٣ ربيع | ٢٠٢٥م ١٤٤٦هـ

الاستعمار
COLONIALISM

مجلة فصلية تعنى بتحليل ونقد الاستعمار القديم والجديد وما بعد الاستعمار
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
رقم الايداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2767 لسنة 2024م

الافتتاحية
الاستعمار والمجتمع

حوارات

العلمانية الأساس الأعمق للاستعمار — د. حميد پارسانيا

بحوث و دراسات

أثر المقاطعة الاقتصادية على الاستعمار — أ.إبراهيم الجودي
الفلسفة الأفريقية ومناهضة الاستعمار الثقافي — د. دعاء عبد النبي
المؤثرات الاستعماريّة على بنية المجتمع المصري — د.محمود أبوطه
الاستعمار الفرنسي لسورية من الجانب الاجتماعي — د. ربيع يوسف
دور النخب السياسية الجزائرية في مقاومة الاستعمار — د. حسين مجاود

قراءات علمية

خصائص المقاومة في تجربة الأمير عبد القادر الجزائري — رقيق قادة
قراءةٌ في كتاب نحن وأزمنة الاستعمار (الحلقة الثانية) — أ. علي رعد

ترجمات

عرق مميز (المجتمع الأوروبي في الهند الاستعمارية) — ساتوشي ميزوتاني
استعمار المستقبل البُعد الآخر لدراسات المستقبل — ضياء الدين سردار

نصوص مستعادة

النجف الأشرف ودورها في مقاومة الاستعمار البريطاني — الشيخ يوسف محمد

٣

الاستعمار
Colonialism

مجلة فصلية تعنى بتحليل ونقد الاستعمار القديم والجديد وما بعد الاستعمار

تصدر عن المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2767 لسنة 2024م.

الآراء الواردة في هذه المجلة لا تُعبّر بالضرورة عن توجّهات المركز

«إن المشروعات العصريّة التي بدأتها الأمبريالية كالسكك الحديديّة، وتسهيلات المرافىء، والمؤسّسات الإداريّة والتعليميّة والصحيّة والزراعيّة، ونحو ذلك، لم تكن لتُنفّذ لو لم تكن تخدم المصالح الاقتصاديّة والسياسيّة والاستراتيجيّة للاستعمار».

هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ٢٦٣

الاستعمار
Colonialism

مجلة فصلية تعنى بتحليل ونقد الاستعمار القديم والجديد وما بعد الاستعمار

تصدر عن المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2767 لسنة 2024م.

رئيس التحرير

د.هـــاشم الميلاني

مدير التحرير

د. عمار عبد الرزاق الصغير

سكرتير التحرير

د. فرقان الحسيني

هيئة التحرير

أ. الشيخ جمال عمار	أستاذ الفكر المعاصر/ تونس.
د. حسّان عبد الله حسّان	أستاذ العلوم التربوية والنفسية/ مصر.
أ. الشيخ حسن الهادي	أستاذ في الحوزة العلمية/ لبنان
د. محمود حيدر	أستاذ الفلسفة الفكر المعاصر/ لبنان.
د. ياسين شهاب البيجواني	أستاذ التاريخ المعاصر/ العراق.
د. يحيى أبوزكريا	أستاذ الحضارة الإسلامية/ الجزائر

تدقيق اللغة العربية

د. فضاء ذياب

تدقيق اللغة الانكليزية

د. حامد فياضي

للتواصل

ـ موقع المركز: http://www.iicss.iq

ـ موقع المجلة: colonialism.iicss.iq

ـ إيميل المجلة: info@colonialism.iicss.iq

رسالة المجلة

دراسة حقبات الاستعمار الغربي القديم والجديد للدول والشعوب، وما بعد الاستعمار، وتعزيز ذلك بالوثائق. وبيان الدوافع والغايات الاستعماريّة من النواحي السياسيّة، والاقتصاديّة، والتربويّة، والثقافيّة، والفكريّة.

والكشف عن الطبيعة الهمجيّة والمتوحّشة للحروب الاستعماريّة العسكريّة، وآثارها التدميريّة، على البلاد المستعمَرة وقتل أهلها، وآثار الغزو الثقافيّ على الهوية الثقافيّة والدينيّة والاجتماعيّة والإضرار بالمواطنة، والتشكيك بالقيم، وتغريب الوعي، وتمزيق الوحدة بإيجاد الاختلافات وتنمية الانقسامات وبثّ الفرقة، وتعميق الاختلاف الطائفي والعنصري والقومي والديني وافتعال الأزمات، وآثار ذلك حتى الوقت الراهن؛ للخروج بصورة واضحة عن السياسة الاستعمارية، وما تُخلِّف من خراب مُستدام في واقع الشعوب؛ ممّا يسهم في فهم الآخر والواقع، وتكوين وعيٍ وطنيٍّ مستقلٍ للحاضر والمستقبل.

ولا تُغْفِل المجلةُ دورَ المقاومة الدينيّة والفكريّة والعلميّة والأدبيّة والميدانيّة والسياسيّة في مناهضة مشروع الاستعمار، وتأريخ نهضة الشعوب وجهادها في مواجهة المدّ الاستعماري الغربي.

ضوابط النّشر

تُرحّب مجلّة (الاستعمار) بنشر الأبحاث العلميّة الأصيلة، وفقًا للشروط والضوابط العلمية والمنهجية الآتية:

١.تنشر المجلّة الأبحاث العلميّة والدراسات الرصينة - ذات العلاقة بهوية المجلة - التي تلتزم بمنهجيّة البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالميًّا.

٢. العناية بنقد الاستعمار القديم والجديد ومابعد الاستعمار ، وبيان الصورة المظلمة التي خلّفها، وعدم الاكتفاء بالعرض والوصف.

٣.ألاّ يكون البحث قد نُشر سابقًا في مجلّةٍ أو كتابٍ أو موقعٍ الكتروني...، وليس مقدّمًا إلى أيّة وسيلة نشرٍ أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهّدٍ مستقلٍّ بذلك. وعليه أنْ يُشير فيما إذا كان البحث قد قُدّم إلى مؤتمرٍ أو ندوة، وأنّه لم يُنشر ضمن أعمالهما.

٤.تعبّر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبيها، ولا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار، ويخضع ترتيب الأبحاث المنشورة إلى موجبات فنيّة، ولا علاقة له بمكانة الكاتب وأهميّة البحث.

٥.أنْ يُكتب البحث باللّغة العربيّة، ويُرسل منه نسخة إلكترونيّة بصيغتي Word و pdf، بحدود (٥,٠٠٠-٧,٠٠٠) كلمة، بخط (Simplified Arabic)، على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.

٦.تقديم ملخّصٍ للبحث باللّغة العربيّة، يُوضع في أوّل البحث، ولا يزيد على (١٥٠) كلمة، على أنْ يتضمّن عنوان البحث، واسم المؤلّف، وتخصصه، وجهة العمل (باللغتين العربيّة والإنكليزيّة)، ورقم الهاتف، والبريد الإلكتروني.

٧.تكون هوامش كلّ صفحةٍ في أسفلها، والمصادر والمراجع في نهاية البحث. أما طريقة كتابة المصادر والمراجع فتكتب على وفق الصيغة العالميّة المعروفة بـ (Chicago)، وهي على النحو الآتي: اللقب، اسم المؤلف، عنوان الكتاب، اسم المُحقِّق أو المُترجِم أو المُراجِع أو المُصحِّح -إنْ وجد- ، الطبعة ، المجلد أو الجزء، مكان الطبع، اسم المطبعة، سنة الطبع. وفي المقالات تكون على الترتيب الآتي: اسم المؤلف، عنوان المقال، اسم المجلّة العلميّة، جهة الصدور، رقم العدد، تأريخه، ورقم الصفحة.

٨.يُزوَّد البحث بقائمة المصادر منفصلةً عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر أجنبيّة يُفرد لها قائمةٌ مستقلّةٌ عن قائمة المصادر العربيّة، ويُراعى في إعدادها الترتيب الألفبائي لأسماء المؤلفين.

٩.يجب أنْ يُرفق الباحث تعهّدًا خطّيًّا ببحثه، هذه صيغته:

جانب مدير تحرير مجلة الاستعمار المحترم

أقرّ أنا الموقّع على هذا أدناه وأتعهّد .... (يذكر اسم الباحث) ....(الصفة العلمية للباحث) بأنّ هذه المادة وعنوانها :.....(العنوان الكامل للبحث)، هي من إنتاجي العلمي؛ ولهذا فهي تدخل في ملكيتي الفكريّة، ولم يسبق نشرها، وإنّي أُعطي مجلّتكم الكريمة حقّ الطبع والنّشر والتّرجمة، وإعادة النّشر والتوزيع الورقي أو الالكتروني.

١٠.لا يحقّ للباحث أنْ يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيأة التّحرير.

١١.تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي Turnitin. وتخضع كذلك لتقويم سرّيّ لبيان صلاحيّتها للنشر، ولا تُعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء أقُبِلت للنشر أم لم تُقبل.

١٢.الأبحاث التي يرى المقوِّمون وجوب إجراء تعديلاتٍ عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًّا للنشر.

المحتوى

الافتتاحية ٨

الحوارات

العلمانية: الأساس الأعمق للاستعمار

الدكتور حميد بارسانيا ١٢

بحوث ودراسات

أثر المقاطعة الاقتصاديّة على الاستعمار

أ. إبراهيم خالد لطف الجودي ٤٠

الفلسفة الإفريقيّة ومناهضة الاستعمار الثقافيّ: رؤى ومقاربات

د. دعاء عبد النبي حامد ٦٤

المؤثرات الإستعماريّة على بنية المجتمع المصري

د. محمود عبد الفتاح أبو طه ١٠٤

الاستعمار الفرنسي لسورية من الجانب الاجتماعي

د. ربيع يوسف عثمان ١٢٨

دور النخب السياسيّة الجزائريّة في مقاومة الاستعمار

د. حسين مجاود ١٤٩

قراءات علمية

خصائص المقاومة الجزائريّة للاستيطان الفرنسي قراءةٌ في تجربة الأمير عبد القادر ١٨٣٢ - ١٨٤٧م

رقيق قادة ١٦٩

قراءة في كتاب نحن وازمنة الاستعمار (الحلقة الثانية)

أ. علي رعد ١٩٤

ترجمات

(عِرْقٌ مميّز) المجتمع الأوروبي في الهند الاستعماريّة

د. ساتوشي ميزوتاني ٢٢٠

استعمار المستقبل: البُعد الآخر لدراسات المستقبل

ضياء الدين سردار ٢٤٨

نصوص مستعادة

نظرة إلى النجف الأشرف ودورها في مقاومة الاستعمار البريطاني في العراق

الشيخ الدكتور يوسف محمد عمرو ٢٦٨

ترجمة ملخّصات المحتوى بالإنكليزيّة ٢٨٧

الافتتاحية

الاستعمار والمجتمع

الاستعمار (الكولونياليّة Colonialism) ظاهرةٌ تهدف إلى سيطرة دولةٍ على دولةٍ أخرى، بهدف توسيع نفوذها، واستغلال مواردها في المجالات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة. وهذه الدول لها شهوة القوّة والهيمنة، وهدفها السياسي الأكبر تحسين مركزها في التنافس على المركز الأوّل في سُلّم القوى الدولي؛ ليتيح لها ذلك الفرصة الأكبر للتحكّم في القرارات الدوليّة، وجعلها لصالحها؛ لذا تبحث عن أيّ شيءٍ يحقّق هدفها، ويزيد من مواردها، وهذا يحتمّ عليها الخروج خارج حدودها.

وأفضل الموارد لتحقيق التنافس الدوليّ الهيمنة الاقتصاديّة، والهيمنة الثقافيّة المتمثّلة بإعادة بناء النظام الثقافي للمجتمع المستعمَر وتقريبه من الدولة المستعمِرة، وفرض الثقافة الاستعماريّة بوصفها الثقافة الوحيدة التي يمكن أنْ تقود المستعمَر إلى مرحلة الحضارة. وقد تجلّى ذلك بوضوح في إزالة الطابع الإسلامي والعربي عن الدول الإسلاميّة والعربيّة، ومحاولة تغريبها وإضفاء الطابع الغربي عليها. وظهر ذلك بوضوحٍ أيضًا في الأثر العميق الذي تركه الاستعمار على التركيبة السكانيّة والاجتماعيّة للأمة العربيّة والإسلاميّة، من خلال محاولته تقسيم البلاد إلى دويلاتٍ صغيرة. وقد ارتبطت كثيرٌ من الحملات الاستعماريّة بوجود الإرساليّات الدينيّة والمبشّرين الذين نجح العديد منهم في تنصير أجزاءٍ من سكّان المستعمَرات. وهذه السياسات الاستعماريّة مازالت ساريةً في البلدان المستعمَرة، لكنّها اتّخذت أداواتٍ وطرقًا جديدة.

وتتمثّل النتائج الخطيرة للاستعمار في سلب ثروات البلدان، وتحطيم كرامة الشعوب، وتدمير تراثها الحضاري والثقافي؛ وهذا ما دعا الى تأسيس مجلة الاستعمار لتري العالمَ هذه الجرائم الاستعماريّة، وتوضّح ماهيّتها، وتبيّن أسبابها، وأهدافها، وآثارها، وتحاول إعطاء الحلول لعلاجها.

في هذا العدد من (مجلّة الاستعمار) مجموعةٌ من البحوث التي تتناول شؤون الاستعمار في العالم الاسلامي.

يستهلُّ العدد محاورةُ بحوارٍ تحت عنوان (العلمانيّة: الأساس الأعمق للاستعمار)، وهو مقابلةٌ

مع الأستاذ الدكتور حميد پارسانيا، تحدّث فيها بشكلٍ عميقٍ عن تأثير الاستعمار الغربيّ في المنظومة المعرفيّة والثقافيّة في العالم الإسلاميّ. ويناقش، بعمقٍ ووضوح، السمات الفريدة التي يتميّز بها الاستعمار الحديث، وكيف أنّه أحدث تغييراتٍ جسيمةً في النسيج الثقافيّ والمعرفيّ لهذه المجتمعات. ويستعرض أيضًا السُبل التي يمكن للعالم الإسلاميّ من خلالها مواجهة هذه الظاهرة، والتصدّي لتأثيراتها المتعدّدة.

وفي محور (الدراسات والبحوث) انتظمت خمسة أبحاث، كان: أولها: أثر المقاطعة الاقتصادية على الاستعمار، أوضح فيه الباحث أنّ المقاطعة الاقتصادية، بكل تداخلاتها وتعقيداتها، سلاحٌ استراتيجيٌّ يستعمله المسلمون في مواجهة أعدائهم، يتمثّل في رفض أيّ شكلٍ من أشكال التعامل التجاري معهم، وهي ليست إجراءً صوريًّا شكليًّا، بل هي تجسيدٌ لحالةٍ من الوعي العميق، بأهميّة درأ الأخطار الكبرى. وهي منهجٌ قرآنيّ مدعومٌ بمجموعةٍ من الآيات التي تثبت مشروعيتها، ولها شواهد تاريخيّة مختلفة.

وثانيها: الفلسفة الإفريقيّة ومناهضة الاستعمار الثقافي، الذي تناول جهود الفلاسفة الأفارقة في مقاومة الاستعمار الثقافي؛ إذ سلّط الضوء على على دور الفكر الفلسفيّ في مواجهة الهيمنة الثقافيّة التي فرضها الاستعمار الغربي على الأمم الإفريقيّة، منطلقًا من تحليل السياق التاريخيّ والحضاريّ الذي تشكّلت فيه هذه المقاومة، ومستعرضًا تأثير الاستعمار العميق على هويّة الشعوب الإفريقيّة، كما بحث الأطر النظريّة التي اعتمدها الفلاسفة الأفارقة لمواجهة هذا الاستعمار الثقافي، مثل فرانز فانون، والشيخ أنتا ديوب، ونجواجي وا ثيونجو، وكواسي وريدو، وأشيل مبيمبي.

وثالثها: المؤثرات الاستعماريّة على بنية المجتمع المصري في حقبة الاحتلالين الفرنسي والبريطاني، ويتناول هذا البحث مجموعةً من الإشكاليّات المعقّدة والمثيرة للتساؤلات، مثل: كيف كان تأثير الاستعمار في المجتمع المصري؟ وهل كان هناك نوعٌ من التعايش بين المصريين والمحتلين لبلادهم؟ وما الأثر العميق الذي خلّفه الاستعمار على الحياة المصريّة بجوانبها السياسيّة والاقتصاديّة والعلميّة والاجتماعيّة؟ هذه الأسئلة ليست مجرد استفسارات، بل هي مفاتيح لفهمٍ عميقٍ لما تركه الاستعمار من بصماتٍ في النسيج المصري.

ورابعها: الاستعمار الفرنسي لسورية من الجانب الاجتماعي. كتب الباحث فيه عن تأثّر المجتمع السوري بنحوٍ عميقٍ بالسياسات الاستعماريّة الفرنسيّة بعد احتلال البلاد في عام ١٩٢٠م. كانت تلك السياسات محاولةً واضحةً لربط سورية بالثقافة الفرنسيّة، حيث حاول المستعمر الفرنسي

التدخل في كلّ شيء، فتدخل في الإدارة، الاقتصاد، والاجتماع والثقافة، والتعليم؛ لأجل فرض السيطرة الكاملة على سوريا، واستغلال مواردها وإمكاناتها بطريقةٍ محكمة.

وخامسها: دور النخب السياسيّة الجزائريّة في مقاومة الاستعمار من القرن ١٩ إلى ثورة التحرير ١٩٥٤، وتطرّق الباحث فيه إلى جهود النخب السياسيّة الجزائريّة في مقاومتها للاحتلال الفرنسي التي اعتمدت بدرجةٍ كبيرةٍ على الإرث التاريخي للشعب الجزائري، والتأثيرات السياسيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة والثقافيّة التي خلّفتها السلطة الفرنسيّة الاستعماريّة. ويمكن رؤية ذلك بوضوحٍ في مسار النضال الثقافي الفكري، والنضال السياسي الذي اتبعته الجزائر في النصف الأول من القرن العشرين، والذي تحوّل بعد ذلك إلى عملٍ عسكريّ خلال الثورة التحريريّة، أدّى في النهاية إلى تحقيق الاستقلال الكامل واستعادة السيادة الوطنيّة بعد ١٣٢ عامًا من الاحتلال.

وفي هذا العدد عدّة محاور وبحوث أخرى، ففي محور القراءات العلميّة، مقالٌ تحت عنوان (قراءة علميّة في خصائص المقاومة عند الأمير عبد القادر الجزائري)، وفيه أيضًا (قراءة في الحلقة الثانية من كتاب نحن وأزمنة الاستعمار).

وفي محور الترجمة بحثٌ للكاتب الياباني ساتوشي ميزوتاني حمل عنوان (عِرقٌ مميّز: المجتمع الأوربي في الهند الاستعماريّة)، وبحثٌ آخر للكاتب ضياء الدين سردار حمل عنوان (استعمار المستقبل البعد الآخر لدراسة المستقبل). وفي محور نصوص مستعادة، جاء نصٌّ مستعاد حول النجف الأشرف ودورها في مقاومة الاستعمار البريطاني، وبه ختام محاور هذا العدد.

نأمل أنْ تقدّم المجلّة من المعرفة ما يثري معرفة القرّاء الأعزاء، وما يهمّهم معرفته في مجال تخصّصها.

وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

د. فرقان الحسيني

سكرتير التحرير

الثاني من شهر رمضان ١٤٤٦

٢٠٢٥/٣/٣

الحوارات

يتناول هذا الباب حوارات هادفة حول الاستعمار القديم والجديد ونظريات ما بعد الاستعمار مع المختصين بهذا الشأن في الشرق والغرب

العلمانية: الأساس الأعمق للاستعمار مقابلة مع الأستاذ الدكتور حميد بارسانيا

حاوره السيد محسن الموسوي

العلمانية: الأساس الأعمق للاستعمار
حوار مع الدكتور حميد بارسانيا، أستاذ في الحوزة العلميّة

حاوره السيد محسن الموسوي

إنّ الاستعمار لا يُعَدّ مجرّد ظاهرةٍ سياسيةٍ واقتصاديةٍ فحسب، بل يمكن عدّهُ أيضًا ظاهرةً ثقافيّة ومعرفيّة لها تأثيراتٌ عميقةٌ في العالم الإسلامي. في هذه المقابلة، نجري حوارًا مع الأستاذ الدكتور حميد پارسانيا، أستاذ الفلسفة وعلم الاجتماع، وأحد أبرز المفكّرين في مجال الدراسات الثقافيّة والحضاريّة، لنستعرض كيفيّة تأثير الاستعمار الغربي في المنظومة المعرفيّة والثقافيّة في العالم الإسلامي. فقد قدّم الدكتور پارسانيا من خلال مؤلّفاته العديدة في الفلسفة الإسلاميّة وعلم اجتماع المعرفة ونقد الحداثة، رؤىً جديدةً في هذا الحقل. ويناقش هذا الحوار الخصائص المميّزة للاستعمار الحديث، والتغيّرات الثقافيّة والمعرفيّة الناجمة عنه، إضافةً إلى سُبُل مواجهة العالم الإسلامي لهذه الظاهرة.

برأيكم، ما أهميّة إعادة قراءة تجربة الاستعمار بالنسبة إلينا في عالم اليوم؟ قد يَخطر في البال ابتداءً أنّ الاستعمار ظاهرةٌ تاريخيّةٌ، وأنّ ما نشهده في أيّامنا الحاضرة هو امتدادٌ لبعض آثاره التاريخية فحسب. ولكن من زاويةٍ أخرى، قد يكون الاستعمار حيًّا بأشكالٍ جديدة في عصرنا الراهن. فما رأيكم في حاجة العالم الإسلامي إلى إعادة قراءةٍ مفهوم الاستعمار، سواء بصورته التاريخية أو بأشكاله المستجدّة؟ هل يعدّ هذا الأمر ضرورةً حيويّةً وأساسيّة، أم يمثّل قضيّةً استراتيجيّةً بالدرجة الأولى؟

سؤال آخر مهم: هل للاستعمار أسسٌ فلسفيّة ومعرفيّة خاصةٌ به؟ بمعنى آخر، هل يمكن أنْ تكون أفكار عصر التنوير والأسس الفلسفيّة للغرب الحديث بمنزلة قاعدة فكريّة للاستعمار؟ أم أنّ الاستعمار مجرّد ظاهرة اقتصاديّة واجتماعيّة وسياسيّة بحتة؟ وهل يمكن النظر إلى الاستعمار بوصفه امتدادًا لأفكارٍ من قبيل ما طرحه كانط

وهيغل وديكارت؟ وأيّ أسسٍ ونظريّاتٍ في الفلسفة السياسيّة تشكّل الخلفيّة الداعمة لهذه الظاهرة؟

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم. بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين. الحمدُ لله ربِّ العالمين، وصلّى الله على سيّدنا محمّدٍ وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين المعصومين.

إنّ قضيّة الاستعمار تعود في الغالب إلى القرن التاسع عشر والعشرين، أي إنّ لها تاريخًا يمتدّ قرابة ثلاثة قرون. وفي البلدان الإسلاميّة، لا نجد تقريبًا بلدًا لم يواجه ظاهرة الاستعمار مواجهةً مباشرة، وغالبًا عسكريّة. ففي شمال أفريقيا مثلاً، كانت مصر من أوائل البلدان التي دخلها نابليون. ثمّ بعد الحربين العالميّتين الأولى والثانية، تفكّكت الدولة العثمانيّة، وشهدت تلك المناطق تقسيمًا جغرافيًّا، فتشكّلت دولٌ عديدة.

وفي العادة، حين تمتلك البلدانُ تاريخًا عريقًا، تكون حدودُها محدّدةً بأسبابٍ طبيعيّة، تارةً قد يكون بحرًا، وتارةً نهرًا أو أيّ حاجزٍ طبيعيّ آخر. غير أنّ الحدود التي تشكّلت في البلدان الإسلاميّة بعد مرحلة الاستعمار، يبدو بعضها خطوطًا مستقيمةً تمامًا، وقد رُسمت على طاولات المفاوضات في أعقاب الحرب العالمية الثانية، لا سيّما بعد سقوط الدولة العثمانيّة. ما أودّ قوله هو أنّ الكثير من واقع التعدّديّة الحاليّة في الجغرافيا السياسيّة للعالم الإسلامي إنّما هو نتاجٌ مباشرٌ لحضور الاستعمار آنذاك.

ولذا، من حيث المواجهة الاستعماريّة، فإنّ لنا ثلاثة قرونٍ من الصراع السياسيّ والعسكري مع الاستعمار. في البداية، كان البرتغاليّون والهولنديّون وغيرهم من القوى الاستعماريّة أوّل من تواجد في هذه البلدان. ولو ألقينا نظرةً على تاريخ إندونيسيا، لوجدناها من أقدم المناطق التي خضعت للاحتلال. أمّا في إيران، فيرجع الأمر إلى عصر الصفويّة، أي قبل الحقبة القاجاريّة، حيث كان البرتغاليّون يتقدّمون للاستيلاء على بندر عباس. وكانت الحرب مع البرتغاليين من أوائل الحروب الاستعماريّة التي واجهتها إيران.

بيد أنّ ظهور هذه الظاهرة الملموس في بلداننا يعود إلى هذه الحقبة، لكنّ تكوّنها بدأ قبل ذلك بمئتين عام تقريبًا، أي منذ عصر النهضة الأوروبيّة وما بعدها. فمن القرن الخامس عشر والسادس عشر - في تصوّري - بدأت بوادر هذه الظاهرة بالظهور، واستمرّت حتى القرنين السابع عشر والثامن عشر حين استقرّت وخرجت من مواطن نشأتها لتتحوّل إلى استعمارٍ فعليّ بدأ يتباين ويبرز على الصعيد العسكري، ابتداءً من القرن الثامن عشر فصاعدًا.

وإذا نظرنا الآن، لا نجد ظاهرة الاستعمار مقتصرةً على البلدان الإسلاميّة وحدها، ولا على منطقةٍ بعينها؛ بل هي ظاهرةٌ عالمية. فلا يكاد يخلو مكانٌ في العالم، ولا ثقافةٌ أو تاريخٌ، من شكلٍ من أشكال المواجهة مع هذه الظاهرة.

حسنًا، وبصورةٍ أكثر تحديدًا، لدينا تجربة العالم الإسلاميّ. فعندما واجهنا الاستعمار، كان في العالم الإسلاميّ ثلاث قوى رئيسة: الغوركانيون في الهند (وهم امتدادٌ للتيموريين)، وإيران، ثمّ الخلافة العثمانية. وقد كانت بين هذه القوى الثلاث بعض النزاعات داخل نطاق العالم الإسلاميّ نفسه. غير أنّ الاستعمار ظاهرةٌ وافدةٌ من خارج هذا العالم. فلا يمكننا عدّ الحروب السابقة حروبًا استعماريّة، وإنْ كانت الأراضي والمناطق والحدود تتغير وتتبدّل. فهذه الظاهرة السياسيّة والعسكريّة الخارجيّة بالنسبة إلى العالم الإسلاميّ ارتبطت تحديدًا بالعالم الغربيّ.

مع ذلك، سبق أنْ واجهنا العالم الغربيّ قبل العصر الحديث، وذلك إبّان الحروب الصليبيّة التي استمرّت قرنًا أو قرنين. وقد رأى بعض الباحثين أنّ تلك الحروب ذاتها كانت من أسباب النهضة الغربيّة، إذ أحدثت تحوّلاً في الغرب، ثم عاد الغرب بعد عصر النهضة ليهاجم ويخوض حروبًا جديدةً بشكلٍ استعماريّ.

إضافةً إلى ذلك، شهد العالم الإسلاميّ عبر تاريخه مواجهاتٍ عسكريّةً مع مناطق أخرى وغير المسلمين أيضًا. ولكن تختلف تلك المواجهات عمّا نسمّيه اليوم بالاستعمار. فهجوم المغول يعدّ أبرز مثالٍ على ذلك؛ إذ لم يكونوا مسلمين (كانوا شَمَنِيين)، وجاؤوا حتى سيطروا على بغداد. وكانت قوتهم العسكرية فائقة، ما يجعلها من حيث القوة أقرب إلى المقارنة بالاستعمار العسكري. ولكن ما نطلق عليه اليوم اسم (الاستعمار) يختلف عن تلك المواجهات السابقة. قد توجد أوجه تشابه من حيث الأبعاد السياسيّة والعسكريّة، غير أنّ ثمّة فروقًا كبيرةً، وهنالك مستوياتٌ لم تكن موجودةً في المواجهات السابقة.

ربما كانت أهمّ مواجهة هي تلك التي خاضها المغول بعدما احتلّوا شرق العالم الإسلاميّ، ثمّ وصلوا إلى قلبه، أي بغداد، حيث مركز الخلافة. وبعدهم جاء تيمور (تيمورلنك)، فتقدّم إلى مصر أيضًا. وتُذكر رواية لقاء ابن خلدون بتيمور في بعض المصادر التاريخيّة، وربما كان ابن خلدون يمثّل جهةً فاطميّةً، وقد دار بينهم حوارٌ ما.

أمّا الاختلاف المهمّ فيتمثّل في أنّ هذه الهجمات، بالرغم من انتصاراتها، كانت سياسيّةً وعسكريّةً في المقام الأول، ولم تتوغّل في عمقٍ آخر؛ إذ سرعان ما كانت قوّة العالم الإسلاميّ

الثقافيّة تتغلّب عليهم وتدمجهم في داخلها. وهذا ما حصل مع المغول؛ فقد كانوا شَمَنِيين، ثمّ أسلموا بعد مجيئهم إلى هذه الديار. فأولجايتو مثلاً هو ابن هلاكو الذي استولى على بغداد في أوج سلطانه، وكان أبوه غير مسلمٍ وأمّه مسيحيّة. ولكنّه صار يُدعى سلطان محمّد خدابنده، أي عبد الله. وهذه حصيلة ما جرى؛ إذ بعد جيلٍ واحدٍ من استقرارهم، باتوا جزءًا من النسيج الإسلاميّ.

كان چنگيز وتولوي وأبناؤهما حتى بلغوا الجيل الثاني، هم من أدخلوا اللغة التركيّة إلى العالم الإسلامي. إنّ دخول الإسلام إلى منطقة إيران، نظرًا لطابعها الثقافيّ، لم يكن يعوقه اختلافٌ لغويّ أو عرقيّ أو جغرافيّ. فالإسلام حينما كان يأتي، لم يبدِ حساسيةً إزاء هذه الأمور؛ إذ لم يكن خطابه جغرافيًا محدَّدًا، بل كان موجّهًا إلى «الناس». وكلّ هذه الألوان والألسنة هي من خلق الله، وكانت فرصةً للتعارف. ولم يكن أحدٌ يلام على لغته. وهكذا بقيت اللغة الفارسيّة في إيران. وإنْ حدث تغييرٌ لغويّ في بعض المناطق، فلم يكن ذلك بسبب الإسلام نفسِه، بل لأسبابٍ أخرى. إذ لو كان هذا نتيجةً لذات الإسلام، لكان أثره واحدًا في كلّ مكان. فقد جاء الإسلام من غير أنْ يحمل أيَّ حساسيةٍ تُجاه اللغة أو العرق.

أريد أنْ أشير إلى أنّ غزو المغول كان طابعه سياسيًّا وعسكريًّا فحسب، وكان الجانب العسكري فيه أبرز من السياسيّ، إذ كان (السَّيف) هو الأساس. ولم يقتصر الأمر على إيران في جذْب المغول إلى ثقافتها وتحوّلهم إلى رافدٍ لها، فقد وجدنا أبرز الآثار الفنيّة في تاريخ العالم الإسلامي تعود إلى عصر المغول؛ وبذلك سخّرهم الإسلام لخدمته. فمثلاً، مسجد (گوهرشاد) وما يشابهه في مناطق خراسان الكبرى يعود إلى تلك الفترة. وبعد أنْ استمرّ وجودهم، أسلم الجيل الثاني منهم جميعًا. وحيثما ذهب المغول - في الهند أو الصين مثلاً - حدث الأمر نفسه تقريبًا، إذ اكتسبوا من ثقافة تلك المناطق. بمعنى أنّه لم يكن الأمر سيطرة السيف فقط.

والسبب هو أنّه من الناحية التاريخيّة كانت هناك تقريبًا ثقافةٌ مشتركةٌ بين مختلف الأقوام، وأُسُسٌ مشتركةٌ عديدة، ولم تكن الفوارق التي تميز هذه الجماعة الغازية تمتلك من القوّة ما يفوق ثقافة العالم الإسلامي، ولا حتى الثقافة السائدة في الصين؛ إذ كانت القوّة العسكريّة تأتي لتفتح المناطق، لكنّها لم تكن تملك القدرة الكافية على مواجَهَةٍ ثقافيّة. فلم يكن لدَى ذاك الغزو عقيدةٌ ثقافيّةٌ متفوّقةٌ أو قاعدةٌ حضاريّةٌ راسخة. وربما لم يكن لدَى بعضهم أساسٌ ثقافيٌّ جديدٌ على الإطلاق. فمثلاً، عندما غزا نادر شاه الهند ثم عاد، وجدنا ثقافةً واحدة، وسكّانًا مسلمين، وكان المسلمون مستقرّين هناك أصلاً. فلم يتغير سوى السلطة السياسيّة.

كانت الحروب بين إيران والدولة العثمانيّة ذات طابعٍ ثقافيّ أيضًا، إذ برزت فيها قضيّة المذهب الشيعيّ والسنّي. ومع ذلك، فإنّ الشيعة والسنّة كانوا جزءًا من هويّة ثقافيّة واحدة، وإنْ وُجدت خلافاتٌ في إطار تلك الثقافة. فلو حلّ مثلاً مكان القزلباش جماعةٌ كآق قويونلو، واستولت على المنطقة، لمّا كانت الأوضاع الثقافيّة في إيران اليوم على هيئتها الحالية، بل لربّما غلب عليها الطابع السنّي. هذا التأثير كان واردًا، لكنّ بروز التشيّع أو التسنّن من هذا القبيل لا يخلق تمايزًا أو اختلافًا من قبيل ما أفرزته الحضارة الحديثة.

من هنا، أقول إنّ ما نسمّيه اليوم (ظاهرة الاستعمار) تجلّى أوّل الأمر بصورةٍ عسكريّة وسياسيّة، وقد شمل العالم الإسلاميّ كلَّه. وليس ثمّة بلدٌ إسلاميّ إلّا خضع للاستعمار العسكريّ المباشر، باستثناء إيران حيث لم يتمكّن الاستعمار من دخولها عسكريًّا على نحوٍ مباشر. صحيحٌ أنّ إيران لم تتلقَّ هزيمةً صريحةً في الحربين العالميّتين بحيث تُحتَلّ أو تُقسَّم، ولكنّها خضعت - رغم ذلك - لنفوذٍ كبير.

في العصر الصفويّ، لم يكن الفارق العسكريّ بيننا وبين أوروبا شاسعًا؛ فلدى الجانبين كان استخدام المدافع والبارود مشتركًا، وكانت أساليب القتال متقاربة. لكن مع مرور الزمن واتّساع الفجوة التقنيّة، اتّضح التفاوت. ففي حروب إيران وروسيا مثلاً، تساءل عباس ميرزا: «من أنتم؟ وهل شمسكم هذه مختلفة؟ إنّ ربّنا ربّكم نفسه!». ثم أُرسلت مجموعةٌ من الجواسيس للتعرّف إلى الروس. وكان السُّفراء - عادةً - أوّل مَن يرصدون ما وصل إليه الغرب في مجالات التقدّم التقنيّ. وهكذا اتّضح أنّ الأمر لا يقتصر على تفوّقٍ عسكريّ أو سياسيّ فقط، بل إنّ التمكن التقنيّ هو الذي منحهم اليد العليا في الحروب. ومن أجلِ مواجهة ذلك، لجأوا إلى إرسال الطلّاب للخارج، وإنشاء دار الفنون، والاقتباس من هذه التقنية.

أمّا الدكتور عبد الهادي الحائري، فكان تخصّصه في التاريخ، وقد اهتمّ بموضوع الاستعمار. في كتابه (دو رويه تمدن غرب) (وجها الحضارة الغربيّة)، يرى أنّه قد حلّ هذه المسألة عندما ربط الجانب العسكريّ بالجانب الصناعيّ والتكنولوجيّ. فقد رأى أنّ الاستعمار يحمل جانبًا خطيرًا متمثّلاً في هيمنته العسكريّة، لكنّه يمتلك جانبًا آخر مفيدًا هو التكنولوجيا؛ لذا لا بدّ، بحسب رأيه، من الاستفادة من ذلك الجانب التكنولوجيّ، حتى إذا كنّا نرغب في ردّ الشقّ الآخر من الاستعمار، فإنّ وسيلتنا هي التكنولوجيا نفسها. وهنا نجد بُعدًا يتجاوز مجرّد المواجهة العسكريّة والسياسيّة في تناول قضيّة الاستعمار.

لا يمكن أنْ نقول مثلاً إنّ المغول كانوا يمتلكون تكنولوجيًا تفوق ما كان لدينا؛ فلم يكن الأمر كذلك. غير أنّنا صرنا نرى أهميّة التكنولوجيا وضرورة الاستفادة منها. وهذا يعَدّ خطوةً جديدة في تقدّم المسألة. ولأنّ الاستعمار لم يكن قضيّةً تخصّ إيران وحدها، بل انخرطت فيه جميع دول العالم، فقد نشأ وضعٌ شبيه غزو المغول الذين سعوا للاستيلاء على العالم بأسره؛ لكنّ تميزهم أو تفوّقهم لم يقتصر على القوّة العسكريّة، بل امتلكوا عناصر أخرى أيضًا.

وهكذا، أوّلُ ما واجهَه الناس في ظاهرة الاستعمار كان وجهها العسكري. ثمّ، بعدما تساءلوا عمّا لدى الخصم، واجهوا تقنيته، وكانت التكنولوجيا ظاهرةً حديثة. فأرادوا أنْ ينقلوها إليهم. وهذا ما دأبت عليه البلدان الخاضعة للاستعمار، فسعَت إلى استقدام تلك التكنولوجيا. وبالفعل، يُعَدّ القرن العشرون قرن الثورات التحرّريّة والمقاومة ضدّ الاستعمار، حيث نشأت في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية حركاتٌ تهدف إلى طرد المستعمِرين. وفي أمريكا اللاتينيّة، بعد ظهـور الماركسيّة وانقسام العالم إلى قطبين، كانت الدول الواقعة تحت الاستعمار الغربيّ تتلقّى الدعم من المعسكر الشرقيّ المناوئ للغرب. وهكذا تشكل عالمٌ ثنائيّ القطبية في القرن العشرين، منذ مطلع ذلك القرن عند وقوع الثورة البلشفيّة سنة ١٩١٧، حين تمكن البلاشفة من السلطة واستمرّ نفوذهم لنحو سبعين أو ثمانين عامًا، حتى العقدين الأخيرين من ذلك القرن.

وقد استغلّت البلدان الخاضعة للسيطرة العسكريّة هذا الواقع، فلجأت - تبعًا لهويّة مستعمرها - إلى خصمه. وبما أنّ الاستعمار كان - في الأغلب - أوروبيًّا، فقد اختارت كثيرٌ منها اللجوء إلى روسيا. أمّا إنْ كانت روسيا قد بسطت يدها في مكانٍ ما، وأراد أولئك تلقي العون ضدّها، فقد كانوا يميلون آنذاك إلى الجانب الغربيّ.

خلاصة كلامي هي أنّ المواجهات الأولى مع الاستعمار كانت ذات طابعٍ عسكريّ، وقد برزت هذه المواجهات العسكريّة في القرن التاسع عشر، وتشكّلت مقاوماتٌ كانت هي أيضًا عسكريّة. بيد أنّ المسألة المهمّة تكمن في أنّ هذه البلدان، حين سعت للتحرّر عسكريًّا من الاستعمار، اضطُرّت للاستعانة بقطبٍ آخر بسبب انقسام الغرب نفسه إلى قطبين سياسيّين. فلو نظرنا مثلاً إلى فيتنام أو الصين أو تجربة كاسترو و(تشي غيفارا)، نجدهم وقفوا في وجه الولايات المتّحدة والغرب، فصاروا ضمن إطار المعسكر الشرقي. وفي الثورات السياسيّة، حتى في بعدها السياسيّ، لجأوا إلى قوىً حديثة، وكانت الأيديولوجيّات التي اعتمدوا عليها في نضالهم أيديولوجياتٍ حديثة. وبما أنّ معظم الاستعمار كان بيد الدول الغربيّة، بينما وقف المعسكر الشرقي في مواجهة الغرب، فقد

آلت تلك الدول الثائرة إلى أحضان الشرق وأصبحت ماركسيّة، فيما بقي الآخرون على الليبراليّة. وبالفعل، حين كانوا يطردون المستعمِرين، وجدوا أنفسهم -عند عودتهم وتقييم الوضع- مضطرّين لمدّ أيديهم إلى القوّة نفسها التي حاربوها. فعبّروا عن ذلك بقولهم: (طردناهم من الباب فعادوا من النافذة)، إذ اضطرّوا للرجوع إليهم.

في الخطوة الأولى، جرى طرد المستعمِر بمساعدة قوّةٍ سياسيّةٍ وعسكريّةٍ حديثةٍ أخرى. وفي الخطوة الثانية، من أجل إدارة شؤون الدولة، عادوا مجدّدًا إلى الأساليب والحلول التي كان يمتلكها المستعمر الغربيّ. أي إنّ هذه المقاومة كانت مجرّد منافسةٍ سياسيّة، ومع ذلك، كانت الكفّة راجحةً لصالح المعسكر الغربيّ الذي أعدّ خططه للعودة إلى المنطقة، فعاد فعليًّا. وفي الجزائر مثلاً، وقعت ثورة تحرّريّة، وكان ظاهرها دينيًّا وإسلاميًّا، لكنّ الجيل التالي للدولة الوليدة استقدم من جديد خبراء وأفكارًا غربيّة. وهنا يُطرَح السؤال: ماذا فعل الاستعمار بعد الثورات، سواء بصبغة ماركسيّة أم في العالم الإسلاميّ؟ نرى أنّ إحدى نتائج الحرب العالميّة الثانية وسطوة بريطانيا تمثّلت في قيام إسرائيل، في حين أنّ القدس هي القبلة الأولى للمسلمين من الناحية الهويّاتيّة والثقافيّة. وعندما أراد المسلمون مجابهة الاستعمار، فقد كان ذلك - في الغالب - بأطرٍ فكريّةٍ حديثة، وكان أبرزها التيّارات اليساريّة والماركسيّة؛ مثل نايف حواتمة وجورج حبش ومختلف الفصائل اليساريّة. وهناك أيضًا من تبنّى القوميّة، أو ما يُعرَف بالناصريّة والقوميّة العربيّة. فحزب البعث - سواءٌ في العراق أم سوريا- اعتمد القوميّة، وكذلك حركة فتح التي كانت تمثّل قوميّةً عربيّة. وبالتالي، من أجل الدفاع عن أحد أهمّ الرموز الدينيّة، لجأوا إلى أيديولوجيّاتٍ غير دينيّة. هذا هو المشهد.

أودّ أن أقول إنّه يجب أنْ نعي أنّ الاستعمار لم يقتصر على البُعد العسكريّ والسياسيّ وحسب، بل هنالك جانبٌ آخر مغفول، ألا وهو الجانب الثقافيّ. بمعنى آخر، لم تكن المسألة محصورةً في التكنولوجيا وحدها. فهذه التكنولوجيا، المتمثّلة في العلوم التطبيقيّة والهندسيّة، ترتكز على مستوى سابقٍ يتمثّل في العلوم الأساسيّة، وهذا المستوى نفسه يقوم على مرتكزاتٍ ونظريّاتٍ فلسفيّة. جميع هذه المكوّنات متداخلةٌ فيما بينها. وعليه، حينما نحاول جلب التكنولوجيا الغربيّة، لا بدّ من الاطّلاع على العلوم الهندسيّة والفنيّة لديهم، ثمّ المضيّ خطوةً أخرى لنجد أنّ هذه العلوم الهندسيّة والفعّالة تستند بدورها إلى نظريّاتٍ في العلوم الأساسيّة. وهكذا، تصبح الطبيعة – مثلاً في مناهجهم ومقرّراتهم – ذات مدلولٍ جديد، يختلف تمامًا عمّا نعرفه في الفكر الإسلاميّ والحِكميّ، إذ تبرز مفاهيم مختلفة. بهذه الصورة وصلنا في القرن العشرين إلى إدراك أنّ الاستعمار لا يقتصر على قوّته السياسيّة أو العسكريّة، بل يحمل في طيّاته بُعدًا آخر. ومن اللافت أنّنا في سعيّنا إلى

مقاومة هذا البُعد الأوّل، كنا نلجأ إلى المستوى الآخر من منظومة المستعمِر نفسه، أي إنّنا نحاربه في الظاهر ونعتمد على أدواته الفكريّة في العمق. في الحقيقة، هذا ما زاد الاستعمار رسوخًا في المستوى النظريّ.

إذًا، بخلاف رأي أمثال المغفور له الدكتور حائري الذي قسّم الاستعمار إلى طبقةٍ عسكريّة/ سياسيّة وأخرى تكنولوجيّة، فإنّ المسألة تبدو أعمق من ذلك. فهنالك أبعادٌ فلسفيّةٌ وثقافيّةٌ أعمق ظلّت غائبةً في القرن العشرين.

بناءً على النقطة المهمّة التي تفضّلتم بها، وهي أنّ المقاومين كانوا يلجؤون في نضالهم إلى مرجعيّاتٍ أيديولوجيّة غربيّة (منها ما يميل إلى اليسار والشيوعيّة)؛ هل يمكن القول إنّ الاستقلال الذي نالته تلك البلدان والمستعمَرات كان في معظمه مجرّد وهمٍ لا أكثر؟

من الناحية السياسيّة، تحقّق استقلالٌ بالفعل؛ فقد قدّمت الشعوب تضحياتٍ كبيرة، وقاومت، ونجحت في طرد المحتلّ. بيد أنّ هذا الاستقلال نفسه استند إلى أطرٍ ومفاهيم عميقةٍ مُستمدّةٍ من الثقافة الغربيّة، ما أدّى إلى وقوعها في نوعٍ أشدّ من التبعيّة؛ لذا يَصدق المثل القائل: (لقد طردناهم من الباب، لكنّهم عادوا من النافذة). بمعنى آخر، إنّ ظاهرة الاستعمار تمثّل التجلّي السياسيّ لحضارةٍ جديدة. هذه الحضارة الجديدة، بتاريخها وثقافتها، تختلف اختلافًا جذريًّا عمّا سبق من حضاراتٍ، رغم ما كان بينها من فروق. لكنّ الحضارة الحديثة تحمل تفاوتًا جوهريًّا أشدّ عمقًا بالمقارنة مع كلّ ما سبقها.

على سبيل المثال، في الحروب التي دارت بين المسيحيّين والمسلمين، كانت خلفيّتهم المشتركة هي انتماؤهم جميعًا إلى الأديان الإبراهيميّة، وكانوا - من وجهة نظرهم - يمارسون جهادًا مقدّسًا. لكنّ الغرب الحديث اليوم هو غربٌ علمانيٌّ قد تخلّى عن الدّين. أمّا في مواجهة الشعوب الشَمَنيّة، فكان لديهم على الأقلّ نوعٌ من الاعتقاد الدينيّ تجاه الوجود، وإنْ كان ضعيفًا نظريًّا أو مجرّدًا في صورة أسطورة. وقد جاء الإسلام أصلاً وفي جعبته أفكارٌ تردّ على مثل هذه المفاهيم وتدفعها؛ بمعنى أنّ لدى العالم الإسلاميّ تجربةً سابقةً في التصدّي لتلك التصوّرات، وكان يفهمها بسهولة ويملك حجّةً تجاهها. أمّا العالم الحديث، فيأتي بمفاهيم جديدة كليًّا وغير مألوفةٍ إطلاقًا.

ما كان مألوفًا فقط هو تفوّقه العسكريّ وسطوته السياسيّة الاستعماريّة. ولمواجهة ذلك، سعوا

إلى الاستعانة به نفسه؛ أي أخذوا عنه التكنولوجيا، لكنّهم لم ينتبهوا إلى اختلافه الجوهريّ عن القوى السابقة، وأنّه يتبنّى رؤيةً جديدة للإنسان والكون. فإذا تأثّرنا في مستوياتنا الثقافيّة الأعمق، وبقيت المواجهة مع الاستعمار مجرّد خصومةٍ سياسيّة، كانت النتيجة أنْ نصير نسخةً أخرى من الغرب الحديث، نسعى إلى التماهي معه. وعليه، إذا ظَنَنّا أنّ الاكتفاء بالاستقلال السياسيّ والعسكريّ هو كلّ شيء، فسوف تؤول الأمور إلى تلك النتيجة.

إذًا، ما الحلّ كي نحقّق مقاومةً ثقافيّة حقيقيّة؟

يتلخّص في إعادة اكتشاف هويّتنا المعرفيّة وخصائصنا الحضاريّة. وهذا ما كان مفقودًا في أغلب الحركات النضاليّة خلال القرن العشرين، إلى أنْ جاء أواخره فبرز منعطفٌ جديد. بمعنى آخر، إنّ العالم الحديث عالمٌ علمانيٌّ يتبنّى نظرةً حديثة للوجود والإنسان، ويطرح أهدافًا جديدة يسعى إلى تعميمها عالميًّا. ومن سمات هذا العالم الحديث انقسامه إلى شمالٍ وجنوب، وفق مقتضيات التوسّع الاقتصاديّ والسياسيّ حيث يتحدّد المركز والأطراف. وما يستلزمه هذا التفوّق العسكريّ والسياسيّ هو بسط الهيمنة والاستعمار، أي التواجد المباشر في البلدان الأخرى، وضبط حركة إنتاج السلع وتوزيعها، وإقامة علاقات اقتصاديّةٍ وسياسيّةٍ خاصة مع سائر أرجاء العالم، بما يخدم تلك الغايات.

إنّ فكرة التخلّف التي نسمعها كثيرًا - وبخاصّة في ما يتعلّق بالبلدان الإسلاميّة - إلى أيّ مدى تُعَدّ نتاجًا لما تبنّاه الدول الاستعماريّة والغربيّة، بحيث يترتّب عليها شعورٌ بالانهزام الذاتيّ وتفاقم نقاط الضعف في تلك المجتمعات؟ وكيف أثّر الاستعمار الغربيّ عمومًا في تغيير المنظومة المعرفيّة والثقافيّة للعالم الإسلاميّ؟

لقد أدّى إهمال الجانب الثقافيّ إلى بروز ظاهرةٍ تُسمّى (الاستلاب أو الانبهار بالغرب) أو (التغريب). وقد أشرتُ من قبلُ إلى أنّنا في التاريخ الإسلاميّ تَعرّضنا لغزواتٍ سياسيّةٍ وهزائمَ عسكريّة، ولكن نظرًا لقوّتنا الثقافيّة آنذاك، كنا قادرين على استيعاب الغزاة السياسيّين وتوظيفهم في خدمتنا، تمامًا كما حدث في مواجهتنا مع المغول. وأريد أنْ أقول إنّ الاستعمار الجديد، أو الاستعمار الحديث، تميّز بخصيصةٍ جعلته يختلف عن الغزوات السابقة: فهو لا يقتصر على التحرّك العسكريّ والسياسيّ المعتاد، بل يأتي محمَّلاً بهويّةٍ ثقافيّةٍ ومعرفيّةٍ محدّدة. ما ظهر ابتداءً من القرن التاسع عشر - أو ربما الثامن عشر - لم يسبق له مثيل في تاريخنا، إذ شهدنا نشوء ثقافةٍ

جديدةٍ تُسمّى الثقافة الحديثة، تمتلك رؤيةً مغايرةً للإنسان والوجود، وهذا أبرز ما يميّز الاستعمار المعاصر: إنّه ليس قوّةً عسكريّةً صرفًا، بل قوّةٌ تتقدّم برؤيةٍ حديثةٍ للكون والإنسان.

من خصائص هذه الثقافة الحديثة أنّها دنيويّةٌ (علمانيّة) في نظرتها للعالم، وتستند فكريًّا إلى رؤيةٍ إنسانيّةٍ تضع الإنسان الماديّ في مركز الوجود. أمّا على المستوى المعرفيّ، فتقوم على مقوّماتٍ ليست موجودةً في الثقافات الأخرى.

لقد كانت الثقافات القديمة، في معظمها، إمّا أسطوريّة وإمّا متّكئةً على غطاءٍ دينيّ؛ فعلى سبيل المثال، نجد الحروب الصليبيّة تُخاض باسم المسيحيّة، أو حروب بعض القبائل العربيّة التي كانت ترفع شعاراتٍ ترتبط بآلهتها الوثنيّة. وكذلك في ملحمة هوميروس، يتجلّى غطاءٌ دينيٌّ وإنْ يكن وثنيًّا لا توحيديًّا. أمّا العالم الحديث فقد جاء بشيءٍ جديد، إذ يستند إلى تاريخٍ حياتيٍّ وفكريٍّ يمتدّ حوالي مئتي إلى ثلاثمئة عام، تبلور ونضج في أوروبا قبل أنْ ينطلق إلى ما وراء حدودها، حيث فرض هيمنته على العالم. لقد سعى هذا العالم الحديث إلى السيطرة على الكون كلّه، وهو ما يُميّز الاستعمار الأوروبيّ الحديث عن تجارب الغزو السابقة.

انظروا مثلاً إلى الصينيّين؛ لديهم البارود، لكنّهم لم يستخرجوا منه سلاحًا على هذا النحو الذي نراه لدى الغرب. بل شادوا سور الصين العظيم حول أنفسهم، فلم يكن قصدهم فتح العالم، بل صدّ المهاجمين. أمّا القبائل الغازية التي أتتهم، كالمغول مثلاً، فقد اخترقت السور واستولت على البلاد، غير أنّ المغول كانوا آنذاك من الشَّمَنيّين.

ولم تكن رؤيتهم للوجود (بُعدهم الوجوديّ) تختلف كثيرًا عمّا لدى الصينيين؛ فالشَّمَنيّون أيضًا كانوا يحملون نظرةً روحيةً ما تجاه العالم، ثم انتهى الأمر بهم إلى الاندماج في تلك الحضارة، كما اندمجوا سابقًا في إيران، ثم في الهند واعتنقوا ثقافتها.

ما أودّ قوله هو أنّ الثقافات البشرية، رغم اختلافاتها، كانت تتمتّع ببعض الأصول المشتركة نسبيًّا، وغالبًا ما كانت ذات طابعٍ أسطوريّ. ولم تكن تستوعب العقلانيّة على نحوٍ واسع، بل كانت تميل إلى الخيال والمشاهدات التخييليّة وما شابه ذلك. وفي مقابلها، نرى الثقافات التوحيديّة التي تمتاز بمستوىً أقوى من المعنوية والعقلانية بالمقارنة مع عوالم الأساطير.

من جانبٍ آخر، في الثقافات الدينية، كان كلّ فريقٍ يحدّد هويته بشكلٍ سماويّ؛ فلو تأمّلنا في الإسلام أو المسيحيّة أو اليهوديّة، سنجد أنّ بداياتها انطلقت من نوعٍ من الوحي أو الانكشاف

الإلهيّ، ومن هنا نشأت هويّتها. أمّا الثقافات المنافسة، فقد نشأ فيها نوعٌ من الانحراف عن هذا المسار، فباتت تسعى إلى الدنيا وإنْ احتفظت بمسوّغات دينية أو سماويّة ظاهريّة. ولنا في تاريخ البشرية مظاهر قد يفسَّر فيها التعلّق بالدنيا منذ هبوط آدم وقصة هابيل وقابيل، لكن من دون أن تكون صورة العلمانية أو السيكولارية حاضرة. فقد كانوا يتوجّهون نحو الدنيا، لكنهم يضفُون تفسيرًا دينيًّا على سلوكهم، وهذا ما يعرَف بالفسق.

إذا أردنا أنْ نستخدم نظرة الفارابي في هذا الشأن، نجد أنّ التاريخ شهد إمّا مدينة فاسقة وإمّا مدينة ضالّة. فالمدينة الفاسقة هي تلك التي تدّعي الإيمان بالحقّ والحقيقة والتوحيد وتقرّ بالعقل والعقلانيّة المترابطة مع الوحي والشهود، لكنّ توجّهها يبقى دنيويًّا؛ أي إنّها تبرّر سلوكيّاتها الدنيويّة تحت غطاء المفاهيم الدينيّة السائدة في ثقافتها. وربّما يكون أوّل من استخدم لفظ (سكولاريزاسيون) (العَلْمَنة) في المؤلّفات الفارسيّة هو العلاّمة الطباطبائي في حواراته مع هنري كربن، حين سأله كربن عن العَلمنة في الإسلام، فأجاب العلاّمة بأنّ جذور هذه الظاهرة تعود إلى حوادث تاريخيّة في الإسلام تَحكَّمَ فيها الغرضُ الدنيويّ بلبوسٍ معنويّ. فثمّة نزعة دنيويّة كانت قائمة، غير أنّ الادّعاءات والشعارات تظلّ دينيّة، حتى إنّ الأمور تُنفّذ باسم (كتاب الله)، ويستند أصحابها إلى جهاز الخلافة. فنرى بني أُميّة وبني عبّاس، وإنْ قاتلوا أبناء رسول الله (صلّى الله عليه وآله) وأوردوهم مورد الشهادة، فإنّهم كانوا يتّهمونهم بالخروج عن دين رسول الله.

الفارابي يطلق على هذه الظاهرة أحيانًا اسم المدينة الفاسقة، وأحيانًا المدينة المموّهة؛ أي مدينة المنافقين. فالمدينة الفاسقة هي التي يعتنق سكّانُها الإسلام إيمانًا ظاهريًّا، لكنّهم لا يعملون بالدين وينشغلون بدنياهم. وهاتان التسميتـان تعبّران عن نوعٍ واحدٍ من المدينة، إذ يمكن للفاسقين أنْ يتعايشوا في إطار المدينة المموّهة. وبهذا جمع الفارابي هذين المصطلحين ليعبّر عن شكلٍ من أشكال المجتمع الذي يتغطّى بغطاء العقل والدين، بينما عمله ليس دينيًّا في جوهره. وقد استخدم الفارابي هذه الفكرة حتّى في الحديث عن فرعون؛ إذ كان فرعون يعلم ما يقوله موسى، بيد أنّه وقع في الشرك، فعدَّه الفارابي من الفاسقين، واصفًا إيّاه وأمثاله بالفسق.

في نقاشه واستدلالاته أمام آل فرعون وأتباعه، أراد النبيّ موسى ﷺ أنْ يبيّن موقفًا منطقيًّا يفضح ادّعاء فرعون حين قال: ﴿**أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى**﴾؛ فقد جعل من نفسه ربًّا سماويًّا وإلهيًّا خاصًّا به. وقد دحض النبي موسى ﷺ هذا المنطق عبر البيّنة التي جاء بها، وفهم فرعون تمامًا صحّة ما طرحه موسى ﷺ، إلّا أنّه استمرّ بالمغالطة؛ إذ كان بحاجة إلى ذلك الخداع ليبرّر أفعاله. فقال

لسيّدنا موسى: إنّك كنت كبير السحرة، وجئت بما جئت. وهنا يتدخّل الله تعالى لإتمام الحجّة عليه، فيسبقُ فرعونَ نفسه ويُظهر آيةً للمؤمنين، فيسارع السحرة إلى الإيمان، الأمر الذي سلب من فرعون فرصة الاستمرار في مراوغته.

وأحيانًا يختار الإنسان العصيان، ومع ذلك يُلبسه غطاءً سماويًّا، باعتبار أنّ السماء لها هويّة مقدّسة، وهو يدّعي أنّ له حقًّا في هذه الهويّة الربّانيّة. هكذا تتشكّل العوالم الأسطوريّة. وفي المسيحيّة أيضًا، شهدنا حدثًا مماثلاً: ﴿ **وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا** ﴾؛ فقد استحدثوا الرهبانيّة لمواجهة الإمبراطور الرومانيّ وغيره، في حين أنّ الله تعالى لم يفرضها عليهم. ومع ذلك، لم يلتزموا حقّ الالتزام بها، وانتهت الحال بهم إلى اللهاث وراء الدنيا. فظهر رجالُ الدين نفسُهم وهم يعتمرون تاج القيصر أو يضعونه عليه، ثمّ سعوا إلى نيل السلطان. أمّا في القرون الوسطى، فقد ارتُكبت أمورٌ عدّة باسم الدين، والأمر يحتاج إلى فحصٍ كيف ثبّت هؤلاء سلطتهم الدنيويّة باسم الدين. فيما بعد، تنافسوا مع القيصر وفئاتٍ أخرى كطبقة البرجوازيّة. وفي خضمّ هذه الصراعات، برز فريقٌ قرّر التخلّي كليًّا عن هذا الغطاء، إذ وجدوا أنّ الكنيسة نفسها تتصرّف بدافعٍ دنيويّ، وأنّ خصومها أكثر دنيويّةً منها، فوقع التحوّل الذي نسمّيه النهضة (عصر النهضة). وهناك خرجت النزعة الدنيويّة بثوبها الحقيقيّ عاريةً من أيّ غطاءٍ مسيحيّ.

للمرّة الأولى، صودرت الأراضي التي كانت تابعةً للكنيسة، إنّ نزع ملكيّة الأرض من الكنيسة يعني إخراجها من المجال المقدّس، فصاروا يقولون إنّ هذه الأراضي (أصبحت علمانيّة). وفي مرحلةٍ لاحقة، جرى إخراج الحياة ورموز السلطة السياسيّة من تحت نفوذ الكنيسة وسيطرتها. وبهذه العمليّة، انتقلت فكرة (العلمنة) من نطاق الأرض إلى نطاق الحياة والمعيشة والسياسة، وأصبح هذا المفهوم متداولاً بصورةٍ واسعةٍ فيما بعد.

لا نجد في اللغتَيْن الفارسيّة والعربيّة ما يقابل بدقّة مصطلحات (سكولار)، و(سكولاريزم)، و(سكولاريزاسيون). إذ اعتاد الناسُ، في سياق النظرة الدينيّة، أنْ يقابلوا الدنيا بالآخرة، ويُطلِقوا على هذا العالم اسم (عالَم) بمعنى الإشارة والعلامة، ما يدلّ على اتّصال الإنسان بعالمٍ دينيّ. فلم يكن لدينا مصطلحاتٌ تشير إلى هذا الوجود بمعزلٍ عن الحقيقة التي تتجاوز الحياة الفانية. أي لم يوجد من قبلُ تعبيرٌ مخصوصٌ للطبيعة لا يَلحظُ أيّ صلةٍ بعالمٍ أسمى أو بُعدٍ أخرويّ. ولذلك، حين أراد العرب ترجمة سكولاريزم أو سكولاريزاسيون، استخدموا لفظ (العلمانية). والسؤال: هل اشتُقّت كلمة العلمانية من (عالَم) أم من (علم)؟ فإنْ كانت من عالَم، ففيه إشارةٌ إلى هذا العالم

الدنيويّ. لكنّ لفظ (عالَم) في أصله لا يدلّ بالضرورة على القطيعة مع الآخرة، بل يعني العلامة أو الإشارة. ومثل ذلك في الفارسيّة، إذ يقابلون «گيتي» بـ«مينو» (الدنيا والآخرة)، وفي اللغة الدينيّة، نقابل الدنيا بـالآخرة بوصفهما مفهومَيْنِ متضادَّيْن.

أمّا اليوم، فعندما تُتَرجَم سكولاريزم أو سكولاريزاسيون بكلمة علمانية، يُراد من العالَم هنا معنى هذا الوجود المحض المنحصر في الدنيا، لا المفهوم الإضافيّ الذي يقابل الآخرة. وفي سعيهم لإيجاد مكافئٍ لغويّ لهذا المصطلح، يرد سؤال: هل الجذر مأخوذٌ من عالَم أم من علم؟ إذ إنّ العلم الحديث نفسه قد صار علمًا دنيويًّا (سكولاريًّا) لا يبحث إلّا في أمور هذا العالم الماديّ وحدوده. وهذا ما فعله أصحاب الموسوعة (دائرة المعارف) عندما أضفوا معنًى جديدًا على الطبيعة والعالَم، فأخرجوهما من سياقهما الدينيّ والمقدّس.

قبل أنْ انتقل إلى الحديث عن (أصحاب دائرة المعارف)، كنتُ أتطرّق إلى الثقافة الحديثة. ففي البداية، صار عيش الناس في الغرب دنيويًّا، بحيث تخلّوا تمامًا عن الغطاء الدينيّ. وقد أنتج هذا النمط من الحياة فنًّا وأدبًا يتوافق معه. ففي فنّ عصر النهضة، برز الحضور المادّي للعالم. ولم يعد الفنّانون يرسمون القدّيسين بقداسةٍ سماويّةٍ كما في السابق؛ بل ركّزوا على الجمال البشريّ وحده. فلم يُصوَّر داوود بهالته الربّانيّة، بل أظهروا قوّة جسمه وبنية ذراعيه الدنيويّة. ومريم العذراء، صوّروها في جمال معالم وجهها فحسب. بوسعنا أنْ نلاحظ في متاحف الفاتيكان وغيرها الفارق الشاسع بين رسوم القرون الوسطى وما قبل النهضة، وبين ما رسمه فنّانو عصر النهضة وما تلاه.

على هذا النحو، اتّخذت حياة الناس في الغرب مسارًا دنيويًّا متسارعًا. ولم تعد القوى المنافِسة للكنيسة تسعى إلى إسباغ أيّ تبريرٍ دينيٍّ على تصرّفاتها؛ بل أخذت بإزاحة الدين جانبًا. وعلى عكس ما كان في القرون الوسطى، نجد أنّ هذه السلطة العلمانيّة طابعٌ جديدٌ تمامًا، لم يشهد التاريخ نموذجًا مماثلاً لها سابقًا.

لكنّ هذه الثقافة احتاجت إلى فلسفاتها الخاصّة كي تفسِّر بها العالم على هذا النحو. فجاء فلاسفةٌ يتبنّون في مبحث المعرفة هذه الرؤية. ولم يعد الكتاب المقدّس هو النصّ المفسِّر للعالَم. بل صارت مهمّتهم إزالة الطابع الأسطوريّ عن الوجود والإنسان، ولم يعد العقل قوّةً مستمدّةً من وحيٍ إلهيٍّ أو مقدّس (كما في المسيحيّة حيث جُعِل العقل مرتبطًا بالروح القدس). صحيحٌ أنّ المسيحيّة نفسها اتّسمت ببعض الأسطوريّة، وحوّلت التوحيد إلى تثليث (الآب والابن والروح القدس) وأضعفت عنصر التنزيه، لكنّها مع ذلك كانت تحمل نظرةً سماويّةً. أمّا في العصر الحديث،

فقد صار العقل مجرّد قوّةٍ بشريّةٍ صرف، وسقط عنه بعده القدسيّ والحدسيّ بفضل هيمنة الحسّيّة. كما أُبعدت مرجعيّة الكتاب المقدّس تمامًا، تمامًا كما نرى بوادره في فكر ديكارت. وفي خطوةٍ لاحقة، جعل كانط العقل ذاتيًّا (سوبژكتيو) ومستقلًّا تمامًا، إذ غدا العقل هو الذي يضفي الصورة على هذا العالم، ولم يعد هناك من حقيقة إلّا في دائرة ما تدركه الحواس. وفي السياق نفسه، بات العقل يُسهم فقط في تشكيل المفاهيم اللازمة لتنظيم عالم المحسوسات. ومن ثمّ حُصِرت (العلميّة) في ما يُطبَّق فيه هذا المنهج العقليّ على الطبيعة، أمّا سائر مجالات المعرفة، فلم تَعُدْ تُعَدّ علمًا من منظورهم، بل صارت في عرفهم مجرّد مفاهيم ذهنيّة أو ما يُسمّى (إبستيمه). وبذلك، تمّ استبعاد الميتافيزيقا من نطاق العلم، وصار الحديث عنها مجرّد تناولٍ لظواهر إنسانيّةٍ وثقافيّة (Humanities) لا أكثر.

إذًا، إنّ الحياة الدنيويّة الخالصة تتطلّب فلاسفةً لا ينشغلون إلّا بتفسير العالم المحسوس دون الإكثار من الحديث عن العالم الآخر، لئلّا يُشعر المرءُ بأنّ إقامته في هذا العالم صارت ثقيلة عليه﴿ :بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾، أي إنّ الإنسان يرغب في التصرّف بحرّية في هذا العالم. أمّا استحضار المعاد والتوحيد وسائر المسائل الماورائيّة بصورةٍ حيّةٍ في الحياة، فذلك يُربِك رغبته في التحرّر.

لكن هل كان هؤلاء الفلاسفةُ المحدثون هم مَن صنع الغربَ والعالمَ الحديث، أم أنّ الواقع الغربيّ وطبيعة الحياة فيه هما اللذان برزا ليُعلِيَا شأنَ هؤلاء الفلاسفة؟ ثمّة ارتباطٌ متبادلٌ بين الجانبين. وبظنّي، يحتمل أنْ يكون السيناريو الآتي هو الأرجح: بدأ الأمر بعصر النهضة (الرينسانس)، ثمّ تلاه ظهور فلاسفةٍ قدّموا الأسس الفكريّة لتبرير نمط العيش الجديد، وبعدها نشأ العلم الحديث الذي انصبّت مهمّته على نزع الهالة القدسيّة، وإزالة الطابع الأسطوريّ عن العالم. وهكذا تراجعت مرجعيّة العلم الدينيّ، وخرجت من نطاق المعرفة العلميّة.

وعلى إثر ذلك، لم يبقَ سوى عقلٍ مفهوميٍّ خالص. وحين اتّجه هذا العقل إلى التنظير لعالم الطبيعة، وُلد العلم الحديث، وصار ما يتجاوز هذا النطاق (المحسوس) مجرّد فلسفة، لا علمًا. إنّه شكلٌ من سيادة العلم التجريبيّ، حتّى إنّ قضيّة الصدق والكذب في المسائل التجريبيّة أضحت مؤقّتةً، بحيث صار يقال إنّ الإرادة هي التي تخلق العلم، لا أنّ ثمّة علمًا يتجاوز الإرادة فيجب على الإنسان أن يتكيّف معه. هذه هي المسيرة التي سلكها الإنسان الحديث. فأين نجد مثل هذا المنحى في تاريخنا السابق؟!

كيف ينتهي المنظور العلمانيّ إلى الاستعمار؟

عندما تصبح النظرة دنيويّةً (هذا-العالميّة)، فإنّ السيطرة على هذا العالم تغدو الهدف الرئيس لهذا التوجّه. فهذه الثقافة، ما إنْ تُوجّه اهتمامها إلى الإنسان حتّى تسعى إلى السيطرة عليه والتنبّؤ بسلوكه؛ وهذا حال علومها الإنسانيّة كذلك. وعندما تنظر إلى الطبيعة، تنظر بالمنطق عينه: في البداية قد يبدو أنّ ثمّة صوابًا وخطًا، لكن سرعان ما يتخلّى أصحاب هذا الفكر حتّى عن تلك الادّعاءات. فمثلاً، يصرّح ماركس بأنّ الإنسان ليس (حيوانًا ناطقًا)، بل هو (حيوانٌ صانعٌ للأدوات). في حين أنّ الإنسان قبل ذلك كان كائنًا متميّزًا عن سائر الحيوانات بعقله، يتساءل: (من أين أتيت؟ أين أنا؟ وإلى أين أمضي؟)، وكان مراده تجاوز الحياة المحدودة الدنيويّة والسعي نحو الأبدية. ولكنّ هذه القضايا صارت خارج نطاق العلم الحديث، الذي اكتسب هويةً دنيويّةً بحتة.

بعبارةٍ أخرى، ما يحدث في عالم الأساطير إنّما هو تجلٍّ لأنانيّة الإنسان في صور أوثانٍ متعدّدة. وعندما يرى الإنسان نفسه مستقلًّا عن الله ولا يرى الحقّ، فإنّ التوحيد يغيب أيضًا. لكن لو رأى وجه الله، لرأى أنّ الوجود كلّه متعلّقٌ به، ولا حديث إلّا عن التوحيد، إذ يتبدّى الكون بأسره أسماءً وأفعالاً إلهيّة. أمّا إذا عاد الإنسان إلى ذاته وظنّ أنّه مستقلٌّ عن الحقّ، صار هو نفسه حجابًا على ذاته؛ فإمّا أنْ يشاهد وجه الله في كلّ شيء، أو لا يراه في أيّ مكان. ومن هنا يعتقد أنّ كلّ كيانٍ مستقلٌّ عن الآخر.

في المرحلة الأولى من الهبوط، كان الإنسان في الجنّة، يتحدّث إلى الله ويراه، لكنّه حين احتجب الوجه الإلهيّ، توقّف الإنسان – الذي علّم الملائكة الأسماء – عن رؤية وجه الله في أيّ مكان من العالم. وهكذا صار ينظر حتّى إلى الملائكة على أنّهم مستقلّون، وفق ما تذكره بعض الروايات من أنّ هبوط البشر تمّ على عدّة مراحل، وأنّ الشياطين كانوا يصعدون إلى السماوات، مستغلّين ما كانت لديه البشريّة من قابليّات. وبهذا الانحراف، صار الإنسان ينظر إلى الملائكة وأرباب الأنواع بوصفهم كياناتٍ مستقلّة، فدخل في عالم الأساطير.

إنّ الإنسان الأسطوريّ ليس دنيويًّا صرفًا؛ بل يلجأ إلى قوى ما وراء الطبيعة خدمةً لأطماعه وسيطرته على الطبيعة. وهذه الآلهة أو الأرباب ما هي إلّا حُجبٌ من إسقاطات الإنسان ذاته على الوجود، فيعرّف الإنسان هويّته الدنيويّة في ظلّ تلك الأرباب والكيانات. تلك هي الحال السائدة في عالم الأساطير.

أمّا في العالم الحديث، فتحدث عمليّة إزالة الأسطورة؛ إذ يتجلّى الصنم الأكبر – وهو الإنسان

نفسه – وتتلاشى سائر الأصنام. ومن ثَمّ يرى البشر أنّهم أصلُ جميع الأمور. هذا هو معنى محوريّة الإنسان أو الإنسانيّة الحديثة التي نشهدها الآن. في المقابل، كان الإنسان الأسطوريّ لا يمثّل رؤيةً دنيويّةً محضة، وإنْ لم يكن ينتمي إلى الرؤية الإلهيّة، ما يوحي وكأنّ انحراف الإنسان وهبوطه يجريان عبر مراحل تاريخيّة.

ومع قدوم عيسى المسيح ﷺ، بقي للشياطين إمكانيةُ الصعود إلى بضعة سماوات فقط، وأُغلِقت دونهم ثلاثة أو أربعةٌ منها. ثمّ مع مجيء النبيّ الخاتم (صلّى الله عليه وآله)، سُدّ الطريق على الشياطين تمامًا. وبإغلاق هذا السبيل، فقد الكفر قابليّاته (الفوق-أرضيّة)، وصار يُروى على هيئة حكاياتٍ تاريخيّةٍ ينبغي إعادة صياغتها بنحوٍ جديد. فمن جهة، ظهر الحقّ في أعلى مراتبه، أي في صورة التوحيد الخالص؛ ومن جهةٍ أخرى، برز الكفر في أدنى دركاته. وهكذا، حال وجود القرآن في الثقافة الإسلاميّة دون رواج التفاسير الدنيويّة الخالصة، فيما اتّجه العالم الآخر تدريجيًّا إلى تبنّي تفسيرٍ ماديٍّ صرف.

بهذا تكون مراحل الهبوط التاريخيّ في طريقها إلى الاكتمال. وقد تطرّق العلاّمة الطباطبائيّ إلى هذا الموضوع في (الرسائل التوحيديّة)، كما سعيتُ بنفسي إلى متابعته جزئيًّا في كتاب (هستي و هبوط (اعتمادًا على أفكاره. وتُشير الروايات أيضًا إلى أنّنا مقبلون على (جاهليّةٍ في آخر الزمان). ففي السابق، واجهنا مدينةً فاسقةً ترتدي عباءةً دينيّة. وفي مؤلّفات الفارابي أُشير إلى مدينةٍ ضالّة، حيث رغم استبعاد ثقافة الحقّ، لكنّها كانت تفرض سلطتها باسم الدين. وقد عبّر عن ذلك الإمام الحسين ﷺ بقوله: «وعلى الإسلام السلام»؛ أي إنّه مع مجيء يزيد، انقلبت كلّ تلك الانحرافات لتُمارَس باسم الدين، حتّى بدا وكأنّ لا سفينة نجاةٍ تُرتجى، وبات الطريق موصودًا.

في المدينة الفاسقة، لا تزال المعايير الدينيّة حاضرة، غير أنّ الناس يخالفونها فعليًّا. فمنهم منافقون يتصرّفون وكأنّهم أحرص على الدين من غيرهم، ومنهم فاسقون يتهاونون بتلك المعايير. أمّا في المدينة الضالّة، فينسدّ طريق العودة، رغم أنّها لا تزال تتستّر بمظهرٍ دينيٍّ وأسطوريّ.

وحين يتحدّث الفارابي عن المدن الجاهلة، لا يعني بذلك أنّ في عصره مدنًا جاهلةً واقعيّة، بل يشير إلى الباطن الكامن في المدينة الفاسقة والمدينة الضالّة، حيث تسود فيهما القوّة الدنيوية واللذّة الدنيوية والثروة الدنيوية والرغبات النفسيّة. فالمدينة الضالّة والفاسقة، في حقيقتها، تتغشّى بالدين بوصفه غطاءً وأيديولوجيًا، أمّا المدينة الجاهلة فلا تزال غير موجودة فعليًّا، وإنّما يستخدم الفارابي وصفها لتبيين خصائص المدينة الفاسقة والضالّة.

أمّا العالم الحديث، فهو عالمٌ خالٍ من أثر الوحي كما لا يحفل بالعقل. في البداية، عُدَّت المعرفة التجريبية علمًا، لكن بمرور الزمن ألغي هذا أيضًا، وصاروا يصرّحون بتقدّم الإرادة على العلم. ومِن بين من عبّر عن ذلك ماركس حين قال: «ليس الإنسان حيوانًا عاقلاً يبحث عن الحقيقة؛ فقد سعى الفلاسفة حتى الآن إلى فهم العالم، بينما نحن نريد تغييرَه». فالإنسان في نظره حيوانٌ صانعٌ للأدوات، يهدف إلى التغيير. وغاية الإنسان حياةٌ دنياويةٌ محضة، ولتحقيق ذلك، هو بحاجةٍ إلى أدوات: أدواتٍ صلبة مثل المطرقة والمعول والتكنولوجيا، وأدواتٍ لينة مثل اللغة والقوانين والحقوق والعلم والمعرفة. ولم يعد العلم محتاجًا إلى نظرية الصدق والكذب؛ إذ ينتَظر من تنظير العالم أنْ يكون ذا جدوى عمليةٍ فحسب. فهذا العلم تحوّل إلى أداةٍ للمعيشة، وبالتالي صار حتى مفهوم الحقيقة أو الأبدية أو الحقّ المطلق نتاجًا ينبثق عن مصالح طبقةٍ ما للحفاظ على مكانتها. وهذه العناصر كلّها هي جزءٌ من عمليةٍ تطبيقيةٍ يجري تحريكها في حياة الإنسان.

وهكذا يصبح الفيلسوف الممثِّل لهذا العالم هو نيتشه أو كانط. فيرى كانط أنّ الميتافيزيقا ليست علمًا على الإطلاق، وأنّ زعم الإخبار عن العالم وهمٌ ليس إلاّ. ومع ذلك، فقد احتفظ كانط ببعض عاداته الدينيّة المسيحيّة، وحاول تدارك النقص عبر العقل العمليّ. أمّا نيتشه، فبعد كانط صرّح بوضوحٍ بأنّ الإرادة هي التي تصنع المعرفة. فنرى الإرادة نحو القوّة عند نيتشه، والإرادة نحو السلطة عند فوكو، والإرادة نحو الاقتصاد والحياة في الماركسيّة الكلاسيكيّة، كما تظهر الإرادة نحو العيش بصيغةٍ ما في البراجماتيّة لتتجلّى في الثقافة والفلسفة الأمريكيّة. لذلك، لا بُدّ من فلاسفةٍ جددٍ يفسّرون هذا العالم ويبرّرونه، وهؤلاء فلاسفةٌ حديثو النشأة.

إنّ هذه النظرة إلى العالم تعكس ما ذكره أمير المؤمنين ﷺ عن أنّ هناك منهومَيْن لا يشبعان: طالب علمٍ وطالب دنيا، فـ(مَنهوم الدنيا) لا يعرف حدًّا للشبع. لذلك يبدأ من قدراته الداخليّة، ثمّ ينقضّ على البيئة الخارجيّة. من ذلك احتياجه إلى أسواقٍ استهلاكيّة، فضلاً عن التنافس الداخليّ على فتح العالم، ما يؤدّي إلى أن تغدو حروب المستعمِرين فيما بينهم صراع حياةٍ وموت. وفي خضمّ ذلك، يرسخ لمن تتوفّر لديه يدٌ عاملةٌ أرخص ــ وقد تكون في هيئة عبيديّة أو غيرهاــ ويتوفّر له سوقٌ استهلاكيٌّ أوسع، أمّا من يعجز عن المنافسة فيتلاشى. وعلى هذا المنوال، تنشأ التراستات والشركات الكبرى وتتبلور الأقطاب، فيُقسَّم العالم إلى شمالٍ وجنوب. فالشمال لا يستطيع الاستمرار من دون الجنوب في عالمنا هذا. ومع الوقت، بدأ الجنوب يقاوم، فتشكّل أول مرحلةٍ تتجلّى فيها السلطة والفوارق الطبقيّة وما شابه، واستحدثت حينها شتّى النظريّات.

يشير كارل ياسبرز، في كتابه (البداية والنهاية في التاريخ)، إلى أنّ الغرب حينما اتّجه نحو بلدان الشرق، كانت تقاليدها ــ في الغالب ــ قد فقدت حيويّتها، أي إنّ النظرة الروحيّة قد خبت هناك. ومن ثمّ، بسبب هذا الخفوت وحالة من العلمنة الجزئيّة (ولو لم تكن علمنةً تامّةً بعد)، كانوا يواجهون العالم الحديث بنظرةٍ ماديّةٍ نسبيًّا، فانبهرت أعينهم إزاء عالمٍ بدا أكثر عمرانًا من عالمهم. فتساءلوا: لماذا نحن على ما نحن عليه؟ وهكذا احتدم الصراع بين الشمال والجنوب، وفي هذه المواجهة نشأت لديهم رغبةٌ في أنْ يصبحوا مثل الطرف الآخر، كما أنّهم لجؤوا إلى نظريّات هذا الطرف في تفسير مشكلاتهم. ولذلك، حتى لو تمكّنوا من قطع اليد السياسيّة لخصومهم، فإنّهم غالبًا ما يقعون في مصيدة رؤاهم الفكريّة والنظريّة.

عندما تنطفئ تلك التقاليد الروحيّة، يصبح النمط الآخر هو القدوة، فينشأ نوعٌ من فقدان الثقة بالذات تجاه ذلك الآخر. وحين نقف في وجهه، نحاول التشبّه به، إلا أنّه لا يمنحنا الفرصة الكاملة لنكون على صورته؛ لأنّ حاجته إلى الهيمنة تفرض عليه أن يظلّ متميّزًا. وهكذا تتشكّل بعد ذلك منافسةٌ من نوعٍ خاص.

وفي الغرب، بعد نشوء هذه الثقافة الجديدة، ظهرت لغةٌ وعلمٌ متناغمان معها، وتغيّرت مفاهيم المعرفة والوعي. فاللغة البشريّة ــ بما أنّ لها خلفيّةً دينيّة ــ تنطوي على دلالاتٍ معنويّة، في حين أنّ هذا التحوّل الدنيويّ لم يكن له نظيرٌ في لغاتنا من قبل. ومن هنا، استحدثت مفاهيمُ مثل العلمنة والعلمانية من رحم هذه الحياة الجديدة واكتسبت دلالةً خاصّة. وحيث كانت اللغة ترتكز على جذورٍ دينيّة، بات يُعاد تفسيرها واستخدامها على أساسٍ ماديٍّ صرف، ما استلزم إعادة صياغة اللغة ذاتها. وقد ذكرتُ سابقًا أنّنا لم نتمكّن بسهولة من ابتكار مقابلٍ دقيقٍ لمصطلحات سكولاريسم وسكولاريزاسيون في الفارسيّة أو العربيّة، ورغم كثرة الاقتراحات، فإنّ توصيل المعنى على نحوٍ تامٍّ لا يزال صعبًا. فعندما نسعى إلى ترجمة هذه المفاهيم، نضطرّ إلى تقديم بضع عباراتٍ توضيحيّة، ومع ذلك قد تبقى هذه الشروح قاصرة.

إنّ السبب في ذلك أنّ عالمنا ومعانينا في النظر إلى الوجود كانت مختلفةً جوهريًّا، ولم تكن لدينا ألفاظٌ تصف هذا المنظور الجديد. فبحكم جذورنا التاريخيّة كنّا نعيش في سياقٍ مغاير، ثمّ تعرّضت مفرداتنا نفسها للتأويل والتوظيف في سياقٍ حديث، ما أدّى إلى سلبنا حتّى طريقتنا في التعبير. لننظر إلى كلمة (عِلْم) في القرآن الكريم وفي الثقافة الإسلاميّة؛ إلى أيّ درجةٍ تُعدّ مقدّسة! فالقرآن كتابُ علمٍ، والأنبياء مُعلّمو البشريّة﴿ **عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ**.﴾ إنّ للعلم هويّةً إلهيّة في

الثقافة الدينيّة؛ فـ﴿**هُوَ الْعَلِيمُ**﴾ وكلّ العلوم تعود إليه. ولكن، هل تُستخدم اليوم كلمة Science بالمعنى نفسه؟ وهل نعرّف التلامذة في مدارسنا إلى العلم وفق هذا المفهوم؟ ذلك الذي كنّا نسمّيه عِلْمًا في تراثنا لا يعدّه الفكر الحديث (Science) علمًا، بل يضعه في خانة (المعرفة) أو Knowledge مقابلاً للعلم، ولا يقرّ بقيمته العلميّة، كالفقه والفلسفة والكلام... إذ تُعدّ هذه من دائرة Humanities. وعلاوةً على ذلك، لم نحسن ترجمة Humanities؛ فاعتمدنا عبارة (علوم إنسانيّة) في الفارسيّة، فابتعدنا عن دلالتها الحقيقيّة. أمّا العرب، فقد اعتمدوها (إنسويّة) مثلاً، وهو أقرب قليلاً إلى المعنى الأصليّ. وبالنتيجة، وقعنا في حالةٍ من الاضطراب اللغويّ وسط هذا السياق.

ما أردتُ قوله - بالاستناد إلى عبارة كارل ياسبرز - هو أنّ أغلب تلك البلدان باتت دنيويّةً فعليًّا، ممّا جعل أهل السلطة والنفوذ فيها أوّل مَن أُعجِب بالحضارة الغربيّة. فمن هم هؤلاء أصحاب النفوذ؟ إنّهم في البداية السفراء ورجال البلاط، كما نلاحظ في إيران حين شعروا بالمزاحمة الغربيّة. وكان سؤالهم الأوّل: (أيّها الغربيّ، من تكون؟) لأنّهم وجدوا الشمال والجنوب وجميع الأنحاء تخرج من أيديهم. وعندما اتّجهوا لاستكشاف الغرب، رأوا أنفسهم ــ في الواقع ــ ينجذبون إليه. ولقد نقل الغربيّون رؤاهم المعرفيّة عبر قنواتٍ مختلفة، كتلك المحافل الماسونيّة والمنظّمات المماثلة. ونجد أنّ القاجاريّين بدأوا علاقتهم بالغرب على أنّه خصم، لكنّ الأمراء والشخصيّات البارزة في البلاط القاجاريّ نفسه صاروا ماسونيّين، وكذلك التجّار الذين سافروا إلى الغرب أُصيبوا بنوعٍ من الانبهار به. أمّا في العالم الإسلاميّ، فقد كان العلماء الدينيّون الفئة الأخيرة التي واجهت العالَم الحديث؛ إذ إنّ الفئة التي كان يُفترَض بها أنْ تتصدّى له في المقام الأوّل كانت الأكثر انجذابًا إلى الحياة الماديّة، ونشأ عندها نوعٌ من نسيان الذات والتوجّه نحو الضفّة الأخرى. وهكذا عمل الغرب على ترسيخ رؤيته للكون والإنسان في أوساطهم، فبرزت حالةٌ يُطلِق عليها البعض (الغربزدگي) (الافتتان بالغرب).

لا أعلم بأيّ لفظٍ عبَّر العرب عن هذه الظاهرة تحديدًا؛ فمثلاً في سياق الاستشراق أو الاستغراب، ثمّة وجهٌ لدراسةٍ واعيةٍ تحليليّة، أمّا هنا فقد نشأت حالةُ افتتانٍ تجاه ذلك الآخر قبل الوصول إلى طورٍ دراسيٍّ أو تحليليّ. أطلق البعض على هذه الحالة مسمّى (الاستسباع)، أي التحوّل إلى ما يشبه الضاري المُسْتَسْبِع، وهو المصطلح الذي تناوله العلّامة الطباطبائيّ في حديثه عن الإنسان. يقول إنّه لا يوجد في الإنسان فعلٌ يصدر عنه بالجبر المحض؛ بل قد يقع الفعل بالإكراه أو الاضطرار؛ لأنّ الإنسان مفطورٌ على الإرادة والحرّيّة والاختيار. فطالما نعدّ ما يقع من فعلٍ منسوبًا للإنسان،

فلا بدّ أنّه صدر عنه بإرادته. متى نقول إنّ الإرادة منتفية؟ عندما تُقيَّد يداه ورجلاه تمامًا بحيث لا يكون للعمل صلةٌ بإرادته. إذًا مفهوم الجبر بمعناه المطلق غير واردٍ في حقّ الإنسان، نعم قد نقع في الاضطرار أو الإكراه؛ كأن يقول أحدهم: (لو لم أفعل هذا لأدّى إلى موت طفلي)، أو (لو امتنعتُ لقُتلت). وبعض هذه الحالات اضطرار، وبعضها إكراه، ولكلٍّ منها حكمه الفقهيّ المختلف. لكنّ الجبر بمعناه الحقيقيّ غير موجودٍ في أفعال الإنسان؛ لأنّ إرادته حاضرةٌ دائمًا. فحتى حين يطيع أو يخضع، يفعل ذلك بعد حسابٍ واختيار؛ يقول في نفسه: (أنا مضطر، فلو لم أفعل لسقط عليّ الجدار وأهلكني)، أو (لو لم أفعلْ لأطلق النار عليّ وقتلني)، أو (إنْ لم أوافق فسيجوع طفلي أو يمرض). ومن ثَمّ يتّخذ قراره بالبيع أو الفعل ليدفع الضرر. إذًا فالإنسان دائمًا يعمل بإرادته، والإرادة متوقّفةٌ على الوعي والإدراك. لا يمكن لأحدٍ أنْ يمارس إرادةً أوسع ممّا يعيه؛ قد يعلمُ شيئًا ولا يعمل به، أمّا ما لا يعلمُه إطلاقًا فلا يستطيع أنْ يتّخذه مَحلًّا لإرادته.

الإنسانُ المُستَبْعِ هو ذاك الذي يطارده سَبُعٌ أو مُفترس. والناسُ في هذا الموقف أنواعٌ عدّة:

أحيانًا يهجمُ المفترسُ على شخصٍ فيفرّ هاربًا، فيتسلّق شجرةً لا يقدر المفترسُ على صعودها، فينجو بحياته.

وأحيانًا يمرّ المفترسُ من مكانٍ ما، فيسرعُ الشخصُ نحو بيته ويغلق الباب على نفسه.

وأحيانًا أخرى يكون المفترسُ في طريقه ولا يهتمّ بالبشر أصلًا، وقد لا يكون جائعًا ولا يعنيه أمرُ ذلك الشخص، فيكتفي الإنسانُ بالجلوس جانبًا ريثما يبتعد المفترسُ من دون أن يتعرّض له.

إنّ هذه الأحوال كلّها لا تسمّى استسباعًا. أمّا حالة المُستَبْعِ فهي عندما يرى الإنسانُ الأسدَ (أو السّبع) يمرّ بالقرب منه من دون أنْ يلتفت إليه، ولكنّه هو الذي يقرّر ألّا يدعه وشأنه؛ بل يتبعه حيثما يمضي، إلى أن يجوع الأسدُ فيعود إليه ويهجم عليه ويفتك به. عندئذٍ نقول: كيف حصل هذا؟ هل أُجبر الرجلُ على ذلك؟ طبعًا لا، الأمر ليس إجبارًا، بل اختار بنفسه أنْ يسلك هذا السلوك. فما سرّ هذا الاختيار؟ وما آليّته؟

ذلك لأنّ الإنسان يتحرّك ضمن دائرة وعيه. ففي اللحظة التي يرى فيها الأسد، يسيطر عليه تصوّر السّبع وهيبته إلى درجةٍ يعجز فيها عن استحضار أيّ تصوّرٍ أو احتمالٍ آخر. لا يرى إلّا صورة الأسد وطريقة مشيه، فيحاكيه ويمشي مثله، فيُسمّى (فاعلًا بالعناية)؛ لأنّه ما إنْ ينطبع في ذهنه إدراكُ وجود الأسد حتى لا يعود يتصوّر شيئًا آخر يفكّر فيه. فالتفكير يتطلّب وجود خيارين أو أكثر

للمقارنة بينهما، أمّا إذا لم يتوفّر إلّا خيارٌ واحدٌ في مخيّلته، فلا يبقى أيّ معنى للتردّد أو الشكّ.

بعضُ الناس في منامهم قد ينهضون ويمشون في أماكن لا يستطيعون عبورها لو كانوا في حال اليقظة. يمشون مثلاً على حائطٍ أو جدارٍ مرتفع. ولكن بمجرّد أن توقظهم يسقطون. ما الذي يجري هنا؟ وفي حالة اليقظة، قد يحصل أنّكَ تركضُ على طريقٍ ضيّقٍ فوق حائطٍ ارتفاعه عشرون مترًا وعرضه خمسون سنتيمترًا، وربّما تقطع خمسين مترًا سيرًا عليه دون أن تلتفت إلى الخطر، ولو بقيت غافلاً لاستطعت المتابعة أو العودة بلا سقوط. ولكن بمجرّد أن تنتبه إلى الهاوية أسفلك، تخاف وتفقد التوازن فتسقط في الحال؛ لأنّ رهبة الوقوع في الفراغ تسيطر على كيانك، فتَحجُب عنك التفكير في أيّة إمكانيّةٍ أخرى. وهكذا تغفل عن قدراتك وعن المسارات البديلة التي كان بإمكانك سلوكها. هيبةُ الهاوية وحدَها تملأ وجدانك، فتتلاشى سائر احتمالات النجاة.

والإنسان الذي يتبع المفترس بهذه الكيفيّة يُقال له: مُستَسْبِع؛ إذ لا يتمثّل في ذهنه شيءٌ سوى الأسد وطريقة مشيه، فلا يقدر على الوقوف والتراجع، فيسقط ويهوي إلى الهلاك.

عندما يستولي هيْبَةُ هيمنةِ الغرب على بعض الناس، يندفعون وراءه بأنفسهم. لا حاجةَ له بفعل شيءٍ يُذكَر. وهذا ما فعله فرعون؛ إذ يقول القرآن الكريم﴿ **فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ**﴾، ومعنى ﴿**استخفّ**﴾ أنّه أراد لهم الذلّ والهوان. وبالطبع هيّأ مقدّمات كي يحقّق ذلك؛ كان يقول: ﴿**أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ**﴾ فما إنْ أظهر فرعون عظمته وسلطانه، شعروا بصِغَرهم، وحين استصغروا أنفسهم أطاعوه. لم يُجبِرهم على ذلك، بل كفى أن يُعظّم نفسه.

في عالم الحيوان نرى أحيانًا سلوكًا مشابهًا؛ ففي الهجوم، قد يُظهر أحد الحيوانَين نفسه أكبر مما هو عليه، فيكفي للطرف الآخر أنْ يرى في ذاته الصِّغَر فتدُبّ فيه الرهبة والاستسلام، وهو ما يمكن وصفه بـ (الاستسباع). فمثلاً، الحمامة لديها أجنحةٌ تستطيع الطيران، فيما الحيّة لا تطير. مع ذلك، قد تأتي الحيّة لالتهام فراخ الحمامة، فبعض الطيور تقاوم وتذود عن عشّها؛ يُقال إنّ طائر السنونو مثلاً يذهب في الصحراء ويجلب شوكةً، ثمّ يعود ويضعها عموديًّا في فم الحيّة وهي فاغرةٌ فمها لتلتهم الصغار، فتغرز فيها الشوكة وتعجز الحيّة عن إغلاق فمها، فتفرّ. وهكذا يُظهِر حتّى طائرٌ صغيرٌ قدرةً على مقاومة العدوّ.

أمّا بعض الطيور الأخرى، فإذا لمحت الحيّة، فإنّها تستسلم وتطير مباشرةً نحو فمها، كأنّ مشهدَ الحيّة يملأ كيانها رهبةً فلا تتصوّر خيارًا آخر سوى الارتماء في فمها. وهذا تحديدًا هو (الاستسباع)؛

هيْبة المفترس تسيطر على الضحيّة حتّى تفقد إمكانية الاختيار. وكثيرًا ما تُوظَّفُ هذه الحيلة للقضاء على الخصم؛ فيحاول الحيوان القويّ تكبيرَ ذاته واتّخاذ وضعيةٍ مخيفة تُرعب الخصم، إلى أن يستسلم من تلقاء نفسه دون مقاومة. وهكذا، بخطواتٍ يتّخذها الضحيّة نفسُه، يُمسي خاضعًا. ومع اختلاف درجات هذه الحالة، يظلّ المبدأ واحدًا في ظاهرة الاستسباع.

في العلاقات بين الثقافات، قد تظهر هذه الظاهرة نفسها؛ إذ إنّ الثقافة الغربيّة حين تواجه ثقافاتٍ باتت دنيويّة، كما يقول ياسبرس، ولم يعد لديها تراثٌ حيٌّ أو روحانيّةٌ نابضةٌ أو برهانٌ وشهودٌ حقيقيّ، بل ترتكز فقط إلى التقليد، فيغدو وجودها فعليًّا ماديًّا ودنيويًّا. فإذا واجهت تلك الثقافة الدنيويّة قوّةً أقوى منها، قد يؤدّي ذلك إلى فقدانها كلّ شيء.

وابن خلدون يشير إلى هذه الفكرة حين يقول إنّه إذا غلب قومٌ قومًا آخر، وقبل المغلوبُ سيادة الغالب، فإنّه يندرج تحت سلطانه وتتحوّل لغته وسائر عناصر هويّته. فعلى سبيل المثال، يروون عن بعض الأقوام الواقعة تحت سلطة المغول أنّ رجالها، تقليدًا للمغول الذين لا يربّون اللّحى، صاروا يعدّون اللّحية قبحًا، فتبدّل ذوقهم الجماليّ تمامًا.

أمّا العالم الحديث، فلم تنحصر هويّته في مجرّد قوّته الماديّة. صحيحٌ أنّ هذه القوّة تستعمل أدواتها، بيد أنّه عندما يمتلك القوّة الثقافيّة، فإنّه يحقن ثقافته أيضًا، لتنعكس على الهويّة برمّتها وتبدّلها. وهذا ما اتّسم به العالم الحديث؛ فمشكلة الاستعمار لم تكمن في قوّته العسكريّة فحسب، إذ لو اقتصر الأمر على ذلك، لأدّى إلى تغييراتٍ محدودة، كاستبدال اللغة أو التأثير في جانبٍ معيّنٍ من الحياة. ولكنّ المسألة هي في الرؤية التي يحملها هذا العالم تجاه الكون والإنسان، وفي أنّه يبسط نفوذه بهذه الرؤية ويُلبسها قوّةً وسلطانًا.

ومن جهةٍ أخرى، قد يأتي الفاتح حاملاً ثقافةً معينة كما حصل مع الإسلام؛ حيث نقرأ في القرآن الكريم: ﴿**إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ۝ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا.**﴾

فلما حصل فتح مكّة، تتابع الناس أفواجًا في الدخول بالإسلام، متأثّرين بقوّته. وهكذا تصبح الثقافةُ في ظلّ هذه القوّة عاملاً مهيمنًا في تغيير المنظومات الفكريّة والسلوكيّة لدى الأمم الأخرى.

أمّا في الاستعمار وفي العالم الحديث، فإنّ الكلمة التي يسعى هذا الأخير إلى نشرها لا تمتّ بصلةٍ إلى التوحيد ولا إلى عالم الأساطير؛ بل تطلّ علينا صورةٌ جديدةٌ كلّيًّا عن العالم والإنسان. فالمغول، على سبيل المثال، لم يأتوا بصورةٍ مغايرةٍ للوجود والإنسان؛ لذا كان يمكن لسيرة العالم

الإسلاميّ الروحيّة أن تفرض نفسها عليهم في ظرفٍ جديد. أمّا هنا، فنحن أمام رؤيةٍ جديدة، وهويّةٍ حديثةٍ تنفذ إلى الواقع، وتترافق مع قوّةٍ مهيمنة، فتُحدِث في الطرف الآخر حالةً من (الاستسباع)؛ حيث يمضي هؤلاء بأنفسهم وراءها. تراهم يغيّرون لهجتهم إلى الإنجليزيّة أو الفرنسيّة، ويتبدّل لباسهم. وقد ورد في الحديث «مَن تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ»، وذلك يعني أنّ هذا التشبّه يحصل بسعيٍ من المرء نفسه.

غير أنّ هذه الحالة من الافتتان بالغرب (التغريب) أو الافتتان بالقوّة قد تكون في سياقين مختلفين: فإن كانت تلك القوّة المهيمنة تمتلك هاجسًا حقيقيًّا للوصول إلى الحقّ، فقد يقرّبك ذلك من الحقيقة عبر اقتداره. وأمّا إن كانت هذه القوّة تسعى إلى تأمين مصالحها الاقتصاديّة أو السياسيّة، فهي ترغب في إبقائك ضعيفًا كي تبقى لك وظيفةٌ محدّدة في منظومتها. في هذه الحالة، قد تطلب التشبّه بها، وهي تمنحك ما تشاء وفقًا لحاجاتها. فإذا احتاجت إلى تقنيّين، أعطتك قدرًا من التقنيّة والخبرات يلزمها لسوقٍ استهلاكيٍّ معيّن. لكنّها لن تنقل إليك ما يمكّنك من منافستها فعليًّا. كما قد تمنحك بعض العلوم لتُضعِف من قدرتك على المقاومة. ومن هنا نرى نشأة الاستشراق (Orientalism)؛ فالطرف الغربيّ بحاجةٍ إلى دراسة الشرق بوصفه موضوعًا (Object) ليعرف كيف يتعامل معه. وبوساطة هذا التصوّر الجديد، يقدّم تفسيرًا دنيويًّا لهويّتك يقوم على احتياجاته هو.

وعندما تتلقّى أنت هذا التفسير وتدرسه، تبدأ بتأويل ذاتك وتأويل مكّة والمدينة والدين من منظارٍ ماديٍّ صرف، فيغدو كلّ ذلك تراثًا قديمًا غير فاعل. وهكذا تتآكل التقاليد التي تشكّل عوامل المقاومة، ليصبح الطريق مفتوحًا للسوق الاستهلاكيّ الذي يحتاجه الغرب، وتُفتَح الأبواب لتعزيز الهيمنة الاقتصاديّة والسياسيّة. بالطبع، أدّى هذا كلّه إلى نشوب تناقضاتٍ داخليّةٍ في المنظومة الغربيّة نفسها، ما أسفر عن انقسامها إلى معسكرٍ شرقيٍّ وآخر غربيّ. في المحصّلة، نجد البلاد المستعمرة التي تحاول الدفاع عن نفسها تلتزم أيضًا بمفاهيم المنظومة الحديثة وبمصطلحاتها في مقاومتها. وقد تطرّقتُ إلى هذه المباحث خلال دروسي، وأشرتُ إلى بعضها في كتاب (حديث پيمانه).

إنّ هذا التفسير مثيرٌ للتأمّل وجديدٌ من ناحيةٍ ما، إذ يخالف التصوّر السائد بأنّ العصر الذهبيّ للاستعمار قد ولّى وانتهى؛ ففي الواقع، الاستعمار الحديث بات أكثر قوّةً ونفوذًا في مستوياتٍ متعدّدة، أشدّ بكثير من هيمنته في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

ولهذا السبب، نجد أنّ أولئك الذين أدركوا الاستعمار السياسيّ والاقتصاديّ دون أن يلتفتوا إلى الاستعمار الثقافيّ، حاولوا منافسته بالتشبّه به كي يبلغوا مرتبته؛ أي إنّهم لم يغادروا دائرته فعليًّا. كانوا يرغبون في جلب علومه ومعارفه، بينما هو ــ في الحقيقة ــ لا يريد سوى استغلالهم؛ لقد عقد العزم على القضاء عليهم، فينتفع من هذه الظروف ليفرض مزيدًا من الأسر لهم، مُلقيًا ببعض المعارف كي يَشتدّ ارتباطهم به، بل إنّه قد يمنحهم في الظاهر وهم الاستقلال.

لاحظوا أنّ لدينا نوعَيْن من العلوم الإنسانيّة. هناك علمٌ يُسمّى (الاستشراق). هذا العلم ليس بعِلمٍ تجريبيّ (ساينس)، بل هو من العلوم الإنسانيّة (هيومنيتيز)، يتناول دراسة العادات والتقاليد وثقافة منطقةٍ ما. ومَن يحتاج إلى هذا العلم؟ إنّهم الساسة وصنّاع القرار. فوزارة المستعمرات الفرنسيّة مثلاً هي التي كانت بحاجةٍ إليه؛ ولهذا لم يكن الاستشراق تابعًا لوزارة العلوم لديهم، بل لوزارة المستعمرات.

وفي المقابل، هناك علم (علم الاجتماع)، وهو بحاجةٍ إلى تفسيرٍ علميٍّ (Science). لقد تطلّع الغربيّون إلى علم الاجتماع من أجل دولهم ومجتمعاتهم؛ لدراسة قضايا العمل والمهن والحرب والسلم، وشؤون المدينة والريف وغيرها.

عندما ندرس علم الاجتماع، إذا راجعتم كتب مبادئ علم الاجتماع أو مقدّمات علم الاجتماع، ستجدونهم يذكرون أنّ الفرق بين الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع هو أنّ الأنثروبولوجيا تُعنى بالمجتمعات غير الغربيّة، بينما علم الاجتماع ينصبّ على الدول الصناعيّة. إنّ الأنثروبولوجيا، في الواقع، لا تُعَدُّ علمًا تجريبيًّا (ساينس)؛ بل تضع باقي الثقافات موضع الموضوع (Object) . يحتاج المستعمِر إلى هذا، ليفهم كيف يبيع سِلَعَه في تلك المجتمعات: ما الألوان التي يفضّلونها؟ ما الذي يكرهون وما الذي يحبّون؟ كيف يجب أن يتعامل معهم؟ وكيف يتصرّف أمامهم؟ إنّها حاجات ضروريّة للاستعمار.

في البداية، يستجيب الاستشراق لحاجة المستعمِر، لكنّه فيما بعد يُسخَّر لتغيير هويّة أبناء الشرق. أي إنّه يدرَّس ويُنشر ليُنتِج هويّاتٍ تعريفيّة أو بطاقاتٍ تعريفيّة (شهاداتٍ) لهؤلاء، فيُعاد تشكيل رؤيتهم لذواتهم وتُغيَّر هويّتهم، ويتمّ إعادة بناء تقاليدهم بمنظورٍ حديث. تصوّروا كيف يوجّهونكم إلى القيام بتفسيرٍ معيّنٍ لدينكم؛ فهل تبقون بعده مؤمنين كما كنتم؟ إنّ هذا يمنحكم هويةً جديدة بالكامل؛ إذ عبر دراسة تاريخ الدول، يُعيدون رسم الآفاق بين الأرض والسماء بأسلوبٍ يجعل السماء أمرًا دنيويًّا. كلّ هذا يُدرَّس بهدف تغيير التقاليد والهويّات. لا حاجة إلى أن يفرضوا

ذلك عليكم؛ فأنتم من تلحّون عليهم لتتعلّموا، وترسلون أبناءكم بأموالكم الخاصّة لينشئوا أنظمةً علميّةً جديدة!

في المقابل، كان لديهم علمٌ آخر يُسمّى (علم الاجتماع). وهذا العلم يرمي إلى التفسير، بهدف التمكّن من التوقّع والسيطرة، ولم يكن يهتمّ بتلك البلدان أصلاً. مَن بدأ الاهتمام بها؟ في عقد الستّينيّات، مثلاً، وذلك لأنّ المعسكر الشرقيّ حينها بدأ ينافس الغرب، ويجتذب إليه بعض الدول والمجتمعات. فصار ينبغي للغرب أنْ يفسِّر أحوال تلك البلدان ويدرسها، ليفهم كيف يتعامل معها كي لا تقع في فلك المعسكر الآخر.

تحوّل (علم اجتماع التنمية) إلى حقلٍ يُعنى بقضايا التخلّف والدول غير الغربيّة، فصار موضوعًا للدراسة في إطار العلم الحديث؛ يتساءل: لماذا هذه البلدان متخلّفة عن الركب؟ لماذا لم تصبح مثلنا؟ لماذا هي على هذا الحال؟ هكذا جاء مشروع (النقطة الرابعة) لترومان وما شابه، كي يحولوا دون انجرار دولٍ كإيران نحو الماركسيّة، فربّما بتقديم بعض التحسينات لا تستطيع القوى المنافسة استمالتهم إليها.

ومن ناحية أخرى، التفت بعض الباحثين من دول الشرق إلى (علم اجتماع التخلّف)، فدرسوه وهم يدّعون أنّ الاستعمار أو (البلوك الغربيّ) هو الذي يحول دون تقدّم بلدانهم، فظهرت منافساتٌ من هذا القبيل. أمّا نحن، فجلبنا علم اجتماع التنمية إلى بلدنا، بما يتضمّنه من طروحاتٍ ونظريّاتٍ غربيّة، ولا نزال - بعد أربعين عامًا - ندرّس تلك النظريّات نفسها، ونتساءل :لماذا لم نصبح مثلهم؟

في المقابل، حاول فريقٌ من المفكّرين الدينيّين أنْ يقاوم هذا التوجّه، فقالوا :إنّ مصطلح (التنمية) يعكس رؤيةً أحاديّة الخطّ للتاريخ، فلنستخدم بدلاً عنه مصطلح (التقدّم)، ونقدّم نموذجًا إسلاميًّا للتقدّم .لكنّ الواقع أنّ هناك من جهةٍ مؤسّساتٌ وجامعاتٌ تسير في خطٍّ آخر، ومن جهةٍ أخرى، هؤلاء الذين يحاولون طرح أساسٍ مختلف لا يملكون لا بنيةً تعليميّة كافية، ولا كوادر بشريّة، ولا تمويلاً، واكتفوا بمجرّد وجود مبانٍ بلا إمكاناتٍ فعليّة. وهنا يتّضح عمق المعضلة.

لقد ذكرتُ هذا مثالاً واحدًا لأُبيّن أنّ العلوم الحديثة حين تُنقَل إلى بيئتنا لا تحلّ مشكلاتنا، بل قد تخلق لنا مشكلاتٍ جديدة.

في مواجهة هذا المدّ الاستعماريّ المشتمل على أبعاد معرفيّة وثقافيّة وفكريّة، فضلاً عن مسائله الاقتصاديّة، كيف يمكن بلوغ الاستقلال الحقيقيّ أو المقاومة

الفعليّة؟ بمعنى آخر، ما نقطة الانطلاق لجريان الإصلاح والإحياء في البلدان التي خضعت للاستعمار أو وقعت في براثن الانبهار بالغرب؟

لقد شهدنا التفاتًا جزئيًّا إلى هذا الموضوع لدى بعض مفكّري العالم العربيّ. فمثلاً، ألقى مالك بن نبي ضوءًا ما عليه، وربّما كان حسن حنفي من أوائل الذين تنبّهوا إلى هذه المسألة حين طرح (الاستغراب) في مقابل (الاستشراق). أمّا مدى نجاحه في ذلك، فهذا شأنٌ آخر. وقد انتبه بعض الغربيّين أنفسهم، كالفلاسفة الوجوديّين إلى هذه القضيّة؛ إذ إنّ أوّل النظريّات التي ظهرت لمواجهة هذا الواقع – كما في حقل علم اجتماع التنمية – قد انبثقت أساسًا من الغرب ذاته، في إطار صراعاته الداخليّة، كالتجاذب بين المعسكر الشرقيّ والغربيّ. فهؤلاء عارضوا الليبراليّة بسلسلةٍ من الأطروحات الاشتراكيّة والشيوعيّة. أمّا الوجوديّون الذين تناولوا وجهًا آخر من نظريّات الاستعمار، فكان فيهم نزعةٌ يساريّةٌ نسبيًّا، واهتمامٌ بالجوانب النظريّة والفكريّة للقضيّة. هذا التوجّه يعطي اعتبارًا للتباينات الثقافيّة، لكنّ تأويله يبقى في نهاية المطاف علمانيًّا أو ما بعد حداثيّ.

ما أعنيه هو أنّه لم يدخل أحدٌ بعمقٍ في هذه المسألة من منطلق الثقافة الدينيّة. ومع ذلك، لاحظ كثيرون أنّ مشكلة الاستعمار ليست مجرّد بعدٍ سياسيٍّ أو اقتصاديّ فحسب، بل تكمن في أنّه لا يسمح لنا بأنْ نصير مثله. كثيرون اليوم يتساءلون: ألا يوجد نموذجٌ آخر غير الليبراليّة؟ ومع هذا، لم يتّخذوا هذه الإشكاليّة بوجهها الثقافيّ والحضاريّ العميق. أجل، نجد مثلاً أنّ لدى حسن حنفي شيئًا من هذه الرؤية، لكنّ تفسيره للثقافة والحضارة لا يخلو أحيانًا من النزعة الحديثة.

إنّ العالم الإسلاميّ عالمٌ دينيّ؛ لذا فإنّ الانتباه إلى الأبعاد العميقة والأساسيّة في الثقافة والحضارة الغربيّة أمرٌ مهمّ. فمن يمكنه الاضطلاع بتلك المهمّة؟ وما الأسس الجوهريّة لثقافتنا وحضارتنا الإسلاميّة؟ إنّ بناء معرفةٍ تنهضُ من قلب تلك الثقافة هو الذي يزوّدنا بنظريّةٍ فاعلةٍ في المواجهة. أمّا إذا واصلنا العمل وفق ركائز الثقافة الحديثة، فسواءٌ التقطنا ما يقوله الغرب من دون تمحيص، أو حاولنا مقاومته ضمن أُطُره النظريّة نفسها، سنظلّ في الهامش نسعى للانتقال إلى المتن. وفي أفضل الأحوال قد ننتهي إلى نموذجٍ شبيهٍ باليابان، التي باتت غربًا جديدًا – وذلك حتّى بداية السجال! ــ أو نغدو صينًا تُنافِس الغرب، لكنّها خارجةٌ من أنقاض الفكر الماركسيّ وغيرها من التوجّهات، فلا تكاد تمثّل الصين التاريخيّة، إنّما هي غربٌ جديد في صورةٍ أخرى.

إنّ هذا الغرب انتشر وتمدّد في أنحاء العالم، فدخلت أجزاؤه في صراعاتٍ داخليّةٍ أفضت إلى تبادل المواقع بين الهامش والمتن. فتغدو الصين قوّةً جديدةً، وتتحوّل الولايات المتّحدة بدورها

إلى هامشٍ في نظر بعضهم، ويتصوّرون أنّ الخلاف يدور حول هذه التبدّلات في موازين القوى. أمّا المقاومة الحقيقيّة، فهي تلك القائمة على المفاهيم الجوهريّة والأسس المركزيّة للثقافة الدينيّة والإسلاميّة، أي تلك التي تستند إلى الرؤية الدينيّة للهويّة الوجوديّة (الأنطولوجيّة) ونوعيّة تعاملها مع الكون والإنسان، فتقف في مواجهة الإطار العامّ للعالم الحديث والغرب المعاصر الذي غمر الأرض.

هذه المقاومة لا بدّ أن تخرج من عباءة المنظومة الحديثة برمّتها؛ أي أنّ يُعاد تأويل العالم انطلاقًا من أسس الثقافة الدينيّة، كي تتبلور منافسةٌ فكريّةٌ وجدلٌ حقيقيّ وقدرةٌ على الممارسة والعمل. وهنا نصل إلى بحث إمكان تحقّق الشأن الدينيّ في عالمنا المعاصر، وكيفيّة حصوله، وهو ما نؤجّل الخوض فيه إلى فرصةٍ لاحقةٍ إنْ شاء الله.

نسأل الله لكم التوفيق، وشكراً لكم على إتاحة هذه الفرصة.

بحوث ودراسات

يتناول هذا الباب البحوث والدراسات العربية المختلفة التي تسلط الضوء على تحليل ونقد الاستعمار القديم والجديد ونظريات ما بعد الاستعمار بلغة علمية هادفة.

أثر المقاطعة الاقتصاديّة على الاستعمار

أ. إبراهيم خالد لطف الجودي

الفلسفة الإفريقيّة ومناهضة الاستعمار الثقافيّ: رؤى ومقاربات

د. دعاء عبد النبي حامد

المؤثرات الإستعماريّة على بنية المجتمع المصري، حقبة الاحتلالينِ الفرنسي والبريطاني

د. محمود عبد الفتاح أبو طه

الاستعمار الفرنسي لسورية من الجانب الاجتماعي

د. ربيع يوسف عثمان

دور النخب السياسيّة الجزائريّة في مقاومة الاستعمار من القرن ١٩ إلى ثورة التحرير ١٩٥٤

د. حسين مجاود

أثر المقاطعة الاقتصاديّة على الاستعمار

أ. إبراهيم خالد لطف الجودي[١]

الملخّص

المقاطعة الاقتصاديّة يجب أنْ تتمثّل في رفض التعامل التجاري بيعًا وشراءً، وهي حالةٌ من العداء التي تُخلق نتيجة حربٍ قائمةٍ أو عدوٍّ مترصّد، وهو مثالٌ من أمثلة الجهاد التي شرعت للمسلمين لمواجهة أعدائهم، فالمقاطعة الاقتصاديّة منهجٌ قرآنيّ له دلائل وآيات تثبته. وقد كان اليهود أوّل جهة قاطعها المسلمون، إضافة إلى ذلك أنّ منهج العلماء كان داعمًا لهذا الأمر، وأنّ المقاطعة الاقتصاديّة حدثٌ تاريخيّ قد حصل بمختلف الأشكال في مختلف الأزمان، مثل عمل اليهود الذين كانوا يسيئون به للنبي ﷺ، وكذلك ما حدث من المخلّفين الثلاثة عن القتال مع رسول الله ﷺ، وقد تعدّدت تجارب هذه المقاطعة الاقتصاديّة، وقد كان للحوزة العلميّة دورٌ مهمٌّ في ثورة التنباك، وقد امتازت المقاطعة الاقتصاديّة بأنّها تحقّقت أولاً في اليهود، وتجدّدت مرةً أخرى ضد اليهود، وقد كانت المقاطعة الاقتصاديّة أسلوبًا قويًّا لمواجهة الاستعمار، كما فعل ذلك غاندي الذي جعل من المقاطعة الاقتصاديّة طريقًا لمواجهة الاستعمار.

الكلمات المفتاحية:

الاستعمار، الاقتصاد، المقاطعة، راعنا، غاندي.

---

١. باحث وطالب دراسات عليا في الشريعة والقانون/ اليمن.

تمهيد

عمدنا إلى كتابة هذا البحث الموسوم بعنوان (أثر المقاطعة الاقتصاديّة على الاستعمار) لبيان أهميّة ودور المقاطعة في التأثير على سياسة المستعمِر، التي تصل في بعض الأحيان إلى ارغام المستعمِر على التنازل عمّا يروم تنفيذه من خططٍ وأهدافٍ شيطانيّة، والأخذ بعين الاعتبار لتبعات سياسته، وأيضًا محاولة معرفة من هو العدو الذي يجب أنْ نقاطعه اقتصاديًّا، إضافة إلى أنّ المقاطعة الاقتصاديّة قد جربت من قبل العديد من الأمم والشعوب، وغالبًا ما كانت الاهداف واحدة، وهي تغيير سياسة المستعمِر أو الدولة، أو حتى المؤسسة.

لطالما كان الاقتصاد هو صمام أمانٍ لكلّ كيانٍ قائم، وفي قوة الاقتصاد تكون قوة الدولة؛ ولذا فالاقتصاد هو معيار الدول، وتحديد المكانة التي سوف توضع فيها الدولة على المستوى الاقتصادي، وبسبب الفجوة التي حصلت في الأمة الإسلاميّة من تضارب القوى السياسيّة فيها، والتنازع الحاصل بين الطوائف، كانت القارة الأوروبيّة تسعى وتجدّ وتركّز كلّ قوّتها لتسيطر على الشرق الأوسط بكلّ سهولة، وهذا ما عملته بعد سقوط الدولة العثمانيّة، إذ تقاسمت الدولةَ العثمانيّةَ كتركة عبر الانتدابات الغربيّة، فتجزّأت الأوطان العربيّة، ورسمت الحدود لا كقوميّة عربيّة، بل كتركةٍ تقتسمها الدول الأوروبيّة لتصنع فيها ما تصنع، فكانت مصر والجزائر وسوريا بيد فرنسا، وليبيا بيد ايطاليا، والمغرب بيد إسبانيا، والعراق واليمن بيد بريطانيا، وقِسْ على ذلك بقية الدول سواء كانت عربية أم لم تكن، فالاستعمار بفترةٍ واسعةٍ سحق فيها كلّ الأوطان، وسلب الناس أوطانهم وهويّتهم، حتى وصل به الأمر إلى سلبه لغتهم، وبعد قيام الثوراتٍ وسنين طويلةٍ من النضال، خرجت هذه القوى، لكن قد تركت هدفًا جديدًا لها، للعودة من دون خسائر، بل للعودة بشكلٍ مربح، وهذا ما عملت عليه طوال هذا العقد.

كان الوجه القديم للمستعمِر هو الاستيطان والاحتلال للأرض وتهجير المواطن الأصلي من بلاده، وبعد انتهاء عصر الاستعمار الاستيطاني عمد المستعمِر الغربي إلى وجهٍ جديدٍ من أوجه الاستعمار وهو الاقتصاد، فأصبح يسيطر على السوق العالميّة، ويجعلها محطّ استهلاكٍ للبضائع الغربيّة، وتكون هذه السوق معتمدةً اعتمادًا كليًّا على السوق الغربي، بينما الغربي نفسه يعمد إلى التحكّم بالأسعار، وقيمة العملة على المستوى العالمي، ونحن نرى ذلك، ونحسّه من خلال عملة الدولار؛ إذ إنّها مرةً ترتفع قيمتها التجارية، ومرةً تهبط قيمتها التجاريّة. كان هذا هو هدف المستعمر أنْ يضع بضاعته ليشتريه العربي المسلم أو المواطن الشرقي، وأنْ يستثمر ويجمد العقل

العربي وغيره من العقول، ويربح منه، ثم يجعل المجتمع العربي وغيره من المجتمعات مجتمعاتٍ استهلاكيّةً لبضائعه، بل لا تستطيع أنْ تعمل حتى الشيء البسيط الذي يعمله العقل الغربي.

لذا ركّزنا في هذا البحث بشكلٍ مكثّفٍ على أنْ نقّدم للمجتمع الإسلامي والعربي أهميّة المقاطعة الاقتصاديّة، وأنّها واجبٌ ديني وشرعي، قام به النبي ﷺ، وأنّ المقاطعة الاقتصاديّة عملٌ لا يستغنى عنه في مواجهة الأعداء بشكلٍ عام، ومواجهة اليهود بشكلٍ خاص، إضافة إلى أنّها تساعد على صحوة المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، وتنشيطها للعمل على سلك الانتاج، وأنْ تكون هذه الأمّة أمّةً منتجةً مكتفيةً ليست بحاجةٍ إلى أيّ أمّةٍ أخرى، أو ليست سوقًا استهلاكيّةً لأيّ دولةٍ أخرى.

فالمقاطعة الاقتصاديّة لا زالت وحشًا يخافه العدو؛ لأنّه بمجرد العمل على المقاطعة سينهار ماديًّا، وسيعمل على معالجة أوضاعه الاقتصاديّة منشغلاً بها، وبهذا سدّت ثغرةً على المسلمين كان يستغلّها العدو، فيصدر بضاعته، ويأخذ أموال المسلمين، ثم يقتلهم بها، وستؤثر على المجتمع العربي والمسلم؛ لأنّها تخلق فيه وعيًا بخطورة شراء المنتجات الخاصّة بالغرب الذي يعمل على استعمار الدول العربيّة والإسلاميّة، وجعلها حظيرةً لتصفية حساباته مع الدول الأخرى.

وهنا تكمن أهميّة هذا البحث؛ أي أنّه يوضّح ويبيّن للمجتمع خطورة المستعمِر من الناحية الاقتصاديّة، محاولاً إيصال الفكرة بشكلٍ ديني شرعي، معتمدًا على الآيات الشريفة وآراء العلماء الربانيّين، وكذا إيصالها بشكلٍ تاريخي، وأنْ المقاطعة الاقتصاديّة قد نجحت، وأثّرت على الاستعمار، وذلك من خلال التجارب الناجحة التي سوف ننقلها.

ولقد اعتمدت في هذا البحث على المنهج التحليلي، فأضع الفكرة وتحليلها والآراء فيها، وكذلك المنهج التاريخي، فقد وضعت بعض القضايا التاريخيّة التي تضمّنت المقاطعة الاقتصاديّة لنعرف من خلال ذلك دور المقاطعة وأهميّتها.

وقد قسّمت البحث إلى خمسة مطالب:

المطلب الأول من هذا البحث يناقش المفاهيم، والمطلب الثاني منه يطرح قضية المقاطعة بوصفها قضيّةً دينيّةً شرعيّة وردت في الذكر الحكيم، والمطلب الثالث عن العدو الذي يجب مقاطعته، والمطلب الرابع منه يبين المحاولات التاريخيّة في المقاطعة الاقتصاديّة ونجاحها، والمطلب الخامس يتحدّث عن مقاطعة إسرائيل وفتاوي العلماء التي تتعلّق بها.

المطلب الأول: تعريف المقاطعة الاقتصاديّة

في هذا المطلب يمكننا معرفة اثنين من المفاهيم المتعلّقة بموضوع البحث، وهما: المقاطعة، والاقتصاد.

١- الاقتصاد

يعود مصدر هذه الكلمة إلى مفردة (قصد)، التي تأتي بمعنى الاستقامة، والتوسّط، والانقسام[١]، وأمّا المعنى الذي أخذ منه مصطلح الاقتصاد فهو التوسّط، أي الاقتصاد في المعيشة بحيث يكون متوسّطًا لا مسرفًا ولا مقترًا[٢]، وهو ضدّ الإفراط[٣].

أمّا في الاصطلاح فيستعمل الاقتصاد فقهيًّا بمعنى التوسّط بين طرفي الإفراط والتفريط[٤]، ويعرف بالمفهوم الإسلامي اقتصاد إسلامي، ويعني النظام الذي يعالج توزيع الأموال والمنافع على جميع أفراد الرعية وتمكينهم من الانتفاع بها، وكيفيّة السعي لها وحيازتها[٥]، إذًا الاقتصاد نظامٌ قائمٌ ينظّم ويعالج كلّ ما يخص الأموال.

٢- المقاطعة

يعود مصدر كلمة مقاطعة إلى مفردة (قطع)، وهي على عدة معانٍ منها: الترك، والانتهاء، والتجاوز، والقسمة[٦].

أمّا في الاصطلاح فتعني ترك الاتصال بشخصٍ معينٍ أو التعامل معه، ومنها المقاطعة الاجتماعيّة والاقتصاديّة[٧]، وغيرها من الجوانب العديد التي تندرج تحت هذا المصطلح، إذًا فالمقاطعة هي تتضمن ترك التعامل، فلو قلنا كان التعامل اقتصاديًّا فتسمّى المقاطعة اقتصاديّة وعلى هذا فقِسْ.

---

١. الفراهيدي، العين،٣: ٣٩٣.

٢. م .ن، ٣: ٣٩٣.

٣. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ٣١٠.

٤. حماد، معجم المصطلحات الماليّة والاقتصاديّة في لغة الفقهاء، ٧٢.

٥. قلعة جي، معجم لغة الفقهاء، ٦٣.

٦. الفراهيدي، العين، ٣: ٤٠٣.

٧. حماد، معجم المصطلحات الماليّة والاقتصاديّة في لغة الفقهاء، ٤٢١.

٣- ماهيّة المقاطعة الاقتصاديّة

بمجرد ذكر مفردة المقاطعة الاقتصاديّة يتبادر إلى الذهن العربي مقاطعة إسرائيل، وذلك في أنّ هذا الكيان مثل الحرب الاستعماريّة بمختلف جوانبها وأبعادها، وقد كانت الشعوب العربيّة تسعى دائمًا إلى مقاطعته بوصفه العدو الأول للأمة الإسلاميّة، وأنّ كلّ فلسٍ ينفق على بضائعه سوف يكون له أثرٌ وضررٌ على الشعب الفلسطيني.

تعني المقاطعة الرفض أو التحريض على رفض التعامل التجاري أو الاجتماعي مع مجموعاتٍ معتدية أو أفراد[١]، أو رفض التعامل مع شخصٍ أو منظمةٍ أو دولة، وتشمل معظم أنواع المقاطعة، مثل رفض شراء منتجات الشركة أو الدولة[٢].

فهذه المقاطعة تهدف إلى المواجهة والصراع غير المباشر مع العدو الذي يسعى لترويج وبيع بضاعته، والربح من خلال المستهلك؛ ولذا فالمقاطعة وسيلةٌ تلجأ إليها دولةٌ أو أكثر أو مواطنوها بقصد خلق متاعب اقتصاديّةٍ لدولةٍ معينة[٣]، وتأخذ طريق الضغط لتحطيم التجارة الخارجيّة العاديّة للدولة المستهدفة، وتعطيل علاقاتها الماليّة، وفي أغلب الأحيان يكون رفض هذه المقاطعة عملاً سياسيًّا يستهدف التأثير على ممارسات أو سياسات الدولة المعتدية، وتكون الأسلحة الاقتصاديّة هي القوة الضاغطة[٤].

فالمقاطعة وسيلةٌ من وسائل الضغط الجماعي، الغرض منها الامتناع عن التعامل اجتماعيًّا أو اقتصاديًا مع شخصٍ أو جماعةٍ ما؛ إبرازًا لروح السخط وعدم الرضا، فمن ثم كانت المقاطعة لا سيّما في المجال السياسي سلاحًا من أسلحة المقاومة السلبيّة[٥].

ولتحقّق المقاطعة يجب أنْ تكون بشكلٍ جماعي بحيث تتحقّق وسيلة الضغط على الجهة المعادية، فلو كانت المقاطعة فرديةً لما أتت أكلها، وتحقّق الهدف المنشود منها؛ فلذا يجب أنْ يكون هناك وعيٌ تامٌّ لدى المجتمعات بأهميّة المقاطعة، وأنّ المقاطعة يجب أنْ تكون من خلال المجتمع نفسه، فالتفاعل يأتي جماعيًّا لا فرديًّا؛ ولذا حين تصبح المقاطعة جماعيّةً سيضطر المورد

١. الكيالي، موسوعة السياسة، ٦: ٢٨٦.

٢. مجموعة مؤلفين، الموسوعة العربيّة العالميّة، ٢٣: ٥٦١.

٣. الكيالي، موسوعة السياسة، ٦: ٢٨٧.

٤. م .ن، ٢٨٧.

٥. عطية الله، القاموس السياسي، ١٢٠٦.

لهذه البضائع أنْ يلغي استيراده لهذه المادة؛ لأنّ إقبال المجتمع عليها لم يعد مثل السابق، فيسبّب ذلك خسائر ماديّة كبيرة.

ويعرف الدكتور شحاته المقاطعة الاقتصاديّة بأنّها: «قطع المعاملات الاقتصاديّة والمالية وما في حكم ذلك مع العدو، ومن يعاونه، أو يدعمه، كنموذجٍ من نماذج العقاب، وإرسال رسالةٍ عزيزةٍ وقويّةٍ إليهم بهذا المعنى، كما تعتبر من أهم أسلحة الجهاد المشروعة ضدّ المعتدين ومن في حكمهم»[١]. فالمقاطعة الاقتصاديّة تتم مع العدو لا مع الصديق، والغرض منها هو جعله يدخل في خسائر ماديّة إضافة إلى إرغامه على تغيير سياسته.

المطلب الثاني: المقاطعة منهجٌ وأسلوبٌ قرآني

في هذا المطلب سنعرف أنّ المقاطعة قاعدةٌ شرعيّةٌ، ومنهجٌ قرآنيّ، وقد عاصرها وعايشها المسلمون في الرعيل الأول منهم.

١- آية المقاطعة

كان المسلمون يعيشون في مجتمعٍ مختلفٍ بطوائفه، وأعراقه؛ فقد كان في المدينة المنورة معقل المسلمين طائفةٌ من اليهود ليست بالقليلة تتمثّل في ثلاث قبائل محيطةٍ بالمدينة المنورة، وهي بنو النضير، وبنو قريظة، وبنو قينقاع، وقد كان في شبه الجزيرة العربيّة العديد من الملل والنحل من مسلمين ووثنيين ومجوس ومسيحيين، إضافة إلى الدول التي تحيط بالجزيرة العربيّة، كالفرس والروم.

ولا يخفى على الباحث أنّ المسلمين قد خاضوا حروبًا ضدّ المشركين في قريش بشكلٍ متكرّر، وكذلك الأمر بالنسبة لليهود؛ فقد عاش المسلمون وسط حربٍ مستمرةٍ تختلف أسبابها، وتتوحّد الجهات المتقاتلة فيها.

فكان عدو اليهود والمشركين في قريش عدوًا مشتركًا، وهم المسلمون؛ ولذا كان هذان الطرفان دائمي النزاع مع المسلمين، ومتحالفين مع بعضهم محاولين بذلك كسر بيضة الإسلام، وقتل الاسلام في مهده الأول؛ لذا كان يعمد اليهود إلى كلّ حيلةٍ يريدون بها الكيد للإسلام، ونشر السخريّة والإشاعة فيهم وعليهم.

وقد توهم البعض أنّ المقاطعة أسلوبٌ سياسيٌّ من أساليب مواجهة العدو بشكلٍ اقتصادي،

١. شحاته، الاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق، ١٨٤.

وليس هناك خلافٌ في أنّ المقاطعة أصبحت أسلوبًا رائجًا تقوم به الدول تجاه الدول الأخرى المعادية لها، بوصفها سياسةً دوليّةً تقوم بها الأنظمة العالميّة لمقاطعة دولةٍ ما بسبب سياسةٍ تقوم بها، كما يحصل الآن مع الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، بل المقاطعة أيضًا هي منهجٌ قرآنيّ حرص عليه القرآن والدين الحنيف كوسيلةٍ من وسائل مواجهة العدوان.

ومن أمثال المقاطعة ما حصل مع المسلمين عندما كانوا يخاطبون الرسول ﷺ، إذا ألقى إليهم كلامًا، فيقولون له: (راعنا يا رسول الله)، يريدون بذلك إمهالهم حتى يفهموا، وكانت هذه المفردة (راعنا) موجودة في لغة اليهود؛ فاغتنم اليهود ذلك ليغيّروا معنى هذه المفردة، ويسيئون بها إلى الرسول ﷺ، فكانوا يخاطبون بها النبي ﷺ مظهرين بذلك التأدب معه، وهم يريدون شتمه والإساءة إليه[1]، فنزل قوله تعالى: ﴿**مِنَ الَّذِينَ هادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنا وَعَصَيْنا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَراعِنا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قالُوا سَمِعْنا وَأَطَعْنا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنا لَكانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلكِنْ لَعَنَهُمُ اللّـهُ بِكُفْرِهِمْ فَلا يُؤْمِنُونَ إِلاَّ قَلِيلًا**﴾[2]، وقوله ﷻ: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقُولُوا راعِنا وَقُولُوا انْظُرْنا وَاسْمَعُوا وَلِلْكافِرِينَ عَذابٌ أَلِيمٌ**﴾[3]، فنهى الله تعالى المؤمنين عن قول هذه الكلمة (راعنا)، واستبدلها بكلمة (انظرنا)، حتى لا يكون لليهود ثغرة يصلون بها للمسلمين للاستهزاء بهم.

إذًا فهذه هي الآية أو إنْ صح القول الدليل على المقاطعة؛ لأنّ الله (عزّ وجلّ)، قد نهى المسلمين عن قول كلمةٍ واحدةٍ استفاد منها اليهود للجرح والاستهزاء بالمسلمين، فكيف إذا كان الأمر متعلقًا بأموالٍ يربح منها اليهود وغيرهم من أعداء الأمة الإسلاميّة؟!

٢- معنى كلمة (راعنا)

إنّ مفردة (راعنا) هي مفردةٌ موجودةٌ في اللغتين؛ اللغة العربيّة، واللغة العبرية. أمّا في اللغة العربيّة فقد قال اللغويّون إنّها بمعنى (اجعل الينا)[4]، فيقال: راعنا سمعك، أي أعطنا سمعك، فهي كلمةٌ عربيةٌ موجودةٌ يتداولها العرب، ولو لم يكن لها أصلٌ لما كان المسلمون يقولونها حتى أتى لهم الخطاب بالنهي عن قولها.

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١: ٢٤٥.

٢. النساء: ٤٦.

٣. البقرة: ١٠٤.

٤. الفراهيدي، العين، ٢: ١٣١.

أمّا في اللغة العبريّة فهي تأتي بمعنى الشتم والاساءة؛ لذا نُهي المؤمنون عنها، وقد قال الشيخ البلاغي: «قد تتبعت العهد القديم العبراني فوجدت أنّ كلمة (راع) بفتحة مشاله إلى الألف، وتسمّى عندهم (قامص)، بمعنى الشرّ أو القبيح، ومن ذلك ما في الفصل الأول من توراتهم، وبمعنى الشرير واحد الأشرار، ومن ذلك ما في الفصل الأول من السفر الخامس، وفي الرابع والستين والثامن والسبعين من مزاميرهم، وفي ترجمة الأناجيل بالعبرانية، و(نا) ضمير المتكلّم، وفي العبرانية تبدل ألفها واوًا، أو تمال إلى الواو، فتكون (راعنا) في العبرانية بمعنى شريرنا، ونحو ذلك... ونُهي المؤمنون عن قولهم لرسول الله ﷺ (راعنا) لئلا يتّخذها اليهود في خطابهم لرسول الله ﷺ وسيلةً لسبّه والطعن في الدين»[١]، وقد نُقل ذلك عن الإمام الباقر عليه السلام حيث قال: «هذه الكلمة سبٌّ بالعبرانيّة، وإليه كانوا يذهبون»[٢]، أي اليهود كانوا يستعملون هذه المفردة (راعنا)، بغرض الاساءة لشخص الرسول ﷺ، ولذا جاء التشريع الإسلامي صارمًا غير متهاونٍ مع هذه الإساءة فأمرهم الله ﷻ إلى استبدال هذه الكلمة بكلمةٍ أخرى بديلةٍ عنها، فأسّس بذلك الشرع الإسلامي مصطلح البديل مع مصطلح المقاطعة.

٣- منهج العلماء في ذلك

لقد اتّفق علماء مذهب أهل البيت عليهم السلام في أنّ هذه الآية نزلت لكي تحرّم وتنهى المؤمنين عن استخدام تلك الكلمة التي أراد اليهود بها أنْ يسيئوا للنبي ﷺ ومن هؤلاء العلماء الأعلام: الشيخ السبزواري[٣]، والسيد عبد الله شبر[٤]، والكاشاني[٥]، والطهراني[٦]، وقرائتي[٧]، والعاملي[٨]،

١. البلاغي، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، ١: ٢٤٥.

٢. الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ١: ٢٤٥.

٣. السبزواري، الجديد في تفسير القرآن المجيد، ١: ١٢٤.

٤. شبر، الجوهر الثمين في تفسير الكتاب المبين، ١: ١٣١.

٥. الكاشاني، الصافي في تفسير القرآن، ١: ٢٦١.

٦. الصادقي الطهراني، الفرقان في تفسير القرآن، ٢: ١٣٩.

٧. قرائتي، تفسير النور، ١: ١٦٩.

٨. العاملي، الوجيز في تفسير القرآن العزيز، ١: ١٣١.

والطبرسي[١]، والشيخ فتح الله الكاشاني[٢]، والسيد النقوي[٣]، والسيد الجزائري[٤]، والمشهدي[٥]، والسيد الحائري[٦]، والسيد السبزواري[٧]، وغيرهم من العلماء سواء أكانوا من شيعة أهل البيت عليهم السلام أم غيرهم.

وقد جرى علمائنا الأعلام في إيضاح أهميّة المقاطعة من خلال تفسيرهم المباشر لهذه الآية الشريفة[٨]، معتمدين بذلك على الحجج والبراهين التي تثبت سوء اليهود، وسوء المقصد الذي يرومون إليه، فقد وصل بهم الحد إلى أنْ يستغلّوا كلمةً عربيّةً صادفت بأنّ له نظيرًا في اللغة العبريّة.

يقول الشيخ مكارم الشيرازي: «نستنتج أنّ على المسلمين ألّا يوفروا للأعداء فرصة الطعن بهم، وألّا يتيحوا لهم بفعلٍ أو قولٍ ذريعةً يسيئون بها إلى الجماعة المسلمة، عليهم أنْ يتجنّبوا حتى ترديد عبارة يستغلّها العدو لصالحه، الآية تصرّح بالنهي عن قول عبارةٍ تمكّن الأعداء أنْ يستثمروا أحد معانيها لتضعيف معنويات المسلمين، وتأمرهم باستعمال كلمةٍ أخرى غير تلك الكلمة القابلة للتحريف ولطعن الأعداء»[٩]، فهؤلاء الأعداء ليسوا بالعدو السهل الذي يمكن الإغفال عنه، بل هؤلاء هم أخطر القوم وأمكرهم، وقد وصفهم الله (عزّ وجلّ) في كتابة الكريم بكلّ وصفٍ مشينٍ يدلّ على خبثهم وحقارة أنفسهم، ولؤمهم الكبير وحقدهم العظيم الذي يكنونه تجاه الإسلام حتى وصل بهم الأمر إلى استغلال كلمةٍ واحدةٍ محاولين بذلك إهانة الإسلام من خلالها.

يقول تعالى: ﴿**ما يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ ولا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ**

١. الطبرسي، جامع الجوامع، ١: ١٣٦.

٢. الكاشاني، زبدة التفاسير، ١: ٢٠٦.

٣. النقوي، ضياء الفرقان في تفسير القرآن، ١: ٥٢٩.

٤. الجزائري، عقود المرجان في تفسير القرآن، ١: ١١٠.

٥. المشهدي، كنز الدقائق وبحر الغرائب، ٢: ١١٥.

٦. السبزواري، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، ١: ٥٠٨.

٧. النهاوندي، نفحات الرحمن في تفسير القرآن، ١: ٣٠٦.

٨. البقرة: ١٠٤.

٩. الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ١: ٢٧٠.

خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ واللّـهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشاءُ واللّـهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾[١]. لقد ألحق الله (عزّ وجلّ) هذه الآية بالآية التي قبلها، بحيث تتكامل الفكرة في ذهنيّة المسلم، ويعي بشكلٍ كاملٍ الأسباب والنتائج، وأنّ هذا العدو لا يريد الخير للإنسان المسلم، ولا يجب الركون إليه أو الاتحاد والتعاون معه، وعندما نأخذ بالحذر سوف نستطيع مواجهة هذا العدو. والمقاطعة الاقتصاديّة واجبة على كلّ إنسانٍ مسلمٍ، فيروي الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «إذا كان يوم القيامة نادى منادٍ أين الظلمة وأعوانهم، من لاق لهم دواة، أو ربط لهم كيسًا، أو مدّ لهم مدّة قلمٍ فاحشروهم معهم»[٢].

٤- شواهد للمقاطعة

لم تكن آية المقاطعة هي الآية الوحيدة التي جرت كشرعٍ وقانونٍ إسلامي، بل هناك شواهد أخرى تثبت صحّة المقاطعة ووجودها على الواقع الإسلامي:

أولًا: في القرآن الكريم

كانت غزوة تبوك هي الغزوة التي يعذر فيها أيّ مسلمٍ لتخلفه عنه لصعوبة الموقف، وكذلك أيضًا لما قام به المنافقون من تثبيط للمسلمين عن المشاركة في هذه الغزوة، وقد أثرت هذه الشائعات التي بثها المنافقون في أوساط المسلمين على البعض، وكان منهم ثلاثة قد ذكر الله تعالى قصّتهم في كتابه الكريم، فيقول عزّ وجلّ: **﴿وَعَلَى الثَّلاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذا ضاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِما رَحُبَتْ وَضاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لا مَلْجَأَ مِنَ اللّـهِ إِلاَّ إِلَيْهِ ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾**[٣].

فنزلت هذه الآية تعاتب ثلاثة من المسلمين تخلّفوا عن غزوة تبوك فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله ألاّ يتكلّم معهم أحدٌ من المؤمنين عقابًا لهم لتخلّفهم[٤]، وهذا من المقاطعة التي جرت على المسلمين كعقاب لهم، ولو لم تكن المقاطعة عقابًا؛ لما قام بها رسول الله صلى الله عليه وآله، فلذا قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

---

١. البقرة: ١٠٤.

٢. المجلسي، بحار الانوار، ٧٥: ٣٧٢.

٣. التوبة: ١١٨.

٤. الطبري، جامع البيان، ١٢: ٥٨.

«لا تكلّمنَّ أحدًا من هؤلاء الثلاثة». ففعلت مقاطعة الناس للمخلفين فعلتها، وضغطت عليهم نفسيًّا بشدة حتى ضاقت عليهم الأرض على رحابتها[١]؛ ولذا فالمقاطعة استخدمت وسيلةً للعقاب بحيث تعطي نتيجة، وكانت النتيجة في هذا الموقف المذكور سابقًا هو عودة المخلفين إلى جادة الصواب.

ثانيًا: في السيرة النبويّة

لقد وردت العديد من الموارد التي تذكر فيها المقاطعة، وقد جرت على عهد رسول الله ﷺ:

أ- المقاطعة التي قامت بها قريش

بعد أنْ استمر رسول الله ﷺ في الدعوة إلى الإسلام أرادت قريش أنْ تمنعه من ذلك بمختلف الوسائل فلم يمتنع؛ ولذا فقد قاموا بعقابٍ عامٍّ أصدروه على بني هاشم، فلذا فقد قامت قريش بجمع بني هاشم إلى شعب أبي طالب وحاصروهم فيه ثلاث سنوات، وقاطعوهم لدرجة أنّهم ائتمروا على ألّا ينكحوا منهم، أو يبتاعوا منهم شيء[٢].

ولذا فقد كان ما قامت به قريش هو من باب المقاطعة التي جرت على بني هاشم، وقد كانت مقاطعة عامة، منها اقتصادية؛ فلذا فقد تضمن اتفاقهم على عدم التجارة مع بني هاشم مطلقًا بيعًا وشراء، وكذلك مقاطعة اجتماعيّة، فقد اتفقوا على عدم الزواج منهم.

ب- ما قام به ثمامة بن أثال

كان أحد المسلمين من بني حنيفة من اليمامة، وقد كان بني حنيفة لديهم علاقاتٌ وثيقةٌ مع قريش، وكانوا يتاجرون معهم، وعندما أسلم ثمامة بن أثال قام بقطع التجارة هذه عن قريش[٣]، ولم يصدر عن رسول الله ﷺ نقدٌ ظاهرٌ لما فعله ثمامة تجاه قريش، وقد كان ما عمله ثمامة أسلوب ضغطٍ على قريش، وورقةً رابحةً ضدّهم، دفعت قريش للنزول إلى رغبة ثمامة.

إذا فقد كانت هذه هي الوسائل التي كانت تستخدم للضغط وهي الضغط الاقتصادي، وأسلوب

١. السبحاني، سيد المرسلين، ٢: ٥٧٧.

٢. الطبري،تاريخ الرسل والملوك المعروف بتاريخ الطبري، ٢: ٣٣٦.

٣. العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، ١: ٥٢٦.

المقاطعة أسلوب يستخدم لإرغام الطرف الآخر على النزول إلى رغبة الطرف المقاطع، وفي هذا الفرع نعرف بأنّ المقاطعة كانت تستخدم من جميع الأطراف، سواء أكان هذا الطرف قويًا أم ضعيفًا، حقًّا أم باطلاً، فكلّ من يستخدمها يريد تحقيق أهدافه.

٥- أدلة المقاطعة

أ- قال تعالى: **﴿لا يَنْهاكُمُ اللّـهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ ولَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّما يَنْهاكُمُ اللّـهُ عَنِ الَّذِينَ قاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ وظاهَرُوا عَلى إِخْراجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ ومَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولئِكَ هُمُ الظّالِمُونَ﴾**[١].

الذي ينهانا الله عنهم هم أهل مكة، ويقول السيّد الجزائري إنّ الذين ظاهروا هم عاونوا أهل مكة، أي الرؤساء على إخراج المسلمين من مكة[٢]، وهذا يدلّ على عظمة الموقف، وأنّ النهي أتى حتى على مستوى الذين عاونوا رؤساء مكة، ويأتي النهي كما قال الشيخ الطبرسي في الموالاة والتودّد أو مكاتبتهم بإظهار أسرار المسلمين[٣]، والنهي يأتي بمعنى طلب الكفّ عن الفعل[٤]؛ ولذا فالآية دلالتها في أنّ على المسلمين الانقطاع عن الكفّار الذي قاتلوهم بحيث لا يوالوهم أو يتوددوا لهم؛ فلذا يجب أنْ يتم مقاطعة من يكونون في حالة العداء مع الطرف الآخر، فضرورة القتال والحرب تحتم المقاطعة الاقتصاديّة فليس من العقل أنْ تكون هناك علاقات اقتصاديّة تقام بين دولتين ذات طابع عدائي، والميدان بالنسبة لهما ساحة حرب؛ فلذا من البديهي أنْ تتم محاربة العدو على المستويات والأصعدة كافة، والمقاطعة الاقتصاديّة هي أحد تلك المستويات التي يجب أن تقام.

ب- **﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدى ودِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ ولَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾**[٥].

---

١. الممتحنة: ٨-٩.

٢. الجزائري، عقود المرجان في تفسير القرآن، ٥: ١١٠.

٣. الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ٩: ٣٤٥.

٤. قلعة جي، معجم لغة الفقهاء، ٤٦٠.

٥. الصف: ٩.

يقول الشيخ محسن قرائتي: «إنّ العدو يسعى بكافة الوسائل والأساليب لإطفاء نور الله»[١]؛ ولذا فالعدو سيحاول بكلّ جهدٍ لديه أنْ يغلب المسلمين بكافة المجالات وعبر كلّ الجوانب، من حيث نشعر أو لا نشعر؛ ولذا قال الله تعالى بأنّ هذا الدين سيظهر على كلّ الناس وعلى كلّ الأديان، وفي كلّ الأماكن، والمقاطعة الاقتصاديّة طريقٌ من طرق محاربة الكفّار الذي يسعون لإطفاء نور الله تعالى، وقد تكون البضائع التي تنشر في السوق الإسلاميّة وهي ليست بضائع إسلاميّة إنّما بضائع أعداء يقاتلون الأمة الإسلاميّة تعدّ من محاولات الكفّار في إطفاء نور الله من خلال جعل هذه الأمة أمةً مستنزفةً لما تصنعه يد الأعداء الذين يحاولون جاهدين في أنْ يجعلوا الأمة الإسلاميّة أمةً مستهلكةً لكلّ ما ينتجونه.

ت- **﴿ولَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهازِهِمْ قالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَكُمْ مِنْ أَبِيكُمْ أَلا تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وأَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِي ولا تَقْرَبُونِ﴾**[٢].

هدّد نبيّ الله يوسف عليه السلام إخوته بأنّهم لو لم يأتوا بأخيهم الآخر سوف يقطع عنهم الطحين، و(لا تقربون)، أي لا تأتون إليّ، فهذا الأمر يندرج تحت المقاطعة فهو هدّدهم بالمقاطعة لكي ينزلوا إلى رغبته.

إذًا من خلال الآية تبيّن لنا أحد فوائد المقاطعة الاقتصاديّة، وهي تحقيق الهدف المنشود من خلال المقاطعة بحيث إنّ المقاطعة تصبح مرحلة لتحقيق الأهداف السياسيّة منها أو حتى الأهداف الاقتصاديّة.

ج- **﴿ما كانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ ومَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّـهِ ولا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذلِكَ بِأَنَّهُمْ لا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ ولا نَصَبٌ وَلا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّـهِ ولا يَطَؤُنَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ ولا يَنالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلاَّ كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾**[٣].

الموطئ الذي يغيظ الكفار يظهر ويعرف؛ فلذا المقاطعة وسيلةٌ وسبيلٌ لإغاظة الكفّار، فهي على هذا جهادٌ في سبيل الله في الجانب الاقتصادي، وكذلك تعدّ من وسائل النيل من العدو، فلو

١. قرائتي، تفسير النور، ٩: ٥٩٨.

٢. يوسف: ٥٩-٦٠.

٣. التوبة: ١٢٠.

قلنا إنّ الآية قد حدّدت مراحل عديدة لمواجهة العدو، وهذه المراحل التي يتم من خلالها مواجهة العدو هي عملٌ يقوم به المسلم؛ فلذا يترتب على ذلك أنّ المقاطعة صفة ذات جانبٍ عملي، بحيث تكون عمليّة حين المقاطعة، وعمليّة حين الإنتاج، والموطئ الذي يغيظ الكفّار؛ لأنّ العدو لا يريد أنْ تكون الأمة الإسلاميّة منتجة.

د- ﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ جاهِدِ الْكُفَّارَ والْمُنافِقِينَ واغْلُظْ عَلَيْهِمْ ومَأْواهُمْ جَهَنَّمُ وبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾[١].

المقاطعة الاقتصاديّة تأتي وفق هذه الآية بمعنى الغلظة، فهي من الغلظة في العداء.

إذًا نخرج ممّا تقدّم بنتائج عدّة، منها أنّ للمقاطعة الاقتصاديّة عدة أدلة باستثناء الآية التي سورة في البقرة، ومن هذه الأدلة:

١- أنّ المقاطعة الاقتصاديّة تأتي تحت باب عدم التعاون مع الكفّار، أو التعامل معهم، خاصة من بينهم وبين المسلمين حرب وقتال؛ ولذا فيجب أنْ تكون أحد عوامل ردّة الفعل من المسلمين هي الانتهاء عن الكفّار حتى على مستوى التودّد، فلا ينبغي إظهار الحبّ لهم أو التودّد لهم بسبب حالة العداء القائمة بينهم وبين المسلمين.

٢- أنّ المقاطعة الاقتصاديّة تأتي تحت باب إظهار دين الله تعالى، فلو كان الإسلام رائجًا في الاقتصاد كان هذا أحد عوامل ظهوره في كلّ مكانٍ وعلى كلّ الأديان، ولكنّ المشركين يسعون بمختلف الأساليب إلى عدم إظهار دين الله تعالى، وانتشارهم الاقتصادي في بلاد المسلمين أحد الأساليب التي تحاول إطفاء نور الله؛ فهم ببضائعهم يجعلون المسلمين في حال جمودٍ، وسوقًا استهلاكيّةً لهم.

٣- أنّ المقاطعة الاقتصاديّة أتت في قصّة النبي يوسف ﷺ بوصفها وسيلةً في إخضاع الطرف الآخر لتلبية رغبات المقاطِع؛ ولذا قام أبناء النبي يعقوب ﷺ بمراجعة أبيهم، وفعلاً أحضروا للنبيّ يوسف ﷺ أخاهم الصغير؛ ولذا فالتهديد بالمقاطعة الاقتصاديّة أنزلهم تحت رغبة النبي يوسف ﷺ، وهذا يعدّ أحد فوائد ونتائج المقاطعة الاقتصاديّة.

٤- أن المقاطعة الاقتصاديّة جانبٌ مهمٌّ من جوانب محاربة الكفّار، ويعدّ موطئ غيظٍ لهم؛ كون المقاطعة الاقتصاديّة تشكّل تهديدًا اقتصاديًّا عليهم، وخسائر ماليّة فادحة.

١. التوبة: ٧٣.

المطلب الثالث: العدو الذي يجب مقاطعته

من خلال الآيات القرآنيّة التي بحثنا فيها، عرفنا أنّ اليهود هم الذين كانوا يقصدون الإساءة للرسول ﷺ؛ ولذا فهم جزءٌ من هذه الدائرة التي يجب مقاطعتها. ولليهود سجلٌ إجراميٌّ كبير، ولهم ماضٍ أسود، وقد حذرنا القرآن الكريم منهم، فأعطنا لنا طابعًا مهمًّا للتعامل معهم على وفق قواعد قرآنيّةٍ ثابتةٍ لا تتغيّر ولا تتبدّل.

ولذا يمكننا أنْ نستعرض الآيات التي من خلال نعرف من العدو الذي يجب أنْ نقاطعه:

يقول ﷻ في كتابه الكريم: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقُولُوا راعِنا وقُولُوا انْظُرْنا واسْمَعُوا ولِلْكافِرِينَ عَذابٌ أَلِيمٌ ما يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ ولا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ واللّـهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشاءُ واللّـهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ**﴾[1].

فهذه الآية هي الأساس الأول للمقاطعة وكذا المنهج الثابت، ولا يمكن المحاججة بخلاف ذلك، وقد لحقت الآية بآيةٍ أخرى تتكلّم عن نوايا الأعداء، وقد صرّح القرآن الكريم بجنس هؤلاء الأعداء الذين هم على قسمين، أهل الكتاب، والمشركين؛ فالمسلمون يتعاملون مع نوعين من الأعداء لديهم اعتقادات مخالفة، ولديهم أهداف مختلفة، ولديهم دوافع متباينة.

أمّا بالنسبة لأهل الكتاب فهم الخارجون عن الملة الحنيفيّة، والشريعة الإسلاميّة ممن يقول بشريعة وأحكام، وحدود وأعلام، وهم قد انقسموا إلى من له كتاب محقّق مثل التوراة والإنجيل، وعن هذا يخاطبهم التنزيل بأهل الكتاب، وإلى من له شبهة مثل المجوس والمانوية، فإنّ الصحف التي أنزلت على إبراهيم ﷺ، قد رفُعت إلى السماء لأحداث أحدثها المجوس؛ ولهذا يجوز عقد العهد والذمام معهم، وينحى بهم نحو اليهود والنصارى، إذ هم من أهل الكتاب[2].

أمّا بالنسبة للمشركين فهم الذي أشركوا مع الله إلهًا تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا إذًا فهؤلاء هم في الأصح جميع البشر باستثناء المسلمين؛ إذ إنّ المسلم لا يدخل من ضمنهم إلّا إذا تولاهم كما في مضمون الآيات القرآنيّة الكثيرة التي تتحدّث عن ذلك.

---

١. البقرة: ١٠٤-١٠٥.

٢. الشهرستاني، الملل والنحل، ٢١٠.

المطلب الرابع: تجربة المقاطعة الاقتصاديّة تاريخيًّا

إذا كنا نريد معرفة أثر المقاطعة وأهميّتها يجب علينا العودة إلى معرفة التجارب التي حصلت من خلال تجربة المقاطعة، ومدى تأثيرها الذي أحدثته.

تعدّ المقاطعة الاقتصاديّة سلاحًا فعّالًا بيد الشعوب وكذلك الدول، وليس هناك شريطة في أنْ يكون المستخدم لهذا السلاح ذا مظلوميةٍ، فقد يستخدم هذا السلاح من قبل الظالم نفسه؛ إضافةً إلى المقاطعة الاقتصاديّة تعدّ قانونًا من قوانين العقوبات الدوليّة التي تجريها الأمم المتحدة أو مجلس الأمن الدولي، وقد كان في عصبة الأمم قانونٌ يقنن ذلك، حيث كانت المقاطعة الاقتصاديّة تعدّ أحد مواثيق قانون عصبة الأمم، وكان ذلك القانون ينصّ على أنّ: «تقطع دول العصبة علاقاتها التجاريّة والماليّة معها، ومنع كلّ اتصالٍ بين أهاليها وأهالي تلك الدولة -أي المخالفة- وكذلك تعمل على منع كلّ علاقةٍ ماليّةٍ أو تجاريّة أو شخصيّة بين أهالي تلك الدولة وأهالي أيّ دولة أخرى عضو في العصبة أو غير عضوٍ فيها»[١].

أ- علاقة العمال بالمقاطعة الاقتصاديّة

قد يلجأ العمال لمثل هذه الأعمال، لاسترداد حقوقهم، أو لزيادة رواتبهم، كون الشركات كانت في الأغلب ذات أنظمةٍ دكتاتوريّة، وكانت في العادة تشكّل نقاباتٍ للعمل أو يقوم المستهلكون أنفسهم بمقاطعة شركة لإجبارها على تغيير سياستها[٢].

ب- تجارب الشعوب في المقاطعة

وقعت العديد من المقاطعات من قبل الشعوب، ففي أوروبا بعد الحرب العالميّة الثانية امتنع كثيرٌ من الناس عن شراء البضائع المصنّعة في ألمانيا بسبب احتلالها لبلادهم[٣]، وهذا يدلّ على الوعي المجتمعي الحاصل في الدول الأوروبيّة، فها هم يقاطعون البضائع الألمانيّة حتى بعد انتهاء الحرب عليهم، وأمّا في الولايات المتّحدة الأمريكية في العام ١٩٥٥م، قام السود في

١. عطية الله، القاموس السياسي، ١٢٠٦.

٢. مجموعة مؤلّفين، الموسوعة العربيّة العالمية، ٢٣: ٥٦١.

٣. م. ن، ٥٦١.

مدينة مونتجومري بولاية ألباما بمقاطعة نظام سير حافلات المدينة ممّا قضى على سياسة الفصل الاجتماعي داخل الحافلات منذ الستينيّات[١]، وتحقّق لهم ذلك.

«وفي إيرلندا إبّان حركة تحريرها من الإنجليز قام الفلاّحون بحركة مقاطعةٍ بدأت بامتناعهم عن التعامل مع وكيل أحد اللوردات الإنجليز من أصحاب الإقطاعات الزراعيّة في إيرلندا، وبعدها عرفت المقاطعة الاقتصاديّة في الدول الأوروبية باسم (بويكوت)، وهو اسم هذا الوكيل الإنجليزي»[٢].

وفي عام ١٩١٢م، أعلن الأتراك قيامهم بمقاطعة كلّ ما هو إيطالي من منتجاتٍ وغيرها، وذلك بسبب الحرب على طرابلس[٣]، وقد كان هذا الأسلوب هو ديدن الشعوب في مواجهة المستعمِرين أو مواجهة سياسة الحكومات أو الشركات الاستغلاليّة التي تتحكم بالمواد الغذائيّة، أو بالأوضاع المعيشيّة للبلدان.

ج- المقاطعة الاقتصاديّة في مصر

لقد كانت مصر أحدى الدول العربيّة البارزة في مواجهة الغرب، وخاصة الاستعمار البريطاني أو الإنجليزي؛ إذ كانت المقاطعة تمثّل سلاحًا سياسيًّا بارزًا، وقد قامت الحكومة المصريّة بمقاطعة لجنة ملنر في عام ١٩١٩م، بوصفها لجنة تحقيق بريطانية؛ إذ مثل هذه اللجان لا تُشكّل إلّا إذا أوفدت إلى المستعمَرات، وقد قام أيضًا حزب الوفد في مصر بعد اعتقال رئيس الحزب سعد زغلول ونفيه إلى إصدار قرار مقاطعة، وكان ممّا تضمنه هذا القرار: «يجب على كلّ مصري أنْ يقطع العلاقات الاجتماعيّة مع الإنجليز والغرض منه أنْ يشعر الإنجليز بعزلتهم من جميع عناصر الأمة، وعلى المصريين أنْ يسحبوا ودائعهم من المصارف الإنجليزيّة، وعلى التاجر المصري أنْ يحتم على عملائه في الخارج ألّا يشحنوا بضائعة على سفن إنجليزيّة، ويجب تفضيل المصنوعات الوطنيّة، أمّا التاجر الإنجليزي فيجب مقاطعته مقاطعة تامة، وواجب الأهالي تجاهل وجود الموظفين الإنجليز، وأنْ يرفعوا أعمالهم الى الموظّفين المصريين»[٤].

---

١. م. ن، ٥٦١.

٢. عطية الله، القاموس السياسي، ١٢٠٦.

٣. م. ن، ١٢٠٦.

٤. م. ن، ١٢٠٦.

فقد تضمن هذا القرار المقاطعة بكافة أنواعها وجوانبها، وقد كان قرارًا تاريخيًّا، وردة فعلٍ قويةٍ من الشارع المصري تجاه الاحتلال.

د- سياسة غاندي تجاه الاستعمار

قام غاندي القائد الهندي بثورةٍ على الاحتلال البريطاني للأراضي الهنديّة، وكان صاحب رؤيةٍ نافذة، وصاحب طموحاتٍ قد حقّقها للشعب الهندي، وكانت لديه سياسةٌ تسمّى الساتياغراها، وقد كانت معالم هذه السياسة واضحة فهي ترفض التعاون مع سلطات الاحتلال وإدارتها للبلاد، وتعتمد على رفض الألقاب التي تخلعها السلطات البريطانيّة على الهنود، وتقاطع الخدمة العسكريّة، وتترك دفع الضرائب ومقاطعة المحاكم البريطانيّة، وأخيرًا مقاطعة شاملة للبضائع البريطانيّة[١].

واستمر غاندي في اعتماد هذه السياسة لمحاربة الاستعمار البريطاني من العام ١٩٢٠م، وفي العام نفسه أطلق غاندي برنامج -النسيج والحياكة اليدويان- والذي كان يهدف من خلال هذا البرنامج إلى دعم الحريّة الاقتصاديّة للبلاد والخروج من كنف المستعمِر البريطاني، وكذلك تطوير الاكتفاء الذاتي للبلاد، وتطوير اليد العاملة التي تعمل من أجل نجاح موطنها، والحريّة الاجتماعيّة التي ستجعل الهندي يخرج من تحت العباءة البريطانيّة، وبهذا البرنامج تحدّى غاندي المستعمِر البريطاني ونافسه في صناعة الملبوسات، وقاطع الشعب الهندي تلك الملبوسات البريطانيّة، وبعد مضي سبع سنين من إطلاق غاندي للبرنامج، وكذا اعتماده سياسة الساتياغراها أرسلت بريطانيا في عام ١٩٢٧م، بعثة مفاوضة للدستور الهندي الجديد، لكن القائد الحكيم غاندي رفض الاشتراك في هذه المفاوضات، ودعا إلى مقاطعة هذه البعثة، والخروج للشوارع طوال وجودها في الهند، وفعلاً استطاع غاندي أنْ يجعل هذه البعثة ترجع خائبةً دون نتيجة[٢].

و- ثورة التنباك

كانت إيران في عهد الشاه ناصر الدين قاجار مضطربة الأوضاع، وقد كان الشاه لا يملك صفات الحاكم الذي يحمي سيادة دولته، وأوضاع بلاده الاقتصاديّة. وقد كانت إيران في عهد

١. صديق، غاندي رسالة اللاعنف والتسامح، ١٦.

٢. م. ن، ١٧.

ناصر الدين قاجار تسير نحو التدهور الاقتصادي بسبب سياسته الماليّة، وسوء تدبيره وتبذيره، وقد أنهكت سفريّاته إلى الدول الأوروبيّة ميزانيّة الدولة الإيرانيّة[١] حتى وصل به الأمر إلى تسليم زمام أمره إلى بريطانيا بسبب انبهاره بهم.

وهنا قام الشاه ناصر الدين قاجار بعمل اتفاقيةٍ مع شركة الدخان البريطانيّة في عام ١٨٩٠م، أعطى بموجبها حقّ استثمار التبغ لمدة خمسين سنة مقابل خمسة عشر ألف جنيه إسترليني للحكومة الإيرانيّة، وربع أرباح الشركة سنويًّا، وقد بدأت الشركة بشراء محصول التبغ بأسعارٍ زهيدة، وبيعه بعد تصنيفه بأسعارٍ مرتفعة، حتى سرت النقمة في أوساط الفلاحين، الذين قد بدأوا يتضايقون من تزايد الشركات الأجنبيّة في إيران، حتى قاموا بالاعتداء على الشركة من جهة، وعلى منع الأجانب من دخول المدينة من جهةٍ أخرى[٢]، وبعد اندلاع ثورةٍ شعبيّةٍ رجع العلماء إلى مرجعهم الأعلى ليؤيّد حركتهم، وكان آنذاك هو المجدد الشيرازي (قدس سره)، الذي أرسل رسالةً إلى الشاه ليحذّره من أعماله، وبعد إصرار الشاه أصدر المجدد الشيرازي فتوى تحريم التنباك عام ١٨٩٢م، التي قال فيها بالنهي عن استخدام التدخين ونصت على: «التدخين الآن حرام، هو بمثابة محاربة إمام الزمان». وقد أخذت هذه الفتوى تأثيرها بالمجتمع الإيراني[٣]، حتى وصل الأمر بالمقاطعة أنّ الشاه نفسه طلب لنفسه (نارجيلة) فقيل له: إنّها كُسرت مع جميع لوازمها تنفيذًا لأمر المجدد الشيرازي، وبعد مدّةٍ قصيرةٍ انهارت الشركة وأعلنت إفلاسها، وفشل المشروع البريطاني[٤]، وبعد ذلك أُجبر الشاه ناصر الدين على إلغاء العقد الذي برمه مع الشركة البريطانيّة[٥]، وبذلك فتوى صغيرة سيطرت على كلّ اقتصاد إيران، وأجبرت الشاه على الرضوخ.

إنّ الدول الغربيّة تستفيد من جعل الأمة الإسلاميّة سوقًا استهلاكيّةً لأسبابٍ متعدّدة، ومن أهمّ هذه الأسباب:

---

١. الجاف، موسوعة إيران، ٣: ٢٦٨.

٢. القزويني، المرجعية الدينيّة العليا عند الشيعة الإماميّة، ٢٢٤.

٣. م. ن، ٢٢٥.

٤. الصغير، المرجعيّة الدينيّة العليا في النجف الأشرف، ٢١٥.

٥. آل قاسم، تاريخ الحوزات العلميّة والمدارس الدينيّة عند الشيعة الإماميّة، ٣: ١٤٩.

١- السيطرة الكاملة على السوق الاقتصاديّة الخاصّة بالمسلمين والعرب، وجعلهم بحاجةٍ ماسّةٍ ودائمةٍ للبضائع الغربيّة ومنتجاتهم.

٢- التحكّم بسعر العملة والاحتكار الدائم للصناعات، وشعل الأزمات بشكلٍ مستمر، ويظهر هذا الأمر كثيرًا في المجتمعات الرأسماليّة التي يتحكّم في سعر عملتها فردٌ أو جماعةٌ أو مؤسّسةٌ إنتاجيّةٌ في عدة موارد إنتاجيّة، وهو ما يعرف بنظام التروست[١].

١. الطريقي، الاقتصاد الإسلامي أسس ومبادئ وأهداف، الرياض، ٩٤.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. آل قاسم، الشيخ عدنان فرحان، تاريخ الحوزات العلميّة والمدارس الدينيّة عند الشيعة الإماميّة، بيروت، دار السلام، ط١، ١٤٣٦هـ-٢٠١٦م.

٣. البلاغي، محمد جواد، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، قم المقدسة، مؤسسة البعثة، ط١، ١٤٢٠هـ.

٤. الجاف، حسن عبد الكريم، موسوعة إيران، بيروت، الدار العربيّة للموسوعات، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٨م.

٥. الجزائري، السيّد نعمة الله، عقود المرجان في تفسير القرآن، قم المقدسة، مؤسّسة إحياء الكتب الإسلاميّة، ط١، ١٣٨٨هـ.ش.

٦. الحائري، السيّد مير علي، تفسير مقتنيات الدرر، قم المقدسة، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ط١، ١٤٣٣هـ.

٧. حماد، نزيه، معجم المصطلحات المالية والاقتصاديّة في لغة الفقهاء، دمشق، دار القلم، ط١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

٨. الخوئي، السيد أبو القاسم، صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات، قم المقدسة، دار الاعتصام، ١٤١٧هـ.

٩. السبحاني، جعفر، سيد المرسلين، قم المقدسة، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٤، ١٤٢٩هـ.

١٠. السبزواري، محمد، الجديد في تفسير القرآن المجيد، بيروت، دار التعارف، ط١، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

١١. السبزواري، السيد عبد الأعلى، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، قم المقدّسة، نكين، ط٥، ١٤٣١هـ.

١٢. السيستاني، السيد علي، الموقع الإلكتروني الخاص بسماحته.

١٣. شبر، السيد عبد الله، الجوهر الثمين في تفسير الكتاب المبين، الكويت، مكتبة الألفين، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م.

١٤. شحاته، حسين، الاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق، القاهرة، دار النشر للجامعات، ط١،

٢٠٠٨م.
١٥. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
١٦. الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، قم المقدسة، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ط١، ١٤٢٦هـ.
١٧. الصادقي الطهراني، محمد، الفرقان في تفسير القرآن، بيروت، طبعة دار الأميرة.
١٨. صديق، رامي عطا، غاندي رسالة اللاعنف والتسامح، بيروت، جداول، ط١، ٢٠١٤م.
١٩. الصغير، محمد حسين، المرجعيّة الدينيّة العليا في النجف الأشرف مسير ألف عام، كربلاء، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، ط١، ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م.
٢٠. الصدر، السيد محمد، مسائل وردود، بيروت، دار ومكتبة البصائر، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
٢١. الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
٢٢. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار العلوم، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
٢٣. الطبرسي، الفضل بن الحسن، تفسير جامع الجوامع، قم المقدسة، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٢، ١٤٢٣هـ.
٢٤. الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان، الجيزة، دار هجر، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
٢٥. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك المعروف بتاريخ الطبري، القاهرة، دار المعارف، ط٢، ١٩٦٨م.
٢٦. الطريقي، عبد الله بن عبد المحسن، الاقتصاد الإسلامي أسس ومبادئ وأهداف، الرياض، مؤسسة الجريسي، ط١١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
٢٧. العاملي، الشيخ علي بن الحسين بن أبي جامع، الوجيز في تفسير القرآن العزيز، قم المقدسة، دار القرآن الكريم، ١٤١٣هـ.
٢٨. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة بيروت، دار الكتب

العلمية، ط١، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
٢٩. عطية الله، أحمد، القاموس السياسي، القاهرة، دار النهضة العربيّة، ط٣، ١٩٦٨م.
٣٠. شفيق أحمد، علي، في جنازة المقاطعة العربيّة لإسرائيل، القاهرة، مركز الحضارة العربيّة، ط٢، ١٩٩٨م.
٣١. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
٣٢. فضل الله، السيد محمد حسين، تفسير من وحي القرآن، بيروت، دار الملاك، ط٢، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
٣٣. الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٨، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
٣٤. قرائتي، محسن، تفسير النور، بيروت، دار المؤرخ العربي، ط١، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.
٣٥. القزويني، جودت، المرجعيّة الدينيّة العليا عند الشيعة الإماميّة، بيروت، دار الرافدين، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
٣٦. قلعة جي، محمد رواس، معجم لغة الفقهاء، بيروت، دار النفائس، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
٣٧. الكاشاني، الشيخ فتح الله، زبدة التفاسير، طبعة مؤسسة المعارف الإسلاميّة.
٣٨. الكاشاني، محمد بن مرتضى الفيض، الصافي في تفسير القرآن، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ط١، ١٤١٩هـ.
٣٩. الكيالي، عبد الوهاب، موسوعة السياسة، بيروت، طبعة دار الهدى.
٤٠. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
٤١. مجموعة مؤلّفين، الموسوعة العربيّة العالميّة، الرياض، مؤسسة أعمال الموسوعة، ط٢، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
٤٢. مجموعة مؤلّفين، الفكر السياسي الأمريكي المعاصر وأثره على الوطن العربي، بيروت،

دار الروافد الثقافية، ط١، ٢٠١٦م.
٤٣. المشهدي، محمد بن محمد رضا، تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب، طهران، منشورات مؤسسة شمس الضحى، ط١، ١٤٣٠هـ.
٤٤. النقوي، السيّد محمد تقي، ضياء الفرقان في تفسير القرآن، طهران، مطبعة قائن، ط١، ١٤٣٤هـ.
٤٥. النهاوندي، محمد بن عبد الرحيم، نفحات الرحمن في تفسير القرآن، قم المقدسة، مؤسسة البعثة، ط١، ١٤٢٩هـ.

الفلسفة الإفريقيّة ومناهضة الاستعمار الثقافيّ

رؤى ومقاربات

د. دعاء عبد النبي حامد[1]

الملخّص

تتناول الدراسة جهود الفلاسفة الأفارقة في مواجهة الاستعمار الثقافيّ، إذ تسلّط الضوء على دور الفكر الفلسفيّ في مقاومة الهيمنة الثقافيّة التي فرضها الاستعمار الغربي على الشعوب الإفريقيّة. تبدأ الدراسة بتحليل السياق التاريخيّ والثقافيّ التي نشأت فيها هذه المقاومة، مشيرة إلى تأثير الاستعمار على هويّة الشعوب الأفريقيّة. كما تستعرض الأُطر النظريّة التي تبناها الفلاسفة الأفارقة في تصديهم للاستعمار الثقافيّ، مثل فلسفة العودة إلى الجذور والتركيز على تراث القيم الإفريقيّة. تركز الدراسة على أبرز الفلاسفة الأفارقة مثل فرانز فانون، والشيخ أنتا ديوب، ونجواجي وا ثيونجو، وكواسي وريدو، وأشيل مبيمبي وتعرض أفكارهم حول التحرّر الفكريّ والتخلّص من التبعيّة الثقافيّة. في النهاية، تستعرض الدراسة التحدّيات التي واجهها الفلاسفة الأفارقة في هذا السياق، وكذلك التأثيرات المستمرة لهذه الجهود على الفكر الإفريقيّ المعاصر.

الكلمات المفتاحية:

الاستعمار الثقافيّ- اللغة - الهويّة- المركزيّة الأوروبيّة- الفلسفة الإفريقيّة- العولمة الثقافيّة.

---

١. دكتوراه في الفلسفة الأفريقية الحديثة والمعاصرة، كليّة الآداب جامعة القاهرة، جمهوريّة مصر العربيّة.

مقدّمة

«في الغزو الاستعماري، تفعل اللغة للعقل ما يفعله السيف لجثث المستعمَرين»

«إذا كنت تفهم جميع لغات العالم ولكنّك تجهل لغتك الأم، فهذا هو الاسترقاق»

«استخدم اللغة الإنجليزيّة ولكن لا تدع اللغة الإنجليزيّة تستخدمك»[١]

يمثّل إنهاء الاستعمار الثقافي في إفريقيا مرحلةً حاسمةً في تاريخ القارة الإفريقية، حيث تسعى الدول الإفريقيّة إلى استعادة هويّتها وثقافتها الأصيلة بعد قرونٍ من السيطرة الاستعماريّة، التي فرضت قيمًا ومعتقداتٍ وثقافاتٍ خارجيّة على الشعوب الإفريقيّة. يُعدّ هذا الجهد جزءًا لا يتجزّأ من عملية التحرّر الوطنيّ والسياسيّ، التي شهدتها القارّة منذ منتصف القرن العشرين.

تحت سيطرة الاستعمار، فرضت القوى الأوروبيّة لغاتها، وأنظمتها التعليميّة، وقيمها الثقافيّة على المجتمعات الإفريقيّة، ممّا أدّى إلى تهميش الثقافات والتقاليد المحلّيّة. ومع بدء حركات الاستقلال، ظهرت الحاجة إلى ضرورة إعادة بناء الهويّة الإفريقيّة، والحفاظ على التراث الثقافيّ، وتعزيز اللغات الأصليّة، والفنون، والمعتقدات الدينيّة التي كانت مهدّدةً بالاندثار. مع بداية استقلال الدول الإفريقيّة في منتصف القرن العشرين، أدرك القادة والمفكّرون أهميّة استعادة الهويّة الثقافيّة بوصفها جزءًا لا يتجزّأ من بناء الدولة الحديثة. فلم يكن الاستقلال السياسي كافيًا لتحقيق التحرّر الكامل، بل كان من الضروري أيضًا التحرّر من السيطرة الثقافيّة التي ظلّت تشكّل عائقًا أمام النهضة الفكريّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة في القارّة السمراء.

تمثّل إشكاليّة إنهاء الاستعمار الثقافيّ في إفريقيا تحدّيًا في كيفيّة استعادة الهويّة الثقافيّة الأصيلة للأمم الإفريقية بعد عقود طويلة من السيطرة الاستعمارية، وتتجلّى هذه الإشكاليّة في السُبل التي يمكن من خلالها للأمم الإفريقيّة إعادة بناء هويّتها الثقافيّة وسط تأثيرات العولمة التي تعزّز التبعيّة الثقافيّة للقوى الغربية، فبينما تسعى الدول الإفريقيّة إلى إحياء تراثها الثقافيّ، تواجه في الوقت ذاته تدفقًا مستمرًا للثقافات والأنماط الغربية عبر وسائل الإعلام والاقتصاد العالمي، ممّا قد يؤدّي إلى استمرار التبعيّة الثقافيّة بشكلٍ جديد. أيضًا تتمثّل إشكالية إنهاء الاستعمار الثقافيّ في مدى إمكانيّة تحقيق التوازن بين الحفاظ على الثقافات التقليديّة والانفتاح على التطوّرات الحديثة، إذ يشكّل التحدّي الرئيس في محاولة حماية اللغات المحليّة والتقاليد والفنون من التهميش والطمس، وفي الوقت ذاته الاستفادة من التكنولوجيا والتعليم الحديث لتحقيق التنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة.

١. اقتباسات ذكرها الروائي والفيلسوف الكيني نجواجي وا ثيونغو في كتاب (إنهاء استعمار العقل)، كتاب في السياسة.

كما تتمثّل الإشكاليّة في السُبل التي من خلالها يمكن للأجيال الجديدة، التي نشأت في بيئةٍ متأثرةٍ بشدّةٍ بالثقافات الغربيّة، أنْ تتصالح مع هويّتها الإفريقيّة دون الوقوع في فخ الانعزال أو التعصّب الثقافيّ. تُبرز هذه الإشكاليّة مدى تعقيد عملية إنهاء الاستعمار الثقافيّ التي تتطلّب استراتيجياتٍ متعدّدة الأبعاد لمعالجة التحدّيات التاريخيّة والمعاصرة التي تواجهها الدول الإفريقيّة في سعيها نحو التحرّر الثقافيّ الكامل.

إنّ الهدف من إنهاء الاستعمار الثقافيّ ليس التخلّص من النفوذ الثقافيّ الاستعماريّ فقط، بل أيضًا إحياء الروح الثقافيّة الإفريقيّة وتجديدها بطرقٍ تعزّز الفخر بالهويّة الإفريقيّة، وتجعلها قوّةً دافعةً للتنمية المستدامة والنهضة الشاملة في القارّة. هذه العملية تتطلّب جهودًا مستمرةً في التعليم، والفنون، والإعلام، والسياسة، لتعزيز التمسّك بالتراث الثقافيّ الإفريقيّ في أوساط الأجيال الجديدة. أيضًا يهدف إنهاء الاستعمار الثقافيّ إلى إعادة إحياء القيم والتقاليد الإفريقيّة التي تمّ تهميشها أو قمعها خلال فترة الاستعمار. يشمل هذا الجهد استعادة اللغات المحلّيّة، وإعادة بناء النظم التعليميّة بما يتماشى مع القيم والمعتقدات الإفريقيّة، وتعزيز الفنون والتراث الشعبيّ، بالإضافة إلى إعادة تقييم التاريخ الإفريقيّ من منظورٍ داخليّ بعيدًا عن الرؤية الاستعماريّة التي غالبًا ما شوهت أو قللت من شأن إسهامات الحضارات الإفريقيّة. تحظى مسألة إنهاء الاستعمار داخل القارّة الإفريقيّة بقدرٍ كبيرٍ من الاهتمام في الأوساط الأدبيّة والفلسفيّة في إفريقيا.

الاستعمار والثقافة الإفريقيّة

الاستعمار هو تسلّط دولةٍ أجنبيّةٍ على شعبٍ آخر يتمتّع بالسيادة سابقًا، وقد وصفه فانون أنّه قاعدةٌ للعنف حيث يكون الشرطي والجندي المتحدّثين الرسميين المرئيين يوميًا للدولة الاستعمارية. إنّه أيضًا هندسةٌ اجتماعيّةٌ بمعنى تفكيك وإعادة ترتيب التكوينات الاجتماعيّة والإقليميّة، وإعادة تشكيلها كمجتمعاتٍ جديدةٍ في حدودٍ معُاد رسمها، مع الولاء القسريّ للعلم الأجنبيّ. إنّ الدول القوميّة المختلفة في إفريقيا اليوم تشكّلت، ووضُعِت أسماؤها، من قبل الاستعمار في معظم الحالات[1].

يعبّر استعمار العقل عن مظاهر خفيّةٍ للمعتقدات السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والدينيّة التي تستحوذ على عقول الضحايا وتسيطر عليها من قبل المستعمرين. ووفقًا لدوغلاس Douglas، فإنّ استعمار العقل يفترض تدخّل القوة الخارجيّة على ستة مستويات: تدخّل المستعمِر في نفسيّة

1. Wa Thiong'o, Globalectics: theory and the politics of knowing, 41.

الخاضعين للاستعمار، والتدخّل المؤثّر على المجال العقلي للموضوع، والآثار طويلة الأمد التي يصعب إزالتها، والنتيجة التي هي علاقات قوّةٍ غير متكافئةٍ بين الأطراف، وإمكان أنْ تعيش الأفراد على درايةٍ أو غير مدركةٍ للعلاقات المكتسبة الجديدة، ومشاركة الأطراف في العلاقات طوعًا أو كرهًا. قد تتم هذه العمليةٍ من خلال نقل العادات العقليّة والهياكل الاجتماعيّة الأخرى على مدى فترةٍ طويلةٍ من الزمن. يمكن للأفعال الاجتماعيّة مثل التعليم والدين أنْ تكون بمنزلة وسيلةٍ حاسمةٍ لإيداع السمات الاستعمارية في عقول الضحايا. في هذه العملية، يتم تعليم الأفارقة أنْ يشعروا بالخجل من تراثهم الثقافيّ حتى يتمكنوا من التخلّص منه من حياتهم وتبنّي المعايير الأجنبيّة بوصفها ثقافةً أصيلةً وعالمية [1].

يعود جزءٌ كبيرٌ من إشكاليّة إنهاء الاستعمار الثقافيّ إلى تاريخ القارّة الإفريقيّة وتأثير الاستعمار، الذي فرض لغاتٍ أوروبيّةً مثل الإنجليزيّة والفرنسيّة والبرتغاليّة على حساب اللغات الإفريقيّة الأصلية. هذا التحوّل اللغويّ لم يكن مجرد استبدال للغة، بل كان عملية تقويضٍ للهويّة الثقافيّة الإفريقيّة؛ لأنّه عزل الفكر الفلسفيّ الإفريقيّ عن جذوره اللغويّة والثقافيّة. ومن المتأصّل في ظاهرة الاستعمار الميل إلى التخلّف، هذا التأثير للاستعمار هو ما يوضّح الحاجة لإنهاء الاستعمار، وهو ما يرقى في الواقع إلى جهد التدمير والرفض والإزالة والتغلّب على الاستعمار من خلال التدابير التي تعيد الشعب إلى مكانته وتمكنّه من التقدّم بنفسه، وليس عن طريق جهةٍ أخرى، ومن خلال الاختيارات التي تتدفّق من الطبيعة والإمكانات الثقافيّة[2].

في أعقاب مؤتمر برلين عام ١٨٥٥م، الذي وافق على تقسيم إفريقيا، أُسّست المدارس الاستعماريّة لخدمة أغراض المستعمِرين؛ إذ في هذه المدارس استبدال اللغات الأوروبيّة باللغات الإفريقيّة. قاد هذا التعليم الطفل الإفريقيّ إلى النظر إلى اللغة الإنجليزيّة أو الفرنسيّة أو البرتغاليّة بوصفها لغاتٍ ذات مكانةٍ عاليةٍ، وتوفّر فرصًا مهمّة في العالم. ومع ذلك، فإنّ استقبال اللغات الأجنبيّة لم يكن خاليًا من النتائج المدمّرة. لقد تم تعليم الأطفال المستعمَرين أنْ يحتقروا لغاتهم وثقافاتهم؛ لذا لم يكن الخوف من الأسلحة الغربيّة التي قتلت الأفارقة أكثر من الخوف من التعليم الغربيّ الذي يجعل الأطفال الأفارقة يعتقدون أنّ الأفضل لا يأتي إلّا من لغةٍ وثقافةٍ أجنبيّتين. لقد قام

1. Kgatla, The decolonisation of the mind. Missionalia, 147, 148.

2. Ugwuanyi, Exploring the Options for a Decolonised Knowledge Paradigm for African Education through a Critical Contrast of Afrikology, Ubuntology and Conceptual Decolonisation, 4.

المستعمِر بتغيير اللغة؛ لأنّه أراد تغيير الثقافة الإفريقيّة؛ لذا فالاستعمار لم يتسبب في موت اللغات الإفريقيّة فحسب، بل وفّر أيضًا أرضًا خصبةً لاستعباد الذات[1]. إنّ الادّعاء بأنّ المشروع الاستعماري لم يعدْ له تأثيرٌ على الدولة التي تم إنهاء الاستعمار فيها حديثًا، هو إساءة فهمٍ لمدى عمق تأثير المشروع الاستعماري على هذه البلدان ومواطنيها. ومن أجل التغلّب على إرث الاستعمار، من الضروري أيضًا إنهاء استعمار المشهد الفكريّ للبلد المستقل، وفي نهاية المطاف، إنهاء استعمار عقل المستعمَر سابقًا[2].

إنّ استقلال الدول الإفريقيّة في واقع الأمر مجرد تحوّل من الاستعمار القديم إلى الاستعمار الجديد. ومن ثَمّ فإنّ تحقيق الاستقلال السياسي لم يغيّر شيئًا سوى تكوين قيادات معظم الدول الإفريقيّة، مع الاحتفاظ بطابع العصر الاستعماري. ومن ثم، فإنّ حصول الدول الإفريقيّة على الاستقلال لم يدمّر الهياكل والأنظمة الاستعماريّة، بل حافظ عليها. وعلى الجانب الثقافي ظلّت إفريقيا تحت سيطرة اللغات الأجنبيّة، ولم تتحرّر من هيمنة الاستعمار الثقافيّ. ومع سيادة اللغات الاستعماريّة بوصفها لغةً مشتركةً في العديد من الدول الإفريقيّة، إلى جانب المناهج التعليميّة ذات النمط الغربيّ، ستبقى عقلية ومصير السكان الأصليين الأفارقة تحت السيطرة الاستعماريّة. ومن الواضح أنّ هناك جهدًا مستمرًا من قبل العديد من الأفارقة للهروب من فرديتهم وهويتهم أو للقضاء على وجودهم الإفريقيّ من خلال تمسّكهم بلغة المستعمِر وثقافته.

ولأنّ اللغة تؤدّي دورًا أساسيًّا في تحديد هويّة الشعوب؛ عمد الاستعمار إلى حرمان الأفارقة من التعامل بلغتهم الأصلية، وإجبارهم على التعلّم والتعامل بلغة المستعمِر. إنّ الاعتراف بأنّ الأفارقة لديهم لغةٌ إنسانيّةٌ من شأنه أنْ يضفي الشرعيّة على الفرضيّة القائلة بأنّ لديهم فلسفةً ودينًا وتاريخًا وثقافةً تعبّر عنها اللغة، وهذا ما لا يريده الاستعمار[3].

في الواقع وبخلاف الفرضية السابقة فقد تبنّت المركزيّة الأوروبيّة اتجاهًا آخر، من خلال فرضيّة التفوّق العرقيّ للغرب على حساب الشعوب غير الأوروبيّة، ودعمت فكرة الدونيّة البيولوجيّة للأفارقة وعدم قدرتهم على التفكير والأبداع من خلال الدراسات العلميّة والفلسفيّة. فقد أدّت

1. Minga, Between Linguicide and Lingua- atred: A Provisional Linguistic Performativity Model for Africa, 10: 198, n 3.

2. Oelofsen, Decolonisation of the African Mind and Intellectual Landscape, 16: 131, n 2.

3. Minga, Between Linguicide and Lingua- atred: A Provisional Linguistic Performativity Model for Africa, 197.

فرضيّة الدونيّة البيولوجيّة للأفارقة إلى استعمار إفريقيا واستغلال مواردها البشريّة والطبيعيّة والاقتصاديّة كافة من جانب، وإضفاء شرعيّة استعماريّة من جانبٍ أخر؛ لذلك لا يمكن أنْ يعترف الغرب بالقدرات العقليّة والأبداع الفكري للأفارقة؛ لأنّ الاعترافً سينمّ عن هدم كلّ المعتقدات الغربيّة تجاه الشعوب الأخرى التي تم ترويجها لعدّة قرون، وبهذا الاعتراف ستنهار أسطورة التفوّق الغربي، ومن ثَمّ تنهار فكرة المركزيّة الأوروبيّة. وهذا ما يريده الغرب.

وبخلاف حرمان الأفارقة من التعامل بلغتهم الأصليّة وإجبارهم على التعلّم والتعامل بلغة المستعمِر، عمد المستعمرون أيضًا على إبقاء الشعب في جهلٍ تامٍّ من خلال اتباع عدة خطواتٍ لتعطيل أيّ تقدّمٍ في إفريقيا. فكانت البداية بالمدرسة، وهي من أهمّ العوامل التي استخدمها الاستعمار. كانت العديد من المدارس في واقع الأمر مدارس تبشيريّة مسيحيّة. إلى جانب العامل التبشيري أيضًا كان التوجّه الأدبي هو الاتجاه العامّ في المدارس الاستعماريّة، فكان الأدباء الغربيّون نماذج يُحتذى بها لدى تلاميذ المدارس الاستعماريّة بدلاً من العلماء. أمّا العامل الثالث فتمثّل في عنصر التغييب؛ فلم يكن هناك أحدٌ في المدارس الاستعماريّة يجرؤ على افتراض أنّ الأفارقة قد حاولوا عبور المحيط الأطلسي قبل كولومبس بقرون. ونتيجة ذلك؛ نسيَ أبناء القارة السمراء أنّهم أصحاب منجزات علميّة، بل نُسيَ أيضًا أنّهم أصحاب حضارة[1].

لقد أحكم الاستعمار قبضته على ثقافة الشعب الإفريقي عن طريق المدرسة الاستعماريّة والإنجيل، فكان هذا الأمر حاسمًا بالنسبة له حتّى يستطيع التحكّم عن طريق المعرفة والثقافة في الشعوب، ولقطع أيّ صلةٍ بينهم وبين الوسائل التي يتعرفون بها على هويّتهم. هذه الظروف التي أوجدها الاستعمار أدخلت الإنسان الإفريقي في حالة اغترابٍ ذي بعدين؛ اغتراب داخل وطنه الذي سُلبت فيه حريته، وامتُهنت كرامته، من المستعمِر القادم من وراء البحار، واغتراب داخل ثقافته التي أُقتلع منها لصالح ثقافةٍ وافدة لا ترتبط ببيئته، ليعيش حالةً من الضعف الثقافي، حين عملت قوى الاستعمار إلى أنْ تجعل من أوروبا مركزًا للكون ولحضارة الإنسان، وعملت على تعليم إفريقيا أنْ تنظر إلى نفسها نظرةً متدنّية. فأصبحت الثقافة الغربيّة، مركز العمليّة التعليميّة في إفريقيا، ودُفعتها إلى الخلف[2]. فكان قانون المركزيّة الأوروبيّة هو شريعة تنسب الحقيقة فقط إلى الطريقة الغربيّة لإنتاج المعرفة. إنّه قانون يتجاهل التقاليد المعرفيّة الأخرى. إنّه مذهبٌ يحاول تصوير الاستعمار

1. Mazrui, & Ajaya, General History of Africa. Africa since, 340 - 343.

٢. علي، الخطاب ما بعد الاستعماري في النقد الإفريقي: قراءة في كتاب تصفية استعمار العقل - لنغوجي واثينغو، ١٨٦.

كشكلٍ طبيعيّ من العلاقات الاجتماعيّة بين البشر وليس كنظامٍ للاستغلال والقمع[١].

إنّ العمليّة الاستعماريّة تعمل على نقل عقل الشخص من المكان الذي يعرفه بالفعل إلى نقطة بداية أجنبيةٍ حتى مع بقاء الجسد في وطنه. إنّها عملية اغترابٍ مستمرٍ عن القاعدة، عمليّة مستمرة للنظر إلى الذات من خارج الذات. قد ينتهي الأمر بالمرء إلى التماهي مع القاعدة الأجنبيّة بوصفها نقطة البداية نحو الذات[٢].

الجهود الإفريقيّة لمواجهة الاستعمار الثقافي

ارتبط مشروع إنهاء الاستعمار الثقافي بفكرة النهضة الإفريقيّة فمنذ أوائل القرن العشرين، كانت هناك علاقة بين فكرة النهضة الإفريقيّة وتحسين اللغات الإفريقيّة. وحتى عندما كان الاستعمار في ذروته، فكر المثقّفون الأفارقة في مستقبل القارة بعد تحريرها من الهيمنة الأجنبيّة[٣].

ولأهميّة اللغة سعى الفلاسفة الأفارقة إلى محاربة الاستعمار المعرفي والثقافي وتأكيد دور اللغة في عمليّة إنهاء هذا النوع من الاستعمار، ففي ثلاثينيّات القرن العشرين، ظهرت جماعة الزنجيّة كحركة تمرّدٍ تهدف إلى استعادة الهويّة الإفريقيّة من الفوضى التي أحدثها الغربيّون بها. ومن خلال تطبيق مهاراتهم في الكتابة، ناضل رجالٌ مثل ليوبولد سنغور، وإيمي سيزار، بجهدٍ لإعادة توجيه العقل الإفريقي الذي تم سلبه بالفعل من قبل أيديولوجيّة الأعلى والأدنى، السيّد والعبد. يجب على الإفريقي أولاً أنْ يعيد اكتشاف نفسه بعيدًا عمّا تقوله عنه كتب التاريخ التي كتبها علماء الأنثروبولوجيا الغربيّون. يجب أنْ يرى نفسه وثقافته وعقليّته الفريدة. وهذا ما شرعت حركة الزنوجة في القيام به[٤].

وفقًا لسينجور لقد أصبح الإفريقي، من خلال عمليّة الاستعمار ذاتها، مجردًا من شخصيّته، وأصبح أقلّ شأنًا، ومن ثم فقد هويّته. الهويّة المعروفة للإفريقي هي تلك التي أعطاها له سيّده الغربي. هذا الشعور بالانتماء لم يعد للذات، بل للآخر يتماشى مع الوعي بالدونيّة، والذي يتُرجم

1. Mbembe, Decolonizing Knowledge and the Question of the Archive.

2. Wa Thiong'o, Globalectics: theory and the politics of knowing, 45.

3. Boizette, Défense et Illustration des Langues Africaines: Linguistic Commitment and Critical Thought in Ngugi wa Thiong'o's and Kwasi Wiredu's Works.

4. Onyenuru, Mudimbe on the nature of knowledge of african culture: a r eview of the self and the other, 6.

من الناحية الاجتماعيّة إلى وعي طبقي. الزنوجة هي دفء الوجود والعيش والمشاركة في انسجامٍ طبيعيّ واجتماعي وروحي. خطوة لاستعادة نفسه أوّلاً، ومن ثم تحديد علاقته بالآخرين. وهي محملة بأجنداتٍ أيديولوجيّةٍ وسياسيّة[١].

بالنسبة لبولين هونتودجي Paulin Hountondji على وجه الخصوص، كان إنهاء الاستعمار يستلزم إقامة روابط مع الفلاسفة الأفارقة في جميع أنحاء القارة لمعالجة المسائل ذات الاهتمام الجماعي. تم الاتفاق على أنّ الأفارقة العازمين على مشاريع مختلفة لإنهاء الاستعمار الفكري (ديوب؛ وا ثيونغو) يحتاجون ببساطةٍ إلى ترجمة المفاهيم الفلسفيّة الغربيّة العالميّة المفترضة إلى لغاتهم الأصليّة. وفي نهاية المطاف نجح وريدو في نشر مقال باللغة Twi بعنوان Papa ne Bone التي تعني الخير والشر[٢]. كما نجح ديوب في ترجمة مقال لأينشتين للغة الولوف، وكذلك كتب وا ثيونغو بلغة الجيكوكو.

عدّ بولين هونتودجي Paulin J. Hountondji إنهاء الاستعمار بمنزلة التأكيد على أن نشاطنا العلمي ليس موجّهًا خارجيًا؛ لا يقصد به تلبية الاحتياجات النظريّة لنظرائنا الغربيين والإجابة على الأسئلة التي يطرحونها، إنّ إنهاء الاستعمار وفقًا لهونتودجي عمليّةٌ مستقلةٌ ومعتمدةٌ على الذات لإنتاج المعرفة التي تمكننا من الإجابة على أسئلتنا الخاصّة، وتلبية الاحتياجات الماديّة للمجتمعات الإفريقيّة. يعدّ إنهاء الاستعمار في السياق الإفريقي يعني؛ أولاً تغيير المناهج أو المحتوي وذلك ينطبق في الغالب على العلوم الإنسانيّة، ثانيًا تغيير معايير تحديد النصوص التي تضمينها أو استبعادها من القانون، وثالثًا تغيير التركيبة السكانيّة للطلاّب مع تعيين المزيد من الموظّفين السود، وتحويل الهيئات الأكاديميّة والإداريّة، وأخيرًا إعادة ضبط التدريس والتعلم بطريقةٍ تؤسّس علاقةً قويةً بين المعلِّم والطالب[٣].

ولأنّ اللغة الإفريقيّة لا غنى عنها. تحدّث مبيتي Mbiti في كتابة الديانات الإفريقيّة والفلسفة (١٩٦٩)، عن اللغة كمفتاحٍ لفهم الفلسفة الإفريقيّة عندما كتب: «هناك إمكانياتٌ كبيرةٌ لدى العلماء الأفارقة الذين يدرسون الديانة والفلسفة الإفريقيّة التقليديّة، بمساعدة الأدوات والمنهجيّة العلميّة، ومع مزايا كونهم جزءًا من شعوب إفريقيا، مع إمكانية الوصول غير المحدودة تقريبًا إلى المعلومات

1. Ibid, 6.

2. Osha and Wiredu, Theorist of Conceptual Decolonization, 175.

3. Mbembe, Future knowledges. African Studies Association Annual Meeting Abiola Lecture. P.3.

والتحدّث باللغات التي تعدّ مفتاحًا للبحث الجاد، وفهم الأديان والفلسفة التقليديّة»[١].

لقد وقع استخدام اللغات الإفريقيّة في الأدب بين بحث المركزيّة الإفريقيّة عن العودة إلى الحكمة الإفريقيّة ما قبل الاستعمار والسعي إلى التحرّر من العقل الاستعماري. وبالتالي، ساعد الأدب في رسم الخطوط العريضة للنهضة الإفريقيّة وتوقع إنجازاتها. ووفق هذا المفهوم العملي للأدب، سعى المثقّفون إلى استثمار القضيّة اللغويّة في القضايا السياسيّة. إنّ النهضة الإفريقيّة تتمثّل في التحرّر من المركزيّة الأوروبيّة؛ لذلك يقول نجوجي وا ثيونغو: «لقد بدأت النهضة الإفريقيّة بالفعل، لقد بدأت في اللحظة التاريخيّة عندما أصبحت فكرة إفريقيا قوة منظمة في معارضة الإمبراطوريّات الاستعماريّة الأوروبيّة»[٢].

يشير أتشيبي أيضًا إلى إنهاء استعمار العقل الإفريقي كعمليّة لجعل الأفارقة يستعيدون إيمانهم بأنفسهم عن طريق التخلّص من عقدة سنواتٍ من التشويه وتحقير الذات. وفي هذا الاتجاه، من المفترض أنْ يدرك الإفريقي تمامًا الحاجة إلى أنْ يكون أصليًا، وأنْ يتحمل المسؤوليّة الكاملة عن تقدمه من أجل تطوير أيديولوجيّةٍ جديدةٍ ومبتكرةٍ يجب أنْ تتطور بطريقته الخاصّة، متضمنة تراثه الثقافي الخاص، وليس نسخة رديئة من التراث الثقافي للآخرين. والحقيقة أنّ إنهاء الاستعمار في العقل الإفريقي يشير إلى إعادة توجيه العقلية والمواقف الإفريقيّة. أي خلق أشخاص (جدد) من المستعمرَين، بناءً على ثقافتهم الأصيلة من أجل دفعهم نحو المستقبل وتمكينهم من مواجهة حاضرهم في سياق المأزق العالمي. في هذه الأمور كلّها، لا يعني إنهاء استعمار العقل الإفريقي الجهل بالتقاليد الأجنبيّة، بل إنكار السلطات الأجنبيّة، وسحب الولاء لها، ورفض كلّ ما لن يكون في صالح المستعمِرين أو يضيف قيمة لهم[٣].

فرانز فانون وإنهاء استعمار اللغة

وفقًا لفرانز فانون، إنّ النضال من أجل إنهاء الاستعمار يتعلّق قبل كلّ شيءٍ بملكية الذات، فقد دعا فانون إلى أنْ ندير ظهورنا لأوروبا، وعدم أخذ أوروبا كنموذجٍ لعدة أسباب منها أنّ اللعبة

١. مبيتي، جون. (٢٠٢٣). الأديان الإفريقية والفلسفة. ترجمة: طه، إيناس. القاهرة: المركز القومي للترجمة. ص ٣٦.

2. Boizette, Défense et Illustration des Langues Africaines: Linguistic Commitment and Critical Thought in Ngugi wa Thiong'o's and Kwasi Wiredu's Works, 3, 5.

3. Isife & Agbanusi, «Decolonization of the African Mind through Indigenous Education: A Philosophical Proposal», 13(1): 111.

الأوروبيّة قد انتهت؛ يجب أنْ نجد شيئًا مختلفًا؛ أنّ بإمكاننا اليوم أنْ نفعل كلّ شيءٍ طالما أننا لا نقلّد أوروبا[١].

ولأهميّة اللغة خصّص فرانز فانون الفصل الأول من كتابه (بشرة سوداء أقنعة بيضاء) لمسألة اللغة. يوضح فانون أنّ اللغة هي أوّل حالةٍ يستبعد منها المستعمر. إنّ استبعادك من عالم اللغة يعني استبعادك من عالم الإنسان، وهو المجال الذي يتم فيه التعامل مع البشر كبشر وتشكيلهم على هذا النحو[٢]. إنّ الإنسان ــ كما يرى لفانون ــ الذي لديه لغة يمتلك العالم الذي تعبّر عنه تلك اللغة[٣].

ولأنّ اللغة هي طريقة للتفكير، فعندما يتبنى الزنجي لغةً مختلفةً عن لغة المجموعة التي ولد فيها فإنّ ذلك دليلٌ على التفكّك والانفصال. لكي يصل الزنوج لدرجة الإنسان فإنهّم يقومون بتقليد المستعمِر بصورةٍ ساذجةٍ مثل ارتداء الملابس الأوروبيّة، واستخدام الأثاث الأوروبي، والأشكال الأوروبيّة للتواصل الاجتماعي، وتزيين اللغة الأصليّة بالمصطلحات الأوروبيّة، هذا كلّه يسهم في الشعور بالمساواة مع الأوروبي وإنجازاته[٤]. إنّ التحدّث بلغة يعني اكتساب عالم وثقافة. إنّ زنجي جزر الأنتيل الذي يريد أنْ يكون أبيض سيكون أكثر بياضًا عندما يكتسب إتقانًا أكبر للأداة الثقافيّة المتمثّلة في اللغة[٥].

من خلال مناقشة فانون لقضيّة اللغة يلقي الضوء على عقدة النقص والدونيّة للزنجي المستخدم للغات المحليّة وبصفة خاصّة لغة الكريول؛ لذلك يسعى الزنجي للتقرّب من البياض بامتلاك اللغة الفرنسيّة، والتحدّث بها، وفي ذلك إشارةٌ لتخلّي الأفارقة عن لغاتهم الأصليّة نتيجة الشعور بالدونيّة إمام اللغات الأوروبيّة. فبجانب العامل السياسي والاستعماري للتخلّي عن اللغات الإفريقيّة يضيف فانون العامل النفسي أيضًا بوصفه سببًا رئيسًا للتحدّث بلغة المستعمِر، ومن ثم التقرّب أكثر فأكثر من ثقافة الغرب والتحلّي بها. وعلى النقيض البعد والتخلّي عن لغة وثقافة إفريقيا. الزنجي الإفريقي لم يكن لديه عقدة النقص فقط تجاه الغرب، بل لديه أيضًا عقدة التبعيّة؛ فهو تابعٌ للرجل

1. Mbembe, Decolonizing Knowledge and question of the Archive, Africa is a Country, 13

2. Mbembe, Fragile Freedom (Experiences of Freedom in postcolonial literatures and cultures), 20.

٣. فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، ٢٠.

٤. م. ن، ٢٧، ٢٨.

٥. م. ن، ٤٢.

الأبيض، وليس ندًّا له؛ لذلك يطالب فانون الزنوج بالتخلّص من عقدة النقص والتبعيّة، والتخلّص من المصير الواحد الذي يسعى إليه السود، وهو المصير الأبيض.

الشيخ انتا ديوب والتحرر من التبعية الثقافية

كان لجهود الفلاسفة الإثنيّين دورٌ بارزٌ في التصدّي للممارسات الاستعماريّة، من خلال البحث عن الهوية الإفريقيّة والتي تجلت في فكرة العودة إلى جذور الثقافة الأصليّة للأفارقة، ويعد الفيلسوف السنغالي الشيخ أنتا ديوب من أبرز الفلاسفة الإثنيين. دعا ديوب إلى إنهاء استعمار المعرفة والثقافة الإفريقيّة، والتمسّك باللغات المحليّة الأصيلة. وفقًا لديوب إنّ استعباد إفريقيا وشعوبها بدأ مع السيطرة على عقولهم؛ لذلك فإنّ أساس التحرّر الإفريقي والنهضة الإفريقيّة، يجب بالضرورة أنْ يبدأ بإنهاء استعمار العقل الإفريقي من خلال استعادة التاريخ الإفريقي[1]. لذلك، كانت قضيّة اللغة من أهمّ القضايا الرئيسة التي دافع عنها الشيخ أنتا ديوب، بوصفها جوهر النهضة الإفريقيّة. جادل ديوب بأنّ الأفارقة فقدوا هويّتهم وكرامتهم وتقرير مصيرهم من خلال السماح لأنفسهم بتغيير لغتهم التي كانت الوسيلة الوحيدة الواضحة في التواصل، لذلك فإنّ تطوير لغاتنا الأصلية هو شرطٌ أساسي لنهضة أفريقيّة حقيقيّة[2].

طالب ديوب بتوحيد إفريقيا حول لغةٍ واحدةٍ تكون وسيلةً للتواصل بين جميع أنحاء القارة، وعن خطوات النهضة المطلوبة للنهوض بإفريقيا بخلاف التحكّم في لغتنا التاريخيّة، طالب أيضًا بصياغة التاريخ السنغالي باللغة الإفريقيّة يجب أنْ يكون لدينا اكتشاف واستجواب لتراثنا بحيث لا يسمح الأفارقة للآخرين بأنْ يكونوا المترجمين الرئيسين لتاريخنا، ولا بدّ من التخلّي عن كلّ أشكال الهيمنة الثقافيّة أيضًا، فالأفارقة ليسوا من الدرجة الثانية رغم محاولة الاستعمار للأفارقة واستعبادهم[3].

أدرك الشيخ أنتا ديوب مشكلة اللغة بوصفها إحدى النقاط الرئيسة التي يجب أنْ تبدأ منها النهضة الإفريقيّة. في كتابه، نحو النهضة الإفريقيّة تناول هذه النقطة بصرامة، ودعا إلى استعادة الإيمان باللغات الأصليّة التي دمّرها الاستعمار. ومن جانبٍ آخر، أقتنع ديوب بأنّ اللغات الإفريقيّة

1. Ankomah, The African fact Book, 6.

2. Maruma, «Mbeki on African Renaissance: A Vehicle for Africa Development, African Renaissance», 180, 181.

3. Asante, Meeting Cheikh Anta Diop on the road to Africa, 9- 10. .

ما تزال حيّةً ومتحدّثًا بها على نطاقٍ واسعٍ بين الأفارقة أينما كانت، على عكس وجهة النظر التي قادت معظم الباحثين إلى الضلال بأنّ اللغات الأوروبيّة منتشرةٌ على نطاقٍ واسع، وعلى عكس العديد من العلماء، دافع أنتا ديوب عن التخلّي التام عن اللغات الأوروبيّة. كان يعلم أنّ المعرفة الإفريقيّة لن يتم إنتاجها طالما أننا نواصل استخدام اللغات الأوروبيّة[1]. وفي ذلك يقول أنتا ديوب: «إنّ كلّ عملٍ أدبي ينتمي بالضرورة إلى اللغة التي كتب بها وبالتالي، فإنّ الأعمال التي كتبها الأفارقة باللغات الأجنبيّة تنتمي أولاً وقبل كلّ شيء إلى تلك الآداب الأجنبيّة بغض النظر عن كونها متجذرةً في تجربةٍ أفريقيّة. ويسأل ديوب قرائه: من المستفيد من الأدب المكتوب بلغةٍ أجنبيّة؟ الجواب هو، ليس الوطن! النتيجة النهائية لكتابة الكاتب الإفريقي بلغةٍ أجنبيّةٍ تثبت أنهّا مثيرةٌ للقلق؛ لأنّ التجربة الإفريقيّة تستخدم لإثراء اللغة الأجنبيّة»[2].

وعن الكيفيّة التي يتم من خلالها تطبيق تلك اللغة وفقًا لديوب «سيتم في البداية تدريس اللغة المختارة على المستوى القاري في المدارس الثانويّة في جميع الأقاليم، تمامًا كما لو كانت لغةً أجنبيةً إلزاميةً في المنهج». ويرى أنّ اللغة القاريّة مهمة؛ لأنّ تمثيل الواقع الإفريقي من خلال هذه اللغة لا يتعارض مع تجربة متعلّم اللغة القاريّة على عكس اللغة الأوروبيّة التي لا تعكس تجربة الإفريقي، أو لا تراعي الطلب على اللغة القاريّة. واقع بيئة المتعلّم[3].

وتجدر الإشارة إلى أنّ أنتا ديوب لم يكن ضدّ التبادل الثقافي، لكنّه توقّع بوضوح المستقبل وخطر تطوير اللغات الأوروبيّة من قبل الشعوب الإفريقيّة على حساب ثقافتهم الإفريقيّة. قادته دراسته للغة بأنّ «الدول الأوروبيّة شعرت أنّها قادرةٌ على الانسحاب سياسيًّا من إفريقيا من دون خسارةٍ كبيرةٍ طالما ظلّ وجودها (اللغوي) في المجالات الاقتصاديّة والروحيّة والثقافية». وما يثير القلق مواصلة إفريقيا في عمل المستعمِر من خلال رعاية لغته بكلّ إخلاص. يؤكّد نموذج أنتا ديوب على سياسةٍ لغويّةٍ تتميّز بالقبول والمساواة وقابلية التطبيق العملي للغات الإفريقيّة، فضلاً عن استخدامها في التعليم وفي الأغراض الرسميّة الأخرى من أجل تلبية احتياجات الشعب الإفريقي. والنتيجة النهائية هي إنهاء الاستغلال الاستعماري للشعب الإفريقي، الذي استمرّ من خلال اعتماد

1. Minga, Between Linguicide and Lingua- atred: A Provisional Linguistic Performativity Model for Africa, 199.

2. Ibid, 202.

3. Ibid.

اللغات الأجنبيّة[١]. حاول ديوب إعادة هيكلة كاملة للجهاز المفاهيمي الذي يتعامل مع الموضوع الإفريقي. تجري هذه العمليّة واسعة النطاق في العديد من المستويّات وبالطرقتين التاليتين: إعادة النظر في مسألة التاريخ الإفريقي، وإعادة تقييم مكانة الموضوع الإفريقي في التاريخ معاصر[٢].

ممّا تقدم يتمحور موقف ديوب في الاعتقاد بأنّ هناك صحوةً قويّةً بين الأفارقة ولونهم الأسود يجعلها فريدةً من نوعها للنهضة، إنّ استعباد إفريقيا وشعوبها بدأ مع السيطرة على عقولهم؛ لذلك، فإنّ أساس التحرّر الإفريقي والنهضة الإفريقيّة، يجب بالضرورة أنْ يبدأ بإنهاء استعمار العقل الإفريقي من خلال استعادة التاريخ الإفريقي؛ لذلك كان من أهمّ القضايا الرئيسة التي دافع عنها ديوب، وأكّد على جوهريّتها للنهضة الإفريقيّة هي اللغة.

وبخلاف التحكّم في لغتنا التاريخيّة، يجب أنْ يكون لدينا اكتشافٌ واستجوابٌ لتراثنا بنحوٍ لا يسمح الأفارقة للآخرين بأنْ يكونوا المترجمين الرئيسينَ لتاريخنا، بل ينبغي قراءة التاريخ الإفريقي والكشف عنه بعقولٍ إفريقيّة. وفي الحقيقية لقد بذل ديوب كثيرًا من الجهد في قراءة التاريخ الإفريقي لإثبات قيمة الحضارات الإفريقيّة وفضلها على الشعوب الغربيّة باستخدام منهجيّةٍ مبتكرةٍ تجمع بين العديد من العلوم والمنهجيّات المختلفة، لإثبات فرضيّته بالتفوق الإفريقي. وعلى الرغم من اختلافنا مع ديوب بشأن الحضارة المصريّة القديمة بوصفها حضارةً زنجيّة، إلّا أنّ جهوده تظلّ في موضع التقدير من إفريقي يمجّد التاريخ الإفريقي بحضاراته المتعدّدة ليتحدّى بذلك الفرضيّات الغربيّة المضللة وفقًا لتعبيره.

نجوجي وا ثيونغو وإنهاء استعمار العقل

إنّ نطاق مشروع نجواجي وا ثيونغو Ngugi Wa Thiongo لإنهاء الاستعمار هو نتاج دراسته الطويلة للاستعمار والظواهر المصاحبة له. بدأ وا ثيونغو بالتشكيك في الترتيبات التعليميّة الاستعماريّة الجديدة في كينيا منذ أواخر الستينيّات. وفي كتابه في السياسة يقول: «دعونا لا نتلاعب بالألفاظ، فالحقيقة هي أنّ محتوى مناهجنا، والمنهج في الأدب وعرضه، وآلية تحديد اختيار النصوص وتفسيرها، كانت جميعها جزءًا لا يتجزّأ من الإمبرياليّة في شكلها الاستعماريّة الكلاسيكي، وهي اليوم جزءٌ لا يتجزّأ من الإمبرياليّة نفسها، ولكنّهم الآن في مرحلتها الاستعماريّة الجديدة»[٣].

1. Ibid, 208.

2. Osha, & Wiredu: Theorist of Conceptual Decolonization, 177.

3. wa, Thiongo, Writers in Politics, 5

يربط وا ثيونغو بين مستوى الثقافة والمستوى السياسي والاقتصادي حيث يقول: «على مدى الأربعمائة عام الماضية، كانت إفريقيا جزءًا لا يتجزأ من نمو وتطور الرأسماليّة العالميّة، بغض النظر عن درجة تغلغل الرأسماليّة الأوروبيّة في الداخل. لقد ازدهرت أوروبا، بسبب تدمير القارة والاستغلال الوحشي للملايين، مع عواقب وخيمة على المجالات الاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة والأدبيّة»[١]. يرى وا ثيونغو أنّ الهدف من الاستعمار هو الاستيلاء على أراضي الشعوب، وقد يتخذ هذا شكل الاحتلال المباشر، أو من خلال السيطرة غير المباشرة من خلال حكومةٍ وإدارةٍ استعماريّة، والهدف واحد هو تأسيس بنيةٍ اقتصاديةٍ، وبالتالي نظام طبقي تستطيع الدولة المستعمرة السيطرة عليه. وعلى الرغم من أنّ استغلال المستعمَرات يعود بالنفع على الدولة المستعمِرة فإنّ الطبقات الحاكمة في البلدان المستعمرة هي التي تستفيد من الممتلكات الاستعماريّة والاستعماريّة الجديدة. لكن لكي تكتمل السيطرة الاقتصاديّة والسياسيّة تحاول القوة الاستعماريّة السيطرة على البيئة الثقافيّة من تعليمٍ ودينٍ ولغةٍ، وكلّ أشكال التعبير لتسيطر على قيم الناس، وفي نهاية المطاف على نظرتهم للعالم وصورتهم، وتعريف ذاتهم[٢].

على المستوى المعرفي يقول وا ثيونغو: «كان استعمار العملية المعرفيّة هو التجربة اليوميّة في الفصول الدراسيّة الاستعماريّة في أيّ مكان. في المرحلة الثانويّة من المذكرات التي أكتبها حاليًا، أسجل القصة نفسها: اللغة الإنجليزيّة والأدب والتاريخ والجغرافيا. سيخبرك أيّ كيني من جيلي أنهّم يعرفون العديد من المعالم الطبيعيّة والتاريخيّة في لندن التي لم يروها من قبل فترة طويلة من معرفتهم بشارع واحدٍ في عاصمتهم، ناهيك عن الأنهار الرئيسة في بلادهم. وعلى حدّ تعبير إدوارد بلايدن Blyden Edward المعلّم الإفريقي العظيم في القرن التاسع عشر: (لقد تغنّوا بتاريخهم، الذي كان تاريخ انحطاطنا. لقد سجّلوا انتصاراتهم التي كانت تحتوي على سجلات إذلالنا. ولسوء حظّنا الكبير، تعلّمنا تحيّزاتهم وأحكامهم وعواطفهم، واعتقدنا أنّ لدينا تطلعاتهم وقوتهم)»[٣].

يرى واثيونغو في إفريقيا بعد الاستعمار شكلاً جديدًا للاستعمار من خلال وكلاء أفارقة جددٍ يستكملون مهمة الاستعمار القديم، هؤلاء الوكلاء هم الأكثر استفادةً من الاستعمار بشكله الحاليٍ. كما يرى أنّ لتسهيل مهمة الاستعمار ينبغي السيطرة على مقومات البيئة المستعمرة كلّها من اقتصادٍ وسياسةٍ وثقافةٍ، ومن تسهل السيطرة على الشعوب المستعمرة، بل أكثر من ذلك شعور

1.Ibid, 11.

2. Ibid, 12.

3. Wa Thiong'o, Globalectics: theory and the politics of knowing, 46.

الشعوب المستعمَرة بالامتنان للمستعمِر صاحب الحضارة الأكثر تقدّمًا. وفقًا لنجوجي وا ثيونغو: «إنّ الهدف من إنهاء الاستعمار هو رؤية أنفسنا بوضوح في علاقتنا مع أنفسنا وعلاقة أنفسنا مع الكون، وكان الأمر يتعلّق برفض الافتراض القائل بأنّ الغرب الحديث هو الجذر المركزي لوعي إفريقيا وتراثها الثقافي، وأنّها مجرد امتداد للغرب، وقد رسم نجوجي مضامين عملية حول الثقافة والأدب، وكانت معظمها مرتبطة بإصلاح المناهج الدراسيّة، وكان من بين الأمور الحاسمة في هذا الصدد الحاجة إلى تعليم اللغات الإفريقيّة، ورأى أنّ أي جامعة انتهى استعمارها في إفريقيا أنْ تضع اللغات الإفريقيّة في قلب مشروعها التعليمي»[1].

لتوضيح أهميّة اللغات الإفريقية يبدأ ثيونغو كتابه إنهاء استعمار العقل بالقول: «إنهاء استعمار العقل هو وداعي للغة الإنجليزيّة كوسيلة لأيٍّ من كتاباتي؛ من الآن فصاعدًا أصبحت الجيكويو والسواحيلية على طول الطريق. في الواقع، يمكن القول إنّ اللغة تشكّل التوجه الرئيس للإنهاء استعمار العقل. تتفق أطروحة أوبي ولي Obi Wali مع نجواجي حيث كانت أطروحته هي أنّ القبول غير النقدي للغة الإنجليزية والفرنسية كوسيلةٍ حتميةٍ للكتابة الإفريقية المتعلمة هو أمرٌ خاطئ، وليس لديه أيّ فرصةٍ لتطوير الأدب والثقافة الإفريقيّة. بمعنى آخر، أنّ أيّ أدبٍ أفريقي حقيقي يجب أنْ يكُتب باللغات الإفريقيّة، وإذا لم يتبع الكتاب هذا الاتجاه فإنّهم سيتبعون طريقًا مسدودًا لا يؤدي إلّا إلى العقم وعدم الإبداع والإحباط»[2].

لقد كانت اللغة أهمّ وسيلةٍ سحرت من خلالها السلطة واحتجزت الروح. وإذا كانت الرصاصة وسيلة القهر الجسدي. فكانت اللغة وسيلة الإخضاع الروحي. ويؤكد أيضًا أنّ اللغة تمتلك طابعًا مزدوجًا؛ لأنّها وسيلة اتصالٍ وناقلةٍ للثقافة. ويؤكّد بأكثر من طريقةٍ على دور الثقافة في تطوّر اللغة كمخزن للهويّة الجماعيّة للشعب وذاكرته وتطوّره. يرى وا ثيونغو أنّ نظام التعليم الذي اعتمدته معظم المناطق المستعمرة سابقًا كان مليئًا بالعيوب الخطيرة؛ لأنّه كان منفّرًا ثقافيًّا. إنّ الطفل الاستعماري أجبر على رؤية العالم، وأين يقف فيه كما يراه ويعُرفه أو تنعكس في ثقافة اللغة المفروضة (لغة المستعمِر) ثم يضطر الطفل الاستعماري إلى رؤية لغاته الأصليّة من خلال عدسة المكانة المتدنية، والإذلال، والعقاب الجسدي، والذكاء والقدرة البطيئين، أو الغباء التام، وعدم الفهم والهمجيّة[3]؛ لذلك يطالب نجوجي بالتخلّي عن اللغات الأوروبيّة التي فرضها الاستعمار

1. Mbembe, out of the dark night, 57.

2. Osha, & Muchie, Innovation in Cultural Theory- Ngugi Wa Thiongo, 14.

3. wa Thiongo, Decolonising the Mind, 9:18.

لصالح اللغات الإفريقيّة الأصلية. بالنسبة للأفارقة الذين يواصلون الكتابة بلغةٍ أوروبيّة، فهو يرى أنّهم مجرد تقليد يمرّ بمرحلة انتقاليّة، تقليد أقلية لا يمكن وصفه إلاّ بالأدب الإفريقي الأوروبي[١].

وفقا ل وا ثيونغو ليس من شأن الأفارقة إضفاء الطابع الإفريقي على اللغة الإنجليزيّة أو الفرنسيّة أو الألمانية أو نزع العنصريّة عنها كما يقول المدافعون عن هذه اللغات في الفلسفة الإفريقية، «ولكن من شأننا أنْ نعبّر عن أنفسنا بلغتنا الخاصّة التي من شأنها تعزيز ثقافتنا». وأشار إلى أنّ المجموعة الحالية من الفلاسفة والعلماء الأفارقة تتكهن بما يجب أنْ تكون عليه الفلسفة الإفريقيّة، أو التاريخ الإفريقي، أو الأدب الإفريقي أو أيّ شيءٍ آخر دون أنْ تنجح في تحديد ماهيّتها وتوضيحها. وعلى حدّ تعبيره «إنّنا نفشل في القيام بذلك؛ لأننا نستخدم التصنيفات اللغويّة الغربيّة المستعارة لتحليل مادة ومحتويات فكرنا وفقًا لقيم هذه المقولات الغربيّة المحدّدة مسبقًا، فقط لينتهي بنا الأمر في حلقةٍ مفرغة»[٢].

إنّ معارضة وا ثيونغو للغة الاستعماريّة تميل إلى أيديولوجيا (التحكم في كيفيّة إدارة الأفارقة لحياتهم اليوميّة، وعالمهم العقلي، وتصوّرهم لأنفسهم وعلاقتهم بالعالم). ومن ثَم، مثل غيره من المحافظين، فقد دعا أيضًا إلى ضرورة البدء في ممارسة الفلسفة الإفريقيّة باللغات الإفريقيّة الأصليّة[٣]. بالنسبة لنجوجي، يجب وضع إفريقيا في المركز. «التعليم هو وسيلة لمعرفة أنفسنا وبعد أنْ فحصنا أنفسنا، ننطلق إلى الخارج ونكتشف الشعوب والعوالم من حولنا. ومع وجود إفريقيا في مركز الأشياء، وعدم وجودها كملحقٍ أو تابعٍ لبلدان وآدابٍ أخرى، يجب النظر إلى الأمور من المنظور الإفريقي. كل الأشياء الأخرى يجب أنْ تُؤخذ في الاعتبار من حيث صلتها بوضعنا وإسهامها في فهم أنفسنا. ونحن في اقتراحنا هذا لا نرفض تيّارات أخرى، وخاصّة التيار الغربي. نحن فقط نرسم بوضوح الاتّجاهات ووجهات النظر التي ستتخذها دراسة الثقافة والأدب حتما في إحدى الجامعات الإفريقيّة»[٤].

إنّ أيّ مشروع لإنهاء الاستعمار الفكري واللغوي وفقًا لوا ثيونغو هو بالضرورة عمليّةٌ واسعة النطاق تنطوي على رؤية ووعي عالميين. وا ثيونغو، الذي يشبه مشروعه لإنهاء الاستعمار اللغوي

1. Osha & Muchie, Innovation in Cultural Theory- Ngugi Wa Thiongo, 17.

2. Fayemi, The problem of language in contemporary African philosophy: some comments. Inkanyiso, 6.

3. Ibid.

4. Mbembe. Decolonizing Knowledge and the Question of the Archive, 17.

مشروع وريدو، سينشر في نهاية المطاف بعض رواياته بلغة الجيكويو كوسيلةٍ لمعالجة المتطلبات العملية لقضيته. جادل وا ثيونغو بأنّ إنهاء الاستعمار كان مشروعًا متقنًا للتعافي العقلي بدءًا من اللغة. وكان على المستعمَرين سابقًا أنْ يتعلموا من جديد كيفية التفكير والتصرّف بلغتهم الخاصّة[1]. إنّ مشروع وا ثيونغو لإنهاء الاستعمار لا يقتصر على الاستعمار الثقافي فقط، بل يمتد إلى الوضع الاقتصادي والسياسي. يهتم مشروع وا ثيونغو بإنهاء استعمار الإمبريالية على نطاق عالمي؛ لذلك يؤكد على ضرورة توحيد الشعوب المضطهدة في جميع أنحاء العالم من أجل مواجهتها. وبعبارةٍ أخرى، إذا كانت ديناميكيات الإمبريالية ذات طبيعةٍ عالمية، فإنّ القوة المضادة لها يجب أنْ تكون عالميةً أيضًا في التعبير عنها[2]. يتفق وا ثيونغو مع فانون على أنّ إنهاء الاستعمار هو عمليةٌ جذريّةٌ يتعين فيها على الطبقات المضطهدة في جميع أنحاء العالم أن «تتبنى نظرةً علميةً ماديةً للعالم حول الطبيعة والمجتمع الإنساني والفكر الإنساني»[3].

وفقًا لما تقدّم، يتفق وا ثيونغو مع الشيخ أنتا ديوب على ضرورة استخدام اللغات المحليّة والتعليم باللغات الإفريقيّة، كما يتفق معه على ضرورة تعليم الصغار باللغات الإفريقيّة نظرًا؛ لصعوبة التعلم باللغات الأجنبيّة كونها تتطلّب مجهودًا أكبر من قبل الأفارقة. أيضاً اتفق على ضرورة رؤية أنفسنا من خلال اللغات القوميّة نظرًا لتشوية رؤية ذواتنا من خلال لغاتٍ وثقافاتٍ غربيّة لا تعبّر عن هويّة وثقافة الشعوب الإفريقيّة ما يجعل الإفريقي يشعر بالاغتراب عمّا يعرفه عن ذاته بوسائل معرفةٍ غريبةٍ عنه. وعلى الرغم من اتفاق وا ثيونغو وديوب على ضرورة استخدام اللغات الإفريقيّة إلّا أنّه لا يتبع ديوب في ضرورة توحيد لغةٍ إفريقيّةٍ واحدةٍ على مستوى القارة ربما لصعوبة هذه العمليّة، فالقارة الإفريقيّة تمتلك كثيرًا من اللغات المحليّة، فبأيّ لغةٍ يتم التعامل بها؟ إنّ اختيار لغةٍ واحدة من بين اللغات الكثيرة سيؤدي إلى وجود احتقانٍ لدى أصحاب اللغات الأخرى، فلكلّ مجموعةٍ عرقيّةٍ لغةٌ تعتزّ بها، وسوف ترغب بشدّة في استخدام لغتها لغةً قاريّةً، ومن ثم فإنّ استخدام لغةٍ واحدةٍ ربما يعمل على التشتت والتمزّق بين الشعوب الإفريقيّة أكثر من وحدتها كما يريدها ديوب.

1. Osha, Kwasi Wiredu: Theorist of Conceptual Decolonization. 174. http://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp

2. Wa Thiongo, Writers in Politics, 125.

3. Ibid. 31.

كواسي وريدو وإنهاء الاستعمار المفاهيمي

توجد أسباب كثيرة لتبنّي موقف نقدي مضاعف تجاه مشاكل ونظريات الفلسفة الغربيّة لا سيّما تجاه مقولات الفكر المضمنة فيها. الأسباب تاريخيّة. لم يكن الاستعمار فرضًا سياسيًا فحسب، بل كان فرضًا ثقافيًا أيضًا. تأثرت الديانات والأنظمة التعليميّة بشكلٍ خطير. أريد أنْ ألاحظ مباشرة جانبًا من نظام التعليم الذي أدخله الاستعمار والذي له صلةٌ فلسفيّةٌ خاصّة. وهو يتألّف من حقيقة أنّ التعليم تم تقديمه بلغةٍ أجنبيةٍ أو بأخرى [١].

وبكلّ إنصاف، لا يمكن لوم المعلّمين على هذا. لقد تم التعاقد معهم لتعليمنا الفلسفة الغربيّة، وهذا ما فعلوه. في الواقع، ربما كان من الأفضل أنْ يبدأ الفلاسفة الأفارقة المعاصرون بسجلٍ نظيفٍ تمامًا عندما بدأوا في فترات ما بعد الاستقلال للبحث في الفلسفة الإفريقيّة. ولكن، كما يحدث، أجريت الدراسات الدينية والأنثروبولوجية على وجهات نظر العالم الإفريقي في أقسام الدين والأنثروبولوجيا، وكانت تميل إلى احتواء عناصر ذات صلةٍ بالفلسفة الإفريقيّة، على الرغم من أنّ هذه الدراسات لم تكن فلسفيةً من الناحية الفنيّة، فإنّها أجريت ليس فقط باللغات الأجنبيّة، مثل الإنجليزيّة والفرنسيّة والألمانيّة، ولكن أيضًا من حيث مقولات الفكر الميتافيزيقي الغربي التي أصبحت مقبولةً على نطاقٍ واسعٍ في الثقافة الغربيّة [٢].

فرُض الاستعمار سياسيًّا؛ بالإضافة إلى ذلك، كان بمنزلة فرضٍ ثقافيّ للتعليم والقيم الغربيّة على إفريقيا. والنتيجة هي تفسير التجربة والفكر والعقليّة الإفريقيّة بمصطلحاتٍ أجنبيّة. لقد أدخل الاستعمار التعليم الغربي إلى إفريقيا، ويتم التدريس والتعليم بهذا المعنى بلغةٍ أجنبيّةٍ أو أخرى. إنّ آثار هذا التعليم على نظام القيم وهويّة الأفارقة معقدة. إنّ الإفريقي اليوم، كما كتب وريدو يعيش في تدفّقٍ ثقافيّ يتميز بتفاعلٍ مشوشٍ بين التراث الثقافي الأصلي والإرث الثقافي الأجنبي ذي الأصل الاستعماري. هذا التدفّق الثقافي له تأثير الفرض التاريخي الفائق لمقولات الفكر الأجنبيّة على نظام الفكر الإفريقي، «هذا الفرض الفائق، لا يؤدي فقط إلى تشويه وجهات النظر الإفريقيّة العالميّة. كما أنّها «يمكن أنْ تكون مسؤولةً عن العديد من حالات عدم الاستقرار في المجتمع الإفريقي المعاصر؛ لذلك فإنّ أفضل طريقةٍ بالنسبة لوريدو لتجنب هذه التشوهات وغيرها من المشاكل الضمنية المرتبطة بالاستعمار المفاهيمي والعقلي هي من خلال التفكير في المشاكل

1. Wiredu, Toward Decolonizing African Philosophy and Religion, 17.

2. Ibid, 19.

الفلسفيّة في اللغات الإفريقيّة. هذه هي فكرة إنهاء الاستعمار المفاهيمي. في بعض مقالاته «الحاجة إلى إنهاء الاستعمار المفاهيمي في الفلسفة الإفريقية» يدعو وريدو إلى استخدام اللغات الإفريقيّة في كلّ مجالٍ يمكن تصوّره من المساعي البشريّة، ويرى أنّه لا يمكن تحقيق الكثير من التقدّم في تدريس الفلسفة الإفريقيّة، والبحث فيها دون إنهاء الاستعمار المفاهيمي[1]. وفقًا لوريدو «ما يثير الإشكال ليس ببساطة أنّ القارة الإفريقيّة كانت مستعمرة، بل حقيقة أنّ الاستعمار كان قادرًا على تحقيق اختراقاتٍ عميقةٍ في نفوس الشعوب في معظم أنحاء إفريقيا، وأنّه نجح في حثّهم على العقليّة الاستعماريّة»[2].

تحدّث وريدو عن مشروعة لإنهاء الاستعمار المفاهيمي في كتابين رئيسين: الفلسفة والثقافة الإفريقية ١٩٨٠م، والعالميّات الثقافيّة ١٩٩٦م. يعدّ مشروع وريدو ذا أهميّةٍ فلسفيةٍّ بحتة؛ لأنّه يركز على مفاهيم فلسفيّةٍ معروفةٍ جيدًا مثل الحقيقة، والعقل، واللغة، والديمقراطيّة، والأخلاق. ولأجل إنجاح مشروع وريدو يحتاج إلى ثلاثة أنواع من الكفاءات: أولاً، معرفة الثقافات واللغات الغربيّة وتأثيرها المدمّر على الثقافات المحليّة؛ ثانيًا، الإلمام الشديد بالثقافات واللغات الأصليّة قبل تغلغلها بالتقاليد الغربيّة؛ وثالثًا، امتلاك البراعة المفاهيميّة والكفاءة اللازمة لمواجهة الإرث الاستعماري المبهم في كثيرٍ من الأحيان. هذا المخطّط لم يفتح لوريدو طريقًا لاستجواب الآثار المتبقية من المواجهة الاستعماريّة فقط، بل فتح طريقًا يمكن من خلاله تنفيذ مجموعةٍ متنوّعةٍ من المشاريع الحديثة. من الناحية المفاهيميّة، يعدّ مشروعه تاريخيًّا وفلسفيًّا وتجديديًّا؛ ولهذا السبب يمكن تطبيقه على مجموعةٍ لا حصر لها من السياقات الإفريقيّة. وعلى عكس العديد من القوميين المتطرّفين الذين يفضّلون عدم رؤية أيّ شيءٍ ذي قيمةٍ في المواجهة الاستعماريّة والثقافات الغربيّة بشكلٍ عام، تتضمن مساهمة وريدو تقييمًا نزيهًا للوضع الوجودي الحالي في إفريقيا، وتأمّلاً رزينًا في الخيارات المفاهيميّة المتاحة لإنهاء الاستعمار. ومن ثَمّ فهو يطرح السؤال الأساسي: ما الذي يمكننا استعادته من ماضينا مع الاحتفاظ بما هو مفيد في الحاضر؟ وبهذه الطريقة، يصبح بقاء الذات الإفريقيّة، التي تعتبر من هذا المنظور وجوديّة إلى حدٍّ كبير، أمرًا بالغ الأهميّة[3].

تشير ملاحظات وريدو المفاهيميّة إلى أنّ الأفارقة يتخلصون من الاستعمار عندما يتراجعون عن التأثيرات الغربيّة غير المبررة، أو يتجرّدون منها. هناك ثلاث مراحل في عملية إنهاء الاستعمار

1. Fayemi, The problem of language in contemporary African philosophy: some comments, 4.

2. Wiredu, Conceptual Decolonisation in African Philosophy, 35.

3. Osha, Kwasi Wiredu: Theorist of Conceptual Decolonization, 176.

هي: التفسير، والتقييم، والبناء. يشير التفسير إلى محاولة المجتمع استعادة ما يفكّر فيه بنفسه، وهذا هو عمل استخلاص وتوضيح المفاهيم الأساسيّة التي يتم تنفيذها ضمن طقوسه وممارساته ولغاته وأساطيره، والنقطة الأساسية في هدف البحث التفسيري هو حالة (رؤية مواد الفكر الإفريقي في سياقها الحقيقي). أما التقييم فيقصد به المطالبة بالفحص النقدي. وعلى الرغم من أنّ هذا المطلب ينطبق على كلّ من المواد الفكريّة الأصلية والأفكار الغربيّة، إلّا أنّه يتوافق مع مستويات مختلفة من الشك. على سبيل المثال، لمّا كانت الأفكار الاستعماريّة جزءًا من مخطّط الهيمنة، فيجب على الباحث أنْ يفحصها بعنايةٍ فائقة. ومع ذلك، يظل التقييم مسألة تقييمٍ نقديّ لكلّ من الأفكار الإفريقيّة والمواقف الغربيّة التي من المحتمل أنْ تتعارض معها على أُسسٍ مستقلة. وتتضمن مرحلة البناء أفكارًا عن الاستغلال المفاهيمي لتطوير النظريّات، والمشاركة في الأبحاث الإيجابيّة، وتعتمد هذه النظريّة على التفسير والتقييم[1].

أدّى فهم وريدو لإنهاء الاستعمار المفاهيمي إلى تغييرٍ كبيرٍ في المرتكزات المفاهيميّة للنقاش حول إنهاء الاستعمار السياسي. كان يجب أنْ يكون هذا الأخير مصحوبًا بتمرينٍ متقنٍ على التحرّر العقلي. عندها فقط يصبح بوسع الأفارقة تعزيز الشعور بالكرامة الجماعيّة، واستعادة أشكال الوعي كافة، وتجهيز أنفسهم بالأدوات اللازمة لمواجهة المستقبل بقوةٍ متجددة[2].

قدّم وريدو انتقاداتٍ لكلٍّ من الحداثة المستوحاة من الغرب وتراثها الفلسفي العام، من ناحية، والثقافة الإفريقيّة الأصلية، من ناحيةٍ أخرى[3]. فقد حاول وريدو التوليف الثقافي بين الحداثة الأوروبيّة والثقافة الإفريقيّة التقليديّة. وهدفه هو الترويج لطرقٍ أخرى لإدراكها غير تلك التي توفّرها اللغة الإنجليزيّة ومفاهيمها. ووفقا له «إنّ الطريقة التي تعمل بها لغتك يمكن أنْ تهيئك لعدّة طرقٍ للتحدث، وفي الواقع، لعدّة طرقٍ للتفكير. يجب أنْ يتطلّب إنهاء استعمار العقول استعادة تعدّديةٍ من الأساليب بفضل ممارسة اللغات الإفريقيّة. ومع ذلك، فهي مجرد خطوة أولى؛ لأنّه بمجرد تحقيق ذلك، يجب استعادة الحوار بين الثقافات»[4].

إنّ عملية إنهاء الاستعمار المفاهيمي يمكن وصفها بأنّها عملية إعادة بناءٍ فكريّةٍ من خلال الفهم

1. Futter, Wiredu on Conceptual Decolonisation, 30.

2. Osha, Kwasi Wiredu: Theorist of Conceptual Decolonization, 176.

3. Ibid, 176.

4. Boizette, Défense et Illustration des Langues Africaines: Linguistic Commitment and Critical Thought in Ngugi wa Thiong'o's and Kwasi Wiredu's Works, 8.

والتوضيح المفاهيمي. ويمكن القول أيضًا إنّ إنهاء الاستعمار المفاهيمي ينطوي على استخدامٍ مقارنٍ لمختلف اللغات الإفريقيّة في التفكير الفلسفي بهدف الحماية من الاستيعاب غير النقديٍ للمخططات المفاهيميّة المتأصّلة في اللغات والثقافة الأجنبيّة. وفي الوقت نفسه، يهدف إلى تعزيز الفهم المناسب للأسس الفكريّة للثقافة الإفريقيّة بالإضافة إلى ذلك، سوف تحرّرنا فلسفة إنهاء الاستعمار من العقليّة الاستعماريّة، وتساعدنا على تحديد أي المشكلات الفلسفية تكون محايدة أو عالمية، وسوف يساعد على إزالة الغموض في الاستخدامات اللغويّة التي يمكن أنْ تعيق عمليّة مقارنة الأفكار بين الثقافات بشكلٍ عام، تتضمن فلسفة إنهاء الاستعمار التناقضات اللغويّة، والدراسات المقارنة، والتوضيح المفاهيمي وفهم القضايا والمشكلات الفلسفيّة، باستخدام اللغات الأصليّة الإفريقيّة[1].

وفقًا لوريدو بما أنّ إنهاء الاستعمار، هو عمليّة مفاهيميّة عالية، فإنّ هذا يعني أنّه يجب أنْ تكون هناك دراسات مكثّفة لعناصر الثقافة التي تقوم بأدوارٍ مهمّة في تكوين المعاني في مختلف وجهات النظر الإفريقيّة العالميّة. من بين هذه العناصر تبرز اللغة. لا يمكن للمرء أنْ يأمل في فصل الافتراضات المفاهيميّة التي تم فرضها تاريخيًّا على تشكيلات الفكر الإفريقي دون فهم وثيق للغات الأصلية المعنية. هذا يصف على الفور منهجيّةً معيّنةً في دراسة الفلسفة التقليديّة الإفريقيّة. وببساطة، فهو ينصّ على أنّه ينبغي التركيز على الدراسات التفصيليّة المتعمّقة للفلسفات التقليديّة لشعوب أفريقيّة محدّدة بوساطة باحثين يعرفون اللغات المستخدمة جيّدًا[2].

يرى وريدو ضرورة البحث عن أفكار الفلاسفة الأصليين الذين يسهمون في الفلسفات المجتمعيّة للمجتمعات التقليديّة ودراستها. هؤلاء المفكّرون الأصليّون، يستحقّون الدراسة في حدّ ذاتها. إنّ الدراسات من هذا النوع التي تعدّ أكثر خصوصيّة لديها القدرة على إنهاء الاستعمار. من المحتمل أنْ يساعد ذلك في محو الانطباع الذي نشأ في المعالجات الاستعماريّة والمستوحاة من الاستعمار للفكر الإفريقي بأنّ إفريقيا تفتقر إلى المفكّرين الفرديين ذوي الأصالة الفلسفيّة[3]. إنّ الفلاسفة الأفارقة في عصرنا لا يمكنهم العيش من خلال إنهاء الاستعمار وحده، ولكن أيضًا من خلال الاستجواب المباشر للواقع. ما الحقيقة، والخير، والحرية، والوقت، والسببية، والعدالة؟ ما هو أصل الكون، ومعنى الحياة، ومصير النفس البشرية؟ ما هي مبادئ التفكير الصحيح؟ ما

1. Fayemi, The problem of language in contemporary African philosophy: some comments, 5.

2. Wiredu, Toward Decolonizing African Philosophy and Religion, 2.3

3. Ibid, 26.

هي أفضل طرق اكتساب المعرفة؟ يعترف وريدو بأنّ الاستعمار قد قدّم تفسيراتٍ مشوّهة لمفاهيم الأجداد حول العديد من هذه القضايا. كما يعترف أنّه في بعض الحالات قد تحتاج هذه المشكلات إلى إعادة الصياغة. ومع ذلك، علينا نحن الأفارقة المعاصرين أيضًا واجب طرح اقتراحات بشأن هذه الأمور. عند القيام بذلك، سيتعين علينا أنْ نأخذ بعين الاعتبارات لتراثنا الخاصّ، كما يفعل الفلاسفة في الثقافات الأخرى بشكل روتيني[1].

إنّ مشروع وريدو لإنهاء الاستعمار يتطلّب استبدال المفاهيم الغربيّة بالمفاهيم الإفريقيّة، وهذا يتعارض بشكلٍ مباشرٍ مع العولمة التي تسعى إلى جمع العالم من خلال العمليّة الرقميّة للإبداع التكنولوجي المرتكزة على تكنولوجيا المعلومات والاتصالات. وهذا يجعل إنهاء الاستعمار المفاهيمي، الذي كان من المفترض أنْ يكون مهمةً بسيطةً تتمثّل في مجرد التخلّي عن المفاهيم الغربيّة أو الأجنبيّة من قبل الفلاسفة الأفارقة المعاصرين، يجعله تحدّيًا فكريًّا صعبًا ومعقّدًا. ومن الواضح من هنا أنّه مع العولمة، لن يكون التخلّص من الاستعمار المفاهيمي مجرد مشروع فلسفي يسعى إلى استبدال المفاهيم الأجنبيّة بالمعادل الإفريقي لهذه المفاهيم؛ لذا يصبح السؤال هنا؛ هل من الممكن استبدال جميع المفاهيم الأجنبيّة بشكلٍ شاملٍ في خطابنا الفلسفي في عالمٍ معولم؟[2]

إنّ استبدال اللغات الأجنبيّة باللغات الإفريقيّة قد يعرض الحوار بين الثقافات للخطر؛ لذلك لا بدّ من إيجاد أداة اتصالٍ مشتركةٍ بين الثقافات، ومن الغريب أنّ الإصرار على الجانب الحواري لإنهاء الاستعمار الذي يجب القيام به دفع نجوجي وا ثيونغو إلى إعادة الاتصال باللغة الإنجليزيّة مرةً أخرى، على الرغم من أنّه يستخدم لغة الجيكويو دائمًا في رواياته، إلّا أنّه فضّل اللغة الإنجليزيّة لكتابة مذكّراته. تشير هذه العودة إلى اللغة الإنجليزيّة في الواقع إلى الدور الذي يأمل المؤلّف أنْ تمنحه اللغة الإنجليزيّة، وهو دور لغةٍ مشتركةٍ، قد يجعل من الممكن نسج روابط بين الثقافات؛ ولذلك استخدم استعارة الجسر للتعبير عن وجهة النظر هذه. وفقا له «الشيء المهم حقًا هو رؤية الروابط. فقط عندما نرى روابط حقيقية يمكننا التحدّث بشكلٍ هادفٍ عن الاختلافات والتشابه والهويّات. في الواقع؛ إنّ التحدّي الذي يواجه، على سبيل المثال، معلمي الأدب الإنجليزي أو

1. Ibid, 27.

2. Okolisah, Assessing the Impacts of Globalization on Kwasi Wiredu's Conceptual Decolonization in African Philosophy, 49.

الأدب الإفريقي أو الآسيوي، هو التعرّف على تلك الجسور وإيجادها والبناء عليها»[١].

أصبحت اللغة الإنجليزيّة عامل حدود بين مختلف البلدان الإفريقيّة، ولكن أيضًا بين السكّان السود في القارة وفي الشتات. وبالتالي، وفقًا لهم، فإنّ اللغة الإنجليزية لديها دورٌ تلعبه في عصر النهضة الإفريقيّة من خلال حقيقة المكانة الإمبراطوريّة التي لا تزال تتمتع بها حتى اليوم. وكما قال نجوجي وا ثيونغو «الترجمة هي إحدى الطرق التي يمكن من خلالها ضمان إمكانيّة الوصول إلى الموارد باللغات الإفريقيّة، إنّ التفلسف باللغات الإفريقيّة مباشرة، والمحادثة بين اللغات الإفريقيّة، ومن ثَمّ عبر اللغات الأخرى من خلال الترجمات، هو السبيل الوحيد الذي يمكن لإفريقيا من خلاله إضافة الأصالة إلى ثروة المعرفة الإنسانيّة، وإثراء العالم كما فعلت في مصر القديمة»[٢].

إنّ الترويج للغات الإفريقيّة لا يعني، بالنسبة لنجوجي وا ثيونغو وكواسي وريدو، أنْ يقتصر المرء على نطاقٍ وطني أو حتى عرقي، بل هو وسيلةٌ لإصلاح العلاقات الدوليّة حتى تتمكن جميع الثقافات من الالتقاء والحوار. يمكن أنْ تكون اللغة الإنجليزيّة أداةً استراتيجيّةً لجعل المحادثة المثاليّة هذه قابلةً للتحقيق. ونظرًا لوضعها المهيمن اليوم، فهي بمنزلة ناقلٍ قادرٍ على بناء الجسور بين مختلف ثقافات القارة، وإعادة تأسيس المثل الأعلى لعموم إفريقيا[٣].

ظلّ المثقّفون من إفريقيا والمغتربون يأملون منذ فترةٍ طويلةٍ ولادة القارة من جديد بعد المآسي التي عاشها سكّانها. وسرعان ما برزت مسألة اللغة التي يجب استخدامها كنقطةٍ عَقَديةٍ في التزاماتهم، بحيث بدا استخدام اللغات الاستعماريّة السابقة يعيد إنتاج شكلٍ من أشكال الهيمنة الغربيّة إلى ما لا نهاية. بالنسبة لنجوجي وا ثيونغو وكواسي وريدو، فإنّ النهضة الإفريقيّة، إذا كان لا بدّ من حدوثها، فلا يمكن أنْ تتم دون إنهاء الاستعمار الروحي المسبق، وهو ما يعني بالضرورة إحياء اللغات الإفريقيّة. وبدون ذلك، فإنّ أيّ ولادةٍ جديدةٍ ستكون جزئية؛ لأنّها ستكون دائمًا منقوشةً في نماذج القوى الإمبراطوريّة السابقة[٤].

ممّا سبق اتفق وريدو مع وا ثيونغو على ضرورة استخدام اللغات الإفريقيّة، وضرورة

1. Boizette, Défense et Illustration des Langues Africaines: Linguistic Commitment and Critical Thought in Ngugi wa Thiong'o's and Kwasi Wiredu's Works, 8.

2. Ibid, 8.

3. Ibid, 10.

4. Ibid, 9.

تحرّر العقل من الاستعمار الثقافي، كما اتفق معه على أهميّة استخدام اللغات الأجنبيّة وعدم إحداث قطيعةٍ معها، إلّا انّه لم يتحوّل للكتابة باللغة الإفريقيّة كما فعل وا ثيونغو. وعلى الرغم من أهميّة مشروع كواسي وريدو لإنهاء الاستعمار المفاهيمي، حيث طالب وريدو برد المفاهيم والمصطلحات الإفريقيّة لأصولها وعدم تغليف المفاهيم الإفريقية بمقولات الفكر الغربية، وعلى الرغم من محاولة وريدو التوفيق بين التقليد والحداثة وعدم رفض كلّ ما يأتي من الغرب، وعدم إحداث قطيعةٍ معرفيّةٍ مع الثقافات الغربيّة، والحثّ على التواصل مع الثقافات الأخرى، مع ذلك كلّه لم يسلم مشروع وريدو لإنهاء الاستعمار المفاهيمي من النقض.

أشيل مبيمبي وإنهاء استعمار المعرفة

إنّ التعليم في المنافسة الإفريقيّة يتطلّب تجديدًا ليكون أكثر موثوقيّة وإنتاجية. تحتاج المعرفة إلى توليد أشكالٍ جديدةٍ من المواقف حتى تكون وظيفيّةً وذات صلةٍ بموضوع الحياة الإفريقيّة. وهذه الدعوة هي ما تمثّله دعوات إنهاء استعمار المناهج الدراسيّة. وعلى الرغم من أنّ إنهاء استعمار التعليم في إفريقيا لا يمكن تلخيصه بهذه الصورة، إلّا أنّه يشكّل جزءًا من الحاجة إلى إنهاء الاستعمار.

يمكن تفسير إنهاء الاستعمار في مصطلحاتٍ واسعةٍ مثل إنهاء استعمار أساليب التعلم، وإنهاء استعمار هيكل وعناصر التعلم، وإنهاء استعمار المناهج الدراسيّة، وما إلى ذلك. لقد كان السعي الفكري بين المثقّفين الأفارقة يدور حول كيفيّة معالجة هذا الأمر، وآثار هذا الضرر النفسي والثقافي. ويزداد الأمر سوءًا مع استمرار الاستعمار بظلالٍ مختلفةٍ من خلال الاستعمار الجديد، ومن خلال مشروع العولمة[1].

دعا أشيل مبيمبي إلى إنهاء استعمار المعرفة بنحوٍ جذريّ، وذلك من خلال تطوير أساليب تعليميّة وابتكار وسائل مختلفة تدفع بإفريقيا إلى النهوض والحضور في النطاق العالمي الجديد من خلال نبذ المعرفة التقليديّة التي ورثتها إفريقيا من الحقبة الاستعماريّة، والتي لم يبقى مبررٌ لوجودها الآن بعد حصول البلدان الإفريقيّة على استقلالها[2]. يقول مبيمبي: «إنّ الدعوات إلى إنهاء

1. Ugwuanyi, Exploring the Options for a Decolonised Knowledge Paradigm for African Education through a Critical Contrast of Afrikology, 2,3.

2. Gadeke, How to think the world? Achille Mbembe on race, democracy and the African rolein global thought, 498

الاستعمار ليست جديدة في الستينيات والسبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، تحت أسماء مختلفة مثل الإفريقية والتوطين. لقد كانت الفكرة الحاسمة لنظرية فانون حول إنهاء الاستعمار، هي أننا يجب أنْ نبدأ صفحةً بيضاء. وراء كلّ الأساطير الاستعماريّة هو الاعتقاد أنّ السكّان الأصليين أشخاصٌ تم تحديد موقعهم بشكلٍ جذري خارج التاريخ. بالنسبة لفانون كان يجب القضاء على كلّ هذه الأساطير حتى يصبح إنهاء الاستعمار حدثًا حقيقيًّا، وسيؤدي إنهاء الاستعمار إلى إعادة تعريف الكائن البشري بشكلٍ جذري» [١].

يبدأ مبيمبي محاضرته حول إنهاء الاستعمار بالقول إنّه يستلهم أفكاره جزئيًّا من الاحتجاجات الطلابيّة الأخيرة في جنوب إفريقيا. ويقول: «في قلب هذه الأحداث، يكمن الأمل وخاصّة بين جيل الشباب في شيءٍ جديد، والذي لن يكون مجرد تكرارٍ لما اعتقدنا أنّنا تخلّصنا منه». وهذا الأمل هو الذي يفسّر الأمر المتجدد بإنهاء استعمار المؤسسات، أو المعرفة نفسها. ومع ذلك، يحذر مبيمبي من "أنّنا نفتقر إلى فكرةٍ عمّا قد تبدو عليه المعرفة التي تم إنهاء الاستعمار فيها، وأنّ الافتقار إلى نظريّة المعرفة هو ضعفٌ قاتلٌ محتملٌ في مشروع إنهاء الاستعمار». فهو يوضح أنّ إصلاحات المناهج الدراسيّة ومجرد استبدال المواد والأفراد الأوروبيين بأخرى إفريقيّة غير كافٍ، وأنّ الاضطراب الأعمق فيما يتعلّق بما يشكل المعرفة وإنتاج المعرفة أمرٌ ضروري، ويجري بالفعل[٢].

عندما يتعلّق الأمر بإنهاء استعمار الجامعة والمعرفة، فهناك عددٌ من القضايا السياسيّة والأخلاقيّة الواضحة. ويَرى أنّ إنهاء استعمار الجامعة يبدأ بإلغاء الخصخصة، وإعادة تعريف ما هو عام كما تحدّث عنه فانون، فالأمر متعلّق بملكية المكان الذي يمثّل منفعةً عامةً ومشتركةً؛ فالأمر يتعلق بإحساسٍ واسعٍ بالمواطنة بحدّ ذاتها لا غنى عنها لمشروع الديمقراطيّة، ويرى أنّه يتعيّن على الطلّاب السود والموظفين ابتكار مجموعةٍ من الممارسات الإبداعيّة التي تجعل من المستحيل في نهاية المطاف على الهياكل الرسميّة تجاهلها وعدم التعرّف عليها، والتظاهر بأنّها غير موجودة، أوالتظاهر بأنّهم لا يرونهم أو التظاهر بأنّ صوتهم لا يحسب.

ويتضمن إنهاء الاستعمار للمباني والأماكن العامة تغيير تلك الأسماء الاستعماريّة والرموز؛ إذ لا علاقة لهذه الأسماء والصور والرموز بأيّ شيءٍ على جدران حرم جامعي بعد أكثر من ٢٠ عامًا

1. Mbembe, Out of the Dark Night, 56.

2. Bernal, Digitality and Decolonization: A Response to Achille Mbembe, 42.

من الفصل العنصري، فمنذ نهاية زمن البيض في عام ١٩٩٤م، لم تتغير الأسماء الرسميّة للأنهار والجبال والوديان والقرى والمدن، والشيء نفسه ينطبق على الساحات العامّة والشوارع والطرق، أي ما زالت بأسمائها التي أطلقها عليها المستعمِر.

موقع آخر لإنهاء الاستعمار المعرفي هو الدراسة الجامعيّة، فلا يمكن الاستمرار في التدريس بالطريقة التي علمنا بها دائمًا، فإنّ عددًا من مؤسّساتنا تقوم بتدريس أشكالٍ قديمةٍ من المعرفة بأساليب تربويّةٍ عفا عليها الزمن، ومن أجل وضع مؤسساتنا بثباتٍ على طريق المعارف المستقبليّة، لا بدّ من نظامٍ تعليميٍّ مغايرٍ يتطلّب إعادة ابتكار فصلٍ دراسيّ بلا جدران، وجامعةٍ قادرةٍ على حشد جماهير مختلفةٍ في أشكالٍ جديدةٍ من التجمّعات التي تصبح نقطة التقاء، ومنصّات لإعادة توزيع أنواعٍ مختلفةٍ من المعارف[1].

يعتقد مبيمبي أنّ إنهاء الاستعمار في السياق الإفريقي يعني، على سبيل المثال؛ تغيير المنهج أو المحتوى (وهذا ينطبق في الغالب على العلوم الإنسانيّة)، وتغيير معايير تحديد النصوص المضمّنة أو المستبعدة من القانون، وتغيير التركيبة السكانيّة للطلاّب مع توظيف المزيد من الموظّفين السود، وتحويل الهيئات الأكاديميّة والإداريّة، وإعادة معايرة أنشطة التدريس والتعلّم بطريقةٍ تؤدّي إلى إقامة علاقة قوّةٍ مختلفةٍ بين المعلِّم والمتعلِّم[2].

إنّ الفكر النقدي الإفريقي بشأن إنهاء استعمار الجامعات يحتاج إلى السعي لمعالجة مسائل التحوّل الحقيقي، مثل كيفيّة الإصلاح الجذري لمناهج التعليم على المستويات الأكاديميّة والثقافيّة والنفسيّة. التحدي الذي يواجه الأوساط الأكاديميّة الإفريقية هو تعلّم كيفيّة التدريس بما يتجاوز الخيال الثقافي أو التاريخي المشوّه، والذاتيّة الفقيرة لأفق الفكر الحديث حيث يتم ترتيب كلّ شيءٍ بشكلٍ هرميّ وفقًا للمفاهيم والمعايير والأطر المعرفيّة الأوروبيّة. يؤكد إنهاء الاستعمار الطريقة التي يجب أنْ يكون بها المحتوى الإفريقي أحد المراكز العالميّة المتعدّدة ذات الأصول المعرفيّة وأسس إعادة البناء الاجتماعي للواقع ونشره[3].

أيضًا نحن بحاجةٍ إلى إنهاء استعمار الأنظمة الإداريّة بقدر ما حوّل التعليم العالي إلى منتجٍ قابلٍ للتسويق تشتريه وتبيعه الوحدات القياسيّة، فيتعين علينا إنشاء أنظمةٍ إداريّةٍ بديلةٍ؛ لأنّ الأنظمة

1. Mbembe, Decolonizing Knowledge and question of the Archive, 6.

2. Mbembe, Future Knowledges and Their Implication for the Decolonisation Project.

3. Shewadeg, «A Quest for Decolonizing the African Universities», 10.

الحاليّة التي يهيمن عليها الطابع الإحصائي وهوس التقييم، تمنع الطلّاب والمعلِّمين من السعي الحرّ للمعرفة. ويرى مبيمبي خطأً أنْ تظلّ المناهج الدراسيّة مصممةً لتلبية احتياجات الاستعمار والفصل العنصري، في حقبة ما بعد الفصل العنصري[١].

هناك اعترافٌ لدى الأفارقة باستنفاد النموذج الأكاديمي الحالي بأصوله في عالميّة التنوير، لقد أوضحوا أنّه في نهاية عملية إنهاء الاستعمار، لن تكون لدينا جامعةٌ بعد الآن، سيكون لدينا فقط ما يسمونه بالتعدّديّة، والتعدّديّة ليست مجرد امتدادٍ في جميع أنحاء العالم لنموذج مركزيّةٍ أوروبيّةٍ يفترض إنّه عالميّ، وتتم إعادة إنتاجه الآن في كلّ مكان، بل التعدّدية تفهم كعمليّة إنتاج المعرفة المنفتحة على التنوّع المعرفي. فالهدف النهائي ليس التخلّي عن فكرة المعرفة العالميّة للبشريّة، ولكن تبنّي استراتيجيّة الانفتاح على الحوار بين التقاليد المعرفيّة المختلفة، ضمن هذا المنظور، فإنّ إنهاء استعمار الجامعة يعني إصلاحها بهدف خلق تعدّديةٍ عالميّةٍ انتقاديّةٍ، مع إعادة تأسيس لطرق تفكيرنا[٢].

في عصر التحوّل الرقميّ لقد أصبح التيسير التكنولوجي للمعرفة، من خلال الفصول الدراسيّة المجهزة وأعمال المشاريع المبتكرة والكتابة التعاونية، هو القاعدة والأصل بنحوٍ متزايد. يتميّز العصر بتسارع هائل. إنّ دور المعلِّم في شكله القديم قد لا يستمر لفترة أطول. لم تعد الدورات التدريبيّة المفتوحة الضخمة عبر الإنترنت أمرًا نادرًا. ويجري الآن ــ بشكلٍ متزايدٍ ــ استبدال العلاقة العموديّة القديمة بين المعلِّم والطالب بفكرة مجتمع التعلّم الذي يتخلّى فيه المعلم عن السيطرة، والتعلّم يشمل التجربة الاجتماعيّة الإجماليّة للطلّاب. يحدث ذلك داخل الفصل الدراسي وخارجه، ويأخذ على محمل الجد المعرفة التي يمتلكها الطلّاب بالفعل[٣].

وفقًا لمبيمبي، لا توجد حدودٌ لأيّ معرفة اليوم، المعرفة خارج المؤسّسات غير محدودة، ولا يمكن احتواؤها، ويمكن البحث فيها بسهولة، ولم يعد من السهل تقييدها بوساطة الأجهزة التنظيميّة، وتتطلب المعرفة في الوقت الحاضر تطوير مجموعةٍ من مهارات القراءة والكتابة الجديدة المطلوبة، عن طريق التغييرات في الكتابة، والقراءة، وأشكال العرض العام، والقدرة على تفسير الصور. إنّ علم البيئة المعرفي ليس هو فقط الذي يتغيّر بسرعة، لقد غيّر الحساب الطرق التي يتم بها تأطير بعض المفاهيم الأساسيّة في جميع العلوم.

1. Mbembe, Decolonizing Knowledge and question of the Archive, 7.

2. Mbembe, Future knowledges, 16.

3. Mbembe, Future Knowledges and Their Implication for the Decolonisation Project.

يعدّ المزج بين العقل/ الدماغ والكمبيوتر أكبر حدثٍ فكريّ في عصرنا، إنّه إعادة التشكيل الحالية لما يعدّ معرفة، ففي سبعينيّات القرن الماضي، تم توحيد التطوّرات المبكّرة لأجهزة الكمبيوتر الإلكترونيّة، والبرمجة، وأصبح عصرًا فكريًّا جديدًا تمامًا ممكنًا بوساطة الكمبيوتر، وفي القرن الحادي والعشرين؛ فإن أشكال المعرفة سيتم تعريفها بوساطة الكمبيوتر الرقمي تمامًا، ونتيجة لذلك، ستصبح العلوم الطبيعيّة أو البشريّة، علوم بياناتٍ أو معلومات[1].

ولأنّ إفريقيا تمرّ الآن بثورةٍ تقنيّةٍ حاسوبيّةٍ صامتة، حيث توجد البصمات الإلكترونيّة والرقميّة في كلّ مكان، ترتّب على ذلك توسيع حدود الإدراك، وأكثر ما يتمّ الحديث عنه لتلك الثورة التكنولوجيا المستمرة هو الهاتف المحمول، والذي يعدّ دخوله إلى القارة حدثًا تقنيًّا فريدًا. فالهاتف المحمول ليس مجرد أداةٍ للاستخدام؛ بل أصبح مخزنًا لجميع أنواع المعارف، ومن وجهة النظر الفلسفيّة، كان التأثير الأكبر للهاتف المحمول والتقنيات الرقميّة على نطاقٍ أوسع، هو زيادة التفاعل بين البشر والشاشات. وبالانتقال إلى المعرفة على هذا النحو، يجب أنْ يقال إنّ طرق المعرفة الإفريقيّة ما قبل الاستعمار كان من الصعب أنْ تتناسب مع المفردات التحليليّة الغربيّة[2].

يلاحظ مبيمبي الأهميّة الحيويّة للوسائط الرقميّة، حيث لم يعدْ من الممكن «تقييد المعرفة بسهولة بوساطة الأجهزة التنظيمية». ويشير إلى أنّ «المعرفة خارج المؤسّسات غير محدودة، ولا يمكن احتواؤها، ويمكن البحث فيها بسهولة». يقصد مبيمبي المواقع الإلكترونيّة، لكن فيما يبدو، أنّ خوارزميات جوجل تحدّد نتائج بحث الأشخاص، ويمكن لهذه الخوارزميات أنْ تعكس التحيّزات والافتراضات الثقافيّة للمبرمجين ومجموعات البيانات التي تم تطوير الخوارزميّات عليها[3]. إنّ العمل السريّ للخوارزميّات وهيمنة الشركات الاحتكاريّة مثل جوجل وفيسبوك على دوائر المعلومات العالميّة في بناء العالم الرقمي الذي يواجهه الناس، ويعيشون فيه بدرجةٍ أكبر من أيّ وقتٍ مضى ليس بالأمر الهيّن[4].

تحت عنوان (المعرفة في عصر الحوسبة)، يثير مبيمبي انتقادات للتطوّرات التكنولوجيّة الحاليّة التي تتوافق مع مخاوف بشأن خوارزميّات الشركات. ومع ذلك، فإنّ مبيمبي يترك أصل هذه الأفكار

1. Ibid, 10.

2. Ibid, 14.

3. Bernal, Digitality and Decolonization: A Response to Achille Mbembe, 48.

4. Ibid.

وممارسيها خارج المعادلة، كما لو أنّنا جميعًا نشترك بالتساوي في هذه الثقافة الحسابيّة العالميّة الجديدة. الثقافة الرقمية والتقنيات الرقميّة ليست حرّةً وعالمية، إنّها متجذرة في مراكز قوى وطنيّةٍ معينة، وأبرزها الولايات المتّحدة والصين، وأيضًا في الشركات العملاقة، جوجل، وفيسبوك، وأبل، وأمازون، التي تشكّل في حدّ ذاتها مراكز قوّةٍ جديدةٍ ضخمة. تتمركز هذه الشركات القويّة بشكلٍ أساسي في القوة الإمبراطوريّة في القرنين العشرين والحادي والعشرين، أي الولايات المتّحدة. إنّ التكنولوجيا ليست محايدةً عندما يتم تصميمها وامتلاكها وإدارتها من قبل مجموعةٍ صغيرةٍ من النخب الغربيّة[1].

وبناءً على ما تقدم، يشير مبيمبي في مناقشته لإنهاء الاستعمار المعرفي إلى قضيّةٍ خطيرةٍ جدًا وهي، قضيّة التجسّس العالمي من خلال وسائل التواصل والمنصات العالميّة. إنّ التطوّر التكنولوجي الذي تحظى به إفريقيا الآن على الرغم من أنّه يوسّع من عمليّة الإدراك المعرفي لدى الأفارقة فإنّه أشدّ خطرًا على الأفارقة؛ لأنّه يضعهم دائمًا تحت دائرة التجسّس من شبكات التواصل والشركات العالميّة التي هي بلا شك ذات أهدافٍ سياسيّة، إنّه الاستعمار المعاصر في أبهى صوره.

وفقًا لمبيمبي يجب مواجهة تحدّي (إنهاء الاستعمار) فيما يتعلّق بالتطوّرات العالميّة الجديدة[2]. عدّ مبيمبي إنهاء الاستعمار ممارسةً للدفاع عن النفس وانتفاضة، حيث إنّ تحقيق مجتمعٍ منزوع الاستعمار؛ كان بمنزلة انتفاضةٍ تتكون إلى حدٍّ كبيرٍ من إعادة توزيع اللغات، حيث كان على المستعمَرين على مختلف مستوياتهم الحديث بلغاتٍ مختلفةٍ بدلًا من لغةٍ واحدة؛ لذلك يمثل إنهاء الاستعمار لحظةً مجيدةً لفكّ ارتباط اللغات، وتشعّبها في تاريخ حداثتنا، مع إنهاء الاستعمار يمكن لأيّ شخصٍ التعبير عن نفسه بلغته[3].

وفي إطار مناقشة إنهاء استعمار المعرفة يطرح مبيمبي قضيّةً أخرى ألا وهي جذب الطلّاب إلى الجامعات الإفريقيّة، ويتساءل: إذا كانت الجامعة قد تحوّلت فعليًّا إلى نقطة انطلاقٍ للأسواق العالميّة، فماذا قد تعني مصطلحات مثل (إنهاء استعمار المعرفة)؟ هل يمكننا التنافس مع الصين في جذب الطلّاب الأفارقة إلى شواطئنا؟ وكانت الإجابة بنعم، إذا احتضنا بالكامل موقعنا في القارة الإفريقيّة، إذا قمنا بإعادة تصميم مناهجنا وأنظمة التعليم لدينا بالكامل، وجددّنا سياسة الهجرة

1. Bernal, Digitality and Decolonization: A Response to Achille Mbembe. 49.

2. Mbembe, Out of the Dark Night, 88.

3. Ibid, 224.

لدينا، وفتحنا مساراتٍ جديدةً للمواطنة لأولئك الذين هم على استعدادٍ لربط مصيرهم بمصيرنا. ومن بين جميع الدول الإفريقيّة، نحن في أفضل وضعٍ يسمح لنا بإنشاء شبكاتٍ معرفيّةٍ للمغتربين من شأنها أنْ تمكّن العلماء المنحدرين من أصلٍ أفريقيّ في بقيّة أنحاء العالم من نقل مهاراتهم وخبراتهم إلى طلابنا دون الاستقرار هنا بنحوٍ دائمٍ بالضرورة. نحن أيضًا في أفضل وضعٍ يسمح لنا بإعداد برامج الدراسة في إفريقيا لطلّابنا، وتعزيز الشبكات الأكاديميّة الجديدة داخل القارة من خلال خطط الاتصال المختلفة[1].

بالنسبة لمبيمبي فإنّ إنهاء استعمار الجامعة له علاقة بخلق مجموعةٍ من الاستعدادات العقليّة. إنّ الاستعدادات العقليّة التي تحتاج إلى تعزيز تتماشى مع ما يُسمّى (إنهاء استعمار العقل). ويتعيّن على الأكاديميين والطلّاب، وخاصّة السود، أنْ يجعلوا أصواتهم ووجهات نظرهم حاضرةً في الجامعة، وبالتالي في المشهد الفكري، من أجل التغلب على التحيز الغربي الأبيض الذي تعمل في ظلّه حاليًّا[2].

يعتقد مبيمبي أنّ مشروع إنهاء الاستعمار (تمامًا مثل نظريّة ما بعد الاستعمار والنظريّة النسويّة)، إذا فهُم بشكلٍ صحيح (وعلى الرغم من حدوده الواضحة)، يهدف إلى توسيع مخيلتنا المفاهيميّة والمنهجيّة والنظريّة. وفي معظم الحالات، قاومت الروايات الموحّدة للإنسان. ومن خلال التقليل من أهميّة أنظمة المعرفة التي شكّلت الإنسان أو حتى العالم كواحد، أو صاغت الإنسانيّة ككلٍّ غير متمايز، فقد سعت بدلاً من ذلك إلى رسم خريطة للاختلافات الاجتماعيّة والثقافيّة والتاريخيّة وعلاقات القوة غير المتكافئة. وبهذا المعنى، فإنّ مشروع إنهاء الاستعمار هو مشروعٌ معرفيّ يقوم على فكرة أنّ العوالم الاجتماعيّة متعددةٌ وممزقةٌ ومتنازعٌ عليها. ومن هنا تنبثق ضرورة اتخاذ تعدّد الأصوات وسيلةً لوقف استمراريّة عدم التناسق المعرفي[3].

في بعض الحالات يمكن اختزال إنهاء الاستعمار بسهولةٍ في مسألة الأصول والهويّة والعِرق والموقع. لكن إنّ ما يمنح السلطة هو المكان الذي يأتي منه المرء، والمجتمع المفترض الذي ينتمي إليه. علاوة على ذلك، فإنّ مفهوم إفريقيا الذي يتم الاستشهاد به في معظم الخطابات حول إنهاء الاستعمار يتم نشره كما لو كان هناك إجماعٌ داخل إفريقيا نفسها حول ما هو أفريقي، وما هو

1. Mbembe, Decolonizing Knowledge and the Question of the Archive, 23.

2. Oelofsen, Decolonisation of the African Mind and Intellectual Landscape, 144.

3. Mbembe, Future Knowledges and Their Implication for the Decolonisation Project.

ليس كذلك. في معظم الأحيان، يتم مساواة الإفريقي بالأصلي، والإثني، بالمواطن الأصلي، كما لو أنّه لا توجد أسسٌ أخرى للهويّة الإفريقية غير الأصلي والإثني. لا تشكّل هذه الملاحظات أرضيّةً كافيةً للرفض الصريح لمشروع إنهاء الاستعمار. ففي نهاية المطاف، لا يزال النقد الصارم للنموذج الأكاديمي الأوروبي المهيمن الكفاح ضدّ ما يسمّيه أهل أميركا اللاتينيّة على وجه الخصوص (الاستعمار المعرفي)، أي الإنتاج اللامتناهي للنظريات التي تستند إلى التقاليد الأوروبية، لا يزال النقد الصارم لذلك أمرًا ضروريًّا[1].

لقد كان الهدف من مناهضة الاستعمار هو خلق شكلٍ جديد للواقع، والتحرّر ممّا كان لا يطاق في الاستعمار. كما أنّه يعدّ التجربة الاستعماريّة تعني إنكار الإنسانيّة، وبالتالي فإنّ إنهاء الاستعمار يعني انفتاح العالم واستعادة الإنسانيّة، وبالتالي استعادة مكانة المرء في العالم، وهي فكرةٌ في صميم العديد من المفكّرين السود حول مناهضة الاستعمار والمطالبة بإنهائه سواء كانت في مرحلة الاستعمار أم مرحلة ما بعد الاستقلال السياسي[2].

ممّا سبق يتمثّل موقف مبيمبي في إنهاء استعمار المعرفة بشكلٍ جذري، وذلك من خلال تطوير أساليب تعليميّة، وابتكار وسائل مختلفة تدفع بإفريقيا إلى النهوض والحضور في النطاق العالمي الجديد من خلال نبذ المعرفة التقليديّة التي ورثتها إفريقيا من الحقبة الاستعماريّة، والتي لم يعد لوجودها مبررٌ الآن بعد حصول البلدان الإفريقيّة على استقلالها متبعًا في ذلك آراء كلٍّ من فرانز فانون، ونجوجي، وعلى وجه الخصوص نظريّة فانون للعنصريّة، وإصراره على ظهور عالمٍ جديد. يرى مبيمبي أنّه من الضرورة في مشروع إنهاء الاستعمار إجراء نقدٍ لا تهاون فيه للنموذج الأكاديمي الأوروبي المركزي السائد. كما يرى أنّ إنهاء استعمار الجامعة يعني إصلاحها بهدف خلق تعدديّةٍ عالميّةٍ انتقاديّة، مع إعادة تأسيس لطرق تفكيرنا. عدّ مبيمبي إنهاء الاستعمار ممارسةً للدفاع عن النفس؛ لأنّ تحقيق مجتمعٍ منزوع الاستعمار بمنزلة انتفاضةٍ تتكون إلى حدٍّ كبيرٍ من إعادة توزيع اللغات؛ لذلك يمثل إنهاء الاستعمار لحظةً حاسمةً لفكّ ارتباط اللغات وتشعّبها في تاريخ حداثتنا، ومع إنهاء الاستعمار يمكن لأيّ شخصٍ التعبير عن نفسه بلغته.

بالنظر لآراء الفلاسفة المناهضين للاستعمار الثقافي بكلّ أشكاله يتضح أنّ كلًّا من أنتا ديوب، ونجوجي وا ثيونغو، وكواسي وريدو، وأشيل مبيمبي وغيرهم من الفلاسفة الأفارقة اتّفقوا على

1. Ibid.
2. Gadeke, How to think the world? Achille Mbembe on race, democracy and the African rolein global thought, 498.

ضرورة إنهاء استعمار العقل بوصفه تمهيدًا للتحرّر الحقيقي. وبالتالي فإنّ استجوابهم للغات الإفريقيّة يهدف إلى تعزيز طرقٍ أخرى لخلق عالمٍ جديدٍ بشكلٍ جماعي، ومن ثَمّ الحدّ من تأثير المركزيّة الأوروبيّة. ومع ذلك، فإنّ مشروعهم يواجه قيود النظام العالمي. إنّ العولمة بكلّ ما تنطوي عليه من آثار على التبادلات والتأثيرات الثقافيّة، هي جزءٌ من العالم الذي خلقه الاستعمار[١].

العولمة والاستعمار الثقافي

تواجه إفريقيا العديد من المشاكل التي تفاقمت بسبب الاستعمار، ولا تزال هذه المشاكل قائمة، وقد أصبحت أكثر تعقيدًا مع العولمة، التي يُنظر إليها بوصفها شكلاً من أشكال الاستعمار الجديد المعُاد تشكيله، والمغلّف بالمبادئ الاجتماعيّة والأخلاقيّة لجعله جذّابًا بهويّته المقنعة. تبدو هذه المشاكل الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة في إفريقيا دائمة دون وجود حلولٍ ملموسةٍ لها[٢].

فعلى المستوى السياسي أدّت العولمة إلى تهميش القارة الإفريقيّة. وعلى المستوى التاريخي تعدّ العولمة استعمارًا ثقافيًّا جديدًا، يهدف إلى إحداث خللٍ في الهويّات الثقافيّة للشعوب، وبنشر العولمة الثقافية أحاديّة القطب بهدف الاستيلاء على حضارة الشعوب الفقيرة؛ لذا فهي امتدادٌ للاستعمار التقليدي الثقافي القديم. وعلى المستوى الروحي تهدف العولمة إلى نزع الجانب الروحي من الجسد مع إبقاء الجانب المادي فقط، حيث تنتج العولمة الإنسان المادي الحيواني بالقضاء على الجانب الروحي والنفسي والفكري[٣].

إنّ العولمة بالنسبة لنا اليوم هي ما كان عليه الاستعمار نفسه بالنسبة للعالم قبل خمسين أو ستين عامًا. تظهر العولمة، الممتلئة بالنزعة الغربيّة، مظهرًا خارجيًّا لعالمٍ يتجمع معًا سياسيًّا واقتصاديًّا ولغويًّا، لكن طموحها الحقيقي هو عدم السماح للآخرين بالتحكّم في مصائرهم[٤]. للعولمة عدّة آثارٍ سلبيّةٍ على المستوى الثقافي أهمّها اختراق البنية الثقافيّة المحليّة، وتفاقم مخاطر الاستلاب،

1. Boizette, Défense et Illustration des Langues Africaines: Linguistic Commitment and Critical Thought in Ngugi wa Thiong'o's and Kwasi Wiredu's Works, 7.

2. Okolisah, Assessing the Impacts of Globalization on Kwasi Wiredu's Conceptual Decolonization in African Philosophy, 49.

٣. جابر، آثر العولمة على أنماط الهوية الإفريقية بين الواقع والمأمول.

4. Minga, Between Linguicide and Lingua- atred: A Provisional Linguistic Performativity Model for Africa, 212.

والغزو والاستعمار الثقافي، ممّا يؤدّي إلى محو الهويّة الحضاريّة الثقافيّة، ونزع الخصوصيّة الشخصيّة للشعوب الإفريقيّة والمتمثّلة في اللغة والدين والأخلاق والتاريخ والعادات والتقاليد. أيضًا الهيمنة والاستتباع الحضاري، والاستسلام لتلك العمليّة يأتي بفقدان الشعور بالانتماء للوطن، وبالتالي إفراغ الهويّة الثقافيّة من كلّ محتوى. أيضًا التقليل من قيمة الثقافات المختلفة وفرض هيمنة الثقافة الواحدة. وأخيرًا حرمان الشعوب المتخلفة من اللحاق بركب التقدّم؛ نظرًا لانتشار الأمية بها، والعولمة تقوم على تقنياتٍ عاليةٍ لا تمتلكها تلك الشعوب[١].

لقد بذل الفلاسفة الأفارقة الجهود الكثيرة من أجل عمليّة إنهاء الاستعمار الثقافي إلّا أنّ الأمر ليس بهذه السهولة، فمن المؤكد أنّ اللغة ستكون العقبة الأولى أمام التنفيذ الناجح لإنهاء الاستعمار المفاهيمي بصفةٍ خاصة، والاستعمار الثقافي بصفةٍ عامة. أوّل هذه العقبة اللغويّة هو اختيار اللغة الإفريقيّة المحدّدة التي ستنال إعجاب جميع الأفارقة، والتي تتمتّع بكلّ الخصائص والطبيعة اللازمة للتدويل. كما يجب أنْ تكون هذه اللغة الإفريقيّة غنيّةً بما يكفي لتتمكن من احتواء الكلمات أو الأفكار التي يتم تداولها بشكل عام. لن يكون هذا الاختيار سهلًا. إنّ اللغة حجر الأساس للتعليم والتواصل في كلّ جانبٍ من جوانب المساعي الإنسانيّة. وتلعب الثقافة دورًا رئيسًا في تطور اللغة؛ لأنّها مخزن الهويّة الجماعيّة للناس وذاكرتهم وتطوّرهم. وإدراكًا لذلك، يتعيّن على المستعمِرين أولًا تدمير التراث الثقافي والدين واللغة الإفريقيّة قبل فرض لغتهم وثقافتهم ودينهم وتعليمهم. هذا النهج جعل سجن الأفارقة ممكنًا بعدّة طرقٍ متنوعةٍ فكريًّا؛ ولذلك سيكون من الصعب للغاية إنهاء استعمار عقول الأفارقة، وخاصّة المتعلمين منهم. فمن الضرورة القصوى تغيير الحروف الهجائيّة الإنجليزيّة إلى ما يعادلها في إفريقيا حتى تبدأ عمليّة إنهاء الاستعمار المفاهيمي[٢].

بالنسبة لمعظم بلدان إفريقيا على وجه الخصوص، ونظرًا لتاريخ العبوديّة والاستعمار والفصل العنصري والتنمية الاقتصاديّة غير العادلة، فإنّ تقرير المصير الفكري الحقيقي هو خيارٌ سياسي واقتصادي وثقافي إلزامي[٣].

أخيرًا يمكن القول إنّ هدف المشاريع في الفلسفة الإفريقيّة هو استعادة الحياة الطبيعيّة الإفريقيّة التي طمسها التراث الاستعماري بالقمع والاستغلال العنيف. ينبغي للفلسفة أنْ تلقي

١. عبد الوهاب، مشكلات الهوية الثقافية في إفريقيا، ١٣، ١٤.

2. Okolisah, Assessing the Impacts of Globalization on Kwasi Wiredu's Conceptual Decolonization in African Philosophy, 51.

3. Shewadeg, A Quest for Decolonizing the African Universities, 14.

ضوءًا جديدًا على القضايا القديمة المنتشرة في هذه القارة، والمشاكل التي تنشأ وهي من آثار القارة التي انفصلت عن ماضيها عندما قام المشروع الاستعماري بعنفٍ شديد، ولكن بشكلٍ غير مبالٍ، بتقسيم القارة إلى أجزاء من كعكةٍ مخصّصةٍ للاستهلاك الأوروبي[1].

ممّا سبق وبناءً على ما تقدّم يبدو وجود جهودٍ مبذولةٍ من قبل الفلاسفة الأفارقة من أجل مناهضة الاستعمار الثقافي للقارة السوداء ومن أجل استعادة الهويّة الثقافيّة للشعوب الإفريقيّة من خلال تبنّي وجهة نظرٍ مشتركةٍ بضرورة إحياء اللغات الإفريقيّة القديمة، وضرورة تطوير المناهج التعليميّة التي تتفق مع الثقافة الإفريقيّة، وعلى الرغم من هذا الإجماع إلا أنّ هناك اختلافًا بين وجهات النظر الإفريقيّة حول الآلية التي يتم من خلالها إنهاء الاستعمار الثقافي. فقد ذهب البعض إلى ضرورة القطيعة المعرفيّة مع الغرب، والمتمثّلة في وجهة نظر الشيخ أنتا ديوب، وكذلك فرانز فانون من خلال وجهة النظر القائلة بضرورة استخدام اللغات المحليّة، والتخلّي عن اللغات الغربيّة، بينما ذهب فريقٌ أخر إلى ضرورة عدم القطيعة المعرفيّة مع الغرب، بل الدخول في حوارٍ بين الثقافات، مثلما فعل نجوجي، ووريدو، ومبيمبي، وكذلك اتشيبي، فلا يوجد ما يمنع من استخدام اللغات الأجنبيّة بوصفها لغاتٍ ذات قاعدةٍ جماهيريّةٍ كبيرةٍ، بالإضافة إلى كونها أكثر انتشارًا، وأسهل الطرق للتواصل بين الشعوب.

في الواقع إنّ عمليّة إنهاء الاستعمار الثقافي عمليّةٌ معقّدةٌ للغاية، فقد تجذّرت الثقافات الغربيّة في نفوس الشعوب الإفريقيّة، وأصبحت متغلغلةً في شتى الجوانب الحياتيّة، وبالتالي فإنّ أيّ محاولةٍ لقطع الجذور الأوروبيّة تكون أمرًا صعبًا للغاية، ويحتاج جهودًا كبيرةً على المستويات كافة، العلميةٍ والفلسفية الاجتماعية والسياسية والتربوية والاقتصادية، فالأمر ليس باليسير، ولا يمكن التخلّص من براثن الثقافات الاستعماريّة في فترةٍ وجيزةٍ، فقد يتطلّب الأمر عقودًا من الزمان لإصلاح وتغيير النظم التعليميّة، وتطوير آليةٍ لإحياء الثقافات الإفريقيّة المندثرة، ولإحياء الوعي الذاتي لدى الأفارقة، لكن جهود الفلاسفة الأفارقة تعدّ خطوةً إيجابيةً نحو التحرّر الثقافي، لكنّها بحاجةٍ إلى تضافر القوى الإفريقية كافة، لأجل جني ثمار المشاريع الفكريّة الداعمة لإنهاء الاستعمار الثقافي.

1. Ibid, 13.

خاتمة

إنّ مناهضة الاستعمار الثقافي لا يقلّ أهميّةً عن الاستعمار العسكري أو الاستعمار السياسي أو الاستعمار الاقتصادي، بل إنّ آثر الاستعمار الثقافي أشدّ خطرًا من الاستعمار العسكري الذي سينتهي حتمًا يومًا ما. إنّ استعمار العقل يمحي هويّة الشعوب المستعمَرة ويهمش ثقافتها، ويدمر عاداتها وتقاليدها؛ فتصبح شعوبًا بلا هوية، وبلا تاريخ ولا حضارة. أدرك الفلاسفة والمفكّرون الأفارقة أهميّة إنهاء الاستعمار الثقافي من خلال الإلمام بالتاريخ الإفريقي وقراءته إفريقيًّا، وكذلك بالاهتمام باللغات المحليّة والعمل على إحيائها مرةً أخرى.

وعلى الرغم من أنّ عملية إنهاء الاستعمار الثقافي ذات أهميّةٍ قصوى لإفريقيا بعد الاستعمار فإنّها تواجه تحدّياتٍ عديدة، منها تأثير العولمة، وتدفق الثقافات الغربيّة من خلال الإعلام والاقتصاد العالمي، ممّا يتطلّب جهودًا مضاعفةً للحفاظ على الخصوصيّة الثقافيّة الإفريقيّة في مواجهة هذه التحدّيات. ومع ذلك، فإنّ هذه العمليّة تعدّ ركيزةً أساسيةً لتحقيق التنمية المستدامة في إفريقيا، حيث تسهم في تعزيز الثقة بالنفس لدى الشعوب الإفريقيّة، وإعادة تشكيل الهويّة الثقافيّة بطرقٍ تدعم الوحدة الوطنيّة، والتقدّم الاجتماعي.

يمثّل إنهاء الاستعمار الثقافي خطوةً أساسيّةً نحو تحقيق التحرّر الكامل، ليس من السيطرة الاستعماريّة المباشرة فقط، بل أيضًا من التأثيرات الثقافيّة المستمرة التي لا تزال تشكّل تحدّيًا أمام النهضة الإفريقيّة. يجب أنْ يكون إنهاء الاستعمار الثقافي خاليًا تماما من براثن المركزيّة الأوروبيّة، وأنْ يقف على أرضٍ صلبةٍ تضمن له التحقّق والاستمرار. يجب على الأفارقة تمجيد ثقافتهم وحضارتهم والتمسّك بها، والدفاع عنها في مواجهة الهمجيّة الغربيّة، وفرض الهيمنة والسيطرة بشتى الطرق. يجب على الأفارقة الاعتزاز بماضيهم، والعمل على النهضة والتقدّم المستقبلي. ينبغي على الأفارقة التخلّي عن عقدة النقص والتبعيّة، والتخلّي عن التشبّه بالثقافات الغربيّة، بل ينبغي التعامل معها بندّيّة.

وأخيرًا ينبغي علينا القول إنّ عمليّة إنهاء الاستعمار الثقافي يجب ألّا تقتصر على الشعوب الإفريقيّة فقط، بل تمتدّ لتشمل الشعوب العربيّة أيضًا، فينبغي على الثقافة العربيّة التخلّي عن الإرث الاستعماري، والتوقّف عن التوفيق بين التقليد والحداثة، والعمل على تحرير اللغة والثقافة

العربيّة من خلطها بالمفاهيم الغربيّة. أيضًا يجب على الشعوب العربيّة الفخر والاعتزاز بلغتهم القوميّة وعدم خلطها بالمفاهيم الأجنبيّة في أثناء التحدّث مع أشخاصٍ ينتمون إلى ثقافتهم نفسها، ينبغي التوقّف عن إعطاء قيمةٍ أعلى للغات الأجنبيّة على حساب اللغة العربيّة أو اللغات الإفريقيّة بصفةٍ عامّة؛ تكمن قيمة القوم في هويّتهم، وتكمن هويّتهم في ثقافتهم، وتكمن ثقافتهم في لغتهم.

قائمة المصادر والمراجع

١. علي، يسن إبراهيم بشير، الخطاب ما بعد الاستعماري في النقد الإفريقي: قراءة في كتاب تصفية استعمار العقل - لنغوجي واثينغو، دراسات أفريقية، عدد (٥٤)، مركز البحوث والدراسات الإفريقية، (٢٠١٥).

٢. فانون، فرانز، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، (ط١)، ترجمة: خليل، أحمد خليل، لبنان: دار الفارابي، (٢٠٠٥).

٣. جابر، محمد، آثر العولمة على أنماط الهوية الإفريقية بين الواقع والمأمول، مجلة الدراسات الإفريقية وحوض النيل- المركز الديمقراطي العربي، ج١، العدد٤، (٢٠١٨).

٤. عبد الوهاب، رانية محمد طاهر، مشكلات الهوية الثقافية في إفريقيا، (٢٠١٥).

٥. مبيتي، جون، الأديان الإفريقية والفلسفة، ترجمة: طه، إيناس، القاهرة: المركز القومي للترجمة، (٢٠٢٣).

6. Wa Thiong'o, Ngũgĩ, Globalectics: theory and the politics of knowing. New York: Columbia University Press, (2012).

8. Kgatla, Selaelo T., The decolonisation of the mind. Missionalia Volume 46, Issue 1., (2018). http://journals.co.za/doi/abs/10.7832/46-1-270

7. Ugwuanyi, Lawrence Ogbo, Exploring the Options for a Decolonised Knowledge Paradigm for African Education through a Critical Contrast of Afrikology, Ubuntology and Conceptual Decolonisation, Africa Knows, 17/3/2025; https://nomadit.co.uk/conference/africaknows/paper/57618/paper-

8. Minga, Katunga Joseph, Between Linguicide and Lingua- atred: A Provisional Linguistic Performativity Model for Africa, Africology: The Journal of Pan African Studies, (2017).

9. Oelofsen, Rianna, Decolonisation of the African Mind and Intellectual Landscape, Unisa Press, (2015).

10. Mazrui, Ali A. & Ajaya, J.F. Ade, (TREND IN PHILOSOPHY AND SCIENCE IN AFRICA) General History of Africa. Africa since 1935, Heinemann. California, first

published, VIII, (1993).

11. Mbembe, Achille, Decolonizing Knowledge and the Question of the Archive, Africa is a Country, (2015); https://wiser.wits.ac.za/system/files/Achille%20Mbembe%20-

12. Mbembe, Achille, out of the dark night, Columbia University Press, New York, (2021).

13. Mbembe, Achille, Fragile Freedom (Experiences of Freedom in postcolonial literatures and cultures), Routledge Taylor& Francis Group, London and New York, first published, (2011).

14. Mbembe, Achille, Decolonizing Knowledge and question of the Archive, (2015).

15. Mbembe, Achille, Future knowledges, African Studies Association Annual Meeting Abiola Lecture, (2016).

16. Achille Mbembe, "Future Knowledges and Their Implication for the Decolonisation Project", in: Jonathan Jansen, Decolonisation in Universities, Wits University Press, 2019.

17. Wa Thiong'o, Ngũgĩ, Globalectics: theory and the politics of knowing, New York: Columbia University Press, (2012).

18. Wa Thiong'o, Ngũgĩ, Writers in Politics, Nairobi: Heinemann, (1981).

19. wa Thiongo, Ngugi, Decolonising the Mind, Nairobi: E.A.E, (1986).

20. Boizette, Pierre, Défense et Illustration des Langues Africaines: Linguistic Commitment and Critical Thought in Ngugi wa Thiong'o's and Kwasi Wiredu's Works, Itinéraires, 2019-1 | 2019.

21. Onyenuru, Okechukwu, Mudimbe on the nature of knowledge of african culture: a r eview of the self and the other, (2014).

22. Isife, Evaristus Emeka, & Arinze Agbanusi, "Decolonization of the African Mind through Indigenous Education: A Philosophical Proposal". Nnamdi Azikiwe Journal of

Philosophy, (2022).

23. Ankomah, Baffour, The African fact Book, Published by the book of African records, first published, (2020).

24. Maruma, Phemelo Olifile, Mbeki on African Renaissance: A Vehicle for Africa Development, African Renaissance, (2018).

25. Asante, Molefi K, Meeting Cheikh Anta Diop on the road to Africa, International journal of African Renaissance Studies, (2018).

26. Osha, S. & Kwasi Wiredu: Theorist of Conceptual Decolonization, Journal of World Philosophies, 2023, 8(1). Retrieved from https://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp/article/view/6330

27. Osha, Sanya &Mammo Muchie, Innovation in Cultural Theory- Ngugi Wa Thiongo.

28. Fayemi, Ademola Kazeem.,The problem of language in contemporary African philosophy: some comments, Inkanyiso, Jnl Hum & Soc Sci, (2013).

29. Wiredu, K, Toward Decolonizing African Philosophy and Religion, African Studies Quarterly, (1998).

30. Wiredu, K, Conceptual Decolonisation in African Philosophy, Four Essays by Kwasi Wiredu, arranged and introduced by Olusegun Oladipo (Ibadan: Hope Publications, (1995).

31. Futter, Dylan B, Wiredu on Conceptual Decolonisation, (2023).

32. Okolisah, Chinenye Precious, Assessing the Impacts of Globalization on Kwasi Wiredu's Conceptual Decolonization in African Philosophy, Mediterranean Journal of Social Sciences, (2020).

33. Gadeke, Dorothea, How to think the world? Achille Mbembe on race, democracy and the African rolein global thought, Wiley constellation, (2018).

34. Bernal, Victoria, Digitality and Decolonization: A Response to Achille Mbembe, Cambridge University Press on behalf of African Studies Association, (2021).

35. Shewadeg, Biruk, A Quest for Decolonizing the African Universities, International Journal of Multidisciplinary Perspectives in Higher Education, (2022).

36. Oelofsen, Rianna, Decolonisation of the African Mind and Intellectual Landscape, (2015).

المؤثرات الإستعماريّة على بنية المجتمع المصري حقبة الاحتلالينِ الفرنسي والبريطاني

د. محمود عبد الفتاح أبو طه[1]

الملخّص

يطرح البحث عدّة إشكاليّات تتمثَّل في الاستفهامات التالية: كيف أثّر الاستعمار في المجتمع المصري؟ وهل تعايش المصريون معه؟ وما مدى الأثر الذي خلّفه على الحياة المصريّة سياسيًّا، واقتصاديًّا، وعلميًّا، واجتماعيًّا؟ تلك التساؤلات تعطينا تصوّرًا متكاملاً حول ما خلّفه الاستعمار في البيئة المصريَّة. فمع وقوع مصر تحت نير الاحتلال الفرنسي، ومن بعده البريطاني بدأت آثار هذا الاحتلال تتشكّل وتتنوّع وُفقًا للسياسات الاستعماريَّة لهذا المحتل. والتي بدت واضحةً في نزع الصبغة الإسلاميَّة والعربيّة عن مصر ومحاولة تغريبها وصبغها بالصبغة الغربيَّة. وفي هذا السياق سوف نتعرّف أيضًا على ما خلّفه الاستعمار في الجوانب السياسيّة، والاقتصاديّة، والثقافيّة، والعلميّة، وكذا الاجتماعيّة.

الكلمات المفتاحية:

مصطفى كامل، الاستعمار، المجتمع المصري، بريطانيا، فرنسا.

---

١. أستاذ التاريخ السياسي- جامعة الأزهر الشريف- مصر.

أولًا: الجانب السياسي

ممّا لا شك فيه أنّ استلام (محمد علي) لزمام الحكم المصري يعدّ أحد نتائج الاحتلال الفرنسي على مصر بصورة، أو بأخرى. وليس أدلّ على هذا من أنّ تولية محمد علي سُدة الحكم في مصر (١٨٠٥م) كانت بمراقبةٍ من الفرنسيين، وإحاطتهم؛ حتى إنّهم أوغروا صدره على المشايخ، والقادة الذين نصَّبوه واليًا على مصر، ويخوَّفونه عاقبة سلطانهم على جماهير الأمّة المصريَّة، فكانت غدرة محمد علي بقادة الأمة من مشايخ وعلماء الأزهر.

وبهذا نجح الفرنسيّون في الانفراد بأُذن محمد علي الجريء المستبد، يُوحون إليه بما يريدون، وما يُبيِّتون، ويتمون[١]. وبهذا تغيّر الوضع السياسي المصري؛ بتثبيت محمد علي لقواعد ملكه - بمعونة هؤلاء -؛ تمهيدًا لتطبيق مأرب فرنسا وأهدافها التي فشل في تحقيقها عسكريًّا. وتمكّن محمد علي بمعاونة المحتل أنْ يؤسّس لأسرةٍ حاكمةٍ من ذريّته من بعده. ومع ذلك فقد أدّت سياسة محمد علي باشا إلى حدوث تضاربٍ واضحٍ بين المصريين، وبين الأوربيين عامّة، والبريطانيين خاصّة؛ ممّا دفع بريطانيا لعواملٍ استراتيجيّةٍ وسياسيةٍ لمحاربة محمد علي واستخدام القوة ضدّه، وتمكّنت من تحجيم دوره وإجباره عسكريًّا على الانكفاء داخل حدوده المصريّة بموجب بنود معاهد لندن (١٨٤٠م)، وبعد وفاته أخذت قبضة الدول الكبرى تشتدّ على مصر[٢]، في أثرٍ آخر للمحتل.

ومع قيام الثورة العُرابيّة (١٨٨٢م) وما اتبعها من أحداثٍ جليلةٍ؛ بسقوط مصر تحت نير الاحتلال البريطاني الذي أمسى بعد سقوط العاصمة (القاهرة) في قبضته الحاكم بأمره؛ فالمعتمد البريطاني أصبح الحاكم الفعلي للبلاد، والدستور الذي فاز به الشعب عام (١٨٨٢م) صار هشيمًا تذروه الرياح الاستعماريَّة، والبرلمان المنتخب أُلغي، واضحت مصر بلا دستور، ولا برلمان، وحُطم الجيش المصري، فَجُرِّد ضبّاطه المشاركون في الثورة العرابيّة من رتبهم، وحُوكم كبار القادة بجريمة العصيان ضدّ المستعمِر المحتلّ المغتصِب[٣].

ولعلّ هذا كان أبرز ما خلّفه هذا المستعمِر في أيّامه الأولى؛ فيُذكر في هذا الصدد أنّه جاء في عدد الوقائع الصادر في أوّل أكتوبر (١٨٨٢م) أنّه قد «انشرحت صدور الحاضرين، وأعجب الجناب الخديو المعظم بما رآه من مهارة رؤسائهم وضبّاطهم وحسن انتظام العساكر وكمال

١. شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ١٣٦، ١٣٧.

٢. الدليمي،لسياسية البريطانية تجاه الحركة الوطنية في مصر، ٢٢.

٣. الشافعي، تطور الحركة الوطنية المصرية، ١١.

نظامهم، وشكر الكل لهم ما قاموا به من إخماد فتنة العصاة وإطفاء ثورتهم». وفي كتاب (فصل في تاريخ الثورة العرابيّة)[١]، وكان الانتقام من زعماء الثورة أثرًا سياسيًّا فجًّا، فبدأ الخديو بإلغاء الجيش المصري جملةً؛ بحجة أنّه انضمّ إلى العصاة، وكان هذا توطئةً لمحاكمة قوّاده وضبّاطه إلّا من انحاز في أثناء الحرب إلى الخديو. وكان سلطان باشا يأمر بالقبض على من يشاء وإلقائه في السجن، وقد اعتقلَ كبار رجال الجيش وجميع زعماء الثورة من المدنيين ــ إلّا عبد الله نديم فقد اختفى زمنًا ولم يُعرف له مقرّ ــ وعددًا كبيرًا من العلماء والأعيان والموظفين والعمد ومشايخ البلاد، حتى لقد بلغ عدد المقبوض عليهم ثلاثين ألفًا.

وصدر أمرٌ من الخديو بتأليف محكمةٍ عسكريّة، تقدّم إليها لجنة ألّفت للتحقيق من ترى تقديمه من المتهمين، وكان رئيس المحكمة محمد رؤوف باشا من أنصار الخديو، وكان الأعضاء إلّا واحدًا من أصل شركسي من الناقمين على عرابي. وسجن عرابي مع زعماء الثورة في بناء الدائرة السنية، التي جعلت معتقلاً عامًّا، وكان توفيق يتطلّع إلى اليوم الذي يساق فيه عرابي وأصحابه إلى المشنقة، ولم يكن رياض باشا وزير الداخلية أقلّ تطلعًا إلى ذلك اليوم من توفيق.

وفي هذا السياق يذكر محمود الخفيف[٢] أنّ أسوأ ما يذكر أنّ توفيقًا كان يرسل بعض خدمه إلى عرابي في السجن فيسبّونه ويهدّدونه. وقد وضع عرابي في حجرةٍ صغيرةٍ مرتفعة السقف، حالكة الظلمة وبخاصّة بالليل حيث لم يكن يسمح للسجناء بمصابيح، وكانت الحجرة خاليةً من الكراسي، وليس بها إلّا بساط وحشيّة وملحفة ووسادتان وبعض الآنية من الخزف والنحاس. وكان المقرّر أنْ يعدم عرابي، وأن تترك الحكومة الإنجليزيّة ذلك إلى توفيق، ولكن صديقه مستر (بلنت) أثار حملةً صحفيةً على (جلادستون) ووزارته في إنجلترا، حتى اضطر إلى السماح لعرابي بأنْ يتولّى الدفاع عنه محامٍ إنجليزيّ هو مستر برودلي قد استأجره بلنت. وكانت المحاكمة مهزلةً من المهازل، فقد وضع لورد دوفرين، وكان قد حضر إلى مصر عقب الاحتلال، الخطة الآتية: تستبعد جميع التهم عن عرابي ما عدا تهمة عصيان أمر الخديو حين دعاه إلى الحضور إلى الإسكندريّة، ويُقدّم إلى المحكمة فيعترف بالتهمة، وتصدر المحكمة حكمها عليه بالموت؛ ولكنّ مرسومًا خديويًّا بتعديل الحكم يُتلى في قاعة الجلسة، ويقضي بنفيه من مصر ومصادرة أملاكه.

ولا شك في أنّ هذا الاحتلال الإنجليزي كان من آثاره أو ما خلفه؛ هو إضعاف الروح الوطنيّة حيث

١. الخفيف، فصل من تاريخ الثورة العرابية، ٧٧.

٢. م. ن، ٧٧، ٧٨.

خلت البلاد من روح المقاومة طيلة عشر سنواتٍ أو يزيد، فركنت الأمة إلى الاستكانة، والخضوع، ولم يبد من دلائل الحياة واليقظة سوى استقالة شريف باشا سنة (١٨٨٤م) احتجاجًا على إخلاء السودان، وعلى التدخل الأجنبي في شؤون الحكومة، ثم انطوت هذه الصفحة على عَجَل، ولم يحذُ أيٌّ من كبار الحكام حذو شريف باشا، وتعاقبت على البلاد وزرات الولاء للاحتلال والخضوع لأوامره، ونواهيه، فاعتادت الأمة هذا الطراز من الحكّام، وتحت تأثير هزيمة الثورة العرابيّة، وانتصار الاحتلال أخذ كبراء البلاد، وموظفوها وأعيانها، ومثقفوها، وخاصتها، وعامتها يتنكرون للحركة الوطنيّة، ويوالون الاحتلال ويبتغون الزلفى لديه، وكما نلاحظ أنّ الاحتلال من ناحيته عمل على توطيد هذه الحالة النفسية، فلا يُرقى في الوظائف الحكومية من يُعرف عنه الميول الوطنية، بل كان يُرقى من يتنكرون لهذه الميول، ففسدت النفوس، والتوت الضمائر، وفشا الجبن، والنفاق، وتضاءلت الروح الوطنيّة في النفوس، وصار عدم الاكثار للوطنيّة شعار هذا الجيل، والجيل الذي تلاه، وأصبح سبيل النجاح سواء في مناصب الحكومة، أم في الحياة الاجتماعيّة عامة؛ هو الولاء للاحتلال الأجنبي، والزراية بالمبادئ الوطنيّة، وقلة الإخلاص للبلاد[١].

ويضيف الرافعي قائلاً عن أثر ما خلفه هذا المحتل البغيض : «وممّا ساعد على انتشار هذا الفساد المعنوي؛ إلغاء الجيش القومي؛ إذ فقد الناس به التطلّع إلى المُثل العليا، وانصرفوا إلى الصغائر، والسفاسف، وتعلّقوا بها، واطمأنوا إليها ...، وتعدّدت المظاهر المهينة المنافية للكرامة الوطنيّة، المساعدة على إضعاف روح الوطنيّة في النفوس من أمثلة ذلك: قيام بعض كبار الأعيان بتقديم هدايا للقواد البريطانيين الذين انتصروا في الثورة العرابيّة، وكذلك استعرض الخديوي الجيش الإنجليزي في ميدان عابدين على إثر إخماد الثورة، واقام مأدبةً فخمةً تكريمًا للقواد البريطانيين، وأنعم على ضباط جيش الاحتلال بالرتب والنياشين، وفي سنة (١٨٩١م) أقام الجنرال (دورمر) قائد جيش الاحتلال ليلةً راقصةً حضرها الوزراء وكبار الموظّفين المصريين، وعدّوا دعوتهم إليها تكريمًا لهم، وتعظيمًا!» [٢].

ولعلّ أهم ما خلّفه الاستعمار في مصر ظهور الطبقة البورجوازيّة وهي الطبقة التي تولّت قيادة الحركة القوميّة، والتي نشأت ونمت في ظلّ هذا الوضع الاستعماري، ومعه بدأت صفحةٌ جديدةٌ من النضال البرجوازي المصري، ومن أبرز الأمثلة على هذا النضال نشأة حركة الجامعة الإسلاميّة

١. الرافعي، مصر والسودان في أوائل عهد الاحتلال، ١٧٤، ١٧٥.

٢. م. ن، ١٧٥، ١٧٦.

في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، وحسب قول الدكتور عبد العظيم رمضان كانت ردّ فعلٍ على الضغط الاستعماري الأوربي على الشرق الإسلامي بصفةٍ خاصّة، وثمَّة حقيقة مهمّة يجب إبرازها – في هذا السياق- وهي أنّ الاحتلال البريطاني لمصر كان هو السبب المباشر لظهور دعوة الجامعة الإسلاميّة، فقد ظهرت هذه الدعوة أوّل ما ظهرت على منبر جريدة (العروة الوثقى) التي أسّسها جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده في باريس عام (١٨٨٥م)[١].

ولا نبالغ إذا قلنا إنّ الاحتلال البريطاني لمصر كان من آثاره السياسية؛ ظهور الدعوة للجامعة الإسلاميّة على صفحات جريدة العروة الوثقى كدافعٍ مباشرٍ لمقاومة هذا المغتصب؛ يشهد على هذا ما دُوّن على صفحات هذه الجريدة في عددها الأول الذي جاء فيه: « إنّ الفجيعة بمصر حركت أشجانًا كانت كامنة، وجددت أحزانًا لم تكن في الحسبان ...، إنّ الرزايا الأخيرة التي حلّت بأهمّ مواقع الشرق قد جدّدت الروابط، وقاربت بين الأقطار المتباعدة بحدودها، المتصلة بجامعة الاعتقاد بين ساكنيها ....»[٢]. وفي اتساقٍ متزامنٍ لاقت تلك الدعوة نجاحًا كبيرًا في العالم الإسلامي مدعومةً من (السلطان العثماني عبد الحميد)؛ لإحياء الخلافة العثمانيّة، وجمع كلمة المسلمين حولها، وبهذا حازت الدعوة نجاحًا كبيرًا في العالم الإسلامي، واستقبلتها الشعوب المسلمة التي كانت ترزح تحت عبء الاستعمار الأوربي بالحماسة، والابتهاج، وكان مصطفى كامل مؤسّس الحزب الوطني حامل لواء هذه الدعوة في مصر[٣]، وقد أكّد ذلك تشارلز آدمس بقوله :«ففي أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين تجدّد الشعور الوطني في مصر بعد أنْ كَبَته - وقتًا ما - إخفاق الحركة الوطنيّة التي قادها عُرابي، ... وكان مصطفى كامل هو الزعيم الشاب للحزب الوطني الذي انبعث من جديد؛ يتصدر الغُلاة من الوطنين وينفخ فيهم من روح التطرّف في غيرةٍ، وحماسة»[٤].

فمع إعلان الاتفاق الودّي بين انجلترا وفرنسا سنة (١٩٠٤م) الذي تعهّدت بموجبه الحكومة الفرنسيّة من جانبها بألاّ تعرقل عمل إنجلترا في مصر، بطلب تحديد أجل للاحتلال البريطاني بأيّ صورةٍ أخرى، فحين تلتزم حكومة صاحب الجلالة ألاّ تعرقل عمل فرنسا في الجزائر والمغرب، بما

١. رمضان، تطور الحركة الوطنيّة في مصر (١٩١٨-١٩٣٦م)، ٢٤، ٢٩.

٢. رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ١: ٢٩٤، ٢٩٥.

٣. رمضان، تطور الحركة الوطنيّة في مصر (١٩١٨-١٩٣٦م)، ١: ٣١، ٣٢

٤. آدمس، تشارلز، الإسلام والتجديد في مصر، ٢١١.

يعني إقرار فرنسا للاحتلال البريطاني في مصر، هنا أدرك مصطفى كامل أنّ معارضة فرنسا للوجود البريطاني في مصر كان نوعًا من المساومة لتعويض فرنسا عمّا فقدته في مصر[١]، وعليه فقد كثّف مصطفى كامل جهوده الداخليّة؛ لنشر الوعي الوطني في مصر لإيقاظ المصريين، حيث نادى بإدخال الدين في التعليم، وفي الوقت ذاته أسّس نادي المدارس سنة ١٩٠٦م، وجمع فيه صفوة المثقّفين في مصر الذين تشرّبوا مبادئه وتشبّعوا بتعاليمه من أجل خدمة الوطن، وبذلك سرت روح الوطنيّة بين الطبقة المثقّفة من الأمة، إلى جانب قيامه بتأسيس الحزب الوطني (حزب الجلاء) في سنة (١٩٠٧م)، ليكون مقرًّا لجمع الأحرار تحت لواء هذا الحزب للاستفادة منهم في الضغط على الاستعمار[٢]، وجدير بالذكر أنّه في سنة (١٩٠٦م)، وقعت أحداث أسهمت في بعث الشعور الوطني في مصر، كما دفعت مزيدًا من المصريين للاشتغال بالسياسة، والكفاح ضدّ الاحتلال، ومن ثم حق القول بأنّ عام(١٩٠٦م) كان ذروة الحركة الوطنيّة ضدّ الاحتلال الإنجليزي. لعلّ من أبرز هذه الأحداث: إضراب طلبة الحقوق، وحادثة العقبة أو طابا، وحادثة دنشواي التي وقعت في ١٣ يونيه (١٩٠٦م)، وقد كان مقدّرًا لهذه الحادثة أنْ تهزَّ مصر كما لم يهزّها حادث، كما كان مقدّرًا لهذا الحادث أنْ ينزل اللورد (كرومر) من فوق عرشه، وأنْ يرتفع بمصطفى كامل إلى الذروة.

ويشهد شهر نوفمبر من عام (١٩١٤م) أثرًا سياسيًّا آخر لهذا الاحتلال؛ وذلك بإعلان الأحكام العرفيّة في مصر، ووضعها تحت الرقابة القاسية، والتي وصفتها جريدة التايمز البريطانيّة فيما بعد في (٢٨ إبريل ١٩١٩م) بأنّها أقلّ كفاءة من رقابة أيّ بلد تحت الحكم البريطاني، وأشدّها بطشًا، وأكثرها تعسّفًا، بل إنّنا نلحظ أنّ الحماية على مصر أعلنت في ديسمبر سنة ١٩١٤م، وتم خلع الخديوي عبّاس الموالي للأتراك، وعُيّن (حسين) الموالي للبريطانيين، ومُنح لقب سلطان، وأُعلن رسميًّا أنّ الحكم العرفي لن يتسلّط على الإدارة المدنيّة[٣]. وقد شكلا إعلان الحماية، وخلع الخديوي علامة فارقة -إذا جاز التعبير- في الحالة السياسة المصريَّة، ولعلّ الممعن في قرار خلع الخديوي يظهر له آثار السياسية المتوالية على مصر فالنظر الفاحص في وثيقة إعلان خلع الخديوي يظهر للمرء كيف أنّ حكومة صاحب الجلالة، تسوّغ الانقلاب الذي أحدثته، فالمنطق الاستعماري يفضح نفسه، والساعي -دومًا- لتحقيق أغراض قديمة في وادي النيل منذ سنة (١٨٨٢م)، بل قبلها بسنين، والعجب من ذلك حسب ما رصد الرافعي أنّ نظام الحكم في مصرــ وكما أعلنت

١. الرافعي، مصطفى كامل باعث الحركة الوطنيّة، ١٧٩، ١٨٠.

٢. م. ن، ١٩٦- ١٩٩، ٢٦٣- ٢٧٠.

٣. بيرنز، الاستعمار البريطاني في مصر، ٢٦.

الوثيقة ــ قاعدته هي: «التدرّج في إشراك المحكومين في الحكم بمقدار ما تسمح به حالة الأمّة في الرُقي السياسي»، وهذا بلا شك كما يؤكد الرافعي استمرارٌ للسياسية التي اتبعتها إنجلترا منذ الاحتلال، وقوامه حرمان الأمة الاستقلال، والنظام الدستوري الذي نالته قبل الاحتلال، وعلى هذا الأساس وضعت سلطات الاحتلال النُظم الصوريّة التي تعاقبت على البلاد منذ عام (١٨٨٣م) كمجلس شورى القوانين، والجمعية العموميّة، ثم التشريعيّة[١]. وبهذا يمكن القول: إنّه صاحب هذا التغيير -الجبري- في وضع مصر السياسي، فقد رافق تولي حسين كامل للسلطة؛ إحداث العديد من التغييرات؛ ففضلاً عن اسم العلاقة الجديدة بين بريطانيا ومصر، تحولت دار المعتمد البريطاني لتصبح دار المندوب السامي، وأُضيف إلى صلاحيتها الإشراف على العلاقات الخارجيّة؛ فصار بذلك المندوب السامي هو القائم بمهام وزير الخارجية، وسريعًا أُطلقت أيدي المستشارين الإنجليز في البلاد، وأصبحوا الحكّام الحقيقيين؛ ولم يخفَ على أحد الأهميّة الكبرى التي حظي بها منصب المستشار المالي في ظلّ هذا الوضع الجديد، فكان هو رئيس الوزراء الفعلي بيمنا اقتصر دور رئيس الوزراء المصري -الرسمي- على بصم القرارات[٢]!

ومع اشتداد وطأة الاحتلال ورفضه القاطع حقّ مصر في تقرير مصيرها، فضلاً عن حالتها خلال الحرب العالميّة الأولى (١٩١٤-١٩١٨م)، وبخاصّة مع ازدياد تغلل الاحتلال في إدارة شؤون مصر كبيرها، وصغيرها، فضلاً عن محاولته فصل السودان عن مصر؛ يئس الشعب المصري من الوصول إلى حقوقه بالطرق السلميَّة جنح للثورة ليعلن بها سخطه على الحماية والاحتلال؛ ليحقّق بها آماله في الحريَّة والاستقلال؛ فكانت ثورة (١٩١٩م) التي أضحت في تاريخ مصر الحديث أحد أبرز الآثار السياسيّة للاحتلال البريطاني على مصر[٣]. هذا ويُعدُّ تكوين الأحزاب المصريّة بعد ثورة ١٩١٩م، من أهمّ الآثار السياسيّة للاحتلال البريطاني؛ وكان تراجع بريطانيا وإصدارها تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢م بهدف تغيير الشكل الخارجي لنظام الحماية، وإعطاء مصر لونًا جديدًا مع الاحتفاظ بسيطرتها على أهم مقوّمات هذا الاستقلال -الشكلي- وكان الهدف من وراء هذا شغل المصريين بالقضايا الداخليّة، والمشكلات الدستوريّة، والنُظم الحربيّة، حتى تتمكن من مواصلة سيطرتها على الموقف؛ لذا كان تكوين الأحزاب بعد الثورة المصريّة أمرًا حتميًّا؛ للاختلافات التي كانت كامنةً بين السياسيين في الطبائع والأمزجة[٤].

١. الرافعي، ثورة ١٩١٩ تاريخ مصر القومي من سنة ١٩١٤ إلى سنة ١٩١٩م، ٣٦، ٣٨.

٢. محمد سالم، بحوث ودراسات ندوة (مصر في الحرب العالمية الأولى «بمناسبة مرور مائة عام ١٨ ديسمبر ٢٠١٤»، ٧٨.

٣. الرافعي، ثورة ١٩١٩ تاريخ مصر القومي من سنة ١٩١٤ إلى سنة ١٩١٩م، ١٥، وما بعدها.

٤. يحيى ونعيم، مصر الحديثة (١١٩-١٩٥٢م)، ١٧٩ وما بعدها.

هذا ولم يكن الاستعمار يكتفي باللعب وراء الستار؛ فكان كثيرًا ما كان يتدخل تدخّلاً سافرًا في شئون الحياة النيابيّة، فمع إصرار الشعب على العودة لدستور ١٩٢٣م، أشارت الحكومة البريطانيّة بأنّه لا يصلح للعودة ثانية، ومع عقد معاهد ١٩٣٦م كان من آثارها التبعية الدائمة، والاحتلال الدائم؛ فالسيادة الحقيقية للمستعمِر، فعلى الرغم من نصّ المعاهدة على إنهاء الاحتلال إلا إنّ القوات البريطانيّة بقيت في الإسكندريّة ومنطقة القناة بحجّة معاونتها في الدفاع عن مصر، وسمح بزيادة عددها في الحرب أو خطر الحرب، وعلى الرغم من أنّ المعاهدة أقرّت عودة الجنود المصريين إلى السودان، فإنّ السودان أصبحت بموجب هذه المعاهدة مستعمرةً إنجليزيّةً يحرسها جنود مصريّون تحت إمرة حاكمها العام البريطاني، إذ أبقت المعاهدة السلطة العسكريّة، والمدنية العليا في يد الحاكم العام البريطاني، أمّا ما ورد بخصوص إلغاء الإمتيازات الأجنبيّة فقد كان ذلك مرهونًا بالاتفاق مع الدول صاحبة الامتيازات[١].

وسرعان ما تكشفت حقائق معاهدة (١٩٣٦م) للأمّة المصريّة التي ظلّت تعمل وتناضل للتخلّص منها، وقد نجحت الأمّة في تحقيق أملها عندما قامت حكومة الوفد برئاسة مصطفى النحّاس باشا بقطع المفاوضات بين الحكومتين المصريّة والبريطانيّة بعد أن اتّضح عدم جدواها، وبعد أنْ استطالت نحو تسعة عشر شهرًا (مارس ١٩٥٠- سبتمبر ١٩٥١م)، وتشدّدت بريطانيا خلال هذه المفاوضات أكثر من ذي قبل، حيث تمسّكت ببقاء قواتٍ بريطانيّةٍ في مصر حتى في وقت السِّلْم، ولم تعد تعترف بصلاحية عبارتي الجلاء ووحدة وادي النيل كأساسٍ للاتفاق، عندئذٍ أعلن النحّاس باشا في ٨ أكتوبر(١٩٥١م) إلغاء معاهدة (١٩٣٦م)، واتفاقية (١٨٩٩م) بشأن السودان[٢]، ثم قامت ثورة ٢٣ يوليو (١٩٥٢م) التي نتج عنها تحقيق الاستقلال التام وإجلاء الانجليز، حيث اضطرّت بريطانيا إلى توقيع اتفاقية الجلاء عن مصر في ١٩ أكتوبر(١٩٥٤م)، وفيها اعترفت بريطانيا بإنهاء معاهدة (١٩٣٦م)، وتعهّدت بإجلاء قوّاتها عن مصر خلال عشرين شهرًا[٣].

١. رمضان، تطور الحركة الوطنية في مصر، ٧٧٠- ٨٠٣؛ لبيب رزق، السودان في المفاوضات المصرية البريطانية ١٩٣٠-١٩٣٦م، ١٠٩- ١١٠.

٢. عبد الرحمن وكامل، تاريخ الصحافة المصرية دراسة تاريخيّة معاصرة، ٢٣٦.

٣. هيكل، عبد الناصر والعالم، ١: ٩٥؛ خشان، رأي الشيوعية في اتفاقية الجلاء وصفقة الأسلحة «١٩٥٤- ١٩٥٥»، ٢: ١٢١- ١٢٢، ١٢٨- ١٣٠، العدد٥.

ثانيًا: الجانب الاقتصادي

بعد القضاء على الثورة العرابيّة واحتلال مصر، تم إخضاع الطبقة الحاكمة المصريّة للسياسيّة الماليّة البريطانيّة التي هدفها بالأساس أنْ ينتصر الرأس المال البريطاني، ويحقّق ربحًا متزايدًا تجنيه الطبقة السلطويّة من الفلاحين المصريين الكادحين، وكان هدف الاحتلال ضمان أنْ تدفع الحكومة المصرية فوائد الدين العام دفعًا منتظمًا، مع فتح مصر سوقًا لمنتجات الصناعة البريطانيّة الثقيلة، ولكن كانت العقبة أمام هذا التطبيق؛ هو صغر الانتاج السنوي للثروة في مصر، الذي يكاد أنْ يكون زراعيًّا (قمحًا، زردةً، رزًّا، وحاصلات غذائيّة أخرى) فقط، وللاستهلاك المحلي، وإنتاج القطن كان ضئيلاً كذلك. وعليه كان من آثار السياسة الماليّة البريطانيّة في مصر هو دفع عجلة إنتاج القطن للإمام؛ رغبةً منهم في تحقيق المكاسب الماليّة لنفسهم كسلطة احتلال، وهذا الذي أكّده تصريح (كرومر) الرسمي، حيث قال: «إنّ مصالح حملة السندات ومصالح الشعب المصري متماثلة». ومعنى هذا أنّ تنمية محصول القطن الذي يمكن بيعه بأسعارٍ مرتفعةٍ في الخارج، لا بد أنْ تأتي على حساب المحاصيل الغذائيّة التي يستهلكها الفلّاحون المصريّون، وعلى هذا تحوّلت مصر من بلدٍ كان يعتمد على إنتاج حاجاته الغذائيّة إلى بلدٍ يستورد هذه المواد !

كانت السياسة الرأسماليّة البريطانيّة في مصر تحتاج إلى آلةٍ حكوميّةٍ شديدة الصلاحيّة، كبيرة الحزم في الإدارة؛ فنلحظ سيطرتهم الإدارية باستخدام جيش من الموظّفين الإنجليز الذين راحو يشغلون مناصب مدنيّةً رفعية[١] . على أنّ أهمّ ما خلّفه الاستعمار كان تغيير هيكليّة الاقتصاد المصري، وتطوّر نظام الملكيّة الزراعية؛ إذ تغيّر ملكيّة الأراضي الزراعية وأنماطها، وتحوّلها إلى ملكيّةٍ فرديّة خاصّة؛ فبلغ عدد المُلّاك عام (١٨٩٤م) نحو (٦٦٠,٠٠٠) مالكٍ، ثم صار (٩١٤,٤١٤) مالكٍ، سنة (١٩٠٠م)، بينما ارتفع هذا العدد في عام (١٩١٣م)، وصار نحو (١,٥٥٦,٣١٠)، وكان من آثار هذا الوضع اضمحلال طبقة الفلّاحين؛ إذ فقد معظمهم أراضيهم؛ الأمر الذي دفعهم للعمل كأُجراء[٢] .

في مقابل هذا كان من آثار السياسة الاستعماريّة البريطانيّة في مصر أيضًا؛ أنّها لم تخصّ الصناعة المصريّة بأيّ اهتمام؛ فمصر لم تتأثر بالاختراعات الحديثة التي تحقّقت في أوروبا نتيجة الثورة الصناعية، بل -على العكس- هبطت مكانة الصناعة مقارنةً بالزراعة في صورةٍ تدعو للدهشة. إنّ ما يلاحظ في هذا السياق قيام بريطانيا بخنق تطوّر الصناعة المصريّة، والاستثناء الوحيد لذلك كانت

١. بيرنز، الاستعمار البريطاني في مصر، ١٥- ٢٠.

٢. قاسم، تطوّر الصناعة المصريّة من عصر محمد علي إلى عصر عبد الناصر، ١٧٦؛ المسدي، دانشوي، ٥٥.

صناعة حلج القطن، وجزئيًّا صناعة التعدين؛ لأغراض التوفير[١]، ووُضع إمام الصناعة المصريّة الوطنيّة العراقيل في الوقت الذي كانت تشجّع فيه الصناعات الأجنبيّة، وكان إهمال الصناعة بمنزلة حجر الزاوية لنجاح السياسة الاقتصاديّة للاحتلال بُغية تحويل اقتصاد مصر إلى اقتصادٍ يختصّ – فقط - بإنتاج القطن وتصديره، ومن ثم دمجه بالاقتصاد الرأسمالي العالمي كاقتصادٍ تابع. ومن النتائج المباشرة لتلك السياسة تدهور الصناعة المصريّة، وحرمان البلاد من موارد عظيمةٍ للثروة، فلم يكن الانتاج المحلّي يفي بحاجات الاستهلاك؛ ومن ثم اعتمدت البلاد على المنتجات الأجنبيّة المستوردة وغزت الصناعات الأجنبيّة الأسواق المصريّة[٢].

وحتى لا تكون المبالغة هي القائمة على ما ورد، أودّ هنا أنّ أعرض اعتراف كرومر في تقريره عن سنة (١٩٠٥م) عن ضعف الصناعة الوطنيّة المصريّة بسبب السياسة البريطانيّة إذ يقول: «إنّ المنسوجات الأوروبيّة حلّت محلّ المنسوجات، وبانقراض المنسوجات المحليّة أخذت الصناعة الأهليّة تنقرض أيضًا...، من يقارن الحالة الحاضرة بالحالة التي كانت منذ عشر سنوات، أو خمس عشرة سنة يجد فرقًا شاسعًا، فالشوارع التي كانت مكتظةً بدكاكين، وأصحاب الصناعات، والحرف من غزّالين، ونسّاجين، وحاكة، وعقّادين، وصبّاغين، وخيّامين، وصانعي أحذية، وصاغة، ونحّاسين، وعطّارين، وصناعي قِرب، وغرابيل، وسروج، وأقفال، ومفاتيح، ومن شاكلهم كلّهم قلت عددًا، وقامت على أطلالها مقاهي ودكاكين مملوءة بالبضائع الأوروبيّة»[٣].

ويرى الباحث أحمد رشدي صالح[٤] أنّ سلطات الاحتلال كانت على معرفةٍ حقيقةٍ بأنّ كلّ صنعٍ للمنسوجات يفتح في مصر يغلق أمامه مصنعًا في بريطانيا، وأنّ للسوق المصريّة أهميةً فائقةً لها؛ لهذا انتهج الاحتلال سياسة ضريبيّة تعسّفيّة كان من شأنها القضاء على كلّ إمكانيّات الصناعة المصريّة، وليس بخفي أنّ الاحتلال حارب الصناعة القطنيّة بالذات؛ إذ أسّس معملين لغزل القطن ونسجه سنة (١٨٩٩م)، وفرضت الحكومة في عام (١٩٠١م) ضريبةً على جميع المصنوعات القطنيّة قدرها ٨٪ ، أي ما يعادل نسبة الرسوم المفروضة على الغزل والمنسوجات القطنيّة المستوردة من الخارج؛ الأمر الذي أدّى إلى إيقاف المعامل عن الإنتاج[٥].

١. لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديثة، ٢٨٤.

٢. الدليمي، السياسة البريطانيّة تجاه الحركة الوطنية في مصر (١٨٨٢-١٩٩١م)، ٦٤، ٦٥.

٣. م. ن، ٦٤.

٤. عودة، كرومر في مصر، ٣٤.

٥. الرافعي، مصر والسودان في أوائل عهد الاحتلال، ١٨٣، ١٨٤.

ولعلّ السنوات الأخيرة من عهد اللورد كرمر في مصر شهدت توسّعًا في المشروعات الزراعيّة فضلاً عن تأسيس شركاتٍ بريطانيّة لاستغلال ما تبقّى من مرافق مصر، فنلحظ إنشاء الشركة المصريّة لسكة حديد الدلتا في سنة (١٨٩٦م)، لتشغيل الخطوط الضيقة، بينما شهد عام (١٨٩٨م) إنشاء شركة الأسواق المصريّة التي مُنحت احتكار إنشاء الأسواق وإدارتها في (١٢٠) ناحية، وكانت هذه الشركة مسؤولةً عن استيراد السماد الكيمياوي الذي كان يستخدم بكميّاتٍ كبيرةٍ في الزراعة المصريّة، وغيرها من الشركات ذات الطابع الاستعماريّ الفج، ولعلّ ما يؤيّد هذا أنّ سلطات الاحتلال عمدت إلى إنشاء مؤسّسات تكون مهمتها توفير الحماية لتلك الشركات وسياستها، فكانت المحاكم الأهليّة في عام (١٨٨٣م)[١].

وبهذا المنحى الاستعماري نجحت سياسة الاحتلال الزراعيّة بفتح الأبواب لاستغلال الأموال أمام البنوك، والشركات الأجنبيّة؛ لشراء الأراضي واستصلاحها ثم بيعها للفلّاحيين بعد ذلك، وانتشرت أعمال التجّار بالمحاصيل الزراعيّة كالقطن والذرة وغيرها من الأعمال؛ ونتيجة لهذا تدفّقت كثيرٌ من رؤوس الأموال الأجنبيّة في البلاد من خلال شركاتٍ وبنوكٍ وهيئاتٍ تجاريّةٍ كشركات الرهن العقاري، والشركات الماليّة التي قدّمت القروض لصغار الفلّاحين بفوائد كبرى، ولعلّ ما يثير الانتباه حول تأثّر الاقتصاد المصري بهذا المستعمِر أنّ جملة رأس المال الأجنبي في عام (١٨٨٣م) كان يقدر بحوالي (٦ مليون، ٤٠٠ ألف جنيه)، ومع مرور سني الاحتلال وصل في عام (١٨٩٧م) حوالي (٣٠مليون و٨٦٨ ألف جنيهٍ، بينما وصلت مع أوائل الحرب العالميّة الأولى (٨٢ مليون، و٣٩٠ ألف جنيه)[٢].

وبهذه الصورة فإنّ الحالة الماليّة للشعب المصري ساءت في عهد الاحتلال؛ إذ انتهت إلى استعبادٍ ماليّ، وصار مع الزمن أشدة وطأةً من الاستعباد السياسي، واستمرت نتائجه حتى وقتنا الحاضر، فمنذ الساعات الأولى سيطر الإنجليز على ماليّة الدولة المصريّة؛ بتعيين مستشارٍ ماليٍّ بريطاني صار له الأمر والنهي في الشؤون الماليّة للحكومة والبلاد، وهكذا استفحل النفوذ الأجنبيّ عامة في حياة البلاد الماليّة والاقتصاديّة، إذ صار النفوذ مع الرعاية، والتأييد من الاحتلال، واجتمعت هذه الرعاية مع رعاية الامتيازات الأجنبيّة، والمحاكم المختلطة؛ فنما هذا النفوذ وازدهر في كنف هذه الرعاية الثنائيّة، وبهذه الصورة غلبوا المصريين في ميادين المال والاقتصاد، فلم

١. الدليمي، السياسة البريطانيّة تجاه الحركة الوطنيّة في مصر، ٥٨.

٢. شطا، أحوال مصر الزراعية في ظلّ الاحتلال البريطاني، ١٣٥.

يستخدموا في أعمالهم سوى بني وطنهم، فحرم المصريون من أرباح شركاتهم، وأعمالهم، فالشركات سالفة الذكر، وكذا البيوتات الماليّة كانت تعدّيًا على مصر[١]. وقد صوّر هذا المشهد مختصرًا الكونت كريساتي سنة (١٩١٢م) في كتابه (مصر اليوم) حيث أوضح أنّ دَين مصر كان يبلغ (١٥٧,٩٨٧,١٤٠) جنيهًا، وأنّ معظمه للأوروبيين، وبينما يذكر في موضع آخر «أنّ هذا الدين سيظلّ في ازديادٍ لاستثمار موارد البلاد؛ لأنّه ليس لدى المصريين مالٌ موفورٌ يستخدمونه في شراء سندات الشركات، وهذا الدين سيزيد تبعيّة مصر للدول الأجنبيّة»[٢].

وفي تلك الأثناء يذكر الدكتور عبد العظيم رمضان[٣] أنّ من آثار هذا الاستعمار اختفاء طبقة صغار التجّار إزاء ظهور طبقةٍ كبيرةٍ من العناصر الأجنبيّة التي أخذت تسيطر على زمام النشاط التجاري، والصناعي في سائر أنحاء مصر، فهؤلاء لم يتركوا إلّا الأعمال البسيطة للأهالي، حتى إنّه لاحظ أنّ معظم الذين يعملون في التجارة المصريّة سواء أكانوا مصدِّرين، أم مستوردين، أو باعة الجملة من غير أبناء الوطن، فالبقالة كانت حكرًا على اليونانيين، والمنسوجات القطنيّة، والصوفيّة كانت حكرًا على البريطانيين، وتجارة الغِلال كانت في أيادي العديد من العناصر، ومنهم المصريّون[٤].

ولعلّ ما يؤيد الأثر الذي خلّفه الاحتلال البريطاني في البنية الاقتصاديّة في مصر أنّ سنة (١٩١٠م) كان للأجانب بها ثلاثة أخماس أراضي مصر ملكًا، أو رهنًا، وهكذا تغلل الأجانب إذًا في عهد الاحتلال في صميم الحياة الماليّة، والاقتصاديّة للبلاد، بنحوٍ لم تنجُ أرضٌ من أعباء الرهون، والديون الأجنبيّة، وصار الماليّون الأجانب أفرادًا، أو جماعاتٍ هم أصحاب السيطرة على حياة المصريين الاقتصاديّة، فازدادت ديونهم وتضاعفت، وعن ذلك تقول لجنة الميزانيّة في مجلس شورى القوانين عن ميزانية (١٨٩٤م): «إنّ الأمة المصريّة سائرةٌ في طريق الفقر، وعسر الحال، وهذا يزيد على توالي الأيام، وتداول الأعوام، وحسبنا في بيان ذلك أنّ الديون الخصوصيّة المسجّلة في سجلات المحاكم بلغت في أوائل عام (١٨٩١م) فوق العشرين ميلون جنيه، وبلغ قدر الأطيان المرهونة نحو ميلون وثلاثمائة فان وكسور، وهذا بخلاف الديون غير المسجّلة»[٥].

---

١. الرافعي، مصر والسودان في أوائل عهد الاحتلال، ١٨٤، ١٨٥.

٢. م. ن، ١٥٢.

٣. رمضان، تطور الحركة الوطنيّة في مصر (١٩١٨-١٩٣٦م)، ٧٢.

٤. م. ن، ٧٣.

٥. الرافعي، مصر والسودان في أوائل عهد الاحتلال، ١٨٧، ١٨٨.

ثالثًا: الجانب الثقافيّ والتعليميّ

من المعلوم أنّ واقع التعليم في مصر قبل الحملة الفرنسيّة كان منصبًا على التعليم الدينيّ؛ فالجامع الأزهر كان يشرف على هذا، ويمنح شهادات التخرّج لطلّابه، ومع تعرّض مصر للاحتلال الفرنسي بدأ الأمر في التغيّر بصورةٍ تبدو لافتةً للانتباه؛ إذ شهد نقلةً من التعليم الديني إلى التعليم العلماني الحديث على حدّ الوصف[١]، وعليه لا بد أنْ نبيّن أثر البيئة الثقافيّة لهذا الاحتلال.

إنّ الحقيقة التي لا يجب إنكارها أنّ الثقافة الفرنسيّة سادت في أرجاء الدولة العثمانيّة ومنها مصر بطبيعة الحال، فالحملة أحدثت أثرًا في ثقافة بعض النسوة؛ حتى إنّ بعض العلماء أطلق على عام (١٨٠٠م) عامَ تحرير المرأة[٢]، وقد نوَّه الجبرتي عن ذلك في تاريخه بقوله:« ...منها تبرّج النساء، وخروج غالبهن عن الحشمة والحياء، وهو أنّه لما حضر الفرنسيس إلى مصر، ومع البعض منهم نساؤهم كانوا يمشون في الشوارع مع نسائهم، وهن حاسرات الوجوه ...، ويركبن الخيول والحمير، ويسوقونها سوقًا عنيفًا مع الضحك والقهقهة...، فمالت إليهم نفوس أهل الأهواء من النساء ...»[٣]. وفي روايةٍ أخرى له تزيد الأمر وضوحًا للأثر السلبي الذي خلّفه هذا المستعمِر يقول فيها: « وأخذوا (أي الفرنسيس) ما استحسنوه من النساء والبنات، فصرن مأسوراتٍ عندهم، فزيّوهن بزي نسائهم، وأجروهن على طريقتهن في كامل الأحوال، فخلع أكثرهن نقاب الحياء بالكليّة، ولما حلّ بأهل البلاد من الذل والهوان، وسلب الأموال، واجتماع الخيرات في حور الفرنسيس، ومن والاهم، وشدة رغبتهم في النساء ...»[٤].

ولقد زاد الطين بِلة أنّ (محمد علي) بعد أنْ أرسى قواعد ملكه في الديار المصريّة أخذ على عاتقه تنفيذ السياسة الفرنسيّة في تغريب المجتمع المصري، فحين رأى المسيو (جُومار ١٧٧٧-١٨٦٢م) نجاح القناصل الأوروبيّة في إغراء (محمد علي) بإرسال البعاث إلى أوروبا بين أعوام (١٨١١-١٨١٩م)، أسرع من فوره في حثّ قناصل فرنسا في مصر على إغراء (محمد علي) بإرسال بعثاتٍ كبيرةٍ إلى فرنسا، ويجعلها تحت إشرافه، وقد بنى (جومار) هذا مشروعه لا على كبار السنّ من المماليك، أو مشايخ البلد، بل على شبابٍ غضٍّ يَبقون في فرنسا سنواتٍ تطول أو تقصر،

---

١. إسماعيل على، الأزهر على مسرح السياسة المصرية، ٩٧ وما بعدها.

٢. كشك، ودخلت الخيل الأزهر، ٣٦١.

٣. الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ٢: ٤٣٦.

٤. م. ن، ٤٣٦.

يكونون أشد استجابةً لاعتياد اللغة الفرنسيّة، وتقاليدها، فإذا عادوا إلى مصر كانوا حزب فرنسا، وعلى مرّ الأيام يكبرون، ويتولون المناصب صغيرها، وكبيرها، ويكون أثرهم أشدّ تأثيرًا في بناء جماهير كثيرةٍ تبثّ الأفكار التي يتلقونها في صميم شعب دار الإسلام في مصر[١].

وعلى هذا النحو نجح (جومار) في إغراء (محمد علي) بإرسال بعثةٍ كبيرةٍ من شباب مصر إلى فرنسا سنة (١٨٢٦م)، وتتابعت تلك البعثات إلى سنة (١٨٤٧م)، وكلّها تحت إشراف جومار يصنعها على عينه! وحتى نقف على حقيقة الأمر هيا بنا نتعرّف على ما ذكر محمود شاكر في كتابه الماتع (رسالة في الطريق إلى ثقافتنا)[٢]، حيث يقول:« كانت أوّل بعثةٍ في سنة (١٨٢٦م)، فيها (٤٤) تلميذًا، أدخلهم مسيو (جومار) المدارس الفرنسيّة؛ ليتلقّوا اللغة، والعلوم، والفنون، ثم أعيدوا بعد سنواتٍ قلائل إلى بلادهم يتولون المناصب والأعمال. وهذا شيءٌ عجيبٌ جدًا! أنْ يكون هؤلاء الشبّان قد حازوا في سنواتٍ قلائل من العلوم والفنون التي شابت نواصي العلماء في سبيلها... وهكذا نجح محمد علي ومن بعده أولاده وهم في قبضة المستعمِر أنْ يشرفوا على تصدّع ثقافة دار الإسلام فصار الأزهر الذي كان في يديه تعليم الأمة أسيرًا يرسف في أصفاده، وأغلاله منتبذًا ناحيةً، ولا يدخله أبناء الفقراء والمساكين، ونازعته المدارس الجديدة التي وضعها (رفاعة الطهطاوي) في مدرسة الألسن؛ وانشطر تعليم الأمة شطرين، ونمت هذه المدارس وتكاثرت»[٣].

ومع الاحتلال البريطاني تعثّرت مسيرة التعليم وتغيّرت وجهته؛ وكان ممّا خلّفه في هذا الاتجاه عدم خلق طبقةٍ مثقّفةٍ من شأنها تنوير الأذهان الشعب، ونشر الوعي الوطني في صفوفه، ممّا أسهم في بقاء الاحتلال، فالثقافة المصريّة أُهملت لصالح الإجراءات الماليّة[٤]، والحالة التعليمة في مصر ربما تكون خير شاهدٍ على ما خلّفه المستعمِر بها؛ ففي عهده ألغيت مجانيّة التعليم تدريجيًّا، ووقف حركة إنشاء المدارس، وأغلق بعضها، ثم تقرّر جعل التعليم باللغة الإنجليزيّة ابتداءً من السنة الثالثة من القسم الابتدائي، وحلّ المدرسّون الإنجليز محلّ المصريين تدريجيًّا. وعن ذلك قال كرومر في تقريره عن سنة (١٩٠٥م) ما يأتي: «لما احتلّ الإنجليز مصر وجدوا أنّ كلّ ما تنفقه الحكومة على المعارف العموميّة إنّما تنفقه على تعليم أولاد فئةٍ صغيرةٍ، أكثرها من أغنى

١. شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ١٤٠، ١٤١.

٢. م. ن، ١٤٢، ١٤٣.

٣. شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ١٤٦، ١٤٧.

٤. الدليمي، السياسة البريطانية تجاه الحركة الوطنية في مصر، ٦٧.

أغنياء السكّان، ولا تعلمهم إلّا تعليمًا أوروبيًّا فأخذوا في تغيير تلك الحال، وبذلت الهمة منذ سنة (١٨٨٤م) لأخذ الأجور من التلامذة، ولإبطال التعليم المجاني تدريجيًّا»[١].

وتعلّيقًا على هذا أورد عبد الرحمن الرافعي[٢] قوله:«وبديهي أنّ ما قاله اللورد (كرومر) من أنّ التعليم كان منحصرًا في أولاد الأغنياء لا يطابق الحقّ، والواقع، فإنّ التعليم والمجانيّة كانا يشملان سائر الطبقات، وقد ارتفع صوت مجلس شورى القوانين في ديسمبر (١٨٩٤م) بالشكوى من إهمال وزارة المعارف شؤون التعليم؛ إذ قال على لسان لجنة الميزانيّة: (إنّ نشر التعليم قد تقهقر تقهقرًا كليًّا عمّا كان عليه قبل ذلك ويحسن بنا أنْ نقول إنّ القابضين على زمام نظارة المعارف العموميّة وإدارتها قد سعوا بكلّ اجتهادٍ إلى طرق تقليل التعليم، وسدّ أبوابه بكلّ حيلة في وجوه الأمة) ...»[٣].

هذا يدلّ على أنّ الاحتلال البريطاني عمد على إلى تقليص ميزانيّة التعليم، ولعلّ هذا يتبيّن من ميزانيّة مصر خلال الخمس والعشرين سنة الأولى من سني الاحتلال أنّ مجموع الإيرادات التي حصلتها الحكومة المصريّة بلغ (٢٥٨ مليون جنيه)، أنفق منها على التعليم ٢,٨٠١,٠٠٠ مليون جنيه فقط، أي بمقدار ١٪ من مجموع الإيرادات، بل إنّنا نلحظ أنّه في عام ١٨٧٣م بلغ عدد تلاميذ المدارس ٩٠,٠٠٠ ألف تلميذٍ، أي ١٧٪ من جملة سكّان القطر المصري الذي كان يبلغ (٥,٢٥٠,٠٠٠) نسمة، وبعد ربع قرن من الاحتلال انخفضت نسبة التلاميذ إلى (١٦) في الألف من تعداد السكّان الذي بلغ أكثر من (١١ مليون) نسمة في العقد الأول من القرن العشرين[٤].

ولأنّ الشعر مرآةٌ للمجتمع فقد عبّر شاعر النيل حافظ إبراهيم عن ذلك فقال مخاطبًا (كرومر):

بناديك قد أزريت بالعلم والحجا ولم تبقِ للعلم يا (لورد) معهدًا

وإنّك أخصبت البلاد تعمّدًا وأجدبت في مصر العقول تعمّدًا

قضيت على أمّ اللغات وأنّه قضاء عليها أو سبيل إلى الردى[٥].

---

١. الرافعي، مصر والسودان في أوائل عهد الاحتلال، ١٧٩، ١٨٠.

٢. م. ن، ١٨٠.

٣. نقلاً عن مضبطة محلسة ٢٤ ديسمبر سنة ١٨٩٤م لمجلس شورى القوانين ص٥٠.

٤. عزيز، الصحافة المصريّة وموقفها من الاحتلال الإنجليزي، ٢٧١.

٥. عبد العزيز عمر، دراسات في تاريخ العرب الحديث، ٣٥٦.

ولا شك في أنّ فرض ثقافة بعينها على أجيالٍ ناشئةٍ يصوغهم على مثال أصحاب الثقافة ويجعلهم معرضين فيهم، والانقياد لهم، هذا ما خلّفه المستعمِر في مصر وقد بيّن (كرومر) هذا حين أفصح أنّ الجيل الجديد من المصرين يجب أنْ يجد من الإغراء، أو من الإرغام ما يجعله يمتصّ الروح الحقيقيّة للحضارة الأوروبيّة، وقد اتّخذ من ذلك تُكأةً، وأسرف في إحضار المدرّسين من أوروبا للمدارس المصريّة لرفع مستوى التعليم، ولعلّ فيما نشرته جريدة الوطن من أنّ جميع المدارس الابتدائية في أيدي المصريين ومنذ سنة تعيّن (دنلوب) الإنجليزي رئيس المفتشين في وزارة المعارف، وتعيّن ثلاثة أساتذة إنجليز في المدارس المصريّة، ويميل المصريين إلى تعليم أولادهم اللغة الإنجليزيّة، وفضّلوها على اللغة الفرنساوية، وليس من شك في أنّ أكبر الآفات التي أصابت التعليم في مصر وكانت من آثاره الفادحة؛ إسناد وظائف التدريس إلى الإنجليز دون المصريين، وهكذا عمدت فئةٌ قليلةٌ من الإنجليز تحتلّ البلاد احتلالاً عمدت هذه الفئة إلى أنْ تفرض على أمة تعدادها عدة ملايين؛ لغتها، وطريقة تفكيرها الأجنبيّة، وللأسف أتت تلك السياسة الاستعماريّة ثمارها في عقدٍ واحدٍ إذ زاد عدد تلاميذ المدارس الذين يدرسون اللغة الإنجليزيّة من (١٠٣٦) تلميذًا عام (١٨٨٩م)، إلى (٣٨٥٩) عام (١٨٩٨م)، أي من ٢٦٪ إلى ٦٧٪ من المجموع الكليّ للتلاميذ[١].

وهكذا أقدمت سلطات الاحتلال على تثبيت تلك الآثار السلبيّة، فكان من إجراءاتها الحدّ من استعمال اللغة العربيّة في المدارس؛ ففي عام (١٨٩١م)، تقرّر تدريس مادة الجغرافيّة في المدارس باللغة الإنجليزيّة، وفي السنة التالية، تم اعتماد تدريس مادتي الجغرافية والتاريخ في المدارس الثانوية باللغة ذاتها، ولفداحة الأمر اشتدّت شكاوى المصريين من جعل اللغة الإنجليزيّة هي اللغة الرسميّة في المدارس التعليميّة؛ وحين تولّى الخديوي عباس الثاني سدة الحكم بمصر أكّد على ضرورة مراعاة هذا من جانب المحتلّ البريطاني[٢].

ولعلّ ما ذكره عبد الرحمن الرافعي تأكيدٌ على ما خلّفه المستعمِر؛ إذ بيّن أنّ حكومة الاحتلال مسخت برامج التعليم، وحرصت على استبعاد التاريخ القومي الصحيح من مناهج الدراسة؛ لكي تنشأ الجيل الجاهل بتاريخ بلاده، محرومًا غذاء النفوس في الوطنيّة، لا يفرق بين الاحتلال والاستقلال، ولا يدرك ما في الاحتلال من إهدار الكرامة وحقوقه، ومرافقه، حتى صارت غاية

١. عزيز، الصحافة المصريّة وموقفها من الاحتلال الإنجليزي، ٢٧٧، ٢٧٨.

٢. فهمي، التعليم في مصر، ١٢١؛ تينور، الحكم الاستعماري البريطاني في مصر، ١٨٢.

التعليم محاربة الشعور الوطني، وإماتته في النفوس، وانحطّ التعليم في المدارس الثانويّة، وتضاءلت مناهجه، بل نلحظ أنّ الرافعي يؤكّد قوله هذا مستندًا على قول الأستاذ (إدوار لامبير) ناظر مدرسة الحقوق الخديويّة سنة (١٩٠٧م)، وكان عضوًا بلجنة الشاهدة الثانوية، حيث قال: «كنت عضوًا بلجنة امتحان القسم الأدبي من البكالوريا المصري، فاقتنعت بأنّ مستوى التعليم عندكم يعادل بوجه التقريب التعليم الابتدائي الفرنسي!» [١].

وبتلك الصورة تغلل الانجليز في شؤون مصر وأضحت الحضارة الأوروبية نموذجًا للمصريين يأخذون عنه، هذا إلى جانب نزوح عددٍ من الأجانب في عهد هذا المستعمِر إلى مصر؛ ممّا دفع الثقافة العربيّة بالطابع الأوروبي إلى حدّ كبير، وقد تطلّع العاملون في شؤون التربية والصحافة وغيرهما إلى الاقتباس من المظاهر الأوروبيّة متأثرين بأنّ أوروبا كانت تمثّل الطرف الأقوى بيمنا الشرق يمثّل بإزائها الشخص الضعيف، وكان لا مفرّ إذًا من تأثّر الشرق العربي بالأدب الأجنبي، وأصبح هو السمة الغالبة في نهايات القرن التاسع عشر، وخاصّة بعد رحيل الكثير من الأدباء السوريين، واللبنانيين إلى مصر ناقلين معهم الثقافة الأوروبيّة، والأدب الغربي، وغيرها من الألوان والأذواق الأدبيّة إلى اللغة العربيّة [٢].

وكان ممّا خلّفه الاستعمار بمصر الصحف العربيّة التي كان لها دور في الترجمة عن اللغات الأوروبيّة وبخاصّة الفرنسيّة والإنجليزيّة، وارتبطت ترجمة القصص عن الإنجليزيّة بالصحافة المصريّة بعد الاحتلال، ووجود الصحفيين والأدباء من السوريين واللبنانين بمصر، الذين تولّوا حركة الترجمة عن الأدب الإنجليزي في أوائل عهد الاحتلال؛ فجريدة (المقطم) ظهرت فيها الروايات الأجنبيّة المسلسلة، ولا شك في أنّ انتخابها لم يكن عبثًا؛ فمنها راوية (الشهامة والعفاف)، التي كانت مثلًا تعريبًا لروايةٍ إنجليزيّة، بينما نلحظ في السياق ذات قيام صحيفة (الاتحاد المصري)، على الدعاية لمكتبها الخاصّ بالترجمة واستعدادها لطبع اللوائح والإعلانات باللغات الأجنبيّة؛ نظرًا لأنّ العلاقات التجاريّة ممتزجةٌ ما بين الأوروبيين والوطنيين، وكان لا بدّ من حدوث نتائج متعدّدة؛ إذ إنّ أسلوب الإنشاء تطرّقت إليه تراكيب أعجميّة اقتبسها الكُتّاب من اللغات التي ينقلون عنها، أو يطالعونها وهم لا يشعرون، وعلى هذا النحو تأثّرت اللغة العربيّة بالاصطلاحات الإفرنجيّة

١. الرافعي، مصر والسودان في أوائل عهد الاحتلال، ١٨١.

٢. عزيز، الصحافة المصرية وموقفها من الاحتلال الانجليزي، ٢٨٢؛ حمزة، الصحافة والأدب في مصر، ٣٤، وما بعدها.

حتى نسي الكُتّاب أنّ في لغتهم اصطلاحاتٍ فنيّة كثيرة وردت في مؤلّفاتهم القديمة[١]، كما تأثّر الشعر بالترجمة، وعن ذلك يقول جرجي زيدان: «تأثّر الأدب العربي بالمؤلّفات الأوروبيّة، ويغلب النزوح إلى الأساليب العصريّة في المطالعين على الشعر الإفرنجي والآداب الإفرنجيّة، وربما اقتبسوا شيئًا من أساليبها، ومعانيها، ولا يقلل ذلك شيئًا من شاعريّة القوم، وفي مصر اليوم طبقةٌ من الشعراء لا يشقّ لهم غبار، ولم يكن في مصر أشعر منهم في دورٍ من أدوارها. لكن الطريقة العصريّة التي نحن في صددها لم يتم نضجها بعد»[٢].

وفي سياقٍ متّصلٍ «كثرة استراق الكلمات الأجنبيّة واستعمالها في المخاطبات الكتابيّة والخطابيّة، ونقل اصطلاحات العلوم إلى اللغات الأجنبيّة، ثم التدريس من اللغة العربيّة إلى أية لغة أجنبية، وليس من شك في أنّ هذا كان ذا أثرٍ في عقول الأدباء والمنشئين، ووجدانهم والثقافة الأجنبيّة بما تحوي من خبرات، وتجارب وطرقٍ في التفكير، والتعبير ومناهج في الحياة أحدثت نوعًا من الزلزال العقلي، والوجداني نتيجة لالتقائها بالحضارة الشرقيّة فصاحب ذلك تخللٌ ثقافيّ في البلاد، أخذت عقلية الشعب تتشكل متأثرةً بما يتدفّق عليها من ثقافةٍ أوروبيةٍ بشكلٍ مطرد، وقد أثبت بعض الصحف هذا فتقول جريدة الاتّحاد المصري[٣] «إننا رأينا بضاعة الروايات والقصص قد راجت في هذا العصر، وأقبل طلّاب الأدب على اجتناء ثمارها وقد وقفنا على رواياتٍ جميلة الموضوع غرامية الحدث، والحوادث أدبية النتيجة، والغاية؛ فجعلنا حب الخدمة الأدبية على استخراجها إلى اللغة العربيّة»[٤].

رابعًا: الجانب الاجتماعي

لم تكن الآثار التي خلّفها الاحتلال في مصر من الناحية الاجتماعيّة أقل وطأة؛ فقد أهمل الاحتلال الاصلاح الاجتماعيّ مطلقًا، ولم ينفق من الإيرادات العامّة شيئًا على هذا الإصلاح؛ فتدهورت حالة الأمة الاجتماعيّة تدهورًا بالغًا، ولا نزاع في أنّه هو المسؤول عند عدم توجيه سياسة الحكومة نحو هذا الهدف؛ لأنّها كانت خاضعةً لسلطانه المطلق، فهو المسؤول من الوجهة الاجتماعيّة عن سوء حالة طبقات الشعب.

١. عزيز، الصحافة المصرية وموقفها من الاحتلال الانجليزي، ٢٨٥؛ تاجر، حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر، ١٥٣، وما بعدها

٢. م. ن، ١٥٦.

٣. عدد ١٢ يونيو ١٨٩٠م.

٤. عزيز، الصحافة المصرية وموقفها من الاحتلال الانجليزي، ٢٨٦- ٢٨٧.

فالطبقة الخاصّة من الأغنياء، والكبراء، والمثقّفين اتجهت في مجموعها وجهة الولاء للاحتلال والحياة النفعيّة، فخلت الحياة الاجتماعيّة من المفاخر والعظائم؛ لأنّ الولاء للحكم الأجنبي يتولّد عنه صغارٌ في النفوس، يتافر مع كل ما هو عظيم ونبيل. واجتمع إلى ذلك الإسراف في الترف، والبذخ، واقتباس مفاسد المدنيّة الغربيّة، وتقطّعت الروابط بين الطبقات لانصراف أفرادها إلى المنافع الشخصيّة. أما الطبقة الوسطى في اليسار والعلم فهذه انصرفت أيضًا نحو الحياة النفعيّة تبتغي بلوغ مراتب الطبقة الخاصّة، ومحاكاتها في مظاهر الأبّهة، والبذخ، فلم يعد على البلاد من جهودها أيّة فائدة. أمّا عن الطبقة الفقيرة من الفلاّحين والعمّال الذين كانوا يشكّلون أغلبيّة الشعب، فقد ساءت حالتهم حيث انتشر الجهل، والأميّة طوال الأربعين سنة ونيف من عهد الاحتلال - بصورةٍ تبدو مدهشة - وذلك بسبب سياسته التعليميّة، إذ عمد إلى عدم تعليمهم، وتهذيبهم، وتثقيفهم، فحرموا نور العلم، والتربية، وبالتالي ساءت حالتهم الماديّة، وكذا المعنويّة، إلى جانب هذا أهمل الاحتلال حالتهم الماديّة والصحيّة، وانتشرت فيهم الأوجاع والأمراض[١].

ومع تسلّط الاحتلال والنفود الغربي بعد مجيء الحملة الفرنسيّة وما تبعها من تغريبٍ واضحٍ في سائر المجتمع نلحظ أنّ الملابس والأزياء تغيّرت في المجتمع. «فترك فالنساء في المدن والبنادر، اليلك، والسلطة، والحزام الكاشميري، والطاقيّة الحمراء الصوف، الموضوعة عدة مناديل عليها، والقرص بما كان يتجلّى عليه من حليّ ومجوهرات؛ بل ترك معظمهن ذات الضفائر...، وأقبلن يلبسن، في داخل منازلهن الجلابيب والفساتين المفصّلة لسيدات الطبقة العليا، على المودات الغربيّة؛ ويضعن الطُرح البسيطة على رؤوسهن؛ ويلبسن الجوربات في أرجلهن، وفوقها الشباشب، فإذا خرجن لبسن لباسًا إفرنجيًّا من فوقه السبلة، والحبرة، واليشمك؛ وأحذية غربية من ذات الكعوب العالية؛ وأقدمن — علامة محسوسة ظاهرة للتطور الحثيث السائر— على أنْ يصوّرن، تصويرًا فوتوغرافيًّا، وهن أيضًا بملابس إفرنجيّة؛ وعلى تكبير صورهن الفوتوغرافيّة، بل على التصوّر تصوّرًا زيتيًّا، بوقوفهن أمام مهرة المصوّرين من الغربيّين، بعد أنْ كُن أضنّ على غير أزواجهن برؤية وجوههن وقوامهن، من البخيل بديناره العزيز، على السائل»[٢].

قال إدون دي ليون: «من أغرب الأشياء في موجودات سرايات المفتش صورة كبيرة جدًّا، موضوعة في إطار ثقيلٍ مذهّب، تمثّل ابن المفتّش وعروسه - وكانت ربيبة زوجة الخديو الثانية - في

١. الرافعي، مصر والسودان في أوائل عهد الاحتلال، ١٨٨، ١٨٩.

٢. الأيوبي، تاريخ مصر في عهد الخديو إسماعيل باشا، ٢٥٥.

قديهما وقامتيهما، فإنّها كانت من النوع الذي ينتظر المرء وجوده في قصور الملوك، وبما أنّ كلا المتصوّرين لم يكن في لباسٍ شرقي، فإنّ المشابهة كانت أتم. أمّا هو، فكان جالسًا، مرتديًا لباسًا إفرنجيًّا ومكشوف الرأس، وأمّا هي، فكانت واقفةً في كساءٍ غربي من المخمل الأزرق الثمين، مفصّل ومطرّز على آخر اختراع الجيل، وعلى رأسها إكليل من ماسٍ يشبه تاجًا، يظنها رائيها من صميمات الفرنجيات!»[١].

وفي الحقيقة إنّنا حينما نتتبع حياة الطبقة العليا من المجتمع المصري من الأغنياء، وعلية القوم نعجب لهذا التغيير العجيب الذي صار لهم؛ فبعد «انتشار ملاهي المدنية الغربيّة وأسبابها؛ وخاصّة بعد تشييد الكوميديا، والأوپرا الخديويّة، واستقدام أكبر الممثّلين والممثّلات إليهما، وإقامة المراقص فيهما، علاوة على إدخال عادة الليالي الراقصة السنويّة إلى الحياة القوميّة المصريّة؛ بعد استيراد العربات بكثرة من أوروبا، حتى غصّت بها شوارع القاهرة والإسكندريّة، واقتناها معظم السراة فيهما؛ وبعد إقامة حفلات السباق للخيل والهجن في هاتين العاصمتين، وإنشاء حمامات حلوان، اندفع الأغنياء مع تيّار الحياة الجديدة التي أوجدتها كلّ هذه المظاهر الحضريّة، واتخذوا خلالاً غير التي كانوا عليها»[٢].

ومن الجدير ذكره أنّ بعض أفراد المجتمع فُتن بالعادات الدخيلة والتي مارسها الأجانب ولا سيما بعد الاحتلال الفرنسي وكذا البريطاني فيما بعد؛ فدرجوا على ارتياد المقاهي، والخمّارات، وأصبحت هذه عادةً أصيلة من العادات التي اكتسبها بعض المصريين من وجود بينهم، إلى جانب هذا كانت السرقة، والنصب، والاحتيال من أسوء الآثار الناتجة عن سلوكيّات الأجانب في مصر، حيث شهدت مصر نزوح الكثير من البريطانيين، منهم عدد من الأفّاقين والمحتالين الذين حاولوا الكسب بشكلٍ غير مشروعٍ، مدّعين معرفتهم ببعض العلوم والمعارف التي لا قبل لهم بمعرفتها، وكان من أبرزهم (متر إبرام) خبير صناعة السكر في عهد محمد علي، أو هكذا ادّعى أنّه على درايةٍ تامةٍ بتلك الصناعة، واتّضح بعد ذلك أنّ مساعده هو الذي يقوم بهذا العمل[٣].

وفي السياق ذاته نرى أنّ عبد الرحمن الرافعي يؤكّد على تلك المشاهد التي تسربت بفعل هذا المستعمِر فيقول: «واجتمعت إلى ذلك رعاية الحكومة للآفات الاجتماعيّة التي جاءت من أوروبا

١. باشا، إسماعيل، مصر الخديوي ص١٩٦، ١٩٧.

٢. الأيوبي، تاريخ مصر في عهد الخديو إسماعيل باشا، ٢٥٨.

٣. الهاجري، الوضع الاجتماعي للمواطن البريطاني في مصر في القرن التاسع عشر، ٦٠٠-٦٠٦.

ورعاها الاحتلال، وحماها، فعمّت طبقات المجتمع على السواء، كبيرها ومتوسطها، وصغيرها، وأولى هذه الآفات الربا، الذي انتشر انتشارًا ذريعًا، وساعد على ذيوعه ما فُطر عليه الطبقات من قصر النظر، وعدم تقدير العواقب، وحبّ الظهور والإسراف، ووجد المرابون من هذا الضعف ومن النظم والقوانين ورعاية المحاكم المختلطة ما جعلهم يتغلغلون في مختلف الأوساط في العواصم، والبنادر، والقرى القريبة والبعيدة، فكبّلوا الأهلين بالديون، ممّا أفضى إلى ضياع ثروات الكثير منهم، وانتشار الفقر والبؤس في الطبقات الكبيرة، ثم المتوسطة، والصغيرة، وانتشرت الموبقات في الأحياء الآهلة بالعمال في المدن برعاية الحكومة وحمايتها، وفي كنف الامتيازات الأجنبيّة، ففتكت بهم فتكًا ذريعًا، وأفسدت عليهم صحتهم، ودينهم، واخلاقهم، ونقصت مقدرتهم على العمل، والإنتاج، وساعدت على ازياد حوادث الإجرام، والإخلال بالأمن العام...، لم تتقدم إذًا حالة الشعب الاجتماعيّة في عهد الاحتلال، بل ساءت وصارت وبالاً، وزادته هذه الآفات بؤسًا وانحلالاً، وفي ذلك يقول السلطان (حسين كامل) في حديثٍ له نشرته جريدة (دي اجيبشيان استاندرد) في عددها الصادر في ٢٠ أكتوبر سنة (١٩٠٨م) يصف بؤس الفلاح المصري: (إنّ الفلاح يقضي حياته مثقلاً بالدين لا يزيد إيراده على الضرائب المفروضة عليه، وفوائد الديوان المطلوبة منه، وهو لكي يسد حاجات زراعته في مواعيدها مضطر دائمًا إلى الاستدانة بالربا الفاحش؛ فلهذا العسر من جهة، والخلو من المال من جهة أخرى، ولكثرة من يعولهم من جهة ثالثة، قد بقي الفلاح غريقًا في بحار الضنك لا يعرف لنفيه مخلصًا منها)»[١].

١. الرافعي، مصر والسودان في أوائل عهد الاحتلال، ١٨٩، ١٩٠.

الخاتمة

وفيها أبرز النتائج

- كان للأسرة العلويّة دورٌ في استجلاب العنصر الأجنبي في مصر في نزعة منهم للاستفادة من خبراتهم في تنمية البلاد، إلا إنّ هذا نتج عنه نتائج عكسيّة كارثيّة أثبتتها الأيام.

- النظام السياسيّ الحاكم في مصر زمن الاحتلال كان نظامًا صوريًّا، محرومًا من السلطات، والنفوذ، فالنظام كان استبداديًّا خاضعًا للسيطرة الأجنبيّة، فاجتمع على مصر الاستبداد، والاحتلال معًا.

- القطاع الاقتصادي المصري كان تابعًا ويدور في فلك المحتل الذي تسبّب بتدهور الصناعة، وحرمان مصر من مواردها العظيمة.

- عمدت سلطات الاحتلال إلى حرمان الطبقات الشعبيّة من حقّها في التعليم، ونجحت في بسط سيطرتها على المفاصل الحياة التعليميّة الثقافيّة، وأنْ تسيّره وفق حاجاتها، ورغباتها الاستعماريّة.

قائمة المصادر والمراجع

١. الأيوبي، إلياس، تاريخ مصر في عهد الخديو إسماعيل باشا، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٣م.
٢. فهمي، أميل، التعليم في مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٥م.
٣. تينور، روبرت، الحكم الاستعماري البريطاني في مصر، مجلة السياسية الدولية، القاهرة، ع (٢٢) ١٩٧٠م.
٤. محمد سالم، لطيفة، بحوث ودراسات: ندوة مصر في الحرب العالمية الأولى بمناسبة مرور مائة عام (١٨ ديسمبر ٢٠١٤م)، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠١٦.
٥. آدمس، تشارلز، الإسلام والتجديد في مصر، ترجمة: عباس محمود ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٥م.
٦. يحيى، جلال وخالد نعيم، مصر الحديثة (١١٩-١٩٥٢م)، المكتب الجامعي الحديث، ١٩٨٨م.
٧. تاجر، جاك، حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر، دار المعارف، مصر، دت.
٨. عزيز، سامي، الصحافة المصريّة وموقفها من الاحتلال الانجليزي، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٨م.
٩. إسماعيل على، سعيد، الأزهر على مسرح السياسة المصرية، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٤م.
١٠. الشافعي، شهدي عطية، تطوّر الحركة الوطنيّة المصريّة (١٨٨٢-١٩٥٦م)، المكتبة التقدمية، ط١/١٩٥٧م.
١١. الجبرتي، عبد الرحمن، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، دار الجيل، بيروت.٢٠٠٣م.
١٢. الرافعي، عبد الرحمن، مصر والسودان في أوائل عهد الاحتلال، مكتبة النهضة المصرية، ط٢/١٩٤٨م.
١٣. الرافعي، عبد الرحمن، مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية، طـ٥، دار المعارف، ١٩٨٤م.
١٤. الرافعي، عبد الرحمن، ثورة ١٩١٩ تاريخ مصر القومي من سنة ١٩١٤إلى سنة ١٩١٩م، دار المعارف، القاهرة، ط٤/١٩٨٧م.
١٥. رمضان، عبد العظيم، تطور الحركة الوطنية في مصر (١٩١٨-١٩٣٦م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٣/١٩٩٨م.
١٦. حمزة، عبد اللطيف، الصحافة والأدب في مصر، وكالة الصحافة العربية، ٢٠٢١م.
١٧. عبد العزيز عمر، عمر، دراسات في تاريخ العرب الحديث، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٥م.
١٨. عبد الرحمن، عواطف ونجوى كامل، تاريخ الصحافة المصرية دراسة تاريخية معاصرة، العربي للنشر. ٢٠٢٠م.
١٩. الهاجري، عيده مبارك، الوضع الاجتماعي للمواطن البريطاني في مصر في القرن التاسع عشر، مجلة الاستواء ع(٦)، ٢٠١٨.
٢٠. لوتسكي، فلاديمير بوريسوفيتش، تاريخ الأقطار العربية الحديثة، ترجمة: د. عفيفة البستاني، دار

الفارابي – بيروت، ط١٩٨٥/٨م.
٢١. خشان، كاظم وادي، رأي الشيوعية في اتفاقية الجلاء وصفقة الأسلحة «١٩٥٤- ١٩٥٥»، المجلة الدولية أبحاث في العلوم التربوية والإنسانية والآداب واللغات، جامعة البصرة، مجلد ٢، العدد٥، يونيو ٢٠٢١م.
٢٢. عودة، محمد، كرومر في مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤م.
٢٣. كشك، محمد جلال، ودخلت الخيل الأزهر، نشر الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
٢٤. المسدي، محمد جمال الدين، دانشوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤م.
٢٥. هيكل، محمد حسنين، عبد الناصر والعالم، المجلد ١، ط ١، دار النهار للنشر، القاهرة، ١٩٧٢م.
٢٦. الدليمي، محمد حمزة حسين، السياسة البريطانية تجاه الحركة الوطنية في مصر (١٨٨٢-١٩٩١م)، دار غيداء للنشر والتوزيع، ط٢٠١٥/١م.
٢٧. رشيد رضا، محمد، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، دار الفضيلة، القاهرة، ط١٤٢٧/٢ه/٢٠٠٦م.
٢٨. الخفيف، محمود، فصل من تاريخ الثورة العرابية، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٢م.
٢٩. شاكر، محمود محمد، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ١٩٩٧م.
٣٠. قاسم، نوال، تطور الصناعة المصرية من عصر محمد علي إلى عصر عبد الناصر، مكتبة مدبولي، ط١٩٨٧/١م.
٣١. بيرنز، الينور، الاستعمار البريطاني في مصر، ترجمة: أحمد رشدي صالح، نشر دار القرن العشرين للنشر، القاهرة. ٢٠٢٠م.
٣٢. لبيب رزق، يونان، السودان في المفاوضات المصرية البريطانية ١٩٣٠- ١٩٣٦م، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٤م.
٣٣. شطا، نهى نعيم علي، أحوال مصر الزراعية في ظلّ الاحتلال البريطاني، مجلة القراءة والمعرفة، المجلد ٢٠، الجزء الأول، العدد ٢٢١، مارس ٢٠٢٠، الصفحة ١٢١-١٣٩.

الاستعمار الفرنسي لسورية من الجانب الاجتماعي

د. ربيع يوسف عثمان[1]

الملخّص

تأثّر المجتمع السوري بالسياسات الاستعماريّة الفرنسيّة التي انتهجتها السلطات الفرنسيّة في سورية عقب احتلالها البلاد في عام ١٩٢٠م، وقد ارتكزت تلك السياسات على محاولة ربط البلاد والمجتمع السوري بالثقافة الفرنسيّة وفرض سياسة الفرنسة على مختلف الصُعد الإداريّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة حيث لعب الحكام الفرنسيّون في سورية دورًا مؤثّرًا في الحياة الاجتماعيّة السوريّة، وتجلّى ذلك في الأثر الكبير الذي خلّفه الاستعمار الفرنسي على التركيبة السكانيّة والاجتماعيّة السوريّة عبر محاولة تقسيم البلاد إلى دويلاتٍ صغيرةٍ على أُسسٍ طائفيّةٍ وعرقيّة، كما حاولت السلطات الفرنسيّة طبع بعض الجوانب الاجتماعيّة في سورية بالطابع الفرنسي كالقطاع الصحي والتعليمي من خلال فرض النظام الصحي والتعليمي الفرنسي في سورية حيث كان الهدف الفرنسي من تلك السياسات فرض السيطرة الكاملة على سورية ومقدّرتها وإمكاناتها كافة.

الكلمات المفتاحيّة:

سورية – الاستعمار الفرنسي – الحياة الاجتماعيّة - الصحة – التعليم.

---

١. أستاذ مساعد، قسم التاريخ، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة تشرين، اللاذقية، سورية

مقدمة:

لمحة عن الأوضاع الاجتماعيّة في سوريا قبيل الاحتلال الفرنسي

تأثرت الحياة الاجتماعية في سورية في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين بالتطورات السياسية التي شهدتها المنطقة في تلك المرحلة التاريخية الهامة من تاريخ سورية الحديث، فانعكس ذلك على الواقع الاجتماعي للسكان المحليين حيث انقسم المجتمع المحلي إلى طبقات اجتماعية متعددة كان على رأسها الطبقة الحاكمة التي كانت تشمل الولاة وكبار الموظفين وضباط الجيش العثماني والموظفين الحكوميين، بالإضافة إلى ممثلي السلطة الدينية كالقضاة والمفتين، فضلاً عن أعيان المدن ووجهائها[١].

وضمت الطبقة الثانية الفئات المحكومة من العامة كصغار التجار والحرفيون والفلاحون الذين لم يكن لهم أي دور أو مشاركة فعلية في السلطة، ولكن ما ميز هذه الطبقة، وخاصة الحرفيين منهم وجود نظام خاص بهم ومستقل يعرف باسم الطوائف الحرفية التي لعبت دورًا مهمًا تنظيم عمل الحرفين وعلاقتهم بالسلطة، لكن مع نهايات الحكم العثماني تراجع دور هذا التنظيم متأثرًا بعدة عوامل أهمها الأزمات المالية التي عاشتها الطوائف الحرفية بسبب المنافسة الشديدة مع البضائع الأوروبية التي غزت في الاسواق المحلية بعد قيام الثورة الصناعية وازدهارها في أوروبا[٢].

عانى المجتمع المحلّي في سورية في نهايات الحكم العثماني من عدة أزمات واضطرابات اجتماعيّة سببها تردّي الأحوال الاقتصاديّة لمختلف طبقات المجتمع بسبب ضعف الدولة العثمانيّة وازدياد النفوذ الأجنبي في مختلف الولايات العثمانيّة وخاصّة بلاد الشام، وهذا ما ساعد الدول الأوروبيّة على تحقيق أطماعها الاستعماريّة في المنطقة لاحقًا عبر التغلغل بين مختلف الفئات المجتمع للحيلولة دون حدوث نهوضٍ اقتصادي، والعمل على نشر التخلّف والفساد في المجتمع لتسهيل السيطرة على البلاد[٣].

حافظ المجتمع السوري قبيل الاحتلال الفرنسي على العادات والتقاليد والأعراف المتبعة في المناسبات العامّة كالزواج والأعراس والمناسبات الدينيّة كالاحتفال بالأعياد الدينيّة الإسلاميّة كالمولد النبوي وعيد الفطر والأضحى، وبعض الأعياد والمناسبات الخاصّة بالمسيحيين كعيد

١. سلطان، تاريخ سوريا في أواخر الحكم التركي ١٩٠٨ - ١٩١٨م دراسة اجتماعيّة واقتصاديّة وثقافيّة، ٢٤ – ٢٥.

٢. رافق، مظاهر من التنظيم الحرفي في بلاد الشام في العهد العثماني، ١٦٢– ١٦٧.

٣. بشور، دراسة في تاريخ سوريا السياسي المعاصر، ٢٢ – ٢٣.

الميلاد وعيد الفصح وما يرافق تلك المناسبات الدينيّة من مظاهر وعادات، كما كان يجري الاحتفال ببعض المناسبات المدنية التي كانت تقام بمناسبة جلوس أحد السلاطين العثمانيين على كرسي الحكم، وأيضًا الاحتفال بخروج وعودة قافلة الحج الشامي من الديار المقدّسة في الحجاز[١].

كما بقيت المرأة السوريّة في تلك المرحلة ضمن أطرها التقليديّة ملتزمةً بيتها، وبعيدةً كلّ البعد عن الشأن العام من العمل وتحصيل العلم، باستثناء بعض الحالات القليلة نتيجة الاختلاط والتأثّر بحياة بعض الجاليات الأوروبيّة التي أقامت في المدن السوريّة الكبرى[٢]. أمّا فيما يتعلّق بالعناية والخدمات الصحيّة فقد ساد في المجتمع السوري الطبّ التقليدي المتعارف عليه منذ عدة عقود، لكن في نهايات الحكم العثماني تم بناء بعض المستشفيات، وخاصّة في المدن الكبرى كدمشق وحلب، كما حافظ التعليم على تقاليده الخاصّة المتبعة منذ عدة قرونٍ حيث وجد التعليم الديني المتّبع في حلقات التعليم في المساجد التي تركز على العلوم المرتبطة بالدين الإسلامي الحنيف، فضلاً عن مبادى القراءة والحساب، لكن ذلك لم يمنع من انتشار المدارس الحكوميّة، وخاصة إبّان تسلم الوالي مدحت باشا الحكم في ولاية دمشق الذي أظهر اهتمامًا كبيرًا بالتعليم وتجلى ذلك في تأسيس عددٍ كبيرٍ من المدارس، وخاصة المدارس التخصصيّة التي تعنى بتدريس فرعٍ من اختصاصٍ علميّ محدّدٍ[٣].

أولًا: أثر الاستعمار الفرنسي على التركيبة الاجتماعيّة والسكانيّة والهجرة في سورية

تأثرت التركيبة الاجتماعيّة والسكانيّة في سورية بممارسات السلطات الاستعماريّة الفرنسيّة في البلاد، ولعلّ أفضل الوثائق التي توضّح أثر الاستعمار الفرنسي على التركيبة السكانيّة والبنى الاجتماعيّة في سورية البرقيات السريّة المتبادلة بين الرئيس الفرنسي ميلران والجنرال غورو خلال الفترة بين ٦ إلى ٢٣ من شهر آب عام ١٩٢٠م، إذ تقدّم هذه المناقشات مادةً غنيةً تساعد الباحثين في فهم أشكال التعامل الاستعماري الفرنسي مع البنى الاجتماعيّة والسكانيّة السوريّة، وكيفيّة استخدام خصوصيّات المجتمع السوري في خدمة الأجندة الاستعماريّة الفرنسيّة في سورية التي كانت تهدف إلى وضع كامل البلاد في القبضة الاستعماريّة الفرنسيّة[٤].

١. رافق، قافلة الحج الشامي وأهميتها في العهد العثماني، ٥ – ٢٧.

٢. سلطان، تاريخ سوريا في أواخر الحكم التركي ١٩٠٨ - ١٩١٨م، ٢٣.

٣. اليافي، التعليم في بلاد الشام في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ١٢: ١٣، العدد ٤٥.

٤. كوثراني، بلاد الشام في مطلع القرن العشرين قراءة في وثائق الدبلوماسية الفرنسيّة السكان والاقتصاد وفلسطين والمشروع الصهيوني قراءة في وثائق الدبلوماسيّة الفرنسيّة، ٢٣٠.

كانت وجهة الرئيس ميليران وجوب تقسيم سورية إلى مجموعةٍ من الدويلات التي يمكن أنْ تشكّل أجزاءً من الفدراليّة السوريّة المقترحة أو وحداتٍ مستقلة عنها؛ إذ راهن المستعمِر الفرنسي على التنوّع الدينيّ والعرقيّ في سورية في محاولةٍ للاستفادة منه في فرض سيطرته على البلاد معتبرًا أنّ لكلّ منطقةٍ سوريّةٍ خصوصيّةً وطابعًا خاصًّا يميّزها عن المناطق الأخرى؛ لذلك عمد إلى تقسيم سورية إلى دويلاتٍ على أسسٍ طائفيّةٍ وعرقيّة؛ فعدّ العلويين المقيمين في المنطقة الساحليّة الجبليّة جماعةً دينيّةً مرتبطةً نظريًّا بالإسلام، لكنّها في الواقع منفصلة عنه تمامًا؛ لذلك حاول الفرنسيّون ترويج هذه الفكرة لإبعاد هذه الفئة عن الارتباط والاندماج بالمسلمين السوريين مستخدمين طرقًا عدّة. كذلك الأمر مع منطقة جبل العرب حيث يشكّل الدروز النسبة الغالبة من السكان، فعمد المستعمِر الفرنسي إلى اتّباع ذات الأساليب التي طبّقها في منطقة الساحل في محاولة لإبعاد المنطقتين وسكانهما عن أيّ روابط قد تربطهم مع بقيّة أفراد الشعب السوري في بقية المناطق السوريّة[١].

لذلك تم الإعلان عن قيام دولة العلويين في أول من تموز عام ١٩٢٢م، والتي تألّفت من لواء اللاذقيّة القديم، بما فيه أقضية صهيون وجبلة وبانياس وقضاء حصن الأكراد وصافيتا وناحية طرطوس وقضاء مصياف من أعمال حماة. كما أعلنت دولة جبل الدروز في ٢٠ نيسان ١٩٢١م، وأنشئت فيها حكومة برئاسة سليم الأطرش بعد المؤتمر الذي عقده الدروز في ٢٠ كانون الأول ١٩٢٠م، وأعلنت دولة حلب في ٨ أيلول١٩٢٠م، ودولة دمشق في ٣ كانون الأول العام نفسه [٢].

كما شهدت سورية خلال فترة الانتداب الفرنسي موجات هجرةٍ عديدة إليها بتأثير الظروف الدوليّة والإقليميّة التي فرضتها التطوّرات السياسيّة في المنطقة التي كان للاستعمار الفرنسي دورٌ مؤثّرٌ فيها كموجات الهجرة الأرمنيّة الثانية في أعقاب توقيع اتفاقية أنقرة عام ١٩٢١م بين تركيا وفرنسا بوصفها الدولة المنتدبة على سوريا، والتي نصّت على تسليم الفرنسيين للأتراك مناطق واسعةً في الشمال السوري، إذ قامت الأقلّيّات الموجودة في تلك المناطق بالهجرة منها، على الرغم من إصدار الجنرال غورو بيانًا مطوّلاً إلى سكان كيليكيا وعينتاب وكلس وغيرها من تلك المناطق يدعوهم إلى عدم الهجرة من تلك المناطق التي ستسلم إلى الحكومة التركيّة، التي ستلتزم بموجب ذلك الاتفاق بضمان حقوق الأقلّيّات بموجب اتفاقية بويون، لكن تلك الأقليات لم تعرْ

١. الحكيم، سوريا والانتداب الفرنسي، ٦٢ – ٦٣.

٢. لونغريغ، تاريخ سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي، ١٦٠ – ١٦٢.

أيّ اهتمامٍ لذلك البيان، وخاصّة الأرمن الذين لهم تجارب مريرة مع الأتراك في السابق، فقام نحو ٣٠ ألف أرمنيّ بالجلاء عن تلك المناطق، والتوجّه إلى سورية ولبنان[١].

حاولت السلطات الاستعماريّة الفرنسيّة استخدام الأرمن القادمين إلى سورية من مناطق كيليكيا، واستثمارهم في زراعة القطن؛ نظرًا للخبرات الكبيرة التي كانوا يمتلكونها في هذا المجال، وخاصّة في ظلّ ارتفاع وتيرة ما أُطلق عليه في تلك المرحلة بحمى القطن في سورية لدى السلطات الاستعماريّة الفرنسيّة، والتفكير في تحويل سورية إلى مزرعةٍ للقطن في الشرق[٢]. وقد قدّر المؤرّخ الحلبي الشيخ كامل الغزي أعداد الأرمن المهجّرين، الذين توافدوا إلى حلب في نهايات الحكم العثماني، وبداية الوجود الفرنسي في سورية، بنحو ٦٠ ألف. في حين قدّر أعداد المهجّرين السريان القادمين من مناطق ماردين وأطرافها بنحو ١٠ آلاف مهاجر[٣]، الأمر الذي كان له نتائج إيجابية وسلبية على الوضع العام في سورية في ظلّ توافد تلك الأعداد الكبيرة من المهجّرين خاصّة في ظلّ تفاقم أزمةٍ عقاريّةٍ كبيرةٍ ومزاحمة الوافدين الجدد للعمال في سورية حيث كانوا يقبلون بأيّ عملٍ، وأيّ أجرٍ بسبب حاجتهم إلى الأموال لتأمين متطلّبات حياتهم اليوميّة[٤].

وعلى الرغم من المشكلات العديدة التي خلقتها عمليّة استيعاب المهاجرين الجدد التي كانت معظمها ماليّةً وسكنيّةً بالدرجة الأولى، فإنّ السلطات الاستعماريّة الفرنسيّة خشيت من حدوث اضطراباتٍ وتوتراتٍ بين السكّان المحليين والمهاجرين الجدد يمكن أنْ تنعكس سلبًا على التواجد الفرنسيّ في سوريةٍ خاصّة في ظلّ السياسات التي انتهجتها السلطات الفرنسيّة، القائمة على محاولة تغير التوازنات التركيبيّة الإثنيّة والعرقيّة والسكانيّة في سورية عبر منح مزايا عديدة للمهاجرين المسيحيين، وتوطينهم في المدن الكبرى؛ لموازنة الأكثرية المسلمة المعادية للانتداب الفرنسي على سورية؛ لذلك اقترح الجنرال الفرنسي (ويغان) في عام ١٩٢٤م على السلطات التركية تنظيم الهجرة عبر عقد اتفاقٍ لتبادل السكان بين مسيحي كيكليكيا وأتراك اسكندرون على غرار الاتفاق الذي كان قد عقده الأتراك مع اليونانيين في كانون الثاني علم ١٩٢٣م، لكن الحكومة التركية رفضت ذلك الاقتراح؛ لأنّ لها أطماعًا في اسكندرون، وكانت تتبع سياسيةً تقوم على تعزيز

١. م. ن، ١٧٦.

٢. خوري، سورية والانتداب الفرنسي سياسية القوميّة العربيّة ١٩٢٠ - ١٩٤٥، ٧٦ - ٧٧.

٣. الغزي، نهر الذهب في تاريخ حلب، ٣٢٥ - ٣٢٦.

٤. باروت، التكوين التاريخي الحديث للجزيرة السورية، ١٨٧.

التواجد التركي في اللواء، كما أنّها لم تكن مضطرةً لعقد مثل ذلك الاتفاق بعد نجاحها في دفع المهجّرين المسيحيين من الأرمن والسريان إلى ترك مناطقهم طوعًا أو كرهًا[١].

اقترحت السلطات الاستعماريّة الفرنسيّة في سورية بعد الرفض التركي للمقترح الفرنسي السابق على الحكومة الفرنسية في باريس ثلاثة حلولٍ للخروج من المعضلات والمشاكل التي خلّفتها الموجات الجديدة من المهاجرين المسيحيين الوافدين من تركيا إلى سورية حيث كان الأول: يقضي بترحيل عددٍ مماثلٍ من الأتراك المقيمين في سورية يوازي عدد المهاجرين القادمين، أما الحلّ الثاني، فكان يقضي بطرد المهاجرين وإعادتهم قسرًا إلى تركيا، فيما قضى الحلّ الثالث برصد اعتماداتٍ ماليةٍ كافيةٍ لاستيعاب المهاجرين، لكن الحكومة الفرنسيّة لم تعتمد على أيّ حلٍّ من الحلول الثالثة المطروحة، ممّا أجبر السلطات الاستعماريّة الفرنسيّة في سورية على استيعاب المهاجرين ضمّ الإمكانات الماليّة المتاحة والاعتماد عليهم في توسيع وزيادة عدد الوحدات العسكريّة المحليّة الخاصّة، والاستفادة من مهارتهم وخبرتهم في رفع ونمو الاقتصاد السوري[٢].

كما عرفت سورية في أعقاب سلخ لواء اسكندرون وضمه إلى تركيا موجات هجرةٍ جديدة من سكانه العرب إلى مختلف المدن السوريّة، فعلى الرغم من أنّ صك الانتداب يجبر الدولة المنتدبة على المحافظة على سلامة ووحدة أراضي الدولة المنتدبة عليها[٣]، كما أكدت ذلك المعاهدة الفرنسيّة السوريّة التي عُقدت في عام ١٩٣٦م، والتي لم تطبّق على أرض الواقع بعد سقوط حكومة الجبهة الشعبيّة الفرنسيّة التي كان يرأسها ليون بلوم حيث قام مجلس الشيوخ الفرنسي برفض المصادقة على المعاهدة بحجة الظروف الدوليّة المستجدة [٤]، المتمثّلة في ظهور بوادر حربٍ عالميّةٍ جديدة، لكن واقع الحال كان عكس ذلك حيث هدفت الحكومة الفرنسيّة إلى استقطاب الحكومة التركيّة إلى جانبها في الحرب المقبلة، لذلك أثيرت قضية لواء اسكندرون من قبل الحكومة التركية عبر وزير خارجيتها توفيق رشدي آراس في اجتماع مجلس عصبة الأمم في جنيف ٢٦ أيلول عام ١٩٣٦م[٥]، مطالبًا الحكومة الفرنسيّة الدخول في مفاوضاتٍ لمناقشة قضيّة

١. م. ن، ١٨٨ - ١٨٩.

٢. م. ن، ١٨٩.

٣. طربين، تاريخ المشرق العربي المعاصر، ٤١٩ - ٤٢٠.

4. T.N.A., E.O. 371/ (E 282265/284/), Foreign Office, (No.907), 15 April 1939.

5. T.N.A., E.O. 371/ (E 220293/474/), (No.92), Telegram to Kr. Houston Boswell, Bagdad, to the Foreign Office, 29 March 1939

اللواء الذي يضمّ حسب زعمه أكثريّةً تركيّة[١]، ليردّ ممثّل فرنسا في عصبة الأمم أنّ الحكومة الفرنسيّة مستعدةٌ للمفاوضة ضمن اتفاقية أنقرة عام ١٩٢١م.

وفي النهاية تمكّنت تركيا من انتزاع اللواء وضمّه إليها بسبب تواطئ السلطات الاستعماريّة الفرنسيّة[٢]، في المقابل شهدت سورية حركة هجرةٍ ونزوحٍ خارجيّةٍ خاصّة في عشرينيّات وثلاثينيّات القرن العشرين باتجاه الولايات المتّحدة الأمريكية والبرازيل والأرجنتين بتأثير الظروف الاقتصاديّة الصعبة في ظلّ السياسات الاستعماريّة الفرنسية في البلاد، وكان أغلب المهاجرين من المسيحيين[٣].

ثانيًا: دور الاستعمار الفرنسي في تحديث المجتمع السوري وتغريبه

تأثرت ظواهر التحديث والتغريب التي بدأت بالانتشار داخل المجتمع السوري في أعقاب فرض الانتداب الفرنسي على البلاد بالمؤثّرات الفرنسيّة المباشرة، وخاصّة في المدن الكبرى التي كانت أكثر تأثّرًا من المناطق الريفيّة[٤]، وقد حاولت السلطات الاستعماريّة الفرنسيّة عند قدومها إلى سورية أنْ تعطي انطباعًا عامًّا لدى المجتمع السوري بأنّ الأهداف الاجتماعيّة التي تروم تحقيقها في البلاد، والمتمثّلة في تطوير تحديث المجتمع السوري واقتصاده بموجب التفويض الممنوح لها من عصبة الأمم، لا يمكن أنْ تتحقق إلّا من خلال فرض سيطرتها الكاملة على القرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي في البلاد[٥].

اعتمدت السلطات الاستعماريّة الفرنسيّة في محاولة تغريب المجتمع السوري منذ بدايات الانتداب الفرنسي على عدة وسائل، أهمّها استخدام الموظّفين والإداريين الفرنسيين في الدوائر الحكوميّة في البلاد، يضاف إلى ذلك اعتمادها على الموظّفين السابقين الذين كانوا موجودين في السلطة وفي الدوائر الحكوميّة في البلاد منذ الحكم العثماني من ذوي الميول إلى الثقافة الغربيّة، كما قامت باستخدام وتوظيف كثيرٍ من الموظّفين السوريين ذوي الثقافة الفرنسيّة ممّن درسوا في مدارس البعثات التبشيريّة في السابق، حيث كان اعتقادهم أنّ العمل مع السلطات الاستعماريّة

1. T.N.A., E.O. 371/ (E. 341593/474/), British Embassy, Angora, No.221/(80729 ,(39/3/ April 1939.

٢. طقوش، تاريخ بلاد الشام الحديث والمعاصر، ٥٦.

٣. لونغريغ، تاريخ سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي، ٣٥٧.

٤. م. ن، ٣٥٥.

٥. بشور، دراسة في تاريخ سوريا السياسي المعاصر، ٥٥.

الفرنسيّة قد يعجل من عمليّة تحديث المجتمع المحلّي للأخذ بالثقافة الغربيّة وتطور مجتمعهم، كما أعادت السلطات الاستعماريّة الفرنسيّة افتتاح عددٍ كبيرٍ من مدراس البعثات التبشيريّة التي كان قد أغلقها العثمانيون أثناء الحرب العالميّة الأولى، ذلك كلّه في سبيل فرض الثقافة الفرنسيّة الغربيّة على المجتمع السوري[١].

ولعلّ من أبرز مظاهر تحديث المجتمع السوري وتغريبه التطوير الذي طرأ على القطاع الصحي في سورية؛ إذ افتتح الفرنسيّون منذ مطلع العشرينيّات من القرن الماضي عددًا كبيرًا من المشافي والمستوصفات في مختلف أنحاء البلاد، كما قامت السلطات الاستعماريّة باعتماد النظام الفرنسي في القطاع الصحي عبر إعادة ترتيب دوائر الصحّة المحلّية، وزيادة عدد المراقبين الصحيين، ووضع لوائح لمراقبة وتنظيم تجارة الأطعمة، وعمل المطاعم والمدارس وغيرها من المرافق الحكوميّة العامّة[٢].

كذلك الأمر بالنسبة للقطاع التعليمي الذي لقي اهتمامًا كبيرًا من السلطات الفرنسيّة، لكن ذلك الاهتمام انصب بالدرجة الأولى لخدمة أجندتها ومصالحها الاستعماريّة في البلاد، فكان التطوير والتحديث في هذا القطاع يجب أنْ يتوافق مع مصالح فرنسا في البلاد، فجرى بناء العديد من المدراس والمرافق الخاصّة بالتعليم[٣]، كما قامت السلطات الاستعماريّة الفرنسية بتدريب وتأهيل الكوادر الفنيّة في البلاد على النمط الغربي معتمدة على الخبراء والمستشارين الفرنسيين الذين كانوا يحصلون على رواتب عالية لقاء عملهم على رفع مستوى الكوادر المحلّيّة، فتم تخريج وتأهيل عددٍ كبيرٍ من المهندسين والفنّيين السوريين الذين تخرّج أغلبهم في المعهد الفرنسي للمهندسين التابع للجامعة اليسوعيّة في بيروت.

كما امتدت محاولات السلطات الاستعماريّة الفرنسيّة تحديث المجتمع السوري وتغريبه إلى قطاعات الانتاج، فتم البدء بإدخال واستخدام الآلات الزراعيّة والمعدّات الصناعيّة اللازمة في عمليّات الانتاج الزراعي[٤]، وبعض الصناعات الخفيفة التي تحتاجها السلطات الاستعماريّة الفرنسيّة، التي كان هدفها الأول والأخير من عمليات تحديث وتطوير مختلف القطاعات الانتاجيّة في البلاد تحقيق مصالحها ومراميها في سورية[٥].

١. لونغريغ، تاريخ سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي، ٣٦٠.

٢. م. ن، ٣٥٩.

٣. حكمت، نظام الانتداب الفرنسي على سوريا ١٩٢٠- ١٩٢٨ بحث في تاريخ سوريا من خلال الوثائق، ٢٨٢ – ٢٨٣.

٤. بشور، دراسة في تاريخ سوريا السياسي المعاصر، ٥٨.

٥. كوثراني، بلاد الشام في مطلع القرن العشرين، ١٢٩ – ١٣٠.

ثالثًا: أثر الاستعمار الفرنسي على القطاع الصحي

كان للمؤسسات الدينيّة والبعثات التبشيريّة الفرنسيّة نشاطٌ كبيرٌ في سوريا قبل الاحتلال الفرنسي عام ١٩٢٠م، وقد تعدّد نشاطاتها من التعليميّة إلى تقديم بعض الخدمات الاجتماعيّة، وخاصّة في القطاع الصحي؛ إذ أقامت بعض تلك المؤسّسات منشآت للإسعاف، وتساعدها وزارة الخارجيّة الفرنسيّة، وازداد دور هذه المؤسّسات ونشاطها في القطاع الصحي خلال الحرب العالميّة الأولى بعد طرد العثمانيين، وأضحى لها مشفى خاصّ في دمشق يُسمّى (مشفى القديس لويس)، فضلاً عن عددٍ كبيرٍ من المستوصفات التي انتشرت في مختلف المناطق السوريّة في دمشق وحلب وحمص وأنطاكية، التي كان يتردّد عليها المرضى ذوو الدخل المحدود للحصول على العلاج وأخذ الأدوية[١].

عانى القطّاع الصحي في سورية كثيرًا من الصعوبات في ظلّ الإدارة العثمانيّة التي لم تكن تهتم بالحالة الصحيّة للسكّان، ولم تأخذ الإجراءات المناسبة لمكافحة الأمراض والأوبئة السارية التي كانت تفتك بالسكّان، لكن الأمر اختلف مع وصول جيوش الحلفاء وقوات الثورة العربيّة إلى سورية في تشرين الأول عام ١٩١٨م، إذ عمد الحلفاء إلى تقديم بعض المساعدات والخدمات الطبيّة العاجلة، وتوزيع بعض الأدوية لمكافحة الأمراض والأوبئة، ونقص التغذية التي انتشرت بين الأهالي؛ بسبب الأوضاع والظروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة الصعبة التي عاشتها البلاد خلال الحرب العالميّة الأولى بسبب الإجراءات العثمانيّة القاسية التي عمدت إلى مصادرة المُؤن والغلال ووضعها وتسخيرها في خدمة قواتها العسكريّة المتواجدة على جبهات القتال؛ لذلك قامت السلطات الاستعماريّة الفرنسيّة في أعقاب السيطرة الفرنسيّة على سوريا بعد معركة ميسلون بإقامة وإنشاء دوائر الإسعاف العام في سورية، وتنظيم دائرة الخدمات الصحيّة والإسعاف، وتم تطوير وتوسيع مجال الدائرة الصحيّة في مختلف المناطق السوريّة[٢].

اهتمت السلطات الاستعماريّة الفرنسيّة بالقطاع الصحي، فهي كانت تعدّ الحفاظ على الصحّة العامّة للسكّان، وإسعاف المرضى والجرحى والأطفال من أهم الأعمال التي يجب أنْ تقوم بها السلطات الفرنسيّة في جميع المستعمَرات الخاضعة لسيطرتها، ووجدتها فرصة كبيرة لتوسعة نفوذها واستغلال ثروات الاخرين، وتبعًا لهذه السياسة ازداد خلال الانتداب الفرنسي في سورية

١. حكمت، نظام الانتداب الفرنسي على سوريا ١٩٢٠- ١٩٢٨، ٣١١.

٢. لونغريغ، تاريخ سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي، ٣٥٩.

عدد مستشفيات الحكوميّة ومستوصفاتها، كما زاد حجم الانفاق الحكومي على القطاع الصحّي حيث كانت الموارد الماليّة المخصّصة لهذا القطاع تجبى من موارد المحلّيّة للدولة السوريّة، وكان قسمٌ كبيرٌ منها يذهب رواتب إلى الموظّفين والقائمين على هذه القطاع، والذين كان جلّهم من الفرنسيين من الأطباء والممرضين والإداريين المشرفين على إدارة القطاع الصحّي في سورية[١].

أقامت السلطات الاستعماريّة الفرنسيّة عددًا من المشافي والمستوصفات في مختلف المدن السوريّة، ففي دمشق أصلح مشفى القديس لويس من قبل المفوضيّة السامية الفرنسيّة، وأضحى فيه ١٠٠ سرير، كما رُصِد مبلغٌ آخر لترميم المشفى المدني، وأحدث مشفى في حمص يضم ٦٠ سريرًا، ومشفى آخر في حماه يضم ١١٠ سريرًا، ومشفى درعا يضم ٢٠ سريرًا، أمّا في حلب فقد قامت السلطات الفرنسيّة بإكمال بناء مشفى أخوات القديس يوسف الذي بدأ العمل بمخططه منذ عام ١٩١٤م، لكن ظروف الحرب وما أعقبها من تغيراتٍ سياسيّةٍ في سورية أخّرت عمليّة بناءه ليتم افتتاحه في أواخر عام ١٩٢٠م، كما أعادت البعثات التبشيريّة الفرنسية فتح مستوصفاتها التي كانت موجودةً في سورية قبل الحرب[٢].

كانت دائرة الصحّة والاسعاف العامّ التي أنشأها المندوب السامي الفرنسي بموجب القرار رقم (١) تاريخ ١٨ كانون الأول ١٩١٩م، تابعةً للمندوبية السامية في دمشق، وقد عُيّن الرئيس الأعلى لدائرة الصحة في جيش المشرق الفرنسي مديرًا لهذه الدائرة التي كانت تجمع تحت سلطتها جميع الدوائر الصحّيّة المدنيّة والدوائر الخاصّة بالحجر الصحي في جميع الأراضي السوريّة الخاضعة للانتداب الفرنسي[٣]، وقد اهتمت هذه الدائرة بمكافحة الأمراض والأوبئة المنتشرة بين السكّان، وخاصّة الملاريا حيث كانت حمى الملاريا تنتشر في عددٍ من المناطق السوريّة، وقد أودى هذا المرض بحياة كثيرٍ من السكّان والجنود الفرنسيين حيث أصيب بها عددٌ كبيرٌ الجنود الفرنسيين في حامية الإسكندرونة في عام ١٩١٩م، ممّا دفع بالسلطات الفرنسيّة إلى إنشاء دائرةٍ للوقاية من الملاريا[٤].

وأيضا لأجل التوسع الاستعماري وإقناع الناس اكثر ومص غضب الشعب، أنشئت فرنسا دوائر محلّيّة للصحّة والإسعاف العامّ في جميع المناطق السوريّة حيث كانت تلك الدوائر تحت إشراف

١. حكمت، نظام الانتداب الفرنسي على سوريا ١٩٢٠- ١٩٢٨، ٣١٢.

٢. م. ن، ٣١٣ - ٣١٦.

٣. السباعي، أضواء على الرأسمال الأجنبي في سوريا ١٨٥٠ – ١٩٥٨، ٢٠٥ – ٢٠٦.

٤. قرقوط، تطور الحركة الوطنية في سورية ١٩٢٠ - ١٩٣٩، ٤١.

السلطات البلديّة والإدارة التقنيّة للطبيب المفتّش العام، وكان على رأس هذه الدوائر طبيبٌ مكلَّفٌ بتنفيذ الإجراءات الوقائيّة المحدّدة، كمراقبة الآبار والخزانات الخاصّة، والصرف الصحّي، وجمع القمامة والنفايات، ومراقبة أسواق الهال، والأسواق والمسالخ، وقد وضِع تحت إشراف هذا الطبيب عددٌ كبيرٌ من المساعدين للقيام بواجباته على أكمل وجه، إذ كان أيضًا من ضمن صلاحيّاته الإشراف على دوائر التطهير من الجراثيم والتطعيم والتفتيش الصحّي في المدارس. وقد اهتمّت السلطات الفرنسيّة بمكافحة الملاريا والطاعون والجدري وغيرها من الأمراض السارية حيث نفذت أعمال تجفيف الأراضي في مناطق عدة خاضعة للانتداب الفرنسي، ففي دمشق كانت مستنقعات الميدان تحتلّ مساحة من الأراضي، فجرى تجفيفها بإنشاء قناةٍ يبلغ طولها ٦٠٠ م، وعمقها ١٠٥٠م، وفي حمص جُفِّفت مستنقعات واسعة من المياه الراكدة، كما جرى تجفيف مستنقعاتٍ عديدةٍ في الإسكندرونة[١].

وأيضا واحده من المشاريع الاستعمارية، والهدف منها التوسع، حيث أنشأت السلطات الفرنسيّة في عام ١٩١٩م دائرة تعرف باسم الشرطة الصحّيّة الخاصّة في بالحجر الصحّي في الموانئ والمنافذ الحدوديّة حيث كانت الإدارة الصحّيّة في الإمبراطوريّة العثمانيّة القديمة التي أنشئت في عام ١٨٤٠م، دائرة مشابه لها، وكانت صلاحياتها تمارس في المدن الكبرى وعلى الطرقات الكبرى التي تسلكها القوافل والحجاج، وكانت مهام الدائرة الجديدة (الشرطة الصحية) التي أنشأتها السلطات الفرنسيّة في سورية موضوعة وفقًا للاتفاق الصحي الدولي الموقع في باريس في ٣ كانون الأول ١٩٠٣م، الذي بدأ تطبيقه في بداية عام ١٩٢٠م، في جميع المرافئ، وعلى الحدود البرية السوريّة الخاضعة للاحتلال الفرنسي[٢].

كما اهتمت السلطات الفرنسيّة بإنشاء المحاجر الصحّية؛ إذ بُنِي في دمشق محجرٍ صحّي مع توافر أمكنة للقبول في المشفى، وأقيم في درعا مركزًا للحَجْر الصحّي بوصفها المركز الرئيسي لمرور قوافل الحجاج العائدين من مكّة بالسكة الحديدية الحجازيّة، كما بُني محجرٌ صحّيّ في حلب خُصص للمسافرين والحجّاج القادمين من الشمال والشرق، وآخر في دير الزور. فخلال وباء الطاعون والكوليرا التي انتشرت في العراق في الأعوام ١٩٢٣، ١٩٢٤، ١٩٢٦، ١٩٢٧م، اتّخذت السلطات الفرنسيّة إجراءاتٍ للوقاية، بحيث لم يسمح لأيّ مسافرٍ في الدخول إلى سورية إنْ لم يكن مزوّدًا بشهادةٍ حديثةٍ عن التطعيم المضادّ للطاعون أو المضاد للكوليرا. وكانت الحدود مغلقة خارج نقاط العبور للطرق

١. لونغريغ، تاريخ سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي، ٣٥٩.

٢. حكمت، نظام الانتداب الفرنسي على سوريا ١٩٢٠- ١٩٢٨، ٣١٦.

التالية: طريق بغداد – دمشق، وطريق بغداد - حلب عن طريق دير الزور، وطريق الموصل - حلب عن طريق دير الزور، وعلى جميع هذه الطرقات أقيمت حواجز صحية[١]. وهذا كله هدفه توسعة استعمارها واستغلال ثرواتها، وامتصاص غضب شعبها.

رابعًا: أثر الاستعمار الفرنسي على العمل والبطالة

عملت السلطات الاستعماريّة الفرنسيّة في سورية في مجالات العمل والبطالة، ولأغراض معروفة استعمارية على توفير بعض فرص العمل، واتّخاذ بعض الإجراءات والقوانين الناظمة للعمل ولشؤون العاملين، والحدّ من البطالة، وتخصيص بعض التعويضات لتخفيف من آثار غلاء تكاليف المعيشيّة، وارتفاع الأسعار خصوصًا في فترات الأزمات الاقتصاديّة التي عرفها العالم في ثلاثينات القرن الماضي، ففي عام ١٩٣٣م[٢]، وتحت ضغط التظاهرات الشعبيّة والإضرابات التي كانت تقوم بها بعض فئات المجتمع السوري المتضررة من الوضع الاقتصادي الصعب، أجبرت سلطات الانتداب الفرنسي على إقرار برنامجٍ خاصٍّ لتوفير فرص العمل، ومكافحة البطالة، إذ أعلن المفوّض السامي دي مارتل عن برنامجه الخاصّ بمكافحة البطالة، مخصّصًا لذلك مبلغ عشرة ملايين ليرة، كما وجه أوامره لإجراء بعض الدراسات لمحاولة إقامة بعض الصناعات في سورية، وكذلك دعم التعليم المهني والفني عبر زيادة المبالغ المخصّصة له حيث يمكن تسهم هذه الإجراءات في تخفيف الاستيراد، وخلق فرص عمل جديدة للعاطلين عن العمل في البلاد، ممّا يؤدي لتخفيف البطالة المنتشرة بين فئات المجتمع السوري[٣].

كما أصدرت الإدارة الانتدابيّة الفرنسيّة في سورية ما بين عامي ١٩٣٥-١٩٣٦م، وتحت الضغط الشعبي عدة قوانين من أجل إيجاد نوعٍ من الرعاية الصحيّة للعاملين في مجال الصناعة، ولحماية النساء العاملات، والأطفال العاملين، كما عمل المفوّض السامي الفرنسي دي مارتل بعد انخفاض قيمة العملة نتيجة الأزمة الاقتصاديّة العالميّة في ثلاثينيّات القرن العشرين على إصدار بعض القرارات التي نصّت رفع تعويضات غلاء المعيشة ومراتب الموظفين الحكوميين السوريّين العاملين في الدوائر الحكوميّة السوريّة، حيث عدّت النقابات العمّاليّة السوريّة تلك القوانين والإجراءات الخطوة الأولى باتجاه إصدار المزيد من القوانين لحماية العمال وحقوقهم، وخاصّة في مجال الوقاية من إصابات العمل، وتحديد عدد ساعات العمل[٤].

---

١. لونغريغ، تاريخ سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي، ٣٥٩ -٣٦٠.

٢. قرقوط، تطور الحركة الوطنية في سورية ١٩٢٠ - ١٩٣٩، ٤٣ - ٤٤.

٣. الخالدي، المؤامرة الكبرى على بلاد الشام دراسة تحليلية للنصف الأول من القرن العشرين، ٣٤٢.

٤. خوري، سوريا والانتداب الفرنسي سياسة القوميّة العربيّة ١٩٢٠ – ١٩٤٥، ١٢١.

كما شهدت الفترة الممتدة ما بين عامي ١٩٣٦-١٩٣٩م، حراكًا كبيرًا بين أوساط النقابات العمالية بهدف الضغط على مجلس النواب السوري لإجباره على إقرار وإصدار بعض التشريعات الخاصّة بالعمل والبطالة، كإقرار قوانين خاصّة لمنح العمال تعويضاتٍ عند البطالة، وإصابات العمل، وتحديد حدٍّ أدنى للأجور والرواتب، والاعتراف بقانونيّة وشرعيّة النقابات العماليّة التي تم تشكيلها حديثًا في البلاد، والتي كان هدفها الرئيس المطالبة بحقوق العمال وحمايتهم، ومع أنّ العمال حصلوا في عام ١٩٣٧م، على اعترافٍ مبدئيّ بحقّهم في تنظيم أنفسهم إزاء أصحاب العمل، إلّا إنّ مجلس النواب السوري لم يقر التشريعات العماليّة المطلوبة بسبب سيطرة أعضائه من أصحاب الأعمال المنتمين للطبقة البورجوازيّة الوطنيّة السوريّة على معظم مقاعده، فقد رفض الساسة الوطنيّون ورجال الأعمال السوريّون القيام بالإصلاحات المطلوبة خدمةً لمصالحهم الخاّصة كأصحاب أعمال، وللحفاظ على امتيازاتهم في المجتمع [١].

لكن جميع تلك الإجراءات والقوانين كانت مجرد إجراءاتٍ محدودةٍ هدفها امتصاص الغضب الشعبي بسبب الظروف السيئة التي كان يعيشها المجتمع السوري في ظلّ السياسات الفرنسيّة التي كان هدفها الأوّل تأمين المصالح الفرنسيّة في سورية، فمع حلول عام ١٩٣٩م، أي قبل الحرب العالميّة الثانية مباشرة[٢]، استمر تدخّل سلطة الانتداب بالشأن الاجتماعي، خاصّة المتصل بقضايا العمل والبطالة بشكلٍ محدودٍ حيث بقيت السلطات الاستعماريّة الفرنسيّة تعتقد أنّه ليس هناك ما يلزمها بأنْ تشرّع وتقرّ قوانين وإجراءات تسهم في تحسين الأوضاع المعيشيّة لمختلف طبقات وفئات المجتمع السوري، خاصّة في ظلّ التطوّرات الدوليّة المستجدة المتمثّلة في اندلاع الحرب العالميّة الثانية، فبقيت تلك القوانين والإجراءات السابقة التي أقرّها المسؤولون الفرنسيّون في سورية حبرًا على ورق من دون أنْ يكون لها فعّاليّة حقيقة على أرض الواقع[٣].

خامسًا: أثر الاستعمار الفرنسي وتدخّله في الأوقاف

يعدّ الوقف من المؤسّسات المهمّة في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة؛ لأنّه يمثل في أساسه المورد الذي ينفق من خلاله على المؤّسسات ذات النفع العام من مدارس ومساجد وغيرها، وكانت معظم الأراضي الموقوفة منذ فجر الإسلام أراضي زراعيّة، تم إيقافها على تلك المؤسسات الخيريّة

١. م. ن، ١٢٢.

٢. بشور، دراسة في تاريخ سوريا السياسي المعاصر، ٥٥.

٣. منسي، الشرق العربي المعاصر القسم الأول الهلال الخصيب، ١١٨ - ١١٩.

كالمساجد والمدراس والسبل، أو كانت وقفًا على أسرة الواقف وسلالته حتى انقراضها، وقد عُرفت بالأوقاف الأهليّة أو الذريّة [١].

انتشر الفساد والفوضى داخل أروقة الدوائر الحكوميّة العثمانيّة المشرفة على إدارة الأوقاف في سورية خلال الحكم العثماني حيث استغلّ الحكّام العثمانيّون صلاحياتهم في إدارة الأوقاف لغاياتهم ومصالحهم الشخصيّة، وخاصّة في عهد السلطان عبد الحميد الذي أراد الاستفادة من الأوقاف ومواردها، فاستخدمها لأغراضٍ سياسيةٍ تخدم سياسته التي طرحها والمتعلّقة بفكرة الجامعة؛ إذ يشير المؤرّخ محمّد كرد علي إلى الحال السيّئ الذي وصلت إليه دوائر الأوقاف في بلاد الشام التي لم تكن أقلّ من بقيّة الدوائر الحكوميّة العثمانيّة الأخر خللاً وفسادًا «وكان أعوان السلطان يبيعون على مسمعٍ ومرأى منه الوظائف الدينيّة كالقضاء الشرعي والافتاء والتدريس العام والوعظ والإرشاد، ومن جملة ما يبيعون وظيفة مدير الأوقاف التي كانت تكد وتجد، وتبذل الجهد في جباية أموال الأوقاف، لتبعث بها بعد السلب والنهب والمقاسمة إلى العاصمة، فيقبض السلطان من هذه الأموال على الدجالين من مشايخ الطرق، وعلماء الرسوم والرتب والأوسمة باسم إحساناتٍ أو صدقاتٍ سلطانيّة» [٢].

بعد انسحاب الأتراك من بلاد الشام أُسّس في عهد الحكومة العربيّة التي قامت في دمشق بزعامة فيصل بن الحسين ديوانٌ خاصٌّ بالأوقاف، وخلال هذه المرحلة ازدادت مداخيل الأوقاف بنحوٍ كبير، ويعود السبب في ذلك إلى أنّه قبل الحكم العربي خلال فترة السيطرة العثمانيّة على سورية كانت ترسل مبالغ ماليةً كبيرةً من واردات الأوقاف إلى العاصمة العثمانيّة استانبول، فعملت دائرة الأوقاف التابعة للحكومة العربيّة على إنفاق تلك الواردات على الوجه الشرعي الموقوفة عليه أساسًا، وبعد السيطرة الفرنسيّة على سورية عمدت السلطات الاستعماريّة الفرنسيّة إلى التدخّل في الأوقاف، مستندةً إلى المادة السادسة من صكّ الانتداب لشرعنة ذلك التدخّل في الأوقاف الإسلامية [٣].

مرَّ تنظيم تلك الأوقاف خلال فترة الانتداب الفرنسي بعدة مراحل حيث بدأت مرحلته الأولى بإصدار قرار متعلقة بإدارة ومراقبة الأوقاف الإسلامية نصّت المادّة الأولى منه على إنشاء دائرة المراقبة العامّة للأوقاف الإسلاميّة في جميع المناطق السوريّة الخاضعة للانتداب الفرنسي على أنْ ترتبط إدارة

١. سيعيدوني، نظرة في اراضي الميري في بلاد الشام في العهد العثماني، ٣٥٨.

٢. كرد علي، خطط الشام، ٥: ١١٤.

٣. للمزيد ينظر: المعلّم، سوريا ١٩١٨ – ١٩٥٨م، التحدّي والمواجهة، ٢٥٨ – ٢٦٣

الأوقاف المحلّية في كلّ منطقةٍ مباشرة بمراقب الأوقاف العام[١]، وقد ربطت المادّة الثانية من قرار إنشاء إدارة المراقبة العامّة للأوقاف الإسلاميّة هذ الإدارة مباشرة بالمفوض السامي الفرنسي، وهي تتألّف من مجلسٍ أعلى ولجنة عامّة والمراقب العام، ويتألّف المجلس الأعلى من أعلى قاضٍ في المحاكم الشرعيّة في كلًّا من دمشق وحلب واللاذقّية، ومندوبٍ عن المسيحيين، وعن كلّ من هذه المدن والمراقب العام[٢].

ويعدّ هذا المجلس هو الهيأة العامّة العليا المشرّفة على شؤون الأوقاف الإسلامية، فهو يدرس التعديلات الهامة اللازم إدخالها، والأنظمة الخاصّة بالأوقاف الإسلاميّة، وهو من يتّخذ جميع القرارات بخصوص جميع التفسيرات الشرعيّة، أو بخصوص جميع القضايا الإداريّة المتعلّقة بالأوقاف، وهو المسؤول عن إصدار التوجيهات للمديرين المحلّيين والمسؤولين في تنظيم الأوقاف العامّة أو الخاصّة، ويعدّ هذا المجلس المسؤول أمام المفوض السامي، إذ يجب عليه تبيان وشرح ما يثبت من خللٍ واضطرابٍ في عمل وإدارة الأوقاف للمفوض السامي، وينبثق عن هذا المجلس لجنةٌ عامّةٌ لها مهامٌ ووظائف ماليّة، فهي المسؤولة عن مناقشة الميزانيّة وتدقق حسابات الإدارة، والمصادقة على الميزانيّة العامّة، والحساب العام للأوقاف الإسلاميّة، اللذين يقدّمان لها من قبل المراقب العام، وتبدي رأيها في جميع المسائل التي تمسّ مصالح الأوقاف التي يطرحها عليها المجلس الأعلى أو اللجان المحلّيّة، كما تبدي رأيها في القضايا المتعلّقة بالإصلاحات العامّة التي ترى أنّ طرحها مفيدٌ فيما يتعلّق بإدارة المراقب العامّ والمجلس الأعلى[٣].

أما وظيفة ومهام المراقب العام كما حدّدت المادة (١٩) من قرار إنشاء إدارة ومراقبة الأوقاف الإسلاميّة، فهو المكلّف بتنفيذ القرارات الصادرة عن المجلس الأعلى وعن اللجنة العامة للأوقاف الإسلاميّة، وهو مسؤولٌ عن أعماله أمام المفوّض السامي، ويشترط أنْ يكون المراقب العام مُسلمًا، ويتولّى المراقب العام مع مسؤوليّته إدارة صندوق المراقبة العامة للأوقاف الإسلامية[٤]، ويمكنه حسب نص المادة (٢٣) من قرار إنشاء إدارة ومراقبة الأوقاف الإسلامية بصفته ممثّلًا للأوقاف أنْ يقيم الدعاوى بنفسه، كما أنّه هو المكلّف بتحصيل الأموال المتأخّرة والرسوم والإيرادات، ويرتبط جميع مأموري

١. جانا، مجموعة قرارات المفوضين السامين لسوريا ولبنان الكبير منذ الاحتلال الإفرنسي حتى اليوم، ٢: ٧٠.

٢. م. ن.

٣. م. ن، ٧١ – ٧٢.

٤. م. ن، ٧٥.

الأوقاف الإسلاميّة بمراقب الأوقاف العام، ولا يمكن تعيين أو إحداث وظيفةٍ من قبل الحكومات المحليّة، أو من قبل المديريّة إلّا بإذنٍ من المراقب العامّ للأوقاف[١]، ونصّت المادة (٢٤) على أنّ من صلاحية المراقب العام للأوقاف الإسلاميّة بالتعيين والفصل للموظّفين والمكلّفين بإدارة الأوقاف باقتراحٍ يقدّمه للمفوض السامي الفرنسي[٢]، كما نصّت المادة (٢٥) على أنّ جميع القرارات التي يتّخذها المجلس الأعلى أو اللجنة العامّة للأوقاف الإسلامية، وكذلك تُعرض كلّ مقررات المراقب العام قبل تنفيذها على المفوض السامي للحصول على موافقته، ويمكن للمفوض السامي أنْ يؤكل عنه أحد موظّفيه، ونصّت المادة (٢٦) على أنّ مستشار الشؤون العقاريّة لدى المفوضيّة العليا الفرنسيّة هو المندوب الخاصّ الدائم للمفوض السامي لدى المراقبة العامّة للأوقاف الإسلاميّة[٣]. وبهذا القرار تكون السلطات الاستعماريّة الفرنسيّة قد أحكمت قبضتها على إدارة الأوقاف، فالمجلس الأعلى واللجنة العامّة، استشاريان في حين أنّ سلطة التنفيذ وتسيير الجهاز بأكمله تركت للمراقب العام أو بالأحرى لمستشاره الفرنسي، وربطت كلّ القرارات الهامّة بموافقة المفوض السامي الفرنسي[٤]، وبذلك تكون سلطات الانتداب الفرنسي قد استكملت سيطرتها على إدارة الأوقاف عن طريق الإشراف عليها وعلى ماليّتها، وحوّلتها إلى أداةٍ في خدمة أغراضها الاستعماريّة، فلم يكن يُعيَّن في مناصب إدارة الأوقاف العليا، ويستفيد من خيراتها إلا الأشخاص القريبين من دائرة الانتداب الفرنسي[٥].

يلاحظ أنّ إدارة الأوقاف التي أنشأتها السلطات الاستعماريّة الفرنسيّة لم تقم بتأسيس أيّ مرافق عامّة تعود بالنفع العام على المجتمع كمدرسةٍ إسلاميّةٍ عالية، أو بناء ميتم، أو دار عجزة أو مشفى، كما أنّها لم تقم بأيّة أعمالٍ تشجّع الفقهاء ورجال الدين على رفع مستوى التدريس والخطابة في حلقات التعليم في المساجد، بل على العكس من ذلك فقد أعطيت حريّة كبيرة للمتولّين والمستأجرين للأوقاف لإدارتها والتصرّف فيها على وفق أهوائهم ومصالحهم، كما لم تسهم الإدارة التي أنشأتها السلطات الفرنسيّة في تحسين أوضاع الفلاحين العاملين في أراضي الأوقاف، بل زادت أوضاعهم سوءًا مع النظام المالي الجديد المتبع في الجباية[٦].

---

١. م. ن، ٧٦.

٢. م. ن، ٧٦.

٣. م. ن، ٧٧.

٤. الخالدي، المؤامرة الكبرى على بلاد الشام دراسة تحليليّة للنصف الأول من القرن العشرين،٣٤٠.

٥. حكمت، نظام الانتداب الفرنسي على سوريا ١٩٢٠- ١٩٢٨، ٢١٣.

٦. حنا، القضيّة الزراعية والحركات الفلاحيّة في سوريا ولبنان ١٨٢٠ – ١٩٢٠، ٢: ٣٧.

ليزداد الوضع سوءًا في عام ١٩٢٦م، عندما أصدر المفوّض السامي الفرنسي قرارًا سمح فيه بجواز استبدال العقارات الوقفيّة المبنية وغير المبنية ماعدا الجوامع، ويكون الاستبدال بالنقد أو بملكٍ آخر تعادل قيمته العقار المستبدل، فكان هدف المفوّض السامي من إصدار ذلك القرار التلاعب بملكيّة الأوقاف الإسلاميّة والسيطرة عليها، وأنْ يستفيد منها عملاء السلطات الاستعماريّة، وبالتالي يحقّق منافع ماليةً له ولكبار المسؤولين الفرنسيين في البلاد[١]، وهكذا فإنّ السلطات الاستعماريّة الفرنسيّة تكون قد تدخّلت في شؤون الأوقاف الإسلاميّة ووضعتها تحت إشرافها، كما ذكر المؤرّخ محمد كرد علي، ولكنها لم تتدخّل في أوقاف المسيحيين واليهود، وتركت إدارتها إلى المجالس الطائفيّة[٢].

الخاتمة:

حاولت السلطات الاستعماريّة الفرنسيّة فرض كثيرٍ من القيم والنظم الاجتماعيّة الغربيّة في سورية، واستخدامها في تسهيل السيطرة على البلاد ومقدراتها، فكان تأثر المجتمع السوري بالسياسات الاستعماريّة الفرنسيّة في بعض الجوانب الاجتماعيّة تأثيرًا واضحًا، فيما كان هذا التأثير محدودًا في جوانب أخرى، وتجلّى التأثير بشكلٍ واضحٍ في قطّاع الصحّة؛ حيث تم اعتماد النظم الفرنسيّة في مجال الصحّة والإسعاف، وآلية عمل المشافي والمستوصفات، ويمكن تفسير أسباب تأثّر قطّاع الصحّة بشكلٍ كبيرٍ بالنظم الفرنسيّة بخلاف باقي النواحي الاجتماعيّة الأخرى بضعف هذا الجانب وحداثته في البلاد؛ نتيجة عدم اهتمام السلطات العثمانيّة به قبل وقوع البلاد تحت الانتداب الفرنسي، ممّا سهّل عمليّة سيطرة السلطات الفرنسيّة عليه، وتسييره وفق النظم الفرنسيّة، وهذه من الأشياء التي استغلتها فرنسا لتوسعة استعمارها ونفوذها، فيما كان التأثير الفرنسي محدودًا خاصّة في الجوانب الاجتماعيّة المتصلة بالعادات والتقاليد، ومردُّ ذلك إلى الاختلاف الكبير في المورث الثقافي والاجتماعي بين المجتمعين السوري والفرنسي؛ إذ اقتصر التأثير الفرنسي في هذا الجانب على بعض الفئات القليلة، وخاصّة من المسيحيين، وبعض الأُسر المسلمة المتنفذة التي رغبت بتقليد ومحاكاة الغرب في بعض عاداته وتقاليده.

١. خوري، سوريا والانتداب الفرنسي سياسة القوميّة العربيّة ١٩٢٠ - ١٩٤٥، ١١٣.

٢. كرد علي، خطط الشام، ٥: ١١٧ - ١١٨.

قائمة الوثائق المصادر والمراجع:

أولًا: الوثائق:

1. T.N.A., E.O. 371/ (E 2822/284/65), Foreign Office, (No.907), 15 April 1939.

2. T.N.A., E.O. 371/ (E 2202/474/93), (No.92), Telegram to Kr. Houston Boswell, Bagdad, to the Foreign Office, 29 March 1939

3. T.N.A., E.O. 371/ (E. 3415/474/93), British Embassy, Angora, No.221/(807/3/39), 29 April 1939.

ثانيًا: المصادر والمراجع:

٤. باروت، محمد جمال، التكوين التاريخي الحديث للجزيرة السوريّة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١،الدوحة، ٢٠١٣.

٥. بشور، أمل ميخائيل، دراسة في تاريخ سوريا السياسي المعاصر، توزيع جروس برس، الطبعة الأولى،طرابلس، ٢٠٠٣.

٦. جانا، محمد توفيق، مجموعة قرارات المفوّضين السامين لسوريا ولبنان الكبير منذ الاحتلال الإفرنسي حتى اليوم، مطبعة الشعب،دمشق، ١٩٣٣.

٧. الجندي، أنور، العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، دار الكتاب اللبناني، ط٢، بيروت، ١٩٨٣.

٨. حكمت، علي إسماعيل، نظام الانتداب الفرنسي على سوريا ١٩٢٠- ١٩٢٨ بحث في تاريخ سوريا من خلال الوثائق، دار طلاس، ط١,دمشق، ١٩٩٨.

٩. حنّا، عبد الله، القضية الزراعيّة والحركات الفلاحيّة في سوريا ولبنان ١٨٢٠ - ١٩٢٠، دار الفارابي،بيروت، ١٩٧٥.

١٠. الحكيم، يوسف، سوريا والانتداب الفرنسي، دار النهار للنشر، ط ٢،بيروت، ١٩٩١.

١١. الخالدي، محمد فاروق، المؤامرة الكبرى على بلاد الشام دراسة تحليليّة للنصف الأول من القرن العشرين، دار الراوي للتوزيع والنشر، ط١، الرياض، ٢٠٠٠.

١٢. خوري، فيليب، سوريا والانتداب الفرنسي سياسة القوميّة العربيّة ١٩٢٠ - ١٩٤٥، ترجمة مؤسسة الابحاث العربيّة، مؤسسة الأبحاث العربيّة، ط ١، بيروت، ١٩٩٧.

١٣. قاسميّة، خيرية، الحكومة العربيّة في دمشق بين ١٩١٨ - ١٩٢٠م، المؤسسة العربيّة للدراسات

والنشر، ط٢، ١٩٨٢.

١٤. رافق، عبد الكريم، قافلة الحج الشامي وأهميّتها في العهد العثماني، مجلة دراسات تاريخيّة، العدد السادس، دمشق، ١٩٨١.

١٥. رافق، عبد الكريم، تاريخ الجامعة السوريّة ١٩٠١ - ١٩٤٦، مكتبة نوبل،دمشق، ٢٠٠٤.

١٦. رافق، عبد الكريم، مظاهر من التنظيم الحرفي في بلاد الشام في العهد العثماني، بحث ضمن كتاب بحوث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لبلاد الشام في التاريخ الحديث، دمشق، ١٩٨١.

١٧. الجبوري، زينب حسن عبد وهيثم محيي طالب الجبوري، أثر حركة الإصلاح العثماني في تطوير الحركة الفكرية في الوطن العربي في العهد العثماني المتأخر، مجلة جامل بابل للعلوم الإنسانية، المجلد ٢٣، العدد ٣، ٢٠١٥.

١٨. السباعي، بدر الدين، أضواء على الرأسمال الأجنبي في سوريا ١٨٥٠ – ١٩٥٨، دار الجماهير، دمشق، ١٩٦٧.

١٩. سيعيدوني، ناصر الدين، نظرة في أراضي الميري في بلاد الشام في العهد العثماني، المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام، دمشق، ١٩٧٨.

٢٠. طربين، أحمد، تاريخ المشرق العربي المعاصر، جامعة دمشق، دمشق، ١٩٨٥٠.

٢١. طقوش، محمد سهيل، تاريخ بلاد الشام الحديث والمعاصر، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، بيروت، ٢٠١٤.

٢٢. سلطان، علي، تاريخ سوريا في أواخر الحكم التركي ١٩٠٨ - ١٩١٨م دراسة اجتماعيّة واقتصاديّة وثقافيّة، دمشق، ١٩٩١.

٢٣. الغزي، محمد كامل، نهر الذهب في تاريخ حلب، المطبعة المارونية،حلب، (د. ت).

٢٤. قرقوط، ذوقان، تطور الحركة الوطنية في سورية ١٩٢٠ - ١٩٣٩، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط ١، بيروت، ١٩٧٥.

٢٥. كوثراني، وجيه، بلاد الشام في مطلع القرن العشرين قراءة في وثائق الدبلوماسيّة الفرنسيّة السكان والاقتصاد وفلسطين والمشروع الصهيوني قراءة في وثائق الدبلوماسيّة الفرنسيّة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط ٣،بيروت، ٢٠١٣.

٢٦. لونغريغ، ستيفن هامسلي، تاريخ سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي، ترجمة بيار عقل، دار

الحقيقة، بيروت، (د. ت).

٢٧. كرد علي، محمد، خطط الشام، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٦٩.

٢٨. منسي، محمود صالح، الشرق العربي المعاصر القسم الأول الهلال الخصيب، القاهرة، (د. ن)، ١٩٩٠.

٢٩. المعلِّم، وليد، سوريا ١٩١٨ – ١٩٥٨ التحدّي والمواجهة، دمشق، مطبعة عكرمة، ١٩٨٥.

٣٠. اليافي، عبد الكريم، التعليم في بلاد الشام في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، مجلة التراث العربي، المجلد ١٢، العدد ٤٥، ١٩٩١.

دور النخب السياسيّة الجزائريّة في مقاومة الاستعمار
من القرن 19 إلى ثورة التحرير 1954

د. حسين مجاود[1]

الملخّص

ارتكزت النخب السياسيّة الجزائريّة في مقاومتها للاستعمار الفرنسي، بدرجةٍ كبيرةٍ على الإرث التاريخي للشعب الجزائري، بالإضافة إلى التأثيرات السياسيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة والثقافيّة التي خلّفتها السلطة الفرنسيّة الاستعماريّة. كما كان لبروز الثقافة الفرنسيّة في الجزائر واصطدامها بالثقافة الوطنيّة خلال هذه الفترة دورٌ في إدخال تصوّراتٍ ثقافيّةٍ وإيديولوجيّةٍ متضاربةٍ داخل نسيج النخبة الوطنيّة الجزائريّة، هذا كلّه أسهم في إيجاد شرائح اجتماعيّة ذات شبكةٍ ثقافيّةٍ متميزةٍ ومختلفةٍ تعبّر عن رؤى وأفكار متباينةٍ أسهمت في تشكيل مجموعة قيمٍ اجتماعيّةٍ وسياسيّةٍ ورصيدٍ معرفيّ مكّنت هذه النخبة من مقارعة مخرجات السياسة الكولونياليّة، وهذا يتّضح من خلال انتهاج سبيل النضال السياسي خلال النصف الأول من القرن العشرين، ثم التوجّه العسكري في فترة الثورة التحرريّة، الذي سيفضي في الأخير إلى الاستقلال التام واسترجاع السيادة الوطنيّة بعد ١٣٢ سنة من الاستعمار.

الكلمات المفتاحية:

التنشئة الاجتماعيّة، الإصلاح، التعليم، الإدماج، الثقافة السياسيّة، الاتجاهات، بعث، الطبقة المثقفة، الشخصيّة الوطنيّة.

---

١. أستاذ محاضر في التاريخ السياسي جامعة سعيدة -الجزائر.

التمهيد

يرتبط الحديث عن الاتجاهات السياسية لدى النخب الوطنيّة الجزائريّة بدرجةٍ كبيرةٍ بالإرث التاريخي، وحالة الاستيعاب الثقافي، والتشويه المنهجي للاستعمار الفرنسي. وتعدّ التركيبة الاجتماعيّة والثقافيّة من الأصول والمنطلقات التاريخيّة الأولى التي بُني عليها المجتمع الجزائري، إذ شهدت الجزائر أقدم الحضارات واحتضنتها في سواحلها (الفينيقيّة، النوميديّة، الرومانيّة، البيزنطيّة)، وكانت مهدًا لها. كما اعتنق الشعب الجزائري الدين الإسلامي منذ القرن الأول الهـجري، وتأسست على أرضه عدة دول إسلاميّة (الرستميّة، الحماديّة، الموحديّة، الزيانيّة)، والتي أعطت للجزائر وجهها المتميز والحضاري وزادها تميّزًا انضمامها إلى الدولة العثمانيّة وسيطرتها على البحر المتوسط لمدة ثلاثة قرون. كما تعدّ الجزائر محور اتصالٍ بين قطبي العالم العربي الشرقي والغربي، وجسرًا طبيعيًّا للعالم الإسلامي. بالإضافة إلى ذلك الاحتلال الاستيطاني الفرنسي ومخلفاته.

يعكس هذا البناء التاريخي جزءًا كبيرًا من القيم والاتجاهات السياسيّة المكتسبة التي أسهمت في بناء الهويّة الجزائريّة، ممّا يدفعنا إلى البحث عن مكونات ثقافة الشخصيّة الجزائريّة التي تحدّد الإطار العام الذي يحوي الثقافة العامة للمجتمع من قيمٍ وعاداتٍ وتقاليد وتعابير لغويّة وفكريّة وتوجهاتٍ سياسيّةٍ متضاربةٍ ومتعارضة، إنّها الثقافة المتعدّدة: العربيّة الإسلاميّة والبربريّة والثقافة الأوروبيّة، ولكلّ هذه المكونات أصولها الاجتماعيّة وتكويناتها الفكريّة وطبيعتها الهيكليّة.

من هذا المنطلق بلورنا إشكاليّة موضوعنا على النحو التالي: ما مدى مساهمة التنشئة السياسيّة للنخب الجزائريّة في بلورة وعيهم وتوجهاتهم السياسيّة؟ وكيف أسهمت ثقافتهم السياسيّة في تأطير الحركة الوطنيّة الجزائريّة؟

وللإجابة على هذه الإشكاليّة وجب علينا الاعتماد على المنهج التاريخي الوصفي بالإضافة إلى المنهج التحليلي، الذي يمكننا من تسليط الضوء على الجذور التاريخيّة لإفرازات الثقافيّة والسياسيّة للنخبة الجزائريّة، التي مكنتها من خوض المقاومة السياسيّة، ثم بعد ذلك المقاومة العسكريّة ضد الاستعمار الفرنسي.

المحور الأول: أصول الثقافة السياسيّة لدى النخب الجزائريّة

شهدت الجزائر ثقافةً متنوعةً بعضها يُستمدّ من الشخصيّة الجزائريّة وانتمائها العربي الإسلامي، وبعضها الآخر يُستمدّ من التوجّه الاندماجي على حد تعبير مصطفى الأشرف: «الثقافة الملتزمة والثقافة الأجنبيّة»[١]، وهنا يجب رصد المضمون الثقافي للإسلام، ومدى تأثيره على منظومة القيم، ودور الثقافة العربيّة الإسلاميّة من المحدّدات الثقافيّة[٢]، إلى جانب ذلك المشروع الاستعماري الغربي والمنظومة الغربيّة ومضمونها الثقافي، ومدى تأثيرها على منظومة القيم، أي السياسيّة الفرنسيّة كوسط سوسيو ثقافي وتأثيرها على الشرائح الاجتماعيّة وتغلغلها في تركيبة المجتمع لإعادة إنتاج مجتمعٍ يفكر بعقليّة المدرسة الأوروبيّة[٣]، ولإعادة إنتاج التشكيلة الاجتماعيّة الجزائريّة، وبالتالي بروز أنماطٍ اجتماعيّةٍ جديدة، ومعارف جديدةٍ تتعارض، والتشكيلة الاجتماعيّة الأولى، الشيء الذي يسمح بتكوين أنماطٍ ثقافيّةٍ متضاربةٍ ذاتِ بؤرٍ ونزاعاتٍ أحدثت انقسامًا، وشرخًا خطرًا في صفوف المجتمع، أسهم في إيجاد تركيبةٍ اجتماعيّةٍ وثقافيّةٍ متصارعةٍ بسبب ظهور قيم ذاتِ وازعٍ قبلي ناجمٍ عن تقسيماتٍ سياسيّةٍ أوجدتها السياسيّة الاستعماريّة كالطائفيّة والقبليّة والجماعات الدينيّة والصراعات الثقافيّة واللغويّة[٤].

أولًا: الثقافة العربيّة الإسلاميّة

يُعدّ الإسلام العنصر الموحِّد للجزائريين، وهو الغالب على الثقافة الجزائريّة من جميع جوانبها الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، كما يعدّ البعد الإسلامي للجزائر صمام أمانٍ وقلعة حصينة مانعة للاختراق الثقافي والديني في العهد الاستعماري، إذ أدّى هذا المحدّد الثقافي دورًا كبيرًا في الحفاظ على أصالة المجتمع، وفي إيجاد شرائح اجتماعيّةٍ كبيرةٍ بفضل الاعتناق الجماعي للإسلام[٥].

كان الوازع الديني دائمًا هو المنجي من ذوبان الشعب الجزائري في الفضاء الفرنسي، كما أنّ هناك صلةً وثيقةً عند الجزائريين بين اللغة العربيّة كلغة والإسلام كدين؛ وذلك لكون العربيّة لغة القرآن، وروح الإسلام وقلبه النابض؛ ولهذا كانت جهود جمعيّة العلماء المسلمين تعمل لأجل

---

١. الأشرف، الجزائر الأمة والمجتمع، ٤٢٣.

2. Talidoros, Arabo Islamique et la naissance du nationalisme Algérien (1830 - 1962), 25.35.

3. Lachraf Abdelkader, Histoire: Culture et Société, 45.

4. Michalion, Des États Contre Leur Société, l'Algérie des cousins, P1.

5. Vatin, L'Algérie politique-histoire et société, 82- 110.

الحفاظ على اللغة العربيّة والدين الإسلامي اللذين يمثلان أهمّ مقوّمٍ للهويّة الجزائريّة[١].

اعتمد الاحتلال الفرنسي محاربة الثقافة الجزائريّة، والقضاء على الشخصيّة والهوية الجزائريّة، فطمس المواسم الوطنيّة، والتاريخ، واللغة، وحوّل المساجد إلى كنائس أو مستشفيات أو متاحف، كما أنّ المثقّفين الجزائريين قد فقدوا تدريجيًّا الاتصال بماضيهم نتيجة لفقدان الكتب والمدارس بلغتهم، أمّا الفلاحون فقد تركوا للخرافات والجهل[٢].

كما حاصر الاحتلال الفرنسي اللغة العربيّة وثقافتها، ومنعها من مسايرة التطوّر العلمي، ولو في أبسط صوره، ونجم عن ذلك أضرارٌ فادحةٌ في الميدان الثقافي كنتيجة لسياسة التجهيل، وإبعاد اللغة العربيّة عن منافسة اللغة الفرنسيّة، وتركها تدرّس كثقافةٍ تراثيةٍّ مقتصرةٍ على المبادئ الأساسيّة وحصر تعليمها في الكتاتيب والزوايا[٣]، وبهذا أصبحت اللغة العربيّة أكثر النظم الوطنيّة الجزائريّة معاناة.

هذا العداء الاستعماري للمكوّن الثقافي للشعب الجزائري ما هو إلّا استمرارية لحالة التواصل العقلي والنفسي والسلوكي في العداء للعروبة والإسلام، إنّ فرنسا الاستعماريّة استخدمت كلّ القوى في سبيل ذلك من رموز النخبويّة الدينيّة أو الفكريّة والسياسيّة والعسكريّة، وامتدّت إلى وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة، الموجّهة والمدعومة بكلّ الإمكانات الماليّة وغيرها من أجل صنع كيانٍ فرنسيّ مكان الجزائري[٤].

لم يكن بإمكان حاملي الثقافة العربيّة في بداية الاحتلال تجاوز مستوى المقاومة والرفض والدفاع عن الهويّة الذاتية؛ لأنّ طبيعة المجتمع من جهة، وطبيعة التوجّهات من جهةٍ أخرى لم تكن تبلغ بعد من القوة الشموليّة، ما يجعلها ترتفع بالمجتمع إلى مستوى التحديث، فتفرض نفسها بديلاً ونموذجًا ضمن النماذج الثقافيّة القائمة. خلاف ما كان عليه في الثلاثينيّات من القرن العشرين حين ظهرت نخب سياسيّة وإصلاحيّة حرّكت هذا المكون الثقافي، مثل أعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الذين رفعوا لواء الإصلاح وإحياء اللغة العربيّة وإعلاء الدين الإسلامي الصحيح. ممّا مكّن الشعب الجزائري من النهوض من سباته والتحرّك عن بكرة أبيه من أجل تحقيق الاستقلال والحريّة، وكان رواد الثورة حاملي رايته.

١. بن طيب، مسألة الهوية في أدبيات الحركة الوطنية الجزائرية (١٩١٩-١٩٥٤)، ٢٢.

٢. أبو القاسم، الحركة الوطنية ١٩٠٠-١٩٣٠، ٦١.

٣. الأشرف،الجزائر الأمة والمجتمع، ٤١٨.

٤. أبو القاسم، الحركة الوطنيّة، ٢: ٦١.

ثانيًا: الثقافة الأمازيغيّة

تعرّض الشعب الجزائري طوال الهيمنة الاستعماريّة إلى تحدياتٍ كبيرةٍ لإثبات وجوده، وترسيخ هويّته وشخصيته الجزائريّة، كانت الهجمات مباشرةً وغير مباشرة، وتعدّدت بشكلٍ مستمرٍ طوال الفترة الاستعماريّة، بالتغلغل السياسي، والاقتصادي، والثقافي والديني المقترن بالعمل العسكري، إذ عمل الاستعمار على تفكيك المكوّن الاجتماعي الجزائري الموحّد تاريخيًّا ودينيًّا وحضاريًّا (العرب -أمازيغ)، وعمل على استئصال المكوّن الأمازيغي عن باقي النسيج الاجتماعي الجزائري، واعتقدت فرنسا الاستعماريّة أنّ إسلام سكّان المنطقة سطحي، وأنّ القرآن لم يدخل بشكلٍ عميقٍ إلى تقاليدهم وعاداتهم، وأنّ هذا الدين لم يتمكّن من النفاد إلى حياتهم العائليّة والاجتماعيّة وانطلاقًا من ذلك حاول التشكيك في إسلام سكّان منطقة القبائل، كما صرّح الكاردينال لافيجري[١] أنّ: «القبائل والفرنسيين من سلالةٍ واحدةٍ هي سلالة الرومان، وعلامة مسيحيّة واحدة، خلقت كلّها بين القبائل والفرنسيين»[٢].

إحدى الركائز التي اعتمدت عليها السياسة الفرنسيّة لإضفاء طابع الشرعيّة على مخطّطها التفكيكي، هو اعتبار القبائلي لا يتعامل مع ذويه باللغة العربيّة، ومن ثم فإنّ هذه اللغة تعدّ دخيلةً على لغة سكّان المنطقة؛ لذا استغل اللهجة المحليّة الأمازيغيّة لتطبيق سياسة (فرّقْ تَسدْ)، وزرع الخلاف حتى يسهل عليه فصل المنطقة من الوطن الجزائري[٣].

يُعرف الأمازيغ (السكان الأصليون للجزائر)[٤] منذ القدم باستماتتهم في سبيل الحريّة، وحبّهم للاستقلال، فكانوا لا يرضخون للغالب، ولا يجنحون إلى الاستكانة، ولهم ولعٌ شديدٌ في الاحتفاظ بعوائدهم وأخلاقهم ولغتهم، ومع أنهم عاشوا نحو ثلاثة آلاف سنة تحت احتلال الأمم المختلفة

---

١. يعدّ الكاردينال لافيجري شخصيّةً دينيّةً من أبرز رجال الدين المسيحيين، كونها شكّلت لوحدها قطبًا رئيسًا لدفع مسار الإرساليّات التنصيريّة التي عملت على بسط نفوذ التواجد المسيحي توازيًا مع النفوذ العسكري والسياسي الفرنسي بالجزائر. ينظر:

Baurnard (M), Librairie Paussielgue Le cardinal Lavigerie, 6.7.

٢. مقران، الحركة الدينيّة والإصلاحيّة في منطقة القبائل ١٩٢٠، ١١٩.

3. Sahari, étude des pratiques et des conduites religieuses chez les convertis au christianisme en Kabylie, 37.

٤. البوعبدلي، نبذة تاريخية عن ولاية تيزي وزو، ٢٢٥٦-٢٢٥٧. وينظر كذلك: بوعزيز، الثورة في الولاية الثالثة ١٩٥٤-١٩٦٢، ٢١٦.

غير أنّهم لا يزالون محافظين على مميزاتهم الذاتيّة وأحكامهم الخاصّة[١].

لقد عرف الأمازيغ نمطًا ثقافيًّا ونظامًا اجتماعيًّا خاصًّا يقوم على أساس القرية والقبيلة المستقرة[٢]، ويقوم أيضًا على أساس الارتباط الاجتماعي والإرث الثقافي المشترك، هذا النمط الذي عرفته هذه الثقافة جعل حاملها طوال الحقبة التاريخيّة على قدرٍ من التميّز، ورفض أيّ شكلٍ من أشكال الاندماج المفروض من أي قوةٍ احتكاريّةٍ (الحكم الأجنبي القرطاجي والروماني والبيزنطي)، الشيء الذي سمح لهذا الكيان بالحفاظ على شخصيّته وتواجده وبلغته التراثيّة التي أسهمت في إيجاد لبنات لأرضيّةٍ ثقافيّة، واجتماعيّة، واقتصاديّة[٣].

ومع مجيء العرب الذين نشروا بينهم الإسلام، وعمّموا فيهم اللغة العربيّة، ولم يرد في أيّ مصدرٍ من مصادر التاريخ الإسلامي أنّ الفاتحين المسلمين جهروا بالعداء لثقافة أهل البلاد، أو دعوهم للتخلّي عنها، الأمر الذي شجّع البربر على قبول الإسلام دينًا، واستخدموا لغتهم المحلّية في الدعوة للإسلام ونشره. وتكيفوا مع شريعته مع الحفاظ على وسائل معيشتهم ولغتهم[٤].

لكن هذا التمايز الثقافي والاجتماعي القائم على البنية القبليّة واللغويّة أصبح مصدر توترٍ وصراعٍ داخلي، حيث أسهم في توسيع وتفاقم حدّة التوترات الثقافيّة، الذي سمح بتكوين تركيبةٍ اجتماعيّةٍ ذات نزاعاتٍ قبليّة متعددةٍ ناجمةٍ عن ممارسة الهيمنة الكولونياليّة، التي فرضت على هذا النمط الثقافي العزلة الشديدة، وحينها اكتفت هذه الفئات الاجتماعيّة بالدفاع عن الهويّة الثقافيّة، وحماية المجتمع من الاختراق الداخلي بعد المقاومة المستمرة (إذ تم استكمال احتلال منطقة القبائل في سنة ١٨٥٧)[٥]، لكن السيطرة الاستعماريّة التي شجّعت سياسة الانقسام الجهوي من جهة، والنظام القبلي القائم هو الآخر على التمايز العرقي واللغوي من جهةٍ أخرى، سمحت ببروز ثقافةٍ مبنيّةٍ على حبّ التسلّط، وعلى الجهويّة والقبليّة والطائفيّة، وبالتالي أصبح كلّ فردٍ ينتمي إلى مجموعته الضيقة: العائلة، العشيرة، الرابطة اللغوية...الشيء الذي سبّب اختلالاً في التوازن بين بنية المجتمع القديم والمجتمع الجديد، حيث إنّ الصراع حول مسألة الهويّة الثقافيّة لا يزال قائمًا

١. أكيلال، «التنصير في منطقة القبائل»، ص٤.

2. Bourdien, Sociologie de l'Algérie, 62.

٣. زبير، «دور الثقافة في بناء المغرب الكبير، المستقبل العربي»، ٤٤.

٤. لومبار، الإسلام في عظمته الأولى (من القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر ميلادي)، ٥٢ -٥٣.

٥. البوعبدلي، «نبذة تاريخية عن ولاية تيزي وزو»، ٢٦٢.

إلى يومنا هذا بين العناصر الاجتماعيّة الأمازيغيّة والعربيّة، وأصبح يهدّد مستقبل كيان المجتمع الجزائري [١].

ثالثًا: الثقافة الفرنسيّة:

لقد كان لبروز الثقافة الفرنسيّة في الجزائر واصطدامها بالثقافة الوطنيّة خلال هذه الفترة دورٌ في إدخال تصوّراتٍ ثقافيّةٍ وإيديولوجيّةٍ متضاربةٍ ومتصارعةٍ في آنٍ واحد، أسهمت كلّ واحدةٍ منها في إيجاد شرائح اجتماعيّةٍ ذات شبكةٍ ثقافيّةٍ متميزةٍ ومختلفةٍ تعبّر عن رؤى وأفكار كلا النموذجين: الأوربي والعربي الإسلامي.

لقد أنتجت الحضارة الأوروبيّة جيلاً يمثّل مصالحها الثقافيّة والاستعماريّة الاحتكاريّة خلال فترة تاريخيّةٍ حاسمةٍ حدثت نتيجة تعارض أفكارٍ تراثيّةٍ وتنويريّةٍ اشتدّ فيها الصراع بين النموذج التأصيلي (المجتمع الجزائري) والنموذج الغربي الأوروبي.

يحدث هذا التأثير نتيجة الانبهار بالأفكار الأوربيّة الجديدة - خير ما ينطق ويعبّر عن ظاهرة التفاني في الذوبان في الفكر الكولونيالي الفرنسي هو الشريف بن حبيلس رائد الاندماجيين الجزائريين الفرنكوفونيين- [٢]، هذه المظاهر، وغيرها أثّرت في تركيبة المجتمع الجزائري الثقافيّة والاجتماعيّة، وسمحت بتكوين فئاتٍ وسطى جديدةٍ -هذا من خلال نضال الحركة الوطنيّة بمختلف شرائحها وتشكيلاتها- إلى جانب العلاقات المستمرة بين الحضارة الغربيّة الأوروبيّة والإسلاميّة التي تأكّدت جليًّا في أشكال النشاط الاقتصادي، والإنتاج الفكري والمعرفي في مرحلة ما قبل الموجة الاستعماريّة[٣].

لقد كان لهذا التأثير الأوربي نتائج وخيمة على العلاقات بين أفراد المجتمع، وعلى مستوى الطوائف الدينيّة والعائليّة، أسهمت في إيجاد تركيبةٍ فكريّةٍ أوربيّةٍ برجوازيّةٍ علمانيّة، من حيث المستوى التعليمي والمركزي الاجتماعي والدور القيادي الثقافي السياسي، حيث ظهرت

١. حربي، جبهة التحرير الأسطورة والواقع (١٩٥٤-١٩٦٢)، ٦١-٦٢. ينظر كذلك: آيت أحمد، مذكرات مقاتل، روح الاستقلال (١٩٤٢-١٩٥٢)، ١٩٦-٢٢٤.

2. Chérif Benhabyles, l›Algérie française vue par un indigène, Alger, 1914. voir aussi: Rober Ageron, Histoire de l›Algérie contemporaine (1871 – 1954), 239.

3. Vant riet, Introduction à l’histoire contemporaine, 19.

هناك نخبة[١] من إنتاج محيطٍ غربي ذات توجّهٍ وطني برجوازي تجمع بين المطالبة بالشخصيّة الوطنيّة، وتصحيح العلاقة مع السلطات الفرنسيّة، وفي مقابل هذه الثقافة برزت فئاتٌ أخرى عربيّةٌ وقوميّةٌ إسلاميّةٌ متأثرةٌ بدعوة النهضة في الشرق (الأعضاء المؤسّسون لجمعيّة العلماء المسلمين الجزائريين)[٢].

يرى (عمار بلحسن) أنّ هذه الفترة أنتجت أربعة أنماطٍ من المثقّفين عاشوا في إطار ثقافةٍ سياسيّةٍ معينةٍ ذات نسقٍ معيّنٍ من القيم والاتجاهات والمعتقدات السياسيّة المكتسبة، يمكن رصد سماتها الثقافيّة من خلال الجدول التالي:[٣]

الجدول ١: يوضّح خصائص الأنماط الثقافيّة:

الأنماط الثقافيّة	الخصائص والسمات الثقافيّة
١. ثقافة المساجد والزوايا والمدارس الإسلاميّة	استمراريّة التراث -المحافظة على الهويّة الوطنيّة
٢. ثقافة الموروث الكولونيالي	ثقافة برجوازيّة ذات آفاقٍ علمانيّةٍ واشتراكيّةٍ ذات نزعةٍ اندماجيّةٍ
٣. الثقافة المزدوجة	ثنائيّة اللغة – ضعيفة الإحساس الوطني
٤. الثقافة الشعبيّة الشفويّة	جماهيريّة - واسعة الاستهلاك - وطنيّة

عند تتبعنا للسيرة الذاتيّة للنخب الجزائريّة خاصّة منهم الرعيل الأول للمقاومة الجزائريّة، نجد أنّ جلهم ينتمون إلى النمط الثقافي الأول والرابع، الأول المتمثّل في القبيلة والأسرة التي وفّرت لهم الغطاء الديني من خلال المدارس القرآنيّة، والنمط الرابع المتمثّل في الثقافة الشعبيّة الشفويّة التي أسهمت في انغماس عددٍ كبيرٍ من الأفراد في مؤسّساتٍ مشتركةٍ ذات بعدٍ جماهيري وسماتٍ ثقافيّةٍ ذات بعدٍ وطني محض.

أمّا من النخب الجزائريّة الملتحقين بركب الحركة الوطنيّة الجزائريّة نجد منهم من يجمع

1. Rober Ageron, "L'Emir Khaled fut-il le premier nationaliste algérien?", 265.

٢. تركي رابح، التعليم القومي والشخصيّة الجزائريّة (١٩٣١-١٩٥٦)، ٢٣٢.

٣. بلحسن، «المشروعية والتوترات الثقافية حول الدول العربية والثقافة في الجزائر»، ٦٢-٦٣.

بين النمط الأول والثالث والرابع كـ (مصالي الحاج)، ومنهم من ينتمي إلى النمط الثقافي الثاني والثالث كـ (فرحات عباس).

نلمس ذلك في مختلف مؤسّسات التنشئة السياسيّة للنخب الجزائريّة، حيث من الملاحظ أنّ دور هذه المؤسّسات في التنشئة دورٌ متداخل، بمعنى لا يمكن القول بأنّ دور الأسرة مثلاً يقف عند حدٍّ معينٍ أو مرحلةٍ معينة، لكن يمكن القول إنّ دور الأسرة أو غيرها يقلّ أو يزيد في مرحلةٍ معينةٍ من حياة الفرد. ففي المرحلة الأولى من حياة الفرد، يبدو دور الأسرة هو الرئيس والأعظم، وهكذا دواليك مع بقيّة المؤسّسات[١].

نلاحظ من خلال هذا كلّه أنّ التنشئة السياسيّة تشترك مع التنشئة الاجتماعيّة التي هي عملية يتلقاها كلّ فردٍ يعيش في محيطٍ اجتماعيّ بطريقٍ مباشرٍ أو غير مباشر، رغب في ذلك أو لم يرغب، وتبدأ مع الإنسان منذ ولادته، وبهذا تكون عملية التنشئة الاجتماعيّة عمليّةً شاملةً ومستمرةً طول فترة العمر، حيث تكون نواتها الأولى الأسرة، ثم المدرسة بمختلف أطوارها، وبعدها المؤسّسة أو مقر العمل، دون أنْ ننسى المحيط الاجتماعي ككل، وهكذا تدرّجت النخب الجزائريّة من خلال مختلف هذه المؤسّسات حتى أصبح لهم مجموعة قيمٍ اجتماعيّةٍ وسياسيّةٍ ورصيدٍ معرفي استطاعوا من خلاله انتهاج سبيل النضال السياسي، والكفاح المسلح من أجل تحقيق الهدف المنشود، وهو قيام دولةٍ جزائريّةٍ حديثة[٢].

---

١. يمكن تقسيم المؤسّسات الاجتماعيّة والرسميّة التي تقوم بعمليّة التنشئة الاجتماعيّة والسياسيّة إلى ثلاث مجموعات: الجماعات الأوليّة: وتشمل الأسرة والتنظيمات المحلية مثل النوادي الاجتماعيّة، وترتكز عمليّة التفاعل الاجتماعي(هنا) على أساس المواجهة الشخصيّة والمباشرة. الجماعات الثانويّة: وتشمل على الاتحادات العماليّة والتجمعات المهنيّة، حيث ينغمس عددٌ كبيرٌ من الأفراد في مؤسّساتٍ مشتركة، ولكن تفتقر العلاقات بينهم إلى العنصر الشخصي. جماعات الإحالة: وهي ليست بالضرورة جماعات بالمعنى الدقيق للكلمة. وقد تستخدم جماعات الإحالة (وهي عبارة عن طبقات اجتماعية يستخدمها الفرد لتحديد ذاتيته) لترتيب المكانة الاجتماعيّة. وقد تستند هذه الجماعات على الجنس مثل التمييز بين البيض والسود، وكذلك على العوامل العرقيّة أو الدينيّة. ينظر: عبد الرحمن، علم الاجتماع السياسي (النشأة التطوريّة والاتجاهات الحديثة والمعاصرة)، ٤٥٢-٤٥٨.

٢. جغلول، النصوص الأساسيّة لثورة أول نوفمبر ٥٤ (نداء أول نوفمبر، مؤتمر الصومام، مؤتمر طرابلس)، ١١.

المحور الثاني: مكوّنات الثقافة السياسيّة لدى النخب الجزائريّة

إنّ الحديث عن الاتجاهات السياسيّة لدى النخب الجزائريّة مرتبطٌ بدرجةٍ كبيرةٍ بالتأثيرات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة؛ لذلك فإنّ تحليل هذه الاتجاهات يقتضي معرفة المناخ العام للوسط الفئوي الجزائري من خلال الأدوار الاجتماعيّة والمهنيّة؛ لأنّ هذه العوامل هي التي تؤثّر في المواقف السياسيّة التي تصدر من قبل الطبقة أو الجماعة أو الأفراد حسب المكانة التي يحتلونها، يقول فلاديمير ماكسيمينكو: «إنّ الثقافة السياسيّة تتطلب تغييرًا أكثر صرامة، ويمكن القول إنّها تتشكّل بالدرجة الأولى تحت تأثير عوامل هامة مثل: الوضع الاقتصادي والاجتماعي، ونمط حياة الفئات التي تمارس هيمنتها في مجتمعٍ ما؛ أسلوب القيادة السياسيّة والحكم؛ الوضع الثقافي في البلد»[١].

أوّلًا: المكونات الاقتصاديّة والاجتماعيّة:

عند دراسة النشاط الاقتصادي الجزائري يلحظ الطابع الزراعي والرعوي الذي تمركز أساسًا في الأرياف وأطراف المدن هذا في حين أنّ الحواضر تكاد تنفرد بالنشاط الحرفي[٢].

لقد اعتمد المجتمع الجزائري في بنيته الاقتصاديّة والاجتماعيّة على: الزراعة المعاشية المخصّصة للعيش، والرعي المتنقل ضمن الترّحال المؤقّت، اقتصاد العائلي ودور القبيلة فيه[٣]. وكان لتغيير هذه البنية من قبل الاستيطان الأثر الكبير على المجتمع، وعلى وضعه الديمغرافي وتشكيله الطبقي، ثم تحطيم الأسس الذاتيّة للشعب الجزائري بالدرجة الأولى[٤]، من خلال السياسة الاستعماريّة قائمة على استيعاب الريف ودمج القطاع الزراعي في الحياة الاقتصادية، الأمر الذي سمح بتكوين رأسمالٍ كولونيالي مهيمنٍ على الاقتصاد، بعد الاستيلاء على الملكيّة الخاصّة لأغلبيّة الشعب الجزائري، عن طريق إغراق الفلاحين الجزائريين بالديون الربويّة، لا سيّما أنّ الجزائري وبسبب قلة اقتصاده وقلة تحسبه للعواقب وعدم اكتراثه بالغد، يرى في الاستدانة السلامة وفي أجلها المحدود أمدًا طويلًا لا ينقضي فهو لا يتردد، والحالة هذه أدّت إلى قبول العروض المفلسة[٥].

١. ماكسيمينو، (الانتلجانسيا المغاربيّة) المثقّفون أفكار ونزاعات، ٩٧.

٢. قنان، نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر الحديث (١٥٠٠-١٨٣٠)، ٧٥.

3. Gouthier, Kexmas, Naissance et croissance de la république Algérienne démocratique et populaire, 185.

٤. الزرق، نشوء الطبقات في الجزائر، ٦٧.

٥. محمد بلقاسم حسن، القطاع التقليدي في الزراعة الجزائرية، ٣٠.

ممّا دفع بالعديد من الشرائح الاجتماعيّة للتفكير في الهجرة سواء نحو المدن - في الداخل - أم الهجرة نحو الخارج (فرنسا...) ، نظرًا للفقر والبطالة التي أصابت عددًا كبيرًا من سكّان الريف، أدّت هذه العمليّة إلى اختفاء المؤسّسات القبليّة وتفكيك البنية الاجتماعيّة التي كانت سائدةً في الأرياف، وبالتالي تقسيم المجتمع إلى مجموعات اجتماعيّة هي: عمّال الأرض خماسون، وعمال موسميّون - يتمركزون في الريف-، وعمال يدويّون، وحمّالون في الموانئ، والتجّار، والحرفيّون المتوسطون - يتمركزون في المدن الكبرى- حتى هؤلاء تم مزاحمتهم من طرف الجالية الأوروبيّة، والبرجوازيّة الصغيرة المندمجة في (النظام الاستيطاني)، والبرجوازيّة الإداريّة[١] .

من خلال هذه المجموعات الاجتماعية يمكن التعرّف على التركيب الطبقي للمجتمع الجزائري في ظلّ الاستعمار، ويظهر لنا التفاوت الطبقي من خلال حجم ومستوى المعيشة بين الطبقتين: الطبقة الاجتماعيّة الجزائريّة والطبقة الرأسماليّة الأوربيّة.

هذا الوضع خلق فوارق اجتماعيّة نتج عنها مظاهر الفقر والجهل، واستمرار ظروف العيش القاسية في أوساط الجزائريين (الأهالي)، حيث عمد الاستعمار الفرنسي بعد سلب الأراضي إلى إبقاء الجزائريين في حالة تدهورٍ وفقرٍ شبه تامّ، إذ عاش الجزائريّون أزماتٍ ومصاعب حادّةً على سبيل المثال في أعوام ١٨٦٧، ١٨٩٣، ١٨٩٧، و١٩٢٠م، حين تفشّت بينهم الأمراض والأوبئة المعدية، كالكوليرا والتيفوس، وهجم عليهم الجراد، وداهمهم القحط والجفاف، ممّا دفع بالجزائريين إلى أكل الحشيش ولحم القطط والكلاب، واضطر كثيرٌ منهم إلى نبش الموتى في القبور لأكل لحومهم، إذ في مجاعة ١٨٦٧-١٨٦٨ لوحدها أدّت إلى وفاة أكثر من خمسة مائة ألف (٥٠٠٠٠٠) جزائري، أمّا المستعمرون فكانوا بمنأى من هذا البلاء، إذ إنّ الأضرار لم تمسهم، بل كان ينعم أكثرهم بمستوى عيشٍ رفيع [٢] .

إنّ هذه الوضع المتمثّل في عدم الاستقرار الاقتصادي[٣] في ظلّ تفاوتٍ طبقي اجتماعيّ أسهم في خلق توجّهاتٍ سياسيّةٍ متباينةٍ في المواقف والأفكار والتصوّرات؛ نظرًا للتفاوت في المستوى

1. Gouthier, Kexmas, Naissance et croissance de la république Algérienne démocratique et populaire, 187.

٢. بوعزيز، سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنيّة الجزائريّة ١٨٣٠-١٩٥٤، ٤٠.

٣. مهديد، انتخابات الأهالي بوهران ١٩١٩-١٩٣٩، ٢٩. ٦٨.

المعيشي والاقتصادي وفي المكانة الاجتماعيّة، والدور المركز بالنسبة النخب الجزائريّة، هذه التوجّهات السياسيّة المتفاوتة هي بدورها خلقت صراعًا سياسيًّا، سيظهر تدريجيًّا بين صفوف الفئة الاجتماعيّة، ويتطوّر فيما بعد مع تطوّر هذه التأثيرات الاقتصاديّة والاجتماعيّة وانعكاساتها الإيجابيّة على تبلور الوعي الوطني لدى فئة النخبة الجزائريّة، وبهذا سيكون دخول هؤلاء لساحة النضال السياسي، وسيرسم اتجاه وطبيعة تصوّر رواد الحركة الوطنيّة الجزائريّة، وكذا مواقفهم واختياراتهم من مسألة الاستعماريّة[١]، وهذا ما سيتضح من خلال خياراتهم النهائيّة والمتمثّلة في انتهاجهم الكفاح المسلّح كخيارٍ أوحد من أجل التحرّر من الاستعمار بالدرجة الأولى، والتخلّص من الأعباء الاقتصاديّة والاجتماعيّة من ناحية ثانية، وإعطاء متنفس جديد للشعب الجزائري حتى يتمكن من تحديد مصيره التنموي بيده في ظلّ الاستقلال والتمتع بالسيادة الوطنيّة.

ثانيًا: المكونات الثقافيّة

كانت الثقافة السائدة في الجزائر قبل الاحتلال هي ثقافة البلاد الإسلاميّة، إذ كانت تتمحور حول العلوم الدينيّة، من تفسيرٍ وحديثٍ وفقهٍ وعقائد. وقد جعل هذا التداخل المنصهر بين الدين والتعليم بالنسبة للمستعمر الفرنسي كلّ سياسةٍ مدرسيّةٍ غاية في الصعوبة، إذ ليس الجهاز المدرسي دينيًّا صرفًا فحسب، وإنّما العلم ذاته يقتصر على المعرفة التي نزلت مع الوحي؛ إذ لم يكن هنالك من نورٍ آخر في هذا العالم العربي التقليدي للقرن ١٩ إلّا القرآن وتفاسيره؛ ولهذا كان في طليعة المثقّفين الفقهاء في الدين الاسلامي، الذين كانوا يتمتعون بالقيادة الفكريّة والروحيّة، التي ظلّ يشاركهم فيها مشايخ الطرق الصوفيّة ومقدّموها في الأرياف [٢].

لهذا عمد الفرنسيّون منذ الوهلة الأولى لاحتلالهم الجزائر على تجفيف منابع ومصادر الثقافة الوطنيّة للإنسان الجزائري؛ إذ هُدمت المساجد، وحوّلت أعدادٌ كبيرةٌ منها إلى كنائس، وثكنات، ومستشفيات...إلخ. كما وجّه الاستعمار ضرباتٍ قاسيةً للمثقّفين الجزائريين، اضطهادًا، وسجنًا، نفيًا وتقتيلاً، وظلّ يطاردهم قصد منعهم من أداء واجبهم في الحفاظ على الشخصيّة القوميّة للمجتمع الجزائري. كما سعت فرنسا الاستعمارية إلى استعمال النصّ التعليمي والثقافي في محاربة وجود وكيان الحضاري للإنسان الجزائري، والعبث بالقيم الدينيّة والثقافيّة الوطنيّة، قصد المسخ والتذويب، ومحو كيان الأمة للنيل من هويّتها الوطنية.

١. قنانش، المواقف السياسية بين الإصلاح والوطنيّة في فجر النهضة الحديثة، ٣٧.

٢. توران، المواجهات الثقافية في الجزائر المستعمرة (المدارس والممارسات الطبيّة والدّين ١٨٣٠-١٨٨٠)، ١٢٦.

وقد أورد الأستاذ (محفوظ قداش) إحصائيّةً نقلها عن المؤرّخ الفرنسي (روبرت أجيرون)، تبيّن مستوى انهيار التعليم بين أبناء الجزائر ما بين ١٨٣٠-١٩٥٤. إذ أكّد ضياع التعليم القرآني والعربي لجيلٍ كامل؛ ففي قسنطينة مثلاً انخفض عدد التلاميذ من ٦٠٠ إلى ٦٠ تلميذًا، وعدد المدارس من ٦٦ إلى ثلاثين[١]. كما بلغ عدد التلاميذ الجزائريين البالغين سنّ الدراسة سنة ١٨٩٦م أكثر من ٥٣٥٣٨٩ تلميذًا، التحق منهم بالمدارس الفرنسية:١٠٦٣١ تلميذًا؛ أي ما نسبته: ٠١,٩٨٪ والرقم يدلّ على عمليّة التجهيل المعتمدة من طرف الإدارة الفرنسيّة اتجاه الجزائريين[٢].

هذه المعطيات والإحصائيات تعكس جوانب من المخططات الفرنسيّة المتبعة اتجاه أطفال الجزائر؛ بهدف فرنستهم وتغريبهم، أو فرض واقع الأميّة والتجهيل على الجزائريين، وسحق التعليم العربي عبر تضييق الخناق على مؤسّساته الشعبيّة للقضاء عليها في النهاية. لتسهل بعدها السيطرة على الجزائريين وتذويب شخصيتهم الوطنيّة العربيّة الإسلاميّة، وبالتالي قتل روح المقاومة والجهاد في نفوسهم ضدّ المحتلين الفرنسيين لأرضهم، المنتهكين لحرماتهم ومقدساتهم.

عرفت الجزائر مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ميلاد نمط ثقافي جديدٍ متمثّلٍ في فئة الطلبة الجزائريين، بحسب التقسيم الاجتماعي السائد وقتئذٍ توجد شريحتان بين صفوف الطلبة، طلبة النخبة المفرنسة التي سعفها الحظ بمزاولة الدراسة النظاميّة في المدارس الابتدائيّة والإعداديّة، أو المعاهد العليا والجامعات الأوروبيّة خاصّة منها الفرنسية. ومن نتائج السياسة التعليميّة الفرنسيّة إنتاج جيلاً مواليًا لسياستها وأقلّ ارتباطًا بالفكرة الوطنيّة الجزائريّة[٣]. وقد أصبح هذا الجيل من الجزائريين يمثّل مدرسة الدمج الثقافيّة وفق إيديولوجيّةٍ استعماريّةٍ رافضةٍ لمقوّمات الشخصيّة الوطنيّة المتمثّلة في اللغة العربيّة والدين الإسلامي. أمّا الفئة الثانية فتمثّل عامة الشعب الجزائري التي كان نصيبها من التعليم بين جدران الزوايا والكتاتيب القرآنيّة والمدارس الحرّة[٤].

١.سعد الله، أبحاث و آراء فى تاريخ الجزائر، ١: ٢٦٥ . ينظر: زكريا، البيان الفرنسي الموجّه للسكان الجزائريّة عشية الاحتلال ١٨٣٠ ، ٢٧٧-٢٨٠.

٢. هلال، أبحاث و دراسات في تاريخ الجزائر، ١٢٠-١٢١.

٣. سعد الله، أفكار جامحة، ٦٦.

٤.جغلول، الاستعمار و الصراعات الثقافيّة في الجزائر، ٦.

خلق التباين التكويني الفكري والأيديولوجية لهذه الشريحتين تيارين، أولهما هو التيار الطلابي الذي تشبع بالمبادئ الغربيّة، وتعلّم اللغة الفرنسيّة، وتأثر بمبادئ الثورة الفرنسيّة [١]، وثانيهما يمثّله التيار الطلابي المحافظ الذي نهل من العلوم الدينيّة وتشبّع بالمبادئ الإسلاميّة، وتربى على الحضارة العربيّة، ولذلك فلا غرابة من أن نجد أن الانتماء الفكري ينعكس أساسًا على التنظيمات الطلابيّة التي عرفتها الجزائر في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين مع مطلع النهضة الجزائريّة وبداية العمل السياسي المنظم.

يعدّ المكوّن الفكري والإيديولوجي للتنظيمات الطلابيّة أحد أهمّ المكونات الثقافة السياسيّة المطروحة في الحركة الوطنيّة والثورة الجزائريّة؛ إذ حملت الحركة الطلابيّة في مسيرتها حملاً ثقيلاً في إعادة إحياء البعد الحضاري للشعب الجزائري على الرغم من الاختلاف في مشارب تنظيماتها[٢]، وعلى الرغم من مراهنات المدرسة الفرنسيّة وطروحاتها في تكوين جيلٍ جديدٍ فرانكفوني متشبّعٍ بالمبادئ اللائكية، يعمل على خدمة السياسية الاستعماريّة[٣]، والعمل على عدم نشر الثقافة الفرنسيّة على نطاقٍ واسعٍ بين جميع الجزائريين؛ لأنّها كانت تعتقد أنّ ذلك يمثّل خطرًا عليها؛ لهذا أُجبر الجزائريين على التخلّي عن ثقافتهم الخاصّة، ومنعوا في الوقت ذاته من الالتحاق على قدم المساواة مع الأوروبيين بثقافة الدولة الاستعماريّة. على الرغم من هذا فإنّها لم تستطع اختراق التواصل القِيمي الذي كان ينقله الأجداد والإباء للأبناء والأحفاد، وكانت ثقافته الذاتيّة محصنةً في وجه كلّ ثقافةٍ مفروضة.

بدا التفاعل الطلابي مع الانفتاح السياسي النسبي خاصّة بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، وانتشار الأفكار التحرريّة وحقوق الشعوب في تقرير مصيرها، فظهرت عدة تنظيماتٍ طلابيّةٍ وسط الجامعة الفرنسيّة (في الجزائر أو فرنسا)، وكانت قريبةً نوعًا ما من تفكيرها وتوجهاتها مع خطّ المدرسة الفرنسيّة، ومتأثرةً بالحضارة الغربيّة، ولو أنّ العديد من هؤلاء الطلبة تطوّروا تطوّرًا إيجابيًا تجاه القضية الجزائريّة بتطور الأحداث المحليّة والعالمية. وتمكّنوا من التموقع في مركز

١. مريوش، «القضايا الوطنية في اهتمامات الإنتالجانسيا الجزائرية ما بين ١٨٧٦/١٩٢٧، النخبة المزدوجة الثقافة نموذجا»، ٢٢٥؛ ينظر: مريوش، الحركة الطلابيّة الجزائرية ودورها في القضيّة الوطنيّة وثورة التحرير ١٩٥٤، ٢٥.

٢. جديد، «الانتليجانسيا الشابة الزمن نحو التحرر»، جريدة رسالة الأطلس، عدد ٢٣٥، الموافق ل ٥إلى ١١ أفريل ١٩٩٩.

٣. سعد الله، أفكار جامحة، ٦٦.

التأثير الاجتماعي، وتزايد نشاطهم في كلّ الوسائل والوسائط المتاحة (الصحافة، الأحزاب، المؤتمرات، الملتقيات، التجمعات....). وعملية تفعيل دورهم في الساحة السياسيّة، من خلال سلسلة من المؤتمرات ــ خاصّة بعد الاحتفالات الفرنسيّة بمرور مائة سنة على احتلال الجزائر ــ التي كانت تصبّ في الدفاع عن الشخصيّة العربيّة الإسلاميّة، والإسهام في تكوين وعي وطني يعيد للجزائر كيانها واستقلالها[١].

الخاتمة

مكّنتنا هذه الدراسة من استخلاص مجموعةٍ من النتائج يمكن حصرها في النقاط الآتية:

- أعطت الأصول والمنطلقات التاريخيّة الأولى التي بُني عليها المجتمع الجزائري للجزائر وجهها المتميز والحضاري، وزادها تميّزًا انتماؤها للعالم العربي والإسلامي.

- العداء الاستعماري الصليبي للمكوّن الثقافي للشعب الجزائري من خلال مختلف الحقب التاريخيّة، ترجمته فرنسا الاستعماريّة باستخدامها للرموز النخبويّة الدينيّة والفكريّة والسياسيّة والعسكريّة في سبيل محاربة الثقافة الجزائريّة، والقضاء على الشخصيّة والهويّة الجزائريّة من جهة، وصنع كيانٍ فرنسي مكان الجزائري من جهةٍ أخرى.

- تأثير السياسيّة الاستعماريّة الفرنسيّة كوسط سوسيو ثقافي على الشرائح الاجتماعيّة الجزائريّة؛ ممّا أدّى إلى تكوين أنماطٍ ثقافيّةٍ متضاربةٍ ذات بؤرٍ ونزاعاتٍ أحدثت انقسامًا وشرخًا خطرًا في صفوف المجتمع الجزائري.

- أسهم ظهور النخبة الجزائريّة مع نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين - رغم اختلاف في مشارب تنظيماتها - في ميلاد نمطٍ ثقافي جديدٍ أعاد إحياء البعد الحضاري للشعب الجزائري.

- يتبين من خلال الدراسة أنّ المكون الفكري والإيديولوجي للنخب الجزائريّة يعد أحد أهمّ المكونات الثقافة السياسيّة المطروحة في الحركة الوطنيّة والثورة الجزائريّة. ورغم التفاوت

١. بوعزيز، مع تاريخ الجزائر في الملتقيات الوطنيّة والدوليّة، ٣٤٧.

والاختلاف في التوجّه الإيديولوجي بين رواد المدرسة الفرنسيّة ذات التوجه اللائيكي، والنخبة ذات التكوين الإسلامي والعربي، لم يكن هناك شرخٌ كبيرٌ بين النخبتين - رغم معيار التكوين المختلف- مرد ذلك إلى الإرث الحضاري المتأصّل وإلى الظاهرة الاستعماريّة السائدة. وهذا ما يؤكده التحاق كلّ الأطياف السياسيّة بالثورة التحريريّة.

ـ رغم كلّ الأفعال المنافية للمبادئ القانونيّة والأخلاقيّة، الممارسة في حقّ الجزائريين ثقافيًّا، والسعي إلى إدماجه مدنيًّا وسياسيًّا... إلا أنّ تمسّك المجتمع الجزائري بكيانه المدني، اللغوي، والديني... كان يعكس بحق مدى تعلّقه بتراثه وانتمائه الثقافي العربي الإسلامي. فنشأ جيلٌ كاملٌ من الجزائريين في القرى والأرياف والمدن الجزائريّة الكبرى، تربّى في حضن قيمه الوطنيّة والحضاريّة كما تمسّك بأصالته العربيّة الإسلاميّة. فأعطى بذلك نفسًا وروحًا جديدين للتعليم العربي في الجزائر. وإحياء جذوة الإيمان والعقيدة في نفوس وقلوب الجزائريين، كما رفض الإدماج وكلّ صور التبعيّة. فالنخبة المثقّفة المعـرّبة بالأساس هي التي اضطلعت بمهمة حماية كيان وهوية المجتمع والأمة، والذود عن الكرامة والمقدسات. فهيّأت بعملها ذاك الظروف الملائمة لعمليّة التحرير الوطني عبر توفير شروط ميلاد جيل نوفمبر، الذي فجّر الثورة في وجه العدو الفرنسي.

ـ قدرة قادة الثورة التحريريّة في التأثير على باقي النخب الجزائريّة التي تبنت فكرة الكفاح المسلّح، وآمنت بها، وعملت على الدفاع عنها، إذ كان من سهل استمالة النخبة الجزائريّة ذات التكوين الفرنسي التي لم تتلقَ تعليمًا آخر سوى التعليم الاستعماري؛ لأنّ متّكأ غالبيتهم كان صلبًا لا يلين ولا يتأثر غالبًا بغير الثقافة التي تغذّوا بها وهم في المهد؛ أي داخل الأسرة ومن البيئة الاجتماعيّة لطفولتهم الأولى. هذا ما أكّده فرحات عباس في كتابه ليل الاستعمار، - وهو واحد من هذه النخبة الجزائرية المفرنسة - حين قال: « ثقافتنا لم تفصلنا عن شعبنا، بل بقي فكرنا دائمًا عالقًا به». فقضوا بذلك على أحلام الاستعمار الفرنسي وأوهامه.

قائمة المصادر والمراجع

١. أكيلال، محمد أحسن، (التنصير في منطقة القبائل)، البصائر، العدد ٣٦٠، ديسمبر، الجزائر، ٢٠١٣.

٢. الأشرف، مصطفى، الجزائر الأمة والمجتمع، ترجمه: حنفي بن عيسى، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٤.

٣. آيت أحمد، حسين، مذكرات مقاتل، روح الاستقلال (١٩٤٢-١٩٥٢)، ترجمة: سعيد جعفر، منشورات البرزخ،الجزائر، ٢٠٠٢.

٤. محمد بلقاسم حسن، بهلول، القطاع التقليدي في الزراعة الجزائرية، مكتبة الوطنية، ١٩٨٥.

٥. بن طيب، جلول، مسألة الهويّة في أدبيات الحركة الوطنيّة الجزائرية (١٩١٩-١٩٥٤) ، مذكرة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة سيدي بلعباس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، معهد التاريخ، الجزائر، ٢٠١٠/٢٠٠٩.

٦. البوعبدلي، المهدي، (نبذة تاريخيّة عن ولاية تيزي وزو)، الملتقى السابع للتعرّف على الفكر الإسلامي، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينيّة، مج ٥، تيزي وزو، ١٩٩٣.

٧. بوعزيز، يحي، مع تاريخ الجزائر في الملتقيات الوطنيّة والدوليّة، الجزائر، ١٩٩٩.

٨. بوعزيز، يحي، سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية ١٨٣٠-١٩٥٤، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٥.

٩. بوعزيز، يحيى، الثورة في الولاية الثالثة ١٩٥٤-١٩٦٢، ط٢، دار الأمة، الجزائر، ٢٠١٠ .

١٠. تركي رابح، عمامرة، التعليم القومي والشخصية الجزائرية (١٩٣١-١٩٥٦)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، الجزائر، ١٩٨١.

١١. توران، ايفون، المواجهات الثقافية في الجزائر المستعمرة (المدارس والممارسات الطبية والدّين ١٨٣٠-١٨٨٠)، ترجمة: محمد عبد الكريم أوزغلة، مراجعة وإشراف: مصطفى ماضي، دار القصبة للنشر، الجزائر، ٢٠٠٥

١٢. جديد، صالح، «الانتليجانسيا الشابة والزمن نحو التحرر»، جريدة رسالة الأطلس، عدد ٢٣٥، الموافق ل ٥إلى ١١ أفريل ١٩٩٩.

١٣. جغلول، عبد القادر، الاستعمار و الصراعات الثقافية في الجزائر، ترجمة: سليم قطوس، ط ١، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٤.

١٤. قنان، جمال، نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر الحديث (١٥٠٠-١٨٣٠)، دار هومة، الجزائر، ط١،

.١٩٩٥

١٥. حربي، محمد، جبهة التحرير الأسطورة والواقع (١٩٥٤-١٩٦٢)، ترجمة: كيمل داغر، ط١، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٣.

١٦. زبير، محمد، «دور الثقافة في بناء المغرب الكبير»، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، العدد ٩٧، بيروت، ١٩٨٥.

١٧. زكريا، جودى، البيان الفرنسي الموجه للسكان الجزائرية عشية الاحتلال ١٨٣٠.

١٨. سعد الله، أبو القاسم، أبحـاث و آراء فى تاريخ الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٨.

١٩. سعد الله، أبو القاسم، أفكار جامحة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٨.

٢٠. سعد الله، أبو القاسم، الحركة الوطنية ١٩٠٠-١٩٣٠، دار الغرب الاسلامي،بيروت لبنان، ١٩٩٢.

٢١. عباس، فرحات، حـرب الجـزائر وثورتـها (ليـل الإستعمار)، ترجمة: أبو بكر رحال، الجزائر، منشورات anep، ٢٠٠٥.

٢٢. عبد الخالق عبد الله، التبعية والتبعية السياسية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦

٢٣. عبد الرحمن، عبد الله محمد، علم الاجتماع السياسي (النشأة التطورية والاتجاهات الحديثة والمعاصرة)، دار النهضة العربية، بيروت، (بدون تاريخ).

٢٤. بلحسن، عمار، «المشروعية والتوترات الثقافية حول الدول العربية والثقافة في الجزائر»، المستقبل العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، العدد ١٤١، بيروت، ١٩٩٠.

٢٥. قنانش، محمد، المواقف السياسية بين الاصلاح والوطنية في فجر النهضة الحديثة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٠

٢٦. لومبار، موريس، الإسلام في عظمته الأولى (من القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر ميلادي)، ترجمة: ياسين الحافظ، ط ١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٧.

٢٧. ماكسيمينو، فلاديمير، (الانتلجانسيا المغاربية) المثقّفون أفكار ونزاعات، ترجمة: عبد العزيز جوباكيير، دار الحكمة، دار النهضة، الجزائر، ١٩٩٤.

٢٨. مريوش، أحمد، «القضايا الوطنية في اهتمامات الإنتالجانسيا الجزائرية ما بين ١٨٧٦/١٩٢٧، النخبة المزدوجة الثقافة نموذجا»، مجلة دولية المؤرخ، عدد٢، اتّحاد المؤرّخين الجزائريين ٢٠٠٢.

٢٩. مريوش، احمد، الحركة الطلابيّة الجزائرية ودورها في القضيّة الوطنيّة وثورة التحرير، دار مبدعون

للاعلام و النشر ; تاريخ النشر: ٢٠٢٢.

٣٠. الزرق، مغنية، نشوء الطبقات في الجزائر، تر: سمير كرم، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٠

٣١. إبراهيم، مهديد، انتخابات الأهالي بوهران ١٩١٩-١٩٣٩،رسالة الدراسات المعمقة، قسم التاريخ، وهران، ١٩٧٩.

٣٢. جغلول، عبد القادر، النصوص الأساسية لثورة أول نوفمبر ١٩٥٤، (٢٠٠٨)، نداء أول نوفمبر، مؤتمر الصومام، مؤتمر طرابلس، تصدير: عبد العزيز بوتفليقة، الجزائر، منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال النشر والاشهار.

٣٣. هلال، عمار، أبحـاث و دراسات في تاريخ الجـزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ١٩٩٥.

٣٤. مقران، يسلي، الحركة الدينية والإصلاحية في منطقة القبائل ١٩٢٠، ماجسيتير، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر،١٩٩١ .

35. Rober Ageron, Charles, Histoire de l'Algérie contemporaine (1871 – 1954), Tome II, PUF,1979 .

36. Rober Ageron, Charles, "L'Emir Khaled fut-il le premier nationaliste algérien ?", In politiques coloniales au Maghreb, P.U.F, (1973).

37. Baurnard (M), Le cardinal Lavigerie,tome 1, Paris: Librairie CH. Poussielgue, 1896 .

38. Chérif, Benhabyles, l›Algérie française vue par un indigène. Alger, 1914.

39. Bourdien, Pierre, Sociologie de l'Algérie, Paris: presse universitaire, 1980.

40. Talidoros, George A, Arabo Islamique et la naissance du nationalisme Algérien (1830-1962), Alger: Ed : entreprise du livre, 1985.

41. Lachraf Abdelkader, Mustapha, Histoire: Culture et Société, ANEP, Alger, 2004,

42. Sahari, Samia, Étude des pratiques et des conduites religieuses chez les convertis au christianisme en Kabylie, mémoire de magister, université mouloud Mammeri, Tizi-Ouzou, 2012.

43. Vant riet, Simone, Introduction à l'histoire contemporaine : le monde musulman

contemporain , Centre pour l›étude des problèmes du monde musulman contemporain, Bruxelles, 1962.

44. Michalion, Thiery, Des États Contre Leur Société, l'Algérie des cousins, Le monde diplomatique, Paris 16 : novembre 1994.

45. Vatin, Jean-Claude, L'Algérie politique, histoire et société, Paris : Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1974.

46. Gauthier, Yves and Joël Kermarec, Naissance et croissance de la république Algérienne démocratique et populaire ,ed Marketing, Paris, 1978.

قراءات علمية

يتناول هذا الباب قراءات علمية في مشاريع او كتب او اعلام مناهضة للاستعمار او مدافعة عنه بغية إعطاء صورة واضحة للقارئ عن المشهد الاستعماري.

خصائص المقاومة الجزائريّة للاستيطان الفرنسي
قراءةٌ في تجربة الأمير عبد القادر ١٨٣٢ - ١٨٤٧ م

رقيق قادة

قراءة في كتاب نحن وازمنة الاستعمار (الحلقة الثانية)

أ. علي رعد

خصائص المقاومة الجزائريّة للاستيطان الفرنسي
قراءةٌ في تجربة الأمير عبد القادر 1832 - 1847 م

رقيق قادة[1]

الملخّص

اتّسمت مقاومة الأمير السيّد عبد القادر الجزائري الحسني بسلسلةٍ من التحدّيات الكبرى؛ فقد حاول جمع القبائل والسكّان المتنوعين في الجزائر تحت رايةٍ واحدةٍ للقتال ضد الاحتلال الاستيطاني الفرنسي، ومع ذلك فإنّ محاولة الدمج هذه قد أعاقتها الانقسامات الداخليّة والتنافس بين القبائل عسكريًّا، كما واجهت قوّات الأمير عدوًا قويًّا ومنظّمًا؛ إذ استفادت القوات الفرنسيّة من التفوّق التكنولوجي والتنظيم العسكري المتقدّم، وهذا الأمر جعل المقاومة تواجه ظروفًا في غاية الصعوبة. بالإضافة إلى ذلك، تأثّرت المقاومة بالتدخّلات الأجنبيّة، ولا سيّما دعم بعض القبائل أو القوى الأجنبيّة للاحتلال الفرنسي، ممّا زاد الوضع تعقيدًا. وعلى الرغم من جهود الأمير عبد القادر لحشد وتنظيم المقاومة، ومجابهة القوات الفرنسيّة فإنّ مجمل المعطيات كانت تشير إلى بداية عهدٍ جديدٍ للاحتلال الفرنسي، ممّا ضاعف من التحدّيات التي أغنت التجربة الثوريّة، ودفعتها إلى الإبتكار، وإبداع المزيد من آليات المقاومة والتحرير.

وعليه فقد أثارت الحقبة التي قادها الأمير عبد القادر العديد من الأسئلة التاريخيّة التي نوردها على وجه الإجمال في ما يأتي: ما هي أبرز التحدّيات التي واجهها الأمير عبد القادر في معركته ضدّ الاحتلال الفرنسي؟ وكيف أثّرت الانقسامات الداخلية والمنافسات العشائرية في المقاومة وفرص نجاحها؟ وما هو دور التدخّلات الأجنبيّة في تطوّر المقاومة؟ وإلى أيّ مدى أثّر التفوّق العسكري للقوات الفرنسيّة على نتيجة المقاومة؟ وأخيرًا ما هي الدروس التي يمكن أنْ نتعلمها من مقاومة الأمير عبد القادر في محاربة الاستعمار وبناء الهوية الوطنيّة؟.

الكلمات المفتاحية:

الأمير عبد القادر - المقاومة - الاحتلال الفرنسي - جهاز الحكم - النفس الطويل - الحرب الخاطفة.

---

١. أكاديمي وباحث في التراث وتحقيق المخطوطات- الجزائر.

مقدّمة

اتّسمت مقاومة الأمير عبد القادر بسلسلةٍ من التحدّيات الكبرى؛ فقد حاول عبد القادر جمع القبائل والسكّان المتنوّعين في الجزائر تحت رايةٍ واحدةٍ للقتال ضدّ الاحتلال الفرنسي، ومع ذلك فإنّ محاولة الدمج هذه أعاقتها الانقسامات الداخليّة والتنافس بين القبائل عسكريًّا، كما واجهت قوات عبد القادر عدوًّا قويًّا ومنظمًّا من حيث التفوّق التكنولوجي، والتنظيم العسكري المتقدّم، وهذا ممّا جعل مقاومته صعبة، كما تأثّرت المقاومة بالتدخّلات الأجنبيّة، ولا سيّما بعد دعم القبائل والقوى الأجنبيّة للاحتلال ما زاد الوضع تعقيدًا، وعلى الرغم من جهود الأمير عبد القادر لحشد وتنظيم المقاومة، ومجابهة القوات الفرنسية فإنّ كلّ المؤشّرات كانت تشير إلى بداية عهدٍ جديدٍ للاحتلال الفرنسي بالجزائر رغم استمرار المقاومة .

وعليه فإنّ مقاومة الأمير تثير العديد من الأسئلة التاريخيّة: ما هي أبرز التحدّيات التي واجها الأمير في معركته ضدّ الاحتلال الفرنسي؟ وكيف أثّرت الانقسامات الداخليّة والمنافسات العشائريّة على المقاومة وفرص نجاحها؟ وما هو دور التدخّلات الأجنبيّة في تطوّر المقاومة؟ وإلى أيّ مدى أثّر التفوّق العسكري للقوات الفرنسيّة على نتيجة المقاومة؟ ماهي الدروس التي نتعلمها من مقاومة الأمير في قضية محاربة الاستعمار وبناء الهويّة الوطنية؟

التعريف بالموضوع

تُعدّ مقاومة الأمير عبد القادر(١٨٠٨-١٨٨٣) إحدى المحطات الأساسيّة في تاريخ الجزائر، ومن أبرز حركات المقاومة والتصدّي للمستعمر الفرنسي (١٨٣٢-١٨٤٧)، ولد الأمير في منطقة وادي الحمام بمعسكر ونشأ في بيئةٍ دينيّةٍ وعلميّةٍ أهّلته لصناعة الأحداث بالجزائر؛ فقاد المقاومة ووحّد القبائل، واقام التحالفات، وقاد حرب العصابات، وحقّق انتصاراتٍ سياسيّةً وعسكريةً ساعدته في إقامة دولة جزائريّة، إلّا أنّ ضغوط الجيش الفرنسي، وبمساعدة عملاء الداخل والخارج جعلته يتوقّف عن القتال، لكن تأثيره بقي مستمرًا في بعث الانتفاضات، وتشكيل الهويّة الوطنية، وإلهام حركات التحرّر العالميّة.

ولقد كانت لهذه المقاومة أبعادٌ استثنائيّةٌ في تاريخ الجزائر الحديث، أبرزها ما يأتي:

البعد التاريخي: فمقاومة الأمير عبد القادر تساعد في فهم تاريخ الجزائر خلال فترة الاستعمار، وردود المقاومة الوطنيّة، وتأثيراتها المتلاحقة عربيًّا وإسلاميًّا.

البعد الثقافي والاجتماعي: التعريف بالهويّة، وتعزيز الانتماء الوطني، وتبنّي القيم العربيّة الأصيلة كالتضحية، والشجاعة، والوحدة.

البعد السياسي والعسكري: دراسة الجانب القيادي في الأمير، وتوحيده للقبائل، وبناء مؤسسات الدولة الجزائريّة، وأساليب الحرب السياسيّة والعسكريّة التي واجهت المستعمِر كحرب العصابات.

البعد الدولي: تقديم الأمير رمزًا عالميًّا من رموز المقاومة، وتعامل الدول معه ومع مقاومته، والدعم الذي تلقاه من بعضها.

البعد الأكاديمي: إثراء الدراسات التاريخيّة المتخّصصة حول الاستعمار والمقاومة الوطنيّة، وإبراز معالم شخصيّته أكاديميًّا، وتنمية الوعي الوطني والتاريخي، من دون نسيان العصر الذي نعيش فيه، وتطبيق سيرته ومقاومته، والاستفادة من تجربته ونضاله في السياقات الحديثة المعاصرة.

ولفهم العلاقات الفرنسيّة الجزائريّة خلال مرحلة الاستعمار ومقاومته (١٨٣٠-١٨٤٧ (ينبغي دراستها في سياقٍ وطنيّ إقليميّ قوميّ للبلدين؛ فإنّ استهداف فرنسا للجزائر يستمدّ قوّته من أهميّة الجزائر الاستراتيجيّة والاقتصاديّة ودورها الريادي في حوض البحر المتوسط؛ وهو ما أقلق أوروبا عامّة، وإسبانيا وفرنسا خاصّة. ولم يكن الاحتلال الفرنسي للجزائر عام ١٨٣٠ سوى خاتمةٍ لسلسلة من مشاريع الغزو الأوربي، في ظلّ تقاعس عثماني تركي، فضلاً عن تهالك العصبيّات المحليّة والإقليميّة؛ ممّا جعل الأمير يقود المقاومة لمدة ١٥ سنة مستعملاً كلّ مؤهّلاته السياسيّة والعسكريّة، وتحرير الأرض من قبضة الاستعمار.

لقيت الجزائر اهتمامًا استعماريًّا من قبل فرنسا في القرن التاسع عشر، فأدى ذلك إلى نشوب صراعٍ طويلٍ ومعقدٍ بين الشعب الجزائري والمستعمِر الفرنسي. كانت الجزائر قبل الاحتلال تتكون من عدّة إماراتٍ وقبائل مستقلة، ممّا جعل مهمة توحيد المقاومة ضدّ الاحتلال تحدّيًا كبيرًا.

المحور الأول: الوضع في الجزائر قبل الاستعمار الفرنسي

أ. المستوى السياسي:

سيطرت على الحكم في الجزائر فئتان؛ فئة الرياس، وهي القوة السياسيّة الأولى والأكثر تأثيرًا، فأنّ أغلب البايلربايات كانت منها، وهي التي اختارت البحر المتوسّط عامّة والمدن الساحلية خاصة ميدانًا لحياتها، ومصدرًا لرزقها[١]، والفئة الثانية من حيث السطوة والقوة اليولداش، وهي قوات الجيش البري المستاءة أساسًا من فئة الرياس، المتحكّمة في دواليب السلطة[٢]، التي كانت لا تشعر بالانتماء إلى الجزائر، والشيء المهم بالنسبة لها السيطرة على البلاد والتنكيل بكلّ من يقف في طريقهم، إلى أنْ استطاع الداي علي خوجة إزاحتهم عن سدّة الحكم والبلاد عام ١٨١٧[٣]، وقد مرّ الحكم التركي بالجزائر بأربع مراحل: البايلر البايات (١٥١٨-١٥٨٨)، والباشوات (١٥٨٨-١٦٥٩)، والأغوات (١٦٥٩-١٦٧١)، والدايات (١٦٧١-١٨٣٠)[٤]، وتُعدّ فترة الدايات من أهمّ الفترات بسبب الإستقلال الكلي عن الخلافة العثمانيّة، وتسيير الشؤون الداخليّة والخارجيّة للبلاد؛ حيث كان الداي يمارس شبه سلطة مطلقة، ويطلق عليه سلطان الجزائر[٥].

يوصف عصر الديات بأنّه عصر القوّة وسيطرة العسكر على مناحي الحياة، فالحاكم هو الذي يختار وزراءه ومجلس دولته بما يخدم رؤاه السياسيّة وطموحاته العسكريّة، وبما تمليه عليه مصالح السياسة التي تحرّرت كليّةً في هذا العهد من قبضة السلطان العثماني في الباب العالي، وأصبحت الطاعة اسمية فقط، وارتباطها من باب الولاء الإسلامي للحاكم، وهو ما حرص عليه حكام الدايات في الجزائر الذين استبعدوا السكّان الأصليين للجزائر في تعاملهم، وبقيت العناصر الجزائريّة

---

١. هندي، تاريخ المؤسسات في الجزائر من العهد العثماني، ٤١- ٤٦.

٢. كانت كل طائفة تسعى للظفر بالحكم عبر مختلف مراحل الحكم العثماني.

٣. بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية ١٩٦٢، ٦٤.

٤. على خلاف معظم المؤرخين يقسم توفيق المدني مراحل الحكم إلى خمسة أدوار: أ-عصر الفتح بابا عروج وخير الدين ١٥١٢-١٥٤٦ دام ٣٤ عاما، ب-حكم الولاة البايلربايات (باي البايات):١٥٤٦-١٥٨٧ دام ٤١ عاما، ت- الباشوات الثلاثين:١٥٨٧-١٦٥٩ دام ٧٢عاما، ث- حكم الأغوات ١٦٥٩-١٦٧١ دام ١٢عاما، ج- حكم الدايات: ١٦٧١-١٨٣٠ دام ١٦٠ عاما. (ينظر): المدني، محمد عثمان باشا داي الجزائر١٧٦٦-١٧٩١، ٢٣.

٥. سعيدوني، النظام المالي للجزائر في أواخر العهد العثماني (١٧٩٢ -١٨٣٠)، ٢٥.

الأصل على الهامش، ولم تكن لها مشاركةٌ حقيقيّةٌ في قيادة البلاد [١].

كما قسّمت الجزائر من حيث الجانب الإداري إلى أربع بايلكات: دار السلطان وتشمل العاصمة وضواحيها، وبالقرب منه بإيلك التيطري(المدية)، وبإيلك الشرق قسنطينة وضواحيها، وبإيلك الغرب وقد استقر مركزه بوهران بعد انتقاله من مازونة ثم معسكر.

ب. المستوى الإداري: جهاز الحكم

الوالي العام: وهو أعلى سلطة في البلاد، تتمّ تسميته من طرف السّلطان العثماني.

أولًا/ الديوان[٢]: وهو قسمان:

١-الديوان الخاص:

ويضمّ الخز ناجي: وهو المكلّف بإدارة أموال الخزينة للأمّة.

-خوجة الخيل: يشرف على أملاك الدّولة وجمع الضّرائب من البايليكات ومستلزمات البايات والقضاة.

-الآغا: قائد الجيش الإنكشاري، والخيّالة المتطوّعين.

-وكيل الخرج: مسؤول الشؤون البحريّة والخارجيّة.

-البيت المالجي: يقوم بتسجيل العقود والمواريث وأموال الأوقاف والحبوس.

٢- الديوان العام: يضمُّ كلًّا من

كبار ضبّاط الإنكشاريّة، والقاضيينِ والمفتيينِ، وحاشية الداي، والكتّاب المساعدين للبيت المالجي.

ثانيًا/ الباي: يعيّن على مستوى البايلك ويكون مسؤولاً عنها.

ثالثًا/ القائد: يشرف على وحدةٍ اداريّةٍ صغيرةٍ، ويكون مسؤولاً عن الأمن وجمع الضرائب، ويكون من الأتراك أو الكراغلة.

رابعًا: شيخ العرب: يمثّل سكان الدواوير[٣]، ويتولّى شؤونهم[٤].

---

١. بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية ١٩٦٢، ٨٠.

٢. هو شبيه بالبرلمان ينظر: سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ٢٤٥.

٣. الدوار منطقة سكانيّة مبعثرة عادةً ما تتكون من قبيلة أو مجموعة قبائل من السكّان الأصليين.

٤. لمزيد من التفصيل، ينظر: سعيدوني، النظام المالي للجزائر في أواخر العهد العثماني (١٧٩٢ -١٨٣٠)، ٢٧-٢٩، بوعزيز، الموجز في تاريخ الجزائر، ٢: ٢٠.

وكانت هذه الأقاليم تعاني من حكم الإقطاع، وظلم الحكّام والجهل والتخلّف العلمي، وكانت القلاقل هي ميزة هذا العهد، حيث تحكّمت الطبقة العسكريّة في السلطة، وعمت الفتن، وكثرت الاغتيالات السياسية والعسكريّة[١]، فقلّما يموت حاكمٌ على فراشه، ومن حسن الحظ أنّ الاضطرابات كانت تقتصر على القَصْرِ، ولا تمتدّ إلى عامة البلاد[٢]. ناهيك عن إثقال كاهل المواطنين بالضرائب والغرامات المختلفة؛ فقابل ذلك السكّان بحركات التمرّد في عديد من المدن كالبليدة، والحضنة، ويسر، والنمامشة، فضلاً عن مشاركة رجال الزوايا في إثارة الفوضى والاضطرابات[٣].

كان لكلّ إقليمٍ إدارته أو نظامه الخاصّ، الذي هو شبيه إلى حدٍّ كبيرٍ بالسلطة المركزيّة في العاصمة، وكانت القبيلة عنصره المحوري والوحدة الإدارية الخاضعة لشيخ القبيلة، والذي بدوره يخضع لحكم سلطة حاكمٍ تركيّ أو كرغلي، والقبائل أنواع: «فهناك القبائل النائية التي لا تصلها يد السلطة، وهناك القبائل ذات الاستقلال الذاتي التي تدفع ضريبة الخضوع، وهناك قبائل الرعية، وهذه أيضًا أنواع: فمنها الخاضعة خضوعًا جزئيًّا، ومنها الخاضعة خضوعًا تامًّا (وتسمّى قبائل العازل أو العبيد). وأخيرًا هناك قبائل المخزن، وهي المتحالفة مع السلطة المركزية، وتمدّها بالمال والرجال عند قيامها بحملاتٍ عسكريةٍ، سواء داخليًّا أو خارجيًّا، وليس هناك حالةٌ قارةٌ لجميع هذه القبائل»[٤].

كان عصر الدايات من أصعب العصور؛ لأنّه من جهة تم فيه التحكّم في الفوضى التي كانت تطبع المدن الداخلية، فضلاً عن الفتن التي أتت على الأخضر واليابس، وسالت فيه دماءٌ كثيرةٌ، كثورة ابن الأحرش (١٨٠٥- ١٨٠٦) بقسنطينة، وهي امتدادٌ لثورة عبد القادر بن الشريف الدرقاوي بالغرب الجزائري (١٨٠٥)[٥]، ومحاولة الدولة العثمانية التدخل رغم الاستقلال الكليّ عن عاصمة الخلافة.

١. أشار قرامون إلى أنّ ما بين ١٦٨٣-١٨١٧ وقع قتال رهيب حول العرش (١٤) مرة ينتهي بإطلاق مدفع الإشارة، ورفع الراية الخضراء فوق القصر:

Grammont, Histoire D'Algérie Sous La Domination turque, 1515246 ,1830-.

٢. سعد الله، محاضرات في تاريخ الجزائر، ٢٥.

٣. بوعزيز، الموجز في تاريخ الجزائر،٢: ٣٦-٤٩.

٤. سعد الله، محاضرات في تاريخ الجزائر، ٥٢.

٥. الراشدي، الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني، ٤٢ -٤٨، سعيدوني، «ثورة ابن الأحرش بين التمرد المحلي والانتفاضة الشعبية».

ولم تكن الأوضاع الخارجية بمنأى عن الأوضاع الداخليّة، فقد كانت العلاقات الجزائريّة التونسيّة محلّ مدٍ وجزر، وهذا بحكم نظرة كلّ طرفٍ إلى الآخر؛ فالجزائر حرّرت تونس من قبضة الأسبان، وكان البايلر باي في الجزائر من له حقّ تعيين الباشوات في تونس، بينما كانت تونس ترى في نفسها منطقةً مستقلةً تابعةً للدولة العثمانيّة، بل كانت تسعى لضم قسنطينة، أمّا المغرب الأقصى فكان يرى في الجزائر خطرًا، بحكم رفضه للانضمام إلى الدولة العثمانيّة، بل كانت له أطماعٌ في الوصول إلى تلمسان، ولعلّ بايلك الغرب كان له وضعه الخاص، بحكم التنافس الشديد عليه من القوى الأوربيّة. ولذلك اتّخذت السلطة التركية به صبغةً حربيةً نظرًا لتوتر العلاقات بين الأتراك والمغاربة، وانتفاضات درقاوه وبقاء الأسبان بوهران حتى ١٧٩٢ [١].

كما أقامت الجزائر علاقاتٍ ودّيةً مع عديد الدول الأوربيّة كفرنسا، وإيطاليا، وهولندا، والدانمارك، وإسبانيا، والبرتغال، وهذا بدافع تكسير التحالفات الأوربية ضدّها، خاصة أن أروبا كانت تتطلع إلى ربط شرق أروبا (إيطاليا) بغربها (إسبانيا والبرتغال)؛ لذلك فإنّ المركزية السياسيّة الجزائريّة التركيّة، مثّلت جبهة ردعٍ قويّة أرعبت القوى البحريّة قاطبة، وجعلتها تتداول حول مهاجمة سواحل الجزائر كلّها، فالولايات المتحدة وقتها كانت تدفع ما يساوي قيمة لويزيانا ضرائب حمايةً لسفنها عند عبورها البحر الأبيض المتوسّط، وهذا الصراع هو الذي سيتحوّل فيما بعد إلى فكر جيو استراتيجي إنجليزي أمريكي عرف بسلطة البحر كمذهب جيو سياسي Power (Sea)[٢]؛ لذلك استطاعت الجزائر أنْ تقيم مجموعةً من المعاهدات السلميّة والتجاريّة ظهرت في مجموعة من التحالفات، وتم تداول اسم الجزائر عدة مرات، كما هي الحال في مؤتمر فيينا ١٨١٥م، ومؤتمر إكس لا شابيل ١٨١٥م، وتم استهداف الجزائر عبر حملاتٍ مختلفةٍ، كحملة اللورد إكسماوث ١٩١٦ م، ومشاركة الأسطول الجزائري في معركة نفارين ١٨٢٧ أثناء حرب اليونان.

ج: المستوى الإجتماعي:

تحكّم في الحياة الاجتماعيّة بالجزائر في أواخر العهد العثماني عاملان أساسيّان: الخدمات المقدَّمة، والامتيازات المحصّلة لصالح المدن على حساب جماعات الريف[٣]. وتـأتي الطائفة

١. سعيدوني، النظام المالي للجزائر في أواخر العهد العثماني (١٧٩٢ -١٨٣٠)، ٢٩.

٢. الطيبي، الجزائر عشية الغزو الاحتلالي دراسة في البنيات والذهنيات والمآلات، ١٧٦-١٧٨.

٣. سعيدوني، الجزائر منطلقات وآفاق، ١٧٦.

التركيّة في مقدمة هذا التنظيم الاجتماعي، والمقدّر عددها بعشرين ألف نسمةٍ وخاصّة طائفة الانكشارية التي كانت تتمتع بامتيازاتٍ خاصّةٍ، والذين اختاروا العيش على رواتبهم العسكريّة، كما كان لبعضهم متاجر للأقمشة والمجوهرات كما امتلكوا العديد من المنازل الريفيّة في محيط الجزائر[١]، وعمومًا فإنّ النسيج الاجتماعي تمثّل بما يأتي:

سكّان الحضر (المدينة): وهم العثمانيّون، والكراغلة، والأندلسيّون، والرعايا الأجانب من اليهود والمسيحيين، الذين كانوا يمثّلون الفئة المتحكّمة في مقاليد السلطة والنفوذ، ويتمركز أغلبهم في المدن الساحليّة.

سكّان البدو (الريف): أغلبهم من السكّان الأصليين للجزائر، من العرب والأمازيغ، الذين كانوا يتوزّعون في الأرياف والمدن الداخليّة، وكانت قبائل المخزن تمثّل حلقة وصلٍ بينها وبين السلطة في البايلك[٢].

د: المستوى الثقافي والتربوي:

على الصعيد التعليمي التربوي حرصت الدولة الجزائريّة على نشر التعليم عبر مناطقها كافة، بعد أنْ كان منحصرًا في الحواضر الكبرى (تلمسان، بجاية، وقسنطينة)، وعلى مجانيّته معتمدة في تمويله على مصدرين هما: الخزينة العامة، والأوقاف المحبوسة للمؤسسات التعليميّة. وتمثّلت مؤسّساته في الكُتّاب، والمسجد، والزوايا، والمدارس، والمعاهد، وقد اتّخذ التعليم اسم (المسيد) في المدينة، واسم (الشريعة) في الريف[٣]، وقُسِّم التعليم وقتئذٍ إلى مرحلتين هما:

المرحلة الأولى: التي يشرف فيها كلٌّ من الكُتّاب والمسجد على تلقين القراءة، والكتابة، وحفظ القرآن، ومبادئ الحساب لمدة أربع سنوات، ليتّجه بعدها الطالب إلى تعلّم حرفةٍ وغيرها[٤].

المرحلة الثانية: تستقبلهم المدرسة والزوايا (الثانوية والعالية) بتلقين العلوم الشرعيّة والعلوم الإنسانيّة من تاريخٍ، ولغةٍ، وفلسفةٍ وغيرها. فلا يوجد فاصلٌ بينها وبين المعاهد الإسلاميّة الكبرى (القرويين، الزيتونة، والأزهر)[٥].

1. Rozet, Voyage dans la Régence d'Alger, 275 - 276.

٢. سعيدوني، دراسات في العهد العثماني، ٩٧-٩٨.

٣. شنيتي، نظام التعليم في الجزائر تحت الحكم العثماني، ١١٢.

٤. مسعودي، حركة التعليم في الجزائر خلال العهد العثماني، ٦٢.

٥. أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، ٣٣٥.

أمّا على صعيد الفنون فقد تأثّر المجتمع الجزائري بروافد حضاريّةٍ متنوّعة، ممّا أسهم في تطوّر وتنوّع ألوان وأشكال الفنون بالجزائر:

-الفن المعماري: شمل المساجد كمسجد العين البيضاء بمعسكر، والزوايا، والمساكن العامة، والثكنات، والدور، والقلاع، والجسور، والقصور، وغيرها. طغى عليها الطابع المعماري الزياني والأندلسي، التي حفلت بالتفنن في الأشكال الهندسيّة والحدائق، بالإضافة إلى القلاع والمساجد[١].

-الرسم: كان يعتمد بالأساس على الخطّ والكتابة اللذين جعلهما فنّانو الجزائر إحدى الوسائل المسموحة في التعبير الجمالي. ومن أمثلة هذا الفن نجد الأبواب، والنوافذ، وصناديق الملابس، والخزائن وغيرها[٢].

-الموسيقى والغناء: اختلفت وجهات النظر حول المسألة، خاصّة ما أورده الونشريسي في معياره[٣]، لذلك تم التعاطي معه بحذر وإنْ اباحه جماعة مثل: أبي مدين الغوث، وأبي الحسن الشاذلي. وقد تنوّعت الموسيقى من تركيةٍ، وأندلسيةٍ، وبدويةٍ، وتناولت موضوع التاريخ الإسلامي والمناسبات الاجتماعيّة كحفلات الزواج والمولد النبوي الشريف، كما كانت خلال تولي الباشا الجديد الحكم، وأيضًا حفلات بمناسبة الانتصار على الأعداء[٤].

هـ: المستوى الاقتصادي:

تمثّلت أوجه النشاط الاقتصادي الجزائري في ما يلي:

الزراعة: التي ميّزت غالبيّة المجتمع الريفي بوصفها النشاط الأصلي للسكّان، وعُدّت الجزائر في هذه المرحلة من أهمّ الدول المتوسّطية إنتاجًا للحبوب (غريس، وهران، ومجانة، وقسنطينة) خاصّة القمح، والخضر، والفواكه، كما كانت الممول الرئيس لأوروبا في السلم والحرب[٥].

الصناعة: نالت اهتمامًا من طرف الجزائريين من خلال الإمكانات المتاحة، والخبرة الموروثة التي جسّدت في الصناعات النسيجيّة، والجلديّة، والغذائيّة بدرجةٍ عالية، إضافة إلى الصناعة الحربيّة والحديديّة[٦].

---

١. م. ن، ٤٤٦- ٤٤٩.

٢.م. ن، ٤٤٨- ٤٤٩.

٣. الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل أفريقية والأندلس والمغرب، ١١: ٢٩.

٤. سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ١: ٤٤٠.

٥. سعيدوني، النظام المالي للجزائر في أواخر العهد العثماني، ٣١- ٤٠.

٦. م. ن، ٣١-٤٠.

التجارة: شكّلت التجارة الخارجيّة أهمّ نشاطٍ اقتصاديّ لارتباطها بالأسطول البحري وظروف الدولة، وتميّزت بتعدّد العلاقات (أوروبا الغربية، وشرق المتوسط، وجنوب الصحراء)، وكانت تحتكرها الدولة وبعض الشركات، خاصّة الفرنسيّة والجالية اليهوديّة التي حصلت على امتيازاتٍ تجارية. أمّا التجارة الداخليّة، فزاولها السكّان في شكل أسواقٍ أسبوعيّةٍ، وقوافل تجاريّةٍ تجوب أعماق الصحراء[١].

المحور الثاني: بداية الاستعمار الفرنسي للجزائر

بدأ الاحتلال الفرنسي للجزائر في عام ١٨٣٠م، عندما احتلت القوات الفرنسيّة مدينة الجزائر العاصمة، وبدأت بالتمدّد في بقية أنحاء البلاد. كان هذا الاحتلال جزءًا من الطموحات الفرنسيّة لتوسيع إمبراطوريتهم، وتأمين مصالحهم في البحر الأبيض المتوسّط. فرنسا أرادت تحويل الجزائر إلى مستعمرة، ونشر الثقافة الفرنسيّة واللغة في المنطقة [٢] .

ظاهريّا تبدو حادثة المروحة يوم ٢٩ أفريل ١٨٢٩[٣] الفيصلَ في تأزيم العلاقات بين الجزائر وفرنسا؛ لأنّ فرنسا كانت تخطط لاحتلال الجزائر والاستيلاء عليها منذ ١٧٩٢ [٤]. أي بعد سنة من إبعاد إسبانيا وتصفية قواعدها العسكريّة في المرسى الكبير بوهران، ولعلّ في تصريح وزير الحربيّة بتاريخ ١٤ أكتوبر ١٨٢٧حين قال: «لعلّه مع الوقت سيكون من حظنا أنْ نمدّنهم وذلك بجعلهم مسيحيين»[٥]، ما يشير إلى أهداف فرنسا البعيدة المدى، لقد وجدت قوى الكنيسة الغربيّة في المدّ الاستراتيجي للرأسماليّة المنتشرة، فرصةً سانحةً لتجديد تمدّدها وامتدادها في فضاء كانت تعدّه فضاء أجدادها، ومرتع أفكارها، و موقع انهيارها سياسيًّا ودينيًّا، فإنّ الكنيسة - وعكس المقاصد الإسلامية - أرادت أنْ تصنع حضارةً بالدين، وليس حضارة للدين[٦].

---

١. م. ن، ٣١- ٤٠.

2. Ageron, Modern Algeria: A History From 1830 to the Present, 145- 8.

٣. حتى بعض المؤرخين أشاروا إلى أنّ الحملة كانت مجرد ذريعةٍ منهم: أجيرون، تاريخ الجزائر المعاصرة، ١٤.

٤. تبعتها محاولات أخرى كتلك التي قام بها الجاسوس بوتان الذي أرسله نابليون الأول عام ١٨٠٣ لكي يدرس دفاعات الجزائر المحروسة. يُنظر: الراسي، الدين والدولة في الجزائر، ٣٥.

٥. بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية ١٩٦٢، ٨٩.

٦. الطيبي، لجزائر عشية الغزو الاحتلالي دراسة في البنيات والذهنيات والمآلات، .٢٣٩

الاحتلال الفرنسي لم يكن مجرد احتلال عسكري، بل شمل أيضًا محاولات لإعادة هيكلة المجتمع الجزائري، وتغيير أنماط الحياة التقليديّة. الفرنسيون سعوا إلى فرض قوانينهم ونظمهم الإداريّة على السكّان المحلّيين، وهو ما أدّى إلى اندلاع مقاومةٍ شرسةٍ من جانب الجزائريين الذين رفضوا الهيمنة الأجنبيّة والتدخّل في شؤونهم الداخليّة[١].

ولكن ماهي الأسباب الحقيقيّة التي ساعدت الاستعمار على الاحتلال؟ لقد حاولت الكتابات التي كانت تقودها المؤسّسة الرسميّة الفرنسيّة وحتى بعض البحوث التاريخيّة الجزائريّة - وإنْ كان من منظورٍ مغاير- تصوير الاحتلال على أنّه عملٌ احتلاليّ طبيعي، ومن هذا المنظور تم تغييب المقصد الجيواستراتيجي وامتداداته الصليبية[٢]، ومن الأسباب الحقيقيّة التي عجّلت باحتلال الجزائر الوضع السياسي؛ فقد كانت الإمبراطوريّة العثمانيّة على وشك الانهيار، وكانت طائفة رياس البحر تابعةً لها ممّا سيسهل مهمّة الدول الأوربيّة في الاستيلاء عليها، فقد كانت خزينة الجزائر المقدرة بمائة وخمسين مليون[٣] فرنك حاضرةً في أذهان السلطة الفرنسيّة بقيادة الملك شارل العاشر قائد الحملة الصليبيّة الذي كانْ يسعى إلى صرف الأنظار الفرنسية على مختلف توجهاتها عن الأزمات التي كانت تعصف بفرنسا داخليًّا، وبمباركة الإعلام الرسمي الذي كان سبّاقًا في إقناع الفرنسيين بالحملة المقدسة ضد الجزائر، وما أضفاه من أكاذيب مضللة، وصل صداها إلى الدول الأوربيّة الكبرى، وفي مقدّمتها بريطانيا التي كانت تطالب بتفسيراتٍ مقنعةٍ لعمليّةٍ الاحتلال، وانطلاقًا من معارضتها الأبديّة لأي مشروعٍ احتلاليّ لا تستشار فيه، وانطلاقًا من حرصها ألّا يتفوق نفوذ دولةٍ ما على نفوذها في الدولة العثمانيّة، معارضة بذلك تقسيم ممتلكات الدولة العثمانيّة وهي حجر الزاوية في سياسة بريطانيا الخارجيّة[٤]، ومنها فترة الفراغ الذي مر به الجيش الفرنسي بعد الحروب النابليونيّة[٥] ما جعل فرنسا في تعاونٍ وثيقٍ مع روسيا العدو التقليدي للعثمانيين، وتسهيل وصولها إلى البحر المتوسّط بمساعدة بروسيا في انتظار لحظة انهيارالإمبراطوريّة العثمانيّة وتقاسم ممتلكاتها، بل

1. Aboun-nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, 293.

٢. الطيبي، لجزائر عشية الغزو الاحتلالي دراسة في البنيات والذهنيات والمآلات، ٢٣٨، ينظر:

Nettement, Histoire de la Conquête d'Alger، 4.

3. julien, Histoire de L'Algerie contemporaine, 38.

٤. السروجي، التنافس بين بريطانيا وفرنسا في البحر المتوسط، ٢١-٤٢.

٥. سعد الله، أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر، ٢٥٦-٢٦٥.

وإعادة تنظيم أوربا، مستغلةً التأثير البروسي، للتمركز في ميناء الجزائر عسكريًّا [١]. قام الضابط بوتان بتحضير مشروع استعماري يرمي الى إقامة محمياتٍ فرنسيّةٍ في شمال أفريقيا ، وهو المشروع الذي سيجد فيه الاحتلال ضالته[٢].

وعن الأسباب الاقتصاديّة فيمكن أنْ نشير إلى الحملات التي قادها أعضاء البرلمان الفرنسي والقوانين التي أصدرها الجنرال كلوزيل القاضية بتسليم الأراضي الجزائرية الخصبة للمهاجرين من جنسيات مختلفة، وتجريد السكاّن الأصليين[٣]. ويمكن أنْ نضيف هنا التواطؤ اليهودي الفرنسي وبروز شركة بكري وبوشناق واحتكارها للحبوب، وتواطؤها مع فرنسا، ومخادعة حكومة الجزائر[٤].

المحور الثالث: بناء الإمبراطوريّة الفرنسيّة في الجزائر

في عام ١٨٣٠م، استولت القوات الفرنسيّة على مدينة الجزائر العاصمة، وقامت بتوسيع الحدود وسيطرت على بقية البلاد. لتفكيك الهياكل القبليّة والقانونيّة التي كانت تقف بين الجزائر والمغرب. كان هذا الاحتلال جزءًا من مساعي فرنسا لتوسيع إمبراطوريّتها، وضمان مصالحها في منطقة البحر الأبيض المتوسط. ولتحويل الجزائر إلى مستعمرةٍ فرنسيّة، مع نشر الثقافة واللغة الفرنسيّة في المنطقة، فقد غيّروا أسماء العديد من الأماكن [٥]

كانت الرغبة في تصفية الإمبراطوريّة العثمانيّة باستغلال محمد علي[٦] لاحتلال طرابلس وتونس، وحتى لا تتدخل بريطانيا، وربط مصر البلد العربي المسلم بالخطط العسكريّة الاستعماريّة الفرنسيّة، والقضاء على ثلاث دولٍ عربيّة[٧]؛ لقد انهار التحالف الجيوسياسي والجيو ديني بين مركزيّة الخلافة التركيّة والقوى الطرقيّة الجزائريّة، الذي امتدّت فعّاليّته زهاء ثلاثة قرون، نتيجة عملٍ

1. Julien, Histoire de L’Algerie contemporaine, 33 - 38.

٢. بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية ١٩٦٢، ٩٢.

3. Julien, Histoire de L’Algerie contemporaine, 86,98,101 ,107.

٤. بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية ١٩٦٢، ٩٤-٩٥.

5. Ruedy, Modern Algeria: The Origins and Development of a Nation, 2nd edition, 1 - 11, 44 -45؛ Ageron, Modern Algeria: A History From 1830 to the Present. Londonc, 45.

٦. تم اقتراح محمد علي للتدخل لحل مشكلة الجزائر لمزيد تفصيل، (ينظر): العقاد، المغرب العربي الحديث والمعاصر، ٨٤ وما بعدها.

٧. العربي، المقاومة الجزائرية تحت لواء الأمير عبد القادر، ١٤.

اختراقي خططت له القوى الاقتصاديّة اليهوديّة والمسيحية الغربية[١] لقد كونت فرنسا إمبراطوريتها من مصادرات الأرض التي خضعت للعبة الحرب وتلاعب القانون؛ فقد خضعت فرنسا وغيرها من دول أوربا إلى الهة السوق دون أن تغضب الكنيسة، حيث تمت مصادرة أراضي موظفي السلطة التركية وأعيانها وكأنها غنيمة حرب امتدت إلى أراضي الحرمين وهي وقف جزائري وحولت الجزائر إلى مزرعة، فموجة النهب وعمليات الغصب ونهم امتلاك أموال الغير كانت مخرجا اجتماعيا وسياسيا للضغط[٢] لقد ربطت السلطة الاستعمارية الجزائر بفرنسا بإصدار نص ملكي ٢٢ جويلية ١٨٣٤ الذي ينص على أن المناطق الأفريقية هي مناطق فرنسية وحتى جيش الاحتلال سمي بالجيش الإفريقي[٣].

لقد كان للأمير عبد القادر الجزائري دورٌ رائدٌ في تاريخ المقاومة والتحرير، ولعلّ الجانب التاريخي الأبرز في هذا الدور هو الخصائص المميّزة التي أضفتها شخصيّته الاستثنائيّة في مواجهة الفرنسيّين. ويمكن لنا في هذا السياق أنْ نشير إلى الخصائص الآتية:

أولًا: لم يمض وقتٌ طويلٌ حتى شنّت فرنسا حملة اعتداء على الجزائر، وسادت فوضى عارمةٌ داخل البلاد بعد استسلام الداي، خاصّة في إقليم وهران الذي كان يشهد حالةً غير عاديةٍ، حيث اجتمع العلماء والأعيان وقرروا اسناد الأمر إلى والد الأمير عبد القادر الشيخ سيدي محيي الدين، الذي قاد المقاومة عام١٨٣٠م، ضدّ الغزو الفرنسي للجزائر، فبايعته القبائل عام١٨٣٢م على الحكم وقيادة المقاومة. فاعتذر ورشّح لهم عبد القادر الذي كان في الرابعة والعشرين من العمر، فبايعته القبائل بالإجماع في الثالث من رجب عام (١٢٤٨هـ ١٨٢٢م)[٤] قاد الأمير عبد القادر المقاومة مدة ١٥ سنة، واضطرت القوات الفرنسيّة للتكيف مع حرب العصابات التي فرضها الأمير، مع تسجيل عدّة معارك فاصلة لصالح الأمير كمعركة المقطع (معسكر) جوان١٨٣٥ والسكاك (تلمسان) جويلية ١٨٣٧ وايسلي رغم الفارق بين القوتين الفرنسية (١٠٨,٠٠٠)، ما يعني ثلث الجيش الفرنسي مقابل (٥٠,٠٠٠)، ونحج الأمير في تعبئة الجماهير وكسب ولائها، بل رفعته

١. الطيبي، لجزائر عشية الغزو الاحتلالي دراسة في البنيات والذهنيات والمآلات، ١٧٦-١٧٧.

٢. م. ن.

٣. ولد النبيه، كاشرو ذاكرة الأمير والمنظمة الخاصة عام ١٩٤٩ مقاربة تاريخية من خلال وثائق أرشيفية جديدة، ١٥٥-١٧٥.

٤. بوعزيز، الموجز في تاريخ الجزائر، ٩-٤٠.

معاهدة ديميشيل لسنة ١٨٣٤إلى مقام السلطان المستقل، وأوصلت معاهدة تافنة ١٨٣٧ سلطته إلى مشارف سطيف[١]، بحلول ١٨٣٩ استطاع الأمير تكوين إمارة على النمط العصري بمختلف مؤسّساتها المدنيّة والعسكريّة عاصمتها معسكر، وقسم الدولة إلى ثماني (٠٨) مقاطعات يرأسها خليفة للأمير، وهي: تلمسان (محمد البوحميدي الولهاصي)، ومعسكر (محمد بن فريحة المهاجي ثم مصطفى بن أحمد التهامي)، ومليانة (محي الدين بن علال القليعي ثم محمد بن علال)، والتيطري (مصطفى بن محي الدين ثم محمد البركاني)، ومجانة (محمد بن عبد السلام المقراني ثم محمد الخروبي) بسكرة (فرحات بن سعيد ثم الحسين بن عزوز)، وبرج حمزة (أحمد بن سالم الديسي)، والمنطقة الغربية من الصحراء (قدور بن عبد الباقي).

كما سكّ العملة، ووضع قوانين، وحدّد أهداف قيام إمارته، كنشر الأمن وتأديب الخونة العصاة، وتوحيد القبائل حول مبدأ الجهاد ومقاومة الفرنسيين بكلّ الوسائل؛ وهو ما دفع الفرنسيين إلى الاعتراف بالجزائر دولةً، وبعبد القادر أميرًا عليها[٢]. لقد اعتمد الأمير عبد القادر في صياغة مشروع حضاري تجاوز الواقع الذي فرضته التحوّلات التاريخيّة والسياسيّة والعسكريّة، وما انجر عنه من انعكاساتٍ فككت بنية النسيج الاجتماعي، والأعيان القبليّة، والسيادات الطرقية، وما تبقى من مؤسّسات تركية، بل ترجع أصوله إلى رسم معالم مرجعيّته السلطانيّة، وهذا الإقرار الفعلي هو بمنزلة إعادة النظر في المنظومة السلطانيّة الإسلاميّة كلّها، وليس في الجزائر وحدها ومن هذا المنطلق فإنّ المشروع، يعيد للدولة الجزائريّة أصولها الحقيقيّة ومنابعها الفلسفيّة؛ وهو ما لم تستوعبه لا الكيانات القبليّة وأعيانها، ولا سلطان المغرب عبد الرحمن، بل يعكس شراسة القتال بينه وبين الجيوش الفرنسيّة التي عملت المستحيل من أجل تجريد الأمير من إنجازاته السياسيّة التي كانت مصدر قوّته ومسند عمله[٣].

١. عبيد، التماثل والاختلاف في حركات التحرر المغاربية، ٣٩.

٢. بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية ١٩٦٢، ١٠٨.

٣. الطيبي، لجزائر عشية الغزو الاحتلالي دراسة في البنيات والذهنيات والمآلات، ١٧٧،١٧٦.

ثانيًا: الأمير عبد القادر وخصائص مقاومته للاحتلال الفرنسي

جاء في مذكرات فرنال[١] أحد الجنود الذين شاركوا في غزو الجزائر: «استمر الحصار المفروض على الجزائر لعدّة سنوات، لم يسفر عن أيّ نتائج، وكلّف وزارة الخزانة تسعة ملايين سنويًّا... كان الداي يتحدّى فرنسا وكانت الإهانة التي لحقت بالسفينة البرلمانيّة تتطلّب انتقامًا سريعًا»[٢]. ثم يضيف: «إنّه ينبغي للمرء أنْ يعدّ نفسه محظوظًا لشراء السلام معهم بأيّ ثمن»[٣] ويقول: «فقط في سطاوالي تدخلون أفريقيا حقًّا»، وفي موضعٍ آخر يقف متعجبًا من قوّة الجزائريين قائلاً: «بدأنا نفهم ارتباط العرب ببلدهم؛ لأنّه لا شيء في أوروبا يمكن مقارنته بالإحساس المبهج الذي يختبره المرء في هذا المكان الساحر»[٤]، ثم يظهر حقده وروحه الصليبيّة فيقول: «كان الفرح في الجيش، الجزائر العاصمة هذه المدينة المنيعة هذا السور الإسلامي الجزائر المدينة المقدسة بين المؤمنين المدينة الطاهرة وفي غضون ساعات قليلة سيحلّ علم فرنسا النبيل محلّ المعيار الإسلامي»[٥] .

كانت هذه بعض المقتطفات من كتاب الحملة الأفريقيّة، التي حاول فيها صاحب الحملة الأفريقيّة أنْ يرسل رسائل من خلال العنوان فقط، وكما أشار إليه علنًا داخل صفحات هذا الكتاب التي استشهدنا به، إذ من خلال هذه النصوص ومن مثيلاتها في كلّ ما كتبه مؤرّخو الحملة خاصّة من الفرنسيين[٦] الذين حاولوا تزييف التاريخ، وفي غضون أيام تحوّلت الحملة إلى احتلال، وتحوّل تأديب الداي حسين باشا إلى تأديب شعب، ونُقلت الحرب من الجزائر العاصمة إلى

1. M. Fernel, Campagne d’Afrique en 1830, Paris Théophile Barrois et Benjamin Duprat. 2edition, 1831.

2. Ibid, 1.

3. Ibid, 3.

4. Ibid, 70 ,71.

5. Ibid, 117.

٦. هناك كتابات تحدثت ومجدت الاحتلال الفرنسي منها الكتاب الذهبي للجزائر لفوكون:

Faucon,. Livre D’Or de l’Algérie;

ويمكن أن نضيف لها مجموعة منها

Fillias, Histoire de La Conquête et de La Colonisation de l’Algérie (18301860-);. Paris De Vresse, Libraire-Editeur; Baudicour, Histoire de la Colonisation.

مختلف أنحاء القطر شرقًا وغربًا وجنوبًا[١]. في غرب البلاد ظهر الأمير عبد القادر الذي لم يكن قد تجاوز الثانية والعشرين ربيعًا سنة ١٨٣٠حيث شارك في مواجهة فرنسا تحت قيادة والده محيي الدين، وأبلى بلاءً حسنًا في المعركة [٢]. وبعد مبايعته أميرًا على البلاد أجبر فرنسا على التعامل معه بإمضاء معاهدة سلام (٢٦ فيفري ١٨٣٤)، والاعتراف بدولته وسط الجزائر وغربها. لكن سرعان ما نقضت فرنسا هذه المعاهدة خاصّة بعد استدعاء ديم شال (يناير ١٨٣٥) إلى باريس، وعدم اعتراف فرنسا بشروطها؛ ما جعل الأمير يحتكر تصدير الحبوب، كما انهزم الأمير في واقعة السكاك (١٨٣٦)؛ بسب تعاون مصطفى بن إسماعيل، بالمقابل فشلت فرنسا في احتلال قسنطينة ١٨٣٦ ما أجبرها على الاعتراف بدولة الأمير مرةً أخرى، ولكن دون المدن الساحليّة بمعاهدة تافنة (٢٠ ماي ١٨٣٧)[٣]. كما سقطت بعض المناطق كمعسكر وملیانة، وتلاها سقوط مدن وقلاع تباعًا، ومن أهمّها عاصمته المتنقلة الزمالة (١١نوفمبر ١٨٤٢). كما تمت مطاردة الأمير عبد القادر إلى المغرب الأقصى، وتم ضرب الأسطول الفرنسي في طنجة وموقادور(١٥ أوت ١٨٥٥)؛ مما سيثقل كاهل المغرب ويضطر سلطانه إلى طرد الأمير، والوقوف موقفًا حياديًّا، كما قامت فرنسا بتهجير الجزائريين كعلي بن عيسى وأحمد بن حملاوي، وحسين بن عزوز كما استمالت فرنسا بعض الشخصيّات[٤]، والقبائل والطرق الصوفيّة في حربها ضدّ الأمير بمن فيهم ممّن كانوا مع الأمير، وخدموا القضيّة الوطنيّة، وتعاملت معهم على حذر؛ خوفًا من انقلابهم عليها [٥]، كما قام بوجو الذي يوصف كواحدٍ من أعظم مهندسي الإبادة الجماعيّة في الجزائر، زيادةً عن التهجير والنفي والإغراء، واحتجاز الرهائن والتجويع وإقامة المحتشدات بارتكاب القتل الجماعي والمجازر البشعة، كمجزرة أولاد رياح بغار الفراشيش بالقرب من ناحية الظهرة جنوب تنس(يونيو١٨٤٥)، بقيادة بيليسسيه، حيث تمت محاصرة الغار الذي تحصنت به القبيلة بالنيران والدخان حتى فجر اليوم الثاني حيث وقع انفجار في قلب الغار، وكان ذلك إعلانًا باختناق ما يزيد عن ألف شخصٍ بالنيران وتحيطه الذئاب الجائعة[٦].

---

١. سعد الله، الحركة الوطنية الجزائريّة، ٢٥٦.

٢. معركة خنق النطاح الأولى ماي ١٨٠٤والثانية جوان١٨٣٢.

٣. م. ن، ٢٣٨ ، ٢٣٩.

٤. أحمد بن سالم بالأغواط، فرحات بن سعيد، ومصطفى بن اسماعيل.

٥. من أبرزهم محمد بن عبد السلام المقراني، وابن زعموم، وأحمد بن سالم: (ينظر): سعد الله، الحركة الوطنية الجزائريّة، ١: ٢٣٨.

٦. م. ن.

ثالثًا: استراتيجية الصمود والمقاومة

استعملت فرنسا كلّ الوسائل المختلفة من أجل القضاء على الأمير عبد القادر ومشروعه الحضاري ومن ورائه المجتمع الجزائري برمته، بل كان هدف الاستعمار الفرنسي خلق مجتمعٍ غريبٍ عن هذه الأرض بكلّ أبعاده الثقافيّة والحضاريّة والتاريخيّة والسياسيّة والدينيّة، لكن الأمير استطاع مواجهة ذلك، وقلب الموازين لصالحه، وتغيير معادلة الصراع. لقد كانت الاستراتيجيّة العسكريّة للأمير عبد القادر الجزائري، التي اعتمدت على حرب العصابات، واحدةً من أعظم عوامل نجاحه في مواجهة القوة الاستعمارية الفرنسيّة، التي كانت تفوق قواته عددًا وعتادًا. فهم عبد القادر من البداية أنّ جيشه، الذي كان أقلّ عددًا وتجهيزًا من الجيش الفرنسي، لن يتمكّن من الصمود في معارك تقليديّة؛ لذا، لجأ إلى تكتيكات حرب العصابات والحرب الخاطفة، معتمدًا على المرونة والتكيّف مع ظروف المعركة، بالإضافة إلى المعرفة الجيّدة بالبيئة الطبيعيّة والجغرافيّة للجزائر.

رابعًا: الحرب الخاطفة وسرعة التحرّك

الحرب الخاطفة هي استراتيجيّة عسكريّة تهدف إلى الحفاظ على التفوّق التكتيكي من خلال المناورة المستمرة؛ لإرهاق العدو واستنزاف قدراته من دون الدخول في مواجهاتٍ مباشرةٍ طويلة الأمد. الأمير عبد القادر أدرك أنّ الجيش الفرنسي كان مدعومًا بقدراتٍ لوجستيّةٍ كبيرةٍ وقوةٍ ناريّةٍ هائلة، لكنّه أيضًا كان يفتقر إلى المعرفة الكافية بالتضاريس الجزائريّة الوعرة وصعوبة التنقل فيها؛ لذلك، قرّر الأمير نقل المعركة إلى مناطق يصعب على الفرنسيين السيطرة عليها، مثل الجبال والوديان والصحاري. وقد مكّنته هذه الاستراتيجيّة من الحفاظ على مبادرة القتال بيده، حيث كان يهاجم في الوقت والمكان الذي يختاره هو، ويختفي قبل أنْ يتمكّن العدو من رد الفعل بفعاليّة. وهو ما جعل المار يشال بيجو يصرح أمام مجلس النواب قائلاً: «هل تعلمون أين تكمن قوته؟ إنّها تكمن في استحالة العثور عليه، إنّها في المكان الرحب الواسع، وفي حرارة شمس أفريقيا، وفي عدم توفّر المياه، إنّها تكمن في حياة الترحال ــ إنْ صحّ التعبيرــ للسكّان العرب، ذلكم هو سرّ قوته[١]». وكما صرّح في موطنٍ أخر:« لقد ظلّت الحرب مستعرةً ستة أعوام، ويمكن أنْ نتساءل عمّن يستحق مزيدًا من الإعجاب، أهم جنودي المقدامون الذين لا ينال منهم التعب؟ أم الرجل الذي

١. صاري، دور البيئة الطبيعية في استراتيجية الأمير عبد القادر، ع٧٥، ص١٠٧.

يقف في وجه جيش قوامه (١٠٦,٠٠٠) رجل بأقلّ من (٢٠٠٠) فارس (١٠,٠٠٠) محارب؟ فينزلق بين كتائبنا، ويضرب القبائل في مؤخراتنا، وأجنحتنا، ويفلت بين أيدينا في الوقت الذي يخيّل إلينا بالذات أنّه يكفي أنْ نمدّ أيدينا للقبض عليه، ويرهق جيوشنا، بمناوشاته التي لا تنتهي، ويلجأ على الدوام إلى خطةٍ لا تقهر تتمثّل في تشتيت صفوفنا، والنيل منها بالإرهاق والنار معًا»[١].

خامسًا: حرب العصابات

حرب العصابات هي التكتيك الذي يعتمده المقاتلون غير النظاميين في مواجهة جيوشٍ نظاميّةٍ أقوى منهم عددًا وعتادًا. قام عبد القادر بتنظيم قوّاته بطريقةٍ تختلف عن الجيوش التقليديّة؛ حيث قسّم قواته إلى وحداتٍ صغيرةٍ ومتفرقةٍ قادرةٍ على التحرّك بسرعة، وتنفيذ هجماتٍ مباغتة، ثم الانسحاب بسرعةٍ قبل أنْ يتمكّن العدو من الرد. هذه الوحدات لم تكن فقط قتاليّة، بل كانت أيضًا لوجستيّةً واستطلاعيّة، ممّا سمح له بالحصول على المعلومات الدقيقة عن تحرّكات الجيش الفرنسي، وبالتالي تخطيط هجماته بشكل أكثر فعاليّة. من أمثلة هذا التكتيك نجاحه في معركة المقطع الشهيرة في عام ١٨٣٥، إذ تمكّنت قوّاته من إلحاق هزيمةٍ كبيرةٍ بالجيش الفرنسي، وها هو روسي ينقل لنا الحال التي وصلت إليها القوات الفرنسية: « لم يعد هناك شيءٌ يشبه فرقةً منظمةً، يبدو أنّ الضبّاط والجنود مصابون بالجنون»[٢]. من خلال هجماتٍ خاطفةٍ ومنسّقةٍ على القوات الفرنسيّة المتقدّمة. استخدم عبد القادر التضاريس الصعبة لصالحه، ممّا جعل من المستحيل على الفرنسيين استخدام مدافعهم الثقيلة بشكلٍ فعّال، وبالتالي فقدوا أحد أعظم نقاط تفوّقهم.

سادسًا: التنقل والاستخبارات

أحد العوامل الحاسمة في نجاح حرب العصابات هو القدرة على التنقل السريع وجمع المعلومات. فالأمير عبد القادر كان يدرك تمامًا أنّ المعلومات هي نصف المعركة؛ ولذلك أقام شبكةً واسعةً من الجواسيس والمخبرين الذين كانوا يزودونه بمعلوماتٍ دقيقةٍ عن تحرّكات القوات الفرنسيّة، وأوضاعهم اللوجستيّة[٣]، ونقاط ضعفهم. فقد استطاع البوحميدي تتبع أثار

---

١. م. ن.

2. Rousset, L’Algerie de 1830 a 1840، 1: 301.

٣. تم إعدام ورياشي المسيردي بعدما اكتشفوا أنه جاسوس للأمير، وقدم قائد السواحليّة معلومات مغلوطة عن الأمير: ينظر: بوعزيز، الأمير عبد القادر رائد الكفاح الجزائري، ١٧٦- ١٧٧.

تريزيل العدوانيّة، وعسكر بوادي تليلات لعدّة شهور، كما كان رجاله بالمرصاد لتتبع أثار مونتيناك، وكفيناك، وبارال، وأرسلوا أطفالاً صغارًا لبيع طيور الدجاج، ثم السؤال إنْ كان بحوزتهم مدافع[١]، كما استخدم شبكة طرقٍ سريّةٍ، وأنفاقٍ تربط بين المناطق الجبليّة، ممّا مكّنه من التحرّك بسرعةٍ بين مختلف المناطق، ونقل قواته وإمداداته بشكلٍ فعّالٍ دون أنْ تتمكن القوات الفرنسيّة من تعقّبهم بسهولة. وبلغت قوّة وجرأة المقاومة أنْ هاجم زورق حربي، كان في شرشال سفينةً فرنسيّةً تجاريّةً، فاستولى عليها، واحتجز محتوياتها[٢].

سابعًا: النفس الطويل

كانت تقوم استراتيجيّة عبد القادر على إطالة أمد الحرب؛ لأنّه أدرك أنّ الفرنسيين يعتمدون على الحملات العسكريّة القصيرة والحاسمة لإنهاء حركات التمرّد بسرعة. ولكنّه كان يعرف أنّ الجيش الفرنسي سيواجه صعوبةً في المحافظة على إمداداته وحفظ معنويّات قواته إذا استمرّت الحرب لمدّةٍ طويلة؛ لذا، تبنّى استراتيجيّة النفس الطويل، معتمدًا على تكتيكات الإغارة المتكرّرة، والهجمات المفاجئة، ثم التراجع إلى مواقع آمنةٍ في المناطق النائية التي يعرفها هو وقواته جيدًا. هذه الاستراتيجيّة كانت تهدف إلى إنهاك الجيش الفرنسي، وتقويض قدرته على تحقيق نصرٍ سريع، ممّا أدّى في نهاية المطاف إلى فرض تكاليف باهظة على الفرنسيين في الأرواح والعتاد. لقد شيّد من الغرب إلى الشرق سبدو لحماية تلمسان، وسعيدة وتاكدمت للدفاع عن معسكر، وتازة للتحكم في منطقة الجزائر العاصمة، وبوغار على الحد بين التل والصحراء وبسكرة في الجنوب[٣].

إنّ الاستراتيجية التي اعتمدها الأمير عبد القادر كانت فعّالةً للغاية في بداية المقاومة، وتمكّنت من إيقاف التقدّم الفرنسي لعدّة سنوات. ومع ذلك، ومع تطوّر قدرات الجيش الفرنسي واستيعابهم لتكتيكات عبد القادر، أصبحت الأمور أكثر تعقيدًا. الفرنسيون بدأوا في تنفيذ استراتيجيّاتٍ مضادّة، مثل تكثيف الحصار على المناطق التي كانت تحت سيطرته، واستخدام سياسة الأرض المحروقة، ممّا أدى في نهاية المطاف إلى تآكل قدرة الأمير عبد القادر على المقاومة.

وعلى الرغم من النهاية الصعبة لمقاومة عبد القادر، فإنّ تكتيكاته الحربيّة ظلّت مرجعًا للكثير

١. م. ن، ١٥٨.

٢. سعد الله، الحركة الوطنية الجزائريّة، ٢٣٨ ، ٢٣٩.

٣. الصلابي، كفاح الشعب الجزائري ضد الاحتلال الفرنسي وسيرة الأمير عبد القادر الجزائري، ٣١٥.

من حركات التحرّر الوطنيّة في العالم، وأثبتت أنّ القتال غير المتكافئ يمكن أنْ يحقق النجاح إذا ما تمّ تنفيذه بذكاءٍ واستراتيجيّةٍ مدروسة.

نتائج المقاومة

تعدّ مقاومة الأمير عبد القادر الجزائري ضدّ الاستعمار الفرنسي أحد أبرز الفصول في تاريخ الجزائر الحديث؛ إذ تركت تأثيراتٍ عميقةً ومتعددة الجوانب، سواء على الصعيد العسكري أم السياسي أم الاجتماعي والثقافي.

أ. النجاحات العسكريّة والتكتيكيّة

كانت من أبرز نتائج مقاومة الأمير عبد القادر تحقيقه نجاحاتٍ عسكريّة مهمّة من خلال تكتيكاته في حرب العصابات وحرب الحركة. فبالاعتماد على المعرفة الجيّدة بالجغرافيا الجزائريّة، استطاع عبد القادر إيقاف تقدّم القوات الفرنسيّة لعدّة سنوات، ممّا أوقعها في العديد من الهزائم المدوّية، مثل معركة المقطع عام ١٨٣٥، حيث تمكّن من استغلال التضاريس لصالحه، والتفوّق على القوات الفرنسيّة المتفوّقة عددًا وعتادًا. هذه النجاحات أكسبت الأمير عبد القادر شهرةً كبيرةً واحترامًا عالميًّا، حتى لدى أعدائه.

ب. التأثيرات السياسيّة

على الصعيد السياسي، كانت مقاومة الأمير عبد القادر تعبيرًا قويًا عن رفض الشعب الجزائري للحكم الاستعماري الفرنسي. لم يكن عبد القادر مجرد قائدٍ عسكري فحسب؛ بل كان زعيمًا سياسيًّا ودينيًّا، استطاع توحيد القبائل الجزائريّة المختلفة تحت قيادته، متجاوزًا الفوارق القبليّة والجغرافيّة. من خلال مفاوضاته مع الفرنسيين، مثلما حدث في معاهدة تافنة عام ١٨٣٧، إذ تمكّن عبد القادر من تحقيق اعترافٍ جزئي بالسيادة الجزائريّة على مناطق واسعة، وهو إنجازٌ سياسيّ كبيرٌ في ظلّ ظروف الاحتلال.

ج. التحوّلات الاجتماعيّة والثقافيّة

لم تقتصر مقاومة الأمير عبد القادر على الجانب العسكري، بل امتدت لتشمل الجوانب الاجتماعيّة والثقافيّة. سعى عبد القادر إلى الحفاظ على الهويّة الإسلاميّة والوطنيّة للشعب الجزائري في مواجهة محاولات الفرنسة والتغريب من قبل الاستعمار الفرنسي. كان يدعم التعليم الديني ويؤسّس نظامًا إداريًّا يحترم التقاليد الإسلاميّة، ممّا ساعد في تقوية الروابط الاجتماعيّة بين

الجزائريين وزيادة الوعي الوطني، هذه الجهود أسهمت بشكلٍ كبيرٍ في الحفاظ على الهويّة الثقافيّة الجزائريّة في مواجهة محاولات الاستيعاب الثقافي من قبل المستعمِر.

د. الاستنزاف الاقتصادي والعسكري للفرنسيين

كانت أحد النتائج المهمة لمقاومة الأمير عبد القادر هي الاستنزاف الاقتصادي والعسكري للفرنسيّين؛ فقد أدّت الحملات العسكريّة الفرنسيّة ضدّ عبد القادر إلى استنزاف موارد فرنسا بشكلٍ كبير، ممّا أثقل كاهلها الاقتصادي ودفع الحكومة الفرنسيّة إلى إعادة النظر في استراتيجيّاتها الاستعماريّة. الحرب الطويلة والمرهقة كلّفت فرنسا كثيرًا من الأموال والأرواح، وكانت سببًا في حدوث تغييراتٍ سياسيّةٍ داخل فرنسا نفسها، حيث بدأت بعض الأصوات تطالب بإنهاء الحرب، وفتح قنوات جديدة للحوار.

ه. الأثر على المقاومة الوطنيّة

كانت مقاومة الأمير عبد القادر مصدر إلهامٍ كبيرٍ لحركات المقاومة الجزائريّة التي تلتها، وصولاً إلى حرب التحرير الجزائريّة في منتصف القرن العشرين. تكتيكات عبد القادر وأساليبه في القيادة تركت أثرًا عميقًا بين الجزائريين؛ إذ ظلت صورته رمزًا للمقاومة والشجاعة، ممّا أثر في الأجيال اللاحقة التي واصلت النضال من أجل الحرية والاستقلال. كما أنّ سياساته في التفاوض والدفاع عن السيادة الوطنيّة والدينيّة شكّلت الأساس للخطاب الوطني الجزائري الذي استمرّ في مواجهة الاستعمار حتى تحقيق الاستقلال.

و. النهاية الصعبة والنفي

على الرغم من النجاحات الأولية، واجهت مقاومة الأمير عبد القادر تحدّيات متزايدة مع تكثيف الضغط الفرنسي. بحلول عام ١٨٤٧، ومع تفوق الفرنسيين في العدد والعتاد، واعتمادهم على سياسة الأرض المحروقة، اضطر الأمير عبد القادر للتوقّف بعد مقاومةٍ بطوليّة. وعلى الرغم من ذلك حافظ على كرامته وشرفه، حيث اشترط حماية أتباعه والحفاظ على حياتهم، ممّا عزّز من مكانته كقائدٍ يتمتع بالأخلاق العالية.

هذا التوقّف الذي يسمّيه الفرنسيون استسلامًا لم يكن ليحدث إلّا بعد استنفاد الأمير عبد القادر لكلّ الوسائل، وكان سببًا أدّى إلى نفيه أولاً إلى فرنسا، ثم إلى دمشق، حيث عاش بقية حياته حتى

وفاته في عام ١٨٨٣. وعلى الرغم من النفي، بقي عبد القادر رمزاً للمقاومة والصمود، واستمر تأثيره الروحي والسياسي في الجزائر والعالم العربي بشكل عام.

في الختام يمكن القول إنّ مقاومة الأمير عبد القادر كانت محطّةً مهمّةً في تاريخ النضال الجزائري ضدّ الاستعمار الفرنسي. وعلى الرغم التحدّيات والنهاية الصعبة، فإنّ الإرث الذي تركه عبد القادر في المجالات العسكريّة والسياسيّة والاجتماعيّة لا يزال حيًّا حتى اليوم. لقد أثبت عبد القادر أنّ المقاومة ليست في ساحات القتال فقط، بل هي أيضًا في الحفاظ على الهويّة والدفاع عن القيم الوطنيّة والدينيّة مهما كانت الظروف.

المصادر والمراجع

١. هندي، محمد إحسان، تاريخ المؤسسات في الجزائر من العهد العثماني، الحوليات الجزائرية، الناشر العربي للإعلان والنشر والطباعة والتوزيع، دمشق، ١٩٧٧.

٢. سعيدوني، ناصر الدين، النظام المالي للجزائر في أواخر العهد العثماني (١٧٩٢ -١٨٣٠)، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، ١٩٨٥، ط٢، الجزائر.

٣. سعد الله، أبو القاسم، محاضرات في تاريخ الجزائر، المؤسّسة الوطنيّة للنشر والتوزيع، ط٣، الجزائر، ١٩٨٢.

٤. بوعزيز، يحي، الموجز في تاريخ الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعيّة، ط٢، الجزائر، ٢٠٠٩.

٥. الراشدي، احمد ابن سحنون، الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني، تح: المهدي بوعبدلي، دار المعرفة الدولية للنشر والتوزيع، ط خ، الجزائر،٢٠١٣.

٦. سعيدوني، ناصرالدين، ثورة ابن الأحرش بين التمرد المحلي والانتفاضة الشعبية، مجلة الثقافة، السنة الثالثة عشرة، ع ٧٨، محرم، صفر ١٤٠٤/نوفمبر، ديسمبر ١٩٨٣.

٧. الطيبي، محمد، الجزائر عشية الغزو الاحتلالي دراسة في البنيات والذهنيات والمآلات، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، ط١، الجزائر.

٨. سعيدوني، ناصر الدين، الجزائر منطلقات وآفاق، الجزائر، عالم المعرفة، ٢٠٠٩.

٩. سعيدوني، ناصر الدين، دراسات في العهد العثماني، المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر، ١٩٨٤.

١٠. شنيتي، عبد الكريم، نظام التعليم في الجزائر تحت الحكم العثماني، دار الأمة،الجزائر، ١٩٩٢.

١١. مسعودي، العيد، حركة التعليم في الجزائر خلال العهد العثماني، مجلة سيرتا، قسنطينة ع ٣، ١٩٨٠.

١٢. سعد الله، أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، دار البصائر الجزائر، ط٦، ٢٠٠٩.

١٣. الونشريسي، أحمد بن يحيى، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل أفريقية والأندلس والمغرب، تح: أحمد حجي، دارالغرب الإسلامي، ١٩٩٠م.

١٤. الراسي، جورج، الدين والدولة في الجزائر، دار القصبة للنشر، الجزائر، ٢٠٠٨.

١٥. السروجي، محمد محمود، التنافس بين بريطانيا وفرنسا في البحر المتوسط، مجلة المؤرخ العربي،

العدد ٤، ١٩٧٧.

١٦. سعد الله، أبو القاسم، أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر، عالم المعرفة، ٢٠١٦.

١٧. العقاد، صلاح، المغرب العربي الحديث والمعاصر، المطبعة الأنجلو مصرية،ط٦، ١٩٩٣.

١٨. العربي، إسماعيل، المقاومة الجزائرية تحت لواء الأمير عبد القادر، الجزائر، الشركة الوطنية وللنشر والتوزيع، ١٩٨٢.

١٩. ولد النبيه، كريم، كاشرو ذاكرة الأمير والمنظمة الخاصة عام ١٩٤٩ مقاربة تاريخيّة من خلال وثائق أرشيفيّة جديدة، الجزائر، مخبر تاريخ، المجلة المغاربية للدراسات التاريخيّة والاجتماعيّة، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر، مارس،٢٠١٢.

٢٠. عبيد، أحمد، التماثل والاختلاف في حركات التحرّر المغاربيّة، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر،ط١، ٢٠١٠.

٢١. سعد الله، أبو القاسم، الحركة الوطنيّة الجزائريّة، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، ط٣، الجزائر، ١٩٩٢.

٢٢. صاري، جيلالي، دور البيئة الطبيعية في استراتيجيّة الأمير عبد القادر، مجلة الثقافة، ١٩٨٣، رجب، شعبان/ماي، جوان، ع٧٥.

٢٣. بوعزيز، يحيى، الأمير عبد القادر الجزائري رائد الكفاح الجزائري، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠٠٩، طبعة خاصة.

٢٤. الصلابي، علي محمد، كفاح الشعب الجزائري ضد الاحتلال الفرنسي وسيرة الأمير عبد القادر الجزائري، بيروت، الناشر: دار المعرفة، ط٢، ٢٠١٥.

٢٥. بوحوش، عمار، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية ١٩٦٢،

٢٦. المدني، أحمد توفيق، محمد عثمان باشا داي الجزائر١٧٦٦-١٧٩١،

٢٧. أجيرون، شارل روبر، تاريخ الجزائر المعاصرة

28. Grammont, H.D. De, Histoire D'Algérie Sous La Domination turque, 1515-1830, Paris -25

29. Rozet, Claude-Antoine, Voyage dans la Régence d'Alger. T2. Arthus Bertrand. Paris.

30. Ageron, R, Modern Algeria: A History From 1830 to the Present. Londonc, Hurst

Co.publishers.Ltd. 38 King Street.London1991.

31. Aboun-nasr, Jamil, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge University Press, 1971.

32. Nettement, Alfred, Histoire de la Conquête d'Alger, Librairie Jacques Lecoffre, 1867.

33. Charles - Andrée, julien, Histoire de L'Algerie contemporaine, Casbah, 2005.

34. Ruedy, John, Modern Algeria: The Origins and Development of a Nation, 2nd edition, Indiana University Press, 2005.

35. Fernel, M, Campagne d'Afrique en 1830, Paris Théophile Barrois et Benjamin Duprat. 2edition, 1831.

36. Paris challamel et Cie Editeurs libraire Algérienne et Coloniale. 1989. N ; Faucon. Livre D'Or de l'Algérie : Achille Fillias. Histoire de La Conquête et de La Colonisation de l'Algérie (1830-1860).Paris Arnauld De Vresse, Libraire-Editeur 1860. Louis Baudicour. Histoire de la Colonisation. Paris Challamel, Libraire-Editeur 1860.

37. Rousset, Camille، L'Algerie de 1830 a 1840، librairie PlonPlon-Nourrit et Cie,imprimeurs. éditeurs Rue garanciere 3édition،Paris، 1900.

قراءة في كتاب نحن وازمنة الاستعمار

(الحلقة الثانية)

أ. علي رعد[1]

الملخّص

في الجزء الثاني من سلسلة (نحن وأزمنة الاستعمار)، يتطرّق الباحثون إلى قضيتَي الاستعمار الجديد والاستعمار المعرفي. تُبيّن القراءة الموجزة بأنّ هناك ارتباطًا وثيقًا بين الاستعمار من جهة، وبين النظام العالميّ الجديد من جهة أخرى، إذ يُعدّ الثاني امتدادًا للأول، ولكن بعناصر جديدة. لقد دخل الاستعمار الجديد والاستعمارالمعرفي على شعوب دول المنطقة بمسميّاتٍ انشائيّة جذّابة بهدف فرض هيمنته على هويّتها وتاريخها وثقافتها واقتصادها. في الماضي كان الاستعمار يعتمد كثيرًا على القوّة الصلدة، أمّا اليوم فقد لجأ إلى أدوات ضغط جديدة مثل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، وغيرهما من الأدوات التي يمكن أنْ تضع دولاً بأكملها على شفير الانهيار.

لا يقتصر دور الاستعمار اليوم على السيطرة على ثروات الشعوب المُستضعفة وحسب، وإنّما يمتدّ ذلك إلى التدخّل في تشكيل الوعي الإدراكي للشعوب المُستعمرة، وذلك عبر تعزيز سرديّة بناء العالم بفلسفته الماديّة والمعنويّة. لم يترك الاستعمار فرصةً إلاّ وانتهزها بحجة نشر مبادئه وقيمه، فقد وضع تصنيفات وأحكامًا على أنظمة تسمح له بالتدخّل مثلاً في شؤون الدول الأخرى بحجة نشر الديمقراطيّة والحريّة وحقوق الإنسان.

لم يعد الغرب الاستعماري اليوم بحاجة إلى استخدام كامل قوته العسكريّة، فقد أصبح قادرًا على التأثير في العقول والمعتقدات في العديد من المجتمعات. في الوقت الراهن، ومع توافر أدوات ووسائل أكثر من أيّ وقتٍ مضى، أصبح بإمكان الاستعمار تغيير هويّة المجتمع ومبادئه بشكلٍ أعمق. فمجرد إلقاء نظرةٍ على وسائل التواصل الاجتماعي يمكن أنْ نستنتج مدى تغلغل وتأثير القيم الغربيّة في مجتمعات المنطقة. ومن الأهميّة بمكان ألاّ نُغفل عن الدور الكبير الذي لعبه الاستعمار في تعزيز الإمبرياليّة الأكاديميّة، التي تهدف إلى إنشاء نظام تعليميّ ينتج نخبًا من المستعمرات التابعة له سابقًا، بحيث تتماشى مع رؤيته الفكريّة وتوجهاته الثقافيّة.

الكلمات المفتاحية:

الحريّة، الثورة، الاستعمار، الإمبرياليّة، الغرب، الشرق، الكولونياليّة، التاريخ، الهويّة، التعليم، الثقافة، ما بعد الكولونياليّة.

---

١. طالب دكتوراه في العلاقات الدولية - لبنان

عنوان السلسلة: نحن وأزمنة الاستعمار/ نقد المباني المعرفيّة للكولونياليّة وما بعد الكولونياليّة، ٤ أجزاء، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٨.

تحرير وتقديم: د. محمود حيدر

عدد الصفحات: ٤٢٤

الجزء الرابع

الفصل الثالث: الاستعمار الجديد

- الاستعماريّة والاستعماريّة الجديدة: قراءةٌ معاصرةٌ لأطروحات سارتر بشأن الاستعمار

يستعرض كوفي أنكوما[1] من خلال مقاله كتاب جان بول سارتر الذي يحمل عنوان (الاستعماريّة والاستعماريّة الجديدة). بالنسبة إلى سارتر، الحريّة ضرورة، ويبرر العنف بوصفه وسيلةً للحصول عليها والقضاء على الظلم الاجتماعيّ، وانطلاقًا من هذه الفكرة، أيّد سارتر الجزائريين في نضالهم من أجل الحريّة.

- آليات الاستعماريّة الجديدة: النفوذ الفرنسي والبريطاني الحالي في الكاميرون وغانا

تثير ديانا حاج[2] في بحثها موضوع النفوذ الفرنسي والبريطاني في الكاميرون وغانا، إذ تهدف من خلال عملها إلى مناقشة مفهوم الاستعماريّة الجديدة لتقدير وجوده في بلد ما. ويخلص البحث إلى أنّ هناك نوعًا جديدًا من الاستعمار تمارسه فرنسا تجاه الكاميرون على مختلف الأصعدة، بينما تواصل بريطانيا الحفاظ على نفوذها الاقتصادي، بالإضافة إلى سيطرتها المالية المحدودة على غانا. يعكس هذا الاتجاه تنوع العلاقات وخصخصتها، ويعدّ إطارًا مفاهيميًّا معتدلاً.

---

١. كاتب أفريقي.

٢. حصلت المؤلّفة ديانا حاج على درجة البكالوريوس في الترجمة، وأكملت مؤخرًا دراستها للماجستير في العلاقات الدولية في معهد برشلونة للدراسات الدولية (IBEI)، وتعتمد هذه الورقة على أطروحتها للماجستير، الذي أشرف عليها أفائيل جراسا أستاذ العلاقات الدوليّة في جامعة أوتونوما في برشلونة ،the Universitat Autònoma de Barcelona، سافرت إلى أفريقيا، وأمضت عامًا في العمل على مشاريع التنمية في جنوب أفريقيا، وهي تتطلع الآن إلى توسيع خبرتها في مشاريع أميركا اللاتينيّة.

- الهويّة الوطنيّة للأمة بين التأصيل والهيمنة: مقاربةٌ في استراتيجيّات المواجهة والبناء

إنّ ما يخلص إليه الكاتب السوري نبيل علي صالح[١] في مقاله عن (الهوية الوطنية للأمة بين التأصيل والهيمنة)، «أنّ الهوية المنفتحة على الحياة والعصر، هي هويّة الحضور والإنتاج الرمزي، بينما الهوية الثابتة هي هوية الانغلاق والانقطاع والموت الحضاري. من هنا، لا يمكن أنْ تكون الهويّة حاضرةً وبارزةً وقادرةً على الثبات والمواجهة وممارسة دورٍ نوعيّ، طالما هي باقية في كهوف الماضي».

- طبخة الاستعمار الحديث: من النظام العالمي الجديد إلى العولمة فالحداثة

في هذا المقال، يرى الباحث والكاتب اللبناني محمود بري أنّ هناك علاقةً وثيقةً بين الاستعمار، الذي يُنظر إليه كمفهومٍ قديم من جهة، وبين النظام العالمي الجديد والعولمة والحداثة من جهة أخرى. فقد استجدّ على الاستعمار القديم عناصر جديدة، فأصبح مهيّأً أكثر فأكثر إلى أنْ يتسلل إلى البلد المقصود.

وبالنسبة إلى بري، إنّ العولمة تعني في حقيقتها توحيد العالم داخل قفص مصلحة الدول الأقوى والأغنى. وبما أنّ الدعوة إلى العولمة أتت من الولايات المتّحدة الأميركيّة، فمن البديهي أنْ يكون المقصود هو إرساء النموذج الأميركي. ونتيجة لتداخل العولمة والحداثة، أصبح جزءٌ من العالم الذي يتّجه نحو النموذج الأميركي سوقًا موحّدةً للسلع والخدمات ورؤوس الأموال الأميركيّة. وقد تُرجم ذلك من خلال إزالة الحواجز الجمركيّة وغير الجمركيّة التي تعيق حركة السلع والخدمات ورؤوس الأموال عبر الحدود الوطنيّة، بالإضافة إلى تأسيس منظماتٍ اقتصاديّةٍ دوليّةٍ مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالميّة. وعلى هذا النحو تمّ استغلال العولمة والحداثة لتحقيق أهدافٍ معينة، مع وجود تهديدٍ دائمٍ باستخدام القوّة والترهيب.

ويذكر بري مسألةً ظريفةً حدثت مع أحد قبائل شيوخ الجزائر، عندما أتت الجيوش الفرنسيّة لاحتلال الجزائر. وقد كان آنذاك حكّامٌ ونُخبٌ يتعاملون مع الفرنسيّين ويأتمرون بأمرهم، ويسوقون لفكرة أنّ الفرنسيّين قادمون لإخراج البلاد من الظلمة إلى النور، فردّ عليهم الشيخ: «إذا كان الأمر كما تقولون، فلماذا أحضروا إلى كلّ هذا البارود».

---

١. كاتب وباحث سوري.

- ظاهرة الاستعمار الجديد: المراوحة بين زمنين

يشير زبير عباس[١] في مقاله (ظاهرة الاستعمار الجديد) بأنّ هدف الاستعمار منذ نشأته هو إزالة الحدود الثقافيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والتكنولوجيّة والجغرافيّة لتحريك رأس المال بحريّةٍ ودون قيود. ولتحقيق هذا الهدف، تمّ إنشاء أنظمةٍ تهدف إلى تثبيت الاستعمار الجديد، مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي والنظام العالمي الجديد والعولمة وغيرها، ويصبّ ذلك كلّه في استغلال واستنزاف الشعوب.

يخلص الكاتب إلى أنّ هدف الاستعمار الأساسي هو تعزيز العالم بالقوة الماديّة والمعنويّة عبر التبادل الفكريّ والتناقل الشعوريّ بين الأفراد والأسر والعائلات والمواطنين والدول؛ وذلك لاستنزاف ثروات الدول الضعيفة وإخضاعها إخضاعًا طويل الأمد. ويشدّد الكاتب على ضرورة إعطاء السرديّات الصحيحة حول الاستعمار بشكلٍ ممنهج، بما يتناسب مع تعليمات الدين الإسلامي.

- دور الحرب الناعمة في مخطّطات الغرب: في استعمار العالم الإسلامي

يستعرض جاسم يونس الحريري[٢] في بحثه مخطّطات الغرب في استعمار العالم الإسلاميّ تحت ستار التمدّن ونشر الديمقراطيّة، بيد أنّ الهدف الحقيقي وراء هذه الأفعال هو فرض الهيمنة على هذه الدول. ومن بين هذه الأساليب، تأتي (الحرب الناعمة) التي تُشنّ على الدول الإسلاميّة بهدف تفكيك الهويّة الإسلاميّة، وزعزعة الوحدة الداخليّة، وتعزيز التبعيّة للدول الغربيّة. ويتم ذلك من خلال تفكيك قناعات الجمهور وزرع أفكارٍ وثقافاتٍ جديدة تسعى لجعل شعوب هذه الدول تدور في فلك الدول الغربيّة من دون الحاجة لاستخدامٍ القوة العسكريّة. ويستنتج الحريري، بأنّ الحرب الناعمة التي يشنّها الغرب مستمرةٌ ضدّ العالم الاسلامي والعربي، ويستخدم عدة وسائل أهمّها وسائل التواصل الاجتماعي التي غزت عقول الشباب والشابات وسيطرت عليها إلى حدّ أثّرت على القيم والهويّة العربيّة والإسلاميّة. لذلك يؤكّد الحريري، على تحصين المجتمعات من هذه الهجمات.

---

١. أستاذ اللغويّات واللسانيّات وعلم النصّ والدلالة - باكستان

٢. بروفسور العلوم السياسيّة والعلاقات الدولية والاستراتيجيّة- العراق.

- الاستشراق والتبشير: آليات الاستعمار للهيمنة والاستيلاء

يخلص عبد العالي احمامو[١] في مقاله (الاستشراق والتبشير) إلى أنّ الاستعمار استند إلى الاستشراق لدراسة الدول المستهدفة بالاحتلال، حيث قام بجمع المعلومات المتعلّقة بها وتحليل جغرافيّتها، وطبيعة سكّانها وعاداتهم، وأديانهم، بالإضافة إلى تحديد نقاط قوّتهم وضعفهم. ومن خلال ذلك، تمكّن من تشكيل تصوّرٍ شاملٍ عن الدول التي ينوي احتلالها.

الفصل الرابع: الاستعمار المعرفيّ

- المثقَّف المستعمَر وما بعد المستعمَر: في رؤية فرانز فانون وعلي شريعتي وإدوارد سعيد

يستنتج المؤرخ الفرنسي يوسف جيرار[٢] في بحثه أنّ التحدّيات الأيديولوجيّة والثقافيّة الملحّة تجعلنا نلجأ إلى أولئك الذين رفضوا الخضوع لأنصار الأيديولوجيا السائدة، إذ تُعدّ أفكارهم فرصةً للتفكّر في المواقف السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة، وذلك للانتقال من موقع المراقب الفاعل إلى موقع الشريك. ويؤكد جيرار أنّه يجب أنْ نصنع التاريخ لا أنْ نكون خاضعين له.

- الإمبرياليّة الأكاديميّة: مقترحاتٌ معرفيّةٌ لإنهائها

يستعرض الباحث والمفكّر الأكاديمي ج. ك. راجو[٣] موضوع الهيمنة الأكاديميّة في سياق الاستعمار، إذ عمد الاستعمار إلى تغيير نظام التعليم، وعدّه وسيلةً لاحتواء التمرّد وضمان استقرار الحكم المحلّي التابع للغرب. ويشير راجو من خلال بحثه إلى أنّ القوة الصلبة استبدلت بالقوة الناعمة التي أضحت العمود الفقري للإمبرياليّة الغربيّة. وفي السياق نفسه، يَخْلص الكاتب إلى أنّ العلم اليوم يعني الاعتماد على سلطة الغرب؛ لأنّ الحقائق العلميّة تحتاج إلى شهادة هذه السلطة، التي تعدّ المرجع النهائي للاعتراف بها. واللافت أنّ الهدف ليس ضمان الجودة، وإنّما السيطرة على العقول.

---

١. دكتوراه في الآداب – اللسانيّات الاجتماعيّة- المغرب.

٢. مؤرّخ فرنسيّ من عائلةٍ يساريةٍ أسلم في سن الثامنة عشرة، مختص في حركة «التحرير الوطني الجزائرية».

العنوان الأصلي: L'INTELLECTUEL COLONISÉ ET POST-COLONISÉ SELON FRANTZ FANON ، ALI SHARIATI ET EDWARD SAÏD. ترجمة: صلاح عبد الله.

٣. باحثٌ ومفكّرٌ أكاديميّ في مركز الدراسات الحضريّة، نيودلهي- الهند.

- الاستظهار الثقافيّ للاستعمار الاستيطانيّ: دراسة في المسرح الإسرائيليّ

يتطرّق أمين دراوشة[١] من خلال عمله إلى الأدب الإسرائيليّ الذي يقدّم الشخصيّة العربيّة نقيضًا للشخصيّة الإسرائيليّة، وعدوةً للمشروع الصهيوني. وقد سعى كتّاب الأدب الصهيونيّ منذ بداياته إلى تجريد الشخصيّة العربيّة الفلسطينيّة من صفاتها الإنسانيّة، بعدما أدركوا أنّ الفلسطينيّ لن يتخلّى عن أرضه، وسيظلّ عقبةً أمام المشروع الصهيونيّ في محاولته المستمرة للهيمنة على الإنسان والأرض الفلسطينيّة. ويعاني الإسرائيليّ من هاجس الفلسطيني؛ إذ لا يمكنه تعريف هويّته إلّا من خلال المقارنة مع العربي الفلسطينيّ الذي يعيش على أرضه يظلّ هذا الهاجس مؤثّرًا في تشكيل الهويّة الإسرائيليّة، إذ يتغلغل في عقول جميع الإسرائيليّين، ليصبح كابوسًا وجوديًّا حقيقيًّا. ويشير دراوشة إلى أنّ المسرح الإسرائيلي يعاني من تأثير هذا الفلسطيني الذي تعرّض للقتل والسجن والتعذيب، ولم يهرب، بل لا يزال قادرًا على حمل السلاح والدفاع عن أرضه، مذكّرًا إيّاهم بأنّهم لن ينعموا بالأمان ما لم يتم استعادة حقوقه.

- علم الاجتماع الاستعماريّ: التركيز على رهاب الاسلام المعرفيّ

يتناول رامون غروسفوغيل[٢] في هذا المقال كيفيّة تشكيل العنصريّة المعرفيّة في النقاشات المعاصرة حول رُهاب الاسلام. وينقسم البحث إلى ثلاثة محاور رئيسة: يستعرض **المحور الأول** العنصريّة المعرفيّة في السياق العالمي، بينما يركز **المحور الثاني** على دراسة سياسات الهويّة المتأثّرة بالنزعة الذكوريّة الغربيّة، وردود الفعل الأصوليّة عليها. أمّا **المحور الثالث** فيتطرّق إلى الإسلاموفوبيا المعرفيّة وعلاقتها بالدراسات الاجتماعيّة ذات الطابع الاستعماريّ.

---

١. باحث - الأردن.

٢. أستاذٌ مساعد في قسم الدراسات الإثنيّة في جامعة كاليفورنيا وباحثٌ أقدم في بيت العلوم الإنسانيّة في باريس، وقد نشر الكثير من المقالات والكتب حول الاقتصاد السياسي في النظام العالمي وحول الهجرة الكاريبيّة إلى غرب أوروبا والولايات المتّحدة.

Epistemic Islamophobia and Colonial Social Sciences، Ramón Grosfoguel

• University of California، Berkeley Maison des Sciences de l’Homme، Paris، grosfogu@berkeley.edu

- ترجمة: علي صبّاح.

- إمبرياليّة الفن السابع: مجتمعنا في مرمى هوليوود

يُسلّط الباحث حيدر محمّد الكعبي[١] الضوء على إمبرياليّة هوليوود، وتأثيرها على تشكيل الوعي الجماهيري بما لا يتماشى مع ثقافة وهويّات الشعوب الأخرى، إنّ المعضلة كما يراها الباحث تتمثّل في قوة الإنتاج السينمائي في هوليوود، التي تجعل المحتوى السيّىء مقبولاً لدى الجمهور، وهذا هو جوهر المشكلة؛ إذ لا يقتصر الأمر على الأفلام فقط، بل يعكس سمة الإعلام المعاصر بشكلٍ عام. ويجب أنْ نأخذ في الاعتبار أيضًا انتشار مشاهد الجنس والعنف، التي أصبحت سمةً بارزةً في السينما الأميركيّة. ويخلص الكعبي إلى أنّ هذا التأثير العالمي للسينما الأميركيّة لم يأتِ من فراغ، ولكنّه جاء نتيجةً لاهتمامٍ حقيقيّ بهذه الآلة الإعلاميّة الضخمة، التي أصبحت جزءًا لا يتجزأ من المنظومة السياسيّة الأساسيّة للكيان الأميركي العام.

ويؤكد الكعبي أنّ أنجح وسيلةٍ لمواجهة هذا الإنتاج الخطير هي استخدام الأسلوب نفسه، أي عرض الحقائق من خلال الأفلام السينمائيّة، بأسلوبٍ جذّابٍ يلفت انتباه مختلف فئات المجتمع. ومع ذلك، لا يمكن تجاهل أهميّة البرامج التلفزيونيّة والندوات والمؤتمرات والمنشورات في توضيح مخاطر أفلام هوليوود، وبيان تأثيرها على الجوانب العَقَديّة والاجتماعيّة.

- في مواجهة التغريب الفكري: مطالعة في أعمال المفكر المصري أنور الجندي

يستعرض عماد عبد الرازّق[٢] أعمال المفكّر الاسلامي أنور الجندي الذي كرّس حياته الفكريّة للدفاع عن الاسلام والمسلمين، فقد لعب دورًا مهمًّا في كتاباته في التصدّي للغزو الفكري والاستشراق والتبشير والتغريب. فبدأ يحذّر من الكتب التي امتلأت بالسموم والزيف، فقام بتأليف كتاب أطلق عليه اسم (سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلامية). يستنتج عبد الرزاق أنّ الجندي قام بتحليلٍ فلسفيٍّ عميقٍ لتحالفات قوى الشر، التي تتجلّى في التغريب والتنصير والاستشراق، التي تلعب دورًا في محاربة الإسلام وتقويضه.

- الاستعمار التطبيعي: آثار الحضارة والثقافة الغربيَّتيْن على أفريقيا

يشير داري آرووُلو[٣] في بحثه إلى أنّ الاستعمار وتجارة العبيد والحركة التبشيريّة تمثّل دعائم

١. باحث إعلامي من العراق- النجف الأشرف.

٢. باحث وأستاذ جامعي - جمهورية مصر العربية.

٣. أستاذ محاضر في كلية العلوم السياسية والإدارة العامة في جامعة Adekunle Ajasin في نيجيريا.

الحضارة والثقافة الغربيّة في أفريقيا، ووسائل لنشر الإمبرياليّة الثقافية في القارة. وبالنسبة إلى آروولُو، إنّ الاستعمار هو فرض السيطرة الأجنبيّة على المشهد السياسي المحلّي التقليدي، ممّا يؤدّي إلى إخضاع الشعوب الأفريقيّة للهيمنة الخارجيّة في جميع مجالات الحياة، بما في ذلك الحضاريّة والاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة والاقتصاديّة والدينيّة.

- التعليم وترسيخ الاحتلال الإنجليزيّ لمصر: ١٩٥٢-١٨٨٢

يشير عماد الدين عشماوي[١] في مقاله إلى أنّ ذروة الاستعمار الغربي تجسّدت بإنجلترا وفرنسا، وذلك بعد تلاشي سيطرة الهولنديين والإسبان والبرتغاليين. وقد بدأ الاحتلال الغربي لمجتمعاتنا العربيّة الإسلاميّة نتيجةً لسنواتٍ طويلةٍ من الدراسة والتأمّل التي قام بها المستشرقون والتجّار ورجال الدين المبشّرون. وقد أسفرت هذه الجهود عن تكوين قاعدة معلوماتٍ مهمةٍ لدى أوروبا، التي كانت تتصاعد قوّتها في القرن التاسع عشر، ممّا أتاح لها فرصة الانقضاض على الإمبراطوريّة العثمانيّة التي كانت في طريقها إلى الانهيار، وخاصّة في قلبها مصر. ويخلص عمشاويّ إلى أنّ فهم الظاهرة الاستعماريّة من الجوانب النظريّة والتطبيقيّة، والتركيز على التعليم بوصفه ساحة المعركة الحقيقيّة التي يجب النضال فيها لتحقيق استقلالٍ حقيقيّ لأمتنا، يُعدّان من الأسس الضروريّة لتمكين مجتمعاتنا العربيّة المسلّمة لبناء نظامٍ اجتماعيّ وحكمٍ قويّ، يمنع تكرار الظروف التي أدّت إلى الاحتلال البريطاني؛ لذلك، إنّ هزيمة الإمبريالية الجديدة تبدأ من سلاح التعليم.

- التعليم في عهد الاستعمار وأثره في صناعة النخب: المغرب أنموذجًا

يستخلص طارق الفاطمي[٢] من خلال بحثه أنّ الدول المستعمِرة، وعلى رأسها فرنسا، ما تزال تدافع عن فوائد الاستعمار وأهميّته والخدمات التي قدّمها للدول العربيّة المستعمَرة. وما يزال الإرث الفكريّ الفرنسيّ يسيطر على المجتمعات في بلدان المغرب العربيّ، ممّا يمنعها من التفكير خارج هذا الإطار. ومن أبرز نتائج الانغماس في هذا النسق، الذي لم يثبت فعّاليته، هو الارتباك الذي تعاني منه الأنظمة التعليميّة، حيث لم تتمكن من التحرّر من ارتباطها بالنموذج الفرنسي. وما يزال النجاح في الحياة المهنيّة والاجتماعيّة مرتبطًا باللغة الفرنسيّة، ويمكن أنْ نلاحظ ذلك من

١. باحثٌ في الشؤون الدينيّة والسياسيّة - مدير مؤسسة بذور الثقافيّة - جمهوريّة مصر العربيّة.

٢. باحث - المغرب.

خلال ما شهده المغرب مؤخّرًا في إصلاح نظامه التعليمي من خلال الرؤية الاستراتيجيّة ٢٠١٥ - ٢٠٣٠، بالإضافة إلى التدابير ذات الأولويّة التي تضمّنت العودة إلى تدريس الموادّ العلميّة باللغة الفرنسيّة، وهو ما أكّده أيضًا مشروع القانون الإطار حول التربية والتعليم؛ لذلك إنّ الامة بحاجةٍ إلى تعليمٍ يستجيب للجودة العالميّة من جهة، ومتحرّرٍ من الإرث الاستعماري والتبعيّة من جهةٍ أخرى.

- الإمبرياليّة السياحيّة: إخفاقات الحداثة الغربيّة في البلاد العربيّة

في هذا البحث يرى عادل الوشّاني[١] أنّ الغرب الرأسمالي يفرض سيطرته على الدول النامية، بما في ذلك الدول العربيّة، حينما يخضع بنيتها السياحيّة وفقا لمتطلّباته، فإنّه بذلك يضعها تحت سيطرة مصالحه الاقتصاديّة وأولويّاته الربحيّة. لذلك إنّ الربط بين اقتصادات هذه الدول والغرب يؤدّي إلى فرض تبعيّةٍ اقتصاديّةٍ عليها، ممّا يسبب تخلّفًا هيكليًّا في اقتصاداتها، يُشبه التخلّف الذي نتج عن الاقتصاد الثنائي الذي أوجدته الاستعمار في تلك الدول[٢]. كما يستنتج الوشاني، أنّ الغرب يسعى إلى إخضاع هذه الدول لمنطق تلبية الحاجات النفسيّة لمواطنيه ورغباتهم، والاستجابة لمختلف توقّعاتهم العاطفيّة.

١. أستاذٌ جامعيٌّ وباحثٌ في انثروبولوجيا السياحة - تونس.

٢. باقادر، «سوسيولوجيا السياحة»، ١٣٧.

الجزء الثالث من سلسلة (نحن وأزمنة الاستعمار)

يتناول الجزء الثالث من سلسلة (نحن وأزمنة الاستعمار) موضوع التجارب الاستعماريّة، إذ يناقش الفصل الخامس من هذا الجزء إشكاليّة هذه التجارب من خلال مجموعة من الباحثين المتخصّصين في هذا المجال.

عدد الصفحات: ٤٤٠

الفصل الخامس: تجارب استعمارية

– علماء الحوزة العلميّة وصناعة التاريخ: فتاوى الجهاد تُسقط التآمر على العباد والبلاد

يعالج محمد أمين الكوراني[١] في بحثه أهميّة دور علماء الحوزة العلميّة في صناعة التاريخ، أمثال الشيخ الطوسي الذي كان مرجعًا للشيعة في بغداد بعد وفاة أستاذه الشريف المرتضى. وقد اضطر الطوسي في ما بعد إلى الهجرة قسريًّا إلى النجف الأشرف، بعد ملاحقة السلاجقة للشيعة والتنكيل بهم. يشير الكوراني في مقاله إلى أنّ التاريخ السياسي للعراق يُبرز بشكلٍ واضحٍ دور المؤسّسة الدينيّة الشيعيّة، بقيادة المرجعيّة، التي تمثّل الركيزة الأساسيّة في تحريك الأجواء السياسيّة والاجتماعيّة، بما يسهم في تحقيق الاعتدال والإصلاح في المجتمع. ويتجلّى ذلك من خلال متابعة الدور البارز لهذه المؤسّسة منذ نهاية الحكم العثماني وبداية الاحتلال الأجنبي، وصولاً إلى مساهمتها في أحداث ثورة العشرين الكبرى، التي كانت حلقةً متصلةً بسلسلةٍ من الأحداث اللاحقة. ولا يزال هذا الدور مستمرًا حتى اليوم، حيث أصدرت فتوى تاريخية جريئة لمواجهة الفكر التكفيري وقوات الظلام التي هاجمت مدينة الموصل، وما تلاها من انتهاكات ضد المدنيين الآمنين في مختلف أنحاء العراق.

ويخلص الكوراني إلى أنّ النجف الأشرف كانت حاضرةً بقوّةٍ من خلال جامعتها العلميّة وحوزتها الدينيّة، حيث أسهمت بكلّ إمكاناتها الفكريّة في مواجهة المحن التي تعرّضت لها شعوبنا العربيّة الإسلاميّة. وقد سجّلت موقفًا مشرّفًا في كلّ قضيّةٍ مصيريّةٍ مرّت بها الأمة على مدار العقود الماضية، استجابةً للواجب الأخوي والغيرة العربيّة. بدءًا من القضيّة الفلسطينيّة، مرورًا بقضايا الجزائر وتونس والمغرب وسوريا ومصر، وصولاً إلى القضية الكويتيّة. وقد تمّ توثيق ذلك كلّه بفخرٍ واعتزازٍ في صفحات تاريخ هذا البلد العربي العراق، جهادًا وفكرًا.

---

١. أستاذ جامعي وباحث في التاريخ الإسلامي – لبنان.

- أدباء الحوزة العلميّة في النجف الأشرف: ومقارعة الاستعمار - شعر الشيخ محمد رضا الشبيبي أنموذجًا

في هذه الدراسة يناقش حسين الساعدي[١] دور أدباء الحوزة العلميّة في مواجهة الاستعمار، مستعرضًا نماذج مثل شعر الشيخ محمّد رضا الشبيبي. وتسعى هذه الدراسة إلى استكشاف مفاهيم المقاومة في شعر الشبيبي، ومن أبرزها رفض ظلم الاستعمار، وانتقاد سياساته، والتنديد بالحرب. كما تسلّط الضوء على دعوة الشاعر إلى وحدة الشعب، وقيام الثورة ضدّ الطغيان والاستبداد من أجل تحقيق حريّة الوطن.

- موقف علماء الحوزة العلميّة من القضايا العربيّة والاسلاميّة: الاحتلال الإيطالي لليبيا - أنموذجًا

يستعرض حيدر عبد الهادي علي العذاري[٢] في هذا البحث موقف علماء الحوزة العلميّة من الاحتلال لليبيا. ويقسّم العذاري البحث إلى ثلاثة مباحث. المبحث الأول فيه ثلاثة مطالب، يقدّم المطلّب الأول تعريفًا موجزًا بالحوزة العلميّة وعلمائها، والمطلب الثاني يتطرّق إلى ليبيا قبل الاحتلال وبعده، وأمّا المطلب الثالث يناقش موقف علماء الحوزة العلميّة من الاحتلال. في المبحث الثاني، تُثار مسألة القراءة التحليليّة لنصوص الفتاوى، وأمّا المبحث الثالث والأخير يناقش في المواقف المشابهة للحوزة العلميّة في مواجهة المعتدين في زماننا المعاصر. وقد أظهر الباحث من خلال البحث مدى تفاعل الجمهور مع فتوى المرجعيّة من خلال المظاهرات التي شهدتها المدن المقدّسة وغيرها من المدن، بالإضافة إلى حملة التبرعات لدعم الليبيين في طرابلس.

---

١. باحث فى علوم اللغة العربيّة - العراق.

٢. أستاذٌ في الفلسفة - العراق

المؤتمر الدولي حول التجديد في صناعة التاريخ وكتابته ١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨م.

- أهميّة العراق الإستراتيجيّة للسياسة البريطانيّة: قراءة في دوافع وتطوّرات العلاقات البريطانيّة - العراقيّة حتَّى عهد الانتداب ١٩٢٢ م

يعالج صباح كريم رياح الفتلاوي[١] في هذه الدراسة أهميّة العراق الاستراتيجيّة للسياسة البريطانيّة من خلال مبحثين. المبحث الأول يتناول أثر الأوضاع الدوليّة في علاقات بريطانيا بالعراق وعوامل الاهتمام البريطاني بهِ، وأمّا المبحث الثاني يتطرّق إلى مشاريع بريطانيا في الاهتمام بولادة العراق المعاصر. ويستخلص الفتلاوي أنّ الدافع الرئيس للاستعمار البريطاني في احتلال المناطق العربيّة مثل العراق، كان اقتصاديًّا، إذ تمحورت الاستراتيجيّة حول البحث عن أسواقٍ جديدةٍ والموارد الأوليّة، مع التركيز على الأهميّة الاستراتيجيّة والدفاعيّة لحماية هذه المصالح.

- الاستعمار البريطاني للعراق: دور بريطانيا وتأثيرها على تشكيل الحكم الملكي في العراق - دراسة تاريخيّة

في هذا البحث يثير صلاح خلف مشَّاي[٢] موضوع دور بريطانيا وتأثيرها في تشكيل الحكم الملكي في العراق. يقسّم مشّاي بحثه إلى مبحثين. في المبحث الأول يحلل أهميّة العراق الاستراتيجيّة في السياسة البريطانيّة. أمّا في المبحث الثاني يستعرض دور بريطانيا وتأثيرها في الحكم الملكي في العراق.

ويستنتج مشّاي أنّ بريطانيا خدعت الشعب العراقي عند إعلانها تحريره من الاستعمار العثماني، إذ عملت على تفكيك وحدته باستبعاد الشيعة من الحكم. وكان الحكم الملكي في العراق تابعًا للسياسة البريطانيّة. في نهاية المطاف، استمرّ الشعب العراقي في معارضة السياسة البريطانيّة، ممّا ظهر في رفض المرجعيّات الشيعيّة التعامل مع البريطانيين وثورات العشائر في مختلف المناطق.

---

١. أستاذٌ مساعدٌ ودكتور في جامعة الكوفة - مركز دراسات الكوفة - العراق.

Dr. Sabah Kareem Reah Al-Fatlawi- Kufa Studies Center- University of Kufa. Iraq's strategic importance to British Policy Reading the motives and developments of the British - Iraqi relations until the mandate of 1922.

٢. أستاذٌ مساعدٌ ودكتور في جامعة بابل - كليّة التربية للعلوم الإنسانيّة - العراق.

- الإدارة الاستعماريّة البريطانيّة في العراق (١٩١٤ - ١٩٢٠م): الموقف حيال القوميّات والأقليّات الدينيَّة

يعالج في هذه الدراسة سيف عدنان ارحيّم القيسي[١] الإدارة الاستعماريّة البريطانية في العراق في سياق القوميّات والأقلّيات الدينيّة. يهدف القيسي من خلال بحثه إلى تحليل دور الإدارة العسكريّة البريطانيّة في العراق من عام ١٩١٤ حتى ١٩٢٠، مع التركيز على تعاملها مع القوميّات والأقلّيات الدينيّة. وتوضّح الدراسة كيف استخدمت الإدارة البريطانيّة الأزمات الداخليّة، خاصّة المتعلقة بالأقليّات، وسيلةً لتعزيز نفوذها والبقاء في العراق. ويستنتج القيسي بأنّ الإدارة البريطانية العسكريّة عمدت إلى استمالة الأقليّات إلى جانبها، وتوظيفها في المناصب الحكوميّة إلى جانبها كي تكون ملتصقةً بها، كونها صاحبة الفضل في تبوئها تلك المناصب. وتظهر السياسة البريطانيّة تجاه العراق اعتمادها على الأقليّات القوميّة والدينيّة لتحقيق أهدافها، حيث تستغل هذه الأقليات تحت ذريعة الدفاع عن حقوقها للضغط على الحكومة العراقيّة. هذا الأمر أدّى إلى انقسامٍ داخل المجتمع العراقي، وما تزال تداعيات هذه السياسة مستمرةً حتى اليوم.

- الهيمنة الأميركيّة في العراق: مقاربة في الاستعمار الجديد

يتناول عامر عبد زيد الوائلي[٢] الاستراتيجيّة الإميركيّة من خلال تأصيل الرؤيّة والمنهج، حيث يسلّط الضوء على دور الشركات ومراكز الأبحاث في استمرار الصراعات ومشاريع التسلّح في المنطقة. كما يستعرض عودة الولايات المتّحدة بشكلٍ مختلفٍ من خلال مشروعها الجديد في العراق. ويستنتج الوائلي أهميّة وجود رؤيةٍ نقديةٍ لتحليل الادّعاءات التي تقدّمها مراكز البحوث الأميركيّة، والتي تسعى لتبرير هيمنة الولايات المتّحدة وتحقيق مصالحها.

١. أستاذٌ جامعي - العراق.

٢. أستاذٌ ودكتورٌ في كليّة الآداب، قسم الفلسفة - العراق.

- آثار الاستعمار على الأديان: تجربة جنوب غربيّ نيجيريا

يهدف أحمد فاوسي أوغونبادو[١] من خلال عمله دراسة تأثير الاستعمار على الأديان في جنوب غرب نيجيريا. في بحثه، يتناول الديانتين اللتين كانتا سائدتين في تلك المنطقة قبل حقبة الاستعمار، وهما الدين التقليدي والإسلام. كما يستعرض الجوانب الإيجابيّة والسلبيّة لهذه الظاهرة، ويبرز حركات المقاومة الشعبيّة التي نشأت في مواجهتها، بالإضافة إلى كيفيّة تصدّي الحكومة البريطانيّة لها. يستنتج أوغونبادو بأنّ تأثيرات الاستعمار لم تقتصر على الدين فحسب، بل شملت أيضًا الثقافة.

- تاريخ الاستعمار في البلاد الإسلاميّة: تجربة الشعب الصومالي مع الاستعمار

يستعرض عبد الله الفاتح[٢] من خلال بحثه واقع العالم الإسلامي، إذ يتألّف بحثه من مقدمة وتمهيدٍ وأربعة محاورٍ رئيسة، بالإضافة إلى خاتمة تتضمن النتائج والتوصيات. يبدأ المدخلٍ التمهيديّ بتوضيح مفهوم العالم الإسلامي والأمّة الإسلاميّة لإزالة أيّ لبس، ثم يسلّط الضوء على الأهميّة الجيوبولتيكيّة لهذا الواقع، ممّا يساعد في تشكيل تصوّرٍ شاملٍ عن الجوانب السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة للعالم الإسلامي، بالإضافة إلى التحدّياتٍ والمشكلات التي تواجه الأمّة.

- مناهضة الاستعمار الإنجليزيّ في السودان: قراءة في تجربة السيّد إسماعيل الأزهري (١٩٥٣-١٩٣٠م)

يسلّط الباحثان أحمد عبد الله محمد[٣]، وحاتم الصديق محمد[٤] الضوء على تجربة مناهضة

١. دكتور في الفلسفة - قسم الإنسانيّات والعلوم الاجتماعيّة، جامعة البخاري الدوليّة، ألور ستار، قدح، ماليزيا.

- Impacts of Colonialism on Religions: An Experience of Southwestern Nigeria. Ahamad Faosiy Ogunbado, Ph.D. School of Humanities & Social Sciences, Albukhary International University, Alor Setar, Kedah, Malaysia).

IOSR Journal of Humanities and Social Science (JHSS)

ISSN: 2279- 0837, ISBN: 2279- 0845. Volume 5, Issue 6 (Nov. - Dec. 2012), PP 51- 57

www.Iosrjournals.Org

٢. بكالوريوس إعلام - دبلوم ترجمة - ماجستير في الصحافة الإلكترونيّة - جيبوتي.

٣. أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر المشارك - جامعة الجزيرة - السودان.

٤. أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر المشارك - جامعة الزعيم الأزهري - السودان.

الاستعمار الإنجليزيّ في السودان من خلال تجربة الزعيم إسماعيل الأزهريّ في نشوء الحركة الوطنيّة، مع التركيز على جهوده في مقاومة الاستعمار الإنجليزيّ بين عامي ١٩٣٠ و١٩٥٣. يقسّم الباحثان الدراسة إلى ستّة محاور. يتطرّق المحور الأوّل إلى عودة الزعيم الأزهريّ من بيروت، ويناقش الثاني نشاط الأزهري الثقافي في كليّة غردون، والثالث يحلل موقف الأزهري من اتفاقية ١٩٣٦م. وأمّا الرابع فيتناول قيام مؤتمر الخرّيجين ١٩٣٨. والخامس يثير موضوع تقرير المصير ٩٤٢ م، والأخير يستعرض موقف الزعيم الأزهري من المؤسّسات.

- أشكال الجهاد والمقاومة إبَّان الاستعمار الفرنسي للمغرب: منطقة دكالة أنموذجًا

يحلل أنس صنهاجي[١] من خلال دراسته أشكال الجهاد والمقاومة خلال فترة الاستعمار الفرنسي للمغرب. ويشير صنهاجي إلى أنّ منطقة دكالة شهدت منذ القرن الخامس عشر حتى القرن العشرين تجربتين استعماريتين متباينتين من حيث الزمن والشكل والأهداف، وهما الاستعمار البرتغالي والاستعمار الفرنسي. ونتج من خلال هذين التجربتين مقاومةٌ محليّةٌ تجسّدت فيما بعد بالحركة الوطنيّة. ويَخْلص الباحث إلى أنّ منطقة دكالة قد أسّست لذاكرة المقاومة المحليّة، حيث تمظهرت فيها القيم المشتركة بين المناطق المغربيّة في مواجهة الأجنبي وروح الجهاد المستمرة؛ لذا، يجب أنْ يأخذ أيّ تقييم لحركة الجهاد والمقاومة في دكالة بعين الاعتبار البيئة الطبيعيّة والظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة والتركيبة السكانيّة للمنطقة.

- المجتمع المغربي في النصّ الرَحْلِي الجاسوسي الفرنسي خلال القرن التاسع عشر: المنطلقات والأهداف

يتناول محمد بوعزة[٢] في هذه الدراسة دور الرحّالة في التغلغل في المجتمع المغربي واستعماره. ويبرز بوعزة في تحليله أنّ الرحالة كانوا من أبرز الأفراد الذين أسهموا في تسهيل الاستعمار من خلال جمع المعلومات عن البلاد وسكّانها. ونتيجة لذلك، تشكّلت صورة المجتمع المغربي في الكتابات الفرنسيّة بناءً على ما جمعه الرحّالة من معلوماتٍ وما كتبوه ونشروه. وقد ظهرت تناقضات بين ما يراه الرحّالة وما يتمنونه، ممّا أدّى إلى انتشار أحكامٍ عامةٍ واستعلائيةٍ في كتاباتهم. هذا الأمر أسهم في تبرير صورة التخلّف والبدائيّة والموت والتفكّك والعدائيّة المتوحشة. ومع ذلك، يستنتج بوعزة في النهاية أنّ أدب الرحّالة يعدّ ذا أهميّةٍ كبيرةٍ لفهم التاريخ، رغم وجود كتاباتٍ مغرضةٍ في

١. أستاذ التاريخ المعاصر- المغرب

٢. باحث وأستاذ التاريخ المعاصر في كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة. جامعة سايس - فاس - المملكة المغربيّة.

النصوص الفرنسيّة الجاسوسيّة؛ لذا يؤكّد على ضرورة الانفتاح على هذه الكتابات للاطلاع على أخبار المغرب في القرن التاسع عشر.

- الاستيطان الأوروبي في المغرب: آثاره الاجتماعيّة والسياسيّة

يثير جلال زين العابدين[1] موضوع الاستعمار الفرنسي في المغرب من منظار آثاره الاجتماعيّة والسياسيّة الذي أحدث تحوّلاتٍ جذريّة في المناطق الريفيّة، حيث تمّ تحويل الأراضي الخصبة إلى مزارع كولونياليّة. وقد قامت إدارة الحماية بتدمير المؤسّسات والمبادئ التي كانت تشكّل أساس المجتمع المغربي، ممّا أزال العوائق أمام احتلال الأراضي المغربيّة. ويستنتج زين العابدين بأنّ الأوروبيين استغلّوا الأراضي التي استولوا عليها من خلال تطبيق أساليب الرأسماليّة، إذ عُدّت الأرض رأس مالٍ يحقق عائدًا. وركّزوا على زراعة المحاصيل التسويقيّة لتلبية احتياجات الجاليات الأوروبيّة، مع تصدير جزءٍ منها إلى الخارج.

وفي مقابل ذلك، أدّى تراجع الزراعة المحليّة في المغرب إلى فقدان العديد من السكان لأراضيهم، ممّا دفعهم إلى العمل كعمالٍ أو الهجرة إلى المدن، ليصبحوا جزءًا من الطبقة العاملة.

- مقاومة الكوفة للاستعمار البريطاني في ثورة العشرين (مؤتمر الكوفة نموذجًا).

يوضّح محمد عبد الرحمن عريف[2] من خلال دراسته أهميّة مؤتمر الكوفة في مقاومة الاستعمار البريطاني، ودور ثوّار الكوفة في دعم ثورة العشرين. وبالنسبة إلى عريف، كانت بريطانيا لديها طموحاتٌ وأطماعٌ واسعةٌ في العراق، خصوصًا عندما وضعت استراتيجيّات عسكريّة لاحتلال جنوب البلاد عبر الخليج العربي. لكنّ العراقيين كانوا يواجهون بمختلف فئاتهم الغزو البريطاني، وذلك بقيادة رجال الدين في النجف الأشرف. ويخلص عريف إلى أنّ الثورة العراقيّة قد أخفقت عسكريًّا، بيد أنّها أسهمت في تعزيز الوعي السياسي والثوري بين السكّان. كما أظهرت نضوجًا سياسيًّا في منطقة الفرات الأوسط، حيث قام بعض كبار علماء الدين وشيوخ العشائر بتحريك الشارع لرفض السلطة المفروضة من الخارج، وكانت لديهم مطالب سياسيّة تتعلّق بالاستقلال وتقرير المصير وإقامة حكمٍ وطنيّ في العراق بدلاً من الحكم البريطاني المباشر.

---

١. أستاذ التاريخ المعاصر - كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بنمسيك الدار البيضاء - المغرب.

٢. أستاذٌ في جامعة عين شمس - جمهوريّة مصر العربيّة.

- الإيديولوجيّة الصهيونيّة والغرب: رحلة التوظيف من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا

يبيّن أشرف بدر[١] من خلال دراسته بأنّ هناك علاقةً وثيقةً بين الصهيونيّة والاستشراق. ويستند بدر في تعريفه للصهيونيّة إلى الموسوعة السياسيّة: «دعوة وحركة عنصريّة دينيّة استيطانيّة إجلائيّة، مرتبطة نشأةً وواقعًا ومصيرًا بالإمبرياليّة العالمية، تطالب بإعادة توطين اليهود وتجميعهم وإقامة دولة خاصّة بهم في فلسطين بواسطة الهجرة والغزو والعنف كحلٍّ للمسألة اليهوديّة»، بيد أنّ بدر يتحفّظ على تعريف الصهيونية كحركة دينيّة، فوفقًا له، إنّ الصهيونية استخدمت الدين وسيلةً، على الرغم من أنّ مؤسّسيها كانوا علمانيين.

وتشير الدراسة إلى أنّ هناك تداخلاً بين الاستشراق الغربي والاستشراق اليهوديّ والصهيونيّ والإسرائيليّ. فقد بدأ الاستشراق اليهوديّ في دراسة الإسلام والمجتمعات الإسلاميّة منذ القرن الثامن عشر، ثم ارتبط بالمشروع الصهيونيّ الذي بدأ في عام ١٨٨١ لدعم الوجود اليهوديّ في فلسطين. وبعد إعلان قيام إسرائيل في عام ١٩٤٨، تطوّر الاستشراق الإسرائيليّ ليعنى بدراسة قضايا الصراع العربي الإسرائيليّ بهدف دعم القيادة الإسرائيليّة في إدارة هذا الصراع.

ويستخلص بدر في النهاية إلى أنّ الاستشراق تحوّل في ما بعد إلى (إسلاموفوبيا)، ويؤكد بأنّ أعمال المستشرقين سعت لتكريس فكرة الحقّ التاريخيّ للصهاينة بفلسطين، وهذا سيؤدّي في نهاية المطاف إلى تصوير الصراع الفلسطينيّ الإسرائيليّ تنافسًا بين قوميتين لهما حقوقٌ متساوية، وبالتالي، إنّ مقاومة المشروع الصهيوني سوف تُعدّ (إرهابًا). والهدف من ذلك هو إخفاء الحقيقة حول المشروع الصهيوني الاستعماري، حيث إنّ الصراع في جوهره هو بين المستعمِر المغتصِب من جهة، والسكّان الأصليين من جهةٍ أخرى.

١. باحث وأكاديمي من فلسطين.

الجزء الرابع من سلسلة (نحن وأزمنة الاستعمار)

يعالج الفصل السادس من الجزء الرابع موضوع (ما بعد الاستعماريّة) من خلال دراساتٍ معمّقة لمجموعةٍ من المفكّرين والباحثين وعلماء الاجتماع من أوروبا وأمريكا والعالَمينِ العربيّ والإسلاميّ.

عدد الصفحات: ٣٤٤

الفصل السادس: ما بعد الاستعمار

- نظريّة ما بعد الاستعمار: مساهمةٌ في التأسيس لعلم الاستغراب

يستعرض جميل حمداوي[١] من خلال بحثه نظريّة (ما بعد الكولونياليّة) التي تعدّ من أهم النظريّات الأدبيّة والنقديّة، إذ تهدف إلى «تحليل كلّ ما أنتجته الثقافة الغربيّة باعتبارها خطابًا مقصديًّا، يحمل في طيّاته توجهاتٍ استعماريّة إزاء الشعوب التي تقع خارج المنظومة الغربيّة». وتسعى هذه النظريّة إلى استكشافٍ الفروق بين الشرق والغرب، وتحديد أنماط التفكير والرؤى التي يتبناها كتّاب ومبدعون من مرحلة ما بعد البنيوية، بالإضافة إلى المثقّفين الذين عاشوا بعد فترة الاحتلال الغربي، وغالبًا ما ينتمون إلى الشعوب المستعمَرة، وخاصّة شعوب أفريقيا وآسيا.

يستنتج حمدواي في الختام بأنّ نظريّة (ما بعد الاستعمار) أضحت أداةً مهمّةً للكتّاب من العالم الثالث، خاصّةً في آسيا وأفريقيا، بعد الحرب العالميّة الثانية، حيث تسعى إلى مواجهة الهيمنة الغربيّة وتفكيك الأفكار السائدة في أوروبا وأمريكا، من خلال استراتيجيّات متنوعة تطال الثقافة والسياسة والتاريخ والمقارنة. ولم تطغَ هذه النظرة على كُتّاب العالم الثالث فقط؛ بل طالت كُتّابا غربيين انتقدوا أيضًا الثقافة البيضاء. ويَعدّ هؤلاء الكتّاب أنّ هذه الثقافة مبنيةٌ على أسسٍ خياليّة، حيث ترتكز على خطاب الإخضاع والهيمنة والاستعمار، بالإضافة إلى التمييز القائم على اللون والعرق والجنس والدين والطبقة.

---

١. باحثٌ وأكاديميّ من المغرب.

- تعريف حقبة ما بعد الاستعمار: الصراع على الهويّة في الشرق الأوسط

يتناول صامويل هلفونت[١] في مقاله موضوع فترة (ما بعد الكولونياليّة) في إطار الصراع على الهويّة في منطقة الشرق الأوسط. يسعى هلفونت إلى تقديم إجاباتٍ على الاشكاليّة المطروحة من خلال التطرّق إلى نواتج الحقبة الاستعماريّة في المنطقة، بالإضافة إلى دراسة حالات كلٍّ من مصر والعراق وإيران.

- فلسفة ما بعد الاستعمار: بين التفكيك وإعادة إنتاج السيطرة

يبيّن حازم محفوظ[٢] في دراسته أنّ نظريّة ما بعد الاستعمار تشي بوجود نوعٍ جديدٍ من الاستعمار، وذلك عن طريق استخدام الأساليب غير التقليديّة للسيطرة والهيمنة. وتُعدّ نظريّة الاستعمار تطوّرًا طبيعيًّا لفلسفات ما بعد الحداثة والتفكيك، حيث تركّزت على تفكيك خطاب المركزيّة الغربيّة وأبعادها السلطويّة، خاصّة في المجالات السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة. ويخلص محفوظ إلى أنّ الفهم السليم للعولمة في الوقت الراهن يُظهر أنّها إحدى الوسائل السياسيّة التي تتيح للمركز فرض هيمنته على الآخرين. فالعولمة تمثّل وسيلةً لفرض السيطرة من خلال استغلال التفوق في المجالات التقنيّة والاقتصاديّة والتجاريّة، بالإضافة إلى ترويج نموذجٍ ثقافيّ يُعدّ الأفضل.

- طبائع الإمبرياليّة: عندما يدوم الاستعمار طويلًا

يهدف اغلالو ياسين[٣] من خلال هذه الدراسة إلى تحليل الأبعاد الاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة للإمبرياليّة التي تهدّد البلدان العربيّة. بالنسبة إلى ياسين، هناك أهميّة لدراسة الاستعمار وآلياته الحديثة، خاصّةً في ظلّ فشل الخطط التنمويّة في الدول العربيّة وتزايد التدخّلات الخارجيّة التي تمارسها القوى الكبرى في المنطقة.

---

١. باحثٌ في العلاقات الدوليّة - جامعة فيلادلفيا - أميركا.

العنوان الأصلي للمقالة:

Post-colonial states and the struggle for identity in the Middle East since World War Two

- المصدر:

Forgeign Policy Research Institute- Footnotes – October 201

ترجمة: رامي طوقان - مراجعة: جاد مقدسي

٢. خبيرٌ بمركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية - مصر.

٣. باحثٌ من المغرب.

ويستنتج الباحث بأنّ الامبرياليّة العالمية تبني أشكالاً جديدة من الهيمنة؛ لذا يجب فهم الخطاب الأجنبي وكشف طموحاته الاستعماريّة، وممّا لا ريب فيه أنّ هذا الأمر يساعد في تطوير أساليب جديدةٍ تتناسب مع التحدّيات الحاليّة.

- الاستغراب القسري: في جدل التثاقف بين المركز والهوامش

تتناول نجلاء مكاوي[1] في دراستها كيفيّة تشكيل الثقافة الأوروبيّة للخطاب الذي يبرر هيمنتها على الثقافات الأخرى لكونها غير غربيّة، ولا تمتاز بأيّ قيمةٍ مضافة؛ لذا يجب الاندماج والتفاعل مع القيم الأوروبيّة. ويعتمد هذا التصوّر على نظرة ثنائيّة البرابرة والمتحضّرين، ممّا يضع الغرب مصدرًا وحيدًا للقيم الإنسانيّة ومعايير التقدّم، ويحدّد مسار انتقال الثقافات غير الغربيّة من البربريّة إلى المدنية. وتستخلص مكاوي بأنّه ينبغي تجاوز الثنائيّات مثل (تراث- حداثة، خصوصية- كونية، المستعمِر- المستعمَر)، لأنّها تعزز من تطوير العناصر المشتركة بين الثقافات في الجوانب المعرفيّة والاجتماعيّة، وهذا سيسهم في مواجهة الهيمنة الاقتصاديّة والسياسيّة.

- ثنائيّة الوعي بالآخر في ضوء نظريّة ما بعد الاستعمار: قراءة تفكيكيّة

في هذه الدراسة، يعالج غيضان السيّد علي[2] نظريّة ما بعد الكولونياليّة من خلال ثنائيّة الوعي بالآخر. وتهدف هذه النظريّة إلى تمكين الشرقيين من اتّخاذ موقفٍ نقديّ تجاه الغرب، وذلك لمواجهة انبهارهم به. ويُعدّ الوصول إلى هذه الرؤية النقديّة خطوةً أساسيّةً نحو التحرّر من التبعيّة الغربيّة والهيمنة الاستعماريّة، بالإضافة إلى التصدّي للتحيّزات الموجودة في الوعي تجاه النموذج المعرفيّ الغربيّ. ويخلص غيضان إلى أنّ نظريّة ما بعد الاستعمار كشفت عن العقل الغربيّ المتعصّب والإمبرياليّ، الذي قدّم صورةً مشوّهةً للآخر؛ إذ صوّره على أنّه غير حداثيّ وغير ديمقراطيّ وبربريّ، وذلك بهدف تبرير الاستعمار.

١. أستاذةٌ جامعيّةٌ وباحثةٌ في الفكر السياسي الحديث، جمهوريّة مصر العربيّة.

٢. مدرس الفلسفة الحديثة بكليّة الآداب جامعة بني سويف جمهوريّة مصر العربيّة.

- الإنتلجنسيا القلقة: حالة المثقّف العربي في مرحلة ما بعد الكولونياليّة

يشير محمد عبد الله[١] في مقاله إلى أنّ الإنتلجنسيا هي قيمةٌ مفهوميّةٌ ذات مدلولٍ تاريخيّ اجتماعيّ للمتعلّمين تعليمًا عاليًا وحديثًا[٢]، بمعنى أنّ الذين ينتسبون إليها هم طبقةٌ اجتماعيّةٌ تشارك في عملٍ ذهنيّ معقدٍ يهدف إلى التوجيه والنقد والتقويم، أو أداء دورٍ قياديّ في تشكيل ثقافة المجتمع وسياسته[٣]. توضّح الدراسات التاريخيّة إلى أنّ الإنتلجنسيا العربيّة تأثرت بشكلٍ كبيرٍ بالكولونياليّة، سواء في صورتها التقليديّة أم الحديثة. فالاستعمار اليوم هو غزوٌ فكريٌّ وثقافيٌّ يهدف إلى تشكيل نظامٍ محليّ يجذب العقول ويعزّز المعرفة، حيث تسوّق النخبة المثقّفة ثقافة الهيمنة الاستعماريّة، بذرائع مثل تعزيز الديمقراطيّة وحقوق الإنسان، ممّا يصعب مواجهتها. إنّها طريقةٌ جديدةٌ لاستمرار الاستعمار الماكر الذي يفرض السيطرة على جميع الأصعدة الثقافيّة والإعلاميّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة، بيد أنّ الإنتلجنسيا العربيّة تستطيع بما لديها من أدواتٍ أنْ تبني استراتيجيّةً ثقافيّةً فعّالةً من شأنها أنْ تؤسّسس لحركةٍ ثقافيّةٍ يمكن أنْ تؤدّي دورًا في مواجهة دور الشبح الخفي الذي يقود مرحلة ما بعد الكولونياليّة في المنطقة العربيّة والإسلاميّة.

- ما بعد الكولونياليّة وما بعد الحداثة: تجربة الجزائر نموذجًا

يسعى أحمد عبد الحليم عطيّة[٤] في مقاله إلى يبان أهميّة ثورة الجزائر ودور الكتّاب الفلاسفة في تشكيل أفكارهم الفلسفيّة. يؤكّد الباحث الجزائري محمد حصحاص في دراسته أنّ نظريّة ما بعد الاستعماريّة أسّست لفكرة ما بعد الحداثة، حيث تطرح أسئلة فلسفيّة كبرى وتفكك الأيديولوجيّات السائدة. وتقدّم هذه النظريّة رؤيةً لمجتمع ما بعد حداثي يختلف عن المجتمع الحداثي الغربي الحالي. كما يعتمد خطاب ما بعد الكولونياليّة على تحليل النصوص التي تحدّد مفهوم (الآخر) لتسهيل السيطرة عليه. ويبرز في هذا السياق عمل إدوارد سعيد في كتابه (الاستشراق)، حيث يستعرض المؤلّفات الغربية عن الشرق منذ القرن الثامن عشر، مشيرًا إلى أنّها أسّست الإطار النظريّ للاستعمار.

---

١. باحثٌ وأكاديميّ - جامعة المنيا - جمهوريّة مصر العربيّة.

٢. بن خدة، المثقّف والسلطة عند إدوارد سعيد مفهوم المثقّف، ١٨.

3. (2)-Intelligentsia» in Merriam-Webste Online-

نسخة محفوظة ٠٧ يناير ٢٠٠٨ على موقع Wayback Mac

٤. دكتورٌ وباحثٌ في كليّة الآداب بالقاهرة - مصر.

– بين مركزيّة الأنا الغربيّة وميلاد الأصوليّات: نقد غارودي للذاتيّة الغربيّة

يشرح نصر الدين بن سراي[١] في هذه الورقة الجوانب الفكريّة التي أسهمت في تشكيل أفكار الغرب، بدءًا من تركيزه على ذاته وانحيازه للثقافة الغربيّة، وصولاً إلى تأثير الأصوليّات التي لا تزال قائمةً حتى اليوم.

يُعدّ روجيه جارودي واحدًا من أبرز الفلاسفة الفرنسيين، بل في العالم الغربي، حيث وجّه انتقاداتٍ حادّة للحضارة الغربيّة، التي تتضمن جوانب غير إنسانيّة رغم ادعائها التمسّك بالقيم الإنسانيّة. ومن خلال نقده لأفكار وتصوّرات العالم الغربي، يستنتج جارودي بأنّ جميع الأصوليّات الحاليّة هي ردّ فعلٍ على الأصوليّة الغربيّة. ويخلص سراي في الختام إلى أنّ الحضارة الغربيّة انطلقت من أفكارٍ أساسيّة أسهمت في تشكيلها، وحدّدت رؤيتها للعالم، وأبرزها فكرة التمركز حول الذات. هذه الفكرة كانت مصدرًا لجميع أنواع الإيديولوجيّات المختلفة، التي بدورها عزّزت مفهوم الصراع على الساحة العالميّة. كما أنّها وضعت الإطار الذي يحدّد موقف الغرب تجاه الآخر، بحيث يُنظر إليه ككيان يجب أنْ يكون تابعًا للنظام الذي تمّ رسمه مسبقًا.

– نقد الكولونياليّة والكولونياليّة الحديثة: قراءة في منظور إدوارد سعيد

في هذا المقال البحثيّ، يستعرض مجدي عزالدين حسن[٢] أفكار المفكّر والناقد إدوارد سعيد بشأن ما بعد الكولونياليّة. يحاول سعيد تفكيك فكرة المركزيّة الأوروبيّة التي تعدّ الثقافة الأوروبيّة مركز التاريخ البشري. ويشير سعيد إلى أنّ الغرب يفترض أنّ الشعوب غير الأوروبيّة تحتاج إلى تبنّي قيم الحضارة الغربيّة لتحقيق نهضتها، معتبرًا أنّ العودة إلى مثاليّة هذه الحضارة هي السبيل الوحيد للخروج من وضعها الحالي. ويؤكّد سعيد أنّ فرض هذا التمركز، ساعد الغرب في فرض هيمنته على مناطق بعيدةٍ مثل أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية. وعلى هذا النحو، أخذ الغرب على عاتقه نشر الحضارة الغربية بما فيها من قيم وحقوق انسان واليوم أصبح يتمثل فيما يدعى الحرب على الإرهاب والنضال من أجل الديقراطية. ويقارن سعيد بين نشأة دراسات الاستشراق من جهة، وبداية الاستعمار الأوروبي للعالم من جهةٍ أخرى. ويؤكّد على الأهميّة الكبيرة للدور الذي لعبه الباحثون الغربيّون في مجال الاستشراق، حيث أسهموا في تعزيز واستدامة مصالح الغرب الاستعماري. يستنتج حسن بأنّ تحليل سعيد للخطاب الاستشراقي أظهر زيف الادّعاءات الغربيّة التي كانت

١. باحثٌ وأكاديميّ - الجزائر.

٢. أستاذٌ ودكتورٌ مشاركٌ بقسم الفلسفة كليّة الآداب جامعة النيلين/ الخرطوم - السودان.

تدّعي أنّ هدفها هو فهم الشرق فقط، فالحقائق التاريخيّة تثبت عكس ذلك، إذ أدّى الباحثون دورًا مهمًّا في دعم الاستعمار وتمكينه من فرض سيطرته وهيمنته على شعوب الشرق.

- في نقد أطروحة التمركز الغربي: تصوّر «أمارتيا صن» نموذجًا

يسلّط سعيد السلماني[١] الضوء على أفكار أمارتيا صن، في محاولة لنقد أطروحة المركزيّة الغربيّة. يقسّم السلماني بحثه إلى ثلاثة محاور رئيسة، في المحور الأول، يستعرض النقد الموجّه لنظريّة الصدام الحضاري. وفي الثاني، يتعرّض لفكرة التمركز حول القيم الغربيّة. وأمّا الأخير، فإنّه يثير معضلة الديمقراطيّة الغربيّة.

يشير السلماني في دراسته إلى أنّ الاستعمار نشأ في نهاية القرن الخامس عشر، وبلغ ذروته في القرن التالي. ويعزو الباحثون هذا التطوّر إلى التقدّم الذي شهدته العلوم والاكتشافات والاختراعات، بالإضافة إلى النمو الاقتصاديّ العام في أوروبا خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر. ومع ذلك، فإنّ هذه الظاهرة ليست سوى نتيجةٍ تراكميّةٍ لتطوّر الجهاز الحربي. كان الأخير الوسيلة التي يجب تحسينها باستمرارٍ لنهب الثروات وإخضاع الشعوب في المناطق المستعمَرة. وقد تمّ توظيف جميع العلوم والاكتشافات في هذا السياق، فلم يكن الهدف من البحث العلميّ هو تطوير العلوم بحد ذاتها، بل كان يهدف إلى تعزيز الجهاز الاستعماري. وكذلك الأمر بالنسبة للاكتشافات الجغرافيّة، التي لم تكن تهدف فقط إلى توسيع المعرفة الجغرافيّة، بل كانت موجّهةً بشكلٍ خاصٍّ نحو تحسين وسائل التوسّع الاستعماريّ لخدمة النهب العنيف.

- الثقافة والإمبرياليّة لإدوارد سعيد: نقد العقل المهيمن لحداثة الغرب

يستعرض محمد بن عمارة[٢] أهمّ الأفكار التي تناولها إدوارد سعيد في كتابه (الثقافة والإمبرياليّة). ويشير عمارة في مقاله إلى أنّ السبب الرئيس لاهتمامه بقضيّة (الثقافة والإمبريالية) هي القضيّة الفلسطينيّة، التي شكّلت محور تفكيره».فيرى «بأنّ الأفكار المتعلّقة بفتوحات ما وراء البحار يوضّحها أتم التوضيح تاريخ الصهيونيّة، مع وجود فارقٍ واحدٍ بين الصهيونيّة والإمبرياليّة الغربيّة التقليديّة، فالثانية غدت ممارسةً تاريخيةً للقوة المستهجنة، أمّا الأولى فما تزال قائمةً إلى الآن مدعومةً بقوة الصداقة الغربيّة». استند إدوارد سعيد على مفهوم التجربة التاريخيّة بوصفها أداةً

١. أستاذ الفلسفة والفكر- المغرب.

٢. باحث - تونس.

تحليليّةً رئيسة، مستخدمًا مصطلحات جذّابة تتعلّق بالهويّة. يرى أنّ المنتجات الثقافيّة العظيمة تعكس وجهات نظرٍ سياسيّة عميقة، مثل تجريد غير الأوروبيين من إنسانيتهم وتصويرهم بطرقٍ مشوّهة. يُظهر ذلك في رواية كيم لكيلنغ التي يعدّها سعيد عملاً أدبيًّا عميقًا حيث ينكر كيلنغ على الهنود القدرة على التفكير والتطوّر السياسي. ويستخلص عمارة إلى أنّ ما ساعد سعيد على فهم الامبرياليّة التي تمارسها الإمبرطوريات هو ترعرعه في هذه البلدان.

– تهافت ما بعد الاستعماريّة نحو مبادئ أخلاقيّة للتعامل مع المرأة والبيئة

يهدف بهاء درويش[١] من خلال دراسته إلى تحديد مجموعةٍ من المبادئ الأخلاقيّة التي ينبغي أنْ تنظم التعامل مع المرأة والبيئة، وذلك في مواجهة الرؤية الغربيّة للنسويّة البيئية. يحاول درويش أنْ يدحض الفكرة الأساسيّة التي بنيت عليها النزعة النسويّة التي تقول بأنّ القهر شمل كلًّا من النساء والبيئة. يشير درويش إلى أنّ الاختلاف لا يبرر استعباد أو هيمنة أو سوء استغلال أيّ كائنٍ على آخر. بل إنّ هذا الاختلاف يمكن أنْ يوضّح المبادئ التي ينبغي أنْ تحكم العلاقة بين الرجل والمرأة من جهة، وبين الرجل والبيئة من جهةٍ أخرى.

ويخلص درويش إلى أنّ مفهوم الاختلاف الذي يسود الكون يظهر بوضوحٍ هنا، ويؤكد أنّ النساء والطبيعة ليستا كائناتٍ أدنى من الرجل، بل هنّ كائنات تختلف عن بعضها البعض. فالاختلاف هو الإطار الذي ينظم العلاقات بينها، ويعدّ الإنسان مركز الكون بفضل تميزه عن سائر الكائنات بالخصائص العقلانيّة وحريّة الإرادة، ممّا يجعله مسؤولاً وقادرًا على الاختيار.

– ما بعد الكولونياليّة: من الانتماء التاريخيّ إلى الطرح الجيوسياسي

يسعى ميلود عامر حاج[٢] إلى البحث في حدود ما بعد الكولونياليّة، إذ يشير في دراسته إلى أنّ العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر وما نتج عنها من علاقاتٍ متناقضةٍ أو متوافقة في مجالات البحث والمصالح والغايات والأهداف، ستؤدي إلى تنوع السياسات واختلافها من دولة لأخرى.

يصل حاج في الختام إلى أنّه من الضروري استكشاف مسارات ما بعد الكولونياليّة بعد فهم الكولونياليّة نفسها؛ لذا يجب التوقّف عند الأخطاء التاريخيّة والتعقيدات الحاليّة والتحدّيات المستقبليّة لفهم الماضي بنحوٍ أعمق.

---

١. أستاذ الفلسفة - جامعة المنيا - جمهورية مصر العربيّة.

٢. باحثٌ وأكاديميٌّ في العلاقات الدوليّة- الجزائر.

ترجمات

يتناول هذا الباب ترجمة البحوث والدراسات المتعلقة بتحليل ونقد الاستعمار من سائر اللغات إلى اللغة العربية وبأقلام المفكرين من العالم الإسلامي وغير الاسلامي

(عِرْقٌ مميّز) المجتمع الأوروبي في الهند الاستعماريّة

ساتوشي ميزوتاني

استعمار المستقبل: البُعد الآخر لدراسات المستقبل

ضياء الدين سردار

(عِرْقٌ مميّز)
المجتمع الأوروبي في الهند الاستعماريّة

ساتوشي ميزوتاني[1]

الملخّص

لم تكن أوروبيّة المجتمع الأوروبي في الهند البريطانيّة بديهيّةً كما قد نفترض بسهولة. فقد شُوّهت هيبته العرقيّة بسبب وجود عددٍ كبيرٍ من الأشخاص الذين لم يُعَدّوا (بيضًا بما فيه الكفاية)، بسبب أصولهم الطبقيّة أو العرقيّة غير الواضحة. علاوة على ذلك، ألحقت الادّعاءات والسلوكيّات العنصريّة للأوروبيين، وخصوصًا في القطاع غير الرسمي من المجتمع، ضررًا كبيرًا بالصورة المثاليّة للأوروبيين كحاملي حضارةٍ وتقدّم؛ لذلك، من أجل الحفاظ على وهم المجتمع الأوروبي كعرقٍ منفصل، كان من الضروري مراقبة الأشكال الإشكاليّة من البياض، والتصرّف حيالها كلّما دعت الحاجة. وهكذا، طيلة الفترة الاستعماريّة المتأخرة، كانت الجهود تبذل باستمرارٍ للسيطرة على الاضطرابات التي تسببها الفئات مثل البيض الفقراء، والمقيمين الدائمين، والمجرمين الأوروبيين، وغيرهم.

ومع ذلك، لم تكن هذه الجهود شاملةً أو فعّالةً بما يكفي، ممّا ترك المجتمع الأوروبي في الهند منقسمًا ومراتبيًا بوضوح، بحدودٍ متناقضةٍ وواضحةٍ للعيان. كانت المشكلة بالنسبة للحكم الاستعماري أنّ هذه التناقضات والتوترات الداخلية أثّرت سلبًا في علاقات المجتمع الخارجيّة مع بقيّة المجتمع الهندي. وفي عصر القوميّة المناهضة للاستعمار، ثبت أنّ هذا الأمر كان مدمرًا. أدرك الهنود بنحوٍ متزايدٍ أنّهم محاصرون في مناصب دونية، ليس بسبب التفوق المفترض لأسيادهم الأوروبيين، بل بسبب المواقف العنصريّة لهؤلاء السادة تجاههم..

الكلمات المفتاحية:

الأوروبيّون المقيمون، استعمار الهند، العِرق المميّز، الأوراسيّون، شركة الهند الشرقيّة.

---

١ . ساتوشي ميزوتاني (Satoshi Mizutani)، هو أستاذ في كلية الدراسات العالمية والإقليمية في جامعة دوشيشا (Doshisha University) في كيوتو، اليابان

Mizutani, Satoshi. "'A Race Apart'? The European community in colonial India" In Routledge Handbook of the History of Colonialism in South Asia, edited by Harald Fischer-Tiné and Maria Framke. New York: Routledge, 2022.

ترجمة: فريق المركز

المقدّمة

ما معنى أنْ يتحدّث مؤرّخو الاستعمارــ لا سيّما أولئك الذين يدرسون نوع الاستعمار غير الاستيطاني كما في الهند البريطانيّة ــ عن مجتمعٍ أوروبي بوصفه (عِرقًا منفصلاً)[1]؟ يبدو من الطبيعي أنْ نفترض أنّ أفراد هذا المجتمع مختلفونَ عن بقيّة المجتمع الذي يقيمون فيه، بالمعنى الواضح أنّهم ينتمون إلى أمةٍ قامت بغزو وحكم الأراضي المعنية. ولونهم الأبيض كان يعدّ العلامة الأساسيّة التي تميّزهم اجتماعيًّا، خصوصًا من منتصف القرن التاسع عشر، حين استقرت فكرة (العِرق) كـ(حقيقةٍ كونيّة) لتبرير هيمنة أوروبا على المجتمعات غير الأوروبيّة. ومع أنّ هذه الرواية المألوفة ليست خاطئةً بالكامل، فإنّها ناقصةٌ ومحدودةٌ ذاتيًا؛ إذ تغلق الباب أمام احتمالاتٍ أُخر للبحث التاريخي.

في عام ١٩٨٩، نشرت آن لورا ستولر[2]، عالمة الأنثروبولوجيا التاريخيّة المتخصّصة في جزر الهند الشرقية الهولندية، مقالاً تأريخيًّا يركز على التسلسلات الهرميّة الداخليّة، والتوترات التي كانت كامنةً في المجتمعات الأوروبيّة الاستعماريّة. وجود مجموعاتٍ كان يُنظر إلى بياضها على أنّه غير أصيلٍ أو متناقض، مثل (البيض الفقراء)[3]، والأشخاص من أصولٍ مختلطة، أثار تساؤلاتٍ حول معنى أنْ تكون (أوروبيًّا) من الأساس، وبالتبعية، حول التمييز الواضح بين المستعمِر والمستعمَر الذي جعل الحكم الإمبراطوري يبدو طبيعيًّا. جادلت ستولر بأنّ على الباحثين أنْ يتساءلوا عن ميلهم الخاصّ للتأريخ بطرقٍ تجعل من الاستعمار ووكلائه الأوروبيّين يظهرون كقوةٍ مجرّدة. كانت صورة المجتمع الأوروبي ككيانٍ متجانسٍ متماسكٍ بأهدافٍ ومصالح مشتركةٍ أقلّ انعكاسًا للواقع، بل هي بناء مُتخيّل - شيء خُلِق وشُكّلَ بوعي ــ وقد جاء هذا البناء، جزئيًّا، كاستجابةٍ لحالة عدم الاستقرار الناتجة عن تغيّر الظروف. منذ أواخر القرن التاسع عشر، بدأت النزعة الاستعماريّة الأوروبيّة تتعرض لتحدّياتٍ سياسيّةٍ متزايدةٍ من قبل الشعوب المستعمَرة، ممّا أجبر مفاهيم الإدماج والاستبعاد على التكيّف تبعًا لذلك.

لا ينبغي النظر إلى البياض في هذا السياق كعلامةٍ على تمييزاتٍ محددةٍ وثابتةٍ سلفًا، بل أداة استعماريّة للتدخّل الاجتماعي، تخدم النظام الحاكم من خلال تمكينه من التحقيق في الحياة

1. a race apart

2. Ann Laura Stoler

3. poor whites

اليوميّة للأشخاص الذين يُعددون مسؤولين عن تهديد النظام الاجتماعي المبني على العنصريّة الذي يحتاجه الاستعمار، وعن الإحساس بعدم الأمن السياسي الناجم عنه[١].

في التأريخ الخاصّ بجنوب آسيا الاستعماريّة، سبق أنْ نشر ديفيد أرنولد[٢]، ووالترود إرنست[٣]، وكينيث بالهاتشيت[٤] أعمالاً مهمّةً تتماشى مع اهتمامات ستولر[٥]، لكن البحث المستلهم من رؤاها النظريّة اكتسب زخمًا منذ بداية الألفيّة الجديدة، من خلال نشر سلسلةٍ من الأعمال البحثيّة المطوّلة. وفي مقدمة هذه الأعمال، ركّز الكتاب المهم (الجنس والأسرة في الهند الاستعماريّة)[٦] ٢٠٠٦م، الذي كتبه دوربا غوش[٧]، على التعقيدات الاجتماعيّة والسياسيّة للعلاقات الجنسيّة بين الرجال البريطانيين والنساء الهنديّات في العقود الأولى من الحكم البريطاني[٨]. تناولت كتب مثل (أبناء الاستعمار)[٩] ٢٠٠١م، لليونيل كابلان[١٠]، و(خطوط الأمة)[١١] ٢٠٠٧م، للورا بير[١٢]، و(السياسة

1. Marks, «What is colonial about colonial medicine? And what has happened to imperialism and health?», 205–19; Harrison, «Science and the British Empire», 56–63.

2. David Arnold

3. Waltraud Ernst

4. Kenneth Ballhatchet

٥. للحصول على نظرات نقدية حول العلم في الهند البريطانية، يُنصح بمراجعة:

Prakash, Another Reason: Science and the Imagination of Modern India (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999); and Arnold, Science, Technology and Medicine in Colonial India, Cambridge: CUP, 2000.

6. Sex and the Family in Colonial India

7. Durba Ghosh

8. Ghosh, Sex and the Family in Colonial India: The Making of Empire, Cambridge: CUP, 2006.

9. Children of Colonialism

10. Lionel Caplan

11. Lines of the Nation

12. Laura Bear

الأقلياتية للأنجلو-هنود في جنوب آسيا)[١] ٢٠١٧م، لأوثر تشارلتون-ستيفنز[٢]، تواريخ الفئات ذات الأصول المختلطة في الهند، المعروفة باسم (الأوراسيين)[٣] الذين أُطلق عليهم رسميًّا (أنجلو-هنود)[٤] منذ عام ١٩١١م، وتناولت هذه الدراسات الطبقات، والجنس، والتسلسلات العرقيّة في المجتمع الأوروبي وما حوله[٥].

كما درست إليزابيث كولينغهام[٦] في كتابها (الأجساد الإمبريالية)[٧] ٢٠٠١م، الممارسات الجسديّة والاجتماعيّة للمقيمين البريطانيين في حياتهم اليوميّة، موضحةً كيف كانوا يعزّزون بياضهم بوعي، بدلاً من عدّه أمرًا بديهيًّا. وفي كتابها (عائلات الإمبراطورية)[٨] ٢٠٠٤م، ركّزت إليزابيث بوتنر[٩] على العائلة، موضّحةً جهود البريطانيين الأغنياء للحفاظ على بياضهم عبر الأجيال[١٠]. كما أعادت إليزابيث كولسكي[١١] في كتابها (العدالة الاستعماريّة في الهند البريطانية)[١٢] ٢٠١٠م، دراسة قضايا العنف الاستعماري والظلم القانوني، متناولةً الحياة اليوميّة للبريطانيين وعلاقتهم المتناقضة

1. Anglo-Indians and Minority Politics in South Asia

2. Uther Charlton-Stevens

3. Eurasians

4. Anglo-Indians

5. Caplan, Children of Colonialism: Anglo-Indians in a Postcolonial World, Oxford: Berg, 2001; Bear, Lines of the Nation: Indian Railway Workers, Bureaucracy, and the Intimate Historical Self, New York: Columbia University Press, 2007; Uther Charlton-Stevens, Anglo-Indians and Minority Politics in South Asia: Race, Boundary Making and Communal Nationalism, Abingdon: Routledge, 2017.

6. Elizabeth Collingham

7. Imperial Bodies

8. Empire Families

9. Elizabeth Buettner

10. Collingham, Imperial Bodies: The Physical Experience of the Raj, c.1800–1947, Cambridge: Polity Press, 2001; Buettner, Empire Families: Britons and Late Imperial India, New York: OUP, 2004.

11. Elizabeth Kolsky

12. Colonial Justice in British India

مع سيادة القانون[١]. في السياق نفسه، استكشف هارالد فيشر-تين[٢] في كتابه (الأوروبيون المتدنّون والماجنون)[٣] ٢٠٠٩ م، عوالم (السفليين البيض)[٤] في الهند البريطانيّة، محللاً تأثير وجود مجموعات البيض الفقراء، رجالاً ونساءً، متناولاً مسائل تأريخيّةً مهمّةً تتعلّق بكلّ من العرق والطبقة في السياق الاستعماري[٥]. على المنوال نفسه، حلّل كتابي (معنى البياض)[٦] ٢٠١١ م، كيف أنّ الأوراسيّين والأوروبيّين المستوطنين[٧] (البيض الذين استقرّوا بشكلٍ دائم في الهند) شكلوا تناقضًا للبياض، حيث أدى تزايد فقرهم إلى استهدافهم بتدخّلاتٍ من الدولة والمؤسّسات الخيريّة[٨].

يعتمد هذا الفصل إلى حدٍّ كبيرٍ على هذه الإسهامات التي قُدمت خلال العقدين الماضيين. مع التركيز على فترة ما بعد التمرد، عندما أصبحت مسألة العِرق أكثر وضوحًا، أستعرض الجهود (التي لم تنجح في معظمها) لإنشاء مجتمعٍ أوروبي كعرقٍ منفصل.

التسلسلات الهرميّة الاستعماريّة والبناء الإمبراطوري للهويّات العرقيّة

قبل أنْ تبدأ بريطانيا احتلال الهند، الذي بدأ في البنغال في منتصف القرن الثامن عشر، كان الأوروبيّون في الهند من إمبراطوريّاتٍ غربيّةٍ متعدّدة، بما في ذلك البرتغاليّة، والهولنديّة، والفرنسيّة، إلى جانب البريطانيّة. في الفترة التي ندرسها، أصبحت الجالية أكثر طابعًا بريطانيًّا، خصوصًا في كلكتا، رغم أنّ الأمر لم يكن واضحًا في مدراس بومباي. وتماشيًا مع البنية السياسيّة لبريطانيا كـمملكة المتّحدة، كان المجتمع الأوروبي في الهند متنوّعًا من حيث الخلفيّة العرقيّة؛ إذ شمل

1. Kolsky, Colonial Justice in British India: White Violence and the Rule of Law, Cambridge: CUP, 2010.

2. Harald Fischer-Tiné

3. Low and Licentious Europeans

4. white subalternity

5. Fischer-Tiné, Low and Licentious Europeans: Race, Class, and ‘White Subalternity’ in Colonial India, New Delhi: Orient Blackswan, 2009; similar ground is covered in Sarmistha De, Marginal Europeans in Colonial India, 1860–1920, Kolkata: Thema, 2008.

6. The Meaning of White

7. domiciled Europeans

8. Mizutani, The Meaning of White: Race, Class, and the Domiciled Community in British India, 1858–1930, Oxford: OUP, 2011.

أعضاء من الاسكتلنديّين، والويلزيّين، والإيرلنديّين، إلى جانب الإنجليز. من حيث الدين، كان المجتمع في الغالب بروتستانتيًّا، إلا أنّه، وبالتوازي مع التكوين العرقي المذكور، كان هناك قدرٌ من التنوّع الطائفي. وكانت التركيبة الجندريّة للمجتمع تميل بشكلٍ غير متناسب نحو الذكور، على الرغم من أنّ هذا الخلل تم تعديله جزئيًّا منذ أواخر القرن التاسع عشر. وبالمقارنة مع العدد الهائل من السكان الهنود، كان المجتمع الأوروبي صغيرًا للغاية. ورغم صعوبة تحديد الحجم العددي الدقيق للمجتمع الأوروبي - ويرجع ذلك جزئيًّا إلى تعريفه وحدوده الغامضة - فإنّه من المحتمل أنّ عدد أفراده لم يتجاوز ١٠٠,٠٠٠ مع بداية عقد ١٩١٠. من حيث الوظائف، كان أفراد المجتمع الأوروبي في الهند ينقسمون إلى مجموعتين رئيسيتين. من جهة، هناك المسؤولون، الذين خدموا الدولة الاستعماريّة، من المدنيين والعسكريين. ومن جهة أخرى، هناك مجموعة متنوعة من غير المسؤولين، تضمّ أصحاب الأعمال والمديرين، والمبشرين، وغيرهم.

لا يعطينا التوصيف الديموغرافي المذكور للمجتمع الأوروبي في حدّ ذاته كثيرًا من المعلومات حول كيفيّة رؤية أفراده لأنفسهم، أو حول من يتم تضمينهم أو استبعادهم من هذا المجتمع. لفهم نوع المجتمع الأوروبي الذي سعت الإمبراطوريّة البريطانيّة لبنائه في الهند، من الضروري إدراك أنّه، منذ أيام شركة الهند الشرقيّة، كان البريطانيون ينظرون إلى شبه القارة الهنديّة كمستعمرةٍ لاستخراج الموارد، وليس كمستعمرةٍ استيطانيّة[١]. وقد أكدت اللجنة المختارة للاستعمار والاستيطان[٢]، التي عيّنتها الحكومة الإمبراطوريّة في عام ١٨٥٨، هذا المبدأ بوضوح؛ ففي تقريرها، أوضحت اللجنة أنّ أفراد الأسر من الطبقة العاملة يجب أنْ يُشجَّعوا على الهجرة إلى أستراليا أو مستعمراتٍ استيطانيّةٍ أخرى، وليس إلى الهند[٣]. لم يكن وجود المجتمع الأوروبي في الهند من أجل توطين الأرض، بل من أجل حكمها؛ وذلك لاستخراج الفائض الاقتصادي من مواردها. ووفقًا لهذا التوجّه، كان من المفترض أنْ يأتي أفراد هذا المجتمع من الطبقات العليا للمجتمع البريطاني، وأنْ يكون هدفهم في الهند خدمة المصالح البريطانيّة، كموظفين رفيعي المستوى، ورجال أعمال، ومحترفين، بالإضافة إلى المبشرين والفاعلين الخيريين.

١. للاطلاع على مناقشة حول هذه الأنواع المختلفة من الأنظمة الاستعماريّة، يُنصح بمراجعة:

Osterhammel, Colonialism: A Theoretical Overview, 10–12.

2. The Select Committee on Colonization and Settlement

3. House of Commons, Report of the Select Committee on Colonization and Settlement (General), iii.

بوصفهم أعضاء مختارين من أمةٍ حاكمة، كان من المتوقّع من هؤلاء الأفراد ممارسة ما يمكن أنْ نسمّيه (سياسة الهيبة البيضاء). وفي ظلّ الغياب المتعمد للطبقة العاملة، جادلت اللجنة بأنّ هؤلاء الأشخاص من (الطبقة المحترمة) سيتمكنون من تجسيد الحضارة المتقّدمة لبريطانيا. كان يُتوقع من كلّ فردٍ من هؤلاء الأوروبيين أنْ يكون واعيًا دائمًا بالمعنى الإمبراطوري لوجوده، وأنْ يعتني بالتأنق حتى يتمكّن من استحضار الاحترام والرهبة لدى المستعمَرين. ولن يتمكنوا من الوقوف في وجه النظرة الانتقاديّة المتزايدة للهنود إلّا من خلال العيش وفقًا لمعايير السلوك المثاليّة[١].

كانت سياسة الهيبة البيضاء مرتبطةً بشكلٍ وثيقٍ بمجموعةٍ من الممارسات التي من خلالها سعى الأوروبيّون للابتعاد عن بقيّة المجتمع. فقد كانت الأنشطة الاجتماعيّة للبريطانيين المحترمين تقتصر بشكلٍ كبيرٍ على ما يُعرف بـ (النادي)، الذي وفّر للسادة (sahibs) – وتعني الأوروبيين ذوي المكانة العالية – وسائل الراحة المعتادة للالتقاء والترفيه. كان النادي مؤسّسةً حصريّةً تمنع دخول غير الأوروبيين، ممّا كان يوضح بجلاء الحدود الفاصلة بين المستعمِر والمستعمَر[٢].

سعى الأوروبيّون أيضًا للابتعاد عن المجتمع الذي استعمروا في حياتهم اليوميّة. ظهر هذا، على سبيل المثال، في ترتيباتهم السكنيّة والمنزليّة. فقد كانت المساكن البريطانيّة التي بُنيت بعد التمرد تقع في أحياء واسعة تُعرف بـ (الخطوط المدنية)[٣]، التي كانت مفصولةً بوضوح عن البلدات أو (البازارات)[٤] . كان الهدف من البنية المعماريّة لهذه المساكن، التي تُعرف باسم (البنغالو)[٥]، هو

1. Mizutani, The Meaning of White, 18–23.

٢. للحصول على دراسةٍ تاريخيةٍ مفصلةٍ عن النادي في الهند البريطانيّة، انظر:

Cohen, In the Club: Associational Life in Colonial South Asia, Sinha, «Britishness, clubbability, and the colonial public sphere: The genealogy of an imperial institution in colonial India», 489–521; and Procida, «Good sports and right sorts: Guns, gender, and imperialism in British India», 454–88.

3. civil lines

4. Collingham, Imperial Bodies, 165.

انظر أيضًا:

Spodek, «City planning in India under British rule», 53–61.

انظر أيضًا الفصل الذي كتبته سواتي تشاتوباديايا (Swati Chattopadhyaya) في هذا الكتاب.

5. bungalow

حماية سكّانها من المناخ الحار والرطب، فضلاً عن الظروف التي كانت تُعدّ غير صحيّةٍ في البيئة المحيطة. وقد صُمّم حجم البنغل الكبير ليبهر الهنود بعظمة سكانه، مع فرض تنظيمٍ لدخولهم إليه[١].

خلال النصف الأخير من الحكم البريطاني، كانت الحياة المنزليّة داخل البنغالو تحت سيطرة (المِمساهبات)[٢] – زوجات السادة – اللاتي تزايد عددهن بشكلٍ كبير بعد افتتاح قناة السويس عام ١٨٦٩م، ممّا خفض بشكلٍ كبيرٍ الوقت والتكلفة للوصول إلى الهند[٣]. أدّى تزايد وجود النساء البيض في المجال المنزلي للمجتمع الأوروبي إلى تمكين راج من مراقبة وتعزيز سياسة الهيبة البيضاء. لقد وضعت آراء النظام الحاكم، التي انتشرت من خلال الكتيبات الطبيّة وكتب التدبير المنزلي، هؤلاء النساء في موقع ذي أهميّةٍ سياسيّةٍ خاصّة. كان يُنتظر منهن أنْ يؤدّين دورًا مهمًّا في (إعادة) إنتاج النظامين الثقافي والأخلاقي داخل المجتمع[٤]. وشملت أدوارهن المحدّدة الإشراف الدقيق على المربيّات الهنديّات والخدم المقيمين[٥]. وبوصفهن زوجات، كان يُتوقّع من وجودهن أنْ يحمي الرجال البريطانيين من النساء الأخريات، وخصوصًا النساء ذوات الأصول المختلطة، اللاتي كان يُزعم أنّهن يسعين إلى إغراء الرجال البريطانيّين بعلاقاتٍ جنسيّةٍ على أمل تحسين أوضاعهن الاجتماعيّة والاقتصاديّة[٦].

1. Metcalf, Ideologies of the Raj, 177–8؛ See also: Glover, "A feeling of absence from old England»: The colonial bungalow, home cultures, 61–82.

2. memsahibs

3. Washbrook, «Avatars of identity: The British community in India», 178–204, 180.

انظر أيضًا:

Marshall, «The whites of British India: A failed colonial society», 2–44.

4. Sen, Gendered Transactions: The White Woman in Colonial India, c.1820–1930, 115–17.

انظر أيضًا:

Roye and Mittapali (eds.), The Female Gaze: The British Raj and the Memsahib, Amherst: Cambria Press, 2013.

٥. انظر:

George, «Homes in the empire, empire in the home», 95–127, esp. 107–15.

6. Parry, Delusions and Discoveries: India in the British Imagination85.

كانت ممارسة العزل الذاتي تُطبّق أيضًا على مستويات كليّة. فعلى سبيل المثال، تجلّت الطموحات البريطانيّة لإنشاء مناطق بيضاء غير ملوثة تحت حكمهم من خلال انتشار (المحطات الجبلية)[١] المنتشرة في السلاسل الجبليّة لشبه القارة[٢]. غير أنّ هذه الاستراتيجيّات للتباعد الذاتي واجهت صعوبات. فرغم كلّ الجهود، لم يكن بإمكان البريطانيين العيش دون شرب المياه الهنديّة، أو تناول الطعام الهندي، أو تنفس الهواء الهندي، بينما اعتمدوا على الهنود في العمل المنزلي وغيره من الأعمال. وكلّما سعوا بحرص إلى حماية أنفسهم من التأثيرات الهنديّة، زاد شعورهم الحاد بانعدام الأمان[٣]. رغم ثبات إيمان البريطانيين بتفوّقهم الذاتي، كان هذا الإيمان معقّدًا بشكلٍ حتميّ بسبب شعورهم الدائم بالخوف من فقدان تفوّقهم العرقي ما لم تُتخذ العناية الطبيّة والثقافية المناسبة. ويدلّ شيوع مفهوم (الانحطاط)[٤] في المستعمرات على مدى تأثير هذا الشعور الهش على سياسات العرق الاستعماريّة. فعلى الرغم من أنّ الأفكار العرقيّة التي تطوّرت وانتشرت في الدولة الأم[٥] كانت تركز على الدونيّة المفترضة للآخر المستعمَر، كانت نظيراتها في المستعمرات تركز أيضًا على نقاط الضعف المحتملة، وخطر التدهور الذي قد يصيب الذات المستعمِرة[٦].

كان من بين أسباب الانحطاط المحتملة الاختلاط العرقي. كانت هناك بعض الآراء التي رأت في اختلاط الدم الأبيض والمحلي وسيلةً لتكيّف البيض مع بيئة جنوب آسيا. لكن مع أواخر القرن التاسع عشر، تلاشى هذا الرأي أمام نظرةٍ أكثر سلبيّة؛ ففي مقال نُشر في مراجعة كلكتا[٧] عام ١٨٥٨،

1. hill stations

٢. لتحليل شامل لمحطات التلال الاستعماريّة، يُنصح بمراجعة الفصل الذي كتبته ناندیني باتاشاريا (Nandini Bhattacharya) في هذا الكتاب.

3. Metcalf, Ideologies of the Raj, 177.

كما أظهر ديفيد أرنولد (David Arnold) مؤخرًا، فإن هذه المخاوف المتفرقة تحولت أحيانًا إلى مخاوف ملموسة لدى المزارعين والمستوطنين الأوروبيين من احتمال تعرضهم للتسمم من قبل خدمهم الهنود. يمكن الاطلاع على التفاصيل في دراسته:

Arnold, «The poison panics of British India», in: Fischer-Tiné (ed.), Anxieties, Fear and Panic in Colonial Settings: Empires on the Verge of a Nervous Breakdown, 49–72.

4. degeneration

5. metropole

6. colonizing ‘self’

7. The Calcutta Review

وُصِف الاختلاط العرقي بأنّه ينتج آثارًا رهيبة ومشؤومة، ووصف بأنّه اتحادٌ غير طبيعي أو مزيجٌ قاتلٌ سيؤدي إلى فقدان المجتمع كلّ فضيلته وتفوّقه قريبًا[١]. لحماية بياضهم، يجب ألّا يُسمح لأعضاء المجتمع الأوروبي بإنجاب ذريةٍ من أصول مختلطة.

وقد جادل الخبير الطبي المؤثر، و. ج. مور، في كتابه (الصحة في المناطق المدارية)[٢] ١٨٦٢م، بأنّ التزاوج بين الأعراق قد يضمن الاستيطان، لكن بطريقةٍ تُعرِّض لخطر الانحطاط، وأنّ وجود بيضٍ منحدرين ليس ما يتطلّبه الحكم البريطاني. وكما قال: «السؤال هو ما إذا كان بالإمكان تكوين نسلٍ أوروبي قوي وصحّي والحفاظ عليه»[٣]. وهكذا، في فترة ما بعد التمرّد، ارتفعت مشاعر مناهضة التزاوج بين الأعراق بشكلٍ متزايد بين أفراد المجتمع الأوروبي في الهند[٤].

ومع ذلك، كانت إشكاليّة التزاوج بين الأعراق مجرد جزءٍ من الصورة الأكبر. فقد كان يُنظر إلى التأثير الواسع النطاق للبيئة الهنديّة بوصفه تهديدًا لصفات الأوروبيين العرقيّة؛ وبذلك، كان منع التزاوج بين الأعراق شرطًا ضروريًّا، لكنّه غير كافٍ لمنع الانحطاط. كانت السلطات الاستعماريّة تدرك تمامًا أنّ العديد من الخصائص غير المرغوبة لدى الأوروبيين مكتسبة بيئيًّا، وليست وراثيًا؛ ولهذا السبب، أصبحت بعض الأشكال اللاماركية[٥] لنظريّة التطور[٦] شائعةً في الهند الاستعماريّة، بدلًا من النماذج الاجتماعيّة الداروينيّة التي كانت تؤكّد على الوراثة[٧].

كان تأثير المناخ الهندي على البنية الجسديّة للأوروبيين موضوعًا رئيسًا في النقاشات البريطانيّة حول الانحطاط. وقد أصبح السؤال حول ما إذا كان بإمكان البريطانيين التكيّف مع البيئة

1. Anon, «Colonisation of India», The Calcutta Review, 163–88, 181.

2. Health in the Tropics

3. Moor, Health in the Tropics; or, Sanitary Art Applied to Europeans in India, 280.

٤. انتشار هذه الأيديولوجية في تلك الفترة لا يعني أن ظاهرة الاختلاط العرقي قد توقفت بالفعل. تُظهر الأبحاث الحديثة التي أجرتها فاليري أندرسون (Valerie Anderson) أن العلاقات الزوجية بين الأوروبيين (خصوصًا من الطبقة الدنيا) وغير الأوروبيين (الهنود والأوراسيين) كانت شائعة. انظر كتابها:

Anderson, Race and Power in British India: Anglo-Indians, Class and Identity in the Nineteenth Century, 73–90.

5. Lamarckian

6. evolution theory

7. Buettner, Empire Families, 32.

الجديدة – أو التأقلم[1] كما كان يُطلق عليه غالبًا – مسألة ملحة، خاصّةً خلال العقود الأولى من الحكم الملكي. بعض الآراء حول التأقلم كانت تعدّ ليست عديمة الجدوى فقط، بل أيضًا خطيرة للغاية. فقد كان يُعتقد أنّه إذا تعرّض الأوروبيّون لفتراتٍ طويلةٍ للمناخ الحار والرطب في الهند، فإنّهم سيتحوّلون إلى كائناتٍ منحطّة. وقد دعم هذا التفكير علماء وأطباء كانوا قلقين بشأن صحّة البريطانيين في شبه القارة الهنديّة[2].

في نهاية المطاف، كان يُنظر إلى التأثير المقلق للبيئة الهنديّة على أنّه اجتماعي ثقافي بعمق، وليس فقط طبيًّا أو طبيعيًّا. إذ كان يُعتقد أنّ بقاء الأوروبيّين بعيدين عن وطنهم لفتراتٍ طويلةٍ سيؤدي إلى اكتسابهم ثقافة الحياة الهنديّة بطرقٍ لا رجعة فيها. لاحظ الجراح العسكري جورج ييتس هانتر[3] في كتابه (الصحة في الهند)[4] (١٨٧٣)، أنّ العائدين من شبه القارة الهنديّة غالبًا ما أصبحوا مندمجين في معايير المجتمع الاستعماري لدرجة أنّهم، عند عودتهم إلى بريطانيا، كانوا يُلاحظ أنهم «ضائعون في بحر الحياة الإنجليزيّة»[5]. تعكس هذه النظرة وصمةً كانت مرتبطةً بالإقامة في المستعمرات نفسها، بغض النظر عن مدى الحرص على ممارسة الفصل العرقي[6].

رغم أنّ فترة الإقامة في المستعمرات قد تستمر لعدّة عقود، كان من الضروري للسادة والسيّدات من مجتمع (راج) أنْ ينكروا بشدة أنّ الهند هي مكان إقامتهم الدائم. فقط بريطانيا يمكن عدّها موطنهم الحقيقي والمصدر الأصلي لقيمهم ومعاييرهم. كان الأوروبيّون في الهند عمومًا يُعدّون

---

1. acclimatise

2. Mizutani, The Meaning of White, 29–30. See also: Harrison, Climates and Constitutions: Health, Race, Environment and British Imperialism in India, 1600–1850, New Delhi: OUP, 1999.

3. George Yeates Hunter

4. Health in India

5. Quoted in ibid., 26.

٦. بحلول أواخر القرن الثامن عشر، كانت الهند تُتصوَّر بشكل واسع في بريطانيا كأرض غريبة تُفسد الأوروبيين ثقافيًا وأخلاقيًا، كما يظهر في الخطاب الإمبراطوري حول «النابوب» (nabob). انظر:

Nechtman, Nabobs: Empire and Identity in Eighteenth-Century Britain, ambridge: CUP, 2010.

عابرين مؤقتين، يتطلعون دائمًا إلى العودة إلى الجزر البريطانيّة بمجرد انتهاء مسيرتهم الاستعماريّة[١]. في هذا السياق، وُجّه اهتمامٌ كبيرٌ إلى الجيل الأصغر في المجتمع الأوروبي. في الواقع، كانت مسألة صحّة الأطفال البيض وتطوّرهم الأخلاقي في صلب النقاشات البريطانيّة حول الانحطاط؛ ذلك لأنّ التأثيرات البيئيّة المذكورة تنغرس بشكلٍ أعمق لدى الأطفال الصغار، الذين كانت بنيتهم الجسديّة والعقليّة ما تزال في مراحلها التكوينيّة، ممّا يجعلهم عرضةً للتأثيرات الخارجيّة بشكلٍ خاصّ.

عادةً، كان يُعتقد أنّ الأطفال الأوروبيين يجب أنْ يغادروا الهند ليتربوا ويتعلموا في بريطانيا عند بلوغهم سن السادسة أو السابعة. وكان السبب في ذلك ثقافيًّا أكثر منه طبيًّا؛ فقد كان الاتصال اليومي مع الخدم الهنود يُعدّ ضارًا بشكلٍ خاصٍّ لتشكيل الطابع الأخلاقي للطفل. ففي المنازل، كانت المربيّات الهنديّات (الآيات)[٢] والمرضعات (الدايات)[٣] غالبًا ما يقمن برعاية احتياجات الطفل، ممّا ينطوي حتمًا على درجةٍ من الاتصال العرقي المتبادل. وبما أنّ الخدم كانوا يُعدّون مصدرًا خبيثًا للتأثيرات الثقافيّة الهنديّة، فقد كان هذا النوع من الاتصال يُنظر إليه على أنّه خطرٌ قد يحول الطفل بشكلٍ لا رجعة فيه إلى كائنٍ منحطٍّ لا يليق بعضو في المجتمع الأوروبي[٤]. وقد أُثيرت هذه المخاوف وعُزّزت من خلال مخاوف اجتماعيّةٍ واقتصاديّةٍ ذات صلة. فبحلول أواخر القرن التاسع عشر، كان من المقرر أنْ تكون المؤهلات التعليميّة البريطانيّة شرطًا أساسيًّا للحصول على المناصب المرموقة في الخدمة الاستعماريّة المخصّصة للأوروبيين. وكانت الأهميّة التي أُعطيت للتعليم البريطاني مرتبطة أيضًا بتجاهل الأوروبيين في الهند عادةً لتعليم أطفالهم هناك. فقد فقدت

---

١. انظر أيضًا:

Gowans, «A passage from India: Geographies and experiences of repatriation, 1858–1939», 403–23.

2. ayahs

3. dais

4. Buettner, Empire Families, 38–9.

حول الخدم المنزليين الهنود، انظر أيضًا:

Sen, «Colonial domesticities, contentious interactions: Ayahs, wet-nurses and memsahibs in colonial India», 299–328; and: Sinha and Varma (eds.), Servants' Pasts, 18th–20th Centuries, vol. 2, New Delhi: Orient Blackswan, 2019.

المدارس الجبلية[1] - رغم أنها كانت مُصممةً على نمط المدارس الإنجليزيّة الراقية - جاذبيتها كخيارٍ تعليمي للعائلات (المحترمة) في الهند البريطانية[2].

تأديب وإلغاء الأشكال الفوضويّة للبياض

تحديد الراج البريطاني للبياض الاستعماري على أساس قيم النخب في الوطن الأم، لم يكن يعني أنّ جميع الأوروبيين في الهند كانوا يُعدّون محترمين بما يكفي[3]. في الواقع، صُنفت نسبة كبيرة من السكان البيض في الهند بعد التمرد كـ (بيضٍ فقراء)، ممّا وضع البناء الرسمي للبياض في توترٍ دائمٍ مع واقعه الديموغرافي الفعلي. وعلى الرغم من عدم الرغبة المذكورة سابقًا للإمبراطورية في السماح بتشكيل طبقةٍ عاملةٍ بيضاء بشكلٍ كامل، كان من المستحيل على الحكم البريطاني التخلّص تمامًا من وجود الرجال والنساء البيض من أصولٍ طبقيّةٍ أدنى ممّا هو مرغوب فيه. فعلى سبيل المثال، كانت هناك حاجةٌ إلى جنود بأعدادٍ أكبر من ذي قبل؛ لأنّ خدمتهم عُدّت لا غنى عنها، خاصّةً بعد التمرد الذي أدّى إلى فترةٍ من التوتر العرقي المتزايد[4].

كانت النادلات الأوروبيّات – وهن بيضاوات، ولكن من طبقاتٍ غير محترمة – يقدمن خدمات للرجال في المجتمع الأوروبي عبر بيع خيال - إنْ لم يكن واقع - التوافر الجنسي[5]. وحتى البغايا الأوروبيّات – اللواتي ربما كان وجودهن الأكثر رعبًا بين مجموعات الطبقات الفرعيّة البيضاء – كانت لديهن وظيفة شبه رسميّة: كانت الخدمة الجنسيّة التي قدمنها مفيدةً في منع الرجال البريطانيين من ارتكاب الاغتصاب أو الاختلاط العرقي أو المثليّة[6]. ورغم عدّ هذه المجموعات

1. hill schools

2. Mizutani, The Meaning of White, 43–5.

٣. يعتمد هذا القسم إلى حد كبير على كتابي «معنى البياض» (Meaning of White)، وخاصة الفصول من ٢ إلى ٥.

4. Metcalf, The Aftermath of Revolt: India, 1857–1870, 297.

5. Wright, «Maintaining the bar: Regulating European barmaids in colonial Calcutta and Rangoon», 22–45.

٦. للاطلاع على موضوع البغايا الأوروبيات، يُنصح بمراجعة:

Fischer-Tiné, “White women degrading themselves to the lowest depths”: European networks of prostitution and colonial anxieties in British India and Ceylon ca.1880–1914, 163–90; and: Tambe, «The elusive ingénue: A transnational feminist analysis of European prostitution in colonial Bombay», 160–79.

شرًّا لا بد منه، فقد مُنحت، بشكلٍ غريب، مساحة للوجود ضمن النظام الاستعماري البريطاني.

مع عدم تعريف الهند كمستعمرةٍ استيطانيّة، كانت الفرص المتاحة للرجال والنساء البيض من الطبقة العاملة محدودة بطبيعتها. وكانت المشكلة بالنسبة للإمبراطورية أنْ معظم هذه المجموعات البيضاء التابعة في الهند لم تجد عملاً بعد تركها وظائفها المحدّدة، ممّا جعلهم يتجولون بلا وسيلة عيش. في الهند البريطانية، لم يكن الفقراء الأوروبيون فقراء فحسب بالمقارنة مع الفئات الفقيرة الأخرى؛ بل كانوا فقراء بطرقٍ تلحق الضرر السياسي بالحكم البريطاني. فإذا كان من المفترض أنْ يكون بياض المجتمع الأوروبي المستعمِر مشروطًا باحترام أعضائه، لم يكن هناك مكان ببساطة للفقراء ضمن العضويّة المتخيلة. في الواقع، كانت فئة (البيض الفقراء) متناقضة ذاتيًّا؛ فكيف يمكن لشخص أبيض أنْ يكون فقيرًا، ولا يزال يُعدّ أبيضَ؟ كان منظر شخص أوروبي يتجوّل بين الرعايا الهنود في حالة فقرٍ يُنظر إليه على أنّه يزعزع النظام العنصري للراج بشكل عميق. وقد خُشي أنْ الصورة الجماعيّة للأوروبيين ستتأثر في نظر الرعايا المستعمَرين.

كان لا بد من ترويض الآثار الفوضويّة التي يُفترض أنْ الأوروبيين الفقراء يولدونها والسيطرة عليها. وكانت إحدى الطرق الواضحة لتحقيق ذلك هي تقليل عددهم إلى الحدّ الأدنى عن طريق إضفاء الطابع المؤسسي عليهم، ومن ثم ترحيلهم إلى بريطانيا عندما يُكتشف أنّهم في حالة بطالة. وقد جرى تطبيق ذلك من خلال إدخال قوانين تشرد الأوروبيين[1] (١٨٦٩، ١٨٧١، و١٨٧٤). وفقًا لهذا التشريع، يمكن إدخال البريطانيين والأوروبيين الآخرين الذين يُصنفون متشردين في مؤسّسات عملٍ أو إعادتهم إلى الوطن. وقد أدرجت إحصائيّات حكومة الهند ما يصل إلى ٥,٠٠٠ متشرد، تم وضعهم في مؤسّسات العمل بين عامي ١٨٧٦ و١٨٩٧ [2].

مع ذلك، كانت هذه الإجراءات غير كافيةٍ بشكلٍ كبير، ممّا سمح لعددٍ كبيرٍ من البيض (غير المحترمين) بالانفلات من نظام المراقبة والسيطرة المؤسّسي. وبقاؤهم في الهند بشكلٍ دائمٍ بدلاً من إعادتهم إلى وطنهم جعلهم يُعرفون بـ (الأوروبيّين المقيمين)[3]، وغالبًا – إنْ لم يكن دائمًا – اندمجوا من خلال الزواج بين الأعراق في المجتمع الموجود مسبقًا من (الأوراسيّين)[4]، وهم أشخاص

1. European Vagrancy Acts

2. Fischer-Tiné, Low and Licentious Europeans: Race, Class, and 'White Subalternity' in Colonial India, 163–6.

3. domiciled Europeans

4. Eurasians

مختلطو الدم ذوو أصلٍ أوروبي من ناحية الأب[١]. في سياق الاستبعاد المشترك لهذين النوعين من الأصول البيضاء - الأوروبيين المقيمين والأوراسيّين - من العضويّة في المجتمع الأوروبي، جرى دمجهما ومعاملتهما كفئةٍ اجتماعيّةٍ واحدةٍ تُعرف باسم (المجتمع المقيم)[٢]، رغم الاختلافات الكبيرة بينهما[٣]. اعتبارًا من عام ١٩١١، كان ما يقرب من ثلثي السكان من أصلٍ أوروبي في منطقة كلكتا، قد تم توطينهم، وإذا سمحنا لأنفسنا بالتجرؤ على افتراض أنّ النسبة نفسها تنطبق في أماكن أخرى، يمكننا استنتاج أنّه في الهند البريطانية كان هناك نحو ٩٣,٠٠٠ أوروبي غير مقيم، ٤٧,٠٠٠ أوروبي مقيم، و١٦٠,٠٠٠ أوراسي[٤].

نموّ المجتمع المقيم كان ليبرز كتناقضٍ آخر لتجانس الجماعة الأوروبيّة المتخيَّل، إذ لم يكن من المفترض أنْ يستقر عملاء الإمبراطوريّة البيض في الهند بشكلٍ دائم، ولا أنْ يشاركوا في اختلاط الأعراق. لم يكن بالإمكان عدّ الشخص (أبيضَ) بشكلٍ حقيقي، وهو مقيم في الوقت نفسه. تفاقمت مشكلة البياض المحلّي بسبب العدد المتزايد من الأوراسيّين والأوروبيّين المقيمين الذين كانوا يعانون من الفقر الشديد، ممّا جعل المجتمع المقيم يظهر بصورةٍ سلبيّة[٥]. بالنسبة للنخب الحاكمة والمصلحين الاجتماعيين الذين كانوا يسعون لبناء نظام إمبراطوري يقوم على هيبة البياض، كان

---

١. للتعرف على التشكيل التاريخي للمجتمع الأوراسي في الفترة المبكرة من الحكم البريطاني، يُنصح بمراجعة:
Hawes, Poor Relations: The Making of a Eurasian Community in British India, 1773–1833, Richmond: Curzon, 1996.

2. domiciled community

٣. للاطلاع على وجهة النظر حول الأوروبيين المقيمين كمجموعة مميزة، يُنصح بمراجعة:
McMenamin, «Identifying domiciled Europeans in colonial India: Poor whites or privileged community?», 106–27.

٤. لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، انظر:
Mizutani, The Meaning of White, 72.

٥. هذا لا يعني أنّه لم يكن هناك أفراد بارزون أو محترمون. انظر:

Carlton-Stevens, Anglo-Indians and Minority Politics in South Asia.

يجب ملاحظة أنّ قسمًا من المجتمع المقيم كان لديهم وظائف مستقرة في خدمة السكك الحديدية. انظر:

Bear, Lines of the Nation; and G. Roy, 'Performing Britishness in a railway colony: Production of Anglo-Indians as a railway caste', in: Rocha and Fozdar (eds.), Mixed Race in Asia: Past, Present and Future, 195–210.

هذا الفقر في المجتمع المقيم أكثر إزعاجًا من حالة البيض الفقراء لثلاثة أسباب. **أولًا**، حتى في حالة البطالة، لم يكن بالإمكان إبعاد الأوراسيّين والأوروبيّين المقيمين عن المشهد الاستعماري عن طريق إعادتهم إلى بريطانيا؛ لأنّهم كانوا يُصنَّفون قانونيًّا كـ(سكّان الهند الأصليّين)، وليس أوروبيّين بريطانيّين. **ثانيًا**، كان يُنظر إلى تدهور المجتمع المقيم على أنّه أكثر عمقًا بسبب إقامة أعضائه عبر الأجيال في الهند، وارتفاع نسب الاختلاط العرقي بينهم. **ثالثًا**، وعلى عكس نظرائهم غير المقيمين، كان لدى الفقراء من الأوراسيّين والأوروبيّين المقيمين عادةً عائلات لإعالتها، بما في ذلك أطفال نشأوا بالكامل في الهند. وحينما كان الفقر يضربهم، كما كان يحدث غالبًا، كان يتسبب في تدهور حالتهم الاقتصاديّة للأجيال المتعاقبة، ممّا جعل الفقر مزمنًا وأكثر صعوبةً في القضاء عليه.

ونظرًا لأنّ الهند كانت، وليس بريطانيا، موطنهم، كان يُنظر إلى الأوراسيين والأوروبيين المقيمين كأعضاء غير حقيقيين في المجتمع الأوروبي، وتم استبعادهم بشكلٍ كبيرٍ من امتيازاته. كانت فرصهم في الاختلاط الاجتماعي مع الأوروبيّين من الطبقات المحترمة محدودة. فعلى سبيل المثال، لم يكن الآباء في المجتمع الأوروبي يرغبون في أنْ يتواصل أطفالهم مع أطفال المقيمين، خوفًا من أنْ يكتسبوا سماتٍ ثقافيّة خاصّة بالأخيرين، خصوصًا لهجتهم، التي كانت تُعدّ علامةً على الانحطاط الاستعماري والوضع الاجتماعي الأدنى. كان مطلب جمعيّة الأوراسيّين والأنجلو-هنود[1] – وهو جهازٌ سياسي يمثّل المجتمع المقيم، وأُسس فرعه الأول في كلكتا عام ١٨٧٦ – بأنْ يُعامَلوا كعنصرٍ إيجابي ومساوٍ من المجتمع الأوروبي في الهند، مرفوضًا مرارًا[2]. كانت رؤية المجتمع المقيم تُعدّ تناقضًا مع مفهوم البياض الاستعماري البريطاني، الذي أصبح بحلول أواخر القرن التاسع عشر محدّدًا بصرامة من حيث العرق، والطبقة، ومكان الإقامة.

في الوقت نفسه، لم يكن بإمكان السلطات الاستعماريّة وأعضاء المجتمع الأوروبي المعنيّين تجاهل تزايد فقر المجتمع المقيم. لم يكن ذلك نابعًا من شعور بالتعاطف تجاه مجموعةٍ ذات أصلٍ أبيض، بل كان مرتبطًا بشكلٍ عميقٍ بسياسات (هيبة البياض). فقد كان أفراد المجتمع المقيم ليسوا من أصلٍ أبيض فقط، بل مسيحيين وناطقين بالإنجليزيّة. كان المقيمون سواء رغبوا أم لا، في مخيلة الهنود – والذين كان عددٌ متزايدٌ منهم ينتقد الحكم البريطاني – يُعدّون جزءًا من المجتمع المستعمِر. وهذا جعل فقرهم المرئي مسألة تتعلّ ق بالصورة الجماعية للمجتمع الأوروبي .كما

1. Eurasian and Anglo-Indian Association

2. Mizutani, The Meaning of White, 181–218.

أكد تشارلز جون كانينغ، الحاكم العام للهند، بعبارته الشهيرة في عام ١٨٦٠: «بضع سنوات قليلة ستجعل [المجتمع المقيم]، إذا أُهمل، عاريًا صارخًا على الحكومة، وعلى الإيمان الذي سيعتنقه، ولو بالاسم فقط، مهما كان جاهلاً وفاسدًا»[١].

كان الوجود المرئي للفقراء المقيمين يُشار إليه باسم (المسألة الأوراسية)[٢]، ممّا يعكس حقيقة أنّ أغلبيّة الأفراد المعنيين كانوا من الأوراسيّين. ومن خلال خطاب مسألة الأوراسيّين، سعى البريطانيّون المعنيون، ولا سيّما الفاعلين الخيريّين والتربويّين، إلى استكشاف وتحديد والسيطرة على أماكن الفوضى التي يُفترض أنّ الفقراء من الأوراسيّين والأوروبّيين المقيمين قد خلقوها.

في البداية، كان هناك بعض التفاؤل بأنّ المسألة الأوراسيّة يمكن حلّها من خلال توفير التعليم المدرسي، والذي كان من المتوقع أنْ يفتح آفاقًا للتوظيف لشباب المجتمع المقيم. ورغم أنّه لم يكن من المفترض أنْ يتنافس هؤلاء المقيمون على وظائف الخدمة العامة مع البريطانيين الذين تلقوا تعليمهم في الوطن الأم، فإنّ الأمل كان معقودًا على أنّهم قد يتمكنون من متابعة مهنٍ محترمةٍ ضمن إمكانيّاتهم القانونيّة كـ(سكّان الهند الأصليين). ومع ذلك، فشل هذا إلى حدٍّ كبير، ويرجع ذلك جزئيًّا إلى أنّ الحكم البريطاني، خصوصًا من منتصف القرن التاسع عشر، اعتمد استراتيجيًّا على الهنود المتعلّمين بالإنجليزيّة لتأمين اليد العاملة المكتبيّة التي تكمل عمل الموظّفين الأوروبيّين. في الواقع، كانت هذه السياسة الحكوميّة أحد الأسباب التي أدّت إلى تدهور الوضع الاقتصادي لأفراد المجتمع المقيم في المقام الأول.

لذلك حاول البريطانيون ــ خصوصًا في العقد الأخير من القرن التاسع عشر فصاعدًا ــ التعامل مع المسألة الأوراسيّة من خلال مجموعةٍ من التدابير الخاصّة بمكافحة الفقر. تم إطلاق لجان لدراسة الفقر، فقدّمت اقتراحاتٍ تتعلّق بإصلاح الإسكان، وتنظيم المساعدات الخيريّة، والتدريب التأهيلي والانضباط. وكانت أكثر هذه التدابير تطرّفًا تلك التي تشمل نقل وإعادة توطين، أو هجرة أفراد المجتمع المقيم على نطاق جماعي. وقد لاقت هذه المقاربة قبولاً؛ لأنّها أظهرت في النهاية أنّ مشكلة الفقر في المجتمع المقيم لن تُحلّ من دون اقتلاع أفراده من الأحياء الفقيرة

---

١. مقتبس من:

Review of Education in India in 1886, 294.

2. Eurasian question

التي يعيشون فيها[١].

ركز اهتمام المربّين، الخيريّين والمبشّرين بشكلٍ أساسي على الجيل الأصغر في المجتمع المقيم. وكان يُعدّ من الضروري بنحوٍ متزايد فصل الأطفال الأوراسيّين والأوروبيّين المقيمين عن آبائهم في سنٍّ مبكرة، وتربيتهم في عزلةٍ تامةٍ عن بقيّة المجتمع الاستعماري. لم يعد التعليم المدرسي التقليدي كافيًا لتحويل الطابع الأخلاقي لهؤلاء الأطفال، الذي كان يُعتقد أنّه قد تشكّل من خلال تعرضهم اليومي لتأثيرات أفراد أسرهم، وخاصة الأم، التي كانت تُعدّ بشكلٍ لا رجعة فيه (منحطّة) بسبب إقامتها في المستعمرات والأحياء الفقيرة الحضريّة.

في الواقع، أصبحت إزالة الأطفال وهجرتهم تُعدّ تقريبًا الطريقة الوحيدة لحلّ ــ وليس فقط تخفيف ــ المسألة الأوراسية. وفي بداية القرن العشرين، جرى تطبيق هذه الفكرة فعليًّا من قبل مبشّرٍ إسكتلندي يُدعى جون غراهام[٢]، من خلال مؤسّسة (منازل سانت أندرو الاستعماريّة)[٣] التي أسّسها في كالمبونغ، في منطقةٍ جبليةٍ بالقرب من دارجيلنغ[٤]. لا يعني هذا أنّ هذه المؤسّسة قد حلّت المشكلة فعليًّا؛ فعلى الرغم من أنّ الهجرة كانت الهدف النهائي لهذه المنازل، فإنّ الحقيقة هي أنّ عددًا قليلاً فقط من تلاميذها تمكّنوا من مغادرة الهند كأطفالٍ مهاجرين إلى المستعمرات التابعة للإمبراطوريّة البريطانيّة[٥].

---

١. لمزيد من المعلومات حول خطط إعادة التوطين، انظر:

Blunt, Domicile and Diaspora: Anglo-Indian Women and the Spatial Politics of Home, Oxford: Blackwell, 2005.

2. John Graham

3. St Andrew's Colonial Homes

4. J. May, «Our miniature heaven: Forming identities at Dr Graham's homes», in: Viehbeck (ed.), Transcultural Encounters in the Himalayan Borderlands: Kalimpong as a 'Contact Zone', 55–70.

5. Mizutani, The Meaning of White, 137–80.

حول تجربة الأطفال الذين هاجروا بالفعل، انظر، على سبيل المثال:

McCabe, Race, Tea and Colonial Resettlement: Imperial Families, Interrupted, London: Bloomsbury, 2017.

الإجرام الأبيض، العنصريّة، وردود الفعل القوميّة الهنديّة

لنواصل الآن مناقشة التناقضات الاستعماريّة للبياض وحدود السيطرة البريطانيّة الاستعماريّة من خلال التركيز على مسألة القانون والنظام. وفقًا للأيديولوجيّة الرسميّة، كان من المفترض أنْ يكون أفراد المجتمع الأوروبي في الهند غير مرئيين أو شفافين، ينشرون بصمتٍ ــ لكن بنحوٍ دائمٍ ــ قيمَ الحداثة الغربيّة المرغوبة، بما في ذلك سيادة القانون[1]. ومع ذلك، في الواقع، كان هذا التصوّر الذاتي يُنتهك بشكلٍ صارخٍ من خلال المطالب الصاخبة لبعض الفئات البيضاء الاستعماريّة للحصول على معاملةٍ استثنائيّة، وسلوكهم السيء الظاهر للعيان. بالنسبة للسلطات الاستعماريّة، لم تكن مشكلة البيض الفقراء تتعلّق فقط بمشهد تشرّدهم الفاضح. بل كانت هناك مشكلةٌ أخرى تنبع من وجودهم غير المنضبط، وهي إساءتهم المتكرّرة للرعايا الهنود، بما في ذلك الجرائم الجسديّة ذات الطبيعة الجنائيّة. ولم يكن هذا إلّا ليصبح مسألةً سياسيّةً كبيرةً، حيث لم يتوانَ الهنود عبر الصحافة المحليّة عن التعبير عن غضبهم تجاه هذه الجرائم – بما في ذلك السرقة، والاغتصاب، والقتل – التي ارتُكبت ضد شعبهم[2].

كانت مشكلة الإجرام الأبيض متجذرةً بعمق. لم يكن المنتقدون الهنود غاضبين فقط من السلوكيّات العنصريّة للمجرمين الأوروبيين، بل كان غضبهم يتفاقم بسبب حقيقة أنّ هؤلاء المجرمين نادرًا ما يُقدَّمون إلى العدالة، رغم التزام بريطانيا المزعوم بمبدأ المساواة أمام القانون. ومن بنتينك[3] إلى ليتون[4] وصولاً إلى ريبون[5]، عدّ الحكّام العامّون للهند أنّ سيادة القانون مكوّنًا أساسيًّا في الراج البريطاني. وبطبيعة الحال، عبّروا عن قلقهم ليس فقط من سلوك الأوروبيين السيء، بل أيضًا من النظام القانوني الاستعماري، الذي كان يُعدّ من قبل النخب الهنديّة تمييزيًا ومخالفًا لروح الحضارة الأوروبيّة. كانت المشكلة بالنسبة للحكومة أنّ المجتمع الأوروبي في الهند لم يكن موحّدًا بشأن مسألة القانون؛ فقد دافع العديد من أعضائه غير الرسميين بشدة عن

1. rule of law

2. Fischer-Tiné, Low and Licentious Europeans: Race, Class, and 'White Subalternity' in Colonial India, 145; Kolsky, Colonial Justice n British India: White Violence and the Rule of Law, 199.

3. Bentinck

4. Lytton

5. Ripon

امتيازاتهم، ووصفوا أيّ محاولاتٍ من الحكومة لمساواتهم بالرعايا الهنود بأنّها (قوانين سوداء)[1].

من بين أكثر المدافعين صخبًا عن الوضع فوق القانون للرعايا البريطانيّين الأوروبيّين كانوا المزارعين، الذين اشتهروا بممارسة العنف اليومي ضد العمّال الهنود الذين كانوا يوظفونهم. وقد كرهوا بشكلٍ خاصٍّ فكرة أنْ يكون الأوروبيّون تحت رئاسة قضاة هنود في المحاكمات الجنائيّة، وكانوا في طليعة الحملة المناهضة لما يُعرف بـ (قانون إيلبرت)[2] عام ١٨٨٣ [3]. كان هذا القانون إجراءً ليبراليًّا اقترحه كورتني إيلبرت[4]، عضو قانوني في مجلس الحاكم العام للهند، بهدف إزالة القيود المفروضة على القضاة الهنود في القضايا الجنائية. في النهاية، استسلمت الحكومة لضغوط المعارضين للقانون، وخرج التشريع الفعلي بلا تأثيرٍ فعلي، متضمنًا شرطًا ينصّ على أنّه في الحالات التي يُحاكَم فيها أوروبي، يجب أنْ يتكون نصف هيئة المحلّفين على الأقلّ من الأوروبيّين.

سياسيًّا، كان وجود المزارعين غالبًا غير مرحّبٍ به في الأوساط الحاكمة. كانت مطالبهم العالية بحقوقٍ عرقيّةٍ خاصّة، وسلوكهم غير المتحضّر بما في ذلك إساءة معاملة الهنود، تتعارض مع المبادئ المعلَنة رسميًّا للحكم البريطاني. ومع ذلك، من الناحية الاقتصاديّة، كانت الإمبراطوريّة تستفيد من وجود المزارعين. أظهرت الجدل حول قانون إيلبرت أنّ الحكومة الاستعماريّة، في نهاية المطاف، كانت تتساهل، حتى لو لم تشجع، على الموقف العنصري الصريح لبعض فئات المجتمع الأوروبي. لكن هذا التساهل كان له ثمن؛ فقد أصبحت مسألة عدم المساواة القانونيّة أحد الأسباب الرئيسة لنشوء الحركة القوميّة الهنديّة في أواخر القرن التاسع عشر[5].

1. Black Acts

2. Ilbert Bill

3. Renford, The Non-Official British in India to 1920, 202–69.

انظر أيضًا:

Mizutani, «Contested boundaries of whiteness: Public service recruitment and the Eurasian and Anglo-Indian Association, 1876–1901», in: Fischer-Tiné and Gehrmann (eds.), Empires and Boundaries: Rethinking Race, Class and Gender in Colonial Settings, 86–106.

4. Courtney Ilbert

٥. لمزيد من المعلومات حول جميع النقاط التي نوقشت هنا حول العلاقة بين القانون والعنف والأوروبيين، يُنصح بمراجعة:

Kolsky, Colonial Justice; and Bailkin, «The boot and the spleen: When was murder possible in British India?», 462–93.

لكن مواقف الأوروبيين غير الرسميين لم تكن المشكلة الوحيدة فيما يتعلّق بمسألة التمييز العنصري. فقد لا يكون المسؤولون الأوروبيّون في الهند قد أبدوا صوتًا عاليًا حول حقوقهم وامتيازاتهم، مثل نظرائهم غير الرسميّين، لكنهم كانوا في موقعٍ يمكّنهم من الاستفادة من نوع العنصريّة التي ازدادت شعبيّتها خلال الحملة ضدّ قانون إيلبرت. ففي معارضتهم للقضاة الهنود، جادل معارضو القانون بأنّ المسؤولين الهنود – وخاصة الرجال البنغاليين المتعلمين بالإنجليزيّة – كانوا (أنثويين)، ممّا جعلهم، بحسب الادعاء، أقلّ شأنًا من المسؤولين البريطانيين، الذين يُعدّون وحدهم رجالاً حقيقيين، وبالتالي مناسبين للحكم[١].

عكست هذه العنصريّة الموجّهة جنسيًّا شعورًا متزايدًا بانعدام الأمان لدى البريطانيّين المستعمرين. ففي وقت الجدل حول قانون إيلبرت، برز عددٌ من الرجال الهنود من الطبقات العليا الذين تلقوا تعليمًا عاليًا، وأتقنوا أساليب الحياة الأوروبيّة لدرجة أنّهم أصبحوا يُعدّون تهديدًا لامتيازات المسؤولين البريطانيين التي لم تكن موضع تساؤل سابقًا. فكلّما ازداد تأهيل الهنود المتعلّمين باللغة الإنجليزيّة، قلّت ثقة المسؤولين البريطانيين[٢]. من المهم إدراك أنّ الأسطورة التي تُصوِّر الخدمة المدنيّة الهنديّة كالإطار الصلب للحكم البريطاني في الهند لا تعكس الحقيقة بالكامل؛ إذ لم يكن العديد من أعضائها من نخبة المجتمع الإنجليزي. فرغم المحاولات الإمبراطوريّة على مدى عقود لجذب خريجي أكسفورد وكامبريدج من العائلات الحاكمة في

١. تمت ملاحظة مسألة عدم المساواة العرقيّة أيضًا في السجون، حيث كان يتم التعامل مع المدانين الأوروبيين بمعاملة خاصة فيما يتعلق بالعقاب. انظر:

Fischer-Tiné, «Hierarchies of punishment in colonial India: European convicts and the racial dividend, c.1860–1890», in: idem and Gehrmann, Empires and Boundaries, 41–65.

لم تكن السجون المؤسسة الاستعماريّة الوحيدة التي تم فيها تطبيق أشكال مختلفة من المعاملة حسب العرق. ففي المصحات العقلية، تم تخصيص ترتيبات مؤسسية للنزلاء الأوروبيين تراعي حساسياتهم الاجتماعيّة والثقافية، في حين أن الترتيبات للنزلاء الهنود شملت خلط المرضى من الطبقات الدنيا، بغض النظر عن جنسهم أو طبقتهم الاجتماعيّة أو جنسهم. انظر:

Ernst, «Idioms of madness and colonial boundaries: The case of the European and "native" mentally ill in early nineteenth-century British India», 159–60, 163.

٢. حول هذه النقاط المتعلقة بالعنصرية القائمة على النوع ومسألة الخدمة العامة، يُنصح بمراجعة:

Sinha, Colonial Masculinity: The 'Manly Englishman' and the 'Effeminate Bengali' in the Late Nineteenth

Century (Manchester: Manchester University Press, 1995), esp. 33–68, 100–37.

المجتمع الإنجليزي إلى الهند، كان أغلب المسؤولين في الهند من خلفيّات أكثر تواضعًا، بما في ذلك عدد كبير من الرجال الإسكتلنديين والويلزيين والأيرلنديين. وحتى الحرب العالميّة الأولى، ظلت الخدمة المدنيّة الهنديّة[1] – وهي الفرع العلوي والرئيسي للإدارة الاستعماريّة – بشكلٍ كبيرٍ «أوروبيّة». ولم يكن ذلك لأنّ الموظفين الأوروبيين كانوا أكثر كفاءة أو تأهيلاً، بل بسبب الترتيبات المؤسّسية التي منعت فعليًّا المرشحين الهنود المتميزين[2]. كان الهنود يرون ذلك تعبيرًا عن الموقف العنصري البريطاني تجاه الرعايا غير الأوروبيين في إمبراطوريتها. في الواقع، إلى جانب مسألة العنف الأبيض والإفلات من العقاب، كانت مسألة الخدمة العامّة سببًا رئيسًا آخر لظهور القوميّة الهنديّة في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر.

1. Indian Civil Service

٢. حول هذه النقاط المتعلقة بالخدمة المدنية الهنديّة، يُنصح بمراجعة:

Spangenberg, «The problem of recruitment for the Indian Civil Service during the late nineteenth century», 341–60.

المصادر والمراجع

1. Blunt, Alison, Domicile and Diaspora: Anglo-Indian Women and the Spatial Politics of Home, Oxford: Blackwell, 2005.
2. J. May, Andrew, "Our miniature heaven: Forming identities at Dr Graham's homes", in: Viehbeck (ed.), Transcultural Encounters in the Himalayan Borderlands: Kalimpong as a 'Contact Zone', Heidelberg: Heidelberg University Publishing, 2017.
3. WrightAshley, "Maintaining the bar: Regulating European barmaids in colonial Calcutta and Rangoon", Journal of Imperial and Commonwealth History, 45 (1), 2017.
4. Tambe, Ashwini, "The elusive ingénue: A transnational feminist analysis of European prostitution in colonial Bombay", Gender and Society, 19 (2), 2005.
5. Bear, Lines of the Nation and Anjali G. Roy, 'Performing Britishness in a railway colony: Production of Anglo-Indians as a railway caste', in: Zarine L. Rocha and Farida Fozdar (eds.), Mixed Race in Asia: Past, Present and Future, London: Routledge, 2007.
6. Parry, Benita, Delusions and Discoveries: India in the British Imagination, London: Verso, 1998.
7. Cohen, Benjamin, In the Club: Associational Life in Colonial South Asia (Manchester: Manchester University Press, 2015).
8. Sinha, Mrinalini, "Britishness, clubbability, and the colonial public sphere: The genealogy of an imperial institution in colonial India", Journal of British Studies, 40 (4), 2001.
9. Spangenberg, Bradford, "The problem of recruitment for the Indian Civil Service during the late nineteenth century", JAS, 30 (2), 1971.
10. Hawes, Christopher J., Poor Relations: The Making of a Eurasian Community

in British India, 1773–1833, Richmond: Curzon, 1996.

11. Century (Manchester: Manchester University Press, 1995), esp.

12. McMenamin, D., "Identifying domiciled Europeans in colonial India: Poor whites or privileged community?", New Zealand Journal of Asian Studies, 3 (1), 2001.

13. Washbrook, David A, "Avatars of identity: The British community in India", in: Robert Bickers (ed.), Settlers and Expatriates: Britons over the Seas, Oxford: OUP, 2010.

14. Ghosh, Durba, Sex and the Family in Colonial India: The Making of Empire, Cambridge: CUP, 2006.

15. Collingham, E.M, Imperial Bodies: The Physical Experience of the Raj, c.1800–1947, Cambridge: Polity Press, 2001.

16. Buettner, Elizabeth, Empire Families: Britons and Late Imperial India, New York: OUP, 2004.

17. Kolsky, Elizabeth, Colonial Justice in British India: White Violence and the Rule of Law, Cambridge: CUP, 2010.

18. Gowans, Georgina, "A passage from India: Geographies and experiences of repatriation, 1858–1939", Social & Cultural Geography, 3 (4), 2002.

19. Prakash, Gyan, Another Reason: Science and the Imagination of Modern India, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

20. Arnold, David, Science, Technology and Medicine in Colonial India, Cambridge: CUP, 2000.

21. Fischer-Tiné, Harald, "White women degrading themselves to the lowest depths": European networks of prostitution and colonial anxieties in British India and Ceylon ca.1880–1914, IESHR, 40 (2), 2003.

22. Fischer-Tiné, Harald, “Hierarchies of punishment in colonial India: European convicts and the racial dividend, c.1860–1890’, in: idem and Gehrmann, Empires and Boundaries.

23. Fischer-Tiné, Harald, Low and Licentious Europeans: Race, Class, and ‘White Subalternity’ in Colonial India, New Delhi: Orient Blackswan, 2009.

24. De, Sarmistha, Marginal Europeans inColonial India, 1860–1920, Kolkata: Thema, 2008.

25. History of Colonialism in South Asia, edited by Harald Fischer-Tiné and Maria Framke. New York: Routledge, 2022.

26. Sen, Indrani, “Colonial domesticities, contentious interactions: Ayahs, wet-nurses and memsahibs in colonial India”, Indian Journal of Gender Studies, 16 (3), 2009.

27. Sen, Indrani, Gendered Transactions: The White Woman in Colonial India, c.1820–1930, Manchester: Manchester University Press, 2017.

28. Intimate Historical Self (New York: Columbia University Press, 2007); Uther Charlton-Stevens, Anglo-Indians

29. McCabe, Jane, Race, Tea and Colonial Resettlement: Imperial Families, Interrupted, London: Bloomsbury, 2017.

30. Osterhammel, Jürgen, Colonialism: A Theoretical Overview, Princeton, NJ: Markus Wiener, 2005.

31. Kolsky, Elizabeth, Colonial Justice and Bailkin, Jordanna, “The boot and the spleen: When was murder possible in British India?”, Comparative Studies in Society and History, 48 (2), 2006.

32. Caplan, Lionel , Children of Colonialism: Anglo-Indians in a Postcolonial World, Oxford: Berg, 2001.

33. Bear, Laura, Lines of the Nation: Indian Railway Workers, Bureaucracy, and theIntimate Historical Self, New York: Columbia University Press, 2007.

34. Procida, Mary A, "Good sports and right sorts: Guns, gender, and imperialism in British India", Journal of British Studies, 40 (4), 2001.

35. Minority Politics in South Asia: Race, Boundary.

36. Mizutani, Satoshi, "A Race Apart'? The European community in colonial India" In Routledge Handbook of the

37. Mizutani, Satoshi, The Meaning of White.

38. Harrison, Mark, Climates and Constitutions: Health, Race, Environment and British Imperialism in India, 1600–1850, New Delhi: OUP, 1999.

39. Sinha, Mrinalini, Colonial Masculinity: The 'Manly Englishman' and the 'Effeminate Bengali' in the Late Nineteenth

40. Sinha, Nitin and Nitin Varma (eds.), Servants' Pasts, 18th–20th Centuries, vol. 2, New Delhi: Orient Blackswan, 2019.

41. Marshall, Peter J, "The whites of British India: A failed colonial society", International History Review, 12 (1), 1990.

42. prostitution and colonial anxieties in British India and Ceylon ca.1880–1914', IESHR, 40 (2), 2003.

43. R.M, George, "Homes in the empire, empire in the home", Cultural Critique, 26, 1993.

44. Anderson, Valerie, Race and Power in British India: Anglo-Indians, Class and Identity in the Nineteenth Century, London: I.B. Tauris, 2015.

45. Renford, Raymond K., The Non-Official British in India to 1920, New Delhi: OUP, 1987 .

46. House of Commons, Report of the Select Committee on Colonization and

Settlement (General) (London: House of Commons, 1859), iii.

47. Review of Education in India in 1886, Calcutta: Government of India, 1888.

48. Mizutani, Satoshi, "Contested boundaries of whiteness: Public service recruitment and the Eurasian and Anglo-Indian Association, 1876–1901", in: Fischer-Tiné, Harald and Susanne Gehrmann (eds.), Empires and Boundaries: Rethinking Race, Class and Gender in Colonial Settings, London: Routledge, 2008.

49. Mizutani, Satoshi, The Meaning of White: Race, Class, and the Domiciled Community in British India, 1858–1930, Oxford: OUP, 2011.

50. Marks, Shula, "What is colonial about colonial medicine? And what has happened to imperialism and health?", Social History of Medicine, 10 (2), 1997.

51. Harrison, Mark, "Science and the British Empire", Isis, 96 (1), 2005.

52. Fischer-Tiné, Harald and Susanne Gehrmann (eds.), Empires and Boundaries: Rethinking Race, Class and Gender in Colonial Settings, London: Routledge, 2008

53. Roye, Susmita and Rajeshwar Mittapali (eds.), The Female Gaze: The British Raj and the Memsahib, Amherst: Cambria Press, 2013.

54. Arnold, D., The poison panics of British India', in: Harald Fischer-Tiné (ed.), Anxieties, Fear and Panic in Colonial Settings: Empires on the Verge of a Nervous Breakdown, New York: Palgrave Macmillan, 2016.

55. Metcalf, Thomas, Ideologies of the Raj, Cambridge: CUP, 1995.

56. Glover, William J., "A feeling of absence from old England": The colonial bungalow, home cultures, Home Cultures, 1 (1), 2004.

57. Metcalf, Thomas, The Aftermath of Revolt: India, 1857–1870, Princeton, NJ:

Princeton University

58. Nechtman, Tillman W, Nabobs: Empire and Identity in Eighteenth-Century Britain, Cambridge: CUP, 2010.

59. Moor, W.J., Health in the Tropics; or, Sanitary Art Applied to Europeans in India, London: Medicina Literis, 1862.

60. Waltraud, Ernst, “Idioms of madness and colonial boundaries: The case of the European and “native” mentally ill in early nineteenth-century British India”, Comparative Studies in Society and History, 39 (1), 1997.

61. Spodek, Howard, ‘City planning in India under British rule’, EPW, 48 (4), 2013.

62. Anon., «Colonisation of India», The Calcutta Review, 30, 1858,

استعمار المستقبل: البُعد الآخر لدراسات المستقبل

ضياء الدين سردار [1]

الملخّص

تطوُّر دراسات المستقبل منذ الحرب العالميّة الثانية قد اتّبع نمطًا محدّدًا بوضوح؛ إذ في كلّ مرحلةٍ من مراحل تطوّرها، استخدمت دراسات المستقبل العلاقة السائدة بين الثقافات الغربيّة وغير الغربيّة لتعريف نفسها، وتحديد نطاقها ومجالات بحثها. يحاول هذا المقال، من خلال فحص المجلات الموجزة، وأدلّة الدراسة، والأعمال المعتمدة في هذا المجال، إظهار أنّ دراسات المستقبل تصبح بشكلٍ متزايدٍ أداةً لتهميش الثقافات غير الغربيّة عن المستقبل. سواء عن قصدٍ أم بدون قصد، يجري ترقية نخبة من العلماء البيض، وأغلبهم أمريكيون وذكور - ليس فقط لاستبعاد الكُتّاب والمفكّرين غير الغربيين عن المستقبل، ولكن أيضًا بإقصاء شبه تام للنساء - بوصفهم (سلطات) يقرّر عملهم ما هو مهم، وما ليس كذلك في دراسات المستقبل.

الكلمات المفتاحية:

استعمار المستقبل، التاريخ والسيطرة، القوة والإقليميّة، الدراسات المستقبليّة، العلمانيّة.

---

١. ضياء الدين سردار (Ziauddin Sardar) هو باحثٌ بريطاني- باكستاني، وكاتبٌ حائز على جوائز، وناقدٌ ثقافي ومفكرٌ متخصّصٌ في الفكر الإسلامي، ومستقبل الإسلام، ودراسات المستقبل، والعلاقات العلمية والثقافية

Sardar, Z, "Colonising the Future: The ‹Other› Dimension of Futures Studies." Futures 25 (3) March 1993.

ترجمة: فريق المركز.

تمهيد:

إنّ دراسات المستقبل ليست تخصّصًا كامل النضج بالمعنى الأكاديمي التقليدي للمصطلح؛ فهي ليست موضوعًا محدّدًا بنحوٍ جيّد، مثل الفيزياء أو الاقتصاد أو علم اللاهوت الذي تقدّمه معظم الجامعات في جميع أنحاء العالم بنحوٍ واضحٍ على مستوى البكالوريوس والدراسات العليا. ومع ذلك، منذ نشأتها في ستينيّات القرن العشرين، تطورّت كنشاطٍ فكري وعلمي مستقل. على الرغم من أنّها ليست تخصّصًا معترفًا به بعد، فإنّ دراسات المستقبل تمتلك جميع السمات التي تشير إلى أنّها تخصُّص قيد التشكل، وهذه السمات هي مجموعةٌ من المنهجيّات المعترف بها والراسخة، وعددٌ من المجلات العلميّة المخصّصة لهذا المجال، ومجتمعٌ من العلماء يُطلق عليه تقنيًا (الكليّات غير المرئيّة)[1]، بالإضافة إلى مجموعة من النصوص والسلطات الراسخة، بما في ذلك الكلاسيكيات في هذا المجال. وبذلك، فإنّ دراسات المستقبل ليست مجرّد جنين، بل هي أشبه بجنينٍ متطوّر ينتظر الدخول إلى عالم التخصّصات الأكاديميّة. إنّها مسألة وقتٍ فقط قبل أنْ تكتسب دراسات المستقبل كلّ ما يجعلها تخصّصًا أكاديميًّا محترمًا. عندما يحدث هذا التحوّل الحاسم، ستصبح دراسات المستقبل- مثل دراسات التنمية، وعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، والاستشراق- أداةً أكاديميّةً أخرى لإخضاع وتهميش الثقافات غير الغربيّة.

التاريخ والسيطرة

حدّد ماسيني[2] وجيلوالد[3] ثلاث مقارباتٍ في تطوّر دراسات المستقبل[4]؛ بين نهاية الحرب العالمية الثانية وستينيّات القرن العشرين، هيمنت على دراسات المستقبل (وجهة نظر تقنية/تحليلية) كانت في الأساس فرعًا غامضًا من تخصّصات أخرى، وتركّزت بشكلٍ كبيرٍ على الأبحاث والأهداف العسكريّة. وفي ستينيّات القرن العشرين وأوائل السبعينيّات، بدأت (وجهة النظر الشخصيّة/الفرديّة) في دراسات المستقبل تكتسب نفوذًا؛ إذ أصبح عمل كُتّاب ومفكّرين أفراد مثل توفلر[5]، ودي

1. invisible colleges

2. Masini

3. Gillwald

4. E. B. Masini and K. Cillwald, «On future studies and their social context with particular focus on West Germany», 187 - 199.

5. Toffler

جوفنيل[1]، ويونك[2] ذا تأثيرٍ كبير. أمّا المقاربة الثالثة، التي تُعرف بـ(المنظور التنظيمي/الاجتماعي)، فقد برزت فقط مؤخّرًا، وفي رأي ماسيني وجيلوالد، ستكون المقاربة السائدة في المستقبل؛ إذ تربط دراسات المستقبل بـ(القرارات والقيم والأهداف الخاصة بالمنظّمات التي تطلب هذه الدراسات. هذه المقاربات الثلاث المميزة تعدّ مميزةً من وجهة نظر الغرب فقط؛ فهي متّسقةٌ في الطريقة التي تتعامل بها مع الثقافات والمجتمعات غير الغربية بشكلٍ ملحوظٍ وتاريخي. في كلّ مرحلةٍ من مراحل تطوّرها، استخدمت دراسات المستقبل الثقافات والمجتمعات غير الغربيّة لتعريف نفسها، وكذلك لتطوير نفسها ونموّها.

خلال الفترة بين الحرب العالمية الثانية وستينيّات القرن العشرين، كانت الولايات المتّحدة تتكيّف مع مكانتها الجديدة كقوةٍ عظمى عالميّة. كان مصدر هذه القوة هو المجمّع الصناعي العسكري الذي دعم الاقتصاد الأمريكي وهيمنته السياسيّة والاقتصاديّة على العالم غير الغربي. في ظلّ هذه الظروف، كان من الطبيعي أنْ تكون دراسات المستقبل فرعًا من الأبحاث العسكريّة والاستخباراتيّة. وكان هدفها تحديد المناطق التي قد تكون بؤرًا للمشاكل المستقبليّة، والحركات السياسيّة والوطنيّة داخل الدول المستقلّة حديثًا في العالم الثالث التي قد تميل نحو الاشتراكيّة والكتلة الشيوعيّة، ووضع استراتيجيّات وبرامج لـتطوير العالم الثالث. وهكذا، نشأت المرحلة الأولى التقنية/التحليليّة لدراسات المستقبل من الحاجة إلى إبقاء الدول غير الغربيّة نقيّةً أيديولوجيًا ومتوافقةً تمامًا مع المصالح السياسيّة والاقتصاديّة للغرب.

ما نعرفه الآن باسم (دراسات المستقبل) تَشَكَّل فعليًّا في منتصف ستّينيّات القرن العشرين. يمكن تتبّع المنظور الشخصي/الفردي لدراسات المستقبل إلى نشر كتاب (الربيع الصامت) لريتشيل كارسون[3] في عام ١٩٦٥ .كانت كارسون أوّل من عبّر عن المخاوف الشعبيّة المتعلّقة بالبيئة والمخاطر الكامنة التي تمثّلها التكنولوجيا الخارجة عن السيطرة والمتهورة على بقاء البشرية. فجأة، أصبحت قضايا مثل التلوّث، واستنزاف الموارد الطبيعيّة، وتدهور المدن، والانفجار السكاني من أكثر المشاكل الملحّة التي تواجه البشريّة. بين الأوساط ذات التوجّه التكنوقراطي في المجتمعات الغربية، أدّى الوعي البيئي إلى الاعتقاد بضرورة اكتشاف عوالم جديدة واستعمارها، ربما القمر، وربما المريخ. ومع ذلك، كانت هناك مجموعاتٌ أخرى لها وجهات نظرٍ وتوقعاتٌ مختلفةٌ بشأن

1. de Jouvenel
2. Jungk
3. Rachel Carson, Silent Spring, Harmondsworth, Penguin, 1965.

المستقبل. شهدت تلك الفترة تطوّراتٍ مثل حركة الاحتجاج في بيركلي، والتحرّر الجنسي، وتعاطي المخدّرات، وظهور جيل البوب، وتأثير الحركات النسويّة، ومطالبة السود بحقوقهم. وقد أنتجت هذه التطوّرات ردود فعلٍ فردية متنوّعة على الأزمة البيئيّة. لعدّة سنوات، اندمجت هذه الحركات البديلة بشكلٍ مريحٍ مع المبادئ البيئيّة واستغلّتها.

بحلول منتصف سبعينيّات القرن العشرين، اختفى كثيرٌ من النشاط الشعبي البيئي، وبدا أنّ معظم المجموعات تميل نحو مواقف أكثر عقلانيّةً وهدوءًا تجاه الوعي الكوكبي والتجديد الذاتي العالمي. في الوقت نفسه، ظهرت بعض قصص النجاح التي حقّقتها الحركات البيئية، مثل إصدار تشريعاتٍ بيئيةٍ تهدف إلى الحد من التلوّث الحضري، وتعزيز السلامة الصناعيّة والمهنيّة، وتشجيع مصادر الطاقة البديلة. كما تضمّنت هذه الإنجازات الحملة من أجل الوقود الخالي من الرصاص، وعودة حركة السلام كقوةٍ سياسيّة رئيسة. وكان من بين الإنجازات البارزة نشر تقارير شهيرة إلى نادي روما[1] في السبعينيّات، مثل حدود النمو (١٩٧٢)[2]، والبشريّة عند نقطة تحول (١٩٧٤)[3]، بالإضافة إلى العديد من التقارير الأخرى. هذه التقارير أنهت التفكير الحرّ والتنبّؤات غير المدروسة التي كانت سائدة بين العديد من المجموعات البيئيّة، وأعلنت بداية دراسات المستقبل الجادّة.

كان أحد العوامل الرئيسة التي أسهمت في ظهور دراسات المستقبل الجادّة هو لحظة تأكيد الذات التي طال انتظارها والتي شهدتها الدول العربيّة في سبعينيّات القرن العشرين. صعود منظمّة أوبك، والخوف المصاحب من نقص الطاقة في الغرب، إلى جانب الموقف العدائي المناهض للغرب الذي تبنّته الثورة الإيرانيّة، لعب دورًا حاسمًا في توفير الدعم المؤسّسي والحكومي اللازم لدراسات المستقبل. في فترةٍ قصيرةٍ جدًا، أنشأت تقريبًا كلّ شركةٍ متعدّدة الجنسيات وحدة أبحاث مستقبليّة، وقامت الحكومة الأمريكيّة بإنشاء قسمٍ خاصٍّ للطاقة الوطنيّة، وهو مكتب تقييم التكنولوجيا[4] (الذي كان أيضًا نتيجة ضغط مجموعات البيئة)، كما بدأت القوى الغربيّة طقوسها السنويّة المتمثّلة في عقد قمّةٍ اقتصاديّة.

على المستوى المفاهيمي، يمكن القول إنّ أصول دراسات المستقبل تكمن في أزمةٍ نشأت

1. Club of Rome.

2. D. Meadows et al, Limits to Growth, New York, Potomac Associates, 1972.

3. Mesarovic and Pestel, Mankind at the Turning Point, London, Hutchinson, 1974.

4. Office of Technology Assessment.

بسبب الغرب ومن داخله، أزمة ترتبط بسياسات البيئة واقتصاديّات النمو. لقد تعزّزت دراسات المستقبل وتشكّلت بشكل أكبر نتيجةَ التهديد المدرَك من العالم غير الغربي، بالإضافة إلى نوعٍ من التمجيد المفرط - سأوضّح هذه النقطة أدناه - للثقافات غير الغربيّة .في ثمانينيات القرن العشرين، أصبحت دراسات المستقبل مرادفًا ــ بشكلٍ كبيرٍ على نحوٍ يزعج البيئيين الحقيقيين ــ للمصالح الغربيّة، وتطوّرت بسرعة إلى هياكل تهتمّ بشكلٍ أساسي بظهور نوعٍ جديدٍ من التكنولوجيا يُزعم أنّه يهدف إلى حلّ جميع مشاكل الهيمنة والسيطرة والعلاقات الإنسانيّة، مثل تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، والتكنولوجيا الحيويّة، وأشكال جديدة من الزراعة، وما إلى ذلك. ومن هنا ظهرت منهجيّات متقدّمة للتنبّؤ التكنولوجي، وأدوات أخرى مثل النمذجة الديناميكية، وتطبيقات نظريّة الأنظمة العامة، والمحاكاة باستخدام الحاسوب، وطريقة دلفي[1]. الهدف الأساس من هذه الجهود هو تطوير رؤيةٍ مستقبليّةٍ يتمّ فيها توظيف نتائج الأبحاث في التكنولوجيا المتقدّمة لتطوير استراتيجيّات أفضل تضمن الحفاظ على الوضع القائم المتمثّل باستمرار الهيمنة والسيطرة الغربيّة على الثقافات غير الغربيّة بلا توقف. بإيجاز، فإنّ المستقبل مستعمَر بشكلٍ كاملٍ وحقيقي. هذه هي الفكرة الأساسيّة، وإنْ كانت غير معلنة، في مجلّات مثل (المستقبليّ)[2] وأعمال مثل (لقاءات مع المستقبل/ ١٩٨٣) لمارفن سترون، وتوماس أوتول[3].

يمكننا أنْ نطلق على هذا البعد التكنوقراطي، الذي تُهيمِن عليه الأعمال التجاريّة ـــ بالمعنى المزدوج حيث يشكّل المستقبلُ مصدرَ قلقٍ حقيقي للشركات الكبرى، وفي الوقت نفسه يصبح المستقبل نفسه سلعةً للأعمال التجاريّة لأولئك الذين يتاجرون به؛ فكِّر في عدد المستقبليّين الأمريكيين الذين هم مجرّد رجال أعمال تقليديّين يتاجرون بسلعة تُسمّى (المستقبل) ــ تسميةَ (مصيبة كولومبوس)[4] كما أنّ كولومبوس، المدفوع بأزمة داخل أوروبا، بَحَث عن عوالم جديدةٍ لاستغلالها واستعمارها، فإنّ شريحةً كبيرةً من دراسات المستقبل تسعى إلى اكتشاف مجالاتٍ جديدةٍ وغير متخيّلة بعد لغزوها. ومع ذلك، ليس كلّ دراسات المستقبل ــ وبالتأكيد ليس كلّ المستقبليّين ــ يهتمّون برؤيةٍ مستقبليّةٍ غربيّةٍ وتكنولوجيّة. فمقابل كلّ هيرمان كان[5] بتفاؤله

1. Delphi method.

2. The Futurist.

3. Cetron and O'Toole, Encounters With the future, New York, McGraw-Hill, 1982.

4. The Columbus affliction

5. Herman Kahn

التكنولوجي المفرط، هناك إي. إف. شوماخر[١] بتقنيته البديلة. ومقابل كلّ باكمينستر فولر[٢] بجيوسياته الهندسيّة، هناك فريتجوف كابرا[٣] الذي يبحث عن نماذج جديدة[٤]. ومقابل كلّ عقلاني صارمٍ مثل جلين تي. سيبورج[٥] يُمجّد فضائل العلم، هناك متصوّفٌ لطيفٌ مثل ثيودور روززاك[٦] يدعو إلى مستقبلٍ أكثر روحانيّة وصوفية .إنّ (مصيبة كولومبوس) في دراسات المستقبل يقابلها (متلازمة مور)[٧].

سعى السير توماس مور[٨] إلى إيجاد حلولٍ لمشاكل أوروبا من خلال الاعتماد على صورةٍ مثاليّةٍ للشعوب غير الأوروبيّة التي اكتشفها كولومبوس في أمريكا. كتابه (يوتوبيا)[٩] الكلاسيكيّة الأدبية التي قدّمت أوّل تصوّرٍ مثالي للسكّان الأصليين، والثقافات غير الغربيّة، كان ممكنًا بفضل وصف فسبوتشي[١٠] للعالم الجديد. كُتب هذا العمل في عام ١٥١٦م، بعد ٢٤ عامًا فقط من اكتشاف كولومبوس للعالم الجديد، ونشأ من حاجة الإنسانيّة الأوروبيّة لإنقاذ نفسها من مطهرها الأخلاقي، وإعادة تصور نفسها، مع إزاحة السكان الأصليين للجنة. بالنسبة للسير توماس مور واليوتوبويين[١١] الذين جاءوا بعده، كان العالم الجديد يوتوبيا جاهزة لعصر النهضة. وقد قدّم لنا أوّل مثالٍ لنمطٍ أصبح لاحقًا جزءًا مركزيًّا من الفكر الغربي. واقع أرضٍ معروفةٍ حيث يعيش الناس وفقًا لوجهات نظرٍ مختلفةٍ، ونماذج مختلفةٍ للمعرفة والوجود، استُخدم كموقعٍ لتطبيق أفكارٍ ذات أصولٍ واهتماماتٍ أوروبيّة بالكامل.

تستمر (متلازمة مور) في دراسات المستقبل في هذا التقليد، فكما كان الحال مع اليوتيوبيّين

1. E. F. Schumacher
2. Buckminster Fuller
3. Fritjof Capra
4. new paradigms
5. Glen T. Seaborg
6. Theodore Roszak
7. More syndrome
8. Sir Thomas More
9. Utopia
10. Vespucci
11. utopians

الكلاسيكيين، يستولي العديد من المستقبليين المعاصرين على الأفكار والبيانات والتجارب من مجتمعاتٍ وثقافاتٍ أخرى، ويعيدون تطبيقها كرؤى لمستقبلٍ غربي علماني.

النقطة هنا هي أنّ المفكّرين المستقبليّين الذين يستخدمون الفلسفات غير الغربيّة وأنماط المعرفة قاعدةً لبناء رؤى بديلةٍ للمستقبل، ويعملون لتحقيق تلك الرؤية، يعملون بشكلٍ صارمٍ ضمن التقليد الأوروبي للإنسانيّة، وهو تقليد مغمور بالكامل في الرؤية العالميّة العلمانيّة. وغالبًا ما يكون الناتج النهائي لفكرهم صورةً مشوّهةً وساخرةً للفكر والفلسفة والتقاليد غير الغربيّة. وبالتالي، حتى (الروحانيّة الجديدة)[1]، و(القيم) التي يسعى إليها المستقبليّون الذين يعانون من (متلازمة مور)، يجب أنْ تتماشى مع إملاءات العلمانيّة؛ لذلك، نجد أنّ أشكال الروحانيّة الشرقيّة العلمانيّة- مثل الزِّن البوذيّة[2]- هي التي تلقّى تعاطف هؤلاء المستقبليّين. بينما يتم تجاهل الجسم الضخم للتقاليد غير العلمانيّة وغير الغربيّة بشكلٍ شبه كامل. وهناك أيضًا مفارقة إضافيّة تتمثّل في أنّ نتاج الإنسانيّة الغربيّة يقوم باقتراض (الفكر التقليدي) من ثقافةٍ غير غربيّة، ثم يعيد تقديم هذا المنتج المعاد تغليفه إلى السكّان الأصليين. خذ على سبيل المثال إي. إف. شوماخر[3]؛ فبغض النظر عن مكانته في الغرب، فإنّ شوماخر بوصفه متصوّفًا في التقليد الشرقي يُعدّ مبتدئًا بوضوح. الدول في العالم الثالث التي تمتلك تقاليد طويلة في البوذيّة ليست بحاجةٍ إلى شوماخر ليخبرها عن الاقتصاد البوذي، أو فوائد الفكر التقليدي؛ لأنّ لديها عقولاً أعظم بكثيرٍ وتقاليد تاريخيّة طويلة يمكنها الاعتماد عليها.

إنّ السخافات التي تنتج عن محاولات مختلف المستقبليين لتشكيل (نموذج جديد) على أساس الفكر الشرقي تتجلّى بشكلٍ جيّدٍ في دراسة كلود ألفاريز[4] لأحد المستقبليّين الأكثر احترامًا ضمن قالب السير توماس، فريتجوف كابرا[5]. في كتابه نقطة التحوّل[6]، يزعم كابرا أنّ أوصاف الواقع التي تقدّمها الفيزياء النظريّة الحديثة والفلسفة الهندية تتشابه إلى حدّ كبير. ويرى أنّ الأوصاف الأكثر

1. new spirituality

2. Zen Buddhism

3. Schumacher, Small is Beautiful, London, Blond and Brines, 1973.

4. Alvares, 'New -paradigm thinking: we have been here before', in Z. Sardar. The Revenge of Athena: Science, Exploitation and the Third World, London, Mansell, 1988.

5. Fritjof Capra

6. Capra, The Turning Point, London, Flamingo, 1982.

دّقةً لعلم الكونيّات في العالم تحت الذرّي هي تلك التي قدّمها الصوفيّان الهنديّان ناجارجونا[1] وأوروبيندو[2]. بصرف النظر عن حقيقة أنّ أفكار أوروبيندو تُعدّ مُفنّدةً ضمن تقليد الميتافيزيقيا الهنديّة، يشير ألفاريز إلى أنّ قيم النظامين لا يمكن أنْ تكون أكثر تباعدًا؛ إنّهما (كثورين غاضبين في حلبة القتال). عندما يدّعي كابرا أنّ الحدس الصوفي يشبه الواقع الرباعي الأبعاد للزمكان الأينشتيني، فهو في الواقع يقلّل من شأن الميتافيزيقيا الهنديّة إلى حدود العلم. يسأل ألفاريز، كيف يعرف كابرا أنّ تجارب الصوفيين محدودةٌ بأربعة أبعاد؟ على أيّ حال، البُعد هو أداة تحليليّة، مثل هذه البنيات الذهنيّة لا معنى لها بالنسبة للصوفيين! وماذا يحدث عندما تُغيّر العلوم تصوّرها للواقع كما هو متوقّع أنْ يحدث؟ تبدو الميتافيزيقيا الهنديّة، مع رقصة شيفا، مرة أخرى قديمةً ومثيرةً للسخرية.

يريد كابرا أنْ يتم استبدال النهج الاختزالي للعلم بمراجعةٍ شاملةٍ للنظم في الطبيعة، التي يدعي أنّها أقرب إلى النظرة العضويّة التي تتبناها معظم التقاليد الشرقيّة تجاه الطبيعة والواقع. يجد ألفاريز أنّ ادعاء كابرا ببساطة غير منطقي. النهج النظامي أو الشمولي لا يزال نهجًا ذهنيًّا، والذهن أداة غير كاملةٍ لا يمكنها أبدًا أنْ تتطابق وظيفيًّا مع قدرات الحدس، الصوفيّة، أو الطبيعة. في الثقافات غير الغربيّة، في الواقع، يُمنع الذهن بشكل فعّال وبحقّ من التظاهر بأنّه الوسيط المعرفي الأساسي؛ إنّه يُعد من الدرجة الثانية، وهذا يلائم طبيعته كأداة. ما لم يتم الاعتراف بهذا، ستحدث أخطاءٌ جوهريّة. المتصوّف يشك في العقل، ينفر من الظواهر المنفصلة، ويستاء من الفصل. الاختزالية[3] والشموليّة[4] هما بناءان للعلم. وبالتالي، عندما يدّعي أحدهم أنّ نهج الأنظمة هو نهجٌ علمي أفضل، وأنّه أيضًا مشابه جدًا للنظرة العضويّة للحياة التي يتبناها الفلاسفة الشرقيّون، فإنّه لا يزال يمارس الاختزالية، مُختزلاً التصوّف الآن إلى فهم يُعبّر عنه العقل التحليلي، في حين أنّ ما يُسمّى بالصفات الصوفيّة أو القَبَلية أو الميتافيزيقيّة في التقاليد الشرقيّة تشترك جميعها في سمةٍ واحدة: فهي غير علميّة، أو بصورةٍ أفضل، متجاوزة للعلم؛ أنّها غير علمية، أو أفضل من ذلك، عابرة للعلم[5].

عندما يقوم كابرا بإخراج الميتافيزيقا الهنديّة من سياقها وتطبيقها على العلم الحديث، بنيّةٍ

1. Nagarjuna
2. Aurobindo
3. reductionism
4. holism
5. Alvares, «New -paradigm thinking: we have been here before», 223.

حسنةٍ لتطوير فكرٍ نموذجي جديد، يقوم كابرا بالضبط بما حاول السير توماس فعله مع الأمريكيين الأصليين؛ إنّه يحاول إنقاذ الفكر الغربي من خلال نفخ ميتافيزيقا وتجارب وبيانات هنديّة إنسانيّة فيه. إنّه لا يدرك أنّه قد قام بتحطيم وتجريد الفكر الهندي من إنسانيّته في هذه العملية. يرى ألفاريز الحجج في كتاب (نقطة التحوّل)[1] محاولةً لتحسين العلم، وتمرينًا في التنقيب في تقاليد أخرى للتغلّب على الفقر الميتافيزيقي للعلوم الحديثة، ويُحذّر قائلاً: «هذا هو العلم في مرحلةٍ جديدةٍ من الاستعمار؛ كلّما وجد العلم نفسه في طريقٍ مسدود، يبحث حوله عن أرضٍ جديدة. عادةً ما يمنح العلم قوةً لمعارف أخرى من خلال دمجها».

لم أختر فريتيوف كابرا لمعاملةٍ خاصة، بل استخدمتُ أفكاره فقط لتوضيح النزعة الاستعماريّة في دراسات المستقبليّات. يمكن قول الشيء نفسه عن مستقبليين بارزين آخرين الذين يعانون من متلازمة مور: شوماخر[2]، وروزاك[3]، ورايش[4]، ويلبر[5]، ومجموعة كاملة من المستقبليين الذين يروّجون لفلسفات (العصر الجديد)[6].

وبالتالي، حتى عندما تدّعي دراسات المستقبليّات أنّها تقترض وتدمج الفكر غير الغربي في إطارها، فإنّها تظلّ متجذرةً بقوة في الأفكار الفلسفيّة الغربيّة. في الواقع، تُعمل جميع البدائل المستقبليّة ضمن هذا النظر الفلسفي الواحد السائد. الثقافات الأخرى، في أحسن الأحوال، موجودةٌ لأغراضٍ تزيينيّة، أو الأسوأ من ذلك، لتستخدم لدعم نظامٍ فكريّ وعمليّ مسؤولٍ بالفعل عن الوضع المزري الحالي للبشريّة.

القوة والإقليميّة

تظهر النزعة الاستعماريّة لدراسات المستقبل بوضوح في المرحلة الثالثة الحاليّة من نموّها. (المنظور التنظيمي/الاجتماعي)[7] لدراسات المستقبل هو أيضًا المجال الذي يتم فيه تشكيل هذا

1. The Turning Point
2. Schumacher
3. Roszak
4. Reich
5. Wilber
6. ‘new age’ philosophies
7. organizational/social perspective

التخصّص كعلم ذي حدودٍ معترفٍ بها، وأدواتٍ محدّدة - بما في ذلك سلطات راسخة، ومجالات محدّدة للبحث والتفكير، ومنظمات علميّة ومهنية، وأدوات ببليوغرافيّة وأدلّة دراسيّة. لفهم نطاق وعمق الاستعمار الجاري حاليًّا في دراسات المستقبل، من المهم معرفة كيفيّة إنشاء الفضاءات الفكريّة وإدارتها والدفاع عنها في العلم الغربي. دراسات المستقبل تتبع نمطًا راسخًا لتطوّر التخصّصات، وهو نمطٌ مصمَّمٌ لصناعة السمعة، وإنتاج نخبةٍ من المسؤولين الذين يسيطرون على هذا التخصّص، ويقرّرون من هو المهم، ومن هو غير المهم فيه، وما هو المهم، وما هو غير المهم للمجال.

في العلم الغربي المعاصر، تُبنى السمعات عبر لعبةٍ إحصائيّةٍ بسيطة: كم عدد العلماء الآخرين الذين يستشهدون بك في كتاباتهم. تعتمد تحليلات التوصيات على حقيقة أنّ بعض الوثائق الفرديّة لها تاريخٌ من الاستخدام المشترك في إعداد الوثائق الجديدة. الدليل هو أنّها مستشهَدٌ بها معًا – موصّى بها - من قِبَل من يشارك في الكتابة الجديدة. يمكن حساب عدد المرّات التي يُستشهد فيها بوثيقة، وبالتالي مؤلّفها. بالنسبة لزوجٍ من الوثائق، قد لا يعني بضع حالات من التوصية الكثير؛ ولكنّ زوجًا به العديد من التوصيات يُنظر إليه على أنّه يمتلك علاقةً موضوعيّةً قويّةً، وأنّه مهم لتطوير المجال. تشير التوصيات العالية للأعمال الكاملة - أي مجموعة الكتابات لمؤلّفين محددين - كما هو الحال بالنسبة للوثائق الفرديّة، إلى وجود علاقةٍ موضوعيّةٍ متصوّرة بينها. تحليل المؤلّفين المتواصين ببساطة هو تحليل لأزواج الأعمال الكاملة ذات التوصية العالية، بدلاً من أزواج الوثائق الفرديّة. من خلال فهارس الاستشهادات الإلكترونيّة، مثل تلك التي يوفّرها معهد المعلومات العلميّة[1]، يمكن معرفة عدد المرات التي تم فيها التوصية بأعمال المؤلفين بوساطة الكُتّاب اللاحقين بسرعة. يُقال إنّ الأعمال الكاملة ذات الترابطات الكثيفة تشير إلى مجالٍ بحثي أو علمي؛ تشير أنماط الترابطات المتفاوتة من العالي إلى المنخفض إلى التخصّصات داخل المجال.

لذا، فإنّ الاستشهادات تقوم بدورين: تُؤسّس السمعة، وتُحدّد مجالات العلم. يعمل العلماء في مجال معينٍ ضمن ما يُعرف في علم المعلومات بـ (الكليّات الخفية)[2]، حيث يستشهدون ببعضهم البعض بشكلٍ واسع، ويسيطرون على مجلةٍ علميّةٍ أو اثنتين، ويحرصون بغيرةٍ على حماية مناطقهم الفكريّة. يتم تعزيز هذه المناطق أكثر من خلال كتابة مراجعات الأدبيّات، وأدلة الأدبيّات، وإنتاج مختارات تعزّز سمعة أعضاء المجموعة، وتخبر الوافدين الجدد إلى المجال بمن يجب أنْ

1. Institute of Scientific Information

2. invisible colleges

يُقرأ ويُستشهد بهم. أنوي أنْ أوضّح كيف يتم لعب هذه اللعبة دون قصدٍ في دراسات المستقبل من خلال فحص عددٍ من أدوات المرجعيّة وأدلّة الدراسة المهمّة.

أهم الأدوات الببليوغرافيّة في دراسات المستقبل هي (مسح المستقبل)، وتجميعها السنوي (مسح المستقبل السنوي)، وكلاهما تحت إشراف مايكل مارين[1]. هذه المنشورات محترمةٌ وجديرةٌ بالتقدير، ولكنّها تحافظ أيضًا على النزعات العرقيّة والاستعماريّة للفضاء الفكري الذي تحدّده وتخدمه. خدمات الفهرسة والتلخيص ليست مجرد مساعٍ علميّة فحسب؛ بل هي أيضًا أدوات أيديولوجيّة تمتلك قوّةً وتأثيرًا هائلين في تشكيل حدود تخصّصٍ معيّنٍ من خلال تحديد المجلات التي يجب أنْ تُفهرس، والمؤلّفين والمقالات التي يجب أنْ تُلخص، ومن يجب أنْ يتم تسليط الضوء عليهم، والقضايا التي يجب أنْ تُعطى تغطية أوسع أو أضيق. قوم دراسات (مسح المستقبل) بأداء مهمتها من خلال التركيز حصريًا على الولايات المتحدة الأمريكيّة، ثم تقديم محتوياتها كظاهرة عالميّة؛ لاحظ أنّ العنوان هو (مسح المستقبل)، وليس مسحًا للمستقبليين الأمريكيين مع إضافة بعض الأوروبيين كأمرٍ ثانوي. يعطي (مسح المستقبل السنوي ١٩٩٢) المعايير التالية لاختيار المواد: «تم اختيار الأدبيّات المذكورة هنا من خلال مسح إنتاج أكثر من ١٥٠ دار نشر، وعشرين معهدٍ بحثي، وعدة عشرات من المجلات العامّة، والصحف الرائدة، وأكثر من ٢٥٠ مجلة علميّة ومهنيّة. تشمل معايير الاختيار الشموليّة، والأصالة، والسلطة، والأهميّة للمصلحة العامة»[2]. التغطية محصورةٌ باللغة الإنجليزيّة، ويعترف المحرّر بأنّ معظمها (كتبه أمريكيّون، ونُشر في الولايات المتحدة، ويركز بشكلٍ كبيرٍ على مشاكل ومصالح الولايات المتّحدة). هذا كلّه، بأيّ حالٍ من الأحوال، لا يعني تفوّقًا أمريكيًّا، بل هو مجرد نتاج لحدودٍ واقعيّة.

ولكن، ما هي النتائج الفعلية لهذه (الحدود الواقعيّة)؟ ما يعنيه ذلك في الواقع هو أنّ الإسهامات غير الغربيّة في دراسات المستقبل، بالإضافة إلى القضايا والمخاوف غير الغربيّة، مغيّبةٌ تمامًا عن أهمّ أداةٍ ببليوغرافيّةٍ في الفضاء الفكري المعروف بـ (دراسات المستقبل). ولكن هذا ليس كلّ شيء؛ بل المحتويات المتحيّزة عرقيًّا لمسح المستقبل تتكرر في أماكن أخرى، ومع مرور الوقت، يُنظر إلى القضايا والمخاوف والكتّاب الذين يُلخصهم المجلة على أنّهم يمثّلون قضايا ومخاوف وكُتّاب دراسات المستقبل. بمعنى آخر، من خلال تجاهل الكم الهائل من المواد غير الغربيّة باللغة

1. Marien, Future Survey, Washington, DC, World Future Society, monthly); Marien, Future Survey Annual, Washington, DC, World Future Society, annually.

2. Marien, Future Survey Annual 1992, v.

الإنجليزيّة لأسبابٍ عمليّةٍ ومالية، يقوم مسح المستقبل دون قصد برسمٍ حدودٍ عرقيّة للتخصّص.

بمجرد تحديد الأطر العرقيّة لفضاءٍ فكري، يتم الحفاظ عليها، والسيطرة عليها بشكلٍ مستمرٍ من خلال زخمٍ ذاتي. وبالتالي، تجد الطبيعة العرقية لـ (مسح المستقبل) صدًى قويًّا في (مسح المستقبل التابع لليونسكو)[1]، وهو أداةٌ مرجعيّةٌ جديدةٌ ومهمةٌ لدراسات المستقبل. العدد الأول من المسح (يونيو ١٩٩٢)، يحتوي على قسمٍ ببليوغرافي موثوقٍ يقدّم أربع ببليوغرافيّات: (مستقبل العالم)، و(البيئة والمجتمع)، و(السلام، والثقافة، والديمقراطية والحكم)، و(المناطق والدول). جميع الأقسام الأربعة تحتوي فقط على مقالٍ واحدٍ بقلم كاتبٍ غير غربي عن تايلاند؛ على الرغم من أنّه في أيٍّ من مجالات السلام، والثقافة، والبيئة يوجد ما يكفي من الموادّ التي تتسم بـ(الشمول، والأصالة، والسلطة، والأهميّة للمصلحة العامة) التي تأتي من الهند وحدها لملء عدّة مجلداتٍ من المسح. القسم الثاني من المجلة يحمل عنوان (التركيز على التعليم)، ويحتوي على تحليلٍ مطولٍ للتفكير الحديث حول تعليم المستقبل في الولايات المتّحدة ونظرةٍ عامّةٍ دوليّةٍ على تعليم المستقبل، البليوغرافيا المختارة للمقال الأخير تمكّنت من الخروج بمرجعٍ واحدٍ فقط غير غربي (هندي). على عكس (مسح المستقبل)، صُمّم (مسح المستقبل التابع لليونسكو) بشكلٍ واضحٍ كأداةٍ مرجعيّةٍ عالميّة؛ يمكن أنْ يُغفر لأيّ شخصٍ من دولةٍ نامية يقرأ العدد الأول من (مسح المستقبل التابع لليونسكو) أنْ يظن أنّ دراسات المستقبل هي شأنٌ أمريكي بحت، مع دعمٍ أوروبي هامشي، لا علاقة له بالعالَم الثالث، ولا أحد في أيّ مكانٍ من العالم الثالث قد كتب أيّ شيءٍ عن المستقبل يستحقّ الذكر في عملٍ ببليوغرافي مرجعي. عندما يُجمع هذا مع المجلدات الضخمة من الأعداد السنوية لـ (مسح المستقبل) التي تغطّي أكثر من عقدين من العمل في دراسات المستقبل، نحصل على الصورة الكاملة: العالم يبدأ وينتهي بالولايات المتحدة الأمريكية، وبالتالي، المستقبل هو في الواقع شأنٌ غربي، وفرصةٌ غربية. الثقافات غير الغربيّة هي مجرد عبءٍ ثقافي.

يَتَلقّى هذا الادّعاء مزيدًا من الدعم من خلال الأنطولوجيّات وأدلة الدراسة المُعَدَّة للاستخدام على مستوى البكالوريوس والدراسات العليا؛ فهي أشكالٌ جنينيّة للكتب الدراسيّة. كتاب (دراسة المستقبل) لإدوارد كورنيش[2]، رئيس جمعيّة المستقبل العالميّة[3] المقرّرة في واشنطن، هو مثالٌ جيّدٌ ومبكّرٌ لهذا النوع. يصف الكتاب نفسه بأنّه (مقدمة لفنّ وعلمِ فهم وتشكيلِ عالم الغد).

1. UNESCO, UNESCO Future Scan (biannual), Paris.

2. Cornish, The Study of the Future, Washington, DC, World Future Society, 1977.

3. World Future Society.

يميّز كورنيش نفسه بعدم إبداء أيّ وعي بوجود الثقافات غير الغربيّة، فضلاً عن الاعتراف بأنّها قد تكون لها مساهمةٌ في تشكيل المستقبل. في الفصل الأخير من الكتاب، خُصّصت ثلاث صفحات للحكمة الجماعيّة للبشريّة (التي استنادًا إلى عدد الصفحات المخصصة لـلحكمة للمستقبليين البيض الذكور، تبدو بالتأكيد غير مهمّة!). ولكن ممّا تتكوّن هذه الحكمة الجماعيّة؟ لا يخبرنا كورنيش؛ لكنّه يقترح أنّه ينبغي إنشاء شبكةٍ مستقبليّةٍ عالميّةٍ تضمّ ملايين الأشخاص حول العالم، على الأرجح لتقديم إسهاماتٍ إلى الغرب بهدف إحيائه والتغلّب على مشاكله. ومع ذلك، نُخبَر، بصورةٍ قاطعة، من هم المستقبليّون الأكثر سلطةً وأصالةً، ونحصل على ذوقٍ من أعمالهم؛ يختار كورنيش (الأساتذة) الذين يُطلب من طالب المستقبل أنْ يقرأهم ويستوعبهم. وبما أنّ جميعهم يقفزون من صفحات (مسح المستقبل)، فليس من المستغرب أنّهم جميعًا بيض، وباستثناء واحد، الذكور هم: بيرتراند دو جوفينيل[١]، وجلين ت. سيبورغ[٢]، وروبرت يونك[٣]، وآرثر سي. كلارك[٤]، ووِيليس هارمان[٥]، ودانيال بيل[٦]، وإسحاق أسيموف[٧]، وجون مكهيل[٨]، وهيرمان كان[٩]، وألفين توفلر[١٠]، والأستاذة الأنثى الوحيدة التي لا يعدّها معظمنا مستقبليّة، هي مارغريت ميد[١١]. وأخيرًا، لتأكيد هذه النقطة بشكلٍ قاطع، فإنّ ببليوغرافيا مشروحة تضم ١١٩ عنصرًا في نهاية الكتاب توضّح من يشغل الفضاء الفكري المسمّى دراسات المستقبل؛ فهناك عدد قليل من النساء كتمثيل رمزي، ولا يوجد أيّ كاتبٍ من خارج الغرب. في جميع أنحاء العالم الثالث، في جميع التخصّصات تقريبًا، يتم استخدام الكتب المدرسيّة الأمريكيّة كموارد تعليميّة قياسيّة. لا شك في أنّ دراسة المستقبل، والعديد من كتب المستقبل المماثلة ستحذو حذوها.

---

1. Bertrand de Jouvenel
2. Glenn T. Seaborg
3. Robert Jungk
4. Arthur C. Clark
5. Willis Harman
6. Daniel Bell
7. Isaac Asimov
8. John McHale
9. Herman Kahn
10. Alvin Toffler
11. Margaret Mead

غياب موضوعاتٍ غير غربيّة ومفكّرين وكُتّاب من العالم الثالث بات ينعكس الآن في صياغة مناهج الدراسة الجامعيّة لدراسات المستقبل. يقدّم (استكشاف البدائل المستقبلية: دليل مؤقت للمعلّمين) لديفيد هيكس[١] و(مفاهيم المستقبل والأفكار القويّة) لريتشارد إيه. سلوتر[٢] أحدث الجهود في تطوير المواد الدراسيّة لدراسات المستقبل. تم إعداد دليلٍ هيكس لمشروع المستقبل العالمي[٣] في معهد التعليم[٤]، جامعة لندن والذي يقدّم جولةً معلوماتيةً ومسليةً في مجال دراسات المستقبل؛ ولكن البعد العالمي محدود على الثقافة الغربيّة بشكلٍ صارم. جهود سلوتر فكريًّا أعلى بكثيرٍ ومدروسة بعنايةٍ أكبر من أيّ شيءٍ آخر تم في هذا المجال من دراسات المستقبل، وهي مقسّمة إلى جزأين. الجزء الأول يأخذنا عبر المفاهيم الأساسيّة لدراسات المستقبل. (الأفكار القوية)[٥] تظهر في الجزء الثاني، وتشمل موضوعات مثل (تحرير الثقافة)[٦]، و(التغيير)، و(إعادة التفاوض على المعاني)، و(حدود النمو)، وغيرها. على المستوى الظاهري، يبدو أنّ لدينا دليلاً دراسيًّا لدراسات المستقبل يتميز بوعيٍّ ثقافيٍّ عميق. ومع ذلك، تكشف القراءة المتأنّية عن أدلةٍ محدودةٍ تشير إلى وجود ثقافاتٍ غير غربيّة، حتى القسم الذي يحمل عنوان (خرائط المعرفة) لا يحتوي على أيّة تصوراتٍ غير غربيّة للمعرفة. ومع ذلك، تتسلل الثقافات غير الغربيّة في قسمٍ يحمل عنوان (نحو ثقافة الحكمة). نُخبَر أنّ ثقافة الحكمة لها الجوانب التالية:

- فهم واضح للإنسانيّة المشتركة.
- تجاوز القواعد المبنيّة على العرق، والجنس، وغيرها.
- استخدام متوازن للعقلانيّة والحدس.
- دوافع أعلى تُعيد تشكيل الحياة الاقتصاديّة.
- طرق ومؤسّسات لتعزيز نمو الوعي.
- التعليم كحقلٍ معرفيّ يتسم بالسمو.

1. Hicks, Exploring Alternative Futures: A Teacher's interim Guide, London, University of London, Institute of Education, 1991.

2. Slaughter, Futures Concepts and Powerful Ideas, Kew, Victoria, Futures Study Centre, 1991.

3. Global Futures Project

4. Institute of Education

5. powerful ideas

6. cultural editing

• التكنولوجيا كوسيلةٍ لتحقيق السمو، وليست بديلاً عنه.
• الاختلافات المحليّة في إطار السياقات الكونيّة.
• جميع البشر والأديان يُنظر إليهم ككيانٍ واحدٍ في الروح.

لا توجد إشارةٌ إلى أنّ هذه الأفكار مُستعارةٌ فعلاً من الثقافات غير الغربيّة؛ ولم يُعطَ لنا أيّة أمثلةٍ عن ثقافات حكمةٍ ميتةٍ أو حيّة؛ بل يُقدّم الأمر كلّه بوصفها يحتاج الغرب إلى امتلاكه لإنتاج مستقبلٍ أكثر جاذبيّة وصحّة. لا يقدّم كلٌّ من هيكس وسلوتر أيّ إشارةٍ إلى أيّ كاتبٍ غير غربي.

قد يجادل كلٌّ من هيكس وسلوتر بأنّهما استندا في أدلة الدراسة الخاصّة بهما على موادّ متاحةٍ وسهلة الوصول. ولكن هذا بالضبط هو المحور، أي توافر المادة يعتمد على مدى ظهورها، و(مسح المستقبل) والمختارات مثل تلك التي أعدّها كورنيش تحدّد ما يصبح مرئيًا، فمطوّرو المناهج يتبعون هذا النهج. بالفعل، لو كان هيكس قد نظر إلى فصلٍ دراسيّ متوسطٍ في مدرسةٍ متوسطةٍ في المملكة المتّحدة لكان قد حصل على صورةٍ مختلفةٍ تمامًا عمّا يشكّل العالَم. لو كان سلوتر قد نظر من نافذة مكتبه في جامعة ملبورن لكان قد رأى ثقافة حكمةٍ تكافح من أجل البقاء، وهم السكّان الأصليّون الأستراليون. ألا يملكون هؤلاء دورًا يؤدّونه في تطوير وعي المستقبل في الجيل القادم من الأستراليين؟! ألا يملكون دورًا في مستقبل أستراليا؟!

الأهداف اللاواعية التي تقوم على صياغة دراسات المستقبل هي لتشكيل مستقبل جميع الثقافات وفقًا لصور ورغبات الغرب. ومع ذلك، في بعض الحالات، ليست هذه الرغبة لاواعية؛ بل هي رغبةٌ صريحةٌ وواضحة. الدراسة التي أجراها جوزيف ف. كوتس، وجنيفر جارات بعنوان (ما يعتقد المستقبليون)[1]، تمثّل الفكر الاستعماري الكلاسيكي في أكثر أشكاله توسعيّة وتمجيدًا للذات، الفرق الوحيد هو أنّه يتم تنفيذه في نهاية القرن العشرين. الدراسة هي نتاج اهتمامات منظمتين: الشركات متعدّدة الجنسيات التي تُوجَّه إليها الدراسة، والجهات الراعية للكتاب، جمعيّة المستقبل العالميّة. الإشارة الوحيدة إلى العالم غير الغربي جاءت في المقدمة حيث يطرح المؤلّفان سؤالين كأمثلة على ما تهدف الدراسة إلى الإجابة عليه: «هل ستكون هونغ كونغ مختلفةً في القرن القادم؟»، و«ما هي إمكانيات التسويق الجماعي في الاتحاد السوفيتي خلال العشرين عامًا

1. Coates and Jarratt, What Futurist Believe, Maryland, Lomond, 1989.

القادمة؟». لقد عدنا الآن بثباتٍ إلى أراضي كولومبوس، إذ الأهميّة الوحيدة للثقافات غير الغربيّة أنّها أسواق للغرب.

على أيّ حال، من هم المستقبليّون؟ يطرح كوتس وجارات السؤال بالمعنى العالمي: من، من بين أولئك الذين يدّعون أنّهم مستقبليون، يستحقّون حقًا أنْ يوصفوا بأنّهم مستقبليون؟ وما هي معتقداتهم؟ هكذا بدأ المؤلّفان في اكتشاف الأساتذة الحقيقيين للفضاء الفكري:

لقد قمنا بتجنيد عشرة مشتركين تجاريين للمشروع. في الاجتماع الأول مع ممثليهم، قدّمنا لهم قائمةً تضم ١٢٥ مستقبليًا للإدراج المحتمل. كان المعيار الأكثر أهميّةً للاختيار هو أنْ يكون لدى المستقبليين شيءٌ ليقولوه عن المستقبل ذو صلةٍ بالشركة. كان من المهم إلى حدٍّ ما أنْ يحظى المستقبليّون بمكانةٍ بارزةٍ واعترافٍ داخل مجتمع المستقبليين. أمّا مدى ظهورهم أمام العملاء من قطاع الأعمال فكان أقلّ أهميّة؛ نظرًا لأنّ العديد من أبرز المستقبليين لا يتمتعون بشهرةٍ واسعةٍ في العالم المؤسّسي. ومن الاعتبارات الأخرى أنْ يعكسوا تنوّعًا في وجهات النظر[1].

إنّ تنوع الاختيار يتضح من حقيقة أنّ الأساتذة العالميين تم تحديدهم كـ ١٧ مستقبليًا ذكرًا أبيض، هم أمريكيّون بشكل ساحق، بمتوسط عمر ٥٨ عامًا. يتم استبعاد غير الغربيين؛ لأنّهم أقلّ شهرة من المستقبليين الأمريكيين؛ (إذا كنت أمريكيًّا أبيض ذكرًا أقلّ شهرة، يمكنك الدخول إلى النظام؛ إذا كنت ذكرًا غير أبيض غير غربيّ وأقلّ شهرة، فانسى الأمر)، ولكن ماذا عن النساء؟ يخبرنا المؤلفان أنّهما «لم يتمكنوا من تحديد أيّ منهم في الولايات المتحدة يعادل في القامة والنطاق وعرض الاهتمام لتلك المستقبليين الذين تم اختيارهم بالفعل». وبالتالي، ما تثبته الدراسة هو حقيقةٌ واضحةٌ وعالميةٌ مفادها أنّ الفضاء الفكري المسمّى بدراسات المستقبل هو مجالٌ حصريٌّ لمجموعةٍ مختارةٍ من الأمريكيين البيض الذكور.

كلّ واحد من المستقبليين المختارين (روي أمارا[2]، وروبرت آيرز[3]، ودانيال بيل[4]، وكينيث

1. Ibid, 6.

2. Roy Amara

3. Robert Ayres

4. Daniel Bell,

بولدينغ[١]، وآرثر سي. كلارك[٢]، وبيتر دراكر[٣]، وفيكتور سي. فيركيس[٤]، وباري هيوز[٥]، وألكسندر كينج[٦]، وريتشارد دي. لام[٧]، ومايكل ماريان[٨]، ودينيس ميدوز[٩]، وجيمس أوجيلفي[١٠]، وجيرارد كيه. أونيل[١١]، وجون بيرس[١٢]، وبيتر شوارتز[١٣] وروبرت ثيوبالد[١٤]) يحصل على فصلٍ خاصٍّ به يستكشف فكره وأعماله. في نهاية كلّ فصلٍ، يوجد رسمٌ توضيحي يُظهر القوى الفكريّة التي تؤثّر في تفكير المستقبلي؛ إذ لا يعترف أيٌّ منهم بتأثّره بمصدرٍ غير غربي؛ حتى آرثر سي. كلارك، الذي اتّخذ من سريلانكا مقرًّا له - يُفترض بسبب احترامه لثقافتها - لا يعترف بتأثير مصدرٍ غير غربي! يخبرنا قسمٌ مدروسٌ بـ (ما تجاهله ١٧ مستقبليًا، بشكل عام): تشمل قائمة (علم اجتماع المستقبل)، النساء، والسود، والأقليات، والمهاجرين، والصراعات الثقافيّة، والأمم ومجموعات الأمم، والدين، بعبارة أخرى، أيّ شيء قد يتطلّب الاعتراف بوجود كياناتٍ غير البيض، الذكور، الأنجلو ساكسونيين!

في العديد من الجوانب، تتطوّر دراسات المستقبل كحقلٍ معرفي على النهج المألوف لدراسات التنمية التي تمّ فيها أولاً إنشاء السلطات الغربية من خلال تحليل الاستشهادات، واستطلاعات الأدبيات، وأدلة الدراسة، وتمّ تحديد حدود التخصص وفقًا لمصالح البحث لهذه السلطات. أصبحت الكتب المدرسيّة التي أنتجها هؤلاء للسلطات أدوات التعليم الأساسيّة في العالم الثالث؛

1. Kenneth Boulding
2. Arthur C. Clark
3. Peter Drucker,
4. Victor C. Ferkiss
5. Barry Hughes
6. Alexander King
7. Richard D. Lamm
8. Michael Marien
9. Dennis Meadows
10. James Ogilvy
11. Gerard K. O’Neill
12. John Pierce
13. Peter Schwartz
14. Robert Theobald

في حين ذهب أساتذة التخصّص إلى العالم الثالث كمستشارين ومؤلّفين لخطط التنمية الوطنيّة. لم يعدّ الأمر إلّا مسألة وقتٍ حتى يظهر الخبراء الذين حددهم كوتس وجارات، وكورنيش وآخرون في العالم الثالث كمستشارين لإنشاء أقسامٍ جامعيّة، وخططٍ مستقبليّةٍ طويلة المدى. العلامات بالفعل مقلقة. تمامًا كما أنّ خطط التنمية الوطنية للعديد من البلدان النامية تعكس القليل من الاهتمام أو الاحترام للثقافة الأصلية، والاحتياجات المحلية، فإنّ العديد من خطط المستقبل الوطنيّة تعكس هموم واهتمامات المستقبليين الغربيين بدلاً من آمال وطموحات السكّان المحليين. تم تحديد أولويات مثل هذه الدراسات المستقبليّة كرؤية ماليزيا ٢٠٢٠، والصين ٢٠٠٠، والمكسيك ٢٠٠٠، ليس من قبل السكّان المحليين؛ بل من خلال تقرير الولايات المتّحدة العالمي ٢٠٠٠ [١].

إذًا فدراسات المستقبل تسير نحو أنْ تصبح أداةً أكاديميّةً وفكريّةً أخرى لاستعمار العالم غير الغربي. استعمر الاستشراق تاريخ الثقافات غير الغربيّة[٢]، واستعمرت الأنثروبولوجيا ثقافات المجتمعات غير الغربيّة[٣]. واستعمرت التنميةُ الحاضرَ في العالم الثالث؛ وبذا تصبح دراسات المستقبل الأداة لاستعمار الحدود الأخيرة من المستقبل غير الغربي[٤].

1. Global 2000 (Harmondsworth, Penguin, 1982).

2. Said, Orientalism, London, Routledge and Kegan Paul, 1978.

3. Asad, Anthropology and the Colonial Encounter, London, Ithaca Press, 1973; Davies, Knowing One Another: Shaping an Islamic Anthropology, London, Mansell, 1987; Nandy, The Intimate Enemy: The Loss and Recovery of the Self Under Colonialism, Delhi, Oxford University Press, 1983.

4. See also: Sardar, Information and the Muslim World: A Strategy for the Twenty-first Century, London, Mansell, 1988; Sardar and Davies, Distorted Imagination: Lessons from the Rushdie Affair, London, Crey Seal, 1990.

المصادر والمراجع

1. Alvares, C., 'New -paradigm thinking: we have been here before', in Z. Sardar. The Revenge of Athena: Science, Exploitation and the Third World, London, Mansell, 1988.
2. Hicks, D., Exploring Alternative Futures: A Teacher's interim Guide, London, University of London, Institute of Education, 1991.
3. Meadows, D, et al, Limits to Growth, New York, Potomac Associates, 1972.
4. Masini, E. B. and Cillwald, K., "On future studies and their social context with particular focus onWest Germany», Technological Forecasting and Social Change, 38, 1990.
5. 5West Germany', Technological Forecasting and Social Change, 38, 1990.
6. Schumacher, E. F., Small is Beautiful, London, Blond and Brines, 1973.
7. Said, E., Orientalism, London, Routledge and Kegan Paul, 1978.
8. Cornish, Edward, The Study of the Future, Washington, DC, World Future Society, 1977.
9. Capra, F., The Turning Point, London, Flamingo, 1982.
10. Global 2000 (Harmondsworth, Penguin, 1982).
11. Coates, J. F. and J. Jarratt, What Futurist Believe, Maryland, Lomond, 1989.
12. Cetron, M. and T. O'Toole, Encounters With the future, New York, McGraw-Hill, 1982.
13. Marien, M., Future Survey, Washington, DC, World Future Society, monthly.
14. Marien, M., Future Survey Annual 1992, Washington, DC, World Future Society, annually.
15. Mesarovic, Mihajlo D and Eduard Pestel, Mankind at the Turning Point, London, Hutchinson, 1974.
16. Slaughter, R. A., Futures Concepts and Powerful Ideas, Kew, Victoria, Futures Study Centre, 1991.
17. Carson, Rachel, Silent Spring, Harmondsworth, Penguin, 1965.
18. Sardar, Z. "Colonising the Future: The 'Other' Dimension of Futures Studies." Futures 25 (3) March 1993.
19. Sardar, Z., Information and the Muslim World: A Strategy for the Twenty-first Century, London, Mansell, 1988.
20. Sardar, Z, and M. W. Davies, Distorted Imagination: Lessons from the Rushdie Affair, London, Crey Seal, 1990.
21. Asad, T, Anthropology and the Colonial Encounter, London, Ithaca Press, 1973.
22. Davies, M. W., Knowing One Another: Shaping an Islamic Anthropology, London, Mansell, 1987.
23. Nandy, A., The Intimate Enemy: The Loss and Recovery of the Self Under Colonialism, Delhi, Oxford University Press, 1983.

نصوص مستعادة

يتناول هذا الباب إعادة نشر الوثائق القديمة والصور التي تعنى بالاستعمار بالنقد والتحليل

نظرة إلى النجف الأشرف ودورها في مقاومة الاستعمار البريطاني في العراق

الشيخ الدكتور يوسف محمد عمرو

نظرة إلى النجف الأشرف ودورها في مقاومة الاستعمار البريطاني في العراق

الشيخ الدكتور يوسف محمد عمرو[1]

الملخّص

تحتلّ النجف الأشرف مكانةً مهمّةً في العراق خاصّة وفي العالم الإسلامي عامّة؛ إذ تضمّ أعظم شخصيّةٍ بعد الرسول الكريم (صلى الله عليه وآله)، ألا وهو أمير المؤمنين عليه السلام، وتضمّ الحوزة العلميّة المباركة، الحاضرة العلميّة الكبيرة في الوسط الإسلامي، التي خرّجت الكثير من العلماء المجتهدين الكبار، وقد أسهمت في الدفاع عن الوطن والعرض عبر إصدار فتاوى الجهاد، وتحشيد الجماهير لطرد الاحتلال الغاشم، والمشاركة الفعليّة مع المجاهدين، فكان لها كلّ التأثير في مقارعة الاحتلال البريطاني ١٩٢٠م، وغيرها من المواقف المشرّفة.

تعرّض هذا البحث إلى عدّة محاور، أوّلها: موقع النجف الأشرف، وثانيها: موقف النجف من الغزو البريطاني لولاية البصرة، وثالثها: تأسيس جمعيّة النهضة الإسلاميّة في النجف، ورابعها: قيادة النجف الأشرف للثورة العراقيّة الكبرى سنة ١٩٢٠م.

الكلمات المفتاحيّة:

الاستعمار، الحبوبي، اليزدي، النجف الأشرف، الحوزة العلميّة، الغزو البريطاني.

---

١. عالم واديب لبناني - بيروت.

مصدر البحث: مجلة آفاق نجفيّة، العدد ٢، ١٤٢٧هـ

أ ـ موقع النجف الأشرف

يقول بيير جان لوزيرارد في كتابه تشكيل العراق المعاصر معينًا موقع مدينة النجف: «تحتلّ النجف الموقع الرابع في ترتيب المدن الإسلاميّة المقدّسة، وتأتي بعد مكة والمدينة والقدس. إنّها مركز كلاسيكي للثقافة الإسلاميّة والتعليم الديني بالنسبة للعالم الإسلامي بأسره، فهي بمنزلة جامع الأزهر في القاهرة أو الزيتونة في تونس أو القيروان في فاس. تقع النجف الأشرف على بعد عشرة كيلو مترات من غرب الكوفة و٨٠ كيلوا مترًا من جنوب كربلاء، إنّ أصل كلمة النجف عربي، وتعني المرتفع الذي يستخدم كسدٍ منيعٍ للماء، إنّ هذا الارتفاع على شكل هضبة هو الذي أعطى اسم النجف، وتسمّى النجف أيضًا مشهد عليّ، أي المكان الذي دُفن فيه الإمام الأول»[١].

وقد أسهمت قضايا كثيرةٌ في تعزيز مركزيّة النجف الأشرف الدينيّة في نفوس المسلمين، ولعلّ أهمّها:

أولًا: وجود القبر الشريف لمولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، المستشهد في الكوفة في شهر رمضان سنة ٤٠ هـ، الموافق لعام ٦٦١م، وأوّل من أظهر القبر الشريف وعرّفه للمؤمنين حفيده الإمام جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن أبي طالب عليهم السلام، والمتوفّى سنة ١٤٨هـ الموافق لعام ٧٦٥م، وأوّل من بنى قبة على القبر الشريف كان الخليفة هارون الرشيد في سنة ١٧٠هـ الموافق لسنة ٧٦٨م، ثم توالت العمارات بعد ذلك عبر تأريخ النجف.

ثانيًا: تأسيس الحوزة العلميّة في النجف الأشرف على يدي شيخ فقهاء الشيعة الإماميّة الشيخ محمد بن الحسن الطوسي في سنة ٤٤٨هـ الموافق لعام ١٠٥٦م، واستمرار هذه الحوزة خلال ألف عامٍ تقريبًا برفد العالم الإسلامي بمئات من الفقهاء المجتهدين، والفلاسفة المتكلّمين، والأدباء والمؤرّخين.

ثالثًا: استقلاليّة هذه الحوزة في الشؤون الماليّة، والسياسيّة عن الحكومات المتعاقبة خلال ألف عامٍ في العراق وإيران، وحملها الراية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين المسلمين، والدعوة إلى الله تعالى بالكلمة والموعظة الحسنة، والجهاد ضدّ الكافرين والمستعمرين دفاعًا عن حياض الإسلام والمسلمين[٢].

---

١. مركز كربلاء للدراسات والبحوث، النجف الأشرف إسهامات في الحضارة الإنسانيّة،١: ٢٨٩، نقلا عن كتاب: تشكيل العراق المعاصر والدور للعلماء الشيعة في نهاية السيطرة العثمانيّة، ١٤٣.

٢. راجع كتاب الحوزة العلمية في النجف للأستاذ علي أحمد البهادلي.

ب - موقف النجف من الغزو البريطاني لولاية البصرة.

«اضطلعت مدينة النجف الأشرف بدورٍ بارزٍ سياسيًّا في بداية هذا القرن، بقيادة علمائها ومراجعها الشيعيّة العليا، سواء في مقاومة السياسة الطائفية التي كانت تطبقها الدولة العثمانية بحق سكان ولايات البصرة وبغداد والموصل من المذهب الشيعي، أو في الدفاع عن بيضة الإسلام ضدّ القوات البريطانيّة الغازية التي نزلت في الفاو في عام ١٩١٤م، لاحتلال الولايات الثلاثة، ملبية في قتالها للبريطانيين، نداء الجهاد الذي أعلنه شيخ الإسلام في استانبول في اليوم السابع من تشرين الثاني عام ١٩١٤م، ثم مقاومة الاحتلال البريطاني ونشاطها الفعال في التهيئة والتوعية لثورة العشرين التي عرفت بالثورة العراقيّة الكبرى ومشاركتها في أحداثها، تلك الثورة التي رغم فشلها في طرد البريطانيين من العراق، إلّا أنّها جعلتهم يغيّرون خططهم حول طريقة حكمهم للعراق وتأسيسهم لدولة العراق الحديثة بعد جلبهم فيصل الأول ليتبوّأ عرشها، وينتدبونه على مقدراتها»[١].

بعد إقدام الجيوش البريطانيّة الغازيّة على إحلال مدينة الفاو وتوجهها نحو البصرة في ١ تشرين الثاني ١٩١٤م، استغاث أهالي البصرة بعلماء الدين، ومراجع المسلمين في العتبات المقدّمة (النجف، وكربلاء، الكاظمية)، ومختلف البلدان العراقيّة، ببرقيات يطلبون فيها منهم أنْ ينهضوا بالأمر، ويعلنوا الجهاد المقدّس والنفير العام، ورد في بعضها ما نصّه: «ثغر البصرة، الكفّار محيطون به، الجميع تحت السلاح، نخشى على باقي بلاد الإسلام، ساعدونا بأمر العشائر بالدفاع».

وقد تليت هذه البرقيّة وأمثالها علنًا في المساجد، ونادى المنادي بها في الأسواق، وأخذ الوعّاظ والخطباء يلهبون مشاعر الناس بخطبهم الحماسيّة، ويؤكّدون خطر الإنكليز على الإسلام والمسلمين، كما أتى وفدٌ من بعض الشخصيّات المحترمة من السُنّة والشيعة في بغداد إلى النجف الأشرف، ولدى وصولهم استقبلوا بحفاوةٍ بالغة، ثم عُقد اجتماعٌ حافلٌ في جامع الهندي وهو من أكبر مساجد النجف الأشرف القديمة، حضره كبار المجتهدين والعلماء ورؤساء العشائر العراقية، حيث خطب فيهم آية الله العظمى السيد محمد سعيد الحبوبي، وآية الله الشيخ عبد الكريم الجزائري، وآية الله الشيخ محمد جواد الجواهري. وممّا اتفق عليه الخطباء هو وجوب مساعدة أهالي البصرة في طرد الأعداء من بلادنا بعد ذلك ذهب الشيخ حميد الكليدار إلى الكوفة لمقابلة المرجع الديني الأعلى الإمام السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، وعرض أمر الجهاد عليه، فوافق السيد اليزدي على إرسال ولده السيد محمد لينوب عنه في استنهاض العشائر للجهاد، وفي ١٦ كانون الأول ١٩١٦م، صعد اليزدي المنبر في الباحة الكبرى لمقام أمير المؤمنين عليه السلام في

١. خان، دور الثورة العراقيّة الكبرى، ٢: ٢٦٩.

النجف الأشرف، وخطب في الناس خطبةً حثّهم فيها على الدفاع عن البلاد الإسلاميّة، وأوجب على الغني العاجز بدنًا، أنْ يجهز من ماله الفقير القوي. فكان لكلامه أثرٌ طيب رددته الأطراف.

وقد توجّه على أثر ذلك من النجف إلى ساحة الحرب عن طريق الفرات عددٌ من الفقهاء المجتهدين مع أتباعهم، وصاروا ينزلون في المدن والعشائر الواقعة في طريقهم بغية تحريضهم على الجهاد، وكان أعظم أولئك المجاهدين تأثيرًا في الناس هو آية الله العظمى السيد محمد سعيد الحبوبي، فقد خرج من النجف مع جماعةٍ من أصحابه الكرام، ومن أبرزهم كان أمين سره آية الله السيد محسن الطباطبائي الحكيم، وذلك عصر يوم ١٥ تشرين الثاني ١٩١٤م، حيث تقلّد سيفه، وكانت الطبول تقرع أمامه إيذانا بالنفير العام. وبعد نزوله (رحمه الله تعالى) في كثيرٍ من المدن والعشائر وصل الناصريّة في منتصف كانون الثاني ١٩١٥م، وكان فيها أثناء مكوثه دائب الحركة، حيث كان يتجول بين العشائر المجاورة، ويرسل أعوانه من شبان الطلبة كالشيخ باقر الشبيبي وعلي الشرقي إلى العشائر البعيدة لحثّهم على الانضمام إلى حركة الجهاد.

كما ذهب وفدٌ من كبار علماء النجف الأشرف أيضًا في ٢٩ تشرين الثاني سنة ١٩١٤م، إلى بغداد لحثّ الناس على الجهاد برئاسة المرجع الديني الكبير آية الله العظمى الشيخ فتح الله المعروف بشيخ الشريعة الأصفهاني، ومندوبون عن الإمام السيد اليزدي كان أبرزهم: آية الله الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، وآية الله السيّد علي الداماد التبريزي، وآية الله السيّد مصطفى الكاشاني، والسيّد محمد نجل الإمام السيّد محمد كاظم اليزدي وغيرهم من الأعلام.

وعند وصولهم إلى الكاظميّة كان أهالي بغداد والكاظمية في استقبالهم، وعلى رأسهم كان آية الله السيد مهدي الحيدري، وآية الله الشيخ مهدي الخالصي.

وبعد تلك اللقاءات التأريخيّة في بغداد قام آية الله السيد مهدي الحيدري - وكان شيخًا كبيرًا قد قارب الثمانين من عمره الشريف - بقيادة قوافل المجاهدين والمتطوّعين من أهالي بغداد والكاظميّة إلى مدينة القرنة القريبة من البصرة في جنوب العراق.

وفي معركة الشعيبة ــ وهي تقع على تسعة أميالٍ جنوب البصرة ــ ما بين الأتراك والمجاهدين من جهة، والإنكليز والجيش الهندي والإنكليزي من جهةٍ أخرى، وبعد معارك دامية بين الفريقين استمرت أيامًا أشاع الإنكليز خبرًا أنّ القائد التركي سليمان عسكري بك قد استشهد ممّا أثر على معنويات الأتراك والمجاهدين فانهزموا، وقد تبيّن أنّ ذلك القائد التركي لا زال على قيد الحياة، وعندما علم بانهزام جيشه مع المجاهدين أطلق النار على نفسه ومات منتحرًا.

لقد كان لنتائج معركة الشعيبة الأثر العميق والحزين في نفوس المجاهدين، وقد تسبّب بوفاة آية الله السيّد محمد سعيد الحبوبي حزنًا وكمدًا؛ لما شاهده من هزيمة للمعسكر الإسلامي في الوقت الذي كان بالإمكان تحقيق النصر على الإنكليز، لولا سوء تقدير وإدارة القيادة العثمانية للعمليات الحربية! وقد صنّف جاويد باشا وهو أحد كبار القادة الأتراك في العراق آنذاك سنة ١٩١٦م، كتابًا بالتركية تحت عنوان (حرب العراق)، أظهر فيه الأخطاء الفظيعة التي اقترفتها القيادة التركيّة العليا في العراق، وأسهب في ذكر معايبها، وطيش المسؤولين الكبار فيها[١].

والشيء الذي نقرأه ونلمسه في جميع فصول الجهاد التي قام بها مراجع النجف، وكربلاء، والكاظمية الأعلام تحت راية الخلافة العثمانيّة، وفي تلك السنوات العجاف من حياة الأمة الإسلاميّة منذ احتلال الفاو في: ١٩١٧/١١/٧م، ولغاية سقوط بغداد في ١٩١٧/٣/١١م، هو رفضهم لقبض ليرةٍ واحدةٍ من أموال الدولة العثمانية، واكتفاؤهم بتزويد الدولة للمجاهدين بالسلاح، وببعض السفن الشراعيّة، وبقليلٍ من المُؤن. حيث كان فقهاء النجف الأشرف وكربلاء والكاظمية يساعدون المجاهدين من أموال الزكاة، والخمس، والتبرعات، ومن أموالهم الخاصة: فلقد كان آية الله السيد محمد سعيد الحبوبي غنيًّا وله أملاك خاصة، قام برهنها وصرفها على المجاهدين.

كما جاء في سيرة آية الله السيد مهدي الحيدري كبير علماء الكاظميّة وبغداد ما يلي: «أمّا المجاهدون، فبعد أنْ تكاملت جموعهم في العمارة، وعُبّئت القبائل تعبئةً كاملة، تحرّك السيّد مهدي الحيدري (مرة ثانية) إلى ساحة الحرب- وكانت قريبةً من القرنة - قبل بقية العلماء. ونزل في مقر القيادة العسكريّة. وبعد نزول السيد جاء القائد نفسه لزيارته والسلام عليه، ثم عرض عليه أنّه يريد أنْ يقدّم للمجاهدين ما يحتاجون إليه من المؤن والأموال، فرفض السيّد ذلك رفضًا باتًا، وقال: إنّنا مستغنون عن مساعدتكم، ولو تمكّنا نحن على مدكم بالمال والطعام لفعلنا، فشكر القائد له هذا الشمم العربي والإباء الكريم، ثم استأذنه وقبل يديه وخرج»[٢].

ج - تأسيس جمعيّة النهضة الإسلاميّة في النجف

بعد سقوط بغداد بأيدي الإنكليز في ١١ آذار ١٩١٧م، ذلك السقوط الذي وصفه أحد كبار المجاهدين آية الله السيد مهدي الحيدري بأنّه (سقوط الإسلام من السماء إلى الأرض)؛ وذلك لما تمثّله بغداد للإسلام والمسلمين عبر تأريخها الحضاري القديم والحديث، من حملها لراية الإسلام، والدفاع عن المسلمين .فبعد ذلك الحدث الكبير اتّفق قادة المجاهدين من العلماء

١. الجبوري، حركة الجهاد وموقف النجف ضد الغزو الأجنبي، ٢٩٥-٣١٨.

٢. م. ن، ٣٠٨.

الأعلام، ورؤساء العشائر في النجف الأشرف على تأسيس حزبٍ إسلاميّ لمواجهة الاحتلال البريطاني في العراق، ومن خلال مشروعٍ إسلاميّ يسعى لإقامة حكومةٍ إسلاميّةٍ، ودعم الجهود الرامية إلى الوحدة العربيّة المستقلة تمامًا عن النفوذ الأجنبي. وقد وضع المشروع علماء مجتهدون منهم: عبد الكريم الجزائري، ومحمد علي بحر العلوم، محمد علي الدمشقي، وعباس الخليلي، وقد اتخذت هذه الجمعيّة النجف الأشرف مركزًا لها، كما انضمّ إليها معظم رؤساء القبائل العربيّة في النجف الأشرف.

قادت هذه الجمعيّة ثورة النجف في آذار ١٩١٨، التي صادفت بتوقيتها الذكرى الأولى الاحتلال بغداد من قبل الإنكليز، حيث قام الحاج نجم البقّال، وهو عضو في الجناح العسكري للجمعية، بقتل الحاكم البريطاني للنجف الكابتن مارشال وجرح مساعده، وهما من الجنسيّة البريطانيّة، بعد ذلك حُوصرت النجف من جميع جهاتها لمدة ٤٥ يومًا من قبل ثمانية الآف جندي بريطاني. وقد انتهت تلك الانتفاضة المباركة بإعدام قادة الجناح العسكري للجمعيّة، ونجاة سكرتير الجمعية الذي حُكم عليه بالإعدام، واستطاع الهرب من المعتقل، ونُفي تسعون عضوًا من أعضائها منهم تسعة إلى الهند، وقد قدرت خسائر البريطانيين في هذه الانتفاضة بسبعمائة قتيل.

ويمكن اعتبار نهضة النجف وانتفاضتها تلك أنّها كانت أول ثورةٍ لمدينةٍ عربيةٍ إسلاميّةٍ ضدّ الاحتلال البريطاني في العالم الإسلامي. كما شُنق من أبناء هذه المدينة أحد عشر شخصًا، وهم بهذا أوّل عراقيين يشنقون من قبل الإنكليز، كما أعطت تلك الثورة أول مجموعةٍ عراقيةٍ تجاوز عددها المائة شخص، يُساق قسمٌ منها إلى المنفى خارج العراق، والقسم الباقي إلى سجن بغداد[1]. وبهذا تكون النجف الأشرف في عام ١٩١٨م، أول مدينةٍ إسلاميّةٍ في القرن العشرين تكتب بدماء أبنائها ومجاهديها ملحمة الحريّة والاستقلال للمدن وللشعوب الإسلاميّة، وللجامعات والحوزات العلميّة في العالم الإسلامي، رافعةً راية تنظيم مقاومة الاستعمار من خلال إنشاء الأحزاب والجمعيّات الإسلاميّة.

د – قيادة النجف الأشرف للثورة العراقية الكبرى سنة ١٩٢٠م.

بعد انتكاسة مشروع جمعيّة النهضة الإسلاميّة في النجف، وقيام الإنكليز بانتهاك حقوق الإنسان المسلم في العراق، وبمئات التعديات على العراقيين، أفتى الإمام الشيخ الميرزا محمد تقي الشيرازي بما يلي: «مطالبة الحقوق واجبة على العراقيين، ويجب عليهم ضمن مطالبتهم، ورعاية

١. م. ن، ٢٧٧، ٢٧٨.

السلم والأمن، ويجوز لهم التوسّل بالقوة الدفاعية، إذا امتنع الإنكليزي عن قبول مطالبهم»[١].

كان لهذه الفتوى الأثر البالغ سواء في إثارة مشاعر قبائل الفرات الأوسط، أم المدن المقدّسة، ممّا ألهب لهيب الثورة وزاد من اتساعها وظروفها، فشملت مناطق عديدة مثل المشخاب والشاميّة وغيرها. على أثر ذلك انسحب الإنكليز من النجف في ليلة ٢٨ شوال ١٣٣٨هـ الموافق ١٥ تموز ١٩٢٠م، وذلك على أثر إحساسهم بغليان الثورة في الفرات الأوسط. وقد قام أهالي النجف بنهب السراي والاستيلاء على مائتي بندقية وزعت على أحياء النجف الأربعة وصارت النجف، بعد إعلان الثورة فيها، تحكم نفسها بنفسها على الطريقة العشائرية العامّة، كما تم إنشاء حكومةٍ مؤقتةٍ من قبل النجفيين للنظر في الشؤون العامّة التي تتعلّق بشؤون الثورة.

وفي أثناء قيام تلك الثورة المباركة فقد العراق والعالم الإسلامي الإمام الميرزا الشيخ محمد تقي الشيرازي بانتقاله إلى رحمة الله تعالى. وقد استقرّ الرأي في النجف على مبايعة آية الله العظمى الشيخ فتح الله المعروف الشيخ الشريفة الأصفهاني مرجعًا أعلى، وقائدًا عامًّا للثورة وللثوار. وقد انتهز حاكم العراق البريطاني (ويسلون) هذه الفرصة بمحاولة عرض الصلح على شيخ الشريعة الأصفهاني من خلال رسالةٍ مؤرخةٍ في ٢٧ آب ١٩٢٠م، طبعت منها القيادة البريطانيّة في العراق آلاف النسخ جرى توزيع بعضها بواسطة الطائرات، كما نشرتها في الصحف التابعة لها في بغداد والموصل، والبصرة.

وقد استدعى الشيخ الأصفهاني حاشيته ومستشاريه للمداولة في هذا الأمر، فانقسموا إلى فريقين، فريق يستحسن المفاوضة مع الإنكليز؛ لأنّ الثوار قد نفد ما لديهم من ذخيرة، وأنّ الإيمان وحده لا يكفي لمقاومة الجيوش البريطانية الجرارة. والفريق الثاني كان يرى أنّ مفاوضة الإنكليز لا فائدة منها، ومن الأفضل أنْ يحارب الثوار الإنكليز حتى آخر طلقةٍ نارية، وحتى يعلم الناس أنّ الثورة أخفقت بسبب نفاد السلاح والذخيرة وهذا خيرٌ من الرضوخ والاستسلام للإنكليز، ولتسمع الدول والشعوب الحرّة في العالم احتجاجات الثوار.

وكانت الغلبة في هذه المشاورات للفريق الثاني، واستقرّ الرأي على أنْ يكون الردّ على ويلسون بأسلوبين: **أحدهما** بشكل رسالةٍ موجّهةٍ إلى ويلسون من الإمام آية الله شيخ الشريعة الأصفهاني، وهي تعلن الرفض بأسلوبٍ معتدلٍ يناسب مقام الأصفهاني، **والثاني** بشكل بيانٍ عامٍّ

١. م. ن، ٢٨٩.

مكتوبٍ بأسلوبٍ شديد اللهجة.

وكان خلاصة تلك المشاورات تنظيم عريضةٍ موجّهةٍ إلى عصبة الأمم وإلى الدول والشعوب الحرّة في العالم، وقّع عليها جميع زعماء المعارضة للحكم البريطاني في العراق، يضعون فيها النقاط على الحروف، ويوضحون فيها تعدّيات الجيش الإنكليزي على حقوق الإنسان في العراق، ويطالبون فيها بالاستقلال والحريّة طالبين من الدول والشعوب الحرّة في العالم مساعدتهم في ذلك.

قال السيّد محمد صادق بحر العلوم ملخّصًا ومؤرّخًا لتلك الثورة المجيدة: «لثورة العشرين أهميّةٌ خاصّة، حيث إنّ ١٣٠ ألف ثائرٍ من الفلاحين والبدو وسكّان المدن، شهروا السلاح في وجه أقوى دولةٍ إمبرياليّةٍ في ذلك الحين، وقاتلوا قواتها المتفوّقة عددًا وعدةً لأكثر من خمسة أشهرٍ بشجاعةٍ لم يسبق لها مثيل.

وإنّ الانتفاضات التي قام بها الشعب العراقي، والتي انطلقت من المدن المقدّسة ابتداءً من النجف الأشرف، دفعت بسريانها ضدّ الاستعمار البريطاني خلال ١٩٢٠، و١٩٢٤، و١٩٢٧ و١٩٢٨م. والانتفاضة الجبّارة التي حدثت خلال الأعوام ١٩٣٥ و١٩٣٨م، سجّلت أحداثًا مجيدةً في تاريخ النضال التحرري للشعب العراقي. الحدث العظيم الذي حدث في ميثاق النجف ٢٣ آذار ١٩٣٥م الموجّه من الشعب العراقي إلى مرجع المسلمين الشيعة آنذاك الإمام الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء.

واستمر العراق بعطائه حتى كانت اتفاقية بورتسموت ١٩٤٨م حيث أحبطها الشعب بثورته، ومزّق اتفاقيتها، وامتدت أعوام الجهاد حتى عام ١٩٥٦م عندما قام العدوان الثلاثي البريطاني والفرنسي والإسرائيلي على الشقيقة مصر، فكان الشعب العراقي يقف بالمرصاد الحكومة العراق فتظاهر مستنكرًا، وسقط الضحايا برصاص نوري السعيد.... »[١].

وبعد النهاية المأساويّة لتلك الثورة المجيدة، فُجع العراق والعالم الإسلامي بوفاة كبير علماء النجف الأشرف الإمام شيخ الشريعة الأصفهاني (قده)، وهو صاحب مدرسة كبرى في الجهاد، وفي مقاومة الاستعمار البريطاني في العالم الإسلامي بظروفٍ مريبةٍ تدعو للتساؤل عن سبب وفاته!

١. م. ن، ٢٥٣، ٢٥٤.

هـ - عودٌ على ذي بدء

وبعد فإنّ مدينة النجف الأشرف وما تمثّل لكلّ مسلمٍ ومسلمةٍ من معانٍ وقيم، ومُثُلٍ عليا للقيادة العلمائيّة الحكيمة قامت عبر تاريخها القديم منذ أيام الشيخ الطوسي (قده) في سنة ٤٤٨هـ الموافق لعام ١٠٥٦م، ولغاية سنة ١٣٣٢هـ الموافق لعام ١٩١٤م، بحمل الرسالة الإسلاميّة خير قيام بفتحها لأبواب الاجتهاد في الشريعة الإسلاميّة، وفي آداب اللغة العربيّة، وفي الفلسفة والحكمة، والمعارف الإسلاميّة، ومن أمرٍ بالمعروف ونهيٍ عن المنكر. وما هذا وذاك إلّا الاقتداء بسيّد النجف وإمامها أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، الذي قال: «العِلمُ مَقرونٌ إلَى العَمَلِ، فمَن عَلِمَ عَمِلَ، ومَن عَمِلَ عَلِمَ، والعِلمُ يَهتِفُ بِالعَمَلِ، فإن أجابَهُ وإلّا ارتَحَلَ عنه»[١].

وأمّا دور النجف الأشرف ومراجعها الأعلام في القرن العشرين منذ سنة ١٩١٤م الموافق العام ١٣٣٢هـ، ولغاية أيامنا هذه في نهاية العام ٢٠٠٢م الموافق لعام ١٤٢٣هـ، فكان هو حمل رسالتها القديمة في فتح أبواب الاجتهاد في المعارف الإنسانيّة والإسلاميّة مع رسالة الجهاد في سبيل الله تعالى، ومقاومة الاستعمار ونفوذه في العراق وخارجه، بالكلمة والموعظة الحسنة، وبالمقاومة للاستعمار والنفوذ البريطاني والأمريكي في العراق، وإيران ، وأفغانستان ، وكشمير، ولبنان، وفلسطين، وتفصيل الكلام حول هذا يستدعي تصنيف عدة مصنفات في هذا الباب .

ومن أسباب هذا التوفيق الإلهي لعلماء النجف الأشرف ومراجعها الأعلام زهدهم بالدنيا، ورفضهم لأموال السلطات الرسميّة ووزارة الأوقاف وإيمانهم أنّ الإسلام هو دين التوحيد وتوحيد الكلمة. وأنّ الله تعالى لا يقبل إسلامنا دون إيماننا بالوحدة الإسلامية بين أبناء الأمة الإسلامية الواحدة، ودون رفعنا لراية الجهاد في سبيل الله تعالى، مصداقا لقول الله تعالى : ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۚ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾[٢].

---

١. الشريف الرضي، نهج البلاغة لأمير المؤمنين عليه السلام، ٤: ٧٤٧، ٧٤٨.

٢. ال عمران: ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم
٢. البهادلي، علي، الحوزة العلميّة في النجف، دار الزهراء للطباعة والنشر، لبنان- بيروت، ١٩٩٣م.
٣. الحسني، عبد الرزاق، الثورة العراقيّة الكبرى، مؤسّسة المحبين، إيران- قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ
٤. الجبوري، سلمان، حركة الجهاد وموقف النجف ضد الغزو الأجنبي، مؤسّسة العارف للمطبوعات، لبنان- بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٥. الشريف الرضي، محمد، نهج البلاغة لأمير المؤمنين عليه السلام، تحقيق: قيس بهجت العطار، مؤسسة الرافد للمطبوعات، إيران- قم المقدسة، ٢٠١٠م.
٦. عبده، محمد، شرح نهج البلاغة، دار الجيل للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى. ١٩٩٦م.
٧. مركز كربلاء للدراسات والبحوث، النجف الأشرف إسهامات في الحضارة الإنسانيّة، لندن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

A Glance at Najaf and Its Role in Resisting British Colonialism in Iraq

Allama Sheikh Yusuf Muhammad Amr

Abstract

Najaf holds a significant position in Iraq and the broader Islamic world, as it is home to one of the most revered figures after the Prophet Muhammad (s), Imam Ali (a). Additionally, Najaf is the center of the esteemed Islamic seminary that has produced many leading scholars and jurists. Throughout history, the religious establishment in Najaf has played a crucial role in defending the homeland and honor, issuing fatwas for jihad, mobilizing the masses against foreign occupation, and actively participating in armed resistance. This influence was particularly evident in the confrontation against British colonial rule in 1920, along with other key moments of resistance. This study explores several key themes: first, the geographical and strategic significance of Najaf; second, its stance on the British invasion of the Basra province; third, the establishment of the Islamic Renaissance Society in Najaf; and finally, Najaf's leadership role in the Great Iraqi Revolution of 1920.

Keywords: colonialism, Al-Habboubi, al-Yazdi, Najaf, ḥawza ʿilmiyya, British invasion.

Colonizing the Future: The 'Other' Dimension of Futures Studies

Ziauddin Sardar

Abstract

The evolution of futures studies since World War II has followed a well-defined pattern: at each phase of its development, futures studies has used the dominant relationship between Western and non-Western cultures to define itself and delineate its scope and areas of research. By an examination of abstract journals, study guides and established works in the field, this article tries to show that futures studies is increasingly becoming an instrument for the marginalization of non-Western cultures from the future. Both wittingly and unwittingly, an elite of white, mainly American, male scholars are being promoted-not just to the exclusion of non-Western writers and thinkers on the future but also by almost total exclusion of women-as 'authorities' whose work decides what is and what is not important in futures studies.

Keywords: colonizing the future, history, power, regionalism, futures studies, secularism.

‘A Race Apart’? The European Community in Colonial India

Satoshi Mizutani

Abstract

The European identity of the colonial community in British India was not as self-evident as one might assume. Its racial prestige was undermined by the presence of a significant number of individuals who were not considered “white enough” due to unclear class or racial backgrounds. Moreover, the racial claims and behaviors of Europeans—particularly in the informal sectors of society—severely damaged the idealized image of Europeans as bearers of civilization and progress. To sustain the illusion of European society as a distinct race, it became necessary to monitor and regulate problematic expressions of whiteness whenever needed. Throughout the late colonial period, continuous efforts were made to manage the social disruptions caused by groups such as poor whites, long-term residents, European criminals, and others. However, these efforts were neither comprehensive nor entirely effective, leaving European society in India deeply divided and hierarchically structured, with stark and contradictory boundaries. For the colonial administration, these internal contradictions and tensions had negative consequences on the community’s external relations with the broader Indian society. In the era of anti-colonial nationalism, this proved to be particularly damaging. Indians increasingly recognized that their subordinate status was not a result of the supposed superiority of their European rulers, but rather of the racial prejudices these rulers held against them.

Keywords: Resident Europeans, colonial India, distinct race, Eurasians, East India Company.

A Brief Review of the Second Volume of the Naḥn wa azminat al-istiʿmār Series

Islamic Center for Strategic Studies

Abstract

The second volume of the Naḥn wa azminat al-istiʿmār [We and the Colonial Eras] series explores the issues of neo-colonialism and epistemic colonialism. This brief review highlights the deep connection between colonialism and the modern global order, emphasizing how the latter serves as an extension of the former, albeit with new mechanisms. Neo-colonialism and epistemic colonialism have infiltrated the nations of the region under attractive labels, aiming to impose control over their identity, history, culture, and economy. While traditional colonialism relied heavily on military force, contemporary colonial influence operates through new pressure tools such as the International Monetary Fund, the World Bank, and other institutions capable of pushing entire nations to the brink of collapse. Colonialism today extends beyond the mere exploitation of resources; it actively intervenes in shaping the cognitive awareness of colonized societies by reinforcing a materialistic and ideological worldview. Exploiting every opportunity under the guise of spreading its principles and values, colonial powers have established classifications and judgments that justify interference in the internal affairs of other nations, often under the pretense of promoting democracy, freedom, and human rights. The modern colonial West no longer needs to exert full military power to maintain its dominance. Instead, it effectively influences minds and beliefs, particularly through the far-reaching impact of social media. In today's world, with more tools at its disposal than ever before, colonialism has acquired the ability to reshape societal identities and core principles at a much deeper level. A mere glance at social media platforms reveals the pervasive penetration of Western values into regional cultures. Additionally, the role of colonialism in fostering academic imperialism should not be overlooked. This strategy aims to establish an educational system that produces intellectual elites in formerly colonized nations who align with the ideological and cultural orientations of the colonial powers.

Keywords: freedom, revolution, colonialism, imperialism, West, East, coloniality, history, identity, education, culture, post-colonialism.

The Characteristics of Algerian Resistance to French Settler Colonialism: An Analysis of Emir Abdelkader's Experience (1832–1847)

Rakeeq Qada

Abstract

The resistance led by Emir Abdelkader al-Jazairi al-Hasani was marked by a series of major challenges. He sought to unite Algeria's diverse tribes and populations under a single banner to fight against French settler colonialism. However, this effort was hindered by internal divisions and tribal rivalries, which complicated military coordination. Moreover, his forces faced a formidable and well-organized enemy, as the French army benefited from technological superiority and advanced military organization, placing the resistance in an extremely difficult position. Additionally, foreign interventions further complicated the situation, as some tribes and external powers supported the French occupation. Despite Emir Abdelkader's extensive efforts to mobilize and organize resistance against French forces, the prevailing conditions pointed toward the beginning of a new colonial era in Algeria. These circumstances not only heightened the challenges of resistance but also enriched the revolutionary experience, fostering innovation and the development of new methods of resistance and liberation. This period of resistance under Emir Abdelkader raises several key historical questions: What were the most significant challenges he faced in his struggle against French occupation? How did internal divisions and tribal rivalries impact the resistance and its chances of success? What role did foreign interventions play in shaping the course of resistance? To what extent did French military superiority influence the outcome of the struggle? Finally, what lessons can be drawn from Emir Abdelkader's resistance in confronting colonialism and shaping national identity?

Keywords: Emir Abdelkader, resistance, French occupation, governance structure, endurance, guerilla warfare.

The Role of Algerian Political Elites in Resisting Colonialism: From the 19th Century to the Liberation Revolution of 1954

Hussein Mjaoud

Abstract

The Algerian political elites relied heavily on the country's historical legacy in their resistance against French colonial rule, while also responding to the political, economic, social, and cultural transformations imposed by colonial authorities. The emergence of French cultural influence in Algeria and its clash with national identity introduced conflicting ideological and cultural perspectives within the ranks of the Algerian elite. This dynamic gave rise to distinct social strata with diverse cultural networks, shaping a broad spectrum of political and intellectual views. These perspectives contributed to the development of social and political values, as well as a body of knowledge that enabled the elite to challenge the outcomes of colonial policies. This resistance initially took the form of political activism in the first half of the 20th century, eventually shifting towards armed struggle during the liberation revolution. Ultimately, this trajectory led to Algeria's complete independence and the restoration of national sovereignty after 132 years of colonial rule.

Keywords: socialization, reform, education, assimilation, political culture, ideological trends, Renaissance, intellectual class, national identity.

French Colonialism in Syria: A Social Perspective

Dr. Rabee Youssef Othman

Abstract

Syrian society underwent significant transformations under the colonial policies enforced by French authorities following their occupation of the country in 1920. These policies aimed to integrate Syria into the French cultural sphere by imposing "Francization" across administrative, economic, social, and cultural sectors. French officials played a pivotal role in shaping Syrian social life, with profound effects on the country's demographic and societal structure. One of the most notable impacts was the colonial effort to fragment Syria into smaller states along sectarian and ethnic lines. Additionally, French authorities sought to imprint specific aspects of Syrian society—particularly healthcare and education—with a French character by implementing French systems in these sectors. Ultimately, these policies were designed to ensure total control over Syria, its resources, and its capabilities.

Keywords: Syria, French colonialism, social life, healthcare, education.

Colonial Influences on the Structure of Egyptian Society: The Era of French and British Occupation

Mahmoud Abdel Fattah Abu Taha

Abstract

This study explores several key questions: How did colonialism impact Egyptian society? Did Egyptians coexist with colonial rule? And to what extent did it affect political, economic, scientific, and social aspects of life in Egypt? Addressing these inquiries provides a comprehensive understanding of the colonial legacy in the Egyptian context. With Egypt falling under French and subsequently British occupation, the effects of colonial rule began to manifest in diverse ways, shaped by the policies implemented by the colonial powers. A particularly significant impact was the attempt to strip Egypt of its Islamic and Arab identity, imposing Westernization as a dominant cultural force. Within this framework, the study examines the colonial legacy across political, economic, cultural, scientific, and social dimensions.

Keywords: Mustafa Kamil, colonialism, Egyptian society, Britain, France.

African Philosophy and the Resistance to Cultural Colonialism: Perspectives and Approaches

Duʿaʾ Abd al-Nabi Hamed

Abstract

This study examines the efforts of African philosophers in resisting cultural colonialism, highlighting the role of philosophical thought in countering the cultural dominance imposed by Western colonialism on African societies. It begins by analyzing the historical and cultural contexts in which this resistance emerged, emphasizing the impact of colonial rule on African identities. The study then explores the theoretical frameworks adopted by African philosophers in their opposition to cultural colonialism, such as the philosophy of returning to indigenous roots and reaffirming African value systems. It focuses on key figures, including Frantz Fanon, Cheikh Anta Diop, Ngũgĩ wa Thiong'o, Kwasi Wiredu, and Achille Mbembe, discussing their perspectives on intellectual liberation and overcoming cultural dependency. Finally, the study addresses the challenges faced by African philosophers in this struggle and examines the enduring influence of their efforts on contemporary African thought.

Keywords: cultural colonialism, language, identity, eurocentrism, African philosophy, cultural globalization.

ENGLISH ABSTRACTS

The Economic Boycott and Its Impact on Colonialism

Ibrahim Khalid Lutfi Al-Judi

Abstract

Economic boycotts involve the deliberate refusal to engage in trade, both in purchasing and selling, as a means of opposition in response to ongoing conflict or perceived threats. Historically, economic boycotts have served as a form of resistance, deeply rooted in Islamic teachings, with Qur'anic evidence supporting their use. The earliest recorded instance of such a boycott by Muslims targeted Jewish communities. Religious scholars have historically endorsed this strategy, and economic boycotts have appeared in various forms across different historical periods. Notable examples include the economic pressures exerted against the Prophet Muhammad (s) and the social ostracization of the three individuals who abstained from participating in military campaigns. The strategy has been repeatedly employed, including during the Tobacco Protest, where religious institutions played a significant role. Over time, economic boycotts have emerged as a powerful tool in confronting colonialism. A prominent example is Mahatma Gandhi's use of economic boycotts as a means of resisting British rule.

Keywords: Colonialism, economy, boycott, Gandhi.

CONTENTS

Translations

'A Race Apart'? The European Community in Colonial India
Satoshi Mizutani, ... 220

Colonizing the Future: The 'Other' Dimension of Futures Studies
Ziauddin Sardar, ... 248

Reclaimed Texts

A Glance at Najaf and Its Role in Resisting British Colonialism in Iraq
Allama Sheikh Yusuf Muhammad Amr, ... 268

English Abstracts, ... 287

CONTENTS

Dialogues

Secularism: The Deeper Foundation of Colonialism
Dr. Hamid Parsania, ... 12

Studies

The Economic Boycott and Its Impact on Colonialism
Ibrahim Khalid Lutfi Al-Judi, ... 40

African Philosophy and the Resistance to Cultural Colonialism: Perspectives and Approaches
Duʿaʾ Abd al-Nabi Hamed, ... 64

Colonial Influences on the Structure of Egyptian Society: The Era of French and British Occupation
Mahmoud Abdel Fattah Abu Taha, ... 104

French Colonialism in Syria: A Social Perspective
Dr. Rabee Youssef Othman, ... 128

The Role of Algerian Political Elites in Resisting Colonialism: From the 19th Century to the Liberation Revolution of 1954
Hussein Mjaoud, ... 149

Scholarly Readings

The Characteristics of Algerian Resistance to French Settler Colonialism: An Analysis of Emir Abdelkader's Experience (1832–1847)
Rakeeq Qada, ... 169

A Brief Review of the Second Volume of the Naḥn wa azminat al-istiʿmār Series
Ali Raʿd, ... 194

Aims and Scope

This journal is dedicated to exploring the complex history of Western colonialism, encompassing both classical and modern periods, as well as the post-colonial era. It aims to provide a comprehensive analysis of the political, economic, educational, cultural, and intellectual motivations behind colonial endeavors, supported by robust documentation.

The journal critically examines the destructive nature of colonial military campaigns and their profound impact on colonized nations, including the displacement and mass killing of populations, and the long-term consequences of cultural invasions. It highlights how these invasions undermined cultural, religious, and social identities, weakened concepts of citizenship, questioned core values, alienated national consciousness, and fractured unity through the promotion of divisions, sectarianism, and discord. Additionally, the journal investigates the deliberate fabrication of crises by colonial powers and the enduring effects of these policies, which continue to shape contemporary realities. By offering a clear and detailed understanding of colonial policies and their devastating legacies, the journal aims to contribute to the development of independent national awareness and informed perspectives for the present and future.

Furthermore, the journal emphasizes the significance of resistance movements—whether religious, intellectual, scientific, literary, field-based, or political—in opposing colonial projects. It seeks to document the struggles and resurgence of nations as they resisted Western colonial expansion, highlighting their resilience and contributions to the fight for independence and justice.

3

Colonialism

A journal dedicated to the analysis and critique of classical and new colonialism and post-colonialism.

Issued by the Islamic Center for Strategic Studies.

Deposit Number at the National Library and Archives in Baghdad 2024 (2767)

Editor-in-Chief

Dr. Hashim Al-Milani

Managing Editor

Dr. Ammar Abdul-Razzaq Al-Sagheer

Editorial Secretary

Dr. Furqan Al-Husseini

Editorial Board

Dr. Sheikh Jamal Ammar, Professor of Contemporary Thought, Tunisia.

Dr. Hassan Abdallah Hassan, Professor of Educational and Psychological Sciences, Egypt

Sheikh Hassan Al-Hadi, Researcher in Islamic Thought and Professor at the Islamic Seminary, Lebanon

Dr. Mahmoud Haidar, Professor of Philosophy and Contemporary Thought, Lebanon

Dr. Yassine Shihab Al-Bajwani, Professor of Contemporary History, Iraq.

Dr. Yahya Abu Zakaria, Professor of Islamic Civilization, Algeria

English Language Proofreading

Dr. Hamed Fayazi

Arabic Language Proofreading

Dr. Fadhaa Thiab

Contact Information

Website : http://www.iicss.iq

Journal Website : colonialism.iicss.iq

Email : info@colonialism.iicss.iq

3

Colonialism

A journal dedicated to the analysis and critique of classical and new colonialism and post-colonialism.

Issued by the Islamic Center for Strategic Studies.

Deposit Number at the National Library and Archives in Baghdad 2024 (2767)

The views expressed in this journal do not necessarily reflect those of the center.

Colonialism

quarterly journal
dedicated to the analysis and critique of old and new forms of Colonialism,
as well as post-colonialism

Spring – 2025 A.D.
1446 A.H.

Issued by
The Islamic Center for Strategic Studies
Committed to Religious Strategy
Al-Najaf Al-Ashraf

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
يعنى بالاستراتيجية الدينية و المعرفية
http://www.iicss.iq

colonialism.iicss.iq
info@colonialism.iicss.iq
رقم الايداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2767 لسنة 2024م