولاية... ومع ذلك فقد ظل المماليك في الظاهر يرتبطون بالمركز حتى كأنهم لا يطبقون نفسياً أن يستقلوا بالعراق استقلالاً يميّزه بشخصية دولية. وقد كانت هذه التبعية «تتجلى في الدعاء للسلطان أثناء الصلاة، وعند سك النقود، وفي تقديم التقارير وإرسال الهدايا أحياناً، وفي مظاهر الحياة العامة جميعها»⁽²⁷⁾.

ثم إن الذي يلفت النظر في هذا الصدد أن المماليك على الرغم من أنهم كانوا يحسون عجز الخلافة عن أن تتحدى بالقوة هذه النزعة التي تشبه أن تكون انفصلاً في هذا المنفى البعيد⁽²⁸⁾ فقد كانوا يتنافسون على «الفرمان السلطاني» تنافساً جدياً كأنهم يستشعرون حاجة ملحة إلى إقرار شكلي بشرعية الاغتصاب!! لقد كان المماليك يحكمون على ما يبدو بأجساد السادة ولكن أرواحهم ظلت تتميز بألفتها الطويلة للتبعية!

ومهما يكن من أمر فقد بقيت نزعة المماليك الانفصالية تقف عند حدود العلاقة الشكلية بالحكومة المركزية حتى في ظل الذين تميزوا منهم بالذكاء والحزم والشجاعة. وكان سليمان باشا الكبير قد حكم ما يقرب من اثنتين وعشرين سنة، وبالرغم من أن الخلافة كانت في حال يرثى لها من الضعف فقد كان سليمان في حدود التبعية

(27) أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، بغداد 1954م، ص 238.

(28) عبد الله فياض، الثورة العراقية الكبرى، ط 1، ص 47؛ والدكتور الوردى، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص 128.

الاسمية يقدم لها كثيراً من العون. ولكن السلاطين ظلوا ينظرون لحكام العراق من الممالك نظرة كراهية حتى وهم يصوغون مضطرين أوامر إقرارهم على الولاية - وظل عجزهم عن أن يفرضوا رأيهم في هذا الجزء البعيد من الإمبراطورية يجرح كبرياءهم، ويوغر صدورهم على حكامه⁽²⁹⁾.

وحين أدرك المسؤولون العثمانيون في نهاية القرن الثامن عشر أن النظم العسكرية والإدارية في حاجة إلى تعديل حتى تستعيد الدولة شبابها⁽³⁰⁾ كان لا بد من توحيد الإمبراطورية. مرة أخرى تحت يد السلطان وكان هذا يتطلب القضاء على القوات الانكشارية والعصبيات الحاكمة⁽³¹⁾.

وفي هذا السبيل اضطر السلطان سليمان الثالث إلى التنازل عن العرش ثم دفع حياته ثمناً لأفكاره التقدمية⁽³²⁾.

وكان محمود الثاني حكيماً جداً وهو يستأنف خطة الإصلاح التي بدأها من قبل سليم الثالث حتى إذا أمكنت فرصة القضاء على الانكشارية ضربهم ضربة قاضية استأصلت شأفتهم ثم استبدل بهم جيشاً من الولايات بلغ عدده اثني عشر ألفاً. ويوحى من عقيدته بأن الضغط الأوروبي على الدولة العثمانية بلغ من الشدة حداً يقتضي الانتفاع بكل مصادر الدولة بشرية واقتصادية كان لا بد من السعي إلى إعادة الحكم المباشر لكل الولايات التي استبدت بها العصبيات أو الأسر الحاكمة أو الباشوات المغامرون⁽³³⁾.

وكان على عراق المماليك يومئذ داود باشا وقد تميّز من بينهم بالثقافة والكفاءة والقدرة على إدخال إصلاحات جوهرية في البلاد⁽³⁴⁾ ولكنه مع ذلك ظل يرث كاسلافه مشكلات العراق التقليدية وفي رأسها المشكلة العشائرية، وكانت في أيامه أقوى من أن تحلها العصبية المملوكية⁽³⁵⁾. ومن هنا اضطر داود إلى أن يمنح الشيوخ شبه سيادة

(29) أربعة قرون في تاريخ العراق الحديث، ص 239.

(30) الدكتور عبد العزيز سليمان نوار، تاريخ العراق الحديث...، ص 18.

(31) م. ن، ص 20.

(32) الدكتور نوار، تاريخ العراق الحديث...، ص 20 نقلاً عن: Lewis: Emergence, p. 71.

(33) أنظر هامش رقم 2 من م. ن، ص 21.

(34) الدكتور نوار، مصر والعراق، ص 104.

(35) أمين الحلواني، مختصر مطالع السعود، 1293هـ، ص 51؛ والعزاوي، تاريخ العراق، ج 6، ص 236.

مطلقة على عشائريهم ليضمن ولاءهم⁽³⁶⁾. والمشكلة الكردية وكان الأكراد كلما حاولوا أن يشمسوا استعانوا بالفرس وكان هؤلاء يهتبلون كل فرصة للتدخل في شؤون العراق، وقد ظل داود باشا رغم عنايته بالجيش عاجزاً عن أن يفرض حكمه على كردستان. ومشكلة الغزو الوهابي المحتمل للعتبات المقدسة وكان المماليك قد عجزوا في مطلع القرن التاسع عشر عن أن يوقفوا هذا المد القوي فاستعانوا عليه بالسلطان الذي استعان عليه بدوره بمحمد علي الكبير في مصر

ثم هناك مشكلة النفوذ البريطاني وكان يتعاضم آنذاك على أيدي عدد من الوكلاء الإنكليز وفي طبيعتهم «ريتش» Rich. وقد اعتقد هذا أن الوقت قد أزف ليصبح العراق مستعمرة بريطانية⁽³⁷⁾، ومن هنا كان يبدو كأنه خصم حقيقي لداود في جملة الخطوط التي يرسمها لسياسته... فإذا أضيف إلى هذا أن المماليك كانوا قد نكبوا بالانقسام الشديد بين صفوفهم منذ فضل الباب العالي أن يرفع إلى الباشوية المملوك عبد الله باشا كان واضحاً جداً أن مركز داود في العراق لم يكن من القوة بحيث يصرف السلطان عن أن يتحرش به في سعيه الكبير لإعادة الولايات الناشئة إلى مكانها الطبيعي في ظل السلطة المركزية المباشرة. وعلى كل حال فقد كانت فكرة «القضاء على حكم داود قد أصبحت ركناً رئيساً من أركان سياسة السلطان محمود الثاني»⁽³⁸⁾ وقد تهيأ للقيام بهذه المهمة علي باشا رضا والي حلب يومذاك. وبينما كان الطرفان يستعدان لخوض المعركة المنتظرة فاجأ الطاعون بغداد فتساقط الضحايا بالآلاف، ثم انطلقت مياه دجلة مجنونة تدمر البيوت وتهدمها على رؤوس المرضى. لقد كان من الطبيعي أن تستسلم بغداد للأقدار وأن تفتح أبوابها لجيش السلطان⁽³⁹⁾ ثم كان من الطبيعي لداود أن يستسلم هو الآخر لخصم انطوى على نبل في عاطفته، وحكمة في سياسته، وتقدير لمكانة داود العلمية التي كان ينظر إليها علي رضا بعين الاعتبار لأنه كان هو نفسه ممن يحبون العلم والعلماء من جهة، ولأنه حرص من جهة أخرى على

(36) مصر والعراق، ص 131، 132.

(37) الدكتور نوار، تاريخ العراق الحديث، ص 29.

(38) الدكتور نوار، تاريخ العراق الحديث، ص 32.

(39) م. ن، ص 35-36؛ وإبراهيم الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، مطبعة العاني، بغداد 1961م، ص 42.

أن يكسب ثقة الطبقة المثقفة في بغداد وكانت جميعها تتمسك بداره وتستبسل في الدفاع عنه!!

ولكن علي رضا وهو يهيم رحلة داود إلى الأستانة في توصية كريمة منه للسلطان بالعمو عنه والإفادة من طاقاته السياسية، كان من ناحية أخرى يدبر عملية استئصال كاملة للمماليك العراق سنة 1831م في مذبحه تكاد تكون صورة مماثلة للمذبح التي دبرها محمد علي للمماليك مصر سنة 1811م⁽⁴⁰⁾.

وهكذا انتهى أمد الانشقاق الطويل ورجعت ولايات العراق التي انفصلت لمدة طويلة إلى أحضان الإمبراطورية العثمانية، وتلاشت سلالة المماليك إلى الأبد. وفي الساعة التي حُمل فيها داود إلى الخارج ودُفن فيها خدامه وحرسه أصبح العراق ولاية من ولايات تركيا الحديثة⁽⁴¹⁾.

وعلى كل حال فقد كان المماليك بوجه عام بدون ثقافة، ثم كانوا وراء ذلك قساة وسفاكي دماء وسيني سير⁽⁴²⁾ ويمكن القول: إن العراقيين كانوا في ظلهم يشقون من شيوخ الفساد، واضطراب الأمن، وضياع العدالة⁽⁴³⁾. يضاف إلى هذا كله أن حكمهم «كان يتعثر بجمود أعجزه عن الانطباع للضرورات المستجدة في العصر الحديث»⁽⁴⁴⁾.

وتغيرت بعد الممالك وجوه الحكام ولم تتغير طبيعة الحكم فقد كانت سياسة الولاة العثمانيين لا تختلف عن السياسة السابقة إلا بالارتباط المباشر بالدولة وإلا بهذه الروح الطورانية التي كانت تحكم السلوك السياسي فتطبعه بالتعصب العنصري المقيت حتى في ظل الذين كان يرتجى على أيديهم خير كثير للعراق⁽⁴⁵⁾.

ولم يكن واقع السلاطين خيراً من واقع الولاة لولا أن أحراراً من الوزراء الأتراك في مركز الخلافة كان يؤلمهم ما انتهت إليه الإمبراطورية العثمانية من الوهم، ثم ما كان يبيت لها من شر على أيدي القوى المتعاضمة في أوروبا، فينادون بضرورة

(40) الدكتور نوار، مصر والعراق، ص 4.

(41) أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ص 331.

(42) مطول فيليب حتي، ج 3، ط 2، ص 793؛ وإبراهيم الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 37.

(43) مطول حتي، ج 3، ص 866.

(44) بغداد مدينة السلام، ج 2، ص 67.

(45) الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 38.

الإصلاح الذي يستأصل العلة ويمهّد للشفاء، وكان في طليعة هؤلاء أيام عبد المجيد، مصطفى رشيد باشا، وقد كان عبد المجيد ينزل إلى رأيه ويعمل بمشورته، وبذلك قضى على كثير من العادات الهمجية، وصان الأرواح⁽⁴⁶⁾.

وكانت سياسة آل عثمان تحكم بالقسوة والعنف والإرهاب حكماً طورانياً آتته السيف والمدفع ولغته الدم وحز الرؤوس⁽⁴⁷⁾.

ولعل من سوء حظ الدولة أن يحكم بعد عبد المجيد أخوه عبد العزيز فقد كانت سيرته تحفل بكل ما يشين. وعلى الرغم من أن «فؤاد باشا» - وكان صدرأ أعظم يومذاك - قد أظهر براعة سياسية في إخراج الدولة من مأزق حرج كاد يخمد أنفاسها بعد المجزرة التي ذبح فيها زهاء خمسة عشر ألفاً من نصارى دمشق ولبنان عام 1860م، وبالرغم من حله لجملة من مشاكل السياسة المعقدة مع دول أوروبا أظهر بها حنكة أقرّ بها مفاوضوه، فقد تغير عبد العزيز عليه وتنگر له وأقصاه عن الحكم واصطنع وزراء ممن لا ضمير لهم⁽⁴⁸⁾.

ولأول مرة في تاريخ الدولة العثمانية يشكل حزب سياسي للدفاع عن حقوق الشعب سمي بـ «حزب تركيا الفتاة» أسسه مصطفى رشيد باشا وتبناه مصطفى فاضل باشا حفيد محمد علي المعروف بتحرره، وانتمى إليه جماعة من الكتاب الأحرار من أمثال ضياء باشا، ونامق كمال بك، وعلي السعادي⁽⁴⁹⁾.

ومن الوثائق الرسمية المحفوظة في قصر عابدين يلاحظ أن الخديوي إسماعيل كان يعين ضياء باشا بخمسين ألف جنيه لمواصلة النضال في أوروبا⁽⁴⁹⁾ وأن ذلك أحفظ السلطان وأسخطه عليه. ومما يوثق عن حزب «تركيا الفتاة» الكتاب المفتوح الذي أرسله مصطفى فاضل باشا إلى السلطان عبد العزيز عام 1866م على لسان الحزب يستفزّ به عاطفته ويستمنحه دستوراً للشعب يكون فيه الخير والسعادة له ويؤمن للدولة سلامتها من الأخطار وكان قد ترجمه إلى العربية فتحى باشا زغلول تحت عنوان «كتاب مفتوح من أمير إلى سلطان»⁽⁵⁰⁾. وليس بعيداً عن صلب البحث أن ننقل هذا

(46) صديق الديمولوجي، مدحت باشا، ص 10.

(47) م. ن، ص 9.

(48) م. ن، ص 12-13.

(49) م. ن، ص 18.

(50) صديق الديمولوجي، مدحت باشا، ص 19-22؛ وانظر هامش رقم 1، م. ن، ص 19.

الكتاب الرائع لأنه يمثل صورة صادقة لوضع الدولة السياسي في ظل السلطان عبد العزيز، ولمقترحات الأحرار في سبيل الإصلاح الذي كان ضرورة من ضرورات العودة بتركيا إلى مكانها الطبيعي في ركب الدولة القوية:

نص الكتاب

مولاي، خذ بيد هذه الأمة وجدّد لها شبابها. هبها دستوراً خصب التربة. ضعه بالإيمان، وحطه بما يضمن الإخلاص في إنفاذه، والأمانة في السير عليه مما يصونه من العبث به على مدى الأيام. دستور يتساوى أمامه المسلمون والنصارى في الحقوق والواجبات ليسود النوام، ويهبط على الكل السلام، ولتردّ حجة الذي يقول من الأجانب: إن التأليف بين الغالب والمغلوب محال⁽⁵¹⁾!

مولاي، أرى المنافقين والجهال من ذوي الرأي فينا يسارعون إلى (الشغب على حكم الدستور) فيقولون لجلالتكم: الدستور يصير الملك آلة لا روح فيها تسلبه اختياره وتنزع عنه شعاره ويقولون للأمة: الدستور يريد للمسلمين ترك ما عزّ عليهم من دينهم، ولباسهم، وما ألفوا... أولئك قوم ماكرون.

مولاي، انبذ مشورتهم وتخلّ عن سياستهم، ما قيّد الدستور إلا الهوى، وما انتزع من الملك إلا حرية الخطأ في سياسة الرعية وما فرض على الرعية فرضاً ينبو معه مجدها أو يذهب نعيمها، ولكنه يكفل الدين ويصون الملك، ويحفظ الأموال على أهلها، وينزل السكينة في قلوب الأمة ويصير المرء حراً كريماً.

الدستور يبيح لنا أن نبذل روابطنا الحاضرة بأحسن منها، ويقيم لنا بناء حكومة قوية لا منفذ فيها لقول الأجنبي، ويبسط الحماية الحققة على صنوف الرعية وينشر على الجميع راية العدل.

مولاي، أذفت الساعة، نجّ دولة الآباء، إن ثمنها من المهج كان عظيماً، إن ماضيها كان نصراً مجيداً، إن حاضرننا ليحزننا حزناً شديداً، فما أشق هذا الحاضر

(51) في هذا إشارة إلى ما يعرف في تاريخ تركيا بـ (المسألة الشرقية) وتعود هذه المسألة إلى عهد النهضة الأوروبية الذي بدأ في إيطاليا والمعروف بـ (الرينسانس). وكانت أوروبا في ذلك الحين قد صمّمت على إيقاف الزحف العثماني فيها. ثم تغير وجه المسألة بعد أن دبّ الوهن في جسم الدولة فصار يقصد بهذا الاسم تقسيم الدولة العثمانية بحجة عجزها عن إدارة شؤونها والمحافظة على الأقليات المسيحية فيها. مدحت باشا، ص 8.

على جلالتك! كل ما حولنا يهددنا، كل ما عندنا يتداعى، كل عام ينصرم معه حبل المعين الخارجي وتنطفئ روح من أرواح وجودنا الداخلي. هذه إنكلترا لم تعد كما كانت منذ اثنتي عشرة سنة شديدة الرغبة في معاونتنا! والذي يدعو إلى الحذر أكثر من هذا انقلاب الرأي العام الأوروبي فبعد أن كان معنا سنة 1855م بدأ ينأى بجانبه عنا وإذا تنازلتم جلالتكم وألقيتم نظرة في جرائد باريس ولندن وفلورنسا علمتم أن الأمم ذات المصلحة في معاونتنا مالت إلى الظن بقرب سقوطنا فكثير من ساسة فرنسا وإنكلترا وإيطاليا ينظرون إلى ما يجري كل يوم في هذه الدولة على يد حكامها، وما تسام الرعية من العسف والظلم ويكتبون في الجرائد، ويقولون: تلك حكومة لم تقدر على إصلاح نفسها فزوالها محقق فلندعها وشأنها...

مولاي، علينا أن نكذب تلك النبوات، وأن نسترد إلينا الميل الأوروبي العام، وما نسترده إلا بانقلاب فيه الخير إذ يكون بإرادتك وبأمر منك محفوظاً بسياس حكمتك، ولنقم البرهان للدول الأوروبية على أن شعبنا وديننا لا يسكاننا في الذي نحن فيه من ضعف وفساد⁽⁵²⁾.

مولاي، ما نحن أول أمة مال بها الزمان فأفسد كل صالح فيها وأوهن قواها، ولن نكون آخر أمة يصيبها ما أصابها، بل إن أمة أوروبية كثيرة أخنى عليها الدهر بصروفه وتركها مثلنا بحاجة إلى النهوض والتجديد السياسي والاجتماعي وكلها استردت قواها حين غيرت نظمها.

مولاي، خرجت أمة كثيرة من المحن التي نزلت بها، فقامت من سقطة خيّل إليها أن لا نهوض منها. لقد أراد ملك «بيامونته» الصغير أن يكون ملك أمة إيطالية كبيرة فلم يجمع لذلك الجيوش بل منح أمة دستوراً حراً ملك لساعته به قلوب قومه واستولى على عقول الإيطاليين وساغ له وهو يلفظ نفسه الأخير أن يتنبأ بأن ابنه «فكتور عمانوئيل» يزيد ملكه ثلاثة أمثاله ويضع على رأسه تاجاً من أكبر تيجان أوروبا وأبهاها والفضل في ذلك لكلمة واحدة لفظها في حينها تلك هي كلمة الحرية.

مولاي، ليس في الوجود سياستان: مسلمة ومسيحية، وما السياسة إلا العدل يجري على يد السلطان. إن نظامنا القديم يضمننا، إنه قد أفسد طباع ساستنا وحظ من

(52) ربما كان «لونكريك» يعبر عن انطباع أوروبي عام حين يقول: «لم يتسنّ لأية أمة إسلامية أن تصل في التاريخ الحديث إلى مصاف الأمم في الدرجة الأولى. وقد أثبت العقل السلفي الذي فسرت بموجه عقائد الديانة الإسلامية أنه لا يأتلف مع روح التقدم».

أقدارهم فأفسدوا من طباع الدولة وحطوا من (قدرها) فعلينا أن نخرج من هذا النظام وألا نعود إليه أبداً: نظام ترزح الأمة تحت أثقاله ولا يرّد صيحة المهاجم عنا، فعلينا أن نخرج منه إلى نظام كالذي نراه سائداً في كل مكان ذلك الذي أتى نزل أنهض الأمم وبنى للمجد صروحاً.

أيليق بنا أن نرى الأجزاء التي انفصلت عنا تهلل للنظام الحر ونحن نقدّم رجلاً ونؤخر أخرى، ألا تضم سلطنتك من صادقي الوطنية المخلصين ومن الساسة المحنكين أكثر مما تضم مصر وتونس ورومانيا وصربيا؟ بل ادعهم يأتوك طائعين واجعل من كل بلدة طائفة يختارها أهلها لا مكرهين تكشف لك الغطاء عن أمر الرعية وتمهّد لك سبيل العمل... ثم اسمع للنواب تحشدتهم إرادتك في عاصمة ملكك يشرحون حاجات الأمة ويرفعون لمقامك العالي رغباتها⁽⁵³⁾.

ويلاحظ بوضوح أن الكتاب على الرغم من طابع السماحة الذي يطغى على جملة الأفكار الخيرة فيه ظل ينطلق من مبدأ لم يكن هناك خلاف عليه بين الأتراك فيما يظهر، وهو أن يتم الإصلاح في إطار الحكم العثماني. ويبدو أن المبدأ لم يكن يدل على رؤية واضحة للواقع القومي في أجزاء الإمبراطورية بعيداً عن الطورانية!! ويقدر ما يتعلق الأمر بالعنصر العربي فإنه يمكن القول بأن الحركة الوهابية مثلاً كانت يقظة قومية أكثر مما كانت يقظة دينية⁽⁵⁴⁾ مع ذلك فقد كان الإهمال نصيب هذا الكتاب الذي كان يعبر بصدق عن حاجة الناس الملحة لكل هذه الإصلاحات.

والواقع أنه لم يخفف من حدة الفساد السياسي في العراق غير الوالي «مدحت» فقد جاء بمثال جديد من الحكم كان من الممكن أن يكون نافعاً جداً لو قُدّر له أن يقضي في الولاية أكثر من السنوات الثلاث والأسابيع الثلاثة التي لم تخل من متاعب داخلية وخارجية⁽⁵⁵⁾.

(53) Piemonte مقاطعة في شمالي إيطاليا كونت مع بلاد (Savoie) دولة مستقلة منذ القرون الوسطى ثم اندمجت في الوحدة الإيطالية 1860م «التي تحققت بجهود ملكها فكتور عمانوئيل ووزيره كافور» (انظر مادة بيامونته من المنجد، القسم التاريخي، ط 15، عام 1956، ص 93).

(54) الدكتور عبد العزيز سليمان نوار، مصر والعراق، ص 95.

(55) الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 44-45.

وبالرغم من «أن أعماله خلال سني حكمه في العراق كانت تتسم أحياناً بالارتجال»⁽⁵⁶⁾ إلا أن نظره للأمور وفعاليته الوطنية واستقامته المطلقة أنجزت أعمالاً عظيمة»⁽⁵⁷⁾. لقد كان لا يتردد في أن يشنق مئات الأشرار إذا وجد في ذلك صلاح الأمة، وكان شديد الوطأة على الخونة ثم إنه جعل نصب عينيه أن يوقف طغيان السلاطين عند حد مقيداً سلطتهم بالقانون⁽⁵⁸⁾.

والحق أنه حين قدم بغداد كان العراق يعيش في أكثر من محنة! فقد نضبت موارده، واختل أمنه، ونشط الأجنبي لامتصاص خيراته. فلم يقف مدحت إزاء هذا كله مشلول التفكير وإنما حاول أن يصنع شيئاً. وبدأ بالعشائر فأحمد فتنها، وأدب عصاتها، ثم شرع قانون التجنيد وخنق الثورة التي قامت ضده، وملك الأراضي ليصرف القبائل عن العبث بالاستقرار أو الخروج على القانون، وألف مجلساً للشورى، وطبق نظام الولاية الذي نجح في «الدانوب»، وجرأ الناس على نقد الموظفين، وقضى على اللصوصية، فانصرف الناس إلى أعمالهم، وكان طبيعياً بعد ذلك أن تزدهر اقتصاديات البلاد وأن تزداد واردات الدولة⁽⁵⁹⁾. وحين استولى الوهابيون على نجد وكانت تابعة للدولة العثمانية وبدأ الإنكليز يتقربون من حكامها ويتدخلون في شؤونها ويكثرون من إرسال بعوثهم إليها لما كانوا عليه من طمع بخليج العرب سارع مدحت إلى احتلالها ليخلص البصرة من خطر كبير كان يمكن أن يحيق بها من جهة، وليرد هؤلاء إلى إيمان، ولو مفروضاً، بصحة الخلافة العثمانية من جهة أخرى⁽⁶⁰⁾ وحتى ما كان يبدو جفوة مزمنة بين الإيرانيين والأتراك⁽⁶¹⁾ استطاع

(56) لقد كان يطمع مثلاً في بيع خزائن النجف وإنفاق مبالغها على الأشغال العامة ولكنه كان عاجزاً عن تحقيق هذا المشروع.

(57) أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ترجمة جعفر خياط، ص 359.

(58) صديق الدموجي، مدحت باشا، ص 27.

(59) الدكتور يوسف عز الدين، الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 20.

(60) الدموجي، مدحت باشا، ص 42-43. ويبدو أن مشكلة الوهابيين قد تطورت تطوراً خطيراً أيام مدحت ذلك أنها لم تكن أيام المماليك أكثر من غزو بدوي يتناول من العراق أضرحة الأئمة وسكانها من الشيعة بالتهب والتقتيل!

(61) الدكتور عبد العزيز سليمان نوار، مصر والعراق، ص 99.

مدحت⁽⁶²⁾ بذكائه وحنكته السياسية أن يفيد منها للعراق مستغلاً زيارة ناصر الدين شاه للعبات المقدسة. فإذا أضيف إلى هذا جملة أعماله العمرانية⁽⁶³⁾ كان الرجل جديراً بلقب المصلح الكبير، ولعله من هنا كانت مأساته دائماً. فقد كانت إصلاحاته العظيمة تقصّر مضجع الدولة، لأنها تفرغ الخزينة⁽⁶⁴⁾! ولأن مدحت يخالف السلطان بانتهاجه طريق الإصلاح.

لقد كانت الآستانة كالحيوان الطفيلي تعيش على بؤس الولايات في غير اهتمام بخرابها ودمارها وفقرها! وكان الوالي القدير هو الذي يقدم لها حبات العرق ذهباً تبني به القصور على ضفاف البوسفور أو تقطن المحظيات والجواري والعبيد. ولم يكن مدحت من هذا الطراز وإنما كان يرى أن تنفق الولاية دخلها على حاجاتها المحلية فإذا زاد صرف على مشاريع العمران فإذا بقيت فصلة أرسلت إلى الآستانة... وعلى الرغم من أن مدحت كان يتقاضى شهرياً مبلغاً خيالياً ولكنه خرج من بغداد خالي الوفاض لا يملك من نفقات السفر ما يستعين به على الوصول إلى العاصمة. ومن هنا باع - على ما يروى - علبته الذهبية ليتدارك هذه النفقات! وظل مدحت ينشط في الحياة السياسية حتى فرض فكرة الدستور وحتى صدرت الإرادة بافتتاح مجلس الأمة عام 1876م وكان كبار المفكرين قد أرادوا الخير للأمة ورجبوا في أن تجاري الغرب في مضممار تقدمه، ولكن الأمة لم تكن، على ما يبدو، قد تهيأت بعد لمثل هذا اللون من الحكم، ثم إن استبداد السلاطين كان يومذاك على أشده مما حال

(62) إن نقاط النزاع الإيراني-التركي لا تخرج عن الادعاء بالإسراف في ظلم الشيعة وسلب قوافل الزوار الإيرانيين، وإقامة الأمراء الفرس المشكوك في ولائهم في بغداد...! أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ص 366.

(63) الدملوجي، مدحت باشا، ص 47. فقد بنى مدحت الناصرية، والبصرة الجديدة المعروفة بالعشار وأقام السدود على الفراتين درءاً للفيضانات وردم المستنقعات لتحويلها إلى أراضي زراعية، وأقام الحصون والقلاع على الحدود والمخافر وأنشأ مدرسة صناعية ببغداد ومستشفى للغرباء ودار إصلاح ومدرسة رشدية ومعملاً لإصلاح البواخر في البصرة، وفتح الشوارع ونظم الحدائق والمتنزهات.

(64) الدكتور عز الدين، الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 21.

دون استقرار الإدارة الديمقراطية ولم يستيقظ الناس إلا بعد أمد. ولذا خذل الأحرار وعاد يتحكم الطغاة بالأمة وضاع مدحت وأعرانه في غمرة هذه الجهالة المؤسفة⁽⁶⁵⁾! ولكننا ينبغي أن نتذكر أن «مدحت» بالرغم من كل هذا الانفتاح على المفاهيم السياسية الخيرة ظل يتميز بـ «عنصرية تركية» وكان شديد الإخلاص لما يعرف بـ «سياسة التتريك» حتى أن اللغة العربية نفسها كانت تدرّس في عهده باللغة التركية «وكان ذلك استهلالاً سيئاً لسياسة تعليمية في أرض عربية، وإن تكن أذكت روح العروبة في الناس»⁽⁶⁶⁾.

وتعاقب على حكم العراق بعد مدحت إلى أواخر القرن التاسع عشر ولاية لم يستطع معظمهم أن يقوم بعمل يذكر به، فقد تميزوا بضعف في الإدارة، كما تميزوا بضعف في محصولهم من الثقافة. وقد انعكس ذلك على وضع العراق بعامة حتى صَحَّ أن يقال فيه: «إنه منذ انقراض العباسيين ظل ينحط باستمرار وقد غيّر الظلم الذي حلّ في ربوعه أخلاق أهله وبدلها من الحسن إلى السيء»⁽⁶⁷⁾ وكان يمض النفس أن هؤلاء الولاة الذين تعاقبوا على حكم العراق من بداية القرن إلى نهايته لم يكونوا عرباً ولا عراقيين، وإنما كانوا مماليك وأتراكاً⁽⁶⁸⁾ وكان يزيد الطين بلة أن السلاطين لم يكونوا خيراً من الولاة⁽⁶⁹⁾.

(65) مدحت باشا، ص 50-51؛ الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 22؛ وهامش 43 من الصفحة نفسها من م. ن، ففيه أن قصة بيع العلية مفصلة في مقالات لفهمي المدرس.

(66) الدكتور نوار، تاريخ العراق الحديث، ص 383، ولـ (لونكريك) رأي آخر خلاصته أن التدريس باللغة التركية كانت له نتيجتان:
أ - لم تكن مادة التدريس تفهم في الغالب.

ب - تأخر التحسس بالشعور القومي رديحاً طويلاً من الزمن؛ أربعة قرون...، ص 381.
(67) محسن عبد الحميد، الألو سي مفسراً، ص 31 نقلاً عن سليمان فائق، تاريخ بغداد، وهو من معاصري الفترة، ص 170-172.

(68) الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 37.

(69) منير بكر التكريتي، الصحافة العراقية واتجاهاتها السياسية والاجتماعية والثقافية، ص 12.

2 - الحياة الاجتماعية قبيل فترة البحث

أ - تركيب المجتمع العنصري

على امتداد القرن التاسع عشر، أو في الجزء الأخير منه بخاصة لم يكن العنصر العربي وحده الذي يتكوّن منه المجتمع العراقي، فقد كانت هناك عناصر أخرى غريبة هاجرت إليه من إيران والهند وأفغان، وأناخت ركائبها فيه إلى جانب العنصر الحاكم من المماليك أو من الأتراك. يضاف إلى هؤلاء جميعاً بقايا الكلدانيين والآشوريين والسريان من شعوب العراق القديمة، ثم العنصر الكردي الذي يمثل القومية الثانية من حيث عدده، وكان يستقل بالجبال الشمالية قريباً من حدود فارس⁽⁷⁰⁾.

وعلى كل حال فقد كان العنصر العربي هو الذي يفرض طابعه على الحياة حتى تضيق معه جملة السمات التي يمكن أن تميّز العناصر الأخرى. ويبدو أن هذا الطابع كان أقرب إلى طبيعة البداوة، أو إلى ما يشبه أن يكون من طبيعة البداوة ذلك لأن الثقل البشري للعنصر العربي كان عشائرياً يتقاسمه البدو والزراع⁽⁷¹⁾. ومن هنا شاعت في حياة العراقيين بعامة ثقافة بدوية تحمل طابع (التغلب)⁽⁷²⁾ ويتجمع في ثلاث قيم كبرى هي: العصبية، والغزو، والمرورة⁽⁷³⁾.

وإذا كان هذا طبيعياً في القرية والريف والبادية كان طبيعياً كذلك في المدينة حين يضطرب الأمن ويختل النظام ويعيش الناس أزمة القلق على المصير، وعلى هذا الأساس كان المدنيون يخضعون لمستويات مختلفة من الانتماء الاجتماعي كالانتماء

(70) إبراهيم الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 74-75؛ وحمود عبد الأمير، الشبيبي الكبير، ص 31.

(71) الدكتور الرودي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ص 21؛ والوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 76؛ ومحمد سلمان حسن، التطور الاقتصادي الحديث في العراق، طبعة بيروت، ص 51-58.

(72) يميل الدكتور علي الرودي في محور الثقافة البدوية إلى «فرضية» يجملها في حالة واحدة هي: «التغلب» ففي «العصبية» مثلاً يحاول الفرد البدوي أن يغلب بقبيلته، وبالغزو يحاول أن يغلب بشخصيته، وبالمرورة يحاول أن يغلب بفضيلته. الدكتور علي الرودي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، بغداد 1965م، ص 38.

(73) انظر الصفحة نفسها من م. ن.

إلى المحلة، أو البلدة، أو الطائفة الدينية⁽⁷⁴⁾. ويلاحظ أن جملة هذه الانتماءات ليست إلا أنماطاً من العصبية تتلاقى جميعها على صعيد البداوة في ظاهرة النزعة الجماعية التي تؤكد سيطرة المد البدوي على العراق في العهد العثماني⁽⁷⁵⁾.

ب - تركيب المجتمع الطبقي

لقد كانت الفئة الحاكمة تقع في قمة التركيب الطبقي للمجتمع العراقي خلال هذه الفترة، وتتميز بعجمتها في الغالب، ثم هي تستعلي على الناس، وتستشعر حقاً في أن تسترقهم لمصالحها الخاصة⁽⁷⁶⁾.

ويجيء بعد هذه الطبقة أثرياء التجار وكبار الملاكين وشيوخ الإقطاع ويمثل هؤلاء جزءاً يسيراً جداً من السكان.

ثم تجيء طبقة المتصلين بثقافة العصر والحرفيين والفلاحين والبدو، وتتميز بأنها أكبر الطبقات وكانت في المدينة والريف والبادية تنوء بأعباء الفقر وتبهظها الضرائب⁽⁷⁷⁾. ومن المفارقات أن يرمى بالملثات من أبناء هذه الطبقة وراء أسوار المدينة كل عام ليجثوا عن قوتهم في الصحراء أو ينضموا إلى عصابات اللصوص مستعنين على العيش بالسلب والنهب والقتل، يفعل الحكام ذلك متذرعين بالخوف من المجاعة أو حدوث الشغب⁽⁷⁸⁾، في حين تبتذل في ولائهم صحون الذهب، وملاعقه، وأكوابه، ومناديل الحرير المطرز وأباريق العطور الفضية⁽⁷⁹⁾.

(74) الوردى، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ص 21-22.

(75) إن النزعة الجماعية في ظل البداوة تقوم مقام النزعة الفردية في ظل الحضارة فالبدو يقول: نحن بدلاً من أن يقول: أنا. الوردى، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص 73.

(76) أبو الثناء الألويسي، غرائب الاغتراب، 1327هـ، ص 99؛ ومنير بكر التكريتي، الصحافة العراقية، بغداد 1969م، ص 29.

(77) «حتى بيوت الشعر لم تنج من الضريبة، وقد تؤخذ ضربتها مرتين في السنة». الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 77.

(78) الدكتور داود سلوم، تطور الفكرة والأسلوب في الأدب العراقي في القرنين التاسع عشر والعشرين، ص 22 نقلاً عن Porter, pp. 261-268.

(79) م. ن، ص 11؛ بغداد مدينة السلام، تأليف ريشارد كوك وترجمة الدكتور مصطفى جواد وفؤاد جميل، ج 2، ص 141.

وأخيراً ظهرت طبقة من الملاك كانت السلطة قد فوّضت لهم أجزاء كبيرة من الأراضي الزراعية وقد حول هذا التوزيع اقتصاد البلاد من اقتصاد قائم في الغالب على أساس من إشباع الحاجة إلى اقتصاد قائم على أساس الربح⁽⁸⁰⁾. وعلى الرغم من أن هذا كان يقع في نطاق الخطة التي رسمها مدحت باشا للإصلاح الكبير خلال السنوات الثلاث من ولايته على العراق غير أن ذلك عقّد مشكلة الفلاح فساءت حاله وعجز عن تسديد ديونه واستنزف الملاك الجدد لمصلحتهم كل طاقاته.

ج - تركيب المجتمع المدني

وبالرغم من أن الأديان السماوية الثلاثة كانت تتعايش في ظل العثمانيين في العراق فقد كان يلاحظ أنه كلما سرى الوهن في جهاز الحكم وتسلّل الضعف إلى قدرته على الردع عاشت الأقليات الدينية أزمة مصير. ولعل ما يعرف في التاريخ الحديث بـ «المسألة الشرقية» لم يكن في الأصل غير ضرب من حماية أوروبا للجيوب المسيحية في إمبراطورية بني عثمان المسلمة.

ومع الديانات السماوية الثلاث: الإسلام والنصرانية واليهودية، عاشت في العراق ملل أخرى كانت فيما يبدو عاجزة عن أن تترك ظلال وجود حي في الحياة الدينية⁽⁸¹⁾ ولم يكن المسلمون طائفة واحدة، وإنما كانوا طائفتين متنافرتين في الغالب: هما طائفة السنة، وطائفة الشيعة⁽⁸²⁾. ~~وحيث كان الشيعة جميعهم من الجعفرية⁽⁸³⁾ كان~~

(80) عبد الله فياض، الثورة العراقية الكبرى، ص 28.

(81) في شرقي الموصل تقيم فئة عرفت باليزيدية وهي تعتنق ديانة تزعم بأنها سماوية جاء بها يزيد بن معاوية من لدن الرسول الأعظم. صديق الدمولوجي، اليزيدية، ص 164. وفي جنوب العراق يقيم بقايا الصابئة ويدعون أن نبيهم يحيى وهم يقدسون النجوم ويعظمونها محافظة على أصول ديانتهم في أقدم عهدوها. الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 81؛ وانظر في التعرف إلى عقائد الصابئة بشيء من التفصيل: عبد الرزاق الحسيني، الصابئون في حاضرهم وماضيهم.

(82) عبد الرزاق الهلالي، تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني، الطبعة الأولى، 1959م، ص 3. ففيها أن المطاعم التوسعية التي كانت تراود أذهان الملوك والسلاطين والأمراء والقادة من العثمانيين والإيرانيين وتستغل أبشع استغلال هي التي كانت تعمق الجفوة بين الطائفتين الإسلاميتين.

(83) نسبة إلى الإمام جعفر الصادق وهو الإمام السادس في سلسلة الأئمة الاثني عشر الذين يدين لهم الجعفرية بالولاء.

السنة يتوزعون على مذاهبهم الأربعة. بيد أن المذهب الرسمي للدولة كان مذهب الإمام أبي حنيفة.

والواقع أن الصراع الطائفي الذي كان يستفحل في ظل العثمانيين بين السنة والشيعة لم يكن ظاهرة دينية بقدر ما كان ظاهرة سياسية⁽⁸⁴⁾. فمنذ اتجه العثمانيون إلى الشرق وكان ذلك بعد ظهور الدولة الصفوية في إيران أصبح العراق موضع نزاع عنيف بين الدولتين، فقد حاول الصفويون أن يكسبوه من خلال التشيع الذي اصطنعوه مذهباً لدولتهم فحاول العثمانيون أن يكسبوه من خلال التسنن الذي كان أبداً مذهب الخلافة الإسلامية. ويومئذ لم تكن قد شاعت في العراق مفاهيم سياسية تغطي على الحس الديني المتمثل بالتعصب المذهبي⁽⁸⁵⁾. ومن هنا كان يشتد تعصب الشيعة للفرس باعتبارهم حماة التشيع وكان يشتد تعصب السنة للعثمانيين باعتبارهم حماة التسنن ولم تكن رحي الطائفية تطحن غير العراقيين من السنة والشيعة على السواء⁽⁸⁶⁾.

ويلاحظ أن هذه العصبية المذهبية بالرغم من أنها لم تكن ظاهرة جديدة على الفترة العثمانية كانت قد استحالت بتأثير الصراع السياسي الطويل إلى ما يشبه أن يكون مزاجاً استعصى على محاولات التقريب!!

وربما كان من أدلة هذا المزاج أن المؤتمر الذي سعى نادر شاه إلى عقده في النجف وتلقى السنة والشيعة على الوثام في مقرراته الخمسة⁽⁸⁷⁾ لم يصدر عن الأعماق بقدر ما كان يصدر عن ظاهرة مجاملة اضطر الفريقان المسلمان إلى أن يحققا فيها رغبة سياسية. وكان هذا المزاج في الجانب السنّي شديد الوضوح، فقد

(84) «الصحيح أن الاصطدام كان بين السياسة العثمانية والسياسة الإيرانية وبهما ابتليت الطائفتان وتمسك بهما المنتفعون الانتهازيون من مختلف الطبقات». بغداد مدينة السلام، هامش رقم 27، ص 172.

(85) كالوطنية، أو القومية، أو الاستقلال... إلخ.

(86) الوردى، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ص 12-13.

(87) أنظر هذه المقررات في م. ن، ص 133. وفي تفاصيل أحداث المؤتمر، انظر: الشيخ عبد الله السويدي، الحجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية، طبعة القاهرة 1324هـ، وقد طبع مرة أخرى في القاهرة عام 1367هـ تحت عنوان مؤتمر النجف مع مقدمة وتعليقات لمحبه الدين الخطيب.

امتعض الشيخ عبد الله السويدي⁽⁸⁸⁾ لأن السيد نصر الله الحائري⁽⁸⁹⁾ وهو يلقي خطبة الجمعة في مسجد الكوفة لم يمنع «عمر» من الصرف وعدّ ذلك دسيسة مقصودة أريد بها ذمّ الخليفة⁽⁹⁰⁾، في حين أثنى الخطيب على الخلفاء الأربعة واحداً بعد الآخر وامتدح بقية الصحابة وأهل البيت ثم دعا للسلطان العثماني ولنادر شاه.

لقد كان السويدي يوحى من «مزاجه» السنّي يتأول حتى عفوية الخطأ فيصرفها إلى لؤم الخصومة على الرغم من كل ما يرد في السياق مما يحمل على الصحة. ويوحى من مزاجه السنّي كذلك كان السويدي وهو يغادر النجف بعد انتهاء المؤتمر يجادل الشيعة في أنهم ليسوا على مذهب جعفر الصادق!! وهو أمر يناقض ما كان قد تمّ الاتفاق عليه⁽⁹¹⁾.

وإذا كان «المزاج» السنّي شديد الوضوح في وقائع المؤتمر فليس معنى ذلك أن الشيعة كانوا بغير مزاج فيها، ولكنهم كانوا أكثر ضبطاً لسورته لأنهم حرصوا على أن ينفذوا رغبة نادر شاه في الميل إلى التساهل وعدم الإكثار من الجدل⁽⁹²⁾ وحين لم

(88) ولد ببغداد سنة 1692م وتوفي سنة 1761م وهو رأس الأسرة السويدية. وقد مثل السنّة في مؤتمر النجف. عباس العزاوي، تاريخ الأدب العربي في العراق، الجزء الثاني، ط 1، 1962م، ص 36-38.

(89) آل نصر الله أسرة معروفة في كربلاء رأسها هذا العالم الفاضل الذي امتدت حياته إلى أواخر عهد الوزير أحمد باشا والي بغداد. «وشي به إلى السلطان بفساد المذهب- وكان جعفرياً- فأحضر واستشهد وقد تجاوز عمره الخمسين». وكان أحد ممثلي الشيعة في مؤتمر النجف. انظر: م. ن، ص 200-201.

(90) قال السويدي في الحجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية، ص 26-27 ما نصه: «... لكنه كسر الرأى من عمر مع أن الخطيب إمام في العربية لكنه قصد دسيسة لا يهتدي إليها إلا الفحول وهي أن منع صرف «عمر» إنما كان للعدل والمعرفة فصرفه هذا الخيث قصداً إلى أنه لا عدل فيه ولا معرفة قاتله الله من خطيب وأخزاه ومحقه وأذله في دنياه وعقباة...» الدكتور علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ص 139.

(91) ورد في الحجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية، ص 29 ما يلي: «إن المذهب الذي تتعبدون عليه-والخطاب للشيعة-باطل لا يرجع إلى اجتهاد مجتهد وليس لجعفر الصادق فيه شيء، وأنتم لا تعرفون مذهب جعفر الصادق!! فإن قلتم إن في مذهب جعفر الصادق تقية فلا أنتم ولا غيركم يعرف مذهب، إذ كل مسألة تنسب إليه يحتمل أن تكون تقية إذ لا علاقة تميّز بين ما هو للتقية وبين غيره. فإن قلتم ليس في مذهب جعفر الصادق تقية فهو ليس

يعد هناك ظرف يقتضي المجاملة عاود الشيعة مزاجهم فكتبوا في مجادلات المؤتمر وقالوا: إن أدلة السويدي كانت باردة وتافهة⁽⁹³⁾.

ثم يلفت النظر بعد ذلك أن السلطة كانت تشجع ما يعرف في الحياة الدينية بـ (التصوف) بل كانت تبالغ في احترامه وتغري بالانتساب إليه! ويبدو أن هذا كان غريباً على موقف الحكم التقليدي من هذه الظاهرة التي شاعت في الزهد الإسلامي وأثارت حولها لغطاً. فقد كان التصوف مغلوباً على أمره أبداً، وكان الفقه هو الذي يفرض رأيه ويقول الكلمة الحاسمة! والواقع أن السلطة كانت تطمئن في الغالب إلى الفقه السنّي لأنه لا يناقش شخصية الحاكم بل هو يرتضيها على أي وجه ولا يجيز الوثوب بها حين تنحرف⁽⁹⁴⁾. ولعل من دهاء السياسة أن تتبنى الدولة العثمانية مذهب الإمام أبي حنيفة لأنه وحده بين الأئمة الأربعة يرفض السلطة الجائرة ويرى الخروج

المذهب الذي أنتم عليه لأنكم تقولون بالثقة!!». وتعقيباً على ذلك فقد جاء في «أجوبة مسائل جار الله»، الطبعة الثانية، ص 73-74 ما نصه: «كان الصادق إذا استفناه من يعرفه بالعمل بهديه يفتيه بما عنده من ذلك وإذا استفناه من يعرفه باتباع غيره أجابه بما جاء عنهم وإذا سأله من لا يعرفه قال في الجواب: جاء عن فلان كذا وعن فلان كذا فيذكر في الأثناء مذهب أهل البيت في المسألة هذه طريقته وربما كانت طريقة غيره من أئمة أهل البيت...». وحيث كان من سيرته عليه السلام هذا الصنع روى الناس عنه في المسائل الخلافية أحكاماً متعارضة فالتبست بعد ذلك على أوليائه فسألوه عنها فكان مضمون جوابه: إن ما كان منها مراقفاً للامة فإنما قلته للمسائل كي يأخذ بمذهبهم وما كان منه مخالفاً لهم فإنما قلته بياناً للحقيقة كي يأخذ به المقتدون بنا.

(92) الوردى، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ص 137.

(93) جعفر محبوب، ماضي النجف وحاضرها، الجزء الأول، صيدا-لبنان 1353هـ، ص 225؛ والعلامة الأمين، أعيان الشيعة، الجزء الحادي والأربعون، ص 52.

(94) العلامة أبو زهرة، المذاهب الإسلامية، المطبعة النموذجية، ص 155. ففيها «أن ابن حنبل والشافعي ومالك يوجبون الصبر عند جور الحاكم، كما زعم المرجئة وأن الخروج عليه حرام لأن في الخروج عليه تفريقاً لكلمة المسلمين واستبدال الخوف بالأمن». انظر في زعم المرجئة للعلامة مغنية، الشيعة والحاكمون، ص 25. ونقل أبو زهرة عن الصحيحين في المذاهب الإسلامية أن رسول الله (ص) قال: «من ولي عليه وإلّ فرأه يأتي شيئاً من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية ولا ينزعن يداً من طاعة»، ص 158.

عليها بالسيف⁽⁹⁵⁾ كأن الدولة بذلك تخرج المذهب وتتسلف رضاه عنها! وفي هذا الضوء يكون الفقه السنّي كله بحكم عقيدته في الدولة وبحكم تبنّيها لبعض مذاهبه، ترسيخاً لها ودعمًا قوياً لسلطتها. «لقد كان الألوّسي الكبير مثلاً⁽⁹⁶⁾ من أشد أنصار الدولة العثمانية، ومن أقوى الدعاة لها أيديها بلسانه ودافع عنها في كتبه ورسائله ومواعظه وبرر وجودها بنصوص القرآن الكريم والحديث الشريف وإجماع كبار علماء المسلمين»⁽⁹⁷⁾. بل كان هذا العالم الجليل يسرف في مدح الخلفاء العثمانيين، ويفرق في الإطراء على وزرائهم ولم يكن ذلك قاصراً على من يعرف منهم بنزعة إصلاح أو مشاعر تديّن وإنما كان يمتد إلى طغاتهم ومستهترهم!! «فقناة الخلافة (عند الألوّسي) لم تزل تزهي بسنان بعد سنان حتى انتهت إلى سنان حضرة الغازي السلطان عبد المجيد خان فقعد على سرير العدل بين الأنام وقام بأمر الله حق القيام فكادت في أيامه ترعى الشاة مع الذيب!!!»⁽⁹⁸⁾.

والواقع أن العراق كان يعيش في ظل هذا السلطان أسوأ فترات القلق والاضطراب والظلم. ويخيّل إلينا أننا لا نستطيع أن نصدق أحياناً ما يرد على لسان الألوّسي في هذا الصدد، فهو لا يقبل على الخليفة مثلاً إقبال رجل العلم والدين وإنما «يهوول للشتم مواطئ أقدامه»⁽⁹⁹⁾. أيكون ذلك كله من «تقية»⁽¹⁰⁰⁾ أم يكون من طمع؟ افتراضان لسنا نميل إليهما وإن تكن هناك ظروف ترشّحهما للاحتمال: فبعد هزيمة داود باشا بخاصة - وكان الألوّسي من المقربين إليه - نشأت ظروف قاسية تدعو إلى

(95) قياساً على موقفه من ثورة زيد بن علي، وكان يقول: شاهدت زيداً فما رأيت في زمانه أفقه منه ولا أعلم ولا أسرع جواباً ولا أبين قولاً. لقد كان منقطع النظر، ولو علمت أن الناس لا يخذلونه كما خذلوا آباءه لجاهدت معه لأنه إمام حق، وقد أعتته بمالي وبعثت إليه بعشرة آلاف درهم واعتذرت إليه. الشيعة والحاكمون، ص 120.

(96) هو أبو الثناء محمود شهاب الدين من أعلام القرن التاسع عشر في العراق.

(97) محسن عبد الحميد، الألوّسي مفسراً، ص 73.

(98) الألوّسي، سفرة الزاد لسفرة الجهاد، طبعة دار السلام، بغداد 1333هـ، ص 3؛ ومحسن عبد الحميد، الألوّسي مفسراً، ص 78.

(99) الألوّسي، غرائب الاغتراب، مطبعة الشابتندر، بغداد 1327هـ، ص 123.

(100) الدكتور يوسف عز الدين، الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، 1958م، ص 49-50.

«التقية» وليست التقية بعيدة عن طبيعة الخوف الذي ألجأ الألوسي إلى الاختفاء في سرداب ثلاثة أيام⁽¹⁰¹⁾ إثر دخول علي رضا باشا بغداد ثم إلى الاستغاثة بعبد الغني الجميل مفتي الحنفية يومذاك⁽¹⁰²⁾، وكانت قد جدت بعد ذلك ظروف تطمع بالدنيا وتغري بها، ولم يكن الألوسي متصوفاً حقاً، وبعيد أن يرتحل متصوفاً إلى مركز الخلافة «خشية أن تغتاله غائلة العيال ليعرض حاله وعريض ما (هو) فيه من البلية على مراحم الدولة العثمانية»⁽¹⁰³⁾.

وأغلب الظن أن هذا العالم الجليل كان يصدر في احترام الدولة عن عقيدة ترجع إلى أن «الألوسي كان مسلماً متبعاً للشريعة، وهي (تقتضي) ابتداء وجود دولة تمثلها وتفرض على المسلمين طاعتها»⁽¹⁰⁴⁾.

ثم إن الألوسي كان يشعر بأن أعداء الإسلام والمسلمين من الدول الأوروبية (يخططون) للانقراض على الدولة العثمانية، وكانت هي الوصية على المسلمين في العالم فكان على الألوسي وأمثاله من العلماء أن يقفوا صلة الرعية بالدولة ويركزوا حبها وتأييدها في نفوسهم كي تستطيع تجنيدهم في أي وقت لمحاربة الكفار⁽¹⁰⁵⁾. والواقع أنه حتى الشيعة كانوا يذهبون هذا المذهب، ومن هنا كانوا في «يوم الشعبية»⁽¹⁰⁶⁾ مع العثمانيين المسلمين وضد الإنكليز الكفار!!

لقد كان العالم الإسلامي يتعرض في أواسط القرن التاسع عشر للأطماع الأوروبية، فقد فتح الفرنسيون الجزائر، واستولت روسيا على القوقاز، وسيطرت إنكلترا على الهند، وهولندا على أندونيسيا، وخاف المسلمون أن يسيطر الأوروبيون على العالم الإسلامي جميعه ولذا فكروا في جمع كلمتهم للوقوف أمام التيار الأوروبي⁽¹⁰⁷⁾.

(101) الألوسي، روح المعاني، ج 10، طبعة بولاق، 1307هـ، ص 97.

(102) محسن عبد الحميد، الألوسي مفسراً، ص 43 نقلاً عن عبد الفتاح الشواف، حديقة الورد، ج 1، ص 22-24.

(103) غرائب الاغتراب، ص 25.

(104) الألوسي مفسراً، ص 73.

(105) م. ن، ص 74.

(106) هو أشهر أيام الحرب العراقية التي نصر فيها العراقيون الأتراك ضد البريطانيين عام 1914م، وكان قد استنفر إليه أهل البلاد من حاضر وباد، وقلت قبيلة أو مدينة لم يشهده منها رجل، والشعبية مكان قريب من البصرة.

(107) الدكتور علي حسن الخربوطلي، غروب الخلافة الإسلامية، القاهرة، ص 186.

وكانت الدولة العثمانية هي الكيان السياسي والعسكري الذي كان يقف أمام هذا التيار فكان لا بد للعلماء والمفكرين من أن يناصروا الدولة ويقووا الصلة بينها وبين الرعية⁽¹⁰⁸⁾.

ولم يكن الألوسي في هذا حالة خاصة وإنما كان ظاهرة عامة، وإذن فلم يكن بين الفقه والدولة جفوة، بل لقد كان بين الفقه والدولة تعاطف يقوم على أنها الرمز السياسي للشرعية في أقل تقدير. ولكن الذي يلاحظ أن السلطة العثمانية - وفي القرن التاسع عشر بخاصة - لم تكن تهتم بالجانب الرسمي من الدين وهو الذي يمثله الفقهاء، بقدر ما كانت تهتم بالجانب الشعبي منه وهو الذي يمثله المتصوفة. وكان يعلل لذلك دائماً بطبيعة التصوف التي يظن أنها تعزله عن حياة السياسة فلا يكون من شأنه أن يناقش شخصية السلطان، وتلك - لو صححت - خصيصة تغري الحكم بأن يرعاه أشد الرعاية. وهو تليل لا يلائم واقع التصوف ولا ينسجم مع علاقته التاريخية بالسلطة. فالتصوف على حقيقته، وبعد القرن الثاني بخاصة «طريق من طرق المعرفة، هو طريق القلب بعد أن يصفى من شوائبه»⁽¹⁰⁹⁾.

ومن هنا كان يمثل حركة معاكسة للنظر العقلي في الدين⁽¹¹⁰⁾ ويبدو أن التصوف الحق اطمأن إلى هذا الطريق بعد أن تشكك في أن تكون المحسوسات والضرورات العقلية أموراً يقينية لا يجوز أن يتسرب إليها الوهم. إن العلم الذي ينكشف منه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقاربه إمكان الغلط سيئله في نظر الغزالي نور يقذفه الله في الصدر⁽¹¹¹⁾. والغزالي كان إماماً من أئمة الفلسفة قبل أن يكون إماماً من أئمة التصوف. وهكذا يرجع الغزالي في الوصول إلى المعرفة من طريق العقل إلى طريق الإدراك الروحي، طريق الصوفية⁽¹¹²⁾ ويعدل بها من طريق الكسب إلى طريق الإلهام⁽¹¹³⁾، وحين يكون التصوف طريقاً من طرق

(108) الألوسي مفسراً، ص 113.

(109) الدكتور بهي الدين زيان، الغزالي ولمحات عن الحياة الفكرية الإسلامية، مكتبة نهضة مصر بالفجالة 1958، ص 30-31.

(110) مطول حتى في تاريخ العرب، ج 2، الطبعة الثانية، ص 521.

(111) الغزالي، المتخذ من الضلال، مصر 1952، ص 6.

(112) الغزالي ولمحات عن الحياة الفكرية الإسلامية، ص 52.

(113) ربما ذكرنا هذا بعقيلة الإمامية في العلم الإلهامي، وقد سبق أن عرضنا له في حديثنا عن عصمة الأئمة الفكرية.

المعرفة لا يعود الزهد فيه غاية وإنما يعود وسيلة تصطنع في منهج من مناهج البحث عن الحقيقة. ولعله من هنا كان التصوف يتحمل مسؤولية آرائه المتطرفة التي «تنطوي على خروج عن ظاهر الشرع والمأثور»⁽¹¹⁴⁾.

ويبدو أن اختلاطات الثقافة وراء القرن الثاني كان لها تأثير قوي في هذه الآراء⁽¹¹⁵⁾.

ففي «وحدة الوجود» وهي حقيقة صوفية مقررة⁽¹¹⁶⁾ ملامح واضحة من الأفلاطونية الحديثة فقد كان أفلوطين يخلو بنفسه أحياناً ويخلع بدنه جانباً ويصير كأنه جوهر متجرد، ثم يكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً⁽¹¹⁷⁾.

(114) الغزالي ولمحات عن الحياة الفكرية الإسلامية، ص 31.

(115) أحمد أمين، ظهر الإسلام، الجزء الثاني، ط 1، القاهرة 1952م، ص 56-58؛ وانظر مطول حتي في تاريخ العرب، ص 521. ففيها: «إن التصوف الإسلامي كان في بدنه مقصوراً على الحياة الزهدية القائمة على العزلة والتأمل ثم أصبح في القرن الثاني وبعده حركة تجمع معتقدات من مصادر شتى: نصرانية وأفلاطونية جديدة وبوذية. وتتدرج من مذاهب السلوك إلى مذاهب الاتصال بالله وشمول الآلهة».

(116) يراها الرصافي أساس مذهب التصوف. مصطفى علي، محاضرات عن معروف الرصافي، حياته وشعره، 1954، ص 18.

ويزعم الرصافي أن الإسلام هو الذي جاء بهذه العقيدة ففي رسائل التعليقات يعترف قائلاً: «إن البحث والتفكير هما اللذان ألجأني إلجاء لا محيص عنه إلى الإيمان بوحدة الوجود وجعلاني أعتقد اعتقاداً جازماً بأن التصوف الإسلامي محض في نشأته وفي تطوراته. وأنه فكرة فلسفية مجردة لا علاقة لها بالزهد والعبادة ولا بالزهاد والعباد وأن الصوفيين هم فلاسفة الإسلام الذين لا يرون في الكون باطلاً والذين تساوت عندهم المعاني المتضادة وأن طريقتهم الوحيدة في فلسفتهم هي التفكير المقترن بصفاء النفس فيكون نقياً خالصاً من شوائب كل غفلة ويكون لهم أهدى إلى معرفة الحقيقة الكلية المطلقة اللانهائية وبعبارة أخرى إلى معرفة الله. م. ن، ص 111.

وفي شعر الرصافي ما يؤكد اعتقاده بوحدة الوجود:

وما خالق الأكوان إلا مهندس
وإن جلّ عن تعريفه بالمهندس
حقيقة مخلوقاته لم تكن سوى
حقيقته دع عنك حدس المحدس
ألا إنني للكائنات موحد
وإن أرغمت كل المذاهب معطسي
م. ن، ص 111-112.

(117) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج 2، ص 156.

وكان الحلاج يزعم أنه الحق و«أن ليس في جبهته إلا الله» لكانه يعبر بذلك عن رأي المتصوفة في أن الله والعالم يمتزجان حتى يكون الوجود واحداً لا وجودين اثنين⁽¹¹⁸⁾ وفي «الفناء في ذات الله» - وهي الأخرى حقيقة صوفية - تلاحظ بوضوح ملامح من «النرفانا» البوذية⁽¹¹⁹⁾ وسمات من عقيدة الحلول النصرانية.

لقد كان ممكناً أبداً في التصوف، كما في البوذية والنصرانية، أن يحل اللاهوت في الناسوت كلما بلغ هذا الناسوت درجة معينة من الصفاء الروحي⁽¹²⁰⁾.

وإذن فلم يكن التصوف على حقيقته وراء القرن الثاني على الأقل زهداً يصرف عن المشاركة في الحياة العامة ويغري بالعزلة. وإنما كان نظرية في المعرفة تشك في طاقة العقل على استكناه الحقيقة، وثق بقدرة القلب المصفى من شوائبه على ذلك⁽¹²¹⁾ ولعله من هنا كان الخلاف عميقاً بين الفقهاء والصوفية.

«لقد كانت شريعة القرآن تحاسب على الظاهر وتعاقب الناس على أفعالهم، ومن هنا كان سخط الفقهاء والمتكلمين على الاحتكام إلى قضاء الضمير الباطن وهو الشعار الذي كان يميز الصوفية»⁽¹²²⁾.

وربما امتد الخلاف إلى تنابز بالألقاب. فقد بلغ من احتقار الصوفية لأهل الظاهر من الفقهاء أن عبر الغزالي عنهم بـ «البلدلاء»⁽¹²³⁾ وكان أهل الظاهر من الفقهاء لا يعترفون للصوفية بوجه صحيح⁽¹²⁴⁾.

مركز تحقيقات كويتية علوم إسلامية

(118) م. ن، ص 163-164. وقد قال عبد القادر الكيلاني في الاعتذار عنه: «ترنم بلحن غير معهود من البشر، صفر في روضة الوجود صغيراً لا يليق بيني آدم، لحن بصوته لحناً عرضه لحنه». أمين الريحاني، قلب العراق، 1957، ص 188.

(119) «النرفانا» في الديانة البوذية هي فناء الشخص باتحاده مع الله فيصيران شيئاً واحداً. انظر القسم التاريخي من المنجد في اللغة، الطبعة 15، 1956م، ص 533، وانظر أيضاً مادة Nirvana، فسي: «In Buddhist theology, the extinction of individual existence, or the extinction of all desires, and passions and attainment of perfect beauty».

(120) الغزالي ولمحات عن الحياة الفكرية الإسلامية، ص 32.

(121) ظهر الإسلام، الجزء الرابع، الطبعة الأولى، ص 152؛ وم. ن، ص 30.

(122) الغزالي ولمحات عن الحياة الفكرية الإسلامية، ص 29.

(123) الدكتور زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، هامش رقم 1، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، مصر 1938م، ص 16.

(124) م. ن، ص 18.

بل كانوا يذهبون إلى أن التصوف مضافاً إلى أنه يلغي العقيدة الإسلامية يحل محل أصحابه من وصاياتها الأخلاقية⁽¹²⁵⁾.

وطبيعي أن تتبنى السلطة «معرفة الظاهر» ففي ظل هذه المعرفة تجد السلطة تبريرها الديني والسياسي...

وإذن فالتصوف على مستوى المعرفة يمثل تحدياً كبيراً للسلطة لأنه من خلال موقفه من الفقه، وهو ركيزة الحكم من الناحية النظرية على الأقل، يدعمها بالغباء ويسمها بالعجز.

ثم إن علاقة التصوف بالسلطة ظلت على امتداد التاريخ السياسي للمسلمين تتأثر بهذا الموقف الذي يقتضي أن تبقى الجفوة قائمة بينهما. ومن هنا يلاحظ «أنه في كل موقعة ثارت بين الفقهاء والمتصوفين كانت (السلطة) بجانب الفقهاء»⁽¹²⁶⁾ ولم يكن التصوف جباناً يوتر العافية وينشد السلامة على نحو ما يظن فيه فقد كانت الشجاعة من أظهر سمائله لأنه يستهين بالدنيا ويزهد في طبيباتها⁽¹²⁷⁾ ومن أسقط عن قلبه محبة الدنيا أسقط كل مبرر لجبنه⁽¹²⁸⁾. ولم يكن بين الصوفي والملوك إلا يوم واحد «أما أمس فلا يجدون لذته و(هو) وهم من غد على وجل وإنما هو اليوم فما عسى أن يكون اليوم»⁽¹²⁹⁾.

ومن هنا كان التصوف يذكر بالانحراف في كل المقامات التي يخلد فيها الخوف كلمة الحق. لقد كان عبد الله بن علي يتوقع أن يظفر من الإمام الأوزاعي بكلمات من الشناء يفلّ بها حدة من ينكرون عليه الإسراف في تقنيل بني أمية بعد أن أجلاهم عن الشام وأزال دولتهم ولكنه فوجئ بما لم يقع في حسبانته⁽¹³⁰⁾...

(125) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، الطبعة الرابعة، 1956م، ص 481.

(126) ظهر الإسلام، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، ص 61-62. «وينبغي أن يستثنى من المتصوفة من ليس لهم من التصوف إلا الاسم فقط فقد كان هؤلاء العوبة في أيدي الأمراء». م. ن، ص 61-62.

(127) الدكتور زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الآداب والأخلاق، الجزء الثاني، ص 102.

(128) ديوان أبي بكر الشبلي، تحقيق الدكتور كامل الشبيبي، ص 44.

(129) التصوف الإسلامي، الجزء الثاني، ص 102 نقلاً عن زهر الآداب، ج 1، بغير تحديد للطبعة، ص 152.

(130) م. ن، الجزء الأول، ص 131-132 نقلاً عن المساعي في مناقب الأوزاعي.

وحين تفيض مناقب الصوفية بمثل هذه الأخبار يكون حتى للمخترع منها دلالة خلقية تشهد للصوفية بأنهم كانوا جريئين في الجهر بكلمة الحق⁽¹³¹⁾. ولكن الذي يلاحظ أن التصوف لم يكن جبهة واحدة تتناسق كلها على هذا المستوى من الجراءة، فقد ظلت فيها جيوب تتميز بضعف دنيوي يقربها من السلطة فيما يشبه اللقاء على المنافع المتبادلة!

وربما كان الشعراني أظهر من يمثل هذه الجيوب في القديم وقد ظل واضحاً «أنه ينحرف حتى وهو يبرر الضعف ويفلسفه ولعل من الطريف (أن ما يقع عليها من الظلم - في نظر الشعراني - تأديب من الله والظالمون هم أدوات هذا التأديب ونحن حين نشور عليهم يكون مثلنا مثل من يثور على السوط الذي يضرب به، والأولى أن نشور على حامل السوط، ولكن حامل السوط في هذه المرة هو الله الذي لا يظلم أحداً من العالمين)⁽¹³²⁾.

وتلك لعمرى صوفية لم يكن يخاف ما تنزع إليه من التصاق شديد بالدنيا. ومن هنا كان الشعراني مثلاً يرتبط بكثير من الصلوات مع حكام عصره وكان ذلك يزيد في جاهه فلا يصل أكثر الناس إلى الوظيفة إلا عن طريقه⁽¹³³⁾، ولعله من هنا كان يصوغ المريدين ترابييين يؤيدون كل حكومة ويسيرونها في كل ركاب وينهون عن مقاومة الحكام، كل الحكام⁽¹³⁴⁾.

ويبدو أن هذه الجيوب الصغيرة التي كانت تمسخ حقيقة التصوف وتصانع الطغاة من الحكام لقاء عرض دنيوي زائل انتهت فيما بعد إلى أن تكون هي الجبهة العريضة وإلى أن يكون التصوف الحقيقي هو الجيب الصغير في هذه الجبهة. وكان الحكم العثماني بما انطوى عليه من عوامل التفسخ - في أخريات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بخاصة - يلائمه وهو يتشبث على كل صعيد بكل وسيلة من وسائل البقاء أن يستغل في التصوف هذه الانتكاسة وكان التصوف قد انتهى إليها «لأن

(131) م. ن، ص 124.

(132) م. ن، ج 1، ص 298، ثم كان الشعراني يدعو إلى أن يترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله.

(133) انظر هامش رقم 1 من م. ن، ص 304.

(134) م. ن، ص 303-304.

الشعور الروحي الذي غذاه قد جف، مع الأيام، ولأن العقل حاد به عن مجراه الأصيل ودفع به إلى التحجر ولأن أكثر من أقبلوا عليه ما كانوا أهلاً لسلوكه»⁽¹³⁵⁾. ولعله من هنا (كان بعض المتصوفة يحاولون أن يستخرجوا من الفاتحة أسماء سلاطين آل عثمان وأحوالهم ومدة حكمهم التي تمتد إلى ما شاء الله)⁽¹³⁶⁾. ولعله من هنا أيضاً كانت تشتد الحملات على الوهابية⁽¹³⁷⁾ لأنها فيما يبدو ووراء نزعتها الدينية المتطرفة «محاولة من محاولات التخلص من التدهور الذي أصاب البلاد العربية تحت الحكم العثماني»⁽¹³⁸⁾.

(135) الأب يوحنا قمير، ابن الفارض، ط 2 منقحة، ص 28. «وكان يلاحظ أن التصوف على الرغم من هذا الضعف الذي مني به كان الناس يخضعون لتأثير رجاله أكثر مما يخضعون لتأثير رجال الدين الرسميين». بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ط 4، ص 481. وكان لشيوخه سلطة كبيرة على المريرين يأمرتهم أن يكونوا كالريشة في مهب الريح. ظهر الإسلام، ج 4، طبعة أولى، 1955م، ص 230-231.

(136) ظهر الإسلام، ج 4، طبعة أولى، ص 223.

(137) (الوهابية) حركة قامت في شبه الجزيرة العربية خلال القرن الثامن عشر تبشر بالرجوع إلى الإسلام كما كان عليه في العصور الكلاسيكية. وقد رفضت عناصر الترف والخصب الثقافي، ورفضت الصوفية الانطوائية وورعها الأخرى... لقد ألحّت على اتباع الشرع وحده وقال الوهابيون: إن الشرع الذي ساد في العصور الأولى إنما هو مادة الدين وجوهره (ومظهره المذهب الحنبلي) وكان مؤسس الحركة الوهابية محمد بن عبد الوهاب 1703-1787م تحالف مع أمير محلي هو محمد بن سعود جد الأسرة السعودية الحاكمة للأراضي العربية وقد كان صهراً للشيخ محمد بن عبد الوهاب واعتنق مذهبه وتحمس له. وذلك لكي تجري الناحية النظرية والناحية العملية في الحركة جنباً إلى جنب وقد استطاعوا أن يكونوا لأنفسهم مجتمعاً في الصحراء ألى على نفسه أن ينفذ البرنامج السماوي وقد سار نظامهم الاجتماعي حتى عام 1930م حيث اكتشف الزيت على حدودهم فيتدخل العالم الحديث نفسه في شؤونهم ولقد مكنتهم عزلتهم من تحقيق تجربتهم وكانوا عنيفين في تحطيم المعجمات والشواهد الدينية.

ويفرد كانتول سميث، دراسات إسلامية، مقالة «الإسلام في التاريخ الحديث»، بإشراف الدكتور نقولا زيادة، دار الأنلس في بيروت عام 1960م. وأبو زهرة، المذاهب الإسلامية، ص 352.

(138) الدكتور عبد العزيز سليمان نوار، مصر والعراق، 1968م، ص 93.
(وربما عدت الحركة رد فعل لانتشار الصوفية في الشرق الإسلامي خلال القرون القليلة

والواقع أن (السلطان لم يكن يضيره أن يحكم في شبه الجزيرة العربية أمير يستبد طالما كان هذا الأمير معترفاً بالخلافة العثمانية ولكن الشيء الذي أزعج السلطان العثماني هو إنكار الموحدين⁽¹³⁹⁾ حق العثمانيين في الخلافة وقيامهم بالهجوم على كربلاء واستيلاؤهم على الحجاز.)⁽¹⁴⁰⁾

د - مكانة المرأة

في البادية العراقية، لم تكن المرأة في مستوى الرجل لأنها لم تكن تسمو سموه في قدرته على الغزو والقتال، ولكنه مع ذلك ظل يشعرها بأنها إنسانة لأنه كان ما يزال ينطوي على مروءة⁽¹⁴¹⁾.

وحين ينتهي بها الأمر إلى الريف العراقي تكون قد انتهت إلى ما يشبه الرق، وذلك تغير لعله يرتبط بعلاقة الرجل الجديدة بالاقتصاد! ومن هنا لم يكن غريباً أن تسحب المرأة المحراث إلى جانب حمار هزيل في أرض صلبة... بينما يمسك زوجها بموضع القيادة من المحراث⁽¹⁴²⁾، وأن تقدم جزءاً من التعويض فيما يعرف بـ (الفصول العشائرية) بل لم يكن غريباً أن تهدي كما يهدي أي شيء له قيمة اقتصادية⁽¹⁴³⁾، ثم هي وراء ذلك لا تملك رأياً تقوى على إعلانه في أمر زوجها فالأمر هنا متروك للأهل يفاوضون ويسامون⁽¹⁴⁴⁾. والظريف أن لابن عمها الحق الأول في زواجها إن وجد، وما يزال هذا العرف القبيح يفرض نفسه على جملة البيئات الجاهلة في مجتمع العراق الحديث.

- = التي سبقت ظهور محمد بن عبد الوهاب). انظر الصفحة نفسها من م. ن؛ وعبد الله الجبوري، من شعرائنا المنسيين، 1966م، ص 8.
- (139) عرف أتباع محمد بن عبد الوهاب باسم الموحدين ولكن اشتهروا بالوهابيين نسبة إلى مؤسس حركتهم. والموحدون يكرهون أن يوصفوا بالوهابيين. انظر هامش رقم 1، م. ن، ص 91.
- (140) م. ن، ص 99؛ وأبو زهرة، المذاهب الإسلامية، ص 352. ففيها «أن الدعوة الوهابية كانت ترفع شعار التمرد على العثمانيين».
- (141) الدكتور علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، 1965م، ص 209؛ وعبد الجبار الراوي، البادية، ص 268.
- (142) صبيحة الشيخ داود، أول الطريق، ص 225.
- (143) دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص 210-213.
- (144) م. ن، ص 216.

ولعل أخطر ما في تقاليد الريف العراقي مما يتعلق بالمرأة أن دمها وحده هو الذي يغسل عار خطيئتها حين تخطئ. وربما كان أبشع ما في هذا التقليد أن الدليل ليس شرطاً في إثبات التهمة وإنما يكفي فيه الادعاء⁽¹⁴⁵⁾. وينبغي أن نسجل هنا أن الريف العراقي يتفاوت في تمسكه بهذا التقليد شدة وضعفاً... وأن المدنية الحديثة استطاعت أخيراً أن تترك طابعها على معظم العادات التي تتميز بقسوة البداوة.

أما في المدينة فالمرأة يومئذ سجينه بيت وقد نظر إليها نظرة احتقار، وعزلت وراء الأبواب الموصدة تطبيقاً لعرف كان قد ألفه الناس وهو أن للمرأة حقاً في الخروج من دارها خلال ما يقدر لها من عمر مرتين:

«الأولى: حين تزفت إلى زوجها

والثانية: حين تحمل إلى قبرها»⁽¹⁴⁶⁾.

وقد ربط ذلك (بالأمر الفوضوي الذي كان يسود العصر ويعرض المرأة للسي)⁽¹⁴⁷⁾.

ولكن الواقع أن هذه النظرة للمرأة لا يبدو أنها وليدة ظروف شاذة بقدر ما يبدو أنها وليدة جهالة وتخلف. ولعله من هنا كان يساء بها الظن فيحسب تعليمها خطراً كبيراً على أخلاقها لأنها فيما كان يزعم، مجبولة على الغدر والخيانة! «فإذا علمتها توصلت بها إلى أغراض فاسدة وأمكن توصيل الفسقة إليها على وجه أسرع وأبلغ من توصلهم إليها بدون ذلك لأن الإنسان يبلغ بكتابه في أغراضه إلى غيره ما لا يبلغه برسوله ولأن الكتابة أخفى من الرسول فكانت أبلغ في الحيلة وأسرع في الخداع والمكر»⁽¹⁴⁸⁾.

وربما كان من المفارقات أن يدعو رفاة الطهطاوي في مصر وفي مثل هذه الفترة من حكم العثمانيين في العراق إلى تعليم المرأة وتثقيفها وقد وضع كتاباً لتثقيف البنات

(145) انظر الصفحة نفسها من م. ن.

(146) م. ن، ص 279-280. ويشاع أن هذا القول من الحديث ويخيل إليّ أن الحديث بريء من هذه الجاهلية الضالة!!

(147) الدكتور يوسف عز الدين، الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 24.

(148) خير الدين نعمان الألوسي، مخطوط الإصابة في منع النساء من الكتابة، نسخة مكتبة الأوقاف المرقومة 5639 وقد ألفه صاحبه عام 1313هـ-1897م، ص 80.

والبنين على السواء وسمّاه «المرشد الأمين للبنات والبنين»⁽¹⁴⁹⁾ بل دعا إلى اشتراك المرأة في أعمال الرجال على قدر طاقتها وكان يقول في هذا:

فإن فراغ أيديهن من العمل يشغل السننهن بالأباطيل وقلوبهن بالأهواء وافتعال الأقاويل فالعمل يصون المرأة عما لا يليق ويقربها من الفضيلة، وإذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال فهي مذمومة عظيمة في حق النساء⁽¹⁵⁰⁾.

وإذا جاز أن يكون هذا من تأثير الثقافة الحديثة التي كان يتوفر عليها رفاة في بعثته إلى فرنسا فليس معنى ذلك أن الثقافة الدينية هي التي كانت وراء الرأي العراقي في المرأة. فعلى الرغم من أن هذه الثقافة كانت محور الحياة الفكرية لذلك العهد في العراق وعلى الرغم من أنها لا تسيغ عمل المرأة خارج نطاق الأسرة لا يقع في مبادئها ما يقصر العلم على الرجل دون المرأة بل لعله يقع في مبادئها ما يفرض طلب العلم على كل مسلم ومسلمة⁽¹⁵¹⁾.

وإذن ذلك رأي عراقي في المرأة بعيد أن يصدر عن مبدأ ديني سليم ثم هو بعيد أن يصدر كذلك عن مفكر «كان علمه أكبر من عقله» كما يقولون⁽¹⁵²⁾.

وربما كانت هذه المفارقة التي تلاحظ في نظرة المصريين والعراقيين يومذاك هي التي ميزت المرأة المصرية بهذا الشوط الواسع الذي قطعتة في مجالات النشاط الفكري والاجتماعي وتفوقت به على المرأة العراقية، بل ربما تفوقت به على المرأة العربية بعامه. ذلك أنه «حتى المرأة السورية، وهي التي شهدت آخر القرن التاسع

(149) عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، الجزء الأول، مطبعة الرسالة، 1948م، ص 28. وكان كتاب الطهطاوي قد طبع عام 1872م؛ ومنير بكر النكريتي، الصحافة العراقية، ص 30؛ والدكتور يوسف عز الدين، الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 24.

(150) عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، الجزء الأول، ص 28.

(151) «لقد كان الإمام ابن حنبل مثلاً يؤكد إخراج الحرائر من عزلتهن العقيمة ولزوم تثقيفهن وتأديبهن». (انظر الجزء الأول والثاني من مجلة «المعلم الجديد» في سنتها السابعة عشرة لعام 1953 فقد كتب الدكتور مصطفى جواد فيها مقالة تحت عنوان «الثقافة النسوية في العراق في العصور الإسلامية» ورد فيها النص السابق).

(152) الحاج علي علاء الدين الألوسي، الدر المنتثر في رجال القرن الثاني عشر والثالث عشر، تحقيق جمال الألوسي وعبد الله الجبوري، مطبعة دار الجمهورية، بغداد 1967م، ص 35.

عشر عجز العرف الاجتماعي القديم عن الوقوف أمام الزحف الأوروبي الطاغية الذي فرض نفسه فرضاً في ميادين الحياة السورية كافة (حتى هذه المرأة) ظلت خلال هذا العهد منزوية في بيتها لا تمارس أي نشاط هام⁽¹⁵³⁾. وهكذا تعود المرأة العراقية بغير ظلال ولو حائلة في جملة الآثار الأدبية التي تنتسب إلى هذه الفترة!!

3 - الحياة الثقافية قبيل فترة البحث

لقد ظل العراق بعد المغول يعيش أزمات الغزو الأجنبي الطامع بخيراته، ومن هنا ظل زمناً طويلاً ميدان حروب مدّت الخراب إلى كل زاوية فيه. ثم حين أمكن أن يستقر ولو في ظل احتلال عثماني فاسد، عاد يعيش أزمة المماليك في اعتراكمهم على السلطة⁽¹⁵⁴⁾ وربما عاش معها أزمة أقدار قاسية تغلب بالأويشة وتقهّر بعوادي الطبيعة⁽¹⁵⁵⁾. تلك ظروف صعبة لم يستقم معها أن ينصرف الناس إلى تطلعات فكرية بقدر ما كان يستقيم معها أن ينصرفوا إلى هموم معاشية، ولعله من هنا كان يلاحظ أن النشاط الفكري يرتبط أبداً بما يفضل عن أهل العمران من نشاط المعاش⁽¹⁵⁶⁾.

مركز تحقيق وتطوير علوم عربي

- (153) الدكتور عبد الكريم غرايبة، موريا في القرن التاسع عشر، 1961م، ص 136.
- (154) إبراهيم الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، هامش 63، ص 38. وفي الصفحة نفسها أنه «إذا كان سليمان الكبير المملوك قد مات موتاً فإن الولاة الذين جاءوا بعده قد انتهت حياتهم بالقتل ولم يسلم منه إلا داود المملوك الأخير. وقد وقع ذلك بسبب من الفتن والحروب الداخلية بين المماليك وأنصارهم وكانت بغداد قد ألفت مكرهة هذه الفتن والحروب.
- (155) بغداد مدينة السلام، تأليف ريجارد كوك وترجمة فؤاد جميل والدكتور مصطفى جواد، ج 2، ص 146-151.
- (156) مقدمة ابن خلدون، مطبعة مصطفى محمد بمصر، ص 434؛ وعبد الرزاق الهلالي، تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني، ط 1، ص 38؛ الدر المشر في رجال القرن الثاني عشر والثالث عشر، ص 3-4. فقد ورد فيهما: «إن الخوف حين يتسلط على النفوس ويسلبها طيب العيش ويشل تفكيرها لا يعود لها وقت للتفكير في طلب العلم وتحصيله». وعباس العزاوي، تاريخ الأدب العربي في العراق، ج 2، ص 6. ففيها: أنه ليس من المتيسر في ظل الخوف والفتنة أن يفسح المجال للثقافة لأنها بنت الراحة والطمأنينة.

ولم تكن هذه الأزمات وحدها سبب ما كان يشيع في العراق من جهالة، ويفشو من أمية، وإنما كان هناك سبب آخر لعله أقدر على التأثير في حياة الفكر من هذه الأزمات الطارئة ذلك أن العراق ظل ما يقرب من أربعة قرون يخضع لحكم غريب يتميز بتعصب شديد لطورانية مستعلية⁽¹⁵⁷⁾ بقيت بالرغم من احتكاكها الشديد بالثقافة الغربية بعيدة عن التأثير بمعطياتها الخيرة! وقد انفتحت على رجعية مقبلة كان أخطر ما فيها أنها تدعي الإسلام وتظاهر به⁽¹⁵⁸⁾.

وما ينبغي أن يخذعنا عن هذا الواقع ما كان يتراءى بعد المماليك من اهتمام الدولة بالتعليم الحديث فقد ظلت المعرفة الجديدة تتسلل إلى العراق من باب ضيق وبلغة لم تكن لغة أبنائه، ومن هنا يلاحظ أن العراق ظل يعاني أزمة تخلف في ثقافته الحديثة إلى نهاية القرن التاسع عشر⁽¹⁵⁹⁾.

ولعل ما كانت تصطنعه الدولة في هذا المجال لم تكن تقصد به إلى جدّ بقدر ما كانت تقصد به إلى أن يكون تظاهراً بالعمل للثقافة⁽¹⁶⁰⁾. ومن هنا كان هذا الجديد



(157) لقد كان بعض الولاة يحسب أن فتح المدارس في العراق مضيعة للوقت لأن من العبث أن يعلم الحمير!! تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني، ص 1204 والوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص 137.

(158) كان عبد الحميد يعلن رغبته في إصلاح الروح أولاً، ثم الجسد لأنه كان يرى أنه عندما يصبح الأتراك أقوياء روحياً وعندما يستيقظ شعورهم الإسلامي فسوف يسمح بأن يكون «العصر الحديث» حقيقة واقعية بالنسبة لتركيا. ومن هنا جعل عبد الحميد أول واجباته التقليل من أهمية الاختراعات الحديثة في نظر رعاياه وحماستهم من إغراء طرق الحياة الأوروبية وكأنها الشيطان ذاته!!

م. ن، ص 19؛ وإبراهيم الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 67-68؛ تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني، ص 142. ففيها «أنه على الرغم من كون الدولة العثمانية على تماس مباشر مع الغرب فإن سيطرة رجال الدين والقوى الرجعية عليها لم تتح لها الاستفادة من التطور العلمي الذي حلّ في الغرب... حتى أن تأسيس مطبعة حديثة في الأستانة كان يحتاج إلى الحصول على فتوى من شيخ الإسلام؛ وعمر الدسوقي، في الأدب الحديث، ص 10-11 و32.

(159) تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني، ص 137.

(160) العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين، الجزء الثاني، 1956م، ص 315.

في المعرفة شديد السذاجة وكانت مناهجه ناقصة⁽¹⁶¹⁾، ثم هو لا يسهم في تكوين عقلية علمية أو خلق إحساس أدبي⁽¹⁶²⁾. يضاف إلى هذا كله أنه لا يصطنع العربية وسيلة تعبير في الغالب حتى كان ذلك من أدلة التتريك الذي كان يلح العثمانيون على أن يفرضوه على لغة العراق وتفكيره وتاريخه.

وإذن فلم يكن، لا في الظرف القلق، ولا في الحكم المتخلف ما يساعد على أن تنهض في العراق حياة فكرية تتوفر على ما كان يشيع في العصر من ثقافات جديدة قبيل القرن العشرين.

ويبقى أن العراق وإن كان يفتقر يومذاك إلى ثقافة متطورة، ظل يتميز في مدارسه الدينية بنشاط فكري جاد، ولكنه نشاط لا تظهر فيه أصالة فكر بقدر ما يظهر فيه أنه امتداد لما تمّ بحثه من جوانب الموضوع الإسلامي القديم⁽¹⁶³⁾، ومع ذلك فقد حفظ العربية من عوادي العجمة، وصان ترابها من الضياع ومكّن للموهبة أن تحقق ذاتها على صعيد العلم وعلى صعيد الأدب⁽¹⁶⁴⁾ ولم تكن السلطة قادرة على أن تتناقض فتشل هذا النشاط، ذلك أنه منذ القرن السادس عشر على الأقل زعمت لنفسها حق الخلافة على المسلمين وتلقبت بلقب أمير المؤمنين، وكان ذلك يقتضي فيما يقتضي أن يذاد عن الدين ويحافظ عليه⁽¹⁶⁵⁾.

مركز بحوث ودراسات إسلامية

(161) تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني، ص 41.

(162) إبراهيم الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 96.

(163) تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني، ص 117؛ والدكتور يوسف عز الدين، الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 25. ففيها «أن التعليم عاش على تراث القدامى وانصبت العناية على الشروح وشروح الشروح والتعليم على المؤلفات القديمة والتعليق على التعليق ففقدت مؤلفات هذا العصر عنصر الجودة والأصالة والتجديد».

(164) لقد نبغ من علماء الدين: الألوسي الكبير «أبو الشفاء»، ومحمود شكري الألوسي، ونعمان خير الدين، وعلي علاء الدين، ومحمد أمين السويدي وغيرهم. ونبغ من الشعراء التميمي والأخرس وعبد الجليل البصري والحليان حيدر وجعفر ومحمد سعيد الحبوبى وعبد الباقي العمري وغيرهم.

الدكتور مهدي البصير، نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر، مطبعة المعارف، بغداد؛ والحاج علي علاء الدين الألوسي، الدر المنثور في رجال القرن الثاني عشر والثالث عشر.

(165) تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني، ص 7؛ ومحمد فريد بك، تاريخ الدولة العلية، ص 76. ففيها يقول ما نصه: «فلما عاد السلطان سليم إلى القسطنطينية أخذ معه آخر

ويلاحظ أن ما كانت تبذله السلطة من خدمات في هذا المجال لم يقصد به وجه ديني بقدر ما كان يقصد به وجه سياسي في الغالب. وحتى العماليك وهم أقرب إلى أن يكونوا حكاماً محليين ظلت خدماتهم في الحقل الديني تتم ترويضاً لسياستهم وتوطيداً لأركان حكومتهم⁽¹⁶⁶⁾. وإلى هذا فيما يبدو، كان يقصد عبد الحميد في اعتماده على رجال الدين وعنايته بالدراسات الإسلامية. ولعله من هنا كان يلاحظ في عاصمة الخلافة أن النزعة الدينية التي عرف بها السلاطين يومذاك لم تكن نزعة على حقيقتها وإنما كانت تصطنع اصطناعاً⁽¹⁶⁷⁾.

وعلى أية حال فقد قامت في العراق خلال القرن التاسع عشر مدرستان دينيتان كانتا امتداداً للعصور السابقة هما؛ مدرسة الشيعة الإمامية ومدرسة السنة وكانت قاعدة الأولى مدينة النجف⁽¹⁶⁸⁾ وكانت بغداد قاعدة الثانية.

وإذا كان قد وقع اختلاف قليل أو كثير في مناهجهما العقائدية فقد كانتا تتلاقيان

= خلفاء بني العباس «المتوكل بالله» وهناك حصلت منه المبايعة إلى السلطان سليم العثماني عام 924هـ وسلمه الآثار النبوية الشريفة وهي المبرق والسيف والبردة وسلمه أيضاً مفاتيح الحرمين الشريفين ومن ذلك التاريخ أصبح لقب كل سلطان عثماني «أمير المؤمنين» وخليفة رسول رب العالمين».

(166) تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني، ص 66.

(167) كان محمود شكري الألوسي يقول عند ذكر المستنصرية: «لم تزل مجمع الفضائل والأفاضل إلى أن دخل العراق في حوزة الدولة العثمانية فهناك اختل أمر الدراسة وانتهى بها الحال إلى أن تصبح خاناً عرف بـ «خان الموصلين» وكان يقول عند ذكر النظامية: «وقد انتهى بها الحال إلى أن أصبحت مسكناً لأرذال اليهود ومجمعاً لأقذارهم وجيفهم».

تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني، ص 40؛ غرائب الاغتراب، ص 191.

(168) فيها وصف مفصل لما آل إليه الدين على أيدي العثمانيين طلاباً وشيوخاً ومناهج دراسة...
لما أفل نجم الدولة البويهية في بغداد وذلك في عام 447هـ واستولى عليها الملك السلجوقي طغرل بك أسر آخر أمرائها الملك الرحيم واشتد الضغط على خليفة السيد المرتضى على كرسي التصنيف والتدريس محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة 460هـ حتى أحرقت كتبه فنقد صبره وهجر هو وبعض تلاميذه بغداد ميممين وجوهم شطر النجف وذلك عام 448هـ حيث باتت النجف مقرهم ودار هجرتهم ومنذ ذلك الحين وهي كبرى مراكز الدراسات الإسلامية عند الإمامية. عبد الرزاق الهلالي، معجم العراق، ج 2، ط 1، هامش رقم 1، ص 89.

على مقدمات التحصيل تلاقياً يوشك أن يكون كاملاً⁽¹⁶⁹⁾ ثم كانتا تتفقان كذلك في أنهما لم تتركاً في مقرراتهما مكاناً للدراسات الأدبية إذا استثنينا ما يقع في هامش هذه الدراسات من قضايا النحو والصرف والبلاغة⁽¹⁷⁰⁾.
ومع ذلك فقد كان كل الذين صنعوا أدب العراق من السنّة والشيعة في القرن التاسع عشر يتسبون إلى هاتين المدرستين⁽¹⁷¹⁾.



مركز بحوث كميبيوتر علوم إرسودي

-
- (169) إبراهيم الوائلي، الشعر السياسي في القرن التاسع عشر، ص 102-103.
(170) الدكتور داود سلوم، تطور الفكرة والأسلوب في الأدب العراقي في القرنين التاسع عشر والعشرين، 1955م، ص 33-36.
(171) الألويسي مفسراً، ص 34-35؛ تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني، ص 92-93؛ والعزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين، ج 8، ص 313؛ ومنير بكر التكريتي، الصحافة العراقية واتجاهاتها السياسية والاجتماعية والثقافية، ص 38.

الأدب العراقي في القرن التاسع عشر

لقد تقدّم أنه لم يكن، لا في الظرف القلق، ولا في الحكم الغريب ما يساعد على أن تقوم في العراق نهضة أدبية كالذي حدث للأدب العربي في صدر الدولة العباسية وفي ظل ملوك الطوائف وأمراء الأقاليم فهناك كان يتوافر ما يشبه الاستقرار كما كان يتوافر العون المادي الذي يسمح للمواهب بأن تتفرغ للتنمية والخلق⁽¹⁾.

ومع ذلك فقد قامت في العراق خلال القرن التاسع عشر نهضة أدبية كان الشعر بخاصة أبرز مظاهرها. ولسنا نعني بالنهضة أننا في صدد أدب ينفعل بظروفه، ويلبّي أبدأ حاجة الناس في التعبير عن الآمهم وأشواقهم، ثم هو بعد هذا وذاك يمثل مرحلة تطور في شكله ومضمونه، وإنما نقصد إلى مفهوم في النهضة يتسع حتى لما يحسب تملماً وراء ما يظن في الرقدة أكثر من استغراق عميق⁽²⁾.

والذي يلفت النظر أن الاستقرار النسبي الذي شهدته العراق بعد نكبة المماليك لم يزد في حيوية هذه النهضة، بل لعل حيويتها في أزمة القلق وفي الثلث الأول من القرن التاسع عشر على وجه التحديد كانت أكثر عطاء⁽³⁾ كأن ذلك يعني أن النهضة الأدبية تفتقر إلى أكثر من الاستقرار! ففي أزمة القلق كان هناك من يقدر الأدب ويرعاه ولم يكن في الثلثين الأخيرين من القرن التاسع عشر من يثيب على قصيدة شعر في الغالب!!

-
- (1) الدكتور محمد مهدي البصير، نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر، ص 8.
 (2) علي الخاقاني، شعراء الغري، الجزء الرابع، 1954م، ص 8. فقد ناقش المؤلف ما ادعاه البصير من نهضة الأدب العراقي في القرن التاسع عشر بما لا يخلو من ملاحظات وجيهة.
 (3) الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 108.

ولعله من هنا كان داود باشا شخصية مؤثرة في نهضة العراق الأدبية⁽⁴⁾ وكان معظم الولاة الذين تعاقبوا على حكم العراق بعد داود بغير تأثير بارز في هذه النهضة⁽⁵⁾. والواقع أن المماليك بعامة لم يكونوا بدعاً في إعجابهم بالثقافة العربية فقد كانوا كغيرهم من الأعاجم الذين قامت لهم دول في الإسلام⁽⁶⁾ يستعربون ويتخلقون بأخلاق العرب⁽⁷⁾ ولم يكن غريباً أبداً أن يلاحظ «عطف على المماليك في العراق كما كان يلاحظ عطف عليهم في مصر، ذلك أن هؤلاء لم يكونوا بعيدين عن الناس وكانت لهم علاقات وطيدة مع (رجال الفكر) بخاصة. ومن هنا كانت بداية الحكم العثماني المباشر على يد علي رضا مكروهة لدى أهل العراق مثلما كانت عودة الحكم العثماني إلى مصر بعد الحملة الفرنسية مكروهة من قلوب المصريين»⁽⁸⁾.

ويبدو أن العثمانيين ظلوا وحدهم «يفخرون بمحافظتهم على استراكتهم ولا يقبلون أن يستعربوا» لقد كان الأتراك شجعاناً مقاتلين ولم يكونوا ساسة عادلين فزادوا العالم الإسلامي تدهوراً وظلاماً وجهلاً وظلماً وفقراً. بل إنهم احتقروا العرب وتناولوهم بالسباب ونبزوهم بالألقاب⁽⁹⁾. وطبيعي بعد ذلك أن يتكلم داود باشا نفسه العربية وأن

مركز تحقيق كويت علوم عربي

- (4) الدكتور داود السلوم، تطور الفكرة والأسلوب في الأدب العراقي في القرنين التاسع عشر والعشرين، ص 39.
- (5) الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 108.
- (6) كآل بويه والسلاجقة والأيوبيين والجراسية وآل محمد علي... إلخ.
- (7) الدكتور سامي الدهان، عبد الرحمن الكواكبي، دار المعارف بمصر، ص 86.
- (8) الدكتور عبد العزيز سليمان نوار، مصر والعراق، 1968م، ص 137-138.
- (9) الدكتور سامي الدهان، عبد الرحمن الكواكبي، ص 86. فقد ورد فيها النص التالي: «وكان الأتراك يطلقون على عرب الحجاز «ديلنجي عرب» أي العرب الشحاذين، وعلى عرب مصر «كور فلاح» بمعنى الفلاحين الأجلاف ويعبرون بـ «عرب» عن الرقيق وعن كل حيوان أسود وكان العرب في مقابل ذلك يسمونهم الأروام كناية عن الريبة في إسلامهم». ولسنا ندري إلى أي مدى يمكن أن تصح الكناية فعثمان بن سند يسوق اللقب في نص للمدح وربما ساقه هذا المساق أدباء آخرون! مطالع السعود، ص 312-313، والمثل العراقي الدارج يؤيد التسمية ولا يشعر بالنبذ! وكان العراقيون يتمثلون به كلما استشعروا رهقاً في ظل السياسات المتصارعة على استغلاله: «بين العجم والروم بلوة ابتلينا».

يكون شاعراً أيضاً، وأن يتصدر للتدريس في الحضرة الكيلانية، ثم يكون حكمه أخيراً بداية النهضة في الأدب العراقي الحديث⁽¹⁰⁾.

وكان يبدو طبيعياً أيضاً أن تستشعر العربية في ظل العثمانيين امتهاناً، فلم يكن هؤلاء يفقهونها أو يميزون بين الجيد والغلث من أساليبها⁽¹¹⁾ بل لم يكن هؤلاء يرغبون في هذا حتى لو أمكن أن يتهيأ لهم بغير عنت!! ولطالما حاولوا تترك العنصر الغربي في جملة أقطاره التي حكموها وبديهي ألا تجد العربية في هذه الفترة المظلمة من يشد أزرها ويشيب على شعرها ونثرها من الولاية⁽¹²⁾ وإذا جاز أن يقع شيء من هذا فقد كان يقع مشوباً بكثير من الذل والاستخذاء⁽¹³⁾. وعلى الرغم من أن الظروف كانت قد هيأت للأدب حماة وأنصاراً بعيداً عن حياة السياسة⁽¹⁴⁾ فإن ما كان يتوافر له من عون لم يكن يمثل بحال ضمانة عيش كريم. وكان ذلك شديد الوضوح في شعر الشعراء⁽¹⁵⁾.

(10) الدكتور داود السلوم، تطور الفكرة والأسلوب في الأدب العراقي في القرن التاسع عشر والعشرين، ص 39-40.

(11) عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، الجزء الأول، ص 11.

(12) انظر الصفحة نفسها من م. ن.

(13) الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 118.

(14) لقد كان هؤلاء الأنصار والحماة من أسر العراق النبيلة القادرة على العطاء كآل النقيب، وآل جميل، وآل الشاوي، وآل كبة، وآل العمري، وآل كاشف الغطاء، وآل قزوين، وآل الألويسي... م. ن، ص 112؛ والبصير، نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر، ص 11-12.

(15) لعل من أدلة ذلك ما يقوله الأخرس:

وأنفقت أيامي على غير طائل
فلا منهلاً عذباً ولا عيشة رغدا
وما يقوله إبراهيم الطباطبائي:

لقد قسم الله رزق السورى
وقتر بالرزق أقسامية
وهل نافعني أنني شاعر
تضر وتُنسف أشعارية
أديب وتلدركني حرفة الأديب
فَتَغْسَأْ لِأَدَابِيَةِ
وما يقوله السيد حيدر الحلبي:

صبغ الله أوجه البيض والصفير بحظ الذي يكون أديبا
الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 109-110.

وإذن فلم يطردها لنهضة الأدب العراقي في القرن التاسع عشر ما ينبغي أن يطردها للنهضات من استقرار ورعاية ومع ذلك فقد كان هناك ما يبررها: كان هناك مثلاً تراث فكري إسلامي لم ينقرض بانقراض الدولة العباسية، وإنما ظل يحيا في أروقة المساجد وحلقات المدارس الدينية⁽¹⁶⁾ وقد توفر على استيعابه معظم الذين صنعوا أدب القرن التاسع عشر. وكان هناك مثلاً فطرة تعاطف مع الأدب ميّزت بها السكان خصائص في طبيعة العراق⁽¹⁷⁾ ولم يكن بد من أن تحقق ذاتها ولو من خلال معاناة ساذجة⁽¹⁸⁾ ذلك لأن الأديب الحساس لا يملك أن يغمض عينيه مهما يكن عليهما من غشاوة أو آلا ينجذب ذوقه مهما يكن عليه من ضعف⁽¹⁹⁾. ومما لا شك فيه أن البيئة العراقية بأنهارها وجداولها ونخيلها وحقولها وبأريافها وصحاريها قد شحذت المواهب ودفعت بها إلى الإنتاج⁽²⁰⁾ ولعله من هنا أمكن أن يقال: إن أدباء العراق لم يخل منهم عهد⁽²¹⁾.



- (16) نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر، ص 10؛ وم. ن، ص 110؛ ومحسن عبد الحميد، الألوحي مفسراً، ص 35-36.
- (17) قال ياقوت الحموي: «والعراق أعدل أرض الله هواء وأصحها مزاجاً وماء ولذلك كان أهل العراق أهل العقول الصحيحة والآراء الراجحة والشهوات المحمودة والشمالل الظرفية والبراعة في كل صناعة». معجم البلدان، ج 13، طبعة دار صادر، بيروت، ص 95. وقال المسعودي: «وأما العراق فعمار الشرق... إليه تحادرت المياه، وبه اتصلت النضارة وعنده وقف الاعتدال، فصفت أمزجة أهله ولطفت أذهانهم، وقويت عقولهم وثبتت بصائرهم». مروج الذهب، ج 2، ط 2، ص 63. وفي مقدمة ابن خلدون، ص 82 كلام قريب من هذا.
- (18) في النجف مثلاً أو في الحلة «كانت ملكة النظم تشيع في الصغير والكبير وفي الأمي والمتعلم وفي العالم والجاهل فمن لم ينظم بالفصحى نظم بالعامية فيأتي بالبديع من المعاني والجميل من الألفاظ». ديوان السيد موسى الطالقاني، تحقيق محمد حسن آل الطالقاني، ص 23-24.
- (19) عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، ج 1، ص 45.
- (20) الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 110.
- (21) عباس الغزوي، تاريخ الأدب العربي في العراق، ج 2، ص 313.

صورة الشعر العامة في القرن التاسع عشر

ينبغي أن نسجل أن هذا الشعر بقي منذ القرن السادس عشر وإلى عهد المماليك عاجزاً عن أن يقدم محاولات ذات شأن فقد كانت تصرف عنه أبدأ أوضاع شاذة... وحتى حين راجت سوقه وكان ذلك في ظل «أحمد باشا»⁽²²⁾ لم يكن في موضوعه ما يشير إلى اهتمامات حية ولم يكن في مضمونه ما يدل على نضج في الفكر، وقد ظل أسلوبه ينزع إلى التصنيع. وليس معنى ذلك أننا في صدد ظاهرة تطرد أبدأ فقد كان هناك ما يتغنى به من روائع الحويزي⁽²³⁾ وما كانت تتناقله الألسنة من بنود الموسوي⁽²⁴⁾. ثم انتهى الأمر إلى المماليك وكان يبدو أن هؤلاء في صدد انفصال

(22) كانت ولايته على العراق في سنة 1723م.

(23) هو عبد العلي الحويزي، توفي عام 1664م ومما كان يتغنى به من شعره الجيد «ضادته» المشهورة التي يقول فيها:

قام يجلوها وفي الأجفان غمض والندامى نُوم بعض وبعض
والضيا يرمي به الفجر الدجي ولخيل الصبح في الظلماء ركض
وكان الليل غيم مقلع لمعان الكأس في جنبه ومض
ضرج الورد بها وجنته والأقاحي ضحك والآس غض
بي وبالسراح الذي أجفانه تحسب البيض صحاحاً وهي مرض
ما وفت ديني منها ولها في فؤادي أبدأ نشد وقرض

علي صدر الدين، سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل مصر، ط. مصر، ص 551-552؛ تاريخ الأدب العربي في العراق، ج 2، هامش رقم 1، ص 252-253.

(24) هو شهاب الدين الموسوي توفي عام 1676م.

«والبند» هو أقرب أشكال الشعر العربي إلى «الشعر الحر» ذلك أنه شعر يستند إلى بحر الهزج «مفاعيلن مفاعيلن (مسكنة) فلا يتقيد بأسلوب الشطرين اللذين تقيد بهما الشعراء وإنما يخرج عنه فيجيء هزجاً تختلف أطوال أشطره فيأتي شطر بتفعيلتين يليه شطر بخمس تفعيلات وثالث بائنتين ورابع بعشر وهكذا، كما تملي على الشاعر أهواؤه ومعانيه. وربما كان أشهر نماذجه على الإطلاق بند ابن الخليفة (محمد بن إسماعيل المتوفى سنة 1247هـ) وقد مدح به الإمامين الجوادين ولعله أظرفها وأحفلها بالعفوية والبساطة ومنه: أهل تعلم أم لا أن للحب لذاذات، وقد يعذر لا يعذر من فيه غراماً وجوى مات، فذا من مذهب أرباب الكمالات، فدع عنك من اللوم زخاريف المقالات، فكم قد هدب الحب بليداً، فغدا في مسلك الآداب

عن الدولة ومن هنا اشتدت بهم حاجة إلى تبرير هذه النزعة وكان طبيعياً أن يشيعوا في الناس صورة مثالية للحكم الجديد، وليس أدل على ذلك من أن تقوم في ظلهم رعاية للفكر توفر لنا مناخاً ملائماً للمخلوق وهي - إلى تعاطف قوي بين هؤلاء والأهلين، وذلك واقع سبقت إليه إشارة - تضمن، ولو نظرياً، انفتاح العراقيين على الانفصال.

من هنا كان ينطلق المماليك إلى تكريم الشعر. ويلاحظ أن هذا التكريم لم يكن على جبهة عريضة من تاريخ حكمهم للعراق بقدر ما كان على امتداد الثلث الأول من القرن التاسع عشر⁽²⁵⁾ ويبدو أنه خلال هذه الفترة وحدها وجد في المماليك من تميز بشخصية قوية ألحت على تطوير الارتباط الشكلي بالدولة وراء ما يزيد على سبعين عاماً تقريباً⁽²⁶⁾ إلى ما يميز العراق بحكم مستقل. والواقع أنه بالرغم من تأثير هذه الرعاية في نشاط الشعر بهذه الفترة لم تكن وحدها التي صنعت قصائد العمري والتميمي والأخرس والجميل ومن كان على غرارهم، فقد ظل المنظوم والمنثور من التراث - وكان لا يفتأ يمد الشعر بالغذاء - وظلت معه السلائق السمحة - وكانت تتعاطف مع الشعر بالفطرة - من العوامل المؤثرة التي شاركت في صنع هذا النشاط⁽²⁷⁾.

وبالرغم من أن علي رضا خلال العهد العثماني الأخير كان قوي الميل إلى الأدب وربما بالغ في رعايته وأثاب عليه⁽²⁸⁾ لا يستطيع وحده أن يبرر نشاط الشعر الكبير

= والفضل رشيداً، صه فما بالك أصبحت غليظ الطبع لا تظهر شوقاً، لا ولا تظهر توقاً، لا ولا شمت بلحظيك سنا البرق اللموعي الذي أومض من جانب أطلال خليط عنك قد بان، وقد عرس في سفح ثرى البان».

نازك الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، ص 167-168؛ ومجلة «البيان»، لصاحبها علي الخاقاني، العدد 25/26، السنة الثانية، ص 667.

(25) هي الفترة التي تشمل ولايتي سليمان وداود وذلك ابتداء من 1808م إلى 1831م.

(26) حكم المماليك ابتداء من عام 1749م والشخصية القوية التي ألحت على الانفصال هو داود باشا وقد بدأت ولايته عام 1817.

(27) العزاوي، تاريخ الأدب العربي في العراق، الجزء الثاني، ص 267.

(28) لونكريك، أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ترجمة جعفر الخياط، الطبعة الرابعة، ص

وراء الحقبة القصيرة التي ولي فيها حكم العراق⁽²⁹⁾ فالى نهاية القرن ظل الشعر بغير عطف سياسي حار ومع ذلك ظلت الفترة تغنى بأمثال الحلبيين حيدر وجعفر والحبوبي والخضري، والطالقاني والطباطبائي والبصري⁽³⁰⁾ مضافاً إلى الذين امتدت بهم الحياة فأدركوا هذا العهد في شعراء الفترة التي سبقت بسليمان وداود من المماليك⁽³¹⁾.

ويخيل إلينا أنه على امتداد القرن ظلت صورة الشعر من حيث سماتها العامة واحدة لم تتبدل تبديلاً يلفت النظر⁽³²⁾ ولعل هذا يعزى إلى أن الثقافة التي استرهدتها الشعر بعامة كانت قاصرة على التراث. ولم يكن هذا يمنع من أن يتمايز الشعراء فيما بينهم بما يصح أن يربط بالفروق الفردية، ولطالما اختلفت الأذواق والأمزجة والقرائح فكان لكل أولئك ملامح واضحة تقع بخاصة في صلب الصياغة الفنية⁽³³⁾ لما ينفعل به الأديب من تجارب الحياة.

ولعل هذا هو الذي كان يميز العراق عن مصر فقد ظل الشعراء المصريون يستلهمون طوال هذه الفترة ثقافات متنافرة تنتسب بجملتها إما إلى الغرب وإما إلى التراث، في حين ظل الشعراء في العراق يلتقون على طابع عام كانت وحدة الثقافة التي توفرها على استيعابها تقتضيه اقتضاء⁽³⁴⁾.



مركز بحوث ودراسات في اللغة والأدب العربي

(29) امتدت ولايته بين عام 1831م وعام 1842م؛ وريجارد كوك، بغداد مدينة السلام، ترجمة فؤاد جميل والدكتور مصطفى جواد، الجزء الثاني، ص 251-252؛ أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ص 236.

(30) لقد لمعت جميع هذه الأسماء وراء عهد المماليك. الدكتور البصير، نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر، ص 16، 40، 139، 162، 185؛ ديوان موسى الطالقاني، ص 37؛ والعزاوي، تاريخ الأدب العربي في العراق، الجزء الثاني، فصل «الشعر في العصر العثماني الأخير»، ص 312-342.

(31) سبقت إشارة إليهم ونحن ننفي أن تكون الرعاية وحدها في ظل المماليك سبب النهضة الشعرية وهم: العمري، والتميمي، والأخرس، والجميل، فقد امتدت الحياة بهؤلاء إلى ما وراء المماليك وظلوا يغذون النهضة الشعرية بأثار لم تكن قليلة الأهمية.

(32) حتى بين الكعبي وحيدر الحلبي (وبينهما ما يقرب من قرن) كان هناك تلاقٍ على السمات العامة في شعر كل منهما. شعراء الغري، الجزء الرابع، ص 8.

(33) الدكتور يوسف عز الدين، التيارات الأدبية في العراق، 1962م، ص 5.

(34) انظر الصفحة نفسها من م. ن.

ولما كان الأدب الموروث هو أول الآداب التي احتك بها شعراء العراق فقد كان طبيعياً أن تصبح مقوماته جميعاً مثلاً يحتذى⁽³⁵⁾. ولعله من هنا، وفي نطاق الموضوع على وجه التحديد بقيت مقاصد الشعر تقليدية بحتة لم يتجاوز بها الشعراء على نحو الجدل إلى ما يشبه أن يكون من الأعراض العامة التي تعكس انفعالاً صادقاً بما كان يعانيه المجتمع من تخلف وتمزق واستبداد⁽³⁶⁾.

وإذا استثنينا خواطر الاستنهاض⁽³⁷⁾ - وهي على حقيقتها تعبير عن أزمة التشيع المضطهد - فلقد ظل الشعر في الغالب يجافي حياة الناس خلال هذه الفترة. وحتى هذه الخواطر لم تكن بعيدة أحياناً عن تقليدية الموضوع في الأدب الشيعي! فقد كان نفر من الشعراء يستنهضون المهدي مورتورين في الظاهر ثم يعترفون بحق واتريهم في الخلافة!

وتلك ظاهرة نهافت تفرغ الاستنهاض من مضمونه الثوري!

وينبغي أن نفهم هنا أن ما يقع من اعتراف في هذا الصدد لم يكن يَحْمِلُ عليه استبقاء حياة فيعتذر عنه «بالتقية» وإنما كان يتم في ظروف طبيعية وتفاعلاً أحياناً مع المبررات الصغار مما يدخل في حقوق الرعية على الراعي⁽³⁸⁾. والواقع أنه، وإن يكن في عقائد الإمامية ما يسمح بأن يدعى للشعور الإسلامية بالصون ولو في ظل حكم جائر⁽³⁹⁾ بل وإن يكن فيها ما يسمح بجهاد الكفر ولو في ظل إمام

(35) عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، الجزء الأول، ص 80.

(36) م. ن، الجزء الأول، ص 45؛ والوائلي، الشعر السياسي في القرن التاسع عشر، ص 112-113.

الحاج علي علاء الدين الألوسي، الدر المشر في رجال القرن الثاني عشر والثالث عشر، تحقيق جمال الألوسي وعبد الله الجبوري، ص 8.

(37) لم يكن يقر الشيعة بالخلافة الإسلامية لغير المهدي الذي ينتظرونه لينقذ الناس من الحكومات المستبدة الظالمة، ومن هنا كانوا كلما استشعروا عتاً استنهضوه. الشعر السياسي في القرن التاسع عشر، ص 181.

(38) من أمثلة ذلك: مستشفى ينشأ، وجدول يشق، وباب في ضريح مقدمس يفتح... إلخ. ديوان الحاج حسن القيم، تحقيق محمد علي اليعقوبي، طبعة أولى، 1385هـ-1965م، ص 42؛ نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر، ص 274؛ وجعفر الحلبي، سحر بابل، ص 179؛ وجعفر محبوبية، ماضي النجف وحاضرها، ج 1، ص 47.

(39) انظر الصحيفة السجادية، ط. دار الفكر، بيروت 1374هـ، ص 170-178.

ضال⁽⁴⁰⁾ لا يجوز أن يصار إلى أبعد من هذا، بغير إكراه عليه، وهو ما كان يلاحظ مثلاً، في آثار القيم وجعفر الحلبي ومحمد القزويني وآخرين ممن استنهضوا المهدي أحراراً واعترفوا بإمامة غيره أحراراً كذلك!!

ففي ولاية نامق باشا الصغير صدر الأمر السلطاني بإنشاء مستشفى للغرباء في الرصافة خارج باب الأعظمية. وقد انفعل بهذا المشروع الخير الحاج حسن القيم الحلبي - وكان ممن لم يتخذوا الشعر آلة كسب وحرقة استجداء - فمدح عبد الحميد بقصيدة ميمية جاء فيها:

فاسلم إلينا رئيس المسلمين ودم غوثاً لمستصرخ كهفاً لمعتصم
ولا تزال بنور اللّه مبهتجاً تجلو لنا شبهاً الظلم والظلم⁽⁴¹⁾

والواقع أنه في ظل عبد الحميد كان يعاني الشيعة عنقاً شديداً في العراق حتى أنه حال بينهم وبين دخول المجلس النيابي الأول الذي انعقد في 7 آذار/مارس عام 1877م في حين كان يمثل اليهود - وهم أقلية - نائب هو: مناحيم دانييل⁽⁴²⁾ وكان القيم مع هذا يستنهض المهدي في حسنياته فيقول:

علّ مستطرقاً يرى الليل زرعاً وعلى نسجها النجوم قتيراً
إن أتى سُراً من رأى فليمرّج نحو غاب قد ضم ليثاً هصوراً
قل له إن شممت تربة أرض وطأت نعله ثراها العطيراً
وتزوّدت نظرة من محيا تكتسي من بهائه الشمس نورا
قم فأندر عداك وهو الخطاب الفصل أن تجعل الحسام نذيراً
قد دجا في صدورهم ليل غي فيه يهوى نجم القنا أن يغورا
أو ما هزّ طود حلمك يوم كان للحشر شرّه مستطيراً⁽⁴³⁾

(40) ابن الأثير، ج 3، ص 227-231؛ والطبري، ج 4، ص 122؛ وابن أبي الحديد، الجزء الرابع، ص 6.

(41) ديوان الحاج حسن القيم، هامش رقم 1، ص 142؛ وم. ن، ص 47.

(42) العزاوي، العراق بين احتلالين، ج 8، ص 133؛ والدملوجي، مدحت باشا، ص 140؛ والوائل، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، هامش رقم 1.

(43) القتيير: هو رؤوس مسامير الدرع. ديوان الحاج حسن القيم، ص 14-15.

وطبيعي أن القيم إنما يستنهض المهدي «لا ليثار» من قاتليه الذين استحالوا رغماً
وإنما يستنهضه ليثار من الدولة القائمة التي تغتصب حكماً ليس لها⁽⁴⁴⁾.
وينقطع الماء عن النجف عام 1308هـ فيأمر السلطان عبد الحميد بحفر نهر يسمّى
من بعد «نهر الحميدية» ويقام له احتفال رسمي تلقى فيه قصائد شعر تسجّل شكر
المدينة ليد سلطانة كريمة... وينفعل بهذه اليد شاعر كبير هو السيد جعفر الحلبي
فيقول:

جري ماؤنا من لطف سلطاننا عذبا فلذ لنا طعماً وطاب لنا شربا
حبانا إمام العصر من صدقاته مراحم فيها ازداد من ربها قربا
إمام الوري عبد الحميد الذي جرت أياديه حتى عمّت الشرق والغربا⁽⁴⁵⁾
وربما انفعل الحلبي بأكبر من هذه المبرات الصغار، كالذي كان من انفعاله بالحرب
التركية اليونانية التي وقعت بين عامي 1896م و1897م مخدوعاً كغيره بمزاعم نصر
كان على الحقيقة تدخلاً من الدول الكبرى صانت به تركيا من الانهيار الكامل⁽⁴⁶⁾
فقال:

لك طأطأت دول الضلال رقابها قدما فسيفك قد أذل صعابها
فمن المطاول دولة نبوية وقفت ملائكة السما حجابها
فبكم بني عثمان دولة أحمد سحبت بفرع الفرقدين ثيابها
بشراك يا شمس الوجود بدولة بيضاء قد جلّى سناك ضبابها
أرسي قواعدها النبي محمد ورفعت أنت إلى السماء قبابها
واهنأ رئيس المسلمين بصولة منها الأبعاد أكثرت إعجابها⁽⁴⁷⁾
وببالغ الحلبي فيعقد لعبد الحميد يعة في عنق كل موحد فيقول:

- (44) الوائلي، الشعر السياسي في القرن التاسع عشر، ص 191-192.
(45) السيد جعفر الحلبي، سحر بابل، مطبعة العرفان، 1331هـ، ص 77.
(46) بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نيه فارس ومنير بعلبكي، ط 4، ص 596.
(47) سحر بابل وسجع البلابل، ص 52؛ وم. ن، ترد القصيدة ميمية بعد أن يجري الشاعر فيها
تغييراً تقتضيه القافية الجديدة، ص 378 من ذلك:
دول الممالك طأطأت لك هامها قدما فقد ألقنت إليك زمامها
نظرت مداك فقضرت من خطوها ورأت لواءك فنكّست أعلامها
فاهناً رئيس المسلمين برتبة شرف الملوك إذا مشوا خدامها

يا من له ذلت جبابرة العدا
 لك بيعة في عنق كل موحد
 وكان الشاعر قبل هذا وظل بعده يستهض إمام العصر المغيب ليرد زعامة المسلمين
 إلى أصحابها الشرعيين. ومن المؤكد أن عبد الحميد واحد من هؤلاء الذين يفتصبون
 الحق من أهله في عقيدة الشاعر الشيعي على الأقل:

يا قمر التم إلام السرار
 لنا قلوب لك مشتاقه
 دجا ظلام الغي فلتجمله
 متى نرى بيضك مشحودة
 متى نرى خيلك موسومة
 متى نرى الأعلام منشورة
 متى نرى غلب بني غالب
 رياسة الدين لنا فضلت
 إن يلبسوها اليوم عارية
 زعيمنا حجتب عنا فما
 إن صحن في الطفت نساء لنا
 أو قتل السبب فلا بد أن
 تلك دمء قد أطلت ولا
 وأطاعه داني الورى والقاصي
 هي لا تزال ولات حين مناص⁽⁴⁸⁾
 كالعصر المغيب ليرد زعامة المسلمين
 الذين يفتصبون الحق من أهله في عقيدة الشاعر الشيعي على الأقل:

ذاب محبوك من الانتظار
 كالنبت إذ يشتاق صوب القطار
 يا مرشد الناس بذات الفقار
 كالماء صاف لونها وهي نار
 بالنصر تعدو فتشير الغبار
 على كماء لم تسعها القفار
 يدعون للحرب البدار البدار
 أبرادها والناس عنها قصار
 ففي غد سوف يرء المعار
 أقرب أن تبدو فتحمي الذمار
 سندخل الصيحة في كل دار
 ندرك ما فات ببيض الشفار
 واللّه لا تذهب منا جبار⁽⁴⁹⁾
 وعلى نحو ما يتفعل الحلبي بـ «نهر الحميدية» يتفعل القزويني⁽⁵⁰⁾ بـ «نهر السنية»
 الذي يحفره عبد الحميد من أجل النجف كذلك يقول:

(48) م. ن، ص 270.

(49) سحر بابل، ص 213-214؛ وم. ن، ص 306، فقد كان يلح فيها جميعاً على استرداد الحق المضيع والانتقام للدماء العلوية المهذورة من خلال الاستنهاض الذي يعد في طبيعة الأغراض الشيعية.

(50) هو السيد محمد القزويني ولد في الحلة عام 1262هـ وتوفي عام 1335هـ وكان زعيماً مطاعاً، وعالمًا جليلاً، وأديباً مطبوعاً. والخاقاني، البابليات، ج 5، ص 238.

وسقيتها العذب الفرات على الظما سقيا هنيئه
فإليك بالدعوات قد عجت بأكباد رويه⁽⁵¹⁾
ومع ذلك فقد كان القزويني يستنهض المهدي كما كان يستنهض الحلبي والقيمي
فيقول:

أحلاماً وكادت تموت السنن لظول انتظارك يا ابن الحسن
وأوشك دين أبيك النبي يمحي ويرجع دين الوثن
وهذي رعاياك تشكو إليك ما نالها من عظيم المحن
لقد عزّ إمهالك المستطيل عداك فباتوا على مطمئن
توانيت فاغتنموا فرصة وأبدوا من الضغن ما قد كمن
ومذ عمنا الجور واستحكموا بأموالنا واستباحوا الوطن
شخصنا إليك بأبصارنا شخوص الفريق لمر السفن⁽⁵²⁾

وبعيد أن يخرج شاعر العقيدة مختاراً، على أصل كبير في مسلماته المذهبية. ولعله
من هنا نوثر أن نربط الاستنهاض أحياناً بتقليدية الموضوع في الأدب الشيعي.

وإذا كان الشعر العراقي في هذا القرن بعيداً في جملته عن هموم الناس فقد كان
قريباً جداً من أجهزة الحكم يحثك بها احتكاك ارتزاق ويضع في خدمتها كل طاقاته!
ولسنا ندري إلى أي مدى يمكن أن تفسر القيم الأخلاقية التي التوت في ظل
الإدارة العثمانية السيئة وتميّزت بطابع الفردية، هذه المفارقة الكبيرة، وكانت شديدة
الوضوح في تاريخ الطبقة المستنيرة لهذه الفترة⁽⁵³⁾. ذلك أن هذه المفارقة، فيما
يبدو، لم تكن وليدة ظروف سياسية معينة، وإنما تشبه أن تكون ظاهرة عامة شاعت
في حقبة طويلة من تاريخ الشعر العربي... وعلى أية حال فلسنا نشك في أن الحاجة
ملحة أحياناً وراء الضيق، وغير ملحة أحياناً وراء طمع بالرفاه، ظلت تمثل الخلفية
الرئيسة لعلاقة الشعر بالسلطة.

والواقع أن القطاع السنّي لم يكن وحده في شعر العراق يتملّق الحكم ويتهافت
على عوارفه فقد كان القطاع الشيعي يمتنهن هو الآخر قداسة الحرف، ويصطنع الكلمة

(51) الخاقاني، البابلات، ج 5، ص 278.

(52) الخاقاني، البابلات، ج 5، ص 275.

(53) الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 31.

فيما يشبه أن يكون من الكدية! وينبغي أن نحترس من التعميم فقد ظل في القطاعين أحرار رفضوا الاستجداء والاستخذاء!

وكان يهون الأمر لو أن المدح اقتصر على الخلافة إذن لا يمكن أن يقاس على «الدعاء للشغور الإسلامية» في الرأي الشيعي على الأقل⁽⁵⁴⁾ وكانت الدولة بغير شك تعيش يومئذ أزمة مصير. ولكن الواقع أن المدح كان يتجاوز الخلافة ويرد في عرض زائل. وتلك حقيقة تلاحظ بوضوح في معظم الآثار التي تركها شعراء القرن التاسع عشر وكان يلفت النظر أبداً أن هذا العرض الزائل ظل يمثل القيمة الكبرى بين كل القيم التي يمكن أن يكون لها تأثير واضح في موضوع الشعر بخاصة. ولعله من هنا تكون أبيات الألوسي الكبير في مستشار الصدر الأعظم⁽⁵⁵⁾ نشازاً في تناسق السلوك الذي تقتضيه شخصيته الدينية الخطيرة. ذلك أنها لا تمثل مدحاً يقع في نطاق المبدأ السنّي الذي يؤمن بالخلافة العثمانية وينصرها على كل حال⁽⁵⁶⁾ وإنما يمثل مدحاً يقع في نطاق الحاجة المادية التي تعجز عن أن تبرّر ضعف التهافت.



- (54) هامش رقم 2 من هذه الرسالة، ص 207.
- (55) هي الأبيات التي يلتمس بها من «فؤاد أفندي» مستشار الصدر الأعظم وكان يومئذ مصطفى رشيد باشا تحرير المرسوم السلطاني القاضي بمنحه مرتباً من خزانة الدولة:
- | | |
|--------------------------------|--------------------------------|
| أرى دولة الإسلام شخصاً فراسه | ملاذ الورى السلطان والصدر صدره |
| وأنت بلا ريب فؤاد وحبنا | فؤاد حوى العرفان لئله دره |
| إذا ما بدا أمر مهم فرأيه | هو الرأي والفكر المسدّد فكره |
| فيا سيدي قد طال بالعبد غربة | فمننوا عليه أن يحزّر أمره |
| ليغندو إلى أهليه بالخير داعياً | ويبقى لكم ما عاش بالمدح ذكره |
- الدكتور البصير، نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر، ص 247، والسلطان يومئذ هو السلطان عبد المجيد.

- (56) كان عبد الوهاب النائب وهو من شعراء الستة لهذه الفترة يقول من وحي هذا المبدأ:
- | | |
|---------------------------|---------------------------|
| المسلمون لهم إخاء ثابت | في محكم التنزيل والفرقان |
| حتماً نرى حق الإمام ديانة | فهو المليك خليفة الرحمن |
| نرعى له حق الذمام بطوعنا | متمسكين بظواهر القرآن |
| وكذلك ندعو للولاء بأسرهم | ولو أنهم جاروا على السكان |
- الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 75، وفي البيت الثالث إشارة إلى الآية 57 من سورة النساء وفيها يقول جلّ شأنه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

وفي القطاع الشيعي تلاحظ أمثلة كثيرة لهذا الضعف، وربما كانت مدائح التميمي أخطر نماذجه. ويخيّل إلينا أن الارتزاق كان يخلد فيها حتى المشاعر المذهبية، وتلك حقيقة تؤيدها صلة الشاعر بنجيب باشا، فقد ظل يستصفيه الود ويسترفده حتى وراء المقتلة التي امتحن بها الكربلايون في عهده⁽⁵⁷⁾ وكان من قبل وهو يتصل بـ «علي رضا» يمتهن مشاعره القومية فيمجد «غزوة المحمرة» ويتشقى بنكبة القبائل العربية التي حاول علي رضا أن يقضي على نفوذها في عربستان⁽⁵⁸⁾. ولعل الشاعر

وأول الأثر ينكر. وقد اختلف في أولي الأمر أهم الأمراء أم العلماء؟ وعند الشيعة أن أولي الأمر هم الأئمة من آل محمد. انظر رأي الشيعة في: الطبرسي، مجمع البيان، المجلد الثامن، طبع إيران، ص 64.

(57) حدث في السنة الأولى من حكمه أن ضربت كربلاء بالمدافع وقد قُدر عدد الضحايا بما يزيد على عشرين ألفاً!! عبد الحسين الأميني، شهداء الفضيلة، النجف 1936م، ص 306-307؛ والشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 78؛ والشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 64؛ وهامش رقم 166 من الصفحة نفسها من م. ن.

(58) علي الخاقاني، شعراء الحلة أو البابليات، الجزء الثالث، ص 151. وكان التميمي يقول بهذه المناسبة:

وكم قلعة بالمرهفات حصينة	كما حصنوا بالخدر عذراء كاعبا
جلبت لها من شاسع الدار شاحط	كتائب للمهيجاء تزجي كتائبها
تجافت عن العاصي وعن عذب مائه	وشوقاً بـ «كارون» استساغت مشاربا
فما يوم ذي قار وإن زمعت به	ربيعة يوم الفخر نانس حاجبا
بأعظم من يوم المحمرة التي	بها نشرت بيض الخدود ذوائبا
رمى شرقها الأقصى بأعظم وقعة	لها بالردى خطب يهول المغاربا
وأسمى بكعب الرمح «كعباً» فأصبحت	منازلهم بعد الأنيس سباسبها

انظر: ديوان التميمي، ص 19-20.

وكان عبد الباقي العمري يتغنى هو الآخر بهذه الواقعة، ولعله يبدو معذوراً حين ينظر إليها من الزاوية الملهية فيقول:

غدوا طعمة للسيف إلا أقلهم	قد اتخذوا من شط قارون مقبره
وأمتت بنو النصار والرفض دينها	على ما دعاها من علي مفكره

انظر: الشيببي الكبير، ص 5؛ والشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 238.

كان يمتهن حتى إنسانيته لأنه كان ينصر عهداً يستمرئ الولوغ في الدماء، ويلج في تصفية الانفصال إقراراً لحكم عثماني مباشر⁽⁵⁹⁾ وكان يلاحظ غالباً أن الشعر لا يتفاعل مع الثورات التحررية التي كانت تنفجر في العراق تحسناً بالظلم لا شغباً. وربما سخر منها واستنكر سلبية القائمين بها⁽⁶⁰⁾. ويبقى أن نؤكد هنا أن المدح لم يكن يقتصر على وسط السياسة وحسب، وإنما كان يتجاوزه إلى الأسر العراقية الموسرة التي أسهمت بنصيب كبير في تشجيعه.

وعلى كل حال فقد كان المدح في كثير من أمثله افتراء على الواقع. وشد ما كان التصنيع يفترى هو الآخر على ما يتبقى من صدق الألفاظ في هذه الأمثلة... وربما وقع ذلك حتى في أماديح الأصدقاء، ويدهي أن يكون الشعر هنا في صدد إخوة لا تغري، أو تطمع بجاه، أي ينبغي أن يكون الشعر هنا في صدد واقع على رسله شكلاً ومضموناً، ولكن العمري مثلاً مدح صديقه الشيخ عباس النجفي فقال:

لي الله من ذي منطق أعجز الوري وألسنة الإفصاح عنه غدت لكنا
«حبيب» إذا أنشا «صريع» إذا انتشى «بديع» إذا وشى «عريض» إذا غنى
ومفتقر «مغني اللبيب» للفظه يعلم في إعرابه «معبد» اللحن
ترعرع في حجر النجابة وانثنى من المجد قبل المهد متخذاً حضنا
بلاغته قبل البلوغ قد انتهت إلي غاية سل عن بدايته منا⁽⁶¹⁾
وفي نطاق الدين كان الشعر أيضاً ينزع إلى التقليد! ففي القطاع السني لم يكن مدح الرسول بدعة جديدة وإن كان يلفت النظر أن هذا الموضوع القديم يستهلك طاقة كبيرة من نشاط الشعر لهذه الفترة تخميساً وتشظيراً ومحاكاة⁽⁶²⁾ وليس بعيداً أن يكون وراء

(59) شعراء الحلة أو البابليات، نقلاً عما سجله الشيخ حسن قفطان النجفي المتوفى 1858م في خانمة جواهر الكلام، ج 3، ص 149؛ وم. ن، نقلاً عن الشيخ علي العذاري في مجموعة بخطه، ص 150.

(60) الدر المتشر في رجال القرن الثاني عشر والثالث عشر، ص 8.

(61) نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر، ص 208.

(62) الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 97-100. فقد تلاقى على لامية البوصيري وهمزته وميمته تخميساً وتشظيراً ومحاكاة محمد سعيد السويدي والحاج علي الألوسي، والشيخ علي السويدي، وعبد الباقي العمري، وعثمان الجليلي، وعبد الوهاب النقشبندي، وحسين العشاري، وآخرون كثيرون...

هذه الظاهرة فوق الباعث الديني الخالص وفوق استشعار الخوف من عاقبة التفريط بقيم إسلامية مفروضة الاحترام، أزمة اقتصاداً فقد كان الحكام وقلة من المقرّبين إليهم يستندون وحدهم أخلاف الرزق المنهوب فتلمّس المأزومون من الشعراء فرجاً لما ضاقوا به من كبت فاتجهوا إلى مدح الرسول، كأنهم يحاولون من خلاله أن يتعرّوا عن حرمان الدنيا بثواب الآخرة، وتلك في علم النفس حقيقة لا تخفى. وربما رافق مدح الرسول مدح يتصل بأهل البيت حتى يبدو أن ذلك لم يكن وقفاً على الشيعة وحدهم. وفي «الباقيات الصالحات» يؤكد العمري هذا النشاط الجانبي للشعر السنّي في الموضوع الديني لهذه الفترة⁽⁶³⁾. ويبدو أنه حتى خواطر التصوف لم تكن جديدة أيضاً على الشعر خلال هذا العهد. ولكن الجديد فيها أنها لم تكن تصدر عن مبادئ التصوف الكبرى بقدر ما كانت تصدر عن تأثر شديد بكراماته وخوارقه⁽⁶⁴⁾ ولم يكن

(63) هو ديوان صغير خصّ به العمري أهل البيت مدحاً وثناءً وقد قرّظه عدد كبير من شعراء

بغداد والموصل والنجف من ذلك ما يقوله السيد صالح القزويني النجفي:

لسأله درك من بلایع ناظم درراً وناثر
 يزهبه تاج الملوك من الأكاسر والقياسر
 أبرزت أبكاراً بها حسدت أوائلها الأواخر
 قد طلت في مدح الهداة مدى فكل عنك قاصر
 بشراك أنك في غد منهم توافيك البشائر
 أولم تكن بالباقيات الصالحات لهم مؤازر
 وهي المعصا بيديك تلقف ما يخيل كل ساحر
 ومن ذلك ما يقوله عبد الغني الجميل:

كلمات تمزى لعبد الباقي	هي عندي فلائد الأعناق
برزت للعيان مثل عروس	تتهادى على معان دقاق
سحرت أهل بابل حين زفت	وتسامت فخراً بقطر العراق
ولأهل الغري لما تجلّت	تركوا ما لديهم من شقاق
يا همماً فاق الألى بمديح	هو يدعى بد (الصالحات البواقي)
ذاك مدح لآل طه ونسعت	فانخذ ذخراً ليوم التلاقي

نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر، ص 92-93.

(64) من ذلك تعييل الرفاعي لكفّ الرسول(ص) فقد كان ذلك خارقة استبدت بإعجاب الشعراء

فتغنى بها عثمان الموصلّي، وأحمد شاکر الألوسي، والشيخ إبراهيم الراوي، وحسين

ذلك يعني أن التصوف ظل فوق الشبهات فقد شاع في الوسط الديني تحديد واضح للمتصوف خلاصته أن يتحلّى بأنواع الفضائل وأن يتخلى عن الرذائل⁽⁶⁵⁾. ومن هنا احتكّ الشعر بحلقات الذكر واتهمها بالانحراف⁽⁶⁶⁾.

والحق أن ما يظن من الشعوذة مما يقع في هذه الحلقات يدخل جميعه في موضوع التفاعل بين القوى النفسية والقوى المادية. وعلى الرغم من أن العلم لم يقل بعد كلمة حاسمة في هذا الصدد ولكنه لا يرفض الخارقة وإنما يعلّق تفسيرها على تطور البحث السيكولوجي واستكشافاته المقبلة. لقد ظلت المشكلة أبداً: إن الفكر وهو لا

= العشاري، وعبد الغفار الأخرس وخلاصتها أن السيد أحمد الرفاعي لما دخل الحرم النبوي الشريف وقف تجاه القبر الأفضل والوقت بعد العصر وقد غصّ الحرم المبارك بالناس وأنشد:

في حالة البعد روحي كنت أرسلها تقبّل الأرض عني وهي نائبتي
وهذه دولة الأشباح قد حضرت قامد يمينك كي تحظى بها شفتي
فظهرت له يد الرسول تلمع يضاء كأنها زند البرق وقلها والناس ينظرون.

أحمد عزت الفاروقي، العقود الجوهريّة، مصر 1306هـ، ص 6؛ والشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 140.

وقد أيد كثير من الثقات هذه الكرامة أمثال الإمام السيوطي والإمام عبد الكريم الرافعي والشيخ إبراهيم الكازروني والعلامة محمود الألوسي والعلامة السيد أبو الهدى الواسطي وإن من شهدها من حجاج عام 555هـ الشيخ عبد القادر الجيلي.

انظر: السلسلة الرفاعية، الحلقة الأولى، بغداد 1968م، ص 20-22.

(65) غرائب الاغتراب، ص 75-76؛ والشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 151.

(66) لقد شنّ الأخرس حرباً على الشيخ عبد الله علوش وهاجم حلقات الذكر التي تعتمد على هزّ الرؤوس والتصفيق والغناء وعلى الادعاء بأن هذا هو الطريق الذي يوصل إلى الله.

انظر: الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 152. وكان من هجاء الأخرس للشيخ عبد الله قوله:

رسالة متقن بالأمر خيرا	ألا أبلغ جناب الشيخ عني
بحلقة ذكره ويدير نحرا	وسل عنه غداة بهز رأساً
وقل كفرأ وسمّ الكفر ذكرا	أقال الله ارقص لي وصفق

انظر: ديوان الأخرس، ص 242.

يخضع لقوانين الفيزياء بعيد علمياً أن يقع تفاعل بينه وبين المادة. إن حجراً يمكن أن يسحق حشرة ذلك لأن الحشرة مثل الحجر لها كتلة ومادة.

ولكن كيف يمكن للحجر أن يؤثر في رغبة؟

تلك هي المشكلة التي كان على جميع الاتجاهات في علم النفس أن تجد لها حلاً معقولاً في رأي البروفسور الإنكليزي «جود»⁽⁶⁷⁾.

لقد كان التفاعل إذن حقيقة قائمة لا مجال للتشكيك فيها، ولو أنها تقع بغير تعليل علمي واضح. وبعيداً عن حلقات الذكر كان علماء النفس في إنكلترا مثلاً يشهدون الفقراء الهنود يتلعون حطام الزجاج ويمضغون المسامير الصغار الحادة، ويشربون «حامض التريك» ويمشون حفاة على الجمر الملتهب ثم يكون ذلك كله كأنه لم يقع من حيث تأثيراته في صانعيه⁽⁶⁸⁾.

وفي غير إنكلترا من عالم الغرب كان «هوم» الإسكتلندي و«بلادينو» الإيطالية و«هوديني» الأميركي يثيرون بخوارقهم العجيبة نقاشاً حاداً في الأوساط العلمية وتقام حولهم المناظرات والمجادلات⁽⁶⁹⁾ وقد اقتنعت لجنة من أساتذة جامعة «تورين» بصحة ما كانت تقدمه «بلادينو» من أعمال خارقة⁽⁷⁰⁾. وكتب السر أوليفر لودج وهو عالم طبيعي معروف في صدد هذه الأعمال: «إنني أفكر الآن في نشر ما رأيته من أعمال «بلادينو»... وأنا غير قادر على تعليلها، ومعنى ذلك أن هناك قوى لم يكتشفها العلم حتى الآن»⁽⁷¹⁾.

ولسنا ندرى إلى أي مدى يمكن أن تعلق هذه الخوارق بما يعرف عند بعض علماء

(67) الدكتور علي الوردى، خوارق اللاشعور، ج 1، ص 212-213 نقلاً عن: Joad, «Guide to modern Thought», p. 36.

(68) م. ن، ص 214.

(69) يعقوب صروف، ص 93-94؛ وخوارق اللاشعور، ج 1، ص 221. وكان المؤلف قد سافر عام 1951م إلى تكريت هو وجماعة من طلاب كلية العلوم والآداب في جامعة بغداد ليتحقق بنفسه من صحة الخوارق الصوفية التي كان سمع عنها فوجدها خالية من الخداع والشعوذة. وينبغي أن نتذكر هنا أن الدكتور علي الوردى أقرب في تفكيره إلى العلمانية. انظر: خوارق اللاشعور، ج 1، ص 225.

(70) م. ن، ص 221.

(71) م. ن، ص 221-222.

النفس بـ «التنويم الذاتي Autohipnotism» فكان المتصوف أو الفقير الهندي ينوم نفسه قبل أن يصنع الخارقة...

(والهنود يختلفون في تنويم أنفسهم تنويماً ذاتياً فهم يروضونها رياضات معقدة وطويلة حتى يصلوا إلى مرحلة القدرة على القيام بالخوارق حينذاك يصبحون كأنهم خرجوا من هذه الدنيا وراحوا يعيشون في دنا خاصة بهم وتصبح الخوارق لديهم آنذاك أعمالاً اعتيادية يستطيعون أن يقوموا بها متى شاءوا. أما متصوفة العراق فليجأون إلى الغناء ودقّ الدفوف وإلى نوع من الرقص والدوران وإذ ذاك يدخلون في شبه غيبوبة يطلقون عليها مصطلح «المدد» وليس «المدد» في الواقع إلا تنويماً ذاتياً⁽⁷²⁾.

وهكذا يلاحظ أنه حتى الرقص ونقر الدف والغناء يمكن أن تكون هي الأخرى من مقدمات «التنويم الذاتي» الذي يتفد المریدون من خلاله إلى الخوارق.

ومن هنا كانت «الرفاعية» وهي واحدة من الطرق الثلاث⁽⁷³⁾ التي كانت تتقاسم المتصوفة في العراق تتعرض للتجريح لأنها كانت تمارس «الذكر» على النحو الذي كان يظن فيه الشعوذة! وربما يربط ذلك بكثرة الذين استطاعوا في ظلها من المریدين أن يتميزوا بعقيدة صلبة تمتد جذورها قوية في أغوار اللاشعور وهي وحدها أساس العمل الخارق⁽⁷⁴⁾.

والذي يلفت النظر أن الألووسي الكبير كان يلح في نبد «الرفاعية» بخاصة ويسم أتباعها بكثرة الفسق منطلقاً إلى ذلك من طقوسها في حلقات الذكر⁽⁷⁵⁾.

(72) خوارق اللاشعور، ج 1، ص 216-217.

(73) هي الرفاعية وينتسب مریدوها إلى السيد أحمد الرفاعي. والقادرية وينتسب مریدوها إلى الشيخ عبد القادر الكيلاني أو الجيلاني، والنقشبندية وينتسب مریدوها إلى الشيخ خالد النقشبندي.

انظر: الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 139.

(74) خوارق اللاشعور، ص 215 وفيها: (إن الخوارق تدخل كلها في موضوع تأثير الفكر في البدن. وهو في الواقع ناتج من سيطرة عقيدة معينة على بدن الإنسان فالفقير الهندي حين يمشي على النار يعتقد اعتقاداً جازماً بأن النار لا تؤذيه. إن هذه العقيدة تستحوذ على ذهنه استحواداً تاماً بحيث يصبح في شبه غيبوبة عما حوله وأي شك يخالغ نفسه يؤدي حتماً إلى هلاكه).

(75) روح المعاني، ج 17، ص 69-70؛ ومحسن عبد الحميد، الألووسي مفسراً، ص 307.

وإذا كان من غير المعقول أن يلام أبو الثناء في ضوء الرأي الذي يقره العلم في الخوارق وراء ما يزيد على قرن من عصره، فقد كان معقولاً جداً ألا يقع الألوسي في مفارقة الجميع بين رفض الشكل الصوفي، وهو في نظره لا ينطوي على أكثر من فسق، وقبول المضمون الصوفي وهو في جملة مسلماته خروج صريح على كثير من حقائق الإسلام التي لا تقبل الاجتهاد⁽⁷⁶⁾. ويبقى أن نلاحظ هنا أن «الرواس»⁽⁷⁷⁾ وهو من أقطاب الرفاعية يخصص في «بوارقه»⁽⁷⁸⁾ ما لا يقل عن خمس وعشرين صفحة لـ «ما لا يلتفت إليه» في الطريقة فإذا جميعه مما لا يتناسق مع المبادئ الإسلامية الكبرى، وإذا الرفاعية تبرأ حقاً من كثير مما يؤخذ عليه التصوف بعامة. وحتى «وحدة الوجود» يؤكد الرواس أنها «من الهجس الذي يوقعه المبتدعة في عقول أهل النقص»⁽⁷⁹⁾ ويحدد موقف الرفاعية منها بقوله:

دع وهم أهل الوحدة المطلقة وافهم رموز الجمع والتفرقة
كل اتحاد حكمه باطل وشاهد الظاهر قد مزقه
من غير الأيام أحواله وشيبت رغباً له مفرقه

مركز تحقيق كويت علوم إسلامية

(76) كان الألوسي يؤمن بالكشف طريقاً من طرق المعرفة، وعنده أن الاجتهاد كما يكون مقيداً بشروط معلومة تُهيئ لاستنباط الأحكام، يكون موصولاً أيضاً بتصفية النفس وتزكيتها وتخليتها بالخلق الرباني وتهيئتها واستعدادها لقبول العلم من الله تعالى. ويذكرنا هذا بالاجتهاد الذي ينسبه الإمامية لأهل البيت كما تقدم. والألوسي لا يطعن في أقوال الذاهيين إلى عدم الخلود من شيوخ المتصوفة كإبن عربي، وفي نظره أن طريقتهم في فهم حقائق الوجود صحيحة. وهو يوصي بأنه كلما وجدنا لهؤلاء شيئاً يجب أن نسلّمه لهم بالمعنى الذي أرادوه مما لا نعلمه نحن. وحتى وجود الوجود لا يستبين له رأي واضح في نبزها. انظر: الألوسي مفسراً، ص 304-306.

(77) هو بهاء الدين محمد مهدي الشيوخي الشهير بالرواس وكان من أقطاب الطريقة الرفاعية ويتصل نسبه بالإمام الحسين من الأب وبالإمام الحسن من الأم، وقد ولد في سوق الشيوخ بالعراق عام 1220هـ. وبهاء الدين محمد مهدي الرواس، بوارق الحقائق، تحقيق عبد الحكيم بن سليم عبد الباسط، ط 1، دمشق 1967م، ص 463.

(78) بوارق الحقائق، ص 247-270.

(79) م. ن، ص 252.

ثم حنثه ثم طاحت به
ومن يرى الفقر ويلقى العنا
يكون عين الله عز اسمه
فنزه الخالق عن قول من
ما وخذ الله تعالى امرؤ
تحت الثرى في حفرة مغلقه
وتعتريه النوب المقلقه
حشا وذا من دنس الزندقه
أشرك واطرح هذه الشقشقه
معتقد بالوحدة المطلقه⁽⁸⁰⁾

وحين يكون الرواس من شيوخ «الرفاعية» ويباع في الحضرة «على حب» العرب
لأن بغضهم من الكفر وحبهم من أعظم أسباب السعادة على حد قوله⁽⁸¹⁾ يكون من
الإنصاف أن يلحظ هذا في العلاقة التي كانت تقوم بين أبي الهدى الصيادي - وقد
أخذ البيعة عن الرواس⁽⁸²⁾ - والسلطان عبد الحميد.

ولطالما انطبع في الأذهان أن هذه العلاقة لم تقم لغير مصلحة فردية، وأن تضليل
الناس عن واقع الحكم الفاسد بما يرثه التصوف من ثقة كان ثمناً لتلك المصلحة⁽⁸³⁾.
وفي الموضوع الديني تميّز القطاع الشيعي بكثرة البكاء على من صرع من آل
الرسول في عاشوراء الحزينة. وربما علّل لهذه الظاهرة بما كان يعانيه هذا القطاع من
اضطهاد يلجئ بالضرورة إلى ضرب من التنفيس لم يكن محظوراً أن يقع من خلال
الثناء الديني الذي يتخذ من مأساة الحسين موضوعه الكبير، لكأن هذا القطاع المأزوم
يربط بين هذه المأساة ومحنته بالسلطة. ولعله من هنا كان يظن في خواطره الباكية

(80) بوارق الحقائق، ص 253.

(81) م. ن، ص 286.

(82) السيد محمد أبو الهدى الصيادي، الطريقة الرفاعية، مطبعة دار البصري، بغداد 1969م، ص 3.

(83) الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 135؛ والشعر السياسي
العراقي في القرن التاسع عشر، ص 84. وبهذه المناسبة يرد للشيخ إبراهيم الراوي، مختصر
القواعد المرعية في أصول الطريقة الرفاعية، مطبعة دار البصري، بغداد 1388هـ - 1968م،
ص 47 رواية عن السيد أحمد الرفاعي ما نصه:

«ومن اتخذ الكرامة التي أكرم الله بها أوليائه شبكة لصيد الدرهم والدينار فليس مني أنا
بريء منه في الدنيا والآخرة».

عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، ج 1، ص 220. فهو يؤكد أن أبا الهدى كان ممن
انتفعوا بعلاقتهم بعبد الحميد انتفاع دنيا.

صدق العاطفة لأنها تعبر عن أزمة تقع بالفعل وإن تبظنت أزمة تقع في التاريخ البعيد⁽⁸⁴⁾ ولسنا نميل إلى هذا التعليل على إطلاقه فقد ظلت صور من هذا الرثاء تصاغ بطيئاً وعلى امتداد الحول⁽⁸⁵⁾ لتذاع في موسم العزاء من كل عام كأن الذكرى في ذاتها لم تكن مناسبة بكاء بقدر ما كانت سوقاً أدبية تتبارى فيها مواهب الشعراء وطاقتهم في صنع العمل الفني. وفي هذا الضوء لا يبدو غريباً أن يستأثر بجماعة الأدباء إصغاء وتفكير وهم يستمعون ليلة عاشوراء إلى حولية السيد حيدر الحلبي التي يستهلها بقوله:

تركت حشاك وسلوانها فخلّ حشاي وأحزانها⁽⁸⁶⁾
في حين غمر الناس حزن عظيم خارج الماتم⁽⁸⁷⁾.

لقد كانت الحولية مشروعاً أدبياً بحثاً يجتاز محنة الاختبار في حفل يضع الفن فوق

(84) كان السيد حيدر الحلبي لا يذيع مرثيه في آل البيت إلا بعد أن يمر عليها عام تخضع خلاله إلى كثير من محاكمته هو، ومحاكمة الفحول من الشعراء. من أجل هذا عرفت مرثيه به «الحوليات» وكانت تشمل على شعر رصين خالي من الحشو.

(85) انظر: ديوان السيد حيدر الحلبي، بقلم علي الخاقاني، مقدمة الجزء الأول، 1950م، ص 17؛ والخاباني، شعراء الحلة أو البابلديات، ج 2، 1952، ص 333.

(86) الدكتور داود السلوم، تطور الفكرة والأسلوب في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، ص 145؛ وديوان السيد حيدر الحلبي، ج 1، 1950م، ص 108. ويرد في القصيدة بعد مقدمة طويلة في الغزل التقليدي:

كفاني ضنى أن ترى في الحسين شفت آل مروان أضغانها
فأغضبت الله في قتله وأرضت بللك شيطانها
عشية أنهضها بغيرها فجاءته تركب طغيانها
وحقت بمن حيث يلقى الجموع بثني بماضيه وحدانها
وسامته يركب إحدى اثنتين وقد صرت الحرب أسنانها
فلما يرى مذعناً أو تموت نفس أبي العز إذعانها
فقال لها اعتصمي بالإباء فنفس الأبى وما زانها
إذا لم تجد غير لبس الهوان فبالموت تنزع جثمانها
رأى الموت قتلاً شعار الكرام وفخرأ يزين لها شانها

(87) شعراء الحلة أو البابلديات، ج 2، ص 332.

كل اعتبار، بل لعله لم ينعقد لغير هذا الغرض. ويبدو أنه في الرثاء كما في الاستنهاض يمكن أن تحسب أمثلة كثيرة على تقليدية الموضوع في الأدب الشيعي. ثم يبقى أن «حسينيات» الحلبي لا تعود تنطوي على صدق في العاطفة بقدر ما تنطوي على صدق في الفن! لقد كانت العاطفة أبداً فورة آنية حارة وإذا صحّ أن نظل في «الحسينية» وراء التحريك الطويل نبضات حية فهي في الغالب نبضات فكر لا نبضات قلب (88).

وفي نطاق الدين كذلك كانت «الدعوة الوهابية» تثير في العراق نشاطاً شعرياً يتلاقى على التشهير بها فيه قطاعاً السنّة والشيعية على السواء⁽⁸⁹⁾ وربما صدرا في ذلك عن وحدة النظرة الدينية إلى تطرف الدعوة في توسيع البدعة حتى تشمل كثيراً من الشعائر التي يتسالم المسلمون على صحتها. وإذا جاز أن يكون من بواعث هذا التشهير في القطاع السنّي أنه يؤمن بالخلافة العثمانية القائمة ويرفض التطلع إلى خلافة عربية جديدة⁽⁹⁰⁾ - وكان هذا من أهداف الوهابية وراء مظهرها الديني كما يبدو - فقد ظل باعث التنديد بالحدث الوهابي واحداً في القطاع الشيعي على الأغلب: فهو يجادلها منطلقاً من مسلماته الدينية فإذا تجاوز جدال العقيدة إلى مضمون آخر لم يبعد به عنه، لأن رأيه في الحكم العثماني لا يختلف عن رأيه في الحكم الوهابي، كلاهما بعيداً عن الأئمة الاثني عشر، يقعان اغتصاباً...

(88) يلاحظ ذلك بوضوح في كثير من مرثي الحلبي. انظر العينية في الديوان، ص 13؛ واللامية في الديوان أيضاً، تحقيق الخاقاني، ص 110.

(89) شدّ في القطاعين عبد الجليل البصري المتوفى عام 1270هـ. فقد مدح الوهابيين واتهم المسلمين بالشرك. انظر: الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 144. ويلاحظ أن هذا الشاعر لم يكن صادقاً في صلته بالوهابيين فقد كانت له رسائل بعث بها إلى أحد أصدقائه تناقض ما تضمنته قصائده في مدحهم. يعقوب سركييس، مباحث عراقية، ص 196.

(90) كان عبد الغفار الأخرس وكثيرون من أمثاله يصدرن في التنديد بـ (الوهابية) عن رأي خلاصته: أن بلاد العرب ملك للسلطان العثماني. الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 135.

لقد كان الكعبي⁽⁹¹⁾ مثلاً يندد بالوهاية ويحملها مسؤولية الدماء البريئة التي سفكت في كربلاء⁽⁹²⁾ فيقول:

يا سعد قف بي في المنازل ساعة
 نبكي نفوس تقي تراق على الظبا
 نبكي لصرعى في التراب تخالها
 نبكي حرائر هتكت أستارها

وكان الأزري⁽⁹⁴⁾ يجادلها وينكر عليها أن تتهم المسلمين بالشرك فيقول:

ولم أدر ذا وحي عن الله جاءكم
 أم الأمر ممن قد حكمتهم بشركهم
 ثم يستأنف فيقول:

نبكي فربت عبرة تروي ظمأ
 ظلماً وأجساداً تغسلها الدما
 في الليل من فوق البسيطة أنجما
 بعد الحجاب فأصبحت مثل الإما⁽⁹³⁾

حديثاً فلم تدرك مداه الأوائل
 أتاكم وكل في الشريعة باطل

(91) هو الحاج هاشم الكعبي الذي توفي بين سنة 1816-1817م.

(92) جاء في: بغداد مدينة السلام، ج 2، ص 104 (أنه في بواكير ربيع 1801م وردت الأنباء بغداد بأن الوهابيين زحفوا صعداً نحو شط الفرات، ولم يهتم أحد بذلك سوى أن «الكهية» معاون الوالي أنفذ من تلقاء نفسه إلى الشامية يأمر باتخاذ الحيطة لمواجهة إزعاج متوقع. وفي الحقيقة كان ذلك الاحتياط متأخراً ففي مساء أحد الأيام من نيسان بينما كان أهل كربلاء خارجين إلى زيارة النجف ظهر الوهابيون خارج المدينة واستطاعوا أن يخرقوا تحصيناتها الواهية على حين هرب بقية سكانها طلباً للنجاة بأنفسهم. وبلغ الوهابيون مشهد الحسين وما كان أسرع ما جردوا المسجد من كل ما تشعر به الوثنية في رأيهم من التعاليق الغالية وصفائح الذهب والفضة ومناطة الأحجار الكريمة والسجاجيد التي لا يقدر ثمنها لتفاستها. ومن حالوا دون ذلك من أهل كربلاء قتلوا بفضاعة حتى داخل المشهد المقدس). وجاء في: الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 123 (أن الوهابيين غزوا كربلاء عام 1802م فنهبوا الضريح المقدس وهدموه وقتلوا كثيرين من المجاورين لهم وفيهم رجال الدين والأطفال والنساء).

وغزا الوهابيون النجف في الأيام الأخيرة من سنة 1803م وإن كانت النجف قد صمدت وبقيت قبة الإمام علي ثابتة داخل سورها المتين. وفي سنة 1806م أغاروا على النجف مرة أخرى وأوشكوا أن يوقعوا بها لولا أن النجفيين عاجلهم من السور فكسروهم شر كسرة. انظر: أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ص 276-277.

(93) الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 123.

(94) هو الحاج محمد رضا الأزري التميمي أخو الشاعر المشهور الشيخ كاظم الأزري، توفي بين سنة 1824م وسنة 1825م.

هبوا أنهم جاءوا بكل كبيرة فما ذاك كفر بل فسوق وباطل
بل الكفر تحليل الدماء التي أتى بتحريمها الإجماع والذكر نازل⁽⁹⁵⁾
والواقع أن كلا المضمونين يتأثران بغلو الوهابية في غلق الإسلام على معنى هو
أقرب إلى طبيعة البداوة وكان في مفهومه أبداً أنه يصلح للانفتاح على كل زمان
ومكان.

وكان ابن سند⁽⁹⁶⁾ في القطاع السنّي، وذلك مثل نضربه، يحتمل الوهابية مسؤولية
هذه النظرة الضيقة ويندّد بسعود بن عبد العزيز فيقول:
سفنك الدماء وظن أن صنيعه ينجيّه
ولقد تجاوز حده في كل ما يجنيه
فلسوف يعلم غبّ ما أبداه من تمويه
وينطلق هو وغيره إلى التنديد السياسي من خلال كل المعارك التي خاضها
العثمانيون ضد الوهابية وانتصروا فيها. وربما وقع ذلك حتى في معارك الهزيمة⁽⁹⁷⁾



(95) م. ن، ص 127.

(96) هو عثمان بن سند البصري الوائلي 1180-1250هـ وقد أرخ لخمسة وخمسين عاماً من
تاريخ العراق بين سنة 1188هـ و1244هـ في كتابه الذي يعرف بـ «مطالع السعود بطيب
أخبار الوالي داود».

(97) في سنة 1212هـ قتل تويني بن عبد الله على يد عبد أسود من عبيد آل سعود في «نجد» هو
(طعيس) وكان تويني قد حشد جيشاً لمحاربة الوهابيين بعدما ملكوا الأحساء واشربوا إلى
غيرها من البلدان ليملكوها. «وقد سقط في أيدي الجيوش التي معه وانفلوا راجعين». وفي
سنة 1213هـ غزا الكتخدا علي بك (الحسا) من البحرين بعدما تولاهها سعود بن عبد العزيز
وكان بعض كبار عسكره من أقارب سعود ومن مذهبه قد هولوا أمر سعود للكتخدا فداخله
الخوف وانهزم. وقد عرض ابن سند لهذه الهزيمة وحدّد أسبابها في تنديد شديد للسعوديين
وقال:

لسان الحال قال لهم غزوتم	سعوداً كي يعزّ وكى تذلوا
تمنّوا أن يلاقوه بنجد	فلما أن دنا جبنوا وذلوا
غديري من أناس عظموه	بعين الكتخدا فعراه ذل
ومن يجعل معاديه مشيراً	فما لنصيحة فيه محل

انظر: مختصر مطالع السعود بطيب أخبار الوالي داود، اختصار الشيخ أمين بن حسن
الحلواني المدني، القاهرة 1371هـ، ص 57-58، 65، 66؛ والشعر السياسي العراقي في
القرن التاسع عشر، ص 131.

فقد رثى عثمان بن سند، تويني بن عبد الله - وكان قد عاد من حرب السعوديين فاغتاله «طعيس» وهو عبد من عبيدهم - بقصيدة جاء فيها قوله:

فشلت يمين من طعيس سبطت به
جدعت به يا كلب عرنين قومه
قتلت ابن عبد الله والحاكم الذي
ومن هو للإسلام وجه ومقلته
تأفف طلاب الجدى بعده اليتيم
وأشملهم بذلاً إذا كلح الأزم
سجيته التقوى وديدنه الرحم
ومن حكمه لم يعر ساحتها ظلم⁽⁹⁸⁾
وفي نطاق السياسة كان الشعر يمد موضوعه إلى أكثر من التشهير بالوهابية: كان يمدّه مثلاً إلى نقد جرى لما يستشري في الحكم القائم من فساد فنقرأ لعبد الغفار الأخرس قوله:

بعد الرجاء بموطن خشن
بلد كبار ملوكه بقر
لا يفقهون حديث مكرمة
أصبحت أشقى بين أظهرهم
يرقى الدنسي إلى مراتبهم
وكان يمدّه مثلاً إلى ما يشبه أن يكون من اليقظة القومية وراء الضياع الطويل للهوية العربية خلال أزمتها بالعجمة الحاكمة فنقرأ لعبد الغني الجميل قوله:

متى يلثم اللبات رمحي وترتقوي
وحولي رجال من معد ويعرب
إذا أوقدوا للحرب ناراً تأججت
ونقرأ للسيد صالح القزويني قوله:

وكم لملوك الترك هتك لحرمة
ونقرأ لأحمد الشاوي قوله:
ألا ليت شعري والأمانى ضلّة
أمخترمي ريب المنون ولم أكن
لأهل النهى والغدر من شيم الترك
وعمر الفتى - إن عاش ما عاش - للهلك
لأدرك للإسلام ثأراً من الترك⁽¹⁰¹⁾

(98) الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 130.

(99) الأخرس البغدادي، الطراز الأنفس، إستانبول، ص 197-199.

(100) الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 173.

(101) م. ن، ص 177-178.

ونقرأ للزهاوي في أخريات القرن قوله:

تمهّل قليلاً لا تغظ أمة إذا
وأيديك إن طالت فلا تغترر بها
لهم أثر للجور في كل بلدة
وبغداد دار العلم قد أصبحت بهم
ولسنا ندري إلى أي مدى يمكن أن تكون دوافع هذه الخواطر حقيقية بالنسبة لأدباء
كانوا يعملون في جهاز الحكومة التركي؟

لقد كان يلاحظ مثلاً أن عبد الغني الجميل شرع ينظم في هذا الغرض بعد تغيرات
سياسية جذرية سلّبت له وظيفة الإفتاء⁽¹⁰³⁾ وكان يشكك أبداً في جدية هذه الخواطر أن
أبناء الأسر ذوات الشهرة التاريخية ممن كانوا يعملون في وظائف الدولة وفي طليعتهم
الجميل والمزري لم يكشفوا عن إخراج السلطة للمثات من الفقراء العرب وراء أسوار
المدينة إلا حين غاضبوا، وأن جملة الأدباء المسلمين الذين اطلعوا على هذا الوضع
المزري لم يرفعوا صوتاً واحداً في شجبه. وعلى كل حال يظل يرد في هذا الصدد
احتمال قوي بأن خواطر الوعي القومي يمكن أن تكون أحياناً حصيلة خلاف شخصي
وشعور بالخيبة⁽¹⁰⁴⁾.

ثم يقع وراء ذلك كله فراغ كبير تنتسب إليه كل موضوعات الشعر التي تحمل طابع
الاهتمامات الرخيصة⁽¹⁰⁵⁾.

هذا في الموضوع، أما في المضمون فقد ظلت ثقافة المسجد هي التي تصوغ

(102) الزهاوي، الكلم المنظوم، ص 9؛ والخطاب في البيتين للسلطان عبد الحميد الثاني.

(103) ربما قيل «إن التعسف الذي رافق حكم علي رضا وتضييقه على الأهلين لجمع إعانات
للجيش وتقديم المال للسلطان... أدى إلى غضب عبد الغني الجميل وإلى أن تقوم بينه
وبين السلطة جفوة عميقة»، ومع ذلك يظل الجميل مسؤولاً عن تستره على تشريد السلطة
للناس. انظر: الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 168.

(104) تطور الفكر والأسلوب في الأدب العراقي في القرنين التاسع عشر والعشرين، ص 65-66.

(105) كولادة ابن، أو ختان طفل، أو ظهور عذار، أو استهداء دجاجة، أو عبادة... إلخ. انظر:
فصل الموضوعات الفردية للدكتور يوسف عز الدين، الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في
القرن التاسع عشر.

معانيه وأخيلته لأن الفكر الجديد ظل عاجزاً عن أن يتسلل إلى الحياة العقلية في العراق، لا في خلال البعث العلمية على نحو ما كان يقع في مصر⁽¹⁰⁶⁾ ولا من خلال الإرساليات التبشيرية على نحو ما كان يقع في بلاد الشام⁽¹⁰⁷⁾ ولا من خلال الصحافة التي كانت في هذين القطرين العربيين منارة من منارات النهضة العربية الفكرية يومذاك⁽¹⁰⁸⁾. ولعله من هنا يوشك أن يكون المضمون واحداً في جملة الآثار التي صنعها الشعراء خلال هذه الفترة إلا ما يقع من فروق القرائح. وكان الأمر يجري على غير هذه الصورة في الشعر المصري، مثلاً، يومذاك، لأنه كان يسترشد ثقافات تتفاوت تفاوتاً كبيراً من حيث طبيعتها⁽¹⁰⁹⁾ وقد سبقت إشارة لذلك.

وكانت ظلال واضحة أبداً في هذا المضمون تشير إلى هذه الثقافة التي كان يسترشد بها الشعر العراقي وحدها آنذاك. وربما كان الجانب التاريخي فيها، هو الذي يطغى. ويخيل إلينا أن الانتفاع به في المضمون الشعري لم يكن مجرد نثر لأحداثه هنا وهناك بقدر ما كان في الغالب تذويماً لدلالاتها التاريخية على معنى الانتفاع بها في تعميق المضمون أو أقداره على الإقناع أو تحميلة قيماً فنية أطرف. ويلاحظ أن



(106) عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، الجزء الأول، ص 18. ففيها أن محمد علي «أدرك أن النهضة الحققة لا تتم إلا على يد أبناء البلاد فأكثر من البعثات، وفي سنة 1826م أرسل بعثة إلى فرنسا عدتها أربعة وأربعون طالباً».

(107) م. ن، ص 51. ففيها «أن المبشرين كانوا حملة مشاعل النهضة السورية أول الأمر وكان مهمهم نشر التعاليم الدينية طبقاً للمذاهب المسيحية الغربية وقد عنوا بترجمة التوراة وظل الجدل الديني مسيطراً على الصحافة السورية ومجالس الأدب ردحاً طويلاً من الزمن».

(108) م. ن، ص 69.

(109) «كان الأدباء في مصر يختلفون عن أدباء العرب الآخرين باختلاف مصادر الثقافة. فمن الشعراء من بدأ دراسته في مصر ثم أتمها في الغرب واحتك بمعارفه وعلومه وآدابه لا سيما الآداب الفرنسية ومنهم من تأثر بدراسة الأستانة وأحداثها، وبعضهم بقي على دراسته في الأزهر. ومن دراسة أدب البارودي وإسماعيل صبري وعبد الله فكري وأخيراً أحمد شوقي وحافظ إبراهيم وأحمد محرم ومحمد عبد المطلب نجد الفرق واضحة بالمقارنة بين إنتاج أديب وأديب. وإذا ما درسنا ثقافة شعراء العراق الأولى مثل الأخرس والعمري وحيدر الحلبي والحبوبي لا نجدتها تختلف في أصولها عن ثقافة أي شاعر أو كاتب في عصرهم مثل محمود شكوي الألويسي وحسين العشاري وغيرهما...».

انظر: الدكتور يوسف عز الدين، خيرى الهنداوي: حياته وشعره، 1964-1965م، ص 10.

هذا واضح في انتفاع السيد محمد سعيد الجبوبي مثلاً بوقائع تاريخية في موشح يديره حول تهتة بزواج صديق له:

كنت لولا فضل «موسى» مدركي
مفرقي شوقي ودمعي مهلكي
باليد البيضاء أضحي ممسكي
ولقد دكّ به طود العنا
وهو من يأس وكرب قرنسا
ويلاحظ أنه واضح كذلك فيما يرد على لسان السيد جعفر الحلبي وهو يعتذر للسيد إبراهيم الطباطبائي عن موقفه من قصيدة كانت قد أنشدت له ذات يوم في محفل من محافل النجف ولم يستحسنها الحلبي:

رأيت، إبراهيم، رؤيا بها
ها أنذا جئتك مستسلماً
أضحى «كإسماعيلها» جعفر
(يا أبت افعل بي ما تؤمر)⁽¹¹²⁾
ويلاحظ أنه واضح أيضاً في بعض خواطر الرثاء التي كان يرسلها الكوازي الكبير في شهداء الطف:

لي حزن يعقوب لا ينفك ذا لهب
وغلزمة من بني عدنان أرسلتها
فانظر لأجسامهم قد قدّ من قُبُل
وكان يؤيد ما نؤكد من وحدة الثقافة وطابعها الواضح الذي تتركه على قصائد الشعر العراقي خلال القرن التاسع عشر كله تقريباً، أن المضمون الشعري ظل مضموناً

(110) «موسى» هو صديق الشاعر، وأياد هو ابن نزار بن معد بن عدنان منه تشتبت قبائل أياد وهو أخو ربيعة ومضر وإليه ينسب كعب بن أمية وقد ضرب به المثل في الجود لأنه جاد بسهمه من الماء عند مصافته مع الأعرابي وكان هو ماء حياته.

(111) أكثر الشعراء من ذكر يد موسى ومن الجيد فيه قول بعضهم:
لك صدع كأنه قلب فرعون ووجه كأنه يد موسى

انظر: ديوان الجبوبي، منشورات مكتبة العرفان، ص 23؛ وهامش رقم 4، 6 من الصفحة نفسها.

(112) نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر، ص 144.

(113) م. ن، ص 300. والحق أن الشاعر ينتفع انتفاعاً بارعاً بقصة يوسف.

محافظة حتى في الموضوع الذي لم يطرق من قبل⁽¹¹⁴⁾. وإذا كان الزهاوي قد انتفع في مضمونه الشعري بما كان يتوفر على قراءته من خواطر الفلسفة الغربية وحقائق العلوم الحديثة التي يتلقفها هنا وهناك في مجلة عربية كالمقتطف، أو في كتب مترجمة إلى التركية، فلم يكن ذلك يمثل استثناء كبيراً في القاعدة العامة!

ويبقى أخيراً أسلوب الشعر وفي هذا أيضاً لم يتغير شيء كان قد اصطنعه الشعراء في القديم وكان واضحاً جداً أن التعبير لم يخرج على فن القول التقليدي في كل ما انتهى إليه من قواعد حاولت أن تضبط جمالية البلاغة... وكانت أصالة في الشاعر تبعد به أحياناً عن هذه الاتباعية فيصطنع بلاغة على غرارها. وربما كان أبو تمام مثلاً واضحاً لهذه الأصالة التي خرجت به عن عمود الشعر كما كان يقال. ولعله كان يبرز بذلك! كأن فن القول لا يخضع لسنة الحياة في التطور!! نريد أن نقول: إن التقليدية التي حدّدت طبيعة البلاغة في مضمون الشعر العراقي خلال القرن التاسع عشر يمكن أن تربط بنظرة الاحترام الشديد لتراث العرب من الأدب لكأن الخروج على منهجه في البلاغة امتهان لقداسة كانت ترافق القديم أبداً. وإذا جاز أن يقع في عصر أبي تمام استثناء لهذه النظرة - وهو استثناء كان يُعدّ نقصاً في القريحة! - فلم يكن في عصر العثمانيين وفي أخباراته بخاصة ما يسمع بأن يتحرر الناس من هذه النظرة لما يشبه أن يكون يومئذ من الدين وإن كان من الأدب⁽¹¹⁵⁾!!

(114) من ذلك وصف عربة الترام للشيخ جعفر الشريقي، ووصف النارجيلة للعمري، وأقداح الشاي لمحمد سعيد الحبوبي، ووصف (التلغراف) لعبد الباقي العمري أيضاً، والباخرة لعبد الغفار الأخرس.

انظر: نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر، ص 282؛ وديوان الحبوبي، ص 308-309؛ وديوان الأخرس، ص 427.

(115) لقد كان الموضوع القديم والأسلوب القديم ظاهرتين بارزتين في الشعر العراقي بعامة خلال القرن التاسع عشر أما المضمون فقد ظل يفتر إلى ثقافة جديدة غنية بفكرها المتطور. وكان يلاحظ أن الشعراء في أواخر القرن بخاصة يعوضون ما فاتهم من هذه الثقافة بقوة أساليبهم التي تميزوا بها على كثير من زملائهم في مصر. إبراهيم الواصل، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، مطبعة العاني، بغداد 1961م، ص 270-273.

يوسف عز الدين، الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، مطبعة الزهراء، بغداد 1958م، ص 228. ففيها «أن هذا العصر - ويقصد الباحث به القرن التاسع

صورة النثر العامة في القرن التاسع عشر

النثر وسيلة التعبير عن المنطق، وهو أداة تحليل. ولعله من هنا يظل الشعر يحتل المكان الأول كلما افتقر المجتمع إلى حياة عقلية معقدة.

وكان طبيعياً في ضوء هذه الحقيقة أن يظهر الشعر قبل النثر في حياة الشعوب «لأن الشعوب في عهدها الأولى تكون على الفطرة، والبشر مع الفطرة يتحركون بالعاطفة أكثر مما يتحركون بالعقل والشعر أمضى في التعبير عن العاطفة وأقوى على تحمل الخيال»⁽¹¹⁶⁾.

ثم تتطور الأمم ويرتقي عقلها وتتغير نظمها السياسية والاجتماعية وتتصل بغيرها من الأمم فينشأ عن ذلك أن توجد فيها أفكار وآراء لم توجد عندها من قبل، وتحتاج أن تنظم هذه الأفكار والآراء وأن تصورهما وتعلنها فيعجز الشعر عن أن يعبر عنها فتضطر أن تعبر عن هذه الحاجات بأوسع من الشعر فتعبر عنها بالنثر⁽¹¹⁷⁾.

لقد كان الشعر في جاهلية العرب هو الذي يحتل المكان الأول في حياتهم الأدبية. ثم كان الإسلام وفتوحاته واتصل العرب بالأمم الأخرى اتصالاً أخذ يشتد ويقوى حتى أصبح اختلاطاً ثم امتزاجاً، ونشأ عنه أن اطلع العرب على ما كان لهذه الأمم من آراء وأفكار وديانات وعلوم وفلسفة وأخذوا منه قليلاً قليلاً بحفظ تقوى وتضعف و(نتج) عن هذا أن تغيرت حياتهم العقلية والعاطفية والاجتماعية، فبعد أن كانوا في عصرهم الأول متأثرين بالحس والشعور أخذوا في هذا العصر الجديد يفكرون ويروون وظهرت أمامهم مسائل ومشكلات جعلتهم (يتلمسون الحلول لها). ونشأ عن هذا كله أن تغيرت الحياة وتغيرت موضوعات التفكير واستلزم ذلك أن تتغير العبارة التي يعبرون بها عما في أنفسهم (فوجد) لها لسان جديد لم يكن لهم من قبل وهو النثر الذي يعبر عن المعاني بدون القيود الشعرية⁽¹¹⁸⁾.

= عشر-شهد نهاية عصور التقليد الأدبي قبل أن تبدأ نهضة العراق الحديثة وتتجه اتجاهات جديدة في مستهل القرن العشرين.

(116) رثيف خوري، التعريف في الأدب العربي، ط 1، 1951م، ص 24.

(117) الدكتور طه حسين، حديث الشعر والنثر، 1951م، ص 22-23.

(118) م. ن، ص 24.

وعلى كل حال فقد كان يلاحظ أن النشر في غير العراق من الأقطار العربية التي احتكت بالغرب في القرن التاسع عشر يتميز بنهضة قوية وقرت له تطوراً سريعاً وتحرراً من أغلال التكلف والتقليد⁽¹¹⁹⁾ وكان ذلك يرتبط بما كان يتوافر من أسباب هذه النهضة من شيوع الأفكار الغربية الجديدة، وظهور النقد الأدبي، وانتشار الصحافة، والترجمة وبعث المخطوطات العربية القديمة⁽¹²⁰⁾ في حين ظل العراق في غفلة طوال الحكم العثماني، وكان العثمانيون قد عمدوا إماتة اللسان العربي فيه وفرض التركية لغة تعليم في مدارسه⁽¹²¹⁾ حتى عاد أبناء العرب لا يعرفون من لغتهم أكثر مما يعرفه التركي منها! ولم يكتب الأتراك بذلك ولكنهم عمدوا إلى عزل العراق عن كل ما هو حديث فلم يعد به حاجة ملحة إلى النشر وانصرف إلى الشعر يتلوه ويردده ويعدّه أداته الأولى في التعبير⁽¹²²⁾. ومن هنا ظل دور النشر في الغالب دوراً ثانوياً يتصل بتعليق أو شرح أو بما يشبه أن يكون من الموضوع الجانبي. وكان الأمر في مصر مثلاً يقع على خلاف ما يقع في العراق فقد كان النشر هو القائد الحقيقي لجميع الفنون الأدبية⁽¹²³⁾. ولعل طبيعة اختلاف الثقافة في كلا البلدين هي التي أدت إلى هذا التباين في اصطناع الفن الذي يسدّ حاجة الحياة العقلية من التعبير فقد احتكت مصر بأميتين عريقتين في الحضارة هما فرنسا وإنكلترا وتوفرت على كثير من جوانب الحياة العلمية والأدبية فيهما فلم يكن بد من النشر ليفصح عن هذا كله⁽¹²⁴⁾ في حين ظل العراق بعيداً عن الاحتكاك بالثقافات الجديدة التي كانت تشيع في الغرب - ومن هنا

(119) بطرس البستاني، أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث، ط 3، 1937م، ص 251. ويلاحظ هذا في مصر ولبنان بخاصة.

(120) أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث، بيروت 1937م، ص 252.

(121) حتى في مصر وفي عهد عباس الأول كان الحاكم يقدم التركية في دواوينه ومنشوراته وما يطبع من كتب وأثار، بل كانت اللغة العربية مضطهدة إلى حد أن من تكلم بها من طلبة المدارس الحربية توضع في فيه (العقلة) التي توضع في فم الحمار حينما يقص ويقي كذلك نهراً كاملاً عقوبة له على تحريك لسانه بلغة القرآن العزيز أثناء (فسحته). انظر: الأدب العربي المعاصر في مصر، ص 145-148.

(122) منير بكر التكريتي، الصحافة العراقية واتجاهاتها السياسية والاجتماعية والثقافية، ص 224-225.

(123) الدكتور عبد اللطيف حمزة، مستقبل الصحافة، الجزء الأول، ط 1، 1960م، ص 5.

(124) الصحافة العراقية واتجاهاتها السياسية والاجتماعية، ص 224-225.

كان الشعر في العراق قادراً على أن يسد مسد النثر على مستوى الغرض الوجداني - ولم يكن يومئذ للنثر مجال غيره - لأنه أقرب إلى العاطفة من جهة، وألصق بفطرة العراقيين من جهة أخرى.

والحق أن العراق كان لسوء الحظ أقل نهضة وأطول ركوداً، إذ لم يجد من الاستقلال عن الدولة العثمانية ما وجدت مصر عند محمد علي وذريته، ولم يكن له الوفرة الكثيرة من سكانه النصارى مثل ما للشام ولبنان حتى يتجه إليه المبشرون، وكانت الدولة العثمانية تعدّه منفي للمغضوب عليهم، ومن تثقف من أبنائه فقد تثقف بالثقافة في الآستانة. لذلك كله تأخرت نهضته إلى عهد فيصل. فالحركة العلمية والأدبية فيه كانت مقصورة على النمط القديم تدرس في معاهده الشيعية والسنية من دين ولغة وأدب وفلسفة، والنابع منهم مصبوغ بهذه الصبغة... وعلى الجملة لم يساير العراق الشام ومصر في العلوم الحديثة والنهضة المدنية وإن سايرهما بعض الشيء في الإنتاج الأدبي في مواد الثقافة العربية⁽¹²⁵⁾.

وهكذا يكون الاحتكاك الشديد بحضارة الغرب في مصر والشام من عوامل النهضة الاجتماعية التي اقتضت هي الأخرى أن ينهض معها النثر لأنه وحده الذي يستطيع أن يعبر عنها. ومن الحقائق المقررة في تاريخ الأدب - وقد سبقت إلى ذلك إشارة - أن النثر يجيء في مرحلة متأخرة عن الشعر في حياة الأمم الأدبية لأنه وسيلة تعبر عن معطيات عقلية في حين لا يعبر الشعر في الغالب إلا عن معطيات عاطفية. وحتى حين يجوز أن يعبر الشعر عن معطيات عقلية يظل النثر أكثر تأثراً بالتقدم العلمي من الشعر لقربه من الحقائق وقرب الشعر من الخيال، ومن هنا يميل النثر إلى الدقة في التعبير والمنطق في التحرير والصحة في المنهج واستخدام كثير من القضايا العلمية في الأدب. وعلى كل حال فقد تأثر النثر في هذا العصر بمؤثرين كبيرين هما: الثقافة الغربية وأظهر ما كان أثرها في المعاني والموضوعات، وتسرب بعض الأساليب من الثقافة العربية القديمة وأظهر ما كان أثرها في الجزالة وحسن السبك⁽¹²⁶⁾.

وطبيعي ألا يتأثر العراق بالثقافة الغربية فقد كان ينغلق مرغماً على ثقافة قديمة لم

(125) أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الأدب في العالم، ج 3، القاهرة 1959م، ص

(126) م. ن، ص 311.

تسلم من تشويه في منهجها التعليمي على الأقل. ولم تكن تتسرب إليه من خلال التراث الذي كانت تحييه المطبعة الحديثة ملامح واضحة لأساليب النشر المرسل في أقرب صورته إلى «الطبعية»⁽¹²⁷⁾.

ومن هنا ظل موضوع النشر في العراق حتى مطلع القرن العشرين أقرب بطبيعته إلى أن يكون من موضوع الفترة المظلمة التي انحط فيها الأدب انحطاطاً كاملاً وعاد تقليداً بغير روح⁽¹²⁸⁾.

وكان في طليعة الموضوعات التقليدية التي نشط فيها النشر العراقي خلال هذه الفترة المقامات «وهي نوع من الحكايات القصيرة تروى على لسان أحدهم ويطلبها رجل أحكم التحيل وقصر همة على تحصيل الطفيف من الرزق ويوصف عادة بالدهاء والتكديّة وغايتها لغة أدبية»⁽¹²⁹⁾ وقد وصفها ابن الطقطقي بقوله:

«إن المقامات لا يستفاد منها سوى التمرن على الإنشاء والوقوف على مذاهب النظم والنثر وفيها حكم وتجارب إلا أن ذلك مما يصغر الهمة إذ هو مبني على السؤال والاستجداء فإن نفعت من جانب ضرت من جانب»⁽¹³⁰⁾.

ويبدو أن المقامات ظلت منذ أيام الخريزي وحتى أواخر القرن التاسع عشر باباً من أبواب الأدب قلما مرّ به أديب من الأدباء دون أن يطرقه⁽¹³¹⁾. وفي العراق كانت المقامة موضوعاً بارزاً من موضوعات الألويسي الكبير خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر. والألويسي الكبير إذا كان لا بد من الإنصاف أكبر ناشر عرفه العراق في

(127) ملاك الطبعية في الأسلوب أن يعبر الكاتب عن فكرته دون أن يترك آثار جهد ظاهر. يقول «بامسكال» وهو من عباقرة فرنسا في القرن السابع عشر في حديث له عن الناقد الفرنسي «مونتيني» «عندما نجد إنشاءً طبيعياً يملكنا العجب لأننا كنا ننتظر أن نجد كاتباً فوجدنا رجلاً».

«Quand on voit du style naturel on est tout étonné et ravi, car on s'accendait de voir un auteur et on trouve un homme». Maximes, edit, Garnier, p. 152.

(128) قصة الأدب في العالم، ج 3، ص 278.

(129) أنيس خوري المقدسي، تطور الأساليب الثرية في الأدب العربي، طبعة دار العلم للملايين، 1960م، ص 362.

(130) ابن الطقطقي، الفخري، المطبعة الرحمانية، مصر 1340هـ، ص 13.

(131) تطور الأساليب الثرية في الأدب العربي، دار العلم للملايين، 1960م، ص 367-368.

تلك الفترة. (ونحن حين نفتقد في مقاماته الخمس⁽¹³²⁾ الترف العقلي والتعليم اللغوي والسخرية الاجتماعية فإننا نجد فيها الدروس القيمة في فلسفة الحياة والمجتمع)⁽¹³³⁾. ولعل هذا هو الذي يبعدها عن «تقليدية» المقامة ويسلكها في جملة الأدب الهادف، وتلك ميزة في النثر العراقي ظل ينقص من قيمتها أنها لم تنتشر على جبهة عريضة... ومما يرد في هذه المقامات قوله يوصي أولاده:

«يا بني بعض الناس ذئاب عليهم من جلود الشياخ ثياب، فلا تخدعوا بمتحادث نعمت كالهلوك كلمته ولانت كالصعلوك عريكته، وولع الذبول بقامته فتناطحت تفاحة كتفه ورمانة هامته. وربما لزق ذقنه بصدر وأصاخ بسمعه نحو يسره، وحمل سبحة من ذوات الأذئاب وجعلها شبكة وأعمل فيها سبابتها تنقر حباتها كما تنقر الحَبّ الديقة، قريب الخطو تحسبه - وليس مقيداً - يمشي بقيد. فوأبي لقد رأيت في هؤلاء من هو أمر من أبي مرّة⁽¹³⁴⁾ وأضر منه بألف مرّة:

وقد جربتهم فرأيت منهم خبائث بالمهيمن تستجير⁽¹³⁵⁾ ومن الموضوعات التقليدية التي نشط فيها النثر العراقي خلال هذه الفترة ما يعرف بـ «الإخوانيات» وكان مثلها يقع في أغراض الشعر ولكنها في النثر تتميز بمضمون متكلف وأسلوب غثيث.

مركز تحقيق وتطوير علوم إرسودي

(132) هي «إنباء الأبناء بأطيب الأنباء» وتنطوي على وصية لأبنائه بأن يتحلوا بالأداب الجميلة والنفور من البدع والتمسك بعقيدة السلف وحفظ الشعر الذي يعمق في نفوس الناس مفاهيم الأخلاق العالية و«الأهوال من الأخوال» وتنطوي على حديث في حياته الخاصة، و«قطف الزهر من روض الصبر» وتصور طرفاً من حياته العلمية، و«زجر المغرور عن رجز الغرور» وفيها تحذير من الدنيا وربما كان إنشاء هذه المقامة بتأثير ظرف سيئ سلبه وظيفة الإفتاء، ثم أخيراً «سجع القمرية في ربع العمرية» وتعرض لما يشيع في المجتمع الصوفي البكتاشي من عادات وأخلاق ولعلاقات الألووسي بتلامذته في المدرسة العمرية وهما أبرز قضاياها. محسن عبد الحميد، الألووسي مفسراً، ص 139-141.

(133) م. ن، ص 154؛ والآثري، أعلام العراق، 1945م، ص 32-33.

(134) أبو مرة من كنى الشيطان.

(135) الحاج علي علاء الدين الألووسي، الدر المنتثر في رجال القرن الثاني عشر والثالث عشر، تحقيق جمال الدين الألووسي وعبد الله الجبوري، ص 23-24.

وربما كانت رسالة الأديب البغدادي بكر زادة إلى الشيخ ناصيف اليازجي مثلاً واحداً من أمثلة عدة تؤكد هذه الحقيقة في غير مغالاة⁽¹³⁶⁾:

«سلام لا تحصيه السنة العارفين، وثناء متعدد اتصال الأيام بالسنين، ودعاء انشق له جوهر الإجابة على طور سينين علا فارتفع، وأضاء فلمع، تحمله نياق الاشتياق، وتقتاده أزمة الوجد والاحتراق، من محب أنحله الجوى، وأذابه الهجر والنوى، دموعه تتبدد وأنفاسه تتصعد وأحزانه تتجدد، ونيرانه تتوقد:

فإن بكى في قفار خلقتها لججاً وإن تنفس عادت كلها يبسا يهدى إلى من توشح سوايغ المجد والكرم، وامتنطى سوابق الفخر والشيم، البحر الزاخر، والقمر الزاهر، والكلم الظاهر، ذي الثوب الطاهر، والعقل الباهر، والأيدى السخية والأخلاق المرضية...».

والواقع أنه حتى في «العقد المفصل»⁽¹³⁷⁾، وعلى الرغم مما يوحي به من سعة في ثقافة صانعه القديمة، ومن ترف في ذوقه، ظلت الأخوانيات تمثل الجزء الأكبر من صفحاته، وظل مضمونها متكلفاً وأسلوبها بغير حيوية. وإذا كان لا بد من مثل يؤكد هذا الادعاء فلنقرأ رسالة بعث بها الحلبي إلى صديقه الشيخ محمد حسن كبة:

«في فمي لم يزل لذكرك نشرٌ طيّبٌ وأختبرُ بذاك النسيمان وبسمرأة فكرتي لم يزل شخصيك نضب العينين مني مقيماً وعلى النحر من علاك ثنائي ليس ينفك عقده منظوماً إني ومن جعلك ريحانة الأديب وسلوة الغريب لم أستوجب منك كل هذا العتاب، ولم أستجلب بمساءة كل هذا الخطاب. وهبني أسأت فأين العفو والكرم، ولعمري لقد تجرّمت فلا جرم. إني أعتذر الآن فأقول:

ما حلّت أزرار جيبها الصبا، ولا فتحت أكمام النور على الربى، بأوقع في النفس وأشغل للحواس الخمس من بديع بيان كأنه قطع جنان يجلو بواضح الاعتذار ظلمة

(136) تطور الأساليب الثرية في الأدب العربي، ص 353.

(137) هو كتاب أدب يقع في جزئين وقد طبع في بغداد بمطبعة الشايندر 1331هـ، ألفه السيد حيدر الحلبي لصديقه العلامة الشيخ محمد حسن كبة وسجل فيه مآثره وآثاره وما قاله فيه وما قيل في الأسرة من نظم ونثر وكثيراً من أخبار الأدباء والشعراء. والكتاب يعدّ بحق «موسوعة أدبية مصغرة» تدل على اطلاع واسع. انظر: ديوان السيد حيدر الحلبي، نشر الخاقاني، ج 1، ص 22.

العتب، ويمحو بصادق التنقل كاذب الذنب...»⁽¹³⁸⁾.

ولنقرأ كذلك رسالة بعث بها إلى صديقه الحاج مصطفى كبة الذي التمس منه تشطير بيتين كان (أحمد مدحت باشا) قد نظمهما في الحماسة إثر قدومه والياً على بغداد وهما قوله:

فلا والقنا والمرهفات البواتر فلا ترة أبقيت لي عند واتر
أيذهب خصم في دم لي مضئع ولست أذيق الخصم طعم البواتر⁽¹³⁹⁾

وقد بدأ الحلبي رسالته بالبيتين التاليين:

لي قواف في جنبها البحر رشحه سلسلتها روية لي سمحه
مدح الدهر حسنها غير أني لست أرضى بها لأحمد مدحه
ثم عقب بعدها فقال:

«ذاك من ألحف بيضة الإسلام جناح ظله، وأقام دون حوزة الملك سوراً من زبر آرائه ونصله، ومدّ غطاء الأمن على الدين وبسط العدل بين جميع المسلمين، قد اصطفاه حضرة مصدر التأمير للرياسة، وأرسله على حين فترة من التدبير والسياسة، فجاء بعدما غاضت بحيرة البراعة وخمدت نيران البأس والشجاعة، جامعاً بين آية النصل ومعجز للمقال الفصل، تنفجر من بنائه ينابيع الدم، وتفرق عن بيانه جوامع الحكم، حتى هتف لسان العراق: الآن برزت شمس العدل باهرة الإشراق...»⁽¹⁴⁰⁾.

ويبدو أنه حتى إخوانيات الشيببي الكبير في أخريات القرن لم تكن أحسن حالاً لا من حيث مضمونها ولا من حيث أسلوبها⁽¹⁴¹⁾ فقد ظل الشيخ حليف صناعة وقرين نصنع في الغالبية العظمى من تراث رسائله⁽¹⁴²⁾.

ومن الموضوعات التي كان يتناولها النثر في القرن التاسع عشر ما يعرف

(138) العقد المفصل، ج 2، ط 1، مطبعة الشايندر، 1331هـ، ص 149.

(139) يشك في نسبة هذين البيتين لمدحت باشا لأنهما يدلان على شاعرية ممتازة لا يمكن أن يكونا وحدهما كل نتاجه من الشعر... وأغلب الظن أنهما منظومان على لسانه.

(140) السيد حيدر الحلبي، العقد المفصل، ج 2، ص 154-155.

(141) حمود عبد الأمير، الشيببي الكبير، ص 117.

(142) م. ن، ص 136.

بـ «الرحلات» وتستمدّ الرحلة أهميتها مما يقع فيها من تصوير لجوانب متعددة من حياة المجتمع في ذلك العصر ومن أوصاف أدبية للمدن والطبيعة⁽¹⁴³⁾. ولعل أروع ما يمكن أن يضرب مثلاً لموضوع الرحلة ما يقوله الألويسي الكبير في وصف الموصل: «وهي عذبة الماء، طيبة التربة والهواء، طعامها هنيئ وشرابها مريّ. واسطة البلاد وسرتها، ووجهها الصبيح وغرتها، تلد الربيع في السنة مرتين، فهي بين البلاد أم الربيعين. فأراضيها في فصلين قد علا جنسها، وتجرد من عوارض الكدر أنسها - وهي كالعرائس في حليها وزخارفها والقيان في وشيها ومطارفها، باسطة زرايبها وأنماطها، ناشرة حبرها ورياطها:

كان نسيم الريح في جنباتها نسيم حبيب أو لقاء مؤمل... ولعمري أن من اختبر وامتحن، حكم بأن كل روضة بالنسبة إلى رياضها خضراء الدمن، وأنها تنبت العلماء المحققين كما تنبت الأحقوان والنسرين، وتخرج الأختيار كما تخرج الأزهار، وهذا أظهر من الشمس وأقوى تحقّقاً من الأمس فلا حاجة إلى التطويل بإقامة الدليل⁽¹⁴⁴⁾.

وليس يصحّ في الأفهام شيء إذا احتاج النهار إلى دليل ثم يلاحظ في موضوع النشر وراء ذلك كله تقرّيب المؤلفات، ومقدمات الكتب، والإجازات العلمية. وينبغي أن نتذكر أن النشر الديواني - وكان يمارسه في تاريخ الأدب العربي نوابغ لا يشقّ لهم غبار - لم يبقَ له ظل واضح في هذه الفترة المظلمة من الحكم العثماني في العراق، لأن انتشار التركية في دواوين الدولة قضى عليه. أما

(143) الألويسي مفسراً، 1319هـ، ص 129.

(144) نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر، ص 238. وينبغي أن يلاحظ هنا أننا نضرب الأمثلة من نثر الألويسي في الغالب لأنه يمثل أرفع نماذجه يومئذٍ والحق أنه اشتهر بالنثر في العراق ابتداءً بمعهد المماليك وانتهاءً بالحرب العالمية الأولى نقر يجيء في طليعتهم بعد أبي الشناء، عبد الله السويدي، وعثمان العمري، ومحمد مصطفى الغلامي، وعبد الله الفخري، وعثمان بن سند، وصالح التميمي، وعبد الفتاح الشواف، ومحمود شكري الألويسي، وجواد الشيبلي... إلخ.

انظر: تاريخ الأدب العربي في العراق، ج 2، 1962م، ص 220.

الخطابة «فكانت في هذا العهد سيئة الحال لا يكاد يسمع لها صوت في غير المعابد والمساجد وذلك لفقدان الحرية وخمود الوعي القومي فقد عقل الظلم السنة الخطباء وجمد الشعور القومي فجمدت معه الجهود في سبيل الحرية»⁽¹⁴⁵⁾.

وحين كانت موضوعات النثر في العراق قاصرة في الغالب على ما يقع في نطاق الاهتمامات الرخيصة كانت هذه الموضوعات في مصر مثلاً تتناول الدفاع عن الشعوب المظلومة والدعوة إلى الأخذ بنظام الشورى في الحكم ومحاربة الاستعمار والسعي في إصلاح المفاسد الاجتماعية⁽¹⁴⁶⁾ ولعل هذه المفارقة هي التي تعين مكان كل من مصر والعراق من النهضة الاجتماعية خلال القرن التاسع عشر.

هذا في الموضوع أما في الأسلوب فالذي يلاحظ أن الطريقة المتكلفة المثقلة بالسجع وما يرتبط به من قيود البديع كانت تشيع يومئذ حتى بين الذين تأثروا بأداب الغرب فقد كانوا على ما يبدو يتعصبون لها وكأنهم لا يستطيعون أن يعبروا عن أي شيء إلا بها. وظل الأمر على هذا النحو من تخلف الأسلوب في الكتابة غير قليل من النصف الثاني من القرن التاسع عشر⁽¹⁴⁷⁾ وكان يؤيد هذا أن الإمام محمد عبده وزملاءه وتلاميذه كسعد باشا زغلول وحفني ناصف وغيرهما اصطنعوا السجع حقبة ليست بالقصيرة قبل أن يعدلوا عنه إلى الأسلوب المرسل⁽¹⁴⁸⁾.

وطبيعي بعد ذلك أن يشيع هذا الأسلوب العتيق وحده في العراق، وكان العراق يومئذ عاجزاً عن أن يفتح على ثقافة الغرب كما انفتح عليها اللبنانيون والمصريون، وأن يتوفر على المصادر العربية الأولى في الدين والأدب وكانت نهضة المطبعة قد ساعدت يومذاك على إحيائها وإشاعتها في الناس⁽¹⁴⁹⁾.

(145) حنا فاخوري، الأدب العربي، مطبعة حاريسا، لبنان 1951م، ص 936.

(146) عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، الجزء الأول، ص 189-198.

(147) الدكتور شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، ص 145-146؛ والمقدسي، تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي، ص 352. وفيها «أن السجع ظل أسلوب الكتاب العام مدة طويلة في القرن التاسع عشر؛ ونشأة النثر الحديث وتطوره، ج 1.

(148) مجلة الهلال، عدد كانون الثاني/يناير، السنة 41، ص 449-450.

(149) الأدب العربي المعاصر في مصر، ص 148.

وعلى الرغم من أن الوسط الأدبي في العراق لم يكن يرفض التحرر من أغلال التصنيع، بل لعله كان يستريح إليه وظل يصدف عنه لأنه ليس مجال افتتاحان في الإفصاح عن خواطر الأدب! ولعله من هنا كان الألوسي الكبير يقول: «كتبت ما جاء عفواً إلى بناني، ولم أكلف أدهمي عدواً على شوارد المعاني تأسياً بالفاضل المتفضل بأرسال الكتاب، ويتطابق في ذلك الأصل والجواب على أن الذهن أشغل من ذات النحيين، وأذهل في ديار بكر من أم الربيعين والقلم قد ضجَّ من لغب إلى باربه، والمداد قد شيب فودي فواده مما يعانيه:

وإني مللت السجع من أجل أنه بمعظم أرض الروم قد كسد السجع
وكم فكرة قد أحكمتها قريحتي تلوت بأرجاها فما ساغها سمع
وكنت قلت أيضاً قبل ذلك لما أن شاهدت ما شاهدت من فضلاء تلك الممالك:

ألا إني كرهت السجع حتى كرهت لذلك ساجعة الطيور
ولم أكرهه من عيب ولكن لما في السامعين من القصور⁽¹⁵⁰⁾
والواقع أن مذهب الحريري في مقاماته هو الذي كان يشيع في صدر هذه الفترة «لأن القلوب كانت لا تزال مأخوذة بسحر المقامات لدقة صناعتها وذبوع طريقتها وقصور العقول عن البحث وعجز القرائح عن التوليد»⁽¹⁵¹⁾.

ثم ما زال الاحتكاك بالغرب، ووعي الروائع الأدبية القديمة التي يوفرها إحياء التراث يبعدان النثر عن طرق التعبير المتكلفة حتى انتهى في جملة الأقطار العربية إلى المرسل المطبوع الذي تميّز به ابن خلدون في مقدمته. وينبغي أن نعتف بأن العراق لم يكن في طليعة هذه الأقطار التي سبقت إلى هذا الأسلوب الذي ينفر به الأدباء من إضاعة الوقت في التصنيع البارد ويعدلون إلى التعبير المباشر عن الحقائق⁽¹⁵²⁾ بل لعل العراق تأخر كثيراً في اصطناع هذا الأسلوب.

وأخيراً فلم يكن مضمون النثر في العراق على شدة تكلفه يسترفد غير الثقافة القديمة التي كان يسترفدها الشعر، وذلك أمر لم يكن عنه مندوحة، على أننا ينبغي أن نتذكر أن انتفاع المضمون الشعري بها كان أعمق وأشمل!!

(150) العزاوي، تاريخ الأدب العربي في العراق، ج 2، ص 233-234.

(151) الزيات، تاريخ الأدب العربي، ط 11، ص 415.

(152) جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ج 4، 1937م، ص 232.

ويخيل إلينا ونحن نضع اللمسات الأخيرة لصورة الأدب في العراق قبيل فترة البحث الذي نحن بصدده أن الشيعة لم ينفردوا خلال القرن التاسع عشر بأدب يمكن أن يحمل سمات مميزة، إذا استثنينا ما يقع في قطاع الشعر من إلحاح على موضوعي الرثاء والاستنهاض.



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم إرسودي

الباب الأول



مركز بحوث الحاسب في الرياض



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفصل الأول

الحالة السياسية في العراق

1900 - 1958م

1 - الحالة السياسية من مطلع القرن العشرين إلى خلع السلطان عبد الحميد

لقد كان الاضطراب السياسي هو الذي يميز هذه الفترة القصيرة من الحكم التركي في العراق ولعل من أدلة ذلك: كثرة الولاة الذين شهدتهم بغداد في جيئة وذهوب⁽¹⁾ وكان العراق بعامة سيء الظن بولاته فهو معهم في مشادة أبدأ...! وكان هؤلاء يعانون ضغطاً شديداً من الحكومة المركزية للحصول على المال وخيرهم من كان نهجه أن يأخذ ويعطي على نحو ما كان يفعل مدحت باشا من قبل. وينبغي أن نسجل هنا أن طائفة من الولاة الذين تعاقبوا على إدارة العراق كانوا يتميزون بسمعة طيبة ولكن الكثرة كانت في جانب التفسخ⁽²⁾!

-
- (1) بغداد مدينة السلام، ج 2، ص 181؛ وم. ن، ص 253-254، فقد بلغ عدد الذين تعاقبوا على ولاية بغداد بين الأعوام 1899 و1909 تسعة هم: نامق باشا الصغير وأحمد فيضي باشا وعبد الوهاب باشا وعبد المجيد أفندي وحازم بك وناظم باشا الأول ومحمد فاضل الداغستاني ونجم الدين باشا ومحمد شوكت باشا.
- (2) عباس العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين، ج 8، ص 147؛ وسليمان فيضي، في غمرة النضال، ط 1956م، ص 55.

ومن الغريب أن يرد في أوامر التعيين ما يشير إلى أن الدولة لا تفكر بغير الإصلاح ولا ترغب إلا في خدمة الرعية ويبدو أن ذلك تقليد جرى عليه السلاطين وهو مجرد كلام يخدّر العصب ويشدّ الناس إلى الخلافة التي ينبغي أن يظن فيها الخير على كل حال⁽³⁾.

والواقع أن سيرة الإدارة العثمانية في ظل عبد الحميد كانت من أخطر الأمور في حياة الناس السياسية... فقد حيل بين الناس والعدل وحيل بينهم وبين الأمن، وأصبحوا يعيشون تحت رحمة حكام ينذر بينهم من لا يريد رضا السلطان وحاشيته بأي ثمن. وطوّقتهم شبكة رهيبية من التجسس. وإذا كان من الإنصاف أن يذكر لعبد الحميد عمله في سبيل الجامعة الإسلامية⁽⁴⁾ ومحاولاته العديدة لإنقاذ الدولة والإمبراطورية غير أن أموراً كثيرة قد اختلطت عليه فكوّنت في نفسه عقدة بل كوّنت فيها عقداً لعل أخطرها الخوف على حياته. ولقد امتزجت حيطة وحذره ببطشه واستبداده فنشأ من ذلك هذا الطابع الصارم للحكم الحميدي بكل ما فيه من قسوة وظلم⁽⁵⁾.



(3) ورد في «فرمان التعيين» الذي نُصّب فيه الخليفة الوالي حازم بك لإدارة بغداد النص التالي: «... فعليك أنت أيضاً حسبما جبلت عليه شيمتك البهية وبمقتضى ما اتصفت به من الدراية والأهلية أن تبذل الوسع في إيفاء مصالح الولاية وحسن تسوية أمورها وفق أحكام القوانين المؤسسة والأنظمة الموضوعة تمسكاً وتوسلاً في جميع الأحوال بالشرعية المطهرة النبوية... وأن تخفض للجميع جناح الرأفة والشفقة فلا تجعل لسبب ما أحداً يؤخذ بالجور والأذى بغير حق وأن تهتم كل الاهتمام وتعني غاية الاعتناء بالخصوصيات المتعلقة بتزويد الثروة وتوفير التجارة...».

(4) يذهب بعض المؤرخين إلى أن فكرة «الجامعة الإسلامية» كانت بديلاً براقاً كثير الإغراء لفكرة «الخلافة العثمانية». وما دامت آمال المسلمين جميعاً تتجه شطر الخلافة العثمانية بوصفها رمزاً للإسلام فلم لا تكون الدعوة إلى جامعة إسلامية هي الدريئة لمناصرة الخلافة والخليفة العثماني والقضاء على فكرة العروبة والقومية العربية. محمد عبد الغني حسن، صراع العرب خلال العصور، مطبعة دار العالم العربي، القاهرة، ص 94.

(5) الدكتور أرنست أ. رامزور، تركيا الفتاة وثورة 1908، مقدمة الدكتور نقولا زيادة، ترجمة الدكتور أحمد صالح العلي، ص 10؛ وجورج أنطونيوس، بفضلة العرب، تعريب علي حيدر الركابي، مطبعة دمشق 1946م، ص 58؛ والدكتور محمد ضياء الدين الرئيس، في التاريخ الإسلامي الحديث، ط. أولى، 1958-1959م، ص 29.

(وكان يلاحظ أن عبد الحميد لم يترك في البداية انطباعاً سيئاً عنه لا في الداخل ولا في الخارج بل لعله ظل عدة سنوات لا يلقي من شعوبه أية معارضة لحكمه، كما أن المراقبين الأجانب أجمعوا تقريباً على الثناء على السلطان الجديد)⁽⁶⁾، ولعله كان يدرك «أن إرضاء الشعوب التي تستظل بالراية العثمانية تدير حكيم وأنه في اليوم الذي تنفض فيه هذه الشعوب عنها سطوة العثمانيين سيكون هلاكه وانتهيار عرشه لذلك حرص على أن يضم إلى بطانته وحاشيته عناصر من هذه الشعوب المختلفة جمعاء»⁽⁷⁾.

ولكن المذابح الأرمنية التي حدثت في العقد الأخير من القرن التاسع عشر غيرت من ملامح الصورة الجميلة التي كان يعرفها العالم الغربي عن عبد الحميد فبعد أن كان يقال فيه:

(إن جده النادر، واقتصاده الفريد، وأهدافه العتيدة، وشجاعته المعنوية، قد أكسبته احترام رعاياه وتقدير الأجانب الذين يزورون عاصمته)⁽⁸⁾ أصبح يقال فيه: قبل حوالي سنة⁽⁹⁾ كان السلطان عبد الحميد يبدو كأنه يناضل بإخلاص ضد محن قاسية وأنه يعمل خير ما يمكن لشعبه غير أن الأحداث الأخيرة تتطلب تغيير الرأي لأن الخير الذي عمله غرق في لجة دماء عديد لا يحصى من القتلى من الرجال والنساء والأطفال. وفي الضوء المكفهر لهذه المناظر المرعبة صار له شكل العنكبوت الكريه. وقد وقع في إسار شبكة حريرية لحريمه الخاص وحكم عليه بأن يتقمص أخبث ما في أسلافه الذين تستثير أسماؤهم ذكريات مرعبة من السفك والنهب والسلب⁽¹⁰⁾.

(6) تركيا الفتاة وثورة 1908، ص 44-45.

(7) سليمان فيضي، في غمرة النضال، ص 46.

(8) تركيا الفتاة وثورة 1908، هامش رقم 9، ص 166.

(9) تاريخ النص هو 1897م.

(10) تركيا الفتاة وثورة 1908، ص 46.

ومن الطريف «أن أي موظف في تلك الأيام لم يكن يأمن على منصبه. وكان الكثيرون يفضلون قضاء الليل في مكاتبهم على أن يجدوا أحد منافسيهم يحتلها صباحاً». نجدة فتحي صفوت، العراق في مذكرات الدبلوماسيين الأجانب، منشورات المكتبة العصرية، صيدا-لبنان، ص 46.

ويبدو أن الرأي الخارجي تأخر كثيراً في تبديل نظرتة فقد أدرك الأحرار الأتراك من قبل طبيعة عبد الحميد الحقيقية: أدركوها حين أغلق حدود الإمبراطورية إغلاقاً تاماً بوجه المؤثرات الأوروبية الغربية، وحين خنق مدحت في منفاه، وحين انعزل وراء الأسوار العالية في «يلدز» لا يهتم بغير الاحتفاظ بالعرش مكرساً كل حكمه لهذه الغاية⁽¹¹⁾.

وكان يلاحظ أنه «كلما أمعن عبد الحميد في التشديد والظلم ازداد الناس تشوقاً إلى الدستور»⁽¹²⁾ وهو الذي عمل على تجميده بعد أن كان مدحت وصحبه من الأتراك الأحرار قد انتزعوه انتزاعاً في مطلع حكمه!

2 - انتصار الأحرار واسترداد الدستور

لم تكن الحركة الدستورية التركية عام 1908م أول تعبير عن ضيق الأحرار الأتراك بالحكم المطلق فقد قامت حركة من هذا القبيل عام 1876م انتزعت من عبد الحميد دستوراً وبرلماناً. ولكن عبد الحميد كان ما يزال يومئذ قوياً لأن الوازع الديني ظل يشد الكثرة إليه. ولعله من هنا فوجئ الناس به يعلق الدستور، ويؤجل جلسات

مركز تقيت كميتر علوم رسيدي

(11) تركيا الفتاة...، ص 46-47. وكان العالم المجري «أرمينيوس فامبييري» يقول في عبد الحميد وقد عرفه حق المعرفة: «لم أصادف قط كالسلطان عبد الحميد رجلاً لصفات خلقه البارزة مثل هذا التناقض والتطرف والاختلال. فالخير والشر والسخاء والنداءة والجبن والشجاعة والدهاء والجهل والاعتدال وعدد كثير جداً من الصفات المتناقضة نجدها في أعماله وأقواله...». وفي غمرة النضال، ص 48. ففيها: «أن الحرية كانت عدو السلطان وأعوان السلطان اسمها محرّم لفظه وممارستها جريمة لا تغتفر والحر الأبي في نظره غول مخيف والعبد اللليل في اعتقاده مواطن صالح». وذكريات علي جودة الأيوبي من 1900-1958م، طبعة أولى، بيروت 1967م، ص 20-23. ففيها:

«إن الأفكار الحرة التي تفتح الأعين على تقويم الحكم العثماني يومئذ كانت محاصرة ولم يكن من الميسور اطلاع المثقفين عليها سواء في ذلك العرب وغيرهم (وكان العثور عليها مع أي ضابط يؤدي إلى إعدامه أو إلى سجنه مدى الحياة)». وعبد العزيز القصاب، ذكريات، ط 1962م، ص 35. ففيها أن جواسيس عبد الحميد كانوا ينبثون في كل مكان.

(12) تركيا الفتاة...، مقدمة الدكتور نقولا زيادة، ص 10؛ و تركيا الفتاة...، ص 124. ففيها أن الحديث حتى عن الطقس لم يكن ممكناً دائماً أن يبحث علناً... 1.

البرلمان ويفرض على أعضائه العودة إلى بلادهم ويحتجز بعضهم في مناطق نائية ثم يلصق بمدحت تهمة تنتهي به إلى الحجاز منقياً حيث يضع عبد الحميد نهاية فاجعة لحياته⁽¹³⁾.

ويبدو أن روح الشورى كانت قد تسربت إلى شعوب هذه المنطقة إثر اتصالها بأوروبا وحكوماتها الديمقراطية وثقافتها الحديثة في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين بخاصة⁽¹⁴⁾. ومن هنا كان الإيرانيون وراء حدود العراق الشرقية ينتفضون بوجه الاستبداد ويحملون مظفر الدين شاه على إعلان الدستور والالتزام به أواخر عام 1906م. وحين خلفه ولده محمد علي شاه عام 1907م فهدم الشورى، ونبذ الدستور، عارضه علماء الدين ومعهم جملة المثقفين في إيران وقد عرفت هذه الحركة بـ «المشروطة والمستبد»، وواضح أن المشروطة هي الحكم الديمقراطي الذي يحد من فردية الحاكم ويضبط تصرفاته في حدود المصلحة العامة التي تتلاقى عليها الأكثرية النيابية وأن «المستبد» هو الحكم المطلق الذي يرتبط بما يراه السلطان وحده⁽¹⁵⁾.

والواقع أن هذه الأفكار السياسية الجديدة تجاوزت إيران إلى العراق... وفي الأوساط الشيعية وفي النجف بخاصة باتت شاغلاً يطنى في حلقات العلم وفي نوادي الأدب. وإذا كان جملة الفقهاء الكبار من الإمامية أفتوا بوجوب الأخذ بنظرية المشروطة وفي طلبعتهم العلامة حسين الخليلي وكاظم الأخوند وأبو الحسن

(13) تركيا الفتاة وثورة 1908، المقلمة، ص 10.

(14) يربط الدكتور زيادة ذلك-بالنسبة إلى إعلان الدستور التركي الأول-بالاتصال بالغرب وتطور التعليم العالي في العاصمة التركية والحركات الإصلاحية التي خبرتها الجماعات التي كانت تتكوّن منها الإمبراطورية، والزعامة الواعية المتفتحة التي كان بعض أجزاء الولاية قد عرفها. م. ن، ص 9.

(15) الأستاذ عبد الكريم الدجيلي، محاضرات عن الشعر العراقي الحديث، القاهرة 1959م، ص 24-25. ويرد فيها أن الشعر العراقي ينشط نشاطاً كبيراً في هذا النزاع العقائدي وكان أغلبه في جانب المشروطة. وأن السيد عبد المطلب الحلبي مدح الرئيس الأعلى للمشروطة وهو العلامة المتحرر الشيخ ملا كاظم بقصيدة عامرة عدّد فيها مساعي هذا الزعيم الروحي في تحرير تركيا وإيران وعرض بخلع شاه إيران والخليفة العثماني وشرح فيها زحف محمود شوكت من سلانيك إلى الأستانة.

الأصفهاني وهبة الدين الحسيني ومحمد حسين النائيني⁽¹⁶⁾ فقد كان هناك من يعارضها منهم وفي طليعة هؤلاء المجتهد الكبير السيد محمد كاظم اليزدي⁽¹⁷⁾.
ويلاحظ أن مشاركة العراق في هذا الصراع وإن كانت تبدو جانبية ولكنها كانت تعني أكثر من جدل نظري في موضوع من موضوعات السياسة... لقد كانت تعني من بعيد نقداً للحكم التركي المستبد الذي يعيش العراق في ظله. وقد زاد في أهمية هذه المشاركة أن الأكثرية في المدن العراقية وخاصة في العتبات المقدسة اندفعت وراء الأحرار تتبنى أفكارهم وتجعل منها حديث الساعة⁽¹⁸⁾. ثم انتهى الصراع بين السلطان عبد الحميد ورجاله من جهة والمطالبين بالحرية من جهة أخرى إلى أن ينتصر الأحرار ويستردوا الدستور⁽¹⁹⁾ وكان هؤلاء قد تركوا السلطان على عرشه فلما أنسوا منه رغبة في ردة وميلاً إلى نكسة انتزعه عن العرش وطرحوه جانباً⁽²⁰⁾. والواقع أن عبد الحميد كغيره من خلفاء بني عثمان كان ينظر إلى تأييده يوم كان للوزاع الديني المقام الأول على أنه تأييد للإسلام وهو خادمه وناصره وإعلاء لشأن الشريعة وهو حاميتها



- (16) ألف هذا المرجع الإمامي الكبير كتابه المعروف بـ «تبيين الأمة وتزيه الملة»، شرح فيه مفهوم الحكم الصالح معتمداً في ذلك على أحاديث الرسول الأعظم وأقوال الأئمة. وقد ترجمه إلى العربية الأديب العراقي الكبير الأستاذ صالح الجعفري ونشرته مجلة «العرفان» اللبنانية، في العدد 1، 2، 4، 5 من المجلد العشرين، وفي العدد 1، 2، 4، 5 من المجلد الحادي والعشرين. وحمودي عبد الأمير الحمادي، الشبيبي الكبير، هامش رقم 48.
- (17) انسجماً مع هذا التفكير لم يكن اليزدي من مؤيدي الثورة العراقية الكبرى فيما بعد. وفي القطاع السنّي كان عبد الرحمن النقيب هو الآخر ينزع منزع اليزدي.
- (18) الشبيبي الكبير، ص 10.
- (19) تركيا الفتاة...، مقدمة الدكتور زيادة، ص 11.
- (20) حين أحسّ الأحرار من الاتحاديين بأن ردة شرسة يمكن أن تعصف بهذا المكسب السياسي الذي أحرزوه استنجدوا بأحرار العراق فبادر «الآخوند» فأبرق إلى السلطات العليا ما نصه: «... والآن بلغنا أن بعض الناس تداخلهم الخناس فأعماهم وأصمهم ونفت الشيطان على لسانهم بكلمة حق يريدون ترويج باطلهم فنأمل من سلطان الإسلام دامت إفاضته وبركاته عدم الإصغاء لهؤلاء كافة فإنهم إما أعداء وإما جهلاء وهذه الملة الإسلامية التي هي محل نظر الدولة الأجنبية يجب على الذات المقدسة حفظها ورفعها بعد خفضها وذلك باتفاق الكلمة وحقن دماء الأمة...». انظر: الشبيبي الكبير، ص 11، ونص البرقية منقول عن مخطوط لعبد الرحيم محمد علي تحت عنوان «المجاهد محمد كاظم الخراساني».

ومؤيدها وجمع للكلمة وهو ما يأمر به الدين وتحضّ عليه تعاليمه⁽²¹⁾. ومن هنا كان لا بد لثورة 1908م أن تترك عبد الحميد على عرشه لأن تعلق الناس بالسلطان على أنه خليفة غلّ أيدي الاتحاديين فتركوه حيث هو ولكن حركة 31 آذار الرجعية التي رمت عام 1909م إلى اغتيال الدستور مرة أخرى سوغت خلع عبد الحميد وألغت حتى ما تبقى من المظهر الشكلي في حياته السياسية⁽²²⁾.

3 - مواقف متناقضة من الدستور

لقد قيل: إن موجة قوية عنيفة من الفرح انتشرت في أنحاء الإمبراطورية العثمانية بعد قيام الثورة وإعادة الدستور⁽²³⁾ وقيل في وصف إستانبول صبيحة 25 تموز 1908م:

«إن الصحف التي ظهرت في 25 تموز لم تكن سوى صرخة مدوية من الفرح والسرور. وكان أثر ذلك كبيراً فالمدينة النائمة انتفضت وقد عرتها هزة الانفعال والحماسة فامتلات الشوارع بالجماهير المرحة وهي تولي الخطابات الثورية عنايتها واهتمامها وأخذ الناس من مختلف الأجناس والمذاهب يعانق واحد منهم الآخر ويؤاخيهِ»⁽²⁴⁾.

ولكن الخطاب الذي ألقاه الدكتور صلاح الدين القاسمي احتفاء بإعلان الدستور

(21) ذكرى ثورة العرب، مطبعة الجزيرة، بغداد 1359هـ، ص 4.

(22) يذهب بعض المعاصرين لهذه الفترة أن الاتحاديين هم الذين نظموا تظاهرة دينية تنادي بإحلال الأحكام الشرعية بدلاً من بعض مواد الدستور ثم اتهموا عبد الحميد بتبديرها ذلك أنهم أحسوا بأنه لا بد من مبرر لخلعه ليتفادوا ما يمكن أن يعقب هذا الخلع من جزع واشتمزاز لدى الناس وخاصة بعد أن أذعن السلطان لإرادة الأمة وأعلن الدستور. وفي غمرة النضال، ص 67؛ وتاريخ العراق بين احتلالين، الجزء 8، ص 174، أن ثورة ارتجاعية قامت على حكومة الانقلاب خططت لها الجمعية المحمدية وناصرها الجيش في إستانبول فأوجبت احتلالاً عسكرياً قام به جيش الحرية فسيطر على هذه الغائلة وقضى على آمال الجمعية ونياتها بقيادة محمود شوكت باشا وعلى أثر ذلك تسلط الاتحاديون على الحكم وقضوا على كل معارض.

(23) ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية، القاهرة 1957م، ص 95.

(24) تركيا الفتاة...، مقدمة الدكتور زيادة، ص 14؛ وانظر هامش رقم 2 من الصفحة نفسها.

في دمشق يشير إلى أن التواء في فهم الحدث الكبير الذي هز المجتمعات العربية هزاً عنيفاً كان قد ظهر في بعض الأوساط الجاهلة حتى أنها حسبته انفلاتاً من كل قيد وحرية بغير حدود⁽²⁵⁾!

وفي بغداد كان لإعلان الدستور صدى مختلط وكان الشعور بالثورة متضارباً. وقد لقي ممثل الاتحاد والترقي عسراً وهو يحاول أن يعبئ عون الوجهاء من أهل بغداد المحافظين ممن راعتهم تصريحات أفراد من الثوار تذكر بما كان يعرف يومئذ بـ «البلشفية»⁽²⁶⁾ وكان قد تم تنظيم مقاومة الثورة على أساس ديني وبوحي خفي من نقيب بغداد وأصبحت الجوامع مواطن لها وتراءى أن الصدام لا ريب فيه... ولكن القوم توصلوا بآخرة إلى حل وسط، وقبلوا الثورة في غير رضا تام عنها⁽²⁷⁾.

لقد كان واضحاً في العراق أن المشروطة لم تكن عند غير المثقفين مكسباً سياسياً بقدر ما كانت دعوة إلى التحلل من ضوابط المجتمع والتحرر من قيوده ولعلها كانت تعني عند فئة من المتعصين للإسلام أنها تساوي بين المسلمين وغيرهم في الحرية وذلك عندهم أسوأ ما فيها من أخطار⁽²⁸⁾!

ولكنها كانت في نظر المثقفين، سواء أكانوا في العراق أم في غيره من الأقطار العربية حركة مباركة تأخذ بيد الشعوب المظلومة وتدفع عنها ما يتحيّف حقوقها في ظل الفردية المتسلطة⁽²⁹⁾.

مركز تحقيقات كويتية علوم إرسدي

(25) ورد في الخطاب قول القاسمي:

«واته ليسوء الحرية كما يسوء العدل والدستور قوم لا شهامة لهم ولا مروءة وليس عندهم وازع ديني ولا أدبي ولا حق لهم بأن يلفظوا من بين شفاههم كلمة الحرية المقدسة فضلاً عن أن يزعموا-وبئس ما يزعمون-أنها ليست سوى هتك للأعراض وسلب للأموال وتجاوز في الحدود وتعدّ على الحقوق. إذا كانت هذه حريرتك أيها الشعب فباطلة قوانين الدستور وعيباً تتقدم ولو خطوة واحدة إلى الأمام! وأحرى بحرية كهذه أن تداس بأقدام الاستبداد!...»

انظر النص من الدكتور صلاح الدين القاسمي، القاهرة 1959، ص 36-38.

(26) بغداد مدينة السلام، ص 182؛ وهامش رقم 2 من الصفحة نفسها وفيه أن ممثل الثورة هو حمدي بابان الذي ينحدر من أسرة معروفة في كردستان، وقد اختلف مع الملك فيصل الأول بسبب أملاك في منطقة الحارثية فهاجر إلى لندن وقضى فيها بقية عمره.

(27) بغداد مدينة السلام، ص 182.

(28) تاريخ العراق بين احتلالين، ج 8، ص 160.

(29) تاريخ العراق بين احتلالين، ج 8، ص 162.

ثم كان للتوعية بعد ذلك تأثير كبير في انفتاح العامة على هذا التحول السياسي الضخم في ظل الدستور الذي أعلنه الاتحاديون. وعلى الرغم من أن العهد الجديد ظل يصطنع مضطراً جهازاً إدارياً قديماً عجز عن أن يرتفع إلى مستوى الأحداث لكثرة ما ارتكس في الفساد⁽³⁰⁾ فقد استطاع الناس في العراق أن ينتقلوا إلى ما يشبه أن يكون من حياة الأحرار⁽³¹⁾ وكان يساعد على هذا في البدء تناصر مشهود بين القيادة العليا للانقلاب وأقطار الإمبراطورية مما لم يعرف له نظير من قبل⁽³²⁾.

4 - الانقلابيون قبل إعلان الدستور وبعده

الواقع أن الأتراك لم يحملوا وخدمهم عبء الإطاحة بعبد الحميد وإذا جاز أن يربط الانقلاب كله بهم فلأن غير الأتراك من أحرار الإمبراطورية لم تكن لهم مشاركة ذات حجم كبير فيه! والحق أن الوقائع هي التي كانت تحدد طبيعة هذه المشاركة. فـ «تركيا الفتاة» لم تنشأ بعيداً عن الكليات الطبية العسكرية، ومن هنا لم يكن من المتيسر أن يتصل العرب بها مثلاً لقلّة عددهم في مدارس العاصمة يومذاك وحتى حين كانت تنطلق إلى هدفها الكبير من باريس وجنيف لم يكن اتصال العرب بها واسعاً أيضاً لأن عدد العرب في العاصمتين الغربيتين لم يكن كبيراً في العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر. وفي القاهرة وكانت أحد المراكز الهامة التي يلجأ إليها أحرار الأتراك لم يكن يشكّ في استكشاف المشتغلين بالقضايا العامة لجملة الاتجاهات التركية بقدر ما كان يشكّ في اتصال هؤلاء بالمنظمة السرية النهائية! ولعل مما يبرر هذا الشك أن أعضاء هذه المنظمة لم يكونوا بعيدين في الواقع عن قيادات الجيش وخاصة عن الجيش الثالث في سلانيك. وذلك هو الذي يفسّر السبب في أن يتولى محمود شوكت (العراقي) قيادة الجيش الذي زحف من سلانيك واحتل إستانبول في

(30) م. ن، ص 159.

(31) م. ن، ص 161. ولعل من مظاهر هذا التحرر أنهم لم يعودوا يكظمون الغيظ، بل راحوا يطلقون ألسنتهم بالنقد ويرفعون عقائرهم بالشكوى.

(32) الصفحة نفسها من م. ن.

1909م. لقد كان محمود شوكت في صميم المعركة⁽³³⁾ ثم إن ما كان من تقاليد المنظمة في الاتساع، والانتماء إليها واختبار الأعضاء⁽³⁴⁾ يعزز من الشك في أن تنتشر الحركة بالقدر الذي يدعو إلى أن يشارك فيها العنصر العربي مشاركة تسمح له فيما بعد أن يدل بها.

تلك وجهة نظر. وهي وإن انطلقت أحياناً من احتمالات⁽³⁵⁾، تظل مقبولة ما دامت تشكك في حجم العمل العربي لا في أصل وجوده! وعلى كل حال فإن ذلك لا يلائم طبيعة النصوص التي تصرح باتساع هذا العمل وتؤكد ارتباطه بالتنظيم الرئيس⁽³⁶⁾. ولعلنا لا نملك أن نسيء ببعضها الظن لأنها

(33) إن هذا الذي أوردناه في حجم الإسهام العربي للإطاحة بعبد الحميد من رأي الدكتور نقولا زيادة. انظر: مقدمة تركيا الفتاة وثورة 1908، ص 17-18. والجدير بالذكر هنا أن محمود شوكت هو أخ لحكمت سليمان الذي ألف وزارة الانقلاب في عام 1936 ويشاع في العراق أنهما من أصول أرمنية اعتنقت الإسلام.

(34) لقد كانت توسع نفسها عن طريق الخلايا أو الوحدات التي تتكون كل وحدة منها من أربعة أو خمسة أعضاء وكل من هؤلاء كان ينشئ بدوره وحدة من الحجم نفسه وبهذه الطريقة كان الشخص الواحد لا يعرف سوى عدد محدود من رفقاته في العضوية.

وللدخول إلى الجمعية طقوس معينة فقد كانت عيناً المرشح تعصبان ويقاد إلى محل سرّي لا يعرف موقعه قط، ثم يحل عصاب عينه فيجد نفسه في غرفة مظلمة وأمامه ثلاثة من الغرباء يلبسون أقنعة سوداء وهم الذين يحلفونه اليمين التي تصبح قاعدة لحياته... ثم تعصب عيناه مرة أخرى ويقاد إلى المكان الذي بدأ منه هذه الرحلة الغامضة. ويختبر إخلاصه بعد ذلك بفترة طويلة وأخيراً يضم إلى أحد الفروع المحلية. تركيا الفتاة... ص 122-123، وهامش رقم 19 من م. ن، ص 197.

(35) يعترف الدكتور أرنست أ. رامزور أن ما نسبته إلى جمعية الاتحاد والترقي من أنها كانت توسع نفسها عن طريق الخلايا لم يكن حقيقة وإنما كان احتمالاً... وقد اعتمده الدكتور زيادة في مقدمة «تركيا الفتاة» مبرراً للتشكيك بالإسهام الفعلي لغير العنصر التركي في التمهيد لانقلاب 1908م. انظر: مقدمة تركيا الفتاة، ص 17، وهامش رقم 19، ص 197 من م. ن.

(36) من هذه النصوص ما يؤكد الأمير مصطفى الشهابي بقوله: «لقد كان في جمعية تركيا الفتاة صاحبة هذه الثورة (ثورة 1908) عدد غير قليل من الضباط والمدنيين العرب». محاضرات عن القومية العربية، القاهرة 1958م، ص 62. ويناقش الدكتور زيادة النص فيذهب إلى أن فيه مبالغة في الجزم ذلك أن الذين أخذوا على عاتقهم إحياء تركيا الفتاة في الإمبراطورية

توشك أن تكون من الوثائق بل هي وثائق بالفعل⁽³⁷⁾.

ومهما يكن من أمر فإن الذي يستنتج من هذا كله أن الإسهام العربي كان حقيقة قائمة. أما حجم هذا الإسهام فهو الذي ظل بغير تحديد... وحتى حين لا يكون للعنصر العربي مشاركة تتيح له أن يدلّ بها فيما بعد (فقد كان استبداد عبد الحميد يشمل الإمبراطورية بكاملها... والشعور بالإرهاق والظلم لم يقتصر على الأتراك والرغبة في الحرية اعتلجت في صدور الكثيرين من أهل الولايات العربية)⁽³⁸⁾. ولعله من هنا كان الأحرار، كل الأحرار ينتظرون بصبر فارغ فرصة الإطاحة بعبد الحميد وراء ما كان يتسرب أو يشيع من محاولات التخطيط لهذا الهدف الكبير.

ثم كان ما كان من انتصار الأحرار على عبد الحميد وإسقاطه إلى الأبد (وتطلع الجميع لمستقبل زاهر وعهد مشرق من الإصلاح. ولم يكن فرح العرب بأقل من فرح الترك أنفسهم بزوال الحكم الفردي المستبد... وظنّ الناس في الشام والعراق

= العثمانية في خريف 1906م بدأوا عملهم في دمشق ثم انتشر الأمر في القدس ويافا ولكن لم يصل إلى المدنيين. والضباط العرب كانوا في غير هذه المناطق. ويلاحظ بوضوح أن عدم وصول الأمر إلى المدنيين ظل في رأي الدكتور زيادة بغير دليل... وللأمير الشهابي في حلقة الشيخ طاهر الجزائري كلام يؤكد فيه أن جمعية سرية سياسية في دمشق انبثقت عن هذه الحلقة وتألقت من أعضاء عرب وأتراك هدفها القضاء على استبداد عبد الحميد وحكمه المطلق وكان لأفراد هذه الجمعية اتصال سرّي برجال تركيا الفتاة الذين قاموا فيما بعد بثورة 1908. محاضرات عن القومية العربية، ص 51-52، وهامش رقم 2، ص 51 من م. ن. حيث يذكر المؤلف أسماء بعض الأشخاص الذين كانوا أعضاء في هذه الحلقة، ومن هذه النصوص ما يؤكد محمد كرد علي بقوله:

«وَأهم جمعية ألفت لهذا الغرض جمعية الاتحاد والترقي، تشعبت فروعها في أنحاء السلطنة وقويت في بث دعوتها في الشام حوالي 1314هـ وما برحت على ضم شملها وتكثير سواد القائلين بقولها. خطط الشام، ج 3، دمشق 1925م، ص 117.

ومنها أيضاً ما يؤكد جورج أنطونيوس في يقطعة العرب، ص 107، فقد كان مع أنور ونيازي ومحمود شوكت ضباط من العرب التقوا جميعاً على التخلص من حكم عبد الحميد. (37) كان سليمان فيضي من الذين عاصروا أحداث الثورة التركية وهو يؤكد أن هذه الثورة أسهم فيها الأتراك والعرب والأكراد وأبناء الأقاليم الأخرى على حد سواء. في غمرة النضال، ص 64.

(38) تركيا الفتاة وثورة 1908، المقدمة، ص 18.

والحجاز وغيرها أن دولة إسلامية فتية قد بدا عهدها⁽³⁹⁾ وانفتح أمام الاتحاديين مجال واسع للعمل الجدي في سبيل إنعاش الإمبراطورية وإحيائها وتقويتها⁽⁴⁰⁾. ولكن فرحة الأحرار العرب بانتصار الدستوريين لم تطل. فقد ظهر أن الذين كانوا موضع ثقة لم يضعوا المساواة وكانت عنصراً رئيساً من عناصر الدعوة موضع التنفيذ⁽⁴¹⁾.

وبدا واضحاً بعد ذلك أن الاتحاديين حلوا محل عبد الحميد في السيطرة على الأمور. وعلى الرغم من أن جماعة منهم عرفت فيما بعد باسم «الحرية والائتلاف»، وكانت تؤمن باللامركزية وتذهب إلى أن يمنح غير الأتراك ضرباً من الحكم الذاتي يشدهم إلى الإمبراطورية ويصرفهم عن الارتقاء في أحضان الحركات المناوئة فلم يكن حكمها القصير يسمح بتطبيق هذا المبدأ وكان فيما يبدو مقبولاً في جملة الولايات العربية والأوروبية التابعة للإمبراطورية. وهكذا يكون الحكم الطويل الذي امتد بالمركزيين من جماعة الاتحاد والترقي مسؤولاً عن هذه الفجوة العميقة التي قامت بين عرب الإمبراطورية وتركها، وعن الخلاف الذي أخذ يشتد حتى أدى إلى تنافر في وجهتي النظر. وربما كان هذا الحكم مسؤولاً عن جملة الخسارات المادية التي توالى على الإمبراطورية وانتهت بالحرب العالمية الأولى⁽⁴²⁾.

لقد كان التشدد في المركزية في عهد المشروطة في دولة تتألف من قوميات عدة جديراً بأن يشير مشكلات كثيرة وخطيرة! ولعله من هنا كانت فكرة اللامركزية تقترح المجلس النيابي اقتحاماً وتدخل في منهاج المعارضة⁽⁴³⁾، ومع ذلك يظل هذا كله وجهة نظر حتى يقترن بما يشبه أن يكون من خيانة الشعارات الخيرة التي كانت تميز الحركة في البداية. ذلك أنه لم يكن في التقدير أن يخطط في ظل الدستور لتتريك العنصر العربي وتذويبه في الطورانية، قومية ولغة وحضارة.

(39) محمد ضياء الدين الريس، في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 178.

(40) تركيا الفتاة، المقدمة، ص 16.

(41) م. ن، ص 16. وتاريخ العراق بين احتلالين، ج 8، ص 162-163. وتركيا الفتاة، المقدمة، ص 14. ففيها أنه (حتى العصابات خرجت من معانها ومخابئها ونزلت إلى مراكز الإدارة تعلن تأييدها للعهد الجديد: عهد الحرية والعدالة والمساواة وهو الشعار الذي اشتهر بين الناس).

(42) تركيا الفتاة...، المقدمة، ص 11.

(43) ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية، ص 107-108.

ويعلّل هذا في الغالب بتأثير العنصر اليهودي وراء الماسونية التي كانت تفتتح على الاتحاديين بغير حدود!

ولعل الذي أتاح هذا اللقاء ما كان يبدو من حاجة التخطيط التركي إلى مناخ يستشعر فيه اطمئناناً على عمله السري، وذلك أمر لم يكن أقدر من الماسونية على توفيره⁽⁴⁴⁾ وما كان يبدو من حاجة التخطيط الماسوني إلى الإطاحة بعبد الحميد، وتلك غاية لم يكن أقدر من الاتحاديين يومئذ على تنفيذها⁽⁴⁵⁾.

ثم إذا كان واضحاً في الجانب التركي أن الإطاحة بعبد الحميد تمثل رغبة في الخلاص من أزمة اختناق، فما الذي يبرّر في الجانب الماسوني أن تتحمّس لهذه الرغبة «جمعية أدبية تخدم الإنسانية، وتنوّر الأذهان، وتشر الإخاء، وتوطد الحب بين الأعضاء، وتحثهم على فعل الخير والإحسان لإخوتهم المحتاجين»⁽⁴⁶⁾؟

الواقع أنه حتى إذا أهملنا ما يشبه أن يكون من المبالغة في جملة ما يكتب عن الماسونية يظل هناك ما يؤكد أنها تنظيم سري يضع جميع طاقاته في خدمة القضية اليهودية⁽⁴⁷⁾، وربما كان أخطر ما فيها أنها تسرف في استغلال الضعف الذي يلزم



(44) في سلاتيك بخاصة، وكانت يومئذ مركز نشاط الاتحاديين والماسونيين معاً، لم يكن عبد الحميد قادراً على أن يمنع بأساليبه الدقيقة المعتادة التنظيم الذي كان يعمل بنشاط ضده. لقد كان لسلاتيك في نظر الدول الكبرى ما يبرر أن توضع تحت رقابتها وكان على عبد الحميد أن يوافق مكرهاً على ذلك. ولعله من هنا تعذر عليه أن يتصرف في هذا الجزء من الإمبراطورية كما كان يتصرف في غيره من أجزائها الأخرى. تركيا الفتاة وثورة 1908، ص 119.

(45) لقد كان انتسابهم للجيش الثالث واتصالهم به يرشحانهم إلى أن ينطلقوا من موقع القوة.

(46) الدكتور أحمد شلبي، مقارنة الأديان جزء اليهودية، القاهرة 1966م، ص 202-203، نقلاً عن عبد الحليم الياس الخوري، الماسونية ذلك العالم المجهول، ص 22-23. فورستيه، هذه هي الماسونية، الخاتمة، ترجمة بهيج شعبان، بيروت 1958م.

(47) تركيا الفتاة، ص 125. ففيها أن كثيرين كانوا يرون في الماسونية محاولة تقوم بها اليهودية للسيطرة على العالم. ومقارنة الأديان جزء اليهودية، ص 302. ففيها أن «الماسونية منظمة يهودية سرية تظهر لخدمة اليهود من حين إلى حين». وم. ن، ص 200. ففيها أن هموم اليهود هي التي تستأثر بحدوث المحافل الماسونية في الغالب. والبروتوكول الخامس عشر، ص 186 وما بعدها من الخطر اليهودي وبروتوكولات حكماء صهيون، ترجمة التونسي؛ والدكتور حسن المطار، الوطن العربي، ص 183-184.

الطبيعة البشرية تجاه المغريات⁽⁴⁸⁾ ثم هي تمعن في الإغراء كلما أمعن العضو في اللادينية وألح في اللاقومية حتى إذا أصبحت الماسونية كل عقيدته، واحتوت كل تقديره، كان ذلك دليلاً على أنه أهل لأن يحتل أسمى الدرجات⁽⁴⁹⁾.

تلك فيما يبدو أخلاقية بعيد أن تطرح شعارات إنسانية جادة! ومن هنا يشك في براءة الشعار التقليدي الذي تتبناه في الحرية والإخاء والمساواة⁽⁵⁰⁾.

ويلاحظ أنه لكي يظل العنصر اليهودي مصدر السلطات لجميع المحافل الماسونية كان لا بد أن يستأثر وحده بأرقى مراتب التنظيم الماسوني وهو ما يعرف بـ «الماسونية الكونية»⁽⁵¹⁾.

والحق أنه لم يكن بدعاً في تاريخ اليهود أن يصطنعوا الجمعيات السرية تنفيذاً لأغراضهم ووصولاً إلى أهدافهم. وكانوا إذا أعياهم أن يجدوا منظمات قائمة يندسّون فيها ويوجهون أتباعها خلقوها خلقاً. ولعله من هنا «كان التاريخ اليهودي يمتد بامتداد التاريخ العالمي بجميع مجالاته ويتغلغل فيه بالآلاف الدساتر»⁽⁵²⁾.

وكان يدلّ أبداً على عراقية اليهود في التأمير أنهم يصطنعون فوق الهيئات السرية هيئات أخرى علنية تحمل طابع الإخاء الإنساني ثم تتسلّل منه إلى ما يشبه أن يكون من أغراض الماسونية⁽⁵³⁾. وعلى أية حال فليس هناك ما يمنع من أن تكون الماسونية

مركزية كميونر علوم يهودي

(48) هذه هي الماسونية، ص 19.

(49) مقارنة الأديان جزء اليهودية، ص 304.

(50) م. ن، ص 303.

(51) للماسونية مراتب ثلاث: الرمزية: ويدخل بها أتباع الديانات المختلفة. والملوكية: ولا يسمح لغير اليهود بالدخول فيها إلا لمن وصل لأرقى درجات الماسونية الرمزية أي لم يعد يكثرث بدين ولا وطن. والكونية: وأعضاؤها من اليهود الخالص ويطلق عليهم الحكماء ولا يعرف أحد أعضاء هذه المرتبة ولا مركز نشاطها. مقارنة الأديان جزء اليهودية، ص 304-305.

(52) م. ن، ص 287 نقلاً عن مجلة «الجامعة» الإسرائيلية، 26 تموز 1907م، ص 585؛ ولويس داستيه، اليهود والجمعيات السرية، صفحة الغلاف الأمامية.

(53) من ذلك ما يعرف بأندية الروتاري والغرض الظاهري منها النظر في الشؤون الاجتماعية والاقتصادية والتقريب بين أتباع الأديان المختلفة والبلدان المتعددة أما الغرض الحقيقي فهو أن يجمع اليهود معلومات تساعد في تحقيق أغراضهم اقتصادية كانت أو صناعية أو سياسية وكان الفاتيكان قد فطن إلى خطرهما كما فطن إلى خطر الماسونية فحرّم على رجال

في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر وفي الإمبراطورية العثمانية بخاصة وسيلة من وسائل الخطة السرية القديمة لسيطرة اليهود على العالم⁽⁵⁴⁾ وكان حكماء صهيون يعاودون النظر في هذه الخطة كلما اقتضت الظروف ذلك⁽⁵⁵⁾.

وعلى الرغم من أن العودة إلى أرض الميعاد هي القرار العلني الذي خرج به المؤتمر اليهودي في «بال»⁽⁵⁶⁾ فقد لوحظ فيما بعد أن الذي استأثر باهتمام المؤتمر وراء شعار العودة أمر بالغ الخطورة، فقد كان ينبغي أن يعاد النظر في صورة التخطيط القديم لما يعرف بـ (الفتح اليهودي للعالم)⁽⁵⁷⁾.

ويبدو أن ما صاغه المؤتمر من «بروتوكولات» - ولم تكن هذه مظنة شيوع - ليست غير تعديل موسع في الخطة!

= الدين الانتساب إليها. مقارنة الأديان جزء اليهودية، ص 305-306؛ ومحمد علي علوية،

فلسطين والضمير الإنساني، ص 84-85.

ومن هذه الهيئات العلنية (أيضاً ما يعرف بالبهائية والطريف أن يصبح زعيمها الروحي في العصر الحاضر صهيونياً أميركياً). مقارنة الأديان جزء اليهودية، ص 306-310.

(54) الخطر الصهيوني: بروتوكولات حكماء صهيون، ترجمة محمد خليفة التونسي، القاهرة 1961م، ص 29.

(55) انظر الصفحة نفسها من م. ن.

والكاتب التركي ضياء أويغور، جذور الصهيونية، ترجمة وتقديم إبراهيم الداوقوي، وزارة الثقافة والإرشاد، بغداد 1966، ص 122. فقد ورد في الخطاب الذي ألقاه الحاخام «رايخون» عام 1869 في مقبرة اليهود بمدينة براغ تأييداً لكبير الحاخامين (سيموثين بن يهودا) ونشرته جريدة «غرنوار» الفرنسية الصادرة في 16 تشرين الأول 1942م، ما يلي:

«لقد تعودنا نحن حكماء إسرائيل أن نجتمع كل مائة عام لتباحث ونشاور في موضوع الوعد الذي قطعته إله إسرائيل لنا هذا الوعد الذي تضمن سيطرتنا على العالم ولكي نستعرض بالتالي المراحل التي قطعناها في سبيل تحقيق هذا الوعد. . . إننا إذ نجتمع هذا اليوم ملتقين حول ضريح المحترم «سيموثين بن يهودا» نستطيع أن نؤكد بفخار أن القرن الماضي مكنتنا من اجتياز المراحل الضرورية لبلوغ هدفنا الذي أصبح الوصول إليه قريباً جداً».

(56) كان تيودور هرتزل قد وضع الغرض من مؤتمر بال بقوله:

«لقد اجتمعنا هنا لوضع الحجر الأساس للبيت الذي سيؤوي الأمة اليهودية». آلان ر. تايلور، مدخل إلى إسرائيل، ترجمة شكري محمود نديم، بغداد 1965م، ص 16.

(57) الخطر الصهيوني: بروتوكولات حكماء صهيون، ص 32.

ثم إذا كانت البروتوكولات نفسها تؤكد الارتباط الوثيق بين الماسونية ومخططات اليهودية⁽⁵⁸⁾ - ولو لقاء على شعار العودة إلى أرض الميعاد - في الأقل⁽⁵⁹⁾، فقد كان طبيعياً أن تتحمس الماسونية للإطاحة بعبد الحميد.

والواقع أن عبد الحميد كان رمزاً إسلامياً كبيراً يتعذر معه أن يتسمح في قضايا ذات حساسية دينية. من أجل ذلك كان يقف عقبة بوجه الهجرة الجماعية لليهود أوروبا إلى فلسطين منعاً لتأسيس المستعمرات فيها⁽⁶⁰⁾. ولعله من أجل ذلك أيضاً لم تستطع ملايين الصهيونية أن تنتزع منه اعترافاً بوطنها القومي! وراء مؤتمرها الأول في «بازل»⁽⁶¹⁾.

(58) يؤكد الكاتب التركي ضياء أويغور وحدة الصهيونية واليهودية إذ لا فرق عنده بينهما لأن ثمة ارتباطات سايكولوجية وفكرية تشدّ إحداها إلى الأخرى. جذور الصهيونية، ص 5.

(59) في البروتوكول الخامس عشر نصّ على أن المحافل الماسونية كانت قائمة قبل ظهور الصهيونية السياسية وكانت تعمل لصالح اليهود في العالم على كل صعيد. ولعلها كانت موجودة قبل الميلاد في بلاد الإغريق وذلك يدل على أن اليهود كان يعدون العدة منذ ذلك التاريخ لإقامة دولتهم للسيطرة على العالم. التونسي، الخطر اليهودي: بروتوكولات حكماء صهيون، ص 186 وما بعدها؛ وجذور الصهيونية، ص 18، 136، 137؛ والدكتور حسن العطار، الوطن العربي، ط. أولى، بغداد 1966م، ص 183-184.

(60) كانت السلطنة العثمانية قد أصدرت أنظمة في عام 1888م منعت بموجبها الهجرة اليهودية الجماعية إلى الأرض العثمانية وحددت دخول معظم اليهود الأجانب إلى فلسطين بمدة ثلاثة أشهر لزيارة الأماكن المقدسة. وكان القصد من ذلك الوقوف بوجه تأسيس اليهود الأوروبيين للمستعمرات في فلسطين والقضاء على أحلام إنشاء دولة يهودية. مدخل إلى إسرائيل، ترجمة شكري محمود نديم، بغداد 1965م، ص 15.

(61) كان هرتزل قد قدم لعبد الحميد مقترحات حول استقرار اليهود في فلسطين وذلك في أيار 1901م وتطرق للموضوع بصورة غير مباشرة باقتراح مآله أن باستطاعة اليهود المساعدة في إعادة تنظيم الشؤون المالية للإمبراطورية العثمانية وفي استثمار مواردها الطبيعية. وقد فشل هذا العرض المغربي في إقناع السلطان فقد أجاب بأنه ليس في وسعه السماح لأية هجرة كبيرة لليهود إلى فلسطين. مدخل إلى إسرائيل، ص 18؛ والتاريخ الحديث، تأليف لجنة في وزارة التربية العراقية، ط. أولى، بغداد، ص 276، وفيها أن ذلك تمّ عام 1902م. والوطن العربي، ص 189-190. ففيهما أن عبد الحميد رفض عروض اليهود وطردهم وقال:

«ليحتفظ اليهود بملايينهم فلو قدر للإمبراطوريتي أن تتمزق فقد يحصلون على فلسطين

لقد كان طبيعياً إذن أن تحتضن الماسونية كل حركة تسعى إلى الوثوب بعبد الحميد. ومن هنا كانت تصطنع عواطف ودّ حار تجرّ بها الاتحاديين إلى محافلها المريية، ثم تتسلّل بخبث العريق في التآمر إلى مناهجهم السياسية الخيرة فتمسخها مسخاً⁽⁶²⁾.

ولم يكن من المبالغة بعد ذلك أن يقال: «إن حركة تركيا الفتاة نبعت في الأصل من المحافل الماسونية في سلانيك»⁽⁶³⁾ و«إن الأدمغة الحقيقية فيها كانت يهودية»⁽⁶⁴⁾. ثم إن الذي وقع بعد الانقلاب لم يكن بعيداً في جوهره عن هذه الانطباعات. وبعد عبد الحميد لا ينبغي أن يخدعنا الوجود الشكلي للخلافة عن هذه الحقيقة القائمة⁽⁶⁵⁾. وقد لوحظ فيما بعد أنه حتى هذا الوجود الشكلي للخلافة العثمانية لم

= بلا مقابل ولن يتم ذلك إلا إذا مزّقت أوصالها ولن أوافق على أن تمزق وأنا حي.

والدكتور محمد رشيد الفيل، اليهود وعلم الأجناس، مطبعة شفيق، بغداد، ص 87. فيها أن غليوم الثاني حين فاتح السلطان عبد الحميد بمساعدة اليهود على إنشاء وطن لهم في فلسطين رفض عبد الحميد ذلك رفضاً باتاً على أساس أن فلسطين هي ملك لأهلها وليست ملك شخص. وجذور الصهيونية، المقدمة، ص 4.

(62) إن إزاحة السلطان عبد الحميد كانت من مقررات «الشرق الأعظم» الفرنسي وقد بدأ يجتذب لهذا الغرض حركة «تركيا الفتاة» منذ بداية تكوينها. تركيا الفتاة، هامش رقم 27، ص 199، وينسب إلى (عمانوئيل قرصوه أفندي) - وكان أستاذاً أعظم في المحفل المعروف باسم «Macedonia Risorta» وهو يهودي من سلانيك - أنه عني بفكرة استدعاء أعضاء تركيا الفتاة للاجتماع في المحافل الماسونية. تركيا الفتاة، ص 200-201 نقلاً عن رثاء في «قرصوه» نشر في جريدة «التايمس» اللندنية، عدد 8 حزيران 1934م.

(63) تركيا الفتاة، هامش رقم 25، ص 198 نقلاً عن Nesta H. Webster, Secret Societies and Subversive Movements (London, 1928, p. 284).

(64) تركيا الفتاة، ص 200 نقلاً عن The rise of nationality in the balkans (London, 1917), pp. 134-135.

(65) كان محمد الخامس وقد امتدت سلطته إلى ما بعد سقوط بغداد مضافاً إلى غبائه واستهتاره لعبة بأيدي الانقلابيين. ومما يعزى إليه أن بعض النساء جاءت في قضية وكانت تجهش بالبكاء فانخرط هو أيضاً بالبكاء لأنه وجد نفسه عاجزاً عن أن يفعل شيئاً من أجلها. في غمرة النضال، ص 67؛ وتاريخ العراق بين احتلالين، ج 8، ص 176؛ والوطن العربي، ص 13.

يكن يلائم علمانية الدولة. ويبدو أنه ظل في الخلافة ما يمكن أن يستغل، ومن هنا لم تسقط حتى أصدرت فتاوى الجهاد في طرابلس والبلقان وخلال الحرب العالمية الأولى، وحتى لم يبقَ ما يبرّر وجودها وراء انهيار الإمبراطورية وإعلان الجمهورية⁽⁶⁶⁾.

وينبغي أن نتذكر هنا أن أتاتورك وهو الذي ألغى الخلافة في مطلع العقد الثالث من القرن العشرين لم يكن بعيداً عن الماسونية بل لقد كان من أقطابها⁽⁶⁷⁾ ولم يكن بعيداً عن اليهودية بل كان فيه عرق من الدونمة⁽⁶⁸⁾.

ثم إنه مع ذلك يبقى رأي آخر في حجم العلاقة التي كانت تقوم بين الاتحاديين والماسونية. وهو رأي لا نستريح كثيراً إلى أدلته فهو يزعم مثلاً: إن الاستفادة من الطقوس الماسونية لا تعني انتساباً بالضرورة إلى مخططاتها المشبوهة⁽⁶⁹⁾ وعلى الرغم من وجاهة هذا في الظاهر فإن ما يرافق الماسونية من صيت سيء في التخريب لا يلائم أن تقتصر صلتها بالاتحاديين على ما يشبه أن يكون من العلاقات البريئة. وكان يعزّز من هذا في الواقع أن صلة ذات طابع شبه رسمي قامت بعد الانقلاب مباشرة بين الماسونية والذين أطاحوا بعبد الحميد. ولعل ما كان ينشر من تصريحات سياسية



مركز تحقيقات كهنوت علوم مسيحية

(66) جورج لشوفسكي، الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ترجمة جعفر خياط، ج 1، بغداد 1959م، ص 162.

(67) الوطن العربي، ص 12؛ وحنّا أبي راشد، دائرة المعارف الماسونية المصورة، ص 162.

(68) الخطر اليهودي: بروتوكولات حكماء صهيون، ترجمة التونسي، ص 78؛ والوطن العربي، ص 13؛ ومحمد صبيح، أتاتورك، ص 48. ويزعم توينبي في كتابه العظماء المعاصرون أن دماً يهودياً يجري في عروق الأسرة الكمالية. انظر في زعم توينبي في الوطن العربي، ص 13.

والدونمة جماعة من يهود سلانيك كان رئيسهم شبتاي سيفي قد خيّر في سنة 1666م بين الموت والإسلام لا بسبب تعصب ديني مفاجئ أظهره الأتراك بل لأن أحمد كوبروللو الصدر الأعظم يومئذٍ شعر بأن شبتاي كان يخلق كثيراً من الخلافات بين اليهود في تركيا وقد قبل «سيفي» الإسلام ثم أتبعه في عمله عدد من أتباعه الذين اعتقدوا أن لعمله غاية ما. أما كلمة «دونمة» فمعناها «المبدل لدينه» ويبدو أن هناك أساساً للاعتقاد بأن الدونمة ظلوا متمسكين بدينهم القديم في السر ومن هنا كان الأغنياء منهم يسهمون في تمويل حركة تركيا الفتاة. انظر هامش رقم 6، ص 194-195؛ وتركيا الفتاة، ص 200.

(69) م. ن، ص 124.

يدلي بها أعضاء من تركيا الفتاة لا يشير إلى علاقة ساذجة بالماسونية وإنما ينص على انفعال عميق بها⁽⁷⁰⁾ ويزعم هذا الرأي كذلك: أن ضباط الجيش الثالث الذين قاموا فعلاً بالانقلاب لم يكونوا كلهم ماسونيين وأنه يشك كذلك في أن يكون الاتحاديون جميعاً في سلانيك مرتبطين بالماسونية، مضافاً إلى أن نشاطاً اتحادياً كبيراً عام 1908م كان يقوم خارج سلانيك حيث لم تكن الماسونية قوية قط! بل حيث كانت الماسونية شديدة الضعف⁽⁷¹⁾.

وعلى الرغم من أن هذا منطقي أيضاً في ظاهره ولكن الذي حدث وراء الانقلاب أن زعيم الدونمة وقد أصبح فيما بعد بارزاً في جماعة الاتحاد والترقي كان طليعة الوفد الذي نقل إلى عبد الحميد نبأ خلعه عام 1909م⁽⁷²⁾، وأن ثلاثة من اليهود كانوا وزراء في أول حكومة شكلها الاتحاديون بعد إعلان الدستور، وقد ساعد هؤلاء على بيع المزارع الخاصة بالسلطان عبد الحميد وهي من أجود الأراضي فاشترتها الجمعيات الصهيونية⁽⁷³⁾ وربما كان أدل من هذا كله على نفوذ الماسونية في الحركة الانقلابية الجديدة موقف الحكومة من الاحتجاج الذي قدمه العرب في البرلمان التركي عام 1912م على امتلاك اليهود لمساحات واسعة من الأراضي الفلسطينية فقد تجاهل الاتحاديون الاحتجاج - وكانوا مع الصهيونيين يومذاك في صدد اتفاق - وبذلك أزاحوا الخطر عن الصهيونية إلى أن أعلن بلفور تصريحه المشؤوم⁽⁷⁴⁾.

ويبدو أنه حتى إجراءات جمال باشا خلال الحرب العالمية ضد الجالية اليهودية لا تربط بنزعة بقدر ما تربط بأزمة⁽⁷⁵⁾. ومن هنا حدث وراء الفُرجة، ولو تماسكاً في

(70) م. ن، ص 126-127. فقد صرح شاب من تركيا الفتاة يدعى «رفيق بك» بأن كثيراً منهم كانوا ماسونيين وأنهم اختاروا رفاقهم من محافل الماسونية وأن هذه المحافل التمسّت من الشرق الأعظم في إيطاليا تدخّل السفارة الإيطالية عند الحاجة.

(71) تركيا الفتاة، ص 127.

(72) الوطن العربي، ص 12، وهامش رقم 32 من تركيا الفتاة، ص 200-201.

(73) اليهود وعلم الأجناس، ص 87؛ والوطن العربي، ص 12. ففيهما أن جاويد اليهودي كان أحد الوزراء في حكومة الاتحاديين.

(74) مدخل إلى إسرائيل، ص 18.

(75) «حين ربط الأتراك مصيرهم بالألمان والنمويين في الحرب العالمية الأولى قام جمال باشا بتدمير المنشآت اليهودية ومعاهدها وحاول أن يقضي على الجالية اليهودية اعتقاداً منه بأنها

إطار جغرافي ضيق، أن ظهرت الماسونية واضحة الملامح في جملة الصورة العامة لتركيا الكمالية⁽⁷⁶⁾. ويبقى كذلك في مزاعم الرأي الذي لم نسترح إلى أدلته أن الماسونية لم تكن وحدها المنظمة التي انتفع بها الاتحاديون في تخطيطهم للإطاحة بعبد الحميد فقد انتفعوا أيضاً بـ (البكتاشية)⁽⁷⁷⁾ وكانت تميل في أمر الخلافة إلى العقيدة الشيعية في الإمامة⁽⁷⁸⁾ وطبيعي أن يدفعها هذا إلى صفوف المعارضة غير مستريحة إلى ادعاءات الخلافة القائمة، بل غير مستريحة إلى بقائها إذا كان لا بد أن تتناسق مع مذهبها في طبيعة الحكم. وفوق هذا أيضاً كانت البكتاشية تجتذب إليها عدداً من القوميين الأتراك بما عرفت به من اعتداد بالتركية وأساليبها الأدبية طوال الفترة التي سيطرت فيها المؤثرات الكلاسيكية الفارسية والعربية على حياة الأتراك الثقافية⁽⁷⁹⁾ وواضح أن هذا من شعارات الاتحاديين فقد كانت العنصرية في طبيعة الخصائص التي تميّز بها حكمهم وراء انقلابهم الكبير.

وهذا في ظاهره مقبول أيضاً ولكن الحقيقة أن «البكتاشية» لا تنتسب إلى مذهب بعينه ومعتقداتها في الواقع أقرب إلى أن تكون من الإلحاد المادي، ومن هنا كان



- توالي الحلفاء وتجنس على الألمان وقد أصدر في 2 1915م منشوراً ضد «العناصر الهدامة التي تسمى لإنشاء حكومة يهودية في أراضي فلسطين العثمانية وأمر بإغلاق البنك الإنكليزي اليهودي وحرّم كتابة العبرية على لافتات الحوانيت والشوارع وجرد المستعمرات من الأسلحة وعندما بدأت قوات الحلفاء ترحف على جنوب فلسطين أخلى الأتراك مدينة تل أبيب من سكانها وساقوهم إلى المعتقلات في الشمال فمات في الطريق عدد كبير منهم كما هلك كثير ممن أودعوا المعتقلات».

الدكتور الفيل، اليهود وعلم الأجناس، مطبعة شفيق، بغداد، ص 87.

(76) شَنّ أتاتورك حرباً على الدين ورجاله ومؤسساته وكان قد ألغى السلطنة والخلافة ثم استعاض عن الحروف العربية في اللغة التركية بحروف لاتينية وخلف من تلامذته رجالاً للحكم بنوا سياستهم على كراهية العرب واعترفوا بإسرائيل وشدّوا من أزرها. الوطن العربي، ص 12-13؛ والخطر الصهيوني: بروتوكولات حكماء صهيون، ص 78.

(77) هي أوسع الطرق الصوفية التركية وأقواها أثراً. كان يقدر عدد من انضم إليها بما لا يقل عن عشر سكان تركيا ويقدر البعض أن ثلث سكان الأناضول كانوا تحت تأثيرها. تركيا الفتاة، هامش رقم 33.

(78) م. ن، ص 128.

(79) الصفحة نفسها من م. ن.

يعتقد بأنها ليست بعيدة عن الماسونية، بل كان دراويشها يعدّون أنفسهم ماسونيين بالفعل⁽⁸⁰⁾. أما التفكير القومي الذي يقوم في أساس الفعاليات البكتاشية النظرية فلم يكن هو الآخر بعيداً عن المنهج الماسوني في استغلال المفاهيم المتناقضة. وكان هذا هو الذي يفسّر انصراف الاتحاديين عن العنصرية في دور الإعداد للانقلاب والتصاقهم الشديد بالطورانية بعد أن قلبوا الأوضاع وأطاحوا بالفردية المستبدة. لقد تغيّرت الظروف وعادت الدعوة العنصرية للتخلص من الإسلام ولغته وصلة الترك بالعرب ضرورة ملحة في التخطيط الماسوني اليهودي على ما يبدو⁽⁸¹⁾.

ومهما يكن من أمر فإن من المبالغة أن يكون الاتحاديون بغير أصالة ولعله من المبالغة كذلك أن يبرأوا من التبعية! والواقع أن الاتحاديين «كانوا في الغالب شباناً تلقوا تعليمهم في بيئات (غربية) وقضوا شطراً من حياتهم في عواصم أوروبا فنشأوا مفتونين بنظم الغرب وثقافته»⁽⁸²⁾، ومن هنا لم يكونوا بعيدين في تخطيطهم للوثوب بعبد الحميد عما كان يتبناه اليهود وراء الماسونية من شعارات براقعة تقع علمانية الغرب في طليعتها. ومن الثابت أن اليهود أعانوا الحركة بمختلف الوسائل وكان



مركز بحوث تاريخ الشرق الأوسط

(80) م. ن، ص 129.

(81) الواقع أن الألفاظ ليس لها مدلولات ثابتة في تعاليم الماسونية-وهي ذاتها تعاليم اليهودية الطامعة بالسيطرة على العالم-فالديموقراطية مثلاً كلمة يستخدمها المهيج اليهودي ليرفع من شأنه إلى المستوى العادي في الأماكن التي يحسّ فيها بأنه مضطهد دون هذا المستوى ولكنه إذا ما وصل إلى المستوى العادي شرع فوراً يبذل الجهد للحصول على امتيازات خاصة يرى أنها من حقه.

اليهودي العالمي، إعداد المليونير هنري فورد وتعريب خيرى حماد، بيروت 1962م، ص 72.

(82) الدكتور الرئيس، في التاريخ الإسلامي الحديث، ط 1، القاهرة 1958-1959م، ص 184؛ وجورج لتشوفسكي، الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ترجمة جعفر الخياط، ج 1، بغداد 1964م، ص 48. ففيها: أن حزب تركيا الفتاة المثألف من عناصر فتيّة متسرعة كان يستمدّ وحيه من الغرب فأراد خلق الإمبراطورية من جديد ليجعل منها ملكية دستورية متجددة.

م. ن، ص 49. ففيها: «أن رجال تركيا الفتاة كانوا معجبين بليبرالية الغرب الديموقراطية»؛ وحكايات ميامية من تاريخ العراق الحديث، القاهرة 1969م، ص 37. ففيها: «أن ناظم باشا في نزعه الإصلاحية كان يتأثر بالحضارة الأوروبية ومبادئ الثورة الفرنسية».

نفوذهم قوي الظهور في نشاطها على كل صعيد. ذلك كله يقتضي، فيما يبدو، أن تكون فلسفة الحركة خليطاً من مبادئ غربية نظرية وعواطف عنصرية ضيقة، ونزعات سياسية مخربة⁽⁸³⁾.

وإذن فقد كان ثمة ما يشكك بصحة الزعم الذي يربط أبدأ بين الماسونية والاتحاديين على معنى التأثير بتطلعات العنصر اليهودي وراء جملة الشعارات التي رفعوها لإصلاح الدولة! وعلى أية حال فقد كان واضحاً في ظل الدستور أنه لم يكن هناك وجود لما كان يشيع على السنة الانقلابيين من تأكيد على المساواة السياسية بين شعوب الإمبراطورية⁽⁸⁴⁾!

وبالرغم من أن العلمانية كانت شعاراً ناشزاً قلما استراح الناس إليه في ظل الخلافة⁽⁸⁵⁾ فقد بقيت فيما يبدو أقل استفزازاً مما كان يعرف يومئذ بـ «الطورانية»⁽⁸⁶⁾ ذلك أن استفزاز العقيدة ربما يجد ما يبرره من المنطق، وليس الأمر على هذا النحو في استفزاز العنصر فهو من المزاج الذي ليس من طبيعته أن يخضع لمبررات عقلية. والطورانية على حقيقتها دعوة لتجميع الشعوب التركية في وحدة تقوم في الأساس



- (83) في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 185، *تاريخ الإسلام الحديث*
- (84) تركيا الفتاة، ص 94. فقد كانت هذه المزعمة وأخرى غيرها تتردد على السنة الأتراك في المؤتمر الأول للأحرار العثمانيين الذي انعقد في باريس عام 1902م.
- (85) حتى في ظل العهد الكمالي قوبلت الإصلاحات بانتقاد شديد واستياء مرّ. وقد نشبت ثورة كردية كبيرة في شباط 1925م استولى فيها الأكراد على عدد من الولايات الجنوبية الشرقية طالبين إعادة الإسلام إلى وضعه السابق!
- الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 172-173.
- (86) من ذلك الدعوة إلى أن تمحى من المساجد التركية أسماء الخلفاء الراشدين وآل الرسول ويستبدل بها أسماء الأبطال الاتحاديين مثال طلعت وجمال وأنور وجاويد. ومنه أن الجهاد لا يقع صحيحاً في غير صفوف الاتحاديين. وأن التكايا والمساجد يجب أن تباع وتقدم أثمانها للجيش التركي! ومن ذلك أيضاً «ما كان يلقن لصبية المدارس من أناشيد ومقطعات تشيد ببطولة جنكيزخان القائد التركي المخرب وتجعل منه مثلاً أعلى للزعامة المنقذة». هذا كله إلى دعوة الغلاة لإجلاء العرب عن ديارهم وتحويلها إلى مستعمرات تركية بل إلى أن يحكموا كما تحكم فرنسا الجزائر وإنكلترا الهند وربما كان قمة هذا الاستفزاز اتهام العرب بأنهم يبيعون كل شيء بالمال حتى أعراضهم!
- في غمرة النضال، ص 83-84، 85؛ وصراع العرب خلال العصور، ص 99-100.

على الشعور بالدم المشترك⁽⁸⁷⁾ ويبدو أن الذي أثار هذه النزعة في الأوساط العليا لحزب الاتحاد والترقي أن جملة من قاداته زعموا - متأثرين بحضارة الغرب أو بأفكار الماسونية - أن الإسلام عاجز عن أن يصوغ الدولة على غرار ما تصوغ العلمانية أوروبا الحديثة! ووجد هؤلاء كذلك أن الوحدة العثمانية عاجزة هي الأخرى عن أن تنهض بالدولة لأنها - وذلك مثل يضرب - لم تمنع روسيا من أن تستبدل بولاء البلقانيين للإمبراطورية العثمانية ولاء آخر للوحدة السلافية⁽⁸⁸⁾.

ومن هنا رفض القوميون الأتراك وحدة الإسلام ورفضوا معها وحدة التبعية العثمانية، ولم يكن بد في نظرهم من أن تكون رابطة الدم المشترك، أو الطورانية، هي البديل الطبيعي لتقليدية العهد المباد في الحياة السياسية! ولكن الذي يلفت النظر أن الطورانية على هذا المعنى دعوة صريحة إلى انفراد العنصر التركي وحده في إطار جغرافي محدد. ويلاحظ أن ذلك لم يكن مبدأ للتطبيق بقدر ما كان مبدأ نظرياً أقرب إلى أن يعدّ من ترف الفلسفة! أما الذي كانت تؤكد الوقائع على امتداد الحكم الاتحادي فهو الطورانية على معنى الاعتداد بعنصرية شوفينية متعالية⁽⁸⁹⁾. ومن هنا لا يعود من التناقض أن يتبنى الحكم مع الطورانية سياسة الوحدة الإسلامية⁽⁹⁰⁾ فلا يطالب العرب حينئذ بولاء تفترضه وحدة الدين، وباستقلال تفترضه وحدة الطورانية!

(87) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 82.

(88) الصفحة نفسها من م. ن.

(89) كان التدريس باللغة العربية-ولو في مواطنها الطبيعية-مخالفاً للقوانين في ظل الاتحاديين وكان يبدو واضحاً من هذا وغيره أن هؤلاء لا يضمرون للعرب إلا السوء والشر وأنهم سائرون إلى تتركهم ومحو عربيتهم. في غمرة النضال، ص 70؛ وجورج أنطونيوس، يفضة العرب، ص 114. والواقع أن العنصرية التركية قبل الاتحاديين لم تكن واضحة المعالم فلما كان عهد الاتحاديين ظهرت فكرة السيطرة التركية على الشعوب الخاضعة لها. وكانت الأحاديث تدور في مجالس العناصر العربية الوطنية عن توتر العلاقات بين الترك والعرب بعد الذي أبدته جمعية الاتحاد والترقي من تعصب للقومية التركية ومحاوله غرسها في نفوس الشباب والعمل على تترك العرب ومحو عنصريتهم ثم إن الاتحاديين بطشوا بالأحرار وناوأوا العرب مناواة صريحة وغمطوا حقوقهم وقد ألغوا المجلس النيابي عام 1912 لأنه لم تكن لهم فيه أكثرية نيابية ساحقة. في غمرة النضال، ص 83، 94، 96، 140.

(90) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 83.

لقد كان واضحاً أن الاتحاديين لم يؤمنوا بجدوى الطورانية التي شاعت يومذاك، وكانت ترمي إلى تجميع الشعوب التي تنحدر من الأصل الطوراني في وحدة سياسية ذلك أن أكثرية هذه الشعوب كانت في أواسط آسيا تحت الحكم الروسي، ومن هنا لم يكن ممكناً تنفيذ هذه الفكرة من الناحية العملية! ومع ذلك عمل الاتحاديون بروح طورانية تقوم على تمجيد العنصر التركي بعيداً فيما يبدو عن روح الوحدة العثمانية التي تهدف إلى إدماج العناصر العثمانية في نطاق من المساواة بين الجميع⁽⁹¹⁾.

ولم يكن هذا الاتجاه الطوراني بين الأتراك إلا اتجاهاً يكشف في كثير من نواحيه عن وعي قومي قد غمرته دعوة عبد الحميد إلى الجامعة الإسلامية وطابع الدولة الإمبراطورية التي يصرّ الأتراك على الاحتفاظ بوحدة عناصرها وأجناسها... «ومن هنا» بدا قلقاً حائراً بين فكرة الإمبراطورية وفكرة الدولة الحديثة وظهرت آثاره في اتجاه (الاتحاديين) إلى دعم سيادة العنصر التركي والمحافظة في الوقت نفسه على وحدة الدولة وسلامتها وتقوية الحكم المركزي فيها. وظل هذا الوعي القومي حائراً بين هذه الاتجاهات المتباينة حتى سلك نهجاً البيّن بقيام تركيا الحديثة بعد الحرب العالمية الأولى على أساس قومي واضح⁽⁹²⁾.

وعلى كل حال فقد كانت هذه العنصرية المتطرفة ضرباً من الحماسة لأنها لم تكن قادرة على تذويب العصبية الأخرى بسلطان الحكم وطاقته على الإكراه، ومن هنا لم يكن بدّ من أن يؤكد العنصر العربي وجوده القومي، بل لم يكن بدّ من أن يلح في إبراز شخصيته⁽⁹³⁾ وراء التشكيلات والجماعات وخلال المنتديات، وأن يتجاوز مطلبه من الإصلاح إلى حقه في الاستقلال الكامل عن الدولة⁽⁹⁴⁾ والاتجاه وجهة قومية عربية⁽⁹⁵⁾.

(91) حسين فوزي النجار، السياسة والاستراتيجية في الشرق الأوسط، ط 1، القاهرة 1953م، ص 307.

(92) م. ن، ص 308.

(93) م. ن، ص 307؛ وفي التاريخ الإسلامي الحديث، ص 185.

(94) صراع العرب خلال العصور، ص 101.

(95) م. ن، ص 99.

5 - ظهور القومية العربية وراء الانقلاب العنصري

لقد كان واضحاً أن الوعي القومي في البدء لم يكن تعصباً عنصرياً ينزع إلى الانفصال بقدر ما كان شوقاً عميقاً إلى الأخذ بمظاهر الدولة الحديثة في الحكم والإدارة وعلاقة الحاكمين بالمحكومين ثم تطور هذا الوعي إلى شعور عنصري يرتبط بمصالح خاصة⁽⁹⁶⁾ وقد ظهر ذلك قوي الوضوح في حركتين: أولاهما دعوة إلى الطورانية على معنى الاتجاه نحو الوطن التركي الصميم، والثانية: تطلع إلى إحياء المجد العربي وسيادته القديمة بعد أن طغى عليه الأتراك.

وكان ممكناً أن تظل الطورانية نزعة مقبولة من وجهة النظر القومية لولا أنها تجاوزت نطاقها المشروع في وعي الوجود القومي إلى «شوفينية» حاولت أن تدوّب بقوة السلطة عناصر الدولة في قومية واحدة يسودها العنصر التركي وتكون له الأغلبية البرلمانية⁽⁹⁷⁾.

ثم كان ممكناً لولا هذا أيضاً أن يظل العرب بعيدين عن التطلع إلى الانفصال على أن يتحقق لهم نوع من الحكم الذاتي في ظل اللامركزية ذلك أنه حتى دعوة مصطفى كامل الوطنية في مصر كانت تتسم بالمحافظة على الرابطة الإسلامية العامة والولاء للخلافة⁽⁹⁸⁾ والحق أن هذه الدعوة لوصل مصر بالخلافة العثمانية لم تكن إلا نوعاً من الولاء للرابطة الإسلامية العامة وهو ولاء كان يسود العالم الإسلامي في ذلك الوقت وظل قوياً حتى إبان اشتداد الوعي القومي في البلاد العربية فقد بقيت الاتجاهات القومية فيها لا تنكر الولاء للخلافة وكان كل ما تتطلع إليه أن تحقق لنفسها نوعاً من الكيان الذاتي في داخل الدولة العثمانية... ولم تكشف الدعوة الانفصالية عن نفسها إلا عندما فقدت الخلافة فاعليتها وظهرت العنصرية التركية متحدية جملة العناصر التي كانت تتألف منها الإمبراطورية العثمانية⁽⁹⁹⁾.

(96) السياسة والاستراتيجية في الشرق الأوسط، ص 274.

(97) من مجموع 245 مبعوثاً كان 150 من الأتراك و60 من العرب فقط بالرغم من التساوي في العدد واحتمال وجود الأكثرية بجانب العرب في الإمبراطورية. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ص 74.

(98) م. ن، ص 337.

(99) الصفحة نفسها من م. ن.

وإذا كان من ردود الفعل لاشتداد الحركة الطورانية تحسس القوميات الأخرى بخطر الضياع في تيار هذا النزق العنصري المقيت فإن ظهور القومية العربية في الواقع لم يكن وليد هذه النزعة وإنما يرقى إلى الربع الأخير من القرن التاسع عشر. ولعل المسيحيين بخاصة هم الذين تبنا أول عمل قومي منظم دفاعاً عن وجودهم الطائفي في كل حكم يقوم في أساسه على العصبية الإسلامية⁽¹⁰⁰⁾ وطبيعي في البدء أن تتشكك الأوساط العربية المسلمة بوجاهة هذه الدعوة فقد كان الإسلام قبل الانقلاب الدستوري يشبه أن يكون امتيازاً للكثرة ولا مبرر لأن يستبدل به ما يحفظ الدولة بغير طائل. حتى إذا كان الانقلاب وانتهت الخلافة إلى ما انتهت إليه من ضعف بالغ، ورأى العرب أنهم خدعوا في الترك وخدعوا في الإصلاح الجديد الذي كان قد زعم⁽¹⁰¹⁾ وفشلت حملتهم الصادقة في تكريس «العثمانية» ضماناً لبقاء الولاء للإمبراطورية على أساس المساواة⁽¹⁰²⁾ حتى إذا كان جميع ذلك وجد التفكير القومي جوّه الملائم لأن يفرض نفسه فرضاً على جملة القطاع العربي في دعوة ملحة إلى ضرب من الاستقلال التام لكل أجزائه التي تقع تحت النفوذ العثماني. وكان يبرّر هذه النزعة - منطقياً - أن للعرب مقومات قادرة على أن تجعل منهم أمة واحدة في كيان سياسي واحد. ولعل في طبيعة هذه المقومات وحدة اللغة والتاريخ والمصالح المشتركة⁽¹⁰³⁾ ولم يكن بدّ من أن تتبطن هذه الدعوة عملاً يقع مرة في السر ويقع مرة في العلن⁽¹⁰⁴⁾ ثم هو عمل ظنّت به السلطة الشر فقمعته بقسوة. وظل النضال العربي

(100) الوطن العربي، ص 14.

(101) صراع العرب خلال العصور، ص 99.

(102) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الأول، ص 74. فقد كان تعطيل «جمعية الإخاء العربي العثماني» دليلاً على أن الاتحاديين لم يكونوا بصدد اللامركزية أو المساواة أو إصلاح الفساد السياسي الذي استشرى وإنما كانوا بصدد حماقة طورانية تدعي حق الأتراك في أن يحكموا العرب كما كانت تفعل فرنسا في الجزائر وإنكلترا في الهند.

(103) الوطن العربي، ص 15-16.

(104) كان المنتدى العربي المتشكل في القسطنطينية عام 1909م والحزب اللامركزي العثماني المؤسس عام 1912م في القاهرة يقومان بحملة دعائية علنية للحكم الوطني العربي. وشكلت العناصر العربية المتطرفة جمعيتين سرّيتين كان يتّمي إلى واحدة منهما وهي «القحطانية» جملة الضباط العرب في الجيش العثماني ويرثس هذه الجمعية عزيز علي المصري وكان ينتمي إلى

ضد تركيا يتواصل حتى قامت الحرب العالمية الأولى عام 1914م فكان للعرب فيها ضد السلطة العثمانية موقف لم يكن غريباً أن يتميز في الغالب بما يشبه أن يكون من الانتقام لأزمة الامتحان وراء ما استشرى من زهو الطورانية⁽¹⁰⁵⁾. وما ينبغي أن يخدعنا السر برسي كوكس عن هذه الحقيقة وهو يحاول مضملاً أن يربط بين إعلان الحرب على الدولة العثمانية وعدوان زعم أن العثمانيين قاموا به على الموانئ الروسية بغير مسوغ⁽¹⁰⁶⁾.

1 - حجم الولاء العربي للعثمانية عشية الحرب

كانت الإمبراطورية العثمانية حين نشبت الحرب العالمية الأولى تفتقر افتقاراً شديداً إلى التجارب ومن هنا كان نجاحها في الحرب يتوقف إلى حد كبير على ولاء رعاياها لها.

وإذا كنا لا نعنى في هذه الدراسة بغير العنصر العربي وحده فما حجم ولاء للعثمانية عشية هذه الحرب؟

الواقع أن العرب كانوا إخوة العثمانيين في العقيدة. وإلى ثورة الاتحاد نحو عام 1908م لم تكن النزعة القومية قد ظهرت ظهوراً يمكن أن يضعف من رابطة الدين

مركزية كويتية علوم برسي

= الثانية وهي جمعية الفتاة طائفة من شبان العرب المثقفين ومنهم الأمير فيصل الذي أصبح ملكاً على العراق فيما بعد. وشهد عامي 1912، 1913م تشكيل لجنة الإصلاح الفعالة في بيروت. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 74؛ وصراع العرب خلال العصور، ص 101؛ وفي التاريخ الإسلامي الحديث، ص 186.

(105) حينما نشبت الحرب على هذا الوضع كان يصعب جداً اعتبار الواعين في السياسة من العرب عنصراً يعتمد عليه في الإمبراطورية. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 74.

(106) في السادس من تشرين الثاني عام 1914م نزلت إلى البر قرب شط العرب قوة بريطانية هندية استولت على الفاو وقد أصدر السر برسي كوكس الذي كان يرافق الحملة بوصفه رئيساً للحكام السياسيين بياناً أكد فيه أسف الحكومة البريطانية لمعاداة الدولة العثمانية وإعلان الحرب عليها بسبب قيام وحدة من أسطولها الذي كان تحت القيادة الألمانية بضرب الموانئ الروسية الواقعة على البحر الأسود وإغراق بعض الوحدات من الأسطول الروسي. انظر: محاضرات البزاز ومقدمة فصول من تاريخ العراق القريب، طبعة دار الكشاف، بيروت عام 1949م، ص 9؛ وعبد الرزاق الحسيني، الثورة العراقية الكبرى، ط 2، مطبعة العرفان، صيدا 1965م، ص 80.

ويمهد لدعوة انفصال عنصرية جدية. ولعل هذا هو الذي حمل العرب على أن يقبلوا حكم العثمانيين زمناً طويلاً وإن اختلفوا عنهم في اللغة والجنس والحضارة والتقاليد⁽¹⁰⁷⁾.

ثم كان ما كان من خيبة الأمل بالاتحاد بين الذين أصروا على المركزية ورفعوا شعار التتريك⁽¹⁰⁸⁾ فاندفعت الفئات العربية المستنيرة إلى مزيد من التجمع في منظمات سرية وعلنية تلح جميعها على هدف واحد هو الدعاية للحكم الوطني العربي. ومن هنا كان يصعب جداً اعتبار الواعين من ساسة العرب عنصراً يعتمد عليه في الإمبراطورية العثمانية حين نشبت الحرب⁽¹⁰⁹⁾ وكان هؤلاء يتمنون في الخفاء لو انتصر الحلفاء فينكف عن رقابهم نير الاستعباد التركي الثقيل ويتحقق لهم الانبعاث القومي الذاتي⁽¹¹⁰⁾.

ويبدو أنه حتى ملاطفة الشعور العربي بعد الذي عاناه من صلف الطورانية لم تعد تحمل على الاقتناع وإنما كان يظن ظناً قوياً أنها من سياسة الحرب التي لم تكن قد اتضحت نتائجها بعد⁽¹¹¹⁾.



(107) كان العنصر العربي فيها يقدر بعشرة ملايين والأكراد بمليون ونصف المليون والأرمن بمليونين وقوميات أخرى بمليون ونصف المليون. جورج لتشوفسكي، الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ترجمة جعفر الخياط، ج 1، طبعة دار المتنبّي، بغداد 1964م، ص 73.

(108) أظهر الاتحاديون في البدء نية حسنة تجاه العرب إثر نجاح الثورة فشكل العرب جمعية الإخاء العربي العثماني التي كان من أهدافها شن حملة واسعة للعثمانية التي تربط الولاء العربي للإمبراطورية بالمساواة في الحقوق السياسية... وقد كشف الاتحاديون عن نياتهم الحقيقية فيما بعد فعطلوا جمعية الإخاء هذه ولما تمض ثمانية أشهر على افتتاحها وقاموا بمحاربة كل نزعة ترمي إلى ظهور عناصر غير تركية في ميدان العمل العام وسيطروا على الانتخابات وسيروها وفق أهوائهم. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 74، والسياسة والاستراتيجية في الشرق الأوسط، ص 320.

(109) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 75.

(110) لقد ألقى القبض على كل من وقعت عليه الشبهة من حملة هذه الأفكار فوراً وجرى نفيه إلى تركيا. ولم تكن الإمارات تدل على وجود تمييز ديني في هذا الباب.

ريجاراد كوك، بغداد مدينة السلام، ترجمة المرحومين الدكتور مصطفى جواد وفؤاد جميل، ج 2، ص 189.

(111) كان سليمان نظيف من الأديباء الأتراك الذين عدلوا بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى عن الإشادة بانتصارات المغول ويطولانهم إلى الإشادة بالبطولات العربية... فهو يقول مثلاً: إن

والواقع أن عبد الحميد كان أذكى ممن أطاحوا به وهو يحرص على أن يستميل الكثير من أمراء العرب وأعلامهم ويغمرهم بجاهه وألقابه فقد بدا ذلك عاملاً قوي التأثير في ركود حركتهم القومية! أما الاتحاديون فكانوا يمدّون ظل استبدادهم إلى كل ناحية في أرض العرب ثم لا يحرصون على أن يكسبوا ما حرص عبد الحميد على كسبه. ومن هنا أثاروا في العرب روح التحدي واضطروهم إلى أن يدفعوا عنهم خطر الضياع. وكان طبيعياً أن يؤثر هذا حتى في إضعاف الروح الإسلامي الذي كان يجمع إخوة العقيدة على الشدة يتقاسمون ضراءها في سماحة المؤمنين بأن أقدار المسلمين واحدة⁽¹¹²⁾، ولكننا نلاحظ مع ذلك أن ما يقع في سياسة الاتحاديين من حماقات لا يحسم الولاء العربي على إطلاقه وإنما يظل قطاع كبير في العرب يعطف على العثمانيين ويدين بالولاء للسلطان لا باعتباره عثمانياً متسلطاً بل باعتباره خليفة تجب على المسلمين طاعته.



= جهاد الغافقي هو عندي أشرف وأئمن من المديحة الملعونة التي قام بها هولاء في بغداد عام 656هـ ومليكننا ليس هو جنكيز خان بل عمر الفاروق وأصغر خليفة أموي هو خير من هولاء وأجداده ذلك لأن العرب هم الذين أرشدونا وهدونا سواء السبيل وهم أساتذتنا ومعلمونا في المدنية بل هم كل شيء بالنسبة لنا حتى إذا رددنا للعرب ما أخذنا منهم لا يبقى لدينا إلا جبة ذات أكمام طويلة).

محمد عبد الغني حسن، صراع العرب خلال العصور، ص 102. ويلاحظ كذلك أنه حتى جمال باشا وهو العريق في الطورانية كان ينتهج في بدء الحرب سياسة ملاطفة ومسايرة. ويبدو أن غايات الحرب ومقاصدها كانت تتبدل وتتحول كلما تبدل وتحول طالعها. نجيب الأرمنازي، محاضرات عن سوريا من الاحتلال حتى الجلاء، مطابع دار الكتاب العربي بمصر، 1954م، ص 1.

(112) حسين فوزي النجار، السياسة والاستراتيجية في الشرق الأوسط، ص 320؛ وفصول من تاريخ العراق القريب، ص 1-2. ففيها تحاول المس بل أن تربط ضعف الولاء للعثمانية في العالم العربي بالمركزية التي كانت تسيطر على جماعة الاتحاد والترقي سيطرة تزيد على ما كان موجوداً منها في نفوس الرجال الذين حلوا محلهم. ثم هي تحاول كذلك أن تصل بين هذا وظهور المطالبة بالحكم الذاتي التي سمعت لأول مرة في سوريا وتردد صداها بعد ذلك في العراق. ولم يكن المسؤولون العثمانيون يضعفون بهذا ولاء العرب وحسب وإنما كانوا يضعفون به ولاء الأكراد كذلك.

2 - حجم الولاء العربي للوحدة الإسلامية عشية الحرب

وإذا كنا قد انتهينا فيما سبق إلى حقيقة واضحة هي ضمور الولاء العربي للعثمانية عشية الحرب فما حجم الولاء العربي للوحدة الإسلامية عشية هذه الحرب؟ لقد كان أول العوامل في ضمور هذا الولاء أن الرأي قد استقر على ضرورة التعاون مع ألمانيا المتّحدة مع الأهداف التركية التي توخاها الاتحاديون من الحرب⁽¹¹³⁾ وكان يمكن أن يقال هذا من تأثير الفتوى بجهاد الحلفاء فيما بعد - وهي قمة ما تصل إليه سياسة الوحدة الإسلامية التي كان السلطان عبد الحميد الثاني قد بدأها من قبل⁽¹¹⁴⁾ - وذلك لأن المسلمين في الغالب كانوا ينظرون بحذر إلى اتجاهات الدول الغربية في الشرق الإسلامي ولم يكونوا يفرقون في هذه النظرة بين ألماني وغير ألماني فالغربيون جميعاً يتساوون عندهم في العدوان والتعصب⁽¹¹⁵⁾. ولعله من هنا كان الوكلاء الألمان ينشطون في (الدعاية) لغيلوم الثاني مؤكداً صداقته المخلصة للمسلمين. وربما تجاوزوا هذا الحد فروجوا إشاعات عن اعتناقه الإسلام! ولعله من هنا أيضاً يصدر الإمبراطور الألماني عشية الحرب بياناً يعلن فيه أن المسلمين الذين يحاربون في جيوش الحلفاء لا يعدون محاربين فإذا وقعوا أسرى في أيدي الألمان أرسلوا إلى تركيا ليوضعوا تحت تصرف الخليفة⁽¹¹⁶⁾.

ثم كان من عوامل الضمور في الولاء العربي للوحدة الإسلامية أن طائفة من قادة العرب لم تحقق في ظل الخلافة ما كانت تطمح في أن يتحقق من طموحها السياسي⁽¹¹⁷⁾ أو أنها كانت تتأثر بالصراعات البلقانية التي واجهت تركيا فيها حلفاً

(113) ربما تلخص هذه الأهداف: بتريك الإمبراطورية العثمانية واستعادة البلاد التي خرجت من أيدي العثمانيين كمصر وقبرص وليبيا وتونس والجزائر وتحرير المناطق التي يقطنها الأتراك في روسيا وإعادة ترسيخ سلطة الخلافة على جميع العالم الإسلامي. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 72.

(114) م. ن، ص 80.

(115) السياسة والاستراتيجية في الشرق الأوسط، ص 80.

(116) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ص 80.

(117) أخفقت بعثة عراقية دينية في إقناع عبد العزيز بن سعود بالانضمام إلى الأتراك ومحاربة الإنكليز وأخفق محمد فاضل باشا الداغستاني - أحد ولاة الأتراك في العراق - في سعي مماثل فقد تلقى من عبد العزيز رداً على كتاب بعث به إليه في هذا الصدد جاء فيه: «إن

مقدساً أعلن الحرب عليها في نزعة صليبية متعصبة⁽¹¹⁸⁾ وفاتهم أن الجهاد لم يكن واضحاً أنه من أجل تركيا وحدها هذه المرة⁽¹¹⁹⁾.

وكان الإنكليز في الجانب الآخر ينظرون إلى الجهاد على أنه من أقوى العوامل

الحكومة الاتحادية أعطت ابن الرشيد ما طلب ولكنها لم تراعي ولا أبدت لي من الحرمة كشيخ بدوي قال ما قال فلا اعتماد لي على دولة تتكون من أوغاد». عباس العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين، ج 8، ص 265.

وكان عاهل نجد قد أفاد من ضعف الإمبراطورية العثمانية المنهكة في حرب البلقان فاسترلى بالاتفاق مع حكومة الهند البريطانية على مقاطعة الأحساء المحاذية لممتلكاته من جهة الشرق والخاضعة حتى ذلك الحين لسلطة والي بغداد العثماني، هذا إلى أن الأتراك هم الذين ساعدوا محمد بن عبد الله بن الرشيد على أن يقضي على سلطنة آل سعود وهم الأسرة الأقوى في الرياض. بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة أمين فارس ومنير بعلبكي، بيروت 1965م، ص 742؛ وفضول من تاريخ العراق القريب، ص 2-3.

وكان الحسين بن علي قد اتصل منذ ربيع 1914م بالبريطانيين في مصر رجاء أن يساعده على الاستقلال عن دولة الخلافة وكان قد أدرك خلال إقامته الإجبارية في «إستانبول» ضيفاً على السلطان عبد الحميد مقدار ما انتهت إليه الإمبراطورية من ضعف ولما دخلت تركيا الحرب أعلن استعدادها لأن يصم أذنيه دون دعوة شيخ الإسلام إلى الاشتراك في الجهاد. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 109؛ وبروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 741-744.

(118) السياسة والاستراتيجية في الشرق الأوسط. فقد كان الألمان وهم أحلاف العثمانيين في الحرب يقدرّون أن يهب العالم الإسلامي كله لنصرة الخليفة هبته لنصرة طرابلس في جهادها ضد العدوان الإيطالي أو يقوم قومه للجهاد في حرب البلقان، 1912م، ص 292، 378.

(119) ينبغي أن يضاف إلى هذا حماقات السياسة التي مارسها العثمانيون في الإمارات العربية حتى أن الإلحاح على الربط بين العثمانية والإسلام لم يعد يقنع الناس بضرورة الدفاع عن الدولة المهددة بالضياع. تاريخ العراق بين احتلالين، ج 8، ص 225؛ وم. ن، ص 275، وفيها «أن سليمان نظيف والي بغداد كان يؤكد أن العثمانية كما كانت في الماضي والحال فهي في المستقبل أيضاً (لا تقوم بغير الإسلام) ولو لم تكن كذلك لانمحت والعياذ بالله... ومع ذلك يجب الاعتراف بأن الذي حمل عرش إجلال الإسلام منذ مائة عام هو الدولة العثمانية».

التي يمكن أن تحسم الحرب لصالح العثمانيين⁽¹²⁰⁾ ومن هنا كان عليهم أن يطوقوا جملة ما صدر من فتاواه ويشلوا فعالياتها. وطبيعي أن يكون في مقدمة أساليبهم لمحاصرتها ما كانوا يشيعونه من بيانات «تؤكد أنه ليس في الحرب الجارية ما يتعلق بالأديان وأن الدولة البهية الإنكليزية لا تتعرض أبداً لدين المسلمين ولا تخالفه في شيء وأنها ترجو عدم الالتفات إلى كلام الجهال الداعين إلى الجهاد!!»⁽¹²¹⁾. ولعل من أمكر الوسائل التي تدرع بها الإنكليز لمحاصرة الجهاد وشلّ فاعليته ما نشره في العراق من بيانات زعموا أن العراقيين أنفسهم قالوا فيها: «إن اتباعنا للترك أو للإنكليز واحد، فكل ذلك أسر. ثم إن الترك باعوا بلادنا وأخذوا أولادنا إلى أرضروم وكذلك دوابنا وأطعمتنا، وبقيت نساؤنا أرامل، وساقوا أبناءنا إلى جهة مجهولة فأهلكوهم في الحروب. اقتلوا الضباط الأتراك، وعودوا إلى أوطانكم»⁽¹²²⁾.

وربما يظن ظناً قوياً أن من جملة الأهداف الخاصة لحركة الحلفاء العسكرية في نزولهم إلى الفاو⁽¹²³⁾ القيام بحركة سياسية مقابلة ضد إعلان الجهاد⁽¹²⁴⁾.

ويمضي الإنكليز إلى أبعد من هذا في محاصرة الفتوى فيستغلون في الشريف حسين نظرتهم إلى تكوين المملكة العربية المستقلة تحت حكم الهاشميين، وأزمة النفى الذي فرض عليه في القسطنطينية ثم ما كان يستشعره من كره للاتحاديين وواليهم على الحجاز⁽¹²⁵⁾ فيفاوضونه على الثورة⁽¹²⁶⁾.

وكان الإنكليز يتخيرون الشريف لهذه المهمة لنسبه الطاهر ومكانته الرفيعة في العالم الإسلامي⁽¹²⁷⁾ ويتوقعون أن يكون لاختيارهم هذا أثر كبير في مقاومة الدعوة إلى

(120) الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس، في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 199.

(121) تاريخ العراق بين احتلالين، ج 8، ص 214.

(122) م. ن، ص 265.

(123) ميناء عراقي يقع على شط العرب جنوبي البصرة.

(124) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 90.

(125) السياسة والاستراتيجية في الشرق الأوسط، ص 375، والشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 109.

(126) الدكتور حسن العطار، الوطن العربي، ط. أولى، ص 17.

(127) كان شريفاً لمكة ومشرفاً على الكعبة والعتبات المقدسة في الحجاز.

الجهاد وما ينجم عنها من آثار غير طيبة في الهند الإسلامية التي تخضع للبريطانيين وتسهم إسهاماً فعالاً في مجهود الحلفاء الحربي⁽¹²⁸⁾.

والواقع أن تقدير البريطانيين لمكانة الشريف الدينية ولنسبه الكريم لم يكن يقل عن تقدير الألمان لدعوة الخليفة للجهاد الديني وأثرها بين المسلمين في أنحاء العالم الإسلامي كافة، فقد كان البريطانيون يتوقعون أن يهب العرب على بكرة أبيهم يلبون داعي الثورة التي أعلنها الهاشميون في الحجاز كما كان الألمان يقدرون أن يهب العالم الإسلامي كله لنصرة الخليفة في هذه الحرب... ويبدو أن تقدير الطرفين كان فوق العوامل النفسية للعرب والمسلمين⁽¹²⁹⁾. وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك حين أكدنا أن اشتراك تركيا في الحرب لم يكن موضع رضا من جميع المسلمين وأنهم كانوا يحقدون على الغرب لعدوانه عليهم في غير تفريق بين ألماني وغيره، يضاف إلى هذا أن الصفاء الذي عاد يربط بين العرب والأتراك بعيد مؤتمر باريس⁽¹³⁰⁾ بفضل النجاح الظاهري الذي أحرزه العرب فيه قضت عليه الإرادة السنية التي صدرت لإعطاء قرارات باريس شكلها القانوني فقد مسخت هذه الإرادة جملة الحقوق التي اعترف بها



مركز بحوث الدراسات الإسلامية

(128) السياسة والاستراتيجية في الشرق الأوسط، ص 377؛ والوطن العربي، ط 1، ص 170. وكان يلاحظ أن أكبر طبقة من الناس تأثرت بإعلان الجهاد في الممتلكات الآسيوية التابعة للحلفاء، وخاصة مسلمي الهند الذين يسكنون ما يعرف اليوم بباكستان وكان يبلغ عددهم زهاء سبعة ملايين نسمة وقد كانوا ساخطين أشد السخط على تعاون بريطانيا مع الشريف حسين الذي كانوا يعتقدونه خائناً لمبدأ الوحدة الإسلامية. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ص 81.

وقد ساءت سمعة الشريف كثيراً في الأقطار الإسلامية بما فيها الهند لأنه أعلن الثورة ضد سلطان تركيا الذي كان خليفة للمسلمين.

البنديت جواهر لال نهرو، لمحات من تاريخ العالم، ط 2، منشورات المكتب التجاري في بيروت، 1957، ص 395؛ وبروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، بيروت 1965م، ص 750. ففيها أن المسلمين الهنود لم يغفروا له يوماً خروجه عن طاعة السلطان العثماني.

(129) السياسة والاستراتيجية في الشرق الأوسط، ص 378.

(130) اشترك في هذا المؤتمر ممثلون عن جميع الأقطار العربية وعن الجاليات العربية في دول أميركا الشمالية والجنوبية وقد اتفق هؤلاء جميعاً مع ممثل الحكومة على مقررات ظلت حبراً على ورق. سليمان فيضي، في غمرة النضال، ص 130.

الأتراك. وبدا للعرب أن اللعبة التي رمت إلى قتل الحماسة التي خلقها المؤتمر قد استوفت مراميها وفاتت عليهم.

وعلى الرغم من كل هذه العوامل التي كان من شأنها أن تشل فعالية الفتوى بجهاد الحلفاء، فإلى ثورة الحسين ظلّ الروح القومي النامي في العالم العربي بخاصة بعيداً عن العداء السافر للرابطة الإسلامية الكبرى أو ما يمكن أن يسمّى بالقومية الإسلامية العامة وإن كان يستبطن حقداً على الرجعية العثمانية ولون الحكم التركي.

وإذا لم يكن كل العالم العربي يومذاك يتجه بعواطفه إلى تركيا في محنتها القاسية فإن أطرافاً منه على الأقل كانت تستجيب لدعوة الجهاد المقدس وتتورط في نشاط عسكري بالغ الخطورة. وكان العراق في طليعة هذه الأطراف بل ربما كان طليعتها كلها.

سقوط بغداد

كانت فكرة التقدم شمالاً في اتجاه بغداد تبدو طبيعية بعد احتلال الفاو والبصرة في غير مقاومة تذكر⁽¹³¹⁾ ووراء واقعة الشعبية⁽¹³²⁾ لم يكن هناك ما يعوق الزحف حتى كانت هزيمة الكوت⁽¹³³⁾ وإذا كانت المرحلة الأولى من مشروع احتلال بغداد قد

مركزية كويتية علوم

(131) مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 11.

(132) كانت هذه الواقعة مظهراً لتكتل إسلامي جمع السنة والشيعة على الجهاد. وقد سبقت إشارة إليها.

(133) تقع الكوت على نهر دجلة في منتصف المسافة الممتدة بين بغداد والعمارة تقريباً وكان الأتراك قد اضطروا إلى إخلائها فدخلتها الجيوش البريطانية في 30 أيلول 1915م، ثم تقدّمت نحو بغداد حتى وصلت (المدائن) التي تبعد نحواً من 30 كيلومتراً جنوبي بغداد وهناك وقعت معركة كبيرة انكسرت فيها الجيوش البريطانية واضطرت إلى التراجع أمام الجيش التركي المتفوق وانسحبت إلى مدينة الكوت ثم اضطرت إلى التسليم للأتراك إثر حصار شديد دام خمسة أشهر وذلك بتاريخ 29 نيسان 1916م. م. ن، ص 11؛ والبزاز، محاضرات عن العراق من الاحتلال حتى الاستقلال، 1954م، ص 12؛ وفصول من تاريخ العراق القريب، ص 34. ففيها أن الأشهر الأولى من عام 1911م عرفت بالجهود غير المجدية التي بذلت لإنقاذ القوة المحاصرة وفي 29 نيسان أي بعد حصار دام مائة وثلاثة وأربعين يوماً أجبر الجوع الجنرال (طاووزند) على الاستسلام.

انتهت بين يدي هذه الهزيمة الساحقة فقد ظلت هناك عوامل سياسية⁽¹³⁴⁾ وأخرى عسكرية⁽¹³⁵⁾ تلح في تجديد المحاولة. ومرة أخرى تقدّم الجيش البريطاني إلى بغداد وكان بقيادة الجنرال مود واحتلها في 11 آذار 1917م⁽¹³⁶⁾.

العراق في ظل الاحتلال الجديد

لقد كان يلاحظ بوضوح أن الحملة الإنكليزية على العراق من البداية إلى النهاية التي تؤكد أنها لا تدخل العراق قاصرة بقدر ما تدخله محررة⁽¹³⁷⁾. والحقيقة أن كل ما كان يقع من تصريحات في هذا الصدد لم يكن يقصد به إلى إيمان بعض الشعوب في تقرير مصائرهما بقدر ما كان يقصد به إلى إمعان في التضليل وإسراف في تخدير الشعب.

وعلى الرغم من أن جملة هذه التصريحات لم تكن تنطوي على مضمون جدي فقد كان ينصب أحياناً اعتراض على الشكل حتى كأن الالتزام ولو من الناحية النظرية يمكن أن يجر إلى متاعب سياسية. ولعله من هنا لم يكن الجنرال مود عشية سقوط بغداد يرغب في إذاعة البيان الذي أرسل إليه من لندن⁽¹³⁸⁾ لأنه وإن يكن قد خلا من



(134) من هذه العوامل أن اتفاقية سايكس-بيكو بين بريطانيا وفرنسا 16 مايس 1917م جعلت البصرة وبغداد وما بينهما حصّة لبريطانيا. مقدمة في تاريخ العراق المعاصر، ص 12؛ ومحاضرات عن العراق من الاحتلال إلى الاستقلال، ص 14.

(135) من هذه الاعتبارات العسكرية احتمال انحدار الروس إلى بغداد من الشمال أو الشرق. انظر: محاضرات البزاز، ص 13؛ ومقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 11.

(136) عزّز الإنكليز قواتهم مرة أخرى ثم زحفوا على الكوت واحتلوها بعد توضيحات جسيمة في الأرواح والمعدات حتى قال أحد قادتهم: «لقد كان بوسعنا أن نشترى تركيا أو نصف آسيا بما كلفنا الاستيلاء على بغداد».

عبد الشهيد الياسري، البطولة في ثورة العشرين، هامش رقم 2، ص 81؛ والخطوط الأساسية لحرب العراق، ترجمة العقيد بهاء الدين نوري، ص 125.

(137) البطولة في ثورة العشرين، ص 110-111.

(138) يؤكد البيان أن جيوش الحلفاء لم تدخل العراق قاهرة محتلة وإنما تدخله محررة من ظلم الأتراك الذين سلبوه ثورته واسترقوا أهله وتركوه خراباً!

الحقائق الناصعة، ص 58؛ ومحمد مهدي كبة، مذكراتي في صميم الأحداث، ص 19؛ والبطولة في ثورة العشرين، ص 91. ففيها «أن البيان كان تاريخياً موجزاً لسقوط العالم العربي في قبضة الاستعمار التركي وانتكاسة الحضارة العربية في ظله وأن أمل بريطانيا

أي وعد صريح بالاستقلال أو الحكم الذاتي يؤكد سياسة سمحة تجيء - في زعمه - بغير أوانها ثم هي تثير بلبلة في أذهان العرب حول نيات بريطانيا، وتبعث فيهم طموحاً في وقت يجب أن تكون سلطة الجيش فيه هي العليا⁽¹³⁹⁾. ولعله من هنا كذلك يسوغ «مان»⁽¹⁴⁰⁾ قوة الدعاية العربية الماثورة ضد الحلفاء بالوعود التي نكثت وأن من حماقة ألا توضع موضع التنفيذ لأنها إذا تعطى تصبح في نظره أمراً ملحاً⁽¹⁴¹⁾.

ويبدو أنه من هنا أيضاً كان للمس بل⁽¹⁴²⁾ رأي ما في التصريح الإنكليزي - الفرنسي⁽¹⁴³⁾، فقد أدى - في نظرها - إلى نتائج يؤسف لها في العراق. فهو، على

= والأمم المتحالفة معها هو أن تسمو الأمة العربية مرة أخرى عظمة وصيتاً وأن تسمى كتلة واحدة وراء هذه الغاية... .

ويمكن الاطلاع على النص الكامل للبيان من: الحسيني، الثورة العراقية الكبرى، ط 2، ص 17-18. ولعل آخر ما فيه أن السر مارك سايكس هو الذي صاغه بأسلوبه وكان هذا السياسي البريطاني الماكر قد فاوض الفرنسيين خلال عام 1916م على اقتسام الهلال الخصيب وباسمه واسم زميله الفرنسي عرفت المعاهدة السرية المشهورة بـ «سايكس-بيكو». محاضرات عن العراق من الاحتلال إلى الاستقلال، هامش رقم 1، ص 14.

(139) الحقائق الناصعة، هامش رقم 1، ص 60؛ وإيرلند، العراق دراسة في تطوره السياسي، ص 99.

(140) مان: هو حاكم الشامية السياسي والشامية قضاء في محافظة القادسية تسكنه عشائر آل قتلة.

(141) الحسيني، الثورة العراقية الكبرى، هامش رقم 1، ص 69.

(142) هي المس غيرثود بل وكانت عند اندلاع الحرب العالمية الأولى قد ألحقت بالحملة العراقية التي فتحت العراق فعينت لأول مرة في البصرة بتاريخ 1919/6/26م ثم انتقلت من دائرة المكتب السري السياسي بمعية السري برسي كوكس إلى بغداد حيث بقيت تقوم بمهمة خاصة في «دائرة الشؤون العربية» حتى تأسست دائرة المندوب السامي فعينت بوظيفة السكرتير الشرقي فيها وظلت هناك حتى وافاها الأجل المحتوم في العراق 12 تموز 1926م فدفنت في مقبرة المسيحيين في الباب الشرقي من بغداد. فصول من تاريخ العراق القريب، مقدمة المترجم.

(143) خلاصته: أن الغرض الذي ترمي إليه إنكلترا وفرنسا بمواصلتهما في الشرق الحرب التي أثارها الألمان هو تحرير الشعوب التي ظالما ظلمها الأتراك تحريراً نهائياً وتأسيس حكومات ومصالح أهلية تبني سلطتها على اختيار الأهالي الوطنيين اختياراً حراً وقيامهم بذلك من تلقاء أنفسهم. الحقائق الناصعة، ص 55؛ وفصول من تاريخ العراق القريب، ص 110؛ والحسيني، تاريخ الثورة العراقية، ط 1، ص 21؛ والبطولة في ثورة العشرين، ص 101.

الرغم من أنه تأكيد لما أذيع عند احتلال بغداد، لكنه يختلف عنه في نقطة مهمة هي أن الأول جاء ونتائج الحرب لا تزال بين الشك واليقين فاعتبره الناس حيلة عسكرية ولم يعيروه اهتماماً زائداً. أما الثاني فجاء بعد أن انتصر الحلفاء وبعد أن آمن الناس بهذا النصر، وأن أهل العراق قبل أن يصدر فيهم هذا التصريح قد أيقنوا بعد الذي رأوه من نجاح الإنكليز في إنهاء الحرب أن البلاد ستبقى تحت السلطة البريطانية وأن عليهم أن يرضوا بما يمليه السيف⁽¹⁴⁴⁾ ولكن هذا التصريح فتح لهم أبواباً جديدة للأمل ظلوا خائفين عليها⁽¹⁴⁵⁾.

ثم إنه لم يمر أسبوع على التصريح حتى كانت فكرة تنصيب أمير عربي في العراق موضع بحث في كل مكان. وكان التصريح كان يغري العراقيين أو بعضهم من المتمرسين بالسياسة على الأقل بأنه اعتراف بمقدرتهم على الاضطلاع بمسؤولية الإدارة الوطنية من غير مساعدة أو سيطرة⁽¹⁴⁶⁾.

على أية حال ومن الناحية الشكلية على الأقل كانت عهود الحلفاء صريحة على نحو الجملة في منح الشعوب العربية حريتها التامة لتأسيس حكومات وإدارات وطنية تستمد سلطتها من رغبة السكان الوطنيين أنفسهم⁽¹⁴⁷⁾.

لكن الذي وقع شيء آخر لا صلة له بهذه البنود. ولم يكن يدور في خلد العرب بعد الذي غرهم به الحلفاء من وعود بالتحريز أن يخطط لهم في الخفاء على هذا النحو الذي تكشفت عنه فيما بعد اتفاقية «سايكس

(144) تفترض المس بل رضا العراقيين بما يمليه السيف افتراضاً لا دليل عليه.

(145) الحسيني، الثورة العراقية الكبرى، هامش رقم 1 فيها، ص 23.

(146) فصول من تاريخ العراق القريب، ص 120-121. ويبدو أن المس بل كانت تربط كل ما

وقع من متاعب سياسية فيما بعد بهذه الوعود التي كان يمكن ألا تقع فلا تقع هذه

المتاعب. تقول المس بل في رسالة موجهة إلى والدها في لندن: «... إن النقد الذي يوجه

إلينا هو أننا وعدنا بحكم ذاتي... ولم يقتصر الأمر على أننا لم نخط خطوة واحدة في هذا

الصدد وإنما فرضنا نظاماً يختلف تماماً عن الحكم الذاتي». وقد قالت جريدة عربية بحق:

(إننا وعدنا بقيام حكومة عربية يساعدها مستشارون بريطانيون فأقمنا حكومة بريطانية يساعدها

مستشارون عرب). الحسيني، الثورة العراقية الكبرى، هامش رقم 3، ص 25.

(147) الحسيني، الثورة العراقية الكبرى، ص 22.

بيكو»⁽¹⁴⁸⁾ وقد بات واضحاً بعد الذي ذاع من سر هذه الاتفاقية⁽¹⁴⁹⁾ أن العرب كانوا ضحية تضليل!!

ثم كان لصدور وعد بلفور وراء ذلك⁽¹⁵⁰⁾ تأثير كبير في إثارة الشكوك بموقف بريطانيا من أماني العرب القومية. وقد بدأت تتصدع أركان الحلف العربي - البريطاني الذي قام في الأساس على مضمون اتفاق حسين ومكماهون. وكان الذي بعث على الاتفاق - وقد سبقت لذلك إشارة - طموح الشريف إلى إنشاء دولة عربية متحدة بشرط أن تقوم في ظل العثمانيين من جهة، وفي ظل خشية إنكلترا من إعلان الجهاد الديني الذي ظنت أنه ذو خطر لا يتفادى بغير حلف تعقده مع زعماء العرب من جهة أخرى. ومن خلال الرسائل التي تبودلت بين الشريف وهنري مكماهون معتمد بريطانيا في مصر يومذاك يلاحظ أن الاتفاق قد تمّ على قيام دولة عربية متحدة تشمل الجزيرة العربية والشام - بما فيه فلسطين - والعراق⁽¹⁵¹⁾.

(148) سبقت إليها إشارة من قبل وقد تمّ الاتفاق فيها «على تقسيم أقطار الشرق العربي على أن تعطى فرنسا سوريا ولبنان ثم ولاية الموصل شمال العراق أيضاً، وتعطى إنكلترا الجزء الأكبر من فلسطين وبقية ولايات العراق إلى الجنوب ثم تجعل منطقة معينة حول القدس دولية». الدكتور ضياء الرئيس، في التاريخ الإسلامي الحديث، ط 1، 1958-1959م، ص 200؛ ومحمد مهدي كبة، مذكراتي في صميم الأحداث، بيروت 1955م، ص 19-20؛ وفي غمرة النضال، ص 228.

(149) كان الشيوعيون قد نشروا الوثائق السرية التي عشروا عليها في وزارة الخارجية القيصرية في 3 تشرين الأول 1917م وبضمنها اتفاقية «سايكس بيكو» التي جزأت العالم العربي إلى دويلات تحت انتداب الحلفاء. في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 100-101؛ ول. ن. كوتولوف، ثورة العشرين الوطنية التحررية في العراق، ترجمة الدكتور عبد الواحد كرم، بغداد 1971م، ص 138.

(150) لعل أخطر اتفاق عقده بريطانيا أثناء الحرب هو اتفاقها مع الصهيونيين فقد استطاع وايزمن مؤيداً بروتشيلد والرأسماليين في أميركا وإنكلترا أن يعقد اتفاقاً مع لويد جورج رئيس وزراء إنكلترا يومئذ ولفور وزير خارجيته تعهدت فيه إنكلترا أن تبذل أقصى ما تستطيع لتحقيق أمل اليهود في إنشاء وطن قومي لهم في فلسطين وصدر بذلك تصريح بلفور الشهير في 2 نوفمبر 1917م. في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 101.

(151) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ص 111؛ والثورة العراقية الكبرى، ص 19؛ والحقائق الناصعة، ص 67؛ وفي التاريخ الإسلامي الحديث، ص 199؛ وفي غمرة

وفي العراق لم تكن سياسة الإنكليز في البدء تشدّ عن هذا الأصل الذي عرفت به في التضليل، ثم هي تجاوزته بعد الهدنة إلى ضرب من الصراحة زعمت فيه أن العراق ليس أهلاً لأن يتحمل مسؤوليات الحكم الذاتي⁽¹⁵²⁾. وهكذا تمخضت وعود الإنكليز للعراقيين عن واقع مؤلم عبّرت عنه بوضوح جريدة العرب التي تنطق بلسانهم في عدد السبت الموافق 16 ت 2 1918م فقد ذهبت إلى «أنه لا يمكن للذين لم يحصلوا على اختبار عملي في الأمور أن يحكموا أنفسهم حكماً ذاتياً مرة واحدة وإنما ينبغي أن يرقوا إليه تدريجياً... وأن الطريقة المثلى التي يخطو بها الأهالي أول خطوة في سبيل الحكم الذاتي تكون باشتراكهم فعلياً في إدارة أمورهم المحلية الخاصة وفيها يرتقون مع الزمان إلى أمور أوسع نطاقاً...»⁽¹⁵³⁾. ولم يقف الأمر عند هذا الحد من مصادرة الحق والتنكر لكلمة الشرف، ولكن الناس عوملوا فوق ذلك معاملة هي أسوأ

= النضال، ص 220-221. ففيهما أن المفاوضات الكتابية بين الشريف حسين من جانب والسر مكماهون من جانب آخر انتهت بإبرام اتفاقية تلزم بريطانيا بتشكيل حكومة عربية مستقلة استقلالاً تاماً في الداخل والخارج يحدها خليج العرب شرقاً والبحر الأحمر وقناة السويس والبحر الأبيض غرباً وحدود ولايتي حلب والموصل شمالاً والبحر العربي جنوباً عدا مستعمرة عدن. وأن بريطانيا ملتزمة بالمحافظة على هذه الدولة وتزويدها بالأسلحة والذخائر والأموال أثناء الحرب وتزويدها بالمال اللازم بعد انتهاء الحرب لإنعاشها ريثما تستقر الأوضاع الاقتصادية فيها وذلك مقابل إعلان العرب الحرب على الأتراك. ويتشكك بروكلمن في أن المراسلات يمكن أن تعتبر معاهدة مصدقاً عليها. تاريخ الشعوب الإسلامية، 1915م، هامش رقم 175، وسنعرض لذلك بالتفصيل فيما بعد.

(152) ل. ن. كوتلوف، ثورة العشرين الوطنية التحررية في العراق، ص 149.

(153) الثورة العراقية الكبرى، ص 21. ويبدو أن هذا التحول الخطير في سياسة الإنكليز للعراق

ظهر في كل البيانات التي أذاعها جميع الذين خلفوا الجنرال مود فيما بعد. الحقائق الناصعة، ص 62-63؛ وفصول من تاريخ العراق القريب، ص 128-129. فقد زعم الكولونيل ويلسن في خطاب ألقاه في 29 مايس 1919م بمناسبة ميلاد ملك إنكلترا أن الحكومة البريطانية وعدت بإبداء المعاونة وتأسيس حكومة العراق وأنها سوف لا تقصر البتة في تحقيق ذلك وأن عربونها عليه هو التقسيم الإداري للعراق وإشراك العراقيين مع السلطة المحتملة في إدارة شؤونهم ويؤكد ويلسن أن هذه هي الخطوة الأولى وليست الأخيرة في سبيل إيصال العراق إلى الحكم الذاتي وأن المجالس البلدية هي المظهر الحقيقي لتقدم البلاد.

ما يستحق به شعب مغلوب على أمره وكان على العراقيين أن يدفعوا عن أنفسهم خطر الضياع فاستمات أحرارهم في النضال من أجل التحرير ولم تعد تفلح وسيلة من وسائل العنف في أن تكسر من حدة هذا النضال ولا حيلة من حيل السياسة في أن تحرف من مسيرته إلى غايته ولعله من هنا يفشل الاستفتاء الذي يصطنعه الاحتلال وسيلة من وسائل التخدير وراء هذه الأمة.

ولكن ما طبيعة هذا الاستفتاء على الحقيقة؟

لقد كان يلاحظ دائماً في سياسة الإنكليز لبلاد العرب أن هناك وجهتي نظر تلتقيان على مبدأ مقرر في حق الغالب على المغلوب هو استعمارها واستنزاف خيراتها! ولكنهما تختلفان اختلافاً واضحاً في الأسلوب الذي يصطنع لذلك، بينما تذهب واحدة إلى إخضاع المغلوب إخضاعاً كاملاً دون أن يعي صلاحيات جوهرية في ميدان السياسة والإدارة، تقدّر الثانية بعض التقدير شعور المغلوب القومي وطموحه إلى التحرر فتحكمه من وراء واجهة وطنية منطلقة من منطق مقبول هو أن المصالح لا توجه بالقوة أو تكون عرضة لأن يطاح بها في كل سانحة، وأن ما ينفق من جهد لامتنصاص التوتر أكبر مما يضحي به في سبيل الاستقرار (154)

في هذا الضوء ينبغي أن يفهم الاستفتاء الذي أبرقت به الحكومة المركزية إلى معتمدها في العراق ذلك أنه بأسئلة الثلاثة (155) لا يبدو أنه صيغ ليستطلع رغبة حقيقية في استقلال ناجز بقدر ما صيغ ليمنع نقمة الأحرار في العراق على ما كان يخطط في الخفاء لاستعبادهم ولو وراء الأسلوب الخادع الذي امتازت به مدرسة مصر البريطانية (156).

(154) مقدمة لدراسة العراق المعاصر، ص 16؛ والحسني، تاريخ العراق السياسي الحديث، ج 1، ط 2 منقحة، 1957م، ص 49-50.

(155) قام الاستفتاء في الأساس على ثلاثة أسئلة هي: أ-هل يرغب العراقيون في حكومة عربية مستقلة تحت الوصاية البريطانية تمتد من الحدود الشمالية لولاية الموصل إلى خليج البصرة. ب-هل يرغبون في أن يترأس هذه الحكومة أمير عربي؟ ج-من يختارون من الأمراء العرب لرئاسة هذه الحكومة؟ راجع: الحسني، الثورة العراقية الكبرى، والحفائق الناصعة، ص 26؛ والبطولة في ثورة العشرين.

(156) كانت هذه المدرسة تؤمن «بوجهة نظر استراتيجية» فتعتبر شريف مكة ممثلاً للعرب منتقصة بذلك من مكانة ابن سعود. وهي ترى في أسرة الشرفاء في الحجاز أليق الآلات المتيسرة

وعلى الرغم من أن الاستفتاء في واقعه لا يحقق حتى الحد الأدنى مما يطمح إليه العراقيون في الحكم الذاتي فقد كان يعني في نظر الذين يمثلون مدرسة الهند البريطانية⁽¹⁵⁷⁾ أن تصادر كل الآراء التي تنزع إلى رفض الاحتلال وأن يجمع الحكام السياسيون في الألوية والأفضية من يعرفون من صغار النفوس وضعاف الإيمان والذين ترتبط مصالحهم بالسلطة الحاكمة عرائض تطالب باستمرار الحالة الراهنة، حتى كأن ذلك على باطله يمكن أن يعزز من رأي المدرسة الهندية في حكم الشعوب التي يغلبها الفتح على أمرها. وعلى هذا فقد كانت نتيجة كثير من العرائض المصطنعة أن طلبت جهات عديدة بقاء الحكم البريطاني في العراق⁽¹⁵⁸⁾.

ولكن «الفئات الوطنية» لم تقف من هذا التزوير المفضوح موقف الرفض فحسب بل كانت لها مواقف إيجابية تجاوزت فيها صيغة الاستفتاء التي تحصر الأسئلة في نطاق التبعية للأجنبي إلى صيغة محررة من كل هيمنة غريبة وراء السلطة الوطنية المستقلة⁽¹⁵⁹⁾.



= تم تنفيذ سياستها العرسومة لبلاد العرب، منطلقة من سياستها في إنشاء حكومات عربية تضطلع بأعباء الإدارة الداخلية تحت إشراف بريطانيا وبوحي منها. حسين جميل، مقال في مجلة «الهلل»، العدد السادس أول يونيو، 1965م؛ ومقدمة في تاريخ العراق المعاصر، ص 16.

(157) وهي على العكس من مدرسة مصر البريطانية تؤمن بوجهة نظر استراتيجية مخالفة فتعتبر عبد العزيز آل سعود زعيم العرب الحقيقي. وكانت تعارض إنشاء كيان مستقل في العراق وتمهد السبيل لحكمه حكماً مباشراً.

الحقائق الناصعة، هامش رقم 1، ص 69؛ والحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 32. (158) يلاحظ أن التصويت كان يحصر بالفئات الممثلة للسلطة فإذا ظهر أن هناك من ينظم عرائض صحيحة تنفق ومصالحة البلاد أكره على تغيير موقفه ونفي إلى خارج وطنه. فصول من تاريخ العراق القريب، هامش رقم 4، ص 123؛ والثورة العراقية الكبرى، ص 88.

(159) على غير ما كانت تتوقع السلطة من التصويت الذي خططت لتزييفه في بغداد مثلاً فأجمعت الأكثرية الساحقة من السنة والشيعة على المطالبة بحكومة عربية لا تحميها دولة أوروبية. وفي النجف-وهذا مثل آخر-انعقد ما يشبه الإجماع على أن العراقيين من حقهم أن يؤلفوا حكومة وطنية مستقلة استقلالاً تاماً عن كل وصاية أجنبية. الحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 38-41.

موقف القطاع الشيعي من الاستفتاء

في البدء ينبغي أن نسجل حقيقة مقررة هي أن الذين قاموا بمناوأة الإنكليز في الحركة الوطنية في العراق كانوا من السنة والشيعية على حد سواء⁽¹⁶⁰⁾ وإذا كان لا بد من أن نخص القطاع الشيعي بحديث يوضح مكانه من هذه الحركة فذلك أن موضوع هذه الرسالة هو الذي يقتضي هذا الحديث ويجر إليه.

على أية حال هناك مسلمات يجب أن تكون ماثلة في الذهن ونحن نؤرخ للقطاع الشيعي في العراق خلال النصف الأول من القرن العشرين. في طليعة هذه المسلمات أن أغلبية السكان العرب هم من الشيعة الإمامية⁽¹⁶¹⁾ وأن لمجتهدتهم من رجال الدين تأثيراً كبيراً عليهم ونفوذاً واسعاً في قبائلهم التي تسكن الفرات الأوسط بخاصة. وأن هذا النفوذ ظل يتميز بأهمية سياسية كبيرة⁽¹⁶²⁾ لما تمتعت به هذه القبائل من خبرة غنية في النضال⁽¹⁶³⁾ ومن هذه المسلمات أن الولاء الشيعي بغير إكراه لا يكون إلا لسلطة مسلمة⁽¹⁶⁴⁾ ولعله من هنا كان زعماء الشيعة يتعاطفون مع كل الأفكار التي تنزع إلى أن تقوم في العراق دولة إسلامية بحتة⁽¹⁶⁵⁾ ويبدو أنه لا صحة لما يقال من أن رجال الدين الشيعة في العتبات المقدسة يعارضون بصراحة مبدأ الحكم الدنيوي من الأساس⁽¹⁶⁶⁾! والواقع أن المعارضة العنيفة التي تميّز بها هؤلاء لم توجه لمبدأ الحكم الدنيوي على إطلاقه وإنما كانت توجه لمبدأ الاحتلال الكافر⁽¹⁶⁷⁾. ثم ينبغي أن يكون واضحاً كذلك أن القطاع الشيعي على

(160) أرنولد ويلسن، الثورة العراقية، ترجمة جعفر الخياط، هامش رقم 1، ص 69.

(161) كوتولوف، ثورة العشرين...، ص 27.

(162) م. ن، ص 53.

(163) م. ن، ص 136.

(164) سبق أن أشرنا إلى أنه لا يشترط في الولاء الشيعي للسلطة المسلمة أن تكون وفق ما تحدده العقيدة المنهية.

(165) أرنولد ويلسن، الثورة العراقية، ص 147.

(166) م. ن، ص 57.

(167) م. ن، هامش رقم 1، ص 57.

الجملة يؤثر الهاشميين بعاطفة تقليدية تظل تشده إليهم وتحمله على أن يطمئن إلى قياداتهم وقد ترك هذا طابعاً واضحاً على الأحداث فيما بعد⁽¹⁶⁸⁾.

ومهما يكن من أمر فقد كان الموقف من الاستفتاء في مراكز التشيع الكبرى⁽¹⁶⁹⁾ يتسم بالرفض القاطع لما يرد في أسئلته من التبعية للأجنبي. ففي النجف - وكان الاحتلال يهتم اهتماماً خاصاً بالتعرف إلى الرأي الشيعي فيها باعتبارها أصدق بيناته تمثيلاً له⁽¹⁷⁰⁾ - يرد على لسان الشيخ محمد رضا الشيباني وكان رمزاً من رموز التشيع يومئذ. إن الشعب العراقي يرى من حقه أن تتألف فيه حكومة وطنية مستقلة استقلالاً تاماً وأنه ليس في العراقيين من يفكر في اختيار الحاكم الأجنبي⁽¹⁷¹⁾ ويرد على لسان الحاج عبد الواحد سكر - وكان هو الآخر من رموز التشيع - ما يشبه أن يكون من كلام الشيباني لولا نص فيه على أن يقوم هاشمي من أنجال الحسين بن علي ملك الحجاز على رأس الدولة⁽¹⁷²⁾. وفي الكاظمية كان الرأي الشيعي يتناسق تناسقاً يوشك أن يكون تاماً مع الرأي الشيعي في النجف. أما في كربلاء فقد أحبط الوطنيون مسعى السلطة في مصادرة الرأي الحقيقي الذي لم يكن يختلف في جوهره عما انتهى إليه الأحرار في النجف والكاظمية⁽¹⁷³⁾ ولعله من هنا تؤكد المس بل أن منطقة النجف

مركزية كبرى علوم دينية

- (168) كان معظم زعماء الشيعة علماء روحانيين ورؤساء عشائر يلحون على أن يكون أحد أنجال الشريف حسين ملكاً على العراق.
- (169) هي النجف وكربلاء والكاظمية.
- (170) البطولة في ثورة العشرين، ص 113.
- (171) م. ن، ص 113؛ والحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 41.
- (172) كان من خطابه في الاجتماع الذي عقد في النجف لمدارسة الاستفتاء والغاية التي كان يرمي إليها الإنكليز منه: «إننا نرغب في أن تكون لنا حكومة عربية مستقلة... ولما كنا عرباً ولسنا فرساً أو تركاً أو إنكليزاً فنختار أميراً فارسياً أو تركياً أو إنكليزياً فيجب أن نختار أميراً عربياً وحيث إن البيت الشريف في مكة أكبر بيت في العالم العربي فإننا نرغب في أن يرأس هذه الحكومة أحد أنجال جلالة الملك حسين».
- الثورة العراقية الكبرى، ص 42 نقلاً عن أمين سعيد، الثورة العربية الكبرى، المجلد الثاني، ص 16؛ والحقائق الناصحة، ص 77.
- (173) كانت وسيلتهم إلى ذلك استفتاء بارعاً وضع بين يدي الإمام الشيرازي يتصل بحكم المسلم في اختيار غير المسلم للسلطة وقد أجاب عنه: «بأنه ليس لأحد من المسلمين أن ينتخب ويختار غير المسلم للإمارة والسلطة على المسلمين» وما يصدر عن المرجع الديني الشيعي من فتوى يعتبر ملزماً. البطولة في ثورة العشرين، ص 120.

كانت تفضل تنصيب أمير مسلم وأن المجتهدين في كربلاء والكاظمية حرموا على المسلمين أن يصوتوا لغير تشكيل حكومة إسلامية⁽¹⁷⁴⁾ ويبدو أنه حتى الموقف الشيعي الرسمي في بغداد وكان مثله القضاء المرتبط بالسلطة لم يستطع هو الآخر أن يخرج عن هذا الإجماع في رفض الاستفتاء والمشاركة في إفساده⁽¹⁷⁵⁾.

لقد كان الرأي الشيعي على العموم يمثل رغبة ملحة في أن يقوم في العراق حكم مستقل يوجهه أمير عربي هاشمي. وينبغي أن يكون واضحاً في الذهن أن ما طرح في الاجتماعات الشيعية من تفكير بالجمهورية كان خاطرة لم تحظ باهتمام جدي لأنها كانت تفتقر إلى طرفها الذي لم يكن قد وجد بعد⁽¹⁷⁶⁾. ولعله من هنا كان التفكير بالنظام الجمهوري وحتى بعيداً عن الأوساط الشيعية لا يروق لمعظم المسلمين في العراق⁽¹⁷⁷⁾.

- (174) فصول من تاريخ العراق القريب، ص 123.
- (175) الثورة العراقية الكبرى، ص 38. وكانت السلطة قد دعت إلى اجتماع يعقد في بغداد يمثل السنة والشيعية على حد سواء وقد خططت لأن يخرج المجتمعون بنتيجة تتفق وآراء رجال الإدارة البريطانية المنتمين للمدرسة الاستعمارية الهندية فأفسد قاضياً السنة والشيعية هذا المخطط وطالبا بحكومة عربية مستقلة يرئسها ملك مسلم.
- (176) البطولة في ثورة العشرين، ص 114؛ والحقائق الناصعة، ص 177؛ والحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 42. وكان الحاج عبد الواحد سكر في خطابه الذي سبقت إليه إشارة قد أكد أن العراق لم يكن كفواً للجمهورية.
- (177) فصول من تاريخ العراق القريب، ص 121؛ ونوري عبد الرزاق حسين، تيارات سياسية في الحركة الوطنية العراقية، ص 18. ففيها يذهب المؤلف إلى أن كثيراً من العراقيين نادوا آنئذ بالجمهورية وعلى رأسهم الزعيم الوطني الكبير جعفر أبو التمن. وليس هذا ببعيد إذا ربط بنزعة يسارية. ولكن اليسار يومئذ لا يمثل كثرة! ويؤكد محمد مهدي كبة في مذكراتي في صميم الأحداث ظهور هذه النزعة زاعماً أن الحاج عبد الله فيليب هو الذي كان يغذيها بعد فشله في أن يقنص العرش لصديقه الحميم ابن سعود. انظر من هذه المذكرات، ص 22؛ والدكتور علي الحلبي، محمود سامي البارودي، ص 129. فقد كان التفكير في النظام الجمهوري عشية ضرب الإسكندرية وراء ثورة عرابي وارداً في اجتماعات السياسيين لتحديد أنواع الحكم التي تصلح للبلاد. ويعترف البارودي بأن العلماء لم يستجيبوا لهذه الدعوة لأنهم كانوا متأخرين عن زمنهم. وليس بعيداً أن يتصور هذا في العراق.

أصوات ناشزة في غمرة النضال

ومع ذلك فقد ارتفعت أصوات ناشزة ظلت موضع سخط الغياري من أحرار العراق. ويلاحظ بوضوح أن هذه الأصوات ترتبط أبداً بمصالح مادية كان أصحابها يضعونها فوق كل اعتبار. ففي القطاع الشيعي كان نقيب الأشراف في النجف يخرج على ما انعقد عليه الإجماع من المطالبة بحكم وطني مستقل ويطالب ببقاء الإنكليز حكاماً على العراق. ويقع في كربلاء والحلة والكاظمية مثل الذي يقع في النجف فقد كان ذوو المصالح المادية يفضلون أن يستمر الحكم البريطاني لأنه في زعمهم - وذلك تسويغ مصطنع - أقدر على أن يشيع الاستقرار والازدهار⁽¹⁷⁸⁾.

ولم تكن الأصوات الناشزة في القطاع السنّي بأقل منها في القطاع الشيعي فقد كان نفر من أبناء الموصل يصرون على المطالبة بالحماية البريطانية⁽¹⁷⁹⁾ وكانت طائفة من الأسر البغدادية ترفض أن تمثل الجانب السنّي في اجتماع بغداد الذي دعت إليه السلطة الأجنبية لأنها ترفض مبدأ الاستفتاء من الأساس وترى فيه توريثاً لشعب ما يزال عاجزاً عن أن يستقل بحكم نفسه⁽¹⁸⁰⁾.

وفي اجتماع آخر تدعو إليه الفئات الوطنية احتجاجاً على مصادرة الرأي الحر في الأسئلة الثلاثة التي طرحتها السلطة للاستفتاء تتزاحم هذه الأسر على الحضور لتضع بين أيدي الإنكليز قائمة بأسماء الأحرار وزغبة في استئصال شأفتهم⁽¹⁸¹⁾.

وعلى مستوى القمة في القيادة الدينية كان يبدو أن للسيد عبد الرحمن الكيلاني، نقيب الأشراف والمرجع السنّي الأعلى في العراق رأياً في الأحداث القائمة يبعث على الاستغراب، فقد كان يصرح في أحاديثه الخاصة مع الحكام السياسيين بأنه يرفض تعيين أمير عربي على رأس الحكومة في العراق لأنه لم يكن على درجة من

(178) الحسيني، الثورة العراقية الكبرى، ص 36-41. وربما كانت الأصوات الناشزة في الحلة مرتبطة بمأساتها التي وقعت في تشرين الثاني 1916م وهي المأساة التي أظهر فيها الأتراك بربرية لا مثل لها في التقتيل والتشريد.

(179) م. ن، ص 36.

(180) من الغريب أن المس بل تربط عدم حضور الاجتماع بأنه يتميز بميول تقدمية. فصول من تاريخ العراق القريب، هامش رقم 2، ص 124.

(181) كوتولوف، ثورة العشرين التحررية الوطنية في العراق، هامش رقم 35، ص 150.

النضج تؤهله لأي نوع من أنواع الحكم العربي. ومن هنا كان يدعو إلى استمرار الإدارة البريطانية التي يتحتم عليها في رأيه أن تتعاون مع سكان البلاد وتدرج بالإكثار من استخدامهم⁽¹⁸²⁾، وكان يؤكد على وجود الحاميات البريطانية في البلاد من أجل المحافظة على السلم ويعرب عن أسفه لاستفتاء الرأي العام عن مستقبل الحكم في البلاد⁽¹⁸³⁾.

ثم هو يحاول في حديث له مع المس بل أن يسخر من الرئيس الأميركي ويلسن الذي أطمع شعوب الشرق - على حد زعمه - بالحكم الذاتي في غير معرفة بطبائع هذه الشعوب كما يحاول أن يسوّغ حق الإنكليز في الاستمتاع بخيرات العراق بما أراقوا من دمائهم فوق ثراه⁽¹⁸⁴⁾. وحين يفضي الحديث إلى ترشيح الشريف أو أحد أنجاله لمنصب الإمارة في العراق يستبدّ بالنقيب انفعال ظاهر حتى أنه ليفضل ألف مرة عودة الترك إلى بغداد على أن يرى الشريف وأحد أبنائه حاكماً على بلاده!!

ويتلمس النقيب تسويغاً لذلك بأن الحجاز غير العراق! وتلك مقولة تعجز عن أن تحجب حقيقة الانفعال، ذلك لأنه وراء واقع الزهد بالمنصب يظل التطلع إلى حاكم من خارج العراق تشكيكاً بقياداته المحلية. ومع ذلك ينبغي أن نتذكر أن النقيب كان قد رأس أول وزارة في تاريخ العراق المعاصر وأنه لم يكن يخلو من مطامع شخصية سياسية⁽¹⁸⁵⁾.

وفي القطاع الشيعي وعلى مستوى القمة في القيادة الدينية كذلك، كان السيد كاظم

(182) يذكرنا هذا الرأي بموقف الإمام محمد عبده في بادئ الأمر من ثورة عرابي في مصر وكان قد بنى على أنه ليس من الحكمة أن تعطى الرعية ما لم تستعد له فذلك بمثابة تمكين القاصر في التصرف بماله قبل بلوغ سن الرشد وكمال التربية المؤهلة والمعدة للتصرف المقيد ولكنه حين رأى (أن المسألة تتعلق بكرامة الأمة بعد أن تدخل الأجانب واستعان بهم توفيق احتضن الثورة وعاد قوة روحية عظيمة لها) وهذا هو الذي يميز الإمام محمد عبده عن السيد النقيب. عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، ج 1، ص 240-242، 1948م،

(183) الحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 38؛ وفصول من تاريخ العراق القريب، ص 168.

(184) تقدر خسارة الرجال بمائة ألف بين قنيل وجريح وتقدر خسارة الأموال بمئات الملايين من الجنيهات. محاضرات عن العراق من الاحتلال حتى الاستقلال، ص 17.

(185) إبراهيم الوائلي، ثورة العشرين في الشعر العراقي، 1968م، ص 20؛ وفصول من تاريخ العراق القريب، ص 176، 182.

اليزدي ينزع متزع النقيب في القطاع السنّي. ولم يكن غريباً أن يتبنّى رأياً في الاستفتاء يخالف ما أجمع عليه الأحرار من رفض الحماية البريطانية بعد الذي كان من رأيه في «المشرطة» والانتقابات السياسية في الأستانة وطهران. ويخيّل إلينا أن ذلك لا يربط بـ «تقية تفرضها التبعية الأجنبية بقدر ما يربط بتهافت الشخصية السياسية والانغلاق على أضيق المعاني في الزعامة الدينية»⁽¹⁸⁶⁾. لقد كان زميله الشيرازي فيما بعد يفتح على معنى كبير في هذه الزعامة بكل ما يؤهله له مركزه الديني من قوة⁽¹⁸⁷⁾. ومهما يكن من أمر فقد كان طبيعياً بعد الذي خطط لمصادرة الرأي الحر في الاستفتاء أن يتوافر للسلطة المحتلة سبعة عشر استجواباً يطلب معظمها بأن تستمر إنكلترا وحدها في إدارة البلاد⁽¹⁸⁸⁾. ثم كان بعد ذلك أن زعم الكولونيل ويلسن وهو ييرق إلى حكومته بنتائج الاستفتاء: «إن الأكثرية لا ترغب في تبديل الحكم القائم وإن الأقلية تطالب بأمر عربي تحت الهيمنة الإنكليزية»⁽¹⁸⁹⁾. وظل هذا التزوير عاجزاً عن أن يشيع استقراراً حقيقياً في العراق حتى طلع الحلفاء



(186) كانت مواقفه من القضايا الوطنية تثير الاستغراب أحياناً وتكشف عن نزعة عنصرية أحياناً أخرى فبينما هو في الاستفتاء ينصح بالاجتماع والمداولة وموافاته بالنتيجة يعود فيزعم أنه رجل دين لا يعرف غير الحلال والحرام ولا دخل له في السياسة... والواقع أنه بعد احتلال بغداد جعله الإنكليز موضع ثقتهم فأساءوا بذلك إلى منزلته في النفوس وإلى أنفسهم أيضاً. المحقق الناصعة، ص 78؛ والثورة العراقية الكبرى، ص 42.

وكان رجال الدين قد أفتوا بوجوب بذل النفس والنفس لنصرة الدولة العثمانية حين هاجمت إيطاليا طرابلس الغرب وقد أسهم في إصدار هذه الفتوى علماء السنة والشيعنة جميعاً ما عدا السيد كاظم اليزدي! ومما يلفت النظر أنه عاد فأصدر فتواه حين هاجمت روسيا إيران ذاكراً في الفتوى أن المسلمين يجب أن يقوموا بأمر الدفاع عن طرابلس وعن إيران! الدكتور علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج 3، 1972م، ص 189.

(187) هو الشيخ محمد تقي الحائري الشهير بالشيرازي وكان الوطنيون قد شعروا بأن هناك روحاً خبيثة تدبّ في البلاد وأن مساعي تبذل تحت الخفاء لتأتي أجوبة الاستفتاء مطابقة لرغبة السلطان فاستفتوا المرجع الكبير بجواز انتخاب غير المسلم للإمارة والسلطنة على المسلمين فأفتى بما يحرم ذلك وقد سبقت إشارة لهذه الفتوى. الحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 35؛ والمحقق الناصعة، ص 81.

(188) فصول من تاريخ العراق القريب، ص 122-123.

(189) الحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 24.

على العالم العربي بمهمة الانتداب فكان ذلك إيذاناً بتصعيد جديد للنضال دفعت به الأحداث فيما بعد إلى أن ينفجر بثورة⁽¹⁹⁰⁾.

الانتداب على حقيقته

ولكن ما الذي كان يعنيه الانتداب على حقيقته؟

في اجتماع خطير للمجلس الأعلى لدول الحلفاء في سان ريمو⁽¹⁹¹⁾ تقرّر أن تمنح إنكلترا انتداباً مطلقاً على كل من فلسطين والعراق! وبهذا كان الإنكليز يكشفون عن وعودهم الزائفة التي قطعوها للوطنيين العرب في مختلف الأوقات⁽¹⁹²⁾.

والانتداب على حقيقته: «وضع دولي جديد قصد المستعمرون به أن يتخذوه وسيلة لاقتسام البلدان المفتوحة وأن يسدلوا على أطماعهم باسمه ثوباً شرعياً قانونياً بحجة الأخذ بيد الشعوب المتخلفة حتى تتمتع بحسنات الحضارة»⁽¹⁹³⁾.

ولعله من هنا يؤكد أرنولد ويلسون أن للانتداب معنيين في اللغة الإنكليزية وأن السيطرة وهي أحد هذين المعنيين ما تفكك هي المقصودة في لغة السياسة⁽¹⁹⁴⁾ لقد كان يبدو أن الذين تخلصوا من حكم أجنبي يقعون مرة أخرى تحت حكم أجنبي آخر⁽¹⁹⁵⁾.

مركز تحقيقات كويتية للدراسات والبحوث

- (190) كوتولوف، ثورة العشرين التحررية، ص 161.
- (191) كان ذلك في الخامس والعشرين من نيسان عام 1920م.
- (192) كوتولوف، ثورة العشرين التحررية، ص 178؛ ونجيب الأرمنازي، محاضرات عن سوريا من الاحتلال حتى الجلاء، مطابع دار الكتاب العربي بمصر 1954م، ص 11.
- (193) انظر: محاضرات الأرمنازي، هامش رقم 1، ص 6.
- (194) أرنولد ويلسن، ثورة العراق، هامش رقم 1 من الصفحة نفسها، ص 56؛ والدكتور حسن العطار، الوطن العربي، هامش رقم 2 من الصفحة نفسها، ص 27؛ ونهرو، لمحات من تاريخ العالم، ص 239. فعنده أن الانتداب وإن يكن في ظاهره أمانة مقدسة في عنق المنتدب لتمدين المنتدب عليه أشبه بائتمان الذئب على الشاة! وبروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، هامش رقم 181. ففيه: «أن العالم أدرك حقيقة هذه الانتدابات أول ما أدركها في 25 حزيران 1920م من الخطاب الذي ألقاه اللورد كرزون وزير الخارجية البريطانية في مجلس اللوردات فقد أعلن فيه بصراحة أن انتدابات جمعية الأمم حديث خرافة لأنها ليست سوى وسيلة لتوزيع البلدان المفتوحة بين المتصمرين.
- (195) الوطن العربي، ص 27.

وراء هذه الأزمة لم يكن بد من أن يتنادى العراقيون من أجل التحرير في جبهة وطنية موحدة تذوب فيها جملة الفروق والاختلافات ويلتقي على أهدافها الأحرار من السنة والشيعية على حد سواء⁽¹⁹⁶⁾.

المؤثرات الخارجية في نضال العراق من أجل التحرير

أ - الثورة العربية الكبرى

الواقع أن العرب لم يثوروا خلال الحرب العالمية الأولى ضد الحكومة التركية لأنها سيئة الصيت بقدر ما ثاروا لأنهم كانوا ينزعون بحماسة إلى استقلال حقيقي بعيد عن الهيمنة الأجنبية⁽¹⁹⁷⁾.

وإذا كانت هذه الثورة قد ارتبطت في الأساس بشخصية الحسين بن علي فذلك لأن الرجل كان عشية هذه الثورة صاحب النفوذ الأكبر في العالم العربي⁽¹⁹⁸⁾. وفي غير مبالغة يبدو أنه كان مقصد رجاء حتى قبل هذه الفترة. ولعله من هنا كان الأحرار من النواب العرب في البرلمان العثماني يؤكدون ولاءهم له ويعترفون بغيرته على الدين والأمة ويعدون بالانضمام إلى ثورته على الاتحاديين بعد الذي أدركوه من عزم هؤلاء على تسويد الطورانية وتترك العنصر العربي أينما وجد⁽¹⁹⁹⁾. وعلى الرغم من أن

(196) كوتولوف، ثورة العشرين التحررية..، ص 226-267؛ وأرنولد ويلسن، ثورة العراق، هامش رقم 2، ص 58؛ ونهرو، لمحات من تاريخ العالم، ص 332. ففيها أن رد فعل شديد وقع إثر إعلان انتداب بريطانيا على العراق فقد احتج الأهالي بشدة ثم تطور الاحتجاج إلى اضطراب وتطور الاضطراب إلى ثورة فسرعان ما انتشر لهيبتها حتى عم البلاد بأسرها.

(197) أرنولد ويلسن، الثورة العراقية، ص 161 نقلاً عن مقال للورنس نشر في جريدة «التايمز» اللندنية في عددها الصادر في 23 تموز 1920م.

(198) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 109.

(199) لقد أرسل إليه طالب النقيب وثيقة وقّعها طائفة من النواب العرب جاء فيها:

«نحن النواب العرب في مجلس الأمة نعهد إلى حسين باشا في حكم مكة ونقرّ باسمنا واسم البلاد التي يمثلها بأنه له وحده السلطة الدينية على البلاد العربية ونحن مستعدون أن نجاهر علانية بهذه البيعة متى دعت الأحوال إلى ذلك». في غمرة النضال، ص 88.

تشكيل حكومة عربية مستقلة كان حلماً راود مخيلة الشريف منذ زمن طويل وأن الحرب العالمية الأولى كانت مناسبة ممتازة لتحقيق هذا الحلم فإن الحرص على احتمال الفرصة لم ينفذ إلى مواطن الضعف في أعصاب الشريف فتستبد به خفة. وقد ظل الرجل بعيداً عن أن يرتجل الموقف العربي الحاسم حتى تكون كل مسوغاته قد توافرت⁽²⁰⁰⁾. ولعله من هنا كان يدفع بابنه فيصل إلى دمشق ليتعرف إلى حقيقة الرأي العام العربي فيها - وكانت مركزاً مهماً من مراكز الدعاية - فيجد حكماً جائراً يستأصل شأفة الأحرار أينما وقع عليهم، ونداءً حاراً بالثورة ورغبة مشروطة في مخالفة الإنكليز قامت في أساس المطالب الإقليمية التي طرحت خلال المفاوضات التي عرفت بمفاوضات الحسين - مكماهون⁽²⁰¹⁾.

= ومن المفارقات أن يكون طالب النقيب في طليعة المعارضين الذين رفضوا فيما بعد أن يتأسس الشريف أو أحد أبنائه حكومة عربية في العراق وكان ينحو بذلك منحى عبد الرحمن النقيب الذي سبق أن أشرنا إلى موقفه من هذا الأمر.

(200) كان الشريف قد طير في شهر آذار من عام 1916م إلى أنور باشا البرقية التالية:

«إن خروج الدولة العلية منصوراً من الحرب الحاضرة يتوقف على اشتراك جميع العناصر العثمانية فيها ولا سيما العرب. والجانب الأهم من ميادين القتال في بلادهم. وعلى تأييدهم لها قلباً وقالباً في نضالها. ويلوح لي أن إرضاء الشعب العربي يتوقف على مداواة قلبه الذي برّحه اتهام عدد كبير من أبنائه بتهمة سياسية مختلفة والقبض عليهم ومحاكمتهم أمام المحاكم العسكرية بالدواء التالي: 1- إعلان العفو العام عن المتهمين السياسيين. 2- إنالة سوريا ما تطلبه من نظام لامركزي. 3- جعل إمارة مكة وراثية وإبقاؤها على حالتها الحاضرة. فإذا قبلت هذه المطالب أتعهد بحشد القبائل العربية بقيادة أبنائي في ميدان العراق وميدان فلسطين وإذا لم تقبل فأرجوكم ألا تنتظروا مني شيئاً سوى الابتهاال للحق جلّ وعلا بأن يهب للدولة النصر والتوفيق».

وقد أجابه أنور قائلاً: «وصلت برقيتكم ولما كان طلب إعلان العفو وتطبيق نظام اللامركزية في سوريا واستبقاء إمارة مكة في شخصكم وفي أولادكم خارجاً عن اختصاص سيادتكم فالاستمرار في طلبه ليس من مصلحتكم». الحرب العظمى، الجزء الثامن، ص 9.

(201) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الأول، ص 109-110. ففيهما أن ممثلي جمعيات العرب السرية كانوا ينادون بالثورة ومخالفة البريطانيين المبنية على قبولهم مجموعة من شروط معينة وقد سلمت هذه الشروط الموسومة ببروتوكول دمشق إلى فيصل ليوصلها إلى أبيه.

لقد كان الشريف حسين إذن يمضي إلى الثورة مستهدياً بتطلعات الأحرار العرب الذين عاشوا واقع الحكم الطوراني الأحمق⁽²⁰²⁾ وحين سنحت الفرصة للقيام بعمل إيجابي أظهر استعداده لمحالفة الإنكليز شريطة أن يضمنوا للبلاد العربية استقلالها إذا ما جاءت نتيجة الحرب لمصلحته.

والواقع أن صلة الشريف بالإنكليز لم تكن وليدة الظروف التي اقتضتها الحرب في عام 1914م وإنما هي صلة قديمة كان طابعها في البدء طابع معاملة فقد كان من عادة الأمير عبد الله ممثل مكة في مجلس المبعوثان التركي أن يعرج على القاهرة في ذهابه إلى الآستانة وفي رجوعه منها وأن ينزل ضيفاً على الخديوي عباس حلمي في قصر عابدين. واغتم اللورد كتشار معتمد بريطانيا في مصر يومذاك فرصة وجود الأمير في القاهرة عام 1913م فزاره في القصر المذكور وبثه شكر حكومته على ما يلقاه الحجاج الهنود من الرعاية الحسنة من أبيه. ثم تكررت اللقاءات بعد ذلك بين اللورد والأمير⁽²⁰³⁾ وكانت أزمة الوالي الجديد في الحجاز وما نتج عنها من إعلان الإضراب العام في مكة وجدة احتجاجاً على ما كان يخطط لتجريد الشريف من امتيازاته ونفوذه وما تبع ذلك من إعلان الحرب العظمى وإهمال المشاريع المتعلقة بالبلاد العربية سواء ما اتصل منها بالإصلاح أو بإنشاء إمارة في مكة ثم ما كان يتوقع من دخول الأتراك الحرب إلى جانب الألمان. جميع هذا كان يمهّد إلى أن يستأنف وراء شهر آب من عام 1914م حديث كان قد انقطع في موقف الإنكليز الإيجابي من مطالب العرب القومية، ومن أن تكون الخلافة مرة أخرى فيهم⁽²⁰⁴⁾.

ثم دخلت تركيا الحرب فعلاً في تشرين الثاني من عام 1914م ولم يكن الإنكليز

(202) إن التشهير بفضاعة المذابح التركية واستشهاد العرب فيها كان بارزاً جداً في العراق وسوريا ولبنان حيث كانت فكرة العداة لتركيا قد اتخذت أعنف وجوهها. صراع العرب خلال العصور، ص 104.

(203) علي جودة الأيوبي، ذكريات، من 1900 إلى 1958م، ط 1، بيروت 1967م، ص 39.

(204) وجرى في بعضها حديث حول السياسة التي ستتبعها بريطانيا حيال العرب بعد تفاقم الأزمة بين الاتحاديين والشريف. وكان واضحاً أن إنكلترا شديدة الحرص على إبقاء صلاتها ودية بالترك وأنه إذا كان لا بد من مساعدة العرب فما يتوقع أن تكون خارج هذا النطاق. وطبيعي بعد ذلك أن يستشعر الشريف بأساً من الانتفاع بالإنكليز في طموحه إلى التحرر. مجلة «الحرب العظمى»، الجزء الثامن والعشرون، بيروت، ص 21.

قد يشوا بعد من استمالة الشريف إليهم فكتبوا إليه: إن الأتراك قد دخلوا الحرب إلى جانب أعدائهم وأنهم على أتم الاستعداد لمساعدته في قضيته. ومنذ هذه اللحظة بدأت مرحلة أخرى من التفكير الجدي في اتصال الشريف بالإنكليز سعيًا وراء التحرير. والواقع أنه حتى تشرين الأول من عام 1915م لم يكن قد اتضح للشريف موقف إيجابى من العرض الذي تقدمت به دار الحماية البريطانية في مصر. ثم كان بعد ذلك مؤتمر الطائف الذي قرر الشريف وأبناؤه فيه إعلان الثورة بالاتفاق مع الإنكليز على أن يكون ذلك أساساً لتحرير العرب واستقلالهم⁽²⁰⁵⁾.

وهكذا يكون الرأي الذي انتهى إليه الشريف في ربط المصير العربي بوعود الإنكليز قد اختصر اختصاراً طويلاً ولم يكن قد ارتجل ارتجالاً⁽²⁰⁶⁾.

ومع ذلك ظل الشريف يتميز بأنه خان قضية العرب، لكأن الذين يذهبون هذا المذهب ينظرون إلى نتائج الحركة ولا ينظرون إلى ظروفها التي اقتضتها. والحق أنه إذا نظر إلى جملة الظروف التي قامت في ظلها الثورة أمكن أن تعدّ ضرورة وطنية⁽²⁰⁷⁾. ومع ذلك يبقى أن الشريف - وإن قهرته ظروف صعبة على التحالف مع



(205) جاء في رسالة المعتمد البريطاني في مصر إلى الأمير عبد الله: «بما أن الأتراك قد دخلوا الحرب إلى جانب الأعداء فنحن على أتم الاستعداد لمساعدة شريف مكة في قضيته وتقديم كل ما يريد من معونة». وحين أطلع عبد الله والده على هذه الرسالة قال له: لا يمكنني أن أعمل شيئاً قبل أن أستشير العرب وأسألهم رأيهم. مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 28، ص 23.

(206) قدم ياسين الهاشمي باسم ضباط العراق وعلي رضا باسم ضباط سوريا وعبد الغني العريس باسم الشباب السوري في كانون الثاني من عام 1915م طلباً إلى الشريف حسين يحملونه فيه على إعلان الثورة كما قدموا له مشروعاً كاملاً باستعداد سوريا للثورة وبرنامج هذه الثورة. مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 31، ص 23.

(207) كان بين هذه الظروف أن الاتحاديين نزعوا كل ثقة من الشريف وراحوا يتحينون الفرص لاعتقاله وإبعاده. وكان بين هذه الظروف كذلك وضع الحجاز الاقتصادي فقد ضرب الإنكليز على سواحل حصاراً بحرياً تشككاً منهم بإخلاص العثمانيين لهم وتوقعاً لأن يخوضوا الحرب مع الألمان ضدّهم فعملوا بذلك مواسم الحج وقد تعود الحجازيون أن يعيشوا بما تدرّه عليهم هذه المواسم. ولم تعر الآستانة هذه الحالة المؤلمة أهمية واعتبرت بسوء الحالة الاقتصادية وحاجة الجيش إلى القوات. ثم كان بين هذه الظروف ما وقع من إمعان في تصفية المفكرين من أحرار العرب تصلياً فوق أعواد المشانق وتشريداً تحت كل كوكب.

الإنكليز - مدعو بحكم المسؤولية الكبيرة التي تفرضها عليه زعامته للعرب يومذاك أن يناور بذكاء السياسي البارع فلا يعطي أكثر مما يأخذ، ولا يقبل النص في صياغة تحتمل أكثر من وجه. فإلى أي مدى كانت مراسلات حسين - مكماهون تتضمن اتفاقاً واضحاً ملزماً يمنح العرب حريتهم على نحو ما يرد في الصورة التي حملها فيصل إلى لندن مطالباً بتنفيذها⁽²⁰⁸⁾.

باستثناء قلة من مؤرخي العرب ترى في المراسلات بنوداً غامضة لا تنطوي على حد صريح بالاستقلال⁽²⁰⁹⁾ أو ترى فيها اتفاقية - وإن نصت على الاستقلال - ولكنها تخلو من توقيع وزير الخارجية البريطانية وقد تم ذلك بقصد لثلا تتعارض بنودها وبنود اتفاقية سايكس - بيكو من جهة ولكي يتسنى فيما بعد إنكارها وعدم الالتزام بمضامينها من جهة أخرى⁽²¹⁰⁾ باستثناء هذه القلة فإن جميع من عرض لها من المؤرخين العرب كانوا يجدون فيها اتفاقية واضحة وملزمة⁽²¹¹⁾.

= يضاف إلى هذا ما انتهت إليه الخلافة الإسلامية على أيدي الاتحاديين العلمانيين فقد فرغوا من مضمونها التقليدي فلم تعد جدية بأن تهزم في العالم الإسلامي كل القوميات المحلية وجميع التيارات العنصرية. هذا جميعه إلى خطر الضياع في ظل الاتحاديين منتصرين أو منكسرين.

السياسة والستراتيجية في الشرق الأوسط، ص 375؛ ومجلة «الحرب العظمى»، الجزء 28، ص 18، 21، 22.

(208) في العدد الصادر بتاريخ 15 شباط من عام 1930 من جريدة «المفيد» الدمشقية أفضى الأمير فيصل لها بحديث أكد فيه أنه حين رفع إلى رئاسة مجلس الوزراء البريطاني صورة من المعاهدة التي تقرر مع الإنكليز أنكرت رئاسة الوزراء وجودها أشد الإنكار.

مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 30، ص 11-12؛ ومصر والعراق، ص 287. ففيها أن ثورة الشريف قامت دون أن يحصل على تعهدات أكيدة من الإنكليز باحترام حرية البلاد العربية واستقلالها مما أدى إلى وقوعها في قبضة الاستعمار الإنكليزي الفرنسي. ونحن لا نميل إلى هذا الرأي لِمَا سيجيء فيما بعد من أدلة لا تؤيده.

(209) الدكتور حسن العطار، الوطن العربي، ط. 1966م، ص 17.

(210) سليمان فيضي، في غمرة النضال، ص 230، 231.

(211) مذكرات الأيوبي، ص 29؛ ومحمد مهدي كبة، مذكراتي في صميم الأحداث، ص 193؛ وفريق المزهري آل فرعون، الحقائق الناصعة، ط 1، 1952م، ص 67-68؛ وصراع العرب خلال العصور، ص 105؛ والدكتور محمد ضياء الدين الرئيس، في التاريخ الإسلامي

ويختلف المؤرخون الأجانب في نظرتهم إليها اختلافاً شديداً، ففي نظر البعض أن استقلال العرب لم يخطر ببال الحلفاء إلا في ظل الوصاية⁽²¹²⁾، وفي هذا الضوء ينبغي أن تفهم الرسائل التي تبودلت بين الشريف حسين والسر مكماهون. وفي نظر البعض الآخر: إن هذه المكاتبات لم تحل موقف الحرب لا في حدود مركزهم من الحلفاء وإذا كان الطرفان قد التقيا فيها على شيء فذلك أنهما التقيا على مطلب استقلال البلاد العربية نهائياً عن الدولة العثمانية وربما ظن العرب أن وقوفهم إلى جانب الحلفاء مسوغ لأن ينالوا استقلالهم بلا قيد أو شرط⁽²¹³⁾.

ويؤكد البروفسور لتشوفسكي⁽²¹⁴⁾ (أن السر مكماهون تعهد بتعليمات من الحكومة البريطانية ونيابة عن إنكلترا بتأييد استقلال العرب في الرقعة الواسعة التي حددتها المراسلات باستثناء لبنان وبلاد العلويين في الشمال وإبقاء غموض غير يسير بالنسبة لفلسطين. وقد ضمنت بريطانيا علاوة على هذا الاعتراف الأساس بمطالب العرب القومية حماية الأماكن المقدسة ضد الاعتداء الخارجي. ثم تعهدت بتقديم المشورة والمساعدة في تأسيس حكومة عربية جديدة وأمنت لنفسها في مقابل ذلك الحق المطلق في تقديم مثل هذه المشورة كما احتجرت لنفسها امتيازات إدارية خاصة في ولايتي بغداد والبصرة)⁽²¹⁵⁾.

مركز بحوث كويتية للدراسات والبحوث

= الحديث، ص 199. وانظر مجلة «المقتطف» عدد حزيران، عام 1931م، فقد ذكر الدكتور عبد الرحمن الشهبندر في مقالة له تحت عنوان «لورنس في الميزان» أن نائب الملك في مصر لما تناول أمراً بعقد اتفاقية مع الحسين بن علي أرسل إنذاراً شديداً للهجة إلى حكومته زعم فيه أن تأييد القضية الوطنية في بلاد العرب عمل محفوف بأخطار وأشد المهالك لأن حرية العرب قد تنمو في أحد الأيام بتمصير الغول الذي افترس صانعه في رواية لفرنكشتاين.

(212) مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 30، ص 11-12.

(213) م. ن، الجزء 30، ص 12-13 نقلاً عن «القول الحق» في تاريخ سوريا وفلسطين والعراق للمسترج. ف. فودر أحد الإنكليز المشتغلين بالقضايا العربية فقد كرس في كتابه فصلاً كاملاً لمناقشة هذه القضية.

(214) هو جورج لوتشوفسكي بولندي الأصل رحل في نهاية الحرب العالمية الثانية إلى أميركا وعين أستاذاً للعلوم السياسية في جامعة كاليفورنيا وقد نسى له خلال اشتغاله سفيراً لبلاده في إيران أن يدرس أحوال الشرق الأوسط وشؤونه.

(215) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الأول، 1965م، ص 111.

ويذكر المستر غريفز عن صديقه لورنس في كتابه الذي سمّاه باسمه: «إن لورنس شرح للملك جورج بصورة خاصة أن الدور الذي مثله في الثورة العربية لم يكن مشرفاً له ولا لبلاده ولا للحكومة الإنكليزية لأنه أمر بأن يمني العرب بالأمان الكاذبة ثم التمس أن يعفى من قبول الأوسمة التي أنعم بها عليه لنجاحه في الخديعة والاحتيال»⁽²¹⁶⁾.

وفي هذا الضوء يمكن الاطمئنان إلى ما يذهب إليه الكاتب الفرنسي جاك برتولي من أن العبارة التي أنهى بها لورنس كتابه عن «الثورة العربية» لم تكن عشية دخوله دمشق، والمؤذن ينادي المسلمين إلى الصلاة ويذكرهم بأن الله رحمهم ونصرهم مجرد شعور بأنه «كان أقرب إلى البادية منه إلى الإنكليز» وإنما كانت يقظة ضمير واخز يذكر صاحبه بأنه وحده يعلم أن ثقة المؤمنين بوعود الحلفاء لم تكن في موضعها⁽²¹⁷⁾. ويعيد، في هذا الضوء كذلك، أن يطمئن إلى ادعاء لورنس بأنه لم يكن على علم بمعاهدة سايكس - بيكو⁽²¹⁸⁾.

وجاك برتولي نفسه يرى أن: «إنكلترا قد تعهدت بالوعود التي قطعتها على نفسها رسمياً ألا تعقد الصلح مع الأتراك قبل أن تحقق استقلال البلاد العربية ووسعت بعض

مركز تحقيقات كويتية للدراسات والبحوث

(216) مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 30، ص 13؛ ونهرو، لمحات من تاريخ العالم، ص 310. ففيها أن بريطانيا قطعت مختلف أنواع الوعود لإنشاء دولة عربية موحدة وعلى هذا الأساس أعلن الشريف حسين الثورة على الأتراك والتحالفت مع الإنكليز.

(217) أنهى لورنس كتابه عن الثورة العربية بالعبارة التالية: «عندما دخلت دمشق وسمعت صوت المؤذن رأيتني أقرب إلى البادية مني إلى الإنكليز». وكانت عبارته قبل أن تمر بها يد الرقيب هكذا: «ولما جن الليل وسمعت صوت المؤذن انقبضت نفسي وشعرت بحزن شديد يملكني، وبيعت أمامي أهوال وقائع النهار وكنت أعلم وحدي أن ثقة المؤمنين كانت في غير موضعها». من مقال لجاك برتولي عن الكولونيل لورنس. مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 31، ص 9.

(218) م. ن، ص 8. «وبالرغم من أن لورنس قدم لزعماء العرب أجلّ الخدمات أثناء انعقاد مؤتمر فرساي وبعث إلى جريدة «التايمز» برسالة اتهم بها حكومته ونسب إليها الرياء والمداينة فقد وافق أخيراً على النظام الاستعماري البريطاني بشكله الانتدائي وذلك في صدد حديثه عن تشكيل حكومة راقية متقدمة في العراق يحرس الأسطول الإنكليزي شواطئها... م. ن، ص 9-10.

التحقيقات فيما يتعلق بالعراق ولبنان لأن العراق موطن البترول ولبنان منفذه إلى البحر الأبيض المتوسط⁽²¹⁹⁾. وقبل الاعتراف باستقلال العرب بسنة واحدة عقدت بين إنكلترا وفرنسا معاهدة قسرية اقتسمت الدولتان بموجبها الأقطار العربية⁽²²⁰⁾.

ويعترف مكماهون في رده على هذه الرسالة بأن مصالح العرب ومصالح إنكلترا مشتركة فعلاً وأن الإنكليز يرغبون في استقلال البلاد العربية ويوافقون على أن يكون الخليفة عربياً عريقاً في عرويته. أما ما يتعلق بالحدود فقد زعم أن البحث فيه والوقت قصير والحرب قائمة سابق لأوانه⁽²²¹⁾.

ويعود الشريف في رسالته الثانية⁽²²²⁾ فيصارحه بأن الإجابة غامضة وهي باردة فيما يتعلق بالنقطة الأساس ويعني بها نقطة الحدود. بل هي تشعر بعدم الرضا والنفور من الحديث في موضوع الحدود الطبيعية التي هي مطالب شعب يؤمن بأن حياته في هذه الحدود وهو متفق إجماعاً على هذه العقيدة. ثم إن هذا المطلب ليس شخصياً وإنما هو مطلب جماعي، والشعب العربي كله⁽²²³⁾ ينتظر بصبر فارغ نتائج المفاوضات المتوقفة على موافقة الإنكليز أو رفضهم لقضية الحدود⁽²²⁴⁾.



مركز بحوث وتطوير علوم إلكترونية

(219) وهو كذلك منطقة نفوذ لحليفها فرنسا.
 (220) يلاحظ أن البروفسور جورج تشوفسكي وحده يؤكد أن تعهد مكماهون للحسين سبق اتفاقية سايكس بيكو بستة أشهر وحينما عقدت الأخيرة كانت تتفق، بكل وضوح، مع تعهدات مكماهون وتؤلف نقضاً للتعهد الذي قطع للعرب ولذلك لم يخبر الشريف حسين بها... ويحاول المستر غريفز في كتابه (لورنس) أن يعتذر عن هذا التناقض بأن نائب الملك في مصر والشريف لم يكونا عالمين بالاتفاق الذي جرى بين الإنكليز والفرنسيين. ويرد الدكتور الشهبندر هذا الاعتذار بأن وجود دائرتين في وزارة الخارجية البريطانية استقلت كل منهما بواحدة من هاتين المعاهدتين من دون أن تكشف الأخرى من أسقط الكلام ولا يليق بأن ينسب إلى أعرق دولة في التنظيم السياسي وانسجام الخطط الخارجية. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 111-112؛ وانظر مجلة «المقتطف» عدد حزيران، عام 1931م؛ ومجلة «الحرب العظمى»، الجزء 30، ص 13.

(221) م. ن، ص 26.

(222) 29 شوال 1373هـ-9 أيلول 1915م.

(223) حتى الذين ظلوا يعملون لصالح تركيا وألمانيا منه.

(224) م. ن، ص 26-27.

وفي الجواب الثاني⁽²²⁵⁾ يعرض مكماهون لتعديلات على الحدود المقترحة للدولة العربية تشمل الأقسام السورية الواقعة في غرب دمشق وحمص وحماء وحلب باعتبارها - في زعمه - أقساماً ليست خالصة للعروبة⁽²²⁶⁾ ويعرض أيضاً لمصالح بريطانيا في ولايتي البصرة وبغداد وما تقتبسه هذه المصالح من أن يكون للولايتين شكل إداري خاص. ثم هو بعد ذلك يؤكد أن إنكلترا مستعدة على أساس تلك التعديلات وملاحظة وضع الولايتين أن تعترف باستقلال العرب وتقديم المساعدة لهم في الحدود التي يقترحها شريف مكة⁽²²⁷⁾. ويعود الشريف في رسالته الثالثة⁽²²⁸⁾ أن السواحل الغربية للقطاع السوري - وإن كانت تسكنها أكثرية مسيحية - فهي عربية بحتة.

وأنه في ظل الحكم العربي المستقل سيتساوى المواطنون في الحقوق والواجبات على نحو ما كان يقع في عهد الخليفة العادل عمر بن الخطاب. ويؤكد الشريف كذلك أن العراق مهد الحضارة العربية وبعيد جداً إقناع العرب بالتخلي عنه وأنه إذا جاز شيء في هذا الصدد فإن الرغبة في الحفاظ على المصالح المشتركة قد تسمح باحتلال الجيوش الإنكليزية لهذا القطر العربي لفترة قصيرة ولقاء تعويض. ويلاحظ بوضوح أن الشريف يلحّ في هذه الرسالة على أن يكون الاتفاق واضح البنود منذ البداية ليخوض العرب غمار الحرب إلى جانب الحلفاء مطمئنين⁽²²⁹⁾ وحين ينتهي الحديث إلى قرار حاسم يروغ المعتمد البريطاني في جوابه فلا يلزم نفسه بشيء واضح⁽²³⁰⁾ بيد أن الشريف في رسالته الرابعة⁽²³¹⁾ يعود فيؤكد لمكماهون أن الذي

(225) 15 ذو الحجة 1333هـ - 24 تشرين الأول 1915م.

(226) في رأي مكماهون. ويلاحظ أن ظللاً من بنود سايكس-بيكو التي ظهرت في ما بعد تتلامح في هذه التعديلات التي يقترحها مكماهون ولعله من هنا أيضاً كان الحلفاء يعملون على أن يحصروا ثورة الحسين في نطاق ضيق هو نطاق الحجاز. مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 49، ص 20.

(227) م. ن، ص 27-28.

(228) 24 ذو الحجة 1333هـ - 5 تشرين الثاني 1915م.

(229) مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 28، ص 28-30.

(230) كان تاريخ الجواب في 13 كانون الأول 1915م - 25 صفر 1334هـ.

(231) 25 صفر 1334هـ - 1 كانون الثاني 1916م.

يبعثه على إعلان الثورة على الأتراك لا يتصل بغاية شخصية بقدر ما يتصل بمطلب عام يمثل رغبة شعبية ملحة في التحرير وأن ما ذكر في الرسائل السابقة من شروط التحالف لا يمكن التنازل عنه⁽²³²⁾. وعلى الرغم من أن جواب مكماهون عن هذه الرسالة ظل يتسم بالمرابطة إلا أن رده على رسالة الحسين الخاصة⁽²³³⁾ كان واضحاً في النص على أن حكومة جلاله الملك قد صادقت على جميع مطالب الشريف...⁽²³⁴⁾.

وفي البلاغ الرسمي الذي أذيع من لندن في 28 تموز من عام 1916م ما يؤيد ذلك فقد ورد فيه أن حكومة الآستانة بسوء تصرفها وخضوعها التام لسلطة الألمان دفعت شريف مكة وغيره من الزعماء في البلاد العربية إلى أن الفرصة قد حانت للمناداة بخلع النير التركي وإعلان الاستقلال وأن بريطانيا كانت تعطف على العرب دائماً وأنه إذا كانت صداقتها التقليدية لتركيا منعتها في الماضي من أن تترجم هذا العطف إلى موقف إيجابي صريح فإن دخول تركيا الحرب ضد الحلفاء جعلها حرة في إظهار عطفها على العرب الذين انخرطوا في عداد الحلفاء ضد العدو المشترك⁽²³⁵⁾.

وذلك واضح في أن الشريف وبريطانيا لم يكونا في صدد استقلال يقتصر على الحجاز وحده، وحين أطلق الشريف رصاصته الأولى معلناً ثورته على الاتحاديين في التاسع من شعبان من عام 1334هـ⁽²³⁶⁾ ظل يستشعر حاجة إلى بيان يبسط فيه الأسباب التي حملته على إعلان الثورة لكأنه أراد أن يبرئ ذمته مما قد يظن أنه خروج على سلطة إسلامية قائمة وتوريط للعرب بما لا جدوى فيه.

ولعله من هنا كان يلجأ في البيان على أن أمراء مكة المكرمة هم أول من اعترف بالدولة العثمانية رغبة في جمع كلمة المسلمين وإحكاماً لعرى جامعهم. ويسوغ الشريف هذا الاعتراف بتمسك السلاطين من آل عثمان بكتاب الله وسنة رسوله ثم

(232) مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 28، ص 30.

(233) يلاحظ في هذه الرسالة أن الشريف يقتصر على وعد يجمع كلمة العرب ليبدأ الثورة قريباً. ومن المؤكد أنه كان يربط ذلك بالموافقة على مطالبه وتلك حقيقة يقتضيه سياق المراسلات.

(234) مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 28، ص 30-31.

(235) مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 29، ص 5-6.

(236) المصادف العاشر من حزيران 1916م.

كان بعد ذلك أن قبض على زمام السلطة نفر حادوا بالدولة عن صراط الدين ومنهج الشرع القويم فبذروا أموالها في غير الوحدة المشروعة وأضاعوا جملة من ممتلكاتها ومزقوا شمل الأمة العثمانية في حماقة بالغة الخطورة لتتريك مختلف عناصرها بالقوة القاهرة وخصوا العنصر العربي ولغته بكثير من الظلم والاضطهاد. وما انفكوا يمعنون بواقع الدولة والأمة إفساداً حتى خاضوا بها غمرات الحرب الأوروبية الماحقة. وكان إعلان الأحكام العرفية فرصة أتاحت لهم عملية تقتيل وتصليب ونفي ومصادرة امتدت إلى النخبة الممتازة من أحرار العرب ساسة ومفكرين وعسكريين حتى لا يطمع عربي أن يقول بعد ذلك: «إن لغتنا لغة الإسلام فيجب على الدولة الإسلامية الكبرى مساعدتنا على حفظها وأن لنا في المملكة حقوقاً شرعية وقانونية يجب علينا المطالبة بها»⁽²³⁷⁾.

ويذكر الشريف أن الاتحاديين بعد الذين عملوه في سورية والعراق ساقوا الألوف من جنودهم إلى الحجاز ليذيقوه مرارة الجوع والخوف فيتم القضاء بذلك على الأمة العربية في عقر دارها وموطن عزها وفخارها. وإذن فقد كان لا بد أن يضرب على أيديهم فلا يتمادوا في ظلمهم وغيهم. ويختم الشريف بيانه الذي يوجهه إلى إخوانه من المسلمين في مختلف أقطارهم بأن انتفاضه على الطغمة الحاكمة من الاتحاديين واجب يفرضه تعريض استقلال الدولة للزوال والانتفاص - وإن يكن وقاية للعرب من عاقبة الخطر الذي استهدفت له هذه الدولة - لا يمثل هدفاً مشروعاً في رأي الشريف حتى يكون مقدمة لاستقلال تام مطلق لا تشوبه شائبة مداخله أجنبية وفي ظله تتلاشى عصبة الدين وينفتح العالم الإسلامي على كل ما يلائم أصوله العامة من ضروب التمدن الحديث وأسباب النهضة الصحيحة⁽²³⁸⁾.

وحتى حين يظل في مراسلات حسين - مكماهون ما يشبه أن يكون من النصوص التي تحتمل أكثر من تفسير فقد كان في تصريحات البريطانيين⁽²³⁹⁾ وعهودهم⁽²⁴⁰⁾ أن

(237) مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 29، ص 20.

(238) الصفحة نفسها من م. ن.

(239) في طبيعتها التصريح الإنكليزي الفرنسي الذي سبقت إليه إشارة.

(240) أخطر هذه العهود العهد البريطاني للسوريين السبعة وكانوا جميعاً من العرب المقيمين في القاهرة ومن ذوي المكانة والنفوذ وقد عملوا بحماسة بالغة لتأييد الثورة العربية ثم ساورتهم الشكوك بصدق الحلفاء فوقعوا مذكرة للحكومة البريطانية طلبوا فيها توضيح سياستها المتعلقة

في وعد بلفور واتفاقية سايكس بيكو عام 1918م ما يكفي لإعطاء مراسلات حسين - مكماهون مضموناً ملزماً بتحرير العرب.

على أن ما قدمته الثورة العربية للحلفاء جدير وحده بأن يصرف هذه المراسلات إلى مثل هذا المضمون المنصف⁽²⁴¹⁾.

أما أن الثورة العربية كانت من أقوى العوامل التي ساعدت على أن ينتصر الحلفاء في الميدان الشرقي فذلك ما يؤيده اللورد ويفل بقوله: «لقد كانت قيمتها عظيمة للقيادة البريطانية فقد قطعت خط الرحمة على القوات التركية في الحجاز وفي جنوب بلاد العرب فيما أمنت الجناح الأيمن للقوات البريطانية الزاحفة في فلسطين»⁽²⁴²⁾.

= بمستقبل البلاد العربية بمجموعها في بيان واضح وشامل فكان هذا العهد الذي سلمه إلى السبعة أحد كبار موظفي الاستخبارات في اجتماع رسمي عقد لهذه الغاية. ويرى المتبعون للسياسة البريطانية أن هذا العهد يعدّ أخطر ما أصدرته بريطانيا لتوضيح سياستها نحو الثورة العربية ونحو البلاد العربية التي انسلخت عن تركيا حرباً وقد جاء في بعض نصوصه: «إن حكومة جلالة الملك ترغب في أن تكون عامة الشعوب التي تتكلم العربية منقذة من السلطة التركية وأن تعيش فيما بعد وعليها الحكومة التي ترغب فيها وأن استقلال بعض البلاد العربية سواء كانت تتمتع به منذ مدة أو حصلت عليه الآن استقلال تعترف به إنكلترا اعترافاً تاماً...». جورج أنطونيوس، يقظة العرب، ترجمة علي حيدر الركابي، ص 298-299، والحسني، الثورة العراقية الكبرى، ط 2 منقحة، 1965م، ص 19.

(241) في تصريح لمسؤول عسكري تركي: «إن المساعدات التي أداها الجيش العربي للحلفاء منذ تكوينه وحتى ختام الحرب مساعدات عظيمة ولولا ثورة الحسين لما تسنى للجيش الإنكليزي اختراق فلسطين، وكان قضي عليه نهائياً في صحراء سيناء». مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 49، ص 13.

وفي التقرير الرسمي الذي رفعه الجنرال اللنبي في 28 تموز 1918م إلى وزارة الحربية البريطانية عن أعمال الجيش العربي اعتراف صريح بأن المساعدات التي قدمها هذا الجيش كانت ذات تأثير بالغ في الحصول على نتائج حربية حاسمة... م. ن، ص 15. ومثل هذا يرد في الكتاب الذي سلمه الجنرال مورداك رئيس ديوان المسيو كليمنصو العسكري مع وسام الصليب الحربي وشارة سعف النخل إلى الأمير فيصل.

وفي التقرير المفصل الذي وضعه السر ريجينالد وينست نائب الملك في مصر عن حوادث حرب الحجاز من 9 تموز 1916 إلى 10 كانون الثاني 1919م تقويم منصف للثورة العربية ومدى إسهامها في صنع النصر للحلفاء. م. ن، ص 16-18.

(242) السياسة والاستراتيجية في الشرق الأوسط، ص 374.

وفي مقال للورنس نشرته الأوبزرفر اللندنية في عددها الصادر في 18 آب 1920م: «إن شجاعة فيصل ومقدرته في الحكم جعلت ثورة مكة تنتشر إلى خارج نطاق المدينتين المقدستين حتى أصبحت عوناً فعالاً للحلفاء في فلسطين. وتحول الجيش العربي المشكل في الميدان من حشد من البدو إلى كتلة منظمة مسلحة تسليحاً جيداً. وقد أسر هذا الجيش خمسة وثلاثين ألف جندي تركي وعطل عن العمل ما يعادل هذا العدد واستولى على مائة وخمسين مدفعاً ثم احتل مائة ألف ميل مربع من البلاد العثمانية فكان هذا خدمة جلى في وقت حاجتنا البالغة»⁽²⁴³⁾.

فما كان جزاء هذا الرجل الذي قاد الثورة ووقف إلى جانب البريطانيين في محتهم وقد ختم حياته في المنفى بعيداً عن الأهل والوطن⁽²⁴⁴⁾. وكان أروع ما في مأساته أنه رفض التهيب والترغيب⁽²⁴⁵⁾ في حملته على الاعتراف بالانتداب الذي فرض على كل من سورية والعراق وفلسطين في سان ريمو على أنه لم يكن يتوقع في المستقبل عروضاً أخرى⁽²⁴⁶⁾. وقد أظهر رغبة صادقة في الاستغناء عن المعونة المالية التي هدده الإنكليز بقطعها على شدة احتياجه لها وهي مساندهم الأدبية لمملكته الصغيرة في الداخل والخارج. ورحب بأن يزحف السعوديون على الحجاز ويضموه إلى نجد ما داموا عرباً كالهاشميين. وكان هذا كله أحب إلى نفسه من أن يوقع اتفاقاً يدمغه بخيانة الأمة ويسجل عليه الرضا بالغبن الذي لحق العرب في كرامتهم وأرضهم⁽²⁴⁷⁾. وما نشك في أن الرجل قد انتهى بطلاً⁽²⁴⁸⁾ وليس من الإنصاف - في نظرنا على

(243) أرنولد ويلسن، الثورة العراقية، ص 165؛ ومجلة «الحرب العظمى»، الجزء 49، ص 18.

(244) السياسة والاستراتيجية في الشرق الأوسط، ص 380؛ وإبراهيم الراوي، ذكريات أمير اللواء الركن المتقاعد، ص 114-115.

(245) فقد رغبوه بإعادة الراتب الذي كانوا قد قضاوا عليه عقب الهدنة ومنع السعوديين من مهاجمة الحجاز، ومناصرته في المجالات الأخرى داخل المملكة وخارجها. وخوفوه بقطع الراتب وإغراء السعوديين به وخذلانه في أي مجال يحتاج فيه إلى إسناد ومساعدة. ذكريات الراوي، ص 115.

(246) بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ط 4، 1965م، ص 749-750.

(247) ذكريات إبراهيم الراوي، ص 116؛ وبروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 750.

(248) كان الإنكليز قد أغروا الوهابيين بالزحف إلى الطائف فخربوها وأعملوا السيف في رقاب سكانها فالتمس أهل مكة من الحسين أن يتنازل عن العرش فحوّل السلطة إلى علي أكبر أبنائه ولاذ بالعقبة. وحين طالب بها السعوديون بعد استيلائهم على مكة أخرجه البريطانيون

الأقل - أن ينبز بضعف الشخصية السياسية لأن «الثورة لم تحقق أهدافها»⁽²⁴⁹⁾ أو أن يعدّ فشلها فيما خطط للعودة بالعرب إلى تاريخ عريق ماجد قادراً من أقدار البيت الهاشمي تجلّى في شخصه كرة أخرى وقد غفل في غمرة من اعتقاده بحقه الإلهي - شأن كثير من أجداده العلويين - عن كل اعتبار لظروف هذا العالم وأحواله فذهب ضحية هذا الاعتقاد⁽²⁵⁰⁾ أو أن تحمل خيبة الأمل في وعود الحلفاء على التشكيك في (أن ثورته كانت صدى لعواطف الملايين من العرب في الشرق الأوسط وأمثلاً تحيطه نفوسهم بالترحاب والإكبار)⁽²⁵¹⁾. والحق أن ما أحاط بالثورة من ملامسات - وكنا قد توفّرنا عليه من قبل - جدير بأن يصحّح خطأ الزعم بأنها لم تعبّر عن طموح العرب إلى التحرر لأنها لم تستطع أن تحقق أهدافها القومية⁽²⁵²⁾. وبعد فما حجم التأثير الذي تركته ثورة الشريف في نضال العراق من أجل التحرر؟

لم يكن للنضال الوطني في العراق خلفية تحمل طابع النظرية السياسية قبل الانقلاب التركي الذي يعرف بانقلاب الدستور عام 1908م وإنما كان ضرباً من الضيق بالسلطة الأجنبية⁽²⁵³⁾ يجد متنفسه في التمرد عليها بين آونة وأخرى⁽²⁵⁴⁾ ويتمثل

= منها وسمحوا له بالالتجاء إلى قبرص ثم أجازوا له أن يحل ضيفاً على ابنه في عمان حيث توفي في حزيران من عام 1931م، ودفن في بيت المقدس. بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 750-751.

(249) يذهب نهرو إلى أن الحسين كان أقل ذكاء من ابن سعود الذي حصل على ما يريد دون أن يمتشق الحسام في وجه تركيا ولعل نهرو ينسى أن ما يريده ابن سعود لم يكن يومئذٍ بقدر ما يريده الحسين الذي حين كان حكم ابن سعود محلياً كان الحسين يتجاوز بزعامته حدود الحجاز أو نجد إلى معظم البقاع العربية. نهرو، لمحات من تاريخ العالم، ص 325؛ والشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ص 159.

(250) بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 351. ويلاحظ أن بروكلمن في حديثه عن الشريف يصدر عن ذاتية ربما كان مشوهاً أثر الشريف في الهزيمة التي حلت بالحلف الألماني التركي!!

(251) المياسة والاستراتيجية في الشرق الأوسط، ج 1، ص 374، 377.

(252) يلاحظ أن كثيراً من الذين يؤرخون لثورة الشريف يتأثرون بالأخطاء السياسية التي ارتكبتها أبنائه وأحفاده فيما بعد.

(253) كان السواد الأعظم من الشعب العراقي يشعر بدهاءه بأن الأتراك غرباء عليه ثم هم يعنون باستثماره دون العناية بمصالحه. مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 24.

(254) من مظاهر هذا التمرد ما وقع بين عشائر الفرات والسلطة العثمانية في أوائل القرن الثالث

هذا بوضوح في القطاع العشائري من الفرات الأوسط وهو قطاع ينتسب كله من الناحية المذهبية إلى عقيدة التشيع على نحو ما يؤمن به الإمامية⁽²⁵⁵⁾.

ويبدو أن ما تسرّب من نظريات الفكر السياسي الأوربي إلى المنطقة العربية كان جديراً بأن يمدّ النضال الوطني في العراق إلى أوسع من بيئة الفرات وإلى أن يمنحه مضموناً قومياً لامركزياً في البدء⁽²⁵⁶⁾ ثم مضموناً قومياً انفصالياً وراء ما تكشف في الانقلاب الدستوري من نزعة التتريك⁽²⁵⁷⁾.

وإذا كان العراقيون بتأثير الصلة الروحية التي تربطهم بدولة الخلافة الإسلامية قد نصرّوا الانقلابيين في معركة الجهاد التي سبقت إليها إشارة فذلك لأنه لم تكن قد اتضحت علمانية الدولة بعد، ولم تكن قد اشتدّت محاولة القهر لتذويب العناصر كلها فيما يعرف بالطورانية. ثم استأنف العراقيون وراء معركة الجهاد كفاحاً مريراً من أجل التحرير⁽²⁵⁸⁾ وهو كفاح ظل يجد في ثورة الحجاز فوق قدرتها على أن تنتصر، تيمناً في الانتفاض على سلطة متهمّة في هويتها الإسلامية.

والواقع أن ما كان يرافق هذه الثورة من دعاية رصد الإنكليز لها كثيراً من طاقاتهم الفكرية والمادية⁽²⁵⁹⁾ جدير بأن يخلق في العراق انفعالاً قوياً بها وتعاطفاً شديداً مع

مركزية كويتية علوم رسيدي

= عشر إلى نهاية الثلث الأول من القرن الرابع عشر الهجري وهو ما يعرف بحرب نجيب باشا في كربلاء 1258هـ، وسليم باشا في النجف 1268هـ، وشبلي باشا في الشامية؛ وأبي مخير 1292هـ، ويوسف باشا في العراف 1296هـ. الحقائق الناصعة، ص 27.

(255) ربما ربط ذلك بالجفرة التي كانت تقوم بين الأتراك والفراتيين. وهي جفرة أساسها التشكك بولاء الفراتيين للسلطة العثمانية فقد كان يظن أن ولاء الشيعة في العراق هو للفرس أبداً!!
الحسني، الثورة العراقية الكبرى، هامش رقم 1، ص 262.

(256) الحقائق الناصعة، ص 29. فقد طالب جماعة من العراقيين على رأسهم طالب باشا النقيب بحكومة لامركزية.

(257) مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 24.

(258) كان من مظاهره ثورة النجف وكربلاء والحلة التي سبقت إليها إشارة.

(259) ليس ببعيد أن يكون لهذه الدعاية التي نظمها الإنكليز لثورة الحسين والكتب والمجلات والصحف التي نشرها في سبيل التنويه بها أثر قوي في هذا الالتقاء الواسع على أهدافها في العراق بخاصة. ويبدو أن الموقف السلبي الذي وقفته المدرسة الأنجلو هندية من هذه الثورة لم يغير كثيراً من هذه الحقيقة. الحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 78؛ وعبد الله فياض، الثورة العراقية الكبرى، ط 1، بغداد 1963م، ص 210-211.

أهدافها⁽²⁶⁰⁾، ولا معنى لأن تكون هذه الثورة عاجزة عن أن تترك تأثيراً في الرأي العام العراقي⁽²⁶¹⁾. وفي القطاع الشيعي بخاصة يمكن أن يكون الانفعال بها شديد الوضوح وهو منطقي جداً في ضوء ما تقدم من علاقة هذا القطاع بالدولة وإيثار الهاشميين بعاطفة حب شديد.

على أن وجهاً آخر من الرأي يمكن أن يكون مقبولاً في هذا الصدد هو أن النضال في العراق من حيث بدايته وغايته جزء من حركة استقلالية شملت معظم البلاد العربية في الإمبراطورية العثمانية وهي حركة متجانسة الفروع... وكان يتم بعضها بعضاً لا على نحو التابع والمتبوع بل على نحو التشابه في النزعة والهدف والشعور⁽²⁶²⁾.

ب - ثورة مصر عام 1916م وتأثيرها في النضال الوطني في العراق

بين الرسائل التي كان يبعث بها جواهر لال نهرو إلى ابنته أنديرا من معتقله في الهند رسالة يجيء فيها ما يلي: «ولا تحسبي أن قصة مصر لا تحتل مكاناً بارزاً في

(260) كان من أسباب ذلك فيما يبدو انخراط عدد من الضباط العراقيين الهاربين من الجيش العثماني أو من الذين وقعوا أسرى بأيدي الإنكليز في ثورة الحسين. فقد كوّن هؤلاء حلقة اتصال بين العاملين في هذه الثورة وبين بعض المعتبين بالحركة الوطنية في العراق. انظر الصفحات نفسها من م. ن.

(261) يبدو أن عجز الثورة عن التأثير في الرأي العام العراقي هو رأي المس بل وهو رأي تسوقه بغير تعليل. وهو كذلك رأي الكولونيل لورنس الذي يعلله بالموقف غير الودي الذي وقفته السلطات العسكرية في الهند تقليلاً من شأن الثورة لتضعف من روح النضال في سبيل الاستقلال بين السكان العرب المحليين. وفي رأينا أن ذلك كان قليل التأثير في مقابل النشاط الدعائي الذي كانت تبألغ في بلله المدرسة الأنجلومصرية. هذا ويعترف ويلسن وكان الحاكم الملكي العام في العراق بأن ثورة الشريف لم تكن بأقل تأثيراً في نضال العراق من بنود الرئيس ويلسن وضباط الأتراك والبولشفيك. تاريخ العراق السياسي الحديث، الجزء الأول من الطبعة المنقحة، 1957م، مطبعة العرفان صيدا، ص 146-147؛ وعبد الله فياض، الثورة العراقية الكبرى، وهامش رقم 2، ص 108 نقلاً عن النسخة الإنكليزية المطبوعة 1938م من أعمدة الحكمة السبعة للورنس، ص 60. لقد كانت المس بل ولورنس ينظران إلى تأثير الوطنيين العراقيين بثورة الشريف من الناحية الشكلية فيما يبدو حتى كان مهادنة الإنكليز وحدها هي الدليل عليه أما التأثير بجوهر الثورة وهو الرثوب بالمستعمر أياً كانت هويته فلم يكن من مدركاتهما.

(262) مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 47.

التاريخ، لأن مصر عريقة في التاريخ بين الشعوب وتعود بنا إلى زمن أقدم مما يعود بنا إليه أي بلد آخر. كما أن تاريخها لا يعدّ بالقرون بل بالآلاف السنين وما زالت الآثار الهائلة الجبارة تربطنا بذلك الماضي البعيد. وقد كانت مصر أول وأعظم البلدان التي قامت بها أعمال التنقيب عن الآثار، وكلما رفع عن باطن الأرض تمثال حجري قصّ علينا قصصاً ساحرة عن العصر الذي نحت فيه... ومع أننا لا نستطيع أن (نحدّد على وجه الدقة) متى بدأ التاريخ المصري إلا أننا نعلم أن الناس قد عمروا وادي النيل قبل سبعة آلاف عام (والحق أنه وجدت آنذاك حضارة عريقة)⁽²⁶³⁾.

وبهذا الامتياز استطاعت مصر أن تبني دولتها الحديثة خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر وأن تسير قدماً في تطورها السريع. وإذا جاز أن يكون محمد علي⁽²⁶⁴⁾ هو الذي خطط لبناء هذه الدولة فإن المصري فلاحاً وعاملاً وجندياً هو الذي بذل الجهد الأكبر في إرساء قواعدها وإعلاء شأنها⁽²⁶⁵⁾. ويبدو أن مصر بهذا الامتياز كذلك استطاعت حتى وراء يقظتها الحضارية في ظل محمد علي أن تكون مثلاً رائعاً للتقدم وأن «تخطو في سبعين عاماً ما يخطوه غيرها في خمسمائة عام»⁽²⁶⁶⁾.



مركز بحوث كبيوتر علوم عربي

(263) نهرو، لمحات من تاريخ العالم، ص 184.

(264) هو الجندي الألباني المغامر الذي هاجر من (قولة) على الساحل المقدوني ثم وصل على غارب الموجة الشعبية في ثورة دستورية حمل لواءها العلماء والعمال المصريون عام 1805م إلى أكبر منصب في البلاد ومنذ ذلك التاريخ وإلى ثورة مصر 1952م ظل هو وأسرته يتناوبون على حكم مصر. في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 86؛ وبروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 542-544؛ ونهرو، لمحات من تاريخ العالم، ص 185.

(265) الدكتور عبد العزيز سليمان، مصر والعراق دراسة في تاريخ العلاقات بينهما حتى نشوب الحرب العالمية الأولى، تموز، القاهرة 1968م، ص 357؛ ومحمد ضياء الدين الرئيس، في التاريخ الإسلامي الحديث، ط 2، 1958-1959م، ص 85. ففيها «أن أثر محمد علي في إيجاد الصلة بين مصر والمدنية الحديثة وإن يكن واقعاً لا يمكن إنكاره إلا أن الفعل في ذلك يعود أيضاً لحيوية الشعب المصري نفسه (وتميزه) بحسن الاستعداد لقبول أسباب التقدم وسرعة إدراك طبيعتها والأخذ بها واتصال مصر بأوروبا-بحكم موقعها الجغرافي كان لا بد أن يتم عاجلاً أو آجلاً».

(266) لمحات من تاريخ العالم، ص 187 نقلاً عن العدد الصادر في يناير 1876م من جريدة «التايمز» اللندنية. ولبروكلمن في هذا وجهة نظر مهمة، فهو يتشكك في أن يتحقق ازدهار

والواقع أن حجم مصر الحضاري بالرغم من كل هذا التطور السريع لم يكن يتناسب آنذاك مع هذا الذي تميزت به من طاقة على أن تبذل الحضارة وتستوعبها عبر تاريخها القديم ذلك أن الأحداث لم تتح لها قيادة مصرية أصيلة⁽²⁶⁷⁾. وإذا صحَّ أن يكون محمد علي حاكماً يتميز بنزعة إصلاح فقد بقي كغيره من الأجانب الذين سبقوه إلى حكم مصر يضع مصلحته الشخصية فوق كل اعتبار. ثم هو لم يستطع أن يتخلص من طبيعته العثمانية بكل خصائصها من الجشع، والحرص، والقسوة، والعدو⁽²⁶⁸⁾ وقد ظل خلفاؤه من بعده يحكمون على غرارته حتى كان مصر من مزارعهم وأبناءها من فلاحهم⁽²⁶⁹⁾. وإلى سعيد لم تكن القناة قد شقَّت بعد ولكن ذلك لا يعني أن مصر كانت سفير امتياز جغرافي يغري بالفتح ويحمل عليه⁽²⁷⁰⁾. وحين شقَّت القناة فيما بعد لم تخلق مطامع فتح جديدة بقدر ما كانت توسَّع من حجم التطلعات الاستعمارية القديمة⁽²⁷¹⁾ وعلى هذا المعنى ينبغي أن يحمل إطراء المؤرخ الفرنسي الكبير أرنست رينان⁽²⁷²⁾ لفرديناند دي لسبس بأنه وهو يحقق مشروع القناة كان يحدد على الخارطة مواقع المعارك الكبرى في المستقبل⁽²⁷³⁾.



في مصر وارتفاع في مستوى مكانتها الفكري يمثل هذه السرعة التي تحققت بها وراء ثورة عرابي لولا وصاية الإنكليز. كأن بروكلمن بوحى من تعصبه لا يريد أن يعترف بحيوية المصري وطاقته على تمثيل المدنية إلا في ظل الوصاية الأجنبية متجاهلاً في ذلك كل تاريخه الحضاري القديم الذي صنعه بنفسه. بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ط 4، بيروت 1965م، ص 712.

(267) عبد العزيز نوار، مصر والعراق، ص 252؛ ولمحات من تاريخ العالم، ص 185.

(268) في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 87-88.

(269) م. ن، ص 154.

(270) كانت ملتقى الطرق بين إفريقيا وآسيا وهي تشغل مركزاً استراتيجياً مهماً اجتذب إليه الفاتحين في العهد الغابر. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 2، ص 197.

(271) م. ن، ص 197؛ ولمحات من تاريخ العالم، ص 186. ففيها أن فتح القناة حول جميع الحركة التجارية بين أوروبا وآسيا وأستراليا إلى طريقها فزاد في أهمية مصر. والوطن العربي، ص 49.

(272) عاش بين الأعوام 1839-1892م وله من المؤلفات: مستقبل العلم، وأصول المسيحية وذكريات الطفولة وقصص فلسفية... إلخ.

(273) مجلة «الأسبوع العربي» البيروتية، العدد 767، السنة الخامسة عشرة، عام 1974م.

والواقع أن الذي شقَّ القناة لم يكن دي لسبس ولم يكن إسماعيل، وإنما شقَّتْها مصر نفسها بسواعد عمالها الذين كانت تعتصر السخرة حيويتهم، وتأكل الضرائب قوتهم، وتخلق السياط حتى همسة الشكوى في صدورهم⁽²⁷⁴⁾ ثم تنفق مصر مضطرة من خالص مالها على المشروع وتتنازل عن جزء من أراضيها لتتقاسم أوروبا ثمراته ثم تكون هذه الخدمة الكبرى التي تقدّمها مصر للعالم سبباً في أن تفقد هي حريتها⁽²⁷⁵⁾.
 وحين استطاعت القناة (أن تحوّل جميع الحركة التجارية بين أوروبا وآسيا وأستراليا إلى طريقها) كانت إنكلترا تتحمس بوضوح أن مصالحها في الهند والشرق تحتم عليها أن تسيطر على مصر وقناتها معاً⁽²⁷⁶⁾.

ويبدو أن مبادئ إسماعيل، وما اقتضته من نفقات كانت تغطيتها قروض ربوية صعبة التسديد، طوحت بنصيب مصر من أسهم القناة وأتاحت لذررائلي⁽²⁷⁷⁾ فرصة كان عليه أن يتصيد فيها هذا الطائر السائح⁽²⁷⁸⁾. وبالرغم من أن هذه الصفقة كانت وحدها تسمح بتدخل أجنبي سافر يشبه أن يكون من الوصاية على مصر فإن إفلاس الحكومة الذي أعلنه إسماعيل وراء هذه الصفقة كان هو الآخر يوسّع من نطاق هذا التدخل⁽²⁷⁹⁾ ويمكن له في الحياة المصرية على كل الجهات.

مركز دراسات الوحدة العربية

- (274) بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 712-713.
- (275) في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 122؛ ولمحات من تاريخ العالم، ص 186؛ والدكتور فيليب حتي، مطوّل تاريخ العرب، ترجمة الدكتور أدوار جورجى والدكتور جبرائيل جبور، دار الكشاف، بيروت 1952م، ص 83.
- (276) لمحات من تاريخ العالم، ص 186.
- (277) هو رئيس وزراء بريطانيا عام 1875م.
- (278) في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 133؛ والدكتور علي الحديدى، محمود سامي البارودى، ص 75، 83. ففيهما أن إسماعيل (كان يسلم الوطن إلى نهاية مفزعة من الإفلاس والخراب والوقوع في أغلال النفوذ الأجنبي... وأن ديونه بلغت عام 1875م 96 مليوناً من الجنيهات رهن فيها كل موارد الدولة التي ترعى مصالح الدائنين بإشهار إفلاسه فارتكب الجريمة الوطنية الكبرى وباع أسهم مصر في قناة السويس لإنكلترا فمهد الطريق للاحتلال الذي أصبح بعد ذلك أمراً لا مفرّ منه). وفيليب حتي، مطوّل تاريخ العرب، 1952م، ص 283.
- (279) مظاهر الرقابة الثنائية بالوزارة المختلطة وتقليص القوة العسكرية الضاربة. في الأدب الحديث، ج 1، ط 1، ص 208؛ وفي التاريخ الإسلامي الحديث، ص 136؛ وعلي الحديدى، محمود سامي البارودى، ص 84.

وطبيعي أن يمهد هذا كله لثورة تقع في طليعة أهدافها أن تنقذ مصر من الهوة التي كانت تنحدر إليها⁽²⁸⁰⁾ وإذا كان مقدراً أن يقود عرابي هذه الثورة فيما بعد فإن تعاليم الأفغاني - وعرابي واحد من تلاميذه - تمثل جانباً مهماً من خلفيتها السياسية، وكان أخطر ما في هذا الجانب أن تطالب الثورة بتطبيق النظم الدستورية⁽²⁸¹⁾ وكان هذا على حقيقته (يحد من حرية توفيق في توجه الأمور وفق مشيئته، وهو في حقيقته كذلك يضع المصلحة الوطنية فوق المصلحة الأجنبية. وفي هذا الضوء ينبغي أن يفسر التكتاف القوي بين توفيق وقوى الاستعمار من جهة⁽²⁸²⁾ وبين توفيق والسلطان العثماني للإجهاز على الثورة وإغراقها من جهة أخرى)⁽²⁸³⁾.

لقد كان عرابي إذن ثائراً يمثل المد الوطني الجارف للإطاحة بكل ما في الحياة المصرية من مظاهر الفساد⁽²⁸⁴⁾ وهو من هنا كان يمثل خطراً حقيقياً على الذين يشاركون في صنع هذا الفساد. ولكن الثورة بالرغم من كل ما تجتمع فيها من وطنية



- (280) مصر والعراق، ص 254؛ وعلي الحلبي، محمود سامي البارودي، ص 103.
- (281) كان جمال الدين الأفغاني (يرمى إلى تحرير الممالك الإسلامية من السيطرة الأوروبية وإتقاذها من الاستغلال الأجنبي وإلى ترقية شؤونها الداخلية بالإدارات الحرة المنظمة). في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 150.
- وقد أخرج الأفغاني من مصر بحجة أنه (رئيس جمعية سرية من الشبان ذوي العلية ومجتمعة على فساد الدين والدنيا). في الأدب الحديث، الجزء الأول، ط 4، مطبعة الرسالة، ص 250. والحق أنه (إذا كانت مصر قد حرمت شخص جمال الدين فقد ظلت تعاليمه وروحه الثورية مشتملة وقد انتقل منها قيس إلى كل من اتصل به... وكثيرون من أقطاب الثورة العرابية مدينون بأفكارهم وحماسهم للسيد جمال الدين). وفي الأدب الحديث، الجزء الأول، ص 256.
- (282) مصر والعراق، ص 255، 257.
- (283) م. ن، هامش رقم 2، ص 257. فقد ألغى عبد الحميد أول دستور كان قد صدر بفضل المصلح الكبير مدحت باشا واستبدت بأمور الدولة وكان شديد الكراهية للثورة العرابية لأنها كانت تعمل على تطبيق الحكم الدستوري في البلاد. وهي يومئذ ولاية في الإمبراطورية العثمانية ولو من الناحية الشكلية.
- (284) لقد كانت ثورة عرابي أول ثورة مصرية على الظلم الذي طال أمده. في الأدب الحديث، الجزء الأول، الطبعة الرابعة، ص 330.

وحيوية وصدق لم تستطع أن تصمد طويلاً للعمالة والخيانة والاستعمار⁽²⁸⁵⁾. ويبدو أن ما تنأهى من أخبار الثورة العراقية إلى العراق كان يتسرب من خلال الإعلام الرسمي الذي تمثله جريدة الزوراء يومذاك. وهي أخبار على ندرتها توشك أن تكون من الإشارات المضللة التي تمسخ الصورة الحقيقية لكفاح مصر الوطني، وذلك بسبب من عداة السلطان العثماني لهذه الثورة، ومن هنا لم يدرك العراقيون أن مصر كانت بقيادة عرابي تجاهد ضد الاستعمار وضد الاستبداد⁽²⁸⁶⁾.

والحق أن هذه الصورة من كفاح مصر ستبدو فيما بعد واضحة في العراق وستكون أعداد «العروة الوثقى» بخاصة - وكانت تتسلل خلصة إلى نقيب الأشراف في بغداد - قادرة بتأثيرها الكبير على أن تنقل للمثقفين أبعاد هذه الصورة على حقيقتها⁽²⁸⁷⁾.

وإذا كانت مصر وراء انهيار الثورة في معركة التل الكبير قد انتهت إلى أن تصبح مركزاً للمحافظة على طريق الهند⁽²⁸⁸⁾ وإلى أن تقع في قبضة الاحتلال البريطاني بالرغم من تبعيتها الشكلية للدولة العثمانية⁽²⁸⁹⁾ فقد ظلت مبادئ الثورة التي انهزمت

(285) الدكتور عبد العزيز سليمان نوار، مصر والعراق، ص 257.

(286) الدكتور نوار، مصر والعراق، ص 258-259، 260. فقد كانت تقوم بين مصر والعراق عزلة، ولم تكن هناك وسائل لنقل الثناء بينهما إلا بواسطة القلة القليلة جداً الذين يتنقلون بين القطرين الشقيقين.

(287) كان المثقفون العرب يتلهفون على قراءة «العروة الوثقى» وهي المجلة التي أصدرها المجاهدان الكيبران جمال الدين ومحمد عبده وهاجما فيها بعض الوجود الإنكليزي في مصر. وفي بغداد (كان كلما جاء عدد منها يوشك أن تقع ثورة من تأثير هذه الجريدة قبل أن يجيء العدد الذي بعده) على حد ما يقوله سلمان الكيلاني نقيب الأشراف يومئذ. مصر والعراق، ص 260-261.

(288) بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 592.

(289) الدكتور فيليب حتي، مطول تاريخ العرب، ص 383-384. فقد ظلت مصر تحت الحكم التركي اسماً إلى أن نفذت بريطانيا حمايتها لها.

الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 2، ص 197. ففيها أن ثورة عرابي ضد الأجانب مهدت الفرصة لأن يحتل البريطانيون دنيا النيل 1882م. والوطن العربي، ص 48. ففيها أن السيادة التركية كانت أحياناً بتأثير بعض الأحداث اسماً بغير مسمى. ولمحات من تاريخ العالم، ص 187. ففيها أن الاحتلال البريطاني لمصر صورة قريبة من صور العلاقات الدولية، فالمفروض أن مصر كانت ولاية عثمانية وأن بريطانيا على صلوات ودية مع الدولة العثمانية وبالرغم من ذلك فإن بريطانيا وضعت يدها على جزء من هذه الدولة وأرسلت وكيلاً عنها كانت السلطة العليا بيده.

في الجبهة ولم تنهزم في النفوس ماثلة في قلوب المصريين تدفعهم في دروب النضال دفعاً من أجل التحرر⁽²⁹⁰⁾. وكان الذي يلهب شعلة هذا النضال أن الوفاق الذي انعقد بين فرنسا وإنكلترا لاقتسام النفوذ خلق أبشع مظاهر السيطرة الأجنبية في الحياة المصرية⁽²⁹¹⁾ والواقع أنه لم يكن في مصر يومذاك أسعد من أجنبي هو فوق الضريبة، وفوق القانون، ثم هو يقبض بكلتا يديه على مصدر الثروة الوطنية⁽²⁹²⁾.

ويبدو أن ما حدث في دنشواي⁽²⁹³⁾ كان يدل على امتياز يتصل هذه المرة بدم المصري بعد أن كان امتياز آخر قد اتصل بكرامته. وربما كانت الحادثة بغير أهمية في حد ذاتها ولكنها «كشفت للشعب كافة عن مركزه الحقيقي ذلك المركز الذي لم يكن يليق به»⁽²⁹⁴⁾.

ومن خلال الخطاب الحماسي الذي ألقاه مصطفى كامل في المؤتمر الوطني الذي دعا إلى عقده بعد دنشواي⁽²⁹⁵⁾ يلاحظ أنه كان يسعى إلى أن تكون مصر للمصريين

(290) في الأدب العربي، ج 2، ط 3، ص 82.
(291) مصر والعراق، ص 278. إثر هذا الوفاق عام 1904م أطلقت فرنسا يد إنكلترا في مصر وأطلقت إنكلترا يد فرنسا في مراكش.

(292) لمحات من تاريخ العالم، ص 188. والواقع أنه عندما تدهورت الإمبراطورية العثمانية فرضت عليها الدول الكبرى أن تعامل وعالها معاملة خاصة فلا يحاكمون إلا أمام محكمة قضاتها من الأجانب ويشغى أن يعفوا من الضرائب وقد قبلت الحكومة التركية ذلك فانسحب هذا القبول على كل الولايات الخاضعة لها واعتبرت مصر جزءاً من الإمبراطورية العثمانية.

(293) قرية مصرية صغيرة تابعة لمركز شبين الكوم وخلاصة الحادثة أن بعض الضباط البريطانيين كانوا يصطادون الحمام في القرية فأصاب رصاصة من رصاصاتهم امرأة مصرية فتجمع الأهلون غاضبين فاعتدى البريطانيون عليهم بأسلحتهم وقتلوا شيخ الخفر فدافع الناس عن أنفسهم بالحجارة فجرح أحد الضباط الإنكليز في رأسه جرحاً خفيفاً. وفرّ الجريح ومن معه وجروا في الشمس ما يقرب من ثمانية أميال فعات الجريح متأثراً من ضربة الشمس وثار ثائرة الإنكليز لهذه الحادثة فعمدوا محكمة عسكرية قضت على واحد وعشرين رجلاً بأحكام مختلفة أعدم منهم أربعة.

في الأدب الحديث، ج 2، ط 3، هامش رقم 1، ص 94. والحادثة في تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 718 تنقل بغير أمانة على ما يظهره العربي مصرياً كان أو غير مصري متهم بالخطورة ولا يقتل خصمه، وهو يلوذ بأذيال الفرار.

(294) تاريخ بروكلمن، ص 758.

(295) كان مصطفى كامل يتحدث بهذه المؤتمر السر الدون جورس الذي خلف كرومر لترضية الشعور الوطني بعد حادثة دنشواي. انظر الصفحة نفسها من م. ن.

عبر ثقافة سياسية تستغرق أفراد الشعب كله. وفي هذا الضوء يمكن أن تكون «البورجوازية» المثقفة هي التي تصدر عنها أول نزعة لتكوين الإرادة الوطنية الحرة في ظل الاحتلال البريطاني⁽²⁹⁶⁾. ثم تقع الحرب العالمية الأولى وتكون بريطانيا قد ثبتت أقدامها في مصر ليبقى من الشكليات أن تعلن في الثامن عشر من كانون الأول عام 1914م أن مصر محمية بريطانية⁽²⁹⁷⁾.

وكان على مصر أن تعاني من وطأة الأحكام العرفية⁽²⁹⁸⁾ وأن تتحمل آلاماً في حرب لم تكن في مصلحتها⁽²⁹⁹⁾ حتى إذا وضعت هذه الحرب أوزارها استأنف الوطنيون المصريون نضالهم من أجل التحرير، وواجه الإنكليز ظروفاً جديدة لم يعد مبدأ الحماية مستساغاً للناس فيها. وكانت مبادئ ويلسن وفي طبيعتها حق الشعوب في أن تقرّر مصيرها بنفسها تسهم في خلق هذه الظروف. وكان يبدو أن هذه المبادئ تقابل بحماسة بالغة لا في مصر وحدها بل في معظم أجزاء الوطن العربي التي كانت تنزع إلى أن تتحرّر من قيود التبعية للأجنبي. وفي العراق كما في مصر يلاحظ أنها تترك تأثيرات قوية الواضوح فيما يحدث بعد من انتفاضات وثورات⁽³⁰⁰⁾. وكان سعد زغلول هو الذي قدّر له أن يحمل راية الجهاد في مصر وراء تصريحات ويلسن⁽³⁰¹⁾ وأن يكون من مؤسسي حزب الوفد الذي بقي إلى عام 1952م يمثل الحركة الوطنية في مصر ويلتفت حوله القسم الأكبر من الشعب المصري⁽³⁰²⁾.

(296) م. ن، ص 719؛ ولمحات من تاريخ العالم، ص 189. ففيها أن البورجوازية هي التي كانت عماد القومية الناشئة عشية الحرب العالمية الأولى ومن هذه الطبقة ظهر سعد زغلول الزعيم المصري الذي يستقطب كل النشاط الوطني فيما بعد.

(297) منذ اليوم الذي تمّ فيه عقد الحلف الإنكليزي الفرنسي كان الحلفاء يعدون مركز بريطانيا المسيطر وسيادتها على مصر أمراً مفروضاً منه ولذلك لم تكن هناك حاجة لإدخال مصر في المعاهدات السرية التي عقدت في زمن الحرب. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 2، ص 198؛ ولمحات من تاريخ العالم، ص 189. ففيها أن بريطانيا قررت عشية الحرب أن تضم مصر إلى أملاكها ولكن الظروف لم تسمح لها بذلك فأعلنت عليها الحماية. والوطن العربي، ص 50؛ وفيليب حتي، مطول تاريخ العرب، ص 884.

(298) لمحات من تاريخ العالم، ص 291.

(299) بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 722.

(300) م. ن، ص 723.

(301) مطول حتي، تاريخ العرب، ص 724.

(302) الوطن العربي، ص 50. وكان يقود الحزب في الواقع الطبقة البورجوازية والعناصر المثقفة.

وعلى الرغم من أن سعداً كان من أتباع عرابي الذين أسهموا في ثورته من قبل، ولكنه كان أقدر منه على تحريك الأحداث والانتفاع بها وأوسع منه ثقافة وأبرع منطقاً⁽³⁰³⁾. وكان طبيعياً في مثل هذه الظروف التي أعقبت الهدنة أن تطالب مصر باستقلالها التام ممثلة بالوفد المصري وعلى رأسه سعد في المؤتمر الذي انعقد للمصلح في باريس. وقد استشعرت مصر اهتماماً في أن ينكر عليها هذا الحق بعد أن كانت تضحياتها جسيمة في صنع النصر للحلفاء⁽³⁰⁴⁾ فكان عليها أن تندد بهذا الإجراء وتعمل على إفشاله⁽³⁰⁵⁾.

وحيث يكون الاحتلال - على عادته - قصير النظر في افتراض الحلول المنطقية لأزمات النضال الوطني يكون أفضل إجراء للتغلب عليها عنده اعتقال زعمائها وإبعاد قادتها. ولم يكن بعد قد فات الوقت حين أدرك الإنكليز في مصر أن سعداً وأنصاره سيكونون أقل خطراً في مؤتمر الصلح حين سيتعين عليهم أن يعملوا في جو لم يألوه منهم في مصر نفسها إذ كان في ميسورهم أن يرسموا لبريطانيا الخطوط الرئيسية لسلوكها⁽³⁰⁶⁾. لم يكن قد فات الوقت حيث أدرك الإنكليز ذلك فاقترحوا أن يقرّ وزير الخارجية مطالب الوفد، ولكنه فضل الحل التقليدي، وقرر أن (يضرب على مركز العصب نفسه فنفي في آذار من عام 1919م سعداً وثلاثة آخرين من الوفديين البارزين إلى مالطا)⁽³⁰⁷⁾.

وكان ذلك يعني ثورة دموية شارك فيها جميع قطاعات الشعب وقتل فيها كثيرون من الإنكليز ومن المصريين⁽³⁰⁸⁾. وعلى الرغم من أن الثورة لم تستطع أن تفرض أهدافها

(303) بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 724. وكان أبرز ما في سعد فصاحته الفطرية التي كانت تزيد في عدد أنصاره يوماً بعد آخر.

(304) بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 224.

(305) في الأدب الحديث، ج 2، الطبعة الثالثة، ص 118.

(306) تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 714.

(307) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الثاني، ص 199؛ وفي التاريخ الإسلامي الحديث، ص 503.

(308) الوطن العربي، ص 50؛ ولمحات من تاريخ العالم، ص 291؛ وتاريخ الشعوب الإسلامية، ص 725؛ وعبد الله الفياض، الثورة العراقية الكبرى، ص 211؛ والحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 78.

الكبرى على الاحتلال ولكنها نجحت في إقناعه بأن الوطنية المصرية لا يمكن التخلص منها بالإجراءات العسكرية، فسمح لسعد بالتوجه إلى باريس ولندن ليعرض مطالبه على مؤتمر الصلح ويدافع عن قضية بلاده العادلة⁽³⁰⁹⁾.

وكان على سعد أن يدفع ضريبة الكفاح من أجل مصر مرة أخرى حين رفض أن يستبدل بالحماية تحالفاً يمنح الإنكليز حقوقاً في الدفاع عن بلاده وفي السيطرة على قناتها وفي توجيه علاقاتها الخارجية⁽³¹⁰⁾. وحين انتهى عهد الحماية وأعلن استقلال مصر ووضع دستورها كان ما يزال هناك ارتباط بالأجنبي اقتضى جهاداً طويلاً للتخلص منه.

وبعد فإلى أي مدى كانت ثورة مصر في عام 1919م تؤثر في نضال العراق من أجل التحرير وراء الاعتراف بحق الشعوب في تقرير المصير؟

الواقع أن مصر هي أكبر الأقطار العربية من حيث الكثافة السكانية. ومنذ فتحت فيها قناة السويس أصبحت الجسر الذي يربط الشرق بالغرب. ثم يضاف إلى ذلك قابليات ثقافية واسعة حتى يبدو طبيعياً جداً أن تحتل مكان القيادة في السياسة العربية، وأن يصبح ما يظهر فيها من انتفاضات وطنية نموذجاً تسير على هديه جميع الأقطار العربية⁽³¹¹⁾.

وإذا صحَّ أن الحركات التحررية من العوامل التي تخلق مناخاً ملائماً للتفاعل، وأن ذلك يتم على أكمل وجه حيث ترافقه صلات قريبي وعلاقات جوار ووحدة تاريخ يكون من البدهة أن يفعل العراق بنضال مصر على امتداد الفترة التي تصل بين ثورتي مارس ويوليو⁽³¹²⁾ ويبدو أن هذا الانفعال وراء ثورة العشرين في العراق كان أعمق وأوسع. وعلى أية حال فقد كان لثورة 1919 أثر كبير في تشجيع العراقيين على الثورة ضد البريطانيين وكانت أنباء انتصاراتها تقوي عزائمهم وتشجعهم على أن

(309) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الثاني، ص 200.

(310) الصفحة نفسها من م. ن.

(311) الوطن العربي، ص 48؛ ونهرو، لمحات من تاريخ العالم، ص 288.

(312) مصر والعراق، ص 251؛ ومحاضرات عن العراق من الاحتلال حتى الاستقلال، ص 16.

ففيها أن «الجرائد المصرية كانت تصل العراق وتتلئ في المجتمعات والدواوين بشوق زائد

واهتمام عظيم». ومهدي البصير، تاريخ القضية العراقية، بغداد 1924م، ص 77.

يستخفوا بالإنكليز وبمقدرتهم الحربية⁽³¹³⁾. والحق أن وقوع العراق في قبضة الإنكليز خلال الحرب العالمية الأولى وتمسك الإنكليز باستعمار مصر وإعلان الحماية عليها عام 1914م اقتضيا أن يكون التيار السياسي في كل منهما متشابهاً⁽³¹⁴⁾ وهو العمل ضد الاستعمار الإنكليزي فلا غرو إن وقعت في العراق ثورة كبرى ضد الإنكليز سنة 1920م في أعقاب ثورة مصر الكبرى ضدهم سنة 1919م⁽³¹⁵⁾.

ج - الحكومة العربية السورية وواقعة ميسلون وأثرهما في نضال العراق الوطني

قبل أن يدخل المارشال اللنبي دمشق كانت كتاب الثورة العربية تحتلها وترفع رايتها فوق أسوارها ومباني الحكومة فيها. ثم تزحف نحو الشمال لتقرر نهاية حكم

(313) محمد طاهر العمري، تاريخ مقدرات العراق السياسية، الجزء الثالث، بغداد 1925، ص 99؛ وعبد الله الفياض، الثورة العراقية الكبرى، ص 11؛ والحسني، الثورة العراقية الكبرى، ط 2، 1965م، ص 78. ففيها أن أبناء الثورة التي قام بها الأحرار المصريون في العشرة الأولى من جمادى الثانية 1327هـ-آذار 1919م في وجه الطغيان الإنكليزي والأعمال الخارقة التي أتوا بها لمكافحة الاستعمار البريطاني في سقي النيل ألهمت الحماسة في نفوس العراقيين المثقفين وجعلتهم يفكرون في ضرورة الاستفادة من هذه الأحداث للانعتاق من ريقة الاحتلال الذي كانوا فيه.

ثورة العشرين في الشعر العراقي، ص 8. ففيها أن ثورة مصر 1919م كانت بين الدوافع القومية التي مهدت لثورة العشرين في العراق. وانظر جريدة «الفرات» العراقية، العدد الثاني، 1338هـ فقد جاء فيه: «أن الثورة العراقية تشبه أختيها الإيرلندية والمصرية في كل الوجوه فقد فجر بركانها الضغط وأضرم نارها الاستبداد... إلخ». وفي التاريخ الإسلامي الحديث، ص 217. ففيها «أن مثل الثورة المصرية التي كانت لا تزال مستمرة كان ماثلاً أمام أعين العراقيين في ثورة العشرين».

(314) لقد كان في العراق ومصر بين 1882 و1914م تيارات سياسية متوازنة. مصر والعراق، ص 4.

(315) الصفحة نفسها من م. ن؛ وفي التاريخ الإسلامي الحديث، ص 204. ففيها أن الصلة التي كانت تجمع بين ثورة مصر في 1919م والأحداث التي كانت تجري في سائر الأقطار العربية في ذلك الوقت هي أنها كلها كانت أعمال كفاح ضد المستعمر الأوروبي الذي أراد أن يجعل الشرق العربي ميداناً لعدوانه.

امتد زهاء أربعة قرون⁽³¹⁶⁾ وكان على فيصل أن يمارس في هذه الرقعة العربية المحررة سلطة مؤقتة في انتظار التسوية التي ينبثق عنها مؤتمر الصلح في باريس⁽³¹⁷⁾. وفي مؤتمر باريس يجابه الحلفاء بالاتفاقات السرية التي عقدها أثناء الحرب وهي اتفاقات تتناقض فيما بينها تناقضاً شديداً⁽³¹⁸⁾. ومن هنا تنشأ صعوبة كبيرة في التوفيق بين المخططات الاستعمارية التي تتضمنها الاتفاقات والأمان القومي لسكان البلاد التي تحررت من تبعيتها للدولة العثمانية المنهارة. وكانت فرنسا تتمسك بحرفية النصوص التي انطوت عليها معاهدة سايكس بيكو وهي نصوص قصد بها في حينه أن تضمن مصالح فرنسا التقليدية في سوريا⁽³¹⁹⁾. يبدو أن فيصلاً كان يصرّ هو الآخر في مؤتمر الصلح - وقد حضره بصعوبة مندوباً عن المملكة الحجازية وناطقاً باسم القضية العربية - على حق العرب في الحكم الذاتي، وعلى البر بالوعود الصريحة التي قطعها الحلفاء لهم وفي طليعتها التصريح الذي كانت فرنسا وإنكلترا أصدرتاه في السابع من تشرين الثاني من عام 1918م ووجهتهما إلى العرب وقد اشتمل على وعد قاطع بالتحريز التام للسكان الذين كان الأتراك يضطهدونهم منذ مدة طويلة، وعلى تأسيس حكومات وطنية وإدارات تستمد سلطتها من رغبات السكان الأصليين ومن ينتخبونه بمطلق الحرية⁽³²⁰⁾.

مركز تحقيقات كويتية للدراسات والبحوث

- (316) نجيب الأرمنازي، محاضرات عن سوريا من الاحتلال حتى الجلاء، القاهرة 1954، ص 1؛ وذكريات علي جودة الأيوبي، ط 1، بيروت 1967م، ص 70-72.
- (317) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الأول، ص 121؛ ومحاضرات عن سوريا من الاحتلال حتى الجلاء، ص 2؛ ولمحات من تاريخ العالم، ص 311.
- (318) في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 201؛ ومحاضرات الأرمنازي، ص 1-2.
- (319) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الأول، ص 121؛ ومحاضرات الأرمنازي، ص 1-2.
- (320) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الأول، هامش رقم 2، ص 122؛ وبروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، وفيها أن بريطانيا وفرنسا أذاعتا في الثامن من تشرين الثاني عام 1918م بياناً مشتركاً صرحتا فيه بأن ما هدفتا إليه من الحرب - وهو تحرير الشعوب الخاضعة للنير العثماني - قد تحقّق الآن وأنهما مستعدتان لإقامة حكومات مستقلة في سوريا والعراق تكفل لهذين القطرين تطوراً سياسياً حراً. تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 319. ويلاحظ أن هذا لم يكن رأي المؤرخ الألماني الكبير بروكلمن من قبل!!

ويلاحظ أن إنكلترا بوحي من حرصها على أن تخفف من حدة التناقضات بين معاهداتها السرية وما وعدت به العرب من الأخذ بأيديهم إلى الاستقلال الكامل كانت تلح على فيصل بأن يلتقي مع الإفرنسيين على صيغة تضمن مصلحة الطرفين في سورية، وأن يكون مرناً في موقفه من الأمانى الصهيونية ومن مبدأ الهجرة اليهودية إلى فلسطين⁽³²¹⁾.

وفي هذا الضوء يكون المبدأ الأخلاقي الذي زعم الحلفاء أنه يقوم في أساس الحرب التي يخوضونها من خداع السياسة⁽³²²⁾ ويكون من الطبيعي أن ينظر إلى مطالب السوريين من خلال سايكس بيكو وتصريح بلفور⁽³²³⁾.

ثم يقع في مؤتمر الصلح تناقض آخر يخلق صعوبة بالغة في أن يتلاقى المؤتمر جميعاً على حلول مثالية حاسمة. ذلك أن التصور الأميركي لأهداف الحرية على نحو ما يرد في بنود الرئيس ويلسن يختلف اختلافاً جوهرياً عن تصوّر الإنجاز الفرنسي على نحو ما يرد في المعاهدات السرية وإذا كان الحلفاء قد أظهروا تأييداً صريحاً لبنود الرئيس الأميركي فقد كان عليهم أن ينتصفوا لمبدأين جديدين هما: نيل الاستعمار، والاعتراف بالحكم الذاتي الوطني⁽³²⁴⁾. ولكن الذي وقع أن الحلفاء تلمسوا في نظام الانتداب وسيلة سياسية ماهرة استطاعت أن توفق في الظاهر بين مصالحهم ومبادئ ويلسن على شدة التعارض بينهما. ثم بقيت جراء ذلك مشكلة هي نسبة الدولة التي تمارس واجبات الانتداب في

(321) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 122-123. وكان تصريح بلفور ينص على أن الحكومة البريطانية تنظر بعين العطف إلى إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين وكانت فرنسا تزعم لنفسها طوال قرون حق حماية النصارى في الشرق. تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 759-760.

(322) الأرمنازي، محاضرات عن سوريا من الاحتلال حتى الجلاء، ص 2.

(323) «كان اليهود يحاولون الحصول على تأييد دولي لوعده بلفور وضمن إدخاله في معاهدات الصلح ويعارضون إدماج فلسطين بالدولة العربية (دولة الشريف حسين) كما كانوا يناوئون مبدأ الحكم الذاتي الوطني الذي يجعل من فلسطين إذا طبق عليها دولة عربية، ويعارضون كذلك تدوينها. والغريب أنهم قدموا إلى مؤتمر الصلح مذكرة بهذا الخصوص حفلت بالتناقضات منهم بالعطف. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الأول، ص 123.

(324) م. ن، ص 125.

مناطق معينة بالذات. ووراء اللحظات التي بلغ فيها التوتر أقصاه بين الوفد الفرنسي والرئيس الأميركي اقترح ويلسن أن توفد إلى الشرق الأوسط لجنة حليفة مشتركة تكون مهمتها التأكد من رغبة الذين يهمهم الأمر مباشرة في هذا الصدد⁽³²⁵⁾. ويبدو أن فرنسا رفضت أن تشارك في هذه اللجنة لأن البلاد العربية في نظرها لم تكن من الرقي بحيث يصح أن تستفتى في تقرير مصيرها⁽³²⁶⁾ وكان هذا على حقيقته لا يمثل اعتذاراً بقدر ما يعكس قلقاً على مصالحها، ذلك أن واقعاً يتعارض مع أطماع فرنسا في الشرق الأوسط لا يعفيها من مسؤولية الاعتراف به حين تشارك هي في عملية استكشافه⁽³²⁷⁾.

وكان لإنكلترا من اللجنة موقف شبيه بالموقف الفرنسي. فقد آثرت بعد تردد أن تبقى في معزل عن المشاركة. وكانت هذه السلبية تمثل هي الأخرى قلقاً على أطماع الإنكليز فيما كان يسمى حينئذ (باريس العدو المحتمل)⁽³²⁸⁾.

وعلى أية حال فقد سمي ويلسن لجنة أميركية خالصة عرفت بلجنة فتح - كراين قامت بجولة في سورية وفلسطين واستمعت لأقوال الكثيرين من الناس ثم قدمت تقريرها في الثامن والعشرين من آب 1919م⁽³²⁹⁾ وقد وجدت اللجنة أن هناك ما يشبه أن يكون إجماعاً على المطالبة بالاستقلال التام. وأن السوريين يصرون وبينهم عرب فلسطين على تشكيل دولة مستقلة متحدة لا تقتصر على سورية الداخلية فحسب ولكنها تضم لبنان وفلسطين أيضاً. وكان السوريون على استعداد لقبول الولايات المتحدة أولاً، وبريطانيا ثانياً، دولة منتدبة عليهم حين لا يكون مناص من ذلك شريطة أن يكون الانتداب مساعدة فنية اقتصادية لا تمس الاستقلال السياسي⁽³³⁰⁾. وباستثناء

(325) م. ن، ص 126؛ وفي التاريخ الإسلامي الحديث، ص 208، ومحاضرات نجيب الأرمنازي، ص 6.

(326) يذكرنا هذا بما كان يقع في العراق حين كان يطالب باستقلاله وليس من فرق بين المنطقيين إلا أن هذا المنطق الفرنسي كان في العراق إنكليزياً.

(327) محاضرات عن سوريا من الاحتلال حتى الجلاء، ص 7.

(328) في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 207.

(329) كان فيصل يعقد آمالاً كبيرة على لجنة الاستفتاء ويحث الأهلين على أن يسهلوا لها مهمتها ولكنه شعر بخيبة مريرة حين علم أن اللجنة أميركية فقط وأن الفرنسيين والإنكليز لا يشتركون فيها. محاضرات عن سوريا من الاحتلال حتى الجلاء، ص 7.

(330) م. ن، ص 7؛ وتاريخ الشعوب الإسلامية، ص 761.

العدد القليل من العرائض التي كان يطالب أصحابها اللبنانيون بأن يكون للفرنسيين حق هذا الانتداب فقد كانت هناك معارضة شاملة لأن يكون لفرنسا مثل هذا الحق⁽³³¹⁾. ويلاحظ أن اللجنة خلال زيارتها لحلب تستجوب وقدأ عربياً يمثل العراق فيصّر على الاستقلال ويحتج على مبدأ الانتداب من الأساس، ويلح على أن يشكل عراق كبير يضم في حدوده ديار بكر ودير الزور والموصل من الشمال الغربي والبحر من الجنوب الشرقي ويقترح الوفد زيداً أو عبد الله من أبناء الحسين ليكون ملكاً على هذا العراق الكبير، ويطالب إضافة إلى ذلك باستقلال سورية، ثم هو لا يمنع أن يستعان بالمساعدات الفنية والاقتصادية الأميركية بعد أن يكون قد حصل العراق على استقلاله⁽³³²⁾.

وينطوي التقرير في صيغته النهائية على مقترحات تنبثق من الواقع الذي تكشفه اللجنة فيوصي بالانتداب على سورية لأميركا أو لبريطانيا وعلى العراق لبريطانيا. ثم هو يفضل تشكيل ممالك عربية دستورية في ظل النظام الانتدابي ويؤيد تأييداً تاماً ترشيح فيصل لملكية سورية. ويبدي مضافاً إلى ذلك معارضة شديدة لتأسيس دولة يهودية في فلسطين⁽³³³⁾.

ولكن مؤتمر الصلح لم يناقش قرار اللجنة، ولم ينظر فيه ذلك أن ويلسن الذي عاد إلى الولايات المتحدة لم يستطع تحت ضغط الأعمال المهمة أن يتفرغ لما كان يعده قضية جانبية. هذا إلى أن صراحة التقرير لا تقع في الحدود التي تستسيغها الدبلوماسية الأوروبية⁽³³⁴⁾.

وكان يلاحظ بوضوح أن تغيب ويلسن عن مؤتمر الصلح وما نتج عن ذلك من قلة اهتمام الوفد الأميركي بملاحقة التقرير ترك الميدان خالياً لبقية الوفود تفرض حلولاً

(331) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الأول، ص 126-127.

(332) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الأول، ص 137.

(333) كان ممكناً لولا أن يخذل الشعب الأميركي الرئيس ويلسن وتنسحب أميركا من مؤتمر الصلح أن يكون لتقرير اللجنة أثر كبير في بلاد المشرق. وهو التقرير الوحيد الذي صدر بحماية أميركية توصي برفض مطالب الصهيونيين وتقترح أن تضم فلسطين إلى سوريا. محاضرات عن سوريا من الاحتلال حتى الجلاء، هامش رقم 1، ص 8.

(334) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الأول، ص 128-129.

تلائم ما كانت قد خططت له من قبل⁽³³⁵⁾. ويبدو أن إنكلترا ظلت تضع الوفاق الذي يربط مصالحها بمصالح حليفها فرنسا فوق مصلحتها من الاحتفاظ بحسن النية العربية تجاه ما قطعته لهم من وعود. وظل النظر بعين العطف إلى إنشاء وطن قومي لليهود في تصريح بلفور فوق كل العهود والمواثيق ثم كان لا بد من أن توضع الاتفاقات والوعود الاستعمارية موضع التنفيذ وأن تكره الجهة العربية على قبولها⁽³³⁶⁾.

ويكون من الطبيعي وراء الآمال العربية التي تصاب بالخيبة أن يأتمر السوريون في دمشق فيعلنوا استقلال سورية بحدودها الطبيعية وقيموا حكومة ملكية نيابية مسؤولة ويختاروا فيصلاً ملكاً على البلاد⁽³³⁷⁾.

وكانت هذه البادرة السياسية الجريئة لا تتناسب مع حجم الجيش السوري الذي لم يكن يمثل يومئذ قوة عسكرية ضارية قادرة على أن تصدّ زحفاً استعمارياً. وقد بدا لغورو أن قيام مملكة في الشام يهدد المصالح الفرنسية التي كان الحلفاء قد أضفوا عليها صفة الشرعية في سان ريمو فقرر أن يقوم بعمل عسكري لم تستطع القوات العربية أن تقف في وجه اندفاعه نحو دمشق⁽³³⁸⁾.

وظلت ميسلون وراء هذه الهجمة الاستعمارية الشرسة رمزاً كبيراً من رموز التضحية من أجل الأرض والكرامة⁽³³⁹⁾.

مركز تقيت كويتير علوم عربي

(335) في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 211.

(336) في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 211.

(337) م. ن، ص 213.

(338) ذكريات الأيوبي، ص 140. وكان على فيصل أن يغادر هو وحاشيته وجماعة من مؤيديه إلى درعا ومنها إلى إيطاليا.

(339) وجه الجنرال غورو إنذاراً لفيصل اتهمه فيه بأنه يعكر على فرنسا الجو في الشام وأن عليه قبول الانتداب وتسريح الجيش، وإخضاع الخطوط الحديدية للرقابة الفرنسية وإقرار الورق السوري (الليرة السورية) الذي أصدره غورو نقداً للبلاد ومعاينة الثوار. وعلى الرغم من أن فيصل آثر الخضوع على المقاومة إلا أن غورو قرر الزحف على دمشق بطائراته ودباباته فهبت الجموع العزلاء في دمشق لمقاومة العدو المدجج بالسلاح، وكانت معركة ميسلون التي استشهد فيها وزير الدفاع يوسف العظمة.

في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 215-216؛ ومحاضرات الأرمنازي، ص 12؛ وبيروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 762.

والواقع أن الصلة التي تربط بين نضال السوريين من أجل التحرير ونضال العراقيين في هذا السبيل ليست صلة تتلمس تلمساً وإنما هي صلة تبرز بروزاً قوياً في القرارين التاريخيين اللذين يصدران في دمشق ويؤكدان وحدة القطرين السياسية والاقتصادية⁽³⁴⁰⁾ وهي تبرز من قبل في حجم المشاركة العراقية التي كانت تسهم في إدارة الدولة العربية الناشئة في جانبيها المدني والعسكري على السواء⁽³⁴¹⁾. وهي تبرز من بعد في تحول الخبرة العسكرية العراقية وراء ميسلون إلى الجهة الشمالية التي لم تكن قد أغلقت بعد بوجه النشاط الاستعماري المتآمر على ثورة العشرين في العراق⁽³⁴²⁾.

د - ثورة أكتوبر الاشتراكية وأثرها في نضال العراق الوطني

ثم يبقى أن من المؤثرات الخارجية في نضال العراق من أجل التحرير كفاح البلاشفة وراء الحدود العراقية هذه المرة وهو كفاح كان انتصاره الكبير جديراً بأن يغري بتصعيد المجابهة وحمية الظفر. ولم يكن هذا التأثير بعيداً عن أن يتسلل إلى كفاح العراق - من وجهة نظر إنكليزية - (عبر جمعية أسسها البولشفيك بالتعاون مع الوطنيين الأتراك. وكانت منذ زمان طويل تتصل بالجمعيات العربية السياسية المتطرفة لتستغل الرابطة الدينية المشتركة بين الأتراك والعرب وتقلق الوجود البريطاني في الشرق الأوسط)⁽³⁴³⁾.

(340) انظر نص القرارين في ذكريات الأيوبي، ص 88-89. وكان ذلك عشية تكشفت النيات الاستعمارية الخبيثة وفرضت الانتداب فرضاً.

(341) إن المراقبين الذين كانوا في سوريا عشية إعلان استقلالها هم من أنصار العهد، وطائفة من الضباط الذين شاركوا في ثورة الحسين ونفر من مستشيري الحاشية العراقية في دمشق. ذكريات الأيوبي، ص 88.

(342) الحقائق الناصعة، ص 282-285. فقد كان في تدمير ودير الزور نشاط عسكري عراقي لدعم الثورة المركزية في الفرات الأوسط بصرف النظر عن التشكك ببسالته وفائدته. ومحاضرات الأرمنازي، هامش رقم 2، ص 32. وفيه أن الجنرال هانددن قائد القوات البريطانية في العراق يرى أن قيام الدولة العربية في الشام من أهم أسباب الثورة العراقية.

(343) فصول من تاريخ العراق القريب، ص 155، 158؛ وأرنولد ويلسن، الثورة العراقية، ترجمة جعفر الخياط، بيروت 1971، ص 11.

وهو تأثير لم يكن بعيداً عن أن يتسلل إلى كفاح العراق - من وجهة نظر روسية - عبر الإيرانيين الذين كانوا يؤمنون النجف وكربلاء باستمرار⁽³⁴⁴⁾ وأن يحدث انعطافاً مهماً في حركة التحرر الوطنية ذلك أن الأفكار الخيرة التي أعلنتها روسيا وراء ثورتها الكبرى وكانت بخاصة تتصل بالعدالة الاجتماعية والصدقة بين الشعوب لقيت نجاحاً عميقاً في الدول التي تقع في قبضة الاستعمار يومذاك⁽³⁴⁵⁾. وبالرغم من هذا كله فقد ظلت علاقة الكفاح العراقي بالبلشفيك زعماً بغير سند يؤثقه⁽³⁴⁶⁾.

ثورة العشرين في العراق

لقد كانت ثورة العشرين العراقية تمثل قمة النضال الوطني في ظل الاحتلال الإنكليزي الذي أعقب الحرب العالمية الأولى. وهي كما كانت ضرورة وطنية ملحة وراء المد القومي الجارف يومذاك⁽³⁴⁷⁾ كانت ضرورة ملحة كذلك وراء سياسة حمقاء مارس المحتلون من الإنكليز لعبتها بالعراق جاهلين أو متجاهلين ما في الشخصية العراقية من عناد البداوة ومزاجها الرفض لكل «أشكال الذل والامتهان»⁽³⁴⁸⁾.



- (344) كوتولوف، ثورة العشرين، ص 137؛ وم. ن، ص 158. ففيها أن برقية صدرت من (البولشفيك) في «رشت الإيرانية» ورد فيها أن الميرزا محمد رضا الشيرازي كان يعمل للدعوة البلشفية في كربلاء... وعبد الله فياض، الثورة العراقية الكبرى، ص 246. ففيها أن تأثير البلاشفة في الحركة الوطنية أمر يكتفه الغموض فضلاً عن سنده التاريخي.
- (345) الصفحة نفسها من م. ن. وفيها يعترف محافظ السليمانية شمال العراق بأسف عميق لأن اسم البلشفية ومبادئها أصبحتا معروفين هناك.
- (346) فصول من تاريخ العراق القريب، هامش رقم 1، ص 155. فقد استبعد مترجم الفصول علاقة الثورة العراقية بثورة أكتوبر الاشتراكية وذهب إلى أن ما تصرح به كاتبة الفصول في هذا الصدد وما يصرح به غيرها من الإنكليز في كتب أخرى يحتاج إلى دليل.
- (347) فصول من تاريخ العراق القريب، ص 155. ففيها أن الشعور الوطني الذي انتشر في العالم بعد الحرب لا يمكن التقليل من شأنه بين الدوافع التي كانت وراء الثورة. ومحمد مهدي كبة، مذكراتي في صميم الأحداث، ص 20.
- (348) مذكرات محمد مهدي كبة، ص 20؛ وكوتولوف، ثورة العشرين، ص 129؛ وملاحظة محمد رضا الشيبلي لمظاهر هذه السياسة في القطاع الزراعي، من مقدمة عبد الله الفياض، الثورة العراقية الكبرى، ص 4.

وإذا كانت هذه - على الجملة - هي الدوافع التي فرضت ثورة العشرين⁽³⁴⁹⁾ فقد كان الذي يقع بين يديها من وحدة الكفاح بين قطاعي السنة والشيعية ضد عدو مشترك جدير بأن يثبته إلى أن الثورة لم تكن من صنع الشيعة وحدهم، ولا من صنع السنة وحدهم، وإن بدا - وذلك حق - أن حجم المشاركة الشيعية في الجانب العسكري بخاصة كان كبيراً جداً وخطيراً جداً⁽³⁵⁰⁾ ينبغي أن يكون في مدى النظر كذلك أن النضال الذي قاده الأكراد والتركمان ضد الاحتلال في الشمال، وكان لهيب الثورة قد امتد إليه لا يمكن التقليل من شأنه. ويبدو أنه ليس من الافتتاحات على الواقع التاريخي أن يقال: إن ثورة العشرين ليست ثورة تصنعها قومية واحدة وطبقة اجتماعية واحدة، أو طائفة دينية واحدة وإنما هي - على الجملة - تحمل طابع التحول وتنتسب إلى كل القوميات والطبقات والطوائف⁽³⁵¹⁾.

وحين يكون نشاط القطاع الشيعي بارزاً جداً في معارك الثورة، فإن ذلك لا يعني أن هذا القطاع لم يكن يسهم في التخطيط النظري لخلفتها السياسية، أو في النشاط



(349) عبد الله الفياض، الثورة العراقية الكبرى، ص 4.

(350) لم تقتصر الثورة على الفرات الأوسط - وهو القطاع الجغرافي الذي يضم أكبر كثافة سكانية بشرية في العراق - فقد كانت هناك ميادين أخرى غير شيعية أسهم الثوار فيها بنشاط عسكري كبير ومؤثر كميداني الموصل وتلعفر حتى أن شاعراً شيعياً معاصراً للثورة يعترف بفضل الأسبقية في ميدان التلعفري فيقول:

إذ إنها سبقتنا في مقاومة كانت منظمة غرا مساعيها
لكنما المدفع الرنان أذلها دويه وقضى بالفصل قاضيها

جريدة «التأخي» البغدادية، العدد 819، 26 آب 1971م، ص 9 من مقال تحت عنوان: «معلومات ومشاهدات في الثورة العراقية الكبرى لسنة 1920م تقديم وتعليق علي التعفري».

(351) محمد مهدي البصير، تاريخ القضية العراقية، ص 156 ففيها «أن المسيحيين أظهروا انسجامهم في الثورة مع إخوانهم المسلمين إلى حد ما». وانظر مقال جريدة «التأخي» السابق؛ وعلى هامش الثورة العراقية، بقلم فراتي، بغداد 1953م، ص 15-16؛ وعبد الله الفياض، الثورة العراقية الكبرى، ص 230. وفيها أن الثورة لا يمكن أن تنسب إلى القطاع العشائري وحده لأن جذورها تمتد إلى ما قبل صيف 1920 وأن أدواراً تمهيدية سبقت الثورة المسلحة التي قامت في ذلك الصيف تنتظم حركة الوعي الفكري وتأسيس الجمعيات والأحزاب والانتفاضات العسكرية التي قامت ضد الإنكليز في الشمال وحركة النجف، 1918م.

الإعلامي لأحداثها الدامية وأهدافها السامية⁽³⁵²⁾. والواقع أنه منذ الحصار الذي فرضه الإنكليز على النجف⁽³⁵³⁾ وراء مقتل الكابتن «مارشال»⁽³⁵⁴⁾ كانت أروقة السياسة في هذا البلد الشيعي الثائر تتدارس مخططات ذكية للإطاحة بالاستعمار الجديد. وعلى الرغم من أنه لم يكن وحده مركز تخطيط وتوجيه ولكنه كان يسهم بنشاط بالغ الأهمية في الخلفيات السياسية التي كانت تتحرك الثورة على هديها فيما بعد.

ويلاحظ بخاصة أن الزعامة الدينية في كل المراكز الثورية التي تنسب إلى القطاع الشيعي تحتل مكان الصدارة من هذا التوجيه. وكان لها من تصورها الإسلامي لاستعمار الكافر، ونفوذها في الأوساط الشعبية بحكم الوازع الديني الذي كان ما يزال قوياً في النفوس مما يسمح لها بأن تحرك الأحداث لصالح الثورة على أكثر من جبهة. ومع ذلك فقد ظلت بغداد أكبر مراكز التوحيد الثوري⁽³⁵⁵⁾. وطبيعي أن يجبر هذا فيما بعد حين يشتد خطره على الاحتلال إلى ترويض الحركة الوطنية في بغداد بأحقر الوسائل الاستعمارية في هذا المجال⁽³⁵⁶⁾.

ولعله من هنا كان في بغداد لا في غيرها من مراكز الكفاح الوطني يتم أروع لقاء بين السنة والشيعية وراء محاولات التفريق اللثيمة. وهو اللقاء الذي كان الإمام الشيرازي⁽³⁵⁷⁾ يلح على تعميق جذوره وترسيخ أسسه بين الطائفتين الكريمتين⁽³⁵⁸⁾.

مركزية كويتية عربية

(352) كانت جريدتا «الاستقلال» و«الفرات» النجفيتان هما اللسان المعبر عنها مضافاً إلى أن بلاغات الثورة العسكرية كانت تطلع في النجف (انظر مقال جريدة «التأخي» السابق).

(353) هي أكبر المراكز الروحية التي تستقطب ولاء العالم الشيعي كله على نحو ما يؤمن به الإمامية.

(354) كان هذا الحدث تعبيراً عن خيبة الأمل بالحصول على الاستقلال الذي وعد به العراقيون. وخلاصة الحادث أن النجفيين قاموا صباح 20 آذار عام 1918م بهجوم على (سراي الحكومة) وقتلوا حاكم النجف السياسي فحاصر الإنكليز مدينتهم قرابة خمسة وأربعين يوماً انتهت بإلقاء القبض على طائفة من خيرة الشباب النجفي شفق الإنكليز ما يزيد على عشرين منهم ونفوا آخرين. الحقائق الناصعة، ص 42.

(355) تؤكد المس بل أن بغداد كانت مركزاً فعالاً للفكر السياسي. فصول من تاريخ العراق القريب، ص 120.

(356) البطولة في ثورة العشرين، ص 245-247؛ ومقال التأخي السابق.

(357) هو مرجع الشيعة الأكبر يومئذ.

(358) انظر رسالة الشيرازي إلى الشيخ أحمد الشيخ داود في: البطولة في ثورة العشرين، ص 124-125؛ والحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 60. ففيها أن الشيرازي كان يؤيد

وكانت وفاة الإمام اليزدي هي المناسبة التي اقتضت هذا اللقاء. واليزدي على أنه يتحقق في معنى ضيق جداً في الزعامة الدينية⁽³⁵⁹⁾ فقد ظل رمزاً من رموز التشيع وكان هذا يمهد لمشاركة سنّية كريمة في العزاء به قدر لها أن تجمع أحرار القطاعين فيما بعد على وحدة الكفاح والمصير⁽³⁶⁰⁾. ويتفق وراء اليزدي أن يفتح الشيرازي على المعنى الحقيقي للزعامة الدينية، فيوسّع مفكرو الطائفتين أساليب الاستعانة بنفوذ الدين الكبير لتحقيق مقاصدهم السياسية⁽³⁶¹⁾. ولعله من هذه الزاوية كانت مواليد القطاع السنّي تتعقد في المساجد الشيعية نحو ما تتعقد في المساجد السنّية وتجمع بين تلاوة المنقبة النبوية - وتلك خصيصة سنّية - واستعراض لجهاد الإمام الحسين - وذلك طابع شيعي - ولم يكن يقصد بهذه المواليد أن تنقل أفكاراً دينية بقدر ما كان يقصد بها أن تنقل وراء مظهرها الديني أفكاراً سياسية تذكر بمبادئ الاحتلال وتهيب لساعة الخلاص⁽³⁶²⁾.

وتتأزم الأمور بعد ذلك لأن نزاعاً حاداً كان ناشباً بين الجانبين الاستعماري والوطني حول مفهوم الاستقلال. لم يكن لفتوى الشيرازي تأثير كبير في تصعيد



مركز بحوث الفكر الإسلامي

= الصلات الأخوية بين طوائف المسلمين بكل قواه ويحث على التآلف والتآزر ليقف الجميع صفاً واحداً في وجه الأجنبي.

(359) سبقت إلى هذا إشارة من قبل. واليزدي يرى في كفاح الغزاة من المستعمرين مسألتهم في حالة الضعف وأن الزعامة الروحية ينبغي ألا تتجاوز إلى شؤون السياسة. ولعله من هنا كانت ندوات النجف الوطنية تتدارس خطة لحصر الزعامة الروحية في الإمام الشيرازي الذي يفتح على الحركة الوطنية واستقدامه من سامراء إلى كربلاء. على هامش الثورة العراقية الكبرى، بقلم فراتي، بغداد 1952م، ص 20؛ والحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 84.

(360) أرنولد ويلسن، الثورة العراقية، ص 58؛ وعبد الله الفياض، الثورة العراقية الكبرى، هامش رقم 1، ص 172. ففيه أن فتاوى الشيرازي ومواقفه الإيجابية من الحركة الوطنية كانت ذات أثر فعال في انضمام جماعات غفيرة من العراقيين تحت لواء الثورة ضد الإنكليز.

(361) الحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 60.

(362) أرنولد ويلسن، الثورة العراقية، ص 59؛ والحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 62-63؛ وسليمان فيضي، في غمرة النضال، ص 245؛ وعبد الرزاق الهلالي، الشاعر الناصر الشيخ محمد باقر الشيبلي، بغداد 1965م، ص 44.

النضال الذي ينفجر ثورة⁽³⁶³⁾ في آخر حوار فاشل مع الإنكليز يتصل بتحقيق الحكم الذاتي⁽³⁶⁴⁾ في العراق.

وراء الثورة هذه المرة كما وراء الاستفتاء من قبل، كانت ترتفع أصوات ناشزة تزعم أن الثورة حركة مرتجلة، وضرب من الشعب ينبعث عن أغراض شخصية⁽³⁶⁵⁾. ويلاحظ أن هذا التشكك اللثيم بانفجار الثورة وراء اختمارها الطويل في الوجدان العراقي وبوطنية الدوافع التي اقتضتها لا يمثل اجتهاداً في الرأي بقدر ما يشير إلى امتيازات طبقية كان الاحتلال وحده قادراً على حمايتها من خطر الثورة ويقدر ما يدل على تطلعات سياسية كان الانتداب يعمل مسبقاً لكي تتحقق في ظله. وعلى هذا المعنى يمكن أن تحمل كل المواقف السياسية للإقطاع السياسي⁽³⁶⁶⁾ في العراق لا من ثورة العشرين وحدها بل من النضال الوطني بعامته. ولشد ما غرق هذا القطاع في تملق الاحتلال فازدري حتى شرف الكلمة المناضلة وزعم أنها من أمالي الطيش والخفة⁽³⁶⁷⁾.

ومهما يكن من أمر فإن الثورة على الرغم من أنها لم تستطع أن تحقق أهدافها فقد



مركز تحقيقات كويتية لدراسات التاريخ

(363) تتضمن الفتوى أن جميع العراقيين يجب أن يطالبوا بتحقيق ما يصبون إليه من حقوق إلا أن عليهم أن يحافظوا على السلم والاستقرار. وفي جميع الأحوال فإن من حقهم استعمال القوة الدفاعية في حالة رفض الإنكليز تحقيق مطالبهم. الحسيني، الثورة العراقية الكبرى، ص 106؛ وعبد الله الفياض، الثورة العراقية الكبرى، ص 237-238؛ وكوتولوف، ثورة العشرين الوطنية في العراق، ص 172.

(364) كان الاتفاق قائماً قبل الثورة على أن يفتح الإنكليز لآخر مرة بتنفيذ وعودهم بمنح الاستقلال للبلاد قبل اللجوء إلى القوة. البطولة في ثورة العشرين، ص 238.

(365) عبد الله الفياض، مقدمة الشبيبي، الثورة العراقية الكبرى، ص 3؛ وأرنولد ويلسن، الثورة العراقية، ص 80؛ وكوتولوف، ثورة العشرين، ص 213.

(366) كان يتمثل بالمعائلات البغدادية المتنفذة يومئذ. الحسيني، الثورة العراقية الكبرى، ص 239؛ وكوتولوف، ثورة العشرين، ص 183-184.

(367) كان في رأي عبد الرحمن النقيب أن معظم الذين تكلموا ضد الإنكليز رجال لا سمعة لهم ولا شيء. ويلاحظ أنه كان يعني بذلك رجالاً من الشيعة لأنه في حديثه مع المس بل ينتقل مباشرة إلى تحذيرها من هؤلاء الشيعة الذين تشير صفات التاريخ أن أبرز ما يميزهم الخفة. فصول من تاريخ العراق القريب، ص 10.

ألفت على الإنكليز درساً قاسياً أفتعهم بأن العراق بلد قوي الشكيمة صعب المراس وأن عليهم أن يعيدوا النظر في المخطط الذي رسموه لممارسة الحكم فيه .
ويلاحظ بوضوح أن الحكومة الوطنية المؤقتة التي تم تشكيلها بعد الثورة كانت - على علّاتها - دليلاً يؤكد قناعة الاحتلال الأجنبي بأن الحكم المباشر في بلد كالعراق ضرب من المستحيل⁽³⁶⁸⁾ .

العراق في ظل الفترة الهاشمية

1 - في ظل فيصل الأول

والواقع أن التشكيلة الوزارية المؤقتة لم تكن خروجاً على جوهر السياسة الاستعمارية بقدر ما كانت صورة جديدة من صورته⁽³⁶⁹⁾ فإذا كان العراقيون يضيقون بأسلوب الحكم المباشر وهو طابع سياسة رحيمة لا تلائم المتغيرات الجديدة التي كانت تسود العالم يومذاك فإن هناك أسلوباً آخر يتبطن واجهة وطنية مستضعفة ثم يؤدي وظيفة صادقة في خدمة الاستعمار⁽³⁷⁰⁾
ولعل أطرف ما في الحكومة المؤقتة أن الحاكم العام في العراق كان هو الذي يتخير - على وجه الدقة - رئيسها وأعضائها تطويقاً لما يمكن أن يقع في صلاحياتها الضيقة من تأكيد للشخصية الوطنية ولو في الهوامش من حياة الناس العادية .
وكان الأمر يهون لو لم ينصّ على أن يكون هؤلاء جميعاً دمي تتحرك بغير

(368) البزاز، محاضرات عن العراق من الاحتلال حتى الاستقلال، ص 23؛ وكوتولوف، ص 242؛ وفيليب حتي، مطول في تاريخ العرب، ص 886.

(369) في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 224. ففيها أن تعديل السياسة الإنكليزية كان (يتناول الأساليب دون الهدف ويتصل بالشكل والمظهر دون أن يغير الحقيقة).

(370) يلاحظ أن أسلوب الحكم المباشر يرهق الاقتصاد البريطاني ويفرض احتكاكاً بالوطنيين قد يجر إلى انتفاضات لا يتمكن القضاء عليها بغير توضيحات. من هنا كان الأسلوب الجديد يلقي حماسة إنكليزية بالغة لتطبيقه. محاضرات البزاز، ص 47؛ وخيري العمري، حكايات سياسية من تاريخ العراق الحديث، دار الهلال، القاهرة 1969م، ص 40؛ وفي التاريخ الإسلامي الحديث، ص 223.

إرادة⁽³⁷¹⁾، وأن على هذه الدمي أن تتحمل كل مسؤولية الحركة الناشزة في مسارها على الرقعة⁽³⁷²⁾. وفي الحكم كان هذا يعني (ثنائية) يمارس الأجنبي فيها سلطة فعلية يقع وزرها كله على وطني مسلوب الإرادة وذلك واقع سياسي بالغ الخطورة كان العراق يسقط في تجربته وراء عملية التغيير الماكرة لاستبدال الواجهة الوطنية المستضعفة بأسلوب الحكم المباشر.

وفي مؤتمر القاهرة الذي ينعقد وراء الثورة كان الاحتلال يمكن لنفوذه من خلال تصوره الأخير لأسلوب الحكم في العراق، ولم يكن هذا التصور على حقيقته يستحق التعديل الجديد الذي كانت وزارة النقيب الكبير تمثل تجربته المؤقتة. والواقع أنه لم يكن هناك مندوحة من وجهة النظر الاستعمارية عن الملكية⁽³⁷³⁾ وفي ضوء ما يعرف

(371) كان النقيب الكبير يمثل أقصى الجناح اليسبي للإقطاع العراقي وقد رفض حتى الإصلاح الجزئي الذي وقع وراء الانقلاب الدستوري الأول في ظل الاتحاديين. ثم أصبح في طليعة المؤيدين للإنكليز بعد أن احتلوا العراق. كوتولوف، ثورة العشرين، ص 245. ويلاحظ أن أعضاء الوزارة والمجلس الاستشاري الذي اختارته المس بل وكان يضم وزراء بلا وزارة يمثلون الأسر الثرية ذات النفوذ في العراق وكان الإنكليز يتفرون فيهم خدمة صادقة لأهداف الاحتلال السياسية. ويبدو أن علماء الكاظمية وهي من العتبات الشيعية المقدسة كانوا يدركون هذه الحقيقة حين أصروا على أن تؤلف حكومة ينتخبها الشيعة. الحسيني، الثورة العراقية الكبرى، هامش رقم 2، ص 350؛ وخيري العمري، حكايات سياسية من تاريخ العراق الحديث، ص 42. ففيها أن الإنكليز اتجهوا في تأليف الحكومة المؤقتة إلى العناصر السياسية التي وقفت منها موقف المعارض.

(372) كان قد صدر بلاغ من المندوب السامي ورد في مادته الثالثة: «إن مسؤولية إدارة شؤون الحكومة- ما عدا الأمور الخارجية والحركات الحربية والأمور العسكرية العمومية إلا فيما يعود للقوات الوطنية- على هيئة الوزارة وستجري أعمال هيئة الوزارة بنظرتي وإرشادي».

الحسيني، الثورة العراقية الكبرى، ط 2 منقحة، ص 254؛ وجريدة «العراق»، العدد 140، 15 تشرين الثاني 1920م؛ والبزاز، محاضرات عن العراق من الاحتلال إلى الاستقلال، ص 146؛ والحسيني، الثورة العراقية الكبرى، هامش رقم 1، ص 257.

(373) في تقرير خاص لدار الاعتماد البريطانية في بغداد «أن الرأي العام العراقي كان يميل ميلاً محسوساً إلى الملكية». الحسيني، الثورة العراقية الكبرى، ص 264.

من طبيعة الجمهورية يبدو هذا شديد الوضوح⁽³⁷⁴⁾ وكان على الذين طرحوا شعار الجمهورية عشية الاختبار مرة في ذلك من اعتقدوا صلاحيته للعراق. ومن ناوروا به أن يتحملوا مسؤولية هذه المفارقة لأن ذلك يعني على وجه الدقة إفساداً لمخطط القاهرة⁽³⁷⁵⁾.

ويعيداً عن المصلحة الاستعمارية في تبني الملكية يلاحظ بوضوح أن العراق لم يكن أوائل العشرينات مهياً للحكم الجمهوري⁽³⁷⁶⁾ ويغلب على الظن أن الدعوة للجمهورية يومذاك لم تكن تستند إلى رأي عام يمكن لها في الحياة السياسية بقدر ما كانت مناورة قصد بها في الظاهر أن تعزز من إيمان الناس بالتيار السياسي المحلي الذي يدعو إلى أن يكون العراق للعراقيين.

وربما ربط ذلك بأن النظام الجمهوري كان جديداً على الرأي العام في العراق وفي أوروبا وهي أكثر نضجاً في السياسة وأوفر معرفة بأنظمة الحكم لم تكن قد أخذت به حينذاك إلا دولتان من دولها هما سويسرا وفرنسا! ثم يؤكد هذه الحقيقة أن العراق وراء عشرين سنة أخرى من تطور الحركة الوطنية فيه لم يشهد طرحاً جديداً لشعار الحكم الجمهوري⁽³⁷⁷⁾ ومثلما ينتهي الاحتلال في النظام إلى ترجيح الملكية ينتهي

مركز تحقيق وتطوير علوم إرسدي

(374) يلاحظ أن المصالح الاستعمارية يمكن أن يحفظها نظام ملكي وعن طريق أسرة مالكة معينة ترتبط مصالحها هي الأخرى بالاستعمار أكثر مما يحفظها نظام جمهوري تمارس في ظلها الشعوب حقوقها في السيادة. مجلة «الهلل»، العدد السادس، الصادر في أول يونيو 1965م تحت عنوان «بداية فكرة الجمهورية في العراق» لحسين جميل. ومحاضرات البزاز، ص 56. فيها «أن مصلحة بريطانيا كانت تتطلب استقرار الأحوال في العراق وإيجاد وسيط بينها وبين الشعب العراقي المتوثب تستطيع عن طريقه وبواسطته أن تحقق مصالحها الأساسية وتتجنب التعرض للنقمة المباشرة. وهذا بطبيعة الحال لا يمكن أن يتأتى في ظل النظام الجمهوري الذي يتطلب تجديد انتخاب رئيس الدولة الأعلى من الشعب مباشرة أو بالواسطة. وقد يكون رئيس الجمهورية المتعلق مصيره بإرادة الشعب أميل لرغباته وأقرب للعمل لمصالحه».

(375) كان المستر فيليب مستشار وزارة الداخلية أول ضحايا المناورين بالنظام الجمهوري فقد أقصي عن عمله وأخرج من العراق. محاضرات البزاز، ص 56؛ وحكايات العمري، ص 80؛ وثورة الحسيني، ص 260.

(376) محاضرات البزاز، ص 56.

(377) حكايات ميسامية من تاريخ العراق الحديث، ص 77.

كذلك في ترجيح الملك إلى هاشمي كان الفرنسيون قد أطاحوا بعرشه وراء ميسلون⁽³⁷⁸⁾. ومن هذه الزاوية بخاصة يلاحظ أن الاختيار كان ذكياً فهو على حقيقته لم يكن إنصافاً لبعض خدمات الهاشميين للحلفاء بقدر ما كان وقوعاً موفقاً على شخصية ذات تاريخ في الوطنية روّضت من جموحها الأحداث الكبار⁽³⁷⁹⁾.

وفي هذا الضوء كان على الذين اضطرعوا من أجل المنصب الأول في الدولة الجديدة أن يدركوا واقع المعادلة التي طرحها الاحتلال عشية الانتخاب فقد كانت تزكيتة لمرشح بعينه تعني بوضوح أن حرية الاختيار في الطرف الآخر من المعادلة تعود بغير قيمة⁽³⁸⁰⁾. وكان تجاهل هذا الواقع ينطوي على خطر بالغ ولعله من هنا يزال طالب النقيب، لا من مجلس الدولة وعالم السياسة فحسب، بل يزال كذلك من الوطن ويصار به إلى سيلان⁽³⁸¹⁾ وكانت معارضة النظام تكلف (فيلبي) من قبل كل حياته السياسية. ومهما يكن من أمر التعبئة التي نهض بها الاحتلال على أكثر من جبهة لإنجاح مرشحه فلم يكن ذلك يعني أنه يحتضن مرشحاً بغير امتيازات⁽³⁸²⁾ وفي تصويت حر صحيح يظل ممكناً جداً أن تقع النتائج قريباً من نتائج التصويت الرسمية⁽³⁸³⁾.

وإذا كان لا بد من تقويم الفترة التي قُدر لفیصل أن يكون فيها على رأس الدولة الجديدة في العراق فإنه لا ينبغي أن يقع ذلك من خلال الرؤية الاستعمارية وحدها لما كان يرجح مرشحها للرئاسة بل ينبغي أن يقع ذلك من خلال المبادرة الوطنية التي

(378) محاضرات البزاز، ص 51. ففيها أن ويلسن في برقيته إلى وزير الخارجية يتوقع أن يكون لخيبة فيصل في الاحتفاظ بالعرش السوري أثر في نفسه يجعله أكثر إدراكاً لواقع الحال وأعظم رؤية في معالجة القضايا المستعصية.

(379) ثورة الحسيني، ص 246؛ وحكايات العمري، ص 62.

(380) ثورة الحسيني، ص 274؛ والحسيني، تاريخ العراق السياسي الحديث، ط 2 منقحة، 1957م، ص 180.

(381) ثورة الحسيني، ص 268-270؛ وفي غمرة النضال، ص 264-265؛ والحقائق الناصعة، هامش رقم 1، ص 532. ففيها أن طالب النقيب يجيب الحسيني عن سؤال يتصل بصحة ترشيحه لعرش العراق بقوله: «ومن ذا أحق مني ببلادتي؟ ألا يجوز أن يحكم العراقي عراقي؟».

(382) حكايات العمري، ص 70.

(383) محاضرات البزاز، ص 56.

كانت تمثل نشاطاً في إطار هذه الرؤية. والحق أن فيصلاً لم يعد وراء العرش المصاع طويائياً⁽³⁸⁴⁾ وكان هذا بقدر ما يجره إلى حلول واقعية يتهمه في نظر الطويابيين إلى عماله. وعبثاً يستبرئ من عمالة حاكم تلعب السياسة البريطانية دوراً رئيساً في تنصيبه⁽³⁸⁵⁾.

ومهما يكن من أمر فلم تكن واقعية فيصّل التزاماً دائماً بوجهة النظر الاستعمارية⁽³⁸⁶⁾ وإذا كانت حساسية المنصب تمنع من أن تقع بادرته الوطنية صريحة وواضحة فقد كان يتسلل إلى خدمة الأهداف السياسية من خلال المناورة التي تحجب حقيقة الموقف الوطني الشريف ثم تحفظ له طاقته على التأثير. على هذا المعنى يحمل التشدد الذي كان فيصّل يفري به المعارضة لينال بالتوفيق بين الآراء ما كان يريده لصالح البلاد⁽³⁸⁷⁾ ولعله من هنا تؤكد التاييمز أن سياسة الصديق الذي يدين للإنكليز كانت تتسم أحياناً بالالتواء. وواضح أن التاييمز، وهي تقوم من وجهة نظر استعمارية، كانت تزكي من وجهة نظر وطنية⁽³⁸⁸⁾.

وفي تقويم الفترة ينبغي أن نلاحظ فوق هذا كله مشكلاتها الموروثة وفي طبيعتها أن الاحتلال كان يمكن لسيطرته في العراق بما يفترض للمناطق العشائرية من نظام متخلف كانت تجربته قد نجحت من قبل في الهند. وفيه تستبدل الحكومة بسلطتها المباشرة سلطة أخرى يمارسها وكالة شيوخ محليون مقابل امتيازات. وكل هذا يعني من الناحية الاجتماعية إبقاء على العلاقات الإقطاعية بين ما يقرب من سدس السكان في العراق يومذاك. ومن هذه الزاوية كان يعني هذا تعويقاً لتجديد الأمة في عملية التطوير الحضاري⁽³⁸⁹⁾. وفي السياسة لم يكن ذلك أقل خطراً منه في

(384) كان واقعياً يعرف إمكانات العراق المحدودة وقوة بريطانيا. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء 2، ص 1.

(385) من المؤكد أن فيصلاً كان مديناً للإنكليز. انظر الصفحة نفسها من م. ن.

(386) كان الإنكليز من أصدقاء فيصل يزعمون أنه انقلب عليهم بعد التتويج. محاضرات البزاز، ص 64.

(387) زكي صالح، مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 97؛ وم. ن، ص 63.

(388) مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 98.

(389) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 2، ص 14؛ وم. ن، ص 16. ففيها أن ذلك يعني بصراحة عكس التطور المعلوم في مضممار المدينة. ومحاضرات عن العراق من الاحتلال حتى الاستقلال، ص 20. ففيها أن ذلك كان يحول دون تقدم العراق وانصهاره وتحقيق شعور «المواطن الكامل» بين جميع أفراد.

الاجتماع فقد كان يلاحظ أن القطاع العشائري وراء الامتيازات التي تعفيه من بعض مسؤولياته في إطار الدولة بدأ يتحسس في شخصيته المتميزة قوة ضاربة قادرة أبدأ على التغيير وكان ذلك في ظل الاستقلال شديد الوضوح⁽³⁹⁰⁾.

ثم ينبغي أن تكون مشكلة الأقليات منظوراً آخر في تقويم الفترة. ويبدو أن ما يعرف بالقضية الكردية هو الذي يمثل أخطر ما في المشكلة. ومنذ الاستفتاء الذي اقترح فيه العراقيون على فيصل ظلت الأقلية الكردية ترفض حكم الأكثرية العربية وكانت تتجاوز السلبية أحياناً إلى نشاط عسكري بالغ الخطورة يجرح الحكومة ويمتص ميزانيتها ومن جهدها في الانصراف إلى التنمية⁽³⁹¹⁾.

وفيما عدا الأقلية الكردية كان الآشوريون يخلقون في الفترة مشكلة تتصل بقومية دخيلة⁽³⁹²⁾ تُضطهدُ وراء الحدود ثم يفرضها الانتداب على العراق تقديراً لمشاركتها في نشاطه العسكري ضد الثورة أو التزاماً بانتسابها الروحي إلى كنيسته⁽³⁹³⁾.

كان يبدو أن العراق لم يضق باستقرارها في ربوعه على الرغم من أنها لم تفتح لحظة واحدة على الاعتراف بسلطته والالتزام بقوانينه⁽³⁹⁴⁾ بل كانت تتجاوز إلى ما يشبه أن يكون ازدراء بكرامة جيشه وشرف حكومته!!

مركزية كنيستك في العراق

- (390) محمد مهدي كبة، مذكراتي في صميم الأحداث، ص 60.
- (391) ظل الأكراد طوال الفترة التي امتدت بين الحربين وهم أقلية قلقة كثيراً ما كانت تلتجئ إلى الثورات. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الثاني، ص 6.
- (392) كان الآشوريون من الوافدين الجدد على العراق خلال الحرب العالمية الأولى ولعله من هنا كان السكان يدعونهم بـ «التيارين» تمييزاً لهم عن الآشوريين القدماء.
- (393) كان هؤلاء من النصارى النسطوريين الذين يتمتعون بتأييد الكنيسة الأنكليكانية. على أن الأنكليكانية اسم مذهب الدولة الرسمي في إنكلترا أسسه هنري الثامن. وحين لم يسمح له البابا بطلاق زوجته (كاترينا دي أراغون) خرج عن طاعة الكرسي الرسولي ولكنه ظل محافظاً على نظام الإكليروس وعلى الإيمان الكاثوليكي. ووسع إدوارد السادس الانفصال ثم أتمته بإبصابت 1562م بوضعها البنود الـ (39) المعروفة بـ (عقيدة الإيمان) وبموجبها أصبح الملك رئيساً على الكنيسة. اعتنق الأنكليكان بعض العقائد البروتستانتية لكنهم لم يقطعوا كل صلة مع الكاثوليكية. انظر القسم التاريخي من المنجد كلمة إنكلترا.
- (394) مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 91. فقد كان الآشوريون لا يرغبون في الاعتراف بغير السلطة البريطانية في العراق. وذكريات الأبوبي، ص 211. فقد كان الآشوريون ينشطون في مجاوزاتهم وغرورهم ويحاولون الانتقاص من ضباط الجيش العراقي حتى أن

إن تاريخاً طويلاً في خدمة القوات البريطانية كان يفضي بالضرورة إلى أن تتجمع لهذه الأقلية العسكرية قوة مدربة ظلت تحتفظ، وراء الاستقلال، بكامل عتادها من الأسلحة وحين يكون من تعجيز العراق أن يحقق لها حكماً ذاتياً في منطقة عراقية تنغلق عليها وحدها أو يصار إلى ذلك بالقوة حيث من الضرورة أن يقمع العراقيون ما كان يبدو في حركة (المارشمعون)⁽³⁹⁵⁾ أنه وضع للتهديد موضع التنفيذ. وكان الانتصار على الرغم من أنه يرسخ ثقة عميقة بالجيش ويسفر عن اعتداد القوة العسكرية الناشئة بقدرتها على الحسم فيما يشبه أن يكون من الأزمات الكبار! وكان هذا يجبرها لضرورة أن تستمرى فيما بعد تدخلاً شديداً الخطورة في أحداث السياسة المحلية حتى تقع انتكاسة الجيش التي تجرده من حيويته الفاعلة في عام 1941م⁽³⁹⁶⁾. ومهما يكن من أمر فقد ظل فيصل وراء كل التزكيات والانتهاكات⁽³⁹⁷⁾ يحمل هوية وطنية. وما ينبغي أن تكون وجهة نظره في «الأخذ والمطالبة»⁽³⁹⁸⁾ دليلاً على عمالة

= متصرف الموصل حين نصحهم بأن يتجنبوا أعمالاً صيانية كرمي الحجارة ليلاً على بيوت الضباط أجابوا بأن الآشوريين إذا أرادوا أن يرموا لا يرمون بالحجارة!!
(395) هو بطريق الآشوريين وزعيمهم الدنيوي. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الثاني، ص 8.

(396) مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 94.

(397) م. ن، ص 95-97. ففيها مقتطفات من تزكيات البريطانيين لفیصل بعد أن أصبح في ذمة التاريخ وكلها تؤكد إخلاصه وتمنح حنكته السياسية. والشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء 2، ص 10. ففيها أنه ليس هناك من أحد يمكنه أن يعدّ هذا الجندي-ويقصد فيصلاً- متعاوناً ماجوراً. ومحاضرات البزاز، ص 59-60. ففيها (أن الملك استطاع بحنكته وإخلاصه وشعوره القومي الصادق... أن يصل بسفينة البلاد إلى مرحلة لو تأتي للذين آل إليهم الزمام من بعده إتمام المسير لأوفينا على الغاية التي من أجلها قامت الثورة العراقية). لمحات من تاريخ العالم، ص 321. ففيها أن فيصلاً كان صديقاً وياً للإنكليز. وتيارات سياسية في الحركة الوطنية العراقية، ص 18. ففيها أن فيصلاً كان عميلاً للإنكليز.

(398) محاضرات البزاز، ص 91؛ وساطع الحصري، مذكراتي في العراق، ج 2، دار الطليعة، بيروت 1968م، ص 273. ففيها: «أن هذه السياسة المرنة كان يمكن أن تؤدي إلى الاكتفاء بما تم أخذه وإلى التقاعس عن طلب المزيد منه لو لم تحركه على الدوام هذه الوطنية الطامحة التي لا تكفي بالنزر الذي وصل إلى اليد بل تبقى تطالب بما وراء ذلك وتصبو إلى الأتم فالأتم على الدوام... هذه الوطنية الجامحة التي لا تتخدر أبداً بشعور الفوز النسبي الذي أحرزته بل تواصل العمل في سبيل الوصول إلى الغاية القصوى التي تصبو إليها وتعتبر

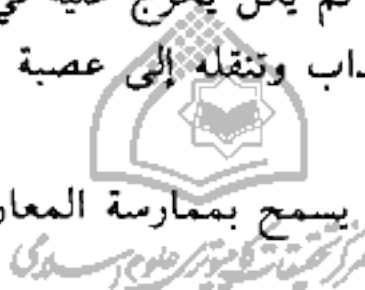
فتلك سياسة لم تكن بغير منطق مقبول. وعلى امتداد الرقعة العربية كانت تجد لها أنصاراً كثيرين.

وفي العراق بخاصة لم تكن تطبيق الفترة في تصور بعيد عن الانفعال معطيات نضالية تغطي جملة الأهداف الوطنية ذلك أن إمكانات البلاد المحدودة لم تكن في مستوى القهر الاستعماري. وليس من المؤكد أن تحرراً أوسع كان ممكناً أن يتم في ظل شخصية طوبائية ومن هنا يبدو مقبولاً أن يقال: لقد كانت الفترة مضطرة أن تخلق فيصلاً على معنى (النوع) لو لم يكن موجوداً فيها على معنى (الفرد).

وفي حساب النضال الوطني لم تكن هذه السنين عجافاً فعلى الرغم من أنها بدأت بمعاهدة أغلال فقد انتهت بمعاهدة استقلال هي - على علاقتها - خطوة كان لا بدّ منها في طريق التحرر الحقيقي⁽³⁹⁹⁾.

وعلى هذا المعنى ينبغي أن تحمل صراحة الملك في تأييدها تأييداً مطلقاً. وكان يخرج بذلك على عرف دستوري لم يكن يخرج عليه في المعاهدات السابقة⁽⁴⁰⁰⁾ لأنها في نظره تحرر العراق من الانتداب وتنقله إلى عصبه الأمم ليكون دولة مستقلة ذات سيادة كاملة⁽⁴⁰¹⁾.

وكان في الفترة فوق ذلك ما يسمح بممارسة المعارضة السياسية من خلال العمل



= كل خطوة من خطوات الفوز مقدمة للخطوات التالية ومقفرّاً للوثوب إلى الأمام». وفاضل الجمالي، العراق بين الأمس واليوم، بغداد 1954، ص 8. وهو نص المحاضرة التي ألقيت في الندوة اللبنانية، 20 نيسان 1953م. ففيها «أن الملك فيصل كان يعالج المشاكل بعزيمة صادقة وحكمة بالغة».

(399) كان رأي المعارضة في المعاهدة أنها لم تضيف شيئاً إلى ما اكتسبه العراق بل زادت في أغلاله وعزلته عن الأقطار العربية وباعدت بينه وبين جارتيه الشرقيتين وصاغت الاستقلال من مواد الاحتلال. محاضرات البزاز، ص 106؛ ذكريات علي جودة الأيوبي، ص 198-199، ولكنها كانت في رأي المؤيدين خطوة موفقة إلى الأمام. انظر الصفحة نفسها من محاضرات البزاز؛ ومقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 82؛ وفي غمرة النضال، ص 32؛ والدكتور فاضل حسين، تاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، ص 2؛ ومحمد مهدي كبة، مذكراتي في صميم الأحداث، ص 44-45؛ وذكريات إبراهيم الراوي، مساوي منفصلة للمعاهدة فوق ما ذكر، ص 166.

(400) لأنه يملك ولا يحكم. مذكرات علي جودة الأيوبي، ص 203.

(401) محاضرات البزاز، ص 106؛ ومقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 82.

الحربي⁽⁴⁰²⁾ والواقع أنه لم يكن قليلاً كذلك أن تقوم فيها حياة دستورية استطاعت على الرغم من شكليتها أن تخلق للانتداب أكثر من أزمة وأن تعوق تمرير سياسته المشبوهة.

ثم إذا جاز أن (نرطن) في الفترة كل مظاهر الدولة المستقلة، وتلك ملاحظة ساخرة لشيخ من شيوخ الثورة الكبرى في الفرات الأوسط⁽⁴⁰³⁾ فإنه ينبغي أن يستثنى من ذلك أن الأحرار في الدولة كانوا يتحدون العجمة أحياناً وينطقون بالعربية⁽⁴⁰⁴⁾. تلك هي على الجملة خصائص الفترة⁽⁴⁰⁵⁾ ويبقى أن القطاع الذي يسعى بعيداً عن الإمامة التي تحصرها العقيدة بنفر معين من الهاشميين لم يكن صنع ولاية، بغير شروط. ولعله من هنا كان في برقياته جميعاً لشريف مكة مضمون واحد هو رغبته في أن يكون على رأس الدولة في العراق هاشمي من أبنائه يؤمن بحكومة مشروطة⁽⁴⁰⁶⁾ ولعله من هنا أيضاً كان الإمام الخالصي يضيف إلى نص الكتاب الرسمي هذه القيود التي ترد في البرقيات وإذا جاز أن يكون في القطاع الشيعي من لم يكن له مثل هذا الولاء المشروط فليس ذلك من الظاهرة التي تمثل الجماعة بقدر ما هو من النزعة التي تمثل الفرد.



مركز تحقيقات كويتية لدراسة العراق

(402) تم وراء التنويع إنشاء ثلاثة أحزاب كان اثنان منها يمثلان المعارضة وكان الحزب الثالث يؤيد حكومة النقيب ويدعو للتفاهم مع البريطانيين. أما الحزبان المعارضان فهما (حزب النهضة) الذي كان مقره في الكاظمية و(الحزب الوطني) ومقره في بغداد وأما الحزب الموالي للحكومة فهو (الحزب الحر العراقي) الذي هجاه الرصافي بقوله:

تأله ما أنت حر في مطالبة وإنما أنت للحكام معتملة
وما سمعيت إلى حق لتدركه بل أنت للأمر في مسعاك ممثلة
قد احتملت من التاريخ لعنته لهُ درك ماذا أنت محتملة

محاضرات البزاز، هامش رقم 1، ص 65 فيها.

(403) هو الشيخ شعلان أبو الجون وكان يردّ بهذه الملاحظة على الكابتن كلوب الذي زعم أن الإنكليز أنشأوا في العراق حكومة عربية مستقلة. م. ن، هامش رقم 2، ص 41.

(404) لمحات من تاريخ العالم، ص 331.

(405) ساطع الحصري، مذكراتي في العراق، ص 272.

(406) الحقائق الناصعة، ص 520؛ ومقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 62؛ ومحاضرات البزاز، ص 55.

وفي هذا الضوء يكون من الطبيعي أن ينقص القطاع بسعته وراء أول تكييف لمهمات الانتداب تتضمنه معاهدة بروج لعقدها الملك، ولو مكرهاً في أغلب الظن، وأن يقف الإمام الخالصي في حشد من الناس وفي عتبة مقدسة من عتبات الشيعة هي الكاظمة ليقول:

«بايعنا فيصلاً ليكون ملكاً على العراق بشروط وقد أخل بها فلم تعد له في أعناقنا بيعة» (407).

ثم يدعى الناس بعد ذلك إلى انتخاب المجلس التأسيسي ل يتم على يديه تصديق المعاهدة السيئة الصيت فيكون من الطبيعي أيضاً أن يتنادى الأحرار في القطاع ويطوقوا المؤامرة بما يستصдرونه من فتاوى تحرم الانتخابات وتكفر المشتركين فيها عملاً بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّمْ يَنْكُرْ فَأِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ (408).

وكان يبدو أن الحكومة لم توفق إلى إجراء هذه الانتخابات إلا بعد نفي الرؤوس الشيعة الكبيرة عرباً وقرساً إلى إيران (409).

2 - في ظل غازي

الواقع أن العراق بعد انتمائه إلى عصبة الأمم كان يفقد بوفاة فيصل قيادة قادرة على أن تشيع استقراراً لا بد منه في بناء من الداخل. ولعله من هنا يختل ما كان يلاحظ من توازن في الحياة السياسية ويعود الموقف بتعقيداته أكبر من أن تحتويه قيادة جديدة غير متمرس (410).

لقد كان غازي ذا وطنية صادقة ومخلصة، وتلك حقيقة ولكنها وطنية بغير

(407) محمد مهدي كبة، مذكراتي في صميم الأحداث، ص 26.

(408) عبد العزيز القصاب، من ذكرياتي، ص 229. فقد كان من الذين أفتوا بذلك من مراجع الدين في النجف: الأصفهاني، والنائيني، والشيرازي.

(409) بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 784.

(410) بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 787؛ والدكتور مجيد خدوري، نظام الحكم في العراق، بغداد 1946م، ص 117؛ ومذكرات الحصري، الجزء الثاني، ط 1، 1968م، ص 579.

تجربة⁽⁴¹¹⁾. ويبدو أن هذا ضعف في طاقة الفترة على أن تشيع مثل هذا التوازن⁽⁴¹²⁾ كان يتيح لمحترفي السياسة مناخاً ملائماً لاصطراع على السلطة. وحين يكون القطاع العشائري قادراً على التأثير في الأحداث بحكم يتوافر له من خبرة طويلة في النضال المسلح يبدو طبيعياً أن يقحم على صراع المناصب. وفي ظروف غير مستقرة تكون عملية البناء من الداخل غاية في الصعوبة.

الحق أن القطاع العشائري لم يكن يشارك في الصراع اعتباطاً. والتزاماً بحدود البحث فإن من كان يوجد من هذا القطاع في الهيئات الشيعية كان يتحسس بين يدي مشاركته امتهاناً لتضحياته الضخمة التي صنعت في اعتقاده الاستقلال أو هي أسهمت إسهاماً كبيراً في صنعه على الأقل. ينبغي أن يكون واضحاً أننا لا نتحدث عن أفراد عاديين في القطاع وإنما نتحدث عن الرؤوس الكبار فيه ذلك أن العشيرة وهي تتواشج بدم واحد ظلت تاريخياً تذوب في رأسها الكبير.

إذا كان لا بد من كلمة صريحة - وذلك من مفترضات الدراسة الموضوعية - فقد بقي القطاع الشيعي على الجملة، يتهم من زاوية سنية بولاء لفارس حتى كان وحدة المذهب يمكن أن تغلب في دم العربي خصائص العنصر، وحتى كأن المذهب لم يوجد في الأصل إلا في دوائر العجمة⁽⁴¹³⁾ وفي الدوائر الرسمية كان هذا يعكس ضرباً من التفريط بحقوق القطاع وربما كان من أدلته في الحياة النيابية مثلاً أن يختار

(411) مذكرات الحصري، الجزء الثاني، ص 578-579؛ الوطن العربي، ص 37؛ ذكريات علي جودة الأيوبي، ص 207-208؛ ومقدمة في تاريخ دراسة العراق المعاصر، ص 108.

(412) استطاع فيصل من قبل أن يجمع حوله عدداً من الأكفاء ذوي الاستعداد التام لخدمة العراق كما استطاع أن يقود ساسة العراق جميعاً. من نظام الحكم في العراق، ص 115؛ مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 98، 99؛ مذكرات الحصري، ج 2، ص 579. ففيها أن فيصلاً الأول أظهر براعة فائقة في تأمين استفادة البلاد من مختلف المواهب والقدرات وحمل رجال السياسة على الاشتراك والتآزر في العمل.

(413) كما قد أشرنا في فصل العقائد الشيعية إلى أن هذا من المفترضات التي لم يقم عليها دليل. وفي هذا الصدد ينبغي أن يكون في مدى النظر أن الذين انتقدوا معاهدة الحدود المعقودة بين مملكة العراق وإمبراطورية إيران في وزارة المدفعي الرابعة كانوا في أغليتهم من الشيعة وقد أثاروا في بغداد والبصرة تظاهرات صاحبة احتجاجاً عليها يوم 6 آذار من عام 1935م. الحسني، تاريخ الوزارات العراقية، ج 5، ص 21-22.

الهيئات الشيعية من السنة⁽⁴¹⁴⁾ وفي هذا الصدد ينبغي أن ينظر إلى الفترة على أنها لم تكن يوماً تفتح على الصورة المتحصرة للدولة.

وبالرغم من أن القطاع، وحدة لا أوزاعاً، كان قادراً على أن يفرض تصحيحاً لهذا الموقف من حقوقه فقد ظلت تضعفه أنانيات رؤوسه الكبار وانتسابها للككتل السياسية المتصارعة.

والواقع أن محاولة لتجميعه وراء ما يعرف (بميثاق الشعب) لم تنجح في أن ترد إلى أواصره القوة وتلك بالضرورة مسؤولية ما كان يتضارب من ولاءاته السياسية⁽⁴¹⁵⁾.

ثم يلاحظ بعد ذلك أن ولاء القطاع التقليدي لزعامته الدينية - وكانت هي التي اقترحت الميثاق وصاغت بنوده - يفقد هو الآخر كثيراً من حيويته⁽⁴¹⁶⁾.

ويبدو أن ما كان يسترده القطاع من حقوقه لا يناسب حجم ما كان يقدمه من توضيحات للوصول إليه. ففي ظل الوزارة الهاشمية الثانية - وذلك مثل نضربه - كانت أكثر من شريحة معارضة فيه تواجه عملية قمع وحشية وتكره على أن تحيا في ظل الطوارئ، في حين كانت شرائح أخرى في القطاع تمنح السلطة القائمة ولاء عميقاً مقابل مكاسب سطحية⁽⁴¹⁷⁾.



مركز بحوث كالمبيوتر علوم إرسودي

(414) يلاحظ أن أسلوب الانتخاب في الفترة التي نؤرخ لها أقرب إلى التعمين. ويلاحظ كذلك أن لواء الكوت وهو يتسبب مذهبياً إلى التشيع يمثل في هذه الفترة أربعة نواب ليس فيهم شيعي واحد. تاريخ الوزارات العراقية، الجزء الرابع، ص 35؛ ومقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 100. وفيها أن مثل (هذا التفريط بحقوق القطاع كان يجبر بالضرورة إلى تهمة التحزب الطائفي ضد الشيعة).

(415) يتألف الميثاق من اثني عشرة مادة يتعرض المهم منها لما يقع من تفريق بين أبناء الشعب الواحد في انتقاء الموظفين واختيار النواب وتجاوز المنهج الجعفري في تعيين القضاة وتدريس الفقه وتوزيع موارد الأوقاف العامة. ويؤكد الميثاق أن رؤساء القطاع العشائري يتحملون مسؤولية الإصرار على تصحيح هذه الأخطاء مهما تكن التصحيحات. تاريخ الوزارات العراقية، الجزء الرابع، ص 90-91.

(416) م. ن، ص 91-95. فقد رفض المواليون للسلطة القائمة أن يوقعوا الميثاق وزعموا أن ما فيه من بنود يجبر إلى فتنة طائفية ويمزق وحدة الشعب التي ينبغي أن تكون الزعامة الدينية أول من يحرص عليها.

(417) مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 100-101.

ثم يكون من مظاهر الفساد وراء هذا كله ما يذكر في بيئة متخلفة بمناخ الانقلابات العسكرية وذلك يعني فيما بعد أن يفقد القطاع العشائري معظم ثقله في الحياة السياسية⁽⁴¹⁸⁾.

انقلاب بكر صدقي

والواقع أن السلطة القائمة عشية انقلاب بكر صدقي لم تكن مسؤولة عن كل الشذوذ الذي يشيع في الفترة ولكنها كانت تعيش أخطر مظاهره على كل حال. وفي ظلها لم يكن قليلاً أن يستنفر الجيش ليقمع ست ثورات محلية وأن يقهر الناس قهراً على حياة الطوارئ وأن تطلق يد الأتباع في الأموال والرقاب. ثم يكون في المعارضة عناصر قادرة على أن تستغل جميع ذلك للإطاحة بالحكومة. وحين يبدو أن القطاع العشائري يعود بين يدي أسلحة الجيش الحديثة بغير قدرة على التأثير الحاسم في الأحداث، وأن الأغلبية البرلمانية التي تملكها الحكومة تقف حائلاً دون أن يصار إلى إسقاطها بالوسائل الدستورية تتلامح وراء هذا كله، وفي بيئة لم تكن قد استقرت فيها الديمقراطية بعد صورة الانقلابات العسكرية. وعلى الرغم من أن حكمت سليمان كان إختائياً⁽⁴¹⁹⁾ فقد ظل يحقد على الإختائيين وراء تفريطهم برغبته في أن يكون وزيراً للداخلية في الوزارة الهاشمية الثانية. والحق أن حكمت سليمان لم يكن بغير قدرة على المناورة بل هو على الحقيقة كفاءة عالية ذات خطر بالغ في الحياة السياسية⁽⁴²⁰⁾ ولعله من هنا كانت وساطات ذات شأن تبالغ دون جدوى في استرضائه واستعادته إلى الإخاء⁽⁴²¹⁾.

(418) م. ن، ص 101؛ ونظام الحكم في العراق، ص 121؛ ومذكرات طه الهاشمي، ص 27. فقد كان الساسة بعد موت فيصل يستعملون ثورات العشائر كوسيلة للحصول على السلطة. ولكن الجيش بأسلحته الحديثة وقوة النار الأشد التي يملكها مقابل أسلحة العشائر البدائية برهن على أنه القوة الفعالة الحقيقية فالتجأ الساسة إليه.

(419) حين لم يجد بعض السياسيين العراقيين في معاهدة 1930 ما يحقق الأمان الوطني أسسوا حزباً للمعارضة باسم حزب الإخاء الوطني رأسه ياسين الهاشمي وانتمى إليه حكمت سليمان وأصبح عضواً في لجته التنفيذية. العراق في مذكرات الدبلوماسيين الأجانب، ص 96.

(420) م. ن، ص 17.

(421) تاريخ الوزارات العراقية، ج 4، ص 80. فقد زاره الفريق بكر صدقي بعد تأليف الوزارة الهاشمية الثانية بأسبوع وطلب إليه الحضور إلى وليمة عشاء يقيمها له الفريق الركن طه

وكان أخطر ما في حكمت سليمان أنه يرتبط منذ فتنة الآشوريين بأقوى المتنفذين في القطاع العسكري ولم يكن من البادرة العفوية أن يحول هذا السياسي المحترف بين بكر صدقي وما كان ينتظره على يد الإنكليز من عقاب وراء هذه الفتنة التي قمعها بشدة⁽⁴²²⁾.

وكان أخطر ما في بكر صدقي أنه يتميز بطموح لا حدود له، ويستشعر قلة إنصاف لخدماته - ولو على معنى القمع - ابتداء بالفتنة الآشورية بالشمال وانتهاء بثورات العشائر في الجنوب⁽⁴²³⁾.

ثم يتواجد في الفترة وراء هذا كله متغيرات كان الفكر التقدمي الغربي قد انتهى إليها في حقول السياسة والاجتماع والاقتصاد⁽⁴²⁴⁾ ويبدو أن ما يعرف بـ «جماعة الأهالي»⁽⁴²⁵⁾ لم تكن بعيدة في نشأتها عن هذه المتغيرات وإن افتقرت في البدء إلى إيديولوجية واضحة⁽⁴²⁶⁾. وفي أغلب الظن أنها لم تكن تجهل يومذاك أن مفهوم

= الهاشمي شقيق رئيس الوزراء ياسين الهاشمي ليعرض عليه أحد المناصب الوزارية. والعراق في مذكرات السياسيين الأجانب، ص 99. فقد كان نوري السعيد يحاول جاهداً تقريب الحكومة من «جماعة الأهالي» التي انضم إليها حكمت سليمان بعد إخفاقه في الحصول على وزارة الداخلية في وزارة الهاشمي الثانية.

(422) العراق في مذكرات السياسيين الأجانب، ص 99. ففيها أن حكمت سليمان وكان يومئذ وزيراً للداخلية هو الذي حال دون ما طلبه الإنكليز من تنزيل درجة بكر صدقي وإحالة على المجلس العرفي العسكري.

(423) العراق في مذكرات السياسيين الأجانب، ص 99؛ والحسني، تاريخ الوزارات العراقية، ج 4، العرفان، صيدا 1966م، هامش رقم 1، ص 175.

(424) مذكراتي في صميم الأحداث، ص 54.

(425) كان النشاط السياسي الكلاسيكي يتحرك في إطار ضيق هو إنهاء الانتداب ونيل الاستقلال ثم وسع نقر من الشباب المثقف هذا الإطار فشمّل العناية بمصالح (الشعب) أو (الأهالي) وأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية ومن هنا سمي هؤلاء بـ «جماعة الأهالي» ويمكن القول بأن جذور جماعة الأهالي تعود إلى أوائل الثلاثينيات حين دعا هؤلاء الشباب إلى تظاهرة سلمية تندد بسياسة الإنكليز التي تفقر العراق وتمالئ الصهيونية. تاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، ص 4.

(426) لم يكن لجماعة الأهالي فلسفة اشتراكية أو شيوعية بالمفهوم الغربي لهاتين الكلمتين بل حاول هؤلاء اشتقاق كلمة جديدة هي الشعبية بدلاً من الكلمتين الغربيتين.

الدكتور فاضل حسين، تاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، مطبعة الشعب، بغداد 1963م.

اليسار كان أقرب في عرف الناس إلى «الهرطقة» ولعله من هنا تتجاوز حساسية المصطلح إلى ما يبدو منه مقبولاً على نحو الجملة.

وكانت هذه المتغيرات تقتضي في جانب اليمين أن يتحرك القوميون ليؤيدوا أن عروبتهم قدر قاهر لا يصنع ولا يلغى، وأنه في إطارها ينبغي أن يتم الانفتاح على المعاني الإنسانية في المتغيرات الفكرية الجديدة⁽⁴²⁷⁾ وأن القومية (لا تنحصر حياتها في أن تتنفس وتأكّل وتشرب فهي لا تكون موجودة حقاً إلا إذا حملت رسالة إنسانية خالدة ومعنى حضارياً)⁽⁴²⁸⁾.

وكان «نادي المشى» هو الذي قصد به أن يمثل هذا التحرك وأن يقوم بوظيفته في التعبئة للوقوف بوجه اليسار القومي الذي تمثله «جماعة الأهالي» وجريدتها⁽⁴²⁹⁾.
والحق أن العراق لم يكن يسيع في الثلاثينات أن تنتصر فيه أفكار تتهم القومية بالاعتداء والتخلف وسفك الدماء، وأن يقع فيه ما يقع في الغرب من هوس بالأممية وإيمان مطلق بقدرتها وحدها على إنقاذ العالم من الدمار. وكان الجادرجي نفسه الذي يصبح أكبر المتحمسين لهذه الأفكار في الخمسينات يلح في مذكرة سرية على أن «تبذل الجهود لإزالة الوهم السائد بأن اليساريين أو التقدميين لا يهتمون بالقومية العربية»⁽⁴³⁰⁾ وبالرغم من أن «نادي المشى» هو الذي كان ينبغي أن يمثل موجة المستقبل وأفكاره⁽⁴³¹⁾ وذلك استنتاجاً من واقع الفترة التي كان يعيشها العراق فقد

(427) هذه هي القومية، ترجمة محمد عيتاني، بيروت 1959م، ص 17.

وكان الشيخ محمد مهدي كبة، وهو قومي معروف، يكتب في مجلة «المشى» أن: الاشتراكية القومية التي ترمي إلى رفع الفروق والحوازج الاجتماعية بين الأمة الواحدة والوطن الواحد للقضاء على أرستقراطية الطبقات، وتحارب الاستغلال بشتى أنواعه وتدعو إلى العدل والمساواة في الحقوق والواجبات تتفق والمبادئ القومية.

خلدون ساطع الحصري، مقدمة مذكرات طه الهاشمي، ص 24؛ وعمر أبو النصر، العراق الجديد، بيروت 1937م، ص 86.

(428) انظر خاطرة (بول بوجيه)، في مفهوم الأمة في هذه هي القومية، ص 7.

(429) محمد مهدي كبة، مذكراتي في صميم الأحداث، ص 54 وما بعدها.

(430) خلدون ساطع الحصري، مقدمة مذكرات طه الهاشمي، ص 23-25؛ وتاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، ص 381، 382.

(431) مقدمة مذكرات طه الهاشمي، ص 24.

كان على الذين خططوا للانقلاب أن يركبوا إلى السلطة موجة اليسار، ذلك أن اليمين وإن انفتح جناح منه على المتغيرات الجديدة يظل ممكناً أن يجد في الهاشمي رمزاً كبيراً من رموزه⁽⁴³²⁾ ويظل ممكناً أن يستشعر حرجاً شديداً في الإطاحة بحكمه. وحين يقع الانقلاب يلاحظ بوضوح أنه وإن يكن قد استشرى فساد بالغ الخطورة في الحياة السياسية فقد كان يظن أن حقيقة الانقلاب لا تكمن في نزعة إصلاح بقدر ما تكمن في طموح مجروح⁽⁴³³⁾ وقد ظل يؤيد هذا الظن أن اللذين صنعا الانقلاب بالفعل وهما حكمت سليمان وبكر صدقي كانا يشاركان مشاركة عميقة في الفساد الذي استشرى.

ولعله من هنا لم يكن إشراك اليسار في الحكم يحمل طابع الجد بقدر ما كان يحمل طابع المناورة بأفكاره الشعبية!! وكان طبيعياً بعد ذلك أن يعجز اليسار في وزارة الانقلاب عن أن يحقق إصلاحاً كبيراً يستحق الذكر⁽⁴³⁴⁾. والواقع أن حكمت سليمان لم يكن عقائدياً لأنه لم يطرّد تناسق بين موقفه من الأحداث وعقيدته، وهو على الرغم من انتسابه في الظاهر إلى جماعة الأهالي ظل بعيداً عن جوهر اليسار⁽⁴³⁵⁾. لقد كان الرجل محترف سياسة يعانق التيار ثم يركبه إلى غايته فإذا

مركز تقيت كوتير علوم برسدوي

- (432) كان لياسين الهاشمي شعبية واسعة في العالم العربي. مذكرات طه الهاشمي، ص 25.
- (433) العراق في مذكرات الدبلوماسيين الأجانب، ص 106. وم. ن، ص 147. ومقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 102. ففيها أن دوافع الانقلاب ترجع على ما يظهر إلى طموح كلا الرجلين فقد كان حكمت سليمان مستاء من بقائه خارج الوزارة الإخائية وكان بكر صدقي الذي له اليد الطولى في تعزيز مكانة الحكومة في وجه الثورات العشائرية يستشعر أنه لم يحرز ما كان يتوقعه لنفسه وما كان يتوقعه له أصحابه من مكانة فذة في الجيش.
- (434) مذكرات ساطع الحصري، الجزء الثاني، ص 585؛ تاريخ الوزارات العراقية، الجزء الرابع، ص 310. ففيها أن من انضم من جماعة الأهالي إلى وزارة الانقلاب وجد نفسه غير قادر على أن يحقق أهدافه في الإصلاح بسبب ما كان يلاحظ على بكر صدقي من أنه كان ضد كل حركة تقدمية. وقد قرّر الجادرجي التنصل من مسؤولية الأمور التي وصلت إليها البلاد فاستقال بمفرده أكثر من مرة غير أنه كان يعتقد أن خروجه من الوزارة وحده لا يؤدي إلى نتيجة فكان يعدل عنها نزولاً عند رغبة زميله جعفر أبي التمن.
- (435) كان حكمت سليمان يعترف بأن الشعارات اليسارية التي ارتفعت في تظاهرة الابتهاج غداة الانقلاب كانت من الأخطاء المؤسفة. العراق في مذكرات الدبلوماسيين الأجانب، ص 102. وفي تصريح لجريدة «التايمز» العراقية التي تصدر بالإنكليزية كان حكمت سليمان

اقتضت مصلحته أن يصارعه فعل⁽⁴³⁶⁾. وفي هذا الضوء ينبغي أن يفسر تردده بين الكتل السياسية المتناقضة. وإذا كان من الإسراف أن يحسب على نزعة شعبية فليس من الإسراف أن يحسب على نزعة إقليمية⁽⁴³⁷⁾ ولعله من هذه الزاوية كان أقرب إلى

شديد الاهتمام بأن ينفي عن نفسه تهمة البلشفة وقد تلمس لها علة في استنكاره منح الأراضي الأميرية للوزراء والأغنياء الذين كانوا قادرين على بناء القصور الفخمة بدلاً من توزيعها على الطبقات الفقيرة. م. ن، ص 112.

وقد رفض حكمت سليمان أن تؤلف حكومته حزباً يستمد مبادئه من منهاج «جمعية الإصلاح الشعبي» وكانت ذات إيديولوجية يسارية بحجة أن للبلاد عنعناتها وتاريخها الحافل بالقومية. تاريخ الوزارات العراقية، ج 4، ص 284. وكانت وزارة الداخلية التي يوجه شؤونها حكمت سليمان قد أغلقت هذه الجمعية بحجة أن مقاصدها مضرّة بكيان المملكة وسلامة المجموع وأنها تبثّ فكرة محمومة كـ (الشيوعية). جريدة «البلاد»، العدد 919، 14 تموز سنة 1936م؛ ومحاضر مجلس النواب في الاجتماع غير الاعتيادي عام 1937م إذ وقف رئيس الوزراء بعد الموافقة على استقالة الوزراء الأربعة يعلق على الاستقالة بقوله: «إن الوزراء الذين استقالوا معلومون... وإن السياسة التي تتمشى عليها الوزارة في الحاضر والمستقبل هي سياسة وطنية، فالوطنية والقومية هما الأساس الذي تركز عليه كل تصرفاتنا وأفكارنا والآراء الأخرى الهدامة والمناقضة للعقيدة الوطنية متباعدة كل التباعد عن الوضع الاجتماعي في هذه البلاد وعن تقاليد ونزعاته، ص 471. تاريخ الوزارات العراقية، ج 4، ص 312؛ ومن تاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، ص 14. ففيها أن وزارة حكمت سليمان المعدلة وقتت موقفاً شديداً ضد الاتجاهات الديمقراطية والاشتراكية والشيوعية.

(436) عبد الفتاح أبو النصر اليافي، العراق بين انقلابين، بيروت 1938، ص 52.

(437) ورد في تصريح لوزير المالية في وزارة الانقلاب أن الجبري وراء الأحلام القومية الطوبانية أوقع العراق في بؤس شديد وحياة فوضى وأن الأولوية ينبغي أن تعطى لشؤون العراق الداخلية فهي التي يمكن أن تخلق منه دولة قوية من الناحية السياسية والاقتصادية. العراق بين انقلابين، ص 36؛ وم. ن، ص 52. ففيها أن حكمت سليمان كان يصرح لـ «الدائلي تلغراف» بأنه يتبع سياسة إقليمية. وفي الخطاب الذي أذيع للتشديد بالوزارة السابقة، وفي المنهج الذي انطوى على وعود بإصلاحات جذرية في حياة الناس تجيء القضايا العربية وراء القضايا الدولية. وكان هذا يشعر بنزعة الانقلابيين الإقليمية. تاريخ الوزارات العراقية، ج 4، ص 239-246؛ وجريدة «القبس» الدمشقية، العدد 978 الصادر في تشرين الثاني من عام 1936م فقد جاء فيه تعليقاً على الانقلاب: «وهناك ما يؤلم النفوس ويشير مخاوف البلاد العربية كلها وهو أن الذين كانوا أبطال الانقلاب العسكري الجديد في العراق يعرفون بنزعتهم الإقليمية».

يسار الجادرجي منه إلى يحيى الهاشمي. ولكن الذي يلاحظ أن مصلحته السياسية ظلت أبداً أقوى من هذه النزعة، وعلى هذا الوجه من الرأي ينبغي أن تحمل حماسه لفلسطين وراء انحسار اليسار في وزارته⁽⁴³⁸⁾.

ولم يكن بكر صدقي يعتقد هو الآخر إيديولوجية معينة. وإذا جاز أن يتميز بشيء في هذا الصدد فقد كان عنصرياً ضيق الأفق وشدّ ما طمع في أن يصنع دولة الأكراد الكبرى⁽⁴³⁹⁾. وفي الخمسين كانت تغلبه على أمره (مراهقة) تستعلن بغير تحرج⁽⁴⁴⁰⁾ ولم يكن هذا يمضي بغير استغراب فقد ألف الناس من قبل رصانة في سلوك الحاكم. ثم يستمرى وراء هذا كله تدخلاً في الصغيرة والكبيرة من شؤون الدولة وتلك نزعة ظلت ترفضها كل الفترات في تاريخ العراق الحديث⁽⁴⁴¹⁾، وحين يكون من هذه النزعة ما يقع في الفرات الأوسط من تفتيت للمعارضين بالجملة⁽⁴⁴²⁾ يكون من البدهة أن يستبرئ اليسار لذته بالاستقالة من الوزارة⁽⁴⁴³⁾.

(438) كان لتوصية «اللجنة الملكية» التي كانت تحقق في حوادث عام 1936م الدامية بتجزئة فلسطين إلى ثلاث دويلات صدى استيلاء في العالم العربي وفي العراق قامت تظاهرة صاخبة في يوم الجمعة 16 تموز 1937 لم تشهد بغداد في سنيها الأخيرة تظاهرة حماسية مثلها. واحتج رئيس الوزراء حكمت سليمان احتجاجاً قاسياً على مشروع التقسيم حتى أن بريطانيا لفتت نظره إلى وجوب الاعتدال في ذلك. تاريخ الوزارات العراقية، ج 4، ص 286.

(439) العراق في مذكرات السياميين الأجانب، ص 117، ولهذا السبب كان يعمل على تأليف جيش قوي يحتوي على عناصر كردية قوية.

(440) مذكرات إبراهيم الراوي، ص 168؛ ومذكرات طه الهاشمي، ص 138، 165؛ والعراق بين انقلابين، ص 55.

(441) تاريخ الوزارات العراقية، الجزء الرابع، ص 300. ففيها أن «أمور العراق انتقلت على عهد بكر صدقي من السلطات المدنية المختصة إلى رجال الجيش، فكان الجيش هو المهيمن على هذه الشؤون يسيرها كيف يشاء زعماءه». وتاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، ص 13.

(442) تاريخ الوزارات العراقية، الجزء الرابع، ص 302-309؛ وجريدة «النهار» البيروتية، العدد 1147 الصادر في 3 تموز من عام 1937م. فقد كانت طائرات الجيش العراقي تهاجم منطقة السماوة وتقتل النساء والأطفال بالجملة... ثم تنقل جثث هؤلاء إلى العتبات الشيعية المقدسة فتقوم فيها التظاهرات ويقع بسببها صدام عنيف بين الأهالي والشرطة فيسقط فيه الكثير من القتلى والجرحى وتنازم الأوضاع.

(443) كان في نص الاستقالة ما يؤكد أن انحرافاً شديداً طرأ على مسيرة الانقلاب وأن «ما اتفق

ويلاحظ وراء ذلك أن الانفتاح بغير قيد على اليمين⁽⁴⁴⁴⁾ لم يمنع من أن تسقط الديكتاتورية مضرجة بدمائها في الموصل⁽⁴⁴⁵⁾ وأن يقع انقلاب على الانقلاب! فتسقط الوزارة كذلك.

وإذا كانت هذه العوامل مجتمعة هي التي صنعت خاتمة الوزارة السليمانية فقد كان يظن أن انحرافها وحده عن الحق القومي هو الذي صنع هذه الخاتمة⁽⁴⁴⁶⁾. ولعل من الإسراف في تعليل الظاهرة السياسية - وهو أبداً ظاهرة معقدة أن تربط بعامل واحد⁽⁴⁴⁷⁾.

ويبقى أن القطاع الشيعي لم يكن كله ينزع منزع الذين يحسبون عليه في وزارة الانقلاب. فالواقع أن شريحة العشائر الكبيرة فيه ظلت تمثل الإخاء الممارس اتجاهها لا حزباً⁽⁴⁴⁸⁾ وكانت تدفع في سبيل ذلك من مالها ومن دمها ومن امتيازاتها السياسية.

= عليه بخاصة من التدابير السلمية لإشاعة الاستقرار في البلاد لم يكن محل اهتمام. نص الاستقالة في تاريخ الوزارات العراقية، الجزء الرابع، ص 311.

(444) العراق الثالث، منشورات الفرع الثقافي العسكري في دمشق، بدون تاريخ، ص 61.

(445) انظر في تفصيل اغتيال بكر صدقي في العراق في مذكرات الدبلوماسيين الأجانب، ص 126، 127؛ ومذكرات طه الهاشمي، ص 215، 216.

(446) العراق الثالث، ص 49. ففيها أن بكر صدقي كان متهماً بأنه عدو للقومية العربية في العراق وقد أيد اتجاهاً إقليمياً حمل العناصر العربية على التشكيك بأهداف الانقلاب وغاياته فأطاحات به. تاريخ العراق السياسي الحديث، الجزء الثالث، ص 147-150. فقد كان يبدو أن تياراً قومياً كان يسيطر على منطقة الموصل العسكرية ولهذا قطعت علاقاتها ببغداد عشية مقتل بكر صدقي ورفضت أن تسلم القاتلين. وفي بغداد كان تيار قومي آخر يسيطر على حامية (الوشاش) فيمنعها من تنفيذ المهمة التي رسمت لها لتأديب الموصل ودعت بصراحة إلى عدم مداخلة الجيش بالسياسة.

(447) وقد يؤكد ذلك أن عداء اليسار للخط القومي ظل قبل الاستقالة (محسوراً على الأكثر في الحقل النظري والفكري ولم يستطع أن يؤثر كثيراً في الحقل العملي باستثناء بعض الفتور الذي كان قد دبّ إلى الحماسة الرسمية للقضايا العربية). خلدون الحصري، مقدمة مذكرات طه الهاشمي، ص 25.

(448) كانت الوزارة الهاشمية الثانية قد رأت أن البلاد تضجُّ من وجود أحزاب متنافرة وكتلات نيابية متخاصمة وأن رجال الدين يحثون الناس على (مقاطعة الأحزاب لأنها في الشرق داء وفي الغرب دواء) فعمدت إلى تعطيل حزبها (حزب الإخاء الوطني) وتوقيف جلساته وقدمت لجنة الحزب العليا اقتراحاً لعقد مؤتمر عام لمعالجة هذا الموضوع وكانت الفكرة التي سادت المؤتمر أن وضع البلاد الراهن يقضي بتوحيد الكلمة والتقاء القلوب للعمل على ما فيه مصلحة الوطن. تاريخ الوزارات العراقية، الجزء الرابع، ص 99.

وظلت شريحة مثقفة في القطاع تلتزم بخط الإخاء القومي وتندد بالنزعة الإقليمية في غير تحفظ. وكان الأستاذ محمد باقر الشبيبي خير من يمثل هذه الشريحة فقد وقف في المجلس النيابي يندد بالانقلاب ويؤكد أنه لم يكن وليد معارضة تقتضيها ظروف الوزارة السابقة وسوء تصرفاتها بقدر ما كان وليد عوامل متعددة يرجع أكثرها إلى روح السياسة العسكرية واستخدام الجيش أداة للانتقام. ثم يعترف بأن سياسة العهد الماضي على علاقاتها تتميز بطابع قومي أكسبها عطف العالم العربي وثقة كتله وأحزابه وحكوماته وأن أية سياسة لا تركز على القومية سياسة فاشلة من كل الوجوه⁽⁴⁴⁹⁾.

ومهما يكن من أمر فقد كان في الشيعة كما كان في السنة إقليميون وقوميون ولكن الذي يلاحظ أن الذين ينزعون إلى الإقليمية ممن تضرب بهم عروق إلى العجمة⁽⁴⁵⁰⁾ يكثرون في القطاع الشيعي ويقفون في القطاع السني⁽⁴⁵¹⁾.

وإذا جاز أن يكون القوميون وحدهم وراء الأزمة التي أطاحت بحكمت سليمان فإنه يظن ظناً قوياً أن الإنكليز كانوا يتسللون بكل ما يملكون من دهاء السياسة للمشاركة في تصفية الانقلاب.

وعلى الرغم من أن اليسار كان ضعيفاً حقاً في الوزارة السلیمانية فقد كان يمثل اتجاهات شديدة الخطورة على المصالح الأجنبية في المستقبل. وكان ممكناً جداً في حساب السياسة الاستعمارية أن يقوى مع الأيام وأن يخلق قاعدة جماهيرية تستमित في ظله دفاعاً عن معطياته.

ثم إذا كان بكر صدقي بعيداً عن اليسار، وكان كذلك بعيداً عن اليمين القومي، فقد كان في جانب آخر من شخصيته صادق الرغبة في تقليص النفوذ الإنكليزي في

(449) م. ن، ص 280 نقلاً عن محاضر مجلس النواب للسنة 1927، ص 141. والأستاذ عبد الرزاق الهلالي، الشاعر الثائر الشيخ محمد باقر الشبيبي، مكتبة النهضة، بغداد 1965، ص 89. ففيها أن الشبيبي باقراً كان يلح في خطابه إلى أن سياسة الانقلابيين لا تحمل طابع القومية.

(450) سبقت إشارة إلى أنه ليس من الضرورة أن يكون هؤلاء أبدأ إقليميين.

(451) يخيل إلينا أن ذلك مرده إلى أن العنصر الفارسي-وهو العنصر الذي اعتنق التشيع-كان أول العناصر الأعجمية التي غلبها الفتح العربي على أمرها في ظل الإسلام. وكان على الحقيقة أكثر العناصر المهزومة حضارة وثقافة. ومن ثم كان أكثرها تحسناً بعقدة الهزيمة التي وجدت لها فيما بعد متنفساً في الشعوية. ويبدو أن الإقليمية صورة مهذبة منها.

العراق⁽⁴⁵²⁾ ولعله من هنا كان يلح في تقوية الجيش ويكسر حكر تسليحه على الإنكليز، ويفتح حواراً مع الإيطاليين والألمان في هذا الصدد⁽⁴⁵³⁾. وفي السياسة النفطية حاول أن يعدل من شروط الامتياز القديم وأن يتجاوز رغبة الدوائر الاستعمارية في احتكار الاستثمارات الجديدة منه فيضمها في مزايده عالمية⁽⁴⁵⁴⁾. وكان من هنا أيضاً يعيد النظر في احتكار النقل البحري والنهري في العراق فيفاوض اليونانيين على أن يكون لهم امتياز⁽⁴⁵⁵⁾ والحق أن العهد الانقلابي لم يكن شراً كله ولم يكن خيراً كله وإنما كان يراوح بينهما في أغلب الظن.

الحياة السياسية وراء الانقلاب

وراء الانقلاب بقي التدخل العسكري هو الذي يقر التغييرات الوزارية. ولا يعود ذلك بادرة يقتضيها الظرف وإنما يعود أحياناً مزاجاً... على أنه ينبغي أن يلاحظ أن العسكريين ظلوا بعيدين عن مباشرة السلطة واكتفوا بتأييد الوزارات التي تعمل في إطار الأهداف التي يرسمونها⁽⁴⁵⁶⁾. وينبغي أن يلاحظ كذلك أنه حتى الذين تميزوا في القطاع العسكري باتجاهات وطنية بحتة لم يملكوا أحياناً رؤية سياسية سليمة فقد كانوا يمارسون عملية التغيير لصالح فئات لم يكن يشك أبداً في ولائها للفكر الرخيص أو

(452) مذكرات اللواء الركن إبراهيم الراوي، ص 186. وفيها أن بكر صدقي كان يناوئ السياسة الإنكليزية، وكان يتحدى الإنكليز سراً وعلانية.

(453) رصد في الميزانية ثمانية ملايين دينار لإنشاء معامل للأسلحة تعهدت له ألمانيا بإنشائها بشروط سهلة. وكان يحمل مسودات الاتفاقات حين قتل في مطار الموصل. العراق الثائر، ص 61.

(454) لقد تقدمت فعلاً شركات ألمانية وإيطالية بعروض مغرية جداً وكان من المنتظر أن تفوز بامتياز استثمار نطف البصرة لولا مقتل بكر صدقي الذي أفسد هذا المشروع في اللحظات الأخيرة. م. ن، ص 62.

(455) وقد تقدمت شركة يونانية فعلاً بعروض كان من المنتظر أن تفوز بالامتياز لولا أن يطاح ببكر صدقي. م. ن، ص 63.

(456) خلدون الحصري، مقدمة مذكرات طه الهاشمي، ص 30؛ والعراق في مذكرات الدبلوماسيين الأجانب، ص 198.

للمصالح الأجنبية. وكان هذا شديد الوضوح في حركة الانقلاب الجريئة التي أطاحت
بجميل المدفعي ومهدت لنوري السعيد فألف وزارته الثالثة⁽⁴⁵⁷⁾.

والواقع أنه لم يكن في القطاع العسكري من يتسبب لليسار وإذا كان اليمين القومي
هو الذي يستقطب جملة ولاءاته فقد ظل هذا التيار بعيداً عن أن يطرح فهماً علمياً
لأبعاد المشكلة الاجتماعية. وعلى الرغم من أن «نادي المثني» كان يفتح نظرياً على
هذه الحقيقة فقد بقي يجادل في الشكليات وبقيت قوميته إطاراً مفرغاً مهيناً لأن
يحتضن أية صورة وكان المحترقون في اليمين القومي كثيرين يومذاك.

مصرع غازي

والحق أن العرش لم يكن ضالماً في التخطيط الذي أطاح بالهاشمي وكانت مقولة
قد زعمت أن لغازي يداً في الانقلاب منطلقة مما كان يقع بين البلاط والهاشمي من
جفاء وراء النزوة العاطفية التي حملت أخت الملك على أن تستخف بالتقاليد وتهرب
مع (رومي) من خدم القصر. فقد كان هذا الحادث سبباً في أن يفرض الهاشمي رقابة
صارمة امتدت إلى شؤون الملك الخاصة⁽⁴⁵⁸⁾ ولم يكن هذا قليلاً في أن يخلق بينهما
جفاء ينعكس فيما بعد على موقف العرش من الانقلاب⁽⁴⁵⁹⁾.

(457) محمد مهدي كبة، مذكراتي في صميم الأحداث، ص 95؛ ومذكرات اللواء الركن إبراهيم
الراوي، ص 198؛ والحسني، تاريخ العراق السياسي الحديث، ج 3، ص 163؛ وتاريخ
الوزارات العراقية، الجزء الخامس، ص 45. فقد ورد فيها أن العقيد صلاح الدين الصباغ
يصرح في مذكراته «فرمان العروبة» باستمرار، ص 163، «بأن القوميين في القطاع العسكري
كانوا يؤيدون نوري السعيد لأنهم كانوا يظنون أن في جعلته مشاريع تخدم وحدة العرب»
مضافاً إلى أنها تدعم استقلال العراق. وتاريخ الوزارات العراقية، الجزء الخامس، العرفان،
صيدا 1966م، هامش رقم 1، ص 43.

والعراق في مذكرات السياميين الأجانب، ص 198. ففيها اعتراف من السفير البريطاني
السر موريس بترسن بأن نوري السعيد كان: «مؤيداً ومخلصاً للعلاقات مع بريطانيا».

(458) مذكرات طه الهاشمي، ص 182. ففيها أن فرار أخت الملك مع الرومي قد شاع فاضطر
ياسين الهاشمي إلى تطهير البلاط ومراقبته مراقبة شديدة.

(459) يؤيد حكمت سليمان أن الملك غازي لم يكن مسبوقاً بالحركة ولكنه قابلها بالارتياح لأن
الوزارة الهاشمية الثانية كانت قد فرضت رقابة شديدة على تصرفاته الشخصية. العراق في
مذكرات السياميين الأجانب، هامش رقم 2، ص 107.

لقد كان غازي إنساناً تحفظه الإساءة وفي مقابل ما يقع من محاولة للحدّ من حرّيته الشخصية لم يكن غريباً أن يزعم لنفسه مشاركة رئيسة في الانقلاب⁽⁴⁶⁰⁾. ثم كانت لغازي شطحات⁽⁴⁶¹⁾ ومنذ أن صنعت أقدار مؤاتية أولى أساطيره في البطولة وكان ذلك في ملحمة الجيش التي حطمت كبرياء الآشوريين وقع أسير شعور بالعظمة⁽⁴⁶²⁾. ولعله من هنا لم يكن غريباً كذلك أن يوحى لخاصته بأن الانقلاب كان من صنعه. وينبغي أن يكون في مدى النظر غداة مصرعه أن نوري السعيد كان يحمله مسؤولية في دم صهره جعفر⁽⁴⁶³⁾! وأن الإنكليز كانوا قد انتهوا وراء شطحاته إلى وجوب السيطرة عليه أو خلعه⁽⁴⁶⁴⁾.

ومهما يكن من أمر فقد ظل غازي محتفظاً بكل حماسه الوطنية بين كل هذه التقلبات السياسية وظلت فترته تتميز باتجاهاتها الوطنية لولا أن تنفلت فيها شهوات الحكم من عقالها على أشع صورة⁽⁴⁶⁵⁾.

في ظل الوصاية

لقد كان وراء مصرع الملك غازي تيار يعارض وصاية عبد الإله لأنه لم يكن من الحكمة ولا من المصلحة - وذلك تسويغ للمعارضة - أن يكون رجل يمثل عمر عبد الإله وقلة تجربته ولا سيما في ظروف صعبة كالظروف التي كان يمرّ بها العراق وصياً على الملك مدة طويلة قد تقع خلالها أزمات وأحداث خطيرة تستوجب معالجتها أن

(460) هامش رقم 2، م. ن، ص 107؛ ومذكرات طه الهاشمي، ص 224.

(461) من هذه الشطحات خروجه على تقاليد السياسة فقد أوجد محطة إذاعية في قصر الزهور راحت تعبئ الرأي العام في الكويت وفي فلسطين للوثوب بالإنكليز وتحث السوريين على مواصلة كفاحهم مؤكدة أن لهم في العالم العربي أصدقاء وأعاوناً.

(462) مذكرات الحصري، الجزء الثاني، ص 586؛ والعراق في مذكرات الدبلوماسيين الأجانب، ص 136، ومذكراتي في صميم الأحداث، ص 95.

(463) كان حكمت سليمان عشية سقوطه يحلر الملك من نوري السعيد لما يعرف فيه من حقد عليه بعد مقتل صهره جعفر العسكري. تاريخ الزارات العراقية، المجلد الخامس، ص 4.

(464) العراق في مذكرات الدبلوماسيين الأجانب، ص 209؛ ومذكرات الحصري، ج 2، ص 586.

(465) مذكرات الحصري، ج 2، ص 587.

يجمع زعماء البلاد ويرأسهم ويتحدث إليهم فيما تقتضيه المصلحة العامة⁽⁴⁶⁶⁾. ومن هنا كان يرجح المعارضون لهذه الوصاية أن يعهد بهذه المهمة الخطيرة إلى شخصية ذات حنكة ومرونة لتكون قادرة على إنقاذ الموقف حين تتعقد الأحداث وتشتد الأزمات. ثم يكون في هذا التيار جناح آخر غير مسؤول يسوغ المعارضة بانطباعات تُسلك عبد الإله في عداد المحرومين من جميع الصفات التي تستلزمها وصاية العرش⁽⁴⁶⁷⁾.

ويبدو أن هذا التيار، على الجملة، لم يكن هو الأقوى. وفي الاجتماع الذي انعقد من أجل الوصاية وراء مصرع الملك كان تيار آخر يستغل كل ما في منطق السياسة من تسلسل ليستقر على عبد الإله⁽⁴⁶⁸⁾. وإذا تجاوزنا تزايد الذين انتفعوا سياسياً بعبد الإله قبل الوصاية وبعدها⁽⁴⁶⁹⁾ وتزكية الذين أرخوا لعهدا طامعين أو خائفين⁽⁴⁷⁰⁾ فقد كان عبد الإله يحمل في أغلب الظن هوية ارتباط بالأجنبي. ولم يكن بغير دلالة أن يحمّد الإنكليز ولاء لهم⁽⁴⁷¹⁾ وأن تكون سيرته فيما بعد مشدودة شداً إلى مصالحهم⁽⁴⁷²⁾.



(466) ذكريات الأيوبي، ص 224.

(467) مذكرات الحصري، الجزء الثاني، ص 590-592؛ وذكريات إبراهيم الراوي، ص 196؛ ومذكرات محمد مهدي كبة، ص 96. ويلاحظ أن هؤلاء جميعاً يتميزون بانفعالات حادة في انطباعاتهم عن عبد الإله ولعله من هنا تفقد هذه الانطباعات غير قليل من قيمتها الموضوعية.

(468) تاريخ الوزارات العراقية، الجزء الخامس، هامش رقم 2، ص 75، 76.

(469) كان يقرب طه الهاشمي من عبد الإله أن هذا الأخير لم يكن يتعاطف مع الانقلابيين الذين أطاحوا بياسين الهاشمي وأن طه الهاشمي كان يرئس الوزارة التي أطاح بها العقدا الأربعة غداة الاصطدام الكبير بالإنكليز. ولعله من هنا كان يزكي عبد الإله ويقول: «لقد كان يميل إلى الرياضة والصدق والعفة وهو وقور رزين لم يشع عنه ما يمسّ بسمعته». مذكرات طه الهاشمي، ص 305.

(470) كان الدكتور زكي صالح يزعم أن (عبد الإله تولى الأمانة بكل إخلاص) وينبغي أن يلاحظ أن ذلك يرد في كتاب له نشر في عام 1953م، وأن الدكتور زكي صالح كان أستاذاً للتاريخ الحديث في دار المعلمين العالية في العراق.

(471) حوادث العراق 1941، كما تروىها وزارة الحرب البريطانية والمسترون تشرشل في مذكراته، ترجمة جعفر الخياط، بيروت 1954م، ص 63.

(472) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الثاني، ص 19.

ثم تقع الحرب العالمية الثانية ويتأثر العراق بها تأثراً غير يسير⁽⁴⁷³⁾ وكان يلحظ بوضوح أن اتجاهات لتحييد العراق في هذا الصراع الرهيب بدأ يظهر في الأوساط السياسية الوطنية وراء الضربات الخاطفة التي كانت ألمانيا النازية تسحق بها خصومها سحفاً يلفت النظر وينتزع الإعجاب⁽⁴⁷⁴⁾. وإذا كانت معادلة (الإيكونومست) التي تفترضها تعليلاً لأنحاء التحييد صحيحة من بعض الوجوه فلم تكن قادرة على أن تغطي كل الحقيقة في هذا الصدد. وكانت معادلة «الإيكونومست» تتلخص في أن الحياد يعني في ظل انتصار الإنكليز سلامة العراق على كل حال، ويضمنها في ظل انتصار النازية تجنب استفزازها على الأقل⁽⁴⁷⁵⁾. وينبغي أن يضاف إلى ذلك أن الرأي العام العربي عشية الحرب كان يربط بين قضيته الكبرى في فلسطين وعداء النازية لليهود، وطبيعي من هذه الزاوية أن يكون انتصار الألمان إلغاءً كاملاً لكل ما حققته الصهيونية العالمية في مشروع الوطن القومي من إنجازات⁽⁴⁷⁶⁾ ولم يكن هذا قليلاً حتى في أن يكون دافع انحياز لولا أن يغلب العراق على أمره ضعف لا قبل له فيه.

وبين تيار وطني جارف، ينحسر تيار عميل كان يدفع العراق دفعاً وراء عجلة الإنكليز الحربية، ثم يفرض الأحرار في القطاع العسكري ومن يؤيدهم من العناصر الوطنية الوزارة الكيلانية الرابعة.

وكان يبدو أن الحكومة الجديدة، على الرغم من أنها التزمت بتطبيق ما يرد في نصوص المعاهدة المعقودة بين العراق وبريطانيا، وخاصة بخدمة المجهود الحربي⁽⁴⁷⁷⁾، لم تفلح في أن تصرف الإنكليز عن إصرارهم على توجيه السياسة

(473) وكان ذلك بحكم الموقع الاستراتيجي للعراق وبحكم ارتباطه بمعاهدة مع الإنكليز تلزمه بخدمة مجهودهم الحربي في أيام الحرب. مقدمة جعفر الخياط لترجمة حوادث العراق 1941، السابقة، ص 6.

(474) ذكريات الأيوبي، ص 244؛ والشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الثاني، ص 20.

(475) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الثاني، ص 20؛ وهامش رقم 1 من الصفحة نفسها.

(476) مذكراتي في صميم الأحداث، ص 97، 98.

(477) أعلنت الحكومة فور تسلمها زمام الحكم أنها سوف تلتزم بتطبيق نصوص المعاهدة المعقودة بين العراق وبريطانيا. وكان من بنود المعاهدة أن يسمح العراق بمرور القوات البريطانية من أراضيه في حالة قيام حرب بين بريطانيا وغيرها على أن يكون مرور هذه القوات على دفعات محدودة العدد. م. ن، ص 99.

العراقية وفق مصالحهم الاستعمارية متجاوزين نصوص المعاهدة. فكان لا بد للعراق من أن يدافع عن شرفه ووطنه. وعلى الرغم من أن العراق كان عاجزاً عن أن يقلّم أظفار الأسد البريطاني يومذاك... فإن من التجني أن تنبز الحركة بالخفة انطلاقاً من أن استنفار المشاعر القومية وحده وإن استطاع أن يفضي بالناس إلى أقصى ما يمكن تصوره من الحماسة الوطنية لا يستطيع أن يفضي بالناس إلى غاية. ذلك أن الغاية لا تدرك بغير التبصر والحكمة. لقد كانت الانتفاضة على الحقيقة أهون الشرين. وحتى حين يقع حساب الانتفاع بالمحور خطأ في مخططها، وكان المحور يملاً الحرب انتصارات يومذاك، فقد كان ذلك يمنحها غير قليل من الاعتبار وينفي عنها صفة الارتجال. وليس من المبالغة أن يقال: «إنها كانت السويس الأولى في التاريخ العربي الحديث» فلقد أثارت في العالم العربي حماسة عاطفية شبيهة بما كان سيعرفه هذا العالم عشية الاعتداء الثلاثي على مصر في عام 1956م⁽⁴⁷⁸⁾.

وكان ضابط مصري حر ممن شاركوا في صنع ثورة يوليو المجيدة يسجل في تزكيتها أنها «كانت المتنفس الوحيد لأحرار مصر في الأربعينات وأنهم كانوا يتابعون أنباءها في حماسة بالغة ويعلقون عليها آمالاً واسعة... وكانوا يودون لو صنعوا ما صنعه الكيلاني فينقضون على الإنكليز ويعلنونها عليهم في أزمته ثورة مسلحة. وأن هذه البداية من الكيلاني كانت المفتاح الذي كان يفتح لهم الطريق ويشعل نار الشعب العربي في مصر على الغزاة فيها»⁽⁴⁷⁹⁾.

الحياة السياسية في العراق وراء انتفاضة مايس 1941م

ثم يعود عبد الإله إلى بغداد - وكانت الانتفاضة قد ألغت وصايته - في ظل الحرب الإنكليزية وبمعاونة الكابتن «كلوب» قائد القوات الأردنية يومذاك⁽⁴⁸⁰⁾. ويلاحظ بوضوح أن بيانه للشعب العراقي غداة عودته يخلو من التعرّض للأسباب التي كانت تدفع العسكريين للتدخل في الشؤون السياسية، ثم هو يكشف عن انحياز كامل للإنكليز وتحامل شديد على المحور⁽⁴⁸¹⁾.

(478) خلدون الحصري، مقدمة مذكرات طه الهاشمي، ص 39.

(479) أنور السادات، صفحات مجهولة، القاهرة 1954م، ص 86، 87. وم. ن، ص 39.

(480) مذكرات الحصري، ج 2، ص 568؛ ومذكرات اللواء الركن إبراهيم الراوي، ص 633.

(481) مذكرات طه الهاشمي، ص 459.

وعلى الرغم من أن الحركة كانت تتعرض في البيان لتشويه مغرض فقد كان الناس يدركون بالبداية أن هبة الرأي العام العراقي لمؤازرتها دليل على صدق نياتها. وفي وزارة المدفعي التي شكلت وراء الانتكاسة كان قطاع كبير من المواطنين يرى في الاستسلام معرة لا يصح السكوت عليها، واحتلالاً أجنبياً لا يمكن تحمله⁽⁴⁸²⁾ وكان يزيد في محنة الناس بالهزيمة منظر الجيش البريطاني يجوب ميادين بغداد وشوارعها العامة بسياراته ومدفعاته⁽⁴⁸³⁾ وفي غير مبالغة تصبح السفارة البريطانية في العراق سيدة الموقف وتعود البلاد تعيش ظروف احتلال جديد. ثم يكون في العراقيين ملكيون أكثر من الملك كما يقولون فيراجعون جملة ما أصدرته الحركة التحررية من قرارات وينفون عنها صفة الشرعية⁽⁴⁸⁴⁾ وكان يلاحظ وراء الانتكاسة أن القطاع الرسمي في العراق بعيد جداً عن القطاع الشعبي بمشاعره وتطلعاته. وكان واضحاً أنه يستمرئ مذلة الاحتلال الجديد وينهار انهياراً مشيناً بين يديه.

وفي خطاب المدفعي الذي أذاعه في الحادي عشر من حزيران من عام 1941م يلاحظ أن الفئة الحاكمة الضالعة في ركاب الأجنبي لم تكن تفهم الرفاه والاستقرار والتقدم إلا ارتباطاً شديداً الميوعة بالإنكليز، ثم هي تخرج على مبدأ قومي كبير في احتضان الكفاءات العربية التي كان العراق يفتح انفتاحاً نبيلاً على انتسابها إليه ويمنحها جنسيته فتسقط عراقية الحصري والمقدادي وتلغي عقود المئات من المدرسين العرب الذين كانوا حقاً رسل ثقافة وتوجيه في مؤسسات العراق التعليمية⁽⁴⁸⁵⁾. وكان يبدو أن الفئة الحاكمة في حاجة إلى أن تستر عمالتها للأجنبي بعد الذي افتضح من أمرها وراء الانتكاسة، فالتفتت إلى القطاع الديني تستنجد به تأييداً لسلامة موقفها من الأحداث⁽⁴⁸⁶⁾. وينبغي أن يسجل هنا باعتزاز أن القطاع جميعه، سنة

(482) تاريخ الوزارات العراقية، ج 6، ص 7؛ ومقدمة جعفر الخياط لترجمة حوادث العراق 1941، ص 6.

(483) تاريخ الوزارات العراقية، ج 6، ص 10؛ ومذكرات طه الهاشمي، ص 466، 467.

(484) تاريخ الوزارات العراقية، الجزء السادس، ص 13، 14.

(485) تاريخ الوزارات العراقية، ج 6، ص 22، 23. فقد اتهم العرب الذين وجدوا في العراق عشية الصدام بأنهم هم الذين تسببوا بالانتكاسة العسكرية.

(486) كان علماء الدين في النجف وكربلاء والكاظمية وبغداد وعانة وراوة والحلة قد أفتوا بالجهاد في سبيل الله ووجوب مقاومة البريطانيين الغاصبين. تاريخ الوزارات العراقية، ج 6، ص 25.

وشيعة على السواء، رفض أن يجمع بين فتاوى حثت من قبل على الجهاد مع الأحرار وفتاوى تحث من بعد على الالتفاف حول العملاء وظل يؤكد ولو صامتاً سلامة موقفه من الحركة الوطنية التي انتكست.

ثم ينبغي أن يسجل هنا كذلك، أنه منذ الأربعينات لم يعد يسوغ حديث صريح في الطائفية وأنه إذا كان من الواقع الذي لا ينكر أن تياراً خفياً ظل يعمل في القطاعين بوحى منها، فإنه لم يعد يحدّد طبيعة الروابط الاجتماعية في الأوساط التي انفتحت على الثقافات الحديثة انتماء مذهبي بقدر ما عاد يحددها انتماء سياسي.

ووراء المدفعي كان نوري السعيد يسرف في الفصل والاعتقال. ثم هو يرتمي ارتماء على خدمة المصالح الإنكليزية فيتجاوز نصوص المعاهدة إلى ما يبدو أنه تفريط بالغ الخطورة في صالح المجهود الحربي الإنكليزي⁽⁴⁸⁷⁾.

ولم يكن عبد الإله أقل ارتماء على هذه الخدمة من نوري السعيد. وربما كان أشد انفعالاً بالخصومة السياسية حتى أنه كان يدخل على المحتجزين من أنصار الحركة الوطنية التي قامت منذ صغره، فيمعن في امتهانهم والتشفي منهم⁽⁴⁸⁸⁾ ويغلبه الحقد على اتزانه أحياناً فيتنكر ليشهد بأم عينه مصارع ثلاثة من قادة الحركة الأحرار⁽⁴⁸⁹⁾.

لقد كان فشل الحرب التحررية في مايس يعني على الحقيقة تأييداً كاملاً للمصالح البريطانية مستنداً إلى النصر العسكري من جهة وإلى التزام السلطة القائمة بتطبيق النصوص الفضاضة في معاهدة 1930 تطبيقاً يتفق مع حاجات القوات العسكرية البريطانية من جهة أخرى⁽⁴⁹⁰⁾. وكان أخطر ما جرت إليه الانتكاسة ما وقع في القطاع العسكري من تصفية العناصر الفاعلة فيه. وما وقع من تخويل الإنكليز صلاحيات واسعة في مراقبته والهيمنة على أخص شؤونه.

(487) م. ن، ص 45.

(488) م. ن، ص 66.

(489) هم يونس السباعوي، ومحمود سلمان، وفهمي سعيد وقد رثاهم الرصافي بقصيدة رائعة جاء فيها:

أيها الأنجم التي قد رأينا
حُمُرُ في أفولها كالشموسِ
إنّ هذا الأفول كان شروقاً
في دياجير طالع منحوس
شبقوكم ليلاً على غير مهلٍ
ثم دُؤوا همومكم في الرموس

(490) م. ن، ص 116.

ولم يكن ما وقع في الحياة الدستورية أقل خطراً من هذا الذي وقع في نطاق الجيش فقد كان تعديل القانون الأساسي بمنح الملك حق إقالة الوزارة لا يعني تأكيداً للاستقرار الحكومي بقدر ما كان يعني محاولة لأن يصبح عبد الإله - وكان هو الذي يمارس سلطات الملك يومذاك - أقوى شخص في المملكة العراقية⁽⁴⁹¹⁾.

ويبدو أن التعديل من حيث علاقته بالديموقراطية ينطوي على خطورة بالغة. ولعله من هنا كان عضو في المحكمة الكبرى التي أقرته يخالف الأكثرية ويسوغ وجهة نظره بأن أي حق جديد يضاف إلى حقوق الملك ينبغي ألا ينقص من حقوق التعصب ولا من حقوق مجلس الأمة التي ينص عليها الدستور⁽⁴⁹²⁾. والواقع أن الضرورة التي تقتضيها المصلحة العامة - وهي الشرط الذي يقيد الحق الجديد في إقالة الوزارة لم تكن تقلل من تجاوزه على الديمقراطية التي ضمنها الدستور في هذا الصدد لأن الملك نفسه هو الذي يحدد هذه الضرورة.

وراء نوري السعيد لم يكن حمدي الباججي يخرج هو الآخر عن الخط الذي رسمته الدوائر الاستعمارية غداة الانتكاسة⁽⁴⁹³⁾. وفي ظل السويدي يلاحظ أن الانفتاح على حرية التنظيم الحزبي وإصدار حق لم يكن من البادرة الوطنية المخلصة بقدر ما كان من المناورة التي قصد بها أن يمتصها تراكم من نقمة الرأي العام على ما استشرى من فساد الحكم ووضح من عمالته⁽⁴⁹⁴⁾ وأن تستجيب - ولو شكلياً - لما كانت تلح الديمقراطية العالمية على توفيره في الحياة السياسية يومذاك⁽⁴⁹⁵⁾.

(491) مذكرات طه الهاشمي، هامش رقم 1، ص 477؛ ومقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 116.

(492) مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 118، 119؛ وهامش رقم 32، م. ن، ص 19. فقد كان مصطفى التكرلي عضو المحكمة الكبرى والنائبان صادق البسام وعبد المهدي المتفكي من المعارضين لمبدأ التعديل وإن اختلفت وجهات نظرهم في ذلك فقد كان صادق البسام يؤكد أن المبدأ يجعل من صاحب العرش مسؤولاً عن نتائج استعماله لهذا الحق وكان المتفكي يؤكد أن المبدأ قد يخضع الملك لتدخل من الداخل أو من الخارج.

(493) م. ن، ص 121.

(494) تاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، ص 29. فقد كان المفهوم أن نوري السعيد والإنكليز هم الذين اقترحوا هذه البادرة لتهدئة الشعب وكسب الوقت لكي يعودوا بعد قليل إلى الأساليب التقليدية في الاستبداد.

(495) مذكراتي في صميم الأحداث، ص 111. ففيها أن ذلك كان يتم (تمشياً مع الدعايات الديمقراطية التي كان يركز عليها الحلفاء في حربهم مع الدكتاتوريات النازية والفاشية ولم

ويكون من نتائج هذا الانفتاح أن تتلاقى الأحزاب الوطنية كلها على دعوة إلى ما يشبه أن يكون ثورة في الإصلاح تتناول مختلف الميادين. ويبدو أن الكلاسيكيين من محترفي السياسة كانوا يضيّقون ذرعاً بهذه الظاهرة وينافسون ضدها وراء مزعة تفهم الفترة بأنها ما تزال عاجزة عن أن تستوعب تطبيقاً للأفكار الديمقراطية. وحين يسقط السويدي يلاحظ أن وزارتين من أكثر الوزارات عراقية في الرجعية والعمالة تتعاقبان بعده على إفشال هذه الظاهرة⁽⁴⁹⁶⁾.

ولم يكن احتواء شريحة من المعارضة في ظل نوري السعيد⁽⁴⁹⁷⁾ أقل خطراً من قمعها بالعنف في ظل أرشد العمري⁽⁴⁹⁸⁾ وعلى وجه الدقة كان ذلك يعني أن الديمقراطيين، بخاصة، يسجلون على أنفسهم مفارقة نظرية وسلوكية كبيرة. وكان ذلك يعني أيضاً أن تتصدع من الداخل جبهة اليسار المعارض، بل جبهة التيار المعارض كله. ولم يكن يجدي بعد ذلك أن يسرع الجادرجي مشاركته في الحكم بالإيجابية التي تفترضها ظروف سياسية خاصة أحياناً ولا بالنقاط التي كانت تقوم في أساس الاتفاق، وهي على الجملة من أهداف النضال الوطني الكبرى⁽⁴⁹⁹⁾. لقد كان يبدو أن الفئة الحاكمة تخطط يومذاك لمشاريع ومعاهدات تخدم الاستعمار والصهيونية وكان لا بد من تمريرها عبر مجلس تتمثل فيه: بعض الأحزاب الوطنية يضي عليها

مركز تحقيقات كويتية علوم سياسية

= يكن الوصي ولا الطبقة الحاكمة ولا متبوعوهم من الإنكليز جادين في تنفيذ هذه السياسة التي أعلن عنها الوصي ولم تكن العناصر الوطنية هي الأخرى تثق بحسن النية في هذا الصدد).

(496) تاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، ص 50.

(497) فقد أشرك نوري السعيد اثنين من الأحزاب في وزارته هما الوطني الديمقراطي والأحرار فأضعف بذلك جبهة المعارضة. تاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، ص 61؛ ومقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 124، 125.

(498) وجهت وزارة أرشد العمري خلال الشهر الأول من حكمها ستة إنذارات إلى الصحافة وعطلت ست جرائد وقمعت بالعنف كل التظاهرات والإضرابات التي قامت احتجاجاً على ذلك. مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 124.

(499) يلاحظ أن نفوذ الجادرجي الكبير في الحزب الوطني الديمقراطي هو الذي أقر هذه المشاركة فقد كان أعضاء كثيرون يستنكرون اشتراكه في الوزارة. تاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، ص 61، 62.

صفة الشرعية. ومن هنا كان نوري السعيد يجزّ الديموقراطيين والأحرار إلى مشاركة هي على حقيقتها شيء آخر لا علاقة له بظاهاها الخيّر⁽⁵⁰⁰⁾. وعلى الرغم من أن هذه الشريحة المعارضة التي خدعها نوري السعيد عن حقيقة المشاركة في وزارته لم تكمل الشوط كله معه فقد ظلت تربط بين خروجها من الوزارة وما كانت تظنه تدخلاً من صالح جبر لمصلحة كتلته في الانتخابات. ومرة أخرى كانت تخدع عن الحقيقة لأن استقالة وزيرها هذه الكتلة قبل الانتخابات لم يغيّر من نتائجها ولا من صورة التشكيلة الوزارة المرسومة⁽⁵⁰¹⁾. لقد كان الوصي على العرش ونوري السعيد وكل الضالعين في ركاب الاستعمار يومذاك يخططون في العراق لترسيخ حكم العمالة للإنكليز⁽⁵⁰²⁾.

معاهدة برتسموث وانتفاضة كانون الثاني 1948

ثم يكون بعد الانتخابات التي أجراها نوري السعيد أن تحدد الأحزاب الوطنية موقفها مما قد يقرّه المجلس الجديد من معاهدات واتفاقيات فتنفي عنه صفة الشرعية ليستقيم لها بعد ذلك حكم بأنه لا يمثل الأمة ولا يعبر عن رغباتها⁽⁵⁰³⁾ وكان طبيعياً بعد ذلك أن يكفهر الجو السياسي وراء مشروع المعاهدة التي كانت وزارة صالح جبر تقدم على عقدها مع الإنكليز في ميناء برتسموث لتحل محل المعاهدة العتيقة في عام 1930م.

مركز بحوث كويتية للدراسات والبحوث

ولعل أخطر ما في المعاهدة الجديدة - وكان ذلك واضحاً في نصوصها التي نشرت فيما بعد - أنها تولي اهتماماً كبيراً لتنسيق الدفاع المشترك بين الطرفين، وهذا على حقيقته يضمن لبريطانيا مكانة عسكرية ممتازة في العراق⁽⁵⁰⁴⁾. ويبدو أن تحليل الأحزاب لجوهر المعاهدة وما انطوت عليه من أغراض استعمارية⁽⁵⁰⁵⁾ كان يمهد

(500) م. ن، ص 61.

(501) م. ن، ص 81.

(502) مذكراتي في صميم الأحداث، ص 222؛ وتاريخ الحزب الوطني الديموقراطي، ص 81.

(503) م. ن، ص 225، 226.

(504) م. ن، ص 224؛ ومقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 127.

(505) كانت المعاهدة ترمي إلى تكبيل العراق بقيود جديدة وربطه بعجلة الاستعمار البريطاني ربطاً محكماً. وهذا هو الذي التقى على استنتاجه من المعاهدة الديموقراطيون والاستقلاليون والأحرار. تيارات سياسية في الحركة الوطنية العراقية، ص 57.

لانتفاضة شعبية عجز القمع الوحشي عن أن يصدّ زحفها الكبير إلى إسقاط الوزارة وإلغاء المعاهدة مرة واحدة!!

وكان يلاحظ في الانتفاضة أن قطاعاً يمثل طلاب المعاهد العليا بخاصة يدخل معترك الأحداث ويشارك مشاركة ذات حجم كبير في عمليات التغيير. وينبغي أن يفهم من هذه المشاركة أن ما كان يشرع للفصل بين الدراسة والسياسة يعود بغير فاعلية، وقد ظل زمنياً يحتجز قطاع الطلاب دون أن يسهم في جملة الانتفاضات والوثبات الوطنية.

والواقع أن أبرز ما يميّز هذه الوثبة أنها كانت حركة شاملة احتوت كل القطاعات الشعبية وكان من مظاهر شمولها أنها تجاوزت العاصمة إلى جميع أنحاء العراق. ثم كان يزيد في فاعليتها أن كل شعاراتها في كل مظاهراتها كانت متشابهة الجوهر والهدف⁽⁵⁰⁶⁾.

وينبغي أن يكون في مدى النظر أن معاهدة برتسموث لم تكن وحدها وراء الوثبة التي أطاحت بحكومة الذين أسرفوا في عمالتهم للإنكليز وإنما كان وراءها عوامل متعددة يقع في طبيعتها تطور الأحداث في فلسطين تطوراً يكرّس الاغتصاب اليهودي ويقف بجانب اعتداءاته الوحشية ويقع في طبيعتها كذلك ضغط داخلي شديد كانت الفئات الحاكمة تلح في التوسل به لما كان يترابط بين بقائها في السلطة والحفاظ على المصالح الاستعمارية من أن يعصف بها غضب الأحرار. ثم يقع في طبيعة هذه الأسباب أيضاً ما كان يتنامى من وعي الشعب بتأثير الإيديولوجيات السياسية الجديدة، وما كان يصله بالانتفاضات الوطنية التي تشب بالاستعمار في مناطق عديدة من العالم⁽⁵⁰⁷⁾.

وعلى الرغم من أن اليسار اللاقومي كان يملك نظرية سياسية متكاملة يمكن أن تكون بديلاً عن النظام القائم ولكن الفترة لم تكن قد نضجت بعد نفسياً واجتماعياً وقومياً لتقبلها مضافاً إلى أنها لم تكن تملك قوة ضاربة تستند إليها في محاولة التغيير الجذري. وكان هذا يبدو ضرورياً جداً وراء التغييرات العميقة التي وقعت في تموز ورمضان.

(506) م. ن، ص 62، 63.

(507) نضال البعث، ج 5، ط 2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1971م، ص 54.

وكان اليسار القومي يملك هو الآخر نظرية سياسية متكاملة، وكان ممكناً أن تكون بديلاً عن النظام القائم لولا أنها نظرية لم تكن لها يومذاك قاعدة جماهيرية واسعة، ولولا أنها لم تكن قد تجاوزت بعد إلى القطاع العسكري لتمتلك القوة الضاربة القادرة على التغيير⁽⁵⁰⁸⁾.

وهكذا ظلت للعمالة المحلية مندوحة للعودة إلى الحكم من جديد. وفي هذا الضوء لا تمثل وزارة الوطنيين المعارضين في أعقاب الوثبة انتصاراً حاسماً وعميقاً بقدر ما تمثل مرحلة في الطريق إلى هذا الانتصار. ومن هنا تستجمع الرجعية السياسية والاقتصادية في العراق ما فقدته من قوتها في كانون وتمسك بزمام الأمور من جديد. ثم كان يبدو أن حرب فلسطين وراء قرار التقسيم الذي اقترحه الكبار في الأمم المتحدة تمهد هي الأخرى لانتفاضة دامية في العراق. والواقع أن قضية فلسطين لم تكن قط قضية قطاع رسمي بقدر ما كانت قضية شعوب. ولعل آخر ما في تاريخها كان متصلاً بهذا القطاع الذي جنح جميعه للتحرير، حتى إذا ظهر أنه لم يكن عند حسن الظن به ارتفاعاً في التضحية إلى المستوى الذي تقتضيه الأزمة راح بعضه يلوم بعضاً ويحملة ضمناً وصراحة مسؤولية الإخفاق⁽⁵⁰⁹⁾. وكان هذا يعكس في القطاع الشعبي مشاعر احتقار لم يكن غريباً أن تجد متنفساً لها وراء الهدنة الثانية في سلسلة من الاغتيالات وإراقة الدماء.

وفي العراق بخاصة كان واضحاً أن الفئة الحاكمة تشارك مشاركة رمزية في حرب التحرير⁽⁵¹⁰⁾ فقد كانت تضع امتيازاتها السياسية فوق كل اعتبار. وهي امتيازات شديدة الارتباط بمصالح الاستعمار ومخططاته. ولعله من هنا كانت القوة العسكرية التي ساقها العراق الرسمي للمعركة تتحرك على نحو الحقيقة بأوامر «كلوب». ومن المؤكد أنه لم يكن يفتح على الحق العربي في فلسطين بقدر ما كان يفتح على المخطط الإنكليزي لتضييع هذا الحق! ولعله من هنا أيضاً كان مزاحم الباججي الذي ألف

(508) كان حزب البعث على وجه الدقة هو الذي يمثل هذا اليسار. وقد برزت فاعليته بين بدء العدوان الثلاثي على مصر وقيام ثورة 14 تموز على الرغم من أنه لم يكن قد وصل بعد إلى حد استكمال جميع شروط الحزب النضالية. م. ن، ص 14.

(509) مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 127، 128.

(510) مذكرات اللواء الركن إبراهيم الراوي، ص 284.

الوزارة الثانية بعد وثبة بورتسموث يضيق ذرعاً بإلحاح «صادق البسام» - وكان وزيراً للدفاع في وزارته - على إقصاء كبار الموظفين من اليهود في دوائر البرق والبريد والهاتف حفاظاً على الأسرار الخطيرة التي يمكن أن تتسرب إلى العدو من خلالهم. وكان يضيق كذلك بتصريحاته الجريئة في حملاته على بريطانيا وأميركا واتهامهما بالتآمر ضد العرب في فلسطين والدعوة إلى الاتصال بأعدائهما من الدول الشرقية⁽⁵¹¹⁾.

وحين يستبرئ البسام لذمته بالاستقالة من الوزارة يستبدل الباججي به شخصية كانت قد شاركت في الترويج لمعاهدة بورتسموث وتحملت مسؤولية في القمع الوحشي الذي رافق أحداثها الدامية. وفي نظر الأحرار كان هذا يشير إلى بادرة خطيرة قصد بها أن يعاد الاعتبار السياسي لكل الذين ساوموا على كرامة وطنهم من خلال المعاهدة «السيئة الصيت». ثم كان لنوري السعيد عميد الحكم الرجعي في العراق رأي في القضية الفلسطينية ظل يحجبه إلا عن خاصته وهو رأي يتلخص في أن مقررات الأمم المتحدة لعام 1947م الخاصة بتقسيم فلسطين يمكن أن تكون نقطة انطلاق في إقامة علاقة عملية مع إسرائيل وأن وجوداً دولياً لليهود في فلسطين يجب أن يقيد!⁽⁵¹²⁾. ومن هنا كان نوري السعيد هو الذي يؤكد خطورة إبقاء القوة العراقية في فلسطين بعد أن زعم زاعمون من العسكريين نفاذ ذخيرتها⁽⁵¹³⁾ وكان هو الذي يعمل على إرجاعها إلى العراق بعد أن أُلّف وزارته العاشرة خلفاً للباججي ويسهم في إنهاء الحرب الفلسطينية وتصفية قضيتها لصالح الصهيونية⁽⁵¹³⁾.

ثم كاد اليأس يشل فاعلية الحركة الوطنية التي شهدت عودة العملاء في أعقاب أكبر انتفاضة دموية اقتضت كثيراً من التضحيات. وكان يظن أن الكفاح ضد الفئات التقليدية الحاكمة بات بغير جدوى وأنه لذلك كانت انتفاضة بحجم انتفاضة بورتسموث قد عجزت عن تحقيق أهدافها فإنه ليس لغيرها من الانتفاضات أن تحلم بعد بعملية تغيير حاسم⁽⁵¹⁴⁾.

- (511) كان القائد العام للجيش العربي هو الملك عبد الله بمقتضى قرار جامعة الدول العربية وكان القائد الفعلي هو كلوب الذي سلم اللد والرملة لليهود! الصفحة نفسها في م. ن.
- (512) محمد مهدي كبة، مذكراتي في صميم الأحداث، ص 265.
- (513) العراق في مذكرات السياسيين الأجانب، ص 255، 256.
- (514) مذكراتي في صميم الأحداث، ص 290.

وتقوم في مصر ثورة مجيدة وتتجاوز رياحها إلى العراق فتؤجج ما كان قد خمد من شعلة الكفاح الوطني فيه. ويبدو أن ما انتهت إليه الحرب الفلسطينية من فشل عسكري كان هو العامل الرئيس الذي حمل نخبة من ضباط مصر الأحرار على التحضير للإطاحة بالنظام الفاسد الذي كان يدفع الجيش المصري دفعاً للهزيمة في هذه الحرب المقدسة⁽⁵¹⁵⁾.

وكان يلاحظ في البدء أن الثورة لم تكشف عن كل وجهها المشرق حتى ظن أنها من الانقلابات العسكرية التي يصنعها الاستعمار أحياناً لتغيير الوجوه القديمة بأخرى جديدة فتكون أقدر على خدمة مصالحه وحمايتها⁽⁵¹⁶⁾.

ثم تظهر بعد ذلك على حقيقتها ويكون لها في القطاع العسكري في العراق تأثير بالغ يدفع الضباط الأحرار إلى التوسل بالتنظيمات السرية لإسقاط الملكية والإطاحة بالفساد الذي استشرى⁽⁵¹⁷⁾.

ثورة يوليو ومؤتمر البلاط

وعلى الرغم من أن النظام الجمهوري لم يعلن في مصر إلا في الثامن عشر من حزيران من عام 1953م فقد بدا واضحاً للذين كانوا يرصدون خطوات الانقلابيين الذكية أن ما حدث في مصر يتطور تطوراً سريعاً إلى ثورة⁽⁵¹⁸⁾. وإلى ما يعرف في العراق بانتفاضة تشرين من عام 1952م كانت قد تمت في مصر

(515) كان لفاروق في إيطاليا ملايين «الليبر» ولكي يستفيد منها اشترى بها أسلحة فاسدة زوّد بها الجيش المصري في حرب فلسطين. وكانت القنبلة من هذه الأسلحة تقذف باتجاه العدو فترتد إلى الخلف وتقتل الجنود المصريين. مذكرات إبراهيم الراوي، ص 284.

(516) كان الديموقراطيون في العراق مثلاً يقفون في البداية ضد الحكم العسكري في مصر لأنهم يؤمنون بالديموقراطية وبالحكومة المدنية ثم انتهى رأيهم في ثورة يوليو إلى أن يصرح زعيم كبير من زعمائهم هو كامل الجادرجي لوكالة الشرق الأوسط في دمشق بأنه لو كان مصرياً وشاء جمال عبد الناصر أن يحكم عليه بالإعدام وينفذه لتقبل الحكم والتنفيذ بنفس راضية). تاريخ الحزب الوطني الديموقراطي، ص 384.

(517) أنظر في هذا بحثاً مخطوطاً للأستاذ عودة مهدي السعدي وفيه يتقل حكاية التنظيم السري عن العقيد جاسم العزاوي وكان واحداً ممن انتظموا في خلايا الضباط الأحرار.

(518) الوطن العربي، ص 57، 58.

إجراءات تجاوزت حقل السياسة إلى حقل الاقتصاد والاجتماع فقضت على الإقطاع الكبير الذي كان سبباً في استغلال الملايين من الفلاحين وألغت ألقاب الشرف وكانت تمنح حاملها امتيازات طبقية تستغل أبشع استغلالاً⁽⁵¹⁹⁾. وكان هذا مضافاً إلى تصفية الأحزاب البورجوازية السياسية وأقربها إلى الطبقة الكادحة - وهو الوفد - يمثل البورجوازية الوطنية التي تسيطر على الصناعة والتجارة في المدن الكبيرة وعلى جانب مهم من الإنتاج الزراعي في الريف - كان هذا جميعه يعكس في العراق قلقاً بالغاً على مصير النظام الملكي من جهة وعلى امتيازات الطبقة الحاكمة في ظلّه من جهة أخرى.

ويبدو أن تبني مصر وراء يوليو المجيد للفكرة القومية، وتوجيه الدول العربية نحو تحقيق ذاتها، وانتهاج الحياد سياسة لها في المعترك الدولي، كان هو الآخر يزيد في عمق الهوة التي تفصل بين الحركة الإصلاحية في مصر وعراق ذلك العهد الأسود. ومهما يكن من أمر فإن الذي وقع في مصر وإن لم تتكامل صورة الثورة فيه كان الحافز الكبير الذي دفع الشعب العراقي ممثلاً بأحزابه الوطنية إلى استئناف المطالبة بتغيير الأوضاع السياسية تغييراً جذرياً في العراق ومحاسبة الذين صنعوا النكبة في فلسطين. وكان هذا يتم أول الأمر بأسلوب المذكرات التي تشجب الأوضاع القائمة وتطالب بالتغيير. والواقع أن مذكرات الحرب الوطني الديموقراطي كانت أجراً المذكرات التي قدمت للوصي على عرش العراق في هذا الصدد وراء ثورة مصر في يوليو

وتتلخص في أن الغاية من تقديمها لم تكن مجرد الشكوى من الأوضاع السيئة القائمة في العراق وإنما الغاية من ذلك أن يساعد تحقيق ما تعرضه من مطالب على إنقاذ البلاد من الوضع الخطير الذي وصلت إليه. وأنه إذا كان القانون الأساسي العراقي يحتمل الوزارات جميع مسؤوليات الحكم ويفرق بين السلطات الثلاث وأنه تبعاً لذلك لا يصح أن يخاطب رئيس الدولة أو من يقوم مقامه في شذوذ أو انحراف فإن عدم التقيد بالقانون الأساسي في الجانب الذي يتصل بحقوق الملك وواجباته - وذلك واقع لا يصح تجاهله - هو الذي شجع الديموقراطيين على اعتبار الوصي المسؤول الأول عن الوضع الشاذ في العراق.

(519) م. ن، ص 59.

ومن هنا كان لا بد من أن توجه المذكرة إليه دون سواه من بقية المسؤولين. ثم تستعرض المذكرة صورة الوضع الشاذ فتتهم البلاط بأنه منذ الانتكاسة التي ألمت بالحركة الوطنية في مايس من عام 1941 بدأ يمكن للنفوذ البريطاني والحكم العرفي والإدارة البوليسية في البلاد، وأنه ظل يعدّ هذا الشذوذ إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية. وتطالب المذكرة بتصحيح هذا الشذوذ فتقترح أن يبتدئ بتعديل القانون الأساسي على النحو الذي يضمن سيادة الشعب ويقف بكل سلطة من سلطات الدولة منذ الحد الذي يجب أن تقف عنده على أن يشمل التعديل المطلوب إلغاء لما كان قد قضى بمنح الملك حق إقالة الوزارة وتجميد قراراتها إلى أن تتم موافقته عليها. وكانت المذكرة تعدّ هذا تمهيداً لبناء الحياة النيابية على أسس سليمة وفي مقدمتها الأخذ بمبدأ الانتخاب المباشر. ثم تشرف على الانتخابات ووزارة يطمأن إلى نزاهتها لتكون الوزارات التي تتولى الحكم بعد ذلك منبثقة من مجلس نيابي حقيقي يمثل إرادة الشعب أصدق تمثيل. وفي الإصلاحات الاقتصادية تعرض المذكرة إلى إلغاء الإقطاع وتحرير الثروات الوطنية من الاستغلال والسيطرة الأجنبية وتأميم المشاريع التي تتصل بالخدمات العامة. ثم يختتم الديمقراطيون مذكرتهم بالتأكيد على ضرورة التحرر من معاهدة 1930 التي قيّدت استقلال العراق وسيادته الوطنية وعلى رفض كل أنواع الدفاع المشترك، وعلى إعلان الحياد التام تجاه التكتلات الدولية⁽⁵²⁰⁾.

وكان واضحاً أن ملامح مما يقع في مصر من تصحيح للأوضاع الشاذة وراء حركة يونيو الوطنية تتراءى في المذكرة حتى كان الحدث المصري الكبير لا يعود محلياً بقدر ما يعود إرهاباً يقلب السياسات التقليدية في الشرق العربي رأساً على عقب.

والحق أن مؤتمر البلاط الذي انعقد في الظاهر لتدارس الأوضاع الشاذة التي أشارت إليها مذكرات الأحزاب الوطنية لم يكن استجابة صادقة تمثل رغبة حقيقية في تصحيح الشذوذ بقدر ما كان استجابة مفتعلة للالتفاف حول ما كان يبدو أنه بؤادر أزمة سياسية متعبة.

وكانت وقائع المؤتمر تلخص على الجملة نظرة الفئة الحاكمة لما كانت تلح المعارضة في التأكيد عليه، وهو أن يمارس الشعب جملة حقوقه الطبيعية وفي طبيعتها

(520) أنظر نص المذكرة الكامل في عدد 29 تشرين الأول من عام 1952م من جريدة «الأهالي».

وتاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، ص 293-297.

حق الانتخاب المباشر لممثليه في مجلس النواب بغير تزوير لإرادته. فقد ظلت هذه النظرة تنطلق من مزعمة مصطنعة تربط بين المستوى الحضاري للشعوب وجدوى ممارستها لهذه الحقوق. وكان أبرز ما في وقائع المؤتمر أن ينذر البلاط بخطورة الرياح التي تهب من مصر يومذاك، وأن حدثاً كالذي وقع فيها يمكن أن يقع في العراق⁽⁵²¹⁾.

ويبدو أن الوصي على العرش لم يكن يطبق حديثاً يذكره بنهايات الطغاة المفزعة فانفجر في وجه الذين عرضوا لذلك من المؤتمرين وخرج عن حدود اللياقة⁽⁵²²⁾ وقد انفض المؤتمر عن حوار فاشل اضطرعت من خلاله وجهتا نظر كانتا تتناقضان أشد التناقض في الحلول الواقعية التي تقتضيها أوضاع العراق المتردية.

انتفاضة 23 تشرين الثاني عام 1952م

والواقع أن الأزمة ظلت وراء مؤتمر البلاط بغير حل وكان هذا يعني أن تنفجر بين لحظة وأخرى حتى إذا وجد الطلاب في كلية الصيدلة والكيمياء مسوغاً للإضراب احتجاجاً على تعديل كانت العمادة قد أدخلته على نظام الكلية تهيأت فرصة لانفجار الأزمة في تشرين الثاني من عام 1952م على نحو ما انفجرت وراء بورتسموث في كانون الثاني من عام 1948 وقد اتسعت المظاهرات فشملت عدداً كبيراً من المدن وطالب المتظاهرون بوجوب الأخذ بالانتخاب المباشر وبالإصلاحات الداخلية الآنية للأزمة لصيانة الحريات ومواكبة التطور العالمي⁽⁵²³⁾.

(521) أنظر في هذا ملاحظات طه الهاشمي وحكمت سليمان في المؤتمر فقد ذهب الأول إلى أن الوضع في العراق يتطلب ضرورة النظر إليه نظرة جدية ولا سيما بعد الحوادث التي جرت في الشرق الأوسط كإيران وسوريا ومصر ولبنان وشدد بصورة خاصة على حوادث مصر وقال: إن الأسباب التي أدت إلى الانقلاب في مصر موجودة في العراق وإذا كانت العوامل متشابهة فلا بد أن تكون النتائج واحدة والقضية قضية زمن. وذهب الثاني إلى أن الوضع خطير أكثر مما يتصورونه ويتطلب النظر إلى الأمر بعقلية جديدة تتقبل الإصلاح الجدي. وقال: إننا إذا لم نتصف بهذه العقلية فإن الحوادث ستجرنا. تاريخ الحزب الوطني، ص 302، 303.

(522) مذكرات محمد مهدي كبة، ص 343؛ وم. ن، ص 308.

(523) تاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، ص 318؛ وجريدة «الأهالي»، عدد 23 تشرين الثاني لعام 1952م.

وكان عنف الانتفاضة يعقّد تشكيل وزارة جديدة تأخذ على عاتقها حل الأزمة وإعادة الأمور إلى مجاريها الطبيعية فاتجه البلاط إلى الجيش يقمع به لأول مرة وثبة وطنية حرة. وهكذا ارتضى نور الدين محمود - وكان رئيساً لأركان الجيش يومذاك - أن يكون أول عسكري يخرج على مبدأ التعاطف العميق الذي كان يجمع بين الجيش والشعب في كل الأزمات الكبار.

وعلى الرغم من أن نور الدين محمود أقر أسلوب الانتخاب المباشر وأصدر به مرسوماً فقد كان العمل به في ظل الأحكام العرفية يبدو بغير جدوى. ولعله من هنا ظلت الأحزاب السياسية تقاطع الانتخابات وترفض المشاركة فيها.

ثم إذا كان انفتاح ما في الشعارات التي تبناها المعارضة الوطنية قد تم وراء تسلم الملك لسلطاته الدستورية في 2 مايس من عام 1953م فإن ذلك لم يكن يعني أكثر من محاولة لامتنعاص النعمة بما كان يعرف في الأوساط الوطنية بسياسة «التنفيس المؤقت»!

وإلى وزارة أرشد العمري الثانية التي ألفها أواخر نيسان من عام 1954م لم يكن قد تغير شيء جوهرى في الصورة القديمة للحياة السياسية باستثناء الأسلوب الذي كانت تتم به الانتخابات. والواقع أنه إذا كانت الجبهة الوطنية المتحدة التي انتظمت معظم الأحزاب المعارضة قد حصلت على أحد عشر مقعداً في الانتخابات التي أشرفت على إجرائها وزارة العمري ووعدت بأنها ستكون حرة⁽⁵²⁴⁾ فلم يكن ذلك من سياسة الانفتاح المصطنعة بقدر ما كان من سياسة البلاط في أن يخلق ضرباً من التوازن بين الكتل النيابية ليكون هو مركز الثقل في ترجيح كفة على أخرى. وكان نوري السعيد الذي دأب من قبل على أن تكون الأكثرية النيابية من أتباعه يوشك أن يكون صاحب الكلمة العليا في إدارة شؤون المملكة⁽⁵²⁵⁾. ومهما يكن من أمر فإن الذي خطط له القصر لم ينجح في تحقيق غاياته ذلك أن الجبهة الوطنية المتحدة وإن تكن جماعة صغيرة في هيئة يبلغ عددها مائة وخمسة وثلاثين نائباً، فقد كانت وحدة متأزرة حسنة الانضباط تستطيع أن تعرقل عمل البرلمان، وهي من فوق منبره قادرة

(524) العراق في مذكرات السياسيين الأجانب، ص 226؛ ومحمد مهدي كبة، مذكراتي في صميم الأحداث، ص 359.

(525) مذكراتي في صميم الأحداث، ص 358.

على أن توصل صوتها إلى كل اليسار الساخط بل إلى كل الناقلين في كل القطاعات⁽⁵²⁶⁾.

وفي هذا الجو السياسي القلق ظهر للقصر أنه بين من يمكن ترشيحهم للمسؤولية من يتحمس لتأليف الوزارة فاتجه إلى نوري السعيد مكرهاً! ووراء ترضية مهينة كشفت عن موقف بالغ الضعف في مواجهة الأزمة كان على القصر أن يوافق على حل البرلمان وإجراء انتخابات جديدة، وكان عليه أن يطلق يد نوري السعيد في حل الأحزاب السياسية وتعطيل الصحف. ثم كان عليه أخيراً أن يقف من التعديلات الخطيرة التي أجرتها حكومة السعيد على قانون العقوبات موقف المتفرج وهي تعديلات لوحظ فيها أن تهدد كل فصائل الحركة الوطنية وإن كان يبدو أن اليسار على اختلاف أجنحته هو المقصود الأول بها⁽⁵²⁷⁾. وإلى أزمة السويس ظل نوري السعيد يمكن لسياسة التحالف مع الاستعمار والصهيونية ويعزل العراق عزلاً تاماً عن حركة التحرر العربي⁽⁵²⁸⁾ وكان ارتباطه بحلف بغداد يمثل أخطر صور التفريط بمصلحة الوطن في وقوفه بعيداً عن التكتلات الدولية المتصارعة.



أزمة السويس والاعتداء الثلاثي على مصر

ثم صبح عزم الثورة المصرية على أن تقيم السيد العالي في مدينة أسوان. وكان بنك التعمير قد وعد بتقديم العون لتحقيق المشروع، فلما عقدت صفقة الأسلحة مع تشيكوسلوفاكيا والاتحاد السوفياتي، وبدا أنها أخذت تسلك سياسة خارجية محايدة فسحب البنك الدولي موافقته على المساعدات فكان رد الفعل المصري عنيفاً وسريعاً فأستت مصر شركة القناة⁽⁵²⁹⁾.

وفي العراق لم يخف القطاع الرسمي ارتياحه للأزمة التي ظن أن مصر لن تستريح من مضاعفاتها بغير القضاء على الذين صنعوا ثورتها المجيدة وبغير العودة إلى النظام الملكي الذي أطاحوا به!!

(526) العراق في مذكرات السياسيين الأجانب، ص 226.

(527) م. ن، ص 228؛ ومذكراتي في صميم الأحداث، ص 264؛ وتاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، ص 358-359.

(528) تيارات سياسية في الحركة الوطنية العراقية، ص 115.

(529) تاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، ص 381-383.

وكان هذا يعني - في نظره - تثبيتاً لكل الملكيات القائمة على امتداد الساحة العربية يومذاك ودعماً لعروشها المزعزعة. والحل أن «إيدن» لم يكن يفتنت على الواقع حين يقصّ في مذكراته حكاية هذا الموقف الشائن وكيف أن ضيوفه من العراقيين - وكانوا يمثلون أعلى مستويات القطاع الحاكم في العراق - رأوا بوضوح عشية حمل إليهم نبأ التأميم أن هناك حدثاً قد غير كل المرئيات، وأن كل شيء يتوقف على العزيمة التي سيقابل بها الإنكليز هذا التحدي الكبير⁽⁵³⁰⁾.

وبقدر ما كان القطاع الرسمي في العراق بغير شهامة إزاء الاعتداء الغاشم⁽⁵³¹⁾ كان القطاع الشعبي من الشمال إلى الجنوب يسجل بدمائه أكرم التحيات انتصاراً لأشقائه في أكبر بلد عربي متحرر⁽⁵³²⁾ ظلت طغمة حاكمة في العراق تجد في أزمته متنفساً لحقدتها الرهيب على كل خطواته الجريئة في طريق التحرير.

ثم ينحسر الاعتداء مدحوراً وراء كل هذه القعقة الحمقاء بالسلاح! وكان يبدو أن الرجعية العميلة في العراق قد اجتازت خطراً محققاً فلم تسقط، ولكن الواقع أن أزمة السويس كانت تعني في العراق مزيداً من التخطيط السري ومزيداً من التجمع الوطني للإطاحة بالعهد كله. ومن المؤكد أن قيام الجمهورية العربية المتحدة فيما بعد - والوحدة حلم العرب الكبير من المحيط إلى الخليج - كان حافزاً آخر ينضم إلى الحوافز الأخرى التي فجرت في الرابع عشر من تموز من عام 1958 في العراق ثورة هي من أخطر الثورات في تاريخ العرب الحديث!!

(530) مذكراتي في صميم الأحداث، ص 376-368.

(531) كان من أدلة ذلك اتخاذ الإنكليز مطار الحبانية في العراق قاعدة للاعتداء وتموين الطائرات المعتدية بالعتاد والوقود. وكان من أدلته فتح أنابيب البترول العراقي إلى حيفا ليساعد على ضرب مصر من قريب. م. ن، ص 369.

(532) خلال تشرين الثاني من عام 1956 وقعت اضطرابات خطيرة في بغداد والنجف والموصل والكوت والساوة وكركوك انتصاراً لمصر. العراق في مذكرات المياسيين الأجانب، ص

الفصل الثاني

الحياة الاجتماعية في هذه الفترة

1 - المجتمع العراقي وتكوينه في هذه الفترة

من الصعب على الباحث في كيان العراق الاجتماعي أن يعرض صورة حقيقية للمجتمع دون معرفة بعدد نفوسه أولاً، وبغير توفر على إحصائيات دقيقة تتصل بحياة ناسه في كثير من جوانبه ثانياً. والواقع أن الفترة التي نؤرخ لها في العراق لم تكن من النضج بحيث تفتح على مثل هذه الإحصائيات. ويخيل إلينا أن الناس في العراق، حتى وراء حدود هذه الفترة ظلوا يتميزون بسلبية تتشكك بجملة الأغراض الخيرة التي يراد بالإحصاء أن يكشف عنها ولعله من هنا ترافق عملية الإحصاء - أي إحصاء - حملة إعلامية تعرق كثيراً لتثبت للناس صحة نياتها وسلامة أهدافها. لقد تعود الناس أن ينظروا إلى أعمال حكومية من هذا النوع نظرة ارتياب حتى كأنها في تقديرهم الخاطيء تقع لغير صالحهم.

ثم يضاف إلى ذلك أن إحصاء النفوس بخاصة يقتضي ضرباً من الاستقرار كان يتعذر وجوده في ظل ظروف اقتصادية صعبة تضطر طوائف كثيرة من الناس إلى ما يعرف بالهجرة الداخلية⁽¹⁾.

(1) لقد كان يسهل هذه الهجرة بدائية المساكن وانعدام الملكية الفردية وفقير المواطنين المدقع وانتشار الجهل والامية. هاشم جواد، مقدمة في كيان العراق الاجتماعي، مطبعة المعارف، بغداد 1946م، ص 9-10.

ومهما يكن من أمر فإنه يلاحظ من خلال الإحصاء الذي أجرته السلطات العسكرية البريطانية بعد الحرب العالمية الأولى وفي عام 1919م على وجه التحديد أن عدد سكان العراق لم يكن يتجاوز ثلاثة ملايين فيما يظن⁽²⁾ ويبدو أن هذا التقدير لم يتجاوز هذا العدد إلى عام 1930⁽³⁾.

ثم انتشرت المؤسسات الصحية والوقائية وارتفع مستوى المعيشة ارتفاعاً نسبياً وازداد إنتاج المواد الغذائية فساعد ذلك كله على أن تتجاوز نفوس العراق في أواسط الخمسينات خمسة ملايين فيما يظن كذلك⁽⁴⁾.

ويلاحظ أن العراقيين قد أقاموا وتكاثروا حيث تتوافر مجاري المياه وأسباب الري والتربة الخصبة أي حيث تتوافر جملة العناصر الضرورية لعملية الإنتاج الزراعي. وفي بلد كالعراق تحتل الزراعة المحل الأول بين مقوماته الاقتصادية يبدو هذا شديد الوضوح.

والواقع أن الكثافة السكانية تقلّ في المنطقة الشمالية وهي منطقة مطرية تعتمد الزراعة فيها على المطر في الغالب وتكثر في المنطقتين الوسطى والجنوبية وهما منطقتان إروائيتان تعتمد الزراعة فيهما على الري بالقنوات التي تستمدّ ماءها من الأنهار. ثم يلاحظ أن من أسباب الكثافة السكانية التي تتميز بها هاتان المنطقتان مضافاً إلى خصوبة أرضهما ووفرة مياههما اشتغالهما على العاصمة والعاصمة وسط قادر بما ينتشر فيه من مؤسسات التجارة والصناعة والثقافة على أن يجتذب إليه السكان طلباً للعلم والرزق وعلى الميناء والميناء قادر على أن يجتذب إليه اليد العاملة، وأخيراً على العتبات المقدسة وهي قادرة على أن تغري مذهياً بالمجاورة.

- 2 - الحرب العالمية الأولى والمجتمع العراقي

إلى الاحتلال البريطاني ظلت الحياة الاجتماعية في العراق تحمل طابعها الذي كان يميزها في أواخر القرن التاسع عشر وكان هذا شديد الوضوح في القرية والريف

(2) لم يشمل التقدير كثيراً من القبائل ولم يدخل فيه المهاجرون إلى العراق بعد الحرب. م. ن، ص 10.

(3) كان التقدير هذه المرة مبنياً على أساس المعلومات التي قدمتها السلطات الإدارية حيث.

(4) فاضل الجمالي، العراق بين أمس واليوم، بغداد 1954م، ص 2.

والبادية. والواقع أن العراق في ظل الحكم العثماني بعامة كان يعيش في شبه عزلة اجتماعية حجبت عنه جملة المتغيرات الحضارية التي كان يمارسها العالم بالفعل خارج حدوده⁽⁵⁾. ومن الطريف أنه حتى في العشرينات كان طالب بعثة عراقي إلى الجامعة الأميركية في بيروت يقطع المسافة بين العراق ولبنان بحراً عن طريق البصرة في تسعة وثلاثين يوماً⁽⁶⁾.

ثم تقع الحرب العالمية الأولى فتنتفتح بها للعراقيين آفاق جديدة لم يكن لهم بها عهد من قبل. ويبدو أن الاحتلال البريطاني هو الذي يمثل على الحقيقة مقدمة الاحتكاك المفاجئ بمظاهر الحضارة، وهو احتكاك يكبر حجمه فيما بعد لينقل العراق من تخلفه الاجتماعي الشديد إلى ما يشبه أن يكون من الانفتاح الواسع على المتغيرات الحضارية في المجتمعات الأوروبية⁽⁷⁾.

والواقع أن العراق وراء الهزة القوية التي كان الاحتلال البريطاني ينتهه بها إلى صياغة جديدة لحياته الاجتماعية المتخلفة لم يملك كل إرادته في عملية التغيير فقد انقسم الناس فيه إلى محافظين وتقدميين، وكان المحافظون ينظرون إلى هذه المتغيرات على أنها من البدع التي تنبو بها مآثراتهم الاجتماعية وربما أضافت الدعاية العثمانية إلى ذلك أن هذه المتغيرات جزء من حملة الغزو التي جهزها الكافر لتصفية الطابع الإسلامي كله في ظل الخلافة العثمانية⁽⁸⁾.

ولعله من هنا كان القطاع الديني بما يملكه من سلطة روحية - وفي الشريحة الشيعية من القطاع كان هذا شديد الوضوح - يرفض حتى النافع المشروع من هذه المتغيرات: يرفض دخول المدرسة الحديثة، وقراءة الصحيفة، وتعلم اللغة الأجنبية، والانخراط في سلك الخدمة العامة إلخ... ذلك كله كان في الفترة الأولى من عهد الاحتلال. ثم يفتتح المتزمتون بعد ذلك على جملة هذه المتغيرات وكانت قد انتهت

(5) منير بكر التكريتي، الصحافة العراقية واتجاهاتها السياسية والاجتماعية والثقافية، مطبعة الإرشاد، بغداد 1969م، ص 27.

(6) فاضل الجمالي، العراق بين الأمس واليوم، وهو نص المحاضرة التي ألقاها في الندوة اللبنانية ببيروت في 20 نيسان من عام 1953 بدعوة منها.

(7) التكريتي، الصحافة العراقية، ص 33.

(8) الدكتور علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، مطبعة العاني، بغداد 1965م، ص 341.

بمنطقها القوي إلى مواطن القناعة من عقولهم وبتيارها الجارف إلى أن يستسلموا لكثير من مظاهرها ولو مكرهين أحياناً⁽⁹⁾. ويبدو أنه وراء الاحتلال وفي عهود الاستقلال بخاصة كان منطق التطور ينتصر انتصاراً كبيراً على ما كان يلاحظ أنه من العوائق في الطريق إلى حياة اجتماعية متحضرة. وعلى الرغم مما انتهت إليه هذه الحياة الاجتماعية المتطورة في أواخر الخمسينات فقد ظلت بعض قيم البداوة تتلامح في مظاهر كثيرة من سلوك الناس المتحضرين.

3 - المدنية الغربية والتيارات المضادة لها

الواقع أن الأقطار العربية المتصلة بالقسم الشرقي من البحر المتوسط هي التي سبقت إلى الاحتكاك بالحضارة الغربية⁽¹⁰⁾. ثم بدأت هذه الحضارة تتسلل تدريجياً إلى الداخل حاملة معها جملة ما انتهى إليه التطور المادي والفكري في الغرب⁽¹¹⁾.

وكان يرافق هذه الحضارة أحياناً دعوة متحمسة إلى الأخذ بأساليبها في مادتها وفي روحها معاً. وكان يبدو أن الذين تلقفوا في الغرب واحتكوا بحضارته من أبناء العالم العربي هم الذين تبنا هذه الدعوة وروجوا لمضمونها في الأوساط الوطنية. وفي مصر مثلاً كان ذلك يتجاوز حدود الاعتدال إلى ما يشبه أن يكون من إقناع الناس بتغيير العقلية الشرقية من الأساس والانفتاح المطلق على كل المعطيات الحضارية الغربية⁽¹²⁾.

ولم تكن الدعوة إلى الأخذ بحضارة الغرب قاصرة على حدث مباشر لتجديد الذات العربية وتطهيرها مما استقرّ فيها مع الزمان من رواسب الارتجاع والتخلف وإنما كانت تتجاوز ذلك إلى انفعالات أدبية بغرائب المستنبطات التي حسنت حياة الإنسان ومكنته

(9) التكريتي، الصحافة العراقية، ص 34.

(10) الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ط 4، لبنان 1967م، ص 204.

(11) م. ن، ص 209.

(12) انظر عدد مايو من «هلال» 1925م، ص 858-859؛ والدكتور ماهر حسن فهمي، حركة البعث في الشعر العربي الحديث، ص 112؛ وأستاذنا عمر الدسوقي، الأدب الحديث، مقدمة الجزء الثاني، ص 4؛ وم. ن، ص 51 انظر نصاً للدكتور طه حسين يرد في ص 30-32 عن مستقبل الثقافة في مصر، يؤكد فيه هذه الحقيقة.

من استخدام قوى الطبيعة وإخضاعها لمصالحه⁽¹³⁾. ويلاحظ أن الاستجابة لهذه الدعوة لم تكن في البدء سهلة ولا عامة، فقد كان هناك تيار محافظ شديد التمسك بدينه وتقاليده ومثله الشرقية يرفض أن يظفر مرة واحدة إلى ما انقضى على تكامله في الغرب أجيال وقرون، وأن يعيش بحكم هذه الطفرة ظاهرة مرضية تتمثل فيما يعرف بازدواج الشخصية وفيما يعرف بالتناقضات الحادة بين ما هو مطبوع وما هو مصنوع في السلوك.

ثم إن هذا التيار لم يُسَخَّ أن تفقد الأمة أصالتها باندفاعها وراء تقليد الغربيين في كل شيء وآثر أن يتم تطوره وراء (لوثرية مسلمة) إذا صحَّ التعبير تعمل على تنقية الدين من الشوائب حتى إذا وعت الأمة دينها على حقيقته أمكن أن يمتد الإصلاح بعد ذلك إلى الجوانب المدنية في حياتها⁽¹⁴⁾.

وفي العراق بخاصة يلاحظ أن هذا القطر العربي الذي عاش في ظل العثمانيين حياة اجتماعية موعلة في الارتجاج والتخلف يفاجأ وراء الحرب العالمية الأولى بمظاهر حضارة لا عهد له بها من قبل فيهتز لها كيانه ويستشعر بإزائها دهشاً وارتباكاً وإذا كان من طبيعة المجتمعات البشرية بعامة أن تميل إلى مقاومة الجديد بحكم ما يعرف في علم الاجتماع بـ (الاستمرارية الثقافية)⁽¹⁵⁾ فقد كان طبيعياً أن يقاوم العراق

مركزية تقيير علوم رسيدي

(13) الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ص 208. فقد وصف شوقي وحافظ وعبد الله النديم ونجيب الحداد والرصافي والزهاوي وعبد الرحمن البنا والمعقاد وأحمد محرم وإسكندر الخوري وعلي الجارم الباخرة والطائرة والسيارة والقطار والكهرباء والسينما والفونوغراف والتلفون والراديو وسواها في ضرب من الدهش بهذه المظاهر الحضارية حتى كان ذلك دعوة غير مباشرة للانفتاح عليها والتأثر بها.

(14) من رأي الإمام محمد عبده (أنه خير للأمة إن أرادت القوة والعافية أن تستكمل تعليم أبنائها وتنزه الدين وتطهره وتعذ نفسها لكي تتبوأ مكانها بين أمم العالم...). في الأدب الحديث، ج 2، ص 52 نقلاً عن المنار، ج 8، ص 457؛ ومشاهير الشرق، ج 1، ص 285؛ وعدد مايو من «المقتطف» لعام 1904، ص 402-410؛ وحركة البحث في الشعر العربي الحديث، ص 115؛ والاتجاهات الأدبية، ص 217. فقد كان الدكتور منصور فهمي يخاف من (أن تسير المحاكاة في جو من نسيان النفس والماضي وفي ضرب من الخفة والرعونة فيلغظ الزبد ويترك في الأرض ما ينفع الناس).

(15) الدكتور علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص 339.

هذه المظاهر الحضارية وينظر إليها على أنها من البدع التي لا تتناسق مع ما ألف من سنن قديمة بل هي تفلق اطمئنانه إليها وتزعزع من إيمانه بها.

ويلاحظ أن حجم هذه المقاومة كان في البدء كبيراً جداً وفي العراق بخاصة يمكن أن يعزى ذلك إلى ظروف اقتضته اقتضاء فقد كانت العزلة الاجتماعية الطويلة التي صرفت العراق عن أن يحتك بالحضارة الغربية جديدة بأن تثير حماسة بالغة في الحرص على القديم والتمسك بتقاليده، وكانت مفاجأة العراق بهذا الغزو الحضاري الذي يتميز بمعطياته العجيبة سواء ما اتصل منها بالنظم وما اتصل منها بالمخترعات الجديدة هي الأخرى بأن تثير ردود فعل عنيفة ما كان لها أن تقع بهذا العنف لو أنها تسلت إلى العراق على هون وهو ما كان يحدث بالفعل في مصر ولبنان.

ثم يكون هذا الغزو الحضاري مقترناً بالاحتلال الإنكليزي للعراق فيبدو من البدهة أن تشتد محاربه لأن ما يكون من صنع الكافر لا مفر من أن يكون مخالفاً للدين وهادماً له!! وعلى الرغم من سذاجة هذه النظرة التي تحسب أن الحضارة والإنكليز شيء واحد فقد ظلت عاملاً شديداً التأثير في موقف القطاع الديني من هذه الحضارة. ويظن أن الدعاية العثمانية التي صورت للعرب بعامة خلال الحرب أن الإنكليز يخوضون حرباً صليبية جديدة ظلت حتى وراء انحسار المد التركي عن العراق تزيد في حماسة القطاع الديني وتابعيه لمحاربة الحضارة الحديثة انطلاقاً من مسلمة دينية هي: «حرمة التشبه بالكافر»!

والواقع أن هذا التيار الحضاري الجديد لم يعدم في العراق من يناصره ويدعو إلى الأخذ بجملة معطياته وراء الارتكاسة العميقة الطويلة في الارتجاع والتخلف. لقد كان هؤلاء على قلتهم يضعون الركائز الأولى لبناء مجتمع جديد في العراق، وكانوا على ضعفهم يومذاك يمثلون الجانب الأقوى في صراع التناقضات. وإذا كانت ظروف بيئية قاهرة عاقت سرعة ظهور المضمون الاجتماعي الجديد فقد كانت عاجزة عن أن تعوق نمو تطوره وحتمية انتصاره فيما بعد.

والحق أن المدى لم يكن طويلاً بين ما كان يسود المجتمع العراقي من تطرف في المحافظة على القديم وما ساد فيما بعد من تسامح في النظرة إلى المعطيات الحضارية الجديدة. وإلى ثورة تموز كان العراقيون قد ألفوا سفور المرأة واستشعروا حاجة ملحة لقراءة الصحيفة وتهافتوا فتياناً وفتيات على الانتساب إلى المدارس الحديثة وأقبلوا إقبالاً شديداً على الوظيفة.

وكان ذلك التطرف شيئاً نفر منه المحافظون في البدء تزمناً والتصاقاً بقيم قديمة لا

تلائم مرحلة التطور الحضاري الذي انفلتت به معظم المجتمعات يومئذ⁽¹⁶⁾ ولم يكن من المبالغة أن تشيع في الخمسينات مقولة تربط بين الثقافة الحديثة واللا دينية وتزعم أن الإنسان لا يمكن أن يكون متديناً وتمدناً في آن واحد وتلك ظاهرة كانت تقتضيها في الواقع عقدة نفسية ضد الدين وراء التهافت الذي كان يقع فيه رجاله في مواقفهم المتناقضة.

- 4 - مشكلة الفقر والغنى في هذه الفترة

من الحقائق الواضحة أن الريف في العراق، وهو الذي يمثل الأكثرية السكانية⁽¹⁷⁾ ظل يعاني من فقر مدقع حتى كان العراق لم يكن من قبل مضرب المثل في خصوبة أرضه، ووفرة موارده!

ويبدو أن الفلاح قبل الاحتلال البريطاني كان أقل بؤساً وأقرب إلى بلغة الكفاف، ذلك أن قانون التسوية⁽¹⁸⁾ وهو القانون الذي شرع في ظل هذا الاحتلال البغيض سلبه حقه التقليدي في الأرض التي كانت ملك العشيرة كلها وحوله إلى أجير يمتص حيويته ظلم الشيخ، وطمع المرابي، وضريبة الدولة⁽¹⁹⁾.

مركز بحوث كويتية للدراسات والبحوث

(16) م. ن، ص 339-342.

(17) عبد الرزاق الهلالي، الريف والإصلاح الاجتماعي في العراق، ط 1، بغداد 1960، ص 47.

(18) كانت الأرض في عهد العثمانيين ملكاً للدولة وكانت العشائر التي تمثل سكان الريف تمتن الزراعة وكان لكل عشيرة (ديرة) خاصة بها يسهم كل فرد من أفرادها بزراعة جزء من أرضها دون أن يكون له حق الادعاء بملكيتها. . . وكان الجميع يؤدون حصة للشيخ لقاء قيامه بواجبات المشيخة. ثم كان الاحتلال البريطاني فأصدر قانون التسوية متخذاً من التصرف الفعلي في الأرض أساساً لتسجيلها باسم المتصرف ولما كان الشيخ هو الممثل الناطق باسم العشيرة فقد سجلت أرضها باسمه وصار هو المالك الوحيد لها وأصبح أفراد العشيرة عمالاً زراعيين وأجراء يعملون بين يديه وتحت إمرته وتحول من رئيس متضامن معهم إلى شخص مستغل لجهودهم. وكان لذلك آثار سيئة على مستوى الفلاح الاقتصادي. وقد أدى ذلك فيما بعد إلى هجرة فلاحية واسعة إلى المدن.

م. ن، ص 53-54؛ ومذكرات الحصري في العراق، الجزء الثاني، ص 573.

(19) حمود عبد الأمير، الشبيبي الكبير، ص 69.

وعلى نحو ما في الريف العراقي من فقر كان يلاحظ أن المدينة العراقية هي الأخرى تعيش هذا الفقر وتعاني من ويلاته. وليس من المبالغة أن يقال: «إن غالبية الشعب العراقي كانت تحيا في فاقة لا نظير لها في العالم المتمدن فلم تكن في حاجة إلى ما يسدّ الرمق فحسب ولكنها كانت في حاجة إلى ما يقيها عوادي الطبيعة من مسكن وملبس كذلك وإلى الخمسينات ظلت أفضية كثيرة في العراق محرومة من وسائل الإضاءة الحديثة وحتى من شرب المياه المعقمة...»⁽²⁰⁾. والواقع أن مشكلة الفقر على كبر حجمها وخطورة شأنها كانت تتلامح في أدب الفترة كأنها من صنع القدر وحده، وكأن تفاوت الطبقات من طبيعة الوجود التي لا تقبل التغييرا وعلى الرغم من أن العراق كان يتميز في معالجته للظاهرة بشدة حملته على ترف الأغنياء وسوء تصرفهم إزاء الطبقات المحرومة التي تعيش عيشة الشقاء والانحطاط⁽²¹⁾ فقد ظل على شدته (يؤمن بواقع الحال فلا يطالب بثورة أو انقلاب)⁽²²⁾.

ويلاحظ أن معظم الذين عالجوا الموضوع من أدباء العراق إلى الأربعينات عالجه في هذا الإطار. وإذا كان لا بد من أن نسجل تغيراً في النظرة إلى المشكلة فقد كان ذلك يتم على يدي شاعرين شيعيين من النجف هما: محمد صالح بحر العلوم ومحمد مهدي الجواهري فقد كان بحر العلوم يتجاوز المضمون القديم على عنفه إلى مضمون آخر يغري المحرومين بصورة دموية غارمة تقلب سنن الذين أباحوا حقوقهم وسحقوها من الأثرياء⁽²³⁾ وكان الجواهري يوسع من حجم هذا الإغراء فيتجاوز به الأغنياء إلى ولاية الأمور من الحكام⁽²⁴⁾ بل إلى النظام المسؤول عن هذا كله من الأساس⁽²⁵⁾ وليس من المبالغة فيما يبدو أن تصدر هذه الرؤية الجديدة لمشكلة الفقر عن تأثر بالحلول التي انتهى إليها الفكر الغربي في الحياة الاقتصادية⁽²⁶⁾.

(20) الدكتور يوسف عز الدين، الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه، ص 279.

(21) يلاحظ هذا بوضوح في دواوين الرصافي والشبيبي والصابي النجفي والهاشمي ونظائرهم.

(22) المقدسي، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ص 228.

(23) حركة البعث في الشعر العربي الحديث، ص 163.

(24) نظرات في التيارات الأدبية الحديثة في العراق، ص 80.

(25) في قصيدته «عالم الغد» يسمي الجواهري هذا النظام بـ (نظام الإحسان والصدقات).

(26) قبيل الحرب العالمية الثانية وبعدها بدأ الإحساس بما تعانيه الطبقة الفقيرة يشتد وبدأت

وإذا كان لا بد من تعليل لاقتصار الأدب الشيوعي وحده على هذه الرؤية وفي هذه الحدود الزمنية التي تقف عند الحرب العالمية الثانية فلأن حجم المشكلة في بيئة الجنوب، وهي بيئة شيعية مضطهدة كان أكبر وكانت سماتها أوضح وأعمق. ثم يكون بعد ذلك أن تقع الحرب العالمية الثانية فيشتد احتكاك الشرق العربي بحضارة الغرب ومعطياته الفكرية وتتغير النظرة إلى الفقر فلا يعود قضاءً وقدرًا وإنما يعود نتيجة طبيعية لحالة الأمة ووجوه دخلها وخرجها ونظام ميزانيتها ومواردها ومصادرها⁽²⁷⁾. وتبرز الاشتراكية حلاً علمياً للمشاكل الاقتصادية التي يبدو أنها من أقوى أسباب الحروب التي تدمر الحضارات. ويتحمس المثقفون تحمساً شديداً لها ويكون طبيعياً بحكم ذلك أن يتسع حجم الرؤية العلمية الجديدة لمشكلة الفقر في الحياة الأدبية.

5 - تطور المرأة العراقية في هذه الفترة وأثرها في الحياة العامة

الواقع أن المرأة العراقية طوال القرن التاسع عشر كله لم يكن لها قضية، لأنها لم تكن تدرك أن لها حقوقاً مهتزمة. لقد كانت فيما يظهر شديدة التخلف، وكان يلاحظ بوضوح أنها من الجهل بحيث كانت تجد واقعها أمراً طبيعياً وقدرًا مكتوباً. ولعله من هنا أيضاً لم يكن في الرجال من يستشعر أن للمرأة قضية لينتصر لها⁽²⁸⁾. وإذا كان للجاليات الأجنبية في بيثي مصر والشام تأثير في يقظة المرأة هناك بحكم ما كان يقع تحت بصرها مما يشبه أن يكون من التحرر أحياناً ومن التحلل أحياناً⁽²⁹⁾.

= الطبقة الفقيرة نفسها تشعر بأن لها حقاً في الحياة الكريمة. ويزيد هذا الإحساس بعد أن بدأ الحديث عن الاشتراكية يدور على الألسنة وراء عقدين من قيام الثورة الروسية التي كان من أهدافها إلغاء الفوارق الطبقيّة والإطاحة بالرأسمالية والإقطاعية. حركة البعث في الشعر العربي الحديث، ص 126.

(27) أحمد أمين، فيض الخاطر، الجزء الثالث، ص 148.

(28) كان يشيع في هذه الفترة (أن الذكر في الأنواع العالية يمتاز على الأنثى بشدة التغذية وبالنتيجة بالقوة العضلية والعقلية أيضاً). حركة البعث في الشعر العربي الحديث، ص 133.

(29) في مقال للعقاد تحت عنوان «أثر الأجانب في نهضة مصر»:

(ومنى تحولنا إلى هذا الجانب (يعني المجتمع والمظاهر الاجتماعية) فالذي نشاهده أن أهم أثر للأجانب في نهضتنا هو تحرر المرأة أولاً...).

الاتجاهات الأدبية، ص 239، نقلاً عن «الهلال»، العدد 844 سنة 1945م.

وإذا كانت دعوتنا الطهطاوي والبستاني⁽³⁰⁾ لتعليم المرأة في النصف الثاني من القرن الماضي تصدران عن هذه اليقظة، وعلى الرغم من أن كلتا الدعوتين تحترسان كل الاحتراس من ردود الفعل الحادة فتقتصران على (أبسط العلوم دون الإيغال في عباها)⁽³¹⁾ فقد ظلت البيئة العراقية بعيدة حتى عن مثل هذا التحرك الحذر لتغيير واقع المرأة والانتقال به على هون إلى مستوى التحرر الكامل.

ثم يرتفع في مطلع القرن العشرين صوت قوي جريء يطالب بحق المرأة المسلمة في أن تتحرّر من حجابها وجهلها وعبوديتها مستنداً في ذلك إلى نصوص قرآنية وأحاديث نبوية يفسرها بما يلائم روح العصر⁽³²⁾ وكان هذا الصوت هو صوت المصلح الاجتماعي المصري الكبير قاسم أمين⁽³³⁾.

ويبدو أن الظروف الاجتماعية في العراق وهي ظروف ظلت تسود فيها قيم عشائرية إلى منتصف القرن الحالي على الأقل لم تكن تسمح بالتعاطف مع هذه الأفكار⁽³⁴⁾ وفي القطاع الديني بخاصة كان شديد الوضوح.

ولعله من هنا ظلت هذه الأفكار، إلى إعلان الدستور العثماني، عاجزة عن أن تثير جدلاً في العراق وكانت قد انتهت إليه خلال ما كان يصله من صحف مصر ومطبوعاتها.

وحين قُدِّر لهذه الأفكار أن تظهر وراء إعلان الدستور، وكان إعلانه مظنة تنفيس

(30) هما رفاة الطهطاوي المتوفى عام 1873م وهو أول من ارتفع صوته في مصر لتعليم المرأة وبطرس البستاني صاحب محيط المحيط وهو أول وطني اهتم بهذا الأمر في سوريا ولبنان. الاتجاهات الأدبية، ص 254.

(31) الاتجاهات، ط 4، هامش رقم 1، ص 254؛ وهامش رقم 8 من م. ن، ص 268.

(32) م. ن، ص 255. ولعل مما يؤيد ذلك أن شوقي يقول في رثائه:

ماذا رأيت من الحجاب وعسره فدعوتنا لتصرفك ويسار

رأي بدا لك لم تجده مخالفاً ما في الكتاب وستة المختار

الأستاذ عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، الجزء 2، ص 187.

(33) بين عامي 1899 و1900م أصدر قاسم أمين كتابيه اللذين ضمنهما جملة آرائه في الدفاع عن حقوق المرأة وهما تحرير المرأة والمرأة الجديدة.

(34) خير الدين العمري، حكايات سياسية من تاريخ العراق الحديث، دار الهلال، 1969م، ص 94.

من كبت طويل للفكر وحجر شديد عليه، واجهت موجة استنكار عارمة فقد كان (من) الصعب على مجتمع كالمجتمع العراقي لم يحتك بالبيئات الأجنبية كالتى كانت موجودة في الشام ولبنان على وجه الخصوص، ولم يشهد ما شهدته المصريون من حياة الأجنب عقب الاحتلال البريطاني أن يتخلى بسرعة عما ألفه من قيم في حياته الخاصة والعامة⁽³⁵⁾.

ومع ذلك لم تعد المرأة في العراق أنصاراً خاضوا من أجلها معركة فكرية ضارية! وكان عليهم في سبيل قضيتها أن يوصموا بأنهم دعاة فساد! وتجاوز القطاع الديني اتهامهم بالفساد إلى اتهامهم بالكفر!

ولعله من هنا كان الأستاذ يوسف العطا يستغل مكانته الروحية البارزة آنذاك ويغري البلاط مستفيداً من علاقة ود حميم تربطه بالملك علي بن الحسين لحرمان الرصافي من راتب كان يتقاضاه من خزانة الدولة بحجة أنه مارق كافر بتعاليم الإسلام⁽³⁶⁾ والرصافي في طليعة الذين عرفوا بالسفوريين في تلك الفترة. وكان الزهاوي بسبب من مناصرته للمرأة يتعرض كذلك لمثل ما يتعرض له الرصافي من امتهان لكرامته وتضييق عليه في الرزق. وحين يبدو من المبالغة أن يكون العامة قد نظموا مظاهرة لقتله فإن الذي لا شك فيه أنهم حملوا الوالي على عزله من وظيفته ولزوم داره خوفاً من الأذى⁽³⁷⁾.

وإذا كان لا بد من أن نعرض للموقف الشيعي من قضية المرأة وهو أمر تقتضيه طبيعة الموضوع الذي نعقد له هذه الدراسة فالواقع أن القطاع الديني بعامة، شيعة وسنة، كان يتميز بموقف صلب تجاه ما كان يطرح للمناقشة من حقوق المرأة المهتزمة. ولكن الذي يلفت النظر أن جميع الشيعة المثقفين كانوا في جبهة المعارضة⁽³⁸⁾ - ولا عبرة بالاستثناء⁽³⁹⁾ - في حين لم يكن جميع السنة في هذه

(35) حركة البعث في الشعر العربي الحديث، ص 140-141.

(36) الدكتور يوسف عز الدين، الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه، مطبعة أسعد، 1960م، هامش رقم 9، ص 252.

(37) روفائيل بطي، الأدب المصري، الجزء الأول، القاهرة 1923م، ص 9.

(38) كالشيخ جواد الشيبلي والحاج عبد الحسين الأزري والشيخ محمد السماوي وكثيرين آخرين.

(39) الواقع أن قلة في الشيعة كانوا يدافعون عن حق المرأة في التعليم وربما ذهبوا إلى أبعد من

هذا فدافعوا عن سفرها انطلاقاً من حقيقة يؤكدها الشيخ باقر الشيبلي بقوله:

الجبهة ويلاحظ - وذلك تعليل محتمل للظاهرة - أن طائفة غير قليلة من المثقفين في القطاع السنّي لم يقدّر لها أن تحتك بغير الثقافة الحديثة⁽⁴⁰⁾. وكان مثقفو القطاع الشيعي بعامة يصدرّون عن ثقافة واحدة هي ثقافة المدارس الدينية التي كانت تحتشد بها عتبات الشيعة المقدّسة. وتلك ظاهرة وجدت في البدء نتيجة اتهام الدولة للقطاع الشيعي بولائه للفرس في ظل التبعية العثمانية فلم تفتح على حقه في انتسابه إلى مدارسها الحديثة⁽⁴¹⁾ على قلتها آنذاك فانكفاً إلى مدارس هو تصوغه على ما تقتضيه الأهداف الكبرى من التعليم الديني. ثم استحال شعوره العميق بالظلمة إلى ما يشبه أن يكون من الكراهية التقليدية لما تعذّر عليه تحقيقه فيما مضى وكان ذلك سبباً قوياً في أن الشيعة ظلوا يتخلفون عن السنّة تعليماً عصرياً وإقبالاً سمحاً على جملة المتغيرات الحضارية إلى ثورة الرابع عشر من تموز على وجه التقريب.

ومهما يكن من أمر فإن الصراع ظل قائماً بين من انتصر لحقوق المرأة ومن زعم أن ذلك من البدع التي تجب محاربتها. وكان يلاحظ بوضوح أن الانقلابات الاجتماعية الكبيرة في تركيا وإيران وأفغانستان وراء زوال الخلافة الإسلامية هزّت المجتمع العراقي هزاً عنيفاً، وطبيعي أن تقوى بها بعض القوة حركته الإصلاحية وأن يضعف بها بعض الضعف خصوم هذه الحركة من المحافظين... وعلى الرغم من تحيز البلاط أحياناً للتيار المعارض وكان هذا التيار يحمل لواء الدعوة إلى خلافة عربية جديدة ويتحمس لترشيح الحسين بن علي لها⁽⁴²⁾. وعلى

= كم حصان تروح سافرة
وعلى العكس مومس خطرت
بالحيا والعفاف نلتحف
وعليها الدثار والسقطف
لا تخالوا الحجاب يمنعها
لو أرادت فذلكم سخف

عبد الرزاق الهلالي، الشاعر الثائر الشيخ محمد باقر الشيبلي، بغداد 1965م، ص 148.

(40) من أمثال سامي شوكت وعوني بكر صدقي وسليم فتاح وحسين الرحال... إلخ. حكايات سياسية من تاريخ العراق الحديث، ص 106.

(41) حمود عبد الأمير، الشيبلي الكبير، ص 72.

(42) في اجتماع عقد في البلاط لهذا الغرض ألقى الشيخ أحمد الداود خطاباً بايع فيه الحسين خليفة للمسلمين وارتفعت الأصوات في الجوامع تردد اسم الحسين أميراً للمؤمنين. وأغلب الظن أن هذه الدعوة أثرت على موقف فيصل وصرفته عن اتخاذ مواقف لا ترضي الأوساط المحافظة التي تحمل لواء الدعوة لخلافة الإسلام وترشيح أبيه لها. حكايات سياسية من تاريخ العراق القريب، ص 141.

الرغم من أن (دار الاعتماد) وهي القوة السياسية الحقيقية في البلاد كانت تخرج على حيادها من كل ما يمسّ التقاليد والمعتقدات في البلدان التي ترتبط بها فتغمر من حركة الإصلاح الكمالية واجدة فيها ضرباً من استعجال النهوض قبل أن تنهيا لها الظروف الطبيعية⁽⁴³⁾ وذلك انحياز ضمني للتيار المعارض. ثم يضاف إلى هذا وذلك موقف الأحزاب السلبية من حقوق المرأة وكانت مناهجها في الإصلاح تخلو حتى من إشارة عابرة لهذه الحقوق!! وهذا أيضاً يقع لصالح التيار المعارض، أقول على الرغم من كل ذلك ظلت الدعوة لتحرير المرأة إلى الحرب العالمية الثانية تنبض بالحياة والقوة وتمضي إلى تحقيق ذاتها باطمئنان الواصل من الانتصار. وإذا كانت المرأة العربية في مصر والشام وراء الحرب العالمية الثانية بخاصة قد تجاوزت دعوة قاسم أمين إلى ما يشبه أن يكون أحياناً من المسخ لما كان يفترض حقاً مشروعاً من حقوقها فقد ظلت المرأة العربية في العراق بالرغم من أنها قطعت شوطاً كبيراً في سبيلها إلى التحرر محافظة إلى حد... ويبدو أن المرأة الشيعية على نحو الخصوص ظلت تتميز بأنها أكثر محافظة وأشد التصاقاً بالقيم المتوارثة⁽⁴⁴⁾.

6 - الحرب العالمية الثانية وأثرها - التقدم الزراعي والصناعي وأثرهما

من الناحية السياسية - وكنا قد عرضنا لهذا من قبل - كانت الحرب العالمية الثانية سبباً في انتكاسة العراق بعد أن كان قد انتهى إلى كثير من مظاهر الدولة المستقلة، ذلك أن انتفاضة الجيش في عام 1941م وما رافقها من فشل في التعبير عن رفضها لما كان يراد بالعراق من تبعية عسكرية خطيرة أسلمته مرة أخرى إلى القبضة الاستعمارية التي كانت تأخذ بمخائنه قبل انقلاب 1936م على الأقل. أما من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية فقد كانت ذاتي تأثير غير يسير لا في العراق وحده بل في المنطقة العربية كلها. ذلك أن ما كان ينفقه الحلفاء على المجهود العسكري

(43) في إحدى المناسبات ألقى المعتمد السامي خطاباً تعرض فيه إلى الحركة الإصلاحية الكمالية في تركيا ساخراً من توهمها أن في استطاعتها استعجال تقدم شعبها بإرغامه على أن يتخذ ولو بكثير من التردد ما تصور أنه الدلائل الخارجية الظاهرة لتقدمه كتغطية الأدمغة مثلاً بقبعات تشبه القدور شكلاً؟ م. ن، ص 142.

(44) حركة البحث في الشعر العربي الحديث، ص 142-143.

كان يغني طبقة من الناس غنى يزيد في حجمه استثماره في مقاولات الحرب ومشاريع المرابحة والادخار. وكان ما يتولد عن ذلك من تضخم في النقد يخلق مصاعب جمّة للجماهير التي تكدح في سبيل الحصول على القوت⁽⁴⁵⁾. وقد اقتضى ذلك أن تقرن الطبقة المثقفة في العراق فقر بلدها وضعفه بثروة الغرب وقوته على نحو ما تتجليان في مجهود الحلفاء الحربي. ثم يضيف بقاء الجيوش الحليفة في الأرض المقهورة على هذا البقاء مشاعر كراهية إلى ما كان يتراكم من قبل من ضيق بالواقع وخيبة أمل بالمستقبل.

وحين تضع الحرب أوزارها يكون طبيعياً أن تجد جملة هذه الأحاسيس الحبيسة متنفساً لها في موجة عارمة من الوطنية⁽⁴⁶⁾.

أما من الناحية الثقافية فقد كان للحرب العالمية الثانية تأثير بالغ في ظهور اليسار وانتشار أفكاره بغير حرج من خلال الحملة الدعائية الواسعة التي لم تكن في فترة ما بين الحربين تملك في الشرق العربي كله على وجه التقريب حرية الكلمة والحركة بحكم خضوعه لسيطرة بريطانيا وفرنسا اللتين لم تجدا يومذاك ما يدعو إلى تسهيل الاتصال بين روسيا الثورية ومناطق استعمارهما⁽⁴⁷⁾ مضافاً إلى أن العالم العربي الذي تعزله عن روسيا مسافات واسعة من جهة، وغيره شديدة على إسلاميته من جهة أخرى لم يكن مهتماً آنذاك لأن يتأثر بإيحاءات شيوعية⁽⁴⁸⁾.

ولكن تبديلاً جذرياً طرأ على هذا الوضع نتيجة للحرب العالمية الثانية فقد كانت مشاركة السوفييات في المجهود الحربي للحلفاء ضد المحور سبباً في رفع الحظر عن وجود البعثات الدبلوماسية السوفياتية في العواصم العربية. وكان طبيعياً بعد ذلك أن

(45) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء 2، ص 291؛ والعراق بين الأمس واليوم، ص 13.

(46) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 2، الصفحة نفسها.

(47) في فترة ما بين الحربين لم يؤسس السوفييات علاقات دبلوماسية إلا مع المملكة العربية السعودية واليمن وهما الدولتان العريتان اللتان كانتا مستقلتين بعد الحرب العالمية الأولى. ولم يكن في هاتين الدولتين طبقة بروليتارية ولا شعور قوي مناوئ للغرب. من هنا تخلت روسيا عن محاولتها في ترسيخ وجودها هناك. م. ن، ج 2، ص 348.

(48) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الثاني، ص 349.

ينشط دعاة اليسار على جبهة ثقافية عريضة انتظمت فيما انتظمت معارض فنية وحفلات موسيقية ومحاضرات وأفلاماً وكتباً ومجلات.

ولم يكن هذا يتم بمعزل عن التنظيمات اليسارية العربية التي كانت تتمتع في فترة التحالف الغربي بحصانة ضد التدخلات الرسمية. ويبدو أنه وراء الحرب الفلسطينية الأولى عام 1948م بدأ اليسار العربي يفقد هذه الحرية التي أتاحتها له الحرب العالمية الثانية وعادت أحزابه تعمل في السرّ بعد أن كانت تعمل في العلن. ذلك أن اليسار ممثلاً بزعامته السوفياتية لم يستطع أن يبرّر اعترافه بإسرائيل، وكانت الصهيونية من وجهة نظره تمثل إيديولوجية رأسمالية بورجوازية⁽⁴⁹⁾. وقد سوّغ هذا - في الظاهر على الأقل - أن يستغل اليمين في العراق هذه المفارقة في استنفار المشاعر القومية ضد اليسار مضافاً إلى أن اتفاق الجنتلمان الذي اقتضته وحدة المصير بين الحلفاء خلال الحرب قد استفد أغراضه.

وفي العراق، كان اليسار قبل أن تشلّ السلطات الرسمية نشاطه العلني، ويعد أن شلّته يغري بأفكاره المادية طبقة من المثقفين ويحلّوه الاقتصادية طبقة من المكثودين حتى أن الذي وقع في تموز من عام 1958 لم يكن بعيداً عن مكاسب اليسار في هذين القطاعين الفاعلين من قطاعات الشعب. وحتى أن القومييين العرب - كل القومييين العرب - لم يعد بوسعهم أن ينامضوا تيار اليسار بالانتماء إلى المشاعر القومية المجردة وحدها بل كان عليهم أن يحتملوا قوميتهم مضموناً تقديمياً يتصوّر هو الآخر حلولاً علمية واضحة لجملة المشاكل الاقتصادية التي كان بقاؤها بغير حل يمثل أزمة اليمين كلها آنذاك.

والحق أن اليسار كان شديد الإغراء للذين كانوا يتحسسون اضطهاداً سياسياً تقليدياً في تاريخ الحكم في العراق، ولعله من هنا كان المنتسبون إليه كثيرين في القطاع الشيعي⁽⁵⁰⁾. والواقع أن الاضطهاد السياسي لم يكن وحده الذي يغري باليسار فقد كان يغري به مع الاضطهاد حسّ شعوبي بالضياع في ظل قومية عربية حاكمة، وكان

(49) م. ن، ص 348.

(50) انظر الفقرة الثالثة من مذكرة الملك فيصل التي يوضح فيها أفكاره وآراءه حول إدارة شؤون الدولة وهي الفقرة التي تتعرّض للأكثرية الشيعية وما كان قد لحقها من اضطهادات تقليدية تكمن وراء كل مواقفها السلبية من الحكم الوطني.

لاحظ المذكرة من ذكريات علي جودت الأيوبي، ص 356-366.

الشعوبيون في العراق كثيرين، ومن هنا ينبغي أن يقع تمييز بين معتققي اليسار في ضوء هاتين الحقيقتين وألا يربط أبداً بين اليسار الشيوعي والشعبوية. ويلاحظ أن القطاع السنّي في العراق شدّ ما ينفعل فيتناسى هذا الواقع. وأخيراً لم يكن غريباً أن يطل اليسار بكل معطياته السياسية والاجتماعية والفكرية في أدب الفترة. وفي أدب الشيعة بخاصة كان هذا شديد الوضوح.

- 7 - التقدم الزراعي وأثره⁽⁵¹⁾

في ظل العثمانيين كان ما يزرع من أرض العراق - على ضيق رقعته - يعتمد في سقيه على الأمطار أو يسقى سيجاً حين يبدو أن الأرض يمكن أن تعلوها المياه. ولم تكن قد استغلت الآلة بعد في استخراج الماء من الأنهار ليصبّ في قنوات تتوزّع على جبهة مختلفة الاتجاهات من الأرض المزروعة. وكان يستعان على ذلك بقوة الحيوان أو بقوة التيارات المائية المتدفقة فيما يعرف بالنواعير. والحق أن البدائية التي كانت تحكم أساليب النشاط الزراعي يومذاك بدأت تتغير تغيراً واضحاً في ظل الحكم الوطني وتطلعاته إلى نهضة تتناول جملة الجوانب المتخلفة من حياة الناس.

ويلاحظ أن المضخة التي كان يفتقر إليها القطاع الزراعي في عملية الإرواء عادت من الكثرة بحيث كان ينتصب منها على أنهار العراق وجداوله خلال عامي 1953-1954م في ألويته الأربعة عشر آنذاك ما يقرب من خمس وثلاثين وستمئة وأربعة آلاف مضخة، وهو عدد يشير بوضوح إلى تقدم سريع كان العراق قد انتهى إليه في هذا المضمار⁽⁵²⁾.

ولم يكن هذا وحده الذي يقع من تطور في القطاع الزراعي فقد كانت الدولة تسهم هي الأخرى في تطوره فتشق الجداول والترع وتقيم السدود وتنشئ الخزانات وتوسع بذلك كله رقعة الأرض المزروعة وتصل بحجمها إلى أضعاف ما كانت عليه في ظل العثمانيين⁽⁵³⁾.

(51) الدكتور فاضل الجمالي، العراق بين الأمس واليوم، ص 19-21.

(52) عبد الرزاق الهلالي، معجم العراق، الجزء الثاني، ط. 1956م، ص 137؛ وانظر كذلك تقرير مديرية الري العامة في العراق لسنة 1954م.

(53) العراق بين الأمس واليوم، ص 19.

ثم يكون وراء ذلك أن تأخذ الأدوات والمكائن الحديثة طريقها إلى العراق لتحل محل ما كان يشيع في مختلف المناطق الزراعية من آلة ساذجة لا تتلاءم مع ما انتهى إليه القطاع الزراعي من تطور⁽⁵⁴⁾ وكان منظوراً أن يقع هذا على الأقل لصالح الفلاح العراقي الذي ظل يعيش أزمة فقر مدقع ولكن الذي وقع أن ما عرف بقانون التسوية⁽⁵⁵⁾ من جهة ثم ما كان يقوم به أغنياء المدن من توظيف أموالهم في الزراعة من جهة أخرى جعل الفلاحين طبقة أجيبة مسحوقة تستخرج بحبات عرقها كنوز الأرض لغيرها لقاء دخل ضئيل لا يتجاوز خمسة دنانير هي كل ما يحصل عليه الفلاح في الشهر على وجه التقريب⁽⁵⁶⁾. ثم يكون طبيعياً بعد ذلك أن تبتلع المدينة الريف وراء هجرة جماعية بحثاً عن مستوى من العيش هو أليق بكرامة الإنسان من هذه الدنانير الخمسة. وحين تستيقظ السلطة على هذه الحقيقة يكون تأثيرها السيء قد امتد إلى كل الحياة الاقتصادية في العراق ويكون قد فات الأوان لتفادي هذا التأثير بتصور جديد لملكية الأراضي⁽⁵⁷⁾. يلاحظ فيه أن يحسن من وضع الفلاحين وأن يغريهم بهجرة معاكسة ما يزال اليسار العربي القومي وراء ثورة رمضان التصحيحية يعاني صعوبات جمة في إقناع الفلاحين بها. والواقع أن مشكلة الفلاح ظلت تمثل في الحياة الأدبية على امتداد الفترة التي نؤرخ لها موضوعاً من أحفل الموضوعات بالأفكار والعواطف والصور وهو موضوع كان في الأدب الشيعي بخاصة يحظى باهتمام بالغ لأن البيئة الشيعية الفلاحية بحكم كثافتها السكانية وطبيعتها الزراعية كانت أكثر البيئات العراقية معاناة لأزمتي الظلم والفقير.

(54) معجم العراق، الجزء الثاني، ص 137-138.

(55) سبق أن عرضنا له من قبل وقلنا: إن السلطة كانت تتملق به ولاء الإقطاع وتمكن لسيوخي من تشديد قبضاتهم على أفراد عشائريهم ليظلوا طبقة مسحوقة غير قادرة على أن تغلق أجهزة الحكم بثورات أو انتفاضات.

(56) العراق بين الأمس واليوم، ص 20؛ والعالم العربي، ص 133-134.

(57) من تطبيقات هذا التصور مشروع الدجيلة الذي يشكل نقطة انطلاق في معالجة قضية الأراضي في العراق. معجم العراق، الجزء الثاني، ص 118؛ والعراق بين الأمس واليوم، ص 20.

- 8 - التقدف الصناعي وأثره

وفي ظل الحكم العثماني أيضاً كان حجم القطاع الصناعي في العراق يتناسب كماً وكيفاً مع حجم التخلف الحضاري الذي كان يعيشه على كل الجبهات بحكم خضوعه لسلطة غربية مستغلة. وإذا كان لا بد من تحديد الصورة التي كانت تتميز قطاع الصناعة يومذاك فقد كان الناس يعتمدون في سد كثير من حاجاتهم على ما يعرف بالصناعات اليدوية⁽⁵⁸⁾.

ومنذ أن انتهت الحرب العالمية الأولى لم يكن بد من أن يخضع الحرفيون كجزء من الطبقة العاملة إلى تأثيرات داخلية وخارجية كبيرة. وكانت الرأسمالية التي أدخلت المعامل الآلية إلى العراق وغزو المصنوعات الأجنبية الرخيصة للسوق الداخلية وانتشار الثقافة وتقدم وسائل النقل عوامل مهمة أثرت كثيراً في وضع الحرفيين الاقتصادي وأحدثت ضرباً من الارتباك في حياتهم... ولما كانت الصناعة الآلية الحديثة لم تدخل جميع حقول الإنتاج الصناعي التي كانت تحتلها الصناعات اليدوية بل اختارت أكثرها ربحاً وملاءمة لنظام الإنتاج الرأسمالي فقد انضم قسم من هؤلاء الحرفيين إلى تلك المعامل ففقدوا استقلالهم وأصبحوا عمالاً مأجورين وبقي القسم الآخر يمارس عمله القديم، إما لأن الرأسمالية لم تجد الربح الكافي باستعمال الآلة بدل اليد البشرية في الصناعة الواحدة، وإما لأن طبيعة المنتج يصعب على الآلة لأنه يحتاج إلى مهارة خاصة أو لأن نوع الطلب على منتج تلك الحرفة لم يتغير وذلك لأن أساليب حياة الطبقة التي تستهلكه لم تتغير وبخاصة طبقة الفلاحين وصغار العمال والفقراء⁽⁵⁹⁾. والواقع أن الصناعات اليدوية التي تمثل مرحلة متخلفة من تاريخ العراق لم تعد قادرة على أن تواكب بوادر النهضة الحديثة فسرى فيها بحكم مطالب الحياة العصرية ضعف شديد⁽⁶⁰⁾ ولكن العراق على الرغم من دخوله عصر الصناعة الحديثة وراء الحرب العالمية الأولى فقد ظل الإنتاج على النطاق الواسع إلى أواسط

(58) كصناعة النسيج والحياكة والسفانة وصناعة الخزف والفقار والآجر والزجاج واستقطار الكحول والدباغة وغيرها. معجم العراق، الجزء الثاني، ص 221؛ وهاشم جواد، مقدمة في كيان العراق الاجتماعي، ص 61.

(59) م. ن، ص 66-67.

(60) الهلالي، معجم العراق، الجزء الثاني، ص 221.

الأربعينات بل إلى آخر الفترة التي نؤرخ لها في أولى مراحلها، ويمكن أن يعزى ذلك إلى عوامل كثيرة في طبيعتها منافسة المنتجات الأجنبية الرخيصة وانخفاض دخل الأكثرية الساحقة من السكان ومقاومة الاستعمار لتقدم البلاد الاقتصادي⁽⁶¹⁾.

وإذا كانت البادرتان الحكوميتان المتمثلتان بتشريع قانون (14) من عام 1929م - وهو قانون يشجع المشاريع الصناعية ويبيد كثيراً من التسهيلات والمساعدات المادية والقانونية لها - وبتأسيس المصرف الزراعي الصناعي عام 1936م سداً لحاجة الصناعيين إلى القروض⁽⁶²⁾ لم تستطيعا معاً أن تبلغا بالإنتاج حد الاكتفاء به أثناء الحرب العالمية الثانية، فلم يكن من المستغرب أن تشاهد المعامل الآلية الحديثة بجانب حوانيت الحرفيين وكان ذلك يعني أن الصناعة الآلية المتطورة ظلت عاجزة من حيث كفاءتها الإنتاجية ومن حيث مقدار إنتاجها عن أن تنافس منتجات الحرف اليدوية أو أن تحل محلها وتقضي عليها⁽⁶³⁾. وكان يلاحظ بوضوح أن عدم الكفاءة الصناعية في العراق يرتبط ارتباطاً منطقياً بما كان يصطلح على قوى الإنتاج البشرية من فقر ومرض وجهل. ولم تكن هذه العوامل تؤثر تأثيراً سيئاً في مستوى الكفاءة الصناعية وحدها ولكنها كانت على الحقيقة تؤلف جوهر المشكلة التي كان ينوء بعينها سكان العراق بعامه⁽⁶⁴⁾. والواقع أن الاهتمام الذي أولته الدولة للتصنيع وراء الحرب العالمية الثانية كان فيما يلاحظ من مظاهره بالغاً وكبيراً⁽⁶⁵⁾ ومع ذلك ظل القطاع الصناعي إلى

(61) يلاحظ أن هذا كان من سياسة الاستعمار في جملة الأقطار التي ابتليت به فالصناعات القليلة التي كانت موجودة في مصر (مثلاً) عمل الإنكليز على تخريبها تارة بالإقلال من زراعة المواد الخام لها وتارة بفرض رسم جمركي كبير على القمح المستورد. حتى المصنوعات القطنية فرض عليها رسم قدره 8% وذلك لتستطيع مصانع الغزل في (لنكشير) منافسة القطن المحلي في سهولة ويسر.

حركة البعث في الشعر العربي الحديث، ص 123؛ وتاريخ المسألة المصرية، ترجمة العبادي وبدران، القاهرة 1936م، ص 308.

(62) معجم العراق، ج 2، ص 221.

(63) مقدمة في كيان العراق الاجتماعي، ص 71.

(64) م. ن، ص 76.

(65) في عام 1950م تشكلت في وزارة الاقتصاد مديرية عامة باسم «مديرية الصناعة العامة» أنيط بها العمل على تصنيع البلاد والنظر في تنظيم الصناعات العصرية والقيام بما يتطلب تأسيسها

أواخر الخمسينات يشير إلى ضعف شديد في كفاءته، وتلك ظاهرة شديدة الصلة - كما أسلفنا - بالمستوى المعيشي المنخفض لكل الذين ينتسبون إلى طبقة الحرفيين، ويوضعهم الصحي المتدهور، وبالأمية التي تنتشر فيهم وتحول دون اكتساب المهارات الفنية التي لا بد منها في عملية التصنيع وتطويره.

ويبدو أن جملة التشريعات العمالية التي لوحظ فيها أن تتفادى فيما بعد أخطار هذه الظاهرة على نهضة العراق الصناعية⁽⁶⁶⁾ لم تحقق غاياتها لأنها لم تكن تحمل طابع الجد حين يقتضي الأمر أن تفرض نفسها في مقام التنفيذ.

لقد كنا إذن نخلق (البروليتاريا) في ظل الرأسمالية المستغلة وبتناسي أن الذي يخبث يدفع بكلتا يديه في سبيل الهواء الطلق. وفي الحياة الأدبية كانت حياة هذه الطبقة الكادحة موضوعاً بارزاً بين موضوعاتها. وفي القطاع الشيوعي بخاصة كان الاهتمام بهذه الآلام يمثل على الأقل حاجة من حاجات الأعصاب المكدودة بالاضطهاد ولو خارج إطار الموضوع الخاص.

9 - مدى تأثير المجتمع العراقي بعامة والشيوعي بخاصة بالمجتمعات العربية الأخرى مصر وسوريا ولبنان

وراء الحرب العالمية الأولى كان الاستعمار يمكن للنزعة الإقليمية في جملة ما

من تشجيع وبحث ونحر وإرشاد في النواحي الفنية وإدخال الأساليب الحديثة إليها ودراسة خاماتها المحلية... إلخ. معجم العراق، ج 2، ص 222. وانظر كذلك مقالاً عن «الاقتصاد الصناعي في العراق» للدكتور عبد الحميد الهلالي في مجلة «الاقتصاد العربي» الأردنية عام 1955م. وقد أصدرت الدولة عام 1950م قانون تشجيع المشاريع الصناعية رقم 43 الذي حل محل القانون القديم وجاء بمبادئ جديدة لزيادة الإنتاج الصناعي في البلاد. معجم العراق، ج 2، ص 222.

(66) وضع تشريع خاص بالعمال لمعالجة القضايا الناشئة عن العمل في عام 1936م وبقسم 72 ومع تطور مشاكل العمل عدل هذا القانون عام 1942م، وقد ظل هذا القانون المعدل نافذ المفعول إلى عام 1956م حيث أعدت الحكومة لائحة جديدة لتساير تطورات العمل والعمال ولكنها لم تصدر.

مقدمة في كيان العراق الاجتماعي، ص 80؛ والهلالي، معجم العراق، الجزء الثاني، ص 224-226.

اصطنعه من كيانات عربية هزيلة ليقضي على وحدة العرب القومية مضافاً إلى الحدود الجغرافية الوهمية التي مزق بها وحدتهم من الناحيتين السياسية والاقتصادية... وكانت الوحدة القومية هي التي يظن أنها مصدر خطر كبير عليه في المدى البعيد على الأقل.

وفي ظل التجزئة، كان على المواطن العربي أن يمنح البقعة الجغرافية الصغيرة التي حددها الاحتلال له كل ولائه وإخلاصه!! وأن يصوغ قوانينها وينظم اقتصادها، ويوجه ثقافتها بوحى من مصالحها الخاصة، ذلك أنه وجد نفسه فجأة أجنبياً إلا في هذه الرقعة فاضطر إلى أن يحيا في حدودها الضيقة. وكان يبدو أن أخطر ما في هذا الواقع المجزأ على وحدة الأمة أن يصار مع امتداد الزمان إلى تكريسه! والحق أنه (نشأ فيما بعد جيل من الناس لا يعرف إلا هذه الظروف الجديدة، وكان الاحتلال الأجنبي بحكم سيطرته على مناهج التعليم يحول بينه وبين أن يتعرف على تاريخ كفاحه القريب في سبيل القضية العربية المشتركة)⁽⁶⁷⁾.

وحتى الجيل الذي شارك في صنع هذا التاريخ كان يتحول بحكم يأسه من قدرته على التغيير إلى جيل يفلسف الضعف ويصرف معناه إلى عقلانية تؤمن بالواقع⁽⁶⁸⁾ ويلاحظ بوضوح أن الاستعمار كان يستغل هذا المناخ الملائم فيدعو بخبث إلى إحياء التاريخ القديم لكل هذه البقاع المجزأة وينشط من خلال الحفريات إلى البحث عن معالم حضاراتها الغابرة ثم يترك لها بعد ذلك أن تتحمس لتراثها الإقليمي وتغار عليه وتتنافس فيه، وأن تنسى في غمرة هذا التعصب جملة روابطها القومية حتى كأنها لا تنتسب إلى أمة واحدة صنعت حضارة من أرقى الحضارات. وكان هذا يعني فيما بعد أن يكثر الحديث عن البابليين والفينيقيين والفراعنة (كثرة كان ينظر إليها الغرب الطامع وقد كثر عن أنيابه مبتسماً ابتساماً المنتصر بعد أن قاد العرب إلى ذلك الشرك المنصوب)⁽⁶⁹⁾.

(67) حركة البحث في الشعر العربي الحديث، ص 48.

(68) محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، الجزء الثاني، القاهرة 1956م، ص 125.

(69) حركة البحث في الشعر العربي الحديث، ص 52؛ وفاضل الجمالي، العراق بين الأمس واليوم، ص 4-5. فقد كان يتأثر بهذه النزعة في أواسط الخمسينيات ويقاخر بأن الفكر البشري قد تفتح في العراق أوائل التاريخ وأنه زود العالم بالكتابة والقانون والفلك ووسائل

والحق أنه لم يكن من المبالغة تحميل الاهتمام الشديد ببعث الحضارة الإقليمية في البقاع العربية هذا المضمون الاستعماري الخبيث فقد كان (جب) مثلاً يصرح في «وجهة الإسلام» بأن مثل هذا الاهتمام جدير بأن يلعب دوراً مهماً في تقوية الوطنية الشعبية وتدعيم مقوماتها⁽⁷⁰⁾ وكان «لونجريك» في «العراق إلى 1950» يلح إلحاحاً شديداً على أن العراقيين هم أحفاد الآشوريين حتى أنه كرر ذلك في كتابه ثلاثين مرة، والإلحاح يولد الرغبة كما يقال في علم النفس⁽⁷¹⁾.

وكان «روكفلر الابن» يتبرع بما يعادل مليونين من الجنيهات المصرية لينشئ متحفاً للآثار الفرعونية في مصر يلحق به معهد لتخريج المتخصصين في هذا الفن. ويشترط الثري الأميركي لمنح الهبة أن تشرف على المتحف والمعهد معاً لجنة أكثريتها من الأميركيين لمدة ثلاث وثلاثين سنة! وقد كان واضحاً من تحديد صاحب الملايين مدة الإشراف بهذه الفترة الطويلة من الزمن أنه يهدف إلى خلق جيل من المتعصبين للفرعونية ثقافياً وسياسياً⁽⁷²⁾.

ومهما يكن من أمر فقد كانت العزلة التي فرضتها كل دولة عربية على نفسها هي النتيجة الحتمية لهذا الاتجاه. ثم كان يقع طبيعياً وراء ذلك أن تتباعد هذه الدول فيما بينها حتى كأنها لا تتواشج بالانتساب إلى أمة واحدة وتاريخ مشترك. ويبدو أن هذا لم يكن وحده الذي حال دون أن يتأثر المجتمع العراقي تأثراً عميقاً بأشقائه الذين سبقوه إلى النهضة فإلى الثلاثينيات بل إلى الأربعينات ظلت المواصلات بين العراق وأشقائه تحول هي الأخرى دون أن تتأثر حياته الاجتماعية بحيواتهم على النحو الذي سبق⁽⁷³⁾. ثم يلاحظ فوق هذا كله أن عزوفاً عن العمل في العراق كان يشيع في

= النقل البرية والمائية ووسائل الزينة والعبادة وبأهم مظاهر الحضارة التي كنا نعرفها قبل عصر البخار والكهرباء!!

(70) حركة البعث في الشعر العربي الحديث، هامش رقم 1، ص 53.

(71) هامش رقم 3 من م. ن.

(72) م. ن، ص 50؛ والاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، الجزء الثاني، ص 226.

(73) ساطع الحصري، مذكراتي في العراق، ج 1، ص 21-22. فقد كان المسافر من القاهرة إلى العراق يبحر إلى كراتشي ثم يرجع إلى البصرة أو أن ينتظر طويلاً البواخر التي تنولى نقل البضائع بين إنكلترا والخليج والبصرة وهي بواخر وإن لم تكن مهيأة لنقل الركاب كانت تقبل عدداً قليلاً من المسافرين.

بعض البيئات العربية بالنظر لما يقترن به من مشاق الاغتراب والإقليم ووسائل العيش⁽⁷⁴⁾ وواضح أن مثل هذا الاحتكاك على صغر حجمه، جدير بأن يساعد - ولو تم - على تلاقح اجتماعي في كثير من جوانب الحياة. والحق أنه بالرغم من كل هذه العوائق فقد كان العراق يأخذ من مصر وسوريا ولبنان بقدر ما كان يسمح له احتكاكه الثقافي بالنخبة من طلائعها المستنيرة التي كان ينتدبها للعمل في الحقلين الصحي والتعليمي على وجه الخصوص⁽⁷⁵⁾.

ثم يتبدل الحال تبديلاً واضحاً وراء الحرب الثانية ويكبر حجم الاحتكاك على كل الجبهات ويكون لاتفاقية الجامعة العربية التي أمضيت في آذار من عام 1945م وتأكيدها بخاصة على تضامن العرب في أمور التربية والتجارة والمواصلات دور بارز في ذلك⁽⁷⁶⁾.

ويلاحظ أن ما كانت تفرضه المجاملة السياسية أحياناً من اعتراف بفضل لبنان وحده على نهضة العراق الحديثة⁽⁷⁷⁾ ينسحب على مصر أيضاً بل هو ينسحب على مصر بغير مجاملة ذلك أنها على الرغم من طول المسافة التي تفصلها عن العراق كانت مظاهر نهضتها الشاملة بفضل ما كانت تتميز به وسائل إعلامها البارعة تتجاوز هذا العائق وتحظى في العراق بأكبر نصيب من التأثير.

وكان يشيع في المجتمع الشيعي من هذه المؤثرات ما كان يسمح به يومذاك حجم انفتاحه على المتغيرات الحضارية.

= م. ن، ص 23. ففيها أنه كان على ساطع الحصري أن يبقى ثلاثة أسابيع على ظهر الباخرة ليصل إلى البصرة.

(74) مذكرات ساطع الحصري في العراق، الجزء الثاني، ص 54 نقلاً عن العدد الصادر في 23 نيسان من عام 1929م، من جريدة «السياسة» القاهرية.

(75) العراق بين الأمس واليوم، ص 1.

(76) الدكتور فيليب حتي، مطول تاريخ العرب، الجزء الثالث، دار الكشاف، بيروت 1951م، ص 890-891.

(77) في التلوة اللبنانية كان الدكتور فاضل الجمالي يجامل اللبنانيين فيقول: (إن العراق في نهضته الحديثة مدين للبنان إلى حد كبير وذلك لإرساله المئات تلو المئات من أبنائه إلى معاهد لبنان العلمية ولاستقدامه مئات المدرسين والمدرسات للتعليم في مدارسه وذلك عدا الأطباء والتجار والعمال الماهرين). العراق بين الأمس واليوم، ص 1.

الفصل الثالث

الحياة الثقافية والعقلية في هذه الفترة

1 - المدارس

وراء النصف الأول من القرن التاسع عشر وفي عهد مدحت باشا على وجه التحديد عرف العراق بعض المدارس الابتدائية والثانوية⁽¹⁾ ولكن الناس كانوا يعرضون عن الالتحاق بها لأن التعليم كان يتم فيها باللغة التركية. والغريب أن العثمانيين كانوا يحظرون على العرب المسلمين أن يتعلموا العربية في غير مدارس الوقف القديمة في حين كان يسمح للعرب من المسيحيين أن يتعلموها في مدارس الإرساليات بل كان يسمح للأجانب أن يتعلموا بلغاتهم⁽²⁾.

وإلى الحرب العالمية الأولى ظل التعليم في العراق مهملًا أشد الإهمال فالذين يشرفون عليه كانوا جهلاء لا خبرة لهم فيه وحتى مشاعرهم ظلت تتميز بالحقْد على

(1) الدكتور يوسف عز الدين، الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية، ص 17؛ والدكتور منير بكر التكريتي، الصحافة العراقية واتجاهاتها السيامية والاجتماعية والثقافية، ط 1، بغداد 1969م، ص 35.

(2) ساطع الحصري، مذكراتي في العراق، الجزء الأول، ص 125؛ وحركة البعث في الشعر العربي الحديث، ص 92.

العربية وبالكراهية لأبنائها⁽³⁾. وكان يلاحظ أن معالجة الشكوى من ذلك لم تكن تتجاوز استبدال موظف بآخر بصرف النظر عن كفاءته العلمية وسمعته الأخلاقية⁽⁴⁾. ولعل من الطريف أن الدولة لم تكن ترصد أي مبلغ للتعليم في ميزانيتها العامة وأنها كانت تدفع لبواب المدرسة مرتباً أكثر من مرتب المدرّس⁽⁵⁾ ويبدو أنه حتى بعد إعلان الدستور ظلت العربية لغة مهملة وظل استعمالها محظوراً في الدوائر الرسمية، وإن كان وعد بجعلها لغة رسمية تمّ بتأثير الإلحاح على ذلك، وكان هذا كله يفضي إفضاء طبيعياً إلى أن تتضاءل نسبة المتعلمين فلا تتجاوز النصف بالمئة⁽⁶⁾ والواقع أن المدارس الدينية القديمة وخزائن كتبها الثمينة كانت المصدر الثقافي الوحيد الذي حافظ على العربية لغة وتراثاً⁽⁷⁾ وإن بقيت أساليب التعليم فيها هي الأساليب التقليدية الموروثة⁽⁸⁾ وفي المدارس الشيعية بخاصة⁽⁹⁾ كان التعليم يتم في إطار المنهج الذي يمهّد بـ (السطح) لما يعرف بـ (الخارج) و(السطح) هو الوقوف عند مدلول العبارة وحده بغير مناقشة لما يمكن أن يكون خطأ أو صواباً فيه وكان «السطح» كتب مقررة تنتظم المعرفة اللازمة للوصول إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية⁽¹⁰⁾ حتى إذا تمّت المعرفة السطحية لجملة هذه الكتب انتهى الطالب إلى الانتظام في

مركز تحقيق كويت علوم عربي

- (3) حمود عبد الأمير، الشيبني الكبير، مطبعة النعمان، النجف 1972م، ص 85.
- (4) عبد الرزاق الهلالي، تاريخ التعليم في العراق، ص 229.
- (5) حركة البعث في الشعر العربي الحديث، ص 100.
- (6) عبد الكريم الدجيلي، محاضرات عن الشعر العراقي الحديث، معهد الدراسات العربية العالية، 1959م، ص 12.
- (7) الدكتور يوسف عز الدين، الشعر العراقي في القرن التاسع عشر، ص 25.
- (8) نظام الحلقات هو الأسلوب الذي كان يتبع في التدريس وذلك بأن يشترك الأستاذ في الجلسة مع الطلبة إن كانوا قليلي العدد أما إذا كانوا مجموعة كبيرة فإن الأستاذ حينئذ يرقى المنبر كي يشرف على الجميع ويستمع إلى مناقشاتهم ويرد على أسئلتهم. الهلالي، معجم العراق، ج 2، ص 89، هامش رقم 2 من الصفحة نفسها.
- (9) مما تجدر الإشارة إليه أن أكثرية المدارس الدينية السنية تتبع في تدريسها أسس وقواعد المذهب الحنفي. م. ن، ص 86، وهامش رقم 3 من الصفحة 88 منه أيضاً.
- (10) كعلمي الصرف والنحو وعلم المنطق والبلاغة والأصول ومبادئ الفقه وبعض العلوم الرياضية والتفسير والفلسفة وعلم الكلام. الهلالي، معجم العراق، ج 2، ص 89.

حلقات الخارج وهي حلقات يديرها أئمة مجتهدون وتناقش فيها مسائل الفقه على نحو ما ترد من آراء الفقهاء الكبار، وربما اتسعت هذه الحلقات فشملت غير الفقه من مقومات المذهب الفكرية. ويقدر ما يتميز الطالب في هذه الحلقات بالقدرة على التحليل والتعليل والاستنباط يكون حظه من الاجتهاد وهو آخر ما يطمح إليه طالب العلم الديني في مسيرته العلمية الطويلة.

ومع الورع الشديد والتقوى المبالغ فيه يلاحظ أن الاجتهاد يرشح المجتهد إلى ما يعرف عند الشيعة الإمامية بـ (المرجعية الكبرى). أما ما يقترن بهذه الدراسة أحياناً من اطلاع على جمهرة من دواوين الشعر وطائفة من كتب الأدب واللغة والتاريخ فهو لا يقع في صميم المنهج بقدر ما يقع في هامشه، وتلك ظاهرة لم تكن تشيع في غير الدوائر العربية - ولا عبرة بالاستثناء - ولعله من هنا ظلت دوائر العناصر الغربية من مجتهدي الإمامية، والفارسية منها بخاصة، تهون من شأن الامتياز الأدبي في المجتهد وتبالغ أحياناً فتعدّه من عيوبه!! وواضح أنها تحاول بذلك إسقاط مرجع عربي في مقام المنافسة على أخطر مركز ديني في الإطارات الطائفي، وهو المرجعية الكبرى.

وينبغي أن نتذكر هنا أن معظم الذين تميزوا بصحة الأسلوب وفصاحته من أدباء الشيعة على امتداد الفترة التي نؤرخ لها كانوا من الذين صدروا في أديهم عن هذه الثقافة. ثم يتطور التعليم وراء الحرب العالمية الأولى تطوراً ملحوظاً على الرغم من حرص المستشارين الإنكليز في وزارة المعارف على أن يكون لهم الرأي الأول في التوجيه والتطبيق⁽¹¹⁾ ويلاحظ أن جهوداً يمكن أن توصف بأنها كبيرة بذلت في ظل أول حاكم من الأسرة الهاشمية للارتفاع بمستوى التعليم كما وكيفاً. وإذا كان للأرقام منطوق لا يقبل التشكك فإن الأرقام التي تتناظر بين أوائل العشرينات وأوائل الثلاثينات تؤكد هذه الجهود المبذولة⁽¹²⁾ بصرف النظر عما يمكن أن يقال في طبيعة الثقافة التي كانت تشيع يومئذٍ⁽¹³⁾.

(11) انظر الصفحة الثانية من المجلد الثالث من السنة الأولى لجريدة «البرهان» البغدادية لعام 1927م؛ وحمود عبد الأمير، الشيبلي الكبير، هامش رقم 20، ص 86.

(12) علي جودت الأيوبي، ذكرياتي، ص 351؛ وانظر كذلك الرسمين البيانيين اللذين يوضحان نمو التعليم الابتدائي والثانوي في العراق حتى عام 1929م في آخر الجزء الأول من مذكراتي في العراق لساطع الحصري.

(13) كانت الحكومة العراقية قد دعت في عام 1932م لجنة من الأماتذة الأميركيين المتخصصين

ويشتد الإقبال بعد ذلك على التعليم فتظهر حاجة ملحة لإعداد المعلمين والمدرسين وكان لا بد من أن تؤسس لذلك معاهد تسدّ هذه الحاجة وأن يستعان على ذلك بخبرات الأشقاء العرب الذين سبقوا العراق في هذا المضمار.

ثم إن التطور الاجتماعي الكبير الذي امتد إلى كل جوانب الحياة وراء الحرب العالمية الثانية بخاصة اقتضى أن يصار إلى توسيع التعليم العالي ليسدّ هو الآخر حاجة العراق إلى المتخصصين في مختلف الحقول وكان لا بد هنا أيضاً من الانتفاع بكفاءات عربية عالية تسهم في إنجاح هذا الضرب من التعليم وتطويره من جهة، وكان لا بد من التوفر على ثقافات الغرب بإيفاد البعث إلى جامعاته من جهة أخرى. والحق أن العراق لم يقصّر في هذا المضمار، ولعله بالغ في البذل ليعوّض ما فاته من تخلف اقتضته ظروف القاهرة.

وإلى أيلول من عام 1956م ظلت تتقاسم التعليم العالي كليات لا تنتظمها جامعة. ثم وجدت الجامعة فتحققت بها أمنية من أغلى أمانى المثقفين وقادة الرأي في العراق⁽¹⁴⁾.

ويلاحظ أن هذه الثقافة الحديثة كانت عميقة التأثير في أدب الفترة التي نؤرخ لها وإذا كانت ثقافة التراث قد أثرت تأثيراً واضحاً في الشكل فطبعته بالفصاحة والصحة فقد كانت ثقافة العصر الحديث تؤثر تأثيراً واضحاً في المضمون، ويبدو أنها كانت تؤثر كذلك في موسيقى الشعر بخاصة وتحمل على التجديد في ضوابطها التقليدية... ومن هذه الزاوية لم يكن أدب الشيعة يختلف عن أدب السنة كما سنعرض لذلك فيما بعد.

بشؤون التربية يرئسها الدكتور بول مونرو ومدير المعهد الأممي وكلية التربية في جامعة كولومبيا بنيويورك لدراسة شؤون المعارف في العراق واقتراح الإصلاحات اللازمة فجاءت اللجنة في آخر شباط وعادت إلى بلادها في آخر نيسان من العام نفسه وكان في التقرير الذي قدمته أن العيب الكبير في برنامج التعليم هو تعدد موضوعاته والتركيز فيها على الذاكرة دون عناية تذكر بتدريب قوتي النظر والفهم وهو يفتقر في جوهره إلى ما يبدو أنه من الحقائق المسلمة في عملية التعليم فوظيفته أن ينقذ من الأمية والفقر والأمراض والخرافات ويقوّي ثقة الناس بأنفسهم وبمستقبل بلادهم وأن يزيد في إنتاجهم الزراعي والصناعي وأنه من هنا ينبغي أن يعكس التعليم حاجات المجتمع لكل هذه الأمور. الريحاني، قلب العراق، طبعة منقحة جديدة، 1957م، ص 225، 236.

(14) فتحت الجامعة ونفذ قانونها عام 1957.

- 2 - تعليم البنات

في حديثنا عن الحياة الاجتماعية عرضنا لواقع المرأة العراقية على امتداد الفترة التي نؤرخ لها ولاحظنا أنها كانت تعيش في ظل العثمانيين واقعاً من التخلف قهرت رواسبه جملة المحاولات التي ظهرت في مطلع العشرينات للنهوض بها ودفعها إلى معترك الحياة لتسهم مع الرجل في عملية البناء ولو وراء واجهة وطنية مستضعفة هي كل ما استطاعت ثورة العشرين المجيدة أن تكره الاحتلال على قبوله.

والواقع أن الطريق إلى تعليم البنات المسلمة في العراق كان بالغ الصعوبة⁽¹⁵⁾ وتلك حقيقة يؤكدها تربوي كبير⁽¹⁶⁾ اقتضت علاقته الوثيقة بأول حاكم من الهاشميين على العراق أن يكلف برسم الخطوط الكبرى للنهوض بواقع التعليم فيه. وكان في التقاليد الاجتماعية السائدة آنئذ: من حجاب مبكر، ومن زواج مبكر ما يعوق دون الوصول إلى نجاح سهل في هذا المضمار. ثم يضاف إلى ذلك أن الرأي العام لم يكن يجد ضرورة لتعليم البنات بل كان بعض الناس يببالغ فيزعم أن تعليمهن مفسدة للأخلاق. ويبدو أنه حتى المدرسة الحكومية الوحيدة التي أنشأتها الإدارة البريطانية المباشرة لتعليم البنات لم تقم بغير إلحاح في التأكيد على أن رجلاً - أي رجل - لن يدخل رحابها⁽¹⁷⁾. ولعل أخطر من هذا كله أن هذه النظرة الضيقة لم تكن تقتصر على الناس وحدهم وإنما كانت تمتد إلى جهاز الحكم حتى أن أكبر مسؤول في السلطة يومذاك⁽¹⁸⁾ لم يكن يسيخ أن تنشأ فتاة في السابعة⁽¹⁹⁾ قصيدة للخنساء وهي على ظهر جمل في حفلة تقوم في الهواء الطلق. وكان مما يعوق الوصول إلى حجم أكبر لعدد المدارس النسوية - وهو أمر لم يكن منه بد لرفع المستوى التعليمي للمرأة - قلة

(15) في ظل حكومة فيصل الأول كان الشعب كلما فتحت مدرسة للبنات يتنفض ويتظاهر منادياً «المقبرة ولا المدرسة». محمد جميل بيهم، المرأة في حضارة العرب، بيروت 1962م، ص 312؛ والهلال، معجم العراق، الجزء الأول، مطبعة النجاح، بغداد 1954م، ص 215.

(16) هو العربي الكبير ساطع الحصري الذي كان وزير المعارف في دولة الشام العربية وكان وراء اندحار العثمانيين في الحرب العالمية الأولى أمام الحلفاء.

(17) ساطع الحصري، مذكراتي في العراق، الجزء الأول، ص 410-411.

(18) هو رئيس الوزراء عبد الرحمن النقيب.

(19) هي صبيحة بنت الشيخ أحمد داود.

المعلمات العراقيات وضرورة الانتفاع بمعلومات من الخارج، ولم يكن الانتفاع بهذه الكفاءات التربوية أمراً سهلاً بحكم ما كان يقوم من صعوبة المواصلات بين العراق والأقطار العربية الناهضة، وإحجام الكثيرات بسبب هذه الصعوبة عن التعاقد للعمل في المدارس العراقية⁽²⁰⁾ ثم يتفق أن اللواتي يتعاقدن للتعليم في مدارس العراق - على قلتهم - من اللبنانيات المسيحيات وكان هذا يثير أحياناً عصبية دين وعصبية إقليم. وفي الوسط الشيعي بخاصة لم يكن مقبولاً قط أن تفتح مدرسة للبنات ثم تعين فيها مسيحية للتعليم أو للإدارة⁽²¹⁾. ويكون بعد ذلك ما يكون من احتكاك العراق بالمتغيرات الفكرية على كل الجبهات الاجتماعية. ويلاحظ أن هذه المتغيرات كانت تؤثر في العقلية العراقية تأثيراً عميقاً وتحملها على أن تصوغ طبيعتها مرة أخرى بعيداً عن البداوة ولو في حدود القيم المفروضة حضارياً.

ولم يكن غريباً بعد ذلك أن تكون النهضة النسائية من أبرز مظاهر العراق الحديث. وواضح أن هذه النهضة نتيجة طبيعية لانتشار التعليم بين البنات. وقد اهتمت وزارات المعارف المتعاقبة على امتداد الفترة بتوفير الفرض لتعليمهن في مختلف أنحاء القطر. والفتاة العراقية وراء انفتاح المجتمع على حقها المشروع في مشاركة الرجل بمسؤولية البناء دخلت معظم الكليات والمعاهد العالية وظفرت بنصيب غير قليل من البعث العلمية والأدبية والفنية.

ويلاحظ بوضوح أن عدداً كبيراً من فتيات العراق عملن مدرسات ومحاميات وطبيبات ومهندسات مضافاً إلى أنهن اقتحمن أخطر وظائف الدولة التي ظلت زمنياً طويلاً حكراً على الرجال⁽²²⁾.

ويبقى أن هذه النهضة النسائية على الرغم من سعة رقعتها كمّاً وكيفاً ظلت محدودة التأثير في تكوين أدب للنساء يضارع أدب الرجال في العراق. ويبدو أن المرأة سنية كانت أو شيعية سواء في ذلك.

(20) كان التعاقد مع معلمات مسلمات من بيروت ودمشق من الأمور المستحيلة. م. ن، ص 412.

(21) م. ن، ص 413.

(22) العراق بين أمس واليوم، ص 17-18.

- 3 - نهضة اللغة

إلى الاحتلال الإنكليزي وطوال ما يقرب من عقد في ظل الطورانيين الذين صنعوا الدستور العثماني وأسقطوا عبد الحميد لم تكن العربية لغة تعليم ولا لغة دواوين. وكان يلاحظ أن دعوة جريئة حمل عبئها صحفيون أحرار ألحت على أن يرد للعربية اعتبارها وأن يصار إلى جعلها كالتركية لغة رسمية⁽²³⁾ وعلى الرغم من أن وعداً بالاستجابة لهذه الدعوة كان قد تمّ فيما بعد بيد أنه - على افتراض تحقيقه - لم يكن جديراً بأن يؤثر في واقع اللغة تأثيراً واضحاً أو يسهم في نقلها إلى موقع جديد يمثل مرحلة متقدمة في مسارها إلى نهضة مرجوة. ذلك أن حجم التعليم الرسمي كان ضئيلاً جداً وفي ظل الدواوين، وبحكم ما في طبيعتها من جدة تميزها عن طبيعتها في القديم لم يكن متوقفاً أن تزدهر اللغة. وإذا استثنينا المدارس الدينية، وكانت على الحقيقة هي المناخ الصحي الذي تحيا فيه العربية، لما كان يفترض في أهدافها من حفاظ على الدين، وفي مناهجها من توفير على اللغة التي استوعبت كل مضامينه الجديدة... فإن ما يتبقى من عوامل النهوض باللغة لم يكن قادراً على أن يقوم بوظيفة مؤثرة في هذا الصدد. فلم يكن الظرف مثلاً يسمح بأن يتسع معجم العربية على نحو ما كان يتسع على يد المترجمين في مصر⁽²⁴⁾ ولم يكن الظرف يسمح كذلك ببعث اللغة فقهاً لها وأساليب تعبير بها على نحو ما كان يتم في مصر أيضاً وراء حركة الإحياء لتراث العربية في مختلف حقوله وفي أبرز معطياته. وإذا جاز أن تلاحظ ملامح تغير في مسار اللغة من حيث تنقيتها من شوائب الخطأ والابتعاد بها عما يشبه

(23) منير بكر التكريتي، الصحافة العراقية واتجاهاتها السياسية والاجتماعية والثقافية، 1969م، ص 96-97.

وانظر العدد 12 من السنة الأولى 1909م من جريدة «الرفيق»، والعدد 96 من السنة 1910م من الجريدة نفسها. والتكريتي، الصحافة العراقية، ص 103؛ والعدد 13 من جريدة «صدى بابل» الصادر في 5 تشرين الثاني 1909م.

(24) عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، ج 1، 1948م، ص 70-74؛ وم. ن، ص 292. ففيها أن: «كل شيء كان ينقل إلى اللغة العربية من طب وهندسة وعلوم رياضية وعسكرية وما شاكل هذا فانتسعت اللغة العربية وزادت ثروتها بما بذل المعربون في سبيل مداها بالكلمات الجديدة أو إحياء الكلمات القديمة التي تحقق غرضهم». وحركة البعث في الشعر العربي الحديث، ص 97.

أن يكون من رطانة الأعاجم فقد كان فضل ذلك يرجع إلى الصحافة. فعلى الرغم من أن الشريحة الرسمية منها وأبرزها «الزوراء» كان يحمل طابع ضعف بالغ صحة لغة، وفصاحة تعبير، حتى كان القسم العربي في هذه الصحيفة العريقة لم يكن يخاطب على الحقيقة عرباً فقد كانت الفترات التي أنيط بها تحرير هذا القسم بنخبة من رجال العلم والأدب العراقيين ترقى بأسلوبه وتخلصه من كثير من مظاهر الضعف والركاكة وتتجه به نحو الأسلوب السهل المرسل⁽²⁵⁾.

ثم يكون للقطاع الأهلي من الصحافة وراء انفتاح السلطة على حرية الناس في التعبير عن آرائهم⁽²⁶⁾ تأثير واضح في هذه الملامح التي كانت تلاحظ في مسار اللغة إلى واقع يتميز بالصحة والنقاء. ولعل ما يتسبب إلى الأدب من هذا القطاع كان يتميز بحجم أكبر في محاولة التغيير ذلك أن الذين تولوا رئاسة التحرير فيه كانوا في الغالب من الكتاب والشعراء الذين توفروا على العربية توفر اطلاع شخصي، حتى إذا انحسر عن العراق ظل الطورانيين امتد فوق ثراه ظل ثقيل آخر هو ظل الإنكليز.

والواقع أن الاحتلال الجديد كان يتظاهر بادئ الأمر بحبه للعربية بل كان يببالغ فيصارع بأنه شديد الرغبة في أن يعود إليها كل مجدها الذي غبر⁽²⁷⁾ ولم يكن ذلك بعيداً عن أن يكون من نفاق السياسة في تملق الشعور القومي وراء عهد عرف بنزعة طورانية شرسة، حتى إذا مكّن الإنكليز لوجودهم الاستعماري البغيض في العراق فرضوا لغتهم في كل مراحل الدراسة وصار حظ العربية من اليوم المدرسي ضئيلاً. وكان أخطر ما يلاحظ في حقل التعليم أن الإنكليز صاغوا مناهجه - وهو ما فعلوه في مصر من قبل - على النحو الذي يفضي إلى شيوع ثقافة ديوانية بحتة. وحين كفّوا عن التدخل في توجيه التعليم هذه الوجهة الخطيرة في بلد هو أحوج إلى أن يحتك احتكاكاً شديداً بثقافة تتصل بميدان الحياة العملية كان المشرفون على نظم التعليم من

(25) كان هؤلاء يخلصون اللغة من أسرها القديم وأوضارها التي ورثتها من عصور الضعف ويحتدون في الكتابة أسلوب ابن خلدون في مقدمته وهو الأسلوب المرسل السهل. عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، الجزء الأول، ص 65-66.

(26) كان ذلك يتم وراء إعلان الدستور عام 1908م. التكريتي، الصحافة العراقية...، ص 89.

(27) كان ذلك واضحاً جداً في خطاب الجنرال مود صبيحة دخوله بغداد منتصراً على الأتراك وقد أشرنا إلى ذلك في حديثنا عن الحياة السياسية في هذه الدراسة.

الوطنيين قد تشبعوا بمبادئ المدرسة الديوانية في تخطيطهم لحاضر التعليم ومستقبله⁽²⁸⁾.

ومهما يكن من أمر فإن ما عرف وراء ثورة العشرين بـ (الحكم الوطني) كان على كل حال مناخاً صالحاً لأن تسترد فيه العربية بعض سلطاتها المفقود بفضل ما تتميز به من حيوية وأن تتلمس نهضتها في مؤسساته الثقافية العالية وفيما كان يغمر العراق من كتب التراث وراء استحيائه في الأقطار العربية الناهضة وفي طليعتها مصر.

وحيث تستنطق النصوص يلاحظ بوضوح أن اللغة كانت تتطور من واقع يبعث على الأسى في أوائل القرن إلى نهضة مهما يكن حجمها عشية تموز فقد كان يبدو أنها استطاعت أن تتسع للمضمون الفكري المتطور علماً وأدباً وفناً⁽²⁹⁾.

4 - الصحافة

تؤكد الوقائع التاريخية أن العراق عرف الصحافة أواخر الستينات من القرن التاسع عشر وذلك في عهد الوالي التركي مدحت باشا الذي أصدر جريدة (الزوراء) باللغتين العربية والتركية. وكان القسم العربي فيها ترجمة لما يكتب بالتركية مقتصرة في الغالب على ما يتعلق بشؤون الولاية الرسمية⁽³⁰⁾. وعلى غرار الزوراء أصدر العثمانيون في أخريات القرن جريدتي الموصل والبصرة⁽³¹⁾ على التوالي لتكونا لسان حال الولايتين اللتين كانتا تؤلفان مع ولاية بغداد عراق الأتراك⁽³²⁾.

ثم ظهرت وراء إعلان الدستور صحف ومجلات كثيرة تشارك في تحريرها أدباء عراقيون مشهورون أمثال الرصافي والزهاوي والمدرّس. وكان يبدو أن هذه الصحف

(28) عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، الجزء الأول، ص 293-294.

(29) يمكن الاطمئنان إلى هذه الحقيقة بمقارنة ما كان يكتب في الصحافة العراقية أوائل القرن بما كان يكتب فيها خلال الخمسينيات.

عبد القادر حسن أمين، القصص في الأدب العراقي الحديث، بغداد 1956م، ص 15.

(30) فائق بطي، صحافة العراق، بغداد 1968م، ص 13؛ ومنير بكر التكريتي، الصحافة العراقية، بغداد 1969م، ص 52؛ والهاللي، معجم العراق، ج 2، 1956م، ص 189-190.

(31) صدرت الأولى عام 1885م وصدرت الثانية عام 1895م.

(32) التكريتي، الصحافة العراقية...، ص 53.

والمجلات لا تعيش طويلاً لأن البنود التي تقيّد حركة الفكر في قانون المطبوعات التركي كانت من القسوة والكثرة بحيث يُدان كل فكر يمكن أن يفسّر - ولو اعتباطاً - لصالح الحركة الوطنية في العراق⁽³³⁾.

ولعل أطرف ما يرد في التعليمات التي تحدّد مسار الصحيفة أو المجلة وجوب امتناعها عن نشر الأبحاث الطويلة! وترك الفراغ أمر محظور هو الآخر ومثله وضع النقاط المتتابعة في المقال لأنهما يتركان مجالاً للتقولات!! وكان مما يدخل في هذا الإطار ألا ينشر أي خبر يشير إلى سوء في سلوك الموظفين صغاراً كانوا أو كباراً، وأن تحجب جميع أخبار الاغتيالات التي تقع ولو خارج حدود الدولة وأن يطوى ذكر ما قد يقع هناك من مظاهرات وانتفاضات وثورات.

ولعل هذا وحده لم يكن سبب الأعمار القصيرة لجملة ما كان يصدر من صحف ومجلات آنذاك، ذلك أن ضعف الإمكانيات الفنية، وقلة التوزيع، وحاجة الذين يمتلكون امتياز المطبوع إلى المال من العوامل التي كانت تقتضي هي الأخرى هذه الظاهرة⁽³⁴⁾.

وعلى أية حال فإن طلائع النهضة الفكرية التي ظهرت في العراق وراء إعلان الدستور يمكن أن تعزى إلى ما اقتضته الظروف الجديدة من نشاط الصحافة واضطلاعها بعبء التوجيه لتغيير الواقع الذي كان يشدّ الناس إلى مرحلة شديدة التخلف.

والحق أن أخطر ما يلاحظ في ظل الدستور ووراءه قليلاً مما يمكن أن يعزى إلى تأثير الصحافة في تنشيط الحياة الفكرية أنها ردت للعربية بعض اعتبارها الذي فقدته منذ أن امتحن العرب بظهور الطورانية ومحاولات التتريك. وإذا كان قد بقي في

(33) صدر هذا القانون في 16 تموز من عام 1909م وكان سيفاً مصلتاً على رقاب الصحفيين. وقد بقي ساري المفعول إلى 1931م حيث حل محله قانون المطبوعات المرقم (82) وقد عدل هذا القانون أكثر من مرة. عبد الرزاق الحسني، تاريخ الصحافة العراقية، الجزء الأول، 1935م، ص 11.

(34) فائق بطي، صحافة العراق تاريخها وكفاح أجيالها، 1968م، ص 24-25؛ ومنير بكر التكريتي، الصحافة العراقية...، ص 75؛ والحسني، تاريخ الصحافة العراقية، ج 1، ص 11. ففيهما أسباب أخرى لهذه الظاهرة كعدم التوفر على لغة أجنبية تساعد على تعريب مقالات سياسية ونقل شذرات أدبية واجتماعية إلى العربية وإدراجها في أعمدة الصحف.

أساليب التعبير ما يشير إلى أن ملامح من تأثير العجمة ظلت تشوّه نقاء اللغة أحياناً وتسيء إلى صحتها أحياناً فقد كان منظوراً أن يزول هذا كله فيما بعد وبخاصة حين يسترد العراق حرّيته في أن ينهض بلغته عبر كل الوسائل التي كان يستشعر حرمانه من اصطناعها في عهد التبعية.

ولم يكن الاحتلال الإنكليزي بأقل من الاستعمار العثماني إرهاباً للعراقيين وكتباً لحرياتهم وحنقاً لأفكارهم، ومن هنا كانت القوات البريطانية بعد احتلال البصرة في الأول من كانون الأول 1914م تتولى أمر الصحافة الخاصة والعامة وتصدر نشرات يومية تتضمن أخبار الحرب وانتصار الحلفاء. ثم تتطور هذه النشرات فيما بعد فتصدر في البصرة وبغداد والموصل على نحو ما تصدر الصحيفة اليومية محاولة أن تفرض رأي الاحتلال في أحداث الساعة⁽³⁵⁾. والواقع أنه حتى الذي سمح بصدوره من صحافة القطاع الخاص خضع لمشيئة الإنكليز وعبر عن سياستهم (ولم يكن فيه صحيفة واحدة تستطيع أن تعبر بصدق عن آماني الشعب... في وقت كان الواجب الوطني الذي فرضته التطورات السياسية ونمو الحركة الاستقلالية واتساعها أن يلعب دوراً قيادياً في هذا المجال)⁽³⁶⁾.

وكان لثورة العشرين هي الأخرى صحفها التي تذيع أحداثها وتعبئ الرأي العام للانتصار لها والانضواء تحت لوائها. وطبيعي أن تكون النجف وهي بؤرة الثورة مركز إعلام نشيط لم يقتصر على جريدة (الفرات)⁽³⁷⁾ في نشر تعاليم الثورة وفضح مساوئ

(35) الحسني، تاريخ الصحافة العربية، الجزء الأول، النجف 1935م، ص 9؛ والتكريتي، الصحافة العراقية...، هامش رقم 2، ص 69.

(36) فائق بطي، صحافة العراق، ص 32؛ وإبراهيم الوائلي، ثورة العشرين في الشعر العراقي، مطبعة الإيمان، بغداد 1968م، ص 13. ففيها أن (جريدة «العرب» التي أنشئت في بغداد عام 1917م وجريدة «دار السلام» التي صدرت صيف 1918م كانتا ميداناً فسيحاً للشعراء والكتاب الذين ينسجمون في كثير من إنتاجهم مع رغبة الاحتلال... وحين صدرت «العراق» عام 1920م كانت ثالثة الأثافي في نشر أخبار الحكم المحتل والدعاوة له إلى جانب الدعوة للبيت الهاشمي في الحجاز. أما جريدة «الشرق» التي أصدرها حسين أفنان الفلسطيني في 30 آب من عام 1920م فقد دأبت على تأييد سياسة الإنكليز والدفاع عن الانتداب البريطاني في العراق).

(37) حين نشبت الثورة وشكلت هيئة حكومية في النجف أذنت تلك الهيئة للشيخ باقر الشيبلي فأصدر جريدة «الفرات» عام 1920م. الوائلي، ثورة العشرين في الشعر العراقي، ص 15.

الاحتلال ولكنه كان يمدّ نشاطه إلى تأسيس مكتب للدعاية وإلى إصدار جريدة أخرى عرفت بـ (الاستقلال) كان لها شرف الإسهام الجاد في مساندة الثورة وتشجيع الثوار⁽³⁸⁾.

ويلاحظ أن ما أعقب الثورة المجيدة من استبدال الواجهة الوطنية بالحكم المباشر كان هو الآخر يؤثر تأثيراً واضحاً في نمو الصحافة العراقية وتطورها. وإلى انبثاق الحياة الحزبية كان يبدو أن المقال هو الطابع المألوف للصحافة اليومية والأسبوعية حتى كأنها لم تكن صحافة خبر بقدر ما كانت صحافة رأي. ويبدو أن ضعف الوسائل التقنية في نقل والتقاط الأنباء يومذاك مضافاً إلى انعدام الصور الخيرية والعناوين البارزة وقلة الإعلانات عوامل اقتضت هذه الظاهرة. لقد كان على القصاص والمقالات أن تسدّ الفراغ الكبير في الصحيفة، ولعله من هنا كان للصحافة العراقية في هذه الفترة تأثير واضح في التمهيد لنهضة فكرية واسعة. ثم تنبثق الحياة الحزبية وتصدر الصحف التي تعبّر عن وجهات نظرها السياسية ويكون لهذا تأثير في تطور الواقع الصحفي من خلال النضال السياسي المرير الذي كانت تجوضه الأحزاب الوطنية في سبيل التحرر الكامل من قيود التبعية. ولكن الذي يلفت النظر أن ما كان يشل نشاط الصحافة ويعوقها عن القيام بوظيفتها في التعبئة الوطنية وتطوير الواقع الفكري المتخلف في ظل العثمانيين وفي ظل الاحتلال الإنكليزي وراء الحرب العالمية الأولى يعود مرة أخرى في مطلع الثلاثينات وفي ظل الاستقلال المشوّه من خلال القانون الذي شرع للرقابة على المطبوعات عام 1931م وإذا كانت الصراحة هي التي ميّزت قانون المطبوعات العثماني في تعويق الصحافة عن أن تقوم بدور فعال في تعميق الشعور بمسؤولية العمل على الانعتاق من قيود التبعية والبحث عن أصالة العراق السياسية فقد كان قانون المطبوعات في ظل ما يعرف بالحكم الوطني يتميز بينود حمالة أوجه تتلاقى بالرغم من اختلاف صيغها على مقصد واحد هو أن تظل السلطة بعيدة عن كل التيارات الفكرية التي يمكن أن تعبا للإطاحة بها⁽³⁹⁾.

(38) أنشأها عام 1920م في النجف السيد محمد عبد الحسين فكانت هي الأخرى لسان الثورة وكان شعارها على الصفحة الأولى: (لا حياة بلا استقلال). م. ن، ص 16؛ وروفاثيل بطي، الصحافة العراقية، القاهرة 1955م، ص 58؛ ومعجم الهلالي، ج 2، ص 200.

(39) نصت المادة الثالثة عشرة على أن لوزير الداخلية أن يُنذر صاحب الإجازة إذا نشر في المطبوع:

ثم تمتحن الحياة الحزبية في العراق وتمتحن معها صحافتها باندلاع الحرب العالمية الثانية ويكون للمضالعين في ركاب الاستعمار من الحكام المحليين ما يسوغ لهم وراء حركة مايس الوطنية أن يقهروا الكلمة الحرة بمزيد من الإجراءات القانونية وأن يستبدلوا بصحافة الرأي الرصينة الموجهة صحافة رخيصة مأجورة⁽⁴⁰⁾. وبانتهاء الحرب العالمية الثانية وفي بداية 1946م على وجه التحديد تنبثق الحياة الحزبية مرة أخرى على أثر اندحار النازية أمام التيار التحرري الديمقراطي لتلعب الصحافة العراقية دورها البارز في تثبيت المفاهيم الديمقراطية والوطنية وتتخذ تلك الفترة طابعاً جديداً لتطور الصحافة العقائدية والمقال الموضوعي التوجيهي⁽⁴¹⁾. وبين وثبة كانون عام 1948م وانتفاضة تشرين عام 1952م - وكنا قد عرضنا لهذا في حديثنا المفصل عن الحياة السياسية من قبل - كانت الأحزاب وصحافتها تعيش فترة صعبة من القهر والكبت. ثم تقع الانتفاضة التي تفرض وزارة الجمالي وجملة المكاسب التي كان في طبيعتها حرية العمل الحزبي وحرية الصحافة. والواقع أن هذا الانفتاح الرسمي العريض على أخطر جبهات الفكر والسياسة لم يكن جديداً فيما يبدو وذلك أن تناقضاً حاداً ظل يقوم بين السلطة الرسمية والصحافة منذ العشرينات ولعله من هنا ووراء امتصاص النقمة الشعبية التي كانت تهدد بانفجار يستهدف له الحكم العميل من الأساس عادت الصحافة تتعرض أكثر من أية فترة سبقت لأشد اضطهاد وأقسى إرهاب وتخضع لحكم موغل في العمالة والارتجاع⁽⁴²⁾.

= أ - ما يخجل بأمن الدولة الداخلي والخارجي.

ب - ما يسبب النفرة أو الكراهية بين أفراد الشعب وطبقاته بصورة تخل بالامن.

ج - ما يؤثر على العلاقات والصلات الودية بين دولة العراق والدول الأجنبية!! (وينبغي أن نتذكر هنا أن الإنكليز أجانب).

د - ما يخجل بالأداب والأخلاق العامة.

هـ - ما يخالف الحقيقة ويضر بالمصلحة العامة. وفي مقام التطبيق ينبغي أن نلاحظ أن الكلمة الأولى للسلطة.

فائق بطي، صحافة العراق، ص 86-87.

(40) م. ن، ص 119-121

(41) م. ن، ص 122.

(42) فائق بطي، صحافة العراق...، ص 126.

وعشية الرابع عشر من تموز من عام 1958م كان واقع الصحافة في العراق يشير إلى تطور كبير في الشكل والمضمون. وفي الشكل بخاصة كانت التقنية قد غطت أكثر ما كان يبدو أنه من مظاهر التخلف في الحقل الصحفي. ووراء تموز كانت الصحافة في العراق تقفز قفزات رائعة في سبيلها إلى واقع يضعها جنباً إلى جنب مع الصحافة في أقدم الأقطار العربية الناهضة⁽⁴³⁾.

وأخيراً فإن ما صدر من صحف ومجلات منذ 1908م وإلى منتصف 1958م وهو رقم يوشك أن يكون خيالياً⁽⁴⁴⁾ يشير إلى ظروف سياسية اقتضت صراعاً طويلاً بين حرية الكلمة المطلوبة وقهرها من خلال القانون الذي يصادها مضافاً إلى حاجة السلطة لقطاع في الصحافة يسوّغ ما يلتوي من سياساتها وإلى قطاع آخر يقوم بمثل هذه الوظيفة وراء واجهة مصطنعة من الحياد الفكري. والواقع أنه إذا كان لا بد من تقويم صحيح لمسار الصحافة على امتداد الفترة التي نؤرخ لها فإنه يمكن أن يقال: إنها في العشرينات صحافة رأي وفي الأربعينات صحافة أحزاب أما في أوائل القرن وفي نهاية الخمسينات فقد كانت صحافة أفراد⁽⁴⁵⁾.



5 - التآليف

الواقع أن الذي كان يشلّ نشاط الفكر في ظل العثمانيين خلال الفترة التي نؤرخ أديها سواء أكان بسبب من تخلف الظرف أم كان بسبب من قهر الفكر وكتبته، هو الذي دعا إلى أن يلاحظ فقر شديد في حقل التآليف في العراق. والحق أن مراكز الثقافة الدينية - وحدها، سنّية وشيعية - على السواء هي التي كانت تنشط في هذا المجال، وإن كان نشاطها يقتصر في الحقيقة على ما يبدو أنه من قضايا الفكر الديني البحت.

وكان يضاف إلى تخلف الظرف وقهر الفكر في خلق هذه الظاهرة ما كان يلاحظ من طغيان الطابع العسكري على ثقافة الذين استطاعوا من العراقيين أن ينتسبوا إلى

(43) ذلك موضوع يتجاوز الحدود الزمنية المفترضة لهذه الدراسة.

(44) يبدو أنه قد تجاوز (350) جريدة يومية ومجلة أدبية واجتماعية. فائق بطي، صحف بغداد في ذكرى تأسيسها، ص 34-35.

(45) م. ن، ص 37-38.

المعاهد العالية في عاصمة العثمانيين، ذلك أنه لم يكن من سياسة الدولة آنذاك ما يدعو إلى الاهتمام بتشجيع الثقافة الأكاديمية. وقد عرضنا لهذا من قبل بقدر ما كان في هذه السياسة ما يدعو إلى الاهتمام بتنشئة الضباط الذين تحتاج إليهم جيوشها الكبيرة.

وحين يلاحظ أن السلطة تأخذ على عاتقها كل ما يسهل الانتماء إلى معاهدها العسكرية يلاحظ أن الانتساب إلى معاهدها ذات الطابع المدني - وهو انتساب لا علاقة للدولة به - يقع غالباً في ظل ظروف جغرافية واقتصادية صعبة⁽⁴⁶⁾. ولعله من هنا كانت الأسر التي تقدم على إيفاد أبنائها إلى هذه المعاهد في القسطنطينية قليلة جداً. وكان هذا يفضي بالضرورة إلى أن يكون عدد المثقفين ثقافة أكاديمية من أبناء العراق قليلاً جداً أيضاً. وليس من شك في أن هذا ترك تأثيراً غير قليل في تأخير النهضة الفكرية حتى في ظل الاستقلال بحكم ما كان يلاحظ من أن المثقفين العسكريين هم الذين كانوا يقودون سياسياً - ولا عبرة بالاستثناء - إلى ثورة تموز من عام 1958م ثم إنه مضافاً إلى ذلك لم يكن متوقفاً أن يشهد العراق للتأليف واقعاً غير هذا الواقع وراء الحرب العالمية الأولى ذلك أن الفترة كانت تتميز بتوتر الأعصاب بحثاً عن الخروج من أزمة الضياع، والتأليف عمل فكري هادئ يفتقر أبداً إلى الاستقرار.

مركز بحوث وتطوير علوم إرسودي

ومهما يكن من أمر فقد كان الاستقلال فيما بعد، ولو ناقصاً، مناخاً صالحاً لنهضة التأليف على نحو ما كان مناخاً صالحاً لنهضة اللغة. ولكن الذي يلاحظ أن العراق - على الرغم من أنه خطأ خطوة واسعة في هذا الصدد - فقد ظلّ مجهوده الفكري بغير سوق محلية تستهلكه وتلك - في نظرنا على الأقل - ظاهرة طبيعية كان يقتضيها فيما يظن أن نهضة الحياة العقلية في مصر والشام سبقت فربحت ثقة القارئ العراقي وحملته على أن يتشكك بقيمة الفكر الذي كانت تتأخر نهضته في العراق فيصدف عن قراءته!

وإذا كان لا بد من كلمة إنصاف تضاف إلى هذا في تعليل الظاهرة فإن ما كان يبدو أنه فكر عراقي جدير بالقراءة لم يكن في الحقيقة بعيداً عن أن يكون نسخة تحمل طابع منابعه الأصلية في البيئتين العريبتين الناهضتين. ولعله من هنا كان الفكر العراقي

(46) ساطع الحصري، مذكراتي في العراق، الجزء الأول، ص 121-122.

يخسر مضافاً إلى السوق المحلية جملة الأسواق العربية الأخرى التي كانت بحكم يقظتها الفكرية تهتمّ هي الأخرى بالكتاب وتبذل له بسماحة. وكان في نظرنا أبداً أن ما يحمل على أزمة التسويق في هذا الصدد لا يمكن أن يعلّل الظاهرة بقدر ما يمكن أن يغطي شعوراً بمرارة التخلف.

وظل مؤرخون لواقع التأليف في العراق ينطلقون فيما يبدو من هذه الزاوية فيؤكدون (أن في العراق أدباء وكتاباً لا يحيط بهم إحصاء وأن فيه أقلماً نشطة اشتهر أهلها في دنيا التأليف فكانوا ملء السمع والبصر واحتل إنتاجهم الفكري مكانه المرموق في المكتبة العربية أو كاد). غير أن معظمه بقي مكتمساً في بيوت أصحابه ولدى بعض باعة الكتب دون أن يعلم بصدوره جمهرة المثقفين العرب في البقاع الأخرى من الوطن العربي الكبير... فأصبح الكتاب العراقي يعاني عزلة قاتلة وهو بعيد عن القراء الذين ساموه هجراً وقطيعة يجترّ واقعه الأليم على الضفاف بعيداً عن معترك الفكر العربي الخالق. وهنا تكوّنت الفكرة السيئة عن العراق فاتهمه بعضهم بأنه هزيل القلم ذابل الفكر كسول... وأنه ما زال يدبّ في السفح محاولاً بلوغ القمة حتى يلحق بركب التأليف والترجمة والنشر وأن هؤلاء المؤرخين على يقين أن الكتاب العراقي لو ذلّت أمامه الصعاب أو تهيأت له أسباب التصدير إلى الخارج أو أقيمت له المعارض الخاصة في حواضر الوطن العربي لكان شأنه اليوم) غيره بالأمس، ولأصبح مطلباً للباحثين والدارسين أينما كانوا⁽⁴⁷⁾.

ويلاحظ أن الدليل الذي كان يضعه بعض هؤلاء بين أيدي الأدباء العرب عشية انعقاد المؤتمر الأدبي الخامس ومهرجان الشعر السادس في بغداد من عام 1965م تأكيداً لهذه الحقائق لا ينهض دليلاً عليها في حدود الفترة التي نورخ لها بقدر ما يمكن أن ينهض دليلاً عليها وراء تموز من عام 1958م⁽⁴⁸⁾.

6 - الكتابة الفنية - الشعر

إلى إعلان الدستور من عام 1908م يلاحظ أن العراق كان معزولاً عن كل ما هو أجنبي من حضارة أو ثقافة وكان بحكم التسلط العثماني على مقدراته السياسية معزولاً

(47) سعدون الريس، الأدباء العراقيون المعاصرون وإنتاجهم، بغداد 1965م، ص 3-4.

(48) انظر الدليل في م. ن.

كذلك عن العمل السياسي، ولعله من هنا كان الموهوبون من العراقيين ينصرفون انصرافاً كاملاً إلى الأدب يتلمسون فيه تسلية أحياناً وارتزاقاً أحياناً. وكان يلاحظ وتلك ظاهرة عرضنا لها من قبل، أن طابع الثقافة العربية البحتة هو الذي كان يطغى على الحياة الأدبية... وعلى وجه الدقة لم يكن يتجاوز الأدب فن الشعر ذلك أنه لم يكن في الظرف ما يسمح بأن يزدهر فن الكتابة على نحو ما كان يزدهر وراء التحرر والانفتاح على مختلف ثقافات العصر⁽⁴⁹⁾. ثم يكون إعلان الدستور إيذاناً بإطلاق الحريات وفي طليعتها حرية الكلمة فيستيقظ الفكر في العراق وتنفسح لنشاطه مجالات رحبة لم يكن له بها عهد. ولم يكن بد من أن تنعكس هذه اليقظة على وسائل التعبير فيتجدد الشعر موضوعاً ومضموناً ويتجاوز النثر إطار الموضوع الديني القديم ويتحرر كثيراً أو قليلاً من إسار التعبير الذي يمثل فكرة الجمود والضعف⁽⁵⁰⁾.

ويلاحظ بعد ذلك أن الطورانيين الذين فرضوا الدستور ودحرجوا أريكة عبد الحميد عادوا ففرضوا رقابة صارمة على الحريات وكانت حرية الفكر في طليعة ما صادروه وألحوا إلحاحاً شديداً على كفته. وفي هذه الفترة بدأ الأدب ينزع إلى التعبير عن قومية مضطهدة. ثم تقع الحرب العالمية الأولى فينسى العراقيون الاضطهاد والامتهان ويتجه أدبهم إلى مشاركة وجدانية عميقة يسوغها أن العثمانيين كانوا ما يزالون في الظاهر حماة الإسلام وأن الخلافة، وهي رمزه الكبير، كانت ما تزال فيهم. وفي ظل الاستقلال الذي أعقب ثورة العشرين المجيدة ظل الأدب يصطنع فن الشعر في مناقشة الظواهر السياسية والاجتماعية وظل فن الشعر هو الرائد الحقيقي لبقية الفنون الأدبية⁽⁵¹⁾. ولسنا ندرى إلى أي مدى يمكن أن يطمأن إلى أن المكان الأول الذي احتلته القصيدة في التعبير عن مشكلات المجتمع يومذاك موصول بالطبيعة العراقية، وهي طبيعة عشائرية يفعل الشعر فيها ما لا يفعله النثر⁽⁵²⁾. والواقع أن ما ذهبنا إليه من أن الظرف لم يكن يساعد على أن يزدهر النثر الفني في العراق بسبب من تأخر نهضته وانغلاق ناسه على الثقافات القديمة أقرب إلى تعليل الظاهرة... ولعل ما كان

(49) التكريتي، الصحافة العراقية...، ص 40-41.

(50) م. ن، ص 42.

(51) م. ن، ص 224.

(52) انظر الصفحة نفسها من م. ن.

يقع في مصر من احتكاكها بالثقافتين الفرنسية والإنكليزية وما كان ينتج عن ذلك من رقيها العلمي والسياسي والأدبي يمكن أن يعزّز من هذا الرأي. وكان يؤكد هذا فيما بعد أن العراق حين احتك بثقافات الغرب لم يعد الشعر يحتل المكان الأول في حياته الأدبية وفي الخمسينات كان هذا شديد الوضوح.

- 7 - الثقافة الأجنبية وأثرها: البعثات التبشيرية، المدارس الأجنبية، البعثات العراقية إلى الخارج

الواقع أن الكثافة السكانية النصرانية في لبنان هي التي اقتضت أن يكون هذا القطر العربي الصغير أسبق إلى اليقظة الفكرية من سائر الأقطار العربية الأخرى التي تتميز بكثافة سكانية إسلامية. ويعود ذلك فيما يبدو إلى الإرساليات التبشيرية فقد كان النصارى العرب على صلة دائمة بأوروبا المسيحية يستمدون منها القوة ضد الدولة العثمانية المتعصبة⁽⁵³⁾ وكان ذلك يتم قريباً من أواسط القرن السابع عشر وفي عهد الأمير فخر الدين على وجه التحديد⁽⁵⁴⁾ والواقع أن الاقتصار على التبشير الديني وحده في غير الأوساط النصرانية لم يكن كبير الجدوى بل كان على الحقيقة بغير جدوى ولعله من هنا كانت هذه الإرساليات تتجه فيما بعد اتجاهاً ثقافياً يروّج للنزعة العلمانية⁽⁵⁵⁾ ويحجب الشرقيين بلغات الغرب وحضارته. لقد كان للاستعمار مصلحة واضحة في فرجة العرب والمسلمين جميعاً وكانت الدعوة لذلك تزف إليهم باسم التجديد والمدنية وهذا هو الذي اقتضى أن تنفق الأموال على انتشار المدارس في الشرق وعلى إرسال البعث⁽⁵⁶⁾ وكان يفلت أحياناً ما يكشف بصراحة عن حقيقة الأهداف التي تكمن وراء هذه الإرساليات، فالتربية الوطنية في لبنان مثلاً كانت بكاملها على وجه التقريب بأيدي الفرنسيين بين عامي

(53) عمر الدسوقي، الأدب الحديث، ج 1، ص 76.

(54) الموجز في الأدب العربي وتاريخه، ج 5، القاهرة 1957م، ص 103.

(55) (Laxisme) مذهب القائلين إن الإنسان في حياته المدنية والسياسية والاجتماعية لا يحتاج إلى القيم الدينية. القسم التاريخي من المنجد، الطبعة الخامسة، ص 355.

(56) حركة البعث في الشعر العربي الحديث، ص 112-113؛ ومحمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، الجزء الثاني، 1956م، ص 266.

1914-1918م وكان قائد فرنسي كبير يعلن بكثير من الشعور بالغبطة أن أكثر من اثنين وخمسين ألفاً من الطلاب في لبنان كانوا يتلقون دراستهم في المدارس الفرنسية وأن بين هؤلاء فتياً وفتيات ينتمون إلى عائلات إسلامية عريقة وأن انتشار الفرنسية وعظمة أفكارها وإشعاع ثقافتها هي الأعمال المكملة لفرنسا في الخارج⁽⁵⁷⁾.

ووراء حملة نابليون كانت مصر هي الأخرى تحتك بحضارة الغرب وتفتح على معطياته الفكرية وتفسح صدرها لحشد من إرسالياته الأجنبية يقيم بها مؤسساته الثقافية ويغري بمناهجها أبناء الطبقات الموسرة الذين كانوا مهئين فيما بعد أن يحتلوا المراكز الرئيسة في القيادتين السياسية والاجتماعية وكان يبدو طبيعياً أن يستشعر المتخرج من هذه المدارس من أبناء مصر امتيازاً حضارياً وثقافياً في آن واحد وتلك نتيجة لم يكن الإنكليز يختلفون في التخطيط لها عما خطط الفرنسيون من قبل في لبنان.

وكان من وجهة نظر «كرومر» أن تستكشف كل الوسائل التي توطن التفاهم بين البريطانيين والمصريين. ويبدو أن تأسيس كلية فكتوريا في الإسكندرية كان واحدة من هذه الوسائل التي لم يكن أفضل منها (في تعليم الشبان من مختلف الأجناس من المبادئ البريطانية العليا)⁽⁵⁸⁾. أما في العراق فلم يكن بحكم عزلته الطويلة عن الاحتكاك بالمتغيرات الحضارية وبحكم انتمائه إلى العشائرية العربية المسلمة مهيناً لأن يقتنع بالانتفاع بمعطيات الفكر الجديد من خلال الإرساليات التبشيرية في مدارسها العلمانية بل كان في مزاجه الديني ما يدعو إلى أن يسيء الظن بكل ما يحمل طابع التبشير في غير إطار الدين الذي ارتضاه.

ولعله من هنا كان المسلمون البسطاء في العراق يصلّون على النبي وأهله كلما سمعوا في لقاءات «الأحد» - يوم كان التبشير هدفاً دينياً محضاً - معجزة للسيد المسيح تساق على سبيل الإغراء باعتناق المسيحية. وكان في مزاج العراق القومي من الحدة ما دعا إلى أن يستكره حتى التوفر على لغة المحتل على الرغم من أن في مآثورات التراث ما يربط بين معرفة اللغة وأمن الشر المتوقع من الناطقين بها. ويمكن من هذه الزاوية أن يعلل ضعف الطالب العراقي في اللغات الأجنبية وفي الإنكليزية بخاصة! وتلك ظاهرة كانت شديدة الوضوح في كل عملية تقويم للمستوى التعليمي في مؤسسات العراق الثقافية. وقد ظلت هذه الظاهرة تلحظ حتى أواخر الخمسينات ولم

(57) حركة البعث في الشعر العربي، ص 113.

(58) م. ن، ص 114.

يكن غريباً أن تنعكس آثارها على نهضة الترجمة التي بقيت إلى ثورة تموز تخطو ببطء شديد.

والحق أن العراق، وراء الثلاثينات بخاصة، لم يكن يخلو من مدارس أجنبية استدرجت إليها أبناء الطبقة الموسرة. وكان في مناهجها وأساليب اختيارها للطلاب ما يشير إلى أنها تخطط لإقناع العراقيين بقصور الطاقات الوطنية عن بلوغ ما تبلغه الطاقات الأجنبية في إطار التعليم حتى إذا تم لها ذلك والتفت شباكها على النخبة من أبناء هذه الطبقة - وكان منظوراً أن تحتل فيما بعد أخطر المراكز السياسية في الدولة - رُوِّجت على السنة الآباء، وكانوا يمثلون ملاكها التعليمي في الغالب، للعلمانية ومكنت لها في نفوس الناشئة ثم انتظرت وراء ذلك مواسم الحصاد وكانت غلاتها أبداً مزيداً من الارتقاء في أحضان الغرب وتفانياً في خدمة مصالحه وترسيخاً لجذوره في الأرض الوطنية المقهورة. ولعل في «كلية بغداد» التي عرقتها ثورة تموز التصحيحية خير مثال يؤكد ما نذهب إليه في هذا الصدد⁽⁵⁹⁾.

ويبقى مصدر آخر من مصادر الثقافة الأجنبية هو البعثات العلمية للدراسة في الخارج. والواقع أنه لم يكن في العراق عشية تأسيس الحكم الوطني إلا قلة من ذوي الاختصاص وحملة الشهادات العالية ولم يكن فيه كذلك معاهد عالية لتخريج المتخصصين في مختلف الفروع التي يحتاجها بلد ناهض يحاول أن يلحق بركب الحضارة وراء حقبة طويلة من معاشة الجهل والارتجاع والتخلف.

تلك ظاهرة ثقافة كان على المسؤولين أن يفكروا في تلافيا أخطارها. وكان يبدو أن الانتفاع بالجامعات الأجنبية هو الذي يمكن أن يسد حاجة العراق إلى اختصاصات تمثل ضرورة ملحة في بدء نهضته عشية الاستقلال. ولم يكن اقتصاد البلاد في البدء يسمح بخطوات واسعة في هذا الصدد. ولعل من هنا كان أعضاء أول بعثة للدراسة في الخارج لا يتجاوزون التسعة ثم يتطور التعليم ويتسع نطاقه وتنتشر المدارس في

(59) (في عام 1930م زار العراق أحد أساتذة جامعة (جورج تاون) الأميركية لدراسة أحوال التعليم في المدارس الكاثوليكية فيه. ونتيجة لزيارته هذه قدم إلى وزارة المعارف العراقية اقتراحاً بالموافقة على فتح ثانوية برعاية الآباء اليسوعيين الأميركيين فوافقت الوزارة على طلبه ففتحت المدرسة أبوابها عام 1932م في بغداد وسميت باسم «كلية بغداد». الهلالي، معجم العراق، الجزء الأول، ص 233.

ربوعه وتزداد عاماً بعد آخر فتزداد أهمية البعثات العلمية حتى أنها تقتضي نظاماً خاصاً يعالج شؤونها ويضبط مسارها.

والواقع أن الإحصائيات تشير إلى أن عدد الذين يحملون الشهادات العالية ممن درسوا في الخارج منذ أوائل العشرينات وحتى أوائل الخمسينات لا يبدو قليلاً⁽⁶⁰⁾ ولكن الذي يلاحظ أن حصة الأدب من هذا كله لم تكن كبيرة⁽⁶¹⁾ ولعل ما يؤثر في أدب الفترة، وراء الحرب العالمية الثانية بخاصة لا يوصل بالجامعات الأجنبية بقدر ما يوصل بجامعات الأشقاء العرب وفي الطليعة جامعات مصر العربية.

8 - وفود المدرسين من البلاد العربية المختلفة ونصيب المجتمعات الشيعية منها

في مذكرات الحصري أن العراق بعد بحث طويل ودقيق استقدم أربعة شبان من المع خريجي الجامعة الأميركية ببيروت لتدريس التاريخ والتربية والعلوم الرياضية في المدارس الثانوية ودور المعلمين في بغداد وهم: أنيس النصولي وعبد الله المشنوق، من بيروت ودرويش المقدادي من طول كرم وجلال زريق من اللاذقية⁽⁶²⁾.
والحق أن حجم هذه البعثة العربية لم يكن ضئيلاً في أواسط العشرينات. وإذا كان لا بد من أن نستنتج شيئاً من (البحث الطويل الدقيق) الذي يرد في المذكرات فإن ذلك يعني أن العراق لم يكن يفتتح آنذاك على الفكر الجامعي المتحرر مضافاً إلى أنه كان شديد الحساسية في الانتفاع بكفاءات خارج الإطار القطري ولو كانت كفاءات عربية⁽⁶³⁾.

(60) كان عدد الذين تخرجوا على نفقة الدولة وعلى نفقتهم الخاصة وبسبب حصولهم على زمالات دراسية من اليونسكو بين عامي 1922م و1950م ثلاثة آلاف وستمائة طالب وطالبة. الهلالي، معجم العراق، الجزء الأول، ص 168.

(61) الدكتور محمد مهدي البصير، سوانح، الجزء الأول، مطبعة المعارف، بغداد 1967م، ص 261. فقد كتب تحت عنوان (ضبعة اللغة العربية) مقالاً يستغرب فيه أن تكون حصة اللغة العربية من بعثات 1945م مبعوثاً واحداً فقط، والمقالة كانت قد نشرت من قبل في العدد 2618 من يوم الخميس 27 أيلول عام 1945م من جريدة «البلاد» البغدادية.

(62) ساطع الحصري، مذكراتي في العراق، الجزء الأول، ص 557.

وكان يبدو وراء الاطلاع على تفاصيل ما تمّ في مصر في ميدان التعليم بالعربية - وكانت سبّاقة في هذا المضمار - أن ينتفع بكفاءاتها وحدها في البدء يضاف إلى هذا (أن النهضة العلمية العربية كانت وما تزال تتوقف على مصر وتطلب منها: ذلك أن مصر أحرزت شرف كونها أول معهد رسمي للمعارف العربية الحديثة بعدما كانت الملجأ الأخير لعلومهم القديمة (ولعله من هنا) كان على الأقطار العربية التي أخذت تعنى بجعل معارفها ومدارسها عربية أن تنظر إلى مصر وتقتبس منها فكل رقي يظهر في مصر لا يستأثر به هذا القطر وحده بل يعمّ الأقطار العربية كلها)⁽⁶⁴⁾.

وعلى الرغم من أن الانطباع عن مصر كان يدعو إلى أن يتجه العراق إليها في مساعدته على النهوض بمستواه الثقافي من خلال مؤسساته التعليمية، إلا أن عزوف المصريين عن العمل في العراق بسبب من مشاق الاغتراب ومشاق الإقليم ووسائل العيش - وقد عرضنا لهذا من قبل - اقتضى أن يتجه العراقيون إلى أشقائهم في لبنان والشام وكانوا أقرب من جهة، ولعلمهم كانوا قادرين على أن يسدوا مسد مصر في هذا المجال من جهة أخرى.

ثم يقع خلال عمل البعثة التعليمية في المدارس العراقية ما يؤكد أن العراق كان شديد الحساسية لا من الناحية القطرية فحسب⁽⁶⁵⁾ ولكن من الناحية المذهبية كذلك.

والواقع أن كتاب «الدولة الأموية في الشام» الذي نشره الأستاذ أنيس النصولي في بداية 1927م أثار ضجة كبيرة اقترنت بإشاعات وتعقّدت بسلسلة من الملابس الخطيرة وصارت تعرف على ألسنة الناس بـ (قضية النصولي)⁽⁶⁶⁾. وعلى الرغم من

(63) بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ط 4، 1965م، ص 788، 789. ففيهما: (أن العناصر الأهلية الشيعية والسنية المتنافسة في إحياء تراث البلاد الأدبي القديم خاضعة لسلطان هذا التراث خضوعاً هو أقرب إلى العبودية فقد وجهت الحكومة وجهها في المحل الأول نحو سوريا ومصر لتجتذب ممثلي الثقافة الحديثة إلى البلاد ولكن هؤلاء نادراً ما استطاعوا الاحتفاظ بمناصبهم فترات طويلة لشدة حساسية العصية العراقية).

(64) الحصري، مذكراتي في العراق، الجزء الأول، ص 17.

(65) كان إبراهيم حلمي العمر ينشر في جريدته فقرات ومقالات تصف المعلمات اللبنايات اللواتي استقدمهن الحصري للتدريس في مدارس العراق الابتدائية (بينات عشروت) مدفوعاً إلى ذلك بحس قطري ضيق.

(66) مذكرات الحصري، الجزء الأول، ص 557؛ وبروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 789.

أن الكتاب ينطوي على ما يؤخذ عليه من نقد لعادات شيعية في الذكرى الحسينية يقحم إقحاماً لا مسوغ له على قضايا تاريخية بحثة فقد كان فيه ما لا يستقيم مع الحقائق العلمية ولا مع الاعتبارات القومية⁽⁶⁷⁾.

والواقع أن هذا هو الجانب السلبي في قصة الكتاب وأزمته، وكان فيهما جانب إيجابي آخر هو ثمرة من ثمرات الاحتكاك الثقافي بالبعثات العربية المنتدبة للتعليم في العراق، فقد فتح العراقيون أعينهم على ما يعرف بحرية الفكر واحترام الرأي الشخصي والتظاهر من أجلهما ولو أدى ذلك إلى تضحيات.

وحتى في الجانب السلبي، وعلى الرغم من تدخل الصحافة الشيعية في الأزمة دفاعاً عن النزعة المذهبية التي تمثل الولاء المطلق للهاشميين⁽⁶⁸⁾ ومشاركة الشعر الشيعي في امتداح الأسلوب الذي اختاره وزير المعارف لتأديب المؤرخ المتحيز⁽⁶⁹⁾ فقد كان مستنيرون من رجال الدين الشيعة يفوتون على المغرضين فرصة استغلال الحادث، وكانت مساع من الطائفتين تلتطف الجو وتسكن النفوس⁽⁷⁰⁾ ولم يكن هذا



(67) كانت كلمة الإهداء مثلاً تتألف من العبارات الثلاث الآتية:

«من أحق من أبناء أمية بتاريخ أمية؟، ومن أحق بتاريخ معاوية والوليد من أبناء معاوية والوليد؟، فاقبلوا يا أبناء سوريا الباسلة المتحدة المستقلة هذه الثمرة الصغيرة». ويعلق الأستاذ ساطع الحصري على ذلك فيقول:

(والحق أن الدولة الأموية كانت دولة عربية نشرت ألوية العروبة حتى سواحل المحيط غرباً وأسوار الصين شرقاً وكوّنت في مدة وجيزة أوسع الإمبراطوريات التي عرفها التاريخ القديم والوسيط فلا يجوز اعتبارها مفخرة للسوريين وحدهم بل لا بد من اعتبارها من مفاخر العرب). مذكرات الحصري، ج 1، ص 558-559.

(68) العمري، حكايات سياسية من تاريخ العراق الحديث، ص 148-149.

(69) كان الجواهري وهو كبير شعراء الشيعة المعاصرين يعبر عن شعور المتحمسين لإقدام السيد

عبد المهدي المتفكي وكان وزيراً للمعارف يومئذ على فصل النصولي ويقول:

اللّه يجزيك والآباء مفخرة في اللّه صنت بها آباءك النجيبا
هم حاولوها لأغراض مذمومة حتى إذا سعرت كانوا لها خطيبا
عار على صفحة التاريخ قيلته ولطخة في جبين المجد ما كتبها

م. ن، ص 159؛ وديوان الجواهري، ط. 1935م، ص 221.

(70) حكايات سياسية...، ص 172.

أيضاً بعيداً عن أن يكون من مكاسب الاحتكاك بأفكار المبعوثين العرب للتدريس في العراق.

ويبدو أن هناك نمطاً آخر من أنماط الاحتكاك الثقافي كان يتم في العراق مضافاً إلى البعثات التقليدية التي تنتدب للعمل الطويل في مؤسساته التعليمية. ولعل البعثة المصرية التي زارت العراق في الثلاثينات برئاسة الأستاذ أحمد أمين وعضوية كل من عبد الرزاق السنهوري وعبد الوهاب عزام وشفيق غريال ومصطفى عامر ونخبة من طلاب الجامعة المصرية مثل لهذا النمط من الانتفاع بالكفاءات عبر زيارات خاطفة وإقامات قصيرة... فقد كان ما يلقى في حفلات التكريم من خطب وقصائد يخلق حركة فكرية قومية تلفت الأنظار. فحين كان الرصافي يقول مثلاً بين يدي البعثة المصرية:

أرى بعد نوم طال في الشرق بقظة
ففي مصر شيدت للعلوم معاهد
وبغداد بين الأجنبي وبينها
على أن حول النيل مثل صراعها
سلام على مصر التي أرسلت بكم
لكم عند أهل الرافدين تجلته
كان أحمد أمين في جملة خطبه التي يرد بها على عواطف التكريم يؤكد الروابط التاريخية التي تشد أجزاء الوطن العربي الكبير بعضه إلى بعضه الآخر⁽⁷¹⁾.

وكان يلاحظ أن البعثة حين تعود إلى مصر تعود مقتنعة بأن تؤسس في كل من بغداد والقاهرة جمعية تسمى «جمعية الثقافة العربية» تتولى مهام الوصل بين مثقفي البلدين وتوحيد الجهود التي يجب أن تبذل في هذا السبيل⁽⁷²⁾. ثم يلاحظ وراء ذلك بقليل دعوة من العراق لاشتراك مصر في وضع قاموس عربي يحتوي على الكلمات الفنية والمصطلحات الحديثة لأن الحاجة إليه كانت قد أصبحت من الأمور المسلمة ولأن مصر في مقدمة البلدان العربية التي يجب إشراكها في هذا العمل الثقافي الكبير⁽⁷³⁾.

(71) مذكرات الحصري، الجزء الثاني، ص 16.

(72) م. ن، ص 72. وكان الأستاذ أحمد حسن الزيات الذي كان منتدباً للعمل في العراق آنئذٍ

أحد مؤسسي الفرع العراقي في هذه الجمعية.

(73) م. ن، ص 82.

والواقع أنه خلال لقاءات البعثة بالمشقفين العراقيين كان يتم بين طلاب البلدين الشقيقتين نقاش منطقي ودي حول الإقليمية والقومية وقضايا أخرى تتجاوز السياسة إلى ما يحسب من الأدب أحياناً ومن الاجتماع أحياناً أخرى... وكان يتم كذلك تحسس واضح بالصلات التي تربط الشعوب العربية وبالظواهر التي تفصح عن حقيقة القدر المشترك والمصير الواحد.

وعلى الرغم من أن الشريحة الشيعية في القطاع الديني كانت تستشعر سخطاً على ما يرد في (فجر الإسلام)⁽⁷⁴⁾ من آراء في التشيع فقد كانت النجف تهمس بعتابها همساً في بيت من أكبر بيوتاتها العلمية وتكرّم البعثة بلسان شاعر شيعي كبير فيقول:

رسل الثقافة من مضر وجه العراق بكم سفر
رشّ السماء طريقكم أحبكم حتى المطر
في القلب منزلكم وبين السمع منا والبصر
نحن الحجاجول وأنتم في كل بارزة غرر
ليل الجزيرة لم يكن لسولاكم فيه سحر⁽⁷⁵⁾

ثم تتعاضم الحاجة على امتداد الفترة إلى الانتفاع بكفاءات الأشقاء العرب في المؤسسات الثقافية العراقية حتى يبدو أن العراق يدين بالكثير من نهضته الفكرية لهم. وعشية الرابع عشر من تموز كان المصريون بخاصة ينتشرون على مساحة عريضة جداً في العراق ويتركون في كل شبر منها أثراً عميقاً من حضارتهم وثقافتهم. والحق أن السنة والشيعية كانوا في الانتفاع بهم سواء.

- 9 - المؤتمرات العلمية والأدبية

بهذا المعنى الذي يميز المؤتمرات العلمية والأدبية بتجمع الأدباء والعلماء لمناقشة قضايا العلم ومسائل الأدب موصولة بالحياة وملحوظاً أن ينتفع بنتائجها اجتماعياً وسياسياً لم ينعقد في العراق في حدود الفترة التي نؤرخ لها ما يصح أن نقف عنده باعتباره مظهراً من مظاهر التقدم الثقافي والانفتاح على معطيات الفكر الجديد. وكان يبدو أن ذلك لم يقع، لا في حدود البيئات العربية ولا في حدود أوسع. ولكن

(74) هو الكتاب الأول للأستاذ أحمد أمين في سلسلة الكتب التي أرخت للفكر الإسلامي بعامه.

(75) ديوان الجواهري، الجزء الثاني، طبعة 1973م.

العراق كان يحتضن أحياناً علماء وأدباء يحاضرون في مؤسساته الرسمية أو في منتدياته الأهلية التي تحمل طابع العلم والأدب وتتمتع بثقة الدولة من حيث اتجاهاتها الفكرية والسياسية وهي اتجاهات كان ينبغي أن تكون على كل حال بعيدة عن اليسار. لقد كان واضحاً من خلال التناقضات التي كانت تقوم بين السلطة العراقية آنذاك - وكانت تمثل اليمين أبداً ولا عبرة بالاستثناء - وحرية الكلمة التي يمكن أن تقع نقداً لهذا اليمين وتعبئة فكرية وسياسية ضده أن المؤتمرات العلمية والأدبية باعتبارها تجمعاً حراً لا تضبطه الدولة ومناخاً تتنفس فيه الكلمة الحرة أمر غير مرغوب فيه. والواقع أن العراق لم يعرف هذه المؤتمرات إلا وراء تموز من عام 1958م بل لقد عرفها وراء ثورة تموز التصحيحية على جبهة عريضة وعميقة، ذلك أن اليسار القومي وكان هو الذي يمثل السلطة هذه المرة لم يكن يخشى حرية الكلمة ولا خطر التعبئة ضده.

- 10 - نهضة الترجمة

وراء عشرين عاماً تقريباً من تأسيس الحكم الوطني كان يبدو أن بعثاتنا إلى الخارج لم تكن تتجاوز أشقاءنا العرب فإذا تجاوزتهم فإلى أقطار غربية معينة مهما تكن سمعتها من حيث نضجها الثقافي فقد كان حجم البعوث إليها يقصر الانتفاع بها على عدد جد قليل من العراقيين.

وعلى الرغم من أن المقصود بالبعوث إلى الغرب هو (الحصول على أعظم قسط ممكن من العلم واقتباس ما يسهل ويحسن اقتباسه من العادات الصالحة والأخلاق الراقية بطريق المعاشرة والاختلاط)⁽⁷⁶⁾ فإن إتقان لغة أجنبية حية تحدثاً بها واستيعاباً لفكرها يقع في طبيعة هذه المقاصد. ومن هنا فإن الترجمة لم يكن مقدراً لها أن تنهض في العراق في ضوء هذه الحقيقة. ثم إن العراقيين في الغرب، وإلى الحرب العالمية الثانية لم يكونوا يتوفرون على دراسة آدابه توفراً كاملاً وتلك ظاهرة إذا جاز أن تقع في القديم فلم يكن يجوز أن تقع في الحديث لما كان يتم في الرؤية الجديدة لقضايا الفكر من تطور. ولعلنا كنا في حاجة إلى أن ننقل روائع هذه الآداب أكثر من حاجتنا إلى أن نقرأ بالفرنسية مثلاً رسائل للكساني والغزالي أو نفسر سورة من القرآن

(76) الدكتور مهدي البصير، سوانح، الجزء الأول، 1967م، ص 38.

الكريم⁽⁷⁷⁾ مما لا يساعد على نهضة في الترجمة لثقافات غنية حية نفتقر إليها في بلادنا.

وإلى 1965م كان يبدو أن الترجمة في العراق تتخلف تخلفاً شديداً عنها في الأقطار العربية الناهضة. وكان يبدو كذلك أن العراق ألف أن يكون سوقاً رائجة لكل ما ينقله الإخوة العرب من فكر الغرب وأدبه وعلمه، ولم يكن في الدليل الذي وضع للتعريف بالأدباء العراقيين المعاصرين وإنتاجهم آنذاك ما يدل على نهضة في هذا الصدد⁽⁷⁸⁾ وتلك ظاهرة كانت تشير بوضوح إلى واقع بالغ السوء في حقل الترجمة⁽⁷⁹⁾.

ولعل ما كنا قد عرضنا له من قبل في تلمس الأسباب لذلك أن العراقي كان يفعل انفعالاً شديداً بأحداث السياسة ويسقط كراهيته على لغة الاستعمار كما يسقطها خطأ على سلوكه. يقع هذا مضافاً إلى تأخر نهضته بحكم تأخر خضوعه للقهر التركي من جهة وبحكم ظروفه التي كانت تبعده عن الاحتكاك بحضارة الغرب وثقافته من جهة أخرى.

- 11 - الصورة العامة للعقلية العراقية بعامة والشيعية بخاصة

كنا عرضنا فيما مضى إلى أن العراق لم يكن أوائل هذا القرن يحمل طابع حضارة عميقة الجذور في عقول أبنائه وفي أمزجتهم... ويبدو أنه حتى بعد احتكاكه بالمتغيرات الفكرية والحضارية وراء الحربين العالميتين ظلت قيم البداوة تحكم المجتمع وتسود في مؤسساته إلى حد غير قليل وظل البدوي في أعماق العراقي يطل أحياناً إن لم يكن غالباً كلما اقتضته الحضارة أن يقع سلوكه وفق مزاجها السمج. ولعله من هنا كان الباحثون الاجتماعيون يلاحظون في مظاهر السلوك ازدواجاً في شخصية الفرد العراقي يؤكد أن المتغيرات الحضارية تظل عاجزة عن أن تهزم البداوة ما لم تتحول في النفوس إلى ما يشبه أن يكون مزاجاً أو طبيعة. لقد كان من المتغيرات الحضارية مثلاً أن تختلط المرأة بالرجل وأن يوثق بها فلا

(77) م. ن، ص 39-42.

(78) إن إحصاء المترجم في الدليل ومعظمه في القصة لم يتجاوز الأربعين!!

(79) سعدون الرئيس، الأدباء العراقيون المعاصرون وإنتاجهم، 1965م.

تراقب وأن تعطى حرية الاختيار فيمن تتزوج. وكان يلاحظ مع ذلك أنها تراقب بالفعل وأنه إذا لم تحسب علاقتها بالرجل - ولو علاقة شريفة - عاراً ينبغي أن يغسل فقد كانت تقتضي على الأقل أن تحجز مرة أخرى في إطار الأسرة وأن تُحمل حملاً على العفة التقليدية التي تقع حدودها وراء الأبواب الموصدة! وكان عليها أن تنتظر إعراض ابن عمها عن الزواج بها ليجوز لها أن تتزوج من غيره. وكان من المتغيرات الفكرية مثلاً أن يترك للقضاء المدني كلمة حاسمة في تقدير العقوبة الجزائية، ثم كان يلاحظ مع ذلك أن هذا لم يكن يشكل في البيئات الريفية بخاصة عمقاً حضارياً يحكم السلوك ويضبطه لأن الكلمة الأخيرة كانت أبداً هي كلمة (الفصل العشائري) أو (القضاء العشائري) الذي ظل يحمل طابع الشرعية إلى ثورة تموز، ولعله ظل واقعاً يفرض نفسه فرضاً وراء هذه الثورة... وكان من المتغيرات الفكرية كذلك أن الرأي لا يقوم إلا بقدر ما يحمل من منطق وأنه لا قيمة لرأي متعصب ينطلق من ذاتية تتأثر بمسلمات لا دليل على وجاهتها من الناحية العقلية. ثم كان يلاحظ في هذا الصدد أن الرأي على الرغم مما ينطوي عليه من موضوعية يظل مظنة خطر كبير على صاحبه إذا عارض ماثورة من ماثورات التراث.

وكان من المتغيرات الفكرية - والأمثلة كثيرة ومتنوعة في هذا المجال - ألا يكون الانحدار الطبقي امتيازاً في الوصول إلى مراكز القيادة أو عائقاً يحول دون الوصول إليها. ثم كان يلاحظ أن الأرستقراطية وحدها حتى بغير مؤهلات هي التي ينبغي أن تحكم وأن على الطبقات الشعبية الفقيرة أن تروض نفسها على قبول هذا الواقع بل كان عليها أن تسلم به باعتباره من الحقائق الموضوعية!

لقد كان واضحاً أن هذه العقلية العشائرية التي ساندت المجتمع العراقي طوال الفترة التي نؤرخ لها - ولا عبرة بالاستثناء - كانت نتيجة طبيعية لما كان يتم في تكوين هذا المجتمع من زحف البادية إلى الريف، ومن زحف الريف إلى المدينة ثم ما كان يحتاجه تذويب المتغيرات الحضارية في الأمزجة من زمن هو فوق طاقة الفترة التي لا تتجاوز نصف قرن في أكبر تقدير. وإذا كان لا بد أن نفرّق بين ما كانت تتميز به العقلية الشعبية عن العقلية السنية في القطاع المسلم من المجتمع العراقي بحكم ما يفترضه البحث في الأدب الشعبي لهذه الفترة من القرن الذي نحياه. فقد كانت العقلية الشعبية أقل انفتاحاً على مظاهر الحضارة الحديثة وأكثر التصاقاً بقيم

مذهبية شديدة التزمّت ظل الاضطهاد التقليدي للتشيع يشده إليها شداً ويصل بين وجوده وعمق الإيمان بقداستها، وتلك، على الحقيقة، أزمته وما يزال يعاين بسببها جفاء المذاهب الأخرى في القطاع الديني المسلم وربما امتد ذلك إلى قطاعات دينية غير مسلمة.

- 12 - موقف الشيعة من التيارات الفكرية

والمذاهب الأوروبية المتصارعة

في العقدين الأولين من القرن، وإلى الاحتلال الإنكليزي على وجه التقريب كان التيار الإسلامي هو الذي يستقطب ولاء الكثرة في العراق، مثقفين وعمامة... وكان يلاحظ أن السنة والشيعة في ذلك على حد سواء. ولعل عقيدة الحفاظ على الثغور الإسلامية في دعاء الإمام زين العابدين علي بن الحسين، أياً كان الحاكم المسلم هي التي فرضت هذا الولاء في القطاع الشيعي، وكان القطاع السني مهيناً بحكم عقيدته في الخلافة إلى أن يمنحها هذا الولاء بغير مناقشة لطبيعتها فقد كان ذلك فيما يبدو محمولاً على أقل الضررين.

مركزية كويتية

ثم تزول الخلافة بعد ذلك، ويشيع في ظل الحكم الوطني بادئ الأمر تيار إسلامي آخر هو هذا التيار الذي كان الأفغاني ومحمد عبده ينفيان عنه ما علق به من شوائب ويرشحان نقاءه وحيويته وشموليته لأن يكون بديلاً عن جملة الأفكار الغربية التي كان كثير من الناس في الشرق العربي يعجبون بجدتها ويؤمنون بصلاحها لأن تنهض بمجتمعاتهم المتخلفة وتتجه بها إلى أشكال أفضل.

وكان يبدو أن هذه الأفكار تمثل تياراً ثالثاً هو تيار (العلمانية) التي تؤكد أن الناس قادرون على أن يتطوروا سياسياً واجتماعياً وثقافياً بغير الاعتماد على قيم دينية أو مثل روحية. وكان لهذين التيارين الأخيرين أتباع كثيرون في أوساط السنة والشيعة على السواء يروج بعضهم لإسلام نقي متحرر من الأسطورة ويروج بعضهم الآخر للعلمانية. ويلاحظ أن جميع هؤلاء كانوا من خاصة المثقفين. وإذا جاز أن يكون في العامة من يعترف بأن في الإسلام ظواهر ليست من جوهره فلم يكن في العامة على الإطلاق من يسبغ (العلمانية)!

ويبقى أن ما كان يتصارع من مذاهب الغرب الفكرية ينعكس هو الآخر على الحياة في العراق ويخلق فيه ما يعرف بـ (اليمين) و(اليسار). ولم يكن في القطاع السنّي ما يصله باليمين أبداً، ولم يكن في القطاع الشيعي ما يصله باليسار أبداً، وإن كان في الشيعة، غالباً، ميل لليسار تشدّهم إليه ظروف قاسية عانوا فيها اضطهاداً وإهمالاً، وكانوا مظنة تشكّك بولائهم للمروية وانتمائهم الحقيقي لدولة تتميز بحماسة بالغة لها في الغالب.



مركز تحقيقات كميبيوتر علوم إرسودي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الباب الثاني



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم ارسطوى



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفصل الأول

1 - مدارس الشعر العراقي في هذه الحقبة وحظ الشعر الشيعي منها

الواقع أنه إلى إعلان الدستور العثماني لم يكن قد تغير شيء كثير في حياة العراقيين وراء القرن التاسع عشر. وإذا جاز أن يكون العراق قد ودّع قرناً، وأطل على قرن فلم يكن ذلك يعني أنه شرع يتنفس في مناخ جديد ويصنع تاريخ أدب جديد⁽¹⁾. لقد كان كل ما في الفترة السابقة من تخلف يمتد امتداداً طبيعياً إلى الفترة اللاحقة حتى كأن الذي يميز بين الفترتين لم يكن أكثر من علامة على منعطف في الطريق. وهكذا ظلت قصيدة الشعر العراقية تقليدية بحتة، ولا عبرة بالاستثناء.

وحين يطاح بعبد الحميد ويعلن الدستور يلاحظ أن الحداثين على عمق ما يتميزان به من طاقة على التغيير لا يستطيعان أن يبدلا من صورة هذه القصيدة تبديلاً جوهرياً.

(1) ليس الأدب عرضاً من عروض التجارة وليست اللغة كائناً من الجمادات يمكن أن يأتي عليهما الفناء جملة أو تؤثر فيهما الحوادث والانقلابات مرتين بالزمن الذي تتحلل فيه الطباع الراسخة من قيودها وتنسلخ من صفات كانت لها وتتحول اللغة في خلال ذلك متدرجة إلى زي العصر الجديد من ضعة وانحلال أو حياة وارتقاء. الأستاذ المرحوم محمد هاشم عطية، الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي، مطبعة البابي الحلبي، 1936م، ص 6.

وما كان يبدو أنه من معطيات الانقلاب الكبير لم يكن يمثل فيها عمقاً بقدر ما كان يمثل فيها سطوحاً!

ولعل ما امتد بين الحربين العالميتين من الزمان هو الذي سمح بأن تتطور هذه القصيدة بدءاً بالعودة بها إلى مجرى الحياة المتدفق وانتهاء بتحررها من جملة تقاليد الموروثة.

تلك هي صورة القصيدة الشعرية خلال الحقبة التي نعقد لها هذه الدراسة فقد ظلت تقليدية إلى ظهور النماذج العالية في نطاق الحركة التي تخلصت من نظام الشطرين في أوزان الخليل. والواقع أن التقليدية لم تكن نمطاً واحداً بل كانت نمطين: أحدهما يتطرح تطرحاً على القديم معتمداً موضوعه ومضمونه وأسلوبه حتى يظن أنه هو نفسه لولا أنه يفتقر إلى أصالته، ولولا ما يقع في هوامشه مما يكشف عن هويته ويصله بعصره وبيئته⁽²⁾. ويلاحظ أن هذا النمط من التقليد لم ينته عند حدود معينة من الفترة، ولكنه كان عاجزاً عن أن يظهر في ظل المتغيرات الأدبية التي أسقطت كل نشاز المرحلة وحصرته في بيئاته العتيقة، وفي الشعر الشيعي كان هذا شديد الوضوح⁽³⁾، والثاني ينزع إلى أن يمثل الفترة فيما تطرحه من موضوع جديد على الأقل. ولعله من هنا يلاحظ في جملة نماذجه أنها تحتك بالتجربة المعاصرة مما يحدث في الجيل ويضطرب به الواقع، وإنما يجيشه التقليد من أنه ظل يستلهم لمضمونه معطيات البلاغة القديمة ولموسيقاه ما انتهى منها إلى القرن منذ الجاهلية. وكان الذين اتصلوا بالأجواء السياسية واحتكوا احتكاكاً شديداً بالحياة الاجتماعية الحديثة هم الذين اصطنعوا هذا النمط إلى انتهاء الفترة. والحق أنهم لم يتوفروا على ثقافات العصر في رحاب الجامعات بقدر ما انفعلوا بها في أعماق الحياة وكان لهم من فطرمهم السليمة وتكونهم الأدبي ولو عبر المقرر من ثقافة المسجد وسيلة وغاية ما رشحهم لأن يكونوا طليعة الذين أغنوا قصيدة الشعر في العراق خلال هذه الحقبة.

(2) الدكتور جلال الخياط، الشعر العراقي الحديث: مرحلة وتطور، دار صادر، بيروت 1970م، ص 32.

(3) عبد الكريم الدجيلي، محاضرات عن الشعر العراقي الحديث، 1959م، ص 22. ففيها «أن قسماً كبيراً من شعراء هذه الفترة وخاصة من كان منهم في (الحوزة العلمية الدينية) - والحوزة العلمية الدينية تعبير يشيع في الأوساط الدينية الشيعية - بقي سادراً جارياً في نظمه على طرق الأقدمين وتقاليدهم الأدبية الموروثة جيلاً عن جيل».

وراء هذا العرض، يخيل إلينا أن مدارس الشعر في العراق سواء في ذلك ما انتظم شعراً سنياً وما انتظم شعراً شيعياً تقع في نوعين:

1 - تقليدي: يسرف في التقليد حتى يبدو بغير أصالة، وتقليدي بغير إسراف يسترفد لمضمونه ضوابط التراث في البلاغة ويصطنع لموسيقاه ضوابط الخليل في العروض. ثم هو مضافاً إلى هذا وذلك يلائم بين الموضوع وعصره فلا يلاحظ فيهما نشاز في الغالب.

2 - تجديدي: يتشكك في معظم التراث البلاغي قاعدة صارمة فيحاول تطويعها لما يستجد في العصر من فهم جديد لطبيعة الأداء أو يلغيها أحياناً إلغاءً كاملاً. ووراء عشرات القرون يرفض أن تظل موسيقى الشعر القديمة التي يضبطها الخليل ببحوره المعروفة بغير تجديد فيتحرر من عبودية شطريها على الأقل.

أما الموضوع فلا يعود هنا مناسبة تقع في هامش الحياة وإنما يعود شريحة من شرائحها تحمل أحياناً طابع الرومانسية. وتحمل أحياناً أخرى طابع الواقعية، ثم تغلب الرومانسية على أمرها وراء التصور الجديد لوظيفة الشعر ومشاركته في عملية التغيير لأن الرومانسية وإن تكن في جوهرها ثورة فقد ظلت تؤثر السلبية وتستريح إلى الضعف.

وفي هامش الآراء التي تتلاقى على تصور واحد لمدارس الشعر العراقي في هذه الحقبة يرتفع صوت جريء وواضح يعيب جملة هذه الآراء ويتهمها بالسطحية لأنها لا تتعمق النصوص وتكتفي بأن توزع الشعر العراقي على مرحلتين: إحداهما تقع قبل الدستور العثماني وتقع الأخرى بعده وأنه إذا كان يطفى على الأول طابع الجمود فإنه يطفى على الثانية طابع التجديد⁽⁴⁾ وكان صاحب هذا الصوت هو عبد الجبار داود البصري. وفي رأيه أن الشعر العراقي منذ مطلع القرن وإلى ثورة تموز ينتمي إلى ثلاث مدارس لا إلى مدرستين، وأنه إلى أواخر الأربعينات من القرن لم يكن قد تكامل عدد هذه المدارس الثلاث لأن حركة الشعر الحر لم تكن قد وجدت بعد أو لم تكن قد ظهرت ظهوراً قوياً على وجه الدقة. وينبغي أن نتذكر في هذا الصدد أن الفواصل الزمنية التي تصطنع أحياناً لتمييز القطاعات الأدبية لا تقع على معنى الحسم بين قطاع وقطاع، وفي هذا الضوء يصح أن تتداخل القطاعات بحيث يبدو طبيعياً أن

(4) عبد الجبار داود البصري، مقال في الشعر العراقي الحديث، دار الجمهورية، بغداد

تعايش أكثر من مدرسة في أكثر من قطاع. ويبقى أنه على أي نحو يقع هذا التعايش على نحو ما يتعايش الغالب والمغلوب على أمره؟ أم على نحو ما يتعايش المتصارعان من أجل الغلبة؟ تلك قضية لا يبدو أنها ذات أهمية في هذا البحث. وعلى أية حال فإن الذي يؤكد البصري في حقيقة المدرسة الأولى⁽⁵⁾ وتستغرق عنده قطاعاً زمنياً يقع بين القرن التاسع عشر والحرب العالمية الأولى أنها تتميز بـ (التهريج) وهو عند البصري عواطف مصطنعة، وأفكار مبالغ فيها، وصور أسطورية، وموسيقى صاخبة في غير ضرورة. وفي صدد الإقناع بذلك يصطنع الباحث منهجاً لا يفضي في نظرنا إلى الظاهرة العامة التي تقوم أبداً في أساس التجميع المدرسي، فقد كان يتلمس وجودها في الجزئي الواحد لا في (العينة) حتى إذا اطمأن إلى أنه يلحظها على هذا النحو في آثار طائفة من شعراء الفترة افترض وجود مدرسة تتميز بطابع.

إن نصاً واحداً في الغزل لمحمد سعيد الحبوبي لا يدل على خصيصة شائعة في ديوانه بقدر ما يدل على خصيصة غزل في هذا الديوان بل هو لا يدل حتى على هذه الخصيصة ما لم تؤيده (عينة) غزلية تشيع فيها هي الأخرى هذه الخصيصة. ويلاحظ في هذا الضوء أن تجميع الحبوبي ورفاقه في مدرسة تحمل طابع التهريج هو من تجميع الأصفار فيما يظن فإذا لم نقنع بوجود الظاهرة في ديوان الحبوبي مثلاً لأننا لم نكن في صدد عينة تفضي إليها فإن إضافة الأخرس والعمري والحلي إليه دون أن نقنع أيضاً بوجود الظاهرة نفسها في آثارهم من خلال (العينة) إضافة لا تغير من جوهر القضية. إن المنهج الذي يصطنعه البصري في الإقناع بوجود تجمع مدرسي مهرج لا يقنع بأكثر من أن الحبوبي ورفاقه يهرجون أحياناً. وإذن فالتهريج في آثار هؤلاء ليس خصيصة عامة ثابتة أبداً ومعنى ذلك أن التجميع المدرسي الذي ينتظمهم يفتقر إلى المشترك العام الثابت: أي هو يفتقر إلى أظهر ميزاته!

ثم يلاحظ بعد ذلك أن البصري يكتشف هذا الضعف في منهجه فيسوغ الاقتصار على الجزئي بشيوع الظاهرة التي يلمحها هو من خلال العينة. وكان ممكناً أن يقبل هذا لولا أن طبيعة الدراسة لا تتسع لتأكيد ذلك عبر تطبيقات تتناول عينات مختلفة من آثار هؤلاء الذين ينتسبون في رأيه إلى تجمع مدرسي يتميز بطابع التهريج. ولكن

(5) عبد الجبار داود البصري، مقال في الشعر العراقي الحديث، دار الجمهورية، 1968م، ص

الواقع أن الدراسة كانت أوسع من حدود المقال وإن كان عنوانها يصلها به في الظاهر⁽⁶⁾.

ومهما يكن من أمر فإن تشابه الظاهرة في الجزئي الذي كن يحلله بالفعل والعينة التي كان يحيل عليها إحالة يتم - ولو افتراضاً - وراء اعتداد مبالغ فيه بالذوق الشخصي في غير اهتمام شديد بالتعليل. وذلك في النقد مظنة سقوط في الذاتية تستتبع في الغالب اضطراباً في التقويم. ولعله من هنا يكون في تراثنا النقدي نصّ على أكثر من الطبع في عملية التذوق ويلاحظ هذا رأياً صريحاً يسوّغه عبد القاهر بحسم كثير من الفساد فيما يعود إلى بلاغة التنزيل وبحماية الذوق من أن يغالط في دعواه ويدافع عن مغزاه. وحتى حين يكون من فن القول ما يحيط به العلم ولا تؤدّبه الصفة⁽⁷⁾ فإن هذا يجب ألاّ يبعث اليأس في النفس تلمساً للعلة المعقولة بل ينبغي أن يحتمس للكشف عنها (وإلا كنا كمن يحاول أن يسدّ على عقله أبواب المعرفة)⁽⁸⁾. وهو يلاحظ كذلك استنتاجاً وراء الأوصاف التي يفترضها ابن الأثير ضوابط لامتياز الحسن والجودة في اللفظ والجملة والصورة، وفي الفصول التي يعقدها ابن سنان للتعريف بالأصوات والحروف والألفاظ مفردة ومؤلفة وما ينتهي إليه فيها مما يشبه أن يكون من القناعة بضرورة الضابط الذي يغني عملية التذوق ويحميها من الوقوع في حيرة (الذي يستبين هدى ثم لا يهتدي إليه ويدل بعرفان ثم لا يستطيع أن يدل عليه)⁽⁹⁾. ولعله من هنا أيضاً يجهد المعاصرون ليؤكدوا أن حكم الذوق ليس استهواءً أو حدساً بل هو شهادة يقدمها ليس أكثر⁽¹⁰⁾.

ويلاحظ أن الأمثلة التي يكشف فيها البصري عن ظاهرة التهريج تقع كلها في القرن التاسع عشر ذلك أن الحبوبي - وهو وحده الذي تجاوز هذا القرن إلى الحرب العالمية الأولى - كان قد انقطع عن نظم الشعر منذ التسعينات فيه⁽¹¹⁾. وعلى الرغم من أن السنين التي تمتد من مطلع القرن العشرين إلى الحرب العالمية الأولى بقيت

(6) عنوان الدراسة مقال في الشعر العراقي الحديث، ولكنها تقع في كتاب 144 صفحة.

(7) الأمدي، الموازنة، الجزء الأول، دار المعارف بمصر 1961م، ص 391.

(8) دلائل الإعجاز، دار المنار، القاهرة 1367هـ، ص 33-34، 226.

(9) دلائل الإعجاز، تعليق وشرح الخفاجي، طبعة 1، 1969م، ص 75.

(10) الدكتور محمود السمره، القاضي الجرجاني الأديب الناقد، بيروت 1966م، ص 159.

(11) ترجمة الحبوبي في ديوانه، منشورات مكتبة العرفان، بيروت، بلا تاريخ، ص 8.

بغير موقع واضح في التجميع لأنها بقيت بغير أمثلة فنحن لا نستبعد أن تجد شاهدها في القرن الذي سبق، ذلك أنه لم يكن يحتمل أن تقع فيها تغييرات جوهرية في ضوء ما سبق من رأي في تداخل العصور. والواقع أن البصري في تذوق النصوص تلمساً للظاهرة كان يحاول التعليل أحياناً، وإن ظل مدعواً إلى أن يعلل غالباً ففي عصرنا الذي نعيشه يلاحظ حشد ثقافات ومعارف يمكن أن تغني عملية التذوق وتساعد على أن تستكشف جملة تفسيراتها الموضوعية. وما ينبغي أن يكون عصر «دلائل الإعجاز» أكثر اهتماماً بموضوعية النقد وأشد التصاقاً بها من عصر الذرة.

كان البصري في نص الحبوبي مثلاً وهو أحد مختاراته الشعرية في سبيله إلى الإقناع بوجود تجمع مدرسي مهرج يسمع صخب الجاز تعزفه جوقة من الزنوج في حفلة راقصة! وتلك ملاحظة ضرورية ليستقيم للناقد أن يسلك النص في مدرسة التهريج وبعض مظاهره عنده أن تجلجل في النص موسيقى بلا مسوِّغ. ويبدو أن هذه الملاحظة تحاول أن تصحح وجودها بتعليل ولكنه تعليل يشبه أن يكون من انفعال الذات لا من منطق العقل (فعلينا أن نسرّع بقراءة النص لنستوثق من ذلك ثم يضاف إلى هذا أن القافية عنيفة جداً تذكر بهيوب العواصف)⁽¹²⁾. أما الإسراع والإبطاء فلا دخل لهما في موسيقى النص لأنهما صفتان لا تبتشقان من داخله وهما تقعان في هامشه، وأما عنف القافية فصفة يُستفتى فيها علم الأصوات وهو أمر لم يعرض له الناقد وكان ممكناً أن يحال فيه على مقياس موضوعي لتقال فيه كلمة معقولة. وفي ظل هذه الذاتية تقع مفارقة طريفة هي أنه بإزاء هذا (الجاز) الذي يسمعه البصري في نص الحبوبي كان جامع الديوان ومصححه يسمع ما يشبه أن يكون من طبيعة الألحان الكلاسيكية الحالمة⁽¹³⁾. تلك هي ظاهرة الاضطراب في التقويم حين يقع التذوق ذاتياً بحثاً... ولعله من هنا كان الدكتور محمد مندور يتصبب عرقاً وهو يحاول أن يؤكد ظاهرة الهمس في الشعر الذي صنعه العرب في مهاجرهم. والبصري نفسه يتابع بإعجاب تحليل الناقد لطائفة من أمثلة هذا الشعر فيلاحظ أنه يتوسل لتعليل الظاهرة بما يقوم من تناسق بين الألفاظ والمعاني أو بين الألفاظ والانفعالات، ولا يقع هذا على نحو الإجمال حتى يقع على نحو التفاصيل وحتى تستغل في عملية الإقناع صفات

(12) مقال في الشعر العراقي الحديث، ص 36.

(13) ديوان السيد محمد سعيد الحبوبي، من «كلمة الجامع والمصحح»، ص 5.

الحروف ووظائف المد وإيحاءات الألفاظ في معرض ظل يوحى بأن جميع ما يقال في هذا الصدد من وجهة النظر لا من الرأي الذي يحمل طابع الحسم. لقد كان الدكتور مندور إذن يفترض الهمس في شعر المهاجرين العرب ظاهرة غير مسلمة وكان عليه أن يقنع بصحة وجودها فيه. ويبقى أنه مهما تكن نتيجة معاناته النقدية لم يسقط في الذاتية والبصري لا يجد في نص الحبوبي موسيقى تصطبغ بغير مسوغ فحسب ولكنه يجد فيه صوراً كاذبة تصله هي الأخرى بالتهريج. ويلاحظ أن الكذب الذي يعيه في الصورة هو هذا المعطى البلاغي القديم الذي يعرف بـ (حسن التعليل) وكان عمالقة من شعراء التراث يستغلونه فيعللون به ظواهر في الطبيعة لا يجهلون أن لها تفسيراً علمياً يظل بعيداً عن تخصصهم حتى تصهره أذواقهم فتحيله إلى ما يشبه أن يكون من طبيعة الخرافة لا من طبيعة العلم. لقد كان الحبوبي قريباً من المتنبي وهو يتخيل الطل عرقاً ينضح به وجه القمر حياء غداة يرى وجه من يتغزل بها. يقول الحبوبي:

أو ما تبصره لما أميط برقع الحسناء أمسى يستشيط
خجلاً بات فذا الطل السقيط عرق من وجهه قد رشحا
فهي لولاه التبريمي لم ترشش⁽¹⁴⁾
ويقول المتنبي:

لم تحك نائلك السحاب وإنما حمت به فصبيها الرحضاء⁽¹⁵⁾
ولكن الفرق أن المتنبي يمدح والحبوبي يتغزل ووراء ذلك كانا معاً يستغلان معطى بلاغياً يحيل القوانين العلمية إلى طبيعته في غير حرج وإذا كان القانون العلمي يخاطب العقل فإن معطى البلاغة يخاطب الخيال ولعله من هنا لا يبدو غريباً أن نمتع بالصورة الكاذبة! ثم إنه ينبغي أن نضع في مدى النظر أن هؤلاء الشعراء نشأوا على تذوق الأدب في ظل البلاغة التي لم تكن على الحقيقة إلا ضوابط جمالية استنبطها الذوق العربي من النصوص البليغة وأن الخطابية هي الصفة التي غلبت على شعرنا العربي منذ نشأته ويبدو أنها ما تزال تغلب عليه حتى اليوم. ومرة أخرى لا يستقيم في

(14) مقال في الشعر العراقي الحديث، ص 37.

(15) ديوان المتنبي، شرح العكبري، الجزء الأول، طبعة البابي، 1926م، ص 30.

نظرنا على الأقل أن تدرس الفترة الأدبية بعيداً عن مناخها الثقافي بحجة أنه ليس في الفن نسبية.

ومع الأخرس كان البصري يتلمس الظاهرة بمثل ما كان يتلمسها مع الحبوبي. وإذا كان قد حمل الحبوبي ما لا تطيقه فترته فقد حمل الأخرس ما لا تطيقه فترته كذلك وهما شاعران يتعاصران فالمدح ليس بدعاً في ديوان الشعر العربي بعامة بل هو يكاد يستغرقه فإذا مدح الأخرس فلم يكن ذلك يعني أنه يهرج وإن اصطنع أوطأ صور المديح في الظاهر. لقد كان من قبل شعراء في القمة يصطنعون المديح على هذا النحو ثم ظلوا شعراء قمة ذلك أنه وراء المديح يتلامح فيما يظن ترويح لقيم عليا يحرص الشعراء على أن تسود في حياة الناس حتى كأن ذلك صيغة ذكية من صيغ التعبئة في سبيل حياة اجتماعية أفضل. ووراء المديح تتلامح كذلك أزمة معاش خانقة كان القطاع الأدبي يستشعر حاجة ملحة للتخفيف من حدتها في ظل الفوضى التي كانت تشيع في حياة الناس الاقتصادية. وحتى حين يقع المديح بعيداً عن هذا وذلك فإن إقحام مفهوم معاصر على نص لم يكن في ظرفه ما يلزم به ضرب من التكليف بما لا يطاق. في ضوء هذا كله لا يعود مرفوضاً أن يجمع الشاعر بين المديح والفخر على غير جهة التهريج. ثم يسقط الأخرس في حمأة الغزل بالمذكر ولا يعود مرفوضاً أيضاً أن يزعم لنفسه العفة على غير هذه الجهة كذلك:

وما ملكت مني المطامع مقوداً لصاحبها في موقف الضيم إذلال
ولم أدن من أشياء مما يشينني ولو قطعت مني لذلك أوصال
وما كان بي والحمد لله خلة لها بالشريف الباذخ المجد إخلال⁽¹⁶⁾
ذلك أن خليفة⁽¹⁷⁾ مثل ذات يوم مكان الصدر في القيادة السياسية الإسلامية سقط هو الآخر في مثل هذه الحمأة:

سقى المطيرة ذات الظل والشجر ودير عبدون هطال من المطر
فطالما نبهتني للصبح بها في غرة الفجر والعصفور لم يطر
أصوات رهبان دير في صلاتهم سود المدارع نعارين في السحر
كم فيهم من مليح الوجه مكتحل بالحسن أطبق جفنيه على حور

(16) مقال في الشعر العراقي الحديث، ص 38.

(17) هو عبد الله بن المعتز.

طوعاً وأسلفني الميعاد بالنظر
يستعجل الخطو من خوف ومن حذر
ذلاً وأسحب أذيالي على الأثر
مثل القلامة قد قدت من الظفر
فظنّ خيراً ولا تسأل عن الخبر

فخرت قريش على بني كعب
وأكفهم خضمر لدى الجذب
وبهم تعلق دعوة السكر
وعلت عجاجة موقف صعب
صبارة للطعن والضرب
يمضي بقائم منصل غضب
حلوا الرضا في سلمه عذب⁽¹⁸⁾

وإذا جاز أن يكون ابن المعتز ظاهرة شعرية لا تتناسق فإن الأخرس لم يكن أكثر
من مقلد يؤكد قدرته على النظم في جملة الأغراض الشعرية القديمة. ويبدو أن
الحبوبي في خمرياته يذهب هو الآخر هذا المذهب ولعل ما يلاحظ في سيرته الدينية
من نقاء يرشح حقيقة ما تفعله الخمرة في طبعه وأجفانه إلى أن تكون من اقتباس
الصورة الشائعة في خمريات الشاربيين حقاً:

دببها ثقل أجفاني

إنني بالراح مشغوف الفؤاد
أخجلت قامته سمر الصعاد
يتفتن بقرب ويعاد
هو من دون الهوى مرتهني
عفة النفس وفسق الألسن⁽¹⁹⁾

عالجته بالهوى حتى استقاد له
وجاءني في قميص الليل مستتراً
ورحت أفرش خدي في الطريق له
ولاح ضوء هلال كاد يفضحنا
وكان ما كان مما لست أذكره
وظل يفاخر الناس بغير تهريج ويقول:

إنني من القوم الذين بهم
صبر إذا ما الدهر عضهم
ولهم وراثه كل مكرمة
وإذا الوغى كانت ضراغمة
لبسوا حصوناً من حديدهم
وعدت جيادهم بكل فتى
مرّ إذا بلغت حفيظته

وإذا جاز أن يكون ابن المعتز ظاهرة شعرية لا تتناسق فإن الأخرس لم يكن أكثر
من مقلد يؤكد قدرته على النظم في جملة الأغراض الشعرية القديمة. ويبدو أن
الحبوبي في خمرياته يذهب هو الآخر هذا المذهب ولعل ما يلاحظ في سيرته الدينية
من نقاء يرشح حقيقة ما تفعله الخمرة في طبعه وأجفانه إلى أن تكون من اقتباس
الصورة الشائعة في خمريات الشاربيين حقاً:
خفف طبعي شربها مثلما
وكان يؤكد هذه الحقيقة فيما بعد قوله:

لا تخل ويك ومن يسمع يخل
أو بمهضوم الحشا ساهي المقل
أو برربات خدور وكلل
إن لي من شرفي برداً ضفا
غير أني رمت نهج الظرفا

(18) عبد العزيز سيد الأهل، عبد الله بن المعتز أده وعلمه، دار العلم للملايين، بيروت
1951م، ص 65.

وفي الوصف يتلمس البصري التهريج عبر التفسير الكاذب لظواهر الطبيعة، فعبد الباقي العمري مثلاً مهرج لأنه ينكر علم الجغرافيا ويتمرد على قوانينه ولا يؤمن بنتائجه فيفسر أمواه الرافدين بالدموع! وهكذا يظل البصري ينكر أن يكون للشعر تصور غير تصور العلم، أي يظل ينكر بدهية أدبية شديدة الوضوح. ثم هو يحسب من التهريج أن تجيء الصور جامدة لا تنبض بالحياة ويضرب لذلك مثلاً بالطرر التي يتخيلها العمري للأنهار ثم يتخيل للنسائم أكفاً تمشطها. والواقع أن الصورة التي تعجز عن أن تمتع تمثل في النص ظاهرة ضعف لا ظاهرة تهريج. ثم إن المثل الذي يضربه البصري تدليلاً على ما يذهب إليه من رأي في الصورة الجامدة لا يبدو موفقاً فقد كان شاعر كبير وراء فترة العمري يصطنع مثل هذه الصورة في وصفه لباخرة تمخر عباب الماء فيقول:

وإذا الريح جعدت وفرات الغمر هبتت تفلي جمود الغمار⁽²⁰⁾
 وذلك صدق في الرؤية ينقل حركة السفينة في البحر إلى صيغة لفظية بارعة، ويبدو أن صورة العمري هي الأخرى واقع يتغشى صيغة لفظية إذا لم تكن في براعة الصيغة السابقة فلم تكن على الحقيقة صيغة مهرجة. أما أن هذه الصيغة تذكر بالشيب وأشياء أخرى تقع في الشعر وتوحي بالتقزز فذلك من توريط النقد بعملية تشويه خطيرة تتجاوز التناسق في صلب النص وهو أكبر قيمة الجمالية، إلى تصيد النشاز تصيداً في هوامشه. وحتى حين يقع في النص نشاز كالموسم الذي يفترضه العمري بيئة زمانية ينمو فيها الورد ويهطل الثلج ويتكوّن الندى فما ينبغي أن يعد ذلك من التهريج، ولعلنا حين نعهده من ضعف التناسق في الصورة نكون أقرب إلى نقد موضوعي منصف:

لا تسل عما جرى نهر الفرات	وسلن دجلة عما قد جرى
من عيون نزحتها العبرات	وعليها حرمت طيب الكرى
كم على الكرخ بقلبي حسرات	عششت والحزن فيها وكرا
عندما تخطر أبكي عندما	فيبل الدمع مني ملبسي
يا لأيام تقضت بالحمى	ذكرها في القلب لم يندرس
طرر الأنهار في أمشاطها	سرحتها كف أنفاس النسيم

(19) ديوان محمد سعيد الجبوي، ص 15.

(20) شعراء الغري، الجزء الخامس، ص 222.

وانبرت تختال في أقراطها
وفوالي الورد في أسفاطها
بعندما الثلج لها قد عمما
والندى خد الروابي نمنا
ورق الدوح على الدر النظيم
فحن وقت الفجر في طيب الشميم
وتغشت من حيا في برنس
فتلقعن بشوب السندس⁽²¹⁾

ومع حيدر الحلبي في الرثاء يحيل البصري إحالة على قصيدتين تحملان في نظره طابع التهريج، والتهريج هذه المرة ليس كذباً وإنما هو صياح يتبعه صياح، واستغاثت تتلوها استغاثت، وشتائم لهذا الخليفة أو ذلك القائد... ويلاحظ أن البصري يوسّع مفهوم التهريج ليستقيم له أن يسلك الحلبي فيه! والواقع أن رثاء آل البيت - وهو موضوع يوشك أن يكون امتيازاً شيعياً منذ مأساة الطف وإلى عصر الحلبي، بل وإلى مطلع الستينات في نطاق التجمع المدرسي التقليدي بخاصة - لا يخلو من استغاثت، واستنفار للأخذ بالثأر وانفعال حاد بالفاجعة... وينبغي أن يفهم ذلك كله في إطار المهدوية التي يعلّق عليها الشيعي المأزوم أملاً كبيراً بكتابة تاريخه مرة أخرى بعيداً عن القهر والذل والتصفية. حتى إذا كان له انتساب، كالحلبي، لآل الرسول أضيف إلى ذلك انفعال آخر هو انفعال المأزوم بقضية خاصة وراء انفعاله بقضية عامة. ولعل من المفارقة أن يكون هذا الشاعر الكبير مهرجاً في نظر البصري ثم لا يروق لشوقي أن يستمع من شعر الفراتيين في العراق لغير اللامية التي يرثي بها الحلبي شهيد العقيدة الصلبة في كربلاء⁽²²⁾.

عشر الدهر ويرجو أن يقالا
أيها الراغب في تغليسة
اقتعدما وأقم من صدرها
واحتقبها عن لساني نفثة
فلإذا أندية الحي بدت
قف على البطحاء واهتف ببني
تربت كَفَك من راح محالا
بأمون قَط لم تشك الملا
حيث وفد البيت يلقون الرحالا
ضرمأ حولها الغيظ مقبالا
تشعر الهيبة حشداً واحتفالا
شيبة الحمد وقل قوموا عجالا

(21) مقال في الشعر العراقي الحديث، ص 39-40.

(22) علي الخاقاني، شعراء الحلة أو البابلديات، الجزء الثاني، ص 337. ففيها أن أمير الشعراء حين التقى عراقياً في طريقه إلى السوربون طلب منه أن يقرأ له من شعر الفراتيين فقرأ له شعراً لغير الحلبي فنبهه إلى اللامية قائلاً: اقرأ: عشر الدهر...

كم رضاع الضيم لا شب لكم
 كم تمنون العوالي بالطلا
 كم وقوف الخيل لا كم نسيت
 كم قرار البيض في الغمد أما
 قوموها أسلاً خطيبة
 واخطبوا طعنأ بها عن ألسن

ناشئ أو تجعلوا الموت فصلا
 اقتتل الأدواء ما زاد مطالا
 علىها اللجم ومجراها رعالا
 أن تهتز للضرب انسلالا
 كقدود الغيد لينأ واعتدالا
 طالما أنشأت الموت ارتجالا⁽²³⁾

وراء ما يعرضه البصري من أدلة التهريج في رثاء الحلبي وهي أدلة تصدر عن ذاتية تسرف في الاحتكام إلى الذوق الشخصي يسوق ملاحظات تقحم على نصوص الرثاء بعامة مفاهيم نقدية لا تطبقها الفترة⁽²⁴⁾. فهو ينكر أن يقع في الرثاء تشبيه المرثي بطود كان ثابتاً فزال لأن ذلك تجاهل بأنه (بشر حان حين وفاته ولو كان طوداً لما زال بقنابل ذرية..). وكان عباقرة في تاريخ الشعر العربي القديم يسيغون هذه الصورة ثم لا يجد فيها النقد ضعفاً وإن انطوت على مبالغة⁽²⁵⁾ وهو ينكر كذلك أن يقع في الرثاء عجب من أن تتسع الأرض لعظيم ضاق بعلمه الفضاء بحجة أن الذي مات ليس علماً بل هو جسد تتسع له أشبار خمسة منها!! وكان شعراء في الحديث لا في القديم يسيغون هذه الصورة ويعجبون كيف تغرق فتانة في الماء فيقولون:

غرقت كيف يغرق الحسن والسحر وعض الشباب في شبر ماء⁽²⁶⁾
 إن البصري يريد أن تكون قصيدة الشعر نسخة من «مدام بوفاري» لفلوبيير⁽²⁷⁾ أي هو يريد قصيدة الشعر خاماة من الواقع تنقل نقلاً فوتوغرافياً عبر صيغ لفظية محايدة، حتى إذا ما انصهرت في ذات الفنان وانفعل بها مزاجه تعرضت للمسح وحملت طابع

(23) السيد حيدر الحلبي «طبومبي»، ديوان الدر اليتيم والعقد النظيم، ص 322.

(24) مقال في الشعر العراقي الحديث، ص 40.

(25) كان الرضي مثلاً يقول في رثاء الصابي:

جبل هوى لو خرّ في البحر اغتدى
 من وقعه متتابع الازياد

(26) من قصيدة للمرحوم علي أحمد باكثير في رثاء الفنانة أسمهان.

(27) 1821-1880م من أقطاب الواقعية التي أعقبت الرومانتيكية في القرن التاسع عشر وكان هذا

التحول موصولاً بعدم التناسق بين الواقع ومبالغات الرومانتيكيين. ج. كالفيه، مختصر في تاريخ الآداب الفرنسية، بغير تاريخ، ص 650.

تهريج!!

إن الواقعية حتى مع التسليم بأنها ترفض كل ما تمنحه البلاغة للنص من طاقة على التأثير مذهب في الشعر يظل - وإن سبق في الزمان - بعيداً جداً عن فترة الذين ينقد البصري نصوصهم من خلال مفاهيمها الجمالية. وقد كان ماوتسي تونغ وهو أديب كبير فيما يعرف عنه يلحّ على أن المضمون التقدمي في السياسة يبقى بغير قيمة حتى يتغشى صيغة فنية مؤثرة وذلك في نظرنا موصول بالبلاغة في أوسع مفهوم لها، والخيال أبرع وسائلها في التأثير.

وراء هذه الجولة المرهقة في تحليل النصوص وقهرها على أن تتجمع في مدرسة واحدة تحكمها ظاهرة واحدة هي ظاهرة التهريج يعود البصري فيذهب مذهبنا فيها مؤكداً أنك حين تفتش في دواوين هؤلاء الشعراء لا تقع على ما يصلها بعصرها موضوعاً وشكلاً ومضموناً فإذا افترضت ذلك فانت في سبيل أن تنسى تاريخ ما قالوه وأن تؤمن بأنه لا علاقة له بالأمس وأنه من توارد الخواطر⁽²⁸⁾ وهكذا يكون الذين اتهموا بالكسل العقلي ممن أرخوا للفترة صادقين في أنهم يتفقون على أن واحدة من مدارس الشعر فيها تتميز بالتقليد المحض (وانعدام الملامح الذاتية والشخصية المتميزة)⁽²⁹⁾.

ويبقى أن للشعر الشيعي انتماء شديد الوضوح لهذه المدرسة. ثم هو بغير مبالغة يحتل ساحة واسعة جداً فيها ذلك أنه إلى الحرب العالمية الأولى على الأقل ظلت العتبات الشيعية المقدسة تمثل في العراق أخطر مراكز الثقافة الدينية. وفي الدوائر العربية كان الاهتمام بالأدب لا يقل عن الاهتمام بالدين، وإن عدّ نظرياً، قضية جانبية في الشخصية الدينية.

(28) مقال في الشعر العراقي الحديث، ص 43.

(29) الصفحة نفسها من م. ن. وعبد الكريم الدجيلي، محاضرات عن الشعر العراقي الحديث، ص 26-27؛ والدكتور جلال الخياط، الشعر العراقي الحديث: مرحلة وتطور، ص 6؛ وأحمد أبو سعد، «الشعر والشعراء في العراق»، لبنان 1959م، ص 4.

ويفترض البصري لشعر الفترة الممتدة بين الحربين العالميتين أو بين نهايتهما في أغلب الظن تجميعاً مدرسياً آخر تقوم في أساسه ظاهرة كفاح يفسرها (بوجود الحركة الصراعية في القصيدة والحماسة العسكرية في معالجة الموضوع وكثرة الألفاظ السياسية وازدحام الصور المقتبسة من مجالات النضال ترافقها موسيقى يقصد من ورائها إيقاظ الكرامة الإنسانية الكامنة)⁽³⁰⁾.

وعلى الرغم من أن البصري ظل هنا أيضاً ينطلق في الكشف عن الظاهرة من الجزئي ويحيل على العينة حتى كأنه يعتقد للشعر العراقي مقالاً حقاً لا بحثاً تسمح طبيعته بشيء من التفصيل، يلاحظ أنه أصبح منهجاً من قبل وأناى عن التعميم. أما أنه أصبح منهجاً فقد كان يتجاوز إلى أغراض هي أبعد في طبيعتها عن أن يقع فيها الصراع تلمساً لوجود الظاهرة التي تقوم بالضرورة في أساس التجميع كما تقدم. لقد كان يتجاوز شعر السياسة والوطنية والاجتماع، وهي في جوهرها ميادين نضال يمكن أن تتمثل فيها جملة ما يفترضه للنضال من مفاهيم ويقف عند الرثاء والمديح والشكوى والترحيب مدلاً على أن سمات الكفاح - وهي على وجه الدقة سمات الظاهرة - تتلامح واضحة في جميع هذه الأغراض! وأما أنه كان أناى عن التعميم فذلك أن الظاهرة لم تكن تغطي كل شعر الفترة بقدر ما كانت تغطي معظم شعر الفترة، فهي عنده ظاهرة سائدة وليست ظاهرة عامة، وواضح فيما يبدو أن هناك فرقاً بين ظاهرة تسود وظاهرة تعم. وعلى أية حال فقد ظلت التطبيقات، بعيداً عن الموضوع الذي يقتضي بطبيعته الصراع عاجزة عن أن تؤكد وجود الظاهرة ولو في الجزئي الذي يفترض أنه يتكرر بخصيصة المدرسة في كل العينة التي يحال عليها إحالة.

إن نصوص الرثاء الثلاثة التي يستشهد البصري واحداً منها ويحيل على اثنين في معرض التليل على سيادة الكفاح بوصفه الظاهرة التي تقوم في أساس التجميع المدرسي لشعر ما بين الحربين العالميتين في العراق لا تقع في الرثاء (الغاية) بقدر ما تقع في الرثاء (الوسيلة) والأول بعيد بطبيعته عن الصراع في حين يمكن أن يكون

(30) مقال في الشعر العراقي الحديث، ص 44.

الثاني قريباً منه ولعل هذا واضح كذلك فيما يستشهد به البصري من نصوص الترحيب والمديح والشكوى فالموضوع فيها ليس غاية فيما نعتقد بقدر ما هو وسيلة وإذا صح هذا فإن الظاهرة تظل في حاجة إلى تأكيد لأننا نظل في كل هذا الذي افترض بعيداً عن طبيعة الصراع نلاحظ أنه قريب منه إن لم يكن من طبيعته على وجه الدقة.

لقد كان عبد الحميد كرامي وجعفر الجواهري وعدنان المالكي هم الذين تدور حولهم نصوص الرثاء الثلاثة التي تتضح فيها ظاهرة الكفاح على نحو ما يراه البصري. فمن هؤلاء المرثيون على وجه الحقيقة؟

أما الأول فمسؤول لبناني عرف بصحة منهجه في خدمة بلده، ويومذاك كان الالتواء في السياسة قاعدة وكانت الاستقامة شذوذاً!

وأما الثاني فشاب صرعه رصاص السلطة في انتفاضة شعبية عرفت في تاريخ العراق الحديث بوثة كانون، ثم يضاف إلى ذلك أصرة أخوة حقيقية تصل بين من يرثي ومن يرثى.

وأما الثالث فشخصية عسكرية تميزت بميول اشتراكية وكان نفوذها في الجيش السوري وراء عهد الشيشكلي المماليح للغرب يحول بين سوريا وأن يحتويها ميثاق بغداد الذي قصد به على الحقيقة أن يدفع خطر الاتحاد السوفياتي على مصالح الغرب الاستعمارية في الشرق الأوسط. ورثاء المالكي وإن وقع بعيداً عن الحقبة المفترضة لمدرسته فقد ظل يبرر اعتماد شهادته أن هذه المدرسة بقيت وراء حقبتها تصارع لا من أجل البقاء فحسب بل من أجل الغلبة، وتتأبى بما فيها من قوة وأصالة أن تعيش فترة ضياع. وكان البصري يعتذر عن استشهاد النص السابق بأن الجواهري أكفأ من يمثل مدرسته خارج زمنها حتى كأنه جزيرة في بحر المدرسة الجديدة الحرة⁽³¹⁾.

ويبقى الرائي وهو، بالرغم من لحظات الضعف البشري التي كانت تنأى به أحياناً عن اليسار - والجواهري يساري النزعة - فقد ظل يدور في فلكه. وكان معنى هذا على الحقيقة أن يقع الرثاء في النصوص التي سبقت إليها إشارة رثاء «وسيلة» لا رثاء «غاية» أي كان طبيعياً أن تطغى فيها ظاهرة صراع لا ظاهرة بكاء.

يقول الجواهري في رثاء كرامي:

جانبت مزلفة الطغاة وإنها
وسلكت نهج المخلصين وإنه
بالورد تفرش والنضار تنار
أسل يخضب من دم وشفار

(31) مقال في الشعر العراقي الحديث، ص 47.

وافاك منها مغمم وتجار
لمشت إليك عجولة أوطار
فرايت كيف تراكم الأوزار
في حين يملأ دفتيه العار
يخزي البنون وتخجل الأسفار
من فوق مفركك الأغر الغار⁽³²⁾

أثقلها الغنم والمائم
من السحت تهضم ما تهضم
من المجد ما لم تحز مريم
وصوت هذا الفم الأعجم
إليه الأساة وما رهموا⁽³³⁾

بدمائه قدّمت من بئاء
ولقيت من عقباك خير جزاء
فبي كيل معركة وخفق لواء
مما زرعت بها من الخلفاء
والشعب يحرسهم من الأعداء
بالحب صنع النخبة الندماء
ألوى بها مستعمر جزاء
بركائز الموحين للعملاء⁽³⁴⁾

ومع الرصافي في موضوع الترحيب يلاحظ هذا الذي يلاحظ مع الجواهري في
موضوع الرثاء حتى كأن الشاعرين يمتحان من بئر واحدة وإن اختلف الرثاء فكان في
يد الجواهري أقوى فتلاً وأحكم نسجاً. وعلى الرغم من أن كليهما يصلان بين وظيفة

لو كنت تستام الحياة رخيصة
ولو ارتضيت الحكم أخرج أهوجاً
جئت الوزارة ليلة ونهارها
ورأيت كيف الحكم يشمخ كاذباً
فنفضت كفك من حطام عنده
وخرجت موفور الكرامة عالقاً
وفي رثاء أخيه جعفر يقول:

أتعلم أن رقاب الطففة
وأن بطون العتاة التي
وأن البغفي الذي يدّعي
ستنهد إن فار هذا الدم
فيا لك من مرهم ما اهتدى
ويقول في رثاء عدنان المالكي:

يا أيها البطل الموحد أمة
أسلفت للأجيال خير عطاء
وأقمت من ذكراك مزحف فيلق
اليوم تحصد أمة حلو الجنى
الحارسين الشعب من أعدائه
والشاربين بمثل ما يسقونه
عدنان ما جدوى قصاصك من يد
عدنان ثأرك أن تطوح أمة

(32) ديوان الجواهري، الجزء الثالث، بغداد 1953، ص 132.

(33) انظر: الديوان، الجزء الأول، بغداد 1949م، ص 129-130.

(34) ديوان الجواهري، الجزء الرابع، ط. 1974م، ص 219-220.

الشعر وقضايا الإنسان المغلوب على أمره فقد كان يقع لذلك أبداً استثناءات. ثم يضاف إلى هذا أن الرصافي لم يكن يرحب بشخصية عادية فأمين الريحاني مفكر عربي بعيد الصيت يزور العراق وراء ثورة العشرين مستطلعاً ما تبقى من حضارته القديمة ومستشرفاً ما يمكن أن تصنعه حيويته في ظل الاستقلال الجديد. وإذن فالنصر لهذا وذاك لا ينبغي أن يقع في الترحيب (الغاية) بقدر ما ينبغي أن يقع في الترحيب (الوسيلة). ومع ذلك توشك أن تكون الدلالة فيه على الهمس أقوى وإن انطوى على بعض سمات الظاهرة التي ترادف الصراع فيما يذهب إليه البصري:

أقمت ببلدة ملئت حقوداً
أمر فتنظر الأبصار شزراً
وكم من أوجه تبدي ابتساماً
سكنت الخان في بلدي كأني
وعشت معيشة الغرباء فيه
وما هذا وإن آذى بدائي
ولكنني أرى أبناء قومي
يقدم فيهم الشرير دفعاً
ويوشك أن يكون نصر آخر في الترحيب بالريحاني نفسه وراء عقد من السنين منذ
زيارته الأولى للعراق أقدر على تأكيد الظاهرة:

إن العراق بعرضه وبطوله
يهترّ مبتهجاً بمقدم ضيفه
ومرحباً والشكر في ترحيبه
بربيب لبنان بريحانيّه
بالعبقري بفيلسوف زمانه
بأصح أحرار الأنام تحرراً
أأمين جئت إلى العراق لكي ترى
عفواً فذاك النجم أصبح أفلاً
أو ما ترى قطر العراق بحسنه
ويرافديه وباسقات نخيله
ويبشّر مبتسماً بوجه نزيله
ومؤهلاً والحمد في تأهيله
بكبير معشره بفخر قبيله
بأديب أمته بداهي جيله
في فكره وبفعله وبقيله
ما فيه من غرر العلى وحجوله
والقوم محتربون بعد أفوله
قد فاق مقفره على مأهوله

(35) ديوان الرصافي، مجلد 2، دار العودة، بيروت 1972م، ص 314.

وإذا نظرت إلى قلوب رجاله
تجد الرجال قلوبها شتى الهوى
والدين يقول فيه ذو قرآته
أمين لا تغضب عليّ فإنني
من أين يرجى للعراق تتقدم

وشكوى الشيبلي هي الأخرى ينبغي أن تقع وسيلة لا غاية ذلك أن الشيبلي شخصية سياسية بارزة لا معنى لأن تحمل همومها طابعاً رومانسياً ثم لا تكون السياسة بكل ما تجرّه على الحر من متاعب هي التي تمهر بطابعها هذه الهموم!! وإذن فالظاهرة هنا ما تزال في حاجة إلى تأكيد لأن الغرض لا يقع غاية فيما يظن على الأقل. ثم يكون أقرب إلى صحة المنهج أن ينتسب النص إلى شعر الفترة التي تصل بين الحربين العالميتين والذي يستشهد به البصري من شكوى الشيبلي يتقدم في الزمان على الحرب الأولى ونحن وإن كنا لا نجد غضاضة في أن يقع النص قريباً من حدود الفترة قبلاً أو بعداً في ضوء ما قدمناه من أن هذه الحدود لا تمثل في البحث الأدبي فواصل زمانية حاسمة تؤثر أن نظل أقرب إلى الدقة فنستشهد إلا في ضرورة نصوص الفترة نفسها. لقد كان ممكناً جداً أن تستبدل بشكوى الشيبلي شكوى أخرى تنتسب إلى فترة البحث ثم تدلّ على ما أريد بالشكوى الأولى أن تدلّ عليه.

يقول الشيبلي في الشكوى منسوبة إلى غير الفترة المقصودة بالبحث:

هلم لنصطلح يا دهر حسبي
أبذل ماء وجهي فيك كلاً
إذا اداينت من زمني هناء
لأمر ثم جردني سلاحي
يميناً إنها ظبة رمتها
وكنت أنوء من نبوات دهري
يقربني إلى من لست أهوى
حملت الهم يجهد متن رضوى
وسوف أصابِر الأهلوال إلا

وحسبك لم نزل متشائنين
سأملكه وأملك ماء عيني
تعجلني الزمان وفاء ديني
وقلده كليل المضربين
يمين منا جز ليمين قين
بواحدة فكلف بائنتين
ويبعد بين من أهوى وبينني
ويبهظ حمله جبلي حنين
تمادى جفوة وعكوف بين

(36) أنشدها الرصافي في حفلة أقامها المعهد العلمي تكريماً للريحاني عند قدومه بغداد عام

1933م. وديوان الرصافي، ج 2، ط. دار العودة، 1972م، ص 313.

على ألا أراك ولن تريني
وأسهل منه درك النيرين
لأن العيش صعب غير هين
لها تأتي فتجلو بعض رين
وألفتني مهيض الجانبين
فردّ الهم منقبض اليدين
فأسلس لي ظمعت بأخرين⁽³⁷⁾

وجدانيات الديوان البحتة يقول الشيبني:

وأغور في طرق البيان وأنجد
أثر المحبة في السرائر جيد
ما سار لي في الدهر بيت مفرد
وإذا شدوت بهم فإني (معبد)
(والبحثري) من الفحول (وأحمد)
هذا المغيب - أجل - فكيف المشهد
غرض الوقيذ⁽³⁸⁾ بحبكم والمقصد

يعطى المرید ويحرم المتردد⁽³⁹⁾

وإذا كان واضحاً أن نص الشكوى وهو الذي يقع في وجدانيات الديوان تحت عنوان «هي الأحلام» أكثر اشتمالاً على سمات الظاهرة من النص الثاني الذي يقع هو الآخر في وجدانيات الديوان تحت عنوان «بدائع الخيال» فقد كان يبدو أن استشهاد نصّ يحمل تأريخ الفترة أقرب إلى موضوعية البحث وإن قلّ فيه (كم) المنطق الذي يقنع بوجود الظاهرة!

ويلخّ البصري في البحث عن مزيد من النصوص التي تؤكد وجهة نظره في ظاهرة الصراع القائمة في أساس التجميع المدرسي الثاني لشعر الفترة التي تمتد بين الحربين العالميتين فيحيل على نصوص ثلاثة في المديح للجواهري. وإذا سلمنا افتراضاً، أن

حبيبنا أتحملنا الليالي
أرى درك اقترابك غير سهل
وجدت الموت هيناً غير صعب
لعلّ أمانياً رانت حياتي
متى زحمت عوادي الدهر ركني
بسطت إلى ملك الشعر كفي
إذا جربت أن أقتاد بيتاً

وفي خاطرة تتسب إلى الفترة وتقع في

يملي بدائعه الخيال فأنشد
ما جود الشعراء قط وإنما
لولا انفراد أحبتي بخصالهم
فإذا نظمت لهم فإني (مسلم)

يتجسد الطائي بي وقريضه

غبنا فلم نر في الوجود سواهم

أنى قصدت أو اتجهت فإنهم

كفت الإرادة لا التردد أهلها

وإذا كان واضحاً أن نص الشكوى وهو الذي يقع في وجدانيات الديوان تحت

عنوان «هي الأحلام» أكثر اشتمالاً على سمات الظاهرة من النص الثاني الذي يقع هو

الآخر في وجدانيات الديوان تحت عنوان «بدائع الخيال» فقد كان يبدو أن استشهاد

نصّ يحمل تأريخ الفترة أقرب إلى موضوعية البحث وإن قلّ فيه (كم) المنطق الذي

يقنع بوجود الظاهرة!

ويلخّ البصري في البحث عن مزيد من النصوص التي تؤكد وجهة نظره في ظاهرة

الصراع القائمة في أساس التجميع المدرسي الثاني لشعر الفترة التي تمتد بين الحربين

العالميتين فيحيل على نصوص ثلاثة في المديح للجواهري. وإذا سلمنا افتراضاً، أن

(37) ديوان المتنبي، ص 151-152.

(38) المشرف على الموت.

(39) الخاطرة ترد تحت عنوان: «بدائع الخيال» وقد نظمت عام 1921م.

المديح غرض بعيد في طبيعته عن الصراع فنحن أمام هذه النصوص نواجه غرضاً لا يقع (غاية) بقدر ما يقع (وسيلة). ويبدو أن ما كان يلاحظ في الرثاء الذي سبق لنا رأي في توجيه الصراع الذي يشيع في نصوصه يلاحظ مثله في المديح فوراء نصوصه من الاعتبارات ما يتجاوز به هو الآخر من غرض (غاية) وهو بطبيعته بعيد عن الصراع إلى غرض «وسيلة» مدعو لأن يفتح على خواطره ويحتك احتكاكاً بها! بل هو مدعو إلى أن يتحرش بها تحرشاً.

معنى ذلك على وجه الدقة أن يسوغ الجواهري ما يتناقض مع انتمائه للياسر وامتداحه رأساً كبيراً من رؤوس الإقطاع في العراق هو الشيخ بلاسم الياسين الذي أنفق من ماله على إقامة صرح من صروح العلم في بلدة (الحي)، ولعله من هنا كان الجواهري يعرض لعظمة أرسطو الفكرية ومصائر المتحررين من عشاق المعرفة بل لعله من هنا كان يغمز من سلوك الإقطاع الفارق في اللذات بعيداً عن العمل الخير، والأحدثة الحسنة حتى كان المدح عنده لا يقع اعتباطاً بل هو تكريم لنزعة الخير في الإنسان القادر على صنعه. ثم يفضي الشاعر إلى حديث بارع يديره حول فضل التعليم في إنعاش النبوغ الهامد واستنقاذ الأعراس المضطّعة في الدروب، وينتهي إلى شقاء المعلم بواقعه فيوسع المسؤولين عن ذلك تقريباً في ضرب من التلميح الواخز، ويعود فيوسع المعلم نفسه نصحاً بتهيئة الجيل الذي يؤتمن على تثقيفه فيعلمه حب «المصلحين من أي جنس وفي أي موطن وأن يرجع وهو بصدد تأريخه القومي أو الوطني إلى أمس البعيد وإلى أمس القريب ليستخرج منهما للنشر كل الصور التي تعينه على تشرب روح الحرية والانعتاق والثورة على الظلم وأن يجعله وكأنه يرى عظام الجماجم المتناثرة من المجاهدين والمناضلين من أبناء قومه ووطنه في سوح النضال الكريمة»⁽⁴⁰⁾.

ويختتم الجواهري هذه الخواطر بالتنبيه على أن الخطب بالقاعدة العسكرية التي يبنها الغاصب وسط العراق أهون من الخطب بالقاعدة المنهجية التي يقيمها وسط العقول! وأن على المعلم أن يصلح بنهجه في قاعة الدرس منهجاً مستعبداً يصنعه غريب شديد الحقد على الثقافة الوطنية. وخلاصة هذا جميعه أن المديح وراء كل هذه الخواطر لا يمثل في القصيدة بعداً إلا بقدر ما يمثل المثير وراء حشد من تداعيات الذهن المتناسقة يصلها به أنه كان باعثاً لها وحسب، وهو ما نعيه بالغرض الواسطة

(40) انظر: الديوان، الجزء الثاني، ط. بغداد 1950م، ص 107-108.

أو الغرض الوسيلة. ومنذ البداية كان في نفسنا شيء من أن المديح غرض يمكن أن يقع محضاً ذلك أنه منذ الجاهلية ظلّ في ديوان الشعر العربي ما يؤكد أن مجال المديح أوسع من مجال الغرض المحض. ويبدو أن الإحالة على قراءة النص في مظانه وإن كان لها ما يسوغها أحياناً تظلّ متهمة في قدرتها على الإقناع بوجهة النظر حتى يؤكدتها توفر القارئ على النص نفسه. وبين يدي النص نفسه نجد نحن الخواطر التالية:

يا بنت رسطاليس أمك حرة
وأبوك يحتضن السرير يربّها
مشت القرون وما يزال كعهده
تلد البنين فرائدا وخرائدا⁽⁴¹⁾
ويقوتها قلباً وذهناً حاشدا⁽⁴²⁾
في أمس مشاء يعود كما بدا⁽⁴³⁾

* * *

إيه بلاسم والمفاخر جمّة
أحرزت مجدداً ليس ينفذ ذكره
خبّر فقد جبت الحياة رخيّة
وحلبت من غفلات دهرك شطرها
وأنسبت في غدر اللذائذ حائضاً
أعرفت كالآثر المخلد لذّة
لله درك من كريم أنعشت
نققت من عنبات صبيان الحمى
أحرزت منهن الطريف التالدا
طول المدى وبذلت كنزاً نافدا
خضراء لم تكذب لعينك رائدا
وقنصت من متع النعيم الشاردا
وخبرتهنّ مصادراً ومواردا
جازت مخلدّها فكان الخالدا
كفاه روحاً من نبوغ هامدا
علقاً بمنعرج الأزقة كاسدا⁽⁴⁴⁾

* * *

(41) بنت رسطاليس هي المدرسة التي أنشأها الممدوح ويقصد بـ(أمها الحرة) البحث عن المعرفة.

(42) يربّها: يغلبها.

(43) مشاء: إشارة إلى مدرسة المشائين التي أوجدها أرسطو.

(44) معنى البيت أن الممدوح بهذه المؤسسة الثقافية أنقذ صبيان الحي الذين كانوا كالعلق الثمين الضائع في منعرجات الأزقة والدروب. والديوان، الجزء الثاني، هامش رقم 13، 1950م، ص 98.

واعضد فقد عدم المعلم عاضدا
لوجدت عبداً للمعلم ساجدا
والمرتضي طيف المتاعب هاجدا
يغدو الألف بها ويحسب واحدا
كن للشبيبة في المزالق راشدا
وتوق بالإبداع جيلاً ناقدا⁽⁴⁵⁾
لَهْفِي عَلَيْهِ لُعِثَتْ عَهْدًا بَائِدًا
أَلْ يَظْلُوا كَالنَّسِيمِ رَوَاكِدًا
أَلْ يَكُونُوا زَمَهْرِيرًا بَارِدًا
لَطْفًا وَنَشْأً كَالزَّلَازِلِ رَاعِدًا
لَا كَالزَّمَانِ يَكُونُ خَلْقًا فَاسِدًا
طَرًّا وَحُبَّ الْمَخْلُصِينَ عَقَائِدًا
وَابْعَثْ لَهُ زَنْدًا أَطْنَّ وَسَاعِدًا
عَنْ أَي شَيْءٍ أَعْقَبْتَ وَمَنَاشِدًا
مَا يَسْتَفْرُزُ مَطَالَعًا وَمَشَاهِدًا
مِنْ أَهْلِهِمْ وَمَضَائِقًا وَمَطَارِدًا
صَنَعَ الْغَرِيبَ عَلَى الثَّقَافَةِ حَاقِدًا
وَسَطَ الْعِرَاقَ عَلَى الْكِرَامَةِ قَاعِدًا
وَتَسَدَّ مِنْهُ مَسَالِكًا وَمَنَافِدًا
لِلرَّافِدِينَ مَعَ الْجِيُوشِ حَوَاشِدًا
لَوْ لَمْ يَقُمْ وَسَطَ الْعُقُولِ قَوَاعِدًا
وَلَكِنِّي لَا نَقَعُ نَحْنُ فِيمَا وَقَعَ فِيهِ الْبَصْرِيُّ مِنْ اعْتِمَادِ الْجَزْمِيِّ لِلْإِقْنَاعِ بِوَجْهَةِ النَّظَرِ
نَحَاوِلُ أَنْ نَسْتَطْلِعَ طَبِيعَةَ الْمَدْحِ فِي النَّصِيِّنِ الْآخَرِينَ الَّذِينَ أَحْيَلْ عَلَيْهِمَا كَمَا أَحْيَلْ
عَلَى النَّصِ السَّابِقِ لَعَلْنَا نَعَزِّزُ رَأْيَنَا بِأَنَّ الَّذِي يَذْهَبُ إِلَيْهِ الْبَصْرِيُّ فِي تَأْكِيدِ الظَّاهِرَةِ
حَتَّى فِي الْغُرُضِ الْبَعِيدِ بِطَبِيعَتِهِ عَنِ النَّضَالِ لَا يَسْتَقِيمُ لَهُ!!

(45) أي غير خاضع لنقد جيل قادم وذلك بأن يوجه الشباب الذين وكل أمر توجيههم إليه الوجهة الصالحة الخيرة. الديوان نفسه، هامش 24، ص 103.

أحد هذين النصين يقع موضوعه تكريماً لشخصية بارزة في عالم الطب هذه المرة هي شخصية الدكتور هاشم الوتري. وكان الذي دعا إلى تكريمه انتخابه عضو شرف في الجمعية الطبية البريطانية في حزيران من عام 1949⁽⁴⁶⁾. وكان على الجواهري أن يسوّغ خواطره في تكريم الوتري ليستقيم نظرياً على الأقل أن يظل محسوباً على اليسار ذلك أن الجمعية الطبية البريطانية، بالرغم من طابعها العلمي المحايد، تظل في نظر اليسار العراقي متهمة بأنها وجه مضلل من وجه الاستعمار الإنكليزي البغيض، ويظل الجواهري مدعواً إلى أن يتناسق مع انتمائه للييسار وانصرافه عن تكريم الوتري أو تسويغ خواطره في ذلك لولا أن يكون للمحتفى به موقف إنساني شريف من يوم الوثبة الوطنية في كانون الثاني من عام 1948م. ثم يبدو أن تكريم الوتري لا يعود مستساغاً بقدر ما يعود واجباً مفترضاً، ولعله من هنا ينطلق الجواهري على سجيته في حديث يستعرض خلاله جملة ما يقع في الحياة السياسية العراقية من تناقضات. وإذن فالمدح هنا لا يمثل غرضاً «غاية» ولعله لا يمثل غرضاً وسيلة أيضاً وإنما يمثل غرضاً تتوحد فيه الغاية والوسيلة وذلك - في نظرنا على الأقل - هو المناخ الذي يسمح بأن يتنفس الشاعر الحر بملء رئتيه...! ونترك بعد هذا لبعض خواطر النص أن تؤكد هذه الحقيقة:

مركز تقيت كويتير علوم رسيدي

شرفاً عميد الدار عليا رتبة	بوئتها في الخالدين مراتبا
أعطتكها كف تضمّ نقائضاً	نعيا العقول بحلها وغرائبها
مدّت لرفع الأفضلين مكانة	وهوت لصفح الأعدلين مطالبها
التيمسيون الذين تناهبوا	هذي البلاد حباتباً وأقاربا
والمغدقون على (البياض) نعيمهم	والخالعون على (السواد) زرائبها
والحاضنون الخائنين بلادهم	حضن الطيور الرائحات زواغبا
يستعرضون على الشعوب نصوصها	في حين يحتجزون لصاً سائبها
ويجنبون الكلب وخزة واخز	ويجهزون على الجموع معاطبا
أولاء (هاشم) من أروك بساعة	يصحو الضمير بها ضميراً تائبها
فاحمدهم إن قد أقاموا جانبها	واذمهم إن قد أمالوا جانبها
وتحرسن أن يقتضوك ثوابها	وتوق هذا الصيرفي الحاسبها

(46) الديوان، الجزء الثاني، هامش ص 17.

لله درك أي أس منقذ
 سبعون عاماً جلت في جنباتها
 تتلمس النبضات تجري إثرها
 أوقفت للصرعى نهراً دائبا
 وحضنت هاتيك الأسرة فوقها
 أرج من الذكرى يلقك عطره
 ولأنت صنت الدار يوم أباحها
 بغداد كان المعجد عندك قينة
 وزقاق خمر تستجد مساحبا
 والجسر تمنحه العيون من المها
 الحمد للتأريخ حين تحولت
 الشعر أصبح وهو لعبة لاعب
 والكأس عادت كأس موت ينتشي
 والجسر يفخر أن فوق أديمه
 وعلى بريق الموت رحن سوافراً
 حدث عميد الدار كيف تبدلت
 كيف استحال المعجد عاراً يتقى
 ولم استباح الوغد حرمة من سقى
 إيه عميد الدار كل لثيمة
 ولكل فاحشة المتاع ذميمة
 ولقد رأى المستعمرون فرائساً
 فتعهدوه فراح طوع بنانهم
 أعرفت مملكة يباح شهيدها
 مستأجرين يخربون ديارهم

يزجي إلى الداء الدواء كتائبها
 تبكي حريباً أو تسافر واصبا
 خلجات وجهك راغباً أو راهبا
 وسهرت ليلانا بغياً ناصبا
 أسد مضرجة تلوب لواغبها
 ويزيد جانبك الموطد جانبها
 باغ ينازل في الكريهة طالباً⁽⁴⁷⁾
 تلهو وعوداً يستحث الضاربا
 وهشيم ريحان يذري جانبها
 في الناسبين وشائجاً ومناسبا
 تلك المرافه فاستحلن متاعبا
 إن لم يسلم ضرماً وجمراً لاهبا
 زاهي الشباب بها ويمسح شاربا
 جثث الضحايا قد تركن مساحبا
 بيض كواعب يندفعن عصائبها
 بوراً قباب كن أمس محاربا
 والمكرمات من الرجال معايبا
 هذي الديار دماً زكياً ساربا
 لا بد واجدة لثيماً صاحبها
 سوق تتيح لها دميماً راغبها
 منا وألفوا كلب صيد سائبها
 يبرون أنياباً له ومخالبها
 للخائنين الخادمين أجانبا
 ويكافون على الخراب رواتبها⁽⁴⁸⁾

(47) إشارة إلى حادث محاصرة الطلبة في كلية الطب من قبل الشرطة عام 1948م. الديوان،

ج 2، ط. 1950م، هامش رقم 3، ص 19-20.

(48) البرصلي، الجواهري شاعر العربية، ص 8.

وفي يوم التتويج - وهو نص آخر في المديح يحيل عليه البصري في مظانه على نحو ما يفعل في النصين السابقين - يلاحظ أن الجواهري يصوغ خواطره قريباً من الهمس وبعيداً عن الصراع:

يا أيها الملك الأغر تحية
 أنا غرسكم أعلى أبوك محلتي
 وأنا ابن عشرين أثار مطامحي
 لم يجس عودي في الوفاء ولم يكن
 فإذا محضتكم الصريح فدرة
 وإذا جرأت فإن أعظم شافع
 ما كانت الزلفى ذريعة مغنم
 وبالرغم من أن النص يقع بعيداً وراء حقبته الزمنية⁽⁵¹⁾ وأن الاعتذار عن ذلك بما

قدمنا في رثاء الشاعر نفسه لعدنان المالكي يستقيم هنا أيضاً فقد كان منطقياً جداً لو أن النص عدّ في الاستثناءات. والبصري نفسه وإن أدخل في حيز الممكن - ولو مبالغة - أن يقال: إن جميع الأبواب الشعرية في نطاق هذه المدرسة تصطبغ بصبغة الكفاح، ظل يوحى بأنه في صدد حديث عن ظاهرة سائدة لا ظاهرة عامة وظل يستثني ما يقع من أغراض هذه المدرسة في إطار الشعور بالألم فعنده أن معظم الذين ينتسبون إلى هذه المدرسة «كافحوا في كل ميدان من ميادين الحياة حتى في أنفسهم، كافحوا الجبن والخضوع والذل وعاشوا أباة مجاهدين في سبيل الحق والخير والجمال، ولكنهم لم يستطيعوا مكافحة الشعور بالألم فقد أحسوا به وتظلموا واشتكوا منه حتى ملأ الأئين كثيراً من أشعارهم»⁽⁵²⁾.

ويبقى أن النص ظل يمثل ضعفاً شديداً في انتماء الجواهري لليسار لأنه ظل بغير تسويغ أي لأنه ظل بغير صراع وذلك يعني أنه لم يتحول من غرض «غاية» إلى غرض «وسيلة» وفي هذا الضوء ينبغي أن ينظر إلى إلحاح اليسار يومذاك على أن يمسح

(49) الجاسي: اليابس.

(50) المصرد: القليل.

(51) يتسب النص إلى عام 1953م.

(52) مقال في الشعر العراقي الحديث، ص 48.

النص في عملية تحويل متوترة من مدح الملك إلى هجاء الشاعر. ويبقى أيضاً أن النص - وكان ممكناً أن يستبدل به غيره، وفي غرضه ثم يؤكد ما يؤكد - أقرب في انتمائه إلى مدرسة تقليدية تتجدد بقدر ما يتسع لذلك حجم المتغيرات في فترتها. ولعل طبيعة المضمون البلاغي في النص وهو مضمون قديم فيما يعتقد⁽⁵³⁾ وما يقع في مناسبة القول من جدة الطقوس السياسية لا يضيقان بتأييد هذه الحقيقة.

ومع الزهاوي في النص الذي يستشهد به البصري تأكيداً لسلامة ما يذهب إليه في الظاهرة يلاحظ أنه يقهر النص قهراً على احتوائها! ذلك أن من تحميل اللفظ فوق ما يطبق من دلالة أن يكون نص في وصف علمي للنجوم السيارة والأثير منظوياً على ظاهرة صراع لأنه ينطوي على تشبيه النجوم بصورة عسكرية هي صورة الخيال في البيداء!! وعلى تشبيه الأثير بالدكتاتور الطاغية الذي يدحرج بعصاه الأكر! ثم ننسى أن الخيل قد تتجمع في البيداء لغرض سلمي، وأن الأكر قد يدحرجها بصولجانها لاعب (البولو)⁽⁵⁴⁾ لا دكتاتور طاغية. لقد كان البصري يحاول أن يبحث عن مفاهيم جديدة في الشعر العراقي الحديث، وتلك محاولة كريمة ولكنها لا تخلو من تكلف شديد. يقول الزهاوي:

تحوي السماء نجوماً ذات أنظمة
تخالها ثابتات وهي مسرعة
وكل شمس لها جرم بنسبته
وهو الذي يوسع الأجسام قاطبة
وللأثير يد في الكون قاهرة
الجرم يأخذ منه بعض حاجته
وعند ذلك يجري في جواهره
ويبقى في شعر هذه الحقبة وجهة نظر أخرى ترد في دراسة مستفيضة للدكتور جلال

من الشمس كشاراً ليس تنحصر
كأنها الخيل في بيداء تحتضر
يجري الأثير إليها فهي تستعر
دفعاً عليها به الأجسام تنهمر
تدحرجت بعصاها هذه الأكر
وللذي زاد عن حاجاته يذر
كالماء قد صادفته جارياً حفر⁽⁵⁵⁾

(53) يتمثل ذلك في الورق المخصوف والمخضد والدر والمصدر في دلالات بلاغية على معانٍ مجازية.

(54) هو لعب الكرة بالمحجن (الصولجان) من على صهوات الخيل وفي عصر الزهاوي كان الجيش العراقي يمارس هذه اللعبة التي أدخلها الإنكليز إلى العراق. أمين الريحاني، قلب العراق، ط. بيروت 1957، ص 270-271.

(55) ديوان الزهاوي، ط. مصر 1924، ص 49.

الخياط يعقدها لتوزيع مدرسي جديد وراء رصد يقظ للمظاهرة العامة التي ينبغي أن تقوم بالضرورة في أساس كل تجميع مدرسي، وكنا نؤكد هذا من قبل ونرفض أن يدعى تجميع بدونه.

والواقع أن الخياط يلاحظ في شعر الحقبة التي تصل ما بين الحربين العالميتين - وتظل الحدود الزمنية هنا مرنة - أنه ينتسب إلى مدرستين اثنتين كلتاهما تبتعدان عن التقليد ولكنهما لا تجددان⁽⁵⁶⁾ وحين تسقط إحداهما في النثرية تتماسك الأخرى على الجملة معتمدة نمطاً غريباً من أغراض الشعر ظل يناهضها عن أن تمتحن بمثل هذا السقوط. وكان يبدو أن السقوط في النثرية موصول بما كان يقع في الظرف من إلحاح شديد على الإصلاح وراء كابوس الدولة العثمانية، وبين يدي حضارة غريبة تشير الدهش! وإذا كان الإصلاح يتجاوز وسيلته الطبيعية في التعبير بالنثر ويؤثر الوزن والقافية ففي تاريخ الأدب العربي الحديث ينبغي أن ينص على حقيقة واضحة هي أن الشاعر في العراق كان ينازع أبداً خطيب الثورة مهمته ومسؤولياته وأن العراقيين في الحقبة التي نؤرخ لها لم يكونوا يستريحون إلى حديث نثري في قضاياهم العامة بقدر ما كانوا يستريحون إلى حديث موزون مقفى فيها.

ثم يلاحظ أن الذي ينفي التقليد عن هاتين المدرستين في رأي الخياط هو ما يطرأ على الموضوع الشعري من تغيير ففي إطارهما لا يعود شخصياً ضيفاً على نحو ما يتفق له في القرن التاسع عشر وإنما يعود موضوعاً شديداً الصلة بمشكلات الناس وواقع حياتهم، وما يطرأ كذلك على البناء العضوي للقصيدة من مظهر قوي الوضوح لوحدة فكرية لم يألّفها الشعر في فترات ضعفه، وما يلاحظ أخيراً في العبارة من ابتعاد عن التصنيع. وكان هذا كله من وجهة نظر الخياط لا يقوى على أن يمنح المدرستين صفة تجديد، حتى تبتكرا أسلوباً خاصاً لتنظم الشعر ومعنى ذلك على وجه الدقة أن التجديد لا يقع في غير الجانب الموسيقي من عناصر التجربة الشعرية! أو هو لا يقع في غيره حتى يقع معه. وكان يبدو أن التأكيد على ذلك ضرورة لا بد منها ليستقيم للخياط فيما بعد أن يقصر التجديد على مدرسة الشعر الحر.

وإذا كان لا بد من تقويم لملاحظات الخياط في هذا الصدد فإنه ينبغي أن نسجل له امتيازاً على غيره بأنه منذ البداية يتنبه إلى أن صحة المنهج تقتضي أن يصار إلى

(56) الشعر العراقي الحديث: مرحلة وتطور، انظر: رأي الخياط في هاتين المدرستين، ص 37-

اكتشاف السمات العامة للتجميع المدرسي من خلال العينة النموذجية التي تمثل قطاعاً واسعاً من شعر الحقبة. وكان البصري من قبله ينطلق إليها أحياناً من الجزئي أو من عينة لا تتوافر لها شروط منهجية مفترضة لصحة الاستنتاج! ولعل من صحة المنهج في رأي الخياط - ونحن نستنتج ذلك استنتاجاً - ألا يحشر كل شعراء الحقبة في مدرسة واحدة فقد كانت نزعة الإصلاح في شعر المخضرمين الذين عاشوا ظروف التخلف الشديد إلى الحرب الأولى ثم بهرتهم الحضارة في ظل الاحتلال الجديد تميزهم في الغالب بما كان يشيع في آثارهم من نثرية تفرضها طبيعة الدعوة الإصلاحية الملحة التي امتدت إلى كل قطاعات الحياة على وجه التقريب. ولم تكن هذه النزعة قوية الظهور في شعر الذين لم يعيشوا بوضوح هذه الظروف المتخلفة، بحكم انتمائهم التاريخي للقرن العشرين. ويلاحظ أن الخياط ظل يستثني من هؤلاء نفرأً ويدرجهم في قائمة المخضرمين بغير تبرير واضح⁽⁵⁷⁾. وكان يبدو أنه إذا جاز أن يستولي على المخضرمين دهش المأخوذ بما يشبه أن يكون في تطورات الحضارة من السحر لا من العلم فإنه يظل غير دهش الذي يعيش عصر الحضارة ويتوقع مفاجأتها ويفتح عينيه على أنماط منها ويظمن إلى أنه قادر على أن يشارك في صنعها وذلك - فيما يظن - جدير أن يصرف الشعر إلى أكثر من حديث في الإصلاح. وسواء أكان هذا واقعاً أم غير واقع فإن دلالة على صحة المنهج تظل من حيث المبدأ جديرة بالتقدير على نحو الجملة...

ومما يقع في الحديث عن صحة المنهج كذلك أن تختار العينة نموذجية بالفعل. والحق أن الخياط وهو يرصد الظاهرة في قطاع واسع من شعر الحقبة فيكتشف مدرسة تنظم النثر وتوهم بالتجديد ويرصدها في قطاع آخر فيكتشف مدرسة تتميز بأنها أكثر أصالة وإبداعاً، يعتمد هذه العينة النموذجية. والواقع أن ما يلاحظه في أغراض الزهاوي وحده من موضوع ينتمي انتماءً حقيقياً إلى العلم، وأنه يعالجه على نحو ما تعالج الموضوعات العلمية وإن اصطنع له وزناً وقافية، حتى كان الزهاوي لا يبدو نموذجياً في العينة لا ينفي أن ما يرد إلى نزعة الإصلاح من أغراضه الأخرى يرشحه لهذه النموذجية. ثم إنه ليس بعيداً أن يرد الموضوع العلمي نفسه إلى هذه النزعة حين يلاحظ فيه أن يقع نقداً لواقع الفكر المتخلف، وتحفيزاً للأخذ بأسباب النهضة العلمية الحديثة.

وفي عينة المنتميين إلى القرن العشرين يلاحظ أن الصافي وإن كان على الجملة

(57) كالدكتور عبد الرزاق محيي الدين وعبد الغني الخضري والدكتور باقر سماكة.

شاعر خاطرة تمتح من الذات وكان الجواهري أبداً شاعر معلقة تمتح من الحياة فقد ظلّاً يلتقيان على تشابه المنزع في اصطناع الشعر لمهمة هي أكثر من دعوة إصلاح. ولم يكن حسين مردان وهو ثالث نموذج في العينة بعيداً عنهما في المنزع وإن كان بعيداً عنهما في رصيده من الشاعرية موهبة وثقافة.

وراء هذا كله يحاول الخياط أن يعرّز واقع الظاهرة التي يكتشفها في أساس التجميع بمسوغات عقلية وذلك في نظرنا غاية ما يبذل من جهد في سبيل دراسة أدبية متكاملة وإن ظل في هذه المسوغات مجال للنقاش. ثم تبقى أسئلة تمثل الإجابة عنها أهمية بالغة في توثيق ما ينتهي إليه الخياط من رأي في شعر الحقبة، يبقى مثلاً أنه إذا كانت نزعة الإصلاح في شعر المخضرمين هي المسؤولة عن سقوطه في النثرية فما الذي تستغرقه الوجدانيات من مساحة هذا الشعر؟ وكم تغطي التأملات في الكون والحياة من رقعته؟ وما سعة الوصفيات بعيداً عن معطيات العلم فيما تنغلق عليه حدوده؟ كم في ديوان الشرقي مثلاً مما يشبه قوله في رثاء زوجته ليلة زفافها:

شمعة العرس ما أجدت التآسي أنت مشبوبة ويطفأ عرسي
 أنت مشعولة الفؤاد ولكن من سناك المشوم ظلمة نفسي
 يا رعى الله للزفاف شموعاً يتهافتن حول نعش ورمس
 عاكست حظها الليالي فذابت خجلاً ترسل الدموع بهمس
 جلوة أم مناحة لنجوم يتناثرن بين سعد ونحس
 أجفلت دهشة المصاب الغواني فتطالعن من ستور الدمقس
 تتبارى بخشعة وانصداع تظاً الأرض بارتباك وهجس
 أبدلوها عن المنصة نعشاً هو عقبى لكل عرش وكرسى
 وترى نعشها كسباقة ورد تتعاطى الأكف فيه بخلص
 رقدت رقدة النديم بجانب الكأس في ساعة ارتياح وأنس
 وبحضن الربيع أغفت فماتت ميتة الورد في ذبول ويبس
 رفرفت حولها البلابل خرساً وبكاهها نزع المحلي بجرس
 أسفاً يخرج الربيع الرياحين من الترب وهي في الترب تمسي
 وكثير في ذا التراب رياحين تعظّلن عن نبات وغرس
 حزن واد وارى شبابك ألا ينبت الورد فيه من كل جنس⁽⁵⁸⁾

(58) الشرقي من مواليد 1891م والقصيدة في ص 194 من ديوانه عواطف وعواصف، 1953.

ومما يشبه قوله في النسيب:

شربت لأنساكم وغنى بذكركم
مطايا هموم شرقت بي وغرّبت
يجفلها المرعى مريراً نباته
على وشل لا ينقع الطير ماؤه
مضى الليل ألواناً عليّ كثيرة
تململت حتى ما اشتهيت مدامتي
ومثل نوازي الخمر ذكراك بيننا
وما صخرة هذا الذي تسحقونه

ومما يشبه قوله في تأملاته بين يدي أكبر جبانة إسلامية في الشرق⁽⁶⁰⁾:

سل الحجر الصوان والأثر العادي
فيا صيحة الأجيال فيه إذا دعت
عبرت على الوادي وسقت عجاجة
وأبقيت لم أنفض عن الرأس تربه
خليلي هجساً واختلاساً بخطوكم
فما الربوات البيض في أيمن الخمي
لقد هبطت روادنا خير منزل
وجئنا لقوم يضرّبون قبابهم
قباب عليها استهزأ الدهر ما بها
ألا أيها الركب المجمع في الحمى
أعقباك يا دنيا قميص وطمرة
غداً تنبت الأجساد عشباً على الثرى
وهل لعبت بالراقدين حلومهم
وما هذه الأجساد من بعد نزعها
وكم في ديوان الشيبلي مما يشبه قوله في «لغة الحب»:

نديمي فأنتم لا النديم ولا الشرب
فلا نقلت خفاً ولا أوغل الركب
فتحرم منه لا اليبيس ولا الرطب
وقفن فهل هذا الغدير وذا العشب
يجاذبني أحلامي السهل والصعب
وبي سام حتى إلى الورد لا أصبو
تهافت سُماري لها وهفا الصحب
بكبر وإعراض ولكنه القلب⁽⁵⁹⁾

خليلي كم جيل قد احتضن الوادي
ملايين آباء ملايين أولاد
فكم من بلاد في الغبار وكم ناد
لأرفع تكريماً على الرأس أجدادي
فلم تطأوا إلا مراقد رقاد
وقد خشعت إلا نضائد أكباد
سماء لأرواح وأرضاً لأجساد
على رائح عن حيهم وعلى الغادي
سوى الحجر المدفون والحجر البادي
إلى أين مسرى ظعنكم ومن الحادي
بحفرة أرض من خرابات زهاد
فهل تطلع الأرواح مطلع أوراد
بأطياف أفراح وأطياف أنكاد
سوى قفص خالي وقد أفلس الشادي⁽⁶¹⁾

(59) الديوان، ص 230.

(60) هي مقبرة مترامية الأطراف تحيط بمدينة النجف الأشرف.

(61) ديوان الشرفي، ص 40.

وأدركت أن القلوب شواهد
إلى القلب مدلولاً من القلب رائد
من الحب معنى بيننا متوارد
عليه ضمير لا الفصاح الشوارد
وأوجههم شر الوجوه الجوامد
لكم نظراتي قال: هنّ القصائد
فمن أين قالوا للدموع فرائد
على طرفه من ناظره المقاصد
وجاهدتها ما حب من لا يجاهد
وأما الذي جرى هواك فواحد
هو الروح ديوان من الشعر خالد⁽⁶²⁾

من الورد محبوب لرائدك النشر
ومحدوبات مثل ما احدوب الظهر
ويغسل بالأمواج أرجلك البحر
بصيداء حتى أنت يا أيها الصخر
تساقط منها الثلج وانبعث القر
وأجبلها بيض وأربعها خضر
وأسرع فيها وهي غانية بكر
من العمر طالت كلما انكمش العمر
(كوانين) ملقى في جوانبها جمر
عيون بزاة دأبها نظر شزر
عليك من اللّه النزاهة والطهر
وأيام صيدا محجلة غر⁽⁶³⁾
وعيش هو السلوى وماء هو الخمر

تفاهمتا عيني وعينك لحظة
مشت نظرة بيني وبينك وانبرى
كأن الذي حاولت ثمّ وحاولت
شواهد حالي مفصحات بما انطوى
جباه الذين استهجنوا الحب كزّة
وما طال عهدي بالقصيد ومن رأى
إذا لم يكن للعين لحن ومنطق
وما خير رأس لا تبين لناظر
ثنيت إليك النفس عن شهواتها
كثير محبوبك الذين تجلّدوا
دواوين أهل الحب تفنى وللهمى
ومما يشبه قوله في مدينة صيداء اللبنانية:

وما أنت يا صيداء إلا ملاءة
جبالك، تحناناً، عليك عواطف
ترجل إن هبت غدائرك الصبا
أبت جملة الأشياء إلا لطافة
وإن أنسها لم أنس منها عشية
فأمواجها زرق بديع صفاؤها
ألم بصيداء المشيب مبكراً
فما زادها إلا شباباً وفسحة
أيا شجرات في كوانين أصبحت
لقد غمرت إلا بقايا كأنها
أفي شكل مبيض من الثلج أنزلت
مواسم صيداء من الثلج وضع
وفي أرض بغداد هواء هو المنى

(62) ولد الشيبى في عام 1888م والقصيد في ص 133 من ديوان الشيبى 1940م.

(63) ديوان الشيبى، ص 166-167.

وكم في آثار الدكتور عبد الرزاق محيي الدين⁽⁶⁴⁾ مما يشبه قوله في تكريم خليل مطران:

شاعر القطرين بلّغت المنى
ولساناً تفخر الفصحى به
هل لدى قلبك من عهد الصبا
وخمار الكأس هل يعتاده
وهل الأشباح من ليل الكرى
ربما أرحلت تحدوها عجالا
قد صحبت الدهر غراً سادراً
وحكيماً قابعاً في كهفه
فهل الكهف حمى ساكنه
يا فتى الشعر على شيخوخة
ما الثمانون وقد بلغتها
الغواني البيض ما زلت لها
والمعاني العصم ما زلت لها
تتحدى السرب في شامخة
وتعاف الماء إلا مسورداً
شاعر القطرين بلّغت صباً
جنّت والنهضة فينا طفلة
وتبششير حياة حرة
ورفاق عدّ إخوان الصفا
كنت في القادة منهم فكرة
تهب الفكرة لا مستجدياً
مصلح في غير دعوى مصلح
تخذ الفن له آلهة
سل بيوت الفن من عمرها

عمرأً يبقى وذكرأً يتوالى
ما روت بيتاً ولا خطت مقالا
خفقات تتقاضاها مطالا
بعد صحو ويمنييه محالا
لم تعد تلقي على الضوء ظللا
ولقد أصحرت فارتدت ثقالا
ما وقى نفساً ولا خاف ابتذالا
ينشد السلم ولا يبغى القتالا
سطوة الليث وقد صال وجالا
عممت فوديك شيباً والقذالا
أورثت روحك وهنا أو كلالا
فاتناً توليك حباً ووصالا
أكثر الناس اقتناصاً واعتقالا
وتعاف السهل للناس مجالا
ظنّه الظمآن بعد الجهد آلا
وشباباً ومشيباً واكتهاالا
بعد لم تبلغ فطاماً أو فصالا
شعّ في الوادي سناها وتلالا
نفروا واستنفروا الناس عجالا
ومن الساقاة إذ عيوا كلالا
أن يقول الناس قد أفتى وقالا
ونبهي لم يكلفنا المقالا
وحواري الفن أنصاراً وآلا
وأشاع الخير فيها والجمالا

(64) الدكتور عبد الرزاق محيي الدين من مواليد 1907م. ومن رأينا أن يوضع في قائمة الممثلين للمدرسة التي تبدو أكثر أصالة وإبداعاً من مدرسة المخضرمين.

وارتدى منها قصاراً وطوالاً
وأتى الآفاق فانهل انهلالاً
أسمعته حمد مصر فانا لا⁽⁶⁵⁾

ومما يشبه قوله في ذكرى إقبال الشاعر الباكستاني الخالد:

لا الضاد نطقاً ولا الأسجاع تبييناً
إلاً وأفصح منشوراً وموزوناً
أجنة ضقن بالأرحام تكويناً
ما السجن أحكم إيصاداً وتحصيناً
بالكون خرساً وبالآرياب تخميناً
حظاً من القرب ساقتهم قرابيناً
زحفاً تماسيح أو سعيماً ثعابيناً
تستنزل الغيب محفوظاً ومخزوناً
وتبرئ الناس من نفث مصابيناً
وتملأ الليل من رعب شياطيناً
لله ديناً ولا للناس قانوناً
بالظفر جارحة والنباب مسنوناً
بالفتح مخضاً وبالآيات تطميناً
علوية الجرس توقيماً وتلحيناً
بالحب زقاً وبالتغريد تلقيناً
حظت قماري أو شالت شواهيناً
ولا ناوا عنه في الآفاق ساليناً
فالسین عند (بلال) أشبهت شينا⁽⁶⁶⁾

وكم في الآثار التي تركها الشيخ محمد باقر الشيببي⁽⁶⁷⁾ - وهو من المع
المخضرمين فيما نظن وإن تجاوزته قائمة الخياط إلى من هم دونه شاعرية ونباهة ذكر

ويرود الشعر من جذدها
ورد النيل سحاباً فاستقى
كلما مرّ على مجدبة

إقبال يا حارس الفصحى بفكرتها
رسالة الله ما مرّت على لهج
حنت على لهجات الشرق فانبعثت
تعيش في ظلم منهن ضيقة
غشى الظلام عليها فهي حالمة
عمي تدور على عمي فإن طلبت
مولهين مخاليفاً موزعة
أتى اتجهت فعرفاف وكاهنة
ترقي السليم بعوذ من تمانمه
تشيع في الفجر من حب ملائكة
والملك فيها لجبارين ما عرفوا
شريعة الغاب تمليها غرائزهم
حتى إذا قنر الإسلام مولدها
هزّ المهود وناغها بمعرية
يسراً كما تطعم الأفراخ أخذة
حتى إذا ما اكتست ريشاً وقادمة
لم ينكر البيت مهواها لجيرته
عرب وإن نطقوها غير معربة
وكم في الآثار التي تركها الشيخ محمد باقر الشيببي⁽⁶⁷⁾ - وهو من المع
المخضرمين فيما نظن وإن تجاوزته قائمة الخياط إلى من هم دونه شاعرية ونباهة ذكر

(65) علي الخاقاني، شعراء الغري، ج 5، المطبعة الحيدرية في النجف، 1954م، ص 385.

(66) م. ن، ص 388-389.

(67) من مواليد 1889م.

- مما يشبه قوله في «أمانة رزق» يوم كانت تتألق في فرقة «رمسيس» ببغداد ممثلة أروع أدوارها المسرحية:

عَبَقِي الْمَسْرَحَ رِيَا وَأَعْيِدِي الْفَنَ حَيًّا
وَابْعَثِي فِي الْأَفْقِ الْمَظْلَمِ إِشْرَاقاً قَوِيًّا
وَاطْلَعِي فِي غَسَقِ اللَّيْلِ هَلَالاً زَهَبِيًّا
وَأُنِيرِي هَذِهِ الْأَنْفُسَ مِنْ هَذَا الْمَحْجِيًّا
وَارْتَمِي طَالِعَةَ الْفَجْرِ وَإِشْرَاقَ الثُّرَيَّا
عَسْبَقِي الْمَسْرَحَ بِالزَّنْبِقِ فَوَاحِأً زَكِيًّا
وَابْعَثِي لِي رَوْعَةَ السَّاحِرِ هَمْساً وَنَجِيًّا
وَأَرِيْنِي وَجَلَ الْعَاشِقِ مَشْدُوهاً حَيًّا
أَسْتَهِي تَقْبِيلَ عَيْنَيْكَ صَبَاحاً وَعَشِيًّا
إِنْ تَمَثَّلْتَ سَلَوَايَ حَزِيناً وَشَجِيًّا
مَا رَأَتْ عَيْنَايَ إِلَّاكَ مَسْلَكاً مَسْرَحِيًّا
جَلَّ مِنْ سَوَى بِكَ الْمَسْرَحَ فَرْدوساً نَقِيًّا
اسْمَعِي أَنْشُودَةَ الْحَبِّ رَوِيًّا فَسْرُوِيًّا
أَنَا إِنْ مِتَّ سَيَسْبِقُنِي حَبِّكَ الْكَامِنَ حَيًّا
آخَ لَوْ أَطْبَعُ فِي الْمَبِيسَمِ نَجْوَى شَفْتِيًّا⁽⁶⁸⁾
ومما يشبه قوله في «تحية لبنان»:

يا جنة الله لا عدن تماثلها	ولا تماثلها في الخلد جنات
أقسمت أني مسرور بأودية	وأجبل نبتت فيها المسرات
آية أنت يا صنيين منزلة	أم كل ما فيك يا لبنان آيات
الدهر عندك أيام محببة	والعمر عندك يا لبنان ساعات
يا موحى الشعر أنغاماً موقعة	هذي العواطف من معنك موحاة
وشائج بين ماضينا وحاضرنا	ومن وشائجنا هذي السلالات
دلت على النسب الوضاح أمثلة	من العلماء وآباء وأمات ⁽⁶⁹⁾

(68) مجلة الخمائل، عدد تشرين الثاني، 1938م.

(69) الهلالي، الشاعر الثائر، ص 178.

وكم في الآثار التي تركها الحاج عبد الحسين الأزري وهو مخضرم ناب⁽⁷⁰⁾ مما يشبه قوله في «صفحة من حياة أديب»:

يا شبابي لم يصبني لك ذكر خير عمري أضعته فيك قل لي حكمة للحياة فاتك منها لست أدري من المعلوم أجهلي أم محيط نشأت فيه بعيداً عرّفتني تلك الأحاجي بأني ليت أني استيقظت قبل فوات كيف التذ يا شبابي بذكراك إنا كم بت في لياليك نشوان وما كان في الزجاجة خمرة كنت أرجو في صباحها كل خير قضي الأمر، أيها الشيب، فاصبر وابتعد في رياض واديك، يا حلم صفحة أنت من حياة أديب ظل كالطائر المفرد في الدوح تهازاً وما له اللئيل وكر لم تُعوّذ نفسه المكر يوماً أو مجارة من يعيش من الناس كما عاش في المطابخ هر ليس عندي عصاة موسى فأمحو لا ولا عندي اقتدار كعيسى أنا خالٍ ممّا تسلح فيه ولكم موقف حسدت به الوحش السلواتي لهنّ ناب وظفر ما الذي يصنع المجرب مثلي وطريق الفضيلة اليوم وعر ⁽⁷¹⁾ وكم في ديوان الشيب الكبير مما يشبه قوله في الشكوى ⁽⁷²⁾ : أصباحها في لوعتي مثلما أمسي ألا من رأى مثلي على نهر دجلة	أو يشقني من بعد طيك نشر أنت غرّ أم أنسي بك غرّ أن جهد الشباب للشيب ذخر بحياتي وهل لجهلي عذر؟ عن معانٍ لهنّ بطنٌ وظهر واهمّ ليس لي بدنياي خُبر الوقت أو حينما تلامح فجر وعقبى ماضيك غبن وخسر فإذا كل ما ترقبت شر صبر حُرّ ما إن يطل لك عمر يا حلم فوادي الأحلام أجرد قفر جل ما عنده خيال وشعر اليدوح تهازاً وما له اللئيل وكر وسلاح الموقق اليوم مكر كما عاش في المطابخ هر وليس عندي عصاة موسى فأمحو لا ولا عندي اقتدار كعيسى أنا خالٍ ممّا تسلح فيه ولكم موقف حسدت به الوحش السلواتي لهنّ ناب وظفر وطريق الفضيلة اليوم وعر ⁽⁷¹⁾ وكم في ديوان الشيب الكبير مما يشبه قوله في الشكوى ⁽⁷²⁾ : أصباحها في لوعتي مثلما أمسي ألا من رأى مثلي على نهر دجلة
---	--

(70) من مواليد 1880م.

(71) مجلة الديوان، العدد 2، السنة الثالثة، 1938م.

(72) من مواليد 1862م.

تجزأت ما بين المغارس حولها
وكيف التذاذي بالمناظر عندها
جوى رد أنفاساً لهيباً لمهجتي
فلا شفتي للنبس في ندواتها
هو الدهر عضّ النابهين وما التقى
ومما يشبه قوله في طريدة فقر يلفظها
الرمضاء بالنار:

تباعدت عن ريحان ريفك والعصف
نسيت البوادي حيث أهلك طنبوا
وكننت ولا أمر عليك لأمر
توسطت أزهار الربيع جديبة
خيال الكرى ما مرّ منك بمقلة
أجارة هذا القصر نومك مزعج
أدرت الرحي في الليل يقلق صوتها
تطوف عليها بالكؤوس نواصعاً
يرشفتها ما ساغ بالكأس شربة
لو اسطاع هذا الصرح شخّ بظله
ومما يشبه قوله في أم كلثوم وكانت
بعض حفلاتها الغنائية:

قمرية الدوح ما في الدوح من ثمر
طيري إلى الأفق الأعلى فليس على
وباعدي الأرض إن الجور أرقها
ما في العواصم من ضيق ومن نوب
قمرية الدوح قومي فانظري أمماً
يا للعروبة هل من بعدها أذن
تغردين وذو الأقطار ما برحت

برغمي يا أهل المقاصر والغرس
وقلبي في حزن وعيني في أنس
فيا نَفْسِي رحماك رحماك في نَفْسِي
ولا أذني عند المناجاة للهمس
على غيرهم ناباه ضرساً على ضرس⁽⁷³⁾
الريف إلى المدينة حتى كأنها تستجير من

وأعرضت يالمياء عن نفحة العرف
خيامهم بين الغريبين والطف
سوى العقل حتى صرت في ربة العنف
وكيف يكون الجذب في الكلاً الوحف
فرحت من الأشجان مطروفة الطرف
لأنسة فيه أكبت على العزف
وجارتك الحسناء تنقر بالدف
كواعب أتراب طبعن على اللطف
وشريك من ضح وكأسك من كف
على بيتك العاري عن الستر والسجف⁽⁷⁴⁾
قد قصدت بغداد في الثلاثينات وأحيت فيها

إلا تعاليل محزون لمهموم
وجه الثرى وكر طير غير محطوم
ووحدي الصف في هذي الأقاليم
أضعافه في الفيافي والدياميم
مخنوقة الصوت في أوطانها قومي
تصبو لمطرب تغريد وترنيم
تبكي لتذكار توزيع وتقسيم

(73) الشبيبي الكبير، ص 351.

(74) الشبيبي الكبير، ص 394-395.

قد هيأ الظافر المنهوم دعوته منها لكل عميق الشدق مقروم
سيان للهاجس المحزون في وطني ترنيمه الورق أو تنعابة البوم
هذي البلاد فمعدوم بلا جدة إن طفت فيها وموجود كمعدوم⁽⁷⁵⁾

وحتى حين يكون الموضوع الإصلاحي - ونقصد به أوسع معانيه - هو الموضوع السائد في شعر المخضرمين - ونحن نفترض صحة ذلك افتراضاً - فإن من دقة البحث ألا نعمم وثمة فرق واضح بين ظاهرة عامة وظاهرة سائدة. ثم متى يكون الشعر إذن كجوهر الحياة بل الحياة نفسها؟ متى تصدق مقولة هارولد لاسكي في الشاعر الذي يفصل نفسه عن الناس فيفصل نفسه عن الحياة؟⁽⁷⁶⁾

ولعل من دقة البحث كذلك ألا نرسل حكماً مطلقاً في نزعة الإصلاح الشعرية حتى كان الشعر لا يقع في مجال الإصلاح إلا نشراً منظوماً!! ويظل في وجهة النظر أن المدرستين لا تجددان لأنهما لا تبتكران أسلوباً جديداً في النظم تتجاوزان به أوزان الخليل أو تدخلان فيه ضرباً من التجديد على الأقل. ويظن أنهما لا تجددان كذلك - ويقع هذا استنتاجاً مما يرد غير واضح في وجهة النظر - لأنهما تصطنعان في التعبير أصلاً كبيراً من أصول البلاغة القديمة هو الوضوح، وكان المجددون فيما بعد يتجاوزون هذا الأصل وينزعون في تصور جديد لطبيعة التجربة الشعرية إلى نقلها لا لتفهم - وذلك أرخص ما فيها - وإنما لشعاني - وذلك أغلى ما فيها - وكان هذا يعني: (أن تتخلص الألفاظ من معانيها الشعرية الملازمة لها ثم يناط بها معاني شعرية لا تلازمها في الظاهر المبذول وإنما تنبثق منها بالتأمل العميق والتوحد مع روح المظاهر)⁽⁷⁷⁾.

ولعل هذا غير بعيد عما انتهت إليه الرمزية في هذا الصدد: فالشعر ليس انفعالاً يمكن نقله عبر صيغ لفظية ذات دلالات معجمية مألوفة ولكنه انفعال شديد التعقيد لا يمكن نقله إلا على نحو ما تنقل اللمع الوجدانية الخاطفة، أي هو «وجد» إن صح التعبير يتعدى نقله من داخل الذات إلى خارجها بغير الرمز أو اللجوء إلى التلميح⁽⁷⁸⁾.

(75) م. ن، ص 491-493.

(76) محمد عطا، رأي في أدبنا المعاصر، القاهرة 1958م، ص 29.

(77) أعلام الشعر العربي الحديث، ط. أولى، بيروت 1970م، ص 21.

(78) أنطون غطاس كرم، الرمزية والأدب العربي الحديث، دار الكشاف، بيروت 1949م، ص

والواقع أننا لسنا هنا في سبيل التفصيل لما يقع فارقاً بالفعل بين مقلد ومجدد حتى نتعرف حقيقة ما تميز به الاتجاه الشعري في العراق على يد نخبة من شعرائه الشباب وراء الحرب العالمية الثانية وإلى نهاية الحقبة التي نؤرخ لها، وهو الاتجاه الذي يرى الخياط أنه وحده المجدداً ولكننا نحب أن نسجل قبل أن نتقل إلى هذا الذي يبدو أنه من تكملة البحث في مدارس الشعر العراقي الحديث خلال هذه الفترة أن الذين نقلوا موضوع الشعر التقليدي من ساحات السلاطين وأقبيّة الذات المهووسة بتغطية المناسبات الرخيصة إلى رحاب الحياة المفتوحة على جملة المتغيرات الحضارية فكراً ومادة ورفضوا التصنيع في أوطأ قيمه البلاغية والتزموا وحدة البناء الفكري في قصائدهم، ظلوا، في رأي الخياط، بعيدين عن التجديد لأنهم لم يجددوا في أسلوب النظم، وفي أسلوب التناول على هذا المعنى الذي يرفض الوضوح ويؤثر الرمز في أغلب الظن. ونحب أن نسجل كذلك أن رأينا في شعر الحقبة ظل بعيداً عن أن يتبدل وراء هذا العرض، هو رأي سبق أن أشرنا إليه في مستهل البحث وخلاصته: إن شعر الفترة التي تصل بين الحربين العالميتين يحمل هوية انتماء حقيقي لكل ما تميّزت به من قلق، وتطلع وانفتاح وإن ظل تقليدياً في مزاجه الموسيقي ومعطياته البلاغية. وأن الشعر الشعبي في هذه الفترة - وهو ما نعقد من أجله هذه الدراسة كان هو الآخر يحمل مثل هذه الهوية ولعل ما يبدو أنه من امتيازاته كأريخياً، في الموضوع بخاصة، يعود كأنه في هامش الحياة الأدبية الشعبية، وبعيد عن المبالغة أن يقال: لقد كان هذا الشعر يحمل بشرف وتواضع وتضحية معظم ما يقع في إطار الحياة المتخلفة من مسؤوليات التعبئة على كل الجبهات. وإذا كان الزهاوي والرصافي في جزء من الفترة يبدو أن كأنهما يحملان وحدهما هذه المسؤوليات فلم يكن ذلك لأنهما يتميزان بقدر ما يكون لأنهما يستأثران منذ أوائل القرن بشهرة إعلامية واسعة المدى هي على وجه الدقة حصيلة انفتاح مبكر على متغيرات الفكر ومعطيات الحضارة.

- 3 -

وحين ننتهي إلى التجميع المجدد وراء الحرب العالمية الثانية يحسن أن نبدأ بالإجابة عن السؤال الآتي:

إلى أي مدى يمكن أن يتأثر البناء الفكري للقصيدة بوزنها الشعري؟
يذهب بعض نقاد الأدب إلى أن كل ما في الشعر من مضمون يمكن نقله إلى النثر

ثم لا نخسر بذلك شيئاً ذا بال! وانطلاقاً من هذه المقولة يبدو أن البحور الشعرية قضية جانبية لا تمثل عنصراً ضرورياً في حقيقة القصيدة! وذلك ادعاء يفتر إلى التأييد في مقام التطبيق. صحيح أن الموسيقى وحدها في العمل الشعري لا تمثل كل قيمته ولكنه حين يتجرد منها يتحول إلى قطاع النثر وإن ظلت تتوافر فيه جملة ما يعدّ في خصائصه الأخرى في الفرنسية - وهو مثل نظريه - لم تنجح محاولة لنقل مشاهد من مسرح راسين الشعري إلى النثر بادعاء أن هذه المشاهد لا تفقد بالنقل كثيراً أو قليلاً من قيمها الجمالية، ذلك أن النثر بالرغم من أنه يصطنع الخيال والعاطفة - وفي الخطابة يبدو هذا شديد الوضوح - يظل يؤثر العقل ويوظف كل ما عداه من عناصر العمل الأدبي لخدمته. وحتى حين نتجاوز عما يتسع له صدر الشعر ويضيق به صدر النثر مما يلاحظ أنه في التعبير خروج على النسق اللغوي المألوف، وتكمن في ذلك طاقة جمالية كبيرة، تظل أقنية البحور الضيقة تقهر التعبير على أن يتدفق فيها وهو أكثر قوة وأخف حركة. وتلك حقيقة ظلت تجد في النقد الغربي بخاصة صيغة تمثيلية مقنعة، فالصوت المقهور على أن يندفع في قناة المزمار الضيقة يخرج من طرفها الآخر وهو أكثر رهافة وحدة!

شيء آخر يظن أنه جدير بالملاحظة في هذا الصدد: هو أن العروض في العربية لا يتميز وحده بقواعد معقدة وصارمة، ففي الفرنسية يتعدّد العروض هو الآخر حتى يبدو أن الشاعر ملزم بالتوفر على ثقافة عروضية واسعة وعميقة. وبالرغم من أن العروض الفرنسي يأخذ بعدد التفعيلات دون مسافات الزمنية، وكان هذا يوقر لها تناسقاً طويلاً حتى كأنها سطور من نثر وحتى كأنها لا تنطوي على أية خصيصة موسيقية، فقد ظل يميّزه عن عروض المسافات الزمنية - وهو الذي اصطنعه الإغريق والرومان من قبل وقلدهم فيه الألمان والإنكليز فيما بعد - ما يعرف في العربية بنظام الشطرين ومبدأ التقفية وهما عنصران بالغ الأهمية في إغناء موسيقاه. وعلى نحو ما يلاحظ في الشعر العربي من بحور يلاحظ مثله في الشعر الفرنسي. ويبدو أن التفعيلة هي أساس الوزن في العروضيين. وكما يختلف عددها في البحر العربي يختلف كذلك في البحر الفرنسي. وإذا كان الخليل قد انتهى في رصد الظاهرة العروضية إلى أن يستكشف في الشعر العربي من هذه الزاوية ستة عشر وزناً موسيقياً فإن رصد هذه الظاهرة في العروض الفرنسي يفضي هو الآخر، ومن هذه الزاوية كذلك، إلى أن تستكشف فيه جملة أبحر تتراوح تفعيلاتها بين واحدة واثنتي عشرة. ثم يبدو أن العروض الفرنسي

في غير (الإسكندري)⁽⁷⁹⁾ من أوزانه أكثر تسمحاً في أن تتجاوز قصيدته وحدة الوزن المقررة للقصيدة العربية فتقبل اختلاط الأوزان المختلفة فيها. ويلاحظ أن هذا لا يبدو سائغاً قدر ما يبدو شائعاً، وبخاصة حين تصطنع قصائد الشعر بحوراً قليلة التفعيلات. وفي العربية والفرنسية على السواء لا يؤخذ بنظام الشطرين اعتباطاً وإذا كان ذلك لا يجد تعليقه في العروض العربي فقد علّله الفرنسيون بما يشبه أن يكون من الاستراحة القصيرة التي تفترض لصالح المعنى والصوت. ثم يضاف إلى هذا أن العروضيين معاً قبل محاولات التجديد يفترضان التقفية. ومهما يقع فيهما من اختلاف الضوابط التي تحكم هذه الظاهرة فإن ذلك لا يتجاوز إلى نظام الشطرين. ويجدر بالملاحظة هنا أن ما يعرف في عيوب الروي العربي بـ (التضمين)⁽⁸⁰⁾ يقع هو الآخر عيباً في الروي الفرنسي وفي (الفن الشعري)⁽⁸¹⁾ يصوغ «بالو» توصية بارعة في أن تنغلق حدود البيت على معنى مستوفى. صحيح أن ذلك لم يكن يحمل طابع القاعدة الصارمة، وأن (التضمين) ظل مسموحاً به في حدود ضيقة على أنه أبداً مظهر ضعف، وإن وقع لهذا استثناء فقد بقيت العربية والفرنسية على السواء تؤمنان بوحدة البيت الشعري وتقفيته. وإذا صحّ هذا فالفرنسية متهمة هي الأخرى كالعربية بأن قصيدتها التقليدية لا تصاغ على معنى الوحدة العضوية من حيث بناؤها الفكري ولا على معنى القصيدة «السفونية» من حيث بناؤها النغمي!

ويلاحظ في تاريخ الآداب الفرنسية أن العروض الكلاسيكي لم يستهدف لتجريح تتجاوز قسوته إلى تجريده من كل مبررات البقاء إلا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر وراء ظهور الرمزية! ثم يقع في تاريخ الآداب العربية مثل هذا الذي يقع في تاريخ الآداب الفرنسية. وتعرض بحور الخليل لنقد يجردها هي الأخرى من مبررات البقاء ويؤكد أنها لم تعد قادرة على أن تلبي حاجات العصر سواء ما اتصل منها

(79) تعود هذه التسمية فيما يراه بعض مؤرخي الأدب الفرنسي إلى شاعر من شعراء القرن الثاني عشر هو (الكسندر دي باري).

(80) هو إدخال بيت آخر بصورة لا يمكن معها استقلال أحدهما عن الآخر نحو قول الفرزدق:

يجود وإن لم ترتحل يا بن غالب إليه وإن لا قبسته فهو أجود

من النبل إذ عم المنار غشاؤه ومن يأتيه من راغب فهو أسعد

(81) منظومة في قواعد الشعر من وجهة نظر الكلاسيكية.

بتوظيف الشعر في غير ميادينه التقليدية، وما طرأ على الذوق الموسيقي العام من تحول إلى التنويع وكانت هذه البحور تؤثر القرار الرتيب، ولعل هذا هو الذي يفسر ظهور ما يعرف بـ (القصيدة الحرة) أو بـ (حركة الشعر الحر). وما نظن أن تلمس التشابه بين هاتين الحركتين يقع بغير جدوى فقد ظل يلاحظ على الحركة العربية أنها تجديد في التقليد وأنها تفتقر إلى الأصالة⁽⁸²⁾.

فما حقيقة الرمزية وهي التي تبنت دعوة الخروج على تقاليد العروض الفرنسي؟ وما حقيقة المدرسة الحرة التي تبنت دعوة الخروج على تقاليد العروض العربي؟ ثم ما الذي يتشابهان فيه وما الذي يختلفان؟ وإلى أي مدى يمكن أن تكون مدرسة الشعر الحر ذات أصالة في دعوتها أو ذات تقليد؟ ذلك هو ما سنعرض له فيما يأتي من هذه الرسالة.

- 4 - ماذا نقصد بالرمزية؟

انطلاقاً من أن التغيير في الحياة الفكرية، والأدب أحد مظاهرها، يتم في الغالب على معنى الفعل ورد الفعل فإن الواقعية هي الاتجاه الذي كان يسود قبل ظهور الرمزية وراء سقوط الرومانطيقية، وكانت الرومانطيقية في جوهرها انتفاضاً على الكلاسيكية التي تضع ثقتها الكاملة بقدرة العقل على أن يضبط الحياة الأخلاقية والنشاط الجمالي ودعوة ترشح الإحساس الفردي والخيال بديلين للقيام بهذه المهمة! ثم لا يبقى ما يبرر أن تمتد الرومانطيقية في الحياة الأدبية على معنى الاتجاه السائد وراء الأربعينات من القرن التاسع عشر فيتعرض «المصدورون»⁽⁸³⁾، وكانوا بدعة العصر المحيية إلى النفوس لنقد ساخر، وتلاحظ بوضوح ملامح نقلة جديدة من أدب لصيق جداً بالذات بعيد جداً عن الواقع إلى أدب لصيق جداً بالواقع بعيد جداً عن الذات!

ولا يقع التحول بغير مبررات وكان يبدو أن الذي يجيء منها في الطليعة هو هذا التنافر الكامل بين الفن والمجتمع. وعلى وجه الدقة كان المجتمع عادي التفكير محباً للهدوء والرفاه ثم كانت الرومانطيقية في الجانب الآخر تنطوي على بذرة موت مؤكد

(82) مقال الدكتور سليم النعيمي في جريدة «الجمهورية»، عدد 65، عام 1964م، ص 3.

(83) لقب أطلقه الناس على الرومانطيقين لشغفهم العميق بالتعاسة والمصدور يمثل أرق صورها.

لأنها تؤثر المبالغة ولا تصحح ذاتها بما يقع بالفعل. وقد استغل النقد المضاد هذا الضعف فألح على تعريته وكانت العقول التي بهرتها الرومانطيقية زمناً تعود إلى صوابها مبهورة هذه المرة بتيار علمي شديد الحيوية يمارس عملية تغيير عميقة في صورة العالم المألوفة. ولم يكن بد في ظل هذا النشاط من أن تتحرر هذه العقول مما يربطها بأدب الفترة وهو أدب صنعه الخيال بعيداً عن الأرض والحياة.

والواقع أن العلم وراء التحوير الجديد في مفهومه التقليدي، وكان يمثل صورة من صور الطموح للكمال في هذه الفترة استلقت إليه أنظار الجميع. ولعل أبرز ما كان في تفكير الجيل مما يقع في وظيفة العلم على هذا المعنى الذي يضاف إلى مدلوله المألوف أنه دعي إلى أن يتغلغل في كل شيء، وأن يفسر كل شيء، وأن يكشف للإنسان عن سر وجوده بعامة وعن سر وجوده هو بخاصة وأن يقطع برأي حاسم في تاريخ الشعوب والأفكار مُستبدلاً في هذا كله، وعلى امتداد الزمن بالرؤية الدينية والتأملات الفلسفية!

ثم إنه ينبغي أن نعترف بأن التقدم العلمي كان من السرعة بحيث استطاع أن يبهر العقول حقاً. وكانت أسماء كوفيه، وكلود برنارد، وباستور، وبرتيلو، وفابر تمثل على الحقيقة انتصارات علمية لامعة أدهشت العالم. ولعل ما انتهى إلى الفرنسية بالترجمة من نظرية دارون في أصل الأنواع، ويقع ذلك وراء النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فتح للعلم هو الآخر دروباً جديدة ظل الالتزام بسلوكها يتم في إطار الثقة الكاملة بالوصول إلى اكتشافات مثيرة.

ولم يكن ممكناً أن يقع ذلك كله ثم لا تهتز به العقول ولا يطرأ على الفن تعديل! والواقع أن العلم كان في البدء منهجاً وحسب. وهو منهج يتلخص في ملاحظة صابرة للوقائع على هذا المعنى الذي يفرض الخضوع الكامل لها. وقد تبنى الأدب هذا المنهج فاحتك هو الآخر بالوقائع في محاولة جاهدة لتجميعها ونقلها نقلاً فوتوغرافياً لجمهور الناس.

لقد كان البحث عن الوثيقة فيما يبدو يمثل في الحياة الفكرية بخاصة اهتماماً امتد إلى أبعد من الفيزياء والتاريخ امتد إلى الفن! شيء آخر لا بد من ملاحظته في هذا الصدد فقد ظهر للناس فجأة أن العلم قادر على أن يبذل من نمط الحياة التي يعيشون وأن توظيف كشافه في التصنيع يؤدي إلى اليسر والرفاه فصنعه. وكان يبدو منطقياً أن يقفوا الفن أثر العلم في هذا السبيل، بل كان على وجه الدقة عاجزاً عن أن يختط لنفسه طريقاً غير هذا الطريق. ويلاحظ أن الاهتمام الشديد بالتصنيع كان يفرض

تعديلاً في شروط الخلق الأدبي، وتغييراً في طبيعته، ولعله من هنا لم يعد مقبولاً أن يصاغ أدب عالٍ لا يروق لغير النخبة، ويعود من الضرورة الملحة أن تتضاعف صياغة أدب عادي يخادع بالسطحية تملقاً للذوق العام. وكان هذا على الحقيقة هو الذي يفسر نجاح الصحافة التي شهدتها الفترة ويرهص بأن تمتص كل ما يتوافر من نشاط في الحياة الأدبية وتحت تأثير هذا كله تكوّنت مدرسة جديدة عرفت بـ (الواقعية). والواقعية في بعض خطوطها العريضة نشاط فني يعكس بحياد المرأة أو بحياد الطبيعي الذي لا يفرّق بين زهرة عطرة ونبته سامة! وهو يبالي في اعتماد الوثيقة مدفوعاً بنزعة علمية شديدة الحيلة حتى أن نعتاً، أي نعت، لا يبدو مقبولاً ما لم يشفع بدليل عليه، وحتى أن المشاعر ينبغي أن تخضع لضرب من التحليل الكيميائي! وهو مضافاً إلى هذا وذاك يقدّم الشكل فعنده أن التعبير ينبغي أن يتعرض إلى عملية تحريك ترشحه لأن يكون دقيقاً جداً في الإفصاح عن الواقع.

هذه هي على نحو الجملة أصول الواقعية، وهي أصول يقع في طبيعة أهدافها أن تفصل الإنسانية عن الفن، والفن - وتلك حقيقة مؤكدة - لا يمثل قيمة فكرية إلا بقدر ما يتضمن من هذه الإنسانية. وإذا كنا في صدد شعر واقعي ليس غير فنحن واجدون فيما يعرف بالبرناسية⁽⁸⁴⁾ مظهره الكبير. والبرناسية عبر ما يعرف لأقطابها من شعر نزعة تنطرف في التصاقها بالواقع، وتبالغ في ابتعادها عن الذات ولم تكن هذه النزعة بدعاً في الشعر وإنما كانت تشيع في الحياة الفنية بعامة، وكان ذلك موصولاً - وتلك حقيقة سبقت - بما انتهى إليه العصر من تطورات علمية بالغة الأهمية لم يكن من السهل أن تفلت أية ظاهرة تقع في حدود النشاط الفني من أن تتأثر بحقائقها وبمنهجها معاً. ذلك هو جوهر النزعة، أما على وجه التفصيل فقد كان العلم في تصوّرها مدعواً إلى أن يوظف كل طاقاته لخدمة الشعر، ولعله من هنا كان على البرناسي أن ينسى ذاته وأن يفرض على قلبه صمتاً مطبقاً تحوطاً لما يمكن أن يتسلل من خفقاته إلى قصيدته فيقلق ما استقرّ من طابعها الموضوعي المحايد. ثم كان عليه وراء هذا وذاك أن يقع على التعبير العلمي الدقيق الذي يمثل الجزء اللفظي المساوي في معادلة المعنى والمبنى.

وراء هذا كله يلاحظ أن القصيدة البرناسية وإن صاغ جمالها أحياناً عقل صناع ظلت تفتقر إلى حرارة العاطفة وظل ينقصها نسج الحياة.

(84) نسبة إلى «بارناس» وهو جبل في اليونان تقول الأساطير اليونانية إنه موطن آلهة الشعر.

ثم تصرّمت ثلاثون عاماً وراء ظهور الواقعية (1850-1880) ولم يكن صعباً أن يلحظ الراصدون لتطور الحياة الفكرية ملامح نزوع إلى التغيير انطلاقاً من مبدأ الفعل ورد الفعل في صراع الأفكار. وكان يشير إلى هذا ما يقع في قطاع الفن من نشاط يطغى عليه طابع المثالية⁽⁸⁵⁾ حتى كأن الواقعية لم تعد تصلح لأن تمثل روح العصر فيما يظن.

ومهما يكن من أمر الأنواع الأدبية التي بقيت تمارس نشاطها في حدود الواقعية، وكان المسرح فيما يبدو طبيعة هذه الأنواع، فإن حاجة الفترة إلى المثالية ظلت تستعلن في القطاع كله وإن وقع ذلك على اختلاف في درجات وضوحه. لقد عادت الواقعية نشازاً في نسق الظروف الجديدة وفي رأس هذه الظروف إفلاس المادية، وكان العلم قد أفلس هو الآخر في حدود ما كان يرجى تحقيقه من وعوده الكبار. ثم كان من هذه الظروف ما يلاحظ على الواقعية من زهو يتجاوز المعقول حتى كأنها وحدها الحقيقة التي لا تناقش. ثم هي لا تقف عند هذه الحدود حتى تلغي ذات الفرد إلغاء كاملاً وحتى تنزلق بإفراط إلى ضرب لا يطاق من الفظاظ!! ويقع بين الظروف مضافاً إلى هذا كله تأثير الخارج فقد كانت فرنسا عشية هذه الردة شديدة الشغف بـ «دستوفيسكي» و«تليستوي» و«فاجنر» و«إليوت» و«رودنباخ» و«ماترلنك» و«فرهارن» وكان هؤلاء على تفاوت حظوظهم من المثالية، وتشابههم في النزوع إلى الغموض يكشفون عن أسلوب جديد في إدراك الأمور والتحسس بها.

ثم إذا كانت البرناسية هي التطبيق الشعري للواقعية - وتلك حقيقة سبقت إليها إشارة - فإن الرمزية هي التطبيق الشعري للمثالية، لا على معنى أنها لا تتجاوز إلى غير الشعر من أنواع الأدب الأخرى ولكن على معنى أنها في الشعر بخاصة، تكشف عن كل حقيقتها.

والرمزية على وجه الدقة رؤية جديدة للشعر تتناسق مع ما انكشف من فشل الإيجابية العلمية في «نفي» العجيب والمجهول⁽⁸⁶⁾ وكان بقاؤهما حقيقة لم يكشف عنها النقاب يقتضي أن يتسع منهج الوصول إلى المعرفة حتى أن الذي يدركه العقل لا يعود وحده الحقيقة الواقعة وإنما يعود من هذه الحقيقة ما تدركه القوى الروحية

(85) كمحاولات «بول بورجيه» في النقد، و«بيير لوتي» في القصة، وفرلين ومالارمه في الشعر.

(86) أنطون غطاس كرم، الرمزية والأدب العربي الحديث، ص 15-16.

كذلك. ولعل الذي يعيننا من هذا كله أن الفصل بين الموضوع والذات، في الخلق الفني بخاصة، على نحو ما يقع في البرناسية قانون علمي يفقد صرامته وراء إفلاس الإيجابية ودمغها بالضعف، وأن الذات حين تتطهر من أدران الجسد قادرة على أن تكتنه الحقيقة، أية حقيقة، لأنها تكون حينئذ قد انتهت إلى «الرفانا» في مصطلح بوذي، وإلى «وحدة الوجود» في مصطلح صوفي. وكان هذا يعني أن قصيدة الشعر من وجهة نظر مثالية أو من وجهة نظر رمزية إذا قصدنا إلى تعبير أدق تعود وحدة عضوية حية يختلط فيها الموضوع بالذات وكانت قبل، من وجهة نظر واقعية صورة فوتوغرافية تصلها بذات المصور عملية نقل آلي محايد!! لقد كان الموضوع في إطار الإيجابية العلمية يمثل حقيقة خارج ذاتنا مستقلة عن إرادتنا تتأبى أن نحسها وفق هوانا. والموضوع في مختلف صورته: إما منظر من الطبيعة ينكمش في حدوده وتشيع فيه روح غير التي نحسها بها وإما لوحة من التاريخ يفرض إطارها فقه بالغ الدقة بالأحداث، وإما مشهد مما يحياه الناس بالفعل يحدّد فترته التاريخية ما يقع في هوامشه من معطياتها الحضارية، وإما غير ذلك مما يعدّ في الحقائق الموضوعية لأفكار تنتمي إلى عالم الفلسفة. وبلاحظ أن وفرة التفصيلات ودقتها في قصائد «البرناسيين» وكانوا يمثلون في الشعر مظهر الواقعية الكبير تصادران حرية التفسير الشخصي للشاعر وتقصيران عمله على النقل الفوتوغرافي الآلي. لقد كان الأفق محدوداً، إذن، من كل جهة، وكان مستحيلاً أن يمتد البصر وراء هذه الحدود المقفلة!!

أما في طبيعة الأسلوب - ونحن نتحدث عن البرناسية - فقد كانت صورته ممعنة في النقاء، وكانت مجازاته مفرطة في التناسق. ثم كان البيت من حيث عروضه بارع الهندسة منذ الكلاسيكية ولعله من هنا كان بارع الإيقاع كذلك ولكنه بيت ظل في جوهره يقتصر على بريق الذهب وصلابة الرخام! وهكذا بقي حلم الشاعر - وهو الذي يمثل على الحقيقة أصالته - أسير هذا السجن الأنيق الوضيء! ولكنه بقي من أجل ذلك ينزع إلى التحرر. والواقع أن الشعر الفرنسي ظل إلى ظهور الرمزية مداناً بأنه يصنع قصيدته أبداً بوسائل النثر على سعة ما بينهما من اختلاف في الطبيعة: فهو يصف، ويشرح، ويقصّ سرداً مرة، وحواراً مرة، متأثراً في كل ذلك بمناهج المناطق وأصول البلاغيين. ومعنى ذلك أنه كان على اختلاف منازعه وتردده بين الاتجاهات خطاياً استدالياً في آن واحد. فكيف تتم له نقلة بعيداً عن هذه التقليدية المدانة بالضعف؟

لقد كان المناخ وراء إفلاس الواقعية صالحاً لمثل هذه النقلة، وكانت الصيغة التي تمثل ردة الفعل المثالية في الشعر وتحقق هذه النقلة هي (الرمزية).
 وسواء أكان لا بد من الرمزية، وهو أمر معقول جداً في ظل المثالية، أم كان للشعر مندوحة عنها، وهي إذ تقع على هذا النحو تقع اختياراً على معنى النزوع إلى التجديد فقد كانت على كل حال إلغاء كاملاً لما يبدو أنه حدود بالغة الدقة وتفصيلات تحمل طابع الإفراط في كونها خاصة. ومن هنا لا يعود ممكناً أن يقاد القارئ إلى المعنى كما لو كنا نأخذ بيده إلى غاية، أو أن يحاط علماً بما يشبه أن يكون من عمل الدليل في التعريف بالأثر لسائح غريب!! وهو في معاناته لاكتناه المضمون لا يعود سائغاً أن تسمى له الأشياء ويكشف عن غوامضها. وفي الرمزية مقولة تؤكد أبداً أن الوضوح في العمل الشعري إلغاء لجزء كبير من الاستمتاع به وقد قدر أن يقع هذا الاستمتاع في الأصل على دفعات! ولعله من هنا يصر إلى أن يستبدل الإحياء بالوضوح. وعلى نحو الدقة كان هذا يعني إغراق الأشياء في أنصاف الظلال، وترحيل الأفكار إلى أصقاع بعيدة يتناهى إليها الإدراك مكثوداً. ذلك أننا حين نكون مع الشيء بصدد التعريف بحقيقته النقية ينبغي أن ينتزع من جوه الطبيعي، كذلك حين نكون مع الفكرة بصدد ترشيحها للدلالة على معنى محدد فإنه ينبغي أن نفتتح منها بعض أجزائها، تلكم مقولة تجد منطقتها المقنن في أن الواضح غارق أبداً في اللاشعور ولعله من هنا يجب أن يبقى جزء غامض في كل عمل فني كبير. والواقع أن الكتاب الذي يتنله الوضوح لا يستأهل في الغالب عناية قراءته وشبيهه في ذلك ما يروق في الأدب للعامّة دون النخبة - ونحن نلاحظ هنا في تقسيم الناس رصيدهم من الثقافة - ثم أي شعر هذا الذي يبدو سهل المأخذ دون أن تمسّ حاجة إلى فهمه هجساً! من هنا ينبغي أن يصطنع الشعر وسائل الموسيقى، ذلك أنها وهي تعجز عن أن تدل دلالة واضحة على الأشياء تستطيع أن تشير إليها من بعيد، وبهذا تخلق فينا حالات شعورية نغنيها بالصور كل وفق هواه بحيث تختلف من فرد إلى فرد ومن ظرف إلى ظرف⁽⁸⁷⁾.
 وكان يبدو في ضوء هذه الرؤية الجديدة للظاهرة الشعرية أن يقع تغيير في الشكل تناسقاً مع الذي يقع منه في المضمون ولعله من هنا يصر إلى تجربة في لغة الشعر بحيث تعود أكثر التصاقاً بالفردية وأبعد عما يشبه أن يكون من «الزّي الموحد» الذي

(87) هذه الأفكار في الرمزية لرينيه دوميك، مقتبسة بتصرف من دراسات في الأدب الفرنسي،

السلسلة الرابعة، باريس 1901م في نسخته الفرنسية.

تفرضه الضوابط اللغوية العامة في التعبير. على وجه الدقة كانت التجربة تنزع إلى أن تحرر تعبير الشاعر من الخضوع لسلطة «القالب الجاهز» الذي يحمل طابع العموم. ويلاحظ بوضوح أن التجربة تقصد وراء ذلك إلى تعبير لا يقع في حدود المنصوص عليه في معجمات اللغة، وكان الإفصاح عن الذات وعن كل ما يتصل بها وحدها هو الذي يمثل مسؤوليته البيانية. ثم كان اتجاه بخاصة، ينزع في التجربة إلى ضرب من التغيير في طبيعة العلاقات الصرفية والنحوية التي ظلت تحكمها إلى ظهور الرمزية قوانين تتلاقى كلها على تصريفها في مسالك «المدرک بالعقل». لقد كان هذا يعني أن تتجمّع الألفاظ حين نكون في صدد التعبير عن معنى يدركه الجميع وفق علاقات شعورية لا وفق علاقات منطقية. ويلاحظ أن هذا وحده هو الذي يرشح المجموعة اللفظية لأن تفصح عن انطباع خاص. وفي إطار التعبير كان ذلك غاية ولكن الشعور بها لم يكن يقع بغير تفاوت في درجات وضوحه.

وفي العروض كان يتم على أيدي الرمزيين إصلاح خطير الشأن وراء أول محاولة للتغيير في الوزن الإسكندري أو «الوزن الكامل»⁽⁸⁸⁾ فقد ألغوا نظام الشطرين وتلاشت وحدة البيت فيما يعرف بتدفقية القصيدة، ولم يعد للوقوفات والنبرات مواضعها التقليدية المقررة بل عادت وقفات ونبرات حرة تقع حيث يناسبها في سياق التدفق. وكان يبدو أن الذين ظلوا يؤمنون بوحدة البيت لم يسلموا من التأثير بهذه النزعة المتحمسة لتغيير جذري في العروض فخرجوا - وذلك جهد المقل - على نمطية البيت وألغوا ما كان يقع في ضوابطه القديمة من ضرورة الالتزام بعدد ثابت في تفعيلاته. وهكذا تخلص العروض من تقليدية العلاقات الحسابية المقررة في البيت الشعري وسقطت قاعدة الضبط العددي للمقاطع - وهي قاعدة يلاحظ أنها قديمة قدم الشعر الفرنسي نفسه.

والواقع أنه إذا جاز أن ينسى الرمزيون وغير الرمزيين ما كان التقليديون قد افترضوه في عدد المقاطع التي يتألف منها البيت فإنه لم يكن يجوز أن يلغى إلغاء كاملاً، وعلى الحقيقة كان هذا يعني أن الرمزية في صدد التقطيع العروضي تستبدل الانطباع التقريبي بالدقة الحسابية التي لا تقبل التشكك. صحيح أن البيت كان يتألف من

(88) من وجهة نظر تقنية حاولت الرمزية تحرير الشعر الفرنسي بمختلف أشكاله من قوانين التقطيع العروضي الثابتة وتسلبت القافية وجريت ما يعرف بالشعر الحر. والواقع أن المحاولة كانت قد نجحت على الجملة. رنية لالو، تاريخ الآداب الفرنسية المعاصرة، 1922م.

تفعلات لا ضابط لها من حيث عددها الحسابي ولكن ذلك لا ينبغي أن يفهم على إطلاقه، فالعدد كيفي حين نكون في صدد أذن بادرة فإذا انتهينا إلى أذن متمرسة يعود «الكيف» عدداً يضبطه إدراك لاشعوري بالتوازن. وفي هذا الضوء يلاحظ أن الرمزيين اصطنعوا أوزاناً غير مألوفة وتشككوا بكل ما يحمل طابع الدقة والثبوت في العمل الشعري. وكان يبدو أن وجهتي نظر تختلفان فيما يربط القافية بالمعنى فعند بعض الرمزيين أن البيت يمثل كلمة واحدة ممتدة تنتهي بانتهاء المعنى ثم تجيء القافية لتسجل خاتمة هذه الكلمة الطويلة. ويلاحظ أن ما يعرف بـ (التضمين) وكنا قد عرضنا له من قبل لا يعود له مصداق في ظل هذا التصور، وعند آخرين - وتلك وجهة نظر ثانية - يعود التضمين في إطار الاستعمال المألوف ظاهرة مشروعة وتعود القافية مجرد رمز موسيقي يمكن أن يتعدّد بقدر ما يراد له أن يتعدّد في قصيدة الشعر، ثم تكون وظيفتها وهي تتابع واحدة إثر أخرى أن تدلّ على نهايات الأبيات، أي على جملة العناصر التي يتألف منها ظاهر البيت وحده، وأن تقع فيه «نغمة شكل» إذا جاز التعبير! وفي هذا تكمن كل قيمتها الفنية. ^{وحين تفضي وجهة النظر الأولى إلى قصيدة} نثر بالضرورة يحدّد المعنى والنحو معاً تقطيعها العروضي تبدو وجهة النظر الثانية أغنى بالنغم وأقرب إلى طبيعة الشعر.

وأخيراً فإن الرمزيين وهم يلحون على العروض التقليدي تغييراً في ضوابطه، وتحويراً في أسسه واستبدالاً بطبيعته طبيعة أخرى أحياناً كانوا يتزعون إلى عروض أكثر تنوعاً ومرونة وأجدر بتناسق نغمي دقيق ومعبر. والحق أن الهدف ظل هنا أيضاً محصوراً بإطار الفردية. وينبغي أن نفهم بالفردية هنا معنى يتجاوز الشاعر إلى قصيدته، وعلى وجه الدقة إلى موسيقاها التصويرية إذا جاز التعبير ذلك لأن القصيدة الرمزية تنتمي إلى الموسيقى على نحو ما تنتمي القصيدة البرناسية إلى الفنون التشكيلية. ويلاحظ هنا أن ما يرافق القصيدة الرمزية من هذه الموسيقى لا يقصد به إلا هذا الذي يتناسق مع الهزة الداخلية لكائن يفعل. ثم إنه إذا كان ينبغي الاعتراف بأن هذه الهجمة القوية على تقليدية الشعر قد رافقها كثير من الجلبة والزهو والمبالغة في أهمية الشعر الحر فإنه لا ينبغي أن ننكر أن هذه الهجمة وقعت في وقتها المناسب وأنها أثمرت. والواقع أن العناصر الممتازة في تقنية الشعر التقليدي خرجت وراء هذا الامتحان أشد صلابة وأكثر قوة.

ولكن الذي يلفت النظر أن الرمزية على حيويتها - وكانت قد ظهرت في أواسط

الثمانينات من القرن التاسع عشر - لم تستطع أن تعيش أكثر من عقد ونصف العقد على وجه التقريب وأن السنين الأولى من القرن العشرين شهدت انصرافاً يوشك أن يكون تاماً عنها، ونزوعاً للعودة إلى القديم في محاولة لتلقيحه بالجديد. ولعل مما يلفت النظر كذلك أن يهتف رائد كبير من روادها وإن انتسب عنصرياً إلى اليونان، هو (جان ماري) فيقول: «إن غريزتي سرعان ما نصحتني بوجوب العودة إلى الكلاسيكية الحقة، وإلى عروضها التقليدي الصارم. وبشجاعة أعلن انفصالي عن زملائي من شعراء الرمزية وأنا بينهم في قمة مجدي»⁽⁸⁹⁾..

والحق أن الذي كان يتوارى وراء الرمزية هو إخضاع الناس إلى شكل واحد من الحقيقة. لقد كان الفكر الجديد يرفض أن نحتضن العالم بنظرة واحدة، ذلك أن للعالم أكثر من جانب تقتضي رؤيته أكثر من نظرة⁽⁹⁰⁾. هذه هي صورة الرمزية في أدب الغرب فما الذي يربطها بحركة الشعر الحر في العراق بخاصة.



5 - الرمزية وحركة الشعر الحر

مرة أخرى نعود إلى البصري لنصل ما انقطع من حديثه في مدارس الشعر العراقي الحديث. وعند البصري أن ظاهرة الانطلاق هي التي تميز شعر ما بعد الحرب العالمية الثانية في الغالب. وتتسع الظاهرة فلا تقتصر على العروض وحده وإنما تمتد إلى الجديد في طريقة التناول والمبتكر في أسلوب التعبير. وكان يبدو عبر التطبيقات أن الذي يتم على أيدي الرمزيين في الغرب من تغيير عميق في ضوابط العروض وتقاليد تناسقاً مع الرؤية الرمزية للفن الشعري لا يقع مثله في الاتجاه المنطلق على نحو ما يعرضه البصري! ففي قصيدة عمودية كان بلند الحيدري مثلاً يتحرر باعتراف البصري من خواطر الغزل التقليدية⁽⁹¹⁾ ثم ينتمي انتماء حقيقياً للاتجاه الجديد:

(89) م. ن، ص 266.

(90) انظر بحث «الرمزية»، دانييل مورنه، تاريخ عام للأدب الفرنسي، بلا تاريخ.

(91) من أدلة هذا التحرر عند البصري أن الحيدري لم يقل أبكاني الفراق، وهزل جسمي، وشحب لوني وطال ليلي وإنما قال: لا تسألني القلب... ولم يقل أكاد أموت شوقاً إلى

لا تسألني القلب عن تاريخ أغنية
لا تسألني القلب ما فيه سوى خشب
أطلقت طائراً في قلب عاصفة
حتى استفاق على دنيا مدنسة
فراح يحرق بالتفكير ما رسمت
وجئت أبحث في عينيك عن حلم
رعناء جفت على قيثارة ماضيه
تكاد تلمسه الذكرى فتوريه
فما استقرت على شيء أغانيه
ونبه العار إحساس اللطفي فيه
أنامل الإثم في رؤيا دجاجيه
هاد أعيش على نجوى أمانيه⁽⁹²⁾

وعلى وجه الدقة كان هذا يعني أن الأوزان التقليدية العربية ليست عاجزة عن استيعاب الجديد في طريقة التناول وإنما هي القرائح التي تعجز عن ذلك، وهكذا تعود المشكلة مشكلة كفاءات لا مشكلة مواضع! ثم يكون من لوازم ذلك أن محاولة التغيير في ضوابط العروض كلياً أو جزئياً لا يعود لها ما يسوغها لأن ما يصار إليه من الجديد في طريقة التناول، أو في تطوير التعبير بعيداً عن المعطى البلاغي القديم لا يضيق بعروض الخليل ذرعاً، ولا يضيق عروض الخليل به ذرعاً هو الآخر. وينبغي أن نتذكر هنا أن الرمزيين في الغرب يسوغون محاولة التغيير العميق في أوزانهم المألوفة بعجزها عن استيعاب الرؤية الرمزية الجديدة لفن الشعر. وحتى حين يفترض أن التحرر من ضوابط الخليل يقع إغناء لبحوره لا استغناء عنها، وفي هذا التقدير يمكن أن يتسع في إطار العروض تجديد مستقل عن الرؤية الفلسفية يبقى أن الذي يميز المنطلق وغير المنطلق في الاتجاه بعيداً عن الموسيقى، غامض فيما يذهب إليه البصري من مقاييس. لأن التحرر من القيود السياسية والفكرية وعمق التحليل والتفسير والتأمل، والجدة والابتكار في التعبير والخيال وانتقاء اللفظة⁽⁹³⁾ مفاهيم حمالة أوجه تقع على وجهة النظر وعلى نقيضها في آن واحد. ماذا نسّمى مثلاً هذه الخواطر في موضوع «راعي الغنم» لمحمد مهدي الجواهري مقارنة بخواطر الحيدري

= رمان الصدر وترفاح الخدود وليل الشعر الفاحم ولكنه قال: جئت أبحث في عينيك عن حلم أعيش على نجوى أمانيه. ثم هو يأبى وذلك عند البصري من تحرر الفكر أن يزرع بين أغلال الغرام أو أن تستعبد تفكيره امرأة تعيش في دنيا مدنسة. مقال في الشعر العراقي الحديث، ص 53.

(92) الصفحة نفسها من م. ن.

(93) مقال في الشعر العراقي الحديث، ص 52.

السابقة من حيث أنها تتميز بعمق التحليل أو من حيث تصطنع غير المألوف في التعبير عن فكرة أو انفعال على الأقل؟

لبس العباءة واستقلا بقطيعه عجلاً ومهلاً
وانصماع يسحب خلفه ركباً يعرّس حيث حلاً
أوفى بها صلاً يزاحم في الرمال السمر صلاً
يرمي بها جبلاً فتتبع خطوه ويحفظ مهلاً
أبدأ يقاسمها نصيباً من شظيف العيش عدلاً
يصلى كما تصلى الهجير ويستقي ثمداً وضحلاً
يومي فتفهم ما يريد ويرتمي فتذهب عجلية
يقفون بعين النسر يرقب أجداً ذئباً أزلاً
ويحوط كالأسد اجتبي أشباله جدياً وسخلاً
أوفى على روض الحياة يجوبه حقللاً فحقللاً
وارتدّ يجمّل ما يصيبون دماً وما أغنى وقلاً
ناياً يذود به النوى ويلون النسق المملاً

مركز تحقيقات كوي * * * سدي

يا راعي الأغنام أنت أعز مملكة وأعلى
لله ملكك ما أدق وما أرق وما أجلا
يرويك من رشفاته قمر السماء إذا أطلا
ويبقى في وعث السرى وهج المجرة أن تضلا
وتلّم في الأسحار عنسقود النجوم إذا أطلا
أبدأ تشيم الجو تعرف عنده خصباً ومحلاً
وتكاد تعرف وإبلاً حذقاً وترشف منه طلاً
تزهى بأن الأرض خضراء زهت نبتاً وبقللاً
وتود لو حنت الفصول على الربيع فكن فصلاً
ولو ان كل الناس مثلك من غضارتها تملى
أعطيت نفساً لمت الأجزاء حتى صرن كلاً

عريان من عقد النفوس عصلن فاستعصين حلا
 لم ترع من شجر التكالب وارفاً حقدأً وغلا
 وجهلت مترفة الحياة تذيبت كسلاً وذلا
 لم تخش بؤس غد يشوّه من جمال اليوم شكلا
 أطيفك الزهر الندي شذى وألواناً وظلا
 ومطارج الممزي تماود عندهما وطناً وأهلا
 وكسرحك الراعي تعن رؤاك معلمة وغفلا⁽⁹⁴⁾
 حبيت راعي الضان يرعى ذمة كبرت وإلا
 تلك الأمانة أودعت أثقالها كفوؤاً وأهلا
 كانت له غلاً وآخر شاءها للناس غلا
 ما أقبح الدنيا إذا ضلّ الرعاة وما أضلا!⁽⁹⁵⁾

وماذا نسّمى مثلاً القطعة الأخيرة من قصيدته: «يا دجلة الخير» التي يخاطب فيها
 أخاه الشهيد «جعفر الجواهري» والذمة التي تخطفها الموت وهو بعيد عنها لا من
 حيث انطلقها من قيود المألوف في طريقة تناول بل من حيث احتواؤها أكثر من
 تعبير مبتكر:

ويا ضجيمي كرى أعمى يلفهما
 حسبي وحسبكما من فرقة وجوى
 يا صاحبي إذا أبصرت طيفكما
 أطبقت جفنأً على جفن لأثبته
 إني شممت ثرى عفناً يضمكما
 بنوّة وإخاء خلف ذي ولع
 لقد وددت وأسراب المنى خدع
 لم أقو صبراً على شجو يرمضني
 تصعدت أه من تلقاء فطرتها

لفت الحبيبين في مطمورة دون
 بلاعج ضرم كالجمر يكويني
 يمشي إليّ على مهل يحييني
 حتى كأنّ شعاع الموت يعشيني
 وفي لهاتي منه عطر دارين
 بتربة في الغد الداني تغطيني
 لو يسلمان وأن الموت يطويني
 حران في قفص الأضلاع مسجون
 وأردفت أهة أخرى بأمين

(94) المعنى أن أطيف الراعي تلون وتخالف تلون أغنامه وتخالفها.

(95) بريد الغربية، براغ 1965م، ص 184-185.

ودبّ في القلب من ناموره ضرم ما انفك يثلج صدري حين يصليني (96)
وماذا نسّمِي مثلاً آخر هذه الخواطر في «أم عوف» وهي بدوية كان الجواهري قد
نزل وهو في طريقه إلى مدينة «علي الغربي» من لواء العمارة بالعراق ضيفاً عليها،
ولقي منها كرمًا وحسن ضيافة - مقارنة هي الأخرى بخواطر الحيدري السابقة من
حيث الابتكار في التعبير والصورة المتخيلة وانتقاء الألفاظ:

يا أم عوف وما يدريك ما خبأت	لنا المقادير من عقبي ويدرينا
أتى وكيف سيرخي من أعنتنا	تطوافنا ومتى تلقى مراسينا
أزرى بأبيات أشعار تقاذفنا	بيت من الشعر المفتول يؤوينا
عشنا لها حقباً جلى ندللها	فتجتوينا ونعلينا فتدنيينا
تقتات من لحمنا غضاً وتسقينا	وتستقي دمننا محضاً وتظمينا
يا أم عوف حرقنا كل جارحة	فينا لنسرج هاتيك الدواوينا
لم يدري أنا دفنا تحت جاحمها	مطالعاً يتملاها براكينا



يا أم عوف وما كنا صيارفة	فيما نحب ولا كنا مرابينا
لم ندر سوق تجار في عواطفهم	ومشترين مودات وشارينا
لا نعرف الود إلا أنه دنف	من الصبابة يعتاد المحبيننا
فما نصابح إلا من يماسينا	ولا نراوح إلا من يغاديننا
يا أم عوف ولا تغررك بارقة	منا ولا زائف من قول مطرينا
غفلاً أتيناك لم تعلق بنا غرر	ولا حجول وإن رقت هواديننا
إنا أتيناك من أرض ملائكتها	بالعهر ترجم أو ترضي الشياطينا
إن لم يلح شبح للخوف يفزعنا	فيها يلح شبح للذل يصميننا
يا أم عوف أوهام مضللة	أم الأساطير يبدعن الأساطينا
من عهد آدم والأقوام مزجية	خوف الشرور الضحايا والقربينا
أكلما ابتدع الإنسان آلهة	للخير صيرها شر ثعابيننا

يا أم عوف سئمتنا عيش حاضرة
وحش وإن روض الإنسيّ جامحها
ضحاعة الثغر بهتاناً وحاملة
يا أم عوف وقد شبتنا بمعترك
عمياً ندور على مرمى حوافره
ما انفك فحش تظنيه يلاحقنا
ترب سقططين شريراً ومسكيننا
قفر وإن ملئت ورداً ونسريننا
في الصدر للشرا أو لللبؤس تنينا
نرعى المقاييس فيه والموازيننا
معقودة بتواليه نواصينا
حتى عدينا بفحش في تظنيننا⁽⁹⁷⁾

ثم ماذا نسّمّي هذه الخواطر التي يصوغها صالح الجعفري في الحب مقارنة
بخواطر الحيدري التي تقع في شواهد البصري على الانطلاق من إسهار المؤلف في
حديث الغزل؟

لم يجبه الغناء فيك فإننا
أسخط الأهل في رضاك ولما
يا لطيفاً لم نلقَ الطّف منه
أترانا لو صارحتنا العيون السود فيما انطوت عليه عشقنا
سالمتنا وديعة فاترات
كسّم تمنيت أن لي منطلق الطير فألفت للأزاهير لحننا
ما الذي قاله الهزار فشقت زهورات الصباح جيباً وردنا
عاتب البلبيل الوفي أخاه الورد في لهجة الوديع المعنى
كما هزنا مهد الصبا لك فجراً
وعشياً لتستريح وتهدنا
كم بمنديل نسمة الصبح عن وجهك
دمع الطل النديّ مسحنا
أو بعد العناء والسهر المضني تكون الأشواك أقرب منا⁽⁹⁸⁾

وماذا نسّمّي خواطر الشاعر الكبير حافظ جميل في ذكرى شهداء الوثبة العراقية
الذين هزموا معاهدة «بورتسموث» عام 1948م:
رشاً بسفيهة⁽⁹⁹⁾ أغار
سلم المغير من العشار

(97) بريد الغربة، ص 59، 62، 63.

(98) علي الخاقاني، شعراء الغري، الجزء الرابع، ص 349-350.

(99) الغيبة: الجلبة في القتال.

صدع الزمام بمنكبيه وهزّ رأسه فهار
 ومضى فلم يمسك به روح التهيب والحدار
 يصلية خرطوم الحديد فلا يزيد سوى استعمار
 ينحو له أنى نحا ويدور من حيث استدار
 فكانما انهمر الرصاص عليه في وهج النضار
 يصطاده بيمينه فإذا هوت رفع اليسار
 يكبو وينهض هاتفاً كالريح ليس له قرار
 لا الليل عطل ساعديه عن الكفاح ولا النهار
 غار البطولة فوق مفرقه ضمادة جلائل
 فتكت به زرق النصال فما تشبث بالفراز
 لم يدر ذاته أم صطدم بأهيف أم جدار
 يهتز من طرف بمشيتته وما ذاق العسقار
 غرزت بجانبه الحراب فيما استفاق من الخمار
 قد يسكر المتظلمون على بساط دم ونار
 من داهم اليافع الصغير وقد تعود أن يجاز
 أنراه أعياه العقارب فيشربك الحوصلة الكنار
 لئله نومته الرضية والنجيب له دثار
 ودة (البراق) لو استقل جناحه الدامي وطار
 أكبر بمصوم غلت فيه حميته فثار
 خط الخلود براحتيه وشاد من دمه منار
 أمثير ذكرى الأربعين أثرت أوجع ما يثار
 زرت الشهيد معقراً ماذا خلعت على المزار
 أوضعت إكليل المنون عليه أم إكليل غاز
 أغمرته بالورد أم بسرخين أدمعك الغزاز
 حق الشهيد عليك أكثر من طواف واعتماز
 نَمَقَ لِفَضِّ شَبَابِهِ وَرَدّاً كَمَهْجَتِهِ اَزْدَهَارُ
 نَمَقَ لَهُ زَهْرَ الْأَمَانِيِّ لَفَتْ ضَاكِحَهَا السَّرَارُ
 نَمَقَ لَهُ ثَكْلَ الْأَسُومَةِ وَالْعَشِيرَةَ وَالْيَدْيَارُ

نَمَّقَ له شعباً تخبَّط بالضحايا فاستناز⁽¹⁰⁰⁾
وماذا نسَمِّي أخيراً هذه الخواطر في رثاء الدكتور طه حسين للدكتور عبد الرزاق
محيي الدين من حيث عمق التحليل والتفسير والتأمل ومن حيث ابتكار التعبير
والصورة واختيار اللفظة⁽¹⁰¹⁾:

حيّ مع الناس أحياء بما شعروا
يا بى الفناء كتاب أنت سورته
وأنت آية هذا العصر مبصرة
يبقيك هذا الذي أحييت من أدب
بما استراحوا له من قائم درجت
مرجمين رووا عمن رووا صعداً
مخلفات وأمشاجاً لو التحمت
حتى انبريت لها بالشك تقتلها
يد صناع لو امتدت إلى يبس
ولو مشت لظلام الليل تقبسه
سبحانك الله تؤتي النور فاقدته

لا الرأي يبلى ولا ذو الرأي يندثر
تتلى وألواحه آراؤك الغرر
ما تُخطئ العين أو ما يَجحدُ النظر
عقاه من عرفوا منه ومن نشروا
على سيادته الأوهام والعصر
للغيب ما استمطروا وحيّاً ولا سطورا
ببعضها لتعايا الطول والقصر
علماً فتحيا بها موؤودة قبروا
لأورق العود واحلولى له ثمر
تنفس الصبح لم يأذن له سحر
وتحجب النور عن قوم به بصر

مركز تحقيقات كويتية للدراسات والبحوث

يا أيها العيلم الهدار ما ركدت
أتوا سواحلك الدنيا فخامرهم
مغررين رأوا نشزاً فاطمعمهم
وأن غائرة في القاع فاغرة

رياحه أو سجت أمواجه الغرر
أن يركبوا اليم فاجتازوا وما عبروا
وما دروا أنه موج وينحسر
تهوي بهم للآلى من قبلهم غمروا

(100) حافظ جميل، نبض الوجدان، مطبعة الرابطة، بغداد 1957م.

(101) يسوغ الاستشهاد بالدكتور عبد الرزاق محيي الدين أنه هو الآخر وراء الحرب العالمية الثانية
لم يكن من الشباب الذين يقصر البصري الانطلاق عليهم وحدهم أما أن النص يقع بعيداً
عن الفترة المحددة للبحث فعند البصري أن ذلك لا ضير فيه والدكتور محيي الدين
كالجواهري كلاهما من مدرسة واحدة فيما يعتقد وإذا جاز أن يمثل الجواهري مدرسته خارج
زمنها جاز مثل ذلك للدكتور عبد الرزاق محيي الدين.

وأن من يركب الشيطان عارية
 أنت ابن عشرين ما تلوى فتنهصر
 صلب قناتك لم تغمز فإن عجمت
 ذوداً عن الرأي أو نشرأ لرأيته
 في حين للرأي أجناد وأسلحة
 وللبيان على الألباب هيمنة
 وفي القصائد أبكار محصنة
 فليت مستجلبات الشعر قد عجمت
 يا ثاني اثنين للعلياء دونهما
 ألف مضت وهي وحمى فيك مثقلة
 عهدان من عمر الآداب قد نعما
 وغير ذينك أصداء وتسلية
 ويسألونك ما طه ولو خبروا
 والغيث يشربه الظمان من قليل
 هذا الذي أنا ألقيه وتسمعه
 والجامعات التي تعلوك شاهقة
 فالعلم زاد مشاع ليس يطعمه
 والدين محض قناعات متى أخذت
 من جردوا الناس من رأي بأن حجروا
 عايشت جيلك أصفى ما تكون له
 للجامعيين أبناء أب حليت
 والمجمعيين إخواناً أخ كرمت
 تخال من هيبة في الحفل يحضره
 لا يرفع الصوت إلا ريث يسمعه
 تغضي اللحاظ على علم بغيبتها
 أقصى الأمانى ممن أغدقوا رتباً
 عاشت على فضله من زاده زمر
 من ناقدين على منهاجه نهجوا
 حتى الذين أتوا نهجاً يخالفه

غير الذي هو بالأمواج يأتزر
 وابن الثمانين ما تطوى فتنكسر
 كعوبها انماز من غيظ بها شرر
 بالقول يفلح والأقلام تشتجر
 وفي الأساليب مهزوم ومنتصر
 لم يرج إلا لمعقود بها ظفر
 وللأعاريض فحل شاعر ذكر
 وليت من فرطوا في عقدها عقروا
 تقعي الدهارير مما آدها السفر
 حتى ولدت فهل ألف بها آخر
 بالمبصرين هما الأوضاح والغرر
 يزجي بها الوقت أو يحلو بها السمر
 ما عندهم منه لاستغنوا بما خبروا
 وربما سأل الأنواء ما المطر
 له فلا العود من عندي ولا الوتر
 مما يبني وعلى آثاره عمروا
 من أتروفا ويمناه من افتقروا
 بالكراه آمن من دانوا بما كفروا
 عاشوا الحياة بلا رأي بأن حجروا
 نبعا وإن ساء ورداً بعض من صدروا
 به الرقاب وإن شبوا وإن كبروا
 به الأواصر واعتزت به الأسر
 إن الملائك في وادي طوى حضروا
 فإن أشاح فمبهور ومبتسر
 فلم يوث عنه فلم يوث إلا خلصة نظر
 في الفضل إطراء من فيد تبتدر
 وأفضلت فأتت من بعده زمر
 وباحثين على أضوائه سفروا
 عاشوا بأنهم في خلفه اتجروا

نسبت عميم تغشاه من احتطبوا فألهبوا وسقوا خمراً من اعتصروا
 مما يهون من خطب ألم بنا إننا على كرة يسعى بها قدر
 وإن مصر على ما عاهدت ووفت تبني الشوامخ ما قلوا وما نزرروا⁽¹⁰²⁾

لقد كان منطقياً أن تعدّ حركة الشعر الحر كل الانطلاق في الفترة على معنى أنها رؤية فنية جديدة تفرض تغييراً في ضوابط العروض القديم ليستقيم له أن يستوعب مضامينها. ثم يكون سهلاً في هذا الضوء أن تتمايز تجارب الشعر في انتمائها إلى اتجاه محافظ أو اتجاه متحرر. أما أن تمثل الحركة في جانبها الموسيقي وحده بعض الانطلاق ثم تمثل الجودة في طريقة التناول، والابتكار في التعبير عن الخاطرة بعضه الآخر فقد جرت ميوعة هذين المفهومين إلى تخليط شديد في عملية التوزيع الدقيق لهوية الانتماء بين مختلف الاتجاهات. وكان ممكناً أيضاً أن تستقيم للبصري وجهة نظر منطقية في الكشف عن اتجاه شعري جديد لو أنه حدّد عمق التناول وجدة التعبير بتجنب المباشرة والتوسل بالإيحاء للإفصاح عن الأحاسيس والانفعالات حتى كأن الشاعر بهذا يشبه من يعبر عن اعترافه بالجميل بباقة من الورود⁽¹⁰³⁾ ولم يكن يسوغ هذا على الحقيقة إلا الذين اقتنعوا بأن الشعر العربي موضوعاً وعروضاً وشكلاً ومضموناً وطريقة تناول لم يعد يصلح لاستيعاب المتغيرات الفكرية التي تتميز بها الفترة. وإذن يظل في رأينا أن من يؤرخ للشعر العراقي الحديث منذ مطلع هذا القرن وإلى ثورة تموز المجيدة يلاحظ أبدأ تيارين اثنين: أحدهما تقليدي بغير أصالة والآخر تجديدي يتلمس أصالته مرة في الخروج على التراث جملة وتفصيلاً وهو الذي يعرف بحركة الشعر الحر ويتلمسها مرة في إطار هذا التراث مضموناً وشكلاً وهو الذي ظل يغلب في الحياة الأدبية وينتصر في صراع البقاء.

ومع الدكتور جلال الخياط - وكنا قد رافقنا دراسته عن الشعر العراقي الحديث إلى ما أسماه بمحاولات التجديد بعد الحرب العالمية الثانية - يلاحظ أن حركة الشعر الحر هي المظهر الكبير لهذا التجديد. ويلاحظ كذلك أن ما تسوّغ به الحركة وجودها لا يقع في إطار الفلسفة بقدر ما يقع في إطار السبب. لقد كان الرمزيون في الغرب

(102) مجلة «المجمع العلمي العراقي»، المجلد 24، عام 1974م، ص 285-287.

(103) الدكتور إبراهيم أنيس، موسيقى الشعر، ط 3، 1965م، ص 320.

وراء فشل الإيجابية العلمية يفلسفون الظاهرة الشعرية بأنها تعبير عن التفاعل العميق بين الذات والموضوع، وهو تفاعل يتعقد حتى يتعذر على اللغة أن تفصح عنه بمواضعاتها المعجمية فيستعان على ذلك بطاقتها على الإيحاء، وكان هذا يقرب طبيعة الشعر من طبيعة الموسيقى ثم يفضي في تجربة الشعر إلى تغيير في ضوابط العروض وصولاً إلى ما يعرف بالجو المتناسق نغمًا وإيحاء. وإذا جاز أن يكون في المسوغات التي يستعرضها الخياط لحركة الشعر الحر ما يمكن أن يحمل على الرؤية الفلسفية للظاهرة الشعرية فليس هو السأم من النماذج القديمة المتكررة والموضوعات المطروقة آلاف المرات، وليس هو كذلك ابتعاد الشعر عن الروح الحماسية الخطابية بحكم ما يقع في الحياة السياسية من انتفاء الحاجة للشعر في الدعاوة وراء تطور الإعلام الحديث وإنما هو الفهم الجديد لطبيعة هذه الظاهرة بحكم الاحتكاك الشديد بالفكر الغربي في هذا الصدد. وكان الشاعر العراقي في منتصف هذا القرن قد خرج من عزلة الطويلة ليرى في عالم مليء بالثقافة والتجربة أن القصيدة الحديثة وحدة متطورة متماسكة ذات معاناة تعاش بالفعل⁽¹⁰⁴⁾ ومن هنا فهي ذات موضوع واحد لا يتعدد. ثم كان لا بد في هذه الحدود من أن تتغير نمطية قالب العروضي ليستوعب هذا التطور في فهم القصيدة الحديثة. وبالرغم من أن الخياط يستعرض سبعة وثلاثين رأياً في حركة الشعر الحرّ مدحاً لها في *مبالغة أحياناً*، وهجاء في *إسراف أحياناً* أخرى وتعليقاً للمدح والهجاء على ما يتكشف عنه مستقبلها فيما بعد فقد كان يلاحظ بوضوح أن العروض ظل يخدع عن حقيقة التجديد في الحركة حتى كأنه هو وحده الذي يمثل جوهرها وكان الذي يمثل جوهرها على الحقيقة هو ما استجدّ في طريقة التناول من تجنب المباشرة والتوسل بالإيحاء. وانتقالاً بهذا الذي يقع في حدود التعميم والإطلاق إلى بؤرة ضوء أقوى نقف عند مقارنة تحليلية لإيليا حاوي بين أبيات ينظمها شوقي في العشرينات وأخرى ينظمها السياب في الخمسينات في موضوع يوشك أن يكون واحداً هو انفعال الأول بعدوان فرنسا على دمشق وانفعال الثاني بعدوانها على الجزائر، ثم يستخلص مميزات الفهم الجديد للظاهرة الشعرية عبر أسلوب التناول. وعند إيليا حاوي أن الشعر إلى حركة التجديد في الخمسينات «هو الشعر الطربي الذي يلهيك ولا يفنيك ويشرك ولا ينيرك مخلفاً التجربة في نوع من الانفعال الأصم. وهو حالة

(104) الشعر العراقي الحديث: مرحلة وتطور، ص 111-113.

من الاستجابة الحماسية الطائشة لا معاناة جدية تتوسل الانفعال لتتصل بالحقيقة وتحلّ فيها. لقد كان يخيّل للقوم حيناً أن مهمة الشعر تقتصر على المتعة أو على تلك المشاركة الانفعالية العصبية. وقد بات يترجح لنا اليوم - والكلام لإيليا حاوي - أن غايته تتخطى ذلك كله بل إنها لا تحفل به وتمعن فيما وراء الأشياء، في ذاتها الثانية، فلا شأن للانفعال قط بذاته إذ إنه مبذول في الناس قائم في طبيعتهم وإنما الشأن في إضاءته والنفوذ فيه واستطلاع ضميره فيكون سبيلاً لنا إلى معانقة الحقيقة والحلول فيها⁽¹⁰⁵⁾.

يقول شوقي، ونحن ننقل هنا خطوط المقارنة العريضة نصاً في الغالب:

لحاها الله أنباء توالى	على سمع الولي بما يشق
يفصلها إلى الدنيا بريد	ويجملها إلى الآفاق برق
تكاد لروعة الأحداث فيها	تخال من الخرافة وهي صدق
وقيل معالم التاريخ دكت	وقيل أصابها تلف وحرق
فالشاعر يعالج انفعالاً وطنياً قومياً	توسل له أساليب متباينة يطفو على لجتها
الانفعال الحماسي والإيقاع الخطابي.	ومنذ البيت الأول نراه يلحوا الأنباء لحواً لفظياً
إذ إن سماعها يشقّ على سامعها ومشقة السماع لا تفي بغرض الانفعال لخفوت	دالاتها عما تقدمها وعما يتوقعه القارئ إثرها، وهي لفظة تقريرية ساكنة اقتضيت عليه
بالحافية. وحتى الآن لم ينر الشاعر انفعاله بل ما يزال يضخمه ويهول فيه. ويرد فعلا	(يفصلها) للبريد و(يجملها) للبرق وقد عبّرنا عن حقيقة نثرية، وكان التنويه بذلك تنويهاً
بما لا طائل تحته وإحكاماً لطفيّات الواقع على الانفعال.	

وتمضي النزعة التهويلية في تضخمها، تعظم من وقع الفاجعة دون أن توضحها مجارية حدود الانفعال العامي حينما يزعم أن تلك الأنباء تفوق العقل إلى الخرافة وأنها تكاد لا تصدق. ثم يصف الهول من خلال ترؤع النساء:

إذا رمى السلامة من طريق	أتت من دونه للموت طرق
ليليل للقدائف والمنايا	وراء سمائه خطف وصعق
إذا عصف الحديد احمرّ أفق	على جنباته واسودّ أفق
سلي من راع غيدك بعد وهن	أبين فؤاده والصخر فرق

(105) أعلام الشعر العربي الحديث، تقديم إيليا حاوي، بيروت 1970م، ص 8-9.

وللمستعمرين وإن الأنوا قلوب كالحجارة لا ترق
فالموت قد سدّ سبل النجاة من دونهن حينما حاولن الفرار كما أن القذائف تغطي
الأفق بالاحمرار من توهج نيرانها. فالموقف ما زال وصفيّاً سردياً والصورة واقعية
وليست ابتداعية كما أن الخيال استحضر ما تقع عليه العين دون ترجمة أو تأويل ولا
تعدو لفظة «الموت» هنا أيضاً الألفاظ التهويلية التي يعمد إليها الشاعر في وعيه
المباشر ليدخل في روع القارئ حالة من الاستغراب والدهشة. ومن هذه الصورة
العامة نراه ينحدر فجأة إلى الواقعية بدقائقها الجزئية ممثلاً توهج الأفق بمثل خطف
البرق وصعق الرعد. ويجري على هذا الغرار احمرار الأفق واسوداده حيث جثم
الشاعر أمام الأحداث فنقلها وحاكاها باللفظ مبصراً فيها ما يبصر فاهماً منها ما يفهم
معيداً الأشياء إلى ذاتها. ولو شعر الإنسان منذ البدء أن ما تتداوله حواسه وما يفهمه
عقله يفني بغرض الحقيقة كلها لما كان ثمة مبرر للفن في وجوهه المتباينة. والشعر
الكبير يعفت عن أداء الأشياء بمظهرها مع قليل أو كثير من التضخيم. وما ينطلق من
البصر ليعود إليه في حلل اللفظ يفقد الشعر وظيفته الإبداعية.

وخلاصة القول إن شوقي وقع المعاني في سياق نغمي هادر تداول فيها صيفاً
متباينة من التساؤل والمعجب لكنه أقام على حدود التقرير يعلمنا ما نعلمه بالبداة...
قوام فنيته اللفظية الكبرى المهولة بطبيعة معناها والمشهد الحسي والأفكار الشائعة في
الموضوع المطروحة في طريقه.

ويقول السياب في القصيدة التي عرض فيها لتنكيل الفرنسيين بالجزائر كما نكلوا
بأبناء الشام:

من قاع قبري أصبح
حتى تثن القبور
من رجع صوتي وهو رمل وريح
من عالم في حفرتي تستريح
مركومة في جانبيه القصور
وفيه ما في سواه
إلا ديب الحياه
حتى الأغاني فيه حتى الزهور
والشمس إلا أنها لا تدور

والدود نخار بها في ضريح
من عالم في قاع قبري أصبح
لا تياسوا من مولد أو نشور

فأنت تشعر إثر قراءة هذه الأبيات أن طبيعة الانفعال غدت داخلية بعد أن كانت خارجية، وأن الصورة حلت محل الفكرة وأن خطوط الوضوح وسيماءه فضلاً عن التقرير والتعليل والوصف والرصف قد زالت!! وتعدلت طبيعة الانفعال في الأبيات ونفذ الشاعر إلى أصقاع تشاهد فيها الحقائق التي لا تشاهد مجسداً المعاناة قبل أن تسقط إلى الأفكار والأوصاف والألفاظ. وإذا كانت الارتباطات المنطقية قائمة منظمة في أبيات شوقي فإن أبيات السياب تتوسل اللامنطق لتلج إلى أعماق المنطق النفسي الانفعالي الذي يخضع ولا يخضع والذي يبدع عالماً جديداً بدلاً من أن يذعن لعالم التقليد. فكيف يصيح صائح من القبر كما يزعم الشاعر والقبر هو ماوى الموتى الذين فقدوا القدرة على الصياح؟ إن القبر لا يعني ذاته هنا كما أن دلالة لا تقوم على التشبيه والاستعارة أي على الافتراض والإيهام بل إنها حقيقة فعلية أوفى إليها الشاعر من خلال موقف عام يقفه ويؤمن به بالنسبة إلى الحرية. تلك حقيقة ثانية وراء الظاهر وهي مستمدة من أسطورة عريقة في الجاهلية تقول: إن الميت إذا غدر به لا يموت بل تخرج روحه من رأسه بمثل طائر يدعى الصدي لا يزال يصيح: «اسقوني اسقوني» ولا يتروى إلا من دماء القتائل. هكذا تشعب انفعال السياب وامتد عبر الأسطورة ممثلاً واقع الظلم في مكان معين هو الجزائر، وكل زمان ومكان من خلال ذلك الرمز الأسطوري العميق. وكما كان وقوف شوقي عند حدود المرأة لتمثيل العار مظهراً للتقليد والعقم فإن تقمص السياب لهذه الأسطورة تولد من قدرته الإبداعية على كشف الارتباطات التي توجد بين معاني الأشياء ورموزها من خلال مظاهرها المتناقضة. إنها صيحة الثأر والدم في فمه على نحو ما كانت في أفواه آلاف المظلومين عبر التاريخ. والقبر والصياح هما رمز الموت والحياة التي تأبى أن يصرعها الظلم. لقد سقط التشبيه وحلّ محله الرمز. وهو يسقط كذلك بقوله:

من رجع صوتي وهو رمل وريح

حيث جسّد بالرمل والريح الثورة العاصفة وخصّ الرمل لما ينطوي عليه بذاته من دلالة على بكاراة البطولة العربية في صحرائها، وألم بالريح لأنها تنطوي على معنى الغضب وهو لم يفسر ولم يعلّل ولم يقرر وإنما شاهد صوته مشاهدة أو سمعه بالفعل في الريح والرمل. وقيمة ذلك كله أن المعاناة لم تستحل إلى أفكار واضحة مباشرة أو

إلى حكم وعظية. فالشعر الحديث يتقمص المظاهر الحسية من اطلاعه على ضمائرها المكتوبة بالتأمل وإحساسه بها في نوع من الصوفية التي تدعنا نفطن إلى مرام كامنة فيها. لا شك أن الارتباط الواقعي المنطقي زالت آثاره إذ لا نكاد نتمثل بوعي كيف يكون الصوت رملاً وريحاً والصوت يصدر عن الفم بالألفاظ وإنما الشعر الخالق هو الذي يعثر على حقائق مضمرة وأصوات لها معاني الألفاظ وإن لم يكن فيها لفظ هنا لم يعد الرمل رملاً أي حبات سمراء خاصة بجمود بل غدا رمزاً لنوع من المصائر القوية التي لا تلين ولا تستكين لقوى الطبيعة. كما أن الريح لم تعد تعصف في الفيافي بل من الوجدان لتقتلع وتدمر وتبيد. ويمضي السياب في معانقة التجربة فتطالعنا القصور والأغاني والزهور وهي تنمّ على أن الجزائر يوحيا كسواه في عالم متكامل مادياً لا يعوزه حتى الثراء وحتى الطمأنينة وحتى النص الأول في ذلك كله لا يجديه فالقصور لا تدعه يزيد إلى طمأنينة الترف والخمول يتلهى بسماع أغاني الحياة ومشاهدة زهورها. كل شيء قائم في عالمه إلا أن شمس لا تدور أي أن حياته لا تجري وفقاً لسياقها. فالسياب لم يتحدث عن الحرية والوطنية لم يسمها باسمها لكنه استحضر رموزها في الشمس الواجمة المتجمدة بخاصة. ذلك عالم فيه ما في سواء بيد أنه فاقد للحياة لأنه فاقد للحرية.

مركز بحوث وتطوير علوم سودي

ما الفرق إذن بين تجربة السياب وتجربة شوقي؟

إنهما صدرتا عن انفعال واحد هو انفعال الظلم. وبينما شطر به شوقي إلى الخارج، إلى قصف القنابل وتوهجها على الأفق وإلى النساء المذعورات نفذ السياب إلى رموز أناي بكثير لا تطالعنا في حقيقة الواقع وإن كان الخيال يبصرها في حدقته النفسية التي تستعيد مظاهر العالم الخارجي وتبدع فيها معاني وأحوالاً جديدة هي أعمق من دلالتها الظاهرة. مسرح الانفعال واحد أيضاً بين الشاعرين، هو مسرح الطبيعة، إلا أنها طبيعة واقعية حسية عند شوقي وهي طبيعة نفسية عند السياب. تجربة شوقي أوضح، وتجربة السياب أعمق. انفعال شوقي نقلي، وانفعال السياب خالق إبداعي أضاعت ظلمته الرؤيا وشخصت المشاعر عبر المظاهر فتم له التجسيد في عمله وقبل أن يتردى تحت وطأة الأفكار والوعي والواقع. وكما تداعت معادلات التشبيه زالت كذلك الأطر التهويلية للألفاظ فالرمل والريح والقصور والزهور والشمس هذه جميعها لم تعد ألفاظاً خطائية لأنها خلصت حتى من معناها الثري الملازم لها وأنيط بها معنى شعري لا يلازمها في الظاهر المبذول بل إنه ينبثق منها بالتأمل العميق

والتوحد مع روح المظاهر. لذلك نقول - والكلام ما يزال لإيليا حاوي - إن الشعر الحديث يعف عن الفكرة ويحل محلها الصورة، يعزف عن التقرير ويلم من دونه بالرؤيا، لا ينقل عما يطالعه في الواقع بل يستطلع فيما وراءه أو عبره، وأنت لا تفهمه بل تعانيه وتحل فيه. فضلاً عن ذلك فإن مستوى المعرفة الشعرية يتباين أشد التباين فبينما أقام شوقي على اللجة والسطح يلوب على الانفعال ويجهضه بالصياح نفذ فيه السياب وأدرك من خلاله الحقائق العميقة المتصلة بقيم الحرية والعدالة والظلم دون أن يصفها أو يفصح عنها.

ويمضي الناقد في المقارنة فيجد شوقي يقول:

وللمستعمرين وإن الأنوا قلوب كالحجارة لا ترق
ليمثل بذلك بطش المستعمر وقساوته مستعيراً لذلك الصخر وهو أدنى ما تمثّل به
القساوة في بدهة الانفعال وأميته. أما السياب فيمثل مقاومة المستعمر وعسر التصدي
له بالقول:

وعر هو السمرقي إلى الجلسه
والصخر يسا سيزيف ما أثقله!!
فهو قد استحضر لهذا الانفعال المماثل تماماً لانفعال شوقي ما مدّ به أبعاده ومنحه
يقين التاريخ وأناط به صفة الإطلاق من دون تجريد إذ تقمص فيه بقصة الصلب
والجلجلة فالشعب لا ينال حرّيته إلا بعد أن يصلب على جلجلتها لينهض من قبره
ويبعث ببعث الحرية كالمسيح وبذلك توحد مصير المسيح والجزائري في وجدانه
وتوحدت مصائر البشرية عبر تاريخها الطويل وقد كان استحضاره لمشهد الصلب نوعاً
من الإيغال بمعنى الظلم والاضطهاد في سبيل فكرة خلص منها إلى حتمية العذاب
حتى الموت، بينما اقتصر شوقي من ذلك كله على التنديد الصريح العامي المباشر بين
قلب المستعمر والصخر. إن انفعال السياب أطلعه على حقائق دائمة حية عبر التاريخ
شاهدها في رؤيا الجلجلة ثم تكثف ذلك وتضاعف وقعه من ذكره لأسطورة سيزيف
الذي يحمل صخرة كتبت له في كتاب القدر يكاد لا ينفذ بها إلى الذروة حتى تندرج
إلى السفح فيعود يحملها ويصعد بها من جديد. سيزيف هو الشعب الجزائري الذي
يحمل صخرة قدره ومصيره يصعد بها إلى جبل الحرية ثم تراها تنحدر من جديد. لقد
توسل الشاعران كلاهما بالصخرة إلا أن شوقي توسلها في معناها الواقعي، في دلالتها
الشائعة على القساوة بينما توسلها السياب في دلالتها الأسطورية كرمز لمحاربة الشقاء
والصمود له من الداخل بالفعل الروحي.

ويخاطب شوقي أهل الشام مخاطبة وعظية مباشرة فيقول:

وقفتم بين موت أو حياة
وللاوطان في دم كل حر
ومن يسقي ويشرب بالمنايا
ولا يبني الممالك كالضحايا
ففي القتل لأجيال حياة
ففي هذا المقطع يحضّ على الفداء إذ لا ينعم القوم في بلدهم إذا لم يضحوا من
دونه بدمهم ولا ترتفع أسوار الممالك إلا على جماجم الشهداء.

ويقول السياب في الموضوع ذاته خلال القصيدة ذاتها مصوراً يقين البعث:

لكن أصواتاً كقرع الطبول

تهل في رمسي

من عالم الشمس

هذي خطى الأحياء بين الحقول

هذا مخاض الأرض لا تياسي

بشراك يا أجداث حان النشور

بشراك في وهران أصداء صور

سيزيف ألقى عنه عبء الدهور

واستقبل الشمس على الأطلس

ففي ظاهر المقطعين تباين شديد إذ إن شوقي يحضّ ويدعو والسياب يبصر ويشاهد
ما يدعو إليه شوقي وكأنه تحقق وقام فعلاً ذاك أن السياب بلغ من الإيمان بحتمية
الانتصار إثر ما قدم الشعب من ضحايا وما تطهر به من عذاب وآلام أنه شاهده واقعاً
وإن لم يكن قد وقع بالفعل.

شوقي اتخذ التعليم والسياب استبطنه إذ أكد أن الشعب الذي يبذل بذل الجزائريين
ستشرق عليه شمس الحرية في النهاية. وهذا التباين الشكلي يضمّر تبايناً جوهرياً
عميقاً. إن عنصر الزمن الذي يتمثل في نمو القصيدة من بدايتها إلى نهايتها عبر
التحولات النفسية فالبيت أو المقطع يقع كل منهما في لحظة النفسية فبينما تراه في
المطلع متجهماً إذا بتجربته تنمو إلى نهايتها حيث يتولد التفاؤل من التخاذل والبعث
من رحم الموت والإنسان من إهاب الإنسان القديم.

أما أبيات شوقي فهي أبيات تراكمية تكرر لحظة نفسية واحدة أو أنها خالية خلواً
تماماً من الزمن يتساقط بعضها على بعضها الآخر في إيقاع رتيب متماثل، لهذا كانت

ميزتها الأولى التكرار بينما اختصت أبيات السياب بالتطور يؤدي البيت اللاحق وجهاً جديداً من المعنى أو مرحلة أخرى من مراحلها. في الأبيات السابقة وقعنا على سيزيف وهو يحمل صخرته الدهرية، صخرة العبث والتسيير واللاحرية وإذا به عبر تطور الانفعالات والأحداث في القصيدة ينتصر ويلقي عنه صخرته ويدرك ذروة الجبل حيث طالعت شمس الحرية. فسيزيف الأبيات الأخيرة هو سيزيف الأبيات الأولى والفارق الجوهرى بينهما هو فارق الزمن وما انطوى عليه وما انفعلى به من تطورات داخلية وخارجية جعلت الشاعر يوقن من انتصاره النهائي. وقد يكون عامل الزمن هو في الآن ذاته عامل الوحدة العضوية القائمة على التجارب النامية من ذاتها تتطور من الأزمنة إلى الذروة إلى الحل. وقد كان خلو شعر شوقي ومن إليه من الزمنية باعثاً لهم على الردة والتناقض والرتابة تتقارب أبيات قصائدهم ولا تتحدّد، تردم ردماً يعبث بنظامها فلا تضطرب ولا تبدّد لأنها غير مترابطة وغير متنامية⁽¹⁰⁶⁾.

وراء هذا كله يخيل إلينا أن طريقة التناول هي جوهر ما في حركة الشعر الحر من جديد أما التحرر من قيود العروض على نحو ما يصوغها الخليل فهو فيما نعتقد ليس من هذا الجوهر. ولكن الواقع أنه ليس في الشعر العربي منذ الجاهلية وإلى نهاية الحرب العالمية الثانية ما يتراكم فيه الغموض على هذا النحو الذي يتراكم في شعر المتحررين من قيود الفهم القديم للظاهرة الشعرية. وإذا أمكن أن نلاحظ فيه سمات غموض فإن ذلك يقع في ظل العباسيين بخاصة وفي مستويين اثنين:

1 - في مستوى صوفي لأن التصوف في جوهره يلتقي النزعات الرمزية الفلسفية العامة في أكثر من موطن: يلتقيها مثلاً في أن كل جميل في الأرض إنما هو لمحة من جمال الله وأن العالم خيال لا حقيقة، وأن هناك وحدة بين ذات الله وذات الإنسان.

ويلتقيها فيما يعرف بشطحات الروح بعيداً عن أغلال الحواس التي تشدها شداً إلى التراب.

(106) إيليا حاوي، مقدمة أعلام الشعر العربي الحديث، الطبعة الأولى، بيروت 1970م. وهامش رقم 1، من م. ن، ص 29. ففيه أن المقارنة تساق في ضوء النقد المعاصر ليتسنى للقارئ أن يسمع صوتين متباينين في «تقييم» الشعر وكما يصدر في النهاية عن رأيه واقتناعه الخاصين به.

ويلتقيها في الغيوبة التي كانت تفضي بابن الفارض والحلاج وابن عربي إلى إنتاج منظومٍ على غمغمة شبيهة في جوهرها بالتعبير عن اللاوعي الذي يعنى الرمزيون باستبطانه.

2 - ومستوى يتأثر بالفكر اليوناني فينصرف في بعضه عن المادة والواقع الحسي ويفوص على الفكر المجرد فينشأ عن هذا أدب يخرج في بعضه عن عمود الشعر المألوف لما يحتشد في البيت الواحد من أفكار ولما يتراص فيه من ألفاظ فيفضي ذلك إلى بعض الغموض. وكأنما كان هؤلاء الذين صنعوا هذا الشعر من مسلم بن الوليد إلى أبي تمام يحاولون أن يتعدوا بعض الابتعاد عن البديهة الشعرية وأن يجعلوا من الشعر صناعة واعية فيبالغوا في اختيار الألفاظ ويسرفوا في انتزاع الفكرة المجردة. وعلى أية حال فإن ما يصل هذا المستوى بالرمزية من حيث التأنق في اختيار المفرد الشعري والاهتمام بالتجريد الفكري لا يقع على معنى التساوي في النتائج بقدر ما يقع على معنى التشابه في بعض وسائل الغموض⁽¹⁰⁷⁾ وهو غموض يظل يلائم مزاج العربية في المستوى الثاني على الأقل، بل هو عند الجرجاني حسن لذاته «لأن من المركوز في الطبع أن الشيء إذا نبيل بعد الطلب له ومعاناة الحنين نحوه كان نبيله أحلى وبالميزة أولى وموقعه من النفس أجل والطف»⁽¹⁰⁸⁾.

ويبدو أن الجرجاني يستحسنه شريطة ألا يتجاوز إلى التعمية والإفراط في التعقيد⁽¹⁰⁹⁾ وفي الصناعتين يرى العسكري في الغموض ما يراه الجرجاني في أسرار البلاغة⁽¹¹⁰⁾ وحتى ما ينسب للصابي من «أن أفخر الشعر هو ما غمض فلم يعطك غرضه إلا بعد مماطلة منه لا تتجاوز في معناه حدود اللطف والدقة»⁽¹¹¹⁾.

(107) أنطون غطاس كرم، الرمزية والأدب العربي الحديث، دار الكشاف، بيروت 1949م، ص 113-122.

(108) أسرار البلاغة، دار المنار، القاهرة 1939م، ص 118-119.

(109) فإن قلت فيجب على هذا أن يكون التعقيد والتعمية وتعمد ما يكسب المعنى غموضاً مشرقاً له وزائداً في فضله وهذا خلاف ما عليه الناس ألا تراهم قالوا: إن خير الكلام ما كان معناه إلى قلبك أسبق من لفظه إلى سمعك؟ فالجواب أنني لم أرد هذا الحد من الفكر والتعب إنما أردت القدر الذي نحتاج إليه في نحو قوله: «فإن المسك بعض دم الغزال». م. ن، ص 118-119.

(110) كتاب الصناعتين، ط. الأستانة، ص 47.

(111) المثل السائر، المطبعة البهية، القاهرة 1312هـ، ص 322-324.

لقد كان واضحاً في البحوث البلاغية أن المجاز أقوى من الحقيقة لأنه أشد منها خفاء وأن من شأن الاستعارة أن تزداد حسناً كلما ازداد غموض ما تقوم عليه من التشبيه⁽¹¹²⁾.

وكان النقد هو الآخر يجد في الإيحاء قيمة بلاغية لا يجدها في التصريح ولعله من هنا كان ابن الأثير في تقويمه لأبيات كثير عزة:

ولما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالأركان من هو مسح
وشدّت على دهم المهاري رحالنا ولم ينظر الغادي الذي هو رائح
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطي الأباطح
يقول: «إذا كان قدر الحديث عندهم على ما ترى فكيف به إذا قيده بقوله «أخذنا بأطراف الأحاديث» فإن في ذلك وحياً خفياً ورمزاً حلوّاً ألا ترى أنه قد يريد بأطرافها ما يتعاطاه المحبون ويتفاوضه ذوو الصبابة من التعريض والتلويح والإيحاء دون التصريح وذلك أحلى وأطيب وأغزل وأنسب من أن يكون كشفاً ومصارحة وجهرًا»⁽¹¹³⁾.

والحق أن هذا الضرب من الغموض الذي يقبله العرب في فن الشعر بعيد في طبيعته عن هذا الذي يمارسه المنتمون إلى نظرية الشعر الصافي، فالغموض العربي على حقيقته معنى كثير في كلام قليل، أما الغموض عند شعراء الرمزية فلا يسهل وضعه ضمن حدود، ولا تقع فيه المعاني والأخيلة تحت حصر وهو يحتمل مختلف التأويلات ويخيل إلينا في هذا الضوء أن ما ينظمه السياب في مأساة الجزائر تطبيقاً لرؤية جديدة في الشعر، هي رؤية الرمزيين، ثم يحلله إيليا حاوي على هذا النحو الذي مرّ لا يقع في إطار الشعر بقدر ما يقع في إطار الرياضيات البحتة⁽¹¹⁴⁾ وهو إذ يصاغ لنخبة ممن يتوفرون على ثقافات عميقة يفقد كل وظيفته الاجتماعية ذلك أنه إذا جاز في هويته الغربية أن يقع ترفاً فقد كان في انتمائه العربي الحديث يسوغ وجوده

(112) مثل المجاز والاستعارة والتعريض والتلميح والإيجاز والتورية والكناية.

(113) تنسب الأبيات لابن الطثرية ولعقبة بن كعب بن زهير. «دلائل الإعجاز»، ط. أولى، هامش

رقم 1، ص 112؛ والمثل السائر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج 1،

1939م، هامش رقم 1.

(114) الرمزية في الأدب العربي الحديث، ص 103.

بأنه تعبير عن ضمير الجماعة، ولا معنى لأن يكون كذلك ثم لا تفهمه الجماعة!! ثم يبقى وراء هذا كله سؤال خلاصته أنه: ما الذي كان يدعو إلى أن تقع في العروض هذه التغييرات العميقة إذا كان جوهر الحركة الشعرية المتحررة أن تجدد طريقة التناول فتعتمد الإيحاء بدلاً من أن تعتمد التقريرية والمباشرة؟ والواقع أن الذي تمّ على أيدي الرمزيين من قبل في فهم الظاهرة الشعرية لم يكن قاصراً على عمق التفاعل بين الذات والخاطرة بحيث يصحّ أن يتم ذلك في حدود البيت الواحد ولكنه كان يعني على وجه الدقة تفاعلاً بين الذات والموضوع بعامة، بحيث لا يصحّ أن يتم ذلك إلا من خلال الجوهر. والجوهر في القصيدة هو وحدتها العضوية بحيث تكون تجربة نفسية حقيقية، بل بحيث تكون بنية عضوية حية تنمو فيها الأبيات نمواً طبيعياً تلقائياً. فكل بيت جزء متداخل فيما قبله ينميه وكل بيت يقود إلى تاليه بدون ثغرات أو ممرات⁽¹¹⁵⁾.

وفي العربية بخاصة يلاحظ (أن نظام البيت القديم من شأنه أن يحدث رتابة مملّة في توالي النغم على صورة واحدة، ثم يخلخل التجربة الشعرية ويسقط منها التركيز والانفعال الحاد إذ يجد الشاعر نفسه مضطراً إلى أن يضيف إلى الفكرة التي تدور بخلده زوائد تضعف الحركة الوجدانية وتحدث فيها ترهلاً وبدلاً من أن يصبوب الشاعر عينيه إلى أحاسيسه يصبوبها إلى الفاظ البيت وقافيته. وبدلاً من أن ينساب في قصيدته انسياباً حراً يتوقف ليبحث عن قافيته أو بعبارة أخرى عن كلمة أو كلمات يكمل بها بيته وبذلك تنقطع الحركة الدافقة في القصيدة، وينقطع مجراها النفسي. والقصيدة إنما تنظم لتصور تجربة شعرية كاملة بكل ما التأم في نفس الشاعر معها من انفعالات تضطرب وتتأرجح وتجري في منحرجات ومنحنيات داخلية، وينبغي أن تمثل القصيدة ذلك تمثيلاً دقيقاً فيطول السطر مرة حتى يصبح ست تفعيلات أو أكثر ويقصر أخرى حتى يصبح تفعيله واحداً)⁽¹¹⁶⁾. تلك وجهة نظر في تسويغ الخروج على عروض البيت العربي القديم، وقد ظل أنصار الإيقاع الموروث يجدون فيها مجالاً واسعاً للمناقشة⁽¹¹⁷⁾ من ذلك، إن ما يدفع الشاعر، بسبب طول البيت، إلى تلمس الزوائد

(115) الدكتور شوقي ضيف، فصول في الشعر ونقده، دار المعارف بمصر 1971م، ص 298.

(116) م. ن، ص 299.

(117) ما يجيء بعد من الدفاع عن الإيقاع الموروث مقتبس من م. ن، ص 301-320 منه.

التي تخلخل التجربة يصدق على الشاعر الضعيفة وحدها، ومثلها لا يهدم من أجله الإيقاع الشعري. ثم من يستطيع القول بأن أسلافنا من كبار الشعراء كانوا يضطرون بسبب نظام البيت وقافيته إلى إضافة زوائد طفيلية فيه؟ إذن لاتهموا بالقصور وعدّوا من الشعراء المتخلفين! وما تتهم به الأبيات المستقيمة المستطيلة في العروض القديم من عجز عن تأدية ما يتعرج من الانفعالات في التجربة الشعرية، عدول بتصوير هذه الانفعالات عن مدلولها المعنوي إلى شكلها الحسي الخارجي وظل ينقضه ما يدل بوضوح على أن الإيقاع الشعري الموروث ينهض نهوضاً رائعاً بالتعبير عن العقل وما يتصل به من التأملات والنظرات المتغلغلة في حقائق الكون والوجود وعن النفس وما يتصل بها من الإحساسات والانفعالات ما سمي بالمنعطفات والمنحنيات والمنعرجات التي طالما جلى غوامضها شعراء الأسلاف البارعون، وطالما نموها وولدوا فيها توليدات تمتع النفوس والأفئدة⁽¹¹⁸⁾.

ومما يبدو أنه جدير بالمناقشة في حجج الذين يسوغون الخروج على الإيقاع القديم ما يتصورونه فيه من أغلال وسلاسل عروضية تجعل النظم فيه عسيراً صعب المنال أو الحق أن السهولة لم تكن أبداً مطلباً للشاعر الممتاز، بل لعل مطلبه الحقيقي أن يرغب عن الأشياء التي يسهل تناولها والوصول إليها. ومن المبالغة أن تسمى القيود العروضية سلاسل وأغلالاً وإنما هي عناصر لغوية يؤلف منها الشاعر شذى موسيقياً بالغ التأثير في النفوس. وبالرغم من أن القافية من وجهة النظر الكلاسيكية، تمثل الصعوبة الكبرى في قصيدة الشعر، فهي مع ذلك تمثل أروع ما في هذه القصيدة. ولعله بسبب من هذه الصعوبة حاول بعض الشعراء أن يصطنع القصيدة المرسلة (vers blanc) ولكنهم وجدوا أن المحاولة عاجزة عن أن توفر البديل لهذه الأصداء المتناسقة التي يبدو أنها من خصائص التقفية وحدها. والواقع أن القافية، وإن كانت تمثل في القصيدة عقبة تعوق الفكرة عن أن تظرد سهلة إلى خاتمها فهي ليست عسيرة الاجتياز، ويبدو أن صعوبة التقفية على نحو ما ينبغي أن تقع في الوحدة الموسيقية التي يمثلها البيت تفوق جميع الصعوبات التي تلاحظ في العروض القديم، ومع ذلك فإن هناك علاقة قوية بين التوفر الكامل على ما يعرف بالبناء الفكري لقصيدة الشعر

(118) من ذلك عينية ابن سينا ورائية ابن الشبل البغدادي ودالية المعري ولزومياته وروائع أبي تمام التي تتضمن أدق الخواطر والأحاسيس.

وسهولة صياغتها العروضية. ويصدد شاعرية متمرسة لم تكن هذه العلاقة تقتضي جهداً كبيراً ولعله من هنا يصوغ «بوالو» هذه الحقيقة فيقول:

«القافية عبد رقيق ليس له إلا أن يطيع. فإذا ما جهد الشاعر بديناً في نشدانها مرن
الذهن في يسر على الوصول إليها فهي تنحني للعقل من غير ما عناء، وما كانت
لتعوقه بل هي تمده بالعون والثراء»⁽¹¹⁹⁾.

ولعله من هنا أيضاً كان شاعر كبير في أزهى عصور الشعر العربي يقول:

أنام ملء جفوني عن شواردها ويسهر الخلق جراها ويختصم⁽¹²⁰⁾

ثم يكون من عيوب العروض التقليدي في نظر المجددين من دعاة الشعر الحر أن العناصر المعقدة التي يتميز بها الإيقاع الموروث هي المسؤولة عن افتقاره إلى المطولات القصصية والأعمال المسرحية، وتلك مزعومة ينفىها أن شوقي أدى بهذا الإيقاع خمساً من مسرحياته دون أن يلحق الشعر التمثيلي عنده أي قصور في غرض من الأغراض التي تناولها. وبعناصر إيقاع شعرنا الموروث المعقدة نفسها أدى سليمان البستاني في آلاف الأبيات منظومة الألياذة لهوميروس أداء بديعاً. وكان أبان بن عبد الحميد يؤدي بها من قبل في أربعة عشر ألفاً من الأبيات كل ما يقع في «كليلة ودمنة» من قصص أداء خلب معاصريه وفي كل ذلك دليل واضح على أن قيامة شعرنا العتيقة مهينة بأوتارها النغمية لكي يوقع عليها الشعراء ما يريدون من شعر قصصي أو تمثيلي⁽¹²¹⁾ ويبقى في عيوب الإيقاع الموروث في نظر المجددين من دعاة الشعر الحر أنه يزخر بالملل والرتابة لأنه يقوم على تكرار مسافات زمنية متساوية. والواقع أن ذلك - والكلام للدكتور شوقي ضيف - من قصر النظر لأن ما يدخل تفاعيل القصيدة من زحافات تفسح لظهور اختلافات بينة بين رناتها الإيقاعية. ففي «الكامل» يستطيع الشاعر أن يدخل على تفعيلة زحاف الإضمار وهو تسكين ثاني التفعيلة المتحرك فتتحول من متفاعلين إلى مستفعلن وبذلك تنقص مقاطعها الخمسة مقطعاً وتتحول رنتها الإيقاعية من صورتها السريعة المرقصة التي ثلاثم موجة الفرغ الدافقة إلى صورة بطيئة متأنية ثلاثم موجة الشجن الهادئة. ومثل هذا يقع في «الوافر» فإن الشاعر حين يسكن

(119) حسيب الحلبي، الأدب الفرنسي في عصره الذهبي، حلب 1952م، ص 237.

(120) هو المتنبي.

(121) فصول في الشعر ونقده، ص 311.

خامس التفعيلة فتتحول من «مفاعلتن» إلى «مفاعيلن» ينقص مقطع من مقاطعها وتبطل حركة تدفقها.

ووراء هذين الزحافين زحافات كثيرة تغير في الصورة الإيقاعية للتفاعيل فتقتصر المسافات في زمنها وتخالف بين رناتها مخالفات من شأنها أن تفتح أبواب الإيقاع الشعري الموروث على مصاريعها كي يجانس الشاعر مجانسة دقيقة بين ما يريد من رنات ودقائق خواجه النفسية وليس من المبالغة أن يقال: «إن هذه المرونة الواسعة في الإيقاع الشعري الموروث هي التي جعلت أسلافنا لا يحاولون تحطيمه مهما كلفهم من الكد والجد والعناء، فقد رأوه يرضي حاجة قلوبهم وأذواقهم إلى الغذاء الموسيقي الرفيع. صحيح أنهم نظموا في المزدوجات والرباعيات والمسمطات والموشحات وما يماثلها من الصور ولكنها جميعاً توليدات منه وتفرعات إذ تلتقي التقاء واضحاً بسدى أنغامه ولحمة ألحانه فقد أبقوا على فكرة البيت والشطر والقافية، وكل الذي صنعوه أنهم خالفوا بين قوافٍ وقوافٍ وزاوجوا بين أوزان وأوزان وبذلك احتفظوا في منظوماتهم الجديدة برنات الإيقاع الموروث ونسبه اللحنية مع مع ابتغوا من التوليد فيه والاشتقاق منه بحيث نحصل دائماً أننا نعيش في نفس عالمه المتموج بالنغم»⁽¹²²⁾.

والذي يلفت النظر أن تراثنا من الشعر تقريري كله، ولا عبرة بالاستثناء، ويلاحظ أن أروع ما كتبه الفرنسيون ابتداء بالقرن السابع عشر وانتهاء بظهور الرمزية تقريري هو الآخر. وصعب أن نقنع الناس أن ما يقع في الأدب تقريراً لا يمثل قيمة فنية. وفي تراث العرب بخاصة لم تكن موسيقى الشعر من صنع واحد هو الخليل، وإن كان وحده الذي صاغ عروضها، ولكنها كانت من صنع الأذن العربية بعامة. وهي أذن ذات مزاج يتميز به العراق بالوراثة فيما يبدو، وما يصنعه المزاج يحمل طابع الديمومة، وكان يؤكد هذا أن أربعة عشر قرناً من تاريخنا في نظم الشعر لم نجد فيها حاجة ملححة إلى تغيير موسيقاه وحتى ما يظن أنه من هذه الحاجة في محاولات التغيير التي وقعت، ظل في روحه يحمل طابع الموسيقى التقليدية كما تقدم كأن مواريث العرق هي التي تنتصر أبداً في صراع الجديد والقديم. ولعله من هنا لا يعود وجيهاً أن يقال: «إن الأذن العربية السلفية تحاول أن تفرض ذوق القلماء على أحفادهم

(122) فصول في الشعر ونقده، ص 313-314.

المعاصرين، وأن وجود أذن عربية معاصرة تستسيغ قواعد الأذن السلفية لا يعني خلود تلك القواعد وإنما يعني أن بعض المجددين لم يتخلصوا من رواسب القرون الماضية التي كيفت أسماعهم⁽¹²³⁾ ثم أنه بالرغم من أن الإعلام المعاصر يحابي بإسراف هذه النزعة الجديدة لتغيير الموسيقى التقليدية في الشعر العربي يلاحظ أنها ظلت تنطح الخليل بقرنى وعل مغرور!! وظلت تتضاءل بين يديه في مناسبات القول العامة في تبرير ضعيف بأن ما يصبّ في القوالب الجديدة من شعر يقرأ قراءة وحسب.

ويبقى أن نظام الشطرين والتقفية يخلخلان الوحدة التي ينبغي أن تطرد في القصيدة عبر الجو المتناسق إلى خاتمتها. والواقع أن الترابط العضوي في قصيدة الشعر لا ينبغي أن يفهم على هذا المعنى الذي يلاحظ في نمو الحدث الدرامي وإنما ينبغي أن يفهم على أنه ضرب من التناسق في الجو العام لخواطر القصيدة. وفي هذا الضوء لا تمثل وحدة البيت وتقفيته عائقاً يحول دون هذا التناسق. ولعل من المبالغة أن يتهم معظم تراثنا من الشعر بأنه مجزأ لا تجمعه وحدة لاصطناعه أسلوب النظم القديم. والحق أن ذلك لا يوصل بقديم أو حديث قدر ما يوصل بنقص في القريحة وضعف في الشاعرية! ثم إذا جاز أن يقع مثل ذلك في القصيدة العربية فهو من الاستثناء، لا من القاعدة التي تطرد مقيسة على الغالب. على أننا حين نقنع بهذا الفهم المقبول لوحدة القصيدة الشعرية على معنى أنها وحدة جو لا وحدة أفكار لا يعود غريباً أن تتداعى فيها الصور متحررة إلا من روابطها السيكلوجية. ثم لماذا يكون من الضرورة أن ننفلق بمنطق بين يدي مشهد من مشاهد الطبيعة مثلاً، أو بين مشهد من مشاهد الحياة؟ على أن القصيدة التقليدية تتلامح فيها سمات من هذه الوحدة بعامة وحتى أبعد نماذجها عن الوحدة فيما يظن، وهي الجاهلية، تشير إلى أن شاعرها (يتحرك في نظمها وفق أسلوب مرسوم، وهو تحرك واع يعرف الشاعر أبعاده ويدرك خطواته ويتحسس الأشكال المتجانسة التي يحاور فيها. وقد أدرك القدامى من النقاد هذه الظاهرة وعرفوا هذا الاتجاه وتلمسوا الأطر الشعرية التي تحيط بالواح الشعراء وهم يتحدثون عن الموضوعات فوضعوا لها قاعدة ثابتة نتيجة استقراء شامل⁽¹²⁴⁾. ويلاحظ

(123) عبد الجبار داود البصري، نازك الملائكة: الشعر والنظرية، ص 217-218.

(124) الدكتور نوري حمودي القيسي، دراسات في الشعر الجاهلي، دمشق 1977م، ص 46-53؛ والجاحظ، «الحيوان»، الجزء الثاني، ص 20؛ وابن قتيبة، المعاني الكبيرة، الجزء الأول، ص 224.

أن هذه الظاهرة الفنية التي مارسها الشاعر الجاهلي وأدرك حقيقتها النقاد تدل على الصلة الوثيقة التي تربط بين أجزاء القصيدة لأنها تعني أن الشاعر يخطط للبناء منذ البيت الأول ويبدأ بوضع الخطوط العامة، ويهيئ اللوازم ويلون الأشكال والأبعاد والزوايا حتى تتكامل له اللوحة وتبرز الصورة بالشكل الذي التزم به وهذا يعني أن الوحدة في القصيدة تبدأ من البيت الأول وتتشابك أجزاؤها بشكل متناسق، وترتيب منطقي سليم حتى تنتهي وهي وحدة عضوية اتحد فيها المضمون والشكل وإذا قدر لهذه الوحدة أن تلوح لبعض الدارسين ضعيفة فلا يعني أن أجزاءها تبدو منفصلة ولا ينبغي أن يحكم عليها من خلال هذه الملامح لأن الموضوع العام ينتظمها والوحدة الحقيقية تربط بين أجزائها بشكل محكم⁽¹²⁵⁾.

ولعله من هنا كان الدكتور طه حسين لا يجد حاجة في أن يثبت أن قصيدة شاعر جاهلي كزهير (قصيدة مستقيمة، مطردة الأجزاء، تتحقق فيها الوحدة الشعرية على أكمل وجه).

ثم يظل أطرف ما في حركة الشعر الحر أن السيدة نازك الملائكة التي صاغت بيانها الثوري الأول واختصرت فيه مسوغاتها انتهت في مقدمتها لـ «شجرة القمر» إلى ما يشبه الرفض الكامل لهذه المسوغات. وكان الناقد العراقي النابه عبد الجبار داود البصري قد استعرض في كتابه «نازك الملائكة: الشعر والنظرية»، خلاصة النظرية كما ترد في مقدمة «شظايا ورماد» والكتابات الأولى التي تبعت ذلك. ثم ما اعترى بنودها من ضمور في «قضايا الشعر المعاصر»، حتى إذا أصدرت نازك الملائكة «شجرة القمر» ردت للقصيدة التقليدية اعتبارها، واستشرفت حتمية التوقف الذي كان لا مفرّ لحركة الشعر الحر من أن تنتهي إليه⁽¹²⁶⁾.

لقد كانت الرائدة الكبيرة في عودتها إلى الكلاسيكية تؤكد في الباب الأول من «قضايا الشعر المعاصر» ضرورة تقييد الحرية وافتراس القاعدة، وكانت في بيانها الأول تلح على الدعوة إلى الحرية المطلقة واعتبار اللاقاعدة قاعدة ذهبية بحكم أن الشعر وليد أحداث الحياة، والحياة ليس لها قاعدة معينة تتبعها في ترتيب أحداثها،

(125) «دراسات في الشعر الجاهلي»، ص 54.

(126) نازك الملائكة: الشعر والنظرية، ط 1، 1971م، ص 238-239.

ولا نماذج معينة للألوان التي تتلون بها أشيائها وأحاسيسها⁽¹²⁷⁾. وتذهب إلى أن الشعر الحر إضافة وليس بديلاً وكانت من قبل تمنع الجمع بين الثقافة الحديثة والتقاليد العتيقة حتى كان قيمة قديمة لا تستطيع أن تمتد بما فيها من حيوية إلى أبعد من زمانها! وكان هذا يقع بالفعل وفي أكثر من قطاع. وتعدّ الموقف المتحفظ في قبول التجديد رمز أصالة وكانت تشبع الجامدين الذين لا يقبلون التجديد تهكماً وسخرية وإن كان في مسوغات الدفاع عن التراث أن أوزان الخليل لم تصدأ وأن اللغة التي اصطنعها آباؤنا في التعبير عن أفكارهم لم تتهرأ! ثم هي تؤكد أن الشعر الحر دعوة عروضية، وقد أكدت في «شظايا ورماد» أن الشعر الحر دعوة تجديدية تشمل الألفاظ والتجربة والعروض وهو ما كانت الرمزية تبرّر به وجودها من قبل على أنه «كل» لا تمكن تجزئته. ثم ترد للخليل اعتباره بعد أن افترضت أن ما ابتكره في ضوابط الشعر لا يلائم عصرنا! وتعود فتربط بين الشعر الحر والبند وكانت من قبل تربط بينه وبين الشعر الأوروبي، وتتهم الغموض بأنه ظاهرة مستوردة لا تلائم مزاج العربية وكانت تراها من قبل ظاهرة مستحبة لأن النفس البشرية بعامة ليست واضحة وحين يكون الشعر العمودي مسؤولاً في مسوغات البيان الأول عن افتقار الشعر العربي للمطولات يعود أنسب من موسيقى الشعر الحر لها.

لقد كانت نازك الملائكة تذكر في كل هذا الذي تتراجع عنه بـ (جان ماريا) الذي هدته فطرته وهو في قمة مجده الرمزي للعودة إلى الكلاسيكية رؤية فنية وعروضاً صارماً...

وراء هذا كله يخيل إلينا أن مبادئ كثيرة ما في الرمزية تتلامح في حركة الشعر الحر وأن ما انتهت إليه الأولى من ضمور أحالها إلى غير طبيعتها ستنتهي إليه الثانية إن لم يكن قد انتهت إليه بالفعل. وبعد فحين نقضي إلى حركة الشعر الحر نكون قد أفضينا في العراق إلى مرحلة تاريخية تتميز بأن الانتماء فيها لا يعود مذهبياً بقدر ما يعود سياسياً. فعلى استحياء يتسبب المثقف إلى الطائفة، وإن كان يقع لذلك استثناء.

(127) جاء في مقدمة شجرة القمر، ط. أولى، دار العلم للملايين، 1968م، ص 16: (وإنني لعلّى يقين أن تيار الشعر الحر سيتوقف في يوم غير بعيد وسيرجع الشعراء إلى الأوزان الشطرية بعد أن خاضوا في الخروج عليها والاستهانة بها).

وفي الحياة الأدبية لا يبقى مبرر لتصنيف الشعر وتوزيعه على السنة والشيعية! ذلك أن الموضوع التقليدي في القطاع الشيعي وهو ما يتصل بالعقيدة موقفاً صلباً في الدفاع عن الأصول الكبرى للتشيع، وبكاء مرأً على الدماء المراقبة ظلماً لآل بيت الرسول، واستنهاضاً لمن ترشحه العقيدة الشيعية لاسترجاع الحق المغتصب لا يعود مهماً بقدر ما يعود مهماً أن ينقل الشعراء صوراً من ظلم المجتمع بعامة وأن ينددوا بالأفكار المتخلفة عن زمانها من حيث مضمونها السياسي. وكان يبدو أن استثناء لذلك يقع في دواوين الشريحة الدينية من القطاع الشيعي ممن ظلوا يجادلون بمنطق أرسطو بعيداً جداً عن منطق «النسبية». وظل واضحاً أن الذي يمثل هذا الجانب من العقيدة الشيعية لم يكن يفتح انفتاحاً سمحاً على حياة الناس بحكم ما كان يشيع في الفترة من متغيرات تفرض على مثل هذه الظواهر الأدبية ألا تحيا في غير شرائقها بعيداً عن الضوء!! وينبغي أن يلاحظ في هذا الصدد أن ما كان يبدو أنه من الموضوع الديني في شعر المتحررين خلال هذه الفترة هو من الموضوع (الوسيلة) وليس من الموضوع (الغاية) كما سيأتي في بحثنا لأغراض الشعر الشيعي من هذه الدراسة.



مركز بحوث ودراسات في الدراسات الإسلامية

الفصل الثاني

مدى إسهام الشعر الشيعي في الحياة السياسية والوطنية والاجتماعية



1 - مدى إسهامه في الحياة السياسية

إلى إعلان الدستور العثماني لم يكن القطاع الشيعي يستشعر ولاء حقيقياً للسلطة وإن كانت في ظاهرها خلافة تحمل طابع الإسلام. ذلك أنها، وهي للهاشميين من ذرية الرسول أبداً تقع على معنى القهر والاعتصاب. ولكن دعاء إمام هاشمي مفترض الطاعة بحفظ الشغور الإسلامية ولو في ظل الحكم الجائر، كان يخفف من غلواء هذه الكراهية بل كان يدفع أحياناً إلى مشاركة عفوية بالغة الخطورة في الدفاع عن الدولة. ثم يلاحظ بعد ذلك نزعة «شوفينية»⁽¹⁾ يتجاوز تعصبها العنصري إلى قهر العرب على أن يذوبوا في «الطورانية»، وكان هذا وراء تفريغ الخلافة من مضمونها الروحي الحقيقي جديراً بأن يدفع القطاع إلى موقف جديد من السلطة يتميز بالعداء الصريح. ويؤيد ذلك بعد واقعة «الشعبية» التي سبقت إليها إشارة من قبل، أن النجف - وهي أخطر مراكز القطاع الدينية - حملت عبء الكفاح المسلح ضد الطورانيين - واستقلت

(1) نسبة إلى شوفان المعروف بتعصب يتجاوز حدود المعقول لقوميته.

استقلالاً كاملاً قرابة عامين. ومع ذلك فقد كان يلاحظ أن ما نظم من شعر شيعي في هذه الفترة وفي موضوع النضال السياسي تحقيقاً للهوية العربية المستقلة لم يكن يحمل طابع العنف بقدر ما كان يحمل طابع الشكوى والعتاب حتى كان ما تراكم خلال عهود الخلافة العثمانية من عمق الشعور بوحدة المصير لم يكن يسمح عشية تعرض الدولة المسلمة لخطر الاغتيال الكافر بأكثر من ذلك. يقول محمد رضا الشيباني في هذا الموضوع:

يا من يعزّ علينا أن نؤنبهم
جفوتموننا وقلتم نحن سادتكم
أما صفحنا عن الماضي لأعينكم
أما استجيشت كما شئتم كتائبنا
أما مشت تذرع الدنيا أما انقطعت
أما أطاعوا أما بروا أما عطفوا
بالله لا تجرحوا أكبادنا ودعوا
نحن الألى عرض في جنب جوهركم
قوم من العرب وخز النحل حظهم
عند المغانم لا ندعى ويفدحنا
تأبى الحوادث إلا أن نملككم
أين الرهين بأموال لنا ذهبت
إما شهيد معلّى فوق مشنقة
وارحمتاه لمن غابوا فما حضروا
قد اعتذرنا وقد صحّت مقالتنا
ويقول إثر نشوب الحرب بين العثمانيين والإنكليز في العراق:

ما أسغتم هضم العراق ولكن
راح من يقتضي بترك التقاضي
أنا ذا لا أقول أكثر ممن
لمواكم زاد العراق أنساء

هجتتم للعراق أسداً جياعا
وأتى من يكيل بالصاع صاعا
قال: هذا بناء مجد تداعى
ونما غلة ودرّ ارتضاعا

(2) ديوان الشيباني، ط. القاهرة 1940م، ص 27-29.

قَدَّمُوهُ هَدِيَّةً مَا اسْتَبِيَعَتْ
الوداع الوداع يا آل عثمان فقولوا لنا الوداع الوداعا
إن يسؤنا ترك الدفاع فأنتم معشر تحسنون عنا الدفاعاً⁽³⁾
وفي هذا الإطار يقول علي الشرقي عندما ظهر الاختلاف بين أحرار الاتحاديين
وأحرار العرب في العراق عام 1911م:
أما ضماد الجرح فهو مؤمل
لقحت أمانينا الزمان فليلة
بعد المدى يا راكضين تمهلوا
حاولت أخطفها أماني أفلتت
رقاد ذا الليل التمام نعمتم
إني طرحت القلب بين رباعكم
ولقد نفضت من الوثوق أنا ملي
أنا يا حمامات العراق مفرد
طوباك خلصت الجناح فما استوى
ضاعفت وجد الحائرين فليتهم
نطقت بحاجتها الشعوب وأفصح
وكان هذا الشرق سفر غرائب
ختمت صحائفه وجئنا بعدها
ماذا تغير والبلاد بأهلها
أولم يكونا قبل معهد قوة
يا مغرب الشمس المشتت استفد
لا بد أن تلقى جزاء صنيعها
وربما تغشت هذه العاطفة دفاعاً حاراً أحياناً، وهو دفاع وإن يكن ظاهره نشازاً في
النسق الذي تقتضيه طبيعة الظرف ولكنه في جوهره معنى كبير من معاني الإسلام التي
تشد المسلم إلى أخيه المسلم على كل حال⁽⁵⁾.

(3) الديوان، ص 24.

(4) علي الشرقي، ديوان عواطف وعواصف، مطبعة المعارف، بغداد 1953م، ص 198-199.

(5) علي الخاقاني، شعراء الحلة، الجزء 3، النجف 1952م، ص 201-202.

وفي هذا الضوء يبدو طبيعياً أن يستعرض السيد عبد المطلب الحلبي تاريخ الأتراك في نضالهم من أجل العقيدة، وأن يدعو العرب لمناصرتهم في صد الزحف الكافر الذي كان يهدّد الخلافة بالزوال في الحرب العالمية الأولى:

رفقاً بإخوانكم يا عرب إنهم
 ماذا الذي قد نقمتم منهم وهم
 قد صخّ إسلامهم شرعاً فكل فتى
 من كان يزعم أن الترك قد رفضوا
 هم الذين أقاموا الدين في قضب
 لم يغضبوا قبلها حقاً لكم وجبا
 في أول الدهر شادوا للهدى قببا
 يرى البراءة منهم ضلّ وانقلبا
 في دورهم لغة القرآن قد كذبا
 في حدها عاد حبل الكفر منقضبا⁽⁶⁾
 ويفعل فعل هؤلاء على اختلاف في حجم الانعطاف واتفاق في جوهره طائفة من شعراء الشيعة كالدجيلي⁽⁷⁾ والعداري⁽⁸⁾ والكاظمي⁽⁹⁾. تلك هي القاعدة فيما يظن ولكنها لا تقع بغير استثناء فقد كان الشيخ محمد مهدي البصير مثلاً يوسع الاتحاديين تقريباً وينبزههم بالظلم والخرق وقلة الوفاء فيقول:

سل الاتحاديين كيف تحكموا
 بحرية يستعبدون بها الحرا
 فكم غمطوا حقاً وكم أثروا هوى
 وكم نكروا عرفاً وكم عرفوا نكرا
 وكم سلبوا مالاً له بسطوا يداً
 على الغضب ما أبقت لذي جدة وفرا
 وكم نصبوا للأبرياء مشانقاً
 وكم كبلوا حراً وكم ذعروا خدرا
 وكم لسيتم دمة قد تحذرت
 على دم مظلوم به ذهبوا هدرا
 توخى رجال الاتحاد سياسة
 تخطبها أيديهم لهم قبرا
 ومن ساس في قتل البريء ونفيه
 فما رام إلا في حكومته شرا⁽¹⁰⁾
 وما نحب أن نذهب مذهب الذين يحملون النصوص فوق ما تطيق من دلالات فنزعم أنه ظل في هذا الذي يقوله البصير ما يصح أن يقع على معنى التنديد بالانحراف الذي يجرّ خطراً لا يقتصر تأثيره على الاتحاديين وحدهم بل يتجاوزهم إلى إخوة لهم في العقيدة وشركاء لهم في المصير.

(6) م. ن، ص 202، 209.

(7) الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه، ص 30.

(8) شعراء الحلقة، ج 2، ص 61-65.

(9) الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه، ص 36.

(10) محمد مهدي البصير، البركان، مطبعة المعارف، بغداد، بلا تاريخ، ص 20.

ويتحول الشعر الشيعي في العراق إلى ساحة أخرى من ساحات النضال السياسي وراء الخيبة المرة التي أحسّ بها العرب بعد أن تمّ الظفر للحلفاء ولم يحققوا عهودهم التي قطعوها لهم بمساعدتهم على التحرر والاستقلال. وفي ظل الاحتلال كان الأدب يعبئ الرأي العام العراقي للانتفاض على المحتلين الجدد والوثوب بهم. لقد كان الأدب على الحقيقة مباراة وطنية يتسابق فيها الشعر والنثر وصولاً إلى ما كان العراق يحلم به من الاستقلال وتحقيق شخصيته العربية بالتحرر الكامل من التبعية. وقد حمل لواء التنديد بالاستعمار الجديد والتحريض على طرده، ومطالبته بتنفيذ وعوده التي قطعها على نفسه عشية الانتصار على العثمانيين شعراء كبار من الشيعة يجيء في طليعتهم حماسة محمد مهدي البصير الذي يقول بمناسبة التوقيع على معاهدة فرساي في 28 حزيران من عام 1919م:

أمؤتمر السلام عقدت صلحاً أغظت مع الهلال به الصليبا
فما أطفأت لأحققاد ناراً بلى قد زدت جمرتها لهيبا
وما وظّدت للدنيا سلاماً ولكن سوف تملؤها حروباً
لقد أمضيت في فرساي عهداً خلقت لنا به عهداً رهيباً
منحت الظافرين به حقوقاً فوائدها تحقيق بهم خطوباً
ودونت المصائب فيه حتى أجلت به المداد دماً صبيبا⁽¹¹⁾
ويقول فيما يصبو إليه العراق من التحرر وتذوده إنكلترا عنه:

إن مما أصبو إليه لأمرأ عنه (إنكلترا) تذود العراقا
وعسى الحق ما نعي قصب السبق إذا رمت والعدو سباقا
أنا واللّه لا أرى دون قومي من زعاف المنون أحلى مذاقا
إن سكنت الأرماس من دون شعبي شاد لحدي لمجد قومي رواقا
مت ليحيا يا حرّ بعدك شعب ظنّ منك الصدق الغريب نفاقا
تلك حرية البلاد عروس فسلوها قبول نفسي صداقا
أين منا ماء الحياة إذا لم نسق عطشى الظبا دماً مهراقاً⁽¹²⁾

ويقول في أول حفلة سياسية ثورية أقيمت في بغداد تحت ستار العلم في 17 أيار 1920م:

(11) البركان، ص 32.

(12) م. ن، ص 41.

أبناءها والعلی منهم علی كذب
أم يحجمون وهذا أكبر المعجب
ولا فخار إذا ألوا علی رهب
من الذئاب لو أن الليث لم يشب
إن قال: لا حكم إلا في يد الغلب
رام الحياة بلا كد ولا تعب
إلى الحماسة يوماً باعث الغضب
إن شخّ بالنفس أو إن ضنّ بالنشب⁽¹³⁾

ولم يكن الشيبون أقل إسهاماً في التعبئة للإطاحة بالاحتلال وراء التنديد بمساوئه
كل من حيث يجد أسلوب مشاركته في هذا الصدد أقدر على الإثارة وأجدر بتحقيق
الغرض. يقول الشيبی الكبير مثلاً:

فغدوت عاصمة العروبة لندنا
الأرض الفضاء تديناً وتمدنا
ضيف تمسك بالقرى متمسكنا
بهم وثالثة الأثافي أبطنا
وتعرف الوطني والمتوطننا
بحطامه ومن المكان تمكنا⁽¹⁴⁾

فقدت دمشق وقبلها بغداد
والنيل غصّ بمائك الورد
وتعدّر الإصدار والإيراد
ما هكذا تستنجب الأولاد
بئس المنون ونعمت الأجداد
ناراً ونار الأخرين رماد⁽¹⁵⁾

يا صاحبيّ وهذي الضاد قد جمعت
أيقدمون وهم أحمى الرجال حمى
فلا صغار إذا هم دونها ثبتوا
ولن يسان لليث الغاب مريضه
ولا ألوم قوياً في تنكّره
لكنما كل ذمي للمضعيف إذا
ولا حياة لنفس لا يحركها
لا حق للمرء في مجد يحاوله

بغداد (لندنك) الغريب بزّيّه
سالت سياستهم فما أبقت على
ويلي على أهل العراق أتاهم
عبر البحار لهم وأظهر رغبة
حتى إذا اختبر المدائن والقرى
دفع المكين إلى الورا مستأثراً
ويقول ابنه الأكبر محمد رضا:

ماذا بنا وبذي السديار يراد
بردى وأودية الفرات ودجلة
حال العلوج من الأحامر بيننا
خناً ذمام الفاتحين وعهدهم
إنا بما نجني وهم فيما جنوا
كانت حفائظ يعرب إن صوليت

م. ن، ص 43.
(13)
(14) الشيبی الكبير، ص 407-408.
(15) ديوان الشيبی، ص 33-35.

ويقول ابنه الأوسط محمد باقر:

بشرى الربيع المستقل فإنه
حرّ تبسم للعراق بوجهه
حملت عواصفه رسالة نائر
شتان بينهما فذا مستسلم
هيهات ينتفض العراق من الكرى
ليت العراق وقد تطوّر أهله
سر النجاح إذا أراد نجاحه

وكان شاعر شيعي آخر هو السيد حسين كمال الدين ينتقل من تنديد بتقاليد التذكير بالمأساة الحسينية إلى التذكير بأن الذين نبكي من أجلهم فتحوا أبواب الاستشهاد من أجل الحق على مصاريعها وأطاحوا بالعروش لنصرة السائل والفقير وأن هذا هو المعنى الكبير الذي ينبغي أن نستفيده من عاشوراء المجيدة، وذلك أسلوب بارع في التعبئة الوطنية للإطاحة بالاحتلال والوثوب به:

أتصغي لخطب مضي أجل⁽¹⁷⁾ وتغضي عن الفداح النازل
وتبكي كراماً ثووا بالطفوف بمعترك خاطف هائل
وتخطب في الناس بين الجموع وتندب في الماتم الحافل
وحتام تنعى على فتية هم فتحوا الباب للداخل
أطاحوا العروش بتيجانها لنصر الفقير أو السائل
محيك بالسيف ضرجته وصدرك تدمي بلا طائل
تروح وتغدو على منكبيك سلاسل جهل على جاهل
ولكن هلمّ بنا للكفاح فإن به بلغة الأمل
نحقق آمالنا بالسلاح وبالحق نبطش بالباطل

وكان في الموصل شاعر شيعي معروف هو السيد محمد حبيب العبيدي يشارك في التعبئة للإطاحة بالاحتلال فيقول في موشح:

أيها الغرب جئت شيئاً فسرّيّا
ما علمنا غير الوصي وصيّا

(16) الشيخ محمد باقر الشيبلي، الشاعر الثائر، ط 1، 1965م، ص 37.

(17) يستظهر إبراهيم الوائلي في هامش رقم 4 من ثورة العشرين في الشعر العراقي، 1968م.

قسماً بالقرآن والإنجيل
ليس نرضى وصاية لقبيل
أو تسويل الدماء مثل السيول
أفبعهد الوصي زوج السبتول
نحن نرضى بالإنكليز وصيّا

قد ظلمنا العراق يا ساكنيه
إن دمع النساء لا يجدييه
حيسن نيكى السبطين أو نيكيه
أفمن بعهد المجتبي وأخيه
نحن نرضى بالإنكليز وصيّا



اشهدوا يا أهل الثرى والثريّا
قد أبست شيعه الوصي وصيّا
لست إلا مسزوراً أجنبيا
فلماذا تكون فينا وصيّا

ما تركنا إخواننا الأتراكا
فخذلناهم ووازرناكا
شغفأ يا ابن لندن بهواكا
بل لنيل استقلنا بولاكا
فلماذا تكون فينا وصيّا

لسم تكن يا ابن لندن علويًا
هاشمياً ولسم تكن قرشيًا
لا ولا مسلماً ولا عربيًا
من بني قومنا ولا شرقيًا
فلماذا تكون فينا وصيًّا⁽¹⁸⁾

وبين شعراء الشيعة الذين عبأوا الرأي العام للثورة سعد صالح الذي يقول:

سلام عليك هضاب العراق منار الملا برج أنوارها
فوالهف نفسي كف الخطوب تشق حشاك ببتارها
وتهجر أرضك تلك العلوم وقد كنت كعبة زوارها
عزيز على الحرّ تلك البسّاد يراها رهينة قهارها
أما آن أن تنتضي بيضها وترمي الغداة بثوارها
لعمل السماء إذا ما جرت على الأرض تغسل من عارها⁽¹⁹⁾
ومحمد حسن أبو المحاسن الذي يقول:

يأبى لنا دين النبي مذلة
إن السعادة في الحياة لمعتد
عيش الذليل هو الممات وموته
عصر التمدن عاد أشبه سيرة
حب التملك والتغلب غالب
يسطو القوي على الضعيف فإن شكا
والسيد محمد باقر الحلبي الذي يقول:

بني يعرب لا تأمنوا للعدى مكراً
يريدون فيكم بالوعود مكيدة
فلا يخذعنكم لينهم وتذكروا
خذوا حذرکم منهم فقد أخذوا الحذرا
ويبغون إن حانت بكم فرصة غدرا
أضاليلهم في الهند والكذب في مصرا

(18) محمد طاهر العمري، مقدرات العراق السياسية، الجزء الثالث، مطبعة دار السلام، بغداد 1925م، ص 419-422. وخالص حمادي، الأخبار في سير الرجال، ط. بغداد، ص 134.

(19) السيد محمد علي كمال الدين، سعد صالح، مطبعة المعارف، 1949م، ص 147.

(20) ديوان أبي المحاسن، النجف 1383هـ، ص 177-178.

ولا تقبلوا منهم بقول ممّوه فما عاقل يرجو بأعدائه خيراً
ومن مات دون الحق والحق واضح إذا لم ينل فخراً فقد ربح العذراً⁽²¹⁾
ويبدو أن لهذا كله استثناء، فقد ظل في القطاع الشيعي، كما ظل في القطاع السنّي من يمدح الإنكليز ويشني عليهم. ومن الغريب أن يكون الزهاوي واحداً من هؤلاء الناشئين، حتى أن «غرترود بل» وهي التي عرفها العراقيون زمن الاحتلال بـ «المس بل» وكنا قد عرفنا بها من قبل⁽²²⁾ أسمته شاعر الإنكليز! ولم يكن غريباً أن تفسح جريدة العرب التي كان يرئس تحريرها أنستاس ماري الكرملّي صدرها لينشر فيها أماديحه ويقول مثلاً:

وجدت الإنكليز ذوي احتشام أباة الضيم حفاظ الذمام
فصادقهم تجد أخلاق صدق لهم والصدق من شيم الكرام
إذا بهم احتفى المذخور يوماً رأى منهم له أقوى محام
وبات على فراش الأمن خلواً ونامت عينه أهنا منام
أحبّ الإنكليز وأصطفاهم لمرضسي الإخاء من الأنام
جلوا في الملك ظلّمة كل ظلم بعدل ضاء كالبدر التمام
ودكوا بالسياسة كل صعب وخاضوا بحره والبحر طامي⁽²³⁾
وقد أحلنا من قبل هذا النشاز على لحيظات الضعف التي تلخ على الأعصاب فتخذلها وظل يؤيد هذا أن الزهاوي كان وراء فشله في الحصول على ما يريد يحنّ إلى العهد التركي، ويقول:

أين عزّي في دولة الأتراك أنا باكٍ مما به أنا باك
وكان الشيخ عبد الحسين الحويزي، وهو مثل نضربه للأصوات الناشئة في القطاع الشيعي يتخذ من موت الملكة فكتوريا مناسبة لمدح الدولة الإنكليزية فيقول:
وحويت في الدنيا مكارم جمّة طلعت بدوراً تزدهي وشموسا
للدولة العلياء شبلاً أعقبت حفظت قريحة فكره القاموسا

(21) الحسني، تاريخ الثورة العراقية، ط 2، ص 114؛ والحقائق الناصعة، ص 174-175.

(22) هي سكرتيرة القسم الشرقي في دار الاعتماد البريطاني ببغداد وقد لعبت دوراً كبيراً في تثبيت ركائز الاستعمار الإنكليزي في العراق وأسهمت في اختيار فيصل الأول لعرشه.

(23) جريدة «العرب»، العدد 1918/2/15م؛ والكلم المنظوم، بيروت 1328هـ، ص 14.

ملك رعيته إذا ذكروا اسمه ضربت لمثل جلاله الناقوساً⁽²⁴⁾
ويخيل إلينا أن الحويزي يتأثر بالزهاوي في هذه النزعة فقد كانا صديقين حميمين
فيما يبدو⁽²⁵⁾. وهنا أيضاً كما عند الزهاوي يمكن أن يحال هذا النشاط على لحظات
الضعف التي ترهق العرب فتخذه في الامتحان الصعب. وحين يبدو الزهاوي أسير
طموح سياسي يشده شداً إلى النشاط، يبدو الحويزي أسير أزمة اقتصادية خانقة تشده
هي الأخرى شداً أقوى إلى مثل نشاط الزهاوي! ونحن هنا لا نسوّغ الموقف بقدر ما
نعلمه.

ويندلع لهيب الثورة فيعبر البصير بصراحة عن استبشاره بقيامها ويهتف في حفلة
كبرى تقام في جامع الحيدر خانة⁽²⁶⁾ بهذه المناسبة قائلاً:

بين الأسنة والقواضب شرف المبادئ والعواقب
ابغ السلام فإن تخب فيما قصدت له فحارب
ودع المقال إلى المصالح بملتقى القبّ السلاحب
فهناك تعزيز الشرائع والمنافع والرغائب
وهناك تحقيق المبادئ والمصائر والمآرب
وهناك يفصل في الأمور بعهد ماضية المضارب
أهلاً بخانقة الميثاقين ظل زاحفة المواكب
أهلاً بأبطال البلاد حماها عند النوائب
ردوا لنا الحق الذي ما إن نزال به نطالب
ردوه إن سيوفكم عوذ له من كل غاصب
ظنّوا العمراق فريسة وقد التفت فيها المخالب
ورأوه حرّ الرأي عفت القصد محترم المذاهب
فتسلحوا لرجاله بمكائد الخصم الموارب

(24) الدكتور يوسف عز الدين، الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السيامية والاجتماعية فيه،
1968م، ص 119.

(25) علي الخاقاني، ترجمة الحويزي في شعراء الغري، ج 5، ص 234-235.

(26) هو من مساجد القطاع السنّي في بغداد كان الشعراء الشيعة يهتفون من فوق منبره للثورة
وللثوار بعيداً عن الحزازات المذهبية التي ذابت في وهج هذه النار المقدسة من الحماسة
الوطنية العارمة.

وسموا لشقّ صفوفه مكرراً فكان السعي خائب
حتى إذا ما جاش كالتيار ملتطم الغوارب
كانوا كناكصة الذئاب يشلّها الأسد المغاضب
وتراجعوا من بين مقتول ومأسور وهارب⁽²⁷⁾
ويتقدم الثوار في أواسط الفرات تقدماً كبيراً فيهتف البصير مرة أخرى في تظاهرة
كبيرة نظمت لهذه المناسبة:

ثقوا ثقوا يا رجال الغرب إنكم
أعطيتم الشرق درساً عن سياستكم
لتندمنّ على خلف به اقترنت
كذبتمونا ولكن الوغي صدقت
وعلمتكم ظباناً أننا عرب
إن قصرت بي من دون المصال يد
زلتم ففعلتم كل ما يصم
تعلمت منه ما تحيا به الأمم
وعودكم حين لا يجديكم الندم
وخنتمونا فبرّت للقنا ذمم
إذا سخطنا علمنا كيف ننتقم
فلا يقصر من دون المقال فم⁽²⁸⁾
ويسهم الشيبلي الكبير في تكريم الثورة والثوار فيقول:

حيّ الفرات وحيّ الناقلين على
وبين «ذي الكفل» والفيحاء ملحمة
جاء العداة لها عصراً بفيلقهم
فأسكتوه بزجر من بناذقهم
والرعب ساق أساراهم ولو رقدت
تسلّل الجيش مأموراً وقادته
مذنبات العوالي في متونهم
وللمئات أمام الفرد هرولة
ويحيّ محمد علي اليعقوبي الثوار فيقول:
أحبّتنا بساحات الكفاح
ثقوا بالنصر فيها والنجاح

(27) البركان، ص 58-60.

(28) البركان، ص 57.

(29) ذي الكفل ناحية بين الحلة والنجف. و«الفيحاء» الحلة. يشير إلى واقعة الرارنجية.

(30) الشيبلي الكبير، ص 408-409.

نفرتم للوغى لما دعاكم
ففزتم بالفخار بها وآبت
وإن وراءكم شعباً كريماً
زأرتم كالأسود غداة رامت
كأن منادي الهيجاء وافى
فليت فداء معتنق المنايا
وخير من رجال في قصور
كتبتم بالدماء سطور مجد
بيوم سجل التاريخ فيه
لها الداعي بشوق وارتياح
أعاديكم بخزي وافتضح
أبياً لا يراض على الجماح
تروعها الأعداي بالنباح
يناديكم بحي على الفلاح
جبان بات معتنق الملاح
شباب يستظل شبا الصفاح
نواصع ما لها في الدهر ماحي
مواقفكم بشكر وامتداح⁽³¹⁾
ومن الغريب أيضاً أن الزهاوي وقد عرفنا منزعه السياسي لم يتقاعس عن أن
يعرض للثورة على نحو ما يعرض لها الشعراء الأحرار فيبكي شهداءها ويرثي أبطالها
فيقول:

ماذا بضاحية الرميثة من غطارفة جحاجح
ولمن أقيمت في البيوت على كرامتها المناوح
قوم إلى دار البوار مشوا فمن غاد ورائح
طلبوا مساواة الحقوق فطرحت بهم الطوائح
فزكت دماء قد أريقت فوق هاتيك الأباطح
قتلى الدفاع عليهم ناحت من الحزن النوائح
ولقد أصاب القوم ما أبكى العميون من الفوادح
إذ هاجموا يوم الوغى غلب المدافع بالصفائح
من فتية خاضوا عجاجتها على الشقر السوايح
لهفي على الغرّ الشباب مجندلين على الصحاح
ولقد تغور جروحهم بين الترائب والجوانح
انظر إلى تلك الوجوه فما تفيّرت الملامح
بعد الذين تجندلوا بالأمس وجه الدهر كالح⁽³²⁾

(31) ديوان اليعقوبي، ج 1، مطبعة النعمان، النجف 1957م، ص 164-165.

(32) ديوان الزهاوي، المطبعة العربية، القاهرة 1924م، ص 176-177.

ولكنه يقف بعد ذلك بين يدي السر برسي كوكس فيقول مرحباً بمجيئه ليصلح ما فسد من أوضاع العراق فيقول:

عد للعراق وأصلح منه ما فسدا
الشعب فيه عليك اليوم معتمد
حييت من قادم إبان حاجتنا
إن العراق لمسعود برؤيته
مرحباً بك أشرف غطارفة
حبل السياسة قد أمست به عقد
أراف بشعب بغاة الشر قد قصدوا
وإثبت به العدل وامنح أهله الرغدا
فيما يكون كما قد كان معتمدا
إليه نرجو به للأمة الرشدا
أباً له من بلاد العدل قد وردا
وليس ترحيبهم ميناً ولا فندا
فحل أنت بأيدي رأيك العقدا
إثارة الشرف فيه وهو ما قصدا⁽³³⁾

وكان شاعر كبير آخر في القطاع الشيعي هذه المرة هو الشيخ علي الشرقي يقف في هامش الثورة حتى كأنه لا يهّمه من أمرها ما كان يهّم القطاع كله، وتلك ظاهرة غريبة في حياة المناضلين من أمثال الشرقي لولا أن يكشف هو نفسه عن مسوغاتها فيقول:

(إن الثورة مقدسة وأهدافها سامية وأنا من خدامها والعاملين لها من يومي حتى الساعة «1957م» وإن الشعب العربي كان وما يزال في أشد الحاجة لها... وإني والصفوة من أصحابي كنا نريدها ثورة قومية شاملة ولا نريدها إقليمية إذ في الإقليمية مضية للهدف وانتشار للقلادة...)⁽³⁴⁾ ثم يقول بعيداً عن زمان الثورة:

يا ثورة أعفبتّها
ووحدة وزعتّها
كانت قلادة مجد
تسدارك اللّه شعباً
كنا نحاول أمراً
أهدافه تنفّتى
ندامة الشوار
الأطماع بالأعشار
ففوجئت باننتشار
يهّم بالانتحار
يفوق كل اعتبار
بوحدة الأقطار⁽³⁵⁾

ولكن هذه المسوغات تظل عاجزة عن أن تقنع فقد كان الانتظار تحت وطأة الإذلال والقهر حتى تتكامل وحدة الثورة في كل العالم العربي رأياً ممعناً في الضعف

(33) مهدي عباس العبيدي، حقيقة الزهاوي، بغداد 1947م، ص 115-116.

(34) الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه، ص 165؛ وهامش رقم 8 من الصفحة نفسها.

(35) علي الشرقي، عواطف وعواصف، مطبعة المعارف، بغداد 1953م، ص 171-172.

من الناحيتين السياسية والتنفسية. ويبقى أنا نجتهد أحياناً فنخطئ. وتسقط الثورة لأنها لم تستطع أن تحقق هدفها الكبير في التحرر، ولكنها تظل قائمة في النفوس. ويتحول الشعر الشيعي وراء الانتكاسة العسكرية إلى جبهات جديدة من النضال، ويروح يعبئ لجولة أخرى فاضحاً كل ما يحاك في الخفاء من مؤامرات مشهراً بالعملاء، مندداً بالمعاهدات مذكراً بالمعادلة التي لا يتكافأ طرفاها:

ثورة أصبغ من آثارها حظوة الخائن والمفتتن
معشر في نعم قد أصبحوا من مساعي معشر في محن⁽³⁶⁾
ويذكر الجعفري بهذه المعادلة فيقول:

ناشدتكم باسم الحقيقة وهي أصل المنزلات
إن كنتم ممن تبين صدق تلك المرسلات
من شاد عرش الرافدين على الأسنة والظلمات
من طارد الأتراك من نادى بجمعهم شتات
من قاد للحرب الرجال من الفطرفة الأباة
إننا شحذنا البيض تسطع حين كنتم في سبات
مستنقذين حقوقنا من بين أشداق البزاة
إننا نشرنا الأرض في أشيلائنا المتبعثرات
وجرى عليها من دماء نحورنا الممتنات
حتى إذا ما أينعت بقطوفها المتدليات
أضحى لدجلة ربحها صفواً فما ربح الفرات
حسناتها اختصت بكم ولنا جميع السيئات⁽³⁷⁾
وحين يتذكر شهداء الرميثة⁽³⁸⁾ في 9 شعبان من عام 1353 هـ يقول في هذا المعنى أيضاً:

اللّه أكبر قد تجرعنا المرير بل الأمر
إننا نشرناها رؤوس الصصيد من عليا مضر
إننا سقينها دماء طاهرات الممتصر

(36) إبراهيم الوائلي، ثورة العشرين في الشعر العراقي، ص 122.

(37) علي الخاقاني، شعراء الغري، الجزء الرابع، ص 336.

(38) من مدن الفرات الأوسط.

حتى إذا ما استوسقت وتطاولت هي والشجر
أضحت لنا أشواكها ولغيرنا طاب الثمر
فكأنما هم يعرب وكأننا نحن السخز
ويلي لفلمة يعرب ذهب دماؤهم هدر⁽³⁹⁾
وكان الجعفري يريد أن يؤكد أن الفرات الأوسط وهو منطقة تتميز بكثافة سكانية
شيعية، كان يتحمل في ثورة العشرين أكبر نصيب من أعبائها العسكرية والاقتصادية.
وكان أحمد الصافي من قبل يعرض لهذه الحقيقة فيقول:

إن غصبت منك الأسود لقمة إن مصاعب الحياة كلها
الشعب ثار فارتقت أسافل كم في هياج البحر خالي صدف
تالله ما أعظمها من خيبة

ويلاحظ أن البصير ظل في طليعة الشعراء الذين امتدوا بضمائرهم النقية وأعصابهم
القوية ووطنيتهم الصادقة وراء الثورة وظل يتطلع إلى النصر أبداً ويقول:

كافحت أعدائي ولست بوائق لكنما وطني دعا فأجبت
وأبيت للباغين خفض جناحي ونهضت بالخطب الفصاح مدافعاً
ولئن رجعت بغير ما أملت فلقد أفدت من المصائب خبرة

وكان بحر العلوم شاعراً آخر من هؤلاء الذين نذروا أنفسهم لقضية العراق وتميزوا
بأعصاب من حديد قهرت كل ما تستطيعه السجون في ترويض الأحرار على الذل من
طاقات:

حزيران تدري أنت من كان مؤمناً
ومن كان في سوح الكفاح يرى الردى
بشعبك إيماناً يخيف ويرهب
ويأنس تواقاً إليه ويطرب

(39) م. ن، ص 340.

(40) أحمد الصافي النجفي، الأمواج، الطبعة الثالثة، صيدا 1954م، ص 55.

(41) البركان، ص 72.

ومن كان يعطي المهر للمجد خاطباً
ومن ساوم الطاغوت خلف ظهورنا
ومن كان كالحرباء في كل لحظة
مضت حجج ست عليك وحكمنا
له نفس روح الإنكليز وبغيهم
علينا وأما وجهه فمعرب⁽⁴²⁾

ولم يكن الجواهري بأقل من بحر العلوم تطرحاً على الخطر دفاعاً عن الحق المشروع في التحرر، وفضحاً لكل ما كان يخطط للعراق مما يقع في إطار المعوقات عن النهوض بدءاً بالملكية وانتهاء بالرابع عشر من تموز. لقد كان الجواهري، في موضوعه، ولا بد من هذا التخصيص شاعر الشعب كما كان بحر العلوم شاعر الشعب هو الآخر. ولا تستطيع لحظات الضعف على قلتها، وكنا قد عللنا لها من قبل، أن تحرم الجواهري هذا الشرف الكبير، فقد ظل الرجل إلى سقوط الملكية صناجة العراق الحر كما يقولون.

ثم إذا جاز أن يستريح القطاع الشيعي إلى سلطة هاشمية بحكم ما يرد في الأصول الكبرى للعقيدة متصلاً بمبدأ القيادة فلم يكن ذلك يعني أن تقبل هذه السلطة ولو بعيداً عن نقاء السيرة وعمق التضحية. ولعله من هنا كان نفر شديد الحماسة في القطاع يهتف وراء صلح الحسن: «يا مذل الشيعة» متناسياً ما يقع في الظرف من مسوغات هذا الصلح، لكان عصمة الحاكم، وكان الرسول (ص) يمثل أعلى صورها لا تعود مرجحاً بقدر ما تعود مادة قانونية مقررة تحتل الصدر من شروط الحاكم المسلم في العقيدة الشيعية! نريد أن نخلص من هذا إلى أن القطاع الشيعي في العراق لم يكن ينظر إلى الملكية نظرة تقدير بغير قيد أو شرط وإنما كان يريد أن ترتفع إلى مستوى السير النقية، حتى إذا عجزت عن أن تحقق هذه الإرادة أوسعها تقريباً.

وليس هذا يعني أننا في صدد قاعدة نظرد فقد ظل في القطاع من يتلمس للحكم الهاشمي في العراق أعداءاً تعفيه من مسؤولية النشاط رغياً أو رهياً أو وفاء لعارفة أو لقاء على وجهة نظر في السياسة تنطلق من الاقتناع بمبدأ الأخذ والعطاء: بحر العلوم مثلاً لا يجد فرقاً بين عهد الوصاية وعهد الدمى التي كان يحركها الاستعمار وفق

(42) من قصيدة نظمها محمد صالح بحر العلوم في الذكرى السادسة للثورة العراقية. ديوان بحر

العلوم، الجزء الأول، مطبعة دار التضامن، 1968م، ص 33.

مشيئته وراء ملك عصفت عرشه في دمشق أفعى فظل يخائله في بغداد سمّ نابيها
 القاتلين! كان هذا رأي الشاعر بعد أن تصرمت سنوات ست من عهد فيصل الأول:
 مضت حجج ست عليك وحكمنا كما هو في عهد الوصاية أجرب
 له نفس روح الإنكليز وبغيهم علينا وأما وجهه فمعرّب
 ويبدو أن هذا الرأي لم يتغير حتى أشرف العهد على نهايته:
 كوّننت أشلاء ثوار الفرات (دولة) يرأسها (العضو الأشمل)
 فاقتنت بالحسنات الماضيات ضعة الحال وضيع المقتبل
 كيفما دارت كؤوس التركات خسرت وراثها حتى الوشل
 فقدت آباءها الصيد الأباة وحوّت ذلاً فيا بئس البذل

العبودية في ذا الزمن (هيكل) يقبل أنواع الطلاء
 يتراءى أصلها للفظن وعلى الصبغة يعشو البسطاء
 كل شيء يشتري في ثمن وتعين الحكم يشري بالدماء
 ما اشتريناه لبيع الوطني فاعرف الغاية من هذا الشراء

أنهك الأمة بؤس الاضطهاد (ريب القصر) في نعمته
 حائزاً مرضاة (دار الاعتماد) وبها تحقيق أمنيته
 لا يبالي بصلاح وسداد أن تعامى الناس عن سدته
 هذه عيشة أبناء البلاد لا تساوي شمع نعل ابنته

أبواب الرعاية الباليه قد تعلمت ارتداء السنديس
 أم على جانب بئر البادية كنت تسقى عذب ماء التيمس
 أذكر تلك الحياة الماضية وتذكر أن ذا من نفسي

أنا قدمت الدماء الزاكية فتأخرت بتاج الدنس⁽⁴³⁾
ويلاحظ أن بحر العلوم لا يعرض للملكية في عهد غازي بمدح أو ذم حتى كان
ذلك هو الموقف الطبيعي لشعر انتهى برأيه السياسي إلى اليسار⁽⁴⁴⁾ وإذا كان للملكية
هذه المرة تطلعات خيرة تستأهل الثناء فقد كان من المفارقة أن يقع انتماء إلى اليسار
وترويج للملكية عبر أماديح ولو صادقة!!

ثم تعلن الحرب العالمية الثانية ويكون في نصوص المعاهدة الجائرة التي ربط بها
العراق عشية قبوله عضواً في عصبة الأمم ما يسمح بانتفاع موقت بجغرافيته العسكرية.
ولم يكن هذا يكفي في حرب طاحنة كانت قلاع الحلفاء تتساقط فيها واحدة إثر
أخرى بين يدي نازية قوية شرسة، فاعتدى الإنكليز على استقلال العراق وسيادته
الوطنية وقهره على أن يشارك في حرب لا ناقة له فيها ولا جمل فاندلعت ثورة
مايس عام 1941م وكان ما كان مما لا حاجة بنا لتكرار الحديث فيه. وطبيعي أن
يكون لبحر العلوم موقف إيجابي من هذه الثورة ولعله من هنا كان يسخر بالإنكليز
ويقول:

ماذا يريد الإنكليز وما لهم لا يبرعون وهتلر متنمر
برلين ترعب لنلناً بنسورها وذباب لندن عنلنا يستنسر
وأحظ من هذا الذباب حقارة تفر لشورة شعبه يتنكر
إن الدفاع فريضة وتنكر الواعي لهذا الفرض بئس المنكر⁽⁴⁵⁾
ثم هو يعنف بالملكية بعد فشل الثورة ويوسع عبد الإله بن علي شتماً يتجاوز في
بعض صوره إلى ضرب من الإقذاع وفاحش القول:

بلينا بسوءتك العاربه تلفت بأحضان أعدائيه
وتحمل أنت لشغر العراق شريداً من الثورة الصاليه
وينبئك الشفر نبذ النواة حقيراً إلى أمك العاويه⁽⁴⁶⁾
فتأخذ هذي بإحدى يديك وتأخذ عمك بالثانيه
وتصبح عمان مأوى الذئب بفضل «أبي حنيك» والحاشيه

(43) الديوان والقصيلة قيلت في 7 تموز عام 1931م، ج 1، ص 51-53.

(44) الديوان، الجزء الأول، ص 140.

(45) م. ن، ص 178.

وترجع ترقص للإنكليز مع الفاجرات بحبائيه
وتأتي تشق البدما والدموع لبغداد في زفة داميه
ونحن على دجلة والفرات نجود بأرواحنا السغالييه
فداء لموطننا المبتلى بإثم اللقيط من الباديه⁽⁴⁷⁾
ويشب العراق بالسلطة في كانون من عام 1948م إبطالاً لما يعرف في تاريخ العراق
الحديث بمعاهدة «بورتسموث» ويكون لبحر العلوم نشاط كبير في التعبئة لهذا المصير
الذي انتهت إليه فهو يقول مثلاً:

يا عهد بورتسموث إنا أمة تأبى محالفة العدو الغادر
قف عند حدك فالعراق إرادة جبارة في سحق كل مغامر
أنسيت يوماً في الفرات فجأتني لتعود مختزياً بيوم آخر
ستريك دجلة وهي طاغية على أعدائنا وجهاً لشعب نائر⁽⁴⁸⁾

ويرتجل في المظاهرة الشعبية الكبرى التي نظمت في اليوم الثاني والعشرين من
كانون الثاني من العام نفسه لتكون تشيخاً رمزياً لشهد شباب من شهداء الوثبة:

أيها المؤمنون بالشعب والثورة هبوا لشجب عهد العبيد
واكتبوا بالكفاح تحرير شعب يكسب المجد بالكفاح المجيد
نحن كنا ولا نزال أشداء على البغي في جميع العهود
نحسن الخوض في غمار المنايا ونغني للناس لحن الخلود⁽⁴⁹⁾
وبالرغم من أن المعاهدة كانت تنعقد في ظل حكومة يرأسها شيوعي - وفي تاريخ
العراق الحديث لم يكن يقع هذا إلا قليلاً - فقد ألح على نبزه بأشع ما ينبز به عهد
عميل:

يا وثبة الشعب اخرقني باللعن عهد الأخرق
فعهد بورتسموث قيد لاحتلال مطلق

(46) يقصد بها الإمبريالية.

(47) م. ن، ص 185.

(48) الديوان، ج 2، ص 129.

(49) م. ن، ص 130. وقد قدر المشتركون في التظاهرة بأكثر من مائة وخمسين ألف شخص

ودامت ست ساعات!

أملاه «بيفن» على ذيل له ملتبصق
فصدّق الذيل على المعهد ولما يصدق
واجتاز بالسبق على التوقيع شأو الأسبق⁽⁵⁰⁾
طاغية الميدان والميدان باسمه بقي
يا وثبة الشعب اقلعي دابر حكم مرهق
وأطلقني للرافدين خير وجه مشرق
تجنبني إشراك من خانوا الحمى وأطلقني
بنا جناحيك وللمعزة فينا حلّقي
يا وثبة الشعب احفظي الصف من التفرّق
فوحدة الصف سلاح الظفر السمحقق
ويا ضحايا عهد بورتسموث للخلد اسبقني⁽⁵¹⁾
والى ثورة تموز المجيدة ظل بحر العلوم يتناسق في مواقفه من كل الأحداث
السياسية المحلية وكان هذا يعني أنه ظل يقول كلمته الجريئة الصريحة في كل ما كان
يلتوي من هذه الأحداث ويبقى أن بحر العلوم لا يمثل ظاهرة شيعية عامة لأنه ظل في
القطاع من يذهب في السياسة غير مذهبه. ثم هو وراء ذلك شاعرية بغير عمق، وسواء
أكان ذلك قدرها كله من عطاء الحياة فهي مقهورة عليه، أم كان ذلك بعض ما قدر
لها في الأصل فهي مختارة فيه، فإن شاعر الشعب مدعو أبداً إلى تسطيح أفكاره.
والجواهري هو الآخر دليل كبير من أدلة القطاع الشيعي على مشاركة عميقة في
جملة ما كانت تفرضه ظروف النضال الصعبة من مواقف الدفاع عن حقوق الشعب
وقضاياه العادلة. والواقع أن هذا الشاعر الضخم لم يكن صوتاً قوياً في الأحداث
الأولى من حياة العراق السياسية وفي ظل الثورة الكبرى وكانت «النجف» بورتها
الإعلامية. كان الجواهري يخشى أن يفترع منابرها لأنه لم يكن قد اطمأن بعد إلى
حقيقته الشعرية. ثم تترسخ شاعريته، وتستقيم لها عناصر الخلق الفني العالي فإذا هو
على الجملة شاعر أخلد ما يكون الشاعر إنسانية موضوع وبراعة أداء ودقة تصوير.
وبالرغم من أن الجواهري كان محسوباً على البلاط وراء الضجة التي أحدثها فصله
من التعليم في الثلث الأخير من العشرينات لم يكن خالص الودّ للملكية، فقد نبهها

(50) المقصود به نوري السعيد الذي انعقدت معاهدة حزيران 1930م في عهده.

(51) الديوان، ص 132.

أكثر من مرة، ويبدو في تعليل هذه الظاهرة أن الجواهري كان يستريح إلى قيادة هاشمية معاصرة تتحدّر إليها من القديم - ولو نظرياً - مواريث من عمق التضحيات ونقاء السير. ثم كان الجواهري صاحب بدوات أحياناً، وكان صاحب عقيدة صلبة غالباً. وطبعي في هذا الضوء أن تنذب هاشمياته بين المدح والذم: فهو يشيل مثلاً بضيع الحسين إلى السماء، ويطوي ضلوعه على مثل وخز السم في مأساته:

شيخ الجزيرة أنت اليوم مرتهن
لتحمدن من الدنيا عواقبها
خودعت عنها وليست لو علمت سوى
تغشى العيون بتدليس محاسنها
يا حاملين على الأمواج عزمته
هل بلغت قبرص عن ضيف بقعتها
كمثل ثائر ذاك الموج ثورته
يا ناهضاً بأبأة الضيم منتفضاً
في ذمة الله والتاريخ ما تركت
إن لم يقيموا لك الذكرى مخلدة
ويقول في هذا الصدد:

بحسن فعلك من صدق وإشار
فقد أرينك عقبى هذه الدار
مسارح همها تمثيل أدوار
وتستكنّ المساوي خلف أستار
قابلتم البحر تياراً بتيار
بأنه أي نفعاً وضّرّار
يوم استشاط وهاجت سورة النار
عن أن يمدّ يداً للذل والعار
أبامك الغر من محمود آثار
فحسن فعلك فينا خير تذكّار⁽⁵²⁾

سلام على شيخ الجزيرة كلها
سلام عليه يوم شطت ركابه
سلام على عمر تقضى بصالح
أبا فيصل بعض التعزي فكم رمت
وما قدر عمر المرء إن لم يرع به
أبا فيصل أشجى التحايا تحية
تحية مشتاق لو اسطاع نهزة
أخي عاطفات لم يشنها تكلف
لقد هزّت الأشواق قلباً عهدته
ونفساً على أن لا تزال أمينة

(52) ديوان الجواهري، الجزء الأول، مطبعة الأديب البغدادية، ص 289-290.

(53) الديوان، الجزء الأول، ص 512.

ولم يكن فيصل بأقل شأناً من أبيه الحسين في نظر الجواهري من حيث براعته السياسية وعاطفته الوطنية وأنه معقد أمل ومحط رجاء:

حيّاك ربك غادياً أو رائحاً
أيامنا بك كلهن سوانح
لولاك ما كان العراق وأهله
سست الحوادث بالروية جاهداً
وأدبت نفسك في رياضة موطن
مولاي ثق أن الجوانح ثرة
سر واثقاً بجهاد شعب طامح
قل إن أتيت من الحليفة دارها
شعبي وفي كفي نجاح مصيره
يشنا على العذب الفرات منافقاً
كوني له الخل النصيح سريرة
ويلاحظ أن الجواهري هنا على غير المألوف من عصبية في الحديث عن الحقوق المضيفة منطقي وهادئ حتى كأنه يسوغ أسلوب فيصل في المطالبة بهذه الحقوق. وهو أسلوب يقوم في الأساس على مبدأ الأخذ والعطاء. وفي النجف كان الجواهري يرحب بفيصل وهو في زيارة خاصة للمدينة المقدسة ويقول:

أعدّ لك المنهج الواضح
وحياك ربك من ناصح
يحدث عنك بطيب الهبوب
فكل مكان ربيع يروق
سلام الآله على طالع
مهيب يرّد سناء العيون
ويستغل الشاعر المناسبة فيذكر الملك بأن جنوب العراق وهو الذي وثب بالمستعمر ووظد الحكم القائم بجهود المخلصين من أبنائه يتعرض لمحاولتي إهمال وإذلال:

(54) هي من قصيدة تحت عنوان (في الطيارة أو على أبواب المفاوضات) نظمت بمناسبة سفر الملك فيصل الأول في السادس من آب 1927م لإجراء مفاوضات غير رسمية لعقد معاهدة جديدة مع بريطانيا. والديوان، الجزء الأول، ص 415-416.

ملكك العراق وكم جمرة يضيق بأمثالها القادح
 ينوح المفرد شجواً فلا يغرتك إن غرد النائح
 أبثك أن الفؤاد الرقيق يمضّ به الحادث الفادح
 ألا لا يقل - وحببت الحياة - وريدك أنت له ذابح
 وإنك خودعت عن نية فؤاد الحسود لها طافح
 فقد سار بين حداة الركاب حديث يلين له الكاشح
 تنمّ الشمال به للجنوب وينبى به الغادي الرائح
 تذكر لعميل اذكسار العهود يراح به نفس رائح
 غداة استضمك في كربلا وإياهم المجلس الفاسح
 هم ألقوا الأمر حتى إذا تمخض لم يجنه اللاقح
 ولولا قدومك كان الغري لفقدهم وجهه كالح⁽⁵⁵⁾
 وأنا لنأمل نصر الليوث وأن يلقم الحجر النابح
 ودام مقامك للرافدين كالبركن ما مسح الماسح⁽⁵⁶⁾
 وينبغي أن نسجل هنا أن ما كان يتم في الحياة السياسية وراء الثورة مما يحمل
 على الاستثارة بمعطياتها، ولو حكماً عميلاً، يمارسه جهاز مشلول أذى إلى أن يشيع
 في القطاع الشيعي شعور مريب باغتيال شخصياته وكانت كباراً حقاً - وأن يعود
 للظهور ولو ضعيفاً ما كان قد ذاب في وهج الثورة من أحاسيس الطائفية المقيتة.
 ثم يكون في بدوات الجواهرى ما يدفعه إلى أن يعرض بالهاشميين تعريضاً يوشك
 أن يكون من الصراحة في هجائهم. ومن هنا يكون أمير سعودي هو فيصل بن عبد
 العزيز موضوع نونية في المديح هي على حقيقتها تعبير عن ضائقة عزّ على الشاعر أن
 يتجاهلها الملك الهاشمي فلا يضع لها حداً:
 فتى عبد العزيز وفيك ما في أبيتك الشهم من غرر المعاني
 لأمر ما تحسّ من انعطاف عليك وما ترى من مهرجان

(55) يقصد المجتهدين الذين غادروا العراق إلى إيران احتجاجاً على المعاملة القاسية التي عومل بها مجتهد شيعي كبير هو الشيخ محمد مهدي الخالصي فقد أبعاد من العراق لفتوى طالب فيها بمقاطعة الانتخابات للمجلس التأسيسي.

(56) مجلة «العرفان» اللبنانية، الجزء الخامس، المجلد التاسع، عام 1924م-1342هـ.

ومختلف الأباطح والمفاني
يلوح على خمائلها الحسان
ولو في وجه مكتئب وعاني
بفضل أبيك من غصص الهوان
بسبع سنين شيقة سمان
بجمر لظى وسمّ الأفعوان
به أحرزتم قصب الرهان
مقام الزجّ زلّ عن السنان
تحرك من فلان أو فلان
ولا شتى أساليب هجان
موجهة إليكم باتزان⁽⁵⁷⁾

ثم يكون في بدوات الجواهري كذلك ما يدفعه إلى هجاء فيصل منطلقاً من حس قوي بالتجزئة وهو حس ظل يغلب في دم العربي المعاصر مشاعر الوحدة على غير المألوف في موارث العنصر!!

غريب به لا الأم منه ولا الأب
على بلد إلا البعيد المجنب
وتأباه يجبي للعراق ويجلب
أب اسمه عند التواريخ يعرب
مجال وملهى في العراقيين طيب
لأنهم أرحامنا حين ننسب
نصيب به إلا مشاش وطحلب⁽⁵⁸⁾

كثير من حيث تطلعاته الوطنية فقد ظل
بعينيك يوماً مخبئات الضمائر
وأبرزتها مثل الإماء الحواسر

تأمل في السهول وفي الروابي
أست ترى ارتياحاً وانطلاقاً
وفي شتى الوجوه ترى انبساطاً
وقى اللّه الحجاز وما يليه
ومتّع ذلك الشعب الموقى
على حين اصطلى جيران نجد
مشيتم والملوك إلى مجال
فجاء مقامهم عنكم وضيعاً
فلا تحسب بأن دعاة سوء
ولا شتى زخاريف ركاك
تحوّل عنكم مجرى قلوب

ثم يكون في بدوات الجواهري كذلك ما يدفعه إلى هجاء فيصل منطلقاً من حس قوي بالتجزئة وهو حس ظل يغلب في دم العربي المعاصر مشاعر الوحدة على غير المألوف في موارث العنصر!!

أفي كل يوم في العراق مؤمر
ولم يرَ ذا بطش شديد وغلظة
أكل بغيض يثقل الأرض ظلمه
وحجتهم إن كان فيما مضى لنا
عديد الحصصى أبناؤه ولكلهم
وقد أصبحوا أولى بنا من نفوسنا
فأما بنوه الأقربون فما لهم

وبالرغم من أن غازي كان يرجى لخير الجواهري يستشرف للخلاص مصلحاً آخر:
إذا ما أجلت الطرف حولك وانجلت
وكشفت عن هذي النفوس غطاءها

(57) نظمت القصيدة عام 1932م بمناسبة قدوم الأمير فيصل آل سعود إلى العراق. ديوان

الجواهري، الجزء الثاني، ص 125-128.

(58) ديوان الجواهري، الجزء الثاني، ص 221-222.

وفتشت عما في زوايا الدوائر
رجعت بعين رقرق الحزن ماءها
وأيقنت أن الحال حال تعسرت
وقد يملأ الحر المفكر حرقة
ولا أمل إلا على يد مصلح

وغربلت ما ضمت بطون الدفاتر
وأبت بقلب شارد اللب حائر
على كل طب بالطبائع ماهر
تفكره يوماً بعقبى المصائر
حقود على هذا التدهور ثائر⁽⁵⁹⁾

وحين صرع الملك لم يجهش الجواهري بالبكاء فعل الذين تفدحهم المصيبة بعزير
وحتى البيتان اللذان استهلّ بهما كلمته عن الحادث لا يقعان في إطار الرأي السياسي
الواضح بقدر ما يقعان في إطار التعزية بزعامة كان الشعب يفعل ببوادرها الوطنية
ويتطلع إلى أن يتحقق على يديها أمل بالخلاص:

خبر وليس كسائر الأخبار حصب البلاد بمارج من نار
فلوت له الصيد الأماجد هامها حزناً لفقد زعيمها المختار⁽⁶⁰⁾

وإذا كانت الثلاثينات هي التي شهدت أول تنظيم يساري في العراق، وكان
الجواهري بحكم نشأته في بيت عرف بإيمانه العميق بـ «المشروطة»⁽⁶¹⁾ مهيباً للانتماء
إلى اليسار نزعة إنسانية على الأقل لم يكن غريباً أن يقع حجم إخلاصه للملكية في
عهد غازي بقدر ما يشير إليه البيتان السابقان. ولعله من هنا كان الجواهري يناصر
الانقلاب الذي قام به الفريق بكر صدقي عام 1936م وهو انقلاب لم يكن شك في
البدء أنه يحمل طابع اليسار:

لا تبق دابر أقوام وترتهم
هناك تنتظر الأحرار مجزرة
وثم شردمة ألفت لها حجياً
إني أصارحك التعبير مجترئاً
تهامس النفر الباكون عهدهم
تجري الأحاديث نكراء كعادتها

فهم إذا وجدوها فرصة ثأروا
شنعاء سوداء لا تبقي ولا تذر
من طول صفح وعفو فهي تستتر
وما الصريح بذئ ذنب فيعتذر
أن سوف يرجع ماضيهم فيزدهر
ولم يرع سامر منهم ولا سمر

(59) م. ن، ص 267.

(60) م. ن، ص 354.

(61) ديوان «الجواهري»، مقدمة الدكتور علي جواد الطاهر القيمة، الجزء الأول، نشر وزارة الإعلام، 1973، ص 40.

فحاسب القوم عن كل الذي اجترحوا
لأن لم يبلغ شبر من مزارعهم
ولم يزل لهم في كل زاوية
تصور الأمر معكوساً وخذ مثلاً
تأله لاقتيد زيد باسم زائدة
ولا نمحي كل رسم من معالمكم
حتى إذا تخلت وزارة الانقلاب عن وعودها التي قطعها على نفسها عند أول
تأليفها بإنجاز إصلاحات جذرية في جميع نواحي الحياة وشتت حملة إرهابية على
القوى الوطنية التي ساندت الانقلاب تحول الجواهري من مؤيد شديد التأييد إلى
معارض شديد المعارضة وكان أبرع ما جلد به ظهور الانقلابيين أسلوب طريف في
التهجاء ينطلق به إلى غرضه عبر حديث ساخر مع نفسه يتغشى عتاباً على ظاهرة النقاء
في سلوكه السياسي، وليس بعيداً أن يكون ذلك من تأثير الرصافي فيه:

ماذا تريد من الزمان ومن الرغائب والأمان
أو كلما شارفت من أمالك الفجر الحسان
ورعتك أطفاف البعناية بالرفاه وبالآمان
أغرمت بالأهات إغرام الحنيفة بالأذان
إن كنت تحسد من يحوط الباب منه حارسان
فلديك حراس كأنك منهم في معمعان
ومسوكولون بما تصرف في الدقائق والثواني
أسكنت داراً ما لها في الصميت والعظموت ثاني
ما أن يباح دخولها إلا لذي خطر وشان
وقيت فيها رغم أنفك من خبيثات الدنان
وحفظت فيها من غرور المال أو سحر الحسان
حجبوك عن لحظ العيون تأنقاً لك في العيان
مثل المعيدي السماع به أحب من العيان
وعلام تحسد من تلهى بالمشالث والمشاني

(62) الديوان، الجزء الثاني، ص 317-318.

أوليس خشخشة الحديد ألدّ من عزف القيان
يشدو بها من أجل لهوك ألف مكروب وعاني
أوزان شمرك بعمض أوزان حوتها بساتزان
سبح بأنعمهم فأنت بفضل ما أولوك جاني
صك الحديد على يدك جزاء ما جنت اليدان
سبح بأنعمهم وإن عانيت منهم ما تعاني
إن لم تفدك عقوبة فعسى تفيد عقوبتان⁽⁶³⁾

ويؤيد الجواهري حركة «مايس» بغير حماسة فيما يبدو حتى إذا فشلت غادر العراق مع من غادره إلى إيران. ثم يعود ليواصل ما انقطع من مشاركته في أحداث السياسة المحلية. وعشية «بورتسموث» كان مهيباً لأن ينفجر بشعر أخطر ما يكون الشعر تأثيراً في الجماهير وتعبثها للإطاحة بالسلطة. وفي تظاهرة للاحتجاج على المعاهدة يسقط أخ له مضرجاً بدمائه فيتوهج في لهب المخنة ويساقط حمماً:

أعملم أم أنت لا تعلم بأن جراح الضحايا فم
فم ليس كالمدعي قوله وليس كآخر يسترحم
يصيح على المقمقين السجّاع أربعوا دماءكم تطعموا
ويهتف بالنفر المهطعين أهينوا لثامكم تكرموا
أعملم أن جراح الشهيد تظل عن الثار تستفهم
تمصّ دماً ثم تبغي دماً وتبقى تلح وتستطعم
فقل للمقيم على ذلة هجيناً يسخر أو يلجم
تقحم، لعنت، أزيز الرصاص وجرب من الحظ ما يقسم
وخضها كما خاضها الأسبقون وثنّ بما افتتح الأقدم
فلما إلى حيث تبدو الحياة لعينيك مكرمة تغنم
ولما إلى جدث لم يكن ليفضله بيتك المظلم

(63) الديوان، الجزء الثاني، ص 327-328. وكان الرصافي يصطنع في نقد السلطة ما يشبه هذا الأسلوب:

يا قوم لا تنكلموا إن الكلام محرّم
ناموا ولا تسنيقظوا ما فاز إلا السنوّم

تقحم لعنت فما ترتجي من العيش عن ورده تحرم
أوجع من أنك المزدري وأقتل من أنك الممعدم
تقحم فمن ذا يخوض المنون إذا عافها الأنكد الأشام
تقحم فمن ذا يسلوم البطين إذا كان مثلك لا يقحم
يقولون من هؤلاء الرعاع فأفهمهم بدم من هم
وأفهمهم بدم أنهم عبيدك إن تدعهم يخدموا
وأنت أشرف من خيرهم وكعبك من خده أكرم⁽⁶⁴⁾
ويظل يرمضه استشهاد أخيه فينفجر مرة أخرى في الحفل الذي أقيم في النجف
بمناسبة الذكرى الأربعينية لاستشهاده:

يوم الشهيد تحية وسلام بك والنضال تؤرخ الأعوام
بك والضحايا الغريز هو شامخاً علم الحساب وتفخر الأيام
بك يبعث الجيل المحتم بعثه وبك القيامة للطفاة تقام
وبك العتاة سيحشرون وجوههم سود وحشرو أنوفهم إرغام
صف إلى صف طغاماً لم تلق ما يجرعون من الهوان طغام
وسيألون من الذين تسخروا هذي الجموع كأنها أنعام
ومن استبيح على يديهم حقها هدرأ وديست حرمة وذمام
ومن الذين عدوا عليه فشوهوا وجه الحياة فكذروا وأغاموا
سيحاسبون فإن عرتهم سكتة من خيفة فستنطق الأثام
سينكس المتذبذبون رقابهم حتى كأن رؤوسهم أقدام⁽⁶⁵⁾
ولم يكن يقف عند أخيه وحده في التذكير بدم الشهداء الذي أريق ظلماً في وثبة
كانون وإنما كان يتجاوزه إلى غيره من شهداء الحدث الكبير فيقول في «قيس
الألوسي»:

يا قيس ينا رمز الشهادة عظرت بدم خضيب
كرمت بالكفن المخضب منك والخذ التريب

(64) الديوان، الجزء الثالث، ص 259-260.

(65) م. ن، ص 269-270.

وطناً بمثلك من بنيه يستجير من الخطوب
ويرد أنصبه إليهم ما حبوه من نصيب
بالمجد تخدعه الحقوب عليهم تلو الحقوب
والفغار تضففره لهم
ريان من طفح القلوب
يا قيس يا قيس الملوخ في شبابك بالحروب
الشعب يشار من رماتك في بعيد أو قريب⁽⁶⁶⁾

ولم يكن في انتفاضة تشرين من عام 1952م أقل حماسة منه في وثبة كانون تنديداً
بالفساد والإرهاب والعمالة:

أقسم يا ظلام رواق الضباب
وشد في فيافيك سود القباب
وغط السما بجناحي عقاب
ومج حنقاً من زبد كالعباب
وجرر على الأرض ذيل السحاب
أقسم لا نخستام ولا مسطلمع
وخيم فلا نتكلم بمكة تلمع
ولا همسة من فم تسمع
فداء لسوجهك يا أسود
غيرانق أوجهها صرخد
كان بها مرجاً توقد
وأرواحها جثث ممد
أسارى لأهوائها أعبد
بها الدود من خسة يزحف
وأشباح ماثمة ترجف
ومهلكة بالخنا تنطف
فهم جيف فوقها عكف

(66) الديوان، ج 3، ص 288.

وهم في مفاحصهم يزحفون
وهم في مفاجرهم يرجفون
وهم بالممفاخر إذ يسترون
صفاق الوجوه وخزر العيون
ليبدون أكثر خزيأ وعارا
فليت الخنا عندهم والشنارا
أماط اللمسى وتردى النهارا
وعاف من المجد ثوباً معارا
ولاح على خير حال يكون
وليت الفجور الذي يبطنون
تمسقى صريحاً ووافى جهارا
وألقى من الكذب عنه الخمارا
ولم يتبرقع بذلك الفتون⁽⁶⁷⁾

وراء دخول العراق فيما يعرف بـ «الحلف بغداد» دفاعاً عن مصالح الاستعمار واحتكاراته يقف الجواهري في الحفل المهيّب الذي أقيم في دمشق عام 1956م احتفالاً بذكرى مصرع الشهيد عدنان المالكي - وكان في طليعة الأحرار الذين ناصبوا الحلف العدا - فيقول:

أضحية الحلف الهجين بشارة لك في تكشف سورة الهجناء
أسطورة الأحلاف سوف يمجّها التاريخ مثل خرافة الحلفاء
سرعان ما تنهدّ بعد أواره تعشي العيون كفحمة الطرفاء
واهزأة الأحلاف بين مسخر ومسخرين وسيد وإماء
يا من رأى حلفاً عجيباً أمره بين الثرى وكواكب الجوزاء
وتعلقت هزءاً على أضوائه بنيوب ذؤبان أكارع شاء⁽⁶⁸⁾

ويمضي الجواهري على هذا الغرار حتى تقع الواقعة في تموز من عام 1958م فيقف قليلاً ليتنفس الصعداء قبل أن يستأنف رسالته في الجهاد مرة أخرى. ومهما

(67) الديوان، الجزء الرابع، ص 145، 153، 154.

(68) الديوان، الجزء الرابع، ص 221.

يكن من أمر فالجواهري على سعة مشاركته في الحياة السياسية وخطورتها لا يمثل هو الآخر ظاهرة شيعية عامة فقد ظل في القطاع شعر ينشط في جبهة الولاء بعيداً عن المعارضة.

وكان في القطاع قبل الجواهري وبحر العلوم شاعر كبير آخر يشارك في الحياة السياسية بحماسة المخلص المثقاني في سبيل الصورة المثلى لحكم وطني متحرر من التبعية هو: محمد باقر الشيبلي. بين يدي فيصل، مثلاً، في الحفل الكبير الذي أقامته المدرسة الجعفرية الأهلية للترحيب به كان هذا الشاعر الثائر يقدم للملك في لحظات الاحتفاء به خطة عمل بعيداً عن نفاق المجاملة⁽⁶⁹⁾ ثم يكون بعد ذلك أن يساق مخفوراً إلى الناصرية لأنه استطاع أن يخلق في الوسط العشائري جبهة رفض قوية لما كان يخطط للعراق من ربط بعجلة الاستعمار البغيض. وعلى امتداد العهد الفيصلي ما انفك هذا الثائر الشجاع يقول كلمته الصريحة الجريئة في جملة ما كان يلاحظ على الجهاز الحاكم من تفريط بحقوق الشعب والتصاق شديد بالمصالح الخاصة:

أنوابنا قرب البرلمان فلا تبق أصواتكم هامده
ولا نفع للشعب في مجلس عواصف نوابه راكده
وهذي ستنفذ مثل اختها وتبقى مساعيكم الخالده
كان انتخاباتنا أصبحت منافعها لكم عائده
أفي الحق أن يستضام الضعيف جهراً وأعينكم شاهده
يزداد عن العدل قسراً كما تزداد الجياع عن المائده
فرحنا غداة أتانا الوزير وروح السرور بنا سائده
وقلنا سيضمننا عفوه فعاد وعدنا بلا فائده⁽⁷⁰⁾

(69) جاء في الخطاب الذي ألقاه بين يدي الملك: «يا صاحب السمو: انظر إلى شعبك نظرة رؤوف به فقد نخر عظامه الجهل وامتصّ دمه الخلاف. تعهد شعبك قبل أن تنفلّ صفوفه وتترك قواعده، وادعمه بنشاطك وأسند بهمتك حتى تستند عليه. تدارك شعبك بالوحدة قبل أن يمزقه النزاع، قبل أن تأكله الأطماع!». الشيخ محمد باقر الشيبلي، الشاعر الثائر، مكتبة النهضة، بغداد 1965م، الطبعة الأولى لعبد الرزاق الهلالي، ص 68.

(70) جريدة «النهضة» العراقية، العدد الصادر في 30/11/1928م؛ والشاعر الثائر...، ص 78.

وفي الحفلة التي تقيمها الشيبة العراقية على شرف المستر «كراين»⁽⁷¹⁾ عند زيارته لبغداد عام 1929م يخاطب الشاعر الضيف الكبير ويقول:

حقاً تقوم لك البلاد وتقعده
هذي البلاد على كآبة حالها
كل البلاد من القيود تحررت
يا ضيف أين غدت مبادئ «نلسن»
جحدوا مبادئه التي قد آمنت
طف بالعراق من الخليج لنيوى
فإذا رأيت تقدماً وتجديداً
وإذا تنهدت النفوس فإنها
قالوا استقلت في العراق حكومة
أحكومة والاستشارة ريبها
المستشار هو الذي شرب الطلا

وتشيد باسمك يا وفي وتنشد
تشدو بمقدم ضيفها وتغرد
إلا العراق الحر فهو مقيد
قل لي وأين مضى الرئيس المرشد
كل الشعوب بصدقها فليجحدوا
واستنطق المملأ الذي يتجرد
فأنا المعاتب أيها المتجدد
من فرط ما فعل الأسى تتنهد
فضحكت إذ قالوا ولم يتأكدوا
أحكومة فيها المشاور يعبد
فعلام يا هذا الوزير تعربد⁽⁷²⁾

ثم تتولى شؤون الحكم في بريطانيا حكومة تنتمي سياسياً إلى حزب العمال، وكان العراقيون يتوقعون في ظل الظروف الجديدة أن تقوم بينهم وبين الإنكليز علاقات تحمل طابع عهد يتبنى أفكاراً إنسانية شريفة، ولكن الذي يقع أن المصالح الاستعمارية تظل قدراً مشتركاً في كل المناهج الوزارية مهما اختلفت وجهات النظر السياسية! وفي هذا الضوء لم يكن غريباً أن يدور السر «همفريز» في فلك المعاهدات كسلفه «كلايتون» وكانا يمثلان على التعاقب مصالح الإنكليز في العراق. وحين تصبح المعاهدة حقيقة واقعة ينطلق الشيببي الباقر معبراً عن رأي الشعب فيها ويقول:

شلت يد وقّعت عمداً معاهدة
صيغت بلندن أطواقاً وأسورة
قالوا عشية خطتها أناملهم
صيغت من الظلم واشتقت من الحيل
من الحديد وإن كانت من الجمل
هذي هي الخطوة الكبرى إلى العمل

(71) هو أحد أعضاء اللجنة التي ألفها الرئيس ولسن لتقصي الحقائق في الشرق العربي وراء الحرب العالمية الأولى ووضعت في ذلك تقريراً منصفاً كان له استحسان عميق في العالم العربي قدر ما كان له من الاستهجان في الدوائر الاستعمارية. وقد سبقت إلى ذلك إشارة في حديثنا عن الحياة السياسية من هذه الدراسة.

(72) جريدة «الاستقلال»، العدد الصادر في 14/1/1929م؛ وم. ن، ص 112.

من للبلاد ألا نفس مشرفة
 ما أكبر الفرق شعب بات متكللاً
 شتان هذا يهاب الموت من وكل
 تأبى العروبة أن تبلى كرامتنا
 كشافة لظلام الحوادث الجلل
 على الزمان وشعب غير متكل
 وآخر غير هيباب ولا وكل
 وأن نعدّ عداد الشاء والإبل⁽⁷³⁾

وكان باقر الشيببي حريصاً أبداً على أن يستغل كل المناسبات للتنديد بالسياسة الاستعمارية الغاشمة، ففي حفل تأييني يعقد في الكاظمية يتحول من خواطر الرثاء إلى خواطر التشهير بالذين مكنوا للإنكليز في العراق وساوموه على خيراته فيقول:

يا مآثم الوطن الممزق بالحديد وبالحدود
 إنا ترقبنا الهلال يلوح في أفق السمود
 وإذا المناحة في البلاد تقام في القصر المشيد
 أبكيك للمجد الصريح أضيع والماضي المجيد⁽⁷⁴⁾

قد مزقته سياسة عرفت بتمزيق الجهود
 عصفت بألوية الشمال عواصف الخطر الشديد
 وتلاعبت أيدي الدسائس بالدوائر والسجنود
 واحسرتاه على الحسوق أضاعها أهل الحقود
 وطن العروبة هل وثقت بمن أباحك للعقود
 باعوا كنوزك بالضئيل من الوعود وبالزهيد
 وتضافر الحلف الجديد على احتلال من جديد⁽⁷⁵⁾

ويستغل إغلاق الصحف وكم الأفواه ومطاردة الأحرار عشية نشر النصوص التي انطوت عليها معاهدة 1930م وما رافق ذلك من معارضة وطنية جريئة فيقول:

هذي البلاد وهذا حكمها الذاتي
 رؤى رأوها فخالوها محققة
 ليت البلاد التي ثارت مجاهدة
 كان العراق قوياً في ملتمه
 فلا يغرركم لطف العبارات
 وكيف يؤمن قوم بالمنامات
 قامت على الهيكل البالي بثورات
 فعاد أضعف قطر في الملمات

(73) جريدة «الجهاد» البغدادية، عددها الصادر في 8/8/1930؛ ومجلة «العرفان» اللبنانية، العدد

الصادر في آب من العام نفسه، الجزء الثالث؛ والشاعر الناشر...، ص 114-115.

(74) المخاطب هو المرحوم عبد الرسول الجلبي وكان شخصية عراقية مرموقة.

(75) الشاعر الناشر، ص 117.

ضحى العراق كثيراً في مظامحه
دم أريق لحفظ العهد ضيعه
نتيجة العمل السامي استقل بها
وبالرغم من أن الشيبلي كان نائباً في برلمان الانقلابيين عام 1936م فقد ظل شديد
الحرص كعادته على أن يقول كلمة الحق لا يخشى في ذلك لومة لائم. ثم يحس في
مسار الانقلابيين انحرافاً عن الخط القومي وتنكراً للمبادئ الوطنية التي سوغوا بها
الإطاحة بحكومة الهاشمي فيوسعهم تقريباً ويتهمهم باصطناع الجيش إدارة للانتقام
وسبيلاً إلى احتكار السلطة والتحكم في الرقاب والأموال⁽⁷⁶⁾ ويعود فيتنبأ بزوال
عهدهم لأن السياسة التي لا تحمل طابع القومية سياسة فاشلة من كل الوجوه. ومهما
يكن من أمر فقد ظل الشيبلي جديراً بالاحترام لأنه ظل يحترف العمل السياسي في
سيرة من أنقى السير وأبعدها عن أن تنبذ بالالتواء. ووراء مرض عضال شديد الوطأة
على أعصاب أنهكها الكفاح من أجل الصورة المثلى للتححرر كان ما يزال في السراج
عشية تموز خفقة تتوهج وكان ما يزال في رسالة الشاعر الثائر بقية من دموع الوفاء
لوطن يتخبط في الضياع:

وبربك ما هذي القصور التي تبنى
وبربك هل أبقيت للعدل حرمة
هنا الألى روعتهم في بيوتهم
مصائب جاءت من لدنك كثيرة
وما فرّق الأوطان إلا سياسة
وما أفسد الأخلاق إلا جماعة
أساءت إلى روح السياسة عصبية
بنينا وأنشأنا ولكن غيرنا

ومن أين هذا المال تخزنه خزنا
وللحكّم إذ أفسدت صورته معنى
وأفزعتهم ألا تسمرو ولا تهنا
فكم أهلكت حياً وكم أتلفت مغنى
قضى حكمها ألا نعود كما كنا
تري الخلق العالي الدناءة والجبنا
إلى الآن لم تدرك سياستنا الحسنى
يخرب ما كنا بنينا وأنشأنا⁽⁷⁸⁾

وكان مع الشيبلي في القطاع شاعران آخران هما: أخوه الشيخ محمد رضا وصديقه
الشيخ علي الشرقي. والواقع أن هذين الشاعرين الكبيرين لم يقصرا في التعبئة الفكرية

(76) م. ن، ص 116.

(77) الشاعر الثائر، ص 88.

(78) م. ن، ص 97.

من أجل التحرير ولكنهما كانا يصدران في ذلك عن إيمان بضرورة البدء بعملية تغيير عميقة في البناء الأخلاقي للمجتمع المتخلف وذلك شديد الوضوح فيما تركاه من آثار. ونحن لا نستبعد أن تكون مشاركتهما في الحكم سبباً آخر في تجنبهما ما يحمل في العمل السياسي على التهافت، وأنه من هنا يفتقد الباحث في ديوانيهما وضوحاً في نقد الانحراف والتشهير به!! ولعله يظن، مضافاً إلى هذا وذاك، أن بيئة الشعارين وثقافتهم، وكلتاهما محافظتان كانتا تنزعان بهما إلى اليمين الحاكم وإن وقع في مساره التواء! وكان يبدو أن اليسار - وقد ظل متهماً بولائه القومي - لا يلائم مزاج الشعارين العربيين على الرغم من حرارة الصدق في معارضته. ثم كان محمد رضا الشيبلي يعارض في إطار اليمين خلافاً على التفصيلات لا على المبدأ ففي إطار المبدأ كان موالياً أبداً. ولم يكن الشرقي يختلف عنه ولاء وإن اختلف عنه معارضة، ذلك أن الشرقي قلما عارض في التفصيلات، وهو حين يعارض فيها لا يعنف! ويلاحظ أنه، في هذا الصدد، لا يصطنع الصراحة قدر ما يصطنع الرمز:

أيَا زورقنا السارِب فمحي السَّماء بلا نوتِي
دعونا اللُّه أن تَسَلِّم مِن أفعى ومِن حوت
رفساقِي حاجة الزورق حبل غير مَبِتوت
وَأَن تَمسك بِالْحَبْلِ قَبْلَ قَبْرِي كَف عَفْرِيَتِ

أيَا مَنْ تَرَكَ الزورق لِسَلْتَارِيخِ وَالْمَعْبَرِ
كَطَيْرِ الْمَاءِ لَا يَعْرِفُ مَاوَاهُ وَلَا وَكْسَرِهِ
وَيَا مَنْ سَيَّبَ الْمَاءَ وَيَا مَنْ كَسَرَ الْجِرْهَ
خَسَرْنَا النَّهْرَ وَالزورقَ لَمْ نَرِيحْ سِوَى الْحَسْرَةِ⁽⁷⁹⁾
ومثل هذين في القطاع وإن كان أقرب إلى الشرقي في ولائه ومعارضته شاعر كبير آخر هو الدكتور عبد الرزاق محيي الدين. ففي الولاء - وذلك مثل نظيره - كان يدفع

(79) من قصيدة تحت عنوان «الزورق التائه» (نظمت عام 1948م بمناسبة الارتباك السياسي في العراق وما حدث من زعازع). عواطف وعواصف، ص 119-120.

وراء الوثبة تهمة الخيانة عن سياسي نابه عصب الناس برأسه وحده معاهدة «بورتسموث» فيقول:

ونحن تناولنا المشاعل بالقبس⁽⁸⁰⁾ وحشت نارها صهيون حمراء وقدة
بعيدة عهد بالهراش وبالنهس وأشلت لها مستكليات غوافياً
ليعول في حزن ويرقص في عرس وخلفها العادي إلى كل صيحة
له نسب الموفين في الطرد والعكس وطار لها قناص كل طريدة
طويل عنان الرأي في الفتن الشمس ورافقها حب السلامة مشفق
ويرسل من أخلافها الدرّ بالبس يكفكف بالمسح الرفيق هوادياً
على حزة في الصدر من ضيعة القدس فيا حفظ الله العراق لأهله

وفي المعارضة - وهو مثل نضربه كذلك - كان يسبب هجرته إلى مصر يوم هاجر إليها لمواصلة دراسته العالية، بما يقع في الظروف السياسية من اضطراب في المقاييس والتواء في القيم فيقول:

نبت بي آفاق على سعة بها متى شئت أن أختار من موطن لحدا
ونازعني الزاد الذي أنا واهب فتى لا يصيب الزاد إلا إذا استجدى
وحاز رهاني ضالع فوق سابق يقال له: بوركت من فارس عدًا
(وما الجمع بين الماء والنار في يدي بأصعب من أن أجمع الفهم والجدا)
وفي القطاع قبل هؤلاء جميعاً شاعر ضخم هو الشيببي الكبير. وقد ظل بالرغم من كل ما يصطلح على الشاعر من عوامل الارتجاع يتأثر بالمتغيرات وينفتح على منطقتها الجديد ورؤيتها السمحة للأمور. ويروعك منه أنه يظل بما تقوى عليه شيخوخته في التعبئة للخلاص يسهم في نقد الحياة السياسية ويدفع بها إلى غايتها من الاستقلال والاستقرار والنقاء. يقول مثلاً معبراً عن رأي الناس في الحكم وطبيعته:

إن العراق لو استوضحت حجته لقال: أسلفت برهاني وتبياني
أريد سيرة حكام لها صلة بسنة في قضاياهم وفرقان
أريده علويّ المجد تنسبه قبل انتمساب معاليه لعدنان
أريد أمثل قوم ليس تسلبه الأغيار برد أبي النفس غيران

(80) البيت وتالياته تشير إلى العوامل التي شاركت في إشعال نار الوثبة ثم إلى الشخصيات التي عملت على تلطيف حدثها وتوجيهها لصالحها.

أريد خصباً لهذي الأرض نمطرها
 لتنبت الأرض جيلاً كم ببقعته
 ويشق عليه أن يسام أبناء وطنه الذل والعذاب فيقول:
 عرب هم عقدوا الإكليل مؤتلقاً
 وسائل وهو يدري حين يسألني
 لكن مع الأسف المبكي تقاطعهم
 وأصبحوا شيعاً للقباضين على
 وتتمادى الفئة الحاكمة في غيها عابثة بمقدرات الشعب مستغلة خيراته لأهوائها
 ومتعها فيقول:

وا ضيعة الأكفاء بعد مناصب
 ولوا الأمور ولو أطاعوا رشدهم
 من كل كأس يستجد لنفسه
 الناهبي رمق الضعيف وقوته
 قطعوا البلاد ومنهم أوصالها
 سكروا بخمر غرورهم والعامل المجهود بين الموت والسكرات⁽⁸³⁾
 وفي هذا المعنى نفسه يقول:

لا تعجبين إذا راجت لهم صور
 ولا تخل أنهم حراس مملكة
 من الغرائب أن الهر في وطني
 جرياً على العكس كم وجه يكون قفاً
 يا لانقلاب به العصفور صقر ربي
 ثم يكون وراء هؤلاء جميعاً، وإلى ثورة تموز، أن الانتماء الحزبي الواضح، إلى
 اليسار أو إلى اليمين في قطاعي السنة والشيعية على السواء هو الذي يحدد طبيعة
 النضال السياسي ويحرك الأحداث في الاتجاهات المتضاربة. وإذا استثنينا اليمين

(81) الشيبلي الكبير، ص 410.

(82) م. ن، ص 411.

(83) م. ن، ص 413.

(84) م. ن، ص 415.

المرتبط بالاستعمار ارتباط مصلحة لا ارتباط نظرية سياسية، فقد كان اليسار واليمين التقدمي يلتقيان على جملة الأهداف الوطنية التي تستهدف لنضاليهما معاً، وفي طليعة هذه الأهداف إسقاط الملكية ثم كانا يفترقان بعد ذلك فينزح اليسار إلى تذويب القومية في إطار الإنسانية، وينزح اليمين التقدمي إلى تذويب الإنسانية في إطار القومية. وفي القطاع الشيعي - ونحن نتحدث عن الشعر - كان يبدو أن اليسار هو الذي يستغرق جملة ولائه ولا نعدو الحقيقة إذا رددنا ذلك إلى ما كان يتوارثه القطاع كله من مشاعر الكراهية للامتياز المذهبي التقليدي في القطاع السنّي، وكان يظن أن إيديولوجية اليسار ترفض هذا الامتياز، ولو تياراً خفياً، وتلغيه في جملة ما تلغيه من فوارق. وإذا كنا لا نستثني أن يبقى في القطاع من ينطوي على أحاسيس شعبية تستخفي وراء اليسار، فنحن لا نستثني أيضاً أن يظل فيه كذلك من يؤمن بيمين عربي تقدمي ويتحمض لأفكاره وكان لكل ذلك شواهد.

2 - مدى إسهامه في الحياة الوطنية

وعلى امتداد الفترة التي نؤرخ لها كان الشعر الشيعي في العراق ينفعل بأحداث الوطن العربي انفعالاً عميقاً وصادقاً. وكان لهذه الأحداث أبداً أصداء قوية في دواوين العراقيين من شعراء الشيعة البارزين. وبالرغم من أن العربي الشيعي ظل يتهم بصدق مشاعره القومية حتى كان ولاءه لمذهبه يمكن أن يغلب في دمه ولاءه لعنصره فقد كان اعتزازه بانتمائه لقومه قوي الوضوح في جملة ما صنعه من شعر. ولعله من هنا ظل يكره العجمة نزعة شعوبية تمتد إلى عروبه فتغمز من قناتها وتنال من حقيقتها الحضارية ولو وراء عواطف مذهبية مصطنعة. في الشاهنامة - وذلك مثل نصره - يقول الفردوسي على لسان كسرى حين يرد عليه الوفد العربي يدعوه للإسلام، بيتين في هجاء العرب خلاصتهما: (إن الأمر قد بلغ بهؤلاء الأجلاف بعد شرب حليب النوق وأكل الضباب أن صاروا يتمنون تاج كسرى! تف عليك أيها الفلك الدوار! تف!) ويلاحظ الصافي النجفي أن الفرس يرددون هذين البيتين كثيراً في أنديتهم كلما أطل عليهم عربي يعرفونه، فلا يملك أعصابه من أن يدفع عن قومه بأشد مما ينزبون به فيقول:

وشاعر قوم بالمأكّل أولعوا بشرب حليب النوق غيرنا قدما

أضاعوا الحجى والرشد والحزم والعزما
 فلست ترى إلا البطون لهم همما
 ولا يستحق التاج من فقد العزما
 يرى فخره العلياء لا الأكل والهضما
 ولا توسع الأفلاك شتماً ولا ذما
 بأكلهم إذ لم تجد فيهم وصما
 وأنتم فريق يحسن القضم والخضما
 فقد قلّد الأنعام واتبع البهما
 أجاد بها الطاهي وروّقها طعما
 وهل أنت في لوزينج تقهر الخصما
 وتشحذ من لوزينج للعدى سهما
 وكنتم أرقاء لمن ملك الحكما
 فلم ترتضوا والعبد يستعذب الظلما
 وما خصّ بالفضل عرباً ولا عجماً
 اللّصين يُعزى أم إلى حبش ينمى
 ولما اتّضينا السيف آمنتم رغماً
 وللسيف قرع في الوغى يسمع الصما
 طباع جدود تعبد النار والفحما⁽⁸⁵⁾

ولم يدر أن العار أولى بمعشر
 مفاخرهم حسن الطعام ونوعه
 فراح يذمّ الدهر في سلب تاجهم
 ففاز به شعب أبي مهرب
 فذمّ لفقد التاج قومك واهجهم
 نظرت بعين الحق قوماً فعبتهم
 أجل نحن قوم نُحسن الطعن في الوغى
 ومن عاد لا يهتم إلا ببطنه
 وهل تورث العلياء يوماً مأكلاً
 فهل أنت في فالوذج تحكم الورى
 أتجعل كأس الأكل طاسك في الوغى
 منحناكم حرية بسيوفنا
 دككنا عروش المستبدين فيكم
 عرضنا لكم ديناً به الناس تستوي
 يرى أن أسمى الناس أعظمهم تقى
 فأنكرتم دين المساواة خسة
 صمتم فأسمعناكم الحق بالظبا
 فلم يستطع أن يغسل الدين عنكم

وكان العربي الشيعي في العراق يكره العجمة، أية عجمة، تسلطاً لا نزعة شعبية
 فحسب. ولعله من هنا يهتف شاعر كبير في القطاع الشيعي فيقول:

وطني الكئيب يريد مني أن أردّ له ابتهاجه
 شرب الفغريب فراته وبنوه شاربة أجاجه
 قد أزعجوه ولم يجد شهماً يبتّ له انزعاجه
 هل عند طي أو خزاعة ما يبلّ له مجاجه
 إنني عتبت على ربيعة واستشطت على خفاجه

(85) أحمد الصافي النجفي، الأمواج، منشورات المطبعة العصرية، ط. الثالثة، صيدا-لبنان
 1954م، ص 47-48.

هذا المريض علاجه غال ألا بذلوا علاجه⁽⁸⁶⁾ ثم كان في القطاع من يفاخر بعرويته ابتداء على معنى النزعة المتطرفة بحب العنصر لا على معنى الفعل ورد الفعل وذلك شديد الوضوح في «قوميات الشيعي الكبير»:

ألسنا والمواقف شاهدات تحابيننا المملوك ولا نحابي
وكم خظت إلينا من بعيد وحاولنا هدايتهم فكانوا
جزى يستسلمون لها وإلا وعلى معنى هذه النزعة المبالغة في تعصبها

يا عرب أين جياذكم وهي التي المنجبات القبّ تحمل غلمة
والجاعلات من السبب مراوحاً يحملن مردأ لا يدا فخصابهم
سل عن مواكبها التي كم غبّرت يخبرك يوم القادسية كم لها
قادت مداينه وكم من معقل واستسلمت ببياضها وسوادها
واستعبد العرب الغطارف فرسها سجدت ونيران الوغى جمر الظبا

لم يثنها في الروع جذب عنان ألفوا عناق معاطف الممران
يخفقن فوق مناكب الفرسان إلا بمطروق النجيم القاني
ما بين ذي قار إلى حلوان أشر يرن بصفحة الإيوان
ينقاد للتسليم والإذعان من دجلة لخورنق النعمان
فهوت مرازيهم إلى الأذقان للسلم لا لعبادة الشيران⁽⁸⁸⁾

وظلت في القطاع شواهد لا تنزع هذا المنزع فقد كان المنتمون إلى اليسار عرباً صليبة أو عرباً ولاء يحاولون في النزعة تجربة إعلاء وينقلون بها من حدود الإيمان بالإنسان الفرد إلى حدود الإيمان بالإنسان «الجماعة». ثم يكون بعد ذلك أن الحسن

(86) الشرقي، ديوان عواطف وعواصف، ص 212-213، والقصيدة نظمت تحت عنوان «احتجاج» عام 1933م. وكان الشاعر قد استضام من شعري مسلط تزياً بالنزي العراقي واثحل العروبة.

(87) الشيعي الكبير، ص 418.

(88) الشيعي الكبير، ص 418-419.

الوحدوي في شريحة واسعة من الشعر الشيعي يقع طبيعياً جداً في ضوء الحقائق التي سبقت:

يقول محمد رضا الشيبلي:

أنتم متعمتم بالسؤدد
يا شباباً درسوا فاجتهدوا
وعد الله بكم أوطانكم
أنتم جيل جديد خلقوا
كؤنوا الوحدة لا تفسخها
أنا بايعت على ألا أرى
ويقول كذلك:

ببغداد أشتاق الشام وها أنا
فما أنا في أرض الشام بمشتم
هما وطن فرد وقد فرقوهما
ويقول الشرقي:

يا عيد تقطر دمعياً
فوضى يفتك عراها الغرور والعنجهيه
كل البلاد رؤوس
في كل شبر أمير
كل يريد شموخاً
تباطحت مدميه
وموكسب ومعيه
بشملة وعصيه⁽⁸⁹⁾

ويقول كذلك في تسويغ الوحدة ونقد التجزئة:

في ذمة التاريخ أوطارنا
لو جمعت لم تك أقطارنا
غداً إذا هددنا جارنا
قد انقضى العرس وشهر العسل
دويلة فكيف صارت دول
كيف نلاقه بهذا الفل؟

(89) ديوان الشيبلي، ص 81، والتصيدة مما اتفق له عام 1920م، وذلك في مدينة صيدا اللبنانية.

(90) م. ن، ص 42.

(91) الشرقي، عواطف وعواصف، ص 61.

يكفي بأن أصبح مزمسارنا
ويقول الشيبلي الكبير والألم يعتصر قلبه لما يراه من تمزيق البلاد إلى أوصال:
يا موطن العرب الكرام تقطعت
بعد اتساعك صرت أضيق دارة
ويتمنى أن تتجمع هذه الأوصال الموزعة فيقول:
متى يعصم الروح الذي ظل مهملاً
وتجتمع الأبعاض بعد افتراقها
يروح بلا راع ويفقدو بلا فحل
وتبرز للأفاق بالمظهر الكلبي⁽⁹⁴⁾
ويجيه الكاظمي في الطليعة من هؤلاء الذين هتفوا بالوحدة ودعوا إليها: وأبرع ما
في دعوة الكاظمي إلى وحدة العرب أنه لا يعظ بها وعظاً بقدر ما يوحى بأنها حقيقة
واقعة من خلال ما يؤكد من معطياتها الخيرة في الطريق إلى وجود عربي أفضل.
يقول في هذا الصدد:

أحنّ إذا قيل العراق وأنحني
وأطرق إن قيل الحجاز على جوى
منى النفس أن يلقي العراق وغيره
جميع بلاد العرب في القدر واحد
إذا نحن وحدنا القلوب فلم نبتل
وما نزعنا العرب مرثي حالم
ولكنها آمال قوم تضامنوا
ويقول كذلك:

وأرواح مصر عن شذا الكرخ تنسم
وأعلن أحياناً هواكم وأكنم
وفي جلق أدهى وفي القدس أجسم
مراهمه فالجرح للجرح مرهم⁽⁹⁶⁾
أحباي هزنتي إليكم صبا الحمى
فرحت أداري الحب ثم أذيعه
وما بك يا مصر ببغداد نازل
إذا ما توالى جرحنا وتعدرت

(92) م. ن، ص 91.

(93) الشيبلي الكبير، ص 420.

(94) الصفحة نفسها من م. ن.

(95) مهدي البير، الكاظمي، مطبعة الزعيم، بغداد 1961م، ص 58-59.

(96) م. ن، ص 59.

ولم يكن الحس الوجداني في آثار محمد باقر الشيباني أقل توهجاً منه في آثار زملائه من شعراء القطاع، بل هو جزء من حقيقته العربية النقية يغلبه على أمره فلا يقوى على مدافعته وإن جرّ منغصات وآلاماً. في الذكرى الألفية لوفاة المتنبي وكانت تنعقد في دمشق يهتف هذا الشاعر العربي الأصيل فيقول:

حق على الكوفة تسبق الطلب
ما انفردت جلق في تكريمها
فالنسب العريق ذلك النسب
فقل لهم بغداد أخت جلق
ولا تقل قطران قد تجاوزا
يا ناشد الوحدة ما أوضحها
هذا أبو الطيب حيّ خالد
حسب الحكيم أنه من أمة

وينتقل أبوه، وكان شيخ الشعراء في القطاع، إلى الرفيق الأعلى، فلا تشغله المناسبة الحزينة عن أن يعرض لواقع التجربة المؤلم مقتفياً في ذلك سيرة أبيه ويقول:

غدت هذه الأوطان وهي مهيضة
دعوت لها أن تستقل بأمرها
وحذرتها أن تستباح طليقة
منى لك شاءت أن تنال حقوقها
وكنت إذا مرّت بلبنان هزة
مواطن يؤذينا تفرق شملها
تقربنا من بعضنا وتلفنا
وما فصلت بين القلوب حواجز
إذا بذروا البغضاء جاء حصادهم
وكان يلاحظ أن هذا الشاعر الكبير قد أحب مصر حباً صادقاً وعميقاً وتعشق

(97) أم الربيعين هي مدينة الموصل العراقية.

(98) الشاعر الثائر، ص 28.

(99) م. ن، ص 129-131.

المبادئ التي نادى بها الوفديون ابتداء بسعد وانتهاء بالنجاش حتى إذا انتقل أمير الشعراء إلى جوار ربه كانت قصيدته في رثائه تنطوي على المقطع التالي:

قسماً بالوفد يا سعد وما
نحن شعب واحد في وطن
نسب ما بيننا متصل
«دجلة» كالنيل في نكبتها
ذهب الساسة في أوطاننا
وضعوها خططاً مسمومة
حسبنا يا سعد في أوطاننا

يحمل الوفدي من مجد وفخر
لم يفرقه «عراقي» و«مصري»
وصلات لم تشب يوماً بنكر
أي ومسمعاك وبغداد كمصر
مذهباً قام على كيد ومكر
وأضافوها إلى زيد وعمرو
أنا نشكو من الوضع المضر⁽¹⁰⁰⁾

وكان الجواهري وحدوياً هو الآخر. ولكنه كان يفهم الوحدة على طريقته الخاصة: كان يفهمها وحدة إنسانية. بتعبير آخر كان لا يريد أن تنغلق حدودها على هموم الإنسان العربي وحده، بل كان يريد أن تتسع هذه الحدود لتشمل هموم الإنسان بعامته:

يا نائمين على الأذى لا شامكم
تلك المروج الزاهرات تحولت
أعزز على الأجداد وهم رضائم
أنا شاعر يبغي الوفاق موحد
ما الفرس والأعراب إلا كفتنا
لم تكفنا هذي المطامع فرقة

شام ولا بغدادكم بغداد
فخلا العرين وصوح المرتاد
ألا تعزز تراثها الأحفاد
بين الشعوب سبيله الإرشاد
عادل ولا الأتراك والأكراد
حتى تفرق بيننا الأحقاد⁽¹⁰¹⁾

وإذا كان النص ينتسب إلى مطلع العشرينات من هذا القرن، وتلك فترة لم تكن قد شاعت فيها أفكار اليسار بعد، ووحدة الجواهري تحمل طابع اليسار على الجملة، ولم تكن الفترة نفسها مهياة لأن تتقبل هذه الأفكار بحكم ما يقع فيها من سيادة القيم الدينية وتغلغلها في حياة الناس على كل جبهة، فإنه يبقى أن نتلمس السبب الذي يميز وحدة الجواهري عن وحدة زملائه في القطاع. وبعيد في نظرنا على الأقل، أن يكون وراء ذلك عرق يضرب بالشاعر إلى العجمة! وبالرغم من أنه نظم كثيراً في الطبيعة الفارسية التي شدمته في أول خروج له من النجف القاحلة، حتى أن الحصري سوغ بعضه إخراجاً من وظيفته، ونماه به إلى فارس، ظلت التهمة بصدق ولائه لعروبه بغير

(100) م. ن، ص 128.

(101) ديوان الجواهري، الجزء الأول، طبعة وزارة الإعلام، ص 166.

حجة قاطعة، إلا ما يكون من تحميل النصوص فوق ما تطيق من دلالات! في قصيدته «بريد الغربية» وهي التي أثارت حول انتمائه القومي ضجة قيل وقال. يقول الجواهري:

هي فارس وهوؤها ربح الصبا
ولعت بها عشاقها وبلية
سالت بدفاق النضار بقاعها
لي في العراق عصابة لولاهم
لا دجلة لولاهم وهي التي
«شمران» تمعجيني وزهرة روضها
متكسراً بين الصخور تمده
وعليه من ورق الغصون سرادق
في كل غصن للبلابل ندوة
كانت مناي ولم تعق وعجيبه
سر الحياة نجاح آمال الفتى

وسماؤها الأغصان والأوراق
في الشرق إن ولعت بها العشاق
وعلى بنيتها شحت الأرزاق
ما كان محبوباً إليّ عراق
عذبت تروق ولا الفرات يذاق
وهواؤها ونميرها الرقراق
فوق الجبال من الثلوج طباق
ممدودة ومن الظلال رواق
ويكل عود للغنا إسحاق
أنني أحب مني فلا تشناق
أما الممات فسرّه الإخفاق⁽¹⁰²⁾

ويلاحظ أن القصيدة يمكن أن تقع انفعالاً بغير الطبيعة الفارسية حين يتوافر لها ما يتوافر لهذه الطبيعة من جمال يخلب وحسن يروع. وللجواهري في طبيعة لبنان شعر يشبه أن يكون من هذا الذي يقوله في طبيعة فارس إن لم يكن يفوقه انفعالاً بها ومبالغة في إطرائها. ويبقى أن في النص اعترافاً بأن الجواهري يكره العراق لولا من فيه من أصدقائه وأهله. والجواهري ليس بدعاً في هذا وإنما هو عربي يستعيد في ذلك معنى كان قد سبقه إليه شاعر عربي من قبل:

أمرّ على الديار ديار ليلي
وما حب الديار شغفن قلبي
أقبل ذا الجدار وذا الجدارا
ولكن حب من سكن الديارا

ثم يضاف إلى ذلك كله أن راوية للجواهري، هو المرحوم الأستاذ عبد الكريم الدجيلي، وكان قد شرع يسجل في حياته وشعره موسوعة صدر منها جزء واحد يؤكد أنه لم يثبت أن الجواهريين نزحوا إلى النجف من فارس⁽¹⁰³⁾. ويظل أن في وحدة

(102) م. ن، ص 359-360.

(103) برد في الجواهري شاعر العربية، ص 22 ما يلي: «وأما القول بأنه من نجار غير عربي فلم يظهر ما يدل على ذلك وأما أن الأسرة مسجلة بالتعبية الإيرانية فقد حدث هذا متأخراً تخلصاً من الجندية».

الجواهري صدى لأفكار الأفغاني، وكان الأفغاني يدعو إلى وحدة للمشاركة المسلمين وإن اختلفت فيها عناصرهم.

ويلاحظ وراء انبثاق اليسار في العراق أن الحس الوجداني في آثار الجواهري لا يعود محتاجاً إلى تبرير البيعة التي تنقله من حدود العنصر إلى حدود الجنس.

وعلى نحو ما تبدو طبيعة الحس الوجداني في شعر الجواهري تبدو في شعر بحر العلوم وبالرغم من أن الشاعرين يتعاصران ويتشيعان فإن بحر العلوم لم ينبز بالعجمة ولم يسأ به الظن ذلك أن الجواهري أفرط في نظم تأثره بطبيعة الفرس⁽¹⁰⁴⁾ ثم

تجاوزها إلى «كنوزهم»⁽¹⁰⁵⁾ مدفوعاً بإيمان قوي (بأن أبواب الشعر الخالد... مفتوحة في وجه الشعر الفارسي أكثر منها في وجه الشعر العربي وأن من واجب الغيورين على الآداب العربية... تقرب هذه الروح الشرقية (روح طهران) من الروح العربية...)⁽¹⁰⁶⁾. وأن ما يقع بين اللغتين من تشابه وبين الأمتين من تجانس في الأخلاق والعادات يسهل عملية تلقيح العربية بأفكار الفرس وأخيلتهم وأساليب تعبيرهم. والحق أن ذلك تبرير لم يكن قادراً على أن يقنع بحسن النية فقد كانت

الفترة أواسط العشرينات شديدة الحساسية من الناحية القومية. وقبل أن تشيع أفكار اليسار كان بحر العلوم كغيره من شعراء القطاع يهتف بوحدة العرب في إطارها الذي ينغلق على المعنى القومي الضيق

وترى وحدتها في منعة
وطني أفديه بالروح التي
بين جنبي لتحمي أمتي
وينيها لا يهابون الردى
والسردى من بأسهم فسي رهيب⁽¹⁰⁷⁾

(104) من قصائده في ذلك: «على العراق العجمي» و«على كرد» و«البادية في إيران» و«الطبيعة في فارس» و«فارس الجميلة» و«شعران العروس» و«يوم في دريند». الديوان، الجزء الأول، ص 368.

(105) هي ترجمات من شعر حافظ الشيرازي. م. ن، ص 367.

(106) الجواهري، مقالة بعنوان «حول كنوز الفرس»، جريدة «النجف» الصادرة في 3 كانون الأول 1926م.

(107) ديوان بحر العلوم، الجزء الأول، ص 28.

أعداء أمّتي الذين تظاهروا كثر وغير الظاهرين كثير
وأشدهم طعناً لوحدة صفها نفر على تفريقها مأجور
يبدي تصنعه الحديث منمقاً حلواً وأما صنعه فمريب
ما الدين إلا أن نوحّد أمة أودى بها التفريق والتشطير⁽¹⁰⁸⁾

ثم يجتذبه اليسار فتعود وحدته وحدة شعوب وكانت من قبل وحدة قوم بعينهم.
ويلاحظ أن بحر العلوم يحاول تأكيد هذه الوحدة بعيداً عن الاحتكاك المباشر بها.
ولعله من هنا يهاجم العنصرية ويعصب برأسها شر ما تعانیه البشرية من المصائب
فيقول:

العنصرية شرّ ما رأت الشعوب من المصائب
تعمي العميون عن اقتباس النور من خير المذاهب
وتريدنا كالسبوم نجتر الشقاء من الخرائب
والعصر عصر تحرر الإنسان من كل الشوائب⁽¹⁰⁹⁾

ثم يكون من المستحيل وراء انتماء حقيقي لليسان أن يواصل بحر العلوم دعوة
صادقة إلى وحدة الشعوب العربية بعيداً عن الرؤية اليسارية لهذه الوحدة. وواضح أن
الدعوة إلى الوحدة في إطار هذه الرؤية لا تقصد لما فيها من قوة للعرب بقدر ما
تقصد لما فيها من إضعاف لخصوم اليسار وتهديد لمصالحهم. ومن هنا يلاحظ في
أول وحدة تقوم بين مصر والشام أن شاعراً يسارياً في القطاع الشيوعي يهتف من
أعماقه مرحباً بها فيقول:

حيّ مصر العلى وحيّ الشام وابعث الشعر صادحاً بساما
وتطلع فهذه الوحدة الكبرى بدا نورها يشق الظلاما
وتشظت أقباسها تصرع اليأس حطاماً وتبعث الأحلاما
وتجملت حقيقة العرب الأحرار عزاً ومنعة واعتصاما
أي يوم هذا فقد طفح البشر على كل موطن وترامى
وعلى صفحة الزمان ائتلاق عبقرى ينور الأياما

(108) م. ن، ص 94.

(109) ديوان بحر العلوم، الجزء الأول، ص 110.

أينع الجذب وازدهى الفنن اليابس واخضرّ عوده وتسامى⁽¹¹⁰⁾
وطبيعي في ظل الزعيم الخالد الذكر جمال عبد الناصر أن يبارك اليساريون هذه
الوحدة لأن عبد الناصر أول زعيم عربي حطم جبال الجليد التي كانت تحول بين
العرب وانفتاحهم على اليسار.

والواقع أن القطاع كان يتفايض بدعاة الوحدة على اختلاف انتماءاتهم السياسية.
وراء تموز وغير بعيد عن مطالع الستينات يلاحظ أن الوحدة الثلاثية التي أعلن
ميثاقها في ظل اللقاء السمح بين البعث العربي الاشتراكي والناصرية هزت طائفة من
شعراء القطاع، وكانت نازك الملائكة في طليعتهم عمق فرحة وصدق اعتزاز:

يا صميم الدجى الذي أسدل الستر على بيدنا الرحاب النقيه
يا جراح التقسيم، يا عار إسرائيل في جبهة الصحارى الأبيه
يا مسيل الدماء من عنق الموصل باسم السلام والحريه
يا صراخ الجنوب من أرضنا المشبعة الرمل بالدماء الشديه
يا سنيناً مقتولة في ثرى تاريخنا لم تزل رؤاها طريه
يا قبوراً تضم قتلى عطاشاً فوق أرض الجزائر العبقريه
يا منى أمتي جميعاً ويا أمالها يا أحلامها المطويه
استفيقي من الكرى إن فجعراً قد أطلت أضواؤه الزنبقيه
حزم من سعادة وضياء دفقت في الدياتر الغيهبيه
طوت النيل واحتوت بردى واحتضنت دجلة بكف نديه
إنها ساعة المدى أعلنت دقاتها فجعراً أمتي العربيه⁽¹¹¹⁾

وفي إطار الشعور القومي، مضافاً إلى الحس الوحدوي، كان الشعر الشيعي في
العراق ينفعل بأحداث الأشقاء على امتداد الرقعة العربية ويسجل موقفه منها بعيداً عن
التصنع والمجاملة. ويلاحظ أن كثرة ما قيل في مأساة المغرب العربي من الشعر
الشيعي لا يمكن أن يقع على معنى المشاركة المصطنعة. وإذا كنا قد ابتعدنا كثيراً
جداً عن عصور «التقية» - وليس هذا موردها إلا في احتمال بعيد - فإنه لا معنى لأن

(110) من قصيدة لم تنشر لعلي جليل الوردى كان قد أرسل بها لكاتب البحث.

(111) نازك الملائكة، شجرة القمر، الطبعة الأولى، 1968م، ص 122-124. والنص الذي نثبته

مقطع قصير من قصيدة طويلة في موضوع الوحدة الثلاثية.

ينظم ديوان من الشعر في المأساة المغربية إلا أن نكون في أغلب الظن بصدد انفعال حقيقي وعميق بها .

والواقع أن الشعر الشيعي منذ العقد الثاني من هذا القرن يتابع فصول هذه المأساة ويرسل فيها ما يؤكد هويته العربية ونزعتة القومية الصادقة . يقول محمد رضا الشيبلي في محنة الطرابلسيين بالإيطاليين :

أوما أتاك ببرقة نبا التي
وتقدمت فتأخرت ولو أنها
أبني المطاعم قوبلت أعدادكم
فسلاحكم من أذرع ورجالكم
من كل منتشق العجاج كعنبر
ألقى بجانب السيف سيف عزيمة
أغررتكم منا الأناة وطالما
أغررتكم في المنكرات فأوجبت
وشرعتم في دينكم ما لم يكن
أشياء لان لها الحديد وأشرق
إننا دعونا العصر عصر تفهقر
ماذا يرجى من وراء حضارة
وجدت فأعدمت النفوس فضائلاً

رمت البلاد بمبرق وبمرعد
قامت قيامتها لقييل لها اقعد
وقواكم بنظائر لم تعهد
من نسوة وجموعكم من مفرد
أو كل مشتمل الحديد كمجسد
وأفاض فوق الدرع درع تجلّد
أغرى المسود فطاش حلم السيد
إنكار كل مثلث وموحد
في شرع موسى والمسيح وأحمد
عين الجماد ورق قلب الجلمد
فلبدع عصر تقدم وتجدد
عمي البصير بها وضل المهتدي
خلقت لها فكانها لم توجد⁽¹¹²⁾

ويتابع حديثه في ذلك مرة أخرى فيقول:
أبناء «رومة» مهلاً إن فعلتكم
أقدمتم غير هيابين آخرها
أتستبيح مواضيكم قساورة
يا قاذفين طرابلساً بنائرة
ألا حملتم لها آلات معرفة
ما خلف الغرب فينا من حضارته
كيف اتحاد بني الدنيا وهم بشر

في الشرق فعلة أنذال وأقزام
وما التهور إلا نوع إقدام
وقع الظبا عندها إيقاع أنغام
وطالبين لها تنوير أفهام
كما حملتم لها آلات إعدام
إلا بواعث إرهاق وإرغام
موزع بين أشكال وأقسام

(112) ديوان الشيبلي، ص 19-20.

تقاطعوا شيعاً كل بمفرسه كأنهم لم يكونوا زرع أرحام⁽¹¹³⁾
والشرقي، هو الآخر، يمثل عاطفة صادقة في هذه المأساة فيقول:
ما أضلّ الإنسان ينشر في الأرض بذور الشقا ويرجو الفلاحا
عظمته قساوة وبلاء لقبوها شجاعة وسلاحا
لم تزنه اليدان إلا ليهدى لأخيه تصافحاً لا صفاحا
حلّم خدر المشاعر منه فتلاشى تنازعاً وكفاحا
سلبت رحمة القلوب أمان ألبسوها صوارماً ورماحا
تأمن الشاة في السراح وبين الناس لا يأمن الضعيف سراحا
ما لروما فلا استوى عرش روما فتلت ذيلها وعجت نباحا
جبنت عن نضال كل قبوي فأغارت على الزوايا اكتساحا
نطحت برقة وبرقة واحات من النخل ما عرفن النطاحا
أبني العرب لا براح عن الحرب وإلا عن الفخار براحا
ورمال الصحراء لا ترهب الأشباح إن جلن جيئة ورواحا⁽¹¹⁴⁾
وفي جهاد المغرب العربي على الجملة تصدر الرابطة الأدبية النجفية لعميدها
اليعقوبي ست عشرة قصيدة تتراوح أبياتها بين ثلاثة وسبعة وخمسين⁽¹¹⁵⁾ وتتناول
جميعها محنة الإنسان المغربي بالاستعمار ومحاولاته الجاهدة في البحث عن
الخلاص:

إن العروبة تشكو ما ألمّ بها وليس تسمع هاتيك الشكايات
هذي الجزائر لا مصغ لدعوتها أين الأخوة أم أين المواساة
ثارت فما صافحت أيدي العدو يد منها ولا رضخت للذل هامات
تأبى الهوان عرائين بها شمخت وأنفس عريسات أبيات
بذاع في كل آن عن مواقفها ذكر به تملأ الدنيا الإذاعات
بثثت فيها متون الحال موجزة وليس للمشرح والتفصيل أوقات⁽¹¹⁶⁾
ويواصل اليعقوبي خواطره الحزينة في هذا الذي يعاينه أخوة له في الرباع المغربية
فيقول:

(113) م. ن، ص 22-23.

(114) الشرقي، ديوان عواطف وعواصف، ص 183-184.

(115) انظر كراماً بعنوان جهاد المغرب العربي، مطبعة النعمان في النجف 1960م.

(116) م. ن، ص 23.

أرأيت هاتيك السمجازر ما بين تونس والجزائر
 أي النواظر لا تفيض دماً على تلك الممناظر
 وعلى مراكش إن مررت فثم تنشق الممرائر
 ما بين تلك وهذه دارت على العرب الدوائر
 ما حال شعيب وادع أضحي يحكم فيه جائر
 ثم ينتقل الشاعر إلى خواطر أخرى تحمل هذه المرة طابع التذكير بعواقب الصبر
 والمجاهدة فيقول:

ومجاهدين عن الكرامة في نفوسهم الطواهر
 صبروا وكم نال المني شعب يناضل وهو صابر
 وردوا الردى فحصلت لهم تلك الموارد والمصادر
 وتستبد بالشاعر نزوة ألم قاهرة تحمله على نقد الجامعة العربية ونبذها بالعمالة
 والتفاهة فيقول:

يا أمة العرب انهضي للحراب من باد وحاضر
 واسترجعي مجداً لك عنت القياصر والأكاسر
 ما قدر جامعة لكم قد راح منها الغرب ساخر
 متهكماً حتى على الأسرار فيها والسرائر
 كم ذا السقمود وغيركم ببلاذكم ناه وأمر
 وهنت عزائمكم وماتت منكم حتى المشاعر⁽¹¹⁷⁾

ويتواصل نشاط الرابطة الأدبية في النجف، وهي في القطاع الشيعي تجمع ثقافي
 مجدد فتصدر عنها مجموعة أخرى في جهاد الجزائر وحدها هذه المرة تمجيداً للذكرى
 الخامسة من نضالها المرير في سبيل التحرر وتحقيق الهوية الجزائرية الأصيلة. والواقع
 أنه على تفاوت الشعاريات في القطاع من حيث طاقاته على رؤية الثورة رؤية فنية
 مؤثرة وكانت رؤيتها السياسية شديدة الوضوح فإن الصديق خصيصة بارزة في كل ما
 قيل في هذا الصدد.

وإذا كان الجعفري، مثلاً، شاعر قمة وهو يفعل بالحدث الكبير فيقول في فتيات
 الجزائر:

(117) م. ن، ص 7-9.

أرايتمهن كأنهن شحذن من زبر الحديد
أو أنهن بمعثن يوم الروع خلقاً من جديد
كافحن بالصبر الجميل وبالحجارة والجريد
متهللات كالربيع مفردات بالانشيد
متحليات بالشجاعة لا الحلي ولا العقود
يجررن أذيال الفخار نسجن من كرم الجدود
يطلعن في أفق الجزائر مثل أقمار السعود
وينرن للأحرار أرجاء الطريق إلى الخلود
فإذا الغد المجهول وضاح السمعالم والحدود
وإذا الغد الممكثوم ذو لسن وذو شأن وطيد
يرجمن بالعزيمات تنذر بالهلاك وبالوعيد
زمر الجبابرة الطغاة وكل شيطان مريد
أقسمن بالروح الشهيدة طوقت عنق الشهيد
أقسمن بالدم زاكياً بجري على وجه الصعيد
أقسمن بالسمنذسوح حرّ من الوريد إلى الوريد
بالطفل يفحص دماً كيتاً بجري كيتاً بالشيخ كبّل بالقيود
الآ تباع كرائم الأحرار في سوق العبيد⁽¹¹⁸⁾
وكان الجواهري شاعر قمة أيضاً وهو يفعل بالحدث نفسه فيرسل في ذلك نيفاً
ومائة بيت يجيء في بعضها قوله:

ردي علقم الموت لا تجزعي ولا ترهبي جمرة المصراع
فما سعرت جمرات الكفاح لغير خليق بها أروع
ولا تهني أن سوم الفخار يشق على الهين الطييع
دعي شفرات سيوف الطغاة تطبق منك على المقطع
فأنشودة المجد ما وقعت على غير أوردة قطع
وخلي النفوس العذاب الصلاب تسيل على الأسل الشرع

(118) الجزائر المجاهدة، منشورات الرابطة الأدبية في النجف، مطبعة النعمان، 1960م، ص 13-

فسارية المعلم المستقل بغير يد الموت لم ترفع
ومدي يداً لمجر النجوم وأخرى إلى الجذث البلقع
فإنك والموت دون الحياض صنوان للشرف الأرفع
ردي علقم الموت بثس الحياة ترنق بالذل من مكرع
فرنسا وما أقبح المدعى كذاباً وما أخبث المدعي
فداء لمقصلة الشائرين مجازر للشيب والرضع
لك الويل من رائم أطعمت دم الراضعين ولم تشبع
وحادية أنزلت ركبها خداعاً على مذئب مسبع
فيا عجباً من دبي مهلك على الزرع والضرع مستودع
ولص يجوس خلال الديار في بزة الأفقه الأروع
ومستئذب يستميل الرعاة لتلجأ منه إلى مفزع
لك الويل فاجرة علقمت صليب المسيح على المخدع
تهدم «بستيل» في موضع وتبني «بساتيل» في موضع
أمن مشعل النور ما تحرقين أباة على الضيم لم تربع
ومن يوم تموز ما ترسلين شواظاً على هُلَع فُرَع⁽¹¹⁹⁾
إذا كان الجعفري والجواهري يبدوان شاعري قمة - ونحن نضرب هنا مثلاً - فإن
الذين انفعوا بالحدث من شعراء القطاع أمثال بحر العلوم والفرطوسي واليعقوبي وعبد
العزیز الحلفي وأحمد الدجيلي وعبد الزهرة عاتي وصالح الظالمي وآخرين ممن يطول
بنا استعراض أسمائهم لا يلاحظ أنهم يصطنعون الموضوع الوطني اصطناعاً بقدر ما
يلاحظ أنهم يفعلون به بصدق وإن حطت بهم أجنتهم دون القمة.

وفي إطار الشعور القومي يلاحظ أن «الفلستينيات» في شعر القطاع تحتل الصدر
من موضوعاته وكان شاعر نجفي نابيه هو الشيخ محمد حسين الصغير قد انتهى في
دراسة قيمة لهذه «الفلستينيات» إلى أن يلحظ فيها خمسة اتجاهات تتلاقى جميعها
على صدق الإحساس بالنكبة. أول هذه الاتجاهات الاتجاه الفلسطيني وهو الإيمان
بأن فلسطين قضية يقع عبء استخلاص الحق فيها على الفلسطينيين أنفسهم. وإذا

(119) ديوان الجواهري، الجزء الرابع، نشر وزارة الإعلام العراقية، ص 238-239.

تجاوزنا عن شواهد وراء فترة البحث يبقى أن الشاهدين الآخرين اللذين يتخيرهما الصغير للدلالة على الاتجاه ينزعان حقاً هذا المنزع. ولعل أروع ما في «فلسطينية» الجواهري وهي أحد الشاهدين السابقين أنها من ينابيع ثقافية متنوعة، ثم هي تقع في القمة براعة تفكير وتصوير وأداء:

خذي مسعك مثخنة الجراح
ومدي بالممات إلى حياة
وقري فوق جمرك أو تسردى
وقولي قد صبرت على اغتباق
فإن أمر ما أدمى كفاحاً
فكوني في سماحك بالضحايا
فإن الحق يقطر جانباه
وتاريخ الشعوب إذا تبني
أم القدس والتاريخ دام
ومهدك وهو مهبط كل وحي
فلا تتخبطي فالليل داغ
شدت عرى نطاقك فاستمري
ولا تعني بنا فالفعل جو
ولن تجدي كياننا نصيراً
ولا قوماً يردون الدواهي

ونامي فوق دامية الصفاح
تسرّ وبالعناء إلى ارتساح
من العقبى إلى أمر صراح
فماذا لو صبرت على اصطباح
طعمون الخائفين من النجاح
كعهديك في سماحك بالأضاحي
دماً صنو المروءة والسماح
دم الأحرار لا يمحوه صاح
ويومك مثل أمسك في الكفاح
كنمشك وهو مشتجر الرماح
وإن لم يبقَ بد من صباح
ولا يشغل عليك فتستباحي
مغيم عندنا والقول صاح
يدق من الأسى راحاً براح
وقد خرست بالسنة فصاح⁽¹²⁰⁾

ومع محمد جمال الهاشمي في الشاهد الثاني على الاتجاه يظل يستقيم للصغير أن يتخير التطبيق الصادق. ولكن الذي يلاحظ أن الهاشمي ينحسر عن قمة الجواهري مجهوداً!!

طال احتجاجك والقاضي بمنصبه
الحكم للقوة الخرساء فاستمعي
ماذا يفيدك إضراب يقوم به
أخوك مثلك في الإرهاب فالتجني

يراوغ الحق مكشوفاً ومحتجبا
كما تقول وخلي الصدق والكذبا
شعب عليه نطاق الظلم قد ضربا
لثالث ما رأى ضعفاً ولا رهبا

(120) فلسطين والشعر النجفي المعاصر، ص 61-62.

إيه فلسطين والأيام دائرة
لا يرجفك صهيون وعصبته
ثبي إلى العمل المجدي فما ربحت
وفي الاتجاه الثاني كان نفر من شعراء القطاع يوسعون إطار الرؤية القطرية حتى
تعود رؤية قومية جديدة بأن يعقد عليها أمل بالخلاص. ويتخير الصغير شواهد هنا
على نحو ما كان يتخيرها هناك. وإذا كنا لا نلاحظ عليها اضطراباً في التطبيق فنحن
نلاحظ عليها أنها تقع هي الأخرى، في هذه الرؤية الموسعة، متفاوتة الحفظ في
طاقاتها على التأثير. وما نحب أن نتعجل التقويم فله مكانه الطبيعي من هذه الرسالة.
وحين يكون الجواهري واحداً من هؤلاء الذين يوسعون رؤيتهم للقضية، وكان من
قبل واحداً ممن ينظرون إليها من زاوية أضيق، يكون طبيعياً أن يعلل الصغير لهذه
المفارقة وراء ما آلت إليه المأساة الفلسطينية على أيدي الكبار عام 1947م فقد بات
عند الجواهري أن الرقعة الصغيرة لا تطبق بأبنائها وحدهم أن تخطط للخلاص!
يا نادبين فلسطيناً صدعتكم
ولا جحوداً بأن الليل يعقبه
ولست أنكر أن قد قاربنا قيصراً
لكن وجدت القوافي تشتكي عنناً
أن تحمدوا أو تدموا إن شافعتي
مررت بالقوم شذاذاً فما وقعت
ولا بملقى وأهليه بقارعة
ولا بمن يحرس الناطور أرجلهم
وعندنا «ساعة» تصفي البنين لنا
وجدتها عندهم زهواً منورة
بينما تراقص بالأنغام صاحبها
ونحن ما نحن؟ قطعان بمذابة
في كل يوم زعيم لم نجد خبيراً

بلا نظام ولم تعرف لها قطبا
فطالما نجم الشيطان ثم خبا
تلك التجارة لا مالاً ولا نشبا⁽¹²¹⁾

بالقول لا منكرأ فضلاً لكم صدعا
فجر تفجر منه الشمس مطلعاً
وأوشكت مثقلات الدهر أن تضعا
والمنبر الحر يشكو فرط ما افترعاً
أني رأيت وما راء كمن سمعا
عيني على مستمن غيره ضرعا
ولا بحاملة في الكور من رضعا
مهروءة سهلت للكلب منتزعا
نغلي ونرخصها في الأزمة السلعا
البيت والبحر والأسواق والبيعا
إذا بها توسع (الألغام) مزدرعاً
تساقطت في يدي رعيانها قطعاً
عنه ولم ندر كيف اختير واخترعاً

(121) م. ن، ص 67-68.

عزاً وإن لم نرد رداً ومرتجعاً
ويغضبون لأنف منهم جدعاً
ضيمت وأن بسوساً ذيلها قطعاً
ساحاتها حوّم العقبان أن تقعا
لم يأل أن أدركتها بلقه سرعاً
بالعلم طابت لنا رداً ومدرعاً⁽¹²²⁾

وكان مع الجواهري في هذا الاتجاه شاعران نجفیان مشهوران يلقيان بعبء القضية كله على الأمة العربية في مختلف ديارها، أحدهما هو السيد محمود الحبوبي الذي يقول فيه تكريم مجاهد فلسطيني كان قد زار النجف أواسط الأربعينات:

تخف الحقيقة إنا غير مخفيها
تريك كيف سنبقى الدهر شاكيها
تغنيك عن طول تفصيل وتغنيها
ما يطمعون به منا ويرجونها
إلا كما تطعم الأيدي الشعبينا
فإنها مثلما تشجيك تشجينا
تيمموه برغم العرب غازينا
خفوا إليه ملاييناً ملايينا
أحال أو كاد واديه براكينا
أنا طرحنا من الأيدي مواضينا
أولئك الصيد والغلب الميامينا
«سلوا الرماح العوالي عن معالينا»
تدمي وتلهب بالتصفيق أيدينا
تاريخها لم يزل بالغدر مقرونا
جدوا لما حاولوه غير وانينا
عن الظبا كفه استدنى القوانينا⁽¹²³⁾

من ذا يرّد لنا التاريخ ممتلئاً
كانوا يذمون رباً بالعصا قرعاً
ويبعثون قتالاً أن قبيرة
وكان من فتح عمورية منعت
نداء صارخة في الروم «معتصماً»
حمية لو أخذناها ملطفة

حدث عن القدس عما يشتكيه ولا
إنا سنعطيك من آماننا صوراً
وإن تسؤك تفاصيل فواحدة
نحيا ونفنى وللمستعمرين لنا
لسنا وإياهم في كل آونة
حدث عن القدس حدث عن حوادثه
متى وكيف غدا ماوى صهاينة
أبعدما لفظتهم كل حاضرة
صبوا إليه وصبوا فوقه حمماً
هل غرهم إذ غزانا جيشهم لجباً
وأننا لم نعد والدهر ذو غير
وأننا ليس فينا من يقول لهم
وأننا لم نجد إلا مظاهرة
أو احتجاجاً على أعمال طائفة
أجل لقد غرهم هذا وأنهم
وأضيع الناس حقاً من إذا بعدت

(122) م. ن، ص 114-116.

(123) م. ن، ص 131-132.

والآخر هو إبراهيم الواصل الذي يقول في «روما وقيصر» وهي قصيدة تتفايض حماسة ونخوة وصدق عاطفة:

متى تشارون لجرح ينث على مثله ودم يهدر
ويشار من وائر حاقد عصي المغممز لا يهصر
ويصطخب الموج في الشاطئين وتجتاح خاوية صرصر
ويقتلع الخزي من موطن ويستأصل الرجس والمنكر
فقد آن أن يستمر الكفاح ويسود في أفق عثير
وأن يجمع الحي مستصرخ ويستعجل الزحف مستنفر
وتضرم محمومة يستوي بها السهل والشامخ الأزور
ويصطبغ الرمل حتى يقوم على وجه الشفق الأحمر
وتلتهم المعتدين الطففة لظى من جماجمهم تسجر
أيسر لنا من حديث الجدود وأيامهم عبق ينشر
فأين الذي حشر النساكثين فضاقوا وضاق بهم محشر
ودانت له كفلول «النضير» «قربضة» واستسلمت خيبر
وأين اللواء على فيلق يسهّد الحصون ولا يقهر
تنادي الجهاد ولا «حمزة» يخوض الغمار ولا «حيدر»
ولا ابن رواحة في «مؤنة» ولا الرد «زيد» ولا جعفر
أقاصيص يلهو بها السامرون متى هوّم الليل والسمر
ولم يكن هؤلاء الشعراء الكبار ينزعون وحدهم هذا المنزع فقد كان معهم آخرون
في القطاع يوسعون إطار الرؤية القطرية للمشكلة ويتجاوزون بها إلى الإطار القومي
ولكنهم ظلوا دون هؤلاء في طاقاتهم على الخلق الفني المؤثر. ويبدو أن الذين لم
يجدوا في الإطار القومي إمكانات الإطار الإسلامي على الحسم كانوا طوبائين لأن
القضية الفلسطينية بحجمها العربي الكبير لم تكن قضية إسلامية إلا في الحدود الدينية
الضيقة، ذلك أن استنفار الرموز الإسلامية وحدها - وهي التي تمثل طابعها الإعلامي
المثير من الزاوية الدينية - يمكن أن يكون طموحاً لحل الجزء الصغير من المشكلة
ويبقى الجزء الكبير وهو فيها مشكلة عربية بحتة. ويلاحظ أن الذين نزعوا هذا المنزع
من شعراء القطاع يتأثرون بانتماءاتهم الدينية، وهي انتماءات تسقط من حسابها في
رؤيتها للأمور أن المسلمين قد تغيروا كثيراً فإن الشكليات الإسلامية وحدها لا تكفي.
الحق أن الذين يستشهدهم الصغير تأييداً لواقع هذا الاتجاه في فلسطينيات القطاع

لم ينسوا في الغالب أن يشركوا الغرب في مسؤولية التغلب على المحنة حتى كأن الاتجاه ليس إسلامياً بحتاً بقدر ما هو اتجاه إسلامي عربي معاً. وفي هذا الضوء تتقلص الاتجاهات التي يلمحها المؤلف في الفلسطيينات الشيعية ويكون الشعراء السنّة الذين يتخيّرهم لتأكيد هذا الاتجاه⁽¹²⁴⁾ أصدق من مثله. وبين هؤلاء السنّة يلاحظ أن اليعقوبي أقربهم إلى هذا التمثيل وأشدّهم بالاتجاه صلة ووثاقة. يقول في المؤتمر الإسلامي الذي انعقد في القدس عام 1932م:

حان نجاح الأمل المنتظر
ما ضرّ قوم لفقوا ما اشتها
تشهده من يعرب ساسة
ما ضمّ إلا كل ذي نجدة
فمصر والصين وإيرانها
والمغرب الأقصى وما حوله
من مبلغ عني أعضاء
يا زعماء الشرق يا من بهم
جمعتهم أقطاب أقطاركم
مثلتم الإسلام في مجلس
أن يرفع الشرق بكم رأسه
سينظر التاريخ أعمالكم
كونوا يداً واحدة تفلحوا
سياسة التفريق أودت بنا
قد صدع الذكر بتوحيدكم
دعوا الخلافات ولا تذكروا
إن أججت نار الوغى بيننا
صونوا حمى الدين الحنيفي عن
والبيت والأرض التي شرفت

في القدس حيث انعقد المؤتمر
عنه وشابوا صفوه بالكر
وسادة أنجب فيهم مضر
برز في آرائه واشتهر
وجارتها والعراق الأغر
من دول للشرق أضحت عبر
البوكة ينشدها من حضر
يجلى ظلام الخطب مهما اعتكر
لكي يعيدوا في المصير النظر
كنتم به السمع له والبصر
فخراً ففي أمثالكم يفتخر
فالناس بالأعمال لا بالصور
ولا تكونوا شيعاً أو زمر
فلتأخذوا يا قوم منها الحذر
وصرحت آياته والصور
(خلافه) فيها الخلاف استمر
فإن زند الغرب يرمي الشرر
تلاعب الشرك وأيدي الغير
بالمصطفى والطيبين الفرر

(124) هؤلاء هم: اليعقوبي والجعفري وعبد المهدي مطر وعلي الصغير وعبد المنعم الفرطوسي وأحمد الوائلي.

والمسجد الأقصى الذي قد سرى
 فإن تناسيتم وحاشاكم
 فناشدوا برقة أو أختها
 جنت عليها «رومة» فوق ما
 ضاقت بأهلها رحاب الفضا
 فظائع طاطاً رأس الحيا
 لا كبر الشيخ لهم رادع
 هل علم المختار طه بما
 أكان يدري عمر بالذي
 جاهد عن أوطانه صابراً
 فاغتنموها إنها فرصة
 يعيد تأريخ العلى نفسه
 ما أخسر الصفقة إن عدتم
 وليس بالحازم من لم يكن
 ولم يجد بين الورى عاقراً
 والذنب قد يغفر لكم ما
 وفي القطاع شعراء نزعوا بالمشكلة غير هذه المنازع، كأنما استقام عندهم أن
 القضية الإنسانية ينبغي أن تعرض على الحس الإنساني بعامه، ولعله من هنا كان
 حديثهم في المأساة الفلسطينية يوشك أن يكون همساً وجدانياً مؤثراً في محاولة لتعبئة
 النزعات الخيرة التي تظل رغم كل ما يطغى في العالم من شر قادرة على أن تحسم
 لصالح الإنسان المغلوب على أمره. وكان هذا جانباً واحداً مما يسميه الصغير في
 فلسطينيات القطاع الشيعي بالاتجاه الوجداني، أما الجانب الآخر، وهو عنده اتجاه
 يلج على خوض الحرب وتهيئة ظروفها في نطاق غير محدد بجماعة أو قوم أو أمة،
 فما نظن إلا أنه من الأخيلة وما يستشهد له من شعر لا ينهض دليلاً عليه.
 ولعل أبرز الذين يمثلون الاتجاه الأول في القطاع شاعران هما: عبد الصاحب
 الدجيلي ومحمد بحر العلوم. والأول شاعر متمرس، والثاني في قصيدته الحرة على
 الأقل، شاعر بادئ ولكنهما ينزعان بالمشكلة منزعاً وجدانياً بحثاً على كل حال. يقول
 الدجيلي:

ذي فلسطين وهي للظلم تعنو ويسام الأحرار فيها العذابا

منه لأعلى العرش خير البشر
 أولى الدواهي والزوايا الأخر
 تنبئكم عن حالها ما الخبر
 جنت على «دار السلام» التتر
 فما لهم مأوى ولا مستقر
 منها استياء والوجود اقشعر
 عنه ولا نجى الرضيع الصغر
 جرى على «المختار» فيها ومر
 نال العدى وارتكبوا من «عمر»
 أهكذا يجزى الفتى إن صبر
 أتاحها للمسلمين القدر
 والمرء لم يحصد سوى ما بذر
 ولم يكلل سعيكم بالظفر
 رأى القضايا فوعى واعتبر
 من ضيع الفرصة ثم اعتذر
 والذنب قد يغفر لكم ما
 وفي القطاع شعراء نزعوا بالمشكلة غير هذه المنازع، كأنما استقام عندهم أن
 القضية الإنسانية ينبغي أن تعرض على الحس الإنساني بعامه، ولعله من هنا كان
 حديثهم في المأساة الفلسطينية يوشك أن يكون همساً وجدانياً مؤثراً في محاولة لتعبئة
 النزعات الخيرة التي تظل رغم كل ما يطغى في العالم من شر قادرة على أن تحسم
 لصالح الإنسان المغلوب على أمره. وكان هذا جانباً واحداً مما يسميه الصغير في
 فلسطينيات القطاع الشيعي بالاتجاه الوجداني، أما الجانب الآخر، وهو عنده اتجاه
 يلج على خوض الحرب وتهيئة ظروفها في نطاق غير محدد بجماعة أو قوم أو أمة،
 فما نظن إلا أنه من الأخيلة وما يستشهد له من شعر لا ينهض دليلاً عليه.
 ولعل أبرز الذين يمثلون الاتجاه الأول في القطاع شاعران هما: عبد الصاحب
 الدجيلي ومحمد بحر العلوم. والأول شاعر متمرس، والثاني في قصيدته الحرة على
 الأقل، شاعر بادئ ولكنهما ينزعان بالمشكلة منزعاً وجدانياً بحثاً على كل حال. يقول
 الدجيلي:

ذي فلسطين وهي للظلم تعنو ويسام الأحرار فيها العذابا

بالدما شيب يعرب والشبابا
تركت قلب كل شهم مذايا
وبيوت أضحت لديها يبابا
رد يا صاح رشدها والصوابا
تلهب النفس لوعة واكتشابا

وعليها الطغيان فاض فغطى
وتبدت علائم العصف حتى
كم نفوس طارت هناك شعاعاً
من أعاد الحياة فيها ومن ذا
طحنتها هذي الرزايا فكانت
ويقول محمد بحر العلوم:

مليون لاجئ

عاشوا خيلاً في الوجود

عبر الحدود

عبر المسافات البعيدة

فارقوا مثوى الجدود

مهد الأمومة والحنان

مهد الطفولة والأمان

عشعش في أحضانه نوب الزمان

كالغول ثارت في جوانبه عواصف من دخان

وزمجرت نوب الزمان

تلك الحقول الغارقات

بالخير بالأمل المفوف بالهوى بالأقحوان

عجت تن من الرحيل

ويدا بها جو هزيل

قد جرح الخطوات مبحوح الصدى

متلعثم الزفرات مكتوم النداء

كوم من الآهات تنشرها قلوب الراحلين

عبر الطريق

وانساب في أعراقهم شيء عميق

رشوا الشوارع بالدموع

عند الرحيل

وغاض في أعماقهم هم حزين

نضبت عيون النازحين

وعلى الشواطي الحالمات تهدمت قمم السنين
واستوثقت فرحاً نفوس الفاتحين
لمرابح الوطن الثمين⁽¹²⁵⁾

ومهما يكن من أمر فإن الذي نريد أن نؤكد هنا أن الشعر الشيعي في العراق ظل يتأثر بالمأساة الفلسطينية منذ ظهورها وإلى نهاية الفترة تأثراً صادقاً وإن اختلف حظه من القوة والضعف في التعبير عن هذا التأثير.

وفي إطار الانفعال بالأحداث القومية كذلك كان الشعر الشيعي في العراق يواكب النضال السوري منذ الاحتلال وإلى الجلاء حتى أن هموم العراقيين وكانت كباراً لم تصرفهم سنين وشيعيين عن أن يرسلوا في محنة الشام بالاستعمار عواطف أخوة عميقة الصدق في مشاركتها الوجدانية. يقول الشيبلي:

لا ساغ يا بردى الشراب ولا هنا
نبا بأعلى قاسيون تجاوبت
يا راكبين إلى دمشق تزودوا
الملك مضطرب النظام كأنه
هل في مروج الغوطتين لأهلها
وهل الربا حلل ضواف طرزت
وشيت من الروض الأريض مطارف
بين الغصون ومن مشين تشابه
أو ما تزال على معاهد جلق
يحلونها هذا القريض مهذباً
ويهتف وراء هذا في ثورة الدروز على

عذب من الماء القراح يراد
بدوته الأغوار والأنسجاد
مني السلام لكل ركب زاد
جسد دمشق الشام منه فؤاد
ولرائديها مسريع ومراد
وطرازها الأزهار والأوراد
خضر الأديم وفوقت أبراد
في الحال كل مورق مباد
ترد الضيوف وتصدر الورد
ويروقها الإنشاء والإنشاد⁽¹²⁶⁾

الحكم الفرنسي فيقول:

نفد الصبر فهبت فزعا
بسمت اللئله لها راقدة
ودعا للذود عن أحسابها
أمة خرساء كم واش وشى
أزمعت ألا يراها حملاً

وأبى السيف لها أن تضرعا
من عصور ما أفض المضعجا
شرف العرق فلبت إذ دعا
بنواديبها وكم ساع سعي
غاصب صال عليها سبعا

(125) فلسطين في الشعر النجفي المعاصر، ص 301-303.

(126) ديوان الشيبلي، ص 33-35.

واتقت حيناً فلما عقلت
جاهدي يا أمم الشرق الألى
جلدي عهد (علي) غازياً
واذكري ما فعل الغرب بمن
رفعوا الصليبان لا شافية
وأماوا سنناً واضحة
وثب الريف من الغرب بهم
وتعالى في العراقيين صدى
جمع العليج لهم فانبعثت
أتنوخ هذه أم أنجبت
يا لها واقعة في جلق
جنة الأرض وما أوحشها

نبذت ذاك التقى والورعا
قتلونا جاهديهم أجمعا
وأعيدي «مالكاً» و«النخعا»
هذبوه واصنعي ما صنعا
من سقام وأقاموا البيعا
موتها في الأرض أحيا البدعا
فأثار الشرق والغرب معا
من «بني الأطرش» حتى أسمعا
هجمات فرقت ما جمعا
مرة أخرى «تنوخ» «تبعا»
جل في حسابنا أن تقعا
جنة بالنار عادت بلقعا

وعلى غرار الشيبلي كان شاعر آخر في القطاع هو الشيخ علي الشرقي يفعل أبداً بالحدث الشامي ويمنحه أعرق عواطفه وأصدقها. ويلاحظ أن الشرقي لا ينتظر واقع هذا الحدث ليسجل فيه الخواطر التي تؤكد هويته القومية النقية وإنما كان يفترض افتراضاً في تخلف الشام المعاصرة وراء تاريخها القديم الذي ملأه الأمويون بأمجاد الفتح الضخمة، وتلك بادرة شيعية تلفت النظر، فقد ظلّ الأمويون في تقاليد العقيدة الشيعية رموز اضطهاد واغتصاب وتحلل من القيم الإسلامية على الجملة:

عروس في السلاسل يا شام
فما للخمر نشوتها صداع
ودقر وهي من شجن وشجو
وتلك الغوطة الغناء قامت
ضياح تنشد الندماء عنها
جزوع قاسيون على بنيه
أراقت في جوانبه دماها
ذكرت قتيبة والركب فيه
تبختر في رواق من بنود
ينفضّ يابس الجانبين درعاً
وياب الدرب يفهق في جيوش

وعرس كل من فيه هلوع
وما للكأس زينتها صدوع
تلوع وحولها الدنيا تلوع
مناحتها وأطفشت الشموع
ويحلم في طرائفها الخليع
وأفجع منظر جبل جزوع
ليسلم ذلك الشرف الرفيع
ملوك الأرض يحدوها الخضوع
وقد هتفت لأوبته الجموع
على حلقاتها يبس النجيع
يسيل بكومها الوادي المريع

تهافت وهي باذلة منسوع
على الأبواب والحمل الوديع
ومات فما لدولته رجوع
يحوط بطيفها شبح مريع
فيعروني لمنظرها الخشوع
جلا طرفيه أحمد واليسوع
على حسراتها انطوت الضلوع
تميل عليه والعاصي مطيع
لروعتك السجود أو الركوع
لهيبتها وأروقة ترع
وفي الإبداع منهمك ولوع
نضائده المغافر والدرع
يجلجل في الممالك أو يذيع
وما باليت تكتم أو تشيع
أضاع شعار أمته يضيع
أطول للعروبة أو فروع
جلت أمجادنا هذي الربوع
ومجد في المنائر أم سطوع
فكيف السبحة انتشرت وضاع الرعيل وشتت الشمل الجميع⁽¹²⁷⁾

لمن هذي المواكب والصفايا
سواء منهم الأسد العفرني
دمشق، إنه حلم تلاشى
شخص من حماتك في الروابي
وزهو الملك يلمع في الثنايا
خيال يشبه الفردوس حسناً
تفككت الترائب عن هموم
حمى بردي مباح للأعادي
جلال الجامع الأموي حق
صفوف تشعر الرائي احتراماً
يغازلني بها في الفن غاو
سألت رواقه الخالي وعهدي
يعود المنبر المذيع يوماً
دمشق إليك بثقة مستشيط
شعارك يا دمشق فكل رهط
هنا القومية اعتصمت وأنت
كما يجلو الربيع الورد غضاً
تباه في الشمائر أم أذان
فكيف السبحة انتشرت وضاع الرعيل وشتت الشمل الجميع⁽¹²⁷⁾

وكان الشرقي يتجاوز في انفعاله بالحدث الشامي أحياناً إلى لبنان، وكان لبنان، في شطر منه على الأقل يستريح إلى خدر الانتداب الفرنسي ويؤثره على الاستقلال مدفوعاً إلى ذلك بالحرص على امتياز الطائفة في ظل التبعية. والشرقي في هذا الصدد يحاول أن يستثير نخوة العربي في هذا الجزء من بلاد العروبة فيقول:

رفع المجد رأس صنين لكن عجباً كيف شيبته الليالي
إن هذا الشيخ الوقور الذي يحسب كل الشيوخ كالأطفال
ضارب للجلال قبّته البيضاء فوق القسرون والأجبال

(127) الشرقي، عواطف وعواصف، ص 146-148.

كم خيال من فوق مرمره المسنون يعطيك روعة التمثال
رونق عن يمين رائيه يصبيه ويغريه رونق للشمال
أيها الشيخ في اختبارك هل مرّ بلبنان مثل هذي الحال
فأجاب الشيخ المشيح بهمس كل هذي مصائب الاحتيال
آه يا شعر وحي لبنان غشاك وحلاك باللآلي الفوالي
كم شؤون تقلب الجمر فيه ترتجي منك نافخاً للشعال
لا تخالوا الفتور في الهمم الشّماء بل تلك فترة الانتقال
إن شعيباً وراء صنين يابى أن يخلي صنين عند النضال
أنجبت أمة الجزيرة فيه وأبوه ميتم الأشبال
ووراء الأرز الذي أنهضوه مثله من مناكب الأبطال
قل لرجل السعاة بالسوء تخشى بلداً حاملاً شعار العقال
كيف وادي السباع يزحف فيه جعل دارج من السنغال
يا بلاد البشير ما كتب المجد كذكرى البشير عنوان قال
مشت الحادثات قبلك في الصحرا تلفت الرؤوس بالأذيال
وتحدّى كسرى قباب أباد وتخطى مضارب الأقيال
ناشراً للدرّفس والجيش يتلو الجيش فوق الخيول والأفيال
طامح بحسب الجزيرة قفراً ويظن الفرات لمعة آل
وإذا راية بذي قار تعلو فيحس الإيوان بالاختلال
وظفت موجة الجزيرة فالأرض اضطراباً تخور بالزلزال
وأفاقت تحذ أنياب أغوال وتلتاع في عيون سعالي
كل هذي الصخور إن جدّ جدّ لا تُساوي بحفنة من رمال⁽¹²⁸⁾
وفي القطاع شاعر آخر كان يطبع على هذا الغرار، هو أحمد الصافي النجفي.
والنجفي لم يكن يفعل بالحدث الشامي واقعاً حسب، وإنما كان يفعل به تاريخاً إذا
جاز التعبير، أي كان يفعل به وراء أمجاد الشام القديمة القوية ضعفاً وميوعة:
يا سوريا ما أنت غير خريدة قد كثر العشاق فيك جمال
هذا الجمال عليك جرّ مصائباً إن الجمال على ذويه وبال

(128) عواطف وعواصف، ص 143-145.

قد كان يعطيك المحب فؤاده
 قد عاهدوك على الإخاء في حربهم
 خدعوك بالآمال دهرأ فلتكن
 فضعوا أساس الملك فوق جماجم
 كثرت معارفكم وما نجتكم
 فلتدرسوا فن النزال فإنما
 بعض المعارف للتخنث دافع
 فتعلموا رقص الحروب وجانبوا
 بالمال نسخو للفجور ومن طوى
 إن دام هذا الحال في أخلاقكم
 كم من كلام لي يثير شعورك
 كم من رؤوس في السقوط كأرجل
 لا ترج حفظ العز في غاب به
 وعلى نحو ما كان يوسع الشرقي انفعاله بأحداث الشام فيتجاوز به إلى لبنان كان
 النجفي يوسع هو الآخر هذا الانفعال ويتجاوز به إلى لبنان كذلك. وحين يبدو أن
 الشرقي في انفعاله بالحدث اللبناني يقتصر على أن يثير نخوة العربي للتححرر من تبعية
 الأجنبي يلاحظ أن النجفي، وإن اصطنع هذه الإثارة، يتجاوز بها كياسة الشرقي إلى
 ضرب من التقريع لم يسلم أحياناً من ردود فعل عنيفة. يقول الصافي في هذا الصدد:
 لقد سموك لبناناً كبيراً
 أيا فرخاً أظلك جنح أم
 فكم طارت فراخ من وكور
 ألم تذكر جدودك كيف عاشوا إذ
 أما هاجتك جيران أباة
 ألفت جناح أمك مستقراً
 ترى أبناء أمك كيف طاروا
 نحاول منك أن تبدي امتعاضاً
 لو عزّ منك على المحب وصال
 حتى انجلت فإذا العهد خيال
 من بعد ذا أمالك الأعمال
 فعلى الجماجم يبنى الاستقلال
 والعلم إن لم ينج فهو ضلال
 خبير الدروس رماية ونزال
 إن لم يقارنه وغي ونضال
 رقصاً يضم به النساء رجال
 ببيوتنا تتضوّر الأطفال
 سيكون شراً منه الاستقبال
 لو كان يفسح للكلام مجال
 تيجانها عند الحساب نعال
 بدت الثعالب واختفى الرئبال⁽¹²⁹⁾
 وأنت تصر أن تبقى صغيراً
 ألم تكبر فترغب أن تطيرا
 فأضحت في سما العليا نسورا
 انقضوا على الدنيا صقورا
 أبوا أن يالسفوا ذلاً ونيرا
 فكيف تكون إن أضحي كسيرا
 وأنت تلازم العش الوثيرا
 وما ندعوك يوماً أن تشورا

(129) الصافي، الأمواج، ص 67-68. والقصيدة تنتسب تاريخياً إلى مطلع الثلاثينيات على عهد

الشيخ تاج الدين الحسني.

فدع عنك انتفاخك عن غرور
نحاول منك أن تغدو قوياً
أراك قد استرحت من المساعي فجل منك أن تجني السرورا
أخذت من الحضارة كل سهل وعفت لأهلها الصعب العسيرا
قنعت بأرضك الفيحاء خلداً
تخال الناس طراً في جنون
وقلت أرى حمايتها سعيرا
إذا ما جابهوا الهول الخطيرا
كأنك عاقل الأقوام طراً
فسر كأبيك أو كالأم وافتح
لقومك شئت أو لعداك فاتبع
والجواهري يفعل هو الآخر بالحدث الشامي على نحو ما يفعل به زملاؤه في
القطاع: يفعل به ملاحم نضال فيقول في ثورة الدروز على الاستعمار الفرنسي عام
1926م:

ثوري دمشق فإنما نيل الأمان في الطلاب
وخذي الوفاق فإنما عقبى الخلاف إلى تباب
أن تفضيبي لتسليد مسجد آذنسوه باستلاب
ومنيع غاب طرقتكوه بيجر البنادق والحراب
ومعاطس شتم أرادوا عركها بالاغتصاب

(130) تحت عنوان لبنان الكبير أنشأ الصافي هذه الخواطر وراء الاستقبال العسكري الحافل
للمندوب السامي الفرنسي على عهد إميل إده بعدما نقضت فرنسا المعاهدة السورية-اللبنانية
عام 1937م. الأمواج، ص 82. وقد ردّ على الصافي بقصيدة متشنجة شاعر لبناني هو وليم
صعب جاء في بعض مواردها قوله:

أجئت من العراق له سفيرا
فرحت تهزّ سيف البطش شعراً
تعلم، ثم علمنا التفاني
أجئت تبثنا علماً ونصحاً
جعلنا نبتكم أقمار ورد
وراعينا ولاءكم وكنا
كذا يجزي المضحى في بلاد
أم انتخبوك للشعرا أميرا
وتنفخ من سمومك زمهريرا
وكن فينا بشيراً لا نذيرا
ونحن نوزع العلم الغزيرا
وصيرنا رباحكم عبيرا
لكل مروع منكم نصيرا
تري حفظ الوفا شيئاً كثيراً

فسلأنت رغم خللو كففك من مسعدات الضراب
 بالمعاطفات الحانيات عليك وافرة النصاب
 ولأنت أمنع بالنفوس المستميتة من عقاب
 فتماسكي أو تكهري بالرغم منك على انسحاب
 فلشراً ما عمل امرؤ عمل يهدد باقتضاب
 سدي عليهم ألف باب إن أطاقوا فتح باب
 إن لم يكن حجر يضرّ بهم فسكوم من تراب
 لا نسكسر في الدنيا ولا معسروف إلا في الغلاب
 شبهان سوريا الذين تسناوشوا قمم السحاب
 والمبدلين برأيهم في الليل عن قبس الشهاب
 المالكى الأدب الصميم ووارثي الشرف اللباب
 لكم العتاب وإنما عتب الشباب على الشباب
 سورية أم الضراغم أصيحت مرعى الذئاب
 مثل الوديع من الطيور تعاورته يد الكلاب
 باتت بليلة ذي جروح مستفيضات رغاب
 وسهرتم متضاربي التنزيحات مختلفي الثياب⁽¹³¹⁾
 ويقول في الانتفاضة الوطنية السورية على الاستعمار وكانت على أشدها عام
 1938م:

<p>تكدت تجتث ما فيها وتقتلع وبالغياض فلا حسن ولا مرع عن غضبة البلد المسلوب تنقشع مخلدات، حساناً، خرداً، متع يوماً ولم يدن منها العار والهلع غلب الرجال على الأجال تقترع والموت ملء خوافيهم إذا وقعوا بالنازلات فلا التاثوا ولا ادرعوا</p>	<p>نبئت في الغوطة الغنّاء عاصفة مرّت على بردى فالتاث مورده فقلت لا ضير إن كانت عجاجتها وهل سوى متع زالت ستخلفها أم البلاد التي ما ضيم نازلها محمية بالأصم الفرد تحرسه مثل النسور إذا ما حلقوا رهبوا الحاسرون كنبع السروة احتفلوا</p>
--	---

(131) ديوان الجواهري، الجزء الأول، 1973م، ص 321-322.

والرابضون كآساد الشرى فإذا
وينفعل الجواهري بالحدث الشامي تخلفاً
على مدنيّة زهرت وفاقاً
تولى أسها الباني اعتناء
أشاق لها إذا عنت خيام
تغشتها النزاهة لم تشبها
كما شيدتم شدنا وزدنا
وما سيان بالرفق امتلاك
سلوا التاريخ عن شمس أدبنت
هل الأيام غيّرت السجايا
وهل أفريقيا شهدت سراة
غداة البحر تملكه سفين
وطارق ملؤه نار تلظي
بأندلس لنا عرش وتاج
ويوسع الجواهري انفعاله بالحدث الشامي
فيتجاوز به إلى لبنان على نحو ما يفعل
زملاؤه في القطاع ولكنه يبدو شديد الكياسة وهو يذكر بواقع التبعية ويغري بالتحريض:
إيه لبنان والحديث شجون
حار طي اللهاة مني سؤال
ما تقولون في أديب حريب
خلت أني فررت من جو بغداد وطغيان جوها اللهاب
ومن البغي والتعسف والذل فظيماً محكماً بالرقاب
ومن الزاحفين كالود هوناً
تحت رجلي مستعمر غلاب
ومن الصائلين في الحكم زوراً
كخيول مسومات عراب
خلت أني نجوت من بظش عاتٍ وسلمت من خائن كذاب
غانماً سفرتي وها أنا في حالٍ تريني غنيمتي في الإياب

(132) ديوان الجواهري، الجزء الثالث، ط. 1953م، ص 86-88.

(133) ديوان الجواهري، الجزء الأول، ط. 1973م، ص 342-343.

أفيبقى الأحرار منا ومنكم بين سوط الغريب والإرهاب⁽¹³⁴⁾
وفي القطاع كان شاعر آخر هو عبد المنعم الفرطوسي ينفعل بالحدث الشامي
فيقول:

يا بنت غسان حياتك صفحة
والمجد في التاريخ سفر خالد
(فأبو المعالي) للمعالي قائد
ومشائق الشهداء أصدق شاهد
تاريخ مجدك للبطولة سيرة
أبطال قحطان تطول كرامة
ويتجاوز إلى لبنان فيقول:

لبنان يا لهب النضال عزائماً
مهد الجهاد الحر غصن حصيده
شيطان لبنان ظمأ للعلى
وجنانها الخضراء لاطفت الضحى
فمن الثغور بها الأقاحي تزدهي
وعروسها بيروت زقت للوعى
عطلت فحلت بالصفاح نحورها
صفحات مجدك لوحة رسمت بها
ونضالك الجبار ثورة أمة

والواقع أن الشعراء الشيعة الذين انعكست في دواوينهم هموم الشام كانوا كثيرين
في العراق! ووراء هذا كله يلاحظ أن نضال مصر الحديث لم يكن هو الآخر ضعيف
الصدى في دواوين هؤلاء الشعراء. وإذا كانت المشاركة السياسية المسؤولة قد
احتجزت نفراً من كبارهم خلف أسوارها المغلقة، ولم يكن مقبولاً أن تفتح على

(134) ديوان الجواهري، الجزء الثاني، بغداد 1950م، ص 197-198. وفي النص يشير الشاعر
إلى هربه من جحيم العراق والوضع الاستعماري الذي يسوده بالرغم مما خلغ عليه من بعض
مظاهر الاحتلال...

(135) ديوان الفرطوسي، الجزء الثاني، النجف 1966م، ص 83-84.

(136) م. ن، ص 84-85.

المتغيرات الثورية في مصر إلا على معنى التهافت في العمل السياسي، فقد ظل في القطاع من يرصد الأحداث الضخمة في مصر العربية حدثاً حدثاً ويمنحها أصدق عواطفه الشعرية وأرقها. وإذا تجاوزنا عما كان يتردد ضعيفاً من أصداء النضال المصري في ظل الأسرة العلوية وكان نضالاً «وفدياً» على الجملة ففي ظل الثورة يلاحظ أن أحداثها كانت تدوي دويّاً في شعر القطاع.

في تأميم القناة، مثلاً، يهتف شاعر شعبي فيقول:

يا موكب المجد الخطير وللعلی
قف حي مصر وحي أبطالاً بها
صعدوا بمرقاة الكرامة للعلی
قالوا الجلاء فقال شعب ناهض
وإذا بوادي النيل وهو مراجل
ويساحة «الفسطاط» وهي منابت
وبمصر أعظم مهرجان رائع
وإذا قوى المستعمرین يمينها
فكان ناصر مصر قسورة بها

والمجد في دنيا المفاجر موكب
مجد البطولة مثلهم ينتلّب
وقنال مصر للكرامة موكب
إن الجلاء لشعب مصر مذهب
تغلي دماً ومشاعل تتلهب
للعز فسطاط المفاجر يضرب
وفم القنال به لسان يخطب
مغلوبة ويسار مصر تغلب
وكانهم حمر تفرّ وتهرب⁽¹³⁷⁾

ويهتف في الحدث نفسه شاعر شعبي آخر فيقول:

إيه يا مصر يا منارة هذا الشرق في هذه الليالي السود
يا سواد العيون يا نغمة الأسماع يا شعلة النضال العنيد
يا دم الشرق جارياً في شرايين من الوعي والجهاد الرشيد
يا حياة العروبة الحرة السمحاء في أفقها البعيد البعيد
يوم تأميمك القناة لنا عيد سعيد ويا له من عيد
إنها الطفرة المحلقة الشماء تقضي على الخمول البليد
إنها الثورة المحجلة البيضاء تدعو إلى الكفاح المجيد
إنها الانتفاضة الحرة الغضبي ترينا انتفاضة المصفود
إنه المجد حيث تحيي الكرامات حياة عباقرة كالورود
ليلة الدهر أنت يا ليلة التأميم حيت حرة من ولود
وإذا كانت «بور سعيد» رمزاً كبيراً من رموز الثبات في وجه الاعتداء الثلاثي الأثيم

(137) م. ن، ص 101.

عام 1956م فقد كان طبيعياً أن تحتل من اهتمام الشعر الشيعي في العراق قدر ما يدل على انفعاله بأحداث العروبة على امتداد رقعتها المجزأة. ولعله من هنا كان شاعر كبير كالجواهري يقول في محنتها بالاستعمار وبلائها في مغالته والانتصار عليه:

وفوق من تساقط القنابل
أم حرة عن عرضها تقاتل
ومقعد ومرضع وحامل
فيه إليه تدعيه مائل
هنا زهت والكون غر خامل
أطفالها عاملة وعامل
تظهرت من لمسها الأنامل
دونك لغو والحياة باطل
للسفندر فيسيها وارتمت زلازل
ليلخيمر واستأنى بخير أجل
ويحمي ضر ويثني واغل
تزدحم الأسود والأجادل
مرّت عليك مثلها مراحل
شامخة من صيدك الكواهل
غاز وكم ديست بها جحافل
تحدو ركاب العزة القوافل
تعرفه الأغوار والمجاهل
وظل منداحاً عليه الساحل
أنت لها الغاية والوسائل
من بعد ما رانت بها الأصائل
يعطفها وحاضر وقابل
تحمله على هواك نازل
ذل ويبري عظمها تواكل
تخطفت وليدها القوابل
عن لاحب الدرب بها ومائل

يا معدن الخسة من تقاتل
أصيد يذود عن أوطانه
أم هم عجوز «ترتمي» وصبية
يا معدن الخسة ثم معبد
ومعهد يمد في حضارة
ومصنع تعيل في أكنافه
يا معدن الخسة نكس علماً
كنانة الله اسلمي إن المنى
يا دارة المجد مشيت رواعد
لا تسهنسي وإن أغضد عاجل
كنانة الله سيجلو عاصف
وتنبري ملء الصعيد والسما
خوضي دماً «أسوان» منه مخرج
واستكملي مرحلة من العنا
واحتملي ثقلاً تمرست به
كم غاص في رمالك السمرغو
وكم مشيت من فوقهم مزهوة
خبط أبو الهول لها مصائراً
ذابوا وظل النيل يجري صاخباً
كنانة الله اسلمي لأمة
أنت لها راد الضحى وشمسه
تسعون مليوناً عليك فانت
وأضلع كأن كل خافق
مرّت بها ألف يلوك لحمها
ما عقت يوماً ولكن حرة
وأسلست قيادها فزائغ

حتى إذا تنفّس الصبح لها
 عن ألمعي يهب الجن النهي
 حتى إذا تمخضت عن مارد
 عن مصلت أفرغ في جاحمة
 عن حنظل غصّ به مر الشجي
 حتى إذا انشق جمال عن ثرى
 يللم شملاً لعب الدهر به
 حتى إذا الصقر تمطى مغضباً
 حتى إذا انصبّ يشد صلبها
 تجمع البغي على منقاره
 واستنفر المسفوح من أنامه
 تجمع البغي مغيظاً تغتلي
 واصطرع الباطل وهو فارس
 مات الضمير فانطفا وأثقت
 وابتدرت عوالم سائلة
 كنانة اللّه ولله يتد
 صبراً لحين يدرك البغي الونى
 صبراً على «حنظلة» مكربة
 ولعله من هنا أيضاً يهتف شاعر شيعي آخر
 ففي «بور سعيد» ولا ترهبي
 ففي في شموخ أمام الطغاة
 ففي لا تخافي ففي مشرق
 ملايين تسعى لأجل السلام
 ففي في شموخ وشقي الطريق أمام الطليعة من «يعرب»
 وخوضي إلى المجد بحر الكفاح وسيري إلى النصر في موكب
 نضالاً إلى أن تعود الحقوق كاملة قط لم تسلب
 غزا الأجنبي فهلا غداً تكونين مقبرة الأجنبي

عن أبلج تزهي به الشمائل
 به غواة عبقّر تباهل
 تعجز أن تقنصه الحبائل
 لم يلهه الغمد ولا الحمائل
 وجندل رضت به جنادل
 يبس فرفت فوقه الخمائل
 ونال منه اليأس والتخاذل
 تخاف منه الغيلة الغوائل
 كابن اللبون ذب عنه بازل
 دم الشعوب لم يزحه غاسل
 فصائلاً تزحمها فصائل
 فيه على الوعي اغتلى مراجل
 مدجج والحق وهو راجل
 من حمم القواذف المشاعل
 ما اللّه والشعب الأبى فاعل؟!
 تلوي من الطاغوت إذ تصاول
 صبراً ليوم تكشف المقاتل
 تخجل من مريها الحناظل⁽¹³⁸⁾
 في المحنة نفسها فيقول:

وسيري فإنك لن تغلبي
 ودكي معاقلهم واشجبي
 ملايين تسعى وفي مغرب
 لأجل الغد الأسعد الأطيب
 ففي في شموخ وشقي الطريق أمام الطليعة من «يعرب»
 وسيري إلى النصر في موكب
 نضالاً إلى أن تعود الحقوق كاملة قط لم تسلب
 تكونين مقبرة الأجنبي

(138) ديوان الجواهري، الجزء الرابع، بغداد 1974م، ص 253-256.

سلام عليك رفعت الرؤوس وطرت سمواً إلى الكوكب
أتى المجد يفتح للشائرين أنصع صفحاته فاكتبي⁽¹³⁹⁾
ولعله من هذه الزاوية، كذلك، يفعل شاعر كبير من شعراء القطاع بالحدث ذاته
فيقول:

عبق الزمان بذكرك المعطار	وبذكريات بطولة وفخار
ذكرى مساع كالنجوم لوامعاً	هي خير ما خلدت من آثار
ذكرى ليال بالأمسى موصولة	ما ذقت فيها النوم غير غرار
ذكرى حياة أو ممات والفتى	من لا ينام على فوات الشار
ذكرى ملاحم مهنا أو مهنا	ضمنت لك العقبى بكل مغار
ذكرى انتفاضات لصمد كتائب	منهارة كرجائها المنهار
جاءت لتنعم في الجنان بأرضكم	فلذا بها لم تلق غير النار
حملتهم لجج البحار ليلتقوا	منكم ببحر هائج زخار
وهوى المظليون حين رمتهم	ليلموت في «مصر» يد الأقدار
هبطوا كأنهم الجراد وصدتهم	فتساقطوا جثثاً بكل مطار
ومضت بقيتهم لايدن تشتكي	وثبات أسد في العرين ضواري
رجع الأثيم مسربلاً بالعار	ورجعك أنت مكللاً بالغار
يا حارس النيل الذي أشباله	ساروا ورائك كالآتي الجاري
كم رحت تنذر بالكوارث ماسة	في سمعهم وقر عن الإنذار
وتميط عن وجه الحقيقة حجبها	ما بينهم وتقول غير ممار:
مضت العصور الداجيات ودمرت	أسوار منعتها قوى الإعصار
ومشت إلى استقلالها أمم على	ومض السنان ولمعة البتار
فتساقطت دول الضلال ولم يسلم	دمعاً عليها غير الاستعمار
وبدت تباشير الضحى فتباشرت	لشعاعه حرية الأفكار
سئمت ظلام السجن في عهد	الألى قد أودعوها خلف ألف ستار
إن طال عهدهم البغيض فمثلما	طالت فروع الدوح دون ثمار
أجمال والخصماء حولك كثرة	فحذار من كيد الخصوم حذار
قف منهم كالمارد الجبار	ودع الطغاة نواكس الأبصار

(139) طالب الحيدري، «نضال»، ص 119.

وارفع لمصر على النجوم مكانة
ما كنت غير رسالة علوية
بشرى «جمال» فقد ظفرت بما انتهى
وبعثت في الأمم انتصارك هاتفاً
صنت القناة ولم يصنها من مضوا
ووقفت وقفة منقذ ومحار
وصرخت في الدخلاء زولوا عن حمى
فراوك أجراً من رأوا لا كالذي
ذعروا وقد سمعوا الزئير وقبل ذا
ما السيف في يد خائف متهيب
دم للعروية لا لمصر وحدها

هي منتهى أمنية الأمصار
هبطت هبوط ملائك أظهار
قلب الرئيس الفذ من أوطار
الحق أبلج والسيوف عواري
فيما مضى لهم من الأدوار
لبلاده لا وقفة المحترار
مصر يزل ما فيه من أضرار
أمسى يساير ركبهم ويجاري
لم يسمعوا في مصر غير خوار
كالسيف في يد فارس مغوار
واسلم لقادتها أجل منار⁽¹⁴⁰⁾

والجعفري شاعر كبير آخر في القطاع يمنح أحداث السويس أصدق عواطفه وأخلص مشاعره فيقول:

كنانة يعرب الأحرار صمداً
ولا تهني لدى الجلى فيني
ودرب الموت آمن كل درب
وكوني عون نفسك وارضيه
فلا والله ما عرضته إلا
تحدي نارهم بالصبر تصبح
ثقي بالنصر (وعد الله) حقاً
لئن كانوا تناسوا منك ابناً
إذا اختلفت طعموم في كؤوس
حببت الحسن جنات ونيلاً
ملأت المشرقين هدى ونوراً
وصرت شجى حلوقهم فجاءوا
وليست هذه الأولى فقبلاً

ولو شحنا عليك الأفق حقداً
رأيت الصامدين أعز جنداً
واسلم حين لا تجدين بداً
من «الرقطاء» عوناً مستمداً
ليصبح بعد ديناً مسترداً
برغم فؤادها المسعور برداً
وهل تلقين أصدق منه وعداً
لمصر فهل نسوك أباً وجداً
فكأس الموت أعذبهن ورداً
وكنت الخلد لو أوتيت خلداً
وصرت قذى عيون الغرب رمداً
ليستشفوا فكنت ضناً أشداً
عتوا وعدوا وقد يعدون بعداً

(140) من مجموعة لكاتب البحث والقصيداء للشاعر المعروف المرحوم السيد محمود الجبوي.

فكم سنّوا لك الأنياب عصلاً
 وكم حدّوا لك الأظفار عوجاً
 كروا بالخزي في الماضي فكروا
 فلا يرعبك باطلهم جميعاً
 ولا يفزعك إن هجموا كلاباً
 ومن يشحذ سيوف البغي صباحاً
 وأجمل ما تشيم السيف يزهر
 وما كانوا ليجتروا لصوصاً
 لو أنّا لم نكن عوناً علينا
 ولم نفتح لهم باباً إلينا
 ولم نغدر بإخوتنا سراراً
 ولم نخذلهم في السلم رأياً
 وظلم الأقربين أمض وقعباً
 وأنى يبلغ العسلان غاباً
 وكم رجعوا على الأعقاب وردا
 وكم أشبعتهم جوعاً وطردا
 ليبتردوا فكنت أشد وقد
 إذا قابلتهم بالحق فردا
 سنهزمهم بإذن الله أسدا
 يكن عند المساء لهن غمدا
 دم الباغى برونقه فرندا
 وما كانوا ليقتحموك سدا
 ولم نعمل لهم سيفاً وزندا
 ولم نقدح لهم ناراً وزندا
 ولم ننقض لهم صرحاً وعهدا
 ولم نفللهم في الحرب حدّا
 عليك من السيوف تقدّ قدّا
 تدرع بالأسود حمى وحدّا⁽¹⁴¹⁾

3 - مدى إسهام الشعر الشيعي في الحياة الاجتماعية

الواقع أن الذين ظلوا ينتسبون إلى الشريحة الدينية من شعراء القطاع ظلوا يبالغون في الدفاع عن التقاليد ويروجون للظاهرة الموروثة. وكان يلاحظ أن هؤلاء على الجملة لم يتح لهم أن ينفلتوا من حدود البيئة الاجتماعية المغلقة ويحتكوا احتكاكاً عميقاً بالمتغيرات. وفي حدود هذه البيئة كانت التقاليد شديدة الصرامة، حتى أن صحيفة لم تكن تقرأ إلا ألفت على قارئها ظلاً من التشكك بعقيدته الدينية ثم يقع مثل هذا لطالب المدرسة الحديثة بل يقع مثله لمؤثر زي الفرنجة ولراطن بلغاتهم! وكان يبدو أن هذه الرؤية الساذجة للمتغيرات ترتبط بفهم شديد الالتواء للقيم الدينية الحقيقية. ولعله من هنا تكون ظواهر أخرى في الحياة الاجتماعية⁽¹⁴²⁾ أكثر لصوقاً بواقعها المألوف لما في تطويرها من خروج على نصوص دينية تكرّس هذا الواقع في

(141) من مجموعة خطية لدى الشاعر.

(142) ديوان الشيبلي، ص 43.

الظاهر وتمنحه شرعية البقاء. هذا جانب في الحقيقة، أما الجانب الآخر فكان يمثله الذين انطلقوا من إसार البيئة المحافظة وانفتحوا على جملة ما في الحياة المتطورة من متغيرات. ويبدو أن هؤلاء لم يكونوا سواء في رفض الجمود والنزوع إلى التغيير فقد كان يلاحظ أن طائفة منهم ظلت شديدة الاحتراس في رفض الظاهرة الناشئة حتى يكون هذا الرفض شديد الكياسة أو حتى تكون طبيعة الظاهرة المرفوضة بغير حساسية دينية، والشيعي أصدق من يستشهد في القطاع لتأكيد هذه الحقيقة فهو يتخير ظاهرته المرفوضة مما كان يشيع في الحياة الأدبية من تقاليد كان الالتزام بها يمثل في نظره نشازاً وراء ما يفترض من التناسق بين الظاهرة الفنية وعصرها الذي تتسبب إليه:

إلى الآن لا يستملح الشعر إن علا
قريض طول عافيات وأربع
مقيدة أبوابه وفنونه
ويا رب حسناء الأعاريض تتقى
إذا قلت إنني لم أكن قط كاتباً
متى خيروني في الكلام ونسجه
إذا لم يجثك الشعر عفواً تحامه
ثم هو يرفض حين يرفض بكياسة الذي لا يرغب أن يهدم مرة واحدة كل الجسور التي تربط بين القديم والجديد:

ولو أنصف الناس الديانة أجمعوا
فلم يتكلف عالم ردّ عالم
فكل قياس ظنه الناس حجة
ولكنهم حتى ذويها وأهلها
كأن لم يكن إنجيل عيسى ابن مريم
ولا أوحيت توراة موسى بن عمران
أنا شافعي إن لم يكن لي شافع
إلى الله ثم الحق حبي وإيماني⁽¹⁴³⁾
وكان آخرون في القطاع لا يصطنعون في رفض الظاهرة المتخلفة كياسة الشيعي ولا تحوطه في اختيارها بعيدة عن أن تثير حساسية دين أو مذهب. وإنما كانوا يرفضون أحياناً بحدة المخزي من تخلف لم يعد له في الفترة ما يسوغه ويتجاوزون أحياناً إلى

ما يشبه أن يكون من نقد الفكر الديني تدليلاً - فيما يظن - على مبالغة في الانتماء إلى الجديد:

كلما فكرت في المعقبي اعتراني خفقان
فإلى أي أين إلى أي أين إذا آن الأوان
عندما كان وجودي وسيفغدو عندما
قد توسطت وجوداً طرفاه عندما⁽¹⁴⁴⁾

آه لو بيني وبين المقبلين آلة للبرق تنبي وتبين
كنت أبرقت لهم لا تقبلوا نحن لم نخبر فعشنا حائرين⁽¹⁴⁵⁾
وواضح أن الشرقي - والخاطرتان تردان في ديوانه - لا يتناسق في إيمانه مع الذي
استقر في المسلمات الدينية من وضوح المبدأ الذي انبثقت عنه الحياة والمنتهى الذي
ستؤول إليه. وهو لا يتناسق كذلك مع الذي استقر في هذه المسلمات من وضوح
الرؤية التي تعصم العقل من الحيرة في تروده بين المتناقضات وكان هذا يعني أن
الشرقي لا يعود بحاجة إلى احتراس في نقد الظاهرة الاجتماعية المتخلفة بعد أن كان
شديد الجرأة في نقد المسلمة الدينية، وهو الذي يمثل، على الحقيقة، خطراً بالغاً
يمتد إلى صلب السيرة ويهدد طموحها في بيئة ظلت شديدة الخضوع لسلطة القيم
الروحية.

يا شباب العراق إنكم كوجود الألماس في الفحم
سحق عاداتنا لعطركم مثل سحق اللورد بالقدم
نجتلي الطفل كالسراج فإن شب نخمده في يد وفم
صاح جهلاً وذلة فغدا لا لعلم ولا إلى علم
إنما الطفل في شوارعنا كوجود يمشي إلى عدم
وفي القطاع كان أحمد الصافي النجفي هو الآخر في طليعة الذين يرفضون بعصية
ويبالغون في انتمائهم إلى الجديد ولو خروجاً على المسلمة الدينية وتشككاً بطاقتها

(144) ديوان عواطف وعواصف، ص 90.

(145) الصفحة نفسها من م. ن. وانظر في هذا الموضوع الرباعية التاسعة من شعراء الغري، الجزء الرابع، ص 2.

المنطقية على الإقناع:

هل يقين في ظله تستريح
أخرساً كل نطقه تلميح
ثم ضنت به فليست تبوح
بل شممنا فيها أريجاً يفوح
بعد جهد تذوب منه الروح
كلمات قد فاتها التصحيح
لم ينله التمحيص والتنقيح
ولديك الحل الوحيد الصحيح
فشفائي هو الجواب الصريح
أو لثام إن الحجاب ضريح
ففؤادي مضمي وجفني قريح
أفبدو منك المحيا الصبيح

أنا حسبي منك البيان الفصيح⁽¹⁴⁶⁾

وواضح أن هذا يعني أكثر من خروج على تقليد في العقيدة، وهو غير قليل في آثار الشاعر الكبير ولعله من هنا يوسع النجفي بيته الأولى تقريباً في غير مجاملة لأنه لا يعود في حاجة إلى كياسة الشيبلي وراء مغامرته الجرئية في نقد المسلمات الدينية:

نقطنها الشيوخ والعجائز
فما يقيم ثم إلا العاجز
وواردات بلدتي جنائز⁽¹⁴⁷⁾

إلا الدخان وفي البلاد شواظ
فلإلام فينا تدرس الألفاظ
سكت اللسان وفاهت الألفاظ

تعبت في مفاوز الشك نفسي
ما أرى هذه الطبيعية إلا
قد دعتنا لنكشف السرّ منها
لم نشاهد في روضها من زهور
قد قرأنا سطورها خافيات
مذ قرأنا سفر الوجود رأينا
إن سفر الوجود مذ كتبوه
بك يا فتنة العقول اختلفنا
فأجيبني ولو بيأس مريح
وابرزي للعيان دون حجاب
وامنحيني يا ربة الحسن وصلأ
أختك الشمس قد بدت دون ستر

كلميني ثم اصفعيني كموسى

وواضح أن هذا يعني أكثر من خروج على تقليد في العقيدة، وهو غير قليل في آثار الشاعر الكبير ولعله من هنا يوسع النجفي بيته الأولى تقريباً في غير مجاملة لأنه لا يعود في حاجة إلى كياسة الشيبلي وراء مغامرته الجرئية في نقد المسلمات الدينية:

إن الغري بلدة تليق أن
ما شغل أهلها سوى بطالة
فصادرات بلدتي عمائم

وعلى هذا النحو من التقريع يمضي فيقول:

نار المعارف ليس منها عندنا
الناس في علم المعاني استغرقوا
لغة المحبين ارتقت إذ بينهم

(146) الأمواج، 1954م، ص 34. والأبيات في الديوان ترد تحت عنوان «الحيرة». وكتاب هذه

الحقيقة، م. ن، ص 33.

(147) «الغري» اسم آخر للنجف وتتميز بكثرة المعممين من رجال الدين وبأنها مقبرة إسلامية شيعية

كبيرة. الأمواج، ص 148.

نبهت قومي للنهوض فساءهم إن النيام يسوؤها الإيقاظ
 يهدي الشعوب الواعظون وإنما شعبي أضل عقوله الوعاظ⁽¹⁴⁸⁾
 ومحمود الحبوبى شاعر آخر في القطاع يرفض كزميليه وهو مثلهما في جرأته على
 التشكك بما اصطلحت عليه البيئة الدينية من مسلمات العقيدة. ولعله من هنا لا يعود
 بحاجة إلى كياسة في أسلوب الرفض ولا إلى احتراس في تخير الظاهرة المرفوضة
 بعيدة عن حساسية الدين أو المذهب:

سرح الفكر ساعة وتأمل بمصير الأبناء والأجداد
 كل حين ركب يقفّيه ركب أين أقبال تبّع أو عاد
 قد حدهم إلى الفنا من حدهم فإلى أين أيهاذا الحادي
 وإلى أين يا نفوس البرايا بعد هذي الأجسام والأجساد⁽¹⁴⁹⁾

تمنيت طول العمر لي غير عالم زيادة ضرّي بالزيادة في عمري
 وهبني بلفت الثمانين إنها لأقصر من لا شيء في عمر الدهر
 وهل أنا مهما طال عمري متدرك بهذي الدنى بعض الحقيقة من أمري
 تأمل تجدني مثل غيري من الملا أتيت وما أدري وأمضي وما أدري⁽¹⁵⁰⁾
 والواقع أن تياراً آخر من تيارات الرفض في القطاع لم يكن يخرج فيما يبدو على
 ما استقر في العقيدة من مسلمات، وإنما كان يخرج على ما استقر في الحياة
 الاجتماعية من مظهر التخلف وبيالغ في التشهير به. وهو تيار لم يكن ممثلوه قليلين
 ولعله كان التيار الأقوى ومهما يكن من أمر فقد كان هذا كله، يعني أن الشعر الشيعي
 لم يقف من الظاهرة الاجتماعية المتخلفة موقف الرفض أبداً وأنه في جبهة الرفض
 ظل يتذبذب بين الكياسة والعنف. ثم تستشهد النصوص فإذا هي في كثير من مظاهر
 التخلف تؤكد هذه الحقيقة. وفي واقع المرأة بخاصة وهو واقع ظل على امتداد الفترة

(148) م. ن، ص 120.

(149) رباعيات الحبوبى، الجزء الأول، 1951م، ص 57.

(150) م. ن، ص 14.

بالغ السوء يبدو هذا شديد الوضوح. لقد كان الشيعي الكبير مثلاً⁽¹⁵¹⁾ ينكر أن تتطور المرأة العراقية في ضوء ما استجد من آراء جريئة مدت وظيفتها الاجتماعية إلى أبعد من حدودها التقليدية وظل يسوؤه أن يחדش حياؤها بالسفور، وعفتها بالاختلاط، وأنوثتها بما لم تخلق له من عمل الرجل.

وربة الفسطاط أين الخدور
دام على عادته في النفور
ما قويت إلا لرفع الستور
وجهك فيه يا ابنة العرب نور
واجتنبي أنت طريق الذكور
من أهله أصبح عار الدهور
ففي غواشي الليل إفك وزور
أن تلبس البيت وأن لا تزور⁽¹⁵²⁾
فإذا اتصل الأمر بأكثر من هذا مما اقتضته المتغيرات الحضارية لم يجد مندوحة
عن أن يهتف بأعلى صوته محذراً منه ويقول:

يا أخت عاشقة الخلاعة ضاعفي
الغي قال: تهتكى وتخلعي
لو كان قومك راقبتك عيونهم
ولسوروا النهج الذي صيرته
خاصرت مثلك بزّة ومشيتما
وثنيت نبعة بانه رفع الحيا
حجر عليك ومن لنا أن يرعوي
وأغار يا رشأ البوادي أن ترى
ومثله في هذه النظرة التقليدية لواقع المرأة شاعر كبير من شعراء القطاع هو عبد

(151) يلاحظ أننا نتسمح باستشهاد نصوص خارج الحدود المقررة للفترة المدروسة ويسوغ ذلك في نظرنا أنها نصوص لمخضرمين يمثلون أبداً مدرسة واحدة. وقد أجزنا هذا من قبل لغيرنا.

(152) الشيعي الكبير، ص 383.

(153) م. ن، ص 382.

الحسين الأزري⁽¹⁵⁴⁾ وكانا معاً يمثلان أقوى العناصر المحافظة في معركة السفور والحجاب:

أمنازل الخفريات في الزوراء
قري فإنك للفتاة أريكة
لا تحزني مما رماك به الهوى
أين الأسارة من عفاف طاهر
أكريمة الزوراء لا ينهب بك
أو يخدعك شاعر بخياله
حصروا علاجك بالسفور وما دروا
أولم يروا أن الفتاة بطبعها
من يكفل الفتيات بعد ظهورها
ومن الذي ينهى الفتى بشبابه
ليس الحجاب بمانع تهذيبها
أولم يسغ تعليمهن بدون أن
ويجلن ما بين الرجال سواً فيراً
نص الكتاب على الحجاب ولم يبح
ماذا يريبك من حجاب ساتر
ماذا يريبك من إزار مانع
ما في الحجاب سوى الحياء فهل
هل في مجالسة الفتاة سوى الهوى
شيد مدارسهن وارفع مستوى
أسفينة الوطن العزيز تبصري
ولم يكن «حمزة قفطان»⁽¹⁵⁶⁾ بأقل من زميله حماسة لحجاب المرأة ونبزاً لسفورها
وقد تصدى للرد على الرصافي - وكان في العشرينيات - طليعة الذين انتصروا للمرأة

(154) 1880 - 1954م.

(155) عبد الله الجبوري، شعراؤنا المنسيون، 1966م، ص 159-160.

(156) 1307-1342هـ.

ونادوا بحريتها - بما يشبه أن يكون في هذا الموضوع من النقائص. يقول الرصافي في قصيدته المشهورة «المرأة في الشرق»:

ألا ما لأهل الشرق في برحاء
لقد حَكَّموا العادات حتى غَدَّتْ لَهُمْ
وقد غمطوا حق النساء فشدوا
أضاقوا عليهن الفضاء كأنهم
وقد زعموا أن لسن يصلحن في الدنا
أهانوا بهن الأمهات فأصبحوا
ولو أنهم أبقوا لهن كرامة
ألم ترهم أمسوا عبيداً لأنهم
وهان عليهم حين هانت نساؤهم
فيما قوم إن شئتم بقاء فنأزعوا
أيسعد محياكم بغير نساكنكم
وما العار أن تبدو الفتاة بمسرح
أقول لأهل الشرق قول مؤنيب
ألا إن داء الشرق في كبرائه
وأقبح جهل في بني الشرق أنهم
وأكبر مظلوم هو العلم عندهم
لقد مزقوا أحكام كل ديانة
وما جعلوا الأديان إلا ذريعة
ألا يا شباب القوم إنني إلى العلى
أما آن للأوطان أن تنهضوا بها
وما أنا في وادي الخيال بهائم وإن كنت معدوداً من الشعراء⁽¹⁵⁷⁾
فيقول حمزة قفطان في قصيدة من ذات الوزن والقافية تحت عنوان «العلم
والحجاب»:

تبصر هديت الرشد إن كنت مبصراً
بمعين وإلا ضاع كل ضياء

(157) ديوان الرصافي، طبعة دار العودة، بيروت 1972م، ص 125-129.

ولا تحتكم قبل السؤال تسرعاً
تذمرت من حجب القوارير معلناً
أبن ما الذي يبقى إذا الحجب رفعت
أضمن أن يبقى لنا مبدأ العلي
ونمشي معاً للعلم لا غير كلنا
فما يمنع التحجيب والعلم نوره
أيمنع أن تمشي إلى العلم حرّة
لو ان ابتذالاً أصل كل سعادة
لما فات بعض القوم علم وقد مشوا
وهل كان من قلدهم في شؤونهم
ينيطون حجباً للنساء فيصبحوا
أم الحال فيهم قبل ذا مثل هذه
فقل أي شيء كان يمنع عنهم
وهل كان أهل الشرق أيام مجدهم
على غير ذي الحال التي أنت ناقد
وهل أنت إن أكملت نقص رواية
بلغت الأمانى مصلحاً كل فاسد
ولكن زوت وجه الحقيقة مقلة
نعم نحن للأوطان ندعو جميعنا
ولكن كلاً يدّعي أن رأيه
إلى أن دجا صبح الحقائق بيننا
وأمسست مراعاة الحقائق في الوري
فقد همت في وادي الخيال مفكراً

فتخطي وإن صوبت مقلة راثي
وسميته حبساً وطول ثواء
وأبرز من فيها بغير غطاء
نزان به من عفة وحياء
أكف رجال في أكف نساء
إذا شعّ لم يمنعه سجع خباء
محجّبة في برقع ورداء
وأن حجاباً أصل كل شقاء
بغير حجاب مشية الخيلاء
بنو الغرب عصر الظلمة المتناهي
بها تحت وبل دائم وبلاء
سواء وإن ماريت كسل مرء
سنا العلم أو يخفيه جد خفاء
قديماً وقد فازوا بكل علاء
عليها وقد أنذرتهم بفناء
على مسرح التمثيل للجلساء
بتمثيل حالي عزة وإباء
تظن سراب القفر عذب رواء
بنهضة مجد وارتقاء سناء
لورد قلب الفضل خير رشاء
وغابت شخوص الحق تحت ضراء
خيالاً ضئلاً سابحاً بفضاء
لذا كنت معدوداً من الشعراء⁽¹⁵⁸⁾

وعلى نحو ما يتحمس الشيخ حمزة قفطان لحجاب المرأة يتحمس شاعر كبير آخر
هو الشيخ عبد الحسين الحلبي⁽¹⁵⁹⁾ وكان يعدّ في القطاع ممن يتأثرون بالمتغيرات
وينزعون بموضوعهم إلى الخروج به من إطار القديم. يقول الحلبي في هذا الصدد:

(158) شعراء الغري، الجزء الثالث، 1954م، ص 272-275.

(159) 1375-1301هـ.

أن السفور رقي الخرد العين
أم أنت أحكم ضبطاً للدواوين
وخدمة البيت عن سن القوائين
من فتن مثله ثارت لمفتون
جزّ الشعور ولا حلق العثانين
والذئب ليس على شاة بمأمون⁽¹⁶⁰⁾

وحتى الشيخ مهدي الحجار⁽¹⁶¹⁾، وكان من دعاة التجديد في القطاع انضم إلى حملة التشهير بالسفور والتنديد بمخاطره في قصيدة رائعة تناولت القديم والجديد بعامة وعرضت لما يقع في إطاريهما من مساوئ ومحاسن:

ونحن في الحاضر أدهى وأمر
النزعة والخلاف عرضة الخطر
ليس عليها غير صفوة البشر
لم يتقدم قدماً ومن عبر
ونزعة القديم ترمي بالشر
أن تأخذ الصفو وتترك الكدر
أفلاذ تلك العرب البيض الغرر
عليكم عيناً لها ولا أثر
والحب للسحنة فيه لا الحجر
دان لكم بادي الوري ومن حضر
من خلف صقر كاسر عليه مر
تُبق على أخلاقكم ولا تذر
إلا عن الدين وما عنه حظر
في غرسه والغير يأكل الثمر
فإن يعارضه الجديد فالحذر
إن حسب الذئب أميناً إن ظفر
ليس له غير الفجور من خبر

تحجبي يا ابنة الفرس الذين رأوا
أقل عمالهم حتى لك التجاوا
كفأك تربية الأولاد مشغلة
صوني جمالك عن لحظ العيون فما
ليس التمدن وقفاً في الأنام على
قد أهملوها لترعى والذئاب معاً

وحتى الشيخ مهدي الحجار⁽¹⁶¹⁾، وكان من دعاة التجديد في القطاع انضم إلى حملة التشهير بالسفور والتنديد بمخاطره في قصيدة رائعة تناولت القديم والجديد بعامة وعرضت لما يقع في إطاريهما من مساوئ ومحاسن:

إننا من الغابر ننقم السير
تخالف القديم والجديد في
وإن ما بينهما لخطوة
جسر اعتدال نحن بين واقف
فنزعة الجديد سيل جارف
ونقطة التعديل ما بينهما
تنبهوا شبابنا فإنكم
غرائز الآباء ما لي لا أرى
الوطن العزيز محبوب لنا
فأين تلك السحنة التي بها
طرتم مع الجديد طيرة القطا
وإنه النار التي إن تُبق لا
تطوروا ما شئتم تجدداً
عار على الغارس يحمل العنا
والعرض ناموس الفتى وفخره
ما أسفه الراعي وما أحمقه
ما فكرة السفور إلا مبتدأ

(160) شعراء الغري، الجزء الخامس، ص 296.

(161) 1358-1318هـ.

خذوا من الجديد ما فيه لكم
ومع مهدي الحجار كان هناك شاعر مجدد في القطاع هو هادي الخفاجي⁽¹⁶³⁾ ينزع

في السفور والحجاب هذا المتزع فيقول:
يا ابنة الشرق أين منك الشفاه
رمت نيل العلى وخببت مراماً
أم ببيع العفاف والطهر جريباً
هل شققت الحجاب إلا لتبدو
وتصولي على النفوس بجفن
ضلّ من قال: تمنع العلم فينا
ما احتجاب الوجوه يمنع علماً
يا ابنة الشرق فاحذري مكر قوم
هو سمّ فجانبني كل شهيد
أنت أشقى الأنام إن لم تصوني
كل شيء خلا العفاف زهيداً
وبالرغم من أن محمد رضا الشيبلي كان مهيناً لغير هذه النظرة التقليدية في واقع
المرأة بحكم انطلاقه المبكر إلى آفاق مفتوحة على جملة ما كان يشيع في الحياة من
أفكار جديدة وآراء متحررة فقد ظل شديد القناعة بأن المرأة خلقت لتطبخ وتنسل وإن
اصطنع في التعبير عن ذلك صيغة أرق:

وأرباب الحجا لهم حقوق
بتدبير المنازل هنّ أولى
ولو كلفن جلب الرزق كانت
ومن للنسل تربية وحفظاً
فيا بنت الكمال نعمت بالأ
صنيعك لليمين تقوم فيه
بنسبتهم كربات الحجال
وهم أولى بتدبير النزال
وظيفتهن طوع الاختلال
إذا ساوينسنا في كل حال
ولست أقول يا بنت الدلال
مفاخرة ومهدك للشمال⁽¹⁶⁴⁾

(162) شعراء الغري، الجزء الثاني، 1956م، ص 217-218.

(163) 1340هـ.

(164) ديوان الشيبلي، ص 101.

ثم يكون بعد ذلك أن يتصدى لواقع المرأة في القطاع الشيعي شعراء بالغوا في الدعوة إلى تحريرها من إسار التقاليد وتحمسوا للعودة بها إلى صلب الحياة بعد أن ظلت تمارس في هامشها وظيفتها البيولوجية في الإمتاع والإخصاب ثم لا تتجاوزها إلى نشاط حيوي آخر طوال عصور الحريم وكان الذين احتكوا على الجملة بالمتغيرات وشاهدوا عملية تمثيلها بيسر في غير القطاع الشيعي من بيئة العراق هم الذين تبنا قضية المرأة وروجوا لمنحها كل حقوقها المشروعة وكان محمد باقر الشيباني⁽¹⁶⁵⁾ في طليعة هؤلاء:

هذبوها فإنها بشر
النواميس بينكم شرع
الكفي تستحيل حامضة
كيف يعطي ثماره شجر
وأدوها وحقها غمطوا
أهملوها وأي مدرسة
مشعر الطفل من مشاعرها
ويواصل الشاعر حديثه في الغرض نفسه فيقول:

أنظروا المرأة التي وقفت
فهي تأتي عكاظ نابغة
وهي في بيتها لأشبلها
شاركت زوجها بمكسبها
قيدوها بشر سلسلة
ويلكم لا ربحتم أبداً
وكان بحر العلوم والجواهري ينزعان هذا المتزع في واقع المرأة المتخلف ويتحمس الأول لتحريرها فيقول:

حرروها فهي بالتحرير أحرى
وارفعوا عنها يداً عادية
هجر هذا الحق منكم زمناً
أم جيل ضامها التمدجيل دهرا
عدت الدعوة للتحرير نكرا
باعث أن تفهموا الدعوة هجرا

(165) عبد الرزاق الهلالي، الشاعر الثالث محمد باقر الشيباني، 1965م، ص 147-148.

كسيف تحيا أمة في موطن كل أم فيه تستوطن قبراً
وينكر على المجتمع تزويجها بالإكراه وتلك ظاهرة ظلت حتى في الربع الأخير من
القرن الذي نعيشه تفرض وجودها في شرائح واسعة من مجتمع الريف والحاضرة على
السواء:

ليس الزواج سوى عقد يقوم به كلا الفريقين إيجاباً وتصديقاً
ولا يصح انعقاد دون معرفة تثبت العقد إحكاماً وتوثيقاً
العرس بالجبر والإكراه فاحشة يقرّها (العرف) إعجاباً وتصديقاً
كم عقدة من زواج لا زوال لها بلا طلاق يبين العقد مخروفاً
ويلجّ الجواهري في ضرب من التقريع الموجه على أن تستوفي حظها كاملاً من
الثقافة في تظاهرة شعرية يطرح فيها كل شعارات التحرير فيقول:

علموها فقد كفاكم شناراً وكفاها أن تحسب العلم عاراً
وكفانا من التفهقر أنا لم نعالج حتى الأمور الصغار
هذه حالنا على حين كادت أمم المغرب تسبق الأقداراً
أنجب الشرق جامداً يحسب المرأة عاراً وأنجبت طياراً
تحكم البرلمان من أمم الدنيا نساء تمثل الأقطاراً
ونساء العراق تمنع أن ترسم خطأً أو تقرا الأسفاراً
علموها وأوسعوها من التهذيب ما يجعل النفوس كباراً
ولكي تحسنوا سياسة شعب برهنوا أنكم تسوسون داراً
إنكم باحتقاركم للنساء اليوم أوسعتم الرجال احتقاراً
أفمن أجل أن تعيشوا تريدون لثلاثي أهل البلاد الدماراً
إن خيراً من أن تعيش فتاة قبضة الجهل أن تموت انتحاراً
اختياراً بالبنت سيروا إلى صالحها قبل أن تسيروا اضطراراً
فعلى قدر ما تزيدون في الضغط عليها ستوجدون انفجاراً
وهيوا مرة نجحتم فلا تنخدعوا سوف تخذلون مراراً
ولدى الأمر لا محالة مغلوب ضعيف يقاوم التياراً
وأرى جامداً يصارع تجديداً كقزم مصارع جباراً⁽¹⁶⁶⁾

(166) ديوان الجواهري، الجزء الأول، 1973م، ص 463.

وكان محمود الحبوبى وهو ممن انفتحوا مبكرين على المتغيرات الفكرية وفي مقدمتها ما يتصل بحق المرأة في أن تصوغ ذاتها صياغة جديدة يقول:

حرم الفتاة من الثقافة معشر
باسم الشريعة حرموا تعليمها
أيسركم يا قوم أن لا تهتدي
بالعلم والآداب خدر فتاتكم
حسبوا الثقافة للفتاة تشين
والشرع يسخر منهم والدين
كيف النجاة من الشقاء تكون
لا بالجهالة والجمود مصون⁽¹⁶⁷⁾

والفقر في دواوين القطاع الشيعي يقع من أغراضها في الطليعة. وفي ظل الشعراء الشيعة يجمعون على التنديد به والتذكير بمخاطره سواء أكانوا في أقصى اليمين، وهو عندهم قدر من السماء إذا تعذر رفعه لا يتعذر دفعه ويُستشهد الفرطوسي فيؤكد هذه الحقيقة:

تعطف يا غني على الفقير
وجد فيما تجود به عليه
لقد أفناه بؤس ليس يفترق
فأصيح في عداد ذوي القبور
بما أوتيت من خير كثير
ولو في قرص قمح أو شعير
فخذ بيديه إسعافاً لتحياي
ولو أنصفته لفديت نفساً
ألا يدعوك نبل النفس يوماً
ألا تدعوك نفسك للمعالي
فجد للبائس العاني بشيء
وعامله بإحسان تجده
ولا تمنن عليه حين تسدي
فإن أوليته شيئاً قليلاً

وكان الشرقي قبل الفرطوسي يمثل هو الآخر هذا الفهم الذي يشيع في جبهة اليمين: سلطة دينية، أو سلطة زمنية، أو قطاعاً تقطع سلطته في صلب الحياة

(167) رباعيات الحبوبى، ص 129.

(168) ديوان الفرطوسي، الجزء الأول، ص 172-173. وانظر في هذا الصدد ص 218 منه.

الاقتصادية :

وقطعة من شواء في صفحة التنور
 حمراء قد لفحتها نيراننا بسعير
 بثقت دخاناً ولكن شبت فشقت بنور
 رأيتها فكأنني رأيت قلب الفقير
 جاء الشتاء ودفء السفيسر نار الزفير
 جلد وعظم لكوخ ما فيه غير الحصير
 إلى جهنم يهفو من شدة الزمهرير
 ومن دم القلب أضحي إدام خبز الشعير
 بواطئ الكوخ رفقا يا شامخات القصور
 من فوق بابك إنني قرأت خير السطور
 ما كان هذا عظيماً إلا بذاك الحقيقير⁽¹⁶⁹⁾

أم كانوا في أقصى اليسار، وهو عندهم وضع اجتماعي ناشز تقتضيه حياة تتسبب فيها موارد الاقتصاد حتى تضبطها الدولة فيعود وضعاً طبيعياً في سياق مجتمع تكافؤ فيه الطاقات وتنعدم الطبقات. ويبدو أن الجواهري وبحر العلوم - وقد سبقت إلى ذلك إشارة - أصدق من يمثل هذه الرؤية.

وحتى الذين كانوا وسطاً بين هؤلاء وهؤلاء نزعوا في التنديد بالفقر هذا المنزع فهو عندهم ظاهرة اجتماعية إذا كان لا مفر من وجودها في ظل اقتصاد حر فإنه لا مفر كذلك من تحجيم مخاطرها لما يمكن أن تتطور إليه من صراع طبقي حاد. وكان محمد رضا الشيبلي، هنا بخاصة - صوتاً قوياً من أصوات الوسط التي ارتفعت في إطار الحديث عن هذه الظاهرة انطلاقاً من هذا اللحاظ:

يقولون من هو هذا الفقير فهل قال قائلهم من أنا؟
 ويستعذبون عذاب المقلّ جزاء على غير ما قد جنى
 أما تستثيرونكم البيئات فرادى تمرّ بكم أو ثنى
 تقابل عزتكم بالصغار وتقرن صحتكم بالضنى
 أيهنيكم أنها في الشقاء ويشقيكم أنها في الهنا

(169) عواطف وعواصف، ص 188؛ و«شعراء الغري»، ص 203-204.

فلا تنسفوا الحق عن قوة يعيد لها نسف ذاك البنا
بزرقي الحدود وحمير البنود وبيض السيوف وسمير القنا
ولا بد للحق من ثورة رويداً فإما لكم أو لنا
ولا تأمنوا أن يروغ الزمان ويظهر ما لم يكن مبطننا
فكم كان ما لم يكن كائناً وأمكن ما لا يرى ممكناً
فيا عالم الليل هل رجعة إلى عالم منك أوفى سنا
ويا أيها الأزلي القدير أسارك نحن فرفقاً بنا⁽¹⁷⁰⁾
وما ينبغي أن نتورط في الوهم فنحيل النص على نزعة ثورية عرفت في أقصى
اليسار لأن الشيعي في كل ما عرف عنه من دعوات الإصلاح لم يكن يتجاوز حلول
اليمن المنفتح باحتراس شديد على المتغيرات.

وفي القطاع كان الصافي هو الآخر صوتاً من أصوات الوسط في نظره للمشكلة:
قد كثر الفقراء ظلم ذوي الغنى لم يكثر الفقراء حكم الباري
كم عاش قوم من طوى قوم وكم عمرت ديار من خراب ديار
فلرب قصر بالجماجم مبتنى ولرب نهر بالممدامع جار
كم مجتن ثمراً ولم يفرس وكم من غارس لم يجن من أثمار
عجز الفقير عن استعادة حقه فأحبال ذنب الفقر للأقدار
أغني لا تسخر بزفرة بائس كم من دخان منذر بالنار⁽¹⁷¹⁾
وهنا أيضاً ينبغي أن نحترس فلا نحيل النص على نزعة ثورية لأن الصافي رغم
عمق انفتاحه على المتغيرات ظل بعيداً عن «إيديولوجية» اليسار. والواقع أن حديث
الشعر الشيعي في مشكلة الفقر لا تقتصر على جانبها الفكري المجرد وإنما يتجاوزه
إلى جملة مظاهره المحسوسة في أكثر من قطاع: في الريف، مثلاً، تستأثر هموم
الفلاح بجزء كبير من هذا الحديث، ويلاحظ في جبهة اليمن أن الإقطاع يظل بعيداً
عن أن يكون في طبيعة الأسباب التي تقتضي هذه الهموم ذلك أن شيوخه الكبار كانوا
إلى ثورة بكر صدقي على الأقل، ما يزالون رموز نضال وطني من جهة، ثم كانوا
يمثلون على الجملة، قوة المذهب الضاربة في أزمت الدفاع عن حقوقه المهتزمة
والمطالبة بها من جهة أخرى.

(170) ديوان الشيعي، ص 109-110.

(171) الصافي، الأمواج، ص 56.

أما في جبهة اليسار فقد كان شعراؤه يربطون أبداً بين بؤس الفلاح وما يتم في إطار الإقطاع على يد شيوخه من قهر وقمع لاستنزاف طاقاته واستغلال خيراته. ولعله من هنا كان الشرقي في جبهة اليمين يعالج مشكلة الفلاح على نحو ما تقتضيه رؤية اليمين لها ويلاحظ أن الشرقي كان شديد الصلة برأس كبير من رؤوس الإقطاع⁽¹⁷²⁾ وتلك مفارقة عللنا لها من قبل:

أتراني بين القرى والنواحي
إن تفتش عن ارتياح بلاد
وإذا ارتاحت البلاد تبدت
أرهقت شدة المظالم جيلي
ما لهذا الفلاح في الأرض روح
هو في جنة ينال عذاباً
وقرى النمل لهف نفسي أترى
إن رغبت حول بيته بقرات
وإذا لم تفده ألواح زرع
سعد إنني قد اطرحت براعي
لا رعى الله معشراً مدنياً
رب قصر من فوق دجلة كالطاووس للزهو ناشر بجناح
أتراه مدته دجلة أنفأ
نصبوه كمنبر من ورود
لو كشفنا أطباقه عن أساس
يا ضعيفاً أرى الولاة عليه
أرهقته ضرائب باهظات
لم يقدح سلاحه فهو ليث
لو نفلنا لقلب ذاك المعنى
خص من نهره ومن شاطئيه
في مروج من حولها قد تناغت

طففت ظهراً وفي يدي مصباحي
فتفقد شؤونها في النواحي
في قراها علائم الارتياح
فإذا هم جيل من الأشباح
هو من معشر بلا أرواح
وهو تحت الأشجار أجرد ضاح
من قراه إلا من الأتراح
جاوبتها كباشه بنسطاح
فبماذا تفيده ألواحي
وتناولت مبيضع الجراح
أفسدوا عيش عامل لصلاح
رب قصر من فوق دجلة كالطاووس للزهو ناشر بجناح
حين فاحت روائح القداح
فالمراقبي في سوسن وأقاح
لوجدناه منجل الفلاح
أعرضت عن نصائح النصاح
وديسون ثقيلة الأرباح
قتلوه صبراً بغير سلاح
لوجدناه مثخناً بالجراح
بخسيس المرعى وبالضحضاح
كل صدّاحة إلى صدّاح

(172) كانت صلته شديدة بالشيخ خيون العبيد أحد كبار الإقطاعيين في المنطقة الجنوبية من العراق. شعراء الغري، الجزء السابع، ص 5.

يا ربوعاً حيوانها يتفنى
ومراع سروحها إن تناغت
كم على أرضها نكثت وعودي
تسعد الشاة في المراح وراعي
وفي جبهة اليمين كان الفرطوسي هو الآخر ينظر إلى بؤس الفلاح من هذه الزاوية
ويقول:

يا غارساً لم يقتطف من غرسه
ومروياً حتى الجذوع بدمعه
كم ذا حرثت الأرض حزناً فاغتدت
ولكم رفعت لخامل قصراً على
وأنير لا بشموعه لكن به
هذي حقولك جنة كم أنتجت
هي درة زانت سواك ودره
حبلى ومرضعة تدرّ فهل لها
وافى الحصاد إليك فاعقد مأتماً
قد كان عندك قبل يوم حصادها
وأنتك تزدحم الجباه ولا أرى
الزرع والبقرات قوتك بعثها
وأراك أجلد من صفاة بينهم
ماذا بكوخك من حطام يرتجى
فاخرج من الكوخ الحقيب إلى العرا
وكان الإقطاع هنا أيضاً لا يمثل سبباً رئيساً في هموم الفلاح بقدر ما تمثله ضريبة
الدولة ولكن الجواهري في جبهة اليسار لا يفصل بين هذه الهموم وشيوخ الإقطاع،

(173) عواطف وعواصف، ص 162-164.

(174) مسافة ما بين الكفين إذا بسطتهما.

(175) ديوان الفرطوسي، الجزء الأول، ص 154-155.

ولعله لا ينسى أن يشرك في هذه المسؤولية من يمكنون لهم في الرقاب من كبار المسؤولين في الجهاز الحاكم:

إذا أقبل (الشيخ المطاع) وخلفه
من المزهقي الأرواح يصلى وجوههم
قياماً على أعتابه يمطرونها
رأيت مثالاً ثم لابن ملائك
حنايا من الأكواخ تلقي ظلالها
تلوت سياط فوق ظهر مكرم
وباتت بطون ساغبات على طوى
أهذا سواد يبتغي لملمة
أمن ساعد رخو هزيل وكاهل
من الظلم إنا نطلب العزم صادقاً
وأن ننشد الإخلاص في تضحياته
وأن نبتغي ركضاً حثيثاً لغاية
لقد قلت لو أصغى إلى القول سامع
ألا إن وضعاً لا يكون رفاهته
أمبتدرات بالخمور تثلجت
ومفترشات فضلة في زرائب
أمن كدح آلاف تفيض تعاسة

ومثله في جبهة اليسار كان محمد صالح بحر العلوم يحتمل الإقطاع مسؤولية الواقع الذي يعيشه الفلاح جوعاً وعرياً، وامتهان كرامة فيقول:

والغرب يهتم بحيوانه
فألهم مخلوق لإنسانه
و«شيخه» من فرط طغيانه
ورب فلاح ببستانه
والشرق لا يرحم حتى ذويه
والعوز داء عالق في بنيه
يمشي على الأرض بعجب وتيه
يبكي من الجوع لقرص يقيه⁽¹⁷⁷⁾

(176) ديوان الجواهري، الجزء الثاني، 1973م، ص 358-359.

(177) ديوان بحر العلوم، الجزء الأول، بغداد 1968م، ص 77-78.

ويتجاوز الإقطاع إلى القادرين على القهر والقمع في أجهزة الحكم فيحملهم نصيباً كبيراً من مسؤولية العذاب الذي يعانيه الفلاح في العراق فيقول:

كم نعيم أحرزته فئة
وقصور سلبتها سلطنة
ومصايبح علتها بهجة
أبهذا الوضع تحيا دولة
هو من دونك بؤس فاتك
منك بالجور وأنت المالك
هي لولاك ظلام حالك
وبها الظلم وباء هالك⁽¹⁷⁸⁾
ثم يتطور انفعال الشاعر بالظاهرة حتى تصبح على فمه إغراء برفضها عبر انتفاضة دموية فيقول:

حلقت آهات شكواك على
فاستحالت شهياً ترعى الملا
اترك الزرع ونحّ المنجلا
ويحد السيف حاسب دولا
جاحدي فضلك ليلاً في السما
وترى من لا يراعي النمما
عنك حيناً وامنح الأرض دما
بينها حقلك أضحي مغنماً⁽¹⁷⁹⁾

وإذا جاز أن يكون صوت الوسط في واقع الفلاح أن يعزى بؤسه إلى الفئة الحاكمة وحدها وأن يدعى الفلاح نفسه إلى ردود فعل سلبية لما يقع عليه من حيف فيهجر الأرض ويتركها للعري والجذب، فإن الصافي التجفي هو الذي يمثل هذا الصوت:

حسب الولاة الحاكمون على القرى
كيف التفاهم بين ذينك نائح
قد أنكروا البؤس الذي بك محقق
يا غارس الشجر المؤمل نفعه
أقلعه فالثمر اللذيذ محرّم
أصبحت تورثك الحقول أسي فما
ترتاع من مرأى النخيل كأنما
يا ريف إن كتاب بؤسك مشكل
أطيار روضك غالها باز العدى
الورد قد خنقته أشواك الربى
أن ثيم أجساد ولا أرواح
يشكو العذاب وسامع مرتاح
أفينكرون الحق وهو صراح
دعه فإن ثماره الأتراح
للغارسين وللقوي مباح
يهتاج أنسك نشره الفياح
سعف النخيل أسنة وصفاح
يعيا بحل رموزه الشراح
وعدا على أسماكك التماسح
ظلماً وفرّ البلبيل الصداح

(178) م. ن، ص 83.

(179) الصفحة نفسها من م. ن.

يا ريف ما لك شرب أهلك آجن رنق وشرب ولاة أمرك راح⁽¹⁸⁰⁾ وفي التقاليد كان للشعر الشيعي موقف متناقض على الجملة. وفي عاشوراء بخاصة كانت هذه التقاليد تثير معركة عنيفة يختصم فيها الشعراء ويتهاجون. وإذا صحّ أن تنقل صور من هذه الخصومة بعيداً عن المهاترة بالسبر والخوض في الأعراض فهي التي تتصل بالتقاليد نفسها نبزاً لها في قطاع وتكريساً لها في قطاع. والواقع أن تقاليد عاشوراء بالرغم من أنها من الزاوية المذهبية يمكن أن تحمل على التثديد بما امتد في تاريخ التشيع الطويل من اضطهاد بالغ القسوة، ظلت تقاليد شديدة السذاجة لا تفصح عن حقيقتها السياسية بقدر ما تفصح عن مستوى هابط من التخلف! والحق أن الذين كرسوا هذه التقاليد، وهم كثرة، كانوا يتميزون برؤية شديدة العسر للمأثورات، وكان الذين عارضوها، وهم قلة، يفتحون على جملة المتغيرات وفيها أن التقاليد، حتى ما يتصل منها بالعقيدة، لا يصح أن تقع نشازاً في سياق الذوق المتطور. ويكون بعد ذلك في التقاليد بعامة ما لا يتناسق من الصورة الجديدة لمجتمع يتحضّر، ثم يكون معه أبداً نقد شيعي صادق لكل ما يبدو أنه من النشاز في حياة متطورة.

4 - قضايا شيعية خاصة خاض فيها الشعر الشيعي

الواقع أن الشعر لا يكون شيعياً حتى يكون للوصف ما يسوغه. ولعل الذي يسوغ الوصف هنا أن التشيع فيما يذهب إليه أئمنته، ليس ظاهرة طارئة في المجتمع الإسلامي أو قطاعاً تكوّن على مرّ الزمن نتيجة لأحداث معينة ولكنه نتيجة طبيعية للإسلام وممثل لأطروحة كان يفترض أن تتوصل إليها الدعوة الإسلامية حفاظاً على نموها السليم⁽¹⁸¹⁾. ومن هنا كان عليه أن يؤكد هذه الحقيقة ويضع بين يديها الأدلة المقنعة. وبالرغم من أن الشعر عاجز عن أن يقنع بمنطق العلم لأن ذلك ليس من طبيعته فيما يبدو ولكنه قادر على أن يمنح المنطق طاقة أكبر على الإقناع. وإذن يبيت طبيعياً أن يتوسل التشيع بالشعر ليمنح منطق أفكاره هذه الطاقة. وكان الذي وقع من قبل في تاريخ الانشقاقات الإسلامية وراء الراشدين أنها اصطنعت جميعها الشعر

(180) الأمواج، المطبعة العصرية، صيدا 1954م، ص 6-7. وانظر على هذا الغرار شعراء المغربي، قصيدة لمحمد جواد الهمداني، الجزء السابع، ص 448-449.

(181) محمد باقر الصدر، بحث حول الولاية، 1976م، ص 3 و7.

وسيلة من وسائل الدفاع عن الرأي من جهة والهجوم على خصومه من جهة أخرى. والحق أن القضايا الكبرى التي تمثل الموضوع الرئيس في ديوان الشعر الشيعي القديم ظلت تمثله في ديوان الشعر الشيعي الحديث وإذا كان لا بد من الدقة فإن نشاط الشعر الشيعي الحديث في أساسيات المذهب لا يغطي كل الفترة إلا فيما يكون تقليدياً محضاً من مدارسه وظل يعلل ذلك أن الذين ينتسبون إلى هذه المدرسة لا يفتحون على المعنى الرائع الذي تفصح عنه أبيات الشاعر الكبير الشيخ محمد رضا الشيبلي في صدد الرأي الذي يمكن أن يقع صواباً وخطأً من وجهتي نظر متباينتين:

ولو أنصف الناس الديانة أجمعوا
فلم يتكلف عالم ردة عالم
على أنها فيهم نتيجة وجدان
فكل قياس ظنه الناس حجة
ولم يصم الإنسان مذهب إنسان
يرد بأخرى من قياس ويرهان⁽¹⁸²⁾

أو على ما يشبه هذا المعنى فيما ينقده الصافي من مناهج البحث عن الحقيقة:

يا شيوخاً يسعون للحق لكن
هو لا يعرف العدو عدواً
قد أضلوا في البحث عنه طريقه
فيه بل ينكر الصديق صديقه
كيف يبدو في البحث حق وكل
مجهد فكره ليهدي فريقاً
عميت في الجدال عين حجاجكم
فهلوى عقلكم ببئر عميقه
ما أراكم في تلکم البئر إلا
متدلين في خيوط دقيقه
كم تضجون بالجدال دعونا
نستمع ما يقول داعي الحقيقه
جاء سيل العلوم فابنوا بيوتاً
جدداً واهدموا البيوت العتيقه⁽¹⁸³⁾

وواضح أن الصافي ينقد ما يسود طريقة الجدال العقيمة من اعتماد الرأي الواحد في الوصول إلى الحقيقة وهو الذي يقع خطأً أبداً أو صواباً أبداً، ويلفت النظر إلى ما استجد في منهج البحث العلمي من منطلق النسبية حتى كأنه يوحى ولو ضمناً بأن المتغيرات الفكرية لم تعد تسبغ حواراً متوتراً في القضايا المذهبية وراء نسبة الخطأ والصواب فيها. وليس بعيداً عن الشيبلي والصافي - وكلاهما يتفاعل بمعطيات التغير - شاعر كبير آخر هو هادي كاشف الغطاء يعقد على هذا المعنى خاطرة يقول فيها:

(182) ديوان الشيبلي، ص 50-51.

(183) الصافي، الأمواج، ص 78.

وجه الحقيقة دونه أستار
ولشد ما أبصرت أمراً كائناً
كل يرى أمراً يباين غيره
ولكل رأي منهما أنصار⁽¹⁸⁴⁾

ومهما يكن من أمر فإن الأصل الشيعي الكبير وهو ضرورة امتداد النبوة بإمامة منصوص عليها من السماء ظل يمثل أبرز الموضوعات المذهبية في دواوين التقليديين من شعراء الشيعة وظل طبيعياً أن يربط هؤلاء بين «الغدِير» وهذه الإمامة في انعطاف بالحديث إلى ما يشبه أن يكون من التنديد الشديد باغتصاب الحق من ذويه، بل إلى ما يشبه أن يكون من التجاوز على سير معروفة بالنقاء من صحابة الرسول وأوائل المؤمنين بدعوته. وإذا كنا نجتزئ من هذا ببعض شواهد، ثم نحيل على كثير منه في مظانه المشهورة⁽¹⁸⁵⁾ فذلك لأننا نؤمن بأن كثيراً من نصوصه لا تحمل من طابع الانفعال الصادق بحدث كبير قدر ما تحمل من طابع التقليد الذي يبرئ الذمة ويعفيها من مسؤولية التذليل على الانتماء إلى المذهب. وينبغي أن يلاحظ هنا أن وضوح هذا الانتماء في حدود المدرسة التقليدية من الشعر الشيعي لم يكن قضية جانبية. ويخيل إلينا أنه حتى الذين انفتحوا بغير سعة على المتغيرات ونزعوا إلى بعض التجديد في موضوعهم الشعري ظلوا يستشعرون قلق الحائر بين التقليد والتجديد وكثيراً ما غلبتهم على أمرهم معاناة طويلة للمأثورات. وهكذا كان علي الفرطوسي، مثلاً، وهو شاعر لا إلى التجديد كله ولا إلى التقليد كله أن يقول في الغدير:

عيد الغدير وقد أكبرت من عظم
عيد به أصبح الإسلام مبتهجاً
عيد به علقت أرواحنا شغفاً
عيد به أنزل الباري بمحكمه
اليوم أكملت في نصب الوصي لكم
يوم «السقيفة» قد أحدثت مبتدعاً
«سقيفة» نقضت غدرأ ضغائنها
أخنت علي سنة الهادي وشرعته

عيداً علي كل عيد فضله سبقا
وأصبح الكفر محزوناً به قلقا
حتى نشرنا له أكبادنا علقا
نوراً بفضل عليّ شغ منبشقا
ديني وتمت عليكم نعمتي غدقا
في الدين فتقاً لهذا اليوم ما رتقا
عقد الغدير وأخفت نوره حنقا
في بدعة باسمها الإسلام قد محقا

(184) شعراء الغري، الجزء الثاني، ص 377.

(185) في طليعة هذه المظان شعراء الغري والبابليين وشعراء بغداد.

كانت لها تبعث الأشجان والأرقا
وأخرت سابقاً في الفضل ما لحقا
وحل منه عرى التوحيد والحلقا
إلى محمد منها الهجر والحمقا
من محكم الذكر إلا الحبر والورقا⁽¹⁸⁶⁾

وكان على حميد السماوي وهو شاعر كبير في القطاع انفتح كزميله على بعض المتغيرات وظل يستشعر قلق الحائر بين التقليد والتجديد أن يقول في واقعة الغدير:

عن مقام التمثيل والتنظير
من ثنائي الشعور بالتقصير
ولدى منتهى الخفا في ظهور
نزعات النفوس بالتأخير
أغدق الكون جامه بالنور
وعلى اللب حاجب من قشور
وانتحال الألقاب غير عسير
قبح اللّه شأنها من أمور

مطلع الشمس عن جبين البصير
والحق أن الغدير لم يكن في آثار هذه الفئة بخاصة موضوعاً متشججاً يتجاوز أبداً
إلى السير النقية ويحملها وزر الاغتصاب ولكنه كان أحياناً محض واقعة تاريخية
مؤطرة بعاطفة مذهبية متزنة. والهجري واحد من هؤلاء الذين يؤكدون هذه الحقيقة
فجرت في خاطر البيد الجموع
علت الموكب والفجر رضيع
مهجة الصخرة وافتر الربيع
مقل يجرحها الصبح الجميل
باتر يلمع والشهب تصول
نافح المطر ورواه الهديل
لامس الشهب من المسرى شحوب

وأدركت في وصي المصطفى ترة
فقدمت لاحقاً في الفضل ما سبقا
ضفائن نقض الإسلام مبرمها
بدرية أظهرتها أنفس نسبت
وكيف يرجى الهدى منها وما عرفت

يا أخا المصطفى تعاليت شأناً
أنا لم أدر كيف أثنى فحسبي
أنت في منتهى الظهور خفي
ليس بدعاً أن أخروك وجاشت
وتعاموا عن مظهر النور لما
فعلى الشمس برقع من قتام
زعم القوم والمزاعم شتى
إنما قدمت سواك أمور

كذبتهم أحلامهم فليكنوا
والحق أن الغدير لم يكن في آثار هذه الفئة بخاصة موضوعاً متشججاً يتجاوز أبداً
إلى السير النقية ويحملها وزر الاغتصاب ولكنه كان أحياناً محض واقعة تاريخية
مؤطرة بعاطفة مذهبية متزنة. والهجري واحد من هؤلاء الذين يؤكدون هذه الحقيقة
فرش الصحراء بالشمس الطلوع
وصحا الرمل على زغردة
إنه السوحي جرى فاختلفت
يا غدير الوحي ها نحن هنا
فكان الفجر في آفاقنا
نبصر الروض وقد أرعشه
خطرت ذكراك يا عيد وقد

(186) ديوان الفرطوسي، الجزء الأول، ص 45-46. وانظر كذلك لاميته في ص 117-119.

فانتخى الفجر تغذي زهوه شعلة الشمس وتحذوه الطيوب
يدفق الصحو على الكون وفي خاطر الزهرة للعطر وجيب
وارتمت ألوانه زاهية فعلى الأجنان للحسن دروب⁽¹⁸⁷⁾

وكانت عاشوراء من وجهة نظر شيعية تقليدية شديدة الصلة بـ «الغديرة». وانطلاقاً من هذه المسلمة كان على التقليديين من شعراء الشيعة أن يلحوا في الحديث عنها وأن يحملوا الاغتصاب الأول الذي افترضوه في السقيفة مسؤولية الدماء التي أريقت في كربلاء!

ومضافاً إلى أن الموضوع هنا يمكن أن يكون دليل انتماء واضح للمذهب ظلت أخبار موثوق بها عن أئمة تغري به، وتبالغ في تقدير الأجر على كلمة العزاء فيه. ولعله من هنا كانت «عاشوراء» في دواوين القطاع التقليدي من الشعر الشيعي أكثر موضوعاتها (كمّاً) وإن كان «الغديرة» أبرز موضوعاتها (نوعاً).

وإذا جاز أن يخلو موضوع «الغديرة» من انفعال، أي انفعال، فلم يكن يجوز أن يخلو موضوع المأساة الحسينية من أكثر صور حدة وتشنّجاً. ويلاحظ في تعليل ذلك أن الانفتاح، ولو سطحياً، على المتغيرات لم يكن يسوّغ في الظاهر على الأقل أن يتهم حواريون مؤمنون بالوثوب على سلطة تنزل بها وحي من السماء لغيرهم! أما في «عاشوراء» فلم يكن للطلقاء الذين كتبوا قصولها الدامية حصانة من نقاء السير تحميمهم كالراشدين من نبز بالغ القسوة. وهكذا ظلت «الحسينية» وحدها دون «الغديرية» تحتدم بالانفعال أبداً. ويصدد الشواهد يلاحظ في جبهة التقليديين أن شاعراً كبيراً كالشيخ عبد الحسين الجواهري يفعل بعاشوراء انفعال المأزوم ثم لا تهدأ أعصابه، في الظاهر على الأقل، حتى يربط بين ما يقع في السقيفة وما يقع في «كربلاء» على معنى السبب والنتيجة:

حق أن تسكبي الدموع دماء من جفوني أو أن تسيلي بكاء
من عذيري من أن يبارح قلبي بعد بين الأحبة البرحاء
كيف أسلوهم وقد بلغ الداء بقلبي أن ليس يسلو الدواء

(187) «الرابطة الأدبية»، 1956م، ص 76-77، وهي السلسلة الأولى التي أصدرتها لجنة النشر من أعضاء الرابطة وتضم ألواناً مما ألقى في ندوتها. وانظر في الغرض نفسه وعلى هذا الغرار قصيدة لصالح الظالمي، ص 78-80 من السلسلة نفسها؛ وشعراء الغري، قصيدة للشيخ عبد الحميد الصغير، الجزء الخامس، ص 354-355.

غادروا ناظري من الدمع ملآن متى شاهد الديار خلاء
 قد تعفت إلا بقايا رسوم كاد يقضي البلا عليها عفاء
 زاد كرب البلا بها فكان القلب فيها مشاهد كربلاء
 شد ما قد لقي بها آل طه من رزايا تهوّن الأرزاء
 مزقتهم بها الحوادث حتى عاد أبناء أحمد أبناء
 جمعت شملهم ضحى فعدا الخطب عليهم ففرقتهم مساء
 ودعتهم سلماً أمية لكن أسلمتهم لما أجابوا الدعاء
 لجنود يجري بها الغي مجرى السيل لا يبصر الرشاد عماء
 أظهروا للحسين ما قد أسروا لأبيه الشحنةاء والبغضاء
 بي من أرخصوا النفوس غوالي السوم لا تعرف الهوان إباء
 يتهادون تحت ظل العوالي كنشأوى قد عاقروا الصهباء
 شعثوا البيض في القتام وشقت بيض أحسابهم لهم فأضاء
 قسماً ما انتهى من الظلم لولا محدثو سنة الضلال ابتداء
 لن يروع الحوراء بالططف إلا سوط من راع أمها الزهراء
 وبتلك النار التي ليس تخبو أحرقوا لابنها الحسين خباء
 ويحبيل قادوا علياً به قييد علي⁽¹⁸⁸⁾ يشكو الضنا والعياء
 ألقحوها واستنتجوها ضلالاً ترد الحشر فتنه عمياء⁽¹⁸⁹⁾
 ويصدد الشواهد يلاحظ كذلك أن شاعراً كبيراً آخر في جبهة التقليديين هو السيد
 رضا الهندي⁽¹⁹⁰⁾ يتفعل بالحدث على نحو ما يتفعل به زميله الجواهري ويقول:
 وعصبة جحدوا حق الحسين كما من قبل حق أبيه المرتضى جحدوا
 تجمعت عدة منهم يضيق بها صدر الفضا ولها أمثالها مدد
 فشدّ فيهم بأبطال إذا برقت سيوفهم مطروا حتفاً وما رعدوا
 صالوا وجالوا وأدوا حق سيدهم في موقف فيه عتق الوالد الولد
 وشاقهم ثمر العقبي فأصبح في صدورهم شجر الخطي يختضد
 يا ثاويماً في هجير الصيف كفته سافي الرياح ووارته القنا القصد

(188) يقصد به: زين العابدين علي بن الحسين.

(189) شعراء الغزي، الجزء الخامس، 1954م، ص 179-180.

(190) 1872-1942م.

لا بل ذا غلة نهر قتلت به
على النبي عزيز لو يراك وقد
وأصدروك لهيف القلب لا صدروا
ومع الجواهري والهندي كان السيد
الآخر عاشوراء بالسقيفة ويقول:

قد أقامت قواعد الظلم تيم
إن يوم الحسين من ذلك
هو في أسرة وهم في الوف
سيم ضيماً وكيف يعطي قياداً
كيف يعطي قياده ليزيد
لست أنساه في الطفوف وحيداً
صائم لم يذق من الماء حتى
فتراه يشدّ فيهم كليث

وفي جبهة الانفتاح الضيق على المتغيرات ظلت «الحسينية»، تنفعل بالحدث ولكن لم تكن تتجاوز في عصبيتها إلى أبعد من حدود الذين صنعوا المأساة بالفعل. وهكذا يكون الأمويون وحدهم في «حسينية» حميد السماوي مثلاً موضوع تقريع بالغ القسوة، ثم يحتجز الشاعر عند هذه الحدود بعض انفتاحه على حقائق الفترة:

وكيف انطوى سلطانها المتوغل
إلى مجدها طرف من الدهر أحول
يرنّ من العدل الإلهي معول
يدمدم في أرجائها ويجلجل
لها مرجل إلا ليبرد مرجل
هنالك من أفعالها ما يؤهل
وإن حديث المخزيات مسلسل

سلي كيف أودى في أمية نعيمها
وكيف تلاشى رمزها بعدما رنا
هوى صرحها الأعلى فأضحى بجنبه
ودوى بها صوت الخطوب فلم يزل
تداعت أثارها عليها فما غلى
لئن أهلتها الحادثات وما لها
لقد أرسلت في المخزيات حديثها

(191) شعراء الغري، الجزء الرابع، 1954م، ص 95.

(192) 1290-1359هـ.

(193) الخاقاني، البابلديات، الجزء الثالث، المطبعة الحيدرية، 1952م، ص 169.

تجلت حمياها فمن أين تتقي وجفت محياها فمن أين تخجل⁽¹⁹⁴⁾
وقبل السماوي يكون الأمويون في «حسينيات» الشيببي الكبير - وكان يفتح

باحتراس على المتغيرات - مسؤولين وحدهم عن الدماء المراقبة ظلماً في كربلاء:

حَمَلْتُ، أمية، للبغي ثقلأ تحمّل رزءه الدين الحنيف
خلاء قد أعدت حمى لؤي تقشع عن جوانبه السجوف
دككت عروش بيت الوحي حتى هوى من حصنها الصرح المنيف
فهم نفر وإن قلسوا عديداً نكوصاً عنهم تقف الألف
قروا سرب النسور فهم صفوف بسفح الطف تقصدهم ضيوف
كفوها في كلى القتلى فأضحى لها من فوق رايتهم رفيف
لووا شجر الوشيح وقد تدلت عليهم والحراب لها قطوف
مضوا فصلاً مفصلة وأيد كما انفصلت عن السور الحروف
نوادبهم عكفن فمن ثكول حقيق أن يطول لها العكوف
ومن مبتزة قرطاً وأخرى يجاذب عن محياها النصيف⁽¹⁹⁵⁾

وكان استنهاض المهدي - وهو في العقيدة الشيعية إمام الزمان الذي تنتظر أوبته
ليملأ الدنيا عدلاً وراء امتلائها جوراً - يمثل في الشعر الشيعي قضية خاصة على نحو
ما تمثلها واقعة الغدير ومأساة الطفوف. وإذا كان في حس التشيع أنه مأزوم أبداً
بالاضطهاد فقد كان ذلك يعني أنه ملجأ أبداً إلى أن يجد متنفساً لأزمته في
الاستنهاض. ويلاحظ بوضوح أن «الحسينية» التقليدية قلما خلت من دعوة ملحة
للعودة بالحياة إلى مسارها الطبيعي من الصحة وراء ما استشرى فيها من فساد. وكان
المرجو لذلك في العقيدة الشيعية إماماً بعينه هو محمد بن الحسن!

ولعله من هنا كانت حسينية الجواهري الكبير⁽¹⁹⁶⁾ تستغرب إغضاء المهدي على
القذى وتأخره عن النهوض فتقول:

أيها المرهب المقادير يا من بأسه صرف الردى كيف شاء
والذي حارت العقول وضلت فيه إذ لم تجد له نظراء
كيف يغضي على القذى منك جفن لم يعود على قذى إغضاء

(194) شعراء الغزي، الجزء الثالث، 1954م، ص 331-332.

(195) الشيببي الكبير، ص 358-359.

(196) شعراء الغزي، الجزء الخامس، 1954م، ص 180-181.

أصبح الأمر لابن هند وأمست
حكّم السيف ماضياً في رقاب
فأباد الرجال واستأصل الأطفال
وتقول:

أبا حسن يا غياث الصريخ
أتغضي على ما بها من جوى
وتضرب صفحاً وأهلوك من
فملقى على الترب دامي الجبين وثاو خضيب المحيا تريب
وعار كسته الدما خير ما
أترضى نساؤك فيها العدى
تواكل تحسب منها الحنين من النيب لكنها فوق نيب⁽¹⁹⁷⁾
ولعله من هنا أيضاً كانت «حسينية» رضا الهندي تستهض صاحب العصر وتستعجل
على يديه ساعة الخلاص:

يا صاحب العصر أدركنا فليس لنا
طالت علينا ليالي الانتظار فهل
فاكحل بطلعتك الغرا لنا مقللاً
ها نحن مرمى لنبل النائبات وهل
كم ذا يؤلف شمل الظالمين لكم
وكان الشيببي الكبير كزميليه في القطاع يخصص في حسينيته مكاناً بارزاً
للاستهاض:

أما آن أن تجري الجياد السوابق
بعيدات مهوى اللجم يحملن فتية
خفاء ولي الأمر ما آن موقف
دع البيض تنش الموت أسود في الوغى
فتندك منها الراسيات الشواهد
عليهم لواء النصر بالفتح خافق
تسلّ به منك السيوف البوارق
بها من دم القتلى المراق طرائق

(197) م. ن، ص 183.

(198) شعراء الغري، الجزء الرابع، 1954م، ص 94-95.

(199) الشيببي الكبير، ص 357-358.

صل النصل بالنصل المذوّب مدركاً ترات لها بيضاً تعود المفارق
وحتى كاشف الغطاء⁽²⁰⁰⁾ وهو من كبار المجتهدين الذين انفتحوا في القطاع على
أوسع مما انفتح عليه الشيعي الكبير لا يقتصر في «حسينيته» على أن يعتصر من عينيه
دموعاً، ومن أحشائه زفرات وإنما يلتفت لفت غيره في طلب الثار الذي طال انتظاره
وكانت مسؤوليته أبداً في عاتق الإمام المدخر لساعة الخلاص:

ويا مدركي الأوتار حتام صبركم
ويا طاعني صدر الكتائب ما لكم
ويا طاحني هام العدى ما انتظاركم
ويا مزعجي أسد الشرى ما قعودكم
جبار بأيدي الظالمين دماؤكم
فكم غرة فوق الرماح وحررة
وكم من يتيم موثق ليتيمة

وأوتاركم ضاقت بها سعة الرحب
فعدتم وفي أيديكم قائم العضب
وقد طحتكم في الحروب رحي الحرب
وقد ظفرت من ليثكم ظفر الكلب
فيا غيرة الجبار من غضب هبي
لآل رسول الله سيقت على النجب
ومسبية بالحبل شدت إلى مسبي⁽²⁰¹⁾

والواقع أن الاستنهاض لم يكن موضوعاً صادق المضمون، أبداً، فقد كان يلاحظ
أحياناً أن ما يقع في نطاقه من خواطر لا يحمل طابع أصالة بقدر ما يحمل طابع
تقليد وقد ظل يؤيد ذلك أن شعراء في القطاع كانوا يستنهضون لإقرار الحق في أهله،
ثم يكرسون غاصبيه متجاوزين في ذلك إلى الاعتراف بصحة قيادتهم الدينية! وكان
يؤكد هذه الحقيقة أن الجواهري الكبير، مثلاً، وهو شاعر طالما استنهض يعترف
بإمامة السلطان عبد الحميد في غير تقية فيقول:

بك انتظم الوجود وليس يبق
فكم من موقف لك ذل فيه
تناسبت الملوك فكان منها
إمام تستظل الصيد فيه
أمير المؤمنين إليك أوى الرجا فينا إلى ركن شديد
بك الأيام تزهو مشرقات
فبحسبها الورى أيام عيد
وليس من شك في أن الاعتراف بإمامة عبد الحميد وإمارته على المؤمنين يفرغان

له لولاك جود في الوجود
لعزك كل جبار عنيد
مكان الحسن من بيت القصيد
بظل رفاهة العيش الرغيد

(200) هو محمد الحسين آل كاشف الغطاء، 1294-1373هـ.

(201) شعراء الغري، الجزء الثامن، ص 147-148.

استنهاض الجواهري الكبير من حقيقته المذهبية، فبعد الحميد هو الذي يغضب الحق من أهله لأن الخلافة حق هاشمي منصوص عليه من السماء في العقيدة الشيعية. ولا معنى لأن يكون عبد الحميد غاصباً وصاحب حق في آن واحد⁽²⁰²⁾.

ثم تتم بعد ذلك نقلة جديدة يتجاوز بها الموضوع العقيدي إلى أكثر من انفتاح سلبي كان يلاحظ بوضوح في ابتعاد «الغديرية» عن التوتر، فلا تخوض في سير الصحابة، واقتصار «الحسينية» على انفعال مشروع يتوقى أن يربط بين الخلافة الأولى وما امتحن به الهاشميون فيما بعد على معنى السبب والنتيجة.

والحق أن ما تطور إليه الانفتاح العقيدي من مظاهر الإيجابية يتمثل في الدعوة السمحة إلى لقاء الأخوة في الدين على الأصول المشتركة واستبعاد الخلافات التي لا تقع في صلب العقيدة قدر ما يقع في هوامشها. ولعل هذا موصول فيما يظن بما كان يلاحظ في علاقات المنفتحين الاجتماعية من نزوع بها نحو السعة والعمق. والواقع أن أبرز من يؤكد هذه الظاهرة من شعراء القطاع الشيعي الكبير في نونيته التي يقول فيها:

إن كان آباؤنا حاشا طباعهم هانوا وذلوا فلا كنا ولا كانوا
أكل أرض بها «صفين» ملجمة وكل أرض بها «عك» و«همدان»
مضى «علي» صلاة الله تصحبه وقابل الحق ذو النورين «عثمان»
ما بالننا نتعادى في ضمائرنا منا علينا عداوات وأضغان⁽²⁰³⁾
ويؤكدها معه زميله الشيخ عبد الحسين صادق في أفق آخر من آفاق المسلمين
فيقول:

متى يرى ناظري السنّي معتنق الشيعة قداً وقدأ في المؤاخاة
جنباً لجنب مواساة ومرحمة قلباً لقلب بإخلاص لنيات
من لي بيوم يعاطيني مسرته والمسلمون جميعاً غير أشتات
قل للشيتيتين والإسلام دينهم معاً ومولاهم خير البريات
فيم اختلافكم والدين وحدكم أسوغ الدين تلك الاختلافات
يا أيها المسلمون اليوم معذرة إن قلت إنكم شر الخليقات
ردوا إلى الله والهادي النبي معاً أمر الديانة لا للظالم العاتي

(202) شعراء الغري، الجزء الخامس، ص 184-185.

(203) الشيعي الكبير، ص 361.

وأخلصوا بينكم لله حبكم
ما حالكم في زمان فاغر فمه
ألا ترون إلى آفاقكم طويت
لقت مفاوزكم لف الأديم فما
فالحب لله أنجى في الملمات
للقفكم غير حال الذئب والشاة
في كف قابضها طي السجلات
من صائف منكم فيها ومن شاتي⁽²⁰⁴⁾

ويظل في رأينا أن هذه الإيجابية في الانفتاح على الموضوع العقيدي لم تكن تعني تنازلاً عما استقر في المذهب من مآثورات بقدر ما كانت تعني استبعاداً للخلافات الممزقة في ظروف توجب الوحدة وتقتضي الوفاق. والواقع أن التيار الحقيقي في إطار الإيجابية المنفتحة على الموضوع العقيدي لم يكن دعوة اللقاء على الخطر وإنما كان رفضاً مطلقاً لمشاعر الطائفية. ويؤكد محمود الحبوبي⁽²⁰⁵⁾ هذه الحقيقة فيقول:

مرّقت شملكم وأطمعت الناس بكم طائفية وانقسام
«جعفري» هذا وذا «حنفي» ولكل جماعة وإمام
أجدالاً في سالفات قضايا باسمها أرهقتكم الآلام
وانصرافاً عن أن تصونوا حماكم من ذئاب غزتكم يا نيام⁽²⁰⁶⁾
ويؤكد لها معه بحر العلوم فيقول هو الآخر:

يا نشء لا تجنح لفرقة طامع
سر للأنام فكل حرّ عارف
واعمل على ضوء الحقيقة والتزم
واترك شعور الطائفية جانباً
وذو الحزازات التي حرّت بنا
وتوق منها ما استطعت فإنها
فبلم شعشك تدفع الدهياء
أن الشدائد بعدهن رخاء
دين الوثام فشرعه وضاء
فالطائفية حية رقطاع
زمناً فكل صنيعها أسواء
داء وأما قتلها فدواء⁽²⁰⁷⁾

وإذا كانت شواهد محمد رضا الشيبلي في تأكيد هذه الحقيقة تحمل طابع احتراس شديد حتى يظن أن ديوانه يخلو من حديث منفتح في الطائفية. فالواقع أن هذا الشاعر الكبير كان تدفقاً قوياً في تيار الرفض المطلق للخوض في موضوع مذهبي عتيق وتلك حقيقة لا يكشف عنها ظاهر النص في الغالب قدر ما تكمن في مطاويه. ولعل من

(204) سقط المتاع، ط 1، مطبعة العرفان، صيدا، ص 150-151.

(205) 1905-1967م.

(206) رباعيات الحبوبي، ص 128.

(207) ديوان بحر العلوم، الجزء الأول، ص 94.

غير المعقول أن يدعو شاعر إلى إلغاء الجنسية بين الناس ثم لا يكون في ذلك دليل قوي على رفض ضمني للطائفية:

وأرى من الإنسان أعجب ما أرى
لِسَمَ لا تشبه بالحقول يزيدا
يا ليت من جعل التباين زينة
وبأكثر من هذا دلالة على موقفه الرفض
بعمامة ويقول:

أصحّ عباد الله ديناً ونحلة
وأكبر عار في الأكابر صمتهم
سراع إلى الطعن الصريح بغيرهم
يقولون أقوالاً ولا يفهمونها

وواضح أننا هنا بين يدي رأي يتسع لأكثر من رفض المشاعر الطائفية. وغير هذا وذاك يلاحظ أن في ديوان الشيبلي شواهد كثيرة تؤكد أنه لا يسمح في أن تحكم سلوك الإنسان أحاسيس مذهبية متوترة وعنده أن ذلك من الانغلاق على معنى العسر الشديد في الدين:

بشر نحن قاصرون فلم لا
ضل من عطلوا ومن شبهوه
شيعاً أصبحوا «فمعتزلي»
لقب الناس من تولوه شيخاً
غمزوا غيرهم وقالوا: ظنين
خبرونا عن السماء وقالوا
ربما صحّ ما رأوه ولكن

وفي ديوان الشريقي، بحثاً عن الموقف الواضح من الطائفية، يلاحظ أن هذا الشاعر الشيعي الكبير لا يباشر موضوعها صراحة قدر ما يباشرها ضمناً. وبعيد هنا

(208) ديوان الشيبلي، ص 90.

(209) م. ن، ص 89.

(210) ديوان الشيبلي، ص 89.

أيضاً أن يفتح شاعر على المتغيرات الفكرية في الفترة انفتاح سعة وعمق ثم يبقى محتجزاً الذهن في إطار المأثورات المذهبية المغلقة... 1

ذممت التعصب من قبل ذا وهما أنا ذا في ذمه لاهج
دعونا نسوتع آفاقنا ليقبلنا المزج والمزاج
أقول وقد سألتني الرفاق أنت على وضعنا خارج
أبي الثمر الفجّ عن جذعه فصلاً وينفصل الناضج⁽²¹¹⁾

وواضح هنا أن الرفاق هم رفاق البيئة المشدودة إلى مأثوراتها وواضح كذلك أن الشاعر يعلل انفصاله عنها بنضجه ومنطقي أن يستنتج من ذلك رأي يربط بين فجاجة الفكر والمشاعر الطائفية. وهكذا يحتل الشرقي مكانه في جبهة الرفض من القطاع، ولا فرق جوهرياً بين أن نرفض صراحة وأن نرفض ضمناً. وحين نكون في صدد شواهد أخرى تؤكد انتماء الشرقي إلى جبهة الرفض نلاحظ أن الرباعيات بخاصة تتضمن أعمق هذه الشواهد في دلالتها عليه:

يا لدنيا فيها تفتح عقلي ولدين فيه تفتح قلبي
في حياة تجاذبا طرفيها فبدرب هذا وذاك بدرب
كل هذي العقول تخدم ذبيك وبعض القلوب تخدم ربي
ليتنى كنت في الرياض شقيقاً لورودا بدون عقل ولب⁽²¹²⁾

وواضح هنا أيضاً أن الشرقي يرفض الانتماء، كل انتماء، ولو إلى انفتاح في العقل أو القلب لأن معطييهما يظلان عنده متهمين بارتباط معين، وهو يريد المعطى بغير انتماء: أي هو يريد على نحو ما تعطي الورود في الرياض. وعلى مدى ما تستعرض من شعر المجددين في القطاع تظل ظاهرة الرفض ماثلة أمام عينيك إلا في استثناء وإلا في ردود فعل طائفية انطلاقاً من أن الطائفية التي نعقد لها هذا الحديث هي التي تقع على معنى «الشوفينية» في المذهب إذا صح التعبير.

وفي إطار الموضوع العقيدي تتم نقلة أخرى يفقد فيها هذا الموضوع امتيازه التقليدي حتى يعود الاحتكاك به أحياناً دليل تخلف وحتى لا يصح لمجدد في القطاع أن يتناول المقبول منه بعيداً عن الانتفاع بجوانبه المضيفة تأييداً لقضايا الإنسان العادلة. ولعله من هنا يلاحظ أن مضموناً لم يعهد من قبل كان يشيع في «حسينيات»

(211) عواطف وعواصف، ص 88.

(212) م. ن، ص 223.

المجددين وهو على الحقيقة مضمون يتحرك أبداً في نطاق «التضحية النموذجية» تكريساً للحق ودفاعاً عن ترسيخه في حياة الناس. وفي القطاع كان الجواهري يؤكد هذه الحقيقة فيقول:

شممت ثراك فهبّ النسيم نسيم الكرامة من بلقع
وعفرت خدي بحيث استراح خد تفرّى ولم يضرع
وحيث سنايك خيل الطغاة جالت عليه ولم يخشع
وخلت وقد طارت الذكريات بروحي إلى عالم أرفع
وظفت بقبرك طوف الخيال بصومعة الملهم المبدع
كأن يداً من وراء الضريح حمراء مبتورة الإصبع
تمدّ إلى عالم بالخنوع والضيم ذي شرق مترع
تخبط في غابة أطبقت على مذئب منه أو مسبع
لتبدل منه جديب الضمير بأخر معشوشب ممرع
وتدفع هذي النفوس الصغار خوفاً إلى حرم أمنع⁽²¹³⁾
ولم يكن بحر العلوم أقل منه صدقاً في تأكيدها هو الآخر:

يا ثائراً شقّ الطريق لغيره من بعده ليشق عنه الغيها
لهفي لوجهك وهو شمس هداية غربت وذكرك مشرق لن يغربا
أرخصت نفسك والوجود مثنى أزكى يد لك في الوجود وأطيبا
وترفعت يدك الكريمة عن يد لم تلتمس غير الجريمة مأربا
شتان بين يد تقرع دولة تطغى وبين يد تقارع أكؤبا
هذي العقيدة والعقيدة قوة ما انفل صارمها الصقيل ولا نبا
يا يوم عاشوراء فيك جوانب ذهبت وفيك جوانب لن تذهبنا
أثبت أن الحرّ يدرك قصده حقاً إذا اتخذ الحقيقة مذهبا
وإذا الخطوب تصلبت في وجهه كانت عزيزته أشد تصلبنا
هذي الحياة فلا مخاض لصعبها إلا لمدّرع يريها الأصعبنا
ليس الذي ترد الأمور لكفه عفواً كمن يرد الأمور مجربنا
هذا إذا احتدم النضال بزيده ألقاً وذاك يروغ عنه تنكبنا
والناس ليسوا أغبياء فمقلّة ترنو وعقل يستدل معقبنا

(213) ديوان الجواهري، ج 2، 1974م، ص 233-234.

وإذا أردت شواهداً من وعيهم
واعطف ملايناً عليك تجد بها
فارجع لذهنك واختبر ما استوعبا
علم الرجال مفصلاً ومرتباً
متيسر ما دمت عنه منقباً⁽²¹⁴⁾

وبلاحظ في حسينيتي بحر العلوم والجواهري أنهما لا تمثلان الموضوع (الغاية) قدر ما تمثلان الموضوع (الوسيلة) وهو ما كان يسوغ به المجددون تناولهم لموضوع قديم. ويبدو أن هذا لم يكن قاصراً على «الحسينية» وحدها فـ «العلوية» المجددة مدحاً ورثاء لم تكن هي الأخرى موضوعاً «غاية» بقدر ما كانت موضوعاً «وسيلة» لأنها ظلت تربط بين الظاهرة التاريخية والظاهرة المعاصرة في محاولة لإغناء الجديد بالقديم وترشيحه لأن يقع على أنقى صورته الاجتماعية.

ويصدد الشواهد يخيل إلينا أن «علوية» بحر العلوم تجيء في الطليعة:

يا ابن عم الرسول قارعك الدهر ولم يثن من عظيم ثباتك
وحبائك الإيمان منه بروح قد تجلّت صفاته في صفاتك
وارتأى أن تكون آيته أنت فحلبت في «النهج» من آياتك
وشكت مشكلات عصرك عسراً فأناها التيسير من بركاتك
كنت أنت الإنسان تفقه أن العدل أصل الأصول في ملكاتك
عشت عيش السواد بالخبز والملح ولم تدخر سوى حسناتك
مثل كل البنين أبناؤك الطهر وكل البنات مثل بناتك
لا امتياز للأقربين من الناس على الأبعدين في نظراتك
ليت من يدّعي الإمامة يرعى حرمة الناس وهي من ميّزاتك
ويرى كيف كنت تشبع غرثاهم وتكسو عراتهم بصلاتك
هكذا عشت أنت تشمل حتى أبعد الأبعدين في رحماتك
وإذا استهتر الولاة بحيف كنت سيفاً على رقاب ولاتك
يا إمام العقل المفضل بالعدل حفظت الحدود في بيناتك
كرممت وجهك الحقيقة بالحق ولاحت زهراء في مكرماتك⁽²¹⁵⁾

وخواطر الحبوبي في الغرض نفسه تنزع هي الأخرى هذا المنزع:

يا مهدياً لأخيه بالنار التي لذعته خير مواعظ ونصائح

(214) ديوان بحر العلوم، الجزء الثاني، 1969م، ص 85-86.

(215) ديوان بحر العلوم، الجزء الأول، ص 191-192.

ومؤاخي العدل الذي لم يشنه
انظر لجمال المسلمين موزعاً
قوم حياتهم متى طالعتها
عنه مقالة مادح أو قاذح
ما بين غاد للضلال ورائح
طالعت سفر فظائع وفضائح⁽²¹⁶⁾

وبين يدي جامع الكوفة يستلهم الحبوبي عهد علي فيه فيقول:

يا أيها الجامع الخالي وكم حشدت
ارجع إلينا «علياً» فوق منبره
تكاد زهواً به الأعواد يفرعها
ورد أيامك الأولى ترد لنا
فيك الجنود جنود الفتح والغلب
يغذو العقول بما يلقي من الخطب
أن لا تقرّبه من هزة الطرب
ما ضاع من شرف الإسلام والعرب⁽²¹⁷⁾

وبعد فإن الموضوع العقيدي، وهو الذي كان يميّز الشعر الشيعي في القديم بعامة، لم يعد وراء انحسار العقيدة الدينية بين يدي مدّ الإيديولوجيات السياسية المعاصرة طابعاً مميزاً. ولعل دراسة الشعر العراقي الحديث في أعقاب الانفتاح العميق على ما يعرف بتيار اليمين واليسار معتمدة هذه العلامة المذهبية الفارقة في توزيعه بين الشيعة والسنة دراسة تدور في حلقة مفرغة.



مركز بحوث ودراسات في تاريخ الثورة الإسلامية

5 - أغراض الشعر الشيعي في هذه الفترة

نؤثر هنا ألا نتحدى بعامة، فالغرض في نطاق الشعر الشيعي لهذه الفترة مشدود شداً قوياً إلى مدارسه التي كنا قد انتهينا إلى رأي واضح في تحديدها من قبل. ويخيّل إلينا أن هذا الغرض في إطار المدرسة التقليدية لا يعكس روح العصر قدر ما يعكس نزعة تتطرف في إشار القديم وتبالغ في اعتماد تقاليده. ويلاحظ في صدد الغرض التقليدي أن كبار شعرائه يمثلون على الحقيقة نموذجاً واحداً لا يكاد يتغير. فالحبوبي الكبير⁽²¹⁸⁾ مثلاً بالرغم من أنه قاد حملة جهاد صادقة ضد الإنكليز وذلك

(216) رباعيات الحبوبي، ص 43.

(217) م. ن، ص 15.

(218) توفي عام 1915م وهو من أبرز ممثلي المدرسة التقليدية.

دليل انفعاله بأحداث الفترة، قومياً على الأقل، وهو جدير بأن يحمله على بعض التجديد في موضوعه، ظل أسير المناسبة التقليدية وإن ظهرت خواطرها مصنوعة من الرخام أو منسوجة من الحرير في ديوانه:

يا معير الغصن قدأ أهيفا
هل إلى وصلك من بعد الجفا
همت في حبك والحب هيام
وتعاصيت على داعي الغرام
كلما رمت أعاصيك الزمام
وإذا جال فؤادي وقفا
وعلى نادي هواك اعتكفا
يا رشا ما في هواه من سرف
صيغ في قالب حسن وترف
ما رآه الطرف إلا واغترف
فنشا أغيد غضاً مترفا
فارسي الفلج تركي القفا
فاسقني كأساً وخذ كأساً إليك
وإذا جدت بها من شفتيك
أو فحسبي خمرة من ناظريك
وانهب الوقت ودع ما سلفا
إن صفا العيش فما كان صفا
قم نهن الباسم العباس في

ومعير الريم مرضى الحدق
بلغت تنعش باقي رمقي
فلي اللوم ولا لوم عليك
فوقعت اليوم طوعاً في يديك
جذبتني سورة الحب إليك
حول مغناك فلم ينطلق
فغدا مأمنه في فرق
لا ولا في حبه نخشى العذاب
بعدهما أفرغ من تبر مذاب
من جنى وجنته ماء الشباب
بأبي من ناشئ ذي قرطق
بابلي اللفظ حلو المنطق
قلئذ العيش أن نشتركا
فاسقنيها وخذ الأولى لكا
أذهبت نسكي وأضحت منسكا
واغتنم صفوك قبل الرنق
أو تلاقينا فقد لا نلتقي
فرح اليمن ويمن الفرح⁽²¹⁹⁾

وواضح أن الجبوبي الكبير يستوحى هنا مناسبة تقع في باب التهنة بزواج فهو إذن في صدد موضوع تقليدي بعيد عن هموم الواقع الذي يعيشه الناس. وواضح كذلك أن الخواطر التي يتضمنها الموشح تفتقر في الغالب إلى حرارة الصدق. ومن المؤكد أن ما يرد فيه من تسمُّح في الدعوة إلى مجلس شراب وغزل بالمذكر هو من صنع الخيال

(219) ديوان الجبوبي، ص 52، 55، 56، 59. وشعراء الغري، الجزء التاسع، ص 156.

لأن من غير المعقول أن يحتسي الخمرة بالفعل، ويتغزل بالمذكر على نحو الحقيقة عالم ديني كبير كان موضع ثقة بالغة بصحة عقيدته⁽²²⁰⁾.

والذين وشحوا مع الحبوبي من المتمين إلى المدرسة التقليدية كانوا يوشحون على غراره وإن كان يتفوق عليهم دقة تصوير وجمال تعبير، فالسيد رضا الهندي يوشح هو الآخر في إطار المناسبة التقليدية فيقول:

هي شمس زفها بدر الحسان
سعد الطالع في هذا القران
قام يجلوها وفي مقلته
كلما استمسك في مشيته
ذقت غير الخمر من ريقته
من مجيري والهوى فيه الهوان
وبها شعت لآلي الحبيب
فلك البشري بنيل الأرب
فترة يحسبها الرائي نعاس
عبث الدل بعطفه فماس
ولي السكر على غير قياس
من شتيت الشجر حلو الشنب⁽²²¹⁾

وهنا أيضاً تقع المناسبة بعيدة عن هموم الناس، وفي خواطر الموشح كذلك ما لا يتناسق مع العقيدة الصلبة التي تميز جملة الذين ينتسبون بحق إلى الشريعة الدينية في القطاع الشيعي، وتلك حقيقة طالما رشحت هذا الناشئ لأن يكون من صنع الخيال وحده.

وحتى الشيبلي الكبير، وهو ممن احتكوا فيما بعد بالمتغيرات ظل في جزء كبير من عمله الشعري ينزع منزع التقليديين ويتخير موضوعه أحياناً على نحو ما يتخيره هؤلاء بعيداً عن آلام الناس وآمالهم. ويظن أن ذلك موصول بنشأته الأولى في ظل العهد التركي من جهة، وفي بيئة شديدة المحافظة انغلقت على معنى العسر الشديد في فهم المتغيرات من جهة أخرى⁽²²²⁾ وعلى غرار ما يوشح زملاؤه في المناسبة التقليدية يوشح هو الآخر ويقول:

زارني يسحب أبراد الصبا
وبدا تعطفه ربح الصبا
عبق الأرض سهوباً وبطاح
أهيف القد كحيل المقل
يتهادى لرياض الأمل
زائري واهناً بنشر الأرج

(220) سبق أن عرضنا لذلك في حديثنا عن المدارس الشعرية.

(221) شعراء الغري، الجزء الرابع، ص 86-87.

(222) الخاقاني، شعراء الغري، ترجمة الشيخ جواد الشيبلي، الجزء الثاني.

حرج الخللخال خفاق الوشاح
 عن سنا خديه ينشق الصباح
 أحور قد فتكت فتك الظبا
 وإذا هزّ قواماً رطبا
 قرقفي الريق أمسى مفرما
 لؤلؤي الثغر مهما ابتسما
 رشاً يروي الضنى والسقما
 وبقلبي أوقدت كف الصبا
 أوفاء منه أرى الشهباء
 عنبري الخال غصني القوام
 الهبت وجنته شمس المدام
 فتثنى بين هاتيك الخيام
 بنت كرم عتقوها حقبا
 كم بها العاذل جهلاً أنبا
 (أبا الهادي) أياديك الجسام
 ومساعيك اللواتي لا ترام
 لك فضل قد سرى بين الأنام
 والشيخ عبد الحسين صادق وكان مع الشيبلي الكبير يتميان إلى مدرسة واحدة هي
 مدرسة التقليديين وأن تميزاً ببعض الانفتاح على المتغيرات تجلى في إطار الموضوع
 بخاصة - يوشح هو الآخر في المناسبة نفسها ويصطنع الأخيلة التي لا يصح أن تحال
 إلا على نزعة التقليد:
 عند ليب البشر غنى طربا صادحاً يشدو بلحن مؤنس

(223) لم يذكر الشيبلي الكبير في النص لفظة (الغلام) تحشماً فيما يبدو وقد استنتجها الدكتور حمود الحمادي استنتاجاً. الشيبلي الكبير، ص 374.

(224) هو أحد أصدقاءه النجفيين والموشح في التهنئة بزواج ولده.

(225) يذكرنا هذا الجزء من بيت الموشح بقول أبي نواس:

وتمشت في مفاصلهم كتمشي البرء في السقم
 شعراء الغري، الجزء الخامس، ص 215-216.

وحمياً اللهو شعت حببا
نشر الأفراح في الدهر لوا
ولطيم الأنس عباق الشذا
ومحيا الكون وضاح السننا
بالسما قد لقبوها شهباً
لو خلت من نوره ما ثقبا
قهوة شقت بآفاق الكؤوس
وبدت تزهو لنا مثل الشموس
زفها الساقى من الدن عروس
كسل من ذاق حمياها صبا
بات حاسيها يميت الوصبا

مد سعى ساقى الهنا بالأكوس
بالهنا تخفق منه العذبات
طبقت نفحته الست الجهات
قبست منه الدراري جذوات
وهي منه قبس المقتبس
نير منه بوجه الفللس
فأماطت بسناها الغيها
نشر المزج عليها شهباً
وجهها من عهد عاد حجبا
هائماً في لبه المختلس
خسرت صفقة من لم يحس

والواقع أن الموشح هنا لا يحمل طابع انفعالات صادقة قدر ما يحمل طابع تصنيع وتقليد وتلك حقيقة لا تحتاج إلى تأكيد فقد كان يستحيل أن يتلاقى مجون على هذا النحو من التحلل وعقائد إسلامية صارمة! والشيخ قاسم محيي الدين وكان من كبار المقلدين في القطاع⁽²²⁶⁾ يوشح على غرار ما يوشح زملاؤه ويقول:

أيها الساقى أدر كأس الطلا
وارو بالسبع المثاني غزلا
فلقد ذاب فؤادي وجرى
بالأسى أصبح قلبي مسعرا
وجفوني قد ألفن السهرا
ووهى قلبي وجسمي نحلا
أتلع الجيد حكى ريم الفلا
طالما بات وقد طوقني
فسقاني ريقه العذب الهني
حبذا وصلأ به أسعفني

وبصغراها وكبراهها اسقني
وبألسحانك قرط أذني
من شؤوني أدمعاً تحكي العقيق
وأنا أمسيت بالدمع غريق
وجفاني النوم والطرف أريق
بهوى ظبي غريس مفتن
ناعس الطرف مريض الأعين
زندة وهو بزندي أشحا
فغدا كأس الطلا مظرحا
والدياجي بحرهما قد طفحا

وعليها طائر البشر تلا
يا لها من ليلة فيها انجلى
أن عرس الندب (هاد) سرّني
في صباح البشر ليل الحزن⁽²²⁷⁾
وهنا أيضاً يلاحظ أن الشاعر في صدد موضوع تقليدي هو تهنئة صديق بزواج ثم
يلاحظ كذلك أنه يصطنع أخيلة بعيدة عن الواقع بحكم ما يقع في سيرته من نقاء.
والحق أن الموشح لم يكن وحده القالب الذي يصبّ فيه التقليديون خواطرهم في
التهنئة ذلك أن بناء القصيدة الموروثة كان هو الآخر قالباً يصطنعه هؤلاء في هذا
الصدد⁽²²⁸⁾.

وفي التعزية بعيداً عن مصارع آل البيت - وكنا قد أحلنا الرثاء فيها على الموضوع
الشيعي الخاص - يلاحظ أن التقليديين لا يتجاوزون بها صلات القرابة والصدقة على
أن يظل في القريب أو الصديق ما يميّزه في الغالب بعلم أو أدب أو وجهة وهنا لا
يعود الموشح بحكم صلته التقليدية بالموضوع الضاحك وسيلة تعبير عن الحزن فيستقل
القالب القديم وحده بالإفصاح عن خواطر التعزية. وفي تأييد هذه الحقيقة يخيل إلينا
أن الشواهد كثيرة ومتنوعة. فالشبيبي الكبير في داليتة الحزينة التي يرثي بها السيد
محمد سعيد الحبوبّي يتأثر بعلاقة كريمة هي علاقة التلميذ بأستاذ كان ملء السمع
والبصر في فترته:

لواء الدين لفّ فلا جهاد
تخارست المقاول والمواضي
أقائد جحفل التوحيد من ذا
تصيّدك العدى في العجونسراً
مليك غير أن العلم تاج
ومصلح أمة لو لم يقمها
فما نفرت وفيه لها ائتلاف
وياب العلم سدّ فلا اجتهاد
فليس لها جدال أو جلاد
يعمدل صفه ويمن يقفاد
ونسر الشهب فيهم لا يصاد
له من فوق مفرقه انعقاد
بنهضته لأقعدتها الفساد
وما اشتجرت ومنه لها اتحاد⁽²²⁹⁾

(227) شعراء الغري، الجزء السابع، 1955م، ص 89، 91، 92.

(228) انظر موضوع التهنئة في ديوان السيد محمد سعيد الحبوبّي؛ والشيخ عبد الحسين صادق،
سقط المتاع؛ وشعراء الغري، ترجمة الشبيبي الكبير، الجزء الثاني؛ والسيد رضا الهندي في
الجزء الرابع من م. ن؛ والشيخ قاسم محيي الدين في الجزء السابع من م. ن.

(229) الشبيبي الكبير، ص 298.

ويتأثر الشيخ عبد الحسين الحلبي بعلاقة صداقة حميمة في رثائه للعلامة الشيخ باقر القاموسي وكان من الأعلام في القطاع:

وأنا تحول دوين الدعوة الكتب
سيان في الفضل فيه النبع والغرب
ردت وقد فتت في أعضائها النصب
أكفهم ولأدنى الذلة انجذبوا
بل البقاء من الفاني هو العجب
لم يثنها نسب زاك ولا نشب
يرد يوماً ممات الهارب الهرب⁽²³⁰⁾

وكان الشيخ عبد العزيز الجواهري يتأثر هو الآخر بعاطفة إكبار شديد في رثائه للزعيم الديني الكبير ملا كاظم الخراساني الذي تبنى أفكار المتحررين فيما كان يعرف أوائل هذا القرن بـ (المشروطة والمستبد)⁽²³¹⁾:

أناصر دين الله هل لك نهضة
تحوك لهم ثوب الوقية أسوداً
تهيبك الموت المقدر يقظة
وإن خطيباً فوق كفك ناطقاً
رضيع بمهد الكف ينشي حديثه
يشع كوجه الصبح كافور طرسه
يصدّ جميع الجيش بالنصر سالماً
أريحانة الوادي التي فاح طيبها
لقد كنت للداجي سراجاً منورا
وإن صعيداً قمت فيه محاوراً
وأعظم حزن فيك يا منذر الوري
والسيد مير أبو طيبخ⁽²³²⁾ يتأثر في رثائه للعلامة الكبير الشيخ عبد الرضا الشيخ راضي بعاطفتي إكبار وقرابة فيقول:

تجنّد للأعداء جنداً مظفرا
وتلبسهم ثوب المنية أحمر
فزارك تحت الليل في سنة الكرى
قد اتخذ الخمس الأنامل منبرا
ورق لوجه الرق أمسى محررا
فتجري به من حالك الحبر عنبرا
ويرجع جمع المال جمعاً مكسرا
وعبّق رثاها الرياض وعظرا
سناء وللمرتاد روضاً منورا
جدير بأن يمسي بنعماك أخضرا
عدو له ناعيك أمسى مبشرا

(230) شعراء الغري، الجزء الخامس، ص 278.

(231) م. ن، ص 456-457.

(232) 1308 - 1361 هـ.

فتى رقت خلائقه وطابت
ولم لا تعذب الأخلاق منه
تمخض والنتاج به فقلنا
فهل تنسى لموقفه جهاداً
سريرك ما أقلته الهوادي
أم العلماء صفاً قد أطافوا
أبوا لك أن تمسّ الأرض ميتاً
إذا الزعماء طاشت في خطاها
وإن شاؤوا السياسة أخرجتهم
بنوا وبينيت والتاريخ قاض
قضينا أن تقيم بنا زعيماً
ولست من الألى عاشوارفاتاً
والشيخ كاظم السوداني وكان من التقليديين في القطاع يتأثر في رثائه بعاطفة أب
يفجعه الموت بناهين من أبنائه في عام واحد فيقول في رثائهما:
غصنان بل قمران من أبنائي
لم يمض حولهما وفيه تلاقياً
بمن العزاء وكنت أرجو واحداً
لا تحسباني أنني أسلوكما
كلفتماني ثقل أعباء الجوى
ما كان أشوقني إلى لقيكما
عجلاً بعمر النيرين أفلتما
وإذا كان المرثي أحياناً بغير امتياز أصيل فقد ظل يسوغ رثاءه امتياز تابع فيه.
ولعله من هنا كان الشيخ عبد الحسين صادق يتأثر بصداقة عميقة تربطه بالسادة الكبار
من آل القزويني فيقول في رثاء كريمة من كرائمهم:
أمصاهر الجدث الخطير أفلحت في خير الصهور

(233) السيد مير علي أبو طيخ، الأنواء، مطبعة الراعي، النجف 1942م، ص 181-182.

(234) كان ذلك عام 1352هـ. عبد الله الجبوري، شعراؤنا المنسيون، ص 112.

صاهرتة علماً بأن لا كفت إلا في القسيور
 وعلييه جدت بوردة عبقث بمحتدها العطير
 عبرت على الشعري العبور بشامخ النسب القصير
 حجبتةا قبل البلوغ وتلك شنشنة الغيور
 وزففتها في حلّة بيضاء ساطعة السفور
 وجعلت طيب زفافها الكافور لا نشر العبير
 ونثارها من أثلب⁽²³⁵⁾ وصادقها حصب الصخور
 أركبتها الأعناق مكرمة لها دون الظهور
 فتكأدت غلب الرجال بحمل أعواد السرير
 بهضتهم وهي الصغيرة في علا الشرف الكبير
 أباب الزكية لا رزئت بمثلها أبد الدهور
 وحبك ريبك عسن فتاتك خسير أشبال ذكور
 بهم تسدوم منقماً نشوان من راح السحبور⁽²³⁶⁾
 ولعله من هنا أيضاً كان الشيببي الكبير يتأثر هو الآخر بعلاقة ود عميق فيقول في
 رثاء امرأة:

علام الشمس باغتتها استتاراً
 لم اضطربت مصابيح الشريا
 وفيم المشتري باع التسلي
 وماذا أهب المريخ حتى
 أعارته الشجون بنات نعش
 سري ووراءه نبضات شهب
 غلى بركان صدر الأفق حزناً
 أم النعش الذي ما فيه إلا
 أعاشقة الملونة الضوافي
 وجالبة لها الأنظار مهما
 و صار لها على الأفق انتشار
 وليس له برجعته الخيار
 تطاير في السماء له شرار
 ولم نسمع بأشجان تعار
 هي الوجد المبرح والأوار
 ويوشك أن يكون له انفجار
 الحصانة والأمانة والوقار
 خفت فلا اتشاح واحتجار
 تراكم في مفاصلها النضار

(235) الأثلب: التراب والحجارة.

(236) سقط المتاع، ص 223-224.

نعماك بلسحنه الخلسخال حتى هجرت البيت مرفوع المباني
تهاوى القرط وانفصم السوار فأصبح لا يطاف ولا يزار⁽²³⁷⁾
ثم إذا كان التقليديون قد هتأوا من هذه الزاوية وعزّوا فقد مدحوا كذلك. ومع
الشبيبي الكبير يلاحظ أنه يختص بأماديه زملاء له في القطاع علماء وشعراء فإذا
تجاوزهم أحياناً إلى ذوي النفوذ والسلطان ظل شديد الحرص على أن يبدو نداءً شريف
القصدي لهي النفس، بعيداً عن ضعف الإحساس بالحاجة. لقد كان الشبيبي الكبير في
المدح يتناسق مع رؤيته الصادقة لقبح التكسب بالشعر. ولعل أروع ما في هذه الرؤية
أن الرجل لم يكن يستغني بقدر ما كان يتكفف ويتعفف. يقول في مدح صديقه
الحميم الشيخ عبد الحسين الحلبي، وكان من شيوخ الأدب في القطاع، وقد سبقت
لذلك إشارة:

إذا الجار وافاه أناخ بمانع أو الوفد ناداه ألمّ بباذل
رقمت وكتّبت البيان كتائباً طلائعها موصولة بالجحافل
فأبصرك الكتاب فارس موكب إذا صال لا يبقى مجالاً لمائل
لك القلم المقدود من شجر القنا وأقلامهم مقدودة من مغازل
رأوك تبذ القائلين فرقعوا على مبيض منهم خروق المقاول
إذا غفل الحساد علماً حملته فما الله عما يفعلون بغافل
لعمرك ما نالوا مقامك عالياً وأين الثريا من يد المتناول
فسدّة ملك لا تدوم لجائر ومنبر علم لا يقوم لجاهل⁽²³⁸⁾
ويقول في مدح صديق آخر هو الشيخ محمد حسين آل مظفر⁽²³⁹⁾ وكان في القطاع
من شيوخ الأدب وكبار المؤلفين:

يا فصيحاً مفوّهاً لك ألقى عن يد في بيانه كل أفوه
وأديباً أقلامه لا الموالى فتححت معقل المحاسن عنوه
طرت في عالم البلاغة صقراً أوقف النسر صاغراً فهو صعوه
صفوة المصطفين أنت وأولى برهان السباق صفوة صفوه

(237) الشبيبي الكبير، ص 301-302.

(238) الشبيبي الكبير، ص 284.

(239) من مواليد 1312هـ.

قصرت عنك فارعات الرواسي
ومن الظلم أن تساميك مجدداً
قويت في كفاحها للدنيا
زيدة القول ما تقول ولكن
وفي مدح الأمير عبد العزيز من آل رشيد يقول:

يا أيها الملك الغازي بعزمته
إني اختبرت حمى الدنيا وساكنها
وسار في مشرق الدنيا ومغربها
ضرباً من السحر يجري في مسامعهم
مالت قوافيه إلا عنك واجتنبت
زفتها لك يا كفو المديح علا
كما استزل خطاها معشر فخطت

والشيخ عبد الحسين صادق وقد عرفنا به من قبل كان يؤثر بمذائحه أصدقاءه من كبار العلماء وزملاءه من شيوخ الأدب اللامعين. وهذا يعني أن المديح يظل هنا موضوعاً يتجرد مما كان يشوّهه في القديم من ارتباطه التقليدي بالمادة ويتمحض لعلاقة روحية نقية. يقول في مدح آل القزويني وكانت تشده إليهم روابط صداقة نشأت في ظل ما كانوا يتميزون به من سير ترشحها طاقاتها لأكثر من الزعامة الدينية: هذي (صوارمهم) في الدين ما برحت لم يثن عن فرق للغني منصلها بها الهدى راح وضاح المناهل والدين الحنيفي أمسى حاسر الحجب معالم الدين قد قامت قواعدها رقوا حواشي أخلاق تزينهم راضوا نفوسهم حتى حسبتهم

وغدا طودها بجنبك ربوه
أنت أرسى ركناً وأرفع ذروه
منك نفس يا زادها الله قوه
زيد قول من سواك ورغوه⁽²⁴⁰⁾

كما غزا قبله آباؤه النجبا
وجد فكرى على آثارها طلبا
شعري فلاح عقوداً في طلى الأدبا
طوراً وطوراً على أفواههم ضربا
والحرّ من عن سبيل الوصمة اجتنبا
حتى أتتك وردت من له خطبا
عنهم وأمت حماك المورق العذبا⁽²⁴¹⁾

من قبل كان يؤثر بمذائحه أصدقاءه من كبار العلماء وزملاءه من شيوخ الأدب اللامعين. وهذا يعني أن المديح يظل هنا موضوعاً يتجرد مما كان يشوّهه في القديم من ارتباطه التقليدي بالمادة ويتمحض لعلاقة روحية نقية. يقول في مدح آل القزويني وكانت تشده إليهم روابط صداقة نشأت في ظل ما كانوا يتميزون به من سير ترشحها طاقاتها لأكثر من الزعامة الدينية:

ذباحة كل ذباح على النصب⁽²⁴²⁾
ما استلأمت فيه من درع ومن يلب
بأي أحكامها في عدة الكتب
وزينة المرء في الأخلاق لا القشب
من خفضها وهم الأطواد كالهضب⁽²⁴³⁾

(240) م. ن، ص 286-287.

(241) م. ن، ص 288.

(242) يشير إلى الكتاب المسمى الصوارم الماضية في علم الكلام للمرحوم السيد مهدي القزويني.

(243) الشيخ عبد الحسين صادق، مفظ المتاع، الجزء الأول، ص 177-178.

ويقول في مدح الجواهريين⁽²⁴⁴⁾ وكانت تربطه بهم في حقل العلم والأدب صلات عميقة:

من نبعة أزهرت بالسادة العرفا هم للورى حجج آراؤهم سرج
هذي مآثرهم قد نظمت درراً حسب الورى بهم للدين أعمدة
لو حلق الحكم في إغماضه صعداً ولو غدا بضمير الغيب مستتراً
يرمي الصواب فما تخطي حشاشته عذب الشرائع فياض المناهل
فلو تسنم للأحكام منبرها لقلت هذا علي رابع الخلفا⁽²⁴⁶⁾
وعلى نحو ما يرسل أماديحه في آل القزويني وآل الجواهري يرسلها كذلك في آل
كاشف الغطاء وكان يصله بهم ما كان يصله بغيرهم من روابط الصداقة والزمالة
واللقاء السمع على حب الفضيلة والإيمان العميق بالمثل الدينية العليا:
من معشر فصل الخطاب لهم إرث ونصف فيهم الفتوى
إن قال قائلهم أصاب من الحكم اللباب وأخطأ اللغوا
وإذا انتموا فالفضل مفرسهم والمجد فيهم أيكة شعوا
(كشفوا الغطاء) عن كل مبهمة في الدين عمّت عندها البلوى
لهم الإشارة في المعلوم كما لهم بها المنطوق والفحوى⁽²⁴⁷⁾
وممدوحو الشيخ محمد السماوي⁽²⁴⁸⁾ وهو من أعلام التقليديين في القطاع يتميزون
بأنهم من رجال الفكر الذين برزت مواهبهم في التأليف. وطبيعي أن يقع المدح هنا
مجرداً إلا من دوافع الحب الذي يحمل على التنويه بالامتياز العقلي والمبالغة في

(244) نسبة إلى مرجع كبير من مراجع الإمامية هو الشيخ محمد حسن مؤلف جواهر الكلام وشرح شرائع الإسلام المتوفى عام 1265هـ.

(245) هو زميله في الدراسة المرحوم الشيخ جعفر الشرقي والد الشاعر الكبير الشيخ علي الشرقي.

(246) م. ن، ص 183.

(247) م. ن، ص 186.

(248) 1875-1951م.

تقويم معطياته في الغالب. والواقع أن مؤلف «الحصون المنيعة» وهو الشيخ علي كاشف الغطاء، وصاحب الروض النضير وهو الشيخ جعفر النقدي وكان موضوع مدح السماوي تميزاً بشهرة واسعة لفتت إليها الأنظار. يقول في مدح الشيخ علي كاشف الغطاء صاحب الحصون المنيعة:

مثل «علي» ولم أعرف
عمار محرابها بليل
يزدان صدر الندى فيه
بالمنطق الفصل حين يقضي
يطول ثوب العفاف إلا
جلا لجلالته طباعاً
تؤثر كل المعلوم عنه
فكر له في العلى وفخر
مناقب أحضرت لديه
فنال منها الذي تخير⁽²⁴⁹⁾

ويقول في مدح الشيخ جعفر النقدي مؤلف الروض النضير:

بوركت يا أرض العمارة⁽²⁵⁰⁾ إذ أتاك وطلت عمرا
ما كنت إلا البرج قد ركن السعد عليه بدرا
صاغتك آيات العلى صدفاً وجعفر فيك دراً
ولقد يطول تعجبي من جعفر فأزيد فكرا
كيف استطاع البحر يحمل فوقه للبيت بحرا⁽²⁵¹⁾
والسيد محمد حسين الكيشوان⁽²⁵²⁾ وهو شاعر تقليدي كبير اقترن اسمه بثقافة
عروضية عميقة وواسعة يمدح هو الآخر على هذا النسق فيقول في زميل له هو الشيخ
عبد الهادي شليلة البغدادي:

فتى يرى الأمر بعين فكره فيومه فيه سواء والغد
تحسد أبناء العلى سؤده السامي ولا يحسد إلا السؤد

(249) شعراء الغري، الجزء العاشر، 1956م، ص 489-490.

(250) العمارة مركز محافظة في جنوب العراق وكان النقدي يمارس فيها وظيفة القاضي الجعفري.

(251) م. ن، ص 491.

(252) 1878-1937م.

إن تم نور البدر في الأفق فما يضره أن التجوم حسد
ما فيه من وصم سوى أن على كفيه أفواه الورى تحتشد
إن رقدت عين امرئ عن العلى فإن فيها طرفه مسهد
والرأي في حالاته مختلف إلا على تفضيله متّحد
ما اختلف اثنان به وكيف ذا وهو بجمع المكرمات مفرد
يا خابطين بالعمى هذا الذي برق هداه للعيون إثم
من جذوات فكره ومن عباب علمه فاقتبسوا أو ردّوا⁽²⁵³⁾
ويلاحظ أن المديح في آثار المجتهد الكبير الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء⁽²⁵⁴⁾
وهو من أبرز التقليديين في القطاع قاصر على من تربطه بهم صداقة علم وزمالة أدب
وواضح أن المديح على هذا النحو بعيد أن يحمل طابع تكسب. وبالرغم من أن
كاشف الغطاء يمدح أحياناً شخصيات هي أقرب إلى العسر ظل يمزج في «مدحته» بين
إكبار يسقطه على ممدوحه من خارج وفخر يدعيه لنفسه من داخل حتى كأن ذلك هو
الذي يؤكد نبل مقصده وشرف غايته ولعل من شواهد ذلك ما ردّ به على قصيدة
المدح التي بعث بها إليه صديقه الشاعر «العالمي» الكبير الشيخ سليمان الظاهر، وقد
جاء في الرد قوله:

وافى فقل روض زها بكوردة كوردة
يحمل من عواطف الود إلى من لا يحل الدهر عقد وده
وليس بالناقض يوماً عهدته والمرء مسؤول غداً بعهدته
ألقى سليمان لنا كتابه الكريم حشداً بجنود مجده
فأي فضل نستطيع شكره وأي إحسان نفي بحمده⁽²⁵⁵⁾
والحق أن هذه الظاهرة في شعر المديح التقليدي لا تطرد حتى يكون لها استثناءات
وفي عراقيات الكاظمي⁽²⁵⁶⁾ تتوافر أمثلة كثيرة من هذه الاستثناءات. وإذا كانت «دعوة
مدنف» في «العراقيات» - وهو مثل نضربه - لا تقع في إطارها الواضح من حيث

(253) شعراء الغري، الجزء الثامن، 1955م، ص 55-56.

(254) 1877 - 1954م.

(255) شعراء الغري، الجزء الثامن، 1955م، ص 161.

(256) عراقيات الكاظمي، جمع الدكتور الباحثة حسين علي محفوظ، 1960م، ص 21.

المناسبة التي تقال فيها⁽²⁵⁷⁾ فإنها على كل حال وفي غير إسراف مدح هو أقرب في طبيعته إلى التكسب:

إليك معز الدين دعوة مدنف
فوالله ما أدري إلى أين أنتهي
لمن أشتكى إن لم تقم بشكايتي
أروح وأغدو والحوادث جمة
ولم أر لي إلاك عوناً يعينني
أعني على تفريق مجتمع العنا
وداو مضيف الداء مني بالجدا
وفض لنا من غمر كفيك ختمها

تمحض صدقاً لم تشب برياء
وقد طرقت سود الخطوب فنائي
ومن أرتجي إن خاب فيك رجائي
أراها أمامي تارة وورائي
على دفعها ذا همة وعلاء
فقد كدت أن أقضي لفرط عنائي
فقد أن لي من أن أموت بدائي
ففي بعض ما بي ضاق كل فضاء⁽²⁵⁸⁾

وإذا كنا قد اعتذرنا من قبل عن بعض صور المديح بما يتلامح وراءها من ترويح لقيم عليا يحرص الشعراء على أن تشيع في حياة القياديين، على الأقل، فإن «دعوة مدنف» لا تتسع لاعتذار من هذا النوع ذلك أنها شديدة الصراحة في الاستجداء!! ويبدو أن الشيخ محمد علي اليعقوبي وهو شاعر شيعي واسع الشهرة كان هو الآخر يتكسب بالمدح فيما يعتقد ذلك أنه لا معنى لأن يشيل بضبعي كبيرين من شيوخ الإقطاع إلى القمة، في مسوغ ضيق، لم يعتذر عنه بأنه لا يطمع بالعداء قدر ما يروج لمثل عليا. وواضح كذلك أنه لم يستطع أن يتحول كالجواهري من الموضوع «الغاية» إلى الموضوع «الوسيلة» وهو رأي كنا ندفع به النشاز الموهوم في موقف الجواهري الملتزم.

في عبد الواحد سكر، وهو أحد ممدوحيه، يقول اليعقوبي:

أمل العراق بك انعقد
ولكم تطلب ثانياً
نادى فقامت لنصره
مثلت لملأ الشجاعة والبسالة والسجلد
لك من نواياك الحسان
ومواقف في جنبها

وعلى مباديك اعتقد
لك في الرجال فما وجد
تسمى وغيرك قد قعد
دلائل ليست ترد
كل المواقف لا تعد

(257) يظن أن المخاطب فيها هو الإمام الشيرازي.

(258) م. ن، ص 21.

ومواطنن مشهوره
ومبادئك لم يكن
أضحيت تداس لأجلها
تزداد بشراً بسالذي
هيهات تحصر أو تحد
يثنى استقامتها الأود
منك الحقوق وتضطهد
لاقيت أو تلقاه غد
قد راح يجحدها الجهول ولا يضرك من جحد
إني وقد شهد العدو بهن والخصم الألد
لله حبك في الضمائر والقلوب قد اتحد⁽²⁵⁹⁾

ويقول في بلاسم الياسين وهو ممدوحه الآخر وراء افتتاح مدرسة الحلي:

أعد نظراً للحلي من أرض واسط
أقام ابن ياسين الزعيم مجدداً
فعاد لها بعد المشيب شبابها
فأنسى حديثاً ما بنته رجالها
مضوا ومضت آثارهم وتخلدت
بني معهداً للعلم فيه قبابه
تسامت مبانيها فهيئات يرتقي
وكان الحويزي⁽²⁶¹⁾ من أشهر التقليديين الذين «تخرفوا» بالشعر⁽²⁶²⁾ وواضح وراء
الحاجة الملحة التي قهرته على أن يتحمل من شظف العيش ما لا يطاق وأن ينتظر
خاتمته المحزنة في زاوية من «كربلاء» عفنة، باردة⁽²⁶³⁾. إن ما يقع في ديوانه لا
يمكن أن يحال على مجرد إعجاب ومحض تقدير ثم يكون ممدوحوه بعد ذلك من
ذوي الجاه والثراء فيتحول ما يترجح ظنه إلى ما يترجح اعتقاده. يقول الحويزي في
مدح المحسن الكبير عبد الرزاق مرجان الحلي:

أنت عبد الرزاق أكرم حمر يملأ الأرض منك فضل ورفد

(259) شعراء الغري، الجزء التاسع، ص 514-515.

(260) م. ن، ص 515.

(261) هو الشيخ عبد الحسين الحويزي الذي سبق له ذكر من قبل.

(262) العلامة الشيخ علي كاشف الغطاء، الحصون المنيعه، الجزء التاسع، ص 217.

(263) الأستاذ علي الخاقاني، مقلمة لديوان الحويزي، جمع وتعليق حميد مجيد هدو، منشورات

دار مكتبة الحياة، بيروت 1964م، ص 14.

حين تجري ولا لمجدك حد
ولها من وفاك يبرم عهد
وبحجر الفخار ضمك مهد
أول القوم أنت فيهم تعد
مستطيل من الزعامة برد
ما له بالندى بروق ورعد
ولها الخصب بعد جذب يرد
وأرى السبحر فيه جزر ومد
أعين الحق منهنم وهي رمد⁽²⁶⁴⁾

ما لعلياك غاية للأماني
وبعين الحفاظ نحوك مدت
قد تغذيت بالمكارم طفلاً
ومتى عدت الكرام عهدنا
وعلى عاتقك في كل ناد
فضلك الغيث فاض في كل محل
فيه يحيي من الثرى كل ميت
ما عرا مد بحر جودك جزر
ليت حساد شمس مجدك أضحت

ومن طبيعة هذا المدح ما يقوله في السيد ميرزا القزويني الحلبي وعلي ممتاز
الدفتري⁽²⁶⁵⁾ وإذا كان لا بد من ملاحظة في المدح التقليدي، بعيداً عن مدح الأئمة،
الذي نحيله هنا أيضاً على الموضوع العقيدى فإنه يبقى أن الذين مدحوا النبي (ص)
في القطاع الشيعي كثيرون، ولكن اهتمام القطاع بما يحفظ على المذهب حياته في
ظل الجفاء الذي كان يتحسسه نبراً لمعتقداته، وملاحقة لمعتنقيه أشاع وهماً بأن المدح
النبي غرض قاصر على القطاع السنّي وحده، وفي تأكيد هذه الحقيقة يلاحظ أن
دواوين التقليديين من شعراء الشيعة لا تخلو من هذا المدح وإن كان ذلك من حيث
حجمه لا يصل إلى ما يعرف للقطاع السنّي فيه. يقول محمد السماوي في هذا الصدد
وراء مقدمة الغزل التقليدية التي عرفت في مدح الرسول الأعظم منذ لامية كعب:

منزه من عارضات الشيات
قدسه اللّه بأسنى الصفات
يكن له في يوم عز ثبات
في كفه إن راعت الحادثات
ليس ورا الحق سوى الترهات
من معجز حين تحدّى الغواة
وقوله الصادع المحكمات
وللمعاني الغر بالمعجزات

صوره الرحمن من جوهر
ضياء السننا منه على هيكل
عز الهدى فيه ولولاه لم
غادره أثبت من سيفه
فقل لغاوا لم يطع قوله
قد جاء بالقرآن أعظم به
كتابه المنزل من ربه
للّه ما جاء به أحمد

(264) م. ن، ص 125-126.

(265) م. ن، ص 127-128.

أمات أحياء وأحياء موات
وكوكب أهوى وداع أصوات
تطايحت بعد ثبات ثبات
للمتحدي من جميع العتاة
ومعجز الرسل لحين الممات⁽²⁶⁶⁾

وفي غير مقدمة تقليدية هذه المرة يقول السيد رضا الهندي في المناسبة نفسها:

لأمر به نيران فارس تخمد
بأن بناء الدين عاد يشيد
فهل حان من خير النبيين مولد
فأقبل يهدي العالمين محمد
وما كان شيء في الخليقة يوجد
ليسترشد الضلال منه ويهتدوا
لما قال قدماً للملائكة اسجدوا
على رأسه تاج النبوة يعقد
لمالك يوم الدين إياك نعبد
لها سجدوا تهوي خشوعاً وتسجد
ولكنما حظ المعاند أسود
فسيفك عن هام العدى ليس يغمد
فإن علياً بالحسام مقلد
أبو طالب حام وحيدر مسعد
لوالده الزاكي على أحمد يد
وخلّ علياً في فراشك يرقد
إليه حديث العز والمجد يسند⁽²⁶⁷⁾

وواضح أن المديح هنا يحمل بالإضافة إلى الطابع الإسلامي العام طابعاً مذهبياً خاصاً ولكن ذلك لا يعني أن هذا الخاص شرط أساس في «المدحة» الشيعية فكثيراً ما خلت هذه المدحة منه.

مسا زلنا ميلاده عن هدى
نار خبت فيه وماء جرى
وانشق إيوان فأبراجه
هل بعد هذا معجز معجز
يبقى حياة الدهر إعجازه

أرى الكون أضحي نوره يتوقد
وإيوان كسرى انشق أعلاه مؤذناً
أرى أن أم الشرك أضحت عقيمة
نعم كاد يستولي الضلال على الورى
نبي يراه الله نوراً بعرشه
وأودعه من بعد في صلب آدم
ولو لم يكن في صلب آدم مودعاً
له الصدر بين الأنبياء وقبلهم
ولولاه ما قلنا ولا قال قائل
ولا أصبحت أوثانهم وهي التي
لعمرك إن الحق أبيض ناصع
أبا القاسم اصدع بالرسالة منذراً
ولا تخش من كيد الأعادي وبأسهم
وهل يختشي كيد المضلين من له
علي يد الهادي يصول بها وكم
وهاجر أبا الزهراء عن أرض مكة
عليك سلام الله يا خير مرسل

(266) شعراء الغري، الجزء العاشر، ص 485.

(267) شعراء الغري، الجزء الرابع، ص 92-94.

ولأبي المحاسن الكربلائي⁽²⁶⁸⁾ في مدح النبي (ص) قصائد كثيرة يطول بعضها حتى يوشك أن يكون معلقة ويقصر بعضها حتى يوشك أن يكون من الخاطرة التي تعرض للذهن في مناسبة عابرة ثم تختصر في أبيات. فمن مطولاته ميمته التي ينحو بها منحى البوصيري:

ريم الصريم إذا رمت العقيق ففي	عقيق دمعي غنى عنه فلا ترم
ضلّ الفؤاد فظل الجسم حلف ضنى	فالجسم في مرض والقلب في ضبرم
إنني أبحت دمي عمداً فلا قود	عليكم في الهوى إني أبحت دمي
رأيت جورهم عدلاً وهجرهم	وصلاً وذلي عزاً في ودادهم
يا قلب هل لك أن يحو الضلال هدى	بمدح خير البرايا سيد الأمم
طه أبي القاسم الهادي البشير رسول الله صفوة عبد الله ذي الكرم	بالجود والبأس والعلياء والعظم
زاكي النجار كريم الطبع متصف	قد هذبت واصطفها بارئ النسم
منزّه الذات عن نقص يلسم بها	سامي المعمارج مهدي المناهج قضاء الحوائج غوث الناس في الأزم
إن كان أنس موسى النار من بعد	فالمصطفى أنس الأنوار من أمم
إن كان أحيا المسيح الميت معجزة	فذكر أحمد يحيي بالي الرمم
فاق البرية في خلق وفي خلق	وعملهم كرمأ بالنائل العمم
فجوده البحر في إسداء عارفة	وعلمه البحر يلقي جوهر الكلم
ويمضي أبو المحاسن في معلقته على	هذا النحو حتى ينتهي إلى آل النبي المطهرين

فيقول:

وآله الغر أصحاب العباء ومن	قد باهل المصطفى أعداءه بهم
هم بعده خير خلق الله شرفهم	على وري قبل خلق اللوح والقلم
هم الخضارم فارشف در عرفهم	هم الأعظم فارصف در وصفهم
سيوفهم في الوغى حمر وأربعهم	خضر وآمالنا بيض برفدهم ⁽²⁶⁹⁾
ومن خطراته قوله:	
من مراقي العلى سموت مقاما	قد تعالى محله أن يسامى
قاب قوسين قد دنوت وهذي	غاية فات شاؤها الأوهاما

(268) 1876-1926م.

(269) ديوان أبي المحاسن الكربلائي، ص 200-202.

فحبّاك السلام منه سلاما
أين سيناء من معارج قدس
كنت للعالمين فيه سلاما
فزت بالرؤية التي لم تكيف
جلّ تخصيص نيلها أن يراما
جئت بالصدق مظهراً معجزات
ويميلاك الوجود تحلّي

وطبيعي أن يكون الهجاء غرضاً آخر يحثك به التقليديون على نحو ما يحتكون بالمديح. لقد كان المديح والهجاء منذ البدايات الأولى لمعاناة الشعر يتلازمان تلازم المتضادين في الطبيعة ذلك أنه إذا كان لا بد من الإشادة بالخصائص الممدوحة كان لا بد كذلك من التشهير بما يقع مذموماً منها. ولكن الذي يلاحظ أن الشريعة الدينية في القطاع - وكانت تمثل في المدرسة التقليدية ثقلها الشعري - لم تسقط في حماة الهجاء. ثم إذا أحلنا ما يقع منه في إطار المذهب على الموضوع العقيدي فإن التطبيق الصارم للقيم الدينية - ونحن نتحدث عن المتميزين في الشريعة - هو الذي يعلل ظاهرة الانصراف عن المهارشة بالشعر إلا في ضرورة. والحق أن الذين يمثلون النشاز في الشريعة من حيث احتكاكهم بالهجاء الواطئ لا يسلمون من التشكيك في سمو انحدرهم الطبقي. وفي القطاع الديني، سنيّة وشيعية، كانت الفترة تتسع لمثل هذه الأفكار الطبقيّة. ولعله من هنا كان السيد مهدي البغدادي - ونحن نضرب مثلاً - ينبز بطبقته الدنيا وتردّ إليها جملة خواطره السوقية في الهجاء. وتلك حقيقة أشار إليها أبرز الذين أرخوا للشعر الشيعي من أعلام المذهب⁽²⁷⁰⁾.

والواقع أن البغدادي بعيداً عن هجائه المبدئي، الذي كان يخص به الاستبداديين وهو هجاء مقبول على الجملة يبدو رخيصاً جداً في هجائه الشخصي، حتى ليتعدّر أن تتلاقى صرامة المنبت في التعويد على ممارسة الأنماط العليا من السلوك وهذا الولوغ الواطئ في أعراض الناس!
في هجاء نفر من آل دارم يقول البغدادي:

(270) م. ن، ص 206.

(271) العلامة الشيخ علي كاشف الغطاء، مخطوط الحصون المنيعة، الجزء الثاني، ص 69؛
والشيخ جعفر النقدي، مخطوط الروض النضير، ص 222؛ شعراء الغري، الجزء 12،
ص 18.

يا آل دارم لا أصلاً ولا حساباً عاراً وخزياً عليكم جلكم جلباً
 أما أبوكم فقد ما كان ذا «ميد» سل إن تشأ عنه عجماً أو نسل عرباً
 وواضح أن (الميد) في النص من أشبع ما يعاب به الرجل. وهو وإن وقع كناية
 سترت بشاعة الصراحة في النبز ظل استمرار الشاعر للقذف في معايشة طويلة له فيما
 يبدو يغلبه على أمره ويدفع به إلى أن يتزع بالتعبير إلى الصراحة فيقول:

وذا أبوك الذي قد كان امرأة لكل أعزب لواط متى ندباً⁽²⁷²⁾
 ثم إن اعترافه بأنه قادر على أن يثار لنفسه بهجاء من هذا القبيل يؤكد هوية لم
 تتمرس في منابت السمو بفضيلة الحديث المتعفف:

سأطلب الثار إن يمتد بي زمني والثار يدركه الموتور إن طلباً
 وكان الذين أرخوا لسيرة البغدادي قد أشاروا إلى هذه الحقيقة مؤكداً أن الرجل
 لم يكن في الصفوة من حيث انتماؤه الطبقي. وقد ظل البغدادي يتهم مهجوه أبداً
 بمثل ما يتهم به شيخ دارم حتى كان الخيال لا يقوى على أن يتدع غير هذه الصورة
 الهابطة في الهجاء وحتى كان ذلك ليس مما يجري على ألسنة العامة في ذم رخيص
 وسباب ساقط⁽²⁷³⁾.

ويخطر في البال هنا أن التمرس بفضيلة الحديث العف هو الذي يحمل الشرقي في
 القطار على أن يبالغ في أدب الدفاع عن النفس فيرد على من غمز من قناته في موقفه
 السلبي من ثورة العشرين، وتهكم على ما كان يكتبه في «طبقات النجف» وتجاوز إلى
 التنديد بمسعاء في الحصول على وظيفة في القضاء الشرعي⁽²⁷⁴⁾:

(272) شعراء الغري، الجزء 12، ص 41.

(273) في مهجو آخر يقول البغدادي:

يا ليت شعري لمن في الناس أنمي
 إن قلت من عرب فالمعجم تنكره
 تزاحم الناس كل يدعيه له
 لانت أسافله من لين عنصره
 قد حار فكري وكل يدعي فيه
 أو قلت من عجم فالترك تنفيه
 كأنه ابن أبيه حين أنمي
 لا غرو إن صلبت يوماً أعاليه

شعراء الغري، الجزء التاسع، ص 108؛ وانظر صوراً أخرى من هذا الهجاء في م. ن،
 ص 41، 62، 68، 87، 97.

(274) هو الخطيب المشهور محمد علي اليعقوبي. انظر ترجمته في: شعراء الغري، الجزء التاسع،
 ص 505-515.

يا رامى الشجر العالى بأكرته هلاً تعلمت أخلاقاً من الشجر
ترميه بالحجر القاسى بلا خجل وإنه دائماً يرمىك بالثمر (275)
والواقع أن اليعقوبى نفسه وهو الذى ينسب إليه هذا الهجاء الذى يردّه الشرقى بهذا
النمط العالى من أدب المتعطفين عن التبذل فى القطاع الدينى يتعفف هو الآخر فلا
يسقط فى حماة البغدادى. ففي التعريض بمسعى الشرقى فى الحصول على وظيفة فى
القضاء الشرعى يقول اليعقوبى:

قالوا سمعيت وربما تسمى لغايات شريفه
لم تأت قط صحيفه إلا وذكرك فى الصحيفه
فأجبت مالى غاية غير الحصول على الوظيفه
لا تكشفن مغطاً فلربما كشفت جيفه (276)
وفي التنديد بموقفه من ثورة العشرين يقول اليعقوبى:

يا ثورة زعماءها بالعزّ فازت والشرف
ثمراتها تجنى بأيدي الغارسين وتقنطف
نقمت عليها عصبه أضححت تهان وتستخف
واليوم باتوا بأسفون بحيث لا يجسدي الأسف (277)
ويتهم اليعقوبى مما كان يكتبه الشرقى فى الصحف المحلية عن «طبقات النجف»
فيقول:

يكتب الكتاب عن أطوار هذي الطبقات
ليتنى أعرف ماذا تبغىه الطبقات
أيها الكتاب شوّهتم وجوه الطبقات
ارتقى الناس وما زلتم بأدنى الطبقات (278)
ويلاحظ بوضوح أن هذه الصور من الهجاء بالرغم من افتقارها إلى مضمون إنسانى
نبيل ظلت تدور فى حدود المقبول من المهاترات. والحق أن الذى يلاحظ فى هجاء

(275) م. ن، ص 510. ودبوان الشرقى، ص 157 ترد (لترجمه) بدلاً من (بلا خجل).

(276) شعراء الغري، الجزء التاسع، ص 509، نقلاً عن المرحوم عبد الكريم الدجيلي، مخطوطة
النوادر. والبيت الأخير مضمن من قصيدة لابن قريعة البغدادى.

(277) الصفحة نفسها فى م. ن.

(278) م. ن، ص 509-510.

البغدادي بعيد جداً عن هذا الذي يلاحظ في هجاء الشرقي واليعقوبي ومن طبع على غرارهما في هذا الغرض.

ثم يكون في هجاء التقليديين الكبار ما يقع في باب «الدعاية» وفي آثار الشاعر الكبير السيد محمد حسين الكيشوان شواهد كثيرة عليه لعل من أطرفها لاميته التي يقول فيها مخاطباً شيخاً من أصدقائه العاملين⁽²⁷⁹⁾:

أفطرت في رمضان لا تخشى من التأنيب في الأخرى ولا في الأولى
وحملت بطنك للقري بين القرى عرضاً تجوب بها الفلاة وطولا
مهما رأيت جماعة في دعوة أقممت نفسك بينها تطفيلا
وإذا سمعت بأكلةٍ أسرعتِ بالقصوا⁽²⁸⁰⁾ وجيفاً نحوها وذميلا
فكأنما بالأرض كنت موكلاً لتقيسها بالذرع ميلاً ميلا
ما كنت صوّاماً ولكن كنت قواماً تهت إلى الطعام عجولا
هذي سجيتك التي لم تتخذ يوماً بها بدلاً ولا تحويلا⁽²⁸¹⁾
ويكون فيه كذلك ما يقترب أحياناً في إقذاعه من بعض صور البغدادي وفي خواطر
الشاعر الكبير آغا رضا الأصفهاني⁽²⁸²⁾ شواهد كثيرة عليه لعل من أقذعها قوله في
رجل خبيث اسمه محمود:

كيف المعيشة في أرض الغري وتلي⁽²⁸³⁾ من أردل الناس توعيد وتهديد
ما كنت أحسب أن أبقى إلى زمن يسيء لي فيه «كلب» وهو محمود⁽²⁸³⁾
وقوله في هجاء طويل مستغلاً ثقافته العروضية:

طويل ماله فضل وطول صحيح الجسم ذو دبر عليل
يجوز (الكف) فيه وليس بدعاً دخول الكف في «حشو» الطويل⁽²⁸⁴⁾
وبالرغم من أن إحالة ذلك على التظرف يمكن أن يبرئ الذمة من وجهة نظر

(279) هم الذين يسكنون جبال عاملة في جنوب لبنان ومعظمهم من الإمامية والمهجو هو الشيخ حسن عبد الله العاملي.

(280) شعراء الغري، الجزء الثامن، 1955م، ص 55-56.

(281) 1262-1278هـ.

(282) شعراء الغري، الجزء الرابع، ص 59.

(283) م. ن، ص 77.

(284) أنذر عمر بن الخطاب (رض) الشعراء بالجلد على التشيب بالمرأة انطلاقاً من هذا الأصل.

سنعرض لها فيما بعد، فقد ظل في الوسط الديني بخاصة يحمل على تشكك ببقاء السيرة وحرصانة الشخصية وكانا يقومان معاً في أساس الطموح المشروع إلى مراكز القيادة الدينية في القطاع. والحق أن الذين نظموا الشعر، ولو في أغراض خيرة، ممن يعدون في النخبة من الشريحة لم يصلوا إلى هذه المراكز على سعة ما توافر لهم من علم وسمو ما تميزوا به من خلق إلا في استثناء، وكنا من قبل وما نزال من بعد نعزو ذلك إلى صرامة دينية مفتعلة لا تربط بأصول مذهبية مقررة قدر ما تربط بإسقاط مرجع يمكن أن يدفع بعربي في القطاع إلى ما يعرف عند الشيعة الإمامية بالمرجعية الكبرى وكان غير العرب في المذهب قد استطاعوا أن يحتكروه طويلاً لأنفسهم.

وكان لا بد للتقليديين أن يتغزلوا انطلاقاً من أن الغزل في طليعة الأغراض التي تحتل مساحة واسعة في دواوين الشعر بعامة. وفي تأريخ الشعر العربي تلاحظ ثلاثة أنواع من الغزل: نوع عفيف وقد نسب في البدء إلى بني عذرة ثم اتسع بعد ذلك مفهومه فانسحب على كل تجاربه التي تتميز بالنقاء. ونوع إباحي يحوّل التجربة الرخيصة في الحب إلى معاناة غزلية واطئة. ونوع ثالث وهو في غير القصيدة الجاهلية التي تحدثنا عن وحدتها العضوية أقرب إلى أن تكون من المواضع التي اصطلح على أن تستهل بها القصائد انطلاقاً من نظرة التقديس للقديم! والواقع أن التقليديين على الجملة اصطنعوا كل هذه الأنواع، ولكن النخبة منهم وهم الذين تميزوا بصحة العقيدة وحرصانة الخلق لم يسقطوا في الإباحية على نحو ما سقط المتحررون من الضوابط في القطاع فقد تغزلوا موطنين وتلك ظاهرة تقليد لا تعني شيئاً في حدود صورها المحنطة، وأفكارها المعدة مسبقاً للاستعارة! حتى إذا تغزلوا في أصالة لا في توطئة وفي موضوع الغزل الطبيعي، وهو المرأة، بغير تخصيص، ولم يقع ذلك كثيراً فيما يبدو، طبعوا على غرار العذريين والتجأوا مرة أخرى إلى استعارة الأفكار والصور الجاهزة. وواضح هنا مع الذي افترضناه من نقاء السير واستحالة المعاناة الحقيقية لتجربة الحب ولو في حدود المشروع من صورته أن يقع الغزل تقليدياً. ولكن الذي يلفت النظر في حدود هذا الغزل المصنوع أنه، في ظاهره على الأقل، يتجه شطر كبير منه إلى المذكر!!

فما الذي دعا - ونحن نتحدث عن الشريحة الدينية في القطاع الشيعي - إلى شيوع هذه الظاهرة في الغزل التقليدي؟
الواقع أن التقاليد العربية في الحفاظ على نقاء العرض - والمرأة عنوانه الكبير -

ظلت حتى وراء ظهور الإسلام شديدة الصرامة. ولعله من هنا يكون تشبيب بريء بامرأة مسؤولاً عن خروج علي عرف اجتماعي قائم وعلى أصل ديني مقرر يحظر التشهير ويعاقب عليه⁽²⁸⁵⁾. ويبدو أن مأساة العذريين من شعراء البادية بدءاً بإهدار دمائهم وانتهاء بتشريدهم في الأصقاع النائية شديدة الصلة بهذه الحقيقة. وفي هذا الضوء يكون تشبيب عابث بامرأة أولى بأن يجرّ إلى أقسى من هذه المصائر التي انتهى إليها العذريون لأنه يكون أخطر في خروجه على ما ألف الناس من أعراف واطمأنوا إليه من ضوابط. وإذن فليس بعيداً للتخلص من مسؤولية التشبيب بالمرأة في الظاهر على الأقل أن يلجأ الشاعر إلى الرمز. وكان معقولاً جداً أن يصطنع التقليديون ما كان يصطنعه حميد بن ثور الهلالي في هذا الصدد وراء التهديد بالجلد فقد تغنى بـ «الحمامة المطوقة» وتعلّل بـ «سرحة مالك» ولم يكن في الحالتين إلا متغزلاً على تستر ومدارة:

أبى الله إلا أن «سرحة مالك» على كل أفنان العضاء تروق⁽²⁸⁶⁾
فقد ذهبت عرضاً وما فوق طولها من السرح إلا عشة وسحوق⁽²⁸⁷⁾
فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ولا الفياء من بعد العشي تذوق
فهل أنا إن عللت نفسي بسرحة من السرح موجود عليّ طريق⁽²⁸⁸⁾
ولكن الذي وقع أن التقليديين اختاروا ضرباً آخر من الرمز هو اصطناع اللفظ المذكور في دلالة لغوية مشروعة على المؤنث⁽²⁸⁹⁾ وإذا صحّ أن تكون فترة ابن ثور صارمة في تطبيق العرف الاجتماعي والأصل الديني ثم يظل غزلها يدور في فلك المؤنث الرمزي فإن فترة التقليديين - وقد خلت إلا من مسؤولية الضمير الديني، وهي مسؤولية لا تسقط باصطناع المذكر اللفظي في قصيدة الغزل - جديرة بأن يدور غزلها

(285) العضاء: كل شجر يعظم وله شوك واحده عضاة وعضه.

(286) العشة: القليلة الأغصان والورق. والسحوق: الطويلة المفرطة.

(287) القصوا: أصلها القصواء: الناقة المقطوعة الأذان، وقد قصرها الشاعر لضرورة الوزن، والقصواء: اسم ناقة النبي محمد صلعم، ولم تكن أذنفاً مقطوعة.

(288) الأغاني، المجلد الرابع، القسم الثالث، منشورات دار الفكر 1955م، ص 192.

(289) «بدأ اللفظ المذكور في الغزل حين كان الشعراء يرمزون إلى المرأة بالحبيب ويصطنعون الحديث عنها بالتذكير ويخفون اسمها لئلا تشتهر وتقع الفضيحة». سلسلة فنون الأدب العربي، الجزء 2، التي أصدرتها دار المعارف المصرية، بلا تاريخ، ص 11.

هي الأخرى في فلك مؤنث من هذا النوع على الأقل⁽²⁹⁰⁾. والحق أنه حتى حين نسرف في الغزل بالنساء ونتجاوز به ضوابط الخلق أو الدين (فليس في هذا الإسراف خروج على الطبيعة أو تجاوز لها وإنما هو جزء من الطبيعة أو قل إنه هو الطبيعة بنفسها يجيء الدين والأخلاق لتقيدها وإصلاحها)⁽²⁹¹⁾. ويبقى - وتلك وجهة نظر لا ندري إلى أي مدى يمكن أن تصح - أننا حين نكون في صدد تقليد نكون في صدد لغو من الكلام الذي لا نؤاخذ به⁽²⁹²⁾ وإذا صحَّ أن تنتمي سيرنا الدينية إلى النقاء نكون في وصف الخمرة والتغزل بالمذكر شعراء من حق هذه الأعراض علينا أن نطرقها وأن نأخذ منها بنصيب توثيقاً لهوية الشعر وكان دليلها أبداً قدرة الشاعر على أن ينظم في جميع الأغراض المعروفة إلى زمانه.

ثم يضاف إلى هذا بعيداً عن الشريحة الدينية في القطاع وبين يدي صور من الغزل العايب في المذكر والمؤنث على السواء أن التقليد يمثل أوطأ صورته وأقربها إلى معنى التحلل. وبصدد الشواهد يلاحظ أن غزل التقليديين بالمرأة يقع شديد التكلف. ولعل أرقى نماذجه لا يحمل من طبيعة التجزية الحارة قدر ما يحمل من طبيعة الرخام البارد. وفي الشعر يبدو ذلك منطقياً جداً تأكيداً للفارق الذي ينبغي أن يقع بين معاناة الانفعال على معنى الحقيقة ومعاناته على معنى التكلف...

يقول الشيعي الكبير، وكنا قد ألمحنا إلى أنه من أساطين التقليديين وشيوخهم:

عوذي ليخضر يا ربحانتي عودي وروحي النفس في تلك الأغاريد
أنا الخليل الذي حامت مراشفه من وجنتيك على نيران نمرود
حبي لحاجبك المقرون قوسني وابيض فودي من أحداقك السود

(290) يظل من التلاعب بالألفاظ أن تعزل هذه القصيدة عما يقع في إطار المحظور من الغزل بالمؤنث بحجة أنها لا تشب في الظاهر بامرأة وعما يقع في إطار المحظور من الغزل بالمذكر لأنها لا تشب في الواقع بالغلام.

(291) الدكتور طه حسين، حديث الأربعاء، الجزء الثاني، طبعة دار المعارف بمصر 1951م، ص 111.

(292) اعتماداً على الآية الكريمة التي ترد في سورة البقرة: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِالْفُحْشِ إِنَّمَا يُؤَاخِذُكُمُ بِالْإِيمَانِ إِنَّكُمْ وَأَنْتُمْ لَكُمْ﴾. فالعقاب إنما يكون على إثم القصد إلى الكذب دون الساقط الذي لا يعتد به من كلام وغيره. الزمخشري، المجلد الأول، نشر دار الكتاب العربي، ص 268.

يا عطفة الصدع كم من مهجة بعثت
سيان في الحب ماضيه وحاضره
وواضح أن هذا الشاعر الكبير لا يفعل
أخرى يتغزل بفتاة مسيحية فيقول:

حديثي عن صدودك ذو شجون
من الزفرات توقد في ضلوعي
وضعت الشوك في خديك لكن
أغار على جمالك أن تضلّي
أبحثك يا ابنة البطريق روي
وليس الحسن فيك سوى طباع
أسيف اللحظ ما لك في المواضي
أمن ورق الحديد صقلت حتى
يد للكحل عندك لا تكافي

ويبدو أن شاعرية الشبيبي الكبير هي التي تدفع عن خواطره في الغزل غثاء التصنيع ولو في مطاوي المضمون هذه المرة.

وقصائد الغزل في ديوان الحويزي لا يستطيع أن تنهض بأية دلالة على انفعال صادق بتجربة حب. ولعل من الواضح أنه بالرغم من كثرة المنظوم في التشبيب بالمرأة ظل من غير المستساغ إلا في تصنع أن تصبّ خواطر الغزل في روي ينتمي من الناحية الصوتية إلى حروف الحلق! وهذا يؤكد هو الآخر ما نذهب إليه من أن التقليديين - والحويزي من مشاهيرهم - اصطنعوا قصيدة الحب اصطناعاً:

تبذت لنا هيف الرصافة والكرخ
تخايل بالأبراد كبراً وتنثني
تهادت بها خيل الشباب وأعيني
بلا شرك قد صاد قلبي سربها
قد ائتلفت آرام رامة ريرياً
مها سلبت عقلي وجسمي تركته

تميس بريعان الشبيبة والشرخ
معاطفها بالذل والتهيه والبذخ
أعنته دمع إثرها بالهوى ترخي
وقد أمسكت مني الفؤاد بلا فخ
لهن وقالت سنخ ذا جاء من سنخي
هناك عظاماً خاليات من المخ

(293) الشبيبي الكبير، ص 305-306.

(294) م. ن، ص 306-307.

من الجعد حيث العقد كان بلا فسح
تماثيل في المحراب بالنقش والنسخ⁽²⁹⁵⁾

وبفيه حبة القمح مضغ
لفؤاد الصب كل قد لدغ
منهما في العمر آناً ما فرغ
لقصاري منتهى الحسن بلغ
خده الوهاج والروض مرغ
ولها ماء الصبا الغض صبغ
نفث شيطان بقلبي قد نزع
وهو بالحسن كلانا قد نبغ⁽²⁹⁶⁾

عقدن قلوب العاشقين بفاحم
لها صور مثل الدمي قد تشكّلت
ويقول متغزلاً على هذا النحو:

يا غزلاً في النقا غازلته
عقرب الصدغ وأفعى فرعه
ملاً قلبي وجداً وشجى
وغلام رهن ريعان الصبا
مسح الورد بخديّه على
فاكتسى الحمرة من وجنته
ويوسواس الحلّى حين شدا
أنا بالشعر بمعنى وصفه

وأبو المحاسن الكربلائي يتغزل هو الآخر على نحو ما يتغزل زميلاه في القطاع
وإن كان يلاحظ أحياناً أنه أقرب إلى الطبيعة وأبعد عن التكلف:

ولائم قد عداه وجدي
بت شجياً وبتات خلتوا
يقول: إن الهوى هوان
قلت عذاب الغرام عذب
دع المعنى وما يقاسي
ذق لذة الحب والتصابي
كم ليلة بت في دجاها
كأنما الجفن وهو يابى
كأنما الصبح إذ جفاني
يا نفحة الشيخ من زرود
عرفت عرف الحبيب منها

فلامنى في الهوى وفند
من لوعة الهائم المسهد
طوراً بعباد وتارة صد
وذو الهوى بالغرام يسعد
كم بين سال وبين مكمد
لتعذر المغرم المفنند
والنوم عن مقلتي مشرد
غمضاً بنجم السماء يعقد
خاف عتابي له فأبعد
تحمل نشر العبير والند
والركب دون الغوير هجد

(295) ديوان الحويزي، ص 99-100.

(296) م. ن، ص 104.

فحدثيني حديث شوق إلى الحمى والعقيق يسند⁽²⁹⁷⁾
ثم يغلبه التصنيع على أمره أحياناً فيلتزم في الغزل ما لا يلزم ويعود بقصيدته إلى
الطابع العام الذي عرف به العاشقون بعقولهم فيقول:

مضى الشباب بعيش غير مرتجع
وصوح السنين من نار يؤججها
قل للشبيبة والأيام تسلبها
أعائد وأحاديث المنى خدع
أيام تجلى شمس الحسن مشرقة
إذا تغزلت فيها كان من غزلي
فلا وصال ولا إنجاز موعود
وخط المشيب وجف الماء في العود
يا بهجة العيش يا كل المنى عودي
عصرية كنت أمشي ناظر العود
عليّ في طالع بالوصل مسعود
لحن تردده في نغمة العود⁽²⁹⁸⁾

والشيخ عبد الحسين الحلبي وكنا قد أكدنا شهرته الأدبية الواسعة في القطاع الشيعي
يتغزل غير بعيد عن النهج الذي يتكرر أبداً في آثار التقليديين:

أيها البدر لا عدنا لك التم ولا
بنطاق الجوزا توشحت حسناً
أي عذر لمن رآك وأمسي
بمراض الأجفان أهدمت قلباً
ويتلك الجعود قدت وقيدت مطبوعاً لمن كان صعباً عصياً
غلبت مقلتك في الحب صبري
يا عدولي لمتما أريحياً
خلياني وحدي لظي وجنتيه
حبذا لو يكون فيها عذابي
زعموا أنني سلوت وهل يعقوب يسلو جمالك اليوسفياً
لا وعينيك إن ما فيه فاهوا - فضّ فوهم - قد كان شيئاً فرياً⁽²⁹⁹⁾

وكان أقرب من هذا إلى التقليد ما يلاحظ في غزليات الحلبي أحياناً من الانتقال
ولو ببراعة المتمرس طويلاً بدقائق مهنته من حديث في الغزل إلى حديث في الخمرة:

(297) ديوان أبي المحاسن الكربلائي، ص 70.

(298) م. ن، ص 74.

(299) شعراء الغري، الجزء الخامس، ص 298.

يا من جلت لي معنى البدر طلعته
 إني لأصبو إلى الأغصان مائسة
 وأعشق الوردة الحمراء أحسبها
 وأستهل هلال العيد أحسبه
 مرّت بنعمان فارتاح الشقيق لها
 إنها لأيام وصل باللوى سلفت
 أيام أسمى إلى اللذات مرتدياً
 يجلو السلافة لي في خده رشاً
 وردية لم أخلها في زجاجتها
 رقت فلم أدر في كاساتها جلبت
 عنراء باتت ويات القس يحرسها
 شمس تفوق شمس الأفق إن بها

ممثلاً وهو بعض من معانيها
 لما غدا عنك مروياً ثنيتها
 خدأ فألثمه إنكاً وتمويها
 طوقاً لمي به زينت تراقبها
 وظل غصن أراك الغصن يطربها
 وليس يجدي المعنى قوله إنها
 برود لهو يجزّ الشوق ضافيتها
 تحكيه في رقة المعنى ويحكيها
 أستغفر الله «إلا خد» ساقبها
 أم كاسها لصفاء أودعت فيها
 والصلب من حولها في الدير تحميا
 كمثل أيامها ضوءاً لياليها⁽³⁰⁰⁾

وطبيعي أن يكون الغزل الموطأ به إلى غيره أوغل في التقليد فهو في القصيدة التي تنتمي إلى عصر الحضارة بعيد أن تعتقد به أصالة لأننا نكون قد ابتعدنا كثيراً جداً عن العوامل البيئية والثقافية التي كانت تقتضيه.

والتقليديون سواء أحسبوا على الشريحية الدينية في القطاع أم حسبوا على شرائح أخرى فيه، اصطنعوا هذا الضرب من الغزل. وكانت شواهد كثيرة فيما عرضنا له من الأغراض التي تقع في إطار الموشحات. وبصدد الشواهد التي تؤكد أن التقليديين تجاوزوا بالغزل إلى العايب منه أحياناً وإلى الشاذ منه أحياناً يلاحظ أنها على ندرتها في الشريحة الدينية لا تدل على معاناة عاطفية قدر ما تدل على براعة في التقليد! وكان يرجح ذلك أنها تصاغ للمفاكهة بها في ندوات الأدب، وبغير تحكيك في الغالب. وفي النجف بخاصة وراء ما يستهلك من طاقة العصب في حديث الفكر الجاد كان لا بد من فترات استجمام يصار فيها إلى تحرر مشروع من قيود الرصانة المفترضة في الشخصية الدينية. وقد اعتقد فيما يبدو أن حديث الشعر المتسمح ببعض اللغو جدير بأن يعيد للعصب حيويته التي اعترضها الجد وصرامة البحث في فكر المذهب. وليس لازماً أن يكون هذا التوجيه لغزل الشريحة الدينية في مستواه الهابط توجيهاً لما يقع منه في غيرها ذلك لأن التقليديين لم يكونوا سواء في التزامهم

(300) م. ن، ص 299-300.

بالضوابط الدينية، وفي هذا الضوء لا مفرّ من أن تحمل على الصحة - ونحن نضرب مثلاً - خواطر الغزل الواطئة التي تنسب إلى الشاعر الكبير السيد محمد حسين الكيشوان. ذلك أن سيرة نقية ملتزمة يتعذر من الزاوية الدينية أن يقول صاحبها على الحقيقة:

وغادة نادمتها في غلس الليل الدجي
 لم أدر إذ تكسر جفنيها لكسر المسهج
 أمن حياء أم نعباس فيهما أم غنج؟
 لهوت فيها أجتلي روض محيا بهج
 دبجه البهاء مثل السنندس المدبج
 أرخت عليه صدغها منعطفاً ذا عوج
 كأنه ورد عليه قطعة من مسبج
 والحسن أذكي خدها بجمره المزوج
 وعنبر الخيال به يذكو بطيب الأرج
 داعبتها وما على أهل الهوى من حرج
 حتى اختلست رشفة من ريقها المثلج
 ثم عضضت خدها ^{عجوبة} حيران شجي
 فماج حسناً فوق ما فيه من التمجوج
 ولاح مثل الذهب المنقوش بالفيرزوج
 أو ثمر التفاح بين طاقتي بنفسج
 وبعد ذا حنوت فوق ردفها المندمج
 أضمه يرتج مثل الزنبق المرجج
 حضنته وهو من اللين يروح ويسجي
 عبل به ضاق مجال حضني المنفرج
 ولغت فيه لذة أريت على ما أرتجي⁽³⁰¹⁾
 وأن يقول على الحقيقة كذلك:

يا ظبية البان التي تعطو بجيد أجيد
 وغادة الحسن التي ترنو بعيني أغيد

(301) شعراء الغري، الجزء الثامن، 1955م، ص 29-30.

ودمية القصر التي تبسم عن ذي برد
إليك أشكو منك ما أجنّته من كمد
واظمأي لمرششف يسوغ منه موردي
ويا حرارة الحشا لريقتك المبرّد
فنؤليني رشفة أبلّ فيها كبدي
وكسرريها مرة ومرة وزودي
ومصة من شفتيك تنقع القلب الصدي
أمتصها فأبدل العقيق بالزمرد
وعضضة على أديم خدك المورود
فأنقش التفاح في بنفسج منقّد
وقبله أطبعها بخدك الغض الندي
فأجتليه فضة مشربة بعسجد
وضمة الصق فيها جسداً في جسّد
أضمه مسجرداً منك إلى مسجرد
وأعصر الرمان من لبتك غمزاً بيدي
فيا منى النفس اقصدني وسلي غيني مقصدي
ورقصي قرطيك في سالفتي ذي غيد
وهزهي عطفك لي هزة غصن أمد
ورجرجي ردفك رجّة النقا ذي العقد
ثم املاي حضني به يموج مثل الزيد
ووسدي خدك في صدري أو في عضدي
ونقليني منك بين غائر ومنجد
في السخصر في الردف أجول رائجاً ومفتدي
كسيما أقضي وطري منك بيومي أو غدي⁽³⁰²⁾

وأن ينقل واقع نزوة مسرفة في التحلل فيقول:

أنا ظامي الحشا فماذا عليك لو ترشفت ما على لثتيك

أشتهي منك خمرة احتسيها
 كرريها عليّ رشفاً وزيدي
 ما صنيعي وكلما ذقت منها
 أهى نار تشبّ بين ضلوعي
 فاجتليها من الثنايا سلافاً
 وأديري عينيك لي ليس إلا
 ودعيني أضم قدك غصناً
 أقطف العجلنار من روض خديك
 وأشمّ العبير في صدغيك
 أنا أهواك يا فتاة وأهوى
 ما ألد احتضان ردفك ضمّاً
 وانعطافاً أجول بين وشاحيك أداني

بكؤوس العقيق من شفتيك
 بعدها قبلة على خديك
 بارداً زدت في ظمائي إليك
 أم هيام أحوم منه عليك
 فهي أحلى من التي في يديك
 فهما تغنيان عن قدحيك
 بين دعصين من نقا ردفيك
 وأعض التفاح في وجنتيك
 أن تهزّي ردفيك أو عطفيك
 والتصاقاً بملتقى كشحيك
 حجليك من قرطيك⁽³⁰³⁾

ويلاحظ أن جملة من خواطر هذا الغزل العابت تتكرر في القصائد الثلاث حتى كان الشاعر لا يفعل قدر ما يصطنع، ذلك أن الأصالة في الفن تجدد نفسها أبداً. ثم أنه لا مفر من أن يحمل على الصحة كذلك ما يصوغه آغا رضا الأصفهاني من خواطر الغزل الساقط. وبالرغم من أن الأصفهاني لا يتسمح في تحلله قدر ما يتسمح الكيشوان يظل ما يفترض من ضرورة التناسق بين السيرة النقية وحمل ظاهرها الناشز على الصحة قائماً هنا أيضاً. يقول الأصفهاني:

وضعيف خصر قد غدا
 متحملاً للردف وقرا
 ونتيجة الهم الطويل
 هماله صغرى وكبرى
 لسّله ليلة زارني
 فهصرت غصن القدهصرا
 وفتحت ضمة ثغره
 ورشفته وهلمّ جراً
 جاهدت في دين الغرام
 وقد فتحت اليوم «ثغرا»
 وشهدت «ذات سلاسل»
 من شعره وشهدت «بدرا»
 فأنا الشهيد فلا ترى
 لسواي في العشاق ذكرا⁽³⁰⁴⁾

(303) م. ن، ص 50.

(304) شعراء الغري، الجزء الرابع، ص 69.

ولعل النشاز في القصيدة لا يجيئها من مضمونها الهابط قدر ما يجيئها من هذا التصنيع الذي يحمل التورية مسؤولية العبث بما اصطلح في تاريخ العقيدة على احترامه. فـ «الشعر» و«ذات السلاسل» و«بدر» لا يصح أن تعرض هذا المعرض الواطئ ثم يكون الشاعر محسوباً على شريحة دينية وسيرة نقية إلا أن يكون في المذهب ما يسوّغ كل ذلك.

وفي القطاع كان السيد رضا الهندي وعبد المحسن الكاظمي وآخرون من شيوخ الشعر المعروفين بانتماؤهم إلى الشريحة الدينية يتورطون بظاهر غزل ناشز⁽³⁰⁵⁾ ويتعين هنا أيضاً أن يُحمل ذلك على الصحة في ضوء ما قدمنا من مسوّغ يقتضيه. حتى إذا كنا بين يدي نصوص من غزل تقليدي لا يحمل صانعه هوية دينية حقيقية سواء أكان انتماءهم إلى شريحة أخرى «صليبية» كما يقولون أم كان «ولاء» اقتضاه انفتاح على المتغيرات لا يعود من اللازم أن يتلمس المسوّغ لتصحيح نشازه. وهو، وإن يصل بعيناته إلى «الظاهرة» نؤثر أن نتجاوز عن شواهد.

أما الوصف فقد أسرف التقليديون في تنويع موضوعه حتى انتهوا بحجم ما نظم فيه إلى حدود التخمة. لقد كان ذلك موصولاً فيما يبدو بالعزلة المزمّنة التي كانت تنأى بهم عن أن يتحسسوا آلام المخاض الكبير في الطريق إلى ولادة مجتمع جديد فاحتكوا في إطار الشعر بالتوافه، وكان الوصف أقرب أغراضه إلى طبيعة الفراغ الكبير الذي كان عليهم أن يملأوه.

والحق أن الوصف في دواوين التقليديين لا يقع كله في حدود الاهتمامات الرخيصة فقد ظل فيه ما يحسب على انفعال صادق بلوحة رائعة في الطبيعة، وعلى تعاطف حار مع المجتمع في مأساته وملهاته. ثم يلاحظ وراء ذلك أن الشريحة التي انفتحت في التقليديين على طائفة المتغيرات في الفترة وسّعت حدود الوصف وتجاوزت به إلى كثير من معطيات الحضارة. ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا: إن الغرض بعامة كان يتأثر بهذا الانفتاح ويمتد امتداداً طبيعياً إلى ما يوشك أن يحجب الخطوط العريضة التي يعرف بها التقليديون في القطاع.

ويلاحظ في الاهتمامات الرخيصة أن التقليديين تناولوا بأوصافهم جملة ما يقع في حدود الحياة اليومية مما يطعمه الناس ويشربونه ويلبسونه ويتوسلون به في جد أو في

(305) شعراء الغري، الجزء الرابع، ص 110؛ وعراقيات الكاظمي، ص 24، 27، 56.

لهو⁽³⁰⁶⁾. ونحن وإن كنا هنا في صدد تحديد الغرض وحده نؤكد أن المضمون -
وسنعرض له فيما بعد - ظل في هذه التوافه عادياً إلا في استثناء.
يقول الأصفهاني في محاولة لاستبدال «البرتقال» بـ «من السماء» من صديق له في
القطاع:

أهدت إليّ فلانة منا يفوق على الضرب
بدوائر من فضة تبغني كرات من ذهب⁽³⁰⁷⁾
ويقول مخاطباً خالاً له ليصرفه عن تفضيل «الباذنجان» على «الطماطة»⁽³⁰⁸⁾:
أيها الخال دع طريق العناد واتركن أكل أسود كالمداد
لا تفضل على «الطماطة» شيئاً إن شرّ الألوان لون السواد
وفي «الساعة» يقول محمد حسن أبو المحاسن وهو من شيوخ التقليديين في
كربلاء:

سمّاعة تعجب ألعانها لكنها ليست بسمّاعة
رقاصها طفل لدى مكتب يقرأ في الجزء بتبّاعة⁽³⁰⁹⁾
وفي «القلم» يقول محمد رضا المظفر⁽³¹⁰⁾:
ولقد شققت حشا العلوم بمزير ذرب فلاحت بينها الأسرار
غصن تساقط إذ يمس ثماره وعليه منه في الصرير هزار
يشدو وأطراف الأنامل دوحة أوليس منها تجتنى الأثمار
يبكي فتبتسم الطروس وتنثني يشدو فتطرب عنده الأفكار
صل إذا ما ساب ينفث سمّه لكن أطراف البنان وجار⁽³¹¹⁾
وفي الموضوع نفسه يقول محمد رضا الزين⁽³¹²⁾:

(306) كالبرتقال والعنب والتفاح والشاي والقهوة والعباءة والفروة والساعة والقلم والسيجارة
والنارجيلة والسماور والعصا والمسيحة... إلخ.

(307) شعراء الغري، الجزء الرابع، ص 51.

(308) م. ن، ص 59.

(309) م. ن، ص 54.

(310) من مواليد 1904م. الشيبلي الكبير، «القلم»، ص 316-319 من الشيبلي الكبير.

(311) «شعراء الغري»، الجزء الثامن، ص 480.

(312) 1265-1296هـ.

وسوق عكاظ الشعر بعض نواديه
وذا القلم السيال بعض مجاربه
وإن شاء إنشاء على الدهر يمليه⁽³¹³⁾

تكاد أن تتكلم
من الدخان لتسلم
فإن في الباطن السم
مدخنناً فستندم
وإن فتكي أعظم
وقلبه يتالم
وإن حضرت تبتم
إلا إليّ تقدم
إن الدخان محرّم⁽³¹⁵⁾

ولست لها ممن أساء وأذنب
تذيراً نفسي بالفنا لن يكذب
أرتني شيخاً شاحب الوجه أشيبا
بها أذهبت إحسانها زمن الصبا
محيا إلى كل النفوس محببا
يكون بنعمى أو يكون معذبا
إذا بات في فرش الضنا متقلبا
إذا لم يجد من حادث الدهر مهربا⁽³¹⁶⁾

سقانا وغنانا بنغمة مزمار

خطيب به الكف اللطيفة منبر
أرى الفكر بحرأ لا يجف عبابه
فإن شاء يجريه على الناس أنعمأ
وفي السجارة يقول مرهون الصقار⁽³¹⁴⁾:

سجارة التبغ في الفم
تقول للشارب احذر
فلا يفرنك شكلي
وإن بقيت مصراً
فتك الكحول عظيم
بي المدخن يلهو
يبكي إذا غبت عنه
ما قلت عني تباعد
فيسا مدخن رفقأ

وفي المرأة يقول الشيخ هادي كاشف الغطاء:

أساءت لي المرأة صنمأ وأذنبت
تريني متى لاحظتها متأملاً
وإن عرضت لي عن مشيبي غفلة
إساءتها عند المشيب إساءة
فقد مرّ عصر فيه تبدى لناظري
وما المرء مهما كان إلا ابن وقته
وليس بمجديه تذكر ما مضى
ولا منجد مثل التصبر للفتى
وله في السماور:

ولست أرى للأنس مثل سماور

(313) شعراء الغري، الجزء الثامن، ص 266.

(314) ولد عام 1829م.

(315) شعراء الغري، الجزء الحادي عشر، 1956م، ص 298.

(316) شعراء الغري، الجزء الثاني، 1956م، ص 369.

ضللنا سبيل اللهو والليل عاكف
وللسيد مهدي البغدادي في القهوة:
وبنت بن جاد فيها لنا
كأنني إذ ذقتها لاثم
ولمجيد العطار⁽³¹⁹⁾ يصف عصا من عوسج أهديت إلى السيد محمد القزويني:
وإن عصا من عوسج تثمر التقى
لتلك التي يوم القيامة جده
والواقع أن الأمثلة في هذه الحدود من وصف الأمور العادية تكاد لا تحصى،
ويبقى أن التقليديين يفعلون بالطبيعة جامدة مرة وينفعلون بها حية مرة، فيقول
الحويزي في الربيع:
فصل الربيع تهبّ فيه ورود
والأرض تمرع من منابت روضه
ومن النسيم الغضّ في أزهارها
فكأن وشي الروض فوق متونها
وتخال طلع النخل في أكمامه
لولا الربيع لما تفرّع موقياً
فيه من الثمرات ما تهوى له
والماء عذب والنسيم مروح
وبه السنين تذيع بهجة حسنها
وينفعل بها في الشفق مستغلاً ما يقع في
الطبيعية والدماء التي أريقت في كربلاء فيقول:
أيها السائل عن أفق السما
كيف أبدت حمرة في الشفق

(317) شعراء الغري، ج 12، ص 371.

(318) شعراء الغري، ج 12، ص 53. وانظر في آيتها المعروفة في العراق بـ (الدلة)، ص 134-135 من الأنواء للسيد مير علي أبو طيخ.

(319) توفي عام 1924م.

(320) شعراء الحلة (البابليات)، الجزء الرابع، 1952م، ص 287.

(321) ديوان الحويزي، ص 160.

قال من لا يعرف الصبح إذا
 هذه الحمرة تبدو كلما
 وصحيح القول عندي أنها
 لم تنزل تبكي دماً أعينها
 وكنا من قبل نتشكك في أن ينسب إلى أبي العلاء في ضوء ما يعرف من رأيه في
 العقائد الدينية قوله:

وعلى الأفق من دماء الشهيدين علي ونجله شاهدان
 فهما في أواخر الليل فجران وفي أولياته شفقان
 وينفعل بها السيد مير علي أبو طبيخ⁽³²³⁾ ذكوات بيضاً تحتضن مرقد الإمام الخالد
 علي بن أبي طالب وتتفايض بذكريات الكتاب العربية التي نهدت فيها وجالت عليها
 وخاضت أروع الملاحم فوق تراها:

هي الذكوات البيض من جانب الحمى
 تجزأ من حصبائها كل لامع
 وهل ينكر الساري مساحب عرفها
 خمائل للنعمان كانت سرادقاً
 تطوف بهن الحور مثنى وواحداً
 فكم ظللتها دولة عربية
 وآساد حرب يشهد النقع أنها
 تحوم عليها للخورنق راية
 وكم نهدت فيها كتائب يعرب
 عباقرة يروون كل فضيلة
 وينفعل بها الشيببي الكبير كروماً ونخيلاً
 آه على القصر شرقياً حييت به

تلوح بها الأظعان في مهمه تخذو
 كما يتجزأ بيننا الجواهر الفرد
 إذا مرّ مجتازاً وقد شهد الورد
 يضوع على حافاته الشيخ والرنند
 وقبر أمير المؤمنين هو الخلد
 لها المعجد عرش والحفاظ لها جند
 كواكب في ظلمانه حينما تبدو
 ويعذب من ماء السدير لها ورد
 وجال عليها كل ذي ميعه نهد
 فلم يخب في قدح العلاء لهم زند⁽³²⁴⁾
 والوقت في هجمات الأنس مقتول

(322) م. ن، ص 165.

(323) ولد في غضون العشرة الأولى من القرن الرابع عشر الهجري وتوفي في 1361هـ.

(324) السيد مير علي أبو طبيخ، الأنواء، ص 81-82؛ وانظر في هذا الصدد قصيدة أخرى

للشاعر نفسه من ديوانه الأنف الذكر تحت عنوان الربيع، ص 51.

وللكروم وراء القصر مثمرة
والورق تهدل والأغصان ساجعة
مباني الجسر ناجيني على بعد
هل السواقي كما كانت مناصلها
وهل عرائس ذاك النخل مرسله
أحبابنا بالحمى إن ضنّ وابله
عقص الجعود وللأعشاب ترجيل
وللعناقيد في الأوراق تهديل
فالقلب عندك رهن الحب متبول
فبعضها مغمد والبعض مسلول
على ترائبها تلك العشاكيل
عليكم فركام الدمع مبذول⁽³²⁵⁾

وينفعل التقليديون بالطبيعة الحية على نحو ما يفعلون بالطبيعة الجامدة، وكنا قد عرضنا لصور من ذلك في حديثنا المفصل عن مشاركة الشعر الشيعي في الحياة الاجتماعية رفضاً للنشاز في سياقها وتصحيحاً للانحراف في مسيرتها.

ثم يلاحظ في جبهة التقليديين أن الوصف يتجاوز إلى موضوع جديد يؤكد ظاهرة تفاعل ولو سطحي بالمتغيرات. ومن أدلته فيما يظن وصف المعطيات الحضارية المادية، وكان التخلف الشديد في ظل العثمانيين يمهر هذا الوصف بدهش المأخوذ بغرابة هذه المعطيات وبغرقه بالمبالغات. ويلاحظ أن الذين لم يعيشوا تخلف العثمانيين بحكم انتمائهم الزمني للفترة، وقد رافقوا هذه المتغيرات في ألفة لها اقتناعاً بضرورة وجودها وراء النهضة العلمية في الغرب لم يفعلوا بها على هذا النحو الذي يلاحظ في موقف التقليديين منها وكان ذلك سبباً في أنها لم تجد مكاناً في دواوينهم. وحين وجدته، وهو نادر فيما نعتقده تحوّلت من ظاهرة حسية إلى ظاهرة تأملية، وتجاوزت أحياناً إلى حديث فلسفي يشكك بجدوى المعطى الحضاري المادي في إشاعة الطمأنينة والقضاء على القلق في حياة الجماعة والذين وصفوا السيارة والقاطرة والباخرة والطائرة والبرق والمذياع والهاتف والحاكي كثيرون في القطاع التقليدي، وكان في طبيعتهم الشيببي الكبير الذي يوشك أن يحتك بجملته هذه المكتشفات مما انتهى إليه الغرب في إطار حضارته المادية. ففي الطائرة يقول هذا الشاعر الكبير:

طير من الخلق الحديث تناسلت
تتساءل الأكوان عن تكوينها
ويميس من ورق الحديد بمعجز
وقفت على الزيات تطلب ريبها
ومشت على سنن الحديد الأبدع
في أي معمل فكرة أو مصنع
يصبي ومن قطع الزجاج ببرقع
منه فكال شرابها بالأضوع

(325) الشيببي الكبير، ص 313.

أضناه عدوك للمغار الأشسع
لمح السراب على اليباب البلقع
إن كنت مسعدة الحزين فرجعي⁽³²⁶⁾

ونسأله في الأفق ما لمعانه
لما غاب عن لوح الخيال بيانه
ولم يشنه عن مقصد خفقانه
قريب وفي الغرب البعيد لسانه⁽³²⁷⁾

ولم يحو كالإنسان روحاً ولا نفساً
يسرّ إلى الأذان أنباءها همساً
يراعي لنجواها فرائضها الخمساً
بما يعجز المنطيق ناطقة خرساً
فصاحتها إلا إذا اضطربت طقساً⁽³²⁸⁾

ويصدئ مرآة السماء دخانه
على لبحر لم يفض فيضانه
وناء بأعداد الشعوب لبانه
وفوق مناط القلب يرخي عنانه⁽³²⁹⁾

ويصف الغواصة من خلال مقارنة بينها وبين الباخرة فيقول:

أسيده البحار ملكت سطح البحار وما ملكت له قرارا
فمخصه اختباراً واختيارا
وألّف فيه أمواهاً ونارا

اللّه يا بنت البخار بناحل
أشبهت حائمة القطاة يغرّها
أحمامة الوادي بشرقي الحمى
ويقول في البرق:

عذرناه عن نبض البروق يجسّه
وهذا ابنه في السلك أصبح محضراً
لدى ومضه يستوعب الأرض سيره
يكلم من في الشرق منه مبلّغ
ويقول في المذياع:

يحدثهم في الغرب والشرق مطرق
فيجهر بالأنباء حيناً وتارة
يراقبها الجمهور حتى كأنما
إذا زاوت فصحي اللغات فقل أتت
وما اضطربت في نطقها أو تلكنت
ويقول في الباخرة:

ومنبعث في البحر يفزح حوته
تحلق قصراً من حديد صفاحه
فقل فيه طرف لو ترخّب متنه
ركاباه فوق اليم يكتنفانه

ويصف الغواصة من خلال مقارنة بينها وبين الباخرة فيقول:

أسيده البحار ملكت سطح البحار وما ملكت له قرارا
فمخصه اختباراً واختيارا
وألّف فيه أمواهاً ونارا

(326) الشبيبي الكبير، ص 321.

(327) م. ن، ص 320.

(328) الصفحة نفسها من م. ن.

(329) م. ن، ص 322.

تغيب الشمس عنهم في ضحاها
ويستعرض أبو المحاسن الكربلائي طائفة من هذه المخترعات في قصيدة يديرها
حول العقل وآثاره فيقول:

لك خلّ على الوداد أمين
هدّبت طبعه صروف الليالي
حلّ في أشرف المعادن طبعاً
أنزلته القلوب منزل صدق
أوتي الحكم فهو يقضي بعدل
كلما أنفق المثمّر منه
ملك في ممالك النفس يجزي
قد تجلّست آثاره لعيان
هو ضد الهوى يصدّ وينهى
أرخص الجهل قدره وهو علق
هو والعلم فرقان وكل
وبمرآته الصقيلة تبدو
إن دجا الليل وهو شك جلاه
من قديم له حديث مع النفس ولكن ذاك الحديث شججون
قوة أظهرت غرائب فعل
حمل العلم من سناه وميضاً
ملك البحر والهواء فأضحى
سل به الكهرباء تلق لديها
قبس البرق منه لمعة برق
أصبح الشرق عنده وهو غرب
وسل البحر كيف خاض غمار البحر في قوة البخار السفين
ماخرات من المحيط عباباً
يتدرّعن بالحديد ويقذفن بنارٍ بها الحديد يلين

صادق العهد بالوفاء قمين
مثلما هدّب السيوف القيون
فهو فيهن جواهر مكنون
فهو في مصره العزيز المكين
وله العز فيه والتمكين
زاد كنز المعارف المخزون
بصلاح قانونه المسنون
وتواري فما تراه السعيسون
عنه والقلب بالهوى مفتون
عند أهل الحجى نفيس ثمين
من سنا ألفه له تزيين
صور الغيب تجتليه الظنون
لمعان الصباح وهو يقين
أعجز القول وصفها المستبين
فأضاءت معارف وفنون
وله بعد في الفنون شؤون
منه أسرار حكمة لا تبين
يتهاداه سلكه الموضون
فسواء «باريسها» و«الصين»
زاخراً لا يعوم فيه النون
يتدرّعن بالحديد ويقذفن بنارٍ بها الحديد يلين

وسل الجو كيف طار إليه
هن فوق السحاب أدركن شأواً
حلقت في السماء فهي نسور
واستقل القطار يطوي من
تنثني الريح مذ تجاربه حسرى
ما تراء العيون إلا اختلاسا
أسد بالزئير يحمي حماه
والحق أن أبا المحاسن وإن افتقر إلى شاعرية عملاقة كشاعرية الشيبلي الكبير، حاول أن يتجاوز في الوصف إلى أكثر من النقل الحسي، أي حاول أن يربط بين الظاهرة الحسية وما يقع في هوامشها السطحية من خواطر تأملية، وهو الذي ظل يفتقر إليه زميله بالرغم من طاقته العجيبة على الصياغة البارعة.

وكان شعراء آخرون في القطاع يصفون هذه المعطيات في حدود المرثي من حقائقها الحسية⁽³³²⁾ ثم لا يضيفون إلى ذلك ما يشعر بأنهم يتجاوزون الانفعال بعرضها السطحي إلى الانفعال بجوهرها العميق.

يقول السيد محسن القزويني في وصف السيارة متفعلاً، فعل الحويزي من قبل، بما يرد في هوامش المذهب من ماثورات تقع على معنى المبالغة الشديدة في حب «علي»:

أمت لمرقد حيدر سيارتي
أحشاؤها احترقت بجمرة شوقها
وعلى حشاشتها تحدر دمعا
واستنشقت أرج الإمامة فانجلى
واستوقفت حركاتها في بقعة
وطوت أديم الأرض في خطواتها
فتعج عند السير في أصواتها
فغلت مياه العين من زفراتها
عنها الشجي واستشعرت بنجاتها
من قبل موسى قد رأى آياتها⁽³³³⁾

والكاظمي على شهرته لم يكن يتميز في وصف المكتشفات التي قصد بها أن تخفف من عناء الإنسان وتوفر له الرفاه فهو كثيره من شعراء القطاع يقف عند حدود المنظور من حقيقتها ثم لا ينفذ إلى «جدليتها» وكان واضحاً للذين نشأوا في ظل

(331) ديوان أبي المحاسن الكربلائي، ص 260-262.

(332) الخاقاني، البابلديات، الجزء الرابع، 1952م، ص 325.

(333) م. ن، ص 224.

المتغيرات أن الظاهرة الحضارية في طبيعتها المادية تحمل أبداً بذور صراع بين المتناقضات! ولعلمهم من هذا الملحظ استبطنوها ولم يستظهروها ذلك أن الاستظهار وحده كان يمثل انتماء إلى فترة سطحية الثقافة. ومع الشواهد يؤيد الكاظمي ما نذهب إليه فيقول في وصف الباخرة:

وعجنا راكبين اليمّ فلکاً
بواخر من بنات الماء شمّاً
تحلق كالعقاب بنا وتهوي
ولم يرع الحشا منا ومنها
تكفّ الموج وهو بها محيط
ومن عجب على الأمواه تطفو
وهل أغنى الفوارس ذا الركوب
على هام السحاب لها سحب
هويّ الطود أوهته الخطوب
صعود بالعواصف أو صبوب
نزاع النفس لاقتها شعوب
وبين ضلوعها أبداً لهيب⁽³³⁴⁾
وفي وصف آخر لها ينتقل منه إلى وصف القاطرة يقول:

وعلى تلکم اللواتي خطاها
رائحات بنسبرها غاديات
قاطعات البحار طولاً وعرضاً
فكأنها في أخريات الليالي
كل قارية توشح في حمراء جادية وفي صفراء
وسماوية ترضع بالأنجم في كل ليلة ليلاء
وكان الرايات حممر جمال
أو طيور خضر وحممر يرفرفن على الوكر فوق عالي البناء
أبدأ تنطح الرياح بخيشوم وتغري به عسباب الماء
ما أحرّ الضمير منها وما أبرد ظهرانها من الارتواء
يغمر الماء نصفها الشفّل والأعلى مجال الأرواح والأنداء
وإلى هنا يكون قد انتهى إلى وصف القاطرة فيقول مغلباً ما تجرّه وراءها وهو
القطار:

من يساوي به المراكب في السير وما كل مركب بسواء
مرعد مبرق ولا رعد في السحب ولا بارق يلوح لرائي
بأخي البرق لقبوه وأين البرق منه إن مرّ في الضيفاء

(334) مهدي البيير، الكاظمي، مطبعة الزعيم، بغداد 1961م، ص 92.

ساحباً خلفه قصوراً كما ذاك وراء سحائب الأنواء
 من رأى قبلها المقاصير تسري هو ما في المفازة البهائم
 فإذا جاز أو دنا من ربوع نأخ نؤخ الحزينة الثكلاء
 وإذا هم للرحيل دعا القوم فكان الجميع طوع الدعاء⁽³³⁵⁾
 وقد ظل هذا الوصف في كل مستوياته متهماً بسطحية التجديد لأنه ظل يسترفد
 لمضمونه أخيلة لم يغادر الشعراء متردماً فيما نسجوه منها لوسائط النقل العتيقة. ويبدو
 أن هذه التهمة لاحقت ما كان يصاغ من هذا الوصف في غير العراق فقد كانت ميمية
 الشيخ عبد الحسين صادق في السيارة ورائيته في الباخرة والقاطرة وهما من «عاملياته»
 تثيران عاصفة من النقد لعل الذي يعنينا منه هنا أن الذين تلمسوا التجديد فيهما أحالوه
 على سطحية الانفعال بالمتغيرات وكان دليل ذلك في نظر هؤلاء أن خيال الناقه ظل
 يتلامح في خاطر القصيدتين بالرغم من أنهما تساقان لضرب جديد من وسائط
 النقل⁽³³⁶⁾. والواقع أننا لا نذهب هذا المذهب في تقويم الظاهرة الشعرية وإن كان له
 ما يسوغه. ذلك أن التقليديين وقد فوجئوا بهذا التطوير المذهل في آلة السفر لم يكن
 بد في إطار الوصف الشعري من أن تقع مقارنة منطقية بين ماضي هذه الآلة وحاضرها
 أو لم يكن بد من أن تتسرب أخيلة من هذا الماضي لتضع هذا الحاضر في بؤرة ضوء
 أقوى.

ويبقى أن الذي يدعو إلى إحالة التجربة على التقليد هو أنها لا تتجاوز حدود
 المنظور من الظاهرة ويبدو أن مستوى الفترة لم يكن متخلفاً جداً من الزاوية
 الثقافية⁽³³⁷⁾ وكان على هؤلاء الشعراء الكبار أن يوغلوا، ولو قليلاً، في الأعماق! لقد
 كان كل شيء مهيباً لتجربة وصفية غنية وكان هذا وحده الذي يعوزها. والحق أن ما
 كان يشيع من معطيات الفكر الجديد على قلبه في الفترة جدير بأن يمتد إلى تجربة
 الشعر بعامة ليغنيها وينقلها من حدود السداجة إلى حدود التعقيد لولا ما يلاحظ في
 الوسط الديني - وكان يمثل كثافة القطاع الأدبية يومذاك - من سلطة المأثورات التي

(335) م. ن، ص 91-92.

(336) علي الزين، أوراق أديب، بلا تاريخ، ص 106-111.

(337) أصدر آغا رضا الأصفهاني كتاباً نقد فيه فلسفة داروين وكان هذا يشير إلى أن الأفكار
 الجديدة تسربت إلى الوسط الديني ودفعته إلى أن ينشط لتقويمها ولو من زاويته الخاصة.
 ديوان أبي المحاسن، هامش 221، ص 119.

لا تقبل الجدل، وقد ظلت تفرض نمطاً معيناً من الاستيعاب مهوراً أبداً بطابع السلب، وكان على نمط آخر منه مهور بطابع الإيجاب أن تحمل له المتغيرات رخصة اجتياز عبر المسلمات الدينية. وفي هذا الضوء لم يستطع «دارون» أن ينفذ بنظرته إلى القطاع، وكانت المآثورات تحول دون أن يتسلل إلى الأذهان على حقيقته. بل كانت تعدُّ له على لسان آغا رضا الأصفهاني مثلاً نقداً مستفيضاً لفلسفته، وتعدُّ له على السنة الشعراء نقداً آخر ينطلق إما من فهم ساذج لقوانين النشوء والارتقاء، وإما من فهم ساخر بها.

يقول أبو المحاسن الكربلائي في الرد على دارون والطبيين:

نحن ننمى إلى الشريف وآبى مجدنا نسبة الأصول الوضيعه
«فلدارون» للقرود انتماء ولنا الفخر بالجدود الرفيعه
صرعت منهم العقول وعاث الوهم في تلکم العقول الصريعه
إن خلق الإنسان صنع حكيم جل أن تدرك العقول صنيعه
لا يفرنك السراب وهذا منهل فامش في طريق «الشريعه»
إن نشو ارتقائنا هو قول قاسد وهو من فساد «الطبيعه»⁽³³⁸⁾
ويقول في تقریظ «نقد فلسفة دارون» للأصفهاني:

أكبر الفيلسوف نقدك لما أن رأى آية الكتاب الكبرى
إن يكن عاد للطبيعة عبداً فلقد عدت بالشريعة حرا
حجج صدعت بنور هداها ليل شرك من الضلال اكفها
كنت نعم النصير للدين لما هتف الدين قائلاً لك نصرا
قال قوم بأن «شبلي شمیل» ليث غاب فقلت صادف «بشرا»⁽³³⁹⁾

وواضح أن الكربلائي ينطلق في نقده لدارون من مسلماته الدينية والقبلية، وتلك في مناهج البحث العلمي ظاهرة سذاجة! وكان يبدو مقبولاً لو أن الكربلائي اصطنع في نقده لدارون ما اصطنعه الشيخ عبد الحسين صادق الذي يقول في الغرض نفسه:

من شباب إلى اكتهال إلى شيخوخة وهي للمحاسن نحس
ذاك أمر جار على سنن الفطرة لم يجهلاه جن وإنس

(338) ديوان «أبي المحاسن الكربلائي»، ص 138.

(339) م. ن، ص 119. و«شبلي شمیل» صاحب كتاب النشوء والارتقاء، وللشيخ آغا رضا رد عليه. و«بشرا» هو بشر بن عوانة قاتل الأسد في قصيدته المشهورة.

فهبوط الإنسان للقرد أولى أن يـقـولـاه «دارون وولس»
فقد ظل هنا ما يسوّغ النقد في الظاهر انطلاقاً من بدهية شديدة الوضوح في الحياة
الطبيعية وهي أن الإنسان ينحدر إلى الأسوأ ولا يبدأ منه، ومع ذلك فنحن هنا أيضاً
ما نزال بين يدي دليل هو أقرب إلى أخيلة الشعراء. والحق أن الذين انتفعوا
بالمغريات الفكرية فيما بعد انتفاع تعميق، كانت لهم في معطى الحضارة المادية
تجربة وصف بارعة تتجاوز المحسوس في الظاهرة إلى تهميشها بالفلسفة وإغنائها
بالتأمل! والشرقي خير من يقدم الدليل على ذلك. وإذا كنا مضطرين لأن نستبق
الحديث في غرض المجددين من شعراء القطاع فذلك لأن المناسبة تقتضيه. يقول هذا
الشاعر الكبير في قصيدة يعقدها «للسيارات في بلاد العرب»:

تركت مصر جازيات من السرب مساء وأصبحت في زرود
في سواقي الفرات إغتسلت صباحاً وعصراً تيممت بالصعيد
اطمأنت مجالس الغيد فيها وهي تجري كأنها في ركود
مثلما هن في جناح من القصر جلوس لولا ارتجاج النهود
قفص من بلابل عبر النهر زفوقاً أو سلسلة من ورود
روعة الفن حين يهبط في الوادي بأطيّارها وحين الصعود
معجز راكض على الأرض يحكي قصر بلقيس مقبلاً من بعيد
مر في تسمر يريد سؤالاً عن سليمان هدهد من حديد
ويريد من الحديد طوى الأرض بعدو ينسي حمام البريد
فرفر الريم هارباً مذراها وهي تطوي الأغوار بعد النجود
هارباً من بلية تخبط الأرض عليه بحفزة ووثيد
ودواليها تطوت على الأرض وفخت مثل الأفاعي السود
لأزيز الصحن الذي سحقته واصطكك الجلمود بالجلمود
جلبة مثل غرفة من زوج رقصة في محلة من هنود
بعد أن فوزت به مستشيطاً باذلاً للنجاة أقصى الجهود
بربرت خلفه فطاحت قواه ورأى الأرض كفة من قيود
فارتقى حائراً بعين تذيب الصخر مستعطفاً بلية جيد
لعن اللّه كل صيد كهذا شوهة بوهة له شر صيد
إن بعضاً من ذا التربص بالخشف قبيح حتى بصيد الأسود
رعن نجداً لما رفلن بنجد سائرات في موكب ابن السعود

ولتعبيد قومنا حقزوها
 أرعيل من الشياطين غاز
 هي غول في العدو تنزو جبلاً
 ذهبت دولة الذلول بصنعاء
 خيلاء المييدان راحت وبادت
 أين ذاك الرعيل في مرقب الشغر وأين انزوت سرايا الحدود
 ما أحلى العقيد في أول الخيل ويا عظم موكب للعميد
 زينة الحي قد تلاشت وقد ودّع جيلي أحلى مزايا الجدود⁽³⁴⁰⁾
 فنحن هنا بين يدي وصف يمتح من الحياة بأكثر من رشاء. وواضح أن المحسوس
 في القصيدة، وإن مثل بعض أبعاد الموضوع، لا يبدو أنه يمثل بعده الكبير، وكان
 الذي يمثله فيما يظن، هذه اللمحة التي تستبدل الحديد بنفض الحياة في هدهد اجتاز
 الآفاق بين سليمان وبلقيس ذات يوم. وهذه العاطفة الإنسانية التي ترفض أن يُترَبص
 بالآلة الحضارة حتى بالمفترس من وحش البادية فضلاً عن حيوانها الضعيف. ثم هذا
 الحنين الجارف للعودة إلى الهدوء ولو في ظل التخلف. وأخيراً هذا القلق المشروع
 على المصير العربي وراء ما يمكن أن يجره عليه التطور الكبير في الآلة من خطراً!
 وفي الغرض الشعري غير هذا وذلك نمط كان قد افتتن به التقليديون حتى عاد
 لازمة للقادرين منهم على الربط بين الظواهر وتلك خصيصة ذكاء استطاعت أن تفرز
 في القطاع طائفة عرفت بقدرتها الفائقة على أن تستغل ثقافتها حتى في حدود
 الاختصاص الضيق وتنقلها في صياغة رشيقة والتفاته بارعة إلى صورة فنية أو إلى نكتة
 أدبية إذا افتقرت إلى نسغ الحياة لا تفتقر إلى حنوط المومياء. وكان يلاحظ أن الذين
 تميزوا في القطاع بهذا الغرض كانوا يمتون بأصولهم إلى «الآرية». ولسنا ندري إلى
 أي مدى يمكن أن تصحح هذه الظاهرة مقولة الاستشراق القديمة، وهي مقولة ظلت
 تؤكد أن هذه الآرية تحتكر وحدها دون السامية سعة الخيال وطرافة الابتكار.
 ومهما يكن من أمر فإن الأصفهاني كان في طليعة الذين عرفوا في القطاع بالبراعة
 في صياغة النكتة الأدبية⁽³⁴¹⁾ وينبغي أن نؤكد أن هذه النكتة لم تقع نظيفة دائماً! وكان

(340) الشرقي، عواطف وعواصف، ص 210-211.

(341) شعراء الغري، الجزء الرابع، ص 46. ويظن الأستاذ الخاقاني أن ذلك مردود إلى توفره

على جملة ما في الأدب الفارسي من الطرائف. انظر الصفحة نفسها من م. ن.

ما فيها من نشاز أحياناً هو الذي يمنحها طاقة أكبر على أن تعجب وتطرب. وتلك مسلمة سيكولوجية فيما يبدو. وبصدد الشواهد يلاحظ أن الأصفهاني يستغل ثقافته العروضية فيقول موجهاً بل موزياً:

من لي بأن أقطف من خدّه ورداً بدا في روضه السناضر
الورد في وجنته وافر والقطف قد يلزم للوافر⁽³⁴²⁾
ويستغل ثقافته البلاغية فيقول مجنساً وموزياً معاً:

وينفسي من الجوار فتاة ذات ثغر به لذي الجوى ري
قد رعيت الحقوق منها وإني لم أزل راعياً حقوق الجواري⁽³⁴³⁾
ويستغل ثقافته النحوية فيقول:

سلطان حسن طرفه عامل بالكسر في قلبي فكيف الحذار
أدرك في عامل أجفانه ضعفاً فقواه بلام العذار⁽³⁴⁴⁾
ويغني التورية بثقافته المنطقية فيقول في رجل أرسل له صورته:

لقد كنت مشتاقاً إلى وجهه الذي يزول به همّي ويكمل لي أنسي
فرتبت من فكري قضايا كثيرة فما أنتجت تلك القضايا سوى العكس⁽³⁴⁵⁾
وواضح أن القضية وعكس القضية من مصطلحات المنطق و«العكس» في العراق هو صورة الرجل.. ويكتب إلى صديقه الشيخ علي كاشف الغطاء طالباً كتاب «الجاسوس» على القاموس فيقول موزياً أيضاً:

يا من بفيض أكفه وعلومه أغنى الورى طراً عن القاموس
ما في فؤادي غير حبك قاطن فابعث إذا كذبت بالجاسوس⁽³⁴⁶⁾
وفي سياق النكتة الأدبية يتغزل أحياناً فيقول مستغلاً هذه المرة مصطلحات مذهبية:
عذيري ممن كلما ازددته هوى وحباً يزد بالرغم بغضاً على بغض
لئن كان أضحى ناصبياً فؤاده فقلبي فيه قد تدّين بالرفض

(342) القطف هو إسقاط السبب الخفيف مع إسكان ما قبله. «شعراء الغري»، ج 4، ص 65.

(343) الصفحة نفسها من م. ن.

(344) العامل الضعيف قد يقوّى باللام. انظر الصفحة نفسها من م. ن.

(345) م. ن، ص 71.

(346) م. ن، ص 71-72.

سأقطعه والمرء يقطع بعضه إذا كان حفظ الكل في القطع للبعض
وكان أخطر ما في طرائف الأصفهاني أنه لا يتورع من استغلال الرمز الإسلامي
الذي ألف المسلمون احترامه ولو بعيداً عن المذهب وصولاً إلى الصيغة النموذجية
للطريقة⁽³⁴⁷⁾.

وفي القطاع كان آخرون غير الأصفهاني يحتكون بهذا الغرض ويظهرون براعتهم في
تصيد فرائده، فالسيد مهدي البغدادي مثلاً، وقد سبق أن عرضنا لهجائه وحاولنا أن
نتلمس تعليلاً لصوره الهابطة ينتمي إلى هذه الفصيلة من شعراء النكتة الأدبية. يقول
مثلاً حين يرى طيراً يرفرف على رأس السيد محمد القزويني وكان من زعماء الشريعة
الدينية في النجف:

أتعجب للطير إذ رفرفت بمفناك ممسية مصبحه
رأتك سليمان هذا الزمان فصفت على رأسك الأجنحة⁽³⁴⁸⁾
ومن طرائفه ويبدو أنه يستعير المعنى هذه المرة من الفارسية:

عرج النبي إلى السماء وعرشها وعلا علي كتفه في المسجد
فلتنصف الحاليين من أعلاهما وطء السما أم وطء كتف محمد⁽³⁴⁹⁾
وواضح هنا أننا بصدد غلو مصطنع لا يقع في صلب العقيدة قدر ما يقع في
هوامشها بل قدر ما يقع في «ميشيولوجيتها» إذا جاز التعبير. وإذا كان البغدادي، في
الهجاء، يستمرئ الفحش، ولا يجد فيه ما يغض من انتمائه إلى الشريعة الدينية فقد
كان يستمرئ هنا أيضاً ولا يتورع من أن يقول لصديقه السيد حسين القزويني الذي
تجاهله مرة فلم يدعه إلى وليمة أقامها لنفر من أصدقائه:

أراك قطعتني ووصلت غيري
أتعلم يا لحاك الله أني
خصيت عن «المخاصي» لا للذنب
فإن أرسلتها عجلاً وإلا
فلا تجدي لشرا أو لخير
منعت اليوم عن وزّ وطير
بذا مني وعن طير «الخضيري»⁽³⁵⁰⁾
فإنك والمخاصي عند...⁽³⁵¹⁾

(347) سبق أن أشرنا إلى هذا من قبل.

(348) شعراء الغري، الجزء الثاني عشر، ص 47.

(349) م. ن، ص 53.

(350) هو نوع من الطيور يكثر في العراق.

(351) «شعراء الغري»، الجزء الثاني، ص 66.

ونمسك عن أن نملأ الفراغ بالكلمة معروفة، ويتكامل معها التعبير فيدل في العراق على عدم المبالاة! والواقع أن البغدادي لم يكن بدعاً في استمراء الفحش هنا أيضاً وإنما كان يستمرنه معه جملة الذين حسبوا على غرض الطريفة أو النكتة المستملحة في القطاع.

والطالقاني يداعب هو الآخر بالخاطرة الذكية فيقول مستفتياً بعض أصدقائه من علماء النجف:

افتنا يا أيها الشيخ فقد نال رقي خال سلمى هل ترى
أشكل الأمر وقل لا تختش يملك الحر غلام حبشي⁽³⁵²⁾
ويستغل ما يقع في اختصاصه من «مقولات» فقهية في صياغة النكتة فيقول:

قد بان لي أن ابن قاسم قاتلي جرح الفؤاد بلحظه فجرحته
إذ لم يكن لي من هواه مناص في وجنتيه والجروح قصاص⁽³⁵³⁾

والشيخ مهدي الحجار وهو في القطاع من كبار الشعراء ومشاهيرهم يصطنع النكتة الأدبية أحياناً ترشيحاً لقضاء حاجة أو تلميحاً يلفظ من قسوة التذكير بالنشاز. فعلى المعنى الأول يكتب الحجار أو أستاذه المجتهد الكبير الشيخ أحمد كاشف الغطاء طالباً «سفينة النجاة» وهي رسالته العملية التي تشتمل على آرائه فيما تمس إليه حاجة الناس من معرفة للحكم الشرعي في شؤونهم الخاصة والعامة:

يا أحمد الفضل الذي أخلصته ودي فأسعدني على حاجاتي
أنا قد غرقت ببحر علمك والندی فابعث إليّ سفينة «لنجاتي»⁽³⁵⁴⁾
وعلى المعنى الثاني يكتب إلى مرجع الإمامية في زمانه السيد أبي الحسن الأصفهاني فيقول:

يا أيها المولى الذي لم تزل إنني أخلصت لكم بالولا
أخلاقه تزري بنشر العبير فأكله الملح وخبز الشعير⁽³⁵⁵⁾

(352) م. ن، ص 188.

(353) الصفحة نفسها من م. ن.

(354) م. ن، ص 209.

(355) م. ن، ص 210؛ و«الأمير» تورية بصهر الأصفهاني الذي كان يعتمد في توزيع الأعطيات.

وحتى أبو المحاسن وهو شخصية عرفت بالرصانة في القطاع سقط في شراك النكتة وتجاوز بها إلى صورها الواطئة. وكان يبدو أن ما يلاحظ من إقبال شديد عليها مردود إلى أنها ظلت تقترن بأعلى مستويات الشاعرية. ولعله من هنا كان أبو المحاسن يحتك بها وإن متحللة من الضوابط الخلقية انتساباً بشاعريته إلى هذا المستوى! يقول أبو المحاسن مستغلاً ثقافته النحوية في توجيه بارع وإن عدّ في الطرائف الهابطة:

قالت أرى عضوك مسترخياً وكننت ذا طمعن وذا وخزه
قلت أهمزيه إنه لازم وقد يعدّي فيك بالهمزه⁽³⁵⁶⁾
وأخيراً فإن الغرض التقليدي بعامة لم يكن قريباً من هموم الناس وهم في الطريق إلى صياغة جديدة لمجتمع المتغيرات. لقد كان التقليديون - ولا مفرّ من الاستثناء - يعيشون في غير زمانهم. ويعيد جداً أن يتلاقى انتماء إلى مجتمع يعاني مخاض ولادة جديدة لذاته وتيار شعري يدفع بالسيد رضا الهندي مثلاً أن ينشر أفكاراً في عتاب الأصفهاني وكان من أقرب الناس إليه ثم يكون في هذه الأفكار من دقة التصنيع أن تتحوّل كلها إلى شعر ينتظمها من بحور الخليل مجزوء الكامل! ونحن نؤثر أن نضع الشاهد في مدى النظر تأكيداً لما يتطلبه التصنيع على هذا النحو من فراغ يشير هو بدوره إلى عزلة التقليديين عما كان يضطرب في الحياة من أحداث كبار. يقول الهندي نثراً:

«لو كنت يا كلمي، تطيق الوصف عن ألمي، وتنبني عما أقاسيه بكيت لما
ألاقيه، وحسبي من موجع الآلام، أن تجري مع الأيام، صحبي وأقاربي،
ومباعدي ومقاربي، فالكل حربي من بعد سلم، هل فؤادي طود حلم
أم لقلبي صبر على هجر (الرضا) وجفاه، بعد زوال كربى بوفاه، لا أدري
تناسى عهده ليكون عتبي إياه ينجز وعده، أم مال عن عهد المحب، فيضيع
فيه العتب كيف ودأبه الحب، دأبي فيه، وليس يحول عما يصطفيه، فإن حبي
إياه، لو لم يقترن بوفاة، كنت قضيت نحبي هما، وذابت مهجتي غمًا،
وها قد جئت أنبي رب المعالي، مجملًا من شرح أحوالى وربي بالحال

(356) ديوان أبي المحاسن، ص 123.

أعلم، وهو أرحم وهو أكرم وهو حسبي⁽³⁵⁷⁾

ويتحول هذا كله إلى مجزوء الكامل على النحو التالي:

لو كنت يا قلمي تطيق الوصف عن ألمي وتنبي
عما أقاسيه بكيت لما ألقيه وحسبي
من موجع الأيام أن تجري مع الأيام صحبي
وأقاربي ومباعدني ومقاربي فالكل حربي
من بعد سلم هل فؤادي طود حلم أم لقلبي
صبر على هجر الرضا وجفاه بعد زوال كربى
بوفاه، لا أدري تناسى عهده ليكون عتبي
إلخ...

ولم يكن الهندي واحداً وإنما كان عينة وكنا قد أكدنا من قبل أن التقليديين في
القطاع نموذج واحد تتكرر صورته ويختلف إطاره.

2 - وحين ننتهي إلى «الكلاسيكية المجددة» أو إلى «التجديدية المحافظة» ننتهي إلى
غرض شعري يتغير تغيراً جذرياً فيما يبدو. وحتى الذي ظل يحمل طابع القديم منه
قهرته المعاصرة، في الغالب، على أن يتحول إلى غرض (وسيلة) وكان من قبل غرض
(غاية). ولكن الواقع أن الذين يمثلون هذا التيار في القطاع نمطان:

أ - نمط يمثله على الجملة لأنه لم يستطع بالرغم من انفتاحه على الجديد أن
يتحرر تحراً كاملاً من تأثير القديم في غرضه، وكان بين المنسويين إليه طائفة واسعة
الشهرة يجيء في طليعتها: الشيببي الكبير، وعبد الحسين الحلبي، ومحمد حسين
كاشف الغطاء، وعبد المحسن الكاظمي، وحميد السماوي، وعبد المنعم الفرطوسي،
وعبد الحسين الأزري، وأبو المحاسن الكربلائي، ومحمد علي اليعقوبي، ومحمد
رضا كاشف الغطاء، ومهدي الحجار، وعبد المهدي مطر، وعلي الصغير وآخرون
كثيرون يصعب حصرهم، وهو على وجه الدقة حصر لا يمثل في صلب البحث
ضرورة.

وبصدد الشواهد نلاحظ أن الشيببي الكبير مثلاً يمدح ويهنئ، ويعزي، ويبكي

(357) «شعراء الغري»، الجزء الرابع، ص 85. وانظر في تأكيد هذه الظاهرة قصيدة السماوي في
مدح النبي (ص) من شعراء الغري، ص 487-488. فقد التزم فيها الحروف المهمة
ومطلعها: أهواء سمح الوعود أمرد أعطى مرام الورود أم رد.

الحسين ويستنهض المهدي، وتلك ظاهرة نزوع إلى القديم في إطار الغرض ثم ينتقل بموضوعه إلى المجتمع المغلوب على أمره مستشعراً واجبه في التوعية والتعبئة فيقول:

أذن تصيخ لمنذر ومؤذن
بلج الصباح ويقظة المتيقن
فانحاز عنها للظلام المردن⁽³⁵⁸⁾
بعميونهم وثمارها للمجتني
جناتهم نزهاً لجيرة لندن
لهم ونار جحيمها للمؤمن
هذي النفوس عزيزة لم نغبين
غلب الشقيق على بنات السوسن
ما روحموا في آل قوم أو بني⁽³⁵⁹⁾

ويتجاوز به إلى النشاز الذي يلاحظ في إطار الحكم عمالة، وتسليطاً وإفقاراً فيقول:

من للشغور التي جفت وموردها
يهني الجبابة - فلا خفت جبايتهم -
ما أن أراحوا مطاياهم وأنفسيهم
أبقت مآثم في الأكواخ تندبها
اللّه يا سألبي العريان جلدته
ماذا يكابده المظلوم من جنف
تلك الدوائر كم تبقى وما ثبتت
دبت عقاربهم واللسب شيمتها
ويحاول أحياناً أن يغني تجربته الوصفية بالتأمل، وقلما أضاف إليها من قبل هذا
البعد الحضاري الذي يمنحها هوية تجديد⁽³⁶¹⁾ فيقول في الطائفة:

جسوم شعوب في الشرى وقبائل
وغيث ولكن أنذرت بالزلازل

(358) المردن: المظلّم.

(359) الشبيبي الكبير، ص 479.

(360) م. ن، ص 480-481.

(361) انظر ما أكدنا في تناوله للمخترعات في حديثنا عن غرض الوصف عند التقليديين.

من القاذفات الموت ما صعدت بها
رأت باطلاً حق الحياة لغيرها
قوى الفن إلا للخطوب النوازل
فصالت بلا حق وجالت بباطل⁽³⁶²⁾
وذلك كله من أدلة الانفعال بالمتغيرات والنزوع بالغرض إلى الجدة.

والغرض في آثار الحلبي يحمل كذلك هويتي انتماء فبينما هو يتطرح على الاهتمامات الرخيصة تهنئة وتعزية وتغزلاً يتحول إلى رحاب «القضية الشاغلة» في إطارها الاجتماعي أو القومي أو الفلسفي وتلك بغير شك ظاهرة تفاعل عميق مع الجديد في الفترة. وفي الإطار الاجتماعي لهذه القضية الشاغلة يصور الحلبي بمرارة المخزى جملة الأمراض الاجتماعية التي تمسخ الصورة النقية للعراق في ظل اليقظة الحضارية القديمة فيقول:

لولا هوى وطني وحسن وفائي
حب له ما انفك حشو حشاشتي
حلّت به أيدي الشباب تمائمي
ولقد يعزّ عليّ أن يغدوا وهم
نظروا إلى العلم الصحيح بأرمد
أين الحقيقة لا تزال خفية
ضلّوا وسار يؤمها مستهدين
آه على الوطن الأغر تحوطه
كم قد وقفت برحبه متطلعاً
فسمعت أفضع ما يعيه سامع
قفر ولكن قد غلت بربوعه
بنفوسهم بغض لكل ذوي حجى
متنقلون تنقل الأفياء
دفنوا بمقبرة البطالة خير ما
رفعوا لنا فيه الصروح مشيدة
بسواعد لم تثن قط وهمّة
ما كان قيد يد به إلا بدا

ما كان فيه ولا يكون ثوائي
أبدأ وتلك سجية الأمناء
وعلى الكمال عقدت فيه ردائي
غمّ الصديق وفرحة الأعداء
كحلته كف الجهل بالأقضاء
عنهم وما احتجبت ببرد خفاء
بالكهرباء فطاحل العلماء
البياساء وهي به أمض بلاء
أنباءه من حالة الأبناء
ورأيت أفضح ما يراه الرائي
من ساكنيه مراجل الشحناء
لكنه متموّه برياء
مثلونون تلوّن الحرياء
هو للبينين ذخيرة الأبياء
منهم ومن أعدائهم بدماء
شما تنطح قمة الجوزاء
منهم به أثر اليد البيضاء

فيه النعميم وقد تدفق صوبه يغذو الجحيم بوابل الأنواء⁽³⁶³⁾
 وإذا تجاوزنا الإطار القومي «لل قضية الشاغلة» وكنا قد فصلنا الحديث فيها من قبل
 وكان الحلبي واحداً من الذين انفعولوا بها في حدوده يبقى أن هذا الشاعر الكبير يقدم
 في الإطار الفلسفي لهذه القضية دليلاً آخر على نزوعه بالغرض إلى التجديد:

يا غارس الورد ما هذي الأزهير أصنعة هي أم خلق وتقدير
 بالله هل هي أجساد مصورة من جوهر اللطف صيغت أم تصاوير
 ماذا به لقحت أم لا لقاح لها وهل لها فيه تأنيث وتذكير
 زهت سناء فيا سبحان بارئها وهكذا النور ينشا فوقه النور
 منشورة ما اغتدى من قبلها أبداً أزهى وأبهى من المنظوم منشور
 تخالفت صيغاً فيها قد اتلفت كأنما الخلف للتوفيق تثمير⁽³⁶⁴⁾

وفي ديوان أبي المحاسن الكربلائي ظاهرة تلفت النظر فقد انفعول هذا الشاعر
 الكبير بأحداث الفترة السياسية والعسكرية ونقلها مؤطرة بحماسة المسلم الغيور على
 دينه في ظل الخلافة وبحماسة العراقي الغيور على حريته في ظل الاستعمار. وواضح
 أن هذا وحده جدير بأن يمنح غرضه هوية انتماء إلى المجددين في القطاع. ثم يظل
 في ديوانه وراء ذلك ما يشده إلى جبهة التقليديين مما يلاحظ أنه غرض متخلف في
 فترته. ويصدد الشواهد يستغل أبو المحاسن هزيمة «الكافر» في معركة الدردنيل⁽³⁶⁵⁾
 ليقول في النصر الإسلامي المؤزر:

ما الذي تبتغيه منك العداة ومن الأسد في حماك حماة⁽³⁶⁶⁾
 أقبلوا والرجاء طلق المحيا ووجوه المنى لهم باسمات
 وانثنوا عنك والفناء ينادي فيهم أين يا جناة النجاة
 وقفوا موقف النضال وصفقت سفن الحرب واستمر الرماة
 لم تنزل ترتمي صوالجها السنار كرات في إثرهن كرات

(363) شعراء الغري، الجزء الخامس، ص 273-274.

(364) شعراء الغري، الجزء الخامس، ص 285.

(365) كان ذلك في 6 شباط من عام 1912م حين بدأت السفن الإنكليزية والفرنسية بضرب
 الدردنيل وفي 5 آذار من العام نفسه أغرق العثمانيون أربع مدرعات ضخمة من هذه السفن
 وانهزم الباقي لانقاذ بالفرار.

(366) القصيدة ترد في الديوان تحت عنوان «أيها الدردنيل».

وبأقواس نارها ما أصابت
تتقي الرمي بالدروع ولكن
ذهبوا بين هارب وجريح
لم يطيقوا الثبات في البحر لكن
سكنوا من قرارة اليم داراً
لك يا أكثر الكرام ضيوفاً
كل حيتانها عليك عيال
هدرت كالفنيق هدراً وعادت
تلك بكر على الفحول تسامت
فهى ليلى بنت المهلهل عزاً

غرضاً بل أصيبت الراميات
ما وقتها دروعها السابغات
وغريق أودت به الغمرات
بقرار الخضم كان الثبات
فهنيئاً لأهلها الغرفات
كرم قد روته عنك السرواة
من لحوم العدا لها أقوات
والقناة العذراء تلك القناة
وحمت خدرها المنيع الكماة
وذورها الأراقم الحيات⁽³⁶⁷⁾

ويستغل اندحار الجيش البريطاني إلى «الكوت» بعدما أوقع به الجيش التركي في «سلمان باك» عام 1334هـ فيقول ونحن هنا ما نزال مع أبي المحاسن في حدود الحماسة الدينية وما يتصل بها من مشاعر الشجاعة بهزائم العدو الكافر:

اليوم أدرك وتره الموتور
يا يوم «سلمان» الذي ابتسمت به
صاحت مدافعنا بكم فعرفتم
يا عظمة الأنكار كيف الصور
ليفض فضل عنانه المغرور
أضحى بأجنحة الفرار يطير
كادت لها أرض الجلاذ تمور
والنهران مصارع وقبور⁽³⁶⁸⁾
وفي إطار الغيرة على استقلاله وراء الثورة الكبرى في العراق ومماثلة الإنكليز في الاعتراف به يقول أبو المحاسن:

وثق العراق بزاهر استقباله
أضحى يؤمل نيل أشرف غاية
والشعب متفق على استقلاله
يا رب أوصله إلى آماله

(367) ديوان أبي المحاسن، ص 57. وليلى هي بنت المهلهل بن ربيعة أخ كليب وائل يضرب المثل بعزتها ومنعتها.

(368) ديوان أبي المحاسن، ص 123.

نظر المشوق المستهام الواله
فأجابهم لا صبر دون وصاله
ما آفة الموعود غير مطاله
فلإم يبقى وهو في أغلاله
شرف الحياة بنفسه وبماله
بالعز عين حياته وكماله
يترشف المعسول من عسّاله
بشريف محتده ومجد فعاله
إلا شهود صفائه وخصاله⁽³⁶⁹⁾

وعبد المنعم الفرطوسي، بعيداً عما يملأ جزئي ديوانه فيما يشبه أن يكون من التظاهرة الضخمة لموضوع العقيدة موزعاً على حشد من مناسباته يتحول إلى غرض جديد تحولاً واضحاً في أكثر من إطار وإن كان ذلك شديد الوضوح في الوصفيات والتأملات.

في «محاريب الطبيعة» مثلاً يلاحظ أن التجربة الوصفية لا تقتصر على المرثي وحده وإنما تتجاوزها إلى استبطان روحه وتهميشه بعلامات استفهام عريضة تتصل بظاهرة التخلف وعجز الدولة عن تحجيم أخطارها. في واحد من هذه المحاريب يقول الفرطوسي في نهري دجلة والفرات طاغين مدمرين:

قد أضرمت فيه كسعلة الذهب
تصبّ من نقيمتها سوط الغضب
من جائرين وهما أم وأب
تنذر أهل الرافدين بالعطب
كانا يفيضان عليها بالذهب
بجنبها آمنة من الشجب
تجد إلى نجاتها منه سبب
تبكي وطفل مستريب ينتحب
فأشرفا على الهلاك المرتقب

نهران هذا ثائر من نخوة
وتلك ثارت حنقاً فأصبحت
جارا على البنين فاعجب لهما
ثارا فأرض الرافسين لجة
وأذهبا خير البلاد وهما
فها هنا مدينة وأختها
فاجأها الطفغيان بغتة فلم
وكم بها من طفلة مذعورة
خانهما المجير حين استنجدا

(369) م. ن، ص 177-178.

مروجها صبّ البلاء وانسكب
أكوأخها وهي جريد وغرب
عموده فقوضوا منه الطنّب
قد طفحت بها المآسي والكرب
ومن هو المسؤول عما قد ذهب⁽³⁷⁰⁾

وها هنا قري وديعات على
فروعت نفوسها وبعثرت
وها هنا بيت من الشعر هوى
وها هنا وها هنا مجامع
فمن هو المصلح منها ما بقي

وينزع الفرطوسي بموضوعه إلى التجديد عبر تقليد المجددين أحياناً! وواضح أن «وادي السلام» ديوانه⁽³⁷¹⁾ نسخة مكررة من «وادي السلام» التي صنعها الشرقي وكانت من شواهدنا على أن نزعة الإصلاح التي اقتضتها ظروف الفترة لم تسقط كل شعر المخضرمين في «النثرية». وإذا جاز أن يكون الشرقي هو الآخر قد استعار هذا الموضوع الجديد من الفارسية واستعار معه كذلك خواطره الطريفة يكون الفرطوسي قد سقط فيما يمكن أن يسمّى «تقليد التقليد»! ولعل أقرب ما يصل الفرطوسي بالتجديد في إطار الغرض ما يسجله في صراع العالم المتمدن على الاستئثار بثروات الشعوب المغلوبة على أمرها. وقد ظلت وجهة نظره هنا أن الحضارة الغربية في إطار هذه الحاجة الحيوانية موغلة في التخلف:

فأحالت كرة الأرض دخانا
فبقى لمن بنيان عليها كيانا
تهدم الدنيا وتفني الحيوانا
وأقاموا للمنايا مهرجانا
وانطوت منها الأراجيف زمانا
وعلى البحر لها ألفت لسانا
فوهة المدفع يوسعك بيانا
فلقد صيّرها الغاز دخانا
ألهبت ناراً فجاشت فورانا
بلغ السيل زباه والرعيانا
أوسعوا الأحرار ذلاً وهوانا
نسخوا الرحمة فيها والحنانا

ألحقنها فكرة الغرب عوانا
ومشت في أمم الدنيا فلم
إنها الحرب وعقباها الفنا
أرخصوا الأنفس في أسواقها
أيقظوها بعدما قد خمدت
الفضا والأرض منها سجرا
فسل المدفع عما فعلت
واختبر أنفاس ذرات الفضا
وتصفّح لجج البحر فقد
أمم الغرب أفيقي فلقد
لا رعى الله ميادين بها
وقوانين على الجور ابتنت

(370) ديوان الفرطوسي، الجزء الأول، الطبعة الثانية، 1966م، ص 312-313.

(371) م. ن، ص 297-299.

برهنت عن سخف الغرب لنا وأرتنا نعمة الجهل عياناً⁽³⁷²⁾
 وفي وقفة على طاق كسرى يكون الفرطوسي في صدد تجربة وصفية غنية بالتأمل
 وراء المعطى الحسي المبتذل. ولعل أقرب ما فيها إلى جدة الغرض هذه الخواطر
 التي تترايط على معنى المقارنة بين حضارة الفرس وحضارة المسلمين من العرب،
 وأن ما انطوى على مضمون إنساني في قيم الحضارتين هو الذي كان ينبغي أن ينتصر
 في صراع البقاء. وواضح أن ذلك انحياز مسوغ لحضارة العرب ضد العجمة⁽³⁷³⁾:

يا طاق كسرى وقد خبرت سيرته
 حدث فأنت لسان الدهر تجربة
 عن كل جيل على عينيك قد رسمت
 عن صاحب الطاق والأقيال صاغرة
 وصاحب التاج والأعلام خافقة
 وصاحب الملك والدنيا رعيته
 عن صولة الملك المرهون إن دهمت
 عن عدل (كسرى) وعن عاداته فهنا
 عن مجلس الأمة الأعلى وزوعته
 عن زهو فارس والدنيا ممهدة
 دنيا من اللهب باللذات زاخرة
 مشى الزمان عليها غير مكترث
 وكل ذلك قد أوتيت خبرته
 يا طاق كسرى ويا بقيا مدائنه
 خبّر بني يعرب عن مجدهم وأعد
 عن قائد ترهب الأقيال سطوته
 وفاتحين بغير الصبر ما ادرعوا
 وأنت شاهدت دنيا الفتوح زاهرة
 وكيف كان يسوس الملك والبشرا
 عن كل ما مرّ من أدواره وجرى
 أشباحه وتواري بعدما ظهرا
 تعفّر الخد في أبوابه صفرا
 من فوق مفرقه تستقبل الظفرا
 تطيعه ما نهى فيها وما أمرا
 ثغوره فتلظى عزمه شررا
 أوها هنا منك تأريخ له سطر
 ومن به كان يمضي النفع والضررا
 لزهو فارس حتى جاوز القدرا
 وعالم بالأمانى البيض قد غمرا
 حتى طواها فلم يترك لها أثرا
 فاقصص لنا منه ما قد كنت مختبرا
 وقد طوى الدهر منها كل ما نشرا
 على المسامع ما تاريخه خبرا
 مظفر فتح الدنيا وما اندحرا
 حتى أدالوا به التيجان والسررا
 فكيف شاهدت في أيامها مضرا

(372) ديوان الفرطوسي، الجزء الأول، ص 221-222.

(373) قلما يستقيم حديث عن جدة الغرض بغير حديث عن النظرة الجديدة إليه من داخل.

وكيف أبصرت فتح اللّه حين علا بحيث أصبح جند الحق منتصراً⁽³⁷⁴⁾ ويبدو أن الشيخ محمد رضا كاشف الغطاء، وقد انتهى إلى أرفع المراكز الدينية في القطاع يقدّم الصورة النموذجية لهذا النمط من المجددين. وإذا صحّ ما نستنتجه من عمق نزعته إلى التجديد نكون في صدد ظاهرة دينية تلفت النظر! ويلاحظ أن جدة الغرض وحدها لا تمثل في الظاهرة بعدها اللافت بقدر ما تمثله جدة المضمون أو بقدر ما تمثله «جدليته» إذا جاز التعبير. وفي بؤرة ضوء أقوى نلاحظ أن هذا المجتهد الكبير يصوغ في موضوع جديد هو (الجماد الحى) الخواطر التالية:

كل ما فيك ألفة وانحلال حولاه تفاعل وانفعال
فهما تارة حياة وموت هو هذا مصيرنا والزوال
فجماد حى وحى جماد انتقال فى إثره انتقال
اتصال فوحدة فهي حى ذو شعور ففرقة فانفصال
سنّة فى الطبيعة ابتدعتها قدرة بل عناية بل جمال
لك منا يا أرض ميت لحي لم نزل هكذا كما لا نزال⁽³⁷⁵⁾
وفى رأينا، على الأقل، يمكن أن يحال هذا على الفكر المادي فى غير إكراه
للنص على أن يتحمل فوق ما يطبق من الدلالات، وحتى ما كان ممكناً أن يحال منه
على المنطق الدينى، فى:

سنّة فى الطبيعة ابتدعتها قدرة بل عناية بل جمال
يحوله الإضراب إلى المنطق المادي، ثم يجيء الاعتراف باستمراره فى البيت
الأخير ليعرّز من اعتقاده على معنى التأكيد. وواضح أن الجمال فى منطق الفكر
الدينى ليس غاية الخلق، وأن التحول فى الكائن لا يحمل صفة الديمومة. ثم يكون
فى الغرض الجديد لهذا الشاعر الكبير أن يغازل المنى فىقول:

وأجمل ما خيّل الشعاعون منى فمغازلتى للمنى
تسرّبت فى نجوات الخيال فطوراً هناك وطوراً هنا
ولى حلم مثلما يحلمون أغازله إن بسدا موهنا
وما حيرتى وهى بنت الشكوك سوى حيرتى ها هنا هنا⁽³⁷⁶⁾

(374) م. ن، ص 292-293.

(375) شعراء الغري، الجزء الثامن، ص 426-427.

(376) م. ن، ص 430.

ويختل إلينا، أن كاشف الغطاء، هنا في مغازلة المنى، كان ما يزال في الطريق إلى الجدلية. ولم يكن سهلاً على مصنف في القمة من الشريحة الدينية أن تقع نصوصه واضحة في دلالتها على تشكك بقيمها الروحية. ومن هنا كان كاشف الغطاء يغازل المنى بما يشبه أن يكون من غزل الرمزيين. وإذا كان لا بد من نتيجة طبيعية لهذا الموقف الفلسفي فإن هذه النتيجة تتلامح فيما ينسب لهذا الشاعر الكبير من رأي في «صحيح الاجتماع» تتضافر على توضيحه الآيات التالية:

أرى أن شكل الاجتماع مهتد وقد أبطلت فيه قوى وفواعل
 كمنن به حتى إذا ما تفجرت تدكدك راسيه فعاليه سافل
 عوامل لا تبقى بغير وظيفة إذا عطلت عطلن ما هو عامل
 وكم عامل يقضي عليه نظامه نشيط تلاشى نفعه المتبادل
 وواجب هذا الاجتماع تكافؤ تساس به كل القوى وتكافل
 أيفنى امرؤ في جدّه واجتهاده ليحيى معاً في آخر متكاسل
 وفي الكون فيما سنّه من شرائع نظام (لو اخترنا قضاياه) عادل
 وأن صحيح الاجتماع قياسه جزء على مثل الذي أنت فاعل⁽³⁷⁷⁾

وبعيد أن يكون الشاعر هنا بصدد التشويه بنظام ديني معين لأنه ظل يتحاشى الصراحة في تسميته بالرغم من أن السياق يقتضيها اقتضاء. إن النص بغير مبالغة وثيقة انتماء حقيقي لليسار. ويبقى أنه كيف يمكن الاقتناع وإن توافرت الأدلة بأن القطاع الديني يمكن أن يتسع لمثل هذه الظاهرة الغربية والواقع أنه ليس من عملنا هنا أن نبحث في قضية جانبية!

وبعد فإن «العينة»، هنا تكفي، ثم يضاف إلى ذلك أننا لسنا بصدد الحصر.

ب - أما النمط الآخر في إطار التجديدية المحافظة فقد كان يمثله الذين انفتحوا بعمق على المتغيرات واحتكوا بالأغراض التي تقع في سياقها وفي طبيعة هؤلاء: محمد رضا الشيببي، وعلي الشرقي، وأحمد الصافي النجفي، ومحمد مهدي الجواهري وعبد الرزاق محيي الدين، وصالح الجعفري، ومحمد صالح بحر العلوم، وأحمد الوائلي، ومصطفى جمال الدين، وصادق القاموسي، وعبد العزيز الحلفي وعبد الحميد الراضي، وإبراهيم الوائلي، وعبد الكريم الدجيلي، وآخرون ليس من الضرورة أن يحصروا أننا هنا أيضاً في صدد العينة وهي وحدها قادرة على أن توثق الحكم وتؤكد وجهة النظر.

(377) م. ن، ص 426.

ثم إذا جاز أن يلاحظ في الآثار التي تركها هذا النمط من المجددين ما يمكن أن يحال على التقليد، فقد كان ذلك من وحي الضرورة، وللضرورة أحكام، وكان يقع أبداً بحجم الاستثناء إلا في آثار محمد رضا الشيبلي وعلي الشرقي فقد تجاوز حجم الاستثناء فيهما إلى حجم العينة، ولكن هذين الشاعرين الكبيرين كانا قد أسقطا كل هذا الذي نظمناه في الأغراض التقليدية فلم يظهر في ديوانيهما⁽³⁷⁸⁾. وكان ذلك يعني أنهما يسجلان براءتيهما من الانتماء إلى القديم وأن الذي ظل ينميها إليه في غير الديوانين من الوثائق لا يصحّ اعتماده لأنه يصبح من الملغى. وعندنا أن من حق الشاعر أن يقدم لتصنيفه في طبقات الشعراء آخر ما يوثقه من آثاره.

ومع الشيبلي في ديوانه، يلاحظ أن الغرض، من أية فصيلة، يتطرى أبداً بنسخ حياة جديدة ويتمخض عن مضامينه في مناخ المتغيرات. ولكن الذي ظل يحجب هذه الحقيقة عن أعين الدارسين أن هذا الغرض يبالغ بالرصانة. وكان الريحاني من قبل يؤثر أن يسميها تجهماً وقساوة⁽³⁷⁹⁾، ويحاول أن يستنتج منها خطأ أن الشيبلي لم يستطع أن ينفذ عن عقله وقلبه موارث النجف في إطار الشعر والدين وإن استطاع أن ينفذ عن جبهته غبارها وعن عمدته عنكبوتها. وكانت أدلة الريحاني على توثيق ذلك شديدة الغرابة. بل هي في قياس منطقي لا يصح أن تفضي إلى هذه النتيجة. ففي مجموعة متسلسلة من الشعر - يقول الريحاني - شبيهة بملحمة وجدانية تتجلى روح الشيبلي في متانتها ونضارتها وفي يقينها وحيرتها وفي اطمئنانها واضطرابها، فهي تحلق في سماء الخيال والحقيقة حول رواسيها العالية وفوق الوهاد السحيقة بين تلك الرواسي فتشب من قنّة إلى قنّة ثم تعود سليمة آمنة إلى بستانها في «الكرادة»⁽³⁸⁰⁾ أو أنها تجري في سكرة النفس في بحر زاخر من الهول «وما شطأت حيناً ولا قاربت مرسى».

تجللها ليل طويل وما رأت على طولها بدرأ ولا طالعت شمسا
سفينة نفس غامرت وتعرضت لها الهوج لا يبقين من أحد نفسا

(378) كان الخاقاني في شعراء الغري يلح على إشهار هذا القديم وبعد إسقاطه من ديوانيهما طمساً لما يمكن أن يدل على بعض الخطوط العريضة في شخصيتهما. انظر ترجمة الشاعرين في الجزءين السابع والتاسع من شعراء الغري.

(379) أمين الريحاني، قلب العراق، 1956م، ص 227.

(380) ضاحية من ضواحي بغداد الجنوبية.

ولكنها نجت من تينك الأهوال وما نجت من توييخه لها:
 فيا لك عقلاً ما أند عن الهوى ويا لك قلباً ما أشد وما أقسى
 قد يكون الشيببي رباناً لسفينته ماهرأ ولكنه لا يستطيع أن يقول ما قاله الشاعر
 الإنكليزي أرنست هنلي (إني لنفسي الريان وإني على أمري المهيمن).
 بل هو يتقلب ويتردد في إقدامه وتطوحه فيصعد ثم يهبط في سلم الفكر
 والإحساس:

أنجدت من بعد أغوار زللت بها فانجاب عن ثقتي بالله إنجادي
 وقد حدثني أهواء مضللة عدلت عنها وضلّ الركب والحادي
 وهو يدرك في ساعة الندم أن الله لا يزال على عرشه⁽³⁸¹⁾.

وإذن فالشيببي يبحر بشكوكه في الغمرات، ثم ينحسر عن الشاطئ مكدوداً، حتى
 إذا أشرف على الغرق أدركته عناية الله فشطأت سفينته وأرست. وكان هذا يعني أنه
 حاول أن ينفذ عن عقله موارث النجف، في الإطار الديني، لأن هذه الموارث لا
 تسمح بالتشكيك في المسلمات المسبقة! وهذا ما كنا نقصده بأن المقدمات التي
 يفترضها الريحاني لا تقع في سياق التسلسل المنطقي إلى نتيجته التي اعتمدها.
 ويبقى أن التجديد في إطار العقيدة يجب أن يكون إبحاراً بالشكوك بغير إرساء
 وذلك من التحكم كما يقال في حلقات الجدل الفكري في النجف.

وفي إطار الشعر كان الشيببي من قبل يرفض الموارث فيما يشبه أن يكون من
 التنديد باصطناعها بعيداً عن الظروف التي اقتضتها⁽³⁸²⁾.

وهنا أيضاً يلاحظ أن الريحاني يخطئ في إسقاط الحكم على موضوع يتأباه لأنه
 ليس في الواقع ما يوثقه إلا إذا كان التجديد لا يقع في الغرض ولا يتجاوز إلى
 مضامين وأساليب تفتح على المتغيرات، ذلك أن الشيببي ظل يستلهم المعطى القديم
 في العروض والبلاغة وكان هذا هو الجزء المحافظ في تجديد الكلاسيكيين، ومن
 التحكم ألا يقع التجديد في غيرهما من مقومات العمل الشعري.

وبين يدي شواهد أخرى كثيرة يعزز الشيببي هذا الذي نذهب إليه في نزوعه إلى
 الجدة، ويلاحظ أن الرصانة - وهي من طبيعة محافظة فيما يبدو - لم تحتجزه وراء
 الحدود التقليدية التي انغلقت على رجيل من ذوي المواهب إلا في استثناء⁽³⁸³⁾.

(381) قلب العراق، ص 258-259.

(382) الشيببي الكبير، ص 43.

(383) كنا قد ألمحنا لهذا من قبل وعرضنا كثيراً من شواهد فلم نجد ضرورة للتكرار.

ويخيل إلينا أن الشرقي، ولم يكن يتميز برصانة الغرض قدر ما يتميز بها الشيبلي، يقدم انطباعاً أوضح عن انتمائه للجديد. وإذا تجاوزنا عما كنا قد وثقنا به تطرفه تلمساً للإقناع بهذا الانتماء، وكان ذلك يتم عبر تشككه بالمسلمات الدينية بخاصة طالعتنا في ديوانه موضوعات شديدة الوضوح من حيث صلتها بشخصية أدبية تنفعل بأحداث الفترة وتضرب بجناحيها في غير آفاق التقليديين. لقد كان من المستحيل فيما يبدو أن تغرق «تتنيك» بداعية السلام «ستيد»⁽³⁸⁴⁾ ثم يكون لذلك صدى في تجربة شعر

تقع بعيداً عن قطاع الذين يعيشون حقاً تاريخ الفترة يقول الشرقي في الحادثة:

أداعية السلام وقد تداعى رقدت فأيقظتك صروف خطب شديد العزم كنت وأنت حي كما أصبحت محتقر المنايا ثم يخاطب الباخرة المنكوبة فيقول:

أسيدة البواخر عنك تفدى لو اکتفت الرزية بالمسود وقل وأنت سيده الجواري لرزئك أن تطأطي بالبنود مشيت خبياً إليك مخبئيات نجت ورمين مشيك بالوثيد فأنقذت الظباء رجال عز أبيت إلا مبالاة الأسود إذا ما الحقل خير بالمنايا ويختم التجربة فيقول:

فيا جبل الجليد ولست أرسى وما اصطدمت جسوم في جسوم فتكت وكيف في جبل الجليد بل اصطدمت جدود في جدود⁽³⁸⁵⁾

وكان من المستحيل فيما يبدو كذلك أن تقع في إطار التجربة الشعرية التقليدية

(384) كان المستر «ستيد» في أوائل هذا القرن داعية للسلام وقد ركب من أميركا إلى أوروبا في أول رحلة للباخرة «تباتنيك» وهي أعظم باخرة في العالم يومئذ وانفق أن اصطدمت بجبل من الجليد فغرقت وكانت الحادثة مروعة وقد هزت العالم ولما أحس «ستيد» بالصدمة وكان راقداً نهض فأشعل لفافته وخرج من غرفته فنظر إلى العالم النظرة الأخيرة ورجع إلى غرفته. عواطف وعواصف، ص 157.

(385) م. ن، ص 157-159.

ممازحة تحمل طابع الجد وتندّد بالمغامرة العسكرية التي انتهت بهتلر إلى خاتمة حولته في نظر الشاعر، من طبيعة (هر) إلى طبيعة (فأرة)! واعتصرت انتفاخته الكاذبة ففش وعاد مستثقلاً حتى من ذيله!

وطبيعي أن تكون الدوافع التي تكمن وراء التجربة إنسانية محضة وإلا فإنه لا معنى لأن يشمت شاعر عراقي بهزيمة لا ناقة له فيها ولا جمل كما يقولون. ولكن الذي يثير شكاً بنبل العواطف الإنسانية في التجربة أن المشاعر في العالم العربي لم تكن في هذا الاتجاه يومذاك. فالنازية كانت تخوض حرباً ضد الإنكليز وكان هؤلاء يقهرون السياسات المحلية في الأجزاء التي امتحنت باحتلالهم من أرض العرب على أن تدور أبداً في فلك مصالحهم الاستعمارية، وضد الصهيونية وكانت تقهر التاريخ العربي المعاصر على أن يتسع للاعتراف بهزيمته في كل معاركه معها. وإذن فقد كان المد العاطفي العربي يرشح التجربة لغير هذا المضمون الناشئ في سياق الأحداث. ولسنا ندري إلى أي مدى يمكن أن تربط التجربة برشوة العهد، وكان قد عاد بعد الحرب الثانية عهد احتلال مقنع، في سبيل المشاركة باللعبة السياسية!

هتلر والآن يلذ المزاح أشاكر رأسك هذا النطاح
«جاء شقيق عارضاً رمحه أن بني عمك فيهم رماح»
تساءل الأكرين عن زائر مستعجل كيف أتى كيف راح
وحملق القفقس في طائر أجواؤه صارخة طاح
واستهزأت رستوف في طارق للكرج لم يطلع عليه الصباح
صفائح البترول أحلامه في النوم واليقظة بيض الصفاح
عام مع الحوت زماناً وكم حام مع النسر غدواً رواح
انقصمت منه ظهور الربى وأجهضت فيه بطون البطاح
حتى إذا قسّلب أطرافه ولم يعجد فيهن وجه السجاح
فش انتفاخ الهر مستثقلاً من ذيله يسحبه في صياح
شخ زناد كان في كفه ستين شهراً وأرى الاقتداح
يسائل الصرعى وأشلاءها حتى أجابته بقول صراح
مقامر غامر في شعبه ولم يقدر أن تخون القداح
شعب طموح دون أهدافه تشنّجت أعصابه بالجماح
كان من القوة في منعة ما اقتربت منه يد أو جناح
لا يرقص الرقصة إلا على النار ولا يعشق إلا الكفاح

غطرسة ينفخ في جمرها
 قد كان أرسى جبل شامخ
 كيف أضاء البدر ليلاً أما
 وكيف تبدو الشمس من خدرها
 يا وارد الفولكا لقد حلثت
 ومستبيح الشرق والغرب لا
 يا أيها الكبيش قد استأسد
 كم تمنع العالم عن زاده
 من عتمة الليل لأضوائه
 عوامل الإفساد صاحت به
 دعاوة فارغة سمجة
 كانت حدود نتحامى بها
 فوضى فمن عاش بأكنافها
 وقريباً من هذا في دلالة على جدة الغرض
 يقوله الشرقي في «غناء الراعي» مستطرداً إلى حديث بارع في التخلف يربط فيه بين ما
 يشيع من الأسى في هذا الغناء وما يؤثر في نبراته مما يتسرب إليه من أمراض
 المجتمع المغلوب على أمره:

اسمع الناي إنه يتشكى
 ودع الروض والبلابل تشدو فغنناه ذكرى ليوم الوداع
 زاحمت صدره المشوح أسباب لرنات صوته ودواعي
 هل نفخنا من روحنا فيه شجواً
 فبه ما بها من الأوجاع
 شاعر خاشع يحسّ بما في النفس من وحشة ومن التبايع
 رجف الصوت بالحنين وأصغى
 لرفيف الأرواح في الأسماع
 نغمات رثا من الدمع دقت
 جرس القلب في رنين انصداع
 إن للحادثات وقعاً على الأضلاع
 واللحن رنة الأضلاع
 واختلاف القرعين صير هذا
 شدو شاد يشجي وذا نعي ناع

(386) عواطف وعواصف، ص 222-223.

سكت النهر موحشاً لا خريبر الماء فيه ولا رفيف شرع
 في غبار الضياع كفنت آمالي فأدرجن في غبار الضياع
 وعلى الشاطئين من روعة الدهر جلال في كدرة وارتباع
 أسفاً بعد ضجة الطير فيه أصبح القطر ضجة للرعاع
 ما حياة الفلاح في كنف «الغراف» إلا موت طويل النزاع
 كجروح في جسم ميت كريم السواقي ما بين تلك البقاع
 يا صُواع العزيز قد سرقت مصر ولم تفتقد كفقذ الصواع⁽³⁸⁷⁾
 ارتقت عندنا الصناعة حتى كل قول وكل فعل صناعي
 ونبغنا في الاختراع جميعاً فتأمل في وضعنا الاختراعي
 ولد الناس مطلقين ولكن قيدهم سلاسل الاجتماع
 وبنود القماط رمز على التقييد في العيش منذ دور الرضاع⁽³⁸⁸⁾
 وبغير تحرج نستطيع أن نحيل على الموضوعات التي ينتظمها الديوان مؤكدين أنها
 جميعها تنفس في مناخ الفترة وتفتح على معطياتها الجديدة.

ثم يكون الصافي في القطاع من أقدار الشعراء على امتيحاء «المناسبة الحرة»
 وتكثيف مضامينها فيما يعرف بـ (الخاطرة)⁽³⁸⁹⁾. ولعله بهذا عرف وانماز وبغيره كان
 واحداً من آحاد ولو على طريق جديد! ويخيل إلينا أن غرض الصافي على معنى
 «المناسبة الحرة» لا يحصر بمناخ الفترة وإنما هو من الجديد الذي ينطلق هذه المرة
 في مناخ أرحب هو مناخ الفلسفة، ونقصد بالفلسفة هنا، ولا مشاحة في الاصطلاح -
 ما يقع في إطار التأمل الشعري لما تزدهم به الحياة من تناسق ونشاز ممدودين إلى
 أوسع ما تمتد إليه حدود المفرد في اللغة. وإذن فالخاطرة هنا لا تمثل جديد الفترة
 الضيقة ولكنها تمثل جديد الحياة الرحبة. ويضاف إلى هذا نظرة الشاعر إلى هذا
 الجديد من زاويته الخاصة وذلك هو البعد الحقيقي في تجديده.
 والواقع أن الصافي، بعيداً عن التركيز المترف⁽³⁹⁰⁾ للظاهرة اللافتة كان عليه في

(387) الجام الذي يشرب به.

(388) عواطف وعواصف، ص 151-152.

(389) حسب الخاطرة مقطوعة صغيرة لتستوعب كل شعور الشاعر في إطار المناسبة التي تقتضيها.

(390) نقصد به هنا حرية التناول للموضوع وتكثيف مضامينه ويقابله «التركيز الضرورة».

التركيز الضرورية أن يفلسف الضعف الذي امتحن به مرضاً وفاقة وقلة وسامة ليستريح . وكان يريحه أن يغرق هذا الضعف بالسخرية ليخلص إليه منها كثير مما يخفف من تأثير العقد الضاغطة على أعصابه المكدودة⁽³⁹¹⁾ .

ويصدد الشواهد يلاحظ أن الصافي في معاناته على معنى الترف يناظر ويفلسف بعيداً عن التوتر . وفي هذا المناخ الهادئ كان عليه أن ينفذ إلى الأعماق أو تسقط تجربته في السذاجة . وحين ينفذ إلى الأعماق ينفذ بطاقة ضخمة :

كلما أبصر النمو بطفل أبصر الانحطاط بي والذبولا
نحن ننمو معاً ولكن صعوداً راح ينمو ورحلت أنمو نزولا
كلما امتد قده اللدن أحسست بقدي يحني قليلاً قليلاً⁽³⁹²⁾

فهو هنا يناظر ببراعة بين طفل ينمو في سبيله إلى تكامل الحياة فيه وشيخ ينمو هو الآخر في سبيله إلى تكامل الفناء في خلاياه الحية . ويفيد من قدرة اللفظ على الإيحاء فيستغله للشيء وضده على نحو ما يصنع في (ينمو) ثم هو يقابل بين الصور المتناقضة مؤكداً مبدأ التعويض لديمومة الحياة . ولعله من هنا يظل امتداد في قامته يذكر بانحناء في قامته . ويقول - ونحن ما نزال في صدد التمثيل لتجربته العميقة - :

سئمت ما أبصرت عيني وما سمعت أذني فطاب لنفسي فقد هاتين
عساي أسمع شيئاً ليس تسمعني أذني وأبصر ما لا تجتلي عيني
ما في الحياة جديد أستلذ به حتى الجديدان قد صاروا قديمين⁽³⁹³⁾

وهنا أيضاً يخلع الصافي على معاناته طابع تعميق، وإلا فكيف يقع التعبير العميق عن الافتتان بالجديد إذا لم يكن من صورته أن تتمنى حرمانك من حاستي سمعك وبصرك وقد عادت قديمتين لكثرة ما سمعت بهما وأبصرت لعلك تسمع ما لا يمتد في مدى الأذن وتبصر ما لا يمتد في مدى العين . ثم يضاف إلى ذلك أن تجد في نهارك وليلك ظاهرة عتيقة لا تنعقد في حسك بعد على جديد! والواقع أن الصافي شد ما نفذ إلى الأعماق، ويبدو من الصعب أن تحصر تجربته على هذا المعنى . ومهما يكن

(391) الريحاني، قلب العراق، ص 262. ففيها أن الصافي استطاع أن يثار لنفسه من الأسقام فصب عليها من قوافيه جام السخرية والغضب .

(392) أشعة ملونة، التجف، بلا تاريخ، ص 95.

(393) م . ن، ص 68.

من أمر فإن معاناة الصافي، في إطار الترف، وكنا نعني به نشاطاً فنياً يقع بغير اضطرار لم تكن تحمل دائماً طابع العمق وكثيراً ما سقطت في السذاجة. يقول الصافي في تجربة وصفية لـ (قلم) لم يكن يستريح إلى وظيفته فوق أوراقه وفي جيبه: ولي قلم يسيل الحبر منه كشيخ قد أصيب بضعف ظهر متى أكتب به يسرع فيفرغ قطيرته وما أكملت سطري يسيل الحبر منه بدون إذني وفي جيبني يبول ولست أدري⁽³⁹⁴⁾ وواضح هنا أن انصراف النص إلى موضوع ومضمون هابطين ممكن جداً فيما نعتقد. ثم إذا جاز ألا يكون في الفن توزيع للموضوع والمضمون على هذا النحو الذي يقع في «أخلاقته» أكثر مما يقع في «جماليته» تظل أخيلة النص في تقويم منصف قريبة جداً من أخيلة العامة. ومن أمثلة هذه التجارب التي تسقط في السذاجة ما يقوله الصافي في نهمه الشديد إلى الملاحاة وجوعه إلى الصباحة:

أنا لا أكتفي بوصول مليح واحد بل أروم كل مليح
 لنت لي أنفساً لتحظى دواماً كل نفس منها بوجه صبيح
 أنا كالجائع الذي يتمنى كل أكل فالحسن قوت الروح
 صار قلبي في الحب نهماً لأنني لم أنل في الرفاق غير القبيح⁽³⁹⁵⁾
 ويخيل إلينا هنا أن الصافي يشوّه مقولة «بيرون» في هذا الصدد ويمسح مضمونها ويتجاوز إلى صياغتها فيشوهها هي الأخرى في تبسيط لا يضيف إلى طرافة معناها جديداً، وكان بيرون، يقول في هذا الصدد:

(ليت للنساء جميعاً فماً واحداً إذن لقبته وامترحت)

وكان الصافي يملك في المقولة إضافة واحدة هي أنه يعلل تهافته على الجمال بما يمتحن به من معايشة طويلة للقبح في رفاقه. وكان هؤلاء قدراً محتوماً في إطار علاقاته بالناس.

ومعاناة الصافي في إطار الضرورة، وكانت موصولة أبداً بالنشاز في حياته الخاصة وبالنشاز في الحياة من حواليه معاناة غنية ومعقدة وإن وقعت متوترة في الغالب. ولعله من هنا يوالي «القط والفارة» ليشفي نفسه من ولاء الناس⁽³⁹⁶⁾ ويتعجب من

(394) أشعة ملونة، مطبعة الراعي في النجف، بلا تاريخ، ص 95.

(395) الأمواج، الطبعة الثالثة، 1954م، ص 142.

(396) الشاعر والفار والشاعر والقط من قصائده المبتكرة انظرهما في «الأمواج»، ص 87-91.

الأطباء الذين يحاولون أن يحرموه داءه ذلك الإرث الوحيد من أبويه . وله نظرات في النفس نافذة مؤثرة فهو يريد مثلاً أن ينزع عنه كل أثواب العقائد ولكنه يخشى وهو ينزع الثوب تلو الثوب أن يكون قد كوّن من الأثواب والآ يصادف روحاً وراءها :

كل يوم أزيح عني ثوباً
أملأ أن أعري النفس حقاً
غير أنني إن أنض يوماً أصادف
فتراني ما عشت أنزع أثواباً كأنني كومت من أثواب
صرت أخشى إن أنض كل ثيابي
فكأنني القشور كوّن منها
بالياً من عقائد الأحقاب
من لباس يشينها وصحاب
الف ثوب ملاصقاً لإهابي
لم أصادف روحاً وراء الثياب
بصل ما به سوى الجلباب⁽³⁹⁷⁾

ومن هذا النوع تجربته في «العدالة» يقول الصافي :

وجهي دميم وقلبي
لذاك تبدو لعيني
إنسي لأرثي لعيني
روحي كشمس عليها
قالوا التجانس يدعوا
ولست أهوى وإنني
إلفي جفاني وإنني
لو كان وجهي بكفي
إذ لم يكن وجه سعد
لو أن ربي براني
رأيت وجهي يدعو
كان وجهي مثقال
لا يستر القبح خلق
ذو الحسن وهو ظلموم
أما الرحيم فيبدو
رأيت شخصين يوماً
عدو كل دميم
المرأة مثل الخصوم
تروى لوجهي الذميم
جسم كسود الفيوم
إلى الوداد الصميم
الدميم غير الوسيم
أراه غير ملوم
القينته في الجحيم
بل وجه نحس وشوم
طيراً براني كبوم
إلى أذكار الغموم
مجسم للهوموم
سام وسامي علموم
يبدو لنا كالرحيم
بعدله كالظلموم
تضارياً كالخصوم

(397) الأمواج، ص 110؛ وقلب العراق، ص 263.

هذا يلوح كقرد
فجاء شرطي سوء
فضمّ ذا الحسن شوقاً
وقابل الجهم ظلماً
فقلت حكمت لكن
فقال: إني لأقفو
فحسن ذا لاهتمام
وقبح ذا لاحتقار
لو كان ذا فيه خير
والله عدل حكيم

وذاك يسببوا كريم
يبداو بوجه مشوم
للصدر ضمّ الفطيم
بكل ضرب اليم
قد جرت في التحكيم
حكم المدير القديم
فيه بصنع الحكيم
من الجواد الكريم
ما كان بالمحرور
ما جار بالتقسيم⁽³⁹⁸⁾

وواضح أن الصافي يتنفس هنا من كبت العقدة، فهو يعترف بدمامته قبل أن ينبز بها وتلك محاولة للترويح عن النفس المرزومة بالنشاز. وواضح كذلك أنه لا يرسل في «العدالة» حكماً يقع على رسله، ففي مطاوية سخرية أخفى ما تكون السخرية بحكمة الله في توزيع عوارفه على خلقه. والصافي صريح لا يجامل في شعره غير الموت:

أنا أهواك غير أني لا أرضياك تأتي بالكره والإجبار
ولكم رمت أن أزورك لكن خفت أن تشتكي الأذى من مزارى⁽³⁹⁹⁾

ونحن هنا بين يدي خاطرة بارعة في صرف النفس عن اليأس وتعزيتها عن قلرها القاسي وكانت ربة الشعر - فيما يبدو للريحاني - تعزية بالحياة فتفتح له أبواباً جديدة يلجها مبتهجاً وقد نسي كل ما به فينظم القصائد وليس فيها غير مرهم لجروحه⁽⁴⁰⁰⁾.

وعلى مدى ما نستعرض من موضوعات الصافي في جملة دواوينه نلاحظ أننا بصدد تظاهرة ضخمة يرفع فيها هذا الشاعر العبقرى شعارات التجديد لا في إطار الغرض فحسب وإنما يتجاوز بها إلى كل المقومات التي تصنع ظاهرة الشعر. ومع الشواهد يخيل إلينا أننا يمكن أن نؤكد هذه الحقيقة بغير حاجة إلى عملية اختياراً ويدهك في «الأمواج» وكثير من قصائده يمثل الشاعر قبل أن ينفلت من إसार البيئة الضيقة أن موضوعها يحمل هو الآخر هذا الطابع الذي لا يشارك الصافي فيه شاعر في القطاع،

(398) الأمواج، ص 99-100.

(399) قلب العراق، ص 264-265.

(400) م. ن، ص 265.

حتى أن بعض الذين أرخوا للشعر العراقي الحديث ذهب إلى أن الصافي مدرسة مستقلة كان هو أستاذها وتلميذها في آن واحد⁽⁴⁰¹⁾ ويلاحظ أن الصافي نفسه يؤكد هذه الحقيقة بقوله:

لي في الشعر عالم مستقل أنا فيه فرد بدون خلاف
لم أشارك غيري لأنني كسربي واحد لا شريك لي في القوافي
وينبغي أن نتذكر ونحن نتحدث عن جدة الغرض في آثار الصافي أنه نقل رباعيات الخيام إلى العربية في ترجمة هي أدق الترجمات وأقربها إلى روح الأصل⁽⁴⁰²⁾ وكان ذلك يعني أن الصافي يتوفر على الفارسية لغة وأدباً توفراً كاملاً، ويعود طبيعياً في هذا الضوء أن تستأثر الخاطرة باهتمامه لأنها في الأدب الفارسي ظاهرة واسعة الانتشار. ونستكشف مع الجواهري طبيعة الغرض في إطار هذه الكلاسيكية المجددة فنجد أن ما ينتمي منه إلى القديم يتحول إلى غرض وسيلة وكنا قد أطلنا الحديث في هذا ولا حاجة بنا إلى التكرار. ويبقى أن هذا الشاعر العملاق - والصفة هنا شديدة اللصوق بصاحبها - لم يتوقف عن أن يغني تجربته الشعرية لا في إطارها السياسي وحده كما قد يظن بل في إطارها العام حتى أن «جربيني» وهي معاناة غزلية هابطة تظل تصعد في طريقها إلى القمة لتبلغ أنقى نماذجها في «بائعة السمك». وفي بؤرة ضوء أقوى توثيقاً للحكم بالمقارنة بين النصوص نستشهد أدل الخطوط العريضة على ما نذهب إليه في التجريتين. يقول الجواهري في النموذج الهابط:

اسمحي لي بقبلة تملكيني ودعي لي الخيار في التعيين
قربيني من اللسذاذة الممسها أريني بداعة التكوين
أنزليني إلى الحضيض إذا ما شئت أو فوق ريوه فضعيني
كل ما في الوجود من عقبات عن وصولي إليك لا يثنيني
أحمليني كالطفل بين ذراعيك احتضاناً ومثله دليني
وإذا ما سئلت عني فقولي ليس بدعاً إغاثة المسكين
أشتهي أن أراك يوماً على ما ينبغي من تكشف للمصون
غير أنني أرجو إذا ازدهت النفس وقاض الغرام أن تعمريني
الطميني إذا مجنت فعمداً أتحري المجون كي تلطميني
وإذا ما يدي استطالت فمن شعرك لطفاً بخصلة قيديني

(401) الشعر العراقي الحديث: مرحلة وتطور، ص 78-79.

(402) تركي كاظم جودة، أحمد الصافي النجفي: حياته، شعره، 1967م، ص 42.

ما أشد احتياجة الشاعر الحساس يوماً لساعة من جنون⁽⁴⁰³⁾
ويقول في «بائعة السمك» وهي قمة النقاء الذي انتهت إليها التجربة الهابطة:

وذات غداة وقد أوجفت	بنا شهوة الجائع الحائر
دلفنا لحانوت سماكة	نزود بالسمك «الكابري» ⁽⁴⁰⁴⁾
فلاحت لنا حلوة المجتلى	تلفت كالرشأ النافر
تشدّ السحزام على بائة	وتفتر عن قمر زاهر
من «الجيك» حسبك من فتنة	تضيق بها رقية الساحر
فقلنا: علينا جعلنا فداك	بما اخترت من صيدك النادر
فجاءت بممكورة بضّة	لعوب كذي خبرة ماكر
تنفض بالذيل عطر الصببا	وترمق بالنظر الخازر
تكاد تقول: أمثلي تموت؟ لعنت ابن آدم من جائر	
أما لي من عودة ترتجى	لمسبح أترابي الزاخر
أما في الصبالي من شافع	أما لابنة «الجيك» من زاخر
ألا رجعة لحبيب جوي	حزين على غيبتني ساهر
ودب القنوط على وجهها	وسال على فمها الفاغر
وأهوت عليها بساطورها	فيا لك من جوذر جازر
وثنت فشبت عروس البحار	وقرّت على الجانب الآخر
فقلنا لها يا ابنة الأجملين	من كل باد ومن حاضر
ويا خير من لقن الملحدين	دليلاً على قدرة القادر
جمالك والرقّة الممزدهاة خصمان للذابح الناحر	
وكفك صيغت للثم الشفاه وليست لهذا الدم الخائر	
فقلت: أجل أنا ما تنظران وإن شقّ ذاك على الناظر	
تعلمت من جفوة الهاجر ومن قسوة الرجل الغادر ⁽⁴⁰⁵⁾	
وواضح أن الخط البياني الذي يصل بين التجربتين يؤكد أن المضمون الذي كان	

(403) ديوان الجواهري، الجزء الأول، بغداد 1973م، ص 493-494.

(404) من اللذ أنواع السمك الطري وأشهاها في «براغ».

(405) الجواهري، بريد الغربية، براغ 1965م، ص 1-2.

يتمرّغ بوحل اللذة الرخيصة في «جربيني» يتطور إلى ما يشبه أن يكون من أسلوب العذريين في انفعالهم بالجمال، وحديثهم عن جراحه المقدسة، وتلك ظاهرة كان ينبغي أن تقع عبر تحول الجواهري من اليمين إلى اليسار، ومع اليسار لم يكن هناك مجال في الظاهر على الأقل، إلا لحب واحد هو حب الجماعة وإلا لأسلوب واحد في الحب هو أسلوب العطاء في أوسع مدلولاته الخيرة. وتجربة الجواهري في الوصف كانت تتطور هي الأخرى من المعطى الحسي المبتذل إلى المعطى الفكري التأملي وإغنائها أحياناً بما يدل على أنها لا تبعد عن تصور اليسار للظاهرة الفنية وما يقع في إطارها من الالتزام أبداً بقضايا الإنسان العادلة. فمن الاقتصار في تجربة الوصف على المعطى المطروح في المدى الحسي لأية رؤية قول الجواهري:

لا تعدكم سنن الهوى وفروضه فالروض يضحك للغمام أريضه
ما أبهج الزهر المرقق في الضحى يجلو العيون شعاعه ووميضه
والجو محتشد الغيوم رواقه بيد الرياح متى نشأ تقويضه
وكأنما جاء الربيع إلى الثرى بالحسن عن سمج الشتاء يعيضه
والكأس يجلوها أغرّ يكاد من فرط النعاس يؤوده تغميضه
راضت محاسنه النفوس فأدركت ثاراً فيها هي بالكؤوس تروضه
لو كنت تبصره رثيت له وقد أعيا عليه من الخمار نهوضه⁽⁴⁰⁶⁾

ثم تتطور التجربة في خط بياني واضح إلى تجربة تتجاوز حدود المحسوس في الظاهرة إلى إغنائها بما يشبه أن يكون في مصطلحات التراث من التهميش على المتن، وكان الجواهري يهملها في البدء بما يتلاقى مصادفة مع رؤية اليسار لمشكلة الإنسان الاجتماعية فيقول مستوحياً ساعة مع البحري في سامراء:

أسدى إليّ بك الزمان صنيعا فحمدت صيفاً طيباً وربيعا
أجللت منظرك البديع ومنظر أجللته لِمَ لا يكون بديعا
درج الزمان بها سريعاً بعدما ناشدته ألا يمر سريعاً
الفيت حسن الشاطئين مرفرفاً غضاً وخصب الشاطئين مريعاً
وأضعت أحلامي وشرخ شببتي وطلاقتي فوجدتهن جميعاً
صبح أغرّ ولسيلة جدلانة بيضاء تهزأ بالصباح سطوعاً

(406) ديوان الجواهري، الجزء الأول، 1972م، ص 294. والقصيدة ترد في الديوان تحت عنوان (الساقى).

والبدر بالأنوار يملأ دجلة
وترى ارتياحاً في الضفاف وهزة
وجرت على الحصباء دجلة فضة
دور الخلائف عافها سمارها
درجت بساحتها الحوادث وانبرى
حتى شواطئ دجلة منسابة
أبنيتها مرثية ولطالما
ولقد تلمّ جلادة في موقف
قصر الخليفة جعفر كيف اغتدى
وكم استقر على احتقار طبيعة
ولقد بكيت وما البكاء بمرجع
زر ساحة السجن الفظيع تجد به
إن الذين على حساب سواهم
رفعوا القصور على كواهل شعبهم
ساسوا الرعية بالغرور سياسة
حتى إذا ما الشعب حرك رايته
ويبقى في التجربة أن المقارنة بين البحثري في القديم ورفقة له من الشعراء
العراقيين في الحديث على نحو ما يذهب إليه الجواهري لا تسمو على الحطام قدر ما
تلتصق به. ثم يضاف إلى ذلك مشاعر حسد لم يستطع الجواهري أن يسترها، وهي
مشاعر تنطلق من أن البحثري لم يكن يقصى عن بيوت المال ولم يكن يدفع عن
أبواب السلطة لأنه غريب ولو أنه كان عراقياً لمات جوعاً!!
عبث الوليد بشرخ دهر عابث
ونما ربيعاً في ظلال خلائف
لا عن بيوت المال كان إذا انتمى
قدروا له قدر الشهور وأسرجوا
ضيف العراق نعمت من خيراته

زهواً ويبعث في النفوس خشوعاً
تعلو الرمال إذا أجد طلوعاً
صهرت هناك فموصت تمويماً
وتقطعت أسبابها تقطيعاً
خطب الزمان لها فكان فظيماً
تأبى تشاهد منظراً مفجوعاً
غازلت منها حسنها المسموعاً
للنفس أجمل أن تكون جزوعاً
بيد الحوادث فظة مصفوعاً
لم تأله التحطيم والتصديعاً
ملكاً بشهوة مالكيه بيعاً
ما يستثير اللوم والتقريعاً
حلبوا ملذات الحياة ضروعاً
وتجاهلوا حقاً له مشروعاً
لا يرتضيها من يسوس قطيعاً
فإذا هم أدنى وأقصر بوعاً⁽⁴⁰⁷⁾
وصبا فنال من الصبا ما اسطيماً
في ظلهم عاش القريض ربيعاً
يقصى ولا عن بابهم مدفوعاً
أبياته وسط البيوت شموعاً
وحدت فيه قرارة وهجوعاً

(407) م. ن، ص 485-486.

أن تعقد الحفلات كنت مقدماً أو تُشِيرُ الأمراء كنت قريباً
وأظن أنك لو نمتك ربوعه لشكوت منه فؤادك المصدوعاً
ولكنت كالشعراء من أبنائه ممن تجوهرل قدرهم فأضياعاً
لك في التي راشت جناحك رفقة لولا جلادتهم لماتوا جوعاً⁽⁴⁰⁸⁾
ولعله من هنا لا يجوز أن تكون في التجربة رؤية يسارية مقصودة، وإن تصادف أن
يكون فيها شيء من هذه الرؤية. ذلك أن الالتزام بقضية الإنسان وهو جوهر هذه
الرؤية لا يلائم ما في التجربة من تطلعات بورجوازية. ولكن الجواهري لا يقف عند
هذا الحد من تهميش المتن الوصفي برؤية اليسار، ففي «الراعي»⁽⁴⁰⁹⁾ وهي معاناة
بارعة في الوصف تزول الثنائية ويتوحد الهامش والمتن ويصبح كل ما في الإطار
مدعواً للتدليل على أن الرؤية الملتزمة، وهي رؤية اليسار بعامة قد امتدت إلى كل
عرق في النص تضحّ فيه دمها الجديد.

ومع بحر العلوم يلاحظ أن الغرض من حيث انفعاله بالمتغيرات أدل من غرض
الجواهري على انتمائه للجديد لأنه ظلّ بغير ضعف يناضل من أجل ارتباطه باليسار
ويمنحه كل طاقاته الشعرية عبر إنسانيته المتوهجة، وكان هذا يعني أن الرجل استمر
يتفاعل بأخطر ما يقع في الفترة من متغيرات، وطبيعي في هذا الضوء أن يقع غرضه
جديداً أبداً. ولكن الذي ينبغي أن يسجل هنا، تأكيداً لا تأسيساً، أن بحر العلوم
شاعرية ظلت بغير عمق، وسواء أكان هذا قدرها أم كان مصطنعاً تنسيقاً بين الوسيلة
والهدف - وكان هدفه شديد الالتصاق بتوعية العامة وتعبئتها لحياة أفضل - فقد بقي
في إطار التقويم ينز به.

ثم يكون في المجددين كذلك شاعر كبير هو الدكتور عبد الرزاق محيي الدين وكان
على قلة ما تركه في الشعر، ونحن هنا بصدد مقارنة، يمثل في جدة الغرض انفعالاً
عميقاً بالمتغيرات. وسواء أوقع غرضه في هزل أم وقع في جد فقد كان، على
الجهتين، يؤكد أنه ممن وهبوا واكتسبوا. ويظل في عقيدتنا أن الطبع وحده في إطار
العمل الفني لا يغني عن الكسب، وأن الكسب وحده في الإطار نفسه لا يغني عن
الطبع حتى إذا التقيا أمكن أن يتمخضا عن ظاهرة شعرية لافتة. والواقع أن هذا

(408) م. ن، ص 487.

(409) سبق أن عرضنا القصيدة بكاملها في صدد الحديث عن نزعة الإصلاح وعلاقتها بإسقاط
الشعر في الشريعة.

الشاعر الكبير المتمرس لم يشهر في الحياة الأدبية شهرة الشيبلي من قبل، أو شهرة الجواهري من بعد، ويخيل إلينا في تعليل ذلك أنه فوق غرضه الذي تميّز بالرصانة، ولا بد هنا من الاستثناء، شديد الشغف بالتعميق. فعنده أن البقاء على السطح لا يكون في إطار الشعر إلا سذاجة وأن المضمون الجيد هو الذي يؤخذ غالباً كما يقولون، أو هو الذي يقتضي أن يراض طويلاً جداً قبل أن يسلس!!

وعندي، من هذه الزاوية بخاصة أن عبد الرزاق محيي الدين وراء نضجه الفني الكامل يحمل هوية انتماء حقيقي إلى المدرسة التي أفلقت العمود وشككت بجدواه وحمل لواءها الطائفي الكبير. ويصدد الشواهد يلاحظ أن همزيتة التي يتوجه بها إلى الأديب العربي بعامة تختصر كل أدلتنا على أن هذا الشاعر الضخم كان مهيباً لأن يتدفق في كل الألفية الجديدة التي شقتها المتغيرات لشعر الفترة.

خذ رداء الشمس وانشره لواء	واطو ما أسدلت سترأ وغطاء
رتك ما أدمنت في ترقيعه	وتبدت سوءة الكاسي عراء
وركاب سرت في جلوته	ضالعاً طاحت هواديه فناء ⁽⁴¹⁰⁾
ومزامير تغنيت بها	باطلاً عادت هشيماً وغشاء
والمقاصير التي أسرجتها	وتعمهدت مغانيتها طلاء
نصلت من وهج لوحها	وذرتها الريح نكبها هباء
قم مقام الوحي لا صناجة	كلما زادت شجي زدنا ارتخاء
واعرك الأذان صدعاً إنها	وقرت مدحاً وهجواً ورثاء
عدبها ملحمة ضارية	وارتجازاً يتلفظي وحداء
ورؤى فلسفة صادقة	لا ظلالاً من خيال يتراءى
ولظي عاطفة مشبوبة	لا شواظاً تصطلي منه ادعاء
آن أن تخلص من شائبة	أضعفت فنك روحاً وأداء
آن أن ترسلها نزعاً	لوجوه الخير بدءاً وانتهاء
آن للفن الذي نحيا له	أن يرى فينا رعاة أمناء
أدعياء نحن ما عشنا به	عملاء لسوانا أجراء
وترددنا على أعتابهم	نبغاء ورجعنا بلداء

(410) «ناء» هنا فعل.

ولقينا كل عهد بالذي
لعن الفن بنا من فئة
أشهدت «الضاد» يوم استجمعت
وتخلت عن دم يغلي بها
وأديل الحكم منها فانزوت
فإذا التوحيد في مثذنة
وإذا الوحي الذي نلهمه
وإذا في كل قطر دعوة
وإذا «الحيرة» تهوى «فارساً»
وإذا «فرعون مصر» جسد
وإذا العرب جميعاً بدد

سرّه أحسن صنعاً أم أساء
كثرت موتى وقلّت شهداء
لغة الحاكم واستخذت هجاء
ودم يصبغ شدقيها فداء
في المحاريب اعتكافاً والتجاء
ينشر الشرك حوالياً لواء
عاد تلقيناً وزقاً وارتغاء
لأولى لا يستجيبون دعاء
وتدين «الشام» «الروم» ولاء
فتن الوادي حواراً ورجاء
لم تصن أرضاً ولم ترعَ سماء⁽⁴¹¹⁾

وصالح الجعفري شاعر آخر في القطاع ينزع بغرضه إلى التجديد ويشارك بصدق في نقله من تقليدية تعصر حيويته في حدود المناسبات الضيقة، والاهتمامات الرخيصة إلى رحاب الحياة المتفاضة بالجديد على كل جبهة. وكان نشاطه في إطار «الرابطة» التي اقتضاها تيار المتغيرات في النجف يوسع من رقعة هذه الجزيرة الصغيرة التي يلجأ إليها المطاردون بسياط القديم كلما أحسوا حاجة إلى أن يستعيدوا ما استهلك من أعصابهم في الطريق إلى التحرر من قيوده. وميزة الجعفري أنه ظل في حدود البيئة المحافظة يتنفس تحت الماء ويتأبى على الغرق. وفي عقيدتي أن هذا الشاعر الكبير لم يكن في إشاعة الجديد على جبهة الشعر أقل في جهاده ممن فروا من أقصاهم واستشعروا حرية مطلقة في الترويج لهذا الجديد تنظيراً وتطبيقاً. وإذا كنا من قبل قد استشهدنا جملة من نصوصه فإننا نحيل عليها هنا ابتعاداً عن التكرار. وتجنباً للقليل والكثير من فضول القول وتأكيدهم لجدة الغرض بجدة المضمون يلاحظ أن الجعفري يقدم أدلة شديدة التطرف في هذا الصدد. يقول في الإشادة بسعي الهند إلى استقلالها مضحية في سبيل ذلك بكل ما تملك:

قف في منى واهتف بمزدحم القبائل والوفود
حجوا فلستم بالفين بحجكم شرف الهنود

(411) من مجموعة خطية، تتضمن طائفة من قصائد الشاعر.

حجوا إلى استقلالهم وحججتم خوف الوعيد
ضحيتكم كبشاً وما ضحوا سوى طيب الوجود
وعبادة الأحرار أفضل من إطاعات العبيد⁽⁴¹²⁾
ويخاطب امرأة يحبها في تعريض بالغ التطرف بالفقه ورجاله وكتبه! بل هو يتجاوز
ذلك إلى التعريض ببعض ما يرد في فقرات الأذان للصلاة فيقول:

ارفعي الصدغ عن محياك حتى لا أرى حائلاً ولو قيد شعره
ارفعيه وحاذري أن تميثي بقلوب تخذنه دار هجره
شاهدي في هواك بحر من الدمع وإن لم يكن بذلك عبره
أنا فارقت أسرتي من طريق الحب حتى أصبحت وحدي أسره
فأنا شاعر وهم فقهاء وكلانا يجيل حولك نظره
لامني فيك سالك ضلّ حاديه فأمسى في سكرة بعد سكره
بحثوا عنك في «المدارك» لما استصعبوا البحث في «مسالك» وعره
أيها التائهون «حي على النور» تجلّى ما بين صدغ وطره⁽⁴¹³⁾
ويبدو أن أمثلة كثيرة لطائفة أخرى من المجددين في القطاع يمكن أن تؤكد حقيقة
ما نذهب إليه في جدة الغرض لولا أن البحث لا يتسع لأكثر من العينة وهي وحدها
جديرة بأن تقنع.

3 - وحين ننتهي إلى المتحررين من القيود ننتهي إلى ظهور اليسار ظهوراً قوياً في
الفترة. وكان اليمين من قبل هو الذي ينظر للأدب ويحكم نشاطه في الغالب. وفي
إطار الغرض لم يكن في الضوابط ما يمنع من أن يقع الشعر للشعر، أي لم يكن في
الضوابط ما يمنع من أن يتحدث الشاعر في الحدود الضيقة التي تنغلق على ذاته. لقد
كانت الرومانتيكية إذن مقبولة قبل ظهور اليسار. والرومانتيكية على حقيقتها حديث
قاصر على (الأنثى). وكان على اليسار وراء ظهوره الفاعل أن يفرض رؤيته الفنية على
الغرض وأن يحصره في نطاق «الهُو» ويتجه به إلى الواقعية. والحق أن الدعوة إلى
تحرير التجربة الشعرية، من قيود القديم تسوغ على جبهة اليمين مثل ما تسوغ على
جبهة اليسار وكان الذي تسوغ به على الجبهتين أن التجربة تتخلص من الفضول فتعود

(412) شعراء الغري، ج 4، ص 316.

(413) م. ن، ص 318-319.

أرشق ومن العوائق فتعود أقدر على التدفق. ثم يختلف اليمين واليسار بعد ذلك في الانتفاع بالصيغة الجديدة، فقد ظل اليسار يحصره في غرض يفع أبدأ على معنى (الهو) في حين كان اليمين يمدّه إلى «الأنا» وينفي عنه الحصر! وإذا صحّ أن اليسار كان قادراً على أن يمتصّ جملة الطاقات الشعرية في القطاع الشيعي وكنا قد بسطنا الحديث في أسباب ذلك من قبل فقد ظلت طاقات ضخمة تقع خارج نفوذه. ويلاحظ أن «نازك الملائكة» - وهي في رأينا أضخم هذه الطاقات - لم تقتنع برؤيته لا في إطار السياسة ولا في إطار الفن. ويخيّل إلينا أن نازك الملائكة ليست هنا ظاهرة فردية شيعية بقدر ما هي تيار، إذا صح التعبير. وإذن يظل في المتحررين من القطاع الشيعي من يراوح بين اليمين واليسار في غرضه انطلاقاً من أن تجربة الشعر ينبغي أن تتحرر من الانتماء. ويلاحظ في تجربة السيدة نازك الملائكة بخاصة أنها تجربة مثقفة، ولعله من هنا لا يستطعمها قارئ قليل الحظ من المعرفة. وكان البعد الثقافي في هذه التجربة ينقلها إلى طبيعة الأحداث الدرامية حتى يصعب أن يدل على كل حقيقتها عنوان. نريد أن نقول: إن تجربة نازك الملائكة في الغالب ليست تجربة «أجزاء» وإنما هي تجربة «كل ترابط فيه الأجزاء ترابط الأعضاء» إذا جاز التعبير.

في «الزائر الذي لم يجرى» تقول هذه الشاعرة الكبيرة:
ومرّ المساء وكاد يغيب جبين القمر
وكلنا نشيخ ساعات أمسية ثانيه
ونشهد كيف تسير السعادة للهاويه
ولم تأت أنت... وضعت مع الأمنيات الأخر
وأبقيت كرسيك الخاليا
يشاغل مجلسنا الذاويا
ويبقى يضجّ ويسأل عن زائر لم يجرى
وما كنت أعلم أنك إن غبت خلف السنين
تخلف ظلك في كل لفظ وفي كل معنى
وفي كل زاوية من رؤاي وفي كل محنى
وما كنت أعلم أنك أقوى من الحاضرين
وأن مئات من الزائرين
يضيعون في لحظة من حنين

ولو كنت جئت وكنا جلسنا مع الآخرين
 ودار الحديث دوائر وانشعب الأصدقاء
 أما كنت تصبح كالحاضرين؟ وكان المساء
 يمرّ ونحن نقلب أعيننا حائرين
 ونسأل حتى فراغ الكراسي
 عن الغائبين وراء الأماسي
 ونصرخ أن لنا بينهم زائراً لم يجرى
 ولو جئت يوماً - وما زلت أوثر ألاّ تجيء -
 لجفت عبير الفراغ الملون في ذكرياتي
 وقصّ جناح التخيل واكتابت أغنياتي
 وأمسكت في راحتي حطام رجائي البري
 وأدركت أنني أحبك حلماً
 وما دمت قد جئت لحماً وعظماً

(414)

سأحلم بالزائر المستحيل الذي لم يجرى
 وواضح أننا هنا بصدد خاطرة تنعقد على أن المستحيل وحده في سياق الرغبة هو
 الذي يمثل «الشاعِل» فإذا ارتدّ إلى طبيعة الممكن تحول إلى طبيعة «الصارف». ومن
 المؤكد أن الغرض هنا يتميز بالجدة ويشير إلى جذور تضرب عميقاً في الثقافة
 السيكولوجية. وحول «النائمة في الشارع» تدير نازك الملائكة الخواطر التالية:

في «الكرادة» في ليلة أمطار ورياح
 والظلمة سقف مدّ وستر ليس يزاح
 انتصف الليل وملء الظلمة أمطار
 وسكون رطب يصرخ فيه الإعصار
 الشارع مهجور تعول فيه الريح
 تتوجع أعمدة وتنوح مصابيح
 والحارس يعبر جهماً مرتعد الخطوات
 يكشفه البرق وتحجب هيكله الظلمات

(414) نازك الملائكة، قرارة الموجة، ط. أولى، دار الآداب، بيروت 1957م، ص 120.

في منعطف الشارع في ركن مقرر
حرسنا ظلمته شرفة بيت مهجور
كان البرق يمرّ ويكشف جسم صبيه
رقدت يلسعها سوط الريح الشتويه
الإحدى عشرة ناطقة في خديها
في رقة هيكلها وبراءة عينيها
رقدت فوق رخام الأرصفة الثلجيه
تعول حول كراها ربح تشرينيه
ضمت كفيها في جزع في إعياء
وتوسدت الأرض الرطبة دون غطاء
لا تغفو لا تغفل عن إعوال الرعد
والحمى تلهب هيكلها ويد السهد
ظماى ظماى للنوم ولكن لا نوما
ماذا تنسى؟ البرد؟ الجوع؟ أم الحمى
وتظل الطفلة راعشة حتى الفجر
حتى يخبو الإعصار ولا أحد يدري
أيام طفولتها مرّت في الأحزان
تشريد جوع أعوام من حرمان
إحدى عشرة كانت حزناً لا ينطفى
والطفلة جوع أزلي تعب ظماً
ولمن تشكو؟ لا أحد ينصت أو يعنى
البشرية لفظ لا يسكنه معنى
والناس قناع مصطنع اللون كذوب
خلف وداعته اختبأ الحقد المشبوب
والمجتمع البشري صريع رؤى وكؤوس
والرحمة تبقى لفظاً يقرأ في القاموس
ونيام في الشارع يبكون بلا ماوى
لا حمى تشفع عند الناس ولا شكوى
هذا الظلم المتوحش باسم المدينه

باسم الإحساس فواخجل الإنسانيه⁽⁴¹⁵⁾

ولعل أبرز ما يلاحظ هنا أن الشاعرة، وكانت محسوبة على اليمين لم تتحول على عمق النشاز في المشكلة التي تطرحها إلى ما يعرف في إطار اليسار من حلولها العلمية، وظلت تصرّ على أن تبقى في إطار اليمين وفي رؤيته أن الفقر يمكن أن يعالج بالرحمة. ومهما يكن من أمر فقد بقي هذا يشير على الأقل إلى عمق التناسق بين النظرية والتطبيق.

وفي حدود الصور الاجتماعية الناشئة تستغل نازك الملائكة شاعريتها الضخمة لإدانة التقاليد المتخلفة بعيداً عن تقريرية الوعظ فتقول في «غسل العار»:

أماه وحشجة ودموع وسواد
وانبجس الدم واختلج الجسم المطعون
والشعر المتموج عشعش فيه الطين
أماه ولم يسمعها إلا الجلاد
وغداً سيجيء الفجر وتصحو الأوراد
والعشرون تنادي والأمل المفتون
فتجيب المرجة والأزهار
رحلت غسلاً للعار
ويعود الجلاد الوحشي ويلقى الناس
«العار»؟ ويمسح مديته «مزقنا العار»
ورجعنا فضلاء بيض السمعة أحرار
يا رب الحانة أين الخمر وأين الكاس
ناد الغانية الكسلى العاطرة الأنفاس
أفدي عينيها بالقرآن وبالأقدار
املاً كاساتك يا جزار
وعلى المقتولة غسل العار
وسياتي الفجر وتسال عنها الفتيات
أين تراها فيرد الوحش قتلناها

(415) قرارة الموجة، ص 57-61.

وصمة عار في جبهتنا وغسلناها
وستحكي قصتها السوداء الجارات
وسترويها في الحارة حتى النخلات
حتى الأبواب الخشبية لن تنساها
وستهمسها حتى الأحجار
غسلاً للعار
غسلاً للعار

يا جارات الحارة يا فتيات القرية
الخبز سنعجنه بدموع مآقينا
سنقص جدائلنا وسنسلخ أيدينا
لتظل ثيابهم بيضاء اللون نقيه
لا بسمه، لا فرحة، لا لفته فالمديه
ترقبنا في قبضة والدنا وأخينا
وغداً من يدري أي قفار
ستوارينا غسلاً للعار⁽⁴¹⁶⁾



ولعل أروع ما في التجربة أن الحوار لا يجري فيها على المؤلف من تقاليدته فهو من حوار السياق لا من حوار الحديث. وكان هذا أبداً دليل امتياز ومؤشر تفوق، ذلك أنه ليس من السهل على شاعرية عادية أن تمتد النصوص بطاقة على أن تحاور بعيداً عن الصيغة التقليدية التي تعوق الانسياب وتعترض التدفق.

ويضاف إلى هذا ما يلاحظ في التجربة من استغلال المفارقة لإدانة التقليد بضعف المنطق وحنة المشاعر، فالذين يغسلون عارهم متائمين لا يجدون بأساً في أن يمرغوا غيرهم بوحله مستهترين حتى بأقدس القيم التي تولي العرض نصيباً كبيراً من عنايتها حفاظاً عليه. وكان في التجربة غير هذا وذاك ابتعاد بالأسلوب عن التقريرية وتلك ميزة ظلت لصيقة بالمتحررين وخدمهم من المجددين.

وفي التجربة على معنى الالتصاق الشديد بـ (الأنثى) يلاحظ أن الاستشهاد لها شديد اليسر فقد ظلت هذه الشاعرة الكبيرة تنبذ ببعدها عن الواقعية التي كان اليسار بكل ما

(416) قرارة الموجة، ص 145-148.

يملكه من نفوذ قوي في قطاع الإعلام وراء انفتاح السلطة على الحياة الحزبية يروج لها ويتهم خصومها بالعمالة مرة وبمواريث البورجوازية مرة. والحق أن نازك الملايكة لم تكن بعيدة عن قضايا الإنسان المأزوم في العراق ولكنها كانت قريبة جداً من مزاجها هي، وكان هو الآخر مأزوماً، ولم يكن لها فيما يبدو خيار إلا إذا كانت من «الملايكة» حقاً. ومع ذلك فلم تكن غنائيتها شديدة الضيق ففي غمرة أحزانها لم تكن تنسى أحزان الناس، وفي دواوينها لم يكن هذا قليلاً وتوثيقاً لهذه الظاهرة حسبنا أن نستعرض بعض شواهدنا.

في أواسط الأربعينات وراء فيضان لدجلة هدد بغداد بالغرق كانت نازك الملايكة تستوحي بإحساس الرومانتيكيين المرهف قصة مقبرة غمرتها مياه النهر المتوحش في مساء عاصف فتقول:

بالأمس قد كان هنا عالم
 يغمره الموت بأستاره
 يهفو عليه العدم القاتم
 في رحمة الصمت وأسراره
 مقبرة أودعها البائسون
 أشلاء أمواتهم الفانيه
 يا جيشاً ما كفتتها المنون
 بغير أطباق الثرى العاربه
 هذي الوجوه الشاحبات الجباه
 وهذه الأشلاء والأعين
 طفت حيارى فوق وجه المياه
 وعضّ فيها العدم المحزن
 يا نهر لا تقس على الميتين
 حسبك ما سببته من شقاء
 حسبك ما شردت من بائسين
 وارفق بسكان الثرى الأبرياء
 يا للمساكين أحتى الممات
 تلحقهم لعنة أيامهم
 ماذا جنوا من مبهجات الحياة



تري وما ألوان أحلامهم
أهكذا تبنى أغاريدنا
ويهزأ الموت بأزهارها
وتملأ الدنيا أناشيدنا
يوماً ونشوى تحت أحجارها
ما أفضع المبدأ والمنتهى
ما أعمق الحزن الذي نحمل
ترفعنا الأحلام فوق السها
وتهدم الأيام ما نأمل
وهذه المقبرة المظلمه
نهاية المسعى فيا للشقاء
أبعد هذه الجنة الملهمه
نسقط فوق الشوك صرعى الفناء⁽⁴¹⁷⁾

فالعنائية هنا ليست شديدة الانغلاق على الذات ذلك أنه ظلت فيها مشاعر تصلها بالجماعة، أي ظل فيها ما ينزع بها إلى الواقعية. ولعل الذي يلاحظ على هذه المشاعر أنها لا تتدفق بقوة بل هي تنساب بكثير من الهدوء والدعة، وكان هذا يعني أنها لا تصدر عن نفس تكتوي حقاً بالآلام الناس بقدر ما تصدر عن اقتناع عقلي مترف بأن الظلم يقع قاسياً جداً على هذا النحو. وتلك حقيقة تجد أدلتها أبدأ في جملة الأعمال الفنية التي تقتصر على الاحتكاك النظري بهموم البشر... وفي هذا الضوء كان شاعر كبير مترف ينقل الفدائي إلى فلسطين ليبحث فوق أرضها قبل أن يفرغ رصاص بنديته في صدور الذين طردوه من أرضه، عن طفولته، وعن رفاق حارته، وكل ركن دافئ وكل مزهرية!⁽⁴¹⁸⁾...

ومرة أخرى تنفعل نازك الملائكة بالفيضان ثم تفلسف الحياة عبر ظاهرة الضعف التي تلمحها في الذين لا يطيقون دفع أخطاره فتقول:
هي ذي يا ظلام عاشقة الليل تطيل التحديق تحت الدياجي

(417) قصيدة المقبرة الغريقة، ص 12.

(418) يرد هذا في قصيدة مشهورة تغنيها أم كلثوم لزار قباني.

وقفت عند شاطئ النهر تصغي لأنين الريح والأمواج
وترى الليل غيباً راعب الظل على رائع من الأثباج
وتحس الحزن العميق بحقل أغرقته المياه خلف السياج
وقفت في الدجى تحسّ الأسى المر وتبكي في مسمع الظلمات
وترى بالخيال ما حلّ بالقربة والبائسين من ويلات
فجأتهم تحت الدجى لجة الموج فباتوا صرعى القضاء العاتي
ومضوا يضربون في ظلمة الليل وما من مُنْجٍ من المأساة
وتعالى تحت الظلام صراخ رددته الريح للأشجار
هو صوت الأحياء في لجة الموت وصرعى الأمواج والأقدار
عيشاً تضرعين عاشقة الليل لقلب الظلام والأسرار
عيشاً فالحياة سنتها الحزن وحكم الآهات والدمع جار⁽⁴¹⁹⁾
وأخيراً فإن ذلك لا يعني أن هذه الشاعرة المبدعة لم تكن في كثير من الأحيان
أسيرة غنائية تختنق في حدود (الأنثى) الضيقة. ولكننا مع ذلك نظل في حاجة إلى أدلة
تشكك بجدوى هذه الغنائية في عصر الواقعية. وبعيد جداً - في نظرنا على الأقل -
أن التجربة الحية ولو في حدود «الفرد» لا تجد في عصر «الجماعة» قيمة فنية ذاتية!
ذلك أن الثابت في (الأنثى) يعيش دورة حياة مستمرة، وعلى هذا المعنى لا تفقد «إن
شاء الله» وهو مثل نضربه قيمتها الفنية ولو بعيداً عن عصر الرومانتيكية. وكانت «إن
شاء الله» تنعقد على الخواطر الوجدانية التالية:

ناديت الورد ذات صباح: يا وردة إنني عطشى

فرنت وانتفضت وابتسمت

وجهاً قلباً، شفة، رمشا

منحتني العطر اللون

الحب وما بخلت

فرشت لي خديها وحتت

وسألت حبيبي أن ألقاه

فتطلع فيّ وقال: أجل إن شاء الله

(419) عاشقة الليل، ص 172-173.

بضعة الفاظ ثم مضى

وعد منه وحماس من قلبي ورضى
وغداً أو بعد غد يحضر «إن شاء الله»
إن شاء الله . . .

وعد في شفة الزنبق غطى المرج شذاه
وتألق فجر منبثق خلف مسافات مبهوره
ونسائم تعبر في وديان مسحوره
(إن شاء الله) رؤى أغنية طافحة وندى وصلاه
(إن شاء الله) تسايح وصدى أجراس
وبشاشة كاس لأمس كاس
(إن شاء الله) تفجّر أعياد وحياء
وتلاقي أعناب ومياه
(إن شاء الله) وسحت أمطار ثره
فجرت العالم بالخضره



(إن شاء الله) وجاش البحر وأعطانا
سمكاً ولآلي، ورشاشاً رطباً أوجهنا ورؤانا
(إن شاء الله) وألف يد مرت وتيقظ ألف وتر
وتألق حولي ألف قمر

وأنا ما زلت أعيش وأحلم أن ألقاه
فمتى يشرق لي فجرك يا (إن شاء الله)
(هل) و(متى) لحن جفون ضارعة وشفاه
وجوابهما: إن شاء الله

هل تحضر؟ هل يأتي المطر؟

هل يسخو العطر وينهمر

إن شاء الله

إن شاء الله

ومتى يسري نسغ السكر

في الرمان الحامض؟ والفجر متى يظهر

والشاطئ بعد ضنى الأسفار متى سنراه

إن شاء الله

ومهدي راضي السعيد⁽⁴²⁰⁾ شاعر آخر في القطاع ينتمي إلى مدرسة المتحررين. ونحب أن نذكر هنا بأن التحرر لا يعني انصرافاً كاملاً عن بحور الخليل فقد ظل الرواد بخاصة يتسمعون باعتماد ضوابطها. ويلاحظ في هذا الصدد أن الذين التزموا في إطار التحرر بتطبيق نظريته نصاً وروحاً كانوا في البداية قلة ثم تكاثروا بعد ذلك وراء نهاية الفترة المدروسة. نريد أن نؤكد هنا أن مدرسة شعرية متحررة كانت قد وجدت بالفعل وقد وجد لها منظرون سوغوا قيامها في الفترة وأصلوا لرؤيتها الفنية وعرضوا في مجال التطبيق طائفة من تجاربها النموذجية. ولكن الذي يلاحظ أن التجديدية المحافظة كانت ما تزال عميقة الجذور في الحياة الأدبية. وكان المجتمع ما يزال خطاياً وتلك حقيقة ظلت تشده شداً إلى منابر الكلاسيكيين من المجددين ولعله من هنا لم تخلص دواوين المتحررين شيعيين وسنيين من معاناة التجربة على معنى التحرر مرة ومعاناتها على معنى الالتزام بصورتها التقليدية مرة أخرى. نريد أن نقول: إن التجريبتين على اختلاف ما بينهما في الطبيعة بقيتا تتجاوران في «أباريق مهشمة» و«أنشودة المطر» و«عاشقة الليل» وفي دواوين أخرى بغير ما تهافت⁽⁴²¹⁾.

نعود إلى راضي مهدي السعيد في «رياح الدروب» لنلاحظ أنه ينزع بغرضه إلى الجودة حقاً ونحيل ذلك على الديوان. وإذا كان لا بد في وضعه على قائمة المتحررين من توثيق فإن كثيراً من تجاربه في الديوان تحاول أن تتحرر من ضوابط الخليل. وعلى غير المؤلف في تجربة الرواد الكبار - وكان هذا المؤلف أن تلتزم التجربة وحدة البحر أبداً - كان هذا الشاعر يتسمح فيتجاوز أحياناً إلى ثنائية تعلق مجرى النغم في انسيابه المطرد إلى الخاتمة على نحو ما يقع في (الأسود) من قصائد الديوان فقد كان السريع وما يشبه الرجز⁽⁴²²⁾ يتعاقبان على خواطر التجربة فيضعفان من قرارها الموسيقي وتناسقها النغمي:

غداً أتور ثورة الجريح

(420) من الذين ولدوا عام 1932م.

(421) هي على التوالي لعبد الوهاب البياتي وبدر شاكر السياب ونازك الملائكة.

(422) يلاحظ أن عروضه وضربه في القصيدة لا يلائمان ما يعرف للرجز بأنواعه منهما وهذا هو الذي حملنا على أن نحيله على ما يشبه الرجز ووزن الرجز مستغلن ست مرات، أما وزن السريع فهو مستغلن مستغلن فاعلن.

وأكسر التقليد في يدي
أنا الممهتان الأسود الذبيح
الحمامل النور إلى غدي
ألوني الأسود يسا خالقي
نقص؟ إذن أنا من الناقصين
لست أرى في الخلق من فارق
قل لي فما فرقي عن الآخرين

والحق أن الموضوع هنا بعيد أن يقع في إطار الغرض التقليدي، فهو شديد الصلة بالمتغيرات الفكرية التي شهدتها الفترة، وكان فيها أن التمييز العنصري قيمة حضارية هابطة! وأن اغتيال الإنسانية بسبب من لونها أو جنسها ظاهرة اجتماعية متخلفة. ونحن وإن كنا لا نمنع أن الموضوع، من هذه الطبيعة السمحة، يمكن أن يكون موضوع يمين منفتح على المتطورات، ولكن الواقع أن اليسار هو الذي كان يحتكر هذه الأفكار بحكم أنها تقع في جوهر إيديولوجيته. وإذن فليس بعيداً أن يكون «الأسود» في «رياح الدروب» دليل انتماء إلى اليسار ولكن الذي يلفت النظر أن التجربة لا تقدم رؤية فنية معقدة على هذا المعنى الذي ينفي عنها السذاجة حتى كان الشاعر لم يكن قادراً على أن يتعد إلى الأعماق:

غداً أثور ثورة الجريح
وأكسر التقليد في يدي
أنا الممهتان الأسود الذبيح
الحمامل النور إلى غدي
غداً أثور ثورة الجريح
وأطلق الصرخة من فمي
أنا الذليل المثخن الجراح
المشعل النيران من دمي
غداً إذا ما انقشع الظلام
وانزاح ليل عاصب العميون
سيعرف الأشرار واللعثام
في الأرض من أنا؟ ومن أكون؟
سأحمل الدنيا على يدي

وأمنح العالم إيَّمانني
 وأنشد الإخفاء في غدي
 لكل مخلوق وإنسان
 سيبعرف الأبيض يا دروب
 أني أنا أخوه في السحياه
 معاً شهدنا الفجر والغروب
 في الشاطئ المسحور والفلاه
 صورنا اللئيم كما قد رأى
 فما لنا في الأمر تخيير
 في عالم محير قد نأى
 فيه عن الإدراك تفكير
 ألونسي الأسود يا خالقني
 نسقص؟ إذن أنا من المناقصين
 قل لي فما فرقي عن الآخرين
 رباه إنني بشر أسود
 والبشر الأسود عهد مهان
 فيمن بدنيا الرق أستنجد
 يا خالق الكون ومجري الزمان⁽⁴²³⁾

والواقع أنه ليس في التجربة من رؤية اليسار إلا ما يقع في سطحها من ربط الظلم
 أبداً بالثورة. وإذا جاز أن يكون هذا مقبولاً في الرؤية السياسية فهو غير مقبول وحده
 في الرؤية الفنية. وأخطر من هذا في الضعف ما يقع في البناء الفكري للتجربة. لقد
 كان الموقف المتشنج الذي يرفع فيه «الأسود» عقيرته بتهديد الأبيض غير مؤهل لأن
 يُظفر منه إلى موقف إنساني بالغ الرقة، يرجح اتفاق الأخوة فيه، أن الأسود والأبيض
 معاً شدَّ ما التقيا على مشهد الفجر والغروب في الشاطئ المسحور والفلاه!!
 وأمعن من هذا كله في النشاط أن ثورة الأسود - وتلك حقيقة شديدة الوضوح في

(423) رياح الدروب، مطبعة دار المعرفة، بغداد 1957م، ص 46-48.

التجربة هي التي تحسم مشكلة التمييز العنصري لصالحه فلماذا إذن يصر في حلها إلى الغيب؟

و«بنت المبغي» في «رياح الدروب» عاجزة هي الأخرى عن أن تقدم دليلاً قوياً على انتمائها لليسار، فقد كانت التجربة تنبئ البغي بالقعود عن الثأر لواقعها البائس حتى كان هذا الواقع يصنعه مجتمع طبقات فاسد لا قدر محتوم في الغيب وتلك رؤية شديدة الصلة باليسار، ففي إيديولوجيته أن الظاهرة الاجتماعية الشاذة - والبغاء من مصاديقها - يصنعها الإنسان ويلغيها الإنسان:

يا بؤسها وهي التي جاءت هنا تبغي الخلاص
من عيشة عسراء ليس لها انتهاء
جاءت هنا تبغي الخلاص
من ظلم زوج كان يطعمها الشقاء
وأب عنيد



ما كان يحسبها سوى دنس وعار
ومتاع بيع قد يقلّ وقد يزيد
في كل ليل أو نهار
وغدت تعيش كما يعيش القانطون
لا يثأرون لجرحهم أو يسخطون
أبدأ فهم كالأغبياء⁽⁴²⁴⁾

ثم يلاحظ أن التجربة تتحول إلى رؤية اليمين فتعود الظاهرة من صنع القدر هذه المرة!! وما يكون من صنع القدر فإن الإنسان عاجز عن أن يمتد إلى حتميته فيحيل التغيير في طبيعتها على الممكن:

هيهات تقدر أن ترد لقادم
طلباً جديداً!

ماذا يريد؟

هذا الذي قد جاء يطرق بابها

ماذا يريد؟

(424) م. ن، ص 21-22.

لو كان يعلم كيف تحيا أو تعيش
لمضى وراح ولم يعد
لو كان يعلم ما بخاطرها يجيش
من بعض أفكار لراح ولم يعد
يا بؤسها أكذا يصل على العباد
قدر رهيب لم يعد
عبتاً تحاول أن تثور
فلقد رمتها قبضة الأقدار
في هذا الطريق⁽⁴²⁵⁾

ورغم ذلك يظل محتملاً أن يكون الشاعر ممن يقدمون الدليل على أنهم يتحولون في بحثهم عن الحقيقة من رؤية إلى رؤية وتلك في حياة الفكر ظاهرة صحية. ومهما يكن من أمر فما نزال هنا بصدد تجربة جديدة وإن افتقرت على جبهة «الواقعية» وكانت شديدة الضيق في الديوان وعلى جبهة «الرومانتيكية» وكانت شديدة السعة فيه إلى الرصيد الكبير من ثقافة نازك الملائكة، وإلى تناسقها الكامل بين النظرية والتطبيق. ويبقى أن هذه التجربة تقدم في «مرايا الزمن المنكسر»⁽⁴²⁶⁾ انطباعاً أقوى عما انتهت إليه في عمقها وتناسقها.

ومع محمد النقدي في القطاع يلاحظ أن الغرض يحمل مطلقاً وبغير استثناء طابع جدّة. ويبقى في توثيق تحرّره أن تجربته ظلت أشبه بتجربة الرواد، وكنا نؤكد من قبل أن هذه التجربة لم تخلص في الدواوين للرؤية الجديدة. ولعل ما بقي من حيوية الكلاسيكية - في حدود الشكل على الأقل - يصارع من أجل البقاء، بل من أجل الغلبة كان يحمل، في ضرورة أحياناً وفي سعة أحياناً، على اصطناعه في صياغة التجربة. والحق أن التطبيقات لم تتمخض للرؤية الجديدة في دواوين المتحررين قبل الستينات. فإلى ثورة تموز لم يكن قد تمّ طلاق بعد بين شاعرية متحررة وتجربة تحمل

(425) رياح الدروب، ص 23-24.

(426) هو الديوان الثاني للشاعر وقد صدر عام 1972. وجملة قصائده تبتعد كثيراً عن حدود الفترة المدروسة.

بعض سمات الكلاسيكية. وفي هذا الضوء كان محمد النقدي يراوح بين التحرر والتقليد في مختاراته⁽⁴²⁷⁾ ومهما يكن من أمر فنحن مع تجربة النقدي، واقعية أو رومانتيكية، كلاسيكية الشكل أو متحررة نلاحظ أننا بصدد معاناة لا تطفو بقدر ما نفوص. ولعلها حين تطفو لا تفتقر إلى غير مجدافيتها في شق الماء. نريد أن نقول هنا بوضوح أكثر إن تجربة النقدي، في غير موضوعه البكر، لا تخلو أحياناً من إضافة تخلع عليها مظهر أصالة.

لقد كانت صرخة الوليد أول لحظة يستقبل فيها الدنيا تحمل ابن الرومي من قبل على أن يقول في تعليها:

لما تؤذن الدنيا به من صروفها يكون بكاء الطفل ساعة يولد
وإلا فما يبكيه منها وإنها لأفسح مما كان فيه وأرغد
إذا أبصر الدنيا استهلّ كأنه لما سوف يلقي من أذاها مهّد
وللنفس أحوال تظل كأنها تشهد فيها كل غيب سيشهد
وكان على النقدي في الموضوع نفسه مثلاً أن يضيف إلى قديم الشاعر الكبير
جديداً لم يرد في تعليه، أو تبقى تجربته بغير قيمة، على معنى أنها لا تعود بحاجة
إلى أن تتكرر مرة أخرى في نسخة مطابقة، أو على معنى أنه لا تعود مجدية أن تقع
على هذا النحو. والواقع أن النقدي يتحرّش بالخاطرة ويقول:

جاء يبكي
أي شيء طاف بالذهن الصغير؟
أي شك؟
كيف لا يستقبل الدنيا بضحك؟
حين يحكي
قصة العهد الغرير
من خيالين اسبكرًا في سرير
بين أمواج العبير
يشربان الظلمة الحمراء من أشهى غدير
كيف يبكي

(427) هي ما ارتضاه الشاعر من آثاره وسجله بخط يده في كراسة أهداها لكاتب البحث.

أي رؤيا أزعجت لمس الحرير
 أي شك؟
 أفعوان في سرير؟
 أم يريق النار؟ أم صوت الصغير
 أم خيال الظلمة الحمراء والرجس المنير
 أفعوان في سرير؟
 بين صدرين غريقين بشط من عبير
 بين جنات وأيك
 يزرعان الشوك في قلب الصغير
 أي فتك؟

كيف لا يثمر فردوس الليالي غير شوك؟⁽⁴²⁸⁾

لقد كانت رؤية ابن الرومي تقع في سياق التبرم بحياة يجري فيها التحول أبدأ إلى الضعف:

سلبت سواد العارضين وقبله
 وبدلت من ذاك البياض وحسنه
 لشتان ما بين البياضين معجب
 وكنت جلاء للعيون من القذى
 هي الأعين النجل التي كنت تشتكي
 فما لك تأسى الآن لما رأيتها
 أيام لهوي هل مواضيك عود
 بياضهما المحمود إذ أنا أمرد
 بياضاً ذميماً لا يزال يسود
 أنيق ومشنوء إلى العين أنكد
 فقد جعلت تقذى بشيبي وترمد
 مواقعها في القلب والرأس أسود
 وقد جعلت مرسى سواك تعمّد
 وهل لشباب ضلّ بالأمس منشد⁽⁴²⁹⁾

ثم يضاف إلى هذا من الفلسفة ما يوثق أن النفس قادرة على أن تستشرف غيبها قبل شهوده وفي هذا الضوء لا تمثل الصرخة الأولى نشازاً وإنما تمثل قاعدة تطرد في حس ابن الرومي على الأقل.

ويبقى أنه إذا كانت هذه هي رؤية ابن الرومي للظاهرة فماذا أضاف النقدي إلى هذا الذي سبقه إليه زميله قبل أحد عشر قرناً على وجه التقريب؟

(428) «المختارات المخطوطة» ترد عنوان «مولود جديد»، ص 16.

(429) حنا فاخوري ولجنة من أساتذة المدرسة البوليسية، منتخبات الأدب العربي، 1955م، ص

الواقع أن النقدي لا يعلل الظاهرة بمبدأ بيولوجي ومقولة فلسفية على نحو ما يفعل ابن الرومي ولكنه يتلمس هذا التعليل في الربط بين البكاء الأول وحماسة الاستجابة لنداء الجنس حفظاً للنوع. وواضح أننا هنا بصدد رؤية أوغل في عتمة اليأس لأنها تستطيع أن تلغي النوع فتلغي الحياة. ويخيل إلينا أن النقدي يحاول هنا أن يربط على قلبه بالعزاء فقد ظل حبل النسل يتواصل ما بين آدم وبينه حتى إذا انتهى إليه لم يوصل بلامه بآء كما يقول المعري.

ولعل أبرع ما في تجربة النقدي هنا أنه يختار لمضمونها صيغة محايدة حتى كأنه لا يطرح من خلالها حلاً معيناً يوثقه ولو إبحاء!!

وكان «الفلاح» من قبل يستأثر باهتمام المجددين ممن حافظوا على الشكل وارتبطوا ببلاغة التراث فما الذي أضافه النقدي إلى تجاربهم فيه، وقد احتكّ به بالفعل ليستقيم له أنه ظل في «تبعيته» يتميز بمظهر أصالة؟

الواقع أن الإضافة تقع هذه المرة في الأسلوب لا في المضمون. وهي إضافة ما نشك في أنها جديدة وبارعة، ذلك أنه إلى تجربة النقدي كان ما يزال في التجربة السابقة ثنائية تنعقد على فلاح وشاعر يصور محنته بواقعه البائس حتى إذا كنا مع النقدي سقطت هذه الثنائية في التجربة، وعاد الفلاح وحده يستبطن واقعه بنفسه وينتهي إلى قرار حاسم في موقفه منه:

دعني أسيء الظن أخطئه أشك بكل شيء

ضحك غناء، بقعة خضراء فيء

دعني أسير على مجامر كي الأمس شبه ضوء

فأحس حقد الأرض في قلبي لظى يتغلغل:

لمن الغلال؟

ملء السلال

لمن الجمال؟ لمن يضيء المنجل؟

لمن الظلال؟ لمن يفيء السنبل؟

لمن الخيال؟ لمن يغني البلبل؟

لمن الجلال؟ لمن يزف الجدول؟

دعني أمج الماء، أحتقر المطر

فأحس قلب الأرض مجروحاً يئن

لمن الغيوم؟ لمن ترن؟

لمن الكروم؟ لمن تحن؟
وهنا الغريب، هنا، يلص الورد ينتزع الزهر
للزينة الحمقاء، للعب المدمر، للبطر
إني أحس المحقد أمضغه من السغب
ويقال: .. إن الحب في حقلي فواعجبي! (430)

وتجربة النقدي في إطار الواقعية تعتمد رؤية اليسار، وهي رؤية تربط أبدأ بين الظلم والثورة عبر ما يقع في حدود التركيب الاجتماعي الفاسد من صراع بين الطبقات. وإذا كان زميله من قبل يربط بينهما في ضعف فقد كان النقدي يربط بينهما في قوة. وكان مصدر هذه القوة فيما يبدو ما يلاحظ في الصيغة من طاقة على خلق الصور وتحريكها في عرض متناسق وصولاً بها إلى غايتها من التأثير والإقناع. وفي توثيق هذه الحقيقة يمكن أن نستشهد شريحة من «اليالي نيرون»:

الخطى مشرعات

مسرعات خطى الأنبياء الحفاة

الذين يقولون عنهم: «سوام»

أو صعاليك لن يستحقوا الحياة

حسبهم كسرة من رغيف طعام

حسبهم بعض أطمارنا الباليات

ولنا ما لنا

في الخبايا

خمرنا والبغايا

ما علينا إذا مات كل البرايا

فلنقم كل يوم لنا مهرجان

طافحاً بالعرايا

وليكن زادنا

عسجداً أو جمان

وليكن خمرنا



مركز بحوث ودراسات في العلوم الإنسانية

(430) المجموعة المخطوطة، ص 29.

من دماء الضحايا
حيث شئنا لنا
ألف برج حصان
لا تراه المنايا
ما علينا إذا مات كل البرايا؟
الخطى مسرعات
مسرعات خطى الأنبياء الحفاة
في المجازر في هاويات السجون
في الحصون التي أمها المجرمون
في البقاع التي باركتها الدماء
وأضاءت عليها دموع النساء
في الدهاليز في السبل الحالكة
في المقاصير في الغرف الضاحكة
الخطى مسرعات
مسرعات خطى الأنبياء الحفاة
عاصفات تجوس السلاالم
جامحات إلى أن يشقّ النهار
وتزقّ الحمائم
ويرف على كل صرح شعار
الخطى مسرعات
مسرعات خطى الأنبياء الحفاة
والغناء السجين
والوجوه التي أذبلتها رياح السنين
والدماء التي ترسم
ما يثير الغد الملهم
والأعاصير والليل والأنجم
كلها عصب واحد مضرم
يرجم المارقين
ليمثل في الأرض دوراً جديد



مركز بحوث الكمبيوتر علوم برسي

لا شياطين لا سادة لا عبيد
كلها ساعد واحد من شرار
يصفع الهازلين

ثم يلقي جميعاً عليهم ستار⁽⁴³¹⁾

وأخيراً فقد كان لمحمد النقدي تجربة رومانتيكية تنغلق على (الأننا) حتى كأن اليسار الذي ينتمي إليه لا يحجر على الذات أن تتنفس أحياناً داخل شرنقة!!
والحق أن الذي يمنح تجربة النقدي امتيازها الكبير لا يكمن في عمق المضمون الفكري قدر ما يكمن في عمق المضمون البلاغي، وكان هذا يدل على أن الشاعر يستدرك ما يفوته من الانتشار على جبهة عريضة من الثقافة بتعميق الصورة واستغلال أقصى ما تملكه من طاقة على التعبير والتأثير:

لا تعجبي إن غدا القيثار مضطرباً
فللمآسي ضجيج حول قيثاري

أضعت ما شئت يا حسناء من نغم
وجئت أعزف ما شاءته أقداري
بينني وبين الهوى حال تعذبني

لا تسألي كيف حالت دون أوطاري
إن العذاب لألوان وأنكدها

تلك التي لبست أثواب أسراري
فلا يغرنك ثغري بابتسامته

فرب شوك تواري خلف أزهاره
إذا رأيت خيال البشر فوق فمي

قولي: لقد كان في حانوت خمّار
اليأس أشغل مني كل جارحة

حتى تمثل في ظلي وأثاري⁽⁴³²⁾

ومع سعدي يوسف في القطاع الذي نعقد له هذا البحث يلاحظ أننا بصدد غرض

(431) المجموعة المخطوطة، ص 18-20.

(432) المجموعة السابقة، ص 8.

جديد وتجربة متحررة، وكان يستحيل فيما نعرفه من طبيعة الغرض التقليدي وعزلته عن الحياة أن تنعقد تجربته الشعرية على مأساة تتصل اتصالاً وثيقاً بالتركيب الفاسد لمجتمع الطبقات وتلك ظاهرة ظلت في الغرض تشير إلى انفعال حقيقي بمتغيرات الفترة. ثم كان يبدو منطقياً أن يقع لشاعر متطور كسعدي يوسف تجربة من هذه الطبيعة يحكي فيها قصة كادح يدفعه مجتمعه أن يتهاوى من قمة نخلة في محاولة مرتزقة لقطاف أعناقها فتتهشم أضلاعه وتدق عنقه:

قد مات عبد الله والأموات في بلد السلامه

بمضون كالأحياء في صمت الدموع

والناس في بلد السلامه

ينسون حتى الموت حين يرون قريتهم تجوع

لكن سأروي كيف عبد الله مات:

كان الظلام يكفن الضوء الأخير

وتلوح أحداق الفوانيس العتيقة شاحبات

لا صوت، لا إنسان، صمت كالصلاة

والليل يلتهم الحياة

من قلب عبد الله وهو يموت في بلد السلامه

ملقى يموت مهشم الأضلاع تغمره الدماء

والأرض تشرب والنجوم

حمراء واسعة، وعبد الله مات

قد متّ وحدك أيها الملقى جريحاً كالضباب

عينك غارقتان بالدم والتراب

وبقيت طول الليل وجهاً للرياح

ودمماً يذوق النمل منه في الصباح

متخسراً كالتمر في بلد السلامه

يا من هويت وأنت تحلم بالمواسم

وبقيت مصلوباً تحشرج دون رقه

إنّا سواء أيها الرجل العظيم

يا ميتاً لم ننسه يوماً ولن ننساه يوماً

يا حامل الستين... يا رباً مدمى⁽⁴³³⁾

ونحن هنا ما نزال بصدد تجربة واضحة وإن ابتعدت قليلاً عن تقريرية التقليديين واستهدفت بذلك للوقوع في ضبابية التعبير باللوازم البعيدة. ولعل أظهر ما يميز التجربة بالجدة أنها تستبدل بنبرة الخطابة المألوفة في مناسبات الهجاء القديم رصانة التحليل وهدوء المنطق وعمق التنديد بالنشاز. وبالرغم من أن سعدي يوسف يحمل هوية انتماء حقيقي إلى اليسار يلاحظ أنه يفرغ أحياناً لتجربة غنائية مترفة وينفرد بذاته في إطار شديد الضيق حتى كأن ذلك مسموح به في غمرة الأحداث الجماعية الشاغلة. والواقع أن هذه التجربة لم تكن قليلة الحظ من الإبداع بل هي كثيرة الحظ منه ويبدو أن طاقتها الضخمة على الإيحاء هي أعمق ما يصلها بتجديد المتحررين، وتلك في إطار الخروج على ما يعرف بكلاسيكية النغم تمثل البعد الحقيقي للتجربة الحرة. ولكن الذي يلفت النظر أنه في غير الذي ينتظمه منها «بعيداً عن السماء الأولى»⁽⁴³⁴⁾ ظلت رشيقة، واضحة، وموحية! ونحن هنا نتحدث على الجملة ولا بد من استثناءات. ويخيل إلينا أن الدعوة إلى أن تتخلص تجربة الشعر مما يعلق فيها من فضول بتحررها من الالتزام بضوابط الخليل ولو في حدود الشكل، كانت تفضي في التطبيق غالباً إلى غموض التجربة وتعذر استبطانها على حقيقتها بغير إضاءات ترابط في الهوامش. ولعل من أدلة الشاعرية المستمرة لتطويع التعبير على الدلالة الموحية أنها تستدرك مثل هذه الإضاءات مما يقدر السياق على إضافة الإيحاء من داخل وتلك حقيقة تلاحظ بوضوح في الخواطر التي يصوغها سعدي يوسف في قصيدته «إلى بعيدة»:

كزهرة في الرمل أنت، كالفرح
في موطني الصامت يا هادئة العيون
الكل في الدروب يرقصون
في المطر الناعم، في الفرحة
الكل إلا أنت يا ناعمة العيون
الكل يرقصون
وقلت: هل؟ لكنني لا أعرف الكثير

(433) أحمد أبو سعد، الشعر والشعراء في العراق، لبنان 1959م، ص 326-327.

(434) ديوان شعر لسعدي يوسف، ط. أولى، دار الآداب، بيروت 1970م.

وربما سحقت خفك الصغير
ضحكت يا أنستي والكل يرقصون
وعندما سألت عن اسمك كنت تبسمين
وددت لو بقيت تسألين
وهكذا.....
لم يبقَ إلا بعض راقصين
في الشارع اللامع والشجر
ينصت للمطر
كان الرذاذ يحمل العبير
إلى فؤادينا وكنا وحدنا نسير⁽⁴³⁵⁾

ولكن هذه التجربة توشك أن تفقد في «بعيداً عن السماء الأولى» خصيصة الإضاءة من داخل السياق وتعود وقد غشيها ضباب كثيف وحاجة ملحة إلى أن ترابط في هوامشها الإيضاحات.

ويلفت النظر أن هذه النخبة من متحرري القطاع⁽⁴³⁶⁾ ظلت تؤثر أن تضرب بأجنحتها في أعماق العتمة، في الغالب، أي ظلت بصدد ظاهرة شعرية لا تمثل ضرورة بقدر ما تمثل ترفاً. وعلى جبهة اليسار بخاصة، لا نستطيع أن نسوغ في التجربة كل هذا الظلام لأننا نكون قد ألغينا وظيفة الشعر الاجتماعية وأحلناه على النظرية التي تحصره في حدود «الجمالية» وتلك على وجه الدقة رؤية اليمين في الفن!

6 - طبيعة المضمون في شعر الفترة

أ - المضمون في شعر التقليديين

بالرغم من أن الحديث عن الغرض لم يكن يستقيم بغير حديث عن المضمون وكان ذلك ضرورياً في تحديد انتمائه إلى القديم أو الجديد، فقد ظل حديثاً مجملاً لم

(435) م. ن، ص 227.

(436) من بينهم كاظم جواد وموسى النقدي وحسب الشيخ جعفر إلخ...

يكشف عن كل ما ينبغي أن يكشف عنه في هذا الصدد. وفي تفصيل يلاحظ أن المضمون التقليدي من شعر الفترة - ويقع أكثره في إطار الشريحة الدينية من القطاع - يسترشد ما كنا ندعوه من قبل ثقافة النقل أو ثقافة المسجد، وهي ثقافة تعود مرة أخرى فنذكر بأنها تعتمد وجهة النظر الواحدة محالة إما على الصواب وحده وإما على الخطأ وحده. وكان في منهجها أبداً أن تضع في قياس أرسطو مقدمات لا يوثقها حوار الفلسفة المحايد بقدر ما توثقها موارد العقيدة لتنتهي بها إلى تكريس منطقي يمنحها قوة الحجج الدامغة! وفي هذا الضوء ظل المضمون في دفاعه عن خطوط المذهب العريضة شديد التوتر. وقد سبق أن عرضنا لهذا من قبل واستشهدنا طائفة من أدلته. ولعل «مطولة» السيد رضا الهندي في دفاعه عن «المهدوية» الشيعية من أصدق الشواهد على توثيق هذه الحقيقة:

يمثلك الشوق المبرح والفكر
ولا غبت عني ألف عام فإن لي
تراك بكل الناس عيني فلم يكن
وما أنت إلا الشمس ينأى محلها
تمادى زمان البعد وامتد ليلته
ولو لم تعللني بوعدك لم يكن
ولكن عقبى كل ضيق وشدة
وأن زمان الظلم إن طال ليله
ويطوي بساط الجور في عدل سيد
هو القائم المهدي ذو الوطأة التي
هو ابن الإمام العسكري محمد
كذا ما روى عنه الفريقان مجملاً
فأخبارهم عنه بذاك كثيرة
ومولده «نور» به يشرق الدجى
فيا سائلاً عن شأنه اسمع مقالة
ألم تدري أن الله كوّن خلقه
وما ذاك إلا رحمة بعباده
ويعلم أن الفكر غاية وسعهم

فلا حجب تخفيك عني ولا ستر
رجاء وصال ليس يقطع الدهر
ليخلو ربع منك أو مهمه قفر
ويشرق من أنوارها البر والبحر
وما أبصرت عيني محياك يا بدر
ليألف قلبي في تباعدك الصبر
رخاء وأن العسر من بعده يسر
فعن كذب يبدو بظلمائه الفجر
لألوية الدين الحنيف به نشر
بها يذكر الأطواد يرجحها النذر
بذا كله قد أنبا المصطفى الطهر
بتفصيله تفنى الدفاتر والحبر
وأخبارنا قلت لها الأنجم الزهر
وقيل لظامي العدل مولده «نهر»
هي الدر والفكر المحيط لها بحر
ليمتثلوه كي ينالهم الأجر
وإلا فما فيه إلى خلقهم فقر
وهذا مقام دونه يقف الفكر

كما فيه يرجى النفع أو يخشى الضر
إذا كان يعرفهم من السهو ما يعرف
بعصيانهم فيهم وقام لهم عذر
كما لم يدنس ثوب عصمتهم وزر
لعاداتنا كي لا يقال هي السحر
إذا لم يكن للعقل نهي ولا أمر
فإن صحّ فليتبعهم العبد والحر
على خصمهم طول المدى لهم النصر
بأنهم الأرياب والتبس الأمر
وآخر فيهم ينشب الناب والظفر
وقدرته في كل شيء له قدر
إذا من نبي أو وصي خلا عصر
بحس وفيها تدرك العين والأثر
إذا أخطأت في الحس واشتبه الأمر
بظلمائه لا تهتدي الأنجم الزهر
به أحد إلا أخو السفه الغمر
وجوب إمام عادل أمره الأمر
على رفع ضر الناس إن نالها الضر
من أحاديث وأخبار يحيلها على كتب القطاع

السني كفرائد الدر وينابيع المودة وكنز الفوائد وبحديث مسلسل ينتهي إلى السيدة

عائشة:

وجبريل إذ جاء الحسين ولم يدروا
سيقتل عدواناً وقاتله شمر
بأسمائهم والتاسع القائم الطهر
ويشقى به من بعد غيبته الكفر
ثم يؤكد بأن ما قاله النبي (ص) في أمر الإمامة ومن سبيلها من أبنائه حديث
يوشك أن يلتقي على روايته جمهرة المحدثين ويوشك ألا يخلو من روايته على نحو

فأكرمهم بالمرسلين أدلة
ولم يؤمن التبليغ منهم من الخطا
ولو أنهم يعصونه لاقتدى الورى
فتزهم من وصمة السهو والخطا
وأيدهم بالمعجزات خوارقاً
ولم أدر لم دلت على صدق قولهم
ومن قال للناس انظروا في ادعائهم
ولو أنهم فيما لهم من معاجز
لغالى بهم كل الأنام وأيقنوا
لذلك طوراً ظافرين تراهم
كذلك تجرى حكمة الله في الورى
وكان خلاف اللطف واللطف واجب
أينشئ للإنسان خمس جوارح
وقلباً لها مثل الأمير يردّها
ويترك هذا الخلق في ليل ضلة
فذلك أدهى الداهيات ولم يقبل
فأنتج هذا القول إن كنت مصغياً
وإمكان أن يقوى وإن كان غائباً

ثم يستظهر الهندي بما يرد في تأييدها من أحاديث وأخبار يحيلها على كتب القطاع

السني كفرائد الدر وينابيع المودة وكنز الفوائد وبحديث مسلسل ينتهي إلى السيدة

عائشة:

بأن النبي المصطفى كان عندها
فأخبر جبريل النبي بأنه
وأن بنيه تسعة ثم عددهم
وأن سيطيل الله غيبة شخصه
ثم يؤكد بأن ما قاله النبي (ص) في أمر الإمامة ومن سبيلها من أبنائه حديث
يوشك أن يلتقي على روايته جمهرة المحدثين ويوشك ألا يخلو من روايته على نحو

التواتر سفر من أسفارهم!

سينجو إذا ما حاق في غيره المكر
 على من عناهم بالإمامة يا حبر⁽⁴³⁷⁾
 أصاب وبالتوفيق شد له أزر
 لرفع العمى عنا بهم يجبر الكسر
 (تنازع فيه الناس واشتبه الأمر)
 إذا صح لِم لا ذبّ عن لبه القشر
 من القتل شيء لا يجوزه الحجر
 وصاحبه الصديق إذ حسن الحذر
 إلى نيل مصر حين ضاقت به مصر
 على غيرهم كلا فهذا هو الكفر
 يؤول إلى جبن الإمام وينجر
 له الأمر في الأكوان والحمد والشكر
 على ما أراد الله أهواؤهم قصر
 أجابك إدريس والياس والخضر
 كذا نوم أهل الكهف نص به الذكر
 ولم ينصرف منه إلى الساعة العمر
 ولولا عصى موسى لأخره الدهر⁽⁴³⁸⁾
 وما بلغت ألفاً فليس له حصر
 لينتشر المعروف في الناس والبر
 ورجس فلا يبقى عليها دم هدر

وفي جلها أن المطيع لأمرهم
 نفي أهل بيتي فلك نوح دلالة
 فمن شاء توفيق النصوص وجمعها
 وأصبح ذا جزم بنصب ولاتنا
 وآخرهم هذا الذي قلت إنه
 وقولك إن الوقت داع لمثله
 وقولك إن الاختفاء مخافة
 فقل لي لماذا غاب في الغار أحمد
 ولم أمرت أم الكلیم بقذفه
 أيعجز رب الخلق عن نصر دينه
 وهل شاركوه في الذي قلت إنه
 فإن قلت هذا كان فيهم بأمر من
 فقل فيه ما قد قلت فيهم فكلهم
 وإن تسترب فيه لطول بقائه
 ومكث نبي الله نوح بقومه
 وقد وجد الدجال في عهد أحمد
 وقد عاش عوج ألف عام وفوقها
 ومن بلغت أعمارهم فوق مائة
 وإني لأرجو أن يحين ظهوره
 ويظهر وجه الأرض من كل مائمه

(437) كان في الأسباب التي حملت الهندي على أن ينظم قصيدته هذه ما جاء في قصيدة شاعر بغدادي من سخرية بالغة بالمهدوية الشيعية وقد استهلها بقوله:

أيا علماء العصر يا من لهم خبير بكل دقيق حار في مثله الفكر

(438) هو في رأي بعض المؤرخين أسطورة وفي لسان العرب مادة عوج: وعوج اسم رجل قال الليث: عوج بن عوق ذكر أنه كان ولد في منزل آدم فعاش إلى زمن موسى وأنه كاد يكون مع فراعنة مصر ويقال: كان صاحب الصخرة أراد أن يلقيها على عسكر موسى (عليه السلام) وهو الذي قتله موسى صلوات الله على نبينا وعليه. المجلد الثاني، دار صادر ودار بيروت، 1955م، ص 335.

فتأخذ منها حظها البيض والسمر
وأخر حربي به شمع الكبر
معانيه آيات وألفاظه سحر
ولكنه عقد تحلى به الشعر
عليك لكّل النظم عن ذاك والنثر
هي الصحو للسكران والشبه السكر
إذا لم يكن في أذن سامعه وقر
أيا علماء العصر يا من لهم خبر⁽⁴³⁹⁾

وتشقى به أعناق قوم تطاولت
فكم من كتابي على مسلم علا
وخذه جواباً شافياً لك كافياً
وما هو إن أنصفته قول شاعر
ولو شئت إحصاء الأدلة كلها
فكم قد روى أصحابكم من رواية
وفي بعض ما أسمعته لك مقنع
وإن عاد إشكال فعد قائلاً لنا

ويلاحظ بوضوح أن القصيدة دفاع متحمس عن المهدوية من وجهة نظر شيعية. فالنبوة لطف إلهي أكرم الله بها خلقه لأنها في جوهرها تنعقد على معنى الهداية إلى ما يجري نفعه ويخشى ضرره. ثم عصمها من السهو والخطأ ليتحقق فيها معنى القدوة بعيداً عن التهافت، وأيدها بخارقة العادة ابتعاداً بها عن الاتهام بالسحر. وتركها تبشر بقيم السماء في حدود الطاقة البشرية فتتصر مرة وتنخذل مرة لأن فرض انتصارها أبداً بقدرة إلهية يتحول بها من إطار الممكن إلى إطار الواجب أي يتحول بها من طبيعة البشر إلى طبيعة الآلهة وذلك إلغاء لما تسوع به السماء رسالتها على الأرض وهو أن تكون رسالة اختيار لا رسالة إكراه. وإذا كان من خلاف اللطف، وهو واجب على الله وجوب تنزيه عن النقص أن يخلو عصر من نبوة فينقطع ما ينبغي أن يستمر من الهدي لترسيخ القيم الخيرة في حياة الناس فقد كان من خلال اللطف كذلك أن يخلو عصر من وجود إمام عادل وراء نبوة استنفدت أغراضها في التخطيط «لمدينة فاضلة» وختمت بها النبوات من قبل. وبعيد أن يكون للإنسان جوارح خمس ثم لا يجزي إلا أن يكون معها قلب يرصد عملها في الحس فيردّها إذا التبتت عليها حقائقه ولا يكون لهذا التائه في عتمة ضلاله من يسدّد من خطواته ويضيء لها مسالك الهداية!! ومنطقياً تقود كل هذه المقدمات إلى نتيجة هي وجوب الإمامة العادلة. وإذا كان من وظيفة هذه الإمامة أن ترفع الضر عن الناس فقد ظل ممكناً أن تقوى عليه ولو محتجة من خوف. ويبقى أن الاختفاء من خوف لا يمثل في المهدوية الشيعية ضعفاً إلا إذا كان من هذا الضعف اختفاء حراء وقذف موسى في النيل. ويحاول الهندي أن ينفي عن

(439) شعراء الغري، الجزء الرابع، ص 99-104.

مهدويته ضعفاً آخر هو ضعف العمر الذي لم يؤلف في مجتمع الناس فيحيل ذلك على الأمثلة الشاذة حتى كان إدريس والياس والخضر ونوح وأهل الكهف والدجال وعوج أدلة من التاريخ الواقع جديرة بأن تصحح ما يقع في عمر المهدوية الشيعية من شذوذ الطبيعة! ثم يكون في خاتمة القصيدة أن هذا الأصل المذهبي الكبير ظل مذخوراً لساعة الخلاص وراء التاريخ الشيعي المدمى!

وبعيداً عن مضمون العقيدة كان مضمون المناسبة التقليدية، ضرورة وترفاً، يسترشد هو الآخر ثقافة المسجد. ويلاحظ أنه لا ينتفع بها على معنى تذيبها في أفكاره ومنطقه بقدر ما ينتفع بها على معنى النثر السطحي لمعطياتها حتى كأنها تقع في الغالب لتدل على معرفة مهما امتدت في الطول تظل بغير عمق. ولعل من شواهد ذلك ما يقول السيد رضا الهندي في مقدمة رثاء تقليدية:

أيان تنجز لي يا دهر ما تعد قد عشت فيك آمالي ولا تلد
 طال الزمان وعندي بعد أمنية يأتي عليها ولا يأتي بها الأمد
 تمضي الليالي ولا أقضي المرام فهب أبي ابن «عاد» فكم يبقى له «لبد»⁽⁴⁴⁰⁾
 علام أحبس عن غاياتها هممي ولي هموم تفاني دونها العدد
 فيا مغزلاً على وجناء مرتبها قطع الفجاج ولمع الآل ما ترد
 كأنها عرش بلقيس وقد علفت بها أماني سليمان إذا تخد⁽⁴⁴¹⁾
 وواضح هنا أننا بصدد شرائح تاريخية لا تقع موقع الحاجة إليها في التعبير بقدر ما تقع موقع الحاجة إلى أن تدل على سعة في أفق المعرفة وإن أوشك أن يحجب هذه الحقيقة ذكاء الهندي في إيهام استغلالها على غير هذه الجهة. ومن أمثلة الانتفاع السطحي بالثقافة - وكنا قد استشهدنا من قبل في حديث عما يقع من التناثر بين السيرة الدينية والغرض الهابط - ما يقوله رضا الأصفهاني في الغزل:
 وضعيف خصر قد غدا ما حَمَّلا للردف وقرا

(440) «لبد» اسم آخر نسور لقمان بن عاد سمّاه بذلك لأنه بقي لا يبدأ لا يذهب ولا يموت كاللبد من الرجال اللازم لرحله لا يفارقه وتزعم العرب أن لقمان هو الذي بعثه عاد في وفد إلى الحرم يستسقي لها فلما أهلكوا خير لقمان بين بقاء سبع بعرات سمر من أظب عفر في جبل وعمر لا يمسه القطر أو بقاء سبعة أنسر كلما أهلك نسر خلف بعده نسر فاختر النسر. لسان العرب، مادة لب، المجلد الثالث، طبعة بيروت.

(441) شعراء الغري، ج 4، ص 94.

ونتيجة الهم الطويل هماله صغرى وكبرى
 لئله ليلة زارني فهصرت غصن القذ هصرا
 وفتحت ضمة ثغره ورشفتة وهلم جرا
 جاهدت في ديسن الفغرام وقد فتحت اليوم ثغرا
 وشهدت ذات سلاسل من شعره وشهدت بدرا
 لا تأخذوا الحاظه بدم أراقت فهى سكرى
 وشربت قرقف ريقه من ثغري اللهم غفرا
 لم أدر هل شهداً حويت بريقه أم ذقت خمرا
 هي شهدة أم خمرة والحد بالشبهات يدرا⁽⁴⁴²⁾

والواقع أن الشاعر هنا واسع الثراء ولكنه في تصريفه لما له يشبه أن يكون ممن يرثون بغير عناء. لقد كان ابن الرومي من قبل ينتفع بقياس أرسطو على معنى تدويبه في الصورة فيقول في الهجاء مثلاً:

وجهك يا عمرو فيه طول وفي وجوه السكلاب طول
 وتكون النتيجة أن وجه عمرو هو وجه كلب دونما حاجة إلى تصريح بأن الشاعر بصدد قياس منطقي يتقوم بصغرى وكبرى ونتيجة، ويكمن في هذا فهم عميق لقيمة التعبير الإيحائية. وكان الأصفهاني في النص يصرح بأن الهم الطويل نتيجة لصغرى وكبرى هما فيمن يحب خصره الضعيف وردفه الثقيل وذلك من تسطيح الانتفاع بالثقافة والاستغلال الساذج لمعطياتها. وشبه بهذا ما يقع في النص من انتفاع بشرائح نحوية وتاريخية وفقهية بعيداً هذه المرة حتى عن الصيغة المهذبة التي ألف المتدينون بخاصة اصطناعها في احتكاكهم برموز التراث الخيرة. ويلاحظ في تأكيد الانتفاع الضيق بهذه الشرائح على معنى تصيدها كيفما اتفق للإعلان عن رصيد الذات من الثقافة أن الأصفهاني بعد أن شرب قرقف الريق واستغفر لفعلة راح يتلاعب بالألفاظ في محاولة تشكيك مفتعلة بين أن يكون قد ذاق شهداً محلاً أو ذاق خمرة محرمة ليصل إلى درء الحدود بالشبهات وهي قاعدة في الفقه أراد أن يدل بها على أنه عالم به أيضاً!

وعلى سعة ثقافته الدينية وقدرته على الانتفاع بها تعميقاً لا تسطيحاً - وذلك رأي خاص - كان الشاعر الكبير السيد محمد حسين الكيشوان يضعف هو الآخر بين يدي

(442) م. ن، ص 69.

رغبة ملحة في الإعلان عن رصيده الكبير من هذه الثقافة فيقول في تجربة غزل تقليدية:

قلبي وطرفي في هواك اتفقاً
تشاطرا فيك صبابات الهوى
وبات قلبي والجوى فيه على
وكم حديث لهما خرّجه
فمن ضعيف لجريج انتمى
تاجرت في الحب فلم أريح سوى
صرفت نقداً حبة القلب فما
وعاد قلبي بأعاريض النوى
كم قلت للبرق الذي أضاء لي
كيف خبا ناراً وهذي أضلعي
عجبت من قلب هوى محبباً

وواضح أن الصدق والعمق ينحسران هنا انحصاراً يوشك أن يكون تاماً ولا يبقى في التجربة إلا هذه الشاعرية الضخمة التي تعاني أعسر مخاض في سبيلها إلى استدراك ولادة طبيعية غير مشوّهة. وكان من أدلة هذا المخاض أن يتحول قلب لاهب بالحب إلى قلب هو صاحب لهب ثم إلى قلب هو أبو لهب نفسه في مسلسل بلاغي موصول بالضوابط المقررة انتقلت به الصياغة الذهنية البارعة إلى مفارقة لافتة تنعقد على معنيين متناقضين لكنهما يجتمعان في تورية موفقة كانت هي الأخرى تدل على جهد بالغ في المخاض العسير. ووراء كل هذه البراعة في تغطية المضمون المصنوع ظل النص يؤكد أن الشاعر الكبير كان يتلاعب بالألفاظ ويستغل ثقافته على غير معنى التذويب الذي يغني التجربة بقيم فنية رائعة.

ومع المضمون الذي تتوارى فيه الثنائية فتصبح وسيلة التعبير هي نفسها غاية - ويقع هذا غالباً في إطار التصوير الفني البحت - يلاحظ أن رؤية التقليديين في الظاهرة الفنية هي التي تحكم هذا المضمون و«كوثرية» الهندي من أكثر الشواهد صدقاً في تأكيد هذه الحقيقة:

(443) شعراء الغري، الجزء الثامن، 1955م، ص 27.

أمفَلَّجُ ثغركِ أم جوهر
قد قال لثغرك صانعه
والخال بخسك أم مسك
أم ذاك الخال بسذاك الخد فتيت الند على مجمر
عجباً من جمرته تذكو
يا من تبدو لي وفترته
فأجن به بالليل إذا
أرحم أرقاً لو لم يمرض
تبيض لهجرك عيناه
ما للعشاق لمفتون
أن يبذلني طرب غنى
أمنت هوى بنسبوتته
أصفيت السود لذي ملل
يا من قد أثر هجراني
أقسمت عليك بما أولتك النضرة من حسن المنظر
ويوجهك إذ يحمر حياً ويوجهه محبك إذ يصفى
ويلؤلؤ مبسمك المنظوم ولؤلؤ دمعي إذ ينثر
أن تترك هذا الهجر فليس يليق بمثلك أن يهجر
أجل الأقداح بصرف الراح عسى الأفراح بها تنشر
واشغل يمناك بصب الكأس وخل يسارك للمزهر
قدم العنقود ولحن العود يعيد الخير وينفي الشر
بكر للسكرك قبيل الفجر فصفو الدهر لمن بگر⁽⁴⁴⁴⁾

2 - المضمون في شعر المجددين

كان أبرز ما يلاحظ في مضمون المجددين، وكانوا نمطين كما قدمنا، أنه لم يعد يتشجع في شؤون المذهب على نحو ما كان يتشجع في تجارب المقلدين. ويبدو هنا

(444) شعراء الغزي، الجزء الرابع، ص 97-98.

أن تمزق العالم الإسلامي في ظل القهر السياسي موصولاً بـ (الكافر) دعا إلى رؤية جديدة لخلافات العقيدة اتسمت بالمرونة وبتغليب المصلحة الدينية العامة. وكان الشيبلي الكبير طليعة الذين تحولوا بمضمونه المذهبي إلى هذه الرؤية السمحة. ويبقى أن الذين خلصوا إلى التجديد كله وراء انفتاحهم على المتغيرات انتهوا في إطار المذهب إلى مضمون رافض يندد بمشاعره مطلقاً وبغير تقييد. ثم تشيع في الفترة رؤية اليسار للظاهرة الاجتماعية في مدلولها الواسع، ويكون في فهم طبيعتها من هذه الزاوية أن يتغير كثير مما استقر في الأذهان متصلاً بكل ما يقع في إطار هذه الظاهرة. وطبيعي أن يتجاوز هذا التغيير إلى الحياة الأدبية فيتأثر به الشعر. ولعل أبرز ما يقع منه في المضمون أنه يتحول من عزلته في الأبراج العاجية إلى رحاب الحياة المحترمة بصراع الطبقات ليكون من أسلحة الحق المدموغ أبداً يبطل الامتيازات المرفوضة في مجتمع العدل والكفاية. وفي هذا الضوء كان على المضمون أن يغير من طبيعته القديمة وهي طبيعة معقدة ويتحول إلى طبيعة أبسط تناسقاً مع الجديد الذي كان يقتضي أن تتم نقلة جريئة للشعر من معايشة الخاصة إلى معايشة العامة. وإذا بدا أن لهذا استثناء في ديوان الجواهري محالاً على النشأة الأولى في ظل الأساليب العباسية الرصينة فقد كان استثناءه في تجارب المتحررين كبيراً جداً! والواقع أن المجددين في القطاع لم يكونوا جميعاً من معتني اليسار فقد ظل اليمين يفرض هو الآخر رؤيته في الظاهرة الاجتماعية ويفلسفها على طريقته. ولكن جناحاً فيه كان يفتح على نصاب من نزعة اليسار الإنسانية ويستوحىها في تجربته. وهنا أيضاً يلاحظ أننا لسنا بصدد مضمون واضح على إطلاقه فقد ظل في هذا اليمين من كانت ألفته لأساليب الفصحى في أغنى عصورها بالصحة والنقاء تنأى به عن الوضوح وتصرفه إلى مضمون جامع ينبغي أن يراض طويلاً قبل أن يسلس وفي تجارب الشيبلي والشرقي وعبد الرزاق محيي الدين شواهد كثيرة عليه. ويظل في مضمون المجددين ما يحال منه على الرؤية الفنية البحتة بعيداً عن وظيفته الاجتماعية ومحتواه الفكري. ويلاحظ هنا أن المجددين لا يتوسلون للمضمون بقدر ما يضمنون الوسيلة إذا جاز التعبير، وحين يكون المعطى البلاغي واحداً وهو معطى قديم نكون مع المجددين هنا كأننا مع التقليديين.

3 - المضمون في شعر المتحررين

وفي تجربة المتحررين كان على المضمون - ونحن نتحدث هنا عن أرقى صورته - أن تشيع فيه على معنى التدويب جملة ثقافات وأن تتقايض في سياقه العام جملة إحياءات تتعاون جميعها للكشف عن كامل حقيقته. وسواء انعقدت التجربة على فلذة من حياة الناس أم انعقدت على فلذة من حياة الذات فالمتحررون يرون أن مضمونها على هذا النحو من التعقيد ضرورة لا نتجاوزها إلا تجاوزنا إلى مضمون ليس فيه غناء! ثم يظن أن التجربة المحررة ينبغي أن تتخطى حدود المحلية الضيقة لتصبح قادرة على أن تضيف إلى تراث الإنسانية من الشعر جديداً، وعلى هذا المعنى يزداد المضمون تعقيداً وتعود الظاهرة الشعرية أقرب إلى أن تكون معاناة عقلية جاهدة!! ويكون في رؤية المتحررين لتجربة الشعر أن يصار بها إلى عروض أكثر تحراً لتخفف من فضول الضوابط الموسيقية القديمة، ثم يكون فيها كذلك أن يترك شطر من وظيفة المفرد اللغوي في دلالة المعجمية لطاقته على الإحياء. ويلاحظ أن التجربة وراء هذا وذاك شذ ما سقطت في ضبابية التكثيف وفقدت على جبهة اليسار بخاصة مسوغ وجودها من حيث وظيفتها الاجتماعية. ولكن الذي ينبغي أن يؤكد هنا أن مضمون التجربة المتحررة لم يكن قبل تموز من عام 1958م غارقاً في مثل هذه الظلمة الدامسة التي عرف بها وراءه، وفي آثار السيدة نازك الملائكة، وكانت رائدة التحرر الأولى تنظيراً وتطبيقاً شواهد كثيرة على أن هذا المضمون المتحرر كان نموذجياً حتى كان ظاهرة التوائه على الفهم لا توصل بنشاز في طبيعته قدر ما توصل بضعف في طاقة صانعه على الخلق.

7 - خصائص الأسلوب في شعر الفترة

1 - أسلوب التقليديين

أما أسلوب التقليديين فإن معاشة التعبير العلمي الدقيق في مظانه من كتب الدراسة كانت قد أثرت فيه وميزته بالدقة. ثم يضاف إلى هذا أن ما كان يتلى للكبار في مواسم الشعر العامة وندواته الخاصة في النجف وغيرها من مراكز الثقافة الدينية الشيعية كانت هي الأخرى تغري بالدقة وتحمل عليها حملاً. وكان يعتقد أن الدقة في

آثار الكبار تتوافر هي الأخرى عبر المدارس الطويلة الصابرة لجملة ما كان يشيع في البيئات الشيعية الدينية من دواوين الشعر القديم في أزهى عصوره الأدبية. ثم يلاحظ في خصائص هذا الأسلوب أن المعطى البلاغي القديم ظل يحكم وسائله في التصور وأدواته في التصيغ في التزام بالغ الدقة بضوابطه نصاً وروحاً. وإذا كان هذا المعطى قد ارتفع في بعض التجارب إلى أعلى ما تصل إليه البلاغة في التطبيق فقد كان يسقط في بعضها الآخر في أقبح صور الغثاثة. وعلى نحو ما يلتزم الأسلوب بمعطى التراث في بلاغته ظل يلتزم بمعطى التراث في عروضه. ولا بد هنا من الاعتراف بأن محاولة لتجديد العروض بابتكار «البند»⁽⁴⁴⁵⁾ وقعت في مطلع القرن الحادي عشر الهجري وامتد تأثيرها إلى فترة البحث فاصطنعها جمهرة التقليديين في افتتاح شديد بها حتى كان يظن بأنها من أدلة الاطمئنان إلى عمق الشاعرية وشدة الثقة بترسخها! وفي غير مبالغة يمثل البند بداية النزوع إلى التحرر من أوزان الخليل قبل أن يظهر التيار الذي عرف فيما بعد بتيار «الشعر الحر» والحق أن البند وإن لم يعش طويلاً فقد كان جديراً بأن يصبح فناً شعرياً حياً لو قدر أن تتعهد قرائح حاذقة وأن يتناوله بالتمحيص نقد صادق يفضح غثه ويبرز أجوده⁽⁴⁴⁶⁾.

ثم إذا استثنينا ما كان يقع في وحدة التجربة غالباً من نشاز تمثله على وجه الدقة

مركزية كويتية للدراسات والبحوث

(445) (هو أقرب أشكال الشعر العربي إلى «الشعر الحر» ذلك أنه شعر يستند إلى بحر الهزج: «مفاعيلن مفاعيلن» فلا يتقيد بأسلوب الشطرين وإنما يخرج عنه فيجيء هزجاً تختلف أطوال أشطره... ولقد ألف الشعراء الذين ينظمون البند أن يكتبوه كما يكتبون النثر بحيث يبدو لنا حين ننظر إليه كأنه نثر اعتيادي). نازك الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، الطبعة الأولى، 1962م، ص 167. ومن نماذجه في أواسط القرن الثالث عشر الهجري لمحمد بن الخليفة: «هل تعلم أم لا أن للحب لذاذات، وقد يعذر لا يعذل من فيه غرام وجوى مات، فذا منهب أرباب الكمالات فدع عنك من اللوم زخاريف المقالات، فكم قد هذب الحب بليداً فغداً في مسلك الآداب والفضل رشيداً، صه فما بالك أصبحت غليظ الطبع لا تعرف شوقاً؟ لا ولا تظهر توقاً، لا ولا شممت بلحظيك سنا البرق اللموعي الذي أومض من جانب أطلال خليط عنك قد بان، وقد عرس في سفح ذرى البان».

(446) الدكتور جميل الملائكة، ميزان البند، مطبعة العاني، بغداد 1965م، ص 29. وانظر في الاستزادة من طبيعة البند ونماذجه في الفترة المدروسة، المرحوم عبد الكريم الدجيلي، البند في الأدب العربي، مطبعة المعارف، بغداد 1959م.

مقدمة تقليدية لا تسيغها متغيرات الفترة فقد ظل ما يتبقى في التجربة من وحدة مترابطة يشير إلى أن الأسلوب ظل هو الآخر يتناسق معها عبر هذه الوحدة.

2 - أسلوب المجددين

ولم تكن أساليب المجددين بعيدة في خصائصها عن أساليب التقليديين لولا أنها برئت من التصنيع وتجاوزت هذا التقليد المتخلف في اصطناع المقدمة الناشئة.

3 - أسلوب المتحررين

ويبقى أسلوب المتحررين وكنا قد حددنا من قبل جملة من خصائصه في حديثنا عن علاقة الرمزية الغربية بتجربة الشعر الحر. وكان في هذه الخصائص أن المتحررين، خرجوا في المعطى الموسيقي على عروض الخليل من حيث ضوابطه في توزيع التفعيلة، وأسقطوا في البيت نظام شطريه، وتجاوزوا في المعطى البلاغي ما استقر في حقيقته من القياس على بلاغة القرآن بحجة (أن اللغة لا تؤدي إلا مقاصد العقل الواعي، في حين أن هناك عالماً أوسع وأعمق يعرف بعالم اللاوعي يعبر عن ذاته بالرموز)⁽⁴⁴⁷⁾. ولعل أخطر ما يلاحظ من خصائص الأسلوب في التجربة الحرة أن المتحررين ينطلقون من مفهوم خاص للغة الشعر يكون واجب الشاعر فيه أن يهدم اللغة المشتركة كلية ويستبدل بها لغة الشاعر الخاصة⁽⁴⁴⁸⁾.

- 1 -

الصورة العامة للنثر الفني في حدود الفترة المدروسة

تمهيد

في مطلع القرن التاسع عشر كان النثر العربي بعامة يرسف في قيدين ثقيلين: قيد

(447) صفاء خلوصي وعصام عبد علي، النقد الأدبي، بغداد 1972م، ص 22-1.

(448) الدكتور مصطفى بدوي، مختارات من الشعر العربي الحديث، دار النهار، بيروت 1968م،

ص 1ن.

التصنيع البديعي وقيد الركافة العامية. وكان الأول شديد الظهور فيما يعرف بالترسل الأدبي، أما الثاني فقد ظهر في الترسل الديواني، وربما التقى القيدان في النوع الواحد.

وكان يلاحظ أن إقالة النثر من عثاره اقتضت في البدء وقفة عند المعجم المتداول في محاولة صادقة لتنقيته مما يشيع فيه من إسفاف العامية وركافة العجمة، حتى إذا استقامت للنشر وسيلة التعبير الصحيحة امتد الإصلاح إلى الأسلوب لتحريره من قيود التصنيع والعودة به إلى الطبيعة التي كانت تفرضها المتغيرات. وكان الاحتكاك الشديد بأداب الغرب - ونحن نتحدث هنا عن بيئة لم تقهر على العزلة - في طبيعة هذه المتغيرات⁽⁴⁴⁹⁾.

ولم يكن بد، في صدد نهضة أدبية، أن تنقل شرائح من هذه الآداب أو من روائعها على الأقل، إلى العربية. وطبيعي أن يضيق أسلوب التصنيع بهذا النقل، فقد كان يعتقد وتلك حقيقة، أن عوائق البديع تحول دون ترجمة تتميز بالدقة، والأمانة والوضوح. وفي هذا الضوء كان لا مفر من اللجوء إلى أسلوب يقع على رسله، ويشف عن المعنى بحيث لا يخفي شيئاً منه ولا يسترد دلالة من دلالاته⁽⁴⁵⁰⁾. ثم يضاف إلى ذلك أن معطيات الترجمة بعامة لا تعود مرتبطة بالطبقة المثقفة الممتازة، وهو ما كان يقع من قبل، بقدر ما تعود مرتبطة بجميع طبقات الشعب وراء توافر المطبعة، وانتشار التعليم، وكان معنى هذا أن يلائم المترجمون بين أساليبهم وهذه الطبقات لتفهم عنهم ما يقولون، ومن هنا أخذت الأساليب تجنح إلى البساطة ومراعاة السهولة⁽⁴⁵¹⁾. ويبدو أن ما كان يلاحظ في آثار الأدب العباسي من طرائق التعبير المرسلة وراء حركة الإحياء لطائفة كبيرة من روائع التراث عزز الثقة بصحة هذا المنزع وكرس في الحياة الأدبية وجوده وشيوعه. وكان في طبيعة المتغيرات التي اقتضت أن يصار في الأسلوب إلى تحريره من أغلال التصنيع ظهور الصحافة ظهوراً قوياً في الفترة. وإذا كان على الصحافة أن تخاطب كل الطبقات وتحاول أن تنتشر في أوسع

(449) أنيس المقدسي، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ط 4 منقحة، 1967م، ص 446؛ ومارون عبود، أدب العرب، بيروت ك2، 1960، ص 421.

(450) الدكتور شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، 1957م، ص 149؛ ورفيف خوري، التعريف في الأدب العربي، ط 1، 1951م.

(451) الأدب العربي المعاصر في مصر، ص 150.

جمهور ممكن فإن عملها في أسلوب التعبير باتجاه التبسيط والتجديد أوسع وأعمق⁽⁴⁵²⁾.

ويكون وراء هذا كله أن يقع في تجديد الأسلوب اتجاه متطرف يتسم بالضعف، ويجيز الخروج على الضابط⁽⁴⁵³⁾ بل كان يغلو أحياناً فينزح إلى أن تهجر الفصحى جملة وأن تستبدل بها العامية حتى كأن الفصحى لا تختلف عن «اللاتينية» وكان في تاريخ اللاتينية أنها شاخت فانحسرت لما تفرّغ عنها من اللهجات المحلية. ويبدو أن هذه الدعوة لم تنجح لأنها ارتبطت سياسياً بالاستعمار والاستشراق، وارتبطت دينياً بأن العربية التي يراد لها أن تعزل عن الحياة هي لغة القرآن، وارتبطت أدبياً بحس التفوق الذي يستشعره الأدباء في ظل الفصحى وحدها.

وعلى نحو ما أخفقت هذه الدعوة أخفقت دعوة الجمود على الاتجاه المحافظ إلى أسلوب التصنيع. وكانت الغلبة أبدأً للأسلوب المرسل⁽⁴⁵⁴⁾ وهو الذي لا يحتال على سجع ولا يفسح مجالاً في كلمة أو تركيب، لغموض أو تعقيد حتى لو تعرّض أحياناً للجفاف⁽⁴⁵⁵⁾. هذا جميعه في الأسلوب، أما في الموضوع فقد تمت به على أيدي المجددين في البدء نقلة محدودة من الإطار التعليمي البحت إلى إطار المتغيرات الفكرية حتى إذا استبحرت النهضة وكنا قد قاربنا نهاية القرن تحول موضوع الشعر إلى رحاب الحياة الواسعة مصطنعاً لأهدافه في التعبئة السياسية والاجتماعية والأدبية جملة الفنون التي شاعت في الفترة⁽⁴⁵⁶⁾، وكان يلاحظ في المضمون أنه لم يعد شديد الفقر

(452) م. ن، ص 150-151.

(453) جورج زيدان، الأدب العربي وتاريخه، الجزء الرابع، ط 2، القاهرة 1927م، ص 222؛ والموجز في الأدب العربي وتاريخه، الجزء الخامس، 1957م، ص 108؛ وأحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، ط 11، بلا تاريخ، ص 417.

(454) الأدب العربي المعاصر في مصر، ص 156؛ ومارون عبود، أدب العرب، ص 422. فعنده أن الصراع بين الجمود والتحرر ظل مستمراً حتى انكسر قلم الحريري في آخر صفحة من كتاب المويلحي، عيسى بن هشام؛ واليازجي، مجمع البحرين؛ وحافظ إبراهيم، ليلى سطيح.

(455) رثيف خوري، التعريف في الأدب العربي، ص 452.

(456) قصة الأدب في العالم، الجزء الثالث، القسم الأول، 1959م، ص 209-210.

في رصيده من الشقافة وراء ازدحام الحياة بما توافر من وسائلها في ظل القفزة الحضارية البارعة.

هذا كله في غير العراق من بيئات العربية التي كان في ظروفها ما يسمح بأن تنهض على جبهة الفكر إن لم يكن على جبهة السياسة. فلماذا تخلف العراق إذن؟ فكان عليه في حدود الفترة التي تقع بين مطلع القرن العشرين وثورة تموز، أو بين إعلان الدستور العثماني وزوال الملكية على وجه الدقة أن يبدأ نهضة حقيقية في النثر في حين لم يكن على مصر والشام مثلاً إلا أن تعمقاً هذه النهضة وتدفعاً بها إلى غايتها من الكمال؟

- 2 -

الصورة العامة للنثر العراقي في حدود الفترة المدروسة

يؤكد الدكتور بدوي طبانة وهو يورخ لأدب المرأة العراقية في القرن العشرين أن نهضة العراق الأدبية كما يجدها الباحث المدقق تختلف بالشعر دون النثر ويعزو ذلك إلى أن الأمم في مطالع نهضتها الفكرية تتميز بخصوصية الخيال الذي يشرق ويغرب في منفسح الحياة وفي رحابها. ويستدرك الدكتور الفاضل فيذهب إلى أن ذلك لا يعني أن نهضة العراق الأدبية تفتقر إلى النثر، وإنما يعني أن مظهر الحياة الأدبية هو الشعر وأن النثر بالقياس إليه، وبالقياس إلى نهضته وتنوع فنونه وتعدد أعلامه في بعض الحواضر العربية ليس شيئاً مذكوراً.

تلك ملاحظات غاية في الدقة فقد كان في جغرافية العراق ما يحول بينه وبين نهضة مبكرة أساسها الاحتكاك الشديد بحضارة الغرب، وكان في ظروفه السياسية ما يقهره على أن تنغلق حدوده على التخلف وتتأبى على التيارات المتدفقة بالمتغيرات. وحين قدر له أن يملك إرادته في الاحتكاك بهذه الحضارة وأن يفتح على هذه المتغيرات كانت حماقة التتريك في ظل الطورانية الحاكمة تغرقه بأزمة قلق شاغلة وتصرفه إلا عن التعبئة القومية دفعاً لخطر التدويب. ولم يكن هذا مناخاً يزدهر فيه النثر بقدر ما كان مناخاً يزدهر فيه الشعر في بلد ظل ناسه يرثون من بعيد حماسة بالغة لسماع الشعر والانفعال بخواطره! ثم يقدر للعراق وراء الحرب الأولى والثانية أن

يشغل بأزمات مصير تقهره قهراً على أن يتواصل نضاله وأن يظل المناخ في حياته الأدبية مناخاً خطائياً يتعاقب الشعر أو ما يشبه أن يكون من النثر كالشعر على تغطية وقائعه. وبالرغم من أن هذا جدير بأن يصرف حتى عن نصاب ضئيل من نثر ناهض ظلت حيوية متدفقة في البيئة المتوثبة تصنع معجزة في هذا الصدد. فالحري في إطار الأسلوب لم يعد يقنع بأنه يلائم روح العصر وإن ظل في الفترة محافظون يتأثرون في كتابتهم بالسجع وما يتصل به من البديع. وانطلق الموضوع من إسهام المقامة والرسالة - وكان في الأولى أخلاط من المعرفة يغلب عليها طابع اللغة، وكان في الثانية صور بلاغية مستعارة تكره إكراهاً على أن تنقل في الإخوانيات أو ما يشبهها عواطف مصطنعة - إلى إطار المتغيرات التي كانت تتحدى التخلف على كل الجبهات. ثم يتجاوز النثر ثقافة النقل - وكانت تمهر بطابعها نماذج التقليدية - فيسترد لمضمونه ما كان يشيع في الحياة الفكرية من ضروب المعرفة وراء حركة الإحياء الواسعة لتراث العربية، وفي ظل النشاط العقلي المتميز بالجدة في بيئتي مصر والشام بخاصة. ويلاحظ هنا أن العراق لم يكن يستشعر نقصاً بقدر ما كان يستشعر حاجة ملحة لنهضة في النثر ترفعه إلى مستوى أشقائه الذين سبقوه إليها بحكم ما كان يقع في ظروفهم الجغرافية والسياسية والاجتماعية من أسباب تقتضيها اقتضاء. ولعله من هنا كان العراق وما يزال سوق الكتاب العربي الرائجة.

وأخيراً فإن الذي ينبغي أن يؤكد في الصورة العامة لنثر الفترة المدروسة أن ما يقع من فنونه في إطار القصص⁽⁴⁵⁷⁾ ظل يحمل في الغالب طابع المحاولة البائدة. أما خارج هذا الإطار⁽⁴⁵⁸⁾ فقد كان يبدو أن المقالة بخاصة هي التي تمثل على وجه الدقة أبرز فنونه المتطورة.

(457) من أنواعه: المسرحية والفكاهة وقصة المثل والأسطورة والرواية والمثل الخرافي والمقامة والأقصاصة.

(458) من أنواعه: الخطبة والرسالة والمقالة والمحاضرة، والوصية والنقد الأدبي.

- 3 -

النثر الفني الشيعي في هذه الفترة

أ - نثر التقليديين (أسلوبه - فنونه - موضوعاته)

نقصد بالتقليديين هنا، هؤلاء الذين ظلوا يطبعون على غرار الحريري في مقاماته أو على غرار القاضي الفاضل في رسائله حتى كأنهم يعيشون في غير زمانهم، أو حتى كأنهم في مناخ المتغيرات يستشعرون غربة الذين ألفوا القديم فلم يعودوا قادرين على أن يتحرروا من سلطانهم. ولكن الواقع أن هذا التيار في قطاع النثر ظل يصنع نماذجه داخل حدوده المغلقة، وكان في الصياغة الجديدة للذوق الأدبي العام أن احتذاء الأقطاب ممن عرفوا في تاريخ النثر العربي بالتصنيع لم يعد في الفترة ما يسوغه. وطبيعي أن يحتك التقليديون بما تشدد صلته من فنون النثر بنزعة التصنيع. ولعله من هنا كانت المقامة والرسالة تستأثران بنصيب كبير من اهتمام النشاط التقليدي لصنع النثر المتخلف.

والحق أننا في حديثنا عن الصورة العامة لنثر العراقيين في القرن التاسع عشر عرضنا للمقامة بإجمال واستشهدنا ببعض ما ورد منها في آثار الألووسي الكبير مؤكداً أنها وإن افتقرت إلى مجمل الشروط التي اصطلح على أن تتوافر لها في الغالب ظلت تحمل مضموناً يعدها عن «تقليدية» المقامة ويسلكها في جملة الأدب الهادف.

ومن النماذج التي صنعها القطاع الشيعي في المقامة يلاحظ أنها ظلت هي الأخرى تفتقر إلى السمات العامة التي افتقرت إليها من قبل مقامة الألووسي الكبير في القطاع السنّي. ولعل أبرز هذه السمات أن يكون فيها راوية يحكي في سياق قصصي حادثة بطلها شحاذا يجمع إلى فقره المدقع فصاحة منطق وبلاغة تعبير في حقل الختابة والشعر، وعلماً بالأخبار والفقّه ثم هو قادر قدرة خارقة على الاحتيال والتمثيل: يتعامى أحياناً ويتعامل أحياناً استدراًراً للشفقة والصدقة وحجبه أن الذي يقضي بهذا زمان تضطرب فيه المقاييس وينفق فيه الباطل⁽⁴⁵⁹⁾. ثم يكون من أبرز سمات المقامة

(459) رثيف خوري، «الدراسة الأدبية»، 1945م، وكمال أبو مصلح، الكامل في النقد الأدبي، 1959م، ص 125؛ والدكتور عمر فروخ، المنهل في الأدب العربي، ص 220.

أن تنحصر غايتها في التعليم وفي الأسلوب الذي تمر به الحادثة. ومن هنا فالمعنى في المقامة لا يمثل إلا خيطاً ضئيلاً تنشر عليه غايتها التعليمية⁽⁴⁶⁰⁾.

ويبقى أننا حين نتجاوز منطلقاً على هذا الضرب من النثر مصطلح المقامة فذلك لأنه يظل له منها هيكلها العام ونكهتها التي لا يخطئها الذوق⁽⁴⁶¹⁾.

ولعلنا بين يدي نصوص منه الفنون أقدر على رؤية الحقيقة وأقرب إلى تقويم موضوعي يضعه في بيانه من تاريخ النثر في هذه الحقبة التي نعقد لها هذا الجزء من الدراسة. ونؤثر هنا أن ننقل من هذه النصوص ما يدعو صانعه نفسه «مقامة» فقد نسقط المصطلح على نص تبدو به طبيعته ثم نشرع في محاكمته فنظلمه.

يقول الشيببي الكبير وهو من شيوخ النثر في القطاع كما كان من قبل من شيوخ الشعر فيه: (وكتبت أبياتاً في صدر كتاب الهادي بن العباس كاشف الغطاء جعفر، لأبرح مستظيلاً بوجوده عمر المفخرة منها:

ذو الطبع مصبوباً بقالب به ينطبع المعروف والمكرم
والسجود لو أحر عن زمانه لم يطر معن في ندى وحاتم
فكتب لي أن بعض المعاصرين من أدباء كربلاء تخيلوا باب البيت الثاني على
سبيكة معناه مقفلاً، وها هم يطلبون منك يا «سكوكها المفتاح» فأنزلهم «بدلائل
إعجازك» مناهج الإيضاح. فكتبت إليه هذه المقامة، تكشف عن وجه المرام لثامه:

يا ساكن الطف عوداً فالفضا كبدي تذكو عليك وطرفاي «الغريان»
كلفت عيني إنساناً تطالعه مذ غبت يا حاضراً مني بجثمانني
فاستشرقنت بغروب الدمع قائلة طلابه ليس من طبعي ولا شاني
إنني أرى لك إنساناً تذاكره وقد نساني وحلّ الطف إنساني
وكيف تبصر العين وهي بلا إنسان، لا تطلب الأعرس فالمرء لا ينطق بغير لسان،
ولا يقوم مستويّاً من ليس له ساقان. فقلت عذرتك فلنطلب الإنسان بالنفس إن تعذّر
طلب العين، وعسى أن يتسم الطالع ونرى ابن عباس ونحن بحمي علي طالعاً من

(460) الدكتور شوقي ضيف، المقامة، في سلسلة في الأدب العربي التي تصدرها دار المنار بمصر، ص 9.

(461) الشيببي الكبير، ص 25؛ والمنهاج في الأدب العربي، ص 292. ففيها أن المقامة أنت تقليداً خالصاً لما عرفه العصر العباسي من مقامات الحريري خاصة.

ثنايا الحسين. فبينما أماشيها إلى قولها الحق، إذ قالت لي النفس الصافية بحمي علي أيها الجواد الحق:

وجالس منه أبسطها بنانا وأبسطها لدى قيل بيانا
وأشرفها إذا اعتكرت سناء وأطلقها إذا اعتكرت سنانا
فخرجت أسابق طائر الوهم على أني محصوص الجناح، لعلي أودي غرض زيارة
علي فيأذن لي مؤذن صلته بحيي علي الفلاح. ولما جئت داره، وجدتها لذلك البدر
دارة. وكان الأصيل يثبت أصول البرد على ربي القلوب ويحيل التفريع إلى تموز.
فافتض غلامه بكرأ من سودان الفحم وأخرجها من غلالة خصفتها فتوقدت جمرات
خودها غضباً على عدوها الأزرق بما يلهب قلب العجوز. وأحضر بنت البن السوداء
محبوبة بأترف من ذوات الدلال البيض بعد أن بسط من الأفرشة ما أوهمنا أننا في
روض أريض. ثم آخر قد آخى جسمي لوناً وقلبي توقداً فالتهب بضرمه، ونبع دمه
بعد أن أطبقت عيونه من فمه. وطاف بالأكواب اللجينية مملوءة بالتبر المذاب، وغننا
القرشي فكدت لفرحي أخرج من الإهاب، لو لم يمسكني وقار علي أبقاه الله للمكارم
ولي. ومد علم ارتياحي، وأنسي منه ومن مشروبي بريحانتي وراحي ناولني كتابك
وقال هذا نقلك، وربما اشتمل النقل على العنبر، فطالعت سطوره منشورة بمدامع
عقيقها عليه تنتثر. وأطلعني المطلع على العيب والحمد له، على ما أشرت في
تحريرك الذي عطف زمام القلب بنسقه فلا أرى ونعتك البديع بدله. تذكر فيه أن
بعض المعاصرين من أهل الحايه وقف بهم الفهم في نجد التردد عند معنى البيت
وقفه حايير. وخاضت سوابح آرائهم لجج المقاصد، وعبروا إلى الساحل وما وقفوا
ثمة على رسوم الفوايد. ويشسوا ولا يأس من روح الله وما وضع لمبصرهم الفجر،
وعجزوا عن تدبر آيتي العجز والصدر. كأن لم يحل من مجلسهم المهدي الصدر.
وغيرة على الصنف وخوفاً من أن يخرجوا من النوع الداني. أحيت أن أرسم لتعريفهم
فأحد لهم المعرفة وأين هم من موضوعها معرف بياني فقلت مبتدئاً:

بسم الله الرحمن الرحيم: حال لون الفهم الجلي ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي
العظيم ووجب أن أشرح لهم مفردات البيت وأعقبها بالتراكيب، وأوضح لهم أسلوبه
بما يعترفون أنه من أبداع الأساليب. البيت المعنى على بصائرهم، العازب فهمه عن
سرايرهم:

والجود لو أحر عن زمانه لم يطر معن في ندى وحاتم
الجود هنا معطوف على قولي «ذي الطبع» فليعاملنا متأملهم بالعدل، ومعناه إن لم

يسمعوا بنص أهل اللغة السخاء والبذل. والجواد السخي وجمعه أجواد وأجاود، وفرس جواد يبين الجودة ويعرف سبق الجواد المطارد. والجود وجدك مطر والجودي مرسى السفينة في الطوفان، والجادي وليتهم شَمُوا المعرفة وعرفوا المعرف الزعفران. وله معانٍ أخرى، صرفنا عنها هنا النظر. لو تقع شرطية وقد تتضمن مع الشرط التمني كما في البيت، وقد تتمحض للشاني فتكون كليتهم فهموا وهل ينفع شيئاً لبيت. ومصدرية مثل ودّوا لو غلظوا الصحيح وأتى لهم بما يودون، فغلظوا مذ لغلظوا حيث لا يعون ما ينطقون...).

ويواصل الشيببي الكبير شرح ما يتبقى من مفردات البيت وتراكيبه، حتى إذا أحاط الغاضريون خبراً بمفردات عقده الفريد واتضحت تراكيب البيت في نظره يكون المعنى (إن الممدوح ذو الحلم الكائن جبلاً مرهوب المصاعد، وذو الطبع الذي صبّ قلبه به ينطبع المعروف والمحامد. وذو الجود الذي لو تأخر معن وحاتم عن زمانه المسبوق بهما ما ذكرا بأظهر صفاتهما وهي السماحة، ولا وصف بأن راحة كل منهما للقلوب المتعبة بالأمال راحة...).

وينتهي الشيببي مقامته بقوله: (فاطلع علينا طلوع هلال العيد أيها البدر بعد هذا السرار ولا تحملنا على أشد من القتل وهو الانتظار. وعد لغابك أيها الليث الذي ما غاب عن القلب مذ غاب، واجر على السنة الأولى من مسامرة الكتاب)⁽⁴⁶²⁾.

واضح أن النص يفتقر إلى أبرز سمات المقامة على نحو ما تعرف عند الهمداني والحريري. وكان من أبرز هذه السمات أن تكون أشبه بقصة تنعقد على راوية وبطل إلا في استثناء⁽⁴⁶³⁾ ويخيّل إلينا أن ذلك شديد الحيوية فيها فهو أقرب في جوهره إلى أن يكون من أساليب التعليم باللعب في التربية الحديثة. على وجه الدقة كان ذلك يعني أننا ونحن في سبيلنا إلى غاية تعليمية شديدة العمر، كنا نيسر الوسيلة، وننزع بها إلى صيغة تجمع بين الطرافة والتشويق. ولعله من هنا تجف المقامة جفافاً شديداً حين تفتقر إلى القصص على هذا المعنى الذي يشدّ القارئ إلى عقدة ولو ساذجة ويدفعه إلى معاناة لاستشراف الحل ولو جاهدة. ويبدو أن خلو المقامة من ذلك وهو ما نلاحظه هنا في مقامة الشيببي الكبير، وعدم خلوها منه، ولكن بغير حيويته التقليدية، وهو ما

(462) الشيببي، المجموعة الثانية الخطية، لرسائله ومقاماته، ص 92-102.

(463) لم يرد ذكر أبي الفتح في المقامتين الغيلانية والبغدادية في مقامات بديع الزمان.

نلاحظه في مقامة اليازجي سواء، حتى كأن الشرط الأول في إحالتها على فن هادف أن يقع مضمونها القصصي طريفاً، خفيف الظل، شديد الصلة بعصره. لقد كان اليازجي في «مجمع البحرين» يعقد المقامة على «راوية» هو سهيل بن عباد وبطل هو ميمون بن خزام، ولكن مقامته ظلت مع ذلك عاجزة عن أن تشد إليها القارئ ذلك أن القصة لا تمثل وسيلة شديدة النفع في إطار التعليم عند اليازجي. ويلاحظ أن الخزامي، في مقامته، شخص يوشك أن يكون ممحواً، ولطالما افتقر إلى حيوية السروجي والإسكندري في المقامة القديمة⁽⁴⁶⁴⁾ وكان يبدو أن اليازجي في «مجمع البحرين» بعيد جداً عن بيئته وأخلاق معاصريه⁽⁴⁶⁵⁾، ولعله من هنا لم يستطع مضمون مقامته بالرغم من أنه أشبه بمضمون الموسوعات أن يجتذب إليه الطامحين إلى الاستزادة من المعرفة في إطار الثقافة الغربية البحتة. ويظن أن ظاهرة التحدي في فن اليازجي بعامة (هي التي بعدت بين عصره وآثاره فإن من عاشوا معه لم يجدوا في فنه مرآة لحياتهم وإنما وجدوا مرآة غيرهم وهي مرآة تتعمق في القدم حتى تصل إلى العصر الجاهلي بالفاظه الغربية والفاظه المملة)⁽⁴⁶⁶⁾. والمويلحي هو الآخر يعقد مقامته على راوية يستعيره من الهمداني وعلى بطل يختاره من جيل سابق لجيله هو أحمد باشا المنيكلي ويستغله في مقارنة بارعة بين ما كانت عليه القاهرة زمن محمد علي وما انتهت إليه حياتها الاجتماعية في ظل المتغيرات أيام المويلحي.

وبالرغم من أن المقامة هنا تعتمد السجع، وتغرب بلفظها الفصيح في استعراض واضح للمهارة البيانية على طريقة الهمداني والحريري في مقاماتهما فقد ظلت قريبة من ذوق العصر واستطاعت أن تمارس في النقد الاجتماعي ووظيفة أدب تعليمي حي⁽⁴⁶⁷⁾ نريد أن نؤكد هنا أن طرافة الحدث الدرامي في المقامة ولو في سياق ساذج من سياقات القصص جديرة بأن تيسر من وظيفتها في التعليم وتنفض عليها طراءة فما تجف. حتى إذا افتقرت المقامة إلى هذه الخصيصة الرئيسة في جملة الخصائص التي

(464) ريف خوري، التعريف في الأدب العربي، ط 1، 1951م، ص 450.

(465) الموجز في تاريخ الأدب العربي، الجزء الخامس، 1957م، ص 150.

(466) الدكتور شوقي ضيف، المقامة، ص 108-109.

(467) الدكتور شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، دار المعارف بمصر 1957م، ص

كانت تصنع نماذجها الحية سقط نصاب كبير من طاقتها على الإغراء بمضمونها الموسوعي الحاشد بشرائح المعرفة. ويظن أن ذلك لم يكن سهلاً في المقامة، ووراء رائديها الكبيرين كان الذين استطاعوا أن يوفروا لها هذه الخصيصة قليلين. والواقع أن مقامة الشبيبي الكبير ظلت هي الأخرى تفتقر إلى هذه الخصيصة. ويخيل إلينا أن الرجل لم يكن بصدد مقامة إلا على هذا المعنى الذي يلاحظ في مقامات الزمخشري فقد كان المفسر الكبير يستعير المصطلح من الحريري ليطلقه على مجموعة من المواعظ أو على هذا المعنى الذي يلاحظ في مقامات السيوطي فقد كانت أشبه بالرسائل تتعقد على موضوع خيالي أو جدلي أو اجتماعي معتمدة أسلوب التسجيع الذي اشتهرت به المقامة التقليدية⁽⁴⁶⁸⁾. ولعل الذي يؤكد ذلك أن المقامات التي صنعها الشبيبي وهي كثيرة ظلت تختلط برسائله حتى كأنهما فن واحد لا فنان اثنان⁽⁴⁶⁹⁾ ويلفت النظر في موضوع هذه المقامة - ونحن ما زلنا نتحدث عن الشبيبي الكبير - أن البيت الذي تحتشد المقامة لتفسيره لا يستدعي حبة عرق واحدة من هذه الزخعة التي يلاحظ أنها تشير إلى جولة جاهدة في معاجم اللغة وأمالي الأدب وكتب النحو والصرف والبلاغة. وإذا كان هذا شديد الوضوح فستجاوز عنه ابتعاداً عن فضول القول إلى ظاهرة في مقامة الشبيبي لم تؤلف من قبل وهي أن التسجيع تتسع وظيفته فيها فتشمل حتى شرح المفردة وإعرابها. وفي تحليل ذلك يظن أن تأثير الشعر وهو في جوهره أسجاع موزونة، كان ما يزال قوياً جداً في الفترة⁽⁴⁷⁰⁾. ويلاحظ معه أن البند، وقد شاع شيوعاً واسعاً في قطاع التقليديين، كان هو الآخر يوسع من حجم هذا التأثير بحكم ما يقع في فقراته من أسجاع تتحرر على هواها في الطول والقصر. وهكذا نكون هنا بصدد مقامة بغير حيوية لأن افتقارها إلى عنصر التشويق في محاولتها التعليمية يفسد عليها حتى الذي يبدو أنه حي في موضوعها. ولكن يبقى وراء هذا كله أنها استعراض ناجح لرصيد كبير في ثقافة التراث. وفي هذا الإطار تقع جملة المقامات التي صنعها القطاع. وعندني أن مقامة السيد محمد حسين الكيشوان أقرب

(468) الدكتور شوقي ضيف، المقامة، ص 80-83.

(469) يلاحظ هذا بوضوح في مجموعة الرسائل للشبيبي الكبير بخط الدكتور حمود الحمادي.

(470) الدكتور زكي مبارك، النثر الفني في القرن الرابع، الجزء الأول، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، بلا تاريخ، ص 121. ففيها أن إقبال كتاب القرن الرابع على السجع يرجع إلى حرصهم على انتهاب طرائق الشعراء في المعاني والأساليب. وم. ن، ص 361.

إلى صورتها التقليدية تخيلاً وتكدياً. ثم هي أبعد عن الجفاف وأغنى برصيداً من الثقافة. والكيشوان - وكان في القطاع من قبل شاعراً واسع الشهرة - يصوغ مقامته في قالب من الدعابة وينضحها بالظرف حتى تعود وقد برئت من كثير من الغثاء، ويؤكد هذا مقامته التي يديرها حول وعد بوليمة كان صديق له من شيوخ الأدب قد قطعه على نفسه ثم أخلفه بغير مسوغ.

(شكراً لك اللهم على ما شرعت لنا من سنة الولايم، وأنزلت فيها سورة المائدة وفرضت علينا سجود الشكر للعزائم، وبدأت بموصول صلتها العائدة، وحمداً لك على ما رزقتنا من بهيمة الأنعام، وحللت لنا الطيبات من الرزق، وعرفتنا بالإفطار حكمة الصيام، وأمرتنا بالإمساك عما سوى الوفاء بالوعد والصدق، وأصلي على من أمر بالقناعة، وشد على بطنه حجر المجاعة، وأباح لنا أكل الميتة عند المخمصة، ورفع بذلك عن الزاد كل منقصة، وعلى آله الذين ميزوا لنا حال أكله وشربه فمدحهم الله بقوله: ويطعمون الطعام على حبه.

وبعد فإن الله شقّ فماً للإنسان وأنبت فيه الأسنان وأودع في ثغره الثنايا إعانة على العض، وقرن بعضها ببعض، وهياً فيه الطواجن للزاد، تسهيلاً له على الازدراد، وحلقوماً فتحه بالاجتهاد وما عرفه دليل الانسداد، وخلق له نفساً لا تقنع، ويطناً لا تشبع، فرق فيها شرايين بالقلب مرتبطة، وجمع لها غضاريف غير مختلطة، وسع طرق مجاريها، ومزج دانيها بقاصيها، وأودع فيه إدراك العطش والطوى، وعرفه لذة الشبع والروى، فما أحسن ما صور وكون، صبغة الله ومن أحسن، فحق للشيخ أن يتطفل على الموائد، والصبي أن يشيب أمله بالطمع الزائد، فلذا كنت أنا وفتية ممن انعقد عليهم خنصر الأدب، فحلّوا مشكل إبهامه، وعزا لبحر فضلهم لؤلؤ القريض وانتسب، فنشر لهم سلك نظامه، نتحدث برهة من الزمان، ونردد الأفكار، ونرتل آيات صحف الخوان، في الليل والنهار، رافعين أكف الابتهاال بالدعاء، ونكرّر اللهم أنزل علينا مائدة من السماء، فنظرت نظرة في النجوم، وراقبها يترقب وشعبت فكري في المشروب والمطعم، وقلبي أشعب، فخيّل لي الطمع، أن امتد السماط وصفت الكواكب آنية على البساط فمنيت نفسي بقصعة من ثريد، وقومت جسمي ألف تقويم، فتولّى عنهم غير بعيد، وقال إني سقيم، وجعلت أردد المثل السائر في لسان وفيّ، من طرق الباب أوشك وأمعن النظر في الفلك الدائر من طرف خفي، لعلي أبلغ الأسباب بيقين أوشك وأرجع البصر كرتين فينقلب خاسئاً وهو حسير، وأصعد الفكر على الحاليتين فيتنزل إليّ بالأمر الخطير، أنظر إلى عنقود الثريا متديلاً على كفة

الميزان، وأرى حب السنبله منشوراً على طبق الزبرقان، فعبرت بزورق التصور نهر
المجرة ولي تصديق بإدراك القوت، وأوقفني الطالع على برج الأسد غير مرة، ومن
دهشي نسيت الحوت، ونفت العقرب لي سمّه، ونفض الدلو ماءه عني ورشش، وسدّد
القوس لي سهمه، وما خلته للرمي مريش، وسلّ الهلال خنجره عليّ، وبواني من
مدارجه منزل الذابح، وقلبي يتململ وزحف السماك إليّ، متدرعاً بالثرة وهو رامح،
وأنا أعزل، فناديت وراءك يا غارة الكوكب، فإني مقدم في الطعام لا الطعام، وأعوذ
منك برب المشارق والمغرب، فلي صولة على بكر الدجاج لا الحرب العوان كيف
لي بالبراز، وبطني طاوية من الجوع، ومن أين لي يد تحمل العضب الجراز، وما
بقيت إلا الضلوع:

لا أطيق الوغى وقد عدت صفر الكفّ وَجُداً والقلبُ غيرُ حديدٍ
واصلَ الجوعُ بينَ ظهري وبطني وتريدين قطعَ حبلِ الوريدِ
«خلق الله للحروب رجالاتاً ورجالاتاً لقصعة وثريد»
وما تمّ إنشائي حتى سقطت من السماء إلى الأرض، وصحبي من غيظ عليّ ينظر
بعضهم إلى بعض، فصبرت على ما فطر قلبي من الخوف والعطب، ولا يحلو على
الإمساك صبري، وأيقنت أن الراحة بعد التعب وكم يسر أتى من بعد عسر واسودّ في
عينيّ بياض الصبح من الرهب، وساكن قلبي اضطرب، وضاق من العناء رحيب
صدري، وعدت حديد النظر من الغضب وكنز تجلدي ذهب، ولم أربح سوى حزني
وضري، وتنازعت في الهموم المتعدية حتى جلبن لي الجوى من حيث أدري،
وأظهرت من مصدر ضميري أفعالاً شتى، وجرّ بناءها أدوات كسرى، حتى وافى
البشير وأنا أعض الأنامل من الغيظ، وأوشك دمي يتقطر، وأشار لي أن الغيث وافى
وولت حرارة القيظ، وأخصب ربيعه وأزهر:

جاء البشير فقلنا هذه عدة وعدة هيأت للأكل أسبابا
ونوعتها القضايا وهي موجبة فأنجج الشكل بعد السلب إيجابا
وقلت من فرحي عجل بها عدة إن لم يكن بلسان الصدق كذابا
فأومئ لنا ونحن نرجم الظنون، وأيقن كل بالتخمة وأشار لنا إلى الماعون، فجنبناه
عن التهمة فقال ونحن على مثل جمر الغضا، يدعوكم علي بن موسى فأجنبناه بالرضا،
وقيل إنه هياً لنا عنده مقعداً ما كنا نعرفه، فقلنا اجعل بيننا وبينك موعداً لا تخلفه،
وناديت اللهم لا تخزني يوم الميعاد، وقو على العزيمة جوارحي، وافتح لي ثغر
الابتلاع بعد السداد، وبرّد بنار القرى جوانحي، بشارة من رب الفضل بعث بها

رسوله على فترة من المأكول، فقلت يا ليتني اتخذت مع الرسول، ويا نفس استندي من عصمته إلى الحصن المشيد، ولوذي منه في ظل ظليل واستنجلي من عزمته بالبأس الشديد، وردّي طارق الخطب الجليل، واحتفلي لطفل القلب المفطوم عن الشرب من أنامله الدرارة ضروع الغيث بالمطر الهطول، وانعظني في بضاعة الجوع لسوق نواله فقد ربحت التجارة بها وزني الغذاء منها وكيلي، ولذا يا قلب من فزع الجوع المريع، لدى هضبات خبز مستطيل، وأنزل منه بالفناء المريع فإن فناء مأوى النزيل، واغترف من «سكنجيينه» أيها الظامي في ورده المرنق، ولا مرعاه بالمرعي الوبيل، وسرّح أيها المتطفل سرب أملك السامي منه بالزاد المرق مقيماً بالغداة وبالأصيل وافتخر منه بالدجاج في الملعب والمراح فذلك انتهى إليه شرف القبيل، وأشر لكرمه إذا قامت على قلة الخوان كثرة الصياح فتحظى بالكثير وبالقليل، عدة وعد بها فأخلف، وأمل بها فسوّف، طال علينا بها الانتظار، وهو أشد من القتل، وقيل لنا كلام الليل يمحوه النهار وهذه عادته من قبل، تنكرت بها ذاته وكنت أتعرفها، بالوعد المكذوب، وقلت شنشنة أعرفها بأنها مواعيد عرقوب ابتداء باسمها وما أعاد، وأخبر عنها فكذب بالميعاد:

ومتى وفت ذات المطال وقربت لي ثم عارضها الأسيل وفاها
عدة يردها لنا لكننا لا نستطيع من المطال وفاها
ألوى بها منعاً وقال وراءكم عنها فقد هزأ اللسان وفاها
عدة ألمّ النذير فيها بالتسويق فأكم، وأشار لنا أن موعدها فرّ عن اللقاء وانهمز،
خرج يتنزه بشوارع الكوفة، وحلا بها الإصدار فمرّ بها الإبراد، وأصبح يتنكر عنا
بشوارعها المعروفة فسلقناه بألسنة حداد:

لماذا يا علي تروغ عنا وتزعم أنك الخل الوفي
رأينا منك فتح الباب وعدا فقلنا مرحباً بك يا علي
وصرنا بعدها نروي حديثاً لبابك فيه إسناد قوي
فما بردنا بالوعد حرارة الفؤاد، حتى شبت به نار الخلف الملتهب، وما قضينا
صلاة الخوف من زلزلة الميعاد، حتى قيل ولّى مدبراً ولم يعقب، وأيست من رجوعه
إلى النجف، وإنا لله وإنا إليه راجعون، وانقلبت أعض أناملي من الأسف وأقول: إنا
إلى ربنا لمنقلبون... (471).

(471) شعراء الغري، الجزء الثامن، ص 17-24.

وكان في القطاع ناثر آخر هو الشيخ علي عوض الحلبي يصنع المقامة بعيداً عن النمط التقليدي الذي عرفت به، وإن بقي لها منه الإطار والنكهة. ويبدو أن المقامة هذه المرة تتجاوز طبيعة الأحاديث الأدبية الطرية إلى طبيعة المناظرات المنطقية الجافة وكان موضوعاً في «أيهما أرجح الإقامة أم السفر» جدير بأن تتعد عليه مقامة.

يقول الحلبي:

«... اعلم أيها الأديب، وافهم أيها الأريب، أني أرقّت ليلة من الليالي، وللدهر شغل في تشويش بالي، وشغف كامل أن لا يميّز أحوالي، ولم يزل يريني العجب، حتى كآني بين جمادى ورجب، فجعلت نفسي تفكر تارة في السفر، وطوراً في الإقامة على ضيق الخطر فينا أنا كذلك متفكراً في الترجيح، متحريراً فيما هنالك الصحيح فإذا هناك خيالان نشأ أحدهما عن همتي، وبدا الآخر عن عفتي، فقال خيال الهمة ألم تسمع قوله عزّ من قائل: ﴿وَمَآخَرُونَ بِصَرِيحُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾، وقول دلّ ذكره: ﴿فَأَنْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ﴾، ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَى الشُّورِ ﴿١٥﴾﴾، إلى غير ذلك من الآيات الواردة في محكم الذكر الدالة القاضية بالترغيب إلى السفر وكلها يفهم منه تارة الرخصة في السفر لطلب الرزق، وتارة الصراحة له بالأمر من قوله تعالى: فامشوا وانتشروا، مضافاً إلى ما هو منقول من ترجمة التوراة: ابن آدم جد سفرأ أجد لك رزقاً، وفي قوله جلّ من قائل خطاباً لمريم عليها السلام: ﴿وَهَزَيَ إِلَيْكَ بِمِذْحِ النَّخْلَةِ سَلْقَطٍ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِينًا ﴿٢٥﴾﴾. ودليل الحركة وتعهداً بها، ولو شاء لأسقط عليها الرطب من غير هز. وفي الخبر المشهور عنه (ص): «سافروا تغنموا...» وهذا ابن قلاص:

سافر إذا حاولت قسداً سار الهلال فكان بدرا
والماء يسكب ما جرى طيباً وبخبت ما استقرا
وسنقلها الدرر النفيسة بدلت بالبحر نحرا
وله أيضاً:

إن مقام المرء في بيته مثل مقام الميت في لحدّه
فواصل الرحلة نحو الغنى فالسيف لا يقطع في غمده
وهذا الشيخ أبو تمام الطائي يقول:
وطول مقام المرء في الحي، خلق
ألم تر أن الشمس زادت محبة

لديباجتية فاغترب تتجدد
إلى الناس أن ليست عليهم بسرمد

... فلما تمّ كلام خيال الهمة وظنّ بأنه استفرغ وسعه وأتمّه برز خيال العفة عليه بهاء الوقار والسكينة، قائلاً اللهم صلّ على ساكن المدينة، قد سمعت مقاتلتك أيتها الهمة، ووعيت جميع ما نطقت به من الغمة، فاسمعي منها ما أقول: رمى الله شمس شملك بالأفول، فإني أرى جميع آرائك إلى تباب، وحاصل مشورتك إلى خسران وانقلاب، تريدان أن توقعي صاحبنا بالمهالك فلا تراه إلا وهو هالك، وما أنت إلا النفس اللوامة، والأخرى التي هي بالسوء أمانة مسيئة العبارة لم يردعك التصريح ولا الإشارة أمثالك غير صائبة، ومشورتك خائبة، وظنونك كاذبة ألم تعلمي ما قيل في ذم السفر من كونه قطعة من سقر، وربما عكسوا المثل فقالوا: سقر قطعة السفر، وإن طلب الرزق في الفيافي والوهاد خلاف رأي الأباة والأمجاد، وعلى ذلك قول قائلهم حيث قال:

وقولي كلما جشأت وجاشت مكانك تحمدي أو تستريحي
على أن الله تعالى شأنه، متكفل أرزاق عباده في براريه ويشهد لي بذلك قوله
تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٥٦) مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا
﴿الذاريات: 56-57﴾ - ولم يقل إلا (لسافرون) والشاعر يقول:

فما كل طلاب من الناس بالغ ولا كل سيار إلى المجد بهتدي
وقال آخر:

ومن يغترب عن أهله وهو كالذي يفرّ من الماء القراح إلى الدم
وقال آخر:

الزم مكاناً ولدت فيه ما بين أهليك فهو أصوب
فالبدر بين النجوم أبهى والورد فوق الغصون أطيب
وقال آخر:

قد يرزق المرء لم تتعب رواجه ويمنع الرزق عن ذي الحيلة التعب
وكان يقال: المنقلة مثلة، والغربة كربة، والمسافر كالفرس الذي زال أصله فهو
ذاو لا يزهر وذابل لا يثمر، والمسافر النائي عن وطنه، الشاخص عن عطنه، لكل رام
رمية، ولكل سبع فريسة وكان يقال: عسرك في بلدك خير من يسرك في غربتك، ومن
ينأ عن دار العشيرة لم تزل عليه رعود جمّة وبروق، قال البستي:

لا يعدم المرء كناً يستكنّ به ومتعة بين أهليه وأصحابه
ومن نأى عنهم قلّت مهابته كالليث يحقر لما غاب عن غابه

وفي الخبر المشهور ثلاثة يعذرون على سوء أخلاقهم، المريض والمسافر والهائم لما فيهم من العناء والمشقة. وقد روي عن مولانا الإمام الصادق «ع»: قد لا يتم إيمان امرئ مسلم حتى يعلم أن ما فاته لم يكن ليصيبه وأن ما أصابه لم يكن ليفوته. وعنه عليه السلام أنه قال: «لن تموت نفس حتى تستوفي رزقها». وفي الأمثال السائرة: ما خلق الله من أشدق، إلا ولها أرزاق. والله جل شأنه يقول في محكم كتابه وشريف خطابه: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا﴾ - والمستقر والمستودع على عمومهما سفرهما وحضراً إذ الإطلاق في الآية ظاهر... يقول محرر هذه المحاضرة ومقر هذه المناظرة لما سمعت كلام الهمة وفهمت نقض العفة تحيرت وقلت حسبي الله ونعم الوكيل معرضاً عن السفر متوقفاً عن الإقامة في الحضر... (472).

وواضح هنا أن المقامة لا تتغير، لأنها في صدد الإقناع بوجه نظر تستمد أدلتها مما يرد في القعود والسفر من أقوال الشعراء والحكماء وراء ما يرد فيهما من آيات وأحاديث ويلاحظ أحياناً أن الحلبي ينسى أن التسجيع شرط أساسي في المقامة فينزع إلى تعبير مرسل سرعان ما يذكره بأنه ينحرف عن الأصول المقررة في كتابتها فيعود إلى التصنيع بحسّ الملتزم نصاً وروحاً بالتقاليد.

ومهما يكن من أمر فإن الذي يلاحظ في الآثار التي تركها القطاع الشيعي في المقامة أنها ظلت فيما يبدو عاجزة عن أن تقوم بوظيفة المقامة التقليدية في التعليم ولو عبر تقنياتها الساذجة التي اهتدى إليها عمالقتها من قبل، ذلك لأنها افتقرت إلى هذه التقنية فخرست وسيلتها في أن تخاتل عما يقع في طريق الشرائح الثقافية من غثاء التصنيع، كان التصنيع في الفترة أبرع قيمتها التعبيرية. ثم يقع في المقامة التقليدية (نقد يكشف عن مفاصد العصر وتعريض بما يجري تحت تأثير النطق المنمق والتظاهرات الكاذبة بالدين من مهازل تجوز على الناس لجهلهم وطيبتهم)⁽⁴⁷³⁾، وذلك بعد كبير في المقامة ظل يشدها شداً قوياً إلى القارئ، حتى إذا انحسر ظله في المقامة الشيعية عادت تمارس في فن القول ما يشبه أن يكون في الرياضة من الحركات البهلوانية التي تقف بالإعجاب عند حدود البصر.

(472) شعراء الحلة، الجزء الرابع، 1953م، ص 8-15.

(473) رثيف خوري، الدراسة الأدبية، ص 131.

ومن فنون النثر التي اصطنعها التقليديون في القطاع الشيعي ما يعرف بفن الرسالة. (والرسالة من أقدم فنون النثر الكتابي نشأة إن لم يكن أقدمها)⁽⁴⁷⁴⁾ وقد ظهرت نماذجها الأولى في الأدب العربي على لسان النبي (ص) ثم على لسان الخلفاء الراشدين، وكان بعد ذلك أن نقل الأمويون دواوين الدولة إلى العربية وجودوا القرايطيس فاقتضى هذا أن ينقطع كتاب إلى الترسل⁽⁴⁷⁵⁾ وأن تحتل الرسالة في ظل القيادات السياسية العربية مكانة بارزة لا في إطارها الرسمي فحسب ولكن في إطارها الأدبي كذلك. وتصاغ الرسالة في غرض شخصي فتكون خاصة وفي غرض عام فتكون عامة. ويبدو أن الأدباء تجاوزوا بالمصطلح هذه الحدود الضيقة فوسعوه إلى كل ما يوجهه كاتب لقارئ في موضوع أية كانت طبيعته.

ومهما يكن من أمر فإن الذي ينبغي أن نؤكد هنا هو أننا في هذا البحث لم نعد بصدد رسالة ديوانية ففي حكم العثمانيين انحسر ظل العربية عن دواوين الدولة وألغى ما يعرف بديوان الإنشاء⁽⁴⁷⁶⁾. ثم كان في سياسة القهر التي مارستها السلطة في القطاع الشيعي بخاصة، أن اعتماد نثارة للكتابة في دواوينها لا تقع قاعدة وإنما تقع استثناء، وهو ما يلاحظ في رسائل الشيبلي الكبير لقبائل الجزيرة العربية التي كانت ترفض بين آونة وأخرى أن تخضع لأنظمة السلطة، وكان يصار إلى هذا الشيخ الشيعي الجليل كلما أحس الولاة في العراق حاجة ملحة في الانتفاع بكفاءته العالية وقدرته البارعة على الإقناع بالكلمة والترويض بالحرف. ويبقى في إطار الرسالة أن التقليديين في القطاع الشيعي اقتصروا في كفايتها على ما يعرف من أنواعها بـ (الإخوانيات). وفي موضوعها يلاحظ أنها امتدت إلى معظم ما امتد إليه الشعر التقليدي من قبل. ومع الشواهد، وبين يدي نصوص من الترسل الديواني، يقول الشيبلي الكبير في واحدة من رسائله الأربع التي كتبها (عن لسان صاحب الدولة والهيبة والصلوة، مشير بغداد الجامعة عدالته بين الجؤذر والأسد، والمفرقة همته ما جتد لها المعاند وحشد، لأهل جزيرة العرب الناكبين عن نجد الطاعة مشتملة على الوعد والوعيد والنصائح الملحة عليهم في الدخول مع إخوانهم المسلمين في الجمعة والجماعة سنة 1323هـ).

(474) التعريف في الأدب العربي، ص 231.

(475) «الدراسة الأدبية»، ص 124.

(476) تطور الأساليب النقدية، ص 223-224.

«الحمد لله وحده والصلاة على من لا نبي بعده والسلام على آله وأصحابه الذين سلكوا نجده، وبعد فليعلم الواقفون على شقتنا هذه من أهل نجد، أن ظل الله الذي لطفه على الإسلام ممتد حامى الشريعة المحمدية والمدافع عنها، والذائد عن الملة الإسلامية بعزيمة يلهب البرق منها، أمير المؤمنين المطاع الأمر، المحلق جناح شرفه الأقدم إلى حيث اطمأن النسر، حشر لواءه اللاف لألوية الأعداء إلى الحشر، وقرن به الفتح المبين والنصر، وجهنا لهذه الوجهة رافة بالرعية ورحمة، وكم أمرنا قبل الآن بالإصلاح والرعاية المهمة، وأكد علينا أمره وامثاله فرض مؤكداً أن نرعاكم أحسن رعي وفريضتنا رعاية أمة نبينا محمد (ص) فقطعنا المفاوز لتفوزوا بالأمن السرمد، وجئناكم للإصلاح لا للمؤاخذه بالجريفة، وأمرنا من مصدر الأمر أن نسير بكم أحسن سيرة، فشأنه أن يتطول ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى بعد أن أشعر لنا أن نجري لكم عن الخلافة أمناً. وأما الذين أساءوا بما عملوا فنسدل عليهم ستر الصفح، ونحلهم من الأمان أرفع صرح، فلا تذهب بكم وساوس النفوس إلى ملاقاتكم بالانتقام ومعاملتكم بالتأديب الذي هو من شرائط الحكام، فقد نسخت ذلك رافة خليفة الإسلام، وشرعت رعايتكم بسنة الرقة والسلام».

ويلاحظ أن الرسالة هنا تفتقر إلى كثير من حيوية الرسالة القديمة التي أنشأها ابن العميد فيما يشبه أن يكون من هذا الموضوع الذي يحثك به الشيبلي الكبير وراء عشرة قرون من تمرد ابن بلكا على ركن الدولة. فقد استطاع ابن العميد أن ينفي عن بادرة الاستصلاح في رسالته طابع الضعف، ولعله من هنا يعود ابن بلكا إلى الطاعة مستشعراً هيبة السلطان وإنسانيته في آن واحد. وظل متمردو القصيم يستشعرون ضعف البادرة في رسالة الشيبلي الكبير لأنها تبالغ في إلحاحها على الصفح حتى كأنها تستجدي الطاعة استجداء وفي الأسلوب كان ابن العميد والشيبلي الكبير يعاقبان على المعنى الواحد ولكن الذي يلاحظ في مترادفات ابن العميد أنها ظلت تنتمي إلى ضوابط البلاغة في الإطناب بالتوكيد وتفقد مترادفات الشيبلي الكبير هذه الخصيصة وتسقط فيما يعرف بفضول التطويل وتلك حقيقة تؤثّقها أطباق المديح المترابطة لصاحب الدولة! وإذا كان واضحاً أن ابن العميد يكتب رسالة لابن بلكا يستصلحه فقد كان الشيبلي الكبير كأنه يكتب رسالة لأمير المؤمنين يمتدحه ويؤكد له فيها حبه الكبير وولائه الصادق. ويلاحظ أن بقية رسائله الرسمية في استصلاح الثائرين من عرب الجزيرة لم ترتفع هي الأخرى إلى مستوى ابن العميد فقد ظلت عاجزة عن أن تقنع بالعودة إلى الطاعة لأنها ظلت تسرف بالحديث عن العفو وتتحاشى أن تهدّد بالقوة

وكان الأستاذ الرئيس من قبل يجمع بينهما في أسلوب بارع. ويظن بصدد استيفاء المعاني والإفصاح عن دقائقها أن حرية التعبير بغير السجع كانت ترشح رسالة ابن العميد إلى أن تحظى بنصيب كبير من البلاغة، وكان التزام الشيبلي الكبير أن يظل في إطاره يضطره في الغالب إلى أن يقصده لنفسه ثم يحمل المعنى عليه حملاً، وتلك ظاهرة شديدة الخطورة في فن القول لأنها تخرج على أصل كبير من أصوله ينعقد على أن اللفظ ينبغي أن يكون أبداً في خدمة المعنى.

والرسالة في إطار الإخوانيات توشك أن تحتكر كل نشاط الترسل في القطاع الشيعي. ومع شواهدنا في حدود العينة يلاحظ أننا بين يدي موضوع يحمل طابع المناسبة الشخصية في الغالب. وبصدد مضمون تختلط فيه شرائح ثقافة تحمل طابع التراث، ثم يظل الأسلوب واحداً، وهو أسلوب يجبر اللفظ فيه المعنى جراً، ويقهره على أن يتكيف لأسجاعه، ولا عبرة بالاستثناء.

ولعل في طليعة الشواهد على ما نذهب إليه رسالة الكيشوان⁽⁴⁷⁷⁾ إلى أديب من

أقربائه يدعى «محمداً» يمدحه فيها ويثني على مواهبه في أدب الترسل فيقول:

فتى يرينا سعدة وجه الهدى بطلعة منه بها تجلى الريب
يشيد بالفعل بناء مجده رفعا إذا ما عاق غيره نصب
فكفه في نائل وسمنته عن عاذل فيه ربيع ورجب
فمصره وهو «الخصيب» كم به مخض للوفد نداه و«حلب»
ذو راحة عودها على العطا فما تشكت مللاً ولا تعب
إن حاز غايات العلى بأنمل فهو قد استولى بها على القصب
له سنان ولسان بهما أنشأ في الآفاق خطباً وخطب

يراعة يكاد الإملاء يرقصها والإثبات عزم بارها لاستخفها الطرب، وأوشك الإنشاء أن يسكرها يا صاح بالطف من عصير العنب، تناسقت ألفاظها فما معنى الشجر الأشنب، أو حيب الصهباء وتأزجت حروفها فما العنبر الأشهب، أو راح الروضة الخضراء، جرت لي كلماتها فأين حديد فكر «الحريري» عن نسج هذا الديباج الموشح بالذهب الإبريز، وطرزت لي أديم الطرس فأين «ابن المطرز» من صفة هذا التطريز، لو رآها لقال: هذه سلاسل الذهب، صبها بقالب البلاغة صائغها فأرسلها في سكة

(477) هو السيد محمد حسين الكيشوان.

الأدب مثلاً وضرب، ولو مرت بسمع «ابن نباتة» لتنقل نباتها الحلو وردّد إنشاده وكرّر، أو تنشق أرجها «الأرجاني» لأرخص دونها غوالي المسك والعنبر، ولو وعها «ابن النبيه» لذوت نبعته بالخمول، أو شامها «أبو النجم» لغال نجم طالعه الأفول، ولو نظر لبرج مطلعها «البديعي» لتشوق لها ببراعة الاستهلال وفاته منها مراعاة النظر، أو شاهدها «ابن المعتز» لذل تشبيهه دونها، وظن أن مبدعها يقتبس أنوارها من الشمس ويستعير، أو نزه «النعمان» طرفه بخمائلها لقال غارسها أخ «لماء السماء» وشقيق أو سمعها «الخليعي» لوقع في «حيص بيص» وخلع نفسه عن منصب القريض وقال صاحب هذه الأغاني أخرى به وحقيق، أو رتلت قوافيها «للمتنبّي» لقال: ورب البيت ما «محمد» إلا رسول أنزل فرقان الشعر عليه، وفصلت محكمات آياته لديه، وافت إليّ من مهب الوفاء فتلقيتها بالقبول، ارتياحاً لطبعك الذي هو أرق من الشمال وأنبأتني بحديث حسن سلامتك والحسن مقبول، وسرني من إشارات تصريحها عزمك على الإقبال، فوقفت أرددها على التوالي استثناساً برجمة البدر وأرجو أن تتبعها الاستقامة، وتفاءلت بطالع السعد فرحاً بطريق الاجتماع فأسأل الله دوامه. وبعد، فأنا مشغول حال التأريخ بصنع أشكال فرح التذكرة وقد فرغت من نسخها ولكن بأشق الأحوال وإن كانت سهلة المأخذ لمن حاول منها نبصرة والغرض مجرد عدم الرغبة لا لأمر يوجب التشويش، نشر الله لك بساط الأُنس وطوى عنك داء الوحشة ولفه، ولم أعر على ما أمرت به من الكتب ولا أظن ذلك إلا لسلب التوفيق عني وعدم مجازاتي لك لحق الألفة ودم سالماً.

ويظن أن الرسالة هنا شديدة الاهتمام في أن تكشف عن جانب من ثقافة الذاكرة موصولة بالأسماء اللامعة في أدب التراث وعن جانب آخر موصول باستغلال التنسيق بين هذه الأسماء وما يستوحى منها على جهة التصنيع بالمطابقة، وعن ترويض السجع على المزاج في محاولة جاهدة لتعقيده وامتصاص حيويته. وفي غمرة هذا كله تعود الوسيلة في الرسالة غاية! ومن هذه الشواهد في توثيق ما ندّعيه رسالة بعث بها الشيبلي الكبير إلى صديق عزيز عليه هو السيد علي العلاق يبثه فيها لواعج اشتياقه ويؤكد له أن رفاقه في «الغري» لم يعودوا يسيغون للحياة طعماً وراء نزوحه إلى الكوت فيقول:

ليت الشمال إذا أنفاسها خطرت على الحمى وسرى للكوت ساريها
تحملتني أو تحملت مألكة أحالها الحب غراماً وولعاً من مشوق مذ غبت عنه لم
يهجع!

أني وجفن المحب ما هجعا

عجباً كيف أتمنى والتمني رأس مال ركب المفلس الذي ما عرف الجدة مذ لاح
دينار وجتتك؛

سموم الترحال، وكيف ترضى الشمال أن تحمل مني جذورة فيعود متنها البارد
بجحيم أنفاسي وهو صال، فلا بدع لو نبذتني ونبذت مألكتي ظهرياً، وتجاوزتني
وقالت لجفني تهامل بالغري وكن بدم قلب الباكي به غرياً. أتريد أن توقدني بنارك
التي من دونها الشهاب القبس، أو أن تنحلني برسالتك الغرامية التي لو نهض بها
الفيل لعاد مما انطوت عليه بآخر نفس: أبت زفراتي بعد بينك أن تبرد، كما أبت
مقلتي يا إنسانها الغائب عنها أن ترقد:

زفير يرد الأرض خاشعة الربى وهم يذود الغمض عن مقلة العاني
بييض المساعي قد رحلت فحق لو بكتك العيون السود في دمعها القاني
تناءيت عن عيني وأنت بأضلعي مقيم فما أقصاك من نازح وان
يجدك القلب ساقياً حبه ببرد منك فيطمح بالبرد بعد توقده، ويفقدك الطرف فيأس
إلا أن تعود فيهدأ في مرقد، حتى تؤوب فأقع بإيابك على الضائعين الأنس والوسن،
ومتى أبشر برؤياك فأقول يا قلب لا لقيت بعد هذه البشارة المؤلمين التبريح
والحزن... والسلام عليك ما فهقه الرعد وابتسم البرق ورقصت الأغصان لبكاء
الودق⁽⁴⁷⁸⁾.

ويلاحظ أننا لسنا هنا بصدد مضمون إخواني يتدفق من القلب على رسله بقدر ما
نحن بصدد شكل يعرق كثيراً ليدل على قدرة فائقة في التصنيع. وواضح كذلك أن ما
استقر في ضوابط التسجيع الجيد من حيث اعتدال فقره، وامتداد الثواني في الطول،
على نحو تتجاوز به الأوائل ابتعاداً بالزمن الصوتي عما يشبه أن يكون من العثار فيه،
ظل في مدى النظر أبداً، وإن بقي لفظه في الغالب يخذل المعنى ويمتص كثيراً من
طراءته. ولكن الذي ينبغي أن يؤكد هنا أن هذا الأديب الكبير لم يسقط سقوطاً كاملاً
في الغثاثة، فقد ظل في الرسالة ما يدل على امتياز التعبير عن الصورة الحية ولو في
مدى الحس بطاقة الموهوبين على الوصف البارع. والحق أن ذلك لم يكن خاصاً
بقدر ما كان ظاهرة تتلامح في جملة رسائله التي يعرض فيها لوصف المحسوس ولعل

(478) مجموعة الرسائل، نسخة الحمادي، الجزء الثالث، ص 194-195، 199.

من غير الفضول أن نؤكد ذلك بشاهد آخر يتضمن وصفاً ليوم من أيام الصيف في العراق.

يقول الشيببي الكبير في رسالة بعث بها إلى صديقه الشيخ هادي كاشف الغطاء وكان هذا الصديق الحميم قد استأثر بشطر كبير من رسائله الإخوانية:

«وبعد فخذ خبري عن لسان قلبي، وحقق أثري من صادق قلمي، بالشمس وضحاها، والفلك التي كان باسم الله مجراها أن كبدي ما كابدت أحرّ من ظهيرة يوم السير الأول ولا قابل حرّ وجهي مثل حرّ شمس المتوقد منها بليل الجنوب والشمال، فكأنما وقفت شمس بخط الاستواء وأقسمت ألا تنقل قاب قوسين عن كبد السماء، ساكنة بقلب الأسد فلم يتحرك بها فلك، ومستقرة الجرم فكان قرصها نضج بلظى فلا تفتح له أيها الجائع فمك:

لها لهب يعشي العيون وشعلة تعود لها الزرقاء في مقلة الأعشى
تجري من عيوننا ونحن في البحر عيوناً من العرق، وتجتمع منصبة في السفينة
فسبحان منجينا من الفرق، قد صبغت وجوهنا بحظ الأديب تلك الضحوة وأفرغت
على متوننا من نسج الصيف نثرة لم يتدرّجها لدى المخاوف ذو نخوة:

زردتها شمس الظهيرة درعاً ومن الجلد صنعها لا الحديد
أقعدتني فلو أردت نهوضاً كنهوض صبيرتني مخلخلاً بقيود
وتركت الفرات عيناً حمئة لا يسيغها الشارب، والنسيم البارد سموماً يلفح الوجوه
من كل جانب، وأخرجت الماء المطلق بعروض حرها عليه فصار صديداً ذلك الماء،
وامتزج بالطين فلو ملئ منه الإناء لامتلاً الإناء بالإناء، ولو انتظرت مصافاته لكانت
مصافاة الدهر أقرب من مصافاته. نسأل الله الصبر على ما نكابد من تعذيب فراته
والسلام عليك عدد قطراته⁽⁴⁷⁹⁾.

لقد كان الشيببي الكبير من سعة الخيال بحيث استطاع أن يعاقب على حر الظهيرة ما يقرب من عشر صور حسية بارعة في دلالتها على حمارة القيظ اللاهب في العراق. والواقع أنه ليس سهلاً على مخيلة فقيرة في مذخورها من تجارب الحس وفي طاقتها على رصد ما يتشابه في هذه التجارب من ملامح أن تعقد مقارنة بين ما يثقل ظهرك وصدرك من حرق الشمس فما تقوى على النهوض وما يثقلها من درع مزرودة

(479) م. ن، ص 190.

فتنوء بها أيضاً ثم تتناسى أنك بصدد مقارنة فتوحد بين طرفيها بالاستعارة. ولم يكن سهلاً كذلك على مخيلة من هذا النوع أن تملأ الإناء بالإناء على معنى ما يؤول إليه الطين في علاقة من علاقات التجوز المرسلة. والحق أن الرسالة الإخوانية بعامة ظلت في القطاع الشيعي شديدة الصلة بالتطبيق البلاغي وراء توفرها الكامل على الضوابط في مجال التنظير وكأنها بهذا تحاول أن تعلم البلاغة بالمثل بعيداً عن القاعدة. ومن الشواهد على ما نذهب إليه في ترسل القطاع ما ينشئه السيد رضا أبو القاسم في الشكر على هدية كان قد بعث بها إليه صديقه العلامة السيد هادي القزويني فيقول:

(كرم النبوة فيكم والسؤدد
يا من بفضلكم الإله بها أتى
وافت إلى آبا الجواد الوكة
هذا لعمري ما رجوت وإنما
لا أرتضي إلا المدايح فيكم
سلام أهدها الرضا أصفى من السلافة، وأهداه الوفا فهزّ الوفا أعطافه إلى من حلّ
في الشرف أعلى محل، وزهر كوكب سعده في أفق مجده المؤثل، أما بعد:

يا متعنا الله ببقائك، وأسعدنا بفرقتين: مجديك وعلاك، لو أطلق القريض بمدحك
يراعه، وفتح خليل عروضك لثنائك باعه، لعجز عن درك أقصى حلبات فضلك وليس
بها قصير واعترف بالقصور عن بلوغ ساحل طولك الذي يحمد إليه المسير والمصير،
وكيف لا ولا أحسب هاشماً ولدت إلّاك ولا عرفت مناقبها وزغائبها في مطالع
الجلال لولاك، ولعمري لقد أحييت ذكرها بعد الممات وفرضت شكرها بمكارم
أخلاقك العاطرة في جميع الأزمنة والأوقات، فلهّ درك ما حركك لإرسال ما أهديت
إلي إلا غوالي الطافك التي لا زال نشرها لديّ، فأقسم بمن رفع السماء بغير عمد
وبسط الأرض على وجه ماء جمد، ما استقلت ما أهديت، ولا استحققت ما به من
إحسانك أجديت:

قليل منك يكفيني ولكن قليلك لا يقسال له قليل
ألا إن الزمان أعطاني يده، وولاني لطف الإله ساعده وعضده، وأنت أبا الجواد
ابن عمي في النسب، ولك الحظ الوافر في عزة الشرف والحسب، فإن وثب الزمان
عليّ ومدّ جرائه إليّ استمطرت وابل نيلك، واغترفت من لجة فضلك ولا أتعفف عن
مسألة الكرام بتحمل أعباء الزمن وهو ألدّ الخصام، وقد قبلت ما أهديت ومن

معروفك ما أسديت، فأرجوك أن تقبلها كما قبلت كشاة جدك النبي، قبلها بعد أن أهداها لعلي من علي، لتجرين بيننا المواصله لأنها خير ناقلة. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته⁽⁴⁸⁰⁾.

وبالرغم من أننا نفتقد هنا رصيد الكيشوان والشيببي الكبير من ثقافة التراث، نلاحظ أننا بصدد تسجيع خفيف الظل، وتصنيع بعيد عن الغثاثة. ويخيل إلينا أن الرسالة تنقل هنا أيضاً مضموناً يقع همساً! كأن حياء الصدق في خواطره ينأى به عن خطايية المضامين المصطنعة. ويبدو أن الرسالة التقليدية في القطاع الشيعي لم تكن نمطاً واحداً يحمل أبداً خصائص معينة، ذلك أنها تتحول أحياناً إلى قطاع المجددين فتصطنع أساليبهم المحررة من قيود التسجيع وأغلال التصنيع وهو ما يلاحظ في رسالة العلامة محمد طاهر الشيخ راضي إلى صديقه السيد ضياء شكاره وكان قائمقاماً لقضاء النجف يومذاك:

«أطال الله بقاء أخي أبي فريد دام علاه. السلام عليكم ورحمة الله، دمت محاطاً بعنايته ومؤيداً برعايته وبعد، فلني مغتبط جداً بما يتدافع على سمعي من طرائف إطرارك وملح مدحك فيطربني سماعها، ويلذ لي الإصغاء إليها، فخوراً بك إن كنت معقد الثناء ولقد ملأت ضميري سروراً في العهد القريب إذ رفعت السدة بين الحق والباطل وجعلت له ميزة واضحة فكان مقامك في ذلك الموقف المشكور تالياً للذكر الكريم، وامتازوا اليوم أيها المجرمون، شكر الله لك هذه اليد البيضاء وجعلك ممن ينتصر به أولياؤه»⁽⁴⁸¹⁾.

وتتحول أحياناً أخرى إلى قطاع المجددين فتصطنع موضوعاتهم بعيداً عن الإخوانيات وهو ما يلاحظ في رسالة الشيببي الكبير إلى أبناء الشعب مستهضاً الهمم منتقداً الخمول والكسل منبهاً إلى ما آلت إليه حالة المسلمين بعد أن أوشتك الخطر أن يحرق بهم من كل جانب:

(نوم على حشايا الكسل ونضائد الهون، واستناد إلى وسائل التعاليل والأباطيل والتسويق بالأمر المستحيل، هذا العدو اجتمع لكم بعد فرقة والتأم بعد صدع وازدلف بعد شطون وتحرك لمحو الأثر الشاخص، وانتقال الظل الوارف، وأنتم صم الآذان عن نصح الناصح خرص الألسنة عن استنهاض المتوثب، فتر الأعضاء، فلا كف تدفع

(480) علي الخاقاني، البابليات، الجزء الثاني، 1952م، ص 397-398.

(481) شعراء الغري، الجزء التاسع، ص 440.

ولا رجل تسعى ولا صدر تلتقي أضلاعه على نخوة، ولا فكر يعمل لتمهيد ملك وإعلاء كلمة. إن دعونا المفازع والملاجئ من أولي الأمر أصحاب الرتب للأخذ بعضد الإسلام ورفي معارج الدين وجدناهم شتى لا يقولون ولا يفعلون شغلتهم أموالهم وأهلوهم والتمتع بالنعيم الزائد عن توسعة نطاق الدين الذي كافحت عليه مرهفات أسلافهم ودافعت عنه خرصان غابريهم... (482).

نريد أن نخلص من هذا كله إلى أن فن الترسل في القطاع الشيعي التقليدي لم يكن من حيث موضوعه بعيداً جداً عن مشاكل الحياة وإن كان إسهامه فيها ضعيفاً. ولم يكن من حيث أسلوبه مغرقاً بالزخرفة فقد بقيت فيه أحياناً نزعة إلى التحرر من أغلالها. ثم كان يبدو أن المقامة من حيث مضمونها ظلت أغنى بشرائح التراث وظلت الرسالة أبعد عن أن تكون مجال استعراض لرصيد كبير من الثقافة.

وكان ينبغي أن يترك التقليديون آثاراً في فن الخطابة على نحو ما تركوه في فني المقامة والرسالة لولا أن الذي يقع في معاناة هذا الفن لا يقتصر على شروط تكامل في طبيعته من الداخل وإنما يتجاوزها إلى ظروف في الخارج تمثل في هذه المعاناة أخطر أبعادها فيما يظن. وقبل أن تعرض لهذه الظروف يحسن أن نتعرف إلى طبيعة الخطبة ونستطلع الخطوط العامة لمسارها إلى مطلع القرن.

والخطبة في تحديد موجز لطبيعتها نشر ارتجالي آتته اللسان وعمدته البديهة. وغايتها فيما يذهب إليه أساطينها أن تقنع السامع بما يحمله على أن يتحسس مثل شعور الخطيب وأن يتبني مثل رأيه. ويبدو أن العربي منها كان يعتمد السجع في الغالب ذلك أن الأذن هي سبيل الخطيب إلى قلب الجمهور وعقله. ويظن أن السجع بما يحمله جيده للأذن من إيقاع يطرب، وسيلة بارعة من وسائل الإقناع.

وفي مسارها عبر تاريخ الأدب العربي إلى مطلع القرن يلاحظ أنها في البدء كانت وليدة الحاجة الطبيعية ونظام العيش الاجتماعي وقد رفع من شأنها أن الدواعي إليها كانت كثيرة جداً ثم يضاف إلى ذلك أن مجتمع الجاهلية كان أمياً على الجملة ولم تكن الكتابة قد شاعت فيه بعد.

وزاد الإسلام من دواعيها بحكم ما يقع في رسالته من امتداد إلى أمور الدنيا السياسية ومظاهرها الاجتماعية فوق ما يقع في إطار وظيفته الدينية من تعميق الرؤية

(482) الشيبني الكبير، ص 188-189.

العقلية في الشؤون الروحية. وزاد كذلك في أسباب ازدهارها بحكم ما كان يتوافر في الفترة من فصاحة منطق وبلاغة قول حرص الدعوة الجديدة على أن تستغلها في نشر تعاليمها والرد على خصومها وكانوا ما يزالون يجادلون رجالها في قوة حجة وشدة لدد حتى عاد ذلك بالعهد إلى أن يكون عهد خطابة صرفة لا مزاج له من شعر إلا ما كان زمن النبي (ص) في الرد على شعراء المشركين⁽⁴⁸³⁾. ويبدو أن القرآن وهو معجزة تقع في النثر زادت من عمق الصلة بين التعبير وما يلاحظ أنه من طبيعة هذا النثر في فن القول. ثم كان لبراعة الرسول (ص) في الافتنان بخطابته وصولاً إلى غايته في ترسيخ المفاهيم الإسلامية الجديدة في النفوس تأثير كبير في حمل الأبناء من عرب الجزيرة على أن يعتمدوا الخطابة في حياتهم العقلية وأن ينصرفوا عن الشعر انصرافاً يوشك أن يكون كاملاً.

وإذ يمتد هذا كله إلى حكم الأمويين يمتد بتوقع في أن يتطور الانتفاع به على نحو أعمق في ظل الظروف الجديدة. وكان في الظروف الجديدة أن الأمويين أذاعوا القرآن والحديث في كل الأمصار الإسلامية فساعدوا على حفظهما ودراستهما والانتفاع بهما في التعبئة الخطابية عبر المواسم الدينية. ويبدو أن قصر العهد من قبل وشواغل الجهاد والغزو والتوسع في الفتح حالت دون أن قصر العهد من قبل وشواغل روحهما ويجودوا حفظهما. وكان في هذه الظروف الجديدة كذلك أن الملكات الناشئة في ظل الإسلام المحض أقدر على استخراج معانيهما، واستخدام أساليبيهما حتى إذا أضيف إلى ذلك أنها اختلطت بملكات أخرى نابهة وفرها الفتح فيما غلب من حضارات، كنا على ثقة كاملة بأن الخطابة حين تقع موصولة بهذا كله لا مفر من أن تقع أوفر حظاً في طاقتها على التأثير وهو امتياز يؤكد أنها تزدهر هنا أكثر مما تزدهر هناك.. ثم يكون في هذه الظروف أن تضاف إلى ما بقي مؤثراً من دواعيها الدينية والاجتماعية دواع أخرى سياسية ذات امتداد وشمول. وكان يلاحظ في هذه الدواعي أن صراع الأحزاب على السلطة هو الذي يمثل في الخطابة أروع معطياتها⁽⁴⁸⁴⁾.

وحين أديب للعباسيين على أعدائهم كان الناس ما يزالون قريبي عهد بالبداءة وكان ذلك يعني أنهم قادرون على الارتجال وأن في ألسنتهم ملكة الفصاحة. فالبادية لم

(483) السباعي يومي، تاريخ الأدب العربي، الجزء الثاني، 1952م، ص 165.

(484) السباعي يومي، تاريخ الأدب العربي، الجزء الثاني، ص 217-220.

يكن قد أصابها ما أصابها بعد من عي واستعجاب. والأمصار بقيت مليئة بجالية العرب الذين ارتشفوا أفويق البلاغة ولداناً واستدروا أخلافها يافعين وشباناً، وعلى رأس هؤلاء خاصة في الذروة من الخلفاء وقرابتهم القريبة والعلويين وشيعتهم ثم من الولاة والقواد عرباً خالصاً أو موالي مستعربين، وهؤلاء جميعاً قضوا قبل إقبال العهد فترة كانت الدعوة فيها سرية ضد الأمويين لم يسروا عن أنفسهم فيها بقول... فما إن حان حين بني مروان حتى كانوا في خطابتهم كالثقل أخذ ماؤها في الغليان فاضطرب وفار وصار حميماً يصهر به ما في بطونهم والجلود⁽⁴⁸⁵⁾.

والواقع أن حملة التنديد الواسعة بدولة بني أمية - وكانت في نظر العباسيين شديدة الجراءة على مسخ الأصول الإسلامية، ثم هي شديدة الشراسة في عداوتها لآل الرسول - ومقاومة العلويين الذين خرجوا على السلطة يطلبون الحق لأنفسهم كانا أزر الأودية بتيار الخطابة وإذا لم يكن من صلب حديثنا في هذه الدراسة أن نستقصي جملة الأغراض التي احتكت بها الخطابة في العصر الأول من حكم بني العباس فإن الذي ينبغي أن نشير إليه هنا أن الحاجة إلى الدعاية ضد الأمويين كانت قد انتفت في مطلع المائة الثانية من هذا الحكم بما عفا من آثارهم وثبت من أقدام خصومهم. ومثل هذه الحاجة إلى مقاومة العلويين كانت هي الأخرى قد انتفت في هذه الفترة لما قاموا به من هجرة المشرق إلى المغرب الأقصى وراء إخفاقهم في خروجهم على المنصور والرشيد وإخفاق المأمون في أن يعقد ولاية العهد للإمام علي بن موسى الرضا. ثم تجف ينابيع الخطابة الأخرى بتجريد الخلفاء من السلطة الدنيوية على أيدي الخدم الأتراك لضعف هؤلاء في القدرة على الكلام وفي فهم ما يلقي إليهم من بيان. ثم لا يبقى للخطابة من هذه الينابيع إلا ما كان يسمح به في المواسم الدينية، وقد ظل للخطابة هنا رواؤها، وما كان لها في السابق من شأن واعتبار.

ومع المائة الثالثة من عصر بني العباس يلاحظ أن البويهيين يبدأون بالخلافة فيمسخونها نصاً وروحاً، وكان يبدو أن مأساة المستكفي وقد جذب عن سريره وجفلت عمامته في عنقه ودفع به مهاناً أذل ما يكون المهان إلى حيث اعتقل يختصر واقع الخطابة في الضعف وراء انقطاع المدد الروحي الذي كان لها من كلام الخلفاء. ثم يكون في اللسان العام وراء ذلك ركة ولحن وانشقاق واضح على الفصحى فيتم

(485) م. ن، الجزء الثالث، ص 75.

بذلك القضاء على المقدرة الخطابية وتعود الخطابة مهنة يحترفها مستأجرون. وبالرغم من أن الفترة الأخيرة من حكم بني العباس حظيت بنفر رد للخطابة الدينية بعض روائها القديم غير أن هؤلاء كانوا من القلة بحيث لم يستطيعوا أن يصدّوا عنها ما اعتورها من خمول! وقد بدأ ذلك بظاهرة العجز عن الارتجال ثم بظاهرة العجز عن المشافهة بعد إعداد. وأخيراً بظاهرة العجز عن الإعداد، حتى إذا كان لا بد منها في الموسم أو لمناسبة استعين بنماذجها الجاهزة ولو غير ملائمة للبيئة ولا مطابقة لمقتضيات الأحوال.

ثم يتواصل بعد ذلك خمول الخطابة في ظل المغول والعثمانيين حتى تعود وقد امتصت العجمة كل حيويتها. ومهما يكن من أمر فقد ظلت الخطابة في العراق تعيش ظروف التخلف إلى مطلع الفترة التي نؤرخ لها. وكان في طبيعة هذه الظروف أن الأتراك وهم يمثلون السلطة الحاكمة غريبون على العربية، ومن هنا لم يكن معقولاً أن تنهض الخطابة في ظلهم ذلك أن من أقوى دواعي هذه النهضة ألا يستعجم الحاكم. وكان في ظروفها كذلك أن الناس ألفوا هذه العجمة ووطنوا بلغتها! وتباعد ما بين طاقاتهم على خلق النص الخطابي والانفعال به وطاقاتهم على ذلك يوم كانت ملكات البيان ما تزال تتفايض بالقوة والحيوية. ويظن أن هذا الذي يلاحظ في ضمور الخطابة لا يقتصر على التقليديين وإنما يمتد إلى المتجددين من نثار القطاع. وكان ما اتسع من مجالاتها وراء الاستقلال، في ساحات القضاء ورحاب البرلمانات وقاعات النوادي عاجزاً بضآلة رصيده منها عن أن يميزها على جبهة التجديد بنهضة!!

ويصدد الشواهد يخيل إلينا أنها على قلتها موصولة أبداً بأزمة. ونحن نعني بالأزمة هنا ما ينسحب حتى على الانفعال بأحداث التاريخ ولو موعلاً في القدم. نريد أن نقول إن ما ينشئه خطباء الشيعة في ذكرى عاشوراء ينعقد على هذا المعنى. وإذا كان الاحتراف فيما بعد قد امتص حيوية هذا الضرب من الخطابة وفرغه من حقيقته المذهبية فلم يعد في الغالب مناسبة مشروعة لمعارضة سياسية تشيع بالنشاز وتعبئ للإطاحة بصانعيه فإن الذي يبقى للتقليديين في هذا الإطار هو ما يحال على أزمة بالفعل. ولعل من هذا الضرب ما كان يرتجله بعض شيوخ القبائل في القطاع بين يدي ثوراتهم على السلطة العثمانية وراء تحسهم العميق بالاضطهاد والقهر على تحمل ما لا يطاق من المهانة:

«سادتي كنا نجتمع مثني وثلاث ونتحدث عن مصير بلادنا التي عاش فيها آباؤنا وأجدادنا معززين مكرمين. ولعدم انتظام أعمالنا لم تأت تلك الاجتماعات بالنتيجة

المطلوبة واليوم نجتمع وكلكم أيها السادة زعماء ورؤساء وشيوخ عشائر وكلكم عرب وقد قال شاعرنا العربي:

رفعنا على هام السماك محلنا فلا ملك إلا تفيأ ظلنا
وقد خاف جيش الأكثرين أقلنا وما خاب من كانت بقاياها مثلنا
شباب تسامى للعللى وكهول

سادتي خلق الله الخلق فاختر منهم العرب، واختر من العرب قريشاً، واختر من قريش هاشماً، واختر من هاشم نبينا محمداً صلى الله عليه وآله، واصطفاه نبياً لدين الإسلام هذا الدين الذي اختاره لهذه الأمة وأنزل القرآن باللغة العربية، تلك هي لغة آبائكم وأجدادكم، فإذن أنتم أحسن أمة في العالم وذلك استناداً لقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾.

ولا زلتكم كذلك، أجل، فلماذا تركنون لحكم الأجنبي يسيطر عليكم وأنتم كأنكم العبيد تحت رحمته؟ فإن قمتم وطالبتم الأجنبي بحقوقكم فستأخذونه إنشاء الله وإلا فستبقون تحت رحمته مدى الدهر والأيام والسلام عليكم⁽⁴⁸⁶⁾.

وفي مدينة النجف وراء ما يعرف بفاجعة الحلة التي ارتبطت بقسوة القائد التركي المعروف بـ «عاكف بك» وقف بعض هؤلاء الشيوخ يندد بهمجيته في قتل الشيوخ والأطفال وهتك الأعراض ويقول في جمع من الرؤساء والأعيان:

«... فوالله لبطن الأرض خير لكم من ظهرها إن ركنتم لهذه الأفاعيل الهمجية وليعلم كل من ينتمي إلى قحطان أن هذه الدولة تريد امحاءكم «كذا» من وجه البسيطة وتستبدل بكم عنصرها التركي فيجب عليكم أيها الإخوان أن تتحدوا وتتعضدوا على المساعدة فيما بينكم فتكافحوا الظلم والاستبداد فتكونوا أحراراً وتخلصوا من الضغط والاسترقاق. فكونوا يداً واحدة على عدوكم الذي قتل رجالكم وهتك أعراضكم... أستم أبناء تلك الليوث الضارية التي فتحت الأمصار ومدنت المدن؟ فما الذي يقعد بكم عن المطالبة بحقوقكم والدفاع عن أعراضكم وبلادكم؟ اعلموا أن الرجل ليدافع ويقاوم فيقتل على ثلاثة أمور: دينه وعرضه وماله. أما الدين فإن الأتراك أهملوه باستخفافهم بحرمة شهر رمضان وأما ما فعلوه من هتك الأعراض وسلب الأموال فغني عن البيان لأنكم مطلعون عليه من بعض أعمالهم في الحلة...»⁽⁴⁸⁷⁾.

(486) الشيخ مبدر الفرعون رئيس عشائر آل فتلة، الحقائق الناصعة والخطاب، ص 33.

(487) م. ن، ص 44-45. والخطيب هنا أيضاً هو الشيخ مبدر الفرعون.

ولعل مما يحال على أزمة بالفعل ما يرتجله الشيخ محمد الخالص في الاجتماع العام الذي انعقد في صحن الإمام الحسين في اليوم الرابع من شوال من عام 1338هـ - 21 حزيران 1920م بعد انقطاع المحادثات التي كانت تجري بين حاكم النجف والشامية البريطاني و مندوبي الإمام الشيرازي من أبناء هاتين البلدتين سعياً وراء السلام الذي كان الاحتلال يعاون على إقراره قبل اندلاع الثورة العراقية الكبرى:

«... أيها المسلمون، لا تهربوا السلطان من غيركم ولا تخضعوا لقوة عدو عن قلة عدد فإن العزة لله جميعاً وهو السميع العليم. وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين...» سادتي، مهلاً مهلاً، ثبتكم الله وقوى عزمكم وأخضع لكم عدوكم الجبار. إن أمامنا عقبات لا يذللها إلا العزم الصادق والإيمان الصريح فهل أنتم على ذلك؟ (أصوات... نعم... نعم) نعم يا سادتي النبلاء أبطال العراق إني لا أطلب منكم إلا صدق الإيمان وثبات الجأش والصبر على الشدائد والله لا يرضى عنكم بغير ذلك فهبوا وانهضوا نهضة الأبطال المستميتين ولا تتوانوا ولا يقعدكم شيء حتى تنالوا بغيتكم المقصودة رضا الله واستقلال العراق. إن أضعفكم جسماً وأكبركم سناً وأقواكم عزماً وأصرحكم إيماناً هما الإمامان المتبعان المرزا وأبي وهما قد بذلا أنفسهما بعزم راسخ وإيمان صادق فهل يتخلون بأنفسكم بعدهما (هتافات متتالية... نفيهما بأنفسنا نفيهما بأنفسنا وأموالنا وأولادنا) فجزاكم الله عن أنفسكم خيراً وثبت عزمكم وأبقى بأيديكم بلادكم ودفع عنكم عدوكم الذي يريد بكم سوء وإني من فوق هذا المنبر أصرخ ببريطانيا قائلاً: أحسني ولا تبغي بنا سوء وإياسي من أن نذل لك وارجمي من حيث أتيت فإن لم يكن لنا سلاح فصدورنا ورؤوسنا تستقبل جميع ما لديك من معدات أدام الله حياة الأمة العراقية وقادتها وعلمائها العاملين... والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته»⁽⁴⁸⁸⁾.

ويلاحظ في هذه العينة من خطابة التقليديين في القطاع أنها تتحرر مما كان يشيع من قبل في المقامة من طابع تعليمي بحت، وفي الرسالة من غاية تنعقد على معنى الفراغ الذي كان على الإخوانيات وما يشبهها من أغراض أن تملأه باللغو العاثر. وإذا كان لا بد من أن تميز الخطابة هنا بطابع فإن الذي يلاحظ فيه أنه يشير إلى صدق المضمون وهو ما يؤكد صدوره أبداً عن أزمة، وإلى طبيعة الشكل، وكان

(488) الحقائق الناصعة، ص 151-152.

التصنيع لا يلائم صدق المضمون ولا يساوقه.

ثم يبقى للتقليديين نمط آخر من النثر هو الذي يعرف بشر التأليف وبالرغم من أن هذا الضرب من النثر لا ينبغي أن يدخل في صلب هذه الدراسة فإن الذي يلاحظ في خصائصه أنه شديد الالتواء حين يحتك بالتصنيف العلمي، حتى إذا احتك بالتصنيف دفاعاً عن العقيدة تميز بكثير من الوضوح والصدق والحماسة البالغة تلمساً للإقناع.

ب - نثر المجددين

1 - في إطار القصة

حين تصور بالكلام الفني أعمال الناس وتصرفاتهم في الحياة نكون بصدد أدب يعرف بالأدب القصصي⁽⁴⁸⁹⁾ والقصة في مفهومها الحديث: «صورة ينقل إلينا القصاص من خطوطها وأحداثها ومشاهدها وأبطالها وما يفعلون به وما يفعلونه بالسرد والأخبار. ينقل إلينا كل ذلك ويحييه ويحبه فتتمثل الأعمال تمثلاً وتخيلاً من وراء السطور، ونستشف ملامح الوجوه والنفوس من حلال الألفاظ والمقاطع فلا نراها بأم العين رؤية مباشرة كما هي حالنا مع المسرح»⁽⁴⁹⁰⁾.

ويبدو أن عناصر «الجمالية» الضرورية في هذا القسم من أنواع العمل الأدبي تلاحظ:

أولاً: في فنية الإخبار وتتمثل بلغة طبيعية لا ترك ولا تجفت، وأسلوب يتحرك تلقائياً بتحرك الأحداث ويمكن بالحوار من أن يضع القارئ وجهاً لوجه مع الأبطال،

(489) يحصر هـ. ب. تشارلتون هذه الأعمال والتصرفات بالرجل العادي في حياته العادية على أن توضع في شبكة من الحوادث كاملة الخيوط متتبعه كل فعل؛ إلى أدق أجزائه وتفصيلاته وسوابقه ولواحقه، موهلة في دخيلة النفس حيناً لتبسيط مكنونها أثناء وقوع الفعل مستعرضة الآثار الخارجية للفعل حيناً آخر لا تترك من جوانبه وملحقاته ونتائجه شاردة ولا واردة إلا سجلتها في أمانة وصدق كما تحدث في الحياة الواقعية التي يخوضها الناس ويمارسونها. هـ. ب. تشارلتون، فنون الأدب، تعريب: الأستاذ زكي نجيب محمود، القاهرة 1945م، ص 128.

(490) ميشال عاصي، الفن والأدب، ط 1، بيروت 1963م، ص 188.

ومع صورهم الكلامية على وجه الدقة فيوهم بأنهم يتحركون بين يديه فما يلبث أن يصدق. وعبقرية الفن الأولى، كما يقولون، تكمن في القدرة على الإيهام بالحقيقة الملموسة حيث لا وجود إلا لظلالها في واقع الحال⁽⁴⁹¹⁾.

وتلاحظ ثانياً: في أن تنتزع الحادثة من صميم الحياة. وحين يفترض في الحادثة أن تكون طاقة فنية ذات تأثير ينبغي أن تقع، إما بالفعل وإما بالقوة، ضمن ظروفها الزمانية والمكانية⁽⁴⁹²⁾.

وتلاحظ ثالثاً: (في أن تحبك وقائع الحادثة حبكاً متصاعداً لا تقطع فيه ولا تراخي ولا تشتت ولا ازدواج ولا تعدد. فالحادثة واحدة وإن تنوعت فصولها ووقائعها، وينبغي أن تساق سوقاً متماسكاً منطقياً بالنسبة لبواعثها ولما يماثلها في واقع الحياة والناس وينبغي أن تتدرج في هذا السياق من مقدمة إلى أوج تتأزم فيه وتتعدد، ومن ثم إلى حل تنفرج فيه الأزمة ولا يكون غريباً عن مقدمات القصة، بل يكون نتيجة محتومة لها كما هي النتائج دائماً بالنسبة إلى أسبابها وظروفها الشخصية والاجتماعية)⁽⁴⁹³⁾.

ويبدو في عناصر الجمالية الضرورية للقصة أنها تلاحظ، رابعاً، في أن تكون الحادثة نموذجاً تمثل فيه اتجاهات عصر وبيئة فضلاً عن تصوير واقع خاص بفترة أو طبقة في هذا العصر أو هذه البيئة ويلاحظ في هذه العناصر خامساً، أن ينفخ القصص الحياة في أبطاله وينأى بهم عن أن يكونوا كالدمى، وذلك شديد الصلة بثقافة سيكولوجية عميقة قادرة على أن ترسم دواخل النفوس بالتصرفات المسلكية، حركة، وإشارة، وكلمة، بعيداً عن التحليل النظري المباشر⁽⁴⁹⁴⁾.

والقصة بهذا المعنى حديثة العهد جداً. ويؤكد هـ. ب. تشارلتون أنها شهدت نور

(491) م. ن، ص 191-192.

(492) فنون الأدب، ص 120. ففيها أن (روعة القصة وبراعتها أن تروي حكاية الحوادث المألوفة الواقعية الجارية).

(493) ميشال عاصي، الفن والأدب، ص 190.

(494) انظر في عناصر الجمالية الضرورية في القصة الملاحظات القيمة التي ترد لميشال عاصي، في الفن والأدب، ص 189-196.

الحياة أول ما شهدته في أربعينات القرن الثامن عشر وذلك حين أخرج القصصي الإنكليزي «رتشردسن» قصته «باملا»⁽⁴⁹⁵⁾. ويلاحظ أن ما يظن من القصة قبل هذا التاريخ فهو من الخلط بينها وبين الحكاية فقد ظلت هذه الحكاية تفتقر إلى الصدق في تصوير الحياة، ولم يكن من همها أن تتعقب أجزاء الحادثة الواحدة بالتحليل حتى تبلغ أقصى مداها، وفيها لم يكن ينسى القارئ أنه في عالم من خيال⁽⁴⁹⁶⁾.

أما لماذا تأخرت هذه القصة في الظهور فذلك لأن الاستعداد الخاص للاستمتاع بالحديث عن أشخاص عاديين في حياة عادية كان يتم في بطن شديد. ويخيل إلينا أن ذلك شديد الصلة بظاهرة طبيعية هي أن حركة التحول من مناخ الأسطورة إلى مناخ العلم ليست قصيرة المدى في تاريخ الشعوب. وإذا كان من همّ هذه الدراسة أن تتعرف إلى واقع القصة العربية في ضوء هذه التقنية المعقدة قبل أن يصنع «رتشردسن» نموذجها الأول في «باملا» عام 1740م لتبين رحلتها الطويلة بين البداية والنهاية ولو في خطوطها العريضة فإن الذي نطمئن إليه أن القصة العربية ظلت إلى أن احتك الشرق العربي بالغرب تحمل في الغالب طابع اللامعقول! فـ «عنترة» مثلاً ليست من القصة بقدر ما هي من الملحمة، ولعله من هنا لم يكن بعيداً عن الواقع أن تعد هذه القصة إيازة العرب⁽⁴⁹⁷⁾ والمقامة على وجه الدقة أقرب إلى أن تكون مما يعرف في الغرب بـ «الأسمار المرحّة» وقد ظلت نمطية واحدة في نسج خامتها بدءاً وانتهاءً تنأى بها عن الإطار الذي حدّته «باملا». وهنا أيضاً يظن أن المقامة و«قصة رينار» الفرنسية تمتحان من بئر واحدة⁽⁴⁹⁸⁾ ذلك أنه ظل في كل المغامرات التي تتألف منها

(495) باملا أو الفضيلة المثابة قصة مليئة بالحساسية والأخلاق.

(496) فنون الأدب، ص 129.

(497) فكتور فليري، مختصر في الآداب الأجنبية، باريس 1919م، ص 206.

(498) جوستاف لانسون، تاريخ الأدب الفرنسي، الجزء الأول، ترجمة الدكتور محمد القصاص والدكتورة سهير القلماوي، بدون تاريخ، ص 5.

(499) يظن أن جملة من حكاياتها منقولة من مجموعة فارسية قديمة بدليل ما يرد فيها من أعلام كشهريار وشهزتان... إلخ. وجملة أخرى من هذه الحكايات من الرمايانا الهندية، و«الرميانا» قصيدة سنسكريتية تجمع بين الحماسة والدين لـ «فالميكى» وتتألف من 50000

هذه القصة ما يمجّد المخادعة و«الثعلبية» ولو بعيداً عن الحق وتلك ظاهرة شديدة الوضوح في المقامة. وحتى «ألف ليلة وليلة» لا يبدو أنها هي الأخرى من القصة على هذا المعنى الذي سبق أن فضلنا القول فيه. وإذا تجاوزنا عما يثار من جدل في هويتها وأنه ليس لها من العربية إلا لغتها ثم تحال المضامين على الفارسية والهندية⁽⁴⁹⁹⁾ فإن الذي يربط بين حكاياتها شديد الضعف إلا في طاقته على وصلها بعنوانها الكبير. وواحدة واحدة يلاحظ أنها أقرب إلى أن تكون من قصص المغامرات وتلك حقيقة يؤكدتها في المجموعة حكايتا «علاء الدين والمصباح السحري» و«علي بابا والأربعون لصاً». ويظل من التراث في إطار القصة أن ابن المقفع يوشك أن يقترب من التقنية الحديثة في صنع القصة القصيرة⁽⁵⁰⁰⁾ ولكن ظل يؤخذ على «كليلة ودمنة» بعامة أنها تتشابه في أحداثها وأسلوبها وسردها وحتى في شخصياتها وأفعال هذه الشخصيات، وكان هذا يخلع عليها طابع الرتابة المملة. ثم يسجل في هامش هذه الملاحظة أن «كليلة ودمنة» لا تحمل هوية عربية موثقة! على أية حال تلك هي صورة القصة العربية قبل أن يحتك الشرق بالغرب فما الخطوط العريضة لصورة القصة الأجنبية في غمرة احتكاك الرواد العرب بها!

في دراسة عن القصة الحديثة في فرنسا كما صنعها «بلزاك»⁽⁵⁰¹⁾ كتب ألفونس دوديه⁽⁵⁰²⁾ فخوراً بسعة الإطار الذي كانت تنشط فيه القصة ما خلاصته:

كلما قل في ظل الحضارة انفتاح الأذهان على المجردات والأفكار العامة استطاعت القصة أن تسد في هذا الصدد فراغ المجلدات الكبار والأسفار الضخمة. وتلك حقيقة شديدة الوضوح في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر⁽⁵⁰³⁾ ويبدو أن هذه

= بيت في تمجيد مفاخر «راما». و«راما» اسم يطلقه الهنود على طور من أطوار (فيشتو) وهو الإله، حافظ الكون، وقد يتزّياً بزّي البشر في تطوره. انظر مادة «رامايانا» في اللاروس الفرنسي، وانظر مادة «راما» في المنجد العربي.

(500) إتمام الجندي، دراسات في الأدب العربي، منشورات دار الطليعة، بيروت، بلا تاريخ، ص 49.

(501) قاص فرنسي مشهور عاش بين 1799-1850م.

(502) قاص وكاتب دراماتيكي فرنسي مشهور عاش بين 1840-1897م.

(503) رنيه لالو، القصة الفرنسية منذ 1900، الطبعة الثالثة، ص 5.

السعة في إطار القصة لا توصل بعصر بلزك وحده فقد مهّد لها من قبل قصاصون مدّوا حدود القصص إلى «أدب الخصومة» فاستبدلوه بالمقال. وكان فولتير 1694-1778 وديدرو 1713-1784 وروسو 1712-1778 في طليعة هؤلاء⁽⁵⁰⁴⁾. ويلاحظ أن الذين أسهموا في توسيع المجال الضيق الذي يعرف في الأصل للقصة كانوا أبعد في الزمان من القرنين السابع عشر والثامن عشر⁽⁵⁰⁵⁾ فمنذ العصر الوسيط كانت القصة تحاول أن تتخلص من اللامعقول ومن ضيق الهدف. وفي فرنسا كان القسم الثاني من «قصة الورد» الذي كتبه «جان دومنج» أواخر القرن الثالث عشر خطوة على الطريق.

والواقع أن مفهوم القصة الغربية في الربع الأول من القرن التاسع عشر كان من السعة بحيث أمكن أن ينسحب على طائفة شديدة الاختلاف من منجزاتها⁽⁵⁰⁶⁾ ولكي ندرك ما كان يضيفه وصف القصة بـ «الحدائث» من سعة يحسن أن نقف قليلاً عند المقدمة التي كتبها «بلزك» لكوميديته البشرية عام 1842م فعنده أن مفهوم الحدائث في القصة يعني (إطاراً شديد السعة يحتضن في آن واحد شرائح من التأريخ ونقد المجتمع وتحليل عيوبه ومناقشة مبادئه)⁽⁵⁰⁷⁾ و«الكوميديا البشرية» تأريخ للمجتمع وهو يعمل مرة أخرى هي تأريخ طبيعي لكل أنواع النبتة البشرية في ظل لويس فيليب⁽⁵⁰⁸⁾ بل هي ست وتسعون قصة موزعة على الأخلاق والفلسفة والتحليل. وما يتوزع على الأخلاق من هذه القصص، وهو أهمها، يتوزع مرة أخرى على حيوات كثيرة⁽⁵⁰⁹⁾.

ويخيل إلينا أننا هنا بصدد إسراف في التصنيف وعلى وجه الدقة، يخيل إلينا أننا

(504) الصفحة نفسها من م. ن.

(505) يعتقد أن ذلك يرقى إلى ظهور القسم الثاني من «قصة الورد» في العصر الوسيط فهو دائرة معارف، وهو على الأقل مجمل لمعارف المؤلف «بنجامين دي كونستان» وأفكاره حول العالم والحياة والدين والأخلاق. تأريخ الأدب الفرنسي، ترجمة الدكتور محمد القصاص وسهير القلماوي، ص 72.

(506) كـ «إيفانهو» لـ «ولتر سكوت» وهي قصة توضع في الضوء خصومة الساكسون والنورمانديين وراء ما قام به غليوم الفاتح من غزو إنكلترا عام 1820م. و«كورمين» «لمدام دي ستال» التي تمجد فيها عظماء الإيطاليين وروائعهم.

(507) ج. كالفيه، مختصر في تاريخ الآداب الفرنسية، ص 622-624.

(508) أحد ملوك فرنسا بين عامي 1830-1848م.

(509) تتناول هذه القصص الحياة الخاصة والحياة العامة والحياة الباريسية والحياة السياسية والحياة الحربية والحياة الريفية.

هنا بين يدي أخلاط متنافرة! ولكن الواقع أن هذه الأخلاط تحمل على الجملة طابع وحدة لافتة. ولعله من هنا يكون الجيل في رأي بلزاك «دراما» يتحرك في إطارها آلاف الشخصيات، وأن قصته هي أبدأ هذه «الدراما». وأخيراً فالفرنسيون ليسوا وحدهم الذين ينقلون طاقاتهم على القصص إلى مثل هذه المجالات الواسعة، ففي إنكلترا كان «ديكنز» هو الآخر يعالج بقصصه العالم الواقعي كما هو⁽⁵¹⁰⁾ وفي روسيا كان «تولستوي» يكتب بـ «الحرب والسلام» فلسفة حقيقية للتاريخ. والحق أننا نستطيع أن نقيس المرحلة الواسعة التي قطعتها القصة الغربية في تطورها منذ مقولة «سان ريبال»⁽⁵¹¹⁾ التي تصفها بأنها: مرآة تنتقل في نزهة على امتداد الطريق إلى المقولة الحديثة التي تؤكد أن هذه المرآة لم تعد تنتقل فوق الطريق وإنما عادت تستقر في قلب المجتمع لتعكس على كل جبهة وفي غير خوف من أن يجد صاحبها تفسيراً لكل الفيلم الطويل من صورها المتلاحقة. ثم كان طموح القصة في أن تكون مرآة عصر بكامله قد تحقق كما ونوعاً في آن واحد. ذلك هو واقع القصة الغربية خلال الفترة التي كان الشرق العربي يحتك فيها بالغرب ويتوفر على رصيده منها عبر هجرة إليه بالفعل أو عبر هجرة إليه باللغة، أو عبر هجرة التبشير تحت غطاء المؤسسات التعليمية. وطبيعي أن يكون اللبنانيون المثقفون بحكم ظروفهم الخاصة أول الذين اتصلوا بأداب الغرب وعرفوا فيها أنواعاً من القصص لا تشبه ما يعرفون. وطبيعي كذلك أن يكون التعريب والاقتراب أول خطواتهم على الطريق. ثم حين استشعروا أنهم قادرون على أن ينشئوا القصة الأصيلة صاغوها في البدء شديدة الصلة بالتاريخ⁽⁵¹²⁾ ثم شديدة الصلة بعد ذلك بالمجتمع وإن طغى على هذا النوع في الثلاثينات طابع المواعظ والدروس الأخلاقية والآراء الفلسفية⁽⁵¹³⁾. وفي هذا الطور كانت القصة العربية تخلو من المبالغات الفجة وتخلص من جو الجان والعمالقة، يضاف إلى ذلك أنها سلكت مجراها الطبيعي من نشر مرسل سهل لا يضعف ضعف العامية ولا يختل اختلالها ولا يتصنع تصنع سجع المقامات⁽⁵¹⁴⁾.

- (510) لم تكن نفوس «ديكنز» بيوت الفقراء واللصوص وصغار الحوانيت. فنون الأدب، ص 142.
(511) مؤرخ وأديب فرنسي كتب تاريخ المؤامرة الإسبانية ضد فينيسيا.
(512) التعريف في الأدب العربي، ص 264.
(513) بطرس البستاني، أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث، ط. ثالثة، 1927م، ص 207.
(514) التعريف في الأدب العربي، ص 265.

وعلى طريق القصة الحديثة كانت خطوة مصر الأولى شديدة الشبه بخطوة السوريين واللبنانيين، ففي غمرة الاتصال بأوروبا والتوفر على روائعها في القصة بدأ القصاصون المصريون بالترجمة ولكنهم كانوا يميلون إلى التمسير، بل كانوا حريصين عليه، تقريباً للمضمون المترجم من ذوق القارئ الذي لا يسيغه أو ينقل إلى ما يشبه أن يكون من حياته. حتى إذا كنا في أوائل هذا القرن كانت الخطوة التالية أن مصر نزعت إلى محاولة أصلية في صنع القصة الحديثة تطورت فيما بعد إلى نهضة حقيقية شملت كل ما عرف الغرب من أنواعها⁽⁵¹⁵⁾ وكانت القصة في سوريا ولبنان تتطور هي الأخرى من قبل على نحو ما تتطور القصة المصرية من بعد وتنتهي إلى ما يشبه أن يكون من هذه النهضة الشاملة.

ويلاحظ أن القصة بعامة توشك أن تكون أروج الأنواع الأدبية في هذا العصر ويظل في أسباب ذلك (انتشار المطبعة وتكاثر القراء، وأنها بطبيعتها أيسر منالاً وأسهل فهماً وأشد تحرراً من أكثر القوانين الفنية اللازمة لأقرب الفنون من قصة، وهو المسرح حتى صار القراء ينكرون على القصة أن تجهد مداركهم أو تكلفهم أكثر من استعداد عقلي واع! فهم يقبلون عليها كما يقبلون على الشراب وينتظرون منها أن تكون سهلة لذيدة لا تحتاج إلى تفكير تقدم نفسها للناس خفيفة محبوبة)⁽⁵¹⁶⁾. ثم إذا كانت القصة بعامة أروج الأنواع الأدبية كما أسلفنا فإن القصيرة بخاصة هي أروج أنواع هذه القصة. ويظل في أسباب ذلك ما يتميز به العصر من الآلية والسرعة، وحاجة المثات من الصحف والمجلات اليومية لمثات القصص وهي بحكم الحيز والجانب الاقتصادي لا مندوحة لها عن تفضيل القصص. ويظل في هذه الأسباب كذلك (أن الإذاعة وعامل الزمن يقهرها على ألا تتسمح للمتحدث بوقت طويل، ساعدت على رواج القصة القصيرة، يضاف إلى هذا كله أن الناس أخذوا بالسرعة فهم في جملة مظاهر حياتهم ميالون إلى التخفف والبساطة، وكان هذا طابعهم فيما يختارون للقراءة فوجدوا في القصة القصيرة ما ينشدون، ثم إن أزمة القلق التي تعاني منها الإنسانية لا تتيح للناس الوضع النفسي الملائم لقراءة قصة طويلة)⁽⁵¹⁷⁾ كل ذلك رشح القصة القصيرة لأن تكون النوع الأدبي المفضل في جملة البيئات العربية الناهضة

(515) الدكتور شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، ص 183-184.

(516) أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي، ط. ثالثة، 1946م، ص 223.

(517) عز الدين إسماعيل، الأدب وفنونه، ط. أولى، 1955م، ص 177-178.

والعراق واحدة منها. فما الذي يلاحظ في أدب القصة الذي صنعه العراقيون خلال هذه الفترة التي تمتد بين مطلع هذا القرن وثورة تموز المجيدة؟ قلنا من قبل إن التقليديين حاولوا أن يصنعوا في إطار القصة ما يبدو في الظاهر أنه من طبيعة المقامة على الجملة. ولكن الذي يلاحظ في قطاع التجديدين أنهم حاولوا في هذا الإطار أن يصنعوا ضرباً آخر من ضروب القصة يحمل طابع تقنيها الحديثة. وينبغي أن نؤكد هنا أن ذلك لم يكن يتم عبر احتكاك مباشر بالقصة الغربية بحكم ما كان يعيشه العراق من تخلف ويكره عليه من عزلة⁽⁵¹⁸⁾ وإنما كان يتم في الغالب عبر ما نقله السوريون واللبنانيون والمصريون من نماذجها إلى العربية، وأحياناً عبر ما نقله الأتراك والفرس من هذه النماذج وكانت التركية والفارسية تشيعان على السنة المتعلمين في العراق آنذاك⁽⁵¹⁹⁾.

والواقع أن أول محاولة في القصص الحديث تمت في العراق على يد الرائد الأول محمود أحمد السيد 1903-1937م ويلاحظ أنها حملت في البدء طابع الرومانتيكية وطبيعي أن تقع على هذا النحو متأثرة بالغنائية الحزينة التي تسلمت إليه من مصر في «ماجدولين» و«غادة الكاميليا» و«آلام فرتر» و«رفائيل» وطائفة أخرى من الروائع التي كانت تستلهم ما يعرف يومئذ في الغرب بـ «مرض العصر»⁽⁵²⁰⁾. وإذا لم يكن من همنا في هذه الدراسة أن ندلل على أن هذا الرائد كان شديد الضعف في بواكيره أسلوباً وحبكة، ومغزى⁽⁵²¹⁾. فإن من همنا أن نؤكد أنه في أواخر العشرينات من هذا القرن كان يتغير تغيراً شديداً الوضوح ويتجه إلى الحياة يستمد منها موضوعات لقصصه، ثم هو ينحاز انحيازاً كاملاً إلى اليسار وراء تحسسه لقوميته التي عادت في

(518) نظرات في الثارات الأدبية الحديثة في العراق، ص 7-8. وعبد القادر حسن، القصص في الأدب العربي الحديث، بغداد 1955م، ص 19؛ وانظر مجلة «الاعتدال»، العدد الخامس من السنة الأولى، ص 245-249. ففيها يترجم خلف شوقي أمين الداودي قصة ألفونس دوديه «ذو الدماغ الذهبي» عن التركية.

(519) «القصص في الأدب العراقي الحديث»، ص 21.

(520) مرض العصر ضرب من التعاسة بغير سبب واضح يجتاح الكائن ويشل نشاطه ثم ينقله شيئاً فشيئاً إلى حالة من القرف تقبح بعينه الدنيا لتتملكه بالتالي رغبة ملحة بالانتحار.

(521) يلاحظ ذلك بوضوح في مصير الضعفاء، مطبعة الاعتماد، مصر 1922م؛ وفي سبيل الزواج، بغداد، بلا تاريخ.

رأيه فكرة ضيقة النطاق تدفع إلى الحرب الطاحنة والدماء⁽⁵²²⁾ نريد أن نقول: إن تحول السيد إلى الواقعية كان فيما يبدو مقدمة على معنى الريادة لتحول في مجمل القصة العراقية إليها فيما بعد حتى أن الباحث فيها من هذه الزاوية لا يساوره شك في أنها تبتعد عن الرومانتيكية وتعود كأنها تطبيق صارم من تطبيقات النزعة الإنسانية التي ميزت الواقعيين في الغرب وراء هوس المصدورين⁽⁵²³⁾ بالغنائية لا في إطار القصة وحدها بل في جميع الأطر التي تتألف منها الحياة الأدبية بعامه.

ثم يخلف محمود أحمد السيد جيل مخلص للقصة مجيد بين الحين والحين ولكنه كان في جملته بين اثنين: قصاص يعنى بالشكل أكثر مما يجب وتكاد تصبح لديه القصة هيكلًا من غير لحم، وربما عادت حكاية، وقصاص يعنى بالمضمون أكثر مما يلزم حتى تستحيل القصة عنده ضرباً من المقالة الاجتماعية. ثم يفتح الباب عن جيل جديد، للغرب أثره البين في نهجه وهو مع حرصه على التجديد والرعاية الفنية حريص على أن تكون قصة عراقية في بيئها وحوادثها... وقد اختلف أدباء هذا الجيل كما هو طبيعي أسلوباً ولكنهم اتفقوا على الظهور بمظهر كبار العمل والسعي المخلص إلى أن ينتجوا أثراً فيها الانسجام بين الشكل والمضمون والحذر من أن يتخذوا الأدب منبراً رخيصاً للوعظ والخطابة فقد ائتمنوا بأنه لا بد للمضمون من شكل يناسبه ولا بد من العناية باللغة ولا بد من «الدهاء» الفني في الأداء والصبر والأناة في التشذيب والتهذيب⁽⁵²⁴⁾.

هذه وجهة نظر في واقع القصة الحديثة في العراق لا تخطئ الحقيقة فيما يبدو وهي تقترب كثيراً من وجهة نظر أخرى تنبثق عن دراسة أكاديمية موسعة تتلخص في أن هذا الواقع يمكن أن يوزع على فترتين: فترة تقع بين الحربين العالميتين وفترة تقع وراء الحرب الثانية. وأنه إذا كان يغلب على جيل الرواد في الفترة الأولى ضعف في استيعاب الأصول العلمية لبناء القصة على هذا المعنى الجديد الذي فصلنا الحديث فيه

(522) نظرات في التيارات الأدبية الحديثة في العراق، ص 14-15.

(523) لقد كان مرضى الرومانتيكية يعشقون آلامهم ويحرصون عليها كأنها هبة من السماء وحين يتاح لأحدهم أن يقع فريسة للسلس تغمره الفرحة ويتمجد بأنه استطاع أن يضع تعاسته في مدى النظر.

(524) الدكتور علي جواد الطاهر، مقدمة في القصص العراقي المعاصر، 1967م، ص 5-6.

من قبل فإن جيل الفترة الثانية - ولا بد من الاستثناء - يقدم الدليل الواضح على تقدم ملحوظ في فهم القصة واطلاع على نماذجها الرفيعة في الأدبين العربي والغربي، وعناية نسبية بالأسلوب وخضوع لعوامل التيارات العقائدية وإمعان في إبراز الصور القائمة من حياة الأشخاص والجماعات وتفنن في اختيار الموضوعات، وإقحام اللغة العامية في كيان اللغة الفصيحة رغبة في صدق التصوير⁽⁵²⁵⁾ ويلاحظ أن القصاصين في القطاع الشيعي يتوزعون على هذين الجيلين على نحو ما يتوزع القصاصون في القطاع السنّي ثم لا يقع هنا ما يميّز قصة مذهبية لا في أصول العقيدة ولا في فروعها ويظن في تعليل ذلك أننا مع القصة نكون قد ابتعدنا كثيراً عن بيئات التشنج المغلقة على ثقافات التجزئة المذهبية واقتربنا جداً من بيئات المنفتحين على الإيديولوجيات الاجتماعية وفيها يتوزع الناس على اليمين واليسار والوسط. حتى إذا كان لهذه القصة أن تنعقد أحياناً على موضوع يقع في إطار العقيدة انطلقت في بناء الأحداث من الإلحاح على العرض الناشز مما لا يتناسق مع الجوهر الخيّر في الظاهرة الدينية وهو أبداً مشترك وعام.

وإذا كان لا بد من أن نستعرض صوراً من عمل القطاع الشيعي في القصة عبر ما تركه قصاصون شيعيون - ونحن هنا نتحقق الانتماء من خارج النص لا من داخله - يحسن أن نقف عند عينة من الجيلين في محاولة لتقويم مجمل دفعا لما يمكن أن يعدّ من الفضول في أهداف هذه الدراسة.

1 - يوسف رجب

كان يكتب القصة بالمقالة، حتى كأنه واحد من جيلها الأول الذي عني بالمضمون حتى استحالت القصة عنده ضرباً من المقالة الاجتماعية⁽⁵²⁶⁾ وهو أديب رائد أنبته النجف فيمن أنبتهم من أعمدة الشعر والنثر ودفعت بهم بعيداً عن أفقها الضيق ليضربوا بأجنحتهم في أجواء مفتوحة ومديات بغير عوائق. وبين هؤلاء يكون يوسف رجب، بغير اختياره مجموعة أعصاب مرهقة تضيق بالظلم يقع على الضعيف، وبالنشاز يشوّه من نسق الحياة، ثم يكون فوق ذلك طاقة بيانية فذة تتوسل بالقصة

(525) القصص في الأدب العراقي الحديث، ص 206-207.

(526) الدكتور علي جواد الطاهر، مقدمة في القصص العراقي المعاصر، ص 5.

أحياناً في الإفصاح عن رأي أو نشر لمبدأ، أو تعبئة للإطاحة بفساد يستشري فلا يصل بها إلى الغاية من كل ذلك لأنه يظل يفتقر إلى معرفة بتقنياتها الحديثة، وغير مجد فيما يظن أن تعتمد الفطرة وحدها في هذا الصدد⁽⁵²⁷⁾. ومع الشواهد يلاحظ أن يوسف رجب يتخير خامة القصة حدثاً سياسياً أحياناً، وظاهرة اجتماعية أحياناً أخرى. ويبدو أن هذه الخامة في «نجم البقال»⁽⁵²⁸⁾ تستعار من تاريخ النجف المعاصر في ظل الاحتلال الإنكليزي الشرس، فقد كان هذا البقال على كبر سنّه يستشعر واجبه الوطني على نحو ما يستشعره الحر من أي قطاع في المجتمع، فيتسلل إلى الحاكم السياسي في مستقره هو وبضعة عشر كميّاً من أتباعه متنكرين بثياب رسمية فيقتل حراسه ثم يقتله هو الآخر ويعود إلى حانوته الصغير كأن شيئاً لم يقع. حتى إذا قامت قيامة الإنكليز للحدث راح البقال يتساءل مع المتسائلين عما يدعو إلى هياج السلطة وحصار النجف عبر قفصة بالسلاح مرعبة! ثم لا يقتصر الكاتب على هذه الشريحة من تاريخ النجف السياسي حتى يربط بها ثورة النجف كلها. فيضيّع على نفسه وحدة الحادثة ويسقط في التقريرية كأن القصة يمكن أن تكون مجرد سرد لحقائق تاريخية موثقة⁽⁵²⁹⁾.

والخامة في «ذبيحة»⁽⁵³⁰⁾ مستعارة من تقاليد المجتمع، وبالرغم من أنها لا تنعقد على جديد فقد ظل يبعدها عن تقنية القصة أنها لم تتخلص من الوعظ المباشر وكان في تقنية القصة أن تقع أهدافها أبداً في مطاوي الأحداث وتلك حقيقة لا تلائم طبيعة التقريرية. و«ذبيحة» ويمكن أن تحمل عنواناً آخر هو «غسل العار» حدث عادي في مجتمع تحكمه قيم بدوية. ويلفت النظر أن القصة ظلت تنزع إلى البداوة وكانت

(527) أما أن الدكتور طه حسين لا يلتزم إخضاع قصته للقواعد والقوانين مهما يكن لأنه لا يؤمن بها ولا يدعن لها ولا يقبل من القارئ مهما ترتفع منزلته أن يدخل بينه وبين ما يحب أن يسوق من حديث فذلك واقع وراء التوفر على تقنية القصة ويدخل في باب الاجتهاد. مجلة «البيان» النجفية، العدد الخاص بالقصة، آذار 1950م، ص 4.

(528) نشرت في جريدة «الأنباء» البغدادية العدد الثاني 10/7/1954م، السنة السادسة عشرة تحت عنوان «ثورة شعب».

(529) القصص في الأدب العراقي الحديث، ص 101.

(530) مجلة «الاعتدال» النجفية، العدد العاشر، السنة الرابعة، 1938م.

مدعوة إلى أن تحمل طابعاً حضارياً يخفف من وطأة التقاليد الصارمة في علاقة الرجل بالمرأة. وحين يروع الناس شبح جثة تطفو فوق مياه النهر تجد البداوة فرصتها في أن تذكر بحدود الحرية وبأن تجاوزها ينذر بخطر بالغ السوء.

وفي «حديث قادر»⁽⁵³¹⁾ يقول يوسف رجب وراء وصف مفصل لمقهى قادر واستعراض طويل لجغرافية العمارة⁽⁵³²⁾: (وحديثه الذي وضعته عنواناً لهذه الكلمة حديث يزبح بعض النقاب عن أعمال الإدارة التركية التي يناط بها قيادة الجيش ومصالحة الرعية). وهنا أيضاً كما في «ذبيحة» يخرج الكاتب على الأصول الفنية في كتابة القصة الحديثة وكان قد استقرّ في هذه الأصول أن المغزى لا يقاد إليه على هذا النحو من الصراحة وإنما يطلق في مطاوي الأحداث ويترك للقارئ أن يهتدي إليه بنفسه.

لقد كان يوسف رجب في «نجم البقال» واحداً من الجيل الذي تغدو القصة على يديه ضرباً من المقالة الاجتماعية. ويلاحظ هنا في «حديث قادر» أنه يظل من هذا الجيل حتى يصحّ أن يكون المضمون مألوفاً وعادياً، فإذا صح بات يوسف رجب بغير هوية انتماء حتى إلى هذا الجيل!

مركز بحوث كويتية للدراسات والبحوث

2 - جعفر الخليبي

كان يبدو أن السياسة لا تهمة بقدر ما تهمة معتقدات العامة حتى كأنها هي المسؤولة عن كل مظاهر التخلف في العراق ومن هنا ندر أن كان مضمونه القصصي بعيداً عن هذه المعتقدات⁽⁵³³⁾ ونحن نتشكك في أن يكون الخليبي في «قرى الجن»⁽⁵³⁴⁾ بصدد قصة سياسية يصطنع فيها أسلوب الرمز⁽⁵³⁵⁾ دفعا لمخاطر الصراحة في نقد السلطة. والمضمون في «قرى الجن» - والكلام على الجملة للدكتور جميل

(531) مجلة «الاعتدال» النجفية، العدد العاشر، السنة الثانية، آذار 1935م.

(532) مدينة تقع على دجلة في جنوب العراق.

(533) القصص في الأدب العراقي الحديث، ص 110.

(534) نشرها تباعاً في مجلة «الهاتف» ثم ألف بين أشدتها فاستوى الجزء الأول منها عام 1945م، وقد انطوت ثلاث سنوات حتى ولد الجزء الثاني وجمع الشئتان فكان منهما «قرى الجن». م. ن، ص 187-188.

(535) نظرات في التيارات الأدبية الحديثة في العراق، ص 47-50.

سعيد - ينعقد على نقد لما كان يشيع في الحياة العراقية من نشاز على جبهة السياسة بخاصة عبر حديث عن مدينة فاضلة تصور في قرى الجن، وطبيعي أن يلجأ الناس إلى هذا اللون من التعبير حين تقيّد حرياتهم ويمنعهم الخوف من الجهر بأرائهم. وفي تاريخ الأدب العربي كان ابن المقفع، مثلاً، ينقد المنصور عبر «بيدبا» وتلك ظاهرة يمكن أن تمتد بأسبابها من القديم إلى الحديث، ولعل من هذا النوع ما يعرف لقاص عراقي آخر هو «ذو النون أيوب» في «العقل في محنته». نريد أن نقول - وما نزال ننقل كلام غيرنا - إن التيارات السياسية العراقية كانت في الفترة المدروسة تتغشى أسلوب الرمز الذي يعفى ولو من الناحية الشكلية من مسؤولية النقد.

مرة أخرى، نؤكد عدم الاطمئنان إلى أن يكون الخليل في «قرى الجن» بصدد قصة سياسية. ثم إذا تجاوزنا عما يعرف في طبيعة الخليلي من نزوع إلى الاستقرار وابتعاد عن ممارسة السلطة لا صراحة ولا رمزاً فإن ما يقع في «قرى الجن» من مضامين يحال بجملته على نشاز التقاليد:

وراء الهزيع الأخير من الليل وقد خلد «طاهر الساعي» إلى عروسه بعد أن زقت إليه في احتفال كبير انقلب الهدوء إلى صخب وتوالى رمي الحجارة كالمطر على الدار فملاً الفزع قلوب الجميع. ظاهرة غريبة لم يجد الناس لها تفسيراً غب الهدوء الذي أعقب الهيعة. ويفتقد العريس فإذا هو «تخبر من الأخبار» يتلخص في أنه كان هنا ذات مساء ثم ذهبت به الريح! وكان على الأم المفجوعة أن تلجأ إلى «الملا مهدي» فهو وحده قادر على أن يهتدي إلى مخبئه من خلال حفنة الرمال والحصى والأوراق الصفراء التي تكشف له الغيب. وكان في علم الملا ولا بد من علم الملا مقابل الأجور التي يتقاضاها أن حسناء من الجن شغفت حباً بـ «طاهر» فأسرتة وأنه لا سبيل إلى الاتصال به إلا عن طريق تسخير الجن. وتسخير الجن لا يتم إلا عبر تجارب قاسية. وإذا كانت الأم قد انهارت قبل أن تتم هذه التجارب فقد تولى الوصول بما تبقى منها إلى غايتها صديق حميم للساعي هو «عبد الكريم الغرباوي» وقد استطاع أن يسخر جنياً ويستعبده ويفرض عليه أوامره المختلفة واطلع بواسطته على أخبار صديقه في مملكة الجن وعرف نوع الحياة الجميلة التي يحيهاها وجملة الأنظمة التي يعمل بها هنا. ثم تستبدّ به رغبة ملحة للانضمام إلى هذه المملكة فيجاب طلبه.

تلك هي «قرى الجن» في خطوطها العريضة: طائفة من المعتقدات الاجتماعية تحدّرت إلينا من عصور التخلف، وكان الخليلي يضمها في بؤرة ضوء قوي ليدل على أننا ما نزال نعاني من تحكم العادات البالية والعقائد الخطرة وأن سبيلنا إلى مجتمع

أفضل هو أن نبرأ من رؤية الفطرة الساذجة. ومع «الضائع»⁽⁵³⁶⁾ يخيل إلينا أننا بين يدي قصة لا ينبغي أن تتضمن هدفاً لأن الخليلي يؤكد أنه يستجيب بها للداعي الفراغ ويسدّ حاجة صحيفته. ومع ذلك فهي عنده ذات هدف يحدّده بأنه (إنماء للمدارك وإذكاء للأحاسيس ولفت للأنظار إلى كيفية استخدام القابليات فيما يعود على الإنسان بالنفع سواء من الناحية النظرية أو العملية)⁽⁵³⁷⁾. ونتجاوز عن المفارقة هنا، ولكننا نظل نستشعر ضعفاً في الالتزام بالتقنية الحديثة للقصة، ذلك أننا أكدنا من قبل أن هدف القصة يدوّب في أحداثها تذويماً حتى إذا نزع به القاص إلى الصراحة خرج على أصل كبير في بنائها الفني الجديد. ومهما يكن من أمر فقد ظل الخليلي في «الضائع» بصدد تطبيق لمبدئه العام في إنشاء القصة وهو مبدأ يصل القصة بنشاز الظاهرة الاجتماعية في محاولة للخروج بها من سياق الحياة المتطورة في ظل المتغيرات. ويلاحظ بوضوح (أن القاص يكرس الكثير من فصول «الضائع» للبحث فيما يتصل بالأوهام والضلالات التي علفت بنفوس الناس)⁽⁵³⁸⁾ وأن ما يتبقى في غاياتها من غير هذه الطبيعة يقع استثناء للقاعدة.

وراء «قرى الجن» و«الضائع» كانت «أولاد الخليلي»⁽⁵³⁹⁾ في أواسط الخمسينات تؤكد أن مؤلفها ظل ينطلق من مبدئه الكبير في الاحتكاك بالظاهرة الاجتماعية الناشئة، أي ظل يبحث عن التناسق في مجتمع المتغيرات. يلاحظ هذا في «البركة» وتنعقد في جوهرها على استغلال الجهل بحقيقة الدين النقية، وفي «أين تؤكل الكتف» تنعقد هي الأخرى على استغلال الاعتقاد بتدخل الجن في حياة الناس، وفي «الثقافة أم البيئة» وهي غير بعيدة في مضمونها عن ظاهرة النشاز في مجتمع التخلف، وكان في هذا المضمون أن تقاليد البيئة ظلت تهزم حقائق العلم في عاقر مثقفة فتلجئها إلى السحرة وطب العجائز لتدفع حياتها ثمناً لأباطيلهم. وفي «لقمة الحوض» يكشف الخليلي عن مدى كره بعض الناس للبنات والتورط بوأدهن بعد أيام من ولادتهن! حتى كان أربعة عشر قرناً لم تنصرم على جاهلية بعض العرب في هذا الصدد! و«المنذور» هي الأخرى قصة تندّد في «أولاد الخليلي» بظاهرة اجتماعية ناشئة. والحق أن الخليلي

(536) 1948م النجف.

(537) مقدمة الضائع، النجف 1948م، ص 2.

(538) القصص في الأدب العراقي الحديث، ص 186.

(539) مجموعة قصص نشرت عام 1955م.

وإن افتقر إلى أسلوب يتوهج، وحبكة تتأزم، يظل رائداً كبيراً من رواد القصة الهادفة.

3 - شاعر خصباك

ينزع بقصته إلى التحليل النفسي بعامة، ولكنه يحتك أحياناً بالظاهرة الاجتماعية ويعقد عليها قصة، وربما احتك كذلك بالظاهرة السياسية وألح على نشازها بنقد جريء. والحق أن شاعر خصباك لا يطمئن فيما يبدو إلى قصة الفطرة. وأغلب الظن أنه يخطط لقصته في هدي التقنية الحديثة، ولعلها من هنا تتميز بنكهة العمل المثقف. وحتى في محاولاته الأولى يلاحظ أنه يؤمن بهذه التقنية!

في «صراع»⁽⁵⁴⁰⁾ يوثق هذا الانطباع عن قصته ويؤكد، وإذا كان يُؤخذ عليه فيها أنه ينقل الواقع نقلاً حرفياً أحياناً ثم لا يزيد عليه ولا ينقص منه فلأنه يصدر في ذلك عن تأثر بـ «موباسان» وعبثاً تحاول أن تجد في القصة الموباسانية غير صورة «فوتوغرافية» للواقع⁽⁵⁴¹⁾. ويبدو هذا شديد الوضوح في «ضحية» من قصص المجموعة، وينعقد مضمونها على قروية يدنس عفافها ملاك مترف فتقتل غسلاً للعار ويظل المجرم الأثيم طليقاً يمارس هوايته! ويلاحظ مثل هذا في «بداية ونهاية» وهي قصة أخرى في المجموعة ينعقد مضمونها على صراع مرير بين ضمير عفت وجسد تعوي غرائزه كأنها الذئب الجائعة. ثم تنتصر الغريزة وتسقط بطلة القصة في حماة الرذيلة. وتمضي أعوام ثلاثة قبل أن يصدر شاعر خصباك مجموعة «عهد جديد» وتظل هذه تحمل على الجملة طابع التحليل النفسي، ولكنها تميز صاحبها هذه المرة ببعض النضج في الفكرة، وبعض العمق في التحليل⁽⁵⁴²⁾. ويستوقف القارئ من قصصها ما ينعقد على أسرة يعمل ربها جزاراً تطبعه بيئته على غرارها غلظة وصرامة وفحش مقال. ويضيق أكبر أبنائه بهذه الحال فيطالبه بالكف عما يشبهه ويزري به، فما يكون منه إلا أن يقابل احتجاج ابنه بالعنف فيحمله على أن يترك البيت إلى جهة لا يخبر أحداً عنها. وحين يتناهى إليه أنه التجأ إلى جزار صديق في كربلاء يكون قد شاع في البيت جو من كآبة الصمت، يذكر الوالد أبدأ بالمأساة التي صنعها بنفسه فيمتد الحزن

(540) مجموعة من القصص أصدرها شاعر خصباك في مصر عام 1948م.

(541) ج. كالفن، مختصر في تاريخ الأدب الفرنسي، ص 677.

(542) في القصص العراقي المعاصر، ص 56.

إليه فتقل شهيته للطعام وينخفض صوته ويغضب سيل السباب من فمه، ويعكف على الصلاة يؤذيها في أوقاتها، وينتهي به الحال إلى أن يخضع كارهاً لحكم المتغيرات، وكان يروعه فيها أن يتعلم الآباء أدباً من الأبناء!

لقد كان شاكر خصباك موفقاً في رسم الشخصيات التي تتكامل بها القصة، ويلاحظ أن ذلك لا يتم على جهته من الدقة حتى تكون معه خبرة ذكية بدخائل النفوس وأنماط السلوك. وحين يكون شاكر خصباك في «عهد جديد» قريباً جداً من الأشياء التي يتحدث عنها يكون طبيعياً أن يمتلك الخبرة التي ترشحه إلى أن يكون عميق الصدق في حديثه عنها.

وفي «حياة قاسية» وهي مجموعة خصباك الثالثة يلاحظ أن القصة تبلغ غايتها من النضج وقد ظلت هنا أيضاً تنزع إلى التحليل، حتى كأن التحليل هو الذي يمثل ثقلها الثقافي. وبالرغم مما قيل من أن خصباك وراء معاناته الطويلة للقصة لم يقض على العيوب الأساسية في منهجه وفي طليعتها أن القارئ يفتقد في قصته الحياة الطبيعية ويحس بعسر الولادة⁽⁵⁴³⁾!!

فنحن ما نشك في أننا مع مجموعته الأخيرة بخاصة بصدد قصة هادفة وممتعة. ولعل «الأستاذ محيي» من أصدق الشواهد على ذلك. و«الأستاذ محيي» مدرّس يهون كثيراً في سبيل امرأة ترهقه بمطالبها التي لا تنتهي، حتى إذا عجز عن أن ينفذ لها ما تريد ذكّرت بواقعه البائس وعيرته بفقره وحملته مسؤولية الزواج من امرأة بمثل جمالها البارع! في غير تقدير منه لما يجب أن يقع في الزواج من التكافؤ!

و«معلم بائس» كان أقل ما تجلّد به كرامته المهانة! ونهض ذات مرة في حنق وأخذ يندرع أرض الغرفة، وقد ضاق صدره، وادلهمّ وجهه وشعر كأنه حبيس في قفص. لقد حاول منذ اليوم الذي وطئت فيه قدمها بيته أن يستجيب لمطالبها مهما كلفه ذلك من مشقة!! لقد أقسم بينه وبين نفسه أن يكون رهن إشارتها ولم يكن الراتب الذي يتقاضاه من الحكومة كافياً لحياة رفيهة. وكانت تعلم هذا جيداً ولكن مطالبها تجاوزت حدود إمكاناته فأخذ يجري وراء المحاضرات في المدارس الأهلية ويصل عمل الليل بالنهار إرضاء لها. كان يترك بيته في الأيام القارسة البرد في سبيل محاضرة خصوصية. كل ذلك من أجلها، من أجلها هي ثم تتهمه بأنه لا يحسن سوى

(543) م. ن، ص 58.

الكلام!! كان عليه ألا يقع في الحب! ألا يورط نفسه في الزواج من امرأة جميلة وجميع الناس يعلمون أن النساء الجميلات أنانيات مغرورات. وكان أشد ما يرمضه أنه طالما ابتعد في المدرسة عن المشاركة في القرارات الوطنية لتلوك سمعته الألسنة وبتهمه تلامذته بالتجسس لمصلحة السلطة العميلة. كان يفعل ذلك مخافة أن يفقد مورد رزقه فيستحيل عليه بعد ذلك أن يحتفظ بزوجته. وكان لا بد أن ينفجر.

وذاث يوم التهمت في شرايينه حماسة متدفقة وانبسطت أسارير وجهه وانقشعت عنه همومه أنه لن يرضى بحياة العبودية بعد الآن وسيبدأ منذ اللحظة حياة جديدة حرة طليقة. وفي طريقه إلى غرفة النوم كانت فكرة التحرر من عبودية هذه المرأة قد نضجت. ونقر الباب ثم دفعه برفق. كانت «أنيسة» منبطحة على الفراش وقد أسندت حنكها إلى الوسادة وأمامها كتاب مفتوح، وكان شعرها الأسود الفاحم قد استلقى على الوسادة فبرز وجهها الناصع من بين كومته كنجمة خاطفة الضوء وتأمل الأستاذ محيي جسدها البض وقد بدا واضح المعالم رائع التنسيق في الرداء الأحمر الضيق الذي يلفه فحٌيل إليه أنه قادر على عمل المستحيل ليحقق لها السعادة...

ويبقى أن هذه الموهبة القصصية البارعة ظلت ضعيفة الأداة وإن كانت قد استقامت بعض الاستقامة في «حياة قاسية». ويبقى كذلك أنها تصطنع العامية أحياناً تطبيقاً لمبدأ الطبعية في تمثيل الحركة القصصية تمثيلاً حياً. وذلك مبدأ لا نقره وإن ظل في مسوغات الخروج على فصحي القصة أن أديباً كبيراً كالجاحظ كان يحكي في قصصه ونوادره كلام المولدين والعوام بما فيه من لحن وخطأ لينقل الواقع بكل ما فيه⁽⁵⁴⁴⁾. والواقع أن هؤلاء ليسوا كل الذين كتبوا القصة في القطاع فقد كان آخرون كثيرون يكتبونها وإن اختلفت حظوظهم من الموهبة والثقافة والتقنية. وإذا جاز أن توزع القصة العراقية الحديثة على قطاعات مذهبية - وهو أمر لم يعد في الفترة ما يسوغه - فإن القصة الشيعية على معنى الانتماء المفرغ من حقيقته القديمة كان لها نشاط كبير في المشاركة بعملية التغيير الاجتماعية.

(544) يقول الجاحظ في تسويغ ذلك: «وإن وجدتم في هذا الكتاب لحناً أو كلاماً غير معرف ولفظاً معدولاً عن جهته فاعلموا أنا تركنا ذلك لأن الإعراب يبغض هذا الباب ويخرجه من حده إلا أن أحكي كلاماً من كلام مثاقلي البخلاء وأشعاه العلماء كسهيل بن هرون وأشباهه».

الجاحظ، كتاب البخلاء، تحقيق وتعليق الحاجري، ط 1، دار الكاتب المصري، 1948م، ص 22.

2 - في إطار المقالة والخاطرة

حين نكون مع شريحة مع النثر تعالج فكرة واحدة معالجة تكتفي بحيز محدود من مجلة أو صحيفة فنحن بصدد مقالة. وفي هذا الضوء يكون البحث العلمي القصير مقالة كما تكون القطعة الأدبية الفنية مقالة. وبين المقالة العلمية من ناحية والمقالة الأدبية من ناحية أخرى تتفاوت المقالات في درجات اقترابها من هذا الطرف أو ذاك فمنها ما هو إلى العلم الخالص أقرب ومنها ما هو إلى الفن الخالص أدنى ومنها ما يجمع الغائيتين في آن واحد⁽⁵⁴⁵⁾.

والواقع أن «المقالة» قبل الثمانينات من القرن السادس عشر، وعلى هذا النحو من التحديد لطبيعتها لم تكن قد وجدت مكانها في الأنواع الأدبية بعد. وما يعرف بـ «الرسالة» في تراث العربية الفكري بعيداً عن الدواوين والإخوانيات لا يقلق هذه الحقيقة ذلك أن عدها من المقالة إكراه للمصطلح على أن يتحمل من المعاني فوق ما يطبق. وإذا كنا قد حددنا ولادة المقالة الحديثة بثمانينات القرن السادس عشر فلأن هذه الفترة هي التاريخ الحقيقي لظهورها فيما يعرف «بمقالات» شارل مونتيني⁽⁵⁴⁶⁾ وكان هذا الأديب الفرنسي الكبير يؤلف المقالات فيما يعن له يوماً بعد يوم، فهي على الحقيقة مجموعة أفكار تخطر له حول الأشياء، والأحداث، وحول مطالعته بخاصة. وطبيعي أن يفتقر هذا الضرب من التأليف إلى التماسك وأن تصبح كل شريحة فيه ذات قيمة بمفردها⁽⁵⁴⁷⁾. ولعله من هنا يقع المصطلح على مصاديقه حقاً في هذه الخواطر التي تشير إلى كثير من تواضع «مونتيني» وحكمته وهي تحمل اسم المقالات. ومهما يكن من أمر فإن المقالة (من حيث دلالتها الفنية تعدّ محدثة في أدبنا العربي، ويرتبط تأريخها عندنا بتاريخ الصحافة، وهو تاريخ لا يرجع بنا إلى الوراء أكثر من قرن ونصف قرن، وبذلك تكون المقالة قد دخلت في حياتنا الأدبية بعد أن أخذت في الآداب الأوروبية وضعها الحديث)⁽⁵⁴⁸⁾.

(545) هـ. ب. تشارلتون، فنون الأدب، تعريب: زكي نجيب محمود، ص 54.

(546) 1533-1592م كان أبيقوري النزعة، شديد الشغف بالحكمة القديمة، وقد برهن على أن العقل لا يستطيع وحده الوصول إلى الحقائق الميتافيزيقية.

(547) غوستاف لانسون، تاريخ الأدب الفرنسي، الجزء الأول، ص 174.

(548) عز الدين إسماعيل، الأدب وفنونه، ط. أولى، مصر 1955م، ص 248-249.

والخاطرة هي الأخرى نوع حديث من أنواع النثر نشأ في حجر الصحافة على نحو ما نشأت المقالة. ويلاحظ في الفرق بينهما أن الخاطرة حين تنعقد على فكرة طارئة لا تنعقد المقالة إلا على فكرة اختمرت طويلاً في الذهن. وحين تكون المقالة مجالاً للأخذ والرد لا تحتاج الخاطرة إلى حجة تصححها أو توثق منطقتها.

على أية حال لم يكن حظ العراق كبيراً من النوعين قبل أن يشهد نهضة في صحافته. وينبغي أن نسجل هنا أن ما كان يلاحظ وراء إعلان الدستور العثماني من إقبال شديد على إصدار الصحف والمجلات لا يمثل نهضة على معنى «النوع» بقدر ما يمثل هبة اقتضاها الحنين الطويل إلى تعبير على هواه وراء الكبت المزمّن لحرية الرأي وصراحة الكلمة⁽⁵⁴⁹⁾. ثم يعود الحجر شليداً جداً على الحرف غب ظهور النزعة العنصرية المقيتة التي كان الدستوريون يخططون بها لعالم طوراني تنصهر فيه كل العناصر المغلوبة على أمرها بالقهر والتسلط⁽⁵⁵⁰⁾ وكان يظن أنهم وهم (يكرسون التركية لغة للدواوين والمؤسسات التعليمية) يشنون على العربية حرب إبادة. وتسبح بإعلان الحرب العالمية الأولى فرصة ذهبية لخنق البقية الباقية من الأصوات الجريئة التي ظلت تنطلق من خلال المقالة الصحفية للتنديد بالسلطة والتعبئة القومية للإطاحة بها فأغلقت «صدي بابل» و«لغة العرب» و«الرياحين» وخلت الحياة الصحفية إلا من قلم أجير وفكر عميل. ويلاحظ أثناء «التأسيس» ما يكتم في العراق بالحكم الأهلي في ظل ملكية يختار لعرشها هاشمي من أبناء الحسين بن علي لم يكن المناخ صالحاً لأن تنهض فيه صحافة جادة لا في ظل الحرب ولا في ظل الاحتلال الإنكليزي المباشر. وطبيعي أن يرتبط بهذا هبوط واضح في مستوى المقالة الصحفية لما يقع بين الظاهرتين من صلة تشبه أن تكون من طبيعة الوحدة العضوية⁽⁵⁵¹⁾.

ثم يشيع في ظل الملكية الأولى ضرب من الاستقرار النسبي فيتاح للصحافة أن تنشط في طول البلاد وعرضها وأن تقوم بواجبها في التعبئة طامحة لوجود سياسي أفضل ومن ثم لوجود اجتماعي أفضل. وكان لا بد من أن يقوم صراع حاد بين الحكم الأهلي ومشايخه ممن يتنفعون بنشازه ويعتمدون سلطة المحتل في ترسيخه على

(549) سليمان فيضي، في غمرة النضال، ص 48.

(550) م. ن، ص 154-155؛ والصحافة العراقية واتجاهاتها السياسية والاجتماعية والثقافية، ص 65-66.

(551) النكريني، الصحافة العراقية، ص 70.

علاته، وبين معارضية ممن يستشعرون الغيرة على أن يتحول إلى غير صورته من التبعية لأجنبي متسلط. وحين يكون من طبيعة هذا الصراع أن تمثل الصحافة أخطر ميادينه فقد كانت المقالة السياسية بخاصة أثقل أسلحته. ولعله من هنا ظلت هذه المقالة أسرع أنواع النشر إلى النضج والتكامل وظلت تمثل في أدب الخصومة أروع صفحاته. وبالرغم من أن الممارسة الحقيقية للنشاط الحزبي في العراق لا تقع على جبهة عريضة في الزمان فقد كان يبدو أنها ذات تأثير بالغ في هذه النقلة التي انتهت بالمقالة إلى أن تؤكد حقيقتها في أدب السياسة ووجودها الفاعل في التعبئة الإيديولوجية. ولم يكن هذا يعني أن المقالة في غير الإطار السياسي كانت متخلفة وإنما كان يعني أنها في أهميتها ظلت دون المقالة السياسية.

وفي منطق الظروف القاهرة في العراق كان يبدو أن البحث عن الذات السياسية ينبغي أن يسبق البحث عن الذات الاجتماعية. ولعله من هنا، مثلاً كان العراق ينضج على جبهة السياسة قبل أن ينضج على جبهة الاجتماع. وجدير بالذكر أنه على مدى ما كان يحثك العراقيون بالمتغيرات كان ذلك يجد صدها في حياتهم الفكرية صدق انفعال وعمق رؤية حتى إذا كان بين يدي ثورة العراق الكبرى عشية الرابع عشر من تموز كان التطور يوشك أن يتناسق على معظم الجبهات.

ومهما يكن من أمر فإنه لم يعد في إطار التجديديين ما يسوغ أن تصنف المقالة تصنيفاً مذهبياً فتحسب واحدة على قطاع الشيعة وأخرى على قطاع السنة. ذلك أن الذي كان يميز أدب الشيعة على امتداد تاريخهم الطويل في معارضة السلطة لم يعد يميزهم وحدهم في الفترة التي نعقد لها هذه الدراسة، ذلك أن المتغيرات وقد تأثر بها القطاعان على السواء حولت هذه المعارضة من الإلحاح على مبدئها المذهبي الكبير منطلقة منه إلى التنديد باغتصاب السلطة من أصحابها الشرعيين، إلى الإلحاح على مبدئها السياسي الكبير في تحرير الشعوب من ريق الكافر المستعمر، وإلى الإلحاح أخيراً على مبدئها الإيديولوجي الكبير الذي يحمل في الغالب طابع اليسار وينعقد على الحقوق العامة التي اغتصبها يمين رجعي متسلط بالقهر والاستعلاء! وكان هذا المبدأ هو الملتقى الذي وُحد القطاعين وألغى الامتياز الشيعي القديم. وإذا جاز أن يكون لهذا استثناء فيما يلاحظ أحياناً على موضوع المقالة الشيعية من صبغة مذهبية فهو لا يمس الظاهرة في حقيقتها العميقة. وقد ظل الاستثناء هنا يذكر بالاستثناء في موضوع القصيدة التجديدية وكان هناك موضوعاً وسيلة أحياناً أو موضوعاً بعيداً عن التشنج أحياناً أخرى.

ومن أمثلة هذا الاستثناء ما يستلهمه الدكتور عبد الرزاق محيي الدين - وكان يومئذ شيخاً يفتح على الجديد في الفكر والأدب - من «ليلة في مسجد الكوفة» فيقول:

لا أريد أن أذكر فضل هذا المسجد ولا أن أصف جدرانه وأسطواناته، وما فيه من مقامات ومحاريب وإنما أصف ليلة قضيتها متوسداً فيها رماله الوثيرة وملتحفاً بسمائه الصافية وعلى مثل حالتي آلاف الزائرين. كانت ليلة هادئة ونومة لذيدة لولا أن توقظني بين آونة وأخرى أصوات المبتهلين وأنات المتضرعين بأنغام تملأ النفس ذلاً وإعظماً - عظمة الخالق وذل المخلوق - ولقد كانت الدعوات تتصاعد في أجواز الفضاء فيحيلها الصدى دموعاً وحسرات. ليس هذا الذي أريد أن أقصه عليك ولا الموقف الذي ملك نفسي ورجع بها إلى الماضي البعيد، وإن كان موقفاً يثير الشعور ويهيج العاطفة. هنالك شيء أسمى وأعلى من ذاك يوقفك على مبلغ القوى الروحية ومكان سيطرتها على النفوس وعلى باقي السلطات الأخرى. موقف جعلني مدهوشاً ومرتبكاً، أراني الشام خاضعة لخليفة الكوفة، أراني جند الشام منكسراً وأسيراً لجند علي، أراني علياً ظافراً ومرتبعاً على عرش الخلافة الإسلامية ومعاوية تحت أطباق اللحد فهل ترون ما شاهدته حقاً أم باطلاً؟

نعم فقد شاهدت المثات من أبناء الشام وجند معاوية المخلصين يتمرغون على أعتاب الكوفة «عاصمة علي» يتبركون بحجارته وطينها ويتقربون إلى الله بزيارتها وتعظيمها. رأيتهم يكفرون عن خطيئات آبائهم وباركون لعلي وعاصمته ويلعنون الشام... هنالك ظهر لي أن معاوية لم يتغلب في رفع المصاحف وأن علياً لم يفشل في قضية التحكيم وأن السلطة الروحية أقوى من سائر السلطات، ﴿وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ

كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (552)

واضح في هذه الخواطر أنها لا تنبش الماضي على نحو ما ينبشه المتشنجون في القطاعين ومن علي ومعاوية عبر تأريخ مصبوغ بالدماء لا تحتك بأكثر من أن روح علي كانت تغلب على امتداد العصور مادة معاوية وذلك استثناء تملأ جوانبه عاطفة سمحة هي بعض معطيات الانفتاح في المقالة الشيعية المجددة. ومن أمثلة هذا الاستثناء كذلك خواطر يديرها صدر الدين أحمد علي مصالحة الحسن بن علي لمعاوية بن أبي سفيان فيقول:

(552) مجلة الاعتدال النجفية، العدد الرابع، السنة الأولى، مايس 1922م، ص 154.

(وأقول على سبيل الاستثناء والاستطراد... إن فريقاً من أهل العراق أرجفوا بالحسن على صلحه مع معاوية بن أبي سفيان وأسرفوا عليه بالإرجاف إلى حد الطعن في عطفه على المؤمنين فكأنهم كانوا يريدون له أن يجعل مصالحهم الفردية فوق المصالح الإسلامية العامة وأن يجعل من نفسه عبداً لعواطف البسطاء والجفاة المنافقين. كان تفكيرهم منصرفاً إلى مشكلة الساعة القائمة على أحقاد مستعرة بينهم وبين أهل الشام بينما كان تفكيره العبقري منصرفاً إلى ما في أصلابهم من أجيال إسلامية يجب عليه حفظهم من الموت حتى يكونوا خلفاء آبائهم في مستقبل الأيام على خدمة الدين ونشر الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها. وخير برهان على توكيد هذه الحقيقة هو تصريحه الخطير في مسجد الكوفة إذ قال: «أيها الناس إن الله هداكم بأولنا وحقن دماءكم بآخرنا وإن لهذا الأمر مدة والدنيا دول» وإذا نحن أبعدنا عن البحث والدراسة تفكيره العبقري وحرصه على صيانة الدولة وحماية الذرية الإسلامية في الأصلاب نراه قد أبرم الصلح مع معاوية على شروط عادلة وليس فيها ما يجحف بحقوق الناس أو يهدد مصالحهم بالغمط والعدوان، وإنما جعلهم بالقض والقضيض عنصراً ممتازاً في صميم الشروط نفسها. (553)

ويلاحظ هنا أيضاً أن واقعة الصلح وقد ظلت تذكر الشيعة المتعصب بانتصار أموي يرمضه لا تحمل الكاتب على التشجج بقدر ما تخمله على تلمس المنطق الذي يسوغ المصالحة، بل على تلمس المنطق الذي يفرضها فرضاً. وتلك ظاهرة تسمح في فهم الوقائع الدينية لا تلاحظ في غير مناخ المتغيرات! ولعل من هذا الاستثناء كذلك ما تنعقد عليه «كلمة الولاء في أبي الشهداء» للدكتور باقر عبد الغني ويجيء فيها:

(درجت في مرايع حبكم طفلاً، فما حبوت ولا نهضت ولا قمت من عثرة إلا على ترنيمة من اسم علي أيبك. وشبيت عن الطوق فإذا بكل جنبي هوى لك ولآل بيتك. فرحت أصغي إلى قصتك وليدأ تنهض عنك حرة أبوها رسول الله ويافعاً يغذوك علي بفيض من مروءاته، وشيخاً تحمل القرآن بكف، وتفصد بالثاني وريد الفتنة. وشهيداً أطوف مع الحجيج بقبرك وأنكبّ عليه، وخلاصة مقتلي عبرة على مصرعك. حتى إذا استوى بي الفكر وقرت العاطفة وتأسست الشجون عاودت سفرك أتلهو فإذا به فكرة تدعو إلى الحق حين شاع الباطل وإلى العدل حين تجرأ الظلم، وإلى الحلال حين

(553) في الرابطة الأدبية، مطبعة الغري الحديثة، 1956م، ص 121.

حلا السحت وإلى الهدى وقد تفسى الضلال، وإذا به عفة حين مرغت الفضائل،
ورفعة إذ استطيت الضعة، ومروءة حين شحت النفوس، وأخلاق حين ديست القيم.
ومضيت منكباً على فصوله فإذا هو جهر بقمع الردة كجهر «محمد» بمحو الجاهلية.
وإذ بسيفك ذي الفقار، يجتث في يومك، كأس أببك، دغل النفوس وغل الصدور
ورثية الأفكار وفساد البدع. ونهجتك بعد كنهج أببك، وقصدك بعد كقصد جدك،
إيمان بالله حشو الصدر، حشو الفكر، وإخوة في الإسلام لا استعلاء فيها ولا تناز
بالألقاب، ودعوة للتواد والألفة، وصفاء يشيع الخير، وراع تظمنن إلى عدله الأمة
وأمة بعضها أولياء بعض.

أمنت بك سيدي نهجاً للإسلام كما أراه الله، وبلغه جدك للناس، وأمنت بك
صيحة للحق حين تأخذ الباطل نزوة الغرور. ودالت دولة خصمك مخضبة الأكف من
دماء الأبرياء، يلعنها التاريخ من سوء ما سودت من صفحاته، سيرة ما زالت توقع بين
المسلمين حتى اليوم، حتى لكانه قدر عليها أن تظل لعنتها موصولة للذي تذرّه من
رماد خرائبها غلاً وحقداً وضغينة.

وراحت دولة البغي خيراً أسود في التاريخ، دولة تأخذ الناس بالشبهات، وتقيم
الحد على الظن، وتأخذ البريء أخذها للمجرم وتسطو على ما بأيدي الناس بالسوط.
وتتصيح ببيت المال نهياً. وتشتم التقاة على منابر لم تقم إلا لذكر الله فما أخزى
منابر أمية من منابر ما نطقت أعوادها النخرات إلا بخزي من حملتهم، من كل مليء
البطن بالنار، ومترزر بالشر وموجب للفتنة. سنة سوداء سنّها الأمويون لكل مدلج في
الحكم، ودولة معوجة السيرة علمت كيف يكون الانحراف عن الجادة، وعصبة من
عصابات الجاهلية أغارت على مامن الأخلاق وحصن الكرامات والقيم وعانت فساداً
بالتراث الكريم ووأدت كل حي من الضمائر والنم.

نهضت سيدي أبا الشهداء، تقوم رأسها المتجبر وخدها المتصعر، وتكسر سوطها
الممدود على ظهر الأمة، فخرجت لا مستراً كما تعثر بالمدلجين الجمل ولا خائفاً
كما لاذ الآخرون بأستار الكعبة في حزمة من أبناء علي من كل رأس ما انحنى إلا
لسجدة، وعين لم تدر إلا على آية، ولسان لم يرسل إلا لهدي ونصيحة ومعروف
وإزار لم يشد إلا على ورع وتقى ودين. وكانت بعدها جولتك ومضيت شهيداً تحف
بك الملائكة ويرتل الإسلام قرآته على جدتك وآب الطغاة يواربهم غبار الذل والعار
يساقون إلى الحياة الميتة وهم ينظرون. وجئت اليوم أتقصي معالم دولتك، تلك التي
أقمتها في فلاة الطفوف فإذا هي في بادئ أمرها قبر ما زاد على كومة من حجارة

وحصى وتراب ثم تستحيل حجارتها بعد حين جبلاً من ذهب وحصاه أكداً من جواهر، وترابه سيلاً من ياقوت، وإذا بميدانها، مجال الخيل بالأمس، يستحيل إلى واد مقدس، حفاة يطوف به الزائرون...

يا نهيض الحرّة، ويا ضلع علي في كل ما انحنت عليه أضلاعه من شغف بالحق لمليك هواي نفساً أصعده اليوم حباً ودماً يحركني هنا ويقعدني هناك. وإليك هواي روحاً تحوم على رملة أتوسدها في حمى أبيك. أشربت حبكم طفلاً أحبو على ترنيمة من اسم علي وولائي إليك طفلاً تلملم مهدك يد الزهراء وشهيداً تنهادى بنعشك أفواج الملائكة⁽⁵⁵⁴⁾.

ولعل من هذا الاستثناء كذلك ما ينشئه محمد أمين زين الدين من الخواطر في «أذان بلال» وكانت شريحة منه تتعقد على ما يأتي:

(... يقول التاريخ: الأذان رؤيا سالحة يراها عبد الله بن زيد. ويقول الأئمة من أهل البيت: الأذان وحي ينزل من السماء فهل لنا أن نصدّق التاريخ إذا لم يعترف بصحته أهل البيت؟ وهل لنا أن نجوز على النبي (ص) أن يعتمد في الأذان على الرؤيا وهو المقيد بالوحي فيما يقول وما يفعل؟

الدين الإسلامي أبعد من أن يؤسس أحكامه على الرؤى مهما كانت سالحة، ومهما كان الرائي عبداً سالحاً. ومن لنا أن نجعل الأذان نوعاً من أنواع الوحي حجب عن محمد ليراه عبد الله بن زيد؟ وسواء أكان الأذان رؤيا سالحة أم كان وحياً إلهياً فقد أصبح شعيرة من شعائر الدين وأصبحت لبلال مكانة جديدة عند المسلمين يوم كَلَّل جبينه وسام المؤذن الأول واعتمده الرسول أميناً على أوقات الصلاة. يسمع المسلمون صوت بلال في اليوم الواحد خمس مرات ثم لا يزيد هذا التكرار أذانه إلا طلاوة ولا يؤثر في قلوبهم إلا لهفة وشوقاً. وتدول الأيام فيقبض الرسول، وينقطع الوحي، ويختم القرآن وينقطع صوت داعي الأرض لانقطاع صوت داعي السماء. عاهد بلال نفسه أن يترك الأذان وفاء لنيته، ولا بد له أن يفني ثم يمر على ذلك العهد ما يمر من الزمان وقلوب المسلمين متعطشة إلى صوت بلال.

وتمرض وحيدة النبي «فاطمة» فيعودها كبراء المسلمين ويأتيها الشيخ الوفي مع العائدين فترحب به ثم تقول: لقد اشتقت إلى صوتك يا بلال فيطرق بلال ثم يبكي.

(554) ذكرى الإمام الحسين، مطبعة المعارف، بغداد 1967م، ص 29-31.

إنه اقتراح عظيم على بلال ولكن لا بد له أن يستجيب لأن التي تقترحه هي وديعة النبي في الأمة.

لقد ترك الأذان وفاء لنبيه فليؤذن هذا اليوم وفاء لنبيه أيضاً. ويخرج الشيخ فيشيع النبأ بين المسلمين أن بلالاً سيؤذن هذا اليوم، نعم سيؤذن بلال هذا اليوم ولكن أذانه اليوم غير أذانه بالأمس. يشيع النبأ فتجتمع الأمة وتزدحم كازدحامها بالأمس إلا أن الفارق جلي بين اليومين فإن الدموع لا تشبه الدموع، والخشوع لا يماثل الخشوع.

وبلال ينتظر الوقت وهو مطرق لا يدري أيحسن الأذان هذا اليوم أم لا؟ ويجيل طرفه جولة في السماء فيعرف الوقت ثم يجهد ليؤذن فلا يستطيع وبعد برهة يرتفع صوته مزيجاً من البكاء والتكبير، وتستحيل المدينة صرخة واحدة يشترك فيها عويل النساء وبكاء الرجال. ويجيء النذير إلى بلال أن وحيدة رسول الله قد ماتت فيقطع الأذان وينزل بين الحشرات والدموع⁽⁵⁵⁵⁾.

والواقع أنه لولا إشارة من بعيد إلى مبدأ كبير في العقيدة الشيعية هو عصمة آل البيت لأمكن أن تنسب المقالة إلى كاتب آخر في القطاع السنّي، ثم تستقيم النسبة في غير تكلف أو حرج. وفي المقالة غير هذا من معطيات الانفتاح أن الشيعي يتجاوز هذه المرة فلا يعرض في حديثه عن بضعة الرسول بالذين استقر في مسلماته أنهم شدّ ما امتهنوها! ومن شواهد هذا الاستثناء كذلك ما يساق في هجرتي الرسول وسبطه من خواطر يعقدها الأزري⁽⁵⁵⁶⁾ على معنى المقارنة بينهما فيقول:

(شاءت الأقدار أن تجمع في شهر محرم الحرام تاريخ هجرتين: هجرة النبي عليه الصلاة والسلام من مكة إلى يثرب، وهجرة سبطه الحسين من يثرب إلى كربلاء. ولكليهما في البداية سبب واحد.

كان سبب الهجرة الأولى أن النبي (ص) لما قام في مكة بدعوته إلى نشر كلمة التوحيد وتطهير جزيرة العرب من الشرك تألب عليه بنو أمية بزعامة أبي سفيان يريدون قتله فاضطر إلى الخروج منها وكان سبب الهجرة الثانية أن الحسين لما أبى أن يبايع حفيد أبي سفيان دفاعاً عن الحق وإنكاراً على الباطل تألب عليه الأمويون يريدون الفتك به فاضطر إلى النزوح عنها. ولننظر الآن ماذا كانت عاقبة الهجرتين على من كانوا السبب لهما:

(555) شعراء الغري، الجزء السابع، 1955م، ص 298-299.

(556) الواقع أن الأزري لم يكن إلى كل التقليد ولا إلى كل التجديد. وقد سبقت إشارة إلى أنه كان من شيوخ الشعر في القطاع.

1 - لقد نسفت الدعوة النبوية جميع الدعائم الوثنية في مكة بعد الفتح، وأرغمت الطلقاء من بني أمية على الخضوع والدخول في حظيرة الإسلام مكرهين وكذلك كانت الرسالة التي كتبها الحسين بدعه ليقراها من بعده كل حرّ أبيّ قد محت معالم الدولة الأموية من الوجود ودكت ذلك العرش الذي أقامه الأمويون على البغي والعدوان.

2 - كانت دار الهجرة الأولى يثرب بقعة ذات نخيلات تقع بين حرتين ليس فيهما إلا بيوت كالحظائر يسكنها فريق من الأوس والخزرج فعظمت تلك البقعة ببركة النبي (ص) وأصبحت مدينة مقدسة عظيمة الشأن حتى اختصت باسم المدينة دون سائر المدن، والعالم الإسلامي يعدّ الوفاة عليها كجزء من مناسك الحج. وكانت كربلاء أرضاً وهدة مجهولة الذكر فأصبحت بمصرع الحسين وأهل بيته فيها من المدن المقدسة أيضاً في نظر المسلمين ولم تزل على مر الأيام تغصّ بالوافدين عليها من كل حذب وصوب. وقد أراد الأمويون بعد قتله أن يقتلوا كل حرمة ومنزلة له في النفوس فطافوا برأسه في الأمصار ولكن الأقدار عكست الآية من تلك الإرادة فشيدت للرأس في كل موضع حل فيه مزاراً ينطلق بعلو منزلته ورفيع مقامه حتى في عاصمة الأمويين نفسها، وها هو حرمه في القاهرة لا يقل روعة وجلالة عن الحرم الذي شيد فوق جسده الطاهر. ولو أن قطرة من دمه الزكي سقطت في صقع من الأصقاع لهيات الأقدار أناساً يقيمون عليها مشهداً يقصده المسلمون للعبرة والذكرى. وهكذا تكون عاقبة كل دم يراق في سبيل الحق الخالص ما دامت الأرض أرضاً والسماء سماء⁽⁵⁵⁷⁾.

لقد كانت «حسينية» الشعر التجديدية تتطور في ظل المتغيرات وتخلص إلى ما يشبه أن يكون من التنديد بمن صنعوا المأساة الدامية بالفعل. وكانت «حسينية» التقليديين تتسع لتنديد يمتد إلى أحداث «السقيفة». ونحن مع «حسينية النثر» في قطاع التجديدية ما نزال كأننا في حسينية الشعر ولا معنى لأن نفتح على المتغيرات ثم يتأثر الشعر وحده بها دون النثر. ويخيل إلينا أن هذا الاستثناء لا يستقيم حتى يكون فيه استثناء آخر.

ذلك أن سعة القطاع الذي نحاول أن نضبط حقيقته الثابتة في انتمائه إلى التقليد أو التجديد تظل تسمح باستثناء في الاستثناء. لقد كان محمد أمين زين الدين مثلاً

(557) مجلة الغري، العدد الثامن، محرم الحرام 1366هـ-10 ك1، 1946م، ص 202.

تجديدياً يفتح بوضوح على سماحة المتغيرات في «بلال يؤذن» ولكنه يعود تقليدياً يغلّق على مشاعر طائفية حادة في «نهضة الحسين»! تلك ظاهرة لم يكن منها بد في هذه الدراسة وكان يفسرها أبداً أن الشخصية المخضرمة التي ظلت طويلاً تتردد بين الانفتاح والانغلاق لا تستطيع أن تصنع أديها على غرار واحد! وفي «نهضة الحسين» نقرأ الشريحة التالية:

يقول فريق من الذين يعللون التاريخ بالتاريخ إن العدا بين يزيد والحسين يرتفع إلى أسباب متأصلة منذ زمان الجاهلية فقد تكونت بذرة هذا العدا بين هاشم وعبد شمس ونمت بين عبد المطلب وأمية واكتمل نموها وظهر نتاجها على عهد الإسلام حين أضاف إلى مآثر الهاشميين مآثر جديدة يصعب على الأمويين أن يعترفوا بها فأنكروا المآثر وتكروا للدين!

وهذا تصوير جانبي للعداء المكين، ثم هو لا يصور منه إلا الجانب الأدنى فإن الحسين أبرّ نفساً وأسمى غريزة من أن يكثر لأحاديث الجاهلية وأضغان القبائل إذا هي لم تمس جانب الحق ولم تمس جوهر الدين. أما يزيد فقد أثبتت الحوادث أنه رجل غايات لا رجل مبدأ فهو لم يعتق الضلال لأنه مبدأ بل لأنه يوصله إلى غاياته، ولو كان الحق، هو الذي يضمن له ذلك لم يثري عن اتباعه لا لأنه حق بل لأنه السبيل المؤدية إلى ما يؤثر. يزيد رجل غايات لا رجل مبدأ إلا أن يكون الاستهتار مبدأ من المبادئ وتأريخ يزيد كله شاهد على هذه الدعوى.

ليس الدين أقوالاً خاوية تلوكها الألسنة، ولا طقوساً مجردة تعادها الإرادة ولكنها حكومة تحكم الضمير في باطن المرء وسلطان نافذ المشيئة على ظاهره ونظام يقود المجتمع البشري في مجال الحياة وقوة تخضع المجتمع لذلك النظام فهل تحققت للرسول كل هذه الأمانى في دينه الذي قام على تليغته؟

هل تحققت لمحمد (ص) هذه الأمانى وقرآن محمد يقول لأتباعه: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنَ يَصُرَ اللَّهُ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ ﴿١٤٦﴾﴾. هل تحققت لمحمد هذه الأمانى وأصحاب محمد تقول عنه في مرضه إن الرجل ليهجرا يقول بعض أصحابه هذا ثم لا يلجمه الآخرون!! أي مبلغ للدين في هذه النفوس أكثر من كونه أقوالاً ترددها الألسنة وطقوساً تكرر العادة؟ أما الأتباع الذين جاءوا بعد ذلك التاريخ فقد

قال في وصفهم الإمام الحسين: (الناس عبيد الدنيا والدين لعق على ألسنتهم يحوطونه ما درت معائشهم فإذا محصوا بالبلاء قل الديانون... (558)).
وشديد الوضوح أن «زين الدين» يندد هنا بالصحابة والأتباع معاً وإذا جاز أن يتهم الأتباع بصحة إيمانهم فقد كان اتهام القياديين من الراشدين يمثل ذلك شديد الصلة بالانغلاق على ثقافة مذهبية شديدة الضيق. نريد أن نؤكد وراء هذا كله أن الحدود ظلت مفتوحة بين مختلف الاتجاهات وأن ظاهرة التسلل عبر هذه الحدود تبقى أمراً معقولاً وقائماً. ولعله من هنا يظل كاشف الغطاء، وعبد الحسين الحلي، والزنجاني، والجزائري، والسماوي، والشهرستاني مجددين ومقلدين بغير تناقض. ويبقى في المقالة الشيعية، أنها كثيراً ما تفقد مسوغ انتمائها إلى المذهب وتعود وقد حملت طابع الحياء.

يقول صدر الدين أحمد من مقالة يخاطب فيها ولده الذي لم يكن قد ولد بعد:
«عزيزي... يؤلمني أشد الألم أنني لا أدري متى أنت تولد فأرى فيه بعضي بل جميعي موروثاً ومنقولاً إليك، فما أنت مني إلا اختصار كائن حي يضم في حدوده صفوة خصائصي وعصارة مواهبي ومزاياي. فأنا أنتظر إيجادك من نفسي كما لو كنت أنا سأوجد إيجاداً من نفسك. ولكن وجدته قد أخرجت إيتاءك واستقدامك فليس الذنب ذنبي وإنما هو ذنب هذا المجتمع المتعنت الذي استشف قسري وإملاقي فأبعد عني الزوجة التي بها أنا أكتمل، ثم أنت بنا تكتمل من بعده إنني لأعتذر إليك من إيقائي إياك مكفوفاً في طيات نفسي طيلة ثلاثين سنة فلم أر وجهك ولم أنصت إلى نغمات صوتك ونبراته، ولكن ثق أعماق الثقة بأنني كنت ولا أزال أتشبح خيالك في ذهني وأتشم أنفاسك في قلبي وأستشعر عروقك تصب نسيها في عروقي النابضة بأمل لقياك. ها أنت ذا منتشر هنا وهناك في كياني وتطل على الناس من مراصد حواسي كأنك تريد أن تستقصي منهم ما تستقصي وتدرس سلفاً أفكارهم وأطوارهم حتى إذا ما حلت بينهم حلت اجتماعياً غير مستوحش بليد. ولدي... لا بد أنك سوف تولد ولادة الماء من الغمام وسوف تنمو نماء الزهر في أحضان الطبيعة ويا ما أسعدني يوم تولد فتضيف وجودك إلى وجودي وتضاعف كياني ما تضاعف كيانك الغض في حقل الحياة. إن الأيام تمرّ على قلبي جافة لافحة كأنها إذ فرغت من أيام

(558) في الرابطة الأدبية، النجف 1956م، ص 94-95.

عمرك امتلأت بفراغ أيامي منك فهي عندي جافة بدونك بقدر ما هي طرية عند الناس بأيام أبنائهم ولكن لا مناص لي مما لا مناص منه وحسبي الآن - عزاء العوض عنك - أنك تنساب في دمي وتشدو في سمعي وتمرح في أرجاء ذهني وتسيح. وليتك تعي ولو بعض الوعي كم أنا مشوق إلى رؤيتك وأنت تلعب فألعب لعبك أو تتواثب فأتواثب معك أو تنفلت مني مرحاً ودلالاً فأعدو وأعدو وراءك حيث لا بد أن أمسك بك فتبعث حينئذ من حنجرتك الصغيرة المحبوبة زقزقة الهناءة الدافقة من رثيتك الدافقتين. أه ما أقفر حياتي إذا ظلت هكذا خالية من عواطف الأبوة السعيدة ومن معاني البنوة العاطرة الزاهرة الفيحاء. إن آمالي فيك لغزيرة كثيرة ولعل أهم ما يعينك منها ويعينني أمر تربيتك وإنشائك، ثم صياغة مواهبك في أتقن ما أتصور من مثال ولقد أعددت نفسي من أجلك إعداد الجندي نفسه لكسب النصر وتحقيقه، غير أنني أخشى عليك الآفات، آفات المجتمع الرئيل المتنكر لسياسة العدل والتضامن والوثام... وإلى اللقاء يا مناي»⁽⁵⁵⁹⁾.

ويخيل إلينا أننا هنا بصدد وجدان يتميز بالنقاء، وما يتدفق في تأملاته وخواطره من حيوية وصدق لا يجوز أن يربط بغير انتماء واحد هو انتماء الإنسان لإنسانيته حسب ما نريد أن نقول: إن «إلى ولدي الذي لم يولد بعد» مقالة يمكن أن يوقعها أي محسوب في العراق على قطاع الأدب الجيد بغير شروط.

ومن المقالة التي تفقد خصيصتها المذهبية وتعود بغير انتماء إلا انتماء العقيدة السياسية ما ينشئه الدكتور عبد الرزاق محيي الدين في «الدين والقومية والاشتراكية العربية» وفي شريحة من ذلك يؤكد كاتب المقالة أن «ثلاث قضايا تشغل بال العالم العربي في كل أقطاره، بل تشغل بال سكان المنطقة من عرب وسواهم على اختلاف أديانهم وقومياتهم ومكانتهم من طبقات المجتمع عمالاً وأصحاب رؤوس أموال، تشغل بالهم إلى الحد الذي يثير الخلاف والانقسام ويخيل لهم معه ألا إمكانية للجمع بين هذه القضايا الثلاث على صعيد، والأشرف منه هذا التفريط في بعضها حيث يراد التمسك بمعنى. فالتمسك بالدين يفضي حتماً في نظر كثير من الدعاة له والواقفين عند ما يتراءى لهم من نصوصه إلى الإطاحة بالقومية، ويقضي حتماً وبدون تردد بمعاداة الاشتراكية باعتبارها منهجاً جديداً من وضع البشر وليست من وحي السماء. والاعتزاز بالقومية والإخلاص لها يستدعي في نظر جمهرة من القوميين - وبخاصة

(559) مجلة «الغري» النجفية، العدد 3، 4، السنة الثامنة، 1946م، ص 13.

الناشون منهم - التهويل من أمر الدين أو العمل للقومية بعيداً عن أي التزام ديني أو وقوف عند مباحاته ومحظوراته. والاشتراكية العربية متهمة بالاعتباس من الاشتراكية المادية وبأنها جناح من أجنحتها وإن تك في ذات الوقت محاربة من «الماديين الماركسيين» وهي تحاول جهدها أن تقنع الناس بأنها عربية لا «بلشوية» وروحية لا مادية وبأنها تجسيد عملي لنصوص الشرائع السماوية وروحها. وهي لجذتها فلسفة ونظاماً، لم تستطع أن تثبت استقلالها وخلوصها من المبادئ المادية البحتة، ولم يسعها وجودها الناشئ بإقناع الجماهرة الغالبة من القوميين والدينيين بأنها تجسيد لأمانى الجبهتين في الحرية والاستقلال وفي استيحاء الروح الإنساني عند توزيع الثروات والفرص بين الناس وبين أولاء وأولئك يأخذ سوء الفهم وسوء القصد سيئهما إلى التضليل وإلى توسيع شقة الخلاف. ولم يقد كاتب واحد يفصل بين هذه القضايا بروح موضوعية موسومة بالقصد والبراءة والاعتدال، باحثة نقط الالتقاء ومواطن الاختلاف ليخرج على الناس برأي يكون فيه الشخص قوماً ودينياً واشتراكياً في آن واحد أو برأي مقنع هادئ يزيل البلبلة ويرفع اللبس فيأخذ بالناس إلى واحد من الثلاث: الدين أو القومية أو الاشتراكية في قناعة وإيمان.

وسأتحدث عن كل واحد من القضايا الثلاث بروح المتجرد وسبيل الباحث فإن وفقت في العرض وفي الاستنتاج فذلك أبغى وإن لم أبلغ قصدي من القناعة والإقناع فحسبي سلامة القصد من ذلك⁽⁵⁶⁰⁾

ثم يمضي كاتب المقالة في حديثه عن الدين والقومية ويرجئ الحديث عن الاشتراكية العربية إلى عدد آخر من المجلة. وفي الشريعة التي تخيرنا استعراضها من المقالة يلاحظ أن الدكتور عبد الرزاق محيي الدين يحثك بقضايا كان يبدو أنها يومئذ قضايا الساعة. والحق أن الصراع كان عنيفاً جداً بين اليسار اللاقومي واليمين القومي، وكان القوميون يحاولون جاهدين أن يؤكدوا إنسانية قوميتهم بما يضاف إليها من رؤية تنعقد على ما يعرف في حلول القوميين لأزمة الاقتصاد الطبقي بالاشتراكية العربية. على كل حال يمكن أن تنتمي المقالة إلى قومي متقدم أي قومي متقدم لولا أن في الأسلوب ما يوثق عراقية الانتماء إلى البلاغة ويشير إلى خصائص تصل المقال بصانعه حقاً، ذلك أن الدكتور عبد الرزاق محيي الدين - في رأينا على الأقل - رأس مدرسة في التعبير البليغ تشي بصاحبها أبداً.

(560) مجلة «الكتاب» التي كانت تصدرها جمعية الكتاب والمؤلفين العراقيين، العدد الثاني، السنة

الأولى، 1962م، ص 63-64.

ولعل من المقالة الشيعة المحمولة حملاً لفظياً على الانتماء إلى المذهب ما نقرأ لسلمان الصفواني تحت عنوان «نريد اطمئناناً» ونجتزئ منه في سبيلنا إلى تأكيد ما نحن بصدده بالشريحة الآتية:

(لا جرم إذا رسخ الاعتقاد في أذهان الجميع أن المدارس «معامل خاصة» صادراتها موظفون لدوائر الدولة فقط، وأن الشهادة المدرسية كالعلامة الفارقة التي يلصقها التجار على أنواع بضائعهم ثم هي بعبارة أخرى «جواز توظيف» ليس غير! ومع هذا فمن يضمن ذلك للعدد الكبير الذي يخرج في كل سنة من المدارس؟ ووظائف الدولة محدودة من جهة ووقف على الأقارب والمحسوبين من جهة أخرى! ذلك ما يوحي القلق وعدم الاطمئنان ثم هو مصدر الخوف من المستقبل المجهول، تجد ذلك مرتسماً على ملامح طلابنا على العموم حيث تلمس اليأس والقنوط مالكاً عليهم زمام مشاعرهم يصارحونك به ويشكون منه إليك. إنهم يريدون اطمئناناً وكلنا يطلب الاطمئنان وينشده فلا يقف له على أثر في مناحي حياتنا العامة. ولا ريب في أن هذا الشعور المضطرب يدفع الإنسان إلى التفكير الحاد في الوسائل التي قد تؤدي إلى الخروج من هذا المأزق. وقد يكون في هذا النوع من التفكير الثائر ما يحمل الإنسان على الصعاب يستسيغها ويتحمس لها ظناً منه أنه يتخلص بهذا من شر ما هو فيه.

قال لي أحد الطلاب: «يجب على المسؤولين أن يوفروا لنا وسائل الحياة السعيدة وأن يستلوا من نفوسنا هذا اليأس القاتل لنعيش عيشة الأحرار الهائنين فإذا عجزوا عن تحقيق ذلك وجب عليهم أن يرموا عبء المسؤولية عن عواتقهم وينتحوا جانباً ليتقدم الشباب بدوره إلى ميدان العمل يفتح لنفسه بنفسه طريق الحياة».

وزاد آخر على هذا قائلاً:

«إنهم لا يستطيعون أن يأتوا بنا ثانية إلى الحياة لهذا يجب أن نأخذ نصيبنا موقوراً من متع العيش ولذائذه ما دمننا في مستقبل العمر وربيع الشباب. أما أن يفرحوا ونحزن، وينعموا ونشقى فذلك لا نصبر عليه ولا نسكت عنه». وقال الجميع: نعم، نعم لن نصبر عليه أبداً⁽⁵⁶¹⁾.

(561) مجلة «الاعتدال» النجفية، العدد الأول، السنة الثانية، 1934م، ص 23-24.

واضح أننا مع الصفواني بصدد نقد سياسي يتخذ موضوعه من المنهج الرديء في قطاع التعليم، حتى إذا صح عنده أن الوظيفة - وهي أسمى غاياته - حكر على طبقة دون طبقة لمح إلا ما لا مفرّ منه في عملية التصحيح وهو اللجوء إلى الثورة. ثم يقع في الشريحة ما يشير إلى تأثير بالبراغماتية، وكان يبدو أن الكاتب وهو يجربها على بعض ألسنة الشباب يريدون أن يقتنعوا بها. وهنا أيضاً كما هناك يلاحظ أن الانتماء إلى القطاع الشيعي انتماء لفظي وهو على الحقيقة لا يعني شيئاً.

ومن شواهد المقالة المحايدة كذلك ما يسوقه الدكتور مهدي المخزومي من خواطر في «دلالة القافية» رداً على أديب حلي كان في حديث له يخلط بين القافية والروي ويحملهما أكثر مما يستطيعان من تأثير في قصيدة الشعر. يقول المخزومي في هذا الصدد:

(طلع علينا أديب حلي يقصّ في مجلة الأديب في جزئها الثامن من سنتها الخامسة قصة دلالة القوافي أو قصة إحساس في دلالة القوافي كما رغب أن يكون موضوع حديثه. عالج تأثير القافية معالجة مبسّطة على الذوق إلى حد بعيد، ولعل الذوق أن يكون هو المرجع الأول والآخر في هذا الباب. وهو على حق في اعتماده على دلالة الذوق لأنه لن يجد من يحدّ له تأثير القافية حداً علمياً منطقياً فالقافية والوزن لا يخضعان لحكم قوانين العلم والمنطق ولا يعترفان بها لأنهما يرجعان إلى أصل من الذوق السليم والإحساس المرهف اللذين ينموان عادة في الإنسان بطريق الممارسة للفنون والشعر وحفظ المختارات منه وفهم معاني هذه المختارات.

لقد اختار هذا الأديب لحديثه قطعاً من الشعر الجميل مختلفة موضوعاتها من حيث الغزل والوصف مختلفة أجواؤها من حيث الرقة والجزالة ثم أرجع ذلك الجو الرقيق أو الجزل إلى ما يشيع في القافية من رقة وجزالة. واستمر يتنقل من قطعة إلى أخرى وهو يظن كل الظن أن القافية هي التي بثت الرقة في القطعة حيناً والجزالة فيها حيناً آخر وذهب به ظنه بالفوز في إخضاع هذه القضية الذوقية إلى أن يسم صاحبه الذي أعجب بقصيدة لأبي صفوان الأسدي بميسم الغفلة لأنه أعجب بهذه القصيدة ووقف به إحساسه الدقيق عند القافية يحس منها أنها تقلقه حين يستمر في قراءة القصيدة وأنها تنقص هذا الانسجام الشعري البديع الذي تضيفه على نفسه نفس أبي صفوان لأن هذه القصيدة مبنية على الألف المقصورة كما جاء في مقطع منها يصف فيه الشاعر الصقر:

تري الطير والوحش من خوفه حواجز منه إذا ما اغتدى

فبات عذوباً⁽⁵⁶²⁾ على مرّقب
 فلما أضاء له صبحه
 وحتّ⁽⁵⁶³⁾ بمخلبه قارتا⁽⁵⁶⁴⁾
 فصعد في الجوثم استدار
 فأنس سرب قطا قارب
 فأقصص منهن كدرية
 فطار وغادر أشلاءها

تلا هذه القصيدة عليه وأبدى رأيه في القافية ولكن أديبنا نظر إليه بحنق كما لو أنه كان قد سبه على حد تعبيره، ثم قال له: «أجمل ما فيها هذه الألف الخشنة الجافة المقصورة». إن أديبنا قد خلط بين القافية والروي ونسي الفرق العظيم بين هذين المصطلحين. فالقافية هي الكلمة التي ينتهي عندها البيت من الشعر والروي هو الحرف الذي تبنى عليه القصيدة. إن صاحبه لم يستغ - وحق له ألا يستيغ - هذه الحروف المختلفة التي سبقت الروي في قصيدة أبي صفوان لأنه لم يعترف باستقلال هذا الروي «وهو الألف المقصورة» استقلالاً من شأنه أن يربط القصيدة ربطاً فنياً محكماً، وكأنه أراد أن يبدي له إعجابه بما تضمنت القصيدة من صور جميلة وأن يظهر له اشتمزازه من هذه القافية القلقة من حيث الجرس الموسيقي لعدم انسجام حروفها وانتظامها في روي قوي يشبع الذوق ويروي العاطفة. إن إعطاء القافية أو الروي كل هذا الأثر لهو مغالاة في تأثيرهما. إن للقافية والروي تأثيراً لا ينكر في جمال لفظ البيت وصوته وموسيقاه، ولكن لا ينبغي أن ننسى تأثير البيت ومساهمته في ذلك الجمال وتلك الموسيقى لأن البيت وحدة موسيقية فنية لا تكاد تتجزأ وأن المهم في جمال هذه الوحدة الصوتية الفنية هو القابلة الخاصة في نفس الشاعر. هذا مع أن هناك هنات أخرى منها هذا الإعجاب الشديد بما لقافية هذه الأبيات التي هي لعمر ابن أبي ربيعة من جمال ومن تأثير بالعقول والألباب:

فلمستها فلثمتها فتفزعت مني وقالت من؟ فلم أتلجلج

(562) عذوباً: أي تارك الأكل من شدة العطش.

(563) حتّ: أزال بالحك.

(564) القارت: اليابس، والخطم: المتقار.

(565) انصمى: انقض.

قالت وعيش أبي وحرمة إختوتي
فخرجت خوف يمينها فتبسمت
فلثمت فاما آخذاً بقرونها
لأنبهن الحبي إن لم تخرج
فعلمت أن يمينها لم تخرج
شرب النزيف ببرد ماء الحشرج⁽⁵⁶⁶⁾

مع أنك لو قرأت هذه الأبيات وأنعمت النظر فيما لها من جمال ساحر أخاذ لأرجعته إلى روح ابن أبي ربيعة المرح الخفيف وإلى شاعريته الساحرة الجذابة ثم إلى هذا التصوير الجميل الذي طبع به شعر صاحب الثريا وأدركت أن روح ابن أبي ربيعة وشاعريته وتصويره كل أولئك غطى على خشونة هذا الروي الذي لو جاء مع أرق المعاني لجاءت وفيها ما يشبه الحشرجة التي تشوّه النبرة الرقيقة والبحة التي تشوّه الصوت الرخيم. وهناك غير ذلك من هنات تدل على أن هذه الفكرة لم تحظ من الاختمار بما يؤهلها لأن تكون فكرة أدبية ناضجة⁽⁵⁶⁷⁾.

وبالرغم من أن هذه المقالة لا يصنعها إلا موفور الحظ من الثقافة والقريحة والذوق فإن الانتماء إلى المذاهب وحده عاجز عن أن يصنع مقالة من هذا النمط العالي، بل لا معنى على الإطلاق لأن يربط بين صنع هذه المقالة وخصيصة مستقرة في المذهب، أي مذهب!

لقد كان ممكناً جداً أن تكون طاقة أدبية بحجم طاقة المخزومي كما ونوعاً ولو بعيدة عن القطاع الشيعي جديرة بأن تصنع هذه المقالة جملة وتفصيلاً. ومن هذه المقالة كذلك ما يسوقه محمد جواد رضا في «أصحاب الأفكار» من خواطر يعرضها على النحو الآتي:

(يتحدث مكسيم غوركي «في بعض مواقف روايته الأم» فيصف كيف كان يتسلل في ثيابه الممزقة وأطماره البالية إلى بعض المزارع الراقدة في ضاحية من ضواحي موسكو ليلتقي هناك هو وزمرة من أصحابه برجل من المبشرين بالمبادئ الاشتراكية قبل الثورة بوقت طويل ليشرحها لهم في نفق مهجور تحت بيت فلاح عتيق ثم يقول: إن عيون الحكومة كانت تتلصص حولهم كل غدوة ورواح حتى لتضطرمهم أن يتفرقوا في سبل كثيرة طويلة يضربون فيها بغية تضليل هاتيك العيون قبل أن يجتمعوا في ذلك النفق المهجور الذي كانوا يحلون فيه على الأرض الرطبة يتنفسون من الهواء العفن ومن تحتهم تداعبهم الحشرات مداعبة ثقيلة أثناء تلقيهم دروسهم في الاشتراكية على يد ذلك

(566) الكوز الرقيق يبرد فيه الماء.

(567) مجلة «الغري»، العددان 3، 4، ن، 1946م، ص 13.

الداعية الأمين. على أنني لم أكثرث لهذا كله - يقول غوركي - وإنما الذي بقي يرن في أذني خلال أربعين عاماً بعد تلك الأيام عبارة سمعتها من رجال البوليس ذات يوم وأنا أعبر بهم إذ أشار إلا أحدهم هامساً «ها هو ذا واحد من أصحاب الأفكار» ومنذ ذلك اليوم آمنت بأن المعركة التي أخوضها هي معركة بين «أصحاب الأفكار» وقوم لا أفكار لهم. والغريب - يقول محمد جواد رضا - أي أنا الآخر لم أستطع أن أنتزع من ذاكرتي خلال ثماني سنوات مضت على قراءتي «الأم» هذه العبارة التي تحرك بها لسان جاسوس لتبقى رمزاً حياً على الصراع بين كل حياتين مصطرتين: هذه تنهد وتنهار بتفسيخها وانحلالها وتلك تشتد وتستقيم بما تحمل من مثل عليا تفتح طريق التطور أمامها. وهكذا أبداً كانت إرادة التاريخ فما عرف أن شعباً من الشعوب استطاع أن يخطو خطوة منتجة في طريق التطور قبل أن تقوده إلى النصر طبقة من أصحاب الأفكار هؤلاء الذين يعرفون معنى الحرية ويقدرّون لذة التضحية في سبيل منحها لملايين المستضعفين في الأرض كذلك لم يعرف أن شعباً من الشعوب استبدت به النكسة بعد حركة تحرر جبارة وعلى رأسه طبقة من أصحاب الأفكار فلقد كانت كل هاتيك النكسات متحدرة عن التفسخ الذي يصيب هذه الطبقة فيمنعها عن الإبداع. والآن ألا يصح أن نتساءل باعتبارنا شعباً انتكس بعد جهاد طويل استتبع تضحيات كباراً أين تكمن علة الانتكاس في حياتنا؟ أهي كامنة في عدم ظهور طبقة أصحاب الأفكار أم هي كامنة في ظهور هذه الطبقة ثم في تفسخها السريع كأنها اللحم المملب يسعى العفن إليه بمجرد دخول الهواء إلى الصفيحة التي كان قد حفظ فيها؟⁽⁵⁶⁸⁾

فماذا في هذه المقالة من أفكار تصلها بالتشيع وحده ثم لا تصلها بغيره من المذاهب الأخرى التي شدّ ما انفتح أبنائها على مثل هذه الحقائق السياسية في مطلع الخمسينات؟

وفي «الخاطرة» يلاحظ أننا نظل مع الانطباعات التي كنا نسوقها عن المقالة إلا إذا كان من هذه الانطباعات ما لا تطيقه طبيعة الخاطرة، ويبقى في أبرز خصائصها أنها ومضة ذهن غنائية لا تحتمل الاتفاق أو الاختلاف⁽⁵⁶⁹⁾ وفي «أذن وعين»⁽⁵⁷⁰⁾ لسلمان

(568) دعبل، نحو الثورة الفكرية، بغداد، بلا تاريخ، ص 19-20.

(569) عز الدين إسماعيل، الأدب وفنونه، ص 251.

(570) عنوان ثابت كان سلمان الصفواني ينتقل به بين الصحف ويكتب تحته خواطر عميقة الصلة بحياة الناس ويمكن الاطلاع على أمثلة منها في جريدتي «اليفظة» و«الساعة» البغداديتين.

الصفواني، و«في التيار»⁽⁵⁷¹⁾ لمهدي القزاز ضروب من هذه الخاطرة تخرج أحياناً على ما استقر في حقيقتها إلى ما يشبه أن يكون من حقيقة المقالة.

3 - في إطار الخطابة

ويلاحظ هنا أن العراق كان يتخلف تخلفاً شديداً وكنا من قبل نؤكد هذه الحقيقة ونحن نتحدث عن هذا الضرب من فنون الشر في قطاع التقليديين. والحق أن الخطابة في غير العراق من البيئات العربية التي سمحت ظروفها بأن تنشط مبكراً في التعبئة لتحقيق وجود متحرر من التبعية والتخلف كانت تقطع شوطاً بعيداً في سبيلها إلى نهضة حقيقية، وكان ذلك يتم على أيدي الطليعة من خطباء مصر والشام من أمثال مصطفى كامل وعبد الله النديم وسعد زغلول والريحاني ونيقولا فياض ومبخائيل نعيمة. وقد ظل يلاحظ في أسباب تخلفها في العراق أن مناخ الفترة إلى الحرب الثانية على وجه التقريب وإن بدا أنه مناخ خطابي محض فإن وراثته الحس المنفعل أبداً بالشعر كانت تحصر الخطابة في حدود شديدة الضيق وتفسح للقصيدة في هذا المناخ أن تنشط على كل جبهات التعبئة حتى إذا كنا وراء هذه الحرب تكون وسيلة الإعلام المتطورة قد أوشكت أن تلغي وظيفة الخطابة في مجتمع انتهى إلى مستوى من الثقافة لا تعود تجدي في إقناعه كلمة غنائية مرتجلة بقدر ما تعود تقنعه كلمة منطقية مكتوبة تستطيع على كل حال أن تتميز بخطابية مؤثرة.

ثم يلاحظ وراء هذا وذاك أن ازدواجية اللغة وفيها تنخذل الفصحى وتستشعر جفاء الألسنة حتى في قطاعات المنذرين لها بحكم الاختصاص تجعل من نهضة الخطابة أمراً يكاد يكون مستحيلًا. ولم يكن هذا قاصراً على الشيعة وحدهم وإنما كان ظاهرة تلاحظ في الخطابة بعامة. ولكن ذلك لا يعني أن المجددين في القطاع الشيعي لم يتركوا آثاراً في هذا الفن. ففي الندوة البرلمانية بخاصة كان الأحرار من ممثلي القطاع، روحاً لا نصاً، يرتجلون شرائح خطابية بارعة، وفي طليعة هؤلاء الشاعر النجفي الكبير محمد باقر الشيبلي. وقف في الرابع من الشهر الأول من عام 1936م تحت قبة البرلمان يهاجم عهد ياسين الهاشمي ويقول:

(571) وهذا أيضاً عنوان ثابت كان المرحوم مهدي القزاز يتنقل به بين الصحف ويكتب تحته خاطرة جريئة شديدة الصلة بالحياة الأدبية ويمكن الاطلاع على نماذج منها في جريدتي «الساعة» و«البلاد» البغداديتين.

(نحن الآن يا سادتي في وضع لا نحسد على مثله! فأى شيء عندنا يدعو إلى الابتهاج؟ أوضعنا السياسي وهو قائم في مهب الريح تعصف به المطامع وتقصف به الأهواء والشهوات؟ أم وضعنا الاجتماعي وهو من أسوأ الأوضاع؟ فأين النقابات وأين الجمعيات المنظمة والأهداف السامية والمثل العليا والخلق القويم؟ وأين الوحدة ومبادئ العدل؟ أم وضعنا الاقتصادي وموارد الثروة بأيدي المحتكرين من الشركات الأجنبية والمرايين أصحاب رؤوس الأموال! لا يكفي يا سادتي أن يعيش رجال الدولة وخدمهم وينعموا بخيرات هذه التربة وخدمهم وتسنّ القوانين لهم وخدمهم. ولا يكفي أن تكون العاصمة قبلة المسؤولين وحدها فالأمة ليست رجال الدولة وكبار الموظفين... والعراق ليس العاصمة وحدها!! من هو (أبو الشعب) الذي ينشئ الحياة ويبني⁽⁵⁷²⁾ أين هو؟ أبو الشعب يا سادتي هو الذي يحنو عليه ويحمل نهضته ويقوده إلى مواطن الجهاد ويحقق أمانه القومية فالشعب العراقي لم يجد إلى الآن يا سادتي ذلك الوازع الذي يجمع الشمل ويلتّم الشعب وينسق الرأي العام ويقضي على عناصر الدجل والشعوذة. فالأبوة هذه لم تخلق بعد... قد تخلق في شخص الهاشمي وقد تخلق في شخص آخر من يدري! قالهاشمي كما نعرفه نحن لا يقبل أبوة وهمية يدعى بها في حالة وجوده في الحكم وتنتزع منه حين يعتزل المسؤولية.

تحدث النكبة بعد النكبة والأزمة بعد الأزمة والسياسة واحدة والاتجاه واحد. نكب الفرات في أيامنا هذه بالفيضان فطغى على حاصل (الشلب)⁽⁵⁷³⁾ وأتلف القسم الأكبر منه وخرّب كثيراً من ملاجئ الفلاحين فماذا عملت وزارة الإصلاح؟ ومن المؤسف يا سادتي أن البلاد إذا تمردت على سياسة الإهمال رميت بتهم الخيانة والهدم والتخريب والله يشهد والناس أن سياسة الأهواء والشهوات هي الهدامة المخربة. أربعة عشر عاماً عبرناها في ظل التشكيلات فهل حدث فيها ما يدل على تقدم البلاد وانتعاش أحوالها؟ وهل شعر الناس ما عدا الذين يستهلكون أموال الأمة بأنهم يعيشون في ظل حكومة وطنية قومية؟

كلا يا سادتي، إن شعور الناس يدل على خلاف ذلك، أما علة شعور الناس بهذا

(572) أطلق هذا اللقب الصحفي روفائيل بطي على السيد ياسين الهاشمي في جريدته «البلاد»

وسمى وزارته «وزارة الإصلاح». الشاعر الناصر محمد باقر الشيباني، هامش رقم 1، ص 82.

(573) يطلق في العراق على الأرز قبل أن يستحصد.

(574) م. ن، ص 81-84.

النفوذ فإنها تعود إلى السياسة المتبعة، والسياسة المتبعة مزيج من سياستين باليتين: سياسة العهد التركي وسياسة الانتداب. فإذا كان الحكم الوطني يقوم على هاتين السياستين العتيقتين فإن مسافة الخلف بين الأمة والحكومة ستوسع يوماً بعد يوم فأنا أدعو رجال الوزارة الحاضرة إلى التفكير بعواقب هذه السياسة وإلى إمعان النظر في الوضع الراهن واتخاذ تدبير حازم لحل المشكلة بين القصر والكوخ. بين طبقتين: طبقة حاكمة لها كل الغنم، وطبقة محكومة عليها كل الغرم. وإذا قلت الإصلاح فإني أريد به العدل الاجتماعي موزعاً على أفراد الأمة على السواء⁽⁵⁷⁴⁾.

ومرة أخرى يقف الشيببي خطيباً تحت قبة البرلمان ليردّ على تهمة التناقض في موقفه من ياسين الهاشمي⁽⁵⁷⁵⁾ فيقول:

(نحن في هذه القاعة فريقان: فريق ينتقد سياسة الحكومة على ضوء الإصلاح وفريق يتطوع لتأييد الوضع القائم على غير هدى. والتطوع في هذا السبيل إسفاف تأباه الحياة النيابية وتأباه التربية السياسية وتأباه الحياة الفكرية وكرامة النواب.

ألمحت في خطابي السابق إلى وضع الدولة وحال الأمة وأشرت إلى أخطاء السياسة المتبعة وعلل الحكم الحاضر واستطردت إلى ذكر الأبوة التي نحتاجها في بناء نهضتنا فكان جدل وكان تعريض لم أختلف يا سادتي في خطبتي في هذه القاعة عن تلك الخطبة التي ألقيتها قبل أربع سنوات في ندوة حزب الإخاء الوطني التي ضبطت وسميت (خطبة البيعة)⁽⁵⁷⁶⁾ فأنا بايعة زعيم المعارضة يومئذ على أن يمضي في ظل الأمة ويعتصم بمبادئها وأهدافها. فبيعتي كانت بيعة مشروطة...

من مصائبنا يا سادة أننا إلى الآن لم نجرؤ على مصارحة المسؤولين وانتقاد سياستهم ومجابهتهم بالحقائق لأن روح العبودية متأصلة في هذا الجيل، فالنفوس الضعيفة مطبوعة على الذل والخوف ومطبوعة على التزلف والانقياد... فلنترك هذه

(575) كان محمد باقر الشيببي قد أقر من قبل بزعامة للهاشمي مشروطة بالعمل لخير الوطن وتنظيم صفوف الشعب.

(576) كان حزباً «النهضة» و«الوطني» اللذان يمثلان المعارضة يومئذ قد اندمجا في حزب واحد عرف بـ «حزب الإخاء الوطني» وقد انعقدت رئاسته لياسين الهاشمي. وفي أول اجتماع للحزبين بايع الشيببي رئيسه بالزعامة المشروطة بخطاب عرف بخطاب البيعة.

(577) الهلالي، الشاعر الثائر، ص 85-86.

الدعايات إذا كنا أوفياء للأمة ولتنصرف إلى معالجة مصائبها ومعالجة ما تنوء به من الأرزاء ولنكن جريئين على بيان الواقع في كل الظروف⁽⁵⁷⁷⁾.

وكان «سعد صالح» السياسي النجفي المعروف ورئيس حزب الأحرار من ألمع الخطباء في الندوة البرلمانية وخارجها. يقول في شريحة من خطبة يعقدها على ضعف المجالس النيابية: «لو فتشنا عن علة تأخير البلاد العربية لوجدناها في تلك المجالس التي تسري عدوى مرضها إلى جهاز الدولة مع مرور الأيام. وقد أدى ضعفها إلى فقدان المحاسبة والهيمنة على أعمال المسؤولين فكثرت الأغلاط في السياستين الداخلية والخارجية وشاعت الفوضى في الأخلاق السياسية وكادت تضع المقاييس التي تقاس بها أقدار الرجال وأعمالهم وعمّ الاستهتار طبقة كبيرة من ذوي المناصب حتى أصبحت الاستقامة ضرباً من الغباء والبلادة»⁽⁵⁷⁸⁾.

وفي شريحة أخرى يعقدها على مفهوم الحكم في العراق فيقول:
«في مقابل الخسائر التي حلت بالفضائل وضععت من كيان الدولة وفتحت جروحاً في جسم الأمة تهيأت فرص ذهبية لتفريغ من الناس انتهازوها من ضعف الحياة البرلمانية وكم الأفواه، ثم طالت بهذا التفريغ الأيام فنسوا أن هناك أمة لا تستسيغ هذه القيود والأغلال وظنوا أنهم الأمة. وما دام الميدان خالياً من كل معترض فليدع كل واحد من هؤلاء أنه زعيم الأمة المطاع وقائدها الباسل تسير الأمة خلفه وتقف حيث يقف وما دامت هناك أقلام ماجورة فليخذها شاهداً على صحة دعواه»⁽⁵⁷⁹⁾.

وبالرغم من أن الشيبلي في هذا الإطار يتفوق على زميله عمق تفكير وقوة تعبير فقد كانا معاً يمثلان على كل حال معارضة تتفايض حماسة في سبيلها إلى قيم خيرة ومجتمع متناسق. وسلمان الصفواني هو الآخر من الذين كانوا يرتجلون كلمة التوجيه وخطاب التعبئة في المناسبة الاجتماعية والمناسبة الدينية ثم يصدر الناس عنهما وقد انفعلا بهما فكرة متحررة وعاطفة صادقة وعقيدة صلبة. وقف مرة في حفل حاشد يستخلص العبرة من «عاشوراء» ويوجه الناس إلى الخروج بمؤتمراتها الشعبية من البكاء والتباكي إلى ما هو أعود على الأمة بالنفع ويقول:

(أيها السادة: ثلاثة عشر قرناً مرت على ذكرى سيد الشهداء وها هي خالدة في

(578) شعراء الغري، الجزء الرابع، 1954م، ص 122-124.

(579) م. ن، ص 124.

(580) مجلة «الغري» النجفية، العدد الخاص بالحسين من السنة الثامنة، كانون الثاني، 1847م،

الأذهان متجددة مع الزمان، ومستبقى هذه الذكرى المجيدة كذلك مخضلة بالدموع مخضوبة بالدماء ما بقي على وجه الأرض ناس يمجدون الفضيلة ويقدمون الحرية ويكبرون البطولة ويحبون الحق والكمال على أنه مهما أوتينا من فصاحة في القول وبلاغة في البيان فلن نستطيع إيفاء هذه الذكرى حقها من الدرس والتمجيد. وبعد فماذا أريد أن أقول؟

يحضرني أيها السادة في هذا المقام مقال كتبه المستشرق الفرنسي غوستاف لوبون قال: حضرت أحد مجالس التعزية في الهند فسمعت الخطيب وهو على المنبر يقول: أيها الناس إن سيدنا ومولانا ومقتدانا أبا عبد الله الحسين قد ضحى بنفسه وعياله وماله ولم يعط بيده إعطاء الذليل ولم يفر فرار العبيد، وإنما آثر المنية على الدنية فعلمت أن الخطيب يلقي على القوم درساً بليغاً في الوطنية. إنه يقول لهم: يا أهل الهند إذا أردتم أن تكونوا أحراراً في بلادكم وألا يكون لأجنبي سلطان عليكم فاقتدوا بمثل هذا الرجل العظيم والإمام الكريم. ثوروا في وجه الظلم كما ثار وضحووا من أجل المبدأ والكرامة كما ضحى، ولكن الخطيب والسامعين لم يفهموا هذا المعنى وكل ما قصدوا إليه في مجالس التعزية هو أن يبكوا ويتباكوا ليكون لهم ثواب ذلك في الآخرة وهم يجهلون أن لكل عمل مادي نتيجة مادية في الحياة مضافاً إلى النتائج الأخرى، فاجتماع عدد كبير من الناس في مجلس واحد لغرض واحد عمل مادي يجب أن تكون له نتائج مادية أيضاً. إن مجالس التعزية مؤتمرات فعلية مجانية، مؤتمرات شعبية يحرص الغربيون على أمثالها فلا يظفرون بها إلا بعد جهد كبير، فهل استطعنا خلال ألف وثلثمائة سنة أن نخرج بهذه المؤتمرات الشعبية العديدة الدائمة من البكاء والتباكي إلى ما هو أعود على هذه الأمة بالنفع؟ هل استطعنا في هذه المؤتمرات أن نفكر في حاضرنا ونعالج مشاكلنا؟ أيها السادة إننا في عصر لا يختلف كثيراً عن العصر الذي تولى فيه يزيد أمر الأمة إلا من ناحية واحدة! هي أن الله قيض للمسلمين إماماً كالحسين يضحى بنفسه فداء لدينه وأمه أما في عصرنا هذا فليس بيننا - ونحن نبكي الحسين ونحیی ذكراه - من يقتدي به في سيرته. وكان علينا أن نتخذ من هذه المؤتمرات الشعبية الدائمة خير حافز لتوحيد الكلمة وشحن الهمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبهذا فقط نكون قد أحيينا ذكرى سيد الشهداء وأحسننا الاقتداء⁽⁵⁸⁰⁾.

الصورة العامة للنثر الفني الشيعي في هذه الفترة

على جبهتي التقليد والتجديد ظل النثر الفني الشيعي عاجزاً عن أن يرتفع إلى مستوى الشعر خلال الفترة المدروسة. وكان يظن في تعليل ذلك أن ظروفًا سياسية واجتماعية قهرت نهضة العراق الفكرية على أن تتأخر في الظهور وعلى أن تتأخر معها نهضة النثر بحكم ما يقع بين النهضتين من صلة قوية. ثم إذا جاز أن يكون النثر على جبهة التقليد بغير موضوع حي في الغالب فقد كان يلاحظ أنه على جبهة التجديد يستلهم هذا الموضوع في الجملة، مما تعتقد عليه ظاهرة النشاط في الحياتين السياسية والاجتماعية. وحين يصح أن يسترفد المجددون لمضمونهم ما توفرنا عليه من ثقافات العصر فقد ظل التقليديون يسترفدون لهذا المضمون شرائح من التراث يظن ظناً قوياً أنها قليلة الغناء في الانتفاع بها على نحو الجد ونحن بصدد نهضة توشك أن تتنكر لكل الصفحات المضيئة في تاريخنا القديم. ويبقى أن الشكل ظل هو الآخر يمثل معادلة متكافئة تلاحظ على جهة التخلف تقليدياً وصناعة وعلى جبهة النهوض تجديداً وطبعية.



مركز بحوث ودراسات في التاريخ والحضارة الإسلامية

الخاتمة

لقد ظل يقال في أدب الشيعة: إنه أدب عقيدة مغالية بحب آل البيت متشنجة كلما احتكت بتاريخ الخلافة الإسلامية وراء وفاة الرسول (ص) مخالفة في كثير مما اتفقت عليه جملة المذاهب الإسلامية من أصول نظرية وطقوس عملية.

وراء بحث مفصل في عقائد الإمامية، بعيداً عن إضافات العامة، اتضح أنها عقائد إسلامية نقية لا صلة لها بعقائد الغلاة ممن يعتقد بأن الغلو يخرجهم من حظيرة الإسلام ويبعد بهم عن حقيقته.

والواقع أن هذا ليس من الجديد في الرسالة فقد سبق إليه مؤرخون إماميون عرضوا هذه العقائد على نحو ينفي عنها تحقق ما اتهم به مما لا يقع في الأصول الكبرى أو مما لا يمكن أن يحال على منطق مقبول. ولعل الذي يظن أنه من الجديد فيها ما انتهى إليه البحث من رأي في الطابع العام للأدب الشيعي إلى مطلع القرن. وكان هذا يمثل أساساً معقولاً لمقارنة منهجية بين قديم هذا الأدب وحديثه في جملة مقوماته.

ثم كانت مقولة غير موثقة تذهب إلى أن هذا الأدب مقصور على البكاء لما حلّ بأل الرسول من جهة وعلى موقف متوتر من اختيار «السقيفة» من جهة أخرى. وقد لفت نظري أن الأدب الشيعي لم يكن أدب بكاء، على هذا النحو من الإطلاق، ولم يكن كذلك يحتك بجدل في العقيدة إلا في ظل ثقافة تقليدية، حتى إذا شاعت في الفترة، أية فترة، ثقافة جديدة متحررة من الرواسب انصرف هذا الأدب إلى جدل عاطفي يباهل بالسير النقية وحدها بعيداً عن التوتر والعصبية. ويستقيم غالباً أن هذه الظاهرة تتوثق بالشواهد منذ أن ظهر التشيع وإلى مطلع هذا القرن. وكان يلاحظ أنها لا تطرد أحياناً ولكن الاستثناء ظل يجد مسوغاته.

والواقع أنه لم يكن صعباً أن يتلمس الباحث في أدب العراقيين خلال العقود الأربعة الأولى من هذا القرن سمات شيعية تميزه عن أدب يحمل هو الآخر سمات

سنية. ويمكن أن يرد ذلك إلى أن المتغيرات الحضارية لم تكن قد تغلغلت بعد في حياة الناس في العراق وكان يغلبهم على أمرهم «عشائرية» تبالغ في الالتصاق بالمواريث من التقاليد والعادات وتعزل القطاع الشيعي عن القطاع السني إلا في الأزمات التي تهددهما معاً بالضياع. ثم يتغير الحال وراء الحرب العالمية الثانية تغيراً كبيراً، وتعود «العشائرية» - ونقصد بها هنا أوسع معانيها - مظهر ارتجاع وتخلف وتغلبها على أمرها هذه المرة علمانية أو ما يوشك أن يكون من العلمانية التي تعزل الدين عن الحياة. ويصبح من الصعب، ولا عبرة بالاستثناء، أن نتعرف إلى أدب يحمل طابع التشيع ذلك أن العقيدة وهي الموضوع الذي ظل يميز أدب الشيعة على امتداد التاريخ، لم تعد تحتل مكان الصدارة من اهتمامات التشيع المعاصر وراء الحرب التي انحسرت عن طائفة من الإيديولوجيات السياسية والفلسفات الاجتماعية حتى لم يعد الانتماء إلى المذهب يمثل مظهر تدين بقدر ما يمثل مظهر جهل وحتى أن الانتماء السياسي هو الذي يعود فيمهر وحده بطابعه جملة الآثار الأدبية التي يصنعها السنة والشيعة على السواء. والواقع أنه حتى حين كان يتناول الأديب الشيعي موضوعاً يقع في إطار عقيدته فقد كان يلاحظ أبدأ أن ذلك يتم على معنى الموضوع «الوسيلة» لا على معنى الموضوع «الغاية». ومن هنا كانت «عاشوراء» مثلاً ومواليد الأئمة من آل البيت ووفياتهم وجملة المناسبات التي اصطلح على أن يتحدث فيها الشيعي حديثاً يحمل طابع المذهب ظروفاً مدعوة مسبقاً لأن تتفرغ لخواطر في ظاهرة النشاط التي تحكم الحياة السياسية بخاصة. وكان السنة يسهمون أحياناً بالتحدث في هذه الظروف على نحو ما يتحدث الشيعة.

وهكذا يكون البحث في أدب التشيع لهذه الفترة التي تقع بين مطلع القرن وثورة الرابع عشر من تموز في العراق قد انتهى إلى حقائق يمكن تلخيصها بالخطوط العريضة الآتية:

- 1 - «الاثنا عشرية» وهم المعنيون بهذه الدراسة، فرقة شيعية لا تحمل عقائدها طابع الغلو الذي يخرجها من إطار الصورة العامة للعقيدة التي تنزل بها وحي من السماء على الرسول الأعظم محمد بن عبد الله (ص).
- 2 - إلى مطلع القرن يلاحظ أن الأدب الذي ينتسب إلى هذه الفرقة لم يكن أدب بكاء وشتم على هذا النحو الذي يتردد في الدراسات التي أرخت لهذا الأدب وأرسلت فيه هذه المقولة بغير توثيق، وإذا صحَّ أنه بكى كثيراً لمقاتل الطالبين فلم يكن أدب شتم في حكم مطلق وبغير شروط، ذلك أنه في ظل المناخ الفكري المتحرر

من الراسب يستبدل بالشم مباحلة بنقاء السير، وتلك ظاهرة يقتضيها التناسق بين صحة الفكر والرؤية والموضوعية للأشياء.

3 - ظل ممكناً في أدب الإمامية طوال العقود الأربعة الأولى من هذا القرن أن يتميز بملامح مذهبية، حتى إذا وضعت الحرب أوزارها وانفعل العراق انفعالاً عميقاً وصادقاً بالمتغيرات في الحياة الفكرية، وكان منها ظهور ما يعرف باليمين واليسار في الحياة السياسية لم يعد يسوغ أن يدرس أدب العراقيين بعامة من زاوية المذهب لأن إيديولوجية المبدأ السياسي تكون قد ألغت كل ما عداها من قيم سائدة.



مركز تحقيقات كميبيوتر علوم إرسودي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المراجع الأجنبية

- 1 - Précis de littérature étrangère. Par Victor Fleury, Paris, 1919.
- 2 - Le roman français depuis 1900. Par René Labou, 1943.
- 3 - La littérature expliquée. Par CH.M. de groupes et CH. Charier, Paris, 1947, 25ème édition.
- 4 - Histoire générale de la littérature française. Par Daniel Mornet.
- 5 - Manuel de la littérature française. Par Jean Calvin.
- 6 - La poésie. Par Paul Albert, 9ème édition, 1893.
- 7 - Maximes. Par Montaigne edit. Gram...



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المحتويات

5	الإهداء
9	تقديم
29	نماذج من شعر عبد الرضا صادق
43	المقدمة
51	التمهيد: الشيعة لغة واصطلاحاً
121	الطابع العام للأدب الشيعي القديم وأسباب ذلك
189	منزلة الشيعة في تاريخ الأمة العربية وأدبها
203	حالة الأدب العراقي قبيل فترة البحث
242	الأدب العراقي في القرن التاسع عشر

الباب الأول

285	الفصل الأول: الحالة السياسية في العراق 1900 – 1958م
411	الفصل الثاني: الحياة الاجتماعية في هذه الفترة
434	الفصل الثالث: الحياة الثقافية والعقلية في هذه الفترة

الباب الثاني

- 467 الفصل الأول
- الفصل الثاني: مدى إسهام الشعر الشيعي في الحياة
- 543 السياسية والوطنية والاجتماعية
- 839 الخاتمة
- 843 المراجع الأجنبية



مركز بحوث ودراسات في الدراسات الإسلامية