

الجمعية المصرية
للدراسات التاريخية

مركز البحوث والدراسات الاجتماعية
كلية الآداب - جامعة القاهرة

الدين والدولة فى العالم العربى

أعمال ندوة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية

تحرير
عاصم الدسوقي

الطبعة الأولى

٢٠٠٣

مركز البحوث والدراسات الاجتماعية
كلية الآداب - جامعة القاهرة
١ ش الشهيد عبدالهادى صلاح - الرماحة سابقاً - الجيزة
ت: ٣٣٨٥٣٦٦

٢٠٠٣/٨٥٧٣	رقم الإيداع
I.S.B.N. 977-223-783-0	الترقيم الدولى

مطبعة العمرانية للأوقست
الجيزة ت، ٧٧٩٧٥٥٠

المشاركون فى تأليف هذا الكتاب

العفيف الأخضر	جامعة باريس
تاراس كوبيشكانوف	معهد الدراسات الآسيوية - الأفريقية، جامعة موسكو
خالد عيد الناعية	قسم التاريخ، كلية الآداب، بنها، جامعة الزقازيق
دانيال كريسيلىوس	جامعة كاليفورنيا، لوس أنجلوس
زكريا صادق الرفاعى	قسم التاريخ، كلية التربية، جامعة المنصورة
زكى البحيرى	قسم التاريخ، كلية التربية، جامعة المنصورة
سيفتلا كيرلينا	معهد الدراسات الآسيوية - الأفريقية، جامعة موسكو
عادل حسن غنيم	قسم التاريخ، كلية التربية، جامعة عين شمس
عبدالفاضل الصافى	كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة المولى إسماعيل، مكناس، المغرب
عبدالمنعم إبراهيم الجمعى	قسم التاريخ، كلية التربية، الفيوم، جامعة القاهرة

عبدالوهاب بكر

قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة الزقازيق

قسطنطين بنشونكو

معهد الدراسات الآسيوية - الأفريقية، جامعة
موسكو

لطيفة محمد سالم

قسم التاريخ، كلية الآداب، بنها، جامعة الزقازيق

محمد رفعت عبدالعزيز

قسم التاريخ، كلية التربية، جامعة عين شمس

محمد عبدالحميد عيسى

قسم التاريخ، كلية التربية، جامعة عين شمس

المحتويات

صفحة

٧

كلمة المحرر

أولاً: باللغة العربية

- ١١ الفصل الأول: العلمانية ليست ضد الدين
- ١٧ الفصل الثاني: موقف السلطة من الفقهاء على عهد بنى أمية فى الأندلس
- عصر الإمارة (١٣٨-٣٠٠هـ)
- ٣٣ الفصل الثالث: دور الدين فى التوجه السياسى للدولة العثمانية
- ٤٩ الفصل الرابع: التيار الدينى فى الثورة العرابية ١٨٨١-١٨٨٢
- ٧١ الفصل الخامس: الاتجاهات الاجتماعية والثورية فى الحركة المهدية فى السودان ١٨٨١-١٨٨٥
- ١٤٣ الفصل السادس: الزعامة الدينية فى السودان فى ظل السيطرة البريطانية (١٩١٤-١٩٢٤)
- ١٥٩ الفصل السابع: الدين وجذور الحدود السياسية فى بلاد الشام نموذج لبنان
- ١٧٥ الفصل الثامن: عبدالعزيز آل سعود والإخوان: دراسة تحليلية
- ٢٢٧ الفصل التاسع: محمد رشيد رضا وفكرة الجامعة الإسلامية
- ٢٥١ الفصل العاشر: الدعوة والسلطة فى مصر وتركيا فى النصف الأول من القرن العشرين: دراسة حالة
- ٢٦٩ الفصل الحادى عشر: المجلس الإسلامى الأعلى فى فلسطين ودوره الوطنى والاجتماعى فيما بين الحربين العالميتين

ثانياً: باللغة الإنجليزية

Christian Orthodox Arabs and the Ottoman Empire: The Nature of Mutual Relations	285
Local Separatism and Confessional Policy in the Arabic Provinces of the Ottoman Empire (The Second Half of the 18 th-Beginning of the 19 th- Century	319
Islamic Institutions of the Ottoman Egypt in the Eighteenth-Beginning of the Nineteenth Century	331
Shaykh Lhalil Ibn Al-Rajabi,s Use of Religious Concept to Legitimizè Muhammad Ali Pasha,s Reforms and Policies	349

كلمة المحرر

للعقيدة الدينية مكانة هائلة فى النفس البشرية، وهى أحد مكونات الثقافة عند الشعوب يستوى فى هذا أهل الغرب وأهل الشرق وأهل الشمال وأهل الجنوب. وقد اكتسبت العقيدة الدينية هذه المكانة منذ وجد الإنسان على ظهر الأرض، ووجد نفسه محاط بطبيعة لم يعرف لظواهرها سرًا، فخضع لها، ودان بها. ومن هنا جاء "التدين"، أى الإيمان بقوة خارقة غير مرئية تحرك الظواهر الطبيعية المرئية والمحسوسة حسب مقتضى الحال. وكان من الطبيعى والحال كذلك أن تختلف الآلهة من مكان لآخر، فعلى سبيل المثال وليس الحصر، رأينا المصريين القدماء عبدوا النهر وجعلوا له إلهًا باسم حابى، على حين أن الرومان القدماى عبدوا البحر وجعلوا له إلهًا باسم بوسيدون وهناك شعوب عبدت النار وشعوب لم تعبدها.. وهكذا.

غير أن مكانة الدين عند العرب وخاصة أهل المشرق تفوق بكثير مكانته عند باقى الشعوب. فالمشرق مهبط الأديان السماوية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام، ومنه انتقلت الرسالات الثلاث إلى بقية شعوب العالم. ثم بدأت العقيدة تأخذ طابع المؤسسة التى تهيمن على مجمل السلوك العام للإنسان، ولكل مؤسسة بناء محكم من سدة الشريعة للقيام على خدمة رسالة الدين التى هى رسالة الله على الأرض. وفى هذا المنعطف من التحول حدث توحيد بين الدين والدولة، فالخليفة عند المسلمين هو خليفة الله، ويمسك بيديه أمور الدين والدنيا، فهو الخليفة، والإمام، وأمير المؤمنين.. فإذا لم يحكم رجل المؤسسة الدينية لتحقيق الرسالة فإن الحاكم العادى يخضع له بالضرورة.

غير أن وجه الاختلاف الواضح فى هذه النقطة بين الشرق العربى الإسلامى والغرب الأوروبى المسيحى أن الغرب لم يعرف التوحيد بين السلطتين الدينية والدنيوية، فكانت البابوية رمزاً للمؤسسة الدينية، والإمبراطورية رمزاً للمؤسسة الدنيوية. وكل ما هنالك أن الإمبراطورية كانت تخضع لتوجيهات البابوية الأخلاقية حيث لا يستطيع الإمبراطور أن يقوم بأى شئ إلا بعد موافقة

البابوية ومباركتها، بل إن الإمبراطور لا يصبح إمبراطوراً إلا بعد تتويجه دينياً بمعرفة البابا.

ثم بدأت مكانة البابوية في التراجع منذ عصر "الرينيسانس" Renaissance أواخر العصور الوسطى (القرنان الرابع عشر والخامس عشر) حين بدأت المنفعة المادية في العمل والعلاقات الاجتماعية الإنسانية تحل محل الواجب الديني (العمل عبادة)، وسادت المكيافيلية (الانتهازية) في العلاقات، حتى إذا جاء نابليون بونابرت وأخذ التاج من يد البابا ليتوج نفسه إمبراطوراً في ١٨٠٤ كان إيذاناً بالقطيعة بين الدين والسياسة، وفقدت المؤسسة الدينية دورها في أمور الدنيا وتحولت إلى مغزى أخلاقي بين الناس للتائبين واليائسين والمخطئين وحتى الأقوياء منعة واحتساباً، وتبلورت العلمانية فسيرة ومصيراً.

لما في المشرق العربي فقد ظلت المؤسسة الدينية حاکمة ومهيمنة ولم تفقد دورها رغم انهيار نظام الخلافة ووقوع الحكم في أيدي أشخاص من خارجها، إذ احتفظت المؤسسة بالسيطرة الروحية على نفوس الناس في مختلف المظاهر. وأصبح الحاكم يضع في حساباته موقف المؤسسة من تصرفاته، ومن هنا سعيه لاسترضاء رجالها بمختلف الوسائل حتى يتم ترويضها وتقليم أظفارها، لتكون في خدمته، وعلى من يرفض هذه التوجهات أن يتحمل مغبة موقفه.

هكذا كانت العلاقة بين الدين والدولة في العالم العربي تاريخياً وما تزال تحمل بعض من الصراع وبعض من التوافق حسب مقتضى الحال وحسب طبيعة الرجال. ففي الحركة الوطنية المعادية للاحتلال والنفوذ الأجنبي يكون التوافق. ولكن في الحركة الاجتماعية بعد الاستقلال يكون الصراع والاستقطاب بسبب الخلاف والاختلاف حول مفاهيم العدالة وسبل إقرارها، وحول الإصلاح وسبل تنفيذه.

وعلى هذا كان قرار الجمعية المصرية للدراسات التاريخية أن يكون مؤتمرها السنوي للعام ٢٠٠٠/٢٠٠١ عن موضوع "الدين والدولة في العالم العربي: توافق أم صراع" الذي عُقد على مدى ثلاثة أيام ٢٨-٣٠ أبريل ٢٠٠١ بمقر المجلس الأعلى للثقافة.

ولقد تلقت أمانة المؤتمر واحد وأربعون رغبة للمشاركة ببحوث من باحثين مرموقين في حقل الدراسات العربية التي تشمل التاريخ والحضارة والسياسة والأدب والمعتقدات والاجتماع، منهم سبعة عشر باحثاً من خارج مصر على النحو التالي: أربعة من الولايات المتحدة الأمريكية، وثلاثة من روسيا، وثلاثة من الجزائر، واثنان من كل من تونس والمغرب، وواحد من كل من الأردن وسوريا والعراق. أما المصريون فهم من مختلف جامعات مصر: القاهرة، وعين شمس، وحلوان، والإسكندرية، والزقازيق، والمنصورة، وقناة السويس وأكاديمية الفنون.

لكن الظروف حالت دون حضور بعض الباحثين وهم: نجيب غضبيان وبحثه "الإسلاميون والدولة في سوريا من المواجهة إلى الوفاق"، وخمري الجمرى وبحثه "النخبة واتجاهاتها الدينية في الجزائر قبل الاستقلال"، وعبد الحميد الفهرى وبحثه "العرب من نظام التكافل عرفاً إلى نظام التقوى نصاً"، ونجاح محمد وبحثها "صيرورة العلاقة بين الدين ومفاهيم الوطن والقومية والعالمية في الوطن العربي"، وفاروق صالح العمر وبحثه "القومية العربية والإسلام"، وجيمس جلفن "جدال العلمانية". وقد يكون سبب عدم حضورهم يرجع إلى أننا في الجمعية عجزنا عن تدبير تكاليف السفر والإقامة نظراً لميزانية الجمعية التي تكاد تفي بالحاجات العادية.

ومع ذلك فقد حرصنا على أن نتلقى بحوثهم لننشرها ضمن هذا الكتاب، وانتظرنا وصولها، كما انتظرنا وصول بحوث بعض الزملاء المصريين. فلما طال الانتظار رأينا امتثالاً لحكمة "أن ما لا يدرك كله لا يترك كله" أن ننشر ما وصلنا من بحوث في هذا الجزء وعددها خمسة عشر بحثاً منها أربعة بحوث بالإنجليزية على أمل أن ننشر باقي البحوث في جزء تال بحول الله ورعايته.

وأخيراً انتهز الفرصة لأشكر الأستاذ الدكتور رعوف عباس حامد رئيس مجلس إدارة الجمعية الذي حرص بشده على نشر ما وصلنا من بحوث حتى لا يضيع الجهد الذي بذلناه سوياً هباء.

كما أشكر باسم الجمعية وباسم المشاركين الأستاذ الدكتور محمد الجوهري مدير مركز البحوث والدراسات الاجتماعية بكلية الآداب جامعة القاهرة على تكريمه بالموافقة على نشر هذا الكتاب ضمن مطبوعات المركز. ولولا هذا التقضل من لدنه لما رأيت بحوث الندوة النور ولما أخذت مكانها بدار الكتب ومكتبات الجامعات لتكون في متناول الباحثين وأيضاً بين يدي مؤرخي الحركة الثقافية في مصر.

مقرر الندوة
د. عاصم الدسوقي

الفصل الأول

العلمانية ليست ضد الدين

العفيف الأخضر

يقول المؤرخ والحقوقي الفرنسي جان بوسيناك: "تتمتع الديانات اليوم في فرنسا بحرية لم تعرفها في أية حقبة سابقة عن الجمهورية الثالثة (١٨٧٠-١٩٤٠) سواء في العهد القديم قبل الثورة أو في عهد المصالحة" بين بابا روما ونابليون ١٨٠٦.

حرية العبادة في فرنسا أسستها المادة العاشرة من إعلان حقوق الإنسان والمواطن عام ١٧٨٩ التي تنص على أنه "لا يجوز أن يضام أحد من أجل آرائه بما فيها للدينية". وبالمثل فعلت المادة الأولى من "القانون العلماني" الصادر في ١٩٠٥ والذي أكد الفصل بين الدين والدولة الذي صدر به قانون عام ١٩٠١ عندما نص على ضمان حرية العبادة، وحرية الضمير، والحرية الفردية. كما نصت على اعتراف الدولة "بالحقوق والتقاليد الخاصة بكل دين". وهذا ما استلهمته الاتفاقية الأوروبية لحقوق التفكير والضمير والدين. وهذا الحق يشمل حرية المجاهرة بالدين فردياً أو جماعياً بين العامة والخاصة، وبالعبادة، والتعليم وإقامة الشعائر وحق الإنسان في تغيير دينه أو اعتناقه". وكان تغيير الدين ممنوعاً في عهد الدولة الدينية في فرنسا وأوروبا، واليوم يغير عشرات الأوروبيين دينهم يومياً لاعتناق الإسلام أو البوذية..

المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه الدولة العلمانية هو: "لا إكراه في الدين" الذي نصت عليه الآية ٢٥٦ من سورة البقرة وكذا آية "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (٢٩: الكهف). وقد وضع القانون العلماني الفرنسي عام ١٩٠٥ حداً للتعصب الديني الذي مارسه الكنيسة الكاثوليكية طوال قرون وخاصة منذ محاكم التفتيش (من القرن الثالث عشر إلى القرن الثامن عشر) والتي أعادها الإسلاميون اليوم في الجمهورية الإسلامية الإيرانية وإمارة أفغانستان الإسلامية (حكم جماعة طالبان)، وذلك بمنعه الدولة من التدخل في الشأن الديني طالما مارس الكنائس والمعابد والمساجد أنشطتها في إطار القانون. وهكذا ألزم الدولة

بالحياد الكامل إزاء الدين الكاثوليكي الذي كان دائماً دين الدولة الرسمي.

والحقيقة أنه عندما تعتنق الدولة ديناً فهي تتعصب له باستبعادها للديانات الأخرى التي يعتنقها جزء من مواطنيها. أما عندما تلتزم الدولة الحياد إزاء جميع الديانات التي يمارسها مواطنوها فعندئذ تصبح دولة علمانية متسامحة لا تعترف بدين ضد دين وتعترف بها جميعاً على قدم المساواة وتؤمن لها جميعاً أفضل الظروف لممارسة شعائرها.

وإقرار حياد الدولة الديني في فرنسا ثم لاحقاً في أوروبا حولها من دولة دينية لا تنتمي لكل مواطنيها إلى دولة - أمة لكل مواطنيها مهما كانت دياناتهم واقتناعهم الفكري. وفي الدولة الدينية هناك من لا يؤمنون بدينها وبالتالي فإنهم مجرد مقيمين، مجرد رعايا عليهم واجبات المواطنة كدفع الإتاوات والضرائب وليس لهم حقوقها كالاضطلاع بأعباء المناصب السياسية أو باحتلال الوظائف التي تؤهلهم لها مؤهلاتهم العلمية. الدولة للعلمانية هي إذن الدولة - الأمة بامتياز لأنها فصلت بين المؤمن والمواطن. المؤمن هو من ينتمي إلى دين ما لا يعطيه حقوق المواطنة ولا يحرمه منها، والمواطن هو كل مواطن من الجنسين يتمتع بحقوق المواطنة كافة مهما كان اقتناعه الديني أو الفلسفي.

وقد كانت الدولة الفرنسية الدينية قبل الثورة وقبل القانون العلماني عام ١٩٠٥ تعتبر، وفق ادعاءات بابا روما، إن الدين حق طبيعي، لذلك فهو أسمى من القانون الوضعي الذي لا ينبغي له أن يستمد شرعيته من خارج الديانة الكاثوليكية. إذن فالثورة ثم قانون ١٩٠٥ وضعاً نهاية لهذا الادعاء، فلم يعد الدين هو مرجع القانون الوضعي بل العقل، أي إرادة الشعب السيد الذي ينتخب سلطة تشريعية يخولها حق سن القانون، وإرادة الشعب عقلانية، أي يقبلها جميع المواطنين مهما كانت انتماءاتهم الخصوصية الدينية أو الإثنية طالما عبرت عن نفسها في حرية. أما المرجعية الدينية فتفتقد هذا القبول العام الذي يجعل من القانون قانوناً ملزماً للجميع وإلا فقد معناه. فالقانون الذي يستلهم الكهنة ليس ملزماً لغير الكاثوليك من المواطنين فضلاً عن باقي الجنس البشري. لكن حقوق الإنسان ملزمة لجميع سكان المعمورة لأن مرجعيتها هي العقل الذي يسلم بأحكامه كل ذي عقل سليم. هكذا حسمت الدولة - الأمة العلمانية الديمقراطية السؤال الذي شغل أوروبا منذ عصر التنوير: ما هو مصدر التشريع الأسمى.. الدين أم العقل؟.. ومن هو المشرع؟.. المؤسسة الدينية أو السلطة التشريعية

المنتخبة بشفافية وحرية؟. وهما سؤالان جوهران مازالا مطروحين على جميع الدول التي لم تستكمل أحداثها بعد.

لقد رفضت العلمانية ادعاءً كاثوليكياً آخر لا يقل خطراً عن الادعاء الأول وهو جعل الدين مرجعاً ملزماً للبحث العلمي والفلسفي والإبداع الأدبي والفني. وهو الادعاء الذي صادرت به الدولة الدينية القديمة الخاضعة لبابا روما حرية البحث والإبداع. وهكذا أحرقت علماء وباحثين كما أحرقت الكتب باسم هذا الادعاء. ذلك أن العلم والفلسفة والإبداع الأدبي والفني معارف عقلانية وفنون إبداعية لا تعترف بمعايير تفرض عليها من خارج مناهجها الخاصة لأن ذلك يعنى ببساطة وأدها. تصوروا مثلاً ماذا ستكون الفيزياء لو أن المؤسسة الدينية فرضت على أينشتاين أن يتخذ الكتاب المقدس مرجعاً لبحوثه.. وماذا سيكون مصير التحليل النفسي لو أنها فرضت على فرويد أن يفعل الشيء نفسه.. وماذا يكون الشعر لو فرضت على بولدير أن لا يكتب قصيدة قبل استشارة كاهن؟. لاشك أن الكتاب المقدس مرجع ديني لمن يدينون به وليس مرجعاً للعلم والفلسفة والأدب والفن كما يعتقد المتعصبون له.

كيف جففت العلمانية ينابيع التعصب الكاثوليكي وبذلك طهرت المواطنة من لوثة التعصب الطائفي؟. لقد تم ذلك بالمدرسة العلمانية التي زرعت في شعور الفرنسيين الصغار ولا شعورهم مهما كانت انتماءاتهم الدينية الوعي العميق بانتماءاتهم لهوية قومية.. كيف؟. بإلغاء التربية الدينية وتعويضها بتدريس تاريخ فرنسا العام لكي يكون التاريخ القومي - لا الديني - هو البوثة التي تنصهر فيها الهوية الفرنسية الموحدة التي تتعالى على الانتماءات الخصوصية الدينية، والطائفية، واللغوية، والإثنية. وقد انصهر الوعي القومي الفرنسي في المدرسة، وبفضل التعليم العلماني وعى الفرنسيون منذ نعومة أظافرهم أنهم ينتمون إلى أمة قومية واحدة ويشاركون على قدم المساواة في مغامرة جماعية تتجاوز مصائرهم الفردية وانتماءاتهم الخصوصية.

منذ بضعة سنوات اقتدت المدرسة التونسية بنموذج المدرسة الفرنسية فغدت تدرس للتلاميذ تاريخ تونس العام منذ العهد القرطاجني في القرن السابع قبل الميلاد مروراً بالفتح الإسلامي الذي مثل أكثر لحظات هذا التاريخ الطويل استمرارية لكنه لا يختصره ولا يلغيه. وأتوقع نتيجة جيدة من التركيز على تدريس الحضارة الفرعونية لصغار مصر التي يبدو أنها لم تؤثر في الحضارة

الإغريقية وحسب بل وأيضاً في تاريخ العرب كله.

لقد أصدر باحثان فرنسيان في أكتوبر ٢٠٠٠ كتاباً بعنوان "أسرار سفر الخروج" اثبتا فيه بطريقة مقنعة وبدراسة مقارنة لأسفار التوراة وتاريخ مصر الفرعونية أن أنبياء بنى إسرائيل المؤسسين ليسوا إلا أسماء مستعارة لفرعون مصر، فمثلاً إبراهيم هو إخناتون، وموسى هو رمسيس الأول، ويوسف هو الأب الإلهي ثم الفرعون آي. إن الحضارة الغربية والأمريكية اللاتينية التي توصف اليوم بأنها الحضارة اليهودية - المسيحية قد تتغير تسميتها مستقبلاً لتسمى الحضارة المصرية - المسيحية.

لقد ذكرت في مطلع هذا المقال أن الديانات جميعاً بما فيها الإسلام تتمتع اليوم في فرنسا العلمانية بحرية لم تعرفها في أية حقبة سابقة على الجمهورية الثالثة العلمانية. أما في إمارة أفغانستان الإسلامية (حكم جماعة طالبان) وفي الجمهورية الإسلامية الإيرانية فالديانات التي ليست دين الدولتين الدينيتين مقهورة. الشيعة في أفغانستان يعاملون كأعداء، والسنة في إيران يعاملون كوثنيين لا يحق لهم التزاوج مع الشيعة بل لا حق لهم حتى في امتلاك مسجد في طهران يقيمون فيه صلاة الجمعة حسب شعائر السنة. أما عن اضطهاد الديانات الأخرى كالبهائية والزرادشتية فحدث ولا حرج. الدولة الدينية الإيرانية شيعية إمامية جعفرية بنص دستورها، ولذلك فهي تستبعد حتى الطوائف الشيعية الأخرى غير الإمامية. والشعب يسمى رجال الدين للحاكمين "التنين المحافظ"، وسائقو التاكسي يرفضون نقل رجال الدين حتى غدوا مضطرين لتغيير زيهم الديني بزي مدني إذا أرادوا الركوب. لقد كره الشعب الدولة الدينية المعادية للعقل والحرية وأسقط كراهيته لهما على مرجعيتها الدينية. وتتجلى هذه الكراهية في قلة الإقبال على ممارسة الشعائر الدينية في بلد يشكل فيه رجال الدين الطبقة الحاكمة، وفي العدول عن الأسماء الشيعية الشهيرة مثل "علي" و"الحسين" إلى الأسماء الفارسية ما قبل الإسلامية مثل "داريوش" و"أراش" حتى اضطرت الحكومة إلى إصدار قانون في عام ٢٠٠٠ يحظر على البلديات والفنصليات تسجيل الأسماء غير الشيعية. كما تتجلى خاصة في ترك الصلاة. وفي آخر عهد الشاه كان عدد المسلمين الذين يؤدون صلاة الجمعة في طهران يبلغ المليون أما عددهم اليوم فهو ٣٥ ألفاً على حين أن مساجد فرنسا والدول التي يسميها الإسلاميون تحقيراً لها بالعلمانية تخلص بالمصلين!!.

فى أغسطس عام ٢٠٠٠ أكد حجة الإسلام محمد على زمزم رئيس المؤسسة الثقافية والفنية لبلدية طهران إن ٨٦% من الطلبة لا يصلون و ٧٥% من عامة السكان المسلمين لا يصلون. ويؤكد تحقيق صحفى قامت به المجلة الأسبوعية الفرنسية "توفيل أوبزرفاتور" ما قاله حجة الإسلام زمزم: "فى ارض الإسلام - نقول المجلة - المساجد خالية والإيمان يغادر صدور المؤمنين.. لقد تلاشى الإسلام فى إيران بعد اختزاله إلى صدف فارغة من كل محتوى روحى.. ما أكثر الإيرانيين الذين يبوحدون لنا سرا بأنهم تحولوا إلى ملحدين منذ فترة قصيرة".

إن خروج الإيرانيين - فى صمت - أفواجا من الإسلام دفع بعض رجال الدين إلى إرسال صيحة الفزع، فمثلا عبر آية الله جلال الدين طاهري إمام جامع بأصفهان عن قلقه من نقص أعداد الذين يشهدون صلاة الجمعة قلئلا: "إذا لم نفعل شيئا فسنجد قريبا مساجدنا فارغة". لقد فعلت الجمهورية الإسلامية "شيئا": إذ نظمت بعد ٢٢ عاما من ظهورها شهرا كاملا فى آخر عام ٢٠٠ لحث المسلمين على الصلاة.

ما هو سبب هذا الرفض الجماعى لمرجعية الجمهورية الإسلامية الدينية؟.. إنه المرجعية الدينية بالذات.. إن الدولة الدينية كانت تاريخيا دولة خروج رعاياها من دينها لأنها تزج بالدين فى السياسة. وهذا ما وعاه أكثر من ثلاثمائة من آيات الله يطالبون اليوم فى إيران بفصل الدين عن السياسة وخروج رجال الدين من الحكم. وقد شخص آية الله مهدي حائرى بدقة مأساة الدولة الدينية عندما صرح لتلك المجلة الفرنسية بقوله: "هؤلاء المجانين الذين يزعمون أنهم يحكمون باسم الإسلام هم بصدد تدمير الإسلام".

كما شخصت مريام ميربابيان المتخصصة فى التاريخ الشيعى بدورها بدقة خطر الخلط بين السياسة والدين بقولها: "لقد وجه الخومينيون لظمة للمعتقدات الدينية عندما خلطوا الدين بالسياسة.. إن المشاعر المعادية للدين التى أنتجتها سنوات حكم الخومينى لم يكن يحلم بها حتى الشيوعيون الإيرانيون الذين حاولوا إضعاف سطوة الدين طوال خمسين عاما".

أى غرابة فى هذا المناخ أن يغدو مطلب الدولة العلمانية مطلباً شعبياً فى ظل الجمهورية الإسلامية فى إيران. لقد صرح طالب بمدرسة "قم" الدينية وابن أحد آيات الله للمجلة الأسبوعية الفرنسية المشار إليها وسط ترحيب زملائه

الطلبة وبهجتهم قائلاً: "نريد مثلكم إعطاء ما لله الله وما لقيصر لقيصر".
إن فطائع محاكم التفتيش أعطت الفرصة لفلسفة التتوير العلمانية لزلزلة
أركان الكنيسة الكاثوليكية، وما هي محاكم التفتيش الإسلامية بصدد إعطاء نفس
الفرصة والوصول إلى نفس النتائج.

الفصل الثانی

موقف السلطة من الفقهاء على عهد بنى أمية فى الأندلس

عصر الإمارة (١٣٨-٣٠٠هـ)

محمد عبد الحميد عيسى

كانت السنوات الأولى للوجود الإسلامى على ارض الأندلس، والتي بدأت منذ عام اثنين وتسعين من الهجرة الموافق للسنة الحادية عشر من بداية القرن الثامن الهجرى، حافلة بالأنشطة الحربية والعسكرية، سواء فى مسألة الفتح ذاتها أو ما تمخضت عنه السنوات من حروب أهلية بين العرب والبربر أحياناً والعرب القيسية والقحطانية فى أحيان أخرى، مما ركز اهتمامات المؤرخين والكتابات التاريخية على تتبع الأخبار العسكرية وأخبار الولاة والأمراء وزعماء التمرد والثورة ومحاولات فرض السيادة على أقاليم الأندلس المتباعدة.

ترتب على تلك الأوضاع صعوبة تتبع جذور ظاهرة تكون طبقة قوية من المجتمع الأندلسى يمكن تسميتها (بطبقة الفقهاء) أو إن شئت الدقة طبقة رجال الدين، والذين كان لهم دوراً خطيراً فى مناحى الحياة المختلفة خلال الوجود الإسلامى على ارض الأندلس.

ومع ذلك كله.. يمكن تتبع بدايات تكون هذه الطبقة من الروافد التالية:

أولاً: ما صحب الجند الفاتح من مجموعة من التابعين يختلف المؤرخون فى تحديد اعدادهم. ويروى الحميدى "أن موسى بن نصير قد سار إلى الأندلس فى عشرة آلاف فارس، وكان معه من التابعين - رضى الله عنهم - حنش بن عبد الله الصنعانى، وأبو النضر جيان بن ابى جبلة فى عشرين رجلاً منهم، ويضيف نقلاً عن ابن حبيب ٢٣٧/١٧٩هـ، ٨٥٣/٧٩٦هـ، قوله (ودخل الأندلس من التابعين سوى من لا يعرف نحو من عشرين رجلاً بهؤلاء وغيرهم أتى موسى بن نصير)^(١).

وكان لهذه المجموعة سلطة تحديد اتجاه القبلة فى المساجد الجديدة وإمامة الجند فى الصلاة، وبطبيعة الحال كان لهم ولغيرهم الأولوية فى الافتاء، وابداء رأى فيما استجد من أمور وغير ذلك مما تطلبه الوضع الجديد فى الأندلس.

ومع مرور الأيام، كان لهؤلاء التابعين ومن كان قريباً منهم في العلم أو من اتسم بالنقوى، الدور التوجيهي الأكبر للجنود المسلمين عرباً أو غيرهم من سكان الشمال الإفريقي، وفي تحديد علاقاتهم باصحاب البلاد الأصليين.

ثانياً: رافداً آخر من روافد تشكيل هذه المؤسسة الدينية تمثل في ضرورة وجود بعض الوظائف المرتبطة بالدين، ومن أهمها القضاء.

ولقد عرفت بلاد الأندلس باكراً جداً نظام القضاء، وليس من المستبعد وجود بعض القضاة الفاتحين، وإن لم يكن مؤكداً إلا ما أشار إليه محمد بن حارث الخشني من وجود قضاة في عهد الولاة الأول، وخاصة القاضي/ مهدي بن مسلم، الذي ولاه الأمير عقبة بن الحجاج السلموني (١١٦/١٢١هـ) على قضاء قرطبة.

وكان الرجل عالماً، بقیاً، ورعاً، طلب منه عقبة أن يكتب بنفسه صيغة عقد توليته القضاء، فكتب عهداً متميزاً، اتخذته الناس بعد ذلك أسوة حيث جاء فيه ضرورة تقوى الله وطاعته والبحث عن مرضاته في السر والعلانية، معتصماً بحبله المتين وعروته الوثقى، موفياً بعهده، متوكلاً عليه واثقاً به، وفيه أيضاً.. ضرورة الالتزام بكتاب الله وسنة رسول الله، والتقرب إليهما بأجراء الحدود مجاريها على من وجبت عليه، واعطاء الحقوق من وجبت له، وأن يحاسب نفسه في يومه وغده فيما تقلد من الامانة الثقيل حملها، الباهظ عبؤها، فإنه محاسب وموعود وموعود... إلخ. ويأتي النص كاملاً بعد ذلك^(٢).

ومن بعد مهدي بن مسلم.. جاء عنتر بن فلاح، وكان حريصاً على مصالح الناس لا يقصر في مطالبهم ولا في احتياجاتهم، حتى ولو بذل في سبيل ذلك كل ما يملك، ويروى عنه أنه تبرع بكل ما يملك لكي يكون صادقاً في دعوته إلى الله بنزول المطر بعد أن أصاب الأندلس على أيامه الجفاف.

ويورد الخشبي اسم مهاجر بن نوفل القرشي على أنه ثالث أول قضاة في الأندلس، وعلى أيديهم تكونت وظائف أخرى مثل: أهل الفتيا، والمشورة والشهود والمزكين وغيرهم ممن أصبحوا أعضاء بارزين في تلك الهيئة الدينية^(٣).

ثالثاً: رافداً آخر ساهم في وجود الفقهاء وغيرهم من علماء الدين يتمثل في بدء الحياة التعليمية على أرض الأندلس إذ كان العرب المسلمون عامة، والمتعلمون منهم خاصة، والتابعين ومن ظن بنفسه علماً تحديداً هم أوائل

المعلمين على أرض الأندلس.. ولقد أورد ابن القوطية ما يدل على أن بداية الحركة التعليمية في الأندلس إنما ترجع إلى عصر الولاة وذلك.. بإشاراته إلى قيام الصميل ابن حاتم، أكبر زعماء العرب القيسية وأبرز الشخصيات السياسية في الأندلس بعد عام ١١٦هـ وحتى سنة ١٣٨هـ بزيارة لمعلم يعلم الصبيان ومحاولته التدخل فيما يعمل لهؤلاء^(٤).

وتطور الأمر حتى غداً للمعلمون جماعة كبرى عند مجئ الغازي من قيس مع عهد عبدالرحمن الداخل.

رابعاً: ويأتي رابع هذه الروافد من جماعات من العلماء على مختلف مستوياتهم العلمية مهاجرين من الشرق الإسلامي نتيجة التطورات السياسية في هذه البلاد وخاصة سقوط الدولة الأموية عام ١٣٢هـ وقيام الدولة العباسية ومما تعرض له الأمويون وأنصارهم من مطاردة وتكيل مما حدا بالكثيرين منهم إلى الهجرة إلى الأندلس حاملين معهم علوم الشرق الإسلامي وكان نجاح عبدالرحمن الداخل في تأسيس دولة أموية في الأندلس عاملاً هاماً في فتح ابواب هذه البلاد أمام تلك العناصر المضطهدة والتي انت إلى الأندلس بما تحمله من علوم ومن حياة اجتماعية ومستوى ثقافي مما كان سبباً في ازكاء شعلة الثقافة والعلوم وتوطئة السبيل أمامها للانتشار والذيع.

خامساً: الرافد الأخير في نظري.. تمثل في مجموعة الاندلسيين الراحلين إلى المشرق الإسلامي لاداء فريضة الحج وتلقى العلم وعاد هؤلاء الحجاج العلماء إلى الأندلس فنالوا بين الناس مكانة عالية وشجع الأمير عبدالرحمن الداخل على ذلك باهتمامه كثيراً بالعلماء ورجال الدين ومن ثم تقدمت الدراسات في عهده تقدماً كبيراً وزادت رحلات الطلاب إلى المشرق ممن اتموا تعليمهم الأول في الأندلس.

وظهرت في مجالس العلم في القيروان والاسكندرية والفسطاط ودمشق وبغداد ومكة والمدينة أسماء طلبة اندلسيين، خرجوا للعلم أو الحج أو التجارة، وعاد هؤلاء بعد ذلك إلى بلادهم متمتعين بسمعة عالية وبمكانة أهلتهم للاشتراك في من اسميتهم طبقة الفقهاء في الأندلس.

بنو أمية في الأندلس

كان عام ١٣٢هـ/٧٥٢م عاماً سيئاً في تاريخ أسرة الامويين خاصة

ودولتهم عامة، ففيه سقطت هذه الدولة نهائياً، وقتل مروان بن محمد آخر خلفائهم، ومن بدايته تعرض الامويين لعملية استئصال كاملة سعى إليها بجديّة من تولى الخلافة من العباسيين، ولم ينج منهم إلا من استتر أو رحل بعيداً عن الشام والعراق.

وكان من هؤلاء الأمير عبدالرحمن بن معاوية حفيد الخليفة هشام بن عبدالملك الذي نجى بمعجزة من ملاحقة للعباسيين له، وتمكن من الهرب من الشام إلى العراق وحين اكتشف مكانه بالعراق هرب إلى الشام عند أخواله من بنى نفرة يتعقبه ولادة العباسيين وانصارهم دون جدوى.

وعلى مدى ست سنوات كاملة من الاختفاء والمطاردة والمغامرة أيضاً تمكن عبدالرحمن بن معاوية مستعيناً ببعض موالى الامويين في الأندلس، من الوصول إلى سدة الحكم في قرطبة، وكان ذلك في عام ١٣٨هـ، ٧٥٨م.

شرع عبدالرحمن منذ ذلك التاريخ في بناء دولة اموية جديدة في الأندلس بدلاً من التي سقطت في دمشق ونجح في ذلك نجاحاً كبيراً رغم كل الصعوبات التي واجهته، وليس ادل على ذلك أكثر من بقاء تلك الدولة الاموية حية حتى الثلث الأول من القرن الخامس الهجرى ٤٢٢هـ، ١٠٣٠م تقريباً.

وكان من أولويات مهام عبدالرحمن الداخل وضع السياسة التي سيتبعها بين طبقات المجتمع واهمها دون شك العلاقة مع طبقة رجال الدين وهى السياسة التي سار عليها ابناؤه من بعده، وإن تباينوا في بعض تفاصيلها من حين لآخر.

ويرى الدكتور/ حسين مؤنس "أنه إن كان الغنصر الدينى جزءاً لا يتجزأ من حياة الناس فى كل بلاد العالم الإسلامى، وأن الحاكمين والمحكومين كانوا يتحرون جهد الطاقة أن تكون تصرفاتهم مطابقة لتعاليم الدين أو متمشية معه على الأقل، ألا أنه كان فى الأندلس له أهمية خاصة ولذلك لم يترك لضمير الحكام أو تقديرهم، وإنما اتخذ شكلاً واقعياً فى صورة علماء وفقهاء يقفون إلى جانب الحاكم ويشاركونه فى الحكم بصورة فعلية بحيث يبدو - أمام الناس على الأقل - أن الجانب الدينى من أعمال الدولة يشرف عليه رجال دين عارفون بشئون العقيدة، ولا خوف نتيجة لذلك من انحراف الدولة عن قواعد الدين وأنه مهما كان رأى رجال العلم المتحقيقين فى رجال من علماء الأندلس وخاصة الأوائل منهم، إلا أن أمثال أولئك الرجال قد ادوا وظيفتهم فى بناء الدولة الاموية فى الأندلس، واخفقوا تصرفاتهم فى نظر الرعية تأييداً حقيقياً

كان له أبعد الأثر في تثبيت دعائم أركانها وتمكينها من السيطرة الفعلية على بلادها، وتمتع البيت الأموي الأندلسي بثقة الشعب الذي كان يحكمه، وهي ثقة لم يظفر بها الأمويين في المشرق ولا العباسيون خلال عصرهم الذهبي^(٥).

ويفسر المؤرخون المسلمون ذلك الارتباط العضوي بين الحكام الأمويين في الأندلس والفقهاء إلى حاجة الأمويين الملحة إلى سند شرعي يدعم قيامهم بالحكم لأن أمارتهم في الأندلس رغم ما تهيأ لها من أسباب القوة السياسية والعسكرية إلا أنها لم تخرج من الناحية الشرعية الصرفة عن كونها إمارة خارجة على الخلافة العباسية، وهي الخلافة التي استقر لها الأمر في العالم الإسلامي بأجمعه وظلل حكمها كل الأقاليم ما عدا الأندلس.

وبما أن المسلمين في كل بقاع العالم الإسلامي كانوا يوقرون منصب الخلافة ويحترمون من له السيطرة على الحرمين الشريفين، ولم يكن يخفى على أحد من أهل الأندلس موقف عبدالرحمن الداخل من الخلافة العباسية حتى وصل الأمر إلى قيام المتطالعين إلى حكم الأندلس بمعادة الداخل رافعين لواء الخلافة العباسية، وجرت أكثر من محاولة لاسقاطه نجا منها بصعوبة وبعد عناء شديد.

كان إدراك عبدالرحمن الداخل لتلك الحقائق سبباً رئيسياً في دم ادعائه الخلافة، بل ودعوته على منابر الأندلس للخليفة العباسي.

وظل على ذلك زمناً حتى رسخت أقدامه في حكم قرطبة، فقطع الدعوة للعباسيين ومع ذلك لم يجرؤ هو أو أحد من أبنائه على حمل لقب الخلافة، بل كان يخاطب في أحسن الأحوال بلقب "ابن الخلائف" وضرب العملة في إيامه باسم (الخليفة العباسي).

وما كان ذلك كله ليخدع الناس كثيراً، لأن الصراع بين الخليفة أبي جعفر المنصور العباسي، وعبدالرحمن لم يكن خفياً على أهل الأندلس مما أجبر الأمويين على البحث عن سند شرعي يساعدهم على البقاء في السلطة خاصة وأن المجتمع الأندلسي بقبائله العربية والبربرية وعناصره الأسبانية ما كان يمكن إمامه إلا تحت مظلة دينية وسند شرعي وسلطان روحي حتى يمكن بالفعل السيطرة عليه وإدراته. وكان هذا كل سبباً في إيجاد مصلحة مشتركة بين الحكام الأمويين وطبقة رجال الدين وخاصة الفقهاء في الأندلس.

رحب فقهاء الأندلس بذلك الاتجاه وبنلوا جهدهم في الاستفادة منه وجاءت ثمار جهودهم الأولى في اختيار الأمير هشام عبدالرحمن الداخل ليكون الحاكم

بعد والده رغم عدم كونه الأكبر .

كان سليمان هو الأكبر، وقامت المنافسة مع أخيه هشام على ولاية العهد واجتهد كل منهما في تهديد الطريق لنفسه.

كان سليمان بطبيعته.. رجل حرب وسياسة، وكانت وسيلته بطبيعة الحال الاعتماد على جند ورجال السياسة. بينما كان هشام يبذل جهوده مع العلماء والفقهاء مستغلاً ميوله العلمية وطبيعته التي مال بها نحو التدين، فاجتذب إلى جانبه طائفة رجال الدين الذين بذلوا جهودهم في تجميل صورته أمام العامة وإظهاره للناس بمظهر التقى المؤمن الذي يحترم الدين ويرعى قواعده مقارنة بأخيه سليمان الذي تم تصويره في هيئة رجل غير ملتزم، ونجح الفقهاء في الدفع بهشام إلى قمة السلطة بعد والده، ولم يتردد هذا الورع التقى في أن يقف بقوة ضد مطالبة أخيه الأكبر سليمان بالولاية، وحاربه محاربة شديدة حتى اضطره هو وحليفه عبدالله الأخ الثاني إلى الهجرة من الأندلس ونفيهما إلى بلاد المغرب ولم ينس أن يرضيهما باعطائهما حقهما في ميراث والدهم مبلغاً كبيراً من المال ضمن به عرش الولاية في قرطبة.

هشام الرضا والفقهاء

وضع الأمير عبدالرحمن الداخل بذور سياسة استرضاء الفقهاء ورجال الدين والعمل ما أمكن على اجتذابهم إلى جانب السلطة حتى ولو ترتب على ذلك التنازل لهم عن بعض السلطات والسماح لهم بما قد لا يسمح به في فترات أخرى، فبينما كان عبدالرحمن عنيفاً مع رعيته، سريعاً إلى العقاب والبطش لأقل بادرة عصيان أو مخالفة، نجده طويل الصبر، واسع الحلم مع هؤلاء حتى أنهم في بعض الأحيان قد اتخذوا موقفاً معارضاً لرغبات الأمير دون أن يخشى هؤلاء أية ثورة غضب من الأمير، كما وقف موقفاً ليناً من رفض مصعب بن عمران تولى القضاء له.

ويأتى ابنه هشام الرضا ١٨٠ : ٢٠٠ هـ، ليبدأ حكمه بتعيين مصعب بن عمران قاضياً، ومعتزراً له عن بعض مواقف والده ومؤكداً حسن استجابته حتى قال له (إن الأخلاق التي كنت تكرها من أبى قد أمكنها الله منى، وبقي طيبها عليك لصالح أمور المسلمين، ولو وضعت المنشار على رأسى لم أعترضك)^(١).

تدلنا هذه العبارة القصيرة على أن تلك الفترة للقصيرة نسبياً كانت قمة

التفاعل والتزاوج بين السلطة والفقهاء في الأندلس.

فقد أضيف هشام على نفسه صورة الأمير الورع التقى الذى يسلك سيرة النساك، والذي يقدر رجال الدين ويجلهم، ويضعهم فى المكان اللائق بهم، ومضى للفقهاء ينشرون هذه الصورة بين الناس ولقبوه (بالرضا) وهو لقب لم يحمله أحد من أمراء بنى أمية غيره، وتمكنوا من إقناع الناس بأن أميرهم إنما هو أمير تقى عادل يسير فى حياته وحكمه سيرة الصحابة والتابعين، وانتقلت هذه الآراء إلى المؤرخين الغربيين، فأشادوا به (ليفي بروفينسال)، و(لويس سواريث) وغيرهما مؤكدين اهتمامه بالفقهاء مانحاً إياهم كل ما يستطيع من حماية وتأييد^(٧).

وكان هشام يؤثر فى مجالس الفقهاء وخاصة مجالس الحديث والفقه، مما زاد الرابطة بينه وبين الفقهاء، والذين إلى جانب قيامهم بالدعاية له داخل الأندلس، فإنهم قد قاموا بنقل هذه الصورة المبالغ فيها إلى خارج الأندلس. فتروى لنا المصادر ثناء طلاب الأندلس على أميرهم فى مجلس الإمام مالك يبدى إعجابه بالأمير هشام ويشيد بعذله وتقواه ونقل عن مالك قوله (وددت لو أن لله زين موسماً به)^(٨) وساهم العداء المشترك عند كليهما للعباسيين فى التقريب بين الرجلين^(٩).

فى عهد الأمير عبدالرحمن الداخل وخاصة على أيام هشام، رحل عدد من فقهاء الأندلس ورجال العلم به إلى المشرق الإسلامى إما لأداء فريضة الحج أو للاستزادة من العلم، ومن هؤلاء: زياد بن عبدالرحمن، وعيسى بن دينار، وسعيد بن أبى هند، ويحيى بن يحيى الليثى وغيرهم، فدرسوا على يد الإمام مالك بالمدينة واستقوا من علمه واجتهاده، وعادوا إلى الأندلسيين حاملين كتابه المشهور (الموطأ) ونقلوا إلى الأمير هشام إعجاب مالك به، فقام هذا بتميكن هؤلاء الفقهاء من نشر مذهب مالك فى الأندلس، وأوكل إليهم الوظائف الرسمية فى الدولة، حتى غدا مذهب الإمام مالك مذهب أهل الأندلس الغالب، ومن ثم قوى نفوذ هؤلاء الفقهاء ورجال الدين، وتربعوا فى أهم المناصب وكثر تدخلهم فى شئون الدولة، وكان لذلك آثار ترتبت عليها فيما بعد نتائج سياسية واجتماعية خطيرة^(١٠).

وقد أصبح مؤكداً عند الجميع أن هشاماً قد استسلم فى حياته لهؤلاء الفقهاء، وأنه قضى حياته خاضعاً لأحكامهم مما أتاح لهم الفرصة لكى يتبوأ مكانة

عظيمة في الأندلس^(١١)، وعلى عكس ما قيل من أن هشاماً في الواقع كان يوقر المالكيين ويقربهم، ويفيض عليهم عطاياء، إلا أنه كان يتحاشى أن يعهد إليهم بالمناصب الكبرى، لأنه - بما ركب في طبعه من الحرص على سلطانه - كان يشعر بالطموح السياسي الذي ملأ نفوس الظاهرين منهم، وهو طموح سيظهر بصورة واضحة أيام ابنه الحكم المرضى، فاكتفى بتكريمهم واستشارتهم واتخذ نفر منهم أهل شوره، وكان ينافسهم في مظاهر التقى والورع والحرص على رعاية الدين وعمارمة المساجد وتعميرها بالمصلين^(١٢).

الحكم الربضي والفقهاء

ولد الأمير الحكم بن هشام بقرطبة سنة ١٥٤هـ/ ٧٧١م، وتولى إمارة الأندلس وهو في السادسة والعشرين من العمر، وكان شاباً متحمساً، شديد البأس والاعتزاز بنفسه جمع في نفسه عدداً من المتناقضات.. فكان طاغية، حازماً، شديد اللوطة على خصومه والخارجين عليه، وكانت تحدوه مع ذلك نزعة إلى الانصاف والعدالة والتواضع^(١٣).

وتجمع المصادر على أنه أول من أظهر فخامة الملك بالأندلس، وأسرف في تأييد هيئته، وجدد عهد أجداده بالمشرق ببذخه وروعته، واستكثر من المماليك والبطانة، وكان ميالاً إلى اللهو مولعاً بالصيد، يؤثر مجالس الندماء والشعراء على مجالس الفقهاء والعلماء.

لذلك كله سرعان ما بدأ الصدام بين الأمير والحكم والفقهاء، فانتزع منهم الكثير من مكانتهم التي مكنهم منها والده هشام، واتخذ سياسة ترمى إلى الحد من نفوذهم، وإبعادهم عن التدخل في شئون الدولة في الوقت الذي تطلع الفقهاء فيه إلى انتزاع السلطة السياسية ليحكموا الأمة من وراء العرش، أو أنهم كانوا يطمحون إلى إقامة جمهورية دينية^(١٤).

من هنا بدأ الصدام سريعاً وقوياً بين الأمير ورجال الدين الذين ثارت نفوسهم سخطاً عليه، وجاءت سياسته قاضية على آمالهم وأمانيتهم، فأخذوا يلوحون بسببه والتعريض به من فوق المنابر، ويوغرون صدور الناس عليه بالدس والوقيعة، ويسبغون على دعايتهم شباب الوعظ والإرشاد، والحض على التمسك بأحكام الدين، ولم يلق الحكم بالا إلى هذه الأعمال...!! ومضى واتقوا من نفسه تساعده همة وثقة لا حدود لها في قدرته على مواجهة أعدائه وكان

نجاحه فى القضاء على الثورات الداخلية وقسوته فى التعامل معها وتكيله بكل من وقف فى مواجهته من العوامل التى زادت فى الفرقة بين الفريقين حتى بلغت الأمور أن حاول البعض تدبير مؤامرة للقضاء على الحكم وذلك فى عام ١٨٩هـ، واختاروا لقيادتهم محمد بن القاسم المروانى لكنه وشى بهم إلى الحكم الذى لم يتردد فى القبض على المتآمرين والتكيد بهم بصورة قاسية، إذ قام بصلب اثنين وسبعين رجلاً وعلق جثثهم على شاطئ النهر فى مواجهة قصر الإمارة، وكان منهم الفقيه أبو زكريا يحيى بن مضر القيسى، وكان قدوة فى الدين والورع، ومنهم أبو بكر بن عبد البر، ومصروم الخادم، وموسى بن سالم الخولانى، وولده، وغيرهم من أعيان قرطبة وعلماء دينها. ونجح باقى الفقهاء من زعماء الثورة فى الفرار والاختفاء ومنهم: يحيى بن يحيى الليثى، وعيسى بن دينار، وطالوت بن عبد الجبار وغيرهم مما يعنى أن الثورة فى حقيقتها كانت ثورة للفقهاء ضد الأمير.

لم تتوقف الحرب الخفية بين الحكم والفقهاء رغم فشل الثورة الأولى التى حدثت عام ١٨٩هـ، فهؤلاء مازالوا على موقفهم يشوهون صورة الأمير عند العامة حتى يقال أنهم كانوا ينادونه من فوق المآذن: الصلاة يا مخمور!! بينما اتخذ الحكم من جانبه من الاستعدادات ما أبعده عن أهل قرطبة حتى تكررت ثورة أهل قرطبة عام ١٩٠هـ.

ولم يتردد الحكم مرة أخرى من القبض على زعماء الفتنة وصلابهم، بل والتمثيل بجثثهم، وسحق هياج العامة دون رافة حتى هدأت العاصفة إلى حين.

حاول الحكم تهدئة الأمور، فعفى عن الفقهاء وخاصة يحيى بن يحيى الليثى، وعيسى بن دينار، وحين سلم الفقيه طالوت بن عبد الجبار نفسه - بعد الاختفاء - إلى الوزير ابن بسام لكى يشفع له عند الحكم، ورغم غدر الوزير بالفقيه وتقديمه للأمير على أنه قد تمكن من القبض عليه، إلا أن الحكم مال إلى المهادنة وعفى عن الفقيه، وحاول بذلك استرضاء الفقهاء فى بلده.

لم تمض الأمور على ما أراد الحكم، فلا الفقهاء استكانوا إلى وضعهم الجديد، ولا العامة رضيت لقادتها بهذا المصير ومن ثم ظل الصراع خفياً وقوياً بين الفريقين إلى أن وقعت الواقعة الكبرى عام ٢٠٢هـ، فيما يعرف فى التاريخ بثورة الربض.. وهى الثورة التى اشتقت من موقعها اسماً للأمير الحكم، فعرف بالرابضى.. للقسوة الشديدة التى استخدمها فى إخماد هذه الثورة حتى بلغ الحد

درجة طرد مكان هذا الربض من الأندلس عامة، وقام بهدم المنازل وحرث الأرض وإغراقها بالماء، وظلت زماناً طويلاً خراباً لم يجرؤ أحد على إعادة تعميرها، هذا بالإضافة إلى قيامه بقتل ثلاثمائة من زعماء الثورة، وصلبهم على نهر الوادي الكبير صفّاً واحداً من المرج إلى المصاراة. بل والأسوأ من ذلك تروى المصادر أنه قد عزم على تتبعهم بالأندلس، وقتلهم حيث وجدوا فكسر عليه بعض أصحابه وذكره صنع الله فيهم فارعوى وكف^(١٥).

تمكن الحكم بهذه السياسة الشديدة من أن يقضى على سلطة الفقهاء، ويبعدهم عن التدخل في شئون الدولة، وكان إحساسه بعدم حاجة الإمارة الأموية في عهده إلى هذا السند الشرعي الذي حافظ عليه أبوه وجده عاملاً من عوامل شدته على هؤلاء الفقهاء، فقد أحس بقوة، وقوة إمارته، ومضى أكثر من أربعين سنة على حكم بني أمية في الأندلس، فاتخذ من أسباب القوة ما جعله يربط على باب قصره ألف فرس عليها عشرة من العرفاء تحت يد كل عريف مائة فرس، فإذا بلغه عن ثائر ثار في أطرافه، عاجله قبل استحكام أمره. فلا يشعر حتى يحاط به^(١٦).

لم يتردد الإمام ابن حزم في وصف الأمير الحكم بأنه "كان من المهاجرين بالمعاصي، السافكين للدماء، ولذلك قام عليه الفقهاء والصلحاء"^(١٧).

جانب آخر، اعترف به كل المؤرخين الذين أرخو للحكم، وهو احترامه الكامل للقضاء، ورويت في ذلك روايات تثير العجب، وقد أقام في أول أمره المصعب بن عمران قاضي أبيه، فلما توفي جعل بدلاً منه محمد بن بشير المعروف بحبه للعدل، وبعده عن الجور، وإنفاذه للحكم، وكان الحكم يحبه ويقره - وكان يسلطه على نفسه وعلى ولده وعلى خاصيته والروايات في ذلك كثيرة ومتعددة^(١٨).

مرض الحكم في أواخر عمره، وندم على ما سلف منه، وبرره بمحاولته حفظ أهله ومكانته ودولته مما يتجلى في وصيته التي تركها لابنه الأمير عبد الحميد الأوسط^(١٩).

ويؤكد ذلك ما نقله لنا ابن عذارى في قوله: ولما دنت وفاته، عتب نفسه فيما تقدم منه عتاباً وتاب إلى الله متاباً، ورجع إلى الطريقة المتلى، وقال إن الآخرة هي الأبقى والأولى، فتزين بالتقوى، واعتصم بالعروة الوثقى، وأقر بذنوبه واعترف، وأنس إلى قول الله تعالى "أن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف"^(٢٠).

وكان من عباد الله المتقين، إلى أن أتاه من ربه اليقين فتوفى - رحمه الله سنة ٢٠٦هـ^(٢١).

ويرى الدكتور حسين مؤنس في ذلك اعتراف من الحكم بسلطة الدين ورجاله - وضرورة العمل على توثيق علاقاته بهم ليكونوا عماد سلطانه.

عبدالرحمن الأوسط والفقهاء

كانت الدروس المستفادة من عصر الحكم الربضي كثيرة ومتنوعة ومن أهمها ضرورة عدم وجود عدااء بين نظام الحكم ورجال الدين كما أنه يجب ترك الحبل على غاربه، كما كان الحال في عصر الأمير هشام الرضا، وأن أفضل الأمور وجود علاقة متوازنة بين رجال الدين ورجال السياسة تسمح بالعمل لصالح المجتمع. وتزيل التناقض الذي غالباً ما يكون مبعثه الحرص على المصالح الشخصية والرغبة في التفرد بالسلطة واستغلال الدين أو القوة في حماية هذه المصالح والرغبات.

تجلت هذه السياسة الجديدة في عصر الأمير عبدالرحمن بن الحكم حيث اعتلى يحيى بن يحيى الليثي مكانة كبيرة وبطبيعة الحال أصبحت جماعة الفقهاء في مأمن من اضطهاد الدولة، وفي نفس الوقت يمكن أبو الحسن على بنى نافع الملقب بزرياب أنه يحتل في بلاط نفس الأمير مكانة لا تقل مما كان يتمتع به الفقهاء. بل ربما أكثر من ذلك فقد خرج الأمير بنفسه لاستقباله، وما أن سمع غناءه وحديثه حتى شغف به، فغمره بفضله وإنعامه، وأجرى عليه من الرواتب والأرزاق الشيء الكثير وقدمه على سائر المغنين. وزادت حظوة المغنى زرياب إلى درجة أثارت حسد فقيه عظيم كبقى ابن مخلد الذي طالب بألف ناقة حمراء لأن زرياب أعطيها جملة وحرفتي أشرف من حرفته.

نجح عبدالرحمن الأوسط في إتباع سياسة متوازنة بين كافة الأطراف حتى قال عنه المؤرخون "أن عصره قد ارتبط بعدد من الشخصيات البارزة منهم، يحيى بن الليثي الذي مثل الجانب الفقهي في الحضارة الأندلسية وعباس بن فرناس الذي غلب عليه الجانب العلمي، وزرياب الذي تجسد فيه الجانب الحسي، والحكم الغزال أديب الأندلس وسفيرها المميز. مما دفع بالحياة في الأندلس على عهد عبدالحميد الأوسط إلى التطور والرقى، وأتيحت للبلاد سنوات طوال من الهدوء وازدهرت خلالها الدراسات الدينية واللغوية والأدبية، كما تمتعوا

بدرجات متفاوتة من بعض المتع والملذات حتى غدا هذا العصر .. من أجمل فترات عصر الإمارة في الأندلس على الإطلاق".

عصر الأمير محمد بن عبدالرحمن

اتخذت مدرسة الفقهاء في الأندلس خلال تلك الفترة منحى خاصاً بها ألا وهي: الاقتصاد على دراسة المذهب المالكي حتى غدا هؤلاء مدرسة متميزة عبرت عنها كلمات الأمير هشام الرضا للفقهاء سعيد بن أبي هند حينما مر عليه يوماً ووقف هذا لتحيته فقال له الأمير "لقد ألبسه مالك ثوباً جميلاً"^(٢٢) وحافظ المالكيون على هذه المكانة فشكروا في الأندلس ما يمكن أن نطلق عليه اسم أهل الفتيا وأهل المشورة، وفتحوا لهم أبواب مجالسهم، واستمعوا إلى آرائهم وربما استجابوا للرحم.

كان معظم هؤلاء الفقهاء مالكيين، أى انحصر علمهم فى مجال الفقه المالكي لا يزيدون عليه شيئاً، وكانت مؤلفاتهم أيضاً لا تخرج عن كونها ملخصات أو شروحات لموطأ مالك بن أنس فقد ألف عبدالملك بن حبيب "الواضحة" ومحمد بن أحمد بن عبدالعزيز العتبي "المستخرجة" أو "العتبية" ومالك بن علي القطنى "المختصر فى الفقه" ويحيى بن مزين "تفسير الموطأ".

وكان أكثر هؤلاء الفقهاء تأليفاً هو عبدالملك بن حبيب، وكلها انحصرت فى نفس المجال، أما اصبع بن خليل وهو الذى دارت عليه الفتيا فى الأندلس خمسين عاماً فقد ذكر ابن الفرض أنه لم يكن له علم بالحديث ولا معرفة بطرقه، وأنه اتى عليه وصفه بأنه كان حافظاً للرأى مع مذهب مالك وأصحابه، فقيهاً فى الشروط، بصيراً بالعقود^(٢٣).

شكلت هذه النخبة من الفقهاء الأندلسيين جماعة مترابطة تلك الأحداث الدامية، ويرى د. مؤنس.. قيام حلف متبادل بينهم وبين الأمراء، وأن الصلح الذى تم بين الحكم الربضى وبينهم، كان فى حقيقة الأمر.. حلفاً بين الظاهرين من أهل الفقه والأمراء.

وانفاقاً على التأييد المتبادل. الفقهاء يؤيدون السلطان ويعلون جاهه بين الناس.. والسلطان يؤيد جاه هؤلاء الفقهاء بإضفاء الاحترام والأموال والحفظ الدينية على من يطلبها منهم^(٢٤) ومن هنا بدا للناس ذلك الترابط القوى بين الإمارة الأندلسية والفقهاء المالكيين وحين بدأت تغزو الأندلس اتجاهات علمية حديثة، مثل الاهتمام بعلم الحديث، وجاء بقى من مخلص المتوفى ٢٧٦ ومعه

مؤلفات جديدة منها مصنف أبى بكر بن أبى شبة، وكتابه الفقه لمحمد بن ابريس الشافعى الكبير - كتاب الأم - وغير ذلك من المؤلفات التى تهتم بعلم الحديث ولم تكن قاصرة على المذهب المالكى. عاد بقى من رحلته الأولى فى حدود سنة ٢٤٤هـ فى إمارة محمد بن عبدالرحيم الأوسط، وهو بحيل على غزير ويصحب معه مجموعة المصنفات التى اطلع عليها - وأخذ يفتى بالآثر دون الالتزام فذهب مالك حتى عده الناس متميزاً لا يقلد أحداً، فبدأ انتشار علم الحديث فى الأندلس، وكان فى ذلك هجوماً وتحدياً لشيوخ الأندلس وأصحاب مدرستها الكبرى، فثاروا عليه، وينقل لنا أبو عبدالله القرطبي فى كتابه المفقود (أخبار علماء قرطبة) "وكان بقى أول من كثر الحديث بالأندلس ونشره، وهاجم شيوخ الأندلس فثاروا عليه، لأنهم كان علمهم بالمسائل ومذهب الإمام مالك، وكان يفتى بالآثر فشذ عنهم شذوذاً عظيماً، فعدوا عليه الشهادات وبدعوه، ونسبوا إليه الزندقة، وأشياء نزهه الله عنها"^(٢٥).

وقد أورد الضبى هذه الأحداث فى رواية طويلة مهاجماً فقهاء قرطبة، أصحاب الراى والتقليد، الزاهدين فى الحديث، العارين من علوم التحقيق، المقصرين عن التوسع فى المعرفة، فحسدوه، وتخطى منهم برميته إلى الإلحاد والزندقة، وتشاهدوا عليه بغليظ الشهادة، داعين إلى سفك دمه^(٢٦).

ويصل الأمر بالفقيه بن مخلد إلى الاختفاء خوفاً من القتل والبحث عن وسيلة يهرب بها من الأندلس نتيجة لتعصب فقهاء قرطبة، على الرغم من أن الرجل قد درس المذهب المالكى، وتلقى العلم عن كثير من شيوخه إلا أن محاولته إدخال علم الحديث وما ترتب عليه من علوم جديدة كادت أن تكلفه حياته لولا أن يسر الله له وساطة الوزير هاشم بن عبدالعزيز عند الأمير محمد عبدالرحمن الأوسط وكتب بقى رسالة إلى الأمير يناشده الله فيها فى دمه ويسأله التثبت فى أمره والجمع بين خصومه وسماع حجته فيأتى فى ذلك بما يوفقه الله تعالى وقام الوزير بشرح قضيته للأمير فأمر بتأمين بقى بن مخلد وإحضاره مع الطالبين له فتناظروا بين يديه، فأدلى بقى بحجته، وظهر على خصومه واستبان للأمير حسدهم إياه لتقصيرهم عن مDAH، فدفعهم عنه، وتقدم إليه بمطأأة قدمه، ونشر علمه، وأمر بإيصاله إليه فى زمرة الفقهاء والرفع من منزلته فلعثلى درة العلم ولم يزل عظيم القدر عند الناس، وعند الأمير محمد إلى أن مات رحمة الله عليه^(٢٧).

كان ذلك موقفاً ذكياً من الأمير الأندلسى حيث اكتسب إلى جانبه فقيهاً قدر

له أن يكون واسطة العقد بين علماء الأندلس في ذلك الوقت، كما أنه جعل من نفسه حكماً من العلماء ومن ثم ثبت مكانة الأمراء والدولة، وجعل الجميع يحسبون لها ألف حساب.

ولم تكن تلك هي الحادثة الوحيدة التي وقف فيها الأمير محمد في مواجهة فقهاء قرطبة بل تكرر ذلك الموقف مع العالم محمد بن عبد السلام الخشني المتوفى ٢٨٦هـ/٨٨٩م، ولقد سعى بهذا الرجل واتهم بنفس الاتهامات التي وجهت إلى بقى بن مخلد ولأنه رفض الاختفاء والهرب لقناعته بأنه على حق فيما يقول... فقد قام صاحب السوق بحبسه وسبه حتى قال له: أيه يا عدو الله عدو نفسه أنت القاتل أن في القرآن ناسخاً ومنسوخاً؟! فرد عليه الخشني: إن الله تعالى يقول في محكم كتابه (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) ^(٢٨)، فسطى صاحب السوق على الفقيه سطوة غشوماً، ورماه في السجن. وتدخل الأمير محمد بن عبدالرحمن مرة أخرى لإنقاذ هذا العالم من سطوة فقهاء المدينة، وأمر بإطلاق سراحه، ثم اعتذر له، وطلب منه أن يطمئن، وأن يعمر مجلسه، وينشر علمه.

ولذلك كان الخشني يبدأ مجلس تعليمه، بالدعاء للأمير محمد ويختتم مجلسه بالدعاء له أيضاً ^(٢٩).

كان التعارض واضحاً بين أصحاب المدرسة المالكية ومدرسة الحديث التي مثلها بقى بن مخلد، مما أتاح لسلطات الدولة التدخل بينهما، إما بالحماية المباشرة كما حدث في المثالين السابقين، أو بالتعيين في وظائف مهمة. ومن ذلك ما تعرض له الفقيه القرطبي قاسم بن محمد قاسم بن سيار المتوفى ٢٧٨هـ/٨٩٠م، فهذا الرجل قد رحل إلى المشرق. وتعلم على يد أساتذة المذهب الشافعي هناك، وحينما عاد إلى الأندلس اصطدم بعقلية فقهاء المالكية، ولولا نجاح قاسم في الحصول على حماية الأمير محمد.. لناله من فقهاء المالكية ما نال بقى ومحمد بن عبدالسلام. وقام الأمير محمد بتعيينه وثائقاً خاصاً به.

وفي نهاية القرن الثالث الهجري، حدث تحالف بين الفقهاء والسلطة في الأندلس في مقاومة تيارات دينية وفدت إلى الأندلس، منها التشيع، والاعتزال، بل.. وبواكير الفكر الفلسفي والذي مثله محمد بن مسرة، وظهر في قرطبة من يهتمون بالميل إلى هذه المعتقدات، وتعرض بعضهم للاضطهاد والسجن والطرده من الأندلس.

ويتطلب الأمر دراسة أخرى أكثر استفاضة.

المراجع

- ١-جنوة المقتبس، ص٧.
- ٢-قضاء قرطبة: ص ص٨: ١١.
- ٣-المصدر السابق، ص٢٧.
- ٤-افتتاح الأندلس، ص ٤٠ - طبعة كوديرا.
- ٥-شيوخ العصر الأندلسي، ص ٥ وما بعدها.
- ٦-ابن القوطبة: افتتاح الأندلس، ص ٦٣ - طبعة الأبياري.
- ٧-محمد عبد الحميد عيسى: تاريخ التعليم في الأندلس، ص ص ٨٠-٨١.
- ٨-أخبار مجموعة.
- ٩-محمد عبدالله عنان: دولة الإسلام، ص ٢٢٩.
- ١٠-نفسه، ص ٢٣٠.
- ١١-عبد العزيز سالم: تاريخ المسلمين، ص ٢١٩ - تاريخ وحضارة المسلمين في الأندلس، ص ٢٥٥.
- ١٢-حسين مؤنس: شيوخ العصر، ص ١١٣.
- ١٣-أخبار مجموعة، ص ١١٣، طبعة إبراهيم الإبياري.
- ١٤-محمد عبدالله عنان: دولة الإسلام، ج١، ص ٢٣٠.
- ١٥-ابن عذاري: البيان المغرب، ج٢، ص ٧٧.
- ١٦-المصدر السابق، ص ٧٩.
- ١٧-عبد العزيز سالم: تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، ص ٢٢٦.
- ١٨-أخبار مجموعة: ص ١٣ وما بعدها.
- ١٩-محمد عبدالله عنان: المرجع السابق، ص ٢٤٨.
- ٢٠-سورة الأنفال، الآية ٣٨.

- ٢١- ابن عذارى: للبيان المغرب، ج٢، ص ٨٠.
- ٢٢- ابن القوطبة: افتتاح الأندلس، ص ٤٤.
- ٢٣- ابن الفرضى: علماء الأندلس، ج١، ص ٧٧ - الترجمة رقم ٢٤٧.
- ٢٤- حسين مؤنس: ثبوت العصر في الأندلس، ص ٣٥.
- ٢٥- أكرم ضياء العمرى: بقى بن مخلد، ص ٥٣.
- ٢٦- الضبى: بغية الملتمس، ص ٢٤٥.
- ٢٧- محمد عبد الحميد عيسى: المرجع السابق، ص ٩٦.
- ٢٨- سورة البقرة، الآية ١٠٦.
- ٢٩- محمد عبد الحميد عيسى، المرجع السابق، ص ٩٩.

الفصل الثالث

دور الدين في التوجه السياسى للدولة العثمانية

عبدالممنع إبراهيم الجمعى

اتخذت الدولة العثمانية من الدين الإسلامى غطاء لتوجهاتها السياسية لدرجة يمكن معها القول أن تاريخ آل عثمان بما فيه من حسنات وسيئات يعد فى الواقع إحدى الحلقات الهامة من تاريخ المسلمين. ونظراً لأن الوطنية حتى بدايات القرن الماضى كانت مرتبطة بالدين فلم ينظر العرب إلى الدولة العثمانية فى ذلك الوقت على أنها دولة مغتصبة أو مستعمرة لبلادهم كما يتردد ذلك من بعض الباحثين فى الوقت الحالى، خاصة وأن العاطفة الدينية الإسلامية كانت أكثر تأثيراً فى نفوس رعايا الدولة من العاطفة القومية، وبهذه الواجهة الشوعية فرض الأتراك أنفسهم على العرب، واعتبرهم العرب أصحاب أباد بيضاء فى رفع شأن الإسلام فى أوروبا ونشره فى العديد من البلدان لدرجة أن الأفراح والزينات كانت تقام فى العديد من العواصم الإسلامية عقب كل انتصار يحرزه العثمانيون، وكان المسلمون فى شتى البلدان يعتبرون السلطان العثمانى خليفة رسول الله^(١)، والأب الروحى للمسلمين الذى يجب عليهم طاعته، وأن المحافظة على الدولة العثمانية يعد ثالث العقائد بعد الإيمان بالله ورسوله. ونتيجة لذلك أطلق السكان العرب على القوات العثمانية المراقبة فى بلادهم اسم الحامية العثمانية ولم يطلقوا عليها جيش الاحتلال العثمانى، كما أن أحد المفكرين المسلمين وهو الشيخ محمد عبده وصفها بأنها الحافظة لسلطان الدين، وأن المحافظة عليها يعد ثالث العقائد بعد الإيمان بالله ورسوله^(٢).

وفى ظل هذا الشعور وجهت الدولة العثمانية سياستها، فنظر العثمانيون إلى أنفسهم على أنهم مسلمون قبل كل شئ لدرجة قال عنها المؤرخ المصرى عبدالرحمن الجبرتى أنهم اهتموا "بإقامة الشعائر الإسلامية والسنن المحمدية، وتعظيم العلماء وأهل الدين وخدمة الحرمين الشريفين، والتمسك فى الأحكام

(١) حول انتقال الخلافة إلى آل عثمان انظر:

محمد أنيس: الدولة العثمانية والشرق العربى ١٥١٤ - ١٩١٤، ص ١٢.

(٢) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ج ١، ص ٩٠٩.

والوقائع بالقوانين والشرائع^(١).

وإلى جانب ذلك نظرت أوروبا إلى توسعاتهم على أنها فتوح إسلامية^(٢). وحتى تتضح الصورة ينبغي أن نقسم أدوار الحكم العثماني إلى مرحلتين أساسيتين: مرحلة القوة وهي المرحلة التي شيد فيها العثمانيون دولتهم في ظل روح الجهاد الديني التي كانت غالبية عليهم والتي مكنتهم من فرض سيطرتهم على مناطق كبيرة في آسيا وأوروبا وأفريقية. ومرحلة الضعف التي تميزت بالتخبط السياسي وبالهزائم العسكرية المتلاحقة والتي استمرت حتى سقوط الخلافة.

وبالنسبة للمرحلة الأولى فقد كان ولاء الدولة العثمانية يتجه ناحية الدين الإسلامي شكلاً ومظهراً، فاهتم السلاطين بإضفاء الألقاب الدينية بجانب أسمائهم مثل لقب حامى حى الحرمين الشريفين، ولقب خليفة، كما حرصوا على تطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقاً صارماً^(٣) وأخضعوا رعاياهم غير المسلمين لنظام الملة^(٤). وكان الدين والدولة عندهم شيئاً واحداً، والقرآن والسنة هما المصدران الأصيلان لسياستهما. وكان الطابع الديني الإسلامي بمثابة السمة الواضحة في تشريعات الدولة وفتوحاتها، ويؤكد ذلك "قانون نامه" الذي وضعه السلطان سليمان القانوني، والذي التزم بمبادئ الشريعة الإسلامية، كما يؤكد ما كان للهيئة الإسلامية من مركز مرموق فكان يطلق على رئيسها المفتي أو مفتي استانبول ثم أطلق عليه بعد ذلك شيخ الإسلام، وكان المفتي يصدر فتوى تجيز للحرب التي خاضتها الدولة دفاعاً أو هجوماً وعقد الصلح^(٥).

ومن هنا فتح العثمانيون باسم الإسلام العديد من الأمصار التي لم تطأها قدم مسلم من قبل^(٦) فباسم الإسلام واصل عثمان مؤسس الدولة العثمانية جهوده في نشر الإسلام في مناطق الثغور، وواصل عمليات الجهاد الإسلامي المنظم ضد الكيانات المسيحية المجاورة له، وباسم الإسلام تمكن مراد الأول ثالث أمراء آل

(١) عبدالرحمن الجبرتي: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، جـ ١، ص ٢١.
(٢) للتفاصيل انظر:

Bernard Lewis: The Emergence of Modern Turkey, London, 1968.

(٣) أكد ذلك قانون نامه الذي وضعه السلطان سليمان القانوني،
(٤) نظام يقوم على تصنيف رعايا الدولة غير المسلمين تصنيفاً يقوم على أساس الدين وكان يطلق على كل مذهب ديني ملة.

(٥) د. عبدالعزيز الشناوي: الدولة العثمانية، جـ ١، ص ٧٤.

(٦) ول ديورانت: قصة الحضارة، جـ ٤، المجلد السادس، ص ١٠٩.

عثمان من دخول البلقان، وتحقيق العديد من الانتصارات التي توجت بفتح مدينة "أدرنة" سنة ١٣١٦م^(١) وهزيمة القوى النصرانية ونقل للعاصمة من بروسه إلى أدرنة التي عمرت بالمساجد والمدارس وأصبحت نقطة انطلاق لمواصلات الفتوحات الإسلامية في أوروبا^(٢).

وباسم الإسلام استولى الجيش العثماني على العديد من مدن شرق أوروبا ومن أبرزها صوفيا عاصمة بلغاريا التي تم الاستيلاء عليها في عام ٧٨٧هـ/١٣٨٥م^(٣).

وباسم الإسلام استمرت الفتوحات العثمانية في البلقان وتساقطت مدنها أمام ضربات العثمانيين، ووصل العثمانيون إلى المورة وأخضعوها لحكمهم وأصبحت معظم بلاد البلقان تحت الحكم العثماني^(٤). وباسم الإسلام فتح محمد الثاني القسطنطينية عاصمة الدولة البيزنطية في عام ٨٥٧هـ/١٤٥٣م مصداقاً للحديث الشريف "لتفتحن القسطنطينية فلنعم الأمير أميرها ولنعم الجيش ذلك الجيش"^(٥) "ذلك الفتح الذي يعد نقطة تحول فاصلة ليس فقط في تاريخ العثمانيين"^(٦) بل وفي تاريخ الصراع بين النصرانية والإسلام، فيعد هذا الفتح المبين أمر محمد الفاتح أن يؤذن فيها، واتجه إلى القبلة وصلى كما حول كاتدرائية آيا صوفيا إلى مسجد وأطلق على القسطنطينية اسماً إسلامياً جديداً وهو إسلامبول^(٧) بمعنى عاصمة الإسلام، وبنى محمد الفاتح مسجداً كبيراً يحمل اسمه، كما بنى عشرة مساجد أخرى^(٨). ألحق بها مدارس للتعليم ومستشفيات للفقراء، ولم تتوقف جهود الفاتح على ذلك بل استطاع القضاء على الإمارات المسيحية في الأناضول، وتحويل آسيا الصغرى كلها إلى مناطق عثمانية.

وباسم الإسلام شرع هذا السلطان ينفذ مشروعاً خطيراً وهو الاستيلاء على روما مقر الباباوية مقسماً أن يقدم الطعام بيده إلى حصانه وهو واقف على مذبح

-
- (١) أرنولد توينبي: تاريخ البشرية، ج٢، ١٨٧.
 - (٢) أحمد عبد الرحيم مصطفى: في أصول التاريخ العثماني، ص ٤٨-٥٠.
 - (٣) عبد الكريم رافق: العرب والعثمانيون، ١٥١٦-١٩١٦م، ص ٣٤.
 - (٤) كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٤٢٧-٤٢٨.
 - (٥) ورد في مسند أحمد، وفي مستدرك الحاكم (حديث صحيح) وانظر أيضاً جلال الدين السيوطي: الجامع في أحاديث البشير النذير، المجلد الثاني، ص ٤٠٢، رقم ٧٢٢٧.
 - (٦) سيد مصطفى: الإصلاح العثماني في القرن الثامن عشر، ص ١١.
 - (٧) حملت القسطنطينية على مر تاريخها أسماء عديدة منها استامبول واستانبول ودار السعادة ودار الخلافة والأسطانة.
 - (٨) منها مسجد "أبو أيوب الأنصاري" انظر دليل الأسطانة، ص ٣.

كنيسة الباباوية في روما مما أزعج العالم المسيحي كله الذي لم يتنفس الصعداء إلا بعد وفاة هذا القائد المسلم في عام ٨٨٦هـ/١٤٨١م.

وباسم الإسلام تعددت مظاهر الطابع الإسلامي في السياسة العامة للدولة العثمانية بدءاً بالمراسيم التي كانت تتخذ عند تقليد السلاطين العثمانيين عرش السلطنة حيث كان السلطان الجديد يتسلم عرش السلطنة في موكب رسمي يتجه إلى مسجد أبي أيوب الأنصاري، ويتسلم في جو ديني سيف الجد الأكبر للسلاطين العثمانيين السلطان عثمان الأول^(١).

وباسم الإسلام تردد في القوانين العامة التي أصدرها السلاطين، وفي مراسيم التنظيمات العثمانية ما يؤكد حرص الدولة على الظهور بمظهر المدافع عن الشريعة الإسلامية والمتبني لأحكامها^(٢).

وباسم الإسلام استولى السلطان سليمان القانوني على بلجراد ورووس وبودابست ووصلت قواته إلى فيينا آخر نقطة وصل إليها العثمانيون في فتوحاتهم الأوروبية^(٣).

وباسم الإسلام قدم السلطان العثماني أبو يزيد الثاني ١٤٨٠-١٥١١ المعاونة للسلطان المملوكي قانصوه الغوري بعد تحطيم أسطوله في موقعة ديو البحرية فأمدّه بالأسلحة والأخشاب اللازمة لبناء أسطول جديد، وتجهيز حملة أخرى لمواجهة البرتغاليين استنفاذاً للأماكن الإسلامية المقدسة^(٤)، كما انضم إلى الأسطول المملوكي بعض البحارة والضباط من الأسطول العثماني للوقوف معاً ضد البرتغاليين^(٥).

وباسم الإسلام أوقفت الدولة العثمانية المخطط الصليبي الذي كان يستهدف دخول البرتغاليين البحر الأحمر، والاستيلاء على جدة والزحف على مكة المكرمة لهدم الكعبة المشرفة، ثم مواصلة الزحف منها على المدينة المنورة لنهب قبر الرسول صلى الله عليه وسلم ومواصلة الزحف إلى تبوك وصولاً إلى بيت المقدس حيث المسجد الأقصى وقبة الصخرة، فقامت الدولة العثمانية بوضع

(١) كارل بروكلمان: الأتراك العثمانيون وحضارتهم.

(٢) أحمد فهد الشوايكة: حركة الجامعة الإسلامية، ص ١٤.

(٣) أحمد محمود الساداتي: تاريخ الدول الإسلامية بآسيا وحضارتها، ص ٢٥٥.

(٤) ابن إياس: بدائع الزهور في وقائع الزهور، ج ٤، ص ٢٠١-٢٠٣.

(٥) محمد عبد المنعم الرفاد: الغزو العثماني لمصر ونتائجه على الوطن العربي، ص ١٢٣-١٢٥.

خطة جديدة تمثلت فى اتخاذ الموانى اليمنية - خصوصاً عدن - خط دفاع لمهاجمة المراكز البرتغالية فى الهند، والدفاع عن سواحل البحر الأحمر، كما استطاعت دحر الأسطول البرتغالى بالقرب من جدة عام ٩٢٣هـ، وتحطيم كل المحاولات التى بذلها البرتغاليون لتكوين جبهة مسيحية، وذلك بالتحالف مع الأحباش ضد القوى الإسلامية فى البحر الأحمر وشرقى أفريقيا^(١).

وباسم الإسلام قامت الدولة العثمانية بتوحيد أقطار العالم الإسلامى فى إطار سياسى واحد، وتأليف جبهة إسلامية واحدة بعد أن كانت كيانات متنافرة، وتكاد تكون متباعدة بين بعضها منذ أن تلاشت الوحدة الإسلامية نتيجة ضعف الخلافة وسقوطها فى عام ٦٥٦هـ على يد المغول^(٢)، وأصبحت رابطة الدين هى الرابطة الأساسية بين البلاد العربية بعضها مع بعض وبين الدولة العثمانية.

وباسم الإسلام اهتمت الدولة العثمانية بأمور الحجاز - وكان من أبرز مظاهر ذلك هو اهتمامها بالأماكن الإسلامية المقدسة - حيث به قبلة المسلمين، مهبط الرسالة، ومنزل الوحي، وملقى قلوب المسلمين فقد أمر السلطان سليم الأول بوضع ثلث ما كان يجبى من مصر للإنفاق على خدمة الحرمين الشريفين، كما أضاف لهذه المهمة أيضاً خراج اليونان مما أضفى على بلاد الحجاز مركزاً دينياً مرموقاً، كما أولت الدولة العثمانية قوافل الحج والإشراف عليها، وتيسير الحج أمام الراغبين فيه اهتماماً خاصاً فاهتمت بالطرق، وحفوت الآبار على طول طرق الحج، وأقامت المخافر، وكانت تشرف على قواعد الحج الرئيسية التى كانت تخرج من كافة أنحاء الدولة فى مواعيد محددة^(٣).

وباسم الإسلام تدخلت الدولة العثمانية لنجدة أهالى الخليج العربى الذين طلبوا منها المعاونة فى عام ٨٥٧هـ/١٥٥٠م لمواجهة الخطر البرتغالى على بلادهم، فبعث السلطان سليمان القانونى بحملات منظمة من السويس إلى الخليج العربى لمعاونة إخوانه فى الإسلام، وسار على نهجه بقية السلاطين من بنى عثمان حتى عام ٩٨٩هـ/١٥٨١م واستطاعت هذه الحملات أن تنزل العديد من الهزائم بالبرتغاليين^(٤).

(١) الشناوى: المرجع السابق، ج١، ص ٢١.

(٢) رأفت الشيخ: تاريخ العرب الحديث، ص ٣١.

(٣) مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية: قدسية الحرمين الشريفين، مقال للدكتور الصفصافى المرسى تحت عنوان "قوافل الحج فى الدولة العثمانية" ص ٦٣-٦٤.

(٤) نوال الصيرفى: النفوذ البرتغالى فى الخليج العربى، ص ١٤٤-١٤٥.

وباسم الإسلام وقفت الدولة العثمانية ضد الأطماع البرتغالية وحالت دون تحقيقها في أرض الإسلام وذلك بعد أن عجز للمماليك وغيرهم من الوقوف أمام تهديدات البرتغاليين خصوصاً بعد معركة ديو البحرية ١٥٠٩م فقامت بإغلاق البحر الأحمر في وجه السفن النصرانية، ولم يسمح لها بتسيير سفنها في القسم الشمالي من البحر الأحمر، أو بالإبحار في هذا البحر فيما وراء ثغر المخا جنوبى الحديدة في اليمن، وكانت ذريعتها في ذلك أن أهم الأماكن الإسلامية في العالم على الإطلاق تقع في الحجاز، وبطل ساحل هذا الإقليم على البحر الأحمر، لذلك يجب ألا تبحر منه غير السفن الإسلامية^(١)، وظلت الدولة العثمانية متمسكة بذلك الموقف حتى أواخر القرن الثامن عشر^(٢) ومعنى ذلك أن الدولة العثمانية قدمت أعظم خدمة للإسلام حيث وقفت في وجه الزحف الصليبي البرتغالي للبحر الأحمر والأماكن الإسلامية المقدسة، وكانت الملجأ للعالم الإسلامي وقت الملهمات.

وباسم الإسلام تقدم العثمانيون لمساعدة عرب شمالى أفريقيا في الصراع الصليبي مع الأسبان والبرتغاليين الذين حاولوا احتلال هذه الأقاليم وتحويلها إلى المسيحية، فأعلن السلطان سليم الدعوة إلى الجهاد في شمالى أفريقيا وأمر بتكوين كتائب المجاهدين^(٣) حتى استقرت الأمور للإسلام والمسلمين هناك.

وباسم الإسلام ساندت الدولة العثمانية أهالى طرابلس في مقاومة الخطر الصليبي على بلادهم، بعد أن أرسلوا إلى السلطان سليمان القانوني يلتمسون منه التدخل لإنقاذهم لتحرير بلادهم من الأسبان الذين استولوا عليها^(٤) وفرسان القديس يوحنا الذين استهدفوا تغيير الوجه الإسلامى لبلادهم. وقد أرسل السلطان سليمان قواته للمحافظة على هذه البلاد العربية الإسلامية^(٥) حتى استقرت الأمور هناك.

وباسم الإسلام قام العثمانيون بملاحقة فرسان القديس يوحنا وطردهم من رودس^(٦) ثم من ليبيا عام ١٥٥١م وكذلك قيامهم بكسر شوكة الأسبان في حوض

(١) الشناوى: المرجع السابق، جـ٤، ص ٦٩٨-٦٩٩.

(٢) محمد أنيس، الدولة العثمانية والشرق العربى، ص ١٢٨.

(٣) عبدالكريم رافق: المرجع السابق، ص ٧٦-٧٧.

(٤) الشناوى: المرجع السابق، جـ٢، ص ٩٢٨-٩٢٩.

(٥) المجلة التاريخية للمصرية: المجلد الخامس والعشرون ١٩٧٨ مقال للدكتور ناصر سعيدونى تحت عنوان "طبيعة الكتابات التاريخية حول الفترة العثمانية من تاريخ الجزائر" ص ١٤٩-١٥٠.

(٦) ول ديورانت: المرجع السابق، جـ٤، المجلد السادس، ص ١٢٧.

البحر المتوسط الغربى^(١).

وباسم الإسلام وقفت الدولة العثمانية أمام زحف الصفويين الشيعة الذين تمكنوا من الاستيلاء على العراق، ونشر المذهب الشيعى فى الأناضول، وراحوا يحملون الناس قسراً على الدخول فى مذهبهم، ولا يترددون فى إقناء مدن بأسرها، والقضاء على العلماء والأعلام زرفات ووحداناً حين يرفضون الاستجابة لدعوتهم، ويتمسكون بالمذهب السنى^(٢).

وكان من نتيجة ذلك قيام السلطان العثمانى سليم الأول بغزو فاس والالتقاء مع الصفويين بوادى جالديران^(٣) فى أواخر عام ٩٢٠هـ/ ١٥١٤م فى معركة رهيبه استطاع فيها العثمانيون هزيمة الصفويين فى جالديران ودخول عاصمتهم تبريز^(٤) فى ١٤ من رجب ٩٢٠هـ وضم ولايتى ديار بكر وكرمستان إلى بلاده والاستيلاء على خزائن الشاه، والقضاء على المد الشيعى فى الأناضول^(٥) والعمل على انحساره فى العراق، وبذلك استطاع العثمانيون حماية المذهب السنى من خطر الزحف الشيعى الذى كان الشاه إسماعيل الصفوى يأمل فى نشره فى كافة أنحاء المشرق العربى والقضاء على المذهب السنى. ولم يكتف العثمانيون بذلك بل خاضوا العديد من المعارك مع الفرس دفاعاً عن العراق الذى كان الفرس يتطلعون إليه دائماً، ويرغبون فى صبغته بالصبغة الشيعية ولو بحد السيف^(٦) وبالرغم من أن ذلك كلفهم العديد من الرجال والعتاد^(٧) فقد تمكنوا من حصر المذهب الشيعى فى فارس، ولم يسمحوا بتسربه إلى البلدان العربية الواقعة تحت سيطرتهم^(٨)، وبذلك ظهر سلاطين الدولة العثمانية أمام العالم الإسلامى بمظهر المدافع عن الشريعة الإسلامية، والحماة التقليديين للمذهب السنى.

وباسم الإسلام عد الأتراك أنفسهم حراساً لدولة الإسلام، وقد دفعهم ذلك إلى

(١) رافت الشيخ: المرجع السابق، ص ٣٢-٣٣.

(٢) أحمد الساداتى: المرجع السابق، ص ١٥٢.

(٣) يقع بين بحيرة أرمية وتبريز بأذربيجان.

(٤) الشناوى: المرجع السابق، ج ٢، ص ٩٦٤.

(٥) مما يذكر أن السلطان سليم قتل نحو الأربعين ألفاً من الشيعة. انظر محمد فريد: تاريخ الدولة العلية العثمانية، ص ١٨٩.

(٦) عبدالعزيز نوار: تاريخ العراق الحديث من نهاية حكم داود باشا إلى نهاية مدحت باشا، ص ٥.

(٧) الساداتى: المرجع السابق، ص ٢٥٥.

(٨) الشناوى: المرجع السابق، ج ٢، ص ٩٦٥.

الاحتفاظ بحاميات الأقاليم العربية التابعة لهم، وإذا كان الجندي العثماني لا يتميز بسرعة اندماجه مع الأهالي فإن طول إقامة الحاميات العثمانية في عدد من الأقاليم البعيدة عن عاصمة الدولة، وخاصة في شمالي أفريقيا كان يسمح بنوع من الاندماج والمصاهرة^(١).

وباسم الإسلام أصدرت الدولة العثمانية بعد فتحها لمصر فرماناً بمنع اليهود من الهجرة إلى سيناء على أساس أنها تضم الولدي المقدس طوى الذي كلم فيه الله سبحانه وتعالى موسى عليه السلام فقال تعالى: "وكلم الله موسى تكليماً"^(٢)، وقال أيضاً: "ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه"^(٣).

وسار سلاطين الدولة للعثمانية على هذا المنوال حتى جاء الإنجليز وسيطروا على مصر في عام ١٨٨٢م فتغيرت الأوضاع^(٤) هناك.

وباسم الإسلام استولى العثمانيون على قسم كبير من الحبشة (١٥٢٩-١٥٤٢) في المعركة التي دارت رحاها بينهم وبين القوات البرتغالية، والتي قاتلت فيها القوات العثمانية إلى جانب المسلمين، بينما قاتل البرتغاليون إلى جانب الأحباش وقد خرجت الحبشة من القتال وقد أصابها الدمار ونقص سكانها^(٥).

وباسم الإسلام قام السلطان عبدالحميد الثاني بالدعوة إلى الجامعة الإسلامية خصوصاً وأن مبعث ولاء المسلمين للدولة العثمانية كان دينياً، حيث كانوا مكلفين شرعاً بطاعة السلطان باعتباره الخليفة والأب الروحي للمسلمين، ونائب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعليهم أن يسمعوا له ويطيعوا^(٦). ومن هنا رأى السلطان عبدالحميد الثاني استخدام هذا الولاء في حماية البلدان الإسلامية من الأخطار التي تحيط بها، وإنقاذها من حالة التفسخ والركود الذي تغلغل بين أفرادها، فدعا إلى جامعة إسلامية تجمع بين المسلمين مهما اختلفت لغاتهم وبلادهم.

وباسم الإسلام قام السلطان عبدالحميد الثاني بإنشاء سكة حديد الحجاز الذي

(١) جلال يحيى: المغرب الكبير، ج٣، العصور الحديثة وهجوم الاستعمار، ص ٧٠٠.

(٢) النساء: الآية ١٦٤.

(٣) الأعراف: الآية ١٤٣.

(٤) الشناوي: المرجع السابق، ج٢، ص ٩٦٦.

(٥) توينبي: المرجع السابق، ج٢، ص ١٨٩.

(٦) محمد شفيق غربال: تاريخ المفاوضات المصرية البريطانية، ج١، ص ٢٠.

يصل دمشق بالمدينة المنورة. وبذلك شهدت الأراضي الإسلامية المقدسة لأول مرة في التاريخ "خطأ حديدياً" يخدم حجيج بيت الله الحرام، ويوفر لهم الأمن والسرعة والراحة بعد أن كانوا يستخدمون قوافل الجمال ويتعرضون للعديد من المخاطر، فكان ذلك أعظم هدية قدمها السلطان عبدالحميد للمسلمين^(١).

وباسم الإسلام وقف السلطان عبدالحميد الثاني ضد استيطان اليهود في فلسطين، فعندما عرض عليه هرتزل حل أزمتة المالية في نظير السماح لليهود بالاستيطان في فلسطين^(٢) رفض طلبه وحسم الموقف معه بقوله "إنني لا أستطيع أن أتخلى عن شبر واحد من الأرض فهي ليست ملك يميني بل ملك شعبي، لقد ناضل شعبي في سبيل هذه الأرض ورواها بدمه، فليحتفظ اليهود بملايينهم"^(٣).

ولإحساس السلطان عبدالحميد بعدم توقف الضغوط اليهودية عليه بدأ يهتم بالأوضاع الإدارية في بيت المقدس فجعلها متصرفية تابعة للباب العالي مباشرة بعد أن كانت تابعة لباشا دمشق، كما عين محمد شريف رؤوف باشا المشهور بشدته متصرفاً على القدس^(٤). يضاف إلى ذلك أن للدولة العثمانية حافظت على تقاليد الخلافة السابقة في اعتمادها على القرآن كمصدر للتشريع وإن كانت تحيد عن بنوده في بعض الأحيان^(٥).

كل ذلك جعل العالم الإسلامي ينظر إلى أعمال العثمانيين على أنها مفخرة للإسلام والمسلمين، وأن زعامتهم للعالم الإسلامي أدى إلى إعلاء شأن الشريعة الإسلامية وإعلاء شأن المسلمين.

هذا عن المرحلة الأولى

أما بالنسبة للمرحلة الثانية وهي فترة ضعف الدولة العثمانية ومحاولاتها استغلال الوازع الديني في نفوس المسلمين لصالح سياستها فقد استغل الأتراك الخلافة كواجهة شرعية وحاولوا باسم الدين فرض هيمنتهم ومصالحهم وفيما يلي نضرب بعض الأمثلة على ذلك:

١- استغلال السلطان العثماني لتأثيره الديني في إضعاف صورة محمد على أمام

(١) الشناوى: المرجع السابق، جـ ٣، ص ١٣٢٥-١٣٢٦.

(٢) الشناوى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٩٨٨.

(٣) عبدالحميد الثاني: مذكراتي السياسية، ص ٢٤ وما بعدها.

(٤) سيد مصطفى: المصدر السابق، ص ١٠.

(٥) الشناوى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٩٧٥-٩٧٩.

المسلمين أثناء حروب الشام، فبعد نجاح قوات محمد على في اقتحام أسوار عكا أعلن السلطان خيانة محمد على للدولة، ومروقه عن الدين، كما قام بتجريدته من منصبه وإباحة دمه مما جعل بعض علماء المسلمين يصبون لعناتهم على محمد على ويتهمون به بالخروج على طاعة السلطان، كما استصدر عبدالله باشا والى عكا من العلماء ورجال الدين فتوى تتضمن أن من يمّت من عساكر محمد على مصيره النار، ومن يمّت من عساكره مصيره الجنة. وقد استند علماء عكا فى إصدار هذه الفتوى على ما أصدرته الدولة العثمانية من أن محمد على وإبراهيم قد خانا الدولة، ومرفقا عن دين الله^(١).

٢- استغلال الدول الأوروبية خصوصاً إنجلترا وفرنسا ضعف الدولة العثمانية ومدى تأثير السلطان الدينى فى نفوس المصريين فأوعزت إلى السلطان العثمانى بعزل الخديو إسماعيل بعد أن رفض النزول عن العرش وفقاً لمشينة الإنجليز، ووافق السلطان على طلبهم، وبذلك انتهى حكم إسماعيل، وتولى توفيق الحكم مكانه فى ٢٦ يونيو ١٨٧٩^(٢).

٣- استغلت إنجلترا التأثير الدينى للسلطان العثمانى فى نفوس المصريين، ونجحت فى إجباره على إصدار منشور بعصيان عرابى^(٣) أثناء ثورته مما كلن له أسوأ الأثر فى النفوس، وتسبب فى قلب ميزان الحماس الشعبى وأضاع التأييد الإسلامى والعربى للثورة العرابية خاصة وأن عرابى كان يعتمد فى حربه ضد الإنجليز على أنه يدافع عن حقوق السلطان، وقد استغلت إنجلترا هذا المنشور فى إضعاف الروح المعنوية لدى العثمانيين فبادرت للقوات الإنجليزية بإذاعة إعلان السلطان بعصيان عرابى أثناء زحفها على مصر مما أضعف من مركزه، وأدى إلى تغيير ميزان المعركة فى غير صالحه^(٤).

٤- فى مواجهة التدخل الأجنبى فى شئون العالم الإسلامى وإزاء الموقف المتدهور الذى عانى فيه المسلمون فى مشارق الأرض ومغاربها تبنى السلطان

(١) محافظ عابدين. محفظة ٢٣٥ صورة المرفق العربى للوثيقة ١٤٠.
(٢) جورج يانج: تاريخ مصر فى عهد المماليك إلى نهاية حكم إسماعيل، ص ٥٦٨.
(٣) نشر هذا المنشور فى جريدة الجوائب. انظر: العدد ١١٠٥ فى ١٥ سبتمبر ١٨٨٢.
للتفاصيل انظر: ملف ثابت باشا نقطة ١٦٤، وأيضاً محمد مهدى كركوكى: رحلة مصر والسودان ص ٨٨٢.
(٤) لتفاصيل ذلك انظر: عبد المنعم الجمعى: الثورة العرابية بحوث ودراسات، ص ٨٩-٩٠.

عبد الحميد فكرة الجامعة الإسلامية التي نادى بها نامق كمال^(١)، وجمال الدين الأفغانى^(٢) بهدف جمع شمل البلاد الإسلامية فى مشارق الأرض وفى مغاربها، كما قرب العرب إليه وعمل على جمع كلمة رعاياه حول هدف واحد هو الإسلام^(٣).

٥- رغبة السلطان العثمانى فى جذب قلوب المسلمين، وبأن يظهر أمام العالم الإسلامى بمظهر الخليفة القائم برعاية مصالحهم، فدعا إلى مشروع دينى تم تغليفه بإطار سياسى وهو إنشاء سكة حديد الحجاز والذي كان هدفه الدينى إيجاد وسيلة سفر أكثر أماناً لحجاج بيت الله الحرام، بينما كان هدفه السياسى إحكام قبضة القوات العثمانية على الحجاز عن طريق إمدادها بالانجندات العسكرية للقضاء على الاضطرابات هناك فى أقصر وقت.

وعلى الرغم من أن الاتحاديين ابتعدوا عن الخط الإسلامى إلى حد كبير، فإنهم ظلوا فى بعض الأحيان يرفعون شعار الجامعة الإسلامية ابتغاء الحصول على تأييد الشعوب الإسلامية، واستثارة عاطفتهم الدينية، فقد تمسحوا بحركة الجامعة الإسلامية خلال الحرب العثمانية الإيطالية ١٩١١ أثناء هجوم القوات الإيطالية على طرابلس بهدف تأليب الولايات الإسلامية ضد إيطاليا كما تمسحوا بها خلال الحرب العالمية الأولى فاستصدروا ثلاث فتاوى من الخليفة، ومن شيخ الإسلام، ومن كبار علماء الدين قالوا فيها أن الحرب التى تخوضها الدولة إنما هى حرب دينية تستهدف تحرير المسلمين المستعبدين والدفاع عن الدولة، وأنه ينبغى على المسلمين الوقوف بجانب مقر الخلافة، ودرع الإسلام وأن الجهاد الدينى فرض عين على كل مسلم بالغ وقادر^(٤) ولاستثارة الشعور الدينى لدى المسلمين صدرت فتوى من شيخ الإسلام فى استنبول، ثم لحقت بها فتوى أصدرها السلطان محمد رشاد الخامس بصفته خليفة ثم أعقبها فتوى ثالثة وقع عليها شيخ الإسلام وثمانية وعشرون من كبار العلماء ذى المناصب الدينية

(١) نادى نامق كمال (١٨٤٠-١٨٨٨) بأن تأخذ الدولة العثمانية زمام المبادرة لحماية العالم الإسلامى بصفتها أعظم الدول الإسلامية مكانة، وبها مقر الخلافة وذلك عن طريق قيام وحدة إسلامية تحت قيادة الدولة العثمانية.

الشناوى: مرجع سابق، جـ ٣، ص ١١٨٣.

(٢) دعا الأفغانى إلى قيام وحدة بين الدول الإسلامية وتخليص المسلمين من شرور الدول الاستعمارية عن طريق توحيد صفوفهم والالتفاف حول الخلافة.

(٣) محمد فريد: المرجع السابق، ص ٧٤٦.

(٤) الشناوى: المرجع السابق، جـ ٣، ص ١٢٢٦.

الكبرى^(١) لدعوة جميع المسلمين إلى الجهاد والاشتراك في الدفاع عن الإسلام^(٢)، كما صدرت الأوامر إلى أئمة المساجد في بلاد الشام بأن تتضمن خطبهم الدعوة إلى الجهاد ضد بريطانيا وحليفاتها أعداء الدين والملة، وإلى جانب ذلك فقد تمسح رجال الاتحاد والترقي بالإسلام خلال حملة جمال باشا على قناة السويس في فبراير ١٩١٥ فأطلقوا على هذه الحملة "الخطة الحربية الإسلامية" بدلا من أن يطلقوا عليها الخطة الحربية العثمانية^(٣) والواقع أن الاحتلال العثماني للوطن العربي، كان احتلالا مقنعا باسم الدين، وأنهم اتخذوا من الوشيجة الدينية التي كانت تربط المسلمين ستارا لتنفيذ أغراضهم السياسية. وظلت الأمور على هذا المنوال حتى قام كمال أتاتورك باتخاذ الإجراءات التي باعدت بين الدولة والإسلام والتي كان من أبرزها الفصل بين السلطنة والخلافة في أول نوفمبر ١٩٢٢، وأعقب ذلك إلغاء منصب شيخ الإسلام ثم إلغاء الخلافة في الثالث من مارس ١٩٢٤.

(١) انظر جورج أنطونيوس، يقظة العرب، ص ٢٢٢.
(٢) الشناوى: المرجع السابق، ج ١، ص ٧٦.
(٣) الشناوى: المرجع السابق، ج ٣، ص ١٣١٧.

الوثائق

موضوع الوثيقة: فتوى فحواها أن من يموت من عساكر عكا يدخل الجنة ومن يموت من عساكر محمد على يدخل النار.

تاريخها: بدون.

مصدرها: محافظ عابدين. محفظة رقم ٢٣٥ صورة المرفق العربى للوثيقة ١٤٠.

'ما قول الأعلام عفى عنهم الملك السلام.

فى خارجى خرج عن طاعة الإمام السلطان الأعظم وجمع له أقواماً كثيرة وخرج من موضعه يريد سبى أبناء الإسلام وسفك دمائهم واستباحة أموالهم وأعراضهم وجهاز عدة الحرب والقتال للإسلام، وصدر الأمر المملوكى الخاقانى بالنفير العام لردّه وزجره وردعه عما هو عليه فهل يجب على الخاص والعام من كافة ديار الإسلام قتاله وردّه وردعه عما هو عليه قاصد له، وهل إذا هلك أحد منهم يكون إلى النار وإذا مات أحد من أبناء الإسلام للرادين له فى الجهاد يكون شهيداً ومثواه دار النعيم أفيدو بالجواب ولكم الأجر والثواب من الملك الوهاب.

الحمد لله والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.

حيث الحال كما هو مقرر فى السؤال، وصدر الأمر المملوكى بالنفير العلم لقتال هذا الباغى الخارج عن طاعة الإمام يجب على كل مسلم قتاله ومن كان موافقاً له فيما قصدوا إن مات أحد من المجاهدين يكون فى الجنة ولا كلام وإذا هلك أحد منهم وممن وافقه على ما يريد فى النار دار الجحيم والله أعلم".

الفقير إليه عز شأنه

الشيخ محمد أفندى الشافعى عفى عنه

الفقير إليه عز شأنه

السيد محمد أفندى المغربى الحسبى

المالكى عفى عنه

الفقير إليه عز شأنه

السيد الحاج محمود أبو الهدى

قاضى عكا عفا عنه
الفقير إليه عز شأنه
السيد سعد أبو الهدى الناجى
مفتى عكا عفى عنه
يستخلص من هذه الوثيقة:

أن علماء عكا استندوا فى فتواهم بدخول من يمت من مدافعيهم الجنة،
ودخول من يمت من قوات محمد على النار على أن السلطان كان قد أعلن خيانة
محمد للدولة، ومروقه على دين الله وعزله.

المراجع

أولاً: الوثائق:

دار الوثائق القومية: محافظ عابدين، محفظة رقم ١٦٤.

ثانياً: المصادر العربية:

-ابن اياس: محمد بن أحمد (ت ٩٣٠هـ).

-بدائع الزهور فى وقائع الدهور ج٢، القاهرة، مطبعة بولاق ١٣١١هـ.

-عبدالرحمن الجبرتي: عجائب الآثار فى التراجم والأخبار، ج١، القاهرة، المطبعة الشرفية،
١٣٢٢هـ.

ثالثاً: المراجع العربية:

-أحمد عبدالرحيم مصطفى: فى أصول التاريخ العثمانى، بيروت، دار الشروق، الطبعة
الأولى، ١٩٨٢.

-أرنولد توينبى: تاريخ البشرية، ج٢ - ترجمة نقولا زيادة - بيروت الأهلية للنشر، ١٩٨٨.

-أحمد فهد الشوابكة: حركة الجامعة الإسلامية، الزرقاء، الأردن، ١٩٨٤.

-أحمد محمود الساداتى: تاريخ الدول الإسلامية بآسيا وحضارتها، للقاهرة، دار الثقافة،
١٩٧٩.

- جلال الدين السيوطي: الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، المجلد الثاني، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٨١.
- جلال يحيى: المغرب الكبير، ج٣، العصور الحديثة وهجوم الاستعمار، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨١.
- جورج أنطونيوس: يقظة العرب - ترجمة أحمد حيدر الركابي - دمشق مطبعة الشرقية، د.ت.
- جورج يانج: تاريخ مصر في عهد المماليك إلى نهاية حكم إسماعيل - ترجمة على شكرى- القاهرة ١٩٣٤.
- رأفت الشيخ: تاريخ العرب الحديث، للقاهرة، دار المعارف، ١٩٧٥.
- سيد مصطفى: الإصلاح العثماني في القرن الثامن عشر، نقد حالة الفن العسكري والهندسة والعلوم في القسطنطينية - تحقيق خالد زيادة - بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.
- عبدالعزیز الشناوى: الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، القاهرة، الأنجلو المصرية، ١٩٨٠.
- عبدالعزیز نوار: الشعوب الإسلامية، بيروت، ١٩٧٣.
- عبدالكريم رافق: العرب والعثمانيون ١٥١٦-١٩١٦، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٧٤.
- عبدالمنعم الجميلى: الثورة العربية بحوث ودراسات وثائقية، القاهرة، دار الكتاب الجامعي، ١٩٨٢.
- كارل بروكلمان: أ-الأتراك العثمانيون وحضارتهم، بيروت، ١٩٤٩.
- ب-تاريخ الشعوب الإسلامية - ترجمة نبيه أيمن ومنير البعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٩.
- محمد أنيس: الدولة العثمانية والشرق العربى ١٥١٤-١٩١٤ القاهرة، الأنجلو المصرية، ١٩٨٥.
- محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ج١، القاهرة، مطبعة المنار، ١٣٥٠هـ.

-محمد شفيق غريال: تاريخ المفاوضات المصرية البريطانية، جـ ١، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٥٢.

-محمد فريد: تاريخ الدولة العلية العثمانية، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٧.

-محمد عبدالمنعم الراقد: الغزو العثماني لمصر ونتائجه على الوطن العربي، القاهرة، مؤسسة شباب الجامعة، د.ت.

-محمد مهري كركوكي: رحلة مصر والسودان، القاهرة، مطبعة الهلال، ١٩١٤.

-مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية: قدسية الحرمين الشريفين، القاهرة، هجر للطباعة والنشر.

-نوال الصيرفي: النفوذ البرتغالي في الخليج العربي، الرياض، دار الملك عبدالعزيز، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

-ول ديورانت: قصة الحضارة - ترجمة عبدالحميد يونس - ج٤ من المجلد السادس، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر.

رابعاً: المراجع الأجنبية:

Lewis, Bernard: The Emergency of Modern Turkey, London, 1968.

خامساً: المذكرات:

السلطان عبدالحميد الثاني: مذكراتي السياسية، بيروت، مؤسسة الرسالة ١٤٠٢هـ.

سادساً: الدوريات:

١-الجوائب: العدد ١١٠٥، ١٥ سبتمبر ١٨٨٢.

٢-المجلة التاريخية المصرية: المجلد الخامس والعشرون ١٩٧٨.

الفصل الرابع

التيار الدينى فى الثورة العربية

١٨٨١-١٨٨٢

لطيفة محمد سالم

يُعد التيار الدينى فى الثورة العربية المحور الرئيسى الذى أسهم بدور جوهري فى كل خطوة أقدمت عليها الثورة، وقد تمثل فى الأزهر، وفى تلك المهمة التى أُلقيت على عاتق الصفوة المستنيرة من نوى التكوين الدينى المتحرر من الجمود، وفى مقياس الارتباط بالدولة العثمانية.

الأزهر

يُمثل الأزهر الوعاء الحاضن للعلماء، وهو الرمز الدينى على الأرض المصرية، وإليه يرجع الفضل فى الحفاظ على هوية مصر الإسلامية، ومنه تخرج معظم القادة والمفكرين، وفى كنفه ولدت الحركة الوطنية ضد المعتدين. وقد بدأت بواكير الرياح تهب عليه منذ بداية القرن التاسع عشر، ووضحت معالمها مع الستينات من هذا القرن. ومما لا شك فيه أن الأفغانى ترك بصماته على حركة التجديد داخل الأزهر رغم الفترة القصيرة التى قضاها بين جدرانها، ومن ثم سرت روح المعاصرة بين الأزهريين، وأصبح لديهم المقومات التى تمكنهم من أن يلعبوا الدور الإيجابى فى ديناميكية المجتمع عندما تتاح الفرصة لهم.

وبالإضافة إلى ذلك التحول الذى طرأ على الأزهريين، كانت هناك تلك الظروف الصعبة التى عاشوها كبقية المصريين، فحاضوا لسياسة الدولة - خاصة إبان حكم الخديوى إسماعيل - التى مارست الضغوط على المحكومين، وعلى سبيل المثال فإنهم ذاقوا الهوان من الضرائب التى أجبروا على دفعها، ومن كان يعجز عن السداد، فالجزاء الفلقة والكرباج، وارتفعت شكواهم. واستكروا استخدام هذا الأسلوب مع العلماء^(١).

ومع صحوة المعارضة، شارك الأزهريون فى عدم الرضا عن الأوضاع

القائمة ، وساءهم التدخل الأجنبي الذى تمخض عنه إشراك ناظرين أجبيين - إنجليزى وفرنسى - فى الحكومة الخديوية، إذ أيقنوا أن ما يحدث يُمثل تعارضا مع الشريعة الإسلامية^(٢). ونزل إلى هذا الميدان الشيخ البكرى الذى انتقد نشاطه مع انتفاضة الضباط فى فبراير ١٨٧٩ ، وراح يلتقى بالخديو تارة وبالتفصيل الإنجليزى تارة أخرى محاولة منه لوضع حد للتدخل الأجنبى فى شئون مصر^(٣). كما قامت حركة فى الأزهر تطالب بعزل إسماعيل على أساس أنه سلك سلوكا مخالفا للشريعة الإسلامية لاستبداده بالمصريين وتماديه فى ظلمهم^(٤). واستمر الأزهريون على موقفهم عندما تسلم توفيق خديوية مصر لما صاحب ذلك من مزيد من التوغل الأجنبى.

والحقيقة أن الكثير من علماء الأزهر قد تعلقت أنفسهم بتعاليم الأفغانى الذى راح يبينها ويُعمقها فى متقى مصر بعد أن ترك حلقاته فى الأزهر ومضى يجمعهم فى جلساته العامة . وبطبيعة الحال فإن الجوهر الذى اعتمد عليه فى رسالته انصب على الرؤية الإسلامية ، فتزعم حركة الجامعة الإسلامية ، ونمى رأى العام ، لكنه فى الوقت نفسه ركز على الحياة النيابية وتقييد سلطة الحاكم والفصل بين السلطات ، فكان بذلك " واضع أساس الديمقراطية المدعمة بالإسلام"^(٥). أيضا أكد أن السبيل للإصلاح هو الثورة ، وراح يحث المصريين عليها ، فانتشر هذا التيار داخل المجتمع عن طريق تلاميذه الذين نقلوا ما تلقوه على يديه إلى ذويهم^(٦). ومن اللافت للنظر أنه من كان يُعارضه سرعان ما انطوى تحت لوائه ، ويذكر الهلباوى- وكان من طلبة الأزهر المناوئين له - كيف تمكن الأفغانى من جذب إليه فيقول " وانضمت بعد شهرين أو ثلاثة إلى الطلبة الذين يتلقون علوم الفلسفة والمنطق والبلاغة والرياضة ، ولم ألبث أن كنت من أوائل المواظبين على دروسه"^(٧). وأثمرت مجهودات الأفغانى إذ سرت روح الثورة بين المصريين حيث إن ما بذره بين مريديه قد أينع وازدهو ووضح ذلك تماما فى شخصيتى محمد عبده وعبد الله النديم اللذين استكملا مسيرة أستاذهما.

وأسهم الأزهريون فى الجمعيات التى أنشئت أثناء هذه الفترة وأخذت على عاتقها تفتيح الأذهان ، فكانوا من روادها مع باقى متقى مصر ، وقد ألقى النديم فيها خطبه الحماسية التى ألهمت النفوس ، كما استمتع حاضروها بخطب محمد عبده التى نفذت إلى القلوب وحركت فيها النوازع الداخلية^(٨).

وعندما بدأت الخطوات العملية للثورة العربية ، كان الأزهريون من

المؤيدين والمساندين لها ، وبطبيعة الحال فإن لهذا ثقله وعمقه وقوته ، ومن ثم أترك القائمون على الثورة الأهمية القصوى لذلك التلاحم مع رجال الدين للدراسة التامة بتأثيرهم الفعال على قوى الشعب ، وللمركز الذى يتمتع به الأزهر على مر العصور باعتباره رمزاً للكفاح الوطنى . وقد توصلت لجنة التحقيق عقب هزيمة الثورة إلى تلك العلاقة المبكرة التى ربطت الشيخ محمد الهجرسى - وهو أزهري متقف وصاحب عقلية متفتحة - بعربى ، وأيضاً كانت له الصلات مع بلنت - السياسى الإنجليزى - كباقى متقفى الثورة^(٩).

وبعد حادثة قصر النيل فى أول فبراير ١٨٨١ ، وازدياد النشاط الثورى حيث كثفت الاجتماعات التى عقدها عربى وقام فيها خطيباً ، كان للأزهريين نسبتهم بين الحاضرين ، إذ تفاعلوا مع الموضوعات التى طرحت وانصبت على مهاجمة النفوذ الأجنبى . وعندما أخذت عملية المد الثورى طريقها - قبيل التاسع من سبتمبر ١٨٨١ - لإسقاط نظارة رياض وتشكيل مجلس نيابى وزيادة عدد الجيش ، بين عربى صراحة القوة التى يعتمد عليها فى فرض هذه الخطوة الثورية ، وقد تصدرها العلماء^(١٠) . وبالتالي فإن المنشور الذى دار فى البلاد كلها إنابة عربى من الأمة فى تحقيق مطالبها أصبح مؤيداً ومسانداً من هؤلاء العلماء .

وكان الأزهريون من بين الموقعين على العرائض التى رفعت لشريف تُناشده قبول النظارة لإنقاذ مصر من رق العبودية ، بعد أن تعهدوا له - على رأسهم الشيخ على الليثى والشيخ الصباحى والشيخ أحمد محمود - مع الأعيان بإطاعة الجيش لأوامره^(١١) . وفى أثناء إجراء عملية الانتخابات ، أسهموا بنصيب وافر فى نجاح مرشحي الثورة^(١٢) . ويوم افتتاح مجلس النواب جاءت خطبة الجمعة فى مساجد مصر جميعها لتتحدث عن الشورى فى الإسلام ومميزاتها والاقتداء بالرسول الكريم (ﷺ) فى تطبيقها والالتزام بها^(١٣) .

أيضاً شارك العلماء فى الاحتفالات التى أُقيمت بهذه المناسبة فى طول البلاد وعرضها^(١٤) . كما حضروا تلك الاجتماعات المتواصلة التى كانت تُعقد فى بيت عربى الذى عُد أول بيت للأمة فى تاريخ مصر الحديث ، ويذكر شاهد عيان " وكنت كلما مررت به أرى الجموع داخلة إليه وخارجة منه " ^(١٥) ، وبالطبع كان للأزهريين النّقل فيها .

ومع الثورية التى انخرط فيها الأزهريون ، والرغبة التى نبعت من قادة

الثورة بشأن إقصاء الرافضين للثورة ، اتجهت الأنظار إلى داخل الأزهر لعزل الشيخ محمد العباسي الذي كان يتولى الإفتاء ومشيخة الأزهر ، ومن ثم طلب عشرة آلاف من الأزهريين استبعاده^(١٦) . وتجمعت أسباب التخلص منه في أنه يمتلك ناصية الإفتاء وعلى علاقة طيبة بالخديو ، وعليه يمكن أن يستصدر منه الأخير فتوى تخالف ما أقدمت عليه الثورة خاصة بشأن الدستور^(١٧) .

ومضى السعي من أجل اتباع نظام الانتخاب لهذا المنصب الأزهرى المرموق ، فشكلت لجنة لهذا الغرض ، وجاء تقريرها بفصل الشيخ محمد العباسي الحنفى من المشيخة وتعيين آخر شافعى يختاره كبار العلماء ، وقد اعتبر شريف أن ذلك يُعد " ثورة للعلماء "^(١٨) . ويرضخ توفيق ويُبين لمندوبه في الأستانة سبب موافقته " نظرا للكراهية والنفور رأينا عزله من المشيخة تسكينا للفساد ودفعاً للقول والقال ، وأمرنا بترتيب هيئة من العلماء قوامها ثلاثة يُنتخبون من المذاهب الثلاثة لانتخاب شيخ بدلا عنه يكون على المذهب الشافعى ، وقد نفذ ذلك بالفعل "^(١٩) .

وأصبح البديل شافعياً كـرغبة الأزهريين وتأييد الثوريين ، وصدر الأمر بتعيين الشيخ الإمبابى شيخاً على الجامع الأزهر^(٢٠) . وهو شخصية غير تقليدية، له الباع فى منهج الاجتهاد وصاحب سمعة طيبة ومكانة اجتماعية بارزة ، لذا فقد تجمعت العوامل لتمكنه من العمل بثقله مع الثورة . ومثل هذا الإجراء حدثاً جليلاً حتى أن الدوائر السياسية اتهمت شريف بالضعف لتركه الثوار يفرضون رأيهم ويحققون رغبتهم ، فيقول تقرير نمساوى " إن عزل الشيخ العباسي وتعيين خلف له هو الشيخ الإمبابى لا مفسر له سوى ضعف حكومة شريف ... وأن السبب فى اختيار الأخير لم يكن إلا من أجل خدمة أهداف الثورة "^(٢١) ، بمعنى أن يد القادة الثوار كانت أقوى من النظارة القائمة . وتحور الأزهر تماماً تحت الرئاسة الجديدة ، ومضى فى طريقه الذى اتسم بالروح الحماسية التى دبّت وأصبحت قلباً وقالبا مع الثورة.

ومع تطور الأحداث الثورية ازدادت حمية الأزهريين ، فحينما بدأ التدخل الأنجلو فرنسى لضرب الثورة ، نزلوا بثقلهم لميدان الكفاح ، حيث تولوا إضفاء الشرعية على خطوات الثورة وراحوا يغذونها بأسلوبهم ، وكان لهم التأثير القوى على جموع المصريين ، ذلك التأثير الذى أدركه الجميع حتى لقد وصفتهم صحيفة التيمز اللندنية بأنهم " تلك الأعداد الكبيرة من رجال الدين وشيوخ الأزهر الذين لهم الاحترام الكامل بين صفوف الشعب "^(٢٢) .

وفى حقيقة الأمر فقد كان لعلماء الدين دورهم الإيجابى فى تعبئة قوى المصريين الذين يتسمون بذلك الطابع القوى من الإيمان العميق ، وبالتالى أصبح التأثير الدينى عليهم سهلاً على أساس أن الإسلام دين ثورة على الأوضاع الفاسدة ، ويرفض الظلم والعدوان ويدعو إلى محاسبة الحاكم إذا ظلم رعيته ، وعزله إذا استمر فى الظلم ، ومن هنا كان العامل الدينى واضحاً فى الثورة.

وعاش الأزهريون خطوة بخطوة مع الثورة ، فهم يرفضون وجود قطع الأسطولين الإنجليزى والفرنسى فى مياه الإسكندرية ، ويُعارضون عزل عرابى من منصبه ، وكانوا من بين من حضروا إلى العاصمة لتقديم العرائض محتجين على مذكرة مايو ١٨٨٢ المشتركة التى صدرت عن لندن وباريس مطالبين بعزل الخديوى الذى قبل هذا الوضع ، ويُقر عرابى فى محضر التحقيق معه " إن جميع المسلمين قد تأثروا بها وأنكروا غاية الإنكار .. وأن المحضر المقدم من أهل مصر العاصمة عند تلاوته قام الناس الموجودين من النواب والعلماء الذين لم يسبق ختمهم وختموا عليه فى منزلنا " (٢٣). بينما يسجل مراسل صحيفة التيمز اللندنية فى القاهرة القول " نطلق الأزهريون ونواب المجلس وأعيان الفلاحين .. جميعهم رافعين شعار رفض المذكرة ، وراغبين فى عودة عرابى " (٢٤).

وشكل علماء الدين نقلاً فى الاجتماع الذى عُقد بمنزل سلطان فى ٢٧ مايو ١٨٨٢ إذ أيدوا فيه مهاجمة عرابى للأسرة المالكة (٢٥). وسرعان ما يتوجه الشيخ العدوى والشيخ البكرى والشيخ السادات وبطريق الأقباط وحاخام اليهود مع الوفد الذى ذهب للخديو يُطالبه بضرورة عودة عرابى إلى نظارته (٢٦). ويحمل الشيخ البكرى أمر العودة لقائد الثورة فيذكر " وتوجهنا لمنزل أحمد باشا عرابى فوجدناه غاصص بضباط الجهادية ، فسألنا عنه ، فدلونا على أوضة فدخلت بها فوجدتها ملآنة ، البعض طلبة علم ، والبعض علماء أعرف منهم الشيخ سليم عمر والشيخ حسين الطرابلسى فسلمنا الأمر الكريم للمومى إليه " (٢٧).

ولم يقتصر الأمر على القاهرة فقط حيث مثل العلماء الزعامة الدينية لدى مناطقهم بعد أن أعطاهم رجال الثورة المزيد من السلطة فى تحركاتهم ، وتوافدت على القاهرة البرقيات من رجال الدين فى المديرية تعضد وتؤيد وتبارك خطوات الثورة . وترفض وتشجب التدخل الأجنبى فى الشؤون المصرية (٢٨).

وقد ظهرت ثورة الأزهريين المتقدمة أثناء ذلك اللقاء الذى تم بين أربعين عالماً ومعهم شيخ الإسلام وبين درويش باشا رئيس البعثة العثمانية الثانية المرسلة إلى مصر إذ ثاروا أمامه وأظهروا استيائهم من الأوضاع القائمة ، وقدموا مطالبهم التى انحصرت فى تثبيت نظارة البارودى ، ورفض المذكرة المشتركة ، وإقصاء الخديوى " لأن أصل الارتباك الحاصل الآن بمصر هو ناشئ من الخديو بسبب قبوله تلك اللائحة ، والدليل الوحيد الذى يؤكد لنا ذلك أنه استعان على جماعة من المسلمين بأعدائهم الكفار وخالف قول الله تعالى " يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء من دون الله " ، فضلاً عن أنه طلب من الدولتين المدرعات الحربية ، وقبل لائحتهما المخلة بالفرمانات الشاهانية الصريحة ، مع أننا لا نقبل دخولنا تحت سطوة أى دولة كانت غير دولتنا العلية ، ومن يعارضنا نحن مستعدين لمقابلته بالقوة ، ومعضدين للحزب الوطنى بأموالنا وأنفسنا وأولادنا " (٢٩).

وفى هذا اللقاء ظهرت شخصية الشيخ عlish الذى صرح بالقول " إننا نخشى أن تتقلب مسألة مصر وتصبح مثل مسألة تونس " وأضاف " إن الجيش قد خلص البلاد من الوقوع فى أيدي الكفار " وأثنى على قادته ووطنيتهم ، كما رفع الشيخ العدوى صوته مردداً ضرورة انسحاب قطع الأسطولين الأجبيين من المياه المصرية (٣٠).

ومن الواضح أن رجال الدين كانوا يشايعون العسكريين بزعامه عرابى ، وغير راضين عن سلوك الخديوى ، وقد أراد قائد الثورة أن يضىف الشريعة على تصرفاته تجاه الحاكم ، فأرسل إليهم بالمبررات التى تدين توفيق وتشجعهم على أن يصدروا فتوى شرعية توجب عزله حيث سجل " ما القول فى حاكم مولى من طرف سلطان المسلمين على أن يعدل فى الناس ويقضى بأحكام الله ، فنقض العهد وأحدث الفتن بين المسلمين وشق عصاهم ، ثم انتهى به الأمر إلى أن إخطار ولاية غير المؤمنين على ولاية المؤمنين ، وطلب من الأمم الخارجة عن الدين القويم أن ينفذوا قوتهم فى بلاد حكومته الإسلامية ، وحمل رعاياه على أن يدينوا ويخضعوا لتلك القوة الأجنبية ، وبذل عنايته فى الدفاع عنها ، ولما دعاه المؤمنون للرجوع عن ذلك أبى وامتنع وأصر على الخروج على طاعة السلطان والمروق من الشريعة ، فهل يجوز شرعاً أن يبقى هذا الحاكم حاكماً حتى يمكن قوة الأجانب من السلطة فى البلاد الإسلامية ، فهذه الحالة يجب عزله وإقامة بدل له يحافظ على الشرع ويدافع عنه ، أفيدوا الجواب " (٣١).

ولم يكر الجواب غير معروف ، إذ سبق أن ترددت فى الاجتماعات الثورية هذا الأمر ، وكان العلماء ومعهم الأعيان والتجار قد قدموا محررات بأختامهم بوجوب عزل الخديوى بمقتضى الشرع الإسلامى^(٢٢). وبرز فى ذلك المجال الشيخ الإمبابى والشيخ عليش للذان كان تأثيرهما عميقا على الأزهريين، ويذكر صابونجى سكرتير بلنت - فى خطاب له فى يونيو ١٨٨٢ وكان شاهد عيان على تلك الأحداث " حدث فى الأزهر حركة شبيهة بالثورة ، وقد حضرت عدة اجتماعات للعلماء ، وكان الغضب فى جميعها شديدا وأكثر المتحدثون من ذكر آيات القرآن والأحاديث النبوية ليثبتوا أن توفيقا غير مناسب ليكون واليا على أمة إسلامية ، ولم يكتفوا بعقد الاجتماعات الخاصة بهم ، بل قرروا أمامي أن يعقدوا اجتماعا عاما فى الأزهر احتجاجا على الإهانة التى لحقت بهم ، وعقدوا الاجتماع بالفعل فى الأزهر حيث تقام الصلاة وطلب من النديم أن يخطب الحاضرين ، وكانوا يزيدون على أربعة آلاف نفس ، وليس عندى من الوقت ما يسمح لى بوصف التأثير الذى أحدثته خطبة النديم^(٢٣).

وتعددت اللقاءات الثورية فى الأزهر ، تلك التى هاجمت الأجانب والحاكم، وأخذ الأزهريون "يسيرون فى الشوارع والطرق فى شكل مظاهرة يحتجون فيها على الأوضاع ومعاملة الخديوى لبعض الأحرار من علماء الأزهر^(٢٤). وكان توفيق قد ضاق برجال الدين ، وكثيرا ما حاول توجيه الضربات لهم ثمنا لاشتراكهم فى الثورة ، لكنهم استمروا فى طريقهم ، وأصبحوا أكثر التصاقا بعرابى الذى توهجت كاريزميته وغدا معبودا للشعب . وتتبع الصحافة تلك الوفود اليومية من شباب الأزهر التى يجتمع بها " مجدد أمر الأمة سعادة أحمد باشا عرابى^(٢٥).

والحقيقة أنه لم يكن هناك اجتماع يخلو من وجود الأزهريين ، وجاءت التقارير والشهادات المقدمة من لجنة التحقيق بعد هزيمة الثورة لتثبت أن " طلبه العلم وشيوخ الأزهر كان منزل عرابى بغص بهم^(٢٦). وقد قام الشيخ عليش بدور مهم فى تلك الاجتماعات ، وسطر فى محضر اتهامه " إنه من الساعير للهيجان والإفساد المساعد للعصاة فى الاتحاد بهم والتهور فى المحافل والمجامع العمومية والخصوصية بالانتصار لهم والقبح والتثديد فى حق الحضرة الخديوية حتى حصل إفساد الأذهان والأفكار العمومية للدرجة التى وصلت إليها من الاختلال والتعصب الدينى والسياسى^(٢٧).

وواصل الأزهريون طريقهم الثورى ، فقاموا بتخميم المصريين فى توكيل

عرايى للدفاع عن مصر ورفض التدخل الأجنبى^(٣٨) ، الذى تمثّل فى تلك الإجراءات التى اتخذتها قبل ضرب الإنجليز للإسكندرية فى ١١ يوليو ١٨٨٢ ، وعقب قيام الحرب رأى قادة الثورة ضرورة البحث عن وسيلة للوقوف أمام أعداء الثورة ، واستقر رأيهم على تكوين مجلس وطنى من رموز الأمة ، وضم "الرؤساء الروحانيين للديانات" ، ودخل تحت جناحيه العلماء لتقييم تصرفات الخديوى التى بلغت مداها ضد الثورة ، والنظر فى صلاحية توليه على الأمة الإسلامية ، وهل ما قام به يجوز شرعاً . واجتمع المجلس فى ١٧ يوليو ١٨٨٢ ، وعرض عليه عدة موضوعات ، أولها - الرأى فى سلوك توفيق ، وثانيها - ما يقوم به الإنجليز من عدوان ، وثالثها - ضرورة استمرار التجهيزات الحربية ، ورابعها - عزل الخديوى خوفاً من أن يتصرف مثملاً فعل باى تونس . ووقف الشيخ عليش وسط المجلس وكبر ثلاث مرات معلناً " قد خلعناه يا قوم .. قد خلعناه، الله أكبر على من طغى وتكبر" ، وأعلن الشيخ العدوى أن توفيقاً مرق عن دين الإسلام ويجب خلعه ، وتبعه بطريق الأقباط الذى ندد بتصرفاته ، وقرر المجتمعون وقف أوامر الخديوى لأنه خالف الشرع الشريف ، وقرر المجلس تعيين لجنة من ستة مندوبين من المجلس كان منهم اثنان من العلماء هما الشيخ على نایل والشيخ أحمد كيوه ، ليتوجهوا للإسكندرية لتبليغ قرارات المجلس^(٣٩).

وفى اجتماع المجلس العرفى فى ٢٩ يوليو ١٨٨٢ - وكل له اختصاص أعمال الحكومة - للبت فى قرار الخديوى الخاص بعزل عرايى من منصبه ، فاضت ثورية المجتمعين وبرز دور العلماء فى فضح تصرفات توفيق وعلودوا طلب ضرورة توقيف أوامره لأنه خرج عن قواعد الشرع الشريف والقانون المنيف ، وساقوا قصة إيراهاه وأصحابه كمثّل جيد لطغيان الخديوى وعدم إخلاصه وصلاحيته ، كما أقروا مع المجتمعين بقاء عرايى فى نظارة الجهادية^(٤٠). ومع هذا فلم تصدر فتوى شرعية بإسقاط توفيق من على عرش الخديوية ، إذ تلاحت الأحداث سريعاً ، ولكنه على أية حال اعتبر شبه معزول أمام قوى الشعب .

أما عن موقف علماء الأزهر من العدوان البريطانى على مصر ، فقد نراى أمام أعينهم غزو التتار والحروب الصليبية ، ومن ثم تعددت نشاطاتهم فى الميدان ، فكان ذهابهم أفواجا إلى ساحات القتال برئاسة الشيخ العدوى ، وكما تذكر وثائق الثورة " اعتبر ذلك من دواعى المدافعة عن الوطن ، وأنه

واجب شرعى وسياسى^(٤١). وعُد هذا الشيخ داعية للجهاد وقام بدور فعال فى الحث على التطوع^(٤٢). كذلك كان للنشاط المتزايد الذى قام به الشيخ عبد الجواد وأخوه - وهو من علماء الأزهر - فى الدعوة والتطوع وقتال الإنجليز ، وذهابهما إلى مقر معسكرات الجيش انعكاساته المعنوية على المقاتلين^(٤٣). وراح طلبة الأزهر يجوبون الشوارع ويوزعون المنشورات التى تحث على الجهاد فى سبيل الله^(٤٤).

وانشغل العلماء على أرض مصر كلها بالتوسل والتضرع لله لينصر المسلمين ، فراحوا يقرعون البخارى فى الأزهر والحسين والسيد البدوى والمرسى أبى العباس ، بالإضافة إلى القراءة التى كانت تتم على أرض المعارك^(٤٥). كما أقيمت الصلوات ليل نهار فى جميع المساجد من أجل نصرة عرابى وجيشه ، وعلى المنابر قام المؤذنون يبتهلون إلى الله بعبارات الاستغاثة وطلب النصر على العدو^(٤٦).

وأضحى للخطابة الدينية على صعيد مصر أثرها الكبير فى تعبئة الرأى العام ، لأنها خرجت من بيوت أئمة الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه ، ومن على منابرها أعلن العلماء الجهاد الدينى وبينوا فضله وساقوا الأمثال عليه واستحضروها منذ عهد الرسول الكريم (ﷺ) وما أعد للمقاتلين فى سبيل الله، واستشهدوا بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة ، وأثاروا المشاعر الدينية والحمية الوطنية . وتضمنت الخطب ما وصل إليه الحال فى مصر ، وكيف أصبح الإسلام فى خطر ، وما يجب على المسلمين القيام به أمام ظلم وعدوان الإنجليز ، والمناداة بالمسارعة فى الدفاع عن شرف الوطن ، وبذل كل غال ونفيس فى سبيله ، وضرورة المآذرة والتعاون ، وفضل الاستشهاد فى سبيل الله والوطن ، وطُبعت هذه الخطب ووزعت وأثمرت بالنتائج المرجوة ، حيث لبى المصريون النداء من كل حذب وصوب^(٤٧).

والواقع أن رجال الدين قد غنوا الاتجاه الذى سيطر على المصريين وعقولهم وآمنوا به ، وتمثل فى سقوط نظام الحكم القائم على يد عرابى الذى سينتصر فى الحرب على أعداء الله ، وستؤهله إمكاناته ليكون حاكماً عليهم ، لأنه من السلالة النبوية الشريفة ، ليس هذا فقط وإنما أيضاً لأنه ولى من أولياء الله الصالحين المكشوف عنهم الحجاب ، وراح العلماء يؤكدون " أنه توجد نصوص قاضية بأن عرابياً سيتسلم ولاية مصر بدلاً من الخديو ، ويجرى رفع المظالم ويقطع دابر الإفرنج والأتراك ، وتبقى الحكومة لزمائم المصريين

فى الوظائف ... وسىصير ملكاً للعرب عموماً بما فىهم الشام والحجاز" (٤٨).

وكان عرابى قد أرجع نسبه إلى الحسين - رضى الله عنه - وعلى ذلك أضفى عليه لقب "مولانا أمير المؤمنين سعادة أحمد باشا عرابى" (٤٩). وسواء صح هذا النسب أم لا ، فإنه أعطى لزعامته مسحة شرعية إذا قورن بالأسرة المالكة حيث كثيراً ما تردد فى الاجتماعات الثورية "من هو محمد على باشا؟ إنه وافد الأنابى" (٥٠). كذلك داوم العلماء على ترديد أن عرابياً خير من يحكم مصر "لأنه المحامى عن الدين والعرض والشرف" (٥١).

ومن للمسلم به أن تدين عرابى خلق له هذا المركز الروحى وأوجد تلك العلاقة الوثيقة مع أهل وطنه ، وكثرت الأقاويل وانتشرت وأصبحت على ألسنة الناس فى كل مكان أن عرابياً منصور فى حربه مع أعداء الله ، وأن أولياء الله متداركونه بالنصر ، وفسرت الرؤى المختلفة حول ذات المعنى ، فتارة تلبسه السيدة نفيسة السيف ، وتارة يؤيد أبو العباس المرسى خطواته ، لدرجة أنه بلغ الأمر أن أحد مشايخ الأزهر كون مسيرة وراح يهتف أن عرابياً هو منقذ الإسلام وزعيم العرب والمهدى المنتظر (٥٢) ، وكان لمثل هذه الأقوال القوة فى رفع المعنويات سواء للمحاربين أو لأفراد الشعب . أيضاً فقد بارك رجال الدين حلقات الذكر التى أقيمت على أرض مصر من أجل التقرب إلى الله لينعم بنصره على عرابى وجيشه ، وتواكب ذلك مع معتقدات العصر ، وكان له جانبته السلبى الذى أثر على أرض المعركة .

وتنذر وثائق الثورة بتلك الخطابات والبرقيات التى كانت تصل إلى عرابى والقادة فى ساحة المعارك وتحمل الآيات القرآنية التى تبشر بالنصر على أعداء المسلمين (٥٣) . وبالطبع كان واضحاً عليها بصمة رجال الدين . وآمن عرابى بالمهمة الملقاة على عاتقه لدرجة أنه فى حديث له مع على مبارك يقول "إنى الآن بقيامى بحماية الدين والوطن قد اجتمعت على قلوب أهل القطر" (٥٤). وأصبحت السمة الدينية لها المكانة والبريق ، وتردد دعاء "الله ينصرك يا عرابى بجيش المؤمنين" (٥٥) فى صلاة الجمع بكافة مساجد مصر .

وكان لعلماء الدين دورهم فى مسألة جمع الأموال للجيش المحارب، إذ حثوا على التبرع بها، وقدموا تلك الصناديق المملوءة بنذور المساجد إلى المجهود الحربى (٥٦). كما أسكنوا المهاجرين السكندريين منازلهم، وكفلوهم من حيث المأكل والمشرب (٥٧)، حتى لقد وصل الأمر أن أخلى الشيخ العدوى سرايته

لينزل بها مائة من المهاجرين ورتب لهم خمسمائة رغيف كل يوم^(٥٨). وقام منظمو الشعر منهم بإلقاء الأشعار الحماسية التي تثير الحمية الدينية وتمجد الوطنية وقائد الثورة وتدفع إلى خوض المعارك ضد الغزاة الإنجليز^(٥٩). ومن ذلك نخلص أن معين الأزهر لم ينضب طوال فترة الثورة العراقية ، وشكل قوة إيجابية أسهمت بتيارها الديني الجارف في إضفاء للشرعية على الخطوات الثورية.

الصفوة المستنيرة

برزت شخصية الشيخ محمد عبده منذ أن كان طالباً في الأزهر حيث تعددت نشاطاته ، وكانت الصحافة أحدها ، وما لبث أن تزعم تيار الإصلاح في صحيفة الوقائع المصرية ، إذ سخر قلمه فيها واضعاً نصب عينيه بلورة الرأي العام ، فتناول الموضوعات التي تدعو لتحرير الفكر من قيود التقاليد وفهم الدين على طريقة السلف قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى^(٦٠). وقد بذل جهده في التوفيق بين الدين والعلم الحديث وبين القيم الإسلامية والحضارة الأوروبية ، فمن رأيه أن الإسلام يهتم اهتماماً كبيراً بالعقل باعتباره وسيلة لكشف الحقيقة ، وكان يرى أن السبب فيما أصاب المسلمين من انحلال يرجع إلى خطأ ربط الدين بالسياسة^(٦١).

ويُعتبر محمد عبده القائد الفكري للثورة العراقية ، وهو من الركائز الأساسية التي اعتمدت عليها ، وذلك بعد أن أيقن الدور التتويري الذي ألقى على عاتقه ، ومن ثم فقد تولى المهمة بنجاح ، وأصبح حامل لواء التيار الديني المتحرر ، وأعطاه موقعه على خريطة الصحافة القوة الدافعة لتحقيق مبادئ الثورة التي مضى قلمه في التعبير عنها ، وعرف الحرية وقسمها إلى حرية رأى وحرية قول وحرية انتخاب ، واحتلت الحرية السياسية المكانة لديه ، وشغل القانون حيزاً من فكره واتفق في تحليله له مع مونتسكيو ، واهتم بالشورى وربطها بالإسلام من ناحية وبالأفكار الغربية من ناحية أخرى ، وفسر معاني الوطن والوطنية ، وتطرق إلى الوطنية التي لا تفرق بين دين وآخر^(٦٢). ونادى بضرورة وحدة عناصر الأمة على اختلاف أديانها ومذاهبها لتتمكن من مواجهة أعدائها ، وركز على أن الدين للديان والوطن للجميع والدم واحد ، فالأب آدم والأم حواء ، وعلى المصريين جميعاً أن يعلموا أنه لا فرق بين المسلمين والأقباط^(٦٣). أيضاً رأى أن الوحدة الوطنية لا يجب أن تكون فوق الخلافات الدينية فحسب ، وإنما كذلك فإنها فوق الخلافات السياسية^(٦٤). وقد

تمكن من تجنيد بعض الأزهريين للعمل فى تحرير صحيفة الوقائع المصرية ، وكان من أشهرهم سعد زغلول ، والشيخ محمد خليل والشيخ عامر إسماعيل وعبدالكريم سلمان ، وبطبيعة الحال فإنهم ساروا على دربه.

وتمكن محمد عبده من بث أفكاره التحررية والبعيدة عن التزمّت عن طريق الخطب التى كان يُلقيها فى الاجتماعات الثورية المكثفة ، إذ ترددت كلماته التى تغلّغت فى نفوس المستمعين وغذت عقولهم ، هذا بالإضافة إلى دوره الجوهري فى وضع برنامج الحزب الوطنى^(٦٥).

وعندما وقع الغزو البريطانى ، ووفقاً للاتجاه الدينى ، يُضاعف محمد عبده مجهوداته فى البحث على الجهاد فى سبيل الله ، وذلك بالتطوع فى الجيش، وبذل المعونات المالية، ويشرح ويحلل كيف أن العدو هاجم مصر ظلماً وعدواناً، ويستشهد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة^(٦٦). ومن اللافت للنظر أن كلمته كانت هى النافذة على قادة الثورة الذين اعتبروه إمامهم ومفكرهم، وهو الذى وضع أيديهم فوق يديه ليكون القسم على المصحف الشريف^(٦٧)، من أجل مصر.

واستمر محمد عبده حتى آخر الوقت عنصراً حيوياً فى الثورة ، متقدماً حماسة وغيره عليها ، ساعياً ومبرهنًا على إخلاصه لها ، مؤمناً بمبادئها وتحركاتها ، باذلاً كل الجهد من أجل نجاحها ، وهى الأخرى قد شهدت له بأنه صبغها بالتسامح الدينى وبعد بها عن التعصب والجمود.

أما شخصية عبد الله النديم فقد أسهمت بدور مهم وعميق فى الثورة ، وحملت لواء التسامح الدينى ، إذ تأثر النديم بالنشأة الدينية من ناحية ، وبثورية الأفغانى من ناحية أخرى ، وعليه تمكن من النزول إلى ميدان العمل الوطنى مصطحباً معه طاقاته المتعددة والفياضة ، حيث وجد فيه قادة الثورة الأداة التى تحقّق لهم ما يسعون إليه ، ومن ثم أصبح اللسان الناطق باسمهم.

ومضى النديم فى تحركاته يُعمق الأفكار المستتيرة بين المصريين ، ويُنادى بتطبيق المبادئ الإسلامية ، ويُطالب بالتآلف والوئام بين عناصر الأمة ، ويُشخص الأمراض الاجتماعية ويبحث عن حلول لها ، وينهى عن العادات التى ألصقت بالدين وهو منها برئ ويسخر منها^(٦٨).

وعندما وقع الغزو البريطانى على مصر ، شن النديم حملاته على السياسة الإنجليزية ووجه نداءاته للعرب والمسلمين يثيرهم على الإنجليز ويُعبئ

شعور الكراهية لهم ويسرد أعمالهم للوحشية^(٧٩). وقد استخدم الصحافة جيداً في نقل اتجاهاته ، كما اعتلى منابر المساجد في تنقلاته ، وألقى خطبه الملتهبة ، تلك التي طبعت ووزعت في أنحاء مصر كلها ، وهو دائماً يستشهد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة ، ويسترجع في الشرح ويحث على التمسك بهما ، ويستحضر صور الكفاح والبطولات في التاريخ الإسلامي^(٨٠) ، وقد أثمر ذلك السلوك لأنه يتفق مع طبيعة المصريين الذين تفيض مشاعرهم بذكرى الماضى ، ومن هذا المنطلق أطلق عليه " خطيب الثورة العربية " .

ولم يكن محمد عبده والنديم وحدهما اللذين حملا لواء تعميق وترسيخ مبدأ التسامح الدينى ، إذ واكب ذلك الاتجاه متفقو الثورة ، وبرز في هذا المجال حسن الشمسى محرر صحف المفيد والسفير والنجاح ، فكتب عن الشورى وارتباطها بالإسلام ، ورد على ما رده الإنجليز عن تعصب المصريين فقال " إن الأديان جاءت مبينة للعقائد والمعاملات ، فليس فيها ما يدعو المرء إلى إظهار موجبات الكراهية لمن خالفه في العقيدة ، بل أظهرت لنا أننا لا نرفع سلاح الكراهية إلا في وجه من حاربنا منهم ، ونهتنا عن توجيه الإيذاء لمن كان بيننا وبينهم مودة "^(٨١). وكثرت مقالاته التي تشجع على الجهاد المقدس وتطالب ببذل العطاء والتفانى من أجل الوطن^(٨٢).

ولما كان للقضاة في مصر المركز الدينى والهيبة الاجتماعية ، فقد أثروا بتوجهاتهم على المصريين ، لذا فإنه حينما وقع العدوان الإنجليزي ، أعلنوا الجهاد وصرحوا بأن الحرب دينية " وأن من مات بالمحاربة يموت شهيداً ، وأن أفضل الأعمال بعد الإيمان الجهاد في سبيل الله "^(٨٣). بالإضافة إلى ذلك دعا القضاة الناس للمشاركة الروحية عن طريق قراءة عدية يس والبخارى صباحاً ومساءً ، وخاصة في المساجد والأضرحة والأماكن الطاهرة " بقصد نصرة الإسلام وفك الكرب عن المسلمين " ^(٨٤). وعلى ذلك يتضح أن الصفوة التي حملت الأفكار التحررية في التيار الإسلامى قد قامت بدور إيجابى ومؤثر فى الثورة العربية.

مقياس الارتباط بالدولة العثمانية

أدرك التيار الدينى فى الثورة العربية ضرورة تحديد العلاقة مع الدولة العثمانية، صاحبة الهوية الإسلامية والولاية الشرعية على مصر، وذلك بالتفرقة بين السلطتين السياسية والدينية، بحيث تكون الرؤية لها عبر المركز الدينى

للسلطان الذى يجب طاعته طالما كان عادلاً لأن هذا الأمر واجب على المسلمين، ويسجل محمد عبده القول "كان يُحتم قبول الخلافة كرمز لقوة الإسلام ونهضته وبعثه"^(٧٥). ومن هذا المنطلق يصرح النديم أن الدولة العثمانية هي الدولة التى تقع بين ثمانى عشرة دولة مسيحية^(٧٦). بينما يُردد عرابى "كلنا أبناء السلطان، ويجب علينا أن نعيش كأُسرة فى منزل واحد، وكما أن أعضاء الأسرة يكون لكل منهم غرفة ينظمها حسبما يهوى، ولا يحق لرب البيت أن يستبيح حرمتها، كذلك لكل شعب من الشعوب الإسلامية بلاد يعيش فيها، يُنظمها وفقاً لما يريد، وقد كسبت مصر استقلالها بالفرمانات وستحافظ على ذلك"^(٧٧).

معنى هذا أنه كان هناك قبول لذلك الرباط بالدولة العثمانية على أساس أنها علاقة دينية ، وأن وضع مصر الدولى جعلها تدور فى فلك هذه الدولة ، وأنه أمام الأطماع الأجنبية لابد من الاستناد على إستنبول ، خاصة بعد إعلان الحماية الفرنسية على تونس ، ولكن فى إطار أن يكون الدور إسلامياً وفى أضيق الحدود^(٧٨).

وعلى الجانب الآخر ، رأى السلطان عبد الحميد إمكانية الاستفادة من الثورة العربية لتحقيق سياسته ، ومن ثم التقي الطرفان بهدف وصول كل إلى غايته ، فأرسل السلطان بعثة نظامى باشا فى أكتوبر ١٨٨١ ، وتبعتها زيارات سرية لمندوب عبد الحميد للعمل على تقوية العلاقة بين قادة الثورة والسلطان ، وعليه سرى الاطمئنان بين صفوفهم بعد أن وجدوا التأييد لخطواتهم من الدولة صاحبة السيادة الشرعية على مصر، لكنهم فى الوقت نفسه كانوا على يقين من أن أى خروج عن النص سيُغير من سياستهم، وقد صرح محمد عبده بذلك لبلنت وبين أنه لو تدخل الأتراك فى شئون مصر "فإننا سنغتنم هذه الفرصة لكى نحقق تمام استقلالنا"^(٧٩).

ومن المسلم به أنه لم يكن للأتراك المكانة فى قلوب المصريين، إذ نمت مشاعر الكراهية وأفصححت عن نفسها مع تقدم خطوات الثورة، وفكر قادة الثورة فى إمكانية الإطاحة بتبعية مصر للدولة العثمانية، وأن تكون أرض الكنانة مقبواً للخلافة الإسلامية^(٨٠)، حيث فضل العرب على بقية الأجناس، وأنه يكفى أن القرآن الكريم قد نزل بلغتهم، وذلك عندما بدعوا يشعرون أن السلطان لم يُقدم لهم المساعدات المرجوة.

وينكر صابونجي في مراسلاته إلى بلنت في يونيو ١٨٨٢ أن قادة الثورة يلعنون السلاطين والجنس التركي من جنكيزخان إلى هولاكو إلى عبد الحميد ، وأنه في حالة تدخل الأتراك عسكرياً سيعلنون الاستقلال عن الدولة العثمانية ويتنادون بالجمهورية ، وأن النديم يُوجه جهوده لتهيئة المصريين نحو ذلك^(٨١). ومن ثم أصبح شعار " مصر للمصريين " واضح المعالم وواسع الانتشار .

وأيقن عبد الحميد تجاه الثوار ، فأرسل بعثة درويش باشا في يونيو ١٨٨٢ لمساندة الخديوى، ولإغراء قائد الثورة للذهاب إلى إستنبول^(٨٢). ولكن في الوقت ذاته لم يُغلق السلطان باب الاتصال بالثوار، وقد ساعدته بصفة عامة المشاعر المصرية المرتبطة بالإسلام والتي وضحت إبان استقبال البعثة سواء في الإسكندرية أو طنطا أو القاهرة، إذ علت صيحات العامة "الحادى نصر الله.. الكل دين الإسلام، الحادى نصر الله.. الكل مولانا السلطان، الحادى نصر الله.. الكل عساكر الإسلام"^(٨٣). ولكن عندما التقى درويش باشا بالعلماء كانت الجلسة ثورية، وانتهت بأزمة حادة بين الطرفين، حيث طالبوا بأن يقوم السلطان بدور عملى في وقف التدخل الأجنبى الذى تمثل فى المذكرة المشتركة، وعزل الخديوى^(٨٤).

وتغذية للتيار الإسلامى ، وبعد أن سرت شهرة عرابى كبطل من الأبطال المناضلين من أجل انتصار الإسلام على الصعيدين العربى والإسلامى ، رأى قادة الثورة الاتصال بشريف مكة - المناوئ للسلطان - وراح عرابى يصرح بالقول " نحن سنيون ، ونعلم أن منقذ الإسلام سيأتى من قریش "^(٨٥). هذا ويجب أن نضع فى الاعتبار ما كان يُردده بشأن نسبه الشريف .

وفى واقع الأمر، فإن الغزو البريطانى لمصر قد عُذ غزواً مسيحياً لأرض إسلامية ، ففى برقية من الكونت جولوشفسكى السفير النمساوى فى باريس إلى وزير خارجيته يفيد بأنه " بلغه من جدة ومصوع أن المسلمين هناك تغلى فيهم كوامن الهياج ، وأن هذه الحالة حدثت أثر الأخبار التى أذيعت فيهما "^(٨٦). وبالطبع كانت تتضمن العدوان الإنجليزى على مصر .

كذلك يقول صابونجي فى رسالة له إلى بلنت فى يوليو ١٨٨٢ " منذ يومين كنت مع عرابى ، فأتاه رجل عربى بخطاب ، ففتحه وتلاه على وعلى الضباط الآخرين ، وقد كتبه حافظ الكعبة المصاحب لشريف مكة ، وكان الخطاب مكتوباً بأسلوب راق مليئاً بالمدح ويقول كاتبه (إن شعب مكة يَصلى

لنصرة عرابي ، وأن تلك الصلوات تقام عند حجر إسماعيل وزمزم وفي عرفات ومنى من أجل نجاحه) ، ولم يتردد صاحب الخطاب في منح عرابي لقب حامى حمى الإسلام والدولة الإسلامية ، مبيناً أن الحجاز كله معه ^(٨٧) .

واتصل قادة الثورة بالسنوسى فى طرابلس الغرب ، وتواجد المغاربة في اجتماعات عرابي يُعدونه ويمنونه ويقرعون له الأحزاب والأوراد لينال مرغوبه ^(٨٨) . وصرح علماء طرابلس وتونس لمندوب السلطان بأن نجاح قضية الإسلام في شمال إفريقيا بل وجوده يتوقف على بقاء عرابي في الحكم ^(٨٩) . وأشادت الصحافة به فى تونس ولقبته بحامى الإسلام والعرب ، وأقيمت الصلوات فى مسجد القيروان ، وتردد الدعاء بالنصر لعرابي وبهزيمة الإنجليز ^(٩٠) .

وكما هو معلوم فإن الثورة المهدية تأثرت بالثورة العرابية، أيضاً وضعت الشام نصب أعين قادة الثورة لإثارة الحمية الدينية، فقد سافر بعض علماء الأزهر إلى دمشق حيث اجتمعوا بعلمائها موضحين لهم "أن مصر هي باب الكعبة وبيضة الإسلام، وأن هدف الإنجليز هو القضاء على الإسلام والاستيلاء على الكعبة الشريفة، وأن على كل مسلم أن يهبط لمساعدة عرابي بقواته وأمواله، طالما أن هذه الحالة تعيد إلى الأذهان قصة العرب في أسبانيا" ^(٩١) . وتعاطف مسلمو الهند مع الثورة المصرية، وتسجل صحيفة الستاندرد اللندنية "أن حوادث مصر قد شغلت بعض الهنود، وأن أهالي كلكتا أقاموا الصلوات في المساجد لنجاح ثورة عرابي باشا" ^(٩٢) . وحللت صحيفة الطائف أسباب تزمير مسلمي الهند وأرجعته إلى ما يلاقونه إخوانهم في الإسلام بمصر ^(٩٣) .

وفي عقر دار الدولة العثمانية، كان الرأي العام معضداً للثورة المصرية، واعتبر العلماء أن عرابياً هو بطل الإسلام ، ويصور مندوب الخديوى فى الأستانة الموقف الحماسي للأتراك حيث يقول "العوام هنا وكثير من الرجال والعلماء يتمنون انتصار عرابي" ^(٩٤) . وأقيمت الصلوات فى المساجد التركية ، وكثرت الدعوات من أجل قائد الثورة لدرجة أن أحد الخطباء دعا إلى حمل السلاح مردداً "إذا ما طلب عرابي مالا جمعناه له ، وإذا ما طلب جنودا فسنحمل جميعاً السلاح لمساعدته ، إنه رجل مبعوث من قبل الله" ^(٩٥) .

وانتشرت هذه الأخبار على أرض مصر ، وراح الثوريون يذيعونها "إن جيش عرابي منصور ، وأن تونس وطرابلس الغرب والحجاز ومسلمي الهند

وبر الشام أخذ أهاليها الحمية الدينية ، وأصبحوا على استعداد للحضور إلى مصر التي هي للعرب لا للترك ، وأنه ليس بها سوى عرابي الجارى منه المقاومة والمدافعة لحفظ الوطن والدين " (٩٦) . ويكتب أحمد رفعت رئيس قلم المطبوعات في صحيفة اللتان الباريسية ليسجل مآثر عرابي وأنه " حائز لميل عموم المسلمين ومحبتهم " (٩٧) .

وأمام هذا الفيض من التأييد الإسلامى للثورة المصرية ، والتعاضيد والمآزرة لقائدها ، التهب قلب السلطان غيرة من عرابي وحقدا عليه ، فى وقت استخدمت فيه السياسة البريطانية كافة أسلحتها لتحقيق هدفها فى وأد الثورة ، وركزت على أن تحول السلطان نهائيا عنها ، الذى سرعان ما استجاب وكتب إلى علماء مصر يطلب منهم العمل على منع إرسال المؤن والمتطوعين إلى ميدان القتال ، ولما لم يأت ذلك بالنتيجة المرجوة ، وبناء على المجهودات البريطانية التى أيقنت مدى تأصل وعمق الناحية الدينية لدى المصريين، كان صدور منشور عصيان عرابي من السلطان الذى اتسع انتشاره ، فوصل إلى الهند وأفغانستان والعراق والحجاز والمغرب والأناضول ، بالإضافة إلى توزيعه داخل مصر خاصة على أرض المعركة ، ومن ثم كان له الأثر فى الجيش ويسجل عرابي قوله فى هذا الشأن " وتزمر بعض أمراء العسكرية وقالوا إننا إذن عصاة على السلطان مخالفين لكتاب الله وسنة رسوله ... ومن مات منا عاصيا لا أجر له مثل الذين ماتوا من المصريين فى قتال الدولة العلية " (٩٨) . وعلى ذلك حدث صدع فى الثورة المصرية ، وتمكنت الدولة العثمانية عن طريق التأثير الدينى أن تحقق ما خططته لندن لتلك الثورة .

وهكذا يتجلى لنا الدور الذى أداه الدينى فى الثورة العرابية ، وكيف انه حمل بين طياته ما قام به الأزهر حيث الإسهامات الفعالة التى قدمها علماءه بصفة عامة ، والصفوة من المثقفين الذين ألقى على عاتقهم إقصاء التعصب والبعد عن المغالاة وإرساء قواعد الدين الإسلامى الحنيف وتوثيق مبدأ التسامح الدينى بصفة خاصة ، وأخيرا نوعية العلاقة التى ربطت هذا التيار بالدولة العثمانية صاحبة المكانة الإسلامية.

الهوامش

- ١- قليني فهمي ، مذكرات قليني فهمي باشا ، الجزء الأول ، الطبعة الثالثة ، مطبعة صادق ، المنيا ، ١٩٤٧ ، ص ٢٧ .
- 2- Cromer, The earl of, Vol. London, 1908, PP.99, 100 .
- ٣- مرآة الشرق ، عدد ٢٤ في ١٧ مايو ١٨٧٩ ، الوقت ، عدد ٦٢٠ في ١٩ مايو ١٨٧٩ .
- 4- Duse, M., In the Land of the pharaohs, First edition, London, 1911, P.18, Blunt, W.S., Secret History of the English Occupation of Egypt, Second edition, London, 1907, P.125.
- 5- Marlowe, J., Cromer in Egypt, London, 1970, P.57.
- ٦- محمد عبده ، مذكرات جمعها وقدمها طاهر الطنحلي تحت عنوان مذكرات الإمام محمد عبده ، الهلال ، القاهرة ، أبريل ١٩٦١ ، ص ٥٧ ، أحمد شفيق ، مذكراتي في نصف قون ، الجزء الأول ، مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٩٣٤ ص ١٠٩ .
- ٧- إبراهيم الهلباوي ، مذكرات تاريخ حياة إبراهيم الهلباوي ، الجزء الأول ، محفوظة بدار الوثائق القومية ، ص ٦ .
- ٨- عبدالفتاح نديم ، سلافة النديم في منتخبات السيد عبد الله النديم ، الجزء الأول ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩١٤ ، ص ٧ ، التجارة ، عدد ١٩ أبريل ١٨٧٩ ، الوقت ، عدد ٩٩١ في ١١ ديسمبر ١٨٨٠ .
- ٩- محافظ الثورة العربية ، محفظة ٢٢ ، دوسيه ١٩ ،
- Blunt, Secret History of the English Occupation of Egypt, P.165.
- ١٠- محمد عبده ، المصدر نفسه ، ص ١٤٤ .
- 11- Broadley, A.M., How We Defended Arabi and His Friends, London, 1884, P.115,
- أحمد عرابي ، تقرير ، مطبعة الجامعة بمصر ١٨٨٢ ، ص ص ٨٧ ، سليم خليل النقاش ، مصر للمصريين ، الجزء الرابع ، الإسكندرية ، ١٨٨٤ ، ص ١٢ .
- 12- Biovés, A., Francais et Anglais en Egypte 1881- 1882 , Paris, 1910, P.45.
- ١٣- المفيد ، عدد ١٨ في ٢٣ ديسمبر ١٨٨١ .
- ١٤- أحمد عرابي ، تقرير ، ص ص ١٨٢ ، ١٨٣ .
- ١٥- أحمد شفيق ، المصدر المذكور ، ص ١١٨ .
- 16- Polit, Arch, Alex. Fasz, xxxviii / 195, 5 Dec., 1881.
- ١٧- محافظ الثورة العربية ، محفظة ٩ ، دوسيه ٧٠ .
- 18- Polit, Arch, Op.Cit.

- ١٩- محافظ الأبحاث ، محفظة ١١٦ ، ١٤ محرم ١٢٩٩؟ (٧ ديسمبر ١٨٨١) .
- ٢٠- الوقائع المصرية ، عدد ١٢٧٨ في ١١ ديسمبر ١٨٨٢ .
- 21- Polit, Arch, Alex, 144 / 13, 151 / pol, 9, 18 Dec. 1881.
- 22- The Times, April 18, 1882.
- ٢٣- محافظ الثورة العربية ، محفظة ٨ ، دوسيه ٥٣ / أ .
- 24- The Times, May 25, 1882.
- ٢٥- الفسطاط ، عدد ٧ في ٣١ مايو ١٨٨٢ ، محافظ الثورة العربية ، محفظة ٢٠ ، دوسيه ١٧٤ .
- 26- Blue Books, Egypt No. 8 (1882), No 117, Malet- Granville, Cairo, May 28, 1882, P.49.
- ٢٧- محافظ الثورة العربية ، محفظة ١٩ ، دوسيه ١١٣ .
- ٢٨- الوقائع المصرية ، عدد ١٤١٣ في ٢٠ مايو ١٨٨٢ .
- ٢٩- محافظ الثورة العربية ، محفظة ٨ ، دوسيه ٤٤ ، محفظة ١٤ ، دوسيه ٣١٨ / ب .
- ٣٠- المصدر نفسه ، محفظة ١٥ ، دوسيه ٣٤٦ ، أحمد شفيق ، المصدر المذكور ، ص ١٥٢ .
- ٣١- محافظ الثورة العربية ، محفظة ٨ ، دوسيه ٥٣ / أ .
- ٣٢- أحمد عرابي ، تقرير ، ص ١٣ .
- 33- Blunt, Secet History of the English Occupation of Egypt, P.330.
- ٣٤- عبد اللطيف حمزة ، العقدة الشركسية عند مدرسة الشيخ محمد عبده ، مطبعة جامعة القاهرة ، القاهرة ، ١٩٥٨ ، ص ص ١٣ ، ١٤ .
- ٣٥- الفسطاط ، عدد ١٠ في ٢١ يونيو ١٨٨٢ .
- ٣٦- تقارير وشهادات مقدمة من كبار الموظفين المصريين والأجانب إلى لجنة التحقيق عن معلوماتهم عن الحوادث العربية ، ص ٢٨ .
- ٣٧- محافظ الثورة العربية ، محفظة ١٢ ، دوسيه ١٩٣ .
- ٣٨- المصدر نفسه ، محفظة ٧ ، دوسيه ١٠ ، محفظة ٩ ، دوسيه ٨٤ .
- ٣٩- المصدر نفسه ، محفظة ١٦ ، دوسيه ٣٨٤ / أ ، محفظة ١٨ ، دوسيه ٥٣ ، محفظة ٧ ، دوسيه ٣٨ ، محفظة ١٠ ، دوسيه ١١٥ ، Broadley, Op.Cit., P.503
- ٤٠- المصدر نفسه ، محفظة ٢١ ، دوسيه ١٢ ، محفظة ٨ ، دوسيه ٥٠ ، Ibid, PP.157-177 .
- ٤١- المصدر نفسه ، محفظة ٨ ، دوسيه ٥٣ / د / ٤ .
- ٤٢- الوقائع المصرية ، عدد ١٤٥٨ في ١٥ يوليو ١٨٨٢ .
- ٤٣- محافظ الثورة العربية ، محفظة ٤١ ، دوسيه ٢ .
- 44- Biovés, Op.Cit., P.131.

- ٤٥- محافظ الثورة العربية . محفظة ٨ ، دوسيه ٥٣ / د / ٤ ، محفظة ١٠ ، دوسيه ١١٥ ،
محفظة ٤١ ، دوسيه ٢ ، الوقائع المصرية ، عدد ١٤٥٩ في ١٦ يوليو ١٨٨٢ .
- 46- Broadley, Op.Cit, PP.173, 502.
- ٤٧- محافظ الثورة العربية ، محفظة ٨ ، دوسيه ٤٤ ، الوقائع المصرية ، أعداد ١٤٦٢ ،
١٤٦٩ ، ١٤٧٤ ، ١٤٧٦ ، ١٤٨٠ ، ١٤٨٤ ، في ٢٠ يوليو ، ٨ ، ٢٤ ، ٢٨ أغسطس ،
١٠-٤ سبتمبر ١٨٨٢ .
- ٤٨- محافظ الثورة العربية ، محفظة ٧ ، دوسيه ٢٤ ، محفظة ٣ ، دوسيه ٢٤١ ، دوسيه
٢٥٧ .
- ٤٩- الفسطاط ، عدد ١١ في ٢٨ يونيو ١٨٨٢ .
- 50- Chaillé – Long – Bey, Les Trois prophètes: Le Mahdi, Gordon,
Arabi, Paris, 1886, P.101.
- ٥١- محافظ الثورة العربية ، محفظة ٩ ، دوسيه ٨٤ .
- ٥٢- المصدر نفسه ، محفظة ٧ ، دوسيه ٢٤ ، دوسيه ٣٥ ، محفظة ٨ ، دوسيه ٥٣ / د /
٢ ، محفظة ١٠ ، دوسيه ١٧٦ / ب ، Biovés, Op.Cit., P.40.
- ٥٣- المصدر نفسه ، محفظة ٨ ، دوسيه ٥٣ / د / ٢ .
- ٥٤- المصدر نفسه ، محفظة ١٩ ، دوسيه ١٤٠ .
- ٥٥- المصدر نفسه ، محفظة ١٤ ، دوسيه ٣٠٨ .
- ٥٦- الوقائع المصرية ، عدد ١٤٨٠ في سبتمبر ١٨٨٢ Bréhier, L., L'Egypte de:
1798 – 1900, Paris, 1900, P.207.
- ٥٧- الوقائع المصرية ، عدد ١٤٥٨ في ١٥ يوليو ١٨٨٢ .
- ٥٨- المصدر نفسه ، عدد ١٤٧٠ في ١٠ أغسطس ١٨٨٢ .
- ٥٩- محافظ الثورة العربية ، محفظة ٨ ، دوسيه ٥٠ .
- ٦٠- عبد اللطيف حمزة ، المرجع المذكور ، ص ٦٥ ، ٦٦ .
- ٦١- أحمد عبد الرحيم مصطفى ، تطور الفكر السياسي في مصر الحديثة ، قسم البحوث
والدراسات التاريخية والجغرافية ، القاهرة ، ١٩٧٣ ، ص ٣٥ ، ٣٦ .
- ٦٢- الوقائع المصرية ، أعداد ٧ فبراير ، ١٠ ، ٢٨ نوفمبر ، ١٢ ، ٢٥ ديسمبر ١٨٨١ .
- ٦٣- المصدر نفسه ، العددان ١٠٦٥ ، ١٤٨٣ في ١٩ مارس ١٨٨١ ، ٩ سبتمبر ١٨٨٢ .
- ٦٤- المصدر نفسه ، عدد ١٣ نوفمبر ١٨٨١ .
- 65- Broadley, Op.Cit., P.228, Blunt, Secret History of the English
Occupation of Egypt, PP.556 – 559
- ٦٦- الوقائع المصرية ، العددان ١٤٥٥ ، ١٤٥٧ في ١١ ، ١٣ يوليو ١٨٨٢ .
- ٦٧- محافظ الثورة العربية ، محفظة ١٥ ، دوسيه ٣٤٤ .
- ٦٨- التكتيك والتبكيث ، عدد ١٠ في ١٥ أغسطس ١٨٨١ .

- ٦٩- اللطائف ، العددان ٣ ، ٧ أغسطس ١٨٨٢.
- ٧٠- الوقائع المصرية ، عدد ١٣٣٩ فى ٢١ فبراير ١٨٨٢.
- ٧١- المفيد ، عدد ٢٤ أكتوبر ١٨٨١.
- ٧٢- محافظ الثورة العرابية ، محفظة ١٠ ، دوسيه ١١٤.
- ٧٣- المصدر نفسه ، محفظة ٧ ، دوسيه ٤١ ، محفظة ١٢ ، دوسيه ٢٠٥.
- ٧٤- المصدر نفسه ، محفظة ١٢ ، دوسيه ٢٠٥.
- ٧٥- عبد العاطى محمد أحمد ، الفكر السياسى للإمام محمد عبده ، للهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٨ ، ص ١٦٥.
- ٧٦- عبد الفتاح نديم ، المصدر المذكور ، الجزء الثانى ، ص ٦٨.
- 77- Blunt, Secret History English Occupation of Egypt, P.251.
- 78- Archives de Maison de cour et d'etat, Vienne, Fasc xxx1 / 9, No 57 / pol, Mars, 1882.
- 79- Blunt, Secret History of English Occupation of Egypt, P.251.
- 80 Blunt, My Diaries, Vol.II, 450.
- 81- Blunt, Secret History of English Occupation of Egypt, PP.344, 345, 347.
- 82- Broadley, Op.Cit, P.472, Ninet, J., Arabi pacha, Paris, 1884, P.90.
- ٨٣- محافظ الثورة العرابية ، محفظة ٨ ، دوسيه ٥٣ / د / ٦ . واستمرت الهتافات وزيد عليها " أتاكم الموت يا كفار .. أتاكم الموت بحرق النار .. يا لطيف يا جبار إهلك عسكر الكفار " .
- Br'ehier, op.cit., P.212, Chaillé, Op. Cit, p. 129,
- ميخائيل شاروبيم ، الكافى فى تاريخ مصر القديم والحديث ، الجزء الرابع ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ، ١٩٠٠ ، ص ص ٢٩٧ ، ٣٣٢.
- ٨٤- الأحوال ، عدد ٥ فى ١٣ يونيو ١٨٨٢.
- 85- Broadley, Op.Cit., 496.
- ٨٦- الأرشيف النمساوى ، محفظة ١٧ ، المجموعة ٣١ / ٢٧ ، ١٦ أغسطس ١٨٨٢.
- 87- Blunt, Secret History of English Occupation of Egypt, P.553.
- ٨٨- محمود فهمى ، البحر الزاخر فى تاريخ العالم وأخبار الأوائل والأواخر ، الجزء الأول ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ، ١٨٩٤ ، ص ٢٣٦.
- ٨٩- أحمد عبد الرحيم مصطفى ، الثورة العرابية ، المكتبة الثقافية ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ص ١٠٢.
- 90- Broadley, Op.Cit., P.17.
- ٩١- أحمد عبد الرحيم مصطفى ، الثورة العرابية ، ص ١١٠.

- ٩٢- الوطن ، عدد ٢٤٤ فى ٤ أغسطس ١٨٨٢ .
- ٩٣- الطائف ، عدد ٢٨ يونيو ١٨٨٢ .
- ٩٤- محافظ الأبحاث ، محفظة ١١٦ ، ٦ سبتمبر ١٨٨٢ .
- ٩٥- أحمد عبد الرحيم مصطفى ، الثورة العربية ، ص ١١١ ، ١١٥ .
- ٩٦- محافظ الثورة العربية ، محفظة ١٦ ، دوسيه ٣٨٩ .
- ٩٧- المصدر نفسه ، محفظة ٧ ، دوسيه ٣٨ .
- ٩٨- أحمد عرابى ، كشف الستار عن سر الأسرار فى النهضة المصرية المشهورة بالثورة العربية عام ١٢٩٨ ، ١٢٩٩ هجرية الموافق ١٨٨١ ، ١٨٨٢ ميلادية ، الجزء الثانى ، مخطوط لدى دار الكتب ، ص ٣٩٠ .

الفصل الخامس

الاتجاهات الاجتماعية والثورية

فى الحركة المهدية فى السودان

١٨٨١-١٨٨٥

زكى البحرى

تولى محمد على حكم مصر فى العصر الحديث بعد ١٨٠٥ حيث حاول من خلال حكمه المركزى إقامة نهضة حديثة ، ولما تم له فتح السودان ١٨٢٠ حاول إرساء قواعد حكم حديثة هناك ، فشجع الأهالى على استغلال الأرض وقيام الزراعة ، وأرسل للبعثات الكشفية إلى منابع النيل ، ولما جساء الخديو إسماعيل إلى الحكم ١٨٦٣ تطلع إلى جعل مناطق شرق السودان بساتين خضراء ، وأدخل فيها زراعة القطن والفواكه ، ودعا لاستخدام طرق الري الحديثة ، وأرسل المزيد من المستكشفين إلى جنوب السودان وأوغندا .

والمؤسف أن الحكم التركى للمصرى لأسرة محمد على فى السودان قد تسربت إليه - كما كان الحال فى مصر - عوامل الضعف والانحلال خاصة أنه كان أول محاولة لإدخال النظام والقانون فى مجتمع بسيط ينفر بطبيعته من القيود والأنظمة .

ومن المؤكد أن اتساع الدولة للتركية المصرية فى السودان وشرق أفريقيا قد جعل حكم هذه المناطق الشاسعة صعبا ومكلفا ، خاصة إذا ما أخذنا فى اعتبارنا أن هذه المناطق لم تكن مواردها قادرة على تغطية نفقات إدارتها وتطورها .

ولقد أدى الفساد الإدارى ، واضطراب الأحوال المالية إلى استعداء مختلف طبقات المجتمع السودانى وفئاته خاصة بسبب منع تجارة العبيد بالعنف والقوة ، وفرض الضرائب الباهظة ، واحتكار الموارد الاقتصادية ، واستخدام العناصر الأوربية إضافة إلى وجود للعنصر التركى على رأس إدارة شئون السودان ، ولقد استخدم هؤلاء الأوربيون الوسائل التعسفية فى تنفيذ قراراتهم مما

دفع السودانيين إلى إظهار عدم رضاهم ورفضهم للوضع القائم مما تبلور فى موقف واحد معبر هو الثورة المهدية بزعامة القائد السودانى محمد عبد الله المهدى .

نشأة محمد أحمد المهدى والطريق إلى المهدية

ينتسب محمد أحمد للمهدى إلى أسرة ترجع أصولها إلى الجزيرة العربية هاجرت أيام للحجاج بن يوسف الثقفى إلى مصر^(١). غير أنه ينتمى مباشرة إلى بيت اشتهر أهله بالعلم والولاية ولا زالت أضرحتهم قائمة حتى الآن فى أسوان وبلاد النوبة للسفلى ، ولا يعلم أحد تحديداً الأوقات التى انتشروا فيها تجاه الجنوب ، واختلفت الروايات فى تاريخ مولد المهدى ، فنعم شقير يقول بأنه ولد بجزيرة "البب" فى دنقلة سنة ١٨٤٢م ، ويذكر إبراهيم فوزى أن المهدى ولد عام ١٨٣٤م فى جزيرة الخناق ، وأرجح الآراء أنه ولد فى أغسطس ١٨٤٤ وهو ما يؤكد عبد الرحمن المهدى^(٢).

وتوفى والد محمد أحمد وهو فى الخامسة كما فقد والدته فى سن الحادية عشرة^(٣) ، وكان والد المهدى^(٤) يعمل نجارا فى صناعة المراكب والسواقي ، وقد تزوج وأنجب خمسة أبناء منهم أنثى واحدة وأربعة ذكور ، اشغل ثلاثة منهم مع والدهم ، أما رابعهم " محمد أحمد " فقد ذهب إلى الخلوة (الكتاب) وحفظ القرآن ودرس الفقه والتوحيد والتصوف فى خلوة الفقيه الهاشمى قُرب كررى شمال أم درمان ، ثم انتقل إلى خلوة الشيخ محمد الشنقيطى ، ثم إلى خلوة الشيخ الأمين الصويلح ، بمسجد ود عيسى ، ثم إلى خلوة الشيخ الأمير ، وذهب بعد ذلك إلى الفقيه محمد الضكير (الخير) فى بربر ، وانخرط فيما بعد فى سلك الطريقة السمانية سنة ١٨٦٠ / ١٨٦١ وظل تلميذا لدى شيخها نور الدايم حتى ١٨٧٨^(٥)

المهدى والطرق الصوفية فى السودان:

وإذا كان محمد أحمد المهدى فى نشأته رجلا من رجال الصوفية، فإن ذلك يجزنا إلى الحديث عن التصوف وأثره عليه، ولقد عمت الطرق الصوفية البلدان الإسلامية خاصة فى شمال أفريقيا وبلاد السودان، وكان لهذه الطرق ورجالها دور هام فى نشر الإسلام، وترسيخ أصوله وإرساء مفاهيمه، ومن أهم الطرق الصوفية التى انتشرت فى أفريقيا، القادرية، والسمانية، والتيجانية، والمجدوبية، والإدرسية، والأحمدية، والسنوسية، والمرغنية، والإسماعيلية... إلخ، ولعبت

القادرية والشاذلية دوراً كبيراً في حياة الأمة السودانية في عصر دولة "الفونج" ووجد الناس في التصوف وسيلة للقضاء على الاختلافات القبلية أول الأمر، ولما تم الفتح المصري للسودان ١٩٢٠ أفسح السبيل أمام انتشار الطرق الصوفية، فازداد نشاطها خاصة خلال القرن التاسع عشر وما بعده^(٦) غير أن الطرق الصوفية لم تؤد إلى إلغاء الاختلافات القبلية بل أنها أدت إلى خلق صراعات دينية بين الطرق الصوفية ذاتها تلك الصراعات التي تحولت فيما بعد إلى صراع سياسى.

والتصوف في الواقع ما هو إلا ظاهرة روحانية عملت على إنتاج علاقات اجتماعية معينة في ظروف تاريخية معينة ، وقد تواجدت ظاهرة التصوف والزهد منذ القرن الأول الهجرى ، وكانت تعنى في الحقيقة انقطاعاً عن ممارسة كل نشاط اجتماعى ، والتفرغ لممارسة الشعائر الدينية فقط ، وقهر النفس وحرمانها من كل مشتهيات الحياة ، واستشعار الحزن والقلق الدائم ، أى مجاهدة النفس ، وكان رجال الصوفية يصلون إلى المعرفة عن طريق الكشف أو المشاهدة أو الإشراف أو الحدس النفساني^(٧) إن ذلك يوضح أن هناك هوة كبيرة بين الإسلام الرسمي للإدارة المصرية في ذلك الوقت وبين الإسلام ذات الطابع المحلى الصوفي^(٨).

ويرى حسين مروة أن الفكر الصوفي قد حمل وحده - في تاريخ الصراع الاجتماعى داخل المجتمع العربى الإسلامى - علاقة التناقض والرفض والتمود على الأيديولوجية الرسمية اللاهوتية.

ويرى مروة أيضاً أن انتقال الصوفية للسودان كان له خصوصيته ، فرجال الصوفية هم الذين قادوا حركة التبشير المنظم فى السلطنة الزرقاء وسهول البلاد ، حيث كانوا يقيمون الخلاوى التى لا تنطفئ نارها ، ويطعمون الجائع ، ويعطون المحروم وقد وجد الناس فى كنف الصوفى ودفء روائه ملاذاً من عواصف الدهر ، وتقلبات الحياة وكتاب " للطبقات ، فى أصول الأولياء والصالحين والأمراء والشعراء فى السودان " لمحمد ود ضيف الله يعكس تحيز رجال الدين وعامة أهل السودان للمتصوفة على حساب علماء السنة^(٩).

ولقد انتشرت القصص والروايات عن كرامات أولياء المتصوفة الذين احتلوا مكاناً رفيعاً فى سلم الحياة الاجتماعية خاصة فى بلاط الفونج ، وعندما جاء الحكم التركى - المصرى وأخذ فى إخضاع المؤسسة الصوفية لنظام الحكم

المركزي بأسلوبه الفوقى الضيق ، ابتعد رجال الصوفية عن المسرح ، وحل محلهم علماء الشريعة ولكن الآخرين لم يستطيعوا أداء مهمة للصوفى ، ولذلك احتفظت المؤسسة الصوفية بمكانتها فى نفوس الناس^(١٠) ، وفى هذا الجو المصطرع والمشبع بالمعتقدات الروحانية عاش محمد أحمد المهدي متأثرا بتناقضات عصره ، حيث انتظم فى سلك المتصوفة لأنه لم يكن هناك سبيل للتعلم والدراسة سوى هذا السبيل وقتها ، إلا أنه انتقل من مجرد صوفى ينشر الخلاص لنفسه بين أروقة الصوفية وخلويها إلى صوفى ينشد الخلاص للناس من براثن الحكم التركى - المصرى ، فأصبح فى مسلكه هذا تجسيدا للوعى الاجتماعى فى هذه المرحلة^(١١) ، ومن المؤكد أنه لم يكن فى صوفيته شخصا عاديا ، بل كان شيخ طريقة وقطب من أقطاب الصوفية بعد فترة ، وعالم ملئ بالخوارق والكرامات ، ورؤية الله ، والأنبياء^(١٢) ، وهى حالة نقلته إلى الإحساس بأنه المهدي المنتظر .

والواقع أن أول ظهور لفكرة المهدي أى مجئ المهدي المنتظر الذى يأتى لهداية الناس للخير كان فى بداية عهد الخلافة الأموية ، ولقد آمن أهل السنة بالمهدية وظهورها خاصة عند الأزمات ، ولكنها كفكرة لم تلتصق بأصول معتقداتهم ، وكان المختار النخعي أول من دعا بإمامة محمد بن على بن أبى طالب ، أما المهدي عند الشيعة فهو الإمام المختفى الذى يؤمنون بتنزهه عن الخطأ ، والذى سيعود ليحقق آمال الشيعة ، وينشر العدل بين الناس كافة ، وهم يعتقدون أيضا أن المهدي يعنى الفرد الملمم الذى يوجهه إلهام إلهى معين ، ويملك أسرار عميقة ، ودوره يتمثل فى إعادة الحكم الصالح ، ولقد كان المهدي السودانى ينطبق عليه هذا المعنى ، ولكنه لم يدع أنه المهدي المختفى ، بل هو المهدي الملمم.^(١٣)

ووجدت المهدي طريقها إلى الصوفية التى روجت لها فى سعيها لتغيير واقع الحال ، ولحاجتها إلى سلطة دنيوية بجانب القوى الروحية ، فأعطت فكرة المهدي للصوفية - التى غلفت الأساطير جل تاريخها ومسحتها بمسحة الخرافة والغيبية - ذراعا دنيويا ترفع به راية العدالة الاجتماعية فى وجه الظلم طالما أن الأمل الذى تسعى المهدي إلى تحقيقه يمكن إقامته فى هذه الدنيا بالعمل والتحرك.^(١٤)

وطبيعى أن الظواهر السلبية سياسيا واجتماعيا لها انعكاسها المباشر على طرق التفكير والفلسفة ، والأيدولوجية الثورية بالذات ، هذا الانعكاس يحمل

معه صور اليأس السياسى ، والتناقض الطبقي ، والتطلع إلى تغيير الواقع ، وفى إطار الفكر الصوفى التقليدى لم يستطع اليأس السياسى أن يجد طريقه للتحويل إلى فكر ثورى إيجابى فتحول إلى ثورة عنمية سلبية ترفض الواقع ، والعالم المادى منه بالذات ، واتجهت إلى الزهد والشكل الصوفى .

وخلال العصور الوسطى الإسلامية وحتى القرن التاسع عشر كانت كل ثورة أو حركة اجتماعية أو سياسية فى بلدان العالم الإسلامى تتخذ إطاراً دينياً ، وعليه كان على كل حركة تريد أن تحدث أثراً فى الجماهير المحشوة بالغذاء الدينى وحده أن تقدم مصالحها لهذه الجماهير فى هذا الإطار ، لذلك لما رأى السودانيون وفى مقدمتهم المهدي أن الحكم التركى المصرى الذى يسير إدارته الأوربيون والترك قاس لا يراعى مصلحة العباد استوجبوا مواجهته ، وقد نجحت هذه المواجهة عندما أخذت شكل ثورة دينية ، ضد الأجانب أعداء الدين والوطن ، وكان محمد أحمد المهدي لديه إحساس بأنه المخلص الذى أتى لهداية الناس كافة وقهر أعداء الدين ، وخلق مجتمع مهدوى خير يتسع لكل المسلمين^(١٥) ، والمهدية بهذا المعنى وليدة للجمع بين ظروف وأفكار وطموحات مجتمعية أكثر منها معتقدات دينية^(١٦) .

محمد أحمد بين الصوفية والمهدية:

كيف كانت مسيرة محمد أحمد من الصوفية إلى المهدية ؟ لقد دخل الرجل الطريقة السمانية كما سبق أن نوهنا على يد محمد شريف نور الدايم ، والطريقة السمانية ذاتها دخلت السودان عام ١٨٠٠ حيث أخذها الشيخ أحمد الطيب من القطب محمد بن عبد الكريم السمان ، وقد اعتمدت هذه الطريقة على طرق صوفية أخرى هى القادرية والخلواتية والنقشبندية ، وتقوم على الدعائم الستة التى تقوم عليها طرائق السادة الصوفية عموماً وهى : التوبة ، العزلة ، الزهد ، التقوى ، القناعة ، التسليم .

وقد خلف الشيخ محمد شريف نور الدايم والده الشيخ أحمد الطيب فى مشيخة الطريقة^(١٧) وذاعت شهرته فى " أم مرج " وكان له مريدون من مختلف أنحاء البلاد ، وسمع بأمره محمد أحمد فذهب إليه وسأله أن يكون من تلاميذه ، فأجابه الشيخ محمد شريف إلى طلبه ، فأقام المهدي عنده سبع سنوات مظهراً له الطاعة والولاء ، ومؤدياً له من الخدمات ما لا يرضاه الخدم والعبيد ، وفى نهاية المدة أجازاه الشيخ على الطريقة السمانية ، ورحل بعدها محمد أحمد إلى

الخرطوم فأنشأ فيها مدرسته ما بين ١٨٦٣ - ١٨٦٨ صار بعدها فقيها ، ثم انتقل وأخوته إلى الجزيرة أبا حوالى سنة ١٨٧٠م على بعد ما يقرب من ٢٥٠ ميلا جنوب الخرطوم فى النيل الأبيض ، وكان هدفه الانقطاع للعبادة ، وهناك اشتهر بالصلاح والتقوى ، ولتف حوله زعماء قبائل دغيم ، وكنانة منهم على ود حلو الذى صار واحدا من خلفائه فيما بعد. (١٨)

وقد انتقل الشيخ محمد شريف أستاذ المهدي إلى " عرديب " التى تقع على النيل الأبيض بالقرب من جزيرة أبا لكثرة خيراتها وقد وصفها محمد أحمد المهدي له سنة ١٨٧٢م ، وعاش الاثنان فى وئام تام ، تحف بهما السعادة والمحبة والاحترام. (١٩)

وترجع بذور الدعوة المهدية إلى وقت وجود محمد أحمد مع الشيخ محمد شريف حين اتجه وجهة سلفية توحيدية تبعد به عن الجوانب الاجتماعية للطوق الصوفية وما يرتبط بها من الفوائد المادية التى تعود على القائمين بها على حساب المريدين - ولقد اعترض " محمد أحمد " على مشايخه السابقين ومنهم محمد الخير بسبب تقاضيه مرتبا من الحكومة كان مخصصا لأمثاله من رجال الدين بحجة أن مال الحكومة قد تم جمعه بطريقة لا يرضاها الدين - وهنا ظهرت الأسباب الفعلية للصراع بينه وبين أستاذه محمد شريف ، وأساس ذلك دعوته للاستقامة والغيرة الدينية ، وعدم مماثلة السلطة على حساب الحق. (٢٠)

على أن الخلاف المعلن بين المهدي وأستاذه محمد نور الدائم ، يبدأ سنة ١٨٧٨ ، وفى أصول هذا الخلاف يورد نعوم شقير سببين : أولهما : أن محمد أحمد قد بلغ من الغرور حدا عظيما ١٨٧٨ حينما رأى إقبال الناس عليه - على حد قول محمد شريف نفسه - وادعى أنه المهدي المنتظر ، وعرض على أستاذه أن يجعله وزيرا ومستشارا له ، وعقد الأستاذ محمد شريف مجلسا بجزيرة أبا من القضاة وأشرف المدينة ، ونهى المهدي عن تلك الدعوة ، وعرض عليه نصف ما يملك مقابل تنازله عن فكرته ، ولكن المهدي خرج من المجلس غاضبا ، ولم يرد على ذلك القول. (٢١)

والسبب أو القصة الثانية التى يرويها نعوم شقير ، أن الشيخ محمد شريف قد حسد المهدي على ما كان يتمتع به من احترام فى "أبا" وذلك بعد أن أصبح مجاورا له فى "عرديب" وخاف الأستاذ أن تخمد شهرته ويقل دخله ، فحرض بعض المشايخ على مهاجمة المهدي وأتباعه ، ف وقعت مشاجرة بين أتباع الشيخ

رضوان وأتباع المهدي حيث أصاب أتباع الشيخ رضوان المهدي ورجاله بلأذى جسيم ، فقام ناظر " الكوة " بسجن أتباع الشيخ رضوان فتدخل للشيخ محمد شريف لفك سجنهم ، ولقد أوغرت هذه الحادثة صدر محمد أحمد على أستاذة الذي كان يجله^(٢٢) ، وتفاقم الأمر وزادت القطيعة بين الأستاذ ومحمد أحمد في مناسبة ختان أولاد أستاذة حين استنكر المهدي الرقص والغناء الذي رآه في بيت شيخه في تلك المناسبة ، وقال أنه لا يجوز لأى إنسان فعل ذلك لأنه خارج عن الدين ، وأعلن موقفه هذا أمام الناس وهو سلوك يتفق مع طبيعة المهدي ونشأته ، فقد منع الرجال والنساء من إعلان الابتهاج به في ليلة زواجه ، وبلغ هذا الموقف أستاذة فطلب منه تبرير أقواله فقدم الأخير الاعتذار له أمام أتباعه ، وطلب الصفح عنه ، ولكن محمد شريف أخذ يلغنه وينسب إليه الخيانة والخروج ، وصاح في وجهه " اغرب عنى ، وصدق من قال : أن الدنقلاوى شيطان مجلد بجلد إنسان " ولم تتجح محاولات المهدي لاستعادة علاقته الطيبة بأستاذة ، الذي قرر محو اسمه من قائمة أتباع الطريقة.^(٢٣)

وأكد الشيخ نور الدائم في حديثه مع نعوم شقير عام ١٨٩٨ أن سبب العداء بينه وبين محمد أحمد يرجع إلى أنه قد نهاه عن دعوته " المهدية " ولكنه لم يعد إلى صوابه ، وأنكر أنصار المهدي هذا الرأي - ولهم الحق في ذلك - وقالوا : أن أصل العداء بينهما هو انصراف الناس عن محمد شريف وميلهم إلى محمد أحمد المهدي بالعقيدة والأتباع^(٢٤) وعليه فإن القول بأن سبب الخلاف بينهما هو الرقص والغناء في حفل ختان أولاد محمد شريف ليس هو العلة الفعلية للخلاف - كما تصور البعض - إنما كان مظهرًا من مظاهره أو عاملاً من عوامل تأججه .

وخروجًا من هذا الموقف توجه محمد أحمد إلى الشيخ "القرشى ود الزين" قرب المسلمية بالنيل الأزرق ، وكان من مشايخ الطريقة السمانية أخذها عن الشيخ أحمد الطيب مباشرة ، وكان القرشى منافسًا للشيخ محمد شريف فاحتفى وتلاميذه بمحمد أحمد وفي هذا الوقت أعلن محمد شريف رضائه عن المهدي على شريطة أن يترك فكرة المهدية لكن محمد أحمد رفض ذلك ، ومات الشيخ القرشى بعد فترة قصيرة ، فأصبح للمهدي هو صاحب الأمر في الطريقة بعده ، وتعلق به تلاميذ الشيخ القرشى ، وذاع صيته في أنحاء البلاد.^(٢٥)

وخلال هذا الوقت كان السودانيون - كغيرهم من المسلمين الأفارقة -

نتيجة للجو العام وكثرة الفساد وسوء الإدارة التركية المصرية وتغلغل الأجانب في حكومة السودان ، وتطلع السودانيون أنفسهم إلى مخرج من سوء الأحوال قد سمعوا عن قرب ظهور " المهدي " الذي يصلح الله به أمر الأمة الإسلامية، ويعيد للدين الحنيف القوة والعزة ، وقد بشرت حركة عثمان بن فودي في بلاد الهوسا والفولاني بغرب إفريقيا بقرب ظهور المهدي المنتظر بالشرق ، وكتب "محمد بللو" في كتابه " إنفاق الميسور " أن والده عثمان بن فودي قد أخبره عن قرب ظهور المهدي ونصحه باتباعه حين الظهور.^(٢٦)

وخلال هذا الوقت من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر شاهدت البلدان الإسلامية ودولة الخلافة العثمانية حالة من الضعف خاصة مع موجة الاستعمار الأوربي ، ولقد أدى هذا الوضع إلى ظهور الكثير من الحركات والثورات الدينية والإصلاحية منها الحركة الوهابية في الجزيرة العربية ما بين ١٧٠٣ وحتى ١٧٩١ . وحركة مهدي الصومال ، وتبوتيب في الكنگو ، والحركة السنوسية التي قادها محمد بن علي السنوسي ١٧٨٧ - ١٨٥٩ في برقة والتي كان ظهورها رد فعل للأزمة الروحية والاجتماعية في شمال إفريقيا ، وكان هدف الحركة استعادة حالة الصفاء الأولى للإسلام وتحقيق تماسك الدول الإسلامية في مواجهة الاستعمار الأوربي.^(٢٧)

كذلك قامت حركة إصلاحية في بلاد الهوسا والسودان الأوسط خاصة في نيجيريا تزعمها الشيخ "عثمان بن فودي" وقد أشرنا إليها، حيث نادى لتصحيح العقائد الإسلامية وهدم البدع، والتصدي للفساد، والتدخل الخارجي.^(٢٨)

ولقد تعرض الشيخ عثمان لظهور المهدي وعلامات خروجه ، ومن أين يخرج؟ ولكن لم يعين وقت خروجه بالضبط ، إلا أنه أشار إلى قرب هذا الوقت، وقال بأنه سيكون هدى للعالمين بعد أن تمتلئ الأرض جوراً وظلماً.^(٢٩)

وجدير بالذكر أن الاتجاهات السلفية كانت جزءاً هاماً في تكوين فكر المهدي ولا يستبعد أن هذه الاتجاهات قد وصلت إليه وأثرت فيه - إضافة إلى استعداده الشخصي للأفكار السلفية - عن طريق الحركة السنوسية التي انتشرت زواياها في غرب السودان ، كما أنه من المحتمل أن يكون قد تأثر بالأفكار السلفية في الحركة الوهابية عن طريق الحجاج الذين كانوا يزورون الجزيرة العربية أو عن طريق طلاب العلم الذين كانوا يدرسون بالأزهر بالقاهرة ، ثم ينقلون معهم كل الأفكار المطروحة في العالم الإسلامي.^(٣٠)

وخلال الفترة الأخيرة للحكم المصرى التركى فى السودان وبسبب تردى الأحوال اجتماعيا وسياسيا " صار أغلب الناس من رجال ونساء يقولون: ليس لنا مهدي ما ، وقالوا هذا أوان نزول المهدي " وأصبح معظم أفراد المجتمع السودانى العربى المسلم ، خاصة فى الغرب (كردفان ، ودار فور) ينتظرون ظهور المهدي أو أى قائد يتصدى للظلم ويزيل إدارة الترك الطاغية^(٣١) فى السودان قبل ظهور محمد أحمد .

والواقع أنه قد ظهرت بعض الحركات الدينية التى ادعت المهديّة قبل محمد أحمد، ولكنها لم تجد قوة لانتشارها خاصة فى غرب البلاد ، وحول فكوة المهديّة جرت الأقوال والتصورات ، ويذكر الزبير باشا أن عبد الله التعايشي - خليفة محمد أحمد فيما بعد - كان قد اتصل به وقال له: إنك المهدي المنتظر فردّه الزبير عن ذلك ، كما قال الشيخ محمد شريف نور الدايم - أستاذ المهدي السابق - أن التعايشي جاءه قادمة من الغرب وفاتحه فى موضوع المهديّة قائلا : له بأنك المهدي المنتظر فطرده ، وكان التعايشي رجلا قوى الشخصية ، وكان طموحه لا يقف عند حد ، وما حال دون بلوغه هذا الطموح مباشرة سوى نشأته المتواضعة وسمعته الرديئة ، وقد وجد التعايشي فى محمد أحمد أمله الأخير وفرصته السانحة فى أن يكون هو مساعد المهدي المنتظر ، ودعم كل ذلك شعور التعايشي بما شعر به السودانيون من سخط وثورة ، ومن تطلع إلى منقذ يخلصهم مما هم فيه من مأس دامية ، ومعاملة سيئة ، فذهب إلى محمد أحمد وزكى فى نفسه الإحساس والشعور - وكان المهدي مؤهلا لذلك - بأنه المهدي أو المنقذ الذى تنتظره الأمة^(٣٢) .

محمد أحمد يعلن أنه المهدي المنتظر:

وكان من الصعوبة على محمد أحمد المهدي إعلان مهديته أول الأمر ، فكل ما يعرفه الناس عنه أنه صالح وتقى ومن أولياء الله ، فمن يجرو على إدعاء هذا المقام ؟ وخلال هذا الوقت مات الشيخ القرشي ، وكان من كلامه قبل أن يموت أن من يختن أولادى ويبني قبة على ضريحى سيكون هو المهدي المنتظر ، فالتقط محمد أحمد بإحساسه هذا القول وشرع فور موت شيخه فى بناء القبة ، وبينما هو على هذا الحال إذ وفد عليه رجل فارغ القامة، وما كاد يقع نظر الرجل على محمد أحمد حتى سقط مغشيا عليه ، ولم يفق من غشيته إلا بعد حوالى ساعة ، فلما أفاق عاد فنظر إلى محمد أحمد ، وتقدم لمصافحته فأغمى عليه مرة ثانية!! ثم أفاق وتقدم إلى محمد أحمد حبوا على قدميه على

الأرض فأخذ يده وشرع فى تقبيلها وهو يرتعد ويبيكى ، فقال له محمد أحمد من أنت يا رجل وما شأنك ؟ فرد عليه قائلا : "ياسيدى أنا عبد الله بن محمد ود توشكين ، من قبيلة التعايشة بغرب السودان قد سمعت بصلاحك فجئت لأخذ الطريقة عنك ، وكان أبى رجلا صالحا من أهل الكشف، وقد قال لى قبل وفاته: إنك ستقابل المهدي وتكون وزيره ، وقد أخبرنى بعلامات المهدي وصفاته ، فلما وقع نظرى عليك رأيت فيك العلامات التى أخبرنى والذى لها ، فابتهج قلبى بروية مهدي الله، وخليفة رسوله ، ومن وقع السرور على أصابنى ما رأيته " وصانف ذلك بالطبع هوى فى نفس محمد أحمد ، وكان مطابقا لما ذكره الشيخ القرشى ، وكان لهذا الإحياء - أو التمثيلية على حد قول عبد الوود شلبى - التى قام بها التعايشى دور خطير فى إعلان محمد أحمد لمهديته.^(٣٣)

ولما أصبح لدى محمد أحمد قناعة بأنه المهدي المنتظر - قناعة تولدت من تكوينه ومشاعره ومن الظروف الصعبة التى تحيط به فى بلاده السودان ، وفى أقطار العالم الإسلامى ، ولما تأكدت قناعته بأنه المهدي بأثر إحياءات المشايخ والمحبين - الذى أتى لخلص الناس مما هم فيه من الكرب والبلاء ، وليدعوهم إلى إتباع أصول الإسلام ، قام أول الأمر بالطواف فى أنحاء كردفان ودارفور ، وانتقل من مرحلة كتمان الدعوة إلى مرحلة الإبلاغ بها إلى المشايخ ورجال القبائل فى حوالى يونيه ١٨٨١ حيث شن حربا فكرية ضد الحكومة ، ودعا الناس إلى الانصراف عن الملذات ، وإلى الجهاد ضد إدارة الترك الظالمة.^(٣٤)

ولقد أصبحت دعوة المهدي علنية يوم أبرق لحكمдар السودان من جزيرة أبا بأنه المهدي المنتظر ، وأعلن على الملأ أفكاره وكان ذلك فى شهر أغسطس ١٨٨١^(٣٥) ، وفى ذلك يقول المهدي " كتبت إلى حكمدارية الخرطوم وأنا بأبا بدعائى إلى الحق وبأن مهديتى من الله ورسوله"^(٣٦) ولم يكن من السهل إعلان محمد أحمد عن مهديته - فالسنوسى هُدد بالقتل عندما أعلن آراءه ، ومحمد عبده اتهم بالزندقة حين دافع عن فكرة العودة للقرآن والسنة - ولقد أرسلت الحكومة إلى المهدي فى أبا قوة عسكرية تمكن من دحرها ، ثم هاجر وأتباعه من المشايخ والأهل والمحبين إلى جبل " قدير " فى جبال النوبة، وهناك وقعت معركة بينه وبين مدير فاشودة حيث حقق المهدي عليه أيضا نصرا كبيرا ، وغنم منه عددا كبيرا من البنادق النارية.^(٣٧)

وسعى المهدي لكسب الأنصار فى صراعه ضد حكومة الخرطوم الفاسدة،

و ضد رجال الدين المنضويين تحت جناحها، ولذلك سعى إلى تجميع المجاهدين وبدأ يرسل بمنشوراته إلى الفقهاء والقضاة والأعيان والمشايخ طالبا منهم الإيمان بدعوته والانضمام إليه، ولقد جاء في منشوره الأول إليهم قوله "هجمت على الخلافة الكبرى من الله ورسوله، وأعلمنى النبى(ص) بأننى المهدي المنتظر"^(٢٨) وفي موضع آخر من المنشور يقول: "وحيث أن الأمر لله والمهدية المنتظرة التي أرادها الله واختارها للعبد الفقير محمد أحمد... فيجب التسليم والانقياد لأمر الله ورسوله وبأن "من شك في مهديته فقد كفر بالله ورسوله"^(٢٩) ويقول في منشور آخر له أرسله إلى من عاهدوه على نصرته من أهل السودان "جاعنى النبى(ص) في البقطة ومعه الخلفاء الراشدون والأقطاب والخضر عليه السلام، وأمسك بيدي(ص)، وأجلسنى على كرسيه وقال لى أنت المهدي المنتظر"^(٣٠).

وفي خطاب للمهدي إلى الشيخ محمد الطيب البصير يقول له: "ومن البشائر التي حصلت لنا بعدك: أنه حصلت لنا حضرة نبوية حاضر عليها الفقيه عيسى (يبدو أنه من كبار أتباع المهدي) فيأتى النبى (ص) ويجلس معى ويقول للأخ المذكور: "شيخك هو المهدي فيقول: إبنى مؤمن بذلك، فيقول له (ص) من لم يصدق بمهديته فقد كفر بالله"^(٣١).

وفي مرحلة تالية بدأ المهدي يدعو المشايخ والمؤيدين له بالهجرة معه أو اللحاق به في جبل "قدير" في جبال النوبة، حيث اختاره المهدي كمكان للهجرة بدعوته بعيدا عن حكومة الخرطوم وللاستعداد فيه لخوض غمار الحروب ضد حكومة الترك ومن والاه، ومنشورات المهدي مليئة بتعليماته بهذا الخصوص^(٣٢)، ولم تكن دعوة المهدي لهجرة المسلمين من أهل السودان فقط بل ولكبار رجال الدين من خارج السودان أيضا، فأرسل برسالة إلى حيان بن سعيد حفيد عثمان دان فودي يدعوه فيها إلى تصديق مهديته والهجرة إليه، ولما كان الشيخ عثمان قد أشار بقرب ظهور المهدي، وهو أمر معلوم لحيان فقد رد برسالة منه إلى محمد المهدي جاء فيها: "وإن متنا على بيعتك فالله الحميد والشكر على هذه النعمة التي لا نعمة فوقها، وقد رأينا الكرامات وصدقنا، ووقفنا على الآيات والأحاديث والكرامات وصدقنا... وقبلنا النصيحة.... وهذا نحن ياسيدي مهاجرين إلى الله ورسوله وإليك..."^(٣٣) كذلك أرسل المهدي بخطاب إلى محمد المهدي السنوسي زعيم الدعوة السنوسية في برقه قال له فيه: "لا زال التأييد يزداد... (يقصد زيادة المؤمنين بمهديته) حتى جاءت الأخبار فيك من النبى(ص) أنك من الوزراء لى، ثم لا زلنا ننتظرك... ثم حصلت

حضرة عظيمة عين النبي (ص) فيها خلفا لأصحابه من أصحابي ، فأجلس أحد أصحابي على كرسي أبي بكر الصديق ، وآخر على كرسي عثمان ، وأوقف كرسي عثمان فقال هذا الكرسي لابن السنوسي إلى أن يأتيكم ... وأجلس أحد أصحابي على كرسي علي رضوان الله عليهم أجمعين^(٤٤) ، ورغم ذلك فإن السنوسي لم يصبح وزيرا من وزراء المهدي ، ولا هاجر إليه كما كان يتمنى .

وكتب للمهدي إلى أهل موريتانيا ، وسultan مالي ، وسultan " واداي " (جزء من بلاد تشاد) ولذلك انتشرت دعوته في غرب إفريقيا ، بل وذاع صيته في بعض البلاد العربية خلال القرن التاسع عشر^(٤٥).

وقد عبر المهدي عن تصميمه أن يسيطر على جميع أنحاء السودان والبلدان الإسلامية العربية المجاورة ، وبدا ذلك بكل وضوح في خطابه إلى فرج الله بك قائد القوات المصرية التركية في أم درمان، حيث يقول له : " وإني موعود بملك جميع الأرض " وذكر أن رسول الله (ص) بشره في الحضرة النبوية فقال : " وقال لي كما صليت في الأبيض تصلي في الخرطوم ثم تصلي في مسجد بربر ثم تصلي ببيت الله الحرام ، ثم تصلي في مسجد يثرب ، ثم تصلي في مسجد مصر ثم تصلي ببيت المقدس ثم تصلي في مسجد العراق ثم تصلي في مسجد الكوفة اللهم اجعلنا من المصلين في هذه المساجد واجعلنا بعد ذلك من الشهداء ... آمين^(٤٦)

المنابع الفكرية للثورة المهدية:

ما الأصول الفلسفية والفكرية للمهدية؟ لقد ذهب المتصوفة إلى القول بأنه لما انتهت النبوة، وكان الأنبياء أوتاد الأرض "أخلف الله مكانهم أربعين رجلا من أمة محمد(ص) يقال لهم الأبدال لا يموت الرجل منهم حتى يخلف الله مكانه رجلا آخر، وهؤلاء يسقى بهم الغيث، وينتصر بهم على الأعداء"^(٤٧).

وارتبطت فكرة المهدي بفكرة عودة نبي الله عيسى بن مريم آخر الزمان بعد ظهور المهدي فيقتل الدجال أو يشترك معه المهدي في قتله ، حيث ستنهي بذلك صفحة الظلم والشر لكي يعم الخير ، وتنتهي الحياة على هذه الصورة السعيدة^(٤٨).

ولما أعلن محمد أحمد مهديته دلل هو وأنصاره عن اقتناعهم بفكرة المهدية كما ظهرت عند ابن عربي ، وعبد الوهاب الشعراني ، وأحمد بن إدريس ، وشهاب الدين الهيثمي، ومحمد المغربي والوردى وشهاب الدين

القليوبي مما يدل على أن مؤلفات هؤلاء عن المهدي المنتظر كانت منتشرة في السودان ، ومعروفة ، وقد ذكر الحسن بن سعد العبادي بعض المصادر عن المهدي ، ويفيدنا المهدي نفسه أن شيخه محمد شريف نور الدائم كان يحدثهم عن كرامات المهدي المنتظر ومقامه.^(٤٩)

ولقد تطورت الفلسفة الصوفية عند السهروردي إلى سلسلة من الوسائط في مفهومه الإشراقي ووحدة هذه السلسلة الإشراقية متعددة كوسائط بين السماء والأرض، وهي فكرة طوباوية للعالم كما كان يحكم به المفكرون الثوريون في ذلك العصر، وهي الصورة الأكثر "تورانية" التي تتحدى "ظلمانية" السلطات، وبذلك كان "النور" و"الظلام" في الفلسفة الإشراقية يمثلان صورة تجريدية لعالمين متقابلين أحدهما إشراقي روحاني، وثانيهما واقعي اجتماعي يتصف بالجور والقهر، ويرى حسين مروة أن هذا هو معنى الرفض والتحدى في الفكر الصوفي الإشراقي، وهو السر وراء عملية مقتل السهروردي بعد محاكمة فقهية "تورية دراماتيكية أخفى بها السلطان وجهه بقناع الفقيه".

ووصلت الفلسفة على يد ابن عربي إلى مفهوم وحدة الوجود مما كان حلاً لمشكلة التناقض الذي أوقع جماعة الصوفية في مأزق يضعهم خارج الإسلام، بل وخارج التجربة الصوفية نفسها، فإن الإصرار على جمع النقيضين - الوحدة المطلقة للذات الإلهية والاتصال الصوفي بالذات الإلهية في وقت واحد - هو الإصرار الذي حطم نفسه على صخرة المحال فلا هو أبقى على التوحيد ، ولا هو انتفع بثورية الخروج على أيديولوجية التوحيد ، فقام ابن عربي بصياغة مفهوم التوحيد في شكل نظرية عن وحدة الوجود ليقول " أنه لا وجود حقيقي سوى وجود واحد"^(٥٠).

وعلى ذلك فإن ابن عربي يرى أن التصوف هو الاسترسال مع الله تعالى، فهو عيش مع الله والله وبالله، وهو حفظ الأوقات وإسقاط للتدبير، وخوف من الله، ورجاء في الله، وهو سلب لأوصاف النفس المزمومة وتحلية لها بالأوصاف المحمودة، وهو بعد كل ذلك تجريد للتوحيد فلا يشوب القلب خاطر شيطاني فيفسده، ولا هوى فيظلمه، وهو كشف عن الخواطر، وبحث عن كل ما يخطر على سر الصوفي، فيسترسل مع ما هو حق ويتجنب ما هو باطل"^(٥١).

ولقد اعتقد ابن عربي في قدوم المهدي في صورة قطب صوفي كبير وتصور نظامه في صورة دولة مثالية قوامها الأولياء والصالحون، وهو يسمى

المهدى بخاتم الأولياء، وقد أخذ عنه مهدى السودان كثيرا وسار على المنوال الذى تصوره ويمكننا أن نعتبر الصورة المجملة لمهدية محمد أحمد امتداد للمهدية التى تخيلها ابن عربى^(٥٢).

وتأثر ابن عربى بالمذاهب الشيعية ونقل آراءها عن المهدية ، وصيغها الصوفية ، وقد وجدت هذه الآراء فى عقول المنتصوفة أرضا خصبة ، وأثرت كثيرا فى اتجاهاتهم الفكرية وانعكس ذلك على فكر محمد أحمد كما أشرنا وكانت مؤلفات ابن عربى من أكثر الكتب رواجاً ، وكان كتاب " الفتوحات المكية " من أشد الكتب تأثيراً ، وقد ذكر ابن عربى فى الجزء الثالث منه " أن المهدى لا يخطئ ... لأنه يفتو أمر رسول الله (ص) والمهدى يتعين عليه علم ما يكون بطريقة التنزيل الإلهى ، فلا يحكم المهدى إلا بما يلقى إليه الملك من عند الله ليسدده ، فهو بذلك معصوم : ومنها أن الإمام عند الشيعة له صلة بالله من جنس التى بين الأنبياء والمرسل " ^(٥٣) وذكر الشيخ أحمد بن إدريس أن أجيالا عديدة أنكرت ظهور المهدى ، ولكن أكد ابن عربى ضرورة ظهور المهدى فى مكان وزمان وصورة وظروف لا يعلمها إلا الله.

ولقد دافع للصوفى الكبير عبد الوهاب الشعرانى عن ابن عربى ، وعارض من اتهموه بالإلحاد والزندقة ، واعتبرهم من الكذابين^(٥٤).

وخلاصة القول أن محمد أحمد قد اقتنع تماما بالأفكار التى تقول بظهور المهدى المنتظر ، وقد عرف منذ صباه المبكر بالتقوى والورع ، والزهد ، والانخراط فى الصوفية^(٥٥). ولم يشأ لفكرته أن تكون منبئة الصلوة بالتراث الصوفى أو غريبة عليه ولذلك عند المقارنة بين الصوفية والمهدية حاول التقريب بينهما ، وفى نفس الوقت أبرز التباين والاختلاف ، أو كما ذهب الدكتور إبراهيم أبو سليم فإن المهدية أخذت أسس الطرق الصوفية ، وأضافت إليها أسسها الذاتية فأصبحت أعلى من الطرق وأوسع منها : "ويقول محمد أحمد فى هذا الصدد " الطريقة فيها الذل والانكسار وقلة الطعام وقلة الشراب والصبر وزيارة الأولياء " أما المهدية ففيها " الحرب ، والحزم ، والعزم ، والتوكل والاعتماد على الله ، واتفاق القول " ، وهذه شروط عامة يصعب أن يرفضها أى مسلم وقد دمج المهدى بينهما جميعا ، وذهب فى تحديد برنامجه إلى صيغة أكثر شمولاً عندما يقول " إن المهدى قد جعله الله رحمة للمسلمين " ومثل هذه الصيغ الفضفاضة كانت ضرورية حتى لا تصبح عازلا بين المهدية والمؤسسات الدينية الأخرى ، وكان ذلك ضرورى فى بدايات الدعوة - وليس هروبا ، لأن الصراع

الأيدولوجى والسياسى وحتى العسكرى كان قائماً لا محالة - حيث أن الاتجاهات الدينية للمهدية كانت أسلحة دفاعية وهجومية وكان يلزم كتمانها فى مراحل الدعوة الأولى.^(٥٦)

وإذا كان المهدي قد بدأ زاهداً فى مسلكه الخاص ، وفى تركيزه على فكرة زوال الدنيا وفنائها ، وهى فكرة قديمة فى الأدب الصوفى فإن المهدي لم يطرح هذه الأفكار كمجرد رفض مطلق لهذه الدنيا الفانية بل ربط ذلك بتكالب الناس على حب الدنيا ، وجمع المال ، والحرص على الوظائف والعمل فى النظام الحكومى التركى المصرى فى داخل البلاد.^(٥٧)

فلقد ربط بين أفكاره وبين سياساته فى معاداة الحكومة التى أنتت بالأجانب والترك ورغبته فى زوالها وزوال ما يرتبط بها من الظلم والفساد .

وفى ضوء ما ذكرناه من مقدمات فقد جمع محمد أحمد بين اتجاهين متناقضين أولهما الاتجاه السلفى المتطرف، وثانيها الاتجاه الشيعى المتطرف^(٥٨).

ووصل المهدي إلى فكرة المهدية محاطة بهالة من الفهم الباطنى الشيعى الذى يوازى علم الساعة " فالمهدى حين ولادته عرفه أهل الباطن ، وظهور المهدي غير معلوم الوقت ، فعلم المهدية كعلم الساعة ، والنبي(ص) لم يوقن ولم يعين (موعد ظهور المهدي) ، وقال الشيخ أحمد بن إدريس سيخرج من جهة لا يعرفونها وعلى حال ينكرونها " وبهذا انتزع المهدي المبادرة من كل أهل الظاهر وغدا الأمر باطنياً بحثاً.

وتوصل الفكر الصوفى إلى مفهوم الظاهر والباطن فى التعامل مع نصوص القرآن والسنة ، مما مكّنه من الإفلات من مقولات الإسلام ومفاهيمه المسيطرة عن طريق إخضاع النصوص للمضمون المطلوب والمتناقض أحياناً مع نظرية المعرفة الإسلامية بدعوى أن هذه النصوص تحمل وجهين من المعانى وجه ظاهر للعامة ، ووجه باطن للخاصة من المتصوفة، ومن هذا الموقف اتخذت الصوفية مفهوماً للمعرفة يصل بين الله والإنسان مباشرة بطريق المشاهدة الباطنية ، وألغوا كل وساطة بينهما (أى بين الله والإنسان) حتى وساطة الوحي والنبوة.^(٥٩)

وإذا كانت الشيعة والصوفية ينطلقان من الرؤية الباطنية ، فإن المهدية قد وجدت طريقها من خلال الحركة الصوفية فى سعيها الدؤوب لتغيير الواقع السئ وفى حاجتها إلى سلطة دينوية منفذة بجانب القوة الروحية ، ولقد أعطت فكرة

المهدى المنتظر الصوفية ذراعا دنوبيا ترفع به راية العدالة الاجتماعية^(١٠) خاصة وأن الأمل الذى كانت تسعى الدعوة المهدية إلى تحقيقه هو تغيير حالة التردى والسوء الذى عم حكومة الترك فى بلاد السودان ، وهكذا فإن الإمام المهدى قد استفاد من فكرة المهدية عند ابن عربى والشعرانى وغيرهما كما استفاد من الفكر الشيعى فى هذا الاتجاه ، ثم استفاد منه أيضا فى تكريس فكرة الباطنية فى التصوف مما برر تلقية الأوامر والأسرار الخفية عن القوة الإلهية والرسول الكريم(ص) دون وساطة، وهذا على الرغم من إصداره الأوامر بعد ذلك بإلغاء جميع الطرق الصوفية التى قطعت أوصال المجتمع السودانى ودعا إلى التوحيد ، وهو اتجاه سلفى سنى وأهل السنة لا يؤيدوا فكرة الإمامة . وكنوا يهزأون بفكرة الإمام الغائب وحياته السرية الطويلة ، ولو أن بعض السنة شاركوا الشيعة فى فكرة ظهور المهدى المنتظر أملا فى الخلاص من واقع حال الإسلام والمسلمين المتردى وتطلعا إلى عودة أمجاده.^(١١)

ولقد استمد المهدى جوهر دعوته كما هو واضح من الموروث الإسلامى، كما يقول المهدى نفسه ومزج هذا كله بعناصر من صميم الواقع السودانى ، مما زاد سرعة الاستجابة لدعوة المهدى بين السودانين الذين شعروا أنه المنقذ الذى يخاطبهم بما يحسون، ويلمس الآمال الكامنة فى أعماق نفوسهم، ووصل الأمر بالسودانيين فى هذا الوقت إلى الشعور بأن المهدية هى شعار المضطهدين، والمغلوبين على أمرهم، والجنة الموعودة للصابرين والشهداء والصديقين، وأنها التعبير عن رغباتهم المكبوتة وطموحهم نحو الحرية والعدل الاجتماعى^(١٢).

والواقع أن أخذ محمد أحمد بفكرة المهدية لم يكن أساسه وجود الفكرة فى بطون الكتب أو ورودها فى مؤلفات ابن عربى فالواقع أن أخذه بالفكرة أتى من أنها إفراس لظروف المجتمع، وإذا كانت المهدية تمثل الخروج من واقع الظلم إلى إطار من الشمول - المبنى على الإسلام - الذى يشكل أساسا جديدا من التماسك يخطى كل الروابط المحدودة ، القبلية أو الإقليمية أو العرقية أو اللغوية، فكانت الفكرة - أيضا - عنصرا موحدًا لأشتات القبائل والمجموعات الأخرى، وبدأ محمد أحمد المهدى بدعوته بين العلماء بما جاء فى الكتب ، وبين العامة بأسلوب ولغة تناسبهم متخذًا من الحضرات والكرامات فرصة ووسيلة لمخاطبتهم وكسبهم^(١٣).

أسباب الثورة المهدية^(١٤)

لقد مرت البلدان الإسلامية بفترات من التآزم خلال القرن التاسع عشر خاصة بسبب الهجمة الإمبريالية الشرسة التي استهدفت أراضيها ، والسيطرة والغطرسة التي ووجهت بها شعوبها - وكان للسودان من المناطق التي توغلت فيها أيادي المستعمر البريطاني والأعبيه - وفي هذا الوقت العصيب ذهب المسلمون في بلدانهم للمهددة بانهيارها السياسي أحيانا أو التي ابتعد فيها الناس عن الدين في أحيان أخرى يفتشون في موروثهم للتاريخي الثقافي والديني عن الأبعاد الديكالية التي بإمكانها التصدي للفساد ومواجهة الدخلاء أو إزالة الحكومة المتسلطة .

والواقع أن جميع الحركات السياسية والدينية خلال العصور الوسطى وحتى القرن التاسع عشر في بلدان الشرق الإسلامي كانت عبارة عن انعكاس للتراكم الكمي للاضطهاد والظلم الاجتماعي وتدنى الأوضاع الاقتصادية والسياسية حيث خرج هذا التراكم في شكل مذهب ديني جديد أو حركة دينية إصلاحية أو صوفية ، وكانت الحركة المهدية في السودان واحدة من هذه الحركات ذات الأهداف الدينية التي كانت تدعو للسودانيين إلى عبادة الله ، ونبذ مباحج الدنيا وذات أهداف سياسية مؤداها التخلص من الحكومة التركية المصرية التي كرسست السيطرة الأجنبية الأوروبية والتركية^(١٥).

وعلى ذلك فإن الحركة المهدية بدأت في أولى مراحلها كظاهرة اجتماعية دينية، إلا أن هذه الحركة قد تأثرت بالأحوال السياسية والدينية العامة وبمجريات الأحداث في السودان وخارجه ، أي أن الظواهر الاجتماعية والسياسية قد انعكست على طرق التفكير ، وفلسفة التصوف والأيدولوجية المعارضة على وجه الخصوص انعكاسا حمل صورة اليأس من الواقع المليء بالتناقضات المادية والطبقية ، وتولد عن ذلك تلك الرؤى الثورية التي تتوقف إمكاناتها على مدى تعبيرها عن الواقع الاقتصادي الاجتماعي للظرف التاريخي المواكب.

وبطبيعة الحال فإن الفكر لا ينشأ في فراغ ، إنما يعبر عن واقع وهذا يحدد مدى إسهامه في مجرى الصيرورة التاريخية ، ولأن محمد أحمد المهدي استطاع أن يحس بظروف الواقع السوداني المرير كما استطاع أن يقود ثورة تتطلع إلى تغيير هذا الواقع لمصلحة أهل السودان في صراعهم ضد الحكم التركي المصري لذلك فإنه قد اكتسب جماهيرية كاسحة والتفاف من أهل

السودان حوله ، وتدعيم له ، وحول الثورة المهدية تتعدد الأسباب^(٦٦) وتختلف التعليلات ، وهنا نقوم بطرح أهم هذه الأسباب وتحليلها تاريخيا وهى:

١- الظروف التى كان يمر بها العالم الإسلامى ومنه السودان

ظهرت الحركة المهدية فى السودان فى ظروف سيئة للغاية ، والسودان وبقية العالم الإسلامى كان معرضا وقتها للغزو الاستعمارى مما ترتب عليه ظهور حركة الجهاد الإسلامى التى حمل لواءها زعماء وإصلاحيون ، كمحمد بن عبد الوهاب فى الجزيرة العربية، ومحمد المهدي السنوسى فى ليبيا ، والأفغانى الذى تبنى حركة الجامعة الإسلامية فى كل بلدان العالم الإسلامى واستقر لفترة بمصر ، وحركة عثمان بن فودى فى غرب أفريقيا^(٦٧) - كان هدفها العودة لأصول الدين والتصدى للغزو الأوروبى - ولقد كان لأفكار الأفغانى وتلميذه محمد عبده أثر كبير فى قيام الثورة العربية ، بل كان لهذه الأفكار أثر على ثورة المهدي فى السودان^(٦٨).

وفى حضور هذا الجو من الهجمة الاستعمارية على بلدان العالم الإسلامى ينبغى النظر إلى الثورة المهدية نظرة شمولية وهى نظرة أوسع من النظرة المحلية المألوفة، وكان من الطبيعى أن تتسم الثورة بالطابع الدينى، فهذا الجانب هو الذى ميز الحركات المماثلة فى هذا الوقت، من حيث أنها تعمل على اجتذاب الجماهير حول الزعماء الدينيين الذين كانت لهم أهداف سياسية^(٦٩).

ولما كان السودان يعيش فترة تاريخية سيئة للغاية لذلك أصبح السودانيون وبسبب حياة المعاناة فى ترقب وانتظار ، لقد كان الجميع - بموجب ذبوع وانتشار فكرة المهدية - يتوقعون ظهور المهدي ليملأ الدنيا عدلا وصلاحا بعد أن ملئت جورا وظلما ، وكانت أحاديث أهل الورع والتقوى تدور حول المهدي خليفة النبي (ص) الذى سوف يظهر ، ولم يكن شعب السودان وحده فى هذا الانتظار بل ومعظم المسلمين الأفارقة الذين كانوا يستعجلون ظهوره لإنقاذهم من الخطر الأوروبى المحقق بهم^(٧٠).

ولم يأت عام ١٨٨١ حتى كان التذمر يعم كل أهل السودان بعد أن كان قاصرا على تجار الرقيق وحدهم ، وصار يكفى أن يظهر على مسرح الأحداث زعيم كمحمد أحمد حتى يجد الناس فى شخصه الزعامة الضرورية التى كان فى وسعها أن تجمع تحت لوائها كل العناصر المتذمرة من تجار الرقيق وسواد الأهالى لإنهاء العهد التركى المصرى الذى جلب الأجانب إلى السودان^(٧١).

وإذا كانت الظروف الاقتصادية والاجتماعية السيئة داخل الجزيرة العربية قد أفضت إلى نزول الدين الإسلامى على يد سيدنا محمد(ص) ليوجه البشر نحو الإصلاح والفلاح وعبادة الله فإن نفس الظروف المادية والسياسية المتدنية فى بلاد السودان كانت هى المحرك الأساسى لقيام الثورة المهدية ، ولذلك كانت أصداء ثورة المهدي وانتصاراتها عظيمة فى أرجاء العالم الإسلامى .

ومع أننا نذهب مع الذين يوقنون بأن الضغط الأوروبى على العالم الإسلامى واحتلال بعض أجزائه كانت سببا أساسيا لقيام الثورات والحركات الإسلامية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ومنها الثورة المهدية إلا أن "ب. م هولت" لا يتحمس لمثل هذه الأسباب بحجة أنها فى رأيه لا تبرر قيام الثورة المهدية، وذهب إلى أن أسباب الثورة يرجع إلى تقلص وضعف سلطة الخديو خاصة بعد طرد إسماعيل، وقيام الثورة العربية فى مصر ضد ابنه توفيق، ونسى "هولت" أو تجاهل محاولات الاستعمار والضغط الأوروبى حتى يبعد اللائمة والمسئولية عن الأوربيين أهله وزويه، كما أنه نسى أو تجاهل أن طرد إسماعيل جاء بيد الانجليز بل إن ظهور الثورة المهدية يرجع إلى سياسة غوردون قبل خروجه من الحكمدارية ولعنف طريقته فى منع تجارة الرقيق.

٢- سوء الأحوال الإدارية فى السودان:

سبب هام آخر لقيام الثورة المهدية هو سوء إدارة السودان ، ومما لا شك أن الحكم التركى المصرى فى السودان لم يخل من العيوب شأنه فى ذلك شأن غيره من نظم الحكم والإدارة ، إلا أن هذه العيوب قد زادت فى فترة الإدارة الأخيرة فى السودان خاصة إذا ما أخذنا فى اعتبارنا امتداد الامبراطورية المصرية إلى أقصى جنوب السودان وشرق أفريقيا مما زاد من صعوبة الحكم وتوفير الأمن والسيطرة ، ولكى تكون الأمور أكثر وضوحا لابد من الإشارة إلى أن الحكم التركى المصرى كان أول محاولة لإدخال النظام والقانون فى مجتمع يجنح بطبيعته - وقتها على الأقل - إلى حياة الفطرة والبساطة^(٧٢).

وكان من أهم مشاكل إدارة السودان التغييرات السريعة فى القرارات والقيادات الإدارية، فلا يكاد يأخذ أمر ما مجراه بعد صدوره حتى يتلوه أمر آخر مخالف تماما، كما حدث فى عملية توحيد السودان تحت حكمدارية واحدة . وبعد خمسة عشر يوما من صدور هذا القرار تم إلغاؤه نهائيا ، وتكرر الموقف نفسه فى تعيين كثير من كبار المسؤولين والإداريين فى السودان ثم إحلال آخرين

مكانهم خلال وقت محدود^(٧٣).

ولقد حالت الإدارة الخديوية المتعصبة للعناصر التركية دون وصول السودانيين إلى المناصب الإدارية والقيادات العليا في دارفور^(٧٤) وغيرها وهو نفس الموقف المتخذ تجاه العنصر المصرى ، ولعل من أهم أسباب ثورة عرابى عدم مساواة المصريين بالأتراك فى الترقية من رتبة صف الضباط إلى رتبة الضباط التى كانوا قد جعلوها حكرا أو تفضيلا للعنصر التركى فقط.

ويرى بعض المؤرخين - ولقولهم قدر من المصادقية - أن المسئولين المصريين نظروا إلى الخدمة فى السودان كعقوبة توقعها الحكومة على الذين تريد نفيهم وإبعادهم فى الفترة الأخيرة من الحكم المصرى التركى ، ولذلك تألفت الإدارة السودانية من عناصر رديئة كفى وجودها لكى تعطل أية إصلاحات تراها الحكومة الخديوية فى القاهرة أو حكام عام السودان فى الخرطوم ، ولقد كان ذلك معناه انتشار المظالم وسوء الإدارة حتى أن إيرل جرانفيل وزير الخارجية البريطانية قد أرسل إلى قنصل بريطانيا العام فى مصر لكى يتأكد من أنه قد أبلغ الحكومة المصرية أن من الواجب عليها أن تكون على علم بحوادث الرشوة وسوء الإدارة وفساد الأحكام التى تسود السودان^(٧٥).

ومع ذلك لا يمكننا اعتبار هذا القول صحيحاً كل الصحة، فقد كان هناك عدد كبير من المسئولين خاصة من المصريين والسودانيين مشهود لهم بالكفاءة والأمانة.

ولقد تم توجيه النقد للحكومة الخديوية بأنها رغم توسعها الكبير فى السودان وشرق أفريقيا لم تستطع إقامة شبكة واسعة من الطرق والمواصلات السهلة التى تربط بين أجزاء إمبراطوريتها تمكن من حسن إدارتها^(٧٦) ورغم صحة هذا القول إلا أنه ينبغى أن نذكر أن إقامة مثل هذه الشبكة كان من الصعب توفيرها فى داخل السودان إلا عن طريق إقامة المشروعات الزراعية أو الصناعية الكبرى التى توفر النفقات الضخمة اللازمة لعمل هذه الشبكة من الطرق والمواصلات وهذا لم يتم وقتها ، ولم يكن فى إمكان مصر توفير تلك المبالغ من ميزانيتها ، التى كانت وقتها فى أزمة مالية ، بل إن إنجلترا لم تستطع إقامة شبكة السكك الحديدية فى السودان بعد أكثر من نصف قرن من هذا الوقت إلا بعد استغلال مشروعات زراعة القطن فى الجزيرة ، ومن أجل استغلال مزارع الصمغ وتجارته فى دارفور وكردفان ، ولأهداف اقتصادية

وحرية في بعض الأحيان^(٧٧).

وعلى كل حال فإن الوثائق مليئة بما يدل دلالة قاطعة على سوء الإدارة السودانية مثل اغتيال الضباط الترك لبعضهم البعض وهروب السودانيون من الجيش ، ولقد كان لقرار استخدام الجنود السودانيون في مصر في بلاد غير بلادهم أثر سلبي أدى لشعورهم بالضيق والحنين إلى أوطانهم وإلى كثرة هروبهم من الخدمة العسكرية قاطعين مسافات طويلة عائدين إلى السودان وقد عاود كثير منهم الكرة بعد إلقاء القبض عليهم وذلك على الرغم من إعدام زملاء لهم لنفس السبب^(٧٨).

والواقع أن تبني الحكومة الخديوية سياسة منع تجارة العبيد بالشدة والعنف قد أدى إلى الشعور بالظلم والقسوة وضياح العدالة بطريقة ليست مقبولة إنسانياً ، وقد بين كل من الراقعي وغيره الحالة التي كان عليها للشعب السوداني خلال هذا الوقت حيث يقول " إنهم حكام السودان - أوربيين أو أتراك - كلهم سواء في إرهاب الأهلين ، وغالبهم كان يتخذ الوظائف وسيلة للرشوة والإثراء عن طريق غير مشروع ". ويضيف عبد الودود شلبي أن حكومة السودان في هذا الوقت كانت " لعنة " ، ونظام الحكم في القاهرة عارا وسبة " وبأنه " لم يكن هناك قانون يحكم ، وحتى لو كان هناك قانون فلن يجد من ينطق به ، كل شيء كان منهارا ، فساد ورشوة وظلم ، وحكام جهلة قساة فقدوا كل إحساس بالعدل والكرامة " ولذلك فإن السودانيون تمنوا في أواخر أيام الحكم التركي المصري زواله نهائيا ، فقبل قيام الثورة المهدية ، حدثت حركة تمرد واسعة من سليمان بن الزبير ضد الحكومة ، وفي عام ١٨٨٠ قامت ثورة الأمير هارون في دارفور ولكنها كلنت محدودة وأمكن قمعها .

ولقد أثارت الحكومة الخديوية وحكمارية السودان تجار الرقيق والجلابة ضدها ليس فقط بسبب وقف نشاطهم الذي هو مصدر الدخل لهم وإنما لأن الأرباح التجارية بدأت تتراكم خارج السودان مع ضيق السكان وضعف مواردهم الاقتصادية والمالية بسبب الحملات العسكرية العنيفة^(٧٩).

والحق أن الحكومة لم تستعد تجار الرقيق ضدها فقط بل أنها قد استعنت معظم طبقات الشعب السوداني وفئاته التي سحقها الفقر ، وأثقل كاهلها عبء الضرائب ، واضطراب الأمن ، وسوء الإدارة وأدت كثرة مشاكل الحكم إلى إضعاف فاعليته ، مما انعكس سلبيا على حركة الإنتاج والاقتصاد والتجارة

خاصة في الأماكن القصية^(٨٠).

وبسبب ضخامة الانفاق العسكرى في السودان صارت إدارته تواجه مشكلات توفير مرتبات الموظفين والجند ، مما اضطر بعض الموظفين إلى الاستدانة لاستكمال متطلبات حياتهم أول الأمر ثم مال بعضهم إلى استغلال نفوذه بتكبييل الأهالي بدفع الغرامات التي لم تقرضها الحكومة.^(٨١)

وأدى خروج الإداريين عن جادة الصواب وانتشار عمليات ضرب الأهالي وحبسهم ، وإجبار الناس على دفع الأتاوات بخلاف الضرائب وعدم مراعاة تعاليم الإسلام إلى إلتفاف الناس حول محمد أحمد الذي تحدى السلطة^(٨٢) ، وأعلن الثورة على الحكومة ، وأبلغها بأنه المهدي المنتظر الذي جاء ليعيد الحق إلى نصابه ، والإسلام إلى صفائه ، ويهزم أعداء الدين.

ولقد شاهد محمد أحمد فيما شاهد أرواحا مهتدة ، وحرقات مغتصبة وأملكا منهوبة ، وبلادا مخربة والناس بين أثرياء ساقطهم تيارات النعيم إلى الشهوات والغواية ، وبين فقراء طحنتهم الفاقة ففقدوا زمام التجميل بالصبر وانجرفوا إلى الفساد والهاوية ، ثم أن حكومة القاهرة أرسلت الأجانب لقيادة الحملات العسكرية ضد ثورة المهدي الإسلامية وهؤلاء فضلا عن أنهم لم يكونوا مخلصين لمصر كان أسلوبهم في الحكم موسوما بالتحدي لشعائر الإسلام وفرائضه مما أثار الناس ضد الحكومة .

ويوجه المهدي قوله لبعض السودانيين مبينا لهم مساوئ الحكم التركي المصري، يقول: "أن الترك كانوا يسحبون رجالكم ويسجنونهم في القيد ويأسرون نساءكم ويقتلون النفس التي حرم الله بغير الحق، وكل ذلك لأجل الجزية (الضرائب) التي لم يأمر الله بها ولا رسوله"^(٨٣).

وخلال محاولات حكومة السودان للتصدي للثورة المهدية والضرورة الملحة لتوفير القوات اللازمة للسيطرة على الأمن في البلاد ، تم استعادة أفراد من الجند الباشبازوق إلى الخدمة ، وهم من الذين عملوا من قبل في جيش التركية وكان قد تم تسريحهم أو رفقتهم لسوء السلوك ، ولقد كانت عودة هؤلاء خطرا جسيما حيث تم جمعهم من شتى أنحاء السودان وتم توجيههم إلى دارفور وفي غمار المعارك التي منيت فيها حكومة السودان بالهزائم المدمرة على يد قوات المهدي انضمت كثير من قوات الباشبوزوق هذه إلى المهديين مما شل قدرة الجيوش التركية المصرية ذات القيادة الأوروبية وعجل باستسلامها^(٨٤).

وبعد عزل الخديو إسماعيل عام ١٨٧٩ واستقالة غوردون في نفس العام جاء رؤوف باشا كحاكم عام للسودان على ميراث من سوء الأحوال غير أنه فشل في توفير إدارة قوية صالحة ١٨٨١ ، وفي منع تجارة الرقيق ، ولقد كان وقته يشاهد غليان السودان بالثورة بعد السياسات المفجعة التي اتبعتها غوردون ومساعدوه من الأوربيين ، وكانت مصر خلال نفس الفترة تعبر عن غليانها هي الأخرى بالثورة العربية مما شغلها بحالها عن التجاوب مع حال السودان ، ثم وقع الاحتلال البريطاني على مصر ١٨٨٢ وقامت بريطانيا بتوجيه أحوال وشئون السودان فأمرت باستبعاد عبدالقادر حلمي وأعلنت محله علاء الدين باشا على حكمدارية السودان ، وعينت " هكس " رئيساً لأركان الحملة موجهة إلى السودان بقيادة سليمان نيازي باشا ، إلا أن " هكس " لم يسترح له بال حتى أصبح قائد الحملة بعد إقالة سليمان نيازي^(٨٥) وكان تعيين رجل انجليزي مسيحي لقيادة حملة موجهة لضرب ثورة دينية إسلامية في السودان خطأ فادح دفع بالمرتدين من السودانيين إلى الانضمام إلى المهديين وإلى الارتقاء في أحضانهم ، خاصة وأن المؤشرات كانت تدل على انتصارهم واحتمال سقوط حكومة السودان التركية المصرية.

٣- استخدام سياسة العنف في منع تجارة العبيد :

لقد كانت سياسة العنف التي اتبعتها حكومة الخرطوم في منع تجارة الرقيق واحداً من أهم أسباب قيام الثورة المهدية، ومنذ وقت مبكر أدى فتح مناطق النيل الأبيض للملاحة والوصول إلى "غندكورو" في جنوب السودان إلى ازدهار تجارة الرقيق، ولذلك فإن أقاليم واسعة كانت قد خرجت من نفوذ حكومة الخرطوم وخضعت لسلطان تجار العبيد، مما تطلب من الحكومة الخديوية بذل كثير من الجهد لمحاربة تجارة الرقيق، وأعدت الحكومة في عهد سعيد برنامجاً مفصلاً يفرض الرقابة الصارمة على نشاط النخاسين، ويرفع حماية قناصل الدول لتجار الرقيق من الأوربيين وغيرهم، وكانت إنجلترا قد أولت اهتماماً كبيراً بمنع هذه التجارة في السودان ومصر كما كانت مهتمة بهذا المنع في أنحاء العالم المختلفة، ومنذ وصول إسماعيل إلى الحكم في ١٨٦٣ زاد الاهتمام الإنجليزي بإلغاء النخاسة في السودان، وكان الخديو إسماعيل صادقاً في سياسته لمنع هذه التجارة، وتلبية رغبة بريطانيا الملحة في هذا الأمر، ويؤكد هذا القول أنه استخدم "السير صمويل بيكر" كمأمور للمديرية الاستوائية من ١٨٦٩ وحتى ١٨٧٣ ثم الكولونيل "غوردون" في نفس الوظيفة من ١٨٧٣ وحتى ١٨٧٧، وقد

كانت سياسة الأخير غاية في التشدد في منع هذه التجارة تنفيذًا لسياسة بريطانيا، فوضع عددا من القرارات التي قيدت حركة السفر والتجارة في المديرية الاستوائية، واحتكرت تجارة العاج لحساب الحكومة، ومنعت إدخال الأسلحة النارية، وكانت هذه الإجراءات ضربة قاتلة لتجار العبيد، وسببا من الأسباب الأساسية لقيام الثورة المهدية فيما بعد^(٨٦).

واهتمت إنجلترا بإغلاق منافذ تصدير الرقيق على ساحل البحر الأحمر الغربي، وشاطئ خليج عدن الجنوبي، وهذا هو السر وراء اعتزامها الاعتراف بحقوق مصر في تلك الأصقاع، بهدف تحميل مصر مسئولية مراقبة تلك السواحل والمنافذ ١٨٧٣.

ولكى تنفذ الحكومة الخديوية أوامر إنجلترا وتوجيهاتها عينت كثيرا من الإداريين الأجانب الذين تولوا - إضافة إلى مسئوليات الإدارة - عملية منع استخدام الرق وتجارته المنتشرة في السودان ، إلا أن هؤلاء الأجانب كانوا يتجاهلون الأوضاع المحلية للبلاد ، وما كانت تتطلبه من نظم إنتاجية واقتصادية تعتمد على عمل الرق^(٨٧)، فقد كان الرقيق شأنا محوريا في شئون السلطات والقبائل الحاكمة والتجار، وفي معاش رعاياها لتغلغله في لحمة المجتمع وسداه، وشاهد العهد التركي المصري في بداياته نشاطا في حركة استخدام الرق وتجارته^(٨٨)، وحاول محمد علي تكوين جيش حديث معتمدا على السودانيين، ولكن محاولته لم تتجح غير أن تجارة الرق كانت مستشرية في السودان.

وفي المجتمع السوداني كانت الطبقتان الأرستقراطية والوسطى بالذات تعتمدن كلياً على عمل الرقيق ، سواء في الأعمال الزراعية أو التجارية أو حتى المنزلية ، كما أن بعض تجار الرقيق قد جندوا أعدادا كبيرة منه الرق في جيوشهم التي استغلت في جمع المزيد من الرقيق وفي محاربة الإدارات والحكومات السودانية التي ركزت على منع تجارة العبيد^(٨٩).

وبعد أن دخلت القوات التركية المصرية سنة ١٨٧٥ دارفور وضمتها لحكومة السودان أمرت على الفور بتحرير الرقيق ومنع تجارته ، وكانت أقليم غرب السودان قد استقر فيها نظام الرق حتى صار جزءا أساسيا من البناء الاقتصادي الاجتماعي^(٩٠).

وتكررت أوامر الحكومة الخديوية الصادرة إلى مديري عموم السودان بمنع

الرق وتجارته ، وقد جاء فى واحد من هذه الأوامر المؤرخ بـ ١٨ مايو ١٨٧٣ "أن غاية آمالنا ومقصدنا صرف الاجتهاد للكل... فى إبطال التجارة فى الرقيق بأى وجه كان..."^(٩١) ولقد كان قرار الحكومة باحتكار تجارة العاج سنة ١٨٧٤ ذات أثر سلبي على مصالح التجار والمتصلين بمصالحهم معهم مما أدى إلى انتشار حركات التمرد والعصيان ضد الحكومة^(٩٢)، وقد واجه غوردون بوصفه حاكما لمديرية خط الاستواء وحاكم عام بعد ذلك تلك الحركات بمنتهى الشدة، وفى هذا المقام يصف بعض المؤرخين سياسة غوردون بأنها: "آلت من قبيل منع النخاسين إلى إبعاد قلوب الأهالى عن الحكومة المصرية ونفورهم منها"^(٩٣).

وبعد ضم إقليم دارفور ١٨٧٥ قررت الحكومة تكوين قوات أمن وجيش إضافيين لإقرار النظام هناك ، وكانت الحكومة الخديوية بحاجة إلى تجنيد الجنود بأعداد كبيرة ، فتولى حكامدارو الأقاليم جمع المجندين وإرسالهم للتدريب العسكرى فى مصر قبل أن يعودوا للعمل فى خدمة الحكومة فى دارفور ، يبدو أن مسألة إرسال الرقيق قد صارت كالمسابقة بين حكامدارو أقاليم السودان واشترك فيها الزبير باشا فى دارفور ثم بحر الغزال ، وإسماعيل أيوب فى دارفور ، وغوردون - وهذا هو المهم - فى المديرية الاستوائية والذى تعهد للخديوى بإرسال ثلاثة آلاف من الزنوج من جهات " غوندوكورو " مما حفز كل من إسماعيل أيوب ، والزبير - الذى فتح دارفور وانتصر على سلطانها إبراهيم ودخل الفاشر - بأن يحذوا حذوه فى هذا العمل^(٩٤).

وتولى غوردون منصب حاكم عام السودان بين سنتى ١٨٧٧ ، ١٨٧٩ بناء على توجيهات إنجلترا وقرار الخديو ، خاصة أنه أثبت خلال توليه إدارة المديرية الاستوائية فى الفترة من ١٨٧٤ إلى ١٨٧٧ أنه أكثر مديرى السودان الجنوبى شدة فى منع تجارة العبيد ، حيث كان ينفذ فى الواقع سياسة لنسب لا سياسة الخديو فى القاهرة ، ولذلك تم عقد اتفاقية منع تجارة الرقيق مع بريطانيا فى عهد حكماريته فى أغسطس ١٨٧٧ حيث جاء فيها " كل شخص يوجد بأرض مصر أو بحدودها أو بالجهات التابعة لها بوسط إفريقيا متعاطيا بيع الرقيق السودانى أو الحبشى مباشرة أو بواسطة غيره تعتبره الحكومة المصرية هو ومن يكون مشتركا معه بمنزلة السارقين القاتلين ، فإن كان من تبعته يحاكم أمام مجلس عسكرى وإلا تحال حالا محاكمته على المجالس المختصة بذلك ، وترسل المحاضر المحررة من الجهة العليا من جهات الحكومة المصرية فى المحل الذى ثبت فيه حصول التجارة وكافة الأوراق والمستندات الدالة على

جنحته للحكم فيها بمقتضى قوانين الحكومة التى يكون تابعا لها مآدامت هذه القوانين تجيز ذلك ، وما يوجد من الرقيق... بأيدى أى تاجر يصير إعطاؤه حريته...^(٩٥).

وكان عقد هذه الاتفاقية فى الواقع عملا خاليا من الحكمة، وكان الأمر يتطلب التدرج فى منع تجارة الرقيق، التى كان يعتمد عليها العمل الإنتاجى والتجارى بالسودان، حيث كان المجتمع لا يزال فى حالة من عدم التوازن التى تولكب الفترات الانتقالية ما بين الإقطاع الشرقى الذى كان يعتمد على التقاليد والتراث والموروث الروحانى بما فيه من استخدام الرق إلى النظام الرأسمالى، ولم يكن قد استوعب هذا المجتمع بعد نظام الحكم السياسى، الذى يخضع لحكومة مركزية مسئولة عن إقرار الأمن وسيادة القانون وجمع الضرائب^(٩٦) وحرية الأفراد، ونمو الطبقة الوسطى، وإلغاء العبودية وظهور الطبقة العاملة.

ولقد أدت سياسة العنف فى منع تجارة العبيد إلى الفساد ، وانحطاط القيم الأخلاقية بشكل يتنافى مع عادات البلاد وتقاليد أهلها^(٩٧)، ولقد تجاوز الأجانب الذين استعان بهم غوردون لمنع هذه التجارة كل الحدود لتنفيذ الاتفاقيات والقوانين المتصلة بمنع الرق ، وكان غوردون باشا يصدر أحكامه بالإعدام رميا بالرصاص على كل من يشتبه فيه هو أو أعوانه بممارسة هذه النخاسة^(٩٨).

وجاء فيما كتبه غوردون فى يوليو ١٨٧٨ حول القبض على عدد من تجار الرقيق والعبيد الذين معهم يقول " قبضنا على اثنتا عشرة قافلة رقيق فى مدة شهرين " وقال كذلك " إنى أوجه ضربة قاصمة لتجارة الرقيق ، وقد أقمت ما يشبه الحكومة الإرهابية فى معاملة هذه التجارة"^(٩٩) وليس أكثر من ذلك اعترافا باستخدام العنف والإرهاب وظلم الناس ، هذا فى الوقت الذى كان يعلم فيه غوردون أن الحكومة الخديوية لن يمكنها تنفيذ اتفاقية ١٨٧٧ لمنع تجارة الرقيق وأنها أرغمت على عقدها مع بريطانيا.

ولما كان من المقرر منع هذه التجارة فى السودان - و مصر - نهائيا فى غضون اثنى عشر عاما فقد كتب كولونيل ستوارت فى تقريره الشهير بعد ست سنوات من عقد الاتفاقية أنه من المستحيل أن يتوقع أى إنسان زوال الرق فى السودان فى نهاية المدة المحددة للاتفاقية وهو سنة ١٨٨٩^(١٠٠).

وكانت مصر حريصة على منع هذه التجارة فى بلاد السودان خشية الموقف البريطانى منذ البداية، ولذلك كانت ترسل تعليماتها إلى حكومة السودان

بضرورة الاحتياط والحذر، وذلك كما يبدو من خطاب مؤرخ به ٨ يونيه ١٨٧٤ موجه من الحكومة الخديوية إلى حاكم عام السودان جاء فيه "فى حالة توجه غوردون إلى "غوندوكورو" فى جنوب السودان لابد أن يمر على جهات شكا وبحر الغزال، وربما أن يجد شيئا من تجارة الرقيق... وإذا رأى شيئا من هذا القبيل بالضرورة يتقوّل بأقوال ... ويحرر من طرفه بذلك إلى أوروبا ولوندره (لندن) ويترتب على ذلك القال والقليل"^(١٠١)، ومن المفارقات الغريبة أن غوردون نفسه قد سخر عملياته فى منع تجارة العبيد ربما لتحقيق مصالح خاصة به.

ويذكر لنا محمود طلعت صاحب كتاب "غرائب الزمان فى فتح السودان" ما رآه خلال زيارته لواحدة من شون الحكومة المعدة فى الخرطوم لجمع الرقيق الذى تمت مصادرتة يقول: " ودخلنا وإذا بها (الشون) من صنف الخدم (العبيد) شئ لا يعد فلما نظرت ذلك (المشهد) اندهشت لكثرتهم، قلت للتاجر الموجود، ما هذا؟ قال ألم تتظر قلت: نعم أنظر رقا، ولكن هذا شئ كبير، رغم إبطال التجارة قال: نعم كل هؤلاء قد صار ضبطهم من التجار وسجنوا فى المحل، خلاف اتنى عشر ألفا من الشباب أعمارهم من بين ١٧، ١٩ عاما فقد أرسلهم غوردون إلى الهند عن طريق مصوع، ولا أدري إذا كان يتجر فيهم أو أرسلهم هدية لدولته".

وجدير بالذكر أن غوردون والإداريين الأوربيين فى السودان كانوا يستخدمون العنف فقط مع التجار العرب من الدناقلة ، والمصريين ومنهم القبط والترك أما التجار الأوربيون - الذين يغفلهم هولت - فكانوا يعاملون باللين^(١٠٢)، بل إن الحكومة لم تعوض التجار ولا الأهليين عن الرق الذى تمت مصادرتة.

واحتكرت الحكومة أيضا تجارة العاج مما ضيق على التجار سبل الوزق وأساليب التكسب^(١٠٣) ، وكان الإنجليز إما عاجزين عن إدراك خطورة ردود الأفعال التى حدثت فى السودان نتيجة للعنف الذى مورس لمنع تجارة العبيد خاصة بعد عزل إسماعيل ١٨٧٩ واستقالة غوردون فى نفس العام ، وإما أنهم كانوا يتصفون بسوء النية بمعنى أنهم نصحوا باستخدام العنف فى منع تجارة الرقيق رغبة فى خلق روح الثورة التى كانت بادية فى البلاد ، وفى رأى أنهم كانوا عاجزين عن إدراك خطورة موقف أهل السودان من منع للنخاسة كما أن سوء النية كان متوفرا لديهم .

ولما جاء الخديو توفيق كانت المشكلة أنه رأى بنفسه عزل أبيه بفعل التدخل الأوربي خاصة الإنجليزي ، ثم أنه قد اعتمد على القوى الأجنبية لحماية

نفسه ضد الحركة الوطنية بقيادة عرابي في مصر ، ولذلك اعتمد على الوصاية الأوروبية ، والقنصل البريطاني العام في جميع إجراءاته الإدارية والعسكرية والسياسية سواء في مصر أو في السودان^(١٠٤) ، وعليه فإنه سعى سعيًا حثيثًا لتنفيذ اتفاقية منع تجارة الرقيق المنعقدة مع بريطانيا سنة ١٩٧٧ .

والواقع أن سياسة العنف لم تحد من نشاط تجار الرقيق ، وصار المسئولون في القاهرة يشكون من أن تجار الرقيق في عهد حكمدارية رؤوف باشا كانوا يتمتعون بقوة أكبر مما كانت لهم على أيام غوردون ، وفي غضون عام ١٨٨٠ - ١٨٨١ تكررت شكاوى الحكومة الإنجليزية أكثر من أى وقت مضى ، وأن حكومة الخرطوم أصبحت عاجزة عن تنفيذ معاهدة إلغاء الرق ، وترتب على ضغط الحكومة الإنجليزية بوساطة ممثليها في مصر أن أصدرت حكومة الخديو تعليماتها المشددة إلى رؤوف باشا لمضاعفة جهوده لإخماد هذه التجارة ، وسهر رؤوف على تنفيذ سياسة الإلغاء ، وسلك في ذلك طريق العنف والصرامة ، واتباع الشدة نفسها التي اتبعها غوردون ، وأبقى على الموظفين الأجانب الذين عينهم غوردون والذين ظلوا في مراكزهم حتى قيام الثورة المهدية ، وهؤلاء عاملوا تجار الرقيق أقصى معاملة ، وقدموا كل من يقبض عليه منهم للمحاكمة ، وفي كثير من الأحيان حسب الأحكام العسكرية ، وصدرت عليهم في حالات كثيرة أحكام الإعدام.

وأدت تلك السياسة العنيفة وغير التدريجية - والتي لم تراعى عادات وتقاليد وأسلوب إنتاج المجتمع السوداني - إلى قيام الثورة والتمرد في مديريات متعددة، حيث قامت ثورة سليمان بن الزبير في بحر الغزال ١٨٧٩، وثورة "صباحي" في كردفان حوالي عام ١٨٨٠ ، وثورة هارون في دارفور^(١٠٥) أى أن بلاد السودان كلها تقريباً كانت مؤهلة للسير وراء أى زعيم أو ثائر يتصدى لإسقاط الحكم القائم ، ولذلك عندما أعلن محمد أحمد مهديته وثورته على الحكومة ١٨٧٩ انضمت إليه جموع غفيرة من رجال القبائل الغربية بالذات وتجار الرقيق . ولم يكن هذا الانضمام من قبل الناس لثورة المهدي والقنصل لمبايعته والكفاح معه باعتباره رجلاً دينياً بقدر ما كان انضماماً للبطل المنقذ الذي ينتظره أهل السودان لإخراجهم من الأوضاع الاجتماعية المتردية.

ولما كانت عمليات منع تجارة العبيد بأسلوب العنف قد ألحقت الأذى بتجار السودان عامة وتجار الرقيق خاصة مما أدى إلى تدميرهم من الحكومة فصاروا ينتهزون الفرصة لمقاومتها ، وانضموا إلى المهدي عند إشعال الثورة.

٤- فرض الضرائب الباهظة واستخدام العنف فى جمعها:

كانت المسألة الضريبية من العوامل الرئيسية لتفاقم الأزمة فى السودان، وقامت حركات التمرد منذ وقت مبكر فى شندى والقرى المجاورة لها، وتكررت الشكوى من قسوة الضرائب، وقد حدث هذا عندما اعترض أهالى بربر والخرطوم على الضرائب، وأشاروا إلى أن الأرض لا تنتج محصولاً كافياً، وقد شاهد ذلك حكمدار السودان بنفسه محمد رؤوف باشا عام ١٨٨٠، كذلك لم يكن بمقدور أهالى بربر تحمل ما عليهم من أموال بسبب زيادة الضريبة، ولذلك كانت جموع الأهالى تهرب فى بعض الأحيان من أراضيها^(١٠٦).

وكان ضمن الضرائب المفروضة ضريبة "الدقندى" وهى ضريبة عينية يدفعها الزراع فى دارفور لصاحب الأرض المزروعة بجنائن الصمغ، وقد عجز الزراع عن دفعها للملاك الذين كانوا بدورهم بحاجة إليها لدفعها كضرائب للسلطات الحكومية، وكانت سياسة الحكومة تجبر من يتأخر عن دفع الضريبة من الملاك بترك أرضه أو بيعها لمن يقدر على دفع ما عليها من ضرائب^(١٠٧).

ولمس المهدى تلك الظروف للبائسة القاسية التى كان يعيشها أهل السودان عامة، والمجتمع الكردفانى بصفة خاصة أول من ترسبت فى نفوسه روح الغضب والكراهية للحكومة السودانية، فوسع دائرة جهاده واتصل بمشايخ قبائل الرزيقات وفوض "مادبو" أميراً على قبيلته من قبله، ونصب المكى ود إبراهيم على قبائل الحمر ووضع عبد الصمد أبو صفية على قبائل البديرية، وولى "نواى" على الحوازمة، فأشعلوها ثورة فى كردفان، حيث وقع الاحتكاك بقوات الحكومة عندما كان البكباشى "نظيم أفندى" يجمع الضرائب فى منطقة "أم حفرو" بدار حمر، فثار عليه الأهالى ومزقوا دفاتر الحكومة، واستولوا على الأموال التى كان قد تم جمعها، وأعلنوا العصيان، كما ثار الأهالى فى أبى حراز على الناظر "محمد أغا رحمة" مما اضطره إلى طلب نجدة من الأبيض لمساعدته، وإزاء ذلك تجمعت قوات أهلية من رجال قبائل حمر بقيادة المكى ود إبراهيم، ومن قبائل البديرية وقاتلوا جنود الحكومة وانتصروا عليها^(١٠٨).

وفى مناطق قبائل اللنكا بشمال جنوب السودان قامت الثورة فى بلاد "الآجار" - وتقع قريتهم غرب "شانبيه" - حيث شن الأهالى هجوماً على جميع موظفى محطة "رومبك" ورجالها ١٨٨٣ وانتهى الأمر بذبح وإبادة جميع

موظفى محطة " رومبك " ورجالها السبعين من الجند الجهادية بقيادة الضابط عبد الله السوداني ، وامتدت الثورة إلى المناطق المحيطة ، وكان السبب فى ذلك ليس فقط إخضاع هذه المناطق للنظام الحكومى لأول مرة وإلزامهم بدفع الضرائب ، بل وتكرار تحصيل الضرائب العينية بالقوة والخروج عن أصول العدل من جانب مأمور " رول " التى كانت تتبعها بلاد الآجار مما حفز الناس للتعاطف مع المهديين .

أسباب الثورة المهدية(ب)

٥- سيطرة العنصر التركى على حكومة السودان :

كانت مصر من الناحية الرسمية ولاية عثمانية، ولذلك ظل العنصر التركى هو الغالب فى المراكز القيادية للحكومة الخديوية ، وكان السودان وحكماداره العام وإداراته جزءا من أملاك مصر ، لذلك ساد كثير مما ساد مصر من سيطرة الأتراك والأجانب على شئونه وأقاليمه ، وكانوا هم بالتالى المسئولين عن سوء الأحوال التى عمت بلاد السودان قبيل الثورة المهدية لذلك فقد اعتسبر المهدي الأتراك والأجانب خارجين عن الدين أو كفار ومستغلين ينادون بمنع تجارة الرق وهم أنفسهم تجار رقيق وعاج ، وكان شعور المهدي والواعين من السودانيين أن الحكم التركى والأوربى يسيطر على مصر كما يسيطر على السودان ، ولذلك لم تكن للمهدي من حيث المبدأ نقمة على المصريين ، بل إنه أراد أن يفدى عرابى بغوردون إذا تم أسر الأخير ولكنه قتل عند سقوط الخرطوم ، ولقد كان المهدي وأهل السودان يرون أن وجود الأتراك - إضافة لوجود الأوربيين - فى الوظائف الكبرى معناه حرمان المصريين والسودانيين من مثل هذه المراكز الإدارية ، ولذلك كان من أهم أهداف الثورة المهدية ليس فقط إسقاط الحكومة ، وإنما أيضا طرد الأتراك والأجانب^(١٠٩) ، ومن المعروف أن الثورة العرابية فى مصر كان من أهم أهدافها مساواة الجنود والضباط من المصريين بأمثالهم من الأتراك فى المرتبات والترقى .

وحيثما نستعرض أسماء إدارة حكومة السودان نجد أن الوظائف الصغرى كالكتبة والجند وصغار الرتب والعمالة من المصريين ، وربما من السودانيين أما حكمدارية السودان ومديرو الأقاليم وكبار ضباط الجيش فهم من الأتراك مع قليل من الاستثناء ويظهر أمامنا من استعراض قائمة حكمدارية السودان من الترك أسماء أحمد جركس باشا ، وسليم أيوب باشا الخربوطلى ، وسرى

الأرنؤودى باشا ، وجركس على باشا ... الخ^(١١٠)، وكان الأتراك يتكلمون اللغة التركية التى لا يفهمها السودانيون .

ولقد بين المهدي فى منشوراته ظلم الأتراك ، وأظهر كرهه لهم يقول فى إحدى هذه المنشورات: "إن هؤلاء الترك لما بسط الله عليهم النعم ومد لهم فى العمر وطول العافية ظنوا أن الملك لهم، والأمر بيديهم، وخالفوا أمر رسول الله فى الاقتداء، وحكموا بغير ما أنزل الله، ووضعوا الجزية (الضرائب) فى رقابكم (بخاطب السودانين) مع سائر المسلمين، ومع ذلك أمهلهم الله، وبسط عليهم النعم فلم يفكروا حتى خذلهم وسلبهم ثوب الملك والهيبة" (إشارة إلى انتصار المهدي عليهم) بتعديهم حدود الله^(١١١).

ولما تمكن الجيش التركى المصرى من التقدم فى فترة من فترات الحوب بينه وبين جنود المهدي نحو الأبيض ذهبت جماعة من الناس إلى المهدي ، ليبلغوه ذلك خوفا على متاعهم وأرضهم ونسائهم وذريتهم فالتفت إليهم المهدي وقال : " يا أيها الناس أنصتوا ، ثم بصق فى يده اليسرى وقال، أى شئ هذا ؟ قالوا بصاق يا سيدى ، ثم طرحه على الأرض فشربته فى الحال ، ثم قال للناس : هل ترون لهذا البصاق أثرا ؟ فقالوا لا ، فقال : نحن كالأرض والترك كاللبصاق ، ثم قال طار طائر فأين ينزل ؟ فقالوا له على الأرض فقال لهم ، إن الترك كالطائر ونحن كالأرض ، أيها الناس اثبتوا واطمننوا .. فإن الترك لا قدرة لهم مع قدرة الله^(١١٢).

٦- استخدام الأوروبيين والأجانب فى إدارات حكومة السودان :

من طبيعة المجتمع السودانى الإغراق فى الروحانية، والتمسك بالدين الإسلامى، ولذلك انتشرت فيه الطرق الصوفية ، وكان هذا المجتمع رافضاً لأن يكون حكامه من الأوروبيين غير المسلمين، خاصة أنهم اتصفوا بالعنف والتعصب.

وكان الأوروبيون والأجانب قد تغلغلوا فى إدارة مديريات السودان والعمل فى الرحلات الاستكشافية فى غرب وشرق وجنوب السودان منذ وقت مبكر، فقد عمل هناك من الألمان روبل ١٨٢٥، وروسيجير ١٨٣٧، وفرن ١٨٤٠، ومن الفرنسيين كاندلين ١٨٣٩، وبروفيرى ١٨٣٩، وكومبى ١٨٣٣، وبرون رولىه ١٨٤٣، ومن الإنجليز هوسكنس ١٨٣٣، وهولرويد ١٨٣٦، وبالم ١٨٣٧، وميلر ١٨٥٠، وغير هؤلاء كثيرون منهم الماجور جنرال الأونورايل فيتج

ستيوارت، ورتلى لبتون، والرحالة وعالم الطبيعة فى حوض نهر السوبات
دكتور جونكر، والطوبوغرافى الإيطالى الأصل "كازاتى"
والضابط البحرى الأمريكى "ماسون بك" الذى اشترك فى عمليات مسح
الأراضى، وشاييه لونج بك الذى اشترك فى مشروع توصيل البحيرات
الاستوائية بالمحيط الهندى وهو مشروع لم يتم^(١١٣).

ولكى يقنع الأجانب للحكومة الخديوية بتعيينهم والوثوق بهم بدلا من
المصريين وصم الإنجليز الموظفين المصريين المشهود بفكاعتهم بالتقصير
وضيق النظر، واتهموهم بالاتجار فى العبيد، وقبول الرشوة، ومن أهم هؤلاء
ممتاز باشا حاكم عام السودان الذى عمل على تطوير شئون الإدارة
والزراعية... إلخ، والذى أعيد إلى مصر مقبوضا عليه، وهذا هو نفس ما حدث
بالنسبة للزبير باشا القائد السودانى العظيم الذى خدم مصر فى جنوب وغرب
السودان، والذي تم ترحيله إلى القاهرة، ولم يسمح له بالعودة إلى السودان،
وكان الخديو إسماعيل قد عين صمويل بيكر مديرا للاستوائية ١٨٧٢ بهدف
توسيع نفوذ مصر فيها وتنظيم الإدارة، ومنع تجارة العبيد وجاء بعده كحاكم
للاستوائية غوردون باشا من ١٨٧٤ إلى ١٨٧٧، حيث كانت أوامر إسماعيل
له بمنع تجارة العبيد ولكن بصورة إنسانية حيث يقول له "حان الوقت ليفهم
الجميع هناك أن الفرق فى اللون، لا يحول الإنسان إلى سلعة، وأن الحياة
والحرية مقدستان"^(١١٤).

وبعد أن عين غوردون حكاما عاما للسودان ارتكب أخطاء فادحة عن
عمد أو عن جهل مما ساعد على إشعال الثورة المهدية، ومن أهم هذه الأخطاء
أنه قام بعزل عدد كبير من الموظفين المصريين والسودانيين الأكفاء واستبدل
بهم جماعة من الأوربيين، وكان من المصريين الذين عزلهم محمد رؤوف باشا
حكمدار هرر، ومن السودانين يوسف باشا الشلالى الذى كان حاكما على بحر
الغزال^(١١٥)، كذلك فإن إبراهيم فوزى باشا ذات الدور الكبير فى إدارة جنوب
السودان، والذي حاول خلق علاقات مصرية مع "إمتيسا" ملك أوغنده اتهمه
غوردون بأنه يتاجر فى الرق، مما أغضب عليه الخديو، ولكنه ظل وفيا لمصر
حتى خلال حكم الدولة المهدية، مما هو خالد الذكر فى تاريخه فى السودان^(١١٦).
وفى إطار هذه السياسة غير المخلصة لمصر طلب غوردون من الحكومة
الخديوية الموافقة على تعيين الدكتور أمين باشا (إوارد شنيتز) كمدير للمديرية
الاستوائية، وفردريك روسيه Rosset مديرا لدار فور، وقد كان تاجرا

بالخرطوم . ووكيلا لفنصل ألمانيا ، و"جسى" مديرا لبحر الغزال لأنهم - فى رأيه - أقدر على كسر شوكة الدناقلة^(١١٧) ، وحفظ النظام ، وهدد غوردون بالاستقالة إذا لم يلب الخديو طلبه وذكر فى تلغرافه إليه " وعدم إجابتنا فى ما نراه بحسب الأحوال يصير تعيين أحد خلافنا لإدارة هذه الجهات"^(١١٨).

ولم يكن الخديو على استعداد لتلقى المزيد من هجوم إنجلترا عليه وعدم رضاها عنه باستبدال غوردون بحاكم آخر على السودان ، لذلك أرسل على الفور فى يوليو ١٨٧٨ أمرا تلغرافيا إلى حكمدار السودان غوردون يسمح له بأحقته فى التعيين والفصل ، جاء فيه " قد رخصنا لكم فى رفت وتعيين من يترأى لكم لزوم رفقتهم وتعيينهم من مديرى ومأمورى جهات دارفور وخط الاستواء وبحر الغزال وشكا والرول فى مدة سنة واحدة كما رغبتم ، وأما إذا نظر لكم لزوم تعيين أحد من الأورباويين بالجهات المذكورة فلا بأس إنما لا يكون تعيينهم من الذين سبق لهم التوجه إلى السودان ولا الموجودين به وهكذا أطلقت يدى غوردون فى تعيين الأوربيين لذلك أصدر أوامر أخرى بتعيين شارل ريجوليه Riglolet الفرنسى مديرا على " داره " ثم خلفه سلاطين باشا النمساوى ، كما تم تعيين " إميليانى " الإيطالى مديرا على " كوبه " ، ثم خلف " ميسيداليا " Messedaglia سلفه فريدريك روسيه بعد وفاته فى إدارة دارفور ، ثم عين جيكر الألمانى مفتشا عاما لتلغراف السودان ، ثم أصبح مديرا عاما لمصلحة الرقيق^(١١٩).

ومع أن إسماعيل قد ترك لغوردون الحبل على الغارب فى تعيين الأوربيين إلا أنه كان دائما ما يرسل إليه بالتوجيهات والنصائح التى يستخدمها لمصلحة أهل السودان ، وفى خطاب له يقول " من الضروري أن تصطنع جميع وسائل اللين والإقناع لتكسب مودة الأهالى ... لتوفير أسباب التقدم والرفاهية والحضارة فى هذه البلاد النائية"^(١٢٠) إلا أن غوردون فعل عكس ذلك واستخدم كل وسائل العنف فى معاملة الأهالى ومنع تجارة العبيد.

وعلى كل حال فقد بسط الخديو إسماعيل أيدى الأجانب على شئون السودان ومديرياته الجنوبية والغربية بل وعلى السودان كله حسب توصيات غوردون ، وذلك بإصدار الأوامر بتعيين الكثير من الأوربيين، وأسبغ الخديو على هؤلاء الأجانب الرتب والألقاب، ومنحهم للمرتبات والمكافآت التى أرهقت ميزانيته^(١٢١)، ومن جانب آخر اشتط غوردون - وكما سبق أن أشرنا - ومعه هؤلاء الضباط والحكام الأجانب فى مطاردة تجار الرقيق حيث صادروا منهم

الرقيق، وفرضوا الغرامات عليهم وأداروا الحروب ضدهم وضد أهالي السودان.

وبعد أن انتقل الزبير بأمر الخديو إلى القاهرة، وزادت هجمات غوردون ومن ولاهم إدارة أقاليم دارفور وكردفان وبحر الغزال على تجار الرق، وقلص غوردون من مكان سليمان ابن الزبير وجعله محدود النفوذ مما أثاره وجعله يعلن الثورة ويستولى على أماكن تابعة للحكومة في بحر الغزال التي كانت تابعة له ولوالده من قبل، وكانت هناك شكوى لدى غوردون بأن ثورة سليمان قد قررها والده في القاهرة، وأرسل غوردون حملة بقيادة الإيطالي "روملو جيسى" الذي كان يعرف المنطقة جيدا ويتميز ببرود الأعصاب، وقوة التنظيم، والحسم في إصدار القرارات، ولقد تمكن "جيسى" بقوة محدودة لا تزيد أول الأمر عن ٢٤٠٠ جندي وضابط وبعدها محدود من المدافع من ضرب قوات سليمان التي كانت تزيد عن ١٠,٠٠٠ رجل مسلح، مما اضطر سليمان إلى استئثاره تجار الرقيق والاستعانة بهارون الثائر في غرب السودان^(١٢٢) فلما علم غوردون بذلك قرر التحرك بنفسه إلى منطقة "شكا" نقطة التمركز بالنسبة لسليمان وعش العبيد وملقى الثوار من نواحي دارفور، وطلب غوردون من ميسيداليا في دارفور جمع ما يمكنه جمعه من القوات والأسلحة وإرسالها إلى جيسى في مواجهة القوات الكبيرة التي جمعت لدى سليمان الذي تعاطف معه أهالي الإقليم باعتباره المحرر لهم من ظلم الإدارة، وفي الوقت الذي كان يقوم فيه جيسى بمطاردة سليمان وقواته في بحر الغزال كان غوردون يقوم بمهاجمة تجار الرقيق الواحد تلو الواحد في جنوب دارفور، متجها نحو شكا مركز قوة سليمان، وقد حاول سليمان وهارون وقواتهما تطويق جيوش الحكومة بقيادة جيسى إلا أن هذا الأخير قد تمكن من شن هجوم سريع مفاجئ فحقق الانتصار الساحق على قوات سليمان الذي اضطرهم إلى الفرار. اضطر سليمان وعشرة من قادة جيوشه إلى الاستسلام لجيسى الذي كانت لديه أوامر بإعدامهم، فأعدمهم رميا بالرصاص، وهكذا أسقط غوردون البقية الباقية من القوات المناوئة له، وقضى على سيطرة تجار الرقيق، وهنا فكر في الاستقالة من منصبه حاكما عاما على السودان^(١٢٣).

وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن مهمة غوردون لم تكن تحسين إدارة السودان أو إصلاح أحواله أو تطوير أوضاع سكانه الاقتصادية والاجتماعية، إنما كانت مهمته تصفية عملية الاسترقاق، وضرب تجار الرقيق، والتخلص من الزعامات الشعبية في السودان، مثل الزبير رحمت

الذى خدم الحكومة ثم استدعى إلى القاهرة، وهارون ثم سليمان الذى أعدم، وترك غوردون للسودان يموج بالثورة.

وبلغت حالة القلق فى السودان مراحلها الحاسمة عندما أنهى غوردون حكمداريته بأن طلب من الخديو القبض على الزبير نفسه ومصادرة أمتعته وأمواله ، واعتقال أقاربه وأتباعه^(١٢٤) بحجة أنه قد أرسل رسالة إلى ابنه سليمان يحضه على الثورة ، ومن المحتمل أن ذلك لم يحدث كما ذكر الزبير نفسه الذى طلب من غوردون فى مقابلة معه إحضار هذه الرسالة ولكن اتضح أن هذه الوثيقة غير موجودة^(١٢٥) وكانت اللطامة الكبرى على إدارة حكومة السودان عندما غدر جيسى بسليمان بن الزبير - كما أشرنا - هو ورجاله ، الذين قبلوا الاستسلام وإيقاف الثورة ، ولكنه أعدمهم رميا بالرصاص طبقا لتعليمات غوردون الذى بنى حكمه عليهم على سند غير موجود أصلا ، وكان لهذا القتل المتعمد والظالم أثره فى إيغار قلب الزبير وأتباعه وأقاربه وحتى الشعب السودانى ضد غوردون والأوربيين والحكومة التى تشغلهم^(١٢٦).

ثم أوصت الحكومة البريطانية بإقالة عبد القادر حلمى باشا من حكمدارية السودان بحجة أنه كان يحاول فصل السودان عن مصر حيث جاء علاء الدين حكمدارا متواضعا ومعه هكس قائدا للجيش المصرية المواجهة للمهدين فهلك هكس وجنوده .

والحقيقة أن تدخل الأوربيين فى شئون الحكم وسيطرتهم الكاملة على أحوال السودان وخاصة أنهم لم يكونوا صادقى النية قد أثار روح الحقد والكراهية من جانب القبائل السودانية، وألقى المهدي تبعة المظالم والمصائب على عاتق الحكومة المصرية لأنها هى التى استخدمت أولئك الأجانب والدخلاء وولتهم أمور العباد، فحكموا سيوفهم فى رقابهم وأتوا ما أتوه من الظلم وقتل النفوس وفنك الأعراض، وكان من الواجب أن تتجسس أعمالهم وتتسم أخبارهم، حاسبة السودان عضوا من أعضائها يؤلمها ما يؤلمه، ولكنها أهملت هذا الواجب، وكان إهمالها دليلا على تركها مقادير السودان تجرى فى أعنتها" إذن ليس بدعا - على حد قول محمد أحمد المهدي ذاته - انتفاض أهل السودان عليها (أى على الحكومة التركية المصرية) بل البدع والغزابة ألا ينتفضوا"^(١٢٧).

ولقد كان غوردون - أخطر من أدار شئون السودان من الأوربيين قبل إخلائه ١٨٨٤ - يتميز بطابعه المسيحى المتزمت المتأثر برواسب الماضى

وكان معاونوه من الأجانب رجال لهم نظرتهم الخاصة فى معاملة الأهالى الذين كانوا يرون أنهم فى مستوى دون مستوى الأوروبي، وأن للأوروبيين رسالة يتحتم على السكان قبولها فاندفعوا فى تشديدهم وصرامتهم اندفاعا كان من نتيجة خلق روح التذمر، وتوالت الأحداث على اختلاف صورها، وألوانها مما زاد حالة القلق التى جعلت السكان يتطلعون إلى من يخلصهم من محتهم التى امتدت إلى الدين وهدمت معها أركان الحياة بنشاطاتها الاقتصادية، ولم تكن الحرية التى نادى بها غوردون وأعوانه فلا تمهيدا لخروج المجتمع عن قيّمه الدينية، وأن يتقبل التبشير بالمسيحية فى حالة تمكن المدنية الأوربية من تثبيت أقدامها، والسيطرة على مصير بلاد السودان، وحتى كل أفريقيا لقد كان تشغيل الأجانب خاصة الإنجليز سببا مباشرا لقيام ونجاح الثورة المهدية الذى كان هدفها الأول التخلص من تلك العناصر المتعصبة والعنيفة وغير المخلصة.

حول أحداث الثورة المهدية والسياسة البريطانية

احتلال مصر والثورة المهدية:

تم احتلال مصر فى ١٤ سبتمبر ١٨٨٢ وكان ضمن سياسة بريطانيا التى فرضتها على البلاد قيام الحكومة الجديدة بإصدار مرسوم بعد خمسة أيام فقط من الاحتلال بإلغاء الجيش المصرى، وفى يناير ١٨٨٣ تم تعيين "إيفلن وود" قائداً عاماً للجيش المصرى الجديد الذى عهد بتنظيمه إلى إنجليزى آخر هو "فالنتين بيكر Valentine Baker" مع إدخال ٢٥ ضابطاً إنجليزيا فيه، وتحديد عدده بـ ٦٠٠٠ جندي فقط، وصدرت الأحكام على كبار الضباط العربيين والمتعاونين معهم من المدنيين بالنفى أو السجن أو التجريد من الرتب، أو الحرمان من جميع الامتيازات، وبالطبع فقد ضعفت الروح المعنوية للجيش بعد تقليص عدده ومحاكمة قواده.

وبعد واقعة الشلالى فى مايو ١٨٨٢ التى هزم فيها المهديون الحكومة السودانية - حيث سارت الأحوال فى السودان من سئ إلى أسوأ - قبيل الاحتلال و كان عرابى لازال وزيرا للحربية ، طلب حكمدار السودان عبد القادر حلمى مددا من الجند و ٥٠٠٠ بندقية، ووافق العربايون على إرسال البنادق ، دون إرسال العساكر بسبب حرج موقفهم فى مواجهة الإنجليز، وتمكن عبد القادر من إرسال إمدادات إلى مدير كردفان محمد سعيد حتى أمكنه هزيمة المهديين فى بارة فى ١٧ يونيه ١٨٨٢ وظهر كأن الموقف قد بدأ

يتحسن فى صالح حكومة السودان ، ولكن لم يلبث المهديون أن قاموا بحصار مدينة الأبيض أهم مدن الغرب ، ومع ذلك أوقع بهم محمد سعيد هزيمة أخرى فى الأبيض ، وطلب النجدة من الخرطوم ، فوصلته إمدادات محدودة ولكن المهديين تمكنوا من هزيمة هذه القوة ودخلوا " بارة " ولما وجدت حامية الأبيض بقيادة محمد سعد أن من العبث الاستمرار فى المقاومة سلمت المدينة فى ١٩ يناير ١٨٨٣ وتم قتل محمد سعيد باشا ومن معه ، وكان من أسباب تسليم الحامية وصول الأخبار بانتشار الثورة فى سنار^(١٢٨) ، ولذلك قرر عبد القادر حلمى قيادة العمليات العسكرية بنفسه ، وهزم ثوار الجزيرة بزعامة أحمد المكاشفى عند (مشرع الداعى) فى ٢٤ فبراير ١٨٨٣ ، ودخل سنار ، وحقق انتصارا آخر على المكاشفى قرب الرصيرص فى ٢٦ مارس ١٨٨٣^(١٢٩) ، ولكن هذه الانتصارات لم تكن فاصلة ، فقد استعاد المهديون تلك المناطق بقوات إضافية فى الوقت الذى سقطت تحت أيديهم حاميات كردفان ، وكان عبد القادر يطلب بشكل دائم من القاهرة إرسال النجدة مبينا خطورة موقفه فى السودان وعجز ما لديه من قوات عن مواجهة قوة المهديين التى كانت تقدر بحوالى ١٥٠ ألف مقاتل ، والتى حققت انتصارات عديدة ، فى حين كانت قوات عبد القادر محدودة وغير مدربة ، وغير مخصصة ، ومجموعة من جنود إما غير نظامية (الباشبازوق) أو نظامية من السودانيين غير الموثوق بهم إضافة إلى الجنود المصريين ، وحاولت حكومة الاحتلال إنقاذ ما يمكن إنقاذه فجمعت قوة من جيش عرابى المنحل ، وتم تدريبها على عجل فى القناطر الخيرية ، وأرسلت إلى الخرطوم أواخر سنة ١٨٨٢ .

إقالة عبد القادر حلمى وتعيين هكس:

فى الوقت الذى كان فيه عبد القادر حلمى قد أصابه اليأس، طلب فى ١٤ ديسمبر ١٨٨٢ إعفائه من الخدمة لإحساسه بعدم إمكانية إنجاز أى انتصار على المهديين فى ضوء الإمكانيات المحدودة التى لديه، فرفض الخديو إعفائه ولكن لم تمض أيام قلائل على هذا الرفض حتى أصدر الخديو تعليماته باستدعاء عبد القادر حلمى، وتم تعيين علاء الدين الذى كان حاكما على شرق السودان حكاما عاما للسودان، وكان من ضمن التغيير الذى وقع أيضا تقليص عمل علاء الدين فى الوظائف الإدارية والمدنية فقط، بينما يمارس وظائف "الحكمدار" العسكرية، قومندان عام ووقع الاختيار على سليمان باشا نيازى لملى هذا المنصب ثم تعيين هكس - وهو بريطانى - رئاسة الأركان بل أن صراعا نشأ

بين هكس وسليمان نيازى على قيادة قوات الجيش فى السودان، وقيادة الحملة الموجهة لضرب المهديين فى الأبيض، وانتهى الصراع بأن أصدر الخديو قرارا بأن يكون هكس هو القائد العام على هذه الحملة وليس سليمان نيازى، حيث وصل إلى الخرطوم فى ٧ مارس ١٨٨٣، ويذهب كثيرون إلى أن عبد القادر حلمى باشا كان هو الشخص الوحيد الذى كان بإمكانه إخماد ثورة المهدي إذا ما تم دعمه ببعض القوة، والحقيقة أن تعيين هكس على رأس الحملة العسكرية وقيادة الجيوش كان معناه أنه أصبح صاحب الكلمة النافذة فى السودان فى وقت كانت البلاد فيه فى حالة حرب وثورة إسلامية، وكان استدعاء عبدالقادر حلمى فى الواقع دسيسة من الإنجليز الذين أرادوا للثورة أن تستفحل حتى يضيع السودان^(١٣٠)، وقبل أن يخرج عبد القادر حلمى من حكمدايته كان قد تم اتهامه من قبل الإنجليز بأنه سعى إلى فصل السودان عن مصر، وإحاقه بالباب العالي مباشرة^(١٣١).

ونصحت بريطانيا بإرسال الكولونيل استيوارت فى أواخر ١٨٨٢ وحتى بدايات ١٨٨٣ لوضع تقرير عن أحوال السودان يفيد فى التوصية بما يجب اتخاذه من سياسة فى السودان، وقد أجرى اتصالات واسعة فى الخرطوم وشرق السودان، ويرى الشاطر بصيلى أنه كان يهدف لتحريض الأهالى على الانشقاق والعصيان على الحكومة المصرية التركية، وعلى الرغم من أن الخديو توفيق كان يتوقع من استيوارت وهكس وزملائهم من الإنجليز العمل ضد مصلحة مصر فإنه لم يكن قادرا بعد الاحتلال على اتخاذ إجراءات تحول دون تنفيذ سياسة الإنجليز، وطلب توفيق فقط من حكمداره الجديد على السودان وقتها علاء الدين باشا مراقبة تحركات استيوارت وهكس ومعاونيهم من الأوروبيين الرسمية منها وغير الرسمية، وهنا يبرز اسم الرحالة "شوبر" الهولندى الجنسية الذى أمضى بعض الوقت فى إنجلترا ثم ذهب إلى السودان (١٨٨٢) وطاف فى النيل الأزرق، ودارفنج، وبحر الغزال، وأم درمان، والنيل الأبيض، وهى مناطق صالحة وقتها لغرس أفكاره، وذكر الشيخ محمود قبانى فى مقال بهذا الخصوص قال: "أصبحنا يوما وإذا الشوارع مملوءة بأوراق كأوراق "الدعوة" إلى الأعراس مكتوب عليها باللغة العربية والإنكليزية والفرنسية، يا أهل السودان عموما وأهل الخرطوم خصوصا قد استولت حكومتنا البريطانية على حكومتكم المصرية فاطلبوا الحرية" وقد وقع على هذه الأوراق رجال بريطانيا العظمى فارتاعت حكومة السودان لذلك وبثت الجواسيس فتم

الإمساك بخادم بربرى وهو حرم منزله حيث عثر فيه على خمسة صناديق مشحونة من هذه الأوراق وعليها ختم لندن ، ومصر ، والخرطوم أنتت لسانح يدعى "مستر شوبر" وعند مسائلة الخادم السودانى أجاب بأن ٥٠ صندوقا مملوءة بهذه الأوراق وصلت إلى سيده وزعها على جهات السودان المختلفة ، ولما استدعت الحكومة السانح لاستجوابه منعها القنصل الإنجليزى فسكتت الحكومة ، ويذكر الشيخ محمود القبانى أن هؤلاء ومعهم سياح من الإنجليز كانوا يتصلون بالأهالى وخاصة فى الخرطوم ويتحدثون معهم عن عطف بريطانيا عليهم ، وأن جلالة الملكة (فكتوريا) حزينة لما أصاب البلاد من البلاء لذا فهي تسعى إلى إعطاء السودان حريته والانفصال عن حكومة للخبو المصرية^(١٣٢).

ولقد كان تعيين هكس على رأس حملة عسكرية ضد ثورة إسلامية خطأ كبير اعترف به "إدوارت مالت" قنصل بريطانيا العام فى مصر بعد الاحتلال^(١٣٣).

وحينما توجه هكس بحملته لإنقاذ السودان وقع فى خطأ فادح حين تصور أن القوة التى تحت قيادته كافية لضرب المهديين ، ويبدو ذلك بوضوح فى البرقية التى أرسلها إلى الجنرال بيكر من الخرطوم فى ١٨ يونيه سنة ١٨٨٣ والنسبى اعترف فيها بأنه لا يرى احتمالا لوقوع أية نكبة ، والواقع أن النكبة كانت قادمة لا محالة ، فقد كانت القوة التى توفرت لهكس قد تم جمعها على عجل من قوات غير نظامية ، ومن قوات جيش منحلة وجائعة وبائسة ، وتم جمعها بالقوة وهى مكبله بالسلاسل ، وعددها لا يتجاوز ١١,٠٠٠ جندي و ٦٠٠٠ آلاف من الجمال والخيول ، وذهبت هذه القوة لكى تواجه قوة تتجاوز ٤٠ ألف مقاتل مسلح وربما تزيد عن ذلك بالآلاف فى بعض التقديرات ، والواقع أن هكس كان يجهل طبيعة أرض السودان جهلا تاما ، فساق جيشه فى فيافى كردفان مخالفا الآراء التى أبداه العارفون بأحوال تلك الجهات مثل عبدالقادر حلمي ، والكولونيل ستيوارت مما أدى إلى هلاكه هو وجيشه فى موقعة شيكان^(١٣٤) ، واستفحال الثورة حتى أصبح الطريق مفتوحا أمام المهديين نحو الخرطوم .

ولما بلغ حكومة الاحتلال فى مصر نبأ هلاك هكس وجنوده ارتبكت وأمرت بجلاء حاميات الدويم والكوة وفاشودة ، وسنار (على النيل الأزرق بشرق السودان) لتعزيز حامية الخرطوم حتى تصبح قادرة على حفظ خطوط الرجوع إلى مصر إذا ما اضطرت إلى إخلاء الخرطوم والسودان^(١٣٥).

وعقب تلك المعارك الكبيرة التي انتصرت فيها قوات المهدي، أعلن الإمام الاعتكاف في العشر الأواخر من شهر رمضان سنة ١٣٠١ هـ ولم يخرج إلا لصلاة العيد الذي أعلن فيه أن النبي (ص) أمره بالتقدم إلى الخرطوم ووعدته بالفوز على من فيها وبشره بفتحها ، فقرر مغادرة منطقة الرهد والزحف بجيوشه كسيل للعزم ، وكانت قواته تبلغ حوالي الستمائة ألف مقاتل ، فسار نحو الخرطوم رغم الصعوبات التي قابلته^(١٣٦).

وبعد تلك التطورات الخطيرة كان من رأى " استيورات " الذى وضع تقريره عن السودان والخرطوم عام ١٨٨٣ ، أن تحاول الحكومة المصرية توطيد سلطانها فى الأقاليم التى بقيت تحت حوزتها ، بينما كان من رأى لورد دوفرن " أن تتخلى مصر عن دارفور وجزء من كردفان مع الاحتفاظ بسلطانها فى الخرطوم وسنار ، ويقول " السير أوكلانت كلفن " أن دوفرن عندما كتب تقريره كان رأى السائد أن مصر لن توافق على سياسة الإخلاء، وأدركت الحكومة البريطانية هذه الحقيقة ، ولذلك فإنه عندما قررت الحكومة المصرية إرسال الجنرال هكس لقتال المهدي امتنعت وزارة جلاستون عن التدخل فى ذلك الأمر رغم أن استيورات ودوفرن كانا يعتبران إرسال هكس دون إتمام الاستعدادات اللازمة ضربا من الجنون ، وجدير بالملاحظة أن بريطانيا إضافة إلى المعلومات التى لديها وتقارير استيورات وغيره أرسلت إلى عرابى فى منفاه فى " سرنديب " - باعتباره كان وزيرا للحربية المصرية قبل الاحتلال لثين من اللوردات الإنجليز هما اللورد روزبرى واللورد ماكدونالد لاستطلاع رأيه فى حركة المهدي السودانى ، وعما إذا كان جيش قوته عشرون ألفا بقيادة هكس كافية للتغلب على المهدي فرد عرابى : " نحن نرى أن وجود قائد إنجليزى على رأس جيش يكون فى صالح المهدي ، فإنه يحكم بكفر المصريين الذين يقاتلون المسلمين تحت قيادة مسيحية ويستبيح قتلهم بسبب هذه القيادة " ونصح عرابى بأن تقيم مصر المهدي أميرا على السودان تحت التاج المصرى ، وتنبأ عرابى باندحار حملة هكس ، وكان من أثر السياسة البريطانية السلبية - على حد قول كرومر فيما بعد - سيئة النية وغير المخلصة لمصر ، أن تمت هزيمة هكس كخطوة أدت إلى ضياع السودان ، فعلى الرغم من وفرة المعلومات لدى بريطانيا تركت السودان لمصيره وتركت هكس يتلقى هزيمة نكراء فى شيكان^(١٣٧) ثم بعد ذلك أشار " جلاستون " رئيس الوزراء البريطانى على مصر بإخلاء السودان كله ، حرصا على أمن مصر - حسب التعبير البريطانى -

ولأن مصر كانت فى حالة مالية لا تسمح لها بإرسال حملة أخرى إلى السودان^(١٣٨) ، والسؤال الذى يطرح نفسه هنا ، ما هو سبب الأزمة المالية فى مصر ؟ أليست بريطانيا هى التى أغرقت مصر فى مستتقع الأزمة الذى انتهى بفرض سيطرتها على اقتصاد مصر وماليته ثم احتلالها .

غوردون وحملة الإخلاء الفاشلة:

بعد هذه النهاية المؤسفة لحملة هكس وقتله ومن معه وقرار الحكومة البريطانية - الذى فرض على الحكومة المصرية رغم أنف رئيس وزرائها - بإخلاء السودان رأى السياسيون فى بريطانيا اختيار غوردون لهذه المهمة الشائكة ، وصرح غوردون - الذى تولى حملة الإخلاء - فى مذكراته بقوله : "أرى أن حكومة جلالة الملكة قد عقدت النية على ألا تأخذ على عهدها المهمة الكثيرة الصعوبة التى غايتها وضع حكومة منتظمة لأمم السودان ، وأنها بدلا من ذلك صممت أن ترد إلى هذه الأمم حريتها ، وأن لا تسمح للحكومة المصرية بالتدخل فى شئونها " وقد أعلنت بريطانيا ذلك فى برلمانها حيث كان غرضها أن يمهّد غوردون لوقوع بلاد السودان فى يد القوات المهدية ، وأن تسير فى سبيل الفوضى والضياع، وبعبارة أخرى أن تقضى على نفوذ مصر الذى كان واسعا فى تلك الأرجاء^(١٣٩).

وأوصت بريطانيا بضرورة إخلاء السودان ، ولما رفض رئيس وزراء مصر قرار الإخلاء أبرق لورد جرانفيل وزير الخارجية الإنجليزى إلى قنصلى بريطانيا فى مصر " سير إفيلين بارنج " فى ٤ يناير ١٨٨٤ بما يفيد استعداد حكومته لتعيين وزراء إنجليز يقبلون سياسة إخلاء السودان إذا تعذر وجود مصريين يقبلون ذلك ، وتولت وزارة أخرى حكم مصر كان يرأسها نوبار باشا الأمرنى لتقبل سياسة الإخلاء^(١٤٠).

والواقع أنه قد حدث تردد فى الأوساط السياسية البريطانية إزاء من الذى يتولى عملية إخلاء السودان ، هل يتم تكليف غوردون أو يتم إرسال بديل آخر مثل ليفتانت كولونيل استيوارت الذى كانت له خبرة بالسودان من خلال وضع تقريره عنه ، أو أن يتم إرسال غوردون وبرفقته استيوارت ، وهذا ما تم بالفعل وكان غوردون يقدم على مهمة لا يعلم تفاصيلها ، ولا يدرك العقبان التى تنتظره فيها^(١٤١) وكان ضمن تعليمات بريطانيا له قبل مبارحته لندن " إنك سوف تكون خاضعا لتعليمات معتمد جلالة الملكة وقنصلها العام فى مصر ، وعليك أن

تعلم أنه قد خول لك (أن) تكلف بالقيام بمأموريات أخرى ، كما ترى الحكومة المصرية ، والتي يجب أن ترسل إليك عن طريق السير إفلن بارنج ولقد صيغت التعليمات بعناية ، ولم يذكر فيها أن إنجلترا ترتب للإخلاء ، إنما جاءت مسألة الإخلاء في شكل توصيات يوجهها سير إفلن بارنج إلى الخديو ، الذي يقوم بدوره بإصدار تعليمات الإخلاء لغوردون حتى تخفى بريطانيا دورها قدر ما تستطيع ، أى أن مهمة غوردون وكما خططت لها بريطانيا كانت مهمة سلمية فقط ، فقد كانت القوة الموجودة بالخرطوم محدودة بالقياس إلى قوة المهدي الرهيبة المحاصرة لها ، وفي الوقت نفسه تمكن الجناح الشرقى لقوات المهديين من سحق كل قوة أتت من جانب الحكومة أو حتى بعض الوحدات الإنجليزية التي جاءت من البحر الأحمر ، فالقوة التي أرسلت إلى طوكر في ٦ نوفمبر ١٨٨٣ قام عثمان دقنة اليد اليمنى للمهدي بتدميرها وقتل الكابتن مونكريف Moncrieff القنصل الإنجليزي في سواكن ، والمحاولة التي جرت لإنقاذ مدينة "سنكات" باءت بالفشل وقتل ما يقرب من ٧٦٠ جندي من أصل حملة قوامها ٨٠٠ جندي ، وفي فبراير ١٨٨٤ سقطت مدينة طوكر ، ولما حاولت حامية سنكات بقيادة توفيق بك القيام بهجوم مفاجئ ضد المهديين بقوة مقدارها ٣٧٠٠ جندي لقت مذبحه وحشية قتل فيها ٢٣٠٠ رجلا من هذه القوة ، وفي ١٣ مارس ١٨٨٤ تقدمت قوة للاستيلاء على معسكر عثمان دقنة في منطقة " التيب " فقام المهديون بهجوم مضاد بقيادة عثمان دقنة على القوات التركية المصرية ، التي انسحبت ولم ينقذها سوى وصول القوات البريطانية تحت قيادة جراهام غير أن قواته انسحبت هي الأخرى بعد ذلك ، وعلى كل حال فقد هزمت قوات الحكومة في شرق السودان هزيمة ساحقة ، وفي هذا الوقت كان المهدي يجهز للزحف على الخرطوم ، بينما كان غوردون يقطع صحراء العظمور وهو يقود حملة الإخلاء^(١٤٢).

وبالنسبة إلى حملة الإخلاء بقيادة جنرال غوردون والمتوجهة من القاهرة نحو الخرطوم عن طريق حلفا ، ونكر " جراهام " الذي رافق الحملة حتى كروسكو أن غوردون كان يتصرف تصرفات متناقضة ، الأمر الذي جعل جراهام يتخيل أنه في صحبة رجل حكم عليه بالموت ، فهو تارة يتحدث عن الأماكن المقدسة ، وأخرى عن جوز الهند ، ثم ينتقل إلى مشروعاته المستقبلية الرامية إلى إعطاء جنوب السودان (مديرتي خط الاستواء وبحر الغزال) إلى ملك البلجيكي ، حيث كان يدور برأسه أن يقوم هذا الملك بضم الجنوب بما فيه

من القوات المصرية والسودانية لمستعمرة الكنگو ، ولأن يقوم بتعيين غوردون لإدارة تلك المناطق، ولم تكن الحكومة البريطانية مقتنعة بهذه الفكرة .

ومن جانبه أرسل المهدي عماله وممثليه إلى المدن الشمالية القائمة على نهر النيل لمراقبة غوردون ومتابعة قنومه للخرطوم ، ويكتب اللواء محمد نصحي باشا - عندما كان في شندى منتظرا حملة الإخلاء - فى " جورنال الحوادث " مقالا تضمن نصا من الكتاب الذى وجهه أمراء المهدي إليه فى هذا الوقت جاء فيه " لا يلىق بأيمانكم أن تجعلوا أمامكم الغوردون الكافر الذى لا شبهة فى كفره ، وأنتم مغرورون به ، ومنتظرون المدد من الإنجليز، وهم أعداء الله ورسوله وأعداء المؤمنين مع علمكم ببعدهم عنكم...ويا حضرة الباشا ومعشر الضباط والعساكر إن كنتم من بر مصر فتذكروا عدوان الإنجليز عليكم، وما جرى لعربى معهم وتملكهم على بلادكم" (١٤٣).

ولم يدرك غوردون حقيقة الأوضاع فى السودان، والمصيبة الكبرى أنه صرح وهو فى مدينة بربر فى طريقه إلى الخرطوم فى ١٢ فبراير ١٨٨٤ عندما سأله أعيان المنطقة الشمالية وفى وسطهم حسين خليفة باشا حاكم الإقليم بخصوص معاهدة الرق ١٨٧٧ ومدى سريانها فى السودان قال: "إنها لا تسرى على السودان بسبب أنه صار فى طريق الانفصال عن مصر" مما جعل غوردون يفقد تأييد أية قوة كانت لازالت متمسكة بالحكومة الشرعية للبلاد، بالعكس فإن الفصائل والجماعات السودانية المختلفة لجأت إلى المهدي الذى كان الطريق مفتوحا أمامه نحو الخرطوم، بل ولقد شجع هذا الوضع المهدي الذى كان على الحكم مقدما على غوردون وحملته بالفشل بما فى ذلك خطته لفصل جنوب السودان ومنع ارتباطه بالشمال وضمه للكنغو وجعل تجارته مع أوغندا والمحيط الهندي، فى الوقت الذى ينسحب غوردون نفسه إلى الجنوب، ويترك إدارة دارفور للإمام المهدي ويولى آخرين على مناطق السودان القبلية الأخرى. ولقد جر غوردون بتصرفاته هذه التى كانت تنقصها الكياسة إلى تشجيع عناصر الفوضى، ووضع العراقيل فى طريقه، عكس ما كان ينتظره من مؤازرة الأهالى له، وتبين لنا هذه التصرفات مدى الخطأ الذى ارتكبه ودفع ثمنه عندما أعلن ما فى قرارة نفسه مقدما - بإنهاء الوجود المصرى فى السودان - منذ أن وطئت أقدامه أرض السودان (١٤٤)، لقد كشف خطته للمهدي فعمل على إفشالها وتصدى له ووضع نهاية مأساوية لحملته، الواقع أن خطة غوردون وتصرفاته كانت تكشف التردد والتناقض كما يبدو فى خطابه للمهدي وهو فى طريقه إلى

الخرطوم يقول له: "أنى قد تعينت واليا على السودان باتفاق كل من الحكومة الخديوية ودولة بريطانيا لتسوية حال السودان... وغاية ما نريده الآن من جنابكم يا حضرة السيد أنه باتفاقنا سويا ننظر ما فيه حقن دماء المسلمين وسلوك الطرق ومداولة المواصلات بيننا وبينكم بغاية المحبة" ودعى غوردون المهدي لفك إسار الأسرى، ثم قال له: "وإن كان حضرتكم تريد أن تكون سلطانا على كردفان فقد أعطيناها لك لتكون سلطانا وأميرا عليها"^(١٤٥) فرد عليه المهدي بخطاب ذكر فيه أنه أرسل ببرقية من أبا إلى حاكم الخرطوم يبلغه بأنه المهدي المنتظر من عند الله، ولكنه لم يعترف بذلك وقد ندم الحكماء وقواته على ما لاقوه من هزيمة من عند الله، ودعى غوردون إلى الدخول في الملة المحمدية وذكره أنه المهدي المنتظر، خليفة رسول الله وقال له "لا حاجة لى بالسلطنة ولا بملك كردفان ولا غيرها ولا فى مال الدنيا ولا زخرفها". وأخيرا قال له "فإن اهتديت وسلمت لى واتبعنى حزت شرف الدنيا والآخرة، وفزت بأجرك وبأجر جميع من أتبعك وإلا هلكت وكان عليك إثمك وإثم جميع من اتبعك"^(١٤٦) ومن المؤكد أن المهدي قد لاحظ التناقض لدى غوردون، فكيف بعد أن أعلن فى بربر مجيئه لإخلاء البلاد يرسل للمهدي خطابا توليه على كردفان، ويرفض المهدي بالطبع لأنه لم يكن بحاجة إلى قرار غوردون لى يكون سلطانا على كردفان أو دارفور وغيرهما من مناطق غرب السودان التى كانت بالفعل تحت يده.

وما كاد نبأ قدوم غوردون يبلغ الخرطوم حتى فرح المصريون القائمون فيها فرحا شديدا ظنا أنه لا بد قائم بقوة معضدة من الحكومتين البريطانية والمصرية تكفى لردع المهدي وإرغامه على التراجع ومنعه من التقدم إلى الخرطوم وقتل من فيها ، ووصل غوردون إلى الخرطوم فى ١٨ فبراير ١٨٨٤ بقوة غير قادرة حتى على تأمين انسحاب المصريين والقوات العسكرية المرابطة فى العاصمة ، ولذلك أرسل إلى الحكومة البريطانية مقترحا إرسال قوات إنجليزية أو قوات مصرية تركية لإنقاذه^(١٤٧).

سقوط الخرطوم ومقتل غوردون:

وتقدمت قوات المهدي نحو مدينة الخرطوم وبدأت فى حصارها فى شهر إبريل ١٨٨٤، واستدعى غوردون قناصل الدول فى هذا الوقت عندما تخرج الموقف ومعهم أعيان النزلاء الأوربيين وعقد معهم مجلسا فى سراى الحاكم العام، وتم الاتفاق خلال الاجتماع على انتداب إبراهيم فوزى باشا لمرافقتهم لى يبرحوا الخرطوم على باخرة صغيرة اسمها "محمد على" لى يلحقوا بمديرية

خط الاستواء أو بالمتممة لمقابلة الجنود الإنجليز القادمين لإنقاذ غوردون^(١٤٨).

وازداد حماس المهديين في حصارهم عندما بلغهم نبأ غزو شرق السودان في مارس ١٨٨٤ بحملة هدفها إنقاذ الخرطوم وكان هذا الهجوم المضاد من جانب القوات البريطانية في شرق السودان ذات تأثير إيجابي لتقوية روح الكفاح عند أنصار المهدي حتى سقوط الخرطوم^(١٤٩).

وسارت الأمور عكس ما تمنى غوردون - الذى اقترح على الحكومة البريطانية الانسحاب إلى خط الاستواء^(١٥٠) مع ترك مسئولية إخلاء الحاميات المصرية في وسط وشمال السودان - وبدأت الأحداث تسير نحو عزله فى الخرطوم التى أحاط بها الثوار ، وكانوا قد استولوا على بحر الغزال فى إبريل ١٨٨٤ ، كما تم لهم الاستيلاء على بربر التى كانت فى موقع مهم فى مفترق الطرق بين النيل والبحر الأحمر ، وبذلك أصبح غوردون محاصرا من كل جانب ، وقتما فشلت حملة الإنقاذ القادمة من شرق السودان^(١٥١).

لقد تم للمهديين الاستيلاء على بربر كما أشرنا وذلك فإن البعثة التى أرسلها غوردون إلى القاهرة ولندن لإنقاذه على ظهر الباخرة النيلية "عباس" تم أسر أفرادها وأولهم "استيوارت باشا" وبرفقتة القنصل الفرنسى والقنصل الإنجليزى وأشخاص آخرين، وقتل المهديون إستيوارت ورفيقه، وبعض الأشخاص الذين كانوا معه، وأسل محمد أحمد المهدي بخطاب إلى غوردون فى الخرطوم أبلغه فيه بسقوط بعثة استيوارت ورجاله فى يد المهديين، وباستيلائه على كل ما فى الباخرة النيلية "عباس" من المراسلات والتقارير التى أرسل بها غوردون من الخرطوم المحاصرة إلى حكومة الخديو وإلى المسئولين الإنجليز، والتى عرف منها المهدي - كما أبلغ غوردون فى خطابه - عدد الأوربيين الموجودين فى الخرطوم وهو ٤٦ برتبة لواء ، و ٢ برتبة كولونيل، ٥ برتبة ملازم ، وعدد ٢٣٧٠ جنديا من الباشا زوق، و ٤٧٩٧ جندي من القوات النظامية، كما عرف المهدي مقدار المعدات العسكرية المتاحة لغوردون وهى محدودة، وأهما ١١ مدفع ميدان مع ٣١٥ طلقة فقط، ٥ مدافع هاون ومعها ٥٦٥ طلقة، ٢ مدفع رشاش أتوماتيكي بدون ذخيرة، ٧٠٦٤ بندقية ماركة Remington معها ١٥٠,٢٣٣ طلقة^(١٥٢).

وعلى ذلك فقد علم المهدي - من خطابات وتلغرافات غوردون المستولى عليها - أن غوردون قد تكشف عند وصوله إلى الخرطوم عدم إمكانية سحب

القوات والموظفين المصريين والأوربيين بسبب سيطرة المهديين وحصارهم للخرطوم ، وقطعهم لطرق المواصلات مع القاهرة ، وأنه طلب من الخديو إرسال قوات عسكرية تدعمه ، أو إرسال قوات تركية لتتولى الموقف فى السودان ، وطلب غوردون أن تكون القوات المرسله تحت قيادة الزبير باشا ، وحذر بأنه إذا لم تصل قوة إنقاذ فإن القوات والأفراد الموجودين بالخرطوم سوف تنجح بكاملها ، خاصة وأن المؤونة التى لدى غوردون لا تكفى سوى لخمسة شهور فقط^(١٥٣) ، ولقد استفاد المهدي أيضا فائدة من المعلومات التى وصلتته ، ولذلك فإنه لم يهاجم الخرطوم إلا بعد مرور خمسة شهور من تلغراف غوردون للخديو المؤرخ بأغسطس ١٨٨٤ أى بعد نفاذ كل ما لدى الخرطوم من مؤونة ، أما مدينة أم درمان على الجانب الغربى لنهر النيل فقد حاصرتها القوات المهدية وقطعت وسائل الاتصال بينها وبين الخرطوم ، وحاول غوردون إنقاذ الموقف لكن دون جدوى ، ووضع الثوار لهم مواقع عسكرية حول أم درمان ، ورغم حرج الموقف حاول غوردون أن يشد من أزر فرج الله بك قائد حامية أم درمان ، فأبلغه أنه رغم استسلام "لبتون بك" مدير بحر الغزال ، ورغم الاستيلاء على اللباخرة "عباس" وأسر كل من فيها بما فيهم استيوارت باشا فإنه لا يهتز ولا يهتم ، وأنه (أى غوردون) قابع كالأسد ، ولذلك لا تدع الموقف يضعف من عزيمتك " وأرسل غوردون بعد ذلك إلى سير بارنج القنصل الإنجليزى العام فى مصر يبلغه أن للمؤن التى لديه تمكنه من الاستمرار لمدة ٤٠ يوما فقط ، وفى ديسمبر ١٨٨٤ ورد إلى غوردون إشارة من أم درمان تبلغه بأن المؤونة والذخيرة قد نفدت لديهم ، وأن هناك محاولات للاستيلاء على أم درمان مما اضطر غوردون أن يأمر فرج الله باشا بالاستسلام لقوات المهدي ، وبعد سقوط أم درمان أصبح وضع الخرطوم حرجا فقد أصبحت محاصرة من جميع الجهات ، والطرق ولا صلة لها بالعالم الخارجى وكان غوردون فى حالة يائسة ، وتحولت مشاعر القلق لديه إلى حالة من البرود أشبه بالاستسلام للمصير المحتمل خاصة بعد أن انعدم وصول أية إمدادات عسكرية أو تموينية له ، و تناقص أعداد حملته العسكرية وهروب الجند إلى معسكر المهديين ، ومع قرب نفاذ المؤونة والذخيرة^(١٥٤).

ولما كان المهدي يعرف أحوال الخرطوم جيدا فقد عرض على غوردون شروط التسليم فرفض الأخير العرض لاعتقاده بوصول حملة لإنقاذه، ولكنها لم تصل ، ووهنت قوة كثير من رجال الحامية المصرية التى كانت فى المدينة،

خاصة خلال عملية اقتحامها^(١٥٥)، فأصدر المهدي أمرا إلى قائد جيوش المهديّة في أم درمان حمدان أبي عنجة بإطلاق القنابل بشكل دائم على مدينة الخرطوم من عصر يوم الأحد، ربيع الثاني إلى ظهر يوم الاثنين ١٠ منه (٢٥ يناير ١٨٨٥) على أن يركز قنابله على مضيق البحر لمنع أية باخرة تقصد الجهة الشماليّة. وفي هذا الوقت اجتاز النهر من أم درمان إلى معسكر النجومى نحو ١٠٠,٠٠٠ مقاتل من البقارة ليشاركوا في إسقاط المدينة، وكانوا مسلحين بالحراب والسيوف بخلاف الذين كانوا مسلحين بالبنادق، حيث سقطت المدينة.

وأصدر المهدي إلى محمد نوبارى أحد قواده أمرا قال له فيه "لدى دخولك المدينة يجب أن تقصد سراى غوردون على الفور وتبلغه تحياتي ثم تحافظ على حياته ولا تترك أحدا يعتدى عليه حتى توصله إلى سالما بغير أن يصيبه مكروه" وخطب في الجمع قائلا: "لا يتعرض منكم أحد إلى حياة غوردون بسوء لأننى أريد أن أفندى به أحمد عرابى باشا"^(١٥٦) واقتحم المهديون الخرطوم فى ٢٥ يناير ١٨٨٥. كما أشرنا لنسقط فى اليوم التالى و تقدمت قوات من كل جانب نحو قصر الحاكم العام حيث قتل غوردون^(١٥٧) عند مدخل القصر رغم تنبيهات الإمام المهدي بعدم قتله، ومحاولة القبض عليه حيا، وتضاربت الروايات حول مقتله، فالبعض يذكر أن قتله كان انتقاما منه لشنقه أحد الرجال، والبعض الآخر روى أنه قد قتل انتقاما لمقتل سليمان بن الزبير والسعيد باشا حسين ابن عم الزبير^(١٥٨).

وظلت أخبار غوردون مقطوعة ، غير معروف ما إذا كان حيا أو أن شيئا ما قد حدث له بسبب انقطاع أخبار الخرطوم عن العالم الخارجى ، وبسبب تعثر وصول تشارلز ويلسون إلى العاصمة بعد سقوطها وتأخره فى الإبلاغ عن هذا السقوط إلى المسئولين فى القاهرة ولندن^(١٥٩).

ولقد انتصرت الثورة المهديّة وأصبح السودان و العاصمة تحت يدها ، وحول هذه السيناريوهات والنتائج يذكر عبد الودود شلبى أن " الإنجليز لا يريدون للمهدي أن ينتصر " فى صراعه ، وأنهم كانوا يريدون إجهاض الحركة المهديّة كما أجهضوا الحركة العرابية^(١٦٠) ونحن لا نتفق مع هذا الرأى فقد كلن الإنجليز يريدون ضياع الإمبراطورية المصريّة فى السودان وشرق أفريقيا ، بل هم الذين وفروا الظروف لانتصار المهدي ، فرجالهم هم الذين استخدموا العنف والقتل وهم الذين حكموا بالإعدام ونفذوه ، وهم الذين ناهضوا تجارة الرقيق وحاولوا منعها بشكل فوري لا تدريجى فى بلد يعتمد عليها منذ وقت طويل ،

وهم الذين طالبوا بأن تكون قيادة الجيوش لهم دون سواهم من الأتراك أو المصريين أو السودانيين في بلد لا يعرفون ظروفه الجغرافية والمناخية ، بلد شعبه مسلم لم يكن يقبل بقيادة مسيحية تتولى القضاء على ثورته الإسلامية ، وحينما أدت المقدمات الواقعية والمنطقية إلى أن يصبح للحكم التركي المصري في السودان في يد القدر ، اقترحت بريطانيا إخلاء هذا البلد الواسع ، وأن يتولى تلك المهمة رجلها غوردون الذي لم يكن أميناً على مصالح مصر ومصالح أهل السودان والذي هدم أسس اقتصاده، ولقد كان بوسع إنجلترا لو أرادت وقتها إرسال حملة قوية يقودها ضباط أكفاء مسلحون بأحدث الأسلحة المتوفرة لديها أن تقضى على الثورة المهدية كما قضت على الثورة العرابية ، إلا أن ذلك كان أمراً مكلفاً نظراً لقوة الثورة وضراوة المقاومة والجهاد المهدى ضد الوجود الأجنبي والتركي ثم أنه لم يكن في صالح بريطانيا إبقاء السودان لأن ذلك فى النهاية حق مصر بينما كانت بريطانيا ترمى إلى ضياع السودان كما ضاعت مصر ، لتقوم هى بالاستيلاء عليه.

وتستطرد المصادر الأجنبية في الحديث عن شدة المهديين وتعصبهم فنذكر ليس فقط أن غوردون قد قتل قتلاً فظيعاً ، وإنما تم تعليق رأسه على شجرة فى لم درمان ، وتفصل المصادر الحديث فى أعمال وصفتها بالقسوة والرغبة فى سفك الدماء بطريقة وحشية ، مثل قطع رقبة خياط للملابس النمساوى Klein من الأذن إلى الأذن ، بينما كان دمه يتدفق أمام أعين أطفاله وزوجته ، وتقطع جسم ابنه الشاب ذا الثمانية عشر عاماً ، وأن المهديين كانوا يقتلون حتى للصبيان الصغار ، أما البنات والنساء الحسنات فقد تم توزيعهم كمحظيات لأمرأى وقادة المهديين^(١١) وبالطبع فإنه وقت الثورات لابد أن تسقط الضحايا ، خاصة لو كانت من جنس الأجانب الذين طالما عانى منهم شعب السودان بسبب الزنج والقتل ومنع تجارة الرقيق والحروب المترتبة عليها ، وفى وقت قاسى فيه الشعب من المجاعات والموت والاسترقاق وسوء الإدارة من حكام هم أجانب وليسوا مسلمين بينما كانت الثورة المهدية ثورة إسلامية .

السودان وشرق إفريقيا والمطامع الأوروبية:

تسابقت الدول الأوروبية بعد إخلاء السودان لكى تتجح فى اقتطاع جزء من هذا البلد الواسع وتضمه إلى مستعمراتها ، فاحتلت إيطاليا بموافقة بريطانيا مناطق مصوع وإرتريا ورأس جورد فوى ، واستولت فرنسا على تاجورة وجيبوتى ، واحتلت بريطانيا زيلع وبربرة سنة ١٨٨٤ ، ثم ضمت هرر ومعظم

أوجادين والصومال حتى رأس جوردفوى إلى ممتلكاتها، ولكنها تركت الفرصة لملك الحبشة لضم هرر^(١٦٢).

وفي سنة ١٨٨٨ وجه خليفة المهدي عبد الله التعايشي حملة بقيادة عمر صالح في خمسة آلاف مسلح نحو المديرية الاستوائية، وكان مديرها منذ الحكم التركي المصري أمين باشا قد غادر "اللاوه" عاصمة المديرية وتوجه نحو الجهات الجنوبية على أثر هزيمة جنوده منذ عامين أمام داعية المهديّة "كرم كرقساوى" فى شكا وبحر الغزال، ولما وصلت حملة المهديّة الثانية بقيادة عمر صالح إلى "اللاوه" وجدها خالية فتوجهت نحو الرجاف جنوباً، ودارت المعارك بين المهديين والحامية الموجودة بالاستوائية وانتهت بهزيمة الحامية وانسحاب أمين باشا من المديرية الاستوائية نهائياً ومغادرتها مع حملة استائلى الإنجليز الكشفية، وبذلك خلا الجو للنفوذ المهدي في الاستوائية، حتى كان في إمكان المهديين جلب العاج وريش النعام وسائر المحصولات الجنوبية^(١٦٣).

وقد نجح الإنجليز بعد ذلك فى عقد اتفاقات حول توزيع مناطق النفوذ مع الألمان فى شرق إفريقيا، ثم بسط الإنجليز حمايتهم على أوغندا وأنيورو، ووضعوا حدوداً مع الكونغو البلجيكي فى منطقة للبحيرات العظمى^(١٦٤).

وفى عهد الخليفة وقعت الحروب بين الأحباش والمهديين وانتهت بلا حسم من الطرفين رغم موت الملك يوحنا فى معركة "المتمة" ١٨٨٩^(١٦٥).

هكذا تم تشكيل الدولة المهديّة فى عهد زعيم الثورة ومؤسسها محمد أحمد عبد الله المهدي الذى لم يستمر كثيراً بعد سقوط الخرطوم فى ٢٥ يناير ١٨٨٥ فمات فى نفس السنة فى ٢٢ يوليو ١٨٨٥ الموافق ٨ رمضان سنة ١٣٠٢ هـ ، وقد أوصى المهدي بخلافة عبد الله التعايشي الذى كان عليه أن يتحمل مسئولية استمرار وبقاء الدولة المهديّة^(١٦٦) التى أصبحت هدفاً ووجهت إليه سهام الأوربيين من الشرق ومن الجنوب ثم من الشمال بعد موت المهدي.

وبسبب التدخل الفرنسى فى فاشودة فى جنوب السودان ، وطمع جهات أخرى فى السودان الشرقى ومنها ملك الحبشة ، وبهدف تغلغل النفوذ البريطانى فى السودان ووسط القارة واستغلالها قررت بريطانيا إعادة فتح السودان أو غزوة بجيوش يبلغ عددها ١٧,٦٠٠ من المصريين و ٨٢٠٠ من الإنجليز والقيادة للورد كيتشنر حيث وقعت معركة فى ٢ سبتمبر ١٨٩٨ بين قوات غزو السودان وبين القوات المهديّة التى سقطت فيها القتلى بالآلاف أمام ضخامة عدد

الجيش الغازى وقوى تسليحه وتنظيمه ، كذلك قتل الخليفة عبد الله فى معركة دارت قرب جزيرة أبا ، وتم رفع العلمين الإنجليزى والمصرى على بقايا قصور غوردون^(١٦٧) ، وكان اشتراك مصر فى الواقع بالنسبة لإنجلترا مجرد غطاء سياسى - على اعتبار أنها كانت صاحبة السلطة فى السودان قبل ١٨٨٥ - لأن القوى الأوربية كانت طامعة فى السودان خاصة فرنسا ، التى اضطرت أمام الموقف للبريطانى المتشدد إلى الانسحاب من فاشودة بجنوب السودان ، لكى يتم الاستيلاء العسكرى الإنجليزى المصرى على هذا البلد الواسع بقيادة لورد كتشنر^(١٦٨) ، وقد تم حكم السودان بموجب الاتفاقية الثنائية التى عقدت بين إنجلترا ومصر فى ١٩ يناير ١٨٩٩ ليدخل هذا البلد العربى الأفريقى فى مرحلة جديدة من صراعه التاريخى وحركته الوطنية ضد قوى السيطرة والاستغلال وخلال هذه الفترة الطويلة من الحكم الثنائى يتم استخدام الجيش والعمالة المصرية لتحقيق مصالح المستعمر الإنجليزى ، لقد كانت الغرامة والتكلفة على مصر ، والمغانم والمكاسب للإنجليز ، والاستغلال للسودان وشعبه^(١٦٩).

ولقد ظلت إنجلترا تتوجس خيفة من ظهور المهديّة وما شابهها من الحركات الدينية التى استمرت لوقت طويل تشكل خطرا على الحكومة الثنائية^(١٧٠) بل وعندما نشط السيد عبد الرحمن بن محمد أحمد المهدي نشاطا اقتصاديا (فى زراعة القطن وغيره) ولما التف حوله الأتباع فى جزيرة أبا خشت بريطانيا من إعادة ظهور المهديّة مرة ثانية ، وأطلقت لعبد الرحمن المهدي الفرصة لزيادة نشاطه الاقتصادى حتى لا ينشغل بالأوضاع السياسية إلا أن عبد الرحمن من جانبه حاول استغلال ذلك فى كسب وضع سياسى فى البلاد أطلقت عليه بريطانيا اسم المهديّة الجديدة^(١٧١).

الثورة المهديّة والعلاقات بين الشعبين السودانى والمصرى

الموقف الشعبى المصرى والسودانى:

مصر والسودان بلدان عربيان أفريقيان، يدين شعبيهما بالإسلام، وتتعمق العلاقات البشرية والمصالح الاقتصادية بينهما منذ القدم، وهما يعتمدان فى حياتهما بقدر كبير على النيل، وأوجدت الدولة التى أنشأها محمد على فى مصر ١٨٠٥ مجالا لفتح السودان وضمه إلى نطاق المدنية والتحضّر منذ عام ١٨٢٠، وامتد النفوذ المصرى التركى إلى شرق السودان والمناطق الاستوائية، وكان من الممكن للدولة المصرية الإفريقية أن تخلق قوة كبرى بمرور الوقت فى شمال

وشرق إفريقيا إلا أن عوامل متعددة ترتبط بالتدخل الأوربي والتغلغل الاستعماري، واحتلال مصر وفرض السيطرة المالية والاقتصادية عليها، والتنافس الاستعماري على احتلال دول القرن الأفريقي وجنوب السودان ، ولقد أدى سوء إدارة بلاد السودان من جانب الحكومات المسنولة والموجهة بواسطة القيادات التركية والأوربية قبل المصرية إلى فساد أحوال البلاد ومن ثم كانت الثورة المهدية.

وجدير بالملاحظة أن الظلم وسوء الإدارة وتفضيل العنصر التركي والأوربي على أهل البلاد من المصريين والسودانيين كان واقعا مشتركا، ولذلك فإن الشعور بالثورة والسخط ضد الحكم الخديو في مصر والسودان كان عاما، ولعل التوافق الزمني في وقوع ثورتَي عرابي في مصر ١٨٨١ والمهدى في السودان بعدها بشهور قليلة لم يكن مجرد صدفة . ولم يكن السودانيون بعيدين عن الأحداث التي وقعت إبان ثورة عرابي ، فقد كانت مشاركتهم إيجابية ومباشرة ، وذلك لأن الفرقة السودانية في الجيش المصري كانت في مقدمة الفرق الثائرة ، وكان قائدها الأمير آلي عبد العال حلمي أحد زعماء الثورة ، ولما قامت الحركة المهدية في السودان كان الضباط السودانيون ظهيرا لحركة المهدى في القاهرة ، وكانوا يمدونه بالمعلومات والأخبار ، وكان بالسودان عدد كبير من الموظفين المصريين المنفيين وهؤلاء أعلنوا الغضب والسخط على حكومتهم وتعاطفوا وساهموا بأرائهم في ثورة للمهدى ، وقصة الشيخ أحمد العوام دليل وبرهان على ذلك^(١٧٢).

ومما لا شك فيه أن مجلة العروة الوثقى التي كان يصدرها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده لعبت دورا بارزا في إثارة الشعب المصري ضد المستعمر ، كذلك مدحت مقالتها الثورة المهدية في السودان وحثت الوطنيين المصريين على التحالف معها.

لقد تأثر السودان بأراء وأفكار الأفغاني ومحمد عبده كما تأثرت بها الثورة العرابية وذكر محمد عبده أن ٨٤ طالبا من السودانيين كانوا يتلقون الدروس خلفه في الأزهر وتأثروا بأفكاره ، وذكر عباس العقاد أن جمال الدين الأفغاني فكر في إرسال الشيخ محمد عبده للعمل مع المهدى في السودان ، وقد تم إجراء تحقيق مع محمد عبده بتهمة جمع الأسلحة وإرسالها إلى السودان ، وقد سبق للمهدى أن كتب منشورات موجهة لرجال الحركة الوطنية ولبعض الأهالي في مصر ، ولذلك فكر محمد عبده فعلا في الهروب إلى السودان ليستعين بقوات

المهدى لبعث الثورة هناك لتقوم بتحرير مصر وكل وادى النيل^(١٧٣).

لقد كانت الثورتان المهدية والعربية تطالبان بإصلاحات إدارية واجتماعية وضرائبية واقتصادية ، وكانتا ضد الواقع القائم المتمثل فى سيطرة الأتراك على المناصب العليا ، وتدخل الأوربيين فى شئون البلاد ، وكانت كل منهما عبارة عن حركة تحرر ، وعندما قامت الثورة العربية أعلنت بعض عناصر المهاديين تأييدهم لعرابي، مثل عثمان دقنة ولم يخف عرابي وهو فى منفاه تأييده للمهدى، وأنه كان ينوى لو نجحت ثورته أن يعينه حاكما عاما على السودان^(١٧٤).

وعندما كان الإمام المهدى يحاصر الخرطوم - حيث سقطت، وقتل غوردون - كان يفكر فيما ألم بمصر وشعبها من المحن والمصائب بعد احتلالها، وإجهاض انتفاضة الجيش بقيادة عرابي^(١٧٥)، ولما كانت دعوة المهدى عامة لكافة المسلمين والبشر تطلع إلى غزو مصر وتوحيد وادى النيل تحت زعامته كمقدمة لتوحيد بلدان العالم الإسلامى^(١٧٦).

وفى مصر وخلال الثورة العربية، وعند تصديها للاحتلال البريطانى انحاز الخديو توفيق لقوى الاحتلال البريطانى، فأصدر علماء الأزهر فتوى بمروق الخديو عن الدين الإسلامى، وكان لهذه الفتوى رد فعل وصدى^(١٧٧). فقد سوغت للمهدى ليس فقط القيام بثورته ضد ممثلى الخديو ونوابه فى السودان بل وأن يصدر منشوراته باعتبار الترك من المارقين والخارجين عن الدين لتعديهم حدود الله، والحكم بغير ما أنزل الله ، ولذا وجبت معاداتهم ومحاربتهم، وزوال دولتهم، بل وقضى ببطلان الخلافة العثمانية التى باعت بلاد الإسلام للمستعمر^(١٧٨).

ولما هزمت القوات التركية المصرية بقياداتها البريطانية فى السودان أعلنت مجلة العروة الوثقى أن بريطانيا أصابها الذعر والعجز أمام الثورة المهدية وناشدت المسلمين كافة بأن يتفقوا أثر إخوانهم السودانين فى الثورة ضد المستعمرين^(١٧٩).

ولما حققت الثورة المهدية انتصارات عظيمة، لم يكن الشعور لدى الشعب المصرى بأقل حماسا من السودانين، وكان أهالى صعيد مصر ينتظرون وصول قوات المهدى لطرد الإنجليز^(١٨٠)، وشكلت ثورة المهدى وانتصاراتها المتلاحقة أملا عظيما فى نفوس المفكرين ورواد الحركة الوطنية المصرية، وكتب محمد عبده ممتدحا الثورة المهدية وداعيا لتأييدها، ولما أراد الإنجليز

تخويف محمد عبده بأن الثورة المهدية خطر على مصر، رد عليهم بقوله "لا خطر على مصر من حركة المهدي ولكن الخطر من وجودكم فيها، وإنكم إذا غادرتُم مصر فالمهدي لن يرغب في الهجوم عليها، ولن يكون لهجومه خطراً، وهو الآن محبوب من المصريين ويعتبرونه مخلصاً لهم من الاعتداء الأوروبي، وسينضمون إليه عند قدومه"، وتكونت في مصر جمعية سرية لمقاومة الاحتلال متحالفة مع الثورة المهدية، ضمت نخبة من طبقات الأمة بما فيهم سعد زغلول، وجاء في إحدى رسائل هذه الجمعية إلى المهدي ما نصه: "الغوث أيها الأمين، قلقد تظطرت الأكباد، وأصبحنا في مثلة كبنى إسرائيل ، لندعوك لنجدة الدين". وورد بذات الرسالة الموجهة للمهدي "الأمة المصرية الإسلامية جميعها... يطالبونكم ويشهدونكم على أنفسهم باستغانتهم فأعدوا الجواب ليوم الحساب"^(١٨١).

والثورة المهدية بدورها هذا كانت في الواقع حركة مقاومة موجهة ضد التوغل الأوربي، لقد كانت ثورة من قبيل الاحتياط خشية أن يذهب السودان فريسة الأطماع الأوربية، خاصة أن مصر لم يكن بوسعها أن تحول دون هذا السقوط لا بالنسبة لها ولا بالنسبة للسودان^(١٨٢).

ويترتب على ذلك أن مسألة القطيعة بين شعبي وادي النيل مصر والسودان لم تكن في تفكير الإمام المهدي ولا في تفكير سكان البلدين، إنما هي فقط مسن تفكير وخيال الأوروبيين، فسياسة فرق تسد، كانت منهاجاً ابتدعه.

المجتمع الإسلامي السوداني كما تصوره المهدي

في الدين والسياسة

كانت الصوفية المنبع الذي اعترف منه المهدي أصول حركته . خاصة أن للجمهور السوداني - كعامة جمهور شمال إفريقيا وقتها - كان يميل إلى مناصرة الوجدان المرتبط بالخوارق والمجهودات أكثر من نصره العقل المرتبط بالنظريات والقواعد العقلية^(١٨٣) ، ولذلك كان شيوخ الطرق الصوفية في هذا الوقت هم المرجع الوحيد للشعب في قضايا المتعددة ، ولما كانت المهدية في التراث تمثل أملاً في الخلاص من الظلم الذي تتعرض له الجماعات في عصورها المختلفة فقد كان الشعب السوداني يتطلع إلى المهدي كمخلص له من المظالم التي أناخت كاهله بشدة والتي جعلت من الحكام وحوشاً مفترسة فالضرائب باهظة والرشوة متفشية والأعراض مستباحة ، على مرأى من رجال الإدارة والحكم^(١٨٤).

ولم تكن الثورة سياسية - أول الأمر على الأقل - بل كانت دينية بحثة وأسلوبها فى البداية سلميا ، وذلك يلفت النظر إلى المفاصد الاجتماعية والانحطاط الخلقى وابتعاد الناس عن الدين^(١٨٥) وبتحول المهديّة إلى نظام لحكم السودان لم يكن هناك حد فاصل فيها بين الدين والدولة.

ومع أن المهدي أصلا من المتصوفة إلا أنه فى سبيل توحيد الشعب السودانى ومنع الفرقة بين إبنائه دعى إلى نبذ القبليّة.^(١٨٦) وألغى المذاهب والطرق الصوفية ، واعتبرها مصدر تمزق وفرقة ، ودعا إلى التمسك بالكتاب والسنة اللذين هما المصدران الوحيدان عنده للعقيدة والشريعة ، وكان المهدي فى كل ذلك تلميذا لابن تيمية ، ودعا إلى ما دعى إليه أصحاب حركة الإصلاح التى عمت المجتمعات الإسلامية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وفى مقدمتهم محمد بن عبد الوهاب الذى من المرجح تأثره به^(١٨٧) ، ولم يقبل بما جاء به العلماء الأقدمون بل أمر بإلغاء كل ما وجد من فتوى واجتهاد، وأصدر تعاليم جديدة مكملّة للقرآن والسنة^(١٨٨) ، وغرس فى المجتمع السودانى نزعة التّقشف والزهد ، والتمسك بإحياء أصول الدين والاهتداء بسنة الرسول الكريم ، وبدأ المهدي بنفسه يرتدى الجبة المرقعة التى تشبه ملابس الدراويش ، واقتفى أثره وسار على هديه أنصاره ومريدوه ونصح المهدي الناس بالبعد عن المفاصد واجتناب البدع والشعوذة ، ووضع حدا لتفشى الفوضى وذلك بتطبيق حدود الشرع ، كما حرم زيارة القبور والتضرع للأولياء والصالحين ، والاتصال بالدخلاء من الأجانب ، واعتبر اللجوء إلى غير الله والحلف به شركا لله فى العبودية ، وأمر بمنع النساء من التبرج والاختلاط بالسافر بالرجال وتحليلهم بالذهب والفضة ، وعمل على تقليل تكلفة الزواج والحد من المبالغة فى ولائم العرس ، وكذلك حرم الرقص والغناء وأبطل الحداد والنواح^(١٨٩).

وانهم المهدي رجال الدين التقليديين بأنهم "مقلدة العلماء" وبأنهم أفسدوا الدين لانشغالهم بالروايتب والوظائف والمظاهر، وبأنهم جعلوا الدين مطية للحكام، فملا قدموا لهم نصحا ولا معارضة لأهوائهم، ويعتبر خطابه الموجه لعلماء مصر عريضة مفتوحة فصل فيها الكلام حول هذه النقطة، ويعتقد المهدي أن العلماء منافقون لأنهم يقولون ما لا يفعلون، فهم ضالون ومضللون، وأن الدين قد انقلب على أيديهم إلى متون وحواش تحفظ وتردد عن ظهر قلب، ويخاطبهم المهدي فى إحدى منشوراته يقول: "يا علماء السوء تصومون وتصلون وتتصدقون وتدرسون ما لا تفعلون فما سوء ما تحكمون..."^(١٩٠).

والواقع أن ما أراده المهدي هو أن يكون الولاء له وحده ولثورته الدينية الاجتماعية بدلا من التشتت وتعدد الولاءات.

المجتمع الإسلامي عند المهدي:

رأى المهدي أن مهمته الرئيسية خلق مجتمع إسلامي سليم على نمط مجتمع الرسول والخلفاء الراشدين ، وقد ألزم نفسه بالمسير على منوال الرسول لكي يعيد سيرته ، خاصة أنه رأى زمنه مثل زمن الرسول وأصحابه مثل أصحابه في الفضل والمرتبة الدينية ، وقد أعطى لنفسه حرية التشريع وأجاز لنفسه العمل بمعزل عن محصول التراث الذي تركه المسلمون - ما عدا القوان والحديث - لأنه يرى أنه يحمل مؤهلا لم يحمله أحد من المسلمين وهو التلقى المباشر عن رسول الله وأحيانا عن الله سبحانه وتعالى بالإلهام مما يجعله يصل إلى الحكم الذي يضعه الرسول نفسه لو كان في مكانه^(١٩١).

وبالطبع فقد دعا محمد أحمد لمهديته سرا ثم أصبحت دعوته للعامة والعلماء مباشرة فأقبل عليه الناس من أهل السودان ومشايخه من كل حذب وصوب لمبايعته ، في الوقت الذي ثار عليه كثير من رجال الدين وعلماء الأزهر في مصر وأساتذته في السودان وأنكر علماء الإسلام الرسميين دعوته التي كانت تضر في نفس الوقت بمصالحهم ، وأرسل السلطان عبد الحميد منشورا لتكذيب دعوته^(١٩٢).

أما المهدي فقد أبلغ منشوراته ورسائله لمن يثق فيهم من المشايخ ، والذين أراد أن يبلغهم بمهديته ، ولقد اعتبر من يخالفه أو يعارضه من الخاسرين ومما جاء في أحد خطابه إلى الشيخ محمد الأمين الضيرير قوله : "ولا يخفى عزيز علمك أن العلماء ينكرون كثيرا من أمور المهديّة لأنه ليس على معتقدهم الذي يظنونه ، ولأنه يخالف مذاهبهم فلمهديني من الله دلائل ، فمن شاء فليؤمن^(١٩٣) ومن شاء فليكفر " وفي موضع آخر من الخطاب يقول له "من له السعادة صدق بأني المهدي المنتظر"^(١٩٤).

وفي خطابه إلى الشيخ عبد الفتاح عبد الله من الأولياء العارفين عند بدء الدعوة المهديّة يقول: "يا حبيبي هيا على إقامة الدين، فإننا كاتبنا جميع المحبين والمتعبين لأوامر الدين...". وفي خطابه إلى الشيخ محمد الطيب يقول: "لا يخفى عزيز علمكم أن الأمر الذي نحن عليه لا بد من دخول جميع المؤمنين فيه إلا من هو خالي من الإيمان".

وإذا كان المهدي قد بدأ ينشر دعوته كمصلح ديني يريد تحرير العقيدة الإسلامية من الشوائب، ويريد إعادة مجد الإسلام القديم، إلا أنه لم يلبث أن اتجه بتفكيره وبدعوته إلى المسائل السياسية والاقتصادية فعزا ما لحق بالشريعة والدين من تحقير وإهانة إلى "الترك" و"المصريين" الذي ازدروا أحكام الشريعة، وجروا في حكوماتهم على خلاف ما تقضى به هذه الشريعة، وألح على ضرورة طرد الأتراك والمصريين من السودان باعتبار أن تلك هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن بها وحدها تقرير العدالة ونشر السلام، وأعلن وجوب الامتناع عن دفع أية ضريبة للحكومة إلا الزكاة والعشور التي نص عليها الشرع الإسلامي^(١٩٥).

وانتقل محمد أحمد بدعوته إلى مرحلة تالية وهي الهجرة إلى منطقة نائية هي جبل "قدير" في جبال النوبة بعيدا عن عاصمة الحكومة حتى يتسنى له فيها بناء مجتمع إسلامي على أسس مثالية، ويذكر المهدي دائما أن الرسول هو الذي أمره بالهجرة ووعدته بالنصر حيث أنه كان يقول بتلقي الأمر عنه مباشرة، ولا غرابة في ذلك على المجتمع السوداني فكثير من أولياء السودان كانوا يقولون بذلك^(١٩٦).

ولقد ووجه المهدي بالطبع بجيوش الحكم المصري التركي، وبخطط الخبراء والإداريين والمستشارين الإنجليز^(١٩٧)، ولكن ضعف الحكومة الخديوية، ورغبة الإنجليز في زوال حكمها وتزايد الأحوال سوءا في البلاد، وكثرة أتباع المهدي ومؤيديه، وتمكنه من التصدي لقوى الجيوش النظامية أدى إلى نجاح ثورته.

وخلال صراع المهدي مع الحكومة القائمة دعا الناس للانتقال إليه، والخروج من عالم "التركية" المليء بالمظالم، على أن دعوة المهدي لم تكن من أجل الخروج السلبي على ذلك العالم ونبذته والابتعاد عنه، بل خروجا من أجل تغيير هذا العالم وإصلاحه فدعا إلى الانفصال عن الإدارة الموجودة وإلى اللحاق به وبدعوته، وكانت دعوته للناس تعبيراً عن موقف اجتماعي في واقع الأمر^(١٩٨).

وبدأ المهدي زاهدا في مسلكه الخاص، وفي تركيزه على فكرة زوال الدنيا وانعدام قيمتها، وهي فكرة قديمة في الأدب الصوفي ومنشوراته مليئة بالدعوة لكرهية الدنيا وتحقيرها، وعلى حب الموت في سبيل الله والدين حتى يجد حوله المشايخ والشباب والأتباع الذين يضحون في الحروب والمعارك التي وقعت ضد

جيوش حكومة السودان التركية، فقد جاء في أحد منشوراته القول: "واجهدوا في سبيل الله واعلموا أن سيفاً سَلَّ في سبيل الله أفضل من عبادة سبعين سنة..."^(٢٠٩) وفي منشور آخر يقول: "يا أحبائي، فقد بايعتموني على ألا تشركوا بالله شيئاً.. وأن ترهّدوا الدنيا وتبذلوا أنفسكم وأموالكم في سبيل الله.. وألا تفروا من الجهاد..."^(٢١٠) وفي منشور ثالث يقول: "اعلموا أن كل ما في الدنيا هو ضيف..."^(٢١١) أي شيء عارض لا يدوم، وفي منشور رابع للخليفة عبدالله يقول: "أحبابي لا يخفى عليكم أن الدنيا دار غرور، والتعلق بها لا طائل تحته..."^(٢١٢) أي لا فائدة منه، وفي رسالة أخرى للمهدي يقول فيها: "إن هذه الدنيا كما نكرر لكن خيالات زائلة..."^(٢١٣) ويقول خليفته عبد الله التعايشي: "كونوا من أبناء الآخرة ولا تكونوا من أبناء الدنيا"^(٢١٤)، ويقول المهدي: "أحبابي، المعلوم أن الدنيا كظل النهار فمن استوطن للظل فقد عدم العقل وتمكن منه الاغترار"^(٢١٥) ويقول: "حقيقة أن ما في الدنيا جيفة"^(٢١٦)، ويذكر أن "العبيد الأتقياء الذي تركوا الدنيا لأجل الآخرة، والأحرار الكرام هم الذين تركوا الدنيا والآخرة لأجل الله..."^(٢١٧) ويقول المهدي في أحد منشوراته "قيا أحبائي احذروا الدنيا، واتعظوا بما شاهدتموه من هلاك أربابها، واحرصوا على حفظ دينكم ولا تبدلوا الخبيث منها بالطيب الأخرى"^(٢١٨) ويذكر في منشور آخر له: "يا أحبائي لا يخفى عليكم أن الدنيا عند الله حقيرة دنية حسيمة، لا توازي جناح بعوضة وطلابها أخس عنده تعالى وأدنى وأحقر، وذلك جعل جزاءهم النار"^(٢١٩)، ويقول: "فمن عرف سوم الدنيا وقرب فوائدها وخسة قدرها جاد بما يوظفه عند الله وينال به عنده حسن المكانة، والجهاد في سبيل الله فقد نوه الله بفضله ورغب في نواله وزهده في حياة الدنيا وشهواتها، فقال تعالى: "يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثقلتم إلى الأرض، أَرْضَيْتُمْ بالحياة الدنيا من الآخرة فما متاع الحياة في الآخرة إلا قليل..."^(٢٢٠)

وكان المهدي في دعواه إلى كراهية الدنيا التي هي دار الفناء ودار الزوال ينصح بالآ يتكالب الناس على جمع المال والثروة يقول: "إن جريبت جرى الوحوش غير رزقك ما يتحوش..."^(٢٢١) ورغم أن هذا الكلام يبدو وكأن فيه حكمة إلا أن هذا أسلوب لا يناسب تطور العالم وصراعه من أجل الثروة والمال، حتى تتقدم البلدان من خلال تراكمات رؤوس الأموال واستخدامها في الزراعة والصناعة والخلق والإبداع.

وحول كراهية الدنيا وزوال ما فيها، وعظمة الجهاد في سبيل الله يقول

ال خليفة عبدالله: "عن أنس بن مالك... قال: قال رسول الله(ص) ما من بيت إلا وملك الموت يقف على بابه كل يوم خمس مرات، فإذا وجد الإنسان قد نفذ أكله وانقطع أجله ألقى عليه غم الموت فغشيته كرباته وغمرته سكراته..." ويقول الإنسان وهو فى نعشه "يا أهلى لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بى جمعت المال ثم خلفته لغيرى، ويستمر منشور الخليفة يقول: "وقد علمتم أحببى رحمكم الله تعالى أن أعمال الخير شتى، ولكن الجهاد فى سبيل الله أجلها وأفضلها وأعلاها وأكملها".^(٢١٢) ولقد سار الخليفة عبدالله على سياسة مؤسس الدولة نفسه.

والمهدى لم يكن يرفض الدنيا رفضاً مطلقاً بل ربط ذلك بتكالب الناس على الأموال والوظائف وتكالبهم على التعاون أو التعامل مع النظام التركى القائم فى بلاد السودان، والذى أدى إلى خراب الأحوال فى الفترة الأخيرة منه^(٢١٣).

وظلت منشورات المهدي وبعده الخليفة عبد الله وأراؤهما بعد القرآن الكريم والسنة المحمدية هى المصدر الأساسى للتشريع فى دولة المهديّة وظل الأمر على ذلك حتى مجئ الحكم الثنائى حيث صدرت "لائحة ترتيب ونظام المحاكم الشرعية" فى ٣١ أغسطس سنة ١٩١٥ ، وبذلك تلاشت فتاوى المهديّة وتشريعاتها^(٢١٤).

التحويلات الاقتصادية فى السودان فى عهد محمد أحمد المهدي:

ولقد كان للمهديّة برغم كونها ثورة دينية فى المقام الأول أهدافا اقتصادية واجتماعية تعتبر ثورية فى هذا الجانب أيضاً، فبرغم أن الملكية الفردية كانت أمراً مقررأ فى دولة المهديّة، إلا أن الملكية العامة كانت هى المبدأ السائد، فالأرض فى مفهوم دولة المهديّ الله سبحانه وتعالى، والثروة على اختلاف أشكالها وديعة فى أيدي خلفائه يتصرفون فيها وينفقون من خيرها بحيث لا تصبح ميزة فى حد ذاتها أو حقاً خالصاً لأصحابها، وإنما هى وظيفة اجتماعية، ومن حق الحاكم أن يحدد كيفية الانتفاع بها للصالح العام، فيذكر المهديّ فى منشور له عن استغلال الأرض يقول: "فمن كان له طين فليزرع فيه ما استطاع زرعه، وإذا عجز أو لا احتاج إليه^(٢١٥) لا يأخذ فيه دقندى (ضريبة عينية يدفعها الزراع لصاحب الأرض، وهو أمر شائع فى غرب السودان) لأن المومنين كالجسد الواحد، وما يساوى به أخاه المؤمن يكون له فى ميزانه دائماً بدرجات علا عند الله، وليست المسابقة من المؤمنين إلا فيما يبقى وأن كل مومن ملكه من الطين له، ولكن من باب إحراز نصيب الآخرة فما لا يحتاج إليه يعطيه لأخيه

المؤمن المحتاج" (٢١٦) بل لقد طبق المهدي مبدأ التأميم، فأمر حذائق الخرطوم، وخص إدارتها إلى عمه أحمد محمد حاج شريف باعتباره أميناً عليها لحساب بيت مال المسلمين (٢١٧).

كذلك أصدر المهدي "أمراً بمصادرة جميع الدكاكين والوكالات والقصيريات والعصاير والطواحين والبنوك" لما يترتب عليه من مصلحة عامة للمسلمين (٢١٨)، وضم أيضاً السفن والمرافئ لما تدره من مال وفير، كذلك فإن الدور الكبيرة التي كانت ملكاً للحكومة التركية ورجالها في مدينة الخرطوم خاصة قد تم الاستيلاء عليها للمصالح العام، وكان بعض هذه الدور من قبل ملكاً لبعض أغنياء الناس ولقد أصبحت أموال الحكومة وممتلكاتها في الواقع غنيمة وعُهد بأمرها بعد التأميم لبيت المال، وأصبح المبدأ الجديد أنه يحق للدولة الاستيلاء على ممتلكات غير ممتلكات الحكومة إذا كانت تحقق مصالح عامة (٢١٩).

وبالنسبة إلى ملكية الأرض أصدر المهدي منشوراً حدد بموجبه ضوابط التصرف في الأرض حيث أكد أن ملكية الأرض لله وحده، وذهب المهدي إلى أبعد من ذلك حين أعلن أن الأرض التي لا يستغلها صاحبها من حق غيره أن يزرعها " (٢٢٠) وهذا يعتبر مفهوماً ثورياً متقدماً يتماثل مع ما وضعه "ماوتسي تونج" زعيم الثورة الصينية حيث أقر بأن "الأرض لمن يزرعها" فلقد ترك المهدي الأرض لكل قادر على زراعتها، بيد أنه بالنسبة لأطيان السواقي الواقعة على ضفاف نهر النيل، والتي كثرت بخصوصها المنازعات أقر مبدأ التراضي بشرط مراعاة أحكام الشرع الإسلامي.

وشجع المهدي المزارعين لزراعة المحاصيل النقدية فأمر بتخفيض الضرائب وتجميد فروض الزكاة حافظاً للقبائل التي هاجرت من أماكن الإنتاج هرباً من الملاحقات الضريبية التي فرضتها الحكومة السابقة، كما وجه بيت المال للقيام بمنح القروض للمزارعين على أساس المشاركة في عائد المحصول من أجل إنعاش حركة السوق داخل السودان - حيث تعثرت في فترة الحروب - رأى المهدي ضرورة اعتماد البلاد على مواردها الذاتية على أن يتم تنظيم السوق وفق ضوابط أخلاقية، وأنشأ داراً لسك النقود الفضية والذهبية في العام نفسه تحت إشراف خليفته عبد الله التعايشي (٢٢١).

وكان دخل بيت المال - الذي أنشأه المهدي على نسق بيت المال في عهد

الرسول(ص) - يأتى من العشور التى تفرض على المحاصيل الزراعية والدواب ومن الغنائم ، وكانت العشور يتم تقديرها من وقت لآخر ثم ترسل إلى العاملين المسؤولين عن الأقسام والمراكز والمديريات لكى يقوموا بإحصاء الدواب ، والأرض المزروعة لكى يتم جمع المبالغ المقدرة عليها بموجب مستندات . كذلك كان دخل بيت المال يأتى من الزكاة المفروضة على جميع المسلمين فى ممتلكاتهم ودخولهم ، كذلك حدد المهدي النقود والعملات المتداولة وقيمتها بالريال المجيدى ، لكى يسهل على الناس التعامل فى البيع والشراء وتقدير قيم الممتلكات المادية .

وكان المهدي حريصا على متابعة جمع وتحصيل بيت مال المسلمين وسار الخليفة عبد الله على هدية خاصة فى مراسلة الأمناء والعمال المسؤولين عن جمع الغنائم أو تحصيل حق بيت المال ونصحهم ألا ينشغلوا بالدنيا الفانية عن أداء الواجب وإعطاء كل ذى حق حقه ، وعدم التكالب على الغنائم^(٢٢٢) ، ويبدو أن دعوة للمهدي إلى الزهد اصطدمت بالواقع فالفكرة فى حد ذاتها شعار رومانسى أكثر منها برنامج عملى ، ولقد ظل هذا التناقض هاجسا يؤرق المهدي بقية عمره ، ولذلك استمر صدور منشوراته لنهاى الناس عن التكالب على الغنائم والأموال ، مما هو دليل على عدم طاعة الناس للأوامر ، كما استمر الحال فى عهد الخليفة.

وبخصوص العبيد أمر المهدي أن يكون بيع العبيد مركزيا فى الداخل تحت إشراف بيت المال فى أم درمان ومنع بيعه فى الأقاليم منعاً باتاً ، بل وأمر بعدم الاعتراف بأى مبايعة لا يحمل شاريها موافقة بيت المال بعد قرار المنع.

الهوامش

1- Henry S. L. Alford and W. Dennistoun sword , the Egyptian sudan – its Loss and Recovery, Macmillan and co., Limited , London, New York 1898 , p 9-11

- عبد القادر محمود ، الطوائف الصوفية فى السودان ، ط ١ بدون مكان النشر ١٩٧١ ، ص ١٥٦ .

٢- الشاطر بصلى عبد الجليل ، معالم تاريخ السودان وادى النيل من القرن العاشر إلى القرن التاسع الميلادى، ط ١ مطبعة أبو فاضل ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ١٩٦ .

٣- عبد القادر محمود ، مرجع سابق ، ص ١٥٦ .

- ٤- عندما نذكر في هذه الدراسة إسم المهدي أو الإمام المهدي فإنما نقصد محمد أحمد المهدي صاحب الثورة المهدية في السودان في الفترة ١٨٨١ - ١٨٨٥ .
- Henry s. Alfrd and W . Denniston , op . cit . , pp . 9-11 .
- ٥- الشاطر بصيلي ، مرجع سابق ، ص ١٩٦ - ١٩٧ .
- ٦- عبد الودود شلبي ، الأصول الفكرية لحركة المهدي السوداني ودعوته ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٨ ، ص ٢٣ ، محمد إبراهيم أبو سليم ، في الشخصية السودانية ، دار جامعة الخرطوم للنشر ، ١٩٧٩ ، ص ١٤ - ١٦ .
- Spencer Trimingham , Islam in the Sudan , Oxford Unirersity Press , london , New york , 149 , 217 - 226 .
- ٧- مجلة الخرطوم ، محمد سعيد القدال ، الرؤيا ... الثورة في فكر المهدي ١٨٤٤ - ١٨٨٥ ، عدد يونيه ١٩٨٢ ، ص ٢٤ - ٢٥ .
- ٨- ب . م . هولت ، المهدية في السودان ، ترجمة جميل عبيد ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٧٨ ، ص ٢٤ - ٢٥ .
- ٩- نفس المرجع ، ص ٢٥ - ٢٦ .
- ١٠- محمد وضييف الله الجعلي الفضلي ، كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والصالحين والعلماء والشعراء في السودان ، المكتبة الثقافية ، بيروت ، بدون تاريخ .
- ١١- مجلة الخرطوم ، مصدر سابق ، ص ٢٥ - ٢٦ .
- Henery S . L . Alford , op . cit . , p 9-11
- ١٢- عبد الودود شلبي ، مرجع سابق ، ص ١٣٨ - ١٤٣ .
- ١٣- ب . م . هولت ، مرجع سابق ، ص ٣١ - ٣٢ ، حسن عيسى عبد الظاهر ، الدعوة الإسلامية في غرب أفريقية وقيام دولة القولاى ، الزهراء للإعلام .العربى ، القاهرة ١٩٩١ ، ص ٣٧٤ - ٣٧٨ .
- مجلة البحوث التاريخية - مركز الجهاز الليبي ، عدد ٢ يوليو ١٩٨٦ ، قمر الدين محمد فضل الله ، الاتجاهات الثورية في فكر محمد أحمد المهدي ، طرابلس ، الجماهيرية الليبية ، ص ٣٣٨ - ٣٣٩ .
- ١٤- محمد صبرى يوسف ، دور المتصوفة في تاريخ مصر في العصر العثماني ، ١٥١٧ - ١٧٩٨ ، دار التقوى للنشر والتوزيع ، بليبس - الشرقية ، ط ١ ، ١٩٩ ، ص ٣٥ .
- ١٥- مجلة الخرطوم ، محمد سعيد القدال ، الرؤيا ... الثورة عدد يونيو ١٨٨٢ ، مصدر سابق ، ص ١٠ ، ٢٢ - ٢٥ .
- ١٦- ب . م . هولت ، مرجع سابق ، ص ٣١ .
- ١٧- أحمد عبد الله سامي ، الشاعر العربي ، محمد سعيد العباسي ، دار الإرشاد للطباعة والنشر ، الخرطوم ، ١٩٦٨ ، ص ٢٣ - ٢٤ . هولت ، مرجع سابق ، ص ٢٩-٣١ .
- ١٨- أحمد سامي ، ص ٢٣ - ٢٤ .
- ١٩- نفسه ، ص ٣٢ - ٣٣ .
- ٢٠- منشورات المهدي ، تحقيق محمد إبراهيم أبو سليم ، بدون مكان الطبع ، ١٩٦٩ ، المقدمة ص ٤ .

- ٢١- هولت مرجع سابق ، ص ٥٢ - ٥٤ .
- ٢٢- نفس المرجع ، ص ٥٣ - ٥٤ .
- ٢٣- أحمد سامى ، مرجع سابق ، ص ٣٣ - ٣٤ .
- ٢٤ - الشاطر بصيلى : مرجع سابق ، ص ١٩٧ .
- ٢٥- عبد القادر محمود ، مرجع سابق ، ص ١٥٧ .
- ٢٦- حسن عيسى عبد الظاهر ، مرجع سابق ، ص ٣٧٤ ، ٣٨٣ .
- ٢٧- عاطف العقلة غضبيات : الدين والتغير الاجتماعى ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، منتدى الفكر العربى ، عمان ، ١٩٩١ ، ص ٦٠ - ٦١ .
- محمد عبد الغنى سعودى ، يونان لبيب ، محمد التابعى ، مشكلة جنوب السودان ، مركز بحوث الشرق الأوسط ، مطبعة جامعة عين شمس ، القاهرة ١٩٨١ ، ص ٦٧ .
- ٢٨- أحمد محمد كانى : الجهاد الإسلامى فى غرب إفريقيا ، الزهراء للإعلام العربى ، ط ١ ، للقاهرة ١٩٨٧ ، ص ٧٦ - ٨٦ .
- ٢٩- حسن عيسى عبد الظاهر ، مرجع سابق ، ص ٣٧٤ - ٣٧٨ .
- ٣٠- عبد اللود شلبى ، ص ٢١٣ - ٢١٥ ، ٢٥١ .
- ٣١- عوض عبد الهادى العطا ، تاريخ كردفان السياسى فى المهديّة ، المجلس القومى للأدب والفنون ، الخرطوم ، ط ١ ، ١٩٧٣ ، ص ٢٧ - ٢٩ .
- ٣٢- عبد اللود شلبى ، مرجع سابق ، ص ١٥٤ .
- ٣٣- نفس المرجع ن ص ١٥٣ ، ١٥٤ .
- وذكر المهدي أن الرسول (ص) قد جاءه وأبلغه أنه يخلفه فى هداية الناس فى الأرض ، وأن علامة المهديّة له " شامة على خده الأيمن " وأنه مثله مثل رسول الله ، وخلفاؤه كخلفاء رسول الله ، وأنه منصور ومؤيد من عند الله ضد الترك والخارجين عن الدين .
- The Journals , Major - Gen . Gordon , op . cit , P . 539 - 545 .
- ٣٤- مجلة البحوث التاريخية ، ٢ يونيه ١٩٨٦ مركز الجهاد الليبى ، طرابلس ، قمر الدير محمد فضل الله ، الاتجاهات الثورية ، مصدر سابق ، ص ٣٣٩ - ٣٤٠ .
- ٣٥- مجلة الخرطوم ، يونيه ١٩٨٢ ، محمد سعيد القدال ، الرؤيا الثورة ، مصدر سابق ، ص ١٠ .
- ٣٦- منشورات المهديّة ، إدار من المهدي إلى غوردون باشا بتاريخ ٩ مارس ١٨٨٤ . يشير إلى أنه قد أبلغ حكمدارية السودان بمهديته ، وبالطبع فإن بلاغه هو الذى يشير إليه هنا وقد وقع قبل مغادرته جزيرة أبا مهاجرا بدعوته إلى جبل قدير ، فى بلاد النوبة . المنشورات - وكان هذا الإبلاغ فى ٧ أغسطس سنة ١٨٨١ ، - ص ٣٠٨ ، ص ٣٢٠ .
- ٣٧- إبراهيم فوزى باشا ، السودان بين يدى غوردون وكنتشر ، الجزء الأول ، القاهرة ، ١٣١٩هـ .
- ٣٨- منشورات المهديّة ، منشور الدعوة الذى كتبه المهدي وهو فى طريقه إلى جبل " قدير " وقد وزع منه بعض النسخ فى غرب السودان وقد جرى عليه تعديلان إلى أن صار حسب ما هو وارد فى المنشورات بتاريخ ٢٥ سبتمبر ١٨٨١ ، ص ٢٣ - ٢٧ .

- ٣٩ - نفس المصدر والمكان .
- ٤٠ - إبراهيم فوزى باشا ، السودان بين يدى غوردون وكنتشر ، ص ٧٧ - ٨٤ .
- ٤١ - منشورات المهديّة ، خطاب المهدي إلى محمد الطيّب البصير يشير فيه إلى الأمور المتصلة بإعلان المهديّة ونشرها بين الناس وقد وصف في هذا الخطاب المشهد الذي تم فيه تنصيبه مهديا ، ومؤرخ بـ ٣٠ يونيه ١٨٨١ ، ص ١٢ - ١٥ .
- ٤٢ - منشورات المهديّة ، أقدم منشورات الدعوة ، وهو منشور البيان موجه إلى أحباب المهدي وأصدقائه يبلغهم باختيار الرسول الكريم (ص) له وأصحابه لفكرة الهجرة إلى جبل قنير ، تاريخه ٣٠ يونيه ثم ٢٨ يوليو ١٨٨١ ، ص ١٩ - ٢٢ .
- ٤٣ - منشورات المهديّة ، رسالة من حيان بن سعيد حفيد عثمان دان فودي ، ردا على رسالة المهدي الأولى التي أرسلها له ، من جبل "قنير" ، تاريخها ١٢ مايو ١٨٨٣ ، ص ٣٣٤ - ٣٣٨ .
- ٤٤ - منشورات المهديّة ، خطاب المهدي إلى محمد المهدي السنوسى ، زعيم الطائفة السنوسية يذكر فيه خلافة خلفاء الراشدين الذين هم كبار مساعدي المهدي ، وهو مؤرخ بـ ١٣ مايو ١٨٨٣ ، ص ٧٠ - ٧٥ لهذا الخطاب نصان مختلفان ، أولهما للنص الذى ورد فى مخطوط توشكى والمجنوب ، وهو النص الذى أرسل للسنوسى فعلا ، والثانى ورد فى كتاب الإنذارات وما نقل عنهما ، وهو نص معدل اقتطع منه الفقرات التى اقتبسها المهدي من منشوى الدعوى وأدخلت فيه تعديلات .
- ٤٥ - ب . م . هولت ، لمهديّة فى السودان ، ص ٩٤ .
- ٤٦ - نفس المكان .
- ٤٧ - عبد الودود شلبى ، مرجع سابق ص ١٤٣ .
- ٤٨ - منشورات المهديّة ، المقدمة بقلم محمد إبراهيم أبو سليم ، ص . ز .
- ٤٩ - محمد إبراهيم أبو سليم ، الحركة الفكرية فى المهديّة ، دار الجيل بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨١ ، ص ٨ .
- ٥٠ - مجلة الخرطوم ، يونية ، ١٩٨٢ ، محمد سعيد القدال ، الرؤيا الثورة ، مصدر سابق ، ص ٢٥ .
- Major . F . R . Wingate, Mahdism and Egyptian sudan MacMillan and co . London , New yourk 1891 p . 66-71
- ٥١ - محمد صبرى يوسف ، مرجع سابق ، ص ١٧ .
- ٥٢ - محمد إبراهيم أبو سليم ، الحركة الفكرية فى المهديّة ، مرجع سابق ، ص ٣ .
- ٥٣ - عبد الودود شلبى ، مرجع سابق ، ص ١٣ ، ص ١٤٦ - ١٤٨ .
- 55 - Major F. R. Wingate , op , cit , p 66-71 .
- محمد صبرى يوسف ، مرجع سابق ، ص ٣٢ .
- ٥٦ - مجلة البحوث التاريخية ، ٢ يونية ١٩٨٦ ، مركز الجهاد واللىبى ، قمر الدين محمد فضل الله والاتجاهات الثورية ، مصدر سابق ، ص ٣٣٩ - ٣٤٠ .
- ٥٧ - مجلة الخرطوم ، يونية ١٩٨٢ ، محمد سعيد القدال ، مصدر سابق ص ٢٩ - ٣٠ .
- ٥٨ - منشورات المهديّة ، منشور من المهدي يوضح فيه حكم استغلال الأرض وأمور

- أخرى، بتاريخ ٩ يونية ١٩٨٤ ، ص ١٩٦ - ١٩٨ - خطاب من المهدي يهاجم فيه العلماء المعارضين له ، في ١ نوفمبر ١٨٨٣ ، ص ٣٢٨ - ٣٢٩ .
- منشورات المهديّة - منشور من المهدي إلى الفارين بالغنائم يوضح فيه مغبة الفرار بالغنائم ، في ٨ سبتمبر ١٨٨٢ ، ص ٤٠ - ٤٣ .
- ٥٩- عبد القادر محمود ، الطوائف الصوفية ، في السودان ، ص ١٢٨ .
- ٦٠- مجلة الخرطوم ، ٢ يونية ١٩٨٦ ، محمد سعيد القدال ، الرؤيا .. مصدر سابق ، ص ٢٢ ، ٢٩ .
- ٦١- نفس المكان .
- ٦٢- مجلة البحوث التاريخية ، ٢ يونية ١٩٨٦ ، مركز الجهاد الليبي طرابلس ، قمر الدين محمد فضل الله ، الاتجاهات الثورية ص ٣٣٨ - ٣٣٩ .
- ٦٣- محمد إبراهيم أبو سليم ، الحركة الفكرية في المهديّة ، ص ١ .
- ٦٤- مجلة الخرطوم ، يونية ١٩٨٦ ، محمد سعيد القدال ، الرؤيا والثورة ، ص ٢٦ - ٢٧ .
- ٦٥- أطلق البعض على الثورة المهديّة اسم الحركة ، وسواء وصفت بأنها حركة أو غيره إلا أنها في الواقع ثورة بجميع المعاني ، لأنها انتصفت بالعمومية والشعبية لأنها كانت ذات أيديولوجية ثورية دينية وقبلتها وتجاوبت معها معظم عشائر وقبائل وجموع المجتمع السوداني ، ولأنها أدت إلى تغيرات كلية في بنية المجتمع السوداني اقتصاديا واجتماعيا وبالتالي سياسيا .
- ٦٦- منشورات المهديّة ، منشور من المهدي إلى الفارين بالغنائم يوضح فيه مغبة الفرار بالغنائم ، في ٨ سبتمبر ١٨٨٢ ، ص ٤٠ - ٤٣ .
- مجلة الخرطوم ، يونيه ١٩٨٢ ، محمد سعيد القدال ، مصدر سابق ، ص ٢٢ .
- ٦٧- يذكر ب . م . هولت ضمن أسباب الثورة المهديّة فرض الضرائب الباهظة ، واستخدام العنف في الإدارة المصرية ، ومنع تجارة العبيد ، واستخدام العنصر التركي في الوظائف الكبرى في السودان ، إلا أنه تجاهل عن عمد واحدا من أهم الأسباب وهو وجود العنصر الأوربي على نطاق واسع في الوظائف الإدارية العليا والأعمال الهامة في السودان . هولت ، مرجع سابق ، ص ٣٤ - ٣٥ .
- ٦٨- هو عثمان ابن محمد بن عثمان بن صالح المعروف بـ (عثمان دان فودي) وينتسب إلى شعب الفلان الذين خرجوا من موطنهم الأصلي في "فوناتورو" ببلاد السنغال في القرن ١٣م ، واستقرت أسرته في بلاد الهوسا ، وقد ولد في ١٧٥٤ لأب كان يعمل فقيهاً، ونشأ عثمان في بيئة دينية ، وعندما قام بدعوته امتدت حركات جهاده إلى السنغال والنيجر وبلاد الهوسا في نيجيريا .
- مصطفى محمد مسعد ، الإسلام وحركات الفلان الإصلاحية في غرب أفريقيا ، مجلة أم درمان الإسلامية العدد الأول ، ١٩٦٨ ، ص ١٢١-١٢٦ .
- ٦٩- عبد الودود شلبي ، مرجع سابق ، ص ١٤ .
- ٧٠- راشد البراوي ، مجموعة الوثائق السياسية ، المركز الدولي لمصر والسودان وقناة السويس ، النهضة المصرية ، ١٩٥٢ الجزء الأول ص ٩٠ - ٩١ .
- ٧١- إبراهيم أحمد العدوي ، يقظة السودان ، الأنجلو المصرية ، ط٢ لقاهرة ١٩٧٩ ،

- ص ٤٨ - ٥٠ .
- ٧٢ - محمد فؤاد شكرى ، مصر والسيادة على السودان ص ٢٦٠ .
- ٧٣ - محمد فؤاد شكرى ، مصر والسيادة على السودان ، ص ٢٤٨ .
- ٧٤ - شوقي الجمل ، سياسة مصر فى البحر الحمر فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ ، ص ٨٠ - ٨١ .
- ٧٥ - السيد فليفل ، القوى الخارجية والاتجاهات الإقليمية فى السودان (دراسة تاريخية) مركز الحضارة العربية والإعلام ، القاهرة ١٩٩٠ ، ص ١١ - ١٣ .
- ٧٦ - عمر طوسون باشا ، المسألة السودانية ، مطبعة المستقبل الإسكندرية ، ١٩٣٦ ، ص ١٦ .
- ٧٧ - محمد فؤاد شكرى ، مصر والسودان ، تاريخ وحدة وادى النيل ن ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .
- ٧٨ - تقرير حاكم عام السودان ... سنة ٣٩ - ١٩٤١ . صلاح الدين على الشامى ، المواصلات والتطور الاقتصادى فى السودان ، ص ٧٨ ، ٧٩ ، ١١٩ - ١٢٨ .
- ٧٩ - السيد فليفل ، مرجع سابق ، ص ٢١ .
- ٨٠ - عبد الودود شلبى ، مرجع سابق ، ص ١٦١ - ١٦٧ .
- ٨١ - مجلة الخرطوم ، يونيه ، ١٩٨٢ ، محمد سعيد القدال ، الرؤيا مصدر سابق ، ص ٢٠ - ٢١ .
- ٨٢ - ضرار صالح ضرار ، تاريخ السودان الحديث ، الدار السودانية الخرطوم ١٩٧٥ ، ص ١١٢ - ١١٤ .
- ٨٣ - نفس المكان .
- ٨٤ - السيد فليفل ، مرجع سابق ، ص ١٢ - ١٣ .
- عبد الودود شلبى ، مرجع سابق ، ص ٢٣١ - ٢٤٠ .
- ٨٥ - السيد فليفل ، مرجع سابق ، ص ٢٣ .
- ٨٦ - عمر طوسون ، المسألة السودانية ، ص ٢٧ - ٢٩ .
- ٨٧ - محمد فؤاد شكرى ، مصر والسودان ، تاريخ وحدة وادى النيل ، ص ١٣٢ - ١٣٣ .
- ٨٨ - الشاطر بصيلى : مرجع سابق ، ص ١٩٠ - ١٩٢ .
- ٨٩ - محمد ابراهيم نقد ، علاقات الرق فى المجتمع السودانى ، النشأة - السمات - الاضمحلال (توثيق وتعليق) دار الثقافة الجديدة ، ط ١ ، القاهرة ، ١٩٩٥ ، ص ٨٩ .
- ٩٠ - محمد فؤاد شكرى ، مصر والسودان ، تاريخ وحدة وادى النيل ، ص ٢٥١ .
- ٩١ - سيد فلفل ، مرجع سابق ، ص ١٣ .
- ٩٢ - نص والوثيقة ، دفتر رقم ١٩٤٦ أوامر عربى ، ص ٦٥ رقم ٦ وثيقة رقم ٢٢ ، الوثائق الملحقة بكتاب جميل عبيد ، المديرية الاستوائية ، ص ٣٦٠ .
- ٩٣ - شكرى ، مصر والسودان ، تاريخ وحدة ، ص ١٣٣ - ١٣٥ .
- ٩٤ - على ابراهيم عبده ، مصر وإفريقيا فى العصر الحديث ، ص ٤٢ .
- ٩٥ - عز الدين إسماعيل ، الزبير باشا ودوره فى السودان فى عصر الحكم المصرى ، تاريخ المصريين (١١٣) الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٨ ، ص ١٤٤ - ١٦٨ .

- ٩٦- نص الاتفاقية المعقودة بين مصر وبريطانيا بشأن تجارة الرقيق في ٤ أغسطس ١٩٧٧، ملاحق مجموعة الوثائق للسياسة، الجزء الأول لمصر والسودان وقناة السويس، راشد البراوى، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٩٧ - ١٠٣.
- ٩٧- محمد فؤاد شكرى، مصر والسودان، ص ٢٤٨.
- ٩٨- جميل عبيد، المديرية الاستوائية، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، بالقاهرة، ١٩٦٨، ص ٢٠٩.
- ٩٩- الشاطر بصيلى، مرجع سابق، ص ١٩٠ - ١٩١، ص ١٦٤.
- ١٠٠- نفس المرجع.
- ١٠١- محمد فؤاد شكرى، مصر والسودان، ص ٥٢ - ٥٣.
- ١٠٢- جميل عبيد، مرجع سابق، ص ٣٨٨.
- ١٠٣- ب. م. هولت، مرجع سابق، ص ٣٦.
- الشاطر بصيلى، مرجع سابق، ص ١٦٤ - ١٦٥.
- ١٠٤- شكرى، مرجع سابق، ص ٢٥٩.
- ١٠٥- نفس المرجع، ص ٢٥٦ - ٢٥٧.
- مقال لمحمود عبد الرحمن، أفندينا فى المنفى (إسماعيل) الحاكم الذى أفقر البلاد، مجلة الهلال، عدد مايو ٢٠٠١، ص ٤٦ - ٤٩.
- ١٠٦- شكرى، مصر والسودان، ص ٢٥٨ - ٢٥٩، ٢٤٨.
- ١٠٧- حمدنا الله مصطفى حسن: للتطور الاقتصادى والاجتماعى فى السودان، ١٨٤١ - ١٨٨١، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٥، ص ٢٧٣، ٢٨٨ - ٢٩٠.
- ١٠٨- سيد قليفل: مرجع سابق، ص ١٣.
- ١٠٩- عوض عبد الهادى، مرجع سابق، ص ٣١ - ٣٢.
- ١١٠- منشورات المهديّة، منشور من المهدي إلى الفارين بالغنائم، مؤرخ بـ ٨ سبتمبر ١٨٨٢، ص ٤١ - ٤٣.
- الشاطر بصيلى، ص ١٦٤، ١٦٩. إبراهيم فوزى، السودان بين يدى غوردون وكنتشمر، مرجع سابق، ص ٣٩٦ - ٣٩٨.
- ١١١- هولت، مرجع سابق، ص ٢٢.
- ١١٢- منشورات المهديّة، منشور من المهدي إلى الفارين بالغنائم يوضح فيه مغبة الفرار بالغنائم، مؤرخ بـ ٨ سبتمبر ١٨٨٢، ص ٤١ - ٤٣.
- ١١٣- عبد الودود، مرجع سابق، ص ١٨٩.
- ١١٤- إسماعيل كما تصوره الوثائق، جورج جندى، وجاه تاجر، بمناسبة مرور ٥٠ عاماً على وفاة الخديو إسماعيل، دار الكتب، القاهرة ١٩٤٧.
- ١١٥- زكى البحيرى، جهود مصر الكشفية فى القارة الإفريقية، من عصر محمد على إلى عصر إسماعيل ١٨٦٣ - ١٨٧٩، كتاب تحت النشر، ص ٢٢ - ٢٣، ص ٥٤ - ٧٤.
- ١١٦- عز الدين إسماعيل، الزبير باشا ودوره فى السودان فى عصر الحكم المصرى، ص ١٧٥ - ١٨٠.
- وشكرى، مصر والسودان، ص ١٣٦ - ١٣٧.

- والشاطر البصيلي ، مرجع سابق ، ص ١٤٦ .
- ١١٧ - وثائق من دفتر ٥٠ تـلـغـرـافـات عـرـبـي شـفـرة ص ٤٧ رقم ٢٧٢ في ٢٧ يوليو ١٨٧٨
وثائق ملحقة بكتاب جميل عبيد ، المديرية الاستوائية ، ص ٤٧٣ .
- ١١٨ - كان يطلق على العبيد والعاج ، وحتى تجار الشيل للـنـاقـلة نظرا لأن معظم من عمل
في هذا النوع من التجارة كان منهم .
- ١١٩ - دفتر ٥٠ وارد تـلـغـرـافـات عـرـبـي شـفـرة ، ص ٣٧ ، رقم ٢٠٤ في ١٤ يوليو ١٨٧٨ من
غوردون باشا ، والوثائق الملحقة بكتاب جميل عبيد ، نفس المصدر ، ص ٤٧٢-٤٧٣ .
- ١٢٠ - شكرى ، مصر والسودان ، تاريخ وحدة وادي النيل ، ص ١٣٦ - ١٣٧ ، والبراولي ،
مرجع سابق ، ص ٨٧ .
- ١٢١ - اسماعيل كما تصوره الوثائق ، مصدر سابق ، ص ٢٥٢ .
- ١٢٢ - شوقي الجمل ، سياسة مصر في البحر الأحمر ، ص ٨١ .
- 123 - Bernard M. Allen , Gordon and the Sudan , Macmillan and Co., Limited ,
London , 1931 , pp . 145 - 149 .
- 124 - Ibid., pp . 148 - 152 .
- ١٢٥ - دفتر ٥٠ عابدين تـلـغـرـافـات عـرـبـي شـفـرة ، ص ٣٢ ، رقم ١٨٢ ، من غوردون إلى
القاهرة في ٧ يوليو ١٨٧٨ ، الوثائق الملحقة بكتاب جميل عبيد ، المديرية الاستوائية ،
ص ٤٨٠ .
- ١٢٦ - الشاطر ، مرجع سابق ، ص ١٧٦ - ١٧٧ .
- ١٢٧ - نفس المرجع ، ص ١٦٥ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٩٢ .
- ١٢٨ - عبد الودود شلبي ، مرجع سابق ، ص ١٦٦ .
- ١٢٩ - شكرى ، مصر والسيادة على السودان ، ص ٥٦ - ٥٧ ، ص ٢٦٨ - ٢٦٩ .
- 130 - Major General sir Francis Wingate , Ten years , Captivity in Mahid's
camp , from the Original Manuscripts of father Joseph ohr walder ,
Sampson Low , Marston & Co . london , P . 160 .
- Wongate , Mahdlism and the Egyptian sudan , Macmillan and co . Llonon ,
1891 . pp . 70 - 75 .
- ١٣١ - شكرى ، مصر والسودان ، تاريخ وحدة وادي النيل ، ص ٢٦٨ - ٢٧٢ .
- Wingate , Mahdism and Egyptian Sudan , pp . 71 - 78
- ١٣٢ - الشاطر بصيلي ، ص ١٦٩
- ١٣٣ - نفسه ، ص ١٧٠ - ١٧١
- ١٣٤ - عمر طوسون باشا ، المسألة السودانية ، ص ٣٦ - ٣٩
- 135 - Henry S.L. Alford , and Dennistoun Swird , op . cit ., pp . 9 - 11
- ١٣٦ - إبراهيم فوزي السودان ، بين يدي غوردون وكنتشتر ، ص ٢٠٤
- ١٣٧ - نفسه ، ص ٣٧٦
- ١٣٨ - شكرى ، مصر والسيادة على السودان ، ص ٧٧ - ٧٨ .
- ١٣٩ - الشاطر بصيلي ، مرجع سابق ، ص ١٧٤

- ١٤٠- إبراهيم فوزى ، مصدر سابق ، ص ٢٩٥ - ٢٩٩ .
- ١٤١- شكرى ، مصر والسيادة على السودان ، ص ٥٧ - ٥٩ .
- والبراوى ، مرجع سابق ، ص ٩٢ .
- ١٤٢- ب. م . هولت ، المهدي في السودان ، ص ١٠٥ - ١٠٩ .
- 143 - Henry S. L. Alford and Dennistoun Sword , The Egyptian Sudan , Op. Cit., PP . 11 - 16
- الشاطر البصيلي ، مرجع سابق ، ص ١٧٨ - ١٨٠ .
- مكي شبكية ، السودان والثورة المهديّة ، ص ١١٠ .
- ١٤٤- نفس المرجع ، ص ١٧٩ - ١٨٠ ، ١٩٤ .
- ١٤٥- الشاطر بصيلي ، ص ١٧٧ - ١٨٠ .
- ١٤٦- منشورات المهديّة ، هامش ص ٣١٩ ، ٣٢٠ .
- ١٤٧- منشورات المهديّة ، إنذار من المهدي إلى غوردون باشا بتاريخ ٩ مارس ١٨٨٤ ، ص ٣١٩ - ٣٢٧ .
- ١٤٨- إبراهيم فوزى ، ص ٢٦٨ .
- هولت ، المهديّة في السودان ، ص ١٠٥ - ١١٢ .
- ١٤٩- إبراهيم فوزى ، السودان بين يدي غوردون وكنتشنر ، ص ٣٩٤ .
- ١٥٠- جلال يحيى ، مصر الإفريقية والأطماع الاستعمارية في القرن التاسع عشر ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ٤٤٨ .
- ١٥١- كانت المديرية الاستوائية ضمن المناطق التي بدأ محمد على عملية استكشافها وضمها للإدارة المصرية بعد رحلات سليم قبودان ، واستكمل توسعها والوصول إلى حدودها الطبيعية إسماعيل باشا ، وتولى إدارتها صمويل بيكر من ١٨٦٩ - ١٨٧٣ ، وتلاه في إدارتها محمد رؤوف ثم غوردون ، ثم براوت فايراهيم فوزى وأخيرا الطبيب أمين باشا ، وهو ألماني الأصل اعتنق الإسلام ، وقد تولى حكمادارية جنوب السودان من ١٨٧٨ وحتى ١٨٨٩ . راجع عمر طوسون باشا ، تاريخ مديرية خط الاستواء المصرية من فتحها حتى ضياعها ، الجزء الأول ، الإسكندرية ١٩٣٧ .
- ١٥٢- جلال يحيى ، مرجع سابق ، ص ٤٣٧ .
- 153- Journals , Major - Gen . C . G . Gordon , at Kartoum , Appendix U letter from the Mahdi to General Gordon , oct . 1884 , p p . 522 - 525 .
- هولت ، المهديّة في السودان ، ص ١١٨ .
- 154- Ibid , 525 - 527
- جلال يحيى ، مرجع سابق ، ص ٤٣٧ .
- 155- The Journals , Major - Gen . Gordon , A copy of telegram from his Excellency Gordon to his Excellency Jarratch Ukkah Beg Commandant of OmDurman , 22 , oct , 1884 . pp . 536 - 537
- Henry s . L . Alford and Dennistoun Sword , op . cit . , pp . 11 - 16 .
- ١٥٦- نفسه ، ص ٤٥٤ - ٤٥٥ .

- ١٥٧ - إبراهيم فوزى ، مصدر سابق ، ص ٣٩٨ .
- ١٥٨ - بعد مقتل غوردون غيرت الصحافة البريطانية موقفها من السودان نهائيا ، فشنت هجوما على المهدي وأهل السودان ، واعتبرتهم " عصاة " و"متعصبين مع أن الحكومة البريطانية كانت تصرح على الملأ ومن داخل البرلمان أيضا سنة ١٨٨٤ بأن السودانيين بقيادة المهدي يقاتلون فى سبيل استقلالهم وأنه لا بد أن يحصلوا على حريتهم ، والتلقض واضح هنا بين الموقفين ، على إبراهيم عبده ، مصر وإفريقية فى العصر الحديث ، دار القلم ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٤٤ - ٤٦ .
- ١٥٩ - على إبراهيم عبده ، نفس المكان ، وإبراهيم فوزى ، ص ٤٠١ - ٤٠٢ .
- جاء فى كتاب " السودان بين يدى غوردون وكتشتر " حول مقتل غوردون " أنه لما دخل محمد نوبارى المدينة قصد بكل مقاتليه سراى غوردون وكانوا زهاء مائة ألف مقاتل ، فأطل غوردون من النافذة (بقصر الحاكم العام) فقال لحراسه لا تبدوا معارضة لأى أحد يريد الوصول إلى ... فدخل عليه محمد نوبارى وجماعة من المقاتلين فوجده جالسا على كرسيه ممسكا بيده منديل أبيض ، فابتدره أحد الدراويش وقال له أين أموالك يا غوردون يا كافر ، فتبسم ضاحكا وقال له أين محمد أحمد يقصد المهدي فابتدره الرجل بطعنة فى صدره خر منها صريعا على الأرض يتخبط فى دمه .
- 160 - Blunt , Wilfrid Scawen , Gordon at Kartoum , Being a Personal Narrative of Events , Stephen Swift and co . Ltd . London .
- ١٦١ - عبد الودود شلبي ، مرجع سابق ، ص ٣٩ - ١٩٥ .
- 162 - Major General Sir Francis Wingate , Ten years , Captivity in Mahid's Camp, Fifteenth Edition , london , pp . 157 - 160
- ١٦٣ - شوقى الجمل ، تاريخ كشف قارة إفريقيا واستعمارها ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ٦٢٧ - ٦٣٠ .
- ١٦٤ - عمر طوسون باشا ، مديرية خط الاستواء المصرية من فتحها حتى ضياعها ، الجزء الثالث ، ص ١٨٨ - ٢١٩ .
- ١٦٥ - شوقى الجمل ، تاريخ كشف قارة إفريقيا واستعمارها ، ص ٦٢٧ - ٦٣٠ .
- ١٦٦ - فتحى غيث ، الإسلام والحبشة عبر التاريخ ، ص ٢٣٥ - ٢٣٧ .
- ١٦٧ - منشورات المهديّة ، منشور من الخليفة عبد الله التعايشى عن وفاة المهدي فى ٢٢ يوليو ١٨٨٥ ، ص ٨١ - ٨٣ .
- 168 - Harold Mac Michael , The Sudan, Ernest Benn Limited London , 1954 , p . 53 - 54
- عبد الله حسين ، السودان من التاريخ القديم إلى رحلة البعثة المصرية ، الجزء الثانى ، المطبعة الرحمانية بمصر ، ١٩٣٥ ، ص ٢٧ - ٣١ .
- ١٦٩ - يونان لبيب رزق ، السودان فى عهد الحكم الثنائى ١٨٩٩ - ١٩٢٤ ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص ١٧ - ٣٨ .
- ١٧٠ - نفس المرجع ، ص ١٦١ - ١٩٢ .
- زكى البحيرى ، السودان تحت الحكم الانجليزى ، ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب

جامعة عين شمس ، ١٩٨٢ ، ص ٣٧٧ - ٣٨٦ .

١٧١ - نفس المرجع ، ص ٤٥ - ٤٧ .

172 - Hassan Ahmed Ibrahim , The Development of Economic and political
Neo - Mahdism in the Sudan 1920 - 1935 , (0 - 14)

١٧٣- عبد الوود شلبي ، مرجع سابق ، ص ١٣٠ .

١٧٤ - ب . م . هولت ، مرجع سابق ، ص ٣٠ .

- مجلة الخرطوم، عدد يونيه ١٩٨٢، الرؤيا... الثورة، مصدر سابق، ص ٣٥-٣٦.

١٧٥ - جلال يحيى ، مرجع سابق ، ص ٣٤٤ .

١٧٦ - مجلة الخرطوم ، عدد يونيه ١٩٨٢ ، مصدر سابق ، ص ٣٤ - ٣٥ .

١٧٧ - جلال يحيى ، مرجع سابق ، ص ٣٤٤ .

١٧٨ - عبد الودود شلبي ، مرجع سابق ، ص ١٥

١٧٩- منشورات المهديّة ، منشور من المهدي إلى الفارين بالغنائم يوضح فيه مغبة الفرار

منشور صادر فی ۸ سبتمبر ۱۸۸۲، آی بعد ۲۴ شوال ۱۲۹۹. ص ۴۰ - ۴۳.

١٨٠- نفس المصدر

١٨١ - ضرار صالح ضرار ، مرجع سابق ، ص ١٥٤

١٨٢ - مجلة الخرطوم ، عدد يونيه ١٩٨٢ ، مصدر سابق ، ص ٣٥ - ٣٩ .

١٨٣- الشاطر بصيلي عبد الجليل ، مرجع سابق ، ص ٩١ - ٩٢ .

١٨٤- عبد القادر محمود ، الطوائف الصوفية ، ص ١٦٠ - ١٦١ .

١٨٥ - عبد الودود شلبي ، مرجع سابق ، ص ١٢ .

١٨٦ - منشورات المهدية ، مقدمة بيد المحقق محمد ابراهيم أبو سليم ، ص د .

١٨٧- إلا أن الخليفة عبد الله التعايشي قد أصر على تهجير قبائل سودانية من غرب

السودان مثل التعاشية والرزيقات إلى أم درمان بينما حرك قبائل أخرى من حول

العاصمة مما كان وبالا على المهدية وأفضى إلى حروب قبلية أضرت بالنظام ،

محمد إبراهيم أبو سليم ، في الشخصية السودانية ، دار جامعة الخرطوم ، ١٩٧٩ ،

ص ۵۱ .

١٨٨- عبد الودود شلبي ، مرجع سابق ، ص ١٦ - ١٥٨

١٨٩ - ضرار صالح ، مرجع سابق ، ص ١٦٣ .

١٩٠- مجلة البحوث التاريخية ، عدد ٢ يونيه ١٩٨٦ ، مركز الجهاد الليبي ، مصدر

سابق ، ص ۳۴۴ .

١٩١ - منشورات المهديّة ، خطاب المهدي يهاجم فيه العلماء المعارضين له (هامش

في ١ نوفمبر ١٨٨٣، المنشورات ص ٣٢٨ - ٣٢٩)

١٩٢- منشورات المهدية ، نفس المكان .

- مجلة الخرطوم ، مصدر سابق ، ص ١٦ - ١٩

— جلال یحییٰ، ص ۵۰

١٩٣- محمود عبد القادر ، مرجع سابق ، ص ١٦٠ - ١٦١ .

١٩٤ - وردت كلمات في منشورات المهدي بها ملاحظات في اللغة والإملاء منها كلمة

- يومن، والمفروض أن تكون يؤمن .
- ١٩٥ - منشورات المهديّة ، إنذار من المهدي إلى محمد الأمين الضرير ردا على خطاب الضرير شيخ العلماء (وهو من الذين أنكروا للمهدي ووقفوا ضدها ، وقد تم أسره بعد سقوط الخرطوم ، ومات بعد قليل من هذا الحدث) وتاريخ الإنذار ١٥ يوليو ١٨٨٢ ، المنشورات ص ٣٣٠ - ٣٣٢ .
- ١٩٦ - شكرى ، مصر والسودان ، ص ٢٦٦ .
- The Journals , Major - Gen , C , G , Gordon , at Khartoum , Reach and Co . London , 1885 , p . 539 - 545 .
- Major F . R . Wingate , Mahdism and Egyptian Sudan , op . cit . , 1891 , p . 66 - 71
- ١٩٧ - عبد القادر محمود ، مرجع سابق ، ص ١٥٨ .
- ١٩٨ - مجلة الخرطوم ، عدد يونيه ١٩٨٢ ، مصدر سابق ، ص ٢٩ - ٣٠ .
- ١٩٩ - منشورات المهديّة ، منشور من المهدي في حدود (الشرع الإسلامى) بتاريخ ٨ مايو ١٨٨٣ ، قبل رجب سنة ١٣٠٠ ، المنشورات ص ١٨٥ ، ١٨٧ .
- ٢٠٠ - منشورات المهديّة ، رسالة من المهدي يوضح فيها أسس البيعة ويعدد جوانبها داعيا إلى التوكل على الله والرغبة في الاعتماد عليه وعدم إخفاء الغنائم والزهة عن الدنيا، في ٧ ديسمبر ١٨٨٣ ، ص ٢٨ .
- ٢٠١ - منشورات المهديّة ، منشور من المهدي ينصح فيه أتباعه بالتقوى والطاعة والعمل الصالح ونذ للمقاسد، بتاريخ ١ نوفمبر ١٨٨٣ ، المنشورات، ص ٣٦-٣٩ .
- ٢٠٢ - منشورات المهديّة ، منشور من الخليفة عبد الله في النظر في دعاوى أهل المناطق النيلية ، بتاريخ ٢٩ سبتمبر ١٨٨٥ ، المنشورات ، ص ١٨٨ - ١٨٩ .
- ٢٠٣ - منشورات المهديّة ، منشور موجه من المهدي بخصوص العمالات وتداولها بتاريخ ١٠ نوفمبر ١٨٨٤ ، المنشورات ص ٢٧٥ .
- ٢٠٤ - منشورات المهديّة ، منشور من الخليفة عبد الله بخصوص العملة موجه إلى جماعة المسلمين ، بتاريخ ٩ إبريل ١٨٨٦ ، المنشورات ص ٢٧٦ - ٢٧٧ .
- ٢٠٥ - منشورات المهديّة ، منشور من المهدي في الآداب الاجتماعية إلى إخوانه المسلمين بتاريخ ٢ مارس ١٨٨٤ ، المنشورات ص ٢٨٣ - ٢٨٦ .
- ٢٠٦ - المنشورات نفس المكان .
- ٢٠٧ - منشورات المهديّة ، المهدي يعلق على حديث (من الأحاديث) ، تخلص المصادر من تاريخ صدور ونشر هذا المنشور ، المنشورات ص ٣٤٩ - ٣٥٠ .
- ٢٠٨ - المنشورات ، منشور من المهدي يمنع فيه الغلول ويحذر منه وهو يطلب من أتباعه تسليم غنائم واقعة هكس ، بتاريخ ٦ نوفمبر ١٨٨٦ ، ص ٢٥٤ - ٢٥٥ .
- ٢٠٩ - المنشورات ، نفس المكان .
- ٢١٠ - المنشورات ، نفس المصدر ، ص ١٧١ - ١٨٠ .
- ٢١١ - منشورات المهديّة ، منشور يتعرض فيه المهدي إلى الطاعة للخلفاء والأمراء وجهاز الجيش ، بتاريخ ١٠ أكتوبر ١٨٨٤ ، ص ١٧١ - ١٨٠ .

٢١٢- منشورات المهديّة ، منشور من الخليفة عبد الله التعايشي عن فضل الجهاد بحث به للنين أرسلهم لفتح مصر ، بتاريخ ٢٨ أغسطس ١٨٨٥ ، ص ١٢٩ - ١٣٥ .

٢١٣- منشورات المهديّة ، منشور من المهدي ينصح فيه أتباعه بالتقوى والطاعة والعمل الصالح ، ونبذ المفاصد ، في ١ نوفمبر ١٨٨٣ ، ص ٣٦ - ٣٩ .

٢١٤- لائحة ترتيب ونظام المحاكم الشرعية السودانية ، ٣١ أغسطس ١٩١٥ ، مطبعة السودان بالخرطوم ١٩١٥ ، ص ١ - ٧

٢١٥- ورد هذا الأسلوب في النص .

٢١٦- منشورات المهديّة ، منشور من المهدي يوضح فيه حكم استغلال الأرض ، وبعض أمور تتصل بالزواج ، صدر في ٩ يونيو ١٨٨٤ ، ص ١٩٦ - ١٩٨ وكلمة المؤمنين هكذا وردت في النص وصحتها المؤمنين ، وينطبق هذا على كلمة المومن ، ومومن .

٢١٧- منشورات المهديّة ، المهدي يكلف أحد أقاربه بنظارة جنائن الخرطوم تحت إدارة بيت المال ، صدر المنشور في ٢٧ يناير ١٨٨٥ ، ص ٢٧١ .

٢١٨- منشورات المهديّة ، منشور المهدي يأمر بتأميم المشاريع (جمع مشروع وهو مرفأ للسفن النيلية) ، ٧ يونيو ١٨٨٥ ، ص ٢٦٧ - ٢٦٨ .

٢١٩- منشورات المهديّة ، منشور من المهدي بإخلاء المواضيع التي تنتج للمصالح العامة لبيت المال كالدكاكين والطواحين ، ٢٧ مارس ١٨٨٥ ، ص ٢٦ .

٢٢٠- منشورات المهديّة ، منشور من المهدي يوضح فيه حكم استغلال الأرض ، وبعض أمور تتصل بالزواج ، صدر في ٩ يونيو ١٨٨٤ ، ص ١٩٧ .

٢٢١- مجلة البحوث التاريخية، مركز الجهاد الليبي، العدد(٢) يوليو ١٩٨٦، قمرالدين محمد فضل الله، الاتجاهات الثورية في فكر محمد أحمد المهدي، ص٣٤٦-٣٤٧.

٢٢٢- منشورات المهديّة ، منشورات عن الغنائم وخطرها على المسلمين ، ٢٢ نوفمبر ١٨٨٤ ، ص ٢٤٧ - ٢٥٠ .

الفصل السادس

الزعامة الدينية في السودان

في ظل السيطرة البريطانية (١٩١٤-١٩٢٤)

خالد عيد الناغية

يتناول هذا البحث دور الزعامة الدينية في السودان في ظل السيطرة البريطانية (١٩١٤-١٩٢٤)، وأعنى بالزعامة الدينية زعماء الطرق الصوفية^(١) التي انتشرت في السودان منذ مطلع القرن التاسع عشر، وكان من أشهر هذه الطرق خلال فترة موضوع الدراسة: الطريقة الختمية^(٢)، والطريقة السمائية^(٣)، والطريقة الإسماعيلية^(٤)، وبرز من زعماء هذه الطرق السيد: علي الميرغني، وعبد الرحمن المهدي، وللشريف يوسف الهندي.

وقد أدركت الإدارة البريطانية في السودان أن هذه القيادات لها نفوذ قوي، وكلمة مسموعة بين أبناء الشعب السوداني، وأن التعاون معها يعد عاملاً مهماً لتحقيق الاستقرار للحكم البريطاني في السودان.

وسار البحث في دراسته لهذا الموضوع في ثلاثة محاور:

المحور الأول: موقف الزعامة الدينية في السودان من بريطانيا إبان الحرب العالمية الأولى ١٩١٤م.

المحور الثاني: موقف الزعامة الدينية من ثورة ١٩١٩.

المحور الثالث: الزعامة الدينية وأحداث عام ١٩٢٤ في السودان.

المحور الأول: موقف الزعامة الدينية في السودان

من بريطانيا إبان الحرب العالمية الأولى ١٩١٤

نظرت الإدارة البريطانية إلى الزعماء الدينيين بوصفهم إحدى القوى الرئيسية في السودان ذات الثقل الكبير في تحديد الموقف السياسي للبلاد، بطريقة تخدم أهداف السياسة البريطانية في السودان والتي تتمثل في:

١- تأييد الحكم البريطاني في السودان لمواجهة الحق المصري.

٢-انتقال صدى الحركة الوطنية في مصر في أذهان السودانيين إلى اتجاه خاص يدفعهم إلى رفع شعار السودان للسودانيين في ظل الحماية والإشراف البريطاني.

٣-الحد من تيار الدعاية للدولة العثمانية خلال الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤^(١).

لذلك احتضنت الحكومة البريطانية القيادات الدينية في السودان، وأنعمت عليهم بالأوسمة والنياشين ، وتقديم الإعانات المالية ، كما سمحت لهم بالاحتفاظ بالمكانة الاجتماعية والسياسية التي يتمتعون بها^(٢). ومن ثم أصبح هؤلاء الزعماء أداة طيعة في أيدي الإدارة البريطانية ، حيث قاموا بتهيئة الرأي العام في السودان لقبول الحكم البريطاني ، فأعطوه دفعة قوية كان في أمس الحاجة إليها في سنوات حكمه الأولى^(٣).

وكان قيام الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ أول اختبار حقيقى للتعاون بين الإدارة البريطانية والزعماء الدينيين ، فقد ترتب علي دخول الدولة العثمانية الحرب إلى جانب ألمانيا ضد دول الوفاق - أن اهتمت الإدارة البريطانية بضرورة اكتساب ولاء السودانيين.

وقد بذل ريجنالد ونجت Reginald wingate حاكم عام السودان - قدر طاقته - جهوداً لتحويل دفة المشاعر الإسلامية عن الأسئنة ، حيث طلب من الزعماء الدينيين في السودان الحضور إلى مقر الحاكم العام ، وعقد معهم اجتماعاً بيّن فيه الفوائد التي عادت علي السودان من الحكم البريطاني ، وأن بريطانيا تقف إلى جانب الإسلام والمسلمين^(٤) .

وتحمس الزعماء الدينيون الذين حضروا هذا الاجتماع ، ووقعوا علي وثيقة ولاء وإخلاص للحكومة البريطانية، وعبروا فيها عن تمسكهم بمبادئ الحق والعدالة التي دفعت الحكومة البريطانية إلى الدخول في الحرب من أجلها، وكذلك استنكارهم قيام الدولة العثمانية بإعلان الحرب ضد بريطانيا^(٥).

ويعد هذا التأييد الذي حظيت به بريطانيا من الزعماء الدينيين في السودان أول إعلان رسمي من جانب دولة إسلامية ضد الدولة العثمانية.

وفي حقيقة الأمر لم يقتصر موقف الزعماء الدينيين تجاه بريطانيا إبان الحرب علي مجرد التأييد بل تعداه إلى قيام السيد: علي الميرغني، وعبدالرحمن

المهدى، والشريف يوسف الهندي بتقديم تبرعات مالية، وضعت في صندوق خاص عرف باسم الصندوق الخيري؛ وذلك لكي تتمكن الإدارة البريطانية من الوفاء بالتزاماتها خلال فترة الحرب، وحذا حذو هؤلاء الزعماء بقية القيادات ورجال الدين الذين أقبلوا علي الاكتتاب بهمة وسخاء^(١).

ومن الجدير بالذكر أن الزعماء الدينيين في السودان لم يكونوا وحدهم من بين زعماء المسلمين الذين تقدموا بتبرعات مالية للحكومة البريطانية، إذ إن زعماء المسلمين في نيجيريا تبرعوا بنحو ثلاثمائة جنيه لمساعدة الحكومة البريطانية في الحرب، ودفعوا هذا المبلغ إلى حاكم عام نيجيريا ومعه رسالة من أولئك الزعماء جاء فيها: "إن الهدية علي مقدار مهديها فالأمراء والكبراء يهدون مبالغ جسيمة لأنهم ثروة، أما نحن فإن هديتنا صغيرة لأننا صغار ونحن نرجو من جلالة الملك أن يتصرف في هذا المبلغ علي ما يترأى له في حكمته الواسعة وعلي كل حال فإننا عبيد مولانا الملك ونحن مستعدون لخدمته في الحرب إذا رغب في ذلك، فإننا نحن المسلمين نسأل الله أن ينصر جلالتة علي أعدائه"^(٢).

ووصل التعاون بين الإدارة البريطانية والزعماء الدينيين في السودان إلى قمته ، عندما اتصل السيد علي الميرغني بالشريف حسين - شريف مكة - وحثه علي التحالف ضد الدولة العثمانية. فأعد الميرغني مذكرة في أبريل عام ١٩١٥ رفعها إلى ونجت ، وبيّن ضرورة اعتراف الحكومة البريطانية ببقاء شبه الجزيرة العربية - بما فيها الأماكن المقدسة - مستقلة ذات سيادة ، وأن يكون ذلك شرطاً من شروط أى اتفاق مع العرب^(٣) .

وقام ونجت بدوره بتقديم مذكرة الميرغني إلى الخارجية البريطانية التي وافقت علي ما جاء فيها، وأوصت ونجت بإذاعة التصريح الخاص بتأييد بريطانيا لإنشاء دولة عربية مستقلة في شبه الجزيرة العربية والأماكن المقدسة، أما مسألة الخلافة فهي من المسائل التي يجب علي المسلمين وحدهم حسمها^(٤).

وبناء علي هذا التصريح البريطاني كتب الميرغني مذكرة أخرى في ٦ مايو عام ١٩١٥ ، اقترح فيها علي الحكومة البريطانية أن يتولي كبير أشراف مكة الحسين بن علي زعامة الدولة العربية لما يتمتع به من ميزات. منها نسبه للرسول صلى الله عليه وسلم ، ومركز بلاده الديني الذي يضم الأماكن المقدسة ، فضلاً عن اتصالاته عن طريق ولديه عبدالله وفيصل بزعماء

الحركة القومية العربية في بلاد الشام^(١٠).

وكان ترشيح الميرغنى للشريف حسين لقيادة الدولة قد حظى بتأييد من جانب زعيم ديني آخر في السودان هو الشريف يوسف الهندى ، الذي أعلن أن الشريف حسين هو الرجل الوحيد الذي يملك صفات الخلافة^(١١). كما أن هذا الترشيح يطابق تماما وجهة النظر البريطانية، رغم أن سياستها قامت بالتعامل مع هذه المسألة علي أنها من المسائل التي يتعين علي العرب حلها بأنفسهم دون تدخل من جانب الدول الأخرى.

يتضح مما سبق أن موافقة الحكومة البريطانية علي ما جاء في مذكرة الميرغنى في أبريل عام ١٩١٥ ، وما أعقبها من صدور التصريح البريطاني - أعطي السيد علي الميرغنى الفرصة لكي يلعب دورا مهما في المفاوضات التي قامت بين بريطانيا والشريف حسين ، وبخاصة أن السيد علي الميرغنى كان علي اتصال بالشريف حسين قبل نشوب الحرب العالمية الأولى ؛ فاستغلت الحكومة البريطانية هذا الاتصال ، وطلبت من ونجت تكليف السيد علي الميرغنى بمعاودة الاتصال بالشريف حسين.

وبدأت المراسلات بين الميرغنى والشريف حسين في مايو عام ١٩١٥ ، حيث أعرب الميرغنى في إحدى رسائله إلى الشريف حسين عن استعداده لتقديم يد المساعدة عن طريق صدقة حاكم عام السودان . وفي إحدى رسائل الشريف حسين إلى الميرغنى في أكتوبر عام ١٩١٥ أشار إلى أن الرأي العام في الولايات العربية يميل إلى التعاون مع بريطانيا، وأنه يحتاج إلى مساعدة السيد علي الميرغنى في إقناع المسؤولين البريطانيين بعدالة المطالب العربية ، وبخاصة ما يتعلق بمسألة الحدود التي جاء الحديث عنها في رسالة هنرى مكماهون Henry Macmahon - المندوب السامي البريطاني في مصر - في ٣٠ أغسطس ١٩١٥ بأن البحث فيها سابق لأوانه^(١٢).

وشرع الحسين يؤكد للميرغنى أنه من الضروري البحث في هذه المسألة ، لأنها تتعلق بصميم حياة العرب ووجودهم، واختتم الشريف رسالته بأنه لن يتخذ أي خطوات أخرى في علاقته مع بريطانيا إلا عن طريق السيد علي الميرغنى^(١٣).

وقد سلم السيد علي الميرغنى نسخة من رسالة الشريف حسين إلى هنرى مكماهون الذي رفعها بدوره إلى وزارة الخارجية البريطانية^(١٤). مما يؤكد أن

السيد علي الميرغني كان يكتب رسائله إلى الشريف حسين بإيحاء من بريطانيا عن طريق حاكم عام السودان ، وفي الوقت نفسه كان يطلع بريطانيا علي خطابات الشريف ، وبالتالي يتيح لها معرفة أقصى ما يريده الشريف ، فيسهل عليها إقناعه بوجهة نظرها .

وعلي ذلك بادر السيد علي الميرغني بالكتابة إلى الشريف حسين في ١٧ نوفمبر ١٩١٥ يوضح عزم بريطانيا علي مساعدة العرب في الحصول علي الاستقلال من الحكم العثماني، وإنشاء دولة عربية، وأن بريطانيا تريد خيراً للإسلام والأمة العربية، وأنها حريصة علي احترام مشاعر العرب القبلية والدينية، واختتم الميرغني كتابة بأنه بينّ للساسة البريطانيين أن الشريف حسين هو الرجل الوحيد الذي يستطيع النهوض بالقضية العربية، وأن قيام الشريف حسين بإعلان الحرب ضد الدولة العثمانية لا يشكل عسياناً يضرب بمصالح المسلمين بل علي العكس سيعتبرونه واجباً مقدساً لخدمة مصالح الدين^(١٥).

وهكذا بات واضحاً أن اتصالات السيد علي الميرغني مع الشريف حسين كان لها أثران:

أولاً: تسهيل الاتفاق مع بريطانيا، وبخاصة أنها تضرب علي وتر المساعدات البريطانية والخلافة والدولة العربية المستقلة.

ثانياً: إشاعة الطمأنينة في نفس الشريف حسين بأن سياسته في محاولة الخروج علي الدولة العثمانية تلقى تأييداً من جانب أحد كبار زعماء المسلمين في السودان.

المحور الثاني: موقف الزعماء الدينيين

من ثورة عام ١٩١٩ في مصر

انقسم موقف المسئولين البريطانيين في القاهرة والخرطوم تجاه هذه الثورة إلى فريقين:

الفريق الأول: تزعمه السير ريجنالد ونجت - المندوب السامي البريطاني في مصر - الذي حذر من خطورة ثورة عام ١٩١٩ علي السودان وجميع الأقطار المجاورة، لذلك حث الحكومة البريطانية علي ضرورة مواجهة هذه الثورة بكل قوة^(١٦).

الفريق الثاني: وترعاه السيرلي ستاك Sir Lee Stack - حاكم عام السودان - وكان من رأيه أنه لا يوجد أى سبب للانزعاج من ثورة ١٩١٩ ، وراح يؤكد للحكومة البريطانية أنها لن تجابه أي انفجار ثورى في السودان ؛ لأن السودان أعطى ولاءه الكامل لبريطانيا عن طريق الزعماء الدينيين كما حدث إبان الحرب العالمية الأولى ، فقد رفض الزعماء الدينيون محاولات بعض المصريين لإقناعهم بالانضمام إلى الحركة الوطنية ومعارضة السيطرة البريطانية في مصر والسودان^(١٧).

وقامت القيادات الدينية بتشجيع من حكومة السودان بإرسال برقيات في ٢٣ إبريل عام ١٩١٩ يجددون فيها ولاءهم التام وإخلاصهم الكامل للحكومة البريطانية وسياستها في السودان ، وعبروا في هذه البرقيات عن امتنانهم للجهود التي بذلتها هذه الحكومة في تنمية بلادهم ، وأنه لا تربطهم أي رابطة بالثورة التي حدثت في مصر عام ١٩١٩^(١٨). كما أرسل الشريف يوسف الهندي في ٢٦ أبريل عام ١٩١٩ برقية مماثلة للبرقيات السابقة ، أكد فيها أن السودان قادر علي الاتفاق علي نفسه دون مساعدة من أحد ، وعلي تحمل مسئولية الاستقلال تحت الحماية البريطانية وتحدث السيد : علي الميرغني بصفة خاصة عن طموحه في أن يرى شعب السودان ينمو تحت توجيه الحكومة البريطانية إلى شعب موحد له قوانينه الخاصة وعاداته وإدارته وقادر علي حكم نفسه والدفاع عن مصالحه^(١٩).

يتضح مما سبق أن الزعماء الدينيين قد وقعوا تحت تأثير نفوذ الإدارة البريطانية في السودان ، وتكروا للتضحيات التي بذلتها الحكومة المصرية من أجل بلادهم ، وربطوا مستقبلهم السياسي ومستقبل بلادهم ببريطانيا . ولذلك اقترح عدد من نبلاء السودان بأن يذهب إلى لندن وفد يمثل الموظفين والزملاء الدينيين والإداريين نيابة عن السودان لتقديم التهاني إلى ملك إنجلترا بمناسبة انتصاره في الحرب العالمية الأولى وتوقيع معاهدة الصلح ، والإعراب عن آمالهم في مستقبل السودان^(٢٠).

وضم الوفد من القادة الدينيين السيد علي الميرغني والشريف يوسف الهندي وأضيف إليه السيد: عبد الرحمن المهدي وذلك بناء على توصية من السيرلي ستاك نظرا للجهود التي بذلها عبد الرحمن المهدي إبان الحرب العالمية الأولى لصالح بريطانيا ، إذ نجح في تحويل دفة المشاعر الإسلامية في السودان عن الدولة العثمانية . ولذا لم تعترض الحكومة البريطانية علي إدخاله ضمن الوفد

ويبدو أن اهتمام السياسة البريطانية بالسيد عبدالرحمن المهدي نابع من أملها في تحويل المهديّة إلى طريقة دينية سلمية مثلها مثل الطريقتين الأخريين الختمية والهندية ، وبذلك تتحاشى قيام ثورات دينية تحت رعاية أنصار المهديّة ضد الإدارة البريطانية في السودان ، وكذلك إحداث توازن سياسى بين المهديّة من ناحية والختمية من ناحية أخرى ، بحيث يحد من احتمال تمادى الختمية بزعماء السيد علي الميرغنى في دورها وادعائها بالانفراد بقيادة الشعب السوداني.

علي أية حال، غادر الوفد السوداني برئاسة السيد علي الميرغنى السودان في ٢ يوليو ١٩١٩ متجهاً إلى لندن التي وصلها في ١٩ يولييه من نفس العام، وظل بها حتي ١٤ أغسطس ١٩١٩، واستقبلهم الملك جورج الخامس ملك بريطانيا استقبالا حافلاً وأكرم وفادتهم، كما أنعم عليهم بالرتب والنياشين، حيث منح السيد علي الميرغنى بنيشان من درجة فارس قوماندر من فرسان فكتوريا، كما منح الشريف يوسف الهندي، وعبدالرحمن المهدي نيشان من درجة رفيق من الرتبة نفسها (٢٣).

وصرح السيد علي الميرغنى أثناء مقابلته الملك جورج الخامس بأن الخدمات التي قدمتها السودان لبريطانيا في أثناء الحرب العالمية الأولى لم تكن إلا مظهراً من مظاهر الاعتراف بالجميل لما قدمته الحكومة البريطانية للسودان، وطلب منه أن تظل الراية البريطانية طويلاً علي ربوع السودان لينتشر الهدوء والسلام فيها، وتمهيد طريق التقدم حتي تصبح البلاد في وضع يسمح لها أن تكون عضواً فاعلاً من أعضاء الإمبراطورية البريطانية (٢٤).

مما لا شك فيه إن قيادة الزعامة الدينية للوفد السوداني الذي ذهب إلى لندن في يولييه عام ١٩١٩ ، والخطاب الذي ألقاه السيد علي الميرغنى في حضرة الملك جورج الخامس، والحفاوة البالغة التي استقبل بها هذا الوفد في لندن - يعد دليلاً واضحاً علي قمة التعاون بين الزعماء الدينيين في السودان والحكومة البريطانية ، كما يعد أيضاً اعترافاً رسمياً من قبل هذه الزعامة بأن السودان أعلن خضوعه وولاءه التام لبريطانيا ، وكذا عدم ارتباطهم بالحركة الوطنية في مصر ، وكان هذا كل ما تهدف إليه السياسة البريطانية بحيث تحول دون تأثير السودانيين بثورة عام ١٩١٩ في مصر.

المحور الثالث: موقف الزعامة الدينية من أحداث عام ١٩٢٤ في السودان

تشكلت جمعية اللواء الأبيض في الخرطوم في بداية عام ١٩٢٤ وكانت تهدف إلى توحيد وادى النيل مع مصر بصفتها دولة مستقلة واحدة ، وضمت الجمعية المواطنين السودانيين من خريجي كلية غوردون والموظفين السابقين والمصريين المقيمين في السودان^(٢٥).

وقد أرسل أعضاء هذه الجمعية برقية إلى حاكم عام السودان أشاروا فيها إلى أنهم لا يريدون بالحكم المصرى بديلا ، وأنهم ينفضون من حول كل فرد حاول خداعها في الماضي^(٢٦). هذا الشعور الذى أظهره أعضاء جمعية اللواء الأبيض تجاه مصر دفع أحد الموظفين البريطانيين في السودان إلى القول بأنه لو كان ولاء السودانيين للمصريين كولايتهم ومحبتهم لنا (أي لبريطانيا) ، لجاز أن نفخر بأننا نجحنا في استعمار السودان أكبر نجاح ، ولكن مصر للسودان كالكعبة للمسلمين^(٢٧).

ولجأت الإدارة البريطانية في السودان إلى مقاومة نشاط هذه الجمعية باستخدام العنف أحيانا ، وبتملق بعض أعضائها البارزين أحيانا أخرى ، بإسناد المناصب الرفيعة إليهم ، ومنحهم المراتب العالية^(٢٨). ولكن هذه المحاولات لم تثن أعضاء الجمعية عن المضي قدما نحو الدعوة إلى وحدة مصر والسودان ، ومعارضة كل سياسة تهدف إلى فصل السودان عن مصر ، والتهاتف لملك مصر والسودان الملك فؤاد الأول. كما قاموا بتوجيه نداء إلى الحكومة المصرية بضرورة إظهار اهتمامها الفعلي بالسودان حتى تقوى مركزها وتستعيد نفوذها بين السودانيين ، وتعطى الفرصة للحديث عنها من خلال رجال الحركة الوطنية في السودان المتمسكين بوحدة البلدين ، وبالتالي تزعزع مركز بريطانيا في السودان. لذلك اقترح بعض السودانيين من أنصار الوحدة علي الحكومة المصرية إنشاء سكرتارية خاصة تهتم بالشئون السودانية تلحق بمجلس الوزراء^(٢٩).

اضطرت الحكومة البريطانية وسط هذه الأجواء المعادية للإدارة البريطانية في السودان - إلى التلويح بمنح السودان حكما ذاتيا ، فوجد ذلك هوى في نفوس الشباب السوداني المتقف الذي رفع شعار السودان للسودانيين . وتلقف عبد الرحمن المهدي هذه الفكرة وأخذ يدعو للانفصال عن مصر ، ويشن حرباً

شعواء علي السودانيين الذين يحاولون توثيق الروابط مع مصر (٣٠) .

فالسيد: عبد الرحمن المهدي كان يعتبر نفسه صاحب الحق الشرعي في السيادة علي السودان لأن والده محمد أحمد المهدي كان الحاكم المتصرف فيه في أعقاب الثورة المهدية ، لذلك دعا زعماء السودان إلى مؤتمر في أم درمان في ١٠ يونيه عام ١٩٢٤ ، وقرر المجتمعون في هذا المؤتمر تطلعهم إلى الحكم الذاتي في السودان تحت توجيه الحكومة البريطانية ، وأنهم علي استعداد إخراج المصريين من السودان (٣١) .

أما السيد علي الميرغني فقد أمر مشايخ بعض القبائل السودانية مثل الهدندوة ، والأمرار ، وبنى عامر - بالتوقيع علي عرائض الثقة و الولاء للحكومة البريطانية (٣٢) . كما أرسل الشريف يوسف الهندي رسالة إلى حاكم علم السودان أعلن فيها عدم ارتباط السودان بمصر ، ورضاءه التام بالحكم البريطاني في السودان من أجل إتمام المشروعات التي أنفق عليها الملايين ، واختتم رسالته قائلاً "إن ارتباطنا بمصر ضعيف أضعف من بيت العنكبوت" (٣٣) .

وقد سبق أن صرح ميرغني السيد مكى زعيم الطريقة الإسماعيلية والقبائل التابعة لها أنه لم يكن في يوم من الأيام أن كانت السودان ومصر دولة واحدة ، فالسودان كان دائما لملوكها وسلطانها الذين لم يخضعوا لأي حكم من دولة أخرى ، فالسودان لم تكن أبدا جزءا من مصر بالرغم من أن محمد علي استولى عليها بالقوة ، ومع ذلك ظلت السودان دولة إسلامية من خلال رجالها المتعلمين ورجال الدين الأتقياء (٣٤) .

ويبدو أن التصريح الذي أدلى به ميرغني السيد مكى مثل غيره من التصريحات التي أدلى بها الزعماء الدينيون الآخرون في السودان ، كان بإيعاز من الإدارة البريطانية للتكرار من فترة الحكم المصري ، واتهامه بتخريب السودان ، وإهمال كافة المصالح السودانية ، وفي الوقت ذاته تمدح سياسة الإدارة البريطانية في السودان التي نشرت الأمن والطمأنينة في ربوعه ، كما اهتمت بنشر الثقافة والتعليم فيه ، والنهوض به من الناحية الاقتصادية .

وهكذا بدأ الزعماء الدينيون يكتسبون شخصية سياسية ، فهم يريدون من الحكومة البريطانية أن تضع أسسا سليمة يبنى عليها كيان بلادهم السياسي والاقتصادي حتى إذا جاء الوقت المناسب استطاعوا استلام زمام الحكم في بلادهم وتحمل أعبائها (٣٥) .

هذا التأييد الذي حظيت به الحكومة البريطانية من الزعماء الدينيين لم يرض جمعية اللواء الأبيض التي قررت جمع توقيعات من سائر أنحاء السودان تؤكد تمسكهم بوحدة وادي النيل وتآلف وفد من بين أعضاء هذه الجمعية برئاسة "الملازم زين العابدين عبد التام" للسفر إلى مصر لإظهار ولاء السودانين للحكومة المصرية ، وإطلاعها على حقيقة ما يجري في السودان ، لكن السلطات البريطانية منعت الوفد من مغادرة السودان^(٣٦).

وقد انهالت البرقيات من بعض السودانين علي البرلمان المصري يعربون فيها عن احتجاجهم علي منع الوفد السوداني من السفر إلى مصر ، ونددوا بسياسة الإدارة البريطانية في إخماد تلك الحركة السلمية المشروعة ، واحتج البرلمان المصري علي تلك التصرفات وطلب من الحكومة المصرية التدخل لوضع حد للسياسة الاستعمارية البريطانية في السودان^(٣٧). كما أصدر مجلس الشيوخ المصري بجلسته المنعقدة في ٢٥ يونيه عام ١٩٢٤ قرارا بالاحتجاج علي ما تقوم به الإدارة البريطانية في السودان من أعمال القمع والإرهاب لمنع السودانين من إظهار تعلقهم بمصر وولائهم لمملك مصر^(٣٨).

واستمرت السلطات البريطانية في السودان في سياسة العنف تجاه أعضاء جمعية اللواء الأبيض ، وظهر ذلك في محاكمة علي عبد اللطيف والحكم عليه وعلي زملائه بالسجن ولم يكن لأولئك من ذنب سوى إظهار ولائهم لمصر ، مما أدى إلى قيام مظاهرات واضطرابات معادية لبريطانيا وموالية لمصر في أربعة أماكن رئيسية هي عطبرة ، والخرطوم ، وأم درمان وبور سودان ، تطورت إلى حركة عنيفة ، ففي أغسطس عام ١٩٢٤ سار طلبة المدرسة الحربية بالخرطوم من مصريين وسودانيين بأسلحتهم وذخيرتهم في شوارع المدينة ، وتوجهوا إلى عدد من الأماكن مثل السجن الذي كان يوجد فيه علي عبد اللطيف ، حيث كان يؤدي عقوبة السجن لمدة ثلاث سنوات فرضتها عليه الإدارة البريطانية ، وفي أثناء الليل علقت الشعارات المعادية للحكم البريطاني علي أعمدة التلغراف والمنازل، وفي ذلك الوقت أيضاً تمرد عدد من الجنود المصريين في خدمة الحكومة السودانية وقاموا بتخريب شامل في ممتلكات الحكومة لمدة ثلاثة أيام متتالية^(٣٩).

وقد قابلت السلطات البريطانية هذه المظاهرات بإطلاق الرصاص علي المتظاهرين وعلي عساكر أورطة السكة الحديد بعطبره داخل ثكناتهم، فقتل منهم عشرة، وجرح تسعة بجروح خطيرة، وقامت القوات البريطانية بمحاصرة

عساكر الأورطة، الأمر الذي دفع صف ضباط وجنود أورطة السكة الحديد بعطبرة إلى إرسال برقية استغاثة للحكومة المصرية جاء فيها "نحن صف ضباط وعساكر أورطة السكة الحديد بعطبرة ضربنا بالرصاص ظلماً وعدواناً بأمر الإنجليز علينا حرس بالقشلاقات بعد أن قتل وجرح منا سبعة عشر أنقذونا حالاً"^(٤٠). كما أرسل الموظفون المصريون في السودان برقية مشابهة جاء فيها... نحتج بكل قوانا نحن العزل إذ لم يبق في قوس صبرنا منزع فنستحلفكم باسم الوطن المقدس وباسم الضحايا العزيرين أن تتقنونا"^(٤١).

وأمام خطورة الموقف في السودان طلب أعضاء الحزب الوطني في البرلمان من الحكومة المصرية ضرورة دعوة البرلمان لانعقاد رسمي غير عادي بموجب المادة ٤٠ من الدستور ، للإشراف علي سياسة الحكومة ، والقيام بواجبه تجاه هذه الظروف الخطيرة التي تمر بها البلاد نتيجة الاعتداءات التي ترتكبها السياسة الاستعمارية البريطانية في السودان ، ورأى هؤلاء الأعضاء أنه يجب علي الحكومة أن تتخذ موقفا حازما لحماية حقوق مصر والسودان"^(٤٢).

واجتمعت الهيئة الوفدية البرلمانية في يوم الخميس ٢١ أغسطس ١٩٢٤ بمنزل حمد الباسل وكيل مجلس النواب، وأعلنت شديد سخطها علي ما يرتكب في السودان من المظالم ، وأن المصريين ينظرون بكل عطف علي إخوانهم السودانيين الذين يتلقون بشرف وإياء ما يقع عليهم من عسف واستبداد في سبيل تحقيق استقلال وادي النيل ، وألقت الهيئة الوفدية مسئولية هذه المظالم علي السياسة البريطانية وأطماعها الاستعمارية"^(٤٣).

وانهالت البرقيات علي الحكومة المصرية من جميع أنحاء مصر تعلن تأييدها لإخوانهم السودانيين في ثورتهم ضد الحكم البريطاني ، وتحتج علي السياسة الاستعمارية التي تمارسها بريطانيا ضد المصريين والسودانيين بعطبره والخرطوم ، وتطالب الحكومة المصرية باتخاذ الإجراءات الكفيلة بحفظ الأرواح البريئة والحقوق الوطنية المقدسة"^(٤٤).

وعلي أية حال فإن الطابع السلمى الذى صيغ تقارير الساسة البريطانيين بأنهم لن يواجهوا أي تمرد ثورى في السودان قد تمزق بشدة عام ١٩٢٤ نتيجة للانفجار السياسى الذى هدد الأمن العام للمرة الأولى في تاريخ الحكم الثنائى في السودان ، فهؤلاء الساسة كانوا يرون في حركات التمرد للقبائل السودانية السابقة لأحداث عام ١٩٢٤- مثل حركة علي عبدالكريم في أم درمان، وحركة

عبد القادر ودحبوبة في الجزيرة - بأنها لا تحمل صبغة سياسية ، لكن إذا اعتبرنا أن حركة محمد أحمد المهدي لها جانب سياسي ثوري تمثل في رغبة القبائل السودانية في العودة إلى حياتها الحرة دون تسلط حكومة مركزية ، فيمكن أيضا اعتبار حركات التمرد السابقة لأحداث عام ١٩٢٤ ذات طابع ثوري أيضا ، وإن كان الطابع السياسي فيها يصطبغ بالإقليمية والمحلية ، ولا تتميز أحداث عام ١٩٢٤ عن هذه التمردات سوى أنها خرجت بالطابع السياسي المحلي إلى الطابع الدولي واتخذت شكل التنظيم السري في تكوين المنظمة التي حركت الأحداث.

وفي وسط هذه الأحداث جرت محاولة من جانب جمعية اللواء الأبيض لاستمالة الزعماء الدينيين لمساعدتهم ضد الإدارة البريطانية ، لكن لم تكلل هذه المحاولة بالنجاح بسبب إلقاء القبض علي معظم أعضاء الجمعية ، رغم أن بعض الصحف المصرية نشرت نبأ حضور السيد علي الميرغني اجتماع عقده زعماء السودان ، وقرروا فيه أن السودان جزء لا يتجزأ من مصر^(٤٥).

وقد أنكر السيد علي الميرغني هذا النبأ ، وأدان مع بقية الزعماء الدينيين المظاهرات والحوادث التي وقعت في السودان في عام ١٩٢٤ ، لدرجة أن السيد علي الميرغني أخذ يتجول في بعض المدن السودانية لتهذئة المتظاهرين ، ويدعوهم إلى الالتزام بأوامر الإدارة البريطانية ، لكنه لم يلق ترحيباً من السكان لاعتقادهم بأنه يؤيد الحكومة ومكلف بمهمة من جانبها . أما السيد عبدالرحمن المهدي فإنه لم يخرج من منزله إلا نادراً أثناء هذه المظاهرات^(٤٦).

من خلال العرض السابق نلاحظ أن الزعماء الدينيين في السودان اعتمدوا علي مركزهم الديني في بلد تشد فيه العصبية الإسلامية ، ووجهوا كل نفوذهم إلى جانب الإدارة البريطانية ، التي كانت تهدف من تعاون الزعماء الدينيين معها إلى وقوف السودانيون إلى جانب الحكم البريطاني ضد المصريين.

وقد عبر الزعماء الدينيون في محادثاتهم مع المسؤولين البريطانيين عن ولائهم وبقائهم في الحكومة البريطانية ، ولكن ليس من الحكمة أن نأخذ رأي هؤلاء الزعماء علي أنه تعبير كامل عن الرأي الوطني في السودان ، نظراً لتطلع هؤلاء الزعماء إلى زيادة نفوذهم الشخصي في السودان ، فأحداث عام ١٩٢٤ في السودان أثبتت بالدليل القاطع أن الزعماء الدينيين الذين اعتمدت عليهم الإدارة البريطانية لا يسيطرون علي الرأي العام المستتير ، بل إن هناك

قيادات جديدة من الشباب المتقف هي التي تقوده ، ومن هنا بدأت السياسة البريطانية تبحث عن قوى جديدة تحل محل الزعماء الدينيين في السودان.

الهوامش

انتشرت في السودان الطرق الصوفية ذات الرسالة التبشيرية التي ينتمي إليها الشيخ الداعي لطريقته الذي يعمل علي كسب مزيد من الأتباع إلى طريقته الدينية ، فالطرق للصوفية إذا هي تلك الرابطة القوية بين دراسة الدين وعضوية إحدى هذه الطرق ، وصار شيخ الطريقة وخليفته ونوابه محل تقدير الشعب السوداني.

- د.إبراهيم شحاته حسن: مصر والسودان دراسة وثائقية مقارنة في الأصول التاريخية والفكرية للثورتين العرابية والمهدية ، الإسكندرية عام ١٩٧١ ، ص ص ١٢٩ - ١٣٠ .
(*) الطريقة الختمية:

تنسب هذه الطريقة إلى السيد علي الميرغني الجد الأكبر لمحمد عثمان الميرغني مؤسس هذه الطريقة في السودان ، وانتشرت هذه الطريقة في شرق السودان ، حيث قام محمد عثمان الميرغني بتأسيس قرية الختمية بكسلا لكي تكون المقر الرسمي والرئيسي للطريقة الختمية.

- د. حمدنا الله مصطفى حسن: التطور الاقتصادي والاجتماعي في السودان ١٨٨١-١٨٤١ ، دار المعارف عام ١٩٨٥ ، ص ص ٤٣٦ - ٤٣٩ .

(**) الطريقة السمانية: يعتبر محمد بن عبد الكريم السماني (١٧١٨-١٧٧٥) مؤسس هذه الطريقة في المدينة المنورة. وقد دخلت السمانية السودان في عام ١٨٠٠ علي يد أحمد الطيب البشير وانتشرت هذه الطريقة في الجزيرة بين الجوامعة والكواهلة والحلاوين، وكان حفيد أحمد الطيب البشير - محمد شريف نور الدايم أول شيخ طريقة لمحمد أحمد المهدي.
- د.إبراهيم شحاته حسن: المرجع السابق ، ص ١٣١ .

(***) الطريقة الإسماعيلية: هي من الطرق الصوفية التي انبثقت عن الطريقة الختمية في بداية القرن التاسع عشر ، ويعتبر الشيخ إسماعيل الولي هو مؤسس هذه الطريقة التي انتشرت في جميع أنحاء السودان وبخاصة في كردفان وأم درمان ودنقلة ودارفور.
د. حمدنا الله مصطفى حسن : المرجع السابق ، ص ٤٣٩ .

(١) د.إبراهيم شحاته حسن: السياسة البريطانية في السودان وأثرها علي العلاقات المصرية السودانية (١٨٩٩-١٩١٤) ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٣٧٩ .

(٢) د.محمد إبراهيم أبو سليم: بحوث في تاريخ السودان ، بيروت ١٩٩٤ ، ص ١٨١ .

(٣) د. محمد سعيد القذال: تاريخ السودان الحديث ١٨٢٠-١٩٥٥، الخرطوم ١٩٩٣، ص ٢٤٢.

(٤) جريدة السودان ، ١٦ / ٨ / ١٩١٩.

(٥) الأهرام ، ٢ / ١ / ١٩١٥.

(٦) الأهرام ، ٢ / ٨ / ١٩١٩.

(٧) الأهرام ، ٢٣ / ٤ / ١٩١٥.

- F.O. 371/2486.

(٨) من السيد: علي الميرغني إلى السير: ريجنالد ونجت في ١٤ إبريل ١٩١٥.

- في نجدة فتحي صفوة: الجزيرة العربية في الوثائق البريطانية ، المجلد الأول ١٩١٤-١٩١٥ ، بيروت ١٩٩٦ ، ص ٤٨٣.

(٩) نفس المصدر السابق.

(١٠) سليمان موسي: الحركة العربية - المرحلة الأولى للنهضة العربية الحديثة ١٩٠٨-١٩٢٤ ، ص ص ١٥٤ ، ١٥٥.

(١١) ديونان لبيب رزق: السودان في عهد الحكم الثنائي الأول ١٨٨٩-١٩٣٤، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٣٦١.

- F.O.141/461/1198.

(١٢) من الشريف: حسين إلى السيد: علي الميرغني

في نجدة فتحي صفوة: المصدر السابق، ص ص ٥٨٠-٥٨٢.

(١٣) نفس المصدر السابق.

- F.O. 371/2486.

(١٤) من السير: هنري مكماهون إلى وزارة الخارجية نوفمبر ١٩١٥.

في نجدة فتحي صفوة: المصدر السابق ، ص ص ٥٨٩-٥٩٠.

- F.O. 882/18

(١٥) من السيد: علي الميرغني الي الشريف: حسين في ١٧ نوفمبر ١٩١٥.

(16) F.O. 371/3711. R. Wingate to Earl Curzon, April 3, 1919.

(17) Ibid, 3711, Sir Lee Stack to Earl Curzon, Khartoum, March 21, 1919.

(18) Wingate Papers, Durham University (W.P.D.U), Box 03/711. PP.

47-51.

(19) Abd - AL Rahim, M.: Imperialism and Nationalism in the Sudan (Oxford, 1969) PP.98-99.

(20) F.O.371/3711. Enclosure in No. 4. Sir Lee stack to R. Wingate , Feb. 23,1919.

(21) Ibid., No. 7.R.Wingate to Earl Curzon April 27,1919.

(22) Ibid., No , 14. Allenby to Earl Curzon, May 17,1919.،

- التيجاني عامر: السودان تحت الحكم الثاني ١٨٩٨-١٩١٨، القاهرة ١٩٧٩، ص٧١.

(٢٣) جريدة السودان ، ٢ / ٨ / ١٩١٩.

(٢٤) جريدة السودان ، ٢٠ / ٨ / ١٩١٩.

(25) Fabunmy, L.A: The modern History in Anglo - Egyptian Relations 1800-1956, A Case Study in Power Politics, London 1960.PP.79-80.

(٢٦) الأخبار ، ١٤ / ٦ / ١٩٢٤.

(٢٧) محافظ عابدين: محفظة ١٠٥ السودان.

(٢٨) المصدر السابق.

(٢٩) نفس المصدر السابق.

(٣٠) نفس المصدر السابق.

(٣١) الأهرام ، ٨ / ٨ / ١٩٢٤.

(٣٢) المصدر السابق ، ٢٣ / ٧ / ١٩٢٤.

(33) W.P.D.U. Box, 403/7/1. PP.49-50

(34) Ibid., P.54

(٣٥) الأهرام ، ٢٣ / ٨ / ١٩٢٤.

(٣٦) مجلس الوزراء - محفظة ٣/ب - خطاب بتوقيع بعض أعضاء مجلس النواب إلى

رئيس مجلس الوزراء بالنيابة ، في ١٥ أغسطس ١٩٢٤.

(٣٧) المصدر السابق.

(٣٨) المصدر السابق: ملف ٧/٢/١٠ ، مجلس الشيوخ بتاريخ ٢٦ يونية ١٩٢٤.

(39) Fabunmy, L.A: op,cit .P.80.

(٤٠) مجلس الوزراء محفظة ٣/ب/ملف ٧/٢/١٠. تلغراف من محمد شلبي عن صف

وعساكر السكة الحديد الي دولة رئيس الراء المصرية ، عطبرة ١٠/٨/١٩٢٤.

(٤١) المصدر السابق: تلغراف من الموظفين المصريين بالسودان الي دولة رئيس مجلس

الوزراء بالنيابة ، عطبره في ١١ أغسطس ١٩٢٤.

(٤٢) نفس المصدر السابق: خطاب بتوقيع أعضاء الحزب الوطني بالبرلمان المصري الي

رئيس مجلس الوزراء بالنيابة ، في ١٥ أغسطس ١٩٢٤.

- (٤٣) نفس المصدر السابق: قرار الهيئة الوفدية في ٢١ أغسطس ١٩٢٤.
- (٤٤) نفس المصدر السابق: ملف ٧/٢/١٠ وهو ملف العديد من التلغرافات من كافة الهيئات والأحزاب الي رئيس الوزير المصري بالنيابة.
- (٤٥) نفس المصدر السابق، ملف ٧/٢/١٠ مجموعة تلغرافات من أنحاء القطر المصري إلى رئيس الوزراء بالنيابة ، في أغسطس ١٩٢٤.
- (٤٦) الأهرام ، ٦ ، ١٠/٩/١٩٢٤.
- (٤٧) الأهرام ، ٢٤/٩/١٩٢٤.

الفصل السابع

الدين وجذور الحدود السياسية في بلاد الشام

نموذج لبنان

عبدالفاضل الصافي

تقديم

تروم هذه الورقة الإجابة عن سؤال مفاده هل لعب الدين دوراً في رسم الحدود السياسية للبنان وبالتالي لكل الكيانات السياسية القائمة حالياً في بلاد الشام، وبخاصة إن الحدود التي رسمت لنواة لبنان بعد سلخه عن جسم الشام، جاء رسمها بعد صراعات دامية اتخذت لون الطائفية خلال النصف الثاني من القرن ١٩، أو على الأقل وصفت بالطائفية في معظم المؤلفات التي تناولت بلاد الشام بالدرس.

(١) حول تعبير بلاد الشام/ سورية الطبيعية: يصعب التصالح على تعريف واحد لتعبير للشام أو سورية الطبيعية، فثمة استخدامات شتى قديمة وحديثة تحمل مضامين جغرافية وإدارية، تختلف باختلاف المراحل التاريخية. وحتى في المرحلة التاريخية التي تروم هذه الورقة البحث فيها، أي النصف الثاني من القرن ١٩ وبداية القرن ٢٠، تواجهنا عدة إشكالات لتحديد تعريف مقنع. إن الرئيسة من هذه الإشكالات هي:

أولاً: التقسيم الإداري المعتمد من طرف إسطنبول.

ثانياً: التمثل "القومي" واتجاهاته الأيديولوجية التي تستند ذرائعها على التاريخ والجغرافية.

ثالثاً: مجموعة المصالح التي تحرك قوى معينة وتدفعها إلى صياغة تحديد جغرافي يتلاءم مع اتساع هذه المصالح.

فمن زاوية التقسيم الإداري العثماني، لم تشكل سورية الطبيعية طيلة حكم هؤلاء وحدة إدارية. فقد كانت مقسمة قبل سنة ١٨٦٤ إلى أربع ولايات، هي حلب وحمش وطرابلس وصيدا. وقسمت سورية بعد إصدار قانون الولايات في

نفس العام إلى ولايتين كبيرتين، هما ولاية حلب وولاية دمشق، و ألحقت بهذه الأخيرة ولايتا صيدا وطرابلس وأصبحت تعرف في التداول الشائع بولاية سورية. وباسم نفس القانون ظهرت مناطق تابعة مباشرة لنظارة الداخلية في اسطنبول، هي سنجد جبل لبنان وسنجد القدس وسنجد دير الزور^(١). وفي سنة ١٨٨٧ قسمت بلاد الشام إلى ثلاث ولايات وسنجدين إثنيين. وجاء التقسيم كالتالي: ولاية حلب في الشمال وولاية بيروت في الغرب وولاية سورية في الشرق، وسنجد جبل لبنان الذي أصبح يؤلف وحدة إدارية خاصة، وسنجد القدس في الجنوب وكان أيضا يؤلف كيانا إداريا متميزا^(٢).

لما كان من الصعب حصر ما حوته كل ولاية من ألوية وأقضية، وبالتالي يصعب رسم حدود ثابتة للولاية نتيجة عدم استقرار التقسيم الإداري، ارتأت هذه الورقة ان من الصحي استحضار لوحة التقسيم الإداري كما استقرت بعد سنة ١٨٨٨. فبعد هذا التاريخ كانت ولاية سورية تضم لواء الشام الشريف ولواء حماه ولواء حوران ولواء معان، أما ولاية بيروت فقد ضمت لواء بيروت ولواء عكا ولواء طرابلس الشام ولواء اللاذقية ولواء البلقاء، وضمت ولاية حلب لواء حلب ولواء أورفه ولواء مرعش. من الملاحظ هنا أن ولاية حلب شملت مناطق ألحق أغلبها بتركيا الحديثة، حيث إن لواءين وأحد عشر قضاء من مجموع الألوية الثلاثة والأقضية الإحدى والعشرين التي تألفت منها الولاية تخضع الآن للحكم التركي. خلاصة القول، فيما يخص هذه النقطة، إن ثمة عدة استخدامات لتعبير سورية خلال موضوع البحث^(٣).

إن الإشكال الثاني الذي يطرح نفسه أمام من يروم الحديث عن حدود سورية خلال الفترة، هو التمثل "القومي"، أو الأقوامي بتعبير أدق، واتجاهاته الأيديولوجية. وتود هذه الورقة المتواضعة الإشارة إلى أن تعبیر سورية أصبح يستعمل على نطاق واسع، ومحفوظا بشعور الاعتزاز وإثبات الذات، وذلك بعد أن طبع كتاب حول الآثار السورية سنة ١٨٦١^(٤). وهناك اختلاف حول صاحب الكتاب وتاريخ طبعه، ولكن هذا لا يهم كثيرا هذه الورقة، وإنما الذي يعنيه هو عنوان المؤلف الذي هو "خرابات سورية على زهر الربى"^(٥) وظهور تعبیر سورية على غلاف كتاب تناول بالدرس سورية الطبيعية. ابتداء من هذا التاريخ أصبحت فكرة سورية بحدودها الطبيعية منتشرة بنوع خاص بين متخرجي مدارس الإرساليات الأمريكية. ويرى ألبرت حوراني أنه من السهل معرفة سبب ذلك، إذ كان معظمهم من المسيحيين الأرثوذكس والإنجيليين، وفيما

بعد، من المسلمين بما فيهم الدروز. فكان استقلال لبنان يعني لهم سيطرة الموارد والثقافة الفرنسية وانتشار النفوذ الفرنسي، بينما كانت فكرة سورية تبدو الوسيلة للتخلص من وضع الأقلية، دون الوقوع تحت سيطرة أخرى. ويشير ألبرت حوراني إلى أنه كان هناك أيضا مسيحيون كاثوليك ذوو تربية وميول فرنسية يؤيدون فكرة "السورية"^(٦). إن هذه الإشارة الأخيرة تدفع هذا البحث للمتواضع إلى التشكيك في مسألة سهولة معرفة السبب - كما قال ألبرت حوراني -، وترى انه لا بد من الغوص بحثا عن الأسباب الحقيقية التي تحجبها عنا الطائفية/القبلية الطبيعية.

تود هذه الورقة، ودائما في إطار إشكالية التمثيل "القومي"، الإشارة إلى أن بطرس البستاني بعد نشوب الحرب الأهلية في بلاد سورية عام ١٨٦٠، قام بإصدار صحيفة سماها "تغير سورية" عمل من خلالها على إيجاد ترابط بين الطوائف المختلفة والأديان المتعددة في البلاد السورية، وعلى بث روح الوطنية بين الشوام^(٧)، وقد كتب في أحد أعدادها: "يا أبناء الوطن. أما رأيتم العقلاء ساعين في تشديد أركان الألفة ورفع منار العلم رغبة منهم في ارتقاء البلاد وسعادة العباد؟ اعلّموا أنكم بعملكم المنكر قد أرجعتم الوطن إلى الوراء نصف قرن"^(٨). وما الوطن هنا، حسب البستاني، سوى سورية الطبيعية.

لا بد كذلك، وفي نفس الإطار، من التذكير بأن مطران بيروت يوسف اللبس (١٨٣٣-١٩٠٧) نشر كتابا خلال السنوات الممتدة بين ١٨٩٣ و ١٩٠٢ في ثمانية مجلدات تحت عنوان "تاريخ سورية"^(٩). تجلّى في هذا الكتاب الالتباس الذي كاد يكون لا واعيا بين فكرتي سورية ولبنان، ففي المجلدات الأولى نجد عرضا لتاريخ سورية بمعناها الأعم، يسجل الوقائع التي توالى على البلاد في الأزمنة القديمة والإسلامية على السواء، لكنه عندما يصل إلى الأزمنة الحديثة، يتغير في محتواه وأسلوبه، فيصبح البحث فيه مقتصرًا على تاريخ لبنان والطائفة المارونية بنوع خاص^(١٠).

كانت المقاطعات العربية المشرقية التي ترتبط ارتباطا وثيقا بولايات دمشق وطرابلس وصيدا وعكا تشكل وحدة اقتصادية واجتماعية وثقافية متماسكة حتى مطلع القرن ١٩. ولم تكن هناك حدود واضحة بين ولاية وأخرى لأنها تشكلت عبارة عن مقاطعات داخلية في الدولة المركزية العثمانية قبل أن تؤثر فيها عوامل التفكيك والتجزئة التي رافقت دخول الرأسمال التوسعي الغربي. فالمقاطعات الجغرافية للمشرق العربي في المنطقة التي عرفت باسم بلاد الشام

كانت ترتبط على الدوام بعلاقات متينة فيما بينها خلال مئات السنين قبل ولادة الكيانات السياسية الحالية^(١١). وإن سورية الكاملة أو الطبيعية تمتد من جبال طوروس والجبال المقابلة لها إلى خط ينطلق جنوباً من العريش على البحر المتوسط ويتجه نحو مرفأ العقبة في نهاية خليج العقبة في البحر الأحمر، ومن الفرات شرقاً حتى البحر المتوسط غرباً^(١٢). فهل لعب الدين دوراً في رسم حدود هذه الكيانات السياسية المحدثّة؟ وإن كان له دور، فما حجمه؟ ، أم هناك مجموعة مصالح حركت قوى معينة ودفعتها إلى صياغة تحديد جغرافي يتلاءم مع اتساع هذه المصالح؟.

(٢) بداية الإختراق باسم الدين: من المعلوم أن أول منطقة رسمت لها حدود وسلخت عن جسم بلاد الشام، هي ما سمي بمتصرفية جبل لبنان. كان ذلك باسم الدين، وباسم ضمان سلامة الطائفة المارونية. فبعد الصراعات الدامية التي عرفتھا المنطقة أدركت السلطات العثمانية أن المذابح الطائفية جزء من مشووع احتلاكي تحضر له فرنسا للسيطرة على المنطقة. وقد اتخذت فرنسا بالفعل تدابير عملية في هذا الإتجاه فأرسلت حملة كبيرة إلى سواحل الشام لاحتلاله. لذلك سارعت السلطنة العثمانية إلى إرسال وزير خارجيتها فؤاد باشا، وزوجته بصلاحيات مطلقة لحل المسألة اللبنانية بما يضمن مصلحة السلطنة. وحسب الدكتور مسعود ضاهر، تشير وثائق الأرشيف الفرنسي إلى اعتراف بعض القادة العثمانيين بالتعاون الوثيق مع الدول الإحتلالية خاصة فرنسا وبريطانيا. وإن وثائق أخرى تشير إلى مشروع عثماني تدعمه بريطانيا، وينص على إلغاء المتصرفية تدريجياً وإيجاد صعوبات عند تطبيق مشروعاتها، بحيث تتم إعادة ربط المتصرفية بولاية بيروت. لكن السياسة الفرنسية استطاعت إفشال هذا المشروع العثماني وساهمت في بلورة المتصرفية بصفته نظاماً خاصاً لجبل لبنان، تدعمه الدول الأوروبية وتنفذ بنوده السلطنة العثمانية ويحكمه متصرف يرتبط مباشرة بالباب العالي^(١٣).

كان يوجد على رأس الإدارة اللبنانية، حسب القانون الأساسي لسفنتي ١٨٦١ و١٨٦٤، متصرف يشترط فيه أن يكون مسيحياً. وحسب بروتوكول ٩ يونيو ١٨٦١ يكون له لقب مشير (أي مارشال)، ويتقلد المنصب لمدة ثلاث سنوات، وصلت هذه المدة إلى خمس سنوات سنة ١٨٦٤ وإلى عشر سنوات سنة ١٨٦٨، لكي تنخفض إلى خمس سنوات سنة ١٨٩٢. ولا يمكن عزل المتصرف، إلا بعد محاكمة تتم ثلاثة أشهر قبل انقضاء فترة حكمه. ويجب على

الباب العالي، قبل إشعار المتصرف، أن يصل إلى تفاهم مع ممثلي القوى الأوروبية حول المسألة. لقد بقيت سلطة السلطان على جبل لبنان مستمرة من الناحية النظرية فقط، لأن اختيار المتصرف ومدة حكمه وعزله وحتى لقبه ومهامه لم تعد من اختصاص الباب العالي بشكل مطلق.

لقد اشترط البند ١٤ من النظام المؤرخ بـ ٦ سبتمبر ١٨٦٤، أن يكون الحفاظ على الأمن وتطبيق القانون في الأوقات العادية من اختصاص المتصرف حصراً. ويمكن للمتصرف، حسب نفس البند، أن يلتمس مساعدة القوات النظامية العثمانية، لكن فقط في الحالات غير العادية وعند الضرورة وبعد أن يأخذ رأي المجلس الإداري للمتصرفية. وفي هذه الحالة، يبقى قائد الفرقة العثمانية تحت إمرة المتصرف خلال فترة إقامته في جبل لبنان، وينسحب بفرقته من الجبل عندما يطلب منه المتصرف ذلك.

ظلت هذه القوانين سارية المفعول من سنة ١٨٦١ إلى سنة ١٩١٥. وكانت تطبق بشكل صارم، لدرجة أن المتصرف يوسف فرانكو عندما استقبل بعض الضباط العثمانيين بزيهم للعسكري المخصص للحفلات، تعرض لاحتجاجات عنيفة، أرغمته على أن يقدم اعتذاراً للمجلس الإداري عن هذا "الخرق المبدئي" للبند ١٤ من القانون الأساسي للمتصرفية. إنه طرد العثمانيين من جبل لبنان وإقامة كيان سياسي مستقل^(١٤). وفي هذا الصدد نورد شهادة صاحب "الرحلة الشامية" إذ يقول:

"كنت أجد تمام الانفصال بين الحكومتين كما كنت أرى تخالف الأزياء العسكرية فيهما وإن العلاقات بين حكومة الجبل وولاية بيروت صارت قاصرة على مجرد العلاقات التجارية والمودة الجوارية ولقد كنت أسفت أشد الأسف على مرافق الدولة ومصالحها كما يأسف كل غيور عندما يجد سكان هذا الجبل معتمدين على نفوذ الدول الأجنبية وحمايتها لهم غير خاضعين بالمرّة لقوانين الحكومة العثمانية ونظاماتها الشرعية حتى كأنهم ليسوا من ضمن رعاياها"^(١٥).

لقد رسمت الحدود لهذا الكيان باسم الدين، وباسم حماية الموارد. وضمت المتصرفية عام ١٨٦١، سبعة أفضية، هي الكورة (بإستثناء بلدة القلمون)، والقسم الشمالي الممتد من الكورة إلى نهر الكلب، وزحلة مع جوارها، والمتمن المتضمن الساحل والقاطع وصلبما، والمقاطعة الواقعة جنوبي طريق الشام حتى جزين، وجزين مع إقليم التفاح^(١٦).

كان الحاجز الأول أمام تطور وازدهار متصرفية جبل لبنان هو هذه الحدود، فبذريعة الإهتمام أولاً بحماية المسيحيين من التعسف العثماني، سمح بسلخ مدن ومناطق من الجبل بالرغم من حيويتها، لأن المسلمين يشكلون فيها الأغلبية. وكانت النتيجة أن للمتصرفية أحداثت صغيرة وباقتصاد فقير لا يسمح بالازدهار. وقد كان التراجع الإقتصادي سببا رئيسا في الهجرة إلى الخارج^(١٧). إذا ألقينا نظرة علي جغرافية المتصرفية، فسيوضح لنا أن الخصب من أراضيها عبارة عن شريط ضيق يتحدد على الساحل ما بين جونية والدامور وما بين جبة بشري-الزاوية-الكورة، وفي قضائي الشوف وجزين بالجنوب، وعلى الجانب الشرقي من الهرمل، وفي جوار مدينة زحلة. أما باقي الأراضي المزروعة فكانت من صنع الإنسان بعد أن كانت عبارة عن صخور وعرة المسالك^(١٨). ويقول صاحب "الرحلة الشامية"، في هذا الموضوع:

"وأما حاصلاته [جبل لبنان] فقليلة لأن أرض الجبل في بعض جهاته صخرية غير معدة للغرس ولا متهيئة للزراعة. وقد تعب الأهالي كثيرا في إعداد أرضه للزراعة بقطع الصخور العظيمة ليزرعوا تحتها وقد حاولوا أيضا غرس الصنوبر تحت نفس الصخور في عدة مواضع منه. ومن محاصيله المهمة القمح والحمص والشعير والعدس، وكل الأهالي تقريبا يشتغلون بالحريز ويقال أنه يوجد في الجبل نحو ١٤٧ معملاً لذلك ولهذا هم يكثرون من غرس التوت حيث أن دود القز يتغذى من ورقه. ومن محاصيلهم أيضا التين والعنب"^(١٩).

أما إذا ألقينا نظرة على ساكنة المتصرفية، التي قدرت التقارير الفرنسية عددها بحوالي ٦٠١ ٢٢٦ نسمة سنة ١٨٦٣، فسيوضح لنا غلبة العنصر المسيحي على العنصر المسلم. فقد كان عدد المسيحيين يقدر بحوالي ١٨٠٥٩٠ نسمة، يأتي على رأسهم الموارنة بعدد ١٣١٨٠٠ نسمة، وفي المؤخرة يأتي البروستانت الذين لم يكونوا من الموالين لفرنسا، بعدد ١٠٠ نسمة فقط^(٢٠). إنن لقد رسمت حدود متصرفية جبل لبنان لكي تكون الغلبة فيها للموارنة. وتجر الإشارة هنا إلى أن الموارنة درجوا في تاريخهم على التصرف عمليا كقبيلة أو كائتلاف قبلي له كنيسته الخاصة، لا كطائفة دينية فحسب. والموارنة في هذا لم يكونوا مختلفين عن جيرانهم الدروز في الجنوب أو عن جيرانهم للنصريين في الشمال، الا أنهم بصفتهم مسيحيين لم يضطروا مبدئيا إلى تقديم أي اعتذار عن خصوصية جماعتهم، ولم يشعروا بالذنب عندما وجدوا في مصالحهم إقامة

الاتصالات مع قوى خارجية، هذه العلاقات التي غالبا ما كانت تتم باسم الدين المشترك^(٢١).

إن في ختام هذه النقطة، يود هذا البحث المتواضع، التأكيد على أن سلخ جبل لبنان عن محيطه الجيواقتصادي الحيوي ورسم حدوده بالشكل السالف الذكر، لم يكن إلا بدافع إقامة كيان سياسي تكون الغلبة فيه للعنصر الماروني. أي إن هذه الحدود رسمت باسم الدين. فهل سيصمد الدين أمام عوامل أخرى، أو بعبارة أخرى هل الجيوديني يحدد الجيوسياسي؟.

(٣) ظهور تعبير أو فكرة لبنان الطبيعي: لم تكن المتصرفية لتحیی بالحدود التي رسمتها لها مارونيتها، فالمارونية لا تؤكل ولا تلبس. ولم تكن فرنسا لتستفيد منها وهي صاحبة المشروع، لهذا بدأت المطالبة الفرنسية الحديثة بضم سهل البقاع إلى المتصرفية منذ عام ١٨٦٣، أي قبيل الإعلان عن البروتوكول النهائي سنة ١٨٦٤. وسعى الجزويت كذلك إلى ضم المعلقة إلى زحلة وبالتالي إلى المتصرفية^(٢٢).

استمرت المطالبة بتوسيع المتصرفية لتتجاوز الانتشار الماروني المسيطر بالعدد، ففي سنة ١٨٨٩ عندما نشر الأب اليسوعي مارتن كتابه "تاريخ لبنان" أشار فيه إلى خمسين مقاطعة كانت تدرج تحت تعبير "اللبنانية"، وهي تمتد من جزيرة أرواد بجوار مدينة طرطوس السورية فتصل عكا وصفد في فلسطين مع امتداد داخلي إلى ضواحي دمشق ومرج الغوطة وضايف نهر بردى ونهر العاصي حتى ضواحي حمص^(٢٣). وقد صدرت ترجمة هذا الكتاب إلى العربية عن مطبعة اليسوعيين ببغروت سنة ١٨٩٩^(٢٤). ونشر الشيخ فيليب قعدان الخازن بالإشتراك مع أخيه الشيخ فريد، مؤلفا تحت عنوان "لمحة تاريخية في استقلال لبنان" سنة ١٩١٠^(٢٥). ونشأت في لبنان وفي أماكن أخرى يقيم بها لبنانيون، كالقاهرة وباريس ونيويورك، لجان للسهر على مصالح السنجق المستقل. كانت هذه اللجان تختلف بعضها عن البعض فيما تلح عليه، لكنها كانت كلها على العموم تتوخى أهدافا واحدة تتلخص في الإبقاء على الحكم الذاتي الذي يتمتع به السنجق، وتقويته إذا أمكن ذلك، وتوسيع حدوده لجعله قابلا للحياة اقتصاديا، والإعتماد على الأمم الغربية وفي مقدمتها فرنسا لتحقيق كل هذه الأهداف^(٢٦). لقد ترك قسم كبير من أبناء العائلات المقاطعية الريف وانتقلوا إلى المدينة، وبخاصة إلى بيروت، وقاموا بدور الوساطة بين الفلاح والرأسمال

الأجنبي. فشكّلت هذه القوى نواة بورجوازية، وصاغت لنفسها مقلدة الغرب مفاهيم جديدة كـ "الأمة اللبنانية" و"القومية اللبنانية" وغيرها. ومع الارتباط بالرأسمال الغربي، ظهرت الحاجة ماسة إلى ولادة "دولة لبنانية قومية مستقلة" مرتبطة بالغرب. ولما كانت هذه القوى الطبقيّة التي تحمل مثل هذه الشعارات، ذات انتماء طائفي ماروني كاثوليكي بشكل خاص، فإن تلك المفاهيم اتخذت وجهها طائفيًا يوحي بأنها صيغت خصيصًا لهذه القوى الطائفيّة الطبقيّة دون سواها وأنها تدير "وطن قومي ماروني" مرتبط بالغرب، بدأت ولانته الحقوقية مع قيام متصرفيّة جبل لبنان^(٢٧).

تجدر الإشارة هنا، إلى أنه مع مرور الوقت لم يعد التمسك باستقلال جبلي لبنان وتوسيع استفادته مطلبًا مارونيًا فقط، وإنما أصبح مطلب كل سكان الجبل. فهذا الأمير شكيب أرسلان يقول:

لما أعلنت الحرية في المملكة العثمانية وأعيد نظام الحكم الشوري [دستور ١٩٠٨] وحصلت تلك الأفراح والأعياد في جميع أنحاء السلطنة اهتز لها جبل لبنان أيضا ورأى الكثيرون أن يستفيد أهل الجبل من النظام الجديد [...] أحببنا أن يشترك لبنان في فوائد الحرية المعطاة لسائر المملكة مع الاحتفاظ بامتيازات لبنان التي لاغنى له عنها والتي أهله متمسكون بها وذلك مثل الإستثناء من الخدمة العسكرية ومثل دفع المال المقطوع دون تقديم أعشار كسائر الولايات ومثل انحصار المأموريات في أهالي البلاد دون غيرهم وغير ذلك. فتكلمنا في ذلك الوقت مع زعماء المسيحيين مثل حبيب باشا السعد وكنعان بك للظاهر وسليم بك عمون وغيرهم وقررنا معهم القيام بحركة لإجبار يوسف فرنكو باشا [المتصرف آنذاك] على إعلان الدستور العثماني في جبل لبنان [...] وبعد أن أبلغنا ذلك القناصل صرنا إلى قسبة بيت الدين وكنا نحو ثمانين شخصًا من أعيان البلاد من جميع الأقضية ومن جميع الطوائف^(٢٨).

يتضح جلياً من قول الأمير شكيب أرسلان هذا، أن بعض مصالح متصرفية جبل لبنان كانت تقتضي أن يحتفظ الجبل بوضعه القانوني الذي أعطى أهله امتيازات متشعبة. كما يتضح كذلك، أن كل الطوائف أصبحت متمسكة بهذا الوضع القانوني، وأنها كلها كانت تلتجئ إلى القناصل ليس فقط للحفاظ على الحقوق المكتسبة وإنما لاكتساب أخرى. وهذا دليل على أن الدين بريئ من التجزئ الذي عرفته بلاد الشام، وأن المصالح الدينيّة كانت وراء ذلك التجزئ. وتجدر الإشارة هنا، إلى أن الغلبة العدديّة في الجبل ظلت دائماً

للمارونيين. ففي سنة ١٩١٠ كان عدد سكان الجبل نحو ٤٠٠ ألف نسمة، منهم حوالي ٢٣٠ ألفاً من المارونيين و ٥٥ ألفاً من الروم الأرثوذكس و ٤٥ ألفاً من الروم الكاثوليك و ١٧ ألفاً من الشيعة و ١٤ ألفاً من السنة و ٨٠٠ من البروتستانت و ١٥٠ من اللاتين وقليل من الطوائف الأخرى^(٢١).

كان الواقع الاقتصادي الزراعي دافعا قويا لدعاة توسيع حدود المتصرفية نحو "حدود لبنان التاريخية الطبيعية"، كما كان هؤلاء يسمونها. فالمشكلة الزراعية أخذت تتسم بالحدة، بخاصة في فترات الجفاف وبسبب انتشار الأمراض الزراعية التي كانت تتكرر سنويا، أضف إلى ذلك شساعة الأملاك الموقوفة للكنيسة المارونية في المتصرفية والتي بدأت تبور مع ازدياد الهجرة إلى الخارج، التي حرمتها من اليد العاملة الكافية، مما زاد في تفاقم الوضع الزراعي بالمتصرفية.

طرحَت القضية الزراعية نفسها بإلحاح قبيل الحرب العالمية الأولى، ما العمل لإطعام سكان المتصرفية آنذاك في حال حدوث حرب محلية أو عالمية؟، كيف يمكن إنقاذ السكان من الموت جوعا إذا كان الفلاح الجبلي يعيش في ضيق مستمر أيام السلم؟. حتى في سنوات المحاصيل الجيدة، لم يجن الفلاح فيها إلا ما يكفي لمدة أربعة أشهر في السنة فقط. فالمتصرفية لا تنتج إلا الحرير والتبغ، ومحصول الزيتون فيها لا يكفي سوى للاستهلاك المحلي^(٢٢).

لقد قام مجلس بلدية زحلة، سنة ١٩١٣، باسم جميع مجالس بلديات جبل لبنان، برفع مذكرة إلى المتصرف أو هانس باشا تحت عنوان "البقاع اللبنانية"، جاء فيها: "إن تركيا رغبة منها في سجن الشعب اللبناني ضمن حيز ضيق من الصخور وإجباره على طلب الانضمام إلى ولاية بيروت متنازلا بذلك عن جميع امتيازاته، قامت بحرمان الجبل من منفذ إلى البحر وإلى السهول الداخلية [...] ها نحن اليوم، تحت ضغط الجوع والفقر، نغادر جبلنا الحبيب، الذي أصبح قاحلا لا أخضر فيه"^(٢٣). جاء كذلك في نفس المذكرة: "إن لبنان الحالي هو سلسلة من الجبال تتناثر فيها قرى صغيرة، أما اللبنانيون، فقد هاجر منهم ٣٠٠ ألف إلى أمريكا وغيرها، وإذا لم تتكرم الدول الكبرى، وفرنسا بشكل خاص، أن تعيد إلى الجبل حدوده الطبيعية، فسيجد شعبنا نفسه محكوما عليه إما بالزوال وإما بسلوك طريق النفي [...] إن فرنسا، ذلك الجندي المرسل من الله ومن أوروبا، مدعوة اليوم بفخار إلى مساعدة جبل لبنان المسكين"^(٢٤).

تجدر الإشارة إلى أن النصين لم يرد فيهما ذكر لا للمارونية ولا لأي مذهب آخر، ولم يرد ويكرر فيهما غير تعبير "لبنان" وتعبير "اللبنانيين"، وكما سبقت الإشارة فالمارونية لا تؤكل ولا تلبس، ومن ثمة لم تكن شرطاً موضوعياً لرسم حدود الوطن. وجاء كذلك في النصين ضرورة توسيع حدود المتصرفية لأن شروطاً اقتصادية تملّي ذلك.

وجهت، كذلك، الطائفة المارونية مذكرة بتاريخ ٦ يناير ١٩١٣ إلى الرئيس الفرنسي بوانكاري Poincaré تطالب بالمزيد من توسيع حدود المتصرفية، بإرجاع سهل البقاع الصغير الواقع إلى الجنوب من الجبل، وكذلك المعصرة الواقعة إلى الشمال، وبعض القرى التي كانت قد سلخت عن الجبل وألحقت بولاية دمشق^(٣٣).

إن سكان المتصرفية، الذين كانوا يغادرون حدودها بحثاً عن الرزق وجمع الثروة، شرعوا يتمركزون في بيروت بالذات ومنها يتابعون سفرهم نحو الخارج. مارس الكثير ممن استقروا في بيروت الوساطة التجارية للشركات الأجنبية أو الوظائف والتعليم^(٣٤). لقد كان عدد سكان بيروت سنة ١٨٣٠ أقل من عشرة آلاف نسمة، ومع بداية الستينيات من نفس القرن بلغ عدد سكانها خمسين ألف نسمة، وذلك بسبب وفود اللاجئين إليها من جبل لبنان والداخل بعد أحداث عام ١٨٦٠ السيئة الذكر^(٣٥)، ارتفع هذا العدد إلى ٦٠ ألف سنة ١٨٦٣ ثم إلى ١٢٠ ألف نسمة سنة ١٨٩٥ ثم إلى ١٣٦٤٠٠ نسمة عام ١٩٠٨. ولا يمكن فهم تلك القفزات الكمية إلا في إطار تشكل بيروت كمركز كوزموبوليتاني، جذب أعداداً كبيرة من المهاجرين من داخل السلطنة العثمانية ومن خارجها. وهي أيضاً قطب كوزموبوليتاني جذب رأس المال الأجنبية لربط بلاد الشام بعجلة السوق الرأسمالية العالمية، وقد وجد جبل لبنان موقعه في هذه السوق في إنتاج الحرير^(٣٦).

كان ثلثا سكان بيروت أواخر القرن التاسع عشر من المسيحيين والثلث الباقي من المسلمين، وهذه الغلبة العددية تلتقي مع غلبة اقتصادية تمثلت بتسليم عائلات مسيحية لاسيما أرثوذكسية وكاثوليكية زمام حركة التصدير والاستيراد من وإلى أوروبا. وسيطر المسلمون السنة على الملكية العقارية، وكانت بعض العائلات منهم أمثال بيهم وداعوق تتعاطى التجارة الكبيرة. أما المصارف وجن المهن الحرة فكانت بيد المسيحيين عامة^(٣٧). وفي سنة ١٩١٠ أصبح عدد سكان بيروت حوالي ١٥٠ ألف نسمة، أغلبهم من الطوائف المسيحية^(٣٨)، إذ لم يزد

عدد المسلمين عن أربعين ألف نسمة. ولكن حسب شاهد عيان، هو الأمير محمد علي باشا المصري، كانت "الطائفة الإسلامية أظهر كلمة وأقوى جانباً وربما كانت هي صاحبة السيادة والأبهة في البلاد"^(٣٩).

جری، في سنة ١٩١٣، التحضير في مدينة بيروت لإضراب شامل دعت إليه جمعية بيروت الإصلاحية في يوم ١٢ مارس من نفس السنة، وكانت لجنتها التنفيذية مكونة من نخلة تويني ويوسف الهاني وبترو طراد وأيوب ثابت ورزق الله أرقش و خليل زينية. طالب أعضاء الجمعية ومؤيدوها بضم بيروت إلى متصرفية جبل لبنان، وكانت بيروت آنذاك مركزاً لولاية، كما طالبوا بتوسيع حدود المتصرفية نحو البحر والسهول الداخلية. صحيح إن توسيع المتصرفية نحو تلك الحدود لتشمل بيروت وطرابلس وسهل البقاع وعكار ومرجعيون وصيدا وصور ووادي التيم، سيشكل الحلقة الأولى في المخطط الفرنسي الرامي إلى الإحتلال الكامل لسورية، إلا أن هذا التوسيع كان ضرورة حيوية لسكان المتصرفية، بعد أن ثبت عقم تكوينها الجغرافي، وأن حرباً محلية أو عالمية، كما كان يلوح في الأفق، ستكون بالغة الضرر على سكانها^(٤٠). أضف إلى ذلك إن حرير الجبل كان في حاجة إلى بوابة تطل على أوروبا، ولم تكن تلك البوابة سوى بيروت التي تتصل بالجبل بكل أنواع المواصلات، بحكم أن الجبل كان يحجب عنها باقي أرجاء سورية^(٤١).

الخاتمة: استطاع الرأسمال الغربي وما رافقه، أن يخترق بلاد الشام باسم الدين، وأن يفكك وحدته الطبيعية باسم الدين كذلك، لكي يعيد تركيبته على شكل أجزاء يسهل احتواؤها وتبديلها. وإن الحدود التي رسمت للكيانات السياسية المستحدثة في بلاد الشام / سوريا الطبيعية لم يكن للدين فيها دخل، باستثناء أنه كان القناع الذي لبسه للرأسمال الغربي وما رافق دخوله وسيطرته من تغييرات سوسيو اقتصادية بالمنطقة، أدت إلى ظهور مصالح محلية جديدة ومتشابهة. وهذا القناع لبس من أجل تسهيل الإختراق فقط، أما التفكيك ثم الإحتواء واستحداث حدود داخل المنطقة، فكان من فعل التغييرات السوسيو إقتصادية التي أدت إلى ظهور قوى جديدة أسهمت بالنصيب الأوفر في رسم الحدود للكيانات السياسية المستحدثة في بلاد الشام.

إن تكون الملكيات انطلاقاً من موقع سلطة الأعيان والتجار في المدينة، يفسر -حسب الدكتور وجيه كوثراني- طبيعة الفئات الإجتماعية والقوى السياسية المدنية التي سيطرت على الريف، لاسيما الريف السهلي المحيط

بالمدين، فهذه القوى كانت بسبب موقعها السياسي-الإداري في النظام العثماني (مجالس إدارات الولايات والألوية والقائمقاميين والمديرين في الأقضية والنواحي، ووظائف القضاء وبقية الإدارات)، هي المؤهلة للعمل السياسي في مرحلة انهيار السلطنة العثمانية والبحث عن بديل في إطار الصراعات الدولية ما بين الإمبرياليات. وهي تتشكل من مجموعة عائلات وكل عائلة لها أتباعها في الأحياء والقرى، وهذه العائلات تدخل في صراعات فيما بينها حول توسيع شبكة الأتباع وتوسيع الملكيات في الريف، وحول المناصب السياسية والإدارية والعسكرية ولا بد من الإشارة هنا إلى أن المناصب شكلت موضوعا حساسا في أعمال "المؤتمر العربي الأول"^(٤٣). تلك هي طبيعة هذه القوى التي صاغت أشكال العمل السياسي وأيديولوجياته المختلفة (الجمعيات وبرامج الإصلاح) أثناء تأزم العلاقة ما بين العرب وإستنبول.

إن هذه القوى لم تتخرب في طبقة واحدة ولم تنتج أيديولوجية قومية واحدة، وإذا كانت هذه القوى تشترك في كونها من التجار والملك، فإن نوع التجارة وأشكالها وحجمها ومصادرها، وكذلك حجم الملكية الزراعية وحدودها الجغرافية في الريف جاءت لتحديد حيز "مشروع الدولة" جغرافيا وبشريا، وحتى لتحديد اسم الدولة الأجنبية "المساعدة" في حالة الإستقلال أو "المنتدبة" في حالة الإنتداب"^(٤٣).

يود هذا البحث المتواضع في النهاية، الإشارة إلى أن أصواتا في بلاد الشام في خلال الفترة كانت تقول بأن الدين ليس شرطا من الشروط الموضوعية للوحدة السياسية، كما أنه لا يتعارض معها. فمثلا، هذا عبد الحميد الزهراوي، في رده عن سؤال لصحفي فرنسي، يقول: "إن الرابطة الدينية قد عجزت دائما عن إيجاد الوحدة السياسية [...] انظر إلى الحكومتين العثمانية والفارسية كيف لم تقو رابطتهما الدينية على إزالة اختلاف بسيط من بينهما وهو الاختلاف المتعلق بالحدود [...] ثم إن الرابطة الدينية [...] لم تقدر مرة على أن تحمل أميرا مسلما على التنازل عن حقوقه لأمر آخر من المتدينين بدينه حتى ولو كان هذا خليفة"^(٤٤). ويقول محمد كرد علي في خطبة ألقاها يوم الإحتفال بافتتاح الدباغة الوطنية الفنية بدمشق (١٢-٥-١٩٢٤): "إن اشتراك أهل البلد الواحد بلى القطر الواحد والمملكة الواحدة في عمل اقتصادي مما يرفع مستوى القومية أيضا ويلقن الناس معاني التكافل الوطني. فقد رأينا في الدهر السالف سكان الجنوب وسكان الشمال من فرنسا يقتتلون ويتحاربون ولم تنقطع شأفة الفن من

بينهم إلا عندما اشترك الجنوبي مع الشمالي في الأعمال الإقتصادية، فأصبحت مصلحتهما واحدة وارتفع النزاع من بينهما وأحسا أنهما أبناء أمة واحدة^(٤٥).

الهوامش

١- وجيه كوثراني، السلطة والمجتمع والعمل السياسي - من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام -، ضمن سلسلة أطروحات الدكتوراه (١٣)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٨، ص ٢٧.

٢- جورج أنطونيوس، نقطة العرب - تاريخ حركة العرب للقومية -، ترجمة د. ناصر الدين الأسد ود. إحسان عباس، الطبعة ٧، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٢، ص ص ١٣٢ - ١٣٣.

٣- وجيه كوثراني، السلطة والمجتمع والعمل السياسي... ص ص ٢٨-٢٩.

٤- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، ترجمة كريم عزقولي، الطبعة ٤، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٨٦، ص ٣٢٩.

٥- زكي محمد مجاهد (في مؤلفه "الأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشرة الهجرية، ج ٣، ط ٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٤، ص ص ١٠٠٩-١٠١٠) ينسب هذا الكتاب لخليل بن جبرائيل بن يوحنا بن ميخائيل عبده الخوري اللبناني (١٨٣٦-١٩٠٧) ولا يذكر تاريخ الطبع.

- أما يوسف اليان مركيس (في مؤلفه "معجم المطبوعات العربية والمعربة"، ج ١، مطبعة سركيس بمصر، ١٩٢٨، ص ٨٤٦) فهو ينسب هذا المؤلف لنفس المؤلف ويضيف إنه صادر عن المطبعة السورية سنة ١٨٦١، إلا أنه يشير كذلك إلى أن هناك من ينسب الكتاب إلى إسكندر بك ايكاريوس وأنه صدر عن المطبعة السورية سنة ١٨٦٧.

٦- ألبرت حوراني، م س، ص ٣٣٠.

٧- د. شمس الدين الرفاعي، تاريخ الصحافة السورية، ج ١: الصحافة السورية في العهد العثماني ١٨٠٠-١٩١٨، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٦٩، ص ٦٦.

٨- نقلاً عن د. شمس الدين الرفاعي، م س، ص ٦٦.

٩- يوسف اليان مركيس، م س، ج ١، ص ص ٨٦٤-٨٦٥.

١٠- ألبرت حوراني، م س، ص ٣٣٠.

١١- د. مسعود ضاهر ، ثقافة الخاصة وثقافة العامة في مرآة للمجتمع التراتبي في المشرق العربي، ضمن مجلة الفكر العربي، ع ٤٤، كانون الأول ١٩٨٦، ص ١٦٣.

١٢- د. وجيه كوثراني، بلاد الشام - السكان، الإقتصاد والسياسة الفرنسية في مطلع القرن العشرين: قراءة في الوثائق-، ط ١، معهد الإنماء العربي، لبيبا/لبنان ١٩٨٠، ص ٣٩٥.

١٣- د. مسعود ضاهر، للحركة السكانية في المشرق العربي في أواخر العهد العثماني: نموذج الهجرة إلى بيروت في القرن ١٩، ضمن مجلة الطريق، ع ٣، حزيران/يونيو ١٩٨٦، ص ص ٨٦-٨٧.

14- Najib DAHDAH, l Evolution Historique du Liban, ed. 3, librairie du Liban, Beyrouth 1968, p.p. 203-205.

١٥- محمد علي باشا، للرحلة الشامية، دار الراشد العربي، بيروت ١٩٨١، ص ٥٤.

١٦- د. مسعود ضاهر، الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية ١٦٩٧-١٨٦١، ط ٣، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٦، ص ٢٦٠.

17- Najib DAHDAH, op.cit, p 206.

١٨- د. مسعود ضاهر، تاريخ لبنان الاجتماعي ١٩١٤-١٩٢٦، ط ٢، دار المطبوعات الشرقية، بيروت ١٩٨٤، ص ٤١.

١٩- محمد علي باشا، م س، ص ٦٧.

٢٠- د. مسعود ضاهر، الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية ١٦٩٧-١٨٦١، ط ٣، ص ٢٦٠.

٢١- إقبال سباب، العروبة والموارثة، ضمن مجلة الطريق، ع ٦، ديسمبر ١٩٩٠، ص ٢٩.

٢٢- د. مسعود ضاهر، الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية، ص ٢٦١.

٢٣- د. مسعود ضاهر، ثقافة الخاصة وثقافة العامة.... ص ١٦٣.

٢٤- يوسف اليان سركييس، م س، ج ١، ص ١١١٢.

٢٥- نفسه، ص ٨١٠.

٢٦- ألبرت حوراني، م س، ص ٣٤١.

٢٧- د. مسعود ضاهر، الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية، ص ٣٧٦.

٢٨- الأمير شكيب أرسلان، سيرة ذاتية، ط ١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦٩، ص ص ٣٥-٣٦.

٢٩- محمد علي باشا، م س، ص ٥٣.

٣٠- د. مسعود ضاهر، تاريخ لبنان الاجتماعي ١٩١٤-١٩٢٦، ص ٤٢.

- ٣١- مذكّرة تقدّم بها مجلس بلدية زحلة تحت عنوان "البقاع للبنانيين" موقعة من جميع البلديات بالجبل، ص ١٠. نقلا عن د. مسعود ضاهر، تاريخ لبنان الاجتماعي ١٩١٤-١٩٢٦، ص ٤٣.
- ٣٢- مذكّرة تقدّم بها مجلس بلدية زحلة تحت عنوان "البقاع للبنانيين" موقعة من جميع البلديات بالجبل، ص ص ٩-١٠. نقلا عن د. مسعود ضاهر، تاريخ لبنان الاجتماعي ١٩١٤-١٩٢٦، ص ١٨.
- ٣٣- وجيه كوثراني، السلطة والمجتمع والعمل السياسي، ص ٢٠٣.
- ٣٤- د. مسعود ضاهر، تاريخ لبنان الاجتماعي ١٩١٤-١٩٢٦، ص ٤٦.
- ٣٥- شارل عيساوي، التاريخ الاقتصادي للهلّال الخصيب ١٨٠٠-١٩١٣، ترجمة الدكتور رؤوف عباس حامد، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠، ص ٢٦٥.
- ٣٦- د. مسعود ضاهر، الحركة السكانية في المشرق العربي ... ص ص ٩٠-٩١.
- ٣٧- وجيه كوثراني، بلاد الشام... ص ص ٤٤-٤٥.
- ٣٨- محمد علي باشا، م س، ص ٤٨.
- ٣٩- نفسه، ص ٥١.
- ٤٠- د. مسعود ضاهر، تاريخ لبنان الاجتماعي ... ص ص ١٨-١٩.
- ٤١- انظر في موضوع السكة الحديدية: محمد علي باشا، الرحلة الشامية، ص ص ٥٦-٦٦.
- وفي موضوع الطريق البري كل من: الشيخ محمد عبد الجواد القياتي، نفحة البشام في رحلة الشام، دار الرائد العربي، بيروت ١٩٨١، ص ص ١٤٣-١٤٤. وعبدالرحمن بك سامي، القول الحق في بيروت ودمشق، دار الرائد العربي، بيروت ١٩٨١، ص ص ٣٥-٥٢.
- ٤٢- انظر "المؤتمر العربي الأول" (وثائق)، صدر عن اللجنة العليا لحزب اللامركزية بمصر، مطبعة البوسفور، القاهرة ١٣٣١هـ/١٩١٣م.
- ٤٣- د. وجيه كوثراني، بلاد الشام... ص ص ٦٩-٧٠.
- ٤٤- وثائق "المؤتمر العربي الأول"، ص ٢٠.
- ٤٥- محمد كرد علي، خطط الشام، ج ٤، ط ٣، مكتبة النوري، دمشق ١٩٨٣، ص ص ٢٣٠-٢٣١.

oboi.kan.com

الفصل الثامن

عبدالعزیز آل سعود والإخوان

دراسة تحليلية^(*)

محمد رفعت عبدالعزیز

وصف الملك عبدالعزیز آل سعود حركة الإخوان التي قضى عليها بأنها "أنقى حركة دينية معاصرة". هذه المفارقة ما بين بناء وهدم ، تحتاج إلى وقفة ، خاصة وأن الباني هو الهادم ، وأن فخره مازال^(١) أنه للدين خادم. نحن إذن أمام إشكالية خاصة - في الظاهر على الأقل - داخل الإشكالية العامة : الدين والدولة؛ توافق أم صراع.

هذه الإشكالية - أو قل المفارقة - جعلت البعض يرى في حركة الإخوان أعظم إنجاز حققه ابن سعود ، وأكبر فشل في تجربته ، وأنها العنصر الأكبر في مأساة محاولته للحل الإسلامي ، وأنها أكبر ظاهرة تستحق اهتمام الدارسين والمهتمين بمستقبل العرب والحل الإسلامي ، وهي القضية التي تعرضت لإهمال المؤرخين ، ولأكبر حملة تشويه في التاريخ السعودي^(٢).

(*) في القضايا التي تختلف فيها الرؤى والتفسيرات لاختلاف الاتجاهات والتوجهات ، يفترض في الدراسة التحليلية أن تمرق مباشرة إلى هدفها : " الحقيقة " ، دونما التفات إلى تفاصيل صغيرة ليس لها دلالات كبيرة ، أو كتب كثيرة تمثل إضافات صغيرة ، ودونما الزام - أو التزام - بالعودة إلى البدايات ، إذ يفضل ذلك الوقوف حيث انتهت الدراسات المشكلة أو المشكلة بهذه الاتجاهات . وتوضيحاً نقول : إن ثلاث دراسات هامة اعتمدنا عليها - وتناولت أزمة الإخوان " السعوديين " - إنما اعتمدت على نفس الوثائق البريطانية ، ومع هذا فقد تبنت مواقف متباينة ، مما يؤكد أهمية الدراسة التحليلية ، وأهمية أن ترجع - أي الدراسة التحليلية - بين الحين والحين لبعض هذا ، إذا ما بدأ من هذا البعض استعجال ، أو اختلاف الاستدلال ، ويفترض في الدراسة التحليلية - أيضاً - أن تختصر الطريق إلى هدفها تقطعه ، وأن تحيل إلى " الهوامش " تحقيقاً للاتصال ما يقطعه .

(١) نقصد مباشرة - تفضيل فهد بن عبدالعزیز آل سعود لقب خادم الحرمين الشريفين على لقب الملك ، أو على الأقل مبقه له .

(٢) محمد جلال كشك : السعوديون والحل الإسلامي . ط ٣ (١٩٨٢) . ص ٥٥١ .

(٣) هناك اتفاق على أن الهجرة جمع هجرة ، وأنها مستقاة من الهجرة الأولى من مكة إلى المدينة.. أو من دار الفكر إلى دار الإيمان ، ولذلك أطلق عليها البعض " دار الإسلام " . انظر :

Rentz, George : King Abdul Aziz and the Ikhwan, Imam Mohamed Ibn Saud Islamic University , History of King Abd Al-Aziz . December 1985.P.3.

وفي الدولة السعودية الأولى مثلت الدرعية - عاصمة آل سعود - دار هجرة ، فيذكر ابن غنام أن شيعة الشيخ محمد بن عبد الوهاب تملأوا إليه ، ومعهم أناس ممن حولهم ممن البدو . كذلك قامت " الدرعية " بتهجير رعاياها إليها ، حين أحست بالخطر عليهم . فلما تمكنت الدرعية من نجد ، عاد المهاجرون والمهجرون من حيث أتوا ، فيما يشبه الفتح " فتح مكة " . (انظر : =

فمن هم الإخوان؟ وكيف انتظموا في الهجرة؟^(٢)

يذكر الأمير مساعد بن عبد الرحمن أخو الملك عبدالعزيز آل سعود أنه لما ظهرت حركة الإخوان كردة فعل طبيعية للمناخ الحركي الذي أثارته عودة البيت السعودي إلى نجد، والجنود المتأصلة للحركة الوهابية في تربة نجد، أن بدأت جماعات من العظيمات من حرب، وبنى عبدالله من مطير، تهاجر إلى منطقة ما بين حائل والقصيم، وشجعهم عبدالعزيز، ثم عقد اجتماعاً حضره الإمام عبد الرحمن بن فيصل (والده)، والشيخ عبدالله بن عبد اللطيف (آل الشيخ)، والشيخ حمد بن فارس، وعبد العزيز بالطبع، جرى فيه بحث هذه الحركة، وإمكانات تطويرها، وقد اقترح الشيخ عبدالله بن عبد اللطيف ألا يترك هؤلاء في "هجر" خاصة معزولة في البادية، بل أن يشجعوا على سكنى القرى والمدن. إذ خشي أن تصبح لهم عصبية خاصة، ولكن المجتمعين لم يأخذوا بوجهة نظره التي ثبتت صحتها فيما بعد^(١).

وبصرف النظر عن صحة هذا الرأي أو ذاك، وحتى دون التوقف عند نصيحة عبدالله بن جلوي -حاكم الاحساء- لابن عمه الملك بالآ "يضع يده بعش الدبابير"^(٢) فقد كان على ابن سعود أن يطور هذه الحركة التي طرأت على نجد، لماذا؟

الجواب يكمن - عند البعض - في طبيعة البدو أو البداوة !

فيصف أمين الريحاني^(٣) البدو بأنهم "غزاة - عصاة - عتاة - لهم غريزة دينية غزتها الخرافات.. ومطامع تكاد تنحصر بالأقوات.. لا يوالون طويلاً، ولا يعادون طويلاً.. سيف في يد الأمير اليوم، وخنجر في ظهره غدا.. مجاهدون إذا

= ابن غنام: تاريخ نجد ط ٣، الرياض ١٤٠٣هـ / ١٩٨٢م، ج ١، ص ٨٠ وما بعدها. وانظر أيضاً، محمد رفعت عبدالعزيز: معارك توحيد نجد تحت الدولة السعودية الأولى، حواشي الدراسة الأسبوعية، جامعة الزقاريق، العدد الأول ١٩٩٧، ص ص ٦٥-٦٠. أما تسمية الإخوان فتعود إلى مواخاة الرسول الكريم (ص) بئر الأوس والخزرج بعد طول عدا، ونزول الآية الكريمة "واعتصموا بحب الله جميعاً ولا تفرقوا" وذكروا نعم الله عليكم إذ كنتم أعداء فألّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً" فملا أخى الرسول (ص) بين المهاجرين والأنصار، أصبح المسلمون إخواناً. على هذا فإن أنصار الدعوات السلفية - مثل الدعوة السنوسية مثلاً - كانوا يطلقون على أنفسهم لفظ الإخوان. انظر، عبدالله بن محمد الشهيل: فترة تأسيس الدولة السعودية المعاصرة، الرياض، ١٩٨٤، ص ٨٢.

(١) محمد جلال كشك: المرجع السابق، ص ٦٨٨.
(٢) جون حبيب: إسهام الإخوان في توحيد المملكة العربية السعودية، ترجمة عبدالله بن مصلح النفعي، الرياض ١٩٩٦، ص ١١١.
(٣) في كتابه: تاريخ نجد وملحقاته، ط ٣، بيروت ١٩٦٤، ص ص ٢٥٨-٢٦٠.

قيل غنائم ، متمارضون إذا قيل الجهاد^(١).

وإذا ما ربطنا هذا بالتاريخ السعودي، لوجدنا - في الصورة العامة - انفضاضاً عن الدولة السعودية، في دورها الأول والثاني؛ بالوعد أو الوعيد^(٢)، وابتعاداً في أول الدور الجديد، حتى أن عبدالعزيز آل سعود استرد الرياض ببضع عشرات من الرجال بالكاد^(٣).

بان المنطلق - إذن - في تأسيس الهجر ، وتنظيم الإخوان ، ومع هذا فقد انطلق أغلب الراصدين في اتجاهات متباعدة توجهها توجهات متعارضة .

ففي دراسة سعودية - حصل بها صاحبها^(٤) على جائزة الملك فيصل العالمية - تنقلص حركة الإخوان، أنقى حركة دينية معاصرة، كما قال ابن

(١) في هذا الإطار يضيف أحمد عبدالغفور عطار: "إن الشر والاحتدام والقتال كان في عرف البدو مثلاً رفيعاً.. فالقوى من زلذقت له، وكثرت منهوياته، وتعددت غزواته". (انظر، أحمد عبدالغفور عطار: صقر الجزيرة، المجلد الأول، الجزء الثاني، طه، مكة المكرمة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩، ص ٤١٢). وأنظر أيضاً، عبد الرحمن نصر: عاهل الجزيرة، بدون تاريخ، ص ٩١.

يؤكد ما سبق ماروي عن علي بن رشيد (الذي أسس ولداه إمارة آل رشيد) من أنه كان تقياً ورعاً، وشجاعاً في آن واحد. ولكن ورعه وتقواه يمنعه من أن يشارك رجال قبيلته شمر في الغزو والنهب، كما أن تقاليد مجتمعه تفرض عليه ألا يشذ عن بني قومه، وفي إحدى الغزوات التي شنتها قبيلته على بطن من بطون القبيلة، يقال لهم "الجيش"، كان في مقدمة المهاجمين، إلا أنه لم يشارك رفاقه في الغنيمه. وعندما سأله قومه عن عدم قبوله للغنيمه، علي الرغم مما شاهدوه منه من شجاعة وإقدام! قال لهم "إنني أخاف الله من أن أستحل مال أخي العربي المسلم، وحينما سأله ثانية: لماذا يشاركهم في الغزو ما دامت هذه عقيدته؟ قال: "أخشى ألا أجد منكم من يتزوج بناتي.. كما أخشى ألا يجد ولداي عيـداً لله وعبيد من يقبل مصاهرتهما". (انظر فهد المارك: من شيم الملك عبدالعزيز ج٣. الرياض ١٩٧٨، ص ١٦٤-١٦٥).

- أيضاً، فإن الأمثال السعودية عكست هذه الحالة، منها "مقابلة الجيش ولا مقابلة العيش" و"الإبل ما يجيبها إلا الأحمرين.. الدم والذهب" و"رزقي على الحاج ورزق الحاج على الله". انظر، محمد رفعت عبدالعزيز: الأمثال مصدراً لدراسة التاريخ، قراءة في التاريخ السعودي والتاريخ المصري. القاهرة ١٩٩٩. ص ٢٣-٣٦.

(٢) لأن محمد علي اشترك في إجهاض الدولتين السعوديتين الأولى والثانية، ما زالت الأمثال النجدية تذكره، فيقولون "ما ياجد (لا يجد) ولا قرش محمد علي". وفي المثل ما يوحى بوسائل إقصاء البدو عن يوالون، ببريق الذهب قبل بريق السلاح، وهو الوضع الذي كان علي ابن سعود أن يتقاده تكراره مستقبلاً، أو ربما يطبقه بنفسه - لنفسه - مستقبلاً، أو يطبق الأسلوبين معاً، مادامت غايته نبيلة وهي تكوين الدولة الإسلامية. انظر محمد بن ناصر العبودي: الأمثال العامية في نجد، الرياض ١٣٩٩هـ (حرف الميم).

(٣) خير الدين الزركلي: الوجيز في سيرة الملك عبدالعزيز، طه، بيروت ١٩٨٨، ص ٢٥-٢٦.

(٤) عبد الفتاح حسن أبو عليه: الإصلاح الاجتماعي، الرياض ١٩٧٦.

سعود، إلى حركة توطين.. لا أكثر، أو على الأكثر حركة إصلاح اجتماعي..

وتأكيداً على التوطين - أو المشروع الزراعي كما يتهم البعض -^(١) ولأن ذلك غير حقيقي، كما يدرك "أبو عليه" بيقين، فقد اعتراه التناقض، فهو يفرق بين فكرة توحيد البدو التي كانت في عهد السلفيين الأوائل، على شكل ديني وسياسي وبين التوطين على عهد ابن سعود^(٢)، ويسوق عوامل عدة ساعدت على نجاح "مشروع الملك عبدالعزيز"، منها الحماس الديني الموجود عند البدو (١) محمد جلال كشك: المرجع السابق، ص ٥٥٩. جدير بالذكر أنه بعد عشر سنوات من إصدار كتاب الإصلاح الاجتماعي، يصير "أبو عليه" على "المشروع الزراعي"، ويقول "تجمع معظم المصادر التاريخية على أن تأسس أول هجرة زراعية في البلاد العربية السعودية لإسكان البدو فيها كانت عام ١٣٣٠هـ / ١٩١٣م، وأن أول هجرة زراعية كانت هجرة "الأرطاوية". بعدها، يذكر - متناقضا - أن مشروع التوطين ونجاحه في الجزيرة العربية قد أوجد أقوى قوة عسكرية في جزيرة العرب . أنظر، عبد الفتاح حسن أبو عليه: دراسات في تاريخ الجزيرة العربية الحديث والمعاصر . الرياض ١٩٨٦، ص ص ٢٨-٣٠.

(٢) تذهب بعض الدراسات مذهب أبي عليه وترى أنه شيء معجز " أن يتصدى شاب لم يتجاوز الثلاثين من عمره -تقصد ابن سعود - ولم يكتب له أن يكف على دراسات اجتماعية، إلى محاولة جديدة في تبديل أسس الحياة الاقتصادية والاجتماعية في مجتمعه، وعلى نحو لم يسبق له مثيل في بلده عبر العصور المختلفة والأجيال الطويلة، دون أن يصل إليه علم محاولات مماثلة في أي ناحية من نواحي الأرض ". انظر، ماضي بنت منصور بن عبدالعزيز آل سعود: الملك عبدالعزيز ومؤتمر الكويت، جدة ١٩٨٢، ص ١٧٦. ويرى البعض الآخر أن ابن سعود حل مشكلة البدو والبداءة بطريقة جديدة لم يسبقه إليها أحد من ملوك العرب قديما أو حديثا. انظر، أمين الريحاني: المرجع السابق، ص ٢٦٠. ونحن نعتقد أن السنوسيين قد سبقوا ابن سعود بحوالي ثلاثة أرباع القرن - وتحديدا عام ١٨٣٧- في تأسيس الزوايا التي اضطلعت بنفس الدور الذي قامت به الهجر، كما أطلقوا على ساكنيها اسم "الإخوان" فواحة جغيوب قبل إنشاء زاوية سنوسية بها كانت "واحة ملح" يأوي إليها اللصوص، ولا تجرؤ القوافل أن تمر بها من جراء العبث في أنحائها، فلما بنى بها السنوسيين الزاوية صارت "مهد أمان، ومركز عبادة، ومشرق أنوار، ومعلم هداية، فغرسوا بها الأشجار، ونسقوا الجنان واستنبطوا العيون، وتوسعوا في البناء. وتأسست مدرسة لتخريج مريدي الطريقة، أجلس للتدريس فيها أجلة العلماء. وكان السنوسيون يختارون لأغلب زواياهم أجمل البقاع، وأخصب الأرضين وأنشأوها، حيث توجد الأبار، ذات المياه الوفيرة ". وإذا ما عرفنا أنه "كان من الواجب على كل فرد من الإخوان - في الزوايا - مادام قادرا وغير عاجز أو مشغول - أن يكون مستعدا للطوارئ متهيئا للحرب منتظرا للأمر منفذا له، بكمال طاعته " لأدركنا أن الهجر السعودية كانت متشابهة إلى حد كبير - تكوينا ودورا - مع الزوايا السنوسية. ونستصور أن تأثير ابن سعود بتجربة السنوسيين يمكن أن يكون قد تم من خلال :-

أ- أن أول زاوية للسنوسيين كانت في جبل أبي قبيس بمكة عام ١٨٣٧.

ب- بدءا من عام ١٨٣٧ أسس السنوسيون الكثير من الزوايا في كثير من البلدان العربية والأفريقية، وفي مقدمتها البلاد السعودية.

ج- ذبوع خير هذه الزوايا وتنظيماتها من خلال مواسم الحج والتقاء الحجاج.

د- الدور الذي قامت به للزوايا السنوسية في مدافعة الإيطاليين بدءا من عام ١٩١١، وهو أمر لم يكن بعيدا عن مسامع عبدالعزيز آل سعود، بدليل أنه عرض إرسال قوات من نجد=

نجاح "مشروع الملك عبدالعزيز"، منها الحماس الديني الموجود عند البدو البسطاء ، وإرشاد العلماء الدينيين والمطاوعة ، ونجاح ابن سعود في غرس فكرة بيع القبائل " لجمالها " التي هي رمز البداوة ، وكثرة عطايا ابن سعود لشيوخ القبائل والبدو ، وملل البدو من حياة الترحال وربطهم بملكية الأرض، ومرونة نظام ابن سعود الخاص بالتوطين حيث سمح لكل قبيلة كبيرة أن تبقى قسما من أفرادها في الصحراء يعملون في الرعي ، وأما الباقون فيرسلون إلى الهجر للقيام بالأعمال الزراعية .

أما أهم العوامل عنده - بدليل إirاده كأول عامل ، وكما قال بالحرف الواحد - فهو؛ " سداجة البدو وعاطفتهم ، حيث أنهم يصدقون كل شئ ويندفعون في سبيل تحقيق ما يعتقدونه اندفاعا قويا ، وهذا ساعد على نجاح مشروع الملك عبدالعزيز الذي استفاد من طبيعة البدو هذه ، فاستخدمها لتحقيق أهدافه في تأسيس دولته الكبيرة في الجزيرة العربية "(١).

والمتتبع لدراسة أبو عليه يلحظ اختلافاً في ترتيب أهداف التوطين عنده - ما بين دين وسياسة وعسكرة واقتصاد واجتماع وثقافة - ما بين فقرة وأخرى . كما أن ربطه بين التوطين (الاستاتيكي) في الهجر وحركة الإخوان (الديناميكية) يمثل تناقضاً، يفضحه إقراره باستغلال ابن سعود لسداجة البدو في تحقيق أهدافه - كما رأينا - وهو ما ينقله، فعليا وليس ظاهريا، من جانب التوطين، ويجعلنا نتحرك إلى الجانب المقابل حيث يرفض البعض التوطين رفضاً تاماً، ويرفع التجربة إلى مستوى التطبيق العملي الوحيد لشعار الثورة المسلحة ، ويرى أن هدف أنصار التوطين هو حرمان الشعوب العربية والإسلامية من دروس التجربة ، حتى لا تتكرر عملية التحرير ، ويدلل بأن القوى المعاصرة للحركة لم تنظر إليها أبدا كحركة تمدين وتوطين ، وتحسين لأخلاق البدو . بل فهمتها على الفور على أنها حركة ثورية تهدد كل تركيبة المنطقة"(٢).

هكذا تتباين الاتجاهات(٣) وما بين "استاتيكية" و"ديناميكية" وسكون وثورية،

=لمساعدة المجاهدين الليبيين . انظر ، محمد رفعت عبدالعزيز : العلاقات المصرية - الليبية، رسالة دكتوراة غير منشورة . معهد البحوث والدراسات الأفريقية . جامعة القاهرة ١٩٨٦ ص ٢٧.

(١) عبدالفتاح حسن أبو عليه: الإصلاح الاجتماعي ، ص ص ١٤٣-١٤٦.

(٢) محمد جلال كشك : المرجع السابق ، ص ٥٦٠ .

(٣) وقد يتناقض البعض مع نفسه فيجمع كل الاتجاهات رغم تباينها ، ففي دراسة عن "العلاقات بين عبدالعزيز ابن سعود وجماعة الإخوان" نجد الإخوان في الهجر جماعة أراد=

يبرز منطلق ثالث يرفض التوطين لما قد يغفله، ولا يأبه بالدين وما قد يفعله، ويرد الأمر إلى محض سياسة، فيقرر جون حبيب أن تكوين الإخوان بني لخدمة طموحات ابن سعود السياسية والعسكرية في باقي شبه الجزيرة العربية، وحتى يبدو هذا صحيحاً، فقد رغب في إخفاء هذا التطور عن الإنجليز لأطول فترة ممكنة بسبب دعمهم للشريف حسين، وإخفاء النمو السريع للقدرة العسكرية للإخوان يخدم جيداً غرض ابن سعود^(١).

ويذهب عبد الكريم أبا الخيل نفس المذهب، فيقرر - هو الآخر - أن تأسيس فرق الإخوان كان يرمي لغايات سياسية وأغراض حربية لتكون قوة لابن سعود يكسب بها معاركه الحربية^(٢). بينما لم ير محمد أسد - وهو أحد رجال الملك - في حركة الإخوان إلا وسيلة لبلوغ ابن سعود القوة واستتباب الحكم^(٣).

وبنظرة سريعة على هذه المنطلقات - أو الاتجاهات - الثلاثة لإنشاء الهجر وتنظيم الإخوان، نستبعد مجرد التوطين كهدف أولي، وذلك لما يلي:

١- إضافة لإشارات دالة فيما سبق، فإن التسمية توحى بالهدف، ولو كان الأمر توطيناً لتغير الاسم - ربما - إلى مستوطنة ومستوطنين، أو قرية

=عبد العزيز بن سعود أن يطور أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية (ص ص ٥٢-٥٣). بعدها تؤكد نفس الدراسة أن عبدالعزيز بن سعود "قضى أياماً طوال لإقناع العلماء بفوائد إنشاء جماعة تجمع الرابطة الدينية بينهم، وتكرس هذه الجماعة لخدمة العقيدة ونشوها في أنحاء نجد أولاً، ثم في أنحاء الجزيرة أخيراً (ص ٥٦). ثم تخطط نفس الدراسة الدين والسياسة، وتقرر "أن ما كان يقوم به الأخ - مفرد الإخوان - كان في نظره هدفاً ونتيجة، وهو خدمة الله وخدمة ابن سعود الذي يعطى لهم ما يحتاجونه، وقد أصبح عليهم حمايته أيضاً، فهم أشبه ما يكون بالفرق العسكرية وعلى استعداد دائم لتلبية نداء القتال (ص ٧٠). ويتبدل الوضع ما بين صفحة وأخرى في نفس الدراسة إلى أن تصبح الهجر بكافة سكانها مقاتلين وجيشاً ثابتاً لابن سعود (ص ٦٨). وتصبح الهجرة في جوهرها تكتة عسكرية (ص ٦٥). بل إن الصلاة - ذاتها - تأثرت بهذه "العسكرة" حيث تظل البنادق مرافقة للإخوان على الدوام داخل المسجد استعداداً لأي طارئ (ص ٧٢). بل أن الدراسة كادت أن تعترف بهذا التناقض، عندما سألت: "ولكن هل هم حقيقة من الناحية النفسية كانوا دعاة للتوحيد (ورسل) للسلام؟ أم أنهم رسل للقتال والحرب؟ وكان الجواب الذي أراح صاحب الدراسة ولم يرحنا: "وفي اعتقادنا أنهم كانوا كل هذه الصفات جميعاً (ص ٥٨). انظر، عبد العليم على عبد الوهاب أبو هيك: العلاقات بين عبدالعزيز بن سعود وجماعة الإخوان (١٩١٢-١٩٣٠) رسالة ماجستير غير منشورة، آداب عين شمس، ١٩٧٦، ص ص ٥٢-٧٢.

- (١) جون حبيب: المرجع السابق ص ١٣٩.
- (٢) عبد الكريم أبا الخيل: العربية السعودية .. للكتاب الأول، بغداد، ١٩٥٣، ص ١٨٧.
- (٣) محمد جلال كشك: المرجع السابق، ص ٦١٣.

ومزارعين ، أو مجاورة - لبئر الماء - ومجاورين ، أو مستعمرة - من التعمير - ومستعمرين ، أو تجمع أول .. أو ثان .. أو ثالث . أما أن تكون هجرا وإخوانا ، فذلك أمر آخر غير مجرد التوطين .

٢- لم تكن الهجر - كما ينكر من عرف التجربة مباشرة -^(١) هجرا زراعية بمعنى حقيقي ، وإنما كانت وحدات سكنية ، بناها البدو حول بئر ماء ، وبجانبها مسجد ، وكان جل اعتماد البدو على عطايا الدولة .

٣- لو أن خطة إعادة تأهيل البدو وضعت بواسطة ابن سعود إيثارا لمساعدة البدو دينياً واقتصادياً ، فالمرء يتوقع منه أن يجذب الانتباه إليهم ، عندما يتحدث مع الأجانب ، وهو في الحقيقة لم يذكرهم ، وحينما كان يتحدث للريحاني كان يفضل أن يناقش مواضيع بعيدة عن موضوع الإخوان^(٢) .

٤- أشار بعض الرحالة الأجانب إلى مساكن الإخوان حول آبار المياه ، أما زراعاتهم فكانت أسوأ ما رأوا في حياتهم ، أكثر من ذلك فقد ذكر بعضهم أن أهالي " البتراء " كانوا يشكون من أن بلادهم كانت تعج بأشجار النخيل قبل مجيء الإخوان^(٣) .

نستبعد التوطين إذن ، ونستبعد كذلك حركة إسلامية تحريرية ، ترفع راية الإسلام إلى حيث تستطيع وحيث لا تستطيع . فرفع راية الإسلام إلى حيث لا تستطيع مرفوض - في ذهن ابن سعود على الأقل - إذ ذهب هذا الطموح مع الدولة السعودية الأولى ، ورفع راية الإسلام إلى حيث تستطيع مفروض في ذهن الإخوان وابن سعود .. لقد بقى هذا من الدولة السعودية الأولى .

أما الاتجاه الثالث الذي يربط بين الإخوان وتحقيق مجد ابن سعود في استرداد ملك آبائه وأجداده ، والذي يحاول أن يجرد العامل السياسي عند ابن سعود من أي أهداف دينية ، ويصم - بالتالي - ابن سعود بالانتهازية ، فنرفضه لما سبق وقلناه من أن جماعات من "حرب" ومن "مطير" هي التي بادرت إلى الهجرة ، وإنشاء الهجر بشهادة أخي الملك ، ولما سببه انكباب سكان الهجر في بداية التجربة على العبادة من إزعاج لابن سعود فأرسل إليهم "مطاوخته" ليعيد

(١) ذكر ذلك الشيخ حمد الجاسر ، شيخ المحققين السعوديين ، لأبى عليه في مقابلة تمت بينهما في تاريخ لم يحدده الأخير . انظر ، عبد الفتاح حسن أبو عليه : الإصلاح الاجتماعي ، ص ١٤٤ .

(٢) جون حبيب : المرجع السابق ، ص ٣٩ .

(٣) محمد جلال كشك : المرجع السابق ، ص ٥٧٧ .

الأمور إلى نصابها.

ونتفق مع صلاح العقاد في أن لفظ "الوهابي والنجدي" كانا يستخدمان أحيانا للدلالة على معنى واحد^(١)، ونسوق - نحن - للدلالة قصة نكرها للزركلي تعكس هذه الحالة.

في وقعة الشنانة^(٢) مع آل رشيد المدعومين من الأتراك، وبينما كان عبدالعزيز بن سعود يشرف بمنظاره على المعركة، دنا منه اثنان من رجاله، أحدهما محمد أبو شيبه رئيس بلدة "الحوطة"، والثاني ابن له، فقال أبو شيبه: ماذا تنتظر هنا؟ لماذا لا نمشي ونهاجمهم؟ فأشار إليه عبدالعزيز أن يتريث ولا يعجل.. فما كان من أبي شيبه إلا أن علق بندقية برقبته، واستل سيفه ومشى، وهو يقول لابنه: هذا عبدالعزيز يدور الدنيا (أي يعمل للكسب) ونحن نبي الجنة (أي نبيها) وتابعا سيرهما راجلين، فاخرقا مرامي للرصاص، والمعركة دائرة، وأدركا بيوت حرب ابن رشيد، فقطعا أطنابها بسيفيهما. وما شاهد السعوديون "البيوت" تسقط حتى هجموا، وفي مقدمتهم عبدالعزيز^(٣).

هذا مثال لما فعله الدين في هذه الفترة، وذلك المكان، وبعد عقد من الزمان، أنشئت الهجر وانتظم الإخوان، وتشكل واقع جديد يقوده ابن سعود، أو يحركه الإخوان، فيرضى به ويتعهده، أو يتغاضى عنه ولا يرفضه.

وبين المفروض والمرفوض، والاستطاعة وعدمها، وقف ابن سعود بين السياسة والدين، قويا بهما، مضغوطا بينهما، هادفا إلى دولة دينية - وليس حركة - تستلهم تجارب الأجداد، وتمزج العصبية في عصبية واحدة، وتذيب القبائل القابلة للقسم في سلطة واحدة غير قابلة للقسم^(٤)، يتفادى - إلى حين - طرق الأعداء المتمترين^(٥)، ويقصر في حدود الدولة عصبية الدين، ويحترم -

- (١) صلاح العقاد: المشرق العربي المعاصر، الأنجلو ١٩٧٩، ص ٤٧٦.
- (٢) كانت يوم ١٨ رجب ١٣٢٢هـ / ٢٩ سبتمبر ١٩٠٤م، أي قبل تنظيم الإخوان في الهجر.
- (٣) خير الدين الزركلي: المرجع السابق، ص ٤٠.
- (٤) كان جون فيلبي - الذي بدأ ممثلا للحكومة البريطانية في بلاط ابن سعود وانتهى مستشارا له - أحسن من أدرك أبعاد موقف ابن سعود، ففي تقرير له سنة ١٩١٧، ذكروا أن هدف ابن سعود هو إنشاء قوة دائمة قوية في مواجهة أي عدوان أجنبي في المستقبل، مع رغبة في إعادة إخضاع جبل شمر لآل سعود. أما عن القول بطموحه في توحيد الجزيرة مرة أخرى تحت النفوذ الوهابي، فلا يمكن أن أقول في هذا الموضوع أكثر من أن ابن سعود يعتبر بريطانيا هي عتبة دائمة لا سبيل لتخطيها، تعترض تحقيق هذا الحلم، وهو مهيب لقبول هذا الأمر الواقع. أنظر، محمد جلال كشك: المرجع السابق، ص ص ٥٦٨ - ٥٦٩.
- (٥) كانت المناطق الحدودية ما بين نجد والحجاز مثار نزاع تقليدي بين آل سعود وأشواف=

كعاقبته - للثعلب بحزام الأسد^(١)، ولا يصطدم - أبدا- بالأسد^(٢)، فهل يدفعه الإخوان؟

لنتابع الآن في نقاط ؛ صعود حركة الإخوان منتبهين ، فقد يكون في سرعة صعودهم سرعة سقوطهم :

١- بدأت أول هجرة في الأرطاوية بخمسين فرداً^(٣)، وخلال عقد ونصف من الزمان، وصل عدد الهجر إلى ٢٢٢ هجرة^(٤)، وفرت ١٥٠ ألف مقاتل، نصفهم يملك رواحل وبنادق، والآخرين يتسلحون بالسيوف والرماح.

٢- كانت للهجر عبارة عن معسكرات عقائدية، شكلها رجال الدين والمطوعة، وأمدتها عبدالعزيز بن سعود بالسلاح والعتاد، وكان جل اعتمادها - كما أشرنا - على أعطيات الدولة.

=مكة منذ الدولة السعودية الأولى . وبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى كان كل من ابن سعود والشريف حسين يطمع في أملاك الآخر ،أو في هذه المنطقة الحدودية على الأقل . الأول لأن أهلها يتبعون المذهب الوهابي ،والثاني يؤيده الإنجليز ، حتى أنه رد رسالة لابن سعود - يحتج فيها على دخول قوات الشريف حسين إلى المنطقة الحدودية - دون أن يقرأها ، قلئلا للرسول على الملأ : "عد إلى الرياض ، وقل لعبدالعزیز بأن الوقت لن يطول حتى أزحف أنا الحسين إلى نجد لأطرده وأطرده أسرته ، وأقضي على جميع الوهابيين". وللمفارقة ، لم يطل الوقت حتى طرد ابن سعود الشريف حسين وأسرته من الجزيرة العربية ، بواسطة الإخوان الوهابيين . انظر ، بنوا میشان : عبدالعزيز آل سعود . سيرة بطل ومولد مملكة ، ترجمة عبد الفتاح ياسين ، دار الكاتب العربي (بدون تاريخ) ، ص ١٤٠ . وانظر أيضا ، خالد الهميل : العلاقات بين الملك عبدالعزيز آل سعود والأشراف ، الرياض ، ١٩٩٣ ، ص ١٠١ .

(١) 'أثر كثيرا - عن عبدالعزيز بن سعود قوله : أنا أحتزم للثعلب بحزام الأسد ، وهو مأخوذ من المثل النجدي " كل للحصيني (الثعلب) كيلة أسد " انظر ، عبد الرحمن السبييت وآخرون : كنت مع عبدالعزيز ، إصدار المهرجان الوطني للتراث والثقافة ، المجلد الأول ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م ، ص ٤٦ .

(٢) المقصود هنا الأسد البريطاني .

(٣) بعد عشر سنوات بلغ عدد سكانها ٣٠ ألف نسمة . انظر ،

Soomro,A.Dino :The political , social and economic situation during the reign of king Abd Al-Aziz.Imam Mohamed Ibn Saud Islamic University,History of King Abd Al-Aziz . December 1985.P.9.

(٤) اختلف في عدد هذه الهجر . لكن هذا الرقم نتيجة إحصاء دقيق قام به جون حبيب ، حصر فيه كل الهجر كبيرها وصغيرها . وكان أكثر هذه الهجر لقبائل مطير وعتيبة وحرب وشمر والعجمان ، وأشهرها هي هجرة الأرطاوية والغطط والصرار ، حيث برز فيها أشهر قادة الإخوان على الترتيب : سلطان الدويش شيخ الأرطاوية ورئيس قبائل مطير ، وسلطان بن بجاد شيخ الغطط ورئيس قبائل عتيبة ، وضيدان بن حثلين شيخ الصرار ، ورئيس قبائل العجمان . انظر ، الزركلي : المرجع السابق ، ص ١٠٧ .

٣- كان هناك ثلاثة أنواع من التحرك:

أ- الجهاد : وفيه يخرج المحترفون للقتال ممن يملكون رواحل وأسلحة.

ب- الرديف : في حالة الخطر ، يردف كل راكب أحد الإخوان خلفه.

ج- النفير العام : وفيه يخرج للقتال كل من يقدر على حمل السلاح .

٤- كان بروز قوة الإخوان عاملاً على تغيير موازين القوى في الجزيرة العربية^(١). يتضح هذا من قول الأمير عبدالله بن الشريف حسين ، مخاطباً ابن سعود: "فما حملك على تغيير لهجتك؟"^(٢)

والحقيقة أن تغيير "لهجة" ابن سعود جاءت من تجاوزات الأشراف على "الوهابيين"^(٣) في المنطقة الحدودية بين الحجاز ونجد ، إضافة إلى إحساسه بقوة

(١) تمثلت هذه القوى في الأشراف في الحجاز ، وآل صباح في الكويت ، وآل رشيد في حائل ، وابن سعود ومن خلفه الإخوان في نجد. وقد حدد إلى حد كبير - علاقة ابن سعود بهذه القوى وجود الإنجليز والترك في المنطقة. انظر ، عبدالعزيز عبد الغني إبراهيم : أمراء وغزاة ، قصة الحدود السياسية الإقليمية في الخليج ، بيروت ، ١٩٩١ ، ص ٩٦ ، وما بعدها. جدير بالذكر أن الزركلي يذكر " أن القنصل البريطاني في الكويت (شكسبير) عرض على ابن سعود " وعوداً بريطانية " بتمكين العرب من بلادهم إذا أجلوا عنها الترك ، وأن ابن سعود عرض بدوره - هذه الوعود على جيرانه ، ومنهم ابن رشيد عدوه " اللدود " ، وجاءت الردود متباينة ، فقد أمهله الشريف حسين ليتدبر أمره ، بينما اعترف ابن صباح بتبعيته للإنجليز ، أما ابن رشيد فقد أجاب بأن الأتراك " أرسلوا إلى عشرة آلاف بندقية ، وبعد أن أكسرها عليك ، وعلى رجالك ، أفكر في الصلح معك ، والقيام على الترك " وكان رد ابن سعود على عرض شكسبير ...فقيامي معكم ، وجعل رايتي المنقوش عليها (لا إله إلا الله) إلى جانب رايتكم ، أمر غير نافع لي ولا لكم " .انظر ، الزركلي : المرجع السابق ، ص ٦١-٦٢.

ونحن نرى أن ابن سعود ، وإن لم يفرط أبداً في المبدأ الذي التزم به حيال الأتراك كما ذكر "ما من أحد يحق له أن يكره الترك أكثر مني.. ولكن لن يقال إنني طعنت دولة تحمل اسم الخلافة في محنتها" إلا أنه كان حريصاً على صداقة الإنجليز ، بل والتحالف معهم بدءاً من معاهدة دارين أو القطيف (١٩١٥) والتي كانت كباقي المعاهدات مع مشيخات الخليج " حماية وتقييداً " ومروراً بمعاهدة المحمرة (١٩٢٢) التي حددت الحدود بين ابن سعود وجيرانه ، وإنهاءاً بمعاهدة جدة (١٩٢٧) وكل هذه المعاهدات لم ترض الإخوان .

(٢) في رسالة بتاريخ ٢٣ شعبان ١٣٣٧هـ / الموافق ٢٤ مايو ١٩١٨م.

(٣) نشر أمين الريحاني صورة خطابين - بتاريخ ٢٤ شعبان ١٣٣٧هـ / الموافق ٢٥ مايو ١٩١٨م - من الأمير عبدالله بن الشريف حسين إلى قائدين في المنطقة الحدودية بين الحجاز ونجد ، يدعوهاا للمثول أمامه والخضوع له. وجاء في الخطاب الأول "قأطفانا نار الخارجة - يقصد الوهابيين - التي في تربة ، ومزقناها كل ممزق ، وضربنا أعناق أرباب الزبغ والنفاق". وقال في الثاني "ما خفي عليكم ما حل بتربة من ذبح الرجال وتدمير المال ، بعد أن طغى أهلها وبغوا ، وأنكم يا أهل رنية "بدو وحضر ، إن ما كفيتم طوارقكم ، وركبتم إلى في ست ليال مع شريفكم ، وإلا حزمتمكم حزم السلم ، وطردتكم طرد غرائب البهل (الإبل)، =

جيشه من "الإخوان"، ودافعية هؤلاء لنجدة إخوانهم في المنطقة الحدودية^(١).
٥- كانت للإخوان -ربما تأسيساً بالصحابة-^(٢) أناشيدهم التي كانوا يرددونها مثل:
هبت هبوب الجنة..

وين (أين) أنت يا باغيها^(٣)

يا ويل عدو الشريعة منا

أنا فارس للوحدة.. أنا أخو من أطاع الله

ارفع رأسك يا العدو^(٤)

أهل التوحيد... أهل التوحيد

إياك نعبد وإياك نستعين^(٥)

٦- يرتبط ما ذكرناه من قصة أبوشيبة بما يرويه الشهود من أن الإخوان كانوا لا يهابون الموت ، وأحيانا ما تكون الإصابات بينهم كبيرة ، لاقتحامهم المنافع مواقع الأعداء دون تهيب ، وكان معروفا أنهم يهاجمون المدافع وهي تطلق مقذوفاتها^(٦).

= وعقلكم يعلم جاهلكم ، ولولا مشرى بن ناصر ، وغازي بن محمد ، لكان صباحي يسبق كتابي إليكم". انظر ، أمين الريحاني : المرجع السابق ، ص ص ٢٥٢-٢٥٣.

(١) تحولت الدافعية إلى غضب على عبدالعزيز والإنجليز ، عندما طلب منهم -- بناء على توجيه الإنجليز -- أن يغيروا على ابن رشيد .

(٢) قلنا ربما ، لأن الإخوان لم يلتزموا "بنشيد الأحزاب" ، الذي وضعه الرسول الكريم ، والذي كان للصحابة يرددونه على نغمات المسير ، في طريقهم إلى المغازي ، وما زلنا نودده نحن المسلمون كل عام مرتين قبل صلاة العيد (انظر عبد اللطيف النشار : الثقافة العسكرية وأناشيد الجيش ، مجلة الرسالة ، السنة السابعة ، العدد ٣٣-٢٠/١١/١٩٣٩ ، ص ٢١٥٤) . =

= ولا نجد تفسيراً لعدم الالتزام هذا ، إلا أن هجمات الإخوان كانت تتم ليلاً في الغالب ، وتفاجئ العدو في الأعم الأغلب ، وليس منطقياً أن ينهبوا العدو بأناشيدهم إلى وجودهم ، لذا وجدنا أناشيدهم عبارة عن صيحات متقطعة تتردد أثناء المعركة ليث الحماس أو ليث للرعب . جدير بالذكر أن للأناشيد دلالتها فإذا ذكر البعض (عبد العليم على عبد الوهاب أبو هيكل : المرجع السابق ، ص ١٢٠) مع فتح ابن سعود للإحساء أن "دوى الرصاص اختلط مع هتاف الإخوان : " أن الملك لله ثم لعبد العزيز " لاختلفنا معه على الفور - دون تمحيص تاريخي - ولأدركنا أنهم ليسوا إخوان الهجر ، الذين كانت لهم منطلقات أخرى تعبر عنها أناشيدهم .

(٣) معناها : أين أنت يا من تبغي الجنة ، أي تريدها .

(٤) ليس للتفاخر ، ولكن للقطع بالقطع .

(٥) حافظ وهبة : جزيرة العرب في القرن العشرين . القاهرة ١٩٣٥ ، ص ٣١٤ .

(٦) جون حبيب : المرجع السابق ، ص ٩٤ .

٧- يرتبط بما سبق، أن ميزان المعارك كان يتحرك لصالح الإخوان، رغم قلة عددهم ، ففي معركة "تربة"^(١) كان عدد الإخوان ألفين ؛ خمسمائة منهم مسلحون بالسيوف والرماح، والباقي بالبنادق، في حين كانت قوة الشريف حسين سبعة آلاف رجل ، مع عشرين مدفع ميدان ، وأربعين مدفع رشاش ، وذخيرة وعتاد حملوا على عشرة آلاف بعير ، وعمل الشريف خنادق بعمق قامه الرجل وتحصينات ، ومع هذا لم ينجح إلا ألف ومائتي رجل ، فر مائتان وانضم الباقي إلى الإخوان^(٢).

٨- اتصالا بما سبق ، يذكر أمين الريحاني أنه تقابل مع الشريف عون بن هاشم الذي شهد معركة "تربة"، وحدثه عن هول ذلك اليوم: "رأيت الدم في تربة يجري كالنهر بين النخيل، وبقيت سنتين عندما أرى الماء الجاري أظنها والله حمواء.. ومن أعجب ما رأيت يا أستاذ.. رأيت الإخوان أثناء المعركة يدخلون الجامع ليصلوا ثم يعودوا إلى القتال"^(٣). أيضاً، فقد سمع الأمير عبدالله في "عمّان" يقول، وقد تذكر الموقعة، "ما زال يرن في سمعي صوت المغيرين ليلة "تربة".. الجنة.. الجنة"^(٤).

٩- وعلى ذكر "تربة" من المهم أن نذكر أن عبدالعزيز بن سعود لم يعلم بما فعله الإخوان إلا بعد عدة أيام من حدوثه^(٥). مما يعني أنهم أخذوا - من تلقاء أنفسهم - زمام المبادرة ، وقد كان ذلك أمراً خطيراً ، خاصة وقد تكرر كثيراً. بدون إدراك كبير لسياسة ابن سعود ، أحس الإخوان بأن البريطانيين هم عدوهم الحقيقي ، ليس فقط لاختلافهم في الدين ، ولا للمعاهدات التي قيدوا بها قائدهم ، ولكن لأنهم السند الحقيقي الواقف خلف الشريف حسين ، الذي نكل بإخوانهم في المنطقة الحدودية بين الحجاز ونجد . وبعد انتصار "تربة" كلن من المفترض أن يفتحوا الحجاز ، لكنهم وجدوا قائدهم - ابن سعود - يعود راضياً إلى نجد . فأدركوا على الفور أن الإنجليز وراء هذا الموقف ، وهو

(١) ١٣٣٧هـ/ ١٩١٩م والتي فاجأ فيها الإخوان قليلو العدد جحافل جيوش الشريف حسين التي رابطت في "تربة" ، بعد التكتيل بأهلها كما وضح من الخطابين السابقين اللذين أرسلهما الأمير عبدالله إلى بعض قادة المنطقة الحدودية.

(٢) هذه التقديرات مأخوذة من وصف عبدالعزيز بن سعود لمعركة "تربة" ، انظر ، جون حبيب : المرجع السابق ، ص ٩٦.

(٣) أمين الريحاني : المرجع السابق ، ص ٢٥٦.

(٤) عبد العليم علي عبد الوهاب أبو هيكل : المرجع السابق ، ص ١٣٧.

(٥) ذكرها سعود بن هذلول آل سعود (تاريخ ملوك آل سعود . الرياض ١٩٦١م ، ص ٣٢٤) بيوم أو يومين، بينما ذكرها أمين الريحاني (المرجع السابق، ص ٢٥٧) بخمسة أيام.

الموقف الذي سوف يتأكد لهم مع الوقت .

١١- عندما يتلاقى الهدف الديني للإخوان ، مع الهدف الديني والسياسي لابن سعود ، ويقل ضغط الإنجليز ، تكون حركة الإخوان مؤثرة تماماً^(١) ومن ثم كان تحرك الإخوان نحو "الطائف" - وفي معركة مماثلة لما حدث في "تربة" أحداثاً ونتيجة - بداية ضم الحجاز أمام الإخوان ، بحيث يمكن القول أن معركة الحجاز قد كسبت في الطائف^(٢).

١٢- أفرز تفوق الإخوان بهذا الشكل الكاسح إيجاباً وسلباً . أما الإيجاب فتمثل في شهرتهم التي سبقتهم ، والتي وفرت عليهم وعلى غيرهم إراقة مزيد من الدماء^(٣) فعلى سبيل المثال دخلوا مكة محرمين يحملون السلاح ، دون إراقة نقطة دم واحدة. أيضاً ، فقد ظلت المدينة وجدة صامدتين للحصار سنة كاملة خشية الإخوان ، فلما استسلمتا كان شرطاً ألا يدخلهما الإخوان . وقد كان أيضاً - وعلى المدى للبعيد - أن مكنت شهرة الإخوان من نشر الأمن والأمان في طول البلاد وعرضها . ألم يكن شعارهم "يا ويل عدو الشريعة منا" ؟.

أما السلب ؛ فتمثل في مبالغة التصقت بهم ونقلتها كتابات المؤرخين دون تمحيص حتى بنت حركتهم وكأنها "غزوة نثرية"^(٤)، وإن كان يخفف من هذه المبالغة شهادة أحد الأجانب بأن "الإخوان قد اكتسحوا الجزيرة العربية كمبضع الجراح الذي يزيل ما هو مؤلم وخبيث ويترك ما هو معافى وصحي"^(٥).

ومن السلب - أيضاً- تكتل الأعداء ضدهم حتى رأينا ممثل إيطاليا في "جدة" - بعد معركة "تربة" - يقترح تدمير الإخوان عن طريق حملة مشتركة

(١) تفصيل ذلك أن تتكرر الحلفاء لعودهم للشريف حسين ، لم يفقده فقط تعاطف الإنجليز - وقد ملوا إلحاحه - بل وافقده أيضاً تعاطف العرب والمسلمين ، خاصة بعد أن خلع على نفسه لقب الخليفة ، بعد أن ألغى مصطفى كمال أتاتورك الخلافة في تركيا ، ثم سمي الحسين نفسه ملك العرب ، وأخيراً منعه للإخوان من تأدية فريضة الحج ، من منطلق أن الإخوان يشكلون تهديداً فعلياً للحجاج الأجانب ، وكلما أضاف الحسين إلى قائمة استقرازاته ، فإن الإخوان يشددون ضغطهم على إمامهم لدرجة لم يستطع أن يقاوم مطالبهم ، وهو في ذلك الوقت لم يكن ميالاً لمقاومتهم .

(٢) جون حبيب : المرجع السابق، ص ص ١٥٢-١٥٣.

(٣) أطلق البعض على هذه الحالة تسمية "سلام الوهابية" . انظر :

Leatherdale, Clive : Britain and Saudi Arabia 1925-1939, The Imperial Oasis, London. P.24.

(٤) محمد جلال كشك : المرجع السابق ، ص ٦٠٣.

(٥) جون حبيب : المرجع السابق ، ص ٢١٠.

من البريطانيين والفرنسيين والإيطاليين، تتطرق إلى نجد من "البصرة" و"جدة" في وقت واحد^(١).

من السلب - أيضاً - أنهم كانوا يتحركون كثيراً دون أوامر من سلطان نجد، كما أشرنا.

من السلب - أيضاً - أنه قد داخلهم بعض الغرور فإذا كان ابن سعود سلطاناً لنجد، فلم لا يكون ابن بجاد سلطان الدين، وكان هذا لقبه الذي أصبح ينادى به.

أيضاً، وفي هذا الاتجاه، فإن تقصير الدويش لثوب ابن سعود كان نقطة فاصلة، وكان للحادثة أثرها الدعائي عن تقوى الدويش ورفاهية ابن سعود، وشجاعة المرعوس في قول الحق عند إمام طال ثوبه حتى جاوز الكعبين "وفضل الإزار في النار" كما علمهم مطاوعة ابن سعود^(٢).

هكذا بلغ الإخوان ذروة دورهم أو مجدهم في فتح الحجاز ، وإذا كان كل "مد" لابد له من "جزر" ، فإن "جزر" الإخوان جاء سريعاً، بحيث يمكن القول أن فتح الحجاز كان نهاية البداية ، أو بداية النهاية لهم. عموماً، وقبل أن نقفز إلى التفسيرات ، لنقف عند التداخيات ، ونرى كيف اصطدم للصانع بصنيعته.

تذهب أغلب المصادر إلى أن فتح الحجاز كان نتيجة لدافعية الإخوان أو اندفاعهم ، وتذهب أغلب المصادر - أيضاً - إلى أنهم لم يكونوا راضين بدفعهم إلى نجد بعد فتح الحجاز ، وتتفق في أن زعماء الإخوان عقدوا اجتماعاً في الأريطوية سنة ١٣٤٤هـ / ١٩٢٦م ضم الدويش وابن بجاد وابن حنّالين ، أظهروا فيه سخطهم على سياسة ابن سعود الممالة للبريطانيين أعداء الدين . فما كان من ابن سعود إلا أن عقد في العام التالي - يوم ٢٥ رجب ١٣٤٥هـ / ٢٩ يناير ١٩٢٧م - مؤتمراً لتبرئة ساحته .

وجد في الأمور جديد حين قامت حكومة العراق ببناء مخافر على الحدود بينها وبين نجد ، متجاهلة تعهد بريطانيا بالألا تعوق حركة الرعاة على الحدود بين نجد وجاراتها . فلما هاجم الإخوان - بدون أوامر من ابن سعود - هذه المخافر ، دعا ابن سعود إلى عقد "جمعية عمومية" لي طرح عليها الموضوع .

(١) نفسه ، ص ١٤٢.

(٢) حافظ وهبة : المرجع السابق ، ص ٣١٥.

وكان أهم ما أسفر عنه المؤتمر إبطال ما كان يدعيه زعماء الإخوان من حق إعلان الجهاد بغير إذن الإمام ، أما المعارضون فتجاهلوا المؤتمر والمؤتمرين وأذاعوا في الهجر أنهم قائمون بأمر الدين وإقامة الشريعة التي يهدمها ابن سعود وشنوا الغارة تلو الغارة على الحدود العراقية ، التي ضجبت حكومتها من اختلال الأمن في أطرافها ، وقامت مفاوضات جديدة بين الإنجليز وابن سعود انتهت إلى تعهد بريطانيا بطرد "العصاة" من أراضي العراق والكويت وشرقي الأردن ، إذا ما لجأوا إليها . من ناحية ثانية ، فقد جاءت أخبار من القصيم ، تحمل إلى ابن سعود أن ابن بجاد التقى بجماعة من تجار القصيم ، فقتلهم واستباح أموالهم .

هنا ترك ابن سعود حساباته وجمع قواته ، واتجه إلى مكان يقال له "روضة السبلة" بقرب "الزلفي" ، حيث تجمع المتمردون ، وأرسل يدعوهم إلى السنزول على حكم الشرع ، ولما لم يمتثلوا نشبت المعركة بين الفريقين في ١٩ شوال ١٣٤٧هـ / ٣١ مارس ١٩٢٩م ، فجرح الدويش ، وحمل إلى ابن سعود الذي عفا عنه ، أما ابن بجاد فقد فر من معركة السبلة ، وسلم نفسه إلى ابن سعود بعدها بثلاثة أيام ، حيث سجنه ابن سعود .

أما ابن حثلين الذي لم يكن مشاركاً في معركة "السبلة" فقد هاجمه فهد بن عبدالله بن جلوي ، وقتل الاثنان ، وتولى نائب بن حثلين قيادة العجمان الذين انضم إليهم - بعد حين - فيصل الدويش بعد شفاة ، ونفذ الاثنان - مع من انضم إليهم - خطة جديدة هي شن الغارات على كل نجد ، وإستتصار القبائل لنصرتهم .

جمع ابن سعود قواته في "الشوكي" قرب "الدهناء" ، ووصلها في ٢٨ جمادى الثانية ١٣٤٨هـ / أول ديسمبر ١٩٢٩م استعداداً للانقضاض على الدويش الذي بدأ أنصاره ينفضون من حوله بعد علمهم بقدوم ابن سعود إليهم ، فاضطر إلى دخول الكويت ، مما حدا بابن سعود أن يخاطب السلطات البريطانية لتفني بتعهداتها له بطرد العصاة من الأراضي الخاضعة للبريطانيين ، أو يسمحوا له بمطاردتهم في هذه الأراضي .

ولما كان رؤساء الفتنة^(١) قد استسلموا في "الجبراء" ، فقد سلمهم البريطانيون لابن سعود صباح يوم ٢٨ شعبان ١٣٤٨هـ / ٣٠ يناير ١٩٣٠م ،

(١) فيصل الدويش وابن حثلين وابن لامي .

وتنفس ابن سعود الصعداء، وقال قولته المشهورة: "من الآن فصاعداً ، سوف نحيا حياة جديدة"^(١).

اتفق الراصدون على خروج الإخوان من حلبة الصراع، لكنهم لم يتفقوا على أسباب خروجهم على إمامهم، أو على أسباب اصطدام الصانع بصنيعته. وكما برزت من قبل اتجاهات تغذيها توجهات لتفسير نشأة الإخوان، فقد برزت هنا نفس الاتجاهات والتوجهات لتفسير خروج الإخوان. (فأبو عليه)، وهو من أنصار التوطين، يرد "ثورة الإخوان" للأسباب الآتية:

أولاً: لم يرقهم ما قام به الملك عبدالعزيز من أعمال من أجل تأسيس دولة منظمة تأخذ بأساليب الحضارة الجديدة، كاستيراد السيارات واللاسلكي والهاتف... إلخ. ورأوها بدعا من صنع الإفرنج.

ثانياً: كان الإخوان يرون أن سياسة الملك الرامية إلى إيجاد حالة من السلم مع الدول للمجاورة كالعراق وشرقي الأردن - البلاد الخاضعة للنفوذ الإنجليزي آنذاك - خطأ وانحرافاً عن مبدئهم، وكانوا يرون ضرورة محاربتهم، واحتلال أرضهم، ونشر السلفية بين السكان في هذه البلاد.

ثالثاً: من المسلم به أن الولاء القبلي قد ضعف، وحل محله الولاء للدولة. وبهذا فقد رؤساء القبائل مراكزهم وامتيازاتهم التي كانت لهم من قبل، وبهذا انتقل الولاء إلى الإمام الشرعي، وازداد الأمر سوءاً بالنسبة لشيوخ القبائل، عندما بدأت دولة الملك عبدالعزيز تتجه نحو الحضارة الجديدة، "لذا فإننا نعتقد أن فقدان شيوخ القبائل لمراكزهم التي كانت لهم قبل حركة الإخوان، هو السبب الهام من أسباب الثورة. لقد رأى زعماء الإخوان أن بإمكانهم أن يحركوا سداً جديداً من أجل مصالحهم وإعادة رد اعتبارهم، وإننا نفسر ثورة فيصل الدويش وتحمسها الشديد لها، بعدم تحقيقه المركز الذي كان يحلم به بعد فتح الحجاز، فكان يرى أنه أحق في تسلم منصب أمير الحجاز، لما بذله هو وبذوه في حروب الهاشميين وإخراجهم من الحجاز، وما قام به الإخوان ضد العراق وشرقي الأردن من اعتداءات على حدودهما ما هو إلا طفرة غضب تنفس عن شعورهم بالحق ضد سياسة الملك عبدالعزيز الجديدة".

رابعاً: بالنسبة لوجهة نظر زعماء الإخوان، فإن ثورتهم كانت لأن الملك يأمرهم بمحاربة ما جاورهم، والاعتداء على بلادهم من أجل أن يدينوا بالحق،

(١) جون حبيب : المرجع السابق، ص ٢٠١.

وأن يأخذ خمس الغنائم ما داموا غير مسلمين ، وعندما اعتدى البدو على حدود العراق تدخلت بريطانيا وطلبت الملك عبدالعزيز أن يعيد الغنائم التي أخذها بدوه من سكان الحدود العراقية ، وأن الملك يطالب زعماء الإخوان بإرجاع ما أخذوه ، مع العلم أنه أخذ خمسها .

خامساً: من أسباب ثورة الإخوان والقبائل البدوية، أن بعضها ثارت لأنها رفضت دفع الضرائب للدولة، ويمثل هذا النوع ثورة قبائل تيماء في الشمال^(١).

وسوف نناقش هذه الأسباب تفصيلاً فيما يلي:

فيما يتعلق بالسبب الأول - وهو معارضة أساليب الحضارة الحديثة - فقد استهوى معظم المؤرخين لتاريخ المملكة هذه الأقاصيص، ولم يملوا من تكرارها، مع الحرص على نسبتها للعلماء للزعم بأن الدين عاقهم عن التقدم^(٢)، بحيث اعتبر البعض هذا الأمر أساساً للصراع بين الإخوان وابن سعود. وحتى يكون إجرائياً، فقد عبر عن "نظرة البدو عموماً، والإخوان خصوصاً، الذين رأوا أن ابن سعود يسلبهم بما أقدم عليه من أمر المستحدثات كافة ما يتمتعون به، فإذا كان بدعوته لهم إلى الاستقرار قد أفقدهم الحرية المطلقة التي ظلوا يتمتعون بها قدم حياتهم ذاتها، فإنهم من ناحية ثانية، لن يسمحوا لهذه الآلات الحديثة (الشيطنانية) أن تفقدهم آخر ورقة رابحة في يدهم، وذات الأهمية القصوى بالنسبة لهم وهي (الإبل). فدخل الأتيل^(٣) تعنى بالبساطة الشديدة- التي ميزت حياة البدو - ضياع رأسمالهم، ومورد رزقهم الأساسي"^(٤).

ونحن نسأل - مندهشين - أي إبل نتحدث عنها الآن ، تحد من اندفاع المؤمن أو طموح السياسي ، لقد باعوها بالفعل منذ عقد ونصف من الزمان ، ولم يبق مع معظم الإخوان إلا راحلته التي تنقله مع رديفه أحياناً - إلى حيث يغزو ابن سعود .

على الجانب المقابل، يدافع البعض عن هذه المعارضة للمخترعات الحديثة، أو هذا الحذر دفاعاً مجيداً، ويصفه بالوطنية، ويبدأ بأن "الخوف من المجهول هو أول درجات العلم"^(٥). ونحن نرى الأمر أبسط من هذا وذلك.. ببساطة لم يتح

(١) عبدالفتاح حسن أبو عليه : الإصلاح الاجتماعي . ص ص ١٦٠-١٦١.

(٢) محمد جلال كشك : المرجع السابق ، ص ٥٨٨.

(٣) لفظ أطلقه الإخوان على كل المستحدثات .

(٤) عبدالعليم علي عبدالوهاب أبو هيك : المرجع السابق ، ص ٢٣٦.

(٥) محمد جلال كشك : المرجع السابق ، ص ص ٥٨٨-٥٨٩.

للإخوان الوقت لكي يستوعبوا هذه المخترعات الحديثة، وإذا قدمت إليهم بشكل مقنع فإنهم يتقبلونها باقتناع. وكان يكفي لإقناع الإخوان فسي بعض الأحيان أسلوب بسيط، كما حدث حينما أمر ابن سعود بأن تتلى آيات من القرآن الكريم عبر التليفون ، فأضطر المستمعون إلى أن يوافقوا على أن الآلة التي تحمل كلام الله لا يمكن أن تكون من عمل الشيطان^(١)، لكنه كان من الضروري اتخاذ موقف أشد صرامة عندما أدخل اللاسلكي إلى الرياض، فحين ارتفعت أصوات الاحتجاج على ذلك، لم يوقفها إلا دعوة الملك الحازمة لكل من لا يوافق عليها أن يغادر المدينة^(٢)، وكان هذا أحد أساليب الإقناع ، فلم يغادر أحد المدينة.

أما السبب الثاني، فنحن نوافق عليه، وننقل جزءا من رسالة أرسلها فيصل الدويش إلى سعود بن عبدالعزيز آل سعود^(٣)، قال له فيها: "لقد غزونا المشركين والناكثين للعهود الذين بنوا القصور"^(٤)، وحرصوا رعاياكم على التمرد عليكم.. ولقد عرفت أباك بكل هذا، وهذا هو خلاف الإخوان ضد أبيك، أما ماعدا ذلك فكل مسالككم مقبولة منا حفظكم الله"^(٥).

أما السبب الثالث فمردود عليه بذلك الحوار المباشر الذي دار بين ابن سعود وفيصل الدويش بعد أن سلمه له الإنجليز^(٦).

-
- (١) إبراهيم عبده : إنسان الجزيرة ، بدون تاريخ ، ص ١٧٧ .
(٢) محمد المانع : توحيد المملكة العربية السعودية ، ترجمة عبدالله صالح العثيمين ، الرياض ١٩٨٧ ، ص ١١٦ .
(٣) في سنة ١٩٢٩م / ١٣٤٧ - ١٣٤٨ هـ .
(٤) يقصد القلاع والحصون .
(٥) محمد جلال كشك : المرجع السابق ، ص ٦٧٩ .
(٦) يصف حافظ وهبة هذا الموقف فيقول : " لقد رأيت الدويش هذا اليوم ، ورأيت مرارا يزور الملك في الرياض ، فما أعظم الفرق بين الحالتين ! كان الدويش حينما يقدم على الرياض يصحبه نحو ١٥٠ رجلا مسلحا ، يدخلها كقائد عظيم له منزلة عظيمة في نفوس أهل الرياض وعلمائها وملك نجد ، إذا جلس لا يجلس إلا بجوار ابن سعود ، يعتبره الملك كصديق قديم وقائد من قواده العظام . أما غطرسة الدويش وجفاؤه وترفعه عن السلام على أي مخلوق يضمه القصر - ما عدا العلماء طيعا - فحدث عنه ولا حرج . أما إذا استأذن الدويش الملك في الرجوع إلى الأرطاوية فإن القائمة التي اعتاد تقديمها للملك تبتدىء من حبال الأبار ونعاله إلى السلاح والجواري ، وما بين ذلك من ملابس له ولأولاده وزوجاته والطيب والعود ، وكل قائد من قواد الإخوان يطلب هذه الطلبات ، ولكن قائمته تكون محلا للرفض أو التحويل ، أما قائمة الدويش فلا يدخلها أي تحويل أو تعديل . اليوم يقف الدويش ذليلا أمام الملك ابن سعود وأمام قواد الجيش ، وكلهم دونه منزلة " . أنظر ، حافظ وهبة : المرجع السابق ، ص ٣٢٨ .

فقد قال الملك: "هل قصرت في شيء نحوكم؟

ورد الدويش: ما قصرت في شيء يا طويل العمر.

فقال الملك: هل كنت تريد الملك؟ لقد كنتم ملوكا في الجهات التي كنتم فيها"^(١).

وبعد هذا الحديث، لا يصح حديث البحث عن مكانة بعد هذه المكانة.

أما السبب الرابع فنخلص منه إلى موافقة ضمنية لابن سعود على ما قاموا به، ونضيف إلى حيرة ابن سعود، حيرة الدويش الذي قال "بأن المنهوبات ضاعت وليس لديه شيء منها"^(٢).

أما السبب الخامس، فنرد عليه بما أثير في مؤتمر الرياض (١٣٤٥هـ / ١٩٢٧م)، حين اشتكى الإخوان من وضع الضرائب من المكوس على المسلمين في نجد، فأفتى العلماء عن هذه القوانين بأن ما كان موجودا فيها في الحجاز يزال فوراً، ولا يحكم إلا بالشرع المطهر^(٣)، وبالتالي لا مجال لاعتبار هذا سبباً للثورة، خاصة إذا عرفنا أن الإخوان كانوا ملتزمين بفتوى رجال الدين^(٤).

أما أنصار الثورة التحريرية والبعث الإسلامي - ويمثلهم محمد جلال كشك^(٥) - فيردون ثورة الإخوان إلى الدساتير البريطانية، وأن بريطانيا أرادت الفتنة، وساعدت عليها بكل السبل، فهي التي فجرتها ببناء الحصون، وهي تعرف مسبقاً معارضة الإخوان لها، وهي التي شجعتهم على مهاجمة هذه المخافر، وتسجيل انتصارات في المرحلة الأولى لإعطائهم الشعبية، وإغرائهم بمعارضة أوامر الملك، ثم هي التي ضربتهم، أو بالأحرى قبائلهم بالطائرات، رغم احتجاج الملك، ومحاولته منع ذلك، مؤكداً أن هذا العمل من جانب بريطانيا

(١) سعود بن هذلول (آل سعود) : المرجع السابق، ص ص ٢٠١-٢٠٢.
(٢) كما جاء في رسالة الدويش إلى سعود بن عبدالعزيز. انظر، ص ص ٤٠-٤٣ من هذه الدراسة.

(٣) نفس المرجع، ص ص ١٨٦-١٨٨.

(٤) تشهد على ذلك أمثالهم "حط بينك وبين النار مطوع". انظر، محمد رفعت عبدالعزيز: الأمثال، ص ٣٤.

(٥) الذي يعني على أبي عليه قوله: "والواقع أن ثورة الإخوان كادت تعصف بحكم الملك عبدالعزيز لولا مساندة بريطانيا له باستخدامها قواتها الجوية، ووضعها قوة كبيرة على الحدود الكويتية، وإيقانها للكويت والعراق على الحياد، وهذا كله أجبر الثوار على الاستسلام. ولولا هذه الأعمال لما تمكن الملك من سحق الثورة بهذه السهولة، ولتعرض البيت السعودي لأخطر النتائج، وبهذا استطاع الملك عبدالعزيز آل سعود أن يتخلص من ثورة الإخوان التي دوخته، ويضيف متهمًا "هذه دراسة تستحق جائزة المكة إليزابيث"، لا الملك فيصل (ابن) عبدالعزيز. انظر، محمد جلال كشك: المرجع السابق، ص ص ٦٣٣-٦٣٤.

يؤجج الثورة ولا يخمدها، ويضعف مركز الملك، ولا يقوى حكمه. فلما صدق ظن الملك، ونشبت الثورة ضده، ساعدت بريطانيا - والحكومات الموالية لها - الثوار بالمال والسلاح، طارحة كعادة المياسة البريطانية كل الاحتمالات: فإما أن ينتصر الإخوان، وبذلك تتمزق وحدة البلاد، وتقام مجموعة دويلات فسي الإحساء وشمال نجد وجنوبها، وإما أن يمزق المتحاربون بعضهم بعضاً، فتفرض هي هيمنتها وشروطها على الجميع. وإذا انتصر ابن سعود، فقد كان تصور بريطانيا أن هذا النصر لن يتم إلا بعد معارك طاحنة، يفقد فيها عبدالعزيز قدراته العسكرية لزمن طويل، وهذا على ضوء سمعة الإخوان القتالية. كذلك كان في حساباتها أن حركة ابن سعود ستتحول إلى دولة فقيرة، بل إلى أفقر دولة عربية. فتنشغل بهوم تكبير قوت هذه المملكة عن طموح تحرير العالم العربي والبعث الإسلامي^(١).

ومن جانبنا لن نناقش هذا التوجه، ونكتفي باستدراك محمد جلال كشك الذي أكد "أن الإنجليز أو المخابرات البريطانية لم تخلق ثورة الإخوان، ولا صنعت تمردهم ولكنها استثمرته وساعدت في تفجيرها وتطويره، أما التمرد أو الثورة فكانت لها أسبابها الموضوعية والذاتية، التي لا دخل مباشرة لبريطانيا فيها، فالاستعمار لا يخلق ثورات، بل يستغل الثورات غير الناضجة فيجهضها أو يحرفها أو يمزقها، أو حتى يستفيد منها في تقويض نظام يتعرض لخططه ومشاريعه"^(٢).

أما التوجه الثالث الذي يسم ابن سعود بالانتهازية، فقد تباین الأمر عند أنصاره، فيتحدث عبد الكريم أبا الخيل عن تصفية وليس صداماً، عندما يقرر أنه "بعد أن فرغ الملك عبدالعزيز من حروبه، بانتصاراته التي أحرزها بفضل الإخوان، وانتهت الحاجة إليهم.. أخذ يفكر في القضاء على نفوذهم وتمردهم وجموحهم"^(٣)، في حين يتحدث محمد أسد عن خيبة أمل مزدوجة سببت الصدام.. "خيبة أمل الإخوان في الملك.. وخبية أمل الملك في الإخوان"^(٤).

أما جون حبيب فقد فسر ثورة الإخوان بأنه "لما تم الوصول إلى البحر، فإن قصة بطولات الإخوان بكل تأكيد انتهت هنا. فالذروة تم الوصول إليها

(١) نفس المرجع، ص ٦٣٤.

(٢) نفسه، ص ٦٣٧.

(٣) عبد الكريم أبا الخيل: المرجع السابق، ص ١٨٧.

(٤) محمد جلال كشك: المرجع السابق، ص ٦١٤.

ومبرر وجودهم لم يعد موجوداً، وما تبقى لهم هو أن ينهوا أنفسهم في مرحلة من التاريخ. وهم يشكلون الآن لابن سعود عامل إرباك، ولم يعودوا يقدمون فائدة القوة الموازنة. والحقيقة هي أن رؤية ابن سعود وخطه كانت أعظم كثيراً مما استطاعوا تخيله. فقد كان نابغة، وكانوا هم فقط جانب واحد من نبوغه. ولقد استنفوا فائدتهم، وأصبحوا الآن غير ذي جدوى. وهذه القوة الديناميكية التي أعيدت إلى نجد في ذروة قوتها ونجاحها لم يكن مفاجأة عندئذ أن تتفجر في ثورة عصيان، بعد أن سدت في وجهها الطرقات. فالحدود مع الأردن قد سويت ومحروسة من قبل البريطانيين: والحدود مع العراق والكويت أعيد ترسيمها، والبريطانيون موجودون هناك أيضاً. والإخوان ممنوعون بغير تحفظ من الإغارة على المواقع خارج الوطن، ومحظور عليهم الإغارة داخل الوطن، ولا توجد أراضٍ لاحتلالها^(١).

ونرد على أنصار هذا التوجه عموماً بشهادة بنو ميشان الذي رأى أن عبدالعزيز ابن سعود "كان يجسم في ذاته شعباً رفض دوماً أن يفصل بين الزمنية والروحية، فقد كان نشاطه السياسي والديني يمتزجان إلى حد يتعذر عليه هو نفسه أن يميز بينهما"^(٢).

ونحن نرى الأمر برمته خلاف ذلك، نحن نرى الأمر في أغلبه اتفاق، وفي بعضه ارتباك، وفي أقله اشتباك، وإن كان الأخير قد أطاح بالاتساق، ليعلن الملك - ربما - بارتياح: "من الآن فصاعداً سوف نحيا حياة جديدة"^(٣).

نعود للاتفاق، ونقصد به انسجاماً بين الإستراتيجية والتكتيك، ونقف عند التفاعلات الهامة - نرصد بعض هذا الانسجام - وذلك على النحو التالي:

١- في بداية تجربة الهجر، انكب الإخوان على العبادة دون غيرها، فأرسل إليهم ابن سعود مطاوعته الذين أفهمهم أن الإسلام ليس دين رهبة، وأنه دين ودنيا، وأن العمل واجب على كل مسلم ومسلمة.. فانتهى الأمر إلى الاتساق.

٢- أثار سكنى الإخوان في الهجر عدة مسائل:

هل يطلق الكفر على بادية المسلمين الثابتين على دينهم القائمين بأمر الله

(١) جون حبيب : المرجع السابق ، ص ص ١٥٧-١٥٨.

(٢) بنو ميشان : المرجع السابق ، ص ١٧٩..

(٣) جون حبيب : المرجع السابق ، ص ٢٠١.

ونهيه أم لا ؟

وهل في الحضر الأول وفي من هجر البداوة أخيراً فرق أم لا ؟

وهل في نبيحة الحضر الأول والمهاجرين البداوة الآن فرق حلال أو حرام أم لا ؟

وهل لمن تركوا البداوة أمر أو رخصة بأن يعتدوا على الناس الذين لم يتركوا البداوة بأن يضربوهم ويهددوهم ويلزموهم ترك البداوة ؟

وهل لأحد أن يهجر أحداً بدوياً أو حضرياً بغير أمر واضح، إما كفر صريح أو شيء من الأعمال التي يجب هجره لها، بغير إذن ولي الأمر والحاكم الشرعي ؟

وهل في لبس العقال والعمامة فرق يتفاوت فيه اللابسون إذا كان معتقدهم واحد أم لا ؟

وكان جواب العلماء على هذه المسائل أنها مخالفة للشريعة السمحاء ، ولم يأمر الله تعالى بها ولا رسوله (ص)، ولا يترتب عليها من الجواب إلا بيان فساد قول المعارض بها، فمن اعترض على المسلمين بشيء من هذه المسائل وأمثالها ينهي ويزجر، فإن تاب وأقر بخطئه عفي عنه ، وإن استمر وعاند وجب تأديبه ظاهراً بين المسلمين حتى يرتدع غيره . وعلى هذا فإن من يأمر وينهى أو يعادي أو يوالي بغير أمر ولاية الأمور والحاكم الشرعي ، فإن من هذه حالته يكون مخالفاً للشريعة المحمدية وطريقته غير طريقة المسلمين^(١) . وبعد هذه الفتوى ، عاد الأمر إلى الإتساق .

٣- يذكر بنو ميشان أن ملك نجد استدعى العلماء ورؤساء القبائل إلى اجتماع في مسجد الرياض ، الذي عقد برئاسة الإمام عبد الرحمن للتداول في الكتب الواردة إلى الإمام من الإخوان ، وهم يبغون الحج ويلحون في ذلك ، وتكلم في هذا الاجتماع سلطان بن بجاد فقال : " يا إمام حنا نبغي الحج ، ولا نريد أن نصبر أكثر مما صبرنا على ترك ركن من أركان الإسلام مع قدرتنا عليه . ليست مكة ملكاً لأحد ، ولا يحق لأحد أن يمنع المسلمين ، أو يصد المؤمنين عن أداء فريضة الحج . نريد أن نحج يا عبد العزيز ، فإذا منعنا الشريف حسين

(١) صلاح الدين المختار : تاريخ المملكة العربية السعودية في ماضيها وحاضرها . ج ٢ ، بيروت (بدون تاريخ) . ص ص ١٥١-١٥٢ .

دخلنا مكة بالقوة .. " .

وقال السلطان عبد العزيز إن مسألة الحج من المسائل التي يرجع الفصل فيها إلى علمائنا وهامهم حاضرون ، فليتكلموا . ونهض الشيخ سعد بن عتيق وقال: "إن الحج من أركان الإسلام ، ومسلموا نجد والحمد لله يستطيعون أن يؤدوا هذا الركن على الوجه الأتم بالرضى أو بالقوة ، ولكن من أصول الشريعة النظر إلى المصالح والمفاسد ، فالأمر الذي قد يؤدي إلى ضرر أو مفسدة يدفع (يؤجل من أجله الحج) ، فهل هناك من مفسدة أو مضرة قد تنتج عن السماح لمسلمي نجد بالذهاب إلى بيت الله ؟ ذلك ما نريد أن نقف عليه من الواقفين على السياسة".

فرد السلطان عبد العزيز مخاطباً العلماء والإخوان بما يلي :

"نحن لا نريد أن نحارب من سالمنا، ولا نمتنع عن موالة من يوالينا، ولكن شريف مكة كان دائماً ، كما تعلمون ، يزرع بذور الشقاق بين عشائرننا، ومع ذلك فقد بذلت كل ما في وسعي لحل المشاكل التي بيننا وبين الحجاز والتي هي أحسن . وكنت كلما دنوت من الحسين تباعد ، وكلما كنت له تجافى. أي ورب الكعبة ، لست أرى في تطور الأمور ما ينعش الأمل ، بل أرى الأمور تزداد شدة وارتباكاً ، ولا يحسن الاستمرار في خطة لا تعزز حقوقنا ومصالحنا". وقف السلطان عند هذه الكلمة فهتف الجميع: "توكلنا على الله ! إلى الحجاز!".

وهكذا تحرك الإخوان مع قائدهم لفتح الحجاز في اتساق .

والآن نرصد الارتباك - ونقصد به اختلافاً لحظياً بين الاستراتيجية والتكتيك - وذلك على النحو التالي :-

١- يذكر بنو ميشان أن الاضطرابات عندما تجددت في خرمة قام العلماء والإخوان ينددون ، وعندما وجه أهل خرمة نداء استغاثة إلى إخوانهم في نجد ، كان النداء مؤثراً وكان له دوى كبير^(١).

واعتكف ابن سعود في قصره ، ساكناً لا يتكلم إلا نادراً ، فالحيرة قد شلت "فهد الصحراء" فما عساه صانع ؟ إن النزول عند رغبة الجيش معناه خرق

(١) مما جاء في رسالتهم إلى ابن سعود : " لقد فشل رسلنا من الرجال في إثارة همتك ، فسنبعث بنسائنا في المرة القادمة ، لإثارة حمية أهل نجد " . انظر ، محمد جلال كشك : المرجع السابق ، ص ٥٩١ .

معاهدة " العقير " وسيكون رد فعل الإنجليز سريعاً ، فيقضى على الإخوان ، ويضيع عرش " نجد " و " الإحساء " وتذهب بلاده نهياً ، وسيقتسمها الطامعون بعد انتهاء الحرب ، وتفرض على شعبه السيطرة الأجنبية أو يهمل شأنه ، فتتسارع وحدته ويغرق في الفوضى مرة أخرى . ولكن القعود عن أية حركة سيرسخ الاتهامات الكاذبة في عقول الناس بأنه يماليّ الإنجليز ، وسيثير أزمة داخلية .

فياله من سيف ذي حدين ، وباله من موقف شائك لم يواجه ابن سعود مثله من قبل . وعلم على حين غرة ، بأن محمداً بن الرشيد ، الذي تأكد من فشل الأتراك في الحرب ، قد انتقل فجأة إلى معسكر الحلفاء ، وأن الحسين قدم له السلاح والعتاد سراً ليهاجم الرياض ، فاسترد ابن سعود كل حيويته وتهياً للفهد للوثوب .

فلن يكون في وسع الإنجليز الاعتراض ، ما دام هو المعتدى عليه . ثم ألم يحرضوه هم أنفسهم على التخلص من ابن الرشيد ؟ وما دام الإخوان يتحرقون شوقاً للقتال فلم لا يتولى قيادتهم لسحق العدو التقليدي للأسرة ؟ وتكون هذه المعركة بمثابة تفريج للكبت الذي يعانيه للمحاربون .

قرر ابن سعود الدعوة إلى اجتماع شعبي كبير يحضره ممثلو الشعب في مدينة " شقرا " المركز الهام من مراكز الإخوان ، واستدعى قادة الجيش على عجل ، فلبوا الدعوة بلهفة لا تقل عن لهفتهم إلى القتال ، وما توقعوا إلا أن الملك يستدعيهم ليعلم لهم بدء المعركة ضد الحسين . ووصل القادة واتباعهم إلى " شقرا " الواحد بعد الآخر ، فكان ابن سعود يستقبلهم عند باب المدينة ، حتى لاح صباح اليوم التالي فاحتشد سكان " شقرا " والقرى المجاورة ، والقادة العسكريون واتباعهم ، في سهل رملي يقع شمالي المدينة ، وجاء الملك فجلس قبالتهم يحوطه حرسه الخاص . انه أضخم حشد عسكري عرفته الجزيرة العربية حتى الآن .

نهض ابن سعود ونقرس ملياً في وجوه الحاضرين وقال :

- لقد دعوتكم لأنني بحاجة إليكم . فقد قررت بعد تفكير طويل إعلان الحرب ، فتفجرت الحناجر بهتافات صافية تستقبل تصريح الملك ، فالساعة قد حانت لتنفذ غبار الجمود وتمسح عن جبينها عار اللامبالاة . أردف الملك في هدوء : لقد قررت إعلان الحرب ، وأما للعدو الذي اطلب إليكم قهره فهو محمد بن الرشيد ، فتجهت الوجوه ، وهدمت حماسة الجماهير ، وسرت بينها مهمة تعبر عن الاستياء . ووقف القادة العسكريون الجالسون في مقدمة الصفوف وطلبوا السماح لهم بالكلام وقال كل بدوره : ماذا يعني ذلك ؟ وما يهمنا من ابن

الرشيـد ؟ فليس هو ، بل الحسين ، من ينبغي قتاله.

ولما لم يجب ابن سعود نهض فيصل آل الدويش ، القائد الأعلى للإخوان ، وطلب الكلام باسم الجيش كله ، فقال بإلحاح : " إننا نطالب بمحاربة الشريف حسين ، الذي يفتك بإخواننا في " خرمه " إننا نطالب بمحاربة أعداء الدين ، ألم نجدنا أنت وتعلمنا وتدريبنا لهذه الغاية ؟ ليس لك غير كلمة واحدة تقولها يا ابن سعود ونمشي وراءك حتى الموت ، شرط أن تقولها ضد الحسين الذي انتهك حرمة الديار المقدسة ، وعليك أن تعلم بأننا لن نخضع لرغبات الأجنبي ."

أصغى ابن سعود إلى الدويش ولم يقاطعه ، لأنه يعرف ما يدور في خلد قائد الإخوان . لقد قيل له إن المعركة ضد محمد بن الرشيد أوحى بها الإنجليز وستكون لصالحهم . فقد كان الدويش يكره الإنجليز كرها عظيما . وذلك ما حدها إلى انتقاد الملك في موقفه هذا إلى جانب مصلحة الأجنبي .

أية كارثة يواجه ابن سعود ! فالإخوان الذين هم صنع يديه ، والذين أوجدتهم من العدم وتعهدهم بالرعاية ، منذ كانوا حفنة من المتطوعين حتى أصبحوا الجيش الأول في الجزيرة العربية ، هاهم لليوم على عتبة التمرد وفي ذروة الغضب ، فهل يتلقى ابن سعود ضربة سيف صقله ودأب على العناية به طوال سنين . فابن سعود خير من يعرف طبيعة جيشه وتكوينه ، وما غاب عن ناقيب نظره أن ذلك الجيش يقف في تلك اللحظة على شفير الثورة ، وأن خطاب الدويش قد ألهب حماسه . وإذا لم يقبض سريعا على ناصية الأمور ، فإن زمام جيشه قد يفلت منه إلى الأبد . ولكنها كانت عملية دقيقة ، فكلمة غير واضحة أو بادرة تحمل على غير محلها ، وإشارة يساء تأويلها قد تدفع الإخوان إلى إزاحة الملك ، والزحف إلى مكة لسحق الحسين . وإذا ذلك ، فلا مناص من فاجعة تحل بالإخوان ، إذ لا ريب في أن الإنجليز سيقضون عليهم بدفق من قتابل مدافعهم ومصفحاتهم وطائراتهم . لم يكن على ابن سعود في تلك اللحظة الحرجة وهو يتخيل المجزرة الرهيبة ، أن ينفذ عرشه وحسب ، بل كان عليه أن ينفذ هؤلاء الرجال جميعا ، ويصدهم عن الانزلاق إلى مغامرة انتحارية ، ومبرر دقيقة صمت أطول من دهر ، قبل أن يقف ابن سعود ليقول بصوت بدأ هادئا ، وازداد حدة كلما ازداد الملك انفعالا : " سمعا يا إخوان يا من تسمون بجنود الملك ، وأنها لتسمية لا يدرك معناها إلا من شاهدنا معا في غمرات المعارك ، وساحات القتال . فالعواطف التي أكنها لكم ليست عواطف رئيس نحو مرؤسيه فحسب ، ولكنها مشاعر أخ نحو إخوانه وأب نحو أبنائه . فباسم هذه المشاعر أتكلم ومنها

استَوْحي ما أقول ، وليس لي بعد الله من معين سواكم . إننا معاً كفيّلون بتحقيق كل شيء ، ولما إذا انفرط عقدنا ، فلا بد من تضاؤل شأننا . فلا يظن أحد منكم إنني أعبت بما يترتب علي من واجبات ، ومن قال لكم هذا القول فهو شأنني نمام ، يستغل طيبة قلوبكم ، ويجهل ما ينوء به كاهلي من مسؤوليات جسام . أخیل إليكم أن آلام الإخوان في "خرمة" لا تثيرني وتحز في نفسي ، مثلما تثيركم وتحز في نفوسكم ، ولكني أعرف ما تحتمه الضرورة . فكفوا عن الاهتمام بأمر الحسين . ويمينا بالله إما أن يمنعه الإنجليز من تكرار اعتداءاته على "خرمة" ، وإما أن نمشي إليه معا لننزل به العقاب الذي يستحق^(١).

٢- يذكر محمد جلال كشك أن الخلاف بين ابن سعود والإخوان قد ظهر على السطح تحت أسوار "جدة" ، عندما فرضت سياسة الدولة والمستشارين اختيّل الحصار والمفاوضة ، بدلا من اقتحام البلدة بإعصار الإخوان ، الذي كان قلدرًا ومتحفظًا ، وناقد الصبر لتنفيذ هذا الاجتياح . ولعل الإخوان - أو قياداتهم - كانت تخشى أن تتكرر غلطة سعود الكبير ، عندما تباطأ في غزو "جدة" والسيطرة على الساحل ، فكانت ثغرة خطيرة . ولعل الإخوان كانوا قد سمعوا بمحاولات بعض أعيان "جدة" في الحصول على الانتداب البريطاني أو الحماية . وفي اجتماع ٤ جمادى الثانية ١٣٤٣هـ - / ٣٠ ديسمبر ١٩٢٤م طالب فيه زعماء الإخوان بالهجوم على "جدة" ، وتجرعوا على مخاطبة عبد العزيز بألفاظ قاسية وهو في قمة نصره . فتكلم أبو حميد ابن جواد مخاطبًا الإمام عبد العزيز: "إننا نعلم أن لا صلاح في أمر دين ودنيا للمسلمين عموما ، ولهذا البيت وأهله خصوصًا ، بوجود الحسين وأولاده في الحجاز ، فإذا كان هذا ثابتًا عندنا ، ونعتقد دينا ، فما المانع من الزحف عليهم وقتالهم ؟ فإن كنت تخاف على أحد من رعايا الأجانب ، أو أحد من أهل "جدة" ، فلك منا العهد والميثاق أننا لا نمسهم بشر ، إلا من برز منهم لقتالنا أو بلانا بنفسه ، ونحن كما تعلم نتجنب ما تأمرنا بتجنبه .. والآن فلا بد لنا من أمرين :

الأول: أن تعلمنا الطريق الذي يجب أن نسير فيه ، ونحن نكفيك مؤونة الأمر .

والثاني: إذا كنت لا توافق على الزحف ، لما تراه من الأمور التي أنت أعلم بها منا ، فلا يجوز أن نظل بعيدين عن أعداء الله هذا البعد ، بل يجب أن نقرب منهم ، ونضيق عليهم الخناق حتى يحكم الله بيننا وبينهم ، أما الأمر الأول ؛ فهو

(١) بنوا ميثان : المرجع السابق ، ص ص ١١٧-١١٩.

مرادنا ، وأما الثاني ؛ فليس إلا مرضاة لخطركم يا الإمام ، لأن الله أوجب علينا طاعتك ^(١)، وكان الأمر الثاني حيث طلب المحاصرون في جدة والمدينة الاستسلام شريطة ألا يدخلهما الإخوان .

٣- بعد استسلام جدة ، حدث - كما يذكر محمد جلال كشك - أول صدع بين الشعارات والممارسة ، فقد أصدر الملك أمره بحرق الدخان الموجود في مخازن " جدة " ، ولم يكن هناك ظل من الشك في جدية القرار ، ولكن تجار التبناك قرروا أنه لا بأس مع الحياة ، فتوجهوا للملك الذي - كما يقول فيلبس - " فزع عندما أخبروه بأن مخازن جدة بها تبناك بمائة ألف جنيه " وهو فزع مفهوم من ملك أعطى امتياز نفط المنطقة الشرقية كلها بألفي جنيه فقط ١٠ (٢) ، واستفزع الملك ومستشاروه أن يكبدوا رعاياهم في أول عهدهم خسارة هذا المبلغ ، فسمح لهم ببيعه ، على ألا يستوردوا غيره . وبيعه يعني تدخينه ، فلما لان الجو ، تشجع التجار ، وهم موجهوا السياسة في كل زمان ومكان ، فتحدثوا عن إيرادات الحكومة من الدخان ، والضرائب المستحقة لحكومة الملك على ، والتي أصبحت الآن من حق الإمام .. وتبين أنها تشكل موردا رئيسيا من موارد الدولة ، لذلك أفتى بعضهم : " بأن الدخان مكروه ولكنه ليس من الكبائر " . لكن مؤتمر الإخوان اللاحق راب الصدع ، حين أقر إلغاء كل القوانين الموجودة في الحجاز ، ولا يحكم إلا بالشرع ، فعاد الالتحاق إلى حين .

أما الاشتباك ، فيأتي من تبني أحد الشريكين - الصانع أو صنيعته - إستراتيجية مخالفة ، أو ظنه ذلك في الآخر . فقد عقد زعماء الإخوان مؤتمرا في (الأرطاوية) هجرة فيصل الدويش حضره رؤساء مطير ، وعتيبة والعجمان ، فتعاهدوا فيه على نصرته دين الله والجهاد في سبيله ، ثم تذكروا فيما بينهم في أعمال الملك ابن سعود بعد استتباب الأمر له في الحجاز ، وعسير ، وجبل شمر ، والجزيرة العربية كلها تقريبا ، وأجمعوا أمرهم على إنكار ما يلي من أعماله التي قام بها وهي :

أ- إرسال ابنه سعود إلى مصر ، والتي كان يحتلها البريطانيون المسيحيون ويسكنها مسلمون ملحدون (من وجهة نظرهم) .

(١) محمد جلال كشك : المرجع السابق ، ص ٦٢٠ .
(٢) سنت جون فيلبس : تاريخ نجد ، ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، تعريب عمر الديراوي ، بيروت (بدون تاريخ) ، ص ٣٣٣ .

ب- إرسال ابنه فيصل إلى لندن بلاد الشرك .

ج- استخدام السيارات ، المبرقات ، اللاسلكي والتليفون ، لأنها من بدع المسيحيين والاختراعات المنكرة .

د- تحصيل الضرائب من قبائل الحجاز ونجد .

هـ- السماح للقبائل الملحدة في العراق ، وشرق الأردن برعي قطعانها في أرض المسلمين .

و- منع التجارة مع الكويت . فإذا كان هذا المنع يعني معاقبة الكويت لأن الكويتيين ملحدون ، فإذا يستحسن أن يكون مسموحاً للإخوان بالإغارة عليهم . أما إذا كان الكويتيون مسلمين فعلاً فلماذا مقاطعتهم ؟

ز- الفشل في إرغام أهل الإحساء ليلتزموا بالإسلام الوهابي .^(١)

كان الملك عبد العزيز حينذاك في الحجاز فأسرع إلى الرياض ، لأن هذا حادث له ما بعده . وعند وصوله عقد مؤتمراً في يوم ٢٥ شهر رجب عام ١٣٤٥هـ (يناير ١٩٢٧م) ، دعا إليه جميع الإخوان ، فاجتمعوا عنده في الرياض فعرض الإخوان مطالبهم واعتراضاتهم ، وجرت مباحثات حولها ، وبعد هذا الاجتماع أصدر علماء نجد فتوى حول هذا الانشقاق ، وهذا هو نص الفتوى :

"السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، أما بعد :

فقد ورد علينا من الإمام - سلمه الله - سؤال من بعض الإخوان وطلب منا جواباً فأجبناه بما هو نصه :

أما مسألة البرق والتليفون فهذا أمر حادث في آخر هذا الزمان ولا نعلم حقيقته ، ولا رأينا فيه كلاماً لأهل العلم فتوقفنا في مسألته ، ولا نقول على الله ورسوله بغير علم ، والجزم في الإباحة والتحريم يحتاج للوقوف على حقيقته ، وأما مسجد حمزة وأبي رشيد فقد أفئتنا الإمام بهدمهما على الفور .

وأما القوانين فإن كان موجوداً منها شيء في الحجاز يزال فوراً ، ولا يحكم إلا بالشرع المطهر . أما دخول الحاج المصري مكة بالسلاح والقوة في البلد الحرام ، فافئتنا الإمام بمنعهم من الدخول بالسلاح والقوة ، ومن إظهارهم

(١) حافظ وهبة : المرجع السابق ، ص ٣١٨ .

الشرك وجميع المحرمات . وأما المحمل المصري فأفتينا الإمام بمنعه من الدخول في المسجد الحرام ، ومن تمكين أحد أن يتمسح به أو يقبله . وأما ما يفعله أهل المحمل من المنكرات فإنهم يمنعون عنها . وأما منعه عن مكة بالكلية فإن أمكن ذلك بلا مفسدة تعين ، وإلا فاحتمال إحدى المفسدتين لدفع أعلاهما سائغ شرعا .

وأما الرافضة فقد أفتينا الإمام أن يلزمهم البيعة على الإسلام ، ويمنعهم من إظهار شعائر دينهم الباطل . وعلى الإمام أيضا أن يلزم نائبه في الإحساء أن يحضرهم عند الشيخ عبد العزيز بن بشر ، ويبايعوا على دين الله ورسوله ، وترك دعاء الصالحين من أهل البيت وغيرهم ، وعلى ترك البدع من اجتماعهم على مآتهم ، وغيرها مما يقيمون به شعائر دينهم ، ويمنعون أيضا من زيارة المشاهد . وكذلك يلزمون بالاجتماع على الصلوات الخمس هم وغيرهم في المساجد ، ويرتب فيها أئمة ومؤذنون ونواب من أهل السنة ، ويلزمون بتعلم ثلاثة الأصول . وكذلك إذا كان لهم محال مبنية لإقامة البدع تهدم في الحال ، ويمنعون من إقامة البدع في المساجد وغيرها . ومن أبي القبول بهذا ينفي من بلاد المسلمين .

وأما الرافضة في بلاد القطيف فيلزم الإمام للشيخ عبد العزيز بن بشر أن يسافر إليهم ويلزمهم بما ذكرنا .

وأما البوادي والقرى التي دخلت في ولاية المسلمين ، فأفتينا الإمام أن يبعث لهم دعاة ومعلمين ، ويلزم نوابه من الأمراء في كل ناحية بمساعدة المذكورين على إلزامهم بشرائع الإسلام ، ومنعهم من المحرمات .

وأما رافضة العراق الذين انتشروا وخالطوا بادية المسلمين ، فأفتينا الإمام بمنعهم من الدخول ، وكفهم عن مراتع المسلمين وأرضهم .

وأما المكوس فأفتينا الإمام أنها من المحرمات الظاهرة فإن تركها فهو الواجب عليه ، وإن أبى فلا يجوز شق عصا الطاعة ، والخروج على الإمام من أجلها .

وأما الجهاد فهو محول إلى نظر الإمام ، وعليه أن يراعي ما هو الصالح للإسلام والمسلمين على حسب ما تقتضيه الشريعة الغراء ، ونسأل الله لنا ولكم وكافة المسلمين التوفيق والهداية ، وصلى الله على نبينا وعلى آله وصحبه

وسلم^(١)، وحرر في ٨ شعبان سنة ١٣٤٥هـ^(٢).

وكما هي العادة في كل الانقسامات الأيديولوجية ، اختلف الفريقان في تفسير قرارات المؤتمر ، فقال الجانب الملكي إن " أعظم ما أسفر عنه الاجتماع ، هو إبطال ما كان يدعيه الغلاة من حق الجهاد بغير إذن الإمام ، وأصبح المخالف له حلال الدم والمال " وصيغة الفتوى لا تسمح بهذا الإدعاء بل قالت: "حول إلى نظر الإمام" وفي نفس الوقت قالت: "منع رافضة العراق من الدخول في مراتع المسلمين". وقد استند إليها تفسيران الثائرين بأنهم خولوا تنفيذ هذا المنع ، فهم أهل الثغور ، ومن ثم فقد زعموا أن " جهادهم " في العراق هو في إطار قرارات المؤتمر . وبالجهاد " الشعبي " في العراق تفاقم للموقف ، ودخلت فيه قوى خارجية عديدة^(٣) ، وحاول الملك تهدئة الإخوان ، وأنه يشاركهم الرأي في سخطه على بناء المخافر على الحدود ، ولكنه يفضل حلها بالمفاوضات ، ووافق على مقابلة زعماء الإخوان في " بريدة " ، لكن تأجل المؤتمر انتظارا لنتيجة مفاوضاته مع الإنجليز^(٤).

فلما فشلت المفاوضات ، دعا إلى جمعية عمومية هي مؤتمر الرياض الذي حضره ما يزيد على ١٢ ألف مندوب . وقد قاطع زعماء الإخوان المؤتمر ، استنادا إلى أن مؤتمر الرياض فيه للكفاية ، وقد ثبت رفض الإنجليز هدم المخافر ، وبالتالي أصبح على الإمام أن يشن الجهاد أو ينتدب المسلمون أنفسهم للجهاد ، وربما كانت المقاطعة تحت تأثير الأنباء التي وصلت عن رفض الإنجليز الاستجابة لمطالبه ، مما أعطى انطبعا بأن مركزه ضعيف . وقد نلب عن الدويش ابنه ، ولكن الصوت الإخواني في المؤتمر لم يكن ضعيفا بأية حال ، وقد نشرت أم القرى ملخصاً وافياً برأي الإخوان .

قال ممثلوا الإخوان في المؤتمر: "إن مسألة القصور (الحصون) هي أهم المسائل وهم يسألون هل يجيز الدين إقامة حدود في بلاد كانت لهم ولآبائهم وأجدادهم مئات السنين ؟ وإذا كان الإمام قد سمح للمسيحيين بتقسيم أراضي المسلمين بالحدود ، فكيف يسمح لهم بخرق ذات المعاهدة التي وقعها معهم حول

(١) سعود بن هذلول : المرجع السابق ، ص ص ١٨٦-١٨٩ ؛ وأنظر أيضاً ، حافظ وهبة : المرجع السابق ، ص ص ٣١٩-٣٢١ .

(٢) الموافق ١١ فبراير ١٩٢٧ م .

(٣) محمد جلال كشك : المرجع السابق ، ص ٦٢٥ .

(٤) جون حبيب : المرجع السابق ، ص ١٧٢ .

بناء للقصور على الآبار ؟! إن المرأة في خباثتها تطالب بتفسير لهذا السكوت ، وهم سامعون مطيعون للإمام فيما يراه في هذا الأمر على شرط :

- أن تصدر فتوى من العلماء بأن سكوتهم عن هذا الأمر ، إن تسبب عنه ضرر للدين والمسلمين فذمتهم بريئة أمام الله .

- أن يتعهد الإمام شخصيا بأنه لا أذى سيصل إليهم ، ولا لدينهم أو بلادهم نتيجة هذه القصور ، فإن لم يكن بوسعه التعهد بذلك ، فإنهم بإذن الله لن يسمحوا باستمرارها ، ما دام في أخ واحد عرق ينبض أو نفس يتردد ، لأننا نفضل أن نموت جميعا ، عن أن نسكت على خطر يهدد ديننا أو بلادنا .

- أن يسمعوا تفسيراً من الإمام عن الأسباب التي جعلته يمنع المسلمين من الجهاد ونشر كلمة الله .

وقد طلب عبد العزيز المزيد من الأسئلة ، وكرر ذلك ثلاث مرات ، فردوا عليه بأنهم قد قالوا كل ما عندهم ..

وهنا قال ابن سعود إن الحصون قامت نتيجة لاعتداءات الإخوان ، والبريطانيون يتهمون الدويش وأتباعه بقتل رجال البوليس "وأنا عبد العزيز لم أفعل ذلك ، وهم يقولون إنهم بنوا القصور خوفا منكم".

فتعالت الأصوات من المؤتمر تنبراً من الدويش وتعلن الاستعداد لقتاله^(١)، إذا ما تعهد عبد العزيز بأمرين:

أ- هدم المخافر التي لا مساومة فيها ، والتي تزداد قوة كل يوم "إننا نقولها صراحة .. إن ديننا وحياتنا في خطر ، والإنجليز هم البادئون بالشر".

ب- أن لا يتدخل الإنجليز بينهم وبين من يريدون معاقبته .

وفي ظل هذا المناخ الوطني و الجهادي الذي أثاره الإخوان ، أفتى العلماء بأن " القصور تشكل خطراً على المسلمين ، وبالذات مسلمي نجد ، وأن الإمام مطالب ببذل كل ما في طاقته لإزالتها ، وأن هذا الجهد ليس جهاداً ، بل دفاعاً عن الدين ".

(١) يذكر عبد الله الزامل أن الإخوان قالوا : " إنا نبرأ إلى الله من عمل الدويش ، وتعلم أننا قاطعنا الدويش ومن غزا معه ، وحرمنا ما حرم مشايخنا من كسبهم ، وتذكر أننا أتينا إليك ، وأخبرناك أننا على استعداد لمهاجمة الدويش وأعوانه .. ". أنظر ، عبد الله العلي المنصور الزامل : أصدق البنود في تاريخ عبد العزيز آل سعود . بيروت ١٩٧٢م ، ص ٦٢ .

ومعروف أن الفتاوى السابقة ، جعلت الجهاد من حق الإمام وحده ، أما الدفاع ففرض عين على كل مسلم-، وهذه الفتوى بالطبع يرأت موقف الإخوان من شق عصا الطاعة ، بل جعلت غاراتهم على الحصون دفاعا عن الإسلام وبيضة الإسلام ، ولا تحتاج لإنن الإمام ، ولعل هذه هي القاعدة الشرعية التي استند إليها الإخوان فيما بعد في هجومهم وغزواتهم ضد العراق والكويت ، وهي أيضا التي جعلت ابن سعود يمتنع عن قتالهم بسبب هذه الهجمات ، وينتظر حتى تحركوا خارج دائرة الفتوى ، وقتلوا المسلمين من أهل القصيم .

هذه الفتوى كانت أيضا انتصارا كبيرا للإخوان في هذا المؤتمر ، ولذا كان من الطبيعي أن يقولوا هاتفين " الله أكبر .. هل سمعت يا الإمام ما قاله العلماء .. نسألك بالله أن تقول رأيك فيما قاله العلماء " !

وقد تبين أن الجو كله ضد الإنجليز وضد هذه المخافر .. وقد رد عبد العزيز : " أقول بأن ما قاله العلماء صحيح ، وأعاهدكم على أن أعالج هذا الأمر ، أما عن موضوع الجهاد فأريد أن أتحدث فيه في مختصر .. " .

وطالب الملك اختيار خمسين شخصا ليخبرهم برأيه في موضوع الجهاد ، وعندها يمكن أن يصلوا إلى قرارات لمعالجة القضية " ، وختم كلمته قائلا : " أقول لكم جميعا إنه لا حياة لنا إلا بالإسلام ، الذي يضمن حقنا الكامل في الدفاع عن حقوقنا ، فإما النصر أو الشهادة دفاعا عن ديننا و أمتنا ، وألزم نفسي بذلك أمام الله " .

ولا مصادر متاحة عما قاله عبد العزيز في الاجتماع الضيق للقيادات ، ولكن من الواضح أن المؤتمر تمخض عن اتجاهين ..

- الاتجاه الإخواني العام ، وهؤلاء هم الذين سمعوا فتوى العلماء ، وسمعوا تعهد ابن سعود بإزالة المخافر ، ومن ثم استمروا في قناعتهم بصوابية موقفهم ، واستأنفوا الهجوم ثم التمرد .

- اتجاه الأغلبية من غير الإخوان وبعض قيادات الإخوان ، التي اقتنعت بتفسيرات عبد العزيز ، والتي رأيت أن الالتفاف حول الإمام أضمن لمصالح الدين والأمة^(١) .

هكذا وقف الصانع و صنيعته أحدهما في مواجهة الآخر ، ومع هذا فإننا

(١) محمد جلال كشك : المرجع السابق ، ص ص ٦٢٤-٦٢٨ .

نجد أنفسنا - أغلب الوقت - أمام حالة استثنائية ، تؤكد لها المواقف التالية :-

١- رأينا مآخذ الإخوان علي ابن سعود في مؤتمر الرياض ، وتنفيذا لتوصيات العلماء ، كما وضحتها الفتوى ، بدأ ابن سعود في الحال في تنفيذ هذه التوصيات ، وبلغ به الأمر منع استخدام الراديو والمبرقات في أجزاء معينة من المملكة ، مع أن العلماء لم يمنعوا بالتحديد استخدامها.

وبعمله هذا كان ابن سعود يأمل بإرضاء الإخوان، وإزالة أسباب شكواهم، أو على الأقل إرجاء يوم التمرد ، والذي تشير الدلائل إلى حتمية حدوثه . وعند انفضاض الاجتماع عبر قادة الإخوان والأفراد - مرة أخرى- عن ولائهم مظهرين طاعتهم بمصافحة الإمام ، وبطريقة بدو " نجد " بالسلام عليه ، وتقبيل رأس أنفه قائلين : " عاهدناك على الطاعة في القول والعمل " . ومع هذا فإن أيا من هذه الأعمال الإيجابية لم يرض الإخوان ، فبعد قليل من انفضاض الاجتماع أعاد الإخوان غاراتهم ضد القبائل في الحدود العراقية^(١).

٢- يرى جون حبيب أن موقف ابن سعود من غارات الإخوان على الحدود العراقية ، وغارات الطائرات البريطانية على قرى نجد ، كان غريبا وغير متسق. فبينما كان ابن سعود من جانب يرفض هذه الاحتجاجات باحتجاج مضاد مؤداه ؛ أن الإخوان قد تم استقراؤهم ، فإنه على الجانب الآخر يرسل رسالة خاصة إلى الإخوان يؤنبهم على تنفيذ الغارات غير المصرح بها ، وفي بعض المرات يقبل ابن سعود الاحتجاجات واعداء بتأديب الإخوان عليها ، بينما سريا يعبر للإخوان عن سعادته لنشاطات غاراتهم . وكان دافع ابن سعود لهذا السلوك المزدوج بكل المقاييس مقصودا ، فهو كان يرغب في تجنب المواجهة الصريحة مع البريطانيين ، وفي الوقت نفسه حريص على وضع الحد الأقصى من الضغط على الحكومة العراقية المتأثرة بالشريف حسين ، وعلاوة على ذلك فإنه يريد أن يتجنب عصيان الإخوان المسلح دون أن يطلق لهم العنان، وكانت هذه سياسة شعرة معاوية المشدودة باتزان والتي نجحت لبعض الوقت^(٢).

٣- يرتبط بما سبق تضارب آخر ، فقد عاقب ابن سعود من تبقى من الإخوان عقابا صارما^(٣) عندما هاجموا شرق الأردن (سبتمبر ١٩٢٢) دون إذن منه ،

(١) جون حبيب : المرجع السابق ، ص ١٦٦ .

(٢) نفسه ، ص ١٧٠ .

(٣) كان ذلك في شهر سبتمبر من عام ١٩٢٢ ، وبعد فترة قصيرة من ضم حائل إلى ملك ابن سعود ، حيث قامت قوة مكونة من الإخوان بزحف عسكري قياسي ، بدأ من وسط نجد إلى-

وكان قد تغاضي عن الإخوان الذين هاجموا القوات الكويتية في حمض (أوائل عام ١٣٣٨هـ / ١٩١٩م) برئاسة فيصل الدويش^(١) مع أنهم ارتكبوا نفس الخطأ .

٤- يذكر محمد المانع أن العراقيين والبريطانيين نظروا إلى موقف ابن سعود من هجوم الإخوان على حدود العراق بارتياح ، وأصروا على أنه لابد أن يكون مؤيدا للغزاة ، أو على الأقل لا يريد أن يبذل أي جهد لإيقافهم . وما زلت أذكر أن أعضاء في ديوان الملك نفسه كانوا يعتقدون أنه كان يعد العدة للاستيلاء على العراق . لكن كما اتضح فيما بعد لم يكن لدى الملك مثل تلك النية ، وفي ذلك الوقت تقريبا وجهت الصحف العراقية كثيرا من الدعاية العدائية الموجهة ضد النجديين ، وتعتمدت الإشارة إلى معركة سابقة هزم فيها النجديون على أيدي العراقيين ، وقد أقر الملك بذلك ، لكنه أضاف قائلا : " دعوا البريطانيين يقفوا على الحياد ، وسوف ننهي الأمر بيننا بالقوة " ، فتوقف العراقيون عند ذلك الحد، لكنهم أرسلوا وفودا غاضبة إلى الرياض ، وساد الجو التوتر عام من جراء قعقة السلاح^(٢).

٥- يذكر المانع - أيضا - أنه أثناء انعقاد الجمعية العمومية في الرياض (١٣٤٧هـ / ١٩٢٨م) كان اتباع سلطان ابن بجاد يسـيرون في

قلب الأردن محدثين فرضي شاملة ، مما حدا بالبريطانيين بمطاردة الإخوان بالطائرات والسيارات المصفحة العسكرية ، بحيث لم يبق من الإخوان إلا ثمانية ، عاقبهم ابن سعود عقابا شديدا للقيام بهجوم غير مصرح به (جدير بالذكر أن بنوا ميثان يذكر أن ابن سعود أعدم الثمانية ليلقي على وحدات الإخوان الأخرى درسا في وجوب طاعته وعدم الخروج على إرادته) . انظر ، بنوا ميثان : المرجع السابق ، ص ١٦٥ ، وانظر أيضا جون حبيب : المرجع السابق ، ص ١٧٤ .

(١) في أوائل عام ١٣٣٨هـ ، أذن ابن سعود لأحد رؤساء عرب مطير بإقامة هجرة على ماء " قرية " ، فاحتج حاكم الكويت بأنها تابعة له ، وجهز قواته لهدم الهجرة بالقوة ، فاستجد أهلها بفيصل الدويش ، الذي هاجم قوات الكويتيين ، وفنك بها وغنم جميع ما معها وعندما جرى الصلح قال ابن سعود : " أما اعتداء الدويش وهجومه فليس لي فيه يد ، وها أنذا أبعث لإحضار الأموال التي أخذها الدويش وجميع الأسلحة لترد إلى أهلها .. " انظر ، سعود بن هذلول : المرجع السابق ، ص ص ١٢٢-١٢٤ .

جدير بالذكر أن خالد محمد السعود قد نشر رسالة من ابن سعود إلى شيخ الكويت في يوليو ١٩٢٠م جاء فيها : " إنني لم أمر أو أود بقيام الدويش بالهجوم ، ولكني لا ألومه ... إنني أنصحك بقبول إنذارني ، وتوقيع الورقة المرفقة وإلا فسأهاجمك حين ترعجني ثانية " . انظر خالد محمد السعود : العلاقات بين نجد والكويت ١٣١٩-١٣٤١هـ / ١٩٠٢-١٩٢٢م . الرياض ١٩٨٣ ، مطبوعات دائرة الملك عبد العزيز ، ص ص ٣٥٨-٣٥٩ .

(٢) محمد المانع : المرجع السابق ، ص ١١٩ .

شوارع الرياض وهم يهتفون: "لقد ظهر للدين سلطان جديد". وقد هز ذلك رجال المدينة فأجابوهم: "إنكم تدعون أنكم مسلمون أتقياء ، والمسلم لا يمكن أن يكون متكبرا مثلكم". لكن الإخوان لم يخالجهم أي حياء في ذلك ، وردوا عليهم بطريقتهم المعهودة "المؤمن القوى خير من المؤمن الضعيف"^(١).

٦- هناك أيضا ما يذكره محمد المانع ، من أن ابن سعود زار الأوطاوية هجرة فيصل الدويش وحياة مضيقوه بقولهم : " إن ثوبه كان أطول مما ينبغي ، وجاءوا بمقص ، فأزّلوا منه ما زاد عن الحد المعتاد ، والملك لا يزال مرتديا الثوب " ، فلا اعترض الملك ، ولا اعترض الحاضرون من رجال الدين .

٧- يذكر الزركلي أن ابن سعود كان مترددا في ضرب الدويش بعدما هاجم المخفر ، لأنه لم يعلن العصيان . وهو في نظر الإخوان متطوع للجهاد ، كما أن الدويش وإخوانه من أقوى العناصر في جيش ابن سعود ، فهل يقاثلهم من أجل فعلة ، كان أكثر المشتركين فيها مندفعين بحسن نية ؟^(٢)

٨- هناك ما يذكره محمد المانع عن تشكيل القوات قبل معركة " السبلة " ، مما له دلالة ، فيذكر : " أن جيش الملك قد ازداد شيئا فشيئا طوال الأيام الثلاثة السابقة ، حيث وصل إليه الموالون من رجال القبائل والمدن المجاورة ، الذين كانوا تواقين إلى زيادة حجم قوات جلالته ، وإنقاص موارد خزينته في وقت واحد . فقد كان يدفع إلى كل رئيس قبيلة التحق به ستة جنيهاً ذهبية ، وإلى كل فرد من رجال القبيلة أو سكان المدن ثلاثة جنيهاً . ولعله من الصعب تحديد الحجم الذي وصل إليه جيش الملك حينذاك بدقة ، ولكنني أقدره بين ثلاثين وأربعين ألف رجل . أما جيش الإخوان فكان أقل من ذلك بكثير . إذ لا يزيد على خمسة عشر ألفا . بل من المحتمل أنه لم يكن أكثر من عشرة آلاف رجل . لكن رجال الإخوان كانوا محاربين أشداء عركتهم التجارب ، فأصبحوا شجعانا ذوي عزيمة لا تلين . وكان جيش الملك الذي تكون بسرعة قد احتوى على كثير من الرجال الذين كانت تجاربهم في حرب الصحراء قليلة أو غير موجودة . ومن هنا كان تهيئنا من المعركة ، لأن الموقف كان أبعد من أن يكون مضمون النتيجة . وقد لا يأتي مساء اليوم التالي إلا وكلنا موتى ، أو هاربون أمام جيش

(١) نفس المرجع ، ص ١٢٠.

(٢) الزركلي : المرجع السابق ، ص ١١١.

الإخوان المنتصر^(١).

و دون أن نتوقف عند مصدر الأموال ، فإننا نرى أن الوصف بهذا الشكل يوحي بأن الصراع كان بين جيشين أحدهما أكثر عقيدية ، والآخر أكثر ارتزاقا .

٩- اتصالا بالنقطة السابقة ، يذكر جون حبيب أن ابن سعود استعان في صدامه مع الإخوان بالإنجليز لكي يمدوه بالسلاح . فطلب منهم على الأقل (٣٠٠٠) بندقية طراز لي أنفيلد ، و (١٠٠٠) صندوق ذخيرة ، بالإضافة إلى ناقلات جنود لترحيل (١٠٠٠) رجل من جدة إلى العقير^(٢).

كل ما سبق يؤكد حالة استثنائية ، استمرار الارتباك حتى أثناء الاشتباك ، واختلاط الأوراق ، مما يؤكد أننا لسنا أمام ثورة أو تمرد ، أو إصرار أو ترصد بالمفاهيم المتعارف عليها ، وإنما أمام موقف كل طرف فيه على قناعة بصوابية موقفه ، بل إننا نزع أن من يرصد تلك الأحداث - بحيدة - ويردها إلى ظروفها التاريخية ، يقع - لا بد - في نفس الحيرة ، وندلل - من جديد - على هذه الحالة الاستثنائية بمواقف جديدة :

١- قبل اندلاع معركة السبلة بساعات قلائل ، زار الدويش معسكر ابن سعود لتجنب اندلاع الحرب ما أمكن ، ويذكر محمد المانع - وكان شاهد عيان - أن الملك والدويش استقبلا مكة وصليا صلاة المغرب ، ويضيف " .. لقد كانت تلك لحظة مهمة ومثيرة لنا جميعا ، خاصة جلالته الذي كان يدعو الله بحرارة أن يتم اجتناب الحرب " ، ولما حاول الملك إقناع الدويش بتسوية الخلاف عن طريق طرح الموضوع برمته على محكمة شرعية ، أجابه الدويش بقوله :

" سأحدث مع ابن بجاد ، وقد نعود غدا ، لكنني أنذرك بأننا إذا لم نعد ، فإن غيابنا يعني الحرب"^(٣).

٢- يذكر محمد المانع - أيضا - أن معركة " السبلة " لم تدم أكثر من نصف ساعة ، وقد يبدو غريبا أن يرى الإخوان المشهورون بالشجاعة يهربون بدلا من أن يصمدوا ويحاربوا ، لكن ينبغي أن يعلم أن القتال حتى آخر رجل لم يكن أبدا من تقاليد حروب الصحراء . فقد كان من المعتاد والمقبول جدا الانسحاب من ميدان المعركة متى أتضح أن رياح الحظ قد بدأت تهب لمصلحة العدو . وكان

(١) محمد المانع : المرجع السابق ، ص ١٤١.

(٢) جون حبيب : المرجع السابق ، ص ١٩٢.

(٣) محمد المانع : المرجع السابق ، ص ص ١٣٩-١٤٠.

للمرء أن يعيش ليحارب في يوم آخر ، كما كان من السهل على القوة المبهمة أن تتجمع مرة أخرى . وكان الرجل الذي يفضل أن يبقى ويحارب في مثل تلك الظروف يعتبر غيباً أكثر مما يوصف بالشجاعة . ونتيجة لذلك فإن عدد الإصابات في حروب الصحراء لم يكن في العادة عالياً^(١).

وإذا كان محمد المانع يرد الأمر إلى فارق التسليح لصالح ابن سعود فإننا نرد عليه ؛ بأن نفس الأسلحة كانت مع قوات الشريف حسين يوم اجتاحتها الإخوان ، لكن الموقف مختلف الآن ، لقد خامر الكثير من الإخوان الشك في صحة ما يقاتلون عليه^(٢).

٣- بعد معركة " السبلة " ، و بعد خروج الدويش على ابن سعود ، دارت مراسلات بين الطرفين ، تؤكد هذه الحالة الاستثنائية ، ونعرض رسالتين : الرسالة الأولى من الدويش إلى الأمير سعود بن عبد العزيز ، وهذا نصها^(٣):

بسم الله الرحمن الرحيم

من فيصل بن سلطان الدويش إلى الأخ المحترم الأمير سعود بن الإمام عبد العزيز بن عبد الرحمن الفيصل .

خطابك وصل وما فيه عرف . بخصوص نصحك لي بأن أخضع لأوامر أبيك الإمام ، فلا بد أن نتأكد أن عين مطلوبي هو تلبية أمرك ، وخاصة بعد عطف أبيك نحوي بعد معركة " السبلة " .

وبالله فأنا راغب في تقديم مالي وما أملك لإرضائه ، لولا أمرين يجعلان هذا الأمر صعباً علي وفوق طاقتي .

أولهما: إجباري على رد المنهوبات .

وثانيهما: وهو الأصعب .

لقد غزونا المشركين والناكثين للعهد الذير بنوا القصور ، وحرصوا رعاياكم على التمرد عليكم ، ولقد عرفت أباك بكل هذا . وهذا هو خلاف

(١) نفس المرجع ص ص ١٤٥-١٤٦
(٢) محمد جلال كشك المرجع السابق ، ص ٧٧-
(٣) نفسه ، ص ص ٦٧٩-٦٨١

الإخوان ضد أبيك . أما ما عدا ذلك فكل مسالككم مقبولة منا حفظكم الله .

- المنهوبات ضاعت وليس لدي منها شيء ، وقد خطر ببالي ، كما أدخل الناس في روعي ، أن هذا المطلب ليس إلا شرك للإيقاع بي ، وأنكم إما ستقتلونني أو تسجنونني ..

- يا سعود .. لقد تركت البادية ومشيتي وضحت بثروتي في طلب عطايا الله ومحاربة المشركين ، فإذا كنت تريد أن تكفنا عن محاربة الكفار ، وإذا ما ارتكب أحدنا هفوة ، قتلته أو سجنته ، فهذا هو الظلم والذل لرعاياك ، الذين قد ينفضون من حولك ، ويشكون في إيمانك ، ويجزمون أنك تعارضهم في دينهم وتدهن مع النصاري . والنصارى ، وتابعهم فيصل ، ما قصروا قدر جهدهم في الكيد لكم ، فكل من ذهب إليهم من أهل نجد قـووه وأكرموه وحثوه على شق عصا الطاعة على آل سعود ، ومنوه بأنه سيعطي كذا وكذا ، وقد بلغتكم ذلك في وقته .

- وأكبر دليل أنك تعرف أن ابن صباح لا يساوي جناح بعوضة لا عند النصاري ولا عند العرب . ومع ذلك أعطى ابن مشهور أسلحة ونخائر وأموالا ، واتصل بالعجمان وأخبرهم أن لهم ما شاءوا ، ووعد بتلبية طلباتهم، وفي حالة مطاردة ابن سعود لهم فإن أرضه مفتوحة لهم ليدخلوها، وأنه سيخاطب النصاري لمصلحتهم .

ويجب أن يكون في علمك وخاطرك أن النصاري يريدون فتنة رعيك لكي يظهروا عليك ، و"صاحب الكويت" يخضع لأمرهم ، وأنا أتسلم في هذه الأيام وعودا مغرية من العراق والكويت إذا ما انفصلت عنك .

وقد منعتني أيضا من غزو البدو، وهكذا أصبحنا لا مسلمين نحارب الكفار، ولا أعرابا بدوا يغير بعضنا على البعض، ونعيش على ما ينهبه كل منا من الآخر. فمنعتنا من ديننا ودياننا.

حقا لقد فعلت ما يوسعك من أجلي وعشيرتي .. ولكن ماذا عن قبائلي .. أين يذهبون ؟ إنهم سيهلكون ، وكيف سترضى بذلك ، في الماضي كنت تصفح عن مسيننا ، ولكنك الآن تعاملنا بالسيف ، وتعفو عن النصاري ، تغمض عن كفرهم وعن القلاع التي بنوها لتدميرك ، ولذا أصبحت خائفا وغادرت "الأرطاوية" إلى "اللسافة". فإن أردت أن تبقى في طاعتك فانظر في أمورنا.

نريد منك ثلاثة أشياء يعدنا بها أبوك في العفو إذا وافق الشيوخ^(١)، وتتعهد أنت بها يا سعود :

أولا : أن ننسى الماضي.

ثانيا : إطلاق سراح السجناء من الجانبين.

ثالثا: السماح لنا بمقاتلة الكفار ، على أن يرافقنا واحد منكم يا أولاد عبدالعزيز، فستواصل طاعتكم ، فإذا قتلنا لا نبالي ، ولو انتصرنا كان ذلك لكم ، كما فتح إخواننا من أهل اللغظط الحجاز فأصبح لكم وباسمكم .

فإذا رضيت بهذه الأمور ، فأنا أعدك بأن أكون خادمك وعبدك ، ونطلق يدك في مالنا ودمنا ، وسيعدك إخواننا السجناء بنفس الوعد . قومك هم أهل نجد، فلا يخدعك من حولك .

أما عن البدو فإنهم عندما يرون معاملتك لنا ، ويرون كيف يستقبل الكفار هؤلاء الذين يهربون منك ، فوالله لن يبقى منهم أحد حولك ، وأنت تعلم أن خيرهم دينا وأقربهم إليك ، هم أولئك الذين قتلتهم وسجنتهم .

فإذا كنت راغبا فينا فابعث إلينا أحد العلماء المعروفين ، وأطلق سراح السجناء في الرياض ، وأقسم بالله أنه في هذا الاجتماع بين العجمان ومطير وغيرهم ، أننا سنهاجم المشركين قبل أن نأتي إليك .

مازلت آملا فيكم ، وأعرف حب أبيك لرعاياه ، وحبه لمسامحتهم فهو حكيمنا نحن العرب ، فأعطنا أمانا خاصا يضمن سلامة العجمان وابن مشهور ، وكل الذين معه وائس الماضي .

نسألك بالله أن لا تصدنا أو تبعدنا خائبي الرجاء ، أو تحرمنا من ودك ونعمة الإسلام ، وتجبرنا على التوجه للنصارى الذين نبغضهم ويبغضونا .

فإذا وافقت يمكنك اختيارنا لأي عمل وسترى ما نفعل ، وإن وقعت حادثة أخرى، فافعل ما شئت .

بالله لقد تركنا عشائرننا تبكي .. النساء يبكين .. ونحن نبكي ..

سعود يا أخي لا تسلم محبيك لأعدائك .

وإذا سمحت فأرسل الرد سريعا ، وتنبه لأمر واحد ، أن أعداء دينك لن

(١) يقصد ابن سعود .

يساعدوك.

عبدالعزیز يرسل تحياته^(١).

والسلام رجاء للشيخ وأولاده

فيصل الدويش

ويتضح من الرسالة ما يلي:

- أنها كانت ردا على رسالة من الأمير سعود إلى الدويش ينصحه فيها بالخضوع لأبيه درءا لما لا يحمد عقبا .

- بدأت الرسالة بالتودد " .. إلى الأخ المحترم " .. و انتهت بالتودد والرجاء " ... بالله لقد تركنا عشائركم تبكي .. النساء يبكين .. ونحن نبكي .. سعود يا أخي لا تسلم محبيك لأعدائك " .

- اعتراف الدويش بإمامة ابن سعود .

- اعتراف الدويش بعطف ابن سعود نحوه بعد معركة " السبلة " .

- الخلاف الأساسي بين الإخوان وإمامهم أنه يكفهم عن محاربة أعداء الدين .

- أكثر من هذا - وإن طرحه الدويش تلميحا لا تصريحاً - فإن منهم من كان يشك في إيمان ابن سعود ، وأنه يعارض الإخوان في دينهم ، ويدهن مع النصارى ، وقد يكون هذا مبررا لهم ليسلكوا نفس المسلك فيما بعد^(٢) .

- لم تشر الرسالة إلى الإنجليز ، وإنما أشارت إلى النصارى والكفار . وهذا يتسق مع النقطتين السابقتين .

- أشارت الرسالة إلى صعوبة رد المنهوبات ولم تشر إلى الصعوبة الأكبر ، وهي تطبيق الشرع .

- تشير الرسالة إلى جهات كثيرة كانت تحاول جذب الإخوان كيذا لابن سعود ، منذ بداية الأزمة بينهم وبين الملك .

- تشير الرسالة إلى مازق حقيقي وجد الإخوان أنفسهم فيه " .. فلا هم مسلمون يحاربون الكفار - كما علمهم ابن سعود ومطاعته - ولا هم بدو

(١) ابن فيصل الدويش .

(٢) أنظر ، عمر أبو النصر : سيد الجزيرة العربية "ابن سعود" ، بيروت ١٩٣٥ ، ص ١٤٦ .

يغير بعضهم على بعض " .

- في قول الدويش " .. في الماضي كنت تصفح عن مسيئتنا ، ولكنك الآن تعاملنا بالسيف ، وتعفو عن النصارى " ما نظنه إشارة إلى تغاضي ابن سعود عن بعض هجمات الإخوان على أعدائهم بغير إذنه ، ومعاقبته لهم عن بعضها الآخر ، مما مثل حيرة للإخوان .

- اتصالاً بالنقطة السابقة ، في الرسالة إشارة ، من طرف خفي إلى فضل الإخوان ، ممثلين في أهل الغطط - على سبيل المثال - في تكوين دولة ابن سعود .

- رغم الرسالة الودودة ، فقد بقي الموقف كما هو ، إذ طلب الدويش ثلاثة أمور كان اللاحق منها أصعب من السابق . حيث تنتهي بالمستحيل ، وهو أن يسمح لهم بمحاربة " الكفار " . هيهات ! فقد سدت في وجههم الطرقات .

- الرسالة تحتاج إلى تحليل نفسي أكثر من التحليل التاريخي ، ولا تعارض . أنظر إلى قول الدويش " .. نسألك بالله أن لا تصدنا أو تبعدنا خائبي الرجاء ، أو تحرمانا من ودك ونعمة الإسلام ، وتجبرنا على التوجه للنصارى الذين نبغضهم ويبغضونا " . إنها تحمل رجاء ، وتحمل تهديدا .. وتنتظر بأمل ، وتراه بعيدا .. وتتجه إلى من تنهى عنهم ، وتنهى عما تهدد به . إنها - كما قلنا - حالة استثنائية في التاريخ .

أما الرسالة الثانية فمرسلة من ابن سعود إلى فيصل الدويش ، وفيها يقول:

"أما بعد : فقد وصلني كتابك مع وفدك ، وفهمت ما انطوى عليه من مقاصد ، وما ترمي إليه من أغراض لا تخفى على ، وهى على ما أظن تشتمل على ما يأتي :

أولا : الالتجاء إلى بعد ما سد الله في وجهك جميع الطرق ، وأراك الله عجزك ، وأنزل بك مقته ، فلم يبق لك حيلة تحال بها إلا اللجوء إلى .

ثانيا : تريد المكر لتقول للناس ، بعد ذلك ، إذا أردت أن تمكر بي مرة ثانية ، إنني أفعل ما أشتي ، ثم أركب لابن سعود أنال منه ما أريد .

ثالثا : الذي طلبت المزيد من مساعدتهم ولم يمدوها إليك فقلت لهم : إذا لم تعطوني مطلبي فسامضي إلى ابن سعود وأصالحه ، ثم أغير عليكم ، وأفعل بكم ما أريد .

رابعاً : تريد بحيلتك يا فيصل الدويش غيظ المسلمين الذين قتل بعضهم بعضاً في سبيلك إن عفوت عنك ، وقد كنت أحب أن لا يصلني كتابك ووفدك ، قبل أن أضربك الضربة القاضية ، أما وقد جاءني كتابك فلا بأس أن أعطيك الأمان لنقوم بالحجة عليك ، وإن كان عندك بقية من الشر نستطيع أن نتماذى فيه ، فإله خير كاف ، وإلا فأقبل أنت ومن معك في وجهي وعليكم أمان الله على لمائكم^(١).

ولنا على هذه الرسالة بعض الملاحظات:

- يلاحظ خلو الرسالة من أية إشارة إلى تطبيق الشرع فيمن " جعل المسلمين يقتل بعضهم بعضاً " ، أو حتى إلى رد المنهوبات كما في رسالة سابقة ، مما يشتم معه أن الأمر تحول - في مرحلة من المراحل - إلى محض سياسة ، أو صراع على السلطة ، أو صراع من أجل البقاء ، أو التمكن من السلطة في جانب ، والحفاظ على الحياة في جانب آخر .

- يظهر بين الرسالتين تناقض ، فقد ذكر ابن سعود أن الطرق قد سدت في وجه الدويش ، وزعم الأخير بغير ذلك ، بدليل أنه لم يأت إليه بعد أن أعطاه الأمان ، وحقيقة الأمر أن الطرق لم تكن قد سدت بعد في وجه الدويش لحظة كتابة هذه الرسالة .

- يتضح من الرسالة أن ابن سعود قد أمن الدويش ومن معه على حياتهم قبل أن يشترط عليه البريطانيون ذلك ، كشرط من شروط تسليم زعماء الإخوان لابن سعود^(٢).

من كل ما سبق نتضح الحالة الاستثنائية التي أكدناها أكثر من مرة ، والتي صاغها محمد جلال كشك في إشكالية " الثورة أم الدولة ! " . فكل الجيوش التي كانت لها مهمة سياسية من خلال تربية عقائدية ، لا بد عقب النصر من دخولها في مواجهة مع القيادة المدنية . فإما أن يتولى العسكر السلطة ، ويصبح الجيش هو الطريق إلى الحكم ، أو تصفي القيادة السياسية العسكر المنتصر . حدث هذا في الصين وفي إسرائيل وفي جيش التحرير الجزائري وفي روسيا . وفي كل الثورات ، فإن الخلاف يبدأ عندما يصل الخط البياني إلى نقطة الذروة ، عندها يحدث الانشقاق ، ويبدأ الانفراج الذي يظل يتسع بانحداره من القمة إلى القاعدة

(١) سعود بن هذلول آل سعود : المرجع السابق ، ص ص ١٩٧-١٩٨.

(٢) جون حبيب : المرجع السابق ، ١٩١.

حتى يتحول إلى صدع^(١).

لكنه يربط الانفجار هنا بالإنجليز ، فلو لا هم ربما أمكن الحوار داخليا ، حتى ولو بعنف ، ولكن في إطار الوحدة ، ومع بقاء كل الأطراف ، وإن تعدلت نسبة تأثيرها في صنع القرار . ويستترك " ... على أية حال ليس من حقنا نحن الذين لم نساهم في الثورة ، ولا شاركنا في مسئولية القرار التاريخي بتصفيتها ، ولا يجوز لنا أن نوزع الأحكام والاثامات وتدين رجالا لأنهم أرادوا الاستمرار في الجهاد ، ولأنهم تخوفوا من تحول الرسالة إلى 'ملك' . لقد بعث ابن سعود أحد رجاله ليرصد موارد هؤلاء المتمردين ، ولمس بنفسه كيف كان الإنجليز يقدمون الدعم لقيادتهم ، ولكنه لم يستطع أن يخفي حسرته على قواعدهم ، وهو يسمع تسبيحهم وتكبيرهم في الليل مقتنعين بأنهم يموتون في سبيل الله ، وضد الانحراف في الدعوة .

إنهم على أسوأ الأحوال مثل الخوارج ، الذين كانوا من أتقى الناس وأكثرهم عبادة حتى قيل إنه ما من خارجي قتله أو صلبه الإمام إلا وزبينية الصلاة في جبهته ولكنهم أخطأوا الاجتهاد فنالهم سيف الدولة الإسلامية ، لا يجوز أن نحرم هذا الجيل الخالد في تاريخ العرب من النعمة التي منحها لنا الإسلام وهي للمجاهد إن أخطأ أجر وإن أصاب أجران ، ولا نملك أن نحرمه .

لقد كانت فتنة بين طائفتين من المؤمنين ، لم يجدا من يصلح بينهما فعسى أن تكون إحداهما قد فازت بأجر ، وفازت الأخرى بالأجرين^(٢).

ونحن نتفق في المنظور العام مع هذا الطرح ، الذي أنصف الإخوان لأول مرة ، غير أن لنا بعض الملاحظات :

- لا بد أن نفرق هنا بين القيادة والقاعدة في تنظيم الإخوان ، ومن خرج من القادة ومن لم يخرج على ولي الأمر . فعلى سبيل المثال لم يشترك بعض المتمردين في معركة " السبلة " ، وكثير من الإخوان في الهجر استخدموا لضرب التمرد أو الثورة ، أو بمعنى آخر لضرب إخوانهم .
- بناء على منطلقات التجربة قد يكون مبررا مهاجمة الإخوان للمخافر على الحدود العراقية ، لكن لا يمكن تبرير مهاجمة بعض الإخوان لتجار " القصيم

(١) محمد جلال كشك : المرجع السابق ، ص ٦١٦ .
(٢) محمد جلال كشك : المرجع السابق ، ص ص ٦٥٣-٦٥٥ .

"وقتلهم واستباحة أموالهم . هذه الحالة الأخيرة - بالذات - لا ينطبق عليها المنحة التي تحدث عنها محمد جلال كشك "للمجتهد إن أخطأ أجر ، وإن أصاب أجران".

- نتفق مع الشيخ محمد بن ماجد بن خثيلة - الذي التقى به محمد جلال كشك - والذي قال: "إن الملك علمهم أن الإنجليز كفار ، فكرهوا كل تعامل معهم.. وأن أباه قاتل مع ابن بجاد في معركة "السبلة" .. وفسر الأزمة بأن الملك هو المسئول ، لأنه علمهم أن المسلم لابد له من محاربة الكفار ، فلما جاءت مرحلة التعايش مع الكفار ، لم يستطع تغييرهم"^(١). ونحن نعدل قول ابن خثيلة بقولنا: بل لم يصبر على تغييرهم .

وفي النهاية يمكن أن نبور رأينا في تجربة الإخوان - بحالها - على النحو التالي :

- بناء على شهادة أخي الملك ، فإن التحرك إلى هجر في جوف الصحراء - حيث توجد آبار مياه - بدأ بدون توجيه من ابن سعود ، وإن خضع الأمر برمته لتنظيمه بعد ذلك .

- لم يكن تنظيم الإخوان في هجر بهذا الشكل وليد الفترة أو المنطقة ، فقد سبقت الزوايا السنوسية - تكويننا ودورا - الهجر السعودية بزمان ليس بالقليل ، كما أسلفنا ، وإن تعاصرا - تقريبا - في فترة تحقيق الإنجاز ، ونقص بذلك مساهمة إخوان الهجر في تكوين الدولة السعودية ، وتحمل إخوان الزوايا السنوسية عبء الدفاع عن ليبيا ، بعد تخلي دولة الخلافة عن هذا الدور .

- لم يكن تنظيم الإخوان توطينا أو إصلاحا اجتماعيا ، والقول بذلك يفترض فينا السذاجة التي افترضها صاحب هذه الفرضية^(٢) في البدو ، الذين تحولوا إلى حركة قال عنها صاحب التجربة ، ابن سعود: "إنها أنقى حركة دينية معاصرة".

- إرجاع ثورة الإخوان إلى رفضهم أساليب الحضارة الجديدة فيه تجن واضح ، وقد رأينا كيف أن إقناعهم كان من السهولة بمكان ، وأنهم كثيرا ما كانوا ينزلون عن آرائهم من أجل "خاطر الإمام" والتزاما بفتوى رجال الدين . ألم يكن

(١) محمد جلال كشك : نفسه ، ص ٧٠٦ .
(٢) عبد الفتاح حسن أبو عليه .

شعارهم "حط بينك وبين النار مطوع"^(١).

- القول باستغلال ابن سعود للإخوان، ثم تصفيتهم بعد استنفاد أغراضه منهم، فيه تجن أكبر، وقد فندنا هذا القول في ثنايا البحث، ونزيد هنا بقرائن جديدة، منها:

أ- عفو ابن سعود عن فيصل الدويش .

ب- أن ابن سعود لم يقاتل الإخوان إلا عندما قطعوا طريق المسلمين .

ج- أن ابن سعود ظل لآخر لحظة يحاول عدم الاصطدام بهم .

د- لم يعلن الإخوان في أية لحظة أن ابن سعود ليس قائدهم أو وليهم الشرعي .

هـ- ظل ابن سعود طوال حياته لا يسمح لأحد بأن يذكر الإخوان بسوء في مجلسه .

- يؤكد النقاط الثلاث السابقة - مباشرة - أن الإخوان بقيادة ابن سعود أوجدوا واقعا جديدا، عبر عنه المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي، حين كتب عدة مقالات عن حركة الإخوان، بين سنتي ١٩٢٢ - ١٩٢٤، وتكهن بأنه إذا استمر نمو الحركة السريع، فسوف تحتوي كل شبه الجزيرة العربية وما حولها . وقد يتسنى لها أن تعيد التاريخ الأول للإسلام ، وأن تتفجر بزحفها على البلدان المحيطة بها في آسيا وشمال أفريقيا^(٢). والجدير بالذكر أن الفرع قد ساد العالم الغربي .. إما بالغزو الإخواني أو بانتشار دعوتهم وأسلوبهم ، أو بكونهم جزءا من حركة بعث إسلامية عامة ، ففي يوليو ١٩٢٢ تحدث القنصل البريطاني عن نشاط " الدعاة " الإخوان في دمشق . وفي أغسطس ١٩٢٢ ، طلب ونستون تشرشل وزير الدولة لشئون المستعمرات من وزارة الخارجية أن تستعلم من محافظة سيناء عن انتشار حركة الإخوان في سيناء. ورد اللنبي في ١٢ سبتمبر أن قوة من ١٥٠٠ وهابي موجودة بالقرب من العقبة وتتقدم شمالا ، وأنه أصدر أمره للقوات البريطانية والمصرية بالتدخل إذا لزم الأمر " . وقالت الصحف التركية: " لا يتوقع شن هجوم سعودي على مصر ، ولكن قد يبعث ابن سعود بمبشرين " (!) إلى عرب سيناء المصريين لحثهم على مهاجمة فلسطين " . وأبدي "صمويل" المندوب السامي البريطاني في فلسطين قلقه من انتشار الدعاية الإخوانية في

(١) يقابل هذا المثل عندنا قولهم : " حطها في رقبة عالم واطلع منها سالم " .

(٢) محمد المانع : المرجع السابق ، ص ١١٣ .

شرق الأردن . والقنصل الألماني كان يهتم بتتبع أخبار ابن بجاد ، والمخابرات الفرنسية رصدت نشاط الإخوان " التبشيري " في سوريا . والقنصل الأمريكي في اسطنبول توقع أن " يوحد ابن سعود المنطقة من الأردن إلى فارس ، وأن الانتداب البريطاني في فلسطين والأردن والعراق يتعرض لامتحان خطير " . وجاء في تقرير القنصل الأمريكي في بغداد : " أن المعلومات المتوفرة تفيد أن سلطان الدويش زعيم الإخوان المتمردين ينوي ، بعد الانتهاء من ابن سعود ، توجيه قواته إلى فلسطين^(١) ، وقد توقع أحد الضباط ، في سلاح الطيران البريطاني ، أن الدويش سيحاول نصر القضية العربية في فلسطين^(٢) .

هذا الفرع الذي فرضه الواقع الجديد ، الذي صنعتته حركة الإخوان ، كان طبيعياً أن يفرز رد فعل مضاد ، انتهى بالقضاء على الثورة الإسلامية ، ليفلت ابن سعود بالدولة الإسلامية .

- هناك محاولات للتقليل من دور الإخوان من قبل المؤرخين السعوديين . ونحن نعتقد أنه بدون الإخوان ما كان الوضع في البلاد العربية السعودية على ما هو عليه الآن ، ونجزم أنه بدون الإخوان ما كان لابن سعود أن يضم الحجاز ، ونزيد بأنه لولا تحطيم الإخوان لقوة الشريف حسين في " تربة " لربما تحول الأمر إلى نقيضه . والمتتبع للمراسلات التي دارت بين الشريف حسين وابن سعود قبل الصدام بينهما ، يدرك تماماً أن أقصى أمل لابن سعود ، كان التعايش في جوار مع الشريف حسين^(٣) .

(١) محمد جلال كشك : المرجع السابق ، ص ٥٧٠ .

(٢) نفسه ، ص ٦٣٠ .

(٣) كان الإنجليز يرسلون إعانة مالية سنوية لابن سعود عن طريق الشريف حسين ، وكان الأخير يرسلها وليس معها إلا عبارة واحدة " من جلالة الملك " ، فاحتار ابن سعود ، وخاطب الشريف حسين بشأنها في خطاب جاء فيه : " يا حضرة والدي إننا وإياك في هذه الحرب وثمرتها لنا ولك ، فقد مشيت عرباننا وعشائرنا عملاً بأوامرنا إلى مساعدتك ، ولكني أبلغني أكثر من ذلك ، وإني مستعد أن أرسل إليك أحد اخوتي أو أولادي ليحارب مع أولادكم ، وفي ذلك الفوز الأكبر إن شاء الله ، قد يكون حدث بيننا وبينكم سوء تفاهم في الماضي ، فلا بد إذن من التفاهم والتأمينات ، وذلك بأن تحدد الحدود بيننا وبينكم ، فتزول الشكوك وتتضاعف من أهل نجد المساعدة " وسأله عن الذهب . فعجب الحسين من خطاب ابن سعود وعده تطاولاً وحماقة ، فغضب عليه وسخط ، وهدده في جريدة القبلة ، وأخذ يسخر به وأجاب ابن سعود جواباً شديد اللهجة ، ويذكر ابن سعود نفسه أن الحسين قال له فيه : " إما أنك سكران يا ابن سعود وإما إنك مجنون ، أفلا تعلم لأي أمر قمنا وأي غرض نبغي ... " (أنظر أحمد عبيد الغفور عطار : المرجع السابق ، ص ٤٢٢) . ويذكر جوزيف كوستنر أن هدف الشريف حسين من مهاجمة " تربة " كان " قطع رأس ابن سعود ، وأن حاكم نجد اشتكى بعد المعركة من أن هذه هي الألفاظ التي استخدمها الشريف حسين بعد أن دخل ابنه الأمير =

- نعتقد أن ما أُلصق بالإخوان من أعمال وحشية فيه الكثير من المبالغة ، ونستشهد بشهادة جون حبيب الذي أشار إلى أن الإخوان لم يخبروا المناطق التي دخلوها اقتصاديا ، فلم تدمر محاصيل ولم تحرق أو تخرب مدن أو قرى ، وباستثناء الحادث المؤسف في الطائف^(١) - والذي لم يكن كل لومه يقع على الإخوان - فإن الإخوان قد اكتسحوا الجزيرة العربية كمبضع الجراح الذي يزيل ما هو مؤلم أو خبيث ، ويترك ما هو معافى وصحي^(٢).

- بالمقارنة بين كلام الشيخ محمد بن ماجد بن خثيلة ، الذي اعتبر للملك - ابن سعود - مسئولا عما حدث من تصادم ، لأنه علمهم أن المسلم لا بد له من محاربة الكفار ، وبين ما ورد في رسالة - بتاريخ ٢ أغسطس ١٩٢٠ - من ابن سعود للسلطات البريطانية ، والتي جاء فيها : " .. الحسين وفيصل وابن رشيد وشيخ الكويت ، كلهم يتظاهرون بالصدقة مع الإنجليز ، ولكنهم يعملون بشدة ضد مصالحهم ، ادعموني وأنا أضمن لكم منع أي عمل عدائي للإنجليز من قبلهم ، ومن ناحية أخرى إذا استمررت في أن تضعوني مكان أولئك الذين يخدعوك فدعوني أعلم ، فلن أزعجكم مرة أخرى بالمراسلات . لقد أعطيتكم أصدقاءكم الخونة ألقابا وأراضي غنية وأنا صديقكم الحقيقي ، بقيت فقيرا أكثر من ذي قبل"^(٣). وبالمقارنة ندرك المأزق الذي وجد الإخوان أنفسهم فيه.

- اتصالا بالنقطة السابقة ، كان التناقض بين الشعارات والممارسة ، مما أثار الإخوان ضد ابن سعود ، خاصة وأنهم كانوا متمسكين بحرفية النصوص . ألم يقصروا ثوب ابن سعود لأنه جاوز الكعبين ؟ .. ألم يجلدوا - علنا - رئيس الديوان الملكي ، وهو من هو في مكانته ، لأنه لم يؤد الصلاة مع الجماعة^(٤)؟

ونسوق - هنا - مثالا للتناقض ، فابن سعود كان إذا ضبط جنديا يدخل من الجهاد معه ، إلا إذا تاب وكسر السبيلة "الغليون"^(٥)، في حين كان

=عبدالله المدينة " . أنظر ، جوزيف كوستنر : العربية السعودية ١٩١٦-١٩٣٦م من القبلية إلى الملكية ، ترجمة شاكر إبراهيم سعيد ، القاهرة ١٩٩٦ ، ص ٦٢ .

(١) يذكر محمد المانع أن أمير الطائف نفسه أخبره أنه لم يذبح في المدينة إلا الحامية ، وبعض أهل المدينة الذين حاولوا المقاومة . أما القصص المرعبة ، فقد روجها رجال الشريف حسين . أنظر ، محمد المانع : المرجع السابق ، ص ١٠١ .

(٢) جون حبيب : المرجع السابق ، ص ٢١٠ .

(٣) نفسه ، ص ص ١١٦-١١٧ .

(٤) محمد المانع : المرجع السابق ، ص ١٢٤ .

(٥) محمد جلال كشك : المرجع السابق ، ص ٥٧٧ .

الملك نفسه يوفر لضيوفه من الأجانب - وبشكل سري - ما يحتاجونه من السجائر ، بل والسيجار " الهافاني " والمشروبات^(١).

- نختلف كل الاختلاف مع جسون فيلبي ، الذي رأى: "أن خلق ابن سعود لحركة الإخوان ضربة معلم عبقرى ، لا يوازيها غير تصفيته لهذه الحركة بعد ثمانية عشر عاما"^(٢). حيث اقترن بتصفية الإخوان إجهاض أروع تجربة ديمقراطية مرت بها دولة عربية أو إسلامية منذ الراشدين - فيما نعتقد -^(٣)، حين صعد عمر بن الخطاب المنبر يوما فقال : " يا معشر المسلمين ، ماذا تقولون لو ملت برأسي إلى الدنيا هكذا " ؟

فیشق الصفوف رجل ويقول وهو يلوح بذراعه كأنها حسام مشقوق : " إنن نقول بالسيف هكذا " ..

فيسأله عمر : إياي تعني بقولك ؟..

فجيب الرجل : نعم إياك أعني بقولي !..

فتضيء الفرحة وجه عمر ويقول :

"رحمك الله ، والحمد لله الذي جعل فيكم من 'يقوم عوجي' "^(٤)

هذا في التجربة الأولى - تجربة الراشدين - أما في الثانية فقد خاطب خالد بن لؤي - الإخواني المعتدل - قائده ابن سعود بقوله: "يا عبد العزيز إني أقول كلمة وإن كانت تغيبك. كنا نتحدث فيما بيننا ونقول: قد بدل عبد العزيز الشجاعة بالجبانة، وكنا قبل قدومه نتمنى قدومه. أما اليوم فصرنا نقول: ليتَه ظل في بلده بعيدا عنا، فإن كان هناك دليل شرعي يؤخرنا عن القوم فبينه لنا حتّى نتبعه، وما نحن إلا خدام الشرع. وإذا كان لا قصد لك غير الشح بأنفسنا عن

(١) ذكر مؤلف " مولد العربية السعودية " حدوث هذا الأمر مرتين ؛ المرة الأولى حين زار ديكسون - المندوب البريطاني المقيم في الكويت - ابن سعود ، والمرة الثانية أثناء انعقاد مؤتمر العقير سنة ١٩٢٠. انظر :

Troeller , Gary : The Birth of Saudi Arabia - Britain and the Rise of the House of Sa'ud , London. p.130.

(٢) جون فيلبي : المرجع السابق ، ص ٣٦٧.

(٣) يزيد الأسى - أكثر - على الإخوان ، إذا ما انتبهنا إلى الخطر الصهيوني : حلم إسرائيل الكبرى : إمبراطورية صهيون : ملكوت إسرائيل الثالث . انظر ملحق الدراسة ص ٥٥.

(٤) خالد محمد خالد : خلفاء الرسول (ص) ، القاهرة ١٩٩٤ ، ص ص ١٩٥-١٩٦.

الموت، فما من أحد يموت قبل يومه، وما نتمنى والله أن نموت إلا شهداء...^(١).
وهذا الموقف ليس فيه تجاوز ، وإلا لأعتبر الخليفة عمر بن الخطاب ما
قيل له تجاوزا . بل إن الخليفة تجاوز هذا إلى حمد الله أن جعل في أمته من إذا
رأى في حاكم المسلمين اعوجاجا يقومه بسيفه .

ارتباطا بالنقطة السابقة - الديمقراطية - مثل رجال الدين إطارا
مرجعيا، أو "رمانة الميزان" بين الملك والإخوان. ففي مؤتمر الجمعية
العمومية، وعندما أفتى العلماء بأن المخاطر تشكل خطرا على المسلمين ، وأن
الإمام مطالب ببذل كل ما في طاقته لإزالتها ، وأن هذا الجهد ليس جهادا بل
دفاعا عن الدين ، وقف الإخوان في المؤتمر هاتفين : " الله أكبر .. هل سمعت
يا الإمام ما قاله العلماء ؟ .. نسألك بالله أن تقول رأيك فيما قاله العلماء !

- في مثل تجربة الإخوان السعوديين ، وقبل أن يحدث التصادم ، هل كان
هناك صراع حقيقي بين الدولة والدين .. الإشكالية الأكبر ؟. ونقول - على
العكس - كان هناك اتساق . وحتى عند التصادم لم يكن الحل مستعصيا ، لو
صبر الملك عليهم ، أو طبق الشرع ، وتكون فتوى العلماء هي الفصيل. وعليه،
فإننا نأخذ على الملك - مثمنا فعل أحد رعيته - ^(٢) قوله : " من الآن فصاعدا،
سوف نحيا حياة جديدة " ، لأننا إذ نأسى على الحياة " القديمة " - كتجربة
ديمقراطية إسلامية حقيقية - نعتقد أن الصراع بين الدولة والدين ، ليس صراعا
حقيقيا ، وإنما هو صراع 'يفتعل' أو 'يستغل' ، حينما يضيق حاكم بسلطة فوقية
يتصورها تتازعه الحكم ، والحقيقة أنها تمكنه - إن تمكنت منه - من الاستمرار
في الحكم . ونعتقد أن غلبة السياسة على الدين - بشكل متواتر - لا يعني
قصورا في الدين - ونقصد الدين الإسلامي - وإنما يعني أن السياسة - في
الغالب - بلا دين.

(١) محمد جلال كشك : المرجع السابق ، ص ص ٦٢٠-٦٢١.
(٢) أرجع إلى صفحة ٢١٨ من هذا الكتاب.

الهوامش

أولا : المراجع العربية

- ابن غنام : تاريخ نجد ، ج ١ ، ط ٣ ، الرياض ١٤٠٣هـ / ١٩٨٢م
- إبراهيم عبده : إنسان الجزيرة ، (بدون تاريخ) .
- أحمد عبد الغفور عطار : صقر الجزيرة ، المجلد الأول ، ج ٢ ، ط ٥ ، مكة المكرمة ١٩٧٩
- أمين الريحاني : تاريخ نجد وملحقاته ، ط ٣ ، بيروت ١٩٦٤ .
- بنو ميشان : عبد العزيز آل سعود . سيرة بطل ومولد مملكة ، ترجمة عبدالفتاح ياسين ، دار للكتاب العربي (بدون تاريخ) .
- جمال حمدان : استراتيجية الاستعمار والتحرير ، القاهرة ١٩٨٣
- جوزيف كوستنر : العربية السعودية ١٩١٦-١٩٣٦م من القبلية إلى الملكية ، ترجمة شاكر إبراهيم سعيد ، القاهرة ١٩٩٦ .
- جون حبيب : إسهام الإخوان في توحيد المملكة العربية السعودية ، ترجمة عبد الله بن مصلح النفيعي ، الرياض ١٩٩٦ .
- حافظ وهبة : جزيرة العرب في القرن العشرين . القاهرة ١٩٣٥ .
- خالد محمد خالد : خلفاء الرسول (ص) ، القاهرة ١٩٩٤
- خالد محمد السعدون : العلاقات بين نجد والكويت ١٣١٩-١٣٤١هـ / ١٩٠٢-١٩٢٢م . مطبوعات دائرة الملك عبد العزيز . الرياض ١٩٨٣
- خالد الهميل : العلاقات بين الملك عبد العزيز آل سعود والأشراف ، الرياض ١٩٩٣ .
- خير الدين الزركلي : الوجيز في سيرة الملك عبد العزيز . ط ٥ ، بيروت ١٩٨٨ .
- سعود بن هذلول آل سعود : تاريخ ملوك آل سعود . الرياض ١٩٦١ م .
- سنت جون فيليب : تاريخ نجد ، ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، تعريب عمر الديراوي ، بيروت (بدون تاريخ)

- صلاح الدين المختار : تاريخ المملكة العربية السعودية في ماضيها وحاضرها . ج ٢ ، بيروت ، (بدون تاريخ) .
- صلاح العقاد : المشرق العربي المعاصر ، الأنجلو ١٩٧٩ .
- عبد الرحمن السبيت وآخرون : كنت مع عبد العزيز ، إصدار المهرجان الوطني الرابع للتراث والثقافة ، المجلد الأول ، ١٩٨٨ م .
- عبد الرحمن نصر : عاهل الجزيرة ، (بدون تاريخ) .
- عبد العزيز عبد الغني إبراهيم : أمراء وغزاة ، قصة الحدود السياسية الإقليمية في الخليج . بيروت ١٩٩١ .
- عبد العليم على عبد الوهاب أبو هيكال : العلاقات بين عبد العزيز بن سعود وجماعة الإخوان (١٩١٢-١٩٣٠) رسالة ماجستير غير منشورة ، آداب عين شمس ، ١٩٧٦ .
- عبد الفتاح حسن أبو عليه : الإصلاح الاجتماعي ، الرياض ١٩٧٦ .
- دراسات في تاريخ الجزيرة العربية الحديث المعاصر ، الرياض ١٩٨٦ .
- عبد الكريم أبا الخيل : العربية السعودية .. الكتاب الأول ، بغداد ، ١٩٥٣ .
- عبد الله بن محمد الشهيل : فترة تأسيس الدولة السعودية المعاصرة . الرياض ، ١٩٨٤ .
- عبد الله العلي المنصور الزامل : أصدق البنود في تاريخ عبد العزيز آل سعود . بيروت ١٩٧٢ م .
- عمر أبو النصر : سيد الجزيرة العربية " ابن سعود " ، بيروت ١٩٣٥ .
- فهد المارك : من شيم الملك عبد العزيز ، ج ٣ ، الرياض ١٩٧٨ .
- محمد بن ناصر العبودي : الأمثال العامية في نجد ، الرياض ١٩٧٩ .
- محمد جلال كشك : السعوديون والحل الإسلامي . ط ٣ ، ١٩٨٢ .
- محمد رفعت عبد العزيز : العلاقات المصرية - الليبية ، رسالة دكتوراه غير منشورة . معهد البحوث والدراسات الأفريقية . جامعة القاهرة . ١٩٨٦ .
- الأمثال مصدرا لدراسة التاريخ ، قراءة في التاريخ السعودي والتاريخ المصري . القاهرة ١٩٩٩ .

- محمد فؤاد شكرى : السنوسية دين ودولة ، دار الفكر العربي (١٩٤٨)
- محمد المانع : توحيد المملكة العربية السعودية ، ترجمة عبد الله صالح العثيمين ، الريطس . ١٩٨٧
- موسى بنت منصور بن عبد العزيز آل سعود : الملك عبد العزيز ومؤتمر الكويت ، جدة . ١٩٨٢

ثانيا : الدوريات

- عبد اللطيف النشار : الثقافة العسكرية وأنشيد الجيش ، مجلة الرسالة ، السنة السابعة ، العدد ٣٣ ، بتاريخ ١٩٣٩/١١/٢٠ .
- محمد رفعت عبد العزيز : معارك توحيد نجد تحت الدولة السعودية الأولى ، حولة الدراسات الآسيوية ، جامعة الزقازيق ، العدد الأول ١٩٩٧ .

ثالثا: المراجع الأجنبية

- Leatherdale,Clive: Britain and Saudi Arabia 1925-1939, The imperial oasis, London.
- Rentz, Goreg: King Abdul Aziz and the Ikhwan, Imam Mohamed Ibn Saud Islamic University , History of King Abd Al-Aziz December 1985.
- Soomro,A.Dino: The political , social and economic situation during the reign of king Abd Al-Aziz. Imam Mohamed Ibn Saud Islamic University. History of King Abd Al-Aziz . December 1985.
- Troeller , Gary: The Birth of Saudi Arabia – Britain and the Rise of the House of Sa'ud - , London .

الفصل التاسع

محمد رشيد رضا وفكرة الجامعة الإسلامية

زكريا صادق الرفاعي

تسعى هذه الدراسة لرصد فكرة الجامعة الإسلامية لدى محمد رشيد رضا (١٢٨٢ - ١٣٥٤هـ) - (١٨٦٥ - ١٩٣٥م) باعتباره من أبرز الداعين إليها خلال الربع الأول من القرن العشرين^(١).

ولا تستمد الدراسة أهميتها من الإطار النظري الذي طرحه رشيد رضا رغم أهميته فحسب بل تعود كذلك إلى إنخراطه في العمل السياسي على نحو مباشر ، خاصة عقب وفاة أستاذه محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥م) فكان على صلة بمختلف الأطراف على الساحة السياسية آنذاك^(٢).

وقد شاع استخدام تعبير "الجامعة الإسلامية" على نحو موسع على الرغم من التباين الشديد في الرؤى والأهداف، فعلى حين صارت الجامعة الإسلامية مرادفا للنهضة والإصلاح لدى البعض أنكر آخرون شرعية استخدام المصطلح من الأساس بل عدوه ضربا من الوهم لا طائل منه^(٣).

ومن هنا تأتي حتمية الوقوف أولا على المعاني والدلالات المرتبطة بهذا التعبير بصورة أو بأخرى ، ولعل ما يتبادر للأذهان للوهلة الأولى لتعبير الجامعة الإسلامية هو ما يتعلق بالجانب الروحي في المقام الأول ، أى الشعور المشترك بالتضامن بين جميع المسلمين وفقا للنصوص الدينية^(٤).

وبطبيعة الحال فإن هذه الرابطة الدينية سمة ملازمة للجماعة الإسلامية منذ بدء تكوينها، وهى قد تخفت حيناً ، ولكنها مستعدة للظهور دوماً، وحتى من ينكرون وجودها فعلاً منظماً يسلمون بوجودها شعوراً كام لا يثير هذا المعنى أى خلاف حوله ، وإنما يحتدم الجدل حينما يدعو البعض إلى ترجمة هذه الرابطة الدينية إلى واقع سياسى ملموس وهى إشكالية تتطوى على جوانب عديدة ، تمتد لتطول فى النهاية جوهر الصلة بين الدين والسياسة.

وحتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، كان للرابطة الدينية

حضورها الفعال وكانت جزءاً أصيلاً من بنية الدعوة الإصلاحية بوجه عام^(٦) وبذل جيل الرواد ما وسعهم للتوفيق بين الأخوة الدينية والأخوة الوطنية، فكان شعار "حب الوطن من الإيمان" قاسماً مشتركاً بين أدبيات هذه الفترة على تنوعها^(٧).

على أنه قبل إنصرام القرن التاسع عشر، كان العالم الإسلامي بوجه عام، والعالم العربي بوجه خاص يجابه تحدياً على جميع المستويات، وأصبح في حالة يرثى لها من الضعف تحت وطأة التدخل الأجنبي المتزايد.

وبات واضحاً أن هذا العجز البادى للعيان، وثيق الصلة بالأوضاع السياسية قبل غيرها من العوامل^(٨) ووفق البعض يجد في السعي للبحث عن مخرج لمعادلة الضعف والقوة بإزاء الغرب، فكانت رؤية الأفغانى (١٨٣٩-١٨٩٧م) من أبرز ما طرح وكان محصلتها أنه "متى ضعف ما كان سبباً فى الصعود، يحصل الهبوط والانحطاط، ومتى زال ما كان سبباً فى السقوط يحصل الصعود"^(٩) وألح كثيراً على أن الوحدة بين المسلمين ضرورة تقضى بها الطبيعة والعادة ويؤيدها النقل والعقل مستشهداً بنموذج الوحدة الإسلامية فى صدر الاسلام ونموذج الوحدة الجرمانية فى العصر الحديث^(١٠).

ثم ما لبث أن أصدر مع محمد عبده "العروة الوثقى" (مارس - أكتوبر ١٨٨٤)، ويبدو أن تلك هى الفترة التى طرحت فيها فكرة الجامعة الإسلامية للتداول، أى منتصف عقد الثمانينيات تقريباً^(١١)، وإن كان يجب أن نضيف أنها كانت شعاراً قابلاً للتأويل آنذاك، فلم يتحدد بكيفية واضحة طريقة عملها، ولا مجال انتماءها فى التحليل الأخير، هل يظل حصراً فى النطاق الروحى أم ينسحب كذلك على المجال السياسى.

ومن جهة أخرى شهدت تلك الفترة أيضاً تعبيرات أخرى تمس بصورة أو بأخرى فكرة الجامعة الإسلامية مثل "الكلمة الجامعة"، "جامعة الاعتقاد"، "جامعة الدين"، الوحدة الإسلامية "رابطة الدين الإسلامى"^(١٢) ولعل المعنى الأكثر وضوحاً وثباتاً فيها جميعاً، هو أن الاسلام مصدر قوة لا يجب اغفاله بحال، كما يجب الاننى أيضاً ان فكرة الجامعة الإسلامية وإن كانت كامنة إلا أن بروزها جاء مصاحباً لظرفية العجز والضعف الذى انتاب العالم الإسلامى، فأضحت العودة لمنابع الاسلام الأولى وتمثل تاريخه قبل ظهور الخلاف كفيلاً

بتوفير المنعة والقوة المفتقدة^(١٦).

ولم تكن جهود الأفغانى قاصرة على الإطار العثمانى وحده ، وإنما وجه نشاطه السياسى فى كل الاتجاهات منتقلا ما بين فارس والهند ومصر وتركيا ، آملا فى ترجمة رؤيته لدولة إسلامية قوية هنا أو هناك ، وبالتالي فإن دعوته لم تكن محصورة فى دعم سياسات السلطان عبد الحميد ، بل إن الأخير فى رأى البعض هو الذى وجد فى هذه الدعوة ضالته المنشودة فى ضوء الظروف الحرجة التى كانت تمر بها الدولة العثمانية فى علاقاتها مع الغرب^(١٧).

والواقع انه رغم صعوبة التكهن بأهداف وغايات الأفغانى على وجه اليقين ، فإن فكرته عن الجامعة الإسلامية ، لم تكن تعنى تشكيل كيان سياسى للدول الإسلامية على رأسه خليفة أو سلطان واحد ، فلم يكن ذلك متاحا وعبر عن هذا بقوله ، "لا ألتمس بقولى هذا أن يكون مالك الأمر فى الجميع شخصا واحدا ، فإن هذا ربما يكون عسيرا ، ولكننى أرجو ان يكون سلطان جميعهم القرآن ، ووجهة وحدتهم الدين وكل ذى ملك على ملكه يسعى بجهده لحفظ الآخرين ما استطاع ، فإن حياته بحياتهم وبقائه ببقائهم".^(١٨)

وقد صاحب فكرة الجامعة الإسلامية منذ البداية سوء فهم عن قصد أو عن غير قصد ، فالفكرة تحمل فى طياتها قدرا من الرفض إن لم يكن رفضا كاملا للغرب وحضارته ، ولاشك أن النزعة العدوانية المتزايدة من جانب أوروبا أعادت للأذهان الروح الصليبية باعتبارها المحرك لأوروبا فى علاقاتها مع العالم الإسلامى، ومن ثم لم يكن غريبا فى ضوء ذلك أن يرمى كرومر فكرة الجامعة الإسلامية بالتعصب للدين، بل إدعى أن أحكام الدين الإسلامى غير صالحة للتطبيق^(١٩) ولعل ذلك كان وراء سعى محمد عبده لتبديد المخاوف والشكوك لدى الغرب فجاء ضمن رده على هانوتو "... أما السعى فى توحيد المسلمين وهم كمالهم فلم يمر بعقل أحد منهم ، ، إن الغرض الحقيقى من الدعوة إلى جامعة الدين سواء الكلام فى حكمة الحج أم فى أية مناسبة أخرى ، ينبغى ان يفهم منه فقط رغبة المسلمين فى ان يستعين بعضهم ببعض على إصلاح ما فسد من عقائدهم"^(٢٠).

وهكذا فإن فكرة الجامعة الإسلامية لدى محمد عبده لم تخرج عن إطار التضامن والإخاء^(٢١) ، وقد طرح آخرون وسائل أخرى لتحقيق الوحدة الإسلامية

مثل توحيد مناهج التعليم في البلدان الإسلامية ، وجعل اللغة العربية إجبارية ، وعقد المؤتمرات من آن لآخر ، لدراسة القضايا التي تواجه العالم الإسلامي ، وقد ساعدت الحرب الطرابلسية (١٩١١-١٩١٢) على المضي قدما في هذا الاتجاه ، فعقد مؤتمر في الإسكندرية وآخر في أزمير وتكونت جمعيات جديدة مثل جمعية الأخوة الإسلامية ، وجمعية الدعوة والرشاد ، كما ظهرت العديد من الصحف المؤيدة للجامعة الإسلامية^(١٩).

وبالمقابل كانت "المقطم" و"الجريدة" من أبرز الصحف الراضية لفكرة الجامعة الإسلامية ، بل إن لطفي السيد اعتبر أن السياسات الغربية هي المسؤولة عن طرح الفكرة فإبداء العطف الأوربي والوقوف إلى جانب ولايات البلقان وأرمينيا في صراعها مع الدولة العثمانية ترك أثره على العالم الإسلامي ، وعبر عن هذا بقوله: "إن فكرة الوحدة الإسلامية قد تجول أحيانا بخواطر بعض الناس الذين لا يزالون بعيدين عن الإشتغال بالسياسة والنظر في الأمور العامة بشئ من التدقيق ، أما كون الجامعة الإسلامية موجودة وجودا حقيقيا أو أنها مقصد من المقاصد التي يسعى المسلمون لتحقيقها فهذا لا دليل عليه مطلقا ... علمنا التاريخ وطبائع البشر أنه لا شئ يجمع الناس إلا المنافع فإذا تناقضت المنافع بين قلوبين استحال عليهما أن يجتمعا لمجرد قرابة في الجنسية أو وحدة في الدين ... ورفض بحسم أية روابط باستثناء الرابطة الوطنية الخالصة وردد "يعوزنا شيوع الاعتقاد بأن مصر لا يمكنها أن تتقدم إذا كانت تجبن عن الأخذ بمنفعتها وتتوكل على أوام وخيارات يسميها بعضهم الاتحاد العربي ، ويسميها آخرون الجامعة الإسلامية"^(٢٠).

ويمكن القول بأن فكرة الجامعة الإسلامية قد ظلت شعارا مفتوحا للتأويل، قادراً على الجذب والحشد والتعبئة أكثر منه برنامج عمل محدد المعالم ، ولعل قدرتها كشعار كان دافعا لتأييدها من جانب العناصر القومية رغم أن الفكرة ذاتها نافية للقومية ، إلا أن القوميين العرب وجدوها وسيلة للوقوف ضد التدخل الأجنبي كما رأى فيها القوميون الترك إضافة لمكانة القومية الطورانية^(٢١).

كان هذا هو المناخ العام حال وصول رشيد رضا إلى مصر في يناير ١٨٩٨ وإقامته بها ، وبطبيعة الحال كان ملما بأطراف هذا الإطار لا سيما تجربة الأفغانى ومحمد عبده ، وقد أشار مرارا إلى تأثير العروة الوثقى على

وعيه وتكوينه الفكرى،^(٢٢) وعندما شرع فى إصدار المنار فى ١٥ مارس ١٨٩٨ أعلن أنها مستسير على نهج العروة الوثقى "فى تعاليمها الاجتماعية وقواعدها التى وضعتها للوحدة الإسلامية"^(٢٣).

على أنه قبل المضى قلما فى عرض الجوانب المختلفة لفكرة الجامعة الإسلامية عند رشيد رضا ، يجب الإشارة سريعا إلى إطاره المرجعى الحاكم الذى انتظمت فيه مجمل رؤيته وتوجهاته.

فى هذا الصدد ومن خلال تتبع كتابات رشيد رضا يمكن القول بأن النظر للإسلام باعتباره منهج حياة بإطلاق قد شكل المرجعية الأساسية لرؤيته ، فالإسلام هداية روحية وسياسة اجتماعية وردد انه لا يوجد دين يتفق مع العلم والمدنية الا الإسلام^(٢٤).

ومن ثم فالدينى والسياسى لديه مجال واحد لايفصلان بحال، وفى تقييمه لتجربة السياسة للمسلمين عبر مسارها الطويل، اعتبر ان الخلاف لايعود الى الانقسام المذهبى الدينى ، بل هو ناجم عن الصراع السياسى فى المقام الأول "فقد تمزق شمل المسلمين بتنازعهم السياسى الذى تبعه التنازع الدينى فتفرقوا شيعا ، كل شيعة تتحلل مذهباً تتخذ حجة على سائر المسلمين ، فعلوا ذلك لتقوية السياسة فأضاعوا السياسة والدين وردوا الأمة أسفل سافلين"^(٢٥).

وبكيفية مماثلة عرض لحدود العلاقة بين الدين والسياسة فى أوروبا مشيراً إلى أنها قد "أخذت حظها من ضعف التفرق فى الدين أيام كانت تحكم الدين فى السياسة، وقد عالجت هذا الضعف بالفصل بين الدين والسياسة، فليس له الآن شأن فى سياستها وأحكامها"، ثم أضاف متسائلاً (وهنا بيت القصيد) "فهل يروق فى نظرك أن تحذو الحكومات الإسلامية فى هذا حذو الحكومات الأوروبية؟ والإجابة "أما أنها ستفعل ولو بعد حين إلا أن تبادروا أنتم يا رجال الدين بالإصلاح الدينى الذى تسير به سنن الشريعة على سنن الطبيعة ... فإذا لم نوفق بين السنتين يثبت الاضطرارى ويبطل الاختيارى"^(٢٦).

وهكذا فإن النص السابق جامع لإشكالية النهضة برمتها لدى رشيد رضا فقضيته المركزية وشغله الشاغل هو الإصلاح الدينى ، والجوانب السياسية والاجتماعية متوحدّة معه ضمناً وسوف تدور كتاباته فى فلك هذا الإطار الجامع.

وحالة الضعف التي تسود العالم الإسلامي، لم تأت من فراغ بل لها جذورها التاريخية فلقد كان لنا "جامعتان سعد سلفنا بالاعتصام بهما، وشقى خلفنا بالتفرق والاختلاف بينهما جامعة علمية روحية وهي كتاب الله وما فيه، وجامعة سياسية هي الإمامة العظمى... وتفرقنا في الإمامة بالعصبيات، فصارت الأمة أمما والدولة دولا"^(٢٧).

ومن ثم فإن النموذج المحتذى للجامعة الإسلامية يرتكز في رأيه على الجانبين، الروحي والسياسي المتجسد في الخلافة في أن واحد.

ومما يذكر أن رشيد رضا لم يقتحم المجال السياسي دفعة واحدة، كما كان مدركا أنه لا يستطيع أن يذهب في آرائه السياسية بعيدا^(٢٨) فضلا عن تحذير محمد عبده الدائم له بعدم التطرق للمسائل السياسية.

والواقع أن المنار تعد شاهدا صادقا على تجربة رشيد رضا على المستويين النظري والعملی، وقد اتسمت آراء رضا بالحذر فمئذ صدور المنار في منتصف مارس عام ١٨٩٨ وحتى ١٩٠٨ لم يوجه انتقادا لسياسات السلطان عبد الحميد بل أفرد الصفحات الطويلة للحديث عن الدولة العلية وحث على تدعيم الجانب الروحي للجامعة الإسلامية أو الرابطة الإيمانية على حد تعبيره من خلال الوعي التاريخي وزيادة التعارف في مواسم الحج، والاشتراك في المشروعات النافعة^(٢٩).

وعلى المستوى السياسي كتب تحت عنوان "الإصلاح الديني المقترح على مقام الخلافة العثمانية"، داعيا إلى تأليف جمعية إسلامية تحت حماية الخليفة يكون لها فروع في كل قطر إسلامي، وتعد اجتماعاتها في مواسم الحج، أما الأهداف المنوطة بها فهي تلافى البدع، وإصلاح الخطابة والدعوة إلى الدين، وأردف أن هذه الجمعية حال نجاحها ستؤدي إلى "تقرب الحكومات الإسلامية بعضها من بعض، والاتحاد على صد هجمات أوربا وإيقاف مطامعها"^(٣٠).

على أن هذه النبذة الهادئة لم تستمر طويلا فعقب الانقلاب التركي عام ١٩٠٨، انتقد رشيد رضا بعنف سياسات الدولة العثمانية واصفا إياها بالفساد والبعث عن أصول الشريعة^(٣١) ومبديا حماسه وتأييده في الوقت ذاته للإتحاديين معتبرا أن ثورتهم من أعظم المفاز لل شعب التركي^(٣٢)، وفي جولته بسوريا إثر إعلان الدستور، رد على المتشككين في نجاح التجربة الدستورية مؤكدا على

ضرورة اتحاد العرب والترك ونبذ الفرقة بينهما^(٣٣).

ومع ازدياد نزعة التتريك ، اشترك رشيد رضا فى تأسيس حزب اللامركزية عام ١٩١٢^(٣٤) ، وبدأ نشاطه بحملة دعائية واسعة النطاق ضد الاتجاه الجديد ، فوجه اللوم للأتراك وطالب بحقوق العرب فى المشاركة فى حكم الدولة ، وأوضح أن السبب فى عدم إقبال العرب على إنشاء دولة جديدة ليس مبعثه الخوف من الترك وتفرق الزعماء ، وإنما انطلاقا من قاعدة فقهية "توجب طاعة المتغلب بالقوة وإن لم يكن حائزا لغير الإسلام من شروط الخلافة الشرعية حرصا على المصلحة الإسلامية"^(٣٥).

وفى هذه الفترة أيضا وجد رشيد رضا فى دعوة الشريف حسين مشروعا بديلا حال سقوط الدولة العثمانية ، وأعلن فى خطبة ألقاها بمنى بمناسبة عيد الأضحى عام ١٩١٦ "كلنا نعلم أنه لا يوجد فى الدنيا كلها مكان يصلح لتأسيس دولة إسلامية تخلف الدول العثمانية إذا وقع بها ما نخشاه عليها إلا جزيرة العرب ، وما يتصل بها من البلاد الإسلامية"^(٣٦).

ويجب التنويه فى هذا الصدد إلى أن موقف رشيد رضا السابق قد جاء مغايرا لمعاصرين له ومنهم شكيب أرسلان الذى رأى أنه لا يجب الانفصال عن الدولة العثمانية تحت أية ظروف لأن المستفيد الأول من ذلك هى الدول الغربية المتربصة بالعالم الإسلامى^(٣٧).

وفى أعقاب انتهاء الحرب العالمية الأولى ، أصيب رشيد رضا بخيبة أمل من حقيقة مشروع الشريف حسين فعاد يسحب تأييده له^(٣٨) ، ويبدو أن البحث عن مشروع سياسى وتدعيمه كان هاجسا مستمرا لدى رشيد رضا فقاده البحث هذه المرة للوقوف خلف عبد العزيز آل سعود وكرس المقالات الطويلة فى المنار دفاعا عنه وظر مرتبطا به إلى وفاته^(٣٩).

وقد شهدت هذه الفترة تحولات متلاحقة ، فمن جهة أولى كانت صدمة العالم العربى فى التسوية التى انتهت إليها الحرب العالمية الأولى ، حيث فرض واقع التجزئة والتشردم ومن جهة أخرى توالى الإجراءات التى قام بها الاتحاديين من الفصل بين السلطنة والخلافة ، ثم إلغاء الخلافة رسميا فى مارس ١٩٢٤ ، لتضفى المزيد من المرارة على الواقع السائد^(٤٠).

فى هذه الآونة كتب رشيد رضا أبرز اسهاماته " الخلافة أو الامامة العظمى" وكان بالأساس سلسلة من المقالات حول قضية الخلافة ، نشرها تباعا على أقسام كان أخرها فى مايو ١٩٢٣ ، ثم عاد وجمعها فى كتاب واحد^(٤١).

وجاءت معالجته لهذا الكتاب على مستويات ثلاثة ، تعلق أولها بالجانب الفقهي والثانى بتجربة الخلافة تاريخيا ، والأخير بكيفية بناء الخلافة فى العصر الحديث - وبالجمله كان الكتاب يمثل المسعى الأخير من جانب رشيد رضا لإقناع الاتحاديين بتأسيس الخلافة الحقّة^(٤٢).

وفى تعريفه للخلافة كرر رشيد رضا ما تواترت عليه أدبيات الفكر السياسى الإسلامى خاصة المارودى فهى تعنى "رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا" واتساقا مع إطاره المرجعى الذى سبقت الإشارة إليه ، اعتبر أن الخلافة واجب دينى ، وإن كانت من فروض الكفاية مستندا إلى إجماع الصحابة حتى أنهم قدموه (أى اختيار الخليفة) على دفن النبى(ص) فضلا عن إقامة الحدود وحفظ النظام ، ومن ثم فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب^(٤٣).

ومن بين النصوص التى اعتمد عليها رضا فى هذا الصدد حديث "من مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية"^(٤٤) ، وفى تقدير البعض أن النصوص التى تذكر فى هذا المجال عادة ، ليست قاطعة فى وجوب الخلافة ، بل إنها تلزم المسلمين بإيجاد حكومة ما دون تحديد نوع هذه الحكومة على أن هذه النصوص وإن لم تكف بذاتها سندا لوجوب الخلافة فهى على الأقل كافية لتكون سندا للإجماع الذى أوجبها^(٤٥) وقد عول رشيد رضا كثيرا على عمل التفاتازانى " شرح العقائد النسفية " وخلاصة رأيه أن العقل والاجماع يقضى بوجوب الخلافة ، فإذا كان الدليل العقلى البحث يستوجب وجود سلطة عامة أيا كان شكلها ، فإن الدليل الشرعى هو الذى يستوجب أن تتوافر فيها السمات المميزة للخلافة ، وفى مقدمتها الحفاظ على وحدة العالم الإسلامى ، والالتزام بتنفيذ أحكام الشريعة^(٤٦).

وفى نصوص عديدة ، أوضح رشيد رضا أن فكرة الجامعة الإسلامية تظل فى حيز الأفكار مالم تجسدها الخلافة واقعا ملموسا ، فهى دون تجاوز مرتبطة بها وجودا وعدما ، فالخلافة " مناط الوحدة ومصدر الاشتراع وسالك

النظام ، وكفالة تنفيذ الأحكام ، وأركانها أهل الحل والعقد رجال الشورى ورئيسهم الإمام الأعظم ، ويشترط فيهم كلهم أن يكونوا أهلاً للاستتباع المعبر عنه في أصولنا بالاجتهاد والاستتباط^(٤٧).

وفى موضع آخر أشار إلى أن المسلم " لا يرى دينه باقياً إلا بوجود دولة إسلامية مستقلة قوية قادرة بذاتها على تنفيذ أحكام شرعه"^(٤٨) ، وأبدى دهشته من تردد البعض لمقولة أن الخلافة هي المسئولة عن ضعف العالم الإسلامي ، معتبراً أن العكس هو الصحيح^(٤٩).

وعبر استقراء للتاريخ الإسلامي ، أوضح رشيد رضا أن العلة الرئيسية التى سادت قرون طويلة هي البعد عن الشريعة فلو "حافظ المسلمون على أصول الشرع الذى قرر فى عهد الراشدين فى أمر الخلافة لما وقعت تلك الفتن والمفاسد"^(٥٠).

وميز رضا بين نوعين من الإمامة ، فالأولى الإمامة التامة (الصحيحة) هي إمامة الإمام الذى تتوافر فيه جميع الشرائط الأساسية التى رآها علماء الإسلام ، أما الثانية فهي إمامة الضرورة ، ولها شكلين أحدهما الإمام الذى يبايعه أهل الحل والعقد باعتباره مستجعماً لأكثر الشروط لعدم وجود من هو أفضل منه ، أو من يتولى الإمامة بالقهر ويحمل الناس على طاعته اضطراراً ، وأضاف أن إمامة الضرورة رغم أنها جائزة شرعاً إلا أنه يجب السعى دائماً لإزالتها عند الإمكان^(٥١).

وليست الدولة العثمانية فى رأيه سوى شكلاً من أشكال التغلب والقوة التى جازت إزالته^(٥٢) لكنه حذر فى الوقت نفسه من مغبة الاستمرار دون خلافة فإذا " ظل المسلمون على هذه الحالة فلا إمامة ولا إمام ... " وشدد مجدداً على الخطأ السائد الذى يرى أن أحكام الضرورة فى خلافة التغلب أصلاً ثابتاً موضعاً أن ذلك قد "أفضى إلى هدم بناء الإمامة وذهب بسلطة الأمة المعبر بالجماعة وترتيب على ذلك تفرق الكلمة وضعف الدين والدولة"^(٥٣).

والخلافة الحقّة هي "دار العدل" فى مقابل "دار البغى والجور" والأخيرة قائمة على "قوة أهل العصبية"^(٥٤).

ولكن هل يعنى ذلك مشروعية الثورة ضد " الجور والبغى " خاصة وأن

رشيد رضا قد أشار إلى انحراف الخلافة عن مسارها منذ عهد معاوية وتحولها إلى "ملكا عضوضا" (٥٥) والإجابة نلتبسها في إحدى الفقرات بقوله "لما المتغلبون بقوة العصبية فعهدهم واستخلافهم كامامتهم وليس حقا شرعيا لازما لذاته ، بل يجب نبذة كما تجب إزالتها واستبدال إمامة شرعية بها عند الإمكان والأمان من فتنة أشد ضررا على الأمة منها ، وإذا زالت بتغلب آخر فلا يجب على المسلمين القتال لإعانتها" (٥٦) ، وفي نص آخر شبه خلافة التغلب بأنها "كأكمل الميتة ولحم الخنزير عند الضرورة تنفذ بالقهر وتكون أدنى من الفوضى" (٥٧).

ومن ثم فإن مشروعية الثورة ليست متاحة بإطلاق، وإنما في ظروف بعينها يحددها أهل الحل والعقد (٥٨).

وحرص رشيد رضا في كثير من نصوصه على توضيح أن الحاكم في الإسلام ليس مطلق التصرف فتطرق من إلى ما أسماه البعض بمبدأ "سيادة الشريعة" (٥٩) فتحت عنوان "إلى أي حد تمتد سلطة الحاكم في وضع القوانين يقول" إن حدود هذه السلطة منها سلبية وهي عدم تعدى حدود الله.. فليس للحاكم أن يحل حراما أو يحرم حلالا، ومنها إيجابية كالالتزام بالعدل والمساواة في الحقوق ومشاورة أهل الرأي من الأمة ومراعاة قاعدة وجوب درء المفساد وجلب المصالح (٦٠).

والالتزام بمبدأ سيادة الشريعة كضابط رئيسي للسلطة الحاكمة، ليس مرادفا للجمود والتقليد ، فقد أبرز رشيد رضا في الوقت ذاته مدى أهمية وقيمة فتح باب الاجتهاد معتبرا أنه حجر الزاوية وجوهر الإصلاح الديني المنشود، "فلا يمكن للمسلمين أن يجمعوا بين هداية الإسلام وحضارته من حيث هو دين سيادة وسلطان إلا بالاجتهاد في شرعه الواسع المرن.. "وتركه مفضى إلى طرفي النقيض "البداهة أو التفرنج" (٦١).

وأبرز التلازم الوثيق بين القهر والاستبداد السياسي من جهة وسيادة الجمود والتقليد من جهة أخرى ، "فالسلاطين والأمراء المستبدون لا يخافون إلا من العلم ولا علم إلا بالاجتهاد" كما انتقد من زعم أن باب الاجتهاد قد أغلق بعد القرن الخامس الهجري (٦٢) ، مشيرا إلى بطش السلطة وتكديسها بالعلماء والمصلحين، كما وصف فقهاء السلطة بأنهم دائماً "آلة السياسة وأعوان الرياسة، فكان صوت المصلحين بينهم خافتا" (٦٣).

على أن الاجتهاد ينحصر فى القضايا الجزئية التى لم يرد فيها حكم شرعى، وهى تتبع دائرة المعاملات لا العبادات التى كملت بالتفصيل بحيث لا تقبل زيادة ولا نقص"، وعدد رشيد رضا نماذج كثيرة للاجتهاد مؤكداً "أن الصحابة إذا رأوا المصلحة فى شئ يحكمون به ، وإن خالف السنة المتبعة ، كأنهم يرون أن الأصل هو الأخذ بما فيه المصلحة لا بجزئيات الأحكام وفروعها"^(١٤).

وفى موضع آخر أشار إلى أن للقضايا السياسية على وجه الخصوص، "يجب فيها الاجتهاد والاستنباط من أولى الأمر، ولذلك لم يحدد الدين الإسلامى كيفية الحكومة الإسلامية، ولم يبين للناس جزئيات أحكامها، وإنما وضع الأسس التى تبنى عليها من وجوب للشورى وحجية الإجماع"^(١٥).

ولم يعارض رشيد رضا فى الأخذ بالقوانين المدنية، شريطة ألا تتعارض مع الشرع"^(١٦)، والاجتهاد ليس قاصراً على رجال الدين كما قد يتبادر للأذهان، وإنما هو ضرورة أساسية لرجال السياسة وعلى رأسهم الخليفة، "إذ لا يتأتى للخليفة أن يجمع الكلمة ويزيل الخلاف إلا إذا كان إماماً مجتهداً"^(١٧).

وكان منطقياً فى سياق تشديد رشيد رضا على أهمية الاجتهاد ، أن يتطرق بالحديث عن دور "أهل الحل والعقد" باعتبارهم القائمين على أمر الاجتهاد فكرة وممارسة ، وللفت الانتباه إلى جدة القضية المطروحة والآمال المعلقة على أهل الحل والعقد بدأ رضا حديثه مستقهما بقوله: "ومن ذا الذى يطالب بإعادة الأمة الإسلامية المنحلة العقد المفككة الأوصال ، وإعادة منصب الخلافة إلى الموضع الذى وضعه فيه الشارع؟ أهل الحل والعقد؟ ومن هم اليوم؟"^(١٨).

ثم شرع فى فقرات متتالية لمزيد من التوضيح فأشار أولاً إلى أن أهل الحل والعقد هم "سراة الأمة وزعمائها ورؤساؤها الذين تتق بهم فى العلوم والأعمال والمصالح التى بها قيام حياتها... "وأردف أنهم ليسوا فقط رجال الدين وإنما ينسحب الأمر كذلك على النواحي الاجتماعية والإدارية والمالية فهم بالجملة " أهل العدالة والرأى والحكمة".

واعتبر أن تقدم الأمة أو انحطاطها مرهون بهم فإذا "صلحت هذه الفئة من الأمة، صلح حالها وحال حكامها وإذا فسدت فسداً"^(١٩).

أما الهيئات الدينية الرسمية فكانت موضع انتقاد عنيف من جانب رشيد رضا مشيراً إلى أن "جمهور الأمة يثق بأن حكم الله ما قالوا.. " وأضيف أن " أكثر الحكام والقواد والأحزاب السياسية - قلما يقيمون لأحد منهم وزناً" (٧٠).

والسبب الرئيسي في ذلك هو انعزال العلماء وإيثارهم البعد عن الاشتغال بالسياسة فاكتفوا " بزوايا مساجدهم أو جحور بيوتهم "فضلاً عن الجمود وعدم الإدراك " بما يقتضيه حال الزمان وطبيعة العمران .." (٧١).

والذين لهم وجود على الساحة الفكرية في رأى رشيد رضا تيارات ثلاث، "مقلدة الكتب الفقهية المختلفة ، ومقلدة القوانين والنظم الأوروبية ، وحزب الإصلاح..." (٧٢). وقد أطلق على التيار الأول "حزب حشوية الفقهاء الجامدين"، موضحاً أنهم رغم رغبتهم في وجود حكومة إسلامية إلا أنهم عاجزون عن المساهمة في ذلك لأنهم "يأبون القبول بالاجتهاد المطلق فى كل المعاملات الدنيوية، ولو فوض إليهم أمر الحكومة أن ينهضوا بها لعجزوا قطعاً ، ولما استطاعوا حرباً ولا صلحاً..." (٧٣).

وليس التيار الثانى أو من أسماهم "حزب المتفرنجين" بأفضل حالاً فى رأيه لأن أكثرهم يرى " أنه يجب أن تكون الحكومة غير دينية وحزبهم قوى ومنظم فى الترك وغير منظم فى مصر..." (٧٤).

ومن ثم فالتيار الأخير أو "حزب الإصلاح" هو المنوط وحده بالتغيير المنشود لأنه يجمع بين "الاستقلال فى فهم فقه الدين وحكم الشرع الإسلامى وكنه الحضارة الأوروبية ، وهذا الحزب هو الذى يمكنه إزالة الشقاق من الأمة .. فإن موقفه فى الوسط يمكنه من جذب المستعدين لتجديد الأمة من الطرفين" (٧٥).

ثم انتقل رشيد رضا لاستعراض المبادئ العامة التى يجب أن توضع موضع التنفيذ من جانب حزب الإصلاح، وعلى رأسها الدعوة لإحياء الخلافة الإسلامية باعتبارها النظام اللائق بالعالم الإسلامى.

ويجب أولاً التقارب بين العرب والترك، مقترحاً أن تكون الخلافة فى منطقة "وسطى من البلاد التى يكثر فيها العرب والترك والكرد كالموصل المتنازع عليها بين العراق والأناضول وسورية ، وليفوضوا إلى حزب الإصلاح وضع نظام لإقامة الإمامة العظمى فى هذه المنطقة ، وتنفيذ أحكامها ومناهجها

الإصلاحية الإسلامية فيها ثم لا يتبعها أحد من البلاد التي حولها إلا بطوعه واختياره^(٧٦).

وتحت عنوان "نموذج من النظم الواجب وضعها للخلافة" أفاض رشيد رضا في عرض المزيد من الإجراءات الواجب تنفيذها لاسيما الدعوة لوضع نظاما أساسيا لحكومة الخلافة على أتم الوجوه التي تقتضيها حال العصر.. وبعد وضع النظام العام لإقامة الإمامة على أساسها وقيامها بوظائفها وأعمالها، يوضع نظام مؤقت لإمامة للضرورة، ويشرع في تنفيذ النظامين معا..^(٧٧).

وفي الإطار ذاته حث رشيد رضا على "إنشاء مدرسة عالية لتخريج المرشحين للإمامة العظمى وللإجتهد في الشرع الذين ينتخب منهم ديوان الخلافة الخاص، وأهل القضاء والإفتاء ووضع القوانين العامة، ومما يدرس في هذه المدرسة أصول القوانين الدولية، وعلم الملل والنحل، وخلاصة تاريخ الأمم، فإذا انتخب أحد المتخرجين في هذه المدرسة انتخبا حرا من قبل أهل الاختيار، ثم بايعه سائر أهل الحل والعقد.. قامت الحجة على كل فرد وجماعة أو شعب بأنه هو الإمام الحق النائب عن الرسول"^(٧٨).

وفي النهاية عدد رشيد رضا جملة من النقاط مذكرا حزب الإصلاح "بأهم البرامج والنظم التي يتوقف عليها العمل وهي :

١- برنامج المدرسة العليا التي يتخرج فيها الخلفاء والمجتهدون .

٢- برنامج انتخاب الخلافة .

٣- برنامج ديوان الخلافة الإداري والمالي ومجالسه :

أ- مجلس الشورى العامة .

ب- مجلس الإفتاء والتصنيفات الدينية والشرعية والنظر في المؤلفات

ج- مجلس التقليد والتفويض لرؤساء الحكومات والقضاة والمفتيين .

د- مجلس المراقبة العامة على الحكومة .

هـ- مجلس الدعوة إلى الإسلام والدعاة .

و- مجلس خطابة المساجد والوعظ والإرشاد والحسبة .

ز - مجلس الزكاة الشرعية ومصارفها .

ح - مجلس إمارة الحج وخدمة الحرمين الشريفين .

ط - مجلس قلم الرسائل^(٧٩)

ومن جهة أخرى فإنه لم يغيب عن نظر رشيد رضا الإشارة إلى العقبات التي تواجه فكرة إحياء الخلافة سواء في الخارج أو الداخل ، ففي غير نص أشار إلى تخوف الدول الغربية على مصالحها لاسيما انجلترا مشيرا إلى خشيتها إلى أن " يتجدد بها (أى الخلافة) حياة الإسلام وتتحقق فكرة الجامعة الإسلامية "^(٨٠) وإذا كان التخوف الغربي أمر معلوم ومفهوم ، فإنه حذر في الوقت ذاته من أن للرفض الداخلي للفكرة هو الأخطر " ... نعم لن يكون الإفرنج هم الذين يمنعون إقامة الخلافة ، ولكن الذى يخشى أن يعيقها إنما هم المتفرنجون دون غيرهم .

وأشار في موضع آخر "نحن نرى الرأي الغالب في بعض البلاد يأبى إحياء الخلافة حتى أننا نجتهد في إقناع الحكومة التركية الحاضرة ونشك في قبولها.."^(٨١)

كما تطرق رشيد رضا إلى تعاضم الفكرة الوطنية ، ونوه في وضوح إلى سعى البعض "لإستبدال الرابطة الجنسية أو الوطنية بالرابطة الدينية الإسلامية.."^(٨٢)

وأعرب عن خشيته من التصادم بين فكرة الجامعة الإسلامية والفكرة الوطنية.. فنحن الآن تجاه أمر واقع ماله من دافع وكل ما نطمح فيه هو أن نتقى ضرره ونوفق بين الجامعة الإسلامية والجامعة الجنسية اللغوية"^(٨٣)

كما نوه إلى أن تخوف البعض من إقامة حكومة إسلامية قد يكون مجحفا بحقوق غير المسلمين هو محض افتراء "فليس في الشريعة ظلم لغير المسلم.."^(٨٤)

ويبدو مناسبا بعد استعراض التصور العام لفكرة الجامعة الإسلامية وسبل تحقيقها لدى رشيد رضا ، الإشارة إلى بعض الملاحظات الختامية تجاه ذلك التصور .

فعلى مستوى أول ، أوضح رشيد رضا بصورة قاطعة أن إحياء الخلافة هي حجر الزاوية لتجسيد فكرة الجامعة الإسلامية واقعا ملموسا ، على أن نموذج الخلافة الواجب إحيائها هو نموذج خلافة الراشدين ، باعتبارها الخلافة التامة وما تلاها في تقديره ، كانت خلافة الضرورة ، ورغم أنها جائزة شرعا ، إلا أنها قد قامت على العسف والقهر ، ورغم استمرارها التاريخي (منذ عهد معاوية إلى العثمانيين حسبما ذكر) فيجب الاستعداد دائما لتغييرها.

ومع إدراك رشيد رضا أن الوصول إلى الخلافة التامة غاية صعبة المنال، فإنه لم يطرح من الوسائل وما يتناسب مع تلك الغاية المرتقبة ، بل جاء حديثه في هذا الصدد مشوبا بالغموض فاقترح أنه بعد وضع نظام حكومة الخلافة على أتم الوجوه التي يقتضيها حال العصر ، يوضع نظام مؤقت لإمامة الضرورة ، ويشرع في تنفيذ النظامين معا ، دون المزيد من التوضيح حول كيفية تنفيذ النظامين معا وطبيعة العلاقة بينهما.

وفيما يبدو أن رشيد رضا قد عول على أن خلافة الضرورة بمثابة خطوة أولى يعقبها التحول للخلافة التامة في مرحلة لاحقة.

والواقع أن تبنى نموذج خلافة الراشدين والإصرار عليه ، قد انطوى على مفارقة تاريخية كما أنه قد ألقى بظلال من الشك حول جدوى الحديث عن إعادة فتح باب الاجتهاد ولاسيما في القضايا السياسية ، بل يمكن القول أن هذا الطرح قد شكل عبئا مزمنا في الفكر السياسى الإسلامى ، فصار التطلع لاستعادة الخلافة التامة أملا مرتقبا وشكلا من التعالى الزائف على واقع سياسى وحضارى مرير قائم على التجزئة والانقسام .

وعلى مستوى آخر، أعطى رشيد رضا أهمية مركزية لأهل الحل والعقد، ليس فقط على المستوى الدينى، وإنما بنفس الدرجة على المستوى السياسى، فهم المنوطون باختيار الخليفة ومراقبته، ولهم الكلمة العليا فى تقرير الخروج عليه أو عزله، وبعبارة واحدة إرادة الأمة مختزلة فيهم بصورة مطلقة.

ورغم جسامة الأعباء التى ألقاها على كاهلهم ، فليس هناك فى مختلف النصوص تحديد كاف وواضح لمن هم أهل الحل والعقد لاسيما فى ضوء انتقال رشيد رضا للمؤسسات الدينية الرسمية ووصفهم بأنهم " حشوية الفقهاء " وفى بعض النصوص أوضح أن المجالس التشريعية تقوم مقام أهل الحل والعقد ،

ولكنه عاد ليقول أنه يجب أن تتوافر فيهم صفة الاجتهاد ، ومن ثم ظل مفهوم أهل الحل والعقد غائما رغم ما عقد عليهم من آمال في إحياء الخلافة .

كما اتسم اقتراح رشيد رضا بالدعوة لإنشاء مدرسة لتخريج الخلفاء والمجتهدين بقدر كبير من المثالية ، فلم يشر إلى كيفية إنشاء مثل هذه المدرسة ، ومن هم القائمين عليها وطريقة اختيار الطلاب بها .

وجريا على نفس المنوال دعا رشيد رضا للتوفيق بين الرابطة الدينية والرابطة القومية رغم إدراكه أن الرابطة الدينية نافية لأى روابط أخرى^(٨٥).

وقصارى القول أن دعوة رشيد رضا للجامعة الإسلامية لا يمكن عزلها عن السياق العام لأحداث تلك الفترة وفي مقدمتها حالة الضعف التى انتابت العالم العربى الإسلامى بازاء الغرب .

ومن ثم فإنها تعد استجابة صادقة لمتغيرات تلك الفترة ، ولم يكن ذلك قاصرا على رشيد رضا وحده فما لبث أن طغت على الساحة جماعات الهوية، فظهرت جماعة الأخوان المسلمون، والشبان المسلمون وأنصار السنة والجمعية الشرعية، بل طال التحول العديد من رموز التيار الليبرالى فى مختلف أرجاء العالم الإسلامى^(٨٦).

وفيما يبدو أن فكرة الجامعة الإسلامية سوف يظل لها حضورها الدائم فى المستقبل المنظور بشكل أو بآخر وربما اكتسبت زخما جديدا فى ضوء حالة الضعف السائدة.

الهوامش

١- قضى رشيد رضا سنوات التكوين الأولى ببلدته القلمون فى طرابلس ، وتأثر بأستاذه الشيخ حسين الجسر الأزهرى (١٨٤٥ - ١٩٠٩) مؤسس المدرسة الرشدية وكان من بين آرائه أن صلاح الأمة الإسلامية منوط بالجمع بين علوم الدين والدنيا على الطريقة العصرية الأوربية ، كما تأثر رضا فى هذه المرحلة أيضا بأراء العروة الوثقى ، وربما كانت من بين البواعث لارتحاله إلى مصر عام ١٨٩٨ ، انظر وجيه كوثرانى ، رشيد رضا والدولة العثمانية ومسألة الخلافة ، الفقيه والسلطة ، الوحدة ، السنة الرابعة ، العدد ٤٦ - ٤٧ يوليو ، أغسطس ١٩٨٨ - ص ١٢٠ ، وحول المزيد عن النشأة والتكوين ، راجع محمد أحمد درنيقه ، السيد محمد رشيد رضا ، إصلاحاته الاجتماعية والدينية ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى ، بيروت ١٩٨٦ ، ص ٢١-٢٦ ، وكذلك خالد فوزى ، رشيد رضا ، طود وإصلاح ، دعوة وداعية ، مؤسسة قرطبة ، د.ت ص ١٣ - ١٥ .

٢- اتجه رشيد رضا صوب العمل السياسى رغم تحجيم محمد عبده له فى البداية حيث اشترط عليه عند إصدار المنار ، البعد عن المسائل السياسية ، ومن بين ممارساته السياسية الاشتراك فى تأسيس جمعية الشورى العثمانية بالتعاون مع محمد رفيق العظم ، ثم المساهمة فى تأسيس حزب اللامركزية إلى جانب نشاطات أخرى مثل تأسيس الرابطة الشرقية عام ١٩٢٢ ، وجمعية السلم العام فى بلد الله الحرام عام ١٩٢٤ ، فضلا عن رحلاته العديدة بين ربوع العالم الإسلامى ، انظر خالد فوزى ، المرجع السابق ، ص ١٧ - ٢٥ وكذلك على المحافظة الاتجاهات الفكرية عند العرب ، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٧٨ ، ص ١٤٠ - ١٤٣ .

٣- راجع عرضا لهذه الآراء فى عزت قرنى ، فى الفكر المصرى الحديث ، محاولات فى إعادة التفسير ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٩٥ ، ص ١١٢ - ١١٣ .

٤- هناك العديد من الآيات القرآنية حول هذا المعنى منها قوله تعالى " إنما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون " وفى الحديث النبوى " المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم " وقد اعتبر البعض أن الجامعة الإسلامية قائمة بالفعل على أمرين ، شعيرة الحج والخلافة ، راجع لوثرروب ستودارد ، حاضر العالم الإسلامى ، نقله إلى العربية عجاج نويهض - ج ١ - ص ٦٩ .

٥- عزت قرنى ، المرجع السابق ، ص ١١٣ .

6- Delanoue . G . Moralistes et Politiques Musulmans Dans L'Egypt
Duxix siecle , 1789 – 1982 , pp . 454 , 556.

٧- لرفاعة الطهطاوى العديد من النصوص فى هذا الشأن منها قوله " ... ما يتمسك به أهل الإسلام من محبة الدين والتولع بحمايته مما يفضلون به عن سائر الأمم فى القوة والمنعة يسمونه محبة الوطن ، على أنه عندنا معشر الإسلام حب الوطن شعبة من شعب الإيمان وحماية الدين مجمع الأركان فكل مملكة إسلامية وطن لجميع من فيها من الإسلام فهى جامعة للدين والوطنية ، المرشد الأمين ، الطبعة الأولى ، مطبعة المدارس الملكية - ٨٧٣ ، ص ١٢٥ ، وراجع أيضا صبحى وحيدة ، فى أصول المسألة المصرية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٠ ، ص ١٧٢ ، أديب نصور مقدمة لدراسة الفكر السياسى العربى ١٨٥٠ - ١٩٤٨ ضمن الفكر العربى فى مائة سنة ، بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية بالجامعة الأمريكية ببيروت ١٩٦٧ ص ١٠٠ ، انظر أيضاً:

،LeoN Zolonek. THE Language of the muslim Reformers of the Late 19 century . ISLAMIC CULTURE . VOL. xxxv11. N.3. JULY. 1963 . pp.156-57

٨- أحمد عبد الرحيم مصطفى ، حركة التجديد الإسلامى فى العالم العربى الحديث ، معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧١ ، ص ٢٥ - ٢٦ ، وأيضاً على المحافظة ، المرجع السابق ، ص ١٠٩ .

٩- فهمى جدعان ، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث ، الطبعة الأولى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ١٥٤ .

١٠- نصر الدين عبد الحميد نصر ، مصر وحركة الجامعة الإسلامية من عام ١٨٨٢ - ١٩١٤ ، الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤ ، ص ٤٠ - ٤١ .

١١- عزت قرنى ، المرجع السابق ، ص ١١٣ .

١٢- المرجع السابق ، ص ١١٣ - ١١٤ .

١٣- كمال عبد اللطيف ، التأويل والمفارقة ، نحو تأصيل فلسفى للنظر السياسى العربى ، الطبعة الأولى ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، ١٩٨٧ ، ص ٢٥٥ - ٢٥٦ .

١٤- على المحافظة ، مرجع سابق ، ص ١١٢ ، وانظر لوثروب ستودارد ، مرجع سابق ، ص ١٣٦ ، وكذلك دليب هيرو ، الأصولية الإسلامية في العصر الحديث ، ترجمة عبد الحميد فهمي الجمال ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٩٧ ، ص ١٠٤ - فهمي جدعان ، مرجع سابق ، ص ٢٦٠ وقد أشار البعض إلى أن الأفغانى هو الذى سعى بفكرته إلى عبد الحميد الذى وصف الأول بأنه مهرج سياسى ، راجع محمد حرب ، مذكرات السلطان عبد الحميد الثانى ، كتاب الهلال ، ١٩٨٥ ، ص ٩٨ .

١٥- على المحافظة ، مرجع سابق ، ص ١١٢ - ١١٣ وذكر البعض أن الأفغانى كان ينشد إقامة كومنولث إسلامى ، حسين فوزى النجار ، الدولة والحكم فى الإسلام ، دار الحرية ١٩٨٥ ، ص ١٢٥ ، وعن الآراء المتباينة حول الأفغانى ودوره ، انظر على شلش ، جمال الدين الأفغانى بين دارسيه ، الطبعة الأولى ، دار الشروق ، ١٩٨٧ ، وأيضا إبراهيم عوض ، جمال الدين الأفغانى، مراسلات ووثائق لم تنشر من قبل ، مكتبة زهراء الشرق ، القاهرة ، ١٩٩٦ .

16- Cromer . Modern Egypt . vol .2.LONDON .1908 .p.134

- ومما يذكر أن رشيد رضا قد بعث برسالة لكرورمر مستفسرا عن موقفه الذى أبداه ورد عليه الأخير برسالة موضحا أن عبارته كانت موجزة ولم تؤد المعنى تماما ، وأنه لا يقصد المساس بأصول الدين الإسلامى ، انظر الخلافة أو الإمامة العظمى ، الزهراء للإعلام العربى ، ١٩٩٤ ، ص ١٣١ - ١٣٢ ، وقد أصدر الشيخ مصطفى الغلايينى كتابا بعنوان " الإسلام روح المدنية " ردا على آراء كرومر ، راجع محمد جابر الأنصارى ، تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى ، ١٩٣٠ - ١٩٧٠ ، عالم المعرفة ، ١٩٨٠ ، ص ١٨ .

١٧- نصر الدين عبد الحميد ، مرجع سابق ، ص ٥٢ ، فهمي جدعان ، مرجع سابق ، ص ٢٧٢ - ٢٧٣ .

١٨- عبدالعاطى محمد أحمد ، الفكر السياسى للإمام محمد عبده ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٨ ، ص ١٦٣ - ١٦٤ .

١٩- على المحافظة ، مرجع سابق ، ص ١١٦ - ١١٧ .

٢٠- أحمد لطفى السيد ، قصة حياتى ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٩٨ ، ص ٦٧ .

٢١- نصر الدين عبد الحميد ، مرجع سابق ، ص ١٠ - ١١ ، وكذلك ستودارد ، مرجع سابق ، ص ١٥٥ - ١٥٦ .

٢٢- وجيه كوثرانى ، مرجع سابق ، ص ١٢٢ .

٢٣- أنور الجندى ، تاريخ الصحافة الإسلامية ، المنار - ج ١ - دار الأنصار ، ١٩٨٣ ، ص ١١٨ ، وكان للمنار تأثير على العديد من المطبوعات الدينية فى العالم العربى ، انظر ، محمد صالح المراكشى ، تأثير رشيد رضا فى بعض البلدان ٢٥- الإسلامية ، الجامعة الإسلامية ، غير معروف العدد ، ١٩٨٤ ، ص ٧١ .

٢٤- الخلافة أو الإمامة العظمى ، مرجع سابق ، ص ١١ .

٢٥- للوحدة الإسلامية والأخوة الدينية ، الطبعة الثالثة ، دار المنار ، ١٣٦٧هـ ، ص - هـ .

٢٦- المرجع السابق ، ص ٥٠ .

٢٧- أنور الجندى ، مرجع سابق ، ص ٨٤ .

٢٨- فهمى جدعان ، مرجع سابق ، ص ٢٦٣ .

٢٩- أنور الجندى ، مرجع سابق ، ص ٢١٥ - ٢١٧ .

٣٠- فهمى جدعان ، مرجع سابق ، ص ٢٦٤ .

٣١- الخلافة أو الإمامة العظمى ، ص ١٠٧-١٠٨ .

٣٢- المرجع السابق ، ص ١٠ ، وغير معروف مدى صحة ما ينسب لرشيد رضا من انضمامه الى جمعية سرية كان من أعضائها محب الدين الخطيب هدفها إسقاط الدولة العثمانية ، ومما يلفت الانتباه حديث رشيد رضا قوله "حدث الانقلاب العثماني الذي كنا نسعى اليه فى الخفاء" انظر: خالد فوزى عبد الحميد ، مرجع سابق ، ص ٩ ، وأيضاً أنور الجندى ، مرجع سابق ، ص ٢١٨ .

٣٣- وجيه كوثرانى ، مرجع سابق ، ص ١٢٦ .

٣٤- كان من مؤسسى حزب اللامركزية ، رفيق العظم ، رشيد رضا ، اسكندر عمون ، داود بركات ، ونصت المادة الثانية من دستور الحزب على "بيان محسنات الإدارة اللامركزية فى

السلطنة العثمانية ، والمطالبة بكل الوسائل المشروعة بحكومة تؤسس على قواعد للامركزية الإدارية في جميع ولايات الدولة العثمانية" انظر على المحافظة ، مرجع سابق ، ص ١٤٤ ، وكذلك نقولا زيادة، الحساسيات القومية والسياسية أواخر العهد العثماني ، الاجتهاد- السنة الحادية عشرة، العددان الخامس والأربعون والسادس والأربعون ، بيروت ٢٠٠٠ ، ص ٢٢٤ .

٣٥-وجيه كوثراني ، مرجع سابق ، ص ١٢٧ .

٣٦-الخلافة ص-٨١

٣٧-وجيه كوثراني ، مرجع سابق ، ص ١٢٩ .

٣٨-الخلافة ، ص ٨٢ - ٨٣ .

٣٩-والجدير بالذكر أن رشيد رضا قد وافته المنية لدى عودته من السويس حيث كان في وداع ابن سعود عام ١٩٣٥ ، وقد أشار البعض إلى طبع رشيد رضا لمؤلفات المدرسة السلفية خاصة أعمال ابن تيمية وابن القيم لحساب الملك سعود . راجع عبدالله شحاته ، الامام محمد عبده بين المنهج الديني والمنهج الاجتماعي، سلسلة تاريخ المصريين ، ٢٠٠٠ ، ص- ٢٨٩ .

٤٠-أحمد عبد الرحيم مصطفى ، مرجع سابق ، ص ٨٤ ، وكذلك دليوب هيرو، مرجع سابق ص ١٠٨ - ١٠٩ ، وراجع أيضاغالي شكرى ، النهضة والسقوط في الفكر المصرى الحديث ، الدار العربية للكتاب ، ١٩٨٣ ، ص ٢٤٠-٢٤٢ - ٢٤٢ ، وانظر :

Secil Deren From Pan-Islamism To Turkish Nationalism .International Network.17 Ravenna: Longo Editore.2002 .pp. 7

٤١- زكى الميلاد ، ص ٦. دمة زوال الخلافة العثمانية في الفكر الإسلامى فى العشرينيات ، الاجتهاد ، مرجع سابق ، ص ٢٨٤ - ٢٨٥ ، والمعروف أن عمل رشيد رضا لم يكن هو الوحيد الذى شهدته هذه الفترة ، ففي ديسمبر ١٩٢٣ صدرت الترجمة العربية لكتاب الخلافة وسلطة الأمة" ، أنجزها عبد الغنى سنى السكرتير العام لولاية بيروت ، والكتاب فى الأصل أصدرته الجمعية الوطنية الكبرى فى صورة بيان شبه رسمى وضعه فريق العلماء لتسويق ما أقدمت عليه حكومة الكماليين عام ١٩٢٢ ، من الفصل بين الخلافة والسلطنة ، ثم صدر فى

مارس عام ١٩٢٤ كتاب" النكير على منكرى النعمة من الدين والخلافة والأمة" لشيخ الإسلام السابق مصطفى صبرى الذى فر إلى مصر ، كما عقد كبار العلماء اجتماعا برئاسة شيخ الأزهر فى ٢٥ مارس ١٩٢٤ ، ودعوا إلى ضرورة عقد مؤتمر دينى إسلامى للبحث فيما يجب أن تسند إليه الخلافة الإسلامية ، وعقد المؤتمر بالفعل عام ١٩٢٦ ، وخرج بنتيجة مؤداها تأجيل البت فى مسألة الخلافة لأن " الخلافة الشرعية المستجعة لشروطها المبينة فى تقرير اللجنة العلمية والتى أهمها الدفاع عن حوزة الدين فى جميع بلاد المسلمين ، وتنفيذ أحكام الشريعة الغراء فيها لا يمكن تحقيقها بالنسبة إلى الحالة التى عليها المسلمون الآن " واقتراح أن يكون الحل الوحيد لهذه المعضلة أن تتضافر الشعوب الإسلامية على تنظيم عقد مؤتمرات بالتوالى فى البلاد الإسلامية المختلفة لتبادل الآراء بين أعضائها ، هذا فضلا عن الضجة العارمة التى صاحبت صدور عمل عمل على عبد الرازق " الإسلام وأصول الحكم " انظر وجيه كوثرانى ، مرجع سابق ، ص ١٣٤ - ١٣٥ ، وعلى مستوى آخر فقد نشأت فى شبه القارة الهندية حركة معارضة لقرار الكماليين بالفصل بين الخلافة والسلطنة ، ومن بين ما صدر كتاب " الخلافة الإسلامية " لمولانا أبو المكارم محيى الدين آزاد صاحب مجلة الهلال الهندية ، وترجمه الشيخ عبد الرازق المليح أبلدى ، محرر جريدة " بيغام الهندية " ونشرت المنار فصول الكتاب كاملة ، انظر :

- M . Naeem Qureshi , khilafat movement- in Al – Binoria , August , 1998 .

٤٢- الخلافة أو الإمامة العظمى ، مرجع سابق ، ص ٧٠ .

٤٣- المرجع السابق ، ص ١٧ .

٤٤- المرجع السابق ، ص ١٨ .

٤٥- عبد الرازق السنهورى ، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية ، الطبعة الثانية ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٩٣ ، ص ٦٨ - ٦٩ .

٤٦- وقد أوضح البعض أن أهل السنة والمعتزلة يرون أن الخلافة واجب شرعى، ولكنهم اختلفوا فى أساس هذا الوجوب ، فأهل السنة يرون أن سند وجوب الخلافة هو الإجماع ، أما رأى الآخر وأغلب أنصاره من المعتزلة فيرى أن سند الوجوب هو العقل ، وهناك نظرية ثالثة يقول بها بعض المعتزلة تجمع بين النظريتين، فترى أن الخلافة أساسا شرعيا وعقليا

ومن هؤلاء التفتازانى أحد فقهاء السنة والذي اعتمد عليه رشيد رضا بدرجة كبيرة ،
المرجع السابق ، ص ٦٧ - ٧١ .

٤٧- الخلافة ، مرجع سابق ، ص ١٠٥ .

٤٨- المرجع السابق ، ص ١٢٥ .

٤٩- نفسه ، ص ٥٥ ، ويعنى رشيد رضا فى هذا الإطار عمل على عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" فى مجمله لاسيما وأن الأخير قد تعرض لعمل رشيد رضا وانتقد ما أورده من حجج فى وجوب الخلافة ، معتبرا أنها فى جملتها لا ترقى دليلا على اعتراف الشريعة بوجود الخلافة أو الإمامة العظمى بمعنى النيابة عن النبى والقيام مقامه من المسلمين ، راجع الإسلام وأصول الحكم ، الطبعة الأولى ، مطبعة مصر ، ١٩٢٥ ، ص ١٧ - ١٨ ، ودون الخوض فى كثير من الجدل ، يمكن القول بأن الخلاف الجذرى بين العاملين يعود فى النهاية إلى طبيعة الإطار المرجعى الذى اعتمده كل منهما فى المقام الأول ، ويرتد فى آخر المطاف إلى الإشكالية المركزية حول حدود العلاقة بين الدين والسياسة فى الفكر العربى ، فبينما انطلق رشيد رضا من رؤية تنظر إلى الإسلام باعتباره منهج حياة بإطلاق اجتماعيا وسياسيا ، عول على عبد الرازق على تجريد الإسلام من مضمونه السياسى ، ولم يكن الفصل بين الدين والدولة هو الجديد الذى قدمه (الإسلام وأصول الحكم) وإنما ما جعله علامة فارقة هو اعتماده على النصوص الدينية بذاتها وربما كان ذلك سببا فى مشروعية طرح هذه الرؤية لدى البعض لاحقا ، وبالطبع كان لكلا المنهجين أنصارا ومعارضين ، للمزيد راجع ، فهمى جدعان ن مرجع سابق ، ص ٢٥٤ عبد الرازق السنهورى ، مرجع سابق ، ص ٧٦ - ٧٧ ، وكذلك عبد الحميد متولى ، أزمة الفكر السياسى الإسلامى فى العصر الحديث ، الطبعة الثالثة ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٥ ، ص ١٠٠ - ١٠١ ، محمد سعيد العشماوى ، الإسلام السياسى ، الطبعة الرابعة ، مذبولى ١٩٩٦ ، ص ١١٨ - ١٢١ ، وراجع كذلك ، محمد جابر الأنصارى ، مرجع سابق ، ص ٢١ - ٢٢ ، محمد عزيز الحبابى ، الشخصانية الإسلامية ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ١٩٨٣ ، ص ١١٩ ، ناصيف نصار ، تصورات الأمة المعاصرة ، دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة فى الفكر العربى الحديث والمعاصر ، الطبعة الأولى ، الكويت ١٩٨٦ ، ص ١٧٢ - ١٨٦ ، عبدالله العروى ، مفهوم الدولة ، الطبعة الرابعة ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، ١٩٨٨ ، ص ١١٨ .

٥٠- الخلافة أو الإمامة العظمى ، مرجع سابق ، ص ٤٣ .

٥١- المرجع السابق ، ص ٤٤ - ٤٥ .

٥٢- المرجع نفسه ، ص ٤٩ .

٥٣- نفسه ، ص ٧٦ . وعلى العكس من الحملة القاسية التي شنّها رضا على مصطفى كمال ، اعتبر ابن باديس (ت. ١٩٤٠) أن إلغاء الخلافة لا يمثل إساءة للمسلمين لأنها كانت خلافة صورية ضعيفة ، محمد صالح المراكشي ، مرجع سابق، ص ٧٨.

٥٤- نفسه ، ص ٥٠ .

٥٥- الوحدة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٥٠، ويشاطره في الرأي شكيب أرسلان، انظر حاضر العالم الإسلامي، مرجع سابق، هامش (١)، ص ٧١، وقد انتقد رشيد رضا ابن خلدون الذي "اغتر باهتدائه إلى سنة قيام الملك وسائر الأمور البشرية العامة بالعصبية فأدخل فيها ما ليس منها بل هو مضاد لها كدعوة الرسول فجعل مدارها على منعهم في أقوامهم وقوة عصبية عشائريهم .. وإنما النبوة وخلافة النبوة هادمتان لسلطان العصبية القومية..." والواقع أن انتقاد رشيد رضا ليس في محله لأن ابن خلدون لم يكن يصدد استعراض رأي الإسلام في العصبية، وإنما كان يصدد تقرير واقع تاريخي عيني في عرضه لمبدأ العصبية.

٥٦- الخلافة أو الإمامة العظمى ، ص ٤٢ .

٥٧- المرجع السابق ، ص ٤٥ .

٥٨- في كثير من الأحيان كان قلقه الضرورة يرفع في وجه كل ثورة مشروعة ضد ظلم الحكام والولاة وفي الأغلب الأعم كانت توسم هذه الثورات "بالفتن" و"الخروج" تسويقاً لقمعها من جانب السلطة، راجع العديد من الأمثلة في، محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج ٣، القسم الأول، الطبعة الأولى، دار سينما للنشر، ١٩٩٢، ص ١٥٣ - ١٨٨.

٥٩- عبد الرازق السنهوري ، مرجع سابق ، ص ٤٨، وكذلك ص ٢٧٥ .

٦٠- الوحدة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ١٢٤ - ١٢٥ ، وواضح مدى تأثير رشيد رضا بأبن القيم الجوزية ونقله عنه ، انظر ، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ، قدم له وعرف به ، محمد محيي الدين ، راجعه ، أحمد عبد الحليم العسكري ، المؤسسة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٦١ ، ص ١٥ - ١٦ ، ونلفت الانتباه إلى اعتماد العديد من رواد الحركة الإصلاحية على ابن القيم خاصة رفاة الطهطاوي وخير الدين التونسي .

- ٦١- الخلافة ، مرجع سابق ، ص ٩٣ .
- ٦٢- الوحدة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ١٢٣ .
- ٦٣- المرجع السابق ، ويقصد رشيد رضا هنا بالمصالح المرسلّة التي تعنى فى اصطلاح الأصوليين:
- "المصلحة التي لم يشرع الشارع حكما لتحقيقها ، ولم يدل دليل شرعى على اعتبارها أو إلغائها وتسمى بالمرسلّة أى المطلقة لأنها لم تقيد بدليل اعتبار أو دليل إلغاء"، انظر، عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه و خلاصة التشريع الإسلامى، الطبعة الثالثة، مطبعة النصر، ١٩٤٧، ص ٨٩.
- ٦٤- الوحدة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٥٣ .
- ٦٥- المرجع السابق ، ص ١٢٩ ، ويرى البعض استحالة الإجماع ونقله بعد القرون الثلاثة الهجرية الأولى نظرا لتفرق العلماء ، واستحالة الإحاطة بأرائهم ، انظر عبد الحميد متولى ، مرجع سابق ، ص ١١١ ، وذكر السنهورى أنه يمكن للمجتهدين أن يجمعوا على حكم شرعى معين فيصبح له صفة الإجماع ، راجع، فقه الخلافة ، مرجع سابق ، ص ٥٨ - ٥٩.
- ٦٦- الوحدة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ١٢٤ .
- ٦٧- المرجع السابق ، ص ٨٦ .
- ٦٨- الخلافة أو الإمامة العظمى ، ص ٦٥ .
- ٦٩- المرجع السابق ، ص ٦٦ .
- ٧٠- نفسه ، ص ٦٨ .
- ٧١- نفسه ، ص ٦٨ - ٦٩ .
- ٧٢- نفسه ، ص ٦٩ .
- ٧٣- نفسه ، ص ٦٩ .
- ٧٤- نفسه ، ص ٧٢ .
- ٧٥- نفسه ص ٦٩ - ٧٠ .

٧٦-نفسه ، ص ٨٦ .

٧٧-نفسه ، نفس الصفحة .

٧٨-نفسه ، ص ٨٧ .

٧٩-نفسه ، ص ٨٨ .

٨٠-نفسه ، ص ١٢٧ .

٨١-نفسه ، ص ١٢٩ .

٨٢-نفسه ، ص ٧١ .

٨٣-نفسه ، ص ١٠١ ، وقد شاطره في هذا الرأي شبيب أرسلان ، أنظر ، حاضر العالم الإسلامي ، مرجع سابق ، ص ١٥٥-١٥٦ .

٨٤-نفسه ، ص ١٢١ .

٨٥-دعا حسن البنا فيما بعد إلى ما أسماه " بقومية الإسلام " فالجماعة لاتعترف بالحدود الجغرافية ولا بالفوارق الجنسية وتعتبر المسلمين جميعاً أمة واحدة ، راجع عاصم الدسوقي ، فكرة القومية عند الأخوان المسلمين ١٩٢٨- ١٩٤٥ ضمن بحوث في التاريخ الحديث مهداه إلى الدكتور احمد عزت عبد الكريم ، مطبعة جامعة عين شمس، ١٩٧٦. ص ١٥٤-١٥٥ وانظر ماجاء في دستور رابطة العالم الإسلامي التي أسست في جنيف عام ١٩٦٢ فقد ذكر " إنه من الضروري أن يكون الولاء للنظرية الإسلامية ولمصالح الأمة الإسلامية في مجموعها فوق الولاء للقوميات". دليب هيررو ، مرجع سابق، ص ٢٣٥، راجع ايضاً، محمد صالح المراكشي ، مرجع سابق، ص، ٧٢

٨٦-راجع تعقيب رضوان السيد في عالم الفكر ، العددان الثالث والرابع ، المجلد السادس والعشرون - يونيو ١٩٩٨- ص ١٠٠-١٠١ وكذلك العديد من النماذج في محمد جابر الانصاري، مرجع سابق، ص ٤٤-٤٩، وأيضاً محمد صالح المراكشي، مرجع سابق، ص ٨٧.

الفصل العاشر

الدعوة والسلطة فى مصر وتركيا فى النصف الأول من القرن العشرين دراسة حالة

عبد الوهاب بكر

تعرضت الديانات على مدى عمر الأمم لطفرات وانتكاسات كان لها تأثيرها على معتققيها بالإيجاب والسلب. ولا يستطيع أحد أن يقول أن أى عقيدة دينية من الأديان السماوية لم تتعرض لأشكال من المضايقة والعنت والإطلاق والتقييد والتأييد والتضييق حسب الحالة السياسية التى تسود المجتمعات التى تعتنق هذه العقائد.

أى أن الأديان تلقى فى مجال انتشارها واعتناقها نفس ما يلقي الإنسان فى مجال اعتناقه لفكر ما فى مراحل حياته.

فالمسيحية تعرضت فى أوائل ظهورها لقهر الحكام الرومان قبل أن يعتنقها قنسطنطين الأول Constantine I (حوالى ٣١٣م). ثم انقسمت بعد ذلك إلى شيع عديدة ينتصر لكل منها من يؤيدها. والإسلام تعرض على مدى تاريخه لحركات وانقسامات أدت إلى قيام المذاهب الشيعية والسنية وغيرها.

وفى العصور الحديثة غزت العلمانية العالم الإسلامى وتأثرت بها أنظمة حاكمة سعت إلى إبعادها عن الانغماس فى عقيدتهم عن طريق الأخذ بالفكر الغربى العلمانى الذى يفصل بين الدين والدولة.

وفى العصور الإسلامية داخل الفكر الإسلامى الكثير من المعتقدات الخاطئة التى حولت بعض المجتمعات إلى مجتمعات تعيش عهود الخرافة والدجل، ولعل قضية (الموحدين) فى شبه الجزيرة العربية وحركة محمد بن عبد الوهاب

(١٧٠٣-١٧٩٢) التصحيحية أبرز مثال على ما أصاب العقيدة الإسلامية من عارض في القرن الثامن عشر.

وفي القرنين التاسع عشر والعشرين ظهرت الأنشطة التبشيرية في العالم الإسلامي لتهدد العقيدة الإسلامية في تحويل أتباعها إلى المسيحية بعد أن نجحت في عملها في بعض المجتمعات في القارة الأفريقية.

وهكذا فإن العقائد الدينية تتعرض للعديد من التحديات على مدى عمرها، الأمر الذي يستلزم توفر جهود تصحيحية مضادة تعيد لهذه العقائد جوهرها وتعيد إلى النفوس الإيمان الصحيح.

وهكذا فإنه في مواجهة حركات التبشير واتجاهات العلمانية والغزوات المنحرفة التي تدعو إلى التخفف من صحيح الدين إلى الأخذ بالأفكار الغربية الدخيلة، قامت حركات تصحيحية تدعو إلى التمسك بالأصول الدينية والعودة إلى ما آمن به السلف الصالح، ونبذ الفكر العلماني الغربي والدعوة إلى إقامة الدولة الإسلامية بحسبانها الملاذ الوحيد للإسلام الحقيقي.

الدعاة إذن هم ذلك النفر من الناس الذين يظهرون بين الحين والآخر مناديين بالتمسك بقواعد الدين الصحيح والعودة إلى تعاليم السلف الصالح وإقامة دين الحق والدعوة إليه والمجاهدة عليه بهدف تجديد ما غمض من أمور الدين في النفوس.

وفي التاريخ الإسلامي حالات غير قليلة لمصلحين ظهوروا بين وقت وآخر يجددون من أمور الدين ويحاولون إصلاح أحوال الأمة الإسلامية وإنقاذها من دعاوى الفساد والانحلال التي تصيب المجتمعات بين الحين والآخر، فمنهم من جاهد من أجل مقاومة الكفر والإلحاد والانحلال بالحكمة والموعظة الحسنة، ومنهم من داخل جهاده بعض من السياسة من أجل تحقيق الهدف، ومنهم من حاد عن سلك الدعوة التي بدأ بها نشاطه فانتهى الأمر به إلى غير ما كان يبغيه.

وفي كل الأحوال كان هناك الاصطدام بالسلطة، فالسلطة تغفر أى شئ إلا محاولات مزاحمتها أو حتى شبهة ذلك.

ويتراوح الاصطدام بالسلطة في القضية التي تناقشها هذه الورقة بين

المهادنة، والمحاكمة، والتضييق، والتصفية الجسدية في بعض الحالات.

وقد اخترنا كدراسة حالة في هذه القضية الشيخ حسن البنا في مصر، وبدنع الزمان سعيد النورسي في تركيا كنموذج لحالة الدعوة والسلطة.

ولا تقارن هذه الورقة على الإطلاق دعوة كل من الداعيتين، فالفرق واضح واليون شاسع، فهذا رجل خلط في دعوته الدينية بين الدين والسياسة، وحاول أن يستخدم الدعوة سلماً للوصول إلى مراميه الدنيوية وهي الوصول إلى السلطة، والآخر كانت دعوته خالصة لوجه الله.

لكن الورقة تناقش موقف السلطة من الدعاة أياً كان لونهم.

ونحن لا نستطيع أن نناقش هذه القضية قبل أن نرسم صورة للخلفية السياسية والاجتماعية لكل من الداعيتين، فهذه الخلفية في اعتقادي قد تسهم إلى قدر كبير في توضيح تطور مواقف السلطة من الداعية كلما تطورت دعوته.

عندما ظهر حسن البنا في العشرينات من القرن الماضي كانت مصر تحاول أن تستفيق من كابوس القرن التاسع عشر ومن نكسة الثورة العرابية وشبح الاحتلال ومن أفكار الماضي، إلى عالم أرحب من الفكر الجديد، من الاستتارة، من التمثل بكل ما هو وافد من الغرب، فظهرت الأحزاب السياسية وظهرت الصحافة الجديدة، وظهرت محاولات تأسيس حركة علمية على مستوى عال.

وظهر التنوير كمعركة تخوضها البلاد من أجل اليقظة، وظهر في إطار ذلك (شبلى شميل) بأفكاره (الحقيقة أن يقال، لا أن تعلم)^(١): وظهر معه آخرون يحاولون تحريك المياه الراكدة التي يقف على حراستها كهنة الدين الوظيفي الذين لم يكن لديهم من سلاح يرمون به أصحاب التنوير سوى (الإلحاد).

وهكذا صلب (على عبدالرازق) صاحب (الإسلام وأصول الحكم)، و(طه حسين) صاحب (في الشعر الجاهلي) الذي حاول تطبيق منهج الشك الديكارتي على دراسته للأدب العربي.

(١) رفعت السعيد (حسن البنا متى .. كيف .. ولماذا؟)، كتاب الأهالي، العدد ٢٨، ١٩٩٠، ص ١٨-١٩.

وكان أيضاً خطر (التبشير) الذى انتشر فى البلاد محاولاً استفزاز المشاعر الإسلامية عن طريق اغواء البسطاء من المسلمين إلى الدين المسيحى.

فى ظل هذا الجو ظهر (حسن البنا) متأثراً برد الفعل ليقف فى مواجهة ما ظن أنه خطر على العقيدة، فاندفع بجماعته التى وجدت جذورها فى مدينة الإسماعيلية فى عام ١٩٢٨.

فماذا كان يرى حسن البنا فى ذلك الوقت من أخطار ليقف فى مواجهتها؟ كانت جماعة الإخوان المسلمين التى أسسها فى ذلك الوقت تعتقد أن المخاطر التى تواجه العقيدة الإسلامية هى ما يتعارض مع مكارم الأخلاق، ومما يحث على ارتكاب المنكر، وحملات التبشير - ومن ثم فقد كانت الجماعة تجاهد فى سبيل (الرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله، وتطهير العقول من الخرافات والأوهام وارجاع الناس إلى هدى الإسلام الحنيف)^(١).

والجماعة فى هذا الإطار كانت حركة دينية تقاوم الاتجاهات العلمانية والقيم الأوروبية المستوردة، وتتناقضات المجتمع المصرى المريض عن طريق التمسك بالقرآن والشريعة.

وفى ظل هذا النوع من النشاط لم يكن لدى السلطة أى موقف تجاه الشيخ - وهو ما يدعونا إلى القول أن هذه الفترة امتدت عقداً (١٩٢٨-١٩٣٨) كانت فترة السلام والتقارب مع السلطة.

ولا يوجد فى تاريخ الجماعة فى هذه الفترة ما يكشف عن صدام مع السلطة، بل العكس، فقد انتهت التحقيقات التى أجريت مع الشيخ فى الثلاثينات إلى يراءة ساحته من الاتهامات التى نسبت إليه فى ذلك الوقت (العمالة للشيوعية - التبعية لحزب الوفد المناوئ للحكومة الصديقة - المعاداة للقصر - مقاومة تعليمات الحكومة كموظف)، بل وجدت فيه السلطة متمثلة فى حكومة إسماعيل صدقى (١٩٣٠ - ١٩٣٢) حليفاً يمكن التعاون معه لخدمة القصر ومقاومة خصوم إسماعيل صدقى.

(١) المصدر نفسه، ص ٦٧.

ولا غرابة في ذلك، فالرجل وجماعته لم يبد منها حتى ذلك الوقت ما يدعو إلى التخوف من مطامح سياسية أو اتجاهات نحو التنازع على سلطة.

ومؤتمرات الجماعة وتعاليمها في هذه الفترة ليس بها ما يوحى باتجاه سياسي عند (مرشدها العام) أو أعوانه. فالمؤتمر الثالث الذي صاغ شروط العضوية في الجماعة التزم بقواعد أخلاقية في مجموعها وفي إطار ديني بحت.

- الاعتقاد في أن الأمر كله لله.

- الاعتقاد بأن الاستقامة والفضيلة والعلم من أركان الإسلام.

- الاعتقاد بأن العمل لكسب العيش والاقتصاد للمستقبل وأداء الزكاة والتبرع لوجه الخير ورفض الربا هي مطالب يلتزم بها المسلم الصحيح.

الاعتقاد بمسئولية المسلم عن أسرته وبواجبه في الحفاظ على صحتها وعقائدها وأخلاقها، والتعهد بمقاطعة مع يناوئ الإسلام.

- الاعتقاد بوجوب إحياء مجد الإسلام بانهاض شعوبه وإعادة تشريع، وسيادة راية الإسلام وإن مهمة كل مسلم هي تربية العالم على قواعد الإسلام.

ويأتى عام ١٩٣٩ وفيه انعقد المؤتمر الخامس للجماعة، وفيه يحدد الشيخ طبيعة جماعته، وفي هذا التحديد نستطيع أن نشتم شيئاً من السياسة فى لغة الشيخ، فالجماعة (دعوة سلفية، طريقة سنية، وحقيقة صوفية، ومنظمة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية).

وتبدأ اتجاهات الجماعة فى الظهور عندما يقول الشيخ (فى الوقت الذى يكون فيه منكم - معشر الإخوان المسلمين - ثلاثمائة كتيبة قد جهزت كل منها نفسياً وروحياً بالإيمان والعقيدة، وفكرياً بالعلم والثقافة، وجسمياً بالتدرب والرياضة، فى هذا الوقت طالبونى بأن أخوض بكم لجاج البحار وأقتحم بكم عنان السماء، وأغزو بكم كل عنيد جبار، فإنى فاعل إن شاء الله)^(١).

(١) المصدر نفسه، ص ٩٦.

ويقترن هذا القول بتشكيل (فرق الجواله)، ثم (الكتائب)، وأخيراً (نظام الأسر) وكل شكل من هذه الأشكال كان عبارة عن تنظيم منضبط متقيد بالترامات أخلاقية ودينية واقتصادية واجتماعية صارمة لا يمكن الحيد عنها، بل أن نظام الأسر كان قائماً على ثلاثة ركائز (التعارف - التفاهم - التكافل) وهى ركائز مستمدة من الآية الكريمة "واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا" والحديث الشريف "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً"^(١).

ويبدو أن عام ١٩٣٩ كان عاماً فارقاً فى تاريخ الشيخ وجماعته، إذ أن ذلك العام كان هو العام الذى شرع الشيخ فيه فى تحديد هوية الجماعة السياسية. كان ذلك عندما قال بعد أن تقوت جماعته وأصبحت تضم حوالى مليون عضو - (إن واجبنا أن نقود النفوس الحائرة ونرشد هذه المشاعر الثائرة).

وها هو الشيخ يعلنها بوضوح فيقول (فالإسلام الذى يؤمن به الإخوان المسلمين يجعل الحكومة ركناً من أركانه ... ويعتمد على التنفيذ كما يعتمد على الإرشاد، وقد جعل النبى الحكم عروة من عرى الإسلام، والحكم معدود فى كتبنا الفقهية من العقائد والأصول ... فالإسلام حكم وتنفيذ ... فالإسلام عبادة وقيادة ودين ودولة، وروحانية وعمل، وصلاة وجهاد، ومصحف، وسيف، لا ينفك واحد من هذين عن الآخر) - لقد بدأت تظهر بوضوح محاولة الشيخ إيجاد جسر بين الدعوة الدينية - هدفه المعلن - والعمل السياسى.

هنا بدأت السلطة تستشعر الخطر فى الشيخ ودعوته واتصالاته مع قوى عديدة فترى حكومة حسين سرى (١٩٤٠-١٩٤٢) تنقل الشيخ حسن البنا إلى قنا، لكن القصر الذى كانت له بعض صلات التحالف يلغى قرار النقل.

وتبدأ بريطانيا فى وضع عينها على الشيخ الداعية وترصد خطورته. ففى تقرير بريطانى تحت عنوان (The Ikhwan Almuslimin Reconsidered) تحدد الحكومة البريطانية عدد أفراد الجماعة بحوالى نصف مليون، وتقول أن لديهم أسلحة وذخائر، وأن قيادتهم منظمة، وأن للشيخ البنا نفوذاً سحرياً عليهم...

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

إلخ^(١).

وفى أكتوبر ١٩٤١ تعتقل حكومة (سرى) الشيخ - لكنه لا يلبث أن يفرج عنه بعد أيام قليلة. وفى حكومة مصطفى النحاس (٤ فبراير ١٩٤٢-٨ أكتوبر ١٩٤٤)، ورغم تباين مواقفها تجاه الشيخ وجماعته، يضغط مصطفى النحاس على الشيخ حسن البنا ليسحب ترشيحه لانتخابات مجلس النواب عن دائرة الإسماعيلية، وفى نهاية عام ١٩٤٢ يحدث التصادم بين الوفد والشيخ ويغلق النحاس مقار الجماعة ما عدا المركز العام.

ولا يمكن تفسير هذه التصرفات من جانب (الوجود البريطانى) و(حكومة حسن سرى) و(حكومة الوفد) إلا فى ضوء نزوع الشيخ نحو الاستحواذ على السلطة أو المشاركة فى الحكم إن لم يكن الاستئثار به - وإلا فبماذا تفسر هذه التصرفات الحكومية؟

لقد كان الشيخ البنا فى مأمن طوال عقد كامل (١٩٢٨-١٩٣٨) عندما كانت دعوته قاصرة على مكارم الأخلاق والعودة لسنن السلف الصالح والأخذ بسنة رسول الله التمسك بتعاليم القرآن الكريم.

لكن العقد التالى شهد من تصرفات الشيخ وتصريحاته وتركيب جماعته ذو الطابع الميليشى (من المصطلح الإنجليزى Militia) ما فسرتة السلطة بأنه نوع من السعى نحو السلطة والتدخل فى السياسة - وهو ما لم يخفه الشيخ حسن البنا، وإن كان قد غلفه فى بعض الأوقات بغموض محير - الأمر الذى دعاها (السلطة) إلى البدء فى اتخاذ بعض الإجراءات العقابية البسيطة لعل الشيخ يعدل عن منهجه الجديد.

ومرة أخرى، وخلال العقد الثانى من حياة الجماعة (١٩٣٩-١٩٤٩) يفصح حسن البنا عن اتجاهه للانغماس فى السياسة، فنراه يرشح نفسه فى عام ١٩٤٥ فى عهد حكومة (أحمد ماهر ١٩٤٤-١٩٤٥) لانتخابات مجلس النواب ومعه خمسة من أتباعه.

(1) F. O. 141/838-File 305 - Embassy and Consular Archives - British Embassy, Cairo, 14 December 1942.

ويشهد العام التالي (١٩٤٦) تحالفاً سياسياً مع إسماعيل صدقي (وزارة ١٩٤٦) ومع القصر في نفس الوقت الذي كان المد الثوري في أقصى مداه وللشارع المصري يموج بتيارات وطنية تسعى إلى التكتل لمواجهة الاحتلال والحكومات المتخاذلة، فإذا (بالبنا) ينبذ كل هذه التيارات الوطنية وينحاز إلى القوى المشبوهة (حكومة صدقي - القصر).

واعتقد أن هذا الاتجاه من جانب الشيخ البنا (مجانبة القوى الوطنية والتحالف مع حكومة غير وطنية وملك فاسد) قد جانبه الصواب، وبكلمات أخرى فإنه يبدو أن الشيخ البنا قد راهن على الجواد الخاسر. إذ رغم أن الجماعة كانت تعتمد على رصيدها الجارف عند الشعب، فإنها فيما يبدو قد فضلت أن تتضمن للقصر وعملائه اعتقاداً منها بأن هذا يقوى من شوكتها، تاركة رصيدها عند الجماهير ينوى^(١). وهذا هو الخطأ الكبير الذي ارتكبه الشيخ حسن البنا في فترة محورية من تاريخ الحركة الوطنية في مصر.

ونأتي المرحلة الأخيرة من العقد الثاني من (الدعوة الإخوانية)، وأقصد بها للفترة ١٩٤٧-١٩٤٩، وفيها ظهر (الجهاز الخاص) المشهور (بالجهاز السري)، والذي لا يعرف أحد حتى الآن متى ظهر على وجه التحديد^(٢).

واعتقد أن هذا (الجهاز) كان نكبة الشيخ ودعوته وبالتالي جماعته، فلقد استقوى حسن البنا بجيشه من الجواله والكتائب والأسر، ودخل في عام ١٩٤٦ و١٩٤٧ في تجربة استخدام القوة ضد منافسيه وخصومه كالوفد والشيوخيين، وبدأ السلاح والتدرب عليه يظهر للعيان.

وجاءت حرب فلسطين (١٩٤٨) لتقدم للشيخ حسن البنا وجماعته الفرصة الذهبية لجمع السلاح وتخزينه والتدرب عليه تحت ستار شرعي (الجهاد من أجل عرب فلسطين ومقاومة العدو الإسرائيلي متمثلاً في العصابات اليهودية هناك). لقد بدأت خطورة دعوة البنا تتضح أكثر من ذي قبل، وها هو البوليس

(١) رفعت السعيد (حسن البنا)، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٩-١٧٠.
(٢) ومع هذا فإن رفعت السعيد يقول في دراسته (حسن البنا متى - كيف - ولماذا؟) إن الجهاز قد تكون في أعقاب المحنة الأولى في وقت ما بين عامي ١٩٤٢ و ١٩٤٣، ص ١٩٢.

يكشف عمليات التدريب على السلاح في جبل المقطم في يناير ١٩٤٨، وها هي الجماعة تغتال المستشار أحمد بك الخازندار في ٢٢ مارس ١٩٤٨ وهو في طريقه إلى مجلس حكمه وذلك بسبب إصداره حكماً قاسياً على أحد أعضاء الجماعة الذي اتهم بالهجوم على مجموعة من جنود الاحتلال.

ويكشف للسلطة الصلة بين (التدريب على السلاح في المقطم) و(قتل المستشار الخازندار) و(وجود الجهاز السرى أحد تنظيمات الجماعة).

وتبدأ عملية تصفية الدعوة وصاحبها وأتباعها.

ألم أقل أن الجهاز السرى كان نكبة الشيخ كنكبة البرامكة؟

ويقبض على الشيخ حسن البنا في الوقت الذي كانت كتائبه تقاتل اليهود في فلسطين، ويحدث الصدام بين السلطة والجماعة عندما ترفض الحكومة سفر كتائب الإخوان إلى فلسطين للقتال في فبراير ١٩٤٨.

ويشعل حسن البنا وجهازه السرى العاصمة ناراً وخراباً ... ففي يونيو ١٩٤٨ تتسف حارة اليهود، وفي يوليو يجرى تفجير محلي شيكوريل وأركو، وفي أواخر نفس الشهر والإسبوع الأول من الشهر الذي يليه تهز الانفجارات العاصمة، وتدمر هذه الانفجارات الكثير من المصالح الأجنبية واليهودية فيها (انفجار محلات بنزا يون - انفجار محلات جاتينيو - انفجار شركة الدلتا للتجارة - نفس شركة ماركوني للإذاعة)، وفي سبتمبر تتسف حارة اليهود، ثم شركة الإعلانات الشرقية.

وفي نوفمبر ١٩٤٨ تضبط شبكة الجهاز السرى بأكملها في عملية ضبط السيارة الجيب الشهيرة.

لقد أخرج الشيخ المارد من قمقه ... لكنه لم يستطع فيما يبدو أن يسيطر عليه أو يعيده إلى القمم، فقد تحرك الجهاز السرى ليُدمر وخرج فيما يبدو عن سيطرة الشيخ.

وقبض على حسن البنا مرة أخرى في عام ١٩٤٨ لشبهة ضلوعه في حادث نفس شركة الإعلانات الشرقية ووجود بعض الأدلة التي تدّينه في حادث

ضبط السيارة الجيب - لكنه استعاد حريته بعد قليل.

كان قد بدا واضحاً - كما قلت من قبل أن حسن البنا ينازع الحكومة السلطة وأنه قد رفع السلاح عليها، وهو أمر لا يمكن السكوت عليه ... لا في مصر ولا في غيرها، ومن ثم فإن تصفيته وجماعته أصبحا أمراً لازماً.

في ٨ ديسمبر يصدر قرار حل الجماعة لتهم كان من بينها أنها كانت تعد للإطاحة بالنظام السياسي القائم وذلك عن طريق الإرهاب واستخدام تشكيلات مدربة عسكرياً هي فرق الجوال، وحيازة أسلحة ومفرقات... إلخ.

وفي ٢٨ ديسمبر ترد الجماعة على قرار حلها بقتل رئيس الوزراء محمود فهمي النقراشي باشا داخل عقر السلطة، وجاء إبراهيم عبد الهادي ليمثل السلطة عندما تتنقم - وكما يقول رفعت السيد فقد (كانت السنة أشهر التالية لتولي إبراهيم عبد الهادي الحكم صورة راسخة في أذهان المصريين جميعاً للسلطة الرسمية الغاشمة...) (١).

وتحالفت فروع السلطة (الشرطية - الإعلامية) والمتفقون لتجرم الجماعة وتدين أفعالها.

وفي خضم هذا كله يتكرر الشيخ حسن البنا لرجاله عندما يصدر بياناً - بناءً على إحياء أجهزة السلطة - بأن رجاله (ليسوا إخواناً وليسوا مسلمين).

ولقد كانت هذه العبارة والبيان كذلك إشارات واضحة لسقوط الدعوة وانهايار الشيخ بعد أن نجحت السلطة في تصفيته سياسياً ولم يبق بعد ذلك سوى تصفيته جسدياً.

ولم يطل الوقت بالسلطة لتنفيذ الفصل الأخير من العملية ... فقد سقط الشيخ برصاصها في الثاني عشر من فبراير ١٩٤٩ لتنتهي قصة الدعوة عندما تحاول مشاركة السلطة وذلك بالولوج من باب السياسة والإرهاب، ناسية أن السلطة لا تقبل القسمة على اثنين.

ونأتى إلى نموذجنا الثاني من الدعاة الذين يصطدمون بالسلطة لنسجل أيضاً

(١) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

كيف اصطدم وكيف تعاملت معه السلطة عندما استشعرت خطورته عليها.

لكنه (النموذج) ليس في مصر، إنه في بلد إسلامي تتشابه ظروفه في بعض الأحوال مع النموذج المصري وإن كانت الاختلافات كبيرة في أحيان أخرى - فإنه كان كالشيخ (حسن البنا) في العقد الأول على الأقل يدعو إلى التمسك بسنن السلف الصالح، إلى الأخلاق، إلى التمسك بالشريعة الإسلامية، إلى مقاومة الإلحاد والكفر والفكر المستورد من الغرب بكل ما فيه من مظاهر التباعد عن الدين الإسلامي - هو الشيخ (بديع الزمان سعيد النورسي ١٨٧٣ - ١٩٦٠)، والمكان هو تركيا.

عاصر (النورسي) ثلاثة أنظمة حاكمة خلال فترة حياته، فقد عاصر عبد الحميد (١٨٧٦-١٩٠٩)، وعاصر فترة الاتحاد والترقي (١٩٠٩-١٩٢٢)، وعاش فترة الجمهورية (١٩٢٣ - وحتى وفاته عام ١٩٦٠).

في العهد الحميدي اصطدم (بديع الزمان) في عام ١٩٠٩ عندما انتقد استبداد القصر ونظام الأمن وتسلط عيون (عبد الحميد) على الشعب، وعندما اعتبر قصر ييلديز Yildis وكراً للفساد.

قدم (النورسي) إلى المحاكمة وأرسل إلى الفحص الطبي لمعرفة قواه العقلية، ولما تبين سلامته أخلى سبيله ... كان هذا في عام ١٩٠٩، وفي نفس العام الذي سقط فيه (عبد الحميد).

في أوائل عهد (الاتحاد والترقي) اتهم في ١٩٠٩ بنشر مقالات في جريدة Volkan تحرض الناس ضد الحكومة - وفي المحكمة تكلم (النورسي) عن رغبته في التضحية بحياته فداءاً للإسلام وللحفاظ على الشريعة الإسلامية.

ومرة أخرى يخلى سبيل الرجل، فقد كان الاستبداد في أول مراحلها، ولم يكن ما فعله الرجل يشير إلى خطورة ما بعد.

شارك (النورسي) في الحرب العظمى (١٩١٤-١٩١٨) وحارب في الجبهة الروسية، ووقع في الأسر ثم عاد إلى تركيا بعد وقوع الثورة البلشفية في عام ١٩١٧، وفي عام ١٩١٨ كان في تركيا يستأنف نشاطه في مجال الدعوة.

وخلال فترة احتلال القوات المتحالفة لآستانبول وبعض أجزاء من تركيا، انهمك النورسى فى الدعوة لمقاومة القوات الأجنبية، وعندما ظهر (مصطفى كمال) فى أنقرة يقاوم الاحتلال الأجنبى والسلطان الخاضع لنفوذ هذا الاحتلال، دعاه (مصطفى كمال) فى عام ١٩٢٢ ليشارك فى حركة المقاومة التى يقودها، لكنه سرعان ما اختلف مع نواب (مجلس المبعوثان) ونشر بياناً فى يناير ١٩٢٣ طالب فيه هؤلاء النواب:

- الالتزام بشعائر الإسلام.
- الالتزام بالأوامر القرآنية.
- أن يكونوا قدوة للشعب.
- أن يعطوا أهل الشرق ما يوافق فطرتهم وهى الدين وليس الفلسفة.
- أن لا يتكاسلوا فى أمور الدين.

لكن مشكلة (النورسى) أنه جاء بدعوته الإسلامية فى وقت كان النظام الأتاتوركى الحاكم يطبق مبادئه الستة:

الجمهورية - القومية - الشعبية - التدويل - اللادينية - الثورية.

كان هذا فى عام ١٩٢٢ - وما بين ذلك العام وعام ١٩٢٨ كان نظام أتاتورك قد هدم الخلافة، وأعلن الجمهورية، وألغى العمل بالشريعة الإسلامية، وألغيت الطرق الصوفية والتكايا والزوايا، وحرم ارتداء الزى الدينى على غير رجال الدين، وألزم المواطنون بارتداء القبعة، وحرم على رجال الدين أن يلبسوا زيهم إلا داخل المسجد.

تم القضاء على كل التيارات الدينية وتم تحديد عدد المساجد، وتم تخفيض أعداد الوعاظ، وتم تغيير التقويم الهجرى إلى التقويم الميلادى، وتم تغيير العطلة الرسمية إلى يوم الأحد.

وفى دستور ١٩٢٨ أغفل النص على أن تركيا دولة إسلامية، وفى نفس العام فرض على الناس استخدام الأحرف اللاتينية إجباراً.

كان مصطفى كامل يعتقد أن الروح الإسلامية تعوق التقدم، ومن ثم فقد عول على القضاء على أى أثر له.

وجاء (سعيد النورسي) فى نفس الوقت ليكتب رسائله الشهيرة (رسائل النور) ليعيد الإسلام فى بلاد كان نظامها الأساسى القضاء على هذا الإسلام.

لذلك فإن الصدام بين (الداعية) وبين (السلطة) كان عنيفاً - فالدولة (السلطة) كانت تتخذ (العلمانية) دستوراً، والرجل كان يكتب (رسائل النور) فى سبيل الشريعة الإسلامية ولمقاومة مبادئ (العلمانية) الكمالية بالمبادئ الإسلامية.

وهكذا فإن السلطة كانت تتحين له الفرص للإيقاع به، ففى عام ١٩٢٥ اتهم بالاشتراك فى حركة الثورة التى كان يقودها الزعيم الكردى (سعيد بايران) فى الأقاليم الشرقية، وتم نفيه إلى (بارلا Barla)، وهناك ألف عدة مؤلفات تحت عنوان (سوزلر - Sozler ومعناها مقولات بالعربية)، سماها بعد ذلك (رسائل النور)، وشهدت (بارلا) مولد القسم الأكبر من هذه الرسائل.

ولم تتركه السلطة فى منفاه، ففى ١٩٣٤ هاجمته الشرطة واعتقلته هو وأنصاره وسبقوا جميعاً إلى (إسكى شهر) حيث اتهموا:

-بتأليف جمعية سرية.

-بالعمل على هدم الثورة الكمالية.

-بتشكيل طريقة صوفية.

-بإثارة روح التكدين.

وفى المحاكمة التى جرت له بسبب هذه التهم لم تثبت إدانته إلا أنه حكم عليه بالسجن أحد عشر شهراً بسبب (رسالته) عن حجاب المرأة (اللمعة الرابعة والعشرون)^(١).

(١) نشر (سعيد النورسي) فى مجال الدعوة الإسلامية سلسلة من الأعمال فى شكل رسائل حملت اسم (رسائل النور)، ورسائل النور التى تتألف من ١٣٠ رسالة عبارة عن تفسير للقرآن الكريم يعتمد على حقائق الآيات التى يحتويها وإثبات معانيها بتوضيحها من خلال استشهادات يتحاور فيها العقل والقلب. وتتوزع رسائل النور هذه على أربعة مجلدات ضخمة بعنوانين (سوزلر - مقولات) (شعاعلر - شعاعات) (مكتوبلر - مكتوبات) (لمعة =

ومن السجن فى (إسكى شهر) إلى المنفى فى (قسطنونى) فى عام ١٩٣٦ حيث قضى سبع سنوات نجح خلالها فى توصيل رسائله إلى تلاميذه فى كافة أنحاء تركيا عن طريق النسخ، الأمر الذى جعل السلطة تفكر فى تصفيته جسدياً، فتم بس السم له فى طعامه فى عام ١٩٤٣ لكنه لم يموت.

وفى الفترة ١٩٤٤ - ١٩٤٧ تعرض (النورسى) لسلسلة من المداهمات لمنزله بحثاً عن أدلة تدينه بتهمة التآمر ضد (السلطة)، لكن المحكمة التى قدم لها لم تجد فى أعماله فى مجال الدعوة ما يثبت ذلك، وانتهت إلى أن (رسائل النور) ليست إلا بحوث دينية لا علاقة لها بالسياسة، غير أن هذا الحكم لم يمه متاعب (سعيد النورسى) مع السلطة، فقد استمرت محاولات تصفيته جسدياً فى عام ١٩٤٨، ثم قبض عليه فى نفس العام بتهمة التآمر ضد الدولة وقدم إلى المحاكمة فى مدينة (أفيون).

وقد قضت المحكمة الابتدائية عليه بالسجن لمدة ٢٠ شهراً لكن المحكمة الاستئنافية برأته مما اتهم به، وكان هذا الحكم سبباً فى انتشار (رسائل النور) وشهرتها فى جميع أنحاء تركيا.

لكن السلطة حددت إقامة (الشيخ) فى مدينة (اميرداغ) حتى عام ١٩٥٠، ولم ينقذ (النورسى) من استمرار الملاحقة إلا فوز الحزب الديمقراطى فى انتخابات ذلك العام وإصداره عفواً عاماً فى البلاد وحفظ قضية (النورسى).

فى عام ١٩٥٢ قدم (بديع الزمان النورسى) إلى محكمة استئناف بتهمة مخالفة المادة (١٦٣) من الدستور التركى التى تحظر أى نشاط يستهدف إقامة الدولة على أسس دينية كان ذلك بسبب إقدام بعض أتباعه بنشر إحدى رسائله (مرشد الشباب) بالحروف اللاتينية، لكن المحكمة برأته من هذه التهمة أيضاً.

الر - لمعات). إلى جانب مجموعات من الأعمال تحتوى على رسائل إلى طلابه منها (ملحق بارلا) و(ملحق قسطنونى) و(ملحق اميرداغ)، بالإضافة إلى ترجمة ذاتية، وكتاب بعنوان (سنوحت)، وآخر بعنوان (مناظرات) وثالث بعنوان (Divan-I harb-I Orfi) راجع: سمير محمد رجب (الفكر الأدبى والدينى عند الشيخ سعيد النورسى)، رسالة دكتوراه غير منشورة فى الآداب، قسم اللغات الشرقية، مقدمة لكلية الآداب جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٨٤، ص ١٧٢-٢٢٣.

لم يقبض (لرسائل النور) أن ترى النور إلا في عام ١٩٥٦ عندما أصدرت (الجنة الخبراء) التي قد قضت بتشكيلها إحدى المحاكم التي قدم (النورسي) أمامها عام ١٩٤٨، قرارها بأن (رسائل النور) خالية من أى شائبة تخالف القانون، وأنها تتفق مع أسس الدين والإسلام^(١).

كان هذا هو المنفذ الذي أتاح (للنورسي) أن ينشر رسائله بصورة شرعية بعد سلسلة من الحظر والتقييد والتكيل. ويعتبر عام ١٩٥٦ عام نجاح دعوة (النورسي) الإسلامية، فإذا كان عام ١٩٢٦ هو بداية جهاد الرجل من أجل نشر رسالته، فإننا نستطيع أن نقول أن السلطة قد نجحت في حببها ثلاثون عاماً قبل أن ينجح (النورسي) في جهاده هذا من أجل الدعوة التي نذر حياته من أجلها.

لكن هذا النجاح كان يقابله الثمن الذي دفعه (النورسي)، لقد قضى ٣٠ عاماً ما بين محاكمات واعتقال ونفى وسجن وتشريد حتى انتهى هذا في عام ١٩٥٦. ولم ينعم (النورسي) بفوزه هذا طويلاً، فقد اعتقلت السلطة في عام ١٩٥٨ كل من كان يساهم في نشر (رسائل النور) من أتباع (النورسي) وقدموا للمحاكمة، وحددت إقامة الشيخ في (أميرداغ).

وفي الثانی والعشرين من مارس ١٩٦٠ اسلم (النورسي) الروح في مدينة (أورفه)، وكان قبل وفاته بساعات يواجه قائد شرطة المدينة الذي يبلغه أمر وزير الداخلية بضرورة البقاء في منفاه في (أميرداغ).

لقد كانت (رسائل النور) هي محنة (النورسي) طوال حياته التي امتدت ٨٧ عاماً قضى منها ٣٠ عاماً في السجون والمعتقلات والمنفى.

وإذا كنا نستطيع أن نفهم أسباب (السلطة) في تركبها في أخذ (النورسي) بهذه القسوة على مدى سنوات طويلة، فإننا نستطيع أن نصل إلى أسباب أخرى لو حاولنا التعرف على (رسائل النور) هذه، سبب شقاء الرجل.

كانت (رسائل النور) صادرة في المقام الأول عن اعتقاد (النورسي) أن مرض الإنسان الرئيسي هو فقده (للايمان) باعتباره أن الزمن الذي عاشه

(١) المصدر نفسه، ص ٦١-٦٤.

(النورسى) كان زمن نشر الضلالة القادمة من ثقافة الغرب.

كان (النورسى) يرى أن الضلالة الفكرية فيها كل الضرر للمسلمين، ومن ثم فقد عول على (الجهاد المعنوى) القائم على ركائز ثلاثة هي (العلم - العقل - الإيمان)، وكانت وسيلته فى هذا المقام هي إظهار إعجاز القرآن الكريم للعالم، ولم يكن هذا ليتحقق من وجهة نظره إلا بتوصيل (الإيمان) لأفراد المجتمع التركى، توصيل الإيمان الحقيقى وليس الإيمان التقليدى.

ولقد بدأ (سعيد) منهجه من أجل توصيل الإيمان الحقيقى إلى الناس فى عصر الجمهورية، وهو عصر اشتد فيه الهجوم على الشعائر الدينية ومحاولات محوها من عقول الأتراك باستخدام القوة المادية والسلطة الغاشمة.

لقد كان هذا المطلوب (محو الدين وشعائره من عقول الأتراك) هو الركيزة (الخامسة) فى مبادئ النظام الأتاتوركى الستة (الجمهورية - القومية - الشعبية - التنوير - اللاتينية - الثورية).

ولعل القارئ الكريم سيتذكر أن الصفحات السابقة قد ذكرت أن المادة (١٦٣) من الدستور التركى كانت تجرم أى نشاط يستهدف إقامة الدولة على أسس دينية، وكان يدخل فى إطار هذا النشاط (الدعوة الإسلامية - إقامة الطوق الصوفية والجمعيات الدينية) وأى نشاط آخر يكون الهدف منه إحياء الدين.

ولعل القارئ الكريم يتذكر ما جرى للسياسى التركى (نجم الدين أربكان) رئيس الوزراء التركى الأسبق فى السنوات القليلة الماضية عندما اتهم بمحاولة إقامة حزب يعتنق اتجاهًا إسلاميًا (حزب الرفاه) وما كان من حظر نشاط ذلك الحزب وحرمان (أربكان) من عضوية المجلس النيابى التركى والحكم عليه بعقوبة مقيدة للحرية.

ومن ذلك أيضاً تجريد النائبة التركية (مروه كافاجى Marva Kavakgi) من الجنسية التركية منذ سنوات قليلة بدعوى تنجسها بالجنسية الأمريكية، بينما كلن السبب الحقيقى وراء ذلك هو ارتدائها (الحجاب) داخل البرلمان التركى.

ومن ذلك أيضاً ما ينص عليه الدستور التركى من قيام (مجلس الأمن

(القومى) الذى يشكل غالبية قادة الجيش التركى، بمراقبة الاتجاه الدينى المضاد للعلمانية ومنعه بالقوة.

من هنا كان لابد (للسلطة) فى تركيا من أن تقمع اتجاهات (سعيد النورسى) الإسلامية باعتبارها عاملة على (هدم الثورة الكمالية وإثارة روح التدين)، وهى اتجاهات تدخل فى إطار تعطيل دستور البلاد الذى تنص مواده على منع إقامة الدولة على أسس دينية.

لقد اختلفت دعوة (سعيد النورسى) عن دعوة (حسن البنا) فى أشياء كثيرة، فبينما استخدم (البنا) دعوته الإسلامية للوصول إلى أهداف سياسية، ومن ثم الوصول إلى السلطة، فإن (النورسى) لم يكن طامعاً فى ذلك على الإطلاق، لكنه كان (بدعوته) هذه يصطدم رغماً عنه (بالسلطة) ونظامها اللادينى الذى لا تسامح فيه، كان تصادم (النورسى) مع السلطة هو تصادم (الدعوة الدينية) (بالخط العلمانى) الذى اعتنقته الدولة منذ أن أقام (مصطفى كمال) دولته فى عام ١٩٢٢، ومن هنا فإن (المطامع السياسية) تفصل بين الدعوتين.

واختلفت دعوة (حسن البنا) عن دعوة (النورسى) فى الأدوات التى استخدمها كل منهما للوصول إلى هدفه، فبينما استخدم (البنا) (جماعة الإخوان المسلمين) بتنظيماتها الفكرية والتربوية والعسكرية، وبشكيلاتها من ميليشيات الجواله والكتائب، وبإحاطة نفسه بمظاهر القوة المادية لتحقيق أهدافه السياسية، استخدم (النورسى) القلم كأداة لدعوته إلى الله، فكانت (رسائل النور) هى وسيلته لجمع الناس حوله - وهى رسائل تفسر القرآن الكريم تفسيراً يتفق ومقتضيات العصر - وهى وسيلة تتفق وقول الله تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هى أحسن إن ربك أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين) (النحل مكية ١٢٥).

واختلفت دعوة حسن البنا عن دعوة النورسى فى المدى الذى وصل إليه كل منهما فى مقام دعوته، فبينما وصل البنا إلى حد استخدام السلاح، والقتل، والتدمير للوصول إلى هدفه فإن النورسى اتخذ (السلم) سبيلاً لتحقيق أهدافه ولم يحد عن هذا المسلك طوال حياته.

واختلفت دعوة (حسن البنا) عن دعوة (النورسي) فى شأن التحالفات والروابط، فبينما دخل (البنا) فى تحالفات مشبوهة مع (إسماعيل صدقى) أحد أسوأ السياسيين المصريين فى تاريخ مصر الحديث، ومع (القصر) الذى كانت تحيط بسياساته الكثير من حكايات الفساد، وهو ما يتعارض مع دعوة الشيخ الدينية الأخلاقية، فإن (سعيد النورسي) لم يعقد أى تحالفات من أى نوع واكتفى بدعوته النورية (نسبة إلى رسائل النور) التى تولى مريدوه الترويج لها ونشرها فى مختلف أنحاء البلاد.

لكن الشئ الذى اتفقت فيه (الدعوتان) كان موقف السلطة منهما، فقد رفضت السلطة فى أى من البلدين التسامح عندما استشعرت خطورة اتجاهات الأول على أمنها (أمن السلطة) فقاتلته وتعبت أنصاره تشريداً واعتقالاً وسجناً ثم لم تلبث أن صفت صاحب الدعوة جسدياً، وعندما اثبتت فى احتمال إفساد الثانى لمبادئ الدولة الست وتحول النظام إلى نظام يأخذ بالدين وهو ما يتعارض مع أساسيات النظام فى الدولة التركية.

كذلك فقد اتفقت الدعوتان فى حجم العنف الذى تعرضتا له على يد السلطة، فقد تعرض صاحبا الدعوتين وأتباعهما لكم هائل من القهر والعنف بلغ فى النموذج المصرى حد الاعتقال والسجن والتعذيب (عمليات التعذيب فى عهد وزارة إبراهيم عبد الهادى ديسمبر ١٩٤٨ - يوليو ١٩٤٦) وصولاً إلى القتل، وبلغ فى النموذج التركى حد قصف الأقاليم وتكميم الأفواه والسجن والنفى ومحاولات التصفية الجسدية.

والذى نستطيع أن نصل إليه كنتائج من هذه الدراسة هو أن السلطة فى أى مكان فى منطقتنا لا تقبل المزاحمة أو المشاركة أو شبهة ذلك حتى ولو كان رداء الفاعل هو الدين - أو التظاهر به كما هو حال النموذج المصرى - وهو ما يؤكد أن الجالس على كرسي السلطة يأبى أن يتنازل عنه، وأن السلطة فى بلادنا لا تقبل القسمة على اثنين.

الفصل الحادى عشر

المجلس الإسلامى الأعلى فى فلسطين

ودوره الوطنى والاجتماعى فيما بين الحربين العالميتين

عادل حسن غنيم

كان تعيين علماء الدين وقضاة الشريعة الإسلامية في فلسطين خلال الحكم العثماني يتم بالتصديق عليه من قبل خليفة المسلمين، فلما وقعت فلسطين في براثن الاستعمار البريطاني خلال الحرب العالمية الأولى، طالب علماء المسلمين في فلسطين في مذكرة مقدمة إلى المندوب السامي بقيام هيئة أو مجلس إسلامي يشرف على الأوقاف الإسلامية والقضاء الشرعي في البلاد^(١). كما نشرت الصحف العربية في فلسطين منذ عام ١٩١٩م مقالات تدعو فيها إلى تأليف هذا المجلس. وعندما عقد المؤتمر العربي الفلسطيني الثالث في ديسمبر ١٩٢٠م بحيفا ناقش المؤتمر الموضوع وكلف اللجنة التنفيذية العربية للمؤتمر بمتابعة تنفيذه^(٢).

واستجاب المندوب السامي لتحقيق هذه الرغبة حرصاً منه على إرضاء المسلمين الذين كانوا يشكلون أكثرية العرب الساحقة، ونزولاً في الحقيقة بالمسلمين إلى مستوى الطائفة، فترك لرجالهم وضع قانون المجلس المقترح الذي منح المسلمين حق الإشراف والتشريع على مؤسساتهم، وأصبح للمجلس ميزانية ومحاكم ومدارس ورسوم وضرائب مما جعل منه بمثابة حكومة إسلامية^(٣).

وأصدر المندوب السامي النظام الذي اقترحه علماء المسلمين، وقام الأهالي المسلمون بانتخاب هذا المجلس تحت إشراف ممثليهم^(٤).

تكون المجلس الإسلامي الأعلى عام ١٩٢١م، وكان يديره رئيس وأربعة

أعضاء. الرئيس ينتخب مدى الحياة، وأما الأعضاء فيجدد انتخابهم كل أربع سنوات، وقد تم اختيار محمد أمين الحسيني^(٥) رئيساً لهذا المجلس^(٥). وهو الرجل الذي قدر له أن يقوم بدور وطني هام منذ الحرب العالمية الأولى حتى عام ١٩٣٦م حيث قاد الحركة الوطنية بشكل رسمي وفعلي خلال ثورة فلسطين ١٩٣٦/١٩٣٩ وما بعدها.

وكان أعضاء أول دورة للمجلس الإسلامي الأعلى محمد مراد عن لواء حيفا والشمال، وعبدالله الدجاني عن لواء يافا وسعيد الشوا عن لواء غزة والجنوب، وعبد اللطيف صلاح عن لواء نابلس^(٦). وكان اثنان من الأعضاء الأربعة وهما محمد مراد سعيد الشوا من مؤيدي رئيس المجلس، وأما العضوان الآخران فكانا من معارضيه في أول الأمر، ولم يلبث عبدالله الدجاني أن انحاز إلى صف رئيس المجلس، وبقي عبد اللطيف صلاح وحده معارضاً^(٧).

وكان واضحاً منذ البداية أن رئيس المجلس إذا أيده أغلبية الأعضاء سوف يصبح إحدى القوى ذات الاعتبار والمكانة، فستكون أموال الأوقاف تحت إشرافه، وقد بلغت ٧٦ ألف جنيه عام ١٩٣٦م وليس للحكومة أن تطلع عليها، وسيكون له الحق في تعيين وعزل القضاة والموظفين الآخرين وإدارة أموال المحاكم الشرعية، وستكون أموال اليتامى - وكانت تبلغ خمسين ألف جنيه في العام - تحت إشرافه، كما أن رئيس المجلس الإسلامي الأعلى هو مفتي الديار المصرية؛ وله أن يعين كل المفتين المحليين، ويستعان برأيه أحياناً في بعض مسائل القضاء المدني. وبهذا أصبح محمد أمين الحسين أهم شخصية مؤثرة في فلسطين فيما بين الحربين العالميتين^(٨).

وكانت الإدارة المنتدبة في فلسطين تأمل أن يحصر المجلس مهمته في إدارة شؤون الأوقاف وفي الإشراف على القضاء الشرعي فقط، غير أن المجلس وجه اهتمامه إلى الناحية الوطنية أيضاً، فأصبح من دعائم الحركة الوطنية في البلاد إلى جانب الجمعيات الإسلامية المسيحية^(٩) واللجان التنفيذية للمؤتمرات الفلسطينية^(٩).

فلقد أعطى المجلس الإسلامي الأعلى اهتماماً إيجابياً لموضوع بيع أراضي العرب لليهود، وقام بحملات عنيفة على الذين ينوون بيع أراضيهم محاولاً

منعهم من بيعها، وإذا كان لابد من بيعها فليكن ذلك لإخوانهم عرب البلاد^(١٠).

ولم تقتصر جهود المجلس الإسلامي الأعلى في سبيل إنقاذ أراضي فلسطين من اليهود إلى الحض على تحريم بيعها لهم، بل بذل أموالاً طائلة من أموال الأوقاف ومن الإعانات في شراء أراضي شاسعة في منطقة طولكرم في قرى زيتا وعبتل وغيرها، وقام بضمها للأوقاف الإسلامية. وبلغ مجموع ما أنفقه لإنقاذ قرية زيتا وحدها حوالي أربعة وخمسون ألف جنيه.

وتمكن المجلس الإسلامي الأعلى من حفظ واستعادة الكثير من أراضي الأوقاف الإسلامية التي كان اليهود يطمعون فيها مثل أراضي وقف علي بن عليل قرب يافا، وأراضي وقف روبي، وأراضي وقف آل رضوان في منطقة الرملة، وتبلغ مساحة هذه الأراضي عشرات الآلاف من الدونمات^{(١١)(*)}.

كما بذلت محاولات لمنع اليهود من الاستيطان في الأراضي التي سبق لهم شراؤها بواسطة الاعتداءات المنظمة والإجراءات القانونية^(١٢).

ولم يكتف المجلس الإسلامي الأعلى بهذه الجهود، بل شكل دائرة خاصة لمقاومة تبعية الأراضي، وعقد مؤتمرات لعلماء الدين وضرب على وتر الدين والوطنية، وأصدر الفتاوى الشرعية ضد الباعة والسماسة فجرمتهم وحرمت الصلاة عليهم أو دفنهم في مقابر المسلمين، لكن نجاح المجلس في مجال تراجع السماسة كان محدوداً.

كما تدخل المجلس كطرف منازع لليهود في كثير من الصفقات التي عقدها فأحبطها واحتفظ للعرب بأراضيهم، واتخذ المجلس إجراءات كثيرة للمحافظة على حقوق القاصرين والأيتام وأمثالهم في الأراضي المعرضة لاستيلاء اليهود عليها وخاصة في الأراضي المشاع^(١٣) في القرى، فأنقذ بذلك مساحات كبيرة من الأراضي^(١٤). كما اكتتب في أوائل عام ١٩٣٣م بخمسة آلاف وخمسمائة سهم في شركة إنقاذ الأراضي بفلسطين^(١٥).

وقد تميز خريف ١٩٣٥م بحملة عنيفة ضد العرب الذين اتهموا بتسهيل انتقال الأراضي العربية لليهود، فتم فضحهم في المساجد والصحافة والاجتماعات العامة باعتبارهم خونة لوطنهم^(١٥).

وعندما حدث الإضراب الكبير الذي كان بداية لثورة ١٩٣٩/٣٦م أضرب دوائر المجلس الإسلامي عن العمل في ١١ يونيوه باستثناء تأمين استمرار القيام بالشعائر الدينية^(١٦). وعلى أثر التصريحات التي أدلى بها وزير المستعمرات البريطانية في مجلس العموم حول عدم اشتراك المجلس في الإضراب العام أصدر المجلس بياناً نفى فيه ذلك مؤكداً دوره الوطني " أن المجلس الإسلامي الأعلى الذي شاطر بأوفر نصيب في المصالح الوطنية منذ إنشائه حتى اليوم والذي كان ولا يزال يعضد تلك المصالح الوطنية في كل موقف، وسيظل كذلك إلى أن تتال الأمة غايتها السامية وتفوز باستقلالها ووحدتها. إن هذا المجلس لا غاية له في موقف الأمة الحاضر المجيد إلا أن يشاركها بكل قوة ويعضد إضرابها السلمي الذي اتخذته وسيلة لإعلان استنكارها لسياسة الإبادة التي تهدد كيانها بالاضمحلال. وأما ما جاء في تصريح وزير المستعمرات البريطانية من أن المجلس قرر عدم الاشتراك في الإضراب فلا صحة له بتاتاً، فإن جميع المدارس التابعة للمجلس ودوائره أضربت، وتعطلت الإنشاءات والبناء والترميم والمصالح وجميع الشؤون المالية والأعمال الاعتيادية في هذه الدوائر ما عدا ما يتعلق بالشعائر الدينية من عبادات وصلاة وما يتبعها في المساجد، وتوزيع الطعام على الفقراء، وسائر ما يحتتم الشرع الشريف استمرار القيام به..."^(١٧).

وفي مجال المواقف الوطنية للمجلس الإسلامي الأعلى لم يكن يشارك في احتفالات الحكومة الرسمية، بل أنه قاطع حفلاتها مثل مقاطعته حفلة تنصيب المندوب السامي هربرت صموئيل^(١٨).

ومع أن المجلس لم يكن يتقدم بمطالب البلاد الأساسية إلى المسؤولين باعتبار أن ذلك من مهمة اللجنة التنفيذية العربية، لكن المسؤولين بالمجلس لم يتركوا فرصة مواتية دون أن يعبروا عن رأيهم في شئون البلاد. فعندما زار وزير المستعمرات المجلس الإسلامي الأعلى خلال شهر إبريل ١٩٢٥م تباحث معه رئيس المجلس وأعضاؤه في شئون الوطنية، حيث طالبوا بتشكيل حكومة وطنية في فلسطين تكون مسئولة أمام مجلس نيابي تراعى فيه النسبة العددية للطوائف، فوعدهم الوزير بإحداث تغيير في إدارة الحكومة^(١٩).

ولم تكن جهود المجلس الإسلامي الأعلى الوطنية مقتصرة على فلسطين وحدها، لكن شملت الاهتمام بأمور المسلمين في بعض بلدان المشرق والمغرب. ففي مايو ١٩٢٢م أرسل المجلس برقية احتجاج إلى عصبة الأمم بسبب ما يلاقيه مسلمو دمشق وبيروت علي يد السلطة الفرنسية^(٢٠).

وعلى أثر ما قامت به السلطة الفرنسية في سوريا من تخريب لدمشق أيام ١٨-٢٠ أكتوبر ١٩٢٥م أبرق المجلس الإسلامي، برقية إلى جميع الأقطار الإسلامية يطالبها بالاحتجاج لما لحق بمسلميها من قتل وتخريب^(٢١). وتكرر نفس الموقف في مناسبات متعددة بالنسبة لمسلمي بعض الأقطار الإسلامية الأخرى، ففي أوائل ديسمبر ١٩٣٠م أرسل المجلس احتجاجاً إلى رئيس الحكومة الفرنسية على ما تقوم به تلك الحكومة من أعمال في المغرب الأقصى مع سبعة ملايين من البربر المسلمين^(٢٢). كما تبرع المجلس أوائل عام ١٩٣٤م بألف روبية مساعدة لمنكوبي الزلازل من مسلمي الهند^(٢٣).

ولا شك أن الاهتمام بأمر المسلمين خارج فلسطين أمر واجب خاصة إذا كان هذا الاهتمام صادر من هيئة إسلامية، لكن التخريب الذي حدث في دمشق والمغرب والهند من مسلمين ومسيحيين وغيرهم. فتركز الاهتمام على المسلمين وحدهم في هذه الحالة قد يحمل في ثناياه عدم اهتمام بما حدث لغير المسلمين من قتل وتخريب، في الوقت الذي يرفض فيه الإسلام أي عدوان يتعرض له الإنسان بشكل عام، ويدين أي قتل أو تدمير دون وجه حق.

لكن المجلس الإسلامي الأعلى لم يكتف بهذه المواقف الوطنية، بل كان له دور اجتماعي هام في حياة عرب فلسطين وبخاصة في مجال التربية والتعليم.

فلقد قام المجلس بقسط محمود في هذا الشأن، فأنشأ عدة معاهد أشرف عليها وتعهدها بالإدارة والإنفاق. ومن تلك المعاهد الكلية الإسلامية وهي معهد للتعليم الثانوي، ومدرسة البنات الإسلامية، وكلية روضة المعارف وهي ثانوية للبنين، وكانت جميعها في القدس، بينما أشرف خارج القدس على عدة مدارس ابتدائية في أماكن مختلفة، وأوفد بعض الطلبة إلى الخارج، وساعد بعض طلبة فلسطين للدراسة بالأزهر الشريف^(٢٤). كما ساهم المجلس في إنشاء معاهد علمية في الخليل وقدم المساعدة لمعاهد علمية في القدس وعكا.

وحرصاً من المجلس على إنقاذ عدد كبير من أطفال المسلمين اليتامى من الملاجئ التبشيرية أنشأ مدرسة الأيتام الإسلامية الصناعية في القدس، وقد تخرج منها عدد كبير من الطلاب أسهموا في النهضة الصناعية الفنية في البلاد.

واهتم المجلس أيضاً بعمارة المسجد الأقصى. ولما كان ذلك يستلزم جمع مبالغ كبيرة لا تتحملها ميزانية الأوقاف الإسلامية ولا أهل فلسطين وحدهم، فقد قام رئيس المجلس برحلة إلى العراق والكويت والبحرين للبحث على التبرع، كما ذهبت وفود أخرى إلى الحجاز والهند، ونتج عن مساعي هذه الوفود شعور عام بين سائر الأقطار بأهمية التضامن الإسلامي، وبلغ مجموع التبرعات التي جمعت لهذا الغرض أكثر من مائة ألف جنيه^(٢٥).

لكن المجلس من ناحية أخرى كان يحمل في كيانه مجموعة من الأخطاء ساعدت على إضعاف الحركة الوطنية وتشتيت جهود الأمة!

أولاً: حدث توسع في المظاهر والدعاية والاتصالات والمراسم الداخلية والخارجية اعتقاداً من رئيس المجلس بأن في تقوية كيان المجلس تقوية لروح الأمة، لكن الذي حدث هو العكس، فقد كان ذلك محركاً للغيرة والتنافس الحزبي والخلافات التي حدثت بين المسلمين في فلسطين مما شغلهم عن قضية الوطن الأساسية^(٢٦).

ثانياً: أنشأ رئيس المجلس كثيراً من الوظائف بالمجلس من أجل رجاله^(٢٧). كما كان رجاله هم المهيمون على أجهزة المجلس الرئيسية، وقد أثار ذلك نفوس المعارضين فعملوا على مقاومة هذه السيطرة العائلية باعتبار هذا المجلس مجلساً إسلامياً للإشراف على شئون المسلمين، وليس مجلساً عائلياً للإشراف على شئون الأسرة الحسينية.

ثالثاً: ترتب على انتخابات المجلس التي أجريت بعد انتهاء دورته الأولى عام ١٩٢٥م انقسام كبير بين مسلمي فلسطين، فقد شملت الانتخابات المذكورة كل مسلم راشد في جميع المدن والقرى والقبائل، وقد حدث ذلك كله لانتخاب أربعة أعضاء مرتب كل منهم خمسون جنيهاً وواقع عملهم الإشراف على المؤسسات الوقفية والإسلامية ضمن ميزانية حدودها خمسون ألف جنيه، مما كان سبباً في

زيادة التنافس بين المسلمين دون ضرورة وطنية أو إسلامية، ولعبت العصبية المحلية دورها، وهكذا كان في فلسطين في ذلك العام وضع مورست فيه الحزبية والمحلية أكثر من أي وقت مضى^(٢٨).

والواقع أن المجلسين يتحملون بشكل أساسي مسؤولية كبيرة في هذا الصدد، فقد شغلت البلاد كلها من أجل أربعة مقاعد لا توصل إلى استقلال أو تحرر أو حتى حكم ذاتي، فلم يحاولوا تضيق مجال الانتخاب بحيث يشترك في إجراءاتها هيئة معينة من العلماء والقضاة، لأن إجراء الانتخاب على هذا المجال الواسع صرف أهل فلسطين عن متابعة الاهتمام بقضيتهم الكبرى، حيث خلا عاما ١٩٢٥م، ١٩٢٦م من أي نشاط وطني ذي شأن، فلم يعقد خلالها مؤتمر وطني واحد، ولم ترسل وفود فلسطينية خارج فلسطين. وكانت انتخابات المجلس هي الشغل الشاغل لأبناء البلاد.

ذلك هو دور المجلس الإسلامي الأول منذ إنشائه عام ١٩٢٢م حتى عام ١٩٣٦م بما فيه من إيجابيات وسلبيات، وقد كان الدور الوطني في حقيقته خلال تلك المرحلة دورا غير مباشر بمعنى أن محافظة المجلس مثلا على منع انتقال الأراضي العربية إلى اليهود سواء بشرائها وضمها للأوقاف الإسلامية أو الحيلولة دون وقوعها في يد اليهود، أو منع اليهود من الاستيطان في الأراضي التي اشتروها، أو الحض على تحريم بيعها والقيام بحملات عنيفة على الذين يحاولون بيع أراضيهم، كل تلك الجهود كانت تمثل في الحقيقة رصيذا طيبا للمحافظة على حقوق عرب فلسطين ومساندة إيجابية للحركة الوطنية الفلسطينية.

لكن التطورات فيما بعد دفعت الأمور إلى مواجهة مباشرة بين السلطة ورئيس المجلس الإسلامي الأعلى فقد حدث في إبريل ١٩٣٦م إضراب وطني في فلسطين ورأى الوطنيون في بدايته مصلحة وطنية في تشكيل لجنة عليا تدير الحركة الوطنية بقيادة محمد أمين الحسيني مفتي فلسطين الأكبر ورئيس المجلس الإسلامي الأعلى، ونتيجة لذلك بدأت مواجهة مباشرة بين اللجنة وبين السلطة البريطانية، لكن هذه المواجهة كانت تتم خلال الأولى من الثورة - التي دامت حوالي ستة أشهر - بالوسائل السلمية والمشروعة، فقد كان الاعتدال أحد ملامح تلك القيادة رغم التأييد الشعبي الكبير الذي كان يؤازرها ورغم تحول الإضراب

الوطني إلى ثورة لكن تلك القيادة لم تحسن الاستفادة من طاقات الجماهير وحركتها، فلم تطرح تلك القيادة مطلب الاستقلال حتى مع اشتداد الأزمة وتطور الأعمال الثورية حيث طرحت اللجنة في بداية الإضراب ثلاثة مطالب : إيقاف الهجرة وقفا تاماً، ومنع انتقال الأراضي العربية لليهود منعاً تاماً، وقيام حكومة وطنية مسئولة أمام مجلس نيابي. وقد بقيت اللجنة متمسكة بهذه المطالب حتى بعد قيام الثورة الشعبية المسلحة^(٢٩).

لكن الأمور تدهورت بين الإدارة المنتدبة واللجنة العربية العليا بعد تقديم اللجنة الملكية البريطانية لمشروعها بتقسيم فلسطين لعام ١٩٣٧ حيث اجتمعت اللجنة بعد إذاعة المشروع وأصدرت بياناً في ٨ يوليو ١٩٣٧م يتضح منه عدم قدرتها على المواجهة الفورية للموقف، حيث اكتفى البيان، بالإشارة إلى أن سياسة التقسيم مناقضة لمطالب العرب وحقوقهم. وأرسلت خطاباً إلى الملوك والأمراء العرب تروجهم "العُضد والإرشاد في مثل هذا الموقف التاريخي العصيب". لكن اللجنة أبلغت بعد ذلك عصبة الأمم برفضها تقسيم البلاد، وطلبت من العصبة إلغاء الانتداب البريطاني لتحل محله دولة فلسطينية مستقلة ترتبط مع بريطانيا بمعاهدة تضمن مصالحها المقبولة ومصالح الأقلية اليهودية^(٣٠).

وبعد إذاعة تقرير اللجنة الملكية اقترح المندوب السامي في رسالة مؤرخة ١٤ يوليو ١٩٣٧م الموافقة على اعتقال محمد أمين الحسيني ونفيه فوراً من فلسطين نظراً لأنه يستخدم نفوذه ضد مشروع التقسيم. وقد وافق مجلس الوزراء البريطاني على إجراء تلك الخطوة، وهاجمت السلطة البريطانية مقر اللجنة العربية العليا في ١٧ يوليو ١٩٣٧م وحاولت اعتقال الحسيني لكنه تمكن من اللجوء إلى المسجد الأقصى، وبقي محتمياً بالحرم حوالي ثلاثة أشهر^(٣١).

واستغلت السلطة المنتدبة في فلسطين فرصة اغتيال الضابط البريطاني أندروز حاكم لواء الجليل فأقدمت - حتى قبل إجراء أي تحقيق - على تصفية مؤسسات الحركة الوطنية في فلسطين، حيث قامت بحل اللجنة العربية العليا واللجان القومية في جميع أنحاء البلاد، وعزلت محمد أمين الحسيني من رئاسة المجلس الإسلامي الأعلى^(٣٢). كما عينت السلطة لجنة ثلاثية برئاسة بريطاني لإدارة شئون المجلس الإسلامي الأعلى^(٣٣).

وشكلت السلطة لجنة برئاسة نائب قاضي القضاة البريطاني لمراجعة حسابات المجلس، حيث تبين للجنة أن جميع حسابات المجلس كانت دقيقة وصحيحة، وأن التصرف فيها كان يتم وفق ميزانية رسمية معتمدة من الدوائر المختصة^(٣٤) وهو ما ينفي عن أمين الحسيني التهمة التي وجهها إليه بعض المعارضين للمجلس من أنه كان يسعى التصرف في أموال الأوقاف.

وأرسل محمد أمين الحسيني وهو ملتجئ للحرم القدسي كتابًا إلى حكومة فلسطين ذكر فيه أنه لا يعترف مطلقًا بصلاحيات السلطات الأجنبية في إحداث تغيير في وضع إسلامي، وأنه لا يزال يعتبر نفسه الرئيس الروحي لمسلمي فلسطين وإزالة حق الولاية على الأوقاف الإسلامية وإدارة المجلس الإسلامي الأعلى واستمر أمين الحسيني يزاول عمله في إدارة شؤون المجلس داخل الحرم بعد أن نقلت أوراق ومستندات المجلس إلى المسجد الأقصى^(٣٥).

وفي مساء ١٣ أكتوبر ١٩٣٧م تمكن محمد أمين الحسيني من الخروج متخفيًا من المسجد الأقصى حيث ذهب إلى يافا واستقل زورقًا إلى الساحل اللبناني حيث سمحت له السلطة الفرنسية بالإقامة في قرية الذوق^(٣٦).

لقد كان محمد أمين الحسيني منذ تعيينه مفتيًا ورئيسًا للمجلس الإسلامي الأعلى يرفع رايات السلام، ويدعو إلى اتباع الوسائل السلمية لتحقيق الأهداف الوطنية، ولم يكن يحبذ العنف أو الثورة طريقًا إلى ذلك، لكنه في نفس الوقت لم يمكن متعاطفًا مع بريطانيا أو منفذًا لسياستها أو مستعدًا لقبول أي مشروع يتعارض مع مصالح وطنه. لقد ظل حياته معارضة للحركة الصهيونية، لكنه لم يفكر لسنوات طويلة في مقاومة الانتداب نفسه أو تعبئة جهود الجماهير ضد بريطانيا لاعتقاده بأن العرب لا قبل لهم بمقاومة بريطانيا، وعندما تولى قيادة الهيئة العربية العليا حرص على القيام بدور مزدوج في قيادته للعمل السياسي. كان يظهر استعدادًا للتفاهم مع بريطانيا ويرفع شعارات الوسائل السلمية ولا يأخذ مواقف عنيفة ضد السلطة، لكنه في نفس الوقت كان يشجع الأعمال الثورية ويقف من وراء ستار مؤيدًا لتلك الثورة الشعبية التي نشبت في فلسطين، ويتضح حرص محمد أمين الحسيني على تجنب الصدام مع بريطانيا في أن دوائر المجلس الإسلامي الأعلى الذي كان يرأسه لم تشارك في الإضراب إلا في ١١

يونيه ١٩٣٦م^(٣٧) أي بعد ٥٢ يومًا من الإضراب، كما أنه لمدة أسبوعين أو ثلاثة من بدء الإضراب لم يخرج خطاب المساجد - الذين يخضعون لسيطرة الحسيني - عن حد الاعتدال في خطبهم^(٣٨).

وعندما تحول الإضراب إلى نضال شعبي مسلح حاول محمد أمين الحسيني أن يقوم بدوره الوطني وأن يحرك خيوط العمل الثوري لكن دون إعلان متجنبًا الظهور بمظهر التأييد لهذا النضال المسلح، متمسكًا بالمطالب الوطنية، مستعدًا للتفاهم مع السلطة إذا بدا منها ولو مؤقتًا تغيير في مواقفها، رافضًا في نفس الوقت أي مساومة على حقوق البلاد الإسلامية.

لكن مع طرح مشروع التقسيم لعام ١٩٣٧م كان من المتوقع أن تستأنف الأعمال الثورية وإن يأخذ الحسيني موقفًا أكثر تشددًا ضد بريطانيا، من هنا كان قرار السلطة البريطانية باعتقاله قناعة منها بأثره الفعال في قيادة الحركة الوطنية.

يتبين لنا من هذا العرض أن المجلس الإسلامي الأعلى مؤسسة إسلامية تحولت بقيادة محمد أمين الحسيني إلى مؤسسة وطنية تعمل بشكل غير مباشر على تحقيق الأهداف الوطنية للبلاد، ورغم وجود بعض الأخطاء في نظامها وحركتها. لكنها أسهمت في الحفاظ على تراب الوطن، وقامت للنشاط الاستيطاني اليهودي، وساندت القضايا الإسلامية بشكل عام في حدود الإمكانيات المتاحة للمجلس وفي ظل مجتمع تسوده روح الحزبية والمنافسات العائلية والتوجهات الوطنية المختلفة وتحت حكم إدارة منتدبة كرست كل جهودها من أجل بناء الوطن القومي اليهودي، وحالت بيت أهل البلاد وبين بناء مؤسساتهم السياسية.

الهوامش

- ١- محمد اسحق درويش، ذكريات سجلها الباحث معه في ٠٠٠٠٠٠، ص ١٢.
- ٢- اليرموك، ٣٠ تشرين الثاني ١٩٢٤، ص ٣، كتاب من اللجنة التنفيذية العربية إلى المندوب السامي.
- وكان القضاء الشرعي للبلاد يختص بالنظر في أحوال المسلمين الشخصية طبقاً لمذهب أبي حنيفة وبعض مبادئ من المذاهب الأخرى، وهو قسمان ابتدائي واستئنافي. الرابطة الشرقية، ١٥ أكتوبر ١٩٢٨، ص ٢٣.
- ٣- محمد عزة دروزة، حول الحركة العربية الحديث، الجزء الثالث، صيدا، المكتبة العصرية، ١٩٥٩، ص ٤٧، ٤٨.
- ٤- تقرير لجنة التحقيق عن اضطرابات فلسطين التي وقت في شهر آب ١٩٢٩، ص ٣٤؛ فلسطين، ٩ آذار ١٩٢٦، ص ١.
- (*) ولد محمد أمين الحسيني بالقدس عام ١٨٩٥ حيث تلقى تعليمه الأولى والثانوي ثم درس العلوم الشرعية والتحق بالأزهر الشريف ودار الدعوة التي أسسها محمد رشيد رضا، وفي الحرب العالمية الأولى عمل ضابطاً بالجيش العثماني في استانبول وعاد بعد انتهاء الحرب إلى فلسطين حيث بدأ مشاركته في الحركة الوطنية. رسالة من محمد أمين الحسيني إلى الباحث في ١٤ سبتمبر ١٩٦٤م.
- ٥- محمد اسحق درويش، مرجع سابق، ص ١٢.
- ٦- فلسطين، أول آذار ١٩٦٣، ص ١١.
- ٧- الأنوار، ٢٠ أغسطس ١٩٦١، ص ١٢، مقال لعجاج نوبهض.
- 8- The Secretary of State for The Colonies Palestine Royal Commission. Report , PP. 53. 178;
- الرابطة الشرقية، ١٥ أكتوبر ١٩٢٨، ص ٢٣.
- (*) الجمعيات الإسلامية المسيحية هي أول حركة وطنية منظمة قامت في فلسطين بعد الحرب العالمية الأولى بهدف مناهضة الحركة الصهيونية ومقاومتها، وقد اختار الفلسطينيون تسمية جمعياتهم الوطنية بهذا الاسم إظهاراً للوحدة القائمة بين المسلمين العرب والنصارى، وإحباطاً لأية دعاية طائفية أو دينية.
- تقرير فخامة المندوب السامي السنوي، تموز سنة ١٩٢٠ إلى تموز سنة ١٩٢١، ص ٨، عيسى السفري، فلسطين العربية بين الانتداب والصهيونية، يافا، مكتبة فلسطين الجديدة، ١٩٣٧، جزآن، ص ٣٧؛ أحمد الشقيري، محاضرات عن قضية فلسطين منذ نشوء الحركة

الصهيونية حتى سنة ١٩١٩، ص ٧٢؛ محمد عزة دروزة، رسالة منه إلى الباحث مؤرخة في ٢٧ إبريل ١٩٦٤، Husewitz , J.C., The Struggle for Palestine, New York, ١٩٦٤، P.56.

٩- محمد اسحق درويش، مرجع سابق، ص ١٢.

10- Report By His Majesty's Government in The United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland to The Council of The League of Nations on The administration of Palestine and Trans-Jordan for The Year 1934, P.12.

(*) يبلغ مساحة الدونم ألف متر مربع، أو حوالي ربع فدان مصري.

١١- محمد عزة دروزة، فلسطين وجهاد الفلسطينيين في معركة الحياة والموت ضد بريطانيا والصهيونية العالمية (١٩١٧-١٩٤٨م)، القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٥٩، ص ٣٥.

12- Esco, Palestine. a Study of Jewish, Arab and British Policies, Vol. II, P, 781, ;

The Secretary of State for The Colonies, Palestine Royal Commission. Report. PP. 86,87. ;

United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland to The Council of The League of Nations on The administration of Palestine and Trans-Jordan for The Year, London, 1937, Colonial No. 129. P.5.

(*) كانت معظم أراضي القرى في فلسطين مشاعاً، أي تتألف من أراضي مشتركة بين المزارعين وأهل القرية، وربما كان بعضها مشتركاً بين أهالي القرية أو بين أفراد عشيرة من عشائرها أو بين قرى متجاورة. وتوزع تلك الأراضي في بدء كل سنة زراعية على أهالي تلك القرية أو العشيرة أو القرى المتجاورة بالأسهم والقراريط بمعرفة مختير القرى ووجهاتها ورؤساء القبائل. وقد يكون التقسيم إما بحسب عدد الأنفس أو بالنسبة لمقدار النفوذ أو غير ذلك من المقاييس التي كانت سائدة في تلك الفترة. وكان هذا النظام يدفع المزارع إلى عدم الاهتمام بتحسين أرضه، كما أنه كان يعاني نتيجة إهمال سلفه في الأرض التي انتقل إليها؛ حكومة فلسطين، تقرير اللجنة التي عينت لدرس حالة المزارعين الاقتصادية في فلسطين والتدابير التي تتخذها الحكومة بشأن الضرائب بالنسبة لتلك الحالة. ص ٦٥، ٦٦؛ جريدة فلسطين، ٢٢ أغسطس ١٩٢٢م، ص ٤.

١٣- الهيئة العربية العليا، أربعون عامًا من الجهاد، ص ١٥-١٧؛ بخيت صدقة، قضية فلسطين، بيروت، دار الكتاب، ١٩٤٦م، ص ٣١٢، ٣١٣.

١٤- الفتح، ٨ رمضان ١٣٥١هـ، ص ١٠.

15- The Secretary of State for The Colonies, Palestine Commission. Report. PP. 86,87.

١٦- يوسف هيكل، القضية الفلسطينية، تحليل ونقد، يافا، ١٩٣٧، ص ٢٠١.

١٧- الأهرام، ٢٤ يونيو ١٩٣٦م، ص ٥، بيان للمجلس الإسلامي الأعلى.

١٨- لسان العرب، ١٢ أيلول ١٩٢٢، ص ١.

١٩- اليرموك، ٣٠ نيسان ١٩٢٥، ص ٣.

٢٠- لسان العرب، ٤ آيار ١٩٢٢، ص ٣.

٢١- فلسطين، ٣ تشرين الثاني ١٩٢٥، ص ٣.

٢٢- الشورى، ٣ ديسمبر ١٩٣٠م، ص ٤.

٢٣- الفتح، ٦ ذي الحجة ١٣٥٢هـ، ص ١٤.

٢٤- الرابطة الشرقية، ١٥ أكتوبر ١٩٢٨م، ص ٢٣.

٢٥- إبراهيم السيد عيسى المصري، مجمع الآثار العربية ورجال النهضة الفكرية، دمشق، ١٩٣٦م، الجزء الأول، ص ١١٠، ١١١.

٢٦- محمد عزة دروزة، حول الحركة العربية الحديثة، صيدا، المكتبة العصرية، ١٩٥١م، الجزء الثالث، ص ٥٠.

٢٧- فخري النشاشيبي، صوت من قبور فلسطين العربية، القدس، ١٩٣٨م، ص ٥٣.

٢٨- محمد عزة دروزة، المرجع السابق، ص ٤٩، ٥٠.

٢٩- عمر أبو النصر، جهاد فلسطين العربية، بيروت، ١٩٣٦م، ص ٣٢٦-٣٢٨؛ بيان اللجنة العربية إلى المندوب السامي في ١٥ يونيو ١٩٣٦م؛ عيسى السفري، فلسطين العربية بين الانتداب والصهيونية، الكتابان الأول والثاني، يافا، ١٩٣٧م، ص ٤١-٤٧؛ خطاب أمين الحسيني في مؤتمر اللجان القومية في ٧ آيار ١٩٣٧.

٣٠- بيان رقم ١٢١ " إلى الشعب العربي الكريم؛ وبرقية اللجنة العربية العليا إلى الملوك والأمراء، الرابطة العربية، ١٤ يوليو ١٩٣٧، ص ٥؛ الشباب، ١٤ يوليو ١٩٣٧م، ص ١، ٢.

31- F.O. 371/20810. E. 4444.

رسالة من عجاج نويهض إلى عوني عبدالهادي؛ محمد عزة دروزة، حول الحركة العربية الحديثة، الجزء الثالث، ص ١٧٦-١٧٨.

- ٣٢- محمد عزة دروزة، المرجع السابق، ص١٨٢؛ إمیل للغوري، المرجع السابق، ص٨٨، ٨٩؛ نجيب صدقة، المرجع السابق، ص٢١٦، ٢١٧.
- ٣٣- محمد إسحق، ذكريات، ص٢١.
- ٣٤- الهيئة العربية العليا، أربعون عامًا من الجهاد، بيروت، ١٩٥٩م، ص١٢.
- ٣٥- الشباب، ١٣ أكتوبر ١٩٣٧، ص ١.
- ٣٦- محمد عزة دروزة، مرجع سابق، ص١٨٤؛ نجيب صدقة، مرجع سابق، ص٢١٧.
- ٣٧- عيسى السفري، مرجع سابق، ص٣٢.
- ٣٨- وزارة المستعمرات تقرير اللجنة الملكية لفلسطين، ص٢٣٦.

إصدارات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية

كلية الآداب - جامعة القاهرة

- ١- البليوجرافيا الشارحة للترجمات العربية فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا،
إشراف أحمد زايد، ١٩٩٧.
- ٢- الملخصات السوسيولوجية العربية: من الأول وحتى السابع، إشراف أحمد
زايد، ١٩٩٧.
- ٣- الملخصات السوسيولوجية العربية: من الثامن وحتى الحادى عشر، إشراف
محمد الجوهري فى عامى ١٩٩٩-٢٠٠٠.
- ٤- الإنتاج الفكرى العربى فى علم الفولكلور: قائمة ببليوجرافية، إعداد
محمد الجوهري وآخرون، ٢٠٠٠.
- ٥- الفولكلور العربى: بحوث ودراسات (المجلد الأول)، إشراف
محمد الجوهري، ٢٠٠٠.
- ٦- الفولكلور العربى: بحوث ودراسات (المجلد الثانى)، تحرير
محمد الجوهري، وإبراهيم عبدالحافظ، ومصطفى جاد، ٢٠٠١.
- ٧- استخدام الحاسب الآلى فى مجال العلوم الاجتماعية (استخدام برنامج SPSS
من خلال Windows)، عبدالحميد عبداللطيف، ٢٠٠٠.
- ٨- البناء السياسى فى إحدى قرى الصعيد، محمود جاد ، ٢٠٠٠.
- ٩- آثار القبلىة على المزاج الغنائى والموسيقى لأهل الصعيد، تأليف
محمود جاد، ٢٠٠١.
- ١٠- العنف فى الأسرة، تأديب مشروع أم انتهاك محظور، تأليف
عدلى السمري، ٢٠٠١.

١١- ملامح التغير فى القصص الشعبى الغنائى ، تأليف إبراهيم عبدالحافظ، ٢٠٠١.

١٢- الصحة والبيئة: دراسات اجتماعية وأنتروبولوجية مهداة إلى روح الأستاذ الدكتور نبيل صبحى، تأليف مجموعة من أساتذة علم الاجتماع بالجامعات المصرية، ٢٠٠١ (ضمن مشروع توثيق الإنتاج العربى فى علم الاجتماع).

١٣- الإنتاج الفكرى العربى فى علم الاجتماع : قائمة ببليوجرافية مشروحة (١٩٢٤-١٩٩٥) // إشراف أحمد زايد ، ومحمد الجوهري ، ٢٠٠١، (وهى طبعة منقحة ومزيدة من المجلدات السبعة الأولى من الملتصقات السوسيولوجية العربية التى سبق أن أصدرها المركز ونفذت) .

١٤- الشباب ومستقبل مصر : الندوة السنوية السابعة لقسم الاجتماع ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ٢٩-٣٠ أبريل ٢٠٠٠ / تحرير محمود الكردى، ٢٠٠١.

١٥- المجتمع الاستهلاكى ومستقبل التنمية فى مصر : الندوة السنوية الثامنة لقسم الاجتماع، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ٢٢-٢٣ إبريل ٢٠٠١ / تحرير أحمد مجدى حجازى ، ٢٠٠١ .

١٦- الإدراك البيئى عند الطفل: دراسة مقارنة بين الريف والحضر، تأليف أحمد مصطفى العتيق، ٢٠٠١.

١٧- دراسات مصرية فى علم الاجتماع: مهداة إلى روح الأستاذ الدكتور حسن الساعاتى، ٢٠٠٢.

١٨- الجماعات الهامشية: دراسة أنتروبولوجية لجماعات المتسولين بمدينة القاهرة، تأليف ابتسام علام ، تقديم: فاروق العادلى ، ٢٠٠٢ .

١٩- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الأول: الإطار النظرى وقراءات تأسيسية، تأليف مجموعة من أساتذة الجامعات، ٢٠٠٢.

- ٢٠- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعي، الكتاب الثاني: التراث في عالم متغير: قراءات تأسيسية، تأليف مجموعة من أساتذة الجامعات، ٢٠٠٢.
- ٢١- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعي، الكتاب الثالث: مقترحات ومحاولات بحثية، تأليف مجموعة من أساتذة الجامعات، ٢٠٠٢.
- ٢٢- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعي، الكتاب الرابع: عمال مصر بين ثقافة التصنيع والثقافة التقليدية: دراسة ميدانية بمجمع الألومنيوم، تأليف محمود عبدالرشيد بدران، أحمد محمد السيد عسكر، ٢٠٠٢.
- ٢٣- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعي، الكتاب الخامس: التيار الإسلامي بين التأييد والمعارضة: قراءة في الصحافة المصرية، تأليف على ليلة، ٢٠٠٢.
- ٢٤- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعي، الكتاب السادس: تأثير أنماط العمران على تشكيل بعض عناصر الثقافة الشعبية: دراسة ميدانية لسياقات اجتماعية متباينة بمصر، إشراف وتحرير محمود الكردي، ٢٠٠٢.
- ٢٥- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعي، الكتاب السابع: الاحتفالات الشعبية الدينية: دراسة لديناميات التغير وقوى المحافظة والتجديد. تأليف منى الفرنواني، ٢٠٠٢.
- ٢٦- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعي، الكتاب الثامن: الطب الشعبي: دراسة في اتجاهات التغير الاجتماعي في المجتمع المصري، تأليف سعاد عثمان، ٢٠٠٢.
- ٢٧- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعي، الكتاب التاسع: قوى المحافظة والتجديد في بعض عناصر التراث المادي: دراسة حالة للأزياء الشعبية المصرية. تأليف فائق أحمد على، ٢٠٠٢.
- ٢٨- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعي، الكتاب العاشر: ديناميات تغير التراث الشعبي في المجتمع المصري: دراسة لعادات الطعام وآداب المائدة. إعداد نجوى عبدالمنعم قاسم، إشراف علياء شكرى.

- ٢٩- علم الاجتماع ودراسات المرأة: تحليل استطلاعي، تأليف محمود عبدالرشيد بدران، ٢٠٠٢.
- ٣٠- المرأة وقضايا المجتمع، تأليف مجموعة من أساتذة الجامعات، ٢٠٠٢.
- ٣١- بحوث فى الأنثروبولوجيا العربية، مهداة إلى الأستاذ الدكتور أحمد أبوزيد، تحرير/ ناهد صالح، ٢٠٠٢.
- ٣٢- دراسات فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، مهداة إلى روح الأستاذ الدكتور أحمد الخشاب، ٢٠٠٢.
- ٣٣- القيم كما تعكسها الصحافة المحلية: تحليل مضمون صفحة (المحليات) بجريدة الأهرام، تأليف فاطمة القلبنى، ٢٠٠٢.
- ٣٤- علم الاجتماع والرعاية الاجتماعية، دراسات مهداة إلى روح الأستاذ الدكتور عبدالمنعم شوقي، تحرير/ عبدالهادى الجوهري، ٢٠٠٢.
- ٣٥- العدالة بين الشريعة والواقع فى مصر فى العصر العثماني، إشراف رؤوف عباس، تحرير/ ناصر إبراهيم، عماد هلال، ٢٠٠٢.
- ٣٦- علم السكان، تأليف محمد محى الدين، القاهرة، ٢٠٠٢.
- ٣٧- أنتونى جيدنز: مقدمة نقدية فى علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهري وآخرون، القاهرة، ٢٠٠٢.
- ٣٨- دراسات فى علم الاجتماع، مهداة إلى روح الأستاذ الدكتور مصطفى الخشاب، تحرير/ أحمد زايد، القاهرة، ٢٠٠٣.
- ٣٩- رشدى صالح والفولكلور المصرى. دراسة لأعماله وفصول من تأليفه، محمد الجوهري، القاهرة، ٢٠٠٣.
- ٤٠- الإنتاج العربى فى علم الاجتماع، قائمة ببليوجرافية مشروحة (المجلد الثانى: ١٩٩٥-٢٠٠٠)، إشراف محمد الجوهري وأحمد زايد، القاهرة، ٢٠٠٣.

- ٤١- الملخصات السوسولوجية العربية، المجلد الثاني عشر، إشراف محمد الجوهري وأحمد زايد، القاهرة، ٢٠٠٣.
- ٤٢- النقاء الحضارات في عالم متغير، حوار أم صراع، تحرير: عبادة كحيلة، القاهرة، ٢٠٠٣.
- ٤٣- الثقافة النارية والثقافة المسالمة: تأصيل نظري ودراسة ميدانية للثقافة الفرعية ومحددات السلوك الإجرامى، تأليف محمود عبدالرشيد بدران، أحمد محمد السيد عسكر، ٢٠٠٣.
- ٤٤- قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع، ترجمة مصطفى خلف عبدالجواد، مراجعة وتقديم محمد الجوهري، القاهرة، ٢٠٠٢.
- ٤٥- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الحادى عشر: التراث والحداثة في منظومة القيم المرتبطة بالعمل الأهلى عند قادة المجتمع المدنى، تأليف خالد عبدالفتاح، ٢٠٠٣.
- ٤٦- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الثانى عشر: التسامح الاجتماعى بين التراث والتغير، تأليف أشرف عبدالوهاب، ٢٠٠٣.
- ٤٧- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الثالث عشر: قضايا المرأة المصرية بين التراث والواقع: دراسة للثبات والتغير الاجتماعى والثقافى، تأليف علياء شكرى، ٢٠٠٣.
- ٤٨- دراسات بيئية في المجتمع المصرى، تأليف نجوى عبدالحميد سعدالله، ٢٠٠٢.
- ٤٩- كتابات اجتماعية معاصرة، مهداة إلى الأستاذ الدكتور السيد محمد بدوى، تحرير: محمد سعيد فرح، ٢٠٠٣.
- ٥٠- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الرابع عشر: الثابت والمتغير في آليات الضبط الاجتماعى، تأليف: عدلى السمرى، ٢٠٠٣.

- ٥١- قراءة تاريخية لبعض الجماعات الهامشية المرتبطة بالخصوصية فى تاريخ مصر الاجتماعى الحديث، تأليف: سيد عشاوى، ٢٠٠٣.
- ٥٢- سخرية الرفض وتهكم الاحتجاج. عوام أهل مصر وتعسف وعنظة الأتراك. مصر العثمانية ١٥١٧-١٩١٤، تأليف: سيد عشاوى، ٢٠٠٣.
- ٥٣- الطوائف المهنية والاجتماعية فى مصر فى العصر العثمانى، تحرير: ناصر إبراهيم، إشراف رءوف عباس، ٢٠٠٣.
- ٥٤- الأسرة المصرية وتحديات العولمة: الندوة السنوية التاسعة لقسم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٧-٨ مايو ٢٠٠٢/ تحرير أحمد زايد وأحمد مجدى حجازى، ٢٠٠٣.
- ٥٥- الدين والدولة فى العالم العربى، أعمال ندوة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، تحرير: عاصم الدسوقي، ٢٠٠٣.

obeyikan.com

he introduced to Egypt. He understood the necessity of presenting his government and its policies within acceptable Islamic norms, even when his programs were purposefully undermining the influence, prestige and wealth of traditional elites, transforming the traditional patterns of social relationships and landownership, and creating a new, more powerful, centralized governmental structure. It was useful, therefore, to have an authorized history of his early reforms from a shaykh within the Azhar circle, for it sustained the impression that this was an Islamic and benevolent government. There is little evidence that the people embraced this image.

Even in a period of fundamental transformation an Islamic government understands that religious symbols are important in helping citizens accept change. A government that successfully presents itself as maintaining the unity of "*al-din wa 'l-dawlah*" and that can marshal public support from the 'ulama' will have greater success in introducing reform and making its policies acceptable to its citizens. This was the purpose of Shaykh al-Rajabi's history. His work, which was apparently widely distributed, not only portrayed Muhammad 'Ali as an ideal Islamic ruler, but gave religious legitimacy to many of the governor's most controversial reforms by reference to *sunna*, Qur'an and *hadith*.

Egypt. He notes the dispatch of Tahir Pasha to Crete and Egyptian troops to Cyprus.¹⁹ These military undertakings are mentioned to demonstrate the governor's determined efforts to revive the countryside, to bring security to the provinces and towns, and to defend the country. All military operations were undertaken at the request of the Sultan, so Muhammad 'Ali's activities were a demonstration of his loyalty to the Ottoman Empire.

The final chapter, the longest in al-Rajabi's work, describes the necessity to build the *nizam jadid* force, Muhammad 'Ali's new conscript army. In this section Shaykh al-Rajabi resorts to *sunna*, *hadiths*, and history to provide legitimacy for this "new force" and to demand support for this undertaking. He even justifies the use of corporal punishment against the peasant troops to force their obedience.²⁰

Conclusion

Muhammad 'Ali was well aware of the importance of the support of the 'ulama' for his regime and the sweeping changes

¹⁹ *Ibid.*, 215-230.

²⁰ *Ibid.*, 231-255. It appears that a *fatwa* had been issued against the punishment of the troops because they were recruited from the common people. In his long discourse Shaykh al-Rajabi refers to the *nizam jadid* as a native army and supports a commander's right to punish transgressions by the troops. On this new army and the life of the common soldier in it, see Khalid Fahmy, *All The Pasha's Men: Mehmed Ali, his army and the making of modern Egypt* (Cambridge: 1997).

and gold. In a precocious analysis of these successful attempts to bring these lands once again under cultivation Shaykh al-Rajabi remarks that these improvements helped to increase agricultural production, which in turn supported an increase in population and commerce.¹⁶

Chapter Four is devoted to the many constructions undertaken by Muhammad `Ali. He mentions the constructions in the citadel and the Muqattam Hills, and the creation of the Shubra Gardens and the governor's palace.¹⁷ These are obviously secular undertakings which benefited the governor himself, but al-Rajabi also adds that the governor dug canals and dykes throughout Egypt to benefit agriculture and commerce and that he built factories in Cairo, Rosette, Alexandria, Damiette and other cities. He describes in some detail the construction of the Mahmudiyyah Canal.

Chapter Five is a short chapter in praise of the humiliation of the Copts, whom Muhammad `Ali expelled from government service.¹⁸

Chapter Six is another short chapter praising Muhammad `Ali's extraordinary efforts to construct warships and weapons, and his efforts to revitalize the canals, the towns, and provinces of

¹⁶ *Ibid.*, 177-182.

¹⁷ *Ibid.*, 184-187. Al-Rajabi's history was written before the construction of Muhammad `Ali's great Ottoman-style mosque in the citadel of Cairo.

¹⁸ *Ibid.*, 209-214.

driven them from his councils and intimidated them to the extent that the higher 'ulama' were reluctant to oppose him publicly.¹⁴

Chapter Two deals again with the pacification of the mamluks, the peasants and the bedouin and the security that Muhammad 'Ali brought to the country. Al-Rajabi also provides a rather detailed account of the war against the Wahhabis based on discussions with veterans of the campaigns in Arabia. This discussion includes data on Tusun Pasha's defeat, his early death in Egypt, the campaigns of Muhammad 'Ali's son Ibrahim, the taking of the Wahhabi capital of Dar'iyyah, and the governor's own campaign in the peninsula.¹⁵

In Chapter Three al-Rajabi returns to a description of the chaos in the countryside and mentions three disruptive peasant leaders, Ruslan, Ibn Zaghlul and Ashqam, who were operating in Qalyubiyah and eastern Mansurah. Virtually every village in al-Buhayrah province was in rebellion. Muhammad 'Ali overcame these rebellions, reestablished control over all the provinces by pacifying the mamluks, peasants and bedouins, and undertook reforms to revitalize the rich agricultural lands of Egypt. Egypt's agriculture once again flourished and the countryside became a delight to the eye, displaying in season extensive fields of green

extraordinary for the government to publish and shamelessly decree usury in the streets. It attests that in their belief it (usury) is no transgression."

¹⁴ See Crecelius, "The Emergence of the Shaykh al-Azhar as the Pre-Eminent Religious Leader in Egypt."

¹⁵ Al-Rajabi, *Ta'rikh*, 115-165.

but al-Rajabi contends that the governor was more generous than previous rulers who were famous for their generosity.¹¹ Such religious philanthropy is expected of a just ruler. The reality, however, was that Muhammad 'Ali seized control of the revenues of the *awqaf khayriyyah* that supported the activities of the entire religious establishment, centralizing administration of this vast system of endowments in his *Diwan al-Awqaf*.¹²

Al-Rajabi also tries to give the impression that the 'ulama' continue to be consulted and give their support to this just Islamic governor. He remarks that Muhammad 'Ali respects and upholds the *shari'ah*, and that he consults the 'ulama', shaykhs and notables, who in turn inform the judges of the true *shari'ah* path.¹³ Far from consulting the 'ulama', Muhammad 'Ali had

¹¹ Al-Rajabi, *Ta'rikh*, 91. Al-Jabarti, IV, 111, writes that Muhammad 'Ali "was by nature envious and curious about whatever the people had." He also, IV, 49, has an amir saying that the governor "is deceitful and does not keep his promises nor his oaths. He is not to be believed." Finally, al-Jabarti, IV, 270, remarks that "the ruler had no vocation other than exerting his energy, his mind, and his wits to acquire money and profit by curtailing people's livelihoods, by restricting and monopolizing all their means of subsistence."

¹² See, for instance, Crecelius, "The Emergence of the Shaykh al-Azhar as the Pre-Eminent Religious Leader in Egypt."

¹³ Al-Rajabi, *Ta'rikh*, 91-92. According to al-Jabarti, IV, 83, town criers went through the streets proclaiming how much interest the troops could demand on loans they made to the citizens. He remarks, "This should be

such a ruler except for Sultan Salah al-Din Yusuf, Ahmad ibn Tulun, and Sultan Abi al-Misk Kafur al-Ikhshidi among its kings, amirs or governors.⁸ This is, of course, exaggerated praise, an attempt to present Muhammad `Ali as a humane, concerned ruler imbued with the traditional Islamic qualities of humility, mercy, generosity, and religiosity..

This ideal governor doesn't like to shed blood and is generous in granting pardons. He only punishes those who deserve punishment.⁹ He doesn't tolerate anyone oppressing the merchants, farmers or peasants and instills fear in all his officials so that they do not oppress the citizens. He questions his governors in person on a monthly basis and, according to al-Rajabi, doesn't appoint anyone to any position unless he is entirely familiar with his background and qualifications.¹⁰

Modern scholars have generally neglected the philanthropic activities of Muhammad `Ali and his son Ibrahim,

⁸ Al-Rajabi, *Ta'rikh*., 86. Compare with al-Jabarti, *`Aja'ib al-Athar*, Vol. IV, 95, where Muhammad `Ali is described by one of his own officials as "a conceited, ignorant and tyrannical young man."

⁹ While al-Rajabi dismisses the massacre of the mamluks in the citadel, al-Jabarti, IV, 127-132, describes their slaughter in detail, writing exaggeratedly that "These atrocities had no parallel."

¹⁰ Al-Rajabi, *Ta'rikh*, 88-91. Al-Jabarti, Vol. IV, 62, gives numerous examples of Muhammad `Ali's tyranny and claims that the soldiers extorted so much from the people that the peasants fled their villages. Muhammad `Ali also appointed many of his family or confidants to high and lucrative positions in his government.

all of which are expected of a legitimate Islamic ruler. Muhammad 'Ali is an "Islamic warrior" who fought the mamluk amirs Ibrahim Bey and al-Bardisi Bey, both of whom are called, like the French, unbelievers (*kuffar*). Muhammad 'Ali is also portrayed as a loyal Ottoman governor who reestablished order and Islam following the French withdrawal. There is a brief description of the situation in Cairo and the countryside preceding Muhammad 'Ali's pacification. A lengthy description of the Egyptian campaigns against the Wahhabis portrays Muhammad 'Ali as a loyal Ottoman governor answering the Sultan's call to retake the holy cities from those who have abandoned the *sunna* and have a false faith.⁷

Al-Rajabi cites the many positive religious qualities that make Muhammad 'Ali an ideal leader of an Islamic society. He treats the rich and the poor alike. Both the high born and the commoners can approach him. He gives generous salaries to many people, in addition to wheat, rice, butter and sugar. He bestows his beneficence particularly on the 'ulama and the sufis. He loves the *sunna* of the Prophet and orders that the 'ulama recite the *Sahih* of al-Bukhari in al-Azhar. Every Friday he distributes to the poor of Cairo, whether Turk or Arab, according to his needs and he pays for the *kiswah* that accompanies the Egyptian pilgrimage to the *haramayn*. He gives to the orphans who recite the Qur'an in the schools and to the young children of the poor. Al-Rajabi goes so far as to write that Egypt has not had

⁷ Al-Rajabi, *Ta'rikh*, 105, 112.

Rajabi's work, written about 1823 and entitled "*Ta'rikh al-Wazir Muhammad 'Ali Basha*," is more a panegyric than a considered history of Muhammad 'Ali's early reforms, yet on the basis of the many copies of this history that exist in various Egyptian libraries, it would appear that it was the official history of the early period of the governor's reforms well into the twentieth century.

Shaykh al-Rajabi's defense of Muhammad 'Ali and his policies

Al-Rajabi divided his history into an introduction and seven short chapters, arranged topically. The Introduction provides a brief but basically accurate review of the years of chaos preceding the governorship of Muhammad 'Ali. Al-Rajabi portrays Muhammad 'Ali as a medieval *ghazzi* warrior of the faith and praises him for bringing peace, security and stability after decades of chaos in Cairo and the countryside. No other writer of the period has suggested that peasant disorder was so widespread or so well organized.

Chapter One reviews Muhammad 'Ali's positive qualities,

this reason al-Jabarti's work was suppressed by Muhammad 'Ali and his successors until it was finally published by the Bulaq Press in 1879. See *'Aja'ib al-Athar fi 'l-Tarajim wa 'l-Akhbar* (Cairo: Bulaq Press, 1888). For an English translation of this extraordinary work, see Thomas Philipp and Moshe Perlman, eds., *'Abd al-Rahman al-Jabarti's History of Egypt* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994). See also S. Moreh, ed. and trans., *Al-Jabarti's Chronicle of the First Seven Months of the French Occupation of Egypt* (Leiden, 1975).

defense of the governor's range of reforms.⁴

Shaykh al-Rajabi was a specialist in *fiqh* at al-Azhar and also a member of the Shadhili (sufi) order, of which Shaykh Muhammad ibn Ahmad al-'Arusi was the head. It appears that Muhammad 'Ali had asked Shaykh al-'Arusi, the *Shaykh al-Azhar* at the time, to compose a short history of the governor's reforms and that al-'Arusi had passed the request to his colleague, Shaykh al-Rajabi.⁵ Shaykh al-Rajabi was to tour some of Muhammad 'Ali's projects, such as the construction of the Mahmudiyyah canal, and to speak with informants, such as returning veterans of the war against the Wahhabis in the Arabian Peninsula. Al-Rajabi used no written sources, whether archival or manuscript, which is in sharp contrast to his contemporary, the famous historian 'Abd al-Rahman ibn Hasan al-Jabarti.⁶ Al-

⁴ Several manuscripts of this work have been compared in a recent publication. See Daniel Crecelius, Hamza 'Abd al-'Aziz Badr, and Husam al-Din Isma'il, eds., *Ta'rikh al-Wazir Muhammad 'Ali Basha li 'l-Shaykh Khalil b. Ahmad al-Rajabi* (Cairo, 1997).

⁵ Al-Rajabi, *Ta'rikh*, 17, 56. Al-'Arusi was the Shaykh al-Azhar between 1817 and his death in 1829.

⁶ 'Abd al-Rahman ibn Hasan al-Jabarti is the most famous Arab historian since the middle ages. He composed three works following the French occupation which are highly critical of the mamluk amirs of the eighteenth century who, he says, corrupted the country. In his most famous work, entitled *'Aja'ib al-Athar fi 'l-Tarajim wa 'l-Akhbar*, he shows clear sympathies for Wahhabi doctrine and maintains an unremitting criticism, much of it devolving into sarcasm, for Muhammad 'Ali and his actions. For

as an unalterable process of modernization, a separation of religion and state. Even scholars writing in Arabic have frequently viewed Muhammad 'Ali and his reforms as secular, and therefore detrimental to the traditional concept of "*al-din wa 'l-dawlah*."

Like all Muslim rulers, Muhammad 'Ali understood the need to legitimize his regime and its programs by reference to traditional Islamic symbols and to maintain a sense of continuity despite the changes he sought to impose on Egypt. There was great resistance to his many reforms, such as his abolition of the old land tenure system, the creation of an entirely new army (*nizam jadid*) conscripted from social classes long excluded from military service, and his attempt to introduce a modern medical college.³ Legal opinions (*fatwas*) were frequently issued against these and other reforms labeled as innovation (*bid'a*) and Muhammad 'Ali found it necessary to find 'ulama' who, probably under some duress, issued him *fatwas* giving religious sanction to his programs. We may interpret Shaykh Khalil ibn Ahmad al-Rajabi's "*Ta'rikh al-Wazir Muhammad 'Ali Basha*" as a strong

institutions., placing these institutions under government supervision and making them dependent upon the government for their budgets.

³ See, for instance, Kenneth M. Cuno, *The Pasha's Peasants: Land, Society and Economy in Lower Egypt, 1740-1858* (Cambridge: 1992), and Antoine B. Clot Bey, *Aperçu général sur l'Égypte*, two volumes (Paris: 1840).

madrasahs, *tariqahs* and *waqf*, to centralized government control, of depriving them of their traditional incomes from *waqf* and *iltizams*, and of driving them from the councils of state in which they formerly played a prominent role as advisors to the ruling mamluks.² Scholars, particularly western ones, have viewed this

² Early in his career Muhammad 'Ali interfered in the administration of the religious community. He removed Khalil al-Bakri from his position as *naqib al-ashraf* and the leadership of the Bakriyyah and appointed an insignificant member of the Bakri family, Muhammad Abu al-Su'ud al-Bakri, as head of the Bakriyyah and gave him authority over the other sufi orders (*turuq*) in Egypt. He also reappointed al-Sayyid 'Umar Makram al-Asyuti, who had twice fled Cairo in the period since the French occupation in 1798, to his former position as *naqib al-ashraf*. See Frederick de Jong, "Al-Mashayikh al-Bakriyya and the transformation of their authority in 19th-century Egypt," in de Jong, *Sufi Orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East* (Istanbul: Isis Press, no date), 81-98. De Jong (p. 84) remarks that "the legalization and extension of al-Bakri's authority seems to have been aimed at further undermining the position of the 'ulama' shortly before Muhammad 'Ali embarked upon his most decisive series of land- and tax-reforms, between 1812 and 1814. This would make them greatly dependent upon the ruler financially." When the famous *Shaykh al-Azhar* 'Abdallah al-Sharqawi died in 1812 the 'ulama' could not agree upon his successor and Muhammad 'Ali had to arbitrate their dispute and designate the new *Shaykh al-Azhar*. From that incident the government has claimed the right to appoint the *Shaykh al-Azhar*. See Daniel Crecelius, "The Emergence of the Shaykh al-Azhar as the Pre-Eminent Religious Leader in Egypt," *Colloque International sur l'Histoire du Caire* (German Democratic Republic: 1972), 109-123. Within two decades, Muhammad 'Ali's newly established *Diwan al-Awqaf* had centralized control of the *awqaf khayriyyah* of the majority of Egypt's mosques, *madrasahs* and other religious

harmony the regime is considered legitimate. The expression "*al-din wa 'l-dawlah*" therefore assumes a range of harmonious symbiotic relations between the ruling class and the 'ulama'.

It has been one of the persistent tenets of Egyptian historiography that the French occupation of Egypt from 1798-1801 and the rise of Muhammad 'Ali Pasha in the early nineteenth century represented such a fundamental break with the past as to signal the beginning of an entirely new era. The mamluk regime that was weakened by decades of conflict and foreign occupation is represented as belonging to the traditional period. The French occupation completed the disruption of this regime while Muhammad 'Ali Pasha dealt it the *coup de grace*. His reforms, in much writing about Egypt, mark the beginning of the modern period. He has even been called the Founder of Modern Egypt.¹

A corollary to this interpretation is that Muhammad 'Ali's regime represents a break in the traditional relationship between the ruling class and the 'ulama', a blow to the concept of "*al-din wa 'l-dawlah*." His reforms are seen as depriving the 'ulama' of their traditional influence, of subjecting once autonomous religious institutions, such as the 'ulama' and the sufis, mosques,

¹ See, for instance, Henry Dodwell, *The Founder of Modern Egypt* (Cambridge; reprint 1967); Mohammad Rifaat, *The Awakening of Modern Egypt* (London, 1947); William R. Polk and Richard L. Chambers, eds., *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century* (Chicago, 1968); and P.J. Vatikiotis, *The History of Egypt* (London: 1985).

Shaykh Khalil ibn Ahmad al-Rajabi's Defense of Muhammad `Ali and His Policies

By

Daniel Crecelius

California State University, Los Angeles

Introduction

The Arabic expression "*al-din wa 'l-dawlah* (religion and state)" represents the seamless Islamic relationship between what Westerners represent as two distinct entities, or domains. But in Islamic society "*al-din wa 'l-dawlah*" signifies the ideal symbiotic relationship between the political regime and those scholars who enunciate and defend Islamic faith, principles and practice. The regime is expected to govern in accordance with Islamic principles. It upholds accepted rules of public morality, it supports and strengthens Islamic institutions through generous endowments (*awqaf*; sing. *waqf*), and it seeks the advice and cooperation of those scholars whose expertise is in interpreting the sacred law (*shari`ah*). It is the role of the scholars ('*ulama*') to teach, interpret and defend the principles of the *shari`ah*, to guarantee the acceptance of these principles among the masses, and to advise the regime on all matters of government relating to these principles. When the rulers and the '*ulama*' cooperate in

obeyikan.com

14 - Michael Breik. Tarikh al-Sham. P. III; Iz Beyrutskoy tzerkovnoy letopisi (Beyrut Ecclesiastic Chronicle), p. 65, 68.

15 - Hopwood D. Russian presence in Syria and Palestine (1843 - 1914). Ox., 1968 .

11 - Puteshestvie Antiohiyskogo patriarha Makariya v Rossiya v polovine XVII veka, opisannoye ego sinom arhidiakonom Pavlom Aleppskim. (Travelling of Antioch Patriarch Macarius to Russia at the middle of the seventeenth century, described by his son archdeacon Paul of Aleppo). T. 1 - 5, Moscow, 1896 - 1900, T. 2, p. 2 - 3 .

12 - Michael Breik. Tarikh al-Sham, p. 19,25,26,61,64,72,80; Al-sheykh Ahmad al Budayiri al-Hallaq. Havadith Dimashq al-yaumiya. Al-Kahira, 1959, p. 4,45,182,197,211,212,222,226.

13 - Main source : The Russian State Archive of Ancient Acts, Fund 52, Greek Affairs. Literature : Kapterev N.F, Op. cit., Kapterev N.F. Harakter otnosheniy Rossii K pravoslavnomu vostoku v XVI i XVII stoletiyah. (Relations between Russia and the Orthodox East at the Sixteenth and Seventeenth Centuries). Sergiev Posad, 1914; Panchenko C.A. Op. cit., 98-101; Panchenko C.A. Pravoslavniye arabi - so - vedomiteli rossiyskogo Posolskogo prikaza v XVII v. (Informators of the Russian Ministry of Foreign Affairs among Greek Orthodox Arabs at the Seventeenth Century) / Arabskie strani Zapadnoy Azii i Severnoy Afrikt. Vol. 4. Moscow, 2000. p. 307 - 318.

8 - Lebedev A.P., Op., p. 506 - 507; Pantchenko C.A. Osmanskys imperiya i sudbi pravoslaviya na Arabskom Vostoke (XVI - nachalo XIX vv.). (The Ottoman Empire and the Orthodox community at the Middle East). Moscow, 1998, p. 34.

9 - Main sources : Michael Breik al - Dimashki. Tarikh al-Sham (1720 - 1782). Dimashk, 1982; Iz Beyrutskoy tzerkovnoy letopisy...; Tarikh havadis al-sham va Lubnan aww Tarikh Michael al-Dimashki (1782-1841). Dimashk, 1981. Literature : Qustantin Basha. Tarikh at-Taifa ar-Rum al-Malikiyyin. Saida, 1937; Caralevsky C. Antioch. / Dictionnaire d'Histoire et de Geographie Ecclesiques. T. III, Paris, 1924, col. 643 - 667 - 684; Haddad R. On Melkite Passage to the Unia : the case of Patriarch Cirill az - Za'im (1672 - 1720) / Christians and Jews in the Ottoman Empire. N.Y. -L. 1982, Vol. 2, p. 67 - 90; Philipp Th. Syrians in Egypt. Stuttgart, 1985; Panchenko C.A., Op. cit., p. 34 - 56 .

10 - Lebedev A.P., Op. cit., p. 166; Ivanov N.A., Op. cit., p. 39 - 40 ; Clogg R. The Greek millet in the Ottoman Empire./christians and Jews in the Ottoman Empire. N.Y., - L., 1982, vol. i. p. 185 - 207.

ry till the Middle of the Eighteenth Century) / Bogoslovsky Vestnik, 1897, No. 5, p. 198-215, No. 7 p. 27 - 43 .

4 - Lebedev A.P., Op. cit., p. 773 ; Runcimans The Historic Role of Christian Arabs in Palestine. L. 1970, p. 14 - 15 .

5 - Main sources : (Pavel Aleppsky) Perechen patriarhov antiochiyskih (Names of Antioch patriarchs) / Soobscheniya Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obschestva, 1896, p. 642 - 674 ; Michael Breik. Spisok antiohiyskih patriarhov (The list of Antioch patriarchs) / Trudi Kievskoy Duhovnoy Akademii, 1874, No. 6, p. 346-457; Iz Beyrutskey Tzercovnoy Letopisi XVI-XVIII vv. (Ecclesiastic Chronicle of Beirut Sixteenth-Eighteenth Cent.) / Drevnosti Vostochnie, T. III, Mossow, 1907, p. 1 - 89 .

6 - Michael Breik. Op. cit., p. 432 - 436 .

7 - Main sources : Materiali dlia istorii Ierusalimskoy patriarii XVI-XX vekov (Sources for the History of the Jerusalem Patriarchy Sixteenth - Nineteenth Centuries.) T. I-II, S. - Petersburg, 1901 - 1904 ; Kapterev N.F. Snosheniya Ierusalimskih patriarhov s russkim pravitelstvom. (Relations between Jerusalem Patriarches and Russian Government). T. I-II, S. - Peterburg, 1895 - 1898 .

peoples. Reforms of the Tanzimat in the Ottoman Empire included attempts of the Turkish administration to limit the autonomy of millets and to put the Christian clergy under direct control of the Ottoman government. So, during the last century of the existence of the Ottoman Empire the Ottoman-Orthodox relations had lost their previous harmony.

1 - Lebedev A.P. *Istoria greco-vostochnoy tserkvi pod vlastyu* (A History of the Eastern Greek Church under the Turkish Rule). T. I-II, Sergiev Posad, 1896, 1901. p. 172-3.

2 - Lebedev A.P., *Op. cit.*, p. 110, 114, 130 - 137 ; Ivanov N.A. *Aistema milletov v arabskih stranah v XVI-XVII vv.* (The Millet System in the Arabic Countries in the sixteenth-seventeenth cent.) / *Vostok*, 1992, No. 6, p. 29 - 41 .

3 - Lebedev A.P., *Op. cit.*, p. 771, 773, 782; Kapterev N. F. *Gospodstvo grekov v Ierusalimskom patriarhate s pervoy polovini XVIII v.* (Greek Domination in the Jerusalem Patriarchy since the First of the Sixteenth Centu-

sixteenth-eighteenth centuries serve as an example of the certain harmony and symbiosis. Despite the Ottoman economic oppression, Ottoman religious policy at the Arab East was characterized by the high level of tolerance. Middle Eastern Christians possessed wide internal autonomy. The Orthodox Church and the Ottomans were allies in the struggle the Catholic expansion. Some historians treated the success of the Catholic Unia among the Orthodox Arabs as one the first defeats of the Muslim East in its competition with the Christian West.

At the nineteenth century the Ottoman state became more and more dependent from the Great European Powers, and its religious policy at that time was to a larger extent determined by European diplomats. They became mediators between Christian Churches and the Porte. The spread of European ideologues, such as nationalism and secularism, led to the severe crisis inside the Greek Orthodox millet and provoked ethnic conflicts between Greeks and other Orthodox

the *rum millety*, dominated by Greeks. Balkan Slaves, Romanians and Orthodox Arabs began to struggle for the creation of their own national Churches, independent from Greeks. The last conflict kind was a collision between the Greek hierarchy of Jerusalem and Antioch patriarchies, from one side, and, from the other, Christian Arab clergy and laymen, who were sealing for the arabization of Middle Eastern Churches. The Ottoman attitude to this conflict was very unstable. Turkish governors often supported Greek hierarchs against Arabs. At the same time the Ottoman sultan approved the transference of the Antioch patriarchal throne from Greeks to Arabs in 1899. Ottomans supported Greeks, basing their policy on the eternal principle "divide et empera" (divide and rule). At the meantime such policy was balanced by influence of the Russian diplomacy, which protected the Orthodox Arabs.¹⁵

The relations between the Ottoman and the Greek Orthodox Church in the Middle East in the

and Christian states in the Eastern Mediterranean the Orthodox Syrian and Palestine population usually tried not to be involved into political events. Such passive behavior was typical for the Christians at the time of the Russian-Turkish war (1768-1774), when the Russian fleet had occupied Beirut twice, and also during the Syrian campaign of Bonaparte (1798), and the Greek revolt of 1821. Small number and weakness of the Middle Eastern Greek Orthodox Christians forced them to be careful and to avoid any conflict with the Ottoman power and Muslim neighbors.¹⁴

The nineteenth century was the period of the emergency and further development of nationalistic ideologies, which emphasized the idea of common language and common origin as the basis for national solidarity instead of traditional idea of religious, spiritual fraternity of people. Such nationalistic ideas became widely spread among Greeks and other Christian peoples of the Ottoman Empire and led to the deep crisis inside

role of the leader of the "Orthodox civilization". Almost each year delegations, sent by the Jerusalem and Antioch patriarchs and sometimes patriarchs themselves visited Moscow and received substantial aid from Russia. Eastern patriarchs wrote in their messages to Moscow about oppression of the Ottoman power and emphasized their loyalty to Russian tsars. For a long period the Ottomans did not pay attention to these contacts.

Only at the beginning of the eighteenth century close ties between Russia and the Greek Orthodox East started to decline. After reforms of Peter the Great "westernised" Russia for more than a century did not express interest in the Eastern Orthodox peoples. Another reason of these stagnation of the Russian-Middle Eastern ties was related to the beginning of the permanent political tension between the Russian and Ottoman Empires. Eastern patriarchs tried to limit their contacts with Russia, being afraid of the Ottoman authorities.¹³

During military conflicts between the Porte

ter of the religious war - the uprising of the Orthodox against the Catholic oppression. Paul compared the Polish and Ottoman religious policies : "Let the God strengthen Turkish kingdom forever, because they (Turks collect *kharadj* only and do not interfere into religious matters, where as it is Christian faith or Nusairy, Jewish or Samaritan".¹¹

Orthodox-Arabic chronicles of the seventeenth-eighteenth centuries include descriptions of different Ottoman pashas of Halab, Damascus and other Syrian cities. Some of them were estimated positively (*hakim 'adil wa hubb li al-nasara*) and others in a negative way (*hakim dhalim*). There is an interesting coincidence between descriptions, given by Christian chroniclers and local Muslim historians, who described these pashas at one and the same way.¹² However, Arab Christian historiographers never tried to give a general estimation of the Ottoman rule.

At the same time we can trace a stable sympathy of the Greek Orthodox clergy to Russia at the sixteenth-seventeenth centuries played a

missionaries and for persecutions of Uniate Christians. Melkite patriarchs were not recognized by the Ottoman administration and had to live in the Mount Lebanon under protection of Lebanese emirs, who were de facto independent from the Porte. Such situation lasted more than a century, until the Egyptian occupation of Syria in 1831 and legalization of the Arab-Catholic community as autonomous millet in 1837.⁹

An important aspect of the Ottoman-Orthodox relations was connected with the political position of the Greek Orthodox community of the Middle East and its loyalty to the Ottoman rule. As it was mentioned above, Orthodox clergy of Syria and Palestine, as their Byzantian co-believers, considered Ottoman rule to the lesser evil than the Latin hegemony.¹⁰ An outstanding Orthodox author of the seventeenth century Paul of Halab (Bulos az-Za'im), the son of Antioch patriarch Macarius az-Za'im, made an interesting statement, connected with this idea. Being in Ukraine during the Ukrainian revolt against Polish rule, Paul was the witness of the Ukrainian-Polish struggle, which had the charac-

However there was the situation, when interests of the Ottomans and the Orthodox Church were absolutely similar - it was the problem of Catholic presence and active Catholic spiritual expansion in the Middle East in the seventeenth-nineteenth centuries. The Porte perceived Eastern Catholics as dangerous element inside its state and as allies of the Latin Europe, which was estimated as a permanent enemy of Turks. Because of that, the Ottoman administration tried to protect the Orthodox community from Latin propaganda.⁸

The mass conversion of Orthodox Arabs to Catholicism, and creation of the Greek-Catholic Melkite patriarchy in 1724 became only because of military and political weakening of the Ottoman Empire at the end of the seventeenth century, defeats of the Ottoman army in wars against the Catholic powers and growing sepaaratism in the Arabic provinces of the Empire.

Many times Greek Orthodox and other non-Catholic patriarchs used the help of the Ottoman government in their struggle against Western

throne of Antioch became an object of competition between Ignatius Atiya, candidate of the Damascene Christians (he was supported by the Lebanese emir Fakhr al-Din II), and Cirillus al-Dabbas, protégé of Tarablus. The latter cooperated with the mighty Muslim clan al-Sayfi, which ruled in Tarablus vilayet and also was recognized as leading hierarch by the Porte and Constantinopol patriarch.⁶

At that time different Christian communities of the Middle East struggled for the rights to control the Holy Places of Palestine. During four hundred years, starting from the sixteenth century Greeks, Latins, and Armenians competed actively for the Holy Places. The solution of this conflict situations depended to great extent from the Ottoman administration, which position, at the same time, was very unstable. Ottoman vezirs many times changed their point of view, being bribed by different Christian churches of the foreign diplomats pressure. As a result, the Greek Orthodox church, which had owned all Holy Places at the pre-Ottoman time, lost a lot of its property, which was occupied by Latins and Armenians.⁷

intellectual strata of Palestine community of Orthodox Arabs started gradually to disappear. At the same time, we should also mention that Greek influence in Syria was not as strong and strong and stable as it was in Palestine.⁴

Relations between the Muslim authorities and the Greek Orthodox Church at the Arab East had the same features, as relations between the Porte and ecumenical patriarch in Istanbul. These relations could be described as symbiosis, or mutual accomodation. Patriarchs and bishops ruled their flock independently, sometimes they cooperated with the local secular Christian elite, which consisted of "*ayans, shaykhs, sarrafs*, heads of craftsmen" corporations and officials, who were in service of the local Ottoman administration. Elections of patriarchs and bishops took place usually without any intervention of Ottomans. However, from time to time there were conflicts inside the Orthodox community between different clans or local ruling groups. Participants of these conflicts often tried to receive support of the Ottoman administration.⁵ For example, in the 1619-1627 the patriarchal

estine (1516) Greek Orthodox patriarchies of the Middle East (Jerusalem and Antioch), which embraced mainly Arabs, were also included into *rum millety* and became subordinate to the Constantinopol patriarch. In the sixteenth century the Greek clergy, using the Ottoman support, occupied ruling positions at the Jerusalem patriarchy, which was the owner of famous Christian Holy Places in Palestine. Later, at the beginning of the eighteenth century, Greeks became patriarchs of Antioch and controlled it till the end of the nineteenth century.³

Hellenisation of the Middle Eastern Churches was the result of Ottoman religious policy, had its advantages and disadvantages for the Arab Orthodox community. On the one hand, hellenisation supported and stimulated active cultural contacts between the Syrian region and Balkans, which led to intensification of financial support isolated Christian communities in Palestine, Sinai, etc. from Rumelia. On the other hand, Greek clergy in Palestine monopolized ruling positions in the Church. Moreover, it prevented Christian Arabs to become monks. It means that the high

is better than the Pope's tiara" reflected Greek's preferences to the tolerant religious policy of Ottomans.¹

Another manifestation of this certain Ottoman tolerance was the establishment of the official status of non-Muslim communities in the Empire - the *millet* system. This system was based on the wide autonomy of Christian subjects, headed by their religious leaders, who had many functions of secular nature - the right of their flock, collection of taxes, mediation between the Muslim authorities and Christian population. We could attribute millets as so-called "theocratic sub-empires", which existed inside the Ottoman Empire, and the Greek Orthodox community (*rum milleti*) was the largest among them.

There was close cooperation between the Ottoman power and the Greek phanariots, who occupied high positions within the ecclesiastical hierarchy in the Constantinopol patriarchy and a lot of influential positions in the state administration.²

After the Ottoman conquest of Syria and Pal-

GREEK ORHODOX ARABS AND THE OTTOMAN EMPIRE :

THE NATURE OF MUTIAL RELATIONS

Constantin PANCHENKO/Institute
of Asian and African Studies, Moscow
State University

Contacts between the Ottoman Empire and Christian peoples of the Eastern Mediterranean had deep historical roots and could be traced since the foundation of the Empire. Turks had to elaborate models of mutual coexistence with large non-Muslim population of their state.

Ottomans were able to gain the loyalty to their power of Greek Orthodox Christians, using skillfully long-lasting contradictions between the Eastern and Western Christianity, the hostility of Orthodox Christians to the Latin cultural and political expansion. The most famous example of this expansion was the Unia of Florence (1439), which proclaimed the subordination of the Greek Orthodox Churches to the Pope's Rome. The well-known Byzantic aphorism "Turkish turban

Uniat, Orthodox and Catholic Christians helping them to incorporate into the surrounding of new rulers of Syrian provinces. Soon the newcomers and local Christians filled up to the brim the administrative offices not only in the seaside provinces but in the internal regions of Syria as well.

Nevertheless, as it were with separate-minded predecessors, the successful tactics to create from the local Christians a new bureaucracy independent from the Porte turned into a total failure. The Christian officials' dominance aroused strong opposition of the Muslim majority and in the long run deprived rulers of the considerable part of the social support.

However for the Middle Eastern Christians themselves the co-operation with the rulers searching independence from the Porte happened to be extremely successful. Tactical defeats, "sinking in the mist of forgetfulness" of some Christian officials were repeatedly compensated by the growth of political influence of the community in general. It was the civil service to the rulers separatists along with the help of the Christian Europe that provided the Arab-Christians with a foundation for their cultural and economic prosperity thenceforward.

hammad Ali formed his closest surrounding choosing energetic, faithful and unscrupulous persons no matter what confessional or ethnic group they belonged to. In different parts of the creating Empire a particular policy was carried out in respect with enlisting minorities into the civil service. Egypt was a sort of "home country" of the Empire and produced officials recruited both from Muslims and Christians. Thence officials along with groups of soldiers were sent to the conquered provinces. And besides that while Muslim officials only went to Candia (Crete) inhabited mostly by Christians, to Syria, following the troops, the whole army of Coptic officials were sent from Egypt. The Russian Consul-general in Egypt, colonel A.O. Duhamel, informed that the number of Coptic administrators was so large, that not all of them could be sent to Syria by sea. The rest of them was sent by land in several enormous caravans.⁵

On arriving from Egypt the Coptic officials quite willingly settled interrelation with local

(5) Cattaoui R. *La règne de Mohamed Aly d'après archives russes en Égypte*. Vol. 2. La mission du colonel Duhamel 1834 - 1837. Pt. 1-2, Rome, 1933 - 1935, p. 42.

hammad Ali he for decades and steadily at that pursued a loftier goal of a larger scale, i.e. to create a new Empire. Along with building up the three hundred thousand strong army he created in Egypt quite new and numerous corps which had to include Coptic *sarrafs* and Muslim *effendies*. This new administrative system meant to be in charge of some social functions, which used to be carried out by different non-governmental social structures such as professional corporations, religious and regional communities etc. It was not sufficient for Muhammad Ali to eliminate the most active parties of the local elites. His policy was aimed at providing the conditions, which would exclude opportunities for any social groups to move forward its own leader, who would be able to pursue independent policy.

The Coptic leaders that appeared in the political arena in Egypt at Alibey's time, tried to use the political instability for their own benefits, but under Muhammad Ali's reign they turned into obedient though important figures of the state mechanism. According to his interior policy Mu-

way. Under the French occupation of Egypt and that of Syria and Lebanon by troops of Muhammad Ali the Eastern Christians reached the most considerable influence. They took the highest administrative positions in the local governments of the occupied territories and the Muslim officials became subordinate to them. So the Ottoman Empire's custom for Muslims not to be under non-Muslims was broken.

Another innovation which first appeared in Egypt under French occupation but later was restored and spread on all over the conquered provinces by Muhammad Ali was to include representatives of the Christian minority in the local self-administration, i.e. the *divans*, and commercial arbitration courts as well .

In spite of appointment Christians at important administrative positions, Muhammad Ali's policy differed a lot from that of his predecessors. The separate-minded Mamluk beys and Syrian pashas, not saying about the French, considered the local problems aimed to establish a bureaucracy independent from Istanbul. As for Mu-

number of non-Muslim administrators. Their grievous fates allowed anonymous historiographer known to us as Mikhail al-Dimashqi to sum up thoughtfully : "All of them who faithfully served al-Jazzar were sinking in the mist of forgetfulness."⁴ .

The successors of al-Jazzar, Suleiman-pasha and Abdalla-pasha, had around them the numerous Christian officials as well.

Unlike independent de facto *eyalets* of Saida and Tarabulus, the pashas of the Central Syrian provinces relied in their financial affairs more on the Turkish and Jewish officials rather than on christian ones. Nevertheless, by the end of XVIII century the Christian presence in the local administration increased considerably. Representatives of the powerful clan al-'Azm, who were repeatedly appointed by the Porte as rulers in Damascus and other Syrian provinces, took Christians at their service in the most active

(4) *Tarikh hawadis al-Sham wa Lubnan aw tarikh al-Dimashqi* (1192 - 1257 H). Damascus, 1981, p. 103 .

C.-F. Volney, a French traveller, described in details al- Sabbag's life and estimated him as a man who mainly caused the decay of Dahir's power. Al-Sabbag's policy in the sphere of economy, especially his numerous monopolies, roused wide negative reaction. It was this Christian administrator's avarice and haughtiness that provoked great complaisance. Volney wrote : "His miserliness was so disgusting that he, living among piles of the collected treasures, ate nothing but cheese and olives. This skinny and crooked man could be rather taken for a pauper for a minister of an important state"³.

Even after the violent deaths of sheikh Dahir and Ibrahim al-Sabbag the practice of appointment of non-Muslims for high administrative positions of importance retained in the seaside regions of Syria. Ahmad-pasha al-Jazzar (1775 - 1804), who was appointed by the Porte as a governor of Saida and Tarabulus *eyalets* during his reign for nearly thirty years changed a large

(3) Volney C.-F. *Voyage en Syrie en Égypte pendant les années 1783, 1784 et 1785*. Vol. 1-2, Paris, 1787, vol. 2, p. 123 .

Like in Egypt, Syrian and Lebanese Rulers who were trying to carry out policy independent from Istanbul tried as well to create their own bureaucracy mostly out of the local Christians. In Syria centrifugal tendencies were the most obvious in Saida *eyalet* where in the period from 1775 till 1832 only three valies were ruling, which can be taken as an extraordinary record of stability for the Arab provinces of the Ottoman Empire. In contrast to the pashas of *eyalets* of Haleb and Damascus, among whom there was hardly one that managed to keep his position for more than one or two years, the rulers of Saida, Tarabulus and Akka, like their Egyptian neighbors, had enough time to create their own bureaucracy, that was dependent on them and was not connected with the central authorities.

As a matter of fact the first who can be mentioned, among these "longstanding politicians" is 'Ali-bey's ally, sheikh Dahir al-'Umar. This outstanding ruler was influenced greatly by his chief administrator, a Maronite, Ibrahim alSabbag. By the end of his life Dahir al-'Umar did nothing without having his manager's opinion.

connections outside Egypt. *Mu'allim* Rizk being a head of the *sarraf* corporation, i.e. *sarraf-bashi*, was the first in the pleiad of the Coptic powerful officials. Not being formally the chief the chief of the *ruzname*, Rizk in fact ran this most important department and gained, according to historiographer al-Jabarti "the position no Copt have ever obtained before".¹ The chiefs of the powerful Mamluk *bayts* who had to suffer this non-Muslims' arrogant treatment lodged their complaints against him before the ruler of Egypt but in vain. *Mu'allim* was the first but not only one Egyptian Christian who was promoted by the *kazdogliya* beys. At his successor, Ibrahim al-Jauhari's time, the Copts "drove all the others out of the Court like sparrows" as historiographer al-Rajabi figuratively put it.²

(1) Al-Jabarti, 'Abd al-Rahman. 'Aja'ib al-athar fil-tarajim wal-akhbar. Vol. 1-4. Bulak 1879, vol. 1, p. 381 .

(2) Al-Rajabi, Khalil ibn Ahmad. *Tarikh al-wazir Muhammad'Ali basha lil-sheikh Khalil ibn Ahmad al-Rajabi*. Thkik 'wa ta'liq wa dirasat duktur Daniel Crecelius. Cairo. 1997, p. 212 .

Soon the administrators-*mubashirun*, clerks-*kuttab*, taxmen *sarrafs* who belonged to Christianity, occupied and practically monopolised the low and middle positions of the administrative and fiscal system in the provinces of Egypt, Saida and Tarabulus as well as in the Emirate of Lebanon. They got the control over the most important customs.

At first this process started in Egypt. 'Ali-bey al-Kabir's (1728-1773) endeavours to destroy the dependence of Egypt from the Ottoman Empire resulted in changing the Imperial administration in the province into independent de facto Mamluk regime which removed the Turkish officials from the high positions of the administrative system. All the key vacancies done in this way were occupied to 'Ali-bey Mamluks who were rather often inefficient as far as administrative affairs were concerned. Unlike the Jews officials closely connected with the Ottoman authorities the Mamluk regime started promoting to key positions the Coptic administrators who had served them for a long time and had no close

with the West. The European penetration caused the other consequence of great importance as well. That was excluding de facto all the non-Muslims who got the patronage of the European consulates and obtained the *beratly* status.

The process of increase of European into the region coincided with reinforcement of centrifugal tendencies in some provinces of the Ottoman Empire. The separate-minded rulers of the provinces gave unexpectedly a considerable support to the local Christians, so having become their other ally.

The chiefs of the Egyptian-Mamluke hierarchy of the *bayt* Cazdogliya, starting with "Ali-bey al-Kabir, Lebanon emirs of Shihab dynasty, the "Galilean sheikh" Dahir al-'Umar and then three pashas, Ahmad-pasha al-Jazzar, Suleiman-pasha and 'Abdalla-pasha, who in a way "inherited" the latter, all of them in search of creating a new bureaucracy, independent from the Imperial Centre, substituted the local Christian officials for the officials from the Istanbul. Career prospects unseen before opened for local Christians..

Empire populated with the Christian majority reorientation took the most painful way. In the Middle East where along with the Muslim majority there lived about 10 per cent of the heterodox minority (mainly Christians) the process chose quite a particular course. The moderate percentage of the "protected" population seemed to provide very little opportunity to the *zimmies* to struggle for uplifting their social status effectively. However on their way to social and political emancipation the Egyptian and Syrian Christians obtained two powerful supporters. The internal and external weakening of the Ottoman Empire turned to be earnest of reinforcement of the Eastern Christian communities .

The first ally is well known. Since the beginning of the middle of the XVIII century European countries repeatedly expanded over the Middle East their diplomatic, merchant and religious missions which defended the local Christians in a very energetic way though in fact pursuing their own objects. The European expansion provoked the most of the *Zimmies* to establish cultural, commercial and religious connections

***Local Separatism and Confessional Policy
in the Arabic Provinces of the Ottoman Empire
(The Second Half of the 18th - BEGINING OF THE 19th CEN-
TURY***

Taras Kobishchanov

Institute of Asian and African Studies

Moscow State University, Russia

As it usual with the disintegration process of any Empire during modern history till nowadays the decay of the Ottoman Empire was accompanied with fundamental changing of the ethnic and confessional structure of the state. In contrast to European imperial formations, that undergone the main changing in ethnic sphere, in case of the Ottoman Empire religious factor became the most important one. The slow erosion of the "Muslim confessional model" resulted in the swift deformation of interrelation among the different ethnic-confessional communities. In the European and Caucasian provinces of the

oboi.kan.com

he was busy in trade. He named shaykh al-Bakri as the most appropriate candidate. Since Muhammad 'Ali was afraid that the Porte would name its own candidate, not suitable for him, he followed the advice of al-Mahruqi and appointed Muhammad al-Bakri as *naqib al-ashrāf* immediately.

⁵⁸ Mubarak, 'Ali-Pasha, Op. cit., vol. 3, p. 425.

⁵⁹ Gibb H.A.R. *Modern Trends in Islam*. Chicago, 1945, p. 45.

⁶⁰ Text of *firman*: Jong F., De. *Turuq and Turuq-linked Institutions*, p. 194-195.

⁵¹ See *Recueil de firmans imperiaux ottomans adressés aux valis et aux khédives d'Égypte 1006 H. – 1322 H. (1597 J.-C. – 1904 J.-C.)*. Le Caire, 1934.

⁵² Winter, Michael. *Egyptian Society under Ottoman Rule, 1517–1798*. London, 1992, p. 164.

⁵³ See Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid. "The 'ulamā' of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries," *Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. Los Angeles/ Berkeley, 1972; Marsot, Afaf L. al-S. *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*. Cambridge/ London, 1984; Crecelius, Daniel. "Nonideological Responses of the Egyptian 'ulamā' to Modernization," *Scholars, Saints and Sufis*. Los Angeles/ Berkeley, 1972; Kirillina S.A. "'Ulamā' of Egypt in the First Half of the Nineteenth Century," *Moscow University Historical Journal (Oriental Series)*, 1992, № 4 (in Russian).

⁵⁴ For the changes in the status of Sufi *turuq* in this period see Jong F., De. "Al-Mashayikh al-Bakriyya and the Transformation of their Authority in 19th Century Egypt," *Akten des VII Kongresses für Arabistic and Islamwissenschaft*. Göttingen, 1976; Jong F., De. *Turuq and Turuq-linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, p. 20-39.

⁵⁵ Text of *fīrman*: Jong F., De. *Turuq and Turuq Linked Institutions*, p. 192-193.

⁵⁶ Mubarak, 'Ali-Pasha. Op. cit., vol. 3. Al-Qahira, 1980, p. 417-435; Delanoue G. Op. cit., p. 245-249, 618-620.

⁵⁷ Al-Jabarti. *'Aja'ib*, vol. 4, p. 243. It was a mere chance, which predetermined this appointment. Having dismissed shaykh Muhammad al-Dawakhili from the position of the leader in *niqabat al-ashraf*, Muhammad 'Ali offered this prestigious post to his ally Muhammad al-Mahruqi, the head of traders' and craftsmen' corporations in Cairo. The latter did not accept the offer, reasoning that

³² Lane E.W. Op. cit., p. 202-203.

³³ Al-Jabarti. 'Aja'ib, vol. 3, part 1, p. 142.

³⁴ Ibid., p. 142.

³⁵ Schmidt A. Op. cit., p. 184.

³⁶ Raymond, André. *Artisans et commerçants au Caire au XVIII-e siècle*. T.1-2. Damascus, 1973-1974, p. 434.

³⁷ Calculations based on: al-Jabarti. *Aja'ib*, vol. 2; vol. 3, part 1; vol.

4.

³⁸ Al-Jabarti. 'Aja'ib, vol. 2, p. 61, 94, 183, 246, 262.

³⁹ Ibid., p. 147-148.

⁴⁰ Ibid., p. 100.

⁴¹ Ibid., p. 228.

⁴² Ibid., p. 28.

⁴³ Mubarak, 'Ali-Pasha. Op. cit, vol. 1, p. 226-230.

⁴⁴ *Ottoman Egypt in the Age of French Revolution*, p. 103.

⁴⁵ Description see Lane E.W. *Manners and Customs of the Modern Egyptians*; Amin, Ahmad. *Qamus al-'Adat wa'l-Ta'alid wa'l-Ta'abir al-Misriyya*. Al-Qahira, 1953, p. 383-384.

⁴⁶ Al-Jabarti. 'Aja'ib, vol. 4, p. 3.

⁴⁷ *Dhikr* – the basic liturgical element of Sufi religious practice; it means the glorifying of Allah with certain fixed phrases repeated in a ritual order. For description of various *dhikrs* see E.W. Lane's *Manners and Customs of the Modern Egyptians*; the theological and philosophical definition of *dhikr* in Sufism: During J. *Le Combat Mystique*. Paris, 1975, p. 280-285.

⁴⁸ Al-Jabarti. 'Aja'ib, vol. 3, part 1, p. 6.

⁴⁹ Ibid, p. 40.

⁵⁰ Ibid., p. 39-40.

de l'explication des plans de cette ville et des ses environs et des renseignements sur la distribution ses monuments, sa population, son commerce et son industrie," *Description de l'Égypte*. T.18 (2-e part.), Paris, 1829, p. 127-128.

¹⁸ Lane E.W. *Manners and Customs of the Modern Egyptians*. Transl. into Russian, p. 213, 376, 378.

¹⁹ Raymond A. "Quartiers et mouvements populaires au Caire au XVIII-ème siècle," *Political and Social Change in Modern Egypt. Historical Studies from the Ottoman Conquest to the United Arab Republic*. Ed. by P.M. Holt. London/ New York, 1968, p. 207.

²⁰ Cezzar, Ahmed Pasha. *The Nizamname-i Misir of Cezzar Ahmed Pasha*. Ed. and transl. from original Turkish by Stanford J. Shaw. *Ottoman Egypt in the Eighteenth Century*. Cambridge, Massach - setts, 1962, p. 23.

²¹ Al-Jabarti. *'Aja'ib*, vol. 2, p. 189.

²² Ibrahim, Taufic and Sagadeev, Arthur. *Classical Islamic Philosophy*. Transl. from Russian. Moscow, 1990, p. 271.

²³ Awalishwili G. *Journey from Tbilisi to Jerusalem* (in Georgian language). Tbilisi, 1967, p. 166.

²⁴ Ibid., p. 167-168.

²⁵ Delanoue G. Op. cit., p. 204, 241.

²⁶ Schmidt A. *'Abd al-Wahhab al-Sha'rani i ego knuga rassipannih jemtshujin* ('Abd al-Wahhab al-Sha'rani and his Book of Scattered Pearls). St. Petersburg, 1914, p. 173.

²⁷ Al-Jabarti. *'Aja'ib*, vol. 2, p. 108, 147-148, 203.

²⁸ Ibid., p. 103, 169, 249.

²⁹ *Ottoman Egypt in the Age of French Revolution*, p. 42.

³⁰ Ibid., p. 104-105.

³¹ Al-Jabarti. *'Aja'ib*, vol. 2, p. 150.

⁹ Al-Nabulsi, 'Abd al-Ghani ibn Isma'il. *Al-Haqiqa wa'l-Majaz fi Rihlat Bilad al-Sham wa Misr wa'l-Hijaz*. Al-Qahira, 1986, pp. 102, 105-106, 113.

¹⁰ Al-Jabarti, 'Abd al-Rahman b. Hasan. *'Aja'ib al-Athar fi'l-Tarajim wa'l-Akhbar* (Marvelous History of the Past in Biographies and Description of Events). Vol. 1-4. Bulaq, 1297/1879.

¹¹ Lane E.W. *An Account of Manners and Customs of the Modern Egyptians*. Vol. 1-2. London, 1836. Transl. into Russian. Moscow, 1982, p. 212-214.

¹² Mubarak, 'Ali-Pasha. *Al-Khitat al-Tawfiqiyya al-Jadida*. Al-Qahira, 1970. Vol. 3, p. 436-437.

¹³ Lane E.W. *Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London/ New York, 1966, p. 246.

¹⁴ Huseyn Efendi. No title. Transl. from original Arabic with introduction and notes by Stanford J. Shaw. *Ottoman Egypt in the Age of the French Revolution*. Cambridge, Massachusetts, 1964, p. 101.

¹⁵ See al-Tawil, Tawfiq. *Al-Tasawwuf fi Misr ibbana al-'Asr al-'Uthmani*. Al-Qahira, 1988. Part 1, p. 94-97; Delanoue G. *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX-ème siècle (1798-1882)*. Lille, 1980, p. 245-250, 618-620; *Ottoman Egypt in the Age of the French Revolution*, p. 100-103.

¹⁶ Calculations based on al-Jabarti. *'Aja'ib*, vol. 2; vol. 3, part 1; Jomard E.F. "Mémoire sur la population comparée de l'Égypte ancienne et moderne," *Description de l'Égypte*. Vol. 9, Paris, 1823, p. 121, 127-128; Clark C. *Population Growth and Land Use*. London, 1968, p. 68.

¹⁷ Raymond, André. "Une Liste des corporations de métiers au Caire en 1801," *Arabica*, vol. 4, fasc. 2, 1957, p. 152-163; Jomard E. F. "Mémoire sur la population," p. 119-121, 128; Jomard E.F. "Description abrégé de la ville et de la citadelle du Kaire, accompagnée

Notes

¹ The term *tariqa*, which appeared in the ninth century, and was taken from the Kuran (46:30), originally meant the various moral and psychological methods by which a person seeking self-perfection could be directed to that goal by the shortest path. This was the mystic path of comprehending God and coming close to him. From the eleventh century the term *tariqa* began to be used as well to designate various Sufi orders.

² Jong F., De. *Turuq and Turuq-linked Institutions in Nineteenth Century Egypt. A Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism*. Leiden, 1978; *Sufi Orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East. Collected Studies*. Istanbul, 2000.

³ See al-Tawil, Tawfiq. *Al-Tasawwuf fi Misr ibbana al-'Asr al-'Uthmani*. Part 2. *Imam al-Tasawwuf fi Misr al-Sha'rani*. Al-Qahira, 1988; Winter, Michael. *Society and Religion in Early Ottoman Egypt. Studies in the Writings of Abd al-Waahhab al-Sha'rani*. New Brunswick, New Jersey, 1982.

⁴ Trimingham, J. Spencer. *Islam in the Sudan*. London, 1965, p. 128.

⁵ Heyworth-Dunne J. *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*. London, 1938, p. 10.

⁶ Husayn, Taha. *Al-Ajjam*. Transl into Russian. Moscow, 1958, p. 62.

⁷ Trimingham J.S. Op. cit, p. 191.

⁸ Barbir, Karl K. "The Formation of an Eighteenth Century Sufi: Taha al-Kurdi (1723–1800)," *Les actes du III symposium d'études ottomanes sur la vie intellectuelle dans les provinces arabes à l'époque ottomane* (tome 3). *Revue d'Histoire Maghrébine*, № 59–60, 1990, pp. 41, 44.

of the power capable of competing with the official Islamic “hierarchy” headed by the rector of al-Azhar. Muhammad ‘Ali reanimated “the old conflict between transcendental unitarism (represented by ‘*ulamā*’) and Sufism”⁵⁹ and used it as a supplementary mechanism for making ‘*ulamā*’ and Sufis obey to the ruling elite. The relations between the Sufi and Islamic official “hierarchies” were legalized later, in 1847.⁶⁰ The legal parties, which signed the agreement, were presented by Muhammad al-Bakri and shaykh Ibrahim al-Bayjuri, who was elected the rector of al-Azhar immediately after signing this document. The agreement proved wide prerogatives for high Sufi leaders, headed by al-Bakri, in dealing with the burning issues of Sufi institutions’ activities including the legalization of Sufi orders, granting the right for propagating Sufism on the certain territories, etc. Al-Bakri got the priority in making final decisions in conflicts and arguments between the members of *turuq* involved. “The pride of ‘*ulamā*’”, rector of al-Azhar was kept away from interfering in the internal affairs of Sufi institutions. The agreement of 1847 strengthened the contradictions between ‘*ulamā*’ and Sufis. It was since the 1820s–1840s when the tendency of hostility towards the mystical interpretations began to emerge in al-Azhar.

The beginning of the nineteenth century marked the opening of the new stage in the evolution of the Egyptian Islamic mysticism. Muhammad ‘Ali laid the foundations for fruitful coexistence of Sufi and state structures under the guidance of the ruling elite. Though complete harmony with those in power was not accomplished, the government made every attempt to support Sufi administration combining the efforts to protect darwishes with the efforts to control the Sufi institutions.

more so, because numerous religious Sufi centers functioned on the base of the *waqf* property. At the same time, this action became a milestone in continuing the general line of strengthening the dependence of Islamic institutions on the state power. According to the regulations of Muhammad 'Ali, Muhammad al-Bakri controlled the al-Azhar-based brotherhoods and appointed their heads, so 'ulamā', who were at the same time heads of Sufi orders or practicing Sufis, became directly dependent on the Sufi administration.

20 Sufi orders found themselves under the jurisdiction of Muhammad al-Bakri. The majority of them were the biggest Sufi communities with the long history, set traditions and substantial material base. The right for control over the *turuq*'s profits served as a ground for al-Bakri's power. Nevertheless, Sufi orders, which did not have fixed material assets, did not need the mediation of Muhammad al-Bakri and, consequently, stayed away from setting the connections with the central Sufi administration. The independence from the central Sufi leadership was preserved by centers of darwishes, which served as residences for Sufis of non-Egyptian origin or were run by non-Egyptian shaykhs. For example, the activities of *takaya*, where the communities of Turkish darwishes lived, were regulated by *firman*s, received from Istanbul and legalized in Cairo *shari'a* court. Institutionalization of central authority over Sufi institutions was aggravated by hardships created by doctrinal, ritual and structural differences between *turuq*. The increase of administrative importance of al-Bakri authority was impossible without constant support of the government, which, in its turn, perceived the new Sufi administration as a means for control over Muslims.

Establishing of the new Sufi administration meant the creation

ligion significantly. Seeing in the religious opposition a real danger to his future unlimited dominance, the Egyptian *wali* dropped the image of obedient promoter of religious circles' interests. Following the policy "divide and rule", he started to suppress his rivals among the spiritual leaders and eliminate them from the political arena. At the same time he demonstratively promoted those who was loyal to him. The land and tax reforms, undertaken by the Egyptian ruler in 1808–1815, including the abolishing of the *iltizam* system, confiscation of "illegal" *waqfs* and taxation of the *waqf* property, affected religious establishment drastically.⁵³ Having lost the most popular and active leaders man of religion could not act as organized political power and resist any longer the innovations u - favorable for them.

In 1812 an unprecedented attempt to centralize the Sufi orders on the state level was undertaken.⁵⁴ By virtue of Muhammad 'Ali's order the well-known Sufi leader Muhammad al-Bakri was given the authority over Sufi orders and their institutions – *takaya*, *zawaya* and holy shrines.⁵⁵ The choice of al-Bakri was explained by tight links of his respectful family with the ruling elite and also by its high position in both official Islamic and Sufi "hierarchies."⁵⁶ The authority of Muhammad al-Bakri significantly increased after his appointment in 1816 as *naqib al-ashraf*.⁵⁷ His investiture as the person responsible for organizing and conducting the Prophet's birthday celebrations reinforced his supreme leadership of Sufi orders in Egypt.⁵⁸

The creation of the coalition of Sufi leaders, headed by a close friend and ally of Muhammad 'Ali, accelerated implementation of land and tax reforms, being an obvious evidence of the policy of firm centralization in the governmental and economic spheres. The

never resulted in their complete junction. This was proved during the reign of Egyptian governor Muhammad 'Ali, who paid the closest attention to the Islamic institutions.

Integrity was not the feature determining the character of the '*ulamā*' community. In the same way was the Sufi movement neither homogeneous nor united. Nevertheless, during the eighteenth century Egyptian Muslim clerics and honored Sufi shaykhs revealed themselves as mediators in solving various conflicts of social, political and religious nature. In all cases the '*ulamā*' and Sufi leaders managed to fulfill their peace-making and intermediary mission, delegated to them by the society. They demonstrated the capability to adapt themselves to the changing political situation and to keep their high status. The relations between the religious institutions and official authorities in the eighteenth century can be described by the formula "interaction – opposition – interdependence". The autonomy of Egyptian '*ulamā*', organized into the particular "hierarchy", and followers of Sufism, affiliated in *turuq*, gave them the opportunity to ignore the opinion of the civil power and to protect the suppressed and the poor, though this opposition never reached extreme forms. At the same time, the Ottoman Sultans and local authorities never aimed at limiting the rights of religious circles,⁵¹ and Sufis "usually maintained a facade of independence."⁵² Many members of the ruling elite were attracted by the Sufis' holiness, patronized Sufi institutions, contributed a lot to construction of Sufi cloisters and established numerous *waqfs*. Muhammad 'Ali's coming to power changed the situation radically. The previous formula was transformed to "interaction – dependence" of religious institutions on civil power.

The decades of Muhammad 'Ali's rule influenced men of re-

toric situation.

With all diversity and selectivity of '*ulamā*'s approach to Sufism as to a "popular religion", the compromise and acceptance of its moderate forms has triumphed in the Ottoman Egypt of the eighteenth century and many '*ulamā*' preferred to sympathize with *tasawwuf* and in many cases were the proud owners of woollen habit – *khirqā*. The characteristics of contradictory, but rather productive relations between '*ulamā*' and the followers of the Islamic mystical tradition allow us to think over the stereotype still existing in the World Islamic studies. The essence of this stereotype is the idea that Sufism as a "deep inner belief in existence of God" is the opposite of the stagnated Islamic traditionalism in which the blind performance of fixed religious duties prevails over sincere emotional approach to faith. In other words, according to this stereotypical approach, the dominant in the relations between the adherents of *tasawwuf* and the official Islam was the extreme oppositionism reaching in times the most outstanding antagonistic forms. However, as we showed above, such an argument does not reflect the reality of the religious situation in Egypt during the period under review.

As their main goal '*ulamā*' considered the task to force their will on Sufis and use them as mediators of their influence among the believers. The existence of close relations between the '*ulamā*' and Sufi orders proves the correctness of the idea that the official Islam, on the one hand, and "popular," on the other, having integrated the elements opposite to each other, remained inseparable components of the same giant socio-cultural phenomenon. Yet the cooperation and certain interpenetration of the official Islamic structures and Sufi institutions, especially on their highest levels,

nary people join the crowd in the mosque in order to talk to each other. Noise, talks and laughter are strengthening. Those who have gathered follow pretty boys, who have come in order to entertain themselves, and seduce them. People throw the shells of watermelon seeds and nuts and trash. This rubbish is piling-up in the mosque and it begins to look like a dirty bazaar.”⁵⁰ The historiographer, however, had to accept everything as it was. He finished his story with an exclamation: “What can we do! Everything is God’s will.” However, this approach was appealing to only a handful of ‘*ulamā*’. The saints’ cult spread widely all over the Muslim world. The majority of Egyptian ‘*ulamā*’ demonstrated the conformist attitude towards the saints’ and their shrines’ cult. This might be easily explained by their pragmatism. As a rule, ‘*ulamā*’ received the substantial part of generous gifts and donations in favor of saints’ shrines and mausoleums.

Discussing relations between the adherents of *tasawwuf* and representatives of the official Islam we have to make an important comment. The argument about supposedly predetermined contradictions between them is based on the fact that the critics of individual theologians in respect to theoretical schemes and ritual actions of Sufis is generalized and perceived as an opinion of the whole Muslim community or at least of the board of ‘*ulamā*’ as a whole. However, the single commonly accepted orthodoxy never existed in Islam. That is why it is more logical to take into account the attitudes of particular theologians or groups of ‘*ulamā*’ to specific manifestations of *tasawwuf*. The more so, because Sufism itself is extremely diverse and includes different, often-controversial doctrines and a multitude of forms of ritual practice. Therefore, generalizations here can be made only in the frame of concrete hi -

doctrine of *ittihad* (the mystical union by which the creature is made one with the Creator) or the parallel doctrine of *hulul* (the substantial union of the divine spirit and a human being), were proclaimed as inconsistent with the “true Islam”.

The opponents of Sufism also argued that particular Sufi ecstatic and barbarous rituals and grotesque forms of worship were not grounded in Kuran and *Sunna* and contradicted the Muslim Holy law. The point of decisive critics was indecent scandalous behavior of those, who “pretended to be Sufi” (*al-murtasimun bi'l-tasawwuf*) and declared themselves Holy Men. Also negative was the attitude to darwishes who separated themselves from the mainstream believers, stood away from marriage, refused to have children, begged on the streets, rejected the normal lifestyle and denied the desire for well-being (*khuruj al-amwal*). In other words, ‘*ulamā*’ criticized those Sufis who used negative forms of protest against the accepted norms of common living. Sufis were condemned for spreading of prejudices, confusing the naive crowd of believers and pretending to wonder working (*karamat*), interpreted as a sort of cheating (*sha‘waza*) caused by a human quest for supernatural.

A part of ‘*ulamā*’ totally refused the cult of Muslim saints – *awliyā*’. Al-Jabarti considered this cult as a convenient pretext for extortion of money and speculation on religious feelings of Muslims.⁴⁹ He could not constrain his sense of disdain and disgust describing one of the religious festivals in Cairo mosque al-Husayni. The historiographer referred to Sufis, who participated in it, as to “heretics” who mentioned God distorting his holy names. He witnessed: “They sit in two lines – one in front of another and recite prayers in the language of their own torturing the words... The ord -

orders and various parts of the Egyptian society including '*ulamā*', it is possible to divide all *turuq* into two large groups: the so-called "orthodox" or urban orders and "popular" or rural Sufi communities. *Turuq* from the first group were specially favored by '*ulamā*', and their rituals were known for their moderate nature. Among them *khalwatiyya*, *qadiriyya*, *naqshbandiyya*, *mawlawiyya* were especially remarkable. The second larger group included numerous branches of *ahmadiyya*, *rifa'iyya*, *sa'diyya* and others. These Sufi orders were known for extravagances of their ecstatic practice and extremes of worship so favored by the common people. The '*ulamā*' were careful about this type of Sufi orders.

The firm connections between official Islam and Sufism did not mean complete absence of problems between them and did not exclude the possibility of revealing antagonism and contradictions. The history of the Ottoman Egypt religious life was marked by conflicts between '*ulamā*' and Sufis. The critics, however, was aimed not at Sufism as a whole, but on its separate aspects, which were not acceptable for different groups of theologians. '*Ulamā*' recognized the high honors of Sufi teachers considering them pious people. Sufi shaykhs were acknowledged as unsurpassed mentors in ethical problems, who were able to grasp brilliantly the essence of faith and at the same time were subjects to amazingly strict self-discipline. '*Ulamā*' also appreciated the accomplishments of *zuhhad*, the initiators of Sufi movement, for their substantial contribution to the activation of the spiritual life of their contemporaries. At the same time they blamed so-called "corrupted" Sufism, which, to their minds, was distorted by unintended errors or intended religious innovations unacceptable by God – *bid'a*. Certain theosophical and metaphysical speculations, created by *tasawwuf*, such as the

flags, candles and torches. Many Sufi orders, especially sa'diyya, 'isawiyya, qasimiyya, rifa'iyya and handushiyya, demonstrated ecstatic rituals,⁴⁵ which produced strong emotional impression on the believers. Unusual rituals, performed by darwishes (they swallowed live coal and glass, ate snakes and scorpions, pierced themselves with swords, knives and needles, etc.), were extremely popular among common people. The largest number of Muslims, however, was attracted by *mawlid* of the outstanding Egyptian saint Ahmad al-Badawi, buried in Tanta. "Most people in the country, – mentioned al-Jabarti, – aim for this festival, rent camels and donkeys ignoring the highest possible prices because it has become the holiday which is long expected and never neglected. People go there for pilgrimage, trade, entertainment and indulging in lust. This festival attracts both high-ranking clerics and common people from Upper and Lower Egypt."⁴⁶

Along with '*ulamā*' these great religious celebrations were visited by the Ottoman governors, Mamluk beys, military officials from *odjaqs*, wealthy townsmen. The regular performances of *dhikr*⁴⁷ – the very center of Sufi religious practice – took place not only in *takaya* and *zawaya* but also in mosques along with the regular liturgical prayers and litanies. The heads of *turuq* were linked with al-Azhar since the considerable part of Sufi leaders got their religious education in this university or studied in *madrasas*, where professors from al-Azhar instructed. Sufi leaders could be often seen during the collective prayers in al-Azhar great mosque. When the news about Bonaparte's debarkation in Alexandria (July 1798) reached Cairo, every day in al-Azhar mosque the '*ulamā*' together with Sufi shaykhs prayed earnestly for saving their country from the foreign invasion.⁴⁸ Analyzing the relations between Sufi

cated *imam* Mahmud al-Kurdi (d. in 1792) at first was involved in khalwatiyya and afterwards in the order qusayriyya. Shaykh Muhammad 'Ali al-Sabban (d. in 1792), the gifted theologian and skilled polemicist, who occupied an outstanding position among Egyptian and Syrian '*ulamā*', was a member of shadhiliyya and w - faiyya.⁴¹ Shaykh 'Abd al-Rahman al-'Idrus (1722-1778) was not only the member of a number of Sufi orders, but possessed the unique *ijaza* (permission) which made it possible for him to ordain people into all Egyptian orders.⁴² '*Ulamā*' wrote books on specific Sufi problems, composed allegoric mystical poems and participated actively in Sufi ritual ceremonies and holidays. Not a single *mawlid* (pl. *mawalid*, festivals, dedicated to anniversaries of saints' birth or death) could go without their participation.

The participation of Sufi orders in *mawlid* - "action, particularly pleasant to the Prophet" (*al-khidma li'l-nabi*), was estimated as a determining form of their religious activity. Religion and social life were inseparably bound up together on them. By taking an active part in this type of religious manifestations *turuq* expanded their opportunities for propaganda of their beliefs and attracting new proselytes. Egyptian *mawlid*, both local and statewide, were so numerous that they were followed one by another. In Cairo and its suburbs only 80 festivals of this kind were celebrated annually. The most important of such festivals was the anniversary of the Prophet's birth (*mawlid al-nabi*)⁴³. The Cairo residence of shaykh al-Bakri, who headed simultaneously *tariqa* bakriyya and corporation of the Prophet descendants (*niqabat al-ashraf*), served as the headquarters of celebrating the Prophet's birthday and constant Sufi meetings.⁴⁴ During *mawlid al-nabi* Sufis were particularly busy involving themselves in magnificent ceremonial processions with

Many Egyptian '*ulamā*' were members or even leaders of various *turuq*. According to an incomplete data of the second half of the eighteenth century, 40% of them belonged to Sufi orders. The affiliation of spiritual elite with *turuq* was such a common practice that we can find the name of a particular Sufi order in *nisbas* of many '*ulamā*'.

The most popular *tariqa* among the high '*ulamā*' was *khalwatiyya* with its numerous branches.³⁶ It included 40% of all '*ulamā*' related to Sufism.³⁷ The rector of al-Azhar Shams al-Din Muhammad al-Hifni (d. in 1767) was not only a well-known scholar and perfect teacher but also an active recruiter of new members of *khalwatiyya*, "enlightening them and spiritualizing their souls by the flame of knowledge."³⁸ *Maliki mufti*, the supervisor of the Upper Egypt *waqfs* and the head of several *riwaqs* in al-Azhar shaykh Ahmad al-'Adawi al-Dardir (1715–1787) was a dedicated *khalwati* member and wrote many Sufi treatises. Using the money donated by the Sultan of Morocco he built a mosque in Cairo where he was buried.³⁹ The future rector of al-Azhar 'Abd Allah al-Sharqawi (d. in 1812) was engaged in *khalwatiyya* by its members, professors of al-Azhar. It is significant, that many young men, who came to study in Cairo, had been already initiated into a Sufi order in their native place, but then they became *khalwatis* in the capital. In many cases being admitted to *khalwatiyya* was a vehicle for newcomers to socialize in Azhari community. The firm ties connected the official Muslim clerics with the other influential *tariqa* *shadhiliyya*. Al-Jabarti became the member of *tariqa* *shadhiliyya* in al-Azhar⁴⁰ (he belonged to *khalwatiyya* as well). Many '*ulamā*' were members in two or more Sufi orders simultaneously. "The commonly recognized creator of miracles", highly edu-

ized mostly in the major administrative centers. The role of 'ulamā', though very substantial in the cities, was insignificant on the countryside.

The reformatory activities of distinguished Muslim thinkers of the tenth and twelfth centuries, like Abu Hamid al-Ghazzali (d. in 1111), introduced the Sufi emotional attitude to the *Sunni* "formalized" traditionalism. The belief in Islamic dogmas was replenished by the principles of intuitive cognition of God by means of personal mystical experience. The rational compromise between Sufism and Islamic traditionalism was achieved by recognition of Sufism as "a science of mystical life." As a result of uniting *Sunni* theology and Islamic mysticism the *Sunni* dogmas were refreshed and spiritualized by the leading ideas of *tasawwuf*. At the same time Sufism obliged its followers to comprehend the basic dogmas and moral regulations of formal Islam. *Tasawwuf* always tried to explain the believers both symbolic-allegorical interpretations of the sacred texts (*ta'wil*) and the inner meaning of Muslim Holy law – *shari'a*. The part of Sufi communities was gradually reorienting itself into ritual practice, which did not cause disgust of 'ulamā'. The rituals of considerable amount of *turuq* in the Ottoman Egypt were of mild, moderate nature, and these orders enjoyed the special positive attitude of the bearers of the "true Islamic tradition".

The relations between Sufism and official Islam were developing in a complicated way. In the eighteenth century, however, close ties between Sufis and 'ulamā' originated. These links were successfully used by Sufi brotherhoods in order to increase their influence in the spheres of ideology and everyday life. The majority of Egyptian Muslim clerics did not desire to criticize Islamic mysticism and did not reveal its antagonistic attitude towards Sufism.

Commander Jaques Menoue even asked '*ulamā*' if their religion "allowed anyone to walk undressed, to cry, shout and pretend to be a saint and also not to pray and ignore the fast."³³ The honorable shaykhs assured him that such an indecent behavior did not fit into their religion and contradicted the Muslim Holy law. The French Chief Commander made the order prohibiting to look inappropriately in public and assigning police officers to send the real lunatics – mentally sick people to the hospital. If it became clear that an individual was pretending to be insane, he or she was forcefully moved out of the city as the person, who violated the public order.³⁴

Islamic mysticism in each of its revelations – pragmatic, reflective, theoretical, philosophical – revealed itself in various forms – from extremely ecstatic to moderate and conforming. On the one pole of Sufism were those, who were profaning Islamic mysticism, or, as al-Sha'rani's teacher Afdal al-Din put it, "were selling their faith."³⁵ On the other pole the '*ulamā*', integrated into the Sufi system, were concentrated. Representatives of official Islamic "hierarchy" – teachers of various religious schools, *qadis* (judges), *muftis* and *fuqaha*' (canon lawyers) – promoted the ideals of moderate Sufism being at the same time incorporated into the state system.

In respect to the relations between *ahl al-tasawwuf*, the adherents of Sufism, and *ahl al-sunna wa'l-jama'a*, "people of accepted custom", the bearers of the "true tradition" represented by '*ulamā*' and *fuqahā*', it is important to note that traditionally the religious elite in Egypt included a very limited amount of people. Abd al-Rahman al-Jabarti's chronicle and other narrative sources mention not more than 600 '*ulamā*'. The majority of them lived in the cities, mainly in the capital of Egypt – Cairo. This led to the fact that direct influence of '*ulamā*' on the Egyptian society was real-

and coming to the countryside from time to time. However, one of the most important consequences of this innovation was growth of the wealth of Sufi orders and their influence in the country.

Many Sufis were rather prosperous and their considerable wealth allowed them to build mosques, establish *waqfs*, etc. The bright example of a Sufi successful in business was an honorable shaykh Muhammad ibn Asram (d. in 1787). The reputation of a man blessed by God did not stop him from conducting large-scaled commercial operations inside and outside Egypt. His wealth let him change the modest Sufi clothing for luxury brocade dressing, which still did not affect his image of a holy protector of those who suffered and was ill-treated. Al-Jabarti wrote: "His word was influential and his significance was growing. People brought him gifts, because his mediation was accepted by those with power."³¹

Along with a number of Sufis, who were respectable towns- and countrymen, there was a group of people who did not have certain occupation and permanent residence. For some begging and homeless Sufis (*fugara'*) the declared belonging to Islamic mysticism served as a pretext for behavior coming beyond the borders of public decency. Darwishes, inclined to scandalous behavior, irritated Muslims with disgraceful actions. Such a behavior was especially typical for Turks and Persians. E.W.Lane described the attitude of ordinary people towards people of such a kind. Egyptians believed that bodies of these madmen were suffering on the earth but their minds were high in heaven. Any violation of the basic Islamic obligations did not affect their reputation of Holy Men.³² During the occupation of Egypt by Bonaparte's troops the French were deeply amazed having seen naked darwishes walking along the streets of Cairo. According to al-Jabarti, the French Chief

not possess the officially registered property. Among them were mirghaniyya, sawiyya and several branches of shadhiliyya and khalwatiyya. The majority of *turuq* had permanent channels of financial provision, which were not limited to voluntary donations. Sufis were financed by the rulers of Arab regions, Ottoman officials, Mamluk amirs and just by wealthy people. The Moroccan monarch Sidi Muhammad b. 'Abd Allah (1757–1790) was famous for his generosity.²⁷ Annually he sent money and precious gifts including valuable books to Egyptian '*ulamā*' and Sufis. The control of Sufi orders over religious centers – *takaya*, *zawaya*, Muslim saints' shrines and their religious property – *waqfs* (*awqaf*) – guaranteed them a fixed share of income from these religious centers.²⁸ In addition, some of them were subsidized from the state treasury.

According to a well-informed official from the Egyptian tax department – *ruznama* – Husayn Efendi, the Sultan provided Sufis with the villages where he settled them.²⁹ The issue here is the campaign, which was started at the end of the eighteenth century by the Ottoman *wali* and Mamluks. The idea of this campaign was to distribute (by other words, to disperse) over the Egyptian territory those darwish communities, which settled firmly in large cities and presented a hardly controllable unstable mass of people. In order to weaken the destabilizing influence of darwishes in urban centers the attempt was made to move them to the province, where they were assigned to supervise *waqfs* and *iltizams*. The extra money, gained from their revenues, was allowed to use for the needs of the Sufi orders.³⁰ To our regret, we do not possess the data about precise number of Sufis who were involved in this campaign. The more so, we should bear in mind that many Sufis could fulfill the functions of *waqfs*' and *iltizams*' supervisors remaining in the cities

For a certain number of Sufis a protest against luxury and a cult of poverty were the entirely dominating issues. All this contrasted with the cynical outlook spread within the "noble" Mamluk circles. At the same time it is necessary to remember that the life of a dedicated Sufi did not mean automatically his immediate self-separation from the active social life. It was quiet often when spiritual Sufi leaders and their closest assistants combined their devotion to God with common everyday life. For example, among the *khalifas* ("deputies") and followers of the founder of *tariqa* 'isawiyya Ahmad al-Sawi (d. in 1825) were merchants, craftsmen, farmers, officers of the Egyptian army.²⁵

The majority of Sufi adherents retained their ordinary occupations and lifestyle and participated in congregational ritual ceremonies of their *turuq* only from time to time. Through *tasawwuf* they identified their attitude towards Islam as a whole and their membership in Sufi organizations was very instrumental to the satisfaction of their religious needs relevant to their own life experience. The principle of asceticism, proclaimed by Sufism, was practiced on a very limited basis. It was not specific for Egyptian Sufism only. Asceticism in Islam did not determine the "image" of Islamic religion being the issue for a handful of people with specific unordinary spirits. Let us remember that the number of ascetics – *zuhhad* – during the first two centuries of Islam, which remained in its history, did not exceed 40. A new interpretation of the traditional understanding of asceticism is connected with the name of 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani. He wrote: "True asceticism is not making your hands free of earthly blessings but making your heart not attached to them."²⁶ In fact, Egyptian *turuq* did not reject the abundance of these earthly blessings. There were a few of Sufi orders, which did

Adherents of *tasawwuf* were divided into two major categories. The first one consisted of so-called "professional darwishes," who devoted themselves to serving God and preferred to escape from temptations of the everyday life. They were absorbed in pondering over a hidden meaning of sacred Islamic texts and performed numerous prayers and exhaustive fasts. The Sufi path – *tariqa*, being very long and complicated, presupposed the guidance of a spiritual mentor in whose hands "his follower had to behave like a corpse in the hands of a corpse washer." Without a teacher it was impossible to attain spiritual perfection, since "for whoever has no teacher, Satan is the mentor."²²

A Georgian prince and state advisor of the Russian Empire Georgi Awalishwili, who undertook a trip to Egypt in the early nineteenth century, visited Bektashi religious center – *zawiya* and talked to its head – the shaykh Salim Baba. During their conversation about the structure of Bektashi community and procedures of obtaining the darwish "status" Salim Baba told Awalishwili about the 12 years' probation period after which darwish joined the selected group of Sufis who devoted themselves to Allah completely. The indispensable condition, under which this probation could be considered successful, was absolute obedience, no matter whether a candidate "came from the poor or from the rich": "if someone ordered him to do something he had to carry out these instructions immediately without any questions and with complete pleasure and delight."²³ According to Salim Baba, it rarely happened that someone could stay obedient for such a long period of time. Darwishes, who could not stand this probation, were free to leave *zawiya* with a possibility to keep contacts with their *tariqa*. In this case they were known as "darwishes of the Universe."²⁴

craftsmen' associations. In 1801 in Cairo, Bulaq, Giza and Old Cairo 278 professional guilds (*hiraf*) with approximately 90.000 members were registered.¹⁷ This socially organized group reacted on any form of tyranny immediately. The relationship of craftsmen' and traders' corporations with *turuq* provided their spiritual consolidation. Membership in a particular Sufi order helped merchants to set up commercial links with their colleagues in other countries. As a rule, *turuq* and guilds in the Ottoman Egypt did not coincide, but there were some exceptions. The core members of qadiriyya were fishermen;¹⁸ the butchers' corporation was tightly connected with the *tariqa* bayyumiyya.¹⁹ Every guild had its patron from the number of Sufi saints. Even street dancers – *gawazi* – enjoyed the patronage of Ahmad al-Badawi. *Turuq* and guilds took the joint part in religious celebrations and ceremonies including *mawalid* – the holidays of anniversaries of Muslim saints. According to the high-ranking Ottoman state official Ahmad Jazzar Pasha, the impact of Sufi leaders on the townsmen was so strong that acting in alliance with '*ulamā*' they could raise 70–80.000 armed people immediately.²⁰

The cooperation between guilds and Sufi orders was the most effective in the urgent conflict situations. It is illustrated by the events of October 1790 in one of Cairo districts – al-Husayniyya. The *wali* (governor) of the capital Ahmad-bey Agha tortured the local population – extorted money, robbed and put to jail without any trial. This naturally caused the popular revolt under the leadership of a butcher and simultaneously the head of a *tariqa* bayyumiyya branch Ahmad Salim al-Jazzar. The decisive actions of *tariqa* members and mobilized inhabitants of the district resulted in firing Cairo *wali* and changes in the higher military commandship.²¹

among the “orders of blameworthy innovations”. Khalwatiyya first appeared in Egypt towards the end of the Mamluk rule. In the eighteenth century it became a “bastion of orthodoxy” with unrivaled supremacy among the ‘*ulamā*’ of al-Azhar. Since its appearance in Egypt, khalwatiyya offered a well-developed mystical system and a “Way”, which prescribed a strict dependence of a pupil on his master. Promoting a very elaborate and sophisticated system of mysticism, khalwatiyya demanded a high intellectual and religious level of its adherents. This *tariqa* turned into the dominant order among high Muslim clerics – ‘*ulamā*’, and khalwati training became an integral part of the spiritual formation of the Azhari elite. It is also important to mention rather small but significant Sufi orders whose religious leaders were referred to as *arbab al-sajjid* (“owners of the prayer-carpets”, which symbolized their spiritual authority). Shaykhs of these orders – bakriyya, ‘inaniyya, khudayriyya and wafa’iyya – played an outstanding role in the religious and political life of the Ottoman Egypt and local authorities officially recognized their traditional privileges and rights.¹⁵

As it was stressed above, Sufi orders had the numerous followers in all parts of the Egyptian society. Practically every adult male was a member of Sufi order or related to it via members of his family. Some *turuq* admitted women as associated members. Whereas the whole population of the Ottoman Egypt by the end of the eighteenth century counted 2.500.000 – 2.800.000 people, approximately 800.000 of them were firmly connected with Sufi orders.¹⁶

Turuq were the essential component in the system of public relations. Fallahs honored Sufis as their protectors from catastrophes and disasters. In towns Sufi brotherhoods acted in close contact with inhabitants of districts and members of merchants’ and

Founded in the twelfth century, *tariqa* qadiriyya spread widely from Maghrib and Western Africa to Indonesia. In Egypt it was known even before the Ottoman conquest. Sufi order burhamiyya, or burhaniyya (another name disuqiyya) is of an Egyptian descent. It was founded by a native Egyptian, the famous saint Ibrahim al-Disuqi (d. in 1288). The rise of a Sufi order ahmadiyya (badawiyya) is connected with the activities of Ahmad al-Badawi (d. in 1276). He was not a native citizen of Egypt, but eventually his image became legendary, and believers began to perceive him as a true son of their Motherland. He became the most popular Egyptian saint, who possessed a wonder-making force in its highest degree. According to E.W.Lane, at the beginning of the nineteenth century the mausoleum of Ahmad al-Badawi in Tanta attracted almost the same number of visitors from the capital and the Lower Egypt as Mecca – from the whole Muslim World.¹³ It seems certain that ahmadiyya had a greater number of followers, centers and branches than other orders. Its 17 branches were influential on the vast area from Hijaz to Tunis.¹⁴ The *tariqa* rifa'iyya, named after Ahmad al-Rifa'i (d. in 1182), was among the oldest and most honorable orders with the largest number of associates. According to al-Jabarti, the representation of 'ulamā' in it was limited.

Another group of Sufi orders included the independent darwish communities such as shadhiliyya and khalwatiyya with their numerous branches. Shadhiliyya enjoyed a reputation of the most intellectual and "aristocratic" Sufi order in the Ottoman Egypt. Its actual founder Maghribi Sufi Abu-l-Hasan al-Shadhili (d. in 1258) left North Africa to Alexandria, which soon became an important Sufi center. In time, shadhiliyya lost its central position in Egyptian Sufism. In the eighteenth century some of its offsprings were

took fixed forms. It is important to point out that the creation and split of Sufi orders were never regulated by the official Islam, represented by 'ulamā' or state authorities – Ottoman governors (*wali*) or powerful members of the Mamluk hierarchy headed by *shaykh al-balad*. Considering these circumstances, it is hard to determine the precise number of *turuq*, which set up their activities in the Ottoman Egypt. The data of the eighteenth century we possess is highly approximate. Analyzing the chronicle of the prominent Egyptian historian of the eighteenth – beginning of the nineteenth century 'Abd al-Rahman al-Jabarti *'Aja'ib al-Athar fi'l-Tarajim wa'l-Akhbar* we find names of 21 Sufi orders including the most influential and popular among them.¹⁰ Nevertheless, this list cannot be considered complete, since it does not include a number of autonomous *turuq*-branches, or sub-orders (*bait*, or *far'*).

The overwhelming majority of Sufi orders, acting within the Egyptian territory, were created in the Middle Ages beyond its borders. Egypt had favorably accepted promoters of various mystical beliefs who arrived from the East and West of the Islamic World. Along with accepting the orders coming from outside, Egyptians created *turuq* of their own, which successfully spread into the other Muslim regions. A famous English traveler and scholar E.W.Lane in his book *An Account of Manners and Customs of the Modern Egyptians* points out qadiriyya, rifa'iyya, burhamiyya and ahmadiyya as the best-known and most influential *turuq* of the Ottoman Egypt.¹¹ This is further confirmed by a prominent Egyptian state - man and historian 'Ali-Pasha Mubarak (1824–1893) in his topographical description of Egypt *Al-Khitat al-Tawfiqiyya al-Jadida* (The New Parcels) who attributed them as *turuq asliyya* – “basic orders.”¹²

Sufism, and Egypt became a temporary shelter for many Sufis, who were inspired by the muse of wonderings. Many of them came to the Ottoman Egypt from the other parts of Islamic World and successfully promoted their beliefs among the local population. A lot of Sufi preachers penetrated into Bedouin tribes. The adherents of the mystical Islamic tradition were extremely effective in setting up cultural and religious contacts within the Muslim World. Many Sufis were widely recognized for their extensive missionary activity in *dar al-Islam*, and their efforts led to reinforcement of ties between the renowned Muslim cultural and religious centers like Egypt and remote parts of the Islamic *ecumene*. Mentioning the fact of intensive activities of the Sufi missionaries in the Ottoman Egypt, we should not ignore the psychological aspect of the pergrination problem. As an American researcher K.Barbir rightly noticed, "geographical mobility... was also often complemented by psychic mobility, the transformation of the individual during the actual process of travel..., the hajj and Sufism were the means by which Muslims moved from the localized to the cosmopolitan."⁸ Sufi wanderings were aimed not only at attainment of spiritual perfection and individual piety, but also at spreading of mystical beliefs and practices and attraction of new disciples. A traveler who calls for special mention in this respect is an eminent Syrian scholar, known for his devotion to the Islamic mystical tradition, Abd al-Ghani al-Nabulsi (1641–1731). He visited Egypt at the end of the seventeenth century and in Cairo he was hosted by the leading '*ulamā*' of the "stronghold of Sunni Islam" – al-Azhar, where his lecture on *tasawwuf* was greeted with an unprecedented enthusiasm.⁹

The Sufi organization was constantly on the move and never

more of the religious orders...; religious life was no longer governed by the simple tenets of Islam but rather by the various *sufi*-interpretations of religious law and texts.”⁵ By other words, the emotional approach to faith, typical for the mystical interpretation of Islam, was closer and more comprehensible for the people than a complicated dogmatic system of formal Islam. It was in the twentieth century when the importance of this idea was stressed by an outstanding Egyptian writer Taha Husayn, who clearly understood the continuity in religious traditions. In his famous memoirs “Al-Ajjam” (“Days”) he wrote: “People in the province have the particular way of naive thinking determined by Sufism. The main influence in formation of this type of outlook belonged to *turuq* adherents.”⁶ The diverse Sufi rituals were perceived as an accessible means of spiritual relaxation against the background of boring everyday life. For the Egyptians emotional mysticism meant “neither a philosophical system nor a sect, but the way of life – the way of purification.”⁷ The Sufi orders made people close to each other and played the role of strong social power. It was this practical side of *tasawwuf*, implemented in the diverse activities of darwish communities, which became the most significant sphere of bringing to fruition of the creative potential possessed by Islamic mysticism during the reviewed period.

In the late Ottoman period the number of Sufi orders acting on the Egyptian territory was changing constantly. The processes of unifying some of the Sufi communities and splitting the others were taking place at the same time. Those Sufi orders, which were losing support of the believers, were gradually declining and disappearing. New *turuq* were emerging in place of the old ones.

Missionaries played a special role in the popularization of

required the particular way of thinking and intensive spiritual concentration. That is why this approach was appealing only to a handful of people. The majority of Sufi adherents perceived Islamic mysticism through charisma, miracles of Sufi saints (*karamat al-awliyā'*) and worship of their tombs, miraculous attributes and relics. The widespread cult of Holy Men, no matter alive or dead but always idealized, who occupied a unique position as the inheritors of the mysterious supernatural power – *baraka*, was a real tool of providing “a living religion to the masses to whom orthodox Islam was an empty show.”⁴ This perception makes it possible to refer to Sufism as to “popular Islam”, which presents the dominant form of religion for a great number of Muslims. The use of the definition “popular Islam” implies application of the so-called “two-level model”, according to which the phenomenon of Islamic faith is divided into the higher (orthodox, official, urban, intellectual) and lower (heterodox, unofficial, deviant, rural, popular) levels. Realizing numerous limitations of this scheme potential to reflect the reality, we will still follow its major points.

Sufi institutions were extremely powerful in the Ottoman Egypt and to great extent they determined ethical norms and behavioral stereotypes. Let us recall the well-known statement of the Prophet Muhammad: “The whole world is a mosque”. Rephrasing it and accepting the certain level of exaggeration we can say that the Ottoman Egypt at that time could be described as a one big darwish *zawiya*. The spiritual norms, dogmas, and especially the rites of Sufi orders had a tremendous influence on both pragmatic townmen and naive fallahs. As a famous British scholar J. Heyworth-Dunne stated, in the eighteenth century Egypt few seemed “to have been able to call themselves Moslems without belonging to one or

the local Muslim community. It goes without saying that Sufism influenced various levels of Muslim society in different ways. For those, who were disappointed by rational thinking, it was a tool of communication with God and understanding the Universe. For others Sufism was attractive because of its spirituality and mystery. For them it was the ground for philosophical studies and creative work, though the Sufi manuscripts of the eighteenth century were marked with the signs of degradation typical for the Arabic theological literature of this period.

However, famous Egyptian Sufi-orientated intellectuals and their prominent colleagues from Maghrib, Mashriq and other Islamic regions, whose lives were closely tied to Egypt, were known for broadness of their academic interests. Along with the Sufi studies, they were involved in researches in different fields including Muslim theology and law, literature, linguistics, mathematics, astronomy, medicine, natural sciences, history, etc. The existence of a large web of intellectual interrelations between Muslim scholars in the eighteenth century contributed to the rapprochement of various theological schools and traditions of researches. Rich historical data of the Egyptian-Ottoman chronicles and biographical compendiums of various Muslim authors allows us to affirm that the argument in favor of the intellectual split is hardly applicable to the Arabic Muslim World of the eighteenth century. On the contrary, a free migration of ideas was witnessed. Some of these ideas were confronted with the lack of understanding, others found a lively response. There was a productive intellectual interchange promoted mainly by Sufis and *'ulamā'* who were guided by cosmopolitan state of their mind and who prophesized a cult of knowledge. Anyhow, the highly intellectual approach to Sufism, described above,

lamic studies. The essence of these stereotypes is the belief that Sufism was constantly declining since the thirteenth and fourteenth centuries. It is true, that by the end of the eighteenth century *tasawwuf* had lost its intensive creative potential as an intellectual movement. The major accomplishments in the area of Sufi ideology and philosophy remained back in the Middle Ages. The last of the greatest Sufi ideologists in Egypt 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani, whose creative works had a great impact on intellectual Sufism, was working in the sixteenth century.³

Devaluation of intellectual Sufism, however, did not mean stagnation of Islamic mysticism as a whole. In the eighteenth century Sufism realized itself in the sphere of practical activities and demonstrated the energetic and dynamic style of interacting with the followers. Exteriorizing, Sufism turned to one of the basic forms of Islamic practice. Its organizational forms, shaped for centuries, and effective system of relations between *murshids*, who teach the Sufi Path – *tariqa*, and *murids* (aspirants, or novices) served for the sake of consolidation of the disintegrated Muslim World. The considerable growing of the social role of Islamic mysticism supports the idea that the Islamic history of the eighteenth century means something more than just the gloomy epilogue of the Islamic medieval glory.

One of the most important functions of Islam is function of the unification of the Muslim community. Islamic mysticism and its numerous institutions illustrate brightly this function. During the eighteenth century Sufism was effective on every single level of the Egyptian society. It was reflected in the sphere of social thinking, economy and politics. Sufi institutions preserved their significant role as an important part of the religious and socio-political life of

**“Popular Islam” in the Ottoman Egypt:
Sufism and Sufi Institutions in the Eighteenth –
Beginning of the Nineteenth Century**

Svetlana Kirillina

**Institute of African and Asian Studies,
Moscow State University**

The phenomenon of Sufism (*tasawwuf*) has so many identities that up to now scholars are not able to give an adequate definition to Islamic mysticism as the whole complex of various religious, philosophical, metaphysical, ethic doctrines and schools and different ways of its realization in practice. The primary focus of this paper is on the “practical”, in other words, “pragmatic” or “reflective” Sufism rather than on Sufism of the intellectual type. The main base of the so-called “practical” Sufism is its major structural elements – Sufi orders (*turuq*, sing. *tariqa*)¹ that can be considered as socio-religious institutions of great importance.

In Russian Ottoman studies, though rather developed, the theme of social and political role of Sufism and its institutions did not become the object of close and constant scholarly attention. As for Western Oriental studies, we ought to mark out the name of Frederick De Jong who concentrated his attention on important changes in the life of Sufi institutions caused by crucial changes mainly in the history of Egypt in the nineteenth and the twentieth centuries.² To our mind, the current theme can be also approached on the eighteenth century data. It is this approach that is the object of this paper. The other significant point of the current research is an attempt to think over stereotypes still existing in the world I -