أساليب مواجهة التحديات الثقافية في الدول العربية الاسلامية

نجمان ياسين ـ العراق ـ

يمكن للباحث أن يتلمس بعض آثار وأهداف التحديات الثقافية التي واجهت الأمة في المرحلة السابقة للإسلام وما لم نرسم الاطار العام لتلك التحديات الفكرية الأجنبية لن نستطيع أن نفهم بدقة طبيعة التحولات التالية وما أحدثه الإسلام كتجربة قومية في حياة العرب وتغيير نظرتهم إلى الحياة والانتساب إلى الجماعة وبالتالي تشكيل مفهوم ثقافي لمعنى الأمة تمكنت بواسطته من إجهاض التحديات الثقافية في القرون الأربعة الأولى للهجرة بعد مرحلة الاصطدام الحضاري. السمة الأساس التي كانت تسود الجزيرة العربية قبل الاسلام هي سيادة الوثنية مع الانتباه إلى وجود جماعات من القلقين دينياً كانوا يسمون الأحناف، ويؤكدون أنهم يتبعون ديانة إبراهيم في التوحيد وفي الوقت نفسه وجدت المسيحية واليهودية والمجوسية بشكل أقل بين العرب ومع هذا فيبدو أن العرب لم يجدوا ما يعبر عنهم في هذه الأديان الثلاثة وربما يعود ذلك إلى أن الدين كان يشكل عاملاً أساسياً في سياسة القوى الكبرى وارتباط السياسية الدينية بالمصالح الاقتصادية[1] فقط ربط البيزنطيون بين المسيحية وبين رغبتهم في احتلال اليمن ومحاولة السيطرة على الطرق التجارية في غربي الجزيرة وبعد أن انتشرت المسيحية في اليمن بفعل نشاط المبشرين هاجم الأحباش اليمن واستولوا عليها متخذين من النصارى فيها سنداً قوياً لهم[2].

ولعل اضطهاد المسيحيين من قبل ذي نؤاس الذي اعتنق اليهودية قد جاء مؤشراً على الخوف من سندها المتمثل في الدولتين البيزنطية والحبشية وبسبب الشعور بخطر المسيحيين في اليمن وإمكانية مساعدتهم لأي غزو بيزنطي وربما دفعه اليهود المضطهدين من قبل البيزنطيين لاضطهاد نصارى اليمن[3].

وفي كل الأحوال كان عرب اليمن متضررين وضحايا التعب الديني ويلاحظ أن التعصب الديني الذي انتهجته الدولة البيزنطية وتشجيع مذهب مسيحي على حساب مصادرة حرية الايمان بمذهب ديني آخر قد أحدث انقسامات فكرية في تاريخ الأمة كما أحدث إشكالات سياسية بين أبناء الشعب الواحد كما حصل في سوريا والحيرة ومصر وأدى هذا الخلل الفكري إلى مذابح جماعية منظمة في بعض الأحيان[4].

ويورد باحث أن التحريف الذي أصاب المسيحية والانقسامات المذهبية بين أتباعها قد جوبه، من بعض الفرق المسيحية برد فعل حاول أن يعود بالمسيحية إلى جذرها الموحد الأول والنظر إلى السيد المسيح كمخلوق وكان أبرز من نادى بهذه الفكرة آريوس[5].

ويبدو أن اليهودية هي الأخرى لم تجد لها انتشاراً كبيراً بين العرب، ونعتقد أن سبب نفور أغلب العرب منها يعود إلى التحريف الذي أصابها وجعلها تتحول من دين أممي إلى ديانة عنصرية تؤكد على فكرة شعب الله المختار وربه الخاص به ـ يهوه ـ مضافاً إلى ذلك تكبر اليهود على العرب وتعييرهم لهم بأنهم ليسوا أهل كتاب هذا التكبر الذي جعلهم يهددون العرب بقرب ظهور نبي يهودي سيذبح العرب، وإذا عرفنا أن الساسانيين قد حموا اليهود المحرفين لليهودية[6]، وأنهم دعموا قريظة والنضير في وجه القبائل العربية بعد مد نفوذهم أواسط القرن الخامس إلى يثرب[7] أمكن لنا أن نعرف حذر العرب من اليهودية لارتباطها بالقوى السياسية الأجنبية وأنظرتها الضيقة المنغلقة. ومثلما قاومت بعض الفرق المسيحية التحريف ونادت بالتوحيد قاومت فرقة السامرية اليهودية التحريف واعترفت الأجزاء الخمسة من التوراة ورأت في النصوص الأخرى تزييفاً وإضافات دخيلة[8] وإذا انتقلنا إلى المجوسية وهي ديانة الدولة الساسانية فسنجد أن الفرس ينجحون في فرض المجوسية على عرب البحرين وأن الساسانيين عملوا على إحداث تخريب فكري فمع أن بعض عرب الحيرة قد اعتنقوا أدياناً فارسية إلا أن قباذ الذي أراد نشر الديانة المزدكية بينهم قد جوبه بمقاومة المنذر لهذا الاتجاه، مما جعله يعزله وينصب الحارث الكندي ملكاً على الحيرة ليعينه في نشر المزدكية بيد أن هذا الأمر لم يدم إذ اضطهد كسرى أنوشروان المزدكية وأعاد المنذر إلى العرش[9]. إن ما سبق يشير إلى أن البيزنطيين والساسانيين والأحباش قد قاموا بإرباك الحياة الفكرية العربية وإبعاد الفكر العربي عن التجانس ونظراً لأن تلك المرحلة التاريخية كانت تعتمد الدين أساساً لتمرير أهدافها السياسية والاقتصادية فقد وجدت علاقة وثيقة بين الدين والسياسة ووجدت تلك القوى الأجنبية أن أنجح طريقة لتمرير أهدافها تكمن في التخريب الفكري وإحداث تزييف في الأديان السماوية التي كانت تشكل إطار الرؤية الحضارية والثقافية للعرب فضرب فكرة التوحيد يعني ضرب ومصادرة ثقافة الأمة ونشر الانحراف الفكري يعني سيادة القلق والاضطراب والرضوخ إلى

فلسفة وثقافة المحتل.

وإزاء هذا التحدي الفكري الأجنبي الذي اتخذ من تخريب الأديان السماوية هدفاً ليساعد على فرض هيمنة سياسية واقتصادية، كانت إستجابة الأمة بالمستوى المطلوب من خلال ثورتها المتمثلة في الاسلام فقد منح الاسلام العرب عقيدة واحدة أكدت على التجانس وجعلتهم يغادرون دائرة الاضطراب والتمزق الفكري بقدر ما جعلتهم ينتقلون من حالة القبائل إلى حالة الأمة الواحدة المحكومة بنظرية ذات مفاهيم وقيم مستمدة من طبيعة البيئة العربية والحياة البدوية.

أي أن الاسلام كفكر وثقافة انبثق عن احتياجات المرحلة وجاء رداً على الاختناقات السياسية والاجتماعية والفكرية فهو بهذا المعنى الوليد الشرعي لحياة ونظم العرب. وهو انتقال بهم من التجزئة بكافة أبعادها إلى التوحيد بكل أطره العريضة، وهذا يعني أن الاسلام كان رسالة الأمة في تلك المرحلة التأريخية كما أن الاسلام بدوره اعتمد العرب مادته في الانطلاق الحضري ونحن نلاحظ في أكثر آية التأكيد على عروبة الاسلام ففي القرآن الكريم ترجع بعض الآيات نسبة العربي إلى اللغة العربية[١٠] وتقابل آية أخرى بين العرب والعجم نسبة للنطق اللغوي[١١] وقد اكتسبت العربية موقفاً متميزاً حين نزل القرآن بها واعتبر العروبة أساس الانتساب إليها[١٢]. وكان لهذا الأمر شأنه في رسم ملامح الأمة إذ تبقى لنسبة العربي في القرآن إلى اللغة العربية وهي لغة أهل البادية والحاضرة دلالتها المقبلة في تحديد الهوية وأهميتها الأساسية في تكوين الأمة العربية[١٣]. ورغم حصول مناظرات فكرية بين الاسلام واليهودية وبين الاسلام والمسيحية في عصر الرسالة تمخضت عن اعتراض الاسلام على بعض الأمور الخاصة بفكرة التوحيد إلا أن السمة الأساس لهذا الحوار الفكري تمثلت في اعتراف الاسلام باليهودية والمسيحية كديانتين لا بل ذهب الإسلام إلى نقطة أبعد عندما أقر حرية الاعتقاد والإيمان ونهى عن الإكراه في الدين: ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾[١٤]. وإذا عرفنا أن الآية السابقة مدنية أمكن لنا أن نفهم الموقف القومي الموحد للاسلام والذي تمثل في دستور المدينة حيث اعتبر اليهود مندمجين بفكرة الأمة كما كان لاعتبار القبائل ومواليها من الأديان والأجناس أبناء الأمة دلالته في تجاوز المفهوم العرقي والبشري للعروبة إذ أصبحت هوية العربي اللغة والثقافة والانتساب إلى حضارة مشتركة ومع وجود مفهوم قبلي في النسب شرط العروبة إلا أن المفهوم الإسلامي كان هو المسيطر في عصر الرسالة.

واستمر المفهوم القرآني للعروبة في عصر الراشدين ونحن نجد صداه في أكثر من إجراء إداري وسياسي وفكري إلا أن هذا المفهوم للعروبة كثقافة وانتماء إلى حضارة تعرض في العصر الأموي إلى هزة بفعل ظهور التأكيد على العرب كمجموعة بشرية وهذا الفهم وإن كان يجد جذره في اهتمام العرب بالنسب إلا أن بزوغه حينذاك كان محكوماً باعتبارات ذاتية وموضوعية مع وجود إشارات لدى بعض الخلفاء الأمويين تركز على المفهوم القرآني الأول والأشمل.

ويبدو أن فترة استقرار العرب في الأمصار وتجربة الاصطدام بالحضارات القديمة في البلدان المحررة قد جعلنا العرب يعيشون وجهاً لوجه أمام قوميات وأديان عديدة مما خلق حواراً فكرياً مع الشعوب الأخرى ولعل هذا الحوار الفكري قد أشعر العرب بالتهديد وضرورة التأسيس الثقافي والبحث عن الأصول حماية للذات القومية ونستطيع أن نتبين أولى ملامح التهديد في التحدي اللغوي ويظهر أن جذور الاختلاف في اللهجات العربية بسبب الانتشار في أقاليم مختلفة قد جر إلى تعدد في طرائق قراءة القرآن في البلدان الأعجمية مما حدا بالخليفة عثمان بن عفان إلى توحيد المصاحف[١٥] وهذا التهديد وإن كان داخلياً انبثق من بين العرب إلا أنه كان يتعلق بمسألة دينية وأفضى إلى دعم العربية فكان الخروج عليها يعد مروقاً من الاسلام ومحاولة لنقضه وبذلك ظلت العربية شامخة حتى في المحيط الأعجمي وبين الزنادقة وأنصار الشعوبية[١٦]. شهد العصر الأموي ظهور تغير في لغة العرب التي انتابها اللحن الأجنبي بفعل الاختلاط فيروى أن أبا الأسود الدؤلي قال لزيادة بن أبيه: إني رأيت العرب قد خالطت الأعاجم وتغير ألسنتهم[١٧]. ويرجع آخرون ظهور اللحن إلى عصر الراشدين فيقولون: إن أول ما اختل من كلام العرب فأحوج إلى التعليم، الاعراب، لأن اللحن ظهر في كلام المولدين والمتعربين بعد عهد النبي[١٨]. ويظهر أن العرب كانوا حساسين بشأن لغتهم ويرون في اللحن خروجاً عن الاسلام ولعلهم في ذلك قد استندوا إلى قول الرسول ـ ص ـ لرجل يلحن: أرشدوا أخاكم فقد ضل[١٩]. كما أنهم أدركوا أن الاختلاط قد أفسد العروبة[٢٠] ونحن نفهم مما سبق أن الاهتمام بسلامة اللغة العربية قد ارتبط بفهم ديني ولا يعوزنا الدليل في هذا الشأن إذا نتج الحرص على العربية وأهمية فهم القرآن إهتماماً بأصول اللغة وبأخبار وأيام العرب وجمعت المفردات اللغوية لتتطور إلى معاجم فيما بعد[٢١]. ويلاحظ أن التحدي اللغوي الأجنبي قد استوعب منذ البداية وأنه لم يكن مقصوداً بل كان ثمرة التطورات الموضوعية في الدولة العربية الاسلامية، وهذا الأمر يعود بنا إلى التركيز على تحديات فكرية وثقافية أخرى مقصودة وتحمل سوء النية وتضع في برامجها ضرب العروبة والاسلام، وقد تمثلت هذه التحديات في الشعوبية وحركة الغلو في الدين والزندقة.

نبدأ بالشعوبية فنرى أن مصادرنا تعرف الشعوبي بأنه الذي يصغر شأن العرب ولا يرى لهم فضلاً على غيرهم[٢٢]. ويصف مصدراً آخر الشعوبي بأنه محتقر أمر العرب[٢٣] بينما يربط مصدر ثالث بين الحسد وتجريد العرب من كل فضيلة وإلحاق كل رذيلة بهم وبين الشعوبية[٢٤].

ويضعهم آخرون في موقع دعاة التسوية والعصبية[٢٥]. والحركة الشعوبية تفضح وعي الفرس لحضارتهم القديمة وتصديهم للثقافة العربية الاسلامية والنفوذ العربي[٢٦].

فالشعوبية بهذا المعنى حركة ثقافية مناوئة للحضارة العربية الاسلامية وهي وإن كانت قد ظهرت في أكثر من مكان إلا أن قوتها الأساس كانت في العراق وفارس والأندلس[٢٧]. ويرجح باحث أسباب إختيار الشعوبية للعراق بالدرجة الأولى إلى إدراكها لأهميته الحضارية باعتباره الوارث الشرعي لحضارات الساميين القديمة ولدوره في تثبيت العروبة والاسلام ديناً ودولة فكانت مراكز التماس البصرة والكوفة وبغداد صامدة أمام الغزو الفكري والثقافي الذي روّج له وقام به ممثلو الشعوبية[٢٨]. ومن المهم الاشارة إلى أن جميع الفئات الاجتماعية على اختلاف مستوياتها الفكرية قد اندمجت في هذه الحركة الثقافية التي

اعتمدت العقيدة أساساً في تحركها فهي إذن لم تكن حركة فئة أو طبقة إجتماعية معينة وإنما تمثل مجموع النشاط الفكري الذي قامت به القوميات والأديان المناوئة للعروبة والإسلام وإضعافها[٢٩]. والسمة الأساس لهذه الحركة وسط الفرس بالذات رفض العروبة والتعرب[٣٠]، ظهرت بواكير الحركة الشعوبية في العصر الأموي، وعاش بعض ممثليها إلى العصر العباسي[٣١]. ونحن نجدها متمثلة في شاعر شعوبي عاش في تلك المرحلة هو إسماعيل بن يسار الذي وصف بالعصبية للفرس والفخر بهم ومحاولة التقليل من شأن العرب[٣٢]، ومع أن الشعوبية حملت فكرة العودة إلى التسوية واعتماد العدل الإسلامي في معاملتهم في البداية إلا أننا نعتقد ان هذا الأمر كان قناعاً لتمرير أهدافها الثقافية والسياسية كشفت المرحلة التالية عن رغبة انفصالية وموقف عنصري يقلل من شأن العرب ويرفض مساواتهم بالفرس ويعمل على بعث مجد الفرس القديم والسعي لتحطيم العروبة كانتماء ثقافي، والدين الإسلامي كفلسفة للدولة حينذاك، ونرى أن العوامل والاجراءات الاقتصادية والادارية التي قام بها الأمويون قد استفزت الفرس واضرت بهم، فضرب النقود العربية الإسلامية في تقديرنا قد أوقف التلاعب المالي من قبل الفرس وخفف من استفادتهم من تزوير العملة والتبادل بها مستفيدين من الفرق في سعر الصرف كما أثر على الكثير من الموظفين الذين كانوا يستفيدون من العمل في مؤسسات الدولة ويورد باحث ما يؤكد إستياء الدهاقين من إجراءات نصر بن سيار بسبب فرضه الخراج على الأرض بغض النظر عن المالك[٣٣].

كما كان لتعريب الدواوين أثره على سيادة اللغة العربية والاستقلال الثقافي وحاول الفرس إيقاف هذه العملية القومية عن طريق رشوة أحد القائمين بها في العراق إلا أنهم أخفقوا وكتب النجاح للتعريب[٣٤]. نخلص من ذلك إلى أن ضرب التلاعب ومصالح الفرس الاقتصادية واعتماد التعريب كان وراء تحركهم بشكل أساس ونحن نجد شعوراً في العصر الأموي يؤكد على أهمية رصد العجم وتعميق عروبة الدولة حيث أطلق عبدالحميد كاتب مروان بن محمد على الدولة الأموية الدولة العربية وقال: فلا تمكنوا ناصية الدولة العربية من يد الفئة الأعجمية[٣٥] وهذا مؤشر على إحساس بنفوذ العنصر الأجنبي وتطور هذا الاحساس بالعرب كأمة متميزة في مرحلة سقوط الدولة الأموية عند نصر بن سيار الذي شعر بالخطر ودقة الموقف وفضح الشعوبية التي غادرت دائرة التسوية إلى المطالبة بإفناء العرب ديانتها وفق فهمه هي أن تقتل العرب[٣٦]. وتطورت الحركة الشعوبية في العصر العباسي مستغلة دعوة العباسيين إلى التسوية فتكشف عن نفسها بشدة وأعلنت من خلال شعرائها تمجيد ثقافة الفرس والتهجم على العرب[٣٧] فكان بشار ابن برد على سبيل المثال موضحاً عن هذا الاتجاه[٣٨]. وهذا التوجه الأدبي أفضى إلى اتساع قاعدة التحرك الثقافي الأجنبي الذي بدأ زمن المنصور وتفاقم في زمن المهدي. ويشير باحث إلى أن قوة الشعوبية استندت إلى كون نتاجها الأدبي يستهوي جميع أصناف الناس ما عدا الفقهاء وعلماء اللغة[٣٩]. ويحدد نفس الباحث أهمية هذه الحركة بقوله انها تمثل جهود طبقة الكتاب ليفرضوا وهم يتحاشون الاصطدام جهاراً بالنظام الديني سيطرة تقاليد البلاط الفارسي وليس هذا وحسب بل لكي يبعثوا البناء الاجتماعي الفارسي القديم بكل ما يحتويه من مراتب طبقية متمايزة ولكي يحلوا روح الثقافة الفارسية محل ما خلقته التقاليد العربية من مؤثرات في المجتمع المدني الجديد المتطور بسرعة في العراق وسبيلهم إلى ذلك أن يترجموا للناس وينشروا بينهم كتباً فارسية الأصل تلقى بينهم ذيوعاً ورواجاً[٤٠]. ويلاحظ الدوري أن ترجمة الأدباء والكتاب تختلف عن حركة الترجمة التي تبناها الخلفاء وأنها مستقلة عنها[٤١] وتكشف لنا البحوث والدراسات عن دور البرامكة في نشر الفكر الشعوبي وتشجيع طبقة الكتاب الفارسية المضطهدة لحركة اللغويين العرب وأنهم قد شكلوا رقابة فكرية على المؤهلين للانخراط في الموقف المعادي للعروبة والثقافة العربية.

كان البرامكة يفحصون الأدباء والشعراء والكتاب ويقررون رفض أو صلاحية بعضهم كما كانوا يدربونهم ويسندون إليهم المناصب الفكرية[٤٢]. أي أنهم اتبعوا طريقة منظمة لتمرير أهدافهم في الغزو الفكري والثقافي. ويبدو أن هذا الموقف الذي يعتمد نظرة أرستقراطية للثقافة[٤٣] قد جعل بعض المفكرين ينقلبون ضد البرامكة بعد معرفة نواياهم الفكرية[٤٤]. وتورد مصادرنا ما يشير إلى أن البرامكة في مخططهم الثقافي قد سعوا إلى حصر المراتب الثقافية في الفرس والموالي[٤٥]. وأنهم قد التزموا المثقفين الذين أظهروا مثالب وعيوب العرب[٤٦] مما يثبت أنهم كانوا يعتبرون أنفسهم حملة التراث الحضاري الفارسي[٤٧]. فالشعوبية إذن حركة صراع أجنبي يستهدف نشر أفكار فارسية معطيات حضارية تتقاطع مع معطيات الحضارة العربية الاسلامية وتحاول التقليل من شأن العرب كأمة وضرب ثقافتهم لتضع البديل في ثقافة أجنبية تأمل أن تسود الدولة والحياة العربية إضافة إلى تضمنها رغبة واضحة في ضرب السلطان العربي الاسلامي.

ولكي تحقق أهدافها تلك فقد تحركت على مستويات عديدة واتبعت أساليب شتى يمكن أن نجملها في: إعتماد حركة ترجمة واسعة من الفارسية ونقل تراثها إلى العربية وتضمين قيم لا تتفق والرؤية العربية والاسلامية مع التأكيد على تمجيد التراث الحضاري الفارسي[٤٨]. القيام بالتلفيق والمبالغة عند تقديم ثقافة وتاريخ الفرس وتقديم أمور مصطنعة لا تمت للفرس بصلة وساعدهم في هذا الأمر قدرتهم الكتابية[٤٩]. محاولة الإساءة إلى بعض الكتّاب المناهضين للشعوبية عن طريق الصاق ونسبة كتب لهم هي في الواقع ليست لهم كنسبة كتاب ـ التاج ـ للجاحظ الذي تضمن تمجيداً للفرس[٥٠]. العمل على إدخال تقاليد فارسية على مستوى الادارة والحكم تؤدي إلى موقف إستبدادي للخليفة مما يجعله ينحرف عن إتجاه الدولة العربية الاسلامية على مستوى المبدأ في الأقل[٥١]. الترويج لنشر الثقافة الفارسية والثقافة المضطهدة للعرب وكيل المديح لثقافات وتراث الأمم الأخرى دون العرب سعياً «وراء إستقطاب العامة والقراء إلى تلك الثقافات وإهمال ثقافتهم العربية»[٥٢]. تجاهل دور الثقافة العربية الاسلامية والطعن في فلاسفة ومفكري الأمة المبدعين وإظهارهم بمظهر الضعف الفكري والفقر الثقافي[٥٣]. طعن الأمة من خلال الهجوم على تراثها وقيمها وعاداتها العربية وستر كل ما هو إيجابي، وإبراز أخطاء العرب مقابل فضل وتفوق الفرس عليهم[٥٤].

إلغاء المعطيات الحضارية للأمة العربية واعتبارها دون حضارة بخلاف الأمم الأخرى، وتورد مصادرنا نصاً على لسان الشعوبية يقول: للأمم كلها من الأعاجم ملوك تجمعها ومدائن تضمها وأحكام

تدين بها وفلسفة وبدائع من الأدوات والصناعات ولم يكن للعرب ملك يجمع سوادها ولا كان لها قط نتيجة في صناعة ولا أثر في فلسفة إلا ما كان من الشعر وقد شاركتها فيه العجم[٥٥]. مصادرة صفة الأمة عن العرب وإلغاء الأمة العربية والتأكيد على أن العرب مجرد قبائل ولا يمتلكون مقومات الشعب[٥٦]. الجوم على اللغة العربية ونقدها بعنف، وهذا الهجوم يتم عن إدراك لدور اللغة في تشكيل ثقافة الأمة، ولذا فإن التقليل من شأنها يعني من جملة ما يعنيه إلغاء للثقافة العربية الاسلامية نظراً لكون الدين والعلوم الاسلامية والتأريخ العربي قد كتب بالعربية[٥٧]. تشويه سمعة أنصار اللغة والثقافة العربية والسعي لضربهم كما فعل البرامكة حين جعلوا الرشيد يبعد الأصمعي ويقرب أبا عبيدة[٥٨]. عمل الشعوبيين على جعل الخلافة كسروية[٥٩] إذ نجد ابن المقفع يحاول أن يجعل الخليفة ملبياً لاحتياجات الاشراف والامتناع عن متطلبات العامة مفصحاً عن ميول أرستقراطية[٦٠]. تلك هي أبرز الوسائل التي اعتمدتها الحركة الشعوبية لضرب الثقافة العربية ومصادرة تأريخ ومعطيات الأمة الحضارية. فهل كانت إستجابة العرب لهذا التحدي الاجنبي العنصري بالمستوى المطلوب؟ وما الذي فعله أنصار العروبة والثقافة العربية لاحتواء هذا الغزو الفكري والثقافي؟

إن مصادرنا التأريخية تشير بوضوح إلى استجابة فكرية عربية عارمة أسهم بها الأدباء والمؤرخون والفقهاء وجندوا قدراتهم الفكرية لتأسيس رؤية حقيقية للثقافة العربية الاسلامية رؤية تقابل المبالغة بالعقل والعصبية العرقية وبالانفتاح، مما أفضى إلى تشكيل فهم ثقافي لمعنى الأمة والذي سنراه من خلال طرق ووسائل الاستجابة العربية التي تمثلت في الأمور التالية:

- الرد على النظرة العنصرية للفرس التي تؤكد شرف نسبهم بأنساب العرب من خلال التأكيد على نظرة ترجع أساس العروبة إلى الانتساب للسان العربي والثقافة العربية[٦١] فاللغة والعادات والأخلاق والبيئة الجغرافية هي التي تمنح الأمة سمة الوجود[٦٢] ورافق ذلك سخرية من اختبار العرب أولاد أمة[٦٣]. وقد تطورت الاستجابة العربية في هذا المجال لتنتج لنا كتباً تبحث في سلامة أنساب العرب ودورهم القيادي في نشر الاسلام ولعل خير من عبر عن ذلك البلاذري في أنساب الأشراف وابن حزم في جمهرة أنساب العرب[٦٤].

- إعتبار اللغة العربية رابطة أولى بين العرب وتطور هذا الاتجاه لجعلها جذر وأساس العروبة والانتساب إلى الأمة بحيث دفع هذا الموقف مفكراً كالجاحظ إلى اعتبار المولى الذي يتثقف عربياً وينسب إلى أخلاق وشمائل الأمة عربياً[٦٥]. وفي هذا عودة إلى المفهوم القرآني للعروبة وتجاوز للنظرة القبلية الضيقة التي ترى في النسب والمجموعة البشرية أساس الأمة.

- العناية باللغة العربية والدفاع عنها والتعامل معها بخصوصية[٦٦] تجعلها ذات صيغة دينية مقدسة لأنها لغة القرآن[٦٧]. مما دفع بابن قتيبة إلى الحث على تعلم العربية إذا سرك أن تعظم في عين من كنت في عينيه صغيراً ويصغر في عينيك من كان في عينك عظيماً فتعلم العربية[٦٨]. ولعله بذلك يريد نشرها والتأكيد على رابطة الثقافة كشرط في الانتماء إلى الأمة وقد أوضح الجاحظ الصلة بين العداء للعرب وبين كراهية الإسلام[٦٩].

- كان للهجوم على العرب قبل الاسلام صداه بين أوساط المفكرين العرب المسلمين حينذاك فقد سعى هؤلاء إلى الدفاع عن العرب في جاهليتهم وسلطوا الضوء على قيم الكرم والحلم والمروءة وصحة فطرتهم وسعة وسلامة لغتهم[٧٠]. مبرزين حضارتهم وحضارة البدو بالذات[٧١]. ومؤكدين معرفتهم للحكم والدول، فالأصمعي يؤلف كتاباً في تأريخ ملوك العرب في الجاهلية[٧٢]. والمسعودي والطبري واليعقوبي يفردون مساحات واسعة من تواريخهم عند الحديث عن حضارات وملوك العرب قبل الاسلام ويفصحون عن نظرة إنسانية متفتحة تنصف الأمم الأخرى التي تحدثوا عنها في تواريخهم مما يشير إلى إيمان بوحدة الحضارات وخصوصية حياة كل أمة دون أن يقعوا في تحريف معطيات أمة معينة أو يصادروا منجزاتها الحضارية[٧٣].

- أدت فكرة اعتبار العرب مجموعة قبائل لا تمتلك صفة الشعب والأمة إلى استجابة واضحة في الدولة العربية الاسلامية، فقد انبرى المفكرون واللغويون والأدباء إلى البحث في مفهوم الأمة العربية والعمل على إنضاج رؤية ثقافية إجتماعية في هذا المجال، فالجاحظ يرى أن الثقافة واللغة والأخلاق المشتركة والبيئة الجغرافية هي التي تعطي الأمة صفة الوحدة[٧٤].

واتخذ مفهوم الأمة عند المسعودي بعداً بشرياً يؤكد على أنها تتكون من شعوب وقبائل يجمعها موقف حضاري مشترك[٧٥]، ومع وجود إشارات تشير إلى الأمة على أساس الانتماء المشترك وترى في الكيان البشري أساساً للأمة مقابلة العرب بالعجم[٧٦]، إلا أن التركيز على وحدة الثقافة ونسبة الأمة إلى العروبة والقيم المشتركة كانت هي السائدة وكانت بعثاً للمفهوم القرآني للأمة، إذ أنها أسباب ولادة جديدة وفي ما يرى الجاحظ[٧٧]، الرد على منتحلي الشعر العربي، وخاصة أولئك الذين كانوا ينسبون أشعار جاهلية ملفقة إلى شعراء لا علاقة لهم بالأمر مستهدفين التخريب الثقافي، حيث فضحت مصادرنا أولئك الشعوبيين[٧٨]، ولم يقف الأمر عند هذا، بل بدأ الشعراء واللغويون العناية الفائقة بجمع أشعار العرب وتوثيقها كما فعل أبو تمام وابن قتيبة والقرشي وابن سلام[٧٩].

أي أن الاستجابة تمثلت في جمع تراث العرب الشعري وإبرازه إبداعياً وجمالياً.

- حصول نهضة كبيرة في مجال الكتابة التاريخية عند العرب المسلمين جعلتهم يعتمدون نقد الروايات والاستفادة من علم الحديث رداً على المبالغات الكبيرة وغير العقلية في تاريخ الفرس، وهذه الاستجابة وإن لم تكن مقصودة إلا أنها كانت ثمرة المقارنة، وأهمية اعتماد العقل في الكتابة التاريخية بعد مرحلة الاصطدام الحضاري.

- تركيز اللغويين والأدباء العرب على تقديم مادتهم بشكل بسيط وقصصي، والقيام بجمع أمثال وأخبار وحكايات العرب لوضعها بين أيدي عامة القراء مستفيدين من خطة الشعوبيين الذين روجوا لثقافتهم من قبل بنفس الطريقة - أي أن العرب عرفوا الاستفادة من سلاح العدو الفكري ومحاربته بنفس أسلحته، وقد أثمر هذا التيار في الكتابة ظهور مزاوجة بين آداب الأمم الأخرى والأدب العربي، وولد شكلاً جديداً في الكتابة، ظهر في أعمال ابن قتيبة والجهشياري والصولي[٨٠].

- كان للفكرة الشعوبية القائلة بعدم وجود ثقافة للعرب قبل الاسلام أثرها في خلق استجابة عند المفكرين والأدباء العرب جعلتهم يؤلفون كتباً تبرز وحدة الثقافة العربية على المستوى التاريخي، وتجسد فكرة التواصل الابداعي الحضري في تاريخ الأمة[٨١].

- قيام الفقهاء بوضع كتب تنظم أصول المعاملات وترسم الخطوط الأساسية والتفصيلية التي وسمت الدولة العربية الاسلامية في عهدها الأول - أي أن البحث في الجذور كان لحماية فلسفة وعقيدة الدولة من التخريب الشعوبي والسعي لغلق الطريق أمام محاولات إدخال التقاليد الأجنبية في الحكم، وربما كان كتاب الخراج لأبي يوسف قد تضمن مقاومة ضمنية للأخذ بالموروث الساساني[٨٢]. ولعل التأكيد على أهمية العدل الاجتماعي وتطبيق المبادىء الاسلامية في مجال الاقتصاد والمجتمع قد استهدف حماية الخليفة من الاستبداد، ونحن نجد في موطأ مالك والأم للشافعي ومسند أبي حنيفة وغيرهم ما يشير بدقة إلى أن الغاية الأساس من التنظيم كانت تتمثل في الرغبة في الحماية الفكرية بعد الاصطدام الفكري وحماية المبادىء من التزييف. ويرى باحث أن نتاج الشعوبية الأدبي كان قد استهوى جميع أصناف الناس ما عدا الفقهاء وعلماء اللغة[٨٣]. وهذا مؤشر يرينا أنهما كانا يمتلكان حصانة فكرية بسبب الخلفية الصلبة المتأتية عن فهم العقيدة، وعمق اللغة العربية في النفس، وعلينا أن نقر الرأي القائل بأن علماء الدين كانوا يقفون في المعسكر المضاد لشعوبية الكتاب، وأن دعم العباسيين للحركة الدينية قد نشطها وجعلها تدعم الدولة. كما أن إنجازها الفكري قد أنتج صياغة مثل إسلامية صادقة للحياة اليومية عبأت السواد الأعظم من السكان ضد الشعوبية[٨٤].

- قامت السلطة بتنظيم ودعم الأدباء والعلماء العرب للرد على إدعاءات الشعوبية[٨٥] - وهذا الأمر يؤشر إدراك الخلفاء لأهمية الفكر في حماية ثقافة وكيان الأمة.

- ظهور أحاسيس قومية عند شعراء العصر العباسي تمجد العروبة وتركز على فضائل العربي، فعلي بن الجهم يمتدح المعتصم بعد فتح عمورية على بابك الخرمي بالتركيز على أخلاق وقيم ونسب الخليفة العربي[٨٦]. وأبو تمام يمتدحه مزاوجاً بين حسّ عروبي وإسلامي، ويرى أن عظمة القائد العربي تزدان بنجوم يعرب ونزار وبقية العرب[٨٧]. والبحتري يدعو إلى أهمية إنعاش قيم العرب قبل الاضمحلال السياسي. ويميز مسلم بن الوليد بين العرب والعجم، محققاً ربطاً بين مجد العرب في عصره ومجدهم القومي السابق[٨٩]. ومواقف المتنبي القومية، وشعوره بعروبته أشهر من أن نتحدث عنها وتكفي الإشارة إلى إدانته الحكم الأجنبي بقوله:

وإنما الناس بالملوك وما تفلح عرب ملوكها عجم[٩٠]

- أفضت الحركة الشعوبية على المستوى السياسي إلى ظهور كيانات سياسية كالإمارة الطاهرية الصفارية والسامانية، وتبنت هذه الامارات اللغة الفارسية الحديثة، فكان هذا التطور إيذاناً بانقسام في الثقافة الاسلامية، إذ أن استعمال لغة أخرى غير العربية في الأدب والثقافة شكل تطوراً خطيراً بذاته، وأحدث انفصاماً في الثقافة، إلا أن هذه النتيجة أدت إلى استجابة عربية إسلامية قادت إلى تحديد مفهوم العروبة الثقافي[٩١].

كنا قد قلنا في بداية البحث ان الشعوبية لم تقتصر على العراق فحسب وإنما تعدتها إلى أماكن أخرى في الدولة العربية الاسلامية، ويظهر أنها قد ظهرت بالدرجة الأولى عند الشعوب التي رفضت التعريب أولاً، ولم نستطع أن نرى العلاقة بين العروبة والاسلام بحكم ابتعاد أصولها اللغوية عن اللغة العربية ومن هنا نستطيع أن نفهم انتشار التعريب في الشام والعراق ومصر وعدم انتشاره في فارس والأندلس ففي مصر مثلاً، نرى أن جميع الحركات والانتفاضات لم تكن لها دلالة إقليمية تحتوي على بذور وجدة وطنية مقاومة للعروبة والاسلام[٩٢]. وإنما كانت ذات أهداف إقتصادية، كما نجد الانفتاح بحكم العلاقة بني المسلمين والمسيحيين فساويرس المعاصر لتلك الأحداث يقول: وكان المأمون رجلاً حكيماً في فعله ويبحث عن مذهبنا ويجلسن عنده قوم حكماء يفسرون له كتبنا وبهذا الحكم كان محباً للنصارى[٩٣]. ولقد ساعد الانفتاح الديني على التعريب في مصر فكان أن سادت اللغة العربية. إذن لم يكن الاختلاف في الدين ليحول بين التعريب في مصر لا سيما وأن الأصول اللغوية والبشرية مشتركة على العكس مما حدث في اسبانيا وصقلية اللتين شهدتا شعوبية فكرية وسياسية ضد العرب ونقدر أن ذلك كان بسبب التعصب الفكري الديني وابتعاد أصول لغتيهما عن اللغة العربية.

ويظهر أن الحركة الشعوبية في الأندلس قد وجدت سندها، كما هو الحال في المشرق، عند طبقة الكتاب والشعراء والأدباء وأصحاب المكتبات الكبيرة من الصقالبة[٩٤] وأن جذرها الأول يكمن في الناحية الأدبية، إذ ألف حبيب الصقلي كتاباً أسماه (الاستظهار والمغالبة على من أنكر فضل الصقالبة) حاول فيه إبراز فضلهم على الأدب والشعر العربي وتفوقهم على العرب في ذلك، مما حدا بجولدزيهر أن يعتبر هذا الكتاب - البداية الأدبية الأولى نحو الشعوبية في اسبانيا[٩٥]، ونتلمس أثر الدس الشعوبي ضد العرب في مؤلفات التاريخ العام في الأندلس حيث يتجلى في كتاب - تاريخ إفتتاح الأندلس - لابن القوطية، ففي ثنايا هذا الكتاب ما يبين فضل أهل الأندلس القدماء على العرب المسلمين[٩٦]. إلا أن التطور الأوسع في نطاق الشعوبية يتمثل في رسالة ابن غرسية إلى أبي عبدالله بن الحداد والتي تضمنت تفضيل العجم على العرب، ويبدو أنه قد كتبها في حماية الصقالبة مما جعلها صريحة العبارة في الهجوم على مبدأ السيادة العقلية والسياسية للجنس العربي، وبروز وجرأة متناهية ضد العرب[٩٧].

ويظهر أن عرب الأندلس أرادوا حماية ذاتهم القومية لغة وعقيدة لشعورهم أنهم أقلية فلجأوا إلى استحداث كتاتيب لتعليم أبناء الفقراء والمساكين اللغة العربية والدين، وكانت على غرار مدارس المشرق العربي[٩٨]. وأدى الاهتمام باللغة العربية إلى إقبال العناصر غير العربية على الدراسة والبحث في مجال العربية والبلاغة[٩٩]. وقد أستعان أهل الأندلس بعلوم وثقافة المشرق، لا سيما في عهد الخليفة الناصر ٣٠٠ هـ - ٣٥٠هـ[١٠٠] فوجدنا المشرق يضخ العلماء والكتب إلى الأندلس[١٠١] ويبدو لي أن أهل الأندلس رغم خلافهم السياسي مع العباسيين، قد وجدوا في الثقافة المشتركة بينهم السند المتين لحمايتهم من الذوبان الفكري وسط حضارة غريبة عليهم، ويلاحظ اختلاف

في حركة الثقافة والترجمة في الأندلس إذا ما قورنت بالمشرق، فبينما نهض الكتاب في المشرق بالنقل عن الفرس واليونان، حدث العكس في الأندلس إذ ترجمت الكتب العربية هنالك إلى اللاتينية[١٠٢]، مما يوضح أن ثقافة العرب المسلمين في العصور الوسطى كانت أرفع من ثقافة أوربا المعاصرة لهم، ومع أن فترة السقوط السياسي للأندلس قد أدت إلى كتابة العرب للغتهم بالأحرف الاسبانية، التي أطلق عليها ـ الخميادو ـ وأدت إلى ضياع الفكر وتمزق اللغة[١٠٣] فإن الثقافة العربية الاسلامية لم تنهزم أي أن الفكر العربي الاسلامي لم يهزم حضارياً، بعبارة أخرى أن الهزيمة السياسية للعرب هناك قابلها نضر حضري، إذ لم يمح إشعاع الفكر العربي بعد معارك الاسترداد، بل على العكس شجع الملوك والأمراء المترجمين، وعرفت اسبانيا عندئذ موجة ترجمات أعطت العلم الأوربي دفعة قوية[١٠٤] ونلاحظ أن الانفتاح الفكري عند العرب المسلمين وترك حرية الأديان، قد جوبه باضطهاد وتعصب ديني من قبل حكام كريت[١٠٥]. ولم تجد صرخات مفكر بيزنطي حر دعا إلى حرية الفكر والعقيدة بين المسلمين والمسيحيين نفعاً[١٠٦]. ويظهر أن سكان كريت من العرب المسلمين قد استعانوا بعلماء أندلسيين كنوع من أنواع حماية الذات والهوية والتواصل مع حضارتهم[١٠٧]. وفي صقلية تعرض العرب إلى مصادرة فكرية وتعصب ديني، ومن ثم أخرجوا من صقليةعلى يد الفونسو العالم إلا أن تأثير الثقافة الاسلامية بقي في الجزيرة، فمن قبل اعتمد وليم الثاني على العرب المسلمين، وكان يقرأ ويكتب العربية، واستفاد من معطيات العرب الحضارية[١٠٨]. ويؤكد أكثر من مؤرخ أن التأثير العربي الاسلامي على صقلية أكبر من التأثير اليوناني وأن صلات صقلية بالفكر العربي الاسلامي في المشرق جعلها تتأثر بإنجازات العرب المسلمين. ونجد مؤرخاً معاصراً لتلك الأحداث هو النورماني أوغو فلقندو يفصح عن رغبته في أن يزول الاضطهاد الديني المنصب على العرب المسلمين وأن يعمل أبناء صقلية على اختلاف أجناسهم ودياناتهم لمواجهة الأخطار الخارجية وتطوير حضارتهم بما يخدم الجميع.

نخلص مما سبق أن اسبانيا لم تتعرب وكذلك صقلية وكريت وأن العرب واجهوا تحديات شعوبية في الأندلس أنهوها بالارتباط بثقافتهم الأم في المشرق وأن التحدي الايديولوجي لهم هناك قد جاء بعد مرحلة السقوط السياسي، ولكن استجابة الثقافة العربية الاسلامية كانت كامنة في نهضة حركة الترجمة عن العربية، وفي إحداث تأثيرات حضارية وثقافية لم تنته بهزيمة العرب العسكرية وإنما امتدت بعدهم لتنقل فكرهم وفكر الانسانية إلى أروبا، العصور الوسطى حينذاك، وإذا عدنا ثانية إلى العراق في عصر العباسيين فسنجد مواجهة دينية عقيدية، بحكم امتداد رقعة الخلافة على مساحة شاسعة ويلاحظ أن هذه المواجهة كانت فكرية بعيدة عن العنف المسلح، خاصة بما يتعلق بالمناظرات مع السمنية والمسيحيين، بينما كانت المواجهة مع أديان فارس والزندقة وحركات الغلو قد اتخذت وجهة مغايرة، ففي الحوار الفكري بين قاضي بغداد ومفكري السمنية تجد ابتداء قاضي بغداد يخفق في المنطق، فيرسل الرشيد معتزلياً مسلحاً بالمنطق والحجة العقلية ـ أي استعان بعلم الكلام والفلسفة ـ وهذا المعتزلي هو معمر ابن عباد، الذي أفحم زعيم السمنية مما جعل الدولة العباسية تقرب علماء الكلام ـ المعتزلة ـ لا سيما بعد نكبة البرامكة سنة ١٨٧ هـ[١٠٩].

أما الحوار مع المسيحيين فقد حسمه العرب لصالحهم منذ البداية، إذا ألحوا من جهة أولى على تقديم مادتهم هم، وأخذوا بها كأساس للحوارات حول كل المواضيع من جهة ثانية، أهملوا الآراء البديلة، وبالتأكيد على تحريف التوراة أجبروا المسيحيين لمجادلتهم على أرضية إسلامية[١١٠] ـ ويبدو أن التهديد الأكبر كان يتمثل في الزندقة والغلو في الدين، ويؤكد البحث أن الشعوبية والزندقة وجهان لموقف واحد، الأولى خروج على العرب والثانية خروج على الاسلام، وإن يكن في الأغلب خروجاً في الخفاء[١١١]. كما يؤكد البحث أن الزنادقة يستندون في هذه المقاومة إلى أسس دينية وفكرية مناقضة للاسلام.

والغلاة يعتمدون الأسس ذاتها إضافة إلى أسس إسلامية[١١٢] ـ فالزنادقة يريدون إعادة مجد ممالكهم وضرب الاسلام معتمدين إخفاء قصدهم تحت ستار الاسلام[١١٣]. وأن هدفهم الأساس هو إعادة دولة المجوس. والسيطرة على الأرض وإزالة ملك العرب[١١٤] ـ ولا عجب أن يكون أغلب الزنادقة في العصر العباسي من الفرس إذ أن الزندقة تحركها ديانات مجوسية[١١٥]، ويتضح أن التخريب الفكري قد جاء من هؤلاء، فالخليفة المهدي يقول: ما وجدت كتاب زندقة قط إلا وأصله ابن المقفع[١١٦]. وقد اتهم البيروني ابن المقفع بزيادة باب برزويه في «كليلة ودمنة» وعلق على ذلك بفضح مقصده المتمثل في: ـ تشكيل ضعيفي العقائد في الدين وكسبهم للدعوة إلى مذهب المانوية، وإذا كان متهماً فيما زاد لم يخل عن مثله فيما نقل[١١٧]. والثعالبي يتهمه بالتبشير في نثر أفكار مانوية[١١٨] ـ وقد شخص الجاحظ العديد من الأدباء الزنادقة[١١٩]. وقد عبر الشاعر الرودكي السمرقندي من عصر السامانيين عن صلته بالزندقة والمجوسية حين قال: بأن لا معنى لتحويل القبلة للإسلام والقلب منجذب إلى القدسية المجوسية، وأنه يفضل شفتي حبيبته ودين زرادشت على كل شيء[١٢٠]. ومن المهم أن نشير إلى ارتباط الشعوبية والزندقة بالحركات الفارسية المسلحة إذ جمعها سياسياً فكر يدعو إلى إلغاء السلطان العربي، وإعادة مجد الفرس[١٢١] ـ وكانت الدعوة إلى المجوسية وإزالة الاسلام سمة بارزة في برامجها[١٢٢] ـ وقد تناول الدكتور عبدالمنعم رشاد هذه الحركات كحركة سنباذ وحركة اسحق الترك والراوندية وحركة أستاذسيس، وحركة المقفع الخراساني وحركة بابك الخرمي وحركة المازيار، وفضح اتجاهاتها في تخريب الفكر العربي الاسلامي والعمل على هدمه، مؤكداً إنحيازها إلى الأديان الفارسية القديمة ودعوتها إلى إحياء تلك الأديان وتضمن بعضها التواطؤ مع البيزنطيين كحركة بابك مما يشير إلى تحالفات لضرب العرب والاسلام[١٢٣] ـ أما الغلاة فهم جماعة احتفظت بالمفاهيم الأساسية للمجوسية وغلفتها بغلاف إسلامي رقيق[١٢٤]. فقد شكلوا تهديداً فكرياً استمد قوته من إنبثاقه عن أرضية إسلامية في الظاهر فقد انطلقوا لنشر أفكارهم من التوسع في التأويل القرآني وكان القرآن الكريم يساعد على ذلك إذ أنه حمال أوجه فقد كان في كل أهل مذهب ثقة يسندون إليه وعالم يعتمدون عليه وكلهم يحتج بقول الله تعالى ويروي عن رسول الله ﷺ، وقد كثر التدليس في الكتب والزيادة في الأخبار والتأويل لكتاب الله عزّ وجل على قدر الأهواء والمذاهب والآراء[١٢٥] ـ كما وجدوا في الاختلاف في الإمامة عاملاً مساعداً لنشر

آرائهم[١٢٦] ـ وقد غالوا في حق الأئمة واعتبروهم آلهة[١٢٧]، ولعل ابرز مفاهيم تتمثل في : ـ فكرة الحلول إذا إعتبروا روح الله قد حلت في الأنبياء فالأئمة فنسلهم[١٢٨] ـ وهذه الفكرة تتسف مبدأ التوحيد الذي متى ما إنهار تداعت بقية الأسس الإسلامية.

ـ القول بالتناسخ إذ يرون أن ليس من قيامة ولا آخرة وإنما هي أرواح تتناسخ بالصور فمن كان محسناً جوزي بأن تنقل روحه إلى جسد لا يلحقه فيه الضرر والألم[١٢٩]. وخطورة هذه الفكرة في أنها تنكر الله والقيامة وتدعو إلى استباحة كل المحرمات.

ـ البداء الذي يعني: إن الله تبدو له البداءات وأنه يريد أن يفعل الشيء في وقت من الأوقات ثم لا يحدثه لما يحدث له من البداء[١٣٠]. وفي هذه الفكرة هدم لمبدأ الألوهية وتبرير لانتهازية سياسية.

ـ التشبيه: إذا شبهوا الأئمة بالإله، وشبهوا الإله بالخلق[١٣١]. وواضح أن هذا الأمر يهدم فكرة الألوهية إذ يضع التشبيه والمشبه به في مستوى واحد. ويبدو لنا من خلال فحص مبادئهم. إرتباطها بأصول مزدكية وزردشتيه ومانوية[١٣٢]. ويظهر أن الاستجابة العربية الاسلامية ضد الزندقة قد تداخلت مع الاستجابة ضد الغلو في الدين إذ أن الحركتين تستهدفان هدم الاسلام وضرب السلطان العربي، فقط نشط الفقهاء والأدباء والمفكرون في الدولة العربية الاسلامية لإجهاض هذا التحدي المزدوج وكانت أهم أساليب الاستجابة قد تمثلت في: ـ

ـ إقبال الفقهاء على وضع كتب شاملة في أصول الدين والحياة اليومية والمعاملات وتقديم المبادىء الأساسية للعقيدة تطويقاً لتحريف الغلاة والزنادقة، وهذه الكتب تمثلت في أعمال الشافعي ومالك وأبي يوسف وأبي حنيفة وابن حنبل وغيرهم، فكانت المؤسسة الدينية مناوئة للشعوبيين الزنادقة وللغلاة[١٣٣].

ـ إنتعاش دور علم الكلام حين استخدم المعتزلة مفاهيم وأحكام إغريقية في الدفاع عن الاسلام ضد مناوئيه الداخليين والخارجيين[١٣٤] ـ ذلك أن التحدي الديني والفكري والاجتماعي قد أفرز حركة عقلانية متشددة ولنا أن نشير إلى أن بشر بن المعتمر المعتزلي في القرن الثاني، حاول نشر تعاليمه فنظمها شعراً تفهمه عامة الشعب[١٣٥] ـ وقد رد المعتزلة من خلال الكلام والنظام على آراء ومفاهيم الزنادقة والغلاة[١٣٦] ـ وكرس واصل بن عطاء كتابه:

ـ الألف مسألة للرد على المانوية: ـ مؤكداً التوحيد نفياً للثنوية، وللعدل مقابلة لإلغاء البداء وتجسيداً لحرية الانسان ومسؤوليته[١٣٧].

ـ نظراً لأن الغلاة حاولوا أن يجدوا متنفساً لهم في الأئمة لتمرير تخريبهم الفكري، فقد انبرى الإمام أبو عبدالله جعفر بن محمد الصادق لهم فتبرأ من غلّو أبي الخطاب[١٣٨] وطرد المغيرة بن سعيد الذي حاول مساومته فكرياً[١٣٩] ـ وخصص الصادق ردوداً على الغلاة حول فكرة البداء فقال: ـ إن الله لم يبدله من جهل[١٤٠]. ورد على المانوية في توحيد المفضل[١٤١] ـ وكان الزنادقة يخشون لقاءه، فقد حذر ابن المقفع عبدالكريم ابن أبي العوجاء من لقاء الصادق بقوله: ـ لا تفعل فإني أخاف أن يفسد عليك ما في يدك[١٤٢].

ـ إقبال المحدثين على فرز الأحاديث النبوية وتأشير الوضع والتزوير وإقرار الصحيح منها[١٤٣] ورافق هذا العمل فضح الأحاديث النبوية الملفقة التي تريد إضفاء سمة مقدسة على العجم في الاسلام، ومقابلة ذلك بخلق روابط متينة بين العروبة والاسلام[١٤٤].

ـ سعى اللغويون والأدباء العرب للرد على الدس وتشويه الحقائق احترازاً من التخريب الفكري عن طريق التصحيف المنطلق من سوء نية، فنبهوا إلى حدوث التصحيف وعواقب ذلك فكرياً وعقيدياً[١٤٥].

ـ قام الجاحظ كمفكر قومي ومعتزلي عقلاني بالرد على الزندقة وفضح صلتها بالشعوبية ليبرز أن العداء للعروبة يفضي إلى معاداة الاسلام[١٤٦]، فقد رد على الزنادقة في حجج النبوة[١٤٧] وسخر من كتب المجوس لأنها محشوة بالخرافات والأكاذيب ولا تعلم الحكمة أو الفلسفة أو تقديم ما يفيد الاقتصاد وحياة الناس[١٤٨] ودعا في كتاباته إلى اعتناق الاعتزال ومفارقة الغلو والزندقة: فألزم نفسك قراءة كتبي ولزوم بابي وابتدىء بنفي التشبيه والقول بالبداء واستبدل بالرفض الاعتزال[١٤٩] وهذا يعني أن الجاحظ قد وقف موقف الناقد المتشدد والحسيب المترصد من ديانات الفرس القديمة، لأن الدعوة التي بعثها وإخراج كتبها ونشرها بين الناس تخفي إرادة هدم الدولة العربية بهدم باعثها وأساسها الاسلام[١٥٠].

نستطيع مما سبق أن نصل إلى أن التحديات الثقافية لغوية ودينية وفكرية في الدولة العربية الاسلامية قد جوبهت باستجابة فكرية عارمة كان من نتائجها انبثاق أدب عربي إنساني متشرب بتقاليد الجزيرة العربية ونظمها حسبما كانت قبل الاسلام وبعده وإنها كانت ذات قوة ووزن استطاعا أن يكبحا في سرعة تيار الأفكار التي تنطوي عليها الحركة الشعوبية[١٥١]، وقد شهدت هذه الفترة صراعاً قوياً بين اللغة العربية وبين لغة البلاد المفتوحة، كتب فيها النصر للعربية على الكلدانية والسريانية والقبطية والبربرية[١٥٢]. واستطاع المفكرون الدينيون بعد الاستفادة من مؤلفات الجدل النصراني الهلنستي أن يقارعوا الثنوية حجة بحجة، وأن يفحموهم وأن ينشدوا الفلسفة الأخلاقية المستمدة، من القرآن [١٥٣] ويُحدد باحث أن ـ أهم آثار هذا الصراع تجديد العناية بالتراث العربي القديم لغوي وأدبي وتأكيد مفهوم الاتصال الثقافي العربي عبر التاريخ والتأكيد على العربية واعتبارها الرابطة الأساسية بين العرب، وأدى الصراع إلى دعم المفاهيم الانسانية بالمنطق والتفكير العقلي لمواجهة الزندقة وإلى تأكيد للصلة بين العروبة والاسلام، وكان دور المتكلمين قوياً وواسعاً في هذا المجال وشارك العرب وغير العرب ـ نسباً ـ في الرد على الشعوبية والزندقة وتوسعت الرسالة العربية من كونها دينية فقط إلى رسالة ثقافية حضارية[١٥٤].

الخلاصة أن العرب المسلمين لم ينصهروا في الشعوب الأخرى أثناء مرحلة الاصطدام الحضاري، وإنما قاموا بتأسيس ثقافي وإبداعي شكل سمات حضارتهم الخاصة بحيث يحق لنا القول بأن الثقافة العربية والاسلامية أصبحت بعد مرحلة الصراع الفكري أعمق جذوراً وأوسع أفقاً وأشد إنسانية دون أن تنغلق على نفسها حيث تمثلت أنضج ما في تراث الأمم الأخرى ووسمته بسمة عربية إسلامية خاصة.

الهوامش

(١) عبدالعزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية ص ٢٨ .
(٢) صالح أحمد العلي، محاضرات في تأريخ العرب ص ٢٨ .
ويقول محمد عمارة: «إن المسيحية كانت بالنسبة لعرب ذلك التأريخ هي ديانة الروم البيزنطيين وأحباش بني يكسوم . . إنها الديانة والفكر و ـ النظرية ـ للغزاة الذين يفرضون عليها التحديات» تحديات لها تأريخ . ص ٢٨ .
(٣) صالح أحمد العلي: محاضرات في تأريخ العرب ص ٢٩ .
(٤) العلي، المصدر نفسه ص ٥٨ ص ٥٩،د. حسين نصار، الثورات الشعبية في مصر الاسلامية ص ٦١ .
(٥) نزار عبداللطيف الحديثي، محاضرات في التاريخ العربي ص ١٩ .
(٦) الحديثي، المصدر نفسه ص ٢١ .
(٧) عبدالعزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية ص ٢٩، ص ٣١ وبهذا المعنى كانت اليهودية تشكل تحدياً ثقافياً وسياسياً في وجه الأمة .
(٨) نزار عبداللطيف الحديثي، محاضرات في التأريخ العربي ص ١٩ .
(٩) صالح أحمد العلي، محاضرات في تأريخ العرب ص ٧٩ .
(١٠) سورة الشعراء: الآية ١٩٥ سورة طه الآية ١١٣ .
(١١) سورة النحل الآية ١٠٣ .
(١٢) سورة الزخرف الآية ٣ .
(١٣) عبدالعزيز الدوري: التكوين التأريخي للأمة العربية ص ١٩ .
(١٤) سورة البقرة: الآية ٢٥٦ .
(١٥) الجزري: النشر في القراءات العشر ج ١ ص ٧ .
(١٦) شوقي ضيف: الفن ومذاهبه، ص ١٢١ .
(١٧) السيرافي: أخبار النحويين البصريين، ص ١٧ ـ ص ١٨ .
(١٨) عبدالواحد بن علي أبو الطيب، مراتب النحويين ص ٥ .
(١٩) السيوطي: المزهر جـ ٢ ص ٣٩٦ .
(٢٠) الزبيدي: طبقات النحويين واللغويين ص ١ .
(٢١) السيوطي: المصدر السابق ج ٢، ص ٤٠١ .
(٢٢) ابن منظور، لسان العرب جـ ١، ص ٥٠٠ .
(٢٣) الفروزآبادي، القاموس المحيط ج ١، ص ٩١ .
(٢٤) ابن قتيبة، كتاب العرب، ص ٢٦٩ .
(٢٥) الجاحظ، البيان والتبيين ج ٣، ص ١٣٠، ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٣، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤ .
(٢٦) الجاحظ، ثلاث رسائل ص ٤٢ ـ ص ٤٣ .
(٢٧) عبدالعزيز الدوري، الجذور التأريخية للشعوبية، ص ١٠ ـ ص ١١ .
(٢٨) خضر الدوري: الأبعاد الثقافية والاقتصادية للصراع العراقي الفارسي في العصر العباسي ص ١٧٩ .
(٢٩) عبدالعزيز الدوري: المصدر السابق ص ١١ ـ ص ١٢ .
(٣٠) محمد عمارة: تحديات لها تاريخ ص ٥١ .
(٣١) الجاحظ: الحيوان ج ٤ ص ٤٤٣، الأصفهاني، جـ ١٣ ص ٧٣ .
(٣٢) الأصفهاني: م. ن. جـ ٤، ص ١٢٥ .
(٣٣) عبدالعزيز الدوري: الجذور التأريخية للشعوبية ص ١٩ .
(٣٤)محمد عمارة تحديات لها تاريخ ص ٣٠٠ .
(٣٥) عبدالعزيز الدوري: التكوين التأريخي للأمة العربية ص ٩٥ .
(٣٦) نصر بن سيار: ديوان نصر بن سيار ص ٢٨ ـ ص ٣٠ .
(٣٧) ياقوت، معجم الأدباء ج ٧ ص ١٨ ج ٥ ص ٦٨ وص ٣٦٣ .
(٣٨) بشار بن برد: الديوان جـ ١ ص ٣٧٧، الأصفهاني، الأغاني جـ ٣ ص ٢٤ .
(٣٩) جب، دراسات في حضارة الاسلام ص ٩٦ .
(٤٠) جب، م. ن. ص ١٦ .
(٤١) عبدالعزيز الدوري، الجذور التأريخية للشعوبية ص ٥٨ .
(٤٢) مونتجمري وات: الفكر السياسي الاسلامي ص ١١٠، خضر الدوري الأبعاد الثقافية والاقتصادية للصراع العراقي الفارسي ص ١٨٠ .
(٤٣) الجهشياري، الوزراء والكتاب ص ١٧٩ من المفيد أن نشير بأن البرامكة قد عينوا إبان اللاحقي لامتحان الشعراء، الأصفهاني، الأغاني جـ ٢٠ ص ٧٣ .
(٤٤) الجهشياري: م. ن. ص ١٩٣ .
(٤٥) ابن خلدون: المقدمة ص ١٦ .
(٤٦) ابن النديم: الفهرست ص ١٥٣ ـ ١٥٤، ص ١٧٤، ص ١٧٨، ص ١٧٩ .
ينظر الشعوبية والبرامكة أطروحة ماجستير غير منشورة قدمها محمد حامد اسماعيل إلى كلية الآداب/جامعة الموصل/قسم التأريخ عام ١٩٨٤ .
(٤٧) عبدالعزيز الدوري، الجذور التأريخية للشعوبية ص ٣٧ .
(٤٨) ابن النديم: الفهرست ص ٢٣٣، ص ١٧٢، ص ٣٤٢ ـ ابن خلكان، وفيات الأعيان جـ ١، ص ٤١٣ .
(٤٩) الجاحظ، البيان والتبيين ج ٣، ص ٢٩ .
(٥٠) عبدالعزيز الدوري: الجذور التأريخية للشعوبية ص ٥٢ .
(٥١) الجهشياري، الوزراء والكتاب،ص ٣١٦، مونتجمري وات، الفكر السياسي الاسلامي ص ٣١٦ . ص ١٠٩ جوايتن .
(٥٢) الجاحظ: البيان والتبيين ج ٣ ص ١٤ .
(٥٣) الجاحظ: ثلاث رسائل، ص ٤٢ ـ ص ٤٣ .
(٥٤) ابن قتيبة: كتاب العرب، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦ .
(٥٥) ابن عبد ربه: العقد الفريد ج ٣ ص ٤٠٥ راجع أيضاً التوحيدي الامتاع والمؤانسة ج ١ ص ٨٩ .
(٥٦) عبدالعزيز الدوري: الجذور التأريخية للشعوبية ص ٦٧ وترافق مع ذلك الشك بأنساب العرب واعتبارهم أولاد أمة . ابن قتيبة: كتاب العرب ص ٣٥٢ .
(٥٧) التوحيدي: الامتاع والمؤانسة ج ١ ص ٧٦ ـ ٧٧ الزمخشري المفصل في صنعة الاعراب ص ٢، ص ٣ .
(٥٨) نوادر المخطوطات: كتاب العقد والبررة لأبي عبيدة جـ ٢ ص ٣٣١ ـ ص ٣٣٢ .
(٥٩) الجهشياري: الوزراء والكتاب ص ٣١٣ .
(٦٠) جوايتن: دراسات في التأريخ الاسلامي والنظم الاسلامية ص ٧١، وهامش ص ٧١ .
(٦١) الجاحظ: ثلاث رسائل ص ١٨ ـ ص ١٩ .
(٦٢) الجاحظ: م. ن. ص ٥ ـ ص ٦ .
(٦٣) ابن قتيبة: كتاب العرب ص ٣٥٢ .
(٦٤) راجع: البلاذي أنساب الأشراف تحقيق: محمد حميدالله جـ ١ معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية بالاشتراك مع دار المعارف بمصر القاهرة كذلك .
الجزء الخامس تحقيق: جوايتن مكتبة المثنى ببغداد أوفست عن طبعة القدس ١٩٣٦ م .
وراجع: ابن حزم جمهرة أنساب العرب ـ تحقيق عبد السلام هارون . دار المعارف مصر ١٩٦٠ .
(٦٥) الجاحظ: رسائل الجاحظ ج ١ ص ١٢ وص ٣١ ـ ص ٣٤ .
(٦٦) الجاحظ: البيان والتبيين جـ ٣ ص ١٢٤ ـ ص ١٢٥ .
(٦٧) الزمخشري: الفائق في غريب الحديث جـ ٣ ص ٢١٢ .
(٦٨) ابن قتيبة: عيون الأخبار جـ ٢ ص ٥٨ .
(٦٩) الجاحظ، البيان والتبيين ج ٣ ص ١٤ .
(٧٠) التوحيدي: الامتاع والمؤانسة ج ١ ص ٨٢ .
(٧١) التوحيدي: م. ن. ص ٨٣ .
(٧٢) أنظر أبو سعيد عبد المالك بن قريب تاريخ العرب قبل الاسلام تحقيق محمد حسين آل ياسين ـ بغداد ـ مطبعة المعارف ١٩٥٩ .
(٧٣) أنظر: الطبري: تاريخ الرسل والملوك ـ تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم دار المعارف ١٠ ج القاهرة ١٩٦٣ والمسعودي مروج الذهب ـ تحقيق يوسف أسعد داغر، دار الأندلس ٢ ج ط ٢ بيروت ١٩٧٣ م واليعقوبي: تاريخ اليعقوبي: المكتبة الحديثة ط ٤ النجف ١٩٧٤ م .
(٧٤) الجاحظ: ثلاث رسائل ص ٥ ـ ص ٦ .
(٧٥) المسعودي: التنبيه والاشراف ص ٧٨ وص ٧٩ وص ٨٠ .
(٧٦) مؤلف من القرن الثالث الهجري: أخبار الدولة العباسية ص ٦٩ .
وانظر: المبرد، الكامل ج ٢ ص ٤١ وج ٢ ص ٦٤ .
والتنوخي: الفرج بعد الشدة ج ١ ص ١٢٤ .
(٧٧) الجاحظ: رسائل الجاحظ ج ١ ص ١٠ ـ ص ١١ .
(٧٨) المرتضى الأمالي ج ١ ص ١٣٢ .

(٧٩) (أنظر: أبو تمام: ديوان الحماسة. شرح التبريزي/ ٢ ج مكتبة النوري دمشق.
و: ابن قتيبة، الشعر والشعراء. دار الثقافة: بيروت ١٩٦٩ م.
و: القرشي: جمهرة أشعار العرب، دار المسيرة، بيروت ١٩٧٨ عن طبعة بولاق.
(٨٠) أنظر ابن قتيبة: أدب الكاتب: تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد المكتبة التجارية الكبرى. ط ٤ القاهرة ١٩٦٣.
وأنظر: الجهشياري. الوزراء والكتاب تحقيق: مصطفى السقا وزملاؤه مطبعة البابي الحلبي: القاهرة ١٩٣٨ م.
(٨١) وانظر الصولي: أدب الكاتب. المطبعة السلفية. القاهرة ١٣٤١ هـ.
(٨٢) أنظر: ابن قتيبة: معارف. تحقيق: ثروت عكاشة. دار الكتب، القاهرة ١٩٣٧.
(٨٣) جب. دراسات في حضارة الاسلام. ص ٥٩.
(٨٤) وات: الفكر السياسي الاسلامي ص ١١٥.
(٨٥) محمد حامد مصطفى: البرامكة والشعوبية ص ١٦٩ ـ ص ١٧١.
(٨٦) ديوان علي بن الجهم: ص ٢٢٠ ـ ص ٢٢٣.
(٨٧) ديوان ابي تمام: ج ٢ ص ٢٠٨.
(٨٨) ديوان البحتري: ج ٢ ص ٦٣. ج ١ ص ٨٩.
(٨٩) ديوان مسلم بن الوليد: ص ٣٠٢ وص ٢٢٤.
(٩٠) ديوان المتنبي: ج ٤ ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.
(٩١) عبدالعزيز الدوري: التكوين التأريخي للأمة العربية ص ٩٩ ـ ص ١٠٠.
(٩٢) حسين نصار: الثورات الشعبية في مصر الاسلامي ص ٧٤.
(٩٣) حسين نصار: م. ن. ص ٧٣.
(٩٤) أحمد مختار العبادي: الصقالبة في اسبانيا ص ١١.
(٩٥) أحمد مختار العبادي: م. ن. ص ١٦ ـ ص ١٧.
(٩٦) أحمد بدر: الحياة الفكرية في الأندلس ص ١٢٥ ـ ص ١٢٦.
(٩٧) العبادي: م. السابق ص ٢٧، ص ٢٨، ص ٣٠.
(٩٨) ابن عذاري: البيان المغرب جـ ٢ ص ٢٥.
(٩٩) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس ص ٦٤٧.
(١٠٠) ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء ص ٩٨.
(١٠١) القاضي عياض: ترتيب المدارك ج ٣ ـ ٤ ص ٥٧ ـ ص ٥٧٣.
وانظر: المقري، نفح الطيب ج ٤ ص ١٠٨.
(١٠٢) توفيق فهد، صورة أولى عن روافد العلوم العربية إلى أوربا الوسيطة ص ١٨.
(١٠٣) مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب جـ ١ ص ٨٤.
(١٠٤) توفيق فهد: المرجع السابق ص ٢٠.
(١٠٥) ابن جبير ـ الرحلة ص ٢٨٠.
(١٠٦) يورد اسد رستم في كتابه: الروم وصلاتهم بالعرب ج ٢ ص ١٠٠ عبارة المفكر البيزنطي البطريق نيقولا ووس ميستيسكوس كما يلي: الروم والعرب أعظم قوتين في العالم يعلوان ويتألفان كالشمس والقمر في السماء ولذا يجب أن نعيش اخوة على الرغم من إختلافنا في الطابع والدين.
(١٠٧) الحميري: الروض المعطار ص ٥١.
(١٠٨) ابن جبير: الرحلة ص ٢٦٦.
(١٠٩) عبدالجبار بن أحمد: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٥٢ ٣٥٣ ـ ص ٢٥٥.
(١١٠) مونتغمري وات: الفكر السياسي الاسلامي ص ١٠٠.
(١١١) زكي نجيب محمود ـ تجديد الفكر العربي ص ١٢٧.
(١١٢) عبدالله سلوم السامرائي: الغلو والفرق الغالية ص ٧٩.
(١١٣) ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: جـ ٥ ص ١١٠ ـ ص ١١١.
(١١٤) البيروني: الآثار الباقية عن القرون الخالية ص ٢١٣.
(١١٥) الأصفهاني: الأغاني جـ ١٣ ص ٧٣ ـ ص ١٣٥.
(١١٦) المرتضى: الآمالي. جـ ١ ص ١٣١ ـ ص ١٣٥.
(١١٧) البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة ص ٧٦.
(١١٨) الثعالبي: ثمار القلوب ص ١٣٨ ـ ص ١٣٩.
(١١٩) الجاحظ: الحيوان: جـ ١ ص ٤٤٣ ـ ص ٤٤٤.
(١٢٠) عبد العزيز الدوري: الجذور التاريخية للشعوبية ص ٤٣.
(١٢١) ابن الجوزي: المنتظم: جـ ٥ ص ١١٠ ـ ص ١١١.
ابن النديم؛ الفهرست، ص ٤٨٣.
(١٢٢) المسعودي: التنبيه والأشراف ص ٣٠٦.
(١٢٣) عبدالمنعم رشاد، الأبعاد السياسية للصراع العراقي ـ الفارسي في العصر العباسي ص ١٥٩ ـ ١٩٦٣.
(١٢٤) عبدالعزيز الدوري: الجذور التأريخية للشعوبية ص ٢٠.
(١٢٥) أبو سعيد نشوان، الحور العين، ص ٢٣٦.
(١٢٦) م. ن. ص ٢١٢، الشهرستاني، الملل والنحل ص ٢١ ـ ص ٢٢.
(١٢٧) الأشعري: مقالات الاسلاميين ص ٧٥.
(١٢٨) الشاطبي ـ الاعتصام، ج ٣ ص ٦٦ ـ ص ٦٧.
(١٢٩) الأشعري، مقالات الاسلاميين ص ١١٤.
(١٣٠) م. ن. ص ١٠٩.
(١٣١) الشهرستاني: الملل والنحل ص ٣٦٣.
(١٣٢) عبدالعزيز الدوري: الجذور التأريخية للشعوبية ص ٢٠.
(١٣٣) مونتجمري وات: الفكر السياسي الاسلامي ص ١٠٣ ـ ص ١١٥.
أنظر: عبدالله سلوم السامرائي. الغلو والفرق الغالية ص ١٩١ ـ ص ١٩٣ حيث يركز على جهود الفقهاء في هذه الناحية.
(١٣٤) وات: م. ن. ص ٩٩ ـ ١٠٠.
(١٣٥) هاملتون جب، دراسات في حضارة الاسلام ص ٩٢.
(١٣٦) الخياط، الانتصار، ص ٣٠ وص ٩٥.
(١٣٧) أحمد بن يحيى المرتضى: طبقات المعتزلة، ص ٣٥.
(١٣٨) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ٣ ص ١٥ ـ ص ١٦.
(١٣٩) الكشي: معرفة أخبار الرجال ج ٣ ص ١٤٦ ـ ص ١٤٧.
(١٤٠) الكيلني: أصول الكافي ج ٣ ص ٢١١.
(١٤١) الصادق: توحيد المفضل ص ٢٥.
(١٤٢) الكليني: المصدر السابق ج ١ ص ١٠ ـ ص ١١.
(١٤٣) الشهرزوري، مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث ص ١٠ ـ ص ١١.
(١٤٤) عبدالعزيز الدوري: الجذور التأريخية للشعوبية ص ٨٣.
(١٤٥) أنظر: حمزة الأصفهاني، التنبيه على حدوث التصحيف، تحقيق: محمد حسين آل ياسين مطبعة المعارف، بغداد ١٩٦٧. وأبو أحمد الحسن بن عبدالله العسكري، شرح ما يقع فيه التصحيف والتعريف.، مطبعة مصطفى البابي الحلبي: ١٩٦٣.
(١٤٦) الجاحظ: البيان والتبيين جـ ٣ ص ١٤.
(١٤٧) الجاحظ حجج النبوة ص ١٤٥.
(١٤٨) علي بو ملحم: المناحي الفلسفية عند الجاحظ ص ١٨٤.
(١٤٩) الجاحظ: التربيع والتدوير ص ٩١.
(١٥٠) محمد توفيق حسين، مفهوم الانسانية والعنصرية عند الجاحظ ص ١٥.
(١٥١) هاملتون جب، دراسات في حضارة الاسلام ص ١٧.
(١٥٢) محمد عمارة، فجر اليقظة القومية ص ٣٠٨.
(١٥٣) جب، المصدر السابق ص ١٦.
(١٥٤) عبدالعزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربي ص ٩٠.

مراجع البحث

(١) إبراهيم بدران وثائق المؤتمر الثقافي الوطني الأول ـ الجامعة الأردنية ١٩٨٥ .
(٢) ابراهيم خليل الاستشراق والتبشير وصلتهما بالامبريالية العالمية دار الوعي ـ مصر .
(٣) ابو الطيب المتنبي : العرف الطيب في شرح ديوان ابي الطيب ـ ناصيف اليازجي .
(٤) أبو نواس : ديوانه ـ شرح محمود كامل فريد ـ المكتبة التجارية مصر، ط ٢ .
(٥) أحمد الحوفي : أدب السياسة في العصر الأموي ـ دار النهضة مصر ـ ط ٢ .
(٦) إدوارد سعيد : «الاستشراق» نقله إلى العربية كمال أبو ديب. مؤسسة الأبحاث العربية ـ بيروت ١٩٨١ .
(٧) البرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ـ دار النهار ـ بيروت ـ ط ٣ ـ ١٩٧٧ .
(٨) بشار بن برد : ديوانه ـ الدار التونسية ١٩٧٦ .
(٩) ساطع الحصري : حولية الثقافة العربية ـ السنة الأولى ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ مصر ١٩٤٩ .
(١٠) سيجريد هونكه : فضل العرب على أوربا ـ ترجمة فؤاد حسنين علي دار النهضة ـ مصر ـ ١٩٦٤ .
(١١) الطبري : تاريخ الأمم والملوك ج ٧ تحقيق ابو الفضل ابراهيم دار سويدان ـ بيروت ١٩٦٥ .
(١٢) طه الحاجري : بشار بن برد ـ دار المعارف ـ مصر ١٩٦٣ .
(١٣) طه حسين : مستقبل الثقافة في مصر ـ القاهرة ١٩٣٨ .
(١٤) طيب تيزيني : حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث دار دمشق ط ٣ ١٩٧٨ .
(١٥) عبدالرحمن الجبرتي : تاريخ الجبرتي ـ دار الجليل ـ بيروت ـ ط ٢ ، ١٩٧٨ .
(١٦) عبدالله بن المعتز «كتاب البديع» ـ دار الحكمة ـ دمشق .
(١٧) عبدالكريم الأشتر : نصوص مختارة من النثر العربي ج ١ دار الفكر بيروت ط ٢ .
(١٨) عبدالكريم غرايبه : سورية في القرن التاسع عشر ـ معهد البحوث والدراسات العربية ـ القاهرة ١٩٦٢ .
(١٩) لويس عوض : المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث ـ القسم الأول ـ معهد البحوث والدراسات العربية القاهرة ١٩٦٣ .
(٢٠) مالك بن نبي : مشكلة الثقافة ـ ترجمة عبدالصبور شاهين ـ دار الفكر ـ بيروت ط ٢ ، ١٩٧١ .
(٢١) مالك بن نبي : إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الاسلامي الحديث دار الارشاد ـ بيروت ١٩٦٩ .
(٢٢) محمد عابد الجابري «تكوين العقل العربي» ـ دار الطليعة ـ بيروت ط ١ ، ١٩٨٤ .
(٢٣) مجلة الآداب عدد ٤ ، ١٩٦٨ .

مجموعات شعرية من منشورات دار الآداب

الشوكة البنفسجية
محمد علي شمس الدين
- **أناديك يا ملكي وحبيبي** (الطبعة الثانية)
محمد علي شمس الدين
- **طيور إلى الشمس المرّة**
محمد علي شمس الدين
- **أقصر عن حبك** (الطبعة الثانية)
جودت فخرالدين
- **أوهام ريفية**
جودت فخرالدين
- **للرؤية وقت**
جودت فخرالدين
- **طيور بعد الطوفان**
ياسر بدرالدين
- **عناوين سريعة لوطن مقتول** (الطبعة الثالثة)
شوقي بزيع
- **الرحيل إلى شمس يثرب**
شوقي بزيع
- **أغنيات حب على نهر الليطاني**
شوقي بزيع
- **علي محمود طه**
«مختارات من شعره»
اختارها وقدم لها صلاح عبدالصبور
- **ابراهيم ناجي**
«مختارات من شعره»
اختارها وقدم لها أحمد عبدالمعطي حجازي
- **خليل مطران**
«مختارات من شعره»
اختارها وقدم لها أحمد عبدالمعطي حجازي
- **صلاح ستيتية**
مختارت ودراسات عنه
ترجمها كاظم جهاد، مراجعة أدونيس
- **الوجوه الدمية (قصيدة) صلاح ستيتية**
قدم لها وترجمها أدونيس