

1

المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب

المركز الاستراتيجي للدراسات الاستراتيجية

تجارب استغرابية

الغرب في مرآة الرحالة العرب والمسلمين



(مجموعة مؤلفين)

تحرير وإعداد: محمود حيدر

سلسلة التأسيس لعلم الاستغراب

تجارب استغرابية

الغرب في مرآة الرحالة العرب والمسلمين

مجموعة مؤلفين

تحرير وإعداد: محمود حيدر

تجارب استغرابية : الغرب في مرآة الرحالة العرب والمسلمين / مجموعة مؤلفين ؛ تحرير
واعداد محمود حيدر. - الطبعة الأولى. -النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي
للدراسات الاستراتيجية، 1440 هـ. = 2019.
400 صفحة ؛ 24 سم. - (المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب ؛ 1)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
ردمك : 2-99-604-9922-978
1. البلاد العربية-التأثيرات الغربية. 2. الحضارة العربية-التأثيرات الغربية. 3. الرحالة العرب
ب. حيدر، محمود، محرراً. العنوان.

LCC : DS36.82.A2 T35 2019

DDC : 301.2917492704

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

فهرس المحتويات

5 مقدمة
الفصل الأول الرحلات إلى الغرب صورة تاريخية	
9 نظرات في جذور الظاهرة الاستغرابية
63 الرحلة الأندلسية
87 رحلة أحمد بن فضلان
103 في الرد على شبهات الغربيين
117 رحلة محمد الصفار
الفصل الثاني من الاغتراب إلى الاستغراب السلبي	
137 رحلة الشيخ عياد طنطاوي إلى البلاد الروسية
159 رحلات خير الدين التونسي
187 رحلة محمود بن عمر الباجوري الأوروبية
213 الوعي بالذات وتمثل الآخر في الرحلة المغربية المعاصرة
233 رحلات رفاة الطهطاوي الباريسية
الفصل الثالث احتدام الذات والآخر في ثقافة الرحالة	
267 قراءة في رحلات محمد ثابت إلى الغرب
289 الغرب في عين العربي
309 جدلية الأنا والآخر في الرحلات العربية
347 الرحلات الجزائرية وإيديولوجيا الاستغراب
381 الاستغراب والآخر الغربي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



يدخل هذا العمل كحلقة ذات طبيعة خاصّة في منهجها وموضوعها ضمن سلسلة "المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب" التي يصدرها المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.

أما خصوصية هذا الكتاب الذي نقدمه للقارئ الكريم فيدل عليه عنوانه الإجمالي: "الغرب في مرآة الرحالة العرب والمسلمين": وهو يعرض إلى تجارب جمع من المفكرين والعلماء والمؤرخين من العالمين العربي والإسلامي، في خلال رحلاتهم العابرة أو إقامتهم مدداً متفاوتة في البلدان الأوروبية.

* * *

يمكن النظر إلى الظاهرة "الرحلاتية" خارج الديار العربية والإسلامية باعتبارها واحدة من الاختبارات الميدانية المبكرة في التأسيس لعلم الاستغراب. فقد شكلت هذه الظاهرة إحدى أبرز معالم تعرّف العرب والمسلمين على ديار الغرب ومجتمعاته، حيث دوّنوا مشاهداتهم وذكروا ما لا حصر له من انطباعات تتعلق بخصوصية الحياة الغربية في ميادين الثقافة والاجتماع والسياسة والتقاليد الموروثة. من أجل ذلك تبدو مثل هذه المدونات في غاية الأهمية للتعرّف على الأنماط والمناهج المؤسسة للحياة الغربية، والتي لاغنى لدارسي الغرب من الوقوف عليها والاطلاع على محتواها.

* * *

يحاول هذا المشروع البحثي الجماعي تسليط الضوء على هذه الرحلات بقراءة فاحصة: تجمع بين العرض والتحليل والنقد لتجارب واختبارات عدد من الشخصيات العربية والمسلمة التي كان لها حضور بارز في عالم الفكر والأدب والعمل الديني. أما أهميتها فتكمن في مسارين متوازيين:

الأول تاريخي وهو يفيد الإخبار عن ظاهرة لم تتم العناية بها كثيراً في العالمين العربي والإسلامي.

الثاني: علمي ومعرفي ويدخل في إطار استراتيجية عمل مركزنا حيث يسعى إلى تفعيله وتأصيله ضمن دوائر بحثية وحلقات تفكير وبرامج متعددة.

وما من شك فإن اهتمامنا بالنشاط الاستغرابي الذي ظهرت وقائعه على امتداد قرون خلت، سوف يسهم بهذا القدر وذاك في تعرف الباحثين في علم الاستغراب على كيفية تلقي النخب الإسلامية لحضارة الغرب، وملاحظة مكامن قوتها وضعفها ومدى تأثر الرحالة بأفكار الغربيين وطرق حياتهم حيث عمل بعضهم على استنساخها والدعوة إلى تطبيقها في المجتمعات الإسلامية.

يمكن القول ختاماً أن هذا المشروع يعكس في دائرة من دوائره تناظراً مضاداً لحركة الاستشراق بوجهيها القديم والحديث، ويسعى إلى متاخمته برؤية معرفية يُؤمل من خلالها فهم جذور الذهنية الغربية حيال الإسلام والمسلمين من خلال معاشتهم عن قرب، وبالتالي فهم الآثار السلبية التي ترتبت على دهشة عدد وازن من الرحالة بثقافة الغرب وحدثته التقنية والمجتمعية.

محمود حيدر

والله ولي التوفيق

الفصل الأول
الرحلات إلى الغرب
صورة تاريخية

نظرات في جذور الظاهرة الاستغرابية

مقاربة لإشكالية الذات بين الاكتشاف والانكشاف

محمد البنعياي^[*]

لقد ظلت العلاقة بين المغرب وأوروبا خلال قرون محلّ جدل عميق وتوجس متبادل. وإن الناظر في تاريخ المغرب وفي علاقته بـ (الآخر) يلاحظ ذلك الصراع المستمرّ - منذ أن تمكنت الدولة الإسلامية المغربية من فتح الأندلس في القرن الأول الهجري - حيث ظل كل طرف يرى في (الآخر) منافساً وعدواً يسعى إلى فرض سيطرته. وقد مرّ هذا التدافع عبر جولاتٍ أربع كبرى:

كانت الجولة الأولى مع الفتوحات الإسلامية، ثم الجولة الثانية مع الحروب الصليبية (11ق-31ق)، ثم الفتوحات العثمانية التي كانت بدايةً للتوغل الإسلامي في أوروبا النصرانية، وأتت الجولة الرابعة وهي استعمار العالم الإسلامي - والمغرب جزء منه - الذي تم فيه التحالف بين الصهيونية والصليبية لنهب ثرواته، وبدايات محاولة صياغة الحياة الإسلامية على النمط الغربي عبر مجموعة من الوسائل والأدوات، كان أهمها الاستشراق الذي فعل فعله في نخبة من مثقفينا دأب أكثرهم على تشويه كثير من القيم الإسلامية جراء الانبهار بـ (الآخر)، فكانت الدعوة لدخول جحر الضب الغربي تارةً صريحةً وتاراتٍ خافتةً.

وقد رافق علاقة الاحتكاك المغربي بأوروبا في العصر الحديث، بعد حضاري^٢ وثقافي^٣ يمكن حصره في المراحل التالية:

1 - تأثير الإسلام على مراكز الضعف الثقافي والحضاري في أوروبا، كان من

* - أستاذ التعليم العالي، قسم الدراسات الإسلامية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، و مدير تحرير مجلة

نتائج حدوث ما يسمى بالاستيقاظ الأوروبي، الذي تُوجَّع بعصر النهضة الأوروبية في ما بعد، خاصة بعد إيجاد وسيلة الاستشراق الذي كانت له مهمة تاريخية واضحة في تحصين الهوية الأوروبية، ثم إيجاد مراجع علمية (مستشرقون) تستطيع تفسير بنية الإسلام الفكرية والاستفادة منها في البناء الحضاري الأوروبي، وأصبح الاستشراق يمثل رأس الحربة في توجيه سياسات أوروبا الاستعمارية منذ أواخر القرن الثامن عشر وحتى الآن، وإن تبلور الاستشراق اليوم في أشكال جديدة، تتمثل في مراكز الدراسات الإسلامية في الجامعات الأوروبية ومراكز الدراسات الاستراتيجية التي ترسم السياسات الأوروبية في مجالات متعددة، يفضي بنا إلى المرحلة الثقافية التالية:

2- وتتميز فيها العلاقة مع الغرب بـ«التغريب» الذي بدأت جذوره منذ سفاريات (لحظة الهزيمة والاكتشاف خلال القرن التاسع عشر)^[1]، إذ تمكنت أوروبا خلال هذه المرحلة من توجيه طلائع «المثقفين المغاربة» إلى الفكر والفلسفة الأوروبية، ويبدو هذا جلياً - لاحقاً - من خلال مختلف المؤلفات الرحلية السفارية المغربية لأوروبا، التي عكست (لحظة الدهشة واستعادة الوعي التي أعقبت لحظة الهزيمة والاكتشاف)^[2] في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

ولفهم هذا الوضع غير المتوازن بين المغرب وبين الآخر/أوروبا، ولفقه أشكال الهيمنة الأوروبية في تلك اللحظة التاريخية، لا بد من:

- إدراك خطورة وسرّ العلاقات غير المتكافئة على مستقبل المغرب إدراكاً جيداً واعياً.

- فقه الاستراتيجيات التي جسدت هذا الإدراك في بعده الفكري/الثقافي والاقتصادي والسياسي و..، واستحضار البعد الحضاري الذي قام به المغرب طيلة (لحظة القوة والثقة في النفس) والتمسك بالهوية والممانعة الإيجابية تجاه أوروبا.

[1]- «صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية»، سعيد بن سعيد العلوي، باحثات (سلسلة)، الكتاب رقم 98/9-1999، كتاب متخصص يصدر عن تجمع الباحثات اللبنايات، ص 124.

[2]- المصدر نفسه.

- قيام جهود تهتم بدراسة الغرب/أوروبا أو (علم الاستغراب) كما سماه الدكتور حسن حنفي^[1]، جهود تقوم بها مراجع علمية تدرس الغرب في شتى جوانبه العلمية والاقتصادية والسياسية و... وتفهم منطلقاته وأهدافه ونظم حياته الثقافية والفكرية، فقه يقوم على أساس علمي وعملي، فقه له منطلقات ومرجعية واضحة، وله وسائل وأدوات ناجعة، وله أهداف وطموحات نافعة تحقق شروط العودة الإسلامية إلى سلف عهدها في القيام برسالتها على المسرحين الإسلامي والدولي.

ثم إن صورة الغرب من خلال السفاريات المغربية -محور ورقتنا هذه- ينبغي أن تنطلق من:

- استثمار متون الرحلة السفارية لإبراز حقيقة الانبهار بأوروبا من جهة، والشعور بالانتماء والتميز الحضاري والفكري للمغرب المسلم من جهة أخرى.

- إبراز منهجية الرحالة المغاربة في نقض مفاهيم وقيم أوروبا، بروح علمية ورؤية مؤمنة تتوخى الفهم العميق لـ (الآخر) قصد الاستفادة من إيجابياته وتلافي سلبياته.

- تسليط الضوء على جهود كتاب المتن السفاري المغاربة في بلورة رؤية علمية للتعامل مع أوروبا التي عرفت تحولات خطيرة على المستوى الداخلي والخارجي، حيث التقدم التقني والاقتصادي والعسكري الكبير الذي جعل أوروبا تسيطر على أجزاء كبيرة من العالم، رؤية تؤسس لأن يصبح الغرب عموماً -وأوروبا خصوصاً- موضوعاً للعلم بعد ما ظل مصدرراً له لفترةٍ طويلةٍ.

وبعبارة أخرى:

إن الاستغراب - إذأ - هو الاهتمام بدراسة الغرب من جميع النواحي العقدية،

[1]- الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض للاستشراق. فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا - الشرق - من خلال الآخر - الغرب - فإن الاستغراب يهدف إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر. (انظر: مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1/1992، ص 23).

والتشريعية، والتاريخية، والجغرافية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية.. إلخ. وهذا المجال لم يصبح بعدُ علماً مستقلاً، ولكن لا بدّ أن نصل يوماً إلى المستوى الذي تنشأ فيه لدينا أقسامٌ علميةٌ تدرس الغرب دراسةً علميةً ميدانيةً تخصصيةً في المجالات العقديّة والفكرية والتاريخية والاقتصادية والسياسية^[1].

وبناءً عليه، فإن (الظاهرة الاستغرابية المغربية الحديثة) التي نعنيها ونقصد إليها في مشروع هذه الورقة البحثية، هي تلك المحاولات التي قام بها المغاربة -من خلال سفارياتهم- لدراسة الغرب، ليس بهدف الترفّ الفكري والثقافي، بل لتحسين الهوية المغربية الإسلامية وتأسيس علاقات سليمة وشاهدة مع أوروبا كسفاً واستثماراً وتوظيفاً في العملية الإصلاحية النهضوية الحديثة.

وسنحاول تحقيق هذه المقاربة المرجوة، من خلال المحاور التالية:

المحور الأول: المتن السفاري المغربي الحديث: أسئلة مقلقة وأجوبة مترددة

إن صناعة المستقبل هي صناعة الزمن القادم الذي يمكن أن نتحسسه ونستشعر آثاره، ولذلك أدرك كثير من الرحالة المغاربة أنه لا بدّ من أن يتدخلوا بإرادتهم للتأثير في صناعة حركة المستقبل، المستمدة من الرؤية المؤمنة ببعدها الروحي وأساسها العقيدي الإسلامي، وفق السنن الإلهية الماثورة في الكون والحياة والإنسان، القاصدة للاستخلاف الرباني الذي من أهم وسائله الملحة اليوم -وأبداً- معرفة (الآخر) قصد استثمار إيجابياته في إعادة البناء الحضاري المغربي المنشود.

وتجدر الإشارة إلى أن المغرب احتل دوماً موقعاً بالغ الحساسية في الاستراتيجيات الأوروبية، لذلك وقع تحت وطأة الاستعمار الأوربي. ولكن تاريخاً سبق العصر الإمبريالي الغربي، أدى هو الآخر دوراً كبيراً ومستتبناً في تشكيل الرؤية المغربية لأوروبا، وهو تاريخ الصراع المغربي مع أوروبا. لقد رأى المغرب في الحقبة الإمبريالية، امتداداً لصراعاتٍ قديمة، وانتقاماً أوروبياً

[1]- للمزيد حول هذا الموضوع انظر كتابنا: نحو فقه للاستغراب: مداخل نظرية وتاريخية، سلسلة كتاب الأمة ع 132، تصدر عن وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية القطرية.

من حقبة الصعود^[1] المغربي الإسلامي القديم، وقد أسهم الخطاب الأوروبي الإمبريالي، الذي استعار الكثير من رموز الماضي، في تعزيز هذه الرؤية. لذلك شكلت المدنية الأوروبية منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر هاجساً مقلقاً للمغاربة في سعيهم المضني للنهوض مترددين بين اكتشاف الذات باعتبارها تجربة حضارية بائدة، والانكشاف أمام الآخر باعتباره تجربة حضارية غازية سائدة، وأصبحت أوروبا بالتالي المثال والعدو في الآن نفسه. وهذا ما عكسته كثير من نصوص المتون الرحلية السفارية.

1 - المتن الرحلي السفاري المغربي: أعلام ونماذج

على الرغم من الاختلاف الحاصل في عدد وأهمية المتون التي تحاول رصد العلاقة مع «الآخر»، إلا أن النصوص التالية أكثرها أهمية حسب الكثير من مؤرخي الفكر المغربي الحديث والمعاصر، ومن هذه المتون:

أ - الإكسير في فكاك الأسير (محمد بن عثمان المكناسي):

كانت وجهة الرحلة هي إسبانيا، والسفير فيها هو كاتب الرحلة ذاته. فأما الهدف من الرحلة، فهو على نحو ما يفيد عنوانها، العمل على افتكاك الأسارى المسلمين، وأما زمانها فهو نهاية القرن الثامن عشر. وهي، من حيث المدة، قد قاربت السنة (1780/1779)، لتكون أطول مدة قضاها في السفر كاتب من كتّاب المتن الرحلي السفاري «الأوروبي»^[2].

ب - البدر السافر لهداية المسافر إلى فكاك الأسارى من يد العدو الكافر (محمد بن عثمان المكناسي):

رحلة سفارية كانت وجهتها نابولي ومالطة بعدها، قاربت السنة في مدتها (من

[1]- كان للمغرب اليد الطولى من خلال هيمنته على محيطه الإقليمي، والأوروبي خصوصاً، خلال فترات تاريخية مختلفة عبر السيطرة العسكرية والإمامة الحضارية: الفترات الزاهرة في الأندلس، لحظات القوة الموحدية والمرابطية والعلوية.

[2]- الرحلة منشورة في تحقيق ومقدمة دراسية للأستاذ محمد الفاسي، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، 1960، الرباط.

نونبر/ تشرين الثاني 1781 إلى أكتوبر/ تشرين الأول (1782)^[1].

ج - رحلة الصفار (محمد بن عبد الله الصفار):

وجهتها فرنسا، استغرقت شهرين على وجه التقريب (بين نهاية 1845 ومنتصف الشهر الثاني من سنة 1846)^[2].

د - الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية (محمد الطاهر الفاسي):

كان الفاسي، صاحب الرحلة، كاتباً للبعثة. وزمانها صيف 1860. ومدتها تتجاوز الشهرين بقليل، ووجهتها بريطانيا^[3].

هـ - تحفة الملك العزيز بمملكة باريز (إدريس العمراوي):

خرجت السفارة، موضوع هذه الرحلة، من مدينة فاس قاصدةً باريس في اليوم نفسه الذي قصد فيه محمد الطاهر الفاسي، أبو الجمال، وأصحابه بريطانيا، وتقارب مدة الرحلة الشهرين^[4].

و - التحفة السنية للحضرة الحسنية بالمملكة الإسبانية (أحمد الكردودي):

المقصود بالحضرة الحسنية في العنوان المذكور هو الملك المغربي

[1]- الرحلة مخطوطة في الخزانة العامة بالرباط (52).

[2]- مخطوطة في الخزانة الحسنية بالرباط (رقم 113). وقد قامت الباحثة سوزان ميلر بدراساتها وتحقيقها بتوجيه من المرحوم محمد المنوني، وعمل خالد بن الصغير على تعريبها والمشاركة في تحقيقها، ونشرتها جامعة محمد الخامس بالرباط ضمن منشورات كلية الآداب، سلسلة نصوص وأعمال مترجمة رقم 2 بعنوان: صدفة اللقاء مع الجديد: رحلة الصفار إلى فرنسا (1845-1846)، ط1/1995، وهي التي سنعتمدها في هذا البحث.

[3]- قام الأستاذ محمد الفاسي بنشر هذه الرحلة صغيرة الحجم، ضمن منشورات جامعة محمد الخامس (مطبعة جامعة محمد الخامس، 1967، فاس)

[4]- مثل سابقتها، منشورة في طبعة قديمة، دون تاريخ من منشورات المطبعة الحفيفية (الاحتمال تم في سنة 1908) وقد أعاد زكي مبارك نشرها مع التقديم لها بدراسة قصيرة، طبعتها مؤسسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع للشمال، طنجة سنة 1989

الحسن الأول. مدتها قاربت السبعة أشهر من عام 1884^[1].

ز - إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار (إدريس الجعايدي):

رحلة «سفارية» امتدت عدة أشهر من سنة 1876، قام فيها صاحبها بزيارة كل من فرنسا وبلجيكا وإيطاليا وإنجلترا^[2].

ح - رحلة الغسال (الحسن الغسال) :

توجه فيها الغسال إلى لندن في سنة 1903، موفدا للملك المغربي عبد العزيز بن الحسن قصد تهنئة الملك إدوارد السابع بعد توليته عرش بريطانيا^[3].

ط - حديقة التعريس في بعض وصف ضخامة باريس (عبد الله الفاسي):

هذا نص حديث عن رحلة، أو هو - بالأحرى - محاضرة عنها، وفي لغة الوقت الذي كتبت فيه فهي «مسايرة» تحدث فيها عبد الله الفاسي عن رحلة «سفارية» إلى باريس ومقامه فيها تجاوز السنة ونصف السنة بدءاً من أواخر سنة 1909^[4].

ي - الرحلة الأوروبية (محمد الحجوي):

رحلة سفارية بروتوكولية في الشق الأول منها، وجهتها باريس، وسياحية في الشق الثاني منها بريطانيا^[5].

2 - الرحلة السفارية في الوعي الإسلامي المغربي وسؤال (قيمة الماضي):

[1]- الرحلة مطبوعة في نشرة للأستاذ عبد الوهاب بن منصور (منشورات المطبعة الملكية، 1963، الرباط).

[2]- مخطوطة في الخزانة الصبيحية» في مدينة سلا، كان إعدادها للنشر موضوعا لرسالة جامعية أعدها الأستاذ عز المغرب معنيو قصد الحصول على شهادة دبلوم الدراسات العليا في التاريخ المعاصر.

[3]- مخطوط في الخزانة العامة (توجد منه نسختان: 90ح، 1396د).

[4]- «المسايرة» منشورة في سنة 1916، دون ذكر للمطبعة أو الناشر

[5]- مخطوط في الخزانة العامة بالرباط (115ح)، أعدها سعيد بن سعيد العلوي للنشر في كتابه: أوروبا في مرآة الرحلة: صورة الآخر في الرحلة المغربية المعاصرة، منشورات كلية الآداب بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 12، ط 1995/1

إن قراءة الغرب/أوروبا (الاستغراب) قراءة واعيةً ضرورةً تملئها تحديات الزمن الحضاري الذي كان يعيشه المغرب خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وقبل ذلك تملئها الضرورة الشرعية التي نستشفها من خلال مجموعة من آيات القرآن الحاضرة على التفكير والتأمل في سير الأمم للمعرفة والاعتبار.

وقد تفاوت علم كثير من الرحالة والسفراء المغاربة، في أن هذه القراءة الواعية لا تتحقق إلا إذا امتلكوا ناصية العلمية والمنهجية، التي تؤكد على المنطلقات الواضحة والأهداف الناصعة والوسائل الناجعة في مباشرة عملية الاحتكاك الواعي والسليم مع أوروبا، قصد تحقيق الإصلاحات والتحويلات الكبرى التي كان يحتاجها المغرب آنذاك.

فقد شكلت السفارية المغربية إحدى قنوات التواصل الحضاري بين المغرب وأوروبا، واتسمت بالطرافة والجمع بين الإفادة والإمتاع، فالمطلع على متون السفاريات المغربية لا يتعرف على الأمكنة التي وصل إليها صاحب السفارية فحسب، بل سيطلع على أفكار وتصورات ورؤى وعادات وتقاليد بلد الزيارة.

ولذلك نلاحظ أن الرحالة المسلمين سواءً في المشرق مثل الطهطاوي أم في المغرب مثل المكناسي، يشكل ما كتبه مادةً علميةً خصبةً لمؤرخي الفكر العربي الإسلامي وتطورهم خصوصاً في العلاقة مع أوروبا وكيفيات النظر إلى تقدم الغرب وتأخر المسلمين وانحطاطهم، ولذلك لا بدّ من إدراج الثقافة السفارية المغربية في إطار الإشكال العام للفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر الذي يبحث في سؤال «قيمة الماضي» وفعل المرجعية والتراث الإسلاميين فيه، وفي سؤال «ثقل الحاضر» وما يثيره من هموم نهضوية في مجالات الاجتماع والسياسة والحضارة والثقافة، هموم تستدعي قوة الماضي الحضاري وعظمته، والذي يُشكل ثقافةً لا يملك الرحالة -مهما حاول- أن يتخلص منها حين سفره، حيث تظل ملازمةً له، في رؤيته للأشياء التي يصادفها، بل وفاعلةً فيه وموجهةً له في صياغة الموازين والمعايير لقياس مفردات حضارة المحيط الذي يحل به.

ولذلك فالرحلة أو السفارية «إنباء عن ذهنية الرحالة وتصوير لمكونات الواعي

الثقافي» عنده أكثر مما هي حديث عن البلد، موضع المشاهدة، أو إخبار عن قوم أو أهل بلد أو إقليم موضوع الزيارة^[1]، لذلك فإن من وظائف السفارية كونها مصدراً في معرفة «الأخر»، وما يميزها حين يقوم بها مسلم، أنها تكون لاستكمال المعرفة وتنقيحها كما حدث مع رواة الحديث النبوي الذين يحققون في سند الرواية أو طلب الإجازة للحصول على قدرة معرفية معينة، كما تكون من أجل معرفة أحوال الدنيا وأخلاق البشر لقوله تعالى (فَلِّ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ) سورة الروم: 42.

إن السفارية تحضر في الوعي الثقافي الإسلامي كمسؤولية دينية تتوخى الدقة وعدم الكذب، لأن الخبر في الإسلام أمانةٌ وحملٌ ثَقِيلٌ ومصدرٌ من مصادر المعرفة الإسلامية التي تتيح الشهادة الحقيقية والصائبة على الناس.

وكان الرحالة المسلم - أيام القوة - يحس بالرضى كلما حقق وظائف السفارية، وكان التفوق يلازمه في نظره إلى الآخر، إلا أن الرحلة المعاصرة تغيرت موازينها، فالشعور بالقوة تحول إحساساً بالانحطاط والضعف، والشعور بالرضى والموافقة تحول إلى قلق ورغبة في إدراك بعض ما يجده عند الآخر الذي فاجأه في أرضه وبلاده غازياً مستعمراً، لا يملك أسباب القوة والمنعة المادية فحسب، بل إنه يتوفر على أسس المعرفة والعلم الحديثين وينعم - في بلاده - بما يجد الرحالة المسلم أنه في وطنه من عناصر الحق والعدل^[2].

3 - في ملحاحية طرح إشكال العلاقة مع أوروبا في البنية الثقافية المغربية

إن ما يزيد من ملحاحية إثارة إشكال العلاقة مع «الأخر» كون المغرب من أكثر البلدان الإسلامية قرباً من أوروبا، حيث لا تفصله عنها إلا بعض الكيلومترات، وهذا المنطلق الجغرافي فرض علاقات خاصة مع أوروبا خلال القرون السابقة، وذلك ما لم يتوفر لغيره من البلدان الإسلامية من حيث الصلات السياسية والعلاقات التجارية، بل والتأثرات الاجتماعية... كما أن قدرته على الحفاظ على

[1]- صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية: سعيد بن سعيد العلوي، ص: 115.

[2]- صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية، ص: 117.

الندية في التعامل مع أوروبا مكنته من المحافظة على استقلاله السياسي زمنياً طويلاً خصوصاً بعد سقوط عدد كبير من دول العالم الإسلامي في قبضة الغرب، وإفلاته من القبضة العثمانية التي رابطت على حدوده الشرقية.

إن هذه المعطيات -وغيرها لم نذكره - كان لها انعكاسٌ مباشرٌ على السفارية المغربية، وهي المتن الذي عكس إلى حدٍ كبير الموقف من الغرب ومؤسساته ومرجعياته الفكرية والسياسية والاقتصادية والعسكرية... وما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام، ذلك التشابه العجيب والشديد بين متون السفارية في المشرق والمغرب في كثير من الأحيان، وعلى سبيل المثال، لا الحصر، فإن المطلع على متن الطهطاوي «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» ومتن رحلة الصفار يتبين حضور الأول في متن الثاني لأنه سبقه، ولأن الإشكالات المثارة كانت متشابهة كثيراً مثل السعي للاستفادة من أوروبا في المجالات العسكرية والاقتصادية والنظم الإدارية، بل تعدى الأمر إلى النواحي الاجتماعية «مثل قضية المرأة»، والسياسية مثل العمل بالدساتير والقوانين الوضعية. ورغم هذا التشابه، سنحاول في هذا البحث إبراز بعض الخصوصيات والسمات النوعية التي تميز رحلات المبعوثين المغاربة.

ف «إذا كانت الرحلة المغربية صوب أوروبا تشترك ضرورةً مع الرحلة العربية المعاصرة من جهة تعبيرها عن الوعي العربي الإسلامي... فإن رحلات المغاربة تقدم عن ذلك الوعي صورةً ثقافيةً مختلفةً، قد يعزى هذا الأمر إلى طبيعة البناء السياسي للدولة المغربية في جوانبٍ كثيرةٍ من نظمها، لما كانت عليه دولة «الباب العالي»، وحيث كان المسافر المغربي مبعوثاً رسمياً «أو هو في جملة الوفد الرسمي». فقد كان من الضروري أن يكون لهذا الأمر أثره في ملاحظات السفير وانطباعاته، وهو يقارن بين بلاد الإسلام وبلدان النصرى.

وفي الجملة، للتجربة السفارية المغربية خصوصياتها ومميزاتها، منها ما يتصل بالتاريخ، ومنها ما يتصل بالجغرافيا ومنها ما يتصل بالهدف. لكن البعد الثقافي الذي يستمد مكوناته وركائزه ومرجعياته من الفكر الإسلامي كان قوام التجربة.

4- المتن الرحلي السفاري المغربي الحديث: تشكيل الوعي ومغامرة الانفتاح على الغرب

لعلّ الناظم بين جلّ هذه النصوص السالفة الذكر - وكثير غيرها - على المستوى الشكلي هو مزجها بين التعبيرات المتداولة في الأوساط «المخزنية» (لغة السلطة)، وبين التعبيرات الفقهية التي ترتبط بالمخزون العلمي الموروث، كما تحمل نفساً لهموم التحديث (الأوربية)، بل تحمل أحياناً الدعوة إلى تجاوز القديم. صراحة أحياناً وضمن أحيان كثيرة أخرى، وخصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار أحداث نهاية القرن الثامن عشر وما حملته من انبهار بالثورة الفرنسية وشعاراتها المغربية من جهة، وهزيمة المغاربة في معركة إسلي سنة 1844م التي اضطرت السلطة - ممثلة في السلطان عبد الرحمان بن هشام - إلى فتح جسور وقنوات الحوار والاتصال مع عاصمة الثورة الفرنسية، لاكتشاف أسباب المدنية الأوروبية وقوة جيوشها ودقة تنظيمها.

كما أن ضياع تطوان واحتلالها من قبل إسبانيا سنة 1860م، كان له أثرٌ قويٌّ في تشكيل الوعي السياسي في المغرب الحديث، ما أثار الرغبة في عقد معاهدات سياسية وإبرام اتفاقات تجارية بين المغرب وقوى غربية ناهضة تجتاح العالم، لتوسيع دائرة نفوذها وتضخيم مخزون ثرواتها على حساب قوى ظلت تعيش على أمجاد الماضي ووهم القوة والغلبة.

وتأتي المرحلة الخطيرة في تاريخ المغرب الحديث، أي مرحلة التنافس الاستعماري وبسط السيطرة عليه. حيث لم تُجَدِ المناورات الدبلوماسية المغربية - وهي هدفٌ أساس في السفارية المغربية - كما لم تُجَدِ محاولات الاطلاع على التقنيات والمخترعات الأوروبية الحديثة والعسكرية منها خاصة. لم تُجَدِ كلها في ردم الهوة التي اتسعت كثيرا في غفلة من صناع الزمن المغربي في ذلك الوقت. ومهما يكن، فإن الفائدة العلمية في معرفة الآخر كانت حاضرة دوماً، حيث تدلنا الفائدة العلمية للسفاريات على:

* إدراك خصائص ومعطيات الحالة المغربية بمجالاتها المتعددة خلال

لحظات القوة والضعف والدهشة، التي مثلت فترات حاسمة في مستقبل المغرب لاحقاً.

* معرفة السياقات التاريخية والحضارية للمغرب، في زمن شكل نقطة تحولٍ كبيرةٍ وبارزةٍ في مساراته المستقبلية.

* معرفة الشروط السياسية المحلية والدولية التي جعلت المغرب/الند يدخل في مشاريع الغرب التحديثية.

* معرفة شكل حضور الآخر في الوعي الثقافي المغربي الحديث والمعاصر.

* رصد اللحظات الفارقة في سيرورة الوعي بالذات من خلال الرحلة السفارية المغربية التي شكلت ميداناً ثرياً لتشكّل هذا الوعي وتطوره في الآن نفسه، ويمكن تلخيص هذه اللحظات في:

- اللحظة الأولى: لحظة القوة والثقة بالنفس (ق18 وما قبله).

- اللحظة الثانية: لحظة الهزيمة والاكتشاف (ق19).

- اللحظة الثالثة: لحظة الدهشة واستعادة الوعي (أواخر القرن19 وبداية القرن20)^[1].

إنها ثلاثية سنهدف من خلالها إلى استجلاء المكونات الرئيسية للذات في بحثها في الآخر ورسم صورته، وخاصة عند استشراف القابلية للاستعمار^[2]، حيث بلغت الحيرة وعدم التصديق بتخلفنا وتقدم الآخر ذروته، خاصة حينما فقد المغاربة استقلالهم ووضعوا تحت الحماية والسيادة المقيدة مع مطلع القرن العشرين.

إن السفاريات تعكس مختلف مجالات الحراك داخل المجتمع المغربي، حيث تتيح لمؤرخ الفكر مثلاً التعرف على القضايا المنهجية والمعرفية التي

[1]-صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية، سعيد بنسعيد العلوي، م س، ص: 124.

[2]-انظر في ذلك كتاب شروط النهضة لمالك بن نبي: ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر لبنان.

عرفها المجتمع المغربي في علاقته بالاحتكاك بأروبا. هذه القضايا التي من تجلياتها ظهور الدعوة إلى التحديث في مجالات السياسة والفكر والاجتماع تحت ذريعة الاجتهاد في الدين وتجديد الفكر وكيفيات النظر.

ولعل ذلك يعيدنا إلى إرهاصات علم الكلام الجديد الذي ظهر في بعض البلدان الإسلامية مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين، ليعيد الإجابة على مجموعة من المعضلات التي طرأت على المجتمع الإسلامي إثر احتكاكه بالغرب، وربط الفكر الإسلامي بقضايا جديدة لم تألفها البيئة الإسلامية مثل الفنون والآداب الغربية، بالإضافة إلى بعض القضايا التنموية مثل التنظيم التجاري والإداري. وقد سعى بعض المغاربة السفراء إلى رسم صورة لأوروبا تتوافق مع ما يمكن اعتباره إرهاصات مشروع فكري اجتماعي اقتصادي، أي بدايات مشروع إصلاحيةٍ تجديديٍّ كما حدث مع الفقيه محمد بن الحسن الحجوي (1874/1956). والحقيقة أن كثيراً من الآراء التجديدية في مختلف المجالات ماهي إلا ثمرة لتأثير البيئة الغربية بمنتجاتها الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية على السفير المغربي المغلوب. وإذا كان المغلوب مولعاً دوماً بتقليد الغالب، وفق القاعدة الخلدونية، فإن انقلاباً وقع في النظرة إلى أوروبا «الآخر»، بلغ بالبعض إلى درجة الشهادة السلبية على «الآخر».

لذلك سنسعى بحول الله إلى (قراءة) السفاريات المغربية (قراءة) تتوخى تشخيص أعراض الأجواء التي أدت إلى (انقلاب الأحوال في المغرب) من ضياع للأمن واختلاف في النظام وفساد في الأخلاق - كما يقول الحجوي - قراءة تبرز خلفيات (الرؤية الجديدة للغرب) التي تدعي محاولة تطويق التداعي الحضاري المغربي أمام الهجمة الغربية (الشاملة) وإزالة دواعيه.

ثم نثير السؤال: هل استطاع المغرب -عبر سفرائه ومبعوثيه- أن يحقق طموحاته في الاحتكاك بذلك (غير المخالف في الملة والعقيدة والمتفوق الغازي بقوة علمه، ونظمه الصناعية والتجارية قبل أن يكون غازياً بقوة جيوشه وعساكره وأساطيله)؟

وهل استطاع العقل الرحلي السفاري ذو النزعة الفقهية أن يظلّ يقظاً متحفزاً للتدخل لإيجاد الأجوبة الملائمة على الأوضاع المختلفة الجديدة في ظلّ واقع يتميز بالضعف والانحطاط؟

وهل استطاعت السفاريات عموماً الكشف عن الأسباب الخفية لتفوق أوروبا وتقدمها على مستوى النظام والعلم والتجارة و...؟ والأسباب الحقيقية لضعف المغرب و(انقلاب الأحوال)؟.

وهل -حقيقة- القراءة لمظاهر القوة الأوروبية قراءة في أسباب ضعف المغرب وتأخره؟

وإلى أيّ حدّ استفاد المغرب من أوروبا (معدن المدنية العصرية والنظامات) ومن (أرباب الذوق الرفيع وأهل الأناقة والكياسة)؟ وهل حقاً ما كان سبباً في تفوق المسلمين بالأمس هو ما صنع قوة أوروبا وتفوقها في العصر الحديث والمعاصر؟

ولكن، في المقابل، ما هي مواصفات أوروبا (الأخرى) التي رفض الكثير من كتاب الرحلة والسفراء محاكاتها؟

إن الكثير من المغاربة السفراء رفض (كعبة الطائفين للتهتك لا التنسك، وركن التفرج والتفسخ لا التبرك، ومرسح -يقصد مسرح- التفنن في الأزياء الكثيرة والزخارف الوفيرة والرفه البارع والتهتك بدون وازع وترتيل آيات الملدات بالتجويد والمد والإشباع). كما رفضوا ما يחדش الحياء والمروءة.. ولا سيما (النساء اللواتي خلعن ربة الحياء وتبرجهن تبرجاً لا يتصور فوقه إلا فساد الحيوانات في الطرق جهراً، فهذا شيء أفسد الأخلاق ولا تستحسنه ولا يقول به طبع ولا عقل ولا شرع)^[1].

إنها أفكارٌ وأسئلةٌ نحاول مقارنة الأجوبة عنها من خلال المحاور الموالية:

[1]- أوروبا في مرآة الرحلة، سعيد بنسعيد العلوي، ص: 83-84، والكلام للحجوي في الرحلة الأوروبية.

المحور الثاني: الظاهرة الاستغرابية المغربية بين التفكير (في) الآخر والتفكير (ب) الآخر

1- الاسطوغرافيا المغربية الحديثة: بين رواية أوروبية (غازية) وأخرى مغربية (متوجسة)

ظلت كيفية التعرف على الغرب ومعرفة أنساقه الفكرية وتجربته الحضارية وخصائصه التي تميزه عن غيره من الكيانات الحضارية من المسائل الشائكة في عالم الأفكار في العالم الإسلامي عموماً، والمغرب الحديث خصوصاً. ولذلك تواجهنا مجموعة من الأسئلة التي تحتاج إلى إجابات علمية دقيقة تسهم في فهم احتكاك مغرب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بالغرب، وتوفير آليات منهجية للتعامل مع التراث الرحلي والسفاري، الذي عكس تلك الفترة المبكرة من التماس مع التجربة الحضارية الغربية الحديثة.

وهنا يُثار تساؤل عن كيفية ضبط العلاقة مع الغرب، إذ إن الإشعاع العالمي الشامل الذي تتمتع به ثقافة الغرب منذ قرون، هو الذي جعلنا في موقف ينبغي أن نحدد الصلة به، وخاصة أن ما يفيض علينا وعلى غيرنا من الأمم والشعوب من إنجازاته الحضارية ومن فوضاه القديمة والحالية، جعل منه مشكلةً عالميةً، ينبغي أن نحللها ونتفهمها في صلاتها بالعالم كله وبالعالم الإسلامي بوجه خاص... إننا نتوخى في مقاربتنا هذه إبراز الاستعدادات الجيوسياسية والاقتصادية والثقافية العامة التي مكنت النظام الغربي من أن يبلور، بواسطتها، صورةً مشوهةً للآخر لتأكيد ذاته. ثم تبيان محاولته رسم «مصير متعال» له ليجعل من نفسه محوراً، بل مرجعاً تاريخياً عالمياً وحيداً في معالجة قضايا مجتمعات الهامش في ما وراء البحار. وذلك من خلال إنشاء منظومات فكرية متوخياً من ورائها إجماعاً على رسالته التبشيرية «التحضيرية» بين مواطنيه، لكي يتسنى له تصديرها من خلال إغواء وتنشئة نخب في المجتمعات المفتوحة لتكون معابر لبط سيطرته وترسيخها في جسم هذه المجتمعات... ولا شك في أن هذا المسار قد تطلب استخدام مفاهيم العقلنة لإضفاء المشروعية على فتوحاته عبر تمثيل المجتمعات الخارجة عن حدوده على شكل «زوائد عائمة»

من مخلفات تاريخية متدنية محكومة آجلا أو عاجلا بالانقراض والفناء^[1].

لقد لجأ النظام الغربي منذ قرون -إلى جانب سياسة النهب والمدفع- إلى عقد اتفاقيات تجارية وعسكرية وعلمية مع حكام الأطراف، وإلى تكوين أنصار وزبائن له مفتونين بمبادئه وقيمه ومؤسساته عبر مجموعة من الجامعيين ورجال الأعمال والمنصرين وحتى المغامرين، في محاولة للتعرف على البيئات المرشحة للاحتلال، ثم التسلل إلى أفكار وعادات وتقاليد السكان المحليين لتطويعها وتسخيرها لخدمة المركزية الغربية، لأن عدم خضوعها للإغواء والإلحاق قد يدفعها لحل مشاكلها وتناقضاتها وصراعاتها داخل الذات.

لقد أصبح النظام الغربي يهدف إلى تقطيع مجتمعات الأطراف إلى شرائح أو إلى كيانات قبلية طائفية، عرقية وإقليمية، لا لكي يسهل عليه إلحاقها فحسب، وإنما لكي يستأثر بزمام المبادرة في معالجة التاريخ العالمي ويسمح لنفسه بتأسيس منظوره الخاص للتاريخ على حساب تواريخ أو ثقافات الشعوب الأخرى. والحقيقة أن ما يقصده النظام الغربي في استراتيجيته هذه، هو تحويل تواريخ الشعوب في الأطراف إلى أصفار على هامش الحضارة^[2].

ومن هنا تأتي أهمية موضوع جذور الظاهرة الاستغرابية في المتن الرحلي السفاري المغربي، الذي كان مرآة عاكسة للنزوع إلى معرفة الغرب في كثير من المجالات الحضارية المتنوعة والتجارب الحضارية المختلفة، وكأن لسان حال كتّاب الرحلة السفارية يقول: إن علينا أن نبحث عن مخرج من موقفنا الضعيف إلى موقع قوي مؤثر، ولا يمكن ذلك إلا بدراسة علمية صادقة لما عليه أعداؤنا، ولا حرج أن نتعلم من تجاربهم ومناهجهم ونأخذ منها ما ينعننا ونترك منها ما عدا ذلك^[3].

بدأ تدوين المصادر السفارية مع أيام السلطان مولاي إسماعيل، ثم ازدهرت

[1]- مقدمات الاستتباع: الشرق موجود بغيره لا بذاته: غريغوار منصور مرشو، ط1/1996، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي - سلسلة إسلامية المعرفة رقم 18، ص 16 بتصرف.

[2]- مقدمات الاستتباع، ص 17

[3]- المواجهة حضارية.. والنقد لا يكفي: محمد الشاهد، المسلمون. عدد 270، 11-17 رمضان 1410، 6-12 أبريل 1990.

كتابتها - بعد ذلك - عبر حكم ثلاثة من الملوك، انطلاقاً من سيدي محمد بن عبد الله، الذي بتوجيهه كان تدوين سفرائه لرحلاتهم، إذ سجلوا فيها ارتساماتهم عن الدول التي سافروا إليها.

وبعد محمد الثالث، فإن حفيده السلطان محمد الرابع، هو الذي اقترح على أكنسوس تأليف «الجيش العرمم». ثم تصاعد هذا الاهتمام مع السلطان الحسن الأول، وهو المشير على شيخه أحمد بن الحاج العالم الفاسي، بتدوين الدر المنتخب المستحسن، وفي مراكش ندب عالمها محمد بن إبراهيم السباعي، إلى تأليف البستان الجامع لكل نوع حسن^[1].

فكيف مثلت النخبة المغربية - وخاصة الرحالة منهم - منجزات النهضة الأوروبية ثقافياً وحضارياً خاصة منذ نهاية القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر؟

وما هي أهمّ المبادئ الإصلاحية التي حفلت بها كتابات مرحلة انشغلت بدعوات التحديث الاجتماعي والسياسي، وتشديد دولة وطنية معاصرة ومتطورة مواكبة للمنجزات الحضارية التي يعرفها محيطها الأوروبي؟

وقبل ذلك وبعده، كيف (يحضر) الآخر في الذات، وما هي حدود هذا الحضور وأشكاله؟

ثم إن التساؤل حول مشروعية العودة إلى نصوص تنتمي إلى حقبة ماضية، وعن الفائدة التي يمكن أن نجنيها من وراء مساءلة هذه النصوص وتحليلها. تساؤل مشروع لحاضرنا ومستقبلنا في ظلّ التحولات المطردة التي يعرفها العالم اليوم. وإن مسوغ هذه العودة يستمد أساسه من الحوار والتواصل اللذين يفرضان استمراريتهما بين الماضي والحاضر، ومن اعتبار أننا نحى حاضراً تاريخياً مأزوماً مازال يعاني مما حاولت نخبة الرحالين السفاريين مباشرة التفكير في سبل تجاوزه.

[1]- نماذج من المصادر الرئيسية لتاريخ الدولة العلوية: محمد المنوني، مجلة دعوة الحق، السنة 31، العدد الأول: 1990م، ص 49.

واللافت للانتباه في تطور الإسطوغرافيا المغربية الحديثة هو أنه إذا كان موضوع صورة المجتمع المغربي كما صاغتها خطابات الأجناب على اختلاف جنسياتها وتخصصاتها قد حُضيت بنصيب وافر من اهتمامات الباحثين المغاربة، فإن خلافاً لذلك فالصورة المعكوسة نادراً ما أُجذبت فضول الدارسين، نقصد صورة المجتمع الأوربي كما أنتجتها نصوص فئة من مثقفي مغرب القرن الثامن عشر والتاسع عشر، ومن ضمنها نصوص تقارير الرحلات السفارية.

ويمكن أن نعزو سرّ هذه المفارقة إلى هاجس الرغبة الوطنية، الذي يحرك كل باحث مغربيٍّ للتحرّر من عقدة الأسطوغرافيا الاستعمارية وتعرية خلفياتها التي غالباً ما عمدت إلى تشويه معالم صورة الكيان المغربي، هذا بالإضافة إلى ضخامة الإنتاج الأجنبي الذي ورثته الأسطوغرافيا المغربية، إذ يصادف الباحث أمامه ركماً هائلاً من نصوص متعدّدة ومتفاوتة القيمة من مؤنوغرافيات ومؤلفات الرحالة وتقارير البعثات العسكرية والدبلوماسية، وهي كلّها تشكل مادةً غنيّةً تُغري وتُسعف الباحث على إنتاج خطاب تاريخيٍّ نقديٍّ ومضادٍ لخطاب الآخر. بينما نرجع عزوف الدارسين عن دراسة موضوع تصورات النخبة المغربية لأوروبا إلى عامل فقدان ما يكفي من التأليف التي تسمح للدارس أن يخضعها لتحليل يتيح استخراج عناصر الأفق النظري الذي كان يتحرك فيه تفكير أصحابها، هذا فضلاً عما تتسم به هذه النصوص - في نظر البعض - من ضحالة فكرية وخلوها من أيّ سعي نظريٍّ جاد، إذ لسنا حيال كتابات من صنف ومستوى كتابات رواد النهضة أمثال رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وغيرهما، والتي شكلت موضوع قراءاتٍ عديدةٍ ومتباينةٍ في منطلقاتها ونتائجها^[1].

2 - الظاهرة الاستغرابية المغربية، ومعالم (قصة السقوط المغربي) بعد

طول ممانعة وتحصين

تبدأ قصة الظاهرة الاستغرابية وحركة التحديث بعد السقوط الذي فاجأ المخزن بعد موقعتي إسلي وتطوان كما أشرنا سابقاً، حيث انهار معه ذلك الشعور الكاذب بالقوة والمنعة، وبدأت حركةً جديدةً تدب في أوصال المخزن

[1]- تصورات مغربية للمدنية الأوربية من خلال الرحلات السفارية: جمال حيمر، موقع سعيد بنكراد

والفقهاء على السواء على استحياء وتوجس، سرعان ما أخذ صوتها يعلو تقييماً للذات واقتراحاً للحلول على ضوء المستجدات العسكرية والإقليمية والدولية التي عاش المغرب منعزلاً عنها ردهاً من الزمن.

وبعد هزيمة الجيش المغربي في الواقعتين المذكورتين، وما ترتب عنهما من معاهدات وتنازلات وديون، تؤكد تفوق العالم الأوروبي، وأميط اللثام عن ضعف وتأخر النظم المغربية العتيقة التي لم يفكر المغاربة في تطويرها أو إصلاحها، لأنهم ظلوا أسرى وعي كاذب بالتفوق يتغذى من أمجاد الماضي وانتصاراته، ما ولّد لدى نخبهم وقادّتهم، الدعوة إلى العزلة والاكتفاء الذاتي والإعراض عمّا لدى الآخر الأوروبي من نظم وتقنيات وأفكار^[1].

ومن معالم (قصة السقوط المغربي) بعد طول ممانعة وتحصين:

أ- (تفاوت الوعي) في (الوعي بالتفاوت) مع أوروبا في الخطاب السفاري

تعتبر كتب الرحلات من الكتب المفتوحة على تخصصات معرفية وفنية متعددة، وهي تتميز بنمطها الخاص في الكتابة، المتمثل في قدرتها على رسم ملامح الأزمنة والأمكنة، خارج مقتضيات النمطية المعتادة في الكتابة البحثية بمختلف مجالاتها، أو الكتابة الإبداعية بطابعها المعتمد على كفاءة التخيل^[2].

وقد اعتمد المؤرخون على كتب الرحلات، عند بنائهم لتاريخ المجتمعات، حيث تشكل الإشارات والأوصاف والروايات التي تقدمها مادة الرحلة جملةً من العناصر، التي يمكن اعتمادها في بناء الأزمنة والتواريخ استمراراً وانقطاعاً، وفي جسّ نبض درجات وعي السلطة والنخبة معاً بما وصلت إليه حالة الذات من ضعف وحالة الآخر من قوة وهيمنة وتفوق.

فإلى أي مدى يمكن رصد الوعي المغربي بالتفاوت مع أوروبا؟

[1]- أسئلة الإصلاح والهوية والعلاقة بالآخر في الفكر المغربي الحديث، إبراهيم أعراب، مجلة فكر ونقد، العدد 24

[2]- صور المغرب وأوروبا في أدب الرحلات المغربية: كمال عبد اللطيف، مجلة فكر ونقد، العدد 24

ومقاربة الجواب عن ذلك، نتطرق له من خلال:

ب - خصوصية الشروط التي تبلور في إطارها الخطاب السفاري المغربي

من المعلوم أن العلاقات مع أوروبا وما ترتب عنها من مشاكل، تحولت إلى أخطار تُهدّد الكيان المغربي، جعل المسؤولين يبذلون جهوداً متعددة ومتواصلة لدرء هذه الأخطار، ولم يكونوا على استعداد للدخول في مغامرة حربية مع إحدى الدول المتنافسة على المغرب قد تكون عواقبها أعمق مما خلفته هزيمتا إيسلي وتطوان. وهو اختيارٌ عكسته آراء بعض العلماء الذين آثروا تجنب كل اصطدامٍ مباشرٍ مع القوى الأوروبية^[1] من خلال مدوناتٍ كثيرة.

وما يستوقف الباحث هو ما نتج عن هذا الاختيار من إنتاجات فكرية -صيغت على شكل تقارير قد تكون من تأليف السفراء أو ممن كانوا يرافقونهم من كتاب وأدباء-تقدم تصوراً عاماً حول رؤية ومنظور مؤلفي هذه التقارير لمخترعات المدنية الغربية ومواقفهم إزاء مظاهر التقدم الأوروبي الحديث.

ج - معادلة (الأنا والآخر) وتداخل الوعي في الكتابة السفارية المغربية

إن مادة الرحلات، لا تندرج فقط ضمن مواد بناء أحداث التاريخ بحكم ما تحتويه من معطيات، ذلك أن تداخل لغاتها السردية والوصفية والانطباعية والموضوعية والذاتية، يُمكن من مشاهدة صور تداخل الوعي في الكتابة. فالخلاصات التي تستقر في النص، والإشارات العابرة الدالة التي ترد فيه، وكذا الإيحاءات البعيدة لصيغ التعبير، وصيغ الاستشهاد، ثم نمط اللغة الواصفة، كلها عناصر تقدم تصوراً عن طبيعة الحمولة الوصفية الاستعراضية، وطبيعة الوعي المحايث لها، الظاهر منه والخفي بين ثنايا لغتها، وهو الأمر الذي يحول الرحلات إلى مادة فكرية مواتية لرصد تحولات الأفكار، في علاقاتها بصيرورة الوعي وتحولات المجتمع، في زمن تبلورها، وخاصة عندما يرتبط زمن صدورها بأزمة الصراع بين المجتمعات كما هو حال الكتابة السفارية، أو تكون قريبة من

[1]-تصورات مغربية للمدنية الأوروبية من خلال الرحلات السفارية: جمال حيمو، موقع سعيد بنكراد، تاريخ الولوج: 2018/12/23.

هذه الأزمنة، فتقدم بصورة مباشرة، شهادة لها قيمتها، بحكم اقترابها من نمط الصراع الجاري، وبحكم مواقفها منه، سواءً المواقف المعلنة، أو المواقف التي يمكن استشفافها من بياضات الرحلة أو مشاهدتها العابرة^[1].

وهناك النظرة أو الرؤية الخاصة التي تحملها الرحلات للآخر، وهي نظرةٌ تقدم مشاهداتها وأفكارها بالصورة التي تجعلها تقدم في الآن نفسه رؤيتها لذاتها ووعيها بالآخر، وهذه النظرة تعكس تقاطع رؤية المجتمعات والحضارات لبعضها، حيث تشكل الرحلات في النهاية، نماذج من الرؤى المعبرة عن درجات الفهم والصراع والتعاون، القائمة بين المجتمعات البشرية، وذلك حسب أنماط الرحلات والسفريات التي يقوم بها الرحالة بمختلف أسمائهم، السفراء والعلماء ورجال الدولة والسواح والمخبرون وغيرهم، ففي الرحلات نعثر على معطيات مساعدة على بلورة رؤية الآخرين لبعضهم البعض، حيث يتم تبادل المواقع، في معادلة الأنا والآخر^[2]، ومن خلال هذه الرؤى المتقاطعة، يمكن بناء نمط الوعي بالذات وبالآخرين.

د - بين التفكير في (الآخر والتفكير) ب(الآخر)

اعتنى الرحالة المغاربة بالتفكير في الآخر، حيث تتضمن الرحلات المغربية تصوراً محدداً لهذا الآخر، من خلال لحظات ثلاث: لحظة القوة والثقة في النفس خلال القرن 18، (قوة الذات في مواجهتها للآخر، وللآخرين، «الدول الأوروبية»)، ولحظة الهزيمة والاكتشاف خلال القرن 19، (هزيمة معركة إيسلي 1844 ومعركة تطوان 1860)، ثم لحظة الدهشة واستعادة الوعي خلال القرن 20 (إدراك الفوارق بين التأخر والتقدم) كما ذهب إلى ذلك سعيد بنسعيد العلوي^[3].

لقد تفاوت الوعي بحضارة أوروبا عند جل كتاب الرحلة السفارية، خلال اللحظات الثلاث، فبعد تجاهل الآخر والتعامل معه من موقع القوة والعزة

[1]- صُوّر المغرب وأوروبا في أدب الرحلات المغربية: كمال عبد اللطيف، مجلة فكر ونقد، العدد 2.

[2]- نفسه.

[3]- للمزيد انظر: أوروبا في مرآة الرحلة، صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، م س.

والاعتداد بالنفس زمن ما قبل القرن الثامن عشر وعهود الازدهار والاستعصاء على الآخر، بعد هذا جاء عهد الصدمة واكتشاف حقيقة المنعة المزيفة، حيث بدأ التفكير (في) الآخر وتأمل أسباب قوته وهيمته وانتصاراته العسكرية والحضارية المتتالية على الدولة المغربية. ثم كانت المرحلة الثالثة التي أصبح التفكير (بـ) الآخر وبكثير من مرجعياته الحضارية توخياً لبناء مجتمع مغربي حديث ينسج على منوال التجربة الحضارية الأوروبية، ويقتبس من أنوارها لإضاءة العتمة الحضارية التي ظل المغرب يعيشها فترةً طويلةً.

و- بناء صورة الآخر في مرآة الذات ومراقبة صيرورة الوعي الذاتي

إن الرحلات تتيح للذات معاينة مظاهر حياة ومجتمع الآخر، أي المجتمع الأوروبي في مختلف مجالات حياته في الاقتصاد، والسياسة، والاجتماع، والعمران (أوروبا المؤسسات، أوروبا التنظيمات، أوروبا المتربصة بالذات)، بحكم شروط تطورها الذاتي المتمثل في تطور نمط إنتاجها الاقتصادي مقابل تقهقر وتراجع الأوضاع العامة في المغرب.

لذلك نجد مشاهدات وشهادات كتاب السفاريات تقوم برصد هذه المظاهر الحضارية الأوروبية بكثير من الشناء والإعجاب.

فهذا العمراوي يقول: «وقد رأينا في طريقنا هذا ما يشهد شهادة حق لأهل هذه البلاد بالاعتناء التام والتبصر العام بأمور دنياهم، وإصلاح معاشهم وإتقان تدبيرهم. فهم جادون كلّ الجدّ في عمارة الأرض بالبناء والغرس وغيره، لا يسلكون في ذلك طريق التساهل ولا يصحبهم فيه تغافل ولا تكاسل. فلا ترى عندهم شيئاً من الأرض ضائعاً أصلاً، ولا ترى عندهم خراباً ولا أرضاً مواتاً^[1]. حتى إن الأرض التي ترابها رديء ينقلون لها التراب الجيد من أرض أخرى. ويعطون لكل نوع من الأرض ما يستحقه، فما يصلح للحرث يُحرث وما يصلح

[1]- لاحظ جون دراموند هاي أثناء تنقلاته أن البادية الممتدة بين مدينتي طنجة والرباط «تكاد تكون خالية من السكان»، وأضاف مشيراً إلى أن المناطق الممتدة مباشرة في اتجاه الجنوب تتوفر على «بادية ذات مجالات زراعية محروثة حرثاً جيداً أفضل مما سبق أن رأيناه إلى ذلك الحين، [...] حيث بدت لنا حقول ناظرة من القمح والشعير». صدفة اللقاء مع الجديد: رحلة الصغار إلى فرنسا 1845-1846م، ص 114، هامش 30.

للغرس يُغرس، ويفرقون أيضاً في الغرس بين ما يصلح في الأرض الحارة والباردة وهكذا، وما يصلح لحفر تراب البناء والحجر يتركونه له وهكذا»^[1].

فعند قراءتنا لنصوص رحّالينا المغاربة، منذ منتصف القرن التاسع عشر، نجد مع ما ندعوه «التعاقد الضمني» بين صاحب الرحلة وبين قارئه، يلتزم الكاتب بموجبه الحديث عن العجيب والغريب، وتمكين القارئ من أقصى قدر ممكن من الإمتاع والمؤانسة مع متابعة بسط أطوار رحلته: مشقّة وتعباً، متعة وفرحاً، حيناً إلى الأصل والبلد والولد، وتنعماً باكتشاف الجديد المثير اللذيذ.. ولكن خلف التعاقد هذا، وبمعيّته، بنود جديدة تنضاف إلى البنود المتقدّمة المعتادة: إنّها بنودٌ تتصل بالحفر والاجتهاد في تبيين أسباب القوّة والغلبة عند الغير (أوروبا) في مقابل مظاهر الضعف والتأخّر في الذات (العالم العربي الإسلامي عموماً والمغرب خصوصاً)^[2] التي ظلت منغلقة على نفسها، فقد ذهب أكثر من باحث إلى أن المغرب كان إلى حدود أواسط القرن التاسع عشر منغلقاً في وجه التيارات الفكرية والحضارية الخارجية^[3]، يعيش في عزلة تامة فرضها على نفسه تحت ضغط عدة عوامل كان في مقدمتها حرصه الشديد على المحافظة على استقلاله. وإذا كانت سياسية الاحتراز والحذر الشديد لم تفلح في إيقاف الخطوات الأولى للتغلغل الاستعماري، فإنها حالت دون مواكبة التطورات الجارية في العالم الأوروبي والإفادة من علومه وتجاربه^[4]، على أن المغرب لم يكن منعزلاً فقط عن أوروبا التي كانت مناوراتها ومطامعها الاستعمارية غير خافية، بل كان منعزلاً أيضاً عن الشرق العربي الإسلامي الذي كان يشهد وقتئذ بدايات النهضة المتمثلة في بروز بعض الدعوات والحركات الإصلاحية المتباينة الاتجاهات، لقد كان

[1]- صدفة اللقاء مع الجديد: رحلة الصفار إلى فرنسا 1845 - 1846م، دراسة وتحقيق:، ص 113-114.

[2]- أدب الحجّ في المغرب العربي، نماذج من الرحلة الحجّية المعاصرة في المغرب، سعيد بن سعيد العلوي، ص 216.

[3]- كتب ليفي بروفنصال بصدد هذه العزلة ما يلي: «إن الظروف التاريخية منذ القرن السادس عشر جعلت المغرب ينغلق داخل داخل مقلّة تماماً فأوقف المؤرخون وأدباؤه بدورهم نظرهم عليها ولم يتجاوزوها». مؤرخو الشرفاء: ليفي بروفنصال، تعريب عبد القادر الخلاّدي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1977/1397، ص 277.

[4]- انظر بصدد هذه النقطة حواراً أجرته مجلة الزمان المغربي مع محمد المنوني تحت عنوان «من الذاكرة إلى التاريخ ومن التراث إلى الحداثة» ع 6 - 7 السنة الثالثة 1981، ص: 125 - 133.

المغرب بعيداً عن كلِّ تيارٍ فكريٍّ جديد، في حين أن غيره من البلاد العربية ولا سيما المشرقية كمصر والشام والعراق^[1] والمغربية كتونس، كانت تشهد قيام حركة علمية وفكرية وأدبية نشيطة قدح زندها أولاً محمد علي في مصر وثانياً البعثات العلمية الأجنبية التي أمت هذه البلاد وأسست فيها مدارس عصرية من مختلف المستويات^[2].

المحور الثالث: في حركة التحديث في الفكر الرحلي السفاري المغربي

1- حركة التحديث في الخطاب السفاري بين الاهتمام بـ(عالم الأشياء) والإغفال لـ(عالم الأفكار)

إن العصر الحديث، هو العصر الذي افتتحته الثورة الصناعية. وعندما دخلت الصفة «حديث» (Moderne) في القاموس الفرنسي في القرن السادس عشر الميلادي، كانت تعني (الوقت الحاضر) مقارنةً (بالوقت القديم)، أي بالحقبة الإغريقية-الرومانية على وجه الخصوص. وحتى القرن الثامن عشر كانت الصفة (Moderne) توضع بالتعارض مع (القديم)، وكانت هذه هي أولى الإشارات في تاريخ الفكر التي تُعرّف ما هو (حديث) بالتباعد عن القديم، وبأن «القطيعة المعرفية» بين تاريخين ووعيين هي المفهوم الجذري الذي يسمح للإنسان بالتفكير في التاريخ وفي نفسه. وبشكل إجماليّ كان (القدماء) يُعتبرون أنصاراً للتقليد الموروث من العصور الماضية، وبهذا المعنى سوف تأخذ تعبيرات مثل العمارة الحديثة^[3] ومصطلح التاريخ

[1]- انظر ما كتبه معن زيادة عن إشعاع التجربة المصرية في بلاد الشام وتونس في: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت يوليو 1987 ص. 173 وما بعدها.

[2]- أحاديث عن الأدب المغربي الحديث: عبد الله كنون، دار الثقافة، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، 1978، ص 26.

[3]- انظر كيف يصف الصفار أحد القصور الأوروبية بتعجب واندهاش مع استصحاب الوعي الديني التقليدي، يقول: ثم استدعونا للصعود في الدرج فصعدنا، فإذا هو قصر من القصور المشيدة ذو بناء عجيب وتزيق غريب وقباب مشيدة وفرش ممهدة. والتمائيل البديعة والأواني الرفيعة والمرائي الصافية والزخارف البادية، قصر من قصور الملوك دون شرط ولا ثنيا، وإن كل ذلك لما متاع الحياة الدنيا. (ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم، زهرة الحياة الدنيا، لفتنهم فيه) سورة طه، الآية 131، وتضيف الآية: (ورزق ربك خير وأبقى). ثم أخذنا في الدخول من صالة إلى صالة حتى انتهينا إلى الصالة التي بها السلطان، وهي أعظم زخرفة وأكمل بهجة مما قبلها. فألفيناها قاعداً على كرسي مملكته، وحوله عظماء دولته، والكرسي له ثلاث أدرج يدور به ضربوز، كل ذلك مموّه بالذهب وعليه ستور من الحرير لكن غير مسدولة، تدلى منه

الحديث العائد لسنة 1791م، معناها من تلك المقابلة البسيطة.

وبدءاً من نهاية القرن الثامن عشر عرف مفهوم الحداثة توسعاً كبيراً، ومسّ جميع الحقول: الدولة والتقنيات والفنون والأخلاق والأفكار... إلخ، وامتد إلى العالم أجمع، وصار نوعاً من بدهاة ثقافية^[1].

فما هي المجالات التي شكلت أولويةً مغربيّةً، رسميةً وغير رسميةً، في مسألة التحديث في إطار الظاهرة الاستغرابية المغربية الحديثة؟

بالعودة إلى تمظهرات قضية الحداثة في أوائل الرحلات المغربية المتوجهة إلى (العالم الأوروبي الحديث)، سنرى أن وعي الرحّالة ظل في جوهره وعياً دينياً، من جهة، ومن جهة أخرى ظلت الأوصاف التي يقدمها لنا الرحّالة عن (التقنية) الحديثة التي تعبر عن عالم الأشياء وكأنها التجلي الأبرز للحداثة، أوصاف لا تمتلك الوعي بشروط الحداثة الحقيقية، وهي الشروط التي يوفرها عالم الأفكار على حدّ تعبير مالك بن نبي، وتقدّم للقارئ كنمط مباشر من أنماط الاستلاب والانبهار إزاء تقدّم تقنيّ في المقام الأول، وإزاء آليات عمل (مؤسسات حديثة) كان يراها الرحّالة في كل مكان من أوروبا، بل إن الأمر يذهب إلى أبعد من ذلك عندما كان الرحّالة ينظر بدهشة إلى التقنية ولا ينظر إلى ازدهار الكائن الذي اخترعها، أو عندما لم يكن الرحّالة واعياً بأن وعياً غريباً جديداً هو من يُنتج هذه التقنية ويزدهر بها. لم تكن حصة الكائن الأوروبي في أغلب الاحتمالات سوى الازدراء بوصفه كافراً (نصرانياً)، والتجاهل المُلبّس في الأغلب، أو مزيج من الاحترام الشديد -غير المُعلن عنه صراحةً- والازدراء. ما كان يغيب دائماً لدى رحالتنا هو وعي الحداثة بصفقتها أمراً أوسع من التقنية. هذا الوعي لم

مجاديل وهذب من الذهب، وكسوة السلطان مثل كسوة غيره من العظماء الواقفين حوله، لم يتميز عنهم بشيء، وعليه سيفه وبرنيطته (البرنيطة، من الإيطالية berretta، أو من الإسبانية birreta). وتعني في العامية المغربية، كل أصناف القبعات التي يضعها الأوروبيون فوق رؤوسهم، على اختلاف أنواعها) على رأسه. وأما من حوله فهم كاشفو رؤوسهم، إذ لا يقفون أمام عظمائهم إلا كذلك. (صدفة اللقاء مع الجديد: رحلة الصفار، ص 181-182).

[1]- التقنية وحدها بصفقتها حدائثة أولى الصدمات الحضارية في الرحلة العربية إلى أوروبا: شاكر عيبي، صحيفة المدى الثقافي، عدد 3 دجنبر 2005، تاريخ الولوج 2018/11/14.

يكن ممكناً من الزاوية الموضوعية^[1]، إذ اهتم جل كتاب الرحلة السفارية بعالم الأشياء الغربية الذي بهرهم وصدّمهم، حتى أصيبوا بدوار الغفلة عن فقه التجربة الغربية التراكمية في عالم الأفكار، التي نقلت المجتمعات الأوروبية من القرون الوسطى المظلمة إلى عصور النهضة الشاملة والتقدم المطرد.

2- ملامح التحديث من خلال نماذج من كتاب المتن السفاري المغربي

إن أدبيات الإصلاح والتحديث عموماً انطلقت، في تفسيرها لعناصر القوة الغربية، من فرضيات معتلة، وغير دقيقة، ذلك أن تطور وقوة النموذج الغربي تأسس على تراكم معرفيٍّ وتطبيقيٍّ في كافة المجالات العلمية، والسياسية والدستورية، والديبلوماسية والاقتصادية، والاجتماعية والتنظيمية، وهذا ما لم تستطع أغلب الكتابات السفارية إدراكه، ونقف عليه من خلال بعض النماذج السفارية -محور حديثنا- عبر المحطات التالية:

أ- الغساني الأندلسي

في رحلته المعنونة «رحلة الوزير في افتكاك الأسير» التي قام بها محمد الغساني الأندلسي سنة 1690-1691 إلى مدريد. لاحظنا الموضوعات التالية التي توقف الرجل أمامها ملياً: (التزلج على الجليد)، (المطعم)، (الوصفة الطيبة- الرايشيته)، (بناية البريد)، (الصحافة)، (مبدأ الانتخاب وأسلوبه). وفي جميع هذه المستحدثات الحضارية التي لم يكن قد رآها من قبل في المغرب نستشف انبهاراً وحيرةً وعدم قدرة على وضعها في سياقٍ أعمّ من سياقها التقني المباشر.

إننا نقرأ مثلاً: «وقد رأيت البعض من النصارى يمرون على الجليد بهذا الوادي: بأن يقف الرجل على رجل واحدة ويرفع رجله الأخرى ويقيم نفسه مستقيماً بحيث لا يميل إلى أحد الجانبين، فيمر كالبرق»^[2].

وعن المطعم نقرأ: «إن من عادة النصارى ألا يخبز أحدٌ منهم بداره، وجميع

[1]-التقنية وحدها بصفتها حدثاً أولى الصدمات الحضارية في الرحلة العربية إلى أوروبا: م س.

[2]-رحلة الوزير في افتكاك الأسير: محمد الغساني الأندلسي، حررها وقدم لها نوري الجراح، سلسلة ارتياد الآفاق، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، ط1/2002، ص: 85-86.

مونتته إنما هي عالية على السوق من كل شيء. وبالسوق عدة حوانيت لطبخ الطعام وصنعه للغرباء والضيوف، والمسافرين، الذين ليس لهم موضع معهود، فيدخل الرجل للحنوت فيتحكم على المرأة التي به، ويطلب منها الطعام ما يشتهي، لحماً أو دجاجاً أو حوتاً أو غيره مما يحبه وتطلبه شهوته، ويشرب ويدفع للمرأة ما يجب عليه من ذلك»^[1]، إنها ملاحظات اجتماعية ظاهرية لم تنظر إلى الخلفيات التاريخية والفكرية والثقافية لما يراه.

وفي ثانيا النص لا يكفُ الغساني عن تسمية الآخر (بالنصراني)، لأنه كان بالنسبة إليه نصرانياً في المقام الأول، وقبل أيّ مقام، الأمر الذي، ربما، كان يمنعه من رؤية أفضل لطريقة عمل ثقافته وأساساتها الفكرية والنظرية الموازية لقضية تطوره التقني والاجتماعي والسياسي والعسكري والاقتصادي.

أما وصفه الصحافة المستحدثة حينها في أوروبا فيستحق وقفة، يقول:

«وبمدر يد شيء آخر زائد في الأخبار عن البراءات، وذلك أنه إذا كان خبرٌ من بلدان بعيدة نائية فإن فيها قالب الكتابة (يقصد كليشاهات الطباعة)، وهو على يد رجلٍ واحد قد تحمل لذلك مكساً للطاغية على رأس كل سنة. فمهما سمع بخبر أو طرقة خبر، وبحث عنه، يجمع من الأخبار ما يجمع ويفرغ عليها قالباً يطبع عليه آلاف من القراطيس ويبيعه بأقل ثمن، فتجد الرجل في يده منها شيء كثير ينادي عليها ويقول: من يشتري أخبار البلاد الفلانية، والبلاد الفلانية، فمن أحبّ الاطلاع على ذلك يشتري منها قرطاساً، ويسمونها الكاسيطة»^[2].

إننا أمام رجل لم يطرق مسامع ثقافته مبدأ الصحافة، ويقف مبهوراً أمامها.

الأمر ذاته يتعلق بطريقة الانتخاب، وبتنخاب البابا على وجه الخصوص يقول: «وكل واحد من المذكورين يكتب من القراطيس على قدر من يختاره ويضع القرطاس في محله المعد له، فإذا انقضت الأيام المعلومة لذلك، وانقضت الكتابة والاختيار، اجتمعوا وجعلوا ديواناً، وفتحوا الصندوق وقرأوا القراطيس،

[1]-المصدر نفسه، ص: 88.

[2]-المصدر نفسه، ص: 94.

فأي اسم من الأسماء وجدوه أكثر تعدداً في القرايطيس، اتفقوا عليه وولوه تلك المنزلة»^[1].

نحن كذلك أمام ثقافة لا تعرف صناديق الاقتراع ولو أنها عرفت (الاجماع) و(البيعة) و(الشورى) وما إلى ذلك من الأشكال المعروفة في التجربة السياسية الإسلامية التاريخية.

ثمة التباسٌ شديدٌ في المواجهة مع ثقافة الغرب، لأن الرحالة كان، في الحقيقة، أمام أشكال ممارسة وتقنيات غير معهودة من جهة، ويجهل، من جهة أخرى أصول التقنيات وطريقة تطورها ومراجعتها العلمية والثقافية والفكرية وأساساتها النظرية^[2].

ب-ابن عثمان المكناسي

قام الكاتب والوزير محمد بن عثمان المكناسي برحلته إلى إسبانيا عام 1780، كما قلنا، أي زمن حكم كارلوس الثالث والسلطان محمد بن عبد الله. واتسم السياق التاريخي الذي تمت فيه هذه الرحلة السفارية بالتوتر: هناك -من جهة -انشغال إسبانيا بمشاكلها في أميركا اللاتينية ونزاعها مع إنجلترا حول جبل طارق، واحتلالها -من جهة ثانية- لسبتة ومليلية رغم مطالبة المغرب بهما وحصار مليلية حصاراً شديداً سنة 1774. وقد سجل السفير في رحلته: (الإكسير في افتكاك الأسير) و(البدر السافر) بعض أطوار هذا التوتر وأحواله.

الرحلتان عبارة عما سميته بمرحلة دبلوماسية الأسرى، أي مرحلة القوة والثقة المزيفة بالذات. فلما عجز المغرب عن استرداد المدينتين سيقبل طلب كارلوس الثالث بعقد الصلح والمهادنة، وهذا ما كانت تتوخاه رحلة المكناسي فضلاً عن سعيه إطلاق سراح الأسرى الأتراك والجزائريين بهدف تعميق معاهدة الصداقة بين المغرب وإسبانيا وبين بقية الدول الأوروبية.

[1]-رحلة الوزير في افتكاك الأسير: محمد الغساني الأندلسي، حررها وقدم لها نوري الجراح، ص: 95.

[2]-التقنية وحدها بصفتها حادثة أولى الصدمات الحضارية في الرحلة العربية إلى أوروبا، م س.

ويبدو المكناسي في رحلته كاتباً منشغلاً بقضايا مجتمعه وعصره. وتمثلت معرفته بتقاليد المجتمع الإسباني في رغبته وحرصه أن يعرف المخزن أوضاع مدينة سبتة من الداخل ليستفيد منها متى قرر محاصرتها. والأندلس في عرف السفير المكناسي أيضاً دار إسلام، لأنها تاريخ وتراث الأجداد. لذلك، نجده يعتني بإبراز مختلف معالمها من أسوار وأبواب وأزقة ومساجد ونقوش وزخارف. وكان كلما دخل مدينة قال: «أعادها الله دار إسلام».

ولا غرو في أن يكون في أحاديث الرحّالين شجى وأسى لا يتحرّج أصحاب الرحلات من إظهاره، ولا يرون أنه ممّا يجب إخفاؤه وتغيبه، لا بل إنهم يجتهدون في تسليط الأضواء عليه، ودعوة القارئ، بإلحاح شديد، إلى مشاركة الرحّالة في الأسى والشجى. أسى وشجى يتجاوز الذات ويتعداها إلى الحضارة التي يكون انتساب صاحب الرحلة إليها... شجى وأسى مصدره معاينة الفارق البين بين ما عليه أوروبا من التقدّم الهائل في ميادين العلم والمعرفة والمعمار والنظم الاجتماعية والسياسية، وفي تنظيمات الجيش والإدارة، والقضاء... وبين واقع التخلف عن تلك الأمور كلّها عند بني جلدته من العرب في دار الإسلام. أسى وشجى يزكّيهما اكتشاف تأخر آخر مؤلم، هو التخلف عمّا كان عليه حال الإسلام في العصور الزاهية للحضارة العربية الإسلامية^[1].

وقد ضمّن السفير المكناسي رحلته حديثاً مسترسلاً عن مختلف مصادر المدنية الحديثة وأوجهها المتنوعة مما أعجب به أو أثار فضوله. ولم يفت المكناسي أن يدوّن عادات الإسبان في إقامة الحفلات واعتنائهم بحفلات السيرك ومصارعة الثيران وتشديد المسارح، فكتب واصفاً المسرح: «دار عظيمة لها أربع طوابق، وقد أوقدوا فيها من الشمع ما لا يعد ولا يحصى، وأصحاب آلات الطرب والموسيقى في سفلي الدار، وقد هيّؤوا لنا موضعاً في إحدى الطبقات مقابل الموضع الذي يكون فيه لعبهم وطربهم. وشاهدنا من العجب في تلك الدار ما لا يمكن وصفه من أنواع التصاوير والبناءات والحيوانات

[1]-أدب الحجّ في المغرب العربي، نماذج من الرحلة الحجّية المعاصرة في المغرب، سعيد بن سعيد العلوي، ص 215.

التي تخيل للنظر أنها قائمة الذات»^[1]، وهو أقل اقتضابا وميلا إلى الوصف الدقيق في «البدر السافر»: فقد زالت وحشة المرة الأولى التي عرفها في «قالص» (= مدينة قادس)، ثم إن ارتياده لدار الأوبرا في نابولي قد تكرر عدة مرات. لذلك فهو يصف خشبة المسرح: «براح»^[2] متسع مرتفع عن الأرض بنحو قامة، مفروش بالخشب هو موضع اللعب والفرجة»، ويتحدث عن الفصول وإسدال الستار بين الفصل والآخر: «وكلما لعبوا، أرخوا ذلك الساتر، فيصفر الصافرون ويرفع ليكشف عن أشكال وبناءات مغايرات لما تقدم. وكل ذلك إنما هو تخيلات، ما عدا الآدميين فهم حقيقة»^[3].

ج- الصفار وبدايات الحديث عن (نظرية الاستعداد) وهموم التحديث

أين يكمن سر قوة الأوروبيين؟

كيف تمكنوا من الوصول إلى ذلك المستوى من القوة؟

كيف استطاعوا قهر الطبيعة وإحكام قبضتهم على مسارها بطرق وأساليب
مازالت خافية عنا؟

كيف يعيش الفرنسيون حياتهم اليومية، وكيف يربون أبناءهم وخدامهم؟

ماهي أحوالهم التعليمية، وكيف يُسلون أنفسهم ويروحون عنها، وماذا
يأكلون؟

وباختصار، ماهو وضع حضارتهم، وما هي أوجه اختلافها عن حضارتنا؟

إنها أهم علامات الاستفهام التي حاول الصفار الإجابة عنها من خلال متن
رحلته إلى الديار الفرنسية.

[1]-الإكسير... المكناسي، ص 24.

[2]-نقول: (براح الدار) وتنطق محرفة في اللسان المغربي الدارج (مراح الدار) أي وسط وفناء الدار. وفي المعجم الوسيط: البراح: المتسع من الأرض، لآزرع فيه ولاشجر.

[3]-الإكسير... المكناسي، ص 24.

وتكمن أهمية رحلة الصفار في قدرة كاتبها على تقديم أجوبة على مثل هذه الأسئلة وعلى تسجيل تجربته في صور دقيقة وذات عمق إنساني. وكانت له القدرة على فتح نافذة على عالم بعيد عن عالمه هو، ونقل مشاهداته إلى غيره. ومن خلال وصفه الدقيق لما هو جديد، ويكاد يكون كل شيء جديداً، نحس بنسيج اللقاء الثقافي. وبقراءتنا لما دونه عن رحلته، نجد أنفسنا أمام فرصة نادرة تتاح لنا لتقمص شخصية أحد رجال الفكر المغاربة في لحظة حرجة تمتحن معتقداته ومشاعره وتوجهاته، حيث تمثلت خلفيات رحلته في أحداث ووقائع أدت بشكل عميق إلى قلب التصور الذي كان لدى النخبة الحاكمة في المغرب عن قوتها إزاء الغرب رأساً على عقب. وفي الواقع، كانت الرحلة في حد ذاتها جزءاً من ذلك المجهود الذي استهدف القيام بمحاولة لتصحيح الخلل والتبصر بمعرفة الأسباب الكامنة وراء الإخفاقات والفشل. وقد تميز العصر الذي عاش فيه الكاتب بالقلق الذي انتاب المغاربة من قدرتهم على مواجهة الغرب المتحكم في جميع مقومات التفوق العسكري، كما تميز أيضاً بوجود تخوفات كبيرة من وقع القضايا الخارجية وخطورة تأثيرها على الأحوال الداخلية لنظام تميز بهشاشته. إن هذه القضايا العريضة كانت مطروحة مسبقاً قبل الرحلة، وقد تم صبها في قالب اكتسى دلالات تاريخية ذات أهمية بالغة. وحتى تفهم الرحلة، يجب علينا أن نضعها في إطارها التاريخي والزمني^[1].

إن المتأمل في رحلة الصفار يكتشف وجود رؤية عميقة، تفسر بهدوء وتأن، وبشكل خفي أسباب وأسرار تقدم الآخر وتأخر الذات المغربية، فهو عندما يصف ملامح القوة الفرنسية السياسية والتنظيمية والعسكرية والمالية، يقوم ضمناً بالتلميح لعلل الذات المغربية^[2]، وهو بأسلوبه هذا ينتقد الحالة العامة بالمغرب

[1]- صدفة اللقاء مع الجديد-رحلة الصفار إلى فرنسا 1845-1846، ص 16.

[2]- بالرغم من افتقار الصفار إلى معرفة سابقة ومباشرة بالبلاد الفرنسية، فمن الأكيد جداً أن يكون قد تمكن مسبقاً من تكوين أفكار وتصورات تتعلق بأوروبا، معتمداً في ذلك على غيره من الذين حلوا قبله بربوعها. هذا فضلاً عن معرفته الشخصية بخصائص النظام الاجتماعي بوجه عام. ولم يقتصر تكوينه على تزويده فقط بالنمط الأدبي للرحلة، بل مكثه أيضاً من اكتساب مفاهيم تتعلق بالطريقة التي تتكون بموجها البنيات المجتمعية. وفي هذا المجال، كان مصدره الأساسي هو كتابات ابن خلدون، المؤرخ والفيلسوف والمنظر الاجتماعي المغربي، الذي عاش خلال القرن الرابع عشر الميلادي. وكانت المقدمة أهم وأغنى المصادر على الإطلاق التي استقى منها الصفار أفكاره، سواء في مواضيع الجغرافيا والمجتمع، أم حول طبيعة السلطة السياسية بكل مكوناتها... وحينما قال الصفار إن فرنسا مركز للحضارة، فقد كان يرى أمامه تجسيدا لأفكار ابن خلدون، لما شاهد عدداً هائلاً من السكان وهم يشتغلون بحياة كبيرة وبانسجام

من أوجهها المختلفة والمتعددة. ومثال ذلك ما أثاره بخصوص دقة المراقبة المالية وقوانينها الصارمة بفرنسا، والتي يُلَمَّح من خلالها الصفار إلى غياب نظام الرواتب القارة داخل أجهزة المخزن، وانتشار وباء الاختلاسات المالية في دوائره المختلفة، وخاصة مناصب أمناء المراسي. وبصفة إجمالية حملت رحلة الصفار هموم التحديث، وكانت دعوةً إلى مجاوزة القديم بصفة ضمنية خجولة^[1]، رغم أن عمله لم يرق إلى مستوى التشخيص العلمي الدقيق والبناء النظري العميق لنظرية الاستعداد^[2] القادرة على إيجاد البدائل لحالة التردّي الشاملة، شأنه في ذلك شأن كل من سبقوه وجل من سيأتون بعده، وإن كان قد لفت انتباه الصفار - أثناء رحلته - وجود بعثة علمية مصرية، ففي سياق حديثه عن احتفال الفرنسيين بأول يوم من العام أشار إلى وجود سبعة من أهل مصر... ومعهم هنالك غيرهم، جملتهم نحو 60، أرسلهم محمد بن علي لتعلم العلوم التي لا توجد إلا عند هؤلاء القوم^[3]، وإن قال في مستهل رحلته: وكان من الحزم لمن تغرب عن وطنه

وتوافق تامين. كما تبنى محمد الصفار المفاهيم الخلدونية المتعلقة بالسلطة السياسية. وكان الفيلسوف المغربي يؤمن بأن بني الإنسان أنانيون وعدوانيون بطبعهم، ولا بد من استعمال القوة لكبح جماحهم. ومن الخصائص المميزة للمجتمعات المحكمة التنظيم، هي أن يكون على رأسها ملك قوي تحت إمرته جيش شديد البأس، ولديه إمكانيات مالية متينة يستند عليها لتدبير كل شؤونه. إن اهتمامات الصفار - كما تبدو من خلال صفحات الرحلة - بالقضايا العسكرية والمالية، لم تكن مجرد انعكاس لمشاكل كانت قائمة وقتئذ في المغرب، بل كانت في الوقت نفسه إسقاطاً لاعتقاداته المكتسبة من قراءته لكتابات ابن خلدون، والتي تعتبر المال والرجال دعامتين أساسيتين لا مناص منهما لضمان استمرار الدولة ووجودها (صدفة اللقاء مع الجديد - رحلة الصفار إلى فرنسا 1845-1846، ص: 71-72).

[1]- صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية: سعيد بن سعيد العلوي، ص: 122.

[2]- عكس خير الدين التونسي الذي يقدّم فكراً متماسكاً إلى حد كبير، من أجل الرقي بالأمة الإسلامية وتسهيل دخولها في العالم (الحديث). إن مسعى كتابه (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك)، كتابة العارف والمتقدم أطواراً عن المرحلة التي كُتِب بها، ليس سوى المواءمة بين (القديم)، الشرعي السلفي، وبين (الحديث) المعاش المرثي عياناً. إنه مصالحة بين ما لا يمكن إلا قليلاً مصالحته، مكتوبة على يد رجل صادق ودارس لإرثه الإسلامي، وعارف بالتطور التاريخي الجذري للغرب. وخير الدين التونسي يمتلك - من دون شك - مشروعاً ثقافياً (لحدائث ما) تظل محكومة بحدود الانتقاء والمصالحة الذكية والتلفيق الضروري للخروج من المأزق. إن ما كان يمنع، موضوعياً، فكره من الانطلاق الحرّ والثّر هو انتفاء فكرة القطيعة في مشروعه من وجهاتها السياسية والأيدولوجية والفكرية، أعني انشاده ودفاعه عن إرث مريض للدولة العثمانية التي كان يعتقد بأنها قادرة على المضي في مشروع التجديد في الوقت الذي كانت فيه علائم الانحطاط والتدهور باقية على ممارساتها.

[3]- صدفة اللقاء مع الجديد - رحلة الصفار إلى فرنسا 1845-1846، ص: 185. وكان المصريون سابقين للاستفادة من التجربة الفرنسية قبل عشرين سنة على الأقل (1826م)، ضمن رحلة سابقة لخصها رفاة الطهطاوي في سفره المانع: (تخليص الإبريز في تلخيص باريز)، وهو الكتاب الذي سيصبح مرجعاً للحركات الإصلاحية مشرقاً ومغرباً في بناء مواقفها تجاه الغرب طيلة القرن التاسع عشر وبداية العشرين.

ونأى أن يعد كل ما سمع ورأى لما قد يوجد في ذلك من العلوم والعبر، وما حصلت جم الفوائد إلا من مخالطات البشر^[1].

ويدي الصفار في كثير من فقرات تقريره هذا نوعاً من الإعجاب ببعض التنظيمات التي شهدتها، ومن ذلك على سبيل المثال ما جاء في معرض وصفه لمظاهر السكن العمراني بنوعيه الحضري والبدوي: «أعلم أن هؤلاء القوم ليس عندهم في مساكنهم لا أخصاص ولا خيم ولا نواويل، وإنما يعرفون البناء لا غير، إلا أن بناء البوادي متميز عن بناء الحواضر، فقراهم في الحقيقة من جملة المدن يوجد فيها ما يوجد في الحاضرة من الأسواق وما يباع فيها وغير ذلك، وقد رأينا في طريقنا هذا ما يشهد شهادة حق لأهل هذه البلاد بالاعتناء التام والتبصر العام بأمور دنياهم وإصلاح معاشهم وإتقان تدبيرهم»^[2].

وفي الخلاصة: فقد كانت رحلة الصفار من أوائل المتون التي أفصحت بقدر عن الهموم الحقيقية للرحالة السفير، وعن حقيقة معادلة الذات والآخر.

د- العمراوي وانبعث النشاط الدبلوماسي، والمقابلة بين مجتمعين عصري وتقليدي

لما توفي السلطان مولاي عبد الرحمان عام 1859، وبويع بعده سيدي محمد بن عبد الرحمان، كانت فرنسا قد احتلت الجزائر وبدأت تتطلع إلى احتلال المغرب، في الوقت الذي عملت فيه إسبانيا على احتلال المناطق الشمالية المغربية عبر مدينتي سبتة ومليلية، ومن ثم احتلال مدينة تطوان عام 1860. أثناء هذه الحقبة شعر المغاربة بأطماع الدول الاستعمارية فصرفوا النظر^[3] عن

[1]- نفسه، ص 94

[2]- صدفة اللقاء مع الجديد: رحلة الصفار إلى فرنسا 1845-1846م، ص 113.

[3]- سلك المغاربة في هذه المرحلة، تجاه الدول الاستعمارية الكبرى المتمثلة إذاك في إنجلترا وإسبانيا وفرنسا المتصارعة في ما بينها في حرب باردة لبسط نفوذها على المغرب، سياسة خارجية لبقة ومتحيلة تستهدف تعميق الخلافات بينها وتوسيع الهوة بين صفوفها ليضمن المغرب الحفاظ على سيادته ويصون وحدة ترابه ويتقي شر الطامعين. فخلال هذه الحقبة الحاسمة من تاريخ المغرب الحديث، نشطت الدبلوماسية المغربية وتوجه عدة سفراء مغاربة في مهام لدى رؤساء الدول الكبرى لتوطيد العلاقات بين البلدين والتذكير بضرورة احترام المعاهدات، وفي بعض الأحيان لإبرام الاتفاقيات التجارية ووضع أسس جديدة للتعاون الاقتصادي والعسكري، والمهمة التي أسندت

الدخول في حرب أخرى تؤدي بهم إلى مزيد من التنازلات. ولذلك، نشطت «المساعي الدبلوماسية» وتوجه العديد من السفراء المغاربة إلى دول أوروبية لإبرام معاهدات أو بحث سبل تعاون مشترك عسكري واقتصادي يخدم مصالح الطرفين، ومن أهمهم ابن إدريس العمراوي الذي حاول في رحلته تحفة الملك العزيز بمملكة باريز أن ينقل لنا أحوال المجتمع الفرنسي إبان عهد نابليون الثالث. ولذلك، نجده يهتم في الرحلة بوصف أوضاع المجتمع الفرنسي مبرزاً مشاعره من الحياة الباريزية والتنظيمات التي تضبط إيقاع عالم التجارة والصناعة والحدثة عموماً. ونجده يعرف بمختلف الاختراعات الحديثة، ولا يخفي اندهاشه مما صادفه من الأمور الغريبة والعجائب المحيرة للأذهان. والتحفة، بهذا المعنى، نصّ يقابل بين مجتمع عصري وآخر تقليدي. المقابلة نفسها يضمّنها الفاسي، في الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية^[1] حين يصف مشاهداته ويدون انطباعاته وارتساماته بخصوص ما شهدته الحضارة الأوروبية من تقدّم ومدنية همت عدة ميادين يكاد وصفها يكون مشتركاً بين الرحلتين: وصف دار السلاح - الطباعة - السلع والأثاث - أخبار السلك والتلغراف - الصحافة أو الأوراق اليومية - تكوين الجيش - حديقة الحيوان - محطة السكة الحديدية - معمل الزجاج ...

إلى السفير ابن إدريس العمراوي المبعوث من طرف السلطان سيدي محمد ابن عبد الرحمان إلى فرنسا ليسلم كتاباً شريفاً إلى نابليون الثالث تدخل في هذا الإطار. يقول العمراوي معللاً أسباب سفارته: ولما رأى أعزه الله تكالب النصارى (يعني بالنصارى هنا، الجيوش الفرنسية التي احتلت الجزائر وتنحين الفرصة للهجوم على المغرب، وكانت تقوم بمناوشات مستمرة لتستفز بها السكان المغاربة وفي هذا الصدد كتب أحد المؤرخين الفرنسيين: «اضطرت جيوشنا مرات عديدة إلى مطاردة المغاربة طول الحدود الجزائرية طبقاً لمعاهدة 1845 التي تخول لنا هذا الحق») على الثغور والمراسي وحدثت منهم أمور تمور منها الرواسي تدارك سياسة ذلك الخرق فأرقعه، وعرف محل الداء العضال فأساه بدوائه وأوقعه، واقتضت المصلحة الدينية أن عين أعزه الله سفراء تتوجه للمجاورين لإيالته المحمية من الإفرنج دمرهم الله حرصاً على ما يدوم به الائتلاف وقطعا لمادة الشنآن والخلاف، ومسارة إلى استجلاب ما تصان به الثغور من العدة وتنفسح لأخذ الأهبة المدة ريثما يستجمع ليثه (...). وبأذن الله لريح النصر بالهبوب، فكان ممن عينه لذلك وأسلكه تلك المسالك ربي نعمته وعريق خدمته وعبيده المنخرطة في سلك كتبه المتشرف بملازمة عتبه إدريس بن محمد بن إدريس العمراوي لطف الله به. فوجهني أعلى الله قدره ونشر في الخافقين ذكره بكتابه الشريف إلى طاغية الفرنضيص (يقصد بطاغية الفرنضيص - ملك فرنسا وحاكمها وكان في ذلك الوقت نابليون الثالث الذي تولى الحكم من سنة 1848 إلى 1870م) وحملني من أوامره الشريفة ومقاصده المنيفة بالإطلاق والتنضيص ما فيه عن الإسلام والصالح العام، والمومن على هذين الأمرين حريص، أبقاءه الله لحياطة الدين وأهله ومد على المسلمين وارف ظله وأنامهم على بساط العافية تحت كنف عدله، وأبقى الخلافة فيه وفي عقبه بمنه وفضله) تحفة الملك العزيز بمملكة باريز، ص: 34.

[1]- هذه السفارة توجهت في الوقت نفسه لمقابلة الملكة فيكتوريا وعلى رأسها كلا من عبد الرحمان الفاسي ومحمد الشامي يصحبهما الأديب محمد الطاهر بن عبد الرحمان الفاسي .

ونلاحظ أن للعمراوي في التحفة والفاسي في الرحلة الإبريزية اهتماماً ملحوظاً بوصف الصنائع والحدائث التكنولوجية: من بابور البحر وبابور البر، إلى أخبار السلك والتلغراف، حداثة استطاع الإنسان الأوروبي بواسطتها أن يفرض تفوقه ويتنهج سبلاً أيسر في الحياة وقضاء المصالح.

فلقد شكل تدبير التقنية في الرحلتين بداية الاعتناء بعقلية المجتمع الصناعي، وبداية تلمس خلفياته التاريخية.

يقول العمراوي: وقد أقمنا بهذه المدينة (مرسيليا) يومين للاستراحة وخرجنا منها قاصدين باريز على طريق الحديد المبتدعة عندهم، وهي من عجائب الدنيا التي أظهرها الله في هذا الوقت على أيديهم، تحيرت فيها الأذهان ويجزم الناظر إليها بديهة أن ذلك من فعل الجان وأنه ليس في طوق إنسان... ولقد كان يفزعنا الهول إذا لقينا بابورا^[1] آخر محاذيا لنا نسمع لهما من الدوي ما له حسّ كحسّ الصواعق، لا سيما إذا التقيا في ظلام جبل فيحسب الإنسان أن ذلك الجبل واقع عليه. وأما الطريق التي يسير فيها فقد أصلحوها بقوة كبيرة، بحيث لا انحدار فيها ولا صعودا. فإذا عارضهم جبل خرقوه وإذا عارضهم واد جعلوا عليه جسرا، وإذا عارضهم منحدرًا ردموه بالحجارة وبنوا بجانبه بالبناء المتقن. وقد مررنا في هذه الطريق بأزيد من خمسة عشر جبلا نمر في ظلامها كالريح، منها ما مكثنا في جوفه أزيد من عشر دقائق قدر ما يمشي فيه الراكب المجدد ساعة ونصف، ومررنا على أزيد من مائتي قنطرة منها ما نمشي فوقها ومنها ما نمر تحتها وكلها متقنة البناء بالحجارة المنحوتة.

وهذه البيوت التي يركبها الناس وتجرها هذه الآلة، فيها كراسي مبطنة بالملف الجيد، حشوها الشعر، بهية الملمس والمنظر، أمام كل كرسيّ منها طاق يشرف على الفضاء. لكل طاق باب من عود وآخر من زجاج من سلك رقيق ضيق النسج يدخل الهواء ويمنع الغبار، وستارة من حرير. وهذه البيوت منها ما يدخله من الآدميين العشر ومنها ما هو مقطوع قطعات بحيث يركب في

[1]-قارن السفير ابن إدريس القطار الحديدي بالبابور-أي الباخرة-بابور البر، إلا أن كلمة بابور هنا يعني بها القاطرة التي تجر عربات القطار.

كلّ قطعةٍ اثنان فقط، ويجر البابور الواحد منها الخمسين بيتا فأكثر^[1].

وما يبين الاندهاش الشديد للعمراوي بهذا المخلوق الحضاري العجيب تفصيله الكبير في وصف القطار والسكة الحديدية في قوله: فكنا حين سيرنا فيه-القطار-نرى الشيء مدّ البصر، فلا تمر خمس دقائق حتى نصله، فأما الأشياء القريبة من طريقه فلا تقدر أن تمعن النظر فيها وتميز الآدمي الذكر والأنثى ولا شجر الزيتون من شجر التين مثلا (استرعت سرعة القطار انتباه الكاتب في ذلك الوقت) هذا إذا لم يخرج الراكب فيها رأسه من الطاق، فأما إذا أخرج رأسه من الطاق فيعرف حقائق تلك الأشياء وكذلك الأشياء البعيدة من الطريق يراها ويعرف حقائقها وإن لم يطل. ولهم ترتيب عجيب في كيفية سيره ووقوفه في المدن التي يمر بها في الطريق وكيفية الكراء للركوب حتى لا يقع ازدحام ولا غلط ولا ضياع وهو أن لكل بابور يسافر إلى أي بلد وقتاً معلوماً... وبالجملة فما سمعت أذني ولا رأيت عيني ولا طالعت في كتب التواريخ بأعجب ولا أغرب من هذا البابور وكل ما حكيت عنه فهو دون ما رأيت^[2].

إن النتيجة التي يخلص إليها العمراوي ذات دلالة في سياق الاحتفال بالتقنية وحدها بصفتها الحداثة من دون وعي (بفكرة الحداثة) ومراجعها الفلسفية. إنه يقول في نهاية كتابه: «على أنني إن أطبْتُ في بعض المحال بوصف حالهم وشقشقت بمجالهم واستحسنست بعض أفعالهم، فمقصودي أن أزيّن منها ما وافق الشرع وسلمه العقل والطبع، ولعلمهم قلدوا في بعض ذلك سلفنا الصالح».

من جهةٍ أخرى، لقد ظلّ العمراوي - مثله مثل غيره ممن سبقوه-محكوماً بمصطلح (النصاري) وما يثيره في الذاكرة من شجن دينيٍّ قبل أن يكون محكوماً بأصول الانفجار الحداثي ومرتكزاته الفعلية المتراكمة عبر قرونٍ من الجدل والسجال والتجربة المخترية والفكر العقلاني التنويري^[3].

ونلاحظ أن رؤية العمراوي تتطابق، بهذا القدر أو ذاك، مع رؤية الطهطاوي،

[1]-تحفة الملك العزيز بمملكة باريز، ص: 44-46 بتصرف

[2]-تحفة الملك العزيز بمملكة باريز، ص: 47-48.

[3]-التقنية وحدها بصفتها حداثةً أولى الصدمات الحضارية في الرحلة العربية إلى أوروبا: م س

المبهور بالتقنيات والقادم من فرنسا بمشروع متكامل منطقيّ للغاية يقوم على إعادة تأهيل تعليمي، وتصنيعي للمجتمع المصري، ودائماً من دون أسّ معرفي مُغيّر ونظرة جديدة للعالم. لقد بقي في رؤيته المزاجية بين أحكام الشريعة وضرورة اكتساب العلم، إذ ما كان أساسياً في فكر الطهطاوي ليس سوى التلاؤم والمصالحة مع الماضي، إن لم نقل إعادة بعثه بثوب تقنيّ وثقفيّ جديد.

و- الحجوي الثعالبي، الفقيه المثقف

عندما كانت تطرح مسألة النهوض في المغرب، كانت تثير على الدوام مشكلة إدخال التقنية الحديثة وتطوير هياكل الجيش ومؤسسات الدولة وتحديث القطاع الاقتصادي وإصلاح التعليم، إذ إن للنهوض والتطور شروطاً مختلفة ومتنوعة ومتداخلة في آنٍ واحدٍ.

وقد عرفت الساحة المغربية أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين عدة محاولات إصلاحية قادها سياسيون وعلماء وأعلام من مختلف الطبقات الاجتماعية. حاول هؤلاء المصلحون تقديم تفسيرات للحالة المتدهورة التي آل إليها المغرب، والتي أدت إلى خضوعه للاحتلال في ما بعد.

ومن أهم رواد الإصلاح في أواخر القرن 19 وبداية القرن 20، محمد بن الحسن الحجوي. هذا الرجل الذي شغله الإصلاح والتجديد، وشغلت أفكاره وآراؤه الناس ردحاً من الزمن، واختلفوا حوله بين من يذهب إلى أنه عانى ما عاناه في سبيل آرائه وأفكاره من جحود الناس وعدم تفهمهم له وتنكر العلماء وانفضاضهم عنه، وبين من ينعته بالانغماس والدوبان في الآخر الأوروبي دون حدود.

فإنّ نظراته في الإصلاح والتغيير كانت محكمةً بثقل الظروف والإطلاع على حقيقة ما تستطيعه الدولة وما كانت في الواقع عاجزة عنه. إذأ، فقد كان للموقع في مراكز المسؤولية والإدارة العليا أثرهما القوي في نظرات الرجل الإصلاحية، وفي مواقفه المختلفة^[1].

[1]-أدب الحجّ في المغرب العربي، نماذج من الرحلة الحجّية المعاصرة في المغرب، سعيد بن سعيد العلوي، ص 218.

بُعدٌ آخر مهمٌ وحاسمٌ، كان له فعله في تكييف آراء الحجوي الثعالبي من الاقتصاد والتعليم، والمرأة، بل وفي توجيه الاجتهاد في الدين والتصدي لعمل الفتيا، هو انتساب محمد الحجوي إلى فئة التجار الكبار، مساعداً لأبيه في التجارة بين مرسيليا ومانشستر وطنجة وفاس، وفي ممارسته لها ممارسة فعلية أكسبت رؤيته في «مستقبل التجارة في المغرب»، و«بالاقتصاد حياة البلاد»، و«تعلم اللغات الأجنبية» وغيرها، أكسبتها مضامين لا تتوافر لمطلق الفقهاء، ولمن اندرج في سلك الوظائف العليا في الدولة.

نحن، إذاً، أمام شخصية ثلاثية الأبعاد: الفقيه المجتهد، والموظف المخزني السامي، والتاجر المتمرس بالتجارة استيراداً وتصديراً وانتقالاً إلى البلاد المغايرة للوطن الأصلي في العادات والتقاليد، بلاد تنتمي إلى عوالم القوة، والتقدم والنظم الحديثة في الإدارة والمال والتعليم، وفي نظام المجتمع، وروابط العلاقة بين الفئات والطبقات الاجتماعية المكونة لذلك المجتمع والمحددة لروابط العلاقة فيه^[1].

إننا نجد أنفسنا أمام كاتب ورجل سياسة ومحلل اقتصادي وتاجر وفقهه يحاول فهم ما يجري في عالمه، أمام مصلح يختلف عن سبقيه في كثير من الأشياء التي افتقدوها، واكتسبها هو بحكم خبرته وممارسته العلمية والعملية، مصلح يحمل مشروعاً فيه نوع من الشمول والتكامل: من التعليم إلى التجارة والاقتصاد، إلى الأخلاق... لذلك كله، تشكل رحلة الحجوي (الرحلة الأوروبية) مادة ثمينة لمؤرخ تاريخ الأفكار الحديث.

1 - أخلاقيات الإصلاح الاقتصادي والتجاري وشروطه

يؤدي التأمل في ما ينبغي أن تكون عليه التجارة المغربية بحسب الفقيه المغربي محمد بن الحسن الحجوي إلى أننا إزاء تخليق لهذا النشاط الاقتصادي يستمد مقوماته من قيمٍ عمليةٍ وأخرى نظرية.

* **القيم العملية:** ومنها النشاط، اللين، التواضع، الصبر، الحزم، الصدق، الأمانة، المسامحة، وتوفية الكيل والميزان: هي خصالٌ تحدّد قيمة العمل التجاري، فتجعله متماشياً مع مكارم الأخلاق في الشريعة ومتسقاً مع متطلبات النهوض في المجتمع المغربي، وكلها تقنيات التاجر الفطن الذي يعي تحولات واقعه، تاجر(ابن وقته) كما يقولون.

* **القيم النظرية:** يجب على التاجر وهو يباشر شؤون تجارته، أن يفكر في مجالاتها انطلاقاً من قيم تستمد وجودها من مقتضيات المعرفة العلمية بأحوالها وقضاياها. إن من شأن الاستيعاب المنهجي لأساليب الممارسة التجارية التي تختلف بحسب البيئات والأزمان والأشخاص أن يمكن التاجر من ممارسة الاستنتاج واستغلال الفرص المتاحة من جهة، ومن سلوك الاقتصاد والوعي بأحوال الخادمين والمدينين من جهةٍ أخرى^[1].

إن المعرفة العلمية بالتجارة من الواجبات الأساسية التي يتوقف عليها أمر الارتقاء بالتجارة المغربية من تبسيطة في أساليبها وجمود في حركيتها إلى تطوير عميق في «صفتها ومميزاتها». وهذه الضرورة ليست فحسب ضرورة أخلاقية بل أيضاً ضرورة اقتصادية يفرضها التنافس، بعد أن أصبحت التجارة المغربية مفتوحة في وجه الأجانب ومزاحماتهم، ومن ثم غايرت تجارة اليوم تجارة الأمس بمراحل، و«الغيرية ليست بالذات، بل بالصفات والمميزات»^[2]، كما أن تقويم النشاط التجاري من زاوية نجاحه ونجاعته عنصر من عناصر النهوض بالمجتمع المغربي اعتماداً على القيم التي يطرحها واقع المعرفة العلمية بالتجارة الحديثة، سواءً في المغرب أو في غيره من الأقطار، ومن ثم ضرورة الإصلاحات التعليمية: تقويم لا غبار على موضوعيته^[3].

[1]-انظر الدراسة القيمة: الأخلاقيات والتجارة في الفكر المغربي الحديث: إسماعيل الحسني، مجلة فكر ونقد عدد58، ص51-60.

[2]-مستقبل تجارة المغرب، محمد بن الحسن الحجوي، انظر: ملحقات كتاب سعيد بنسعيد العلوي «الاجتهاد والتحديث»: دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب، مالطة، منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي، الطبعة الأولى، 1992.

[3]-الأخلاقيات والتجارة في الفكر المغربي الحديث: إسماعيل الحسني، مجلة فكر ونقد عدد58، ص51-60.

يقول الحجوي مخاطباً الشباب: «عليكم إنهاء قومكم ووطنهم اقتصادياً بالإرشاد إلى استخراج كنوزه العظيمة التي اختلطت بأرضه ومائه، وبث روح جديدة في التجارة وأنواع الاقتصاد، حاربوا الفقر بالاقتصاد والاختصار من العوائد التي تستنزف الأموال (...) فبالاقتصاد أصبح العالم مستعمرة إسرائيلية»^[1]، فبقدر ما يشهد الواقع على ما للأوروبيين من تبرز في المعرفة العلمية بالتجارة ولليهود من نشاط في الخبرة العملية بدروبها يشهد هذا الواقع أيضاً على ما للمغاربة من جهل بأساليبها الجديدة. ومن الأسباب العظيمة بخلهم عن الإنفاق سواءً في تشييد المدارس العامة ومدارس التجارة خاصة، أو في إرسال ابنائهم للدراسة في أوروبا.. ييخلون عن كل ذلك على الرغم من دعوة الحجوي إلى إقامة مؤسسات تعليمية للتجارة، لأنها «من فروض الكفاية كالقيام بعلوم الفتوى والدين»، مؤسسات تجعل التجارة المغربية ممارسة منظمة وعنصرًا من عناصر إنجاح التحديث في المجتمع المغربي، ومن الأدلة على ذلك أنها سبب تقدم الأوروبيين وتأخر المغاربة: «تقدموا لأنهم قدمهم العلم بالتجارة وأخركم الجهل بها».

2 - أوروبا دار العجائب ومجمع الغرائب

عندما قام الرحالة الحجوي برحلة إلى فرنسا وإنجلترا سنة 1919م وهي (الرحلة الأوربية)، كانت المجريات قد ذهبت بعيداً في التطور التقني، وصارت المسافة مُعْتَبَرَةً بين المغرب والغرب. لقد أطلق الغرب المزيد من التقنيات الجديدة التي لم تخطر على البال ومنها السينما^[2]، وها هو الوصف الطريف والدال، في آن،

[1]- الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي: محمد الحسن الحجوي، فاس، المطبعة الجديدة، بدون تاريخ، 212/4.

[2]- الصورة ظاهرة قديمة؛ وهي حادثة في سياق الحداثة مع اختراع آلة التصوير الفوتوغرافي وازدهار حركة الفنون في أوروبا، بمعنى أن في الصورة تمازجاً بين التراثي والحداثي، بين القديم والحديث، وإحياءها من حيث كونها ظاهرة مستجدة في المجال الفقهي النوازلي وعند النخبة أشد ارتباطاً بعقليتها، حيث انبعثت في الأوساط غير المتحفظة عبر اتخاذها في أفضية الإقامة والشغل واللهو.. تكريسا لحضور الأجنبي الأوربي خاصة في السياق المغربي) انتشار الفونوغراف، لبس البرنيطة، استعمال المكانات المذهبة، اللباس الإفرنجي.. (وكذا ظهور التصوير الفوتوغرافي في المغرب..

لدار السينما التي دخلها الحجوي في باريس: «وصعدنا إلى غرفةٍ متسعةٍ مثلوا فيها إقبال ظلام الليل وطلوع القمر، وظهور النجوم ثم بزوغ الفجر وظهور غزالة النهار، وغير ذلك من الأمور التي يندهش لها ذهن الحاذق الجسور. كل ذلك بعمل الكهرباء، ومثلوا هناك غابات وأشجاراً ودوراً ومنازل يراها الرائي ماثلةً شاخصَةً، وليس هذا من باب ما يمثل في الصور المتحركة، بل هذا أعجب من ذلك يُرى مثلاً في فضاءٍ متسعٍ دائرٍ بك حتى يظن الظان أنه من باب السحر لا من باب التمثيل. وبالجملة، فباريز دار العجائب ومجمّع الغرائب»^[1]. إننا في موقف العجب والتعجب المطلق وفي (موقف السّحريّة).

وفي وصفه للمحلات المنارة (بالكهرباء) يذكر الحَجَوِي: «وكل محلاته تُنار بالكهرباء، ففي البيت الذي كنت نازلاً فيه اثنا عشر مصباحاً كهربائياً، منها ما يعادل مائة شمعة، ومنها ما يعادل خمسين. ولو رأيت عدد المصابيح التي في محل الاستراحة والانتظار، ومحال الأكل والشرب والكتابة لقضيت العجب، حتى إنه جعل معملاً خاصاً به للكهرباء»^[2].

تأمل: إن طاقة الكهرباء تُقارن مع قدرات ضوء الشمع بسبب غياب أيّ دليلٍ علميٍّ حديثٍ تحت تصرّف الرحالة.

يعرج الحجوي بعدئذ على (التلفون) حيث: «كل قسم في الفندق له مكلفون في بيت يعني غرفة إدارة خاص تربطه مع بيوت النوم خيوط تلفونية، إذ كل بيت للنوم فيه التلفون تتكلم فيه مع الإدارات الصغرى في الطبقات العليا، وخيط آخر تتكلم فيه مع الإدارة العامة في باب الأوتيل، وتكلم به من تشاء داخل باريز وخارجها وأنت على فراش نومك»^[3].

وفي لندن رأى شرطة المرور، منظمي الشوارع فقال: «مهما وقف واحد من

[1]- أوروبا في مرآة الرحلة، صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، سعيد بنسعيد العلوي، ص: 141.

[2]- نفسه، ص: 122.

[3]- المصدر نفسه.

البوليس وأشار بيده إلى ألف من الناس أو عدد من المركبات، وقف الكل كأنما على رؤوسهم الطير»^[1].

(وأنت على فراش نومك) و(كأنما على رؤوسهم الطير) جملتان تعبران عن وعي ميتافيزيقي علاقته ضعيفة بالحدثة^[2]. إنه وعيٌ مختلفٌ ومتأخرٌ من دون شك تاريخياً.

انظر كذلك إلى رؤية الحجوي إلى (دليل التلفون) الذي يقارنه (بقاموس) اللغة الذي يألفه، ومثل ذلك تعليقه الطويل تلك الآلة (الغريبة) وهي: آلة كتابة تحركها قوة كهربائية متصلة بمركز الأخبار التلغرافية في شركة روتر، ويخلص إلى النتيجة الدالة دلالةً بالغةً القائلة: ثم إن هذه الآلة، والله، لمن أعجب العجائب لو لم أر في انكليترا إلا هي لكانت كافية، كيف والرجل يَطَّلِع على أخبار العالم وهو في نزله، من غير أن يطرقة طارق ولا أن يستبطن رسولاً، فيعلم حال البورصة والتجارة، وغلاء السلع ورخصها، وحروب الأمم وسلمها، كل في حينه من غير فوات أوان ولا ضياع وقت. فهذا مثال الكشف الذي أنكره بعض المعتزلة، وربما يتوصلون بالكهرباء إلى ما هو أعجب وأغرب. فما أجل صنع الله، وما أعظم قدرته سبحانه لا ربَّ غيره!^[3]، و(الكشف) في الاصطلاح الصوفي هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية. هكذا سيضع الحجوي الحدثة في سياق صوفيٍّ هذه المرة ويستخدم مصطلحاتها. إنها نظراتٌ في مدى إعجابه بالتقنيات الغربية، إعجاب يتجدد من خلال كل الكتابات السفارية المغربية.

3 - النظام مفتاح التقدم

يبدو محمد الحجوي في موقف الإنسان المذهول الحائر أمام التقنية والجيش المنظم، وريادة الطبقة البرجوازية التي تعدت المجال الاقتصادي إلى المجال

[1]-المصدر نفسه، انظر نظام النجليز في السير، ص: 166-167.

[2]-التقنية وحدها بصفحتها حدثةً أولى الصدمات الحضارية في الرحلة العربية إلى أوروبا، م س.

[3]-أوروبا في مرآة الرحلة، صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، سعيد بنسعيد العلوي، ص: 172.

العسكري. فمذخروجه مبعوثاً من الملك المغربي يوسف لحضور احتفالات العيد الوطني الفرنسي، ولحضور احتفالات انتصار الحلفاء في الحرب العالمية الأولى، لم يصادف الحجوي في رحلته إلا ما يُدهش ويُعجب. وهذا المدهش العجيب والغريب تمثل للحجوي في المستحدثات التقنية التي أصبحت تؤطر حياة الإنسان الأوروبي عامة، على أن ما يحسب للحجوي رغم هذا الانبهار الواضح والحائر حيال اللا متوقع والمفاجئ، هو الفضول الجامح والسعي للتعرف على كل جديد^[1].

اتبع الفقيه الحجوي في متن رحلته استراتيجية في النظر إلى الآخر في حديثه عن النظام، وهو وإن لم يخصص باباً واحداً يفرغ فيه جعبته بخصوص هذه النقطة الساخنة، إلا أن الحديث عن وصف المدن والمؤسسات والعلوم والصنائع جاء في سياقات متباعدة عبر صفحات النص. ثم يربط تلك المشاهد بالذات الأوروبية وسلوك أفرادها. فأهل باريس أرباب الذوق الرفيع وأهل الأناقة والكياسة. أعانهم على هذا وذاك اقتدار رجالهم العظماء وسعة معارفهم مع علومهم، وكما النظام في الأعمال والأحكام وما فطر عليه أهلها عموماً من الشغف بالنظام في كل شيء^[2].

أما في وصفه مواضع التجارة ومخازن البضائع الفرنسية وربط ذلك بالنظام فيقول: «فهنالك يبهت طرفك في نضارة المحل وزخرفته وجمال منظره، ثم في منظر البضاعة وتنسيق وصفها.. وإذا نظرت إلى من يبيع وجدته نظيفاً، ظريفاً، ذا كسوة جميلة ووجه بشوش، وأخلاقه كريمة وتربية حسنة وصبر وصدق، فيكون ساحراً لك فتشتري منه رخيصاً أو غالياً... فكل يوم يمر عليك في باريس تظن فيه أن سكانه في أعظم عيد لهم^[3]».

إن النظام الذي أعجب الفقيه الحجوي هو مفتاح التقدم والرقى، بل وأساس نجاح الفرنسيين وتفوقهم خصوصاً في المجالات المدنية بكل مقوماتها.

[1]- الآخر الأوروبي من خلال الرحلة السفارية المغربية في بداية القرن العشرين، م س.

[2]- أوروبا في مرآة الرحلة، صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، سعيد بنسعيد العلوي، ص: 115

[3]- نفسه، ص: 116.

فالحجوي هو الفقيه الذي تخرّج من جامعة القرويين بفاس ونهل من كتب الفقه المالكي، يدرك تماماً أن الفقه الإسلامي قائمٌ على باب كبير يعرف ب (فقه المعاملات)، وأن الإسلام لم يُسدّد أهله أيام الحضارة الإسلامية في العصر الذهبي، ولم يُعلِّم مقدارهم إلا لأنهم فقهوا السلوك النموذجي في كلِّ شيءٍ وتمسكوا به، ومن ذلك: النظام.

وأشاد الحجوي بالتزام الأوروبيين بالنظام في حياتهم اليومية كلها: «والكل على نظام تامٍّ وسكينة ووقار، وأدب عام: يحترمون القانون والأوامر الملوكية احتراماً فائقاً حدّ التصوّر... ولولا هذا النظام وذلك الأدب، لهلكوا».

ويشكل النظام -الذي أصاب شغف قلب رحالتنا- عصب تقدم الآخر وتفوقه، في حين تجسد الفوضى سبب تخلف الذات: «وعليه فليُنظّم العالم منا دروسه وكتابته والتاجر تجارته والفلاح فلاحته، والصانع صنعته، ورب البيت بيته، والكل عليه أن يدخل النظام في كل شيء ليحفظ وقته الذي هو أنفُس ما يحفظ»^[1].

إن الحجوي على الرغم من اهتمامه بتمثل الآخر في ربوع الحضارة الحديثة في أوروبا، فقد كان يقارن ما بين مظاهر التمدن والتفنن في هذه المنطقة وهي تسير سيراً نحو الكمال، في حين يرى أمته تسير سير السلاحف.

كانت هذه وقفات سريعة حول كتاب المتن الرحلي السفاري المغربي، ومن خلال نصوصه السالفة الذكر، فإنه يعكس مخاض ولادة الظاهرة الاستغرابية الحديثة.

المحور الرابع: في بعض خلاصات الظاهرة الاستغرابية المغربية الحديثة:

1- وعيٌ متأخراً بخلفيات التقدم الغربي والتأخر المغربي: إرهابات الاختيار العلمي والثقافي في البناء التحديثي المغربي

حين ننتقل من وقائع تاريخية محدّدة، أو نستحضر بعض القضايا الاجتماعية والسياسية المهيمنة خلال حقبة معلومة، فلأننا نودّ إعادة تأمل الاسهامات الثقافية

[1]- الآخر الأوروبي من خلال الرحلة السفارية المغربية في بداية القرن العشرين: م س.

العامة التي بدأ يعرفها المجتمع المغربي منذ نهاية القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر وحتى أوائل القرن العشرين. يتعلق الأمر بظهور كتابات راهن أصحابها -بحكم مواقعهم الثقافية ومهامهم السياسية- على الانخراط في حركة تاريخ اجتماعي أملتته شروط نهضة مرجوة وإصلاح مأمول. من هنا أهمية المنحى الثقافي/العلمي/التعليمي لتشكيل صورة الغرب في وعي المغربي، أو علاقة الأنا بالآخر وال هنا بال هناك كما يفرزها خطاب الرحلات السفارية أو الدبلوماسية. بهذا المعنى، يغدو خطاب الرحلة واقع حال يتخذ من المناظرة والتقرير والتأريخ سيلا -صريحاً حيناً ومضمراً حيناً آخر- لتبرير الغاية من الرحلة والسفر، وبيان وظيفة الكتابة ومقصديتها المبيّنة لكيفية الانخراط في «الأزمة الحديثة» بهويّة حضارية قائمة على الأخذ والعطاء وعارفة بسبل الحفاظ على مقوماتها الذاتية وكيانها الخاص.

وحين نقرأ اليوم هذه الرحلات السفارية التي كتبها أدباء ومثقفون مغاربة، تبدى لنا صور من الوعي أبان أصحابها دفاعهم عن هويتهم الوطنية والإسلامية، وعبروا في الآن ذاته عن ضرورة الانفتاح على منجزات النهضة الأوروبية. وقد شكّل هذا الوعي^[1] بداية تأسيس خطاب النهضة بالمغرب، بما يعنيه ذلك من وعي بقيمة الانخراط في الزمن الحاضر، وتحديث مؤسسات المجتمع والتشبث بهويّة وطنية قادرة على التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، والمادي والروحي، والتقليدي والحداثي .

وعلى هذا النحو، يلمس الباحث في ما أنتجه أعلام النخبة المغربية خلال

[1]- إن أهمية بعض التقارير السفارية التي أعقبت هزيمتي إسلي وتطوان تكمن في عاملين جوهريين: أولاً: إن هؤلاء الرحالة المغاربة إلى أوروبا شاهدوا مشاهدة عينية أساليب وأدوات التحديث، كما أتاحت لهم الفرصة للاطلاع على بعض مظاهر الحداثة السياسية والاجتماعية والثقافية في عين المكان. ثانياً: إن هؤلاء الرحالة أو السفراء في عملية اطلاعهم على بعض التجهيزات العسكرية المتطورة وبعض المرافق الإدارية أو الصناعية أو التجارية، اكتشفوا وهم في حالة الانبهار والاندھاش بعظمة الحضارة الأوروبية التي لم يخفوا رغبتهم في الاستفادة من خبرتها، أن وراء القوة العسكرية الضاربة والقوة المالية الكبيرة لأوروبا، يقف نظام معين أو عقل ما يقوم بتدبير أسباب تطورها. وبعبارة واحدة، فقد اكتشف بعض هؤلاء السفراء أن قوة الجيوش وقوة المؤسسات النالية، ليس إلا تجسيدا لقوة المؤسسات السياسية والسوسيو-ثقافية، وقوة الأفكار والقوانين والقيم التي تعمل بداخلها، وتمنحها دينامية وتماسكا دائمين، غير أنهم لم يفهموا هذه الأفكار أو أنهم لم يطلعوا عليها. (صراع الحداثة والتقليد، فريد لمريني، م س، ص 61).

الحقب السالفة الذكر، تركيز مرجعية خطابها على تعلق الثقافي والفكري بالسياسي^[1]، لأن دعوتهم الإصلاحية أظهرت لدى الجيل الأول من النهضويين المغاربة نزوعاً نحو ثقافة التحديث وإقامة أسس جديدة لدولة وطنية منفتحة على ما يناسب هويتها من تصورات المدنية الغربية، ومنشغلة بالحفاظ على ثقافتها الإسلامية المترسخة. ثم إن مبادئ هذه الدعوة الإصلاحية ستصبح لدى رواد الحركة الوطنية خلال النصف الأول من القرن العشرين دعوةً لإثبات هوية وطنية تناهض الوجود الاستعماري وتطالب بالاستقلال والسيادة.

فبعد الإفافة من الصدمة التي أصابت كتاب السفاريات والمخزن على حد سواء، من هول ما شاهدوه من عمق الهوة الفاصلة بين تطور أوروبي شامل وتخلف مغربي شامل، بدأت عملية التأمل والتدبر، وإن جاءت متأخرة، في إمكانات النهوض من جديد على أسس العلم والفكر والثقافة والمعرفة.

2 - الرحلة السفارية: متنٌ واحدٌ بأقلامٍ متعدّدةٍ

إن الدارس لمتون الرحلة السفارية التي صاغها الرحالة المغاربة خلال فترة احتكاك المغرب بأوروبا ونشوء الظاهرة الاستغرابية، تستوقفه مجموعة من الخلاصات يكاد يشترك فيها جل كتاب المتن الرحلي السفاري، باعتباره نصاً واحداً بأقلامٍ متعدّدةٍ. ويمكن إجمال هذه الخلاصات في ما يلي:

أ- ثنائية الإعجاب والنفور

إن رؤية الرحالة المغربي للتجربة الغربية كانت عبارة عن تشكيل فيسفاثي لثنائية الإعجاب والنفور. وليس هناك من شك في أن أساس هذا الموقف المزدوج، يعود إلى أن الآخر كان يمثل «النموذج» و«العدو» في الآن نفسه. هذا النموذج متفوق مادياً وثقافياً، وبالتالي دنيوياً، ومتخلف عقدياً. غير أن هذا التخلف العقدي لا يمس في شيء، أخلاقيات الآخر. من هنا مصدر الإعجاب بالإنسان الأوروبي عموماً، رجلاً كان أو امرأة أو طفلاً، سلطاناً أو جندياً أو عاملاً

[1]- قمت بدراسة لجدلية الثقافي والسياسي في كتاب: الاختيار الثقافي في البناء السياسي في فكر مالك بن نبي، ط 1/ 2002 .

إلخ، نظراً لكونه إنساناً عملياً يعلم ظاهر الحياة الدنيا، التي هي جنة الكافر وسجن المؤمن. وما يشكل مجال نفور المغربي، أساساً، هو كفر الآخر وإلحاده، وتغافله عن الآخرة. ويبدو أن مصدر هذا الإعجاب بالأوروبي (Europhilie) والنفور منه (Europhobie)، هو السياق التاريخي العام من جهة، والثقافة الفقهية التقليدية من جهة ثانية. وهي ثقافة دينية سيطرت على ذهنية الرحالة المغربي المسلم، ليُزج بالآخر في الظلمة البرانية لأنه كافر، يلزم استدراجه للإسلام. وهذا ما تقتضيه ثقافة المتلقي الذي هو السلطان بالدرجة الأولى؛ على اعتبار أن الرحلات المدروسة، كانت في مجملها، تكلفية من قبل السلطان. ويبدو أن درجة التزام الرحالة نحو السلطة قد أثرت سلبياً على درجة واقعية الرحلة، لأن التنقل كان يتم بمقدار، والتحدث عن أهمية وضرورة معطيات المدينة الأوربية، كان يتم أيضاً بمقدار. ولم يكن للسفير إلا أن يمثل موقفاً يرضي سلطانه في العموم.

ب- الصورولوجيا وتطور الصورة

لقد شكلت الرحلة أرضية خصبة لاستنبات الصورولوجيا، لأنها مجال ولادة وتكوّن وإنتاج الصور، ولأن موضوعها يسمح «بتجسيد المتخيل عبر نظام الرموز، حيث تصبح التجربة المعيشة تاريخاً... ومادامت الرحلة نسقاً من العلامات المجسدة للمتخيل والخرافي بجوار التاريخ والحقائق، فقد كانت - وما تزال- الميدان المفضل لجولات دراسي الصورة الغيرية، لفرز الواقعي فيها من المتخيل. ويبدو أن للمهاجرين والرحالة من الكتاب فضلاً كبيراً في تكوين هذه الأفكار. فهم الذين ينقلون إلى أممهم، ويصفون في أدبهم صور ما شاهدوه ويشرحونه، بما يتفق وميولهم، وبما يتماشى مع غايتهم، وكما تمليه عليهم أحوالهم النفسية والاجتماعية والثقافية والسياسية (التي سافروا أو هاجروا فيها).» وعليه، فالرحالة هو المسؤول الأول عن تقديم المادة التي تشتغل عليها الصورولوجيا، لأنه مثل طائر الخطاف في حكايات لافونتين (La fontaine)، الذي يعود من أسفاره بالجديد المفيد. لأنه هو الوسيط رقم واحد الذي يحكي الطريف عن أخبار جيرانه^[1].

[1]-المغرب وأوروبا، نظرات متقاطعة: عبد النبي ذاكر، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية جامعة ابن زهر أكادير، ط2007/2، ص 24.

إن ما يميز الصورة في الخطاب السفاري هو أن تصبح تلك التجربة الذاتية، التي يعاد إنتاجها من قبل الذهن أو الخيال، منبعاً لتصوير الآخر المغاير. ومبدأ المغايرة هذا، ركنٌ لا محيص عنه للحديث عن «الصورة» بهذا المفهوم، على أنه لا ينبغي أن يفهم من هذا أن الصور عبارة عن مستنسخات أو أحكام تقويمية تحاك حول «الآخر» فقط، بل إنها تنسج كذلك حول «الأنا»؛ ذلك لأن الحديث عن «الآخر» يُضمّر في أعماقه خطاباً عن الذات. من هنا تغدو الصورة حقلاً يتسع للذات وللغير، للداخل والخارج، ما دام هناك لكل «أنا» خارجها (son ailleur) محدداً في الفضاء والزمان^[1]. وإلى هذا ذهب حسين محمد فهم حين قال: «ولا يخفى علينا أن في وصف الآخر، وطبيعة النظرة إليه ارتباطاً بالاستشعار الباطني عن ثقافة الذات»، علماً بأن «المعرفة بالذات تتأصل عن طريق المعرفة بالآخر»^[2]. ففي فهم الآخر كشف للذات، بل إن ماهية الغير تتحدد على أساس ماهية الذات.

الصورة، إذًا، «نظرة» أو «رؤية»، وبالتالي موقف من الـ «نحن» والـ «هم». والموقف في كلتي حالتيه، سواءً أكان موقفاً سلبياً (أي ضد) أم موقفاً إيجابياً (أي مع)، لعبة بلاغية ذات سلطة قصوى في تكريس الأوضاع القائمة وتكليس الصور السائدة. ذلك لأن «أي أجنبي، لا يرى قط بلداً بالصورة التي يحب أهل هذا البلد الأصليين أن يراهم بها. وهذا يعني أن العناصر العاطفية تتغلب على العناصر الموضوعية. فـ (الأخطاء) تنتقل بطريقة أسرع وأفضل مما تنتقل الحقائق».

وليست الصورة بهذا المعنى سوى معرفة يعكسها خطابٌ عن الآخر عبر متن ما، سواءً أكان هذا المتن من أدب الخيال (*Littérature de fiction*) أم من أدب اللاخيال (*Littérature de non fiction*)، وسواءً أكانت هذه المعرفة/الصورة مقروءة (أي مكتوبة) أم بصرية (أي مرئية)... وما يجمع بين هذه الحالات جميعها هو اعتبار «الصورة طرازاً من طراز الوعي. إنها فعلٌ (acte) لا شيء (chose). وهي وعيٌ بشيءٍ ما» أي إنها شكلٌ من أشكال الوعي. وليكن هذا الوعي، في هذه الحالة، وعياً بالآخر الأجنبي والغريب. وما يشكل خطورة الصورة هو

[1]- نفسه، ص 13.

[2]- أدب الرحلات، حسين محمد فهم، ص 139.

تستر«الفعل» في تلافيفها. وهنا تكمن صلتها بالإيديولوجيا. ونظراً لكونها كذلك ذات صلة «بوعي» معين، فإنها أشدّ ما تكون ارتباطاً بتاريخ الأفكار أو العقليات، ما دام الوعي بالآخر-أو تصويره-لا يتم إلا في ظل أفكار وأنساق إيديولوجية، مصدرها التباين بين الأوطان والثقافة من جهة، وسطوة الشرط الموضوعي من جهة ثانية^[1]. ولذلك، ليست الصورة تمثلاً للأجنبي وحسب، بل هي تمثيل له.

[1]-المغرب وأوروبا، نظرات متقاطعة، ص: 13-14.

خاتمة:

وبعد، فإننا نستنتج من موضوع الظاهرة الاستغرابية، من خلال المتن السفاري المغربي الذي عرضناه في هذا البحث، مجموعة من الاستنتاجات يمكن تلخيصها كما يلي:

* استمرار تأثير الثقافة الإسلامية في عقلية ووجدان النخبة المغربية، مخزناً وعلماء، وفي الفكر السفاري خصوصاً.

* الوعي بضعف الأمة عسكرياً واقتصادياً نتيجة ظروف اجتماعية وتاريخية معينة. ولذلك، انفتحت هذه النصوص السفارية على معادلة وجودية صعبة تتمثل في تأكيد حاجة المجتمع إلى فكرٍ إصلاحيٍّ يستفيد من مختلف عطاءات الغرب، وحاجته للإبقاء على استقلاليتته وهويته.

* الوعي بضعف الأمة تقنياً وعلمياً وتسويغ الاستفادة من مختلف اختراعات الغرب بما يوافق مقتضيات الشرع والواقع.

* لعل أكبر رهان تحكّم في حضور المرجعية الثقافية والفكرية العامة لهذه الرحلات السفارية، على اختلاف أزمته وأمكتتها، هو هذه المفارقة: كيف المحافظة على الهوية والاستفادة في الآن ذاته من تقدّم الغرب؟

ومجمل القول:

إذا تأملنا المتن الرحلي السفاري المغربي، نلاحظ أنه يكاد يكون نصاً واحداً بأقلام متعددة، وفي فترات مختلفة وظروف سياسية محلية ودولية متنوعة، فالهموم ذاتها، والتعجب والانبهار ذاته، والإبقاء على الصلات بالمرجعية الإسلامية متينة، والوعي بضرورة الأخذ عن الغرب بشكلٍ موزونٍ سمّة بارزة، وإن جاء هذا الوعي متأخراً بالمقارنة مع التحولات الحضارية الكبرى التي عرفها المغرب الحديث آنذاك.

لائحة المصادر والمراجع:

1. إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار، محمد بن ادريس الجعايدي، مخطوطة في الخزانة الصبيحية» في مدينة سلا، كان إعدادها للنشر موضوعاً لرسالة جامعية أعدها الأستاذ عز المغرب معينو قصد الحصول على شهادة دبلوم الدراسات العليا في التاريخ المعاصر.
2. أحاديث عن الأدب المغربي الحديث: عبد الله كنون، دار الثقافة، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، 1978
3. الاختيار الثقافي في البناء السياسي في فكر مالك بن نبي، محمد البنعيايدي، ط1 2002/
4. الآخر الأوروبي من خلال الرحلة السفارية المغربية في بداية القرن العشرين : رحلة الفقيه محمد الحجوي نموذجاً، نواف عبدالعزيز الجحمة، جريدة القبس الكويتية عدد 2007/10/27
5. الأخلاقيات والتجارة في الفكر المغربي الحديث: إسماعيل الحسني، مجلة فكر ونقد عدد58
6. أدب الحجّ في المغرب العربي، نماذج من الرحلة الحجّية المعاصرة في المغرب، سعيد بن سعيد العلوي، مجلة ميقات الحج، السنة 10، العدد 19/ 1424هـ
7. أدب الرحلات، حسين محمد فهميم، سلسلة عالم المعرفة رقم 138/1989، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة الكويت.
8. أسئلة الإصلاح والهوية والعلاقة بالآخر في الفكر المغربي الحديث، إبراهيم أعراب، مجلة فكر ونقد، العدد 24.
9. إشعاع التجربة المصرية في بلاد الشام وتونس في: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، معن زيادة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت يوليو 1987.
10. الإكسير في فكاك الأسير (محمد بن عثمان المكناسي): الرحلة منشورة في تحقيق ومقدمة دراسية للأستاذ محمد الفاسي، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، 1960، الرباط.

11. التحفة السنية للحضرة الحسنية بالمملكة الإسبنيولية (أحمد الكردودي)، مطبوعة في نشره للأستاذ عبد الوهاب بن منصور (منشورات المطبعة الملكية، 1963، الرباط).
12. تحفة الملك العزيز بمملكة باريز (إدريس العمراوي)، منشورة في طبعة قديمة، دون تاريخ من منشورات المطبعة الحفيظية (الاحتمال تم في سنة 1908) وقد أعاد زكي مبارك نشرها مع التقديم لها بدراسة قصيرة، طبعتها مؤسسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع للشمال، طنجة سنة 1989.
13. تصورات مغربية للمدنية الأوربية من خلال الرحلات السفارية: جمال حيمر، موقع سعيد بنكراد.
14. التقنية وحدها بصفتها حادثة أولى الصدمات الحضارية في الرحلة العربية إلى أوروبا: شاكر لعيسي، صحيفة المدى العراقية، عدد 3 دجنبر 2005.
15. الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية (محمد الطاهر الفاسي): قام الأستاذ محمد الفاسي بنشر هذه الرحلة صغيرة الحجم، ضمن منشورات جامعة محمد الخامس (مطبعة جامعة محمد الخامس، 1967، فاس).
16. رحلة الوزير في افتكاك الأسير: محمد الغساني الأندلسي، حررها وقدم لها نوري الجراح، سلسلة ارتياد الآفاق، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، ط 2002/1.
17. شروط النهضة لمالك بن نبي: ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر لبنان.
18. صدفة اللقاء مع الجديد: رحلة الصفار إلى فرنسا 1845-1846م، دراسة وتحقيق: سوزان ميلر، عرب الدراسة وشارك في التحقيق: خالد بن الصغير، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة نصوص وأعمال مترجمة رقم 2، ط 1995/1.
19. صراع الحداثة والتقليد، معيقات التحول الليبرالي بالمغرب، فريد لمريني، منشورات دفاتر وجهة نظر، ط 2006/1.
20. صور المغرب وأوروبا في أدب الرحلات المغربية: كمال عبد اللطيف، مجلة فكر ونقد، العدد 2.

21. صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية، سعيد بنسعيد العلوي، باحثات (سلسلة)، الكتاب رقم 5/98-1999، كتاب متخصص يصدر عن تجمع الباحثات اللبنايات.
22. الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي: محمد الحسن الحجوي، فاس، المطبعة الجديدة، بدون تاريخ
23. مستقبل تجارة المغرب، محمد بن الحسن الحجوي، انظر: ملحقات كتاب سعيد بنسعيد العلوي «الاجتهاد والتحديث»: دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب، مالطة، منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي، الطبعة الأولى، 1992.
24. المغرب وأوروبا، نظرات متقاطعة: عبد النبي ذاكر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة ابن زهر أكادير، ط2/2007.
25. مقدمات الاستتباع: الشرق موجود بغيره لا بذاته: غريغوار منصور مرشو، ط1/1996، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي - سلسلة إسلامية المعرفة رقم 18.
26. مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1/1992.
27. من الذاكرة إلى التاريخ ومن التراث إلى الحداثة: حوار مع محمد المنوني، مجلة الزمان المغربي، ع 6 - 7 السنة الثالثة 1981.
28. المواجهة حضارية.. والنقد لا يكفي: محمد الشاهد، المسلمون. عدد 270، 11-17 رمضان 1410، 6-12 أبريل 1990.
29. مؤرخو الشرفاء: ليفي بروفنصال، تعريب عبد القادر الخلاوي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1397/1977.
30. نماذج من المصادر الرئيسية لتاريخ الدولة العلوية: محمد المنوني، مجلة دعوة الحق، السنة 31، العدد الأول: 1990م.

الرحلة الأندلسية

إضاءات على تجربة علي الورداني التونسي

محمود كيشانه [**]

علي بن سالم الورداني، يرجع نسبه إلى الوردانيين، منطقة تابعة لمدينة المنستير بتونس. ولد في عام 1861م، والتحق بالمدرسة الصادقية في تونس العاصمة، وتعلم التركية والفرنسية. صار كاتبًا في بلاط الوزير خير الدين باشا، وظهر إعجابه به حتى إنه عندما استقال من منصبه وسافر إلى استنبول لم يترك الورداني، بل اصطحبه معه إلى مقر الخلافة العثمانية في عام 1887م^[1].

كان للوزير خير الدين باشا فضلٌ كبيرٌ على الورداني، فهو من اختاره لرحلة الأندلس عندما قرر السلطان عبد الحميد إرسال بعثة علمية إلى إسبانيا وفرنسا، وذلك للبحث عن المخطوطات العربية التي استولى عليها الغرب من قبل، وملاً بها خزائنه، باعتبارها كنوزاً معرفيةً لا غنى عنها. وعليه جاء كتاب الورداني «الرحلة الأندلسية» كثمره لهذا الاختيار وتلك المهمة.

شملت الرحلة الأندلسية بعض المدن في فرنسا، من قبيل مرسيليا وبوردو، وبعض المدن في أسبانيا، مثل مدريد، طليطلة، إشبيلية، غرناطة، قرطبة، بلنسية، برشلونة، ثم عادت إلى فرنسا مرة أخرى. وبعد انتهاء الرحلة عاد الورداني إلى الآستانة، ومنها إلى تونس، حيث عمل في سلك المترجمين بالوزارة الكبرى.

كانت للورداني اهتماماته الأدبية، ظهر ذلك في العديد من المقالات والأشعار التي كان ينشرها في الجرائد التونسية، وخاصة جريدة الحاضرة. عرف عنه أنه كان ينظم الشعر في المناسبات، وينشر المقالات في موضوعاتٍ متعددةٍ ومجالاتٍ

* - باحث في الفلسفة المعاصرة-جمهورية مصر العربية.

- انظر خير الدين الزركلي، الأعلام، طبعة دار العلم للملايين، الخامسة عشرة، 2002م، ج 4، ص 290.

شتى^[1].. وهو لم يتخل عن تلك الروح الأدبية في رحلته الأندلسية، يكفي قوله واصفًا لحظة بدأ رحلته وهو راكب الفابور: «وعندما ركبنا الفابور كان الهواء ساكنًا لطيفًا ومرآة الجوّ صقيلة جدًا، ومياه الخليج هادية الرّوع، والوقت وقت العصر والشمس مائلة إلى حيث الغروب (...) ومازلت كذلك حتى استترت عنا غرة الشمس وأشرق جبين القمر، فشكّلت للعيون أبهى منظر وأبهج مخبر»^[2] للدلالة على تلك البلاغة والجمال وروعة الأسلوب الذي غلب على الورداني في كتاباته، وأهمها الرحلة الأندلسية.

من آثاره العلمية

كتاب الرحلة الأندلسية، والذي كان عبارة عن مجموعة من المقالات التي نشرها في جريدة الحاضرة في الفترة من 1888 م إلى 1890 م. وقد نظر بعض الباحثين إلى هذه الرحلة على أنها واحدة من الرحلات الأندلسية الثلاثة التي انطلقت من المغرب إلى الأندلس وخاصة أسبانيا^[3].

وقد عرف عن الورداني تواضعه، وأخلاقه العالية، وعدم الاهتمام بمظاهر الحياة وزخرفها المادي. توفي في عام 1333هـ - 1905م ؛ بما يعني أنه عاش أربعة وأربعين عامًا.

تلقى الورداني تعليمه في المعهد الصادقي حيث كان من أنجب طلبته. وتم إرساله إلى فرنسا لمواصلة تعليمه العالي، غير أن انتصاب الحماية منعه من ذلك، إذ حوّل الاستعمار المدرسة الصادقية إلى مدرسة مهمتها إعداد المترجمين فقط، فانتقل إلى تركيا، ومنها عاد إلى تونس. نشر على صفحات جريدة الحاضرة «الرحلة الأندلسية». ثم وقع انتدابه للترجمة في الحكومة، ومن الجدير بالملاحظة

[1]-انظر محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، بيروت - لبنان، دار الغرب الإسلامي، الأولى، 1406هـ-1986م، ص 128، 129 / 5 .

[2]-علي بن سالم الورداني التونسي، الرحلة الأندلسية، تحقيق عبد الجبار الشريف، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، الدار التونسية للنشر، بدون تاريخ، ص 33، 34 .

[3]-انظر محمد بشير العامري، دراسات حضارية في التاريخ الأندلسي، دار غيداء للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1433هـ، 2012م، ص 128 .

أنه اشترط أن يُعَرَّبَ النصوص الفرنسية، وألا ينقل أي شيء من اللغة العربية إلى الفرنسية، فكان له ما أراد، وهو في موقفه هذا يقدم درساً غايةً في الشفافية عن حبّ الوطن والدفاع عنه وحمايته من الأغراب وأطماعهم، ففي ذلك امتناعٌ عن نقل أخبار أمته وأسرارها وثقافتها إلى لغة المستعمر حتى لا يساهم في تأييده في تربة الوطن الطاهرة، وكتب هذا القصيد بعد إمضاء معاهدة المرسى سنة 1883، وفيه يتحدث عن علي باي الثالث [1].

ويرى أحد الباحثين أنه بعد انقطاع طويل عن مصادر المعرفة في إسبانيا بدأ العرب، سواءً منهم المشاركة أو المغاربة يترددون على إسبانيا، وقد كان الغرض من رحلاتهم طلب العلم والرغبة في اكتشاف ما في هذه البلاد من مخطوطات وتراث علمي عربي. كما أنه يرى أن تردّد العرب على إسبانيا يمثّل ربطاً جديداً للصلّات التي انقطعت طوال قرون عديدة بين البلاد العربيّة والغرب عموماً. ومن ثم يرجع انقطاع هذه العلاقات إلى عدّة صعوبات لعلّ أهمّها انطواء العرب على أنفسهم خاصّة في القرون الوسطى بعد الهزائم التي لحقت بهم من قبل الغرب المسيحي، وطرده المسلمين من الأندلس [2].

بيد أن العرب والمسلمين - في رأيه - أخذوا يخرجون من هذه العزلة إثر حملة نابليون بونابارت على مصر. وقد تجلّت بوادر الوعي بمكانة الغرب مع محمّد علي، الذي أدرك عمق الأبعاد الحضاريّة لحملة بونابارت، وذلك ما جعله يقتنع بضرورة الاقتباس من الغرب مع المحافظة على الرّوح الإسلاميّة. كما جعله يقتنع بأن لا سبيل لتحقيق هذه المعادلة إلا عن طريق المعرفة [3].

لقد استغرقت الرحلة شهرين، زار خلالها والوفد الذي معه مدناً عديدة، من قبيل مدريد والأسكوريال وطليطلة وإشبيلية وغرناطة وقرطبة وفالنسيا وباريس، «وفي كل مدينة من هذه المدن، ما عدا باريس، كانت البعثة تقتفي آثار العرب

[1]-بدري بن منور، علي الورداني تمسك بالعربية لغة، جريدة المغرب، بتاريخ 29 / 5 / 2018 م .

[2]-مصطفى السيتي الأديب التونسي علي الورداني مكلّفًا من السلطان بمهمّة علميّة فسي إسبانيا، على الرابط التالي : <http://ar.leaders.com.tn/article/3450>

[3]-المصدر نفسه.

والمسلمين في المكتبات والخزائن، ملتفتة بين الفينة والأخرى، إلى المعمار الغربي الإسلامي، أو إلى بعض مظاهر الحياة اليومية في أسبانيا الحديثة^[1].

وتمثل رحلة الورداني واحدةً من الرحلات التي تصطبغ بالصبغة العلمية، وهي من الرحلات الرسمية التي كانت بأوامر من القيادة السياسية في تلك الفترة، بل لقد كانت من أعلى قيادة سياسية في العالم الإسلامي، يقول الورداني: «أنه لما كان الاهتمام بشأن تقدم العلوم والمعارف من أجل المقاصد المتجهة نحو تقدمها يوماً فيوماً، أنظار جلاله مولانا السلطان المعظم عبد الحميد خان،... بعثت نظارة المعارف العمومية السلطانية، مأمورية إلى أسبانيا وباريس، ولندرة للاطلاع على بعض ما بها من الآثار العربية، والكتب النفيسة الإسلامية، وعينتني ترجماناً للمأمورية بأمر حضرة الوزير الخطير والفيلسوف الشهير عالم الوزراء ووزير العلماء صاحب الدولة منيف باشا وزير المعارف العمومية»^[2].

ويرى أحد الباحثين أن هذه الرحلة تعد حلقة من حلقات الرحلة العربية - الإسلامية المتجهة نحو الآخر - الغرب، «وهي رحلة تأخذ القليل أو الكثير من الأسئلة المطروحة، في القرن 19، على المثقف الرحالة العربي المسلم، بمراجعته الإسلامية التي أعادت - عن طريق الرحلة والارتحال - صياغة فضائها المادي والرمزي في هذه المرحلة الزاخرة بتضارب المصالح، وتعدد المواقف، واختلاف الرؤيات والرؤى»^[3]. لكن الغريب في الأمر أن هذه الرحلة كانت في مرحلة أقول الدولة العثمانية دولة الخلافة، تلك الفترة التي بدأت الدول الأوروبية تتكالب عليها، كما تتكالب الأكلة على قصعتها، وهذا في رأيي يدل على أمرين من الأمور المهمة:

[1]- عبد الرحمن مؤذن، الرحلة الأندلسية صورة الحوار وحوار الصور، أعمال الحلقة الدراسية : أسبانيا بعيون الرحالين المغاربة - مختبر السرديات - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسك - المغرب، الدار البيضاء، 2011م، ص 104 .

[2]- علي بن سالم الورداني التونسي، الرحلة الأندلسية، تحقيق عبد الجبار الشريف، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، الدار التونسية للنشر، بدون تاريخ، ص 31 .

[3]- عبد الرحمن مؤذن، الرحلة الأندلسية صورة الحوار وحوار الصور، أعمال الحلقة الدراسية، أسبانيا بعيون الرحالين المغاربة، مختبر السرديات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسك، المغرب، الدار البيضاء، 2011م، ص 103 .

- الاهتمام الشديد بالعلم حتى في أوقات التدهور الحضاري والثقافي، ربما للتزود وإعادة الدور التاريخي، والبحث عن التراث العلمي الذي قد يقود الأمة المريضة، ويقللها من عثرتها.

- إتاحة الجانبين الشرقي والغربي للبحث والدراسات العلمية والتنقيب عن العلوم في أقاصي دول الجانبين، رغم الخلافات السياسية والنزاعات الحربية، والتكالب على الثروات في الشرق.

لكن من الخطأ النظر إلى رحلة الورداني على أنها رحلةً رسميةً فقط، بل إننا نرى أن تلك الرحلة اتخذت من الرسمي أداة لإشباع الشخصي عنده، فلا شك أنه كان متشوقاً لارتياض أرض جديدة، ويتعايش مع أفكار جديدة، ويتواصل مع أناس آخرين، ويعرف ثقافات الشعوب الأخرى، ولو كانت الرحلة قصيرة، ولا تتيح له التعرف عليها تعرف الخبير. هذا الأمر يقودنا إلى شيء من الأهمية بمكان، وهو أن الرحلة الأندلسية التي قام بها الورداني كانت ذات طابعين:

- طابع حكومي سياسي رسمي، تقف حدوده عن الهدف الذي سيقت من أجله الرحلة.

- طابع شخصي، لم يقف عنده الورداني عند حدٍّ معين، بل ترك لنفسه التبخر فيه والتزود منه، وكأنه العطشان الذي يريد أن يروي ظمأه، وما ظمأ الورداني إلا ظمأ علمي ومعرفي من الدرجة الأولى.

ولقد ظهر هذا الطابع الشخصي في قول الورداني: «فأحببت أن أكتب شيئاً من رحلتي هاته، وما استكشفتته من المشاهدات والآثار بتلك الديار؛ قياماً بواجب الخدمة، وتقديماً لفرائض الذمة، والله سبحانه وتعالى المسؤول في جعلها مظهراً للقبول، إنه هو الولي الحكيم»^[1]. ولكن من الواضح أن الورداني سواءً أكان منظوره رسمياً أم شخصياً كان يحاول بعمله أن يقدم خدمةً للقيادة السياسية التي أوكلت إليها أمر الترجمة لأعضاء الرحلة، كما كان يحاول أن يبرئ ذمته ويقدم خدمةً جليلاً لأبناء أمته من خلال تعريفهم بكل تفاصيل الرحلة التي ارتحلها،

[1]-علي بن سالم الورداني التونسي، الرحلة الأندلسية، تحقيق عبد الجبار الشريف، ص 31.

فيكون بذلك قد قدّم صورةً تفصيليةً عن طبيعة البلدان التي ارتحل إليها، فكان مرشدًا أمينًا وهاديًا لبيئًا للتابعين، وقدّم خريطةً يستطيع السائر في مكان غريب أن يهتدي بها، فتدله على الطريق.

والمتمأمل في بداية سرد الورداني لرحلته ليتأكد تمامًا أننا أمام شخص دقيق للغاية لن يترك شاردة أو واردة إلا أشار إليها، وكأنه كان شديد الإصرار على نقل الصورة للقارئ كما رآها هو، وقد تأكد لي هذا الأمر عندما بدأ بالحديث عن الفابور -السفينة البخارية- التي يستقلها في البحر، وكيف جعل حديثه عنه مرتبطًا بالشركة التي أنتجته، وكأنه كان يشير إلى أن الفكر الغربي في هذه الفترة كان يتجه إلى مأسسة قطاعات الدولة، وكيف يبحث الغرب عن نظم انتقال آمنة لمواطنيه عن طريق شركات مؤسسية؛ حرصًا على حياتهم. يقول: «وذهبنا إلى الفابور المسمى لموز -وهو اسم لنهر من أنهر فرنسا- أحد فابورات شركة بكيث، وهي شركة فرنساوية مركزها العمومي في مارسيليا، وهي حديثة عهد التشكل، وعدد بواخرها اثنتا عشرة باخرة، وأعمالها منحصرة في ممالك الدولة العلية، وجنوب الروسية، وجمهورية أمريكا، وحكومة المغرب الأقصى، ومرجعها فرنسا»^[1].

وقد قارن الورداني من طرف خفي بين الحالة الاقتصادية في الغرب، وفي البلاد الإسلامية حيث الخلافة العثمانية من حيث غلاء الأسعار في الأولى، وانخفاضها في الثانية، وربما كان هذا دليل على رفاهية الحياة في الشرق وغنى أبنائها، وشقاء الحياة في أوروبا وفقر أبنائها، يقول: «وكان الفابور موسوقًا بنحو مائتي ألف دجاجة، فسألت عن موردها ومصدرها فتبين لي أنها مشتاة من الممالك المحروسة العثمانية، بالأثمان الزهيدة التي لا تزيد عن خمسة قروش عن كل دجاجة بحساب المتوسط، وتحمل إلى مارسيليا، فتباع فيها الدجاجة بثلاثة فرنكات على الأقل، وهذا النوع تحقق لي بعد أن وصلت إلى مارسيليا أنه أرخص فيها منه في باريز»^[2].

وتظهر هذه المقارنة أيضًا في العديد من نصوص الرحلة الأندلسية، من ذلك مثلاً قوله عن تعداد سكان قرطبة ووصف أزقتها: «أهلها اليوم عدتهم خمسون

[1]-علي بن سالم الورداني التونسي، السابق، ص 32 .

[2]-علي بن سالم الورداني التونسي السابق، ص 31 .

ألفاً، على أنها كانت في أيام العرب تشتمل على أزيد من مليون نفس على ما أقر به كثير من مؤرخي الإفرنج، وبنائها على الطراز الأوروبوي، وأزقتها قسمان: قسم خطه الإسبانيوليون، وقسم بقي من مخطوطات العرب»^[1]. ومن ذلك قوله عن بعض العادات هنا وهناك: «كما أنني شاهدت أيضاً بقية من عادات العرب عند أهالي إسبانيا، من ذلك لباس نساء البادية بها، فإن كيفية ثوبهن كثياب نساء البوادي في تونس»^[2]. ومن ذلك أيضاً حديثه عن سبب جمال نساء أسبانيا قائلاً: «ومن ذلك حال نسائهم، فإنهن من أجمل نساء أوروبا؛ لامتزاج الدم الإسبانيولي بالدم العربي، وتناسب الألوان والأشكال في أغلبهن»^[3].

وهذا يعني أن الأنا كان حاضراً حضوراً قوياً، لكنه خفي لا يدركه القارئ إلا بعد تأمل في النصوص، والربط بين الفقرات، ونحن لا نلوم على الورداني ذلك، إذ إن الأنا لا يمكن الانفصال عنه، يحمله معه الإنسان حيثما حل، وأينما ارتحل. ومن تلك المظاهر الدالة على حضور الأنا عنده - وهو في سبيل رحلته الرسمية العلمية في آن - وصفه لحصون الدولة العثمانية من حيث منعتها وقوتها، إذ يقول: «وإذا بنا وصلنا لبوغاز الدردنيل والقلعة السلطانية، فلمحت ثمة من الحصون والقلاع الحصينة ما يسر الحبيب ويسوء العدو... وقد أخبرنا قبودان الفابور أن هذا الموقع معدود أول موقع في الدنيا من جهتي القوة والتحصين، وإن كان جبل طارق يشاركه بعض مشاركة في ذلك، إلا أن الدردنيل يزيد عنه بأمر أعظمها أنه المفتاح الوحيد بين أوروبا وآسيا منها أي دولة كانت في العالم، لا تكاد تعبر إلا بعد خسارة ثلاثين مدرعة حربية، حسبما تقتضيه القواعد البحرية»^[4]. وهذا يقودنا إلى تفسير واحد له شقان أما التفسير فهو إعجاب الورداني بالقوة العسكرية التي كانت عليها الدولة العثمانية، على الرغم من أن التاريخ يحدثنا أن تلك الفترة التاريخية كانت من أضعف أطوارها التاريخية، أما الشقان فهما: حضور الأنا العدائي والآخر المعادي نتيجة المقدمات التاريخية التي كونت الذهنية العدائية

[1]-علي بن سالم الورداني التونسي، المصدر السابق، ص 66 .

[2]-علي بن سالم الورداني التونسي، المصدر السابق، ص 71 .

[3]-علي بن سالم الورداني التونسي، المصدر السابق، ص 73 .

[4]-علي بن سالم الورداني التونسي، المصدر السابق، ص 33 .

عند الجانبين، وهي الذهنية التي تفسر أسباب الخوف من الجانبين تجاه بعضهما البعض، والشق الثاني أن الورداني ذاهبٌ في رحلته، لبحث عن المخطوطات والروائع الإسلامية، وهو يستحضر الآخر المغتصب والسارق لهذه المخطوطات والروائع، بيد أن هذا الاستحضار لم يمنعه من الإشادة بالجوانب الإيجابية في الغرب، التي رآها خلال رحلته. ومن ثم فقد اتجه أحد الباحثين إلى التأكيد على أن الصورة التي ترسمها الذات للآخر لا تقدم عفواً، كما أنها لا ترسم في خلو تصميم أو سبق تقدير، كما أنها في رأيه ليست نتيجة المشاهدة والاتصال، وإنما هي ثمرة وعي ومعرفة سابقين^[1].

ومن ثم يبقى حضور الأنا بجوار الآخر علامةً فارقةً في هذه الرحلة، وهذا ما أكده أحد الباحثين، حين ذهب إلى أن الورداني قام برحلتين في رحلة واحدة: رحلة فعلية في الحاضر، ورحلة رمزية في الماضي لتاريخ الأندلس العربي الإسلامي؛ الأولى يؤدي فيها مهمةً رسميةً، والثانية شخصية، عمد فيها إلى القيام بعملية استقصاء للآثار الإسلامية بالأندلس. ويتبين للقارئ أن الرحلة الثانية غلبت على الرحلة الأولى بسبب انشداد الرحالة إلى الماضي، وحسرتة على ضياع الأندلس، ومن ثم يرى الباحث أنه نجم عن ذلك رحلتان: رحلة إلى الآخر، ورحلة إلى الأنا، صاحبهما تقديم صورة للآخر، في مقارنة مع الأنا، انطلاقاً من منجزات الفرنسي وعادات الأسباني، مع تقديم صورة للذات، مما طبع رحلة الورداني بتوتر حاد بين الأنا والآخر، حكمه أسلوب المقارنة الذي انتهجه الرحالة بين الممتلكات المادية والمعنوية للذات والآخر^[2].

غير أن الورداني كان مجبراً على العودة إلى الماضي، لدوافع نفسية في المقام الأول، فكل ما في الأندلس مثلاً من قصور ومساجد وحصون وعلامات ودلائل تذكره بماضي المسلمين في تلك البقعة من أوروبا، فالآثار العربية والإسلامية الموجودة في الأندلس هي التي ساقته سوقاً إلى الماضي، فيتجه إلى الحديث عن هذه الآثار مبيناً تاريخ نشأتها وأسباب تشييدها وجمال نقوشها ومساحتها،

[1]-انظر سعيد بن سعيد العلوي، أوروبا في مرآة الرحلة، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995م، ص 12، وما بعدها .

[2]-بوشعيب الساوري، الأنا والآخر في رحلة الورداني، أعمال الحلقة الدراسية : أسبانيا بعيون الرحالة المغاربة، مختبر السرديات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسك، المغرب، 2011م، ص 118 .

وقد يصل به الحال إلى التألم والتأسي على فقدانها، مبيّناً أن السبب في ضياع الأندلس سبب سياسي في المقام الأول، ولذا وجه لومه إلى ملوك الأندلس، إذ لو لم تفترق إلى طوائف متنازعة متصارعة، لما استطاع العدو إليهم سبيلاً، كما أنه لم يبرئ الآخر من إزالة كل أثر للإسلام في الأندلس، فقد تم تحويل العديد من المساجد إلى كنائس، فقد أخبر أن جامع قرطبة صار كنيسة، وأن المسلمين طردوا من الأندلس، وألزمو الأهلالي بترك الدين قسراً^[1].

لكن استحضار الورداني للذهنية التاريخية الماضية لم يدعوه للوقوف على الأطلال كما كان يفعل الشاعر العربي القديم، أو يدعوه للبكاء على الزمن الماضي كما يبكي الطفل على اللبن المسكوب - وهي صفةٌ مميزةٌ لبعض الرحالة العرب خاصة إذا كانت الرحلة لمدينة من المدن التي كانت في حوزة المسلمين في الماضي^[2] - وإنما كانت هذه الذهنية تجبره على الأسى والحزن الذي لم يستطع إخفاءه في ثنايا حديثه أو بين سطور الرحلة الأندلسية. وهذا ما لا يمكننا لومه عليه، إذ إن هذه مشاعر لا يستطيع أي إنسان أن يسيطر عليها، فضلاً عن أن يغالبها. ولكن يحسب للورداني أن هذه الذهنية وتلك المشاعر لم تتحكم فيه بحيث يهمل موضوعه الرئيس الذي ساق كتابه في الرحلة من أجله، وإنما مضى في طريقه حتى نهايته.

ولقد قام أحد الباحثين بجرد إحصائيٍّ بسيطٍ للمفهومين: أسبانيا/الأندلس، فوجد ما يقرب من خمسين مرةً تتكرر فيها كلمة أسبانيا، عبر مواقع عديدة في الرحلة، وبالمقابل لم تتجاوز كلمة الأندلس إحدى عشرة مرة، ومن ثم فهو يرى في ذلك اعتراف الرحالة الورداني بأن الرحلة الحالية اتجهت إلى أسبانيا، بكل حمولاته المعرفية والتاريخية والوجدانية، أما الأندلس فلم تنجز إليها الرحلة على مستوى الواقع، وإنما أنجزت على مستوى الذاكرة من خلال المؤشرات الرمزية المجسدة في الكتب والمخطوطات بالأساس^[3].

[1]- علي بن سالم الورداني التونسي، الرحلة الأندلسية، تحقيق عبد الجبار الشريف، ص 66، 68.

[2]- انظر محمد بن عثمان المكناسي، الأكسير في فكاك الأسير، تحقيق محمد الفاسي، المغرب - الرباط، المطبعة الجامعية، ص 68.

[3]- عبد الرحمن مؤذن، الرحلة الأندلسية صورة الحوار وحوار الصور، ص 107، 108.

وأما من ناحية الجانب الوصفي فهو كان يصف المدن وصفاً دقيقاً إلى حد بعيد، وكأنه كان يرسم خريطةً أو دليلاً لغيره من أبناء المسلمين الطامعين في زيارة هذه المدن، ولم يترك الورداني شيئاً من وصف هذه المدن إلا أدلى فيه بدلوه، إذ كان مهتماً في بداية وصفه بمباني المدينة التي يدخلها وأزقتها وشوارعها، وأهم معالمها، سواءً أكانت منزهات، وبساتين، وما تشمله من أوتيلات وقهاوي، فضلاً عن معاملها أم مصانعها المشهورة^[1].

لم يحدد لنا الورداني الشخصيات المسافرة معه في الرحلة، ربما لاهتمامه بوصف الرحلة، ذلك أنه كان متشوقاً لقاء المجد الإسلامي في الأندلس؛ لكي يحاول أن يربط بين الصورة الذهنية الماضوية التي كونها عقله الباطن عن كون هذه البلاد ظلت تحت حوزة الحكم الإسلامي طيلة قرون، وبين الصورة المستقبلية التي كان يحاول رسمها عن الأندلس بعد خروج المسلمين منها، وكأنه كان يرسم بكائية على الأطلال كتلك التي كان يفعلها الشاعر العربي في الجاهلية والإسلام أيضاً. ومن ثم نستطيع القول أن الورداني لم يستطع مطلقاً الانفكاك من أسر الماضي، ولذا كان يتحسس هذا الماضي في مشاهداته في المناطق التي كان يزورها، سواءً أكانت معمارية تتعلق بالمعمار والفن الإسلامي أم مكتبية تتعلق بالمكتبات التي يزورها والتي تزخر بمؤلفات المسلمين، أو غيرهما. ولذا «يكون اعتبار الصورة التركيبية القائمة على نوع من التوليف بين ما تركه المسلمون من جهة، وما أنجزه من جهة أخرى الإسبانين، محاولة خجولة لبدء الحوار بين الطرفين، علماً أن طبيعة المرحلة التاريخية، فضلاً عن رواسب صراع امتد طويلاً، وما يزال، أزيد من ألف عام، تظل مهيمنة على نوع العلاقة بين الشعبين. إنه حوار معاق بسبب الرواسب، المشار إليها سابقاً، الموجهة لهذه العلاقة»^[2].

ويبدو أن دور الورداني في الرحلة كان مجرد ناقل للمعلومات، وواصف يصف واقع الحال، دون أن يستخدم قلمه في النقد أو المقارنة حسبما تؤدي

[1]-انظر وصفه لمدينة مارسيليا، علي بن سالم الورداني التونسي، الرحلة الأندلسية، تحقيق عبد الجبار الشريف، ص 36، 37 .

[2]-عبد الرحمن مؤذن، الرحلة الأندلسية صورة الحوار وحوار الصور، ص 110 .

إليه ثقافته الإسلامية وخلفياته العربية، وهذا يعني أنه التزم بمنهج العرض لا النقد، الوصف لا المقارنة إلا في القليل النادر. فالمقارنة عند الورداني مقارنة من طرف خفي، فلم تكن مقارنة مقصودة محددة بدقة، وإذ لم يعرض مثلاً لمقارنة بين موضوع يمس الطرفين، ولم يحدد أوجه مقارنة كتلك المقارنات التي تعقد بصورة واضحة ومنهجية، وإنما كان عندما يتطرق إلى قضية ما شاهدها فإنه يعرضها وكأنه يحاول أن يعقد مقارنة بينها وبين مثلتها في الغرب، أو لعله يحاول أن يعقد مقارنة بين ما تؤدي إليه هذه القضية في الغرب، وما تؤديه مثلتها في الشرق، وإذا ما استدعته المقارنة فيكون بطريقة فجائية حسب ما شاهده دون ترتيب مسبق لذلك.

ولقد وقف الورداني على بعض الدور العلمية -مدارس ومعاهد- الموجودة في مرسيلىا، مبيناً أماكن تواجدها، ودقة اختيارها في أماكن رائعة المنظر شديدة الجمال. يقول: «وفيها عدة مكاتب مهمة عظيمة الفائدة، منها: المكتب التجاري، وفيه تدرس علوم التجارة، وفيه يدرس اللسان العربي، وله معلمون من نصارى الشام، يهاجرون إليها رغبة في كثرة المرتبات، وهذا يدل على أن فرنسا تهتم كل الاهتمام برواج تجارتها في البلاد العربية، ورعاية منافعها بهذا اللسان»^[1]. واستنتاج الورداني في محله هنا؛ لأن مرسيلىا، وهي دولة ساحلية كانت السفن منها إلى البلاد الإسلامية والعكس كانت مستمرة، وبما أنها كانت تمثل ميناءً تجاريًا بين الشرق والغرب فكان من اللازم دراسة اللغة العربية التي تقودهم للتعامل مع أصحاب هذه اللغة في البيع والشراء، وغيرهما مما تستلزمه أساليب التجارة.

ولقد كان صاحب رحلة الأندلس حريصاً على عدم ترك أي شيء غريب لم تره عيناه من قبل، ولا سمعت به أذناه، ومن ثم فقد توقف عند الملاهي في مرسيلىا أو ما يسمى في البلاد العربية السيرك، متعجباً مما رآه فيها، ومن ثم عرفه تعريفاً مقتضباً، لكنه مقنع يلامس أفهام القارئ: «وأهم الملاهي عندهم الملهى الذي يسمونه السيرك، وهو محل تلعب فيه الخيل، وقد رأيت من

[1]-علي بن سالم الورداني التونسي، الرحلة الأندلسية، تحقيق عبد الجبار الشريف، ص 37.

التنظيم وحسن تعليم الخيل ما يذهل الناظر، حتى إن الفرس يحسن الرقص جداً، ويخيل للمتأمل أن ذوقه للموسيقى لا يخالف ذوق الإنسان، إلا بكون هذا ذوقه طبيعي في غالب الأشخاص، والآخر ذوقه كسبي^[1]. ولم يفته بعد ذلك أن يشير إلى قيمة تذكرة دخول هذا السيرك، وكان مقدارها من واحد إلى خمسة فرنكات، وأن يشير كذلك إلى أنه يستبدل به التياترو في فصل الشتاء، حيث تعطل ألعاب السيرك، لينصب التياترو.

إن علاقة الفرنسيين بالوافدين من الدول الأوروبية للعمل بها كانت على غير ما يرام، وذلك في ما يتعلق بأصحاب المهنة الواحدة، وقد توقف الورداني عند اختلاط الطليانيين بالفرنسيين في فرنسا، ويفسر تراحم الطليانيين على أنه يرجع إلى أن أعظم تجارتهم هي الخدمة البدنية، وذلك بأن ترسل من جزر إيطاليا كجزيرة سيسيليا من جنوب إيطاليا العاجزين عن التكسب في أوطانهم، وذلك لكثرتهم فيها إلى العديد من الأقطار الأوروبية، وقد ذكر الورداني أن عدد هؤلاء وصل إلى الأربعين ألفاً. وهذا أوغر عليهم صدر المواطنين الفرنسيين المشتركين معهم في المهنة نفسها، ما استتبعه العديد المجادلات والمناوشات بينهم، خاصة أن أجرة الطليانيين كانت تمثل نصف أجرة المواطن الفرنسي، ما كان يدعو أصحاب العمل إلى استخدامهم وتركوا المواطنين أبناء فرنسا^[2].

كان الورداني مهتماً بذكر تفاصيل الرحلة قدر المستطاع، وعول أكثر على التفاصيل التي لا يوجد لها مثل في الشرق، كالأشجار الجميلة التي على جانبي السكك الحديدية على طول الطريق، «ومما يشوق خاطر ويروق الناظر إحاطة كافة سكك الحديد بالأشجار الظليلة من الجانبين، بحيث لا يكاد الناظر يتمكن من الإحداق عليها مع جسامتها؛ لشدة الحركة والسير، فتمر مرّ السحاب وتختطف الأبصار اختطاف البروق، كل ذلك دلالة على نمو العمران والترقي في بلاد فرنسا»^[3]. أو تلك التي لها مثل بيد أنها تنطوي على اختلاف قليل أو

[1]-علي بن سالم الورداني التونسي، المصدر السابق، ص 37.

[2]-علي بن سالم الورداني التونسي، المصدر السابق، ص 38.

[3]-علي بن سالم الورداني التونسي السابق، ص 38 .

كثير، ومن تلك التفاصيل اهتمامه بالأوتيلات واللوكدات. هذه الأوتيلات توجد بجوار محطات السكك الحديدية، وتكفي المسافرين راحة ومبيتاً ومطعماً ومشرباً، إلا أن الورداني كان يأخذ عليها ارتفاع أسعارها بالمقارنة بمراكزها.

ولا شك عندنا أن الفابور هو الوسيلة الناجعة التي قامت بتعريف الورداني على تلك البلاد، فقد كان وسيلته، ولذا انطبع عليه ذلك فكان كثير الحديث عن كل ما يمت للفابور بصلة، كالمحطات وما جاورها من لوكدات وأوتيلات، والسكة الطوية التي كان يقطعها القطار، غير أن ما لفت نظره في الطريق التي تقطعها القطارات أنها تمر بعدد من الأنفاق الجبلية التي شقتها يد الإنسان الصانعة بالقوة الفعالة، ويوجد في أثناء الطريق بعض الجبال التي اخترقتها يد الصناعة بالقوة الفعالة، فمررنا من عدة ثقوب (23)، أكبرها ما يستمر فيه سير القطار مقدار ثماني أو تسع دقائق.

فقدان النزعة النقدية

النزعة النقدية في الرحلة الأندلسية كانت نادرة بحيث تكاد لا تبين، وهي ليست نزعة نقدية عميقة، بل هي أقرب إلى رأي يقارن فيه بين حالين أو أمرين في الشرق والغرب يُشتمّ منه رائحة النقد العابر، كما أن الندوي لم نره يقف موقف النقد تحت إلحاحات عقدية، فهو مثلاً لم ينقد في حديثه عن التياترو هذا اللون -على الرغم مما يعجب به من خلاعة ومجون وشرب للخمور- وإنما اكتفى بتعريفه والإشارة إليه، وهذا الأمر نجده أيضاً عند رفاة الطهطاوي في بعثته إلى فرنسا، حيث وقف عند بعض المظاهر الفرنسية في الناحية الاجتماعية وغيرها دون نقدها، أو حتى الإشارة إلى مخالفتها لطبيعة العادات والتقاليد التي قامت عليها المجتمعات العربية^[1].

ويكفي أن نلقي نظرة على بعض النصوص لنذكر أن النقد كان عابراً، بيد أنه في الوقت ذاته يكشف عما بداخل الورداني من مشاعر جراء ما يراه في رحلته، خلاصتها مونولوج داخلي يدور حول مقارنة باطنية بين الشرق

[1]-انظر رفاة الطهطاوي، تخلص الإبريز في تخلص باريز، القاهرة، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، 2012م .

القديم في أدواته والغرب الذي يخطو خطواته نحو التقدم.

ومن هذه النصوص:

«ومن الغريب أن الأوروبين يعيرون علينا لوجود السؤال في بلادنا، والشحاذون عندهم أشد نكبة، وأبرد قلباً، مما هم عليه عندنا»^[1]. وهذا النص يقيم فيه الورداني على الأسلوب الاستنكاري، وكأنه يستنكر على الغرب في نقدهم العرب في ذلك، والحال عندهم أشد وأنكى.

«ثم إنني سألت حاكم مدينة غرناطة: هل يوجد أناس بأسبانيا من نسل العرب، مع بقاء أسماء عائلاتهم الأندلسية؟ فقال بـأن ذلك لا أثر له الآن بأسبانيا البتة، والظاهر أن القوم مرت عليهم أيامٌ صعبةٌ واضطهادٌ عظيمٌ، حتى اضطرت من بقي منهم لستر أصلاتهم وعائلاتهم، خوفاً من الحكومة؛ بسبب الانقلابات الهائلة والحروب العظيمة»^[2]. وهذا يقودنا إلى أن ذكريات الماضي لا تزال ماثلة أمام أعين الورداني، خاصة أن الحكم الإسلامي للأندلس ظل طيلة ثمانية قرون، وهي فترة جعلته يسأل عن مكان وجود العرب في الأندلس، وكأنه كان ينتظر الرد بأن وجودهم يشكل نسبةً كبيرةً من قوام المجتمع الأندلسي، بيد أنه يبدو أنها كانت مجرد أحلام، ففوجئ بما لم يكن في حسبانته، وهو الزوال من الوجود، أو من هذه البيئة، ورغم أن هذه المواقف كان ينبغي أن ينطلق منها الورداني للتأسيس لنزعة نقدية تتغلغل داخل أجزاء الرحلة الأندلسية، إلا أنه لم يفعل، وارتضى أن يقوم بمجرد نقد عابر، يدل على افتقاد الورداني للنزعة النقدية العميقة التي تبني على أساس معرفيٍّ من جانب، وأخلاقيٍّ من جانب ثانٍ، وعقديٍّ من جانبٍ ثالثٍ.

وربما يرجع ذلك إلى عدة أسباب في رأيي وهي:

- أن الناحية الرسمية غلبت على توجهه في هذه الرحلة، أو على أقل تقدير جعلته يمر على العديد من القضايا والأفكار التي كانت جدية بالنقد كالموقف السياسي، أو رجل السياسة الذي يحكم على

[1]-علي بن سالم الورداني التونسي، الرحلة الأندلسية، تحقيق عبد الجبار الشريف، ص 42.

[2]-علي بن سالم الورداني التونسي، المصدر السابق، ص 71.

الأمر بعيداً عن العاطفة القومية أو الدينية أو الوطنية ربما.

- الميل إلى الوصف، فقد غلب على هذه الرحلة الجانب الوصفي، فالرجل ارتاد أرضاً جديدةً، ومن يرتاد أرضاً جديدةً تملوه نظرة الانبهار والاندھاش والإعجاب، ومن ثم يتجه قلمه إلى الوصف بكل ما تملكه جوانحه.

- أن الورداني كان يضع في ذهنه القارئ، وبما أنه وضع القارئ نصب عينيه، فقد ارتأى أن يرسم وصفاً تفصيلياً للأماكن التي يزورها أو تقع عليها عينه، وكأنه يرسم خريطة لمن يأتي بعده، حتى يهتدي بها في سيره.

ومن ثم فالنزعة النقدية وإن كانت تختفي وراء الوصف، فهذا لا يعني أنها غير موجودة، بل كانت توجد على فترات في الرسالة، خاصة إذا حضرت الأنا الذي لا يشعر بالدونية تجاه الآخر، وهذه النزعة إما منبئيةً على ناحية تاريخية ماضوية، أو ناحية عقدية، أو منبئيةً على ناحية عقلية، أو منبئيةً على ناحية الواقع الذي يشهد بصدق نقده.

فالنقد المبني على ناحية تاريخية يمثله النص الذي يقول فيه الورداني: «والفكر العام عند الشعب الإسباني قاطبة هو الاستيلاء على سلطنة المغرب الأقصى وجبل طارق ومملكة البرتغال ثم صيرورتها جمهورية»^[1]. وقوله: «أما الآثار العربية بها -يقصد إشبيلية- هي منارة طولها ثلاثون متراً وعرضها أربعة، وصحن مسجد قد صار مسجده كنيسة»^[2].

والنقد المبني على ناحية عقدية يمثله النص الذي يقول فيه الورداني: إن «أسبانيا لما دخلت بلاد العرب (الأندلس) ألزمت الأهالي بترك الدين قسراً»^[3]. وقوله: «ومن العجب العجاب أن أولئك الرهبان كلما ظفروا بمسلم عرضوا عليه

[1]- علي بن سالم الورداني التونسي، المصدر السابق، ص 74 .

[2]- علي بن سالم الورداني التونسي، المصدر السابق ص 56 .

[3]- علي بن سالم الورداني التونسي، المصدر السابق، ص 55 .

التنصر، وقد حصل لي ذلك بمدينة الأسكريال، لما كنت فيها، فقد عرض علي أحد سخفائهم ترك الديانة الإسلامية مراراً، واعتبر ذلك في حالة تعصب القوم، اجعله قياساً لغيره من جميع الأمور»^[1].

والنقد المبني على ناحية الواقع يمثل النص الذي يقول فيه الورداني منتقداً المشاهد الدموية في لعبة مصارعة الثيران الأسبانية: «هنا ملاحظة لا تخلو من فائدة، وهي أن هذه الألعاب قد أثرت في أخلاق الإسبانوليين شدة وحماسة؛ لتعودهم دائماً على مشاهدة الدماء وسفكها واستهانة الخطوب وارتكابها، إذ ينشأ الإسبانولي على حضور تلك الميادين ثلاث مرات في الأسبوع، ويرى المقاتلات الشديدة، وتهافت الناس على هذا الأمر الفظيع، فتعتاد نفسه على مقاتلة أمثالها، ثم يصير له ارتياح وميل إلى تقليد أربابها، وهذا أمر عام في الإناث والذكور، ولهذا لا تكاد أسبانيا تخلو من الشغب والقلائل؛ لتعود النفس فيها على الاستهانة بالأمر»^[2]. ونقد الورداني هنا له علاقة بقضية الوعي والأنثى، فالأنثى لديها مخزونها في ذاكرته، حتى وإن كان يعمد إلى إخفائها، وقد أيقظت مشاهد مصارعة الثيران هذا المخزون، حيث إنه مخزونٌ مليءٌ بالمواقف السابقة، والآراء الماضية التي كانت تعمل على توجيهه، فوقفت سداً منيعاً أمام تحولات الزمن، «الشيء الذي يجعلها متموجة، ولكنها حاضرةٌ باستمرار، وديمومتها تعود إلى كونها لا تتعرض للطعن في وجودها، من طرف الواقع والتجربة المباشرة، فهي توجه تجاربنا بطريقة لا تسمح لنا أحياناً بالتساؤل عن الواقع وعن العالم، أو عن الحقيقة»^[3].

الجانب الوصفي :

يمكننا القول بأن الجانب الوصفي كان يغلب على ما عداه من الجوانب

[1]-علي بن سالم الورداني التونسي، المصدر السابق، ص 74 .

[2]-علي بن سالم الورداني التونسي، المصدر السابق، ص 48 .

[3]-محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل - صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، بيروت، 2000م، المركز الثقافي العربي، ص 21 .

الأخرى، وربما كان هذا الجانب هو المناسب لطبيعة الرحلة؛ إذ المرتحل في الغالب مشدود ومجذوب ناحية ما يرى، خاصة إذا كان غريباً عليه، ولم يجده في موطنه الأصلي، والحقيقة أن هذا الجانب هو الركن الأساسي الذي تنطلق منه في الغالب كتب الرحلات، ثم يتلوه الجوانب الأخرى، مثل جانب النقد وجانب المقارنة وغيرهما.

وإذا كان الورداني قد تحدث بانبهار وإعجاب عن الفابور، والمدن التي يقطعها، وما تتسم به من جمال، فإنه في الوقت ذاته كان مهتماً بوصف التفاصيل الصغيرة، التي تضمن له كمال الصورة من الناحية الوصفية، حتى يرضي شعوره بأنه قد أوصل الرسالة التي اضطلع بها عقله الباطن تجاه القراء. ومن تلك الصور الوصفية ما يقول فيها في وصف الطرق: «الطرق فيها -يقصد مدريد- متسعة ومرصوفة بالأحجار، تختلف السعة فيها اختلافاً عظيماً، فربما رأيت طريقاً يتسع جانباه إلى نحو الثلاثين متراً، ثم انتهت إلى طريق آخر لا تكاد العربة الواحدة تمر منه، وهي كلها منورة بالأنوار الغازية، وليس فيها شيء من الآثار العربية»^[1]. ومن ذلك ما يقول فيه عن أدوات الفلاحة: «كما أنني رأيت في رحلتي هاته عدة آلات للحرثة، وغيرها من فن الفلاحة، ولكن لم يسعني الوقت للاطلاع على جزئيات الآلات وتفصيلها، غير أنني أعترف بأهميتها، لما رأيت من المنفعة الناشئة عن استعمالها»^[2]. والملاحظ في هذين النصين وغيرهما أن الورداني التزم جانب الإشادة في عرضه الوصفي، فلم يسفه، أو يقلل، أو يتخذ غير جادة الحق سبيلاً، بما يعني أنه كان يصف هذه المقاطع التي شاهدها وصفاً نزيهاً أقرب إلى الموضوعية. وهذا يقودنا إلى القول بأنه على الرغم من التمسك بالهوية، وظهور الذهنية الماضوية التي تتأثر بالصراع القديم بين الشرق والغرب، فإنه ظل متمسكاً بنوع من الحياد في العديد من سطور رحلته وثنايا حديثه.

ولم يكن الورداني يقف عند التفاصيل الصغيرة فحسب، بل تعداها إلى الحديث عن القضايا الكبرى المتعلقة بالآخر -وهذا دليل آخر على الحيادية-

[1]-علي بن سالم الورداني التونسي، الرحلة الأندلسية، تحقيق عبد الجبار الشريف، ص 41، 42 .

[2]-علي بن سالم الورداني التونسي، المصدر السابق، ص 74 .

فالرجل كان وصفه لمنجزات الحضارة الغربية في فرنسا وصفًا راقياً لا يخلو من انبهار واندهاش كبيرين، فإذا كانت أسبانيا في رحلته تمثل الآخر المغتصب، الذي أخرجته من الديار، وظاهر على إخراجها، وأخفى كل أثر للدولة الإسلامية فيه، إلا ما لم يستطع إخفائه عجزاً منه عن ذلك، فإن فرنسا فيها تمثل الآخر في حضارته ومنجزاته وثورته الأخاذة التي طالت الآفاق، وقد شده علومها ونظامها وطرقها وشوارعها، فقد كانت تمثل له النموذج الأوروبي في الحضارة والمدنية، وكثيراً ما كانت تدعوه الحاجة إلى المقارنة بين النموذج الفرنسي والنموذج الإسباني، فالأول فاق الثاني عنده في كل شيء، عمراً واقتصادياً ومعرفياً وعلمياً، وربما ثقافة أيضاً، بل لقد كان يعتبره قبة العالم حضارة وعلماً، لذا وجدناه يقول عنها: «ولا يلزم التعرض لبيان حسن نظامها وانتظامها ولطف مبانيها وكمال رونقها البهيج وتقدم ثروتها وتمدنها ومجامعها العلمية والصناعية وأنواع المحاسن التي جعلت مدينة باريس بمنزلة العقل من جسم الكرة الأرضية، والضوء بالنسبة إلى المنظومة الشمسية، وكيف يصبح التعرض لتفصيل جمالها الأدبي والاجتماعي، وهي قفا بنك العالم الأوروبي»^[1].

فقضية الانبهار بالنموذج الفرنسي -وبعض الشيء بالنموذج الإسباني- لا يمكن إنكارها، فقد صار الآخر عندها موضوعاً للاندهاش والانبهار، «وبذلك يعيد الورداني إنتاج القراءة نفسها التي قدمها الطهطاوي وبيرم التونسي، والمتمثلة في الانبهار والإعجاب والاندهاش من منجزات الآخر الفرنسي، ونظراً لقوة هذه المنجزات وانتظامها، وغيابها في العالم العربي الإسلامي من جهة، وغيابها من جهة أخرى في الدول التي مر منها (إيطاليا وأسبانيا) أو وجودها، لكنها لا تصل إلى مستوى المنجزات الفرنسية»^[2]. ويظهر ذلك جلياً عند حديثه عن الريف الأسباني، وعن المظاهر الترفيهية الفارغة التي يتعلق بها الأسبانيون من لهو ولعب ومصارعة ثيران، وكثرة الاحتفالات والأعياد، وقد اتخذ من ذلك علامة على دعة الأسبان وخمولهم وضعف عزيمتهم التي جعلت منهم شعباً يوصف بالكسل،

[1]-علي بن سالم الورداني التونسي السابق، ص 76.

[2]-بوشعيب الساوري، الأنا والآخر في رحلة الورداني، ص 120، 121.

وهو يقول في هذا الصدد: «والطريق في تلك الجهة ممتد بين أراضٍ فلاحية قليلة ذات خصب بالطبع، إلا أنها محرومة من التريقات الصناعية؛ لتعانس الأهالي عن الجهد والجد الذي اعتاده الفرنسيون في أعمالهم الزراعية والصناعية»^[1]. إلا أنه وقف من مدينة برشلونة الأسبانية موقفاً إيجابياً، بل يمكن القول أنه عدها مخالفة لغالبية المدن الأسبانية، وكأنها يقربها بذلك من النموذج الغربي، بدليل أنه مدح مبانيها وشوارعها المتقنة والعظيمة التجارة، محيياً فيها التزامها الدائم بالشغل والاجتهاد، وأنه عدها متقدمة في المعارف والعلوم والأشغال العمومية كفرنسا، واصفاً أهلها بأنهم أهل جد وكد، ولا أثر فيها لسؤال الشحاذين^[2].

وإذا كان الورداني مهتماً -كما سبق أن رأينا- بوصف الأماكن والمناظر والشوارع وما تعج به من مبانٍ معمارية عالية الروعة، وبوصف الحالة الاقتصادية، وربما تطرق سريعاً إلى الزراعة ممثلة في ما شاهده من أراضٍ خضراء وبساتين يانعة، فإنه كذلك لم يهمل الجانب الاجتماعي المتمثل في العادات والتقاليد، كما رأينا بوصفه لاهتمام الشعب الأسباني بعادة مصارعة الثيران.

والعادات والتقاليد التي وصفها الورداني منها ما يتعلق بالملبس، ومنها ما يتعلق بالطعام، ومنها ما يتعلق بأسلوب الحياة عامة، وكذلك ما يتعلق منها بالأخلاق. يقول الورداني عن إحدى عاداتهم في الطعام: «إذا دخل عليهم الضيف وهم يأكلون يعرضونه على الطعام كعادات العرب، بخلاف سكان شمال أسبانيا»^[3]. وهو هنا يصف هذه العادة وصف المنصف، عندما بين أنه ليس سكان أسبانيا كلهم على هذه العادة، فميز فيها سكان الشمال عن غيرهم من بقية السكان، لكن الوصف هنا لم يكن منفصلاً عن الأنا، فهو يرجع عادة إكرام الضيف -وهي عادة حسنة وتتسم بالإيجابية تجاه الآخر- إلى تأثر الإسبانيين فيها بالمسلمين، لكنه يرمي إلى ذلك من طرف خفي كما يبين النص.

ومن تلك النصوص قوله عن لباس نساء البادية وبعض رجال الفلاحة: «فإن

[1]-علي بن سالم الورداني التونسي، الرحلة الأندلسية، تحقيق عبد الجبار الشريف، ص 41 .

[2]-علي بن سالم الورداني التونسي، المصدر السابق، ص 70 .

[3]-علي بن سالم الورداني التونسي، المصدر السابق، ص 72 .

كيفية ثوبهن كثياب نساء البوادي بتونس، ومن ذلك أيضاً ما أعلمناه به قنصل الدولة العلية ببلنسية، أن الرجال الذين يشتغلون بخدمة البساتين لا يلبسون السراويل طويلاً، بل حدها إلى الركبة مثل لباس رجال تونس^[1]. لكن الورداني لا نرى أن في اتجاهه في هذا النص أي لون من ألوان التعصب للجنس العربي، ولكنه يحاول أن يبين تأثير الوجود الإسلامي لعدة قرون في الأندلس في بعض عادات الناس وتقاليدهم، وهذا يقودنا إلى القول بأن الأنا حاضرة في علاقتها بالآخر في أسبانيا.

كذلك عدّد الكثير من الألفاظ العربية التي يستخدمها الأسبانيون في لغتهم اليومية، والتي يراها مثلاً حياً على التأثر بالوجود الإسلامي، وقد يكون ذلك مقبولاً. إلا أن غير المقبول أن يرجع جمال نساء أسبانيا إلى اختلاط دمهم بالدم العربي، لأن ذلك ما لا دليل عليه، ويعد ترديده نوع من أنواع التعصب. وهذا يعني أن الصورة التي كونها صاحب الرحلة عن الآخر كانت صورة مضطربة تتحكم فيها نفسية الورداني وأفكاره الماضوية في نظره للآخر، وهذا يقوده دون أن يشعر إلى وصف المشاهد التي يراها وهو محمّل بالماضي، الذي أوقعه في بعض الأحيان - لا دائماً - في إصدار أحكام خاطئة على الآخر. ومن ثم يفسر البعض رحلة الورداني في العمل على مناهضة الآخر من خلال ثقافة الأنا، فكانت الرحلة تحكمها علاقة الأنا بالأجنبي^[2].

ونقول بعض الأحيان لا كلها، لأنه كثيراً ما كان محققاً في وصفه للعديد من المشاهد، وإصدار حكمه عليها، ونقدها لمخالفتها الفطرة السليمة والعقيدة الدينية والعقل الراجح، من ذلك مثلاً وصفه لحالة البغاء والدعارة المنتشرة في أوروبا ومناقضتها التامة للعقيدة الإسلامية، يقول: «النساء المستخدمات بعد تميم أشغالهن يخرجن من البيوت فيقفن عند أبوابها يستعرضن بأنفسهن المارين، فإذا راودهن القاصد اتفقن معه، وذهبن له إلى حديث الهوى والموبقات، وأكثر ما

[1]- علي بن سالم الورداني التونسي، المصدر السابق، ص 71، 72.

[2]- انظر عبد المجيد قدوري، سفراء مغاربة في أوروبا، المغرب، الرباط، منشورات كلية الآداب، 1995م، ص 8، وما بعدها.

تكون هذه الحالة أمام دور الأغنياء والأكابر، ولا حرج عليهن في ذلك مطلقاً^[1]. ولا يعد نقده هنا المنبني على حالة وصفية أمراً منكرًا، فالرجل ليس متعصباً لدينه بقدر تعصبه للفترة السليمة التي تآبى ذلك الأمر المشين، فضلاً عن أن العقل الراجح يأباه، ومن ثم فإن ربط نقد الورداني لهذه الحالة اللاأخلاقية بالتعصب، وعده من قبيل النقد المبني على التعصب للعقيدة، إنما يعد أمراً منكرًا. فالرجل لم يقبل هذه الصورة التي رأى عليها الغربيات اللاتي يعرضن أنفسهن كأى بضاعة تباع وتشتري، فهبطن بأنفسهن من حالة التكريم الإنساني الذي جعلهن الله تعالى عليه إلى حالة من البهيمية المنكرة. بيد أن ما فات الورداني أن تلك الصورة نتيجة حتمية للحضارة الغربية الناشئة في تلك الفترة، والتي لم تنظر لشيء إلا وكان يبعده المادي، أما الأخلاق والروحانيات فلم تعر لها بالاً مطلقاً. فالصورة التي وصفها ونقدها صاحب الرحلة تعد صورةً مصغرةً من حضارةٍ مترامية الأطراف في الغرب.

ولكن إذا كان بعض الرحالة يطرحون مقارنةً بين الأنا والآخر، وذلك من أجل تجميل صورة الأول، وتقبیح صورة الثاني^[2]، فهل انتهج الورداني هذا النهج؟ الإجابة في رأيي ليست على إطلاقها، وذلك لأن الورداني مثلما عرض لجوانب سلبية في الغرب، وخاصة فرنسا، فإنه عرض كذلك لجوانب إيجابية كمنجزات الحضارة الغربية كما ظهرت له، بيد أن الرجل كان يحاول أن يبين نقيض الجوانب السلبية في الغرب بما يقابله من الجوانب الإيجابية في الشرق، وهذا ربما أوحى للبعض بأن الورداني يسير في اتجاه واحد في موقفه من الغرب في رحلته، وهذا منافٍ للحقيقة.

إلا أنه من الإنصاف التأكيد على أن الورداني كان يجد أريحيةً في تسليط الضوء على الجوانب السلبية في الغرب، وذلك من أجل الإعلاء من قيمة الأنا، خاصة في ما يتعلق بالجوانب الروحية والأخلاقية^[3]، ونحن لا نغفل قضية مهمة

[1]-علي بن سالم الورداني التونسي، الرحلة الأندلسية، تحقيق عبد الجبار الشريف، ص 72 .

[2]-انظر حسين فهم، أدب الرحلات، الكويت، مجلة عالم المعرفة، العدد 138، 1989م، ص 196، وما بعدها .

[3]-والجانب الأخلاقي يعد الجانب الأكبر الذي نال قسطاً وافراً من نقد الورداني في إطار ما يسمى بدونية الغير، انظر في ذلك عبد النبي ذاكر، الواقعي والمتخيل في الرحلة الأوروبية إلى المغرب، المغرب، أكادير،

مؤداها: أن الأنا الذي يمثله كل منا تجاه الآخر يظهر بوضوح، ليس عند التواصل مع الآخر من ناحية الجنس فقط، بل يظهر كذلك في نواح أخرى عرقية ودينية وفكرية واقتصادية وثقافية وغيرها. ومن ثم فإن الورداني لا يلام على ما لا يملكه، خاصة وقد استحوذت عليه العديد من الصور التي تزاومت في عقله: صورة الآخر الحضاري، وصورة الآخر المبهر، وصورة الآخر المحتل، وصورة الآخر المعتدي، وصورة الآخر المتكونة عبر مئات السنين.

بيد أننا نعلم يقيناً أن صورة الآخر السلبية -وهي صورة مركبة قوامها أن الآخر محتلٌ وغاشمٌ ومعتد عبر القرون الفاتئة وإلى الآن - كان لها الصدارة، ما أدى إلى إحداث نوع من التصادم بين الأنا و الآخر في عقلية الورداني، «وهكذا أدى الاصطدام مع الآخر الإسباني بالذات إلى ازدياد منجزاته العلمية والصناعية مقارنة مع منجزات الأنا في الماضي، ومقارنة مع منجزات الآخر الفرنسي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى عملت الذات على الحط من قيمة عادات وقيم الآخر، وذلك انطلاقاً من نسقها الثقافي المختلف، ما ترتب عنه تشكيل صورة الذات»^[1].

وعليه فإنه بعد نحو أربعة أشهر من العمل والبحث والمشاهدات والتجوال في أنحاء إسبانيا عادت البعثة العلمية إلى استانبول بتاريخ 25 ديسمبر سنة 1887م وقد أعدت تقريراً عن مهمتها التي أنجزتها. وحسب ما أثبتته الورداني في نهاية كتابه «الرحلة الأندلسية» فإن الكتب التي أُعدّ بشأنها التقرير كانت متنوّعة المواضيع، فقد جاء بعضها في اللّغة وبعضها في الفقه وبعضها في التاريخ وبعضها الآخر في الطب وغير ذلك. هذا وقد تمّ انتخابها بشكل خاص من المكتبة العمومية بمدريد، ومكتبة الإسكوريال ومكتبة الأندلس. وقد ذكر أسماء بعض هذه الكتب وأسماء مؤلفيها والمجال الذي تنتمي إليه. ولقد مكّنت رحلة الورداني من تقديم خدمة علمية جليّة للمكتبة العثمانية، وفي الوقت نفسه نقل لنا الورداني صورةً عن آثار العرب في إسبانيا وعن الحياة الاجتماعية والعلمية والثقافية هناك، ومن حسن الحظّ أنّه دوّن ما رآه وشاهده بنفسه في

منشورات كلية الآداب، 1997م، ص 66.

[1]-بوشعيب الساورى، الأنا والآخر في رحلة الورداني، ص 128.

كتابه القيم «الرحلة الأندلسية» الذي يستحق كثيراً من البحث والدراسة^[1].

المصادر والمراجع :

- بدري بن منور، علي الورداني تمسك بالعربية لغة، جريدة المغرب، بتاريخ 29 / 5 / 2018م.
- بوشعيب الساوري، الأنا والآخر في رحلة الورداني، أعمال الحلقة الدراسة: أسبانيا بعيون الرحالة المغاربة، مختبر السرديات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسك، المغرب، 2011 م.
- حسين فهم، أدب الرحلات، الكويت، مجلة عالم المعرفة، العدد 138، 1989م.
- خير الدين الزركلي، الأعلام، طبعة دار العلم للملايين، الخامسة عشرة، 2002م، ج 4.
- رفاة رافع الطهطاوي، تخلص الإبريز في تليخيص باريز، القاهرة، مؤسسة هندايو للتعليم والثقافة، 2012م.
- سعيد بن سعيد العلوي، أوروبا في مرآة الرحلة، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995م.
- عبد الرحمن مؤذن، الرحلة الأندلسية صورة الحوار وحوار الصور، أعمال الحلقة الدراسية: أسبانيا بعيون الرحالين المغاربة - مختبر السرديات - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسك - المغرب، الدار البيضاء، 2011م.
- عبد المجيد قدوري، سفراء مغاربة في أوروبا، المغرب، الرباط، منشورات كلية الآداب، 1995م.
- عبد النبي ذاكر، الواقعي والمتخيل في الرحلة الأوروبية إلى المغرب، المغرب، أكادير، منشورات كلية الآداب، 1997م.
- علي بن سالم الورداني التونسي، الرحلة الأندلسية، تحقيق عبد الجبار الشريف، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، الدار التونسية للنشر، بدون تاريخ
- محمد بشير العامري، دراسات حضارية في التاريخ الأندلسي، دار غيداء للنشر

[1]-مصطفى السبتي الأديب التونسي علي الورداني مكلّمًا من السلطان بمهمة علمية فسي إسبانيا ، على الرابط التالي : -http://ar.leaders.com.tn/article/3450

والتوزيع، الطبعة الأولى، 1433هـ، 2012م .

- محمد بن عثمان المكناسي، الأكسير في فكك الأسير، تحقيق محمد الفاسي، المغرب - الرباط، المطبعة الجامعية.
- محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، بيروت - لبنان، دار الغرب الإسلامي، الأولى، 1406هـ - 1986م.
- محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل - صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، بيروت، 2000م، المركز الثقافي العربي.
- مصطفى الستيتي الأديب التونسي علي الورداني مكلّفًا من السلطان بمهمة علمية في إسبانيا
- على الرابط التالي :- <http://ar.leaders.com.tn/article/3450>

رحلة أحمد بن فضلان

اجتاز بلاد الترك والروس وبلغ أسكندينا فنيا

محمود بري^[*]

مع تباشير القرن الثالث للهجرة، أخذت المحيطات والبحار في أرجاء الأرض تعتاد مجاذيف الرحالة العرب المسلمين، يضربون في عرض بحرهما على متون سفنهم في أربع جهات الدنيا، حاملين كبرياءهم المخصّبة بالدين السماوي الحنيف الذي كان يوماً منارةً للحضارة قامت على أكتافه أمبراطورية هائلة. راحوا يطوفون ويجوسون ويخوضون الغمار في كل اتجاه، مقتحمين الأهوال والمخاطر، يخترقون ظلمات الأنواء العالية بحثاً عن الجديد من الاكتشافات والإنجازات والمعارف، من الأندلس إلى الصين، ومن شبه القارة الهندية إلى أعالي الشمال الروسي، مروراً ببلاد الترك والخزر والصقالبة. تميّزوا وبرعوا بشكل واضح في تقديم صور تفصيلية في وصف البلاد التي نزلوها، وأحوالها ومخاطرها وعجائبها، وكشف ما لم يكن معروفاً عن شعوبها وتقاليدهم وعقائدهم. فاغتنت المكتبة العربية الإسلامية بمعارف واسعة عن البلاد البعيدة التي كانت مجهولة غير معروفة، وطرقها ومسالكها، وطفّت على السطح أسماء لمعت واشتهر أصحابها وباتت لهم مواقعهم في حركة التاريخ والمعارف، أمثال الكندي وابن خرداذبة وابن الفقيه الهمداني وابن بطوطة واليعقوبي وأحمد بن فضلان. وتمييز الأخير بكونه من أرفع الرحالة شأنًا وأغناهم معرفةً وأوسعهم إنجازات. فقد ترحّل وسط المخاطر والمعوقات، وجاوز بلاد الترك وبلغ مواضع لم يسبقه إليها رحالة إسلامي من قبل. ويذكر في هذا الصدد أن ابن بطوطة مثلاً، كان زار بلاد البلغار، لكنه لم يستطع تجاوزها شمالاً إلى سيبيريا (التي أطلق عليها لقب «أرض الظلمة»). وقد اعتُبرت وقائع رحلة ابن فضلان الكبرى كما دونها

في رسالته إلى الخليفة المقتدر بالله، من أهم كتب الرحلات عند العرب، بل من أهمها في هذا المبحث بالإجمال، حيث وصف فيها بلاد الترك والبلغار والروس والخزر (في حوض بحر قزوين)، وبلغ البلاد الاسكندنافية، في إنجاز نادر من نوعه، شكّل إضاءةً باهرةً على ثغرةٍ كبيرةٍ في الماضي البعيد لتلك الشعوب، لم تكن معروفة من قبل. وقدّم معارف موسوعية في هذا الخصوص، ونال موقعاً متقدماً على أقرانه ومعاصريه، حتى بات ذكر اسم أحمد بن فضلان وحده، يستجلب الثناء والتقدير عند العرب كما عند الشعوب الأخرى، وبخاصة أبناء البلدان التي ترحل فيها وكشف عن معالمها وفرائد شعوبها وعاداتهم. ولقد قرأ هذه الرحلة واستفاد منها واعتمد على ما فيها من معلومات كانت ثمينةً في حينه، كل من الإصطخري و ابن رسته والجيّهاني وبخاصة المسعودي (أبي الحسن في مؤلفه الهام «مروج الذهب ومعادن الجوهر» الذي أخرجته المكتبة العصرية في صيدا-لبنان، في أربعة أجزاء 1987-). كذلك كان ياقوت الحموي في معجمه الشهير صاحب فضل في إبراز رسالة ابن فضلان من خلال النصوص التي ذكرها عنه، وقوله أن تلك الرحلة كانت معروفةً ومدونةً ومشهورةً في أيدي الناس، وأنه رأى منها عدة نسخ متداولة في عصره في بلاد الترك والعجم^[1].

ابن فضلان: من هو؟

هو أحمد بن العباس بن راشد بن حماد البغدادي، عُرف بأحمد بن فضلان، عالمٌ إسلاميٌّ من القرن العاشر الميلادي، ورحالةٌ خبيرٌ نشطٌ في أوج مجد الدولة الإسلامية في بغداد. ارتحل في أقطار الدنيا وانفرد بالكتابة عن بلاد كانت غريبةً على الثقافة الإسلامية يومها، وهي «روسيا» وجوارها من مختلف الجهات، وكان ما كتبه في العام 922م هو الوصف^[2] الأول والأدق والأفضل لهذه البلاد، وأقدم وأفضل وصفٍ أجنبيٍّ لروسيا على وجه التحديد، إلى درجة أن الروس في العصور الحديثة، عادوا إلى ما كتبه فنقلوه إلى لغتهم وجعلوه في أساس ما

[1]- نقولاً زيادة، الجغرافيا والرحلات عند العرب، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1962م، ص142

[2]- تاريخ روسيا في ثلاثة أجزاء، إصدار معهد تاريخ روسيا التابع لأكاديمية العلوم الروسية تحت إشراف الأكاديمي ساخروف، موسكو 2000 بالروسية ج1.

جرى تدوينه عن تاريخ بلادهم في تلك الآونة. والمعروف أنه وحتى بداية القرن العاشر الميلادي، كانت المعلومات التاريخية والجغرافية المتعلقة بشعوب أوروبا الشرقية عموماً، بما فيها روسيا، محدودةً جداً، لكنها اغتنت وتوسعت مع النصف الأول من هذا القرن بفضل رحلة ابن فضلان هذه وتجوّاله في منطقة حوض الفولغا التي وصفها بدقة ومهارة.

في مطلع حياته دخل بن فضلان في خدمة الجيوش العباسية، وعمل لعقد من الزمان مستشاراً مقرباً للقائد العسكري محمد بن سليمان الذي قاد جيوش الخلافة — مع نهاية القرن التاسع ومطلع القرن العاشر الميلاديين — ورافقه في حملاتٍ عسكرية واسعة امتدت حتى تخوم الصين في أقصى مشارق الأرض عندهم. تعلم ابن فضلان الكثير خلال تلك المرحلة الغنية من حياته حيث كان يرافق الجيوش أينما تضرب في الأرض، وراكم جرّاء ذلك معارف جزيلة، واطلع على أحوال الشعوب والأمم التي خالطها، ووقف على مميزاتها وتقاليدها وثقافاتهما. وهذا منحه الكثير من المعارف والمدارك والحكمة، ما أتاح له الوصول إلى بلاط الخليفة العباسي (المقتدر بالله) الذي قرّبه واستعان به كرجل دولة وكفقيه وعالم إسلامي وكصاحب معارف ورشد.

ترقى ابن فضلان في بلاط الخليفة المقتدر، وترسخت علاقته بصاحب الأمر والنهي، فبات واحداً من بين الأقرب إليه. وفي هذه الفترة، وتحديدًا في العام الميلادي 921م، وصلت إلى البلاط العباسي رسالة من قيصر البلغار المدعو «ألموش بن يلطوار». وتبيّن أن الرجل لم يعد راغباً في أن تكون بلاده تابعة لدولة الخزر الذين اعتنقوا الديانة اليهودية وكانوا يضايقونه، فأوفد رُسله إلى عاصمة العالم الإسلامي يومها، بغداد، يطلب من الخليفة العباسي المقتدر بالله، إرسال بعثة تضم دعاةً متمكنين لشرح مبادئ دين الإسلام الذي كان يومها في أوج سطوته وسلطانه، وتمنّى توفير من يفقهه وقومه في شؤون الدين، ويعرفهم بشرائع الإسلام ويعلمهم أصوله ومبادئه، كما طلب عمالاً وبنائين ليشيدوا لهم مسجداً وينصبوا فيه منبراً ليقم عليه الدعوة للخليفة في بلده وجميع مملكته، وبناء حصن

كذلك يتحصّن فيه من الملوك المخالفين له من حوله. ويقول الرّحالة أن أخطر هؤلاء كان سيد مملكة الخَزَر، وهو يقوم على مملكة ليهود أشكناز ينحدرون من سلالات تركية-تترية، ويشكلون عماد أجهزة الحكم والإدارة والاقتصاد في دولة الخَزَر، حيث كانت عاصمتهم «إيتيل». ويُقال أن معظمهم ما لبث أن تحوّل إلى المسيحية في ما بعد.

قبل أن تأفل شمس ذلك العام تقرر في بغداد رحلة إلى قلب القارة الآسيوية، المعروف باسم «أرض الصقالبة»، وذلك تلبيةً لطلب القيصر الذي أعلن للخليفة -فوق كل ما قاله في رسالته- أنه ينتظر بكل الاهتمام بأن يجد إجابةً للسؤال المثار وقتها وهو «كيف استطاع ذلك الدين (يعني الإسلام) الآتي من قلب الصحراء أن يكون تلك الإمبراطورية الضخمة التي لم تضاهها سوى إمبراطورية الإسكندر المقدوني»؟. ولعل هذه الملاحظة ساهمت في تسريع تلبية الخليفة العباسي لطلب القيصر. وبناءً على إشارته جرى اختيار أعضاء البعثة بين فقيه ورجل دولة ومؤرخ، بلغ عددهم حوالي الخمسة آلاف يجيدون مختلف العلوم والمهن والحرف، وجُعِل الموسوعي أحمد بن فضلان على رأس البعثة، تقديراً لمكانته وثقةً بقدراته على الحوار والإقناع، فضلاً عن تبخّره بعلوم الدين وشؤون الشعوب.

كانت المهمة، كما وصفها ابن فضلان، أن يؤسسوا «وجوداً إسلامياً متميزاً وراسخاً في البلاد التي يقصدونها». وهذا ما نجحوا في تدبّره بالواقع، وما زالت آثاره بادية بالفعل إلى اليوم (حيث إن أهالي تلك البلاد اعتنقوا الديانة الإسلامية منذ تلك الفترة، وما انفكوا عليها).

سافر الوفد وعلى رأسه أربعة أشخاص أساسيين يتقدّمهم ابن فضلان، ومعهم رسول ملك البلغار، ومرافق يعرف لغة الأتراك والغزّ (حيث إن مسار الرحلة يمر في بلاد هؤلاء). وكان ابن فضلان من يتولى تسليم خطابات الخليفة والهدايا (ومن بينها عقاقير وأدوية من ثمرات حضارة الطب عند المسلمين)، إلى الأمراء والملوء الذين تمرّ القافلة ببلادهم. وضمّ الوفد نفراً من المعاونين للخدمة وجنوداً للحراسة. وصلت الرحلة بلاد البلغار يوم 12 محرم 310 للهجرة، الموافق

فيه 12 أيار/مايو 922 للميلاد. ومن الفرائد التي ما انفكت قائمة اليوم كدليل عبر الأزمنة على بالغ أهمية رحلة بن فضلان إلى تلك الأصقاع، أن جمهورية تارستان الإسلامية القائمة اليوم (في تلك المنطقة إياها) ما زالت تتخذ تاريخ وصول البعثة إليها، وبالتالي دخولها الإسلام، عيداً سنوياً وطنياً ودينياً، وهو ما توضحه المنشورات السياحية التعريفية بتارستان.

خط سير الرحلة:

استغرقت الرحلة من بغداد حتى بلوغ بلاد البلغار حوالي أحد عشر شهراً، ومثل خط سيرها الذي جرى تحديده سلفاً، قيمةً جغرافيةً وعلميةً هامةً لما اشتمل عليه من معارف لم تكن شائعة، وحقائق ومعلومات وإشارات بنظام الرحلات في مناطق غريبة لا تخلو من المخاطر، كما أنها متباينة بتضاريسها ومناخاتها وبالنظم السياسية التي تحكم ناسها، والأهواء الدينية لأهلها وميزاتهم العرقية. ومعروف أن الانتباه لكل ذلك والبحث عنه والإحاطة به يتطلب ذهاناً متوقداً وفكراً موضوعياً ودرايةً عاليةً بطرق التقييش وجمع المعلومات وتنسيقها واستنطاقها وعرضها. كل هذا قام به ابن فضلان بقدر من الاندفاع والكفاءة، على الرغم من مصاعب الرحلة على طولها والمشقات التي اعترضتها. فقد «انطلقنا من بغداد، (كما قال) في يونيه 309هـ. الموافق حزيران 921م واتجهنا شرقاً إلى الشمال، مروراً بإقليم الجبال حتى وصلنا همذان والري، ثم واصلنا السير شرقاً إلى نيسابور، وكان الطريق إليها محفوفاً بالمخاطر في إقليم طبرستان. وقد تنكر أعضاء الوفد في القافلة كمسافرين عاديين كي لا يتعرضوا للأذى، ثم سرنا إلى بخارى، وكان الطريق إليها آمناً، واستقرينا فيها قرابة الشهر». وجاء في أوراق الرحلة التي حققها وقدمها د. سامي الدهان^[1] أن ابن فضلان قابل الجيهاني في بخارى، وكان وزيراً لصاحب خراسان، وذلك في شهر أيلول/سبتمبر من ذلك العام. ثم عادت القافلة إلى نهر جيحون فعبرته وسارت في النهر على متن سفينتين إلى خوارزم. هناك حاول حاكمها إقناعهم بعدم مواصلة السير وخوفهم من دخول أرض الغز لعدائيتهم، ولكنهم أصروا على المتابعة وواصلوا السير

[1]- تحقيق د. سامي الدهان — «رسالة ابن فضلان» - مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، المطبعة الهاشمية

إلى الجرجانية فاستقروا فيها حتى انقضى الشتاء (من تشرين الثاني/نوفمبر حتى شباط/فبراير 922م، حيث إن مياه الأنهار تتجمد في تلك الأقاليم شتاءً لحوالي عشرة أسابيع). ومع بداية آذار/مارس واصلت البعثة السير ولكن بعد أن تخلف منها عددٌ من الفقهاء والمعلمين والغلمان، إما خوفاً من مخاطر السير بعد أن عاينوا قسوة الشتاء، أو بسبب قلة الموارد المالية بعد أن تعذر استلامهم لمبلغ 4 آلاف دينار كانت مقرّرةً لهم من الخليفة كخراج ضيعة قريبة من خوارزم حتى يتموا الرحلة. والذين بقوا مع ابن فضلان واصلوا السير بقيادته، فمروا عبر بلاد ما وراء النهر و بحر آرال في الشرق و بحر الخزر في الغرب وقطعوا ما يسمى اليوم جمهورية كازاخستان وواصلوا السير شمالاً حتى بلغوا مدينة البلغار عاصمة البلاد. وقد قطعوا المسافة في 70 يوماً، كما جاء في أوراق الرحلة التي حققها د. سامي الدهان.

عمل ابن فضلان شخصياً على تدوين حقائق الرحلة ووقائعها. ذكر أن السكان في بلاد البلغار رحبوا بمبعوثي الخليفة، وأن الذين كانوا في استقبالهم هتفوا «الله أكبر» عندما انتهى مبعوث الخليفة من قراءة رسالته إليهم. وأشار إلى أن هتافاتهم تعالت لدرجة أن الأرض اهتزت لها. وصف حفل الاستقبال فقال بأن قيصر البلغار تقدم للمستقبلين ومن حوله مساعدوه الذين يدعوهم «الملوك الأربعة»، ومعه أيضاً إخوته وأولاده يحملون معهم الخبز واللحم والجاورس (وهو الدخن -نوع من الحبوب). وبعد مراسم الاستقبال، دعاهم الملك «فدخلنا إليه وهو في قبته، والملوك إلى يمينه، وأمرنا أن نجلس إلى يساره، وأولاده جلوس بين يديه، وهو وحده على سرير مغشى بالديباج الرومي».

الجدير ذكره أن البعثة التي عادت إلى بغداد بعد زهاء عامين من إنطلاقها، عملت ونجحت على نشر الإسلام وتركيزه، كما حلت الحروف العربية في لغة البلغار محل الأحرف التركية التي كانوا يعتمدونها. وقد بقوا على الأبجدية العربية منذ ذلك التاريخ في القرن العاشر حتى بعد قيام الاتحاد السوفياتي، ولم تُلغ العربية إلا في العام 1928م حينما استبدلت بها الأبجدية اللاتينية السلافية (الروسية)، وباتت اللغة الرسمية اعتباراً من العام 1938م وما تزال .

أسلوب ابن فضلان وعناصر نجاحه

يُبين ما تركه لنا الرحالة ابن فضلان أنه لم يكن رجلاً موهوباً فقط أو صاحب رؤية سياسية فحسب، بل كان، مع ذلك، عالماً متمكناً من أصول الملاحظة المحايدة (اليوم نسميها الملاحظة العلمية) والتدقيق الحريص والتدوين المباشر، وقد درب عينيه الثاقبتين على رؤية ما وراء المشاهد التي تتواصل أمام النظر، وأعمل عقله بالتحليل من دون الاكتفاء بالرصد، وآلى على نفسه التثبت قبل إطلاق الأحكام.

كان أسلوبه الكتابي مُريحاً للقارئ، خلافاً لما دأب الرحالة العرب على اعتماده من أساليب معقدة وثقيلة. وكانت عباراته رشيقة واضحة المعنى، ووصفه جذاباً لا تعوزه الدقة، كما كان غنياً بالتشويق والإمتاع. ما كتبه عن أسماهم «الصقالبة» المقيمين في بعض أقاليم الفولغا، جاء مميّزاً ومختلفاً عما تركه لنا سائر الكتّاب والرحالة في عصره.

لم يشغل ابن فضلان في وصف الأمكنة فقط في سرد طويل وممل، بل عالج كل ما رآه من مظاهر بكلّ روية ممكنة، وأولى اهتمامه بشكل خاص بعادات القوم ومكانة المرأة في مجتمعهم (الروسي القديم)، وطرق العيش التي كانت معتمدة، والعادات والتقاليد التي تحكمت بتلك الأقوام، من مثل طريقتهم في دفن الموتى... إلى ما هنالك من تفاصيل كانوا مختلفين بها كل الاختلاف عما كان شائعاً في بلاد الخلافة مما يعرفه ابن فضلان. لذلك انتهى ما كتبه مرجعاً شاملاً ودقيقاً إلى حدّ بعيد مما يمكن اعتماده، وهو شكّل أساساً للمعارف المعتمدة في هذا الصدد اليوم. ولا زلنا نعم بعد مضي ما يزيد على ألف عام بالصور الوصفية التي قدّمها عن عادات تلك الشعوب وتقاليدها، وحياتها الأخلاقية في ذلك العصر. وكان دقيق الملاحظة، يسجل أكثر مما يريد السائح، فيصف الحكم والأمراء، ورجال الشعب على حدّ سواء، كما يرسم الهيئة والوجود على إيجاز رسالته وقصرها. وسوف نضيء على بعض ما كشفه عن طبائع بعض الشعوب التي ترحل في بلادها والسائد من عاداتهم.

الترك والغزّ

خلال مرور رحلته في بلاد الترك والغزّ، لاحظ ابن فضلان وثبتهم فكتب يُبدي أسفه «على بقائهم على دين الوثنية». وفي وصفه أحوالهم قال «إنهم مترحلون وإن لهم بيوتاً من الشَّعر، يحلون ويرتحلون، فتنتشر بيوتهم هذه في كل مكان من البادية. وقال: إن ملك الترك الغزّية يقال له «بغو»، ووصفهم بأنهم «في شقاء، وهم مع ذلك كالحمير الضالة لا يدينون لله بدين، ولا يرجعون إلى عقل، ولا يعبدون شيئاً، بل يسمون كبراءهم أرباباً (...) وأمرهم شورى بينهم، غير أنهم متى اتفقوا على شيءٍ وعزموا عليه، جاء أربابهم وأخسهم فنقض ما قد أجمعوا عليه (...)». وفي معرض آخر كتب يقول: ... «وسمعتهم يقولون لا إله إلا الله محمد رسول الله، وذلك تقريباً بهذا القول إلى من يجتاز بهم من المسلمين». وتحدث عن الجوانب الأخرى المتعلقة بسلوكهم الاجتماعي، ولا سيما علاقتهم بالنساء، فذكر أنهم «لا يهتمون بـ»عفة المرأة« ولا حتى بستر عورتها (...)»، إلا أنهم لا يتسامحون مع الزنا، ومن زنا منهم شقوه نصفين. كذلك فإن «أمر اللواط عندهم عظيم جداً، ويقتلون من يمارسه».

عن عاداتهم في الزواج يقول أنها تقوم على أن «يخطب الواحد منهم إلى الآخر بعض حرمه (ابنته أو أخته) بثوب خوارزمي، أو مقابل جمال أو دواب، فإذا وافقه حملها إليه، وإذا مات الرجل وله زوجة وأولاد، تزوج الأكبر من أولاده بامرأته (إذا لم تكن أمه)». ومن عاداتهم أيضاً أن الرجل لا ينزع عنه الثوب الذي يلي جسده حتى ينتثر قطعاً. أما في شؤون الموت «فمن تقاليدهم أنه إذا مرض الرجل منهم، ضربوا له خيمةً يبقى فيها منفرداً إلى أن يموت، فإذا كان فقيراً رموه جثة في الصحراء وتركوه. أما إذا كان غنياً ومات، فهم يحفرون له حفرة كبيرة كهيئة البيت، ويلبسونه ثيابه، ويتركون له ماله وأشياءه وإناء نبيذ، ويجلسونه في ذلك البيت ويجعلون له قبة (...)»، أما في حال شفي المريض المعزول من مرضه، فهو يعود إلى ما كان عليه في بيته قبل المرض، «سواءً أكان غنياً أم فقيراً».

من جهة أخرى لاحظ أن من عاداتهم أن الرجال الترك منهم مثلاً ينتفون لحاهم إلاّ أسبلتهم (شواربهم). وهو يعبر عن استيائه من هذه العادة، إذ يقول: «وربما

رأيت الشيخ الهرم منهم وقد نتف لحيته وترك شيئاً منها تحت ذقنه، فإذا رآه إنسان من بُعدٍ لم يشك في أنه تيس».

ويتحدث عن البجناك، وهم قبيلة تركية غزية طردهم الغز فوجدهم ينزلون على ماء شبيه بالبحر غير جار، «وإذ هم سمرٌ شديدو السمرة، حليقو اللحي، فقراء، خلاف الغزية». ثم يقف عند قوم من الأتراك يقال لهم «الباشغرد»، وقد رأى فيهم «شر الأتراك وأقذرهم، وأشدهم إقداماً على القتل». وقال عنهم: «يأكلون القمل ويعبدون أرباباً مختلفة، ومنهم من يزعم وجود اثني عشر رباً: للشتاء رب، وللصيف رب، وللمطر رب.. وهكذا.. والرب الذي في السماء أكبرهم». كذلك فإن منهم طائفة تعبد الحيات، أو السمك، أو الكركي؛ وهذا من عجائب أمورهم.

البلغار (و/أو)الصقالبة

غالباً ما تختلط الأمور بشأن البلغار والصقالبة، فيظنُّ أن هؤلاء هم أنفسهم أولئك. وهذا غير صحيح.

الصقالبة هو اسمٌ أُطلق على الرقيق من أصل روسيٍّ، وقد أُطلق أيضاً على من يشبه الروس في بياض البشرة المائل إلى الحمرة، كما ذُكر أن هنالك صقالبة روس، وصقالبة بلغار^[1]. وللصقالبة ثلاثة فروع رئيسية هي:

- الفرع الأول (صقالبة الغرب): ويشتمل هذا الفرع على البولنديين، والسلوفاكيين، والتشيكيين، بالإضافة إلى بعض العناصر في شرق ألمانيا.

- الفرع الثاني (صقالبة الشرق): ويشتمل على الروس الكبار، والروس البيض (البروسيين)، والروس الصغار (الأوكرانيين).

- الفرع الثالث (صقالبة الجنوب): ويشتمل على البلغاريين، والمقدونيين، والصربيين، والكرواتييين، والسلوفينييين.

[1]- محمود شاكر، التاريخ الإسلامي - ج 21: المسلمون في الإمبراطورية الروسية، بيروت: المكتب الإسلامي، صفحة 16.

على كل الأحوال امتاز أحمد بن فضلان بوصفه العلمي الدقيق لبلغار الفولغا الذين نزل في بلادهم، مع التدقيق والإحاطة الشاملة، حتى كان لا يغفل عن أي شيء يمس حياتهم العامة والخاصة: السلطة، والدين، والسلوك الاجتماعي، والطقوس، فضلاً عن الأحداث والظواهر الغريبة التي تحيط ببيئتهم وحياتهم.

عن عادات الطعام عندهم، عاد ابن فضلان إلى ما استقبلهم به القوم أول وصولهم، فقال «أعدت المائدة وقدمت إليهم وعليها اللحم المشوي وحده، فتضمن طقس الطعام الملكي أن يبدأ الملك بالطعام، وألا يبدأ الآخرون إلا بعد أن يقدم الملك بنفسه قطعة من الطعام لهم، فلا يمدُّ أحدٌ يده إلى الأكل حتى يناوله الملك لقمة». وكمًا أكلوا دعا (الملك) بشارب العسل، وهم يسمونه السجوّ، فشرب قدحاً نخباً لخليفة بغداد وهو يقوم قائلاً: «هذا سروري بمولاي أمير المؤمنين -أطال الله بقاءه». وفعل ذلك ثلاث مرات.

وبعد حين، وبما أن العقيدة الإسلامية لم تكن قد انغرست بعمق، لاحظ ابن فضلان أن الملك كان يخطب على منابر جوامع البلغار ويختم بقوله «اللهم أصلح الملك يلطوار ملك البلغار». فنبّه ابن فضلان إلى أن الله هو الملك، ولا يسمى على المنبر بهذا الاسم غيره»، وذكره أن منابر بغداد والشرق يقال فيها «اللهم أصلح عبدك وخليفتك الإمام المقتدر بالله»، فصار ملك البلغار من حينها يخطب على المنابر فيقول: «اللهم أصلح عبدك جعفر بن عبد الله أمير البلغار مولى أمير المؤمنين».

ولاحظ ابن فضلان أن الملك كان إذا ركب، لا يرافقه أحد، فإذا اجتاز السوق لا يبقى أحد إلا قام واقفاً وأخذ قلنسوته عن رأسه فجعلها تحت إبطه (إذ إنهم كلهم يعتمرون القلانس على رؤوسهم بفعل البرد). فإذا جاوزهم الملك ردوا قلانسهم إلى رؤوسهم، كذلك فإن كل من يدخل إلى الملك في مجلسه يأخذ قلنسوته تحت إبطه، وكل من يجلس بين يديه يجلس على الأرض مباشرة.

عن مساكنهم، قال ابن فضلان: «كلهم يسكن القباب، إلا أن قبة قصر الملك كبيرة، تتسع تحتها لألف نفس وأكثر، وهي مفروشة بالفرش الأرمني، وله في

وسطها سرير مغشى بالديباج الرومي». ويشير إلى علاقة التبعية التي تربط البلغار بجيرانهم الخَزَر (اليهود)، إذ يضطر ملك الصقالبة البلغار إلى دفع ضريبة إلى ملك الخَزَر مقدارها جلد سمور عن كل بيت في مملكته. ويضع ابنه رهينة عند ملك الخَزَر (الذي تزوج ابنة ملك الصقالبة غصباً، على الرغم من أنه يهودي وهي مسلمة). ومن جهة أخرى فإن ملك الصقالبة يأخذ العُشْر من كل سفينة تجارية تأتي من الخَزَر، وإذا قَدِم الروس أو غيرهم من سائر الأجناس برقيق، فالملك يختار رأساً من عشرة رؤوس. ويحدثنا أن فيهم تجاراً كثر، يخرجون إلى أرض الترك فيجلبون الغنم، وإلى بلد آخر يقال له «ويسو» (ربما هو روسيا البيضاء قرب موسكو اليوم)، فيجلبون منه السمور والثعالب والأسود. وإذا غزوا على بعض البلدان فللملك حصته في الغزو، كما أن له في كل عرس أو فرح، قدراً من الوليمة.

السلوك الاجتماعي والديني

لاحظ بن فضلان (وسجّل) أنه يُمنع على نساء البلغار البكاء على الميت، ويبيكي فقط على الرجال الأحرار. وإذ يتحدث عن اعتناقهم للدين الإسلامي، لا يفوته التذكير مجدداً ب«عدم رضاه» عن إسلامهم حيث يجدهم سطحيين في إيمانهم وشكليين أيضاً. رآهم مثلاً يتبركون كثيراً بعواء الكلاب لما يمثله لهم من دلالة على الخير، فيقولون لبعضهم: «سنة خصبة وبركة وسلامة»، وهو ما يستنكره. ويستغرب كذلك بعض تقاليدهم التي تقضي بأن يأخذ الجدُّ المولود، دون أبيه، حيث يعطونه الحق في حضنه حتى يصير رجلاً. وإذا مات منهم رجل ورثه أخوه دون ولده. ويقول ابن فضلان «...عرّفت الملك أن هذا غير جائز، وعرفته كيفية توزيع الموارد حتى يفهمها». كذلك لاحظ أنه «إذا وقعت صاعقة على بيت، لم يقربوه تطيراً منه، وتركوه بما فيه من أنفس ومال حتى يتلفه الزمان، ويقولون عنه «هذا بيت مغضوب على أهله». وإذا كانوا يعاقبون القاتل العمد بالقتل، وهو يتفق إلى حد ما مع المعتقد الإسلامي، فإن ما يثير استغرابه أنهم يعاقبون من قتل رجلاً خطأ ومن دون قصد، «بوضعه داخل صندوق وتعليقه حتى يبليه الزمان وتهب به الريح». وأعار ابن فضلان موضوع المرأة انتباهاً خاصاً ولا سيما بعد أن

رأى تخففها من ضوابط التقليد الإسلامي، فأثار استهجانه نزول الرجال والنساء إلى النهر ليغتسلوا، وهم جميعاً عراة ولا يستتر بعضهم من بعض، فيقول «وما زلت اجتهد معهم أن تستتر النساء من الرجال في السباحة، فما استوى لي ذلك (...) إلا أنهم لا يزنون بشكل عام، ومن زنى منهم، كائناً من كان، ضربوا له أربعة سكك وشدوا يديه ورجليه إليها، وقطعوه بالفأس من رقبتة إلى فخذه، وكذلك يفعلون بالمرأة أيضاً، ثم تُعلّق كل قطعة منه ومنها على شجرة». أما في ما يتعلق بعادات دفن الموتى، فإنه يصفها بدقة ربما لأنها كانت تخالف طريقة الدفن الإسلامية، «فهم يغسلون الميت على طريقة المسلمين، إلا أنهم يحملونه، إذا كان حراً أو من الرؤساء، على عجلة تجرّه إلى مكان الدفن، حيث يضعونه على الأرض، ويخطون حوله خطأً ويحفرون داخل ذلك الخط حفرة، ثم يجعلون له لحداً ويدفنونه في الحفرة. ويأتي عبيد الميت بعد ذلك فيضربون جنوبهم بالسيور، وينصبون له علماً على باب قبة قبره، ويأتون بسلاحه، ولا يقطعون البكاء عليه لمدة سنتين، فإذا انقضت الستتان حطّوا العلم وقصوا من شعورهم، ثم يدعون بدعوة إيذاناً بخروجهم من الحزن، ويحق لزوجته بعده الزواج ثانية. أما في حال كان الميت من العامة فيفعلون بعض هذا فقط.

لاحظ ابن فضلان أن «أكثر البلغار مريض بداء القولنج حتى إن أكثرهم تختفي من وجهه الحمرة، ويلبسون جميعاً القلانيس، وأكثر أكلهم الجاورس ولحم الدابة، على أن الحنطة والشعير كثير لديهم، وكل من زرع شيئاً أخذه لنفسه، ليس للملك فيه حق، سوى ما يقدمونه له كل عام من جلد السمور (...) ويحفرون في الأرض أباراً يضعون فيها طعامهم، فلا تمضي أيام حتى يتغير طعمه ورائحته (...) وليس لهم زيت أو دهن سوى دهن السمك يعتمدونه في أكلهم. ويعملون من الشعير حساء للجواري والغلمان. وفي غياضهم عسل كثير، وعندهم تفاح أخضر شديد الخضرة، وأشدّ حموضة من خلّ الخمر، تأكله الجواري فيسمنّ عليه». ولم ير في بلدهم أكثر من شجر البندق، «كما يوجد عندهم شجر مفرط الطول وساق أجرد الأوراق، يجيئون إلى موضع يعرفونه في ساقه فيثقبونه فيخرج منه ماء أطيّب من العسل، إذا أكثر منه المرء أسكره؛ وعندهم أيضاً رمان أمليس (لا نواة له) لذيذ جداً». ولا ينسى أن يحدثنا عن المناخ والطقس، وما يحتويانه من غرائب،

فيلاحظ تفاوت الليل والنهار واختلافهما عما اعتاده في بلاده، لدرجة جعلته حائراً والتبست لديه مواقيت الصلاة، «فالنهار لديهم طويل جداً، إذ إنه يطول عندهم مدة من السنة ويقصر الليل، ثم يطول الليل ويقصر النهار»، ورأى في يوم إقامته الثاني أن «الشفق الأحمر الذي قبل المغيب لا يغيب البتة، وإذا الليل قليل الظلمة يعرف الرجل الأشياء عن بعد». ورأى القمر لا يتوسط السماء، بل يطلع في أرجائها ساعة ثم يطلع الفجر فيغيب القمر. ورأى البلد «عند طلوع الشمس يحمرُّ كل شيء فيه، الأرض والجبال وكل شيء»، ويحدثنا عن عجائب، حرص أن ينسبها إلى غيره لغرابتها، رغم قوله: «رأيت فيها من العجائب ما لا أحصيها». وهو يتحدث بلسان أحد أصحابه عن وجود «حيوان غريب، هو دون الجمل في الكبر وفوق الثور، وحوافره مثل أظلاف الثور، له في وسط رأسه قرن واحد غليظ مستدير، يرتقي ورق الشجر، إذا رأى الفارس ظل يلاحقه حتى يقتله، لذا فهم يصعدون إلى أعالي الشجر ليرموه بالسهم المسمومة لقتله». ولعله بذلك يصف ما يسمى بوحيد القرن. كما يتحدث على لسان أحد الرجال عن «شعب غامض يسميه «يأجوج ومأجوج»، ويبعد هؤلاء عن أهل (ويسو) ثلاثة أشهر، وهم عرارة، يفصلهم البحر عن أهل (ويسو)، وهم مثل البهائم ينكح بعضهم بعضاً. يخرج الله لهم كل يوم سمكة من البحر لطعامهم». كما التبس عليه رؤيته لبعض الظواهر المتعلقة بالشفق القطبي، فتخيَّل أنه يرى أمثال الناس والدواب في الجو، تأثراً ببعض المعتقدات المحلية الراسخة. كما حدثنا عن لسان ملك البلغار عن شعب (ويسو)، فقال: إنه شعب فنلندي شمالي، الليل عندهم أقل من ساعة، يذهب إليهم التجار البلغار ليشتروا جلود السمور والثعلب الأسود.

في بلاد الروس

إذا كان الغرب قد أغفل بلاد الروس ولم يهتم بالإضاءة على شعوبها وأحوالهم، فالعرب تحدثوا عنها وأضأوا على تاريخها في العهود البعيدة السابقة لدخول المسيحية ثم الإسلام إليها، وجاء رحالتهم وفي طليعتهم ابن فضلان، بمعلومات هامة، سواء عن الملامح الجغرافية لتلك المناطق، أو عن حركات شعوبها وخصوصياتهم. ولا بد من الإشارة إلى أن رحلة ابن فضلان

وفرت أقدم ما أمكن الحصول عليه من معلومات في هذا الصدد، إذ لم يكن هناك من سبقه إلى تلك البلاد. ويعترف الغربيون بفضل الرحلة في تدوين اكتشافات حضارية نادرة، وفضل ابن فضلان في تاريخ التواصل الحضاري وأنه حقق نقلةً نوعيةً في فن كتابة الرحلة العربية التي كانت غارقة في مفاهيم السرد، فنقلها ابن فضلان إلى مستوى التحليل الإثنوغرافي لشعوب وقبائل لم يكن العرب يعرفون عنها شيئاً، بل لم يكن العالم يعرف عنها شيئاً^[1].

والحقيقة أن ابن فضلان قدّم صورةً شاملةً ودقيقةً ورائعةً بشكل خاص عن بلاد الروس، فوصف أساليب حياتهم في الزمن الغابر، بأمانة ودقة نادرتين، وكتب عن كل ما يتعلّق بحال الرجل عندهم، ومكانة المرأة بينهم، وحال سكنهم وطرق عيشهم، وعاداتهم في دفن الموتى، وعقيدتهم في الإله وطرائقهم في العبادة وكل ما سوى ذلك من شؤونهم وأحوالهم. لذلك فقد اهتم الروس في العصور الحديثة بنقل ما كتبه ابن فضلان إلى لغتهم وجعلوها جزءاً من تراثهم. وترافق اهتمام الروس بآثار ابن فضلان مع صحوةٍ غربيةٍ عامة على هذا الرحالة العالم وما جاء به.

في وصفه الرجال الروس يقول ابن فضلان: «... لم أر أتمّ أبداناً منهم، كأنهم النخل، شقر حمر، مع كل واحد منهم فأس وسيف وسكين لا يفارقه، وسيوفهم صفائح مشطبة افرنجية». ثم يراقب بدقة سلوكهم وعاداتهم، وأحياناً يصف ذلك بحيادية، فيها نوع من الاستغراب فيكتب قائلاً: «... يلبس الرجل منهم كساء يستر به أحد طرفي جسمه^[2]، وينقش جسمه من ظفر رجله إلى رقبته بصور مخضرة بالشجر وغير ذلك، وتضع المرأة على ثدييها حقة (وعاء) مشدودة من حديد أو فضة أو نحاس أو ذهب، على قدر مال زوجها. وأجلّ الحلي عندهم الخرز الأخضر من الخزف، ويبالغون في تقديره فيشترون الخرزة الواحدة بدرهم، وهذا كثير، وينظّمونه الخرز لنسائهم».

[1]-الرحلات والرحالة في التاريخ الإسلامي، د.جمال الدين فالح الكيلاني، دار المصطفى، القاهرة، 2014، ص 99.

[2]-رحلة ابن فضلان إلى بلاد الترك والروس والصقالبة، تأليف أحمد بن فضلان، الصفحة 139، حررها وقدم لها شاكر لعبي -دار السويدي، الطبعة الأولى - 2003.

وفي بعض الأحيان يُعبر ابن فضلان عن استغرابه لسلوكهم الاجتماعي، ولا سيما في ما يخص العلاقة بين الجنسين، حيث يخفي التستر و«العفة» أو ما يخص النظافة، ويقول: «... ففي البيت الواحد^[1] يجتمع عشرة أو عشرون شخصاً، لكل واحد منهم سرير يجلس عليه، ومعهم رفيقاتهم الجميلات، فينكح الواحد منهم جاريتته، ورفيقه ينظر إليه، وربما يدخل عليهم تاجر فيصادف أحدهم ينكح جاريتته، فلا يزول عنها حتى يقضي أربه».

ومن تقاليدهم، يقول ابن فضلان أنهم كانوا «إذا أصابوا سارقاً أو باغياً، جاءوا به إلى^[2] شجرة غليظة، وشدوا في عنقه حبلاً وثيقاً، وعلّقوه فيها فيبقى معلّقاً حتى يبلى جسده يتقطع ويتناثر بالرياح والأمطار». ويتحدّث عن ملكهم فيقول: «... ولا ينزل عن سيره (بمعنى أنه لا يغادر كرسي عرشه) إلا في ما ندر. فإذا أراد قضاء حاجة، قضاها في طشت يُؤتى به إليه في مقعده الملكي، وإذا أراد الركوب قدّموا دابته إلى السرير فيمتطيها بحركة واحدة، وإذا أراد الترحل عن الدابة، قدّموها بها إلى كرسي عرشه حتى يكون نزوله عليه مباشرة، وبحركة واحدة أيضاً. كذلك فإن للخليفة من يسوس الجيوش ويواقع الأعداء، ويخلفه في رعيته».

طقس الدفن عند الروس

يعرض ابن فضلان لمشاهد دفن الموتى عند الروس، فيقول «... إن الميت إذا كان^[3] فقيراً، وضعوه في سفينة صغيرة على النهر، ثم أحرقوها. أما الميت الغني فيقسمون ثروته إلى ثلاثة أقسام: ثلث لأهله، وثلث يخطون به ثياباً له، وثلث ينفقونه على النبيذ الذي يشربونه يوم تقتل جاريتته نفسها لكي تموت مع مولاها». رآهم ابن فضلان، كما كتب، «وقد وضعوا الميت في قبره حتى يخطون له ثياباً، ثم سألوا جواريه عمّن ممن تود الموت معه، فتقدمت إحداهن، فأوكلوا لها جاريتين لتهيئانهما لهذا الحدث الجليل. بعد ذلك انصرفوا يقضون هذه الفترة

[1]-رسالة ابن فضلان-تحقيق وتقديم سامي الدهان ص 134.

[2]-المصدر السابق، ص 139.

[3]-محمود شاكر، التاريخ الإسلامي - ج 21: المسلمون في الإمبراطورية الروسية، بيروت: المكتب الإسلامي، صفحة 16. بتصرّف.

بشرب النبيذ ليلاً ونهاراً (...). بعد ذلك «ألبسوا الميت ثيابه الجديدة، وأدخلوه القبة التي في السفينة، ثم أدخلوا الجارية، لينتهي المشهد بإشعال السفينة من قبل أقرب الناس إلى الميت».

وينقل ابن فضلان عن رجل روسي قال له: «أنتم يا معشر العرب تعمدون إلى أحب الناس إليكم فتطرحونه في الحفرة وتأكله التراب والهوام والدود. أما نحن فنحرقه بالنار في لحظة، فيدخل الجنة وقته وساعته»!!.

في الرد على شبهات الغربيين

قراءة في كتاب «طهارة العرب» للشنقيطي

بوها ولد محمد عبد الله سيدي [*]

نتناول في هذه الدراسة أسلوب وفحوى رد أحمد بن الأمين الشنقيطي على كتاب الأمومة عند العرب، الذي ألفه المستشرق الهولندي (جورج ألكزندس ويلكن)^[1]، حيث جاء رد الشنقيطي في شكل كتاب سماه «طهارة العرب» ألفه سنة 1326هـ-بقازان. وسنحاول من خلال هذه القراءة أن ننفض الغبار عن هذا المؤلف، ونطلع القارئ على أسلوب الشنقيطي في الرد على افتراءات المستشرقين، ونقف على مضامين كتابه. يذكر أن الشنقيطي انفرد من بين الشناقطة في التأليف رداً على المستشرقين، وأن كتابه متقدمٌ نسبياً، ويمكن أن يصنف من ضمن المؤلفات الرائدة في الرد على المستشرقين من حيث الموضوع الذي يركز عليه.

أولاً: نبذة عن المؤلف:

صاحب الكتاب الذي بين أيدينا أحمد بن الأمين^[2] (1280 - 1331هـ/1863م-1913م)، وهو أحد أقلام النهضة الحديثة الذين عايشوا بداية الانفتاح على الغرب، وكتبوا عن الإشكالات التي تولدت عن هذا الاحتكاك. سافر من بلاده الموريتانية بعد أن تزلج بالثقافة المحظرية، وكان ذا فضول معرفي كبير، ما يدل عليه كتابه الوسيط المشحون بالأدب، والنكت الفقهية، والمواقع الجغرافية، والأحداث وغيرها. سافر إلى الحج وزار في عودته مناطق كدمشق وتركيا وبلاد الروس، وآل به المطاف في القاهرة. بالإضافة

* - أستاذ بالمعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية -موريتانيا.

[1]- قام بتعريبه: بندلي بن صليبا الجوزي.

[2]- أحمد بن الأمين بن محمد الأمين ابن عثمان العلوي الشنقيطي، وأمه خديجة بنت سالم من قبيلة الأغلال، وعائلته مشهورة بالذكاء والحفظ.

لما كتب من كتب قام بشرح دوائن هما ديوان طرفة والشماخ.

كتب عن ابن الأمين الشنقيطي وترجم له العديد، حتى صار ذكر بعض علماء مصر في القرن التاسع عشر يقترون بذكره، ومن أولئك السيد محمد توفيق البكري، الذي صحبه ابن الأمين وشرح كتابه صهاريج اللؤلؤ. وكذلك العلامة أحمد تيمور باشا صاحب الخزانة التيمورية النفيسة بما تحويه من مخطوطات ومطبوعات ثمينة، وكانت له صلواتٌ علميةٌ بابن الأمين هو أيضا وغيرهم... إلخ. وممن ترجم لابن الأمين من مؤلفي المشرق يوسف المرعشلي صاحب كتاب نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر^[1].

أما مؤلفاته فهي:

-الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع (في العلوم العربية)

-الدرر في منع عمر -أي في منعها من الصرف-

-طهارة العرب، وهو الكتاب الذي نتناوله في هذه القراءة.

-شرح المعلقات العشر وأخبار قائلها.

-الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، وهو من أشهر كتبه.

-درء النبهاني عن حرم سيدي أحمد التيجاني.

أما ما حققه وشرحه من الكتب فهي:

-ديوان طرفة بن العبد.

-أمالى الزجاجي.

-صهاريج اللؤلؤ للسيد محمد توفيق البكري.

[1]-: نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر، ص: 96. يوسف المرعشلي، دار المعرفة -بيروت 2006.

-ديوان الشماخ بن ضرار.

- ليس في كلام العرب لابن خالوية

- الإعلان بمثلث الكلام، لابن مالك.

- تحفة المودود في المقصور والممدود، لابن مالك.

- تصحيح كتاب الأغاني، لأبي فرج الأصفهاني (طبعة الساسي)

ثانيا: فكرة الكتاب:

يعتبر كتاب طهارة العرب نموذجاً سبّاقاً في الرد على افتراءات المستشرقين بحق تاريخ العرب ونسب نبي الإسلام صلى الله عليه وآله وسلم. وقد ألفه ابن الأمين الشنقيطي عندما كان مقيماً بقازان حيث أطلعته أحد المسلمين هناك على كتاب الأمومة عند العرب للمستشرق الهولندي (ج.أ. ويلكن)، ولم يوجد بين علماء روسيا من يتصدى لما تضمنه من تهمة وتلفيقات، لكن ابن الأمين دفعته الحمية لنبي الإسلام للرد عليه والذي نفى فيه نفياً باتاً -يعتمد التاريخ والمنهج العلمي- كل التهم الموجهة إلى العرب والمسلمين، والظعن في قيمهم وأخلاقهم، كالقول باشتراكهم في الفروج والازدحام على النسوة، وكذلك ما رمى به العرب من اضطراب في الأنساب وعدم تماشيهم مع المثل الإنسانية حتى قال المهاجم: «إن العرب أخس من الكلاب....».

فجاء الرد من ابن الأمين مزكياً أنساب العرب عما رماهم به المستشرق، مستعيناً بذخائر التراث العربي القديم الغني بالقصص والأحداث والأمثال الدالة على عناية العرب بالنسب، وخطورة الاقتراب من الحريم، أو الخوض في الأعراض.

لقد اعتمدنا في قراءتنا هذه على النسخة الأصلية من الكتاب، والتي قدم لها الأستاذ موسى جار الله، بطبعتها الحجرية من الحجم المتوسط.

أورد ابن الأمين في مقدمة كتابه أن المستشرق لم يعتمد في تأليفه المنهج

العلمي، ولم يستقص الأخبار من مصادرها، وإنما نقل عن سائح يونانيٍّ مجهول لا يعرف له ذكر ولم يزر البلاد العربية. واعتبر ابن الأمين أن الطعن في أنساب العرب جاء مع كتاب مثالب العرب لزياد ابن أبيه، الذي جمع فيه ضعيف الأقوال، وبأسلوب المتحامل، وهذا الكتاب غير معتبرٍ من أهل العلم، ولا يعتمد في مجال.

ولم يلق هذا الكتاب ما يستحق من تفاعل وتدارس من قبل الباحث، فهو رائد في مجاله، ومتقدم نسبياً من حيث تأليفه، وإذا تم تصنيفه سيكون من جملة الكتب الأولى في الرد على المستشرقين.

ثالثاً: الإطار التاريخي:

خرج ابن الأمين الشنقيطي إلى الحج، وغنم رصيماً علمياً يمثل جملة المعارف التي تدرس في بلده شنقيط، حاله في ذلك حال الكثيرين الذين خرجوا للحج، والتقوا مع أساتذة في مختلف المعارف، وحضروا عند علماء الأمصار الأخرى.

خرج ابن الأمين من بلده البعيد جغرافياً عن المشرق في ظروف صعبة، قاطعاً فيافي الصحراء مع ركب قوافل الحجيج، وهناك عرف المسالك، وتعرف على أهل الممالك، فلم يخطئ مجلساً علمياً من المجالس المعروفة إلا وزاره وعرف مبلغ علم أهله وقرأ نوازل علمائه، حتى رمى عصى الترحال في القاهرة.

كان ابن الأمين يهتم بشؤون المسلمين ويسأل عنهم، ويطلع ما يكتب عنهم، حيث كانت الفترة فترة استعمار، وصراع فكريٍّ محتدم خاصة في الأقطار غير العربية التي أشاع فيها المستشرقون الشبهات حول الإسلام والظروف التي ظهر فيها، وروجوا لادعاءاتهم قصد التنقيص من الحضارة العربية التي كانت حاضنة هذا الدين. تتلمذ على الشنقيطي طلابٌ من بلدانٍ مختلفةٍ، من بينهم طلاب من بلاد روسيا التي ألف فيها ابن الأمين كتابه.

وقد عرف قرن ابن الأمين بقرن ميلاد القوميات في أوروبا، وما كان لها من انتشار بفضل رواد الفكر من أدباء وفلاسفة سعوا إلى إحياء الآداب القومية،

ودفعوا حركة التأليف في هذا الصدد قصد تمجيد تاريخ قومياتهم وبعث الروح في ثقافتها. وقد دفعت هذه الأحداث المستشرقين والكنسيين إلى التركيز أكثر على إثارة الشُّبه حول العرب والمسلمين ونشرها. حيث بلغ الاستشراق في هذا القرن بالذات ذروته لما حظي به من دعم متزايد من قبل الحكومات الغربية التي كانت توفر له الوسائل والأسباب المعينة على دراسة إنثربولوجيا العالم العربي والإسلامي، وذلك لما يقدمه الاستشراق من خدمة للمشروع الاستعماري في هذه البلدان^[1].

وفي روسيا -التي أُلّف فيها ابن الأمين كتابه- خلال القرن 19م نشر المستشرق (رامل) كتابين: أحدهما «تأملات عن العرب» والثاني عن شخصية الملك العالم «أبو الفداء»، ونشر المستشرق (فرين) طبعة جديدة من القرآن الكريم كما طبع بعض الحكم العربية^[2].

وقد طلب من ابن الأمين أحد مسلمي روسيا أثناء إقامته بقازان أن يرد على كتاب «الأمومة عند العرب» للمستشرق الهولندي (جورج آلكنزندس ويلكن) الذي يطعن من خلاله في نسب نبي الإسلام والعرب بشكل عام، وقد قام أحد دعاة النصرانية هناك بترجمته إلى لغة القوم.

إنّ حقيقة فكرة الانتساب إلى الأم في المجتمعات القديمة، ظهرت عند بعض الرحالة والأنثربولوجيين من أمثال (ماكلينان) في كتابه الزواج البدائي سنة 1865، والذي يعتبر أن فكرة الأمومة نشأت لعدم معرفة الأب، وقد تأثر بماكلينان المستشرق الإسكتلندي (وليم روبرتسون سمث) (1846-1894) الذي حاول إسقاط هذه النظريات على القبائل العربية القديمة في جنوب الجزيرة العربية، وتبعه في ذلك المستشرق الهولندي (ويلكن) في كتابه «الأمومة عند

[1]- «حركة الاستشراق كانت تسير جنباً إلى جنب مع التحولات والتغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي سادت العصور التي عاش فيها أولئك المستشرقون فلا يمكن الفصل بين ما شهدته من ظروف سياسية واجتماعية واقتصادية وغيرها وبين ما أنتجه أولئك المستشرقون من دراساتهم» الاستشراق السياسي في النصف الأول من القرن العشرين، مصطفى نصر السلاتي، ص: 8، دار إقرأ طرابلس، ليبيا، ط1، 1986.

[2]- الإستشراق في الدراسات الإسلامية، سعدون الساموك، ص: 163، دار المناهج، بدون سنة الطبعة.

العرب» وهو موضوع الكتاب الذي نحن بصدد تقديم قراءة له.

هذا الاهتمام الذي أولاه المستشرق الهولندي وغيره من المستشرقين للمعارف العربية والإسلامية، والبحث في تاريخ وتراث هذه الأمة، له ما يفسره من تطور للحضارة الإسلامية وازدهار معارفها خاصة في فترة العصور الوسطى، وهو ما شهد به المستشرق الفرنسي البارون (كراً دي فو)^[1]، حيث يقول: "والسبب الآخر لاهتمامنا بعلم العرب هو تأثيره العظيم في الغرب، فالعرب ارتقوا بالحياة العقلية والدراسة العلمية إلى المقام الأسمى في الوقت الذي كان العالم المسيحي يناضل نضال المستميت للانعتاق من أحابيل البربرية وأغلالها، لقد كان لهؤلاء العلماء (العرب)، عقولٌ حرة مستطلعة"^[2].

فتأليف المستشرق الهولندي إذاً، لم يكن اعتباطياً، بل لتشويهه متعمدٌ أريد به النيل من الحضارة الإسلامية، وذلك بتشويه تاريخ العرب وتاريخ الإسلام بشكل عام، وهو ما حاول ابن الأمين من خلال كتابه «طهارة العرب» أن يرد عليه ويدحض ما فيه من إدعاءات.

رابعاً: أسلوب الكتاب

وظف ابن الأمين ثقافته الأدبية في الرد على المستشرق بشكلٍ سرديٍّ، فبدل أن يردّ عليه من صريح القرآن وصحيح الحديث، اختار أن يركز رده على فترة وردت ادعاءات المستشرق فيها، المتمحورة حول ما كان للعرب في هذه الفترة من قصص تُعلي من مكانة المرأة في المجتمع العربي الجاهلي، وما عرفته من أحداث واقتتال صونا لأعراضهن. فإنه من باب أولى الحديث عن مكانتها التي بوأها لها الإسلام مصانة، عفيفة، وهو ما وجد له المقصد ووفق فيه إلى حدٍّ كبير.

لم يشأ الشنقيطي أن يقتصر كتابه في الرد على المستشرق المتحامل، بل أراد أن يكون بحثاً شبه مستقلٍّ في موضوعه، مع أنه دحض كل مزاعمه. كما اقتصر

[1]-Baron Bernard carra de vaux (1953_1867).

[2]- :معجم افتراءات الغرب على الإسلام، أنور محمود زناتي، إخراج موقع نصره الرسول صلى الله عليه وسلم، بدون ط، وبدون السنة، ص 50.

ذكره للمستشرق في كامل الكتاب على جملتين في قوله: (وقال المعترض) والثانية في قوله: (كما زعم المتحامل).

لقد اعتمد الشنقيطي على حفظه في الشواهد التي اعتمدها وهي مثبتة في مصادرها، فلم يخرج في القصص التي أوردها عن ما هو متواتر في كتبها، والحكم والأمثال في جوامعها، والأشعار في دواوينها، ومن قوة حفظه رحمه الله أنه استطاع أن يستظهر كل هذه المادة العلمية الضخمة وينظمها في شكل كتاب مستعيناً على قوة حفظه، كما هي عادة الشناقطة في التأليف والتدريس.

وقد وظف لهذا الغرض القصص والأمثال والأشعار والحكم من التراث العربي، وهو ما كان كافياً لدحض افتراءات المستشرق. فكان توظيف القصص على قسمين: قسمٌ دالٌّ على عفة النساء وصيانتهم في الجاهلية قبل الإسلام، وقسمٌ دالٌّ على علوِّ همّتهم وترفعهن عن سفاسف الأمور، وما كن فيه من إعزاز لدرجة أنهن لا يتزوجن من غير الكفاء. وهنا سنقف على نماذج نلخص فيها ردود الشنقيطي في الكتاب:

1- قصة طسم^[1] وجديس^[2]: (العرب البائدة)

حاول المؤلف أن يستعرض من خلال هذه الواقعة التاريخية خطورة الحريم عند العرب وشدة الحساسية تجاه قضية المرأة عموماً، وذلك أن طسم وجديس كانوا قد تفانوا وانقرضوا، وسبب ذلك أن ملكهم عمليقا استنجدت به امرأة من

[1]- عن طسم ساق الإخباريون النسب على هذه الصورة وقالوا: طسم بن لاوذ بن أرم أو طسم بن لاوذ بن سام، أو طسم بن أو طسم بن كاثر... وقد جعلهم بعض أهل الأخبار من أهل الزمان الأول أو من عاد. وقد نسب إلى طسم صنما سموه (كثري) لعله الصنم المذكور الذي أدركه الإسلام وحطم مع الأصنام الأخرى. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، جامعة بغداد، ص ص: 335--334، ط: 2، 1993.

«ولعل ما ورد في القرآن الكريم عن عاد وثمود وذكرهما في الغالب معاً، هو ما دفع بالمؤرخين حتى أخذوا به الحال في شأن طسم وجديس، مع أن القبيلتين لم يتطرق القرآن الكريم لذكرهما، ولعلهما من أقوام المؤلفك التي أشار لهم القرآن الكريم.» حول العرب والقبائل البائدة، سعود الزيتون الخالدي ص ص: 7:23، العدد: 18.

[2]- «قالوا في جديس أنهم حي من عاد، وهم إخوة طسم أو أنهم حي من العرب كانوا يناسبون عاداً الأولى، وقالوا أنهم أبناء جديس بن لاوذ ابن إرم بن سام بن نوح أو أبناء جديس شقيق ثمود بن غاثر ابن إرم بن سام بن نوح» المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، سابق، ص: 335-336.

جديس اسمها هزيلة عندما طلقها زوجها وأراد أن ينزع منها ولدها، ولكن الملك قضى بنزع ولدها منهما معاً، فهجته المرأة بيتين استغزته بهما، وأمر ألا يتزوج من جديس فتاة إلا افترعها، حتى أراد فعل ذلك بشموس فحرضت قومها عليه بقولها:

أهـكذا يفعل بالعروس!	لا أحد أذل من جديس
أهدى وقد أعطى وسيق المهر	يرضى بهذا، يا لقومي. حر!
خيرٌ من أن يفعل ذا بعرسه	لأخذه الموت كذا لنفسه

وقالت تحرض قومها:

وأنتم رجالٌ فيكم عدد النمل؟	أيصلح ما يؤتى إلى فتياتكم
شميسةٌ زفت في النساء إلى البعل	وتصبح تمشي في الدماء صبيحةً
فكونوا نساءً لا تغب عن الكحل!	فإن أنتم لم تغضبوا بعد هذه
خلقتم لأثواب العروس وللغسل	ودونكم طيب العروس، فإنما
نساءً، لكننا لا نقيم على الذل	فلو أننا كنا رجالاً وأنتم
ويختال يمشي بيننا مشية الفحل	فبعداً وسحقاً للذي ليس دافعاً
ودنوا لنار الحرب بالحطب الجزل ^[1]	فموتوا كراماً أو أميتوا عدوكم

ثم إن أخاها الأسود احتال مع بني قومه لإبادة بني طسم في حادثة شهيرة.^[2]

ويستشف ابن الأمين من هذه الحادثة عدم وجود الاشتراك في نسوة العرب قديماً، بدليل أنه لو كان موجوداً لاستدلت هزيلة في بداية القصة على الرجل بأن الغلام ليس منه، وإنما من غيره ممن يشتركون ويتزاحمون عليها في الفراش.

وقد ورد مقتضى هذه القصة في كتب الإخباريين، حيث إن: «طسم وجديس

[1]-: راجع القصة في كتاب خزنة الأدب، عبد القادر البغدادي 250/1، نسخة الموسوعة الشاملة.

[2]-: الصفحة 4، من كتاب طهارة العرب.

سكتنا اليمامة معاً وهي من أخصب البلاد وأعمرها، ثم انتهى الملك إلى رجل ظالم غشوم من (طسم) يقال له (عمليق) أو (عملوق)، استذل (جديس) وأهانها، فثارت (جديس) وقتلت (عمليقا) ومن كان معه في حاشيته، واستعانت (طسم) بحسان بن تبع من تبابعة اليمن، فوَقعت حرب أهلكت (طسم) و(جديس)، وبقيت اليمامة خالية فحلَّ بها بنو حنيفة الذين كانوا بها عند ظهور الإسلام^[1].

وقد ذهب المستشرقون إلى التشكيك بوجود طسم من حيث الأصل، ووصفهم بالشعوب الخرافية التي ابتدعها الإخباريون، وهذا الرأي لا يستبعد منهم، والواقع أنه ليس من المستبعد أن يأتي يوم يعثر فيه على أخبار عن هؤلاء القوم، تؤكد ما تناقله الإخباريون، خاصة بعد العثور على أثر يوناني في «صلخد»، يعود تأريخه إلى سنة 322م وردت فيه كلمة «أنعم طسم»^[2].

2 - قصة: (إجاء) و(أكل المرار):

ومن الحوادث التاريخية التي استعان بها الشنقيطي لنفي فرضية المتحامل قصة (إجاء بن عبد الحي) (الذي عشق امرأة يقال لها سلمى، فلما أنذر بذلك أخوتها وزوجها لحقوا بهما، حيث قتلوا سلمى على جبل سمي بها بعد ذلك، ولحقوا (إجاء) في جبل آخر فقتلوه وسمي به. وهذا يدل على الحرص الشديد على نظافة العلاقة الزوجية، وأسلوب التعايش الشخصي واضح خاصة إذا نظرنا إلى أن الجناة كانوا من أقرب الناس إلى الضحية.

ومن أنفة العرب للشذوذ الجنسي أو الحيدة عن نظام العلاقات العرفي، يورد المؤلف قصة (أكل المرار) الذي قتل امرأته هنداً عند ما سبها (ابن الهبول) بعد ما انتهى من قتل هذا الأخير، وكل ذلك خشية وتأنفاً من العودة إلى زوجته بعد ما نال منها ذلك الخبيث حاجته على حد وصف المؤلف^[3].

[1]-: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، جامعة بغداد، ص: 335، ط: 2، 1993.

[2]-: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، سابق ص: 335.

[3]-: طهارة العرب، ص: 6.

3- قصة فاطمة الأنمارية:

ومن حسن توظيف ابن الأمين للوقائع التاريخية ما أورده عن عفاف العرييات وحمايتهن لأعراضهن من دنس الرذيلة، ومن ذلك ما ذكر من فعل فاطمة الأنمارية^[1] التي ورد عليها ضيف فأكرمه وأحسنت قراه، فراودها عن نفسها فزجرته، فلما أصر على خبثه أمرت عبيدها فكتفوه إلى أن أشار عليها ابنها الأكبر بقتله، لكن ابنها الربيع اعترض بقوله: «إن قتلناه قال الناس فعل بأهمهم فاستحسنوا رأيه وأطلقوا سراحه»^[2].

4- الأمثال:

نجد ابن الأمين يستطرد في ذكر الأمثال الشائعة لدى العرب والتي تشير أو تصرح بحرمة المرأة وخطورة الدنو من حريمها، فهي سرّ القبيلة ومكمن حساسيتها، وهي الجرح الذي لا يندمل ولا يبرى حتى قالوا في المثل: وكلُّ شيءٍ مَهَةٌ ومَهَاهٌ ومَهَاهَةٌ ما النَّسَاءَ وَذِكْرُهُنَّ. وفي هذا السياق قصص النعمان مع زوجته المتجردة، وكذلك قصة جدع بن سينان، ثم قصة محاولة استخدام أم عمرو بن كلثوم من طرف والدته عمرو بن هند^[3]، وهلم جرا.

5- ظاهرة الحجاب...مظهر الصيانة والعفاف:

وقد استخدم المؤلف في استفاضة معهودة له، في سياق رده ما عرف قديماً عن عرب الجاهلية من الحجاب. فكانت إذا بلغت الجارية مبلغ الحجاب يدخلها أهلها دار الندوة فيكسوها رجل من بني عبد الدار ذلك الستر.

[1]-: فاطمة بنت الخرشب الأنمارية ولدت لزياد العسبي الكاملة: ربيعاً الكامل، وقيساً الحافظ، وعمارة الوهاب، وأنس الفوارس، حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، أبو العرفان محمد بن علي الصبان الشافعي، ج1، ص: 354، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان.

[2]-: طهارة العرب، ص: 7.

وقد كانت الفتيات تشبه في منظومة العرب الشعرية وفي كثير من توظيفاتهم التصويرية بالكواعب في المقصورات، ومن ذلك قول المضرس:

ويوم من الشعرى كأن ظبائه....كواعب مقصور عليها ستورها

ومن العبارات التي تكررت في هذا الإطار: الخدر، والخباء، وقد قال امرئ القيس وهو شاعر فحش، لكن فحشه وجسارته على اقتحام المصاعب والمهلوكات لم يدفعه إلى تجاهل تلك الخدور والحجب المنصوبة حين قال:

وبيضة خدر لايرام خبائها متعت من لهو بها غير معجل

تجاوزت أحراسا إليها ومعشرا على حراس لو يسرون مقتل

فحالة المرأة العربية محاطة بالحرس وأشكال الأهوال والخطورات، وهو ما أشار إليه ابن الأمين في استذكاره لهذه الأبيات.

أما رد الشنقيطي على تكرار وصف المرأة العربية في القصائد الغزلية، والتي ينتشر فيها الفحش في كثير من الآداب غير العربية، لحد التعرض للجوانب الجنسية والإباحية، فيضرب لذلك مثلا بامرئ القيس -الذي يوصف في كتب التراث الأدبي بأنه ضليل- يكثر من المغامرات العاطفية وقذع في الحديث عن أيامه مع الفحش، حتى قال أبو سلمى الجمحي: كان امرئ القيس ممن يعهر في شعره، ومع كل هذا الحد من الفحش نجده يصف النسوة بالعفاف، ويذكر كل ما يتلقاه في سبيل هتكه لحرمتهن من خطر وأحراس، خاصة إذا استحضرت أن امرئ القيس كان معجباً بذاته، وغالبا ما يستعرض وجاهته عند الغواني وحظوته لديهن حتى قال :

ويارب يوم قد أروح مرجلا حبيبا إلى البيض الكواعب أمسا

يرعن إلى صوتي إذا ما سمعنه كما ترعوي عيط إلى صوت أعيسا

كما أننا نجد في ديوان المديح العربي كثيرا من تبجيل الممدوحين بمراعاة حرمة البيوت حتى قالت الخنساء في رثاء أخيها صخر:

لم تره جارة يمشي بساحتها لرية حين يخلي بيته الجار

وكقول أعشى باهلة يرثي المنتشر بن وهب :

لا يهتك الستر عن أثى يطالعها ولا يشد إلى جاراته النظر

6 - دقة السلاسل النسبية وحفظها

تعرض ابن الأمين إلى السلاسل النسبية فهو معلّم واضح من معالم إثبات الأنساب العربية. لقد طرد أي شبهة أو تشكيك في صحة النسب العربي وأحقيقته، ذلك حين كان يرد على قول صاحب الاعتراض أن العرب يستحيل معرفة الشخص منهم بأبيه، وأن الأنساب المعلومة عندهم وضعها ابن الكلب.

ومن الشواهد التي أوردها قصة يزيد بن شيبان، الذي صادف شيخاً فقال له حين طلب انتسابه: إن كنت في جذم من أجذام العرب لأعرفنك... إلى أن قال: إن العرب بنيت على أربعة أركان مضر وربيعة وقضاعة فمن أيهم أنت قال من مضر، قال الشيخ أمن الأرجاء أم من الفرسان، قال يزيد من الأرجاء قال أمن الأرنبة أم من الجمجمة قال يزيد من الجمجمة يعني الطابخة، وما زال يدخل معه في كل فرع وكل ولد حتى عرفه بيته، ثم قال له ما افترت فرقة من العرب إلا كنت في أفضلهما حتى زاحمك أخواك فإن تلدني أمهما أحب إليّ من أن تلدني أمك، ثم قال يابن أخي وهل عرفتك، قال يزيد: أي وأبيك أي معرفة...

فالنسابون العرب إذاً، لم تخطئهم كبيرة ولا صغيرة ولا صبي ولا سقط إلا ضبطوه، وذكره ولا يمكن أن يحصل هذا مع نسب موضوع، ولا يمكن لإدعاءات مبعثرة تشيع الانتساب والتبني أن تطعن فيه.

خاتمة

❖ يمكن القول عموماً أن كتاب طهارة العرب كان مليئاً بالردود الجيدة على كتاب المستشرق الذي ناقش فيه الإشكالية المعروفة «الأمومة أقدم في العالم أم الأبوة»، وحاول إيجاد قرائن على الأمومة عند العرب، وذلك لجهله وتحريفه لعاداتهم وتقاليدهم. وهو ما لقي استحساناً واسعاً في صفوف دعاة النصرانية.

❖ اعتمد الكاتب في أسلوبه على الأحداث والوقائع التاريخية، وهو أسلوبٌ جيدٌ إذا ما وضعنا في الحسبان أن سبب ما وقع فيه المبشر من الخطأ هو عدم معرفته بعوائد العرب في الانتساب إلى مرضعاتهم، وبالتالي كان يستعمله كدليل على الجهالة التي تحيط بالأبوة عموماً، وأنه تمظهرٌ من تمظهرات اختلال النظام الاجتماعي في مجتمع العرب.

❖ قدرة المؤلف على استنباط الحجج الدامغة من الوقائع والأحداث التاريخية، وتوظيفه بأسلوب ذكي للإشارات التي استنبطها من سرده، كما في قصة (هزيلة) من قبيلة (جديس) حين طالبت الملك عمليقا لإبقاء ولدها عندها متعلقة أنها حملته تسعاً وأوضعتة دفعاً وأرضعتة شفعاً، فذكر ابن الأمين إلى أنه لو كان هناك نظام الاشتراك على النسوة كما ادعى المهاجم لاحتجت على زوجها بحجة أخرى، كالقول بأنه ليس منه. ومثل هذا الاستنباط نلاحظه في استعمال الشنقيطي لثقافته الأدبية والديوانية إزاء وصف المرأة كما في تعرضه لظاهرة الحجب والمقصورات.

❖ ملحوظة واردة في عدم تعرض الشنقيطي خلال رده على جزئيات الخطاب المشوه بالصورة، التي تدفعنا إلى الاقتناع بهذه الفكرة أو تلك، مع التعرض لخفاياها وإضاءة بعض جوانبها المهمة، حتى إن المطالع لهذا الكتاب المدافع عن العرب قد لا يظن أنه جاء رداً على

كتاب قبله، أو أنه جاء ليفند مزاعم سبقتة. بل على أنه كتابٌ مستقلٌ له موضوعه ومنهجه، ولكن هذه الملاحظة عليها بعض الاستثناءات كما رأينا عندما قام بسرد قصة الشيخ مع يزيد بن شيان في انتسابه إلى بعض فروع مضر، حيث نص على أن ذلك كان في معرض قول المهاجم أن العرب يستحيل معرفة الشخص منهم لأبيه، وأن الأنساب عندهم وضعها ابن الكلب. والثانية وصفه فيها بالمعترض في قصة صاحب القارظ لما طلب من زميله أن يزوجه من ابنته إن أخرجته من البئر فرفض حتى لا يكون تزويجها قسراً حتى هلك في البئر. وختم الشنقيطي القصة بقوله «لا، كما قال المعترض من ابتدأهم لهن».

❖ عموماً فما يميّز الشنقيطي أنه كان نموذجاً فريداً وسابقاً في الرد على أكاذيب بعض المستشرقين أو أعمالهم التي جانفوا فيها الدقة والموضوعية، وجانبوا الأسلوب العلمي الرصين.

رحلة محمد الصفار

الغرب في مرآة الفقيه

إدريس الكنبوري^[*]

شكلت أوروبا خلال القرن التاسع عشر وحتى مطلع القرن العشرين مركزاً تقاطع بين نموذجين متعارضين في الوعي العربي والإسلامي: تمثل النموذج الأول في كون أوروبا كانت مثال النهضة والتقدم الحضاري، والنموذج الثاني في كونها مثال الهيمنة والأطماع الاستعمارية. وقد تزامم هذان النموذجان المتناقضان في عقلية النخبة في العالم العربي والإسلامي، بحيث كان على هذا الأخير أن يحاول المزاجية بينهما مع التركيز على الجوانب الإيجابية التي يعكسها النموذج الأول والتنبيه على مثالب وسلبيات النموذج الثاني المقابل.

وقد كانت هذه المزاجية والرغبة في الفصل بين النموذجين تجربةً صعبةً بسبب الجاذبية التي كان يتوفر عليها العالم الأوروبي، وواقع التخلف والانحيار الذي كان سائداً على الجانب الآخر، الأمر الذي لم يكن يتيح هامشاً أوسع أمام الوعي العربي والإسلامي الحديث الراغب في القفز على عوامل التردّي الحضاري والتفكك الاجتماعي، وفي تحصيل الممكنات الكفيلة بإنجاز تلك المهمة الحضارية الكبرى. فمنذ القرن السادس عشر للميلاد فتح العرب والمسلمون أعينهم على انبثاق الغرب كقوة عالمية صاعدة على أنقاض أمة إسلامية متآكلة ومنقسمة على نفسها، حيث أخذ الغرب في التمدد ابتداءً من نهاية القرن الخامس عشر مع سقوط غرناطة واكتشاف أميركا - وهما حدثان مترابطان حصلتا معاً عام 1492 - وإعادة بناء نفسه وتوحيد صفوفه في مواجهة الإمبراطورية العثمانية^[1]، واضعاً نصب عينيه تفتيت وحدة الأمة والانتقام لقرون طوال من سيطرة المسلمين.

* - باحث وأستاذ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط-المغرب.

[1]- Fernand Braudel : Les ambitions de l'Histoire. Editions de Fallois, 1997. P 470.

وتعني سيطرة الغرب والاستحواذ على المبادرة على الصعيد العالمي توزيعاً جديداً لمظاهر السلطة الرمزية، بحيث لم تعد هذه الأخيرة تتركز في الجانب الإسلامي، بل انتقلت إلى الجانب الأوروبي المسيحي. ونعني هنا بالسلطة الرمزية القدرة على الجاذبية وامتلاك النموذجية التي تستدعي التقليد والاتباع، ولم تتحقق تلك السلطة إلا بعد امتلاك الغرب مختلف مظاهر القوة العسكرية والعلمية والتقنية والسياسية.

لقد لعبت الرحلات التي قام بها عرب ومسلمون إلى أوروبا، بداية من النصف الأول من القرن التاسع عشر، دوراً رئيساً في إمطة اللثام عن تلك الجوانب في الحضارة الغربية، والوقوف على حقيقة التقدم الحاصل فيها. ومن المفارقات التي تستدعي لفت الأنظار أنّ الرحلة القادمة من العالم العربي والإسلامي في اتجاه الغرب كانت على النقيض من الرحلة المعاكسة، تلك التي قام بها رحالة أوروبيون إلى البلدان العربية والإسلامية، من أدباء وسياسيين وعسكريين وجواسيس. فبينما كانت رحلة الأوروبي نابعة من غرض استكشاف البنيات السياسية والدينية والاجتماعية للبلدان العربية والإسلامية بهدف توفير مادة «علمية» لذوي القرار السياسي والعسكري بقصد التمكين لخطة الغزو، أيّ اكتشاف مواطن الضعف في تلك البلدان لاستثمارها، كانت رحلة العربي المسلم نابعة من غرض مختلف وهو البحث عن مواطن القوة في أوروبا للاستفادة منها وتقليدها. لقد صاغ الرحالة الأوروبي «جغرافيا متخيلة» عن بلدان الشرق لخدمة أهداف الاستشراق^[1]، بينما صاغ الرحالة العربي المسلم صورته عن بلدان الغرب لخدمة أهداف «الاستمداد»، أي الاستعانة بأوروبا من أجل تحقيق النهوض.

وبالنظر إلى قرب المغرب من أوروبا واحتكاكه المستمر معها منذ سقوط غرناطة على الأخص وبداية التحرشات الإسبانية المسيحية باستقراره -تفيداً لوصية الملكة إليزابيث الكاثوليكية التي كانت ترى في المغرب امتداداً للعالم المسيحي لا نقطة بداية العالم الإسلامي، ما نتج عنه مواجهات مستمرة أهمّها حرب تطوان في النصف الثاني من القرن التاسع عشر^[2] - فقد وجد نفسه منخرطاً

[1]- Edward Said : Orientalism. London, Penguin Books 2003. P 49.

[2]- María Rosa de Madariaga : Historia de Marruecos. Madrid, Los libros de la Catarata, 2017. P 99.

بشكل مبكر في لجة الصراع الحضاري مع أوروبا المسيحية، ومُطالبًا بإيجاد السبل الكفيلة بضمان مميزات التحديث الاقتصادي والعسكري للوقوف في وجه التمدد الأوروبي.

تشكل الرحلة إلى أوروبا -كمادة أدبية- وثيقة تاريخية، سياسية وفكرية، تسعف في قراءة موقف النخبة المخزنية المغربية^[1] في مرحلة القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين من التقدم الأوروبي وأسئلة النهضة والرقي الحضاري. ونقصد بالرحلة هنا ذلك النوع المسمى الرحلة السفارية، أي تلك التي كان يقوم بها رجالٌ من حاشية السلطان يتم تسفيرهم إلى الديار الأوروبية برفقة مبعوثيه الرسميين، لتسجيل مشاهداتهم وانطباعاتهم ورفعها إلى نظره. أي إن هذا النوع من الرحلات يكون بمثابة تقارير رسمية في ملكية المخزن في الغالب الأعم، إذ كثيراً ما يتم التعامل معها على أنها «تقارير سرية» لا يجوز لصاحبها التصرف فيها إلا بإذن شخصي من السلطان نفسه^[2].

وقد عكست الرحلات السفارية التي وجهها سلاطين المغرب خلال الفترات المشار إليها حاجة الدولة إلى الانتصار لخيار التحديث والإصلاح السياسي والإداري والاقتصادي على حساب خيار التقليد الذي لم يعد مجدياً، أمام تغيير قواعد اللعبة السياسية الدولية وبروز نظام عالمي جديد تقف على قمته دول أوروبا بكل آلتها العسكرية والتقنية والعلمية، بما بات يهدد بشكل مباشر الهويات الوطنية، بل استمرار الدولة ذاتها. ومنذ النصف الأول من القرن التاسع عشر إلى النصف الأول من القرن العشرين أوفد سلاطين المغرب ما يربو على عشر سفارات إلى أوروبا، أسفرت عن تأليف رحلات لا تزال شاهدة على إرهابات التفكير الإصلاحي خلال مراحل التمدد الأوروبي في منطقة الغرب الإسلامي، منها رحلة ابن إدريس العمراوي إلى باريس عام 1860 المسماة «تحفة الملك العزيز إلى مملكة باريس»، ورحلة طاهر الفاسي إلى لندن في العام نفسه، ورحلة

[1]- يشير مصطلح المخزن في المغرب إلى مكونين أساسيين في بنية الدولة التقليدية، هما الجيش وجهاز الموظفين

والأعوان، بمن فيهم العلماء المحيطون بالسلطان. ينظر:

Abdallah Laroui : Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912). Casablanca, Centre culturel Arabe, 2001. Pp 81 -87.

[2]- عبد الله العروي. مصدر مذكور. ص 215.

أحمد الكردودي إلى مدريد عام 1886 المسماة «التحفة السنوية للحضرة الحسينية بالمملكة الإصبنولية»^[1].

وتعد الرحلة التي قام بها الفقيه محمد الصفار إلى الديار الفرنسية، في عام 1845، من أوائل الرحلات السفارية المخزنية إلى أوروبا وأهمها، إذ جاءت في حقبة صعبة من تاريخ المغرب الحديث، تميزت بانهيار السلطة المركزية للدولة وتزايد التحرّشات الأوروبية في الجوار والأزمات الاقتصادية المتوالية.

من هو محمد الصفار؟

ترجع أصول محمد بن عبد الله بن عبد الكريم الصفار إلى الأندلس، حيث كان أجداده من العوائل الأندلسية المسلمة التي نزحت إلى المغرب على إثر الطرد الذي تعرض له المسلمون في الأندلس على يد الإسبان الكاثوليك، خلال نهايات القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر. وقد استقر هؤلاء في مدينة تطوان القريبة من الحدود مع إسبانيا، حيث استوطن العديد من الأندلسيين النازحين إضافة إلى اليهود الذين تعرضوا هم أيضاً للطرد على يد التاج الإسباني.

ولد بتطوان، ولا يُعرف تاريخ ميلاده بالتحديد، لكن ذهب الكثيرين إلى أن عمره عندما قام بالرحلة كان بين الرابعة والثلاثين والخامسة والثلاثين، يكون تاريخ ميلاده بين 1809 و 1810. تلقى مبادئ العلم في مسقط رأسه تطوان على يد مشايخها، ثم انتقل إلى فاس لطلب العلم، وصار يلقب بالفقيه نظراً لتمدرسه على يد علماء جامع القرويين هناك مدة خمس سنوات، وحصوله على إجازات علمية في الفقه والحديث والأصول^[2]. وبعد عودته إلى موطنه زاوول وظيفاً العدالة (الشهادة الشرعية) إلى جانب مهام التدريس بمساجد تطوان، حيث كان يدرس مواد الحديث والفقه الإسلامي. وكانت وظيفة العدالة في تلك الفترة من أرقى الوظائف التي لا يمارسها إلا الصفوة من المتعلمين والفقهاء المعروفين بالنزاهة والعلم والاستقامة، الأمر الذي مكّنه

[1]- العروي. مرجع مذكور. ص 215.

[2]- العباس بن إبراهيم السملالي: الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام. مراجعة: عبد الوهاب ابن منصور.

المطبعة الملكية، الرباط. الطبعة الثانية، 1997. الجزء السابع. ص ص 34-35.

من نسج علاقاتٍ مع عليّة النخبة المخزنية في المدينة وجعله محطّ أنظارها.

وقد كانت مدينة تطوان في ذلك الوقت ذات أهميّة استراتيجية كبرى في السياسة الدولية للمخزن المغربي، نظراً لقربها من إسبانيا وأوروبا من جهة، ومن جهة ثانية لكونها موطناً للعديد من العائلات الأندلسية المهاجرة التي كان بينها تجارٌ كبارٌ وعلماء وفقهاء، وكان المخزن حريصاً على استقطاب نخبتها وتحصينها في مواجهة الخطر المسيحي، لذلك كانت نخبتها جدّ قريبة من المخزن على الرغم من بعدها الجغرافي عن مركز السلطة في مدينة فاس العاصمة.

ما لبث محمد الصفار أن أصبح كاتباً خاصّاً لعامل السلطان على المدينة، عبد القادر أشعاش، الذي تولى تلك المهمة خلفاً لوالده محمد أشعاش بعد وفاته. وكانت أسرة أشعاش من الأسر الثرية الكبرى بالمدينة، ذات أصول أندلسية هي أيضاً، وظلت طوال عقودٍ تمدّ المخزن بالأطر والموظفين الرسميين^[1].

وعندما قرّر السلطان المولى عبد الرحمان (1822 - 1859) توجيه عامله عبد القادر أشعاش إلى فرنسا في مهمةٍ سياسيةٍ تتعلق بالتفاوض مع فرنسا حول الحدود والأزمة التي أثّرت مع باريس بسبب المقاومة الجزائرية التي كان يقودها الأمير عبد القادر انطلاقاً من التراب المغربي، طلب منه اختيار «عالمٍ يقيم أمر الدين من صلاة وقراءة» ليرافق البعثة الدبلوماسية، فاختار الصفار لتلك المهمة^[2].

قضى الصفار خمسين يوماً في فرنسا، وبعد عودته إلى تطوان انهمك في كتابة نص الرحلة لرفعها إلى أنظار السلطان، وعاد إلى مهنته القديمة ومزاولة التدريس في المساجد. غير أن المولى عبد الرحمان ما لبث أن غضب من عامله عبد القادر أشعاش، فانتقم منه بتجريدته من أملاكه وإعفائه من المسؤولية، فلجأ الصفار إلى إحدى الزوايا بمدينة فاس هارباً من بطش السلطان، لكن هذا الأخير سرعان من نادى عليه وولاه وزارة الشكايات، فكان أول من تولى

[1]- صدفة اللقاء مع الجديد: رحلة الصفار إلى فرنسا (1845-1846). دراسة وتحقيق: سوزان ميلار. تعريب ومشاركة

في التحقيق: خالد بن الصغير. جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. الطبعة الأولى 1995-. ص ص 52-53.

[2]- المرجع نفسه. ص ص 54-55.

تلك الوزارة، وظل فيها إلى أن وافته المنية عام 1881 ودفن بمدينة مراكش^[1].

السياق التاريخي للرحلة

عرف المغرب في النصف الأول من القرن التاسع عشر جملةً من المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتحديات الخارجية، جعلته يركز جهوده على إعادة بناء الدولة المركزية بهدف التمكن من القوة المادية والكفاءة الإدارية لمواجهتها. فعلى الصعيد الداخلي تميز عهد المولى عبد الرحمان ب بروز الفتن بين المخزن والقبائل بسبب موجة الجفاف والأوبئة التي تضرر منها السكان، الأمر الذي انعكس على مقادير المكوس (الضرائب) والمساهمات التي كانت تدفعها القبائل لفائدة المخزن، وعلى حماسها في المشاركة في الحملات العسكرية للدولة في مواجهة الخارج^[2]، إذ كانت العادة جاريةً على أساس مساهمة القبائل بالمقاتلين في صفوف الجيش السلطاني في غياب جيش نظامي مستقر.

أما على الصعيد الخارجي فقد كانت أوروبا قد شرعت في التحرش بالمغرب من مختلف الأطراف من أجل إضعافه والتمكين للمشروع الاستعماري لاحقاً، في إطار مخطط واسع تقوده الدول الأوروبية المتسابقة على تقاسم النفوذ في بلدان شمال إفريقيا والمشرق. وظهر نظامٌ سياسيٌّ وعسكريٌّ جديدٌ في المتوسط نتيجة تحولات عميقة في توازن القوة ما بين أوروبا والإمبراطورية العثمانية، نتج عنه طموح القارة الأوروبية في استغلال خيرات العالم العربي والإسلامي ومواده الأولية، كالحرير والقطن والقمح والجلود وغيرها^[3]. ولمواجهة ظاهرة القرصنة في المتوسط لجأت بعض البلدان الأوروبية، كبريطانيا والنمسا وفرنسا، إلى قصف عدد من المدن المغربية الساحلية في شمال البلاد مثل طنجة والعرائش وتطوان وأصيلا، في ظل عجز البواخر العسكرية المغربية الثلاث عن رد التحدي^[4].

[1]- نفسه. ص ص 60-61.

[2]- ثريا براءة، الجيش المغربي وتطوره في القرن التاسع عشر، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولى 1997، ص ص 143-144.

[3]- Michel Abitbol : Histoire du Maroc. Paris, Editions Perrin, 2009. P 341.

[4]- المرجع نفسه. ص 344.

وجاء احتلال فرنسا للجزائر عام 1830 ليدق آخر إسفين في نعش الاستقرار الداخلي للمغرب، حيث بدأت الأنشطة تشتد من حول عنقه، إذ أصبحت البلاد من ذلك الوقت محاصرةً من الشمال والشرق من دولتين أوروبيتين مسيحتين: الأولى هي إسبانيا على مرمى حجر من ساحل طنجة، والثانية هي فرنسا في الجزائر المجاورة، وكان ذلك وضعاً غير مسبوقٍ في تاريخ المغرب تفرد به بين بلدان المنطقة العربية.

وسرعان ما وجد المخزن المغربي نفسه منخرطاً في الصراع الفرنسي - الجزائري، ذلك أن سكان تلمسان في الجزائر القريبة من مدينة وجدة في أقصى الشرق هرعوا إلى المولى عبد الرحمان يطلبون منه الدخول تحت بيعته على أساس خوض الجهاد ضد الفرنسيين، الأمر الذي صار يعني إلزامية دفاع السلطان عنهم ومدّهم بالسلاح والمقاتلين كجزء من الدفاع عن رعيته^[1]. وفي الجزائر بايع سكان وهران الحاج عبد القادر بن محي الدين، المعروف بعبد القادر الجزائري، أميراً عليهم. وبحثاً عن شرعية سياسية ودينية بايع هذا الأخير السلطان المغربي وسمى نفسه خليفة للسلطان وصار يلقي الخطب باسمه^[2]، فانتقل مركز المقاومة الجزائرية إلى عمق التراب المغربي، وبدأ السلطان يقدم الدعم المالي والعسكري للمقاومة الجزائرية.

ولم يعد احتلال الجزائر موضوعاً يهم قيادة الدولة المغربية فحسب، بل صار يعني العلماء المغاربة أيضاً. ذلك أن الأمير عبد القادر وجه رسائل عدة إلى علماء جامع القرويين بفاس يطلب منه فتاوى بخصوص المقاومة وطرق التعامل مع الخونة من الجزائريين، جاء في إحداها: «وذلك أن العدو الكافر يحاول ملك المسلمين مع استرقاقهم بالسيف وتارة بحيل سياسته، ومن المسلمين من يداخلهم ويبياعهم ويجلب الخيل إليهم، ولا يخلو من دلائتهم على عورات المسلمين، ويظالمهم، ومن أحياء العرب المجاورين لهم من يفعل ذلك ويتمالؤون على الجحود والإنكار، فإذا طلبوا بتعيينه جعجعوا، والحال أنهم يعلمون منهم الأعين والآثار، فما حكم الله في الفريقين في

[1]- إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ، الدار البيضاء، دار الرشد الحديثة، الطبعة الثالثة 2002، الجزء الثالث، من نشأة الدولة العلوية إلى إقرار الحماية، ص 191.

[2]- المرجع نفسه، ص 192.

أنفسهم وأموالهم؟ فهل لهم من عقاب أم يتركون على حالهم؟»^[1].

ولم تمض سوى مدة قصيرة حتى أقامت فرنسا معسكراً تابعاً لها في منطقة للامغنية التابعة للمغرب آنذاك من أجل التصدي لمقاومة الأمير عبد القادر، فاضطر المغرب إلى فتح جبهة مع الاحتلال الفرنسي، نتجت عنها مواجهة عسكرية حاسمة في موقعة إيسلي الشهيرة قرب مدينة وجدة الحدودية عام 1844، هزم فيها المغرب هزيمة ساحقة. ونتيجة لذلك وقع المغرب مع فرنسا اتفاق طنجة يوم 10 شتنبر 1844 فرض على المغرب شروطاً مثلاً، من جملتها تحديد عدد الجنود المغاربة الموجودين على الحدود في وجدة، واعتبار الأمير عبد القادر شخصاً خارج القانون، وإلزام الدولة المغربية بالقبض عليه وتسليمه إلى الفرنسيين، وفرض معاهدات تجارية مجحفة في حق المغرب^[2].

الوعي بالتخلف ونداءات الإصلاح

في هذا المناخ الخائق والمتوتر جاءت رحلة محمد الصفار إلى فرنسا، ولا أدل على ذلك أنها حصلت بعد أشهر قليلة على هزيمة إيسلي التي كانت بمثابة انتقال من عصر إلى آخر. والواقع أن الصفار توجه إلى فرنسا برفقة السفير عبد القادر أشعاش وهو يحمل معه صدى نداءات الإصلاح التي علت في الداخل وتعالق بها أصوات العلماء والفقهاء الذين كانوا يرون أن المخرج الوحيد من حالة الأزمة والاختناق ومواجهة التحدي الأوروبي هو التعبئة الشعبية وإعلان الجهاد. وقد عبر عن ذلك علماء كثيرون منهم محمد بن عبد القادر الفاسي المعروف بالكردودي، الذي ألف رسالة مطولة سماها «كشف الغمة ببيان أن حرب النظام حق على هذه الأمة»، دعا فيها إلى إحياء فريضة الجهاد، وابن عزوز الذي ألف رسالة سماها «رسالة العبد الضعيف إلى السلطان الشريف» وجهها إلى السلطان المولى عبد الرحمان، يدعو فيها إلى تنظيم الجيش المغربي^[3].

[1]- الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، تحقيق وتعليق: جعفر الناصري - محمد الناصري، دارالكتاب، الدار البيضاء، 1956. القسم الثالث: الدولة العلوية، الجزء التاسع، ص 45.

[2]- إبراهيم حركات، مرجع مذكور، ص ص 204-206.

[3]- محمد المنوني، مظاهر يقظة المغرب الحديث، الرباط، مطبعة الأمنية، الطبعة الأولى 1973، الجزء الأول، ص 13-15.

بيد أن كل تلك الدعوات والنداءات لم تكن إلا تعبيراً عن الحماسة وانعكاساً لحالة الغضب التي انتابت نخبة العلماء والفقهاء، من دون إدراك تضعضع جهاز الدولة وافتقادها للقدرات العسكرية والحربية لخوض حروب على أكثر من جبهة، بعدما باتت سيادة الدولة نهياً للطامعين الأوروبيين من الشمال والشرق، وساحةً مفتوحةً أمام الأساطيل الأوروبية في المتوسط. فقد كان الأمر يستدعي تشخيصاً شاملاً للوضع الداخلي، والوقوف على كنه التقدم التقني والعسكري والمادي الذي جعل من الدول الأوروبية دولاً قويةً قادرةً على إخضاع المغرب، الذي كان حتى في منتهى القرن الخامس عشر قوةً عسكريةً في المتوسط يحسب لها حسابها، وكان يتوفر على أسطولٍ حربيٍّ من أقوى الأساطيل.

ويبدو لنا أن تكليف السلطان المولى عبد الرحمان لمحمد الصفار بمرافقة البعثة التي قادها عبد القادر أشعاش، ثم تكليفه بكتابة وقائع رحلته ومشاهداته - بعيداً عن النتائج السياسية المباشرة لمباحثات السفير أشعاش مع المسؤولين الفرنسيين حول القضايا الملحة المرتبطة بال لحظة - كان الهدف منه أخذ مسافة موضوعية وعقلانية للنظر في أسباب وعوامل التقدم الأوروبي، ثم وضع مخططاً وطنياً شاملاً لإنجاز المهمة بهدوء وعلى مدى زمنيٍ قد يطول، بعيداً عن الحماسة الفورية التي كان يتصف بها بعض الفقهاء والعلماء الذين كانوا لا يميزون بين الجهاد والمغامرة.

على الرغم من أن محمد الصفار كان قد أصبح محسوباً في طبقة الفقهاء، إلا أن قربه من دوائر القرار السياسي والإداري في مدينة تطوان، ومخالطته للنخبة المخزنية في المدينة وقبل ذلك في فاس عندما كان يتلقى العلم بها، جعله يتوفر على مقدرة التمييز بين «منطق السلطة» و«منطق الفقيه» في التعامل مع التحولات الاجتماعية والسياسية العميقة في البلاد. لقد كان يدرك الضرورة الملحة للتصدي للهجوم الأوروبي وأهمية تعبئة السكان في القبائل من أجل الجهاد ضد العدو المسيحي، وهذا حماس الفقيه، لكنه كان يدرك في ذات الوقت الإكراهات والصعوبات المالية والعسكرية وحقيقة الضعف المستشري في جسم المخزن وحالة التفكك بينه وبين القبائل، وسطوة الجانب الأوروبي المستعد لخوض أي مغامرة من أجل الظفر بالمكاسب التي جاء من أجلها، وهذا منطق رجل الدولة.

لذلك نجد محمد الصفار في رحلته الباريسية يتحلى بقدر من الموضوعية والحياد في نقل مشاهداته وانطباعاته خلال مدة إقامته في العاصمة الفرنسية، دون أن ينساق وراء تغليب آرائه الشخصية إلا في حالات معدودة، حيث نراه يعرب عن رأيه الخاص عندما يتعلق الأمر بقضايا تصادم هويته الدينية الإسلامية وتقاليد الثقافة، لكي يفصل بين ما يسجله بقلمه كواقع موضوعي، وما خلفه ذلك في نفسه من انطباع سلبي، فهو يقول في خاتمة الرحلة: «وإني أعتذر من التقصير، وأعترف بعدم التحرير، وأستغفر الله مما جنته يداي وأبصرت هناك عيناى من المناكر الشنيعة، وسمعتة أذناى من الإشراك والكفريات الفطبعة، ومن مخالطة أهل الضلال. وأسأل الله سبحانه الانتظام في سلك أهل الكمال، وإن لم يكن لي ما لهم من صالح الأعمال»^[1].

الصفار وإشكالية النموذج

يمكننا اعتبار الرحلة السفارية بمثابة دراسة مقارنة (Comparaison) بين نموذجين من مجتمعين مختلفين غاية الاختلاف، نموذج استوفى إمكانياته التاريخية ونجاعته العملية، وآخر واعد يقدم نفسه بوصفه معياراً يقاس عليه النموذج السابق الذي يوجد في حالة تجاوز. إن كل رحلة، من حيث الواقع، تتضمن هذه المقارنة الذهنية لدى مؤلفها وإن لم يكن ذلك بشكل مباشر وملموس، طالما أن الهدف الأساس من الرحلة ليس الاستجمام وإنما هو اكتشاف «الغائب» المضمّر في النموذج المتجاوز.

وهنا يمكن القول بأن ما كان يسجله محمد الصفار في رحلته من تفاصيل صغيرة وملاحظات عن أمور دقيقة خلال زيارته يعكس في واقع الأمر حاجته إلى تحويلها إلى معلومات لفائدة الجهة الموجهة إليها الرحلة، التي هي السلطان أو الهيئة المخزنية المحيطة به. فما كان ملاحظات بالنسبة للصفار، الشاهد المباشر، يصبح معلومات عملية بالنسبة للمتلقى، أو دروسا يتعين الإستفادة منها، أو لنقل أن تلك الملاحظات هي بمثابة «مطالب» مضمرة تحتاج الأخذ بها على طريق النهوض والإصلاح. نحن -إذاً- إزاء معادلة ثنائية قوامها الحضور والغياب، إذ الحاضر في فرنسا داخل متن الرحلة هو الغائب في الواقع العملي بالمغرب.

[1]- صدفة اللقاء مع الجديد، مصدر سابق، ص 227.

بيد أن الرحلة ليس فيها طرفٌ واحدٌ، أي الرحالة أو كاتب الرحلة، بل يوجد فيها طرفٌ آخر هو هنا الجانب الفرنسي. فالصفار، والبعثة التي كان يرافقها، لم تكن حرة في اختيار الأماكن والمواقع التي قامت بزيارتها، بل كانت خاضعةً لبرنامج محدد يشرف عليه مسؤولون رسميون فرنسيون، هم الذين كانوا يختارون الأماكن التي يزورها أفراد البعثة. ويصرح الصفار بذلك عندما يقول: «ومن طبعهم أنهم يعجبهم أن يُروا ما عندهم، ولا يتركون شيئاً جليلاً أو حقيراً إلا أطلعونا عليه، فمن جملة ما فعلوا لنا في هذا النايوس (المركب الحربي) مما هو في الظاهر فرحة، وفي الباطن تخويف وقرحة»^[1]، وأيضاً عندما يتحدث عن حضور استعراض عسكريٍّ بأمر من الحاكم الفرنسي، حيث قال: «ومن بعد الغد أمر لنا السلطان بسرد العساكر، واستدعانا للفرجة فيها مبالغة في إكرامنا والاعتناء بنا ظاهراً، لأنه لا يفعل ذلك إلا لمن هو عنده في حظوة، وزيادة في تبيكتنا والتنكيت علينا باطناً»^[2]. ولعل هذا يستدعي منا طرح تساؤلٍ وجيه: ما الغاية من وضع برنامج مسطر للبعثة المغربية؟

لقد كان هدف الدولة الفرنسية هو إقناع الدولة المغربية بأهمية التحديث العسكري والتقني، وبأهمية الارتباط بفرنسا من أجل تحقيق تلك الأهداف من خلال توقيع اتفاقيات ومعاهدات ثنائية تجعل المغرب خاضعاً للحكومة الفرنسية في كلِّ مقوماته، ومدّه بالخبراء والتقنيين الذين يشرفون على إنجاز تلك الطموحات، والحيلولة دون السقوط بأيدي أي دولة أوروبية أخرى من الدول التي كانت تتنافس على الهيمنة على بلدان جنوب المتوسط، ولهذا الغرض كان الإبهار و«التخويف والقرحة» من العناصر المهمة في برنامج الزيارة.

أولى محمد الصفار اهتماماً واسعاً لكلِّ ما هو من معالم الحضارة الأوروبية الحديثة، المادية مثل وسائل النقل الحديثة والتقنيات العسكرية الجديدة، والرمزية مثل المسرح والفنون ووسائل الترفيه الجديدة. وهو في كل ذلك يحاول أن يعرض نموذجاً في مرآة الآخر، مدرّكاً حجم النقص في النموذج المغربي.

استفاد الصفار من السنوات الطويلة التي قضاها في مدينة فاس طالباً للعلم

[1]-نص الرحلة. ص ص 135 - 136.

[2]-نص الرحلة. ص 194.

بجامع القرويين، أعرق الجامعات المغربية والمغربية التي كان التدريس بها نموذجاً يُضرب به المثل، وكانت تخرج العديد من العلماء والفقهاء الذين يقدمون المثل لأبناء المجتمع الآخرين، ويستعين بهم المخزن الحاكم كأطر و«خبراء» في تدبير شؤون المركز والأقاليم، ثم استفاد أيضاً من واقع تجربته العملية في التدريس بمساجد تطوان. غير أن رحلته إلى فرنسا غيرت تماماً رؤيته لمفهوم العلم، إذ لم يعد العلم لديه مرتبطاً فقط بالجوانب النظرية وبدراسة الفقه والأصول والنحو والبلاغة، بل أصبح يعني دراسة العلوم التقنية الحديثة، وربط التنظير بالتجربة والممارسة.

ومن الأمور التي وقف عليها وهالته بشكل كبير واستولت عليه، هي تقنية تحلية ماء البحر. فقد قدّم وصفاً دقيقاً لتلك التقنية كما تم إطلاعهم عليها، مرفوقة بالشروحات التي قدمت لهم من طرف خبير فرنسيّ، حيث قال: «فسألنا عن ذلك رئيسه، فأخبرنا بما مضمونه أنهم يقطّرون الماء حتى ترتفع ملوحته لأعلى ويبقى الأسفل حلواً، أو بالعكس، لم أتحقق ذلك منه وقتئذ لعدم فصاحة الترجمان. وذكر لنا في طي ذلك تشبيهاً، وهو أن ماء المطر يرتفع من البحر وتذهب ملوحته بحرّ الشمس فكذلك هذا، وحرارة النار تقوم مقام حرارة الشمس. هذا ما ذكر لنا ولم يبلغنا بحقيقة الكيفية، وجربّ ففي التجريب علم الحقائق»^[1].

إن هذا التعليق الأخير من المؤلف دال على أن «علم الحقائق» بالنسبة له هو العلم الذي يستثمر في المادة ويستغلها لتسخير الوقائع الطبيعية لفائدة المجتمع، وليس العلم النظري الذي يقتصر على الشحن والتلقين والاسترجاع، كما كان سائداً في المناهج الدراسية بالمغرب. إن عبارة «علم الحقائق» هي عبارة تنتمي إلى المعجم الصوفي، ويبدو أن الصفار كانت لديه دراية كافية بواقع الزوايا الصوفية التي كانت منتشرة في مدينة تطوان وبخطابها النظري، خصوصاً الزاوية العجيبية التي تنسب إلى أحمد بن عجيبة، حيث كانت المدينة موطناً للعديد من أتباع الطرق الصوفية النازحين من الأندلس^[2]. وتوظيف هذه العبارة منه في معرض حديثه عن واحدة من التقنيات التي وقف عليها في زيارته، تعكس موقفه

[1]-نص الرحلة. ص 135.

[2]-عبد المجيد الصغير: إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 18/19م. أحمد بن عجيبة ومحمد الحراق. المغرب، دار الأفاق الجديدة. الطبعة الثانية 1994. الجزء الأول. ص 77 - 79.

من «الحقائق» باعتبارها ما ينتج عن التجربة الحسية لا ما يتولد عن التأملات الصوفية.

ونراه في مكان آخر يؤكد هذه الرؤية لحقيقة العلم، ناقداً بطريقة ضمنية أسلوب التعليم في المغرب وطبقة العلماء والفقهاء، عندما يقول: «والعالم عندهم هو من له قدرة على استكشاف الأمور الدقيقة، واستنباط فوائد جديدة، وإقامة الحجج السالمة من الطعن على ما أبداه، ورد ما عارضه به من عداه، وليس اسم العالم عندهم مقصوراً على من يعرف أصول دين النصرانية وفروعها وهم القسيسون، بل ذلك ربما كان عندهم غير ملحوظٍ بالنسبة لغيره من العلوم العقلية الدقيقة»^[1].

استنباط الفوائد الجديدة: تلك هي الكلمات المفتاح عند الصفار لإنجاز النهضة الحضارية المطلوبة، أي مغادرة خيمة التقليد بما هو إعادة إنتاج مستمرة للقديم وخوض مغامرة التجريب لـ«استكشاف الأمور الدقيقة». فما سجله في رحلته عن واقع العلم في فرنسا كان فيه تعريضٌ مباشرٌ بواقع «العلم» في المغرب الذي ظلّ يدور حول استعادة المتون ودراسة الفروع، بيد أن موقفه ذاك واضح أنه لم يكن يسعى إلى الحط من قيمة طبقة العلماء والفقهاء، التي ينتمي إليها، بل انتقاد قصر العلم على الطرق التقليدية من دون مغامرة الخوض في الصناعة الحديثة. هذا ما نلاحظه عندما يذكر القسيسين المسيحيين، فكأنه يريد أن يقول بأن مفهوم العلم لا يجب أن يقتصر على طبقة الفقهاء بل يجب أن يتسع ليشمل العلوم الحديثة، لأنه إذا كان العلم الأول مطلوباً من أجل الحضارة، فإن الثاني مطلوبٌ من أجل العمران.

ونرى الصفار يطل على مظاهر «الحضور» في التمدن الفرنسي من موقع المتحسّر على مظاهر «الغياب» في التخلف المغربي، ف«استنباط الفوائد الجديدة» من دلالاته التشجيع على الصنائع والابتكار ومكافأة المبدعين، ورفض التقليد وإعادة إنتاج القديم من العلوم، وارتداد آفاق الاستدلال والبحث، حيث نراه يطري على أهل باريس بسبب هذه الخصلة، يقول: «وأهل باريز موصوفون بذكاء العقل وحدة الذهن ودقة النظر، ولا يقنعون من معرفة الأشياء بالتقليد،

[1]-نص الرحلة. ص 217.

بل يبحثون عن أصل الشيء ويستدلون عليه ويقبلون فيه ويردون. ومن اعتنائهم بذلك أنهم كلهم يعرفون القراءة والكتابة، ويدونون في الكتب كل شيء، حتى الصنائع فلا بد أن يكون الصانع يعرف الكتابة والقراءة ليتقن صنعته، ويجب أن يتدع في صنعته شيئاً لم يسبق إليه، ولأنه إن فعل زادت مرتبته وعلت خطواته عند دولتهم، ويعطونه على ذلك ويمدحونه ويذكرونه بما استنبط، ترغيباً منهم في الترقى في الأمور»^[1].

لقد وقف الصفار على الفجوة الواسعة بين المغرب وفرنسا من خلال رصد وتسجيل تقنيات الحروب الحديثة والمعدات العسكرية الجديدة، وهي الفجوة التي تفسر بالنسبة له الهزيمة التي ألحقتها فرنسا بالمملكة الشريفة في موقعة إيسلي والاتفاكية المذلة التي فرضت عليه عقبها. فهذه التقنيات العسكرية أصبحت تعفي الإنسان من بذل مجهودات بدنية وصارت توفر تنظيمًا أكبر لجهود الحرب: «إنه أرونا كيفية حربهم بالمدافع في هذا المركب، إذا عرض لهم فيه حرب، بينما كل واحد من خدمته ومن يباشر ذلك جالس أو قائم في موضعه الذي هو فيه وهم على غفلة، إذ صاح بهم كبيرهم فأقبلوا جميعاً، وكل واحد جاء قاصدا لشغله، فصاحب البارود مثلاً جاء قاصدا لقرطاس البارود، فأخذه وذهب به إلى مدفعه المعين الذي لا يذهب إلا إليه ولا يذهب لغيره، وكذلك صاحب المدق ومن يجذب المدفع ويدفعه جاء قاصدا لذلك»، ثم يستطرد في كلامه: «ومدار ذلك كله على الضبط والحزم والاعتناء التام وعدم الغفلة في الأمور، وإلا فليست لهم قوة في أبدانهم ليست لغيرهم، بل ربما كانوا أضعف من غيرهم في ذلك، وإنما الذي لهم الاعتناء والترتيب الحسن ووضع الأشياء في محلها، وبينون أمورهم كلها على أصح أساس، ويستعدون للأمر قبل وقوعها، ولا يعرف حقيقة ذلك إلا من شاهده»^[2].

معضلة النظام السياسي

سجل محمد الصفار في رحلته ملاحظاته ومشاهداته لكل المظاهر المادية للتمدن الغربي الحديث في فرنسا، وكان تحسُّره واضحاً من خلال سرد الوقائع

[1]-نص الرحلة. ص ص 166 - 167.

[2]-نص الرحلة. ص 136.

على التأخر التاريخي الحاصل في بلاده، مقارنة مع التقدم الفرنسي، بل ربما كان تحسُّره مضاعفاً، كونه زار بلداً أوروبياً له طبيعة خاصة في علاقته بالمغرب، فهو يحتل الجزائر المجاورة بحيث أصبح مجرد وجوده المادي في الجوار مثار قلق رسميٍّ وشعبيٍّ، وهو البلد الذي يتحرش بالسيادة المغربية والنظام الحاكم من خلال اقتطاع أراضٍ مغربيَّة بدعوى إعادة رسم الحدود بينه وبين السلطنة المغربية، ثم هو نفسه الذي ألحق هزيمةً مذلةً بالبلاد في معركة إيسلي وفرض شروطاً مجحفةً بهدف خنق السلطان. كل هذه المعطيات لا بد أنها كانت حاضرة لدى الصفار وهو يصف مشاهداته في باريس.

بيد أن ما شدّد عليه في رحلته أكثر من أي مظهر آخر من مظاهر التقدم الفرنسي هو النظام السياسي، وأسلوب التدبير الحديث للدولة وتوزيع السلطات مركزياً ومحلياً، إذ خصص صفحات طوالاً لذلك المظهر السياسي الجديد بالنسبة له، وكان يرجع إليه بين الحين والآخر في ثنايا سرده لملاحظاته.

لقد وقف على الصحافة الفرنسية كمظهر من مظاهر الديمقراطية السياسية وعنصر توازن في الدولة بين الحاكم والرعية، إذ سجل أن «لأهل باريز كغيرهم من سائر الفرنسيين بل وسائر الروم تشوف لما يتجدد من الأخبار ويحدث من الوقائع في سائر الأقطار، فاتخذوا لذلك الكازيط، وهي ورقات يكتب فيها كل ما وصل إليهم علمه من الحوادث والوقائع في بلدهم أو غيرها من البلدان النائية أو القريبة»^[1]. ويعدد فوائد تلك «الكوازيط» وأثارها الإيجابية على سياسة التدبير: «ولها عندهم فوائد، منها الاطلاع على ما تجدد من الحوادث والأخبار، ومنها أن من ظهر له رأي في أمر من الأمور ولم يكن من أهله، فإنه يكتبه في الكازيطه ويشهر لسائر الناس حتى يطلع عليه ذوو الرأي، فإن كان سداداً اتبعوه وإن كان صاحبه حقيقراً، وهذا مما يستحسن كما قال الشاعر:

لا تحقرن الرأي وهو موافق وجه الصواب إذا أتى من ناقص

فالدر وهو أجل شيء يقتنى ما حظ قيمته هوان الغائص»^[2].

[1]-نص الرحلة. ص 161.

[2]-نص الرحلة. ص 162.

ولاحظ الصفار في هذا الباب أن القوانين الفرنسية تحمي صاحب الرأي، بحيث «لا يمنع إنسان في فرنسا أن يظهر رأيه وأن يكتبه ويطبعه، بشرط أن لا يضر ما في القوانين، فإن أضر أزيل. وكان من جملة ما نعموا على ملكهم شارل العاشر الذي كان قبل هذا الملك الموجود الآن، وكان السبب في قيامهم عليه وخلعهم طاعته أنه أظهر النهي عن أن يظهر أحد رأيه أو يكتبه ويطبعه في الكازيطات، إلا إذا اطلع عليه أحد من أهل الدولة، فلا يظهر منها إلا ما أراد إظهاره»^[1].

وهكذا رأى الصفار أن الصحافة قوام الديمقراطية، وسلاح في وجه الظلم الناتج عن استبداد الدولة والحكم الفردي: «وإن جار السلطان فضلاً عن كبير من كبرائهم، أو خرج عن القانون في أمر ما، يكتبونه في الكازيطة ويقولون أنه ظالم وليس على الحق، ولا يقدر أن يقابل من قال ذلك أو فعله بسوء»^[2]. ولنا أن نلاحظ عبارته «من قال ذلك أو فعله»، لكي ندرك كيف كان الصفار يفهم بأن إبداء الرأي السياسي هو بمثابة عمل، وربما كان ذلك ناجماً عن خلفيته الدينية التي تعتبر أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس مجرد أمر نظري بل ممارسة عملية، إذ الحديث النبوي الشهير المعروف في هذا الإطار يتحدث عن التغيير الفعلي: «من رأى منكم منكراً فليغيره».

لقد كان موقفه من الصحافة تعبيراً عن صدمة حقيقية بالنسبة لرجل قادم من بلد متخلف لا يوجد فيه قانون مكتوب يُتحاكم إليه ولا حرية إبداء الرأي، ليس فقط في مواجهة الدولة المركزية، بل أيضاً في مواجهة مشايخ الزوايا وزعماء القبائل الذين كانوا يعتبرون أن أي فرد يعيش في دائرة نفوذهم الترابي هو بمثابة مريد تابع لا مواطن مكتمل المواطنة. لذلك نجده يعبر عن صدمته الكبرى مما تنشره الصحف الفرنسية من انتقادات للسلطة ومن أخبار الفضائح السياسية، إلى حد أنه قال بكثير من المبالغة تعكس حالة المفاجأة والذهول: «حتى إن أحدهم قد يصبر على الأكل والشرب ولا يصبر على النظر في الكازيطة»^[3].

لكن الصدمة الكبرى هي تلك التي حصلت للصفار خلال زيارة «القمرتين»،

[1]- نص الرحلة. ص 163.

[2]- نفسه.

[3]- نفسه.

والمقصود بهما مجلس الشيوخ ومجلس النواب في البرلمان الفرنسي. واستعمل الصفار كلمة «القمرة» للإشارة إلى كل من غرفتي البرلمان، بما تعنيه الكلمة من طاقم القيادة، كأنه يريد القول بأن فرنسا تقاد بشكل جماعي لا بشكل فردي كما هو الحال في المملكة المغربية. غير أن مفهومه للبرلمان الفرنسي والحكومة ظل أسير المفهوم التقليدي للشورى، بما هي مهمة طائفة خاصة تسمى في الفقه السياسي الإسلامي التقليدي بأهل الحل والعقد توجد بجانب الخليفة أو السلطان، ففي أفقه المعرفي لم يكن بإمكانه أن يفهم النظام الديمقراطي إلا باعتباره شوري موسعة، إذ رأى أن هدف النظام السياسي الفرنسي هو مساعدة السلطان على التدبير، حيث قال: «وبيان ذلك أنهم رأوا أن السلطان وحده لا يستقل بأمور الرعية كلها، فأراحوه من تكلف المشقة في ذلك، واتخذوا عدة أناس سموهم وزراء، وكلفوا كل واحد بأمر خاص وجعلوا نظره قاصراً عليه»^[1].

عوائق التمدن المغربي

هل كان الصفار وهو يسجل وقائع رحلته ويدون «الحاضر» الفرنسي الذي يقابل «المغيب» المغربي يتكلم بلسانه أم بلسان الجماعة؟ هل تغلب فيه الفقيه على الموظف المخزني أم العكس؟

من البين أن محمد الصفار كان يستبطن رغبة البحث عن تمدن مغربي مرغوب فيه، ويسعى إلى تقديم صورة حقيقية عما رآه في فرنسا لتقدمها إلى السلطان المولى عبد الرحمان والنخبة المخزنية التي لا يمكن لأي إصلاح سياسي أو اقتصادي في البلاد أن يتم من دون دعمها، ولكن المؤكد أن ملاحظاته لم تؤخذ بعين الاعتبار وأن الرحلة التي دونها قد وضعت على الرف بسبب وجود طبقة من النافذين المحيطين بالمخزن لا تريد أي إصلاح. ويفسر عبد الله العروي ذلك الإهمال الذي لقيته رحلة الصفار والرحلات التي تمت بعده، بعدم وجود اهتمام بها لدى الدولة وغياب أي إرادة في «نقلها والإشارة إليها ومناقشتها»^[2].

إننا نعتبر أن رحلة الصفار كانت تمثل برنامج الحد الأدنى للإصلاح السياسي

[1]- نص الرحلة. ص 216.

[2]- عبد الله العروي، مرجع مذكور، ص 215.

في مغرب النصف الأول من القرن التاسع عشر، إصلاح يوفق ما بين مظاهر التمدن الأوروبي من خلال النموذج الفرنسي، ومعطيات القيم الدينية والثقافية الإسلامية للمغرب، وفي قلبها قيمة الشورى بوصفها آلية متحركة قابلة للتطوير والتجديد والتوسيع. بيد أن ما كان يفتقد إليه الصفار، الذي كان يتوفر على الحماسة الوطنية والثقافة الدينية الرصينة التي جعلته لا ينهر بالجوانب القيمية في الحضارة الفرنسية انبهاره بالمنتجات المادية، هو الوعي السياسي بالمرحلة.

صحيح أن طبقة التجار المغاربة الكبار كانوا قد اطلعوا على الواقع الأوروبي قبل تاريخ رحلة الصفار، ولكن هؤلاء لم يكونوا قادرين على تشكيل بوجازية وطنية يمكنها المساهمة في الإصلاح الاقتصادي والسياسي، وكان الكثير منهم قد حصل على حماية واحدة أو أكثر من البلدان الأوروبية التي لديها مصالح في المغرب، بهدف خلق طبقة اجتماعية تتحلق حولها وتخدم مصالحها، وكان هؤلاء شوكة في أقدام الدولة بحيث يمكنهم إعاقة الإصلاح والتجديد، ومواجهتها إذا تعارضت مصالحهم مع مصالحها^[1].

ومن عوائق الإصلاح التي حالت دون التعامل الإيجابي مع برنامج الرحلة، أو الرحلة البرنامج، غياب الدولة الوطنية الحديثة بالمغرب، وعدم وجود نظام مركزي فعلي لأن السلطة السياسية كانت موزعة ما بين السلطان في المركز وزعماء القبائل وشيوخ الزوايا، وهو ما سيقود إلى حالة الفوضى أو السببية التي فتحت الباب أمام الحماية الفرنسية عام 1912. فقد ظل المخزن التقليدي الموروث هو من يشرف على قيادة الأمور في البلاد على الرغم من إشرافه على نهايته وانتهاء إمكانياته الوظيفية. ولم يكن المخزن في حقيقة الأمر سوى شبكة من الموظفين الكبار الذين يرتبطون في ما بينهم عبر تحالفات عائلية ويدينون بالولاء لتلك التحالفات أكثر مما يدينونه إلى المخزن نفسه^[2].

[1]- مصطفى بوشعراء، الاستيطان والحماية بالمغرب (1863 - 1894)، المطبعة الملكية بالرباط، 1984، ص 60 - 63.

[2]- مصطفى الشابي، النخبة المحزنية في مغرب القرن التاسع عشر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولى 1995، ص 119.

الفصل الثاني
من الاغتراب
إلى الاستغراب السلبي

رحلة الشيخ عياد طنطاوي إلى البلاد الروسية

أحمد عبد الحليم عطية^[*]

لم ينل الشيخ عياد الطنطاوي صاحب «تحفة الأذكياء إلى بلاد روسيا» ما ناله معاصره الشيخ رفاعة الطهطاوي، من الاهتمام البحثي والعلمي بالدور الذي قام به في حياتنا الثقافية، وهو يمثل عالماً أزهرياً ذا معرفة دقيقة بتدريس العلوم العربية والدينية، في بلد هام، معرفة الباحثين العرب المسلمين بها قليلة للغاية، ومن هنا أهميته، فهو يفتح نافذة مزدوجة نستطلع من خلالها نظرة الروس للعرب، وينظر بها المسلمون للبلاد الروسية. إن مسعى هذه الدراسة التعريف بالرحالة، وبمهمته، والدور العلمي الذي نهض به، ونظرت له هذه البلاد تاريخياً من خلال نظمها الإدارية والاجتماعية.

صاحب الرحلة والرؤية هو محمد عياد بن سعد بن سليمان عياد الشافعي المرحومي الطنطاوي، ولد في قرية نجريد، مركز طنطا، سنة 1225 هـ / 1810م، وينسب إلى قرية مرحوم من أعمال مديرية الغربية مصر. تلقى علومه الأولية في بلدته، حيث حفظ القرآن، وقصد طنطا لإكمال دراسته، فدرس على يد ثلة من المشايخ، من بينهم: الشيخ محمد الكومي 1820م، الشيخ محمد أبي النجا، والشيخ مصطفى القناوي الشافعي الأحمدى شيخ الجامع الأحمدى سنة 1244، 1828م. وانتقل إلى القاهرة بعد سنة 1238 هـ / 1822م، واستمر دارساً ومدرساً في الوقت نفسه حتى سنة 1256 هـ / 1840م. تتلمذ أيضاً على أيدي جملة من شيوخ الأزهر المتنورين أمثال: الشيخ حسن العطار، ت 1250 هـ / 1835 شيخ الأزهر وصاحب التصانيف في العلوم العقلية، والشيخ إبراهيم بن محمد أحمد البيجوري شيخ الأزهر ت 1277 هـ / 1869م، الذي غشي مجلسه ولازمه سنين،

قرأ عليه أصول الكتب ونظر في علوم النحو والفقه والبلاغة والأصول والمنطق والكلام، وقد كان تأثير البيجوري عليه كبيراً، فسار يختار لحلقته موضوعاً أدبياً مثل مقامات الحريري والمعلقات، وكذلك تتلمذ على يد الشيخ برهان الدين، أبو المعالي، إبراهيم السقات 1298هـ/ 1880م، خطيب الأزهر وشيخه.

يفهم من خلال مراسلات عياد طنطاوي أنه حظي بمجموعة طيبة من الصداقات، ربطت بينه وبين الشيخ محمد الأشموني، الذي تتلمذ وإياه في الأزهر، ومحمد قطة العدوي، المصحح بمطبعة بولاق الأميرية، وإبراهيم الدسوقي وعبد السلام الحلبي وعبد الرحمن الصفتي، وعبد الهادي نجا الأبياري وسرور الدمنهوري، ورفاعة بك الطهطاوي ويوسف الصيداوي المتولي على بيته أثناء غيبته وغيرهم.

واشتغل مدرساً للعربية بمدرسة الإرسالية البروتستانتية في القاهرة، سنة 1835م، وتعرف على برون الفرنسي (Perron)، أستاذ الطبيعة والكيمياء بمدرسة الطب المصرية، ومن ثم عرف فراهن الألماني (R. Fraehn)، والذي كان والده مدرساً للشرقيات في كلية قازان الروسية، وكذا جستاف فيل (G. Weil)، مدرس الشرقيات بكلية هيدلبرج، ومن خلال اشتهار الطنطاوي في دوائر الاستشراق، وقع عليه الاختيار للتدريس في بترسبورج، حيث كلف بكتي «المندوب القنصلي Agent Consul» الشيخ للسفر إلى بترسبورج للتدريس هناك^[1].

وللتأكيد على أهميته ودوره ومكانته نشير إلى عدد من الكتابات التي تناولت حياته وجهوده، فقد تنبه العلامة أحمد تيمور باشا إلى أهمية الشيخ طنطاوي، وكتب مقالة بعنوان «الشيخ محمد عياد طنطاوي»^[2] 1934، واتبعه العالم أغناطيوس كراجكوفسكي 1935 بمقالة بالعنوان بنفسه^[3]، ضمنها أهم المراجع

[1]-مقدمة محمد عيسى صالحية لرحلة الشيخ طنطاوي إلى البلاد الروسية (1840 - 1850) المسماة بتحفة الأذكىاء بأخبار بلاد روسيا، مؤسسة الرسالة، ص 12-13.

[2]-مجلة المجمع العلمي - المجلد 4، الجزء 9، أيلول 1934 م، صفر 1342 هـ، (387 - 391).

[3]-نشرت في مجلة المجمع العلمي العربي، المجلد 4، الجزء 12 كانون الأول 1935 م، جمادي الأولى 1343 هـ (562 - 564).

التي حوت ترجمة الشيخ، ومنها مقالة العلامة (J. G. Koosegarten) في مجلة (Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes, VIII, 43-67, 197-200)، الذي استدرك عليه يوسف غوتوالد في مجلة (Zietschrift der DeutschenMorgenlandischen Gesellschaft, VI, 243-248).

وقد عاود الباحثون الاهتمام بالشيخ عياد على صفحات مجلة الكتاب في عديها يوليو 1949، بمقالات محمد عبد الغني حسن ون. ج. بولوتسكي. وأكمل عقد سيرة حياة الشيخ محمد عياد، الأديب حسين علي محفوظ بكتابه «الشيخ محمد عياد الطنطاوي، معلم اللغة العربية، العربي الأول في أوروبا»^[1]. وما كتبه محمد عبد الغني حسن، سواء تحت عنوان «عربي في بلاد الصقالبة، الشيخ محمد عياد الطنطاوي 1810 - 1861». محمد عبد القادر بافقيه، بعنوان «من قصص الاستشراق والتغريب، الطنطاوي الذي مات في بترسبرج»^[2].

وأود منذ البداية ونحن بصدد التعريف بالشيخ وسيرته ومؤلفاته ووصف مهمته والدور الذي قام به في تعليم العربية وآدابها وتاريخها لطلابه في بترسبرغ، يتعين أن أتوقف عند مسألتين لتوضيح رؤية الشيخ محمد عياد طنطاوي لروسيا تاريخياً واجتماعياً وثقافياً، وهاتان المسألتان هما: الأولى علاقته بالمستشرقين والثانية مقارنة الدور الذي قام به مع ما قام به رفاة الطهطاوي في رحلته إلى باريس، كما قدمها في كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريس». ومن ثم نقوم بتقديم بيان بأعماله ومؤلفاته.

1- علاقة الشيخ طنطاوي بالدوائر الاستشراقية:

يظهر من كتاب محمد عياد الطنطاوي عن رحلته إلى روسيا حقيقة معرفة الدوائر الاستشراقية الروسية بالشيخ وجهوده. إذ تعود البدايات الأولى لشهرته في دوائر الاستشراق إلى دراسة المسيو فرنيل كتباً أدبيةً وتاريخيةً عليه، وكذلك موخين الروسي مترجم القنصلية الروسية في استانبول سنة 1840م، وصاحب

[1]- مستل من مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد السابع 1964م، مطبعة الحاني.

[2]- رحلة الشيخ طنطاوي إلى البلاد الروسية (1840 - 1850) المسماة بتحفة الأذكاء بأخبار بلاد روسيا، تقديم وتحريرو: محمد عيسى صالحية، مؤسسة الرسالة.

الدراية بأعمال الرحالة، إذ من خلالها نسجت وشائج العلاقة مع فرنيل. فقام فرنيل بتقديم محمد عياد طنطاوي إلى القنصل الجنرال الكونت ميدان -والذي عمل في وقت لاحق سفيراً لروسيا في بلاد فارس، وأميركا- ولما كانت مدرسة الألسن الشرقية في بطرسبرغ بحاجة إلى معلم للغة العربية، كلف وزير الغرباء نسل روض الكونت ميدان بالتفتيش على معلم للسان العربي، فوقع الاختيار على الشيخ. فطلب الكونت ميدان من والي مصر، محمد علي باشا، إعارة كلية الألسن الشرقية، الشيخ محمد عياد الطنطاوي لتدريس العربية، ولاقى هذا الطلب القبول من محمد علي باشا^[1].

تتلمذ عليه عدد من المستشرقين منهم: (G. A. Wallin) الفنلندي الذي ساح في الجزيرة العربية ومصر وسوريا لسنين تحت اسم عبد الولي، وله مع الطنطاوي مراسلات، والمستشرق أنطوني موخلينسكي الذي قرأ على طنطاوي العديد من الكتب العربية، وكذا المستشرق تافروتسكي وكروكاس.

2- الطهطاوي والطنطاوي

كانت رحلة الشيخ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أي بعد بعثة رفاة الطهطاوي إلى فرنسا، والتي ضمنها كتابه «تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز». فإذا كان الطهطاوي رائد عصر التنوير من خلال بعثته إلى أوروبا الغربية، فإن الطنطاوي هو رائد عصر التنوير من خلال وفادته في أوروبا الشرقية. وصل الشيخ إلى روسيا في 26 أيار 1840، وانضم إلى المدرسة الشرقية، حيث درس القواعد والأدب والخط والتاريخ والعروض ووضع العديد من المؤلفات التعليمية لتلاميذه. وقد حظي بعناية متميزة في الدولة الروسية، حيث عُيِّن مستشاراً فيها، وقلده القيصر (وسام) ستانيسلان ووسام حنه، بسبب امتياز التلاميذ في البحث^[2].

وقد ذكر محمد عبد الغني حسن أن الشيخ الطنطاوي ترك لنا رسالة إلى زميله وصديقه رفاة الطهطاوي، كتب فيها: «أنا مشغوفٌ بكيفية معيشة الأوروبيين وانبساطهم وحسن إدارتهم وترتيبهم خصوصاً ريفهم، وبيوته

[1]- عيسى صالحية، السابق، ص 13.

[2]- المصدر السابق، ص 14.

المحدقة بالبساتين والأنهار إلى ذلك مما شاهدتهم قبلي بمدة في باريز إذ بطرسبرغ لا تنقص عن باريز في ذلك، بل تفضلها في أشياء كاتساع الطرق^[1].

إلا أن المشكلة كما نرى، هي أن الرحلة إلى البلاد الروسية بقيت بعيدة عن تناول الباحثين والكتاب وغير معروفة، ولم تدرس الدراسة التحليلية الدقيقة التي تضعها في مكانها في إطار سعيها للتعرف على العرب انطلاقاً من رحلات الأساتذة العرب. وبينما تقدمت رحلة الشيخ طهطاوي في مضمار النظم الدستورية والتعليم والصحافة والحرية والتربية والثقافة، فإن رحلة الشيخ الطنطاوي قد وقعت لبلاد آخذة في أسباب المدنية والثقافة وتسعى للنهوض بالمجتمع. لقد عاد الشيخ الطهطاوي إلى مصر، ووضع ما شاهدته وخبره وما صادفه من الأمور الغربية والأشياء العجيبة ليكون نافعا في كشف القناع عن محيا تلك البقاع. فكان تأثيرها النظري مقروناً بالتطبيق العلمي، في حين أن الشيخ الطنطاوي عاد إلى بلده بعد أربع سنوات ليصحب زوجته إلى مكان عمله واستمر هناك حتى لقي ربه^[2].

إن منهج رحلة الشيخ الطنطاوي قد نسج على منوال رحلة الطهطاوي، والرسالة المتبادلة بين الاثنين، توضح ذلك^[3]. ومع ذلك، فإن رحلة الشيخ الطنطاوي تظل ذات قيمة عالية وشاهداً على العلاقات العربية - الروسية، وأثر الفكر العربي في التأثير على حركة الاستشراق في القرن التاسع عشر، والرحلة وإن كانت تالية لرحلة الطهطاوي من حيث الأهمية، فإنها تقف في صف واحد مع رحلة الشدياق^[4]، كشف المخبأ^[5] والساق على الساق^[6]، ومقدمة على رحلة

[1]-المصدر السابق، ص 22.

[2]-المصدر نفسه، ص 37.

[3]-المصدر نفسه، ص 38.

[4]-أحمد فارس الشدياق (1804-1887) من أوائل الذين اضطلعوا برسالة التثقيف والتوجيه والتنوير والإصلاح في القرن التاسع عشر، معظم الدراسات التي تناولته عنيت بالجانب اللغوي والأدبي وأهملت الجانب الإصلاحى ولم ينل ما ناله معاصروه من الاهتمام.

[5]-«كشف المخبأ في فنون أوروبا»، هو كتاب رحلة من النوع التقليدي، قدم فيه الشدياق صورة إيجابية عن فرنسا كأمة ذات حضارة تتمتع بنمط عيش متحضر.

[6]-جاء كتاب الشدياق«الساق على الساق في معرفة الفاريق» سنة 1885 ذا طابع أدبي. جاء هذا العمل الذي يقع في حوالي 700 صفحة مقسماً إلى أربعة أجزاء قد ركز آخرها على فترة الإقامة في أوروبا، في

فرنسيس مراش^[1]، رحلة إلى أوروبا^[2]، ورحلة محمد شريف سالم إلى أوروبا^[3]، وأمين فكري في إرشاد الألباء إلى محاسن أوروبا^[4]، ورحلة محمد بلجوجة،

هيئة نص يتنقل بين مختلف الأصناف الأدبية: لا هو بالرحلة في مفهومها التقليدي، ولا هو بالسيرة الذاتية الحقيقية ولا هو بالدراسة القاموسية الصرف، بل كل هذا معا.

يعرض هذا النص الذي يصور حياة بطله المسمى «الفاريق» في الوقت نفسه مناقشات فلسفية واجتماعية ووصف للأماكن التي مر بها إلى جانب تداعيات التعليقات اللغوية والأدبية.

وقد وردت الموضوعات المتنوعة لهذا العمل مصاغة غالبا في شكل نقاشات سجالية بين الفاريق والفارياقة، زوجته الذكية المثقفة والواعية. وقد جاء هذا التصوير النقدي الذي يتناول المنجزات الجديدة وكذلك الجوانب السلبية للحضارة الأوروبية الحديثة ومن ضمنها الأوضاع الاجتماعية في أوروبا أيام الثورة الصناعية، ينضح سخرية، من الآخر ومن الذات على حد سواء.

[1]- فرانسيس بن فتح الله مراش، المعروف بفرانسيس مراش الحلبي، هو أحد كتاب وشعراء النهضة العربية من السوريين، بالإضافة إلى كونه طبيبا. معظم أعماله تدور حول العلوم والدين والتاريخ، حيث إن أعماله محللة تحت ضوء نظرية المعرفة.

مراش أول مثقف عربي عالمي بالإضافة إلى كونه أول كتاب العصر الحديث. التزم مراش بمبادئ الثورة الفرنسية ودافع عنها في أعماله، متضمنة انتقادا للحكم العثماني للشرق الأوسط. كما قام بدور كبير في إدخال الرومانسية الفرنسية إلى العالم العربي، من خلال أسلوبه في استخدام قصيدة النثر والشعر النثري، حيث كانت كتاباته إحدى النماذج الأولى في الأدب العربي الحديث.

[2]- في عام 1867، نشر مراش كتاب رحلة باريس، حول أحداث رحلته الثانية إلى باريس. يبدأ الكتاب في وصف ذهابه من حلب إلى إسكندرون واللاذقية وطرابلس، وبيروت، وبافا، والإسكندرية، والقاهرة ثم عودته إلى الإسكندرية حيث كان قد صعد على متن سفينة باتجاه مرسيليا ووصل إليها في أكتوبر 1866. أثارت المدن العربية النفور واللامبالاة في نفس مراش، عدا القاهرة والإسكندرية حيث كان إسماعيل باشا قد بدأ بمشاريع التحديث. [29] فيما بعد سافر عبر فرنسا وتوقف في ليون قبل أن ينتهي في باريس. [29] فننت فرنسا مراش وخصوصا باريس؛ حيث وصف كل شيء في باريس في روايته، من معرض باريس لعام 1867 إلى أضواء الشوارع الغازية، فبهذه كانت الرواية قد أثنت على الحضارة الغربية. [30] في مرآة الأحوال (الشاهدة على حياة مراحل الإنسان)، نشرت في 1870، حيث قارن مراش مرة أخرى بين الشرق والغرب، وقد ورد في كتابه «في حين غرق الشرق عميقا في الظلام، احتضنت الحضارة الغربية النور». [31] كان قد عبر مراش عن تفاؤله سابقا إثر الإصلاحات الأولى في عهد السلطان عبد العزيز في عهد الدولة العثمانية التي أعطت طريقا للتشاؤم في كتابه مشهد الأحوال، كما أدرك أن هذه الإصلاحات سطحية وقال بأنه يأمل بالألا تخرج إلى حيز الوجود. فيما بعد، وفي كتابه درر الصدف في غرائب الصدف، قال فيه مصورا الحياة الاجتماعية اللبنانية آنذاك، ومنتقدا التقليد الأعمى للعادات الغربية واستخدام الكلمات الفرنسية في الحياة اليومية.

[3]- محمد شريف سليم البيومي، ولد في القاهرة، قضى حياته في مصر وفرنسا، وحضر مؤتمر المستشرقين في روما. عمل مدرسا للغة العربية للبعثة المصرية في فرنسا عام 1888 إلى عام 1894، بعدها عاد إلى مصر، فعمل مدرسا في وزارة المعارف، وترقى في وظيفته، حتى أصبح ناظرا لمدرسة دار العلوم (1916-1921)، كما انتدب لحضور مؤتمر المستشرقين في روما عام 1899، وقدم فيه بحثا باللغة الفرنسية عن مستقبل اللغة العربية، وقد نشر هذا البحث بعد ترجمته للغة العربية في صحيفة نادي دار العلوم عام 1910. طبع كتاب محمد شريف سالم «رحلة أوروبا» في القاهرة 1888.

[4]- إرشاد الألباء إلى محاسن أوروبا هو وصف لمحمد أمين فكري ووالده عبد الله فكري باشا (توفي عام

سلوك الأبرياء في مسالك باريس، وعلي أبو الفتوح، سياحة في أوروبا، والدنيا في باريس لأحمد زكي، ورحلة علم الدين للشيخ علي مبارك^[1]، وجولة في ربوع أوروبا لمحمد ثابت^[2]، وتحتاج إلى مزيد من الدراسة والبحث^[3].

3- مؤلفاته:

وقبل أن ننهي هذا الجزء من الدراسة، علينا أن نشير إلى أهم مؤلفات الشيخ، وإن كان العديد من مؤلفات الطنطاوي لا زالت محفوظة، حيث تحتفظ مكتبة الدراسات الشرقية بجامعة ليننجراد بالعديد منها، وكذلك في مكتبة معهد

(1889) لرحلتها إلى ستوكهولم، السويد، وكريستيانا (أوسلو الحالية)، النرويج، لحضور المؤتمر العالمي الثامن للمستشرقين وذلك عام 1889. كان عبد الله فكري باشا شاعراً وكاتباً ذا مكانة رفيعة. وقد دُعي لترأس الوفد المصري الذي ضم ابنه. بدأ الاثنان في ترتيب ملاحظتهما بخصوص الرحلة عند عودتهما إلى القاهرة. لكن عبد الله توفي قبل إنهاء المهمة، وأكمل ابنه ترتيب صفحات الكتاب وباشر نشره بهذا الوصف التفصيلي الدقيق. دَرَسَ محمد أمين فكري القانون في فرنسا وعُيِّنَ لاحقاً رئيساً للنيابة بالقاهرة. كانت عائلة فكري حليفة للعائلة الملكية بمصر وكانت تشاركها الرغبة في إنشاء دولة حديثة. يقدم إرشاد الألبا إلى محاسن أوروبا مثلاً ممتازاً للمكانة البارزة التي احتلتها أوروبا في فكر وتطلعات رواد الثقافة المصرية في القرن التاسع عشر. جزء من الكتاب هو دليل ترحال وجزء منه تقرير إلى الخديوي عباس حلمي (حكم في الفترة 1892-1914). وثُقت كل مرحلة من مراحل الرحلة، بما فيها الانتقال بالقطار وركوب البحر وزيارات المتاحف والمعالم الثقافية، والتعرف على أفراد العائلات الملكية والباحثين الأوروبيين.

[1]- كتاب «علم الدين» الذي ألفه علي مبارك من الكتب الفذة؛ إذ جمع بين دفتيه الأدب والتاريخ والسياحة واللغة والقصص وغير ذلك. يتكون الكتاب من أربعة مجلدات، تحتوي على مائة وخمسة وعشرين مسامرة، ما بين سائح إنجليزي محب للعلم ولا سيما اللغة العربية، وبين شيخ أزهرى مشارك في علوم الدين وعلوم العربية، وبينما أنت تستمتع برحلتهم إلى أوروبا تتناثر أمامك المعلومات في هذه المسامرات في هذه الرحلة. أما طريقة الكتاب فتجمع بين السهولة والسلاسة مع الأسلوب الجذاب الذي يشد القارئ فيصعب عليه تركه.

[2]- يُحيل الكاتب من خلال هذا الكتاب طَرَفَه في حواضر العواصم الأوروبية وبلدانها. عرض أوجه الحقائق التي قدّمت للقارئ المرأة التي تُجلى له حسن هذه البلدان من قبورها؛ وذلك من خلال تركيزه على الطبقة الدنيا في أوروبا، وأحوالها المعيشية المتدنية آنذاك، كما صَوَّرَ لنا الطبيعة الجغرافية لهذه البلدان، وطبيعة سكانها، وأحوالها الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والثقافية، والمعالم الأثرية والحضارية بها، والذكريات التاريخية لعدد من شوارع هذه المدن، كما عقد مقارنة بين بعض الأحياء الفقيرة في تلك البلدان، وبين عدد من الأحياء الفقيرة في القاهرة، وأبدى استياءه من الفقر الثقافي لهذه البلدان عن حضارة مصر. وقد برع الكاتب من خلال مؤلفه في إعطاء القارئ نظرة شاملة تجمع أوجه المفارقة بين هذه البلدان، وتحدّ من نظرة الافتتان الحضاري للشرق إزاء الغرب، وتحقق الرسالة الثقافية لهذا الكتاب؛ وهي أن أوروبا ليست روضة الحضارة كما يتصورها المفتنون بها من الشرقيين.

[3]- عيسى صالحية المصدر السابق، ص 39.

الأمم الآسيوية. ومعظم هذه المؤلفات يتصل بالدراسات اللغوية والدينية التي كان يستعين بها الشيخ على تدريس مادة اللغة العربية وآدابها في كلية الألسن ببطرسبرغ، منها:

- أحسن النخب في معرفة لسان العرب.
- بغية المرید على رسالة التوحيد (حاشية على رسالة الباجوري).
- ترتيب تلاقي الأرب في مراقي الأدب على حروف المعجم، وهو ديوان صديقه عبد الرحمن الصفتي، خزانه الكلية الشرقية، رقم 892.
- ترجمة الباب الأول من كلستان لسعدي الشيرازي، بخطه في جامعة بتروجراد رقم 838.
- ترجمة مختصر تاريخ روسيا، تأليف استريالوف، ورد ذكره في تحفظ الأذكياء، ص 59.
- تعاليق على حاشية المقولات للشيخ حسن العطار.
- تواريخ الخلفاء والسلاطين والملوك وسلاطين الديار المصرية من زمان النبي، إلى عصر عبد المجيد خان، سنة 1250، خزانه الكلية رقم 833.
- حاشية أعجب العجب في شرح لامية العرب للزمخشري.
- نقد ترجمة بعض التعابير العربية في كتاب المستشرق سلفتر دي ساسي.

ويلاحظ بأن معظم مؤلفاته كانت كتباً تعليميةً قد وضعت للطلبة لدراستها أو الاستفادة منها، وهي في الشعر والأدب والتوحيد والتاريخ، لا تتعلق فقط بالأدب العربية، بل تتضمن كذلك تعليقات على الكتابات الأوروبية. أما

أهم كتبه، فكان «كتاب تحفة الأذكياء بأخبار بلاد روسيا»^[1].

وقد روى كراجكوفسكي في كتابه مع المخطوطات العربية خبر عثوره سنة 1924م على نسخة من مخطوط «تحفة الأذكياء» موضحاً أن أحد مستشاري الألمان أشار في فهارسه التي صنعها لمكتبات إستانبول وجود نسخة من تحفة الأذكياء في خزانة مسجد رضا باشا وعنوانها «تحفة أولي الألباب في أخبار بلاد روسيا للشيخ محمد عياد الطنطاوي» كتبه بخطه سنة 1850م/ 1226هـ، وأهداه إلى السلطان عبد المجيد^[2].

ثانياً: الدراسة العلمية المقارنة

نتوقف في هذه الفقرة على حرص الشيخ وميله الشديد إلى مقارنة أغلب ما رآه من مشاهد في روسيا مع مظاهر مشابهة لها في مصر، وهو ما يظهر على امتداد صفحات رحلته كما يظهر على النحو التالي.

ثم ذهبت إلى إسلامبول، وغالب أسواقها ظريفة كخان الخليلي بمصر، وبها مساجد كثيرة جميلة معتبرة، وكثير من تجار العرب كالمغاربة والشوام.

ويضيف حين يقول: المسلمون في إسلامبول يغلقون دكاكينهم يوم الجمعة، كما أن اليهود يغلقون يوم السبت، والنصارى يوم الأحد بخلاف مسلمي مصر، فإنهم لا يغلقون حوانيتهم إلا في العيد الصغير والكبير. ومن تحتها موضع بدرابزين صغير يصلي فيه إذا نزل، وهذا لا يوجد في مصر. ولا توجد في هذه

[1]-المصدر السابق، ص 20.

[2]-المصدر نفسه، ص 21، 36.

مراجع: محمد عبد الغني حسن: أعلام من الشرق والغرب، عربي في بلاد الصقالبة، الشيخ محمد عياد الطنطاوي، مصر دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد 1949م.
أحمد تيمور: مقالة «الشيخ محمد عياد الطنطاوي»، مجلة الزهراء، المجلد الأول، الجزء السابع، (417 - 428)، 1347هـ. ومجلة المجمع العلمي العربي، المجلد الرابع، الجزء التاسع، والجزء الثاني عشر، 1924م. كراجكوفسكي (إغناطوس): مقالة الشيخ محمد عياد الطنطاو، مجلة الزهراء، المجلد الأول، الجزء السابع، 1347 (بالتعاون مع أحمد تيمور).

محفوظ حسين علي: محمد عياد الطنطاوي، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد السابع، 1964.
محمد أمين حسونة: محمد عياد الطنطاوي، مجلة الرسالة، العدد 549، يناير 1943.

الجوامع مضيئات كمصر، بل حنفيات وأباريق. ويملاً السقاؤون منها قربهم ويحملونها على ظهورهم. ومن المباني العجيبة بالقسطنطينية قبة أيا صوفية، التي كانت بالأصل كنيسة لقسطنطين، خربت واحترقت، فبناها يوستينيان، وصرف فيها على ما قيل خراج مصر سبع عشرة سنة، وضاهى بها الباني المسجد الأقصى، وما علم أنها تنقلب بالإسلام في كعبة إسلامبول مسجداً أقصى.

وفي هذا الجامع دواليب للمجاورين، كما في الجامع الأزهر، وبواسطة خابية كبيرة من رخام يستقي منها، وفيه كثير من العرب خدّمة وفقراء وبوابين، ورأيت فيه خمسة عميان وبصيرا يقرأون البردة كما في مصر، وتلفظهم حسن، لأن أصلهم عرب، فأعجبني ذلك، إلا أنهم يلحنون، وهم معذورون لأن اللحن قد يتفق ممن يقرأها في مصر، بلد العربية. (عياد، ص 68).

ويخبرنا أنه ذهب إلى متنزه جميل كبركة الشيخ قمر بمصر كل أرضه مخضرة، فيها أشجار. وفي هذا المحلّ كنيسة الروم التي عمروها بإذن مولانا السلطان محمود عليه رحمة المولى المعبود، وكان ذلك ذريعة إلى استدعاء أرمن مصر تجديد كنيستهم لما نازعهم في ذلك علماء مصر، وقد أجيوا. (عياد، ص 70).

ويذكر أنه زار كاغد خانة، وهناك يتفسح كثير من الناس ويتنزهون، وذكرت بسيري هناك في السير في ريف مصر أيام النيل لكثرة الماء.

ورأينا الرعد والبرق ليلة واحدة لكنه كالمدافع والمشاعل بحيث ينير الجو كله، ولا يقدر الطرف أن يحققه، وتارة يظهر كالأعمدة، وتارة كالمشاعل، فتذكرت إذ ذاك حريقة مير الخليج في مصر، وكانت الأيام طويلة أكثر من مصر، فكان النهار أكثر من ست عشرة ساعة. (عياد، ص 79).

أو يقول في أحد المواقع، في وسط المدينة جنينة كجينية روستق بمصر، رأيت بها أتانا تجري في مروجها فكانها هربت من أثقال مصر، ولم أجد هناك من يتكلم بالعربية. ثم بعد ذلك رأيت بعض الفرنج من الذين كانوا في مصر وكلموني بالعربية، وقد كلمتني بنتهم في وسط البولوار، ثم قالت عند الذهاب: اقعِد بعافية - على عادة نساء مصر. أو يذكر أنه في أودسا مارستان للمرضى،

وبيت لليتامى، وفيها التياتر بالإيطالياني كتياتر مصر. (عياد، ص 80، 82).

ويضيف: لما رجعت إلى أودسا وجدتها زائدة العمارة، حسنة الشارة، فهي كل يوم في ازدياد، إلا أنني دخلتها في يوم عاصف الرياح، كثير الغبار، أنساني خماسين مصر. (عياد، ص 84) أو يقول: مررنا على أنهار كثيرة أولها نهر بوخ، وعديناه بالعربة، في قارب كالطوف يجري بحبل كمعدية أبار من قرى مصر، وقد شربت من مائه العذب عند المرور. (ص 87).

وكما هو واضح فهو دائم المقارنة بين ما يراه وما يوجد في مصر فهناك في كييف (Kiev) مدارس، وكذلك بيوت بالخشب كبيوت الريف، وكل السقوف مسنمة في تلك البلاد كبلاد الروم لا مسطحة كمصر. وفي هذه النواحي رأيت الفلاحين يحرثون الأراضي، كما في مصر، إلا أن الأغلب أنهم يجرون المحراث بالعجل.

ويعطينا تفصيلات دقيقة كما في قوله: ذهبت في جهة أخرى إلى الحديقة الكبيرة التي عندها مدرسة البنات، فصرن يجرين نحوي، وتفرجت على ضرابي الطوب خارج مهلوف، وما يقاسونه من الأشغال إذ ليس الطين عندهم ليّنا كما في مصر، وتفرجت على قاعة كبيرة مستقفة للنظام إذا كان المطر، وهي مثل قرى «ميدان» في مصر. فلذلك تقل الفواكه في تلك الديار مع كثرة أشجارها، فليست كمصر، فإنها كثيرة الثمار جدا من خوخ وبرقوق ومشمش وعنب وبطيخ وتين برشومي وبلح أحمر وأخضر وأصفر. (عياد، ص 93).

ويعبر عن ذلك بشعرٍ على النحو التالي:

لله مصر وحسن تربتها --ونيلها بل رياضها النظرة

إن كانت روسيا نمت شجرا --فإن أشجارها بلا ثمره

وفي موهلوف حمام، استحمت فيه وحدي، لأنني كنت عند صاحبه فأخلاه لي، والعادة أن يستحم الناس معاً، ويقلعون عرايا ولا يتفوطون، وكذلك النساء

مع بعض، وليس حمامات مصر وإسلامبول المشتملة على عدة مغاطس وحنفيات. ففرق بين حمامات هذه البلاد التي هي أوض من خشب، أو حجر مدفأة، وبين حمامات مصر وإسلامبول التي هي قصور حسنة البناء والتبليط والترخيم، وبها كل ما يحتاج إليه من فوط وتكيس وتصبين إلى غير ذلك. (عياد، ص 95).

وفي قرب بطرسبرغ تسارسكيا سلو، مسكن العائلة الإمبراطورية في الصيف، وفيها بستان كبير محفوف بالأشجار المتناسقة والجداول المتدفقة والقصور الشاهقة والأزهار الباسقة. فأذكرني ذلك طريق شبرا بقرب القاهرة، إلا أن الأشجار في هذه الروضات أكثر لكن في تلك أطيب وأبهى وأثمر. (عياد، ص 96) وفي مقابلة مع ذلك ماء النيفا في كل فصل شراب زلال للسكان، عذب بارد شفاف، كما قلت في المفخرة بينه وبين النيل. (عياد، ص 106-107).

وهذا البرج كان محكم البناء، إلا أنه تقليد صغير، لقصر بطرسبرغ الفريد في بابه، ومن دوس المارة على النيفا يكون عليه التراب ويصفر، وقلت في المفخرة بينه وبين النيل: (عياد، ص 117).

هيا انظروا ما أصاب نيفا حتى غدا أصفر الإهاب

النيل ماء وذو تراب والماء يعلو على التراب

وحين يتناول عادات التتر في الزواج يذكر أنها كما عند المسلمين، هناك وليمة فعقد نكاح بخطبة نكاح ووكيل وشهود ومهر يدفعه الزوج، ومن ثم تقديم الهدايا للضيوف وأخذ النقطة من الضيوف. (عياد، ص 34).

وتصل المقارنات إلى غايتها حين يتحدث عن الديانة التي يتخذها أهالي بطرسبرغ كما يظهر في تحليله لسلوكهم. قد سبق أنهم كانوا عبدة أوثان حتى تنصروا في زمن فلاديمير على طريق الروم، لكن المطران ليس الرئيس المتوحد، كما كان البابا في روما، بل الرئيس الديني والقيصر كالسلطان بين المسلمين، وتحت ثلاثة مطارنة وعدة أساقفة ومشورة الرهبان، وهو يميز بين المسيحية

الغربية والمسيحية الشرقية التي تدين بها روسيا، وطريقة الروم التي تدين بها الروس تخالف طريقة اللاتينيين بفرق ضعيف، فرق الفئتين المتحدتي الدين، وذلك أن الروم يعتقدون كاللاتينيين سواء أسرار التجسيد، وتخليص عيسى العالم من الخطايا في اليوم، والثواب والعقاب بعد الحياة على الخطيئة الأصلية، وعلى العفو اللازم، والمعروف أن الفرق بينهما في العقيدة من جهة التثليث، فاللاتينيون يقولون: إن روح القدس ينبعث من أب وابن، والروم يقولون أنه من أب بواسطة ابن. (عياد، ص 194).

ثالثاً: الفضاء العام:

أما ما أسماه بالخط العمومي، أو ما يطلق عليه في عصرنا «الفضاء العام»، فقد اشتمل على عدة ظواهر ثقافية في التعليم والإدارة والفنون والسلوك الإنساني اليومي للإنسان الروسي، وتعليقات على هذه الظواهر وانتقاد ما يراه الشيخ مخالفاً للفترة الإنسانية. ومن هنا فهو يذكر لنا وسائل التسلية العامة للناس، ومنها التياتر والنوبة [الموسيقى] والرقص والمسخرات ولعب الورق وجري الخيل حيث سجل تاريخ نشأة التياتر وكيف وصل إلى روسيا سواء من إيطاليا أو فرنسا أو إنجلترا أو النمسا، حتى غدا دار أوبرا تعرض فيه الفنون الروسية والأوروبية الأخرى، كما فصل عياد طنطاوي في بيان تكوين الفرق الموسيقية، وتحدث عن آلتها ولاعبها وقارنها بمثلتها في مصر، وعلق الطنطاوي على الرقص، ووصفه بأنه مجرد حركات خالية من الفحش وهز الأرداف، وفيه يجتمع الرجال بالنساء، حيث يتكلف الرجل في مخاطبة المرأة ما لا يتكلفه في مخاطبة الرجل، وذهب طنطاوي إلى أنه لو لم يكن من ثمرات اجتماع النساء بالرجال إلا قصر النظر عليهم وعدم التعلق بالغلما ن لكفى، كيف وفيه فوائد أخرى من العشرة وحسن الأدب وغير ذلك. (عياد، ص 34).

ويذكر أن القيصر أصدر في 9 تشرين الثاني فرماناً أمر فيه أن يرسل من الأخطاط سبعة وثلاثين رجلاً من أهل الخبرة المجريين لأجل الجمر ك وتفتيش المراكب، وبنى زيادة على الكنائس والبيوت التي أحدثت هذه السنة بيت لكونسلارية المملكة في غاية الترتيب، وحسب من جملة المستخدمين فيها تراجمة لسته

عشر لسانا وهي الروسي والليهي واللاتيني والنيمساوي والفرنساوي والإنكليزي والهولاندي والدانيمارقي والإيطالياني والإسبانيولي والرومي والتركي والتاتاري والصيني والمنغولي والقلموقي. (عياد، ص 155).

ويتوقف عند تصريح المرور أو جواز السفر وهي ورقة مسماة البيدروجين، وتلك الورقة منشئة وعليها نشن [ختم] القيصر، فبغير الورقة لا يمكن السفر، فهي كالحارس للإنسان، وذلك أن تعطي الورقة فيكتبون عليها: وصل هذا المسافر في ساعة كذا، وسافر في ساعة كذا مع كذا، فإذا حصل شيء يكون التفتيش سهلا، وهذا البيدروجين تارة يشتري، وتارة يعطى على الخزنة إذا كان الإرسال لمنفعتها، هذا وكل أوراق العقود وحجج الأملاك والشهادة، وتذاكر المرور وأوراق إثبات الولادة، والتعميد والتزويج، والعتق، والقسم، وغير ذلك لا تكتب إلا في ورق منشن بنشان الروس وثمنه مختلف، وفي كل ورقة مطبوع ثمنها. (عياد، ص 85).

1- التعليم:

وأفرد طنطاوي فصلا عن العلوم والفنون وكل ما كان له أثر في إنشاء الأكاديميات مثل العلوم والتصوير والطب وغيرها وتأسيس المدارس الكبرى مثل المدرسة القيصرية الكبرى حيث يدرس فيها الطلبة أربع سنوات بعد المراحل الأولى، ويتلقون فيها علوم الفقه والدين والرياضيات والأدبيات والمنطق وعلم المعادن الطبيعية والجغرافيا والتواريخ والألسن حتى الألسن الشرقية، كالعربي والتركي والتاتاري والفارسي والأرميني والكرجي وغيرها. (عياد، ص 35).

ومع أن فترة حكم القيصر بولص كان قصير المدة، إلا أنه كان نافعا لبتربورغ، لأن هذا القيصر بنى عدة مساكن لطيفة للعسكر ولتعليمهم، وبنى في وسلي أوستروف مدرسة البحارة، وأكمل بيت تعليم الأطفال اللقطاء، وبنى بيتا لسقط العساكر في جزيرة الحجر، وبعض قشلات وبيوت لإيواء الفقراء الطاعنين في السن، وبنى قصرا عند جنينة الصيف صار بعده مدرسة المهندسين. وأسس أيضا أكاديميا الطب والجراحة. وأما القيصر الحالي نيقولا الأول، فإنه ما قصر عن

سلفه ولا أبقى تعبا لخلفه، إذ قد صرف اجتهاده إلى ما يكمل المدينة والمملكة، فبنى تياتر ميخائيل وتياتر إسكندرة باسم زوجته القيصرة. ونصب في الميدان أمام قصر الشتاء عموداً شاهقاً في العلو كله من الصوان المائل للدهمة أثراً لأخيه إسكندر الأول، وليس له في الدنيا نظير، فهو أطول من جميع الآثار الموجودة في الدنيا حتى من عمود الصواري بالإسكندرية. (عياد، ص 181).

2- الرتب العلمية:

ويتحدث الشيخ عياد طنطاوي عن الدراسات الجامعية الأكاديمية ويذكرها لنا، ويقدم لنا الرتب العلمية المختلفة كما نظر في روسيا. فقد كتب أن الأعيان لا بد لهم من التربية والتعليم الذي يكتسبون به الرتب. فإذا تعلموا في المدرسة الكبرى، ونحوها وصلوا إلى درجة «كانديدان» يعني النجيب، هذا إن أحسنوا الجواب في البحث، وإن قصروا قليلاً فيعطون درجة التلميذ المجتهد، وإلا فلا يستحقون شيئاً، وإن تعلموا في المدارس الصغيرة لا يستحقون هذه الرتبة، ويخدمون بلا رتبة حتى يعطى لهم رتبة. ثم النجيب إذا اجتهد وكتب شيئاً في العلوم، وعمل بحثاً في العلوم، وناقشه العلماء، وأحسن الجواب وصل إلى رتبة مجستير، يعني «عالم». ثم إذ اجتهد أيضاً، وكتب أيضاً، وعمل بحثاً ونوقش فيه ومهر وصل إلى رتبة دكتور، يعني «فاضل». و«الفاضل» يمكن له أن يكون مدرسا أولاً، يعني عادياً، وثانياً يعني خارجاً عن العادة، هذا كله في الرتبة المكتسبة من التعليم. والنشانات يعطيها القيصر بعض الوزراء لمن يستحقها بسبب التقدم والتميز، وهي كثيرة، منها نشان ستانيسلان وحنه وفلاديمير، وشريط الأول بحاشية بيضاء، والثاني بحاشية صفراء، والثالث بحاشية سوداء، وكلها حمر، والشريط للرتبة الأخيرة صغير يعلق على الصدر، وللرتبة الأولى طويل. (عياد، ص 187).

3- العلوم:

يُعلي الشيخ عياد الطنطاوي من شأن العلم ويُبين أهميته ويُشير إلى تطوره لدى أمم العالم المختلفة، وما يهمله ليس فقط أن تصل روسيا إلى الدرجة الأعلى من درجات العالم، بل المهم أن نحقق نحن أعلى الدرجات في تطور العلوم،

يقول: هل كنتم تظنون أن العلم إلى هذا الحد يمكن أن نكسب به تعظيم الأمم المنورة. المؤرخون نسبوا إلى الروم الشرف، بأنهم كانوا مهد العلوم، لكن لما أجلاهم القضاء من بلادهم لجأوا إلى إيطاليا، ومنها انتشروا في كل الأوربا، وما وصلوا إلينا قط، بسبب جهل آبائنا، فبالنتيجة بقينا غارقين في ظلمة الجهل الذي كان غرق فيه، الغرمانا [ألمانيا] (Germanya) واللين قبل ظهور العلوم فيهم، وبواسطة اعتناءات الملوك العقلاء لهذين القطرين ما عوقوا في التمدن وتصدوا بنفسهم إلى نشر هذه العلوم، التي يعود الفضل فيها للروم بسبب التقدم. وأنا أشبه تزايد العلوم بسريان الدم في جسم الإنسان، وأرجو أنها تمكث عندنا، وأنها تتقوى لتعود في الآخر بلاد الروم وطنها القديم، والكاشف أن الروس يخجلون الأمم المتقدمة بتقدمهم في العلوم وحميتهم التي لا تنطفئ التي بواسطتها يستمرون على أشغالهم الشريفة ويرسمون اسمهم على قمة المجد المنيع. (عياد، ص 154).

ويذكر من جملة ما أسس عندهم قاعة التاريخ الطبيعي المزينة بجملة عظيمة من الحيوانات والطيور والأسماك والحيوانات التي تعيش في البر والبحر والحشرات. (عياد، ص 156 - 157).

وفيها؛ أي بطرسبرغ، أنشأ عدة مدارس منها مدرسة الأشغال المتعلقة بالبلاد الغربية، ومنها مدرسة الحرب، وأحدث البوصطة على الخيل، وكرخانة الورق في دويدروف، وفريقة بسُط وأقمشة من الحرير والصوف والمقصب، ومعملا للغزل فيه يشتغل 80 امرأة من الفقراء والعجائز تحت نظرة امرأة من هولاندا. (عياد، ص 163).

من أعظم الأبنية فيها كما توضح لنا هي أكاديمية العلوم، لتعليم أشخاص يكونون علماء في المملكة، ولتصنيف الكتب النافعة، وحل المشكلات، وكتابة الوقائع والتاريخ والملاحظات المتعلقة بالروسيا، وهذه الأكاديمية تتركب من رئيس واثنى عشر عضواً ماهراً في أنواع العلوم، وكاتب وناظر كتب وأربع مترجمين، واثنى عشر تلميذاً، وعين للأكاديمية 24.912 ربل، ودُعي كثير من العلماء المشهورين الغرباء للدخول فيها ليكونوا من أعضائها. (عياد، ص 172).

ويذكر أنه في سنة 1784 إلى سنة 1790 بني على الساحل أكاديمية العلوم، وفي هذه الأكاديمية العلماء ينتسبون إلى الأكاديمية فيسمون الأكاديميين، وكلّ منهم مشغّلٌ بصنّف من العلوم، بعضهم بالرياضيات مثل بنياكوفسكي، وبعضهم بعلم المعادن مثل كوفو، وبعضهم بالعلوم الشرقية مثل فرين، فإنه مشغّلٌ بالعلوم المتعلقة بالشرق من معاملات وتاريخ ونحو ذلك. (ص 180).

ودائماً يسافر الأكاديميون على مصروف الميري لكشف بعض الأشياء، كما سافر كوفر إلى سيبير محل المعادن، كما سافر بروس إلى تفليس لتحقيق تاريخ الكرج وآثارهم، وفي آخر سنين مملكة كترين وضع أساس بيت مكتبخانة العمومية الحجري في شارع نيفسكي، وبني التياتر الكبير الذي كان أولاً في سوق سنوي مزينا لحارة الجنية، مثل اللعبة ومحله صار القومانية يعني مستودع المال والسلف بالمكسب.

4- الجمعيات:

يتوقف الرحالة عند أنشطة المجتمع المدني، مثل تكوين الجمعيات المختلفة والصالونات التي يلتقي فيها أعضاء الهيئة الاجتماعية المختلفة. ويوضح السبل والترتيبات التي تتبع في تكوين هذه الجمعيات على النحو التالي:

1- إذا أراد شخص أن يؤسس جمعية، لا بد أن يعلم الأشخاص الذين يجيئون [المشاركين] رجالاً أو نساء الكتابة وغيرها في محلّ الجمعية.

2- لا تبدئ الجمعية [اللقاء] قبل أربع ساعات أو خمس بعد الظهر، ولا تمتد بعد الساعة عشرة.

3- صاحب البيت ليس مضطراً إلى ملاقة المعزومين ولا توصيلهم ولا تحيتهم وموانستهم، بل يقدر أن يغيب بلا لوم في وقت الجمعية بشرط أن يهيء الأوض [المكان والحجرات] بالسفر والنور اللازمين والمشروبات التي يطلبونها، وأن يضع على الطاولة ما يلعب به كالورق.

4- لا تعين الساعات بل الضيوف يقدرّون أن يحضروا في أي ساعة شاؤوا بشرط ألا يكون قبل الساعة 4 ولا بعد الساعة 10.... (عياد، ص 161)

5- يمكن أن يكون التفسح واللعب في الجمعية بلا مضايقة ولا إضرار للآخر، ويمنع من القيام عند ذهاب أي كان، ومن توصيله إلى الباب، أو فعل التكلف والرسم، وفاعل ذلك يعاقب بالنسر الكبير، وذلك أنه يلزم أن يشرب كأساً كبيراً عليه نسر، ولا يقبل الاعتذار، فبمجرد الإثم يصب الآثم ويحتسي فقط. يلزم الاقتصار عند الدخول على توطئة الرأس قليلاً للسلام على الجماعة.

6- يعين كل أنواع الناس الذين يترددون في الجمعيات وهم كبراء العساكر والأعيان وأصحاب الخدم الشريفة كلهم مع زوجاتهم.

7- الخدمة لا يدخلون داخل الأوض، لكن يمكنون في المدخل أو في محل آخر يعينه لهم صاحب البيت، وهذه الشروط ملاحظة في المضايق ونحوها إن اعطي فيها رقص أو ضيافة.

8- الرقص في حجرة أو صالون، وفي أخرى يلعب الورق أو ضامة أو الشطرنج، وفي ثالثة يشرب الدخان والسيجار، وفيها سفرات عليها الخمر والكبريت، إلخ. والقيصر كان يحب لعب الضامة، وكان ماهراً فيها بحيث يندر من يغلبه.... (عياد، ص 162).

رابعاً: رؤى إسلامية معتدلة

يظهر لنا نقد الشيخ طنطاوي للعديد من السلوكيات المختلفة التي يمتاز بها أهل بطرسبرغ، بعضها ذو طابع دينيٍّ وبعضها ذو طابع أخلاقيٍّ نتاج العادات المختلفة التي يسلكونها ومنتج عنها نتائج يرفضها الشيخ وينتقدها نقداً هادئاً كما يظهر خاصة في الأحكام المتعلقة بالمرأة وفن التصوير على النحو التالي:

1- المرأة:

ويخبرنا أنه بعد أن رتب القيصر السياسة، شرع في الأمور المسلية للعامة والخاصة الذين يرتاحون إليها بعد التعب، كي تنشطهم وتلين طبائعهم وتفتق أذهانهم للحكمة، ثم بعد هذه الملهيات تفكر أنه بقي عليه أيضا تقريب الأعيان المفترقين بسبب الأوهام الموجودة، وذلك بأن يستميلهم للذات اللطيفة التي ما عرفها الروس، بل ولا تصورتها قبله، ومنها كما يخبرنا الشيخ العلاقات بين النوعين الذكور والإناث، ذلك أن النساء ابتدأت في تحلية الجمعيات، وأطلق لهن العنان قليلا في روسيا، لكن كل ذلك معارضا بحجر الآباء والأزواج، فكنّ يشعن في الخزن بلا رجاء ولا حظ ولا ميل بسبب حجرهن في البيوت، فلم يبق لهن إلا التأوه والملل والإطاعة الكاملة لأوامر الظالم البيتي التي هي في الغالب هوائية، والإرادات التي هي تارة عنادية، لم تغير شيئا من معيشتهن بالسكون والهدف الصلاحي، حتى لو صدرت من الطاعن في السن، فكان يكفي في ضياع صيت المرأة شابة من الأكابر أن تخاطب رجلا، ولو بكلمة، وإن صدر هذا الذنب المدعى من امرأة متزوجة حرمت في الحال من رضا زوجها. (عياد، ص 160)

من الواضح تبني الشيخ للموقف الإسلامي، الذي يعلي من شأن المرأة ويحرص على حقوقها في مشاركتها في الحياة الاجتماعية.

ويذكر أن كترين الثانية أكملت زينة هذه المدينة السامية بطرسبرغ ورفعت المملكة إلى أعلى درجة، وهمتها كانت بهمة الرجال مزدوجة، بل أعلى من همة الرجال وحق فيها قول المتنبي، حيث قال:

ولو كان النساء كما رأينا لفضلت النساء على الرجال

كاترين كما يصفها كانت ماهرة جداً في هذا الفن فن المسرح كغيره، حتى إنها صنفت أدواراً استخرجتها من التاريخ الروسي والحكايات الروسية، وبلغ عدد اللاعبين [الممثلين] في آخر مملكتهما إلى 21، واللاعبات إلى 22، ومع أن التياتر الفرنسي ابتداءً في زمان إليزابيت، لكن كاترين ما وفرت شيئا لتحسينه ورفع درجته، وزيادة على التياتر الميري كانت تياترات للكبراء. (عياد، ص 206)

2- فن التصوير:

ويفيض الشيخ في بيان اهتمام الروس بالصور والتصوير. وهو لا يقطع بفتوى محددة في أمر التصوير والصور، وإن كان لا ينكرها جملة، فهو لا ينكر تصور الإنسان وإن كان لا يمانع في تصوير الأشكال الأخرى. ويخبرنا أنه عند السلالم الكبيرة المبنية في وسط البولوار صورة رشيلي حاكم أودسا السالف. وفي بتربورغ كثير من هذا النوع [من الصور] ويتساءل الشيخ المستنير مبدئياً قدرًا كبيراً من التسامح مع فن التصوير: فلم لا نعمل آثاراً لأسلافنا البارعين وآبائنا الفائقين؟ وهو يدرك تماماً الموقف من الفن، لذا يرى وليس لازماً في الأثر صورة حتى يقال أنها محرمة، بل يمكن عمل الآثار بلا تصوير. وبالجملة فعلم التصوير علم نفيس يحكي لك الأجيال، ويريك أباك وأمك والعيال ويمثل لك صورة البلاد والجبال والوهاد، فلم لا نشتغل به لتشحيذ القرائح القريحة، وتعليل النفوس الجريحة، مع الخروج على الحرمة، إما بالاختصار على تصوير غير ذي روح من النباتات والأشجار ومناظر البلاد؟ أو بتصوير ذي الروح بكيفية لا يعيش بها، على التعلم شيء آخر كما قيل. (عياد، ص 77).

كترين الثانية اعتنت أيضاً بإحياء العلوم والصنائع فشادت أكاديميا التصوير. وأحسنن وضعها الذي بقيت عليه إلى الآن، وفيها كثير من الصور البديعة، وأمامها على ساحل النيفا صنمان كبيران من الحجر يسمان أبو الهول، جلبا من مصر سنة 1832، وتحتهما سبعان من الحجر. (عياد، ص 179).

ويقص علينا الشيخ بعض الوقائع تظهر لنا موقفه الشخصي والفقهي من فن التصوير حين كتب إلى مسيو فرنيل ما نصه: «ومن جملة ما ذكرتم محاسن بتربورغ لم تذكروا التصاوير، لأن أولاد إسماعيل مع حدة فطنتهم مفتقرون إلى حاسية عظيمة، وهي حاسية الصنائع النفيسة، وعلم التصوير». فكتبت إليه: إنني ما كتبت شيئاً من شأن الصور لأنني رأيتها في مصر. وأحدثت أول مرة تعجبي واستغرابي حتى قلت:

وصورة حسن قاتل الله من غدا يصورها ما باله كيف يفعل
كلفت بفيها إذ بدت غير أنسي إذا رمت تقبيلا فماذا أقبل

فكتب إليّ ردا يقول فيه: إنه انسرّ من ذلك، وإن قولي «كلفت بفيها» من أحسن المعاني التي يمكن أن تقال في التصوير، وإنه وجد إنسانا عشق تمثال العذراء عشقاً حقيقياً حتى عانق التمثال. (عياد، ص 78).

3- انتقادات عياد طنطاوي:

رأيت النساء يلعبن ويرقصن من غير نكير، وهذه عادة تلك البلاد، إلا أن رقصهن بالحشمة مع الرجال، وربما رقص الرجل مع امرأة غيره بحضرتة من غير إحساس بغيره، ويعدون ذلك من الأدب واللطف، وتقضية الزمان بالحظ والمسرة، ودائما محادثتهم مصونة عن غير الأدب، إلا أنه تارة ينشأ من ذلك العشق والفساد. (عياد، ص 94).

وقد تحدث الشيخ الطنطاوي عن كثير من حالات الغش والخداع بين العشاق، حتى إذا ما نال الشاب إربه اختفى من حياة الفتاة المخدوعة، وأشار إلى افتراق العديد من الأزواج عن زوجاتهم واختيار كل واحد معشوقه ليساكنها. (عياد، ص 34).

أو يقول أن أخلاق الروس موصوفة بحسن الشكل وبياض اللون وقابلية الصنائع ولطافة الخدمة وإطاعة السيد، وقلة العبادة وقلة الصلاح وكثرة الأبق. (عياد، ص 30).

وله موقفٌ معتدلٌ من الكلاب يقارن بينها في مصر وفي روسيا. ومع وجود الكلاب في إسلامبول ومصر، فليس لها خطر، فلا يُسمع أن أحداً مات من عضه كلب كما في بتربورغ وأطرافها. ثم ثار عليها هذا الداء وهو كربه جدا، لأنه لا

يقصر على من عضه الكلب، بل كل من عضه المعضوض يصير مثله، وهكذا ولو حيوانا فيصير الإنسان أو الحيوان سحرانا، وكذلك كل من عضه وتارة يتأخر ظهور هذا المرض حتى يظن أنه ذهب بالكلية، ثم يظهر تارة بعد سنة. ولا يصدق الأوروبيون ما في كتبنا، بل ولا نصدق نحن أن دماء الملوك شفاء من الكلب. (عياد، ص 66).

لقد كان ما يشغل الشيخ وما يهتم به هو وضع مدينة وتقدم الروس أمام أولي الأمر سواء في مصر أو الدولة العثمانية، ومن هنا جاء كتابه بمثابة تقرير مطول يهدف إلى التنوير والإصلاح، يحاول أن يحدو حدو الشيخ الطنطاوي. (ص 36).

رحلات خير الدين التونسي

بين اغتراب الواقع واستغراب المأمول

محمد عبدالله عبد العال أحمد^[*]

لعل الرؤية النقدية في استنباط أي منهج إصلاحٍ لمستغرب ما، وعلاقة مشروعه النهضوي بالواقع، تقف أساساً أمام أربعة خطوط تشكل المنهج العام لنشاط المستغربين: الأول يتمثل في حماية جوهر الهوية، وتحصين الذاتية، وذلك لتفادي مواجهة نتائج منطقية للحدثة مقارنة بالأصالة والهوية. أما الثاني يكون بمطالعة الحدثة والتغيرات الطارئة على الذات، وتأثر الهوية النمطية. ويقف الثالث في منتصف الحالين الأول والثاني، ما يجعله عاجزاً عن احتواء الفجوات المحتملة. أما الرابع: فهو ذلك المنهج الذي يستطيع من خلال الإصلاح تكوين مشروع نهضوي، يستلزم الجمع بين فضائل التحديث والحدثة والتمدن والتحضر، مع تنقيح ما سبق من عيوب ملتصقة فيها وملازمة لحضورها. إن ذلك التآلف والتوافق الحاصل من مزج تلك المصطلحات، والمزج بين تلك الثقافات المتعددة، يعد منهجاً إصلاحياً إبداعياً في حد ذاته.

ما بين قهر الاغتراب واستجلاب الاستغراب، تُفرض السيطرة للاستيلاء على عقل المفكر، وهو ما ينقلنا من أرض يتلأأ على شواطئها مرجان الهوية بألوانه التراثية الأصيلة، وقناديل التقاليد الملهبة بسياطها، إلى أرض شواطئها تحمل منارات واستنارات تسر الناظرين. كلُّ من تلك الشواطئ يبقى أثراً من ماء وندى في تركيب بنية المفكر حال اغترابه، وكلُّ منهما يعلن أن سيطرة أحدهما على الآخر يُعد جنوحاً. ويفتقد الجمع بينهما لعقل مفكر واع. وبين قهر اغتراب وصيورة استغراب، استنارت شمس الفكر الإصلاحية ببروز الرحالة خير الدين التونسي.

* - باحث في الفكر الغربي - جمهورية مصر العربية.

يوجد سؤالٌ فيزيقيٌّ ربما يدفعنا الواقع لسؤاله بكلِّ جرأةٍ لعرض تلك الجدلية، وهو: ما العلاقة بين الاغتراب والاستغراب في نفس الفرد؟ هل حقاً الدافع الخفي خلف استغراب المفكر هو اغترابه في مجتمعه أم هي علاقةٌ عكسيّةٌ؟ أم إنّ استغراب المفكر في وطنٍ غير وطنه تَحَلَّقَ لديه اغتراباً؟

لعلّ تلك الجدلية تحيلنا لفكر خير الدين ورؤيته، وهو يحاول جاهداً أن يجمع ما بين دوافع وأسباب اغترابه، وماهيّة استغرابه. حيث أراد أن يحمل في خطته الإصلاحية، ما وجده من أسباب اغترابه ممزوجاً بتلك التجارب الإصلاحية لدى الغرب، بتوافق لا يخل بهويته أو مقاصد دينه، ولا يجنح تماماً إلى ذلك الفكر الغربي المختلف عما نشأت عليه الذات العربية والإسلامية. ولكن من رتع حول الحمى يوشك أن يواقعها، ولا بد من التأثر لا محالة. فهل جنح فكر خير الدين إلى الغرب تماماً؟ هذا ما يعزونا للإبحار في فكر خير الدين لبلوغ موانئه، لنرسي عليها سفائن الفهم بمنظورٍ نقديٍّ لرحلته والتي كان من أهم نتائجها مشروعه النهضوي.

نحن على الحقيقة بصدد شخصية لها من التراكيب الثقافية والبيئية والتجارب الحياتية ما يجعلها مؤثرةً وبقوة في الفكر العربي والإسلامي المستنير. من عبد مملوكٍ ينتمي إلى قبيلة أباطة ببلاد الشركس بالجنوب الغربي من جبال القوقاز، إلى صدر أعظم، ماراً بوزير أكبر. لقد تعددت الرحلات قسراً واختياراً، وتعددت على إثرها المراحل والرتب والمقامات، ورحل خير الدين تاركاً خلفه أفكاراً إصلاحيةً كانت لها التأثير القوي داخل الوطن العربي وخارجه

نشأته:

وعن نشأة معقدة ساقها القدر لخير الدين التونسي، فقد ولد سنة 1225 هـ / 1810م^[1]، وتوفي والده حسن لاش في إحدى الوقائع العثمانية ضد روسيا، وأُسِرَ طفلاً إثر غارةٍ على تلك القبائل، وتم اقتياده إلى إسطنبول ليباع في سوق الرقيق^[2]،

[1]- الزركلي، خير الدين، الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربة والمستشرقين)، ط 3، ج 2، ص 375.

[2]- الذواودي، رشيد، رواد الإصلاح، منشورات عبد الكريم بن عبد الله، تونس، 1983 م، ط 2، ص 22.

لعل كل ذلك كان له أثرٌ محمودٌ في باطنه، وفي تشكيل فكره المستقبلي. فهنا بدأ أول ملمح من ملامح فكره، حيث أوقدت تلك الأحداث شعلة البحث والتساؤل في مرحلة متقدمة من عمره، ليبدأ رحلته البحثية بداية بعائلته، وعدم الرضوخ لتلكم الأحوال، معلنًا رفض الخضوع لواقع قسريٍّ. وهذا ما يبدو في طيات كلماته حيث لمح بذلك في مذكراته قائلاً: «وقد باءت الأبحاث التي قمت بها منذ ذلك الوقت في عديد المناسبات للعثور عليها دائماً بالفشل»^[1].

لم تكن المرة الوحيدة التي يفقد فيها خير الدين عائلةً وسكنًا، بل تكرر ذلك بعد بيعه في سوق العيد بإسطنبول، ليشتريه مربيه تحسين بك، حيث قام بتربيته تربيةً حسنةً في بيت أشراف، وجعله أخًا لابنه الوحيد. ولكن بعد وفاة ابنه، قرر تحسين بك بيعه، ليباع خير الدين مرةً أخرى في سوق العيد^[2]، ليخفي الأمل ويتعاضم شعوره بالغبرة، كما وصفه أحمد أمين في كتابه: «ونظر -أي خير الدين - فرأى تحسين بك يوماً يعرضه على رجل يفحصه كما تفحص السلعة، ويصعد في نظره ويصوب، ويختبره من فوقه إلى قدمه، ثم يدفع مالاً في يد تحسين وينتقل هو إلى يده، ثم يبحر به إلى تونس. وإذا به في بيت جديد، هو بيت أحمد باشا، باي تونس»^[3]، حيث لا شخص يُبقيه ولا وطن يأويه. فلما تعاضم شعوره بالوهن، كان ذلك له من الأثر على الاعتماد على نفسه في سنٍّ مبكر، ليستخدم مهاراته وقدراته والتي بزغت شمسها عند انتقاله إلى قصر باي تونس وهو في السابعة عشر من عمره سنة 1837هـ، ليكون مملوكاً للباي، وقد ألحقه الباي بمدرسة باردو الحربية^[4]، وفيها تعلم الفنون الحربية، ثم بمدرسة صغار المماليك^[5]، وفيها تلقى دروسه وتفتق ذهنه. ولقد لعبت مكتبة القصر دوراً في مده كباحثٍ حرٍّ صغيرٍ لاستكشاف الكثير من أمهات الكتب والمخطوطات

[1]-التونسي، خير الدين، مذكرات خير الدين باشا، تح وت: محمد العربي السنوسي، دار بيت الحكمة، تونس، 2008 م، ص 20.

[2]-محفوظ، محمد، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، لبنان بيروت، 1982 م، ط 1، ج 02، ص 271.

[3]-أمين، أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1971، ط 3، ص 160.

[4]-الزمزلي، الصادق، أعلام تونسيون، تق وتر: حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، لبنان، بيروت، 1986 م، ط 1، ص 98.

[5]-محمد مخلوف، محمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية «التتمة»، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، ص 177.

التي كان يجمعها أحمد باي، في مختلف المؤلفات كالأدب والتاريخ والسياسة والفلسفة والعسكرية. وقد أتقن اللغات كالتركية والفارسية والعربية والفرنسية، وأيضاً العلوم الدينية التي كان لها أثرها في تنشئته عارفاً بعلوم الدين. وقد ذكره صاحب صفوة الاعتبار قائلاً «كان فصيحاً في العربية عارفاً بالتركية والفرنساوية، شديد التوقير للشريعة والعلماء، محافظاً على شعائر الدين...»^[1]، وتلك كانت من الومضات المضيئة التي شكلت هويته وكيانه. ولتفوقه العلمي والعسكري، قربّه الباي وحرص على تربيته وتعليمه، فعينه مشرفاً على مكتب العلوم الحربية، فاتضحت خصاله الحربية جليّة وفاز بالمراتب العسكرية عن جدارة، فولاه أحمد باي أميراً للواء الخيالة سنة 1849م.

- شمس الحياة تشرق على وجه خير الدين

من عبد مملوك تدرج خير الدين التونسي بين المراتب العسكرية إلى بكباشي -مقدم- ومن بكباشي سنة 1842 م إلى قائم مقام -عقيد- في 1850 م.^[2] ثم أصبح أمير آلي -عميد- ثم أمير لواء الخيالة^[3]، ثم من القيادة العسكرية لأولى أبواب استغرابه، وهي انتقاله إلى حاشية المشير ليستشار في المسائل السياسية الخاصة بالعلاقات الخارجية الأوروبية^[4]، فليس بعجيب أنه حينما يرتقي ترتقي آماله وإصلاحاته وتقل آلامه.

ففي سنة 1857 م عُيّن وزيراً للبحر، فقام بالعديد من الإصلاحات من أهمها تحسين ميناء حلق الوادي وتنظيم إدارة الوزارة، وإصلاح لباس الجيش البحري، وضبط اتفاقيات وقوانين مع الأجانب لحفظ الأراضي التونسية، وقاوم الحكم الاستبدادي، وعمل على إقامة العدل. وجاءت تلك الترقية نتيجةً لنجاحه في أول مهمة سياسية له كلفه بها أحمد باي سنة 1854 م، وهي مهمة الدفاع عن الدولة التونسية في قضية محمود عياد، الذي اغتصب أموالاً من الشعب التونسي وفر

[1]-بيرم الخامس، محمد، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، مج 1، ج 2، دار صادر، لبنان، بيروت، ص 49.

[2]-ينظر: التونسي، خير الدين، مذكرات...، ص 21.

[3]-الزمزلي، الصادق، المرجع السابق، ص 98.

[4]-بن عاشور، محمد الفاضل، تراجم الاعلام، الدار التونسية للنشر، تونس، 1970 م، ص 48، 49.

بها إلى باريس طيلة عشرين عاماً^[1]، وقد ازدادت خبرته في القانون وشهرته التي ذاع صيتها لمدة ثلاث سنوات بين المسؤولين في الدولتين التونسية والفرنسية، بعد ربحه تلك القضية، وقد شغل منصبه كوزير للبحر لمدة سبع سنوات، وساهم في وضع قوانين مجلس الشورى الذي أصبح رئيساً له سنة 1861م^[2]، ولم يسعد بالمناصب بقدر مقاومته للفساد، وأمام ازدياد فساد الوضع السياسي في البلاد نتيجة سوء تصرف المسؤولين وسرقاتهم قدم خير الدين استقالته من جميع وظائفه سنة 1862م، واستغرقت فترة انقطاعه سبع سنوات، من سنة 1862 إلى سنة 1869 م. انعزل فيها في بستانه يتأمل ويكتب، وقد ترك لنا حصيلة تأملاته وأفكاره الإصلاحية في كتابه الشهير: «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك». من ثم تم تنصيبه من جديد كوزير أكبر -الوزير الأول- في 21 أكتوبر 1873 م^[3]، وفي عام 1878 م قدمت برقية إلى قصر الباي مُرسلةً من الأستانة إلى خير الدين التونسي يطلب فيها السلطان عبد الحميد من خير الدين القدوم إلى الأستانة، فلبّى خير الدين النداء تاركاً وراءه تونس تتخبط في الجهل والتخلف مدبرة عن الدنيا ومستقبلة للاستعمار^[4]، وعند وصوله إلى الأستانة، مكث في قصر يلدز -وهو القصر الخاص بعبد الحميد الثاني- وعرض عليه السلطان العثماني منصب وزير العدل ثم نصّبهُ صدرًا أعظم. وقد رتب أحمد أمين صفات هذا المفكر الرحالة قائلاً: «... وكانت فضائله التي تكوّن شخصيته الجراً في قول الحق، وعمله من غير خوف، وصلابته في ما يعتقد من غير انحناء، وجرأته في تفكيره من غير جمود، وقوة كواهله على حمل الأعباء من غير تبرم، فرحمه الله...»^[5]، ولتلك الصفات الحميدة والصلبة كان رجال الدولة في أوروبا يهابونه حتى أن

[1]- الذوادي، رشيد، المرجع السابق ص 27.

[2]- أمين، أحمد، المرجع السابق، ص 169، 170.

[3]- عبد السلام، أحمد، مواقف إصلاحية في تونس قبل الحماية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1986م، ص 57.

[4]- أبو حمدان، سمير، خير الدين التونسي أبو النهضة التونسية، دار الكتاب العالمي، بيروت، لبنان، 1993 م، ص 54، 55.

[5]- أمين، أحمد، المرجع السابق، ص 197.

الكاردينال لافيغري في تقرير رفعه إلى وزارة الخارجية الفرنسية في شهر أبريل عام 1881م حول الوضع في تونس، قصد تحذير بلاده من بعض الشخصيات التونسية فيقول: "ن خير الدين هو، رغم كل المظاهر، أشد المسلمين خطراً، وأن مقدرته تجعله يُهاب"^[1]، وبعد رحلات طويلة في مختلف البلاد العربية والشرقية والغربية ترجل الرحالة المفكر خير الدين التونسي عن عمر يناهز السبعين عاماً في الأستانة سنة 1307 هـ/1889م، تاركاً خلفه أثراً لمنهج رحالة ومفكرٍ إصلاحيٍّ مستغرب، تكوّن من قهر وجوده المجتمعي الاغتراب، وصنع من حضوره رفضاً للاستلاب، لينطلق إلى وجوده الحقيقي، محققاً الذات، ليكون بذلك قد خرج من اسطنبول عبداً مملوكاً يترقب، ليعود للأستانة صدراً أعظم، ليموت معزولاً عن كل المناصب والرتب والمقامات.

- التدوين كطريق أولي للتحرر

أثناء عُزلة خير الدين التونسي عن العمل السياسي سنة 1862م، وجد الوقت للتأمل ليضع لنا خلاصة منهجه وفكره الإصلاحية في كتابه «أقوم المسالك» م ن خلال رحلاته لأوروبا والتي كانت لعدة دول منها «فرنسا وإنجلترا وألمانيا والنمسا وإيطاليا وهولندا والسويد والدنمارك وبلجيكا»^[2]، ولم يكن تأليف الكتاب نوعاً من الترفيه ليقضي بها خير الدين وقته أثناء عزلته، بل كانت حينئذ دوافع وأسباب هامة هي التي دفعته لتدوين هذا الكتاب وفقاً لأفكاره الإصلاحية، والتي نبتت من بنات أفكاره مقارنة لما حل بالبلاد أثناء فترة انعزاله، وما رأى في رحلاته إلى الغرب، ومعايشته في البلاد الأوروبية، والتي كونت جوهر منهجه الإصلاحية، وأيضاً هذا المنهج كان متحصلاً نتيجة تلك الدوافع والأسباب التي وجد حل مشاكلها من خلال هذا المنهج، لذا أذكر من الدوافع والأسباب لكتابة هذا الكتاب، أولاً الدوافع:

[1]- المحجوبي، علي، النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر (لماذا فشلت بمصر وتونس ونجحت باليابان؟)، دار سراس للنشر، تونس، 1999م، ص 129.

[2]- التونسي، خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مطبعة الدولة، تونس، 1283 هـ، ط 1، ص 01.

1- غرق البلاد في المديونية، عن طريق ارتفاع حجم الاستدانة من السوق العالمي، وذلك يرجع لأكبر ساسة في البلاد حينها كالوزير الأول مصطفى خازندار، الذي أطلق أيديهم في صناعة أكبر القروض.

2- سيطرة القوى الأجنبية والضغوط الغربية والتي بدورها، طلبت حماية رعاياها في الإيالة بتونس، ما أجبر الباي بإصدار عهد الأمان سنة 1857 م ثم الدستور عام 1861 م^[1].

3- قد ذكرت الباحثة الجزائرية سهام الشابي في بحثها أن (قيام ثورة شعبية بقيادة علي بن غدهم بسبب الضرائب التي رفعتها الحكومة التونسية، خاصة على المجتمع الريفي الذي يكوّن أربعة أخماس الإيالة، فأحدثت ثلاثة قوانين جبائية أرهقت الشعب وهي: (قانون الزيتون -أداء المحصولات: وهي ضريبة على مواد الاستهلاك) - اللزومات: وهي احتكار الباي فروعاً من الإنتاج، كصناعة الصابون والجبس والملح والبارود، وزراعة التبغ وبيعه)^[2].

4- انتشار الأمراض مثل الكوليرا، والحمى التيفوسية، "فانتشرت المجاعة والقحط وهلك الآلاف، وبذلك توقف الإنتاج الزراعي والصناعي للبلاد"^[3].

5- تدهور الأحوال المالية للبلاد، لا سيما انخفاض موارد خزينة الدولة، وزيادة الإنفاق.

[1]- ينظر / الشناوي، عبد العزيز، الدولة العثمانية دولة اسلامية مفترى عليها، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، 2005 م، ج 4، ص 36، 37.

[2]- شابي، سهام، مخطوطة الفكر الإصلاحية لخير الدين التونسي (1225: 1307 هـ = 1810 / 1889 م) من خلال كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، جامعة الوادي، كلية العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإنسانية، شعبة تاريخ، الجزائر، سنة 2013/2014 م، ص 13.

[3]- التونسي، خير الدين، المرجع السابق، ص 121.

- لماذا "أقوم المسالك"؟، وما الدافع إلى الإصلاح؟

لعبت الحضارة الأوروبية دوراً مهماً في تشكيل وعي جديد بهذا العالم، وقد أثر ذلك على بعض المصلحين المستغربين من أمثال خير الدين التونسي. وكانت دوافع الإصلاح كالتالي:

1 - تأثر خير الدين بالحضارة الأوروبية خاصة بعد سفره الأول إلى فرنسا لمتابعة قضية ابن عياد، وبقي هناك مدة ثلاث سنوات. وتم تكليفه بعد استقالته الأولى عام 1862 م من منصبه كوزير للبحرية، بسفارات خارجية زار فيها تسع دول أوروبية، منها بالخصوص فرنسا. وفي رحلته الواسعة، اغتنم الفرصة لدراسة الأسس الحضارية والثقافية الغربية والمؤسسات الاجتماعية والثقافية لهذه الدول^[1].

2 - تأثر خير الدين بأفكار المصلحين الذين عاصروهم، وكذا مطالعته للمؤلفات السياسية المترجمة في مصر عن الفرنسية بإشراف رفاة الطهطاوي، والموجودة في مكتبة المدرسة الحربية بباردو، ومؤلفات خاصة بتاريخ المجتمع الإسلامي، ومؤلفات خاصة بتاريخ الغرب^[2]، وكذا معرفة فلسفة الدولة عند ابن خلدون ومناقشاته مع أساتذة المدرسة الحربية بباردو، واتصالاته مع المصلحين العثمانيين^[3] والمصلحين التونسيين أمثال حسين ورستم وأحمد بن أبي الضياف وسالم بوحاجب وبيرم الخامس حول الإصلاحات الضرورية للبلدان الإسلامية^[4].

3 - تأثره أيضاً بالثورة الفرنسية وبشعاراتها حيث أصبح خير الدين يحاول أن يجد في الأفكار الأوروبية الجديدة مرجعية لها في التاريخ الإسلامي^[5].

4- التخلف والتأخر الذي أصاب تونس في فجر القرن التاسع عشر الميلادي لأسباب عدة منها:

[1]-محفوظ، محمد، المرجع السابق ص 273.

[2]-عبد العزيز عمر، عمر، تاريخ العرب الحديث والمعاصر، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2007 م، ص 94.

[3]-محفوظ، محمد، المرجع السابق، ص 273.

[4]-زكي أحمد، صلاح، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، مركز الحضارة العربية، مصر، القاهرة، 2001 م، ط 1، ص 30، 32.

[5]-أبو حمدان، سمير، المرجع السابق، ص 114.

-التسرب الأوروبي في تونس، خاصة في المصانع التقليدية المحلية.

-الهيمنة الفرنسية على الاقتصاد التونسي بحكم الامتيازات التي يرجع أصلها إلى سنة 1605 م، وبحكم معاهدة 1802 م، التي تمنح فرنسا حظوة أكبر من غيرها في التجارة مع تونس.

-التبذير والصراف من قبل الباي الذي أفرغ خزينة الدولة، ما جعل البلاد تتخبط في الإفلاس والمجاعة^[1].

5-ومن الأسباب أيضاً الداعية لقيام خير الدين بتأليف كتابه، هو معارضته للباي ومصطفى خازندار في تطبيق السياسة الاقتصادية التي أدت إلى الأزمة المالية. ويصف هذا الوضع محمد بيرم الخامس بقوله: "فلو رأيت ما عليه القرار لمُلئت رعباً. ولوليت منه الفرار من ذئاب تغتال، وثعالب تحتال، مجتهدة في قلب الرحال، وتشتيت الرجال، وثعبان ثاغر فاه لابتلاع الأموال، فيا لها من حال يرثى لها من رام النزال"^[2].

فمن خلال استقراء فكر خير الدين التونسي، نجد أن بُغية فكره الإصلاحية هي التي أرست أسس منهجه، والتي هي (إرادة التحرر، التخلص من التبعية، المساواة مع الغرب، وذلك لن يكون إلا بالإصلاح الداخلي). ولعل تلك الدوافع والأسباب هي التي دفعت مفكراً رَحَّالاً مثل خير الدين التونسي لكتابة كتابه «أقوم المسالك..»، ليضع فيها خيرة فكره، كمغترب مستغرب، حاول جاهداً ألا يقع فريسةً لبرائن التشيؤ، من خلال اقتناعه بنظام رأسماليٍّ مسْتوحى من الغرب، خاصة في هذه الأحوال المزرية التي تمر بها البلاد، لذا لم يكن نقله للتجارب الإصلاحية من الغرب والتي عاين نتائجها في الواقع أثناء رحلاته، ورأها رأي العين مقتصرة على النقل والتقليد والتبعية البحتة، ولكن تلك الموازنة بين هذا الجديد في خطط الإصلاح، وهو الجمع بين الحفاظ على الهوية وتلك التجارب والأفكار الغربية، حيث حاول جاهداً بأسلمتها. هذا التوليف يُعدّ إبداعاً فكرياً

[1]-الجميل، سيار، تكوين العرب الحديث، دار الشروق، الأردن، 1997 م، ص 502.

[2]-أحمد ياغي، إسماعيل، تاريخ العالم العربي المعاصر، مكتبة العبيكان، ط 1، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2003 م، ص 344.

جديداً من أجل حضور إصلاحٍ على أرض الواقع. هذا الحضور الذي يبقى على الهوية الإسلامية بالهيئة المعاصرة التي تتوافق مع الأوضاع حينذاك.

ضوابط الإصلاح عند خير الدين التونسي

تقوم ضوابط الإصلاح عند خير الدين التونسي على دعامتين رئيسيتين هما:

الأولى: ضرورة التجديد والاجتهاد في الشريعة الإسلامية، بما يتلاءم مع ظروف العصر وأحوال المسلمين، ويتفق مع ثوابت الشريعة، لذا دعا علماء الأمة إلى توسيع مفهوم السياسة الشرعية، وعدم قصرها على ما ورد فيه نصٌّ من كتاب الله وسنة رسوله، وذكرهم بمنهج السلف في هذا المجال الذين جعلوا نطاق السياسة الشرعية يتسع ليشمل كل ما لا يخالف الكتاب والسنة وإن لم يرد نص فيه؛ لذا كان عليه أن يتوجه إلى المسلمين الذين يرفضون الأخذ عن الغرب بإطلاقه خاصة في ما يتفق بالأدلة مع الشريعة الإسلامية.

الثانية: ضرورة الأخذ بالمعارف وأسباب العمران الموجودة في أوروبا؛ لأنها طريق المجتمع إلى النهوض، وإذا كان هذا الطريق يتطلب تأسيس الدولة على دعائمي الحرية والعدل، فإن هاتين الدعائمين تُعدان أصليتين في الشريعة الإسلامية، وليستا غريبتين عن المجتمعات التي يناهز بإصلاحها، لذا حث خير الدين رجل السياسة والعلم إلى العمل على تقدم الأمة الإسلامية وتمدينها وراثتها (الإنتاجي) وذلك بإتقان العمل على الطريقة الأوروبية.

أسس تحقق الإصلاح عند خير الدين التونسي

1- الإصلاح السياسي القائم على تقييد الحكم المطلق، وإطلاق الحريات على مراحل متدرجة وصولاً إلى تفعيل مفهومي الحرية الشخصية والسياسية.

2- وضع القوانين ورعايتها من خلال العدل والمشورة، ووضع الأسس الرقابية التي تحول دون الاستبداد في الحكم والرأي على

أساس وضع واجبات واضحة ومحددة وحقوق معروفة ومحدودة لكل من الحكام والمحكومين.

3- التنافس من أجل المساواة وذلك بالتركيز على المعارف الدنيوية بما يحقق التقدم الاقتصادي، ويمكن الدول الإسلامية من التخلص من تلك التبعية للغرب ومنافسته.

4- تبصير العلماء بقيمة الإصلاح وأثره في تحقيق أي مشروع نهضويّ بفك الاشتباك بين الشريعة والمعاصرة.

ضرورة الاقتباس من الغرب وقيوده لدى خير الدين التونسي

ولعل المجتمعات العربية والإسلامية تواجه إشكالات متعددة على مستوى تفاعلاتها مع المجتمعات الأخرى خاصة الغربية، فمن جهة هي بلا شك تملك إرثاً تاريخياً وثقافياً وحضارياً متميزاً وذا محاور متشعبة، هذا الإرث والذي أنشأ دولة قوية ومدنية متحضرة في السابق، كان له تأثيرات واضحة المعالم على الحضارات الأخرى خاصة الأوروبية، حتى أصاب هذا الإرث الجمود والسكون والتخبط متراجعاً خلال فترة، هي ذاتها فترة ازدهار لتلك الدول الغربية التي استوعبت ذلك الإرث وعلومه، لتضعه في مقدمة خططهم الإصلاحية. وفي ظل انحصار التقدم الملحوظ في المجتمعات العربية والإسلامية حينذاك، وسرعة ديناميكية التغير والتطور للمجتمعات الغربية، تبرز الإشكاليات التي أثرت في قلم خير الدين التونسي لتقصيه اغتراباً، ومع تلك المعاشة الأوروبية والتي أراد أن ينقلها بشروط منهجية قد بناها وفقاً لاستغرابه، برزت ملامح مشروعه النهضوي.

لذا قد اتخذ منهج خير الدين الإصلاحي، من التغيير والتقدم قضية مركزية، تتفرع عنها القضايا والإشكاليات الأخرى التي تدور حولها عقبات تقف حائل بين مشروعه النهضوي وأحداث تمر بها البلاد على المستويات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، ولتحديد تلك العوامل والعقبات التي تؤثر في تعثر مشروعه بسبب حضور تلك الأحوال التي تمر بها البلاد على الصعيد الخارجي

والداخلي، كان لا بدّ من وجود قاعدة معرفيّة يستطرد من ثنائها لعرض ذلك المنهج، ولحماية مشروعه النهضوي من عوائقه المعرفيّة والتي يخشى خير الدين أن تلمّ به. حيث كان أبرز تلك العوائق هي منهجه في ضرورة الاقتباس من الغرب، إذ يذكر أن الأوروبيين فعلوا ذلك سابقاً - أي إنهم أخذوا من المدنية الإسلاميّة قديماً - فإن الأمر إذا كان صادراً عن غيرنا وكان موافقاً للأدلة، لا سيما إذا كنا عليه وأخذ من أيدينا، فلا وجه لإنكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله.

ويبدو في قول خير الدين «بالرغم من أن ضرورة التنظيم الدنيوية هو أساسٌ متينٌ لاستقامة نظام الدين»^[1]، ولأنه من الضروري بعد رحلات خير الدين ورؤية تمدن تلك الدول الأوروبية، فلا بأس من الاقتباس من الغرب، بل يُعد واجباً نهضوياً مطلوباً، ولكن وضع شروطاً وقيوداً لهذا الاقتباس عن الغرب، أي بما لا يخالف تعاليم الدين الإسلامي، فقال في مقدمة كتابه «... أن نتخير منها ما يكون بحالنا لائقاً، ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً، عسى أن نسترجع منها ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا»^[2]. ويتضح من كلمات خير الدين أن جواز الاقتباس في بدايته ثم حتمية وجوده وطلبه، بعد تحقق تلك القيود والشروط، حيث لم تكن تبعيّة وتقليداً أعمى، ويكون جلّه وجوهه - أي الاقتباس - مصلحة خالصة لبلاده، وذكر ذلك قائلاً: «لم نتصور الدنيا بصورة بلدة متحدة، تسكنها أمم متعددة، حاجة بعضهم لبعض متأكدة، وكلّ منهم، وإن كان في مساعيه الخصوصية، غريم نفسه»^[3]، وهنا ظهرت بعض العقبات، ممن يرفضون الأخذ من الغرب رفضاً تاماً، وقد وضعوا في اعتبارهم أن كل ما يأتي من الغرب حرام أو فاسد أو لا يصلح للمسلمين جملة. لذا توجب على خير الدين الرد وإنزال الحجّة، ليبدأ في حركته الإصلاحية، فأخذ على المسلمين ممن كرهوا أي أفكار إصلاحية واردة من الغرب فقال: "... بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتبين ينبغي

[1]- بيرم الخامس، محمد، المرجع السابق، ص 36.

[2]- التونسي، خير الدين، المرجع السابق، ص 2.

[3]- التونسي، خير الدين، المرجع السابق، ص 3.

أن يهجر... بل تماديههم في الإعراض عما يحمد من سيرة غير موافقة لشرعنا»^[1].

وقد يظهر في منهج خير الدين كراهيته للجمود في النظر للنصوص، وعدم إعمال العقل بما يتوافق مع الشريعة، بل يرى أن هذا من أسباب التخلف لدى المسلمين، بل ويعد إهانة للإسلام كدين عالمي، بإصاق تلك التهمة له، حيث أقوالهم تعضد القول بأن الإسلام لا يستطيع أن يبقى حاضراً في تلك المراحل التقدمية في كل مكان وزمان، لذا هاجم تلك النظرة المتعصبة الغالبة على المسلمين حينذاك، والرافضة للمدنية الحديثة خاصة الغربية فيقول: «... ومن دواعي الأسف، أن هذه النظرة إلى المدنية الغربية، لا تزال تؤثر في بعض البيئات في الأمم الإسلامية، وإن اختلفت درجاتها في الإصغاء إلى هذه الدعوة، كالتخويف من تعليم المرأة، ومن الاستمداد من التشريع الحديث»^[2]، وهذا النص وحده كفيلاً بإظهار أنه من أوائل من نادى بحرية المرأة وتعليمها في تونس، على أسس سليمة شرعية وليست فوضوية، كونها عضواً مؤثراً بالمجتمع ونصفه. وقد وضح أيضاً ذلك بأن التخويف هي عصا المعارضين الرافضين لتلك الأفكار التقدمية حتى وإن كانت إصلاحية. ويضيف قائلاً: "ولعل هذا من الأسباب التي جعلت النصراري والمسلمين، إذا اجتمعوا في قطر واحد، كان النصراري أسبق إلى تشرب المدنية الغربية، والاستفادة منها، ثم يأتي بعض الناس فينسبون ذلك إلى طبيعة الإسلام، والإسلام لا يمنع أن يقتبس الصالح من الأمر، حيث كان وممن كان"^[3]، لذلك دعا خير الدين المسلمين للأخذ بسبل التمدن وآلياته الحديثة الغربية، خاصة، وقد بدأت البلاد تقع تحت فك تلك البلدان الغربية، والمنافسة لا تتأتى إلا بعد المساواة معهم في التمدن والقوة الاقتصادية، وتلك التي لا تتأتى إلا بعد ارتفاع المستوى التعليمي والثقافي للبلاد، فقال مستشرقاً ذلك المستقبل لتلك البلاد الغربية حيث توسعوا في الاستعمار، وقد بدت الخلافة العثمانية وما يتبعها من ولايات بالضعف والوهن»... ولا يتهياً لنا أن نميز ما يليق بنا على قاعدة محكمة البناء،

[1]-التونسي، خير الدين، المرجع السابق، ص 3.

[2]-التونسي، خير الدين، المرجع السابق، ص 5.

[3]-أبو حمدان، سمير، المرجع السابق، ص 64، 65.

إلا بمعرفة أحوال من ليس حزبنا، لاسيما من حف بنا وحل بقرنا»^[1].

الإصلاح الداخلي «أساس التجديد»

ثم بعد أن دافع خير الدين عن الاقتباس والنقل عن الغرب في سبيل المدنية الحديثة، وكانت واحدة من أسس منهجه، إذ أكد عليها بما لا يتنافى مع الكتاب والسنة، وألا تكون بالتبعية والتقليد البحت. وحين عُيِّنَ لمنصب الوزير الأكبر (رئيس الوزراء) في 1873م، وحانت الفرصة له كي يطبق منهجه الإصلاحي الذي وضع أسسه في كتابه "أقوم المسالك" وكي يفيد بلاده من تجربته التي اكتسبها من رحلاته لأوروبا من خلال اطلاعه إلى وسائل التطور وأسباب الترقى، فأقبل على إجراء الإصلاحات التنظيمية في مجالات عدة ومتفرقة، منها الثقافي والتعليمي، والمجال السياسي، وإدارة شؤون البلاد، والمجال الاجتماعي، والاقتصادي، حيث لاحت إشكالية مهمة تتمحور في الخلط بين مفهومين متباينين تماماً، وهما مفهوم «التحضر» ومفهوم «التمدن». فبينما «التمدن» لا يعدو استخدام أدوات المدنية الحديثة المتوفرة بسبب تقدم العلوم والتكنولوجيا واقتصاديات السوق الحر، فإن التحضر هو «ذهنية» محددة، هو «منهج» تفكير وقناعات مع ما يستتبعه ذلك من تصرفات وممارسات على المستوى الشخصي والمستوى العام. فليس كل تمدن هو متحضر بالضرورة، وأيضاً فإن العكس ليس بصحيح. فلم يكن منهج خير الدين الإصلاحي يصب في مشروع نهضوي نحو تمدن البلاد فقط دون تحضرها، ولكن نمط تفكير المجتمع وتصرفاته وقناعاته في ظل هذا التمدن والتحديث وفقاً لمشروعه النهضوي، فكان من الضروري أن يبقى على معايير «التحضر». حتى لا يعاني بعض أفراد المجتمع من ذلك القصور، والذي يجعله عنصراً غير فاعل في السياق الحضاري الإنساني العام، لا سيما لما تصدر الأراء السلطوية، حيث كون الخليفة أو الأمير أو الباي، «كلمته» تساوي «مشيئة سامية» وهي الفيصل النهائي في أي خلاف أو رغبة، لذا كان موقف خير الدين على الحقيقة، موقفاً عصيباً ومعضلاً، فكانت المعادلة الصعبة، في منهج إصلاحي يستنجد فيه بالتمدن مع بروز تحضر يجمع ما بين أصالة ومعاصرة، تبقى على الهوية بما لا يخالف

[1]- أبو حمدان، سمير، المرجع السابق، ص 64، 65.

تلك «المشيئة السامية»، حيث في حال اعتراضها لن تحصل أي من تطبيقات ذلك المنهج الإصلاحية على أرض الواقع، ويفشل مشروعه النهضوي، فكان منهجه قائماً على حذر شديد، بسلك طريق لم يكن معبداً بين تلك العوائق الشائكة. ومن أبرز النقاط في منهجه الإصلاحية في تلك المجالات :

- رؤيته الإصلاحية في تعزيز الهوية الثقافية وتطوير التعليم:

كانت رؤية خير الدين بأن أول التحرر من قيود الغرب والتبعية المفروضة البحتة، هي الاقتباس بتلك الشروط المذكورة آنفاً، ومن أجل تلك المساواة معهم، رأى أن أول رؤيته الإصلاحية تُوجب البداية برفع المستوى الثقافي والتعليمي للشعب والأسرة الحاكمة، بوصفهما قطبي المجتمع تأثيراً وتأثراً، وهذا لسببين:

أولهما: أنه بدون وعي راق للشعب والأسرة الحاكمة، وارتقائهما تعليمياً وثقافياً في العلوم والمعارف، لن تصل أفكاره الإصلاحية كاملة لأذهانهم.

ثانيهما: الارتقاء التعليمي والثقافي، لن يسهل فقط مهمته في حركته الإصلاحية، بل سيجد العون الكبير من آراء مغايرة وإيجابية ومساندة له في منهجه، ما يساعد المجتمع على التحرر من ظلمات الجمود والجهل والتبعية والتقليد البحت، ويعين على زيادة الفكر البناء للتقدم بالأمة وتطورها.

لذلك كانت أولى اهتماماته الإصلاحية هي الإحاطة بمجمل المعارف والعلوم، والحث على تقبلها من الغرب، مع الإبقاء على أهمية العلوم العربية والإسلامية التي لا تنفك عن تركيب بنية المسلم، وهويته الإسلامية، وبناء ذاتها فيقول: «... بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية، وتنمية أسباب تمدنها يمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان...»^[1]، وذلك عن طريق بناء المدارس والأكاديميات والمعاهد والمكتبات على الطراز الغربي موضوعياً لا شكلياً، أي الاهتمام بهيكلتها الداخلية المثمرة، وفقاً للمدنية الغربية الحديثة.

[1]-التونسي، خير الدين، المرجع السابق، ص 5.

ومن الجدير بالذكر لدى خير الدين هو نمط الكتابة المستحدث في كتابه «أقوم المسالك»، حيث قام بعقد تلك المقارنات الخفية في سياق التدوين، بين أحوال الأمم الغربية وحال الأمم الإسلامية في جانب العلوم والمعارف، حيث يستطيع القارئ أن يستنتج من خلال قراءته بمفرده وبإعمال عقله والنظر، بأن تلك الأمم سبقت إلى التقدم والتطور باهتمامها بالاختراعات، لذا أكد على إظهار أسماء الملوك والممالك والمؤسسات التي تهتم بتلك الاختراعات والعلوم والمعارف في بلادهم الغربية، وكيفية إنشاء المؤسسات والتنظيمات لاهتمامهم بها، ولولاها لدامت في تخلف وتقهر، مع مراعاة ذكر الأسبقية للحضارة الإسلامية في تنوير تلك المدينة الغربية الحديثة، حيث إن كل تلك العلوم والمعارف والتقدم والتطور كانت المدينة الإسلامية مبدأها، «حيث أوضح خير الدين أهمية الحروب التي خاضها هؤلاء في مضمار «التمدن الأوروبي» خاصة على الصعيد العسكري، لأنهم شرعوا في بناء الجيوش على أسس حديثة ومختلفة عن السابق، وذلك بسبب اتصالهم بشعوب الشرق والعالم الإسلامي حينذاك، وكان أن تخلقوا بأخلاق التضرر. وقد حصل «ابتداء التمدن» عند الأوربيين في رؤية خير الدين في القرن الثالث عشر الميلادي وفقاً لاقتباسهم من الأمة الإسلامية في الشرق^[1]. ففي ذلك الوقت اكتشف الأوربيون المدينة الإسلامية التي كانت تفوق مدينة الغرب في ازدهارها وتقدمها، ثم تهذب هذا التمدن، وصار إلى «ما هو مشاهد اليوم من تلك الأسبقية عن بلداننا الإسلامية، وذلك بانتقال مقر العلوم والفلسفة والآداب من البقعة العربية الإسلامية إلى أوروبا، خاصة إلى فرنسا وإنجلترا وألمانيا وإيطاليا وإسبانيا»^[2].

- تطوير أساليب التعليم من مدخلات ومخرجات :

من ثمة يعرج خير الدين إلى إيضاح أساليب التعليم المطبقة بالممالك الأوربية، وخاصة فرنسا التي أعجب ودعا الأمم الإسلامية إلى الاقتداء بها لرفع مستواها العلمي، وذلك بذكر الكيفية وطريقة الأوربيين في أخذ العلم، حيث

[1]-التونسي، خير الدين، المرجع السابق، ص 5.

[2]-ينظر، التونسي، خير الدين، المرجع السابق، ص 51.

ينقسم التعليم لديهم إلى ابتدائي و ثانوي وعالي. وعلى إثر تلك المشاهدات قام خير الدين بدمج العلوم والمعارف الإسلامية مع الأوربية الحديثة، حيث الأخذ من علماء وفلاسفة أوروبا في العلوم خاصة الصناعات والعلوم الطبيعية والفنون سيزيد من إثراء الثقافة للمجتمع الإسلامي، فلهم الريادة في تلك العلوم والمعارف آنذاك، ومؤكداً على رأي رفاة الطهطاوي في كتابه تخلص الابريز بأن: "أحوال العلوم والفنون الأدبية والصناعة في هذا العصر بمدينة باريس، أن المعارف البشرية قد انتشرت، وبلغت أوجها بهذه المدينة، وأنه لا يوجد من حكماء الافرنج من يضاهي حكماء باريس، بل ولا في الحكماء المتقدمين كما هو الظاهر أيضاً"^[1]، لذا وبإعجاب خير الدين بالنظام التعليمي في أوروبا والذي نلمسه في مرسوم أصدره لإصلاح التعليم في تونس سنة 1875 م، والذي فصل ترتيب التعليم بالجامع الأعظم وفقاً لما عليه التعليم الأوروبي، فقسمه إلى ثلاث مراحل: عليا، ووسطى، وسفلى، وأن يدرس في تلك المناهج إلى جانب العلوم الدينية والفلسفية، نصيب من الحقوق والفقهاء والأدب (القواعد والتجويد وآداب العربية ولغتها)، والتاريخ والجغرافيا والرسم الهندسي والحساب والهندسة المعمارية والفلك وعلم المساحة، وكان هذا النظام غير معمول به في البلدان الإسلامية إلا في البلدان الأوروبية، فكان خير الدين سابقاً في إدخال الحضارة الأوروبية إليها^[2]، وهنا يظهر ملمح من أهم الملامح والأسس التي بنى خير الدين عليها منهجه، مؤكداً على إبداعه في دمج العلوم والمعارف من المدينة الغربية الحديثة، مع تلك الإسلامية والعربية، محافظاً على الهوية الإسلامية واضحة لاشية فيها، مع حضور لصيرورة تقدمها وتطورها.

لذا اهتم خير الدين التونسي بالجانب الثقافي والتعليمي وذلك من خلال إنشاء المدرسة الصادقية، وتنظيم التعليم في جامع الزيتونة، وإنشاء المكتبة العبدلية، فضلاً عن تشجيع الطباعة والصحافة والنشر. فالمدرسة الصادقية أنشئت عام

[1]-ينظر، التونسي، خير الدين، المرجع السابق، ص 51.

[2]-رافع الطهطاوي، رفاة، تخلص الابريز في تلخيص باريز أو الديوان النفسي بإيوان باريس، تق:

الصغيرين عمار، دار موفم للنشر، الجزائر، 1991 م، ص 233.

1874 م بعد أن تشكلت لجنةٌ لتحضير قانونها وسن مناهج التعليم فيها وبرامجها، وكانت تلك اللجنة مؤلفة من علماء من جامع الزيتونة، تحت رئاسة خير الدين نفسه. وسميت بالصادقية نسبة إلى «الباي محمد الصادق» الحاكم حينئذ بتونس، وكانت هذه المدرسة أول مدرسة تونسية على الطراز الحديث، تُدرّس فيها العلوم العربية والشرعية بالإضافة إلى الثقافة العصرية، مع تعليم اللغات الفرنسية والإيطالية والتركية. كما تدرس الرياضيات والطبيعات والاجتماعيات، لعموم الصفوف. واعتبر التعليم فيها ذا درجتين أولية وثانوية. وفي الوقت نفسه استعان برجال من العلماء في إعادة تنظيم الدراسة والتعليم بجامع الزيتونة فوجه له عنايته لتنظيم دروسه وتعديل برامجه ومناهجه. وترتيبها على درجات تتحكم فيها الامتحانات في التنقل ومنح الشهادات مع جعل كل درجة مشتملة لزوماً على مواد الرياضيات والطبيعات مقتصدين بذلك لتوسيع المجال للعلوم الشرعية ووسائلها، وتنظيم طريقة اختيار الأساتذة بواسطة المناظرات، وضمن ذلك القانون المتكوّن من 67 فصلاً الصادر في عام 1292هـ/1876م^[1].

أما عن المكتبات فقد حاول خير الدين أيضاً مجاراة الغرب في تطور مكتباتها، بأن أقدم على إنشاء المكتبة الثانية بجامع الزيتونة في تونس، حيث جعل فيها ترتيباً لم يسبق العمل به في البلاد التونسية أو في الخلافة العثمانية، إنما كانت على النمط الأوربي، بأن الكتاب لا يخرج من مكانه ويمكن المقبلون على العلم الاستفادة من الكتب. وأيضاً المكتبة «العبدلية» فهي مكتبة على الطراز الحديث، حيث أنشأها خير الدين تحت اسم المكتبة «العبدلية» على نمط المكتبات الحديثة، وضم إليها شتات المخطوطات ونظمها تنظيمًا عصرياً على نحو ما يعرف اليوم، من حيث ترتيب الكتب ووضع فهرسها ومحتوياتها وطريقة تداولها بين القراء واهتم بمطبعة الدولة واستقدم بعض المصريين واللبنانيين للعمل فيهما، وأوكل إليها نشر الكتب العلمية والأدبية. وأول ما طبع من ذلك مجموعة قوانين دولية وبعدها العديد من الكتب في شتى المجالات.

كما اتصلت جهود النشر التونسي بمركزي النشر الهامتين في البلاد العربية في

[1]- ينظر: شنيرب، روبر - تاريخ الحضارات العام (القرن التاسع عشر)، إشراف: موريس كوزيه، تر: يوسف أسعد داغر، فريد.م. داغر، منشورات عويدات، لبنان، بيروت، 1987 م، ط 2، مج 6، ص 279.

ذلك الحين وهما بيروت والقاهرة، وكثرت المراسلات والمبادلات. ووسع ذلك جلب الكتب المطبوعة في الشرق وترويجها بتونس. وقد كان لتونس صحيفةً رسميةً هي صحيفة الرائد، ولم تكن تصدر قبل خير الدين التونسي بانتظام، وكانت مقصورة على نشر قرارات الحكومة وبعض الأخبار والمقالات المنقولة، فسعى خير الدين إلى أن أدخل فنوناً جديدةً بها. وإصلاح إدارتها والتشجيع على نشر المقالات بها فأصبحت صحيفة الرائد تصدر في مواعيدها بانتظام دون أن تتخلف، وأجبر الموظفين على قراءتها لأنها كانت معرضاً لآرائه السياسية ومنهجه في الإصلاح.

رؤيته الإصلاحية في الجانب الاقتصادي «تطور الاقتصاد وانتعاشه يتناسب طردياً مع تطور المجتمع»:

أما الجانب الاقتصادي، فقد بدا على منهج خير الدين الإصلاحي الإعجاب بهذا التطور الاقتصادي الذي ينعم به الاقتصاد الأوروبي، والذي رأى أن من أهم الدعائم له، هو الحرية وفق النظام السياسي لديهم، والذي كفل الحريات لمواطني الأقطار الأوروبية والمواطنين من البلدان نفسها بعمل المشاريع، وفقاً لقوانين حماية لهم ولتلك المشاريع. ما عكس انتعاش السوق الأوروبي، فيقول: «الحرية، وتسهيل المواصلة بالطرق الحديدية، وتعاضد الجمعيات المتجرية والإقبال على تعلم الحرف والصنائع»^[1]، وتلك الحرية والقوانين الآمنة للمواطنين سواء الأجنبي أو المحلي أدى إلى اتجاه عدد كبير منهم للتفكير في التجارة والصناعة ما أدى إلى تلك النهضة والتطور لديهم.

وعلى إثر ذلك قام خير الدين بخطوات منهجية مقتبسة من ذلك التطور الاقتصادي الأوروبي، فقسم الأراضي الزراعية إلى مناطق وتحرى في اختيار الأمناء والأعوان، وشدّد على معاقبة الجباة المختلسين. فألغى الضرائب السابقة التي تراكمت على الناس وصارت ديوناً تثقل كاهلهم، وخفّض قيمة الضرائب، وأبطل الحملات العسكرية التي كانت تتوخى العنف في جمع الضرائب. وقد حث أيضاً على استثمار الأرض وزراعتها، وبذلك قد وضع خير الدين بمنهجه

[1]-ينظر: عبد السلام، أحمد، المرجع السابق، ص 71.

الإصلاحي أولى لمسات الأمن والضمان مقترنة بالقوانين التي تكفل حماية المواطن والفلاح والتاجر، ما أحدث انتعاشاً ملحوظاً.

وقد لاحظ خير الدين وجود الشركات الرأسمالية في أوروبا، والتي تعد تعاضداً رائعاً بين الجمعيات وتلك الشركات ما زاد في الربح من العمل المنفرد، لذا لا يفرق خير الدين في التعاون وفوائده بين الجمعيات الخيرية والجمعيات العلمية والشركات الرأسمالية، حيث يرى أن ارتباطهم معاً في التعاون والعمل هو الذي ينتج تلك المدنية الغربية الحديثة، فيقول: «كثرت الجمعيات في أوروبا في سائر المعاملات المدنية والمتجرية وغيرها، وتكاثرت الخدمات براً وبحراً، وكثرت مجامع العلوم وجمعيات المحسنين للضعفاء والمساكين، وتكرر التعاون على استخراج المعادن واصطناع الخلع ومجاري المياه التي تصعد بها السفن إلى الجبال ثم تنزل، وطرق الحديد إلى غير ذلك من المهمات التي لم تكن تحدث لولا تلك الجمعيات»^[1]. وقد أثار فضوله المؤسسات البنكية، وطرق عملها، لذا كان خير الدين مدركاً لجوهر النشاط الاقتصادي في أوروبا وقوامه الرأسمالية، وحرية الاتجار، فنادى بالرأسمالية محاولاً مجاراة الغرب في تلك العصرية والحداثة حينذاك، وأيضاً أبدى خير الدين إعجابه بالمعارض الثقافية المقامة في أوروبا، حيث كان من اليسير إظهار المنتجات الأوروبية وترويجها، والتي كانت فرصة للمبدعين والمخترعين التحدث عن اختراعاتهم وعرضها، حيث يتم تقديم «نیشان الافتخار» لكل مخترع أبدع في اختراعه، ويحضر ملوك الدول إلى هاته المعارض والعلماء والطبقة الغنية^[2]. وهو ما يحث على التنافس والتسابق وإظهار الإبداع لدى المواطن الأوروبي، وقد وضح ذلك في كتابه ليحث على المقارنة الذهنية لدى القارئ المسلم في البلدان الإسلامية على ذلك التنافس لتطوير بلاده.

ولكن ما يبدو من هذا التوافق الإبداعي بين النهضة الاقتصادية التي حاول خير الدين التونسي في منهجه الإصلاحي، وتلك المقتبسة من الرأسمالية في

[1]-التونسي، خير الدين، المرجع السابق، ص 76.

[2]-عبد السلام، أحمد، المرجع السابق، ص 152.

بلاد الغرب، هو عدم جنوح منهجه الإصلاحية إلى «التشيؤ»^[1]، ففي أوروبا ووفقاً للنظام الرأسمالي السائد أصبحت المحصلة الأخيرة في ظل المعطيات الرأسمالية وما أفرزته من نتائج مدمرة لقيم الإنسان، وتحويله إلى أداة مشيئة مثله مثل أي قطعة تدار وتحرك هنا وهناك في آليات الصناعة وأدواتها وبفعل مشيئتها لا بفعل مشيئته، حيث فقد في ذلك الإنسان الأوروبي إنسانيته وإرادته الصانعة - وإن كان هو من يديرها- فأصبح الإنسان الأوروبي مغترب عن الإنسانية ذاتها، ليصنع وينتج من البضائع ما يقتنيه ليتكيف معها، وهنا قد تحول إلى شيءٍ مُشيئٍ من أدوات الصناعة الرأسمالية، ليصبح عبداً لها بإرادته، وقد فقد وعيه بذاته، وهذا الفقدان خلق من الإنسان الأوروبي إنساناً (مشيئاً).

يظهر إبداع المنهج الإصلاحية لخير الدين في الحفاظ على الهوية الإسلامية في البلدان الإسلامية، حيث أبقى على العلوم والمعارف الإسلامية في خطته الإصلاحية في الجانب التعليمي والثقافي مؤكداً على التعاليم الإسلامية، ما حافظ على الهوية والذاتية الإنسانية والمتأصلة في المعارف والعلوم الإسلامية، مع غربلة ذلكم الاقتباس الاقتصادي من الغرب، فيكون قد جمع بذلك التوافق، ما يميز النهضة الاقتصادية في المدينة الحديثة الغربية، رافضاً تلك الفلسفات المادية المدمرة للمجتمع الأوروبي التي نشأت على إثرها، مستبقياً على الهوية الإسلامية التي لا تزال تشكل محور الترابط المجتمعي والأسري وعلى صعيد آخر الإنساني. وقد بين ما يعضد ذلك أحمد جدي فيقول: «فتصبح العلاقات الاقتصادية لها صبغة متلونة بهياكل وآليات وطبيعة المجتمعين المتقابلين على أرضيات متفاوتة ولأغراض متباينة وبأجهزة مختلفة: المجتمع الصناعي والمجتمع التقليدي»^[2]. فقد كان منهج خير الدين الإصلاحية في الاقتصاد نائياً عن تلك العيوب التي ظهرت في ظل النهضة الاقتصادية الأوروبية.

[1]- ينظر: التونسي، خير الدين، المرجع السابق، ص 80، 81.

[2]- مفهوم ماركسي مهم في الاعتبارات الانثروبولوجية والتي تطورت في كتاب (رأس المال) في شكل مضطوح (صنمية السلع)، انجزه كارل ماركس عام 1867م، لكن المجلد التاسع منه فقد جمعه وإتمه فريدريك أنجلز.

رؤيته الإصلاحية في الجانب الاجتماعي والإداري "صلاح المجتمع وإصلاحه في تحقيق العدالة الاجتماعية":

أما عن رؤية خير الدين الإصلاحية في الجانب الاجتماعي، فلقد كانت رؤيته تقوم على مفهوم مشهور لدينا في الآونة الأخيرة، وهو العدل أساس الملك، والمساواة بين أفراد المجتمع أساس الازدهار. وهنا أدرك خير الدين في منهجه ما لم يدركه الكثير من المقتبسين عن الغرب، حيث اقتبس ما تحصل به الاستفادة وفق التعاليم الإسلامية والعادات العربية الخاصة بالمجتمع. وإدراك خطورة التقليد والتبعية البحتة للحفاظ على مقاصد الشريعة والتعاليم الإسلامية، أدى إلى عدم انخراط المجتمع في التفكك والمادية، وحافظ على تماسك المجتمع في ظل تلك النهضة الإصلاحية التي أراد.

أيضاً قام بتحديد الضريبة المفروضة على رؤوس المواطنين منعاً من طمع وجشع الذين كان يُترك لهم أمر تحديد وجمع هذه الضريبة، إذ اتسمت طريقتهم بالتعسفية الجاهرة والمتحيزة في أكثر الحالات. وألغى الحملات العسكرية التي كانت تُكَلَّف أموالاً باهظةً لجمع الضرائب من القبائل الرُّحَل التي اعتادت ألا تدفع الضرائب المفروضة عليها إلا عَنوة. واهتم بالوظائف الحكومية فحدد مرتباتها ومرتبات القصر، ووضع الأسس السليمة لميزانية الدولة على الطراز الحديث مخصصاً قسماً منه لرفع فوائض الديون، والقسم الثاني لضروريات الحكومة، وضبط المكاتبات الدولية وإنشاء السجلات الخاصة بالصادرات والواردات ليسهل الرجوع إليها.

ونظم الأوقاف بعد أن كانت فوضوية البيع والشراء، فأعاد لها دورها الديني والاجتماعي، وأنشأ لهذا الغرض جمعية الأوقاف، يساعده مجلس خاص بتنظيمها، وأسند رئاستها إلى «محمد بيرم الخامس». كان من تصريف القدر أن زاد الخصب في العامين الأولين من وزارته، فساعد ذلك على ازدهار الزراعة والصناعة، والوفاء بالتزامات الديون، فعرفت تونس أعواماً من الطمأنينة والهدوء.

وبهذا يرى خير الدين أن الحرية في المجتمعات الأوروبية، تقوم على تلك

«الحرية الشخصية» التي لا يصح أن تنفك عن الفرد، فالحرية الشخصية للفرد والتي وجد أن لها أصلاً في الإسلام سابقاً تلك المدنية الغربية، كحق له في علاقاته بينه وبين الآخر سواءً أكان حاكماً أم محكوماً، حيث تكفل الشريعة الإسلامية تلك الحقوق. ولذلك يعرف «الحرية الشخصية» فيقول: «إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله، ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم، بحيث إن الإنسان لا يخشى هزيمة في ذاته ولا في سائر حقوقه ولا يحكم عليه بشيء لا تقتضيه قوانين البلاد المتقررة في المجالس، وبالجملة فالقوانين تقيد الرعاة كما تقيد الرعية»^[1]، وإقامة العدل والمساواة من الإنصاف والإحسان سواءً بين الرعية بعضهم البعض أو بينهم وبين حكامهم، وهذا ما وافق فيه خير الدين التونسي رفاة الطهطاوي، كأن خير الدين يريد أن يقول، لا أحد فوق القانون، وتلك الخطوات الحثيثة المتزنة في اقتباسه عما يخص العدالة الاجتماعية من الغرب، وحرية الفرد الشخصية، كانت نتيجته عائدة على المجتمع ككل بالانتعاش، في الجوانب الاقتصادية والثقافية، فكانت من أسس الازدهار.

منهجه في الإصلاح السياسي "الفروق الجوهرية بين الحرية والفضوية":

كان خير الدين التونسي ذا وعي وبصيرة، فاكشف مبكراً خطورة الموقف على الصعيد الخارجي، وما يحاك لتونس من فرنسا وإيطاليا، حيث كانت فرنسا تتحين الفرص لبسط نفوذها على تونس. وكانت إيطاليا تسارع إلى مزاحمة فرنسا بالدسائس، والإيعاز إلى محرري الصحف لنشر أخبار في مصلحتها الخاصة، فكانت السياسة الخارجية التي اتبعها خير الدين التونسي، قائمة على الحزم مع القناصل والوضوح في آن واحد، فبحث عن سبل النجاة من هذه وتلك. فرأى لأجل ذلك أن يوثق الصلة مع الدولة العثمانية، ونجح في إقناع اسطنبول بتوثيق صلاتها مع تونس، وإصدار فرمان يقرر أن تونس ولاية عثمانية على أن لحاكمها سيادة داخلية.

[1]- جدي، أحمد، محنة النهضة ولغز التاريخ في الفكر العربي الحديث والمعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، 2005 م، ط1، ص 68، 96.

أدى ذلك إلى كره قناصل الدول الأجنبية لخير الدين التونسي، وكان قنصل فرنسا أشدهم وأنشطهم في الدس لدى الباي، واشتدت الوشايات به في نقد تحمسه لإعانة الدولة العثمانية في حربها مع روسيا، فأعرض عنه «الباي» بتأثير بعض المقربين له، وكان هذا من أكثر الأسباب التي اضطرت «خير الدين» إلى تقديم استقالته في (10 رجب 1294 هـ = 21 يوليو 1877م). وعاش في قصره بعيداً عن المشاركة في الحياة العامة.

ولعل الدافع الرئيس للتميز الحضاري في المجتمعات الإسلامية والعربية القديمة، هو القناعات والآثار الفردية، ويظهر ذلك حال إن تمكنوا من كرسي السلطة، فسرعان ما يبرز هذا التميز والتغير في السياق الفكري والحضاري. بيد أن هذا التميز الفكري والحضاري لم يكن ناتجاً عن إرث ثقافي أو فكري يتبناه المجتمع ككل، ولكن معياره وفق ذلك هو الارتباط بأشخاص وأفراد وملوك وسلطين وخلفاء، تكون مزاجيتهم وقناعتهم وفقاً لقبولهم الإصلاح والاهتمام بالعلوم والمعارف أو رفضها. فكان حصيلة الجهد الحضاري، ضمن السياق الإنساني العام ومنها الإسلامي، ليس مرتبطاً بالعقيدة والدين والمذهب فقط، ولكن أيضاً يتأثر بالظرف السلطوي السياسي المحيط ومدى ملاءمته لبروز هذه الجهود واستمراريتها. كما أن هذا الظرف المحيط هو الذي يحدد في أي اتجاه سوف تسير فيه هذه الجهود ونوعيتها واستمراريتها وإبداعها وأدها.

وكمنهج لخير الدين الإصلاحي كان يبدأ بالإصلاح الداخلي، فمن أجل أن يقوي علاقات تونس الخارجية سياسياً، كان عليه أن يبدأ بالإصلاح السياسي الداخلي للبلاد أولاً. ورأى أن بداية الإصلاح السياسي كما شاهده في الغرب أثناء رحلاته هو تطبيق مفهوم "الحرية"، فاجتهد أن يطبقه على المجتمع التونسي حينذاك، فيقول: «الحرية هي منشأ سعة نطاق العرفان والتمدن بالممالك الأورباوية»^[1]. ويرى خير الدين أن الحرية في المجتمعات الأوروبية، تقوم على نوعين لا يصح أن ينفكا عن الفرد:

[1]-التونسي، خير الدين، المرجع السابق، ص 74.

- الأول: الحرية الشخصية للفرد.

- الثاني: الحرية السياسية للفرد.

فأما الأولى فقد سبق الحديث عنها في منهج خير الدين ورؤيته الإصلاحية في الجانب الاجتماعي والإداري.

وأما النوع الثاني الحرية السياسية للفرد، فقد حاول خير الدين تطبيقه بحسب ما رآه في رحلاته للغرب على واقع المجتمع التونسي، مع وضع أصول إسلامية له. ويستدل على ذلك بأدلة شرعية، كقول ثاني الخلفاء عمر بن الخطاب: «من رأى منكم في أعوجاجاً فليقومه»، ويعني هذا ألا يصل الأمر للفوضى والهمجية والتي قد تؤدي بالبلاد إلى التهلكة، فتطبيق تلك الحرية ليست من قبيل التصادم والانفلات الذي قد يؤثر سلباً على معنى الحرية وإيجابياته، بل قصد بالحرية أن يكون لها سبيلٌ مستساغٌ ومقننٌ وفق قانون الدولة، والذي في طياته يكفل الحرية للجميع لإيصال رأيه السياسي بطرق سليمة وسلمية، وقد ظهر ذلك في عدة مواقف في حياته عند تصادمه مع الباي أو أي من الحكام أو المسؤولين الكبار بالدولة، فكان يكتفي بقول الحق كما يراه في منهجه الإصلاحية، أو يستقيل من منصبه، مع استمرار النصيحة من قبله، فيقول خير الدين: «ولما كان إعطاء الحرية بهذا المعنى لسائر الأهالي مظنة لتشيت الآراء وحصول الهرج، عدل عنه لأن ينتخب طائفة من أهل المعرفة والمروءة تسمى عند الأوروبيين بمجلس نواب العامة، وعندنا بأهل الحل والعقد وإن لم يكونوا منتخبيين من الأهالي»^[1]، وعليه يرى خير الدين أن الحرية السياسية التي عاينها في الغرب تتمثل في إمكانية أي فرد من الرعايا إبداء رأيه في الأمور السياسية للوصول إلى أفضل حال للمملكة. ما حتم عليه أن يتوسع في تلك الحرية السياسية، بأنها ليست محصورة في حرية الفرد وحده في إبداء رأيه أو النائب عنه، بل تشمل حرية الصحافة والنشر أيضاً، لكن بوضع قيد وهو الإصلاح. فالإصلاح هو الغرض المرجو من إبداء تلك الحرية السياسية، ويقول خير الدين: "وبقي وراء ذلك للعامة شيء آخر يسمى حرية المطبعة، وهو أن لا يمنع أحد منهم أن يكتب ما يظهر له من المصالح في الكتب والجرنالات -الجرائد- التي تطلع عليها العامة، أو

[1]-... بتصرف، ينظر رافع الطهطاوي، رفاعه، المرجع السابق، ص 141.

يعرض ذلك على الدولة والمجالس ولو تضمن الاعتراض على سيرتها"^[1]، وبهذا النص يبدو أن منهج خير الدين يكفل الحرية للمعارضة الرصينة المتزنة، بقول ما فيه مصلحة للبلاد.

ويرى خير الدين أن من أسس تلك الحرية السياسية أنها يجب أن تقوم على النظام والعلوم والمعارف، لا على الجهل والتبعية والتقليد، مثل اكساب أبناء العائلة الملكية المعارف والعلوم على نحو إسلاميٍّ وأيضاً غربي حديث، لأن توسيع مداركهم ودائرة معارفهم ستعود بالنفع على المملكة ككل، وسيتيح أيضاً فكراً متقدماً ومتطوراً، وانسجاماً في إبداء الرأي، ومرونة في قبوله، بغير جمود أو تسلط. وهذا إن دل فإنه يدل على قبوله لفكرة (المستبد المستنير)، حيث أراد رفع مستوى الحرية لتناسب طردياً مع رفع مستوى التعليم والثقافة لدى الباي والشعب، ما يجعل تلك الفكرة أساسية في منهجه، خاصة أنه يرى أن سلطة الخليفة لا جدال فيها، ولكن مع اعتبار الشورى، فيقول: «كان من أهم الواجبات على أمراء الإسلام ووزرائهم وعلماء الشريعة الاتحاد في ترتيب تنظيمات المؤسسة على دعائم العدل والمشورة كافلة بتهديب الرعايا وتحسين أحوالهم»^[2]، وليس اعتبار الشورى فقط، بل والحرية السياسية المكفولة للجميع والتي تشمل العدالة الاجتماعية، وبهذا لن تكون دكتاتورية أو حكم فردي أو حكم مطلق، بل هو تحقيقاً لفكرة (المستبد المستنير)، وذلك مع الخضوع للقوانين الوضعية، أي تلك الحكومة التي يسود فيها مبدأ فصل السلطات، بأن توزع السلطة دون أن تتركز على الفردية المطلقة. وقد وصل إلى هذه النتيجة بعدما رأى فشل الحكم المطلق المركزي في الأمة الإسلامية فشلاً ذريعاً، وعليه يقوم هذا الحكم على عدة نقاط في نظر خير الدين أولها: أن سلطة الخليفة لا جدال فيها، وثانيها: أهل الحل والعقد، وثالثها: مسؤولية الوزراء والموظفين تجاه السلطة، ورابعها: مشاركة العلماء في السياسة. وبذلك يكون قد قسم السلطة على هيئات مختلفة، تستطيع مع إقامة الحرية والعدالة الاجتماعية والمساواة، للرقى بالمملكة ولكي تنافس الغرب.

[1]-التونسي، خير الدين، المرجع السابق، ص 74.

[2]-التونسي، خير الدين، المرجع السابق، ص 74.

الخاتمة

لعل جهود خير الدين التونسي في صياغة مشروع نهضويٍّ، تعدّ نوع تأسيس لمنهجٍ إصلاحيٍّ، له من الركائز والقواعد والأفكار، ما لا غنى عنه لرقى وتقدم أي أمةٍ إسلاميةٍ أو عربيةٍ، وما بين الأصالة والمعاصرة، واجتماع تلك الثقافات المختلفة والمتعددة ودمجها في ثقافةٍ إسلاميةٍ.

سطعت إبداعية المنهج الإصلاحي لخير الدين التونسي، حيث اقتبس تلك العلوم والمعارف والرؤى الغربية المدنية الحديثة وصهرها في ثقافةٍ إسلاميةٍ عربيةٍ مع الحفاظ على الأصالة والتراث والهوية، لذا يعد مشروع خير الدين التونسي، مشروعاً نهضوياً إبداعياً في ظل عصرٍ مضطربٍ.

خاض خير الدين غمار الحضور الغربي فجمع في عقله منارات شرقيةٍ واستنارات غربيةٍ، وافقت قلبه الذي لا يقبل جنوحاً أو تبعيةً بحثة أو تقليداً مقبحاً، وهو ما كان يميز منهجه، حيث إن الاقتباس من الغرب بما تستفاد منه البلاد فقط. ما يميز منهج خير الدين الإصلاحي أيضاً، هو دعوة التجديد في الخطاب الديني، وشموليته للعلوم والمعارف الأخرى، وإن لم تكن واضحةً لفظاً إلا أن كلماته كانت تستبطن ذلك، حيث لم تكن دعوة التجديد بالتغيير عن الأصل أو تركه، كما يتوهم البعض في عصرنا الحالي، بل بالنظر إلا مقاصد الشريعة، وفهمها فهماً صحيحاً، والذي بدوره يتسع لأكثر من جمود البعض على النصوص، مستحثاً رجال الدين لفهمها فهماً لا يليق إلا بمعناها ومقاصدها الحقيقي، وأكد على الارتكاز والتمسك بتعاليمها القويمة، والرجوع لعلماء المسلمين القدامى الذين ارتقوا بالأمة في كافة المجالات الشرعية والعلمية من علوم ومعارف، وذلك عندما أعملوا عقولهم بأساليب تنويريةٍ صحيحةٍ لم تخالف الشريعة الإسلامية، فكان الازدهار من معالم المدنية الحديثة في الأمة الإسلامية والتي سبقت المدنية الغربية الحديثة، حيث كانت منارتها يوماً ما قبل أن تتبدل الأماكن منتقلة إليها، موضحاً أن الدين الإسلامي يتسع لأي زمان ومكان، ويستطيع أن يحتوي التقدم ويحث على التطور الدائم.

في ظلّ ما تعيش فيه الدولة الإسلاميّة في ذلك العصر من ضيق قام خير الدين التونسي باستجلاب ما رآه صالحاً من الغرب، وهذا أثر بلا شك في تركيب بنيته الفكرية النهضوية. وأنتج عنه مشروعاً نهضوياً تميّز باستشراف المستقبل، وحضور صورة المستعمر في المخيلة، ما لم تترفع عن القلق والتدافع قوى الانتلجنسيا داخليا^[1]. تنبّه خير الدين التونسي مبكراً لتحركات القوى الغربية وطمعها في الدول الإسلاميّة فقام بتبنيه كل من الحاكم والمحكوم، وخاض خطوات الدفاع لتجهيز الأمة، وذلك بداية من الإصلاح الداخلي الذي تؤدي نتائجه إلى المساواة مع الغرب والتنافس معه، والتحرر من قيوده والتبعية له، وهذا يمثل أساساً صلباً للإصلاح الخارجي.

رحل خير الدين التونسي، تاركاً منهجاً إصلاحياً، ومشروعاً نهضوياً مميزاً، وإبداعياً متزنًا، يصلح للبقاء والعمل بأسسه إلى عصرنا الحالي.

[1]-التونسي، خير الدين، المرجع السابق، ص 74.

رحلة محمود بن عمر الباجوري الأوروبية

طغيان الآخر على الأنا

محمود كيشانه [**]

محمود عمر بن أحمد أفندي الباجوري، ولد في عام 1272هـ، عائلته من بلدة الباجور، التابعة لمديرية المنوفية، إحدى مديريات الوجه البحري بمصر. حفظ القرآن الكريم، وتعلم بالجامع الأزهر بالقاهرة، قبل أن يلتحق بكلية دار العلوم المصرية، حيث تلقى العلوم الدينية. درس الفقه الشافعي، والتفسير، والحديث، والنحو، وعلوم البلاغة، والتوحيد، والمنطق. صار مدرساً بمدرسة دار العلوم، وعضواً من أعضاء هيئة التدريس بها.

له العديد من المؤلفات التي تدل على تشعبه في الآداب والعلوم الإسلامية، إذ لم يكن يحصر نفسه في اتجاه معرفيٍّ معينٍ، بيد أنها مؤلفاتٌ تعالج مجالات: اللغة، والعقيدة، التربية، العادات والتقاليد، التاريخ، أدب الرحلة، وهذه المؤلفات على النحو التالي:

- رسالة أدب الناشئ في آداب الأطفال.
- كتاب تنوير الأذهان في النحو والصرف والبيان.
- كتاب أمثال المتكلمين من عواصم المصريين.
- كتاب القول الحق في تاريخ الشرق.
- كتاب شرح أن لله خواص في الأزمنة والأمكنة والأشخاص.
- كتاب المنتخبات الأدبية.
- الدرر البهية في الرحلة الأوروبوية.

وهذا الكتاب من نوعية كتب الرحلات، ويعتبرُ أدب الرحلة أو أدب الرحلات من أقدم أنواع الأدب المعروفة عند العرب، وقد اهتموا بهذا النوع من الأدب اهتماماً واضحاً، فتمّ تسييرُ العديد من الرحلات الاستكشافية للتعرفِ على المناطق والبلدان المحيطة بهم. ويعتبر كلُّ من الإدريسي، والمسعودي، وابن بطوطة، وابن فضلان، وابن جبير من أشهر الرحالة العرب، الذين اهتموا بتوثيق رحلاتهم، وكتابة القصص التي حصلت معهم في الأماكن التي ذهبوا لها^[1].

يسرد كتاب «الدرر البهية في الرحلة الأوروبوية» رحلة المؤلف من مصر إلى السويد والنرويج، مروراً بإيطاليا وفرنسا وإنجلترا وهولندا وألمانيا والدنمارك. حيث وقع اختيار الحكومة المصرية عليه ليكون عضواً من أعضاء الوفد المصري المسافر إلى هاتين الدولتين، لكي يحضر المؤتمر العلمي المشرقي بمدينة استوكهلم وكريستيانيا في السويد والنرويج. لقد كانت أوروبا في ذلك الوقت مولعة باكتشاف أحوال البلاد الإسلامية ومعرفة عادات ومعلومات أهلها، لكي يستفيدوا منها بعد ذلك في توجههم الاستشراقي والتبشيري. ولذلك كثرت المؤتمرات والندوات حول هذا الأمر، ودعت للمشاركة فيها علماء ومفكرين من أبناء الإسلام، وكان منهم محمود بن عمر الباجوري. وقد رافقه في هذه الرحلة كل من عبد الله باشا فكري، وأمين بك فكري، والشيخ حمزة فتح الله كمثلين للوفد المصري.

وإذا كانت كتب الرحلات تعظم فائدتها إذا كانت تضم ما يراه الرحالة بعينه، وما يسمعه بأذنيه، وما يحسه بقلبه^[2]، فإن صاحب الدرر فعل ذلك قدر المستطاع في رحلته، بل إنه على الحقيقة لم يرقم برحلة واحدة - كما قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى - وهي الرحلة الرسمية المكلف بها من قبل الدولة، بل قام في الحقيقة برحلتين في رحلة واحدة: وكلتا الرحلتين في الحاضر في ما يبدو لنا، الأولى رسمية لحضور المؤتمر المذكور، والثانية عمد فيها إلى تقصي ألوان المدينة الغربية في البلاد التي زارها. والقارئ لسطور الرحلة يجد أن الثانية قد غلبت الأولى وتفوقت عليها بحيث كأنها لا تبيين، وذلك بسبب أن صاحب الدرر وجد الغرب على صورة

[1]- انظر مجد خضر، مفهوم أدب الرحلة، مقال منشور بتاريخ 25 سبتمبر 2016م، على الموقع التالي : <https://mawdoo3.com>

[2]- انظر فرج جبران، تعال معي إلى باكستان، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م، ص 8.

مغايرة تماماً لما في بيئته من التقدم والازدهار الحضاري، في حين كان الشرق يرسف في غياهب التدهور الحضاري والتدني العلمي والمعرفي. وكأن لسان حاله يقول: «لقد أصبح العالم كله موطنًا لكل الناس»^[1].

وقد أدى ذلك إلى وجود رافدين قاما بتغذية توجه الباجوري في رحلته: الرافد الأول الأنا الذي يحمله بين جناحيه، قوامه الماضي الذي تشكل منه، فضلاً عن القيام بدوره الرسمي في الرحلة، والرافد الثاني، رافد الآخر الذي انجذب إليه انجذاباً كلياً، انجذاباً تلاشت معه - كما يبدو - كل مظاهر الأنا ومقوماتها. فهذا الآخر بالنسبة له كسوبرمان الذي يتحصل على كل ما يريد بعد كدٍّ وجهدٍ وتضحية. وربما هذا يفسر لنا حالة التوافق مع الآخر - ولو من الناحية السيكلوجية - في ما وصل إليه من رقي، ومن ثم لم نشاهد أي مظاهر لوجود توترٍ من أي نوعٍ بين الأنا والآخر.

ومن هنا تثار مجموعة من التساؤلات: لماذا كان الباجوري منجذباً إلى الحاضر الأوروبي وإيثاره على ما عداه؟ كيف قدم لنا الآخر؟ هل قدمه في صورة واضحة ومنطقية؟ أم فرط أو أفرط في تصويره؟ وهل صور لنا الآخر في صورة المثالي؟ أم قدمه في صورة السلبي؟ أم إن الصورة التي رسمها عنه توارد عليها الأمران؟

كل تلك الأسئلة المطروحة إنما تعبر عن مشارب العديد من الناس تجاه السفر والترحال، «فإن الأسفار طالما ذكرها الذاكرون، وبالغ في وصفها الواصفون، فمدحها من علت مروهته، وذمها من قصر عنها، ولم يجن منها»^[2]. ومن ثم فإن التساؤلات عن جدواها لا تنتهي، وإن كنا نرى في جدواها الكثير والكثير مما لا يحصى، فالرحلات - على حد تعبير أحد الرحالة - خير مجدّد لنشاط الجسم، ومضاء العزم إلى حفز الهمم، وتقويم في الخلق، واعتماد على النفس^[3].

[1]- انظر، ريتشارد كورتمبارك، انطباعات رحالة ياباني عن فرنسا، ترجمة الطيب الوراري، أبو ظبي، كلمة، الطبعة الأولى، 2011م، ص 7.

[2]- انظر أحمد فارس الشدياق، كشف المخبأ عن فنون أوروبا، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014م، ص 7.

[3]- انظر محمد ثابت، جولة في ربوع أوروبا بين مصر وأيسلندا، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014م، ص 9.

أسئلة منطقية وحوار مع الذات:

كان الباجوري يتجه بفكره في أثناء قيام الرحلة من محطة باب الحديد متجهة إلى الأسكندرية حيث الوابور الذي يقل الرحلة إلى بلاد أوروبا، متسائلاً عدة تساؤلات هي في الحقيقة تساؤلاتٌ تعدّ طبيعيّةً لمن يحاول استكشاف الآخر وسبر أغواره: هل البلاد الأوروبية مثل بلادنا أو أحسن أو أقل منها؟ وكيف يتعامل أهلها؟ وعلى أي حال يجتمعون؟ وهل توافقنا أخلاقهم وعاداتهم أو لا؟ وهل يحتقروننا أو يعظمونا في بلادهم؟ وغيرها من التساؤلات والأفكار التي ملكت على الباجوري نفسه، وخطرت بباله باعتباره يلج أمراً لم يسبق أن ولجه من قبل^[1].

وصف جغرافي :

مال الباجوري في رحلته إلى وصف جغرافيٍّ لرحلته التي بدأت من الأسكندرية حيث البحر المتوسط، وقد كان مهتماً بالوصف الجغرافي للمكان الذي تصل إليه قدماء من مدينة وغيرها، من ذلك مثلاً وصفه لهذا البحر طولاً وعرضاً، وأهم البلاد التي تطل عليه، والأبحر التي تتصل به، وأشهر الشعوب التي سافروا فيه قديماً. بل لقد كان مهتماً بالحديث عن البحر الإديراتيك باعتباره جزءاً طويلاً ضيقاً من البحر المتوسط، موقعه بين شطوط إيطاليا الشرقية وشطوط اليونان الغربية والنمسا.

حوار الأنا والآخر

وقف الباجوري على العديد من جوانب الحياة الاقتصادية في البلاد المزارة، وكانت أول رحلة بلدة برندزي في إيطاليا، وقد كشفت الناحية الاقتصادية العديد من الإجابات على الأسئلة التي طرحها قبلاً، فهذه البلدة الأوروبية كان فيها الغني والفقير كما هو الحال في بلادنا الإسلامية. يقول: «ومررنا في المدينة من شارع متوسط السعة مبلط موصل إلى مكتب البوستة، وعدنا ثانية من الطريق المذكور المحاط بأبنية قليلة الارتفاع، ووراء تلك الأبنية أبيات كآبيات القرى، لكن أهلها

[1]-انظر محمود عمر الباجوري، الدرر البهية في الرحلة الأوروبية، القاهرة، 1891م، ص 6، 7.

الفقراء الذين كنا نشاهدهم هناك تلوح على الواحد منهم علائم الفقر المدقع، فيظهر أنه لا يملك قوت يومه إلا بغاية الضنك، أما ملابسهم فحقيرة وأقدامهم حافية، فترى على أبدانهم شيئاً يشبه البنطلون والصاكو كثير الرقع الملونة بألوان شتى، وكذا ما على رأسه لا يمكن تسميته إلا بعد فكر طويل أو وضع جديد، منهم الجالس والنائم على الأرض والواقف على قدميه يهزأ بصاحبه كما يكون ذلك في بلادنا، بل أكثر، لأننا رأينا أحدهم شرع يعمل لقبعة أخيه ذنباً من الورق المرمي في الطريق، وبعد أن فتله نحو متر أوقد فيه كبريته، فكاد صاحبها يحترق، فبعد ذلك صاروا يضحكون ويتواثبون. وبالجملة فلم نبصر هناك غنياً من الرجال والنساء، بل رأينا كثيراً من الفقراء والنساء العجائز، ولما رجعنا في الفابور وجدنا به كثيراً ممن يعيشون بصناعة الغناء على آلات طرب بسيطة، وبعبارة بسيطة شحاذين من الرجال والشبان والبنات كما هو عندنا أيضاً، لكن أهالي تلك البلاد -والحق يقال- يزيدون الإتقان في صناعتهم بكثير حتى إن الأمور الهزلية يجعلونها في صورة الجد»^[1].

ويكشف لنا هذا النص عن مجموعة من الأمور المهمة، وأول هذه الأمور أن الباجوري وكأنه يرسم المدينة رسماً دقيقاً، وربما جال بخاطره أن هناك من سيرتاد هذه المدينة بعده، فيكون هذا الرسم مخططاً يهتدي به، أو لعله أراد ينقل لقرء رحلته وصفاً دقيقاً بحيث ينقلهم إلى المدينة من خلال قراءتهم، وكأنهم داخلها ويتنقلون بين طرقاتها. وطريقة الباجوري هنا هي الطريقة المتبعة عند أغلب الرحالة العرب إلى أوروبا^[2].

من تلك الأمور أيضاً أنه يعقد مقارنة هنا من طرف خفي بين الغرب والشرق، على هيئة مونولوج داخلي، تارة يكون في صالح الشرق وتارة يكون في صالح الغرب، وتارة تكون الكفة متساوية، والأخيرة وجدناها في مقارنته حول الفقراء هنا وهناك، وأحوالهم ومعيشتهم.

[1]-انظر محمود عمر الباجوري، السابق، ص 10، 11.

[2]-انظروصف لمدينة ليون الفرنسية محمد لطفي جمعة، تذاكر الصبا، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013م، ص 18.

لكن من الأمور المهمة في ذلك النص أنه أعطى الشخصية الغربية درجة الإتقان في ما يقومون به من أعمال ولو كانت رديئة، فالكل يعتني بصنعتة أو بحرفته، حتى لو كانت الشحاذة، في حين كان يرى الصور مغايرة في الشرق، من حيث درجة الجودة وإتقان العمل.

المعلومات التي أوردها في رحلته خاصة ما يتعلق منها بالأعداد أو الكمية ليست من مجرد مشاهدة الباجوري فقط، بل إنها لتعبر عن أن الباجوري إنما كان كثير السؤال من المواطنين وربما الموظفين، لكي يستقي منهم هذه المعلومات، حتى يضمنها رحلته، فتكون خريطةً جغرافيةً واقتصاديةً وتجاريةً ومعرفيةً ومعلوماتيةً لمرتادي هذه المدن من بعده من بلاد الشرق الإسلامي.

وقد ظهر حوار الأنا والآخر في كثير من مواضع الدرر البهية، وهو حوار لم يقف عند الأمور الجوهرية، ففي حديثه عن القهوة بين الغرب والشرق ممثلة في مدينة فنسيا يقول: «وفيها قهوة كثيرة الكراسي والترايبزات، فجلسنا هناك برهة وطلبنا قهوة، فجاءنا الخادم بها ملء كباية، وبجانها قليل من السكر، فجعلت هذه في ذلك، وشربت أول نقطة، فوجدت طعمها مثل الهباب المذوب في الماء المحلى بالسكر، فتركتها في مكانها، حتى جاء الخادم، فأخذها، وثنمها نصف فرنك، ولما كنت في مصر، وأشرب أحياناً قهوة من السوق، كنت أظن أنه لا يوجد أردأ طعمًا منها، فإذا هي في غاية اللذة مقارنة بالقهوة المذكورة»^[1].

هذا الحوار بين الأنا والآخر يبرز بوضوح الذهنية التي عليها صاحب الدرر، فالرجل ينهر بما يراه في الغرب، وتؤلمه نفسه عندما يرجع بذاكرته إلى الشرق الذي فارقه منذ أيام ليدرك كم كان البون شاسعًا، فالأنا وإن لم تكن ظاهرة بوضوح، فهي حاضرة على أي حال، وقد يظهر هذا الحوار على هيئة تعليق أو مقارنة بسيطة أو رأي شخصي أو نزعة دينية. والملاحظ أن تعليقات الباجوري كانت تحمل كمًا كبيرًا من الألم تجاه أمتة التي فقدت نهضتها وتقدمها العلمي، وبين أمة طالت منهما الكثير. ويقول معلقًا على البانوراما الحربية التي شاهدها في باريس والتي تجسد بعض المعارك الحربية وكأنه يراها رأي العين: «فانظر إلى

[1]- انظر محمود عمر الباجوري، الدرر البهية في الرحلة الأوروبية، ص 16.

العلم كيف يصنع بالجهل ويفترسه، ويذهب دمه هدرًا، فلا يجد له إذ ذاك نصيرًا ولا مساعدًا، ففي مثل ذلك المحل تجد صورة العلم مجسمة، تناديك هلم إلينا، فإن الجهل يريدك»^[1].

صورة الآخر في مرآة الباجوري:

صورة الآخر عند الورداني كانت تشتمل على جانبين: جانب إيجابي وهو الجانب الذي اهتم به الرحالة، وجانب سلبي لم يتطرق إليه الرحالة إلا في قليل من السطور، بحيث تكاد لا تبين.

الجانب الإيجابي :

وهو الجانب الذي ظهرت فيه صور الآخر المتحضر المتمدن في كل شيء، ولم يكن للرحالة من شيء يملكه أمام هذه الصورة إلا الانبهار والاندعاش، لأنه وجد هناك ثورة في العلوم والمعارف، في الاقتصاد والتجارة، في الصناعة والزراعة، وغيرها، وهذه الصورة التي رسمها الباجوري تحمل معنيين: الأول هو الرضا عن الآخر المتمدن الذي يأخذ بأسباب العلم والعمل، والثاني هو التأسّي المضمّر على الأنا التي صارت موغلة في التأخر والتدهور الحضاري.

إن هذه الصورة فرضتها مقتضيات الأمور، والمشاهدة المحسوسة للواقع بكل شخوصه وأمكنته ودلالاته، ولا يمكن لوم الباجوري في ذلك، فتلك كانت حالة الورداني في الرحلة الأندلسية والطهطاوي في تخليص الإبريز قبلاً، إذ لم يكن أمام هؤلاء إلا الاعتراف بالفوارق الشاسعة بين الغرب والشرق^[2].

وتظهر هذه الصورة في جل سطور رحلته، من ذلك حديثه عن مشاركة النساء للرجال في بناء المجتمع، فقد أثنى على نساء فرنسا خاصة والغرب عامة لما وجد فيهن من مشاركتهن للرجال في علوم كثيرة كالجغرافيا والتاريخ والهندسة

[1]-انظر محمود عمر الباجوري السابق، ص 31.

[2]-انظر علي سالم الورداني، الرحلة الأندلسية، تحقيق عبد الجبار الشريف، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، الدار التونسية للنشر، بدون تاريخ. وانظر رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تليخيص باريز، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م.

والحساب والقراءة والكتابة والفلسفة وغيرها من العلوم، «وأما الأعمال فيزدن على الرجال، فترى الواحدة منهن ترأس محلاً - كما يرأس الرجال - كقهوة أو حمام أو لوكاندة أو محل تجارة، وتدير أمره على أحسن ما يكون. وتنفرد المرأة بتدبير المنزل وترتيبه وتربية الأولاد تربيةً تناسب حال الزمان والمكان، وتعمل بيدها ما لم يعمله الرجال كخياطة وطرازة.....»^[1].

أما الرجال أصحاب العقلية الصناعية والتجارية والاقتصادية فهم لا يفترون عن العمل ليل نهار، كل ذلك في حسن نظام وترتيب، فلا يضيعون أوقاتهم سدى، ويرجع الباجوري ذلك إلى التربية والتنشئة، وسرعة التجارة والصناعة، واهتمام الحكام، «فالحركة مستمرة، والناس مجدودون في أعمالهم»^[2]. وربما يفسر هذا وقوف بعض الرحالة مشيدين بالحالة الاقتصادية الفرنسية، والتي تتنوع بين الزراعة والصناعة والتجارة والتعدين، وكلها على مستوى عالٍ ومرتفع^[3].

لقد لخص لنا أسباب النهضة الأوروبية عامة في عبارة وجيزة، لكنها توزن بماء من ذهب، وكأنه يحاول أن ينقل إلى الشرق خلاصة قصة نجاح المدنية والحضارة الغربية في جانبها المادي، يقول: «كل ما ذكرناه في نساء باريز ورجالها يعتبر عامًّا في نساء ورجال أهل أوروبا بأجمعهم، بحيث لا يتميز فيهم ناس عن آخرين، فكأن مناديا جمعهم، ونادى عليهم بالاتحاد والمساواة في معرفة الآداب العمومية، والقراءة والكتابة، والدأب في الأعمال، والجهد في تحصيل المعاش بدون فتور ولا كسل، وأن لا يقتصر واحد منهم على معرفة صناعة واحدة، بل لا بد له من صناعات، بحيث لو عجز عن صنعة لسبب ما يمكنه أن يستعمل الأخرى في معيشته، ومن طباعهم الولوع برؤية الأشياء، والبحث عن أسبابها، واعتبار قيمة العلوم والفنون، لما علموا أن التقدم والسعادة لا يكونان إلا بهما، مع لطف المعاشرة، ولين الجانب، وحسن المعاملة، ورعاية الحقوق، ونبذ الجور، وإبعاد الشر، وعدم الكذب،

[1]- انظر محمود عمر الباجوري، الدرر البهية في الرحلة الأوروبية، ص 32، 33.

[2]- انظر محمود عمر الباجوري السابق، ص 35.

[3]- انظر جرجي زيدان، رحلة إلى أوروبا، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م، ص 15، 16.

وخلف الوعد، والخيانة في المعاملات، غالباً هذه أوصاف أهل أوروبا نساءً ورجالاً»^[1].

الجانب السلبي :

أما الجانب السلبي فلم تظهر فيه صورة الآخر على أنه المعتدي الذي نهب الخيرات الشرقية، وحارب حروباً أسماها مقدسة على الرغم من أن هدفه الرئيس منها كان كسباً سياسياً أو اقتصادياً، فلم يتطرق صاحب الدرر إلى تلك الصورة، وذلك يرجع إلى عدة أمور :

- التصالح مع الذات
- محاولة الباجوري جعل رحلته للعلم فقط.
- عدم رؤيته ما يستدعي تلك الذهنية الماضوية.
- الانبهار بالحضارة الغربية الذي طغى على ما عداه، وجعل الباجوري يمر على السليبات مرور الكرام.

لكن هذا لم يمنعه من الوقوف على بعض الأخلاقيات الأوروبية التي يسير فيها الأوروبيون خلف شهواتهم وملذاتهم كالقطيح، وتلك أكثر الجوانب سلبية في الغرب وحضارته، وإليها أشار العديد من الرحالة المسلمين.

صورة الأنا في مرآة الأنا

لكن الأنا الذي تناساه الباجوري في رحلته، حتى كأنه هجره في خضم انبهاره بالآخر، أطل عليه فجأة في سوق باريس أو معرض باريس، وكأنه أفاقه من حلمه الغربي الجميل وذكره بصورة الأنا التي ظهرت فجذبته إليها، وأخرجته من افتتانه العميق. وما من رحالة تحدث عن ذلك المعرض إلا وهو في حالة نشوة وافتتان، إذ إن أحدهم يقول: «باريس مثل سائر عواصم أوروبا ومدائنها الكبرى، لها في العادة حركة هائلة، يذها أمامها العقل، ويحار فيها الفكر، فكيف بها في أيام

[1]-انظر محمود عمر الباجوري، الدرر البهية في الرحلة الأوروبية، ص 36.

المعرض العام»^[1]. وهناك آخر يقول: «عرفت باريس وأهل باريس معرفة قلما تقدر لإنسان سواي،....، وصلت إليها بعد ياس وبعد شوق، وكانت كل زروة تبدو لعيني وكأنها الأولى والأخيرة، فكنت أنهب محاسنها في شره ونهم، كما يفعل الصبي المولع وهو يودع حسناء ستمضي إلى حيث لا يعرف من أقطار الشمال أو الجنوب»^[2].

وسوق باريس -كما عرفه- هو سوقٌ كبيرٌ قد جمع من أقاصي البلاد وأدناها أناسًا كثيرين مختلفي الأشكال والألوان والألسن، كل يعرض على غيره صناعة بلاده، وتجارته، ونتائج علومها، وثمرات معارفها، وما فيها من التحف والغرائب؛ ليظهر بذلك درجتها بين العوالم المتمدنة المنسوبة للمعارف المعدودة في زمرة العصابة الإنسانية. وهذا المعرض أو السوق له سبعة أقسام، منها قسم مخصص للشارع المصري وآخر لشارع المغاربة والعجم، وقد ظهر له في الشارع المصري المخصص للمصريين في معرض باريس جملة أماكن تجارية كالدكاكين والقهاوي الممتدة بلوازها من قهوجي مصري وصبيان، وتخت آتية مصري وطبال بدربة وزمار بالأرغون، ورقاصات من بنات مصر بالصاجات، وتلك كانت صورةً سلبيةً في ما أرى أوردها الباجوري لبيان اهتمامات أهل الغرب وأهل الشرق، لكنه كعادته لم يوجه لتلك الصور التي شاهدها أي لون من ألوان النقد، بل اكتفى بالوصف والمعالجة السردية. أما الصورة التي نرى أنه نظر إليها على أنها إيجابية يقول عنها: «والدكاكين مشحونةً بالبضائع المصرية من أعطار وصابون، وحجارة للشبوقات ولجوزة التيناك وحجارة أسيوطي لدعك الرجلين، وفي الشارع المصري أيضًا وجهة جامع الإزبك ومنارته يؤذنون عليها في أوقات الصلاة وغيرها»^[3]. وهنا يشير إلى أمرين مهمين في حياة الأنا -ممثلة في النموذج المصري بإيجابيته- الأمر الأول عملية التجارة والكسب الحلال في حياة الشرقي، والأمر الثاني أهمية التمسك بالعبادة في حياة المسلمين، وما الجامع إلا دلالة ورمز على تمسك المسلمين بعقيدتهم.

[1]- أحمد زكي، الدنيا في باريس، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م، ص 45.

[2]- زكي مبارك، ذكريات باريس، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م، ص 11.

[3]- انظر محمود عمر الباجوري، الدرر البهية في الرحلة الأوروبية، ص 39.

بيد أن الصورة في الشارع المصري كانت تعتورها مجموعة من المظاهر السلبية التي هي -في التحليل الأخير- تعبير عن كلّ الشرق، في هذه الصورة يظهر الحمامة الذين لا يعملون، «وأولئك الحمامة هناك عددهم 50 بهياتهم المصرية، والحمير التي يشتغلون عليها لها آلات وعدة كما يكون في مصر، من بردعة ولجام وركاب ولبادة، وهي ملك لواحد فرنساوي قد استأجر للعمل عليها الحمامة المذكورين، أجرة الواحد منهم في الشهر مائة وخمسون من القروش المصرية، غير أكلهم وشربهم وسكنهم وكسوتهم وأجرة سفرهم ذهاباً وإياباً، ويأخذون من الركاب بقشيشاً زيادة عما ذكر، وأجرة الركوب من الشارع المصري إلى برج إيفل فرنك واحد لصاحب الحمامار، والعمل ليس في جميع ساعات النهار، بل في ساعات معينة...»^[1].

بيد أن الباجوري كان له أن يبحث عن مظاهر أخرى للأنا غير هذه المظاهر، أو صورة للأنا غير هذه الصورة التي نراها سلبية، ولو أنه تمعن النظر قليلاً في ما رآه في رحلته لأبرز لنا صورة للأنا الإيجابية، بحيث تكون معبرة عن الشرق الإسلامي في مقابل صورة الآخر الغربي، بيد أنه هنا يغذي الفكرة التي لدينا والتي مؤداها أن قوة الانبهار وشدة الإعجاب بالغرب وحضارته صنع لدى الباجوري نوعاً من احتقار الذات، أو بأسلوب أخف نوعاً من جلد الذات، حتى إنه ليتمكن القول أن تلك الحالة قد تحكمت فيه تحكماً كبيراً. وتلك الصورة وجدناها عند أحد الرحالة اللاحقين، عندما تغزل في باريس مثلاً أيما غزل قائلاً: «نعم، لا يزال قوام باريس معتدلاً، ليس كمثله اعتدال، وعيناها لا تزالان تلمعان حرصاً على الحياة، بل هي اليوم أكثر حياة وحركة»^[2].

وكأنه قد اتخذ من معرض باريس أو سوق باريس مجالاً للمقارنة بين الأنا والآخر، الأنا في بدائيته، والتي تمثل هنا الحرف التي يقوم بها، والمهن التي يمتنها، والكلام هنا ليس على الحرف أو المهن المصرية في المعرض فحسب، بل كذلك تلك التي تخص المغاربة من المسلمين والعرب، والآخر في تطوره

[1]-انظر محمود عمر الباجوري، السابق، ص 39.

[2]-محمد حسين هيكل، ولدي، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م، ص 34.

وتمدنه وسباقه المحموم مع الأنا وليس الآخر من أجل التطور أكثر فأكثر، ولذا كانت مجتمعاته شعلة من النشاط والحركية في أداء العمل على الوجه المطلوب.

ليس هذا فحسب، بل إن الباجوري عمد إلى تقبيح الصورة أكثر فأكثر، بقوله: «ثم إن صاحب الحمير لا يقتصر على أرباحه من الحمارة في الاشتغال على الحمير فقط، بل يأمرهم في كل ليلة بعمل الحانة ونوع من التفريح داخل الاصطبل، يشتمل على طبل وزمر ورقص وتصفيق، كل من دخل يتفرج عليهم يدفع إلى الخواجة نصف فرنك، لكن هؤلاء الحمارة من نكد حظهم ونحس طالعهم كانوا لا يوفرون ما يربحونه، بل كانوا يصرفونه أولاً بأول في ما لا يعود عليهم بمنفعة حالية أو استقبالية، فضلاً عما يلحق بهم من الأضرار الجسيمة والأمراض المزمنة التي سرت إليهم من النساء في تلك المدة، مع أنهم كانوا يربحون كثيراً كما أخبروني بذلك، وقد لمت عليهم من باب الشفقة الوطنية والإنسانية»^[1].

ولا أدري كيف تسنى لصاحب الدرر المصري الجنسية أن يعمد إلى تلك الصورة المزرية؟ أو يجعل من الشرقي مجرد أداة لخدمة السيد الغربي؟ إنه هنا يمثل الأمة الإسلامية في تلك الفترة التي وصلت فيها إلى مرحلة من التدهور والتدني الحضاري التي لم يشهد التاريخ مثلها، وبالطبع يتدخل هنا الأنا اللا شعوري أو العقل الباطن ليخرج ما بداخل الإنسان، فما كان بداخل الباجوري -وهو ما يشاركه فيه الشرقيون- النظرة الدونية إلى الأنا تجاه العملاق المدعو بالآخر في كل مناحي الحياة. مع أن واقع الأمر كان من اللازم أن يقوده لا إلى المبالغة في المدح، ولا إلى المبالغة في النقد، كما فعل العديد من الرحالة^[2].

فصاحب العمل يرمز به هنا إلى العملاق الغربي، والحمارة كما يسميهم يمثلون الشرقي في دنيته وانحطاطه ورداءة أفكاره في تلك الفترة، وما تحكم صاحب العمل إلا إشارة إلى بداية تحكم الغرب في مفاصل الشرق، والهيمنة

[1]-انظر محمود عمر الباجوري، السابق، ص 39.

[2]-محمد ليبب البتونني، رحلة الأندلس، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى، 2014م، ص 9.

عليه، ولذا كانت تحكّمه في الحمارة، والضغط عليهم للعمل ليل نهار واستنزاف قوتهم، إشارة رمزية إلى ما ستؤول إليه الأمور من احتلال الغرب للشرق واستنزاف خيراته، ونهب ممتلكاته. بل إن المال الذي جمعه الحمارة وامتلكوه ما لبثوا أن فقدوه بفعل اللذة المقيّنة والبحث عن السعادة الزائفة خاصة تجاه الشباب، وهذه ترمز إلى ما يمتلكه الشرق من خيرات، ثم فرطوا فيها بسبب البحث عن الشهوة والإغراء الذي كان يمارسه عليه الغرب؛ لكي يفقده هذه الخيرات. وبالجملة فإن شارع المصريين صورةً مصغرةً من حال المسلمين المستنزفين من قبل أنفسهم مع بداية تنامي الغرب وحضارته الجوفاء من الناحية الروحية والأخلاقية، وتلك جزئية رئيسة في فساد الغرب وحضارته.

وربما كان هذا الفهم هو ما وصل للباجوري بالفعل، ويفسر هذا الموقف النقدي الذي استخدمه، فقد كان عبارة عن وعظ وإرشاد كما هو حاله في أغلب الدرر البهية، مبيّنًا الأمراض الخطيرة التي ألمت بهؤلاء الحمارة بفعل الاختلاط بنساء الغرب، في علاقات غير مشروعة. ونعتقد أن موقفه هنا من أبناء جنسيته كان موقفًا سلبيًا، إذ كل ما فعله مجرد اللوم فحسب، أي إنه لم يخرج عن دائرة الشجب والاستنكار والرفض، وكان من اللازم عليه أن يكون موقفه أكثر من هذا، ولو في سطور رحلته.

وقد يميل إلى التمسح بالماضي العتيق، فيستوقفه رؤية أثر من الآثار المشرقية، فيتخذ منه أداة للتغني بالماضي - وإن كان هذا الأمر نادر الحدوث في الدرر - ويتضح ذلك في قوله عند رؤية المسلة المصرية: «كنت يومًا أتفرج في أنحاء مدينة لندرة، إذ رأيت المسلة المصرية المنسوبة إلى كلوبتره التي كانت ملكة على مصر في آخر عهد البطالمة قائمة على شاطئ نهر الشمس، تنادينا بلسان حالها ها أنا أترككم أدل عليكم وأحكي تاريخكم وأذكركم في البلاد الغربية»^[1]. وتلك صورة في الوعي عنده، إذ إنه لما لم يجد شيئًا ما مشرقياً يطاول الحضارة الغربية في الحاضر، فما أن رأى ذكرًا من الماضي وأثرًا مشرقياً في الغرب حتى راح ينشد بغيته فيه، ويتغنى به، وكأن لسان حاله يقول حضارتنا ماضية مدبرة

[1]- انظر محمود عمر الباجوري، السابق، ص 54، 55.

وحضارتكم أيها الغرب حاضرة مقبلة. وربما هذا يفسر رأي أحد الرحالة بقوله: «وربما جنحت النفس إلى اليأس كلما تصورت البعد ما بين العرب وغيرهم من شعوب الأرض المتحضرة»^[1].

ولعل وصفه لحال جلسات المؤتمر الذي ذهب إليه ليؤكد تلك الدونية تجاه الأنا أو الشرق، «كنا في أثناء الجلسات والأوروبيون يقدمون كتبهم المؤلفة في العلوم الإسلامية أو اللغة العربية، وكل منهم يتكلم بلغته على تلك العلوم، ونحن لا نفهم ما يقولون، نسمع قائلهم يقول الإسلام والقرآن ومحمد والبخاري ومسلم والطبري وأبو داود والفقهاء إلى غير ذلك من الأشياء التي تخصصنا وتخص علومنا ولغتنا»^[2]. وهذا يشي بالكثير من الصراع الداخلي الذي كان يدور داخل الباجوري بين الأنا والآخر، وما أقسى أن يتحدث الغرب عنك بلسانهم، وأنت لا تدري من أمرك شيئاً!

الجانب الوصفي

وقد غلبت على الباجوري في الدرر البهية الناحية الوصفية، فالرجل لم يترك شاردة أو واردة رآها إلا وصفها وصفاً دقيقاً^[3]، وقد كان في وصفه مشدوهاً إلى ما يصف، تظهر في أسلوبه وعباراته معاني الانبهار والاندھاش من جمال ما رآه من عوامل ومقومات طبيعية أو بشرية، ولذا يمكن القول أن الدرر البهية في مضمونها ومكوناتها إعجاب بالغرب أيما إعجاب، وقد ظهر ذلك الإعجاب في حديثه عن

[1]-انظر إبراهيم عبد القادر المازني، رحلة إلى الحجاز، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م، ص 10.

[2]-انظر محمود عمر الباجوري، الدرر البهية في الرحلة الأورباوية، ص 78. جبال سنكوتار والناحية الطبيعية ص 20.

استيلاء الأفكار عليه ص 23.

التجارة والتمدن في فرنسا ص 25، 26.

[3]-انظر محمود عمر الباجوري، وصف مدينة ترستته ص 11، 12. وانظر ص 14، 15، وانظر 49. وانظر وصف مدينة ترستته ص 11، 12. وانظر ص 14، 15، وانظر 49. وانظر الإعجاب بصناعة الزجاج في فنسيا ص 16، 17، وانظر الإعجاب بسراري الأنفاليد ص 29. وانظر الأعجاب بمحل تعارف المفقودين ص 29، 30. وانظر الخضرة في إيطاليا ص 17 وانظر حرفة الرعي والثروة الحيوانية ص 17 - 18. وانظر الصنائع والحياة الاقتصادية ص 19. وانظر الإعجاب بصناعة الزجاج في فنسيا ص 16، 17 وانظر جبال سنكوتار والناحية الطبيعية ص 20. وانظر استيلاء الأفكار عليه ص 23. وانظر التجارة والتمدن في فرنسا ص 25، 26.

المدن وشوارعها وعمرانها وطرقها وجبالها وسككها وثروتها الصناعية والزراعية والحيوانية، وأثرها الاقتصادي، ومعالمها الدينية، وأهم الأعمال والحرف بها.

إن الجانب الوصفي كان دعامة الدرر البهية وقوامها، وقد كان الهدف منه إعطاء صورة واضحة عن البلاد التي تم زيارتها، صورة تفصيلية لطبيعة المكان، وهذه الصورة التي قوامها الآخر لم يجد لها مثيلاً في الأنا، إلا ما ندر، فالآخر طغى بصورة موحشة على ذهنية الباجوري، حتى إننا لم نجد حضوراً للأنا، وكأن الرجل رمى بالأنا وراء ظهره مستقبلاً الآخر بكل ما أوتي من قوة. لكن حضور الآخر وغياب الأنا لم يكن مرده الارتداء في حضن الآخر، وإنما كان اهتماماً به من الناحية الخارجية ناحية الإعجاب والانبهار الشكلي، دون أن يكون لذلك مردود على استبداله بالأنا.

وتتأرجح صورة الأنا في ذهن الباجوري عندما يعرض لشارع المغاربة والعجم، حيث «يشتمل على جملة دكاكين من أهل تونس وبلاد الجزائر ومراكش وفاس ببضاعتهم المغربية من البلغ الصفراء والأحرمة والبطاطين الصوف بأنواعها وغير ذلك، وهم ناس كثيرون من النساء والرجال متمسكون بهيئة بلدهم»^[1]. وهي كما نرى صورة نمطية للعربي والمسلم الشرقي الذي يعتمد على الصناعات اليدوية كتعبير عن الحال التي وصل إليها ومعبرة عنه. ومن ثم فإنه لكي لا نظلم الباجوري يجب التأكيد على أنه لو كان قد رأى للأنا صورة أفضل من هذا لفعل، لكن هذه الصورة كانت معبرة عن حال المسلمين في الشرق الإسلامي. في حين تتضح دونية الأنا عنده عندما يعرض لملامح غربية أو لمظاهر من الحضارة الغربية، وكان من أهم هذه الملامح برج إيفل بما يدل عليه من إمكانات بشرية ومادية جعلت ارتفاع البرج 300 متراً قائمة على قاعدة متينة على شكل مربع ضلعه 129 متراً، ويعتمد صعوده على أسانسير بما يدل على ما وصلت إليه فرنسا من تقدم في ذلك الوقت. وتبدو دونية الأنا عند الباجوري عندما يعقد مقارنة بين تلك العجبية الفرنسية وبين عجبية شرقية من عجائب الزمان وهي الأهرامات، وذلك عندما يقول: «وذلك البرج مكون من الحديد المتين المتقن الصناعة على أشكال

[1]- انظر محمود عمر الباجوري، الدرر البهية في الرحلة الأروباوية، ص 40.

مقبولة كمثلثات ومربعات وأشكال معينة منتظمة، فلا شك يكون ذلك الصرح الهائل الذي يساوي ارتفاع أكبر الأهرام المصرية مرتين وكسور (لأن ارتفاع الهرم المذكور 146 متراً)^[1].

تظهر دونية الأنا في ذهنية الباجوري أكثر فأكثر عند المقارنة الضمنية بالآخر، وكذلك كلما مر على أركان معرض باريس، بما يشتمل عليه من منجزات غربية، ودليل ذلك وقوفه عند محل الماكينات، حيث اشتمل هذا المحل على كل آلة ميكانيكية تعمل أي عمل على حدّ قوله، كآلة الحبر وآلة الطبخ وآلة الغربله وآلة غسيل القمح وتجفيفه وآلة سبك المعادن وآلة صناعة الورق، وآلات الطبع بالأحرف وآلات صباغة الأقمشة، وغيرها مما ذكره من الآلات كثير كالوابور الكهربائي أو القطار الكهربائي، كما اشتمل على الرسوم -رسوم الجبس ورسوم على الورق- التي تبين الناحية الفنية عند الغرب^[2]. فضلاً عن إشادته بمركز التليفون، وصناعة الألماس^[3]، وهذا كله يشير إلى أمرين: الأول إيمان صاحب الدرر العميق بالمنجز الغربي، والثاني مكانة الشرق مقارنة بالغرب، وهي المقارنة التي اكتسحها الغرب بامتياز، بما قدمه من منجزات علمية وعلى كافة الأصعدة، في مقابل الفقر العلمي والإنتاج الضحل الذي كان عليه الشرق.

كان الباجوري يصف كل ما تقع عليه عيناه بدقة كبيرة وإحاطة، ربما تدعو للاندهاش من كم المعلومات التي كونها عن كل موقف وكل منظر، كل ذلك في رقة أسلوب وجمال بيان، وهذه من أهم سمات الدرر البهية، فالأسلوب الأدبي الذي يمتلئ بمظاهر البهجة والسرور والمبني على صور وتشبيهات ليرسم لنا لوحةً فنيّةً رائعةً الجمال. ولمَ لا؟ وصاحبها له باع في مجال الأدب، ويتضح ذلك من المؤلفات التي أفردتها في هذا المجال، والتي تمت الإشارة إليها سابقاً.

وقد وقف صاحب الدرر على العديد من القيم في المجتمع الغربي في باريس التي كان يعتبرها قبلة في التمدن، ومن هذه القيم الإتقان والأمانة العالية في

[1]-انظر محمود عمر الباجوري، السابق، ص 40.

[2]-انظر محمود عمر الباجوري، السابق، ص 41، 42.

[3]-انظر محمود عمر الباجوري، السابق، ص 43، 44.

البيع والشراء، وهي واحدة من الصفات الحسنة التي اهتم بذكرها في كتابه، يقول عن أحد المحال التجارية: «وكل بضاعة يشتريها الإنسان يمكن توصيلها إلى محله بواسطة عربات محل التجارة المعدة لذلك بدون مقابل، غير أنه يلزم الإنسان أن يكتب على بضاعته اسمه ونمرة محله ويتركها لهم، فانظر إلى هذا الاستعداد الغريب والترتيب العجيب والانتظام الكامل، وفي هذه الأماكن زيادة على الترتيب الأمانة الزائدة، بحيث إن أهلها لا يكونون محترسين من الناس الأجانب مع كثرتهم وقوة ازدحامهم مع بعضهم والتصاقهم بالبضائع»^[1].

الجانب النقدي

هناك من الاتجاهات الفكرية من جعل عناية الكاتب بأدواته النقدية أهم من عنايته بالموضوع المدروس^[2]، والباجوري يسير خلاف هذا الاتجاه، حيث يعد الجانب النقدي في الدرر البهية أقل الجوانب اهتماماً من الباجوري، فالرجل اعتمد على الوصف بصورة كبيرة، حتى إنه يمكن القول أنه طغى طغياناً شديداً على ما عداه من الجوانب الأخرى، حتى مع فرض وجود جانب نقدي فإنه لم يكن كما ينبغي، إذ كانت هناك الكثير من المواقف التي كان يستطيع أن يقف عندها ناقدًا لدواع عقلية أو إيمانية، لكنه لم يفعل. فعند حديثه عن سراي فرساي من ضواحي باريس يقول: «ولها أيضاً غابة كبيرة كثيرة الأشجار والوديان والهضاب والصخور التي من جملتها الصخرة الرقاصة والصخرة الباكية، أما الأولى فهي صخرة مرتكزة على بعض النقط تصعد فوقها امرأة وترقص، فترقص الصخور برقصها، وهذه المرأة التي في الحقيقة الرقاصة تعيش من تلك الحالة، فتأخذ من المتفرجين ما قسم لها، فلله در العقلاء الذين يسبون لأهل أوطانهم معيشة بأسباب واهية مثل ذلك»^[3]. هاكم الموقف النقدي له هنا، مجرد تعجب من ترك العقلاء لهؤلاء يتكسبون من تلك المهنة المزرية، وكأن النقد هنا لم يكن، فالباجوري وإن كان يظهر امتعاضاً فإنه مطلقاً لم يتبنّ منهجاً نقدياً يمكننا معه

[1]-انظر محمود عمر الباجوري، السابق، ص 27.

[2]-انظر علي بهداد، الرحالة المتأخرون، الاستشراق في عصر التفكك الاستعماري، ترجمة ناصر مصطفى، أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة مشروع «كلمة»، الطبعة الأولى، 2013م، ص 9.

[3]-انظر محمود عمر الباجوري، الدرر البهية في الرحلة الأوروبية، ص 28.

القول أنه تجاوز مرحلة الوصف إلى مرحلة النقد، بل إنه ارتضى أن يتحكم في درره الجانب السردي على ما عده.

وفي معرض نقده لحمامات باريس التي انبهر بها وأشاد بها كثيراً في تنظيمها وتقسيماتها يقول: «ويوجد في بعضها عادات غير مألوفة لنا، مثل جعل الخدم الذين يغسلون بدن الإنسان في الداخل من النساء اللاتي تعودن على ذلك، ولا يلزم أن يفجر الإنسان بهن في ذلك الوقت، بل تلك وظيفة لهن يأخذن عليها أجراً»^[1]. لطالما كان الجانب الأخلاقي في الحضارة الغربية موضع تساؤل العديد من الرحالة: أنسمي ذلك عمراناً وتقدمماً؟! أم تدهوراً وانحطاطاً نال من أخلاقنا الشيء الكثير^[2].

ورأي الباجوري هنا ليس فيه أي اتجاه نقديّ، كل ما هنالك أن الباجوري أراد أن يثبت موقف لا أكثر، وعلى الرغم من أنه كان دائم الذكر لنعم الله تعالى على الغرب، ودائماً ما كان يُرجع تقدمهم إلى أن الله له في خلقه شؤون، ويسر للناس سبل حياتهم بما اتخذوه هم من أسباب، فإنه لم يلتزم منهجاً نقدياً ينطلق من قيم وعادات المسلمين عامة والقطر المصري خاصة، ولم ينتهج منهجاً نقدياً مؤسساً على عقيدته التي تآبى ذلك وترفضه، وتقييم عليه الدليل. أما صاحب الدرر فقد ارتأى أن يتخذ سبيل الإنكار سبيلاً تجاه المواقف الغربية المخالفة في العادات والأخلاق والعقيدة لكنه فعل ذلك دون أن يؤسسه على منهج نقدي واضح.

ولكن هل معنى ذلك أن المرجعية الدينية والثقافية التي تكونت عند الباحث لم تسيطر على الرحالة في نقده للمواقف المخالفة؟ الإجابة حتماً بالنفي؛ لأن الرجل لا يمكن فصله عن وعيه الذي تشكله الثقافة والدين والعادات وغيرها، وهذا ما جعله يقف موقف المشمئز من الأخلاقيات السلبية التي تشكلت من ثقافة الآخر وعاداته. من ذلك مثلاً صداقة الرجل بالمرأة وعشقهما بعضهما البعض، حتى إنه يترك زوجته ويهجرها من أجلها، وقد استند الباجوري إلى الإحصائيات في تلك الفترة والتي تفيد أن عدد النساء المهجورات من قبل أزواجهن 95 %،

[1]-انظر محمود عمر الباجوري، السابق، ص 32.

[2]-انظر محمد ثابت، جولة في ربوع أستراليا، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013م، ص 10.

وعدد الزناة 71 %، ولذا يقول ناقدًا: «فلا شك أن مثل هذه الأحوال مما يوجب الفساد بكثرة، خصوصًا وعندهم الزواج نوعان: زواج شرعي وزواج مدني، أما الأول فهو ما حصل رسميًا في الكنيسة أو الحكومة بعلم الناس، وأما الثاني فهو باتفاق الرجل مع امرأة خالية من الأزواج على أنها تعيش معه، ولا تذهب إلى غيره»^[1]. وقد انتقد العديد من الرحالة العديد من المظاهر المتفشية في المجتمعات الغربية، والتي تخالف قيمنا وعاداتنا وديننا الحنيف^[2].

بيد أن موقفه الراض هنا لم يستغله لإظهار ألوان النقد التي كان من الواجب عليه إظهارها تجاه هذه اللا أخلاقية الغربية، متناسيًا أن كتابه وإن كتبه في رحلته حاكياً وواصفًا فإن من سيقراه إنما هم أفراد من جملة الشعب العربي والإسلامي. ومن ثم كان عليه أن يبين موقفه بوضوح لقراءه، ويعمل فيه ما يلزم من المنهج النقدي العلمي. ولكن القارئ يحس وكأن الباجوري لا يريد أن يجرح مشاعر الغربيين بنقده لما رآه من مواقف تتنافى مع الشرق، أو لعله رأى في ذلك مجرد سلبيات لا ترتقي لأن تنال من البناء الحضاري الغربي، وكلا الأمرين يقدحان في منهجيته هنا.

إلا أنه وإن كان قد وقف موقف المشتمز من بعض الأخلاقيات الغربية، فإنه لم يحرك ساكنًا أمام بعض المواقف التي تخالف عاداته وتقاليده وروحه الإيمانية، مع أنه كان دائم التذكير ببعض العبارات التي تصدر من بعض الأئمة والتي تدل على ناحية إيمانية، إلا أن ترديد العبارات الإيمانية أمرٌ ووقوفه من بعض المواقف موقفًا سلبيًا شيء آخر. من تلك المواقف قوله عن قهوة تونس: «فيها أشهر واحدة جميلة تسمى فاطمة الجميلة من مدينة تونس، كانت النظرة إليها أول الأمر تساوي عشر فرنكات، ثم تنازلت إلى أن وصلت إلى فرنك واحد، ومع تلك الجميلة جملة بنات من بلدها يرقصون ويغنون على الطريقة التونسية»^[3]. ولعله هنا كان على يقين باختلاف العادات والتقاليد، فهناك من الرحالة المعاصرين

[1]-انظر محمود عمر الباجوري، الدرر البهية في الرحلة الأورباوية، ص 33.

[2]-انظر مازن مطبقاني، رحلاتي إلى بلاد الإنجليز، الرياض، مكتبة العبيكان، 1432م، ص 34.

[3]-انظر محمود عمر الباجوري، الدرر البهية في الرحلة الأورباوية، ص 47.

من ذهب إلى أن لكل أمة عادات أهلية وتقاليد دينية وقيود رسمية وقواعد نظامية يجب على الغريب احترامها، ولو كانت مخالفة لعادات وتقاليد وطنه وقومه^[1].

ومن ثم يمكن القول أن الباجوري انجذب للحاضر الذي يمثله الآخر، ملقياً وراء ظهره كل ما يمت للماضي الذي يمثله الأنا بعاداته وتقاليد وعقيدته، وذلك كله يرجع إلى مركب النقص الذي تحكم فيه بصورة كبيرة؛ نتيجة ما رآه في رحلته من زحام فكري يؤدي إلى التطور الغربي، وفراغ فكري تركه وراءه في الشرق لا يقود إلا إلى الهاوية. وإذا كان تمجيد الماضي ممثلاً في الذات نتيجة الشعور بالنقص تجاه الحاضر الغربي - كما رأيناه عند الورداني^[2] - أمر مرفوض، فإن الأشد منه رفضاً أن تحط من شأن الماضي والذات؛ لكي ترفع من شأن الحاضر والآخر لأنك بدأت تنزع جلدك لتبحث عن غيره غير ملائم لك.

وبالجملة فإنه وقف من فرنسا موقف الانبهار، على الرغم من أن هناك من الرحالة من وقف موقفاً مخالفاً لموقف الباجوري، وذهب إلى أنها مثلت له خيبة أمل؛ لأن صورتها التي رآها عليها لا تتناسب مع ما صوره المبالغون - على حد تعبيره - لها من صور^[3].

ولم يختلف الحال كثيراً عند انتقال صاحب الدرر إلى إنجلترا، فقد رأى مظاهر المدنية والحضارة تطل برأسها في كل جانب من جوانب هذه البلد الغربية، مشيداً كثيراً بعاصمتها لندره - لندن - بل لقد أشاد بأخلاقياتها قائلاً: «وأما أخلاق الأمة الإنكليزية فلهم من الأدب ما يشهد لهم بالتقدم، إلا أنهم عندهم نفرة وتباعد عن الغريب بخلاف باقي المدن، فإن أهلها يميلون كل الميل إلى الغرباء، ويعطفون عليهم»^[4].

[1]- انظر رشاد بك، سياحة في روسيا، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014م، ص 7.

[2]- انظر على سالم الورداني، الرحلة الأندلسية، ص 57، 66، 71، وغيرها من الصفحات.

[3]- انظر محمد ثابت، رحلاتي في مشارق الأرض ومغاربها، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م، ص 45.

[4]- انظر محمود عمر الباجوري، الدرر البهية في الرحلة الأوروبية، ص 54.

ومن ثم فنحن نرى أن الباجوري قصد من رحلته هذه العديد من المعاني التي أجاد في بعضها وأخطأ في بعضها الآخر، إلا أنها تجتمع كلها تحت هدف واحد وهو نقل صورة الآخر إلى الأنا، بحيث يدرك الأخير مظاهر القوة في الأولى فيتمسك بها ويعمل من أجلها، ويدرك مواطن الضعف فيتلاشها ويتجنبها حرصاً على مسيرته. وفي هذا الصدد يقول أحد الرحالة: «فإن كانت إحدى الأمم راكدة في موطنها ليس للكثير من أفرادها تردد على مجاوريتهم، كانت أقل معلومات وأقرب إلى السذاجة عن سعة الإدراك، فكانت كالقرية البعيدة المزار المتناثية الجوار، وحالها ما قدمناه من وقوف حركة الأفكار، فإنها لم تشاهد ما ينبهها إلى الجولان، وإن كانت واحدة من الأمم قد نجب فيها أقوام، وهموا بنيل الأوطار، فأكثروا من الأسفار، استفادوا ما لم يعتادوا، فأفادوه مواطنيتهم وانتشرت بذلك بين أهلهم أخبار مجاوريتهم، فأخذوا أحاسنها، وترقت الأمة بتمامها من حال إلى حال»^[1].

فصاحب الدرر كان مهتماً بنقل صورة عن العادات والأخلاق التي يراها في رحلته، لبيان غثها من سمينها -إلا أننا مع ذلك رأينا أنه قد أغفل الكثير من جوانب الغث وأكثرها أخلاقية تتنافى مع الشرق - حتى يكون المرء على بينة من أمره، أيها يختار، وأيها يترك.

كذلك قصد برحلته الوقوف على صناعات البلاد التي ارتحل إليها في أوروبا، والجانب التجاري فيها والجانب الزراعي، بما يشمله من موارد طبيعية وبشرية، والسبل التي يتخذونها لتقوية هذه الجوانب، أو لرفع كفاءتها، وكذلك الآلات التي تساعد على إنجاز العمل في أقل وقت، وبعده قليل من الأيدي العاملة، فحاول أن ينقل إلى بلاده صورة الصناعة والزراعة والتجارة؛ لتكون معيناً لها على التقدم المادي والحضاري الذي سبقها إليه الغرب. وقد كان الباجوري يعتقد أن ذلك واجبٌ وطنيٌّ وإنسانيٌّ يفوق الهدف الأساس من رحلته.

كما كان مهتماً بالوصف الجغرافي، فحيثما حل أو ارتحل قام بوصف طبيعة المكان الذي وصل إليه سواءً أكان مدينة أم ريفاً أم جبلاً أم مصنعاً إلى غير

[1]- انظر أحمد زكي، السفر إلى المؤتمر، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013م، ص 15.

ذلك، وهو يقدم في ذلك معلومات وافية، ربما استقاها من السؤال سؤال أهل البلدة ومواطنيها المقيمين فيها، خاصة إذا كان الأمر مرتبطاً بأمور كمية عديدة، وهذه جزئية جوهرية في أسلوب الباجوري. وكان يربط بين الوصف الجغرافي والوصف الكمي، فيبين حدود المدينة وما يحيط بها من تضاريس طبيعية، ثم يردف ذلك بالعديد عن بعض الأعداد المهمة كعدد السكان، وعدد الكنائس، وربما عدد المصانع، وغيرها.

ولا ننسى أن الباجوري كان تقوده في رحلته روح تسامحية لم يداخلها تعصب أو تشدد أو كره للآخر، وربما يفسر لنا هذا اهتمامه بذكر عدد الكنائس في المدن والبلاد الأوروبية التي زارها، كذلك الحديث عن العديد من العادات والتقاليد المخالفة دون أن ينقدها على الوجه اللازم. فهو -في هذا الجانب- لم يتحدث عن الآخر المحتمل، أو الآخر الذي بينه وبين الأنا صراعات قرون وحروب دامية أزهدت الأرواح، واقتلعت الأخضر واليابس، وإنما رغبة في الإفادة من الغرب فقد فتح صدره له بكل جديده، رغبةً في نقل صورة التمدن الغربي إلى الشرق الإسلامي. إذ «إن كل بلد دخله شيء من التمدن الأوروبي لا شك يمتاز عن غيره، ويحس بحياة جديدة أرقى بالطبع من حياته الأولى»^[1].

ونعتقد أن هذه الروح كان لها أثران: أحدهما إيجابي والآخر سلبي، أما الإيجابي فقد أتاح لنا وصفاً دقيقاً للرحلة دون أي محاذير، فقد تطرق إلى الصالح والطالح، النافع والضار، الجيد والفاسد. أما السلبي فهو وقوفه عن بعض المظاهر السلبية دون أن يبين موقفه بوضوح، أو أن يخرج من حيز الوصف إلى حيز النقد.

كل هذا يقودنا إلى طغيان الآخر على الأنا كان جلياً في ذهنية الباجوري، وتحكمت فيه بشكل مفصلي، وكل سطور الرسالة دليل راسخ على هذه الفرضية التي لا يمكن إبعاده عنها.

يمكن أن نلخص سمات أدب الرحلة في الدرر البهية في النقاط الآتية

[1]-انظر محمد علي، الرحلة الشامية، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014م، ص 157.

- وصف جغرافي لطبيعة المكان وما يحيط به من تضاريس وطقس في الغالب.

- الاهتمام بترتيب مراحل الرحلة، والأماكن التي ارتحل إليها، وتسجيل مشاهداته فيها.

- نقل صورة للقارئ تحتوي على تفاصيل تهتم القارئ والتي تقوم على الوصف والمعانية، مع شيء من التوثيق والتحقيق، وتدفعه للتعلم بالكتاب والاستفادة منه. ويرى البعض أن أهم أدوات الرحالة «الجمع بين التحقيق والتوثيق في الوصف والمعانية، وبين الانطباعي والذاتي، محمولين ومنسوجين بأسلوب أدبي، وعلى نسق سرديّ تتعدد فيه المشاهد، وتتعلق الحكايات، فالرحلة كتابة أدبية بلا جدال»^[1].

- الاهتمام بالعادات والتقاليد التي عليها أهل البلاد التي ارتحل إليها.

- التركيز المبالغ على الآخر، وتهميش دور الأنا، ربما لاهتمامه بتفاصيل الرحلة المنصبة على الآخر، وربما لأنه لم يجد في الأنا ما يقارع الآخر ويبرزه ويفوقه فيه.

[1]- أحمد المديني، الرحلة المغربية إلى بلاد الأرجنتين وتشيلي البهية، كتاب دبي الثقافية، الإصدار 115، الطبعة الأولى، 2014م، ص 11.

المصادر والمراجع :

- إبراهيم عبد القادر المازني، رحلة إلى الحجاز، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م.
- أحمد زكي، الدنيا في باريس، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م.
- أحمد زكي، السفر إلى المؤتمر، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013م.
- أحمد فارس الشدياق، كشف المخبأ عن فنون أوربا، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014م.
- أحمد المدني، الرحلة المغربية إلى بلاد الأرجنتين وتشيلي البهية، كتاب دبي الثقافية، الإصدار 115، الطبعة الأولى، 2014م.
- جرجي زيدان، رحلة إلى أوروبا، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م.
- رشاد بك، سياحة في روسيا، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014م.
- رفاعة رافع الطهطاوي، تخلص الإبريز في تخلص باريز، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م.
- ريتشارد كورتمبارك، انطباعات رحالة ياباني عن فرنسا، ترجمة الطيب الوراري، أبو ظبي، كلمة، الطبعة الأولى، 2011م.
- زكي مبارك، ذكريات باريس، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م.
- علي بهداد، الرحالة المتأخرون، الاستشراق في عصر التفكك الاستعماري، ترجمة ناصر مصطفى، أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة مشروع «كلمة»، الطبعة الأولى، 2013م.
- علي سالم الورداني، الرحلة الأندلسية، تحقيق عبد الجبار الشريف، المؤسسة

الوطنية للكتاب بالجزائر، الدار التونسية للنشر، بدون تاريخ.

-فرج جبران، تعال معي إلى باكستان، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م.

-مازن مطبقاني، رحلاتي إلى بلاد الإنجليز، الرياض، مكتبة العبيكان، 1432م.

-مجد خضر، مفهوم أدب الرحلة، مقال منشور بتاريخ 25 سبتمبر 2016م، على الموقع التالي :

<https://mawdoo3.com>

-محمد ثابت، جولة في ربوع أوروبا بين مصر وأيسلندا، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014م.

-محمد ثابت، جولة في ربوع أستراليا، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013م.

-محمد ثابت، رحلاتي في مشارق الأرض ومغاربها، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م.

-محمد حسين هيكل، ولدي، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م.

-محمد علي، الرحلة الشامية، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014م.

-محمد لبيب البتنوني، رحلة الأندلس، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى، 2014م.

- محمد لطفي جمعة، تذكارات الصبا، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013م.

-محمود عمر الباجوري، الدرر البهية في الرحلة الأورباوية، القاهرة، 1891م.

الوعي بالذات وتمثل الآخر في الرحلة المغربية المعاصرة

«رحلة محمد الحجوي أنموذجاً»

أنس الصنهاجي^[*]

تعتبر الرحلة جنساً أدبياً يمتاز بأسلوب خاص في التدوين والكتابة، وقدرة على تشكيل قسمات الأزمنة وفضاءات الأمكنة، في سبك طريف يزاوج بين الإفادة والإمتاع، ومعجم فصيح يفصح عن ذهنية الرحالة وهمومه وخلفيات وعيه الثقافي، عبر مداخل تتناصّ فيها صور وتصورات اللوغوس والأيتوس والباتوس وتداخل وعيها بالكتابة، وهي عناصر تجعل من الرحلة خامّة فكرية مستباحة للحفر في منحنيات أفكارها وآرائها وتمثلاتها، واستشفاف نمط الوعي بالذات والآخر، خاصة حينما تصدر الرحلة في إيّان يساوق احتدام الصراع مع الغير، أو يشكل للأنا هاجساً حضارياً مقلقاً يندر بزوال توازنها أو تفوقها على الآخر، فتجتهد المشاهد والصور المنتقاة بعناية، في بسط معانياتها وتقريبها ممّن يهتمهم الأمر، من خلال خطاب تتشابك فيه المعارف بالمواقف والهواجس بالنواكس ومؤثرات العصر.

ودون الخوض في حدود الذاتية والموضوعية التي تظل محطّ تساؤل كلّ إنتاج علميٍّ، فإن الرحلة تظلّ شهادتها ذات قيمة معتبرة، بحكم معاشتها لتموجات الصراع وظروفه، وتفاعلها مع مجرياته وتسجيلها لمواقفها المصرّحة أو الملمّحة، وهي مواقف تعكس في عمقها رؤيتها لذاتها وغيرها في الآن نفسه، وتجليات مستويات وقوالب الفهم والصراع والتعاون القائم بينهما. وتعدّ رحلة محمد الحجوي الثعالبي الموسومة بالرحلة الأوروبية أنموذجاً في هذا الصدد، وأنخراطا للمشاعر والتأملات في الذات والغير، وتقييماً لواقع الأنا بمعايير الآخر، وتشخيصاً لبواعث انحطاطه وأسباب ومسببات ضعفه وهوانه وإفلاسه

* - باحث وأستاذ جامعي في التاريخ المعاصر - المملكة المغربية.

الحضاري، وغراراً للرحلة الداعية للانفتاح على الآخر بما يفيد إصلاح الأمة وبعثها من جديد، من خلال استلهاهم تجربته ومكتسباته الحضارية، واستقاء ما لا يناصر الثوابت الدينية.

ولا غرو أن رحلة الحجوي إلى البلاد الأوروبية شاطرت همّ النهضة مع تجربة رفاة الطهطاوي، وكأن مطارحته للموضوع تحيين لسؤال المعنى، وتصور متقدم لأوليات الإصلاح وآلياته، واستشكال يبني علاقةً جديدةً مع مسلمات الذات وثوابتها، ويبدو أن هذا الانشغال استبد باهتمام الرحّالة وتدبّراته، حتى بات عنصراً تاماً وهاماً في فكره وتطلعاته، ولا جرم أن محك الوظائف المخزنية السامية والمكاسب العلمية وتراكمات الخبرة التجارية، أسهمت بقوة في خط قواعد الإصلاح وتدبيره الإجرائية، وهي وظائف ومسؤوليات ساعدت الحجوي على فقه مواطن الأمور ومجرياتهما، وفهم المنطق الداخلي المسؤول عن الإنتاج الساجي لنظيمة التخلف وبنيته العاهنة، وبواعث الاحتضار الحضاري وواقعه، ورصد المداخل الكفيلة والمسارات الذليلة التي من شأوها إنضاج مشروع الإصلاح وشروطه.

وقد انقسمت هذه الرحلة إلى قسمين: رحلةً سفاريةً دبلوماسيةً إلى فرنسا، أعقبها أخرى إلى انجلترا رامت السياحة ومعاينة أحوالها العامة. ومخطوطة الرحلة الأوروبية^[1] ليست المخطوطة اليتيمة لدى الفقيه الحجوي في أدب الرحلة، بل له سنواتها في وصف الأندلس وبلدان عربية مشرقية حج إليها وعاین أحوالها مثل الجزائر وتونس والأندلس والحجاز وسمت بعناوين مختلفة من قبيل: مسامرة الزائر برحلة الجزائر، وحديث الأوس عن تونس، والرحلة الأندلسية الفيشية، والرحلة الحجازية، والرحلة المصرية. وهي رحلات أسهمت في صياغة الوعي بذات النّحن، واستثمرت حين الموازنة مع الآخر.

والحق أن رحّالنا كان شغوفاً بمطالعة رحلات سفارية مغربية وعربية دلّقت على أوروبا، وتلخيص بعضها مثل رحلة ابن عثمان المكناسي إلى إسبانيا

[1]-المخطوطة محفوظة في المكتبة الوطنية بالرباط، قسم الأرشيفات، تحت الرقم التسلسلي ح 4 / 115.

ونابولي ومالطة، المدرجة في مؤلف تحت عنوان: «أنس السائر في اختصار البدر السافر» وزعم الحجوي في هذا المؤلف أن رحلة المكناسي كان بإمكانها أن تسهم في إحداث نهضة مغربية تخرجه من غياهب الظلمات إلى نور المدنية لو أنها كتبت بأدب سهل فهمه واستيعابه من لدن السلاطين وأولياء الأمور، الأمر الذي يحيلنا على الفهم أن الرحلة بالنسبة للحجوي لا تعدو مجرد وسيلة للتسلية والترويح عن النفس، بل غاية للإصلاح والتنوير، وهذا ما حدا به إلى الاجتهاد في تبسيط أساليب الوصف والتعبير وتلاف اللغة العالمية والفظاظة في توصيف ما بدا من السلوك الموصوم في ثقافته، وغرّز الانتباه إلى التباين الحضاري وتطويع المستعرض خدمة لأفق خطاب الإصلاح والتنهيز، وتنغيض أهل الحل والعقد وتحريضهم على تميم جهودهم شطر تشييد سبل النهضة ورسم مساراتها السديدة، فنجده في هذا السياق مغتاضاً أسفاً عن حال المغرب الذي يراه مشدوداً إلى درك الارتكاس والتخلف، بنبرة شديد اللهجة ينقشع عنها سؤال الذات والهوية، وتطغى بأسلوب لافت ثنائية التقدم والتخلف، وتفرج فيها قنوات تتعدد مداخلها وتأويلاتها.

أولاً: الرحالة محمد الحجوي: الفقيه والمصلح المخزني

ولد محمد بن الحسن العربي الحجوي الثعالبي في 22 من شتنبر سنة 1874 بفاس، يعود نسبه إلى عترة جعفر بن أبي طالب وزينب بنت علي رضي الله عنهما. بعد أن نال شهادة العالمية من جامع القرويين، انبرى لتدريس طلبتها سنة 1898، وإلى جانب عمله بالتجارة والفلاحة وانشغاله بالتدريس والتأليف وارتياح الآفاق، شغل عدة مناصب مخزنية سامية من قبيل:

- أمين ديوانة وحدة سنة 1902.
- نائب السلطان على حدود المغرب مع الجزائر.
- عضو المجلس الأعلى للتعليم.

- مندوب المعارف (وزير المعارف) ما بين 1912-1914 و 1921-1939.

- رئيس المجلس الاستئناف الشرعي.

- وزير العدل سنة 1944.^[1]

ولعل من أبرز مؤلفاته:

• الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي.

• المحاضرة الرباطية في إصلاح تعليم الفتيات في الديار المغربية.

• التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين.

• مستقبل تجارة المغرب.

• النظام في الإسلام.

• الفتح العربي لإفريقيا الشمالية.

• مختصر العروة الوثقى.

• الرحلة الأوروبية عام 1919.

توفي بالرباط يوم الاثنين 8 أكتوبر سنة 1956 ودفن بفاس.

وقد حمل الحجوي مشروعاً تحديثياً لم يفتر قيد حياته عن الصدع به في معظم المناسبات والمدبجات التي نافت عن المائة مؤلف، والتي تمطت ميادين التعليم والاقتصاد والأصول والتفسير والحديث والسيرة والأدب والتصوف^[2]، متوسلاً في العديد منها القفز بالمغرب إلى رحاب النهضة والتمدن، بمساعدة

[1]- محمد الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الجزء الرابع، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995، من الصفحة 69 الى الصفحة 80.

[2]- محمد الحجوي، مختصر العروة الوثقى في مشيخة أهل العلم والثقوى، تحقيق محمد بن عزوز، سلسلة علماء القرويين، رقم 2، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، دار ابن جزم، 2003، ص. 125.

الحماية الفرنسية ومناهج تَسْتَمها الحضاري، عبر أنابيق لا تقبل عدا ما يمكن أن يتناغم مع القيم المغربية ومقاصد الشريعة الإسلامية، وعلى هذا الأساس حاول في مطارحاته التوفيق بين الدين والدخيل، على اعتبار أن الدين لا يتناقض مع الحداثة والتجديد فهناك كما قال: «تعاقد متين بين العقل والعلم والدين».^[1] فالنهوض بالمغرب من كبوته -ظل في تمثله- ينبني على استمداد قيم ونظم حديثة تركز على النظام والتعليم كنواتين لمشروع الإصلاح والتحديث، مسنداً هذه المهمة للحماية الفرنسية التي تعهدت القيام بإصلاحات بنوية شاملة، تخرج بها المغرب من شرنقته القرسطوية^[2]، وقد قرّر في فكره أن ذلك لن يتسنى إلا بعملية قسرية تجرى بمشارط نظام الاحتلال^[3]، بعدما تأكد له بالملموس غياب الإرادة والهمة من لدن المؤسسة المخزنية، وتواطؤها مع الفساد، ويظهر ذلك بجلاء من خلال انتقاده الشديد للمولى عبد الحفيظ، الذي ندد بتقاعسه عن الجهاد وإبرامه للاتفاقيات المجحفة مع أوروبا والتي تسببت في تعميق أزمة المغرب، وإغفاله معاقبة المفسدين وتنظيم هياكل الدولة، حيث لفت انتباهه في هذا الشأن من خلال الرسائل التي بعثها مع الشيخين الخضر الشنقيطي وأبي شعيب الدكالي من مغبة المنتفعين وأزلامهم الذين يبيعون البلاد أقساطاً وجملةً للأجانب وشداد الآفاق، وفي هذا السياق ترجى السلطان إدخال إصلاحات دستورية وسياسية تقوي البلاد وتجعلها عصيةً على الأجنبي، كما ناشده الصوم عن إبرام أي اتفاق أو معاهدة مع أوروبا إلا بمشاوره الأمة وموافقتها^[4]، واستنكر في الرسالة الأولى إغفال النهوض بالتربية والتعليم، ما فسح المجال لهيمنة عائلتي المقري والكلاوي على الوظائف المخزنية، وممارسة الاستبداد على الرعية التي «باتت بين مطرقة أسد ومنجل ذئب»... فالأسد تسلط على الداخلية

[1]-محمد الحجوي، نسخة مخطوط بالمكتبة الوطنية بالرباط، تحت رقم ح 113، ص. 125.

[2]-محمد البيزدي، «محمد بن الحسن الحجوي ومندوبية الصدارة العظمى في العلوم والمعارف على عهد الحماية الفرنسية»، دعوة الحق، عدد 380، السنة 45، 2004، ص. 106.

[3]-إسماعيل الحسني، سؤال التحديث والاختيار الاستعماري في شخصية -محمد بن الحسن الحجوي نموذجاً-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003، ص. 157.

[4]-محمد الحجوي، نسخة مخطوط محفوظة بالمكتبة الوطنية بالرباط، قسم الارشيفات، تحت رقم 123، ص. 117.

والذئب على الخارجية والمالية.^[1] وفي هذا الصدد أعرب قائلاً: «نصح مولانا، أيده الله، ثانياً برفع الحجاب عن أمته والنظر في ما قد أضر برعيته، فقد أضر بها أسد وذئب (...) وجالت الأيدي الضارية في أشلاء الأمة الفقيرة الضعيفة الجاهلة، وقطعت أوصالها ومزقت أحشاءها، ففرقت كلمتها وبغضتها لأميرها وأميرها إليها، كل هذا بالظلم الفادح وعدم انتظام الأحكام واللعب بالرقاب والدماء، وبيع الوظائف جهاراً وبيع رقاب العمال ومن دونهم (...) وإني أؤكد عليك محبة في جدك (...) ومنصبك الشريف أن تسترضي أمتك وتستجلب خاطرها وتسالمها وتزيل سوء التفاهم بينك وبينها ولو بما يسخط أوروبا في الوقت الحاضر، فإن أوروبا تعذرك إذ أنهيت الفتنة وتحاميت إراقة الدماء وأثبت جانبك لرعيته، وقلبت سياسة الاستبداد والاستعباد بالعدل والشورى».

وعقب إهمار المولى عبد الحفيظ لمعاهدة الحماية، انتقد الفعل انتقاداً لاذعاً لدرجة أنه حمّل السلطان مسؤولية الاستعمار بسبب سوء تصرفاته، ناعتاً إياه بالجاهل والمتعصب والشغوف بالنهب والسلب،^[2] واستهجن أيما استهجان استقبال السلطان وحاشيته للجيش المحتلة وإكرام وفادتها بالحفلات والولائم، «وكانهم لم يفقدوا نجلاً كريماً واستقلالاً عظيماً».^[3]

ولما توثق الحجوي أن الاحتلال بات أمراً واقعاً، وأمام تعهد «اليوطي» بتحديث المغرب وإحاقه بقاطرة الأمم المتقدمة، وتأكيد به أن المغرب محميّة وليست مستعمرة، ارتأى أنه لا خيار سوى المراهنة على فرنسا لتطوير البلاد وتحديث هياكلها، بعدما خاب رجاءه في المخزن، وهو الأمر الذي شجعه على التعاون مع الاحتلال والدعوة إلى ذلك.

ثانياً: أهداف الرحلة

دامت الرحلة شهراً وعشرين يوماً من 2 يوليوز/ تموز إلى 24 غشت/ آب،

[1]- محمد الحجوي: الخبر عن دولة المولى عبد العزيز والمولى عبد الحفيظ، مخطوط بالمكتبة الوطنية بالرباط، قسم الأرشيفات، تحت رقم ح 128، ص 47.

[2]- آسية بنعادة، م.س، الفكر الاصلاحى في عهد الحماية، المركز الثقافى العربى، 2003، ص. 186.

[3]- محمد الحجوي، الخبر...، م.س، ص. 56.

سنة 1919. انطلقت عشية الإربعاء في الثالث من شوال سنة 1337هـ، بأمر من السلطان المولى يوسف لحضور حفل انتصار فرنسا في الحرب العالمية الأولى، المزمع انعقاده في 14 من يوليوز، والذي تساقق مع العيد الوطني للجمهورية الفرنسية، في وفد تكوّن من عشرة أعضاء، ترأسه الوزير الأكبر محمد المقرري، وقد كان الحجويّ ممثلاً فيه باعتباره نائباً عن فاس والمغرب الشرقي^[1]. فضرورة حضور وفد يمثل المغرب في هذه المناسبة جاء بطلب وتمويل من الإقامة العامة الفرنسية بالمغرب، بصفته داعماً للمجهود الحربي الفرنسي ومشاركاً في تحقيق النصر على أعدائها^[2]. وهو ما جاء على لسان رحالتنا وهو يصف استقبال الوفد المغربي من قبل رئيس الجمهورية الفرنسية بقصر الإليزيه قائلاً: «ثم أعرب لنا عن سروره بمشاركتنا في حفل النصر وصرح بأن المغرب كما شارك فرنسا في ضراء الحرب سيشاركها في سراء النصر (...) وأثنى على عساكر المغاربة البواسل ومعونة السلطان وأعوانه بحسن الإدارة وصدق المحبة»^[3].

وما إن أنهى الوفد السفاري المهمة الموكولة إليه، حتى عقد الحجوي العزم على السفر إلى انجلترا التي ظل يهفو إلى زيارتها من فرط ما سمع عن عجائبها من أبيه وبعض التجار الذين ارتادوها وأمعنوا النظر في أحوالها التجارية، واللافت أن الرحالة كلما شاهد معلماً أو تقليداً إلا قارنه مع النظيرة الفرنسية، مستعرضاً في غمرة المفاضلة بين البلدين السمات والخصوصيات الثقافية التي تميز الحضارتين، مجملاً في هذا السياق بتفوق فرنسا على مستوى الفنون ودماثة السلوك، وجارتها على صعيد الصناعة والتجارة والعناية بالصحة والبدن^[4].

[1]- محمد الحجوي، الرحلة الأوروبية، المكتبة الوطنية بالرباط، قسم الوثائق والمخطوطات، الرقم التسلسلي ح 4 / 115.

[2]- الطيب بياض، رحالة مغاربة في أوروبا بين القرنين السابع عشر والعشرين، المطبعة السريعة، القنيطرة، 2016، ص. 166.

[3]- سعيد بنسعيد العلوي، أوروبا في مرآة الرحلة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 12، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ص. 140.

[4]- محمد الحجوي، الرحلة الأوروبية، م.س، الرقم التسلسلي ح 4 / 115.

ثالثاً: علة تخلف الذات وتفوق الآخر في وعي الرحالة محمد الحجوي

1 - النظام وعاء الإصلاح

أنشده الحجوي من نمط النظام المعتمد في أوروبا وخصائصه الفريدة، معتبراً انسيابه في كلّ مناحي الحياة، المياسم السافرة لأسباب التقدم التي ترفل فيه أوروبا، والنسق الذي تنتظم في طياته باقية من المكونات والعناصر المؤسسة لوجوه المدنية ومعالمها، والمتأمل في متن الرحلة الأوروبية يسترعه السياق الذي وظف فيه الحجوي خطاب النظام، موحياً بأهميته كمرتكز أساس لامندوحة عنه في بعث الأمم والنهوض بأوضاعها، وهو ما أعرب عنه في مختلف محطات الرحلة قائلاً: «فباريز معدن المدنية العصرية والنظامات الأوروبية (...)» «وأهل الذوق الرفيع وأهل الأناقة والكياسة (...)» «أعانهم على هذا اقتدار رجالهم العظماء وسعة معارفهم مع علومهم، وكمال النظام في الأعمال والأحكام وما فطر عليه أهلها عموماً من الشغف بالنظام في كلّ شيء (...)» «شوارع باريز وطرقها غاية في النظافة والنظام (...)»^[1] ولتمام نظام البليس [الشرطة] وكمال طاعة الناس واحترامهم لأوامره فإنه يقف في ملتقى الطرق ولا يتكلم وإنما يرفع يده فيقف الصادر والوارد دفعةً واحدةً لا يتقدم أحد بقدم حتى كأن بيده كهرباءً توقف الجميع وهذا في لندن أكثر منه في باريس»^[2].

فالنظام في أوروبا كما فهمه الحجوي هو حسُّ سلوكيٌّ تربويٌّ، وأسلوبٌ حياةٌ اجتماعيٌّ يضبط كل مؤسسات الدولة من النظام السياسي إلى نظام المرور، في امثال تام لكل مكونات المجتمع دون تمييز، ومن أجلّ صور ذلك المجلس البلديّ الباريسي، الذي يعكس أبهة باريس ورونقها الباهر، فلا يباهي نظامها التمثيلي والتدييري إلا كفاءة ولباقة القيمين على شأنها العام، «فتجد شيخ المدينة مثلاً أزيد أدباً ولطفاً ممن تحته في الرتبة إذ لا يرشح للمناصب الكبار عندهم إلا الكبار وليس المراد بكبار الجثة أو العمامة أو، أو، بل الكبار قلباً وعلماً

[1]- محمد الفاضلي، الرحلة الأوروبية، المؤسسة العربية للتوزيع والنشر، سلسلة ارتياد الافاق، بيروت، 2003، ص. 50-52.

[2]- سعيد بنسعيد العلوي، أوروبا... م.س، ص. 167.

وأخلاقاً (...) واجمع لك وصف هذا المجلس بأن نقول أنه على قدر عظمة المدينة ورفاهيتها» والقياس في هذا المضممار لا تستقيم معه المقارنة مع بلديات الوطن «فلا تقسه ببلدية فاس مثلاً^[1] كما أنه لم يجد غضاضة في التعبير بأسلوب الانبهار على سلوك التواضع وحسن الضيافة وكرم الوفادة الذي حف به رئيس الجمهورية الفرنسي الوفد المغربي، واصفاً ذلك بالقول: «وسلمنا على الرئيس وهو قائمٌ على قدميه واحداً بعد الآخر (...)» باسمها هاشا (...) ثم ودع الجميع والألسنة تثني عليه الشناء الجميل وعلى أخلاقه الجميلة وتواضعه الزائد حتى يظن الظان أنه ليس رئيس جمهور أمة تعدّ بأربعين مليوناً ومستعمراتها بستين مليوناً^[2]».

وفي غمرة هذه اللهجة امتزجت مشاعر الإعجاب بالحسرة التي ظلت لازمة لازمة لمتن الرحلة وملازمة له كالقول: «وهنا لا مجال لقياس ذلك بما لدينا في المغرب» مُصراً على مواتنة جلد الذات بزربة تخلفها عن إحراز قصب السبق الحضاري في غفلة وغشمة، وانسحابها من صراع التفوق والظهور، بعدما ظلّ ردحاً من الزمن كفرنسي رهاناً في ندية وتناظرٍ.

والمطالع لمؤلفات الحجوي يجد فيها صدى لأهمية النظام ودوره في عتق الشعوب من ربة العتاقة والتأخر، فهو في تمثله توليفة متسقة لا تكتمل أركانها إلا باتساع المشارب المعرفية، في ظل سيادة العدالة والقانون، وشيوع رصافة الترتيب وفرشة التصنيف والنظافة، وهذا لا يعني في مشروعه اجترار نظام السلف وسحب ذيله من جديد، وإنما إبداع نظام منسجم مع طبيعة العصر وتحدياته، قابل للبلورة والتبني وفق مقتضيات الزمان والضرورة، في عروة متصلة بالاجتهاد الفقهي والمقصد الشرعي، بما يخدم أفق التمدن والازدهار، وفي هذا الصدد أعرب قائلاً: «لقد غاب نجك الحق في سحاب التقليد والتعصب المذهبي ولا سيما في فروع المعاملات البنينة على مصالح تليق بزمن مضى ولا توافق الزمن الحاضر وتصلح أحكامها لأحوال دون أحوال وبيئة دون بيئة مع ما تجدد في عصرنا من

[1]-محمد الفاضلي، الرحلة الأوروبية، م.س، ص. 47.

[2]-سعيد بنسعيد العلوي، أوروبا... م.س، ص. 140.

مبتكرات ومخترعات ونشأت معاملات لم يكن لها نظير في الزمن الغابر»^[1].
 فعامل النظام عدّه الحجوي قطب الرّحى في التفوق الغربي،^[2] لذا شدّد أن على
 «الكل أن يدخل النظام في كل شيء ليحفظ وقته الذي هو أنفس ما يحفظ».^[3]
 «فتخلف المسلمين في اعتقاده لا يرتبط فقط بالابتعاد عن الفهم الصحيح للدين
 الإسلامي، بل أيضاً بتكلس بنية العبث والفوضى وغياب النظام،» فأقبح الخصال
 التي أوردت بالإسلام هو جمود متأخرهم عن كل قديم، وتفريطهم في حفظ
 النظام وإهمالهم إصلاح الأنظمة التي لم تبق مناسبة للأحوال المتجددة، وغلبة
 الوهم على أفكارهم حتى عدوا المحافظة على القديم من فروض الدين... فالدين
 يقدم فيه حفظ المصلحة العامة وصون البيضة وارتقاء الأمة»^[4] وهذا ما جعله
 يغزو كثيراً بأسس النظام الأوروبي ومظهره الديمقراطي، ويدعو بنهم لتبني نظام
 يواكب العصر، متوافق مع خصوصيات المجتمع المغربي، كُفء لخوض غمار
 التحديات الراهنة، وهو ما أشار إليه قائلاً: «إن نظام المجالس الشورية الانتخابية
 الموجودة في أوروبا وإن لم يكن بعينه عند الإسلام، لكن كان لهم نظاماً كافياً
 بحاجاتهم الوقتية مناسباً لأفكار أمم ذلك العصر، لكون هذا النظام العصري لم
 يتكون دفعياً، بل نتيجة قرائح أمم أوجدته تدريجياً في أجيال متطاولة»^[5]. «نعم
 كل نظام قابل للتغيير في حياة المجتمعات، بمعنى أن أحوال الأمم لا تستقر
 على حال، بل تكون مرغمة على التجديد حيث تتأثر بالتغيرات الظرفية المحيطة
 بها وتؤثر فيها (...). نعم كل نظام قابل للتطور بحسب تطور الأحوال والأزمان
 والعوائد والمألوفات وتغيير الأفكار فكم من نظام يكون صالحاً لأمة في وقت لا
 يكون صالحاً لها في وقت آخر»^[6].

[1]-محمد الحجوي، تجديد علوم الدين، مطبعة الثقافة، سلا، 1357، ص. 12.

[2]-محمد الحجوي، كلمة ألقاها بحضور تلاميذ مدرسة أولاد الأعيان بالرباط سنة 1942، نسخة مخطوط
 بالمكتبة الوطنية بالرباط، قسم الأرشيفات، تحت رقم ح118، ص. 19.

[3]-محمد الحجوي، النظام في الإسلام، مطبوعات معهد المباحث العليا المغربية، الرباط، 1928، ص. 56.

[4]-محمد الحجوي، النظام في الإسلام، م.س، ص. 56.

[5]-محمد الحجوي، الفكر السامي...، م.س، ص. 231.

[6]-المرجع نفسه، ص. 16.

2- التعليم الركن الركين للنهضة والتمكين

كشف الحجوي أن سرّ نهضة أوروبا وعلوّ سهمها يُعزّا في المقام الأول إلى ما حفته من عناية لمناهج التعليم ومؤسساته ومحافله العلمية، وما أفردته من اهتمام للعلم والعلماء في مختلف المجالات والتخصصات، وخصته من مبالاة للشأن الثقافي بكلّ أشكاله وصنوفه، معتبراً ذلك جواباً على ما تبرّع فيه أوروبا من بذخ حضاريّ، وما يكتنفها من مآد اجتماعيٍّ وثأد في العيش والمعيش، ونماقة في الأجواء وال عمران وكل ما هو رقيش، مصوراً بآريس السّدرّة على هذا الصعيد، فلا يضارعها أريم ولا يضاهيها عريم، إذ «إنها أول المدائن العظمى في المعارف والفنون الجميلة، بل يحق لها أن تعد مدرسةً للفنون الجميلة في العالم، وإنها لأعظم المدائن مدارس ومستشفيات ومتاحف ونواد وعلوم ومطابع وقاعات وصناعات وملاهي ومراسح وحانات. فهي بؤرة اللطف والرشاقة ومطمح الذوق السليم العالي والاختراع المثمر للمعالي. ولقد أعانهم على هذا وذاك اقتدار رجالهم العظماء وسعة معرفتهم مع علومهم وكمال النظام في الأعمال والأحكام (...) وإتقان كل عمل يأتونه وعلو الهمة في الترفه وحب الجمال والتظاهر بالكمال والهيام بالعلوم والمعارف وأساس ذلك كله هو العلم، فالتعليم عندهم إجباري على الرجال والنساء (...) بذلك القدر ارتقى مجموع الأمة من الحضيض الذي وقع فيه مجموع الأمم غير المتمدنة التي لا يعرف غالب أفرادها كتابة ولا أدباً ولا حساباً ولا ولا (...) كأهل المغرب الأقصى مثلاً (...) فكل مدارس مدينة أو قرية أوروبية ترى فيها المدارس مشيدة ونوادي العلم عامرة (...) لكن أهل باريز أزيد علماً وأدباً من غيرهم للطف طباعهم ولما فيهم من القابلية الزائدة عما في غيرهم. ولهذا استبحر العمران في باريز وازداد عدد سكانه وكثرت قصائده من الأفاق البعيدة»^[1] وفي وصفه لخزانة الأمة الفرنسية بباريز انبهت قائلاً: «وهي آية في الاتساع والضخامة (...) وكيف لا يدهش الإنسان إذا رأى ما ينيف على ثلاثة ملايين من الكتب المطبعية وما أناف عن مائة ألف كتاب خطية وقالوا أن العدد أكثر من ذلك (...) وقد دخلنا لغرفة فقالوا: هذه فيها الكتب التي ألفها علماء أميركا وهي تعدل بمكتبة القرويين ومراكش معاً إلا أنها مطبعية. فقلت في نفسي: هذه

[1]- سعيد الفاضلي، الرحلة الأوروبية، م.س، ص ص. 52-53.

أمة جاءت في الزمن الأخير ألف علماءها هذا العدد من الكتب وما استقلت إلا منذ نحو مائة وخمسين سنة (...). وإن اللغات الموجودة كتبها في هذه الخزانة تبلغ اثنين وخمسين لغة. وقد دخلنا لغرفة فقيل: هذه لعلم الموسيقى، فتأمل^[1].

والم تأمل في وصف رحالتنا لباريس ومعالمها يحسبها فانتازم شرد به الحجوي عن جادة التمييز وملية التركيز، بيد أنها على الحقيقة شكلت في وعيه آية في الحسن والكمال لا شروى لها علماً وفناً وأدباً ونظاماً وعمراناً وسلوكاً، وبقدر ما يجد فيها من أسباب القوة والدعة أجلي الصور وأنظر العبر، بقدر ما يستحضر الوطن في أرث بجاد وأسمل الثياب، فتفرض المقابلة نفسها دون وعي أو مركب نقص، بائحة بعجرها وبجرها، على إيقاع يهجو الذات ويكبر الآخر، ولا يفتر كلما طفق يزهو بما صوب ناظره من البدائع والمنجزات الأوروبية عن مطابقتها بما يمثّل في بلاده، بنفس مفعم بتبكيك الأنا وتقريظ الآخر، من قبيل قوله: «وهذه الخزانة هي في الأصل دار للوزير الأكبر للملك لوزي الرابع عشر المتقدم، وهي آية في الاتساع والضخامة. ولا يسبق إلى وهمك إذا سمعت لفظ دار الوزير أنها كدار الوزير أحمد بن موسى في فاس أو مكناس أو مراكش، بل لو جمعت جميع هذه الديار الثلاث في مقابلها ما وفيتها حقها لأن القباب والصروح هنا لا يوجد لها مثل في الدور الثلاث، بل المقاعد التي جعلت للمطالعين لا يوجد لها نظير عندنا في المغرب». وفي السياق ذاته قال: «هذه فيها الكتب التي ألفها علماء أميركا وهي تعدل القرويين ومراكش معا (...). فما أعظم مدارك البشر إذا كان يعيش في جو صاف يستنشق فيه هواء الحرية المطلق ويتغذى بلبان العلم والتهذيب. ليت شعري ماذا ألفه علماء المسلمين في هذه المدة؟!». وقوله «ثم إن رفقائي ملوا كثيراً وضجروا من كثرة ما رأوا وأرادوا الخروج فقلت لهم: أستم طلبتم رؤية الكتب الخطية فنحن ننتظر وصول المكلف بها؟ عجباً لكم: ما حصل ملل لمن ألف أو كتب أو طبع أو سفر أو ادخر أو بنى أو رصف أو جنس ولا لمن يرينا ويطلعنا فلا أمل في ارتقاء من به داء الملل، فالملل آفتنا العظمى وسبب من أسباب تأخرنا

[1]- سعيد بن سعيد العلوي، أوروبا...، م.س، ص. 132-133.

وتقدم غيرنا، إنا إذاً لمن العاجزين ولو كنتم في ملهى ما مللتم^[1]».

ولا تكاد تخلو مؤلفات رحّالتنا ومحاضراته^[2] من التنبيه إلى أهمية التعليم ووجهته في القطع مع حالة الانكفاء والنكوز التي تسلّطت على الواقع المغربي وأسّت تطلعاته، داعياً إلى تأسيس مدارس عصرية تحافظ على الشخصية المغربية وثوابت الأمة، وفي الوقت نفسه تفتح على علوم الكولونيالي وثقافته^[3]، وهو النهج الكفيل في تصوره على تصيير الحال من الوضارة إلى النظارة، ومن الدنو إلى السمو، ومن الهوان إلى العفوان، ولا يمل في معرضها من التفتين إلى ضرورة تحديث البرامج والمناهج التعليمية، والاحتفاء بالمجالس والمحافل العلمية، والحرص على الاعتناء بها، باعتبارها الكنف الذي ربت في أحضانها حضارة الإسلام وازهرت بين ظهرانيتها فراقده العلم وأفكار العلماء، ومن غيض فيضها قوله: «بالعلم ارتقت الفلاحة والصناعة والتجارة، وبه وصلت الدول أوج المعالي^[4]» قوله: «وغير خفي عن أحد أن منتديات أوروبا هي السبب الأكبر في رقي أفكار أهلها وبالمنتديات يبتدئ الرقي الفكري في كل الأمم قبل المدارس بل هي بذور المدارس، وبتلك المسامرات والمحاضرات التي تكون بتلك المنتديات زحرت أوروبا بالعلوم وعمت الحركة العلمية سائر الطبقات^[5]»

ولم يأل رحّالتنا جهداً في توجيه الملتزمات والرسائل إلى سلطان البلاد رجاء فتح مدارس ليلية لتعليم الكبار والاهتمام بالعلم ورجالته وتجويد مؤسساته» وفي هذا الشأن قال: «فلا أزال أقرع الأسماع لعله يحصل الإسماع ويتحقق

[1]- سعيد بن سعيد العلوي، أوروبا...م.س، ص. 132-133.

[2]- راجع مؤلفات محمد الحجوي في الموضوع من قبيل: الفكر السامي في الفقه الاسلامي الجزء الأول والثاني. مختصر العروة الوثقى . محاضرة تجديد علوم الدين . نقد كتب الدراسة للعلوم العربية بأفريقيا الشمالية، تونس 1931، محاضرة في إصلاح التعليم العربي، مخطوطة بالمكتبة الوطنية بالرباط، قسم الارشيفات، تحت عنوان: مستقبل التجارة بالمغرب تحت رقم ح 118.

[3]- محمد اليزيدي، «محمد بن الحسن الحجوي...»، م.س، ص. 108.

[4]- محمد الحجوي، مستقبل تجارة المغرب، نسخة مخطوط بالمكتبة الوطنية بالرباط، تحت رقم ح 118، ص. 21.

[5]- محمد الحجوي، مختصر العروة الوثقى، مطبعة الثقافة، سلا، 1938، ص. 19.

الأمل»^[1]. وما إن تولى مسؤولية المعارف (وزير التربية والتعليم)، على عهد الحماية الفرنسية، حتى انكب رحالتنا على تأسيس المدارس والمعاهد العصرية، واستغلال المجامع العلمية التي كان يحضرها والخطب والدروس الدينية التي كان يلقيها في مختلف المناسبات، لإقناع المغاربة بإرسال أبنائهم للتعلم إلى المدارس الحديثة، بعدما استقر في ذهنهم أنها وسيلة لتوطيد الوجود الفرنسي ونشر ثقافته الخليعة ومسح هوية المغاربة الرفيعة، وفي هذا الصدد أشار إلى الصعوبات التي صادفته في سبيل ذلك بالقول: «وكم تحملت من مصادمات وشتائم ممن هم ضد التعليم وهم كثير»^[2].

أما في ما يخص تعليم المرأة فقد كان له قصب السبق في الدفاع عن حقها في التعليم، ليس فقط باعتباره حقاً شرعياً من حقوقها، بل باعتباره أيضاً واجباً دنيوياً يساعد بشكل وازن في الحفاظ على الهوية والتسريع من رهان التقدم بخلق مجتمع خلاق ومنتج، ولهذا القصد قام بتقديم برنامج بيداغوجي متنوع يجمع بين العلم وتهذيب الأخلاق،^[3] فإلى جانب ما تحفظه المرأة مما تيسر من القرآن الكريم، اقترح الحجوي أن تتعلم المرأة ما يلي:

- القراءة والكتابة والخط والرسم.
- ضروريات الحياة من عقائد وعبادات ومبادئ النحو والآداب العربية.
- تعلم الحساب والجغرافيا والتاريخ ومبادئ العلوم والهندسة العملية.
- الأخلاق الإسلامية تعلماً وتخلقاً.
- تدبير شؤون المنزل والاقتصاد والرشد في الأحوال.
- تدبير الصحة والتربية البدنية.
- فن التربية لتحسن تربية أبنائها.
- تعلم حرفة أو أكثر من قبيل الخياطة والفنون الجميلة.

[1]- محمد الحجوي، مستقبل تجارة المغرب، م.س، ص. 64.

[2]- محمد الحجوي، نسخة مخطوط بالمكتبة الوطنية بالرباط، قسم الارشيفات، تحت رقم ح158، ص. 35.

[3]- محمد الحجوي، الفكر السامي...، م.س، ص. 285.

ولبلورة هذا البرنامج، طالب الحجوي بتطوير مدارس البنات والرفع من مستواها، وتكوين مدرّسات مغربيات مسلمات يساهمن في ترقية التعليم، الذي يخضع لمنافسة قوية وغير متكافئة من طرف الكنائس والمؤسسات التابعة لها.^[1]

1- الاتجار القويم رهين بالنظام والتعليم

أبّه رحالتنا على أن أضلاع النهضة لن تكتمل إلا بتطوير أنظمة التجارة وعلومها، وإيقاع دارسيها ومزاوليها على شمائل الصدق وقواعد الالتزام، رابطاً في هذا السياق بين تقدم أوروبا وإجاداتها لشؤون التجارة، وحرصها على تجويد أساليب المتاجرة وضبط المعاملات، حتى باتوا مضرب المثل في إتقان فنون التجارة، وقبلة للراغبين في النهل من علومها وتجاربها وخبراتها في هذا المجال، وقد خص بالذكر في هذا المقام بلاد الانجليز، ناعتاً إياهم بـ«المشهورون في العالم بمعرفة طرق التجارة وأساليب الإيراد والإصدار، وأعانهم على ذلك ما عليه تربيتهم من صدق المعاملة والقناعة بالربح القليل لبيع العدد الكثير. ويقولون: القليل في الكثير كثير، وهذه قاعدة مطردة ضرورية. فصدقهم في المعاملات الصدق التام الفائق في غيرهم هو الذي مهد لهم الاستيلاء على معظم تجارة العالم، فالانجليزي إذا سمى لك الثمن فخذ أو اترك ولا تفتاحه في المهاودة. هذا خلق كثير منهم أو الكل في ما سمعنا ممن طال مكثه بين ظهورهم الآماد الطويلة، مع صدق لهجتهم وعدم خداعهم في التجارة لا في السياسة، فحصلت للعالم بهم ثقة تامة أعانتهم على اتساع متاجرهم مع أقطار العالم»^[2].

نفهم مما ذكر أن رحالتنا أرشد للأوليات الرئيسة التي تؤسس لتجارة عالية الجودة في الأداء والمصارفة، والمداخل المحكمة التي من شأنها النهوض بالقطب التجاري والقطاع الاقتصادي برمته، وذلك لاعتباره ركن لا مندوحة عنه لتشكيل صرح النهضة وترصيف مسارها، ففي محاضرة ألقاها في محفل التجار المغاربة، طرح الحجوي سؤالاً استفهامياً بيانه على الصيغة التالية: «فلاي شيء تقدموا وتأخرتم؟» مجيباً في الوقت نفسه في حوارٍ تداخلت فيه الأيديولوجيا بالمونولوجيا

[1]- محمد الحجوي، الفكر السامي... م.س، ص. 286.

[2]- سعيد بن سعيد العلوي، أوروبا... م.س، ص. 169.

قائلاً: «تقدموا لأنه قدمهم العلم بالتجارة وأخرهم الجهل بها» فالتجارة في تصور الحجوي علمٌ قائم الذات يركز على ثلاثة مبادئ رئيسة يتجلى الأول في: العلم بقواعد التجارة وقوانينها الحديثة» من محاسبة وإمساك الدفاتر واستعلام عن أحوال السوق في الجرائد والمجلات المتخصصة وتقص الأخبار. بل تجد منزل كل تاجر نابه منتدى من منتديات الأدب والسياسة، فتجد فيه مجلات الشرق والغرب، وكل كتاب حدث في الاجتماع أو الاقتصاد أو غيرهما^[1]. في حين ينجاب الثاني في: التحلي بحس اللياقة واللباقة في الابتياح والتسويق، وحسن الأناقة والنظافة في هيئة التاجر والمتجر، وترتيب السلع والبضائع وتنسيقها في إشراقه ورونقه، ومتاجر إنجلترا وتجارها في هذا الشأن مثال يحتذى به، إذ «يبهت طرفك في نضارة المحل وزخرفته وجمال منظره، ثم في منظر البضاعة وتنسيق وضعها: كل جنس مع جنسه ونوع من نوعه (...) وإذا نظرت إلى من يبيع وجدته نظيفاً ظريفاً ذا كسوة جميلة ووجه بشوش وأخلاق كريمة وتربية حسنة وصبر وحنق، فيكون ساحراً لك فتشتري منه رخيصةً وغالياً». أما الثالث فيتبدى في: تحري الوفاء والإخلاص في المتاجرة، والاجتهاد في الرفع من منسوب البيع وكم المردود، وذلك يتأتى عن طريق «صدق المعاملة والقناعة بالربح القليل لبيع العدد الكثير»^[2].

وإلى جانب هذه المرتكزات، وكّد رحالتنا في مختلف المناسبات على الانفتاح على اللغات الأجنبية والعمل على إتقانها، ولا سيما اللغة الفرنسية، وألح من جهة أخرى على ضرورة الاهتمام بالتعليم التقني وربط التكوين النظري بالتطبيقي، والأخذ بالعلوم الحديثة الرياضية منها والطبيعية، وإبداع مناهج تساعد على تكوين التاجر المسلم وتأهيله وصقل مواهبه حتى يصبح قادراً على منافسة التاجر اليهودي والنصراني، وذلك بالعمل على إشاعة مدارس متخصصة في التعليم التجاري، يلقن فيها الطالب أدبيات التعامل وأسسها السليمة في المحاسبة وإمساك الدفاتر وملاحظة إيقاع السوق وحركته داخل البلاد وخارجها^[3].

[1]- محمد الحجوي، مختصر...، م.س، ص. 19.

[2]- سعيد بن سعيد العلوي، أوروبا...، م.س، ص. 169.

[3]- سعيد بن سعيد العلوي، الاجتهاد والتحديث دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2001، ص. 85-86.

آمن الرحالة والتاجر والفقير والوزير محمد بن الحسن الحجوي بأن الإصلاح الذي فشل فيه المخزن لأسباب بنيوية بالأساس، تتوفر شروطه في الحماية الفرنسية، الذي تفرّس فيها القدرة على إحلال إصلاحات عميقة في بنيات المجتمع الرجعية،^[1] ونقل المغرب من ديجور الانحدار إلى نور الأشمخار، داعياً إلى إعطاء القوس باريها، والتعاون معها بصدق وإخلاص، للقضاء على مسببات النكبة الحضارية وتجاوز آثارها^[2] وذلك لن يتسنى حتى «نجعل يدنا في يدها وأن نصافيهما ونتحدا معها حتى نهض بالمغرب من كبوته إلى المستوى اللائق بمجده التاريخي ومكانته بين الأمم، تعاون يفرضه العصر بل يفرضه منطق التقدم والقوة اللذان أصبحا إلى جانب فرنسا الدولة الحامية»^[3].

رابعا: تمثيل الهوية في اجترحات الرحلة الأوروبية

لم يخرم البهاء الحضاري الذي تترف فيه فرنسا ويعكر صفوه في نظر رحالتنا، عدا غياب وازع الغيرة والحمية وانتفاء سلطان العفة، واستشراء سفور المرأة الكاشف لمفاتها وتوقعها الشأف المبالغ فيه، وحلولها في الأماكن العامة في وضعيات بذئية مخلة بالحياء والحشمة «فقد خلعن ربقة الحياء وتبرجن تبرجاً لا يتصور فوقه إلا سفاذ الحيوانات في الطرق جهرا. فهذا الشيء أفسد الأخلاق ولا تستحسنه ولا يقول به طبع ولا عقل ولا شرع»^[4] هذه المشاهد التي تعادي بيئة الرحالة الاجتماعية وخلفيته الدينية، أضحت جراءها باريز من حاضرة العلم والآداب والأخلاق والجمال والفنون (...)^[5] الى مرابد الدرّز والمجون و«كعبة الطائفين للتهتك لا التنسك، وركن التفرج والتفسخ لا التبرك، ومرسح التفنن في الأزياء الكثيرة والزخارف الوفيرة والرفه البارح والتهتك بدون وازع

[1]- إسماعيل الحسني، سؤال ...، م.س، ص. 157.

[2]- محمد اليزيدي، «محمد بن الحسن الحجوي...»، م.س، ص. 107.

[3]- حميد الصولبي، «نازلة الحماية في نظر الفقيه المغربي محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية مراكش، العددان 16 و 17، 2001-2002، ص. 82.

[4]- سعيد بنسعيد العلوي، أوروبا...م.س، ص. 84.

[5]- المرجع نفسه، ص. 115.

وترتيل آيات الملهذات بالتجويد والمد والإشباع^[1]» والحق أن رحالتنا لم تنتبه نوبة فصامية حين قدم مدينة باريز بوجهين متنافرين، في ثنائية تقابل أخلاقها الرفيعة/ الوضيعة، وتصف الحاضرة بمدينة العلوم/ المجون، وإنما تعمد إثارة هذه المشاهد المغضوذة في ثقافة الرحالة، لصرف اهتمام المتلقي إلى ما ينفع ويعين، والتورع عما يخزي ويشين لدى الآخر في تصوره، فليس من الحصافة كما لمح أن يكون الزائر أو المهتم حاطب ليل ولا ساحب ذيل، فلكل شيء إذا ما تم نقصان، ولا يعدو قمر لا يغشاه جانب مظلم.

وباعتباره تاجراً، راعه سريان الأفكار البلشفية في الطبقة العمالية، التي عدها جهل بالحكمة الربانية ومدعاة لزعة الاستقرار الاقتصادي وإخلال بالميزان الاجتماعي، مستنكراً دعوتهم إلى «مساواة العملة مع أصحاب المعامل في الإرباح فيعتصبون ويمتنعون عن العمل: يدعون غلاء المعيشة فيلبي أصحاب المعامل طلبهم ويزيدونهم في الأجور وينقصون من ساعات العمل لكن أصحاب المعامل يزيدون ما زادوه للعملة على أثمان البضائع فيتفاحش ارتفاعها^[2]».

خلاصة

اعترف خطاب الرحلة الأوروبية بوصمة الانتكاسة التي تعتور الذات على جميع المستويات، وعمق الهوة الحضارية الذي تفصله عن الآخر بمسافات، هذا الاعتراف جاء بناءً على الاتصال المباشر بفضاء الآخر الذي صدق المسبقات التمثلية للرحالة وبرّ وعيه بها، وهذا ما يؤكد أن وعي النفس لا يحصل إلا في تناص مع الغيرية، إذ تسهم عملية المقارنة والاتصال في تبدي وضعية الأنا على حقيقتها، فمن جدل الأضداد ينشأ الوعي بالذات، فكلما سلك الآخر نحوها سلوكاً أنس في وعيها إدراكاً بالتميز والتمايز. وقد شكلت هذه الرحلة لدى الحجوي مناسبة للجواب عن سؤال النهضة، وفرصة لسط أركان مشروع الإصلاح الذي يتأسس على العلم والنظام والاقتصاد، مستعيناً في هذا المشروع بالبوصلية الأوروبية والمقاصد الشرعية، كمرتكزين لتجفيف منابع الفساد واحتناك

[1]- المرجع نفسه، ص. 84.

[2]- المرجع نفسه.

مغذيات منظومة التخلف وتعطيل محركات إنتاجها، وهذا بالتعاليق مع إرساء قواعد دولة المؤسسات، والفكر العلمي العصري القائم على حقائق وضوابط معرفية صارمة في معالجة القضايا ووضع البرامج والمخططات، فالانفتاح على الحضارة الأوروبية لا يعني في مشروعه الإطلاقيه في تبني قيمها ومبادئها، أو الدعوة لاستهلاك نموذجها بزئبره وعتيره، أو الترغيب في الترغيب والقطع مع الثرات وطمس الهوية، وإنما استلهم لمحفزات الحدائة وأشكال استنباتها بما يصلح حال المجتمع ويرفع قدر الإيالة بين الأمم، في الحدود الذي لا يخالف المقاصد الشرعية الإسلامية.

رحلات رفاعة الطهطاوي الباريسية

دهشة الحداثة وبؤس التغريب

صابرين زغلول السيد^[*]

عقب الهيمنة الحداثويّة الغربيّة، توجهت نخبةٌ من المثقفين العرب إلى استيراد ما أنتجه الغرب لبلدانهم العربية، واختلفت مناهجهم في ذلك بين التقليد المفرط والتأويل المتطرف والأدلجة.

في نهاية القرن الثامن عشر ومع بداية غزو نابليون بونابرت مصر، فكرت نخبةٌ من المثقفين في الأسباب الكامنة وراء التقدم الغربي، وحول السبب الكامن وراء تخلف العالم العربي عن الركب، ما جعله عرضةً للاستعمار. وعليه نتج سؤالٌ أساسيٌّ في الغرض وهو: لِمَ تقدّم الغرب ويواصل تقدّمه بينما تعاني المجتمعات العربية من الضعف والانزمام والتقهقر؟

ومن خلال هذا المشهد انقسم المثقفون في توصيفهم للعلاج، فمن جهة رفض بعضهم الإرث العثماني واعتمدوا على تقليد الفكر الذي أنتج «التفوق الغربي»، دون التفريط في الخصوصيات الثقافية لمجتمعاتهم، ومن جهة أخرى أصّر البعض على التمسك بالفكر الديني التقليدي، تحت مسمى العودة إلى «جذورهم الإسلامية»، زاعمين أن المجتمع العربي قد هُزم على وجه التحديد لأنه انجرف بعيداً عن هذه الجذور.

وبالتالي فقد حصد الفريقان كلاهما خيبة أمل في مشروعيهما، حيث إن المثقفين الذين قبلوا النموذج الأوروبي لم يتمتعوا أبداً بالظروف الاجتماعية والثقافية الملائمة لمشروعهم. وكذلك أولئك الذين حاولوا الدفاع عن سلطة التقليد لم يكونوا أفضل حالاً، ذلك أن الماضي الذي كانوا يأملون في إعادته لا يمكن إعادته،

* - أستاذة فلسفة الدين - جامعة عين شمس - جمهورية مصر العربية.

لأن احتياجات مجتمعهم قد تغيرت. فالتقليديون أنفسهم في حلقة مفرغة، إذ لا يمكنهم تنفيذ هذا «الإسلام القديم»، ولا يمكنهم أن ينتجوا «إسلاماً جديداً» يكون مجهزاً للدخول في حوارٍ مع العصر الحديث والرد على أسئلته.

وفي مقابل ذلك قدّم فريقٌ ثالثٌ مشروعاً مغايراً محاولاً التوفيق بين إرثه الثقافي والحضاري، وبين هذا الوارد من الحداثة الغربية في محاولة لتأسيس ثقافة إنسانية عالمية، تساهم فيها الثقافة الإسلامية. وبالتالي قام هذا الفريق بتأسيس مشروعٍ عربيٍّ أطلقوا عليه مشروع النهضة أو خطاب النهضة، أساسه التحرر من ثقافة ضيقة وراكدة، والانفتاح على عالم الإنسان المتطور.

وكان من بين علماء النهضة وأبرزهم رفاة رافع الطهطاوي (1801-1873م) الذي عاصر موجات الاحتكاك والاتصال بالغرب، سواءً بفعل استعمار له للبلاد الإسلامية أو البعثات العلمية إليه وغيرها، ما أدى إلى إدخال مفاهيم جديدة على البيئة الإسلامية والشرقية لم تكن موجودة من قبل. وقد تغيرت النظرة إلى العلاقة بين الدين والدولة، كما تغيرت النظرة تجاه المرأة ودورها في المجتمع، وتعالّت الأصوات تهتف إلى القومية لتحلّ محلّ الروابط الدينية، وبدأت صيحات لتغريب اللسان العربي بالنطق بمصطلحات أجنبية لتحلّ محلّ الفصحى العربية.

ولما كان الطهطاوي في طليعة التنويريين العرب، ومن أوائل العقول العربية التي اطلعت على مشروع الحداثة الغربية، فقد أثارت كتاباته جدلاً كبيراً بين الكتّاب والباحثين، وبين مؤيّد ومعارض على شخصيته. وقد وُجّهت له الاتهامات بأنّه واضع اللبنة الأولى للحداثة الغربية، وأنّ من أتى بعده من المفكرين الذين جهروا بها، قد خرجوا من تحت عباة، أمثال قاسم أمين الذي دعا إلى تغريب المرأة، وعلي عبد الرازق الذي تبني الطرح العلماني المتأثر بالتمط الغربي في علاقة الدين بالدولة، وأحمد لطفي السيد الذي دعا إلى العصبية للقومية المصرية امتداداً للفرعونية، وسلامة موسى ووليم ويلكوكس^[1]، ولويس عوض الذين دعوا

[1]- ويليام ويلكوكس مهندس بناء بريطاني عمل في مصر والعراق وتركيا في إنشاء قطاع الري. أنشأ في مصر سدة أسوان وأثناء عمله في العراق سدة الهندية. ترجم الإنجيل لهجة المصرية وكان من أول الدعاة لتبنيها بدلا من العربية الفصحى في مصر كلغة للكتابة والقراءة إضافة لكونها لغة للتخاطب.

إلى استخدام العامية، وإحلالها محل الفصحى^[1]. لذا ينبغي علينا التوقف عند تجربته والنظر فيها لإلقاء الضوء على فكره ومنهجه في محاولة للإجابة عن بعض التساؤلات وطرحها للقارئ العربي من جديد:

هل انطلقت أفكار الطهطاوي من مرجعية أيولوجية ساعدت على توجهاته وطمس معالم التاريخ من أجل التقرب من الحكام؟

ما موقف رفاة الطهطاوي من الفكر التغريبي؟

هل ساهم الطهطاوي في إدخال الحداثة الغربية؟

وهل قام بالفعل بالدور الأول في طمس معالم الحضارة الإسلامية وتحويلها إلى مسخ من الحضارة الغربية؟

وهل وضع الطهطاوي اللبنات الأولى لقاسم أمين في تحرير المرأة؟

وما موقف الطهطاوي من الفكر الاستعماري؟

هل أسس الطهطاوي للقومية العربية التي بعدت عن الهوية الإسلامية؟

وقبل أن نجيب عن هذه الأسئلة لا بد من تسليط الضوء على حياة الشيخ رفاة الطهطاوي.

نبذة عن حياته

ولد رفاة رافع الطهطاوي في 7 جمادى الثانية سنة 1216هـ الموافق 15 أكتوبر سنة 1801م في مدينة طهطا إحدى مدن محافظة سوهاج بصعيد مصر،

[1]- لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل، الجزأين الأول والثاني، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1987. (2/ 268 وما بعدها). وانظر أيضاً: هالة مصطفى: الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ط1، 1412هـ 1992م. ص27).

وقد التحق بالأزهر في سنة 1817م ليتلقى تعليمه عن العديد من شيوخ الأزهر، أهمهم الشيخ حسن العطار (1766م-1835م) والذي كان له أكبر الأثر في توجه الطهطاوي الفكري ولا سيما في إعجابه وانبهاره بالغرب والحداثة الغربية، لقد تولى العطار مشيخة الأزهر سنة 1830م، ويعدّه البعض رائداً من رواد النهضة العربية الحديثة حيث تتلمذ على يديه الطهطاوي، والأديب اللغوي محمد عياد الذي هاجر إلى روسيا عام 1840م، وتخرج على يديه عددٌ كبيرٌ من المستشرقين في مدينة بطرسبرغ الذين تلقوا علوم اللغة العربية وآدابها وظلّ هناك حتى توفي في بطرسبرغ سنة 1861م.

وقد أنشأ الشيخ حسن العطار جريدة الوقائع المصرية وترأس تحريرها.

كان يتردد على المجمع العلمي الذي أنشأه نابليون عقب احتلاله لمصر سنة 1798م، وكانت له علاقةٌ حميمةٌ مع حاكم مصر محمد علي باشا، وقد أدى ذلك إلى اتهامه من قبل بعض العلماء أنه مهادنٌ لمحمد علي في حين أنه يبرّر ذلك أنه يريد مصلحة الأزهر!، ولذلك أخذ الطهطاوي عن العطار التقرب الشديد لمحمد علي وأسرته بعد عودته من فرنسا على نحو ما سنرى بعد.

وكان لرفاعة الطهطاوي امتيازٌ خاصٌ عند أستاذه الشيخ العطار، إذ كان يلازمه حتى خارج الدروس ليتلقى عنه علوماً أخرى، كالتاريخ والجغرافيا والأدب. وكان يشركه معه في الاطلاع على الكتب الغربية التي لم تتداولها أيدي علماء الأزهر.

في سنة 1821م تخرج رفاعة من الجامع الأزهر، وهو يبلغ من العمر واحد وعشرين عاماً. ثم مارس التدريس في الجامع الأزهر لمدة عامين (1822م - 1824م)، ثم انتقل إلى وظيفة واعظ وإمام في خدمة الجيش، واستمر في هذا العمل حتى سنة 1826. وفي سنة 1826م قررت الحكومة المصرية إيفاد أكبر بعثاتها إلى فرنسا وكان الطهطاوي ضمن هذه البعثة على الرغم من أنه لم يكن طالباً من طلاب هذه البعثة.

وهنا يبدأ المنعطف الكبير في سيرة رفاعة الطهطاوي مع سفره خارج مصر

لأول مرة في 13 إبريل عام 1826م، متجهاً إلى فرنسا ضمن بعثة تتكون من أربعين طالباً، أرسلها محمد علي على متن السفينة الحربية الفرنسية (لاترويت) لدراسة اللغات والعلوم الأوروبية الحديثة، وكان الطنطاوي حينها يبلغ عمره 24 عاماً.

كان الشيخ حسن العطار وراء ترشيح رفاة للسفر مع البعثة كإمام لها وواعظ لطلابها، حيث زكاه عند محمد علي، ولذلك كان من بين 18 فقط من المتحدثين بالعربية، بينما كان البقية يتحدثون التركية. وذهب بصفته إماماً للبعثة وفرداً من أفرادها.

لقد اجتهد الطهطاوي ودرس اللغة الفرنسية ونجح فيها حتى صار عالماً بين الفرنسيين في باريس، يقصدونه حتى بعد رجوعه مصر، وبعد خمس سنوات حافلة أدى رفاة امتحان الترجمة، وقدم مخطوطة كتابه الذي نال بعد ذلك شهرةً واسعةً (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) ويسمى هذا الكتاب أيضاً (الديوان النفيس بإيوان باريس) وهو الذي صور فيه الطهطاوي رحلته إلى باريس. وللطهطاوي العديد من المؤلفات نذكر أشهرها على سبيل المثال لا الحصر:

- 1- مواقع الأفلاك في وقائع تليماك.
- 2- التحفة المكتبية في تقريب اللغة العربية.
- 3- أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل.
- 4- قلائد المفآخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر.
- 5- مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية.
- 6- نهاية الإيجار في سيرة ساكن الحجاز.
- 7- المرشد الأمين في تربية البنات.

أما عن وفاته فقد وافته المنية في 1873م، حيث ابتعد رفاة الطهطاوي في آخر حياته عن الساحة، وترك مكان الصدارة الذي ظل يشغله طيلة خمسين سنة

يترجم علوم وأفكار أوروبا والقوانين الوضعية ويرأس تحرير جريدة «الوقائع المصرية»، ويكتب المقالات ويؤلف الكتب ويقنن الأفكار. ولكن على الرغم من الدور المميز الذي قام به الطهطاوي في زيادة حركة التنوير في مصر بعد عودته من فرنسا -الذي كان له أثرٌ كبيرٌ على الحركة الثقافية التي امتدت بعده لسنوات- إلا أن كتاباته التفصيلية عن الحياة في باريس وتأرجحه بين الذم فيها والإعجاب بها جعلت القارئ العربي يتحير في منهجه بين الأصالة والدعوة للتغريب، ومن أجل ذلك وجب علينا التوقف لتحليل موقفه، وذلك بالرجوع إلى المحيط الذي سطع فيه نجم الطهطاوي والذي كان أهم أسبابه التقرب من محمد علي والي مصر ومنشئ حركة التغريب والتي بدأها ببعثات المصريين إلى الغرب.

العوامل المؤثرة على فكر الطهطاوي

عاش الطهطاوي محترماً لدينه الإسلامي وموقراً لشعائره، ولكنه في الوقت نفسه كان موظفاً كبيراً عايش محمد علي وإبراهيم وعباس وسعيد وإسماعيل، فقد رضي محمد علي ومعظم أبنائه الولاة عن رفاة الطهطاوي، وأنعموا عليه بالرتب والتشريفات وألحقوه بإقطاعيات هامة، وقد بلغت ثروته يوم وفاته ألف وستمائة فدان^[1] غير العقارات، وهذه ثروته كما ذكرها علي مبارك باشا في «خطته»^[2] فقد أهدى له إبراهيم باشا حديقة نادرة المثل في «الخانقاه» (حي الخانكة حالياً)، تبلغ 36 فداناً، كما أهداه محمد علي 250 فداناً بمدينة طهطا، وأهداه الخديو سعيد 200 فداناً، وأهداه الخديو إسماعيل 250 فداناً، بينما اشترى الطهطاوي نفسه 900 فداناً، فبلغ جميع ما في ملكه إلى حين وفاته 1600 فدان، غير ما شراه من العقارات العديدة في بلده طهطا وفي القاهرة، وكان يطمع في المزيد والمزيد، وكتب في ذلك قائلاً «ولما كانت حسنات ولي النعم تكاثر النجوم عدداً والأنفاس مدداً؛ هتف لسان الجميع عن خالص الود الشاكر على حسن الصنيع بالدعاء له بيسط الأكف إلى المولى السميع، فقالوا: اللهم آدم علينا إحسانه العديد، وبحر إنعامه المديد،

[1]- محمد سليمان : رفاة الطهطاوي رؤية من قريب، بحث منشور بمكتبة الإسكندرية، ص 6.

[2]- علي مبارك : الخطط التوفيقية، المطبعة الكبرى، الأميرية، القاهرة.

حتى لا يزال يقول طألب رفته وإحسانه: هل من مزيد؟^[1].

فماذا قدم الطهطاوي حتى يسخى عليه هؤلاء الولاة هذه الأموال والأراضي؟

لم يكن لشخص مثل الطهطاوي أن يصل إلى ما وصل إليه وهو في سنّه المبكر من العلم والجاه إلا بدعم من الأسرة الحاكمة، من ناحية وبدعم من شيخه حسن العطار الذي دخل تحت مظلة الطاعة لولاة الأمر دون اعتراض، كما تقرب لأعضاء الحملة الفرنسية وعلمائها، ما أثار حوله الجدل والأقويل في ذلك الوقت. لقد كان العطار سبباً في تقريب تلميذه لمحمد علي وترشيحه للسفر إلى فرنسا. وقد أفرد الطهطاوي العديد والعديد من القصائد حول الخصال والمآثر الحميدة لمحمد علي وأسرته، بل كرس معظم عناوين فصول كتابه «مناهج الألباب» في الإعلاء من شأن محمد علي وقد أنشد فيه قائلاً:

لمصر به شأن شريف زهت به وعز منيف قد أظلت ظلاله

أتاح لها المولى مليكاً قد انتمى إليها ومن أقصى البلاد ارتاحله

محمد أفعاله على مكارم بديع صفات لا تعد فضاله^[2]

وكذلك أنشد في الأمير إبراهيم باشا بن محمد علي قوله:

من كان مثل أميرنا فقرينه إسكندر أو كسرى أو شروان^[3]

في كفه سيفان سيف عناية والشهم إبراهيم سيف ثان

بطل مكارمه الجليّة قلدت هام الزمان مكلل التيجان^[4]

[1]- رفاة رافع الطهطاوي : مناهج الألباب المصرية في مباحج الأداب العصرية، مؤسسة هنداي للتعليم والثقافة، ص 374.

[2]- المرجع السابق: ص 186.

[3]- كان كسرى يلقب بأنه شروان.

[4]- رفاة رافع الطهطاوي : مناهج الألباب، ص 186.

ويشير الطهطاوي إلى أنه بفضل سياسة محمد علي الحكيمة عمّ الرخاء وانتشر العدل وسادت السعادة بين الناس بسبب انتعاش الحالة الاقتصادية، والتي نتج عنها رضى الشعب وسعادته، فجاء في كتاب «مناهج الأبواب» فصلٌ بعنوان إسعاد الحكام للبلاد والعباد فيقول: «ليس من ملوك مصر من تفتخر به الأهالي مثل افتخارهم بالخدو الأكرم، حيث إنه تأسس في أيامه قواعد عدلية لا تُحصى، ومآثر منافعها جليلة لا تُستقصى^[1]. ويستمر الطهطاوي في المدح والتمجيد في محمد علي إلى أن وصفه بأنه «وحيد زمانه في جميع أوصافه، وفريد أوانه في عدله وإنصافه»^[2].

وعكس هذا ما سجّله التاريخ عن الظلم والقهر الذي تعرض له عامة الشعب المصري في زمن محمد علي، حيث سجل المؤرخ المصري الكبير عبد الرحمن الجبرتي - وكان معاصراً لحكم محمد علي - في كتابه «عجائب الآثار»، مدى الظلم والقهر الذي تعرض له الشعب المصري في عهد محمد علي والذي نهب خيراته ووجهها لمصالحه الخاصة، وعلاقاته بالدول الأجنبية، والتي كانت سبباً رئيسياً لاستغراب مصر واستيلاءه على خيرات الشعب المصري بشكل لا يمكن حصره، ويستشهد الجبرتي بقول نقيب الأشراف الشيخ عمر مكرم الذي كان له إسهامٌ كبيرٌ في تولي محمد علي الحكم، فيقول بأن «الذي جمعه وجباه من البلاد يزيد على ما صرفه أضعافاً كثيرةً وأما غير ذلك فكله كذب، وإن وجد من يحاسبه على ما أخذه من القطر المصري من الفرض والمظالم فلن يسعه الدفاتر»^[3]. ويرى الجبرتي أن شهادة عمر مكرم هي سبب نفيه بعيداً عن القاهرة والتي قبلها عمر مكرم بترحاب شديد ولا سيما أن بلد النفي بعيدة عن القاهرة التي فيها محمد علي، وبتعبير عمر مكرم «في بلدة لم تكن تحت حكمه»^[4]. ويعلق الجبرتي على ذلك بأن نفي محمد علي لعمر مكرم جاء عقاباً له من الله، بسبب وقوف عمر

[1]- المرجع السابق 275.

[2]- المرجع السابق: 182.

[3]- عبد الرحمن حسن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، الجزء الرابع، دار الكتب المصرية، طبعة بولاق، 1998، ص 161.

[4]- المرجع السابق: ص 161.

مكرم في البداية بجانب محمد علي ومساعدته على تقلد الحكم فيقول «وأما السيد عمر فإن الذي وقع له بعض ما يستحقه، فمن أعان ظالماً سلط عليه ولا يظلم ربك أحد^[1] وهذا يدل على مدى ظلم وقهر محمد علي للشعب المصري، وبالأخص فئة العلماء الذين يعارضوه ولا يرضون بظلمه.

كذلك هذا القول من إمام ونقيب الأشراف دلالة على حكم محمد علي الذي يخالف الشريعة الإسلامية، كما أنه دلالة على نهج خيرات الشعب المصري وصرفها في غير مصارفها المستحقة، هذا بالإضافة إلى أن منح وعطايا محمد علي لا تكون إلا للمقربين فقط الذين يخدمون أفكاره وأهدافه، ومن يخرج عن طاعته يكون جزاؤه النفي والعقاب بشتى وسائله. لذلك يصف الجبرتي محمد علي بالديكتاتور الظالم «يحب السيطرة والتسلط ولا يأنس لمن يعارضه»^[2]. وهذا واقع الكثير من العقوبات التي أحلت بمعارضيه، منها نفي الشيخ عمر مكرم كما أشرنا، ومنها قتل ابن الجبرتي الوحيد وبسببه فقد الجبرتي نظره حزناً حتى وفاته.

لقد زاد محمد علي في قسوته وطغيانه على الشعب خاصة بعد نجاحه في بعض الإصلاحات والتجديدات التي تمت في عصره، والتي تكلفت مبالغ طائلة تدين بعضها من الغرب الأوروبي، والتي انعكست بدورها في تدخل الغرب في الشؤون المصرية، ما جعل محمد علي وأتباعه من غير المسلمين يسلكون سياسة من أبرز علاماتها الظلم والقهر والاستعباد ضد جموع الشعب المصري، فجمع حجج الأرض من الفلاحين وفرض عليهم السخرة، أو دفع ضريبة بديلة، وحرّم عليهم أن يأكلوا شيئاً من كدّ أيديهم، وأبطل التجارة، وزاد في أسعار المعاييش أضعافاً مضاعفة، وفرض الضرائب التي لا يطيقون دفعها، وجعل كل نشاط اقتصادي يؤول إليه، ونقم على الناس^[3] وأرجع الجبرتي ذلك إلى ما يتسم به محمد علي من «داء الحسد والشرة والطمع والتطلع لما في أيدي الناس وأرزاقهم»^[4].

[1]- المرجع السابق : ص 162.

[2]- المرجع السابق: ص 150.

[3]- زكريا سليمان بيومي: قراءة جديدة في تاريخ العثمانيين، عالم المعرفة، جدة، 1991 ص 179.

[4]- عبد الرحمن الجبرتي: عجائب الآثار، الجزء الرابع، ص 150.

وقد نتج عن هذه السياسة كره الفلاحين الشديد لمحمد علي وأعوانه، وهروبهم من الأراضي الزراعية، وترك قُرَاهم فراراً من السياسة الظالمة، وأعرضوا عن الاشتراك في جيشه، حتى بلغ عدد الفلاحين الفارين في عام واحد عام 1831م ستة آلاف فلاح^[1]. أما في المدن وبخاصة في القاهرة فيذكر الجبرتي أن محمد علي حين كلف الناس بتعميرها «اجتمع على الناس عشرة أشياء من الرذائل وهي: السخرة، والعودة، وأجرة الفعلة، والذل، والمهانة، وتقطيع الثياب، ودفع الدراهم، وشماتة الأعداء، وتعطيل معاشهم، وأجرة الحمام»^[2]، وفتح للتجار الأوربيين الباب على مصراعيه لدخول مصر والهيمنة على اقتصادها، وأصبحت مصر هي المزرعة التي تعتمد عليها أسواق أوروبا من المنتجات الزراعية، وارتبطت مصر بأوروبا ارتباطاً حضارياً وتجارياً، وأصبح اعتماد طبقة التجار الناشئة في مصر على الأسواق الأوربية من الناحية الاقتصادية وبالتالي السياسية، إلى جانب تمكين دعاة الثقافة الأوربية من السيطرة على الحياة الفكرية آنذاك. وهذا أمر أكدّه المؤرخ الإنجليزي أرنولد توينبي في قوله: «كان محمد علي دكتاتوراً، أمكنه تحويل الآراء النابليونية إلى حقائق فعّالة في مصر»^[3].

نلاحظ في ما سبق أن هذا الظلم بلغ أوجهه في عام 1931 بفرار ستة آلاف فلاح وهو العام نفسه الذي عاد فيه الطهطاوي من فرنسا، أي إن هذا الظلم كان على مرأى ومسمع منه ومع ذلك في مقابل هذا يستطرد الطهطاوي من ذكر مآثر محمد علي ومدحه، ويصفه بأنه «سليم القلب، صادق اللهجة، أمينٌ في تصرّفه، حكيمٌ في أعماله، كريمٌ إلى الغاية، وفيّ في معاشرته، حريصٌ على ود عشيرته وجنوده ورعيّته ومتجيبٌ إليهم»^[4].

ليس هذا فحسب بل يبرر الطهطاوي لنفسه وللقارئ كثرة المصاريف التي أنفقها محمد علي بشكل يخرج عن ميزانية الدولة المصرية فيقول: «وبالجملة:

[1]- عمر عبد العزيز عمر: تاريخ المشرق العربي، دار النهضة العربية، لبنان، بيروت، الطبعة 1، ص 346.

[2]- زكريا سليمان بيومي: قراءة جديدة في التاريخ العثماني ص 180.

[3]- نقلاً عن كتاب عبد الرحمن الجبرتي دراسات وبحوث، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1976، ص 14.

[4]- الطهطاوي، مناهج الألباب، ص 181.

فكان المرحوم محمد علي لا تكلُّ همته، ولا تفتُرُ عزمته، ولا يرتاح بدنه وعقله، بل دائماً مشغول بما يخص التمدن والتفكر في التجديدات وحميد المشروعات، ولا يبالي بالمصارف والتكاليف؛ للحرص على تقديم وطنه المنيف، وإخراج الرعايا من ورطة التخشن العنيف^[1]، ويثبت التاريخ من خلال كتابات الجبرتي زيادة أعباء مصر وديونها التي نتج عنها معاناة الشعب المصري من الفقر الشديد، حيث لم تعد توسعات محمد علي وإصلاحاته المتعددة، على الفرد المصري البسيط إلا بالفقر والعوز الذي أثقل كاهله فقراً على فقر، الأمر الذي زيفه الطهطاوي جملة وتفصيلاً بأن محمد علي أخرج الشعب المصري من فقره، مادحاً له بقوله: «ولما كانت حسنات ولي النعم تكاثر النجوم عدداً والأنفس مدداً^[2]».

ومن هنا نجد أن ما كتبه الطهطاوي عن محمد علي وأسرته من العدل والسعادة التي حصل عليها الشعب المصري هو أمرٌ ينافي للحقيقة التاريخية التي كتبت عن ظلم محمد علي للشعب المصري، ما يدل على وجود تزييفٍ وتعظيمٍ لحقيقة محمد علي المستبدة والظالمة.

ولا جدال أن هذا التزييف كان من أجل المال والشهرة والتقرب للأسرة الحاكمة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يظهر لنا الغرض الأساسي لمحمد علي في إرسال البعثة المصرية لفرنسا والتي كانت بتخطيط فرنسيٍّ من أجل السيطرة على العقول المصرية، وتشبعهم بالثقافة الغربية، فقد كتبت الأميركية «فرانسيس ستونر» في كتابها «الحرب الباردة الثقافية» معلقةً على غرض الحملة الفرنسية الأساسية وأهميتها في تغيير السلوك بقولها: «المستشرق الفرنسي ورجل الحرب «بونابرت» كان متنبهاً لأهمية الثقافة في تغيير السلوك، إذ نراه بعد أن يغادر مصر في العام التالي للحملة الفرنسية، يرسل إلى خليفته «كليب» يطلب منه انتقاء حوالي خمسمائة من الصفوة الاجتماعية في مصر، وإرسالهم إلى باريس للبقاء فترة، يتعرفون خلالها على الحياة الثقافية في فرنسا، ويعودون

[1]- المرجع السابق: ص 212.

[2]- المرجع السابق: ص 374.

بعدها محملين بهذه الثقافة، ويعملون على نشرها، فكرياً وسلوكياً فيتم الاستيعاب والتوحد، وتزول مشاعر الغربة والاغتراب^[1].

إضافةً إلى ذلك، فإنّ الطهطاوي كان قريباً جداً من المستشرق «سلفستر دي ساسي»، الذي يعرف بمكره ودهائه نحو الشرق، ففتح له أبواب فرنسا على مصراعها وقربه من المحافل بكلّ أنوارها ومباهجها، فامتثل الطهطاوي لتوجيهاته، فتعلم الفرنسية، ودرس التاريخ، والجغرافيا، والفلسفة والآداب الفرنسية، وقرأ مؤلفات «فولتير»، و«جان جاك روسو»، و«مونتسكيو»، وتعلم فن العسكرية، والرياضيات. وقد كان ذلك له أعظم التأثير على كتاباته التغريبية، ومن أبرز الدلائل على ذلك عرض الطهطاوي نفسه في كتابه «تخليص الإبريز» حيث يعرض رسالة من دي ساسي يقول فيها: «إلى حبيبنا الشيخ رفاة الطهطاوي، حفظه الله، وأبقاه. أما بعد فإنه سيصلك مع هذا ما طلبته منا من الشهادة بأننا قرأنا الكتاب المشتمل على حوادث سفرك، وكل ما أمعنت فيه النظر من أخلاق فرنساوية وعوائدهم وسياساتهم وقواعد دينهم وعلومهم وآدابهم وجدناه مليحاً مفيداً يروق الناظر فيه، ويعجب من وقف عليه، ولا بأس أن نعرض خط يدنا على «مسيو جومار» وإن شاء الله يحصل لك بمصنّفك هذا حظوة عند حضرة سعادة الباشا وينعم عليك بما أنت أهله ودمت على أحسن حال. محبك الداعي: سلوستري دساسي الباريزي^[2].

من هنا نجد توضيح لمدى إعجاب دي ساسي بما يكتبه الطهطاوي عن الفرنسيين، فلا يمكن لدي ساسي أن يعجب إلا بما يروق له ويتفق مع أيديولوجيته. وإلى جانب تأثر الطهطاوي بدي ساسي فقد تأثر أيضاً بجومار الذي كان يشرف على البعثة المصرية، والذي كان يد محمد علي في فرنسا لتنفيذ مقاصده التغريبية هناك، كما أنه أخذ بيد الطهطاوي إلى كل المحافل الفرنسية بكل أنوارها ومباهجها، ومع ذلك يصفه الطهطاوي بأنه مثل أبناء مصر البارين فيقول: «الخواجة جومار فإنه يسعى بهمته ورغبته في تنفيذ مقصد الوالي ويسارع

[1]-فرانسيس ستونر سوندرز: الحرب الباردة الثقافية، ترجمة: طلعت الشايب، المركز القومي للترجمة، الطبعة الرابعة، ص 17...

[2]- رفاة الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص 210

في المصلحة بلا إنكار، فكأنه من أبناء مصر البارين»^[1]. كذلك ذكر الطهطاوي رسالة جومار له والتي توحى بهدف الغرب الذي يسعى لمدينة الوطن العربي وفصله عن الدين والتي تتضح من خلال توجيهات جومار للبعثة المصرية بقوله: «إنكم منتدبون لتجديد وطنكم الذي سوف يكون سبباً في تمدين الشرق بأسره... أمامكم مناهل العرفان فاغترفوا منها بكلتا يديكم»^[2].

وهذا ما يجعلنا نشير إلى أن كتابات الطهطاوي جاءت في أغلبها ذات مرجعية أيديولوجية، حيث جاءت معظم كتاباته مصبوغة بالفكر الغربي الذي نحت ملامحه في فكر الطهطاوي خلال الخمس سنوات التي قضاها في فرنسا من ناحية، ومن ناحية أخرى جاءت كتاباته تخدم سياسات الحاكم الفرد سواءً أكان هذا الحاكم محمد علي أم أولاده من بعده، وكذلك السياسة التغريبية التي جاء بها الاحتلال الفرنسي.

لذا ينبغي علينا أن ننتبه إلى أن كتابات رفاة الطهطاوي جاءت مركبة غير بسيطة ولها أوجه متعددة ومتفرقة وأحياناً ما تبدو متعارضة في الظاهر على الأقل، ولذلك يجب علينا عدم التمجيد الحافل بها أو الترخيص والاستهانة بها، مع الأخذ في الاعتبار أن كتاباته جاءت متأثرة امتداداً وانحساراً حسب تقلب الأحوال السياسية واختلاف مشارب الحكام، ما نتج عنه عدم إتاحة الحركة الحرة في كتاباته نتيجة تقيدها بالسياسة في ذلك الوقت، ويدعم ذلك موقف الطهطاوي من الحداثة الغربية.

موقف الطهطاوي من الغرب

كان لتقرب الطهطاوي من محمد علي أثر كبير انعكس على نشاطه بأكمله، ويتجلى هذا بوضوح خاصة في كتاب «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» وكتاب «مناهج الألباب المصرية في مباحج الأداب العصرية» حيث كان الطهطاوي متحمساً جداً لإنجازات الحضارة الغربية، وكان مؤيداً نشطاً لإدخال

[1]-المرجع السابق : ص 200

[2]- محمد زكريا توفيق: الطهطاوي رائد من رواد النهضة والفكر الليبرالي (الحوار المتمدن)، <http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=163131&r=0>

الأفكار الغربية التي رأى أنها ستكون مقبولة للعرب، ولذلك نادى بالانفتاح على علوم الغرب وثقافته والتواصل معهم لتحقيق المنافع المادية والمعنوية وعبّر عن ذلك قائلاً: «إن مخالطة الأعراب، ولا سيما إذا كانوا من أولي الألباب، تجلب للأوطان المنافع العمومية... والبلاد الإفرنجية مشحونة بأنواع المعارف والآداب، لا ينكر لإنسان أنها تجلب الأنس، وتزين العمران...»^[1]. ومن أجل ذلك ناضل الطهطاوي ووصل الخيوط بين الشرق والغرب، ووقف موقف العداء من دعوات العزلة، وعُقد النقص التي تسلم إلى الانغلاق على الذات، فأخذ يدعو الشعوب الإسلامية إلى الانفتاح على المجتمعات المتحضرة، ويسفه دعاة العزلة^[2].

فالتواصل، على حدّ قوله هو «الدواء الشافي والعلاج المعافي للداء الذي عانى منه العرب لعدة قرون»^[3]. ولا ضير في ذلك، فالانفتاح هو سمة ضرورية للمجتمعات المتحضرة لنقل الخبرات البشرية والاستفادة منها، ولكن تكون دائماً الإشكالية في كيفية الاستفادة من هذه الخبرات ومدى ملاءمتها للبيئة العربية والإسلامية من جهة، ومن جهة أخرى كيفية التوافق بين العناصر الوافدة من الغرب مع منظور الرؤية الإسلامية والشرقية، وهذا لم يحدث في انتقاء الطهطاوي للعناصر والأفكار التي انكبّ على نقلها من الغرب، فلم يميز في كثير من الأحيان بين ما يجب نقله وما يجب تركه بما يتلاءم مع البيئة العربية والإسلامية، وكان ذلك نتيجة الانبهار الكبير نحو الشعب الفرنسي والغرب، حيث رأى أن الشعب الفرنسي شعبٌ رائعٌ وبسببه تحقق لفرنسا الرخاء الاقتصادي فيقول: «ولما كانت رعيّتهم رائعة كانت الدولة عندهم لها إيرادٌ سنويٌّ عظيمٌ»^[4]، ولا مشكل في ذلك، ولكن تبدأ الإشكالية عندما يبدأ بمقارنات مفتعلة ومتكررة بين الشعب العربي والشعب الفرنسي، تنتهي بوضع الشعب الفرنسي في مكانة

[1]- رفاة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص54.

[2]- أمان عبد المؤمن قحيف، إشكالية التقدم في العالم الإسلامي، دراسة تحليلية في فكر رفاة الطهطاوي، دار النهضة العربية، القاهرة، 2002م، ص52.

[3]- الطهطاوي، مناهج الألباب، ص93.

[4]- رفاة الطهطاوي : تخليص الإبريز 171

سامية في مقابل التقليل من مكانة الشعب المصري، الأمر الذي يوضح وجود دافع أيديولوجي سابق لمثل هذه المقارنات، وعلى ذلك يرى الطهطاوي أن الفرنسيين غير مقلدين نظراً لبحثهم المستمر عن أصول الأشياء والبرهنة عليها، وفي المقابل، كان المصريون أناساً بطيئين وعاطلين غير مباشرين، وغير ملمين بالقراءة والكتابة، وأن عدداً قليلاً منهم هو الذي يشارك في النقاشات العامة، ولذلك يتميز الشعب الفرنسي على حدّ قوله بأنهم «ليسوا أسراء التقليد أصلاً بل يحبون دائماً معرفة أصل الشيء والاستدلال عليه، حتى إن عامتهم أيضاً يعرفون القراءة والكتابة، ويدخلون مع غيرهم في الأمور العميقة، كل إنسان على قدر حاله، فليست العوام بهذه البلاد من قبيل الأنعام كعوام أكثر البلاد المتبربرة»^[1]. وعلى الرغم من ذلك نجد تناقضاً في مواقفه ناحية الغرب عندما يعود في وصف كتبهم بأنها ينقصها الدقة إذا ما قورنت بالكتب العربية، فيقول «وأما كتب الفرنسيين فلا شيء من ذلك فيها، فليس لكتبها شراحٌ ولا حواشٍ إلا نادرة»^[2] أي إن الكتب العربية أكثر دقة وعمقاً مما يكتبه الفرنسيون، ويظهر هنا تردّد الطهطاوي بين الغرب والشرق، وهكذا كانت سمة التردد هي السمة الرئيسية في كلّ محاولاته المستمرة في إدخال الفكر الغربي في ما يمكن أن يكون مقبولاً ومفيداً في ظروف الحياة المحلية، ومتوافقاً مع الشريعة الإسلامية، إلا أنه في الواقع لم يكن موفقاً في بعض الأحيان حيث كانت اختياراته في نقل كلّ صور الحياة الفرنسية بسلبياتها وإيجابياتها، تنعكس على عادات وتقاليد المصريين في ذلك الوقت والتي للأسف انتقلت إليهم سلبياتها قبل إيجابياتها، تلك العادات الغربية والغريبة عن المجتمع المصري وعن العالم العربي بصفة عامّة، حيث يلاحظ القارئ في كتاب «تخليص الإبريز» أن الطهطاوي قدم سرداً وافياً وبفقرات مطولة عن مظاهر الحياة الفرنسية، بكلّ ما تحمله من سلوكيات وعادات غريبة أبعد ما تكون عن حياة المجتمع الشرقي والإسلامي، متبعاً في ذلك سياسة الترويج للإقبال على الحضارة الغربية ثم سياسة الترهيب والتحذير منها، إلا أن تحذيره ظهر في عباراتٍ مقتضبة جداً، بأن علينا الأخذ منها بما

[1]-المرجع السابق : ص 83

[2]-المرجع السابق : ص 178

يتوافق مع شريعتنا الإسلامية، ما جعل كتاباته تأتي أشبه بدعايةٍ للغرب ولا سيما بعد المقارنات المفتعلة التي عقدها الطهطاوي بين أحوال الغرب وأحوال العرب وتأكيدَه المستمر إلى لفت انتباه القارئ العربي بمقولته اعلم مشيراً لوصف الحياة الغربية، بالإضافة للمقارنات المتكررة بين نصارى الغرب ونصارى الشرق اللذين وصفهم الطهطاوي بالدونية، بخلاف نصارى الغرب الذين يتميزون على حدّ قوله بالذكاء فيقول: «اعلم أن الباريزيين يختصون من بين كثير من النصارى بذكاء العقل، ودقة الفهم وغوص ذهنهم في الغويصات، وليسوا مثل النصارى القبطة، في أنهم يميلون بالطبيعة إلى الجهل والغفلة»^[1]، وهنا يقصد بالنصارى القبطة نصارى مصر.

ولا ضير في وصفه أن الفرنسيين كانت لهم صفاتٌ جيدة جداً. ومع ذلك، هل هناك أي حاجة لاستخدام الأقباط للمقارنة لتوضيح هذه النقطة؟ هل كان من الصواب والإنصاف أن يقول أن الأقباط كان لديهم «نزعة طبيعية نحو الجهل والغباء»، أليس من الأفضل أن يقارن بين حالتهم المؤسفة الغارقة في الجهل والتدهور الاجتماعي باللغة الفرنسية بدلاً من إشعال نيران الفتنة بين الأقباط والمسلمين وهو أمرٌ لا يوصي به الإسلام.

إن مقارنة الطهطاوي بين نصارى الغرب ونصارى الشرق تفصح عن مغالطة وتناقضٍ في كتاباته التي أكدت في مواضع أخرى على ضرورة احترام الأديان الأخرى، فنجدَه وهو بصدد عرضه لأنواع التمدن المعنوي والمادي، يدرج تحت التمدن المعنوي بأن قوام الملة المتمدنة تلك «التي تسمى باسم دينها وجنسها لتتميز عن غيرها»^[2]، ذلك أن تعدد الأديان هي سنةٌ كونيةٌ نصت عليها الآية الكريمة «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً»^[3]. ولذلك ارتكن الطهطاوي للرأي القائل «أما وقد اتسع الإسلام فكل إمريء وما يختار»^[4]، وهو رأي يدعو

[1]- المرجع السابق، ص 83.

[2]- الطهطاوي، مناهج الالباب، ص 13

[3]- سورة هود، آية 118.

[4]- الطهطاوي : مناهج الألباب، ص 13.

لحرية العقيدة، وهذا يناقض مقارنته المستمرة بين النصارى والمسلمين ووضع النصارى الشرقيين دائماً في مرتبة أدنى في مقابل نصارى الغرب. ويستمر تناقض الطهطاوي في عرضه لمظاهر وزيف الحضارة الغربية، فيصف المسارح الفرنسية التي يكتب مصطلحها الفرنسي بالعربية (تياترات) والتي يرى أن أعظمها الأوبرة عندهم ويصفها بأنها مثل «المدرسة العامة يتعلم فيها العالم والجاهل»^[1]، وقد تحول هذا المصطلح ليكون ضمن اللهجة المصرية تياترو، وهي عادة اتبعتها الطهطاوي في كتبه لتغريب اللغة العربية بإدخال المصطلحات الأجنبية عليها، ليس هذا فحسب، بل كان لوصف الطهطاوي لحياة تلك المسارح في فرنسا أثرٌ كبيرٌ على سياسة أسرة محمد علي في إنشاء مثل هذه المسارح وانتشارها في مصر، حيث أنشأ الخديو إسماعيل بن محمد علي دار الأوبرا المصرية عام 1869، والتي تقام عليها الحفلات الموسيقية على غرار مثيلاتها في فرنسا، وقد دعم هذا بلا شك ما حمله الطهطاوي من رياح تغريبية بعد رحلته وافتنانه بالحياة في فرنسا والتي تتضح بوصفه للمسارح المنتشرة بها وعلى الأخص الأوبرة التي يرى فيها فضائل عظيمة فيقول: «ولو لم تشتمل التياتر في فرنسا على كثير من النزعات الشيطانية لكانت تعد من الفضائل العظيمة الفائدة، فانظر إلى اللاعب بها فإنهم يحترزون ما أمكن عن الأمور التي يفتتن بها المخلة بالحياء، وفرقٌ بعيدٌ بينهم وبين عوالم مصر، وأهل السماع ونحوهم»^[2]، وبعيداً عما يحدث في مثل هذه الأماكن من أمور مخلة بالحياء، نجد الطهطاوي يشجع على إدخال الموسيقى بكل ألوانها إلى الحياة المصرية، ولا سيما بعد وصفه لأماكن الرقص التي وصفها أنها عندهم منتزهات، ونلاحظ من حديثه أن هذه الأماكن ليست منتزهاً لأهل البلد وحدهم وإنما هي أيضاً منتزهاً للجالية المبتعثة فيقول: «ومن المنتزهات محال الرقص المسماة البال وفيه الغناء والرقص، وقل أن دخلت ليلاً في بيت من بيوت الأكابر إلا وسمعت به الموسيقى والمغنى، ولقد مكثنا مدة لا نفهم لغنائهم معنى أصلاً، لعدم معرفتنا بلسانهم»^[3]، والعجيب أن الطهطاوي

[1]- المرجع السابق 134.

[2]- المرجع السابق، ص 135.

[3]- المرجع السابق، ص 136.

يمضي قدماً ليس في وصف أماكن الموسيقى فحسب، بل يصف أيضاً أماكن الرقص حيث يقسم الرقص لأنواع: رقصٌ حميدٌ ورقصٌ مذمومٌ، فيعقد مقارنة بين رقص النساء في مصر ورقصهن في فرنسا فيقول: «بخلاف الرقص في أرض مصر، فإنه من خصوصيات النساء، لأنه لتهييج الشهوات، وأما في باريس فإنه نمطٌ مخصوصٌ لا يشم منه رائحة العهر أبداً»^[1]، ثم يزيد الطهطاوي في وصف أصحاب هذه الأماكن وصفاً عينياً ويرسم بكتاباتته ما يقومون به من حركات تفصيلية، وكأن القارئ يرى هذه الحركات رؤية العين فيقول: «وقد يقع في الرقص رقصاً مخصوصةً، بأن يرقص الإنسان ويده في خاصرة من ترقص معه، وأغلب الأوقات يمسكها بيده»^[2].

ولا شك أن هذا لا يجب أن يصدر من واعظ وإمام ديني كانت مهمته في الأساس إرشاد وتوجيه البعثة المصرية في باريس، ولا أدري ما حاجة الواعظ والإمام فضلاً عن غيره من المسلمين في دخول مثل تلك الأماكن. وما كان لشيخ من خريجي الأزهر أن يفعل ذلك إلا بتوجيه ودعم من قوى تغريبية وسياسية ساعدته على كتابة ذلك والتي حددت في نهاية المطاف توجهه الغربي.

لقد انعكس تناقض الطهطاوي في فكره بشكل سلبي على القارئ العربي نفسه، حيث أدى ذلك إلى التردد بين نقيضين: قبول كل شيء دون تردد، أو رفض كل شيء، وتغيرت المفاهيم بسرعة لم تكن متوقعة، فلم يصبح الشرق هو الشرق والغرب هو الغرب بل انتقلت تقاليد الحياة الغربية إلى الوطن العربي فانهال الناس منها مقلدين غير مباليين بالفروق بين الثقافتين.

لقد تغافل الطهطاوي منذ البداية بأن نقله للحضارة الغربية وثقافتها هو نقل يتأثر به القارئ الناشئ في بيئة مغلقة تحافظ على القيم والأصول كالبيئة الشرقية التي تأثرت تأثراً شديداً بهذه الكتابات التحريرية، التي تغلغلت داخل البيئة المصرية على وجه الخصوص، ما جعل الثقافة الغربية والفرنسية تتوغل داخل

[1]- المرجع السابق، ص 137.

[2]- الطهطاوي، تخلص الإبريز في تخلص باريز، ص 137.

الحياة المصرية بشكلٍ يكاد يغطي على عادات وتقاليد أهل مصر أنفسهم. إن ما يهدف إليه الغرب هو الحداثة التي «هي تحقيق عالميّة من خلال التغريب، وكونية من حيث الطموحات، لتكسب شرعية عابرة للتاريخ وعابرة للثقافة، ولا تقف عند حد العلم والتقنية، بل تتجاوز ذلك، لتفرض نفسها على الأيديولوجيات والعقائد لتحقق المركزية، وترى أنّها هي من يستحق المدح لعظمتها وتقدمها، في حين أنّها تحمل في خفاياها صراعاً مريراً مع الآخر، بهدف القضاء على خصوصيّة الحضارات الأخرى»^[1]. ومن أجل ذلك، يُعد الطهطاوي بكتاباتهِ عن الحياة في فرنسا والغرب من أوائل الحداثيين المروجين لها، إن لم يكن الأول الذي أدخل الحداثة الغربية لمجتمعاتنا الشرقية، والتي لم تقتصر على المظاهر الحياتية، بل توغلت داخل العديد من الأفكار التي قلبت موازين المجتمع، وعلى سبيل المثال لا الحصر، نجد المفاهيم الحداثيّة التغيريّة متوغلة داخل العديد من الاتجاهات الفكرية في منهج الطهطاوي، منها مفهومه عن المرأة ومفهومه للاستعمار وأراؤه السياسيّة على نحو ما سيتضح فيما يلي.

أثر الفكر التغريبي على مفهوم الطهطاوي للمرأة

اهتم الطهطاوي اهتماماً كبيراً بقضية المرأة، ويتضح ذلك في دعوته إلى تحديث الدولة والمجتمع، فمدنية المرأة تكمن في حصولها على حقوقها، وليس ثمة دليل أقوى على التخلف والبربرية من تلك المجتمعات التي تحجب على المرأة حقوقها، وتمنعها من ممارسة حريتها، وقد أراد الطهطاوي للمرأة المصرية أن يكون لها دورٌ مميزٌ في بناء الحضارة، فقد أراد لها أن تتقدم وتفتح على حضارة الآخر، دون فقدان قيمها الدينية والأخلاقية، فكان شديد الاهتمام بقضية المرأة، واعتبرها من أهم قضايا النهضة الاجتماعية، فهي القادرة على أن تخلق جيلاً متقدماً، وتساهم في صنع كوادر متعلمة ومعلمة وعاملة، فالمرأة في نظره «ليست مخلوقةً من أجل الملاذ فقط، بل إنها أم تصنع أمة وحضارة»^[2]، ولذلك رأى أن

[1]- جيرار ليكرك: العولمة الثقافية، ترجمة: د. جورج كتورة، ط1، بيروت، دار الكتاب الجديدة، 2004م ص483.

[2]- رفاة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، تحقيق ودراسة محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة كتب التراث، ج1، ص86.

سلب حريتها يشكل خطراً على تقدم الأمة، ولهذا طالب الطهطاوي من خلال كتاباته بحرية المرأة وتقدمها في المجتمع، معتقداً أنه بهذه الدعوى سيزيل عنها جحافل الظلم والجهل. وكانت تلك أولى الصيحات التي تنادي بتقدم المرأة وحريتها، وتعالى الصيحات بضرورة تحرير المرأة من القيود التي رأوا أنها تكبلها، ولذلك رأى الطهطاوي أن الفرق بين المرأة والرجل هو فرق ذكورة وأنوثة فقط، وأن للمرأة صفات تمتاز بها عن الرجل» فإذا أمعن العاقل النظر الدقيق في هيئة الرجل والمرأة في أيّ وجه من الوجوه، وفي أي نسبة من النسب، لم يجد إلا فرقاً يسيراً يظهر في الذكورة والأنوثة^[1] وهنا إشارة إلى مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة، وأن حقيقة المرأة في ذلك الوقت كانت غائبة عن الأذهان، حيث كانت المرأة الشرقية تشعر بالظلم والإجحاف نظراً للسيطرة المستبدة التي يمارسها الرجل تجاهها، ما كان له أكبر الأثر على تحفيز الكتابات التي تنادي بحريتها والتي وضع أسسها الطهطاوي ثم بناها قاسم أمين في محاولة لتغيير أحوالها بشكل كبير.

وقد بدأ الطهطاوي هذا التغيير بالمناداة بتعليم المرأة حيث يرى أن تعليمهن «عبارة عن تنوير عقولهن بمصباح المعارف المرشد لهن، فلا شك أن حصول النساء على ملكة القراءة والكتابة، وعلى التخلق بالأخلاق الحميدة، والاطلاع على المعارف المفيدة هو أجمل صفات الكمال^[2] ولم يقف طموح الطهطاوي على المطالبة بتعليم المرأة القراءة، بل دعا إلى تعلمها المعارف والآداب عموماً، فليست المعارف والآداب في النساء إلا محامد كالرجال، فكما قال الطهطاوي: «تعلموا الأدب، فإن كنتم ملوكاً تربيتهم، وإن كنتم وسطاً فقتم أقرانكم ويحسن الأدب في النساء زيادة لما فيهن من الرقة الطبيعية والمحاسن المعنوية، فنسبة ذكاء المرأة الطبيعي إلى أخلاقها وعوائدها، كنسبة لطافتها وظرافتها إلى أعضائها الظاهرة، فهي بالأدب جميلة حساً ومعنى^[3]. ويضيف الطهطاوي إلى ذلك أن فضيلة المرأة وجمالها يكمن في صفة الحياء «فالحياء صفة ممدوحة فيهن،

[1]-[الطهطاوي]: المرشد الأمين في تربية البنات والبنين، ط1، مصر، مطبعة المدارس الملكية، 1289هـ. ص 49

[2]- رفاة الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1 ص 207-208 .

[3]-رفاة الطهطاوي، المرشد الأمين، ص 48.

فالاتق بمن يربي البنات ويتعهد شؤونهن أن يتركهن على حيائهن»^[1].

ولا جدال في ما كتبه الطهطاوي عن صفات المرأة المسلمة وما يجب أن تتحلى به من أخلاق رفيعة وسلوكيات حميدة، وهذا نابع من تنشئته الأزهرية وبيئته المسلمة، إلا أن المشكلة تكمن في تغلغل الفكر التغريبي على كافة القضايا التي يتناولها الطهطاوي وتأثره الشديد بالمظاهر الغربية الخداعة، ما أعطى لكتابات صبغة حديثة تغريبية، حاول نقلها إلى الشرق بمصطلحات توحى بانبهاره الشديد بجوهر ومظاهر المرأة الغربية، فجاءت دعوته لتحرير المرأة نتيجة لتأثره الشديد بمظاهر وعادات النساء في فرنسا، حيث يتطرق إمام البعثة المصرية وخطيبها لمكانة المرأة بين الرجال في فرنسا، ملخصاً وبإعجاب شديد كيف يتعامل الرجل مع المرأة هناك فيقول: «والغالب أن الجلوس للنساء ولا يجلس أحد من الرجال إلا إذا اكتفت النساء، وإذا دخلت امرأة على أهل المجلس، ولم يكن ثم كرسي خال قام لها رجل وأجلسها، ولا تقوم لها امرأة لتجلسها، فالأنثى دائماً في المجالس معظمة أكثر من الرجل، ثم إن الإنسان إذا دخل بيت صاحبه، فإنه يجب عليه أن يحيي صاحبة البيت قبل صاحبه، ولو كبر مقامه ما أمكن، فدرجته بعد زوجته أو نساء البيت»^[2].

وهنا تظهر البداية الأولى في إعجاب الطهطاوي بتحرر المرأة في الغرب واختلاطها بالرجال، والذي يتضح أكثر بوصفه مظاهر المرأة الفرنسية، فتارة يصف إعجابه بملابسهن، وتارة بشعورهن، وتارة أخرى، يصف سيقانهن، فيقول مستحسناً ملابسهن على الرغم من خلاعتها «وملابس النساء ببلاد الفرنسيين لطيفة بها نوع من الخلاعة»^[3]. كما يقول في وصف شعر النساء الفرنسيات بعد أن قدم في إسهاب شديد وصف مباهج الحياة الغربية بكل ما فيها من حياة الأنوار والحرية والرفاهة، في مقابل الحياة المنغلقة والمقيدة والفقيرة في المجتمع العربي، وبعد أن يكون القارئ تشبع بحياة الأنوار الموجودة في

[1]- المرجع السابق، ص 4.

[2]- رفاة الطهطاوي، خليف الإبريز، ص 136.

[3]- المرجع السابق : 129.

المجتمع الغربي، يأتي الطهطاوي بفكرةٍ مقتضبةً جداً: «ومن خصالهن التي لا يمكن للإنسان ألا يستحسنها منهن عدم إرخائهن الشعور، كعادة نساء العرب، فإن الفرنسيين يجمعون الشعور في وسط رؤوسهن»^[1]. أما عن وصفه لسيقان النساء هناك فيقول: «بل هن دائماً لابسات للشرابات، الساترة للساق، خصوصاً عند الخروج إلى الطريق، وفي الحقيقة سيقانهن غير عظيمة أصلاً»^[2]. إن مثل هذا الكلام عندما يخرج من رجلٍ أزهريٍّ (إماماً وخطيباً) لا تملك المرأة أمامه في ذلك الوقت إلا أن تستحسنه وتعدّه مُسلِّمةً لما يجب أن يكون عليه شكل المرأة، وقد كان هذا الوصف البذرة الأولى التي التقطها قاسم أمين لتحرير المرأة وخلع الحجاب الشرعي وتأويله بما يتنافي مع الغرض الأساسي للحجاب، الذي أمر به الإسلام، وبالطبع هذا الكلام هو كلامٌ لا يليق بإمام البعثة المصرية وواعظها.

فمن الواضح أن الطهطاوي تناسى وظيفته التي أرسل من أجلها إلى فرنسا، فخطفته حياة الأضواء، ما أدى إلى وجود تناقض وتردّدٍ دوماً في معظم كتاباته بين الأخذ بالموروث الديني والوافد الغربي، وقد نتج عن ذلك خروج الطهطاوي عن الهدف الأساسي لابتعائه لفرنسا بأن يكون إماماً وخطيباً للبعثة هناك، فجاءت كتاباته في شكل دعوة لتحرر المرأة العربية وانطلاقها للتبرج، وهذا ما يتناقض مع ما جاء في القرآن والسنة عن الحجاب الشرعي، كما يتناقض مع كتابات الطهطاوي ذاته بالالتزام بالشريعة الإسلامية، التي حث عليها، وكأنه يكتب عنها باستحياء خوفاً من لوم علماء الأزهر له والذي كان فرداً من أفراده قبل سفره.

ولهذا كان نقله لعادات النساء في فرنسا تارةً بإعجاب وتارةً باستهزاء، دون تدقيق في المصطلحات التي توحى بانبهاره بوضع المرأة الفرنسية، والتي اعتبرتها المرأة العربية دعوة ومناشدة لها بتقليد ذلك، والمتتبع للأحداث التاريخية في مصر بعد انتشار كتاب الطهطاوي (تخليص الإبريز) يجد أن كل العادات التي كتبها الطهطاوي عن مظاهر المرأة الفرنسية انتقلت إلى نساء مصر على وجه الخصوص.

لم يميز الطهطاوي في كتاباته بين ما يجب نقله للقارئ وما يجب تركه، وكان

[1]- المرجع السابق: 130.

[2]- المرجع السابق: ص 139.

لا بد أن يجاهر وينقد العادات الغربية بما لا يتفق مع مجتمعاتنا الشرقية، بدلاً من نقده على استحياء وباقتضاب شديد لا يوحى إلا بتفاعله مع الغرب، وهذه عادة دعاة التغريب تحت مسمى التنوير والحدثة، يحاولون تحرير المرأة لا من الظلم الذي يدعون، ولكن للاقتداء بالغرب، وهذا ما حدث حيث أصبحت الإشكالية في وقتنا الحاضر هي أن المرأة المسلمة أصبحت تقلد المرأة الغربية في مظاهرها الخارجية، فتقلدها في تبرجها وملابسها بما لا يتماشى مع الحياء الإسلامي، ومن ثم بدلاً من أن تخرج المرأة من عبودية المجتمع والرجل، دخلت في عبودية وشراكة الأفكار الغربية غير الملائمة للمرأة الشرقية، ومن ثم لم تستطيع المرأة في مجتمعاتنا الشرقية أن تخرج من دائرة التخلف، لأنها لم تنظر للأمر على أنه بناء، بل على أنه أخذ واستهلاك للأفكار وغيرها. فليس المرفوض أن تتعلم المرأة أو تعمل، فالعمل والعلم حق طبيعي تمارسه بجانب أخيها الرجل، وإنما المرفوض هو التقليد الأعمى للمرأة الأوروبية في مظاهرها الخارجية. وهذا ما يحدث الآن في مجتمعاتنا الشرقية المعاصرة حيث انتقلت صيحات التحرر بكافة أشكالها في مجتمعاتنا الشرقية ما ساعد على ضعف وخلخلة البنية الاجتماعية والدينية.

مفهوم الطهطاوي للاستعمار

تشكل موقف الطهطاوي نحو الفكر الاستعماري انطلاقةً من مشكلة بلورها الطهطاوي وذكرها ببساطة في التساؤل الأتي: كيف أن مصر، التي كانت حضارتها في طليعة العلم والفنون والقوة العسكرية، تقف الآن وراء أوروبا؟

ووفقاً للطهطاوي، فإن دونية مصر لأوروبا كانت مرئيةً في العديد من المجالات (علي سبيل المثال، فنياً واقتصادياً وعسكرياً)، ولكن كل ذلك يمكن أن يعود إلى الحالة الكارثية للعلوم المصرية والثقافة العلمية، الموجودة في عهده. ومن أجل أن يعاد المجد من جديد لا بد من إعادة ما كان لمصر من قوة ومجد كانت تمتلكهما في الماضي، ولهذا الغرض، ادعى أن الغزو المصري واستعمار السودان كانا مناسبين بشكل فريد لإعاده توحيد شطري النيل.

ولا شك أن تأثر الطهطاوي بالفكر الغربي، بجانب ارتباطه الوثيق بالسلطة في عهدي محمد علي وإسماعيل، وحرصه على تبرير سياستهما التوسعية قد

جرّه إلى الوقوع في هذا المأزق لتبرير التوسع الاستعماري على وجه الإطلاق، ومن أجل ذلك وضع الطهطاوي تبريراً لسياسة محمد علي الاستعمارية بتأويله وتفرقة بين استعمار مذموم واستعمار حميد فيقول: «إن من قصد الاستيلاء على مملكة لا يخلو عن أحد أمرين: إما أن يكون كالصياد يقتنص مصيده بكل مكيدة، أو كالمثقت لليتيم المفارق أبويه؛ لينقذه من التهلكة، ويجعله وليده، فالأمر الثاني هو الممدوح، وهو مقصدٌ حميدٌ لأولي الفضائل من أصحاب الفتوح»^[1]، ويقصد بذلك بالطبع محمد علي الذي يبرر له كل أعماله. هذا بالإضافة إلى صبغ الطهطاوي سياسة محمد علي الاستعمارية بالصبغة الدينية، حيث وضع محمد علي في مصاف القديسين اللذين تولوا الدفاع عن الدين وحمائته، فقد جاء استعماره للسودان من أجل إنقاذ الدين هناك فيقول: «كذلك فتح محمد علي الشأن لغير هذه البلاد من البلدان، كفتحه للأقطار السودانية ما وسع دائرة المنافع الوطنية، وحروبه مع وإلى عكا معلومة، وجولان جنوده في الشام وغير الشام مفهومة، لم تكن تلك من محض العبث، ولا من ذميم تعدي الحدود إذ كان جُلّ مقصوده تنبيه أعضاء ملة عظيمة، تحسبهم أيقاظاً وهم رقود»^[2].

يستخدم الطهطاوي ألفاظ القرآن الكريم في غير موضعها، لتبرير سياسة محمد علي الاستعمارية، فيقول بأن الآية الكريمة «تحسبهم أيقاظاً وهم رقود» يٌقصد بها الدول المستعمرة. وللأسف هذه طبيعة كل فكر إمبرياليٍّ غربيٍّ فهو يُبرر لنفسه من منطلق الدين استعمار البلاد الأخرى، مثل الحملات الصليبية التي جاءت بدعوى الدين. وأيضاً نشير لموضوع آخر يُظهر تناقض الطهطاوي، حيث نجد في كتابه «مناهج الأبواب» يذكر الهدف الحقيقي لمحمد علي في استعماره للسودان وهو الطمع في ثروة السودان ومعادنها فيقول: «وقد كان المرحوم محمد علي من وقت حيازته واستيلائه على السودان التي استولى عليها بسيفه..... مشغول البال باستكشاف معادنها واستخراجها، فلذلك سافر إليها بنفسه ليمتحن معادنها»^[3].

وفي الحادثة نفسها يرى الطهطاوي أن استعمار محمد علي لهذه البلاد هو

[1]- الطهطاوي : مناهج الابواب، ص 182.

[2]- المرجع السابق، ص 184.

[3]- المرجع السابق، ص 213.

دلالة على نيته الحسنة لإصلاح أحوالها التي وصفها بالبربرية والتوحش، ولذلك فبدلاً من أن يدين الطهطاوي محمد علي على سياسته التوسعية بدون أدنى حقٍّ سوى منفعته الخاصّة، أعطاه الأجر والثواب على ذلك، فيقول: «وقد كان السلف لا يعلمون شيئاً إلا أن تتقدمه النيّة الخالصة، ومع ذلك فقد نصّ العلماء أنّ من حجّ بنية التجارة كان له ثواب بقدر قصده الحج، فكذلك الفاتح ملكة إذا نوى إصلاح حالها، وتربية أهلها، وتهذيب أخلاقهم، وإسعادهم، وتنعيم بالهم، وتحسن أحوالهم برفع الظلم عنهم، كما يقتضي به حُسن الظنّ في حقّ المرحوم محمد علي كما هو الواقع، فهو مثابٌ ق طعا ولو دخله قصد منفعة دنيويّة ما لا يفارق الملوك، من حب المحمّدة في غالب الأحيان»^[1].

ومن اللافت للنظر ذلك التشابه الكبير بين فكر الطهطاوي والمؤرخ والسياسي الفرنسي ألكسيس دو توكفيل (1805-1859) اللذان يتشاطران التبرير نفسه للإمبراطورية بأنها ستولد المجد للشعب المنتصر، حيث يعتقد توكفيل زاعماً أنّ وجود فرنسا في الجزائر له ما يبرره على أساس أنّه سينعش الحالة الاقتصادية والسياسية في بلاده^[2]. وبالمثل جادل الطهطاوي حيث رأى أنّ الحكم المصري على السودان كان تذكيراً قوياً للشعب المصري بعظمته الماضية، وأنّ مشروعه الاستعماري الكبير في أفريقيا سيكون بمثابة حافز لعظمته في الحياة العامة

فتوكفيل والطهطاوي على حدّ سواء من الحرص على حضارتهم والتي لا يرون إشكالية في إعلاء شأنها بأيّ وسيلة كانت حتى لو عن طريق استعمار بلدان أخرى، ولهذا كان كلّ من توكفيل والطهطاوي مؤيدين قويين لحكم بلدانهم سواءً في الجزائر أو في السودان، على أساس أنّ ذلك من شأنه أن يحسن الحالة السياسية والاقتصادية لبلديهما. وهو للأسف مبدأ ميكافيللي الغاية تبرر الوسيلة.

ذلك أنّ الاستعمار بالنسبة لتوكفيل، سيؤدي إلى إعادة إحياء الديمقراطية والحرية الفرنسية، وبالنسبة للطهطاوي فهو وسيلة لتعزيز قوة العاهل المصري

[1]-المرجع السابق، ص 183.

[2]-Jeffrey Sachs :Alexis de Tocqueville and Rifa'a Rafi' al-Tahtawi on the Virtues of Colonialism Responses to Empire in 19th Century French and Egyptian Thought:

<https://www.cpsa-acsp.ca/papers-2010/Sachs.pdf>

المطلق، ومن أجل ذلك أشاد الطهطاوي بالسياسات التوسعية التي مارستها مصر وخاصة في السودان، واعتبر أنّ مصر قد احتلت بذلك مكانها بين أمم أوروبا المتحضرة. وانتقد أهل الجنوب في السودان وعدهم مثالا للتخلف.

وبرّر التوسع المصري هناك بأن أهالي تلك البلاد يعيشون في مساحة كبيرة من الأرض تكفي لإعاشة عشرة ملايين نسمة، بينما يزيد تعدادهم على المليون، ليس هذا فحسب، بل تخللت داخل كتابات الطهطاوي نظرة عنصرية لتبرير احتلال مصر للسودان، تلك النظرة التي هي في الأصل بعيدة عن شريعة الإسلام وأخلاقه الحميدة، فيرى من خلال قصيدة نظمها وهو في منفاه بأن السودانيين غير صالحين للحضارة وعاجزين عن التقدم إلى ما وراء حالتهم الشبيهة بالحيوانية، ثم يصفهم بأن نصفهم كالوحوش والباقي كالجماد، وما كان ذلك يصدر عن الطهطاوي إلا بسبب نزعتة البرجماتية والعطايا التي كان يتقاضاها من الأسرة الحاكمة ولذلك يقول: «وما السودان قط مقام مثلي ولا سلماي فيها ولا سعادي»^[1].

ويرى الطهطاوي بأن أيّ مصري لا يمكن بعد أن يرى الأعمال البربرية التي غرق فيها السودانيون، أن يبقى على موقفه من اللامبالاة والتسيّب، وبدلاً من ذلك، فإنّه سيستولي عليه الرغبة في أداء أعمال عظيمة، كما فعل الفراعنة الجدد في السابق، ولذلك فإنه باحتلال السودان ستستعيد مصر مكانتها في طليعة العلم وسمعتها كقوة عظمي.

لم يكتف الطهطاوي بذلك، بل نراه يتحدث عن التوسع الاستعماري في آسيا وأفريقيا وأميركا باعتباره مثالا لتعاضم قدرة الغرب، وقد أشار إلى ذلك في موضعين من «مناهج الألباب» ففي الإشارة الأولى يقول «إنّ بريطانيا أدركت أن السبيل لثروة الأمة يكمن في ازدهار التجارة والصناعة، وأنهما يجب ألا يخضعا للقيود حتى يتم التوسع في الواردات والصادرات وتحقيق أكبر قدر من الأرباح، ومن ثم تجني الأمة الثراء، وأن بريطانيا غزت بلاداً كثيرة لتحقيق هذا الهدف مثل الهند وأميركا وغيرهما من البلاد، وأن الهدف الرئيسي لبريطانيا هو تنمية الصناعة والتجارة لصالح شعبها وكذلك شعوب البلاد الأخرى وأن الدول الأوروبية

[1]- الطهطاوي، مناهج الألباب، ص 227.

الأخرى كإسبانيا والبرتغال وفرنسا وهولندا حذت حذو بريطانيا»^[1].

وفي الإشارة الثانية أشاد بغزو بريطانيا للهند باعتباره نموذجاً لتحقيق الثراء لبريطانيا فيقول: «إن حماس تلك الأمم ينصرف إلى بذل أقصى الجهود والعمل المتصل لمواجهة كل خصومها من أجل تحقيق المجد والثراء والعظمة»^[2].

والغريب في الأمر أن الطهطاوي لم يكن مدركاً لخطورة التوسع الغربي في الوطن العربي، فقد اعتبر أوروبا مصدر المعرفة والابتكارات الحضارية الحديثة لا مصدر العدوان، وأبدى موقفاً متسامحاً تجاه الأوربيين الذين وفدوا إلى مصر واستقروا فيها واعتبرهم شركاء في الحقوق مع المصريين طالما كانوا يساهمون في الحياة الاقتصادية للبلاد. فيكتب: «إنَّ أعظم وسائل تقدم الوطن في المنافع العمومية رخصة المعاملة مع أهالي الممالك الأجنبية واعتبارهم في الوطن كالأهلية»^[3].

ويبرر ذلك من خلال المنافع التي ستعود على البلاد بالتعامل معهم من ناحية ومن ناحية أخرى لا بد من مسايرة الوقت الذي يتطلب التطور والتقدم الذي يصحبه ضرورة التعامل مع الغرب فيقول: «فلهذا وجب علينا أن نَسرد في صحائف هذا الكتاب ما يبدو لنا من أحوال المنافع الملائمة لمزاج الوقت والحال»^[4].

ولم يتناول الطهطاوي في كتاباته من قريب أو بعيد قضية الاستثمارات الأجنبية التي سيطرت على الاقتصاد المصري في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بل بالعكس أشاد بها بقوله: «فالآن تعطر ملك مصر بشذا نسائم منافع الممالك الأجنبية»^[5]. ولهذا تجاهل الإشارة إلى الامتيازات الأجنبية وغيرها من مظاهر التغلغل الأجنبي في مصر الذي أدى في نهاية الأمر إلى وقوع مصر تحت

[1]- المرجع السابق، ص 114.

[2]- المرجع السابق، ص 115.

[3]- المرجع السابق، ص 163.

[4]- المرجع السابق، ص 24.

[5]- المرجع السابق، ص 25.

الاحتلال البريطاني عام 1882 بعد وفاة الطهطاوي بتسع سنوات فقط. وبذلك وضع الطهطاوي نفسه في مصاف دعاة الاستعمار الأوروبيين بتبنيه سياسة التوسعات التي انتهجها الغرب وكذلك الطبقة الحاكمة لمصر في ذلك الوقت.

آراء الطهطاوي السياسية وبذور العلمانية

عاصر الطهطاوي مرحلة حافلة بالتغيرات السياسية، وتشبعت أراؤه بفلاسفة عصر التنوير، حيث اطلع على آراء روسو السياسية من خلال كتابه «العقد الاجتماعي»، وتأثر بأفكاره تأثراً كبيراً. وقد تميز عصر التنوير بفصل السلطة السياسية عن الدين، وقد كان هذا الفصل هو الثمرة الأولى من ثمار العلمانية الغربية، التي أطلت بملامحها على الوطن العربي مع بدايات عصر التنوير والنهضة العربية والتي بدأت معها بذور العلمانية في الوطن العربي بالدعوة إلى المدنية باعتبارها الخير في ذاته، والتي بدأت بنقل وترجمة القانون الفرنسي إلى اللغة العربية، ومن خلال هذا القانون ناضل الطهطاوي في إرساء دعوات الغرب عن المساواة والحرية في الحقوق المدنية، ولذلك يرى أنه إذا كانت المساواة تمثل حجر الزاوية في الحقوق المدنية للأمم المتحضرة فإن الحرية تعد جوهر الحقوق المدنية في تلك الأمم وتعبر عن بلوغها درجة الاستقلال. ويعني الطهطاوي بالحرية حق المواطنين في التنقل وفي العمل طالما أن ذلك لا يتعارض مع حرية الآخرين، وأنه لا يجب وضع القيود التي تحد من حرية الناس وتقضي بتعرضهم للنفي أو غيره من العقوبات إلا في إطار القانون وبحكم القضاء وتضمن مفهوم الحرية عنده أيضاً حق المواطن في التصرف في ثروته وفي التعبير عن رأيه في حدود القانون^[1]. وقد ميّز الطهطاوي بين خمسة أنواع من الحرية: الحرية الطبيعية، وحرية التصرف والسلوك، والحرية الدينية، والحرية المدنية، والحرية السياسية.

أما الحرية الطبيعية فتتمثل في حق المواطن في إشباع حاجاته الجسدية والبيولوجية وحرية السلوك تتعلق بالعادات والأخلاق التي تتصل بحياة الأفراد.

والحرية الدينية تتمثل في حرية الاعتقاد والرأي وإعتناق المذاهب بما في ذلك الأفكار السياسية.

[1]- الطهطاوي، تخلص الإبريز، ص 127.

أما الحرية المدنية فتتصل بحقوق المواطنين تجاه بعضهم البعض وتتضمن الالتزام بعدم المساس بحرية الغير.

وفي ما يتعلق بالحرية السياسية فقد اعتبرها الطهطاوي من خصائص الدولة التي عليها أن تحمي الملكية الخاصة وتضمن للمواطنين حريتهم، ورأى أن الضرائب والتجنيد العسكري الذي تفرضهما الدولة نوع من الواجبات ولا تشكل قيلاً على حرية المواطنين^[1].

وحرص الطهطاوي على أن يجعل تلك الأفكار التي طرحها لأول مرة على القارئ العربي مستساغة عنده، ولذلك انتهج سياسة محمد علي في أن مبادئ الإسلام متوافقة مع قواعد الحداثة الأوربية، ويوضح ذلك في مطلع أحد فصوله في كتاب «تخليص الإبريز» بقوله: «وما رأيناه من الغرائب في الطريق، أو مدة الإقامة في هذه المدينة العامرة بسائر العلوم الحكمية، والفنون والعدل العجيب، والإنصاف الغريب، الذي يحق أن يكون من باب أولى في ديار الإسلام، وبلاد شريعة النبي صلى الله عليه وسلم»^[2].

ولذلك وجد أن هناك إمكانية لتفسير الشريعة الإسلامية تفسيراً يتفق مع حاجات العصر، وفي تبريره لذلك أبرز القاعدة الفقهية التي تذهب إلى أنه يجوز للمؤمن أن يقبل بتفسير النص الشرعي المستمد من مذهب آخر غير مذهبه اعتماداً على مبدأ المصلحة^[3] ومن هذا المنطق كانت صياغته لمصطلح الوطن مبنية على رؤية الطهطاوي ومفهومه للمصلحة ولا سيما من منظور الحاكم في ذلك الوقت، وقد كان أول مفكر عربي يصوغ هذا المصطلح ويبعده عن إطار الموروث التاريخي لمفهوم الأمة الإسلامية، ففي «مناهج الأبواب»، يتحدث الطهطاوي عن مصر باعتبارها «الوطن المحروس والبلد المأنوس» التي يشهد الجميع «بتريقها في القيام بحقوق المدنية»، وينبه إلى أن «من الواجب على كل عضو من أعضاء الوطن أن يعين الجمعية (بمعنى الاجتماع الوطني) بقصد

[1]- المرجع السابق، ص 128.

[2]- المرجع السابق، ص 63.

[3]- المرجع السابق.

الاستطاعة ويبدل ما عنده من رأس مال البضاعة لمنفعة وطنه العمومية»^[1].

وينقل الأبيات والمأثورات التي قيلت في حب الأوطان، مع إعطاء كلمة وطن هنا معنى أكثر حداثةً، حيث ينحت مفهوم القومية على غرار القومية في ألمانيا وإيطاليا التي تقتصر على كيان ذاتي بعيد عن معنى الوطن الأكبر، فنجده يسرد الشعر بفصل مصر عن الكيان الكلي للوطن العربي فيقول:

ديار مصر هي الدنيا وساكنها هم الأنام فقابلها بتفضيل

يا من يباهي ببغداد ودجلتها مصر مقدمة والشرح للنيل^[2]

أما كتاب «المرشد الأمين» فقد احتوى على باب مفرد عنوانه «في ذكر الوطن وتمدينه» فنجد في الباب الرابع من الكتاب تعريفاً للوطن بأنه «عش الإنسان الذي فيه درج ومنه خرج»^[3]، ويتحدث في الفصل الثاني من هذا الباب عن «أبناء الوطن» ويرى أن ما يوحدهم عوامل ثلاثة: وحدة اللغة، وحدة الحكم، ووحدة القانون. ويستعمل هنا عبارات «ابن الوطن» و«مصري» و«أهلي» و«بلدي».

وهنا يقترب الطهطاوي من مفهوم المواطنة، ذلك المفهوم الوافد من الغرب بقوله مثلاً: «معنى ذلك أنه يتمتع بحقوق بلده وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التأسيسية (كذا)، ولا يتصف الوطني بوصف الحرية إلا إذا ما كان منقاداً لقانون الوطن ومعينا على إجرائه»^[4]. فهو هنا يؤكد جوهر المواطنة بالمعنى الحديث وهو اشتراك الناس في عقد سياسي يتضمن مجموعة من الحقوق والواجبات. ولا يغيب على الطهطاوي أن هذه الفكرة حديثة المنشأ فيقول: «وقد كان أهالي غالب الأمم محرومين من تلك المزية التي هي من أعظم المناقب، وكان ذلك في الأزمان التي كانت فيها أوامر ولادة الأمور جارية على هوى أنفسهم يفعلون ما يشاؤون، وقد كانت الأهالي إذ ذاك لا مدخل لها في معارضة حكاهم، ولا محاماة لهم عن أحكام الشريعة... فكانوا كالأجانب

[1]- الطهطاوي، مناهج الأبواب ص 8-9.

[2]- المرجع السابق، ص 8.

[3]- الطهطاوي، المرشد الأمين، ص 199.

[4]- المرجع السابق، ص 208.

في أمور الحكومة، وكانوا لا يتقلدون من الوظائف والمناصب إلا بما هو دون استحقاقاتهم، والآن تغيرت الأفكار وزالت عن أبناء الوطن هذه الأخطار، فالآن ساغ للوطني الحقيقي أن يملأ قلبه بحب

وطنه لأنه صار عضواً من أعضائه»^[1]. وكذلك يتحدث الطهطاوي عن الوطنية إلا أنه لم يكن يقصد بذلك الشعور الذي يجمع بين المتحدثين بالعربية، ولكنه قصد به شعور المصريين بالانتماء إلى بلادهم. فمصر عنده كانت تمثل وطناً متميزاً ممتداً في أعماق التاريخ، واعتبر مصر الحديثة وريثة لمصر الفرعونية.

ولذلك فإن المتتبع لفكر الطهطاوي وكتاباتاته عن الوطن والوطنية يجد أنه يرسي دعائمه على أسس وقوانين مدنية بعيدة عن المفاهيم الدينية، حيث يعتقد أنه لا يوجد فرق كبير بين مبادئ القانون الطبيعي والشريعة، ويحاول التذليل على أن الأشكال الأوربية للنظام السياسي الاجتماعي معروفة للمسلمين منذ زمن بعيد، ولا تعارض بينها وبين الإسلام، ولذلك كان يصيغ كتاباته في صياغة شديدة المواربة، نظراً لحدائثة هذه الأفكار على الأمة الإسلامية في ذلك الوقت، ومثل تلك المواربة هي التي تجعله يخلط خلطاً فاحشاً بين الوطن والحاكم، والتعلق بالوطن وطاعة الحاكم، بجانب رؤيته أن أهم أسباب التمدن استقدام الأجانب ومنحهم حقوق الأهالي، في إشارة إلى السياسات التي عرفت في العصر العثماني وفي عهد محمد علي بمصر، فيقول: «في أن أعظم وسائل تقدم الوطن في المنافع العمومية رخصة المعاملة مع أهالي الممالك الأجنبية واعتبارهم في الوطن كالأهلية»^[2].

وعندما يتعرض لمفهوم الأمة، يعرفها بأنها: «جماعة الناس الساكنة في بلدة واحدة تتكلم بلسان واحد وأخلاقها واحدة وعوائدها متحدة ومنقادة غالباً لأحكام واحدة ودولة واحدة وتسمى بالأهالي والرعية والجنس وأبناء الوطن»^[3]. وهنا يبعد الطهطاوي كثيراً بتعريفه للأمة عن المفهوم الإسلامي التقليدي، فلم يجعل الدين من بين الأسس التي يجب أن تقوم عليها الأمة وذكر في كتابه

[1]- المرجع السابق، ص 122.

[2]- الطهطاوي، مناهج الأبواب، ص 163.

[3]- المرجع السابق، ص 211.

«المرشد الأمين» أن الأمة تناظر العرق، فهم جماعة من الناس يعيشون معاً في بلد واحد ويتحدثون لغةً واحدةً ويشاركون معاً في العادات والتقاليد والأخلاق ويخضعون لحكومة واحدة وقانون واحد. وأن مثل تلك الأمة يجب أن تتحلى بالشجاعة والرزانة، وتتطلع إلى الرفعة والمجد وتقدير قيمة الاستقلال، وتحترم الكفاء من حكامها وتخضع للقانون. بينما يعد الوطن بيتاً لتلك العائلة ومن ثم وجب عليهم التضامن إذ يجب على الأمة أن تتحد وألاً تتفرق صفوفها ولا تتناقض أفكارها لأن ذلك قد يؤدي إلى النزاع والمواطنون يمثلون عائلة واحدة.

وبهذا المفهوم الجديد للأمة وضع الطهطاوي إطاراً لما أصبح يُسمى من بعد الفكرة القومية في العالم العربي، حيث وضع الطهطاوي بذلك بذرة الوعي القومي في مصر. وكانت صياغة هذا المصطلح بمثابة علامة على تجاوز المفهوم الإسلامي التقليدي للأمة الذي ينحصر فيمن يدينون بالإسلام ويرتبط بوطنٍ محددٍ.

ولا شك أن دخول مفهوم «القومية» إلى الوطن العربي كان ضمن إطار التأثير بالفكر الغربي، حيث انسلخ من خلال مفهوم الوطن الذي بلوره الطهطاوي داخل الإطار الجغرافي الذي يقوم على رابطةٍ وثيقةٍ بين المكان والإنسان.

ومن هنا نجد أن رياح التغريب التي حملتها البعثة المصرية من فرنسا إلى مصر ساعدت على توصيل أهداف الغرب الحداثية إلى منطقتنا العربية وذلك بطرق المواربة التي اتبعتها الطهطاوي لادخال الفكر الغربي الحداثي لعقول أبناء الوطن العربي، والتي عمل على توصيلها بواسطة مزوجة الأفكار الحداثية مع الأفكار المألوفة في المجتمع العربي حيث كان يُعبر عن الأفكار الجديدة في صيغة قديمة، مستخدماً في سياق دفاعه عنها العديد من الاستشهادات من القرآن والأحاديث النبوية وأمثلة من التاريخ العربي، ويسوق المقارنات في مصطلحات إسلامية، ويورد آراء لأعلام عرب تتفق مع ما يذهب إليه.

لقد كانت كتابات الطهطاوي لها صدى بالغ الأهمية عند الغرب لما تحمله من رياح تغريبية خطط لها الغرب ليتوغل داخل المجتمعات العربية، ولهذا أذهلت كتابات الطهطاوي الغرب بمختلف ميولهم واتجاهاتهم، لما قام به من عمل لإنجاز مهمتهم.

الفصل الثالث
احتدام الذات والآخر
في ثقافة الرحالة

قراءة في رحلات محمد ثابت إلى الغرب

معرفة الآخر ونقده

عماد الدين عشاوي^[*]

يعدّ الشغف بالآخر، والسعي لمعرفة، والمقارنة بين أحوالنا وأحواله، وتقليده والتعلم منه، جزءاً رئيسياً من مكونات الحالة الإنسانية. والرحلة، في سبيل تحقيق هذا الشغف، والسعي للمعرفة والتقليد والتجديد من خلال التعلم من الآخر، لها تاريخها الطويل في حياة الحضارات. وتعتبر الرحلة إلى بلدان العالم، والسياحة في الأرض، للتعرف على أحوال الأمم من حولنا، جزءاً مهماً من تراث المسلمين والعرب في تاريخنا القديم والحديث.

فقد رحل كثيرون منا إلى الغرب والشرق، طلباً للمعرفة والعلم والمقارنة بين أحوال بلادنا وغيرها من البلدان، وتركوا لنا كتابات ثرية حول رحلاتهم وسياحاتهم وجولاتهم حول البلدان التي زاروها، فوصفوا عادات وسلوك وأخلاق أهلها، وسجلوا أهم معالم حضارتهم، وسجلوا انطباعاتهم وتحليلاتهم لأسباب تقدمهم أو تأخرهم.

ويُعدّ محمد ثابت، الرحالة المصري، من أهم كتاب أدب الرحلات في عالمنا العربي، خلال القرن الماضي، الذين جابوا العالم القديم والجديد، بحثاً عن أسباب تقدمه وتمدنه، وسعياً من أجل ترسيخ روح المغامرة بين أبناء أمتنا، ما يجعل من دراسة وتحليل ونقد تراثه في هذا المجال جديراً بالبحث.

ويسعى هذا البحث، لدراسة رحلات محمد ثابت والآثار المترتبة عليها، من خلال الجمع بين المنهج الوصفي والتحليلي والنقدي. وقد تضمنت الدراسة مقدمة وثلاثة مباحث، وخاتمة: تناول المبحث الأول شخصية محمد ثابت،

* - باحث في الفكر الإسلامي المعاصر - مصر.

والسياق التاريخي الذي تمت فيه رحلاته. وتناول المبحث الثاني أسباب الرحلة، وصورة الآخر والأنا بالمقارنة مع رحلة طنطاوي إلى باريس. وأما المبحث الثالث فيتطرق إلى نتائج الرحلة وتقييمها في منظور الرحالة محمد ثابت وبعض الرحالة والجغرافيين والباحثين. ثم خاتمة توضح أهم نتائج الدراسة.

محمد ثابت وكتابه في سياقه الاجتماعي والحضاري

1 - من هو محمد ثابت؟

محمد ثابت، هو رحالة مصريٌّ وجغرافيٌّ متأدبٌ، ولد في القاهرة عام 1900م. اشتغل مدرساً للعلوم الاجتماعية بمدرسة القبة الثانوية، ثم عميداً لمعهد المعلمين الابتدائي بالزيتون، وعُيِّن مُراقباً للنشاط الاجتماعي في وزارة التربية والتعليم، ثم اختير في أواخر حياته لتدريس المواد الاجتماعية في كلية النصر بالمعادي (مدرسة ثانوية عالية أنشأها الأجانب في مصر).

وقد تأثر محمد ثابت برحلات ابن بطوطة، وعشق السفر والرحلات، وأجاد اللغات الإنجليزية والفرنسية والإيطالية والإسبانية والفارسية والسواحلية (لغة شرق أفريقيا). ورحل إلى كثير من البلدان حول العالم، حيث اعتاد أن يقوم برحلة كبيرة في صيف كل سنة، يُدوّن فيها مشاهداته في البلاد التي يرتحل إليها. تُوفي محمد ثابت، سنة 1958م، على إثر إصابته بنزيف في المخ.

ترك محمد ثابت، خمسة عشر كتاباً، وهي: الموجز في تاريخ الجغرافيا الإقليمية، العالم الديموقراطي كما رأيته، نساء العالم كما رأيتهن، دنيا الجنس اللطيف، العالم العربي كما رأيته، جولة في ربوع أوروبا: بين مصر وأيسلندا وأوروبا الغربية 1926، جولة في ربوع أوروبا الوسطى وسكاندنيا 1929، رحلاتي في مشارق الأرض ومغربها، جولة في ربوع الدنيا الجديدة: بين مصر والأميركتين 1934، جولة في ربوع أستراليا: بين مصر وهونولولو 1936، جولة في ربوع الشرق الأدنى، بنات حواء، جولة في ربوع آسيا بين مصر واليابان 1931، جولة في ربوع افريقية بين مصر

ورأس الرجاء الصالح 1933، جولة في ربوع العالم الإسلامي^{[1][2][3]}.

2 - جولات محمد ثابت في سياقها التاريخي والاجتماعي

يؤكد علم اجتماع المعرفة، على العلاقة الوثيقة بين أنساق الفكر والوقائع الاجتماعية، وبين أنماط الإنتاج الفكري ومعطيات البيئة الاجتماعية. حيث إن كل معرفة مرتبطة بسياقها الاجتماعي، ومرتبطة بالفكرة الذاتية (الفردية) هي معرفة اجتماعية أولاً، ثم هي واقع اجتماعي ثانياً. ويؤكد العلم، أيضاً، أن المعلومات الخاصة ببيئة المفكر التي نشأ فيها، والجماعات المرجعية الأولية التي احتك بها (الأسرة، والأقارب، والأصحاب، والأساتذة) ذات قيمة كبيرة في هذا المجال.

ويشدد، علم اجتماع المعرفة، على أنه كلما ازدادت معرفتنا بالتاريخ الشخصي للمفكر، كلما أمكننا أن نشرح بشكل أكمل الأسباب التي بنى تفكيره عليها. ومن ثم تكون الإحاطة بالبيئة الأولى، التي ظهر فيها المفكر: التاريخ، والجغرافيا، والمعتقد الديني، والتنشئة، والتعليم، والثقافة، والسياسة، والأفكار السائدة، هامة للغاية في فهم مشروعه الفكري. فالأفكار ترتبط دائماً ببيئتها، سواء أكان ذلك أخذاً أم عطاءً، رفضاً أم موافقةً. لكن مع الأخذ في الاعتبار، عدم تحميل الأفكار أكثر ما تحتمل من التأثير بالبيئة، ولا أن نحمل البيئة أو ننسب لها الفضل الأول والأخير في أفكار المفكر^[4]. ومن هذا المنطلق، فإن التعرف على ملامح

[1]-جمعت سيرة محمد ثابت وكتابات من المصادر التالية:

حميدة، عبد الرحمن. أعلام الجغرافيين العرب، دمشق: دار الفكر، ط1، 1984م/ ص 697-698.
الزركلي، خير الدين، الأعلام: قاموس تراجم أشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ج6، ص 67-68.

[2]-رضوان، محمد. سنباد العصر أنيس العصر، القاهرة: دار الجمهورية، ط1، 2011م، ص 98-99

[3]-أبو القاسم، فيصل أعلام علماء مصر ونجومها حتى عام 1958م، القاهرة: مكتبة المشارق للنشر والتوزيع، 2018م، ط1، ص 786

[4]-راجع في ذلك:

المسيري، عبد الوهاب، الأيدلوجية الصهيونية: دراسة في علم اجتماع المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة) العدد (61)، 1983م، ج2، ص 129-147
عبد الله، عصام، من تاريخ الأفكار إلى علم اجتماع المعرفة، القاهرة، دون ناشر، 2001م، ص 17-42

حياة ونشأة محمد ثابت الأولى، يساعدنا في فهم البذور الأولى الراسخة لفكره.

ولد محمد ثابت في عام 1900م، في مدينة القاهرة، عاصمة مصر، وقضى حياته فيها. وكانت القاهرة في هذه الفترة، تجتهد في صياغة مشروع للنهوض وتجديد الفكر، واستحداث المؤسسات والنظم، في كافة مناحي الحياة، لتخليص المجتمعات العربية من حالة التراجع، التي أنتجت الاستعمار والقبالية له.

وقد غلب على هذه المرحلة، الثقافة الليبرالية الأوروبية، وسيادة المثقف الحديث المتوجه للغرب، بقيمه ومؤسساته، لتجذيرها في البلاد العربية. وكانت كتابات النهضة تشير إلى التقدم الحادث في أوروبا واليابان، وتدعو للتعلم منهم. فهذا هو السياق الذي نشأ فيه محمد ثابت.

وعليه فقد كانت نشأة محمد ثابت، نشأة خصبةً وثريّةً، ومتنوعة التجارب. ففي مرحلة الدراسة الثانوية، وفي سن الثلاث عشرة سنة، عندما كان طالباً في المدرسة السعيدية الثانوية، قام بأول رحلة له على ظهر جمل من الجيزة إلى سقارة، كما فتن في صباه بقراءة الكتب التي تتحدث عن الرحلات، واستهوته بنوع خاص رحلات ابن بطوطة.

وفي ذلك، يقول عن نفسه: «أحببت الرياضة منذ الطفولة، ورحت أطلبها وأمارسها في كل مكان، لأن ذلك قد صادف هوياً في نفسي، ولما ترعرعت وجدتني مدفوعاً بطبعي إلى الأسفار، فأخذت أجوب البلاد شرقاً وغرباً، وأتجول في بحارها وسهولها حبا للاستطلاع»^[1]. وإذا أضفنا إلى عوامل النشأة والسياس، ما تخلل سنوات حياته من خبرات اكتسبها في مجال تخصصه «الجغرافيا»، جعل الإقبال على الرحلة والسفر أمراً متوقعاً. وكان تشجيع زوجته له ومشاركته إياه بعض رحلاته، عاملاً مساعداً في اتجاهه لأدب الرحلة، كما ظهرت آثار تربيته الاستقلالية وحبّه للمغامرة والسياحة في قيامه برحلاته على نفقته الشخصية.

لقد عاش محمد ثابت صدام الحداثة بالتقليد بكل روحه ووجدانه في القاهرة، كما هو ظاهرٌ في ثنايا رحلاته، حيث ترك أثراً كبيراً في عقله ووجدانه، وفي

[1]-رضوان، محمد. سنباد العصر أنيس العصر، مصدر سابق، ص 96.

علاقته مع الحداثة الغربية ومقاييسها المادية، وخاصةً: مفهوم التقدم، والنظرة للمرأة، والعلاقات الاجتماعية، والأسرة الممتدة، والنظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الملائمة للنهوض، وغيرها من القضايا التي عالجه في ثنايا حديثه وجولاته.

انعكست كل العوامل التي واكبت نشأة الرحالة على شخصيته، وأكسبته كثيراً من سماتها، ومنحته كثيراً من طبائعها، ما جعل صورة الرحلة والشغف بها جزءاً من تكوينه النفسي طيلة حياته، وجعلته رحالةً مثابراً وباحثاً عن رفعة أمته بين العالمين، وذلك في فترةٍ عرفت بالمخاض السياسي، وتصادم الحضارات.

صورة الذات والآخر في جولات محمد ثابت

1- أسباب الرحلة بين رفاة الطهطاوي ومحمد ثابت

الفضول المعرفي الشخصي والهم النهضوي للأمة، كان هو العامل المشترك والغاية من الرحلة عند الطهطاوي ومحمد ثابت. فقد كان محمد ثابت، من النخبة الفكرية التي طمحت لتجديد مصر والعرب والمسلمين، ومحاولة النهوض بهم، ولهذا كانت رحلاته وجولاته في ربوع الدنيا، متسلحاً بتكوينه العلمي، والاستقلالية في الحكم والثقة بالنفس التي ميزته، فرصة جيدة للحكم على البلدان التي زارها والاستنتاجات التي استخلصها.

لم تتوقف علاقة محمد ثابت على مجرد الفضول المعرفي الشخصي، والاستمتاع والتعلم والاستفادة كمعلم وجغرافي، لكنها امتدت إلى مناقشة قضايا مجتمعه وهموم الأمة والعصر. ولم ينحصر رأيه في التقليد الكامل للغير، أو التنظير الفوقي، أو التقاط الخبرة الخاصة كمعلم وجغرافي، بل كان يسيح في الدنيا كمصريٍّ وعربيٍّ ومسلم، يريد النهوض بأمته. وكانت الغاية من رحلة محمد ثابت، قراءة الأنا في مرآة الآخر والعكس، لا مجرد وصف الآخر. فليست الغاية تحليل البلدان التي زارها في ذاتها، بل تحليل أحوال مصر والعالم العربي والإسلامي، في مرآة تلك البلدان والعكس.

وكما فعل «الطهطاوي»، في رحلته إلى باريس، التي أسماها «تلخيص الإبريز في تلخيص باريز» والذي نبه على ما وقع له في سفره، وعلى ما رآه وصادفه من الأمور الغريبة، والأشياء العجيبة، وقيده، ليكون نافعا في كشف القناع عن محيا هذه البقاع، التي يقال فيها عرائس الأقطار، وليبقى دليلاً يهتدي به طلاب الأسفار، خصوصاً وأنه من أول الزمن وإلى الآن لم يظهر باللغة العربية، -على تقديري الخاص- شيء في تاريخ مدينة باريس -كرسي مملكة الفرنسيين- ولا في تعريف أحوالها وأحوال أهلها^[1].

أكد محمد ثابت، سيراً على هدي رفاة في رحلته، أن رغبته الأكيدة، يوم بدأ جولاته في ربوع الدنيا، أن يدرس شعوب العالم، ويتدسس إلى الصميم من حياتهم، ليخلص إلى ما يسود بينهم من الأخلاق والعادات^[2]، وأن يرى «مصر» تسمو بدراسة الجغرافيا إلى العناية بوصف الشعوب وحياة الإنسان. وأن تتوجه عناية المصريين إلى الرحلات، لما فيها من الفوائد الكثيرة للوطن ولأبنائه، من خلال تدوينهم مذكرات ينشرونها بعد عودتهم؛ ترف إلى أبناء هذا الوطن العزيز، بلغته العربية «كتاب الدنيا» يطالعون فيه أحوال شعوب تقدمت ركب الأمم، وأخرى تخلفت، وعسى أن يكون لنا من هذه أحسن العبر، ومن تلك أجمل الأثر^[3].

ولذلك، حرص محمد ثابت، طوال جولاته، أن يدرس البلاد التي زارها من الوجهة الجغرافية والاجتماعية ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وكانت مصر العزيزة ماثلة أمامه دائماً ويحدث القوم عنها، ويشيد بذكرها في جميع البلدان، ويصحح أي معلومات مشوهة هي براء منها^[4].

2- صورة الآخر بالمقارنة بصورة مجتمعاتنا -

كانت جولات محمد ثابت وجبةً فكريةً سهلةً، أعطت لمحاتٍ تاريخيةً عن

[1]-الطهطاوي، رفاة. تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، تحقيق محمد عمارة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012م، ج1، ص16-17

[2]- ثابت، محمد. جولة في ربوع الدنيا الجديدة، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ط1، 2014م، ص10

[3]-المصدر السابق، ص10

[4]- ثابت، محمد. جولة في ربوع أوروبا، القاهرة: مكتبة هنداوي، ط1، 2014م، ص10

كل بلد، وذلك بوصف مظاهر الحياة والمعالم التاريخية والسياحية والمدن التجارية، وطباع الشعوب وعاداتهم وتقاليدهم، ونظمهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومدى انتمائهم وإخلاصهم لبلادهم.

1- جولة اليابان

تعد رحلة ثابت إلى اليابان في الثلاثينيات من القرن الماضي، من أهم رحلاته التي أولاهها أهميةً وتحليلاً، لما لذلك من فائدة لأمتنا في التعلم من تجربتها وشروط انطلاقها الحضاري. ففي هذه الجولة، أعطى محمد ثابت نبذة تاريخية عن اليابان، وتاريخها، ووصف مظاهر الحياة فيها ومعالمها التاريخية السياحية ومدنها التجارية، ووصف ما يراه من عادات وسلوك وأخلاق اليابانيين، ووصف وطنية أهلها وإخلاصهم لبلادهم ذلك الإخلاص الذي أضحي مضرب الأمثال.

وقد رأى محمد ثابت اليابان باعتبارها «خير قدوة للشرق كله»^[1]. فقد لاحظ أن الشعب الياباني قد حاز على تفوقه بأسباب متعددة، أهمها:

أ- أدب ونظافة ونظام اليابانيين^[2]: وهو يصف وصوله لها قائلاً: ما كدت أظأ أرضها حتى بدت الحياة اليابانية في مظهرها العجيب والجميل، الناس يسرون في سيل دافق، كل إلى عمله بنشاطه المشهور، ولن ترى منهم عاطلاً أو خاملاً، ولا تسمع لكثرتهم جلبة ولا ضوضاء^[3].

ب- إخلاصهم الشديد لأسرتهم وولائهم لوطنهم: فالعائلة هناك أساس المجتمع، وللعائلة حقوق على أفرادها واجبة الأداء، والفرد يضحي بمصلحته الشخصية في سبيل الحرص على صالح الأسرة، فهي التي تتصرف في زواجه وتعليمه ومستقبله، ومن لم يخضع لذلك حرم شرف الانتساب إلى أسرته فينبذه الجميع.... ونظام العائلة عندهم يحتم عليهم نصرة من أصابه ضرراً من أفرادها،

[1]- ثابت، محمد. رحلاتي في مشارق الأرض ومغاربها، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ط1، 2014م، ص147.

[2]- المصدر السابق، ص 147-148.

[3]- الحقييل، عبدالله بن حمد. العلاقات العربية اليابانية من خلال الرحلات المتبادلة، على الرابط التالي: <https://www.alukah.net/culture/037398/>

حتى لو تطلب ذلك كل أموال الأسرة... لهذا لم تكن اليابان في حاجة إلى ملاجئ ولا شركات تأمين^{[1][2]}.

ج- تقدمهم الزراعي والصناعي الكبير، واستغلالهم لكل مواردهم-على ضآلتها، لتحقيق تقدمهم^[3].

د- ملاحظته أن دعوات المدنية، هناك، لا تزال شرقية في الفلسفة والاجتماعيات والدين والسياسة، أما في الماديات فغربية. فلقد جمعت اليابان بين النقيضين الشرق والغرب، وكانت حكيمة في ما نقلته عن الغرب، فلم تتعصب لدولة دون غيرها، بل نقلت من كل دولة أحسنها، وبذلك جمعت بين الحضارتين الشرقية والغربية مع الاحتفاظ بقيمها. ولم تستطع فلسفة أوروبا أو أميركا التأثير على الياباني، لكنه لاحظ، أيضاً، أن انتشار اللغة الإنجليزية وأفلام السينما الأميركية سيكون لهما أثر-ربما يكون سلبياً-ولو بعد حين^[4].

2- جولاته في أوروبا

سجل محمد ثابت، إعجابَه بالحضارة الغربية متمنياً أن يصل المصريون والعرب والمسلمون إلى ما وصلت إليه هذه المجتمعات من تقدم، دون أن يفقد ثقته في حضارته وقدرة أمته على تحقيق تقدمها. كما سجل من منطلق الرؤية المتوازنة ما رآه من مثالب وسوءات في حياة القوم. وأعطى قارئ جولاته فكرة صادقة عن أوروبا -فضائلها ومثالبها- لعل لنا فيها أسوة وعبرة^[5]. ومن أهم ما سجله:

أ- مراعاتهم النظام في كل شيء، أنهم ولا يتعدون حقهم أبداً، وكذلك لا يسمحون لغيرهم أن يسبقهم إلى حقهم.

[1]- ثابت، محمد. رحلاتي في مشارق الأرض ومغاربها، مصدر السابق، ص 153-154.

[2]- المصدر السابق، ص 158.

[3]- المصدر السابق، ص 157.

[4]- المصدر السابق، ص 157.

[5]- ثابت، محمد. جولة في ربوع أوروبا، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ط 1، 2014م، ص 195.

ب- تميزهم بصحة الأجسام، بفضل ميلهم للرياضة، وتميزهم بنظافة الهندام، وأنهم لا يضيعون وقتهم الثمين في التلكؤ في الطرقات أو التسكع على المقاهي^[1].

ج- عنايتهم بأماكن النزهة لهم ولأبنائهم، من إقامة الفنادق، وتعييد الطرق، وتيسير سبل الاتصال، وتوفير أسباب الراحة^[2].

د- انتشار الديمقراطية والتعاون والفخامة والنظام والأمن^[3]. فالأمن هناك مستتب، ويعود ذلك إلى أن رجال البوليس في العواصم الأوروبية الكبرى ينتقون من بين الضباط المثقفين، ويؤجرون مرتبات تسمو بنفوسهم، وتجعلهم مثال الاحترام^[4].

ر- مستوى الثقافة عالٍ بينهم: فهم متعلمون جميعاً، وليس للأمية أثرٌ بينهم، وميلهم للتعاون فطري.

ز- النظام التعليمي لديهم الذي يبنى على أساسٍ عمليٍّ، يرغب فيه النشء للعلم الخالص لا للشهادات والإجازات، هذا هو سر نجاحهم التام في شؤون الزراعة والرعاية، بحيث أصبح بعضهم قادة العالم وهداته في هذه الناحية^[5].

ع- المدارس الزراعية: تلك التي بلغت شأواً بعيداً في التقدم، وكفاهم فخراً أنهم أخصبوا موات أرضهم المجدبة والقفرة بمجهودهم العلمي؛ ولذلك يؤمها الخلق من مختلف بلاد العالم لدرس نظامها الزراعي البديع، والفضل في تقدمها يرجع إلى: نظام الملكية الحكيم، وإلى ثقافة القوم، وإلى ميلهم الفطري للتعاون^[6].

[1]-المصدر السابق، ص 67 .

[2]-المصدر السابق، ص 101 .

[3]-المصدر السابق، ص 112 .

[4]-المصدر السابق، ص 11 .

[5]-المصدر السابق، ص 143 .

[6]-المصدر السابق، ص 145 .

ط-التعليم العالي عندهم قسمان: قسم للتاريخ، ويدرس به تاريخ الأمم الشمالية والتاريخ العام، وتاريخ الأدب والكنيسة والحضارة، وقسم للبحث الطبيعي، وشمل الفلك والكيمياء والجيولوجيا والبيولوجيا^[1].

غ-لا تقف ثروة هذه البلاد على غنى أرضها، بقدر ما تقف على جودة العمل وفتنة الإنتاج^[2].

ل-فطن القوم إلى قيمة الصناعة، فأنشأوا المصانع تحت إشراف الهيئات التعاونية^[3] وقد أصبحت البلاد غاصة بالمتعاونات التي ينتسب إلى عضويتها جميع الفلاحين، وقد يشترك الفرد في أكثر من واحدة منها؛ يحضر جلساتها، فيزيد هذا في ثقته بنفسه، ودرأيته بعمله، وشعوره بالمسؤولية، واستعداده للتضحية، وتمتاز المتعاونات الزراعية هناك بأن أموالها ليست مستمدة من الفلاح، بل من المصارف وتحت مسؤولية أعضائها، وهذا سرّ نجاحها العظيم، ولعل ثقافة الفلاح كانت خير معينٍ على ذلك النجاح والأثر الجليل في تحسين الإنتاج وزيادته^[4].

ص-الحكومة: تكاد تشرف على كل شيء، وتتدخل في جميع الأعمال، فهي أشبه بأوتوقراطية يسوسها قومٌ مصلحون، والاشتراكية الفردية سائدة في بلادهم^[5].

ض-إيمانهم بفائدة الرحلات، وأثرها في تربية النشء على الاستقلال، وقوة الملاحظة، والرجولة، والاعتماد على النفس، وفي تكوين الرجال الذين ستعتمد عليهم في مستقبلها^[6].

لكن مع تعداده لتلك الميزات، إلا أنه لم يغفل عن رصد عيوب الأوربيين،

[1]-المصدر السابق، ص 144 .

[2]-المصدر السابق، ص 146 .

[3]-المصدر السابق، ص 146 .

[4]-المصدر السابق، ص 146 .

[5]-المصدر السابق، ص 146 .

[6]-المصدر السابق، ص 224-225.

وتخلف كثير من شعوبهم، مثل اليونانيين والبلغار. فقد رأى قدارة أسواق الكثير من بلادهم ومعالم الفقر البادية على شعوبهم، مثل أيسلندا^[1]. ووصف كثيراً من أحيائهم الفقيرة، وضيق الطرقات. ووصف أوضاع العامة بأنهم كثيرون الجلبة ومهمشوا الهيئة، والصبية الهمل كأبناء الشحاذين عندنا، وأشار إلى أن بعض الأحياء يحاكي أزقة الحسينية عندنا^[2]. وفي حديثه عن البلغار، وصفهم بأنهم متأخرون جداً^[3]. ووصف بلاد المجر، بأنها تشبه في نظامها الاجتماعي بلاد القرون الوسطى^[4]. ورأى أثينا، مدينة عادية يعوزها كثير من النظافة والنظام، فطرقها متربة، والمقاهي بها كثيرة على أن مناضدها بالخشب العادي، ومقاعدھا بالقش والخوص كالقطاوي البلدي عندنا، ورأى فيها كثيراً من معالم البؤس والجفاء في الطباع، والهزال على الخلق والجوع والملابس الرثة المرقعة، وكثرة الشحاذين وأبناء الشوارع بشكل مزر^[5]. وقارن بين الفرق الشاسع في النظافة والنظام، وجمال الخلق والخلقة بين هذه البلاد وبلاد وسط أوروبا وشمالها^[6].

كما لاحظ آثار الحرب على الأخلاق: رأى أن انحلال الأخلاق الذي أعقب الحرب الكبرى، لم تنج منه دولة أوروبية، وهو ما بدا جلياً في ألمانيا، وبخاصة في كولوني، التي بدت أكثر سوءاً بسبب الاحتلال، فالنساء هناك مبتذلات إلى حد مخجل، لا يتورعن عن أن يمسكن بتلابيب المارة في غير حياء، وتعجب أن ألمانيا تجمع بين النقيضين: عظمة العمل وتدهور الخلق^[7].

3- جولاته في الصين

وعلى النقيض من اليابان، رأى محمد ثابت الصين، فهو يحدثنا في رحلته

[1]-المصدر السابق، ص 10.

[2]-المصدر السابق، ص 62-63.

[3]-المصدر السابق، ص 85.

[4]-المصدر السابق، ص 90.

[5]-المصدر السابق، ص 73.

[6]-المصدر السابق، ص 72-73.

[7]-المصدر السابق، ص 127.

إليها، أنه كلما أوغلنا في البلاد زاد البؤس وهاجمته سيول المتسولين، وبدا الجفاء في الطبع والوجوه التي يعوزها الجمال. وشتان بينهم وبين اليابانيين في الشكل والهندام والآداب^[1].

ويرجع ثابت تخلف الصين إلى سبب رئيسي لديهم، هو مبدأ تقديس الأجداد، الذي ساعد على حفظ كيان الأسرة، وبالتالي كيان الصين كلها لكنه جرّ عليها من صروف ونكبات^[2]. فالأسلاف، عندهم، هم المثل العليا، ونظام العائلة يبنى على الرهبة بحكم الدين والعرف حتى أضحى الإخلاص للعائلة دون غيرها فرضاً، ما قضى على التعاون بين العائلات والتضامن للصالح العام، لذلك لم يتفوقوا ضدّ الأجنبي مرةً واحدةً، وهنا الفرق بينهم وبين اليابانيين^[3].

كما يؤكد أن مظاهر الفاقة هناك لا حد لها، وأن الفقر قد أحدث أثره في فساد الأخلاق من جميع النواحي: التبذل النسوي، طموح الكثير إلى المال غير المشروع، والغش^[4]. وقد أمل محمد ثابت، أن تسمح ظروف الجمهورية الحديثة والتخلص من الأجنبي والانضمام إلى زمرة الأمم الديموقراطية، وتكون علاجاً شافياً يأخذ بيد تلك الدولة الكبرى البائسة^[5].

4-جولاته في استراليا والأميركتين

رأى محمد ثابت، أن الحياة في استراليا وإزندا والجزائر والمحيط الهادي وأميركا الشمالية، متقاربةً ومتشابهةً، وتغاير كل المغايرة ما رآه في بلاد أوروبا وآسيا وأفريقية. وهي في جملتها تتخذ الولايات المتحدة مثلاً لها تحثي به وتقفو على آثاره، وأن سنة التطور تسير فيها بخطى جبارة، حتى فاق العمران هناك سائر البلاد، واستحقت تلك الجهات أن تسمى بالدنيا الجديدة. ولقد نجت في

[1]- ثابت، محمد. رحلاتي في مشارق الأرض ومغاربها، مصدر سابق، ص 161.

[2]- المصدر السابق، ص 163.

[3]- المصدر السابق، ص 169.

[4]- المصدر السابق، ص 164.

[5]- المصدر السابق، ص 170.

جملتها من سيئات القديم وتقاليده التي ظلت ولا تزال عثرات في سبيل كثير من وجوه الإصلاح في بلاد الدنيا القديم، لذلك كان يهولني هناك مدى نشاط القوم في الإنشاء والتجديد ولما يزد عمر تلك البلاد على قرن وبعض قرن^[1].

كما راقه من هؤلاء القوم ديموقراطيتهم وتعاملهم بالسوية بين الجميع، وإكرامهم الخدم حتى أخلصوا لهم وأحسوا إحساسهم^[2]. كما رأى أن الأحياء الفقيرة لديهم نظيفة لا توحى بالفقر أو القذارة^[3]. والعمال، يتمتعون بحقوق كثيرة^[4]. والفقراء، تتعهدهم الدولة ولا تتركهم لتبرعات المحسنين كما هي حال أوروبا، لأنها تعد ذلك من الواجبات العامة، وتكاد الدولة تشرف على كل شيء^[5].

لم تسلم هذه البلدان -في وجهة نظره- من سيئات المادة والمغالاة في التربية الاستقلالية والحرية المطلقة التي لا تكاد تتقيد بقانون، ولا يكبح جماحها عرف أو تقليد^[6]. كما أنهم ألفوا حياة المجون واللهو بدون قيود لدرجة كانت تهوله^[7]. حتى إنه وجد نفسه متحيراً، أيسمي ذلك عمراناً وتقدماً -وهو لا شك نشاط إنتاجي يبهر العقول- أم تدهوراً وانحطاطاً نال من أخلاقهم الشيء الكثير؟^[8] كما أن الأستراليين لا يعبؤون بأخبار العالم كثيراً؛ لأنهم في معزل عنه لا تهمهم شؤونه^[9].

[1]- ثابت، محمد. جولة في ربوع الدنيا الجديدة، مصدر سابق، ص 154 .

[2]- المصدر السابق، ص 39 .

[3]- المصدر السابق، ص 71 .

[4]- المصدر السابق ص 71-72 .

[5]- المصدر السابق ص 80 .

[6]- ثابت، محمد. جولة في ربوع استراليا، مصدر سابق، ص 9 .

[7]- ثابت، محمد. جولة في ربوع الأميركتين، مصدر سابق، ص 145 .

[8]- ثابت، محمد. جولة في ربوع استراليا، مصدر سابق، ص 10 .

[9]- المصدر السابق، ص 55 .

5- جولاته في الولايات المتحدة الأمريكية

كما أن نتائج جولته في الولايات المتحدة الأمريكية، قد أثارت في نفسه مشاعر قوية، لما وجدته من معالم تقدم هائلة، تتم عن مديّة فتيّة تسير بخطى عاجلة تدفعها عقولٌ جبارةٌ، وتدعمها ثروةٌ لا ينضب لها معينٌ. كما أن مستوى الثقافة مرتفعٌ جداً، والفضل فيه راجع إلى الصحافة أولاً، وإلى دور السينما ثانياً، فالأولى تزود كل الطبقات ببذائع المصورات والمقالات والمعلومات التي تناسب عقليتهم، والثانية تجتذبهم من سائر الطبقات وتنبههم عن العالم الخارجي فتوسع بذلك مداركهم^[1].

6- جولاته في كندا

كانت جولته في كندا، ذلك البلد الذي رآه محمد ثابت ذا طابع سكسونيٍّ إنجليزيٍّ في بروده وجمود حركته، على أنه خفيف الروح في جملته. وكثير من الناس فقراء ويستجدون غيرهم، ويبدو على هندام بعضهم العوز الشديد، وحتى أطفالهم قد اعتاد الكثير منهم على التسول^[2].

ولكن ما أدهشه جداً، مستوى أطفالهم من الذكاء والرجولة، حيث يتحدث الطفل وهو عليمٌ بكل ما أحاط به من ظروف الأرض والجو والإنتاج. كما وجد أن أطفالهم يعتادون السفر بعيداً عن بلادهم، ويعتمدون على أنفسهم في كثير من الأمر. ولما يبلغوا سن العاشرة، فكان يغبط القوم على تلك التربية الاستقلالية، ويأسف لنصيب أبنائنا منها^[3]. كما لاحظ أنهم يُجلّون رجال التعليم الإجلال كله^[4].

7- أميركا اللاتينية

وفي جولته داخل ربوع أميركا اللاتينية، لاحظ محمد ثابت مستوى الثقافة

[1]- ثابت، محمد. رحلاتي في ربوع الدنيا الجديدة، مصدر سابق، ص 184.

[2]- ثابت، محمد. رحلاتي في ربوع الدنيا الجديدة، مصدر سابق، ص 154.

[3]- المصدر السابق، ص 160.

[4]- المصدر السابق، ص 173.

والتعليم المرتفع في الأرجنتين، وعدد الجرائد المهول، وانتشار المدارس والجامعات، ولما يمض على استقلال البلاد إلا قرن وربع قرن^[1].

8- العالم الإسلامي

وقد خص محمد ثابت العالم الإسلامي بكتاب، سرد فيه تفاصيل جولاته في ربوعه، وشرح أهم ما وجه من مظاهر التقدم والتخلف فيه، ودعا من خلاله إلى ضرورة نهوض المسلمين ببلادهم من الناحيتين الاجتماعية والاقتصادية حتى تكافئ أمم الغرب علماً ومالاً، وعندئذ يمكن أن نخاطب الغرب باللغة التي يفهمها، لغة العلم، ولغة المادة^[2].

كما أنه لاحظ حركة هجرة اليهود إلى أرض فلسطين، وما تقدمه لهم انجلترا من معونة، وأرجع ذلك إلى أن أمل انجلترا معقوداً على المقام في فلسطين بعد أن بدا الضعف بمركزها بمصر والعراق، لكنه لم يتنبه الانتباه الحقيقي لخطورة اليهود على فلسطين والقدس، كما لاحظ استحواذ الجاسوس عبد الله فليبي على طرق المواصلات في السعودية، لكنه لم يعط الأمر الاهتمام الكافي، ولاحظ ما يفعله الإنجليز في السودان وخطورته على علاقات مصر بالسودان ودعا للاهتمام به وبأهله حتى لا يضيع ويسقط في أيدي الإنجليز، وكانت له نظرات ثابتة كثيرة في هذا الكتاب بخصوص أحوال العالم الإسلامي تستأهل دراسة مفردة^[3].

جولات محمد ثابت: نتائج وتقييم

1- نتائج الرحلة في نظر الرحالة

1- تحذيره من طغيان الجانب المادي للحياة على الجانب الروحي والإنساني، فقد لاحظ أن النشاط الإنتاجي والتقدم العمراني يصاحبهما تدهوراً وانحطاطاً في الأخلاق. لذلك دعا أبناء مصر الناهضة، أن تتخذ من تلك البلاد الجديدة أسوة

[1]-المصدر السابق، ص 175.

[2]- ثابت، محمد. رحلاتي في العالم الإسلامي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط1، 19 دون تاريخ، ص 5.

[3]- راجع التفاصيل في المصدر السابق.

حسنةً في نشاطها المادي والعلمي، لكن مع احتفاظها بما ورثت من أخلاق، وتقييم في سبيل الانحلال سدوداً نتقي بها شرّ الإباحة المقيمة^[1].

ب- حثّه على تشجيع الطلاب على طلب الرحلة وتيسير سبلها لهم، لإيمانه بفائدة الرحلات وأثرها في تربية النشء على الاستقلال، وقوة الملاحظة، والرجولة، والاعتماد على النفس. فالرحلة، تجعل أبناءنا يرون العالم الخارجي فتتسع مداركهم، ويرون بعيونهم كيف يغامر أبناء الأمم الأخرى طلباً للرزق الوفير في أقصى الأرض، غير قانعين براتب ضئيل تمن عليهم به حكومتهم في وظيفة لا تلبث أن تقتل فيهم روح العمل وحبّ البحث، فالرحلة أجدى على الطلبة مما يدرسون في مدارسنا، وما يحرزون من شهادات، ولها أثر جليل في التربية^[2].

ج- نبّهنا إلى ضرورة الاهتمام ببلدان المحيط الهادي، التي ستكون محط الأنظار ومستمد القوى-مادية ومعنوية- في الجيل المقبل (كما حدث)، فهي بلاد كلها فتية لما تجهد مرافقها أو تخور مناشطها، ولقد نجحت في جملتها من سيئات القديم وتقاليده التي ظلت ولا تزال عثرات في سبيل كثير من وجوه الإصلاح في بلاد الدنيا القديم. على أنها لم تسلم من سيئات المادة والمغالة في التربية الاستقلالية والحرية المطلقة التي لا تكاد تتقيد بقانون، ولا يكبح جماحها عرف أو تقليد^[3].

د- أكد على أن أهم دعائم المدنية في اليابان، لا تزال شرقية في الفلسفة والاجتماعيات والدين والسياسة، أما في الماديات فغربية. فلقد جمعت بين النقيضين الشرق والغرب، وكانت حكيمة في ما نقلته عن الغرب، فلم تتعصب لدولة دون غيرها، بل نقلت من كلّ دولة أحسنها، وبذلك جمعت بين الحضارتين الشرقية والغربية مع الاحتفاظ بقيمها، ولم تستطع فلسفة أوروبا أو أميركا التأثير على الياباني، فهل لنا أن نفعل ذلك؟ على أن انتشار اللغة

[1]- ثابت، محمد. جولة في ربوع استراليا، مصدر سابق، ص 10.

[2]- ثابت، محمد. جولاتي في ربوع الدنيا الجديدة، مصدر سابق، ص 224-225.

[3]- ثابت، محمد. جولة في ربوع استراليا، مصدر سابق، ص 9.

الإنجليزية وأفلام السينما الأميركية سيكون لهما أثر ولو بعد حين^[1].

هـ- شدد على الدور الكبير الذي تلعبه القيم الأسرية في الاقتصاد والاجتماع، كما هو ملاحظ في اليابان والدانمرك. ويدعو بشكل مباشر المسؤولين إلى إعادة النظر في التقاليد والقيم التي تسود بين المصريين والمعاكسة تماماً لما هو سائد في اليابان وأوروبا والأميركتين من قيم إيجابية، ويرجع ذلك بسبب التقليد الأجنبي الأعمى عندنا وضرورة التخلص منه^[2].

و- كما دعا إلى إعادة النظر في دور السفارات في الخارج، لأنها لا تقوم بأدوارها المطلوبة في التعريف بمجتمعاتنا وحضارتنا على الوجه الأكمل والصحيح^[3]. حتى إن الأميركيان يظنون العرب بدواً لا يعرفون إلا الأهرام والعربان^[4].

ز- كما رأى أن كثيراً من أمهات المدن في مصر، وبخاصة القاهرة والإسكندرية، لا يعوزها إلا القليل كي تشابه أكبر العواصم الأوروبية، ويعتقد أن أكبر نقص عندنا يعزى إلى أجناد البوليس وتهاونهم، لأنهم غير مؤهلين، بعكس رجال البوليس في العواصم الأوروبية الكبرى، الذين ينتقون من بين الضباط المثقفين، ويؤجرون مرتبات تسمو بنفوسهم، وتجعلهم مثال الاحترام^[5].

و- كما دعا لنقل تجربة الفلاح الياباني والأوروبي ونجاحه في زراعة كل ما يمكن زراعته من أرض، وأن يفعل فلاحنا مثلهما، ودعا الحكومات أن تعين الفلاحين وتنتشر الفكر التعاوني في ما بينهم، كما دعاها للاهتمام بالصناعة^[6].

ي- دعا إلى ضرورة أن يعتني المصريين بالرحلات، وأهمية حرصهم على تدوين مذكرات ينشرونها بعد عودتهم؛ حتى نستطيع أن ننفذ إلى أبناء هذا الوطن

[1]- ثابت، محمد. رحلاتي في مشارق الأرض ومغاربها، مصدر سابق، ص157.

[2]- المصدر السابق، ص 158.

[3]- ثابت، محمد. جولة في ربوع أوروبا، مصدر سابق، ص 11.

[4]- ثابت، محمد. جولة في ربوع الأمريكتين، مصدر سابق، ص 137.

[5]- ثابت، محمد. جولة في ربوع أوروبا، مصدر سابق، ص 11.

[6]- ثابت، محمد. رحلاتي في مشارق الأرض ومغاربها، مصدر سابق، ص 157.

العزیز، بلغته العربية «كتاب الدنيا» يطالعون فيه أحوال شعوب تقدمت ركب الأمم، أخرى تخلفت، وعسى أن يكون لنا من هذه أحسن العبر، ومن تلك أجمل الأثر^[1].

ع-دعا إلى الاهتمام بتربية الأطفال التربية السليمة القائمة على التعلم من تجاربهم، وتعويدهم حب السفر والارتحال وتزويدهم بحقائق واقعهم وجغرافية بلادهم، حتى يشبوا عارفين بموارد وتاريخ بلادهم واثقين بأنفسهم.

م-دعا إلى التعلم من أخلاق غيرنا في تعاملهم في ما بينهم، وسيادة الاحترام بين الجميع، وهو ما انعكس على تبادل الإخلاص في ما بينهم، وشدد على ضرورة السعي لتوفير أسباب تعامل المصريين والعرب مع خدمهم بالطرق اللائقة والكريمة حتى يخلصوا لنا ويحسوا إحساننا^[2].

2- تقييم جولات محمد ثابت

تراوحت آراء كتاب أدب الرحلات المصريين والجغرافيين في رحلات محمد ثابت، بين مادح وناقد ومتأرجح. فقد وصفت مجلة الاثنين، محمد ثابت بأنه «عالمٌ مجاهدٌ طموحٌ متحررٌ، رحلٌ إلى جميع دول العالم، فكان أول رائد للرحالة المصريين، وهو الآن (في الخمسينيات من القرن الماضي) يضع خبرته وتجاربه وثقافته الواسعة في إعداد الشباب منذ أن ولي إدارة النشاط الاجتماعي بوزارة المعارف»^[3]. وهو وصفٌ دقيقٌ لشخصية الرجل وكتاباته إلى حد بعيد.

في حين رأى أنيس منصور، أن سلسلة كتب محمد ثابت على الرغم من أنها قد غيرت مساره الفكري، وجعلته يتجه إلى أدب الرحلات أو الجغرافيا أو تاريخ الشعوب^[4]، لكنه رآها رحلات غير مشجعة وغير مقنعة،

[1]- ثابت، محمد. جولاتي في ربوع الدنيا الجديدة، مصدر سابق، ص 10.

[2]- ثابت، محمد. جولة في ربوع استراليا، مصدر سابق، ص 39.

[3]- رضوان، محمد. سندباد العصر أنيس العصر، مصدر سابق، ص 100.

[4]- منصور، أنيس. في صالون العقاد كانت لنا أيام، القاهرة: دار الشروق، ط 3، 1993م، ص 97.

فهي مشروع مذكرات أو ملاحظات خاطفة لم تصبح كتاباً بعد^[1].

ويوافقه حسين قدرى، الصحفي القدير، الذي كتب كثيراً في أدب الرحلات، في اعتبار محمد ثابت من رواد كتاب أدب الرحلات في مصر، إلا أنه يصفه بأنه كان كاتب رحلات (من منازلهم) وأنه «لم يكن يسافر ولم يكن عنده جواز سفر أصلاً»^[2]. وربما يعود هذا الرأي الخاطئ في جولات محمد ثابت إلى ظن حسين قدرى أن كل كتابات ثابت مجرد نقول من كتب الجغرافيا.

بينما يرى محمد عوض محمد، الجغرافي المصري الكبير، أن محمد ثابت «ليس من السهل أن نجد في هذا القطر (يقصد مصر) كله ضربياً ولا شبيهاً في حبه للرحلات البعيدة، وفي التضحية بوقت نفيس وبمال أنفس، في سبيل إرضاء هذه الرغبة السامية، التي تدفعه في كل صيف إلى أطراف العالم، لكي يرى بعينه تلك الأقطار البعيدة التي طالما سمع عنها وتاقت نفسه لمشاهدتها، لكنه عاب عليه كونه محمد ثابت لم يفعل هذا في جولته في ربوع أفريقيا، بل أخرج لنا كتاباً يتضمن بيانات (لا ينكر أن أكثرها نافع مفيد) عن جغرافية شرق أفريقيا، وأن حديث الرحلة قد ضاع بين الفصول الجغرافية كما تضيع قطع الذهب وسط أكوام من التراب، ويترك موضوع الرحلة تماماً، ويأخذ في كتابة فصل جغرافي في شيء من الإسهاب، ولكنه خارج عن موضوع الرحلة»^[3].

ووصفه آلان روسيون في كتابه «الهوية والحدثة»، بأنه رحالة مصري، حاول أن يتعرف في الخبرة التاريخية لمجتمعات أخرى، والعثور على «وصفات» يمكنها التعجيل بتحقيق الرقي والتمدن^[4].

ويرى الباحث، أن جولات محمد ثابت في ربوع الدنيا، تتميز بميزات كثيرة،

[1]-المصدر السابق، ص 101.

[2]-قدرى، حسين. حوارات حسين قدرى، القاهرة: يسطرون للطباعة والنشر، ط 1، 1=2016م، ص 507.

https://www.ar.wikisource.org/wiki/عوض، محمد عوض. جولة في ربوع أفريقية لمحمد ثابت، على الموقع التالي (تاريخ الدخول- [3]

[4]-روسيون، آلان. الهوية والحدثة: الرحالة المصريون في اليابان (القرن التاسع عشر-القرن العشرون)، ترجمة بشير السباعي، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط 1، 2014م، ص 46.

أهمها اطلاعه الكبير على جغرافية تلك البلدان وتواريخها، ونظراته الذكية في تقييم أحوال مدنيّتها وحضارتها، واستفادته الكبيرة من خبراته العلمية والعملية التي مهدت له الطريق لوزن أوضاع كل بلد زاره بميزان صادق من الدين والعلم والأخلاق، كما أنه استطاع أن يرى بعيون الخبير آثاراً التقدّم الإيجابية والسلبية على البشرية، واستطاع أن يستشرف مستقبل بلدان الدنيا الجديدة، ومستقبل بلدان عالمنا الإسلامي في ضوء ما رآه في الأولى من تقدم وعلم، وفي الثانية من إهمال للأخذ بأسباب النهوض المادية والمعنوية.

خاتمة

أسهم محمد ثابت، من خلال جولاته في ربوع الدنيا، في إعطاء أهل زمانه من المصريين والعرب والمسلمين، معرفة كبيرة بتلك البلاد التي زارها، وعاداتها وسلوكها، وما تتمتع به من مظاهر الحياة وال عمران والمعالم السياحية، وبدائع الفنون والمصانع والأبنية الحديثة، وقدم للقارئ العربي، ما عرف به أهلها من صفات وخصال حميدة يمكن أن تسهم في النهوض، وما لديهم من صفات وخصال غير حميدة يجب تجنبها.

وقد دعا محمد ثابت، أن نبدأ من حيث انتهى العالم المتقدم من حولنا، أخذين في الاعتبار قيمنا ومعتقداتنا وكل ما هو أصيل وصالح للعطاء من عناصر تمدننا القديم. وأن تكون الأصول المنتجة للتمدن في العالم من حولنا هي غايتنا وأن نستقدم الثمرات والنتائج والمصنوعات الإيجابية ونتجنب سوءات التقدم المادية والمعنوية.

وتعد جولات محمد ثابت، دعوة للمفكرين العرب والمسلمين إلى أن يكتبوا حصاد رحلاتهم لدول العالم، التي تحتوي على تلخيص لخبرتهم تحت تصرف الأجيال الجديدة، حتى لا تبدأ الأجيال القادمة من نقطة الصفر في ظل تعاضم الفجوة بين الأجيال ما يؤدي إلى عدم توارث الحكمة والمعرفة، كما يقول عبد الوهاب المسيري.

ولذلك، تصبح العودة إلى محمد ثابت -مدارسة وعبرة- أمراً محموداً ومطلوباً

للتاريخ والحاضر والمستقبل معاً. وتزداد أهمية هذه العودة إذا كانت عودة تقصد البناء المنهجي والعلمي للقضايا والمواضيع والإشكالات المتعلقة بأسئلة النهوض الحضاري والفكري التي أثارها، وتسعى لتوسيع القراءة العلمية والموضوعية لرحلاته، كأحد أبناء جيل رواد الرحلة من النهضة.

كما أن من أهم ما تفيدنا به جولات محمد ثابت في ربوع الدنيا، هو الشعور بالثقة في النفس التي تصاحب قارئ رحلاته، وحضور الجامعة العربية والإسلامية في تلك الرحلات، وهو أمر غاب عن كثيرين ممن انبهروا بالحضارات الأخرى وفقدوا ثقتهم في حضارتهم العربية الإسلامية. ولهذا، تبدو الحاجة ملحة لإعادة نشر مؤلفات محمد ثابت وتعميمها على ناشئة الأمة، وإدخالها كنصوص ضمن المناهج الدراسية كقدوة للشباب والمعلمين من الأجيال الجديدة.

ولكن، تبقى أسئلة لم يجب عنها البحث، تحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة، لاستكمال رؤيتنا لجولات محمد ثابت من أهمها:

ما هو أثر رحلاته على تدريسه والمناصب التي تقلدها في وزارة التربية والتعليم؟ وكيف يمكن للعرب والمسلمين من المهاجرين والرحالة أن يوضحوا صورة واقعنا وينفوا عنه جهالات الآخرين التي تنتقل للأمم المختلفة فتتغير لنا نظرات سلبية، بينما تجددهم يذيعون في دعايتهم لبلادهم من المحسنات ما هو مبالغ فيه إلى حد لا يطابق الواقع مطلقاً؟

كما أن هناك حاجة لتسليط مزيد من الضوء على حياة محمد ثابت من كافة جوانبها والتي غفلت عنها المراجع المتاحة عنه، والبحث في سجلات وزارة التربية والتعليم المصرية عن تاريخه وإنجازاته الوظيفية خلال فترات تدريسه وعمادته لمعهد المعلمين، لنرى آثار رحلاته في الواقع العملي في ذلك الزمان؟

الغرب في عين العربي

أحمد فارس الشدياق في رحلاته الفرنسية

وليد السراقبي[*]

كتب «سافاري» أحد كتّاب القرن الثامن عشر في فرنسا يقول: تُشكّل «الرحلات أكثر المدارس تثقيفاً للإنسان^[1]»، ووضع صلاح الشامي كتاباً سماه «الرحلة عين الجغرافيا المبصرة» مشيراً إلى أن الرحلة لا تقتصر على كونها سبيل اكتشاف، وإنما هي جزءٌ أصيلٌ من حركة الحياة على الأرض، وأنها «رَسَّخت كل العوامل والمفاهيم التي بُنيت عليها مسألة وحدة البشر على الأرض، بل لقد فجّرت في الإنسان استشعار المصالح المشتركة التي وثّقت عراها هذه الوحدة على الأرض. ومن غير الرحلة ينفرد عقد هذه الوحدة، وتتضرر حركة الحياة ومصيرها المشترك^[2]».

والرحلة ذات جذور ضاربة في التاريخ، وهي قديمة قدم الإنسان على هذه البسيطة، فهذا «جلجامش» يرحل باتجاه غابة الأرز، وتدوّن رحلته في ملحمة تعدّ أقدم أدب عرفه العالم القديم، فعلى الرغم من أنّ غالبية الألواح المدوّنة بالأدب السومريّ والبابليّ مما جاء إلينا لحال الحال التاريخ لا يتجاوز زمن تدوينها أو آخر الألف الثالث وبداية الألف الثاني ق. م إلا أنّ تلك القطع الأدبية قد تمّ إبداعها ونضجها في منتصف الألف الثالث ق. م؛ أي قبل زمن تدوينها بعدة قرون^[3].

* - أستاذ في كلية الآداب، جامعة حماة، سورية.

-أدب الرحلات. حسين محمد فهميم، سلسلة عالم المعرفة، ع 138، حزيران 1989، ص: 21.

[2]- الرحلة عين الجغرافيا المبصرة: صالح الشامي، ص: 2.

[3]- الخلود، ملحمة جلجامش، طه باقر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ص: 12.

لقد قام قدماء المصريين سنة 1493 ثلاث وتسعين وأربعمائة وألف بأقدم الرحل التجارية والإثنوجرافية على الإطلاق؛ فقد أبحر أسطولٌ مكونٌ من خمس سفن، تضم كل سفينة واحداً وثلاثين فرداً، واتجهوا صوب جنوب مصر تحذوهم رغبةً في تسويق ما كانوا يحملونه من بضائع على رأسها البخور والعطور.

وها هو ذا «هيرودوتس» الرحالة الإغريقي الذي عاش خلال القرن الخامس قبل الميلاد يضع كتابه «التواريخ» مسجلاً فيه كل مشاهداته عن خمسين شعباً، ووصف حرب الفرس والإغريق بدقة متناهية، وكذلك كان الأمر بالنسبة إلى وصفه مصر.

وها هم أولاء أجدادنا العرب في الجاهلية وصدر الإسلام يعشقون الارتحال والسفر سواءً منه ما كان «طلباً للرزق والتجارة» أو «الإطلاع والمعرفة»، بل إن الرحلة وذكرها أصبحتا لا يحق للشاعر الحق أن يتخلى عنه.

ولكن أقدم الرحل المدونة هي «رحلة ابن فضلان» وقد قام بها سنة (309 هـ) بتكليف من الخليفة العباسي المقتدر بالله وقصده هنا تفتيه السكان البلغار بالدين الإسلامي وتعاليمه. وفي هذه الرحلة «كتب وصفاً لمشاهداته... ومن ذلك الحين بدأت الرحل تأخذ شكلها المستقل إلى أن أصبحت فناً له قواعده وأصوله^[1]»؛ فكان القاضي أبو بكر بن العربي المعافري (ت 553 هـ/1139م) هو «أول من وضع الأساس لهذا الفن، وكان ذلك قبل نصف قرن من ابن جبير^[2]». ثم كانت رحلة ابن جبير (ت 614 هـ) وابن بطوطة (ت 1377م)، وهي رحل تعبر عن ثقافة تمتلك عناصر القوة وتسعى إلى الانتشار والسيطرة^[3].

ولمَّا ضرب القرن التاسع عشر بجرانه يمم غير واحد وجهتهم إلى الغرب،

[1]- أدب الرحل في المغرب والأندلس: د. علي إبراهيم كردي، وزارة الثقافة، الهيئة العامة للكتاب، دمشق، ص: 10.

[2]- تاريخ الأدب الجغرافي العربي: أغناطيوس كراتشوفسكي، ترجمة صلاح الدين هاشم، القاهرة، 1963، ج 1، ص: 382، وأدب الرحل، ص: 11.

[3]- الوساطة في معرفة أحوال مالطا: أحمد فارس الشدياق، مختارات (11)، وزارة الثقافة، 2004، مقدمة الكتاب، ص: 7.

وقيد ما شاهد ما انطبع في ذهنه، وسجل ما وقف عليه ببصره وبصيرته من زوايا مختلفة، فكان أن تمخض هذا القرن عن رحالة كثير، وكتب رحلة كانت حصيداً امتدت ردحاً من الزمن، وزوايا الرؤية متعددة، فكان من أولئك:

1- رفاة الطهطاوي وكتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز».

2- ابن أبي الضياف التونسي وكتابه: «الإتحاف».

3- سليم بطرس البستاني، وكتابه: «النزهة الشهية في الرحلة السللمية».

4- أحمد فارس الشدياق، في كتابه: «الواسطة في معرفة أحوال مالطا»، و«كشفاً المخبأ عن فنون أوربا».

فمن هو؟ وما هما؟

ولد فارس الشدياق^[1] سنة (1805 م) لأسرة متحدرة من سلالة أحد المقدمين ذوي الولاية الممتدة على بعض أطراف الشام في القرن السابع عشر، هو خاطر الماروني، ونشأ في أسرة ذات صلات وشيجة باللغة والأدب. وأبوه «يوسف الشدياق» أحد متعلمي الدولة آنذاك.

شدا «فارس» بعض دروس اللغة والأدب على يد أخيه أسعد الشدياق (1798 - 1830)، ثم التحق بمدرسة عين ورقة المارونية، أشهر المدارس التبشيرية في مطلع عصر النهضة، وفي هذه المدرسة تخرج الشدياق، وبترس البستاني، ورشيد الدحداح، وغيرهم.

مال أخوه الأكبر أسعد الشدياق عن المارونية إلى البروتستانتية، وكانت إرسالياتها تأتي أفواجا إلى لبنان، ويؤسسون المدارس التبشيرية للدعوة إلى البروتستانتية، فقام رجال البطريرك الماروني يوسف جببش، وكان شديد التعصب للمارونية، بالقبض عليه، وحبسه في دير قنوبين، فمات وهو في الثانية والثلاثين من العمر. فأشعل هذا الحادث نار الغضب في نفس أخيه

[1]- الشدياق: لقب ديني.

«فارس» فتحوّل إلى البروتستانتية، متحدياً بذلك سلطانَ المارونية.

وفي سنة 1825 أُرسِلَ إلى مصرَ ليعلمَ اللغةَ في مدارس الإنجيليين في مصر، خوفاً عليه من القتل، ثمَّ طلبوا منه السفرَ إلى جزيرة مالطا سنة 1834، وكُلِّفَ بتدقيق ما تطبعه مطبعَتُهُم العربية، وقد نقلوها من بيروت، وليتولّى كذلك تعليمَ العربية في مدارسهم ثمّة، ويشرح لهم الإنجيلَ وفق المذهب البروتستانتية، وفيها «مكثَ أربعةَ عشرَ عاماً نشرَ فيها بعضَ كتبه التعليمية، وبدأ يُترجمُ التوراةَ إلى العربية، وكتبَ كتابه (الواسطة في معرفة أحوال مالطا) الذي وصف فيه الحياةَ في هذه الجزيرةِ وصفاً حياً دقيقاً»^[1].

ثم تلقى من «جمعية ترجمة الأسفار المقدسة في إنجلترا» سنة 1884 دعوة ليطلع مستشرقاً اسمه (الدكتور لي) على ترجمة الشدياق للتوراة، «فاجتاز في طريقه مدناً أوروبية كثيرة عاينَ الحياةَ فيها»^[2].

أقامَ في إنجلترا ثمانيَ سنوات، وتنقّلَ بينها وبين فرنسا حيث درسَ الفرنسية، واطلعَ فيهما على نتاج أعلام الفكر والأدب في البلدين، وكان نتاجُ هذه الإقامة في إنجلترا وفرنسا كتابه «كشَفَ المخبأ عن فنون أوروبا»، دوّن فيه وصفاً حياً ودقيقاً أيضاً لحياة الأوربيين، وصورَ أخلاقهم، وقارنَ بين حيوات الفرنسيين والأوربيين^[3].

وفي زيارة لباي تونس المشير أحمدَ باشا لمرسيليا وباريس ألقى الشدياقُ قصيدةً مدحَ فيها الباي، فاستدعاهُ الباي وأرسلَ إليه سفينةً ناريةً يستقدمهُ وعائلته، فكانَ أن ذاقَ الشدياق «لأوّلَ مرّةٍ طعمَ المجد الذي تاقَ إليه»، وأغرّقه الباي بالنعم، وأسندَ إليه مناصبَ عدّة، وترأسَ في تونس صحيفةً «الرائد»، وكانت نتيجةَ إقامته في «تونس» أن أعلنَ إسلامه، وتسمّى «أحمد»، وتكنّى: بـ«أبي العباس»^[4]، ومنذ ذلك الحين عُرفَ بـ«أحمد فارس الشدياق».

[1]- تعريف بالنشر العربي الحديث: د. عبد الكريم الأشر، منشورات جامعة البعث، 1999 - 2000 م، ص: 61.

[2]- نفسه، 61.

[3]- تعريف بالنشر العربي الحديث، مرجع سابق، ص: 61.

[4]- صقر لبنان: مارون عبود، دار مارون عبود، ط 2، 1975، ص: 112.

أطلق عليه الناقد اللبناني «مارون عبود» لقب «صقر لبنان»، وصنّف كتاباً عنه تحت هذا الاسم أيضاً، وكان شديد الإعجاب به، مُحِقّاً في الثناء عليه، فقد جعله نموذجاً قُحّاً للبناني المتمرد^[1].

قال في وصف سفره إلى مالطا وأوروبا: «... لَوَى الصَّقْرُ رَأْسَهُ يَنْظُرُ إِلَى قِوَادِمِهِ وَخِوَابِيهِ، فَرَأَى جَنَاحاً تَامَ الرِيْشَ فَحَلَّقَ فِي جِوِّ طَمُوحِهِ، فَإِذَا بِهِ فِي مَالِطَا - يَحْكِي، وَيَكْتُبُ، وَيَعْلَمُ، وَيَصْحَحُ»^[2].

«ويطيرُ طيرةً أخرى، فإذا به في «لندرة». ثم طارَ إلى «باريس»، ومنها قطعَ إلى تونس حيث استقرَّ حيناً»^[3].

لقد كان للحياة القاسية أكبر الأثر في تكوينه النفسي، فأخوه «أسعد» يُعْتَقَلُ ويموتُ تحت التعذيب، وخوفٌ يترَبُّصُ به أفضى به إلى النجاء بنفسه، مختاراً، متغرباً، كأني به يتمثل قول أبي الطيب:

تَغْرَبَ لَا مَسْتَعْظِماً غَيْرِ نَفْسِهِ وَلَا قَابِلاً إِلَّا لِخَالِقِهِ حُكْمًا

وبسبب من هذه الحياة القاسية التي عاش بين برائتها ليس من العجيب أن نجد في مصنّفاته وكتبه «دروساً عميقة لأخلاق الناس»^[4].

لقد كان لترحاله أثرٌ واضحٌ في اختباره الدنيا، فكان «معلماً ومتعلماً في حلّه وترحاله، فما استقرَّ حتّى شرعَ يُصدِرُ أحكامه القاطعة، منذُ قرن، على أرقى الأمم والشعوب»^[5].

ويفصح ما كتبه من موضوعات متفرّقة في شؤون شتى من حيوات البشر عن عالم سيكولوجيٍّ يحلّلُ خِوَالَجَ النَفْسِ، ويصوِّرها بقلمٍ غنيٍّ جداً،

[1]- صقر لبنان: مرجع سابق، ص: 173.

[2]- صقر لبنان: مرجع سابق.

[3]- صقر لبنان: مرجع سابق.

[4]- صقر لبنان: مرجع سابق، ص: 164.

[5]- صقر لبنان: مرجع سابق، ص: 173.

معتمداً في الغالب على عينه التي كانت تسبرُ الأعماق النفسانية»^[1].

كان الشدياق شديد الاعتزاز بعروبه وإسلامه، فقد حافظ في أثناء حياته في «مالطا» و «أوروبا» على لباسه العربي، فلم يبدله، فكان - كما يقولُ مارونُ عبود - فُرْجة للناس»^[2].

كان «قويّ الملاحظة، شديد وطأة التقد، لا يرحم ولا يُحابي»، وكان موضع إعجاب وتقدير من معاصريه أو غيرهم، فقد قال عنه «هاملتون جب» (1895 - 1971م): «أحد الأبطال العظام المدافعين عن الإسلام»^[3].

لقي أدبه وأسلوبه إعجاباً شديدين من النقاد، فقد أجمعت الدراسات المعاصرة انطلاقاً من أسلوبه في تحرير «الجوائب» على أنه رائد عصره في كتابة المقال الصحفي... فضلاً عن جمعه بين سلاسة التراكيب السردية، وأصالة الفكرة وعمقها، ولا سيما في مقالاته النقدية الإصلاحية^[4].

وعُدّ كذلك «أحد ثلاثة أو أربعة في تاريخ الأدب العربي». إن «مارون عبود»، وهو الناقد الذي لا يعجبه أحدٌ أطلق القول في تفرّد الشدياق فقال: «ليس في القرن التاسع عشر أدبٌ حيٌّ كما نفهمُ الأدب اليوم، إلا ما كتبه الشدياق في: فاريآقه وواسطته، وكشف مخبئه»؛ فقد جاء الشدياق -والقول لمارون عبود-: «في زمنٍ كثر فيه القديدُ الأدبيّ والمصبرّات، فوجّهنا إلى المأكلي الطّازج، يوم كان معاصروه يتلهّون بقشاشي المائدة»^[5].

دعا مارون عبود من أراد الوقوف على سموّ أدب الشدياق، وتفيؤ ظلال أسلوبه الندي أن يقرأه قراءة مفنّ، فقال: يقولُ الناس: لا حياة في الدين. وأنا أقول: لا حياة في الفن، وغيرُ الفنّ يرى الفنّ بذيئاً. فاقراً الشدياق قراءة فنّانٍ إن رُمّت

[1]- صقر لبنان: مرجع سابق، ص: 165.

[2]- صقر لبنان، مرجع سابق، ص: 112.

[3]- صقر لبنان، مرجع سابق، ص: 114.

[4]- صقر لبنان، مرجع سابق، ص: 93 و 94.

[5]- صقر لبنان، مرجع سابق، ص: 121.

تعظيمه، وقرأه قراءةً أهبل إن شئت أن تصبَّ على رأسه أقذارَ البوايع. فالفن لا يُدرَسُ إلا على فانوس الوثنية، ولا نصيب فيه لمن تُهلكه خطيئَةُ الفكر^[1]. وفي الجملة، إنَّه «صَقَّرُ لبنان، وجبَّارُ أوروبا القرنِ التاسعَ عشر»^[2]، وهو «أبو المقالة في الأدب العربي».

وهو من «أوائل دعاة القومية العربية وضرورة تعاون الأقطار العربية ثقافياً، واقتصادياً، وسياسياً، وذلك للتصدي للمطامع الغربية التي تسعى جاهدةً لاحتلال الأمم الضعيفة ونهب ثرواتها، وذلك عن طريق إشعال نيران الفتن الطائفية أو الأصول العرقية والشعبية أو بعث اللهجات المحلية»^[3].

وكان الشدياق أحد أهم أدباء النهضة في العصر الحديث، وبه تأثر كثير من رجالات النهضة مثل: فرنسيس مرآش، ومحمد عبده، وأديب إسحاق، وصولاً إلى أمين الريحاني، وشكيب أرسلان^[4].

آثاره:

ترك الشدياق آثاراً كثيرةً تنبئ عن عمق الثقافة، والمقدرة اللغوية، وسعة الأفق، والنقد البناء، بلغ عددها تسعة وثلاثين أثراً، منها ما هو لغوي، ومنها ما هو ديني، ومنها ما هو أدبي:

1 - الساق على الساق في ما هو الفاريق، ويقع في جزئين.

2- سر الليالي في القلب والإبدال، ويقع في جزئين.

3- المرأة في عكس التوراة، وهو مفقود.

[1]- المرجع السابق نفسه ص: 119.

[2]- المرجع السابق نفسه، ص: 169.

[3]- كشف المخبأ عن فنون أوروبا: أحمد فارس الشدياق، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، 1433. هـ / 2012 م، ص: 40، مقدمة المحرر.

[4]- الواسطة، ص: 42.

4- مماحكات التأويل في قضايا الإنجيل (مخطوط).

5- منتهى العجب في خصائص لغة العرب، وهو مما احترق مع مخطوطاته.

والكتبان اللذان موضع حديثنا في هذه الأوراق هما:

أ-الواسطة في معرفة أحوال مالطا، وقد طبع طبعات عدة، وكان الكتاب قد طبع سنة 1867 مع كتابه «كشف المخبأ». وظهرت طبعته الثانية في مطبعة الجوائب سنة 1881 م.

يقع الكتاب الذي أصدرته وزارة الثقافة سنة 2004 ضمن سلسلة مختارات في مائة وستين صفحة من القطع الصغير.

والكتاب مؤلف من مقدّمة وفصولٍ عدّة، وفي المقدمة بين الغاية من رحلته، فقال:

«وقد كنت في عنفوان شبابي، وجدةً جلابي، وإزهار سنّي، وازدهار ذهني، لهجاً بالسفر والاعتراب، والترحلّ عن الوطن والأصحاب، إلى بلد ينضّر فيه غرسي، وتطيب فيه نفسي، وأقتبس فيه من مصابيح العلم قبساً، وألقى إذ الدهر لي موحش، خليلاً يصادقني»^[1].

إنّ رحلته هذه في حقيقة الأمر نقيّ اختياريّ، وهروبٌ من جحيم خشي أنّ يحرقه لظاه، وخاف أنّ تلتهمه نيرانه، وهو بهذا الارتحال يمثّل «طلائع الضمير أو الوعي الفردي المدني الجديد الذي به ينفصل الفرد لضميره ومعتقده... ليؤسس اختياره الحرّ ووجوده وضميره ووعيه الإنساني»^[2]، ولعلّه في إجماله غايات ارتحاله عن وطنه وأهله يحقق ما عدّه القائل يوم قال:

تغرّب عن الأوطان في طلب العلا وسافر، ففي الأسفار خمس فوائد

[1]- الواسطة، ص: 15.

[2]- - مقدمة الناشر، ص: 10.

تفرّج همّ، واكتسابُ معيشةٍ وعلمٍ، وآدابٍ، وصحبةٌ ماجدٍ

ولكن ما أمّل أحبط، فقد ألقى الجزيرة على غير ما أمّل، وكابدَ منها ما لا يفي بما عنه ترخّل، وهذا ما دفعه إلى أن يُظهرَ ما بطنَ منها، ويكشف ما خفيَ من مخبئها، ليكونَ كلامه صوّةً يتهدّى بها مَنْ رغبَ فيها، ويقنع مَنْ رغبَ عنها^[1]، ولذا أخذ في تقييد الخواطر ما سنحت له الفرصة، وربما عمد إلى التقل عن الكتب «ما ليس فيه للفكر مسرّح، وللطرف إليه مطّمح، فإنّ شؤونهم متشعبة، وأحوالهم مستغربة، وأنحاءهم شتى، ومقاصدهم تُستغرقُ وصفاً ونعتاً»^[2].

إنها رحلةٌ مشرقيةٌ يحمل عن مشرقه أفكاراً شتى من الضعف والتخلف، ويسعى إلى اكتشاف سرّ تفوق الآخر، وتجاوز الواقع، والرغبة في التعلم، والأخذ بأسباب المدنية، والانبهار بما وصلت إليه معارفهم العمومية، ومصالحهم المدنية، وأسبابهم المعيشية، وإتقانهم الصنائع، فكلما عقد مقارنة بين وطنه والآخر أجفل سلوانه وعاد إلى أشجانه وأحزانه يقول: فقد كنت دائم التفكير في خلوّ بلادنا عما عندهم من التمدّن والبراعة والتفنّن، ثم تعرض لي عوارض السلوان، بأنّ أهل بلادنا قد اختصّوا بأخلاق حسان، وكرم يغطي العيوب، ويستر ما شأن، ولا سيّما العيرة على الحرّم، وصون العرض عمّا من هذا الصّوب يدمّ، ثم أعود إلى التفكير في المصالح المدنية، والأسباب المعاشية، وانتشار المعارف العمومية، وإلى إتقان الصنائع، وتعميم الفوائد والمنافع، فيجفل ذلك السلوان، وأعود إلى الأشجان^[3].

أما الأثر الثاني الذي يُعدّ مكملاً للأول، فهو كتابه الأضحخ والأعم: «كشّف المخبّأ في فنون أوربّا»، وقد صدرت طبعته الثالثة سنة 1299 هـ في مطبعة الجوائب في القسطنطينية.

يمكن لقارئ الرحلتين أن يقفَ فيهما على مضامين عدّة، منها:

[1]- الوساطة، ص: 15.

[2]- الوساطة ص: 16.

[3]- الوساطة، ص: 17.

1- المضمون الجغرافي: وهو مضمونٌ يتكئ فيهِ الشدياقُ في الغالب على معلومات جغرافية مسطورة في الكتب^[1]، ويضيف إليها ما يراه من طبيعة جغرافية تعمُّ البنية الأرضية، وطبيعة التربة، وطبيعة المناخ، والموقع الجغرافي، فقد عقد فصلاً بعنوان: فصل في تخطيط مالطا معرباً، فكلمة مُعرباً تبين أنه منقولٌ عن مصادر لم يحددها، فقال: «اعلم أن تخطيط مالطا هو في 22 درجة و 44 دقيقة من الطول، وفي 25 درجة و 54 من العرض، أما موقعها من الكرة فإن بعض الجغرافيين الحقوه بإفريقية بالنظر إلى المكان، وبعضهم ألحقه بجزائر إيطاليا بالنظر إلى عادات أهل مالطا، أو أحوالهم، وديانتهم، والمراد بذلك أنها من أوروبا»^[2].

ويعرِّج على وصف مَنَّاخها فيقول: «... أما هواء الجزيرة فالغالب عليه الاعتدال، غير أن أرضها صخرة لا تصلح للحرث، ومع ذلك فإن السنبلة الواحدة التي تُخرج في تربتها التي ليست بالطيبة ولا الرديئة ست عشرة سنبلة أو عشرين، وفي عام الخصب ثماني وثلاثين، وفي الجيدة إحدى وستين»^[3].

ثم يعرض لتعداد السكان، وأصناف البضائع التي يتجرُّ بها أهلها، والصروح القائمة وأصلها، وأول من استوطنها من القبائل، وما تعرضت له من احتلال على يد الإغريق، أو فتح على يد أبي الغرائق محمد بن أحمد بن محمد بن الأغلب المتوفى سنة إحدى وستين ومائتين^[4]. ثم أصل اللغة المالطية، وقسمتها بين عربية فاسدة وبين الفينيقية، ذلك أن اليونانيين بعد أن فتحوا الجزيرة «لم يُخرجوا منها الفينيقيين... بل ظلوا آمينين محافظين على لغتهم، وما برحت مستعملة حتى بعد استيلاء الرومانيين عليها... ومع أن دأب الرومانيين كان حمل الناس على التخلُّق بأخلاقهم والسلوك بسننهم أينما ملكوا فلم يجبروا الرعية هنا على التكلم

[1]- الواسطة، ص: 27، فقد نقل عن كتاب: الجامع والبيان في أخبار القيروان.

[2]- الواسطة، ص: 21. وانظر حديثه عن صقلية وجنوة، و نابولي في كشف المخبأ، ص: 9 و 10.

[3]- الواسطة، ص: 24.

[4]- الواسطة، ص: 27.

بلغتهم»، فينقل عن بعضهم^[1] أنها «فينيقية» مستدلاً على ذلك بوجود بعض الألفاظ المشابهة لما في لغتنا، مثل: بير، وصيد، ولكن الشدياق يقف موقف الراض لمثل هذا الادعاء، ولا سيّما أنّ صاحب هذا الرأي لا يعرف العربية ولا المالطية ولا الفينيقية، فكيف له أن يحكم على الشيء وهو يجهله^[2]، وهو في ذلك يرجح أنها من أصول عربية، ثم فسدت على مرّ الزمن وتعاقب الأجيال.

2- المضمون التاريخي: يورد فيه معلومات تاريخية عن بعض الآثار المشهورة في تلك البقاع، نحو: القصور، أو الجسور، أو المتاحف، أو نشأة بعض الصحف، أو تاريخ بعض الصناعات، أو بعض الجامعات، أو بعض الشخصيات ذات الأثر البين في تاريخ تلك البلدان، مثل نابليون وغيره.

3- المحتوى الحضاري: يرصد فيه الشدياق ملامح التحول الذي حصل في حياة تلك البلدان سواء من جهة التحول الصناعي والصناعات القائمة وأثر ذلك التحول في المجتمع، أو من التحول العلمي أو الثقافي، كالحديث عن الجامعات القائمة، والاهتمام بالكتاب والمكتبات وما تضمه من مطبوعات ومخطوطات، وعدد الصحف مع المقارنة بين كل من فرنسا وإنجلترا في هذا الميدان.

4- المضمون الاجتماعي: وهو مضامين لا مضمون واحد، تعمّ عادات السكان في معيشتهم وعلاقاتهم الأسرية، وملبسهم ومطعمهم، وعلاقاتهم مع غيرهم، ومستواهم الأخلاقي، وتمزقهم الطبقي، ومستواهم الاقتصادي.

فالمالطيون من جهة هيّنون، ليّنون، تغلب عليهم البشاشة، إن سألت أحدهم عن شيء ما أجابك وهو باش، ومن طبعهم الكدح، والاقتصاد والتدبير، فهم ضعيفو الاحتمال للمعيشة الضنك، وابتعدون عن النفقات الزائدة في الأعياد وفي مواسم الزواج، ويميلون إلى التزاور من غير تكلف، والمرأة عندهم إذا زارت صاحبة لها لا تلهي صاحبته عن عملها، إذ تأخذ هي معها شيئاً تعمل فيه، والماجد منهم يذهب إلى السوق ليشتري مؤنة يومه بيده، والماجدة من نسائهن

[1]- الواسطة، ص 29.

[2]- الواسطة، ص: 30.

تديرُ بيتها بنفسها فلا تكَلُّهُ إلى الخادمة. والنساءُ لا يتحلَّينَ بالماسِ والذهبِ والفضَّةِ^[1].

ويتصفُّ المالطيون بالتواضع، فقد شاهد الشدياق بأمِّ عينه «رئيسَ أطباءِ المستشفى غيرَ مرَّةٍ ينصبُّ الحبالَ على سطحه، وينشر عليها الثيابَ المغسولةَ قطعةً قطعةً، ومتى نَشَفَت حلَّوا الحبالَ ووضعوها في محلِّ مَصُونٍ»^[2]. وروى أنَّه رأى «بعضَ القناصلِ ينصبُّ رايته»^[3] بيده.

والمرأةُ هي التي بيدها مصروف البيت، فأكثرُ «الرجالِ يُسَلِّمون مصروفهم ليدِ نسائهم حتى إنهم يحتاجون بعدها أن يطلبوا ثمن التَّبِغِ»^[4].

و«جميع النساءِ المالطيات مقتصداتٌ ونشيطاتٌ وقلَّ منهنَّ من تتعاطى التجارة»^[5]. ويبلغُ الاقتصاد عند فقرائهم أنهم «لا يوقدون سراجاً في الليالي المقمرة»^[6].

ويتصف المالطيون كذلك بالفضول والتلهيَّ بالإسفاف من القول والعمل، حتَّى إنَّ أحدهم إذا أكَبَّ لالتقاط شيءٍ من الأرض ازدحمت عليه زمراً ولا يزالُ أحدهم يجري من جهةٍ وآخرٍ من جهةٍ أخرى حتَّى تغصَّ بهم الطريق^[7]. وكثير منهم يدفعهم الفضولُ والتلهيَّ إلى الحضور إلى المحاكم لاستماع الدعاوى، فإذا خرجوا بثوها في كلِّ مكان، ولا يمكن أن ينقلوا حديثاً إلا ويزيدون فيه، فإذا ألمَّ بعين إنسان قذى قال: إنه عمي^[8].

[1]- الواسطة، ص: 96.

[2]- الواسطة، ص: 96.

[3]- المرجع السابق.

[4]- الواسطة، ص: 96.

[5]- الواسطة، ص: 96.

[6]- الواسطة، ص: 96.

[7]- الواسطة، ص: 96.

[8]- الواسطة، ص: 97.

ودأبهم كذلك الإيقاع والفتنة، فقد «يدهون الرجل يقولون له: قد رأينا زوجتك تنظر من الشباك، أو تحدث فلاناً أو فلانة، ويقولون للمرأة في حق زوجها مثل ذلك»^[1].

ومن ناحية المستوى الأخلاقي يحدثنا الشدياق عن التحلل الأخلاقي، «فإن أهل مالطا جميعاً رجالاً ونساءً يغلبُ عليهنَّ الشَّبَقُ والسَّفاحُ»^[2].

وينتشر البغاء في بلادهم، والبغايا ليسَ لهنَّ ثروة، ولا يتحلَّينَ بجمال، وهنَّ مع ذلك غيرٌ وقحات ولا مُتَهافتات على الرجال، وهنَّ أكثرُ أدباً وتصاؤناً من المتزوِّجات، فلا يحدثنَ في الرجال، ولا ينتقدنَ السَّحنة، ولا يتشَبَّهْنَ بالنَّميمة، حتى إنهن عند إتيانهن الفاحشة يغطين صورَ القديسين التي في غرفهن، أو يقبلنَّها تأدباً وتورعاً.

وإذا زرت أحدهم فلا يستحي أن يقول لك: مهلاً فإن زوجتي تبدل ثيابها لتحضر بين يديك^[3].

وتميلُ المرأةُ المالطية إلى التبرُّج في الأعياد، وهي في ذلك بخلاف الإنجليزية، فإن إحداهن «تبقى في بيتها بغير حذاء، ثم إذا خرجت في يومٍ الأحد لبست جوارب من حريرٍ وكفوفاً منه، وتبهرجت غاية ما يمكن»^[4].

وفي المجتمعات التي زارها تنقسم طبقياً حتى في الغذاء، فالمؤسرون لهم الشُّوربة في الغداء واللحم والخضُر والحمر، وفي العشاء السمك والسلطة، والمالطيون يكثرون من الخبز بخلاف الإنكليز. أما الفقراء فهم «يأكلون رطلاً من الخبز بخمس حبات من الزيتون أو قطعة جبن، لهذا يلهجون بذكر الخبز كثيراً»^[5].

[1]-الواسطة، ص: 97.

[2]-الواسطة، ص: 94.

[3]-الواسطة، ص: 81.

[4]-الواسطة، ص: 81.

[5]-الواسطة، ص: 85.

وليس الأمرُ خاصاً بالمالطين، فهذا الشَّرْحُ الطبقي يشاهده زائر «إنجلترا» ف مَنْ قَدِمَ إلى لندرة ورأى فيها تلك الحوانيت العظيمة... حكمَ على جميع الإنكليز بأنهم أغنياء سعداء، ولكن هيهات فإنَّ أهل القرى هنا كأهل القرى في الشام، بل هم أشدُّ تقشُّفاً وقد حصلَ له أيُّ للشدياق أن أمضى ستة أشهر لم يشتر فيها رطلاً واحداً من اللحم، «بل لا نقدر على مشتري الحليب إلا بالجهد، فجلُّ طعامنا إنما هو الشعيرُ وحساء الماء»^[1]. بل بلغ الفقر ببعضهم حدَّ تركهم أولادهم من الإملاق، أو ما توا من الجوع والبرد أو النوم. ويعود هذا الفقر - وفق تعليله - إلى تملك الأمراء والأشراف الأرض، وهم يستخدمون الفلاحين في حرثها^[2].

ويقف موقف المشدوه من انحطاط مستوى النظافة، فمدينة «ليون» الفرنسية وسخة الطرق والأزقة، وليس في مرسيليا الفرنسية أيضاً صرفٌ صحيٌّ، و «ليس في ديارها مرأحيضٌ، إنما يجمعون أقدارهم في وعاء إلى أن يأتي رجلٌ معه عجلةٌ وعليها برميلٌ كبيرٌ، فيناولونه الوعاء فيفرغهُ في البرميل، وما يجمعه فيه فإنه يبيعه لتدميل الأرض... ومنهم من يقذف الأقدار أمام البيوت ليلاً، فهذا يشمُّ الماشي في أكثر طرقها رائحة كريهة»^[3].

وليس للإفرنج التزامٌ بعادة غسل الأيدي بعد الطعام، يقول: «وجميع الإفرنج لا يغسلون أيديهم بعد الطعام... وجميع النساء اللاتي استخدمناهن كنَّ يلمسن شعورهنَّ ووجوههنَّ وأيديهنَّ وسخنةً، ويغسلنَّ وجوههنَّ وأعناقهنَّ ويمسحنَّها بالخرق التي يمسحنَّ بها آنية المطبخ»^[4].

وقد رأيت كثيراً من الأعيان هنا لهم جببٌ قد تلبَّد على أزياقها الوسخ والعرق، ولا سيما أن منهم من يرخي شعر رأسه حتى يصل إلى قَدَّاله، فتراهُ إذا نزَعَ برنيطته تتطاير هُبريته على كتفيه، ومع ذلك فهم يحلقون شواربهم بدعوى النظافة^[5].

[1]- كشف المخبا، ص: 24 و 25.

[2]- كشف المخبا، ص: 26

[3]- كشف المخبا، ص: 13

[4]- كشف المخبا، ص: 76.

[5]- كشف المخبا، ص: 84.

أما الزواجُ فمن عادةِ الإفرنجِ أنْ تدفعَ المرأةُ المهرَ للرجلِ، فالأغنياءُ من المالطيين يعطون الزوجَ مائتي ليرة، والذين هم في الوسط يؤثثون منزله من فرشٍ وكراسي وموائد... وينقدونه شيئاً من الدراهم. والفلاحون منهم من يعطون دجاجاً وبيضاً وغيرهما. ولدى مقارنته ذلك بحال المشرقيين يرجع ذلك إلى عزوف الغربيين عن الزواج لتكاليفه وغلاء المؤنة، وكثرة البغاء والمؤاجرات.

ومن عاداتهم في الزواج أن يعاشر الرجل المرأة قبل أن يتزوجها مدة طويلة، وربما أقام على ذلك ثلاث سنين فأكثر.

والنساء الإنكليزيات - كما الرجال - غاية في التقشُّف والقناعة، «فإنَّ أقلَّ شيء من الملبوس يرضيهنَّ، ومن المطاعم يكفينَّ»^[1]، ومهما علت المرأة في السلم الاجتماعي فإنها «تعتزف بأنَّ الله - تعالى - خلق الرجال قوامينَ عليهنَّ»^[2].

وتختلفُ علاقةُ الرجل الإنكليزي مع زوجته عن علاقة الفرنسي بها، فالمتزوجون من الإنكليز لا يحتفون بنسائهم أمام الناس كما يفعل الفرنسيون، ولكنهم مع ذلك أكثر إحصاناً لفروجهم، وأوفر مودةً في الحضرة والغيبة، والرجال الإنكليز لا يبالون بالمرأة، ولا يقدِّرونها، فإذا التقوا بهنَّ في الحافلات يسابقون النساء إلى أماكن الجلوس، وربما أداروا ظهورهم للنساء، وتعليل ذلك عندهم أنهم متساوون، والفرنسيون بصد ذلك، فهم أرفقُ بالنساء وأحفى، إذ يؤثرون راحة المرأة، ويقدمونها في الحافلة وغيرها، ويعطيها المنديل لو وقع من يدها.

ونقف في الكتابين على ملامح من النظرة الاستعلائية العرقية أو الدينية، فأهل «مالطا» يرون في العرب «همجاً» وهذا عائد - كما يرى الشدياق - إلى جهلهم التوارخ، ولأنهم لا يرون - آنذاك - إلا صعاليك المغاربة، والظاهر أنَّ المسلمين الذين فتحوا «مالطا» لم يكونوا من أهل العلم والتمدُّن كالذين في صقلية»^[3].

وفي إنكلترا يُعطى «لكل معلِّمٍ دفترٌ يكتب فيه أسماء الطلبة وما يحصلونه من

[1]- كشف المخبأ، ص: 87.

[2]- كشف المخبأ، ص: 87.

[3]- الواسطة، ص: 30.

الفنون، ويشترط عليه ألا يعلم تعليماً مغايراً للديانة الكاثوليكية الرومانية»^[1].

لم يُغفل الشدياق الإشادة بالجوانب الإيجابية التي يقف عليها في بلاد الإفرنج، فقد أشاد بكثير من الظواهر، كالمساواة بين الجميع أمام القانون، والعلاقة بين الحاكم والمحكوم، والأمانة، والحرية.

فقد ألمه وآذاه تردد الأوباش والأوغاد على مواطن الخاصة، ولكن «الأسوأ من ذلك أن القضاة يعتبرون هؤلاء الأنجاس عند التحاق والتخاصم اعتبار الخيرين، وهذا الذي جرّاهم على التمادي في القبائح»^[2].

فالإنكليزي - كما يصف الشدياق - لا يهتم بشيء، ولا يهتم بشيء، فبتأثير ما عرض للشدياق وأخيه أسعد من اضطهاد يوم كان في لبنان اشتعل رأسه شيباً، فأعاد ذلك إلى الهم والغم والخوف من ظلم الولاة، فكان ذلك مثاراً لعقد المقارنة بالإنكليزي الذي يعيش مطمئناً، «فإن أحد الإنكليز إذا كان يملك مليون ليرة لم يخش أن أميره بل ملكه ينفس عليه بذلك، لا بل يتباهى به ما شاء لا اعتقاده أن غناه وغنى أمثاله موجب لغنى الدولة وشرفها، ولا يخشى أن يتناول عليه في حقوقه أحد ممن هو أعلى منه، فإن الجميع في الحقوق متساوون، وإن القاضي والجرنان عتيدان لكل من الغني والصعلوك، والنبه والخامل، وحسبك أن بعض باعة الشراب أقام دعوى على دوك كمبردج ابن عم الملكة، فما وسعه إلا الحضور أمام القاضي»^[3].

وفي معرض ذكره لمحاسن تلك البلاد عرّج على محلات للحاجات التي ينساها المسافرون، «فتبقى هناك محفوظة حتى إذا علم صاحبها ردت عليه في الحال، وإلا أبقيت فيه سنتين ثم تباع ويوزع ثمنها على خدمة الموقف، ولا سيما الذين أصيبوا منهم في أبدانهم».

وراق له ما رآه لدى الإنكليز من عدم صرف الوقت في تعداد ألوان الطعام،

[1]- كشف المخبأ، ص: 65.

[2]- الواسطة، ص: 70.

[3]- كشف المخبأ، ص: 73.

وتوجيه جهودهم إلى العمل والكسب، فمن ثمَّ يحقُّ لهم أن يقولوا: «إِنَّ بِلَادَهُمْ مَنبَتُ النِّسَاءِ، وَمَعْدَنُ الأَزْوَاجِ، بِمَعْنَى أَنَّ مِنْ تَزْوِجِ إِحْدَاهُنَّ فَقَدْ هَنَأَ العَيْشُ، وَقَرَّتْ عَيْنُهُ بِمَا يَرَاهُ مِنْ نِظَافَةِ مَنْزِلِهِ مَعَ الأَقْتِصَادِ فِي التَّقَةِ وَرَاحَةِ البَالِ»^[1].

وعلى أنه لا يعيب على الإنكليز براجماتيَّتهم؛ فإنَّه يميل إلى تصرُّف الفرنسيين في صناعاتهم، فالإنكليز «إذا عملوا شيئاً فإنما يراعون وجه الكسب والمصلحة فقط، والفرنساوية يضيفون إلى ذلك راحة المسافرين، ورونق المحلِّ، والتفاخر»^[2].

وما تقدَّم من حديث متشعب يدفعنا إلى الإقرار بتعدُّد زوايا الرؤية لدى الشدياق، واعتماده في كتابيه «الواسطة» و «كشف المخبأ» دور الراوي الذي يتحدث عن مشاهداته بعين عدَّة، عن الصحفي، والعالم الاجتماعي، والخبير الاقتصادي، والجغرافي، والمؤرخ، والمرشد السياحي^[3].

وهو إلى جانب ذلك يتسم بالحيادية النقدية، فقد قال: «وليكن معلوماً عند القارئ، والسامع والداري، أنني في كل ما وصفت فيه الإنكليز والفرنسيين وغيرهم من أهل أوروبا، لم يمل بي هوى ولا غرض بغضاً أو حباً، إذ ليس لي حُذْل [صلة قرابة] مع أحد ولا ضلَع، ولا انحراف، ولا ميل ولا ضُرٌّ ولا نفع... فلا ينبغي أن يحمل قولِي على ضغنٍ أو إغضابٍ»^[4].

إنَّ كتاباته تتسم بعدم الانبهار والمبالغة في الوصف، فكان نقله قائماً على المعايضة والاختلاط، وجمَع بين الوصف والتحليل، والحكم الإيجابي والسلبي على ما يشاهد ويرى.

ويضاف إلى ذلك أنه رحل عن بلاده وهو يحمل غيرَةً عليها وحبّاً لها، ولذلك كان كثير المقارنة سلباً أو إيجاباً بين الحالين، «وكان واثقاً من نفسه، معتزلاً بأصوله،

[1]- كشف المخبأ، ص: 86.

[2]- كشف المخبأ، ص: 70.

[3]- كشف المخبأ، مقدمة المحرر، ص: 76.

[4]- كشف المخبأ، ص 70.

غيراً على قوميته، عميقاً في انتقاداته»^[1]، يعرض ذلك في أسلوب علمي متأدّب. فقد ردّ على الأوربيين مثلاً ادعاء أطبائهم أن العلاج بصدّ الشيء اختراعٌ أوروبيٌّ، فأورد حديثاً استدللّ به الدّميري على مداواة الإسهال بالعسل في السنّة النبوية^[2].

ومن ذلك إعادته أصول المدينة الأوروبية إلى إسبانيا وهي قد أخذتها عن العرب المسلمين، ونقل في أثناء ذلك شواهد من كتابات فولتير تقارن بين حال أوروبا المسيحية وبين المدن الإسبانية التي حكمها المسلمون.

إن أهمية الكتابين معاً تتجلى في محاور عدة لعل منها:

1- غزارة المعلومات فيهما إلى حدّ الامتلاء، ودقة التصوير إلى حدّ الإدهاش، فقارئ الكتابين تدهشه دقة التفاصيل المعيشية التي يعرضها إلى درجة أن القارئ يكاد يجزم أن أصحاب البلاد أنفسهم ربما لا يعرفون عن مواطنيهم أكثر مما سرده الشدياق، ولعل مرد ذلك إلى طول المدة الزمنية التي قضاها هناك، فكان لذلك أثره في جعل كتابيه أدق استقصاء وأكثر تحريماً ممن كتب في ذلك، كالطهطاوي، ومراش، وغيرهما.

2- الحيادية في النقد، فلم يكن من وكده تعقب السلبيات فحسب أو إشهار الإيجابيات فقط، ولكن كان يورد كل رأي في محله، فما كان إيجابياً لم يبخل بالثناء عليه، وما كان سلبياً لم يتوان في إعمال مبضع النقد والتشريح.

3- يقدم الكتابان صورةً دقيقةً عن الحضارة الغربية، وهذه الصورة ترتكز إلى المعاشة والاختلاط ولا تقوم على التخيل والادعاء، ولا على مسموعات تقع له من هنا وهناك.

[1]- كشف المخبأ، ص 98.

[2]- الواسطة، ص: 9

وقد جاء الكتابان بأسلوبٍ سرديٍّ بعيدٍ عن التقعر في اللغة، مع أن العنوانين مسجوعان، فاللغة فيهما سهلة ميسرة، يندر أن تجد فيها قصداً إلى التراكيب المسجوعة، أو العبارات التي تقوم على التوازن المتمحّل، بل كانت قائمةً على اللدانة والسلاسة، همّها الفكرة التي يراد التعبير عنها، والبعد عن المجازات والإغراق في التصوير. وكل ذلك يحتمه الأسلوب السردي الذي قام عليه الكتابان.

ولا يعني ما سبق ذكره سلامتهما من المآخذ التي منها^[1]:

1- انعدام تقسيم الكتاب الثاني، فقارئ الكتاب يجد تقطعاً واضحاً في النص المسرود؛ كأن يستطرد إلى إيراد عنوان لفقرة لا واشجة بينها وبين ما سبقها، أو أن ينقل معلومات تاريخية وغيرها عن مصادر معينة، أو أن يذكر بعض الفوائد أو الإحصائيات...

2- غياب وحدة السياق، وهو في ذلك على النقيض من كتابات الطهطاوي الذي قسم كتابه إلى أربعة أقسام، فحفظ له وحدته السياقية.

3- عدم تعرضه لقضايا السياسة وأنظمة الحكم، ولهذا سببان عللّ بهما محرّر كتاب «كشف المخبا»، وهما:

أ- أنه مسبوّق بإسهاب كلّ من خير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوي في عرضهما لذلك، فاستغنى الشدياق بما قدماه سابقاه.

ب- تجنب الشدياق أي صراعٍ مع السلطان العثماني عبد الحميد، ولا سيما أنه يعيش في عاصمة دولته، وفيها يدير الصحيفة التي أنشأها «الجوائب».

إنّ الكتابين بما ضمّته دفتاهما من وصفٍ وتحليلٍ ونقدٍ توّطّرهما الحيادية

[1]- كشف المخبا، ص: 73.

والموضوعية والبعْدُ عن التجنّي والحكم السابق؛ ليشكلان حلقةً مهمّةً في رؤية الذات والآخر، وموجّهًا نحو سبل النهضة وانتقاء النافع والمفيد من الثقافة والمدنية الأوربيتين، ويحملان بذور التثقيف والإصلاح، والتنوير، والإرشاد^[1]، وحسب الشدياق أنه رائد ولا يكذب الرائد أهله.

[1]- كشف المخبأ، مقدمة المحرّر، ص: 68.

ثبت المراجع:

- أدب الرحلات. حسين محمد فهميم، سلسلة عالم المعرفة، ع 138، حزيران 1989.
- أدب الرّحل في المغرب والأندلس: د. علي إبراهيم كردي، وزارة الثقافة، الهيئة العامة للكتاب، دمشق.
- تاريخ الأدب الجغرافي العربي: أغناطيوس كراتشوفسكي، ترجمة صلاح الدين هاشم، القاهرة، 1963.
- تعريف بالشر العربي الحديث: د. عبد الكريم الأشتر، منشورات جامعة البعث، 1999 - 2000 م.
- الخلود، ملحمة جلجامش، طه باقر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد.
- صقر لبنان: مارون عبّود، دار مارون عبّود، ط 2، 1975.
- كشف المخبأ عن فنون أوربا: أحمد فارس الشدياق، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، 1433.
- الواسطة في معرفة أحوال مالطا: أحمد فارس الشدياق، مختارات (11)، وزارة الثقافة، 2004م.

جدلية الأنا والآخر في الرحلات العربية

رصد لتمظهرات المدينة الغربية

مكي سعد الله [**]

انتقل الرحالة العربي إلى الغرب لأسباب متنوعة تفاوتت بين الاكتشاف والسياحة والمهام الدبلوماسية والعسكرية، وحمل في تنقلاته رسالة إصلاحية أفقدته الاستمتاع بالمناظر الطبيعية، وجعلته مهومًا بالرسالة الحضارية والتساؤل حول جدلية العلاقة بين الأنا والآخر في فضاء البناء الحضاري.

لقد شكّلت الرحلة تشريحًا للذات العربية المتضخمة بخطاب المرجعيات، ونتج عن المكاشفة والمواجهة ما عرف بـ «الصدمة الحضارية»^[1]، التي أيقظت الوعي من جهة وفكّكت كلّ خطابات «الأنا» المتعلقة بالكمال والتطور والتفوق من جهة أخرى. ودفعت بالمفكرين إلى مراجعات جديدة شملت إعادة النظر في صورة الذات، وفي الموقف من الموروث التراثي، وفي كيفية استثماره وتكثيفه ليتناسب مع الحداثة وروح العصر.

حَمَلَت الهوية المرتحلة سؤال النهضة، ففي الرحلة كانت المواجهة بين هويتين ومرجعيتين مختلفتين. فرأى الرحالة -وهو يجوب الغرب- حضارة ومدنية غير معهودة بالنسبة له، ومشاهد ثقافية ودينية مغايرة لتلك التي اعتقدها وآمن بها، فاصطدم بواقع جديد سواءً على مستوى المُجسد في الأشكال المادية أو

* - أستاذ في جامعة تبسه - الجزائر.

- يُقصد بالصدمة الحضارية، حالة العصاب والرهاب التي تصيب الذات من لقاءها بالآخر وإدراكها للقيمة الفائقة لمنجزاته العلمية والتقنية والإنسانية ثم مقارنتها مع المنجز الذاتي، حيث ينتج عن معرفة الفوارق حالات نفسية واستجابات مختلفة ومتباينة. والصدمة الحضارية تختلف عن الصدمة الثقافية التي تعود إلى عالم الإنسانيات الأمريكي كالفيرو اوبيرغ (1901-1973-Kalvero Oberg) والتي هي عبارة عن إحساس نفسي وجسدي بالتوتر والقلق والشعور بالضيق لمن يهاجر ويرتحل عن منطقتة التي عاش فيها طوال عمره، إلى منطقة أو دولة تتميز بعبادات وتقاليد مختلفة ومناخات ثقافية مغايرة.

في الفكر المبتوث في الكتب والموسوعات لفقهاء الحضارة والقانون وعصور التنوير الأوروبية، خاصةً ما تعلّق بالقيم الإنسانية الخالدة من حرية وعدالة ومساواة وتحرر^[1].

يذهب ابن خلدون في نظرية الغالب والمهزوم إلى «أن المغلوب مولعٌ أبداً بالإقتداء بالغالب في شعاره، وزيّه، ونحلته، وسائر أحواله وعوائده، والسبب في ذلك أنّ النفس أبداً تعتقد الكمال في من غلبها وانقادت إليه، إما لنظرةً بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أنّ انقيادها ليس لغلبٍ طبيعي، إنما هو لكمال الغالب»^[2]، فوفق هذه النظرية انهارت الهوية العربية المهزومة أمام جيوش نابليون المنظمة، وأمام التقنية التي يستخدمها والوسائل التي استحضرها من مفكرين ومستشرقين استطاعوا توظيف المناهج العلميّة وتأويل التاريخ لتسويغ الحملات الاستعماريّة والتعامل مع الأهالي. فكانت قوة «الغالب» أمراً واقعياً كشف حقيقة «الأنا» المغلوبة المتضخمة وراء الشعارات الزائفة. وقد سبقت هذه الحالة من الإنهزاميّة والشعور بالنقص الرحلات السفاريّة إلى الغرب.

ومع وصول أوّل الرحالة العرب إلى الغرب، كانت صدمة الاحتكاك المباشر بالحضارة الغربيّة وبمنجزاتها الماديّة والمعنويّة. وكشفت مرآة الغيريّة عن الفجوة الحضاريّة بين الفضاءين المختلفين، ومهما كانت درجة تمركز الغرب حول نفسه واعتقاده «أنّ ثقافته وحضارته تمثّلان نهاية التطوّر وأنّ الحضارة البشريّة انتهت إليهما وما عداهما ركودٌ وتخلفٌ»^[3]، وقوّة درجة المبالغة في عقيدة التمركز، بتفوق الأنا ودويّة الآخر، فإنّ المسألة لا تخلو من حقيقة تتمثّل في قوّة الحضارة

[1]- ذكر الطهطاوي في كتابه (تلخيص الإبريز) وخير الدين التونسي في كتابه (أقوم المسالك) أنهما نهلا من أمهات الكتب الفرنسيّة في الفلسفة والقانون، فقد قرأ الطهطاوي كتب فولتير (1694-1778) ومنها "معجم الفلسفة" ومؤلفات روسو (1712-1778) ومنها "عقد التأسس والاجتماع الإنساني" و"روح الشرائع" لمونتسكيو (1689-1755). أما خير الدين فقد اطلع على فرانسيس بيكون (1561-1626) ومونتيني (1533-1592) وديكارت وغيرهم.

[2]- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، حقّقها، عبد السلام الشدادى، الجزء الرابع، ط1، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، 2005، ص، 176.

[3]- عبد العزيز الدوري، الهوية الثقافية العربية والتحديات، ضمن كتاب: الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، تشرين الثاني/نوفمبر 2013، ص، 236.

الغربية، سواء ما تعلق بجوانب التطور العلمي والتقني أو ما ارتبط بقضايا الثقافة والحقوق والقيم الإنسانية السامية التي عمّت أثارها المعمورة كلها.

يمكن ملاحظة الاعتراف بفضل الحضارة الغربية وقوتها عند الرحالة العرب جميعهم، حتى وإن تباينت الرؤى حول بعض القضايا الاجتماعية والدينية، أو في أنواع العلاقات التي يجب إقامتها مع الغرب، فالمرتحل العربي يقرُّ جازماً بأنَّ الشرق في حاجة إلى علوم الغرب، لأنَّها وسيلةٌ من وسائل الخروج من التخلف، بالإضافة إلى كونها آليةً عقلانيةً لتدارك النقص، والعلوم تشمل الاقتباس وتبني المناهج العلمية السليمة والناجعة، وليس في الأمر ضير أو عيب لأنَّ جدلية التأثير والتأثر ميزةٌ من مميزات الحضارات، فالمعرفة تتأسس من تراكمات بشرية تكمل بعضها بعض. عجزت الهوية العربية في التكيف مع المنجز الحضاري الغربي، سواءً من حيث المعيارية الكمية أو القيمة، فأصيبت بالدهشة التي كشفت للذات الواعية مدى تخلفها وتقهرها أمام «الآخر» «بين الدهشة والحادثة توجد إذا صلةً مربكةً يكتنفها إبهامٌ طريفٌ. ووجه الطرافة أنَّ علينا أن نأخذ الدهشة هنا بوصفها ظاهرةً لا تخصُّ النَّفس أو الجمهور، وإنما بوصفها سلوكاً أصلياً لثقافة ما، وجدت نفسها بفعل عنف ما ملقى بها في عصرٍ روحيٍّ لم تنهياً له من الداخل»^[1].

إنَّ مسألة الغرابة والدهشة الناتجة عن العلاقة من اكتشاف قوَّة الآخر وحضارته تتمثَّل في عدم تأهيل العقل العربيِّ وتهيئته لدخول عوالم الآخر، ولعلَّ أبرز هذه الفضاءات، فضاء الاختلاف. حقيقةً لقد عرفت الهوية العربية احتكاكاً بالآخر/المختلف عبر عصورها التاريخية والأدبية، خاصةً في العصر العباسي الذي امتزجت فيه الأجناس والأعراق ونتج عنه ظاهرة الشعوبية، والتي تعتبر من أوَّل المظاهر العنصرية العرقية التي عرفها واصطدم بها الفكر العربي، لكن اللقاء مع الغرب الحديث -المتقدِّم والمتحضِّر- شكَّل للمنظومة الفكرية العربية ولهويتها صدمة عميقة «إنَّ دهشة العرب من الحداثة هي أهمُّ حدثٍ روحيٍّ في تاريخهم المعاصر... هي اصطدامٌ روحيٌّ بأفقٍ تاريخيٍّ لم يقع التهيؤ له أصلاً، وفي هذا

[1]- فتحي المسكيني، الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة «النحن»، دار الطليعة، بيروت، ط1، آب/ أغسطس، 2001، ص، 54.

الأفق لا معنى إلا للاندھاش كواقعةٍ رُوحيةٍ لا يبدو أننا أفلحنا في الانفلات منه»^[1].

فلاستعداد لمواجهة «الأخر» حضارياً والتكيف والتفاعل مع مُجزه، شكّل أهم تحديات العقل العربي، حيث اختلفت المقاربات والنظريات والرؤى. وفي التباين والتنوع لم توضع استراتيجيةٍ ومنهجٍ للتفاعل مع الوافد واستثماره مع المحلي، والملاءمة بينه وبين الموروث، فحدث التنافر وغلبت الأيديولوجيا والقومية والمذهبية على الطرائق العلمية التي ترسم العلاقة بين الأنا المتخلفة المتشظية والأخر المتحضر، فمشكلات الحضارة تكمن في المنهج الذي بواسطته تُصاغ رؤى البناء والهدم، فتشخيص مظاهر الانحطاط وتحديد أسبابه، بالتوازي مع تقدير منجزات «الأخر» يشكّل استراتيجية للاستفادة من تجارب «الأخر»، كما يجنب «الأنا» صدمات التفوق ويحقق له التميّز والثقة بالنفس.

وإذا كان التفاوت فطرةً بين البشر والحضارات فإنّ «العقل العربي وبالتالي الإنسان العربي أصيب بصدمة عنيفة trauma» «منذ حملة نابليون على مصر في عام 1798... بسبب فشله في مواجهة «الأخر»^[2].

منجز الغرب الذي أنتج مرضاً في الذهنية العربية هو مجموع إنجازات مادية، وعسكرية، وعمرانية، وتفوق ثقافي وأخلاقي، ومشاريع بحثية تمتد عبر الزمان والمكان، ودراسات استراتيجية واستشرافية لأهم قضايا الإنسان والبيئة.

وطبيعيٌّ أنّ الإحساس بالعجز والضعف يوّلد صدمة مزدوجة لدى المتلقي، ووفقاً لنظرية «التحدي والاستجابة» التي أوردها أرنولد توينبي (1889-1961) (Arnold Toynbee) في موسوعته «دراسة التاريخ»، متأثراً فيها بعلم النفس السلوكي لكارل يونغ (1875-1961) (Carl Yung) والتي تُشير إلى أنّ الفرد يتعرض لصدمة تفقده توازنه الاجتماعي والثقافي والنفسي والسياسي ولكنه مع مرور الزمن يستفيق ويستجيب لها بنمطين من ردود الفعل: الأول تقبل الصدمة وعقلنتها ومحاولة التكيف معها والاستفادة منها، وبالتالي قد يتخذ من

[1]- المرجع السابق، ص، 56.

[2]- علاء الدين صادق الأعرجي، أزمة التطور الحضاري العربي بين العقل الفاعل والعقل المنفعل، مطبوعات أي-كتب، لندن، ط5، 2015، ص، 113.

الصدمة أرضية جديدةً لنهضة حضارية رائدة كاليابان ودول شرق آسيا. أما ردُّ الفعل الثاني فهو ذلك الفعل السلبي المتمثل في الانطواء والانعزال والتمسك بالوهم والخصوصيات وبكل ما هو هامشي. وباستعراض الأوضاع التي آل إليها الفكر العربي في تعامله مع الصدمة الحضارية الغربية. يمكن استنتاج أن السلبية والانهازية هي السبيل الذي سلكه العرب في تعاملهم مع تفوق «الآخر».

إن إنكار الآخر ذاتاً أو فرداً أو جماعةً، أو إبهاض حقّه، أو تقزيم منجزاته يعتبر تصفيةً. ولا تختلف هذه العملية عن عمليات الإبادة الجماعية التي شهدتها الإنسانية تحت أفتحة الاكتشافات والبعث الحضاري والتنوير. وتقتضي الموضوعية العدل والإنصاف والاتزان في استصدار الأحكام، و الاعتماد على الرؤى العقلانية التي تنصف «الآخر» وتدفع إلى تجسيد ثقافة واعية، تقوم على الندية والعدالة «وغني عن البيان أن تغيير ذهنية الرحالة يستتبع قلقاً وتمزقاً داخلياً، إذ يتنازع المرء مؤثرات متناقضة، فمن جهة تمسك العربي بهويته الشرقية العربية القائمة على الموروث التليد الذي مثل الاستمرار في الزمن ثم آثار إعجابه بالغرب»^[1].

تعود الأسس الجوهرية لازمة الهوية العربية وصدامها مع الحضارة الغربية إلى المنجز، بين حضارة علمية وتقنية في قمة عطائها وأخرى تعاني التخلف والتشطي والضياع، منشغلة بأسئلة البحث عن الذات، متجاهلة مكانتها وموقعها في التدافع الحضاري. فرهانات النهضة تقتضي الاستثمار في اقتصاد المعرفة، فقد تحوّلت معايير القوة من الكم إلى النوع والإنتاج بدل الاستهلاك.

هذه الإشكالات هي التي دفعت إلى خلق مناهج جديدة للتعامل مع الآخر الغربي، في محاولة لتقريب الرؤى والأفكار والسلوكات «يهدف ((علم الاستغراب)) إذاً إلى فكّ العُقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر»^[2].

[1]- الدكتورة نازك سبابا يارد، الرحالة العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، دار نوفل، ط 2، 1992، ص، 9.

[2]- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1411هـ-1999م، ص، 29.

وتجاوزاً للرؤية الأحادية والنمطية يتجه البحث إلى تنويع آفاق المنظور إليه، بحيث تكون التعددية والتنوع في المدونة في مقاربة أكاديمية موضوعية للتخلص من الموروثات السطحية والصور النمطية والأفكار المسبقة عن الآخر/الغربي/المختلف. لأن المستعرض لبليوغرافيا دراسات الرحلة نحو الغرب يصطدم بجملة من المدونات والأعمال المتكررة التي أنتجت صوراً مزيفة متوهمة بعيدة عن الواقعية والعقلانية وقريبة من الرؤى الغرائبية والعجائبية.

لذلك سوف تستند المدونة على رحلات متنوعة من حيث الجنس والزمن والعقيدة والانتماء الوطني، بالإضافة إلى تنويع فضاء «الآخر» من القارة العجوز إلى أميركا ووصولاً إلى القارة الآسيوية لتمكين المتلقي من تصوّر شامل حول ثقافة الاختلاف، وتشكيل رؤية ونسق ثقافي حول المنظور إليه وتقييم منجزه الحضاري.

يتمظهر الغرب ويتجلى في أبعاد حضارية ماديّة تتجاذبها المنجزات في حقول التكنولوجيا والثقافات والفنون والعمران والمؤسسات التعليمية والمصانع وغيرها، بالإضافة إلى الانفتاح على الثقافات الأجنبية واحترام الأديان والقيم الإنسانية. وبناءً عليه فإن الدراسة لا تستطيع أن تغطي جميع المجالات، ولذلك سوف يركز البحث والتحليل على أهم المنجزات التي ارتبطت بوعي «الأنا» العربية في رحلتها الهادفة إلى الإجابة عن سؤال لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب؟

الآخر في مرآة العمران والتقنية

المركب أو الصدمة الحضارية والتقنية الأولى

يعترف جميع الرّحالة بأنهم قرأوا أو سمعوا عن البلدان والأقوام الذين ينوون زيارتها، قبل الشروع في الرحلة، وغالباً ما يدخل هذا التكوين المعرفي في عمليات الاستعداد للرحلة والتهيؤ لها مادياً. فمن الوسائل التي يجب أن يتمتع بها الرحالة قبل الانطلاق هي المعلومات، وقد تكون هذه المعلومات عامّة أوسطحية، وربما خرافية عن الأمم الأعجمية والإفريقية الموضوعية تحت عين الرحلة، وبذلك يكون الاطلاع على ثقافتهم وأوضاعهم الاجتماعية والسياسية

والثقافية جزءاً من الرحلة. وحتى في ظل صعوبة وسائل الاتصال وانعدامها أحياناً، كان الناس يتداولون الأخبار، ويروون الحوادث، وينسبون الأوصاف والنعوت بقسميها الإيجابي والسلبي على غيرهم من الأمم المجاورة لهم، ويتصورون صوراً ذهنيةً يركّبونها من مخيلتهم وهي عبارة عن صور نمطية نتجت عن أحكام ذاتية وشخصية، وتعد أيضاً تعبيراً عن مواقف جزئية وسلوكيات فردية، وغالباً ما تكون هذه الصور والمشاهد مسبوقةً بعبارات وألفاظ تثير الشك وتبتعد عن اليقين والقطعية مثل «زعم فلان» و «حكى فلان» أو «قالوا» وهكذا.

والأحكام من هذا النوع كثيرةٌ في السرديات الرحلية العربية، وتشكل في المخيال العربي أول صور الصدمة الحضارية، سواء السلبية منها وهي المتعلقة بالحياة البدائية لأمم تعرف العرب عليهم، وسخروا من معيشتهم ومعتقداتهم، أو الصدمة الإيجابية وهي التي نتجت عن الاحتكاك المباشر وغير المباشر بالهضبة والتقنية الغربية.

فلقاء الآخر يتم عبر مرحلتين: الأولى، مرحلة التعرف الذهني والاكتشاف السردية الذي تورده المصادر والمراجع بقسميها المكتوب والملفوظ، والثانية، مرحلة الصور الواقعية المشكّلة والمكونة عن طريق الاحتكاك والتواصل، بمختلف أشكاله: التجاري، الرحلي، الاستعماري.

وتعد الرحلة من أهم مصادر التعرف على الآخر، وتقديم صور حوله، لأنه مرآة تنعكس فيها صورة الأنا، ولا يمكن للأنا أن تتواجد دون آخر، يناظرها ويساعدها ويصادمها.

المركب أو الصدمة الحضارية والتقنية الأولى

يشكل مشهد الانطلاق ركنًا مركزيًا في العمل الرحلي، وقد اقتصر في الرحلات المحلية والحجازية، على تصوير موكب الخروج فردياً أو جماعياً، ولم يتجاوز الوصف حدود الإشارة إلى العواطف المختلفة التي يتركها، موقف ومشهد المغادرة، وهو صورةٌ تعكس مشاعر الحزن لمفارقة الأهل والأولاد والأوطان، وتصاحبه دائماً الأدعية بنجاح السفارة والعودة بالسلامة والنجاح.

تجاوز الرحالة مشاعر الفراق ومغادرة الأوطان بمجرد أن رأى المركوب، الذي غالباً ما كان باخرةً كبيرةً، أطلق عليها اسم «الباور» أو «الوابور»، ومثلت هذه الوسيلة أول مظهر من مظاهر الصدام الحضاري والتقني، من بنيتها وشكلها ومكوناتها وعمّالها وما تحمله من ماديّات وتجهيزات لم تعهدنا عين الرحالة، ولم تألفها ولم تستطع أيضاً إنكار جمالها ووظيفيّة خدماتها وسهر عمّالها وموظفيها على توفير كل ضروريات الراحة للمسافرين على متنها. ولم تجد هذه الأنا من وسيلة للتعبير عن الدهشة والانبهار سوى التذكير بقوله تعالى ﴿وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^[1].

فقد شكّلت هذه الناقلة الصّدمة التقنيّة الأولى، وهي صدمةٌ مزدوجةٌ، يتعلق الجزء الأول منها بالمكونات التقنيّة والتكنولوجيّة التي توصلت إليها الصناعات البحرية، والتي ساهمت في تقريب المسافات وسهلت عمليات التواصل بين الشعوب، بعدما كانت ترى الاستحالة في الاطلاع على ما وراء البحار، وكانت تسمي عوالمه بالعوالم المظلمة والمجهولة والغامضة، ويتّصل بتقنية البواخر والمدن العائمة وسائل الراحة، المهياة والموضوعة تحت خدمة المسافرين تخفيفاً لهم من أعباء السفر، وهي في عمومها عبارة عن قمرات^[2] للنوم ومطاعم وما يتبعها من لوازم خاصّة بالراحة. أمّا القسم الثاني من الصّدمة فيتمثل في قواد هذه السفن وربانها ومساعدتهم، الذين تدرّبوا وتفننوا في استقبال المسافرين، وتسهيل عمليات التوجيه والتواصل معهم و السّهر على سعادتهم وراحتهم.

وقد اقترنت مظاهر التقنيّة، بصور التّمدن الحضاري الذي يجعل من الإنسان يعيش وعيه دون انفصام بين مكاسب التكنولوجيا وبين السلوك الإنساني الراقى المميّز «وتلقانا أهله بالبشر والسرور وحسن البشاشة، وجميل البرور، فأدخلونا قمره فيها زرابي جيدة، نقيه وفرش رفيعةً وطية، وقال لنا لسان حالهم ومقالهم كونوا في عيشة هنية وإكرامات سنّية، فنحن معكم على سيرة مرضيّة»^[3].

[1]- سورة هود، الآية، 41.

[2]- القمّرة كلمة من الإسبانية القديمة cámara ومنها اشتقت اللفظة المغربية camara والتي تعني الغرف المخصصة للمسافرين داخل البواخر.

[3]- محمد بن عبد الله الصفار الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، 1845-1846، حققها سوزان

وعلى الرغم من التمرکز العقدي للرحلة المسلم عن «الآخر» الذي يُعدُّ مخالفاً له في العقيدة والدين، إلاَّ أنَّه أعجب بمظاهر إتقان العمل والتفاني في أداء المهام دون رقابة، بالإضافة إلى تواضعه وحسن معاملاته وتعامله مع الآخرين سواءً أكانوا من المسافرين أم من العمال والعساكر المتواجدين على ظهر السفينة «فلما نزلنا من الفلوكة، وصعدنا منها أخرج النصارى عدداً مثل ذلك، فأنزلونا بمحلٍّ جيِّدٍ يسمى بالقامرة، وهي مشتملةٌ على بيوت ستة وفي وسطها حلقةٌ مغطاةٌ بقبةٍ من زجاج، إذا أريد زوالها أزيلت، وتحت مائدة مُعدَّةٌ للأكل... وبهذه القامرة كنيات معدة للنوم وفيها داران للوضوء... واسم رئيسه بلُغتهم (كبطن) وهذا الرئيس مع كفره تعجبنا من إحسانه، وحسن شيمه وأدبه ومساعدته لنا وملاطفته، ووددنا أن لو كان مسلماً»^[1].

لقد تولد الانبهار والإعجاب من سلوك عمال البواخر وحسن معاملتهم من مرجعية في مخيال الرحالة العربي، ذلك أن الأسفار عبر العصور التاريخية العربية ارتبطت بالقساوة، سواء من ناحية طول المسافات والذي يقابله ضعف وسائل النقل البسيطة، مع صعوبة التضاريس والمناخات ومغامرات الرحلة وما يصاحبها من مرض وقطاع طرق، هذه الصور حتى وإن لم تكن معاشة نظراً لتغير الأزمنة إلاَّ أنَّ صورها ما زالت تحتل مكانةً وحيزاً في الذاكرة العربيَّة، وتشكِّل أرضيةً للمقارنة، «ولما وصلنا للمركب المذكور، لقينا من فيه من العسكر والطبجية، والرؤساء والبحرية، بأسنى الملاقاة وأجملها، على أحسن هياتهم وأكملها، مظهرين من الإجلال والتعظيم، ما يقابل بمثله كلُّ شأن عظيم، بأسلحتهم وموسيقاهم، وتسليمهم على كفياتهم، وأنزلنا رئيسهم بالقامرة في المحل المنتخب منها الرفيع، والمزخرف بأنواع الفرش وبكلِّ شكل بديع وأولانا من البشاشة والترحيب، ما يقصر عن مثله الذكي اللبيب»^[2].

ميللر، شارك في التحقيق، خالد بن الصغير، ط1، دار السويدية، أبوظبي، 2007، ص، 116.

[1]- أبو الجمال محمد الطاهر بن عبد الرحمن الفاسي، الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية 1276هـ 1860، تحقيق علي الفاسي، مطبعة جامعة محمد الخامس، فاس، 1387هـ / 1967، ص ص، 3-4-5.

[2]- أبو العباس أحمد بن محمد الكردودي، التحفة السنوية للحضرة الحسينية بالمملكة الإصبنيولية، المطبعة الملكية، الرباط، 1883-1963، ص ص، 33-34.

ويجمع الرحّالة العربي في وصفه للباخرة بين محتوياتها ولوازمها المادية، وبين أخلاق عمالها وموظفيها، فقد علّمتهم منظومتهم القانونية والتشريعية على أن يؤديوا واجباتهم ومهامهم، وكلُّ تقصير يؤدي إلى عقوبة أو توبيخ، فيحاول العمال بعدما اكتسبوا روح الانضباط والصرامة على تجاوز كلِّ سلوك بإمكانه أن يؤثر أو يسيء إلى سمعته أو مكانة بلده أو قيمة باخرته «ثم نزل الرئيس إلى القامرة التي هي بكلِّ زخرف ومستلذ عامرة، واتبعه بإشارته الباشدور^[1] وأمينه وكتابه خائفاً وجلاً ممّا هو كاسبه، ثم بين لكل واحد من القامرة فراشه ووطاءه... وللכל في ذلك غاية التوسعة، ومسرة للقلب نابغة»^[2].

وما أثار انتباه الرحّالة على متن الباخرة احترام المواقيت والالتزام بها، فأوقات الطعام مشهورة وتوزيعها على مراحل وفترات اليوم معلومة، حتى يكون المسافر على بينة ويتحمل تبعات تأخراته «وغص بالناس سطح البابور... وجاء وقت الغداء وتعاطى كل من الرجال والنساء الطعام مجتمعين بأسنى احتشام واحترام... وكانت فترات الأكل أربعة...»^[3]، فرغم مظاهر الاختلاط التي لم تتعود عليها الأنا في فضائها الهوياتي الخاص، إلا أنّها لا تخفي التّعبير عن صور الاحترام ومظاهر التّمدن التي تسيطر وتتحكم في تعامل الجنسين.

وقد تكشف وسيلة النقل عن مظاهر حضارية خارجية، فالقطار مثلاً يكشف عن جمال الطّبيعة، كما يعطي صورة عن الزراعة والفلاحة «ثم توجّهت إلى عربة الأكل فوجدتها كسائر عربات الأكل المعروفة، ممتّعة النظر برؤية المزارع... وكان يلوح لي أن الزراع رجال يحبون العمل، ولا يميلون إلى البطالة والكسل»^[4]، كما يسهر على راحة المسافرين، فرقّ متعدّدة التّخصصات والمهام، كلُّ طاقم مسؤول عن قطاعه «وكان بالقطار أحد المفتشين، فلما أخبرته بعدم وجود الماء

[1]- يقابل لفظ «باشدور» في اللغة الدبلوماسية اليوم لقب، السفير أو المبعوث أو القنصل.

[2]- إدريس الجعدي السلوي، إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار، رحلة إلى فرنسا، بلجيكا، إنجلترا، إيطاليا، 1876، ط1، دار السويدي، 2004، أبو ظبي، ص، 118.

[3]- محمد أمين فكري بك، إرشاد الألبا إلى محاسن أوروبا، مطبعة المتطف، 1892، القاهرة، ص ص 49-50.

[4]- الأمير محمد علي باشا، الرحلة اليابانية 1909، تحرير علي أحمد كنعان، ط1، دار السويدي، 2004، أبو ظبي، ص، 29.

ببعض محالّه، نبّه إلى إصلاح مواسير المياه، حتى صار الماء موجوداً بجميع مواضعه»^[1].

وتتنافس الشركات في الغرب على تطوير البحوث التي تتجسّد في وسائل خدماتيّة تسخر لراحة المسافرين، والمنتبع لتاريخ حركة النقل في الغرب، يدرك مدى التّطور الذي بلغته هذه الوسائل، فبفضلها تقلصت المسافات، وانتهت أعباء السفر ومشاقه «وكلُّ منا صار يحمد مسعى الشركات التي تألّفت لإنشاء هذه المّدن الجارية وتسفيرها في مواعيدها المعلومة لا تنتظر تكامل الركاب ولا تتأخر دقيقة عن ميعادها المحدود لها وفيها جميع ما يلزم من آلات الراحة ومعدات الانتظام، فضلاً عمّا اشتملت عليه من التحسينات، فإنك تجد فيها كل ما يستلزمه سفرك من المأكّل والمشرب... وبها من الآلات والأدوات ما يتمكن به مهندسوها من تعويض ما يتلف فيها من الآلات»^[2].

ظهر مُصطلح الصّدمة الحضاريّة (Culture Shock) عام 1954م بفضل دراسات وبحوث عالم الإنسانيات كالفيرو أوبرغ (1901-1973) (Kalervo Oberg) وقد عرفها بأنّها إحساسٌ نفسيٌّ وجسديٌّ بالتّوتر والقلق والشعور بالضيق لمن يرحل من المنطقة التي عاش فيها طوال عمّره إلى منطقة أو دولة تتميّز بعبادات وتقاليد وأجواء مختلفة أو مغايرة كلياً لتلك التي نشأ فيها وتعود وتأقلم عليها. فتحدث هذه المتغيرات آثاراً وشروخاً في النّفس، تختلف الاستجابة لها من شخص لآخر.

الحقيقة أنّ أعراض الصّدمة الحضاريّة والثقافيّة لم تحقّق في شخصيّة الأنا وهي تنتقل إلى فضاء الآخر المتّقدم تكنولوجياً، فالإحساس بالتّوتر والقلق والندم لم ينشأ من الإحساس بعدم التّكيف مع المناخ الجديد، بقدر ما هي هموم المشروع الحضاري الوطني والقومي الذي ترى الأنا نفسها مكلفة بتحقيقه والتّنبه إليه باعتبارها نخبة واعية، بالإضافة إلى «إنّ صدام الثقافات مسألة خارجيّة، لأنّها تمثّل الصدام بين ثقافتين خارجيتين مختلفتين، بينما الصّدمة الحضاريّة قضية

[1]- المرجع نفسه، ص، 29.

[2]- محمد أمين فكري بك، إرشاد الألبا إلى محاسن أوروبا، مرجع سابق، ص ص، 52-53.

داخلية، لأنها تتعلق بنفسية المصدوم، فتخلق فيه ازدواجية (ثنائية ثقافية، ثقافة الأصل وثقافة الاكتساب) لأنه خرج من ذاته ليحل في ذات الآخرين»^[1].

الآخر في مرآة الفنون والآداب

القراءة والمكتبات

انطلقت «الأنا» نحو فضاء «الآخر» وهي محملة ومشبعة بمرجعية دينية وثقافية تحث على فعل القراءة، كقيمة عامة ونسق للمعرفة وسياق منهجي لتحقيق غاية سامية هي معرفة الذات والكون، اللذان لا يمكن إدراكهما إلا بفعل القراءة والمطالعة.

ويخصّص «الآخر» في فلسفته ورؤيته للحضارة جزءاً هاماً وقوياً من موارده المالية إلى إقامة المكتبات العمومية وتزويدها بأرقى أنواع الكتب والمجلات والمخطوطات وكل صنوف المعرفة، لإدراكهم لقيمة المعرفة في الحياة الإنسانية. ونتج عن تقريب هذه الهياكل الثقافية من الناس انتشار القراءة وارتفاع نسبة المقرئية، فأصبح اقتناء الكتاب من الضروريات ويتفاخر أفراد المجتمع بالقيمة العلمية لمكتباتهم الشخصية وبعدهد الكتب التي تحتويها «فلا يخلو بيت فيها من خزانة كتب بحسب حالة صاحبه وذوقه، فكل أهاليها يقرأون ويكتبون حتى أن سائق العربة، بل والكناس إذا لم يكونا مشغولين بالسوق والكناسة يكونان منكبين على القراءة والدراسة، وبهذه النسبة يقاس ولوع القوم بتحقيق العقول وتنوير الأذهان»^[2].

ومع الانتشار الكبير للقراءة وتوزعها على مختلف شرائح المجتمع، ونظراً لقيمتها في بناء وعي «الآخر» ودورها في تنمية الإحساس بالمواطنة والمسؤولية، فقد أثبتت الدراسات والبحوث في الحقول الاجتماعية، أن الفرد المتعلم ينجز مهامه ووظائفه بنجاحة وفعالية ودقة أكثر من الإنسان الأمي الذي يدفعه جهله إلى الخمول والكسل واللامبالاة، بالإضافة إلى ما قد ينجر عنه.

[1]- Raja Choueiri, Le «choc culturel» et le «choc des cultures» Géographie et cultures Ne 68, l'Harmattan, 2008, p, 8.

[2]- أحمد زكي، السفر إلى المؤتمر، مصدر سابق، ص 237-238.

ويقع التَّحول بتوفر الوعي الاجتماعي الذي ينشأ من الأفكار المبثوثة في أمهات الكتب ووسائل التثقيف المتنوعة، التي تُمكن الفرد من المساهمة في البناء الفكري والحضاري، فيكوّن صورة ونموذجاً للايجابية والفعالية «إنّ عامتهم أيضاً يعرفون القراءة والكتابة، ويدخلون مع غيرهم في الأمور العميقة، كلّ إنسان على قدر حاله، فليست العوام بهذه البلاد من قبيل الأنعام كعوام أكثر البلاد المتبربرة...»^[1].

وكانت أول الخطوات تقريب الكتاب والمكتبة من القارئ، فتمَّ إنشاء المكتبات الوطنية، كمؤسسات عمومية تلعب دوراً هاماً في نشر الثقافة والوعي بين الناس، وسهّلت أسباب دخولها وجَهَّزتها بأحدث التَّجهيزات لتشجيع القراءة والاطلاع «فدخلناها خزانة الكتب الكبرى أي المكتبة الوطنية» ورأينا ما يدهش من هذا النوع، وكيف لا يدهش الإنسان إذا رأى ما ينيف على ثلاثة ملايين من الكتب المطبعية وما أناف عن مائة ألف كتاب خطية؟ وقالوا إنّ العدد أكثر من ذلك»^[2]، تكشف أرقام الحجوي الثعالبي عن مدى الاهتمام والعناية التي توليها السلطات الفرنسية لمكتبتهم الوطنية، فاقتناء الكتب والمخطوطات بهذا العدد في سنة 1919، ليقيم الحجّة والدليل على أنّ الأمم الحضارية أسست لمجدها عن طريق العلوم والبحث فيها، كتابةً واقتباساً وترجمةً.

ولأهمية المكتبات الوطنية في بعث الثقافة المجانية ونشر الوعي بين طبقات المُجتمع، تنافست الدول الحضارية العريقة في إنشائها وتطويرها وتزويدها بالمراجع والمخطوطات، وسعت وسلكت في ذلك بطرائق شتى وبتابع مُختلف السبل، منها الشراء والتبرع والأخذ من المُستعمرات، باعتبار أنّ المتربول أولى وأكثر أهمية من الهامش، كما وقرت جميع المرافق الضرورية للقراءة، وكان أولها تحسين صورة الكتاب في حدّ ذاته، الذي طورت صناعته من ناحية الإخراج ليكون بصورة أكثر جاذبية تستهوي وتدفع القارئ إلى اقتنائه وقراءته من خلال مظهره وشكله، وحماية له من الإتلاف «وكلّ هذه الكتب بالتسفير الحمراء

[1]- رفاة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص، 81.

[2]- محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الرحلة الأوروبية 1919، مصدر سابق، ص، 75.

الجديدة الجيدة مرتبة أحسن ترتيب، وكلّ واحد مكتوب عليه في ظاهر جلده مما يُوالي المُواجه له، وكلّ هذه البيوت في غاية الغاية من النظافة، لا يوجد فيها زبل ولا غبار ولا عنكبوت ولا سوس في الكتب ولا بق ولا غير ذلك»^[1].

ومن أشهر المكتبات الوطنية التي أثارت واسترعت انتباه «الأنا» مكتبة الأمة بباريس وهي المعروفة اليوم بالمكتبة الوطنية، فالمكتبة من حيث تجهيزاتها ومعداتها تعتبر من أشهر وأعرق المكتبات العالمية وهي عبارة عن مركز بحثي كبير، يزوره الطلبة والباحثون من كلّ أنحاء العالم، وتحتوي من ناحية المضمون على أحدث الإصدارات بالإضافة إلى محتوياتها القديمة من بحوث نادرة ومخطوطات نفيسة في مختلف العلوم والفنون، ويזורها يوماً مئآت القراء والباحثين عن المعرفة بمختلف أشكالها وألوانها «... حتى إذا جاء القرن العشرون أصبحت مكتبة الأمة أكبر مكاتب العالم وأهمها بندرة كتبها ومخطوطاتها، فيها من نوادر المخطوطات والمطبوعات العربية ألوف... ولو صرف طالب علم عمره كلّه يبحث في مخطوطات مكتبة الأمة ويستعين بمطبوعاتها لما تيسر له أن يأتي إلا على قسم ضئيل جداً مما حوته في بطنها من معارف البشر»^[2].

وتهتم الأمم المتحضرة شرقاً وغرباً بالمكتبات، وكان لروسيا الدور الريادي في إنشاء وانجاز مكتبتها الوطنية، لتكون نافذة على المعرفة تنافس بها خزائن الكتب الموجودة في الغرب، حيث سعت الدولة الروسية إلى بناء المكتبة القيصريّة، التي تمّ بناؤها وإنجازها في أحسن شوارع العاصمة، واختيرت لها أحسن التصاميم الهندسيّة، مع مساحة كبيرة تتربع عليها لتمكّن من احتواء جميع الكتب والمراجع والمخطوطات الضروريّة، بالإضافة إلى كلّ مصادر العلم والمعرفة الأخرى، فأصبحت كما يصفها الشيخ الطهطاوي من أهم مصادر المعرفة في العالم، بتنوع مراجعها وثنائها. وما يزيد عظمتها ويشير الدهشة حولها تقنية الفهرسة وسهولة الحصول على الكتاب، حيث يشرف على عملية توزيع الكتاب طواقم متخصصة تسهر على تسهيل عملية وصول الكتاب إلى القارئ

[1]- محمد بن عبدالله الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، 1845-1846، مصدر سابق، 225.

[2]- محمد كرد علي، غرائب الغرب، ج1، مصدر سابق، ص، 100.

في أقل وقت ممكن، حفاظاً على إهدار الوقت في البحث عبر الرفوف، ويتجدد سنوياً نظام البحث ويخضع لأحدث التقنيات الرقمية والمعلوماتية...» وفي وسطه (الشارع) خزانة الكتب القيصريّة المحتوية على الكتب من كلّ جنس حتّى من كتبنا، وفيها جملة من كتب موقوفة أخذت من حرب اردبيل^[1]، وقد نظرت هذه البنية العظيمة، وحسن وضعها. ويجوز لكلّ من يريد المطالعة فيها أو الكتابة منها الذهاب إلى هذه الخزانة، إلا أنّه لا يُباح نقل الكتب إلى محلّ آخر إلا بإذن خاص. وكم رأيت هناك زيادة على الأوروبيين من فرس وروم وتركّ يجيئون لنقل بعض الكتب أو قراءتها^[2].

الصحافة المكتوبة؛ مرآة لقيم الحرية

بعيداً عن البحث في تاريخ الصحافة المكتوبة في العالم، والعودة إلى جذورها التاريخية وتحديد مهدها الأصلي، الصين أو أوروبا، فإنّ الصحافة وحبّ الاطلاع على الأخبار فطرة إنسانية، صاحب النشأة الأولى ثمّ تطوّرت مع مراحل نمو الإنسان وتطوره الفكري الواعي. حيث تعتبر الصحافة ظاهرة اجتماعيّة ثقافيّة سياسيّة، تميّز المجتمعات الحديثة التي اعتبرها سلطة رابعة لما لها من تأثير في الرأي العام على السلطتين التشريعيّة والتنفيذية. ويعد القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، العصر الذهبي للصحافة المكتوبة، لما تحقّق من ثورات تقنيّة في مجال صناعتي المطابع والورق، فقد شهدت التقنيات المتعلقة بالصحافة المكتوبة تطورات مذهلة، من حيث الجودة والإتقان والمضمون الإخباري للجرائد، ما دفع إلى الإقبال عليها وجعلها الصورة الحقيقيّة للمجتمع، بالإضافة إلى المصدقيّة المطلقة التي يجدها هذه الوسائل الإعلامية عند المتلقي.

[1]- معركة مرج أردبيل أو معركة أردبيل كانت معركة دارت على السهول المحيطة بمدينة أردبيل في شمال غرب إيران في عام 730 م، فقد غزا جيش الخزر بقيادة برجيك، ابن خاقان الخزر، الولايات الأموية الجبال وأذربيجان رداً على هجمات الخلافة الأموية على بلاد الخزر أثناء الحرب العربية الخزرية التي استمرت عقوداً في مطلع القرن الثامن.

[2]- الشيخ الطنطاوي، رحلة الشيخ الطنطاوي إلى البلاد الروسية، 1840م-1850، المسمّاة بتحفة الأذكىء بأخبار بلاد روسيا، تقديم وتحرير، محمد عيسى صالحية، دار البشير للنشر، 1992، عمان، ص، 150.

ولم تكن التطورات التكنولوجية والتكنولوجية هي الدافع الوحيد لتطور الصحافة المكتوبة، بل إن الانتشار الكبير للتعليم والثقافة التي ساهم في دفع الناس نحو التمدن، ومناخ الحريات العامة هي العوامل المركزية، لتطور الصحافة المكتوبة. فقد حرص أصحابها على تتبع تطور المجتمع، دراسةً وبحثاً واستقصاءً دون خوف من قمع أو مصادرة، فقد أمنت الثورات الأوروبية المختلفة الحرية الفردية والجماعية، وطبقتها في واقعها لتواكب تلك المنصوص عليها في الدساتير واللوائح التشريعية. يقرر المفكر السياسي والكاتب المسرحي الانجليزي (Richard She-ridan) (1751-1816) «إنه خيرٌ لنا أن نكون بدون برلمان، من أن نكون بلا حرية صحافة... والأفضل أن نُحرم من المسؤولية الوزارية ومن الحرية الشخصية، ومن حق التصويت على الضرائب من أن نحرم من حرية الصحافة، ذلك أنه يمكن لهذه الحرية - عاجلاً أم آجلاً - أن تعيد لنا جميع الحريات الأخرى»^[1].

وقد تضافرت أسباب عديدة في تطور الإعلام المكتوب عند «الآخر» ومنها على الخصوص، دعوات رواد التنوير الأوروبي التي كانت بالغة التأثير في المجتمعات الغربية، التي تأثرت كثيراً بأفكار الاستبداد المستنير لفولتير، ومبادئ مونتسكيو في الفصل بين السلطات، ونظريات العقد الاجتماعي لروسو، ومع تطور شبكات النقل التي ساهمت في انتشار الصحافة المكتوبة وتوسيع دائرة تواصلها الجماهيري، تولد عند «الآخر» وعي جديد بالحريات والتقدم والتمدن.

الإبداع وفق نظرية «الأنا» بعد معاينتها للتطور في مجتمعات «الآخر» مرتبطاً ارتباطاً عضوياً بالحرية وممارستها، فلا يكفي وجود نصوص تشريعية نظرية مدفونة في باطن الدساتير، ومحفوظة في خزائن المكتبات، تزين بها المكاتب والقاعات، بل إن معيار وجود الحرية هو ممارستها وتطبيقها واقعياً، فتنحوّل إلى مشروع نهضويّ وعمل يوميّ ينعكس على حياة الفرد فيغيّر سلوكه وبالتالي مجتمعه «زمن جملة قوانينهم... إنه لا يمنع إنساناً في فرنسا أن يظهر رأيه وأن يكتبه ويطبّعه، بشرط أن لا يضر ما في القوانين»^[2]، فقيم الحرية محفوظة للجميع

[1]- Robert Charvine et Jean Jacques Sueur, Droit de l'homme et liberté de personne, Edition LITEC , 1997, Paris, pp,4- 5.

[2]- محمد بن عبدالله الأندلسي التطواني، رحلة الصغار إلى فرنسا، 1845-1846، مصدر سابق، ص، 192.

على اختلاف طبقاتهم الاجتماعية والسياسية، فالحرية المطلقة مفسدة مطلقة، وآثارها السلبية تتجاوز نتائجها الإيجابية، فهي قد تجنح بالنفس نحو الأهواء والعبثية فتسيء لنفسها وللآخرين، فجاءت القوانين والديساتير لتنظيمها وليس لقمعها وحرمان الناس من ممارستها، فهي من القيم الفطرية التي لا يمكن أن يمنع الإنسان من العمل بها أو العيش دونها. وقد وضعت النصوص التشريعية للآخر أحكاماً تحدّد الممارسات السياسية والاجتماعية وفق معايير انضباطية، تجعل من الحرية قوة ووسيلة للإبداع. ولا يمكن للإعلام المكتوب الذي عايشته «الأنا» في رحلتها إلى الغرب واطلعت على نماذج كثيرة منه، أن يعيش وينمو ويزدهر لولا مناخ الحريات الذي اكتسبته وحققته. فالقوى التنويرية ترى في حرية الإبداع والكتابة مكاسب تحققت بفضل توضيحات نخب علمية وفكرية وفلسفية نذرت نفسها في الدفاع عن قيم الحرية أمام قوى الاستبداد.

وقد نتج عن انتشار مناخ الحريات السياسية والاجتماعية والثقافية ازدهار حركة النشر والطباعة، فالجرائد تطبع بأعداد كبيرة وبتنوع، فهي متنوعة لأنها تستجيب لمتطلبات جمهور القراء وميولهم واهتماماتهم الثقافية، فكل فئة تجد ما ترغب فيه وما تبحث عنه «والجرائدات مختلفة الأنواع والأصناف، فمنها ما هو معدٌّ لذكر الأخبار داخل مملكة الفرنسيس وخارجها، ومنها ما هو مخصوص بأمر المملكة فقط، وما هو للمعاملات وما هو للطبِّ ولكلِّ علم على حدته»^[1].

وبالمقابل يسعى أصحاب الجرائد والمجلات بالتظاهر بالموضوعية ليكونوا أكثر موضوعية، لينالوا قبول القراء، ويحققوا مساحات كبيرة في الانتشار والتوسع «وإذا جئنا لنخص ما تمتاز به الصحف الأمريكية الكبرى وجدنا رخص ثمنها ونزاهتها في نقل الأخبار وسرعتها في نشرها واستقلالها في الرأي وإنصافها في التعليق والانتقاد وعدم الظن بمال مهما يكن طائلاً للحصول على الأخبار التي يهم الجمهور الاطلاع عليها»^[2].

[1]- رفاة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص، 192.

[2]- فؤاد صروف، مشاهدات العالم الجديد، مصدر سابق، ص، 41.

وتمتاز الصحافة المكتوبة في عالم «الأخر» بالسرعة في نشر الخبر وتعميمه وإيصاله إلى القارئ الشغوف بالإعلام، ولذلك تُسخر الوسائل الإعلامية الكبيرة إمكانات ضخمة ومعبرة، في الحصول على الخبر من مصدره و تبليغه في أسرع وقت ممكن «ومن أغرب ما رأيته في سرعة نقل الأخبار وطبعها ونشرها أنني كنت مساء في مسرح من مسارح برودواي وكانت حفلة ملاكمة... انتهت الحفلة الساعة العاشرة والدقيقة الخامسة والخمسون... وخرجت من المسرح في الساعة الحادية عشرة تماماً فرأيت جريدة الهيرلد وقد طبع في الصفحة الأولى منها وصف الملاكمة بين البطلين دوراً فدوراً حتى آخر ضربة منها»^[1].

سُرّعت حكومة «الأخر» الحرية الإعلامية وحافظت عليها ودافعت عنها، لاعتقادها بدور الصحافة المكتوبة في عملية التنوير والمعرفة ونشر الوعي العام وتنمية ثقافة المواطن، والإعلام المكتوب من الوسائل التعليمية الجماهيرية التي تستهدف فئات كبيرة من المجتمع. ولذا تقوم الحكومات بتدعيم المؤسسات الإعلامية لتقوم بدورها الأساسي المتمثل في إنارة الرأي العام وثقافته «من آثار اعتنائهم بتوسيع دوائر العرفان، الذي هو أساس التمدن والتّهذيب لنوع الإنسان، كثرة خزائن الكتب الجامعة لسائر الفنون وتسهيل طرق الانتفاع بها، بحسن الإدارة والترتيب الحاسم لمواد العوائق»^[2].

وترى غادة السمان أنّ انتشار الصحافة المكتوبة في الغرب وتوسع دائرة انتشارها، يعود لسبب واحد أساسي ومركزيّ هي الحرية التي يجدها الصحفي أو المحرّر أو العامل في حقل علوم الاتصال المختلفة، وهي حرية تدفع نحو الإبداع والشعور بالمسؤولية وبروح المواطنة، فهو يكتب دون خوف من مصادرة أو رقابة أو تصفية جسدية «كنت تتمزق غيرة وأنت تطالع بعض الصحف الفرنسية، التي ينام محرروها ليلاً ملء جفونهم، بالرغم من أنهم يبدون في كتاباتهم وجهة نظرهم التي قد تعارض رأي الآخرين من ذوي السلطة والنفوذ»^[3].

[1]- المصدر نفسه، ص، 40.

[2]- خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مصدر سابق، ص، 109.

[3]- غادة السمان، غربة تحت الصفر، مصدر سابق، ص، 38.

أمّا خير الدين التونسي، فيرى أنّ من أسرار تقدم الغرب/الآخر، تحرير المطبعة، فحرية النشر أنتجت مجالس للتعبير الحر، سواءً في الساحات العموميّة والمظاهرات والحريات النقابيّة أو منابر الإعلام التي أصبحت قلاعاً للحريات والانتصار للحقّ والقانون، فقد لعبت بعض الجرائد أدواراً كبيرةً في تحرير الطبقات الاجتماعيّة من استبداد الإقطاع والبرجوازيّة، وتمكّنت من تعريف العمال بحقوقهم.

والمستعرض لتاريخ الصحافة المكتوبة عند «الآخر» يعثر على نماذج كثيرة لمجلات تحوّلت إلى منابر تنويريّة في كلّ مجالات المعرفة والنقد الاجتماعي، وغدت من وسائل التغيير الاجتماعي والثقافي والسياسي. لذلك تعتبر عادة السمان أنّ الصّدمة الحضاريّة الأولى للذات العربيّة هي صدمة المؤسسات وهي التي أفقدت الذات توازنها ووعيها، فأصبحت تائهة بين الانبهار والاندثار والاعتراب والهروب «الصّدمة الأولى مع الحضارة الغربيّة نجم عنها لحظة انبهار، ومرحلة نقل عمياء في معظم المجالات، من علميّة وصناعيّة وفكريّة و(ازيائية) وديكوريّة و(مطبخيّة)... فكادت حياة البعض تتحوّل الى كرنفال يومي من التناقضات مع أعماق الذات، وروح المناخ الاجتماعي الذي يفترض أنّ نساهم في تطويره لا في تعهيره»^[1].

وقد لا يتّصف الإعلام دائماً بالموضوعيّة والنزاهة في معالجة الأخبار والحوادث، سواء المحليّة أو الدوليّة، ففي المسائل والقضايا الدوليّة يتّبع الإعلام دائماً سياسة المركز، ويقتفي المنفعة التي تسعى إليها المركزيّة.

فالمركزيّة الغربيّة والمصالح والمنافع والأيدولوجيات والانتماءات والتّحيزات هي معايير التّحكم في الخبر الدولي، وتلعب هذه الوسائل أدواراً هامّة في توجيه الرأي العام وصناعة الصورة التّمطيّة، التي غالباً ما تتمكّن من المخيال وتصبح مرجعيّة تصعب إزالتها أو تصحيحها.^[2]

[1]- المصدر نفسه، ص، 77.

[2]- ينظر كتاب: بيار بورديو، التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ترجمة، درويش الحلوجي، ط1، دار كنعان، 2004، دمشق، ص، 44.

وقد اكتشفت «الأنا» تحيّر «الأخر» إعلامياً في تعامله مع قضايا الشرق الأوسط خاصة، والقضايا العربيّة عامّة. وإنّه في الغالب يحتكم إلى معايير مركزيّة تحدد وتوجّه السياسة العامة في التعامل مع القضايا العربيّة وخاصة المسألة الفلسطينيّة.

وتبقى الحرية حُلماً بالنسبة لـ «الأنا» تأمل ممارسته في لحظة تاريخيّة دُون حماية دستوريّة أو وصاية قانونيّة، ولكن كوعي عام يسيطر على الفكر والسلوك، ويتحوّل إلى ثقافة يمارس من خلالها الاختلاف في القضايا المركزيّة والهامشيّة دون قمع أو خوف أو نزاع «آه، ألا يمكن أن تمتلك الحرية والوطن معاً»^[1].

التمثيل والمحمول الثقافي

لقد أثارَت كثرة التماثيل من حيث العدد، انتباه «الأنا»، وجعلت كثرتها نموذجاً للاختلاف الثقافي والمعرفي بين المنظومتين الثقافيتين المتباينتين، وكانت ردود الأفعال والاستجابة لهذه التماثيل متباينة مختلفة، باختلاف الذات المرتحلة ومرجعيتها الدينيّة. فبعض المثقفين اعتبروها مظهرًا من مظاهر الفنون، باعتبار أن النحت فنٌّ يكشف عن جماليات المجسمات ويخلدها، وعلى أن الفنون باختلاف أنواعها تكشف عن أنواع الثقافات السائدة في فضاء حضاريّ بعينه، وهذه الرؤية لا ترى في المنحوتات سوى، أنّها انعكاسٌ تاريخيٌّ لفترة حضاريّة محدّدة، ولا تتجاوز هذه الأبعاد والوظائف الجماليّة والتاريخيّة، ولا تمت بصلة مباشرة للمعتقدات وخاصّة ما تعلق منها بالجانب التوحيدي، ويفسر هذا الاتجاه المنحوتات بوظيفتها التاريخيّة أو الوطنيّة أو الاعتباريّة، فهي إمّا أنّها تمثيلٌ لتاريخ فترة تاريخيّة بعينها، كالمنحوتات البابلية والفرعونية وغيرها، أو أنّها تجسيدٌ للقادة والأمراء والخلفاء والملوك الذين حكموا وسادوا في مرحلة تاريخيّة بعينها، دون التفكير في تقييم أعمالهم ومنجزاتهم، فالتقييم يخضع للمراحل المستقبلية التي تعقب المنجز.

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أنّ المجسمات والمنحوتات المختلفة، هي في أبسط دلالاتها، مجرد ردّ اعتبار لمن صنعوا الأمجاد والبطولات، فهي لا تتجاوز حدود الاعتراف والإقرار بالتضحيات دون تحديد نوعها فقد تكون علميّة أو

[1]- غادة السمان، غربة تحت الصفر، مصدر سابق، ص، 128

بطوليّة أو سياسيّة وغيرها من ميادين وحقول صناعة التاريخ «والعادة بناء آثار لحفظ ذكر الأشخاص النابغين الذين فعلوا شيئاً عظيماً خارجاً عن العادة... فلم لا نعمل آثاراً لأسلافنا البارعين وآبائنا الفائقين»^[1].

فالرؤية العامة لوظيفة التماثيل، لا تتجاوز الوظيفة التاريخية التي تسعى إلى التعريف بتاريخ الحضارات والمنجزات الثقافية والاجتماعية، لأن المنحوتات الصخرية تعيش أكثر بكثير من الأعمال الفنية المكوّنة من مواد أخرى قابلة للإتلاف والفساد والاندثار والدليل على ذلك ما وصلنا من آثار الحضارات القديمة، فلولا المنحوتات الصخرية القديمة، لأصبحت هذه الحضارات في ذاكرة النسيان.

وتتنافس الأمم على اختلاف درجاتها الحضارية على تخليد النابغين والعظماء فيها، بإقامة النصب والتماثيل والمجسمات اعترافاً بأعمالهم، وتوريثاً لمكانتهم عند الأجيال، حيث تمثل الأعمال الفنية المنحوتة سجلاً تاريخياً يفتح على المستقبل كقيمة للاقتداء والاحتذاء «ومن سجاياهم أنّهم يفاخرون برجالهم ويعظمون النابغين منهم وحيثما مرت بشوارع باريس تجد تماثيل العظماء منصوبة في تقاطع الطرق أو واجهات القصور أو في الساحات العموميّة»^[2].

فقد تحوّلت الساحات والميادين في الغرب إلى متاحف وفضاءات للتاريخ الثقافي، يُعرف بالأبطال والزعماء ويكشف عن أعمالهم في مجسمات ذات صياغة فنية جمالية تثير انتباه الزائر والسائح، وتدفع إلى التساؤل حول التاريخ والثقافة والفن. فلا تخلو مساحة بعينها من صورة وتمثال لبطل قومي أو لأديب عالمي ولفيلسوف إنساني ولعالم مكتشف ولقائد منتصر، أنجز عمله خدمة لوطنه فاستحق التخليد «وإنّك لترى في بعض الحدائق العامّة تماثيل مشاهير رجال فرنسا في السياسة والعلم مجسمة من رخام مجزّع أو حديد مصنع، كأنّ ساحات باريز وشوارعها العظمية لم تستوعب وحدها كبار رجالهم حتى هرعوا إلى الحدائق يضعون فيها التماثيل و النصب لمن أحسنوا للأمة أو سادوها وأصبح لهم في تاريخها ذكر»^[3].

[1]- الشيخ الطنطاوي، رحلة الشيخ الطنطاوي إلى البلاد الروسية، مصدر سابق، 77.

[2]- جرجي زيدان، رحلة إلى أوروبا 1912، مصدر سابق، ص، 42.

[3]- محمد كرد علي، غرائب الغرب، ج1، مصدر سابق، ص، 96.

وترتبط التماثيل في عالم «الأخر» بالديانة المسيحية، فإنشاء تماثيل للمسيح والعدراء يعتبر من القرابين التي يُتعبَد بها ويُتقَرَّب بها إلى الله، ولذلك تزيّن الكنائس بالأشكال والرسومات المزركشة بمختلف الألوان، لإعطاء طابع الهيبة والوقار عليها، كما تُنقش بداخلها بعض النصوص من الإسفار الكنسية «وللمباني في رومة منظر رائع جميل بهيج بألوان زاهية براقعة تعجب النظر وعلى جميع جدرانها وأبوابها ونوافذها ومطلاتها وشرفاتها وأفاريزها ترى التماثيل من النقوش البارزة والتصاوير المختلفة والرسوم المتعددة...»^[1].

وكما حظيت القيم الإنسانية الفاضلة بمكانة مُعتبرة في دساتير الثورات ضد الإقطاع والبورجوازية، وفي مدونات كتاب التنوير، فإن النحاتين قد جسّدوا الكثير من هذه القيم في تماثيل وضعت في أحسن الميادين تكريماً للذين ضحوا في سبيلها، وتمجيداً وتكريماً لمضامينها التي أعادت للإنسان إنسانيته وحرّرت من قيود الدّل والرّق.

وكانت الحرية من أبرز القيم التي جسّدها الفن، فقد نحتت قطع فنية في غاية الدقة والجمال تعبيراً عن دلالتها وقيمتها ومضمونها، فهي رمز لكلّ الثورات والانتفاضات في العالم، فكلّ حركة ثورية أو ثقافية تنويرية إلاّ وتنشد الحرية كقيمة نهائية ونتيجة. ويعتبر تمثال الحرية في نيويورك نموذجاً لهذه القيمة، وهو العمل النحتي الفني الذي أهدته فرنسا إلى أميركا بمناسبة الذكرى المئوية لثورة الأميركية (1775-1783) «إنّ الأمة التي تعيش في ظلّ هذا التمثال (تمثال الحرية) أمة حرة تقدر حرية الفرد في فكره و قوله وعمله إذا لم يكن فيها خطر على المجموع»^[2].

وعلى الرّغم من إيمان «الأخر» بأنّ التماثيل تمثّل أحسن حالات التّخليد بالنسبة للعظماء من مفكرين وأدباء وقادة جيوش وغيرهم، إلاّ أنّ «الأنا» لاحظت عدم اهتمامهم وإيلائهم للحكام السياسيين الاعتبار والقيمة ذاتها التي تمنح للخالدین، فهم يعتبرون أنّ رجال السياسة وزعماء الأحزاب والمنتخبين من

[1]- أحمد زكي، السفر إلى المؤتمر، مصدر سابق، ص، 21.

[2]- فؤاد صروف، مشاهدات العالم الجديد، مصدر سابق، ص، 296.

المواطنين العاديين الذين يؤدون مهامهم وفق ما يتوافق مع الدساتير، وبانتهاؤ وظائفهم يعودون إلى صفوف عامة الناس «الشيء الرائع الذي لاحظته عيني أنني لم أر في سويسرا أو في غيرها من البلاد الأوروبية المتحضرة اسم أو رسم حاكم، ما عدا إسبانيا»^[1].

إنَّ «الآخر» حاول من خلال إقامته للتماثيل تخليد زعمائه السياسيين والعسكريين، دون أن يتجاهل كلَّ صناع الفكر والثقافة من علماء وكتاب وفلاسفة، كما جسد نصباً لأهم القيم التي نادى بها فلاسفته ومفكره، كدعوة عالمية وميثاق للإنسانية للاقتداء والمحاكاة.

المتاحف؛ جدلية العلم والفن

وتلعب المتاحف دوراً كبيراً في توثيق ونشر الوعي بأهمية الحفاظ على التراث الثقافي، باعتباره الهوية والذاكرة الجماعية للأمة، ومحفوظاته هي مواد التاريخ الثقافي والاجتماعي التي تعدّ من مكونات الهوية، بتنوعاتها وخصوصياتها المتميزة. وتشكّل عملية توثيق التراث الثقافي بإقامة المتاحف، بمثابة إنشاء شاهد تاريخي على أصالة الأمة وتجزرها تاريخياً.

والمتحف هو وعاء الماضي الثقافي والحضاري الذي لا يمكن تجاوزه أو العيش دونه، نظراً للوظائف الكبيرة التي يقوم بها ويدفع إليها، فهو بالإضافة إلى احتفاظه بالتاريخ، يتكفّل بتنشيط الذاكرة الثقافية التاريخية وبعث روح المبادرة فيها من أجل استلهام الماضي لبناء المستقبل.

وتحوّل مفهوم المتحف من الفضاء التقليدي الذي يحتفظ فيه بالمواد القديمة، من آثار الحضارات العتيقة، إلى علم تخصصي له قواعده وأسس، ويدرس في أعرق الجامعات، ووضع المختصون مفردات علم المتاحف (muséologie) الذي تعود جذور نشأته وتأسيسه إلى سنة 1950 «تفرض التحوّلات الاجتماعية والسياسية العالمية إعادة النظر في جملة من الظواهر التقليدية، فسرعة انتقال المعلومة وتطور لغة التواصل وطرائق التفاهم، وتعميم استعمال الحاسوب، كلها

[1]- نعمات أحمد فؤاد، رحلة الشرق والغرب، مصدر سابق، ص، 110.

مؤشرات تدعو لتطوير وتطويع مهمة المتاحف لتنتقل من مجرد عملٍ تطبيقي بسيط إلى علم مستقل^[1].

وللمتحف في فضاء «الأخر» وظائف متعددة ومتنوعة، لا تتوقف عند استعراض تاريخ الأمة للأجيال حفاظاً على هويتهم، وكانت المعروضات لا تتجاوز حدود قطع صخرية أو خشبية أو عبارة عن بعض المنسوجات والأواني التي استخدمت عبر مراحل التاريخ. وإذا كانت لهذه المعروضات وظيفة تاريخية لا يمكن إنكارها، من حيث إنها تقدم صورةً عن تاريخ فترة أو حقبة بعينها، فإن المتاحف المعاصرة، خضعت لاستراتيجيات ومخططات حدّدت وظيفتها الجديدة، فقد صمّم المتخصصون في الفنون المتحفية، وظائف تربوية وثقافية وتاريخية، يتكفل المتحف بانجازها وتحقيقها، ويبقى على رأس أولوياتها المحافظة على الهوية من خلال تقديم معالم التاريخ ومظاهره للأجيال بإدخال الطرائق الحديثة في العرض والتقديم.

وقد انتبعت «الأنا» إلى كثرة المتاحف وجمالها الهندسي ومواقعها الجغرافي الذي يتربع على أجمل الأماكن وأحسنها في عواصم «الأخر» وذلك دليلٌ على عظمة تاريخها ومنجزاتها الحضارية، فالمتحف سمة من سمات عراقة التاريخ والوجود، وهوية الدولة التاريخية والثقافية والوجودية، فلا تخلو منظومة ثقافية عريقة ذات جذور في التاريخ والجغرافيا من امتلاك فضاء يدل على عظمتها وتاريخ وجودها، ولذلك تتنافس الحواضر العالمية في إنشاء فضاءات الوجود والحضور عبر التاريخ «المتاحف والمكاتب دليل محسوس على ارتقاء أمة وانسباط ظلّ سلطانها وعظمة تاريخها الغابر والحاضر وناهيك بانكلترا أعظم حكومات الأرض بمستعمراتها»^[2].

وتلعب المتاحف دوراً أساسياً في ترسيخ قيم الهوية والمواطنة، ولذلك يحرص اليابانيون على هويتهم الوطنية، ويسعون إلى معرفتها والمحافظة عليها،

[1]-DOTRAM, La Muséologie, science ou seulement travail pratique du musée? Revue de débat sur les problèmes fondamentaux de la muséologie, Stockholm, 1980, Suède, p. 4.

[2]- محمد كرد علي، غرائب الغرب، ج2، مصدر سابق، ص، 59.

خاصة بعد دخولهم غمار المنافسة العالمية مع أقوى الأمم المتقدمة حضارياً وتقنياً، فقاموا بإنشاء المتاحف وفق معايير علمية وتاريخية، فهي فضاءات معرفية كبيرة بعرضها للعلوم والمعارف ومواكبتها للاستمرارية التكنولوجية، وفي الآن نفسه هي انعكاسٌ للماضي وللحضارة اليابانية وتاريخها بخيالاته وانكساراته وانتصاراته ليكون درباً ونبراساً للأجيال الجديدة، فتجمع بين جماليات الماضي ورهانات المستقبل «بل إنني لاحظت أن عدد اليابانيين الذين يزورون المتحف أكبر بكثير من عدد السياح الأجانب، ولاحظت أيضاً أن الياباني يقرأ الصور ويتأمل طويلاً ويسجل تأملاته في مفكرة صغيرة، أمّا السائح فهو يلتقط الصور ويمرُّ على المعروضات كأنها مجرد لوحات أو تماثيل لأحد الفنانين»^[1].

ويرى غالي شكري في زيارته لليابان، أن الشعب يولي اهتماماً بالغاً للذاكرة التاريخية، فهو يسعى لمعرفة تاريخه من خلال متحف «هيروشيما» الذي يقصده آلاف الزائرين من مختلف الشرائح والطبقات الاجتماعية، ولكن دون أن تعيقهم همجية الأميركيين عن بناء دولة قوية «والمدارس اليابانية والجامعات تبث بتلاميذها طلابها -طوال العام- إلى هيروشيما ومتحفها في رحلات لا تنقطع»^[2].

وقد صدق جرجي زيدان حين أطلق على المتاحف، صفة المستودع العام للعلوم، ف«الآخر» يجمع بين التاريخ والعلم، وحتى يؤدي التاريخ دوره ووظيفته في المحافظة على هوية الدولة والتعريف بتاريخها لابد له من إمكانات علمية ومنهجية تقدمه للمتلقي ضمن صياغة فنية، تعتمد عناصر التشويق والإثارة والموضوعية، كوسائل للحجاج والإقناع. والمتاحف بجماليات قاعات العروض واستفادتها من تطور مختلف العلوم وخاصة السينمائية بتقنياتها المتطورة في ما يتعلق بالديكور ولواحقه من إضاءة وإشارات ووضعيات أصبحت من الفضاءات الأكثر جاذبيةً للزائرين والمتعطين للمعرفة التاريخية.

وفي الميدان العلمي فتحتوي جميع المتاحف الكبيرة على قاعات جانبية مخصصة للمعارض العلمية، تمّ إنشاؤها استجابةً لطلبات جمهور المتعلمين

[1]- غالي شكري، الحلم الياباني، ط1، دار ومطابع المستقبل، 1994، الإسكندرية، ص ص، 83-84.

[2]- المصدر السابق، ص، 83.

الذين زاد شغفهم العلمي وشوقهم للتَّعلم، فجاءت هذه القاعات الجزئية ضمن مشروع المتحف/الأمم، الذي تتفرع منه مرافق تستقطب المتعلمين على اختلاف أعمارهم سعياً وراء التعليم التفاعلي المباشر الذي يوظف جميع الوسائل في العملية التعليميّة، انطلاقاً من الحواس كلّها ووصولاً إلى الوسائل التعليميّة المادية «المتاحف أو مستودعات التحف والآثار لمنفعة الجمهور من مستحدثات هذا التّمدن، اتخذته الأمم الراقية وسيلة لتوسيع معارف الناس»^[1].

ولا تقف حدود «الأخر» عند حدود إنشاء المتاحف وبنائها واختيار مواقعها المناسبة، للتباهي السياحي والديكور الجمالي للمدينة، بل تجاوزه إلى إلحاقه بالمرافق العلميّة والتعليميّة التي تستقطب الزوار والمتعلمين، بما يشمل من محتويات وما يضمّ من مواد متنوعة. وتحرص الدول المتطورة في إنشائها للمتاحف العلميّة على اقتناء كلّ الكائنات والمخلوقات النادرة وتنفق الأموال في سبيل جعل المتحف شاملاً لكلّ ما في الكون من مخلوقات وكلّ ما لم يعثر عليه في الحدائق العامة المخصصة للحيوانات، يجدها الزائر للمتحف في شكلها المقلد أو المحنط «ذهبنا إلى محلة الحيوانات والحجارة، فوجدنا هناك جميع أنواع الوحوش والطيور والديابات البريّة والبحريّة، كلّها مجوفة بعد موتها محشوة بما يحفظ جلودها من الفساد... وكذلك جميع أنواع المعادن والحجارة الموجودة بإيطاليا»^[2].

وتتسابق ثقافات «الأخر» في بسط النفوذ الثقافي والسيطرة العالميّة والانتشار الكلّي في العالم، وتعدّ المتاحف من وسائل نشر الثقافة الوطنيّة والتّعريف بها، لذلك تسعى حكومات «الأخر» في سياساتها الثقافيّة إلى إنشاء متاحف تعرض فيها ثقافتها وتاريخها، لتعد دليلاً على عراققتها وقوتها وشدة نفوذها الثقافي والعلمي، وهي بذلك تقدم دعوة ورسالة للعالم للاقتداء والاحتذاء وحتى التقليد. وللأمم المتطورة تقاليد ثقافيّة بعينها متوارثة عبر الأجيال المتعاقبة، لم تتغيّر ولم تبدّل حيث تنزل ضيوفها في أجمل الأماكن ثم تبرمج لهم زيارات تعريفية بتاريخها ومعالمه وغالباً ما تكون المتاحف أول هذه الأماكن والفضاءات التي تجسد العراقة

[1]- جرجي زيدان، رحلة إلى أوروبا 1912، مصدر سابق، ص، 59.

[2]- سليم بستر، النزهة الشهية في الرحلة السليمية، 1855، مصدر سابق، ص، 63.

والأصالة والهوية «ورأينا بهذه المدينة داراً يسمونها دار التصاوير، ملائمة بالتصاوير المنحوتة من الرخام والمرمر الجيد... والتي لا فرق بينها وبين الأدمي»^[1].

المسرح؛ الآخر بين الجسد والهزل

كان المسرح حاضراً كشكل من أشكال التعبير الثقافي والاجتماعي والتربوي، ووسيلة من وسائل الإيصال والتواصل مع النفس ومع الآخرين في مختلف العصور والأزمنة وفي كل الأقطار والأمصار، وتنوعت أشكاله خضوعاً لفعل التطور الحضاري والثقافي للشعوب والأمم، وتبعاً للإبداع الأدبي والفني الذي لا يتوقف عن التجديد.

وتنطلق جميع الأعمال المسرحية تمثيلاً وتنظيراً أديباً من الحواضر الكبيرة والعواصم العالمية، فهي الفضاءات الأولية لظهور المواهب، وأماكن الاحتكاك الاجتماعي والنشاط السياسي الذي يفرز القضايا والموضوعات المختلفة، التي تشكل المادة الأساسية للمسرح الاجتماعي الطلائعي الذي يهتم بانشغالات المواطن وقضايا المجتمع «فكل مدينة تتمتع بالمسرح والسينما وصلات العرض والموسيقى والمتاحف والفنون والفنادق والمستشفيات والمحال التجارية الكبيرة والشوارع النظيفة والأحياء المتميزة والهدوء والنظافة والجمال والثقافة»^[2].

والفعل المسرحي فعلٌ وثقافةٌ تغييريةٌ، تسعى لتحقيق التغيير عن طريق الفرجة، ولا يقصد بالتغيير كما هو عرف الثورات والانتفاضات القتل وسفك الدماء والفساد، بل يسعى إلى إحداث طفرات وثورات في الفكر والوعي تكون دليلاً على رفض الكائن والموجود بسلبياته وعيوبه وتنطلق نحو الأفضل، بفضل التحرر في التفكير، ولذلك يسعى «الآخر» وينفق من ماله ووقته لحضور المشاهد والعروض المسرحية التي يرى فيها آلية من آليات التغيير الاجتماعي والثقافي والسياسي الواعي «مشاهدة الأوبرا عندهم غداء أسبوعي، يحرصون

[1]- سليمان بن صيام، أحمد ولد قاد، محمد بن الشيخ الفغون القسنطيني، ثلاث رحلات جزائرية إلى باريس، مصدر سابق، ص، 30

[2]- نعمات أحمد فؤاد، رحلة الشرق والغرب، مصدر سابق، ص، 319.

عليه بمختلف أعمارهم أكثر من حرصنا على انتظار اللحم يوم الخميس»^[1].

ويقوم المسرح في الغالب بدور المنتقد للأوضاع المختلفة، مستعرضاً الموضوعات والقضايا الأكثر إثارةً وارتباطاً بحياة الإنسان، ونظراً للاتصال المباشر بين الممثلين والمتلقي، وبدلالة مكونات المسرحية ورمزيتها، فإنَّ التأثير يكون في الغالب عميقاً ومتغلغلاً في الوعي وتمكناً من الذات في أصولها وبنيتها المتعددة، وبالتالي تنتج عمليات التغيير «إنَّ الظاهرة المسرحية كما تتحقق في العروض الحية، أياً كان نوعها، وبعيداً عن النصوص والنظريات والكتب، تمثل في جوهرها عملية تحرر جماعي (نسبي) تستهدف في أضعف حالاتها وأكثرها رجعية وردة (خروجاً) مؤقتاً عن حدود الواقع قد يضيء... إلى خلخلة البنية الاجتماعية الموروثة والسائدة، فيمتد للانطلاق من (حدود الكائن) إلى (الممكن) وذلك على مستوى الوعي الفردي وفعل التغيير الثوري الجماعي»^[2].

فقد نجح المسرح الأميركي مثلاً في الدفاع عن الزنجي، بعدما حولته الثقافة العنصرية البيضاء إلى رمز للوحشية والحيوانية والخيانة لأنه سيتعاطف مع الروس في ظل الحرب الباردة ويخون وطنه ويسهل عمليات التدخل الأجنبي، فضضحت العروض المسرحية لتلك الحقبة رواج وشيوع مثل هذه المغالطات «لقد تصدَّى المسرح العمالي الأميركي بشجاعة ووعي لمأساة التفرقة العنصرية وطرح على خشبته المظالم الفاحشة التي عاناها الزوج والأجانب المهاجرين الأوروبيين في جو المحافظة الفكرية، والقمع السياسي الذي نتج عن التخوف من غزو الفكر الاشتراكي، بعد انتصار الثورة الروسية، خاصة بعد تفاقم مشكلة البطالة والأزمة الاقتصادية في أميركا»^[3].

واستخدمت المنظومة الشيوعية والاشتراكية أيضاً الفن المسرحي في حربها

[1]- عبد الفتاح رزق، مسافر على الموج ورحلات أخرى، مصدر سابق، 114.

[2]- نهاد صليحة، الحرية والمسرح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991، القاهرة، ص، 19.

[3]- نهاد صليحة، التيارات المسرحية المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997، القاهرة، ص ص، 179-180.

الباردة، فقامت بأدلجة النصوص والعروض التي تتناول العلاقات بين الشرق والغرب، وتأسس لهذا الظرف خطابٌ مسرحيٌّ طلاوعيٌّ، يتبنى انشغالات البروليتاريا ويدعي الثوريةً ضدّ الإقطاع والرأسمالية، ورافعاً شعارات العدالة الاجتماعية والتكافل والمساواة وغيرها من شعارات الاشتراكيين. أمّا من ناحية الشكل تتميّز المشاهد ببساطة الديكور وقلة عدد الممثلين واستخدام لغة الشارع لكونها الأقرب إلى شخصيات المسرحية، فالهدف الأساسي يتمحور حول الأفكار وصددها عند المتلقي أكثر من جماليات المشهد ومؤثراته التقنية والفنية «لقد كان المسرح دائماً، ومنذ البداية، نشاطاً جمعياً تكاملياً يتحقق من خلال اتحاد وتناغم مجموعة من العناصر، يمثل النص اللغوي الحوار المنطوق إحداها فقط، وتتضافر جميعها لإنتاج التجربة المسرحية»^[1].

أمنت «الأنا» إيماناً مطلقاً برسالة المسرح التعليمية والثقافية من خلال مشاهداتها وحضورها للعروض المختلفة، على الرغم من العديد من الرحلة العرب نحو الغرب، قد تجنبوا الحديث عن المسرح ومضمونه، واكتفوا بالوصف العام للمباني أو الحديث عن قيمة المسرح من الناحية النظرية ودوره في ترسيخ القيم ومعالجته لقضايا المجتمع المختلفة، وربما يرجع السبب أولاً إلى اللغة، فأغلبهم كان لا يُجيد لغة العروض، والسبب الثاني قصر المدة الزمنية لبعض الرحلات وارتباطها بمخطط وبرنامج يتطلب الالتزام والتنفيذ، كما هو الحال في الرحلات السفارية، والسبب الثالث قد يكون عقائدياً، كون العروض تقدم فيها الموسيقى والرقص اللذان يحولان دون حضور الكثير من الرحلة. إلا أنّ الذين حضروا لبعض العروض اقتنعوا بالحقائق التي يقدمها المسرح سواء ترفيهياً أو تنبيهاً أو انتقاداً أو تعليماً وتوجيهاً «وهو محل (التياترو) يلعب فيه بمستغربات اللّعب ومضحكاته، وحكاية ما وقع من حرب أو نادرة أو نحو ذلك، فهو جدّ في صورة هزل، لأنّه قد يكون في ذلك اللعب اعتبار أو تأديب أو أعجوبة أو قضية مخصوصة ويكتسبون من ذلك علوماً جمّة»^[2].

[1]- نهاد صليحة، المسرح بين النص والعرض، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999، القاهرة، ص، 11.

[2]- محمد بن عبدالله الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا، مصدر سابق، ص، 183.

الموسيقى والفنون؛ تربية الذوق وتهذيب الإحساس

يُجمع منظرو الحضارات قديماً وحديثاً بأنّ البناء الحضاري لأيّ مجتمع يرتكز على مدى التوازن بين القيم الماديّة والمبادئ الروحيّة والفنيّة، التي تُحافظ على التوازن النفسي الذي يضمن تكافؤ القوى الباطنيّة والخارجيّة، فيدفع بالذات نحو الإبداع والعمل. وتعتبر الفنون عموماً معايير ومقاييس لتحديد القيمة الاعتباريّة للأشياء، فهي مقياسٌ نقديٌّ جوهريٌّ في تحديد المصنوعات والمبتكرات، فيقع دائماً الاحتكام إليه، فنطلق الصيغة الفنيّة على كلّ منجزٍ عجيبٍ وجميلٍ، بالقول أنّه قطعةٌ فنيّةٌ.

وقد لاحظ غالي شكري أنّ الشباب الياباني يُقبل إقبالاً كبيراً على مستجدات الحداثة الغربيّة عموماً والأميريكيّة خصوصاً، في الأكل واللباس والفنّ، فهو يرتاد بقوة محلات الأكل السريع المعروفة بالسلسلة العالميّة لمحلات ماكدونالد (MacDonald) ويستمعون بكثرة إلى الأغاني الأميركيّة، ويقلدون الشباب الأميركي في المظهر، ولكن كلّ هذه الممارسات والسلوكات لم تمنعهم من التمسك بهويتهم اليابانيّة وأنّ يتشبثوا بتاريخهم ودون أن ينسوا جريمة هيروشيما والاعتداء العسكري الأميركي الذي خلف آلاف القتلى والمشوهين «والصدام والتفاعل اليومي مع الغرب لا يعني مطلقاً أنّ الياباني يشعر بالوجع في الأصالة أو التخلف عن العصر، فهو يدرك تمام الإدراك أنّ العالم ليس هو الغرب، وأنّ الغرب جزءٌ جوهريٌّ من العالم. ولكنّه يُدرك أكثر أنّ اليابان هي معجمه الأخلاقي، وأنّ هذا المعجم ليس مجموعة من المُفردات والتعبيرات والعادات المجففة أو القيم والتقاليد المحنطة وإنّما هو ((المرجع)) الوحيد للسعادة والتعاسة»^[1].

وقد تحوّلت عند الكثير من الأمم الصدمة الحضاريّة الانبھاريّة بالغرب وفنونه إلى مركب تعويض، يحمل بذور الدافعيّة التعويضيّة، إلى تدارك النقص وتحويله من السلبيّة إلى الإيجابيّة، فيُصبح مركب النقص قوةً تحمل معها عناصر التعويض «إنّ الذي يبهرننا من أوروبا اليوم يجب ألاّ يُفقدنا ثقتنا بأنفسنا بالتخلف، بل على

[1]- غالي شكري، الحلم الياباني، مصدر سابق، ص، 28.

العكس يجب أن يدفعنا إلى النهوض إيماناً بالممكن وإيماناً بالعلم وإيماناً بالمحاولة والطموح والاجتهاد»^[1].

وقد تحوّلت الفنون الغنائية بشقيها الطربي والرقص إلى بضاعة عالمية، تتنافس الدول في إنشاء فرقها القومية التي تمثلها في المهرجانات الثقافية الدولية. ولعل من أقدم الفرق العالمية التي تستهوي المتفرجين في العالم، فقرة الباليه الروسي، والتي يخضع عناصرها لفترات تكوينية صعبة واختبارات انتقائية تصفوية، تعتمد على أدق المعايير الجمالية والفنية «هناك معهد ملحق بالمرشح تقبل عليه كل عام آلاف الفتيات من سائر أرجاء الاتحاد السوفييتي، يحلمن كلهن بأن يسطعن نجمهن يوماً في سماء المسرح، يختار منهنّ، بعد فحوص طبية ونفسية، بضع مئات يمارسن في المعهد خلال سنوات خمس مرانا على فن الباليه في حركاتها وخطواتها وقفزاتها ودورانها... مرانا عسيراً صارماً لا هواده فيه طوال ساعات في كل يوم، فلا يتخرج منهن في النهاية إلا بضع عشرات هنّ ((باليرينات))... ومن هاته الباليرينات تبرز، في كل عقد أو عقدين من السنين واحدة هي: الباليرينا الأولى»^[2].

وقد لاحظ الصفّار اختلاف المنظومتين الغربية والعربية في تصنيف العلم والعلماء، فرأى أنّ الفكر العربي يخلط بين العلوم التجريبية والطبية والتقنية والعلوم الدينية، فيطلق لقب «عالم» على كلّ مشغول بالموضوعات الدينية والفقهية خاصة، في حين أنّ «الآخر» يتجاوز هذا التصنيف ويمنح أحكام العلم ونعت العالم إلا على فئة علماء الاستكشافات «والعالم عندهم هو من له القدرة على استكشاف الأمور الدقيقة واستنباط فوائدها الجديدة، وإقامة الحجج السالمة من الطعن على ما أبداه، ورد على ما عارضه به من عداه، وليس اسم العالم عندهم مقصوراً على من يعرف أصول دين النصرانية وفروعها وهم القسيسون؛ بل ذلك كان عندهم غير ملفوظ بالنسبة لغيره من العلوم العقلية الدقيقة»^[3].

[1]- نعمات احمد فؤاد، رحلة الشرق والغرب، مصدر سابق، ص، 20.

[2]- جمال الفرا، ثلاث سنوات في بلاد لينين، مصدر سابق، ص، 88.

[3]- محمد بن عبدالله الأندلسي التطواني، رحلة الصفّار إلى فرنسا، مصدر سابق، ص، 255.

وتختلف المنظومتان من حيث الرؤية المركزية والجوهريّة لفني الرقص والموسيقى، فبالنسبة لـ«الأخر» تعتبر الموسيقى من الفنون التي لا يمكن الاستغناء عنها في جميع مناحي الحياة، سواء الحياة العادية أو في الممارسات العباديّة، فلا يوجد مكان لا تدخله الموسيقى، فهي فضاءٌ روحانيٌّ يتنفس فيه «الأخر» ويتشوق الحرية والسعادة والأمل والطموح، ويتذوّقها حسب حالته النفسيّة في كلّ زمان ومكان، وهي علمٌ يخضع للضوابط العلميّة والعرفيّة، لذلك تعدّ له المدارس والمعاهد المتخصصة «تدخل الموسيقى عندهم في معظم مظاهر الحياة الخاصّة والعامة، فلا مجتمع دينياً كان أو مدنياً، ولا ملهى ولا مسرح ولا ملعب ولا مرقص ولا مطعم ولا فندق إلّا وللموسيقى في الغالب دخل كبير فيه يتعلمونها صغاراً ويرضعون حبها مع اللبن»^[1].

خاتمة

في نهاية هذا البحث، نرصد أهم النتائج المتوصل إليها، مع الإشارة إلى بعض الملاحظات التي تبقى تنتظر البحث والتنقيب.

1- الغرب ليس مفهوماً جغرافياً يقتصر على أوروبا الغربيّة عموماً وفرنسا وبريطانيا خصوصاً فهو متعدّد، يمتدُّ إلى قارات أخرى وفضاءات متنوعة تُشكّل في أغلبها ثقافة الاختلاف، التي تمثّل هويّتها وانتماءاتها الحضاريّة، كما أنّ هذا الغرب ليس عقيدة دينيّة مسيحيّة/نصرانيّة، بل هو عقائد واتجاهات وأفكار قد تتعارض تعارضاً مطلقاً مع الأديان بصفة عامة.

2- رافقت الدّراسات النظرية والخلفيات الثقافيّة والصور النمطيّة لـ «الأنا» في إرتحالاتها نحو فضاء الغيريّة، فقد استفادت «الأنا» من تصورات التجار وضباط الجيوش والمؤرخين في تشكيل صورة مبدئيّة عن «الأخر» ثم انطلقت في فضاءاته، مكتشفة ومؤكّدة تارة ونافية ومُفندة للمكتسبات القبليّة والأفكار المسبقة تارة أخرى.

3- لم تستطع «الأنا» أن تتخلّص من المقارنة والموازنة بين ما تراه وتعاينه وبين

[1]- محمد كرد علي، غرائب الغرب، ج2، مصدر سابق، ص ص، 31-32.

ما تركته في فضاءها ومُحيطها الخاص، سلباً وإيجاباً. فحين يتعلق الأمر بمسألة عادية طبيعية، تتأسف على وضع العامة وتتذمر وتشمئز من سلوكيات الناس في بلادها، وحين ترى الاختلافات السياسيّة والثقافيّة والدينيّة، تعبر عن ذلك بالإشارة إلى الموروث الثقافي والديني وما يحمله من صورٍ ومظاهرٍ مبهرّة، يُمكن بتطبيقها احتواء ما رصدته عين الرّحلة.

4- بدأت الصّدمة الحضاريّة مع الاستعداد للرحلة نحو الغرب، فقد كان الطريق والمركب بدايةً لتمظهرات الاختلاف، فالمركب الذي كان في الغالب الباخرة، بدأت «الأنا» من خلاله في اكتشاف مظاهر التّقدم والتمدن، من تكنولوجيا التصنيع والتأثير والاحتواء على كلّ مرافق السّفرة وضروريات الحياة، يُضاف إلى هذا احترام المواقيت وانضباط الرّبان وطواقم السفن وحسن استقبالهم للراكبين وتوجيههم إلى «القُمرات» الخاصّة بكلّ واحدٍ منهم، والسّهر على رعايتهم رعاية تامّة.

5- الطريق مظهرٌ حضاريٌّ عكّس مدى التقنيات التي توصل إليها «الآخر»، فهي طرقات وصلت إلى كلّ المناطق، معبّدة بطريقة مستوية، تكشف عن مدى الجودة والإتقان، وعلى حافتها غُرس الأشجار، المُختلفة الأنواع والأشكال بطريقة تُعطي منظراً جمالياً تطرب له العين وترتاح له النفس.

6- على الرّغم من أنّ «الأنا» لم تكن وجهتها نحو «الآخر» فرنسا دائماً، بل جابت في رحلتها مختلف الفضاءات شرقاً وغرباً، إلّا أنّ باريس حظيت بمكانة لم ترق إليها أيّ عاصمة من عواصم الغرب والشرق وحتى أميركا، ولم يكن الإعجاب بها خاصاً بفئة الكتاب والرحالة الفرنكفونيين أو القادمين من المستعمرات الفرنسيّة، فالأمر تجاوز هوّلاً ليشمل جميع الرحالة بمختلف انتماءاتهم الوطنيّة والدينيّة واللغوية. ولم يجد الجميع في وصفها من نُعوت تؤدّي المعنى وتعبّر عمّا في نفوسهم ووعيمهم سوى تشبيهها بالفضاءات الأخرويّة كالجنة أو بالمدينة الأسطوريّة التي لا يُمكن أن تتواجد إلّا ضمن عوالم الفانتاستيك.

7- يعتني «الآخر» عنايةً مُطلقةً بالمكتبات، والمتاحف والمسارح، لما لهم من

وظائف فنيّة وجماليّة معرفيّة. وقد أثارت هذه المصادر الفكرية فضول «الأنا» وانتباهها فمجدّتها وعدّدت منافعها ومناقبها دون تجاهل انعكاساتها السلبية.

8- ساعدت الفنون باختلاف أشكالها، وخاصة الموسيقيّة والمسرحيّة والفنون التشكيلية في تدعيم السياحة الثقافيّة والتعريف بالثقافة المحلية، فبفضل الثورة المعلوماتيّة وتقنيات الاتصالات المتطورة انتشرت ثقافات ولغات ومعتقدات لدول أحسنت وأجادت تسويق فنونها، فتحكّمت في الثقافة وفي تعميم نمطها الثقافي كما هو الحال في الثقافات الأميركيّة والفرنسيّة والهنديّة.

9- لا يلعب الدين عند «الأخر» دوراً كبيراً ومركزياً في تسيير الحياة، كمرجعيّة احتكائيّة تعود إليها «الأنا» في تصرفاتها ومواقفها، كما هو الشأن في المجتمعات الإسلاميّة التي يُعتبر الدين معياراً لقياس الأشياء والمواقف وتقويم وتقييم السلوكات. وقد دعت جميع الثورات والحركات الفكرية إلى تحرير الحرية الدينيّة من السلطة الكنسيّة.

10- أدركت «الأنا» أن «الأخر» لم ينتقل من مرحلة التّخلف إلى النهضة والتطور إلّا بفضل العمل، فهو القيمة الجوهرية التي سعى وناضل من أجل تحقيقها وبها استطاع أن يصل إلى الريادة وقيادة العالم، فهو لا يتوقف عند الفشل، لأنّ القوانين والتشريعات تضمن الامتياز والمكافأة للمتفوق وتشجّع الفاشل وتأخذ بمبادراته وتحترم اجتهاده وتعيّنه على الخروج من كبوته.

11- يؤمن «الأخر» بالتسامح تحت شعارات الحرية التي نادى بها فلسفة الأنوار وتحصّنها التشريعات الدستوريّة، ولكن هذا لا يتنافى وقيم الوطنيّة التي تجعله يتغنّى بمآثر وطنه وأمجاده، مع الإشارة إلى أنّ «الأخر» في بعض الفضاءات بقي رهيناً للمركزيّة وللتفوق العرقي، فيُنكر تفوق الآخرين، كما يمتنع عن مخالطة الأجانب بدافعٍ عنصريّ.

أولاً: المصادر الأساسيّة في البحث (المدونة البحثية)

1- أبو الجمال محمد الطاهر بن عبد الرحمن الفاسي، الرحلة الإبريزية إلى الديار

- الانجليزية 1276هـ 1860م تحقيق محمد الفاسي، مطبعة جامعة محمد الخامس، فاس، 1387هـ 1967م.
- 2- الأمير محمد علي باشا، الرحلة الأمريكية، 1909، حررها علي أحمد كنعان، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، 2005
- 3- الشيخ الطنطاوي، رحلة الشيخ الطنطاوي إلى البلاد الروسية، 1840م 1850-، المسماة بتحفة الأذكياء بأخبار بلاد روسيا- تقديم وتحريير محمد عيسى صالحية، دار البشير للنشر، عمان، 1992.
- 4- جرجي زيدان، رحلة أوروبا 1912، قدم لها، قاسم وهب، ط1، دار السويدي، أبو ظبي، 2012.
- 5- جمال الفرا، ثلاث سنوات في بلاد لينين، ط1، مطبعة الداودي، دمشق، 1411هـ 1991م.
- 6- خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم محمد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2012.
- 7- رفاعة رافع الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، كلمات عربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2011.
- 8- سليم بسترس، النزهة الشهية في الرحلة السليمية، 1855، ط1، حررها قاسم وهب، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، 2003.
- 9- عبد الفتاح رزق، مسافر على الموج ورحلات أخرى، دار المعارف، دت، القاهرة.
- 10- غادة السمان، غربة تحت الصفر، منشورات غادة السمان، دت، بيروت.
- 11- غالي شكري، الحلم الياباني، ط1، دار ومطابع المستقبل، الإسكندرية، 1994.
- 12- محمد أمين فكري بك، إرشاد الألبا إلى محاسن أوروبا، مطبعة المتطف، القاهرة، 1892.
- 13- إدريس الجعيدي السلوي، إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار، رحلة إلى فرنسا، بلجيكا، إنجلترا، إيطاليا، 1876، ط1، دار السويدي، أبو ظبي، 2004.
- 14- محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الرحلة الأوروبية 1919، تحقيق سعيد الفاضلي، ط1، دار السويدي، أبو ظبي، 2003.

- 15- سليمان بن صيام، أحمد ولد قاد، محمد بن الشيخ الفغون القسنطيني، ثلاث رحلات جزائرية إلى باريس، 1852-1878-1902، تحقيق، خالد زيادة، ط1، دار السويدي، أبو ظبي، 2005.
- 16- محمد بن عبد الله الصفار الأندلسي التطواني، رحلة الصفار إلى فرنسا (1845-1846) حققها سوزان ميللر، شارك في التحقيق، خالد بن الصغير، ط1، دار السويدي، أبو ظبي، 2007.
- 17- محمد كرد علي، غرائب الغرب، ط2، ج1، المطبعة الرحمانية، القاهرة، 1341هـ/1923م.
- 18- فؤاد صروف، مشاهدات العالم الجديد، المطبعة القومية، القاهرة، 1925
- 19- نعمات أحمد فؤاد، رحلة الشرق والغرب (سافرت في الإنسان والمكان والزمان) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986.
- 20- أبو العباس أحمد بن محمد الكردودي، التحفة السنية للحضرة الحسينية بالمملكة الإصنيولية، المطبعة الملكية، الرباط، 1883-1963.
- 21- المراجع باللغة العربية
- 22- نهاد صليحة الحرية والمسرح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1991
- 23- نهاد صليحة، التيارات المسرحية المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997
- 24- نهاد صليحة، المسرح بين النص والعرض، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999
- 25- بيار بورديو، التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ترجمة، درويش الحلوجي، ط1، دار كنعان، دمشق، 2004.
- 26- علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007
- 27- الدكتورة نازك سابا يارد، الرحالة العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، دار نوفل، ط2، 1992.

- 28- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1411هـ-1999م
- 29- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، حقّقها، عبد السلام الشداوي، الجزء الرابع، ط1، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، 2005
- 30- عبد العزيز الدوري، الهوية الثقافية العربية والتحديات، ضمن كتاب: الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، تشرين الثاني/نوفمبر 2013
- 31- فتحي المسكيني، الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة «النحن»، دار الطليعة، بيروت، ط1، آب/أغسطس، 2001
- 32- علاء الدين صادق الأعرجي، أزمة التطور الحضاري العربي بين العقل الفاعل والعقل المنفعل، مطبوعات أي-كتب، لندن، ط5، 2015

المراجع الأجنبية

- 1- DOTRAM, La Muséologie, science ou seulement travail pratique du musée? Revue de débat sur les problèmes fondamentaux de la muséologie, Stockholm, 1980, Suède,
- 2- Robert Charvine et Jean Jacques Sueur, Droit de l'homme et liberté de personne, Edition LITEC, 1997, Paris
- 3- Raja Choueiri, Le choc culturel et le choc des cultures, Géographie et cultures, Ne 68, L'Harmattan, Parie, 2008

الرحلات الجزائرية وإيديولوجيا الاستغراب

(رحلتنا سليمان بن صيام وأحمد ولد قادي نموذجًا)

نفيسة دويذة^[*]

• مقدمة:

تعتبر كتب الرحلات مصدرًا تاريخيًا وجغرافيًا وأدبيًا هامًا ساهم في الربط بين واقع الحياة الإنسانية واختلافاتها بحسب المناطق والبلدان والشعوب والأقوام، وهي -بكل تفاصيلها واتجاهاتها وأصنافها- عبارة عن رصيد كميّ ونوعيّ من التجارب والعادات والتقاليد والخصوصيات الثقافية والاجتماعية والانتروبولوجية وغيرها، حيث قال عن ذلك المفكر الكبير ابن خلدون في مقدمته: «.. فالرحلة لابدّ منها في طلب العلم، ولاكتساب الفوائد، والكمال بقاء المشائخ، ومباشرة الرجال».

وقد اشتهر المغاربة عمومًا بحب التنقل والترحال بحكم الظروف التاريخية التي مرت بها المنطقة من تعاقب للحضارات والقوى الاستعمارية الغازية، وكانت لذلك الرحلات متعددة الاتجاهات جنوبًا وشرقًا وشمالًا. وحرصت نصوص الرحلة على نقل تلك التجارب، وتوصيف تفاصيلها، وتميزت أن أصحابها قد نقلوا بدقة ما دونوه من المشاهدات، والإسهاب في الجزئيات، والحرص على رؤية ما وصفوه، وأنها جمعت بين نقل الأخبار والوقائع، ومتابعة مجمل الانطباعات واليوميات.

وعليه فإن إشكالية هذه الدراسة تتمثل أساسًا في محاولة البحث في دور الرحلات الجزائرية المتوجهة إلى فرنسا، وتبيان أهدافها، خاصة أنها تندرج

* - أستاذة التاريخ المعاصر بالمدرسة العليا للأساتذة بوزريعة - الجمهورية الجزائرية.

في إطار تكريس الهيمنة الاستعمارية وإيديولوجيا الاستغراب. ومن ثمة عرض نموذج لرحلتين جزائريتين إلى فرنسا في النصف الثاني من القرن 19م، والمتمثلتين في رحلتي سليمان بن صيام المعروفة برحلة ابن صيام إلى بلاد فرنسا (1852م)، ورحلة سي أحمد ولد قادي المعروفة بالرحلة القادية في مدح فرنسا وتبصير أهل البادية (1878م).

أما عن المنهج المتبع فستعتمد الدراسة على المنهج التاريخي الوصفي والتحليلي والنقدي، وذلك قصد عرض ودراسة وتحليل ونقد الرحلتين بكل تفاصيلهما وعناصرهما، خاصة أنهما تصنفان ضمن انطباعات التيار «الأهلي» المحلي المولع بالغرب قسراً، والمنبهر به وجوباً بحكم ظروفه الوظيفية وبراغماتيته^[1].

1- الرحلات الجزائرية إلى فرنسا: ظروفها وأهدافها:

مثلت الرحلات جزءاً مهماً في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، حيث إنها كانت باتجاهات عدة (شرقاً وغرباً وجنوباً وشمالاً)، ومن قبل شخصيات عدة ذات انتماءات مختلفة (دينية وثقافية وسياسية واقتصادية..)، وضمن أهداف متباينة (علمية، دينية، تجارية، إدارية ورسمية..)، كما تفاوتت في القيمة والأهمية، وفي الحجم والأسلوب، وفي المضمون، والمآل وغيرها من العناصر.

ويُعتبر القرن التاسع عشر الميلادي هاماً على صعيد تطور مسار الرحلة المغاربية والجزائرية خصوصاً، لأنه تأثر بما سمي «الصدمة» الاستعمارية الأوروبية التي استهدفت الجزائر أولاً، ثم امتدت إلى تونس ومصر، ولاحقاً إلى ليبيا والمغرب الأقصى وموريتانيا في مطلع القرن العشرين. وذلك لأن حالة الجمود والركود والتخلف التي كانت طبعت تلك الأقطار بتفاوت، وبعد تهاو وانهيار النظام العثماني التركي فيها، وعجزه عن مواكبة حركية الحداثة والتحديث في الضفة المقابلة. فكانت الرحلة معبراً عن ذلك الوضع، ورافداً مهماً غذى

[1]- سنعمد إلى الاستعانة ببعض الاقتباسات التي نراها ضرورية في الاستشهاد بمضامينها، بحيث ندرجها بين مزدوجتين («)، أما شروحها فنضعها بين قوسين ()، في حين الكلمات المجتزأة أو غير المفهومة فنضعها بين قوسين معكوفين [].

لدى البعض التطلع إلى الآخر المتطور، والتحقق من مكامن ومظاهر القوة فيه، ونمى بالمقابل لدى البعض الآخر البعد القومي بالهوية، فازداد تمسكاً بذاتيته حتى وإن كانت تفتقر إلى «الحصانة» المادية الكافية للمواجهة^[1].

وفي السياق ذاته نلاحظ أن الجزائريين كانوا قد احتكوا قبلاً بأوروبا في عدة مناسبات، وخاصة إثر الحروب المتكررة التي خاضتها الدول الأوروبية (منفردة أو مجتمعة) ضدها، وبعد نشاط حركة الطلبة والعلماء وغيرهم ذهاباً وإياباً، كما أن البلاد كانت تعرف انفتاحاً غريباً على الوافدين الأجانب بمختلف جنسياتهم ووظائفهم، وهو ما ساهم قليلاً في إضعاف مستوى الانبهار بالغزاة لديهم^[2].

وبعد وقوع الاحتلال الفرنسي سنة 1830م نسجل وجود عدة رحلات اتجهت نحو أوروبا (مثل رحلة حمدان بن عثمان خوجة إلى فرنسا سنة 1833م وغيرها)، لكنها ستختلف حتماً عن طبيعة تلك الرحلات التي أشرفت على تنظيمها لاحقاً السلطات الفرنسية لصالح بعض الجزائريين.

لقد عملت السلطات الاستعمارية الفرنسية بالجزائر بشتى الوسائل والأساليب على محاولة قمع وإبادة السكان، أو على استمالتهم وتدجينهم. وكانت قد أولت عنايتها لهذا الجانب، خاصة بعد تمكنها من القضاء على المقاومات الرسمية الأولى. فشرعت بداية من خمسينات القرن التاسع عشر في تنظيم رحلات إلى فرنسا تخص فئة الأعيان والموالين لسياستها من الجزائريين، وذلك في إطار توجيه الأنظار المحلية إلى المدنية الأوروبية، وذلك قصد فرض هيمنتها، وبث الدعاية لشعاراتها الرنانة التي لطالما تغنت بها ثورتها «أخوة، عدالة، مساواة»^[3].

وقد تتابعت الرحلات المنظمة من قبل إدارة الاحتلال ضمن تقليد جرت عليه

[1]- انظر لأكثر تفصيل: محمد المنوني: مظاهر يقظة المغرب الحديث، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1985، ط 01.

[2]- Hicham Djait : La personnalité et le devoir arabo-islamique, ed. Seuil , Paris, 1974, p 31.

[3]- انظر: مصطفى التواتي: أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة العربية، دار محمد علي الحامي للنشر، تونس، 1991م، ص ص 40-45.

سياسة الاحتلال في إشراك بعض الأعيان الجزائريين من مختلف المقاطعات في بعض المهرجانات الدولية في فرنسا، وفي الاحتفالات الوطنية الكبرى للتأثير عليهم لكي يكونوا رسلها في كسب ود مواطنيهم لها^[1].

وعبرت جريدة «المبشر»^[2] بدورها عن أهمية تلك الرحلات، فجاء في أحد مقالاتها المقتطف التالي: «لما كان مقصود السلطان «لويس نابليون» رئيس الدولة أعزه الله، ونيته السعيدة استجادة قوانين الدولة، وإعادة ما سلف واندثر من العوايد الحسنة... ولما ظهر للسلطان أسعده الله المصلحة في تبديل البنود لعسكره وإعادةها حسب النمط القديم المشار إليه؛ أراد إحضار بعض أعيان ولايات [ولاية] العرب من الأقاليم الجزائرية، حيث إنهم محسوبين تحت رعاية الدولة وجناحها، ولا فرق بينهم وبين الفرنسيين [أي الفرنسيين]؛ فانتخبت إذ ذاك كل عمالة بعض الأعيان من أولاد الخيم الكبرى المشتهرين بالثروة واليسار [اليسر]، وكان الكثير طلب من سعادة والي الجزائر الإذن في ذلك فلم يأذن له غير من اختاره وعينه للذهاب. كما ذكر جميع المصاريف اللازمة في سفرهم ذهاباً وإياباً من البايك عدى [عدا] ما يتبرعون به على أنفسهم، هذا دليل حسن نية الدولة ومحبتها في جميع من انتمى إليها ودخل في حزبها من كل جنس، والمرجو منهم الاعتراف بسياسة الدولة ورأفتها وحنانها على جميع

[1]- عمر بن قينة: اتجاهات الرحالين الجزائريين في الرحلة العربية الحديثة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995م، ص 17.

[2]- هي جريدة مزدوجة اللغة (باللغة العربية والفرنسية) أنشأتها السلطات الاستعمارية، وكانت من أولى الصحف، صدرت ابتداءً من سنة 1847م، واستمرت إلى غاية سنة 1927م. من أهدافها الحرص على إعلام الجزائريين بما يخص شؤونهم اليومية وبما يصدر عن الإدارة الاستعمارية، وكذا متابعة مشروع التطور الاستعماري بالجزائر وعلاقة السكان به في إطار العمل على إدماجهم والتأثير عليهم وإبعادهم عن مسارات الانتفاض والثورة. ورغم اللغة الركيكة التي كتبت بها بعض المقالات إلا أنها عبرت عن العديد من الموضوعات ذات الأهمية التاريخية اليوم؛ خاصة على مستوى العلاقة بين السلطة والسكان. كما أن الجريدة تابعت الشأن السياسي العالمي آنذاك، ونشرت في التجارة والعلوم والثقافة وغيرها. ورغم اللغة الركيكة التي كتبت بها بعض المقالات إلا أنها عبرت عن العديد من الموضوعات ذات الأهمية التاريخية اليوم؛ خاصة على مستوى العلاقة بين السلطة والسكان.

انظر: أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج 05، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2005م، ص 225-226. وكذا:

أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية، دار الغرب الإسلامي، 2005م، ج 02، ص 166-167.

الرعية، ثم إن بعض ولات العرب كانوا سافروا إلى فرانسة سابقاً بقصد الزيارة والتزّه فقط؛ خلاف هذه الموجبة التي لزم من حصل له الإذن في المسير بالقيام مقام غيره، وليكون من حضر هناك بمنزلة غفر الوكلاء عن أبناء جنسه وأهل رعيته. وأما جملة من سافر إلى فرانسة منهم السيد الطاهر بن محي الدين باش آغا بني سليمان و.....وسي سليمان بن صيام حاكم مليانة .. [..]، وكان أهل عمالة وهران من مرسى بلادهم، وأهل عمالة قسنطينة من مرسى عنابة، وأهل الجزائر من مرسىها [مرساها]، ونخبركم مستقبلاً إن شاء الله بجميع ما يحدث في هذه الوجهة مفصلاً^[1].

ويمكن تحديد أهمية ووظيفية كتب ونصوص الرحلات الجزائرية بصفة عامة في العناصر التالية:

- إن الرحلة ليست نقلاً وتدويناً حياً لتجربة شخصية ما فقط، بل هي في الحقيقة تتضمن تعبيراً عن تفاصيل ذلك العصر من مأكّل ومشرب ووسائل تنقل، وعادات وتقاليده وعمران، ومن مختلف جوانب الثقافة والحضارة المادية واللامادية. فصاحب الرحلة لا يمكنه الاكتفاء بالحديث عن نفسه فقط، ويلزم حتماً بالخوض في محيطه وعلاقاته الاجتماعية وتفاصيل عصره، وهي كلها مجتمعة تؤسس لمشهد جزئيّ عام من شأنه (بعد المقاربة والمقارنة والتمحيص) أن يكشف عن سياق زمنيّ ومكانيّ وحديثيّ هام قد لا يتوفر للدراسة بواسطة الاعتماد على المصادر الأكاديمية فقط.

- إن الكثير من العلوم والفنون اليوم تستفيد بطريق مباشر أو غير مباشر من أدب الرحلة، ومنها التاريخ والجغرافيا والفلك وعلوم الاجتماع والنفوس والآثار وغيرها من أنواع وفروع المعرفة الكثيرة، وذلك لحاجة تلك العلوم إلى سد الثغرات البينية

الموجودة، والتي لا تستوفيها الدراسات والمصادر الأخرى^[1]. ومهما كان النقد الموجه بشأن الاعتماد على أدب الرحلة كمصدر أساسي في التوثيق، فإنه لا يمكن بأي حال من الأحوال إلغاؤها، أو الانتقاص من قيمتها التاريخية. بل يتوجب فقط إخضاعها لتقنيات النقد لتجنب ما من شأنه أن يتناقض والحقيقة التاريخية المثبتة.

- تركز نصوص الرحلات بصورة كبيرة في التدوين على المشاهدة والمعاشية المباشرة، ونقل الرواية المتداولة، وكذا تقديم الرؤية الخاصة، ومن ثمة إعادة دمج تلك العناصر كلية داخل إطار واحد جامع ينقل المتلقي / القارئ إلى أركان ذلك المشهد، ويقف على تفصيله مكان صاحبه.

- توفر لنا الرحلات معلومات مهمة لحركة التنقلات البشرية الموثقة، وتجمع العديد من الأخبار والمشاهدات، والطبائع، وأحوال العيش، والعادات والتقاليد، والعلاقات السوسيوثقافية، والممارسات الدينية، وتصف أيضاً الجوانب المادية في تطور الحضارة وغيرها.

- تنقل الرحلة تجربة إنسانية حية بتفاصيل حقيقية غالباً يرغب صاحبها في مشاركتها، كما أنه يفيد الآخرين منها وكأنهم عاشوها. ورغم تعدد أغراض وأنواع الرحلات الجزائرية واتجاهاتها (كما ذكرنا) إلا أنها مثلت ركناً أساسياً لازالت تعتمد عليه الدراسات التاريخية المعاصرة، وتستند لنصوصه في التوثيق التاريخي.

2- التعريف برحلة سليمان بن صيام (1852م):

[1]- انظر: أبو القاسم سعد الله: بحوث في التاريخ العربي الإسلامي، دار عالم المعرفة، الجزائر، طبعة خاصة 2015م، ص 155.

تعتبر «الرحلة الصيامية» المنسوبة لصاحبها سليمان بن صيام أولى الرحلات الجزائرية المتوجهة إلى فرنسا تحت إشراف السلطات الاستعمارية الفرنسية، وبتوجيه منها، وذلك في إطار السياسة الجديدة التي انتهجها نابليون الثالث. وقد حظيت الرحلة بالنشر والطبع على مستوى منفرد بشكل كتيب، وكذا على صفحات جريدة «المبشر» لسان حال الإدارة الاستعمارية بالجزائر.

ولأن المجال المحدد للدراسة ضيقٌ نوعاً ما؛ سنعمل على تقديم تعريف موجز للكاتب وللرحلة، وكذا اختصار أبرز موضوعات الرحلة، والأفكار المطروحة فيها، ونقدها، وتقييم أهميتها.

وقد حققت الرحلة من قبل الأستاذ خالد زيادة بعنوان ثلاث رحلات جزائرية إلى باريس عام 1979م، وصدرت في طبعات عدة^[1]. كما عمد الباحث الجزائري الدكتور علي تابلت إلى تضمين الرحلة في كتابه الذي حمل عنوان خمس رحلات جزائرية إلى فرنسا (1852-1901م)، وصدر سنة 2012م^[2].

كما تم تداول الرحلة والحديث عنها في الكتب والدراسات الأكاديمية المعاصرة التي اعتنت بالرحلة المغاربية (والجزائرية خصوصاً) المتوجهة إلى أوروبا (مثل كتاب أبي القاسم سعد الله تاريخ الجزائر الثقافي)، أو الدراسات البيوغرافية التي عرفت بالأعلام والشخصيات (ومنها خاصة كتاب «غوفيون» (Gouvion) أعيان المغاربة).

التعريف بالكاتب والرحلة:

إن المعلومات البيوغرافية المتوفرة عن شخصية سليمان بن صيام ليست بالكثيرة^[3]، بحيث إنها لا تفيدنا مثلاً عن أصوله الأسرية، وتنشئته الاجتماعية،

[1]- راجعها خالد محسن، وصدرت الطبعة الأولى عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت.

[2]- منشورات خمسينية جامعة الجزائر، طبع دار ثالة، الجزائر. وقد عرض الكاتب الرحلات الخمس دون تعليقات كثيرة، لأنه وضح أن هدفه من هذا العمل بالأساس هو عرضها مجتمعة، وتقديمها للقارئ على شكلها الأصلي، ورغم ذلك عرف بأصحابها، وظروف القيام بها.

[3]- انظر الصورة الوحيدة المتوفرة له في الملحق آخر البحث.

وكذا عن أدواره الأولى في وسط محيطه، ومن المؤكد أن أهم مصدر للتعرف على مساره الوظيفي، ورتبه الإدارية هو ملفه العسكري المحفوظ في مركز الأرشيف الفرنسي بباريس، والذي يحمل رقم 11-2029^[1].

وعلى العموم يمكن القول أن سليمان بن صيام ولد بمدينة مليانة في فيفري 1817م، وتوفي بحي حسين داي الواقع بالجزائر العاصمة بتاريخ 14 جوان 1898م. وهو كما يبدو من أسرة تنتمي إلى مجتمع الأجواد والفئة المرموقة التي حرصت على المشاركة إلى جانب السلطات الاستعمارية في إدارة السياسة العامة بالبلاد.

وقد تطوع الرجل في الجيش الفرنسي بالجزائر مبكراً، وأدى مهاماً عسكرية كثيرة، وعين بعدها حاكماً لمدينة مليانة مسقط رأسه سنة 1842م^[2]. ولم يثبت أي شيء بشأن مستواه التعليمي وتكوينه الثقافي، ولذلك نستغرب بعض الأحكام عنه، والتي مفادها أنه أول جزائري صحفياً يكتب على صفحات جريدة «المبشر»^[3].

ترقى إلى رتبة الأغاوية (آغا) في 09 نوفمبر 1854م تقديراً لجهوده وولائه، وبعد التقارير الإيجابية التي كتبت عنه من قبل مسؤوليه، ومنها مثلاً الفقرة التالية: «... شارك سي سليمان بن صيام في كل النشاطات السياسية التي نظمت بالجزائر سنوات 1842 و1843 و1844 و1845، وشارك في عدة معارك خلال هذه الفترة، وكان حضوره فيها مؤثراً، وفي ظروف صعبة، وقد مثل أفضل نموذج للشجاعة والتفاني، وهو تحديداً ما شهدت عليه وثائق صادرة عن جنرالات الجيش المعروفين»^[4].

[1]- انظر: دانيال نيومان: «رحلة سليمان بن صيام إلى فرنسا (عام 1852م) صفحة منسية في تاريخ الجزائر»، مجلة (Chronos، (université de Balamand)، العدد 17، 2008، ص 148.

[2]-Marthe et Edmond Gouvion : Kitab aayane el-marhariba, Alger, 1920, p 11.

[3]- انظر ما نقله الكاتب الزبير سيف الإسلام عند ترجمته لشخصية ابن صيام في كتابه: تاريخ الصحافة في الجزائر: رواد الصحافة الجزائرية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984م، ج 05، ط 02، ص ص 17-29.

ولم يثبت أن ابن صيام كتب غير رحلته تلك.

[4]- نيومان، مرجع سابق، ص 150.

وثبت أن ابن صيام كان قد توسط لصالح «محمد بن الحاج حمو» (1778 - 1868م) الذي طورد وصدورت أراضييه بعد قضاء القوات الاستعمارية على مقاومة الأمير عبد القادر، حيث كان ابن الحاج حمو أمين المال والمكلف بالتموين العسكري أي العنصر الهام في المقاومة ضد المستعمر. ونظراً لجهود ابن صيام في الوساطة لدى السلطات؛ فإن هذه الأخيرة أصدرت العفو عنه، وأعدت ممتلكاته، بل عينته قاضياً وخطيباً^[1].

وجدير بالذكر أن ابن صيام أرسل ورفاقه من القياد بياناً إلى نابليون يستنكرون فيه نشوب ثورة أولاد سيدي الشيخ (وهي إحدى الثورات الشعبية التي شهدتها منطقة الغرب الجزائري) سنة 1864م، وحرصوا في ذلك على إثبات ولائهم لفرنسا. ولذلك حصل في سنة 1865م على عضوية اللجنة المسماة بلجنة «قاستنيد» التي أمر بإنشائها نابليون، وكانت مكلفة بدراسة مختلف القضايا المتعلقة بشؤون القضاء، وضمت شخصيات فرنسية وجزائرية معروفة مثل حسن بن بريهمات، والمكي بن باديس، وحمزة بن رحال وغيرهم^[2].

وفي سنة 1867م عين ابن صيام رئيساً لجمعية الإغاثة (Société de se-cours)، وحظي بثناء ورضا السلطات الاستعمارية عنه. ونتيجة لذلك تم تكريمه بدرجة رتب تشريفية وأوسمة ونياشين منها وسام فارس جوقة الشرف (Chevalier de la légion d'honneur) سنة 1853م، ووسام ضابط جوقة الشرف (Officier de la légion d'honneur) سنة 1860م، ورتبة قائد جوقة الشرف (Commandeur de la légion d'honneur) سنة 1866م، بالإضافة إلى نيشان الشرف الذهبي من الرتبة الأولى بعد عمله المتفاني خلال فترة الأوبئة التي اجتاحت البلاد سنتي 1867 و1868م^[3].

وقد أشار المؤرخ الجزائري المرحوم أبو القاسم سعد الله إلى احتمال أن يكون ابن صيام من الأعيان الذين راسلهم محي الدين بن الأمير عبد القادر في خريف 1870م طالباً منهم الانضمام إلى ثورته بنواحي أقصى الشرق الجزائري.

[1]- سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ج 04، ص 521.

[2]- سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 04، ص 442.

[3]- نيومان، مرجع سابق، ص 151. وانظر: Gouvion, op.cit, p 13.

وأنه أيضاً لم يلب دعوة الحاج محمد المقراني (أحد قادة المقاومة الجزائرية) للثورة سنة 1871م؛ رغم اتفاقهما المسبق على اقتسام مناطق النفوذ^[1].

أما عن رحلته إلى فرنسا سنة 1852م فقد جاءت في إطار زيارة رسمية أشرفت على تنظيمها السلطات الاستعمارية بقيادة الماريشال «راندون» (Randon) لصالح الأعيان الجزائريين، وهدفت لحضور الاحتفالات الرسمية بعد تنصيب الإمبراطور نابليون الثالث على العرش، وذلك لتغيير الأولوية، وتوزيعها على الجنود وكبار الجيش الفرنسي^[2]. ودامت تلك الرحلة خمسة وثلاثين يوماً، بحيث إنها انطلقت من مدينة الجزائر يوم 25 أفريل، ووصلت إلى مدينة باريس لتحضر الاحتفالات الرسمية، وعاد الوفد بعدها إلى الجزائر يوم 27 ماي 1852م.

وقد باشر صاحب الرحلة الكتابة عنها مباشرة بعد عودته، وأنهاها في 11 جوان، (حيث نشرتها تباعاً جريدة «المبشر»)، وطبعت بشكل منفصل باللغتين العربية والفرنسية في السنة نفسها بمطبعة الدولة، حيث كانت أولى الرحلات المطبوعة فيها لجزائري. علماً أن رفيقه في الرحلة محمد السعيد بن علي الشريف (1820-1896م) كان قد عمد بدوره إلى توثيق رحلته، ولكنه تأخر قليلاً في نشرها إلى السنة الموالية^[3].

2.2 دراسة تحليلية نقدية:

تناولت الرحلة الصيامية عدة جوانب وصفية سردية لما شاهده صاحبها منذ انطلاقه من ميناء مدينة الجزائر، وحتى عودته إليه بعد أزيد من شهر. وعلى الرغم من صغر حجم الرحلة إذ لم يتعدّ الستين صفحة، إلا أنها حظيت كما سبق القول بالنشر والطبع من قبل السلطات الاستعمارية التي كانت مهتمة آنذاك

[1]- سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ج 04، ص 474.

[2]- حضر الاحتفالات عدة وفود جزائرية قدمت من مناطق أخرى من البلاد، والتقت بباريس لأداء المهام نفسها.

[3]- نشرت تماماً مثل الرحلة الصيامية على صفحات جريدة «المبشر» ابتداءً من تاريخ 30 جانفي 1853م، بعنوان: «تعميماً للفائدة»، وأعيد طبعها بشكل مستقل لاحقاً. انظر: تابلت، المرجع السابق. وانظر أيضاً سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ج 04، ص 476.

بإيجاد سبل وآليات للتواصل مع الجزائريين في إطار مشروع الإدماج الذي تبنته حكومات نابليون.

وعن الموضوعات التي دارت حولها الرحلة فنحاول تلخيصها في العناصر التالية:

- وصف نمط العمران بالمدن الفرنسية.
- وصف وسائل النقل المختلفة التي انتقل عبرها (من قطار وسفينة وعربة).
- وصف المرافق العمومية من مسرح ومتاحف ودار السكة.....
- وصف القوات العسكرية الفرنسية، والعتاد المتطور وغيرها.
- وصف بعض الطقوس الاحتفالية.
- وصف بعض العادات الخاصة بالفرنسيين كحب المطالعة والفنون والاهتمام بالعلوم والمخترعات ...
- الثناء على بعض الشخصيات السياسية والعسكرية التي قابلها وعلى رأسها «نابليون الثالث» نفسه، والماريشال «راندون»، والجنرال «سانت ارنو» (Saint Arnaud).

ولا بأس من إدراج بعض المضامين الواردة في نص الرحلة، والتي نراها مهمة للاستشهاد بها، حيث قدم الكاتب بداية الشكر والثناء بعد الله سبحانه وتعالى لشخص «السلطان نابليون» فقال: «نحمد الله حمد معترف بحقه، ونشكره على فضله ورفقه الذي جعل الأرض ذلولاً نمشي في مناكبها، ونأكل من رزقه، وسخر لنا الفلك لنجري في البحر بأمره ووقفه. ونستوهب للمقام السلطاني النابوليوني أعزه الله فخرًا يتلى بالغرب المعمور وشرقًا»^[1].

ووضح الهدف من رحلته تلك ودواعيها، وراعيها، فقال: «.. أني أمشي لرؤية أرض الشمال ذات المحاسن العديدة والكمال؛ أمرني من يجب علي امتثال أمره، وهو والي قطر دائرة الجزائر وقطبه صاحب الرأي السديد والجود الذي ليس فوقه من مزيد البطل الهمام والأسد الضرغام سعادة السيد القوبرنور [الحاكم العام] راندون ... فامتثلت أمره السعيد، وكان ذلك اليوم عندي كالموسم الجديد»^[1].

وباشر سرد رحلته من مليانة محل سكناه نحو مدينة الجزائر، وكيف اجتمع بالوفود الأخرى المرافقة: «.. وركبت من مليانة دار السكنى إلى الجزائر الغراء، دخلتها حماها الله يوم 23 أفريل.. ووجدت بها جماعة من رؤساء العرب مأمورين مثلي بالسفر لتلك البقاع والمنازل، كما أمر أسعده الله رؤساء الايالتين أعني وهران وقسنطينة بالسفر مثلنا لينخرط الجميع في سلك أولئك الأفاضل يوم اجتماع المحافل لتفريق البنود على كبراء الجنود»^[2].

وأكد أن انطلاق السفر كان يوم 25 أفريل، نحو مدينة «سات» (Sète) الفرنسية، ورافقهم الجنرال «دريو» (Durrieu) ليكون مترجماً لهم: «.. كان سفرنا .. يوم 25 من أفريل بعد زيارتنا سعادة والي الجزائر المذكور... فمن إنعامه وإحسانه وجوده وامتثانه أن وجه معنا من يتفقد أحوالنا وهو سعادة الكولونيل دريو»^[3].

ومن مدينة «سيت» اتجهوا إلى «مونبليي» (Montpelier)، حيث انتقلوا عن طريق القطار أو كما أسماه الكاتب «كروسة الدخان»، ووصفه أنه «شرايط من حديد من أول الطريق إلى آخرها في غاية التمكن بمسامر من حديد مع استوائها تسير الكروسة فوق تلك الشرايط، وذلك اختراع عظيم»^[4]. وأبدى أشد إعجابه بسرعة القطار «كانت تمر كالبرق الخاطف»، وكذا بالمناظر الطبيعية المحيطة؛ خاصة عند المرور عبر الأنفاق في الجبال، ووصف آلية عمله التي تعتمد على الفحم الحجري «.. يوقدون بها بحجر أسود من معدن

[1]- المصدر نفسه، ص 5.

[2]- المصدر نفسه، ص 5-6.

[3]- المصدر نفسه، ص 6.

[4]- المصدر نفسه، ص 11.

مختص يسمونه فحم الأرض ثقيل جداً... وذلك من أعجب ما رأينا»^[1].

وبعد الوصول إلى مونبليي في يوم 28؛ استقبلهم واليها، واستضافهم تلك الليلة «.. لما دخلناها قصدنا واليها الجنرال صانه الله؛ فلما مثلنا بين يديه رحب بنا مع إظهار الفرحة بقدمنا...، وأمر قبطانه أن يذهب معنا إلى بستان عجيب...، ثم بعد التفرج خرجنا إلى المحل الذي أنزلونا فيه، وبتنا ليلتنا»^[2]. وتابعوا المسير في اليوم التالي بالقطار إلى بلدة «أفنيون» (Avignon)، والتي انبهر بها الكاتب «.. رأينا بها ما يستغرب من البناء المحكم العجيب، فيها دار معدة لاجتماع البابصات وأهل العلم في الدين المسيحي؛ فيا لها من دار قد فاقت ما فيها من الترصيص بالصخور، والصور حتى تحير فيها العقول»^[3].

وقد قصد الوفد مدينة «فالنس» (Valence) يوم 30 في مركب نهري «.. في النهر الذي هو كالبحر عرضه ينيف على ألف ذراع مرصفاً من جهتيه، رأينا فوقه قناطر [جسور] تمر من تحتها المراكب في غاية العلو والإتقان مصنوعة من سلك الحديد والبناء العجيب»^[4]. ووصلوا في يومهم، لكنهم لم يروا سوى «سرازم العساكر التي لا يأتي عليها العدو». واستقلوا سفينة أخرى، حيث وصف المناظر البرية المحيطة بالنهر «بالعجائب»، ودخلوا مدينة «ليون» (Lyon) يوم 02 ماي التي يبدو أنه تجول مطولاً فيها «.. دخلناها فوجدناها من أعظم المدن وأجودها، وفي الحقيقة هي ثاني كرسي دولة فرنسا، مشتملة على منارة ومقاعد وأشجار وأزهار ورنات أطيّار تغنيك عن سماع الأوتار، وفي وسطها واد عليه قناطر من حديد لم تر العيون مثلها ولا سمعت الأذان بشبهها. قابلونا أهلها أحسن قبول، وفرحوا بنا كلهم منهم من فرح بلسان المقال، وآخرون بلسان الحال، ثم مشوا بنا إلى كنيسة وجدناها من أعظم الكنائس وأجودها مع الضخامة والتشديد في البناء الغريب والرفاهية. ورأينا بهذه المدينة داراً يسمونها

[1]- المصدر نفسه، ص 12، وكأنه لم يتبته لحركة الاختراعات الحديثة في أوربا، والتي امتدت إلى المستوطنين بالجزائر.

[2]- المصدر نفسه، ص 14.

[3]- المصدر نفسه، ص 15.

[4]- المصدر نفسه، ص 15-16.

دار التصاوير [المتحف] مليئة بالتصاوير المنحوتة من الرخام والمرمر الجيد، وتصاوير أخرى... لا فرق بينها وبين الآدمي إلا بعدم الكلام... فيا لها من صنعة غريبة... وسألنا عن تلك التصاوير فأخبرونا أنها صور أوائلهم، ورأينا.. إنساناً ميتاً موضوعاً في صندوق من زجاج قد ييس جلده على عظمه مع بقاء شعر رأسه ولحيته وبقاء أسنانه على حالها سألنا عنه فأخبرونا أنهم أتوا به من بلاد مصر ووجدوه في مضجع الأولين، ومنذ موته إلى اليوم ثلاثة آلاف سنة..^[1]. ووصف أهل البلدة «.. مع كثرة عددهم لم تجد شخصاً منهم غير مشغول مع رفاهية عيشهم واعتنائهم بالصناعات المفيدة كنسج الحرير والذهب بالآلات اللطيفة، وأمر أهل ليون بهذه النفائس واضح مشهور»^[2]. وختم حديثه أن «الحال أن القلب متعلق بها»^[3].

وبعد ذلك استأنف الكاتب رحلته البحرية؛ فوصل إلى بلدة «شالون» (Chalons) في 04 ماي، ثم انتقل في القطار واصفاً كل ما في طريقه من المناظر، واستغرب خيوط الهاتف والبرق التي صادفته «.. أخبرت أن تلك الخيوط طرفها بباريس، والطرف الآخر بمدينة ليون يبعثون بواسطتها الخبر... في مدة طرفه عين، بل يحدث الشخص في باريس جليسه بليون مع بعد المسافة بينهما... ولم ندر كيف يصنعون لأننا ما رأينا لها مثل حركات السينيال الذي عندنا في بلاد الجزائر، وهذا من أغرب ما رأيت»^[4].

وقد استرعى انتباه الكاتب وإعجابه النظافة وكثرة الخضرة والزرع «.. إننا منذ دخلنا هذه البلاد بأسرها لم نر بها موضعاً خالياً من الغراسة والحرارة وكثرة الأشجار المثمرة والظل المديد والحسن الذي ليس فوقه من مزيد مع كثرة مدائنها وقراها وعماراتهم ونظافتهم حتى إننا لا تمر الساعة الواحدة إلا وشهدنا فيها من المدن والقرى ما يكمل اللسان والقلم عن تعديده. وبالجملة فهي قرى

[1]- المصدر نفسه، ص 16.

[2]- المصدر نفسه، ص 16. ولم يوضح مدى علمه المسبق بطبائع الفرنسيين، وبأهل ليون تحديداً.

[3]- المصدر نفسه، ص 20.

[4]- المصدر نفسه، ص 20-21.

متسلسلة متصلة بعضها ببعض... حتى إن الإنسان لا يظن أنه في بلدة واحدة والمسافرون غالباً في ظل الأشجار المرصوفة بترتيب مطرد في سائر الطرق، ولما رأيت تلك الأشجار والأنهار وذلك الظل والأزهار تذكرت قول البحري في وصف الشام [أبيات شعرية]^[1].

وفي 04 ماي دخلوا مدينة باريس التي «وجدها أحسن مما وصفوها الوصفون، ولا يمكن لشخص أن يستوعب جميع محاسنها ولو أقام السنين». وبها التقى ابن صيام الوفود الجزائرية القادمة من النواحي الأخرى للبلاد، وأنزلوا في فندق واحد. وعبر كثيراً الكاتب عن ابتهاجه برؤية مناظر المدينة وأركانها فقال مثلاً: «.. جعلت أسرح نظري على شكل هذه المدينة العجيب، ووضعها الغريب، وإمعان النظر في سكانها...، وفي أنهارها وقناطرها وبساتينها وأشجارها ومياهها العذبة وصحة هوائها، والسؤال عن خزائن الكتب المنعوتة المختلفة ألسنتها وأجناسها، اعتناؤهم بالحروب، وكثرة جيوشهم، وامثال الرعية للأوامر الصادرة من أمرائها، وعدل الدولة في جميع رعيته، وعلو الديار وتشبيدها، وقصور سلاطينها..»^[2].

وعرج الكاتب على ذكر محاسن الملك الذي قال أنه «سيدنا المعظم ملك فرنسا المنصورة»، وأنه «سلطان كبير فرع سلطان بالعدل والشجاعة شهير ذو قدر جليل خطير، شهرته أغنى عن الوصف، وفخره لا يحتاج إلى إيضاح ولا إلى كشف، فارس مضمار وبطل وغى كرار ذو فتكات معروفة وعزمات موصوفة، وكل الملوك بذلك يشهدون، وهو المعظم الأنجد سيدنا لوي نابليون أطال الله مدته وأدام سعادته»^[3]. كما أثنى كذلك على «وزير الحرب المعظم «سانت ارنو»، وقال أنه «أظهر لنا الفرح والسرور بقدمنا لحضرته السعيدة، وسأل عنا فعرّفه سعادة الوزير الأعظم بكل واحد منا.. وانصرفنا في غاية الفرح والسرور برؤيته المباركة». «أدام الله بقاءه ذو بأس في الحرب بطعن وضرب له في المعالي همم عوالي ومقام معروف وعزم موصوف مع حسن سياسة وفضل رياسة وبذل مال

[1]- المصدر نفسه، ص 23.

[2]- المصدر نفسه، ص 24.

[3]- المصدر نفسه، ص 22.

ولين مقال وجاه عالي وعز غالي»^[1]. ولم يفته إطراء كل الشخصيات التي قابلها من أمثال الجنرال «دوماس» المشهور بالعدل والإنصاف» والكولونيل «دوريو» [وهو المترجم الذي رافقهم]^[2].

وعمد الكاتب إلى وصف كل ما رآته عيناه بباريس من أنهار وجسور وبساتين وأشجار وحيوانات، وأماكن اللهو والتسلية، ومطبعة النقود. كما أنه وصف قصر «فرساي» الشهير قائلاً عنه «قصر السلاطين وجدناه لا نظير له في جميع الأمصار والأوطان، وذلك أن الكراسي وسرير الرقاد وآلات البيت كل ذلك مصوغ من الذهب الخالص المتقن». وقدر الكاتب أن النعم المادية هناك مرتبطة بسواد العدل والمساواة فقال: «واعلم أن ملوك فرنسا لو اتصفوا بالظلم والجور وعدم الرفق بالرعية لما قدروا على تحصيل بعض الغرض من عمارة البلدان وكثرة العساكر البرية والبحرية وتحصين الثغور وتعميرها بالعدد والعُد»^[3].

وما فتى أن يصف أجواء الاحتفالات الرسمية التي قال أنها أشبه بالعرس، وكذا الولائم التي نظمت على شرف الزوار، والحفلات الراقصة التي عبرت - حسبه - على تقدير السلطات وترحابها بهم، خاصة أنها أتحتهم أيضاً بالهدايا والنياشين، واقتبس قول الجنرال «سانت ارنو» لهم بالمناسبة «... يا معشر العرب نعلمكم أنكم عندنا بمنزلة إخواننا الفرانساوية، ولا فرق بينكم وبينهم عندنا في المحبة والمكانة».

والخلاصة أن مسار الرحلة كما نقله صاحبها كان واضحاً، بحيث تضمن وصف الأسباب والواعي، ثم البداية والانطلاق، فالطريق، ثم الوصول وما صاحبه من أحداث ووقائع، وأخيراً العودة والوصول إلى الديار. وهو على هذا النحو لم يختلف عن أنماط الرحلات الأخرى، ولكن الملفت في ذلك السرد هو عدم التطرق بتاتاً للصعوبات والجوانب السلبية التي قد تكون صادفته، أو المناظر الغريبة التي واجهته ... إلخ.

[1]- المصدر نفسه، ص 25.

[2]- المصدر نفسه، ص 25-26.

[3]- المصدر نفسه، ص 27.

• ملاحظات نقدية:

بدأ أسلوب الكاتب بسيطاً جداً ومباشراً ينم عن مستوى متواضع من التكوين، وجاءت لغته خالية من أي أنماط بديعية ملفتة، بحيث جمعت في مفرداتها بعض المفردات العامة الدارجة الخاصة بالعصر مثل «ثلاث نفر، شاقور،..» ومفردات فرنسية بحتة تم تعريبها كما هي مثل «كلونيل، رودو (العجلة)، فرانسة، القوبرنور، سينيال..»، بالإضافة إلى وجود أخطاء مطبعية ونحوية كثيرة جداً مثل مفردات «راينا، سال،...»^[1]. وهذا ما يدفعنا في الأخير إلى التقليل من الأهمية الأدبية للرحلة، والتركيز فقط على مكانة صاحبها وأهميتها التاريخية.

كما أنه لم يستشهد بالآيات القرآنية ولا بالأحاديث النبوية، واكتفى بسرد بعض الأبيات الشعرية. وذلك بخلاف أدب الرحلة العربية على عصره. ولم يخض في الشأن الديني، ولم يشر أيضاً إلى أي تفاصيل تدل على اعتناقه الدين الإسلامي.

وقد عمد الكاتب في التأريخ لرحلته إلى إتباع التقويم المسيحي (الغريغوري) بدل التقويم الهجري، بالإضافة إلى استخدامه في تحديد المسافات المقاييس العربية كالفرسخ والقدم وغيرها. ولا نجد غير ذلك من الأمور المختلفة عن أنماط الرحلة الكلاسيكية على الطراز القديم، خاصة أنها بالأساس رحلة ذات غرض سياسي رسمي.

ومن حيث عرض الأفكار والانطباعات فهي إجمالاً (كما أشرنا) تضمنت المزاجية بين إبداء الإعجاب والانبهار والتأثر في ما رآه ووقف عليه من مظاهر مادية ومعنوية. ولكن من الملفت القول أن الرجل قد استوعب دعائم وأسس الحضارة الأوربية، والمتمثلة خصوصاً في أولوية العلم وتقديس العمل وإرساء العدل^[2].

[1]- لعل الأسلوب المباشر في عرض الرحلة، وعدم تنميقها لغوياً ولا مراجعتها؛ كانت تحت ضغط الزمن، بحيث ربما اقتضى الحال منه أن يسرع في إنهاؤها، أو أنه تعمد ذلك بحكم أنها موجهة لفئة معينة ومحددة سلفاً.

انظر لأكثر تفاصيل: نيومان، مرجع سابق، ص 158.

[2]- وذلك على الرغم من الإشادة المتكررة للرجل بالقوة العسكرية، ودورها في حفظ الأمن والمحافظة على الاستقرار، وأنها اليد الطولى للوجود الفرنسي بالجزائر.

وما يهمنا أخيراً هو الإجابة عن السؤال الجوهرى: «هل حققت الرحلة أهدافها؟». وإذا كان من الصعب التعرف على ردود الأفعال والمواقف المحلية تجاهها (ونقصد تحديداً عامة الجزائريين) في ظل عدم توثيقها؛ فإننا أشرنا سابقاً إلى مسألة عناية السلطات بالرحلة، ونشرها وتوزيعها على نطاق واسع، وهذا ما يحيلنا إلى تصور نهائيٍّ بشأنها، وعن مدى نجاح صاحبها في تحقيق أهدافها، والمتمثلة خصوصاً في لفت الأنظار إلى مظاهر المدنية الأوربية بفرنسا، ونقل أبعاد الهيمنة الحضارية المادية لها، وبالتالي تكريس تلك الهيمنة والقبول بالوجود الاستعماري بالجزائر، والدعوة لتطبيق ذلك من منطلق براغماتي.

3- التعريف برحلة أحمد ولد قادي:

تعتبر رحلة أحمد ولد قادي مبدئياً أهم من سابقتها، وذلك يعود أساساً إلى أن صاحبها كان قد زار فرنسا في مناسبتين سابقتين لرحلته المعنية بالدراسة، وبالتالي فإنه كان قد وقف على عدة جوانب، وتجاوزها إلى غيرها في الرحلة الأخيرة، كما أنه تمتع قليلاً بروح النقد والتعبير عن السخط عند الحديث عن علاقة الجزائريين بالفرنسيين (كما سيأتي شرحه).

ورغم أن الفاصل الزمني بين الرحلة السابقة ورحلة ولد قادي تربو عن الربع قرن؛ إلا أن ظروفهما متشابهة، والأهداف المتوخاة من الرحلتين هي ذاتها. وهو ما يدل على اهتمام السلطات الاستعمارية بالجزائر بتلك الرحلات، فظلت تنظّمها، وتدعم أصحابها، وتختارهم بعناية^[1].

1.1 التعريف بالكاتب والرحلة:

إن شخصية أحمد ولد قادي (أو قاضي) بدورها لم تحض باهتمام كبير على صفحات المصادر والكتب البيوغرافية، وكانت المعلومات بشأنه هي ذاتها، والتي تنحصر تقريباً في كونه أحد أبرز شخصيات النخبة المخزنية المتنفذة، وباشاغا فرندة (الواقعة في الغرب الجزائري) الذي قضى حياته في خدمة الإدارة الاستعمارية.

[1]- مكي سعد الله: الأنا والآخر في أدب الرحلة: دراسة نقدية معاصرة، دكتوراه علوم في الأدب العربي الحديث، جامعة باتنة 01، 2016 - 2017م، ص 52.

تنتمي أسرته إلى طبقة الأجواد، حيث استقرت بنواحي معسكر، وذلك بعد إقامة مؤقتة بمدينة مليانة ومستغانم^[1]. وعرف بعض أفراد أسرته بالعمل إلى جانب الإدارة الاستعمارية الفرنسية منذ بداية قدومها إلى المنطقة، وتقلدوا عدة مناصب، فنجد منهم مثلاً مصطفى بن إسماعيل (الذي دعم فرنسا في حربها ضد الأمير عبد القادر، وقتل سنة 1843م)^[2].

شارك أحمد ولد قادي في الحملة العسكرية التي استهدفت منطقة الأغواط سنة 1852م، وبعد الانتصار فيها قلده الجنرال «بيليسي» (Pélissier) وساماً نظير مشاركته الفعالة، وخاطبه قائلاً: «هذه مكافأتك نظير شجاعتك، والتي شهدتها مراراً»^[3]. كما أنه رافق الجنرال «راندون» في حملته سنة 1853م على مدينة ورقلة (في الجنوب الشرقي للبلاد)، وكلفه بعدها الجنرال «ديليني» (De-ligny) سنة 1864م بقيادة حملة عسكرية على منطقة البيض ونواحيها (الواقعة بالجنوب الغربي) أيام ثورة أولاد سيدي الشيخ^[4].

وكما يبدو أن الأمور لم تبق على حالها بين ولد قاضي والإدارة الاستعمارية؛ فبعد صدور قانون «سيناتوس كونسولت» (Sénatus consult) الخاص بالأرض سنة 1863م، وبداية تطبيقه على الملاكين الجزائريين؛ فقد ولد قادي (كغيره من كبار الملاك) معظم أملاكه، خاصة أنه اضطر للتخلي عن مساحة 3500 هكتار من الأرض لصالح المستوطنين الأوروبيين. كما أنه تعرض سنة 1881م للاعتقال والسجن والمحاكمة، وذلك بعد توجيه الاتهام إليه بالتآمر ضد النظام الفرنسي خلال توجيه الحملة الفرنسية على تونس^[5]. ولا يبدو أن ذلك استمر طويلاً، حيث استرجع الرجل مكانته وممتلكاته، وتم الاعتماد على ابنه في إخماد أحد التمردات بمنطقة أقصى الغرب الجزائري.

[1]- انظر لأكثر تفصيل: تابليت، مرجع سابق، ص 73 وما بعدها.

[2]- Narcisse Faucon : Livre d'or de l'Algérie (1830- 1889), Paris, p 450- 451.

[3]- انظر: تابليت، مرجع سابق، ص 75.

[4]- تابليت، مرجع سابق، ص 75. وانظر: Narcisse, op. cit, p 505.

[5]- وهو الأمر ربما الذي أدى إلى نمو النزعة المناهضة للوجود الفرنسي بالجزائر، والتي بدت في بعض المواضيع من رحلته، وخاصة في الفصل الأخير كما سيأتي.

حظي ولد قادي في حياته بثناء وتقدير كبيرين من السلطات الفرنسية بالجزائر، وكرم بأوسمة ورتب تشريفية عدة نذكرها على التوالي:

- فارس جوقة الشرف بتاريخ 17 أوت 1841م (Chevalier de la légion d'honneur de la légion d'honneur).
- ضابط جوقة الشرف بتاريخ 22 ديسمبر 1852م (Officier de la légion d'honneur).
- قائد جوقة الشرف بتاريخ 18 سبتمبر 1860م (Commandeur de la légion d'honneur).
- أكبر ضابط لجوقة الشرف بتاريخ 13 افريل 1867م (Grand officier de la légion d'honneur).
- مقيم مسلم بالمجلس العام لعمالة وهران (-Assesneur musulman au conseil général du département d'Oran)^[1].

وقد توفي ولد قادي في 08 جانفي 1885م بعد مرضه لفترة قصيرة، وأبنته أغلب الصحف الفرنسية الصادرة بالجزائر، وخاصة منها جريدة «صدي الجزائر» (L'écho d'Alger)، كما حضر جنازته جنرالات وضباط سامون بعمالة وهران، وكذا حضر ممثل عن الوالي العام بالجزائر، وختمت تأييدته بالعبارات التالية: «سي أحمد ولد قادي كان أحد الجزائريين الأهالي الذين أدوا أكثر من مهمة للقضية الفرنسية بالجزائر»^[2].

أما عن الرحلة فقد تمت سنة 1878م، والتي عنونها صاحبها بعنوان لا يخلو من دلالة وهو «الرحلة القادية في مدح فرنسا وتبصير البادية»، فقد وثق فيها مشاهداته في زيارته الثالثة إلى فرنسا، والتي كان هدفها حضور بعض الأعيان الجزائريين

[1]- Bulletin de la société française, N0 10, (Mars 1885), pp 3239-. Voir aussi :

.Alger, 1930, T11, p 705 ,(1930-Livre d'or des officiers indigènes (1830

[2]- Gouvion, op.cit, p 13.

المعرض الدولي المنظم بباريس. وعلى غرار الرحلة السابق؛ فقد اهتمت جريدة «المبشر» بنشر الرحلة على حلقات ابتداءً من شهر ديسمبر 1878م، ثم طبعت على نفقة الدولة في كتيب تأخر صدوره إلى غاية سنة 1888م^[1]. وله أيضاً كتاب آخر بعنوان «تاريخ قبائل الدواير والزمالة» طبع سنة 1883م^[2].

والملاحظ أن الرحلة جاءت بكثير من الأفكار والموضوعات التي افتقدها سابقه. ومثلت تقريباً تقديم «عرض حال» لواقع الجزائريين مقارنة بالفرنسيين، وطلب كشف الغبن اللاحق بهم من جراء السياسة الاستعمارية المطبقة بالجزائر^[3]. وبدا فيها ولد قادي شخصيةً متحررةً قليلاً ومنطلقةً تتطلع إلى النهوض والتقدم على النمط الفرنسي، ولكنه ظهر أيضاً إصلاحياً يرغب في التمسك بالأصول والعادات لأجداده.

3.1 دراسة تحليلية نقدية:

سنحاول اختصار أبرز الأفكار والقضايا التي تضمنتها الرحلة، والتي جاءت في أربعة فصول هي كالتالي:

- الفصل الأول: في محاسن فرنسة وملاقات أعيان العرب مع أرباب الدولة، وجاء في بدايته توثيق بداية الرحلة بتاريخ غرة شهر شعبان الموافق لشهر أوت 1878م، حيث انطلق وفد الأعيان من مرسى مدينة الجزائر متوجهاً إلى باريس «التي اجتمع فيها ما افترق في غيرها من الحسن والإحسان، وضمت ما تشاق إليه الأنفس، وترغب في سماعه الآذان؛ فاستقبلنا أهلها بالبشاشة الدالة على المروءة»^[4].

[1]- انظر: سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ج 04، ص 473. حمل الكتاب في طبعته الفرنسية عنوان:

«انطباعات سفر إلى باريس» (Impressions du voyage a Paris).

[2]- سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ج 04، ص 473.

[3]- خالد زيادة، مرجع سابق، ص 200.

[4]- الرحلة، ص 05.

ووصف استقبال السلطات الفرنسية لهم: «.. دعانا حضرة المارشال «ماكماهون» للحضور بشريف منزله، فأكرمنا غاية الإكرام، وحصل لنا بزيارته فخراً بين الأنام، ثم عطف علينا بعده رؤساء الدولة وأكرمونا؛ فمنها وزير الحرب.... وكذا وزير الأمور الداخلية... ونايب وزير الأحكام الشرعية. وهاكذا (هكذا) الكل أخذ بأيدينا واستبشر بقدومنا.. فالبعض منهم أكرمنا بطعامه، والبعض أنسنا بعذب حديثه»^[1].

وعبر بعدها الكاتب على مبلغ فرحه بتلك الزيارة، وخاصة عند مقابلة الشخصيات الأولى في الحكومة الفرنسية من ذوي أصحاب الفضل عليه: «.. وهاكذا (هكذا) استمرت أيامنا كلها مواسم وأعياد، وقد كان العرب يظنون فرنسة عندما لحظتها عيون السوء انتقاص شأنها فلما وقعنا بها وجدناها [كذا].. وأنها أجل قدرًا وأعظم قوة مما كانت عليه من كثرة الجيوش والإقامة والآلات الحربية كما سيأتي بيانه؛ فحمدنا الله على ذلك، وأثنينا خيراً على من ساعدنا وأعاننا، ووفى مرغوبنا في السفر سعادة القوفيرنور جنرال «شانزي» (Chanzy) المتدرب في أمور العرب العارف بأحوالهم زمنًا طويلاً الذي مشى في الرعايا على الطريق الحميدة والسيرة السديدة العادل في أحكامه بين الكبير والصغير والمأمور والأمير»^[2]. وأضاف في ذات السياق «.. فقد كانوا لنا سبباً في اغتنامنا هذه الفرصة لمعرفة رجال فرنسة، وواسعة في التشرف بزيارتهم والجلوس على موائدهم؛ فتمتعت أبصارنا بمشاهدة ما لم كنا (نكن) نعرفه، وتفقهنا بما كنا نجهله وليس الخبر كالعيان»^[3].

وفي موضوع الحرية والحريات التي كان الفرنسيون ينعمون بها، ورأى الكاتب أن الجزائر قد استفادت منها أيضاً؛ فإنه بدا متأثراً بشعار الثورة الفرنسية الذي وجدته أمامه في كل مكان زاره فقال: «.. ورأينا على حيطانها كتابة غليظة كقوائم الإبل يستخرجها الأعمش من بعيد فضلاً عن صحيح البصر لم نعرف حقيقتها

[1]- المصدر نفسه، ص 06.

[2]- المصدر نفسه، ص 07.

[3]- المصدر نفسه، ص 08.

فسألنا عنها قيل لنا هي ثلاث كلمات: «ليبرطي، اقاليتي، فرطرنيطي»، أعني الحرية والأخوة والمساوات. فيا لها من كلمات يحق أن تكتب بماء الذهب، ويا ليت الناس تعرف قدرها، وتعلم ما ضمته من المعاني، وحقيق أن الخير مجموع بها إن عمل بها؛ فلما استفسرناها وتأمّلناها ازدادت قلوبنا تعلقاً بمحبة الدولة الفرنسية لما علمنا من حريتنا نحن العرب، ومساواتنا مع النجباء أولاد فرنسة، وإن كنا لا نساويهم في العلوم والخدمة؛ فإننا نساويهم في الصدق والثبات»^[1]. وأضاف عن المساواة في التعليم بين الجزائريين والفرنسيين وقال: «.. فالآن والحمد لله قد ثبت عند المسلمين اعتناء الفرنسيين بهم كاعتنائهم بأولادهم، كيف لا وقد طال ما زرعت الدولة من المحامد!! بأرضهم ودبت في مصالحهم منذ استيلائها عليهم. وأحيت علوماً كانت لأسلافنا في القرون الماضية، ثم كادت أن تندثر ولم يبق غير الاسم منها رغبة في لحوق المتأخر منا بالمتقدم منها. فيحق لنا أن نحمد الله تعالى على دولة منّ الله بها علينا، ونجتهد بواسطتها في اتخاذ الأسباب التي سنعود بها لسيرة أوائلنا (أوائلنا) فإن فضائل الله ليست محصورة في قوم، ولا مختصة بيوم دون يوم، وكفى شاهداً بتربية أولادنا الصغار مع أولاد الفرنسيين في المدارس التي هي ميادين الارتقاء والحياة الطيبة العزيزة على البقاء فانهرقت المحابر في حجور بعضهم كما انهرقت دماء أولادنا الكبار مع أولادهم في ميادين الحرب بأرض الجزائر والبلاد الأجنبية غيرها إلا على العلم فإنه والله أحسن غنيمة وأرفع من كل شيء ذي قيمة». ولاشك أن الكاتب فاته القول أن الجزائريين قبيل الاحتلال الفرنسي كانوا متعلمين يتقنون القراءة والكتابة، وانعدمت بينهم الأمية والجهل، والحال لم يعد كذلك بعد الاحتلال.

وتابع مركزاً على جهود فرنسا في بعث التعليم بالجزائر، وشرح آثار ذلك على الجزائريين، وموقفهم من السياستين التعليمية والدينية فقال: «.. وسياسة الدولة جعلت لهم مدارس عند أبواب ديارهم كي لا تفرقهم عن أمهاتهم مع تحريضنا لهم ونصيحتنا إياهم أدخلنا بعقولهم ما ينتج للتلاميذ من ثمرة التعليم، وقلنا لهم أهل يستوي الأعمى والبصير والأبكم والناطق؟ أم هل يستوي الأعرج والصحيح السابق؟ ولم نزل نخاطبهم على قدر عقولهم حتى طابت أنفسهم وشرع البعض

من أبناء الخيم الكبرى في إرسال أولاده للمدارس فاستأنسوا شيئاً فشيئاً، والآن لما أقبل وقتاً اكتسب فيه أبنائهم المناصب الشرعية والمخزنية كل منهم على قدر تحصيله للعلوم وتنوير عقله حمدوا والله وأثنوا علينا خيراً في نصيحتنا لهم وشكروا الدولة شكراً مؤبراً، فعما قريب يأتي زمناً يمتزج فيه العرب مع الفرنسيين ويصيرون كذات واحدة يعيشون مع بعضهم أكثر مما هم عليه الآن عيشة مرضية. وليس للعرب ما يروعههم وتفر منه أنفسهم غير أمر الديانة لأن عالمهم وأهلهم يقول المصيبة في المال ولا في الأولاد؛ في الأولاد ولا في الأبدان؛ في الأبدان ولا في الأديان. وفي الحقيقة شرط الديانة هو أن الإنسان يحب لنفسه ما يحب لغيره»^[1].

-الفصل الثاني: في عجائب معرض باريس وما يتعلق به: تضمن هذا الفصل خلاصة مشاهدات الكاتب عند حضور المعرض الدولي المنظم بباريس، ومجمل ما وقف عليه من مخترعات وصناعات ومنتجات «لما دخلنا دار المعرض ... المجتمع فيه غرايب الصناعات الفايقة والاختراعات البديعة الراقية؛ فوجدناه أمر عجيب يحتوي على أصناف نتائج الزرع ونتائج الضرع والمعادن والتحف كل شيء منها على حدة موضوع بالإتقان والتحكيم، وكل شيء يستخرج بالآلات والحركات العقلية»^[2].

ونظراً لكثرة الجوانب التي انبهر بها الكاتب نلخص فقط بعض الاقتباسات التي أطنب في ذكر تفاصيلها، من ذلك مثلاً قوله «ترى أنواع الأقمشة من حرير وكتان بأنواع التطريز الغريب الذهب الملون، وأصناف الحاشية العريضة والضيقة تخرج كثرة بأدنى كلفة ولا عمل يد. أما المعادن فترى قطع الحديد بدار المعمل مكومة من جهة وترى الفاس والشاقور والمزير.. والمحراث والمنشار ونحو ذلك مما يحصر يخرج من جهة أخرى مكمول الصناعة، وكذلك الذهب والفضة والنحاس والرصاص والقزدير والرخام والبلور والزجاج...». وتساءل كثيراً عن أسباب تفوق الفرنسيين في هذه المجالات «كيف تسبب هذه الأشياء وتصنع

[1]- المصدر نفسه، ص 11-12.

[2]- المصدر نفسه، ص 12-13.

دون رؤية المعلم والمتعلم والصانع؟»^[1]. وأضاف «فلو سمعنا بهذا لما صدقه العقل لكن ليس الخبر كالعيان، وقلت لنفسى اعتبر يا أحمد ولد قادي، وأخبر من يعتبر»^[2].

وقد استغل ولد قادي الفرصة (عند الحديث عن المعرض) لمدح السلطات القائمة على إدارة الشأن السياسي في البلاد، وقال أنها فعلاً قد استهدت بنور الثورة الفرنسية «جزى الله الدولة الفرنسية عن العباد خيراً لأنها الوساطة لهذه الفضيلة وحيوة [كذا] كل أرض حلت بها كأنها أطار وبيلة... فهن ثمرة الثلاث كلمات الحرية والأخوة والمساواة. وكما أن المعرض المبارك ينبئنا بلسان الحال عن زمن الراحة والخوض في ازدياد التجارة والفلاحة وارتقاء العرب لدرجة التمدن والرفاهية والتعليم بفضل الله الكريم... هنيئاً هنيئاً لفرنسة التي هي أم الجزائر فقد زادها مر الليالي جدة وتقادم الأيام حس شباب»^[3].

واستحضر الكاتب حادثة شهدها أثناء زيارته، وهي وفاة أحد الأعيان الجزائريين بفرنسا، وأثنى على تصرف السلطات هناك في كيفية التعامل مع الأمر، حيث إنهم شيعوه، وأقاموا له المآتم، ومن ثمة نقلوا جثمانه إلى الجزائر للدفن «ومن جملة ما يجب شكره ولا ينقطع ذكره هو أن أحد أبناء الخيم الكبرى من الدواير يسمى «إسماعيل بن المزاري» الذي أمضى زمناً طويلاً في خدمة الدولة ونال لحسن سيرته جزاء الخدمة؛ كان توجه إلى حمام «فيشي» [Vichy] بفرنسة لعلاج مرضه؛ فأدرسته المنية هناك مع وصولنا، فوجدنا أهل تلك المدينة في غاية الوقوف معه فمن ذلك جعلوا البعض منهم واقفين للتغذية منكسين الرؤوس مظهرين الحزن باكيين العيون كأنهم من أوليائه، والبعض يمر عليهم وهم غاية في التأسف أكثر منا، ثم جعلوا له تابوتاً وشيعوه في التوجه إلى وهران بغاية التحفظ والاعتناء الكامل»^[4]. والأکید أن هذه الحادثة «المنفردة» لا تعكس مطلقاً إنسانية فرنسا مع

[1]- المصدر نفسه، ص 14.

[2]- المصدر نفسه، ص 14.

[3]- المصدر نفسه، ص 22.

[4]- المصدر نفسه، ص 24.

الجزائريين عامة؛ لأن الحديث عن المجازر المرتكبة في حقهم أكثر من أن تحصى ضحاياها عدا عن الانتهاكات الأخرى التي يشهد عليها التاريخ إلى غاية اليوم.

وما يلفت النظر حقاً هو حديث الكاتب عن زيارته لقبر الجنرال «لامويسيار» (Lamoricière) دون شرح دوافع تلك الزيارة، كما عبر عن أسفه لفقدانه «صادفنا وقتاً لزيارة المرحوم الجنرال «لاموريسير» الملقب عند العرب بوهرأوة؛ فرأينا صورة من نحاس مضجعة على قطعة من رخام... فسلمنا عليه واحترمناه احترام الحيوة [الحياة]، وقد تذكرنا الأيام الماضية معه ومع المرحوم مصطفى بن إسماعيل وقوم الدواير معتبرين الزمن القديم وأهله، وقلنا له تأسفاً على سبيل التمني ألا على الدنيا ليتك تعود إليها كي تزجر بهراوتك من استوجب الزجر، فرحم الله قوماً أسسوا الخير والعافية في البلاد، وأطال عمر سادات اليوم الساعين في تكميل القصد والمراد»^[1].

-الفصل الثالث: في تسراد الجيوش: تناول ولد قادي في هذا الفصل موضوع القوات العسكرية الفرنسية، والاستعراضات التي شهدتها بمناسبة الزيارة، كما أثنى على تلك القوة، ودورها في إحلال السلام، ومما قال «في يوم الأحد الخامس عشر من سبتمبر تشرف البعض من أعيان العرب بالحضور في تسراد العساكر وتدريبها وتنظيمها على هيئة القتال شيء غريب، وكان ذلك بفسحة غاية الاتساع قرب باريس تسمى «فانسان» (Vincent)... فلقد تمتعت نواظرنا وانشرحت خواطرنا ورقصت أفكارنا طرباً، وأخذنا من ذلك المنظر الحسن عجباً وعَجَباً، فيا له من يوم مشهودٍ ويبلغ خبره الحاضر للغائب، ويسير بذكره في المشارق والمغارب...»، وأضاف «وهذا الجيش الذي رأينا يشتمل على نحو الخمسين ألفاً بين المشاة على اختلاف أصنافها، والخيالة على أنواعها، والطبجية بمدافعها.. تنبيه أن ما شهدناه من الجيوش في ذلك اليوم فما هو إلا جزءٌ واحدٌ من تسعة عشر جزء مثله... لتعلم ما هي عليه فرنسة من القوة»^[2].

[1]- المصدر نفسه، ص 24-25.

[2]- المصدر نفسه، ص 26-27.

وعرج بعدها الكاتب إلى وصف الوفود الأخرى والبعثات الرسمية التي حضرت المهرجان، واستقبالهم من قبل المارشال «ماكماهون» الذي قال أنه «حضر في أبهة ومحفل بهي كالبدن بين الكواكب ركباً على حصان من عتاق الخيل مرهب تلوح عليه سمة الملك. وبالجانب الآخر الأمير أخ ملك روسيا، ورؤساء الدول وسفرائها كالترك والانقليز والاطاليان والاصبانيول والبروس وغيرهم، كل منهم مميز عن غيره بزي لباسه كأنهم روض مختلف الأزهار تزدهر برويته الأبصار»^[1]. وأضاف «في الغد الذي هو يوم الاثنين عشية دعانا حضرة المارشال ماكمهون لوليمة أعدها لكبراء جيوش فرنسة ورؤساء الأجناس الأجنبية؛ فكانت ليلة مشهودة قل ما يأتي الزمان بمثلها يعجز الواصف عن وصفها.. وبهذه الليلة المفتخرة على ساير الليالي كان انتهاء نزهتنا بباريس»^[2].

-الفصل الرابع: في توديع العرب لفرنسة وعرض حال لولاتها: يمكن القول مبدئياً أن هذا الفصل جاء مختلفاً قليلاً عن الفصول السابقة، فبعد إبداء الأسف على انتهاء فترة الزيارة، وحلول وقت المغادرة نجده قال «لم يصبنا يوم خروجنا من وطننا مثل ما أصابنا يوم الخروج من فرنسة؛ فانصرفنا والعيون ملتفتة إليها، وسافرنا والقلب مقيم بها.. وسألنا الله تعالى أن يبقي وجود سادات فرنسة وأوتادها الذين نظموا الأمور ودبروا الجمهور وثبتوا الأساس ونشروا العدل بين الناس بسعادة وأمان».

ومن جهة أخرى نجده أورد في «عرض الحال» بعض النقائص والعراقيل التي رأى أن الجزائريين (أو بعضهم) يواجهونها في حياتهم اليومية، وقدم التماسه الشديد للسلطات أن تدرس وتعالج تلك المشاكل «المرجو حسن التفاتة نحو العرب من رجال الدولة وأوتادها الذين ارتبطنا معهم زمنًا طويلاً بسلسلتين متبنتين وهما اختلاط الدماء في مواطن الحروب وتلك عقدة ثابتة، واختلاف الأيادي على الصدام.. ألا ينسوننا في رفع المضرة علينا، فلنا حق عليهم ألا يتركوا أمة مشهورة أودعها الله أمانة بأيديهم في زوايا الإهمال، ولهم حق علينا

[1]- المصدر نفسه، ص 28-29.

[2]- المصدر نفسه، ص 31.

في الطاعة وإتباع الأوامر على كل حال. وإن ما يحل بالعرب من إتلاف أموالهم وذهاب عقولهم فما هو إلا من غشامتهم (غباثهم) وجهلهم بالأموال الشرعية والقوانين المحكمة؛ مع أنهم يخافون من الحكم ويتبعون الأوامر نعم بالشرعية الفرنسية:

أولاً: توسط السماسرة واليهود بالدرهم المتجاوزة الحد.

ثانياً: تضييع الوقت بالإطالة والترداد في الآجال والبطالة وترك الأشغال.

ثالثاً: مصاريف الطريق البعيدة.

رابعاً: عدم المعرفة بأموال الشريعة، وهذا مما يضيع حقوقهم، فلو كان لهم معرفة بطريق الشريعة الفرنسية لسلكوها آمين»^[1].

وتابع الكاتب تحليل القضايا التي تستلزم -حسبه- تدخل السلطات الفرنسية لحلها، والتي تتقاطع مع المسائل السابق أعلاه، وتوصل في النهاية إلى فكرة ضرورة حدوث التعاون بين الطرفين «... فلا تكن مصالح العرب الذين عددهم يشتمل على نحو الثلاثة ملايين تستحق النظر أكثر من مصالح الأورباويين (الأوربيين) الذين عددهم يشتمل على نحو المائتين وعشرون ألفاً، وبأي وجه يحرم التماس النواب منهم للاستيشار معهم في المصالح العمومية إن كانوا في ربة الأخوة والمساوات كما هو الزعم. هذا ما نعرضه على سادات فرنسة وجمهوريتها المسؤولين من الله عن رعيته لا محالة، والمرجو منهم التأمل في جميع ما أشرنا به عليهم، فالشريعة تسمح [كذا] والحق أحق أن يتبع. وفي هذا القدر كفاية لمن وعى وسمع وبالله سبحانه التوفيق»^[2].

وخلاصة القول أن رحلة ولد قادي كانت نموذجاً آخر للرحلات الموجهة التي أشرفت على تنظيمها الإدارة الاستعمارية، والتي يمكن اعتبارها ناجحة إلى

[1]- ص 33-34. وأورد مثلاً لشخص جزائري خاصم يهودياً، ونظراً لجهله بالقانون حكم عليه غايياً، وبيعت أرضه لسداد الديون، وما كان ذلك ليحدث لو أنه تابع الإجراءات القانونية المنصوص عليها.

[2]- ص 45.

حدّ ما في أداء وظيفتها المحددة ألا وهي نقل جوانب المدنية الفرنسية من شاهد عيان. ومجمل ما يمكن تسجيله من ملاحظات نقدية عنها هي أولاً كثرة الأخطاء الإملائية والبلاغية الواردة التي تنم عن المستوى التعليمي المحدود لصاحبها، وكذا جمعها للعديد من الكلمات العامية (كوة ومعناها نافذة صغيرة، باباغان ومعناها ببغاء.. إلخ) أو تلك المترجمة حرفياً عن اللغة الفرنسية (اقاليتي ومعناها مساواة، قوِيرِنور ومعناها الحاكم العام.. إلخ).

أما عن الأفكار فكما رأينا كانت تصب كلها في سياق تلميع صورة سادته، وخاصة أنه قد بالغ كثيراً في مدح فرنسا والفرنسيين، وأكد في كل مناسبة على الفجوة الحضارية التي تفصل فرنسا عن الجزائر، وفاته طبعاً أن يشير إلى أن فرنسا هي المتسبب الرئيسي في بقاء تلك الحال. ولكنه بالمقابل عبر عن نقد «لاذع» (لم يصدر مثلاً عن سابقه) تجاه العديد من الأطراف مثل علاقات اليهود، وممارسات السماسرة والمحتكرين، ومعاملات المصارف الرباوية والانتهازية (خاصة أننا أشرنا إلى مسألة انتزاع أراضيه منه)، وكذا إجراءات التقاضي وغيرها من الممارسات غير القانونية.. إلخ^[1].

4- ملاحظات وتقييم:

مثلت رحلتا ابن صيام وولد قادي توجهاً جديداً لدى الرحالة الجزائريين المتوجهين إلى فرنسا خلال القرن التاسع عشر، فهما نموذجان للرحلات الموجهة التي تندرج ضمن الأغراض الاستعمارية، بل وتتضمن الدعاية المباشرة لها، وتفرض على أصحابها إبداء الإعجاب والانبهار بالمدنية الغربية، والتأثر بالرسالة الحضارية لها، وهي حتماً لا تختص بدراسة الاختلافات القيمة والأخلاقية والدينية والمادية بينها وبين المجتمعات المستعمرة^[2].

[1]- لقد كان تواطؤ الإدارة الاستعمارية الفرنسية بالجزائر مع الجالية اليهودية مبركاً وجلياً، وبعد منحهم الجنسية الفرنسية بموجب قانون «كريميو» الصادر سنة 1870م؛ صارت كل ممارساتهم اللامشروعة مدعومة ومحمية بواسطة القانون. كما أن فئة المستوطنين القادمين من مختلف أرجاء أوروبا كثيراً ما تسببوا في العديد من الأزمات السياسية نتيجة دعمهم اللامشروط من قبل السلطات، ومثلوا ورقة ضاغطة بالجزائر وفرنسا أيضاً.

[2]- انظر: عمر بن قينة: في الأدب الجزائري الحديث (تاريخاً وأنواعاً وقضايا وأعلام)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995م، ص ص 118-120.

وعليه يمكن القول في الأخير أن أدب الرحلة الجزائرية المتجهة إلى أوروبا بشكلها الرسمي الوظيفي ساهمت في تتبع ملامح النهضة العلمية والصناعية، والوقوف على فوارق الحياة المدنية بين فرنسا والجزائر، وأن أصحابها كانوا مدفوعين للبقاء داخل إطار واحد اقتضاه الحال في التعبير عن انطباعاتهم وملاحظاتهم، وهو القلب الذي فرضه هدف الرحلة بالأساس، ودواعي تنظيمها، وكذا المآلات المنتظر أن تؤديها على مستوى الذهنيات الجمعية للجزائريين.

إن من الخصائص البارزة للرحلة الجزائرية (على النمط المدروس) هي تميزها بطغيان طابع الانبهار والإعجاب والدهشة بالحضارة الغربية، وبملامح الحياة المعيشية لشعوبها. وكذا تميزها بالإطناب والمبالغة في المدح والثناء على الحكام والوزراء والملوك والشخصيات المؤثرة في الحياة العامة من الفرنسيين. ولم يكن الدين أمراً حاسماً أو ملفتاً أو ضرورياً في توصيف هؤلاء لمعادلة التحضر، ولذلك فهم ابتعدوا كلية عن توظيفه والاستدلال به في اللعبة السياسية؛ رغم أنهم ضمناً قد قاموا بدعم الغازي الأجنبي ضد إخوانهم وبني جلدتهم^[1].

ولأن الحيز الزمني لتلك الرحلات كان قصيراً في الغالب؛ فإن أصحابها لم يتمكنوا من الوقوف عن قرب على كل مقومات التقدم الغربي، فراهنوا على أهمية الدور البشري المعاصر لهم في مواصلة عجلة الحراك النهضوي والتقدمي في بلدهم، وبالمقابل تجاوزوا عن ممارساتهم النقيضة على مستوى الدول المستعمرة التي سيطروا عليها بالقوة العسكرية (وليست القوة المادية ذات البعد المهيمن)^[2].

إن هذا النمط من الرحلة الموجهة والوظيفية خلا تماماً من التحليل العميق لأسس التطور الغربي، وأسباب حالة التخلف التي يعانيها الجزائريون. وعدا عن السطحية والأسلوب السردي المباشر؛ فإن أصحاب الرحلة أنفسهم كانوا من

[1]- انظر للتفصيل: فلاديمير ماكسيمكو: الانتلجانسا المغاربية أفكار ونزاعات، ترجمة. عبد العزيز بوباكير، دار الحكمة، الجزائر، 2002م.

[2]- مسعود عوادي: استكشاف الرحلات التونسية والجزائرية للفكر الأوربي ونقله إلى المغرب العربي خلال القرن 19م، ماجستير في التاريخ المعاصر، جامعة الجزائر 02، 2010م، ص 114.

ذوي المستوى الثقافي والتعليمي المتوسط. كما أن انحصارهم في دائرة الولاء الفرنسي المفروض جعل أداءهم باهتاً يخلو من الإبداع والتحرر والصدق، وربما تمكنوا من إخفاء مشاعرهم الحقيقية، وفضلوا المداهنة والمدح بدل الحصول على السخط والتأنيب وعدم الرضى^[1].

ومن جهةٍ أخرى فإن انتقال هؤلاء من بيئةٍ فقيرةٍ ومعزولةٍ نسيباً ترزح تحت السيطرة الاستعمارية؛ إلى بيئةٍ أخرى متحضرةٍ ومتطورةٍ ومختلفةٍ تماماً عن وسطهم التقليدي؛ أثر كما يبدو على مشاعرهم، وتصوراتهم الفكرية، وكذا أصابهم بالصدمة والدهشة، وحاولوا بالوسائل الممكنة التعايش مع فكرة ضرورة إبراز ولائهم المستمر للسلطة، والحفاظ ما أمكن على امتيازاتهم ومكانتهم وسط محيطهم المستمدة أساساً من فكرة الخضوع للغالب، والبقاء ضمن إطاره الوظيفي^[2].

بالإضافة إلى ما سبق، فإن الكشف عن الوعي بالآخر وطبيعة العلاقات المنسوجة بين الطرفين -المستعمر والمستعمر- أدت في مرحلةٍ معينةٍ إلى رسم خريطةٍ معقدةٍ ومتشابكةٍ المعالم، بحيث نعجز أحياناً عن ضبط معالم تلك العلاقات نظراً لما كان يشوبها من أحكامٍ مسبقةٍ ورؤى براغماتيةٍ وتصوراتٍ مشوبةٍ بالخوف عند المغلوب، وفرضٍ منطوقٍ القوة وتكريس الهيمنة لدى الغالب^[3]. وعليه فإن صدى الرحلات ومجال تأثيرها ظل محدوداً، بحيث إنه لم ينفذ فعلاً إلى أعماق المجتمع المحلي، وعجز عن الإسهام في المثاقفة رغم الجهود المبذولة التي أصر المشرفون عليها أن تتضمن نتائج إيجابية ملموسة.

[1]- استمرت هذه الازدواجية في إبداء الولاء من جهة، وإخفاء الأشمزاز من جهة أخرى حتى إلى الفترات اللاحقة، حيث وجدنا من الجزائريين (مثل فرحات عباس مثلاً) من فصل بين فرنسا النزيهة والعدالة والديمقراطية الخاصة بالفرنسيين، وفرنسا أخرى متسلطة ومهيمنة بالجزائر.

[2]- انظر تحليل: خالد زيادة، المرجع السابق، ص 14.

[3]- علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1798-1914م)، دار الأهلية للنشر، ط 02، 1978م، ص 243.

● خاتمة:

إن الرحلة مظهرٌ من مظاهر حركة الإنسان على الأرض، وتعبيرٌ عن رغبته المستمرة في الانتقال والاكتشاف والديناميكية، وتعتبر غالباً أحد مصادر الكتابة التاريخية (وغيرها من العلوم الأخرى)، ومثلت محوراً أساسياً حظي باهتمام الباحثين والدارسين؛ نظراً لما توفره من أدوات ومعلوماتٍ، وهي في النهاية تجربةٌ إنسانيةٌ تستوجب التوقف عند تفاصيلها.

إن أدب الرحلة يجسد إلى حدٍ كبير المرأة المقربة التي ترصد حياة الأمم والشعوب، وتصف عوائدهم وأنماط عيشتهم، وموروثاتهم، وما خلفوه من عمران وجوانب مادية للحضارة. فهي مهما اختلفت دوافعها، وتباينت وسائلها، وتنوعت مادتها؛ تبقى رافداً موثوقاً لمرور الإنسان، ووسيلة لحدوث المثاقفة، وتبادل الأفكار والتصورات والمعارف.

وتكمن أهمية الرحلات المذكورة تحديداً في معرفة العلاقة بين بعض الجزائريين من الأعيان والسلطة الاستعمارية، وفي التعرف عن قرب على آليات وطرق تعامل هذه الأخيرة معهم باعتبارهم الوسيط المفترض الذي يربطها بباقي السكان. بالإضافة إلى تحديد صورة فرنسا وبعض ملامح الحضارة الأوربية لدى هؤلاء من أصحاب الرحلات. ولكن في كل الأحوال لا يمكننا تحميل أصحاب الرحلات عبئاً أكبر لأنهم كانوا محكومين بظروف وضوابط كان من شأنها أن تبقئهم دوماً تحت طائلة الولاء الوظيفي.

ومن المفيد القول أن الانهيار الداخلي التدريجي للنظم المحلية التقليدية التي هوى بها الاستعمار بالجزائر، كان عاملاً مهماً ساهم بقوة في فشل المساعي المفترضة للمثاقفة، ولم تنجح الرحلات في تبيان الأسس الحقيقية للفكر الحضاري الغربي ومكامن قوته وتطوره. لكنها تنبعت إلى وجود فوارق بين المجتمعين، ورغم ذلك لم توجه اللوم لأحد الأطراف في الوصول إلى ذلك المآل.

وبالمقابل نتساءل عن إمكانية وجود وظهور مشروع أو محاولات تدعو إلى النهوض الحضاري خارج أو داخل الدائرة الاستعمارية، ونجيب أن الأمر لم

يكن ممكناً خلال القرن التاسع عشر؛ نظراً لقسوة الممارسات الاستعمارية، وتوحش الأساليب الرأسمالية في التعاطي مع المجتمعات المستعمرة التقليدية. وستأخر «النهضة» كحركٍ مجتمعيٍّ منظمٍ إلى بدايات القرن الموالي (20م)^[1].

الملحق: صورة تجمع شخصيات من الأعيان الجزائريين ومنهم سليمان بن صيام (الواقف على اليمين)



[1]- لعل من ابرز العوامل التي أثرت على المشروع النهضوي في الجزائر هي عدم نضج مبادراته، وعدم استقلاله عن الأطراف الأخرى (الشرقية أو الغربية)، كما لم تنهياً له الأرضية المناسبة، واستفحال الهيمنة الاستعمارية على جميع المستويات، حيث كانت مظاهر الفقر والجهل والجمود الفكري متأصلة في أوساط الجزائريين، وكان من الصعب لاقتلاعها خوض المواجهة التقليدية القائمة على أساس توظيف الانتفاضة الشعبية، أو بالهجرة والانعزال. فالوضع في الجزائر خلال هذه الفترة كان مخيفاً وغريباً لم ترق فيه لأن تتقدم وتنحضر رغم الوجود الأوربي الرأسمالي بها، كما أنها لم تحافظ على مكتسباتها القبلية (وخاصة الدينية والسوسيوثقافية).

الاستغراب والآخر الغربي

اختبارات الرحالة المصري الشيخ عياد الطنطاوي

عامر عبد زيد الوائلي^[*]

الرحلات موضوعٌ شغل اهتمام الناس منذ القدم، تمثل في تبادل المعارف والتجارب بين الشعوب والجماعات والأفراد، سواءً أكانت علاقتها تواصلية أم صراعية. وعلى الرغم من ذلك تبقى الرحلة نمطاً من أنماط التواصل بين الأنا والآخر. وبالتالي فهي تعكس صورةً هي بمثابة «تمثل الواقع الثقافي الأجنبي الذي يتمكن من خلاله الفرد أو الجماعة التي كونته (أو تقاسمته أو نشرته) من كشف وترجمة الفضاء الإيديولوجي الذي تتموضع فيه»^[1].

الموضوع على تماس بما يُعرف بالبحث عن صور الغيرية، وعلى دراسة مكونات التصور العربي الإسلامي للآخر في العصور المختلفة، بما فيها عصر النهضة. ولكن الناظر في عمق التاريخ يجد أن علاقة الذات بالآخر هي علاقة متجدرة منذ العصر الوسيط، انعكست موضوعاتها على الفكر المعاصر لتبرز تحت تشكيلاتٍ مختلفة خاصة على الفكر العربي وتوجهاته.

إن أهمية استحضار معالم النظرة المتبادلة إلى الآخر، وإلى أوروبا اللاتينية بالأخص، التي تخترن روايب دفينه، تستدعي العودة إلى التراث الوسيط، بحكم أنها لا تكف عن إعادة إنتاج عناصر متخيلة لم تتمكن الفعالية من ترويضها لبناء تصور متوازن إلى الذات والآخر والواقع والعالم. فالحديث عن هذا النمط من التواصل يعكس أشكالاً متنوعاً من الآداب التي أنتجها الرحالة.

* - أكاديمي وباحث في الفلسفة والأنثروبولوجيا - العراق.

[1]- الرحالة العرب والمسلمون: اكتشاف الآخر المغرب منطلقاً وموتلاً (إعمال ندوة) وزارة الثقافة - الرباط - المملكة المغربية، الدار البيضاء، ط2003، م1، ص 31.

تحضر مقارنة أدب الرحلات لتبين أن «الاهتمام بالرحلات عربياً، ليس نتيجة توسع كما وقع في الغرب، أو في العالم الإسلامي في مدة تفوقه الحضاري والسياسي، خلال القرنين السابع والرابع عشر الميلاديين، بل مؤشراً على بداية وعي بالذات في حالة ضعفها وتفككها، وبالأحر وهو في حالة قوته وهيمنتته»^[1].

وعليه، فإن كتب رحلات العرب والمسلمين إلى الغرب عموماً يمكن أن تعد داخلةً في مفهوم الاستغراب، إذا تضمّنت وصفاً أو نقداً لحال أو أحوال من الغرب. وقد تعود في المعسكر الغربي إلى النصف الثاني من القرن السابع عشر الميلادي (1668م)؛ أي قبل إعلان دولة الولايات المتحدة الأميركية بأكثر من قرن من الزمان،^[2] بما في ذلك أميركا اللاتينية (الجنوبية)^[3].

نحاول هنا تأصيل الاستغراب وأدب الرحلات في مبحثين: الأول تأصيل لمفهوم أدب الرحلات في الفكر العربي، والثاني الوقوف عند إحدى الرحلات التي تقدّم توصيفاً استغرابياً للآخر الغربي ممثلاً هنا بروسيا.

المبحث الأول: الاستغراب و أدب الرحلات العربي

تظهر أجواء الرحلات العربية في عصر الطنطاوي حالة ملفتة؛ أي إن المقاربة العربية في سعيها إلى معرفة الآخر تأتي من حالة ضعف يعيشها العالم العربي، وهي الخلفية الكامنة في ظهور الرحلات العربية الحديثة منذ عصر النهضة.

لكنّ هذا النمط من الأدب ليس بجديد على الثقافة العربية والعالمية، بل هناك أدبٌ يتّصف بكونه أدب الرحلات، وهو عبارة عن مجموعة كبيرة من الكتابات المختلفة في نواح متعددة من حيث: (أسلوب الكاتب، ومنهج الكتابة، والغرض من الكتابة، والجمهور الذي يتوجه إليه الكاتب، واهتمامات كل منهما:

[1]- الرحالة العرب والمسلمون: اكتشاف الآخر المغرب منطلقاً وموثلاً (إعمال ندوة) وزارة الثقافة - الرباط - المملكة المغربية، الدار البيضاء، ط2003، م1، ص7.

[2]- انظر: كمال عبد الملك ومنى الكحلة. صورة أوروبا في الأدب العربي الحديث: من طه حسين إلى الطيب صالح. بيروت: دار مدارك، 2011م. ص215.

[3]- انظر: كمال عبد الملك ومنى الكحلة. أمريكا في مرآة عربية: صورة أمريكا في أدب الرحلات العربي 1668 1995-. ج2. بيروت: مدارك. 2011م. 1: 9-13.

الكاتب، وجمهوره). لكنّ هذه الكتابات تشترك كلها في أنها تصف رحلة يقوم بها شخص ما إلى مكان ما لسبب ما.

نشط أدب الرحلات أساساً على أيدي الجغرافيين والمستكشفين الذين اهتموا بتسجيل كل ما تقع عليه عيونهم، أو ما يصل إلى آذانهم حتى لو كان خارج نطاق المعقول، وداخل في باب الخرافة. وفضلاً عن تسجيل رحلات الرحالة هناك نوعٌ آخر من أدب الرحلات يتمثل في القصص الخياليّة الشعبيّة، والقصص الأدبيّة مثل: قصة ابن طفيل عن حي بن يقظان، ورسالة الغفران لأبي العلاء المعريّ.

أيضاً، الملاحم الشعريّة والأدبيّة الكبرى في تاريخ الإنسانيّة تعد كذلك من أدب الرحلات، مثل: ملحمة الأوديسا الإغريقيّة، وغيرها؛ لأن هذه الملاحم تنبني في جوهرها على حكاية رحلة يقوم بها البطل لتحقيق هدف معين. وقد تنبني تلك الرحلات الأسطوريّة على بعض الوقائع التاريخيّة أو الشخصيات الحقيقيّة في عصر ما، ثم يترك الشاعر لخياله العنان ليخلق الملحمة التي هي خلاصة رؤية المجتمع لقضاياها الكبرى في مرحلة زمنيّة معيّنة.

الحديث عن أدب الرحلات وأثره في تكوين صورة عن الآخر يعدّ أمراً مهمّاً في التواصل والتكامل الحضاري. فالرحالة الأوائل كانوا أدباء ومؤرخين وجغرافيين ومكتشفين، لذلك جاءت كتاباتهم سجلاً وافيّاً ودقيقاً وعميقاً عن انطباعاتهم عن حياة الشعوب التي زاروها، ومظاهر سلوكهم وعاداتهم وتقاليدهم ونظمهم الاجتماعيّة والسياسيّة الخ.. إلا أنّ الصفة المهيمنة في هذا النوع من الأدب، أنّها كانت تنطلق من فضاء معلوم إلى فضاء مجهول، بصفة عامّة، لكننا نلاحظ هنا أنّها تنطلق من مكان معلوم تاريخياً وجغرافياً، ومجهول على مستوى، التسلسل السردى.^[1] ويمكن متابعة أشكال الرحلات على الصعيد التاريخي لدى المسلمين بين العصر الوسيط وعصر النهضة وصولاً إلى الحقبة المتأخرة فنجدّه بالشكل الآتي:

أولاً: أدب الرحلات عند العرب والمسلمين

كان هذا النمط من الأدب حاضراً في ثقافة المسلمين وأدابهم، وما زال حضوره يرسخ

[1]- الرحالة العرب والمسلمون، مصدر سابق، ص 9.

بأشكال متنوعة من الحوار مع الآخر، يمكن أن يُستدل عليها بنماذج عديدة من آداب الرحلات مثل: تلك الرحلة الاستغرابية التي قام بها السيرافي إلى المحيط الهندي في القرن الثالث الهجري، ورحلة سلام الترجمان إلى جبال القوقاز عام 227 هـ، وهي رحلة اتخذت طابعاً رسمياً؛ لكونها جاءت بتكليف من الخليفة العباسي «الواثق»، لكن يبدو أن المحرك والدافع لها لم يكن سياسياً بل ثقافياً حيث إن الهدف منها كان اكتشاف «سدّ يأجوج ومأجوج»، لذلك هي رحلة ثقافية تحاول اكتشاف موقع أشارت له النصوص الدينية، وهذا ما أكدّه ابن خرداذبه (ت 272 هـ) في توصيفه لتلك الرحلة؟ ويأتي بعد تلك الرحلة رحلات أخرى متنوعة منها ما قام به المسعودي وأدرجه في مؤلفه «مروج الذهب». ومنها أيضاً رحلة المقدسي صاحب «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم»، ورحلة الإدريسي الأندلسي «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق». ورحلة الرحالة المؤرخ عبد اللطيف البغدادي.

إن هذه الرحلات وآثارها تكشف عن درجة عالية من القدرة على الملاحظة الدقيقة والتحليل، وهو ما نلاحظه في كتابات ابن فضلان، حيث تضيء رحلته على جذور العلاقة بين الإسلام وروسيا، إذ كانت تستهدف المعرفة والاطلاع، وتعد رحلة استغرابية من أجل معرفة الآخر سواءً أكان تركيا أم روسيا أم غيره من الأقاليم القاطنة في تلك الديار. وقد ذكر المستشرق الألماني فراهني في تقديمه لابن فضلان باللغة الألمانية: ((إذا كان الغرب قد أغفل روسيا فإن العرب تحدّثوا عنها، فألقى العرب أنواراً كثيرة على تاريخ الغرب القديم، وأدلوها بمعلومات ناقصة، وخاصة عن البلغار وروسيا في العهد البعيد))^[1].

وقد تمثل هذه الرحلة مرجعية بعيدة لما سوف يقوم به الشيخ الطنطاوي في رحلته إلى روسيا. وتأتي رحلة البيروني (ت 440 هـ)، المسماة «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة»، نموذجاً فذاً مخالفاً لكل ما سلف، إذ تُعد وثيقة تاريخية مهمة تجاوزت الدراسة الجغرافية والتاريخية إلى دراسة ثقافات مجتمعات الهند قديماً، ممثلة في لغاتها وعقائدها، وعاداتها، مع عناية خاصة باللغة السنسكريتية، وهي لغة الهند القديمة، إذ يتناولها البيروني بالتحليل، ويقارن بينها وبين اللغة العربية على نحو جديد^[2]. وهي

[1]- انظر: سامي الدهان: تحقيق وتقديم رسالة ابن فضلان-لأحمد بن فضلان بن العباس بن راشد بن حماد ص40.

[2]- انظر: أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، السلسلة الجديدة من مطبوعات دائرة المعارف العثمانية/11، في 1958م.

بمجموعها وتنوعها كانت تشكل موروثاً له أثره في تشكل رؤية المسلمين عن غيرهم، مدفوعين بدوافع متنوعة: منها ما هو ثقافيٌّ-دينيٌّ-دعويٌّ، ومنها ما هو فتوحات جاءت الرحلات من أجل معرفة الآخر والاطلاع على أوضاعه وأحواله، ومنها ما هو علميٌّ يهدف إلى الاطلاع والمعرفة وأسباب أخرى متنوعة.

نستطيع أن نعد تلك الرحلات على تنوعها في العصر الوسيط رحلات استغرابية؛ لكونها كانت تستهدف معرفة الآخر ومراقبته من أجل تلك الغايات السابقة الذكر.

ثانياً: العصر الحديث

في سياق البحث عن أدب الرحلات الاستغرابية من الشرق باتجاه الغرب، فإننا نجد هناك رحلةً غربيةً باتجاه الشرق وهي ما يطلق عليها بالرحلات الاستشراقية؛ لكن الغاية مختلفة تماماً، فالرحلات الغربية للأوروبيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين وإن لم تخل من كتابات هؤلاء المتحيزين لثقافتهم الأوروبية، فضلاً عن إغراق بعضها في التخيلات والمبالغات والأحكام غير الدقيقة والافتراءات، إذ لا تزال أعمال الرحالة الأوروبيين إلى مصر والمنطقة تشغل بال الباحثين والدارسين العرب، وقد صدرت عدة أعمال عنها، بعضها امتلاءً إعجاباً وانبهاراً بهؤلاء الرحالة، وبعضها الآخر اعتبروها أعمالاً استشراقيةً تمتلئ عداءً لنا وتحريضاً علينا، ورأى هؤلاء أن الرحالة مجموعة من الجواسيس. والأمر المؤكد أن هناك البعد الاستعماري والاستشراقي في هذه الأعمال، وهناك أيضاً البعد الآخر أو ما تسميه د. إلهام ذهني النزعة الإنسانية^[1].

أمّا الرحلات العربية؛ فكانت قد اتخذت أشكالاً مختلفةً من حيث المكان والغائية، وقد ظهرت في كثير من الأحيان علاقة تقوم على محاولة تقليد الغرب واتخاذة قدوةً بعرف ابن خلدون «المغلوب يقلد الغالب»، إذ تظهر هنا في علاقة الأنا بالآخر، حيث يتحدد (الآخر) في الدرجة الأولى، بكونه ينتمي لدائرة (الغريب) الذي يشذ في عقيدته عن النسق الإسلامي وفي سلوكه عن المنحى الأخلاقي، وبالتالي، فالغربة هنا خلافاً لما ذكره المقريزي في (عجائب الأمصار وعجائب الأسفار) أو الجبرتي عن (عجائب الاختراعات)، فهي أقرب

[1]- حلمي النمم، الرحالة الأوروبيون جواسيس وعلماء، 19 أكتوبر 2005 -12:00 AM: <https://www.2005/alittihad.ae/article/34201>

في تجلياتها العامّة لما ذكره الطهطاوي عن (عجائب المشاهدات)^[1]، وما كتبه محمد المويلحي عن (أخلاق أهل العصر وأطوارهم..وما عليه الناس في مختلف طبقاتهم من النقائص)^[2]. فالغربة اللصيقة بالآخر أصبحت جزءاً من السلوك اليومي المعاش، وبخاصة الاختلاط بالأوروبيين، وبروز تقاليد منفتحة على تقاليد الآخرين في الغرب)^[3]. وهو ما نجده عند أحمد فارس الشدياق (1804-1887م): مشهور بكتابه «الواسطة في أحوال مالطة»، وقد وصف صنوفاً من العادات والتقاليد، وبخاصة النساء المالطيات^[4]. كما تلقانا رحلة أمين الريحاني (1876 - 1947م) التي أسماها «الريحانيات»، وقد سجل مشاهداته في بلدان عربيّة ووصف عادات أهلها^[5]. كذلك حسين فوزي، أديب مصري ورحلته سمّاها «السندباد العصري»^[6]. وتوفيق الحكيم ورحلته المسماة بـ«زهرة العمر» وفيها يتناول بحسّ مسرحيّ قصصيّ جوانب من الحياة في باريس^[7]. «الرحلة الحجازيّة للبتنوني» محمد لبيب البتنوني^[8]. ورحلة شكيب أرسلان «الارتسامات اللطاف في خاطر الحاج إلى أقدس مطاف»، وهي تمضي بشكل عفويّ على طريقة القدماء^[9]. أما أحمد الجاسر فسجل رحلاته من مكنتات أوروبا بحثاً عن المخطوطات المتصلة بالجزيرة العربيّة، وسرد أسماء العديد من المخطوطات ومحتوياتها وآرائه عنها، مع سرد بعض النوادر والمواقف التي تدخل بهذه الرحلات مجال الأدب الشائق الطريف^[10]. ومحمد

[1]-انظر: رفاعة رافع الطهطاوي. تخلص الإبريز في تخيص باريز. القاهرة: دار الكتب والوثائق القوميّة، 2005م. ص 239.

[2]-محمد المويلحي، حديث عيسى بن هشام،هنداوي، القاهرة،2012م انظر: أحمد الشيخ. من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب: المثقفون العرب والغرب، ص 303.

[3]- (الرحلة العرب والمسلمون: مصدر سابق، ص 9-11.

[4]- (انظر: أحمد فارس الشدياق. كشف المخبا عن فنون أوروبا/ تقديم عصمت نصار. -القاهرة: دار الكتاب المصري. 1433هـ (2012م). ص 530.

[5]-أمين الريحاني، الريحانيات،هنداوي، القاهرة،2012م.

[6]-حسين فوزي، سندباد عصري «رحلات في المحيط الهندي»، مطبعة الاعتماد، القاهرة،1937م.

[7]-توفيق الحكيم، زهرة العمر، مكتبة الأسرة، القاهرة، 1998م.

[8]-محمد لبيب البتنوني، الرحلة الحجازيّة، مطبعة الجماليّة، بمصر، 1327 هـ.

[9]-شكيب أرسلان، الارتسامات اللطاف، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2012 م.

[10]-كتب الأستاذ الكريم عصام محمد الشنطي عن كتاب «رحلات حمد الجاسر للبحث عن التراث»، ونشر في الجزء الثاني -رجب 1417 هـ،(تشرين الثاني 1996م) -من المجلد الأربعين من «مجلة معهد

بن ناصر العبودي، الأمين العام المساعد لرابطة العالم الإسلامي، حيث أتاح له عمله في الرابطة زيارة معظم أصقاع العالم، فكان لمشاهداته العديدة واطلاعاته أن تثمر أكثر من مائة وستين كتاباً في أدب الرحلات. وهكذا (يتحوّل الآخر الخارجي إلى نموذج جزئي لا يتم التقدم إلا باقتفاء أثره، وتتقلص تدريجياً المسافة بين (الأنا) والآخر)^[1]، وهو قد أصبح أنموذجاً يجمع بين التأثير بالغرب والعمل على تقليد ما يدخل في باب التغير، وإن كان في جزء منه يدخل شكلاً فنيّاً من الأدب، وليس مجرد دراسة تاريخية وجغرافية حيّة كما كان من قبل.

لكننا نجد أن رحلة (الشيخ محمد عياد الطنطاوي وكتابه تحفة الأذكياء، في رحلته إلى روسيا بطلب من حاكمها وموافقة محمد علي)^[2]، تشكل أدياً استغرابياً في فهم الآخر والتعرف عليه، وهو ما سوف نعمل على البرهنة عليه من خلال سياق هذه الدراسة.

المبحث الثاني: تعريف بالشيخ الطنطاوي

عياد الطنطاوي (1810 - 1861م) هو مؤلف ومؤرخ ومفكر مصري، توفي في 27 أكتوبر، تشرين الأول 1861م، ودفن بمقابر المسلمين في ضاحية فولكوفو بالقرب من سانت بطرسبرغ^[3].

1- حياته وأساتذته:

درس الشيخ عياد طنطاوي في مدينة طنطا، وحفظ متوناً كثيرة كمتن المنهج في علم الفقه، وألفية ابن مالك، ثم بدأ في دراسة الشروح والتعليق على المتون التي حفظها على يدي الشيخ «محمد الكومي» والشيخ «محمد أبو النجا»، ولكن أكثرهم تأثيراً فيه كان الشيخ مصطفى القناوي؛ شيخ الجامع الأحمدية (الذي أعطاه إجازة تدريس الحديث من الكتب الستة، إضافة إلى موطأ مالك).

المخطوطات»، التي تصدرها (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) في القاهرة ص(245-281).

[1]- (الرحالة العرب والمسلمون: مصدر سابق، ص 13.

[2]- الشيخ محمد عياد الطنطاوي، تحفة الأذكياء بإخبار بلاد روسيا، قدم لها وحررها، محمد عيسى صالحية، عمان، دار البشير للنشر، 1992م.

[3]- الشيخ محمد عياد الطنطاوي، تحفة الأذكياء بإخبار بلاد روسيا، ص 7.

أما في القاهرة، إذ انتقل إليها في سن الثالثة عشر، حيث تابع دراسته في الأزهر تحت تأطير علماء كبار «متنورين» من أمثال الشيخ حسن العطار (توفي: 1835م) والذي تولّى مشيخة الأزهر في فترة لاحقة، والشيخ محمد بن أحمد البيجوري (توفي: 1869م) وقد تولّى المشيخة أيضاً، والشيخ برهان الدين إبراهيم السقا (توفي: 1880م) وقد تولّى المشيخة بعد ذلك.

عياد الطنطاوي معلماً في مصر، وذلك بعد أن انتهى من دراسته في الأزهر. إذ بدأ تدريس تفسير القرآن والمنطق بالجامع الأزهر، ولكنه كان مولعاً بعلوم اللغة وآدابها، فبدأ يعطي دروساً في الشرح والتعليق على كتب الشعر والأدب، وبسبب هذا العشق صار لا يضاويه أحد في هذا المضمار. فتوافد عليه الأوروبيون المقيمون في مصر من أجل أن يعلمهم اللغة العربية خارج العمل الجامعي.

يعدّ الشيخ طنطاوي أحد علماء الإسلام الذين يوصفون بالموسوعيّة، فقد جمع بين صفات علميّة وأدبيّة ودينيّة متنوعة. فكان خبيراً في معرفة القرآن والفقه ومتبحراً في اللغة العربيّة ويعرف جيداً دقائق الأدب العربيّ قديمه وحديثه. كما أنه جامع للمخطوطات وشاعر ويقرض الشعر العربي في نظام القصيدة، وكتب مجموعة من الشروحات على أعمال علماء المسلمين.

2- عن رحلته إلى روسيا:

قُدّر للشيخ الطنطاوي أن يعيش حوالي نصف قرن، قضى نصفه في وطنه الأم مصر، وأكمل الباقي في روسيا، فجمعت حياته بين الحقتين لتكمل إحداها الأخرى.

ويصعب التكهن بما فكر به القنصل الروسي في مصر الكونت ميديم، عندما طلب منه وزير الخارجية الروسي آنذاك السيد ك.ف. نيسيلرودي ترشيح أستاذ للغة العربيّة والشريعة الإسلاميّة ليدرس في قسم اللغات الشرقيّة في الوزارة. ومن المؤكد أن الشيخ الطنطاوي تلقى دعوةً من القنصل في عام 1839م للانتقال والعمل في خدمة القيصر الروسي. فقبل الطنطاوي هذه الدعوة وحصل على الموافقة السامية لحاكم مصر محمد علي باشا. وغادر مصر متوجهاً إلى روسيا في ربيع 1840م. ولم يزر ”وطنه الحبيب - مصر“؛ إلا مرة واحدة في عام 1844م، حيث قضى إجازته الصيفيّة.

3- عمله في روسيا

في مصر لم يكن الطنطاوي مرتبطاً بعمل في الدولة. وبعد أن قدم إلى روسيا بقي عقدين من الزمن وهو يفكر بالعودة إلى وطنه الأم، على الرغم من أن إمكانياته العلميّة عجلت بتعيينه في الثاني من يوليو/تموز عام 1840م- أي بعد وصوله بشهر واحد فقط إلى العاصمة الروسيّة في عهد القيصر نيقولاوي الأول (1825-1855م)-بروفيسوراً في اللغة العربيّة، في القسم التدريسي في الدائرة الآسيويّة لوزارة الخارجية الروسيّة. وتم اختياره أيضاً برتبة مستشار دولة وبوظيفة مشرف على الاحتفالات الملكيّة. وهكذا بدأ الشيخ المصري الذي ينتمي إلى طائفة علماء التنوير المسلمين بتأدية مهمّاته الكبيرة بصفته موظفاً في جهاز الدولة، وعضواً في طبقة النبلاء، وأحد المقربين من البلاط القيصري الروسي. وقد عد البعض هذه بمثابة مؤشر أولي على انطلاقة الاستغراب بالقول: (ولعلنا نستطيع القول: إن أول دراسة في الاستغراب في المعسكر الشرقي هي تلك التي نستطيع أن نردها لعالم هو محمد بن عياد الطنطاوي (1225 1278هـ/ 1810 1861م)، وذلك من خلال مؤلفه الذي كتبه في وصف روسيا وأهداه إلى السلطان عبد المجيد، وأسماه: (تحفة أولي الألباب في أخبار بلاد روسيا) أو تحفة الأذكياء بأخبار بلاد روسيا، وقد كتبه عام (1266هـ - 1850م)، ويتناول في الكتاب وصفاً تفصيلياً لرحلته من القاهرة إلى بطرسبورغ، ويتحدث عن انطباعاته خلال العشرة أعوام الأولى التي قضاها في روسيا. وقد قدّم محمد عيسى صالحية لهذه الرحلة وحررها ونشرها بعنوان رحلة الشيخ الطنطاوي إلى البلاد الروسيّة (1940 - 1950م) المسماة بتحفة الأذكياء بأخبار بلاد روسيا، علماً بأنه سبق مؤلّف الطنطاوي هذا مؤلّف أقدم منه في وصف روسيا، وهو كتاب (وصف روسيا) للبطيريك مكاريوس الأنطاكي، يصف رحلته من سوريا إلى روسيا، والعودة منها والإقامة فيها، كتبه ابنه بولصي الحلبي عام (1700م)، الذي كان مرافقاً له في هذه الرحلة، وبهذا يسبق عياد الطنطاوي بقرن ونصف)^[1].

[1]-علي بن إبراهيم النملة، الرحلات العربيّة والاستغراب، تاريخ الإضافة: 2016/4/21، وانظر: انظر: عبدالرحيم العطاوي. الاستشراق الروسي: مدخل إلى تاريخ الدراسات العربيّة والإسلاميّة في روسيا. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2002م. ص 87 96-.

4- من طلابه المستشرقين

ثلاثة من طلبته الأوروبيين تركوا بصمات في حياة الشيخ الطنطاوي، وهم: الفرنسي ف. فريستيل، والانجليزي ي. لين، والروسي ن. موخين.

أما ف. فريستيل فكان دبلوماسياً ومستشرقاً، كتب في مقدمة كتابه "رسائل في تاريخ العرب" بأن الطنطاوي معلمي وكان تقريباً العالم الوحيد في مصر الذي عمل بحبٍ وشغفٍ على دراسة الآثار القديمة للثقافة العربية.

وي. لين، مؤلف كتب عن عادات المصريين وتقاليدهم، وقد عدّ الطنطاوي "أول لغوي في عصره".

وأما تلميذه الروسي ن. موخين فكان معجباً أشد الإعجاب بمعلمه الشيخ الطنطاوي وتعلم على يديه الشعر العربي القديم. ومن عام 1835م عمل موخين مترجماً في القنصلية الروسية في مصر.

وقد نشرت صحيفة "أخبار بطرسبورغ" مقالة بعنوان "شارع نيفا". ورد فيها: "تسألوني من يكون ذلك الرجل الوسيم الذي يرتدي لباساً شرقياً وعمامة بيضاء وله لحيّة سوداء كاللحم وعيون متّقدة يشع منها البريق ويعبر وجهه عن النباهة وهو المسمر البشرية، ولكن ليس من شمس سان بطرسبورغ الباهتة. لقد التقيت به مراراً وهو يتمشى في شارع النيفا بكل زهو وفخار وبخاصة عندما يكون الطقس لطيفاً" وبالطبع فأنتم تشوقون لمعرفة ذلك الشخص الغريب. إنه الشيخ محمد عياد الطنطاوي الذي وصل للتو "من شاطئ النيل" ليشغل مكان أستاذ اللغة العربية في معهد اللغات الشرقية في وزارة الخارجية الروسية. ويضيف الكاتب: "يمكنكم الآن تعلم اللغة العربية من دون مغادرة بطرسبورغ". وكاتب المقالة هو الشاب حينها، ب. سافيليف - تلميذ المستعرب سينكوفسكي - والذي أصبح عالماً في الآثار والمنمنمات. وأصبحت مدّة عمل الشيخ الطنطاوي في الدائرة الآسيوية مادة للروايات. ولكي نتعرف على سيرة حياته في تلك الحقبة نعود إلى كتاب الأكاديمي إغناطيوسكراتشكوفسكي عن الطنطاوي. فضلاً عن مجموعة كبيرة من المقالات في المراجع والكتب المختلفة التي تمكننا من رسم صورة حيّة لتلك المرحلة الغنيّة من حياة الشيخ العالم القادم من ضفاف النيل إلى ضفاف النيفا.

عاشت روسيا في تلك السنوات حقبة أحاطت بها أحداثٌ دوليةٌ معقدةٌ أفرزت "المسألة الشرقية" والوضع في شمال القوقاز وتركستان وخلقت أعباء هائلة على العاملين في الدائرة الآسيوية. فتكون الأجواء هادئة فيها عندما تهدأ أحوال الدولة، وتنقلب إلى أحوال متوترة تبعاً للأحداث المحيطة بروسيا. ومن مهام الطنطاوي كمستشار دولة كانت أموراً كثيرةً ومتنوعةً^[1].

أهمية الطنطاوي:

إن أهمية الطنطاوي تنبع من أنه كان من ضمن أربعة عشر أستاذاً يدرسون اللغة العربية في بلاد روسيا^[2]، معلماً ومتعلماً، فاعلاً ومتأثراً، ولعله أهم شخصية علمية عربية وجدت في روسيا في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، وأثرت تأثيراً فعالاً في الاستشراق الروسي، وفي الوقت نفسه درست الحياة ووصفتها في روسيا من خلال مؤلفاته المختلفة.

وقد منحته الحكومة القيصريّة وسام القديسة آنا (حنة) تقديراً لجهوده العلمية في الاستشراق الروسي، وقد نشأت علاقةً شخصيةً وزمالةً بينه وبين المستشرق الألماني ج. م. جوتفالد (1813 - 1897م)^[3]، ربما ألفت بظلالها على موقف الشيخ من الاستشراق من منطلق التأثير والتأثير^[4].

1- مؤلفاته:

1- تحفة الأذكياء بأخبار بلاد روسيا يعد من أهم مؤلفاته، وهو يتكون من قسمين واضحَي الفرق. الأول هو رواية الرحلة وأخبارها من القاهرة إلى سانت بطرسبرغ. أما القسم الثاني فتناول فيه روسيا.

2- أحسن النخب في معرفة لسان العرب كُتب باللغة الفرنسيّة وهو كتاب أكسب

[1]- <http://www.russiannewsar.com/> الشيخ-محمد-عياد-الطنطاوي 1810--1861م

[2]- انظر: نجيب العقيقي. المستشرقون. مرجع سابق. 3: 65 66.

[3]- انظر: الشيخ طه الولي. القرآن الكريم في الاتحاد السوفيتي. الفكر العربي. ع31 (1935م). ص 266 291.

[4]- انظر: علي بن إبراهيم النملة، مناحي التأثير والتأثير بين الثقافات. المثاقفة بين شرق وغرب. -ط2. بيروت: مكتبة بيسان، 1435هـ (2014م). ص 185.

الطنطاوي شهرةً واسعةً في كل أوروبا.

3 - ترجمة تاريخ روسيا الصغير لأوسترالوف.

4 - قاموس عربي فرنسي طبع في قازان سنة (1849) م.

6 - ترجمة الباب الأول من كلستان لسعدي الشيرازي.

7 - مجموعة الحكايات والملاحظات في تاريخ الخلافة والشرق الإسلامي، وقواعد اللغة العربية (وهو مكتوب بالروسية)، ومجموعة أمثال عربية مترجمة للروسية.

8 - ثلاث مقالات باللغة الفرنسية.

9 - له مجموعة من المصنّفات الخاصّة في العقائد، وفي قواعد اللغة، والبلاغة، والعروض والقوافي، فضلاً عن الجبر والميراث والحساب، وأسماء الناس والخيال الأصيلة وتديبج الشروح والحواشي على مصنّفات غيره (كتبت في مصر).

يلاحظ بأن معظم مؤلفاته كانت كتباً تعليمية، قد وضعت للطلبة لدراستها أو الاستفادة منها.

أما أهم كتبه، فكان الكتاب الذي نحاول العرض له وهو كتاب الرحلة، وقد جاء على صفحة عنوانه: «هذا كتاب تحفة الأذكياء بأخبار بلاد روسيا للعبد الفقير الشيخ محمد عياد المصري الطنطاوي».

والمخطوط محفوظ في مكتبة جامعة استانبول تحت 766 عربجة (عربي)، وكتب المخطوط بخط نسخ عادي وبالمداد الأسود.^[1]

وهناك إشارة إلى هذا الكتاب وردت في رسالة يكتبها الطنطاوي إلى زميله الطهطاوي، فيقول: «أنا مشغوفٌ بكيفية معيشة الأوروبيين وانبساطهم وحسن إدارتهم وتربيتهم وخصوصاً ريفهم، وبيوته المحدقة بالبساتين والأنهار إلى ذلك مما شاهدتهم قبلي بمدة في باريز إذ بتربورغ لا تنقص عن باريز في ذلك، بل تفضلها في أشياء كاتّسع

[1]- الشيخ محمد عياد الطنطاوي، تحفة الأذكياء بإخبار بلاد روسيا، ص 20.

الطرق، وإما من قبل البرد فلم يضرني جداً، وإنما ألزمني ربط منديل في العنق وليس فروة، إذا خرجت وأما في البيت المدافع المتينة معدة لإدفاء الأرض...»^[1].

ملاحظات على كتاب تحفة الإذكاء وإخبار بلاد روسيا

وقع كتاب تحفة الأذكياء في رواية لرحلة الشيخ عياد الطنطاوي التي بدأت في 24 محرم 1256هـ، 26 مارس 1840 م من القاهرة حتى وصوله إلى بنبروغ في 30 حزيران 1840م، 11 جمادى الأولى 1256هـ، وغطت 52 صفحة من الكتاب، ثم عقد ثلاثة أبواب اتصل الأول منها بمنشأ الروس وولاية نوفغورد (Novgord)، والباب الثاني تعلق بتاريخ بنبروغ، الطبوغرافي والاثنوغرافي والطبيعي والبشري فكان دراسةً (تاريخية، جغرافية جيولوجية)، وقد جعل في الباب الثاني ثلاثة فصول ركزت في مادتها على حياة بطرس الأكبر وإنجازاته، ودوره في نهوض روسيا وتقدمها في المجالات: العسكرية والسياسية والاجتماعية والثقافية. ثم عرض الأحوال السياسية والعسكرية والاجتماعية في بنبروغ خاصة وروسيا عامة في عهد خلفاء بطرس الأكبر.

وقد أورد كثيراً من التفاصيل عن الحروب بين روسيا وجيرانها وخصوصاً السويد بقوله: «عزم بطرس الكبير على تحصين جزيرة اينيساري، ويفسر اختيار أحسن بسبب أن القلعة ليست فقط محدقة بحفر عارمة بل بمياه النيفا الجارية العميقة، ومن طرف الأرض صارت منيعة بسبب أن أهدقت بها المنتععات الخطيرة المغطية للمواقع المسماة في ذلك الوقت بزبورغسكي ستارنا. وسميتها السويد كوفيساري، يعني «جزيرة القان» وكذلك الجزائر الأخرى القريبة»^[2].

ثم يتطرق إلى بناء قلعة في المكان نفسه كجزء من عملية بناء المتاريس والحصون، إذ قام بها بطرس الأكبر بنفسه، فقام بوضع الحجر. ثم يتطرق إلى هجوم قام به الجيش النمساوي مكوناً من 14000 مقاتل، إلا أن هذا الجيش تمت محاصرته بفعل الموانع الطبيعية والموانع التي أقامها الروس إذ أحرقوا القرى حتى لا تتخذ منها القوات السويدية مجالاً للتزود بحاجات الجيش فضلاً عن ذلك المقاومة التي جعلت الجيش السويدي

[1]-المصدر نفسه، ص22، وانظر: محمد عبد الغني حسن، أعلام النهضة الحديثة، ص28.

[2]-المصدر نفسه، ص124.

يتعرض إلى خسائر فادحة يقول عنها الشيخ: «وأفس خطبك الذي لا تناله... وأنكى عدويك الذي لا تقابله»^[1]، إذ يصف حال الجيش السويدي الغازي «وهو البرد والجوع الخارج عن العادة، المتعدي حتى إلى الضباط الذين ذبحوا الخيول وأكلوها، وهذا الجنرال لم يتقدم إلى بتربورغ، بل توغل في بلاد اينغري المسكونة ليجد فيها قوت العسكر، لكن ما كان العود أحمد؛ لأن القوزاق بأمر ابرامسين أحرقوا هذه القرى؛ ليسدوا على العدو طريق الخلاص ففر ولأت حين مناص، وأخذ الروس يقتلون السويد ويقولون لنار غضبهم: هل امتلأت؟ وتقول هل من مزيد؟ فكانت هذه المصيبة لهم فائدة قشبية... ولم يكن ملجأً للسويد؛ إلا البحر الغضبان المتماوج كثير الصواعق...»^[2]. ثم إنه في نهاية الفصل الأخير من هذا الباب يقدم عرضاً إلى إحدى عشر نقطة يحاول من خلالها إيضاح الجهود الإصلاحية والتنظيمية والبيئية التي أصدرها القيصر الروسي وألزم بها الرعايا^[3].

وأما الباب الثالث فقد أرخ فيه لعادات الروس وأخلاقهم، والدفن، ومراسيم الولادة والأعياد، والتنظيمات الاجتماعية، ودور المرأة في المجتمع، وتقدم الروس في العلوم والفنون والسكن وأنماط المعيشة. لقد تطرق الشيخ إلى عوائد الروس وأخلاقهم وملابسهم وأعيادهم وآدابهم وخطواتهم في العلوم والفنون وغير ذلك، وفيه فصول جاء الفصل الأول منها بقوله: «قال العلاء في أخلاق طائفة الروس: موصوفة بحسن الشكل وبياض اللون، وقابلية الصنائع ولطافة الخدمة وإطاعة السيد، وقلة العبادة، وقلة الصلاح، وكثر الأباق»^[4]. وفي مراتب الروس إذ يقدم توصيفاً لطبقات المجتمع الروسي؛ فالمرتبة الأولى الأعيان وهذه الرتبة متوارثة، فابن أحد الأعيان يعد منهم، وأصحاب هذه الرتبة يتميزون جداً، إذ يجوز لهم شراء الأراضي والعبيد، ولا يحرمون من مجالس الشرف، وإذا تزوج أحدهم بامرأة من دون مقامه رفع رتبته وتسمت باسمه، ثم إن هذه الرتبة تنقسم على قسمين: أعيان الأعيان: وهم من كانوا أعياناً قبل زمان بطرس وتوجد أسماءهم من الكتاب الثالث. وأعيان: وهم من بعد بطرس، وتوجد أسماءهم في الكتاب السادس. أما الثاني: الأعيان الذين لا تتوارث رتبته، وهم الغرباء والمستخدمون ونحوهم الذين أنعم عليهم

[1]-المصدر نفسه، ص 140.

[2]-المصدر نفسه، ص 141.

[3]-المصدر نفسه، ص 158.

[4]-المصدر نفسه، ص 185.

القيصر بالنشانات، فإذا نالوا رتبةً من القيصر عدوا من الأعيان المتوارثة رتبهم، ولهم شراء الأرض والعييد الروسيّة، إلا في اختلاف الدين فيمنع دخول الروس في ملك المسلم، كما أنّ العبد المسلم يمنع شرعاً دخوله في ملك النصراني ومخالف الدين. والثالث، التجار: لا يعدون في روسيا من الأعيان، فالتاجر ولو ملك ملايين لا يعد من أهل هذه الرتبة، إذا تزوج واحدةً من الأعيان حط رتبته، وصارت تعدُّ من التجار؛ لأنّ الزوجة تابعة لزوجها في الشرف والخسّة. الرابعة، أولاد البلد إذا ترقوا إلى التجار ونزلوا إلى النظام، فلهم حكمهم. الخامس: الفلاحون إذا أخذوا في النظام، فلهم حكمهم؛ وإلا فلا يترقون إلى الرتبة الأولى. السادسة، العسكري، لكن إذا ترقى العسكري إلى رتبة يستحق منها كسوة الأكتاف بالغضب صار من الأعيان، وذلك أنه لا بد أن يخدم 15 سنة ومن ثم له الخروج من النظام إن أراد ذلك. السابعة: الأرقاء، ولا يجوز لكل أحد شراء الأرقاء، بل بشروط أن يكون المشتري من أعيان الروس، وأن يكونوا تبعاً للأرض، فليس للأرقاء سوق يباعون فيه، إنما يبيعهم تبعاً للأرض. وتارة يباعون بالاستقلال، ويجوز إعتاقهم، ومنهم من يشتري نفسه، كالمكاتب ولا يصير الرقيق، ولو بعد العتق من الأعيان إذا صار عسكرياً وترقى ثم إن الأعيان لا بدّ لهم من التربية والتعلم الذي يكتسبون به الرتب^[1].

أما في الفصل الثاني المعنون بـ «في ملابس الروس»؛ فقد أكد الشيخ على تفاصيل الملابس والعادات التي ارتبطت بها، وقد جاء على ذكر الملابس القديمة قبل التأثر بالتحديث الغربي، فقال: (اعلم أن ملابسهم القديمة الباقية في عوامهم إلى الآن مشتملة على قميصٍ افرنجيٍّ والغالب أنه من الشيت، لأنّ العوام يحبون الألوان. ثم لباس من البفت أو الجوخ، ثم جبةً طويلةً محزنة، ولقسم منها جيب طويلة عريضة الأكماء.... ولكن من منذ مدّن بطرس الكبير روسيا، صارت ملابسهم كملابس غيرهم من الأوربيين...^[2])، أمّا في الفصل الرابع فقد تناول «الزواج» وقد عبر عنه بيت الشعر الآتي:

وكم في العرس أبهى من عروسٍ ولكن للعروس الدهر ساعد

ويذكر طقوس الزواج ويذكر (إما المهور فتعطيه الزوجة وكثير من الأزواج صاروا

[1]-المصدر نفسه، ص 178.

[2]-المصدر نفسه، ص 189.

أغنياء بسبب زوجاتهم؛ فالحسن ليس جالبا للعشق أقوى من المال، فالقبح الغنيات يعشقن ويتزوجن مثل الحسان الفقيرات:

كنفس الحسنة في المرأة إذ برعت محاسنها بغير زواج^[1]

ويذكر الشيخ في هذا الموضوع الزواج: «وإذا زوجت المرأة سميت باسم عائلة الزوج لا باسم عائلتها، ومن له بنات يظهر في المجالس ويعمل لأجلهن ليالي رقص عسى أن يعشقن ويتزوجن وبما نشأ من هذه الوسطة غرور كثير»^[2].

ونجد أنه في الفصل الخامس يتناول موضوعاً آخر هو «في التعميد ويوم الولادة والاسم والدفن» يصف الدفن في اليوم الثالث أو الرابع (المعتمد للدفن تهيأ الكنيسة وتغطي دككها التي تجلس الناس عليها بالجوع الأسود... ثم يحمل التابوت من البيت إلى الكنيسة مصحوباً بالمشيعين، وتارةً يحمل التابوت يوم الدفن»^[3].

وفي الفصل السادس يستعرض الأعياد الروسية ذاكراً لأسماء الأعياد ومعرفاً بها وهي تنقسم على: أعياد دينية مثل: «عيد الفصح وعيد الحوارين بطرس وبولص»، وغيرها من الأعياد الدينية، ويذكر أعياد سياسية عيد «جلوس القيصر على التخت... إلخ»^[4]، ثم ختم الباب بفصل عاشر تناول فيه اللغة الروسية وقواعدها وكيفية الترجمة منها وإليها.

وقد حرص الشيخ محمد عياد الطنطاوي في بداية كتابه على توضيح البواعث التي دعت لتصنيف كتابه، فقد سأله جماعة من الأصدقاء والمعارف أن يسطر في سفره هذا الكتاب، ويودعه فيه ما يقف عليه من حال البلاد التي يزورها من عجائب وغرائب، ومع ما صادف ذلك عنده من كيل أدبي، وتسجل في كتابه، ويدفع البلاد التي رحل إليها وغرائب أهلها وعاداتهم، مع شذرات علمية ونكات أدبية وطرف استحسانية اختراعية؛ ليضفي على الكتاب لمسة ظرف طرداً للملل وجذباً للقارئ فقد أورد العديد من النكات

[1]-المصدر نفسه، ص 197.

[2]-المصدر نفسه، ص 198.

[3]-المصدر نفسه، ص 200.

[4]-المصدر نفسه، ص 204.

اللغوية واللطائف والمواقف الغرامية وقد كان خط سير الرحلة من القاهرة إلى جينة شيرى ومروراً بزاوية رزين^[1].

فالإسكندرية إذ انتقل إلى باخرة نمساوية وصف درجاتها ونظام الإقامة فيها والخدمات التي يقدمها العاملون فيها ثم إلى جزيرة جريد (كريت) العثمانية إذ تحدث عن مبانيها ووصف بناياتها وعدد سكانها ومنها إلى مرسى كنى وجزيرة سير ثم إلى أزمير وقد أطنب في الحديث عنها، فبحر مرمرة حتى استانبول التي أقام بها أياماً، ووصف ما شاهده فيها. ووصف بعين فاحصة نافذة قباب ومؤسسات ومساجد وخاصة أيا صوفيا وغلطة، ومصانع الورق، والمتنزهات فيها، ثم إقامته قبل ذلك في الاسكدار ورحيله إلى روسيا والإجراءات الصحية؛ بسبب الطواعين التي كانت متفشية في بلدان العرب وبخاصة مصر، ومن ثم ركب عربة تجرها الخيول بعد تزويده بتذكرة مرور ومرافقه مترجم روسي خاص، وقد وصف الطريق الى ينبورغ...^[2].

الخاتمة

1- الرحلة هي بمثابة تصور جغرافي واجتماعي وتاريخي واقتصادي؛ لأن كاتبها يستقي معلوماته وما بها من حقائق، وبالتالي فالرحلة هي نوع من الكتابة تكثر فيه الشهادات المدونة عن الأحوال والأصقاع البعيدة عنه، فهي تمثل وصفاً اثنوجرافياً، لأسلوب الحياة، ومجموعة التقاليد، والعادات والقيم، والأدوات، والفنون، والمأثورات الشعبية لدى جماعة معينة، أو مجتمع معين، خلال مدة محدّدة.

2- أهمية الرحلة بشكل عام، فهي قد شغلت اهتمام الناس منذ القديم في تبادل المعارف والتجارب بين الشعوب والجماعات والأفراد سواءً أكانت علاقتها تواصلية أم صراعية. لكنها تبقى نمطاً من أنماط التواصل بين الأنا والآخر.

3- دوافع الرحلة، تأتي من زاويتين الأولى عقائدية والثانية معرفية، اهتم الإسلام بالعلم عموماً، وحث على السعي في الطلب. وللنص القرآني على اختلاف مستوياته وآلياته، وظيفية تحفيزية تحرض المؤمن على التفكير والعمل بناءً على القواعد والمعايير المقررة دينياً.

[1]-المصدر نفسه، ص 25.

[2]-المصدر نفسه، ص 26.

4- ماضي الرحلات، إذ إن المسلمين تمكّنوا باقتدار لافِت، من تكييف ما أخذوه من الآخرين بالتربية الثقافية العربية الإسلامية، بشيء من المقاومات ولا شك، لكنّ عملية الهضم أنجزها العقل العربي الإسلامي بأشكالٍ أسهمت باقتراح انفتاحات فكرية وعلمية لا حدود لها للغرب اللاتيني.

5- الاستغراب موضوع الرحلات ارتبط بما يعرف بالبحث عن صور الغيرية وعلى دراسة مكونات التصور العربي الإسلامي للآخر في العصور المختلفة، ومنها عصر النهضة موضوع بحثنا عن رحلة الشيخ الطنطاوي؛ لكن هكذا رحلات قديمة في علاقة الذات بالآخر متجذرة في العصر الوسيط وما فيه من أحداث وصراعات وما استدعته، ولا تزال، واقع الضيق والحيرة التي يشهدها الفكر العربي المعاصر.

6- تظهر أجواء الرحلات العربية في عصر الطنطاوي واقع العرب كونهم في حالة ضعف، فكانت تلك الحالة هي الخلفية الكامنة في ظهور الرحلات العربية الحديثة منذ عصر النهضة.

7- نشط أدب الرحلات أساساً على أيدي الجغرافيين والمستكشفين الذين اهتموا بتسجيل كل ما تقع عليه عيونهم، فكان هذا النمط من الأدب حاضراً في ثقافة المسلمين وآدابهم، وما زال حضوره يرسخ بأشكالٍ متنوعةٍ من الحوار مع الآخر.

8- الرحلات العربية كانت قد اتخذت أشكالاً مختلفةً من حيث المكان والغاية، وقد ظهرت في كثير من الأحيان علاقة تقوم على محاولة تقليد الغرب واتخاذة قدوةً يعرف ابن خلدون المغلوب يقلّد الغالب.

9- بدأت رحلة الطنطاوي داخلية من مدينة طنطا إلى القاهرة، أرسله والده إليها إذ حفظ متوناً كثيرةً كمتن المنهج في علم الفقه، وألفية ابن مالك، ثم بدأ في دراسة الشروح والتعليق على المتون، ثم قام بالدراسة في الأزهر والقراءة فيه على علماء كبار.

10- الشيخ طنطاوي هو أحد علماء الإسلام الذين يوصفون بالموسوعيّة، فقد جمع بين صفاتٍ علميةٍ وأدبيةٍ ودينيةٍ متنوعةٍ. فكان خبيراً في معرفة القرآن

والفقه ومتبحراً في اللغة العربيّة ويعرف جيداً دقائق الأدب العربي قديمه وحديثه. كما أنه جامع للمخطوطات وشاعر ويقترض الشعر العربي في نظام القصيدة، وكاتب مجموعة من الشروحات على أعمال علماء مسلمين.

11- وقدر للشيخ الطنطاوي أن يعيش حوالي نصف قرن قضى نصفه في وطنه الأم مصر وأكمل الباقي في روسيا، فجمعت حياته بين الحقبين لتكتمل إحداهما الأخرى.

12- جاءت رحلة الشيخ الطنطاوي إلى روسيا بطلب من القنصل الروسي في مصر الكونت ميديم، في عام 1839م للانتقال والعمل في خدمة القيصر الروسي. بعد وصوله بشهر واحد فقط إلى العاصمة الروسيّة في عهد القيصر نيقولاي الأول (1825-1855م)، عمل بروفيسوراً في اللغة العربيّة في القسم التدريسي في الدائرة الآسيويّة لوزارة الخارجيّة الروسيّة واختير أيضاً برتبة مستشار دولة وبوظيفة مشرف على الاحتفالات الملكيّة.

13- كتب في وصف روسيا وأهداه إلى السلطان عبد المجيد، كتاب «تحفة أولي الأبواب في أخبار بلاد روسيا» أو «تحفة الأذكياء بأخبار بلاد روسيا»، وقد كتبه عام (1266هـ-1850م)، ويتناول في الكتاب وصفاً تفصيلياً لرحلته من القاهرة إلى بطرسبورغ، ويتحدث عن انطباعاته خلال العشرة أعوام الأولى التي قضاها في روسيا.

14- وقع كتاب تحفة الأذكياء في رواية لرحلة الشيخ عياد الطنطاوي التي بدأت في 24 محرم 1256هـ، 26 مارس 1840 م من القاهرة حتى وصوله إلى ينبروغ في 30 حزيران 1840 م، 11 جمادى الأول 1256هـ، وغطت 52 صفحة من الكتاب، ثم عقد ثلاثة أبواب اتصل الأول منها بمنشأ الروس وولاية نوفغورد (Novgord)، والباب الثاني تتعلق بتاريخ ينبروغ الطبوغرافي والاثنوغرافي والطبيعي والبشري.

15- لقد جعل في الباب الثاني ثلاثة فصول ركّزت في مادتها على حياة بطرس الأكبر وانجازاته، ودوره في نهوض روسيا وتقدمها في المجالات: (العسكريّة والسياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة)، ثم عرضاً للأحوال: (السياسيّة والعسكريّة

والاجتماعية) في بنوبورغ خاصة وروسيا عامة في عهد خلفاء بطرس الأكبر.

16- الباب الثالث تعرض فيه لعادات الروس وأخلاقهم والدفن ومراسيم الولادة والأعياد والتنظيمات الاجتماعية ودور المرأة في المجتمع وتقدم الروس في العلوم والفنون والسكن وأنماط المعيشة.

17- أكد في الفصل الثاني على تفاصيل الملابس والعادات التي ارتبطت بها وقد جاء على ذكر الملابس القديمة قبل التأثر بالتحديث الغربي.

18- تناول في الفصل الخامس موضوعاً آخر هو «في التعميد ويوم الولادة والاسم والدفن» يصف الدفن في اليوم الثالث أو الرابع.

19- في الفصل السادس يستعرض الأعياد الروسية ذكراً لأسماء الأعياد ومعرفاً بها. ثم ختم الباب بفصل عاشر تناول فيه اللغة الروسية وقواعدها وكيفية الترجمة منها وإليها.

20- إن أهمية الطنطاوي تنبع من أنه كان من ضمن أربعة عشر أستاذاً يدرسون اللغة العربية في بلاد روسيا معلماً ومتعلماً، فاعلاً ومتأثراً، ولعله أهم شخصية علمية عربية وجدت في روسيا في القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي، وأثرت تأثيراً فعالاً في الاستشراق الروسي، وفي الوقت نفسه درست الحياة ووصفتها في روسيا من خلال مؤلفاته المختلفة.

تجارب استغرابية

الغرب في مرآة الرحالة العرب والمسلمين

يدخل هذا العمل كحلقة ذات طبيعة خاصة في منهجها وموضوعها ضمن سلسلة «المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب» التي يصدرها المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية. أما خصوصية هذا الكتاب الذي نقدمه للقارئ الكريم فيدل عليه عنوانه الإجمالي: «الغرب في مرآة الرحالة العرب والمسلمين»: وهو يعرض إلى تجارب جمع من المفكرين والعلماء والمؤرخين من العالمين العربي والإسلامي، في خلال رحلاتهم العابرة أو إقامتهم مدداً متفاوتة في البلدان الأوروبية.



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

<http://www.iicss.iq>

info@iicss.iq

islamic.css.lb@gmail.com