دراسات استشراقية

فصلية تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

الرقم الدولي ISSN: ١٩٢٨-٢٤٠٩
رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية ٢٤٦٦

العدد الرابع والعشرون ـ شتاء ٢٠٢١م / ١٤٤٢هـ

- الطباعة والنشر باللغة العربية في إنكلترا قبل سنة ١٨٢٠م

جيوفري روبير

- دور الرحّالة الفرنسيين في تدعيم خلايا الاستعمار في الجزائر

شمخاي موسى إسماعيل ـ معتوق جمال

- الصوفي والسياسي صورة ماسينيون في الفكر العربي المعاصر

أحمد عبد الحليم عطيّة

- هل كان ابن مسرّة القرطبي فيلسوفاً؟

بيلار غارّيدو كليمنتي

- المعرفة الاستشراقيّة العصر الإمبريالي والسياسات العرقية في القارّة الإفريقيّة خلال القرن ١٩

محمد البشير الرازقي

- مقولات الترجمة والصورولوجيا في الكتابة المعاصرة نحو تأصيل لأطروحات الأدب المقارن في التراث

مسالتي محمد عبد البشير

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
يعنى بالاستراتيجية الدينية والمعرفية

دراسات استشراقية
فصلية تعنى بالدراسات الاستشراقية عرضاً ونقداً

للتواصل

ـ البريد الالكتروني للمجلة info@m.iicss.iq
ـ البريد الإلكتروني لفرع المجلة في بيروت islamic.css.lb@gmail.com

دراسات استشراقية

فصلية تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

تصدر عن: المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجية

الرقم الدولي ISSN: 2409-1928

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2466

العدد 24 شتاء 2021م / 1442 هـ

قواعد النشر

- اتباع المنهج الأكاديمي من حيث التوثيق وعرض الفكرة أو نقدها.
- التركيز على نقد التراث الاستشراقي وعدم الاكتفاء بعرض الأفكار وسرد الأقوال.
- تخضع البحوث لمراجعة هيئة التحكيم.
- يلتزم الباحث بإجراء التعديلات المرسلة إليه من قبل هيئة التحكيم.
- يخضع تقديم البحوث وتأخيرها لأمور فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.
- عدم كون البحث منشورًا في مجلة أوكتاب أو موقع الكتروني ونحوه.
- للمجلة حق إعادة نشر المواد بلغتها الأصلية أو مترجمة، مستقلة أو ضمن كتاب، أو على المواقع الالكترونية.
- المواد المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.
- إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث ونشاطه الثقافي والعنوان العلمي مع رقم الهاتف والايميل.

دراسات استشراقية

رئيس التحرير

السيد هاشم الميلاني

دراسات استشراقية

مدير التحرير

أ.د. هادي عبد النبي التميمي

حسن أحمد الهادي

دراسات استشراقية

إخراج: علي مير حسين

هيئة التحرير

1. الأستاذ الدكتور المتمرس السيد فاضل الميلاني، رئس قسم الفقه والأصول في جامعة ميد لسكس، لندن.

2. الأستاذ الدكتور المتمرس أحمد مهدوي الدامغاني، أستاذ الفلسفة وعلم الكلام في مركز الدراسات الإسلامية جامعة هارفرد، أميركا.

3. الأستاذ الدكتور المتمرس الأب سمير خليل سمير، أستاذ في المعهد البابوي للدراسات المسيحية الشرقية، الفاتيكان، روما.

4. الأستاذ الدكتور المتمرس حسن عيسى الحكيم، أستاذ التاريخ الإسلامي في الكلية الإسلامية الجامعة، العراق، النجف الأشرف.

5. الأستاذ الدكتور طلال عتريسي، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية، بيروت.

6. الأستاذ الدكتور عبد الجبار ناجي، رئيس قسم الدراسات التاريخية في بيت الحكمة.

7. الاستاذ الدكتور صلاح الفرطوسي، أستاذ اللغة العربية في كلية التربية الأساسية، جامعة الكوفة، العراق.

8. الأستاذ الدكتور جواد منشد النصر اللّه، أستاذ التاريخ في كلية الآداب، جامعة البصرة، العراق.

9. الأستاذ محمد عبد كسار، أستاذ الآثار في الجامعة الهولندية الحرّة.

10. الأستاذ الدكتور طالب جاسم العنزي، أستاذ الفكر الإسلامي في كلية الآداب، جامعة الكوفة العراق.

الفهرس

الافتتاحيّة ٩

الطباعة والنشر باللغة العربية في إنكلترا قبل سنة 1820م
جيوفري روبير ١٥

دور الرحّالة الفرنسيين في تدعيم خلايا الاستعمار في الجزائر
شمخاي موسى إسماعيل ـ معتوق جمال ٥٩

الصوفي والسياسي صورة ماسينيون في الفكر العربي المعاصر
أحمد عبد الحليم عطيّة ٧٥

هل كان ابن مسرّة القرطبي فيلسوفاً؟
بيلار غارّيدو كليمنتي ١٠٣

المعرفة الاستشراقيّة العصر الإمبريالي والسياسات العرقية في القارّة الإفريقيّة خلال القرن 19
محمد البشير الرازقي ١٢٧

مقولات الترجمة والصورولوجيا في الكتابة المعاصرة نحو تأصيل لأطروحات الأدب المقارن في التراث
مسالتي محمد عبد البشير ١٤٥

نظرة المستشرقين اليهود لقضيّة الجزية في مصر الإسلامية "جواتياين إنموذجاً".
محمود أحمد هديّة ١٨١

المستشرقون الجُدد، كتاب إيان ألموند
نقد ومناقشة: جهاد سعد ٢١٥

شهادة تقدير من ARCIF

مجلة "دراسات استشراقية" تحصل على المرتبة الأولى في فئتها من «**معامل التأثير والإستشهادات المرجعية العربي، قاعدة البيانات العربية الرقمية**» ARCIF

معامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربي
قاعدة البيانات العربية الرقمية
Arcif
Analytics

Arab Citation & Impact Factor
Arab Online Database
معرفة
e-MAREFA

التاريخ: 2019-10-14
الرقم: L19/115 ARCIF

سعادة أ. د. رئيس تحرير مجلة دراسات استشراقية المحترم
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية / العراق
تحية طيبة وبعد،،،

نتقدم إليكم بفائق التحية والتقدير، و نهديكم أطيب التحيات وأسمى الأماني.

يسر **معامل التأثير والاستشهادات المرجعية للمجلات العلمية العربية (ارسيف – ARCIF)**، أحد مبادرات قاعدة بيانات "**معرفة**" للإنتاج والمحتوى العلمي، إعلامكم بأنه **قد أطلق تقريره السنوي الرابع** للمجلات للعام ٢٠١٩، خلال الملتقى العلمي "**مؤشرات الإنتاج والبحث العلمي العربي والعالمي في التحولات الرقمية للتعليم الجامعي العربي**" بالتعاون مع الجامعة الأمريكية في بيروت بتاريخ ٣ أكتوبر ٢٠١٩.

يخضع معامل التأثير "ارسيف Arcif" لإشراف "مجلس الإشراف والتنسيق" الذي يتكون من ممثلين لعدة جهات عربية ودولية: (مكتب اليونيسكو الإقليمي للتربية في الدول العربية ببيروت، لجنة الأمم المتحدة لغرب اسيا (الإسكوا)، مكتبة الاسكندرية، قاعدة بيانات معرفة بجمعية المكتبات المتخصصة العالمية/ فرع الخليج). بالإضافة للجنة علمية من خبراء وأكاديميين ذوي سمعة علمية رائدة من عدة دول عربية وبريطانيا.

ومن الجدير بالذكر بأن معامل " **ارسيف Arcif** " قام بالعمل على جمع ودراسة و تحليل بيانات ما يزيد عن (**٤٣٠٠**) عنوان مجلة عربية علمية أو بحثية في مختلف التخصصات، والصادرة عن أكثر من (**١٤٠٠**) هيئة علمية أو بحثية في (**٢٠**) دولة عربية، (باستثناء دولة جيبوتي وجزر القمر لعدم توفر البيانات). ونجح منها (**٤٩٩**) مجلة علمية فقط لتكون معتمدة ضمن المعايير العالمية لمعامل "**ارسيف Arcif**" في تقرير **عام ٢٠١٩** .

ويسرنا تهنئتكم وإعلامكم بأن **مجلة دراسات استشراقية** الصادرة عن **المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية**، **قد نجحت بالحصول على معايير اعتماد معامل "ارسيف Arcif"** المتوافقة مع المعايير العالمية، والتي يبلغ عددها ٣١ معياراً، وللاطلاع على هذه المعايير يمكنكم الدخول إلى الرابط التالي: http://e-marefa.net/arcif/criteria/

و كان معامل "**ارسيف Arcif** " لمجلتكم لسنة ٢٠١٩ (**٠.٠٩٤٣**). ونهنئكم بحصول المجلة على **المرتبة الأولى** في **تخصص "تاريخ وجغرافيا"** على المستوى العربي، مع العلم أن **متوسط معامل أرسيف لهذا التخصص** كان (٠.٠٥٠)، وصنفت مجلتكم في هذا التخصص ضمن الفئة (الأولى Q1)، وهي الفئة الأعلى.

و بإمكانكم الإعلان عن هذه النتيجة سواء على موقعكم الإلكتروني، أو على مواقع التواصل الاجتماعي، و كذلك الإشارة في النسخة الورقية لمجلتكم إلى معامل "ارسيف Arcif" الخاص بمجلتكم.

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام والتقدير

أ.د. سامي الخزندار
رئيس مبادرة معامل التأثير
" ارسيف Arcif"

معامل التأثير والاستشهاد العربي
Arcif
Arab Citation & Impact Factor

+962 6 5548228 -9
F + 962 6 55 19 10 7
E info@e-marefa.net
www.e-marefa.net
Amman - Jordan
2351 Amman, 11953 Jordan

الافتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم

لقد أكثر علماء الاجتماع وغيرهم من دراسة الظواهر الكثيرة في المجتمع الإنساني منذ القدم، وبالغالب يستند هؤلاء على دراسات تمزج بين قراءة الماضي، والتعمّق في فهم الحاضر، وقراءة المستقبل واستشراف ما يمكن أن يكون عليه الحال في القادم من السنين، وهذا ما يعبرّ عنه «وضع الظاهرة في سياقها الزمني للوقوف عند حقيقتها»، أي كيف كانت الظاهرة في الماضي، وكيف أصبحت في الحاضر، وكيف ستكون في المستقبل. فالظاهرة ليست سجينة ماضيها، وليست رهينة حاضرها فحسب، وإنما مستقبلها أيضاً؛ وذلك لأنّ الظاهرة تتميّز بالتغيّر الزماني والمكاني وما يحيط بها من تطوّر وتكنولوجيا وغيرها. ومن هنا تبرز أهمية الدراسات المستقبلية والاستشرافية بكل ما تحمله من عناصر بنيوية تنعكس آثارها على واقع المجتمع والإنسان في الآتي من الزمان، ويكون لها الدور الكبير في تطوّر المجتمعات ورقيّها وحضارتها. ورد عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام «**العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس**»[1] ؛ أي لا تدخل عليه الشبه، والعلم بالزمان لا ينحصر بالزمن الحاضر بل يتعدّاه إلى المستقبل، إذ كيف يمكن معرفة الزمان بكل ما يحمل من قضايا شائكة ومعطيات متنوّعة بقراءة الحاضر فقط، وكيف يمكن دفع اللوابس والشبهات التي تغزو الفكر والعقيدة، وأسس بنيان المجتمع وقيمه وأعرافه، دون استشراف المستقبل وقراءة ما يحاك ويخطّط حوله وله. ولهذا لا يختلف

[1]- الشيخ الكليني، الكافي، كتاب العقل والجهل، ج1،ص26، حديث29.

إثنان في أنّ فهم الحاضر ودراسة المستقبل بالإستفادة من تجارب الماضين في التاريخ له الدور الحاسم في بناء المجتمع المتماسك والمتطوّر وتشييد عناصر قوّته واستمراره، ومحافظته على قيمه وأصوله العقدية والدينية، وإن دعوات القرآن الكريم في العديد من الآيات الكريمة إلى التأمّل في الأفاق والأنفاس والسماوت والأرض، وإعداد القوّة، وعمارة الأرض وغيرها، تأتي في سياق أهمية الدراسات المستقبلية والحث على دراسة الحاضر وفهم ما يجب أن يكون عليه المستقبل.

تأسيساً على ذلك، ولأنّ المستقبل يشكّل السياق الزمني الوحيد أمام الإرادة الإنسانية للتدخّل فيه مع الأخذ بعين الاعتبار كافة الاحتمالات بشأن الظاهرة محلّ الدراسة والتحليل من خلال توفير وتوظيف مناهج وأساليب وتقنيات الدراسات المستقبلية. ومن أجل ترجمة تلك الأهمية إلى واقع ملموس، لا بدّ للمسلمين من المفكّرين والمؤسّسات التعليمية والبحثية المتخصّصة، من العمل التخصّصي الجاد في المواجهة الفكرية والمعرفية متنوّعة المجالات والتخصّصات من العمل وفق هذه القاعدة في مواجهة المد الفكري الغربي والاستشراقي، الذي أخذ من التراث والدين الإسلامي موضوعاً حيوياً لمشاريعه الموسوعية والبحثية منذ قرون من الزمن، وبخلفيّات لا تخلو من الفوقيّة والهيمنة، وتفريغ القرآن والمعارف الإسلامية من مضامينها القيميّة والإنسانية الرائعة، فضلاً عن المسّ بأصولها المتمثّلة بالوحي والنبوة والعقيدة...

خاصةً وأنّه لم تفلح كل المحاولات العربية والإسلامية من خلال التواصل والتعايش مع الغرب في تغيير تلك الصورة التي التصقت في وعي ولا وعي الغرب، وصارت مُسَلَّمة لا تُدحَض. وقد أبت أفكارهم الآبائية إلا أن تطفو على كتبهم ودراساتهم التي كتبوها بأقلام أقل ما يُقال فيها أنّها تعاني من اللاموضوعية البحثية والمنهجية...، وتتحكّم بها تلك النزعة الفوقية الساعية إلى الهيمنة الفكرية والمعرفيّة، «فإن الأغلبية المطلقة من المستشرقين لم يتخلّصوا من المواقف المعادية للإسلام»[1].

[1]- الإسلام والمسيحية، أليكسي جورافيسكي، ص 105.

يتناول هذا العدد من **مجلة دراسات استشراقية** المتخصّصة باقةً من البحوث، التي تهدف إلى الدراسة المعرفية والنقدية وبروحية بحثية موضوعية ، للعديد من القضايا التي أصدر المستشرقون أحكامهم فيها في ضوء مناهجهم وقراءاتهم للتراث الإسلامي والعربي.

ابتداءً من موضوع **الطباعة والنَّشر باللّغة العربية في إنكلترا قبل سنة ١٨٢٠م،** الذي تنشره المجلّة لتسلّط الضوء على ترجمةٍ لواحدةٍ من أبرز الأبحاث وأهمِّها التي كُتبت في النصف الثاني من القرن الماضي، التي تناولت واقع انتشار اللغة العربية في أوروبا، وبداية الاهتمام بها من حيث الدَّرس والتأليف، وهي ما يمكن أنْ نطلق عليه ببداية نشوء الاستشراق العلمي – الأكاديمي، في واحدةٍ من أكثر الدول أهميةً وأعرق المدارس الاستشراقية تأثيراً ونتاجًا.

إلى دور الرحّالة الفرنسيين في تدعيم خلايا الاستعمار في الجزائر، وتسليط الضوء على الرحلات الفرنسيّة التاريخيّة إلى شمال إفريقيا والمغرب العربي والجزائر خصوصًا، ذات الطابع الإيديولوجيِّ الدينيِّ في المقام الأوّل، والعرقيّ في المقام الثاني، فالمنطلق من أوروبا باتّجاه شمال إفريقيا له غاية وهدف ساميين، ظاهره التعرّف على الآخر المختلف عن طريق معاشرته ومخالطته، وباطنه تدوين مواطن قوّته وضعفه وتمريرها إلى القوّة السياسيّة المندرج تحت اسمها، وهذا العمل ما هو إلّا مقدّمة لاستيطان الأوطان، واستعباد شعوبها قهرًا وبالقوّة، وهو ما فعله الاستدمار الفرنسي بعدما استفاد من رحلات مستكشفيه ومدوّناتهم عن الأمّة الجزائريّة...

وليس بعيداً عن الإستشراق الفرنسي الحديث عن **الصوفي والسياسي: صورة ماسينيون في الفكر العربي المعاصر**

التي تتناول بالدراسة والتقويم مكانة المستشرق الفرنسي ماسينيون لدى الكتّاب والباحثين العرب. فهو بنظرهم مستشرقٍ منصفٍ، وهو الصوفي الروحاني، والباحث المتوحّد بموضوعه، المخلص له. والموضوع الذي أخلص له هو الإسلام وتجلّياته

المختلفة وصولاً إلى الواقع الإسلامي المعاش، فقد كان الدين الإسلامي الإبراهيمي هو الموضوع الذي عاش به ومن أجله دارسًا منقّبًا وباحثًا متحرّيًا، وهو يؤمن برسالة النبي محمد(ص) ، وقد قال ذلك وأثبته مرات متعدّدة فى كتبه، ويؤمن بالوحي والقرآن حتى أذاع عنه بعض عارفيه أنّه اعتنق الإسلام، ولكن الحقيقة أنّه لم يفعل ذلك جهارًا، ولكن أحاديثه تدلّ على كثرة اشتغاله بأدقّ مسائل الإسلام.

لنصل بالدراسة والبحث إلى إبن مسرة القرطبي، **وهل كان ابن مسرة القرطبي فيلسوفًا؟** من خلال التركيز على عمليّة «إعادة تركيب» الفكر المسرّي، من خلال شواهد تكشف عن التصوّر الفكري **لابن مسرة** ولات سيما النصوص المحفوظة التي تم العثور عليها عام ١٩٧٢م في مخطوط رقم ٣١٦٨ في مكتبة **تشستر بيتي**بدبلن، فبعد ظهور مصنفيْ الشيخ القرطبي صار من اللازم التفكير في **ابن مسرة** من جديد في ضوء هذين النصّين؛ لكن بهدف قراءتهما بعيدًا عن الأحكام المسبقة؛ إذ من المفيد جدًا في البداية تفكيك» البناء التركيبي» الذي أنجزه **أسين بلاسيوس**، عبر إعادة النظر في كلّ واحدة من كلّ الأفكار التي وصلتنا من المصادر. والإجابة على تساؤلات كثيرة أثيرت حوله؛ فهل كان **ابن مسرة** باطنيًا مجاوزاً للظاهر؟ هل كان معتزليًا؟ هل كان شيعيًا متخفيًا أو ربما اسماعيليًا؟ هل استوحى فكره من المسمى **أنباذوقليس** المنحول؟ هل كان عقلانيًا يضع العقل التأملي الحر في مرتبة النبوة أم يضعه فوقها؟ هل كان أفلوطينيًا فيضيًا؟ هل كان ثوريًا يؤطر أتباعه بنظريات اجتماعية وسياسية غريبة عبر تأويلات غامضة للقرآن؟

وأما الحديث عن **المعرفة الاستشراقيّة، العصر الإمبريالي والسياسات العرقيّة في القارّة الإفريقيّة خلال القرن ١٩**

فيهدف إلى الكشف عن أنّ الاستشراق كممارسةٍ مُنتجةٍ للقوّة والمعرفة ساهم في تأسيس العصر الإمبريالي الأوروبي في القارّة الإفريقيّة خلال القرن ١٩. وما أنتجه هذا العصر من صور نمطيّة وتصنيفاتٍ تحقيريّةً عديدةً، وقد كان العرق أهمّ العناصر التي شُرعن وبُرّر بها هذا المشروع، ثيمة العرق نفسها التي ساهمت إلى

حدٍّ كبيرٍ في تركيز مؤسّسة الدولة القوميّة سواء خلال الفترة الاستعماريّة أو ما بعد الاستعمار. فكان العرق قاسمًا مشتركًا بين ثلاثة منظوماتٍ فكريّةٍ أثّرت مباشرة في سيرورة القرن ١٩، وهي ترسّخ الدولة السياديّة، الرأسماليّة، والعصر الإمبريالي، وقد وظّف الاستعمار السياسات العرقيّة كوسيلةٍ لشرعنة وجوده وطريقة ناجعة لتقسيم البشر وتصنيفهم وتحقيرهم.

وعند البحث في **مقولات الترجمة والصورولوجيا في الكتابة المعاصرة، نحو تأصيل لأطروحات الأدب المقارن في التّراث**، نتناول بالبحث والنقد -بواسطة مقولات الدّرس المُقارن- استنطاقَ المقاربة الاستشراقيّة والمقاربة المقارنتيّة، التي تشكّلت حول نصوص الجاحظ، وتفجّرت حولها قراءاتٌ متباينةٌ وتفسيراتٌ متعارضةٌ لطبيعتها وقيمتها الجماليّة، بالتركيز على أنّ تجديد الآليات المعرفيّة والأدوات المنهجيّة في الفحص والقراءة يستتبع بالضرورة تجديدًا في الفهم، بل يستتبع كسرًا للفهومات المألوفة، وأنّ التّراث العربي -بكلّ أنماطه- غنيٌّ يحتاج إلى تحيين مفرداته بأدواتٍ علميّةٍ جديدةٍ حتى يتسنّى توظيفه في واقعنا الثّقافي المُعاصر بصورةٍ متجدّدةٍ.

وفي سياق بحث ونقد **نظرة المستشرقين اليَهُود لقضيّة الجزية في مصر الإسلاميّة "جواتياين إنموذجًا"**، كانت هذه الدراسة التي تهدف إلى إزاحة الستار عن محاولة تكريس مفهوم التأثير اليَهُودي والمسيحي من منطلقٍ عرقيٍّ في تاريخ المسلمين وثقافتهم مباشرة، والسعي لتكريس العواطف العدائيّة ضدّ المسلمين؛ فتتمحور المقالة حول مساهمة **جواتياين** في مجال الدّراسات الإسلاميّة المستخلصة من ثنايا الجنيزة، والتي ساهمت في إيضاح العديد من الجوانب الحضاريّة التي غفلت عنها المصادر العربيّة، والجنيزة تُعدّ أهمّ المصادر الخاصّة بتاريخ اليَهُود على الإطلاق في العصر الإسلامي، والتي تفصّل الكلام في الجزية والمقدار المستحقّ على الْيَهُود باختلاف طبقاتهم وحالتهم المادّيّة والاجتماعيّة، وتسليط الضوء على الآثار السلبية الناتجة عن أخذ الجزية على معيشة اليهود واستقرار حياتهم.

ختاماً يناقش هذا العدد كتاب «**المستشرقون الجُدُد**» **لمؤلّفه إيان ألموند، الذي**

يتناول فيه عن فلاسفةٍ وأدباء غربيين وظّفوا الإسلام كما يفهمونه في مشاريعهم النّقديّة للحداثة؛ لتشكيل تيّارٍ ما بعد حداثيٍّ لا يخرج من حدود الفضاء الغربي إلاّ ليخدم منظومة الهيمنة الغربيّة القائمة. ومن غير المفهوم لماذا يتعمّد الكاتب البريطانيٌّ الذي ينتمي إلى جامعةٍ أميركيّةٍ في دولةٍ إسلاميّةٍ، بث أفكار وموضوعات، بل وحتى أسماء لأشخاص لا تشترك إلا في العداوة لقيم الإسلام وعقائده، وإن كانت خارجة موضوعياً عن منهجيّة الكتاب ومضمونه، كسلمان رشدي، والأديب التركي المُلحد أورهان باموك.

وعندما نقلّب صفحات الكتاب مجدّداَ بالمقارنة مع هويّة الكاتب وخلفيّاته الفكرية، ندرك أنّه جزء من المنظومة الغربية الهادفة إلى هزّ أركان العقيدة الإسلامية، وتشويه صورته الاجتماعية والسياسة...، لكن هذه المرة في بيئة جامعية إسلامية ومن على منبر بلد إسلامي، هنا تكمن أهمّية الموضوع.

والحمد لله رب العالمين

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الطباعة والنّشر باللّغة العربية في إنكلترا قبل سنة ١٨٢٠م

Arabic Printing and Publishing in England, before 1820

جيوفري روبير(*)

تمهيد:

هذهِ ترجمةٌ لواحدةٍ من أبرز الأبحاث وأهمِّها التي كُتبت في النصف الثاني من القرن الماضي، التي تناولت واقع انتشار اللغة العربية في أوروبا، وبداية الاهتمام بها من حيث الدَّرس والتأليف، هذهِ الاهتمامات الأولى التي مثَّلت لِمَا يمكن أنْ نطلق عليه ببداية نشوء الاستشراق العلمي ـ الأكاديمي، في واحدةٍ من أكثر الدول أهميةً وأعرق المدارس الاستشراقية تأثيراً ونتاجًا.

سُطِّرت هذهِ الدراسة بقلم الدكتور جيوفري روبير (Geoffrey Roper)، البيبليوغرافي ومؤرِّخ الطباعة، والذي عَمِل كرئيس لوحدة البيبليوغرافيا الإسلامية في مكتبة جامعة كامبريدج (Islamic Bibliography Unit at Cambridge University Library) للفترة (١٩٨٢-٢٠٠٣م). ناشرًا إيَّاها سنة ١٩٨٥م في مجلَّة الجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط (British Society for Middle Eastern Studies).

*. ترجمة وتقديم: د. حيدر قاسم مَطَر التميمي، بيت الحكمة/ بغداد.

وقبل أنْ نبدأ بالدراسة المذكورة في أعلاه، وجدنا أنَّ الموضوع لأهمّيته لِمَا يستعرض من محطّاتٍ رئيسةٍ من تاريخ المدرسة الاستشراقية الإنكليزية، أنْ نقدِّم له بمقدّمةٍ نتناول خلالها نشأة الطباعة العربية في أوروبا وتطورها، آملين أنْ نوفَّق لتقديم صورة عن هذا الموضوع الشيِّق.

1_ الطباعة تحرّر المعرفة

تُعدّ الطباعة وسيلةً لاستيعاب الإنتاج المعرفي للإنسان وحِفظه، واكتشاف الإنسان لها كان يمثّل رحلة توثيق وتخزين المعارف والفنون. إنَّ ظهور الطباعة وحلولها بالتدريج محلَّ عمليّة النَّسخ اليدوي، انتقل بالكتابة إلى مرحلةٍ متقدّمة، جعلتها تتحرّك بسرعةٍ كبيرةٍ لتصل إلى كلِّ مكان، حتَّى أضحى الكتاب أحدَ أكثر السلع تداولاً بين الناس، وباتت المعرفة أمرًا مشاعًا، يستطيع أنْ يتلقَّاها أيَّ فردٍ مباشرةً من الكتاب، بعد أنْ كانت مقتصرةً على طائفةٍ خاصّة.

لقد شكَّل اختراع الطباعة أساسًا متينًا للثورة المعرفيّة، وتطوّر حركة البحث العلمي، وتجسير عمليّة الاتصال والتواصل الحضاري والمُثاقفة بين المجتمعات، وبسبب شيوع الطباعة تداعت تلك الأسوار العتيدة التي كانت تُحيط بها المجتمعات سابقًا عقائدها، وتقاليدها، وتراثها؛ حيث تسلَّل الكتاب هذه الأسوار، وعبرَ كلَّ الحواجز، فاختُرِقت المجتمعات من خلال الكتب بسهولة، حتّى انتهى العالم أخيراً إلى منطقةٍ واحدةٍ، لِمَا يسَّرته الطباعة من الاتصال، وكذلك وسائل الاتصال الأخرى.

وممَّا لا ريب فيه، أنَّ لنشأة الطباعة وتطورها في أوروبا خلال العصور الأثرَ البارز في زيادة المعرفة بالحضارة العربية الإسلامية، وخطوة عظيمة في تيسير السبيل أمام المستشرقين لتحقيقهم ونشرهم مصادر التراث العربي المخطوط. وهو ما سنحاول تسليط الضوء عليه في هذا الموضوع.

2_ اختراع الطباعة

ترتبط قصّة اختراع الطباعة في أوروبا بالألماني يوهان غوتنبيرغ (Johannes Gensfleisch zur Laden zum Gutenberg) (١٤٠٠-١٤٦٨م) كما هو مشهور؛

إذ يُقال: إنَّه هو الذي اخترع الأحرف المتنقّلة في أوروبا، وأدخل عليها تحسيناتٍ في مدينة ستراسبورغ (Strasbourg)، ولكنّه نقل مطبعته إلى مسقط رأسهِ في مدينة ماينز (Mainz) نحو عام ١٤٤٠م، أو على روايةٍ أخرى بعد ذلك بقليل في عام ١٤٤٨م، حيث طبع الكتب بها[٢]. وذهب آخرون إلى أنَّ المخترع الأوّل للطباعة في أوروبا قبل غوتنبيرغ، هو الهولندي لورنز جانزون كوستر(Laurens Janszoon Coster) (١٣٧٠-١٤٤٠م)، من مدينة هارلم الهولندية، أمَّا الألماني غوتنبيرغ فقد اقتصر جهده على التطوّر بها نحو الكمال[٣]. ونرى أنَّ مَن يُؤرّخ لمسألة اختراع الطباعة من الغربيين، قد لا يفلت من التحيّز؛ ولذلك فقد أُثير حول هذهِ المسألة سجالٌ واسع[٤].

وبغضِّ النّظر عن مدى صحَّة أيٍّ من الروايات الدالَّة على رائد الطباعة الحديثة في أوروبا ومؤسِّسها، فإنَّ ظهور هذهِ الطباعة في أوروبا تأخّر حتَّى أواسط القرن الخامس عشر، أي بعد ولادتها في الصين بنحو سبعة قرون، وإنْ كانت الطباعة آنذاك في تجاربها الأولى، وفيما بعد استطاع الأوروبيون اكتشاف الأسلوب المتطوّر لها. ولكن تبقى مسألة ينبغي ألّا تغيب عن الباحث، وهي أنَّ اكتشاف الكتابة، ثمَّ الورق، وأخيراً الطباعة - بشكلها الأوّل - كلُّها من معطيات الإنسان الشرقي الحضارية. بيد أنَّ المجتمعات الأخرى اقتبست هذهِ الفنون فأعادت إنتاجها، وطوَّرتها، وعَملت على تحديثها، وتكييفها مع البيئات المدنية المتنوعة، لتيسير الاستفادة منها.

3_ طباعة النصوص العربية

أمَّا من حيث التطوّر الفني والحِرَفي لطباعة النصوص العربية في أوروبا، وتطوّرها خلال القرون الستة الأخيرة، فيقول المصمِّم والطبَّاع والرسَّام الإنكليزي وولتر تريسي (Walter Valentine Tracy) (١٩١٤-١٩٩٥م)، الذي عَمِل خلال الفترة (١٩٤٧-١٩٧٧م) مديرًا لقسم تطوير الخطوط ومسؤولاً عن تطوير أنظمة النشر الإلكترونية المخصَّصة للغة العربية في شركة (Linotype)، يقول: يدخل في عمل الطباعة عمليتان: التَّنضيد أو التصفيف، وهو تكوين كلمات وخطوط النص وتجميعها في أعمدة وصفحات، والطباعة نفسها وهي عملية تحويل صور الحروف والكلمات إلى الورق من خلال طريقةٍ ميكانيكيةٍ. إنَّ حِرفة الطباعة من النوع المتحرك بدأت

تُستعمل وتُمارَس في أوروبا في متوسط القرن الخامس عشر. وحتَّى مطلع القرن التاسع عشر بدأت هذهِ الحِرفة في الانتشار الواسع بالعالم كلِّه، وقد عرف إنتاجها لأعمالٍ مطبوعة ارتفاعًا ملحوظًا وذلك بدون تغييراتٍ أساسيةٍ في مناهجها وطرقها. كلُّ جزءٍ من نوع الخط كان يُجمع باليد، وكلُّ شكلٍ للصفحات كان يُحبرَّ ويُطبع بواسطة الطَّبع اليدوي. وقد كان التقدّم الملحوظ آنذاك قد حدث في سنة ١٨١٤م، عندما كانت طباعة الصَّحف المعتمدة على الطاقة قد قُدِّمت لأوّل مرّةٍ لتوفير نسبةٍ مرتفعةٍ من إنتاج الأعمال الكاملة.

عمليّة الطباعة أو ما يُصطلح عليه غالبًا بـ(عمل الطبع) تتطلَّب دقَّةً في المهارة، لكنّها لا تختلف من مكانٍ لآخر. وباختصار، فإنَّ اللغة التي منها يتكوّن العمل لا أثر لها على طريقة أو منهجيّة طباعتها. وعلى عكس ذلك، فإنَّ المسألة تتعلَّق بعمليّة التنضيد أو التصفيف. فالمنضِّد يجب أنْ يكون ملمًّا بأشكال الحروف التي منها تكون اللغة مُعبرِّة، إضافةً إلى الأعراف التقليدية لتلك الأشكال. إنَّ اللغات الأوروبية تتطلَّب حرفين اثنين، الشكل الكبيرة والصغيرة، في المخطوط الروماني، وبعض المخطوطات الأخرى، على سبيل المثال: الروسي، اليوناني، الأرميني، كلُّها تتبع العُرف نفسه. في معظم مخطوطات العالم، تُعتبر الحروف الفرديّة مُعبرِّةً في شكلٍ واحدٍ فقط، لكن تتضمَّن هذهِ الحروف بعض التعقيدات الخاصّة – خصوصًا عند تمثيل حروف العِلَّة في ارتباطها بعنصرٍ ساكن (حرف ساكن) في مقطعٍ لفظيٍّ عوضًا عن حروفٍ منقسمةٍ أو متقطعةٍ. هذا ينطبق بشكلٍ صحيح على اللغة العربية، التي لها خاصيّة إضافيّة وهي كونها ذات أحرف متصلة؛ هذا يعني أنَّ الحروف مرتبطة مع بعضها البعض مثل الكتابة اليدويّة الشخصيّة. وحتَّى وقتٍ قريب، هذهِ الخاصيّة، والاختلافات في شكل الحرف الذي تنتج عنه جعلت من التنضيد اليدوي والميكانيكي للغة العربية مهمّةً شاقّة أكثر من التنضيد في اللغات الأوروبية. ومع ذلك، فإنَّ تنضيد اللغة العربية قد بدأ شيئًا ما مبكرًا في تاريخ هذهِ الحِرفة؛ لأنَّ المُساهمات المهمّة في هذا المجال والتي كانت عن طريق الثقافة العربية أثارت اهتمامًا جديًا لدى الباحثين الأوروبيين خلال عصر النهضة. وقد كان الكتاب الأوّل الذي تضمَّن نصوصًا مكتوبةً بالخط العربي قد طُبع في مدينة فانو (Fano) بإيطاليا في وقتٍ مبكِّر سنة ١٥١٤م. ويُعرف أيضًا أنَّ

نسخةً من القرآن قد طُبعت في فينيسيا (Venice) عام ١٥١٨م، بالرغم من عدم وجود نسخة تكون قد بقيت إلى الآن. وقد كان روبرت غرانجون (Robert Granjon) (١٥١٣-١٥٩٠م)، الفرنسي الكبير السبَّاك للخط، قد قطَّع خرامات للخط العربي الذي كان متضمّنًا في طباعة كتابٍ بروما عام ١٥٨٥م. وبالفعل، فإنَّه قطَّع مجموعة من الخطوط العربية، وبعضها بقيَ إلى يومنا هذا في أرشيفات المطبعة الوطنيّة في باريس[٥]. وفي أكسفورد، قام رئيس الأساقفة ويليام لود (William Laud) (١٥٧٣-١٦٤٥م) - الذي خصَّص كرسيًا شرفيًا للغة العربية عام ١٦٣٦م[٦]- بتشجيع مكتب الطباعة بالجامعة على شراء الخطوط العربيّة من هولندا، وهذا الذي كان بالفعل سنة ١٦٣٧م[٧]. وبالتالي، فإنَّ الخط العربي الأوّل الذي أُنجز بإنكلترا كان قد قُطِّع من طرف ويليام كاسلون (William Caslon I) (١٦٩٢-١٧٦٦م) عام ١٧٢٠م[٨].

ولا يمكن القول إنَّ الجودة الفنيّة لهذهِ الخطوط العربيّة المنجزة بأوروبا كانت ذات ترتيبٍ عالٍ ومتميز. هذا بالطبع لم يكن بسبب نقص المهارة أو انعدامها. فـ(غرانجون)، وهو واحدٌ من أبرز مقطِّعي الخرامات المكتوبة خلال القرن السادس عشر، كان معروفًا بجماليّة أشكالهِ في الخط الروماني، وقد أنتج خطًّا من نوع (civilité) في مُحاكاة للخطِّ اليدوي الرسمي الذي كان شائعًا بفرنسا آنذاك، وذلك قبل أنْ يُقطَّع الخط العربي الأوّل له. ويُرجَّح أنَّ الباحثين الأوروبيين رفضوا أنْ يُعيروا مخطوطاتهم العربية القيِّمة لمُصمِّمي الخط، واكتفوا بتزويدهم فقط بنُسخٍ لهم مكتوبة يدويًا بالحروف العربيّة. وبالتالي، لم يتبقّ لمُقطِّعي الخرامات المكتوبة سوى إتباع هذه النماذج الناقصة. وحتَّى مطلع القرن التاسع عشر لم يكن تصميم الخط العربي محترمًا قط، رغم استعمال فنّ التصوير لتزويد مُصمِّمي الخط بنماذج جيّدة، وتقديم آلة تقطيع الخرامات البنتوغرافية Pantographia. وقد أدّى تأسيس دور سباكة الحروف في مدن الشرق الأدنى دورًا كبيراً لتصميم الخط العربي[٩].

4_ دوافع تطوير الطباعة

في إشارةٍ لتحديد أبرز العوامل أو الدوافع التي ساعدت على انتشار الطباعة بالأحرف العربية وتطورها في أوروبا العصور الوسطى، يقول الدكتور قاسم السامرائي،

أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة لايدن: "الطباعة العربية في أوروبا مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بصناعة (الكاغد) أوّلاً، وحمَّى التنصير ثانيًا، والهيمنة الاستعماريّة ثالثًا، وتطوّر الاستشراق ووصولِه إلى نظامٍ مبنيٍّ وفق قواعد منظَّمة رابعًا... ومن هنا فإنَّ الأوروبيين لم يتوصّلوا إلى فنِّ الطباعة إلاَّ بعد أنْ تعلَّموا صناعة (الكاغد) من المسلمين الذين احتكروا صناعته سبعة قرونٍ في سمرقند وبغداد ودمشق والقاهرة وشاطبة وفاس. فنافسوهم في إنتاجِه، ممَّا أدّى إلى إغراق الأسواق الإسلاميّة بالكاغد الرخيص الثمن منذ بداية القرن العاشر للهجرة، وبالتالي قضى تدريجيًا على صناعة (الكاغد) أو كاد في المشرق وشمال أفريقيا»[١٠].

كما كان لشيوع الطباعة على القوالب الخشبيّة في أوروبا، وانتقال تقنياتها من الشرق الإسلامي، لتُستخدم في البدء بطباعة الكتيبات الدينيَّة الصغيرة حول القديسين مع صورهم في كلٍّ من ألمانيا وهولندا خلال العَقد الأخير من القرن الرابع عشر للميلاد، هذا الشيوع والانتشار الذي يُعتقد أنَّه كان حافزًا لـ(غوتنبيرغ) ليعمل على تطويرها. ولعلَّ أقدم ما طُبع من الحروف العربية بطريقة القوالب الخشبيّة في أوروبا، ما ظهر من كتاب السياسي والرحَّالة الألماني بيرنهارد برايدنباخ (Bernhard von Breidenbach) (١٤٤٠-١٤٩٧م)، المعنون: رحلة إلى الأرض المقدّسة (peregrinatio in terram sanctam)، المطبوع في (ماينز) بألمانيا سنة ١٤٨٦م[١١].

ومن جانبٍ آخر، فإنَّ الذّعر الذي أصاب أوروبا إثر سقوط القسطنطينيّة على يد السلطان مُحمَّد الفاتح (٨٣٣-٨٨٦هـ/١٤٢٩-١٤٨١م)، في ٢١/جمادي الأولى/٨٥٧هـ الموافق ٢٩/أيار/١٤٥٣م، ولَّد حافزًا لـ(غوتنبيرغ) وهو بداية نشاطِه أنْ تنشر مطبعته بعد أقلّ من سنة من سقوط القسطنطينية كتيبًا بعنوان: (Turkenkalender)، يُحذِّر فيه أوروبا من الإسلام ومن تنامي قوّتِه في الشرق وخطره الماحق على أوروبا، ولعلَّه هو المحفوظ بمكتبة الدولة في ميونيخ (Bavarian State Library)، تحت عنوان: تحذير النصرانية من الأتراك (Eine Mahnung der Christenheit wihder die Türken)، مطبوعًا بحروف غوتنبيرغ سنة ١٤٥٤م، ولم يبقَ منه سوى نسخةٍ واحدةٍ فقط.

أمَّا في أسبانيا فقد رأى أُسقف غرناطة هيرناندو دي تالافيرا (Hernando de Talavera)

(١٤٢٨-١٥٠٧م) بعد سقوطها سنة ٨٩٨هـ/١٤٩٢م "أنَّ تنصير الموريسكيين لا يمكن أنْ يتم إلَّا إذا عرف القُسس ورجال الكنيسة الذين يعملون في غرناطة لغتهم». ومن هذا الدافع تشر الراهب الإسباني بيدرو دي الكلا Fray Pedro de Alcalá (١٤٥٥-١٥٠٨م) أول كتاب في إسبانيا حوى حروفًا عربيّةً طُبعت على قوالب خشبية في جزءين، نُشرا معًا سنة ١٥٠٥م، تحت عنوان: Vocabulista arauigo en letra castellana.[١٢]

ولعلَّ من أوائل المستشرقين الأسبان الذين أولوا اللغة العربية عنايةً كبيرة، الفيلسوف الكتالوني رايمون لول (Ramon Llull) (١٢٣٢-١٣١٥م)، الذي انكبَّ على دراسة اللغة العربية والثقافة الإسلاميّة، حاثًّا الأوروبيين على دراسة اللغة العربية وغيرها من اللغات التي لم تُدرَّس بشكلٍ كافٍ في أوروبا؛ حيث تركَّزت أغلب أعمالهِ حول تحويل المسلمين والمسيحيين المنشقّين إلى الديانة المسيحيّة. سافر عبرَ أوروبا للقاء الباباوات والملوك والأمراء محاولاً إنشاء كلِّياتٍ خاصّة لإعداد المبشِّرين المستقبليين، مؤكِّدًا أنَّ تحويل المسلمين للمسيحيّة يجب أنْ يكون عبرَ الدعوة لا بالقوّة العسكريّة، وقد حقَّق هدفه أخيراً في تعليم اللغات في الجامعات الكبرى في عام ١٣١١م، عندما أمر مجمَع فيينا Council of Vienne بإنشاء كراسي لتدريس العبرية والعربية والكلدانية (الآرامية) في جامعات بولونيا وأكسفورد وباريس وسلامنكا، وفي المحكمة البابوية أيضًا[١٣].

وفي سنة ١٥٦٦م صدر كتاب: العقيدة النصرانية باللغة العربية واللغة القشتالية (Doctrina Christiana en lengua arauiga y castellana)، لرئيس أساقفة مدينة (بلنسية)، مارتن بيريز دي أيالا (Martín Pérez de Ayala) (١٥٠٤-١٥٦٦م)[١٤]. لتتواتر الكتب الموجَّهة لإقناع النصارى الجُدد دون انقطاع، حتَّى قرّر الملك فيليب الثالث (Philip III) (١٥٧٨-١٦٢١م)، بعد إلحاح الفاتيكان المتكرّر، إخراج الموريسكيين من الأندلس سنة ١٠١٨هـ/١٦٠٩م.

أمَّا في إيطاليا فإنَّ حماسة الفاتيكان في ضمِّ المارون والأرثذوكس والنَّساطرة واليعاقبة والقِبط، وبقية الكنائس الشرقيّة إلى كرسي روما، وخوفهِ من انضمامهم

للكنائس البروتستانتيّة، كان وراء إنشاء مطبعة الكلِّية الجزويتية (Tipografia del Collegio Romano) سنة ١٥٥٥م في روما، في عهد البابا بيوس الرابع (Pope Pius IV) (١٤٩٩-١٥٦٥م). ولَعِب الهدف نفسه دورًا في إنشاء مطبعة (مديتشي) سنة ١٥٨٤م في روما، حيث اختار البابا غريغوري الثالث (Pope Gregory III) (ت٧٤١م) أحد كرادلتِه، وهو الكاردينال فيرديناندو دي مديتشي (Ferdinando I de' Medici) (١٥٤٩-١٦٠٩م) مديرًا ومشرفًا على المطبعة، فسُمِّيت باسمِه. الذي اختار بدورِه أحد المستشرقين الإيطاليين الروَّاد، جيوفاني باتستا ريموندي Giovanni Battista Raimondi (١٥٣٦-١٦١٤م) معاوناً له. فأصدرت المطبعة سنة ١٥٨٤م، بحروف (روبرت غرانجون) الذي انضمَّ إليها في السنة نفسها، أول كتابٍ لها بالعربية، بعنوان: (الصلوات السَّبع) Liber vji precationum[١٥]. وأشفعته في سنة ١٥٨٥م بكتاب (البستان في عجائب الأرض والبلدان) لأبي العباس أحمد بن خليل الصالحي[١٦].

ومع هذا فإنَّ دراسة اللغة العربية في أوروبا لم تكن قليلة الأهميّة، بحيث إنَّ دراستها كانت أمرًا ثانويًا مساعدًا في دراسة نصوص العهد القديم والجديد فحسب كما هو معروف، بل كان هناك اهتمامٌ عميق في دراستها عند فئةٍ أخرى من الباحثين للوصول إلى معرفة ما كُتب بالعربية في العلوم الأخرى. ويظهر هذا الاهتمام لدى المستشرق الألماني يعقوب كريستمان Jakob Christmann (١٥٥٤-١٦١٣م)، أستاذ اللغة العربية في جامعة هايدلبيرغ Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg، الذي وضع كتابًا في (الألف باء العربية) Alphabetum arabicum سنة ١٥٨٢م[١٧]. وليترجم كذلك مخطوط العالم الفلكي أحمد بن مُحمَّد بن كثير الفرغاني (توفيِّ بعد ٢٤٧هـ/٨٦١م) في (الحركات السَّماوية) إلى اللاتينية، ونشره مع تعليقاتِه وشروحِه في فرانكفورت سنة ١٥٩٠م[١٨].

والملاحظ أنَّ هذا الاهتمام بغير الأدوات التنصيرية كان ضعيفًا خافتًا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، إلَّا من بعض الدراسات والترجمات التي تُعدّ جهودًا فرديّةً غير منظَّمة. وحسبنا أنْ نُشير إلى أنَّ كرسي اللغة العربية في جامعة لايدن

وفي غيرها من الجامعات الأوروبية قد اختفى في القرن الثامن عشر، وأُلحقت دراسة اللغة العربية بكرسي اللغة العبرية ودراسة التوراة، ما أدّى لأنْ تُحصر دراسة اللغة العربية في إطار علم مقارنة اللغات السامية. وهو الأمر الذي أشار إليه المستشرق الهولندي ألبرت سخولتنس Albert Schultens (١٦٨٦-١٧٥٠م) في أكثر من مناسبة[١٩]. ليُعاود الاهتمام بهذهِ اللغة وفقهها على يدِ المستشرق الألماني يوهان يعقوب رايسكه Johann Jakob Reiske (١٧١٦-١٧٧٤م)، ولتأخذ منحىً جديداً في الدراسات التخصصية ضمن المدرسة الاستشراقية الألمانية، التي اشتهرت بأبحاثها واهتماماتها الفيلولوجية[٢٠].

النَّص المُترجَم:

كانت بريطانيا وافدًا متأخرًا نسبيًّا إلى الطباعة العربية، كما كانت في تطوّر الطباعة عمومًا. إضافةً إلى ذلك، بقي إنتاجها من الكتب العربية بمستوى أقلّ من منافسيها الأوروبيين سواءٌ من حيث النوعيّة أو الكميّة، حتَّى القرن التاسع عشر على الأقل.

كان أوّل طبَّاع إنكليزي هو ويليام كاكستون William Caxton، وأوّل كتاب إنكليزي مطبوع يحوي العربية أنتجه مساعده وخليفته وينكين دي وورد Wynkyn de Worde، من شارع فليت Fleet Street في لندن. العمل المعني هنا هو بحث لاتيني لروبرت ويكفيلد Robert Wakefield عن ميزة اللغات العربية والآرامية والعِبرية عام ١٥٢٤م، بعنوان: Oratio de laudibus & utilitate teium linguarum Arabicae Chaldaicae & Hebraicae. مات (ويكفيلد) عام ١٥٣٧م، وكان خريج كامبريدج، ودَرس ودرَّس اللغات الشرقية بجامعتي لوفين Louvain-Leuven وتوبينغن Tubingen. وأستُدعي لاحقًا إلى إنكلترا من قبل هنري الثامن (Henry VIII) ليصبح أستاذًا للغة العِبرية، أوّلاً في كامبريدج ومن ثمَّ أكسفورد[١]. احتاجت مقالته المطوَّلة عن اللغات السامية طباعةً واضحة وجيدة بالعربية والعِبرية، ولم يكن الطبَّاع مؤهَّلاً لتوفير ذلك. وكان المؤلِّف مُلزمًا بحذف جزءٍ إضافيٍّ من العمل بسبب نقص الأنماط المناسبة[٢]. والحروف العربية القليلة المستخدمة، قُطِّعت على الخشب، فكانت سيئة الشكل وتفتقر للانسيابية. العيِّنة الأفضل هي (بسم الله) المدمجة بجهاز طباعة

وينكين Wynkyn الدقيق عند النهاية، حيث تُشكِّل الحروف الأولى لكاكستون Caxton المحور. لكن في أماكن أخرى الحروف العربية التي استُخدمت في نصِّ الكتاب كانت سيئةً جدًا وأحيانًا بالكاد قابلة للفك.

كانت الطباعة العربية في أوروبا ككلّ، ما تزال في بداياتها آنذاك. أوّل كتاب استخدم النمط العربي طُبع في إيطاليا قبل ذلك بعشر سنوات فقط[٣]. عمومًا، سواءٌ كان في إيطاليا أو دولٍ أوربيةٍ أخرى فقد أُجريت تجارب إضافيّة، وتحسَّن فنِّ الطباعة العربية كثيراً بنهاية المطاف، لكن لم يحدث تطوّر مماثل في بريطانيا. الكتاب الثاني والأخير من القرن السادس عشر بالإنكليزية الذي يحوي العربية، كما هو معروفٌ حتَّى الآن، هو ترجمة إنكليزية لكتاب Hypnerotomachia Poliphili، للسير روبرت دالينغتون Sir Robert Dallington[٤]، الذي طُبع لصالح س. واترسون S. Waterson عام ١٥٩٢م[٥]. القطعتان الخشبيتان اللتان تحويان كلماتٍ عربية نُسختا من الطبعة الإيطالية الأصلية قبل ذلك بنحو مائة سنة[٦]، وأُعيد إنتاج الأخطاء الأصلية[٧] بدون تصحيحات أو تحسينات على الإطلاق[٨].

الظهور التالي للعربية المطبوعة في إنكلترا كان عام ١٦١٤م، ففي تلك السنة نشر جون سيلدن John Selden، القانوني والمستشرق وجامع التحفيات الشهير، كتابه: Titles of Honor، وطبعه الطبَّاع اللندني ويليام ستانسبي William Stansby. وظهر فيه عدد من الكلمات والألقاب العربية والتركية، مثل: (الشيخ) و(الشريف) و(السلطان) و(أمير المؤمنين)، نُقشت على قوالب خشبيّة أُدرجت على خطوط الطباعة. وكُرِّرت جميعًا في فهرس (كلمات الألسن الشرقية) Words of the Eastern Tongues بالنهاية. الحروف المكتوبة كانت مشوَّهة وغير منظَّمة مع عددٍ من أدوات الربط غير الصحيحة. ونُشرت طبعة ثانية من الكتاب عام ١٦٣١م، طبعها مجدّدًا ويليام ستانسبي مع تحسيناتٍ طفيفة فقط إلى العربية، مع أنَّ المتون أعيد قطعها لتُلائم النَّمط الأكبر المستخدم للنص الرئيسي. واستخدم الطبَّاع نفسه بالسنة نفسها كلماتٍ عربيةً وفقًا لطريقة قطع الخشب، في الطبعة الأولى من كتاب سيلدن De successionibus in bona defuncti.

تلك القوالب الخشبية، على غِرار المستخدمة في النمسا وسويسرا بمنتصف القرن السادس عشر[٩]، كانت وسيلةً فرضها نقص النمط المعدني المناسب القابل للحركة، فمقابل التقدم الكبير بالطباعة العربية خلال نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر في إيطاليا، لم يكن لهولندا وفرنسا نظيرٌ في بريطانيا. المؤلِّفون والعلماء الأقل حظًّا من (سيلدن) والذين رغبوا بنشر كتب تحوي العربية على الإطلاق، كان عليهم تبنِّي وسائل أقل إرضاءً. ترك أحيانًا فراغ إلى يسار الكلمات العربية ليتم إدراجه يدويًا في كلِّ النسخ، كما في أطروحات ريتشارد بريت Richard Brett's Theses، التي تحوي شعرًا عربيًا، وقد نُشرت في أكسفورد سنة ١٥٩٧م[١٠]. واستُخدمت أحيانًا الكتابة بالحروف اللاتينيّة، كما في زوجٍ من القصائد، بالعربية والتركية، وهي جزء من مجموعةٍ تُدعى Eidyllia لرثاء وفاة الأمير هنري، نشرت في أكسفورد سنة ١٦١٢م[١١]، وكتاب ويليام بدويل (William Bedwell) المعنون: The Arabian Trudgman and Index Assuratarum Muhammedici Alkorani (١٦١٥م[١٢]. الحل الآخر كان استخدام الحروف العِبرية، وكان نمط كتابتها متاحًا، ولها تقليدٌ قديم بالاستخدام في اللغة العربية من قبل اليهود. وجرى ذلك بكتاب ماثياس باسور Matthias Pasor المعنون: Oratio pro linguae Arabicae، (أكسفورد: ١٦٢٧م[١٣]. لكن اقتباساته من المؤلِّفين المسلمين، مثل أبو الفداء، تبدو غير متناسقة بهذا الشكل.

بالنسبة لعمل (سيلدن) اللّاحق مع اقتباساتٍ بالعربية، فقد استخدم (ستانسبي) للمرة الأولى في إنكلترا نمطًا معدنيًا مناسبًا قابلاً للحركة. وكانت تلك الطبعة الأولى لبحثه الشهير عن قانون البحار، المعنون: Mare Clausum، المنشور عام ١٦٣٥م. تنضيد الحروف مفكَّك نوعًا ما، ويحوي عددًا من الأخطاء النحويّة. وقد ترك المؤلِّف فجواتٍ كبيرةً جدًا بين الحروف كان ينبغي وصلها، إضافةً إلى استخدام حروفٍ خاطئة أو حروفٍ ذات تنقيطٍ خاطئ، أو صيغ أولية / وسطية / نهائية خاطئة. تلك العيوب كانت غير مفاجئة نظرًا لنقص الخبرة الكامل بالعربية في تقليد الطباعة الإنكليزي.

يُعد مصدر نمط الكتابة المستخدم من (ستانسبي) لغزًا، فهو ينسجم مع أسلوب خبيري الطباعة الهولنديين (Raphelengius and Erpenius) مطلع القرن السابع

عشر، لكنّه بحجمٍ أصغر من الواجهة العربيّة للخبير الأوّل ويختلف بالتفاصيل عن الثاني، ومع ذلك يتشابه معهما كثيراً. وربما يكون نسخة من واجهة طباعة الخبير الثاني، المستورد على الأرجح من هولندا، لكن ذلك يبقى مسألة تخمين بحاجة لمزيدٍ من البحث وإيجاد أدلة إضافيّة.

استُخدم قالب الحروف ذاته في السنة التالية بالطبعة الثانية والموسَّعة جدًا لكتاب (سيلدن) De successionibus in bona defincti، عام ١٦٣٦م. وطبعه ريتشارد بيشوب Richard Bishop الذي اشترى عمل (ستانسبي) عام ١٦٣٥م[١٤]، وتضمَّن استخدامًا أكثر كثافةً للعربية بما في ذلك صفحة كاملة (ص١٥٥). مع أنَّ التنضيد احتوى أخطاءً وخصائص غريبة كثيرة، لكنّه أظهر بعض التحسّن عن جهود (ستانسبي) المبكِّرة. واستخدم (بيشوب) النمط نفسه مجدّدًا في De iure naturali ١٦٤٠م، وEutychii Aegyptii... Ecclesiae suae origines ١٦٤٢م. وتكوَّن الثاني من النص العربي جنبًا إلى جنب مع الترجمة اللاتينيّة لتاريخ الكنيسة لسعيد بن البطريق. وبالتالي كان محتواه العربي جوهريًّا أكثر من الفقرات السابقة، ويمكن اعتباره أول كتاب عربي يُطبع في إنكلترا[١٥].

في الوقت نفسه، فإنَّ نقص تسهيلات الطباعة العربية واللغات الأخرى، والذي عكس المكانة الواطئة للعِلم اللغوي في بريطانيا آنذاك، جذب الاهتمام بأوساطٍ أخرى. وحينما أصبح ويليام لاود William Laud عام ١٦٢٩م مستشارًا لجامعة أكسفورد، وكان مصمِّمًا لزيادة معايير التعليم هناك إلى مستوياتٍ دوليّة. وأراد أيضًا إمالة الميزان بعيدًا عن طبَّاعي لندن، الذين تمتعوا باحتكارٍ شبه كامل لإنتاج الكتب الجوهرية حتَّى ذلك الحين، وترجيح كفَّة الجامعات[١٦]. وكونه رئيس أساقفة كانتربوري Canterbury بدءًا من سنة ١٦٣٣م، بينما استمر مستشارًا لأكسفورد، فقد شَغِل منصبًا قويًا لتغيير الأمور. ورتَّب منح عقد امتياز ممَّا سمح للجامعة للحفاظ على مؤسَّسة الطباعة وطبع أيَّة كتب غير ممنوعة بصورةٍ عامة. عمومًا، قبلت شركة بائعي قرطاسية لندن London Stationers' Company تسديد مبلغٍ سنوي قدره

(٢٠٠) جنيه للحفاظ على احتكارها للكتب المقدّسة وكتب الصلاة، وكانت أكثر المطبوعات ربحيّةً في تلك الفترة[١٧].

مكّنت تلك الأموال الجامعة من توسيع عملها الطباعي المخطَّط، بالتوافق مع قوانين ١٦٣٦م التي وضع (لاود) فيها أساس مطبعة الجامعة[١٨]. كما اهتمّ (لاود) كثيراً بالدّراسات العربية، فكان عنصرًا محوريًّا بإنشاء كرسي اللغة العربية وامتلاك المخطوطات العربية لصالح مكتبة بودليان (Bodleian Library). نتيجةً لذلك هي تُمنيه إلى »امتلاك مخطوطاتٍ ممتازةٍ كثيرة في مكتبتك، فقد تتشجَّع في الوقت المناسب لنشر بعضها مطبوعة«[١٩]. لهذا الغرض بدأ بامتلاك المادّة الضروريّة للطباعة بالعربيّة. سواءٌ أكان مدركًا أم لا بنشاطات سيلدن وستانسبي وبيشوب بهذا المجال فهذا غير معروف، لكن بكلِّ الأحوال فهو على غرارهم حوَّل انتباهه أخيراً إلى هولندا وأرسل في سنة ١٦٣٦م بائع كتب لندني يُدعى صامويل براون (Samuel Brown) إلى مدينة ليدن لشراء المعدّات. وفي كانون الثاني ١٦٣٧م اشترى (براون) من مخزون حِرفي طباعة متوفىً حديثًا بتلك المدينة يُدعى Arent van Hoogenacker، وهي مجموعة من الخرامات والمصفوفات للحروف الأصليّة، وتشمل نوعين من العربية[٢٠]. ويبدو أنَّ ذلك الحرفي جهَّز سابقًا أنماط طباعةٍ من المصفوفات نفسها، والتي استُعملت ببعض أعمال Erpenius وغيرِه، وعلى سبيل المثال طبعته لكتاب »أمثال لقمان« (Amthāl Luqmān) المنشور في أمستردام عام ١٦٣٦م[٢١].

يعتقد مؤرِّخو الطباعة عمومًا أنَّ جامعة أكسفورد لم تحصل على قيمةٍ جيّدةٍ مقابل (٢٣٠٠) غيلدر التي دفعتها[٢٢]. أوّلاً، اكتمل نمط واحد فقط من مجموع نمطين للعربية وكان مناسبًا للاستخدام[٢٣]. ثانيًا، لم تُقطع الخرامات بحدَّةٍ كافيةٍ للسماح لنوع الطباعة بإعطاء انطباعٍ نظيفٍ فعليًّا[٢٤]. ثالثًا، كان الكثير من الحروف المنقّطة من نمطٍ يُدعى بورتمانتو (portmanteau)، واستُخدمت مصفوفة واحدة فقط لصبِّ كلِّ مجموعةٍ من الحروف من نفس الشكل، (أي: باء، تاء، ثاء)، مع كلِّ التنقيط الموجود الممكن، والنمط الناتج يجب قضمه لإزالة النّقاط غير المرغوبة عند الضرورة[٢٥]، وهو من الواضح إجراء غير مرضٍ.

يعود أوّل استخدامٍ لنمط الطباعة من هذهِ المصفوفات إلى سنة ١٦٤٨م[٢٦]. ولكن هناك كتاب يعود لعام ١٦٣٩م، استُخدم فيه هذا النّمط. وهذا الكتاب هو تعليق جون فيكارس (John Viccars) بعشر لغاتٍ على المزامير، بعنوان: Decapla in Psalmos. وخصَّص (جون) هذا العمل لرئيس الأساقفة (لاود)، وذكر بالخصوص على صفحتي العنوان والإهداء (f.A3r)، وهما النّمطان السرياني والعربي الجديدان اللذان توفَّرا خلال عمل (لاود). وامتلك أيضًا الأبجديّة السريانيّة والعربيّة الكاملة والمطبوعة ببداية الكتاب.

عمومًا، لم يُطبع أو يُنشر هذا الكتاب في أكسفورد، لكن في لندن، من قبل روبرت يونغ (Robert Young). ورغم نوايا (لاود) لكن مطبعة جامعة أكسفورد لم تكن قد أُسِّست بعد، وبالتالي أيَّة طباعة علميّة، وحتَّى استخدام الأنماط الجديدة كان على أيدي طبَّاعين تجاريين خاصين. (فيكارس)، المؤلِّف الضليع لهذا التعليق، مع أنَّه أصلاً من كامبريدج، كان قد انتقل بذلك الوقت إلى أكسفورد، وتمكَّن من استخدام المصفوفات الجديدة ليمتلك قالب نمط طباعةٍ في لندن ليطبع هذا العمل الطّموح، وهو ما كان مستحيلاً في إنكلترا سابقًا. ونشر بالسنة نفسها في أكسفورد توماس غريفز (Thomas Greaves) بحثًا لاتينيًّا عن أهميّة الدّراسات العربيّة، حيث كُتبت الاقتباسات العربية باليد[٢٧].

كان للحرب الأهليّة بالعَقد الخامس من القرن السابع عشر تأثيرٌ سلبيٌّ على النّشاط الثقافي في الجامعات الإنكليزية، والتي دعم معظمها الجانب الخاسر وعانت من العواقب. وأعدم (لاود) نفسه عام ١٦٤٥م؛ ليتحقَّق تقدّمٌ ضئيلٌ في النّشر العلمي للنصوص العربية، أو أيِّ عملٍ ثقافيٍّ، بتلك الظروف[٢٨]. لكن ابتداءً من سنة ١٦٤٨م جرى تجاوزٌ تدريجيٌّ للصعوبات الفنّيّة والسياسيّة، وأُنجزت سلسلة من المساهمات المهمّة والجوهريّة بمجال الدّراسات العربيّة من علماء أكسفورد، باستخدام أنماط ليدن، التي شَهِدت إضافاتٍ وتحسيناتٍ تدريجيّةً.

يعود جانب كبير من الفضل بذلك إلى رجلين، هما: جون غريفز (John Greaves) وإدوارد بوكوك (Edward Pococke). ومع أنَّ الثاني أكثر شهرةً علميّة،

لكن الأوّل كان هو مَن استلم الريادة بمسألة الطباعة العربية، ومساهمته العلميّة مهمّة أيضًا. زار بنفسهِ مدينة ليدن وكان صديقًا للمتخصِّص الهولندي الكبير بالدّراسات العربية غوليوس (Golius)، وسافر أيضًا إلى تركيا ومصر عامي (١٦٣٨-١٦٣٩م) تحت رعاية (لاود)، حيث جمع المخطوطات[٢٩]. وكتب عام ١٦٤٠م كتابَ نحوٍ فارسي، لكنّه شعر بالإحباط لعدم نشرهِ بسبب قلّة أنماط الطباعة[٣٠]. وكان عمومًا عالم رياضيات وفلك إضافةً إلى عملهِ مستشرقًا، وفي سنة ١٦٤٣م عُيِّنَ أستاذًا بعِلم الفلك في أكسفورد[٣١]. وفي السنوات اللّاحقة ورغم طردهِ من كرسيهِ خلال الحرب الأهليّة، أكمل وحضَّر لنشر عملٍ عن علم الفلك من قبل سلفهِ جون بينبريدج (John Bainbridge)، وأضاف إليه نصّ الملاحظات الفلكيّة لعالم الفلك الفارسي أولوغ بيك (Ulugh Beg). وكان يجب توفير نمط طباعةٍ عربيّ مناسبٍ مع حروفٍ فارسيّةٍ إضافيّة قبل نشر هذا العمل، ولهذا الغرض استعار في كانون الثاني ١٦٤٨م مصفوفات الجامعة العربية وتطوّع بعلاج عيوبها. وأخذ المصفوفات إلى لندن، وامتلك مصفوفاتٍ جديدةً للحروف المعيبة، وللحروف الفارسية، ومن ثمَّ امتلك قالب حروفٍ جديد (أو على الأرجح أكثر من واحد). ومن ثمَّ استخدم جزء من هذا النّمط من قبل طبَّاع أكسفورد هنري هال (Henry Hall) بالسنة نفسها لطباعة نص أولوغ بيك. وكانت تلك أوّل طباعة عربيّة في أكسفورد[٣٢]. رتَّب (غريفز) أيضًا استخدام طبَّاعين لندنيين، هما: مايلز وجيمس فليشر (Miles and James Flesher) لقوالب حروفٍ من نفس المصفوفات، لكن مع خصائص إضافيّة تشمل مجموعةً جديدةً من الأرقام لإنتاج نصٍّ فلكي فارسي آخر قام بتحريرهِ، وكتابه النحوي الفارسي الذي طال انتظاره، ليظهر كلاهما عام ١٦٤٩م. وتندب مقدّمة كتاب النحو حقيقة أنَّه تأخّر لتسع سنوات بسبب نقص أنماط الطباعة[٣٣].

نشر (غريفز) سنة ١٦٥٠م نصًّا فلكيًّا فارسيًّا آخر، هو لمحمود شاه خولجي (Mahmud Shah Khulji)، وفي السنة نفسها نصًّا جغرافيًّا عربيًّا هو وصف أبو الفداء لآسيا الوسطى. وطُبع كلاهما أيضًا في لندن من قبل (فليشر) باستخدام أنماطٍ من مصفوفات أكسفورد[٣٤]، ليتوفىَّ (غريفز) بعد عامين أي سنة ١٦٥٢م.

حقيقة أنَّ (غريفز) نقل نشاطاته النشريّة إلى لندن بعد ١٦٤٨م يعكس الحالة المحبطة لأكسفورد بذلك الوقت؛ إذ أُعدم الملك تشارلز الأوّل (Charles I) بوقتٍ مبكّرٍ من سنة ١٦٤٩م، وكما أشار مفهرس أكسفورد فالكونر مادان (Falconer Madan): »مع الأيام الأخيرة للملك حلَّ الصمت على مطبعة أكسفورد«[٣٥]. لم تمتلك الجامعة أموالاً لأغراض النّشر، ونُشرت كلَّ أعمال (غريفز) على نفقته الخاصة. لكنّهم عوّضوه عن المصفوفات وأنماط الطباعة العربية الجديدة التي أعادها إلى أكسفورد، مقابل جنيه إسترليني و١،١٥ جنيه، رغم تقديم شكوى بسبب ضررٍ لحق ببعض المصفوفات الأصلية[٣٦].

في الوقت نفسه، مستشرق أكسفورد الكبير الآخر من القرن السابع عشر، إدوارد بوكوك (Edward Pococke)، حوَّل اهتمامه أيضًا للمطبعة، وفي سنة ١٦٤٨م، أي في السنة نفسها التي نشر فيها أوّل نصٍّ لغريفز، طبع ملاحظاته اللاتينيّة على أيدي هنري هال (Henry Hall) في أكسفورد أيضًا، مع اقتباساتٍ عربيّةٍ مكثّفة لتاريخ العرب[٣٧]. وكان الهدف منه أنْ يصبح ملحقًا لطبعته ويواجه الترجمة اللاتينية لمقتطفاتٍ من كتاب: اللُّمع من أخبار العرب (Lam' min akhbār al-'Arab)، لمؤلِّفه أبو الفرج ابن العِبري. ونُشر العملان معًا في ١٦٥٠م، ومع أنَّ (هال) طبعهما في أكسفورد لكنّهما نُشرا على نفقة بائع كتب لندني يُدعى همفري روبنسون (Humphrey Robinson)[٣٨]. واستمرّ العَقد السادس من القرن السابع عشر، وهي فترة الكومنويلث (Comonwealth)، بكونه فترة كساد لعلميّة أكسفورد. عمومًا، ورغم استمرار معاناة (بوكوك) للحفاظ على موقعه في أكسفورد وتجنّب العزل أو الاعتقال كونه متعاطفًا مع الملكيّة والأسقفيّة[٣٩]، لكنّه نجح بإنتاج نصَّين عربيين آخرين ونشرهما خلال تلك الفترة. الأوّل هو طبعة إضافيّة وأكثر كمالاً لسعيد بن البطريق، دفع تكاليفها جون سيلدن (John Selden) لتعزيز أفكاره ضدَّ الأسقفية. وطبعه هنري هال سنة ١٦٥٦م باستخدام قوالب طباعيّة إضافيّة في لندن من مصفوفات الجامعة[٤٠]، والعمل الثاني الغريب، بعنوان: طبيعة شرب القهوة والحبوب التي تصنعها (The nature of the drink kauhi, or Coffe, and the berry of which it is made) حسب وصف طبيب عربي. وكان ذلك النصّ العربي مع ترجمةٍ إنكليزية لعمل (داود بن عمر

البصير) وجرى تحريره من مخطوطة بودليان، والذي نُشر بسبب ازدياد الاهتمام بهذا المشروب الغريب الجديد والذي وصل إنكلترا توًا. واتّصف تنضيد الحروف العربية في هذا العمل بالسوء ووجود فجواتٍ مزعجةٍ بين الحروف[٤١].

جوبهت استعادة النّظام الملكي في ١٦٦٠م بفرحةٍ كبيرةٍ في أكسفورد، وأحد أشكالها هو مجلَّد من الأبيات السعيدة يُدعى: Britannia Rediviva، ساهم (بوكوك) فيه بقصيدةٍ باللّغة العربية تمجيدًاًللملك تشارلز الثاني (Charles II). وطبع العمل طبَّاع أكسفورد Lichfield باستخدام نفس طقم الحروف الأساسي لأنماط ليدن. وكره (بوكوك) بعض الحروف في الطَّقم الأصلي الذي امتلك بعض الخرامات والمصفوفات الجديدة المصنوعة في لندن. النمط الجديد كان قالبًا، جزئيًّا من تلك وجزئيًّا من المصفوفات الأصلية، من قبل نيكولاس نيكولز (Nicholas Nicholls) على نفقة الجامعة في العَقد السادس من القرن السابع عشر، الذي أقرضه إلى طبَّاعي أكسفورد حتَّى أسّس مطبعة الجامعة بشكلٍ لائقٍ في ستينيات القرن نفسه[٤٢].

أوّل طبَّاع للجامعة هو في الواقع عالم اللغة العربية صامويل كلارك (Samuel Clarke)، الذي إضافةً إلى واجباتهِ بالمطبعة وجد وقتًا لكتابة بحثٍ باللاتينيّة عن علم العَروض العربي، نُشر عام ١٦٦١م، مع عنوانٍ عربيٍّ إضافي واستخدام متحرّر للنمط العربي للاقتباسات[٤٣]. أسَّس ذلك مؤهلاته كمُستشرقٍ إضافةً إلى فن الطباعة، لكن لسوء الحظ مات شابًا بسبب التعرّض الطويل للبرد في مكتبة بودليان[٤٤].

العالم الآخر باللغتين العربية والفارسية في تلك الحقبة هو توماس هايد (Thomas Hyde)، الذي نشر قصائد كثيرة بهاتين اللغتين في مجلَّداتٍ منتظمة من الأبيات للاحتفال بمناسباتٍ ملكية[٤٥]، وهي ميزة للإنتاج المبكِّر لمطبعة جامعة أكسفورد، وكانت المساهماتٍ باللغات الشرقية تُعد شكلاً مرموقًا من سِعَة المعرفة. أصبحت المعرفة السطحية بالنَّمط العربي في منشورات الجامعة بتلك الفترة نوعًا من رمز المكانة الأكاديميّة؛ إذ يمكن إيجاد ملاحظة هامشيّة عربيّة في تاريخ كلِّية بوليول (Balliol College) نُشرت في ١٦٦٨م[٤٦].

دخلت التركيّة العثمانية قائمة اللغات المطبوعة في أكسفورد سنة ١٦٦٠م، مع

نشر بحثٍ عن المسيحيّة ترجمه ويليام سيمان (William Seaman)[٤٧]، وهو رائد الدّراسات التركية في إنكلترا. واستمرّ بترجمة العهد الجديد ونشره سنة ١٦٦٦م[٤٨]، والنحو التركي سنة ١٦٧٠م. وطُبع هذا الأخير في أكسفورد، إلّا أنَّ مَن نشره هو (ميلينغتون) E. Millington وهو بائع كتب لندني[٤٩]. وكان ذلك أوّل كتاب نحوٍ تركي يُنشر في إنكلترا، ومن الواضح أنَّه أثار بعض الاهتمام والفضول بين الطبقات المثقّفة بتلك الفترة. ووجدت نسخة منه في مكتبة صامويل بيبايس (Samuel Pepys)، وهي حاليًا بكلّية ماغدالين (Magdalene College) في كامبريدج[٥٠]. حَظِي نشر النصوص التركية بتسهيل (٤١) نمط آخر لرموز أو أشكال إضافيّة من الحروف، وكان مَن قطَّعها وصبَّها دي والبرغن (De Walpergen)، وهو مصمِّم طباعي وظَّفه الأسقف فيل (Bishop Fell)، وكان أكبر من داعمي طباعة الجامعة في أكسفورد بعد استعادة النظام الملكي. إضافةً لذلك، غطَّت تلك الأنماط الإضافيّة بعض النقوصات في النص العربي الأصلي (وخصوصًا ما يتعلّق بحرف الهمزة) ومتطلّبات اللغتين الفارسية والملايو[٥١]. نصوص الملايو بخطِّ اليد العربي (الجاوي) لم تُطبع في أكسفورد بتلك الفترة، أمَّا بالنسبة لطبعة سنة ١٦٧١م من العهد الجديد بتلك اللغة فكانت بالنَّمط الروماني كلّيًا[٥٢].

بالعودة إلى نشر النصوص العربية في أكسفورد خلال القرن السابع عشر، نستطيع رؤية أنَّ عمل أحد العلماء كان بارزًا بوضوح، أي إدوارد بوكوك. وذكرنا بعض إنجازاتهِ حتَّى عام ١٦٦٠م، وتبقى هنا ضرورة الإشارة بإيجاز إلى بقيّة حياتهِ المهنيّة. فبالإضافة إلى ترجماته للنّصوص المسيحيّة الغربيّة المراد منها أغراض تبشيريّة[٥٣]، فقد نشر نصوصًا عدَّة أدبيّة وتاريخيّة وفلسفيّة، وفي معظم الحالات معها ترجمات لاتينية، مثل: (لامية العجم) للطغرائي سنة ١٦٦١م، وتاريخ مختصر الدول لأبي الفرج سنة ١٦٦٣م، وابن طُفيل سنة ١٦٧١م، وبعض عينات الصحائف لطبعةٍ ناقصةٍ من شعر أبو العلاء المعرّي سنة ١٦٧٣م[٥٤]. وقد توفيِّ سنة ١٦٩١م[٥٥]. وتقف تلك الأعمال أثرًا مستمرًا له، وتعتمد عليها سمعته كأكبر رائدٍ للعلوم العربية في بريطانيا. إذ لم يكن ليستطيع أيَّ عالمٍ باللغة العربية مهما كان مستوى لمعانهِ أنْ يشغل هذا الموقع في تاريخ العِلم ما لمْ تُطبع نصوصه وتُنشر باللغة الأصلية.

كانت أكسفورد المركز الأكثر أهميّةً للطباعة والنشر العربي في إنكلترا بالسنوات الأولى، وبالتالي نعاملها هنا بتفصيلٍ أكبر[٥٦]. اشتُقَّت أنماط طباعتها العربية من هولندا مع تعديلاتٍ محلية صغيرة فقط. ولذلك كانت أنماط الطباعة بالتقليد الهولندي ل Raphelengius and Erpenius المستمدّة بدورها من أنماط Granjon للقرن الخامس عشر لمطبعة (ميديشي) Medici في روما[٥٧]. واستمرت تلك الأنماط بالاستخدام في أكسفورد حتَّى القرن الثامن عشر، مع تأثيرٍ واضح لها على أنواع الطباعة العربية بمناطق أخرى من إنكلترا.

تركَّزت أهميّة الطباعة العربية الأخرى لبريطانيا القرن السابع عشر في لندن تحديدًا، وبمعزلٍ عن الأعمال المبكِّرة باستخدام الهولندية أو أنماط أكسفورد، فأوّل طباعة عربية هناك هي الإنجيل اللندني الشهير متعدّد اللغات، بين عامي (١٦٥٣-١٦٥٧م)، والذي أعده بريان والتون Brian Walton، وطبعه توماس رويكروفت Tomas Roycroft. وقد ساعد علماء العربية من أكسفورد وكامبريدج، منهم بوكوك وفيكارس، بتحضير النص العربي له والتدقيق اللغوي اللاحق[٥٨]. وجرى قطع وصبّ نمط طباعة جديد لهذا العمل، وهو في الظاهر مختلف تمامًا عن نمط ليدن وأكسفورد، فهو أوضح عمومًا وأكثر أناقةً بالشكل[٥٩]. وصُمِّم في الواقع على غِرار نمط Savary de Breves[٦٠]، المستخدم بالنمط الكبير (باريس متعدد اللغات) Paris Polyglot عام ١٦٤٥م، وصُمِّمت نسخة (والتون) لمنافسته. دفعت تلك التشابهات (آربري) إلى استنتاجٍ خاطئ بأنَّ طقم حروف Savary أُعير إلى طبَّاعي نمط لندن متعدِّد اللغات[٦١]. بعيدًا عن عدم إمكانيّة إقراض المطبعة الملكيّة طقم حروفها لإنتاج عملٍ بروتستانتي منافس في الكومنولث الإنكليزي، فالمقارنة المباشرة للنمطين تكشف نقاطًا كثيرة للاختلاف. وتفتقد أنماط (رويكروفت) العربية لبراعة أنماط (سافاري)، ومع ذلك تفوّقتا على أيِّ شيءٍ أستُخدم في إنكلترا حتَّى ذلك الحين.

جاء بعد النمط (متعدّد اللغات) Polyglot سنة ١٦٦٩م، كتاب: Lexicon Heptaglotton، لإدموند كاستل Edmund Castell (١٦٠٦-١٦٨٥م)، وهو أستاذ العربية في كامبريدج. وهذا العمل قاموس لستِّ لغاتٍ، منها العربية، مصمَّم ليُرافق

(الإنجيل متعدد اللغات)، والذي عمل مؤلِّفه عليه أيضًا. واتّبع العمل الشكل الهائل نفسه لذلك الكتاب واستخدم الأنماط نفسها. إضافةً إلى أعمالٍ قليلة أخرى معهما في القرن السابع عشر، منها كتاب (والتون): Introductio ad lectionem linguarum orientalium، لندن ١٦٥٥م.

في كامبريدج، وبمعزلٍ عن روبرت ويكفيلد المذكور آنفًا، فإنَّ أوّل عالم بالعربية له أهميّة تُذكر هو ويليام بيدويل William Bedwell الذي علَّم (بوكوك) من بين كثيرين. أمضى (بيدويل) بعض الوقت في ليدن، حيث كان صديقًا وزميلاً لـ(رافلينغيوس) Raphelengius. وهناك دليل وثائقي يُظهر أنَّه اشترى سنة ١٦١٢م الخرامات والمصفوفات العربيّة لهذا الأخير، والتي يُفترض أنَّه أخذها معه إلى إنكلترا[٦٢]. وكان ذلك قبل (٢٥) سنة من انتقال أنماط Hoogenacker إلى أكسفورد. لكن يمكن التحقّق من عدم استخدامها هنا[٦٣]، والإشارة اللاّحقة هي الوحيدة لها، فعندما مات (بيدويل) سنة ١٦٣٢م قد ترك ما كان يُسمَّى typographia Arabica لجامعة كامبريدج، إلى جانب المخطوطة غير المنشورة لمعجمهِ العربي المؤلَّفة من (٧) مجلَّدات[٦٤]. ولم يُطبع شيء بالعربية في كامبريدج[٦٥]، بقدر ما يمكننا التأكد منه، حتَّى عام ١٦٨٨م، والنمط المستخدم آنذاك لم يكن بالتأكيد نمط Raphelengius. في الوقت الذي امتلك (كاستل) طباعته العربية في لندن، فعل كذلك سلفه بكرسي كامبريدج أبراهام ويلوك Abraham Wheelock (١٥٩٣-١٦٥٣م)[٦٦]. قد يقع حلَّ هذا اللغز بحقيقة أنَّ وثيقةً معاصرة أخرى تذكر: »عندما تلقى بيدويل المادة من رافلينغيوس وجدها معيبةً ولا يمكن استخدامها«[٦٧].

منشور كامبريدج لعام ١٦٨٨م، الذي استخدم النمط العربي، هو مجلَّد لقصيدةٍ غنائية شهيرة باللغات المتعلَّمة، تُدعى Genethliacon، وتتضمَّن قصيدةً بالتركية العثمانية الغريبة لجون لوك (John Luke)، وهو خليفة (كاستل) كأستاذٍ للغة العربية. وكان النمط المستخدم مشابهًا لذلك الذي في أكسفورد، رغم وجود بعض الاختلافات المهمّة، وخصوصًا الطرف الأكثر أناقةً والنون المفصولة، والالتفاف بنهاية كلِّ حرف راء، وهي ميزة لبعض أنماط ليدن في القرن السابع عشر. ومن المرجَّح أنَّ هذا

النّمط استورد من هولندا، التي كانت المصدر الرئيس لكلِّ أنواع الأنماط الطباعيّة المستخدمة في كامبريدج عندما كانت الطباعة الإنكليزية بحالة تراجع[٦٨]. طبع كتاب القصيدة الغنائية هذهِ جون هايس (John Hayes) من كامبريدج، الذي أعار طقم حروفهِ العربية عامي ١٧٠٠م و١٧٠٢م إلى مطبعة الجامعة لعمل مجلَّداتٍ إضافيّة من القصيدة الشهيرة[٦٩]، وإضافةً لذلك كان يجب وضع النصوص العربية من قبل منضِّد (هايس). ويصح ذلك أيضًا على الاقتباسات العربية بكتاب سيمون أوكلي (Simon Ockley)، المعنون: Introductio ad linguas orientales، كامبريدج ١٧٠٦م. ولم تمتلك مطبعة الجامعة نمطها العربي الخاص بها حتَّى ثلاثينيات القرن الثامن عشر، عندما تبرَّعت جمعيّة تعزيز المعرفة المسيحيّة (SPCK) بطقم حروف كاسلون Caslon العربية، واستُخدم للمرة الأولى بالمساهمة العربية في مجلَّد قصائد غنائية عن موت الملكة كارولين Caroline سنة ١٧٣٨م[٧٠]. في الوقت نفسه، وبعد وفاة (هايس) سنة ١٧٠٥م، استُخدم النمط العِبري لقصائد غنائيّة عربيّة أخرى، خلال الأعوام: (١٧٢٧، ١٧٣٤، ١٧٣٦م)[٧١]، وامتلك ليونارد شابلو (Leonard Chappelow) (١٦٨٣-١٧٦٨م) خليفة (أوكلي) كأستاذٍ للعربية في أكسفورد، كتابه النحوي العربي سنة ١٧٣٠م، وطبعه تشارلز أكرز (Charles Ackers) في لندن[٧٢].

لم يكن القرن الثامن عشر فترةً جيّدةً للدراسات العربية في بريطانيا، لكن حصلت بعض التطورات المهمة بمجال الطباعة العربية. حيث استمر استخدام نمطي أكسفورد ومتعدّد اللغات، وانتقلت مصفوفات النمط الثاني بين أيدي عدَّة مسابك لندنية. إذ أسَّس جيمس وتوماس غروفر (James and Thomas Grover) مطبعةً سنة ١٦٧٤م، وفي وقتٍ ما بين ذلك التاريخ وسنة ١٧٠٠م امتلكا مصفوفاتٍ عدَّة لأنماطٍ متعدّدة اللغات، منها Great Primer Arabic[٧٣]. وانتقلت تلك المصفوفات بعد ذلك إلى ريتشارد نوت Richard Nutt (١٧٣٠م)، وجون جيمس John James (١٧٥٨م)، وجوزيف وإدموند فراي Joseph and Edmund Fry (١٧٨٢م)[٧٤].

امتلك مسبك روبرت أندرو (Robert Andrew) مصفوفتين للغة العربية في ١٧٠٦م، بالحجمين الإنكليزي وGreat Primer، لكن أصلهما غير معروف.

واشتراهما تلميذه جون جيمس (John James) سنة ١٧٣٣م، لكن الحجم الثاني نجا فقط عندما بيعت معدَّات مسبك (جيمس) سنة ١٧٨٢م[٧٥]. والتطور الأكثر أهميةً في النصف الأول من القرن الثامن عشر جاء من الطبَّاع الشهير ويليام كاسلون. وسبب شهرته الكبيرة هو النَّمط الروماني الشائع جداً، الذي عمَد إلى تصميمهِ خلال عامي (١٧٢٤-١٧٢٥م)، واستمر بالاستخدام على نطاقٍ واسع منذ ذلك الحين، لكن قبل ذلك وفي عامي (١٧٢١-١٧٢٢م) كانت مهمّته الكبيرة الأولى باعتبارهِ قاطع خرَّامات الحروف هي قطع مجموعة جديدة كلِّيًّا من الحروف العربيّة لطبعة المزامير بإعداد جمعيّة تعزيز المعرفة المسيحيّة[٧٦]. هذا التصميم الطباعي اعتمد مباشرةً النمط العربي الشهير لغرانجون (Granjon) المستخدم في نهاية القرن السادس عشر من مطبعة (Medici Oriental) في روما، ونُفِّذ تحت توجيه سالومون نيغري (Salomon Negri)، عالم سوري مسيحي مُقيم في لندن[٧٧]. واقترح طبَّاع الجمعية صامويل بالمر (Samuel Plamer) استخدام الأنماط المتعدّدة اللغات من المصفوفات في مسبك (غروفر)، لكنه أدرك بمرحلةٍ مبكِّرة أنَّ حجمها الكبير يعني أنَّ (Psalter) سيكلّف إنتاجه أكثر من رغبة أو قدرة الجمعيّة على دفعهِ آنذاك. واستُدعي (كاسلون) أخيراً الذي قطع بمهارةٍ كبيرةٍ مجموعةَ خرَّامات بالحجم الإنكليزي الأصغر، ممَّا أثار إعجابًا كبيراً[٧٨]. والتي أصبحت جزءًا من النطاق القياسي للأنماط المعروضة من مسبك (كاسلون) لأكثر من مئة سنةٍ تلت ذلك[٧٩]، وزوِّدت بهم مطبعتا جامعتي أكسفورد وكامبريدج[٨٠]، إضافةً إلى طبّاعين لندنيين مثل ويليام بوير William Bowyer[٨١].

كان جوزيف جاكسون (Joseph Jackson) (١٧٣٣-١٧٩٢م) متدرّبًا لدى (كاسلون)، واكتسب لاحقًا سمعةً كبيرةً لقطع الأنماط العلميّة والأجنبيّة. وتبدو طباعته العربية مع الإضافات التركيّة والفارسيّة قد قُطعت أصلاً لكتاب جون ريتشاردسون (John Richardson) المعنون: Dictionary: Persian-Arabic and English، وجاءت الأنماط من مسبكهِ إلى مطبعة جامعة أكسفورد لإنتاج الطبعة الأولى من العمل سنة ١٧٧٧م، واشترت الجامعة طقم الحروف هذا لاحقًا سنة ١٧٨٢م[٨٢]. واستُخدم النَّمط الطباعي أيضًا لكتابٍ آخر للمؤلِّف نفسه، والمعنون: A Grammar of the Arabick Language، طبعهٍ ويليام ريتشاردسون (William Richardson)

تحت رعاية شركة الهند الشرقيّة سنة ١٧٧٦م، واستمر مفضَّلاً لإصدارات أُنتجت تحت رعايتهم إلى أنْ حلَّت مكانه أنماط ويليام مارتن (William Martin) بعد سنة ١٨٠٤م. وقد دُمِّرت الخرامات والمصفوفات على الأرجح بالحريق الذي حطَّم مسبك (جاكسون) سنة ١٧٩٠م[٨٣].

أعطى المحب للتحفيات والطباعة إدوارد رو (Edward Rowe) سنة ١٧٧٨م ملخصًا عن كلِّ الأنماط الطباعيّة المستخدمة في بريطانيا حتَّى ذلك التاريخ. وبقدر تعلُّق الأمر بالعربية والأنماط المرتبطة بها، فالموقف كان كالتالي[٨٤]:

Seq.	Size	Foundry possessing matrices and/or punches
1	Double Pica	James
2	Great Primer	James
3	English	Oxford(*); James; Caslon; Jackson(*)
4	Pica	James (punches only)
(*)	Including Persian, Turkish, and/or Malay letters; Mores lists these separately as (Persic), (Turcic), and (Malaic).	

جاءت كلَّ الأنماط العربية المستخدمة في بريطانيا حتَّى الربع الأخير من القرن الثامن عشر من مسابك جيمس وأكسفورد وكاسلون وجاكسون أو أسلافها، باستثناء كامبريدج التي استوردت الأنماط الهولندية. وبدأ آخرون قبل نهاية القرن بدخول المجال، وبعد وفاة (جيمس) سنة ١٧٧٢م بيعت مواده إلى (مورس) Mores نفسه، وبعد موتهِ سنة ١٧٧٨م بيعت خراماته ومصفوفاته بمزادٍ سنة ١٧٨٢م. واشترى الدكتور إدموند فراي (Edmund Fry) النمط العربي القديم بالخطِّ الكبير[٨٥]، وكان يُدير مع والدهِ جوزيف فراي (Joseph Fry) نشاطًا طباعيًّا مزدهرًا[٨٦]. لكن الدكتور (فراي)، وهو رجلٌ متعلِّم له اهتمامٌ كبير باللغات الأجنبية، لم يكن مقتنعًا بهذا النمط الطباعي العربي القديم، وقطع بعدها نمطين آخرين بتوجيه المستشرق تشارلز

ويلكينز (Charles Wilkins)، وهو طبَّاع إنكليزي آخر بالخطِّ الكبير، ليُنافس نمط (كاسلون)[٨٧].

ذاع اسم ويليام مارتن (William Martin) بالفعل، وكان أوّل حِرَفي إنكليزي يصف نفسه تحديدًا »مصمِّم طباعي شرقي«[٨٨]، وهو أخ روبرت مارتن (Robert Martin) المتدرِّب وخليفة المصمِّم الطباعي الشهير من القرن الثامن عشر جون باسكرفيل (John Baskerville). تلقَّى تدريبه المبكِّر في مسبك (باسكرفيل) بمدينة برمنغهام وانتقل إلى لندن سنة ١٧٨٦م، حيث شارك بصفتهِ قاطع خرامات لتحضير أنماطٍ جديدة لطبعةٍ فاخرة من شكسبير، طبعها الشهير ويليام بولمر (William Bulmer) بين عامي (١٧٩١-١٨١٠م). أسَّس عمل القطع والطباعة معايير جديدة في الطباعة البريطانية، وأثَّر كثيراً على تطوّر هذا الفن بالنصف الأوّل من القرن التاسع عشر[٨٩].

إحدى المؤسَّسات التي جذبها عمل بولمر ومارتن هي شركة الهند الشرقيّة، والتي وظَّفت (بولمر) منذ بداية القرن مديرًا للطباعة لديها في إنكلترا، وحتَّى تقاعدهِ سنة ١٨١٩م[٩٠]. وكانت راعٍ كبير للعمل بالعربية والفارسية، وسبق لها استخدام أو رعاية طبَّاعين عدَّة، منهم: ويليام ريتشاردسون (William Richardson)، ومطبعة جامعة أكسفورد، وجون نيكولز (John Nichols)، والمطبعة العربية والفارسية لصامويل روسو (Samuel Rousseau) (١٧٦٣-١٨٢٠م). استخدم هؤلاء الطبَّاعون أنماط (جاكسون) العربية، زائدًا في حالة اسم العائلة، خط »النستعليق« (Nasta'līq) من أصلٍ غير معروف[٩١]. وطلبت الشركة في بداية القرن التاسع عشر طقم حروفٍ عربية جديد من (مارتن)، ليستخدمه (بولمر)، وحضَّر المستشرق تشارلز ويلكنز (Charles Wilkins) مجموعةً جديدة من النماذج ليقطعها (مارتن)، بناءً على خطِّ النَّسخ الواضح. ساعد (ويلكنز) سابقًا إدموند فراي على تصميم نمطٍ عربي، وابتكر بنفسهِ طباعةً عربية / فارسية في الهند، حيث سكن هناك لفترةٍ طويلة بخدمة الشركة[٩٢].

الاستخدام الأول لأنماط ويلكنز - مارتن الجديدة، التي قُطعت بحجمين[٩٣]، كان في الطبعة السادسة من كتاب السير ويليام جونز (William Jones)، المعنون: A Grammar of the Persian Language، لندن ١٨٠٤م[٩٤]. وظهرت لاحقًا في الطبعة

الجديدة لقاموس ريتشاردسون، الذي نقَّحه ويلكنز ونشره سنة ١٨٠٦م. ويبدو أنَّ (ويلكنز) كانت لديه متطلَّبات أخرى، بجانب تلك الخاصة بشركة الهند الشرقية، في ذهنه، عندما صمَّم هذا النمط الطباعي، ولذلك يُصرح في (إعلانه) بالقاموس: »صمَّمت الخرامات بنفسي، ونُفِّذت تحت إشرافي من قبل الميكانيكي العبقري السيد ويليام مارتن، بهدف واضح وهو طباعة طبعة محمولة من العهد القديم باللغة العربية، وقُدِّم لها طقمًا كبيراً جدًا من الحروف، لكن تنفيذ ذلك العمل ونتيجةً لحوادث متعدّدة وخصوصًا وفاة العالم العربي الشهير والرجل الظريف الموقَّر السيد كارلايل (Carlisle) الذي تولَّى مهمّة تحريره، تأخر ولم يحصل حتَّى الآن، وهناك فرصة مقبولة لعرضها. وأشعر بالثقة أنَّها لن تكون مقروءةً فحسب، ولكن إذا قورنت بأيِّ عملٍ سابق في هذه البلاد ستكون أنيقةً أيضًا. اخترت أفضل عيِّنات الكتابة العربية لنسختي، وفضَّلت الشكل المدعو »النَّسخ« (naskh)؛ بسبب انتظامه المتفوّق وبساطته على جميع الخطوط الأخرى، وهو حسب رأيي المتواضع الشكل الوحيد الواجب استعماله للطباعة[٩٥]، ولا يقتصر هدفه على المضاعفة والنشر بسرعةٍ عالية، ولكن تسهيل الدراسة عبرَ تبسيط وتوحيد الحرف«[٩٦].

كارلايل المذكور بالفقرة أعلاه هو جوزيف داكر كارلايل Joseph Dacre (١٧٥٩-١٨٠٥م) وكان أستاذاً للغة العربية في كامبريدج، حيث نشر بمطبعة الجامعة طبعة كتاب (ابن تغري بردي) سنة ١٧٩٢م، ومجموعة شعر عربي سنة ١٧٩٦م[٩٧]. وأصبح سنة ١٨٠١م نائباً عن نيوكاسل حيث مات سنة ١٨٠٥م. وطُبع إنجيله العربي أخيراً على يد هنري فورد Henry Ford، قارئ العربية في أكسفورد، وطبعته سارا هودجسون Sarah Hodgson من نيوكاسل سنة ١٨١١م، باستخدام نمط (مارتن)[٩٨]. وهذا العمل يُعد إنجازًا كبيراً للطباعة العربية، بحجم نادراً ما تمَّت تجربته سابقًا بهذه البلاد، والأمر الأكثر إثارةً للإعجاب هو أنَّه نِتاج طبَّاعٍ محلّي له خبرة قليلة جدًا بهذا المجال. وكان الغرض الرئيسي منه هو توزيعه في الشرق الأوسط من قبل جمعيّة الإنجيل.

لا يوجد شك أنَّ النمط الطباعي الجديد (ويلكنز – مارتن) كان تطوّرًا كبيراً مقارنةً بجميع سابقيه في هذه البلاد، من حيث الوضوح والقابلية على القراءة وولائه

لخطِّ النَّسخ العربي. حتَّى وفاة (مارتن) سنة ١٨١٥م استُخدمت الأنماط التي صبَّها حصريًّا من ويليام بولمر (William Bulmer) الذي طبع بها أعمالاً عدَّة مهمّة لصالح شركة الهند الشرقية والموظَّفين المختصين (تحديدًا بالفارسية والأوردو)[٩٩] وغيرهم، خصوصًا بالعربية[١٠٠]. ما حصل لخرامات ومصفوفات (مارتن) بعد وفاتهِ غير واضح على الإطلاق. هناك رأي يقول إنَّ: »مسبكه اتحد سنة ١٨١٧م مع مسبك كاسلون«[١٠١]. عمومًا لم يتضمَّن كتاب المؤسَّسة عام ١٨٤٤م أيَّة أنماط عربيةٍ، رغم ذكره أنَّ نمط كاسلون العربي الأصلي لعام ١٧٢٢م ما يزال متاحًا[١٠٢]. يُضيف ريد Reed: »هناك سبب لافتراض أنَّ بعض المصفوفات جرى الاحتفاظ بها لاستخدامها من مطبعة شكسبير، وذهبت أخرى للسوق ليحصل عليها مصمِّمون طباعيون آخرون«[١٠٣]. أحد هؤلاء المصمِّمين ربما يكون ريتشارد وات (Richard Watt)، الذي استولى آنذاك على معظم طباعة شركة الهند الشرقية، إضافةً إلى عملٍ شرقيٍّ آخر لجمعيّة الإنجيل البريطاني والأجنبي. وكان تصميمه الطباعي، مع بعض التعديلات الصغيرة، مشابهًا لتصميم (مارتن) وربما يكون مشكَّلاً من مصفوفاتهِ.

من المناسب تقديم ملاحظات عامة قليلة عن طبيعة النشر العربي في تلك الفترة، لإكمال هذهِ المراجعة للطباعة العربية في إنكلترا منذ بدايتها حتَّى ١٨٢٠م. في المقام الأوّل يجب علينا أنْ نضع بالحسبان أنَّ طبيعة المخرجات تعتمد حتمًا على عوامل اقتصاديّة. وكانت كلّ العمليات الطباعية بالحروف العربية سلسلةً مكلفة من الإجراءات، وسوق الكتب العربية صغيرة جدًا آنذاك. ولذلك رغم وجود عدد من المستشرقين والمستعربين في إنكلترا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، ممَّن نجحوا بأداء عملٍ علميٍّ جيد في تحضير النصوص والأعمال من المراجع، فما نشروه اعتمد غالبًا على ما رغب الآخرون بتمويلهِ. واستطاع قلَّةٌ منهم بثرواتهم الخاصّة تمويل طباعة كتبهم، وبالتالي حصر أنفسهم بالجانب العلمي المحض في الطباعة. كان جون غريفز (John Greaves) في القرن السابع عشر، والسير ويليام جونز (Sir William Jones) في القرن الثامن عشر، من الأمثلة القليلة على ذلك. وأصاب الفقر آخرين بسبب محاولاتهم لمنح العالم ثمار تعلمهم: أستاذا العربية في كامبريدج: إدموند كاستل وسيمون أوكلي تعرّضا للسجن بسبب الديون[١٠٤]. ولم

تمتلك الجامعات آنذاك، حتَّى بعد إنشاء مطابعها الخاصة بها، المال الكافي لدعم الإصدارات التعليميّة باللغات الشرقيّة. وأصدرت نصوص تاريخيّة ولغويّة قليلة، وتحديدًا تلك التي أنتجها (بوكوك) في أكسفورد، مع فرض قيود صارمة على ذلك. أضف إلى ذلك، مالت مطابع الجامعات للجانب المحافظ بسياسة نشرها، وفضَّلت إعادة طبع النجاحات القديمة بدلاً من الشروع بعملٍ جديد، وخصوصًا في القرن الثامن عشر[١٠٥]. وأُعيد طبع أحد نصوص (بوكوك)، وهو جزء من تاريخ أبو الفرج، في أكسفورد عام ١٨٠٦م[١٠٦]. وأحبّت المطابع استخدام لغتها العربية في مجلَّدات القصائد الغنائية الشهيرة؛ لاستمالة الملوك والأمراء.

كان هناك مصدران آخران لتمويل النشر العربي، وهما أكثر وضوحًا. الأوّل كما رأينا شركة الهند الشرقيّة، وخصوصًا من منتصف القرن الثامن عشر وصعودًا. وانخرطت الشركة بالتجارة والإدارة، وأرادت كتبًا تساعد موظَّفيها ومسؤوليها لتعلُّم اللغات، ودراسة الثقافات والقوانين، للمناطق التي عَملت فيها الشركة، التي امتدّت من الهند إلى إيران والخليج، وشَملت تعاملاتٍ مكثَّفةً مع السكَّان المسلمين. ولتحقيق هذهِ الغاية تعاقدت الشركة على طبعاتٍ مُكلفةٍ من المجموعات الأدبيّة وكتب النحو والمعاجم والنصوص القانونيّة وغيرها باللغات العربية والفارسيّة والأوردو.

الراعي الكبير الآخر للنشر بالعربية واللغات الإسلامية الأخرى كان الكنيسة، أو بالأحرى مجاميع متعدّدة من رجال الكنيسة الذين أرادوا بالمقام الأوّل المساعدة بتوضيح الكتاب المقدّس وتاريخ الكنيسة، وثانيًا النّصوص المستخدمة من البعثات التبشيريّة أو الكنائس المحليّة في الشّرق الأوسط وغيرهِ. وكانت مستعدّةً للدفع بسخاء مقابل كتبٍ طُبعت بالنَّمط العربي، لكن ما أرادته هو ترجمات وطبعات للإنجيل ونصوص مسيحية أخرى. وبالتالي انخرط العلماء بتحضير مثل هذهِ الطبعات، وشارك معظم الذين ذُكروا بالبحث أعلاه، بدءًا من (بوكوك) وصعودًا، بهذا العمل. وكانت تلك الكتب العربية الوحيدة تقريبًا المجهَّزة بكمياتٍ من بريطانيا إلى الشّرق الأوسط نفسه، خلال الفترة المعنيّة. وأُضيف إليها في القرن التاسع عشر كتب قراءة وأعمال تعليمية أخرى تستخدمها المدارس التبشيريّة. لكن ما لم ترغب بهِ هذهِ

الهيئات الإنجيليّة بأيِّ حالٍ من الأحوال هو النصوص الإسلاميّة.

لذلك تعرّضت الطباعة والنّشر بالعربية في بريطانيا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر للتشويه بسبب نمط الرعاية، بعيدًا عن طرق العِلم اللغوي والأدبي والتاريخي الصحيح، والذي فضَّل العلماء أنفسهم إتباعه. وبدأ هذا بالتغيّر في القرن التاسع عشر مع توسّع الجامعات وهيئات التعليم الأخرى، لكن لم يصبح نشر النصوص العلمية أو الأدبية لمجرَّد النشر هو المعيار حتَّى الجزء الأخير من ذلك القرن.

الهوامش:

(1) G. L. Jones, The Discovery of Hebrew in Tudor England, Manchester: 1983; J. H. L. (upton), »Wakefield, Robert", in: Dictionary of National Biography, Vol. LVIII, London: 1899, Pp.446 -447; M. Krek, Typographia Arabica, Waltham (USA): p.7.

(2) T. F. Dibdin, Typographical Antiquities, London: 18101819-, Pp.254- 255; J. Johnson, Typographia, 2nd ed., London: 1976, p.23.

(3) kit*ā*b *Ṣ*al*ā*t al-saw*ā*'*ī*, Fano (or Venice), 1514.

(4) Introduction by Lucy Gent to the facsimile edition, Delmar: 1973, p. xviii.

(5) [F. Colonna], Hypnerotomachia. The Strife of Love in a Dreame, London: 1592.

(6) [Idem], Hypnerotomachia Poliphili, Venice: 1499.

(7) Specified in M. Krek, Tupographia Arabica: The Development of Arabic Printing as Illustrated by Arabic Type Specimens, Waltham (USA): 1971, p.4.

(٨) اقتبس Gent بعض أبيات شاعر القرن السابع عشر هنري فوغان Henry Vaughan، التي قد تكون تأثرت ب Hypnerotomachia:

Weakebeames,andfiresflash'dtomysight
Like a young East, or Moon–shine night
Which shew'd me in a nook cast by
A peece of much antiquity
With Hyerogliphicks quite dismembred
And broken letters scarce remembred
I tooke them up, and (much Joy'd) went about
T'unite those peeces, hoping to find out
The mystery; but this neer done
That little light I had was gone

H. Vaughan, Poetry and Selected Prose, ed. L. C. Martin, London: 1963, p.249.

ويبدو هذا انعكاسًا مناسبًا لمواقف إليزابيث تجاه اللغة العربية والنص العربي، كما ظهر في إنتاج Hypnerotomachia الإنكليزي.

(9) In: B. Gjorgević, Haec nova, fert Affrica…, Vienna: 1548; and: T. Bibliander, De ratione communi omnium linguarum & litterarum, Zurich: 1548.

(10) F. Madan, Oxford books, Oxford: 1895- 1931, I., p.230.

(11) Ibid., I., 1612, p.6; II., 1612, p.342.

(12) Both published as appendices to his Mohammedis imposturae, London: R. Field, 1615.

(13) Madan, op. cit., I., 1627:7 (p.134); II., 590 (p.109).

(14) W. W. Greg, A Companion to Arber, being a Calendar of Documents in Edward Arber's Transcript of the Registers of the Company of Stationers of London, 1554 -1640, Oxford: 1967, No. 312, p.100.

(15) Brief notices of this work and its author appear in: J. Fück, Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts, Leipzig: 1955, Pp.85- 86; in: C. F. Schunurrer, Bibliotheca Arabica, Halle: 1811, No. 171, p.145; and in: J. Balagna, L'imprimerie arabe en occident (XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles), Paris: 1984, p.74.

(16) S. Morison, John Fell, the University Press and the (Fell) types, Oxford: 1967, p.21.

(17) Ibid., p.21; Bodleian Library, Printing and publishing at Oxford, Oxford: 1978, p.xi.

(18) Morison, op. cit., p.22.

(19) H. Carter, Introduction to H. Hart, Notes on a century of typography at the University Press, Oxford: 1693- 1794, Oxford: 1900, repr. 1970, p.13.

يجب أنْ يكون (لاود) مدركًا جيدًا لمدى تخلّف إنكلترا بمسألة الطباعة العربية، بحيث امتلك نسخة من كتاب Kitāb Ṣalāt al-sawā'ī، الذي يحمل نقش ملكيته بتاريخ ١٦٣٣م، والموجود حالياً بمكتبة بودليان.

(20) Bodleian Library, op. cit., p.xi; H. G. Carter, A history of the Oxford University Press, Vol. I, Oxford: 1975, p.33; Morison, op. cit., p.22 & p.233.

(21) Hart, op. cit., p.182; Morison, op. cit., p.240.

(22) Carter, in: Hart, op. cit., p.13; Madan, op. cit., III, p.456; Morison, op. cit., p.22.

(23) Carter, op. cit., p.34; idem, in: Hart, op. cit., p.13, Morison, op. cit., p.241.

(24) Morison, op. cit., p.241.

(25) Ibid., p.240.

(26) Carter, op. cit., p.38; Hart, op. cit., p.182; Morison, op. cit., p.241.

من جهةٍ ثانية، يُعزى الاستخدام الأول لتلك الأنماط إلى ريتشارد بيشوب Richard Bishop. لكن (بيشوب) استخدم أنماط (ستانسبي) العربية، وهي مختلفة تمامًا عن أنماط أكسفورد، والتي استُخدمت للمرة الأولى قبل سنتين على الأقل من صفقة أكسفورد / ليدن عام ١٦٣٧م.

(27) T. Greaves, De linguae arabicae utilitate et praestantia oratio, Oxford: 1639.

(28) Madan, op. cit., II, p.478.

(29) T. Birch (?), Account of his life & writings, in: J. Greaves, Miscellaneous works, London: 1737, I, Pp.iii-x.

(30) T. Birch (?), in: Greaves, op. cit., p.xxxiii; T. B. Reed, A History of the Old English Letter Foundries, 2nd ed., revd., by: A. F. Johnson, London: 1952, p.59.

(31) Carter, op. cit., p.38.

(32) J. Bainbridge & J. Greaves, Astronomiae canicularia, Oxford: 1648. Cf. Birch (?) in: Greaves, Miscellaneous works, 1737, I, p.xxvii; Carter, op. cit., p.38; Hart, op. cit., p.182; Bodleian Library, op. cit., p.26; Madan, op. cit., II, Pp.474 -475; J. Johnson, Print and Privilege at Oxford, London: 1946, p.27; Morison, op. cit., Pp.241 -242; V. P. Shcheglov, Rasprostranenie »Zidzh Ulugbek" evropeĭskoĭ nechami, in: Iz istorii nauki épokhi Ulugbeka, Tashkent: 1979, Pp.143- 151.

(33) Anonymus Persa de siglis astronomicis, London: 1648; J. Greaves, Elementa linguae persicae, London: 1649 [sc. 1648]. Birch (?) in: Greaves, Miscellaneous works, 1737, p.xxxiii. »In 1649 (n.: or rather 1648, the Printers usually anticipating part of the following year), he had published at London in 4to, Elementa Linguae Persicae… he propos'd to have published it nine years before, but wanting type… he had been obliged to suspend the edition". Cf. Carter, op. cit., p.39.

(34) [khuljī, maḥmūd Shāh.] Astronomica quaedam ex traditione Shah Cholgii Persae… Studia et opera Johannia Gravii, London: 1650 (Birch erroneously dates it 1652); [Abū 'l-Fidā.] Chorasmiae et Mawaralnahrae, hoc est regionum extra fluvium Oxum, description, ex tabulis Abulfedae, London: 1650. Cf. Schnurrer, op. cit., p.122 (item 159).

(35) Madan, op. cit., II, p.478.

(36) Madan, op. cit., III, p.466; Morison, op. cit., p.241.

(37) E. Pocock, Notae in quibus aliquam-multa quae ad historiam Orientalium apprime illustrandum faciunt, Oxford: 1648.

(38) Impensis Humph. Robinson in Cemetario Paulino.

شروحات بوكوك الضخمة »أسَّست سمعته كأبرز عالمٍ بالعربية في أوروبا الغربية«.

(Carter, op. cit., p.38). Cf. Bodleian Library, op. cit., p.53; Madan, op. cit., II, Pp.475 (item 2007) & 488 (item 2034); Morison, op. cit., Pp.26 & 242; Schnurrer, op. cit., Pp.139140- (item 168); L. Twells, The lives of Dr. Edward Pocock, the celebrated Orientalist, of Dr. Z. Pearce, etc., London: 1816, p.141.

(39) Twells, op. cit., p.141.

(40) Eutychius, Contextio Gemmarum / Sa'id b. Baṭrīq, Naẓm al-jawhar. Interprete Edwardo Pocockio, Oxford: 1656. Cf. Carter, op. cit., Pp.40 -41; Madan, op. cit., III, Pp.51 -52 (item 2297); Schnurrer, op. cit., p.145 (item 172).

(41) Published in 1659. This is, apparently, the earliest published treaties on coffee. Madan, op. cit., III, p.99 (item 2438).

(42) Carter, op. cit., p.44; Hart, op. cit., p.182; Madan, op. cit., III, Pp. xxviii-xxix; Morison, op. cit., Pp.241242-; Twells, op. cit., p.229.

(43) S. Clarke, Scientia metrica & rhythmica, seu tractatus de prosodia Arabica: 'Ilm al-'arūḍ wa 'l-qawāfī, Oxford: 1661. Madan, op. cit., III, p.147 (item 2549); Schnurrer, op. cit., p.188. According to Madan, the work 'occurs separately, but is properly part of Pocock's Tograi (see below)… and is covered by the title-page of the latter'.

(44) N. Barker, The Oxford University Press and the Spread of Learning, Oxford: 1978, p.14; Carter, op. cit., p.42; Morison, op. cit., p.28.

(45) E. G., Domiduca Oxoniensis, Oxford: 1662; Epicedia Universitatis

Oxoniensis, Oxford: 1669; ditto, 1670; ditto, 1671. Cf. Madan, op. cit., III, Pp.156 -158, 239- 242, 249 -250 (item 2578, 2844, 2845 & 2869).

(46) H. Savage, Balliofergus, Oxford: 1668, p.31. Cf. Madan, op. cit., III, p.222 (item 2794).

(47) Madan, op. cit., III, p.122 (item 2480).

(48) Domini Nostri Jesu Christi Testamentum Novum, Turcice redditum: Incil-i Mukaddes, Oxford: 1666. Cf. T. H. Darlow & H. F. Moule, Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society, London: 1911, Vol. II, item 9435; Madan, op. cit., III, Pp.204- 205 (item 2727).

(49) W. Seaman, Grammatica linguae Turcicae, Oxford: 1670. It was priced 3s. 6d. Cf. Madan, op. cit., III, p.247 (item 2863).

(50) N. A. Smith, Catalogue of the Pepys Library at Magdalene College, Cambridge. Volume I: Printed books, Cambridge: 1978, p.159.

(51) Hart, op. cit., p.183.

يُظهر المصدر أنَّ تلك الأنماط الفارسية والتركية والملايوية، ربما صُنعت لصالح (هايد) Hyde في لندن، قبل أنْ يؤسِّس (جون فيل) John Fell مسبكه في أكسفورد. وقد أعطى الدكتور جون فيل عينة من أنواع عديدة للحروف إلى جامعة أكسفورد سنة ١٦٩٣م، والتي تشمل تكملة للحروف الأبجدية العربية، من أجل طباعة أيِّ شيءٍ باللغات الفارسية والتركية والملاوية.

Morison, op. cit., Pp.72 & 247.

(52) Hart, op. cit., p.183; Madan, op. cit., III, p.355.

(53) E. g. H. Grotius, De veritate religionis Christianae: Kit*ā*b f*ī* *ṣ*i*ḥ*ḥat

al-sharī, a al-Masīḥīya, tr. E. Pococke, Oxford: 1660; Catechismus Ecclesiae Anglicanae, Arabica, [Oxford: 1671]; Liturgiae Ecclesiae Anglicanae… in: linguam Arabicam traducate, opera Eduardi Pocock, Oxford: 1674. Cf. Madan, op. cit., Pp.127, 254 & 293 -294 (items 2498, 2885 & 3000); Schnurrer, op. cit., Pp.250 & 254 (items 254, 258 & 259).

(54) Madan, op. cit., III, p.276 (item 2959): five copies are in the Bodleian Library, the only copies known.

(55) Twells, op. cit., p.342.

(٥٦) طباعة أكسفورد للقرن السابع عشر موثقة جيداً. الفهرسة الشاملة لـ(فالكونر مادان) مفيدة جداً، وكذلك الحال بالنسبة لأعمال هارت وكارتر وموريسون.

(57) A. J. Arberry, Arabic Printing Types [no imprint], p.16.

(58) D. S. Berkowitz, In Remembrance of Creation, Waltham (USA): 1968, p.105; Darlow & Moule, op. cit., Pp.23- 26 (item 1446); E. R. Mores, A Dissertation upon English Typographical Founders and Founderies (1778), ed. H. Carter & C. Ricks, Oxford: 1961, Pp.11-12; T. B. Reed, op. cit., Pp.158ff.; H. J. Todd, Memoirs of the Life and Writings of the Rt. Rev. Brian Walton, London: 1821, passim.

(59) Krek, op. cit., p.20.

(٦٠) دبلوماسي ومستشرق ومطبعي فرنسي، مات سنة ١٦٢٧م. استحوذت Imprimerie Royale على طقم حروفهِ العربي الشهير.

(61) Arberry, op. cit., p.18.

(62) E. Braches, »Raphelengius's Naschi and Maghribi", in: Quaerendo, 5, iii (1975), p.243; M. Parker, K. Melis & H. D. L. Vervliet, »Typographia

Plantiniana, II: Early Inventories of Punches, Matrices, and Moulds in the Plantin-Moretus Archives", in: De Gulden Passer, 38 (1960), p.108; Reed, op. cit., p.59; L. Voet, The Golden Compasses, Amsterdam: 1972, II, p.77.

(٦٣) نُشرت قائمة مصطلحات (بيدويل) العربية / الإنكليزية، وقائمته لسور القرآن في لندن سنة ١٦١٥م، مستخدمًا الحروف اللاتينية. وفي وقتٍ ما قبل سنة ١٦١٦م فشل Launcelot Andrews، أسقف مدينة Ely، بالحصول على أنماط Le Be's العربية ليستخدمها بيدويل في كامبريدج، كاشفًا ذلك برسالةٍ إلى Isaac Casaubon.

Quoted in Schnurrer, op. cit., Pp.509 -510; Cf. Arberry, op. cit., p.19.

(64) Letter from J. Greaves, quoted in Reed, op. cit., p.59; G. Richter, Epistolae selectiores, Nuremberg: 1662, p.485.

(٦٥) حاول رئيس الأساقفة Usher امتلاك مصفوفاتٍ عربية من ليدن، استخدمتها جامعة كامبريدج سنة ١٦٢٦م، لكنه فشل بذلك.

S. C. Roberts, A History of the Cambridge University Press, Cambridge: 1921, Pp.54 -55.

(66) Quatuor Evangeliorum… versio Persica, per Abraham Whelocum, London: Typis Jacobi Flesheri, 1657. The Oxford not the Polyglot types were used.

(67) Parker, Melis & Vervliet, op. cit., p.108.

(68) H. Carter & C. Ricks, Foreword to E. R. Mores, op. cit., Pp.lxxvii-lxxviii; Reed, op. cit., p.184; S. C. Roberts, The Evolution of Cambridge Publishing, Cambridge: 1956, Pp.4ff.

(69)Threnodia Academiae Cantabrigiensis, Cambridge: 1700; Academiae Cantabrigiensis Carmina, Cambridge: 1702.

(70) Pietas Academiae Cantabrigiensis in funere serenissimae Principis Wilhelminae Carolinae, Cambridge: 1738. Cf. D. F. McKenzie, The Cambridge University Press 16961712-, Cambridge: 1966, p.37; H. Forster, »The Rise and Fall of the Cambridge Muses (16031763-)", in: Transactions of the Cambridge Bibliographical Society, 8, ii (1982), p.148.

(71) Forster, op. cit., Pp.148 & 160 -161.

(72) L. Chappelow, Elementa linguae Arabicae, London: 1730.

(73) Mores, op. cit., Pp.12 & 45; Reed, op. cit., p.190; M. Treadwell, »The Grover typefoundre", in: Journal of the Printing Historical Society, 15 (1980 -1981), p.51, citing a 1725 MS inventory.

(74) Mores, op. cit., p.46; Reed, op. cit., Pp.214, 223, 301 -302 & 309, n.2. See: further below.

(75) Mores, op. cit., p.47; Reed, op. cit., Pp.187- 189, 213 & 220.

(76) Kitāb Zabūr Dā'ūd, [London] 1725.

(77) J. Ball, William Caslon 16931766-, Kineton: 1973, Pp.190 -193.

(78) Ibid., Pp.313ff.

(79) Cf. their type specimen sheets and books of 1734, 1742, 1764, 1844, etc.

(80) Carter, op. cit., p.282; McKenzie, op. cit., p.37.

(81) Used by him for [Rāzī, Abū Bakr b. Zakariyā]. Rhazes de variolis et morbillis, arabice et latine, London: 1766.

(82) Hart, op. cit., p.188.

(83) Reed, op. cit., p.318.

(84) Mores, op. cit., p.84.

(85) what became of James's other three Arabics is not known.

(86) Reed, op. cit., Pp.223 & 301 -302.

(87) Reed, op. cit., p.309.

هذهِ وغيرها من الأنماط الغريبة عُرضت في Fry's Pantographia، وتحوي نسخاً دقيقة من كلِّ الأبجديات المعروفة في العالم، لندن ١٧٩٩م، وتضم أيضاً عيناتٍ منقوشة من الخطِّ الكوفي والمغربي والنستعليق.

(88) W. Jones, A Grammar of the Persian Language, 6th ed., London: 1804. title-page: »Printed.. from the types of W. Martin, Oriental type founder".

(89) Reed, op. cit., Pp.324 -325; H. V. Marrot, William Bulmer – Thomas Bentley, London: 1930; P. G. C. Isaac, William Bulmer, 1757-1830: Fine Printer, Sandars Lectures, University of Cambridge, May, 1984 (unpublished typescript).

(90) Reed, op. cit., p.326; Isaac, op. cit., Pp.28- 29.

(٩١) استُخدمت للمرة الأولى في المجموعة الشعرية لروسو، بعنوان:

The Flowers of Persian Literature, London: 1801.

ويُفسِّر المحرِّر في المقدمة، أنه »اشتغل لسنواتٍ مدرساً للغة الفارسية، إضافةً إلى الطباعة لها وللغاتٍ شرقيةٍ أخرى، وأنَّ أكبر صعوبة واجهها هي الحاجة لكتبٍ مناسبة لتعليم التلاميذ«.

(92) C. A. Storey, The beginnings of Persian printing in India in Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry, London: 1933, Pp.457459-; G. Shaw, Printing in Calcutta to 1800, London: 1981, Pp.69 -71.

(93) The larger was apparently Double Pica and the smaller English, according to my measurements, based on the guidelines in: P. Gaskell, A New Introduction to Bibliography, Oxford: 1972, repr., 1979, Pp.13-15. Unfortunately no specimen book of Martin's types exists (cf. Reed, op, cit., p.316).

(٩٤) جرى تطويرٌ كبير في الطباعة والورق، وجاء ذلك مع نمطٍ أنيقٍ جديد، قُطِّع وفقًا لأفضل أمثلة الكتابة بخطِّ النَّسْخ، ولم تُعرض عيناتٍ منه مُسبقاً.

Advertisement by the Editor [Charles Wilkins], p.xxi.

(٩٥) كان (ويلكنز) مخادعاً نوعاً ما هنا، فخطِّ النَّسْخ هو بالتأكيد الشكل الوحيد المستخدم للطباعة في إنكلترا حتَّى ذلك الحين، بمعزلٍ عن عمل (روسو) في النستعليق، منذ سنة ١٨٠١م.

(96) J. Richardson, A Dictionary, Persian, Arabic, and English, new edition with numerous additions and improvements, by: Charles Wilkins, London: 1806, p.XCV.

استمر (ويلكنز) ليذكر استنتاجه بناءً على تجربتهِ السابقة في الهند، بأنَّ خط النستعليق لا يمكن تنضيده بنجاح، ويمكن فقط طباعته بعملية رسمٍ لفظية، وأظهر هنا بُعد نظرٍ ملحوظ بمجال طباعة النستعليق. وكل الطباعة الخاصة بهذا الخط بعد ذلك كانت عن طريق الطباعة الحجرية (ابتكرها Senefelder قبل سبع سنوات من ذلك، ولم تكن معروفة على نطاقٍ واسع)، وكانت مجرد عملية رسم لفظي logographic.

(97) Maured allatafet Jemaleddini filii Togri-Bardii, edidit, latine vertit, notisque illustravit J. D. Carlyle, Cambridge: 1972; J. D. Carlyle,

Specimens of Arabian poetry, Cambridge: 1796.

(98) The Holy Bible, containing the Old and New Testaments, in: the Arabic language; Al-Kutub al-Muqaddasa wa-hiya Kutub al-'Ahd al-'Atīq wa 'l-'Ahd al-Jadīd, Newcastle upon Tyne: 1811. Cf. Darlow & Moule, op. cit., II, item 1663.

(99) E. g. Pendeh-i-Attar: The Counsels of Attar, ed. J. H. Hindley, 1809; Jāmī, Niṣāb-I Tajnīs al-Laghāt: Resemblances linear and verbal, ed. & tr. F. Gladwin, 2nd ed., 1811.

(100) E. g. Ibn Waḥshiyya's, Ancient Alphabets and Hieroglyphic Characters Explained, (Shawq al-mustahām fī ma'rifat rumūz al-aqlām), ed. & tr. J. Hammer, 1806.

(١٠٠) تخلَّل النص العربي حروفٌ كثيرة قُطِّعت تحديداً وأُعيد إنتاجها من الأبجديات الغامضة والأبجديات المستعارة في النص الأصلي.

The second edition of Carlyle's Specimens of Arabian poetry, 1810; J. C. Murphy, The History of the Mahometan Empire in Spain, 1816, which has an Appendix of Arabic texts of inscriptions in the Alhambra. Cf. P. C. G. Isaac, A Second Checklist of Books, Pamphlets & Periodicals printed by William Bulmer, Wylam: 1973.

(101) J. Nichols, Illustrations of the Literary History of the Eighteenth Century, London: 18171858-, Vol. VIII, p.485. quoted in Reed, op. cit., p.327.

(102) Henry Caslon, Specimen of Printing Types, London: (1844). The 1821, 1825 and 1829 specimen books also lack Arabic. Cf. W. T. Berry & A. R. Johnson, Catalogue of Specimens of Printing Types by English and

Scottish Printers and Founders 16651830-, London: 1934, Pp.23- 24.

(103) Reed, op. cit., p.327.

(104) A. J. Arberry, The Cambridge School of Arabic, Cambridge: 1948, Pp.11 & 15; idem, Oriental Essays, Pp.11 & 42.

(١٠٥) كرسوا اهتماماً كبيراً لتصحيح الأخطاء الطباعية الكثيرة للطبعات السابقة. عندما أعد توماس هانت Thomas Hunt طبعةً منقَّحة سنة ١٧٤٠م لكتاب (بوكوك) مع اقتباساته العربية الغزيرة، مدعياً أنَّه صحَّح أكثر من ألفي خطأ في الطبعة الأصلية.

Bodleian Library, op. cit., p.42 (item 86).

(106) Specimen historiae Arabum; auctore Edvardo Pocockio… edidit Josephus White, Oxford: 1806. Cf. Barker, op. cit., p.40.

هوامش المترجم:

() Roper, Geoffrey, »Arabic printing and publishing in England before 1820", In: British Society for Middle Eastern Studies (Journal), Bulletin, vol.12 (1985), Pp.12- 32.

(2) Eisenstein, Elizabeth, The Printing Revolution in Early Modern Europe, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.89.

(3) Lisa Kuitert, »The Art of Printing in the Dutch East Indies: Laurens Janszoon Coster as Colonial Hero", In: Quaerendo Journal, Vol. 50, Issue (1- 2), June 2020, Pp.141- 164.

(٤) يُنظر: ستيبتشفيتش، ألكسندر، تاريخ الكتاب، ترجمة: محمد م. الأرناؤوط، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٣م)، سلسلة عالم المعرفة، رقم (١٧٠)، ج٢، ص٧٨-٨٠. ولمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: دال، سفند،

تاريخ الكتاب.. من أقدم العصور إلى الوقت الحاضر، ترجمة: محمد صلاح الدين حلمي، (القاهرة: المؤسَّسة القومية للنشر والتوزيع، ١٩٥٨م).

(5) Johnson, A. F., »The Italic Types of Robert Granjon", The Library Journal, Vol. s4-XXI, Issue 34-, December 1940, Pp.291–308; Hendrik D. L., Vervliet, The Palaeotypography of the French Renaissance, Leiden: Brill, 2008, p.321 ff.

(6) about the (Laudian Professor of Arabic), See: Feingold, Mordechai, Tyacke, Nicholas (ed.), The history of the University of Oxford: Seventeenth-century Oxford, Oxford University Press, 1997, p.497; https://en.wikipedia.org/wiki/Laudian_Professor_of_Arabic

(7) Jeremy Ward, »William Laud, Archbishop of Canterbury", In: Statesmen and Politicians of the Stuart Age, Timothy Eustace (edit.), London: Macmillan Publishers Limited, 1985, Pp.61- 82.

(8) Mosley, James, »The early career of William Caslon", Journal of the Printing Historical Society, 1967, Vol. 3, Pp.66–81. and for more details, See: Ball, Johnson, William Caslon, 1693–1766: the ancestry, life and connections of England's foremost letter-engraver and type-founder, Kineton: Roundwood Press, 1973.

(9) Tracy, Walter, »Advances in Arabic Printing", In: Bulletin Journal, London: British Society for Middle Eastern Studies, Vol. 2, no. 2, 1975, Pp.87- 93.

(١٠) السامرائي، قاسم، "الطباعة العربية في أوروبا»، بحث منشور في: وقائع أعمال ندوة (تاريخ الطباعة العربية حتَّى انتهاء القرن التاسع عشر)، المقامة خلال الفترة ٢٢-٢٣/تشرين الأول/١٩٩٥م، (دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث،

١٩٩٦م)، ص٥٠-٥١.

(1) Klußmann, Andreas (Hrsg.), Bernhard von Breydenbach. Peregrinatio in terram sanctam. Erste deutsche Ausgabe von Peter Schöffer, Mainz 1486, Faksimile, Saarbrücken 2008; Ross, Elizabeth, Picturing Experience in the Early Printed Book. Breydenbach's Peregrinatio from Venice to Jerusalem, University Park, Pennsylvania State University Press, 2014.

(12) Mercedes García-Arenal and Fernando Rodríguez Mediano, »Sacred History, Sacred Languages: The Question of Arabic in Early Modern Spain", In: Loop, Jan & Alastair Hamilton & Charles Burnett (edit.), The History of Oriental Studies.. The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe, Leiden – Boston: Brill, 2017, Vol. 3, p.134.

(3) Churchill, Leigh, The Age of Knights & Friars, Popes & Reformers, Milton Keynes: Authentic Media, 2004, p.190.

ولمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق.. الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتَّى بداية القرن العشرين، ترجمة: عمر لطفي العالم، ط٢، (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠١م)، ص٢٧-٣٢.

(4) Drost, G. W., De Moriscos in de publicaties van staat en kerk (1492-1609), Karwijk (Holland), 1984, p.106.

(5) Girard, Aurélien, »Teaching and Learning Arabic in Early Modern Rome: Shaping a Missionary Language", In: Loop, Jan & Alastair Hamilton & Charles Burnett (edit.), The History of Oriental Studies..

The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe, Leiden – Boston: Brill, 2017, Vol. 3, p.194.

(١٦) سركيس، يوسف إليان، معجم المطبوعات العربية والمُعرَّبة، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د.ت.)، ج١، ص١٠٣٧.

(7) Christmann, Jakob, Alphabetum Arabicum cum isagoge Arabice legendi ac scribendi, Neustadt, 1582. For more details, See: Jones, Robert, Learning Arabic in Renaissance Europe (1505- 1624), Leiden: Brill, 2020, Pp.177- 198.

(8) Christmann, Jakob, Muhammedis Alfraganii Arabis chronologia et astronomiae elementa, Frankfurt, 1590.

(9) Covington, Michael A., »Albert Schultens on language relationship", In: Linguistics Journal, De Gruyter Mouton, 1979, Vol. 17, Issue. 78-, Pp.707- 708.

(20) Liebrenz, Boris, »Johann Jacob Reiskes arabistische Schüler", In: Heinrich Leberecht Fleischer – Leben und Wirkung. Ein Leipziger Orientalist des 19. Jahrhunderts mit internationaler Ausstrahlung, Hrsg. von Hans-Georg Ebert und Thoralf Hanstein, Frankfurt am Main: 2013, Pp.169–196.

دور الرحّالة الفرنسيين في تدعيم خلايا الاستعمار في الجزائر

شمخاي موسى إسماعيل(*)

معتوق جمال(*)(*)

ملخص:

لا يمكن أن نفصل بين تاريخ شمال إفريقيا كأغلبيّة مسلمة، وبين شطر البحر الآخر حيث العدو الأزلي الأوروبي، ولا يمكن أن نغفل التّاريخ الذي شهد صراعاتٍ عديدةً ومتعدّدةً ومتجدّدةً في كلّ مرّة، فاحتلال الجزائر من طرف «الاستدمار» الفرنسي لم يأتِ صدفةً، بل هو امتدادٌ لهذا الصّراع سالف الذكر.

إنّ انسحاب الجيش الإسلامي من فرنسا إلى جبال البرانس سنة ٧٣٢هـ، وما خلّفته هزيمتهم من ضوضاء كانت شررًا لتفكير الفرنسيين بغزو المسلمين في عقر دارهم، فالمسألة عندهم مسألة: (هلال.، صليب، ولا تحتمل القسمة على اثنين.

*. أستاد جامعي مؤقت ومسجل سنة رابعة دكتوراه، جامعة علي لونيسي البليدة 2، الجزائر، منظم لمخبر الجريمة والانحراف بين الثقافة والتمثلات الاجتماعية.

**. أستاذ التعليم العالي، جامعة علي لونيسي البليدة 2، الجزائر، منظم لمخبر الجريمة والإنحراف بين الثقافةوالتم ثلات الاجتماعية.

استمرّت الفكرة المعادية للإسلام وأهله ثمانية قرون، مرورًا بسقوط الأندلس وصولاً إلى غزو نابليون مصر، فالاحتلال الفرنسي لأرضنا الطّاهرة، وهذا بتسطير منهجيّة التّكاتف والتّكامل بين عمل الرحّالة المستكشفين المندسّين ذوي الخلفيّة العسكريّة الإيديولوجيّة الكولونياليّة، كعملٍ أنثروبولوجيٍّ حقيقيٍّ تمّ من خلاله رسم سبل احتلال وطننا العزيز الجزائر.

Summary:

We can not separate the history of north africa as a muslim majority, and between the other part of the sea where the european eternal enemy, and we can not lose sight of the history of numerous conflicts, the occupation of algeria by the french destroyer was not a coincidence, but an extension of this conflict above.

The withdrawal of the islamic army from france to the pyrenees in 732 AD, and the consequent defeat was the spark of the French thinking of the invasion of Muslims in their homes, the issue of: (Hilal, ± Cross, can not be divided by two.

The idea of anti-Islam and its people continued for eight centuries, through the fall of Andalusia to the invasion of napoleon egypt, the french occupation of our pure land, and this underlining the methodology of integration and complementarity between the work of the wandering explorers, with the colonial ideological military background for them.

مقدمة:

لا يمكن أن نعتبر الرّحلات الفرنسيّة التاريخيّة إلى شمال إفريقيا والمغرب العربي والجزائر خصوصًا، رحلات سياحيّةً، بل هي ذات طابعٍ إيديولوجيٍّ دينيٍّ في المقام الأوّل، وعرقيّ في المقام الثاني، فالمنطلق من أوروبا باتّجاه شمال إفريقيا له غاية وهدف ساميين، (مسيحي صليبي)، ظاهره التعرّف على الآخر المختلف عن طريق معاشرته ومخالطته، وباطنه تدوين مواطن قوّته وضعفه وتمريرها إلى القوّة السياسيّة المندرج تحت اسمها، وهذا العمل السياحي في الظاهر ما هو إلاّ مقدّمة لاستيطان الأوطان، واستعباد شعوبها قهرًا وبالقوّة، وهو ما فعله الاستدمار الفرنسي بعدما استفاد من رحلات مستكشفيه ومدوّناتهم عن الأمّة الجزائريّة.

ومن خلال ما سبق، وجب أن نتطرّق إلى مجموعةٍ من الرّحّالة الفرنسيين، الذين ساهموا في تعبيد الطريق وتجديدها للمستدمر الفرنسي؛ حيث احتلّ بلدنا الجزائر لما يفوق مئة وثلاثين سنة، مارس من خلالها شتّى أنواع الاضطهاد والقهر، وشتّى أنواع الظّلم والتخريب، على كافّة الأصعدة المعنويّة منها والماديّة.

أوّلًا: الأسباب الرئيسيّة لاحتلال فرنسا الجزائر:

لا يمكن أن نغفل بأنّ الفرنسيين كانوا يطمحون إلى غزو العاصمة أوّلًا؛ لأجل الحصول على غنائم قدّرت ب ١٥٠ مليون فرنك، كانت متواجدةً بخزينة الداي حسين[1]، كما أنّ انهزام قوّات «نابوليون» أمام الجيش الإنجليزي بعد محاولته احتلال مصر، وتدهور صورة فرنسا في القارة الأوروبيّة جعل من ملكها «شارل العاشر» راغبًا في محاولة إعادة الهيبة لبلده، من خلال الهيمنة على الساحل الجزائري، ونهب خيراته، وكان له ذلك بعد أن استعان بالعسكريين والسياسيين من أبناء جلدته على رأسهم الجنرال «بورمون» الجبان، الذي لم يُحقّق أيّ انتصار عسكريٍّ في ذلكم الحين، غير هزيمة الداي حسين، إذا ما قارنا ما حصل في فرنسا وسقوط حكم من بعثه، ملكه «شارل العاشر» الخسيس[2].

[1]- بوحوش، عمار: التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1927، ص83.

[2]- سعد الله، أبو القاسم: الحركة الوطنية الجزائرية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1992، ج1، ص31.

إنّ فكرة نابوليون بونابرت التوسّعيّة التي سبقها إرسال أحد ضبّاطه إلى الجزائر ما بين ٢٤ ماي و١٧ جويلية ١٨٠٨ [1]، من أجل وضع معالم إقامة دولةٍ فرنسيّةٍ في شمال إفريقيا، والذي اقترح فيه الضابط «بوتان» سنة ١٨٠٩ على «نابوليون» باحتلال مدينة الجزائر عن طريق البرّ لا البحر، هو دليلٌ على أنّ هذا الضابط قد قام بدراسةٍ ميدانيّةٍ لمدّة سنة، استطاع من خلالها معرفة مواطن قوّة الجيش العثماني الجزائري، وبالخصوص أسطوله البحري الذي لا يسهل اختراقه.

وبالعودة إلى ملك فرنسا فقد استغلّ هزيمة نابليون سنة ١٨١٥ [2]؛ ليثبت لمعارضيه أنّ فرنسا لن تسقط؛ حيث أمر مستشاره «بوتان» بالتّأهّب لاحتلال الجزائر، وهذا بالتعاون مع قنصلهم ورجال الأعمال الفرنسيين والعسكريين، من أجل العثور على مواد خام ضروريّة، وأسواق جديدة، وهو ما جسّده قانون الجنرال «كلوزيل» الذي يقضي بتسليم أراضي الجزائريين الخصبة للمهاجرين الأوروبيين، وهو ما شجّع يهود الجزائر بالتمليك أكثر، مقارنة بأملاكهم خلال العهد العثماني.

هذا الأخير يُؤدّي إلى حقيقة الصراع الديني الإسلامي بين فرنسا الصليبيّة وحقدها على الدولة العثمانيّة الإسلاميّة، باعتبار الجزائر آنذاك أسطولاً قويًّا امتدادًا للأسطول العثماني، وهاهو تقرير «كليرمون» وزير الحربيّة الفرنسيّة في ١٤ أكتوبر ١٨٢٧م، يؤكّد نيّة فرنسا الدينيّة، حيث يقول: «إنّه ومن الممكن ولو بمضي الوقت، أن يكون لنا الشرف أن نمدّ لهم اليد، وذلك بأن نجعلهم مسيحيين»[3]، وبالتالي فإنّنا نستخلص بأنّ الاحتلال الفرنسي للجزائر ظاهره يدعو إلى التمدّن والتحضّر، وباطنه أحقاد دينيّة، وأطماع توسعيّة جغرافيّة على حساب خيرات وممتلكات أجدادنا الأشاوس رحمهم الله.

ثانيًا: سياسات فرنسا الاستيطانيّة إبّان السنوات الأولى للاحتلال:

إنّ جزائرنا، لم تكن أبدًا ميدانًا خصبًا للكولونياليين، يفعلون فيه ما يشاؤون، بل

[1]- بوحوش، عمار، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962، م.س، ص84.

[2]- م.ن، ص84.

[3]- م.ن، ص86.

كان تهورهم العسكري بعد احتلالهم العاصمة، دليلاً قاطعًا على سوء تسييرهم، وهو ما كبّدهم خسائر فادحة وواضحة، من خلال العصيان المدني لسكّان العاصمة المناهضين أصلاً لهذا الضيف غير المرغوب به، ومن خلال الهجرات السكانيّة إلى متيجة الفلاحية للممتعضين من نقض العهود والوعود من طرف «بورمون»، وتواصل الانهزامات الفرنسيّة تحت لواء «كلوزيل» المتعصّب، الذي لاحقهم للبليدة مع من عيّنه على الجيش «بواييه»، وانهزام من عيّنه لاجتياح عنّابة، وموته شرّ ميتةٍ في محاولته الأخرى البائسة في قسنطينة سنة ١٨٣٧[1]، وهو ما يكون سببًا في إعادة نظرهم لسياساتهم الاستيطانيّة بتسخير كلّ الهيئات والجبهات خارج المجال العسكري، ممن يقال لهم «الرحالة الأنثروبولوجيون» والمتشكلون أساسًا من (الأدباء، والمؤرخين، والطابعين، والصحفيين، والمحامين، والرسامين، والمترجمين،) [2]، حتى يكون توسّعًا أكبر بتكاليف أقل، انطلاقًا من أفكار «فولتير» الهيلينيّة التي تقدّس الجمال والعقل[3]!.

ثالثًا: الرحالة الفرنسيون الكولونياليون:

١. رحلة «روني كابي» الممهّدة للاحتلال الفرنسي ١٨٢٤-١٨٢٨:

تعتبر رحلة «روني كابي» من أوئل الرحلات التي قام بها الرحالة الفرنسيون إلى الجزائر؛ حيث كانت تقاريره وكتاباته توحي بأنّ الجزائر الشاسعة مساحة جنوبًا باتّجاه افريقيا، هي بوابة حقيقيّة للتوغّل إلى افريقيا، وهي بذلك ذات أهميّةٍ كبيرةٍ من ناحيتين حسبه:

- الأهميّة التجاريّة الكبيرة.

- تراثها المعنوي الحافل.

[1]- سعد الله، أبو القاسم، الحركة الوطنية الجزائرية، م.س، ص22.

[2]- م.ن، ص37.

[3]- جوزيف شافت: كليفورد بوزورث. تراث الإسلام، ت: محمد رهير السمهوري، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ج1، 1985، ص69.

وقد عنيت رحلته بتمويل كبير من الإدارة الفرنسيّة، وكانت نتيجة رحلته أن قدّم خريطة للجزائر وجنوبها الكبير، التي تمثّل أكثر من ٨٠٪ من مساحة الجزائر، والتي اعتمدها الفرنسيون للتوسّع لاحقًا، كما كانت تقاريره قاعدة لتأليفات هامّة على رأسها مؤلّف «دوماس» بعنوان «الصحراء الجزائريّة»، وبتشجيع من الماريشال «بيجو»[1].

٢. «بربروجر» وفكرة «تأسيس المكتبة الفرنسيّة العامة»:

لقد كان سباقًا في فكرة إنشاء مكتبةٍ عامةٍ فرنسيّةٍ في الجزائر، حتى يستغلها الضباط والمترجمون كأدوات عمل لازمة لمهمّتهم في الجزائر، ولم يكن «بربروجر» مكتّف اليدين، بل كان ملازمًا لتحرّكات العسكريين في مناطق الجزائر المختلفة منذ دخول الاستدمار سنة ١٨٣٠؛ حيث اهتمّ بجمع الوثائق والكتب والمخطوطات من الأماكن التي تمّ تدميرها من طرف العسكريين من مساجد وزوايا، وقد استمرّ في رحلاته هذه لأكثر من خمس سنوات جمع فيها عديد المخطوطات والكتب والوثائق، إلى أن صدر قرار تأسيس المكتبة العامّة بالجزائر العاصمة، وأذن لـ «بربروجر» بتولي إدارتها سنة ١٩٣٦ [2].

وبعد سنين ليست بالكثيرة وبالضبط بعد القضاء على ثورة الأمير عبد القادر سنة ١٨٤٨، تمّ الاستيلاء على مكتبته، التي كانت تحتوي على ذخائر المخطوطات العربية الإسلاميّة، كما تمّ نهب محتويات مكتبة الشيخ الحداد بعد القضاء على ثورته أيضًا سنة ١٨٧١، وصودرت ونقلت إلى المكتبة العامة بالجزائر العاصمة، وبعد اقتراب استقلال الجزائر قامت الإدارة الفرنسية، بحرق المكتبة العامّة حتى لا ينتبه الجزائريون لتحويل ونقل محتوياتها الهامة، وهو في حدّ ذاته تمويه ذكي مدروس[3].

٣. «كوفي» ومهمّة «التنقيب»:

يُعتبر هذا العسكري الأثري أوّل من سمح له في الجزائر من طرف المستعمر

[1]- شلبي شهرزاد، الإهتمام الفرنسي بصحراء الجزائر، مجلة كان التاريخية، مصر، ع11، 2011، ص84.

[2]- سعد الله، أبو القاسم، الحركة الوطنية الجزائرية، م.س، ص90.

[3]- عبد الرحمان، عبد الجبار: تسريب التراث العربي المخطوط إلى المكتبات الأوروبية والأمريكية، مجلة آفاق الثقافة والتراث، مركز جمعة المساجد للثقافة والتراث، دبي، الإمارات، ع31، 2000، ص59.

بالتنقيب في آثار الجزائر وتاريخها، فقد اهتمّ بدراسة القباب والمساجد وطريقة بنائهما، واختلاف أشكالهما، وكذا مواقعهما وتأقلمهما مع المناخ والبيئة، وانطلق في عمله هذا منذ ١٨٣١ [1]، وقد كان الغرض الأوّل من هذا التنقيب، خدمة الإيديولوجية الفرنسيّة الاستداريّة مكان الإسلاميّة، ويتجلى في الآثار الرومانيّة من كل من جميلة وتيمقاد التي نقب عنها كوفي نفسه واكتشفها، بالإضافة إلى الآثار المتوزّعة في مناطق الجزائر الشاسعة، التي نقّب وحافظ عليها المستدمر فيما بعد، باعتباره الحفيد الأكبر للرومان، وامتدادًا له في أراضينا الجزائريّة الطاهرة.

٤. «بارودون» وفكرة «الصحراء خلابة»:

إنّك أيّها القارئ الكريم، إذا ما اطّلعت على مسيرة هذا الرحّالة (١٨٩٠) في بلادنا الجزائر الشاسعة، تدرك تفطّن هذا الأخير لأهميّة الصحراء الشاسعة جغرافيًا وجماليًا وثقافيًا، فهو لم يترك شيئًا إلاّ وصفه وذكره وعرّج عليه، حتى يبدّد تلك الغيوم عن أعين أبناء جلدته، فها هو ينتقل بهم من ظلمة جهلهم بها، إلى تنوير عقولهم بروعة شروق وغروب شمسها، وبنايات أهاليها الطوبية، وامتزاج ذلك اللّون مع لون الغروب والشروق، وتداخله مع نخيلها، حتى إنّه شبّهها بالبحر، وكأنّه يقول لإدارته الفرنسيّة لا تبقوا طويلاً في الشمال حيث البحر، بل تعالوا واستولوا على هذا الجمال الأخّاذ، «وكأنّ الصحراء بحر بعيد ذو شواطئ مجهولة»[2].

٥. «فرومونتان» و«الخيمة»:

يقدّم الرحالة «فرومونتان» خدمةً للإدارة الفرنسيّة بوصفه أحد مظاهر القيم التراثيّة للمجتمع الجزائري؛ حيث يصف هذا الموروث المادي وصفًا دقيقًا، قائلاً: «يمكن للقارئ أن يكوّن فكرةً عن الخيمة العربيّة بأن يتخيّل فضاءً مربّعًا يُقدّر بـ ٤٠ قدمًا، مغطًى بقطعة قماش مصنوعة من وبر الجمال وضفائر القش، وهي مثبّتة بالأرض بأعمدة، أطولها أعمدة الوسط التي يبلغ طولها بين ٧ أو ٨ أقدام، في حين لا يتعدّى ارتفاع أعمدة الجوانب ثلاثة أقدام..... وإن كان المظهر يبدو غريبًا من

[1]- سعد الله، أبو القاسم، الحركة الوطنية الجزائرية، م.س، ص94.

[2]- عبد الرحمان، عبد الجبار، تسريب التراث العربي المخطوط إلى المكتبات الأوروبية والأمريكية، م.س، ص18.

الخارج فالداخل متميّز أكثر»[1]، إنّنا وإذا ما تمعّنّا في كلام هذا الرحالة نلتمس نزعته الكولونياليّة، فمن خلال كلمة المظهر الغريب نتأكّد من أنّ كلامه ليس موجّهًا لنا كجزائريين أو كعرب، بل موجّه بالخصوص إلى إدارته الفرنسيّة، وكأنّه يقول: أيّها العسكري الفرنسي عند وصولك إلى هذه المناطق ورؤيتك هذا الشيء الغريب لا تتعجّب، فأنا أقدّم لك الآن فكرةً تفصيليّةً ودقيقةً وشاملةً عنها.

٦. «شارل فيرو» وثنائيّة «البربر والعرب»:

يعدّ «شارل فيرو» نموذجًا لذلك الطراز الخاص من المثقفين الموسوعيين الفرنسيين الذين عاصروا المراحل الأولى من احتلال فرنسا للجزائر، ومثلما سنرى، فإنّه ترعرع في أوساط الجيش ودوائر الشرطة هناك، ثم لفت الأنظار مبكرًا إلى شدّة اهتمامه بمختلف مظاهر الحياة الجزائريّة؛ حيث نجده قد رصد فنونها الشعبيّة، وسجّل لهجاتها وتقاليدها، ودرس آثارها المعمارية الإسلاميّة، ووجّه فوق كلّ ذلك اهتمامًا كبيراً إلى دراسة التاريخ العربي والإسلامي في منطقتنا المغاربية، ثم انخرط في سلك الحياة السياسيّة والدبلوماسيّة حتى قادته مسؤولياته إلى ليبيا كقنصل لبلاده فيها، حيث أقام بها فترةً طويلةً.

ولد «فيرو» بمدينة نيس بجنوبي فرنسا في ٥ فبراير سنة ١٨٢٩ في أسرة معروفة، احتلّ بعض أفرادها مناصب مرموقة، وفي سنة ١٨٤٥ قدم «فيرو» وهو في السادسة عشرة من عمره إلى الجزائر، فتمّ تعيينه في عاصمتها كموظّف صغير في البداية بوزارة الداخليّة، ثم لم يلبث أن ضُمّ إلى هيئة المترجمين العسكريين في سنة ١٨٥٠؛ حيث أصبح الترجمان الرئيسي لدوائر الشرطة في مدينة الجزائر، وبعد أربع سنوات من ذلك ألحق بخاصّة الجنرال «ماكماهون»، الحاكم العسكري لقضاء قسنطينة آنذاك، فظلّ في وظيفته تلك حتى سنة ١٨٧٢، ثم عيّن ترجمانًا رسميًا للحكومة الفرنسيّة في الجزائر لشدّة إتقانه للعربيّة.

وفي ٥ نوفمبر سنة ١٨٧٨ دخل السلك الدبلوماسي؛ حيث تم تعيينه قنصلاً

[1]- أحسن دواس: صورة المجتمع الصحراوي الجزائري في القرن التاسع عشر من خلال كتابات الرحالة الفرنسيين مقاربة سوسيوثقافية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجيستار، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2008، ص27.

لفرنسا بطرابلس، خلفًا للقنصل «ديلابورت» الذي تقرّر نقله إلى بيروت، ثم ترقّى «فيرو» إلى درجة قنصل عام ابتداءً من سنة ١٨٨١، وظلّ في منصبه بليبيا حتى ٣١ ديسمبر ١٨٨٤، حيث نُقل إلى مدينة طنجة بالمغرب الأقصى بدرجة وزير مفوّض، وظلّ ممثّلاً لفرنسا هناك مدّة أربع سنوات إلى أن تُوفيّ في طنجة نفسها في ١٩ ديسمبر سنة ١٨٨٨.

هذا عن سيرته ومسؤولياته الرسميّة التي أنيطت به، أمّا عن ثقافته ودوره العلمي وشخصيّته كرحّالة ومؤرّخ مستشرق؛ فإنّ المرء يجد في المقالات التي نشرتها عنه بعض المجلات والدوريات الفرنسيّة في القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين بعض المعلومات، لكنّه لا يعثر على آية إشارة عن دراسته النظاميّة في المدارس، ولذا فإنّه يبدو من ذلك الطراز من الكتّاب الذين كوّنوا أنفسهم بأنفسهم، ونسجوا خيوط ثقافتهم بعصاميتهم وإرادتهم الخاصّة وتنقلاتهم في ربوع وطننا الحبيب.

ولقد انصبّت اهتمامات «شارل فيرو» على كلّ ما يخصّ البلدان العربيّة في الشمال الإفريقي كلّه، وقد أهّلته اهتماماته بتاريخ الجزائر ودراسة آثارها الأركيولوجية لأن يصبح رئيسًا للجمعيّة التاريخيّة الجزائريّة الفرنسيّة قبل مجيئه إلى ليبيا بعامين، وكان قبل ذلك قد نشر أبحاثًا عدّة عن تاريخ مدينة قسنطينة، وآثارها في مجلة (الجمعية الأركيولوجية) التي كانت تصدر في المدينة نفسها، ثم اتّجه إلى الدراسات الإثنولوجيّة وجمع التراث الشعبي الجزائري، خصوصًا في مجالات الشعر العامي، والقصص الشعبي ذي الصبغة التاريخيّة (المحاجيات)، وكذلك المدائح والأوراد الدينيّة للطرق الصوفيّة، وأشعار المراثي العاميّة.

ثم استقطب حوله نخبةً من المترجمين الفرنسيين المتمرّسين مثله بالعربية والبربريّة، لنقل تلك الحصيلة من التراث الشعبي إلى اللغة الفرنسيّة، ونشرها في الدوريات الاستشراقيّة المتخصّصة في ذلك الوقت، بحسب خطّةٍ مرسومةٍ لتحديد أسرار الشخصيّة الجزائرية والتعرّف على سماتها وسبر أغوارها.

أمّا أشهر دراساته التاريخيّة عن الجزائر فلعلّه ذلك الكتاب الذي خصّصه لدراسة عشر مدن جزائريّة، من بينها: جيجل، وبجاية، وعنابة، وسطيف، وتبسة،

دراسة مونوغرافيّة وافية مفصلة، غير أنّ دراساته عن الجزائر لم تقتصر على الميادين السالفة؛ بل نراه يخصّص أبحاثًا أخرى عن قبائلها، ولهجاتها المحليّة، ويضع دراسةً نحويّةً في اللغة البربريّة، كما نراه يكبّ على محاولةٍ لوصف الطراز المعماري الذي يميّز مساجدها وقصورها خصوصًا في قضاء قسنطينة، أو يدرس بعض جوانب الحياة العثمانيّة في الجزائر، وقد أفرد فيرو كتابًا خاصًا تناول فيه عددًا من شخصيات الاستشراق والمترجمين الفرنسيين الذين سبقوه إلى ميدان دراسة العالم العربي؛ حيث استعرضهم واحدًا واحدًا منذ حملة نابليون على مصر في نهاية القرن الثامن عشر حتى احتلال فرنسا للجزائر، وهو ما يؤكّد وفاءه لأجداده المستدمرين، واعتبارهم فاتحين (استخدامه مصطلح الفتح الفرنسي)، مقابل طمس هويّة السكان كمسلمين وتركيزه على التقسيم العرقي من خلال مصطلحي (البربر، والعرب)، وساعده في هذا اتقانه كما أسلفنا لعديد اللغات العربية والبربرية والتركية[1].

٧. «غوتيي» و«التضاريس»:

رحالة متشبّع بالقيم العنصريّة والمركزيّة، والسامية، كاره للتاريخ العظيم لأمّتنا خاصّة في عهد العثمانيين، وهو من الذين ساهموا جاهدين في إبراز الدور السلبي للدولة العثمانيّة في مجتمعاتنا المغاربيّة، معتبراً إيّاها استعمارًا غاشمًا ومستبدًّا، متجاهلاً كلّ ما حقّقته هذه الدولة من إنجازاتٍ للمسلمين عامّة، كقوّةٍ عالميّةٍ تشهد لها مراسلات ملوكه لبشواتها، التي طالما استهلّت بـ «إلى السيد الأمجد الأعظم الأفخم». [2]

لا يعترف «غوتيي» ببلادنا المغاربيّة كدولٍ قائمةٍ بذاتها وذات تاريخ وسيادة، بل هي في نظره، مجرّد شتات ومجموعات بشريّة تعيش في مساحاتها الشاسعة وتضاريسها المختلفة، بل إنّه يقف مطوّلاً عند التضاريس ويركّز دورها غير المساعد في تكوين دولةٍ موحّدةٍ وقويّةٍ، في كتابه «ماضي شمال إفريقيا قائلا: «إنّ التضاريس تتحكم في التاريخ وهي التي يعود إليها عجز هذه الدول إلى التوصل إلى إقامة دولة

[1]- انظر كتاب: تاريخ جيجلي لمؤلفه شارل فيرو، ترجمة عبد الحميد سرحان.

[2]- الزبيري، العربي: تاريخ الجزائر المعاصر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، مصر، ج1، 1999، ص6.

دائمة، وذات وحدة سياسية»[1].

إن «غوتيي» كسابقيه من أصحاب النزعة الكولونياليّة، تعمّد اختصار قوّة الدول واستمرارها في الجانب البيئي «التضاريس»، ولا محال بأنه يعلم أن هذا الجانب لا يعتبر مقياسًا حقيقيًا في وحدة الشعوب، رغم الأهميّة القصوى للمحيط والمناخ والذي أطنب فيه العديدون على رأسهم ابن خلدون، لكن «غوتيي» تعمّد إهمال أهمّ جانب على الإطلاق والذي طالما وحّد شعوب منطقتنا تاريخيًا، ألا وهو «الجانب القيمي والعقدي والديني»، في محاولة غير موضوعيّة منه، لطمس هوية أجدادانا، وتنويمنا مغناطيسيًّا، إخلاصًا منه لإدارته الفرنسيّة الغاشمة.

٨. «شارلي أندري جوليان» ونزعة الفرنسة:

يتشابه هذا الرحالة المؤرخ مع سابقه «غوتيي»، حيث يجزم بأنّ دول المغرب الإسلامي لم تكن أبدًا دولاً ذات سيادة، وقد تنقّل بين أرجاء المغرب الكبير دارسًا إيّاه، لينتج لنا ما يُسمّى أو يُطلق عليه مؤلّف «تاريخ شمال إفريقيا»، تحدّث فيه كغيره من الكولونياليين عن كلّ ما يمكنه تشويه تاريخنا المجيد، وموروثنا القيمي الأصيل، ووضع تاريخ المغرب الكبير في زاويةٍ واحدةٍ هي زاوية الضّعف والتّخلّف والبربريّة؛ حيث وصلت به الوقاحة والتجرّد الأخلاقي والعلمي والموضوعي إلى أن شبّه مغربنا الكبير بأحد الفطريات قائلاً: «إنّ هذه الدول مثل الفقاع[2] ينبت في الليلة ويموت في الصبيحة»[3]، كما اعتبر بأنّ فرنسا هي الدولة الوحيدة التي تستطيع أن توحّد الجزائر وتونس والمغرب مدنيًا، والتي لم تقدر عليه أيّ دولة سابقًا، وهنا نلتمس النّزعة الفرنسيّة الخالصة، واعتبار أنّ الأصلح لهذه الشعوب هو فرنستها على حساب لغتها ودينها وقيمها، باعتبار الاستدمار الفرنسي فتحًا مبينًا حسبه!.

٩. «سانت آرنو» «الرحالة الجنرال»:

يبدو أنّه كان مطّلعًا على عديد القرى والمداشر في غرب الجزائر، وحتى المغرب

[1]- الزبيري، العربي: تاريخ الجزائر المعاصر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، مصر، م.س، ص7.

[2]- نوع من الفطريات تشتهر به مناطقنا في المغرب الإسلامي الكبير.

[3]- م.ن، ص7.

الأقصى، حسب مذكراته التي أورد فيها الطابع المعيشي للسكان، الذي يعتمد على تربية الأغنام والزراعة، حيث يعتبر هذا الأخير من المتشبّعين بسياسات «الماريشال بيجو» الاستئصاليّة، فها هو يصف حملة العسكر التدميريّة في جبال مليانة ١٠٠ كلم غرب الجزائر العاصمة قائلاً: «نحن اليوم وسط جبال مليانة لا نطلق إلّا قليلا من الرصاص، وإنّما نمضي وقتنا في حرق جميع القرى والأكواخ، وإنّ العدو يفرّ أمامنا سائقًا أمامه قطعان غنمه»[1].

إنّنا نستنتج من خلال وصفه الدقيق لهذا الغزو، بذكر المناطق ونمط عيش السكان الذين في نظره أعداء حقيقيون، هو امتزاج بين النزعة العسكريّة والاستكشافيّة الرحلاتية في الوقت نفسه، يجسدها قوله الثاني في قرية بني مناصر بالمغرب الأقصى «إنّها بديعة حقًّا لكنّنا أحرقناها كلّها، وتركنا أهاليها يموتون في برودة الثلج القارسة»[2].

وقد كانت هذه البيانات تلقى تشجيعًا كبيراً من طرف من يُقال لهم مثقّفوا فرنسا ورائدوا النهضة، كـ «توكفيل» الذي شكر الإدارة الفرنسيّة على جرائمها، معتبراً إيّاها تنويراً علميًّا لهذه الشعوب، وبأنّ الاستعمار صار قانونًا علميًّا يدرس في كلّ مناطق العالم، وهو الرأي نفسه للشاعر الفرنسي «فيكتور هيغو» الذي اعتبر فرنسا الخير الذي أتى من أجل القضاء على شر البربر الهمج[3].

١٠. »موريس دولافوس« المتعصب لإيديولوجته الغربية ١٨٧٠-١٩٢٦: [4]

من الباحثين الأوفياء للإدارة الاستعماريّة الفرنسيّة، ارتحل عبر دراسةٍ ميدانيّةٍ بجلّ مستعمرات فرنسا، انطلاقًا من الجزائر وصولاً إلى الغرب الإفريقي الذي تعتبر بلادنا العزيزة بوابة له؛ وأهّلته هذه التجربة للخوض في الكتابة حول المنطقة، سواء من

[1]- سعدي بزيان: جرائم فرنسا بالجزائر، دار هومة للنشر والتوزيع، بوزريعة، الجزائر، 2005، ص16.

[2]- م.ن، ص16.

[3]- م.ن، ص20.

[4]- الشكري، أحمد: الصحراء الإفريقية والتجارة الصحراوية بعيون المؤرخ الفرنسي ريموند موني، موقع قراءات إفريقية الإلكتروني، تاريخ الإضافة 4/1/2018، 10:55، تاريخ الإقتباس 30/12/2018، 19:22.

http://www.qiraatafrican.com/home/new/الصحراء-الإفريقية-والتجارة-الصحراوية-بعيون-المؤرخ-الفرنسي-ريموند-موني.

الجانب التاريخي أو الأنتروبولوجي، تعلّم العربية على يد أستاذه وصهره «أوكتاف هوداس» خلال العقد الأخير من القرن ١٩م، ثم ساهم معه في تحقيق وترجمة أحد أهمّ المصادر التاريخيّة للجزائر وبلدان إفريقيا الغربيّة.

إنّ إنتاجه المتعلّق بصحرائنا الأصيلة، يعدّ استمرارًا لسياسات الفرنسيين التّوسّعيّة منذ عهد «نابوليون» عن المنطقة فيما بين القرن ١٧ ومطلع القرن ٢٠م، ثم إنّ تمكّنه من اللّغة العربية، منحه فرصةً سانحةً لمتابعة تاريخ الصحراء خلال العصر الوسيط عبر المصادر العربية، وهو امتياز لم يتوفّر آنذاك إلّا لعناصر قليلة من المهتمّين الفرنسيين، ولعلّ في هذا العامل ما حفزّ جرأته المعرفيّة على الانتقال من التوثيق التاريخي والتحليل الأنتروبولوجي إلى المغامرة بطرح تصوّراتٍ أو نظريّاتٍ خاصّة بتاريخ المنطقة.

مما سبق يتّضح لنا بأنّ هذا الرحّالة يتشابه كثيراً مع «روني كابي» المذكور سالفًا، فقد كان «موريس دولافوس» حيث ينظر إلى الصحراء كسياق اهتماماته بإفريقيا الغربية، والذي ساهم بشكلٍ كبيرٍ في إيضاح معالم الطريق لغزو بلدان جنوب الصحراء، رغم التأخّر في ذلك لغاية نهاية القرن ١٩، بالدراسة الدقيقة لمخطوطاتٍ تاريخيّةٍ تحكي وتسرد واقع التجارة والطرق المختصرة للولوج إلى النيجر ومالي وموريتانيا والسينغال، والنزول بها بمساعدة الإدارة الفرنسيّة وتمويلها المادي، وهو ما يؤكّد العلاقة الوطيدة بين أعمال الرحّالة العلميّة ونزعتهم الكولونياليّة الداعمة للتواجد الاستدماري في بلادنا العزيزة، يقول «دولافوس»: «إنّ الصحراء ليست أرض خلاء وجرداء، يضيع فيها الناس ويهلوسون من فرط الحرارة، أو يموتون بها عطشًا. بل هي ميدانٌ خصبٌ للدّراسات التاريخيّة والثقافيّة من خلال العلاقة بين التضاريس والممارسات الاجتماعيّة المختلفة، كوسيلة ربطٍ بين الشمال البربري (البحر البيض المتوسط) والجنوب الإفريقي (المحيط الأطلنطي)»، وهو دليلٌ واضحٌ على النّزعة الكولونياليّة كما أسلفت، ولا يختلف هذا الرحالة عن غيره من الأوروبيين؛ حيث تتضح وتتجلى نزعة استعلاءٍ في كتاباته معتبراً الشعوب الإفريقيّة، سواء كانوا زنوزجًا أو بيضًا....لا يرتقون إلى أجناس الإغريق أو الجرمان أو الرومان، معتبراً إيّاهم

جماعات متشتّتة تعيش في صراعاتٍ عرقيّةٍ بربريّةٍ، متجاهلاً الحضارة الإسلاميّة كاملة، وتنتظيماتها السياسيّة والاجتماعيّة في منطقتنا، بل ينتقد كلّ الدّرسات العربيّة الإسلاميّة التي تناولت المنطقة قبله، كالإدريسي وغيره.

١١. «ليون روش» المغامر الجاسوس ١٨٣٢-١٨٤٧:

لقد ساهم هذا الرحّالة العميل في خدمة الاستدمار الفرنسي بخدماتٍ جبّارة، فهو الأخطر إطلاقًا من بين كلّ الرحالة، من خلال اشتغاله على عديد الجبهات، من ناحية تتبّع العدو الذي تم احتلاله، وكذا متابعة أعمال وتطوّرات الأوضاع في ليبيا، وترقّب الأخبار الإيطاليّة والتأهبات الليبية على سواء، وكذا الأعمال التبشيريّة في تونس، وقد عُرف عنه الإندساس في دولة الأمير عبد القادر، وترقّب كلّ كبيرةٍ وصغيرةٍ وإثارة النّزعات التفريقيّة بين ضبّاط جيشه، وصولاً إلى المستوى الأعلى، ومحاولات إحداث الصراع بين الأمير عبد القادر وبين السلطان مولاي عبد الرحمان في المغرب الأقصى[1]، وقد بلغ بذكائه أن أخذ دور الضابط في جيش الأمير عبد القادر، وكان متلبّسًا تحت شخصيّة الإنسان الصوفي الورع؛ حيث كان نتيجة ارتحاله المتكرّر لتونس والتواصل مع علمائها هناك، جلب فتوى عدم محاربة المسيح من طرف المسلمين، والتي كانت أحد أسباب الهدنة التي أقامها الأمير مع فرنسا والتفاوض مع سلطاتها، والتي استغلّها الفرنسيون في إعادة ترتيب أمورهم والتفرّغ للقضاء على مقاومة أحمد باي في الشرق الجزائري، ثم خرق المعاهدة والانقضاض على الأمير عبد القادر سنة ١٨٤٧ ونفيه خارج الوطن.

[1]- مناصرية، يوسف: مهمة ليون روش في الجزائر والمغرب 1832-1847، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990، ص07.

خاتمة:

وجب أن أقول في الأخير بأنّ دراستنا هذه ليست جامعةً لكلّ الرحّالة الفرنسيين؛ لأنّ هذا لا يكفيه مقال واحد، لكنّنا أردنا أن نضع القارئ عند العمل (الجبّار) الذي قام به عيّنةٌ هامّة من هؤلاء الرحالة لأمّهم فرنسا، وفاءً لها، ولإيديولوجياتها وسياساتها التوسّعيّة في وطننا الحبيب الجزائر.

إنّ هؤلاء الرحّالة لم يكونوا باحثين جغرافيين، بل كانوا موسوعيي الفكر، مسيسين هذه الرحلات وفقًا لمصلحةٍ فوقيّةٍ هي المصلحة الفرنسيّة وأطماعها، لقد سعوا جاهدين في تقديم أبحاثهم على طبق للسياسين والعسكريين، بل قل إنّ هؤلاء الرحالة أنفسهم عسكريون، وسياسيون وجواسيس، تجتمع فيهم عديد الخصائص والصفات التي جعلتهم أعين الحكومة الفرنسية في جزائرنا الحبيبة، وساهموا فعلاً في بقاء هذا المستدمر في أرضنا الطاهرة أكثر من ١٣٠ سنة، قبل أن نسترجع استقلالنا بفضل تضحيات شهدائنا الأبرار رحمهم الله سنة ١٩٦٢.

الصوفي والسياسي
صورة ماسينيون في الفكر العربي المعاصر

أحمد عبد الحليم عطيّة[*]

اقتلوني يا ثقاتي * * * إن في قتلي حياتي

كان يطيب لماسينيون (L. Massignon) (١٨٨٣- ١٩٦٢م) أن يُردّد هذا البيت للحلاّج، الذي كرّس قدرًا كبيرًا من جهده للحفر في أخباره. ومن هنا ارتبط ماسينيون لدى معظم دارسيه من العرب بالحلاّج خاصّة والتّصوّف والدّراسات الإسلاميّة عامّة»[1]. فقد انتقل من دراسة التّاريخ والآثار إلى التّصوّف والدّراسات العربيّة الإسلاميّة إلى الواقع العربي والاتّجاهات المؤثّرة في توجيهه. وظلّ الحلاّج والتّصوّف محورَ اهتمام المستشرق الفرنسي في معظم دراساته، وأساس تحليلات كلّ الباحثين

[*]- أستاذ جامعي، وباحث متخصص، مصر.

[1]- عرف ماسينيون في الصحافة العربية مبكرًا، ففي العدد الثامن من مجلة «المشرق» التي تصدر في بيروت 1908 أورد المستشرق لغزًا لغويًا في أبيات الحلاج، ص 636. وقد ردّ عليه إبراهيم يوسف مسابكي، في العدد التالي، ص 880 - 881 بحل اللغز. وقد أورد د. إبراهيم بيومي مدكور البيت السابق في مقالة بمجلة مجمع اللغة العربية، المجلد 17، ص 119، وكتب عنه أيضًا في كتابه «مع الخالدين: مجمع اللغة العربية في عيده الخمسين»؛ القاهرة 1981، ص 97 - 105. وكذلك في الكتاب التذكاري الذي أصدرته جامعة القاهرة في الذكرى المئوية لميلاده 1983 عن «الأستاذ لويس ماسينيون» بالفرنسية، ص 13 - 14 و«لويس ماسينيون المجمعي»؛ ص 35 - 38.

العرب الذين ناقشوا أعماله. فهو الصوفي؛ صاحب الحلاّج. لقد كان الحسين بن منصور الحلاّج البيضاوي البغدادي أساس الإشادة بجهد المستشرق الكبير، ومصدر النّقد الذي وُجّه إليه في الوقت نفسه، باعتبار هذا الاهتمام الصوفي يُخفي اهتماماتٍ سياسيّةً تشغل ماسينيون. وهذا هو موضوع الدّراسة الحاليّة.

لم يحظَ عالم من علماء الإسلاميات في العصر الحديث بمثل ما حظي به المستشرق الفرنسي من مكانةٍ ساميةٍ ترتفع به إلى أسمى آفاق الإنسانيّة والروحانيّة لدى الكتّاب والباحثين والمثقّفين العرب. فهو بالنّسبة لهم ليس مجرّد مستشرقٍ منصفٍ فحسب، محبّ للعرب والمسلمين مدافع عنهم مناصر لقضاياهم، بل هو الصوفي الروحاني. ويمكن القول - ربما مع شيء من التجاوز - إنّ صورته لدى غالبيّة الأساتذة العرب المعاصرين في مجال الدراسات الإسلامية، هي صورة الباحث المتوحّد بموضوعه، المخلص له. والموضوع الذي أخلص له هو الإسلام وتجلياته المختلفة وصولاً إلى الواقع الإسلامي المعاش، الذي جاب معظم بلدانه وأتقن عددًا من لغاته؛ العربية والفارسية والتركية، وصادق الكثير من علمائه[1]. كانت له قدرة وثقة لا تتأتىّ لغيره من المستشرقين في تجنيد معارفه وأصدقائه من الأسر الإسلاميّة ذات النفوذ، ممن كان لهم تأثيرهم القوي على مجرى الأحداث في أقطارهم المختلفة وجذبهم إليه وتحويل حبّهم وعونهم له إلى علم ومعرفة[2] وكتابات يكشف من خلالها؛ ماضيهم

[1]- قدم الكتاب والباحثون العرب دراسات متعددة حول ماسينيون. يراجع في ذلك أحاديث الثلاثاء، دار السلام، القاهرة 1962، والكتاب التذكاري عنه، جامعة القاهرة 1983؛ وبالإضافة لما سنشير إليه في سياق هذه الدراسة من أعمال نذكر على وجه الخصوص: د. أديب عامر: ماسينيون المستشرق والإنسان، مجلة الفكر العربي، بيروت، العدد 31، الجزء الأول (يناير - مارس 1983)، ص ص 350 - 372. وساسي الحاج: الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، مركز دراسات العالم الإسلامي، ليبيا، المبحث الخامس: منهجية ماسينيون في الدراسات الإسلامية. ونجيب العقيقي: المستشرقون، الجزء الأول؛ دار المعارف؛ ط 4، القاهرة، ص ص 266 268؛ وأحمد عبد الحليم عطية: القاموس الفلسفي العربي، تقديم وتطوير محاولة ماسيئيون، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، العدد 48، ص ص 1 - 53.

[2]- نشير على وجه الخصوص إلى العلاقة القوية التي كانت تربطه بعائلة الألوسي في العراق، خاصة السيد محمود شكري الألوسي. «الذي أخذ عنه ماسينيون، واعترف بفضل الألوسي عليه ومساعدته له أثناء مجيه إلى العراق 1907 1908، حيث لازمه ملازمة الظل... وكثيراً ما كان يستوضح من أستاذه الألوسي ما يغمض عليه من الأمور التي تواجهه أثناء البحث، فلا يتأخر الرجل عن مساعدته ولا يتقاعس عن مده بكل ما ينفعه في الحلاج» (ص 11 وما بعدها). السيد محمود شكري الألوسي: اتحاف الأمجاد في ما يصح به الاستشهاد، تحقيق عدنان عبد الرحمن الدوري، مطبعة الإرشاد بغداد 1982. ويذكر لنا مجموعة من مراسلات الألوسي منها رسالة لويس ماسينيون المستشرق الفرنسي التي يستفسر فيها عما يمكنه أن يفيده إياه الألوسي حول أخبار الحلاج. المصدر السابق، ص 33. ونشير كذلك إلى علاقته الوثيقة مع طه حسين الذي تتلمذ على دروس ماسينيون بالجامعة المصرية القديمة، وأيضا كرد علي وظافر القاسمي في دمشق وغيرهم .

وحاضرهم، أصولهم وأنسابهم وأعراقهم، عقائدهم وأفكارهم، علومهم المكشوفة والمستورة، فقد كان الدين الإسلامي الإبراهيمي هو الموضوع الذي عاش به ومن أجله دارسًا منقّبًا وباحثًا متحرّيًا، بل وصوفيّ عاشق. فهو العاشق لتجلّي المطلق عبر ديانات التوحيد ومنها الإسلام.

ونستطيع الاستشهاد بنماذج مما كتبه الباحثون والأساتذة العرب لتوضيح هذه الصورة عن ماسينيون. فهو «حجة فى تاريخ التصوّف الإسلامي، وبه ميولٌ ثابتةٌ لنصرة الحقّ والفهم الصحيح لمبادئ الدين الإسلامي، ورغبة صادقة في تطهيره من الشوائب، وأمل في إنهاض الشعوب الإسلامية، وأسف عميق على سقوط الدولة... وهو يؤمن برسالة النبي محمد عليه الصلاة والسلام، وقد قال ذلك وأثبته مرات متعدّدة فى كتبه، ويؤمن بالوحي والقرآن حتى أذاع عنه بعض عارفيه أنّه اعتنق الإسلام، ولكن الحقيقة أنّه لم يفعل ذلك جهارًا، ولكن أحاديثه تدلّ على كثرة اشتغاله بأدقّ مسائل الإسلام»[1].

بل لقد كتب اللبناني كمال يوسف الحاج في مقدّمة ترجمته العربية لكتاب برجسون «معطيات الوجدان البديهيّة» إهداء:

«إلى المستشرق الإفرنسي الكبير لويس ماسينيون الذي أوقفني بمعرفته الدقيقة للتراث العربي ولغة الضاد على واجباتي نحو لبنان والشرق العربي؛ والذي كشف لي بنزعته الصوفيّة عمّا للعاطفة الدينيّة من أهميّة في تقويم اعوجاج هذا العالم المادي بتفكيره وإنهاضه من عثرته الكفريّة الجامحة»[2].

وهو أبرز وجوه الاستشراق الجديد، بل في طليعتها التي لها قصب السبق في مجال تجديد الاستشراق، والموضوع عند ماسينيون يبقى الإسلام وثقافته غير أنّ تصوّر مستشرقنا له يتميّز حقًا بكثيرٍ من الأصالة والنزوع المتشوّق[3].

هذه هي الصورة التي يقدّمها معظم الأساتذة الروّاد للمستشرق الفرنسي، والتي

[1]- انظر: جمعة، رابح لطفي: محمد لطفي جمعة وهؤلاء الأعلام، دار الوزان، القاهرة، 1991، ص 482.

[2]- كمال يوسف الحاج: إهداء ترجمته لكتاب برجسون: معطيات الوجدان البديهية، دار الكنوز، الفكر العربي، بيروت، 1945.

[3]- سالم حميش: الاستشراق في أفق انسداده، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط عام 1991م، الصفحات 41، 75 77-.

تقوم على الانبهار الشديد بعلمه الغزير، والإعجاب العميق بلغته المنصفة، والميل الوجداني لشخصه. إزاء هذه الصورة لا يملك الباحث إلّا أن يتساءل هل الصورة العرقيّة الروحانيّة هي الصورة الوحيدة لماسينيون أم يكمن خلف صورة الصوفي صورة أخرى هي صورة السياسي؟ هل هذه الصورة التي نجدها لدى أصدقاء ماسينيون وتلاميذه والتي تنطلق من شخص الرجل ومؤلفاته ومواقفه تقدّم لنا كلّ ملامح ماسينيون، أم إنّ هناك ملامح أخرى نجدها ضمن كتاباتٍ مختلفةٍ تعرض له أو ربمّا في ثنايا كتابات هؤلاء أنفسهم تكمن رؤيةٌ ثانيةٌ مستترةٌ لملامحٍ مختلفة؟ ومن هنا ضرورة وجود قراءة أخرى ثانية من جيل تال لجيل الروّاد. فالقراءة العلميّة واجبة مع القراءة الوجدانيّة، والقراءة الناقدة التحليليّة تثري كتابات المستشرق الكبير، وتستشرف أبعادًا أخرى له بجانب القراءة التكريميّة، بل إنّ التكريم الحقيقي للجهد الكبير الذي قدّمه ماسينيون فى مجال الدراسات الإسلامية لن يتأتي إلّا بأعمال التحليل والدراسة النقديّة لما قدّمه من أفكار. ومن هنا فإنّ قراءة أعمال ماسينيون من الممكن أن تقدّم بجانب الاتّجاه الصوفي الرّوحاني العميق لديه جوانب أخرى أكثر ثراءً وخصوبةً، تضيء ذلك الجانب الأوّل وتؤكّده وتفتح آفاقًا رحبةً لإدراك الدور الذي قام به في حياتنا المعاصرة وتثري معرفتنا به؛ لأنّنا قد نجد خلف التأمّلات الباطنيّة تحليلات اجتماعيّة وتاريخيّة وسياسيّة، تُظهر عمق الرجل وإخلاصه الشديد للقضيّة الحقيقيّة التي شغل بها ومفتاحها والإطار العام الذي يحتويها هو -كما أشرنا في البداية- التصوّف والحلاج.

ولكي نحدّد معالم صورة ماسينيون، نقسّم دراستنا هذه إلى قسمين أساسيين، يحتوي كلّ منهما على تقسيماتٍ فرعيةٍ داخله. يدور الأوّل حول الدراسات العربية السابقة حول ماسينيون ومواقف المفكرين العرب المعاصرين تجاه كتاباته العلميّة ومواقفه العمليّة. ويقدّم القسم الثاني قراءةً معاصرةً لبعض أعمال ماسينيون تسعى لاستقصاء موقفه تجاه بعض القضايا التي تشغل المستشرق الفرنسي وتظهر مواقفه من الواقع العربي الإسلامي.

نتناول في القسم الأوّل مواقف ثلاثة اتّخذها الأساتذة العرب تجاه ماسينيون،

تختلف رؤيتها وتحليلاتها ومنهجها ما بين التأييد والمتابعة والإعجاب إلى التحليل والنقد. بعضها ينطلق من موقفٍ معرفيٍّ تحليليٍّ نقديٍّ لأعمال ماسينيون، والآخر يصف مواقف الرجل العمليّة ويخضعها لمنهج التحليل الاجتماعي والتاريخي.

أوّلاً: مواقف المفكّرين العرب تجاه ماسينيون

لقد حفلت الثقافة العربيّة المعاصرة والدراسات الإسلامية الحديثة بكتاباتٍ متعدّدةٍ لماسينيون، ودراساتٍ كثيرةٍ حول جهوده المختلفة، وازداد الاهتمام بالكتابة عنه باعتباره ممثّلاً للموضوعيّة والنّزاهة العلميّة والإنصاف للعرب والمسلمين. ونستطيع مبدئيًّا أن نلمح مواقف ثلاثة لهذه الكتابات: يدور الموقف الأوّل حول دراسات ماسينيون في التصوّف عامّة عرضًا وتحليلاً ونقدًا، يعطي له الريادة في تقديم النظريّة العلميّة التي تفسّر نشأة التّصوّف الإسلامي من داخل الحياة العربيّة الإسلاميّة، كما نجد ذلك عند كلّ من: الشيخ مصطفى عبد الرازق والدكتور عبد الرحمن بدوي والدكتور أبو الوفا التفتازاني.

ويسعى الموقف الثاني نحو تقديم قراءةٍ جديدةٍ لتصوّف الحلاّج مغايرة لقراءة ماسينيون، مقدّمًا تفسيراً وقراءة مختلفة للصوفي المسلم. ونجد هذا الموقف لدى كلّ من: محمد علي أبو ريان ومحمود قاسم ومحمد بن عبود.

وتمثّل القراءة التحليليّة الاجتماعيّة والسياسيّة، والقراءة الإبستمولوجيّة الموقف الثالث لدى محمد لطفي جمعة وحسني سبح من جهة وإدوارد سعيد من جهة أخرى.

ورغم صعوبة التوحيد بين هذه المواقف، أو داخل كلّ موقف على حدة بين ممثليه المختلفين، فإنّنا نستطيع القول إنّ الموقف الثالث - على الرغم من نقده وتحليله لجهود ماسينيون - يكنّ كلّ تقدير للرجل وإعجاب بأعماله، وهو موقف يختلف عن الموقفين السابقين في الرؤية ومنهج التحليل. وسنتناول فيما يلي هذه المواقف الثلاثة على التوالي.

الموقف الأوّل: التّلقّي

وهو موقف المتابعة والتأييد، ويظهر لدى الروّاد الأوائل ممّن تعاملوا مع ماسينيون أو تتلمذوا عليه، واعتمدوا على مؤلّفاته وأشادوا بنظريّاته مع بعض الإضافة إليها أو التعديل لها أو النقد عليها. وهو موقف يساير منهج المستشرق الفرنسي ويتابع أحكامه.

١- ويظهر هذا الموقف عند الشيخ مصطفى عبد الرازق، الذي يعتبر مؤسّس المدرسة الفلسفيّة الحديثة في مصر، وامتدادًا للشيخ محمد عبده، ورائد التدريس الفلسفي بالجامعة المصرية[1]. يرتبط دوره الفكري بدوره الاجتماعي والسياسي والتنويري في الثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن. قدّم لنا تعليقًا على مادة التصوّف التي كتبها ماسينيون في دائرة المعارف الإسلاميّة، ولأهميّة ما كتبه استلّ التعليق والمادة التى كتبها ماسينيون من دائرة المعارف الإسلامية لينشرا في طبعة مستقلة[2].

وهو يوضّح ما أجمله ماسينيون ويصحّح أحكامه ويضيف إليه جوانب أخرى لم يتعرّض لها. يتحدّث عن نشأة كلمة صوفي ومتصوّف وأصلهما، ثم يعرض لأساس التصوّف وما مرّ به من الأدوار. ومقابل حديث ماسينيون عن الاتحاد ومعناه يعرض عبد الرازق للولاية وصلتها بالتصوّف وكرامات الأولياء، ثم يخصّص فقرة لنبوّة النساء وولايتهن وصلة المرأة بالتصوّف الإسلامى.

ويعتمد الشيخ مصطفى في: «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» على كتاب ماسينيون «مجموعة نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام». ويذكر أنّ ماسينيون يدرج ضمن متصوّفة الإسلام الكندي والفارابي وابن سينا فى

[1]- انظر: عن مصطفى عبد الرازق وجهوده دراسة د. علي المغربي: الشيخ مصطفى عبد الرازق، دار المعارف، القاهرة. والكتاب التذكاري الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة عن الشيخ مصطفى عبد الرازق، القاهرة 1982م.

[2]-ماسينيون، ومصطفى عبد الرازق: الإسلام والتصوف، ترجمة وإعداد ونشر: إبراهيم زكي خورشيد، مطابع دار الشعب بالقاهرة 1979. وهي إعادة نشر مادة تصوف التى كتبها ماسينيون وتعليق مصطفى عبد الرازق عليها فى دائرة المعارف الإسلامية.

كتابه «مجموعة نصوص...»[1] وأنّ ماسينيون نقل فى كتابه المذكور جملة من كتاب ابن سبعين الفيلسوف الأندلسي صوّر فيها ابن رشد والفارابي وابن سينا تصويرًا يشفّ عن رأيه في فلسفتهم، وهم أئمّة الفلسفة الإسلاميّة[2].

إلا أنّ المهم بالنسبة لنا في هذا السياق هو ما يقدّمه الشيخ من رأي في نشأة الفلسفة في الإسلام بعيدًا عن المؤثّرات الأجنبيّة مثلما نجد لدى ماسينيون حين ردّ التصوّف الإسلامي إلى واقع الحياة الدينيّة في الإسلام.

٢- ونجد الموقف نفسه لدى عبد الرحمن بدوي، الذي تظهره نزعته الوجوديّة الإنسانيّة الوجدانيّة أكثر قربًا من ماسينيون وتظهر كتاباته تأثره الشديد - خاصة فى المرحلة المبكرة من حياته - بماسينيون[3]. فقد تتلمذ عليه وكتب عنه وترجم له. خصّص له دراسةً هامّةً في «موسوعة المستشرقين»[4]. وترجم له العديد من الأبحاث بحيث يمكننا القول إنّ كتابات ماسينيون قد شغلت معظم صفحات كتاب «شخصيات قلقة في الإسلام»[5]. كما ترجم له بحث «الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية»[6]. ونجده يعتمد عليه اعتمادًا كبيرًا في ذلك الجانب الذي اهتم به كلّ منهما، وهو التصوّف الإسلامي، حيث يستشهد ويقتبس في «شطحات الصوفية» بما جاء في: «مجموعة نصوص لم تنشر خاصّة بالصوفية المسلمين»، «بحث في أصول المصطلح الفني للصوفيّة المسلمين»[7]؛ بالإضافة إلى مخطوط ماسينيون عن

[1]- مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1944، ص 27.

[2]- المرجع السابق، ص ص 41 - 42.

[3]- راجع كل من أحمد عبد الحليم عطية: الصوت والصدى، الأصول الاستشراقية في فلسفة بدوي الوجودية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1990. وكذلك إدوار مانتيه: لويس ماسينيون - عبد الرحمن بدوي: دراسة حول الانتقال من عمل إلى آخر. بحث من أعمال ندوة بدوي بمناسبة عيد ميلاده الثمانين، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مايو 1997 (غير منشورة).

[4]- عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت»، لبنان 1984. وهي إعادة لما نشره من قبل في أحاديث الثلاثاء، دار السلام، القاهرة 1962. وفي شخصيات قلقة في الإسلام، دار النهضة العربية؛ القاهرة 1964، ص: (و -يز).

[5]- ترجم له بدوي من «شخصيات قلقة في الإسلام» أعمالاً ثلاثة هي: «سلمان الفارسي والبواكير الروحية في الإسلام في إيران»، و«المنحنى الشخصي لحياة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام»، و«المباهلة»، القاهرة 1964.

[6]- عبد الرحمن بدوي: الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات الكويتية، ط 2، عام 1976 (ص 103 - 143).

[7]- بدوي، عبد الرحمن: شطحات الصوفية، ط3، الكويت، وكالة المطبوعات، 1987، صفحات 4 - 34 - 39 - 43.

كتاب النور من كلمات ابن طيفور، فهو في البداية يقدّم الشكر للأستاذ ماسينيون على هذا الفضل، فكم له من مِنَنٍ لا تحصى على التصوف الإسلامي ودراسته[1].

ومثل مصطفى عبد الرازق يعتمد على حجج ماسينيون نفسها لتأكيد أصالة الفكر الإسلامى بعيدًا عن المؤثّرات الأجنبيّة. والأستاذ ماسينيون عنده هو أعظم باحث في التصوّف الإسلامي، فقد خطا خطوةً واسعةً جدًا وجهت الدراسات الإسلامية توجيهًا جديدًا تمامًا، فقرّر بعد دراسته المحكمة الدقيقة لما قيل من آراء في تأثر نشأة التصوّف الإسلامي بعوامل أجنبيّة، إنّ هذه الدراسة الطويلة يمكن أن تؤكّد أنّ التصوّف في أصله وتطوّره صدر عن تلاوة القرآن والتأمل فيه وممارسته[2]. وبعد أن أفاض في عرض موقف ماسينيون يضيف إليه ما يدلّل على أنّ الصوفيّة المسلمين قد استمدّوا المعاني الرئيسيّة من تأمّل الآيات القرآنيّة.

والحقيقة أنّ آراء ماسينيون تكاد تسود كلّ كتابات بدوي. ويظهر هذا أوضح ما يكون في كتاب «تاريخ التصوّف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني» فهو يستشهد بآرائه، ويصحّح أخطاءه في فهم أقوال بعض الصوفيّة المسلمين الأوائل التي ينسبونها للمسيح[3]. ويعتمد على كتبه في أعماله المختلفة كما نجد في مقدمة تحقيق كتاب أرسطو في النفس[4].

ويلمح بدوي ملمحًا هامًا في توجهات ماسينيون ويتوقّف عنده في «موسوعة المستشرقين»؛ حيث يقدّم لنا تفسيراً لهذه التوجهات. فهو يرى أنّ الإيغال في الاستبطان دفع ماسينيون إلى إضفاء روحانيّة عميقة على ما لم يكن في ذهن أصحابه

[1]- م.ن، ص57.

[2]- بدوي: موسوعة المستشرقين، ص 326.

[3]- يتناول بدوي في الفصل الأول من كتابه التصوف الإسلامي: مقدمات ومشاكل لاسم التصوف والآراء المختلفة في اشتقاق هذا الاسم، ويناقش ماسينيون ويصحح تفسيره لمعنى صوفة (ص 16). كما يعتمد على ما كتبه في مادة تصوف في دائرة المعارف الإسلامية في بيان أول تاريخ لظهور اللفظ «صوفي». كما يعتمد على دراسة ماسينيون «بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي» (ص 24). وحين يعرض للدور الاجتماعي للتصوف «بين أنه دور قد أبرزه ماسينيون» وقوة التصوف الإسلامي الدائمة ليست في الانعزال المخزون الذي أصبح فيه المجذوب، بل هي الشوق الخارق إلى التضحية في سبيل إخوانه في الوجد العالي للاستشهاد الذي تغنى به الحلاج» (ص 25). كما يظهر اعتماده على ماسينيون في الفقرة التي خصصها لدور الصوفية في نشر الدعوة (ص 34).

[4]- بدوي: مقدمة تحقيق كتاب أرسطو: النفس، ص 28.

غير حرفيّة أو وضعيّة بسيطة وما كان ذلك إلا نتيجة اشتغاله المتواصل لفهم أسرار الصوفيّة. وقد توفّر على دراسة الشيعة بكلّ تطوّراتها وفروعها، خاصّة الغالية فيها كالقرامطة والنصيريّة والإسماعيليّة؛ لأنّه كانت تستهويه المذاهب المستورة والحركات السرية الروحيّة والسياسيّة في تاريخ الإسلام، فضلاً عن ارتباطها في بعض الأحيان بصاحبه الذي رافقه طوال حياته أي الحلاج[1].

ويمكن القول بشكل عام إنّ تقدير بدوي لماسينيو ظلّ مستمرًّا وإن كان تأثيره عليه بدأ يقل تدريجيًا بتحرّره من مناهج المستشرقين واتّخاذه موقفًا نقديًا من كتاباتهم خاصّة في كتاباته الفرنسيّة الأخيرة[2].

٣- وتقدّم لنا كتابات أبو الوفا التفتازاني وهو واحد من أهم المتخصّصين في التصوّف الإسلامي صورة دقيقة لتأثير ماسينيون ودراسته على جيل تال لجيل الرواد.

ويميّز التفتازاني بين المصادر الاستشراقيّة في دراسة التصوّف، حيث ماسينيون - واسين بلاثيوس - في جانب، وغيرهم في جانب مقابل. ويبدو ماسينيون أكثر هؤلاء حضورًا فى كتابات التفتازاني المختلفة. فقد كان المستشرق الفرنسي وراء اختياره لموضوع رسالته للدكتوراه، كما كانت كتاباته مصدرًا زاخرًا بالتحليلات والنتائج بالنسبة له. فالباحث المتخصّص الأكاديمي الذي صار شيخًا لمشايخ الطرق الصوفيّة يظهر لنا تقديره لماسينيون ومنهجه في دراسة التصوّف، «وشدّة حرصه على استقصاء مسائله وتحديد معاني اصطلاحاته» كما يتّضح في قوله: «لقد نبّهني منذ ذلك الوقت المبكر [١٩٤٦] إلى دراسة هذه الشخصيّة [ابن سبعين] التي اتّخذت منها بعد ذلك موضوعًا لرسالتي للدكتوراه... وقد أحسست منذ ذلك الوقت أنّ ماسينيون رائد لدراسات التصوّف الإسلامي، وإنّ جهوده العلميّة في ميدانه جهود بارزة، وأنّه يتميّز بحسّ نقديٍّ غير عادي وبذوق لقضايا التصوّف يستوقف النظر حقّا»[3].

---

[1]- بدوي: موسوعة المستشرقين، م.س، ص 364.

[2]- راجع: عطية، أحمد عبد الحليم: المماثلة والمقابلة: قراءة ثانية في موقف بدوي من المستشرقين؛ مجلة المسلم المعاصر، العدد 79.

[3]- أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1979.

وإذا تساءلنا عن سبب إعجاب التفتازاني بماسينيون وجدنا أنّ آراء الأخير في نشأة التصوّف الإسلامي تلك التي أحدثت تحوّلاً بارزًا في هذه المسألة قد تأثّر بها الأستاذ المصري وسرت في معظم دراساته، خاصّة «المدخل إلى التصوف الإسلامى» ومادة «تصوف» في الموسوعة الفلسفيّة العربية، وكتابيه عن «ابن عطاء لله السكندري وتصوفه»، و«ابن سبعين وفلسفته الصوفية» بالإضافة إلى دراسة خصّصها لماسينيون بمناسبة الاحتفال بالذكرى المئوية الأولى لميلاده ١٩٨٣ بعنوان «ماسينيون ودراسة التصوّف الإسلامي».

ويتبنى التفتازاني في «المدخل...» ما انتهى إليه ماسينيون في بحثه عن أصول المصطلح الفني للتصوف الإسلامي؛ وهو أنّ مصادر المصطلحات الصوفيّة أربعة: الأول، القرآن وهو أهمها؛ الثاني، العلوم العربية الإسلامية من حديث وفقه ونحوها؛ والثالث، مصطلحات علماء الكلام الأوائل؛ الرابع، اللغة العلمية التى تكوّنت فى الشرق فى القرون الستة الأولى المسيحيّة من لغات أخرى كاليونانية والفارسية وغيرهما وأصبحت لغة العلم والفلسفة[1].

كما يعتمد على ماسينيون اعتمادًا كبيرًا في مواضع متعدّدة من «المدخل...» في تناول: مدارس الزهد؛ خاصّة مدرسة البصرة (ص ٧٤) وأعلامها (ص ٧٧) ومدرسة الكوفة (ص ٧٨) وزهادها (ص ٧٩ -٨٠) وفي ذكره لذي النون (ص ١٠١) والمحاسبي (ص ١٠٥) والشطح (١٢٠-١٢١) والحلاج (ص ١٢٥) ويحيى بن معاذ (ص ١٣٢) والهروي (ص ١٤٩) وجلال الدين الرومي (ص ٢٢٧)، وهو يشيد بدراسته الطرق الصوفيّة التي كتبها في دائرة المعارف الإسلامية (ص ٢٤٦) ويقدّم لنا نهج ماسينيون في دراسة التصوّف في تحديد منطقي[2].

[1]- أبو الوفا التفتازاني: ماسينيون ودراسة التصوف الإسلامي، كتاب الذكرى المئوية لميلاد ماسينيون، جامعة القاهرة، 1984، ص71.

[2]- ويتلخص هذا المنهج في أولاً: الاتجاه إلى الكشف عما هو جديد من موضوعات التصوف الإسلامي ومذاهبه وشخصياته، وثانيًا: البحث عما يكون موجودًا من علاقات بين التصوف الإسلامي وشخصياته ومذاهبه والتصوف في الحضارات والديانات السابقة على الإسلام، ثالثاً: تتبع المصطلحات الصوفية في تطورها التاريخي وإرجاعها إلى أصولها الإسلامية أو إلى أصول أجنبية من الفلسفات القديمة إذا كانت ترجع إلى مثل هذه الأصول الأخيرة، رابعاً: عدم اللجوء إلى فروض أو تخمينات في البحث لا دليل عليها وعدم التعجل في إثبات فرض من الفروض، خامساً: الالتزام بالموضوعية في البحث والتي تتمثل في الاحتكام دائماً إلى النصوص. انظر: التفتازاني: ماسينيون ودراسة التصوف الإسلامى، م.س، ص 74 75-.

ويناقش آراء ماسينيون وأحكامه في بعض قضايا التصوّف وأعلام المتصوّفة في كتابه «ابن عطاء الله السكندري وتصوفه»، فهو يذكر أنّ الشاذلي ومدرسته مع اتّجاههم ناحية تصوّف الغزالي إلاّ أنّهم لم يطعنوا فى الصوفيّة القائلين بالوحدة والحلول، ولا الحلاج الذي يذكر ماسينيون أنّ الشاذلي وابن عطاء وغيرهما من متأخري الشاذليّة قد أشادوا بذكره (ماسينيون: عذاب الحلاج» باريس ١٩٢٢، ص ٤٢٤ -٤٢٥) ويعلق أن رأي ماسينيون في هذا الصدد مستند إلى بعض روايات الشعراني والخفاجي، ويضيف أنه (أي التفتازاني) لم يجد في أقوال الشاذلي على اختلافها تمجيدًا للحلاج أو إشادة بذكره، أما فيما يتعلق بابن عطاء فلم أجد له إلى الآن إلا استشهادًا بأبيات للحلاج في «لطائف المتن»[1].

ويراجع التفتازاني أحكام ماسينيون على الفيلسوف الصوفي صاحب الوحدة المطلقة في كتابه «ابن سبعين وفلسفته الصوفية»[2] الذي يشير إبراهيم مدكور في تقديمه له إلى ماسينيون الذي شغل «بالرسائل الصقلية» لابن سبعين وكانت له عناية خاصة به (ص ٧). ويحدّد التفتازاني هذه العناية في اقتباس بعض نصوص قصيرة من مصنفاته فقط في «مجموعة نصوص غير منشورة» ويذكر منها مجموعة من الأشعار (ص ١٢٩، ص ١٦٩). وفى سياق تناوله لمسألة قتل ابن سبعين نفسه رغبة في الاتحاد مع الله التي ذكرها بعض المؤرخين وتناقلها ماسينيون (مجموعة نصوص...) يرى التفتازاني على العكس من ماسينيون أنّها لا تتفق مع ما نعلمه عن صوفيّة الاتحاد من أنّهم تحقّقوا به في حياتهم دون حاجة إلى قتل أنفسهم (ص٦٤). ويرفض أيضا موقف ماسينيون القائل بإعجاب ابن سبعين بابن العريف (ص ٧٨). ويخطّئ ماسينيون في زعمه أنّ ابن سبعين صاحب نظرية في الاتصال بالعقل الفعال (ص ٣٧٠ - ٣٧١) كما يظهر اختلافه عن ماسينيون، الذي يعتبر ابن سبعين فيلسوفًا يردّد آراء الفلاسفة اليونان والمسلمين السابقين عليه دون أن يبتكر جديدًا (ص ٤٦٤)، فهو مستقلّ عن أرسطو وغير صحيح ما حكم به ماسينيون على ابن سبعين من أنّه

[1]- أبو الوفا التفتازاني: ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، القاهرة، ص 58.

[2]- يعتمد التفتازاني في قائمة مراجعه على ابن سبعين في دراسة ماسينيون: ابن سبعين والنقد النفساني في تاريخ الفلسفة الإسلامية، الجزء الثانى، باريس 1928، ص 124 وما بعدها؛ وعذاب الحلاج، ومادتي طريقة، والطواسين بدائرة المعارف الإسلامية. انظر: التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973.

أرسطي حاذق (ص ٤٦٥).

توضح لنا كتابات التفتازاني واقتباساته لآراء ماسينيون ونقاشه لها إشادته بنظريات ماسينيون ومنهجه في دراسة التصوف. وهو عنده العالم الثبت الذي أفنى عمره بإخلاص في دراسة التصوّف على أساسٍ منهجيٍّ علميٍّ حديث، ولهذا سيظل رائدًا للباحثين فى ميدان التصوف وعلمًا من أعلامه البارزين.

الموقف الثاني :الحوار

وهو موقف أكثر تطوّرًا وتحليلاً ودفعًا لآراء ماسينيون إلى الأمام نحو تحليل علمي لقضايا التصوّف الإسلامي، خاصّة ما يتعلق بالحلاج. ويظهر هذا الموقف لدى بعض الأساتذة العرب الذين اتّخذوا موقفًا تحليليًا نقديًا من تفسير ماسينيون لتصوّف الحلاج.

١- وفي مقدمة هؤلاء الدكتور محمد علي أبو ريان، الذي تتلمذ على ماسينيون في باريس وكتب في الدفاع عنه والإشادة به وبالدور الذي قام به في خدمة الدراسات الإسلاميّة ومساندة القضايا العربية[1]. ويتّضح موقف أبو ريان فى دراسته «التفسير المسيحي للتصوف الإسلامى عند ماسينيون بالنسبة للحلاج خاصة»[2]. فهناك يؤكد أنّ ماسينيون قد التزم في موقفه من التصوّف بذلك الرأي القائل بأنّ التصوّف الإسلامي قام على أسسٍ مسيحيّةٍ (ص ٣٤٠). ومقابل ذلك يرى الأستاذ السكندري أنّ موقف الحلاج الحقيقي إنّما يستمدّ من التيّار الباطني؛ لأنّه كان متصوّفًا متعصّبًا لفارس وفكرها مثل السهروردي الإشراقي... وهذا يعني أنّ مذهب الحلاج الحقيقي إنّما يقوم على أساس من الزرادشتيّة الفارسيّة أو نحلتها المتأخرة المانوية، وليس على

[1]- تتلمذ أبو ريان على ماسينيون ويعتز بذلك ويعلن عنه في سياق دفاعه عن ماسينيون فيما أدلى به لتلميذه على عبد المعطي في مقال بمجلة الدوحة القطرية، العدد رقم 110، فبراير 1985 تحت عنوان (لويس ماسينيون: كان محبا للعرب والمسلمين ولم يكن جاسوسا).

[2]- هذا التفسير الذي يخبرنا به أبو ريان يظهر منذ أول مقال لماسينيون في التصوف، 1912، الذي قدمه في مؤتمر أثينا للمستشرقين، وفي مقالة «أنا الحق» الذي شرح فيه الشطحة الحلاجية، كما يبدو في رسالته للدكتوراه عن «عذاب الحلاج» أنظر أبو ريان: مناقشة التفسير المسيحي للتصوف الإسلامي عند لويس ماسينيون وبالنسبة للحلاج خاصة، الملتقى الإسلامي بالجزائر، أغسطس 1987، ونشر في كتاب: الحركة الصوفية فى الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1994.

أساسٍ مسيحيٍّ كما يرى ماسينيون.

على أنّ موقف ماسينيون المذهبي من مسيحيّة الحلاج لم يقف عند رأي يسوقه. بل كان ماسينيون دائم الذكر للشهيد الحلاج. ويستشهد أبو ريان بما جاء في مقدّمة كامل الشيبي لديوان الحلاج من أنّ ماسينيون كلّف القس العراقي دهان الموصلي المقيم في باريس في ربيع ١٩٥٣ بإقامة قداس خاص على روح الحلاج في الكنيسة التي يشرف عليها في العاصمة الفرنسيّة (ص ٣٤٥).

ولبيان حقيقة موقف الحلاج يعرض أبو ريان ما جاء في الفقرة السابعة عشرة من الديوان، وهو موقف كان الحلاج ينفي فيه الحلول؛ كي يتحقّق لديه البقاء بعد فناء الفناء، وهذا من وجهة نظر أبو ريان موقف إسلامي أصيل. يقول الحلاج:

ففي فـنائي فنـا فنـائي * وفي فـنائي وجـدت أنت**

وفي حواسي ورسم جسمي * سألت عنك فقلت أنت**

هذان البيتان يشيران كما هو واضح إلى أن ثمة أنت - أي الله - هو الموجود على الحقيقة، فليس هناك حلول لناسوت في لاهوت ولا اتحاد بين النفس الإنسانيّة والنفس الإلهية (ص ٣٤٧).

ويقدم أبو ريان مقابل تفسير ماسينيون المسيحي لتصوف الحلاج، الاتجاه الفارسي الشعوبي لديه، وهو ما يتضح في «الطواسين» (ص ٣٥٣). فالحلاج في الطواسين يعبر عن موقفه الصوفي الأخير الذي تخطّى فيه وتجاوز مرحلة الحلول المسيحي، كما تخطى فيه مرحلة التوحيد الذي وقف عنده الصوفيّة الأوائل. يقول: «بل إنّه (الحلاج) في نهاية المطاف يتوارى في صورة الرافع لراية النور المحمدي التي تقابل عند المانوية فكرة إله الخير، ثم يرفع راية إبليس الذي يمثل إله الشرّ أيضًا. ويضيف أنّ النور منذ الأزل وإلى الأبد، وعدم الإشارة إلى زمانيّة إبليس إنّما يستهدف أنّ المبدأين؛ النور المحمدي وإبليس، هما في النهاية مقابل إلهي الخير والشر» (ص٣٥٦).

وينتهي أبو ريان في هذا البحث برفض موقف ماسينيون القائل بالتفسير المسيحي

لتصوّف الحلاج بردّه إلى عناصر فارسيّة. وينطلق هذا الموقف النقدي من تقدير أبو ريان لأستاذه ماسينيون الذي أشاد به كثيراً ونقل عنه فكرة الخريطة الروحية للفكر الإسلامي[1]؛ وكتب للدفاع عنه ضدّ ما وجّه إليه من انتقادات.

٢ - ويمضي المرحوم محمود قاسم أستاذ الفلسفة وعميد دار العلوم الأسبق شوطًا أبعد في مناقشة كتابات ماسينيون ونقدها، الذي حاول أن يصوّر لنا الحلاج نموذجًا لمأساة التصوّف في الإسلام؛ وذلك لأنّه اعتقد أنّ الحلاج جاء يبشّر بدين المحبّة أو بحكم الله في القلوب، فضحّى بحياته حتى يدعو الناس إلى السمو عن حرفيّة الشرع وقشوره التي حجبت عنه لبّه وجوهره. غير أنّ ماسينيون يؤكّد لنا أنّ الحلاج اعتمد في تصوّفه على بعض العناصر الإسلاميّة وهذا ما يرفضه قاسم[2]. وهو يلاحظ أن ماسينيون يعترف ضمنًا بأثر الفكر اليوناني والفكر الفارسي في عصر الحلاج، وإن لم يكشف بوضوح عن تلك العناصر التي امتزجت في المذهب الصوفي للحلاج مع أنّها العناصر الجوهريّة التي يدور حولها مذهبه.

ويتوقّف قاسم أمام كثير من تفسيرات ماسينيون لحياة الحلاج ويتشكّك في تفسيره للصوفي الذي كان كما يقول ماسينيون يتلون كثيراً. ويرى قاسم أنّ مسلك الحلاج في تغيير اسمه ومهنته ومعتقده يتّسق مع ما درج عليه دعاة الباطنيّة من القرامطة والإسماعيلية. ويؤكّد على افتراضه الأساس «علاقة الحلاج بالقرامطة»، فقد اعترف ماسينيون بأنّ الحلاج لمّا غادر بغداد وأخذ ينشر دعوته في الأهواز كان يعتمد في وعظه على مجموعةٍ من الرموز التي أخذها عن القرآن مثل: القلم واللوح المحفوظ، والسماء والطارق والنجم الثاقب وهي [نفس] الرموز التي كان يستشهد بها دعاة القرامطة ممن كانوا يحيون في هذا الإقليم (ص ٦).

ومقابل محاولة ماسينيون تبرئة الحلاج من أيّة نزعةٍ سياسيّةٍ يناقش هذه الصلة بالقرامطة. فقد اعتقد ماسينيون أنّ الحلاج مع بقائه خاضعًا للسلطة القائمة في البلد الذي عاش فيه كان يسلّم نظريًا بأحقيّة العلويين في المطالبة بالإمامة. أمّا قاسم فيرى

[1]- محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، المقدمة. ص 5 وما بعدها.

[2]- محمود قاسم : الحلاج والقرامطة وماسينيون، حوليات كلية دار العلوم جامعة القاهرة، العدد الثالث، 1970 - 1971.

أنّ هذا القول دليل كافٍ على صلة الحلاج بالقرامطة والإسماعيلية (ص ٨) ذلك هو الهاجس الأساس الذي يحكم تفكير قاسم وعلينا انطلاقًا منه متابعة تحليله.

تشتدّ لهجة قاسم وعباراته في جدله من أجل تفنيد أقوال ماسينيون، فهو يتشكّك في عاطفته عندما يحاول إيهامنا أنّ الحلاج ظلّ في الاتّجاه السني في الوقت الذي يدعو فيه للإمام العلوي الإسماعيلي، وفي الوقت الذي يزعم فيه أنّ الله حلّ في روحه، وأنّه التجسيد الزمني للإله الذي يترك ساحة الأزل لكي ينخرط في الزمن. كما قيل بالنسبة إلى تجسده في عيسى.. والحق أنّ الحلاج لا يريد أن يكون مسيحيًا كما ظنّ ماسينيون وبعض من تأثّر به وإنّما أراد تأليه البشر بادئًا بنفسه عندما زعم أنّه رب الأرباب (ص ١٠).

وهناك عبارات عديدة يقدمها محمود قاسم واضحة الدلالة على رفضه واستنكاره لتفسير المستشرق الفرنسي للحلاج، ورغبته في إنكار صلته بالقرامطة؛ لبيان الفصل بين «الصوفي والسياسي» عند الحلاج، بينما الصلة بينهما هي ما تؤكد حقيقته حياة الحلاج وأقواله. يقول قاسم: «إنّه يحاول أن يبرئ الحلاج من أية نزعةٍ سياسيةٍ دون أن يفلح» (ص ٩). «أليس لنا أن نكتفي بمثل هذه النصوص والشواهد لنذكر أنّ تبرئة الحلاج من الاتصال بالقرامطة لا تستند إلى أيّ أساس موضوعي» (ص ١٣) وغيرها.

وعلى ضوء ما سبق نستطيع القول إنّنا بإزاء تفسيرين أو مدخلين لدراسة الحلاج من المدخل العقلاني الفلسفي القائم على التحليل التاريخي لقاسم والمدخل الصوفي الوجداني الذي يكاد يتّحد فيه ماسينيون بالحلاج. يؤكّد الأوّل صلة الحلاج بالقرامطة، فزياراته العديدة وتجواله الدائم ليس دليلاً على حياة صوفيّة وذاتيّة، بل طابع التجول السياسي فيها يفجأ العين (ص ١٣). وإذا استمرت البرهنة والتحليل ننتهي إلى أنّ ماسينيون ينفي التوجّه السياسي الذي تؤكده مواقف حياة الحلاج. ويماثل قاسم بين الحلاج وماسينيون ويرى أنّ محاولة الأخير تفوح منها رائحة سياسية معاصرة ترمي إلى تجميد الوضع في العالم الإسلامي الراهن على نحو ما كان عليه في القرن الرابع الهجري. وربمّا فسّر لنا هذا الغرض الدور السياسي الذي قام به ماسينيون في القرن العشرين في كثير من البلاد الإسلامية والدعاية المركزية

لأسطورة الحلاج (ص ١٤).

٣- يميّز محمد بن عبود في دراسته «منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي» بين الدقة والموضوعيّة العلميّة لأبحاث ماسينيون وتوظيف هذه الأبحاث والاستفادة منها في الدوائر الحكومية[1]. يقول مشيدًا بجهد ماسينيون الذي استطاع أن يرتفع بأعماله فوق أغلب زملائه المعاصرين (إنّه قد أمد الدراسات الإسلامية بإسهام من أكثر الإسهامات التي تنم عن عمق دراسة وأصالة على الرغم من وقوعه تحت تأثير ما نسميه بالروح الاستعماريّة (التي سادت في عصره) (ص ٣٥٤).

ويظهر هذا التمييز في موقفه القائل إنّ المرء يمكن أن يرفض آراءهم (المستشرقين) السياسيّة الشخصيّة (ماسينيون كان يؤمن بسياسة المارشال ليوتي في المغرب، وعمل على تنفيذها بعد أن وجد ما يسوّغها من الناحية الفكرية) ورغم هذا فنحن نجد أنّ ما أسهم به من مؤلفات علميّة هي أعمال ممتازة؛ وباعتبارها أعمالاً أصيلةً قد تحرّرت إلى حدّ كبيرٍ من الآراء السياسية.

ويرى عبود أنّ ماسينيون تعرّض للنقد من جانب العلماء المسلمين؛ لأنّه ابتدع «خرافة الحلاج»، ولأنّه حول الحاوي إلى شهيد. إلاّ أنّنا مهما بلغت درجة اختلافنا مع ماسينيون بشأن تاريخيّة شخصيّة الحلاج كما نراها في كتابه، فإنّ كتابه هذا يبرز باعتباره دراسةً مثاليّةً للصوفيّة نظرًا لما يتميّز به من صراحة من الناحية المنهجية، واستنفاد لببليوغرافيا هائلة ودراسة وتحليل للمصادر التاريخيّة (ص ٣٦٥). وبعد أن تناول عبود بالتحليل دراسة ماسينيون عن الحلاج (صفحات ٣٧٠ -٣٧٨) يساوره الشكّ في الحكم الذي أصدره المستشرق على الحلاج. لكنّه يضيف أنّ ماسينيون برغم اتخاذه موقفًا محدّدًا في كتابه إلاّ أنّه قدّم مادةً كافيةً من خلال عمله للقارئ؛ ليتبنّى موقفه الخاص به تجاه الحلاج ومحاكمته... ومهما يكن من أمر فبرغم ما أسداه هذا الكتاب إلى دراسة الصوفيّة من إسهام كبير نجد القارئ لا يقتنع بالضرورة بالحلاج سواء باعتباره مفكرًا أو حتى صوفيًا (ص ٣٧٨).

[1]- محمد بن عبود: منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي، في مناهج المستشرقين فى الدراسات العربية الإسلامية، الجزء الأول، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم 1985.

الموقف الثالث:

وهو موقف ينطلق من التحليل النقدي لكتابات ماسينيون إلى تفسير أشمل يضم أعماله ومواقفه الحياتيّة وتوجهاته السياسية. وأصحاب هذا الموقف يدركون القيمة المعرفيّة لأعمال ماسينيون وقوة المعرفة وسلطتها استنادًا على أفكار ميشيل فوكو، وهذا ما يتّضح في عمل إدوارد سعيد عن الاستشراق الذي تعرّض له في هذه الفقرة، والتي تضم ما كتبه كلّ من محمد لطفي جمعة من مصر، وحسني سبح من سوريا، حول تداخل حياة ماسينيون كمواطن فرنسي وأبحاثه كعالم بشؤون الشرق الأوسط والعالم الإسلامي.

١- يقدّر محمد لطفي جمعة ماسينيون تقديرًا كبيرًا كما يظهر من الفقرة التي استشهدنا بها في بداية هذه الدراسة، ويفيض في الثناء عليه والإشادة بجهوده، فهو عنده من المخلصين الذين عملوا على نشر حقائق الإسلام، ودافع عنه دفاع العارف الواثق بما فيه من علم وإدراك كما يتضح ذلك من مؤلفاته. ويؤكّد لطفي جمعة على الناحية الباطنيّة وعلى عالم السر الذي يحياه ماسينيون في وصفه له بقوله «إنّه مشغول بعالم باطني وأنّه لا يقول كل ما يعلم»[1].

لقد توطدت المعرفة بينهما وتبادلا الزيارات، فيصف لنا لطفي جمعة الغرفة التي يقطنها ماسينيون في المعهد الفرنسي بالقاهرة وما تحتويه. ويشير إلى اهتمامه بماسينيون بأنّ الأخير ألقى محاضرة بالقاهرة عن الحلاج في فبراير ١٩٤٥ ترجمها لطفي جمعة تقديرًا لصاحبها وعلمه ونشرت بجريدة الزمان. كما كتب ابنه زكريا لطفي جمعة مقالاً بالجريدة نفسها عام ١٩٤٩ دعا فيه ماسينيون لترجمة أعماله عن الحلاج إلى العربية؛ تعميمًا لفائدة القراء. وقد كتب ماسينيون في رسالة بتاريخ ١٦ يناير ١٩٤٩- مشيدًا بالفكرة موضحًا رغبته في تحقيقها - قال فيها: يجب عليّ أن أترجم إلى اللغة العربية دراستي عن الحلاج، كما يجب بصفة عامة أن أكتب بالعربية مختارات أعبرّ بها عن تأملاتي في اللغة العربية والإسلام على مدى أربعين عامًا (ص٤٩١).

ويخبرنا رابح لطفي جمعة في كتابه عن علاقة ماسينيون ومحمد لطفي جمعة

[1]- رابح لطفي جمعة: محمد لطفي جمعة وهؤلاء الأعلام، ص 485.

بواقعة بينهما بخصوص مقال كتبه الأخير عن الراهب دو فوكو، وكيف لم يسترح ماسينيون لمثل هذا المقال الذي يفصّل الدور الذي لعبه فوكو صديق ماسينيون في المغرب، فقد نشر في جريدة الدستور بتاريخ ١٦ نوفمبر ١٩٤٦ مقالاً بعنوان «أسرار الاحتلال الفرنسي في المغرب: قسيس جاسوس يعاون الاحتلال». ويستوقفنا انزعاج ماسينيون الذي أخبرته السفارة الفرنسيّة بالقاهرة عن هذا المقال فراجع صاحبه فيه[1]. وقد أشار ماسينيون نفسه إلى تلك الواقعة في مقال نشره في أحاديث الثلاثاء، دار السلام ١٩٥٩ بعنوان «فوكو في الصحراء».

٢ - ويمضي في الاتجاه نفسه الدكتور حسني سبح فيما كتبه من «خواطر وسوانح وعبر في إحياء ذكرى مستشرق» بمجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، يوليو ١٩٨٤ [2]، تعليقًا على ندوة باريس احتفالاً بالذكرى المئويّة لميلاد ماسينيون، مارس ١٩٨٣ بيانًا لدور ماسينيون وصلته ببلاد الشام، خاصّة دمشق وعلاقته ببعض رجالها وضلوعه في السياسة التي سارت عليها فرنسا في الشام إبّان الانتداب الفرنسي عليها بحكم عمله في وزارة الخارجية الفرنسية، وكونه بين مستشاري المفوضية الفرنسية العليا.

ويتوقّف أمام بعض الوقائع ذات الدلالة من وجهة نظره والتي توضّح توجهات ماسينيون مثل: اختياره دراسة ليون الإفريقى أو الحسن بن محمد الوزان المعروف بيوحنا الأسد الغرناطي، الذي تنصّر وعاش في كنف البابا ليون العاشر - وسفر ماسينيون إلى مراكش ثم الجزائر وعلاقته بالمارشال ليوتي Lyautey، واستدعاء ماسينيون في فترة الحرب العالمية للخدمة العسكرية والتحاقه بمصلحة الصحافة في وزارة الشؤون الخارجية، وسفره بناء على رغبته ١٩١٥ إلى الجبهات الشرقية للحرب، واشتراكه في بعض المعارك؛ ليعرف تأثير الحرب على الأرواح، وأنّ روح

[1]- يقول ماسينيون: «في زيارتي للقاهرة في نوفمبر 1946 لحضور اجتماع المجمع اللغوي» أبلغتني السفارة الفرنسية بنشر مقال في جريدة الدستور في 16 نوفمبر 1946 قال فيه صاحبه: طالما أننا سوف نشجع تجسس هؤلاء القسس مسلمين بفكرة أن الراهب دو فوكو قد استطاع أن يكون قديساً في الجنة لأنه خدم الجاسوسية الفرنسية فلن نؤدي واجبنا أبداً. إن هؤلاء القسس التابعين للمكتب الثاني يدمرون حرية الشعوب بترديد اسم اللّه، كبرت كلمةٌ تخرج من أفواههم. فلما أخبرتني السفارة بنشر المقال وهي تعلم صداقتي لشارل فوكو، ذهبت لمقابلة كاتبه محمد لطفي جمعة. فلما راجعته أجابنى بأنه لم يقم إلا بترجمة مقال فرنسي للكاتب ج. كارتيه ثم أضاف لماذا إلى هذا الحد يصدمك ما يثير إعجاب مواطنيك». المرجع السابق، ص 496 - 497.

[2]- حسني سبح: خواطر وسوائح وعبر في إحياء ذكرى مستشرق، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، العددين يوليو وأكتوبر 1984.

المرء لا تغلو لقاء مصلحة وطنه. وسافر إلى الحجاز وإلى القاهرة بمهمّة (يرجح أنّها ذات صلة بنشوب الثورة العربية الكبرى في الحجاز وما دار بشأنها من مفاوضات بين الشريف حسين وممثل إنجلترا في مصر (ص ٤١٦).

ويقصّ علينا قصّة التحاق ماسينيون عام ١٩١٧ بجورج بيكو أحد فريقي الاتفاق السري (سايكس - بيكو) والمفوض السامي الفرنسي بالشرق. ووصوله إلى بيروت بصفته ملحقًا عسكريًا برتبة نقيب (كابتن) واشتهاره بهذا الاسم (تشرين ١٩١٨) ولقبه بين العامة (الصندوقجي)؛ لأنّ بعهدته خزانة الأموال التي حملها الجيش الفرنسي للإنفاق منها من أجل التصويت لصالح فرنسا وطلب وصايتها على البلاد دون سواها، أمام لجنة كراين الأميركية لاستطلاع رأي أهل البلاد في تقرير المصير بمقتضى المبادئ التي أعلنها الرئيس ويلسون في يونيه ١٩١٩ [1].

ويعرض لمحاضرة ماسينيون في دمشق بعنوان «ملتقى الأدبين» التي يتناول فيها التعاون بين الشرق والغرب، سوريا وفرنسا. ويلاحظ الكاتب استطراد ماسينيون إلى موضوع لا يخلو الاستطراد إليه في ذلك الحين - وبوادر الثورة ضدّ المستعمر بادية في كلّ أنحاء سوريا - من مغزى حيث يقول ماسينيون: «لا أنسى تراجم مشاهير الإسلام وخاصة الحسن البصري، وأذكر أنّه ثارت ثورة في أيام الحجاج الثقفي في البصرة الخارج على ذلك الوالي الظالم فقال الحسن رافضًا الاشتراك بالفتنة: إنّ النصيحة واجبة والخروج بالسلاح حرام[2].

ويتوقف حسني سبح أمام علاقة ماسينيون والأستاذ محمد كردعلي وعتابًا له على بعض ما كتب ضد الاستعمار، وهي واقعة شبيهة بما حدث بين ماسينيون ومحمد لطفي جمعة. فالأستاذ كردعلي بعض التعليقات في مجلة المجمع العلمي العربي على ما نشره ماسينيون. وإن كانت كتابات كردعلي الأخيرة تخلو من أية إشارة إليه،

[1]- يعتمد سبح في ذلك على ما جاء في كتاب «رؤساء لبنان كما عرفتهم» للسيد إسكندر الرياشي؛ وهو ذو صلة وثيقة بالفرنسيين حتى قبل الحرب، وكان من أفراد المكتب الثاني يقول: «إن الأموال المصروفة سياسياً بلغت خمسة ملايين جنيه مصري في هذه الأيام» ويضيف واصفاً الكابتن ماسينيون بقوله: هذا الصندوقجي يعرف العربية جيداً حتى يستطيع أن يفهم على الناس وأن يفهموا عليه إذ كانوا لا يعرفون الفرنسية» ويعترف السيد إسكندر في كتابه أنه قبض منه في الدفعة الأولى خمسين ألف جنيه مصري في سبيل الدعاية لفرنسا وطلب وصايتها (ص 689)، المصدر السابق.

[2]- لويس ماسينيون: ملتقى الأدبين، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، العدد الأول، ص ص 24 - 28 نقلا عن حسني سبح، المصدر السابق.

وإن كان قد ذكره في موضعين من كتابه «المذكرات» يهمنا منهما الموضع الثاني بعنوان «عتاب أحباب» يشير فيه إلى عتاب الأستاذ ماسينيون له لطعنه باستعمار فرنسا وظلمها المسلمين فى شمال إفريقيا وكيف يختم صداقته لفرنسا بهذه الحملة المنكرة التي ما كانت تتوقع منه. ولا يملك كردعلي سوى الإعلان عن أسفه أن يضطره الظلم إلى استعمال هذا اللسان مع فرنسا. وينتقل إلى بيان مآثم الاستعمار في بلاد الشام وشمال إفريقيا ويتساءل عن قول ماسينيون إزاء هذه الأعمال التي لا تزال تتكرّر في مستعمرات جمهوريّته (ص ٦٨٣).

٣- ويناقش إدوارد سعيد ذلك ليس اعتمادًا على تحليل علاقة ماسينيون بالسياسة الاستعماريّة بل انطلاقًا من حفريات المعرفة عند ميشيل فوكو[1]. حيث ينقل عن كتاب جاك فاردنبرغ «الإسلام في مرآة الغرب» أنّ مستشرقي نهاية القرن التاسع عشر كانوا مشدودين إلى بعضهم سياسيًا، وكانوا مستخدمين على صعيد واسع من قبل الإدارات الاستعماريّة كخبراء في القضايا الإسلاميّة، ومنهم ماسينيون (ص ٢٢١). فالمستشرق الكبير كان حضوره رئيسيًا في العلاقات الإسلاميّة الفرنسيّة فى السياسة كما في الثقافة. واعتمادًا على أنّ المعرفة قوّة أو سلطة، يسعى الكاتب العربي الفلسطيني إلى تحديد بنية عالم ماسينيون الثقافى؛ لقد اتّخذ ماسينيون نقطة انطلاقٍ لعمله وجود الديانات الإبراهيمية الثلاث، ومن بينها الإسلام، الذي استثنى من الوعدِ الإلهي لإسحاق؛ لذا فهو دين مقاومة مقابل المسيحيّة واليهوديّة في الخارج والهرطقة في الداخل.

لقد آمن ماسينيون - كما يخبرنا إدوارد سعيد - أنّه ضمن الإسلام وداخله كان قادرًا على تلمّس نمط من التيّار المضاد أصبحت رسالته الفكريّة أن يدرسه. وكان النموذج المثالي لماسينيون هو الحلاج الذي سعى لتحرير نفسه خارج الجماعة السنيّة، بالبحث عن الله، وأخيرًا بنوال الصلب عينه الذي يرفضه الإسلام رفضًا قاطعًا. وكان محمد قد رفض عمدًا - كما يرى ماسينيون - الفرصة التي أتيحت له لعبور الهوّة التي كانت تفصله عن الله. لذلك فإن إنجاز الحلاج تمثّل في أنّه حقّق وحدة إسراريّة

[1]- إدوار سعيد: الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، ط 2، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1984.

بالله، وضدّ الطبيعة النظرية للإسلام.

والسؤال هل كان تعاطف ماسينيون مع الاتجاه الإسراري في الإسلام لتأثيره التمزيقي ضمن جسد المعتقدات السنية أم لقربه إلى مزاجه الشخصي ككاثوليكي ورع (ص ٢٧١)؟ إنّ ماسينيون كان ذا شبوب انفعالي آمن أن عالم الإسلام يمكن اختراقه ليس فقط عن طريق البحث، بل عن طريق تكريس النفس لجميع أوجه نشاطاته التي لم يكن أقلّها عالم المسيحيّة الشرقيّة المنضوية ضمن الإسلام، والتي تلقّت إحدى جماعاتها الفرعيّة (البدلية) تشجيعًا حارًا من قبل ماسينيون (ص ٢٧٠).

ينقلنا موقف المفكرين العرب الأخير إلى تحوّلات ماسينيون نفسه، الذي انتقل من التاريخ والآثار إلى الدراسات الإسلامية والتصوف إلى الواقع الاجتماعي والسياسي العربي والإسلامي. وهو مما يمهّد لنا الانتقال من مواقف العرب تجاه كتابات ماسينيون إلى موقف ماسينيون من القضايا العربية المعاصرة.

ثانيًا: موقف ماسينيون من القضايا العربيّة المعاصرة

توقف الروّاد الأوائل أمام مواقف ماسينيون المناصرة للقضايا العربية الإسلاميّة، سواء تحمسه استقلال المغرب ومساندته لمحمد الخامس أو مناصرته لعمال الجزائر، وحرب السويس أو تعليمه اللغة الفرنسيّة للمسلمين المهاجرين من شمال إفريقيا إلى فرنسا، وهي مواقف ذات صبغة سياسية واضحة[1]. فماذا لو حللنا بعض كتابات ماسينيون المتعلّقة بالقضايا العربيّة الإسلاميّة التي شغل بها ماسينيون وكتب فيها. سوف نتوقف أمام عملين يظهران موقف المستشرق الكبير من هذه القضايا: أوّلهما حول الاتّجاهات الدينيّة في المغرب العربي، والثاني حول فلسطين.

[1]- يتضح ذلك فيما ذكره إبراهيم بيومي مدكور عنه في دراسته المشار إليها فى مجلة مجمع اللغة العربية، المجلد 17 حيث يقول: «وقد كان ماسينيون متصوفاً حقاً، يقف بجانب الضعفاء، وينتصر للمظلومين، وتصوفه وثيق الصلة بدراساته وآرائه الاجتماعية» (ص118) دفعه واجب الأخوة في الله إلى أن يعطي العمال الجزائريين المقيمين في مقاطعة السين دروساً مسائية في اللغة الفرنسية... ويوم أن حكم على بعض نواب مدغشقر بالإعدام لم يستقر له قرار إلا بعد أن استصدر العفو عنهم. . . دعا إلى استقلال مراكش وأيد محمد الخامس واستنكر تصرف الجلاوي وعارض حرب الجزائر كما عارض حرب السويس. وجرت عليه معارضته ما جرت من أذى وعدوان، فقبض عليه مرة في فنسين وقيد إلى مركز الشرطة، وعومل معاملة الأشرار. وضرب مرة أخرى ضرباً مبرحاً في اجتماع عام، كان يعرض فيه قضية الجزائر» مدكور، ص 119، ونفس الصورة يقدمها لنا أبو ريان فيما كتبه عنه في مجلة الدوحة.

١- يقدّم ماسينيون في بداية بحثه عن «الحركات الحديثة في العالم الإسلامي» (إفريقية ما عدا مصر) - الذي يمثّل الفصل الثاني من كتابه المشترك مع هاملتون جب «وجهة الإسلام»[1] - بمقدمة هامة توضح الهدف الحقيقي من البحث. ويتّضح هذا الهدف من تحديد من الذي يخاطبه ماسينيون في هذا البحث؟! إذ ينبهنا ماسينيون أن علينا قبل البحث في حركات الفكر الإسلامي الحاضرة علينا أن نفهم أسباب تلك الحركات وما يميّزها، ويرى أنّ ذلك يتم بأن نربط بين الحوادث المتتالية لنكون منها سلسلة يظهر فيها التطوّر وهو منهج يندر وجوده بين المسلمين.

يصف ماسينيون هذه الحركات بأنّها تظهر كالبرق الخاطف والهزات التي لا تكاد تستغرق زمنًا، أو الانفجارات العنيفة التي تشتدّ برهة ثم تهدأ. تستعد في خفاء وصمت وتندلع فجأة دون أن يسبقها نذير يمكن أن يرى. ويحلّل هذه الحركات على الوجه التالي: أوّل هذه الأدوار هو «النداء»، «النداء الباطني» الذي يهيب بالضمير الاجتماعي ويوقظه وإن ظلّ في حالة هدوء ظاهري أو في حالة «قعود» أو «تقية» أو كتمان. وإذا نضج هذا النداء تبعه الدور الثاني مباشرة وهو دور «الدعوة» دعوة القبائل لامتشاق الحسام أو للنفير العام الذي يجاهد جنوده ليستردوا بالسيف ما تعطّل من حقوق الشريعة. وهذا هو المفهوم الذي يصدق على كل الحركات[2].

والهدف من هذا التحليل الأوّلي «هو أن نضع هذه الحقائق نصب أعيننا إذا أردنا أن ندرك أي أساس واهٍ تقوم عليه المنشآت الأوروبية في بلاد الإسلام. فبعد أعوام من السكينة ربما تندلع بغتة نار الدعوة إلى الجهاد ونحن أبعد ما نكون توقعًا لها».

واضح أنّ ماسينيون يكتب عن العرب المسلمين بلغةٍ ليست عربية ولقارئ آخر غير العرب المسلمين.

---

[1]- لويس ماسينيون: إفريقية ما عدا مصر، الفصل الثاني من كتاب «وجهة الإسلام، نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي»، تأليف هـ. جب ول. ماسينيون، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، المطبعة الإسلامية، القاهرة 1943.

[2]- ويمكن مراجعة المواد التي كتبها في دائرة المعارف الإسلامية والتي تنحو نحو اختيار مثل هذه الموضوعات المتعلقة بـ: (الزنج) «الذين أثاروا الفزع والرعب في القسم الأدنى من العراق خمسة عشر عاماً» وقائدهم علي بن محمد. و(الشراة) هو الاسم الذي أطلقه غلاة الخوارج على أنفسهم.

يتناول ماسينيون في أربع فقرات وخاتمة بالتحليل والإحصاءات وضع الحركات الفكرية في المغرب العربي[1]. يقارن البيئة الاجتماعيّة الإسلاميّة في المغرب بنظيرتها في المشرق. فالفوارق بينهما ليست ظاهرية فحسب ولكنّها تتغلغل في الصميم. وإذا نظرنا إلى الناحية الفكرية لم نجد شخصيات بارزة كثيرة أو مفكرين نابهين كالذين يكثرون في المشرق، وليست هناك جمعيات تقوم لنشر مبدأ «كالرابطة الشرقية» في مصر؛ وذلك لأنّ لمسلمي المغرب عقولاً عمليّة من الطراز الأوروبي. أمّا عقيدتهم فقد احتفظوا بصلابة موروثة عن صدر الإسلام حينما نهض البربر الذين دخلوا في الإسلام وبدافع العداء لسوء حكم الخلفاء اعتنقوا مذهب المتطرفين من الخوارج. والمغربي يجمع إلى هذا استعدادًا للأخذ بالوسائل الماديّة فى الحياة الفرنسيّة ليتّخذ منها أداةً تعينه على بلوغ الغاية في أغراض الحياة العملية ما دامت تلك الوسائل لا تناقض الإسلام.

ويميّز ماسينيون بناء على ما سبق بين ثلاثة اتجاهات رئيسيّة في حركة الفكر بين مسلمي المغرب، هي:

- الحركة الإصلاحيّة التى غايتها فصل الدين عن الدولة. ويقود هذه الحركة طلاب ومدرسو المدارس الفرنسية والموظفون وينشرون آراءهم في الجرائد التي تصدر بالفرنسية.

- حزب السلفيين المتشدّدين الذي ينزع نزعةً نصف وهابية، وهو شعبة من الحركة التي تمثلها في القاهرة مجلة «المنار»، لذلك يحتفظ بصلة معها ويترسم خطاها. وله بعض التأثير بسبب برنامجه المنطوي على الرجوع إلى تعاليم القرآن التي لم يتطرق إليها الفساد.

[1]- وهو أهتمامٌ أصيل لدى ماسينيون الذي يحرص على ذكر الجماعات والطوائف والقبائل المختلفة وأسماء زعمائها وعدد كل منهم ودورهم كما يتضح ذلك بصورة جلية في تقويم العالم الإسلامي. فقد استوقفته بعض الظواهر الاجتماعية في ماضي الإسلام وحاضره فدرس العمل والمشكلة العمالية في الإسلام والمهن والحرف في المغرب وأثر الإسلام في نشأة المصارف اليهودية في القرون الوسطى وعرض لتعليم المرأة والحجاب وموقف الإسلام من الحضارة الأوروبية وتابع الأحداث الجارية في جرأة وصراحة» مدكور: المصدر السابق، ص 115. والكتاب السنوي للعالم الإسلامي Annales du monde musulman الذي أصدره ثلاث مرات بين عامى 1923 1954- وهو مصدر مليء بالمعارف الدقيقة والمعلومات الوثيقة فى الثقافة والسياسة والاقتصاد عن العالم الإسلامي بأسره في إفريقيا وآسيا وأوروبا، مدكور، ص 116.

- وتتكون الفرقة الثالثة من أتباع الطرق الصوفيّة القديمة، وشخصيات منفردة مثل غلام الله، الذي يدعو إلى سياسة ترمي إلى عقد اتفاق ديني بين الإسلام والحكومة الفرنسية. وتقترن دعايته (كما يعلق ماسينيون) بضرب من الكياسة فى التجديد.

ويعرض ماسينيون في الفقرة الرابعة لأهم المسائل التي يدور حولها البحث في الدوائر الإسلاميّة وتعليقه عليها، وهي:

١- مشكلة الهوية (Nationalism) والتى أثارت ثلاثة تيارات فكريّة متمايزة: فهناك حزب يقتصر على قليل من المثقفين ثقافة فرنسيّة ويرى حلّ المسألة في اتخاذ الهوية (الجنسيّة) الفرنسيّة اتخاذًا تامًا. أمّا الحلّ الثاني فهو بعث أمة مغربية تقوم على فكرة جنس أصلي، هو الجنس البربري. ولا يؤيّد هذا الحلّ الآن إلاّ قلّة من البربر. والحلّ الثالث هو فكرة «الجامعة العربية» التي ترمي إلى تقريب الأواصر بين الأقليّة العربية في مدن المغرب وبين الشرق العربى بإعادة تعلّم اللغة العربية الفصحى. وكلّ زعماء حزب السلفيين المتشدّدين وكلّ زعماء الصوفيّة يؤيّدون برنامج الجامعة العربية تأييدًا قويًا.

ويتابع ماسينيون تحليل القضايا التي تشغل الاتّجاهات الدينيّة المختلفة في شمال إفريقيا ويعرض - حين يتناول المسألة الثانية - مسألة الاتحاد أو تكوين جبهة تسعى لتحقيق الغايات السياسيّة التي يطمح إليها الجميع، والتي حدث اهتمام كبير بها في السنوات الأخيرة. والمسألة الثالثة إصلاح الشريعة الإسلامية. ويلاحظ ماسينيون في هذا الصدد أنّ المغرب محافظٌ أشدّ المحافظة لما ورث من نزعةٍ مالكيّةٍ قويّةٍ. ولم تفلح السياسة التقليدية التي تجري عليها فرنسا إلاّ في تقوية هذه النزعة. ويذكر من المسائل الفرعيّة: مسألة إصلاح مكانة المرأة، ومسألة إدارة الأوقاف الدينية، أما من الناحية الاقتصادية فهناك - كما يرى - نزاعات واضحة ترمي إلى اتّخاذ وسائل فرنسا وأنظمتها، فقد دخل الإصلاح في نقابات العمّال واتحاداتهم الصناعيّة.

ويذكر المستشرق الكبير في خاتمة بحثه أنّ المشرق لا يزال يؤثّر في مسلمي المغرب تأثيرًا لا ينكر ولا سيّما في مسألة الجامعة العربية. ولكنّه يضيف أنّ تيّار التطوير يزداد اتّجاهًا نحو باريس وإليها - لا إلى المشرق- حيث نجد جمهور أهل

المغرب يولون وجوههم. ويرى أنّه يستحيل حلّ المسألة الدقيقة؛ مسألة إنشاء أنظمة نيابيّة وتمثيل المسلمين تمثيلاً قائمًا على الانتخاب بإنشاء مجلس نيابي في مدينة الجزائر، فسيقوم على الفور صدام بين الوطنيين والمستعمرين الذين ينقلون عنهم كثيراً في العدد، وليس من الممكن إنشاء مملكة مستقلة فى المغرب، لكن فكرة إنشائها تلقى عناية متزايدة في باريس عن طريق تمثيل المسلمين فيها.

إنّ هذا الاهتمام الدائم بتحليل الوضع الديني والاجتماعي في المجتمعات العربية الإسلامية يتوجّه به ماسينيون للمجتمع الأوروبي لا العربي، ويظهر فيه توضيح الميل نحو الأنظمة الغربية ميلاً مقابلاً للاتجاه نحو المشرق، بل يظهر فيه التأكيد على الفروق الجوهريّة بين المشرق والمغرب. والواقع أنّنا لا نختلف مع تحليلات ماسينيون التي تطرح علينا سؤالاً مهمًا كيف نتعامل معها؟

٢- وتظهر القضيّة الأهم التي تشغل ليس ماسينيون فقط بل كلّ العرب والمسلمين، وهي قضيّة فلسطين التي تناولها ماسينيون في العمل الذي تعرّض له الآن، وهو «فلسطين والسلام في العدل» التي نشرها عام ١٩٤٨ في مجلة لاهوتيّة. وترجمها ونشرها حسن الشامي في مجلة الكرمل العدد ٢٦ عام ١٩٨٧ مع دراسة للمهاتما غاندي بعنوان فلسطين في نصين. ونودّ قبل أن نعرض لدراسة ماسينيون أن نشير بإيجاز إلى موقف غاندي، الذي رغم اعترافه بأنّ تعاطفه يذهب كليًا نحو اليهود بسبب اضطهادهم، فإنّ فلسطين هي للعرب، كما أنّ إنجلترا للإنجليز، وفرنسا للفرنسيين، وإنّه لخطأ فادح وأمر غير إنساني أن يتم فرض اليهود على العرب فرضًا. إنّ ما يجري اليوم في فلسطين كما يقول غاندي، لا يمكن تبريره باسم أي مبدأ أخلاقي[1].

إنّ صورة ماسينيون لدى العرب - كما أشرنا - هي صورة الرافض لسياسات الاستعمار التقليدي. وهو ينتقده في كتاباته مستلهمًا التاريخ الإسلامي والأمثال العربية، ويشير لمثلٍ يقول «الجار قبل الدار». إلّا أنّ المستوطنين الفرنسيين للجزائر للأسف قليلو الرغبة في تطبيق هذا المثل على تعاملهم مع العرب، وأنّهم باسم الحماية من «جامعة الأمم العربية» إنّما يشجعون المشروع الصهيوني في فلسطين منقادين

[1]- غاندي - ماسينيون: فلسطين والسلام في العدل، ترجمة: حسن الشامي، مجلة الكرمل، تحت عنوان المهاتما غاندي ولويس ماسينيون: فلسطين في نصين، العدد 26، عام 1987، ص 164 وما بعدها.

بضرب من التضامن الاستعماري ضدّ العرب (ص ١٧٠) هكذا كتب ماسينيون مدينًا موقف السياسة الاستعماريّة الفرنسيّة تجاه المشروع الصهيوني.

تلك هي الصورة المعروفة عن ماسينيون الذي يرفض المدخل الاستعمار التقليدي، ويعلن ذلك على الملأ. إلاّ أنّه هو أيضًا له مدخل آخر مختلف لهذه القضيّة وطريق ثانٍ إلى فلسطين فهو يرى:

- أنّ اليهود قد حافظوا على الرغم من مراوغات التاريخ الظاهريّة على شوقهم الروحي نحو الأراضي المقدّسة بصفتها رهنًا ماديًا يتعالى على المادة و«إنّ إسرائيل الحقيقيّة هي ثمرة تضحية إسحق. لم يعد إسحق إلى والده نهائيًا إلاّ لأنّ والده قدّمه للتضحية، ولم تكن الأجيال اللاّحقة لتعرف إسحق لولا أنّه ارتضى تلك التضحية بصمت، وعلى الغرار ذاته فقد جرى التدريب البطيء لأبنائه على العودة إلى الأراضي المقدّسة بروحيّة التكفير والدموع التي تدعو لها شعائرهم الدينيّة».

- وكان العرب كذلك يتطلّعون إلى تلك الأراضي «المعمورة» التى يفيء إليها البدوي وإليها يعود كلّ صيف ليرعى قطعانه. وعرف الإسلام ذلك التطلع على شكل حلم راود النبي قبل عام من الهجرة عندما تراءى له أنّه محمول خلال الليل إلى القدس ومنها إلى السماء (ص ١٧٢).

ويتحدث ماسينيون - وهذا هو موقفه - عن مصلحة أو صلح بين العرب واليهود وأنّ هذا الصلح يمكن أن يأتي على يد طرف ثالث، هو الطرف المسيحي، وهو بالطبع ليس طرفًا هامشيًا ولا حاكمًا، بل طرف مشارك وصاحب حقّ. فالأراضي المقدّسة للمسيحيين - كما يقول - «بمثابة المصيف الأثري»، بل إنّها وطن النفوس حتى قبل الموت، ويتعيّن على أحبارهم، بل على رئيس أحبارهم أن يعود يومًا إلى كرسيّه في القدس. ويرى ضرورة مراجعة خريطة التقسيم الحالية التي يستحيل العيش في ظلّها.

يقول: «إنّ الناصرة موطن عذراء يهوديّة الأصل لا حدَّ لتواضعها وعظمتها أمام الشعب المسيحي، القديسة الكاملة القداسة للشرق المسيحي، بل والإسلامي أيضًا. والنبع المختوم الذي لا تزال إسرائيل المرتابة تجهل سرها. إنّ كهف البشارة في

الناصرة لهو نبع آخر من ينابيع القوّة الروحيّة عند المسيحيين وهناك قام شارل دي فوكو، في استكشاف الحقيقة التي تحدثت عنها في البداية. لا، لا يمكن للناصرة أن تكون موضع مقايضة. ينبغي أن تبقى للذين يفهمون سرّها ويحترمونه»[1].

هنا - في هذا النص وبقيّة عبارات ماسينيون التالية - يظهر لنا أنّ ماسينيون وكما يخبرنا لا ينسى أبدًا الأراضي المقدّسة التي يتطلع إليها دومًا، ويربط بين الناصرة ومن يعرفون سرّها الحقيقي. وبقيّة النص تؤكّد تداخل المقدّس والدنيوي، الصوفي والسياسي. ويكفي أن نقرأ العبارات التالية للنص السابق بعد سطور عدّة. يقول: علينا أن نواجه الدور العالمى المستقبلي للأراضي المقدّسة؛ حيث يجب أن يسود السلام والعدل. وإني إذ أستعيد هذا النذر من السربون القديمة بصيغته التوراتيّة الحرفيّة كما علمتنا إياه - إسرائيل: فلتبتر يميني إذا نسيتك يومًا يا أورشليم المقدّسة. يا وطننا فوق كلّ الأوطان، وأمّنا فوق كل الأمّهات، فإنيّ أدافع عن الشرف البتولي لأمي، لأمنا جميعًا وهو أيضًا الشرف الأسمى لإسرائيل، الذي عنه أدافع؛ لأنّها ولدت يهوديّة مع أنّ إسرائيل لا تزال غافلة عن ذلك» (ص ١٧٥).

يبدو هنا أنّ غاندي ولويس ماسينيون في هذه القضيّة بالتحديد، هو الذي يطالب بحقّ العرب في فلسطين. إنّ المستشرق الكبير الذي يتّسق تمامًا مع أفكاره ينتقل من الرّوح إلى الواقع متجاوزًا التاريخ الذي يؤكد عليه غاندي؛ مما يجعلنا نتساءل بحقّ عن تداخل السياسي والصوفي عند العارف الكبير الباحث عن السلام في العدل!

[1]- ماسينيون: المصدر السابق، ص 173 174-.

هل كان ابن مسرة القرطبي فيلسوفاً؟

بيلار غارّيدو كليمنتي Pilar GARRIDO CLEMENTE(*)

مُجمل المقالة:

نعرض بإيجاز، في مستهلّ هذا المقال، لأهمّ التواريخ المذكورة في المصادر عن حياة وأعمال **ابن مسرة الجبلي** (٨٨٣ م-٩٣١ م)؛ بعد ذلك سندلي بدلونا بخصوص بعض جوانب الجدال الذي أُثير حول الدراسة الرائدة ل**آسين بلاسيوس** حول فكر صاحبنا القرطبي، سواء بعد الاكتشاف -مؤخرًا- لاثنين من أعماله أو قبل ذلك. بعدها سنتوقّف، عرْضًا وتقييمًا، على مختلف آراء المختصين في تحليل طبيعة الخطاب المسرّي، متسائلين، في الوقت نفسه، عمّا إذا كان يجب قراءة ذلك الخطاب كفلسفة أو كخطابٍ صوفيٍّ ذي طابع عرفاني. وأخيرًا، سندرج ترجمة مصحوبة بالشروح لكلّ المقاطع من العملين المعروفين الآن **لابن مسرة** اللذين يتحدّث فيهما عن الفلسفة والفلاسفة.

الكلمات المفتاحية: ابن مسرة، التصوّف، الغنوص، الفكر الإسلامي.

---

*. ترجمة: الحسن أسويق.

ـ مصدر المقالة المترجمة:

Era Ibn Masarra de Córdoba un filósofo?, Anaquel de Estudios Ár abes Vol. 21 (2010)

المقالة مفصلة:

١- نبذة مختصرة عن حياة ابن مسرة

يرجع الفضل إلى **ابن مسرة** في نشأة أوّل حركة صوفيّة مشهورة بالأندلس في القرن الثالث للهجرة، والتي أرست في شبه الجزيرة الأيبيرية مرجعيّة ضامنة للاستمراريّة، وخطًّا سالكًا معترفًا به، والذي بفضله، نجد أنّ المتصوّفة الأندلسيين المتأخرين، أمثال **ابن عربي المُرسي**، الذي ارتقى بالتصوّف الأندلسي إلى أعلى المراقي، كما تشهد على ذلك مجموعة من أعماله[1]؛ و**ابن المرأة**[2] أو **الششتري** من وادي آش[3]، يعتبرون **ابن مسرة** واحدًا من بين أكبر الشيوخ الذين كان لهم تأثير كبير عليهم.

هو **أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح القرطبي الجبلي**، وُلد بقرطبة، التي كانت وقتئذ عاصمة الإمارة الأموية، عام ٢٦٩ هجرية – ٨٨٣ ميلادية من عائلة أصلها من الموالي (أعاجم تحت الحماية)[4]. توفي في منزله القروي {معتكفه} بمغارات جبل قرطبة في ٤ شوال من سنة ٣١٩ هجرية – (١٩ أكتوبر من سنة ٩١٣م).

ماذا نعرف، فضلاً عن هذا، عن حياة هذا المفكر وأعماله، الذي اعتبره **ابن عربي** رجلاً «من أخير أهل الطريقة» في العلم والحال والكشف[5]؟

---

[1]- انظر بشكل خاص رسالته المعنونة: روح القدس التي ترجمها **ميغيل أسين بلاسيوس** إلى الاسبانية تحت عنوان: رسالة القدس: حيوات الأولياء الأندلسيين، مدريد، هيبرون، 1981، (ط.1 1935)، وقد تُرجمت في وقت لاحق إلى الانجليزية من طرف.**ر. و. أوستن** تحت عنوان: متصوفة الأندلس، لندن، جورج آلن وأنواين، 1971.

[2]- هو **أبو إسحاق ابن المرأة** شيخ **ابن سبعين** وصاحب شرح كتاب الإرشاد **للجويني**، انظر في هذا الصدد: **لويس ماسينيون**، مجموع نصوص غير منشورة، باريس، 1929، ص. 70 {بالفرنسية}؛ **ور. رامون غرّيرو**، «ابن مسرة» نشرة خ. ليرولا ديلغادو وخ. م. بويرتا فيلشث، مكتبة الأندلس: من ابن اللّبانة إلى ابن الريّولي {موسوعة الثقافة الأندلسية، ج 1} 4، (ألمرية: مؤسسة ابن طفيل للدراسات العربية، 2006)، العدد 788، ص. 150؛ و**كلود عدّاس**، «التصوف الأندلسي وبروز ابن عربي» {بالانجليزية}، ضمن، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، منشورات سلمى الخضراء الجيوسي، لايدن: بريل، 1993، الجزء الثاني، ص. 916، الهامش 35. {ترجم المقال إلى العربية:محمد لطفي اليوسفي}.

[3]- انظر على سبيل المثال، **الششتري**، الرسالة الششترية (طبعة العدلوني)، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2004، ص.21.

[4]- انظر **ابن الفرضي**، تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، طبعة ف. كوديرا، مدريد، 1892، B.H.A العدد.650، كما ينظر **أسين بلاسيوس ميغيل**، ابن مسرة ومدرسته. أصول الفلسفة الاسبانية المسلمة، مدريد، المطبعة: الإيبيرية- E. مايستر، 1914، ص. 39-41 (طبع في الأعمال المختارة، مدريد: CSIC، 1946، المجلد الأول).

[5]- انظر **ابن عربي**، الفتوحات المكية، (طبعة بيروت: دار الكتب العالمية)، المجلد الأول، الفقرة 13، ص.226.

بالرغم من أنّ الكثير من المصادر البيبليوغرافيّة تتضمن تواريخ وأخبار عن **ابن مسرة**[1]، نذكر منها بشكل خاص التاريخ {تقصد تاريخ علماء الأندلس} **لابن الفرضي** (ت.٤٠٣-١٠١٢)، والمقتبس **لابن حيّان** (ت.٤٦٩-١٠٧٦)، وأخرى تعود إلى القرن الثالث عشر الميلادي مثل التكملة **لابن الأبّار** (ت.١٢٦٠)، فإنّنا، في الحقيقة، لا نعرف عن حياته وسيرته إلا النزر اليسير.

سافر أبوه **عبد الله بن مسرة**، العلاّمة وأحد رواة الحديث المعروفين، إلى المشرق وإلى الديار المقدسة في مناسبتين، ممّا سمح له بالتعرف على الاتجاهات الفكرية في عهده. ويُعتقد أنه نسج في مدينة البصرة علاقات مع الأوساط المعتزلية. كما صارت تُنسب إليه، بعد عودته إلى الأندلس، المذاهب القدرية (خاصة مذهب حرية الإرادة). لقد كان، حسب **الفرضي**، صديقاً للمعتزلي القرطبي المعروف ب**خليل الغفلة**[2]. وفي كل الأحوال، فإن نعت المعتزلي لا يجب، في سياق المذهب المالكي بالأندلس، أن يأخذ بحرفيته.

[1]- أهم المصادر: **الضبي**، البغية، {تقصد: بغية الملتمس في رجال أهل الأندلس}، رقم 163 (و الرقم 396)؛ **الحميدي**، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، طبعة محمد زاهد الكوثري، القاهرة، 1901، 58-9 (الرقم 83)؛ **ابن الأبّار**، تكملة الصلة، منشورات كوديرا، الرقم 113، 186، 326، 339، و347؛ نفس المصدر، منشورات ألفرد بلْ ومحمد بن شنب، الجزائر، 1920، الرقم 8، 17، 529، 530، و562؛ **ابن الفرضي**، تاريخ علماء الأندلس، الرقم 650،و 1201؛ **ابن فرحون**، الديباج (طبعة القاهرة)، ص. 47؛ **ابن حارث الخُشني**، أخبار الفقهاء والمحدثين، الرقم 209؛ **ابن حيّان**، المقتبس، الجزء الخامس، 19-21\ 35-8 (يذكر صيغتين من سيرة ابن الفرضي)؛ **ابن خاقان**، مطمح، {تقصد: مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، طبعة القسطنطينية، 1302 هجرية، ص.58؛ **المقري**، نفح الطيب، طبعة إحسان عباس، بيروت، 1968، II، ص.354؛ **صاعد الطليطلي**، طبقات الأمم، طبعة لويس شيخو، بيروت، 1912، ص. 21 (معلومة استقاها من **ابن القفطي**، تاريخ الحكماء، 16)؛ **شمس الدين القرطبي**، التذكرة في أحوال الموتى، بيروت، الطبعة الثانية، ص.341، إلى جانب هذه المعلومات، يجب إضافة تلك الواردة عند **ابن حزم** في الفصل في الملل، القاهرة، 1903، الجزء الثاني، ص.ص. 128-129، والجزء الرابع، ص.ص. 198-200، والجزء السادس، ص.80، وتلك الواردة في الفتوحات المكية (انظر الفهرس، المجلد التاسع، طبعة بيروت، في صفحات مختلفة)، وكذلك مؤلفات أخرى **لابن عربي**. إن الأخبار التي أوردها **الضبي**، وابن **خاقان** و**المقّري** تعيد، إلى حد ما، نفس التعابير التي ذكرها **الحُميدي**، وهي تعكس صدى التيار المعاكس الذي قدم **ابن مسرة** كمبتدع، يُنظر في هذا الصدد **ليفي بروفنسال**، «عن الزاهد الفيلسوف ابن مسرة القرطبي»، ضمن:
Donvm Natalicivm H. S. Nyberg Oblatvm, Orientalia Suecana, XXVIII, Uppsala, Dic. 1954، ص. 78. كمعلومات جزئية مهمة يشير **الحميدي** في أخباره إلى أن كتابات **ابن مسرة** تتضمن «إشارات صوفية»، ويذكر، إلى جانب أشياء أخرى، أربعة أبيات شعرية كتبها **لأبي بكر اللؤلؤي** يدعوه لزيارته في يوم مطر.

[2]- بخصوص هذه الشخصية وعلاقته ب**ابن مسرة**، انظر **ماريا فييرّو**، الزندقة في الأندلس خلال العصر الأموي، مدريد: IHAC ، 1987، انظر بشكل خاص، ص.ص. 91-93 و112.

تتلمذ **محمد** في البداية بقرطبة على والده، وبعد ذلك على **محمد بن وضّاح** (ت. ٢٨٧ه-٩٠٠م)[1] الذي يعتبر واحداً من أوائل أشهر القضاة على المذهب المالكي، وأحد الناقلين المعروفين للحديث وللممارسة الزهدية إلى شبه الجزيرة الإيبيرية، ويُرجح أنه تعرف على متصوفة مشارقة أمثال **ذو النون** (ت.٢٤٥ه-٨٥٩م) و**سري السقطي** (ت.٢٥٣ه-٨٦٧م) و**بشر الحافي** (ت.٢٢٧-٨٤١)[2] أو ربمّا على البعض من تلامذتهم.

سمع أيضًا، على ما يذكر **الفرضي**، من **الخُشنّي**. ويُعتقد أنّ **الخُنشي** هذا هو راوي الحديث **محمد بن عبد السلام الخُشنّي**[3] الذي سافر معه والد **ابن مسرة** إلى المشرق؛ حيث سمعًا معًا من العديد من الشيوخ. إنّه من المحتمل جدًا أنّ **ابن وضّاح** كما **ابن عبد السلام الخُشنّي** – الذي أمضى بالمشرق فترة لا تقل عن خمسة وعشرين سنة [4] -، قد نقلا إلى **ابن مسرة** المذاهب الزهديّة والعرفانيّة والباطنيّة المشرقيّة.

توفي **عبد الله**، أب **ابن مسرة**، في مكة عام ٢٨٦هـ ـ ٨٩٩/ ٩٠٠م. وقد كان مر ابنه **محمد** آنذاك سبعة عشر عامًا.

يذكر بعض كتّاب التراجم، بدون إضافاتٍ مهمّةٍ عن مساره الدراسي، أنّ **ابن مسرة** في السنوات الأخيرة من إمارة **عبد الله** في حوالي (٣٠٠ أو ٣٠١) هجرية الموافق ل (٩١٢-٩١٤) ميلاديّة، وقد كان في عمره، آنئذ، حوالي ثلاثون سنة، كان يعيش في مغارات جبال قرطبة مع أصحابه المقربين.

وبحسب معلومة وردت عند **ابن الأبّار** (ت. ٦٣٨ه- ١٢٦٠م) في التكملة، فإنّ

---

[1]- عن صاحبنا هذا انظر **فيرو**، الزندقة، ص.ص. 41-44، 80-85، 90-94، 100-103، 113، 120، 127 و130؛ انظر كذلك: **أ.كرمونا**، «إدخال التعليم المالكي إلى الأندلس» {بالانجليزية}، ضمن: المدرسة الفقهية الإسلامية: النماء، الانتشار، والتقدم (طبعة ب. بيرمان، ر.بيترز وف. فوجل)، ص.ص. 50 و56.

[2]- عن هذه الأعلام المشهورة، انظر، على سبيل المثال، المداخل الخاصة بالموضوع في أنسكلوبيديا الإسلام: الطبعة الأولى (EII)، ليدن،1913_1934، 4 مجلدات، وملحق، الطبعة الثانية،)E 12) ليدن، 1960-83، 5 مجلدات، (ضمن صفحات متفرقة).

[3]- انظر بخصوصه: **فييرّو**، مرجع سابق، ص.ص. 8&، 88-91، 112-113، 120، 127 و138.

[4]- انظر في هذا الصدد مقال: **عدّاس**، «التصوف الأندلسي»، ص. 914.

تلامذته المعروفين كانوا أساسًا من مدينتيْ قرطبة وطليطلة[1]. يقول **ابن الأبّار** إنّ أغلبيّة هؤلاء كانوا زهّادًا ورعين[2] مستعملاً، للتعبير عن ذلك، مفاهيم: الورعُ والناسكُ أو الزاهد، وهي الكلمات الشائعة في السّيّر والتراجم للتعبير، عمومًا، عن أهل العرفان.

بعد رحلة أبيه، التي نجهل تاريخها بالضبط، قام ابن مسرة بدوره برحلةٍ إلى مكة مصحوبًا ببعض تلامذته من الأندلسيين من بينهم **محمد ابن المديني** و**محمد ابن وهب بن صقيل القرطبي**[3].

تبعًا لمعلومة أوردها **ابن عذاري**[4]، نعرف أنّه توقّف مع مرافقيه بالقيروان؛ حيث حضر لدرس الفقيه المالكي **أحمد بن نصر بن زياد**، وقد تزامن ذلك مع وجود الفقيه القرطبي **محمد بن حارث الخشني** صاحب كتاب أخبار الفقهاء والمحدّثين، الذي خصّص حيّزًا مهمًّا **لابن مسرة**، والذي لم يكن يعرفه قبل حصول هذا اللقاء.

زار، بعد هذا اللقاء، مكة حيث تعرف على الصوفي **أبو سعيد ابن العربي** (ت. ٣٤١- ٩٥٢)، تلميذ **الجُنيد**، ويُعتقد أنّه التقى أيضًا مع الأستاذ العارف **أبو**

---

[1]- استند في ذلك إلى الكتاب المفقود أخبار ابن مسرة وأصحابه. وعلى ما يذكر **أ. ليفي بروفنسال**، فإن هذه المعلومة غير مذكورة في أي مصدر آخر. انظر، **ليفي بروفنسال**، «عن الزاهد الفيلسوف ابن مسرة القرطبي» {بالفرنسية} ضمن، Donvm Natalicivm H. S. Nyberg Oblatvm, Orientalia Suecana, XXVIII Dic., Uppsala, 1954, p. 81. يشكل هذا المقال مساهمة مبكرة وأساسية في إطار الدراسة النقدية لبيوغرافيا **ابن مسرة** والمصادر التي تتحدث عنه. يقوم **بروفنسال**، وفي مساهمات أخرى أيضاً، بتحليل ست بيوغرافيات، يحلل المؤلف ست تراجم إضافية لتلاميذ **ابن مسرة** الواردة في التكملة والتي لم يتمكن **أسين** من الوصول إليها أثناء انجازه لبحثه لأنه لم يتم تضمينها في الطبعة عندئذٍ وتم نشرها فقط، كملحق لعمله لاحقًا في نشرة **بل** و**بن شنب**، انظر كذلك مقال **عدّاس** «التصوف الأندلسي...»، ص.915 والهامش 22. بخصوص النظرة التي كانت لـ**ابن حزم** عن **ابن مسرة**، وإدراج المسريين في أخبار **ابن الفرضي**، يلاحظ **ليفي بروفنسال** ما يلي: على غرار **ابن حزم**، الذي لا يتردد لاحقاً في كتابه المعروف رسالة في فضل الأندلس في ذكر **ابن مسرة** ضمن قائمة أعظم المشاهير في بلده، رغم أنه يتحفظ موضحاً أنه ‹لا يتفق مع نسق أفكاره ›[يشير في الهامش إلى **المقري**]، وأن **ابن الفرضي** لم يحذف عمداً من لوائحه أولئك الذين تعرضوا لسوء المعاملة من طرف فقهاء قرطبة في القرن العاشر الميلادي»، مرجع سابق، ص. 76. الترجمة من عندنا ما لم ترد إشارة تفيد عكس ذلك.

[2]- كما تشير إلى ذلك **عدّاس**، من المهم أن نسجل أنه في تاريخ **ابن الفرضي** نجد أن هذه الإشارة لا تظهر في البيبليوغرافيات الخاصة بالجيل الثاني من المريدين {والأصحاب}. انظر، **عدّاس**، مرجع سابق، ص. 915.

[3]- عن سيرّهم، انظر **ليفي بروفنسال**، مرجع سابق، ص.ص. 79 و81.

[4]- **ابن عذاري**، البيان،ج. الأول، 194 – 95، انظر كذلك: **أسين**، ابن مسرة، ص. 45؛ **ليفي بروفنسال**، مرجع سابق، ص. 81، الهامشين 2 و3.

يعقوب النهرجوري (ت. ٣٣٠- ٩٤١)[1]. من الراجح أيضًا أنّه نهل من تعاليم **ذي النون** المصري و**سهل التستري** مباشرة مع تلامذتهما؛ هذان الصوفيان المشهوران، المعروف عنهما معرفتهما بعلم الحروف الذي يذكره غير مرة في كتابه خوّاص الحروف مما يبيّن التأثير الحاسم لهذا العلم عليه.

وخلال مقامه بالمدينة، قام، على غرار باقي الحجاج، بالطواف على الأماكن التي عاش فيها النبي **محمد**. وحسب ما يذكره رفيقه في الرحلة **ابن المديني**، فإنّ **ابن مسرة** أبدى اهتمامًا خاصًا بمنزل **ماريا** القبطيّة سرية النبي، وكيف أنّه قاس إحدى الحجرات بشبره ثم بنى له صومعة في معتكفه في قرطبة على مقاسها عندما عاد إلى منزله في قرطبة[2].

لا يُعرف شيء عن تاريخ عودته إلى الأندلس بعد الانتهاء من هذه الرحلة، لكن يحتمل أن يكون ذلك في بداية قيام إمارة **عبد الرحمن الثالث**.

يُعتقد، حسب التأويل التقليدي الجاري حول نسبته، أنّ انعزاله في مسكنه بالجبل، حيث التحق به تلامذته، بعيدًا عن حياة المدينة، هو السبب في حمله لكنية **الجبلي**. لكنّه يمكن أن نحتمل أيضًا أنّ صاحبنا قد وُلد في مكان تبدأ تسميته بكلمة جبل، ومن ثم يكون الاسم اسمًا عائليًا.

ذيوع تعليم **ابن مسرة** وانتشاره جلب شكوك الفقهاء الموالين للسلطة، والذين رموه بتهم الانحرافات المذهبية والعقائديّة. في مستهل السنوات الأخيرة من حكم الخليفة **عبد الرحمن الثالث**، تمّت، في مناسبات مختلفة، إدانة أتباع **ابن مسرة**[3] الذي مات، في

---

[1]- عن هؤلاء المتصوفة المشهورين، انظر، على سبيل المثال، المداخل الخاصة بهم في أنسكلوبيديا الإسلام، (في صفحات متفرقة)، إلى جانب الإحالات المرجعية إلى **ابن العربي** خاصة، في الهامش 36 بعده.

[2]- للمزيد من التفاصيل يمكن مراجعة مقال **ليفي بروفنسال**، «عن الزاهد.....»، ص.ص.79-80. تدرس **فييرّو** هذه المعلومة كدليل على اتباع أثر النبي، والزيارة المتتالية للآثار المرتبطة بحياة النبي، انظر، **فييروّ**، «مناهضة ابن مسرة»، مجلة القنطرة، العدد العاشر، 1989، ص.ص. 273-75.

[3]- حول هذه المواضيع، التي تمت أُستفيظ في دراستها، انظر: **ليفي بروفنسال**، مرجع سابق، ص.ص. 81-83؛ **فييرّو**، الزندقة، خاصة الصفحات من 110 إلى 118 (حول **ابن مسرة**) و132-140 (حول اضطهاد المسريين)، وكذلك الملاحظة الواردة في مقالها «مناهضة ابن مسرة»، القنطرة، العدد العاشر، 1989، ص.ص. 273-75؛ و**كروث هرناندث**، «ملاحقة واضطهاد المسريين تحت حكم عبد الرحمن الناصر لدين الله حسب ابن حيّان»، القنطرة مدريد، 2 (1981)، ص.ص. 51-67، و3 (1982)، ص.ص. 483-484..

وقت مبكر، في هدوء بمسكنه في سن الخمسين وثلاثة أشهر على ما يذكر **الفرضي**.

يبدو مبدئيًا، وبحسب ما هو مستفاد من المصادر، أنّ **ابن مسرة**، منذ عودته إلى الأندلس، لم يتعرّض لأيّ استفزازٍ أو اضطهادٍ، وإنّه كان بإمكانه ممارسة التعليم دون أن يضايقه أحد[1].

عن بلاغة **ابن مسرة** يقول **ابن حيّان** ما يلي:

«وقد أُوتي من عذوبة الكلام ومتانة الحجاج والغوص على دقيق المعاني والافتنان في ضروب العلوم [ما] يستلب به القلوب ولا يُعييه عنه صواب [...]؛ فبرسوخه في بسط العلم وتأنّيه في الاستدراج للخصم كان يستهوي العقول ويصيد الأفئدة [...]؛ فألف الكتب البارعة وبثّ الرسائل القارعة وصنّف المقالات الناكبة»[2].

خلف **ابن مسرة** سبعة مصنّفات بين كتاب ورسالة، حسب ما وصلتنا من أخبار موثوقة؛ ولكن يبدو أنّ ستة فقط؛ لأن واحدًا منها يحمل عنوانيْن، هي المنسوبة له:

١- كتاب خواص الحروف؛

٢- رسالة الاعتبار. هذا هو عنوانه حسب المخطوط المحفوظ؛ ويبدو، من حيث المبدأ أن هذا المؤلّف هو نفس المؤلف الذي ذكره **ابن الأبار** بعنوان آخر هو كتاب التبصرة[3]؛

٣- اختصار مدونة مالك؛

٤- توحيد الموقنين؛

٥- كتاب التبيين؛

---

[1]- انظر، على سبيل المثال: **ليفي بروفنسال**، ص. 81؛ **فييرّو**، الزندقة، ص. 118؛ و**عدّاس**، مرجع سابق، ص. 914.

[2]- انظر **م.خ. فغيرا** و**ف. كورينطي**، ولاية الخليفة عبد الرحمن الثالث الناصر ما بين سنوات 912 و942 [**ابن حيان**، المقتبس ج. الخامس]، سرقسطة، 1982؛ المقتبس، مدريد، 1979، ج الخامس، 21\37 و11-12\ 26-7)، يظهر النص أيضاً مقتبساً ومصحوباً بتعليقات، في: **فييرّو**، الزندقة، ص.ص. 114-115.

[3]- **ابن الأبار**، التكملة، طبعة، كوديرا، الرقم 113. نقرأ في ترجمة **أسّين**: «عندما ألف ابن مسرة كتاب التبصرة، ولأنه لم يسمح بنشر أي نسخة من أي كتاب من كتبه حتى يصححه على امتداد سنة كاملة...»، انظر مقال: ابن مسرة، ص. 49، الهامش 1. هذه الملاحظة تنهض كدليل على حرص المؤلف على تصحيح كتاباته. عن رسالة الاعتبار، انظر، ب. كاريدو، «طبعة نقدية لرسالة الاعتبار لابن مسرة القرطبي»، دراسات عربية وعبرية. أمشاج. القسم العربي الإسلامي، جامعة غرناطة، الرقم.56 (2007)، ص.ص. 81-104.

٦- كتاب الغريب المنتقى من كلام أهل التُّقى الذي هو، في الحقيقة، كتاب للصوفي **ابن خميس الجبوري الاشبيلي** (ت. ٥٠٣\١٠ - ١١٠٩م) المعاصر ل**لقاضي عيّاض**، كما أشرح ذلك بتفصيل في الكتابات التي خصّصتها لهذا الموضوع[1].

من بين هذه المؤلفات الستة، مؤلفان فقط (١و٢) صارا الآن معروفين، وهناك إجماع، إلى حدود الآن، على نسبتهما لا**بن مسرة**. ومن بين المؤلفات المفقودة، التي أُشير إليها تباعًا: (٣-٥) لا نعرف إلا عناوينها، وكما سبقت الإشارة إلى ذلك، فإنّ المؤلف المذكور في آخر اللائحة (٦) فقد نُسب خطأً لا**بن مسرة**.

٢- ابن مسرة قبل وبعد اكتشاف مصنّفيْه

يُعتبر العلاّمة المستعرب **ميغيل أسين بلاسيوس**، الذي نال قصب السبق في إصدار كتاب رائد[2] حول **ابن مسرة القرطبي** (٨٨٣م-٩٣١م)، أوّل باحث عرّف بشكلٍ معمّق، اعتمادًا على دراسته للمصادر، بالجزء الأكبر للأخبار حول صاحبنا والتي احتُفظ بها لحد الآن، من بينها، ضمن أخرى، المصادر التي يذكرها الأندلسيان: **ابن حزم القرطبي** (٩٩٤م- ١٠٦٣م) ولاحقًا **ابن عربي المرسي** (١١٦٥م- ١٢٤٠م)، هذه الأخبار التي تبين أهميّة صاحبنا في تبلور الفكر الأندلسي وتاريخه.

رغم ذلك، فإنّ عمليّة «إعادة تركيب» الفكر المسرّي، اعتمادًا فقط على شواهد غير مباشرة وغير دقيقة، التي كانت متوفّرة آنذلك، تجدنا أمام شواهد لا تتوافق، في العديد من الحالات، مع التصوّر الفكري لا**بن مسرة** كما تكشف عن ذلك النصوص المحفوظة التي تم العثور عليها عام ١٩٧٢م في مخطوط رقم ٣١٦٨ في مكتبة **تشستر**

[1]- 22 انظر: **بيلار غاريدو**، «ابن مسرة»، ضمن خ. ليرولا دلغادو وخ.م. بويرتا فيلشث (طبعة)، مكتبة الأندلس: من ابن لبانة إلى ابن الرجولي [انسكلوبيديا الثقافة الأندلسية، ج.1]، 4، (أليميريا، مؤسسة ابن طفيل للدراسات العربية، 2006)، الرقم 788، ص.ص. 150-154؛ **ب.غاريدو**، «حول كتاب الغريب المُنتقى من كلام أهل التُّقى لابن خميس اليابري، المنسوب لابن مسرة»، القنطرة، مدريد، الرقم 2 (2009)، ص.ص. 467- 490.

[2]- **م. أسين بلاسيوس**، ابن مسرة ومدرسته: أصول الفلسفة الاسبانية المسلمة، مدريد، 1914؛ وقد أعيد طبعه مع إدخال تعديلات ضمن الأعمال المختارة، الجزء الأول، مدريد، 1946، ص.ص. 1-216.

بيتي بدبلن[1]، التي أتيحت لي فرصة التحقّق منها عندما كنت أشتغل على إعداد الطبعة المحقّقة، وعلى الترجمة الكاملة إلى اللغة القشتاليّة **لمؤلفات ابن مسرة**[2].

لقد سبق للمستشرق المشهور **سترنْ** أن انتقد، بنباهة، مونوغرافيا **أسين بلاسيوس** حول **ابن مسرة** في الموضوع المعروف الذي كتبه عنه، والذي نشر قبل اكتشاف النصين **لابن مسرة**[3] حيث يدحض، بمناسبة نشره لنص متين **للعامري** {**أبو الحسن العامري** (ت. ٩٩٢م)، إحدى النظريات المركزية لعلامة **سرقسطة** هذا، علاقة فكر **ابن مسرة** مع المسمى بـ **أنباذوقليس** العربي المنحول.

بعد ظهور مصنفيْ صاحبنا الشيخ القرطبي صار من اللازم التفكير في **ابن مسرة** من جديد في ضوء هذين النصين؛ لكن بهدف قراءتهما بعيدًا عن الأحكام المسبقة؛ إذ من المفيد جدًا في البداية تفكيك» البناء التركيبي» الذي أنجزه **أسين بلاسيوس**[4]، عبر إعادة النظر في كلّ واحدة من كلّ الأفكار التي وصلتنا من المصادر. في إطار هذه المهمّة، أريد المساهمة بهذه الصفحات من هذا المقال؛ لأنّ المعلومات المحصل عليها من المصادر حول **ابن مسرة** معلومات غير مباشرة، وجدّ مختصرة ومبسّطة للغاية، وتقدّم مذاهب دقيقة خارج سياقاتها، بحيث يصعب تلخيص محتواها وإيضاحه، فإنّه لا يمكن اعتبار هذه المعلومات كمعلومات تعبر عن التصور الفكري

---

[1]- انظر: **محمد كمال جعفر**، «من مؤلفات ابن مسرة المفقودة»، مجلة كلية التربية، طرابلس، 3-4، (1972- 1974)، ص.ص. 27- 63. يتعلق الأمر بالعملين المعنونين كتاب خواص الحروف ورسالة الاعتبار. الدراسة التي خصّ بها جعفر هذين المؤلفين في هذا المقال تم تضمينها بالكامل لا حقاً في الدراسة التي سبقت نشرة 1978. انظر **ابن مسرة**، كتاب خواص الحروف وحقائقها وأصولها، ضمن **محمد كامل جعفر**، من قضايا الفكر الإسلامي: دراسة ونصوص، القاهرة: مكتبة دار العلوم، 197_، ص.ص.310-344 **وابن مسرة**، رسالة الاعتبار، في نفس المرجع، ص.ص. 345-360..

[2]- انظر: **بيلار غاريدو**، «طبعة نقدية لكتاب خواص الحروف لابن مسرة»، الأندلس مغارب، 14 (2007)، ص.ص. 51-89؛ «طبعة نقدية لرسالة الاعتبار لابن مسرة القرطبي»، أمشاج للدراسات العربية والعبرية (القسم العرب الإسلامي)، 56 (2007)، ص.ص. 18- 104؛ «ترجمة محققة لرسالة الاعتبار لابن مسرة القرطبي»، الدراسات الإنسانية – الفيلولوجيا، جامعة ليون، 30 (2008)، ص.ص. 139- 163، وكذلك **ابن مسرة**، الأعمال الكاملة المعروفة (دراسة وطبع وترجمة ل: **بيلار غاريدو**)، قيد الانجاز.

[3]- انظر: **س. سترن**، «ابن مسرة، من أتباع أنباذوقليس المنحول – مجرد وهم» {بالانجليزية} ضمن أعمال المؤتمر الرابع للدراسات العربية والإسلامية (كوامبرا – لشبونة، 1968)، لايدن: بريل، 1971، ص.ص. 325- 337.

[4]- **طوميرو** عنون فقرة من مقاله حول الأعمال التي تم العثور عليها «حول إعادة تشكيل الفكر المسري المنجز من طرف أسين بلاسيوس». في هذه الفقرة يعالج بدقة المذاهب التي ينسبها **ابن حزم وابن عربي لابن مسرة**، انظر، **طوميرو**، «إيضاح بصدد نشر عملين جديدين كانا مفقودين لابن مسرة»، القنطرة، 14 (1993)، ص.ص. 62 à6.

لابن مسرة بأمانة. وقد لوحظ على أنّها معلومات ترد، خاصة في ما له صلة بالأخبار التي ينقلها بعض الكتاب الذين يذكرون **ابن مسرة** بنيّة نقده، وإلحاق تشوّهات بمذهبه الصريح.

هل كان **ابن مسرة** إذن باطنيًا مجاوزًا للظاهر؟ هل كان معتزليًا؟ هل كان شيعيًا متخفيًا أو ربما اسماعيليًا؟ هل استوحى فكره من المسمى **أنباذوقليس** المنحول؟ هل كان عقلانيًا يضع العقل التأملي الحر في مرتبة النبوة أم يضعه فوقها؟ هل كان أفلوطينيًا فيضيًا؟ هل كان كافرًا يقول بوحدة الوجود؟ هل كان ثوريًا يؤطر أتباعه بنظريات اجتماعية وسياسية غريبة عبر تأويلات غامضة للقرآن؟

في هذا المقال سأحاول أن أعكس بعض جوانب النّقاش حول علاقة صاحبنا بالفلسفة والإجابة عن بعض من هذه الأسئلة. معتبراً منذ البداية أنّ، على ما يبدو لي، جواب النصين المعروفين لـ **ابن مسرة** عن الأسئلة المطروحة، جوابٌ سلبيٌّ. إنّ **ابن مسرة** كما يتّضح من النصين اللذين أصبحا الآن معروفين، وسآتي على ذكرهما في ما سيأتي من الصفحات، لا تثبت، حسب حكمي الشخصي، أيّ شيءٍ من كلّ هذا الذي قيل.

لكن كيف يمكن إذن تفسير كون أن بعض مُجايليه ينسبون إليه مواقف متضاربة ضمن فضاء إسلام أندلسي سني؟. يمكن أن يكون السبب ببساطة هو أنّ تعليم **ابن مسرة**، كعالم بديل ومستقلّ عن السلطة المركزية وكمدرّسٍ لعددٍ كبيرٍ من الأتباع، شكّل مصدر إزعاج - بل تهديدًا- للسلطة وللفقهاء المسؤولين عن المؤسّسات المركزيّة. يبدو من خلال انتقادات **ابن حزم** وآخرين أنّ تعاليم **الجبلي**، مثله مثل تعاليم متصوّفة آخرين على امتداد تاريخ الإسلام، كانت موضوعًا لحملة تشويه.

أعتقد، رغم ذلك، أنّ مجموع مصنّفات **ابن مسرة** تندرج تمامًا ضمن التقليد الواسع والمتنوّع للتصوّف السني المستوحى من الشرق الأوسط، ومن ناحية أخرى، فإنّ الخلفيّة الأفلاطونية المحدثة كخلفيّةٍ تأويليّةٍ مشتركةٍ لا يعني الانتساب إلى مدرسة فلسفيّة محدّدة أو إلى نسقٍ معينٍ أو إلى نزعة مذهبية قائمة.

لهذا، بدا لي، في هذا المقال، في ما يتصل بعلاقة **ابن مسرة** بالفلسفة، أنه من الأهمية بمكان أن أترجم وأجمع هنا مقاطع من أعمال صاحبنا التي تتطرق للموضوع، بحيث يمكن للقارئ أن يقيّم بنفسه، في كل حالة حالة، عمّا إذا كانت وجهات نظر مختلف الدارسين منصفة لتفكيره كما نعرفه الآن بفضل نصّيْه، أم أن وجهات النظر هذه لا تتوافق مع تصوّره الفكري.

أوردُ بعض المقاطع كاملةً للحفاظ على المعنى بحسب ما يقتضيه السياق. لكن، رغم ذلك، فإنّه لتعميق القراءة والفهم لمقطع محدّد من المقاطع التي أذكرها هنا، سيكون من المهم، إضافةً إلى هذا، مراجعة الملاحظات في الترجمة الكاملة التي ستصدر لاحقًا.

3 - غنوص أم فلسفة؟

أقدّم أدناه بعض الرؤى المتخاصمة {ذات الصلة} لأبيّن أنّ العمل المسرّي أفرز قراءاتٍ واستنتاجاتٍ مختلفةً. يبدو جليًا أنّ المواقف والتصوّرات المتباينة، تتحدّد بشكلٍ أساسيٍّ، وفي آخر المطاف، بالاختلافات المفاهيميّة ذات الصّلة بالتعريف المعقّد لألفاظ مثل «التصوّف» و«الغنوص» و«الفلسفة» أو«الوحي»؛ هذا التعريف التي يمكن اعتباره، في آخر المطاف، من زوايا مختلفة، وبدرجات متفاوتة. وجهات النظر التي أعرض لها هنا تباعًا، نقلاً عن أصحابها، حتى وإنْ كانت تلائم، إلى حد ما، اختياراتي الشخصيّة، فإنّني يمكن أن أقول إنّها عمومًا مقبولة ومناسبة من حيث ما تقدّمه من فرضيات مختلفة.

بالنسبة لـ **إميليو طورنيرو** إنّ **ابن مسرة** فيلسوف أصيل، كان انشغاله الأساسي التوفيق بين القرآن والفلسفة. يذهب **طورنيرو** إلى أنّه لا وجود في العملين المعروفين الآن لا**بن مسرة** لموضوعاتٍ صوفيّة على وجه التحديد. أستنتج من ذلك أن رؤيته التصوفيّة، مبدئيًا، لا تتضمّن ذلك البُعد التبصّري الذي يتميّز به متصوّفة مثل **ابن عربي**، والذي يتجلى أيضًا، على سبيل المثال، في كتابات **التستري** حول الحروف، السابقة لكتابات **ابن مسرة** [1].

[1]- انظر، بيلار غاريدو، «دراسة وطبع رسالة الحروف للصوفي سهل التستري»، مجلة Anaquel للدراسات العربية، 19 (2008)، ص.ص. 67 - 69.

يقدم الباحث **طورنيرو** نظريّة الطريقين المؤديين إلى الحقيقة نفسها، معتبراً، خلافًا لباحثين آخرين، أنّ **ابن مسرة** يوثر الفلسفة، وذلك بقوله:

«ثمّة ميزتان أساسيتان تبرزان من قراءة هذين المؤلفين: أوّلهما أنّ **ابن مسرة** فيلسوف حقيقي، متأثّر إلى حدّ كبير بالأفلاطونيّة المحدثة، وإنّما كان انشغاله الأساس التوفيقُ بين القرآن والفلسفة.

إنّ إصدار حكم بناءً على هذين المصنفين فقط لا يسمح لنا بالقول إنّ **ابن مسرة** متصوّف؛ لأنّهما لا يتضمنان إشارات إلى موضوعات صوفيّة على نحو مخصوص، ولا إلى أيّ موضوع من موضوعات الزهد. كما أنّ التطرق إلى المسائل المتّصلة بإشكاليّة المعتزلة معدودة؛ فوحدها مسألة التوحيد هي التي تعتبر نقطة التوافق مع الفلسفة. كما نجد إشارة مختصرة إلى القدر، وأخرى جدّ موجزة إلى أبدية[1] الثواب والعقاب الأخرويين. إنّ **ابن مسرة** يقدّم نفسه، قبل كلّ شيء، كفيلسوف عليم، عارف بنظام الأفلاطونيّة المحدثة وكفيلسوف باطنيّ يبحث عن المعنى الباطني للقرآن اعتمادًا على الأفلاطونيّة المحدثة.

كلّ مجهوده في الرسالتين منصبٌّ على بيان التوافق الموجود في هذا النّسق الأفلاطوني المحدث والقرآن، بين الفلسفة والوحي. الفلسفة في الأندلس كما في المشرق منذ **الكندي**، بدأت بهذا الانشغال المتمثّل في بيان أنّ هناك مصدرين، أو قل طريقين لنفس الحقيقة الواحدة. رغم أنّ **ابن مسرة**، على غرار كلّ الفلاسفة، يضع الفلسفة في المقام الأوّل وبعد ذلك يحاول إثبات أنّ الوحي يعبّر عن الحقيقة نفسها، فإنّ **ابن مسرة** يعبّر عن ذلك، على وجه التحديد، بأقرب الكلمات وأوضحها، لتذهب إلى الجمهور وليس فقط إلى الفلاسفة، كما سيشرح ذلك **ابن رشد** لاحقًا. إنّ الغاية الوحيدة للمصنفين إذن هي هذا التوفيق؛ ففي رسالة الاعتبار تتم العملية، قبل كلّ شيء، ومن منطلق فلسفي، من الأسفل إلى الأعلى، وفي كتاب خواص الحروف تتم، بشكلٍ أساسيٍّ، ومن منطلق الوحي، من الأعلى نحو الأسفل.

هذا الانشغال بالتوفيق بين القرآن والفلسفة، كإحدى الانشغالات الأساسيّة لكلّ

[1]- شخصيًا لم أعثر على أيّ إحالة إلى الثواب والعقاب على التأبيد في أعمال **ابن مسرة**.

الفلاسفة، يجعل من **ابن مسرة**، بالفعل، فيلسوفًا حقيقيًا. لكن هذا يتعزّز {طبعًا} بالحضور النّظري الكبير في هذين المصنفين»[1].

من جهتها، تتحدّث **كلود عدّاس**، مسايرة للفكرة القائلة بالطريقين، تتحدّث عن وجود طريق الحكماء الذي من بين من يمثّله نجد **أفلاطون**، و«الطريق الصوفي للحكمة»، الذي من بين من يمثّله في الإسلام نجد **ابن طفيل**. بالنظر إلى أهميّة المقطع، سأورد التعليق المطول للكاتبة بخصوص رسالة الاعتبار والطريق الصوفي للحكمة كاملاً:

«يعمد **ابن مسرة** إلى التدليل على أنّ الاعتبار والوحي يؤدّيان عبر مسالك متغايرة إلى الحقائق اليقينيّة نفسها. فالاعتبار في نظر **ابن مسرة** إنّما يتمثّل في استعمال العقل لتبين إشارات الله والتسامي درجة فدرجة حتى إدراك التوحيد: «فالعالم كلّه، كما يقول، إنّما تشكل «خلائقه كلّها وآياته درجًا يتصعّد فيها المعتبرون إلى ما في العلا من آيات الله الكبرى» [...].

هذه الإشارة الخاصّة إلى الأولياء ترفع كلّ التباس: فالعمليّة الفكريّة التي يدعونا إليها **ابن مسرة** تختلف نوعيًا عن نظر الفلاسفة. فهي عبارة عن جنس من التأمل يقود حسب رأيه إلى البصيرة - وهو مفهوم قرآني آخر [١٢:١٠٨] مستعمل بكثرة في القاموس الصوفي – الذي هو البصيرة ([ل] قد أطلعتهم الفكرة على البصيرة)، ومن ثمة، معرفة الله الواحد: «فإذا فكروا أبصروا، وإذا أبصروا وجدوا الحق واحدًا على ما حكت الرسل عليهم السلام». وبهذه الطريقة فإنّ الاعتبار يمكن من فكّ مغالق العالم؛ لأنّ «العالم كلّه كتاب حروفه كلامه»، ويؤيّد كلام الرسل؛ فبينما يتبع الاعتبار اتّجاهًا ينطلق من العالم المتجلي ليبلغ العالم العلوي، فإنّ النبوّة تصدر من الأعلى في اتّجاه الأسفل فيلتقي كلاهما عند الغاية ذاتها.

لا بدّ أنّ مثل هذه المقرّرات ما كانت لتحظى بقبول الفقهاء في مناخ ذلك العصر. ورغم ذلك، فقد انفصل **ابن مسرة** تمام الانفصال عن الفلاسفة الذين لم يكن الاعتبار لديهم يتبع نيّة مستقيمة «فأخطأوه، وفصلوا عنه، فتاهوا في الترهات التي لا نور فيها».

[1]- **طورنيرو**، «ملاحظات حول نشر مؤلفات مخطوطة لابن مسرة»، ص.ص. 49- 50.

وبالرغم من كلّ ذلك، نراه يؤكد في كتاب الحروف أنّ الفلاسفة وحكماء الأمم الضالة قد توصّلوا دون عون النبوّة إلى إدراك التوحيد. وممّا لا شكّ فيه أنّ **ابن مسرة** يفصل بين التفكير المجرّد عند الفلاسفة ويعتبره مؤديًا إلى التهلكة، والاعتبار عند الحكماء من أمثال **أفلاطون** ويعدّه موصلاً إلى معرفة الله. يتعلق الأمر بموقف، وهذا لا بدّ من الإلحاح عليه، يتطابق مع مواقف العديد من المتصوّفة ولا سيما موقف **ابن عربي**. غير أنّه حريّ بنا أن نلاحظ هنا أنّ هذا الإلحاح على أهميّة الاعتبار إنّما جسّد في الإسلام أحد أهم تجليات ما يمكن أن نسمّيه «الطريق الصوفي نحو الحكمة»، وهو الذي سيبلوره **ابن طفيل** فيما بعد في كتابه حي بن يقظان. إنّ **ابن عربي** (الذي رغم أنّه لا يشير أيّ إشارة مؤيّدة أو معادية له) يعترف بشرعيّة طريق الحكماء هذه. وهي طريق تستلزم ضربًا من التقشّف القبلي الصّارم قصد إزاحة «الحجب» المتأصّلة في الطبيعة البشريّة. لكنّه يعدّها منقوصة إن هي لم تكتمل بالاعتقاد في الإيمان والوحي»[1].

فيما بعد، وفي سياق حديثها عن كتاب الحروف بشكل خاص، فإنّ **عدّاس** نفسها تؤكّد الطابع الصوفي الجليّ لا**بن مسرة**، وتتساءل عن تأثير كلّ من **انبادوقليس** المنحول والأفلاطونيّة المحدثة في أعماله قائلة:

«لا يقف هذا النّصّ عند بيان الكيفيّة التي بموجبها يرتبط **ابن مسرة** بتقاليد الصوفيّة فحسب، وهذا لا يعني بالنتيجة أنّه من المستحسن أن نقارب مذهبه وحركته ضمن هذا الإطار؛ بل يكشف أيضًا أنّه كان واحدًا من أبرز ممثلي هذا التقليد، ورائدًا للتصوّف الأندلسي الذي سيبلغ ذروته بعد قرنين ونصف من الزمان على يد **ابن عربي**. وأقلّ ما يمكن أن يقال في النهاية إنّ تأثير الإنباذوقليّة المنحولة والأفلاطونيّة المحدثة عمومًا في **ابن مسرة** لا يبدو جليًّا في هذين الكتابين، بل إنّه لمن البيّن أنّ تأثير **سهل التستري** كان أشدّ من ذينك التيّارين.

كيف نفسّر، والحالة هذه، الآراء المتضاربة حول الشيخ الجبلي ومذهبه الذي يدمجه

[1]- انظر: **عدّاس**: «التصوّف الأندلسي وبروز اسم ابن عربي»، ضمن إرث اسبانيا المسلمة، طبعة، س. خدرة جيوسي، لايدن: بريل، 1993، الجزء الثاني، ص.ص. 916- 917. {لم يرجع المترجم إلى النص الأصلي، فجاءت ترجمته كالتالي: «فالعالم كله، كما يقول، إنما تشكل» مخلوقاته وإشاراته سلّماً عليه يرتقي الذين دأبوا على درب الاعتبار لبلوغ درى إشارات الله» [...].} (ص. 1270). {النص بالانجليزية في الأصل}.

البعض في الفلسفة ويلحقه البعض الآخر بالتصوّف؟ لا شكّ أنّ هذا الاختلاف في التلقّي إنّما يرجع إلى اختلاف مستويات التركيز على مضامين المصنفين؛ إنّ قراءةً سطحيّةً لكتاب الاعتبار؛ حيث المفاهيم الخاصّة بالتصوّف تحضر بدرجةٍ ضئيلة، من شأنها أن تجعلنا نعتبر صاحبه فيلسوفًا أكثر منه صوفيًا. في حين أنّ قراءة ما دوّنه في أسرار الحروف حول الحروف المنفردة تكشف لنا عن شيخ في التصوّف ومتبصّر عارف»[1].

بخصوص مسألة اعتبار **ابن مسرة** المؤسّس الرائد لحركةٍ فلسفيّةٍ أفلاطونيّةٍ محدثةٍ في الأندلس، سبق **لسترن** أن علّق على ذلك بالقول:

«لمعرفة الخلفيّة الفكريّة **لابن مسرة**، تجدنا نرجع إلى معلومات في سيرته الذاتيّة وإلى ارتباطاته المذهبيّة. وفي الحالتين، يتبيّن أنّه كان صوفيًا لا فيلسوفًا أفلاطونيًا محدثًا. لقد كانت بالأندلس (مدرسة) **لابن مسرة** ـ لكن أتباعه، أيضًا، كانوا متصوّفة وليسوا فلاسفة أفلاطونيين محدثين. من جهة أخرى، كان بإسبانيا فلاسفة أفلاطونيين محدثين، مسلمين ويهود ـ لكن لم تكن لهم علاقة ب**ابن مسرة** وبمدرسته»[2].

صحيح أنّ **ابن مسرة** يوظّف في خطابه الاصطلاحات المتداولة في الأفلاطونيّة المحدثة بميسمها الإسلامي، التي عُمّمت كمرجعٍ ثقافيٍّ في الإسلام، لكن هذا لا يسمح باعتباره فيلسوفًا أفلاطونيًا محدثًا بالمعنى الحصري للكلمة، طالما أنّ صاحبنا لا ينتسب لأيّ نزعةٍ مذهبيّةٍ محدّدة، ويميّز خطابه عن أولئك الذين يسميهم فلاسفة، ولم يسبق له أن قدّم نفسه كواحدٍ منهم. من جهة أخرى، وكما يقترح ذلك **سترن**، لا يوجد ما يثبت وجود اضطهاد التيّار الأفلاطوني المحدث الذي تبناه الفلاسفة الأندلسيون. يمكن الزعم ـ لم لا؟ ـ أنّه أدخل مفاهيم وأنماط تفكير مستوحاة من الأفلاطونيّة المحدثة إلى الأندلس، لكنّه لا يمكن عدّه الرائد لمدرسةٍ فلسفيّةٍ بالمعنى الحقيقي للكلمة، اللهم إذا كنا نفهم الفلسفة في معناها العام والواسع للفكر العقلاني؛ وفي الحالة هذه، فإنّ متصوّفة آخرين **كابن العريف** و**ابن عربي**، كعارفيْن ومفكريْن

[1]- **عدّاس**، التصوّف الأندلسي وبروز اسم ابن عربي، م.س، ص. 918، (انظر كذلك: الصفحات 912- 13 و917). {النص بالانجليزية في الأصل}.

[2]- انظر: **س. سترن**: «ابن مسرة، تلميذ أنبدوقليس المنتحل - مجرد وهم» ضمن أعمال المؤتمر الرابع لمؤتمر الدراسات العربية والإسلامية (كوامبرا – لشبونة، 1968)، لايدن: بريل، 1971، ص. 327). {النص بالانجليزية في الأصل}.

عقلانييْن (رغم أنّهما ليسا عقلانيين بالمعنى الحصري والمخصوص للكلمة) يمكن اعتبارهما بدورهما كفيلسوفين. يبدو أنّه من الأجدر ذكر **ابن مسرة**، كما يفعل **سترن**، مقرونًا بكلمة ‹الصوفي› بمعناها الواسع التي تشمل سواء الذين يشير إليهم **ابن مسرة** في أعماله أو الذين سيأتون بعده **كابن عربي** و**الششتري**[1]، اللذان يستشهدان به كأحد الأسلاف.

من جهةٍ أخرى، فإنّه بخصوص الإحالات الفلسفيّة **لابن مسرة** في كتابه خواص الحروف وإلى أولويّة النبوة، نجد أنّ **رامون غريّيرو** يميّز الفكر الغنوصي عن الفلسفة بحصر المعنى. وفي هذا يدلي هذا الدارس بالملاحظات التالية:

«يبدو أنّ **ابن مسرة** على درايةٍ ببعض المذاهب الفلسفيّة. لكنّه، يبتعد عنها وعمّا تنصّ عليه من تعاليم، عندما يعبر صراحة عن أولويّة النبوة المحمديّة [...].

في هذا الكتاب {خواص الحروف} لا نجد إحالاتٍ واضحةً إلى مواقف فلسفيّة. ولا يتضمّن مذهبًا يمتّ بصلةٍ ما إلى الأفكار المُعبّر عنها من طرف الفلاسفة. نجد فقط بعض المبادئ الفلسفيّة وبعض الاصطلاحات المستعملة من طرف الفلاسفة، التي ليس من شأنها أن تجعل من صاحبنا فيلسوفًا بالمعنى الحقيقي للكلمة، وهو ما ينطبق كذلك على الصوفيين والعرفانيين الذين استخدموا المبادئ نفسها ذات الجذور الفلسفيّة، بحسب ما يقتضيه ذلك الترابط الموجود بين الفلسفة والغنوص[...].

إنّ هذه الإحالة المختصرة إلى مفاهيم فلسفيّة [يشير إلى النّصّ نفسه المذكور أسفله في الفقرة الثانية من كتاب خواص الحروف] لا تدلّ على أنّ **ابن** مسرة يقدّم لنا مذهبًا فلسفيًا حقيقيًا، بل مجرّد أفكار عامّة كانت رائجة في العالم الإسلامي في بداية القرن الثالث الهجري – التاسع الميلادي والتي لا نمنح أي وضعيّة خاصّة للشخص الذي يروّج لها. وهذا يبدو أكثر وضوحًا عندما ينتهي الخطاب الذي يعرضه إلى تبني فكرة أنّ الطبيعة هي حكمة الله في الأشياء التي يتجلّى فيها [...]. لا. هذا الكتاب **لابن مسرة** ليس كتابًا فلسفيًّا، بل يظهر أنّ محتواه أقرب إلى الغنوصيّة الإسلاميّة»[2].

[1]- انظر: **الششتري**: الرسالة الششترية، تقديم ودراسة تحقيق وتعليق: **العدلوني**،لا ط، الدار البضاء، دار الثقافة، 2004، ص21.

[2]- انظر: **ر. رامون غرّيرو**: «ابن مسرة، الغنوصي والصوفي الأندلسي»، ص.ص. 234- 235، وكذلك «ابن مسرة» ←

في مقابل هذا التمييز يمكن القول، رغم ذلك، وكما يقترح ذلك **أنطون باتشيكو** في مقالاته، إنّ الفرق بين الغنوص والفلسفة ليس محدّدًا بما فيه الكفاية. هكذا نجد، على سبيل المثال، أنّ **ابن سينا** و**السهروردي** يمزجان الخطاب المفاهيمي المجرّد بالخطاب التمثيلي في رؤاهم الإشراقيّة كما بيّن ذلك **هنري كوربان** في أعمالٍ مختلفة[1]. بالمعنى الحصري للكلمة، إنّ الفلسفة (فلسفة **الفارابي**، على سبيلٍ التمثيل، باعتباره ممثلاً للفلسفة الأرسطيّة على الأغلب، رغم أنّها أيضًا فلسفةً أفلاطونيّةً محدثةً) في الإسلام يمكن أن تعارض الفكر الخاص للغنوص الصوفي، الذي يتميّز بالتركيز على التلقين، وعلى الوحي النبوي كمرجعٍ أوّليٍّ وثابتٍ، وعلى التجربة المباشرة للأسرار وليس المتخيّلة فقط، وعلى القلب كعضوٍ رئيسيٍّ لمعرفةٍ مستوحاةٍ مما هو مفارق للعقل، أو الإدراك الروحي الذي يستدعي تغييراً جذريًّا للوعي، من بين أمور أخرى. ورغم ذلك، وبمعنى أوسع، يمكن أن نفهم أنّ الفلسفة تشمل كلّ أشكال الفكر والمعرفة، بما في ذلك، طبعًا، الغنوص. بهذا المعنى المفتوح والتكاملي يمكن اعتبار **ابن مسرة**، مثل العديد من المتصوّفة الآخرين، فيلسوفًا.

بعد ذلك، يواصل **رامون غريرو** تفكيره حول هذا الموضوع، ويعلّق على الطابع الغنوصي **لر**سالة الاعتبار، في سياق نظريّة الطريقين بالقول:

«يؤكّد [**ابن مسرة**] كما في الكتاب السابق، على أنّه إلى جانب التأمّل العقلي نجد أنّ الوحي هو الموصل إلى الحقيقة. لذلك، كان يُعتقد أنّ ابن مسرة قد دشّن في الأندلس تقليد الطريقين لبلوغ الحقيقة؛ طريق الفلسفة وطريق الدين؛ هذه الحقيقة المؤسّسة على العقل الإنساني وعلى الوحي الإلهي، وهو ما يميّز مقاربة الفلاسفة للفلسفة والوحي. رغم ذلك، فإنّه يتبنّى، من خلال قراءةٍ متأنّيةٍ لهذا الكتاب، أنّ صاحبه بعيدٌ كلّ البُعد عن مرامي الفلاسفة؛ لأنّه كان فقط يحاول تفسير الفكرة القرآنيّة

→ [BA 4, nº 788]،، ص.3. انظر أيضاً حول مفهومي العقل والمعرفة مقاله: العقل في التقليد الغنوصي الإسلامي، خاصة ص.ص. 500-506.

[1]- انظر بهذا الصدد: **كريستيان جامبي:** منطق المشرقيين، هنري كوربان وعلم الأشكال، (ترجمة أومبيرتو مارتنيث)، المكسيك؛ انظر كذلك: **خ. أ. باشيكو**، FCE, 1989؛ وأيضًا: **خ. أنطون باتشيكو:** التمثل والمفهوم لدى سويدنبرغ، في مجلة Epiméleia، العدد 19-20، بوينوس آيرس، 204، ص. 187-96 (حيث نجد إحالات إلى **ابن سينا** و**السهروردي** فيما يتصل بهذه القضية). من جهة أخرى، من المفيد التذكير بأن لابن **سينا** مؤلف ذو نفحة أفلاطونية محدثة قوية، انظر: **أ. فاجدا.**

التي تدعو مرارًا الإنسان وتحثّه على اعتبار علامات الله التي وضعها في العالم اعتبارًا عقليًّا، حتى ليجد فيها ما خفي وليبلغ درجة الاعتراف بوجود مدبّرٍ متعالٍ للكون ولوحدته المطلقة»[1].

هكذا يفسّر **رامون غريرو** رأيه بالقول إنّ هذا الكتاب ليس من الفلسفة بالمعنى الحصري للكلمة مشيراً إلى أنّه يمكن أن نجد سوابق لهذا التصوّر حول العقل في التقليد الغنوصي، من قبيل أعمال **المحاسبي** (ت. ٨٥٧) أو **الترمذي** (ت. ٨٩٨) التي تعكس حضور الفلسفة اليونانيّة، لكنّها لا تندرج ضمن التقليد الفلسفي[2].

بخصوص كتاب خواص الحروف على وجه الخصوص، يعبرّ **بيير لوري** عن رأيه قائلاً:

«لا يُعتبر كتاب خواص الحروف قطعًا كمصنّفٍ في الفلسفة؛ إذ لا يستدلّ على محتواه بتسلسل براهين عقلية، ولكن من خلالٍ وسائط وحدوس قياسًا على النصوص القرآنية»[3].

من جهته، يقدّم **خوسي أنطونيو أنطون** في دراساته الهرمنوطيقيّة منظورًا تكامليًا يحلّ هذه الخصومة. في الهرمنوطيقا الوسيطية {نسبة إلى العصر الوسيط} على الخصوص لا نجد خصومة بين النبوّة والفلسفة، بين العقل والإيمان؛ بل إنّ الواحد منهما يُغني ويخصّب الآخر ويتكامل معه. وفي إطار تعليقه على مذهب الأسماء الإلهية عند ابن عربي، يشرح لنا **أنطون**، أنّه بالنسبة لهذه الأسماء،

«لا يوجد فقط تماهي بين الوجود والفكر، بل أيضًا بين الوجود والفكر والقول (كما سبق أن قال بذلك **برمنيدس**). لذلك، فإنّ كلّ فلسفةٍ أصيلةٍ هي فلسفةٌ نبويّةٌ؛ فلسفة القول التي تعلن وتعدّ وتؤسّس. الفلسفة النبويّة التي تتشكّل إذن كمقتربٍ تأويليٍّ؛ لأنّها هي نفسها نقل وتأويل كما أنّها هي نفسها تنتج أشكالاً تأويليّةً».

[1]- انظر، **ر. رامون غرّيرو**، «ابن مسرة، الغنوصي والصوفي الأندلسي»، ص.ص. 235- 236.

[2]- نفس المرجع، ص. 236.

[3]- **بيير لوري**، «ابن مسرة»، ضمن المعجم النقدي للباطنية، طبعة ج. سيرفيي، باريس:PUF، 1998، ص. 633.

بعد ذلك، واستنادًا إلى التفسير الميتافيزيقي لاسم «أنا الرب» (في الصحاح ٣، ١٤)، يقول ما يلي:

«من المؤكّد أنّ الكتاب وقراءته التأويليّة لا يعيقان الفكر الفلسفي، بل إنّهما، على العكس من ذلك، يشكّلان معًا مصدرًا للتفكير والتجربة الميتافيزقيتين. تُشتقّ من الصحاح ٣، ١٤ هيرمينوطيقا ميتافيزيقية وتصوفيّة في الوقت نفسه (بصدد الاسم دائمًا)»[1].

بالطبع، انطلاقًا من هذا المنظور التكاملي، يمكن اعتبار **ابن مسرة** فيلسوفًا وفيًا للشرع، ينتسب إلى التقليد التأويلي الخاص بالفلسفة النبويّة.

4 - ذكر الفلاسفة والفلسفة في مصنّفيْ ابن مسرة

شخصيًا أعتبر **ابن مسرة** عارفًا ومتصوّفًا سنيًّا إسلاميًّا بالمعنى الحقيقي للكلمة، وذا استيحاءٍ شرعيٍّ، وصوفيٍّ. وهو مرتبط من حيث تكوينه بالمدرسة الفقهيّة المالكية، مع حضور بُعدٍ أفلاطونيٍّ عامّ كان بمثابة ثقافة سائدة في عصره. مهما يكن من أمر، وبالنظر إلى أنّ وجهات النّظر التي ذكرتها متخاصمة وتقترح علينا منظورات مختلفة، فإنّ الأسئلة المطروحة هنا تظلّ مفتوحة أمام كلّ التأويلات.

دعونا نرى الآن المقاطع التي يتعرّض فيها **ابن مسرة** للفلسفة تصريحًا أو تلميحًا، بالشكل الذي سيسمح للقارئ بأن يقارن بنفسه الآراء، التي جمعتها هنا، بكلمات **ابن مسرة** نفسه.

4. 1. مقاطع من كتاب خواص الحروف

في المقطع الأوّل بشأن هذا الموضوع يُبيّن أنّ فلاسفة الأمم الذين لم يكونوا على علمٍ بالنبوّة لحقوا علم التوحيد بفضل علم الأسماء، هذا العلم، كما هو معروف، علمٌ كليٌّ بسبب أصله الآدمي. ومع ذلك، فحتى في هذا الإطار الخاص بمعرفة وحدة

[1]- أنطون باشيو: شهود اللحظة. مقالات في الهرمينوطيقا المقارنة، مدريد: المكتبة الجديدة، 2003، ص. 106.

الوجود، فإنّ النبوة أعلى من الفلسفة؛ لأنّها توضح ذلك «بأقرب بيان وأوضح برهان». لنر كيف يعبرّ صاحبنا عن ذلك:

«ومن الألوهيّة مع الرحمن مع الرحيم تعلم أنّ العقل الكلّي مستغرقٌ في النّفس الكليّة، وأنّ النّفس الكليّة مستغرقةٌ في جنّة العالم،[1] على مذهب الفلاسفة وقدماء الأمم الضالة[2]، أهل الفترات الذين لحقوا علم التوحيد من غير نبوة. إلاّ أنّ علمهم في ذلك موافق للأسماء، غير أنّ النبوّة شرحت ذلك بأقرب بيان وأوضح برهان[3].

يُبيّن هذا المقطع الثاني تطابق الصفات الأربع مع مراتب الوجود التي تحدّث عنها صاحبنا انطلاقًا من مرجعيتها القرآنية والمفاهيم المستعملة من طرف الفلاسفة وهم يتكلمون عن الصفات نفسها. كما يمكن ملاحظة ذلك، فإنّ **ابن مسرة** لا يقرن اسمه، في أيّ لحظة من اللحظات، بالفلاسفة الذين يشكّلون الغير بالنسبة إليه. هذا المقطع المطوّل، الذي ارتأيت الاحتفاظ به كاملاً لكونه يحتوي على إشارات عدّة متتالية إلى الفلاسفة، يقول فيه:

«وقد عبرت الفلسفة[4] عن هذه الصفات بغير هذا اللفظ فقالت: إنّ الموجودات[5]

[1]- حرفيًا (جسد الكوسموس). هذه الفقرة تستنسخ مفاهيم الأفلاطونية المحدثة. انظر: أفلوطين، السباعيات (مقدمات، وترجمات، وتعليقات، خيسوس إيغال)، مدريد: غريدوس، 1982؛ أثولوجيا أرسطو، (ترجمة عن العربية، تقديم وتعليق، **لوسيانو روبيو**، O.S.A.)، مدريد: Paulinas-Universidad Pontificia de Salamanca، 1978؛ **برقلس**، مبادئ الإلهيات The Elements of Theology (طبعة أ. ر. دودس)، لندن: مطبعة جامعة أكسفورد، 1963.

[2]- بالمعنى الحرفي «الأمم المنحرفة» أي تلك المحرومة من دليل مباشر للوحي، مما يجعلهم ينحرفون عن الطريق النبوي.

[3]- مخطوط **تشستر بيتي** 3168، ص. 133.

[4]- مرة أخرى نجد أنفسنا أمام مشترك فلسفي - ثقافي يتضمن مفاهيم الأفلاطونية المحدثة. كما يلاحظ هنا أيضاً أن صاحبنا تارة يقترب من الفلاسفة وتارة ينأى عنهم. بمعنى أنه يقيم حواراً مع الفلسفة بالمعنى الحصري للكلمة (كما سيفعل على سبيل المثال، **ابن عربي** في وقت لاحق)، لكنه لا ينسب نفسه إليها. إن الفلاسفة يمثلون «الغير» بالنسبة إليه. إنه يقترح أن تكون هناك توازيات بين الأفكار والمقولات النيو- أفلاطونية ومضمونها التأويلي – الذي لا شك أنه تأثر بها -، لكن هذا لا يعني من حيث المبدأ التماهي الواضح مع تيار فكري فلسفي ما. راجع، مع ذلك، الهامش أسفله.

[5]- فيما يخص هذه التعاريف، انظر مقال **ر. رامون غرّيرو** «ابن مسرة» [BA 4, nº 788]، ص. ص. 2 – 3، ومقال **إ. طوميرو** «إيضاح....»، ص.ص. 58 وما بعدها. بخصوص هذه التعاريف يدلي **رامون غريرو** بهذه الملاحظات التي أعتبرها سديدة: «إن هذه الإشارة الموجزة إلى المفاهيم الفلسفية لا تنهض كدليل على أن **ابن مسرة** يقدم مذهباً فلسفياً بالمعنى الدقيق، بل أفكاراً عامة كانت رائجة في العالم الإسلامي في بداية القرن الثالث الهجري \ التاسع الميلادي، والتي لا تمنح أي امتياز للمدافع عنها. ويبدو هذا أكثر وضوحاً عندما ينتهي هذا الخطاب الذي يعرض فيه هذه الأفكار بأن الطبيعة هي الحكمة الإلهية بالنسبة للأشياء التي تعتبر تجلياً لها. [...]. بلى. هذا الكتاب ل**ابن مسرة** ليس كتاباً فلسفياً، بل إن مضمونه أقرب إلى الغنوصية الإسلامية» (نفس المرجع، ص.3). ←

أربع مراتب: ذات الله تعالى وتقدّست أسماؤه، وهو المباين للأشياء[1]. ثم العقل الكلي الذي سموه المثال المجرّد من الهيولى[2]، وهو الجامع للفضائل الإلهيّة[3]، ثم النفس الكبرى، وهي المستغرقة من الهيولى، أعني الجسم، وهي الحاملة لجثة العالم[4]. وبهذه النفس المستغرقة من المُلك، وتسخرت الأفلاك[5]، وحمى الكل، وهي جامعة عندهم لصفات الملك والسياسة[6].

ودونها في المرتبة الطبيعية، وهي مستغرقة في الجسم الجُرمي، صانعة له[7]، ومن قبلها هو التصوير، وجميع الصناعات[8].

← يمكن أن نعترض على هذه التعاليق كما على الهامش السابق، رغم ذلك، بالقول إن الاختلاف بين الغنوص والفلسفة لم يتحدد كما يلزم ذلك. هكذا نجد، على سبيل المثال، أن **ابن سينا** و**السهروردي** يجمعان بين الخطاب المفاهيمي المجرد والخطاب التمثيلي (في رؤاهم الاشراقية)، كما بين ذلك **ه.كوربان** في أعمال مختلفة. انظر بهذا الصدد **ك.جامبي**، منطق المشرقيين: هنري كوربان وعلم الأشكال (ترجمة هومبيرتو مارتنيث)، مكسيكو: FCE، 1989؛ انظر كذلك، **خ.أ. أنطون باتشيكو**، «التمثل والمفهوم عند سويدنبورغ»، مجلة Epiméleia، العدد المزدوج 19-20، بوينوس آيريس، 2004، ص.ص.187-96 (حيث نجد إحالات إلى **ابن سينا** و**السهروردي** في ما يتصل بهذه المسألة). من جهة أخرى، من المهم التذكير بأن ل**ابن سينا** كتاب بنكهة نيو-أفلاطونية قوية، راجع. **أ. فاجدا**، «تعاليق ابن سينا على تيولوجيا أرسطو» {بالفرنسية} في: Revue Thomiste، II، 1951، ص.ص. 348 وما يليها.
بالمعنى الحصري، إن الفلسفة (فلسفة **الفارابي**، على سبيل المثال، كنموذج للفلسفة الأكثر أرسطية، رغم طابعها النيو-أفلاطوني في نفس الوقت) يمكن أن تتعارض في الإسلام مع الفكر الغنوصي الصوفي، الذي يمتاز بتركيزه على التلقين، وعلى الوحي النبوي باعتباره المرجع الأول والثابت، وعلى التجربة المباشرة وليس المتصورة فقط للمعجزات، وعلى القلب كعضو رئيسي لمعرفة إلهامية مفارقة للعقل، أو على الإدراك الروحي الذي يتطلب تحولاً جذرياً للوعي، إلى جانب مسائل أخرى. رغم ذلك، فإنه بمعنى أكثر شمولاً، يجب أن الفلسفة تشمل كل أشكال الفكر والمعرفة بما في ذلك، بطبيعة الحال، الغنوص. بهذا المعنى المفتوح والتكاملي، يمكن اعتبار **ابن مسرة**، بدون شك، فيلسوفاً.

[1]- هذا المقطع ذو الطابع الأفلاطوني المحدث يحيل إلى النيو – أفلاطونية ل**فورفريوس** الذي ينزل الواحد بالنسبة إليه منزلة الوجود؛ رغم ذلك، فإن ما يعبر عنه هنا لا يتوافق مع نيو- أفلاطونية أفلوطين، الذي بالنسبة إليه الله ليس جوهراً، بل منزهاً عنه.

[2]- هذا تعبير أرسطي خالص. يجب الأخذ بعين الاعتبار أن **أرسطو** و**أفلاطون** لم يكونا في هذه الفترة فيلسوفين توجد فلسفتهما على طرفي نقيض. هكذا نجد، مثلاً، أن **أفلوطين** عندما يتحدث عن العقل (الأقنوم الثاني) فإنه يستعمل استدلالات أرسطية (راجع: التاسوعة، V، في المرجع السابق)؛ لأن نفس كتاب اللام من ميتافيزيقا **أرسطو** شكل أرضية للتأملات النيو – أفلاطونية. ورغم اختلافه عنه، فإن **أرسطو** لم يتوقف عن أن يكون تلميذاً ل**أفلاطون**. وكما هو معروف، وبعد تراجع أكاديمية **أفلاطون**، فإن إعادة اكتشاف أفلاطون تم عبر عمليّة إعادة قراءة **أرسطو**، الذي شكلت أعماله جزءًا من البرنامج النيو – أفلاطوني بمفاهيم ديداكتيكية تعليمية وتأملية مجردة في الوقت نفسه.

[3]- هذا الترتيب لما هو لمعقول ترتيب نيو – أفلاطوني أمين يكشف أزجه التشابه مع الفلاسفة النيو – أفلاطونيين الاسماعيليين. قارن ب: **هنري كوربان**، الإنسان وملاكه، مدريد: دستينو، 1995، ص.ص. 83 وما بعدها.

[4]- «الجسم» أو «خطة العالم».

[5]- كلمة تسخّرت المستعملة هنا إشارة إلى الفقرة 13:2، 14:33، 45: 13 وآيات أخرى.

[6]- ترجمها **طوميرو** (نفس المرجع) صفات المملكة والسياسة».

[7]- الطبيعة هي الصانع الذي يصنع الجسم الممتد، إنها علته الفاعلة.

[8]- راجع: **ناصر خسرو**، كتاب جامع الحكمتين، ترجمة عن الفارسية {إلى الفرنسية}، تقديم وهوامش، إسابيل دي غاستين، باريس، فايار، 1990؛ و**كوربان**، في الإسلام الإيراني: مظاهر روحية وفلسفية، (4 أجزاء)، باريس» غاليمار، 1978، (انظر **خسرو** في صفحات متفرقة).

ونجد اعتبار هذه الصفات الثلاث من الإنسان؛ لأنّه إذا أراد فعل شيءٍ دبّره وأحكمه بالروح الإلهي الموضوع فيه[1]، حتى تقوم صورة ذلك الشيء مثالاً باديًا للعقل في غير جسم. ثم إنّ ذلك المثال يحرّك النفس الحيوانيّة المالكة لأعضاء الجسم الحاملة له، فتحرّكه على ترتيب ما في المثال المجرّد نحو الشيء المصنوع. فإذا صنعت الجوارح شيئًا فإنّما هو تحريك النّفس لها، وأخذت البيان بالتصوير من أجل أن القوّة الصانعة فيهما، ولهذا مثّلوا فعل الباري تعالى: أنّه إذا أراد فعل شيء أبرز مثاله في اللوح المحفوظ، فكان ذلك داعيًا إلى الأمر بتنفيذ ذلك الشيء، فيحرّك الأمر القوّة المحرّكة، وهي النّفس الحيوانيّة، فتحرّك النّفس الحيوانيّة الطبيعيّة، فتجمع الطبيعة الهيولى بتحريكها واعتدالها وتهيئه لقبول المثال وتصنعه[2].

وقالوا إنّ الطبيعة حكمة الله للأشياء المصورة لها. وإنّما قال تعالى: «**المص. كتاب أنزل إليك**»[3] يعني القرآن[4] وفهمه؛ لأنّ القرآن ليس شيئًا غير هذه الأربعة وتفسيرها[5]، لأنّه فسّر فيه خلق السماوات والأرض، وتصوير[6] هذا وإحكام صنعتها وترتيب الخلائق»[7].

---

[1]- هذه الروح الإلهية التي أودعها الله في الكائن الإنساني هي التي تنير الفهم.

[2]- مراحل هذا النظام النيو- أفلاطوني العام لمسار تجليّ الوجود الفعلي تبع نفس النظام - الخاص بالمشترك الثقافي للعصر – وهو نفس النظام الذي سيقدمه **ابن عربي** أيضًا في أعماله لاحقًا. تجدر الإشارة إلى أنّ صاحبنا يطبق بشكل منتظم مبدأ المماثلة بين عالم الباطن وعالم الظاهر.

[3]- لاحظْ أن صاحبنا، كما في مناسبات أخرى، يستشهد بالحروف النورانية {الحروف المقطعة في أوائل السور} مقرونة بجزء من السورة التي تليها مفسراً إياها في علاقتها بهذه السورة، أي كجملة أو كعنصر نحوي للجملة (عموماً، كما هو الأمر هنا، كمحمول).

[4]- تجب الإشارة إلى أن **قرآن** يعني أيضاً ‹جمع› في مقابل **فرقان** الذي يعني› فرق›. لهذا السبب، فإن هذه الحروف الأربعة، كرمز للصفات الأربع المُشار إليها، تدل جمعاً على كلية الوجود، بما يعني أن هذه الحروف الأربعة هي القرآن.

[5]- في الأدبيات القبالية من المعتاد اعتبار {التتراغرامتون} Tetragrámaton (YHWH) {كلمة مركبة من أربعة حروف تكتب اختصاراً YHWH كأصل ومصدر لكل الأسماء الإلهية، أصل التوراة والسافيروت نفسها (في الواقع، هذه الأبعاد الثلاثة تتزامن). على سبيل المثال، يمكن الرجوع إلى كتاب موسى دي ليون، الزوهار، ترجمه إلى القشتالية وقدم له ليون دوخوفني، بوينوس آيرس» سيغال، 1976، ج. 3، ص. 46؛ ج. 4، ص.ص. 203،56 و222، ج.5، ص.ص. 5-، 153 و175. {**الزهار** كلمة عبرية تعني الإشراق والضياء، وأهم كتب التراث الكابالي}.

[6]- يمكن أن نقرأ في المخطوط الضمير المتصل – **ها**، أو اسم الإشارة **هذا**. في الحالة الثانية، ربما، سيكون معنى النص هو «وتكوين هذا»، إشارة إلى الكائن الإنساني، كغاية للخلق لأن كل السور التي فيها كلمة ص- و- ر بالمعنى الثاني تشير إلى حقيقة أن الله صور الكائن الإنساني.

[7]- انظر: المخطوط، ص.ص. 149- 150. يمكن أيضاً تفسير العبارة النهائية في هذه الفقرة كتعبير عن ‹تراتبية للموجودات المخلوقة›.

4. 2. مقاطع من رسالة الاعتبار

ثمّة مقطع واحد فقط يشير فيه **ابن مسرة** صراحة إلى الفلاسفة، وهي إشارة تحمل نبرةً نقديّةً ملحوظةً. فعلى الرغم من أنّ هؤلاء نهجوا منهج التأويل والاستنباط بطريقةٍ مشابهةٍ للعارفين المستوحين للنبوة، إلّا أنّ نيّتهم لم تكن مستقيمة – وغني عن البيان أنّ هذا ناتج عن كونهم لم يكونوا موجهين من طرف الوحي-، بحيث إنّهم لم يفهموا ‹الرحلة التأويلية› للاعتبار على الوجه الصحيح، فانفصلوا عنها وتاهوا في الترهات فأخطأوه وانحرفوا عن المسار الصحيح. وحده أثر الوحي استطاع أن يثير حدس الفلاسفة حول أصل الوجود. وهذا ما عبّر عنه صاحبنا بالقول:

«فهذا مثال من استدلال الاعتبار، وهو الذي دار عليه وابتغاء المتصنّعون المسلمون بالفلاسفة بغير نيّة[1] مستقيمة فأخطأوه، وفصلوا عنه، فتاهوا في الترهات التي لا نور فيها؛ وإنّما رأوا أصل[2] ذلك شيئًا سمعوه، أوجدوا رسمه إثارة من نبوّة إبراهيم عليه السلام في اعتبار خلائق الملكوت للدلالة على باريه. فأرادوا تلك السبيل بغير نيّة فأخطأوه[3]. وجاءت الأنبياء صلوات الله عليهم فقالوا...»[4].

ما يعقب هذا المقطع عبارة عن عرض لمختلف جوانب العقيدة الإيمانيّة **لابن مسرة** والتي، في رأيي، تتوافق تمام التوافق مع العقيدة الإيمانيّة السنيّة على وجه العموم.

يُستفاد من المقطع المقتبس المذكور أنّ الفرق الأساسي بين الفلاسفة وأهل العرفان يكمن في أنّ الفلاسفة محرومون من ‹النية المستقيمة›؛ لأنّهم يفتقرون إلى الأساس الشرعي. إنّ ‹المركب الشرعي› يحدّد تجربة خاصّة للرمز بما هو طريق تفكُّريّ لا بديل عنه.

[1]- يشير اللفظان في عبارة النية المستقيمة إلى مرجعية إسلامية بحتة، يمكن أن نذكر على سبيل المثال الحديث المعروف الذي يؤكد فيه الرسول «إنما الأعمال بالنيات» أو سورة الفاتحة التي ذكرت فيها عبارة الطريق المستقيم.

[2]- يبدو أنه يحيل إلى الأصل الإلهي للكون وللكلمة (اللوغوس).

[3]- لفظة **أخطأوا** تكررت مرتين بضمائر مختلفة. ترجمتها فيما سبق بعبارة ‹لم يفهموا جيداً›. وهنا أترجمها بعبارة ‹تاهوا وانحرفوا›. يُفهم من هذا أن الفلاسفة الذين لم يتلقوا مباشرة دليل النبوة وسمعوا فقط بالحديث عن الله بشكل عام لن يتمكنوا من تحديد الله والتعرف عليه كأصل للوجود.ومن ثمة، لم يتمكنوا من استكمال طريق المعرفة الحقيقية والكاملة؛ هذا الطريق الذي لا يستطيع أن يسلكه إلا الذي يستمد نيته من الوحي. العقل إذن لا يمكنه أن يبلغ المعرفة التي يمنحها الوحي إلا عندما يكون موجها من الوحي نفسه، الذي يخضع له. إن الله، في آخر المطاف، لا نجده إلا بكلمته. إن الاعتبار عند الأنبياء أسمى من الاعتبار اعند لفلاسفة غير العارفين لأنه موافق للوحي.

[4]- انظر: المخطوط، ص.ص. 187- 188.

بخصوص هذه المسألة، وفي إطار المقارنة بين بعض التشابهات الظاهراتيّة بين أعمال **أفلوطين** والكتابات الغنوصيّة – في ما يتصل، بشكل خاص، بنزول نفس العالم وتفسير سيرورة التعقل -، يعلق **أنطون باشيكو** (وهذا ما أريد الإشارة إليه هنا) أنّه، بإزاء هذه التشابهات، فإنّ الاختلاف الرئيسي بين المقتربين، «يكمن في ذلك المكوّن الشرعي لكلّ من النزعات التيولوجية والفلسفية المتطرّفة، والميمات الغنوصية [...]».

إنّ **أفلوطين** لا يهتمّ بالأسطورة في حدّ ذاتها. إنّ الأسطورة، عندما تتّخذ صيغةً مجازيّةً، تصبح وسيلةً لتفسير الواقع الأنطولوجي، الذي هو، في آخر المطاف، المرجع الموضوعي المطلوب تأويله. {في هذا السياق} يلاحظ **أنطون** أنّ «هذا لا ينطبق على الغنوصيين الذين يعتبرون رموز السرديات التوراتيّة كطريقة تعبير عن الأحداث؛ أحداث البليروما (Pleroma) {الملأ الأعلى} (أي الامتلاء الأنطولوجي والروحي الذي يوازي البرودس (Próodos) الأفلوطيني [أو العالم المعقول])، يكشفون عنها {الرموز}، لكنّها ليست، بالنسبة إليهم، إلّا مجرّد أدوات أدبيّة تهدف إلى عرضٍ بيانيٍّ تشخيصيٍّ لتلك الأحداث». يوضّح **أنطون** أنّه هنا يكمن «الفرق الجذري بين الذي يدرج مفهوم الشرع، وهو ما يتميّز به الغنوصيون، في مقابل شخص (مثل **أفلوطين**) الذي لا قبل له بهذا المفهوم[1].

أفهم، بناءً على ذلك، أنّه بهذا المعنى، يمكن قول الشيء نفسه عن مفكرين آخرين، وعن تيارات شرعيّة حقيقية في الإسلام؛ مفكرون مثل **ابن مسرة**، الذين يفسّرون الكلمة وقد تجلّت على أنّها رمزٌ حيٌّ، معتبرين أنّ الكتاب يعني ويكشف جميع حقائق العالم المعقول. من خلال هذه المقولة، يمكن تمييز الفكر الشرعي، مثل صوفيّة **ابن مسرة** أو **ابن عربي**، حيث الأطاريح الكلاميّة والباطنيّة لا يمكن استبدالها بأخرى فلسفيّة، عن فلسفة مُباينة للشرع، مثل فلسفة **أفلوطين**؛ حيث لا يمكن أن تحلّ الأطاريح الفلسفيّة محلّ الاستعارات، التي يتمّ اختزالها إلى عناصر أسطوريّة (ميتيمات).

في هذين النمطين من التفكير، نجد أنّ الأولويات متعاكسةٌ: في الفلسفة المُباينة للشرع، تساعد الأساطير والاستعارات في شرح الحقائق الميتافيزيقيّة التي تُعدّ بمثابة مرجعيتها الموضوعيّة؛ بينما في الفكر الشرعي التأويلي، تساعد الفلسفة على فهم الوحي، والتي تشكّل أساسه الذي يسبقه ويسمو عليه.

[1]- **أنطون باتشيكو**، شهادات، ص. 58.

المعرفة الاستشراقيّة، العصر الإمبريالي والسياسات العرقيّة في القارّة الإفريقيّة خلال القرن ١٩

محمد البشير الرازقي(*)

المقدّمة:

شهد القرن ١٩ تحوّلات عديدة اقتصاديّة واجتماعيّة وثقافيّة؛ حيث كان عصر تغيّراتٍ بامتياز. فقد نشأت الثورة الصناعيّة متشابكة مع ترسّخ الدولة القوميّة خاصّة بعد نهاية الحروب النابليونيّة. طبيعة الدولة ذات السيادة المُدعّمة باحتياجات ثورة صناعيّة (في بريطانيا وفرنسا خاصّة) أنتج منطقًا رأسماليًّا يحتاج لترسيخ وجوده إلى مواد أوّليّة ومجال حيويّ لتصدير البضائع. وضمن هذه السّياقات يمكن لنا أن نفهم تأسيس المستعمرات الأوروبيّة في أجزاء واسعة من العالم، وخاصّة في القارّة الافريقيّة[1]. وقد استند العصر الإمبريالي على القوّة العسكريّة والتقنيّة والاقتصاديّة، وخاصّة قوّة السّرد[2]. وهنا خطر المُستشرق كفاعل اجتماعيّ مُنتج للمعرفة والوصم

*. ماجستير في علوم التراث، كليّة العلوم الانسانيّة والاجتماعيّة بتونس.

[1]. للتوسّع في هذه النقطة انظر: باغتشي، أميّة كومار: التخلّف واقتصاده السياسي، ترجمة: عبد الكريم محفوظ، لا ط، سورية، منشورات وزارة الثقافة، 1988، ص.-61 162؛ هوبزباوم، إريك: عصر الامبراطوريّة (-1875 1914)، ترجمة: فايز الصيّاغ، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2011، ص.172-121.

[2]- سعيد، ادوارد: **الاستشراق: المعرفة. السلطة. الانشاء**، ترجمة: كمال أبو ديب، ط7، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 2005.

والصور النمطيّة. وقد احتاجت الدول الاستعماريّة للاستشراق من أجل معرفة الآخر المجهول، وخاصّة لشرعنة وتبرير اللحظة الاستعماريّة في سبيل «المهمّة الحضاريّة» و«عبئ الرّجل الأبيض».

نحاول من خلال هذا المقال أن ندرس مكوّنًا مهمًّا من مكوّنات منظومة السّرد الاستشراقي خلال العصر الإمبريالي ألا وهي ثيمة العرق. كيف تمثّل الاستشراق العرق لحظة استعمار القارّة الافريقيّة؟ وكيف وُظّف العرق لتبرير الهيمنة على القارّة؟ وماهي علاقة العرق بمنظومة الحداثة الأوروبيّة عمومًا سواء من خلال مؤسّسة الدولة القوميّة ذات السيادة أو من خلال المنطق الرأسمالي أو عبر علاقة نزع القيمة عن الوجود وتسليع الوجود الإنساني؟

1. الاستعمار والحاجة إلى السياسات العرقيّة

يحتاج الفعل الاستعماري إلى تسويغٍ وشرعنةٍ، ودواعي التسويغ هي «اقتصاديّة، سياسيّة، عسكريّة، أيديولوجيّة أو إنسانيّة»، أي «غزو أراضي جديدة لتوطين الفائض من السكّان عندنا، وإيجاد أسواقٍ جديدةٍ لمنتجات مصانعنا ومناجمنا والمواد الأوّليّة لصناعتنا، غرس لواء الحضارة في وسط الأعراق السّفلى والمتوحّشة»[1]، ولهذا «يقوم النّظام الكولونيالي على فكرةٍ مُفادها أنّ الإنسانيّة مقسّمة إلى أنواعٍ وأنواعٍ فرعيّة يمكن مميزتها، وفصلها، وترتيبها، بطريقةٍ هرميّة». فالاحتلال إذًا هو «مؤسّسة تُبنى في بلدٍ جديدٍ من طرف عرقٍ ذي حضارةٍ مقدّمة»؛ من أجل تنوير الشّعوب «المتوحّشة، ولهذا فإنّ السياسات العرقيّة الاستعماريّة هي عبارة عن «دولنة البيولوجي»[2]. فشبكات الهيمنة ضمن السياسات العرقيّة الاستعماريّة ترتكز أساسًا على ثلاثيّة: الثقافة، الدّين، والبيولوجيا، ولضمان فعاليّة عمل هذه الثلاثيّة يتمّ التركيز على السياسات التصنيفيّة وخاصّة التحقيريّة منها، وهي التصنيف، التفريق، الترتيب والمفاضلة. أمّا منطق تنزيل السياسات العرقيّة على الأرض فيعتمد على ثلاثيّة نظريّة، وهي العرق، البيروقراطيّة

[1]- أ مبيمبي،شيل: **نقد العقل الزنجي**، ترجمة: طواهري ميلود، ابن النديم للنشر والتوزيع/ دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت/ الجزائر، 2018، ص.97

[2]- م.ن، ص.98- 99

والتجارة، وهذا النّظري متشابكٌ مع ثلاثيّةٍ تطبيقيّةٍ وهي الأرض، السكّان، والإقليم[1].

من ناحيةٍ أخرى يُبيّن لنا ويليام كافانو (William Cavanaugh) الأسس المصلحيّة والمنفعيّة للسياسات والممارسات الإيديولوجيّة ومن ضمنها السياسات العرقيّة وممارسات العنف، فهذه السياسات «تقوم بشرعنة ترتيباتٍ معيّنةٍ للسّلطة في الغرب الحديث» و«تحديد الآخر والعدوّ، داخليًّا وخارجيًّا، الذي يُهدّد النّظام الاجتماعي والذي يؤدّي دور الشرّير المطلوب لتقوم الدولة القوميّة بحمايتنا منه»[2]. إذًا فإنّ هدف شرعنة السياسات العرقيّة هو المصلحة والربح. وقد اعتمدت سيرورة تشكيل المركزيّة الغربيّة على تقنياتٍ عديدةٍ مثل العوامل الاقتصاديّة والجغرافيّة والدينيّة، وتبقى أهمّ هذه السياسات هي السياسات العرقيّة، أي «إيديولوجيا التفاوت واختزال الآخر»؛ حيث شُرّح الإنسان جسديًّا لمعرفة خصائصه البدنيّة ومميّزات أعضائه، كما درس المناخ الذي نشأت فيه الأجساد[3]، كما حُلّلت أنماط العمل وعلاقتنا بالقوّة والقدرة الجسديّة على إنجاز أشغالٍ معيّنة، بل وُزّعت هذه الأشغال إلى أعمالٍ ذهنيّةٍ وأخرى جسديّة. ولهذا فقد «اقترنت ولادة الغرب الحديث بظاهرة التأصيل العرقي، أي القول بوجود طبائع محدّدة وخاصّة تقف سببًا وراء الحضارة الغربية الحديثة»[4].

ولهذا فقد أصبح الجسد خلال القرن ١٩، وهو زمن عنوان التوسّع الاستعماري، محلّ رهاناتٍ عديدةٍ، خاصّة تطوّر علمي الانثروبولوجيا والبيولوجيا، إلى جانب تطوّر علم التشريح. فبداية من هذه الفترة ارتبطت «صورة الجسد بالقوّة والاقتصاد والسياسة الحيويّة»[5]. فلا يمكن لنا فهم السياسات العرقيّة بمعزل عن المصالح الاقتصاديّة، فإلى حدود بداية القرن ٢٠ «كانت الرأسماليّة قد وفّرت المعرفة ومعظم التكنولوجيا

[1]- أ مبيمبي،شيل: **نقد العقل الزنجي**، ترجمة: طواهري ميلود، م.س، ص.28- 98.

[2]- كافانو، ويليام: **أسطورة العنف الديني**، ترجمة: أسامة غاوجي، لا ط، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017، ص.361.

[3]- إي نيسبت، ريتشارد: **جغرافيّة الفكر: كيف يفكّر الغربيّون والآسيويّون على نحو مختلف ولماذا؟**، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة عدد 312، الكويت، فيفري 2005، ص.47-60.

[4]- إبراهيم، عبد الله: **المركزيّة الغربية: إشكاليّة التكوّن والتمركز حول الذّات**، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1997، ص.229

[5]- فولف، كريستوف: علم الأناسة: التاريخ والثقافة والفلسفة، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، الدار المتوسطية للنشر/ كلمة، تونس/أبو ظبي، 2009، ص.203- 229.

من أجل تحسين طول العمر...ظلّت فوائد ذلك التقدّم مقصورة إلى حدّ كبير على الأراضي التي استقرّ فيها البيض، وحتّى هناك جرى توزيع الفوائد بشكلٍ متفاوتٍ وفقًا للطبقة والجنوسة والعرق»[1]. فقط نظر الغرب إلى العالم كمعملٍ شاسعٍ يستمدّ منه المواد الأوليّة ويبيع له السّلع المنتجة، ومن ضمن هذه السّلع نجد الإنسان نفسه. فضمن التجارة الأطلسيّة للرقيق تاجر الرجل الأوروبي ب١١ مليونًا و٦٩٨ ألف من سكّان القارّة الافريقيّة خلال الفترة الفاصلة بين ١٤٥٠ و١٩٠٠ [2]. وهذه السياسات التحقيريّة أثّرت على طبيعة تعليم الرّجل «الأسود» وعلى العمر المتوقّع، ففي سنة ١٩٠٠ كان العمر المتوقّع للأميركي الأبيض ٤٦,٦ سنة وللأميركي من أصل إفريقي ٣٢,٥ سنة[3]. إذًا، فإنّ السياسات العرقيّة الاستعماريّة تُؤدّي «بشكلٍ شبه فوريٍّ إلى وصم المغلوبين بأنّهم كائناتٌ أدنى منزلة» و«أعراقٌ منحطّةٌ»[4]. كما «أصبحت عرقنة الشّعوب المغلوبة جزءًا من الذّوق العام لدى الطبقات الحاكمة» خاصة في تكفّل أوروبا ب»المهمّة الحضاريّة» تجاه المستعمرات وتحمّلها «عبء الرجل الأبيض»، ولكن يبقى لبّ رحى كلّ هذه الخطابات والإيديولوجيات هو المنفعة والربح الاقتصادي، فمع «الغزو البريطاني والفرنسي لمعظم مناطق إفريقيا جنوب الصحراء ووسط إفريقيا وشرقها وجنوبها، كان هناك تدفّقٌ جديدٌ للخُطب والكتابات عن أهداف المهمّة الحضاريّة وأساليبها في إفريقيا»[5]، ولكن استنادًا على هذه الخطابات والسرديّات و«باسم العرق نُزعت الصفة الإنسانيّة عن شعوبٍ بكاملها وأكرهت على العمل بالقوّة وأُبيد مئات الآلاف أو اقتلعوا من مواطنهم»[6]، فرأس المال «لا يمكنه الاستغناء عن دعاماتٍ عرقيّةٍ في سعيه للتغلّب على أزمات التراكم»[7]. وسجّل نتيجة أخرى انجرّت عن هذه المنظومة الاقتصاديّة/الاستعماريّة الجديدة، فقد نشأت مناطق

[1]- باغتشي، أميا كومار: **العبور الخطر: الجنس البشري والصعود العالمي لرأس المال**، ترجمة: عمر سليم التلّ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2019، ص.367.

[2]- باغتشي، أميا كومار: **العبور الخطر: الجنس البشري والصعود العالمي لرأس المال**، م.س، ص.376.

[3]- م.ن، ص.389.

[4]- م.ن، ص.393

[5]- م.ن، ص.-404 408.

[6]- م.ن، ص.411.

[7]- مبيمبي، أشيل، **نقد العقل الزنجي**، م.س، ص.113.

طرفيّة مقابل أوروبا «المركز»؛ حيث «تشكّلت الأطراف بصورتها المعاصرة في ذلك الوقت في ظلّ الغزو الاستعماري»، كما برزت ظاهرة «التخصّص الدولي»؛ حيث أصبحت المناطق المُستعمرة تُنتج الغذاء والمواد الأوّليّة لصالح أوروبا الصناعيّة[1].

نستنتج إذًا أنّه لا يمكن لنا أن نفصل بين الفعل الامبراطوري الاستعماري والممارسات الثقافيّة. ففي سنة ١٨٧٨ كانت أوروبا تستحوذ وحدها على ٦٧٪ من سطح الكرة الأرضيّة، وفي سنة ١٩١٤ وصلت النسبة إلى ٨٥٪؛ حيث «لم تكد تبقى زاوية واحدة من زوايا الحياة لم تمسّها حقائق الإمبراطوريّة، فقد كانت اقتصاديات البلدان الأوروبيّة نهمة لأسواق ما وراء البحار، وللمواد الخام وللعمالة الرخيصة والأراضي التي تدرّ أرباحًا طائلةً»[2]. وضمن هذه المنظومة، وُظّفت الممارسات الثقافيّة كالرواية والمسرح والأوبرا لترسيخ التفاوتات العرقيّة ولتأسيس «قلب الظلام» وافتراض «أولويّة الغرب، بل مركزيّته الكاملة»[3]. فحسب رواية جوزاف كونراد «قلب الظلام» كان «الاستقلال وقفًا على البيض والأوروبيين، وكان للشعوب الأدنى أو الخاضعة أن تُحْكَمَ فقط. ولقد شعّ العلم والمعرفة والتاريخ من الغرب، وعنه صدرت»[4]. وهذا الأمر نفسه ينطبق على موسوعة «وصف مصر» وهي مُؤلّف من ٢٤ مجلّدًا كتبها العلماء المرافقون لحملة نابليون على مصر، التي ساهمت في ترسيخ فكرة «اعتبار تاريخ العالم بأكمله قابلاً للمعاينة من قبل ذاتٍ غربيّةٍ فائقةٍ»، ولهذا فقد «أدّى المثقّفون في هذا كلّه دورًا هامًا،...في مجال تقاطع التجربة والثقافة الذي حوا ميراث الامبرياليّة؛ حيث تتمّ سياسات التأويل الدنيوي من أجل رهاناتٍ عاليةٍ جدًا»[5].

يُبيّن لنا فيكتور كيرنان التقنيات التي وظّفتها السّلطات الاستعماريّة لإنجاح مشاريعها، فمثلاً «على مدى قرن من الزّمان تصرّف الإنكليزي في الهند مثل نصف إله...وأيّ إضعاف لهذه الثّقة في أذهان الإنكليز أو الهنود سيكون خطرًا»، ولهذا

[1]- أمين، سمير: **التراكم على الصّعيد العالمي: نقد نظريّة التخلّف**، ترجمة: حسين قبيسي، لا ط، بيروت، دار ابن خلدون، د.ت، ص.129- 147.

[2]- سعيد، إدوارد: **الثقافة والامبريالية**، ترجمة: كمال أبوديب، ط4، بيروت، دار الآداب، 2014، ص.78- 79.

[3]- م.ن، ص.92.

[4]- م.ن، ص.94.

[5]- م.ن، ص.-104 105.

«سيكون من الأصعب على نصف الإله التخلّي عن سلطته مقارنة حتّى بالدكتاتور»[1]. كما اعتمد الإنكليز على سياسة «النّأي المدروس» أي تجنّب اختلاط الأجساد فهي غير متساوية، و«يجب أن يبقى الهنود كلّهم على مسافة منه (أي الإنكليزي) باستثناء الخدم»[2]. ولكن المميّز للحظة استعمار إفريقيا أنّها رُبطت أساسًا ووجوديًّا بسياسات العرق؛ «حيث طوّقت هالة من العبوديّة الأفارقة بصفتهم عرقًا، وعبرّت عنها مثلاً يافطة في أحد فنادق أمستردام تُصوّر زنجيًّا مكبّلاً بالسلاسل يجثم أمام قدمي تاجر أبيض يُدخّن الغليون»[3]. والمُثير في سيرورة استعمار القارة الافريقيّة أنّ فعل الاستعباد تشابك مع تطوّر التقنيات والنظريّات العلميّة والرغبة في الاستكشاف، فقد «أدّت مطاردة النخّاسين في شتّى أنحاء إفريقيّة إلى زيادة المعرفة بالقارّة»[4]. كما وظّف الاستعمار في إفريقيا سياسة «فرّق تسد» من أجل إحكام السيطرة على القارّة؛ حيث تمّ استخدام «قبيلة افريقيّة ضدّ أخرى»، وتمّ استغلال «العبيد» في كلّ أنواع العمل الشاقّة، أما الضعفاء منهم «فقد اعتبروهم حشرات طفيليّة يجب إبادتها عند مصادفتها»[5]، أي قمّة تسليع الجنس البشري. ولهذا فقد كانت الكولونياليّة ممارسة عسكريّة بامتياز، ولكنّها مغلّفة بالمبرّرات الايديولوجيّة خاصّة في ظلّ طغيان المدّ القومي في البلدان الاستعماريّة حيث تُعتبر الجغرافية والعرق هما المحدّدين الرئاسيين لمصلحة «الوطن»، ففي «جميع البلدان الأوروبيّة أصبحت القوميّة أسلوبًا في الحياة»[6]، رغم التوجّس منها منذ بداية انتشارها خلال القرن التاسع عشر، فمثلا «لم يستقرّ رأي ماركس وانجلز وبشكلٍ نهائيٍّ حول الموقف الذي ينبغي اتّخاذه من القوميّة...كان ماركس يُفضّل الحديث عن نفسه كمواطنٍ في هذا العالم»[7].

[1]- كيرنان، فيكتور: سادة البشر: **المواقف الأوروبيّة من الثقافات الأخرى في العصر الامبريالي**، ترجمة: معين الإمام، لا ط، الدوحة، منتدى العلاقات العربيّة والدوليّة، 2017، ص.109.

[2]- كيرنان، فيكتور: سادة البشر: **المواقف الأوروبيّة من الثقافات الأخرى في العصر الامبريالي**، م.س، ص.110.

[3]- م.ن، ص.272.

[4]- م.ن، ص.281.

[5]- م.ن، ص.300، 305.

[6]- دايفيس، هوراس: **القوميّة والاشتراكيّة: النظريّات الماركسية والعماليّة حول القوميّة حتّى عام 1917**، ترجمة: فضل شلق، لا ط، بيروت، دار الحقيقة، 1972، ص.138 - 176.

[7]- م.ن، ص.252.

ساهمت الفترة الاستعماريّة إذًا في أفريقيا في تركيز نواة للدولة القوميّة السياديّة ذات هواجسَ ومتخيّلاتٍ وماضٍ عرقيٍّ جليٍّ؛ حيث اعتمد الفعل الاستعماري على التبشير ونشر السياسات التعليميّة ونشر المدارس، وبناء «نظام اقتصادي استعماري» مثل تركيز شبكة سكك حديديّة وتحسين جودة الطرقات وبناء الموانئ وتطوير الفلاحة، وترسيخ تحوّلات على مستوى الممارسة السياسية مثل بداية بروز البرلمانات والأحزاب[1]، هذا من دون إغفال الأطر الإيديولوجيّة وهي الأرض واللّغة والعرق. ولكن بقي الدِّينُ ممارسة مرتبطة بالحياة اليوميّة للفاعلين الاجتماعيّين رغم ما بذلته الدولة القوميّة من جهدٍ لتحييزه واستيعاب أدواره وتأميمه لصالحها من خلال «الطائفيّة المتأصّلة في فكرة الدولة القوميّة -التوجّه نحو أيديولوجيّة مجانسة للوحدة»[2]. فسعي الدولة السياديّة للهيمنة على المجال الديني استرجع مرّة أخرى السياسات العرقيّة، أوّلًا من خلال سيرورة الدولة القوميّة نفسها التي ترتكز أساسًا على مثلّث: اللغة، الأرض، والعرق. وثانيًا عندما عجزت الدولة القوميّة على القيام بدور الدِّينِ، فتمّ استحضار المقدّس والمناشدات الطائفيّة -من قبل الدولة نفسها- كجزء «من محاولة أكثر اتّساعًا لإعادة توجيه القلق واليأس الاجتماعي والاقتصادي بعيدًا عن انتقادات الرأسماليّة أو سياسة الدولة»، و«يعكس هذا التوجّه تأليهًا للدولة وبالتالي الأمّة، وشيطنة متزامنة لأولئك الذين كان ينظر إليهم على أنّهم معارضون للمصلحة الوطنية»[3].

2. العصر الإمبريالي وتسليع الإنسان: النّأي عن القيمة

نرتكز خلال هذا الفصل على مدوّنةٍ مصدريّةٍ مهمّةٍ، وهي جريدة الرائد التونسي التي تأسّست في البلاد التونسيّة سنة ١٨٦٠. نسجّل بداية وعي المشرفين على الرائد بطبيعة التوازنات العالميّة وغلبة منطق الرأسماليّة؛ حيث نجد في أحد المقالات أنّه

[1]- ب. س. لويد، **افريقيا في عصر التحوّل الاجتماعي**، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة عدد 28، الكويت، أفريل 1980، ص.55 - 288.

[2]- سكوت هيبارد، **السياسة الدينيّة والدول العلمانيّة: مصر والهند والولايات المتحدة الأمريكية**، ترجمة: الأمير سامح كُريّم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة عدد 413، الكويت، جوان 2014، ص.335.

[3]- نفس المرجع، ص.343، 346.

«قد اجتمعت سفراء الدول الكبار في باريس من أجل المداولة على قضيّة برّ الشّام»[1]. ويتبيّن لنا هذا التنافس العالمي حول احتكار النّفوذ والأسواق من خلال الصراع بين فرنسا وانجلترا حول «تخفيف مرسوم الكمرك على أصناف عدّة من البضائع الفرنسيّة المرسلة إلى بلاد الإنكليز والبضائع الانكليزيّة التي تدخل إلى فرانسا»، واشتدّ هذا الصراع خاصّة في مجال المنسوجات وصناعة الكاغذ، فقد «شرعوا آنذاك في تجريب بعض النباتات الليفيّة التي تصلح لصنعتهم ليرو أيّ نوع منها أنسب لعمل الورق من جهة الشغل والكلفة، ففي أيّامنا هذه من حاول شيء في أوروبا يشتهر خبره بطرفة عين وتأخذ الصحايف في التكلّم عليه ويُباشر النّاس في تجربة ذلك الشيء حتّى يبلغ في أقرب زمن إلى إحدى غايتيه إمّا الإهمال أو الإكمال»[2].

وقد فرض السياق العالمي على الرائد الاهتمام بمسألة «ماهية وأصل التجارة» و«منافع التجارة» و«الصناعة» من دون نسيان أهميّة «الفلاحة»[3]. وتدلّل مقالات الرائد على تشابكها مع رهانات زمانها، حيث تُحيلنا بعض المقالات على تشابك الصّور النّمطيّة والوصم الاستعماري للمستعمرات مع الرغبة في الربح ومنطق الرأسماليّة. ففي مقال بعنوان «رأي الانجليز في أفريقية» نجد أنّه قد «اجتمع كثير من أكابر تجّار الإنكليز في مانشستر للمفاوضة في تشكيل لجنة منهم يكون من همّها تمهيد سبل التجارة بالبضاعة الإنكليزية في افريقيّة، ودعوا إلى محفلهم الموسيو ستانلي الرحّالة المشهور»، وافريقيا حسب المقال قارّة غنيّة «فيها من الحيوان والمعدن والنبات ما في سائر القارات بل هي أوفر من أوروبا وأمريكا ثروة لأنّها بكر لم تعبث بها أيدي المكتشفين»[4]، ويُعدّ مصطلح «بكر» من أخطر الصّور النمطيّة التي شرعن بها الاستعمار هيمنته على أراضي وشعوب كثيرة. وقد وظّف مصطلح آخر وهو «المدنيّة» لشرعنة السيطرة على الأراضي والبلدان، ففي مقال بعنوان «إدخال التجارة إلى إفريقيّة» نجد أنّ «الآراء الآن متوجّهة إلى إفريقية، وقد اتّخذت بعض الأمم جميع

[1]- الرّائد التونسي، العدد 2، 29 محرّم 1277/ 17 أوت 1860، ص.2.

[2]- م.ن، العدد 3، 7 صفر 1277/ 24 أوت 1860، ص.2.

[3]- م.ن، العدد 7، 2 شوال 1286/ 5 جانفي 1870، ص4.

[4]- م.ن، العدد 9، 26 صفر 1296/19 فيفري 1879، ص.3.

الوسائل لتوسيع نطاق علاقاتها التجارية في دواخل هذه القارة لفتح باب التمدّن فيها»، ولا يمكن أن نعزل منطق «التمدّن» على السياسة التبشيريّة أو البحث العلمي والأكاديمي، وهذا الذي يبرزه هذا المقال نفسه؛ حيث نجد «المساعي التي سعى فيها أحد قسّيسي الانجليز ليُحوّل أمّة الزولوس إلى الديانة النصرانية»[1]. ولهذا فقد «قرّ قرار الجمعيّة الملكيّة الجغرافية على بذل ما في وسعهم للاكتشاف على داخليّة قارّة افريقية وإدخال التجارة الأوروبيّة إليها...ليس بخاف لدى كلّ ذي بصيرةٍ أنّ السّفن البخاريّة قد صيّرت المخابرات سهلة جدًا بين شرقي افريقيّة وأوروبا...ولا بدّ من أن تكون باعثًا عظيمًا على ترويج مصالح التّجارة في داخليّة القارة»[2].

ويُحيلنا مقال آخر إلى اشتداد المنافسة بين الدول الرأسماليّة وبداية تزعزع مكانة بريطانيا كقوّةٍ عظمى وحيدة، فمنذ «خمسين عامًا» كانت معامل «لانكشير» لصناعة القطن «تقصدها «جميع أمم الأرض «أمّا الآن فقد أشرف على الزوال عزّ هذا الإقليم وكسدت سوق تجارته وتوقّف دولاب معامله، فإنّ أكثر أهالي أوروبا وأميركا قد فتحوا معامل لنسج الأقمشة القطنيّة في بلادهم وأخذوا يبارون الأقمشة البريطانيّة في الجودة ورخص الثمن وصاروا ينقلون ما زاد عن احتياج بلادهم إلى أقطار الدنيا وصاروا يضرّون بتجارة الانجليز... بل أنشأوا معامل في الأقطار الهنديّة في قلب استهلاكاتنا وفي مركز التجارة البريطانية»، وكان من توصيات المشرفين على مصالح التجارة البريطانية أنّه «علينا أن نفتح أبوابًا جديدةً في أراضٍ جديدةٍ للتجارة مع قوم يحتاجون إلى أموالنا... وهذه البلاد التي نحن عازمون على افتتاح التجارة فيها هي قارة افريقية»[3].

ولم يكتفِ مشرفو الرّائد على مواكبة نهم الرأسماليّة، بل تعدّدت المقالات التي تتحدّث عن أحوال أوروبا الداخليّة خاصّة الاحتجاجات والثورات وأهمّها «كومونة باريس»، والطريف أنّ مقالاً ذكر كارل ماركس باعتباره أحد محرّكي هذه الثورة، حيث نجد: «قرأنا في أحد جرنالات إيطاليا أنّ المحرّكين للثورة رجلان أحدهما

[1]- الرائد التونسي، العدد 29، 19 رجب 1296/9 جويلية 1879، ص.4.

[2]- م.ن، العدد 11، 16 ربيع الأول 1295/20 مارس 1878، ص.3.

[3]- م.ن، العدد 20، 15 جمادى الأولى 1296/7 ماي 1879، ص.4

بروسياني اسمه كارل ماركس وهو مقيم الآن بلندرة والآخر آسي...وآسي هذا كان مديرًا وناظرًا على الصناع في معمل...وأمّا السنيور كارل ماركس فقيل أنّه كان كاتب سرّ الكونت بزمارك في ١٨٥٧»، وقد أبرز المقال وعيًا دقيقًا برهانات هذه الثورة، فقد «سبقت العادة لنابليون وأهل حزبه في تهييج الرعاع وأهل الفساد بدعوى طلب الحرية حتّى يكرهها الأعيان والأغنياء...أما مساهمة بزمارك فقيل فيها أنه قصد بذلك زيادة إضعاف فرنسا حتى تعجز بالكلية عن الفكر في أخذ ثأرها من جرمانيا في المستقبل»[1]. ونتبينّ من خلال مقالٍ آخر الأزمة الشاملة التي مرّت بها أوروبا في سبعينيات القرن التاسع عشر، فقد تراكمت الديون على كلّ الدول، فدَيْن فرنسا مثلا كان ٨٧٠ مليون ليرة إسترليني (٢١ ألف و٧٥٠ مليون فرنك) و«ذلك يزيد على دين الدولة الانجليزيّة بألف وسبعمائة وخمسين مليون فرنك»[2]، وإذا قسّمنا مقدار الدين الفرنسي على «الأنفس المتألّفة منها أمّة فرنسا يكون لكلّ واحد منهم سبعمائة فرنك أو ألفان وثمانمائة فرنك على كلّ عائلة»[3]. ومقالات أخرى تتحدّث عن انتشار الفقر في أوروبا مثل مقال حمل عنوان «الفقر في انكلتيرة»، حيث إنّ «الفقر المدقع ألقى نفسه في هذه الأيام الأخيرة في بلاد الإنكليز بحيث تعذّر على أهل الإحسان سدّ أبوابهم»[4].

ونتأكّد من وعي الرائد بأهميّة فهم سياق العصر وروحه وتشابك أخبار العالم من خلال مقال بعنوان «إحصاء مفيد» وهو عبارة عن «جدول يتضمّن تفاصيل ما عليه الدول الستّ في ميزانية المال والرجال»، والدول الستّة وهي الأقوى في أوروبا حينها هي روسيا وإيطاليا وانجلترا وفرنسا والنمسا/المجر وألمانيا[5]. وفي مقال آخر نجد إحصاء ل«أهل أوروبا وتلامذتها ومدارسها»[6]. ويورد الرائد معلومات عن الفرق في القوّة بين دول أوروبا وأميركا. فأمّا «الحالة الاقتصاديّة بأوروبا فهي بالنسبة لأميركا

[1]- الرائد التونسي، العدد 6، 5 صفر 1288/ 26 أفريل 1871، ص.2

[2]- م.ن، العدد 17، 23 ربيع الثاني 1288/ 12 جويلية 1871، ص.3

[3]- م.ن، العدد 8، 21 صفر 1297/3 فيفري 1880، ص.3-2

[4]- م.ن، العدد 8، 19 صفر 1296/12 فيفري 1879، ص.4

[5]- م.ن، العدد 29، 22 رجب 1297/30 جوان 1880، ص.3

[6]- م.ن، العدد 3، 19 محرم 1298/22 ديسمبر 1880، ص.1

سيّئة جدًّا» بسبب احتواء أميركا على مساحاتٍ فلاحيّةٍ واسعةٍ وثرواتٍ باطنيّةٍ عديدةٍ «بدون احتياج للخارج...منفردة عن بقيّة العالم»، كما أنّ أوروبا عجزت عن فرض السياسة الحمائيّة تجاه السلع الأميركيّة بسبب أنّ «الحبوب والقطن والبترول – زيت الغاز- صارت لدينا من الضروريّات...وقد فهم الأميركانيون عاجلاً نفع هذه الحالة وانتهزوا أحسن فائدة منها؛ إذ إنّ صادرات أوروبا إلى أميركا لم تكن متساوية مع صادراتها المتصاعدة إلى أوروبا...البواخر الأميركانية لا تأتي عندنا ساعية في الوسق من طرفنا، بل تأتي ملآنة وترجع مكتراة»، هذا إلى جانب تخصيص جزء مهمّ لميزانيات الدول الأوروبيّة للتسليح و«ميزانية الحرب» وإهمال الأراضي الفلاحية وعدم استصلاح مساحات واسعة منها، و«عدم وجود المواصلات الرّخيصة، وسوء توزيع المياه»، وثقل الضرائب على الفلاحين، وهذا كلّه عكس أميركا[1]. إذًا فقد «أسهبت الأقلام في هذه الأيّام في ثروة ممالك أميركا»، فقد تميّزت أميركا بثروتها الديمغرافيّة وثروة فلاحيّة هائلة ومناخ مثاليّ يسمح بتنوّع المحاصيل، وبنية تحتيّة لنقل المنتوجات متمدّدة ومرتكزة أساسًا على السكك الحديديّة[2].

وقدّم لنا الرائد في مواضع عديدة الوجه الخلفيّ لمنطق الرأسماليّة المرتكز أساسًا على عامل الربح والفائدة بمعزل عن كلّ ما هو إنسانيّ، فقد «حدثت مناظرة في مجلس الأمّة بانكلتيرة في أمر تجارة الأفيون في الهند، فحكم الجميع أنّها عار على انكلتيرة لكن لم يروا وجوب إبطالها؛ لأنّه يدخل لهم منها في الهند تسعة آلاف ألف ليرة إنكليزية»[3]. فمنطق الربح هنا تغلّب على أضرار تجارة الأفيون الصحيّة والاجتماعيّة في دول المستعمرات.

3. نشأة الدولة القوميّة ذات السّيادة وترسيخ السياسات العرقيّة

هل يمكن أن نعتبر اللحظة الاستعماريّة «حالة استثناء» في ترسيخ السياسات العرقيّة؟

يُخبرنا جورجو أغامبين (Giorgio Agamben) عن صاحب السّيادة: بأنّه من بيده

[1]- الرائد التونسي، العدد 49، 14 ذو الحجة 1297/17 نوفمبر 1880، ص.3

[2]- م.ن، العدد 49، 14 ذو الحجة 1297/17 نوفمبر 1880، ص.3-2.

[3]- م.ن، العدد 49، 14 ذو الحجة 1297/17 نوفمبر 1880، ص.4

حالة الاستثناء،»[1] حيث «يتمّ ممارسة التدخّل السيادي عبر تعطيل العمل بالقانون».[2] تتشابك هذه الفكرة مع أطروحة خالد فهمي عن «كلّ رجل الباشا: محمد علي وجيشه وبناء مصر الحديثة» حيث أبرز أنّ المصريين كانوا ينظرون بريبةٍ إلى عددٍ مهمٍّ من مؤسّسات الدولة ومن ضمنها الجيش الذي ألصقت به إلصاقًا عملية تحديث مصر.[3] كما لاحظ الباحث رفض المصريّين لأساليب التجنيد الحديثة ومقاومتهم لآليّات المراقبة والضّبط المُستحدثة، فالهروب من التجنيد هو «لبّ المُشكلة التي واجهت محمد علي وأجهزته العسكريّة: فالباشا لم ينجح مطلقًا في إقناع الفلاّحين بالالتحاق بالجيش...ففور انتشار العلم بسياسة التجنيد الجديدة في الريف، استخدم الفلاّحون مختلف الطرق للهرب من وجه رجال الباشا.»[4] فلا يمكن لنا تفهّم توجّس الفاعل الاجتماعي من المنظومة العقابيّة والرقابيّة الجديدة للدولة خلال القرن ١٩ إلا من خلال فهم إرادة وتوق مؤسّسة الدولة إلى السيطرة واحتكار النّفوذ والمراقبة والعقاب.[5] فقبل هذه الإصلاحات كانت السياسات العقابيّة هي ممارسة مباشرة بين الفقيه/ القاضي وبين المتّهم،[6] فالفقيه، أمام النّازلة، كان يمتلك هوامش عديدة للمناورة مثل دفع الفدية أو الوساطة الاجتماعيّة أو التوازنات العائليّة والقبليّة

[1]- «الاستثناء هو تلك المنظومة الأصليّة التي بواسطتها يرتبط القانون بالحياة ويحتويها بداخلها، وذلك من خلال تعليق العمل بالقانون نفسه، فإنّ وجود نظريّة لحالة الاستثناء يغدو شرطا أوليّا لتعريف الصّلة التي تربط الكائن الحيّ بالقوانين، وتتركه تحت هيمنتها في الوقت ذاته». انظر: أغامبين، جورجو: **حالة الاستثناء: الانسان الحرام**، ترجمة: ناصر إسماعيل، (مصر: مدارات للأبحاث والنّشر، 2015)، ص.41 - 42.

[2]- عجرمة، حسين علي: **مُساءلة العلمانيّة: الإسلام والسيدة وحكم القانون في مصر الحديثة**، ترجمة: مصطفى عبد الظاهر، لا ط، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2017، ص.216.

[3]- فهمي، خالد: **كلّ رجال الباشا: محمد علي وجيشه وبناء مصر الحديثة**، ترجمة: شريف يونس، الطبعة الخامسة، (مصر: دار الشروق، 2015)، ص.415 - 430.

[4]- فهمي، خالد: **كلّ رجال الباشا: محمد علي وجيشه وبناء مصر الحديثة**، م.س، ص.161 - 162.

[5]- بورديو، بيار: عن الدولة: **دروس في الكوليج دو فرانس** (1989 - 1992)، ترجمة: نصير مروة، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، ص.246.

ويُبيّن وائل حلاّق هذه النقطة بوضوح، فقانون «**الدولة القوميّة الحديثة المحكوم بمبدأي المراقبة والعقاب**» مختلف تماما عن «أنماط التشريع في الاسلام» المستند أساسا على «عامل الواجب الأخلاقي الحاسم.» انظر: حلاّق، وائل: ما هي الشريعة؟ ترجمة: طاهر عامر وطارق عثمان، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2016)، ص.17 - 18.

[6]- بنبلغيث،الشيباني: **النظام القضائي في البلاد التونسيّة**، 1857 - 1921، مكتبة علاء الدّين، صفاقس، 2002، ص.23 - 56.

والعُرف،[1] إلى جانب مدوّنة فقهيّة ثريّة وواسعة تسمح بالاجتهاد من قَبيلِ «المصلحة المُرسلة،»[2] و«الترجيح،»[3] على عكس مؤسّسة الدولة وهي جهاز مُحايد يُطبّق القوانين،[4] وتتشابك فيه فعل المراقبة بالعقاب والرّدع،[5] مع وعي ورغبة متزايدة في احتكار النّفوذ وتأسيس المركزة[6]، وترسيخ «الانضباط الدّموي» حسب عبارة كارل ماركس (Karl Heinrich Marx) (١٨١٨ - ١٨٨٣).[7]

[1]- بيترز، رودولف: **الجريمة والعقاب في الشرّيعة: النظريّة والتطبيق من القرن السادس عشر حتّى القرن الحادي والعشرين**، ترجمة: محمد سعد كامل، (مصر: عالم الأدب للترجمة والنّشر، 2018)، ص.111- 152؛ لانغ، كريستيان: **العدالة والعقاب في المتخيّل الإسلامي خلال العصر الوسيط**، ترجمة: رياض الميلادي، (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2016)، ص.395- 402؛ حلاّق، وائل: **الشّريعة: النظريّة والممارسة والتحوّلات**، ترجمة: كيان أحمد حازم يحيى، (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2018)، ص.625- 947. وقد كانت الجماعات تميلُ قبل ترسّخ مؤسّسة الدولة القوميّة، كما يُشير وائل حلاّق، «إلى تصفية خلافاتها فيما بينها، قبل أن تُذيعها على الملأ وتقرّر الذهاب إلى المحاكم»، هذا إلى جانب توظيف معطى «التحكيم» و«الوساطة،» فالهدف «الأساس للشريعة الاسلاميّة لا يتمثّل ببساطة في مجرّد الفصل في الخلافات، وإنّما هو يروم إعادة المتنازعين مرّة ثانية إلى وضع يمكنهم فيه الاستمرار في التفاوض حول شؤونهم الخاصّة مع بعضهم البعض، مع أقلّ قدر ممكن من الآثار السلبيّة على النّظام الاجتماعي.» انظر: حلاق، وائل، **ما هي الشريعة؟**، م.س، ص.46 47، 50-51. نقلا عن:

Lawrence Rosen, »Justice in Islamic Culture and Law, « in R. S. Khare Anderson (Ed,), Perspectives on Islamic Law, Justice, and Society (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1999): p.39- 40.

[2]- «المصالح المُرسلة هي مصالح لم يرد في اعتبارها أو إبطالها دليل خاصّ من كتاب أو سنّة أو إجماع أو قياس، لكنّها لم تخل من دليل عام يدلّ عليها، فهي إذا لا تستند إلى دليل خاصّ معيّن، بل تستند إلى مقاصد الشريعة وعموميّاتها.» انظر: العثماني، سعد الدّين: **التصرّفات النبويّة السياسيّة: دراسة أصوليّة لتصرّفات الرسول صلى الله عليه وسلّم بالإمامة**، (بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2017)، ص.193؛ الخادمي، نور الدّين: **المصلحة المُرسلة: حقيقتها وضوابطها**، (تونس: دار السّنابل للثقافة والعلوم، 1990)، ص.30- 36.

[3]- «يعني الترجيح نظريّا وبوجه عام ذلك النّطاق المنهجي الذي تدرّب به الفقهاء للتعامل مع الاحتمالات المتصوّرة للخلاف بين الشواهد النصيّة ومناهج القياس الشرعي.» أنظر: وائل حلاّق، «هل يمكن استعادة الشريعة»، ضمن: إيفون يزبك وباربار اشتوفازر (تحرير)، الشريعة الاسلاميّة وتحديات الحداثة، ترجمة: شريف مجدي وعبد الرحمان عادل، (مصر: عالم الأدب للترجمة والنشر، 2019)، ص.-43 96، 59.

[4]- يقول ماكس فيبر Max Weber في هذا الإطار أنّ مؤسّسة الدولة الحديثة «تفرض مسبّقا الفصل المفهومي للدولة كحامل مجرّد لحقوق السيادة وكخالق لنواميس الحقّ عن جميع الحقوق الشخصيّة المرتبطة بالأفراد.» انظر: ماكس فيبر، **الاقتصاد والمجتمع. الاقتصاد والأنظمة الاجتماعيّة والقوى المخلّفات: السّيادة**، ترجمة: محمد التركي، (بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، 2015)، 280؛ وقد عبّر بريان نيلسون Brian Nelson عن هذه الفكرة بعبارة «دولة سياديّة وغير مُشخصنة» Impersonality. انظر: بريان نيلسون، **صنع الدولة الحديثة: تطوّر نظري**، ترجمة: إسماعيل عرفة (بيروت: منشورات ابن النديم/ عالم الأدب للترجمة والنّشر، 2019)، ص.115، 123- 168.

[5]- ميشال فوكو، **المراقبة والعقاب**، م.س، ص.77.

[6]- جويل. س. مجدال: **الدولة في المجتمع: دراسة كيف تُحولّ الدول والمجتمعات وتُشكّل بعضها بعضا**، ترجمة: محمد صلاح علي، (مصر: عالم الأدب للترجمة والنشر، 2018)، 305- 345؛ هندريك سبروت: **الدولة ذات السّيادة ومنافسوها: تحليل لتغيّر الأنظمة**، ترجمة: خالد بن مهدي، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018)، ص.29- 40+ 351- 416.

[7]- كارل ماركس: **رأس المال. المجلّد الأوّل: عمليّة إنتاج رأس المال**، ترجمة: فالح عبد الجبّار، (بيروت: دار الفارابي، 2013)، ص.915- 925.

ووصل المؤرّخ التركي جنكيز كيرلي (Cengiz Kirli) إلى هذه الاستنتاجات نفسها عندما درس تمثّلات وممارسات الفاعلين الاجتماعيّين تجاه السياسات «التحديثيّة» التي عُرفت باسم «التنظيمات (Tanzimat)،» حيث أبرز أنّ «مفهوم المراقبة» ومحاولة السّلطة «تشكيل العامّة» وتدخّلها في «التفصيلات الدقيقة لحياة النّاس» من «أجل جعل العامّة مفهومة» هي أحد أهمّ مرتكزات الحداثة.[1] ولهذا يُخبرنا خير الدّين التونسي أنّ سكّان المدن العثمانيّة أنكروا التنظيمات «إنكارًا كليًّا حتّى ظهر في بعض جهات المملكة مبادئ الاضطراب»[2]. كما أنّ «القطاع العريض من سكّان طنجة قد ناهض الإصلاحات» إمّا توجّسًا من ازدياد نفوذ الأجانب أو خوفًا من تزعزع فيم المجتمع وبالتّالي شبكات النفوذ والمصالح الموروثة.[3] و«القرويّين في أحواز طنجة» رفضوا أيضًا الإجراءات التي اتّبعها أعضاء المجلس الصّحي عندما هدّد شبكة علاقاتهم الاقتصاديّة مع سوق المدينة، حيث تمخّض هذا «الاستياء عن قيام مظاهرة شعبيّة حرّكها الفلاّحون أمام أبواب المدينة» في شهر أكتوبر ١٨٧٨ [4]. وفي إطار آخر يُبرز لنا تيموثي ميتشل (Timothy Mitchell) رفض الفلاّح المصري للإجراءات التي اتّخذتها «الدولة القوميّة الحديثة» خلال القرن ١٩، حيث «واصل الفلاّحون الهرب من أراضيهم» ورفضوا «التغلغل الذي لم يسبق له مثيل للمناهج الجديدة للسلطة» سواء على مستوى المراقبة أو العقاب أو استغلال ناتج العمل.[5] وهذه الأطروحة نفسها بيّنها الشيباني بنبلغيث عند دراسته للإصلاحات التي شملت الجيش التونسي خلال القرن ١٩ [6].

---

[1]- جنكيز كيرلي: «المراقبة وتشكيل الحيّز العام في الامبراطوريّة العثمانيّة»، م.س، ص.-48 50.

[2]- خير الدّين التونسي: **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، الجزء الأوّل، تمهيد وتحقيق: لمنصف الشنّوفي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون: بيت الحكمة، قرطاج، 2000)، ص.138.

[3]- خلوق، عبد العزيز التمسماني: «الإصلاحات الحضريّة الأوروبية بطنجة وردود الفعل المغربيّة،» ضمن: **الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر** (عمل جماعي)، (الرّباط: منشورات كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة: جامعة محمد الخامس، 1986)، ص.-315 325، 322.

[4]- البزّاز، محمد الأمين: **المجلس الصحّي الدولي في المغرب** (-1792 1929)، (الرّباط: منشورات كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة بالرباط: جامعة محمد الخامس، 2000)، 134.

[5]- تيموثي ميتشل: **استعمار مصر**، ترجمة: بشير السباعي/ أحمد حسّان، الطبعة الرابعة، (مصر: مدارات للأبحاث والنّشر، 2016)، ص.-100 103.

[6]- الشيباني بنبلغيث، **الجيش التونسي في عهد محمد الصدق باي**، م.س، ص.-167 171.

إذًا، فالمسألة تتمحور حول طبيعة مؤسّسة الدولة المُحتكرة لكلّ النّفوذ[1]، والمُخضعة الجسد للهيمنة والرقابة[2]. فتأسيسيًّا «رُبطت الدولة بمنهج علمي مُحايد قيميًّا» وهي نظام «مُدمج» للإنسان والمجال[3]، عكس النّظام المعرفي الفقهي الذي يُعدّ قانونًا «أخلاقيّا» وحميميّا بامتياز[4]، فقد «مثّلت الشريعة قانونًا أخلاقيًّا وتشكّلت من خلال في الوقت ذاته»[5]. كما «كانت الدولة نتاج مجموعة معيّنة من الظّروف والتحوّلات التي مرّت بها أوروبا في القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر»[6]. فالدولة القوميّة مرتبطةٌ بتاريخ مراقبة الحواس والأبدان، فقد أُخضع الجسد بداية من

---

[1]- ماكس فيبر، **الاقتصاد والمجتمع**، م.س، ص.214.

[2]- تشتمل الشريعة الاسلاميّة على خمسة كليّات وهي حفظ الدّين، والنفس، والعقل، والعرض والمال. فللجسد حُرمته وخصوصيّته، ولهذا أشار الأستاذ خالد فهمي في كتابه «الجسد والحداثة» إلى أنّ أهل مصر خلال القرن 19 نظروا إلى التقنيات الطبيّة الحديثة مثل تشريح الجثث بريبة وخوف «ممّا كان يشهده مجتمعهم من تغييرات كبيرة **وممّا كانت تتعرّض له أجسادهم من انتهاكات لخصوصيّاتها على أيدي الدولة الحديثة.**» انظر: فهمي، خالد: **الجسد والحداثة: الطبّ والقانون في مصر الحديثة**، ترجمة: شريف يونس، (مصر: دار الكتب والوثائق القوميّة: مركز تاريخ مصر المعاصر، 2006)، ص.15؛ ويُبيّن لنا ماكس فيبر Max Weber بخصوص هذه النّقطة أنّ «الدّولة هي مؤسّسة شبيهة برابطة سيادة سعت بنجاح إلى احتكار السلطة البدنيّة الشرعيّة كوسيلة للحكم وجمعت لأجل هذا الغرض كلّ وسائل الإنتاج الماديّة في يدي قائدها.» انظر: ماكس فيبر، **الاقتصاد والمجتمع**، م.س، ص.53- 54.

[3]- حلاّق، وائل: **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**، ترجمة: عمرو عثمان، الطبعة الرابعة، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، 65- 66+ 73؛ جوردن برانش: **الدولة الخرائطيّة: الخرائط والاقليم وجذور السّيادة**، ترجمة: جلال عزّ الدّين/ عاطف معتمد، (بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2017)، 93- 133؛ وللتوسّع في هذا الإطار مع أخذ نموذج التحديث في مصر وهاجس الدولة لمراقبة المجال والانسان والأبدان، انظر: تيموثي ميتشل، **استعمار مصر**، م.س، ص.89- 109+ 171- 218.

[4]- وائل حلاّق، **الدولة المستحيلة**، م.س، 19؛ وقد استخدم ماكس فيبر Max Weber في هذا الإطار مصطلح «الرّأفة،» وهذا الذي يُناقض منطق مؤسّسة الدولة الحديثة المُستندة أساسا على «الطّريقة المُعقْلنة في البحث عن الحقيقة بالاستناد إلى مفاهيم صوريّة بحتة في مجال الحقوق.» انظر: ماكس فيبر، **الاقتصاد والمجتمع**، م.س، ص.242- 243. كما يُشير حسين علي عجرمة إلى حالة مصر زمن الإصلاحات ويقول: «أدّى استقدام تقليد القانون المدني إلى مصر عددا من التأثيرات التي استتبعت جميعها إعادة تشكيل وتضييق النطاقات التي تعمل عليها أدوات التدقيق الأخلاقي المتّصلة بالشريعة، وقلّلت من أهميّة بعض القيم المحدّدة التي تشوّفت الشريعة إلى العناية بها.» انظر: عجرمة، حسين علي: **مُساءلة العلمانيّة: الإسلام والسيدة وحكم القانون في مصر الحديثة**، ترجمة: مصطفى عبد الظاهر، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2017)، ص.93.

ولم يكن الجدال بين رجال الدّين ومؤسّسة الدولة الحديثة حكرا على الفضاء الإسلامي، فقد شهدت أوروبا جدالا طويلا في هذا الإطار. انظر:

Steffen Führding, »Religion, Privacy and the Rise of the Modern State.« Method and Theory in the Study of Religion, vol. 25, no. 1, (2013): p.118–131, 123

[5]- حلاّق، وائل: **قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحدائي**، ترجمة: عمرو عثمان، (بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2019)، ص.131- 132.

[6]- م.ن، ص.187. أصبحت الدولة خلال القرن التاسع عشر «أكثر فاعليّة وتطفّلا بشكل غير مسبوق.» انظر: فهمي، خالد، الجسد والحداثة، م.س، ص.47.

الإصلاحات للرقابة الدّائمة من قبل مجلس الصحّة العامّة أو المجلس البلدي، أو للرّدع والعقاب والتعذيب من قبل مجلس الضبطيّة، عكس ما كان عليه قبل ذلك حيث كان يُمثّل شأنًا شخصيًّا حميميًّا[1]. والأخطر هنا أنّ الدولة القوميّة اعتمدت المميّزات الإثنيّة واللغويّة والمحدّدات الجغرافيّة لتأسيس كينونتها. ولهذا يمكن أن نقول إنّ الدولة القوميّة ذات السيادة، التي نشأت أساسًا في أوروبا بداية من القرن ١٦ وبدأت تُطبّق فعليًّا في العالم العربي والإسلامي في القرن ١٩ متشابكة مع الهجمة الاستعمارية، اعتمدت كثيراً على المميّزات العرقيّة لشرعنة وجودها.

الخاتمة:

برزت متغيّرات مهمّة خلال القرن ١٩ أسّست لممارسات وتمثّلات قاسية لدى الفاعلين الاجتماعيّين. وصلت مؤسّسة الدولة ذات السيادة خلال هذه الفترة لأوجّ توهّجها. بيّن كارل ماركس بوضوح في المجلّد الأوّل من كتابه «رأس المال» العلاقة العضويّة بين مؤسّسة الدولة وممارسة العنف بداية من نهاية القرن ١٥ وصولاً إلى زمنه أي النّصف الثاني من القرن ١٩. فـ«سلطة الدّولة» هي «العنف المنظّم والمُركّز في المجتمع...إنّ العنف هو قابلة كلّ مجتمعٍ قديمٍ يحمل في أحشائه مجتمعًا جديدًا. فالعنف ذاته قوّة اقتصاديّة»[2]. تكرّست قوّة الدولة القوميّة ذات السيادة ببروز المدّ الاستعماري وتأسيس العصر الامبريالي، واحتاجت مؤسّسة الدولة ومن ورائها المشروع الاستعماري إلى شرعنة الوجود. وضمن هذه الرهانات لعبت السياسات

[1]- لدراسة خطورة هذه النُقطة في حالة مصر بعد تركيز الإصلاحات في القرن 19، انظر:

Khaled Fahmy, »The birth of the secular individual: medical and legal methods of identification in 19th-century Egypt,« in Registration and Recognition: Documenting the Person in World History, ed. Keith Breckenridge and Simon Szerter, (Oxford: Oxford University Press, 2012): p.335-356, 353- 354.

ونجد بحوثا أخرى تهتمّ برهانات وخطورة علاقة الجسد بالحداثة، مثل حالة السياسات الحيويّة زمن الثورة الفرنسيّة. انظر:

Dorinda Outram, Body and the French Revolution: Sex, Class, and Political Culture, (New Haven: Yale University Press, 1989).

[2]- كارل ماركس، رأس المال. **المجلّد الأوّل: عمليّة إنتاج رأس المال**، م.س، ص.925.

العرقيّة، إلى جانب اللغة والجغرافيا، دور المُبرّر حيث برزت «الحاجة إلى تقسيم الفضاءات المكانيّة في العالم الجديد غير المعروفة وزعم السيطرة وفرض الهيمنة عليها»[1]. ولهذا فقد كان الجسد هاجسًا أساسيًّا للمشروع الاستعماري، فقد كانت ثيمة العرق «طريقة القمع وطريقة التربية»، كما كان «الاهتمام بالجسم الفردي للرعيّة السياسيّة اهتمامًا عسكريًّا واقتصاديًّا معًا» حيث أسّس الاستعمار «لغة للجسم: عدده وحلته وتحسينه وحمايته»[2].

تبيّن لنا من خلال هذا المقال أنّ العرق كان قاسمًا مشتركًا بين ثلاثة منظومات فكريّة أثّرت مباشرة في سيرورة القرن ١٩: ترسّخ الدولة السياديّة، الرأسماليّة، والعصر الإمبريالي. يُشير إيان موريس (Ian Morris) إلى أنّ: «المؤرّخون فقط هم من بوسعهم جمع السرديّات الكبرى للتطوّر الاجتماعي، وهم فقط من بمقدورهم توضيح الاختلافات التي تقسّم البشريّة وكيف يمكنها منعها من أن تدمّرنا»[3]. وقد وظّف الاستعمار السياسات العرقيّة كوسيلة لشرعنة وجوده وطريقة ناجعة لتقسيم البشر وتصنيفهم وتحقيرهم. كما أسّس الاستعمار إلى تسليع الذّات الإنسانيّة ونظر إليها كمصدرٍ أساسيٍّ للطاقة بعيدًا عن كلّ منظومةٍ قيميّة، ولهذا تحدّث أحد وزراء حرب نابليون قبل سنواتٍ قليلةٍ من استعمار الجزائر (١٨٣٠) «وهو نفسه جندي وعالم، كان مقتنعًا بأنّ أحد أسباب انتصار بريطانيا في حروب نابليون في بداية القرن التاسع عشر كانت هيمنتها على الطّاقة»[4]. وضمن هذه المنظومة الخالية من القيمة بيّنت ماري دالي (Mary Daly) خطر التركيز على الثروات الماديّة بمعزلٍ عن أنسنة السياسات، وأبرزت «مخاطر المبالغة في التركيز على الحالة المادية» بمعزلٍ عن

[1]- برانش، جوردن: **الدولة الخرائطيّة: الخرائط والاقليم وجذور السيادة**، ترجمة: جلال عزّ الدين/ عاطف معتمد، لا ط، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017، ص.135.

[2]- ميتشل، تيموثي: **استعمار مصر**، ترجمة: بشير السباعي/ أحمد حسّان، ط4، مصر، مدارات للأبحاث والنشر، 2016، ص.-173 218.

[3]- موريس، إيان: **لماذا يُهيمن الغرب اليوم؟ أنماط التاريخ وما تكشفه لنا عن المستقبل**، ترجمة: روان القصاص، لا ط، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018، ص.802.

[4]- يرغن، دانييل: **السّعي: بحثا عن الطاقة والأمن وإعادة تشكيل العالم الحديث**، ترجمة: هيثم نشواني/ شكري مجاهد، الدوحة، منتدى العلاقات العربيّة والدوليّة، 2015، ص.953.

الأبعاد الاجتماعيّة[1]. ومن ناحيةٍ أخرى أبرزت التمثّلات الاستشراقيّة تجاه سكّان القارة الافريقيّة خلال العصر الإمبريالي ابتعادًا كليًّا عن مُعطى «الأخلاق»، ونعني بالأخلاق هنا باعتبارها «علم القواعد التي تسير عليها إرادة الإنسان الكامل لتصل إلى المثل الأعلى»[2]. فقد أنتج الاستعمار متشابكًا مع المعرفة الاستشراقيّة مجموعةً مهمّةً من الصّور النمطيّة والوصم (Stigmatisation) ممّا أنتج ذاكرة معطوبة لجزء مهمّ من التاريخ البشري، و«السبب منسوب إلى امّحاء ذاكرات العوالم التي كانت خارج العالم» حسب تمثّلات المركزيّة الغربيّة لهذا العالم[3]. فقد أسّس «المستشرقون والأنثربولوجيون في مفهوم الطّبع وفي مفاهيم مماثلة طريقة في الوصف العام للشعوب»[4].

يمكن القول إذًا إنّ الاستشراق كممارسةٍ مُنتجةٍ للقوّة والمعرفة ساهم في تأسيس العصر الإمبريالي الأوروبي في القارّة الإفريقيّة خلال القرن ١٩. أنتج هذا العصر صورًا نمطيّة وتصنيفاتٍ تحقيريّةً عديدةً، وقد كان العرق أهمّ العناصر التي شُرعن وبُرّر بها هذا المشروع. ثيمة العرق نفسها التي ساهمت إلى حدٍّ كبيرٍ في تركيز مؤسّسة الدولة القوميّة سواء خلال الفترة الاستعماريّة أو ما بعد الاستعمار.

[1]- دالي، ماري: **الرّفاه**، ترجمة: عمر سليم التلّ، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015، ص.207 - 208.

[2]- مرحبا، محمد عبد الرحمان: **المرجع في تاريخ الأخلاق**، لا ط، لبنان، جروس برس، 1988، ج1، ص.32.

[3]- غراتالو، كريستيان: **هل يجب التفكير في تاريخ العالم بطريقة أخرى؟**، ترجمة: الهادي التيمومي، لا ط، المنامة، هيئة البحرين للثقافة والآثار، 2018، ص.-202 203.

[4]- رشيق، حسن: **القريب والبعيد: قرن من الأنثربولوجيا بالمغرب**، تعريب وتقديم: حسن الطالب، لا ط، الدار البيضاء، المركز الثقافي للكتاب، 2018، ص.31.

مقولات الترجمة والصورولوجيا في الكتابة المعاصرة نحو تأصيل لأطروحات الأدب المقارن في التراث

Quotes of the Translation and imagology in the Modern Arab Criticism

مسالتي محمد عبد البشير(*)

ملخص:

تهدف هذه الدّراسة - بواسطة مقولات الدّرس المقارن- لاستنطاق مرجعيّات المقاربة الاستشراقيّة الفرنسيّة والمقاربة المقارنتيّة التي تشكّلت حول النّصّ العربي – وخاصة نصوص الجاحظ -، بحثًا في بعض مسارات التّلقّي الاستشراقي للنّص العربي؛ وذلك من أجل التّحقّق من أنّ القراءات الاستشراقيّة وكذا المقاربات ذات المرجعيّة المقارنة للنّصّ العربي إنّما هي محكومةٌ بأفقها التّاريخي وسياقها الثّقافي، فهي تتحرّك وَفق ما يُتيحه لها أفقها وسياقها من»ممكنات»، وفي المقابل فإنّها ترضخ تحت الإكراهات/الأيديولوجيات التي يمارسها عليها هذا الأفق وهذا السّياق.

الكلمات الدالة: الترجمة_ الاستشراق الفرنسي_الصورولوجيا_ الأيديولوجيا_ التراث.

*. أستاذ محاضر، جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2 ، الجزائر.

Abstract:

This study aims at Interpreting some of French Orientalist readings which are formed about Arabic texts. That is to chek that the Orientalists reading For the Arabian texts are governed by its historical and cultural context. Those readings moves according to som available possibilities of the context. In other hand, those readings fall under the domination of compulsive/ideological processes of the historical and cultural contexts.

Keywords: Translation /French Orientalist /imagology /ideological/ Heritage.

Résumé:

Cette étude a pour but d'interpréter certaines des lectures orientalistes françaises qui sont formées à partir de textes arabes. Il est intéressant de noter que la lecture des orientalistes pour les textes arabes est régie par son contexte historique et culturel. Ces lectures se déplacent en fonction des possibilités du contexte. En revanche, ces lectures relèvent de la domination des processus compulsifs / idéologiques des contextes historique et culturel.

Mots-clés: traduction / orientaliste français / imagologie / idéologique / patrimoine.

مقدمة: الدرس المقارن بوصفه بديلًا معرفيًّا للقراءة الرّاهنة

«إن قارئ التّراث النّقديّ والبلاغيّ ينبغي أن تكون عينه على الحاضر؛ أي البحث عن انعاكاسات قراءته في واقعه الثّقافي المعاصر»[1].

[1]- مشبال، محمد: مجلة البلاغة وتحليل الخطاب (هي مجلة علمية محكمة يديرها الأستاذ إدريس جبري)، العدد05، ص120.

تتغيّا هذه الدّراسة بواسطة مقولات الدّرس المُقارن استنطاقَ المقاربة الاستشراقيّة والمقاربة المقارنتيّة، التي تشكّلت حول نصوص الجاحظ، وتفجّرت حولها قراءاتٌ متباينةٌ وتفسيراتٌ متعارضةٌ لطبيعتها وسيمتها وقيمتها الجماليّة، ومن ثم فإنّ هذا البحث يُصدر هذا من مبدأ نظريٍّ يرى أنّ تجديد الآليات المعرفيّة والأدوات المنهجيّة في الفحص والقراءة يستتبع بالضرورة تجديدًا في الفهم، بل يستتبع كسرًا للفهومات المألوفة (Ordinaryunderstanding). كما يرى هذا البحث أنّ التّراث العربي (The Classical Rhétorique) -بكلّ أنماطه- غنيٌّ يحتاج إلى تحيين مفرداته بأدواتٍ علميّةٍ جديدة حتى يتسنّى توظيفه في واقعنا الثّقافي المُعاصر بصورةٍ متجدّدة. هذا ولا يَشكُّ أحدٌ من دَارسي البَلاغة العَربيّة في أنَّ الجاحظ من أبرَز عُلماء العربيّة، فقد كان مَحطَّ إعجاب الباحثينَ، قُدامى ومُحدثين، أدهشَتهم سعةُ علمه وبيانه، وأصالةُ فكره. درس الجاحظ اللّغةَ والأدبَ والبلاغـةَ عن أئمّة علمائها، وامتازَ بذوقه الأدبي الرَفيع وطبيعته النَفّاذة المبتكرة.

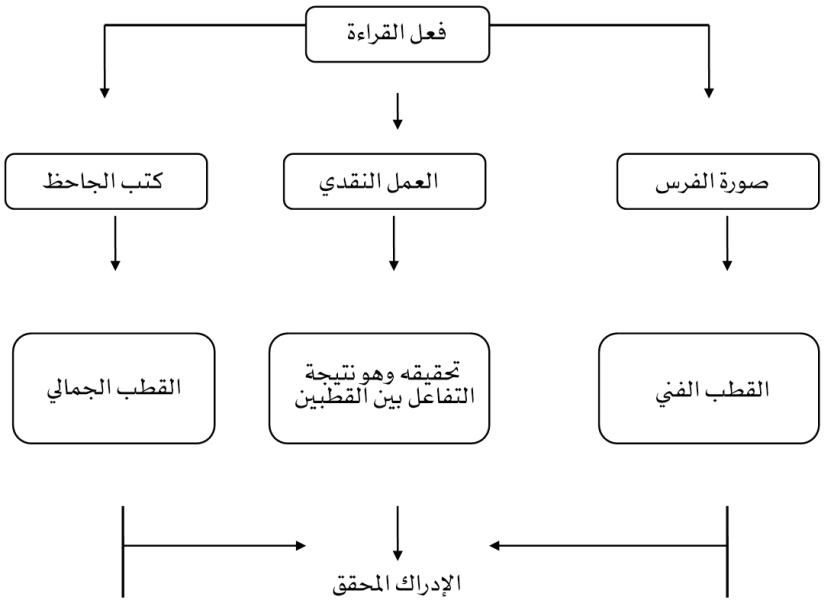
هذا ولعلّ النّظر في أطروحات التّراث - بوصفها خطاباتٍ كُتبت في مرحلةٍ متقدّمةٍ- يقتضي تحقّق نمطٍ من الوعي القرائيّ النّقديّ (The Lissante critical conscience)، متّسمٍ بتعدّد واجهاته، وتنوّع استراتيجيّاته حتى يتمكّن من الانتشار في أكثر من اتّجاهٍ معرفيٍّ، ويقدر على مواجهة الأسئلة المخصوصة التي تفرزها مقولات تراثنا القديم: ما هي طبيعة المعالجة التي يمكن أن نرومها؟ وهل نحلّل نصوص التّراث، أم نشرحها، أم نفسّرها، أم نؤوّلها، أم نقاربها؟ أم ينبغي أن ندرسها في علاقتها مع الآخر صورولوجيًا. أم ينبغي -ونحن نقارب نصوص التّراث أن تكون أعيننا على الحاضر؛ أي البحث عن انعاكاسات قراءتنا في واقعنا الثّقافي المعاصر.

يكفي قارئ تراث الجاحظ أن يُلقي نظرةً على المادّة الثّقافيّة الأجْنبيّة المستقاة في كتاباته، ممّا يقومُ دليلاً على اتّساعِ الأُفقِ الجاحِظيِّ وفاعليّته، وقُدرتِه على استيعابِ الآخر، واستدعاءِ ألوانٍ من ثقافته، من غيرِ انغلاقٍ وتقوقعٍ[1].

تصدر هذه المداخلة من مبدأ نظريٍّ يرى أنّ صورة الآخر -خلال مراحل تشكّلها

[1]- الدّروبيّ، محمّد محمُود: **مَوقفُ الجاحِظِ مِنَ الثَّقافاتِ الأجْنَبيّة**، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني (علميّة محكمة)، العدد78، ص50.

الأولى- إنّما تمثّل مكان «العلامة الدالة»، والأطروحات التّراثيّة العربيّة- بوصفها نصوصًا متفاعلةً رفضًا أو قبولاً /تبنّيًا أو تعديلاً- إنّما تمثّل مكان «التحقيق الجمالي» لها. أمّا الأطروحات التّراثيّة العربيّة فتتموقع بينهما ما دام المنجز ذاته، هو نتيجة تحقيق التّفاعل بين القطبين، أو الأطروحتين، فلا يمكن اختزاله في واقع صورة الآخر، ولا في ذاتيّة خطاب التّراث العربيّة[1]. ويمُكننا أن نجسّد هذين الركنين في الترسيمة التالية:



لعلّنا لا نُجانب الصّواب إذا قلنا إنّ حضور الجاحظ في مبحث الصورولوجيا أو في درس الأدب المقارن هو أمرٌ بديهيٌّ على اعتبار أنّه:

ـ تحدّث في كتاب «البيان والتبيين» عن بلاغة الفُرس والهند واليونان والرّوم، كما أشار إلى بعض الخصائص المشتركة بينها وبين بلاغة العرب.

ـ قارن بين الشّعر الفارسي والشّعر الإغريقي والشّعر العربي فوجدها تختلف من

[1]- انظر: مونسي، حبيب: **في القراءة والتأويل**، مجلة الموقف الأدبي (أدبية شهرية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق)، العدد 440، كانون الأول، السنة السابعة والثلاثون، 2007، ص60؛ انظر: مونسي، حبيب: **القراءة والحداثة، مقاربة الكائن والممكن في القراءة العربيّة**، منشورات اتحاد الكتاب العرب بدمشق، 2000، ص275.

حيث الإيقاع والقافية، وهذا يعني أنّ الجاحظ كان على درايةٍ بهذه اللّغات.

ـ استحسن بلاغة الأمم الكبرى واستهجانه البعض الآخر.

ـ تحدث عن صورة الفرس في كتاب «البخلاء» الذي يعد من أقدم الكتب التي كان لها رأي في الآخر، أو ما يسمى بالصورة الأدبية أو الصورائية. وتتكون مهمة الأدب المقارن حينئذ في دراسة صورة الشعوب الأجنبية خاصة الفرس و الأتراك في أدب الجاحظ.

أولاً: الأدب المقارن والمبحث التُرجمي:

أ ـ مقولات الترجمة عند الجاحظ: الوعي بخصوصيّة النّصّ العربي:

يتأسّس طرحنا ها هنا من مبدأ نظريٍّ يرى أنّ قول الجاحظ «وفضيلة الشّعر مقصورة على العرب، وعلى من يتكلّم بلسان العرب، والشّعر لا يستطاع أن يترجم، ولا يجوز عليه النّقل، ومتى حُوِّل تقطّع نظمه وبطل وزنه، وذهب حسنه وسقط موضع التّعجب، كالكلام المنثور. والكلام المنثور المبتدأ على ذلك أحسن وأوقع من المنثور الذي تحوّل من موزون الشّعر...وقد نُقلت كتب الهند، وتُرجمت الحكم اليونانيّة، وحُوّلت آداب الفرس؛ فبعضها ازداد حُسنًا، وبعضها ما انتقص شيئًا، ولو حُوِّلت حكمة العرب لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن؛ مع أنّهم لو حوَّلوها لم يجدوا في معانيها شيئًا لم تذكرْه العجم في كتبهم، التي وضعت لمعاشهم وفِطنهم وحكمهم. وقد نُقِلَتْ هذه الكتب من أمّةٍ إلى أمّةٍ، ومن قرنٍ إلى قرن، ومن لسانٍ إلى لسان، حتّى انتهت إلينا، وكنّا آخر مَنْ وَرِثها ونظر فيها، فقد صحَّ أنّ الكتُبَ أبلغُ في تقييدِ المآثر، من البنيان والشعر»[1].

[1]- الجاحظ: **الحيوان**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، لا ط، دار الجيل ـ بيروت/ دار الفكر ـ دمشق، 1408 هـ/ 1988م، ج1، ص75.علق المستشرق الفرنسي شارل بيلا(Charles pellat) على النص السابق بقوله:»..إن أي إنسان غير عربي لن يستطيع مزاحمتهم في هذا المجال»؛ شارل بيكوبيلا: **الجاحظ والأدب المقارن**، ترجمة: محمد وليد حافظ، مجلة الآداب الأجنبية (تصدر عن اتحاد كتاب العرب سوريا)، العدد96، خريف 1998، السنة الرابعة والعشرون، ص155. وسياقُ النص لا يَتضمنُ إنكارَ مَعرفةِ غير العَرَب بالشِّعر، بل فحواه أنّ العَرَبَ أقدر من غيرِهم على تَعاطي أسبابِ هذا الفنِّ والإبداعِ فيه؛ كونه أمسّ بحياتهم، وأدنى إلى نُفُوسهم من ألوانِ التّعبير الأُخرى التي شُغفت بها غيرُهُم من الأُمم ومن هُنا مضى الجاحظُ يُؤكدُ أصالةَ الثّقافة العَرَبيّة الإسْلاميّة. فالشِّعرَ العَرَبيَّ لو نُقلَ إلى غير العَرَبيّة- مع ما يرى من صُعوبةِ ذلك- لَوَجَدَ العَجَمُ أنّ معانيه تُناظرُ مَا هو مُدوّن عندهُم في الكُتُب من معارف من غير تأثّرٍ من الطّرفين؛ كون هذه المعَاني المُشتركة تمثّل - في لُبِّ الأمر- لوناً من التّفكيرِ الإنسانيِّ العام الذي تتوصّل إليه الأُمم من تِلقاءِ

إنّما يثوي بين طيّاته، الفهم الحديث للترجمة،خاصّة كما هي عند مارتن هايدغر (Heidegger Martin) (1976-1989)، وهانز جورج غادامير (Gadamer)[1]، على أنّ هذا الرّبط بما هو تشبيهٌ صريحٌ (Explicit comparison) بين مقولات الجاحظ وأطروحات هايدغر وغادامير لا ينبع عن خوف من مواجهة الواقع[2]*، بل إنّ هذه القراءة هي معزوة إلى الظّروف التاريخيّة التي يمرّ بها العالم العربي في الوقت الحاضر. وكأنّ تأخّر العرب راهنيًا عن حضارة يقودنا عن وعيٍ أو غير وعيٍ إلى الاحتماء بالتّراث لتحقيق التّوازن النّفسي[3]*.

وفي هذا السياق، ونحن نستحضر مقولات الجاحظ وأطروحات هايدغر وغادامير وجب علينا أن نراعِيَ في هذه النّقطة المعطياتِ التّاريخيّةَ في المقارنة بين نصٍّ ينتمي إلى القرن الهجريّ الثالث ومفهوم الترجمة، خاصّة كما هي عند هايدغر وغادامير اللّذين اهتمّا بها -أي بالترجمة- في سياق اهتمامهما باللّغة البشريّة كونها تمثّل -أي اللّغة البشريّة- شرطًا ضروريًّا يُؤسّس لوجود الفكر بالقوّة وتجسيدًا فعليًّا لهذا الوجود في الوقت نفسه. ولا يُمكن الخوض مبدئيًّا في أية مسألةٍ كانت دون وسيلة التعبير عنها ممثلة في اللّغة.

وهكذا، فكلّ نشاطٍ بشريٍّ ـ من منظور هايدغر وغادامير ـ يبدو مستحيلاً دونها،

نفسها. والجاحظُ يُوجّه – بذلك- إلى ضَرورة مَعرفة ما عندنا من تُراثٍ أصيلٍ حتى لا نعتقد – دومًا - بجدّةِ ما عند الآخر، فنُؤخذ ببريقِهِ عَلى غير وعي، ونَنثالُ عليه انْثيالَ الرَّمل.

[1]- أهم ما قدمه غادامير في هذا السياق هو تحليل الطبيعة التاريخيّة لعمليات الفهم الأدبي، ويصف حدث الفهم في واحدة من أشهر استعاراته بأنّه امتزاج الأفق الخاص بالفرد المتلقّي بالأفق التاريخي المستقبل لنص أدبي ما، فعندما نضع وعينا التاريخي نفسه خلال الآفاق التاريخيّة فإنّ هذا حسب غادامير «لا يستطيع العبور على عوالم غريبة لا ترتبط على أي نحو بعالمنا، ولكنّها مجتمعة تكون الأفق الواحد الكبير الذي نتحرّك من داخله والذي يعانق فيما وراء الحاضر الأعماق التاريخيّة لوعينا الذاتي، إنّه أفق واحد في الحقيقة ذلك الذي يعانق كلّ شيء احتواه الوعي التاريخي». صلاح فضل: **في النقد الأدبي**، (اتحاد كتاب العرب، 2007، دمشق)، ص83. (هانز جورج غادامير: من أهم الفلاسفة الألمان المعاصرين، ولد عام 1900، ودرس في جامعة لايبزغ ثم جامعة فرانكفورت، وفي عام 1949 شغل كرسي الفلسفة في جامعة هايدلبرغ خلفاً لكارل ياسبيروس. وقد شكل مفهوم التأويل Interpretation/Exegesis نقطة مركزيّة في إسهامه الفلسفي، نتج عنها فيما بعد إسقاطات مهمّة في حقول معرفيّة عديدة من العلوم الإنسانيّة. ازداد غادامير شهرة بعد السجال المهم الذي دار بينه وبين مواطنه الفيلسوف يورغن هابرماس حول الأهميّة المعرفيّة للعلوم الإنسانيّة وحول منهجيتها. ويعتبر كتابه «الحقيقة والمنهج» من أهم المؤلفات الفلسفية الألمانيّة في العصر الحديث).

[2]- لمزيد من الأمثلة المتعلقة بنقاد عرب أعادوا قراءة التراث بعد أن اعترضتهم الحداثة، يمكن الاطلاع على كتاب: إبراهيم رزان، الاستقبالية العربية للحداثة وما بعدها، دار الكرمل، 2004، ص83-88.

[3]- هذا الالتفات يحمل بُعدًا ثقافيًّا نفسيًّا، وكأنّنا نعيد قراءة تراثنا، لا لنكتشف هويّته بنفسه أو تميّزه، وإنّما لنتبيّنّ شبهه بغيره المتفوّق حضاريًا لتخفيف كآبة الوعي بالتخلف. انظر: شكري عياد: **الأدب في عالم متغير**، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1971، ص22. انظر: كذلك إلى عملنا الموسوم: خطاب البلاغة الأنساق المتعارضة وجدل التأويل، المركز الأكاديمي، الأردن، 2019.

إنّها وسيطٌ بين الإنسان والحقيقة. ولم يكن بالإمكان تاريخيًّا أن تتشكّل المعرفة الإنسانيّة وتتطوّر وتنتقل عبر الزّمان والمكان إلاّ بواسطتها. فهي حسب تعبير غادامير الكائن الوحيد القابل للفهم، إنّها تمثّل بشكلٍ عامٍ وأساسيٍّ ـ إلى جانب الفهم ـ الخاصيتان الأساسيتان المميّزتان لكلّ علاقةٍ بين الإنسان والعالم[1]. إنّها وسيلةُ التعبير عن كلّ ما له معنًى وما ليس له معنًى.

يَقولُ الجاحظ في سياق تَعليقه على خَبرٍ وَرَدَ في النُّسخة المُترجمة من كتاب «الحَيَوان» لأرسطو: «ولا أعلمُ هذا من قَولِ صاحبِ المنطق.... ولعلّ المُترجمَ قد أساء في الإخْبارِ عنه»[2]. وشخّصَ الجاحظُ الإشْكالَ الواقعَ فيما نُقل من تُراث الأُمم الأُخرى، فعزا ذلك إلى كَذبِ التّراجمة وتزيّدِهم وسُوءِ فَهمهم، مع جَهلِ طائفةٍ منهم بدَقائقِ اللُّغة التي يَنقلُون عنها[3]. يُحيلنا هذا النّصّ إلى القول دون تردّدٍ بأنّ الجاحظ كان على وعيٍ بفعل التّرجمة، بيد أنّ فحصنا لأطروحات البلاغة العربيّة سواء في علاقتها بالآخرِ أم بالمفاهيم المعاصرة تُلزمنا استحضار الجانبَ المعرفيَّ في إنتاج المفاهيم وخلفيّاتها الفكريّة، فمفهوم نصّ الجاحظ -وإن اقترب من مفهوم التّرجمة، خاصة كما هي عند هايدغر وغادامير- فهو يُحيلنا إلى أنّ البنية الإيقاعيّة للشّعر العربي هي سببُ عدم قابليّته للترجمة، ولذلك ظلّ ذلك الإخلاص للكلام الشّفاهيّ على حساب الكتابة عند العرب، بينما نجد بنية الأدب والمعارف لدى العجم والإغريق والهند قد حفظتها الكتابة لنا كما هي، إن لم تزدها التّرجمة إلى العربيّة حسنًا ورونقًا وبريقًا استمدّته من مرونة اللّغة ورشاقتها واتّساع معجمها المعرفيّ في استيعاب آداب الأمم الأُخرى. والكتابة – في ضوء ذلك – أفضل من البنيان والشّعر؛ لأنّها حافظت على الإرث الحضاريّ لهذه الأمم من أدب وعلوم، بينما بقي العرب يؤرّخون بالشّعر فهو ديوانهم الأوّل؛ إذ ظلّت تقاليد الشّعر الشّفاهيّة المتوارثة مهيمنة على الفكر العربيّ في العصر العباسيّ وما بعده. فالنتيجة هي أنّ الجاحظ يُفكّر بثنائيّة الموجود/ المفقود ضمن محافظته على التّراث سواء أكان الكلام أم الكتابة هو ما يستحق

[1]- Diego Marconi, **La Philosophie du Langage au XXe siècle**, traduit par Michel Valensi, Edition de l'Eclat, Paris, 1997, p.12

[2]- الجاحض، **الحيوان**، **م.س**، **ج2**، ص52.

[3]- م.ن، ج1، ص78-77.

التّقدير والسّيرورة؟ وما دام الشّعر هو تاريخ العرب الأوّل عند الجاحظ فهو يجسّد ثقافة المسموع على حساب المرئيّ، المتكلم والسّامع وهذا ما يكرّسه الجاحظ في كتابة البيان والتبيين ويهتمّ به اهتمامًا بالغًا. ولذلك فهو مقدّم عنده أوّلاً وآخرًا[1]*.

تحترز هذه المقاربة من بعض الآراء التي حاولت ردّ الأسباب الَّتي دفعت الجاحظ إلى الإعلاء من شأن الكتاب، وأن تقوم الكتابة بديلاً حضاريًّا عن اللَّفظ والذاكرة؛ فالباحث حمادي صمود ذهب إلى أنّ إطناب الجاحظ في بيان أهميّة الكتاب ووضعه في أرقى منزلة في الوجود البشري، هو نتيجة لانتقال التّراث اليوناني خاصّة[2]؟ ونعتقد أنّ هناك تفسيراً أكثر عمقًا وأبعد نظرًا، هو ذلك الذي قدّمه الباحث عباس أرحيلة في كتابه المعنون بـ»الكتاب وصناعة التأليف عند الجاحظ» حينما قرن عناية الجاحظ بالكتابة والكتاب بطبيعة الحضارة والفكر العربيين الإسلاميين، من حيث إنّ تلك العناية ما هي إلا نتيجة طبيعيَّة: «ترجع في أصلها إلى انطلاقة أمّة تحمل كتابًا سماويًّا إلى شعوب الأرض قاطبة. وحول ذلك الكتاب، الحامل للوحي تفجّرت قرائح من آمن به في مجالات البحث والفهم والتدبّر والتأليف، فالقادح انفجار ثقافة تنشد لها السيادة في الأرض، وهي ثقافة وجدت نفسها في مواجهة ملل ونحل وثقافات من أصول مختلفة، وكانت مدعوّةً بحكم الصيرورة الحضاريّة أن تتفاعل مع كلّ الثّقافات السّابقة، على أن يكون الانقداح من داخلها، وما كان هذا يعني انغلاقها على نفسها؛ لأنّها تنشد الحقيقة أنّى كان مصدرها، وشرطها في ذلك أن تكون حقيقة فعلاً»[3].

إنّ هذا التأكيد بخصوص أنّ فضيلة الشّعر مقصورة على العرب يتعارض -كما يرى شارل بيلا- مع جملة ما كتبه الجاحظ في الحيوان؛ حيث لا يتردّد في التصريح

[1]- ينظر: أحمد رحيم كريم الخفاجي، **التراث النقدي العربي والتقويل الحدائي المعاصر**، (رسالة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية/أدب، مخطوط (وقد طُبعت ببيروت)، جامعة بابل، كلية التربية، إشراف قيس حمزة الخفاجي، نوقشت سنة 2009) 231-232. وللوقوف على إشارات أخرى لحضور التفكيك في التراث النقدي العربي. انظر: الغذامي، عبد الله: **المشاكلة والاختلاف، قراءة في النّظرية النّقديّة العربيّة وبحث في الشبيه المختلف**، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1994، ص52-53.

[2]- انظر: صمود، حمادي: **التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوّره إلى القرن السادس**، مشروع قراءة، ط3، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2010، ص141.

[3]- أرحيلة، عباس: **الكتاب وصناعة التأليف عند الجاحظ**، لا ط، مراكش، الوراقة الوطنيّة، 2004، ص66 وما بعدها. انظر كذلك عملنا: **الجاحظ في قراءات الدارسين المحدثين**، رسالة دكتوراه، جامعة محمد لمين دباغين سطيف2، ص284.

بأنّ سكان الهند يمتلكون «كثيراً من الشِّعر والخُطب الطويلة ومعرفة عميقة بالفلسفة والآداب، ومن عندهم جاء كتاب كليلة ودمنة[1]، وتبدو معرفة الجاحظ للأدب الهندي عمليًّا ضئيلةً -حسب بيلا- باستثناء كليلة ودمنة، وهكذا فـالأفكار الجاحظيّة -حسب شارل بيلا «شهادة تستنتج اهتمامات مؤلّف لا يكتفي بعدم البقاء أعمى وأصم نحو التأثيرات الخارجيّة، بل يفكر في قضايا تطرح نفسها ويحاول حلّها واضعًا نصب عينيه، بثبات، مصلحة العروبة. إنّه، هو نفسه، لن يتردّد في استعارة أفكارٍ من الخارج وموضوعاتٍ ومعلوماتٍ مفيدة سيستثمرها بسرور في بعض مؤلّفاته الأكثر نجاحًا»[2].

تتباين الأساليب حسب الجاحظ بتباين أصحاب الأقلام، وفق خصوصيات معيّنة يقول: «ثُمَّ قال بعض من ينصر الشِّعر ويحوطه ويحتجُّ له: إن التُّرجمان لا يُؤدّي أبدًا ما قال الحكيم على خصائص معانيه، وحقائق مذاهبه، ودقائق اختصاراته، وخفيَّات حدوده، ولا يَقْدِرُ أن يوفيها حقوقها، ويؤدِّي الأمانة فيها، ويقوم بما يلزم الوكيل، ويجب على المجرى، وكيف يقدر على أدائها وتسليم معانيها، والإخبار عنها على حقِّها وصدقها إلاَّ أن يكون في العلم بمعانيها، واستعمال تصاريف ألفاظها، وتأويلات مخارجها مثل مؤلّف الكتاب وواضعه، فمتى كان رحمه الله تعالى ابن البطريق وابن ناعمة، وابن قرَّة، وابن فهريز، وثيفيل، وابن وهيلي، وابن المقفَّع، مثل أرسطاطاليس، ومتى كان خالد مثل أفلاطون»[3].

ولَعلَّ نُقولَ الجاحظ ها هنا عن مشاهيرِ اليُونان كأرسطو وإقليدس وجالينيوس وأبقراط وبطليموس وأفليمون وديمقراط وديسيموس وغيرهم[4] تكون أوضح دليل على قَبول الجاحِظِ بالثَّقافاتِ الأجْنبيّة؛ حيث مضى يبذرُ في نِتاجه العِلميِّ أشتاتًا من

[1]- شارل بيكوبيلا: **الجاحظ والأدب المقارن**، ترجمة: محمد وليد حافظ، مجلة الآداب الأجنبية، العدد96، خريف 1998، السنة الرابعة والعشرون، اتحاد كتاب العرب سوريا، ص155.

[2]- شارل بيكوبيلا، **الجاحظ والأدب المقارن**، م.س، ص159.

[3]- الجاحظ: **الحيوان**، م.س، ج1، ص76.

[4]- انظر: م.ن: ج1، ص54، 74، 76، 80، 90، -101 102، 141، 279، 290، ج3، 146، 269، 284، ج7، ص203، ص372-371 (الفهارس)؛ وديعة طه النجم: منقولات الجاحِظ عن أرسطو في كتاب الحَيَوان، ط1، الكويت، منشورات معهد المخطوطات العربيّة، 1405هـ/1985م؛ أبو الحبّ، جليل: نُقول الجاحِظ من أرسطو في كتاب الحَيَوان، لاط، بغداد، دار الشُّؤون الثّقافيّة العامة، 1421هـ/2001م.

المأثُورات المنقُولةِ عن الفلاسفةِ والحُكمـاءِ غير العَرَب، ممّا وجد فيه نَفعًا وفائدةً، وسَبيلاً إلى العِبرةِ والعِظة[1].

ب ـ الترجمة بين أفق الوفاءَ/التشويه بحقِّ الفِكرةِ الأصل:

يميز الجاحِظُ بين صَنيعِ المؤلفينَ وتشويهِ المُترجمينَ، ممّا أساءَ إلى الأصلِ، وحرّفهُ عن وِجهته المقصُودة. فالتُّرجمانَ -مهما كانت مُكنته في اللُّغةِ الأُخرى- لا يَستطيعُ الوفاءَ بحقِّ الفِكرةِ التي رام صاحبُها التّعبيرَ عنها، يقولُ: «ومتى كان – رحمه اللهُ – ابنُ البطريق وابنُ ناعمة وابنُ قُرّة وابنُ فِهريز وثيفيل وابنُ وهيلي وابنُ المُقفّع مثل أرسطا طاليس؟ ومتى كان خالد مثل أفلاطون؟»[2] ويقولُ في موضعٍ آخر: «ولن تجد مُترجمًا يفي بواحدٍ من هؤلاء العُلماء»[3].

وبناءً على هذا يضع الجاحِظُ شروطًا للتَّرجمة وضوابطَ لا بُدَّ من توافرها فيمن يعزم على الترجمة، والشروط التي وضعها الجاحظ هي عماد الشّروط التي نظلُّ نردّدها اليوم وكلَّ يوم بسبب سوء ما آل إليه حال الترجمة، وما نراه من تطفّل على هذا الميدان، فيقول: «ولا بدَّ للتُّرجمان من أن يكون بيانه في نفس التَّرجمة في وزن علمه في نفس المعرفة، وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها، حتَّى يكون فيها سواء عليه، وكلَّما كان الباب من العلم أعسر وأضيق، والعلماء به أقلَّ، كان أشدَّ على المترجم، وأجدر أن يخطئ فيه، ولن تجد البتَّةَ مترجمًا يفي بواحدٍ من هؤلاء العلماء، هذا قولنا في كتب الهندسة والتنجيم والحساب واللحون، فكيف لو كانت هذه الكتب كتب دين وإخبار عن الله عزَّ وجلَّ بما يجوز عليه مما لا يجوز عليه...» [4].

وقدّ اتّهم الجاحِظُ فريقًا من التّراجمةِ والنّقلةِ الذين خانُوا هذا التُّراث؛ إذ لم يفهمُوا كُنههُ، ولم يتهيّأ لهم الوقُوف على مراميه الدّقيقة[5] لذا جاءت كُتُب التراثَ المنقُولَة

[1]- الدّرويبّي، محمّد محمُود: **مَوقفُ الجاحِظِ مِنَ الثَّقافاتِ الأجْنَبيّة**، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني (علمية محكمة)، العدد 78، ص49.

[2]- الجاحظ: **الحيوان**، م.س، ج1، ص76.

[3]- م.ن، ج1، ص77.

[4]- م.ن، ج1، ص77.

[5]- م.ن، ص78-75.

إلى العَرَبيّة مُختلفةً منقُوصةً مظلُومةً مُتغيرةً»[1]. ومِن جملة الشروط التي يفرضها الجاحظ على المترجم «أن يكون أعلم الناس باللّغة المنقولة والمنقول إليها حتى يكون فيهما سواء وغاية»[2]. واللاّفت في كلامه حسب مي حبيقة الحداد [3]* أمران: أولهما استعماله أفعل التفضيل على الإطلاق. فليس المطلوب أن يكون المترجم عليمًا باللغتين، بل هو أعلم الناس بهما ما يحمّل المترجم عبئًا ثقيلاً قد لا يقدر عليه، أو هو بالأحرى يضعه أمام شرطٍ تعجيزيٍّ لا يقوى على تلبيته. فأيّ إنسان يمكن أن يدّعي أنّه أعلم النّاس بلغة ما؟ أما الأمر الثاني فهو الجزء الأخير من الجملة: حتى يكون فيهما سواء وغاية. لا يكفي إذًا أن يكون المترجم أعلم الناس في اللغتين، بل عليه كذلك ألاّ يغلّب لغةً على أخرى. وهنا أيضًا قد يبدو كلام الجاحظ قاسيًا ويُصعّب الأمور على المترجم، وهو يخالف إلى حدّ ما، ما هو معترف به حتى اليوم من أنّ المترجم لا بدّ أن يغلّب لغته الأم التي تكون في الإجمال اللّغة الهدف. ولكن على أيّ حال، فتشديد الجاحظ على مسألة إتقان اللّغتين قد يُعتبر في حدّه الإيجابي تحدّيًا للمترجم وفي حدّه السلبي تشكيكًا في قدرة أيّ مترجم على إيفاء هذا الطلب؛ لا سيّما أنّ الجاحظ يكمل فكرته متطرّقًا ضمنًا إلى قضيّة تداخل اللّغات. فيشرح ظاهرة ثنائيّة اللّغة باعتبارها تؤدّي حتمًا إلى الضّرر باللغتين معًا؛ «لأنّ كلّ واحدةٍ من اللّغتين تجذب الأخرى وتأخذ منها وتعترض عليها» [4].. ولا يمكن في نظره إتقان اللّغتين على قدم المساواة. والسبب يعود إلى القدرة الفرديّة المحدودة التي لا تستطيع أن توزّع كفاءتها (أو قوّتها كما يقول) على أكثر من لغةٍ من غير أن تضعف

[1]- الجاحظ: **الحيوان**، م.س، ج1، ص80.

[2]- م.ن، ج1، ص76.

[3]- رئيسة مركز الدّراسات والأبحاث في المصطلح العربي، استاذة محاضرة في مدرسة الترجمة بيروت – جامعة القديس يوسف. مقالة بعنوان: المترجم: «من أنا؟» https://hal-confremo.archives-ouvertesd... يحيل نص الجاحظ إلى أنّ المساكنة بين اللغة والترجمة، لا تطرح وحدها الإشكالية الكبرى. فالحقيقة أنّ المساكنة أو التعايش يقع بين أطراف ثلاثة: اللغة والترجمة والمترجم. والمترجم هو الأساس في هذه الثلاثية، لأنّه كثيرًا ما يشعر بحضور الطرفين الآخرين معًا في ذهنه. فهو في المبدأ، يتقن الاثنين، اللغة والترجمة أو هكذا ينظر إليه مَن حوله. أما هو فيرى نفسه على علاقة وثيقة باللغة وبالترجمة في آن. ومهما اختلفت النظرة إلى عملية الترجمة، سواء اعتبُرت عملية لغوية أو تتخطى اللغة، فإنّ المترجم في جميع الأحوال يعي حاجته إلى اللغة. وتصبح العلاقة باللغة علاقة إشكالية متى تساءل المترجم حول دوره لا بل هويته: هل أنا مترجم أم لغوي؟ أم أنا الاثنان معًا؟ ولمَ أحمل الصفتين؟ ألا يؤدي التجاذب بين الدورين إلى ضياع الهويـّة؟

[4]- الجاحظ، **الحيوان**، ج1، ص77.

هذه الكفاءة. يطلب الجاحظ إذًا من المترجم أن يكون لغويًّا مع إقراره وافتراضه المسبق بعدم قدرته على ذلك. ...

ثانيًا: الجاحظ في الدّراسات المقارنة

أ_ الأفق الصورولوجي (imagology)[1] بين أفق الوعي وأفق تغييب النّصّ

إن بروز الأفق الصورولوجي (imagology) في تلقّي آثار الجاحظ، وإن كان استجابةً للأفق البلاغي والفكري الذي شكّلته هذه الآثار وكشفت عنه القراءات المعاصرة لها، إلّا أنّ إعادة الكشف عنه في الوقت الحاضر لم يكن ليتحقّق لولا ترسّخ معيار الأفق المقارن في الثقافة النّقديّة الحديثة، وتشكيله لأفق توقع فئة عريضة من القرّاء تشبّعوا بمفهومات المدرسة الفرنسيّة والأميركيّة في حقل الدّراسات المقارنة. وما نقصده بـ (الصورولوجيا: imagology) هو صورة الآخر في أدبنا القديم وهو فرعٌ من فروع الأدب المقارن، ويتجلّى هذا الأفق من خلال بحوث اهتمّت ببيان صورة الفُرس في كتابات الجاحظ وخاصّة كتابه البخلاء.

تحيلنا المقاربات الصورولوجيّة إلى القول دون تردّدٍ إلى أنّه ليس هناك من خبرةٍ أكثر أهميّةً من العلاقة مع الآخر؛ إذ يتشكّل الطرفان كذوات، وحين يتم الاعتراف بالآخر (بكونه ذاتا) تندفع الذات إلى المشاركة في جهود الآخر في التحرّر من العراقيل التي تمنعه من الحياة الإنسانيّة الكريمة، وهذه الغاية لا يمكن أن تكون فرديةً فقط؛ لأنّ الذات إذا كانت شخصيّة فإنّ العراقيل التي تمنع الإنسان من الحياة باعتباره ذاتًا هي غالبًا ما تكون اجتماعيّة إداريّة سياسيّة اقتصاديّة ...تمارس قهرًا على الذات،

[1]- ترجع بدايات هذا الفرع من فروع الأدب المقارن إلى النّصف الأوّل من القرن التاسع عشر، عندما قامت الأديبة الفرنسية المعروفة»مدام دو ستال» بزيارة طويلة لألمانيا، وذلك في وقت تصاعد فيه العداء وسوء الفهم بين الشعبين الفرنسي والألماني، وأثناء الإقامة فوجئت الأديبة بمدى سوء الفهم والجهل الذي يعاني منه الفرنسيون لألمانيا، رغم الجوار الجغرافي، فقد تحقق لها أن الفرنسيين يجهلون أبسط الأمور المتعلقة بالمجتمع والثقافة والأدب والطبيعة في ألمانيا، فرسموا في أذهانهم صورة لشعب فظ غير متحضر، يتكلم لغة غير جميلة، ليس له إنجازات أدبية أو ثقافية تستحق الذكر، إنها باختصار صورة يرسمها شعب لشعب آخر يعدّه عدوا له! لكن مدام دو ستال اكتشفت عبر رحلتها أن الشعب الألماني يتمتع بمناقب جمة (الطيبة والاستقامة والصدق) كما فوجئت بجمال الطبيعة لاسيما نهر الراين والغابة السوداء، وبغنى الأدب الألماني والمستوى الرفيع الذي بلغته الفلسفة الألمانية. وهكذا كانت محصلة الرحلة التي قامت بها مدام دو ستال إلى ألمانيا كتابا وضعت له عنوانا بسيطا هو «ألمانيا» سعت فيه إلى تصحيح ما في أذهان الفرنسيين من صور مشوهة عن الألمان وبلادهم وثقافتهم، لهذا بإمكاننا أن نعدّ هذا الكتاب بداية لما أصبح يعرف بالدراسة الأدبية للآخر (الصورلوجيا)، انظر: حمود، ماجدة: **مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن**، اتحاد الكتاب العرب، 2000، ص107.

وبالتالي تمتنع هذه الذّات عن التفاعل مع الآخر الذي تراه مدمّرًا لكينونتها [1].

هذا، ولعلّنا لا نجانب الصّواب إذا قلنا إنّ البحث عن صورة الفُرس في كتابات الجاحظ لم يتشكّل بصورةٍ مباشرةٍ داخل درس الأدب المقارن، وإنّما كان موجودًا داخل حقول أدبيّة وبلاغيّة كانت مستقلّة عن الأدب المقارن، ومن ثمّ فقد تمّ البحث عن صورة الفُرس في حقولٍ أخرى نذكر مثلا: [2].

١_ مبحث الصورولوجيا في سياق دراسة الفرق بين العقل العربي وعقل الآخر: (الفارسي):

في قراءةٍ طريفةٍ تخالف المقاربات التي رأت أنّ الجاحظ يشيد بالعرب ويردُّ هجمات الشعوبيّة، رأى الجابري أنّ الجاحظ سلب العرب القدرة على (التّعقّل) من حيث لم يتفطّن لذلك، مستنبطًا ذلك من قوله: «إلا أنّ كلّ كلام للفُرس وكلّ معنًى للعجم فإنّما هو عن طول فكرة وعن اجتهادٍ وخلوةٍ ومشاورةٍ ومعاونةٍ وعن طول تفكّر ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأوّل وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكرة عند آخرهم. وكلّ شيءٍ عند العرب فإنّما هو بديهة وارتجال وكأنّه إلهام، وليس هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكر ولا استعانة، وإنّما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام وإلى رجز يوم الخصام، أو حين يمتح على رأس بئر، أو يحدو ببعير أو عند المقارعة أو المناقلة أو عند صراع أو في حرب، فما هو إلّا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب وإلى العمود الذي إليه يقصد فتأتيه المعاني إرسالاً وتنثال الألفاظ انثيالًا، ثم لا يقيد على نفسه ولا يدسه أحد... وليس

[1]- انظر: **آلان تورين في كتابه «نقد الحداثة»، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة (المصري) بشراكة مع المشروع القومي للترجمة، 1997.** هذا الكتاب يمثل مرحلة جديدة أساسية، بعد «سوسيولوچيا الفعل» و«إنتاج المجتمع» في الإنتاج الفكري لآلان تورين. فقد اعتقد الغرب زمنًا طويلاً أن الحداثة هي انتصار العقل، وتحطيم التّراث، والإنتماءات، واستعمار الخبرة المعاشة بحساب المصالح، ولكن اليوم؛ تتمرّد كل الفئات التي كانت قد خضعت للنخبة المُستنيرة، والعمال المُستعمرين والنساء والأطفال، وترفض أن تطلق كلمة حديث على عالم لا يعترف بخبرتهم الخاصة ويواوجهم إلى ما هو كونى، وذلك بشكل جميل مما يتباهون به مع العقل فيبدون من الآن فصاعدًا كحماة لسلطة تعسفية. فهل ينبغي العصف بهذه السيطرة والإقرار بتنوّع غير محدود للخبرات المُعاشة وكافة أشكال التراث؟ ولكن هذه الاختلافيّة المُفرطة تحمل في ثناياها عدم التسامح والعنصريّة وحروب الدين، والهروب إلى ما بعد الحداثة لا يكشف إلا عن نضوب الإيدولوجية التي تُطابق دائمًا الحداثة والترشيد.

[2]- مسالتي محمد عبد البشير: **الجاحظ في قراءات الدارسين المحدثين**، رسالة دكتوراه، جامعة محمد لمين دباغين سطيف2، ص،204_247_455_394(إلا أننا في الرسالة لم نعتمد التصنيف نفسه).

هم كمن حفظ علم غيره واحتذى على كلّ كلام من كان قبله، فلم يحفظوا إلاّ ما علق بقلوبهم والتحم بصدورهم واتّصل بعقولهم، من غير تكلّف ولا قصد ولا تحفّظ ولا طلب»[1]. يقول الجابري معلّقًا على نصّ الجاحظ السابق: «إنّ الجاحظ الذي ساق ملاحظاته هذه في إطار الإشادة بالعرب ورد هجمات الشعوبيّة ربمّا لم يكن منتبهًا إلى أنّه يسلبهم القدرة على التعقّل بمعنى الاستلال والمحاكمة العقليّة، إنّ العقل العربي حسب الجاحظ قوامه البداهة والارتجال وهو يريد بذلك سرعة الفهم، وعدم التّردّد في إصدار الأحكام، وهذا معناه تحكّم النّظرة المعياريّة التي تؤسّس ردود فعلٍ آنيةٍ، وذلك في مقابل النّظرة الموضوعيّة التي قوامها المعاناة والمكابدة وإجالة النّظر والتي يجعلها الجاحظ من خواص العقل عند العجم من فرس ويونان[2]، غير أنّ الجابري وفي سياق آخر يجمع بين طرح العمري وصمود؛ مبرزًا -في كتابه «بنية العقل العربي»- أنّ الجاحظ/المتكلّم لم يكن معنيًّا بقضيّة «الفهم»، فهم كلام العرب وحسب، بل لقد كان مهتمًّا أيضًا، ولربمّا في الدرجة الأولى -كما يقول الجابري- بقضيّة «الإفهام»، إفهام السامع وإقناعه وقمع المجادل وإفحامه[3].

٢ _ مبحث الصورولوجيا في سياق ربط مفاهيم الجاحظ بالمفاهيم المعاصرة: في كتاب «مفاهيم المجاز بين البلاغة والتفكيك»[4]** نلاحظ أنّ المؤلّف طارق النّعمان يُقدّم لنا عبارات صادمة يصعب قبولها من مثل: استشهاده_في سياق مقارناتي_ بقول الجاحظ: «وليس في الأرض أمّة بها طرق أو لها مسكة، ولا جيل لهم قبض وبسط إلاّ ولهم خطّ... فكلّ أمة تعتمد في استبقاء مآثرها وتحصين منابتها على ضربٍ من الضّروب وشكلٍ من الأشكال، وذهبت العجم على أنّ تقيّد مآثرها في البنيان...

[1]- الجاحظ: **البيان والتبيين**، تحقيق: درويش جويدي، لا ط، بيروت، المكتبة العصرية، 2005، ج3، ص50-49.

[2]- الجابري، محمد عابد: **تكوين العقل العربي**، ط2، بيروت، دار الطليعة، (د. ت)، ص 32.

[3]- انظر: م.ن، ص25.

[4](**)- يعد الباحث كريم الخفاجي قراءة طارق النعمان قراءة تتبّعيّة بوصفها كما يقول «قراءة إشارية تعتمد مجاورة القارئ ما بين نصين قديم وحديث أو إحلاله لمصطلحات نقدية حديثة في خلايا النقد والبلاغة العربية، للدلالة على صحة الاستدلال والنتيجة فإذا دل التابع أبان عن المتبوع ..». انظر: الخفاجي، أحمد رحيم كريم: **التراث النقدي العربي والتقويل الحداثي المعاصر**، رسالة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية/أدب، مخطوط (وقد طُبعت ببيروت)، جامعة بابل، كلية التربية، إشراف قيس حمزة الخفاجي، نوقشت سنة 2009، ص101.

ولذلك لم تكن الفرس تبيح شريف البنيان كما لا تبيح شريف الأسماء إلا لأهل البيوتات... كالعقد على الدّهليز وما أشبه»[1].

للدلالة على أنّ الجاحظ كان على وعيٍ ببعض تقنيّات التّفكيك كـ(الاختلاف) و(الانتشار) و(الإرجاء) و(الكتابة) يقول بعد أن قارب نصًّا جاحظيًّا: «هل نكون مغالين إذا قلنا إنّ الجاحظ هنا في احتياج إلى قراءة دريداويّة بين تصوّره هذا وتصوّر كل من روسو وسوسير وبيرس وشتراوس وياكبسون وهيلمسلف وبارت للعلامة والكتابة؟»[2].

لا شكّ أنّ توظيف الصورولوجيا في هذا السياق ينبع عن خوفٍ من مواجهة الواقع[3]***، بل ونستطيع أن نعزو هذا الالتفات إلى الظروف التاريخيّة التي يمرّ بها العالم العربي في الوقت الحاضر. فالعرب يدركون إدراكًا واضحًا أنّهم متخلّفون عن حضارة العصور لذلك فهم محتاجون إلى الاحتماء بالتّراث لتحقيق التوازن النفسي، فهذا الالتفات يحمل بُعدًا ثقافيًّا نفسيًّا، وكأنّنا نعيد قراءة تراثنا، لا لنكتشف هويّته بنفسه أو تميّزه، وإنّما لنتبيّن شبهه بغيره المتفوّق حضاريًّا لتخفيف كآبة الوعي بالتخلّف[4].

وهكذا، نلاحظ كيف أنّ الباحث اختار نصوصًا ذات طابعٍ صورولوجيٍّ؛ لـربط مقولات التّفكيك بأطاريح الجاحظ النّقديّة، بيد أنّ هذا الإجراء غيّب التّصور المتكامل للمصطلح أو لنقل تحميل النّص التّراثيّ/الجاحظيّ ما لا يحتمل؛ بمعنى أنّ هناك أفقًا منهجيًّا ألسنيًّا يحاول مصالحة الجاحظ مع جاك دريدا؛ إذ تحضر في قراءة طارق النعمان للمدونة النقديّة الجاحظيّة أو لبعض نصوصه، مصطلحات (الاختلاف)، و(الإرجاء)، و(التّأجيل)، و(الحضور)، و(الغياب) ضمن الميدان التّفكيكيّ، و(المؤلف الضّمنيّ)، و(المروي عليه)، و(القارئ الضمني) ضمن السّردية

[1]- الجاحظ، **الحيوان**، م.س، ج1، ص71.

[2]- م.ن، ص212.

[3]- (***)- لمزيد من الأمثلة المتعلقة بنقاد عرب أعادوا قراءة التراث بعد أن اعترضتهم الحداثة، يمكن الاطلاع على كتاب: رزان، إبراهيم: **الاستقبالية العربية للحداثة وما بعدها**، دار الكرمل، 2004، ص 83-88.

[4]- انظر: عياد، شكري: الأدب في عالم متغير، لا ط، القاهرة، دار الكتاب العربي، 1971، ص 22.

لخلق تفسير معاصر لنصوص الجاحظ، ومن ثمّ خلق صورة الجاحظ المفكِّك أو الذي يمارس التّفكيك عن دراية به.

3_ مبحث الصورولوجيا في سياق البلاغة الجديدة

حاول محمد النويري في كتابه الموسوم «البلاغة وثقافة الفحولة - دراسة في كتاب العصا للجاحظ» مقاربة «كتاب العصا» بوصفه نصًّا يتداخل فيه الخطاب الحجاجي، والخطاب الجمالي. يتشكّل الخطاب الأوّل من بنياتٍ حجاجيّة توخّت توصيل رسالة إلى المتلقي وإقناعه بمحتواها، وهي أنّ العرب – بخلاف ما يدّعيه الفُرس– قد نبغوا في البلاغة التي اقترنت عندهم بالشّجاعة والفروسيّة. ويشكّل الخطابَ الآخر حقلٌ من الاستعارات والكنايات والصّور البلاغيّة التي جعلت من النّص أفقًا للتأويل[1]*.

لقد أثبتت قراءة النويري لـ«كتاب العصا» أنّه نصٌّ حجاجيٌّ أدبيٌّ، أو أدبيٌّ حجاجيٌّ[2]. وعلى الرّغم من أنّ النّويري يتوخّى في الأساس إبراز القدرة الحجاجيّة التي تجلّت في دفاع الجاحظ عن استخدام العرب للعصا، إلا أنّه واجه «جملة من الصّور والأشكال التعبيريّة التي لا تنحصر وظيفتها في الاحتجاج لأهميّة العصا وارتباطها بالبلاغة، بل تتجاوزها إلى الوظيفة الجماليّة والتأويليّة. وبذلك اضطرّ إلى التّعامل مع الخطاب التخييلي الذي لم يخلُ من وظيفةٍ حجاجيّةٍ في نسيج نصّ «العصا»، على نحو تعامله مع الخطاب الحجاجي الذي لم يخلُ من وظيفةٍ تخييليّة»[3].

ولعلّنا لا نُجافي الصّواب إذا قلنا إنّ الباحث كان مدركًا –بوجهٍ من الوجوه– لهذا

[1]- (*)-رغم الجهد الجاحظي المتين في الاحتجاج للعصا وتقصي الأخبار والأشعار فإنّ حمادي صمود يرى أن الجاحظ لم يستطع إقناعنا بوجود رابط متين بين صياغة القول والمسك بالعصا، والغالب على الظن في تقدير صمود أنها ممارسة ثقافية احتجب لطول العهد سبب بروزها وغرض الدفاع عند المؤلف حاد به عن محاولة الوقوف على ذلك الدافع فيبقى بحثه في إطار ما حدده المطعن ذاته: البحث عن السبب بين الكلام والعصا. حمادي صمود: **التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراءة**، ط3، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2010، ص223.

[2]- انظر: النويري، محمد: **البلاغة وثقافة الفحولة**، لا ط، منوبة تونس، منشورات كلية الآداب، سنة 2003، ص12.

[3]- مشبال، مشبال: **البلاغة والسرد، جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة عبد الملك السعدي، تطوان- المغرب، 2010، ص 142.

الإشكال، عندما أشار إلى أنّ الجاحظ في حجاجه، سلك اتّجاهين مستقلّين ولكنّهما ينتهيان إلى غايةٍ واحدة، وهي الدّفاع عن مكانة العصا في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة. الاتّجاه الأوّل رمزيّ؛ أي النّظر إلى العصا باعتبارها «سيما» وعلامة تميّز الأمّة العربيّة عن غيرها من الأمم؛ فوظيفتها لا تتعدّى في هذا التّفسير الدّلالة الرّمزيّة باعتبارها علامةً تسم جسم العربيّ لتعرّف به وتميّزه، أو الدلالة الاستعاريّة التي تنطوي عليها استعمالاتها في الثّقافة العربيّة. ولأجل ذلك سلك الباحث في قراءته لنص العصا، مسلك تأويل جملةٍ من الصّور البلاغيّة والاستعمالات الاستعاريّة التي احتوت لفظ العصا من قبيل: «صلب العصا» و«لين العصا» و«لا ترفع العصا عن أهلك» و«عصا المسلمين» و«عصا الدين» و«شق عصا المسلمين» و«إياك وقتيل العصا»، وصورة «حمل العصا وإلقائها»؛ حيث أفضى به تأملها إلى مجموعة من الدلالات الاستعارية والقيم الدينيّة والاجتماعيّة والحضاريّة والإنسانيّة. إذ تدل هذه الصّور على جملةٍ من القيم كالحذق وجودة السياسة والحزم الرفيق والتلاحم والتكافل والسيادة والفحولة والشهامة والقوة والمكابدة والشوق والذكورة[1].

وفي مقاربةٍ أخرى أجرى الباحث أحمد بن محمد أمبيريك في دراسته الموسومة بـ صورة بخيل الجاحظ الفنّيّة من خلال خصائص الأسلوب في كتاب البخلاء»[2] إحصاء؛ حيث أحصى جميع أسماء الأعلام الواردة في البخلاء، بغضّ النّظر عن قصص البخل، فلاحظ أنّ الأصمعي قد احتلّ «المرتبة الثالثة في نسبة الورود في الكتاب، وذلك بعد النبيﷺ وعمر بن الخطاب، كما احتلّ سهل بن هارون الدرجة الرابعة...»[3]، كما لاحظ ورود لفظ الجلالة لديه أكثر من أيّ اسم علم. وهذا دليل كما ترى الباحثة ماجدة حمودة[4] على استغلال الخطاب الدّيني الإسلامي من قبل

[1]- انظر: النويري، محمد، **البلاغة وثقافة الفحولة**، م.س، ص92-72 وص137-133. إنّ الدلالات التي استبطنها الباحث في هذا السياق إنما هي دلالات تكشف أن «كتاب العصا» يشمل خطابا جماليا يتطلب التواصل معه التأويل وتخطي الدلالات الأولى.

[2]- بن محمد أمبيريك، أحمد: **صورة بخيل الجاحظ الفنية من خلال خصائص الأسلوب في كتاب البخلاء**، دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية) بغداد والدار التونسية للنشر، سنة 1986.

[3]- م.ن، ص66.

[4]- حمود، ماجـدة، **مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن اتحاد الكتاب العرب**، م.س، ص129.

البخلاء، وبذلك يعلن الجاحظ انتماء بخلائه إلى المجتمع الإسلامي فلا يصمهم بالكفر، حين خرجوا عن عادات المجتمع السائدة وقيمه العليا، مما يدلّ على مدى تفتّح فكر المؤلّف، وقد رأى محمد مشبال أنّ قراءة الباحث أحمد بن محمد أمبيريك «طرقت باب البلاغة دون أن تفلح في تفسير الوظائف البلاغيّة الجماليّة للنص الجاحظي، ومن ثمّ فقد قدّم الباحث جملةً من الاعتراضات على منهج الباحث نجملها في النقط الآتية [1]:

كشف منهج الباحث أزمة الأسلوبيّة الشعريّة عندما تتصدّى لتحليل نصوص سرديّة؛ فقد اعتمد في تحليله الصّور الجزئيّة المجتثّة من سياقها النّصّي، وكأنّه قد حصر اهتمامه في تقنين القواعد وصياغة المعايير دونما تفسير للصور أو تواصل مع ما تحتويه النّصوص من إمكانات فنّيّة. تجلّى ذلك على سبيل المثال في تناوله لأسلوب المقابلة[2]*، حيث لم يتجاوز حدود استخلاص الوظائف البلاغيّة الضّيّقة ولم يخرج عن نطاق معايير بلاغة الشّعر.

لا تنتمي النصوص المعتمدة في التحليل إلى نوعٍ أدبيٍّ واحد؛ فمادة التحليل مستقاة تارة من رسائل البخلاء وأقوالهم وتارة أخرى – وإن كانت قليلة – من نوادر الأفعال أو النوادر السرديّة، وهو ما يفيد أنّ الباحث غير معنيٍّ ببلاغة السّرد أو بلاغة النادرة، بل غايته البلاغة العامة، أو بلاغة الخطاب، ولأجل ذلك كانت الرسائل والأقوال المادة الأقرب إلى طبيعة منهج الدراسة.

تدلّ «صورة البخيل الفنّيّة» في نهاية التحليل، على مجموع أفكار البخيل ومبادئه واعتقاداته، إنّها – وفق منظور الباحث – مفهوم عام غير مرتبط بالتكوين الفنّي للنّصّ [3].

وهكذا انتهى محمد مشبال إلى بيان أنّ الباحث محمد أمبيرك لم يتخلّص من

[1]- مشبال، محمد: **بلاغة النادرة**، لا ط، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 2006، ص20.

[2]- (*)- المقابلة هي الجمع بين أكثر من ضديـن، أو الجمع بين معنيين متضادين في الكلام.

[3]- انظر: أحمد بن محمد أمبيريك، **صورة بخيل الجاحظ الفنية من خلال خصائص الأسلوب في كتاب البخلاء**، م.س، ص 97.

سيطرة موضوع البخل على منهج تحليله، بدل الصورة بمفهومها الجمالي والبلاغي، ولأجل ذلك لم يستغرب محمد مشبال تلك الخلاصة التي انتهي إليها البحث، وهي أنّ الصراع بين البخلاء والأسخياء يشكّل لبّ الكتاب وجوهر موضوعه[1]، ألاّ تتناقض هذه الخلاصة الموضوعاتيّة مع المنهج المعلن عنه في عنوان الكتاب؟

ب ـ الجاحظ صورولوجيا: قراءة في كتاب الباحثة ماجـــــدة حمـــود: «مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن»

يتيح لنا الأفق المقارني-الصورولوجي الذي اعتمدت عليه الباحثة: ماجـــــدة حمـــود في كتابها مقاربات تطبيقيّة في الأدب المقارن معرفة الشخصيّة الفارسيّة أو بتعبير دوستويفسكي معرفة الإنسان في الإنسان، وهذا أمرٌ بديهيٌّ انطلاقًا من كون الآخر_الفُرس كان شريكًا في بناء الحضارة العربية، هذا وقد رامت الباحثة تحقيق الانفتاح على الآخر (الفرس) أي التوازن في الرؤية بين الناحية الفكريّة والجماليّة عطفًا على مرمى تقديم فهم للحاضر (بتناولها نموذجًا من الماضي) يستند على أسس قويمة للعلاقات العربيّة الإيرانيّة.

تتنزّل دراسة الباحثة في سياق اعتبار سرد البخلاء يحيلنا إلى «ممكنات جديدة كانت خفيّةً في فهم التّاريخ...لأنّ النّصوص لا توجد في فراغٍ مكتفيةً بعزلتها الرّائعة عن السّياقات الاجتماعيّة والتاريخيّة»[2]، وهكذا، تتيح لنا الدّراسات المقارنة حسب الباحثة «معرفة ذواتنا والثقة بأنفسنا؛ إذ نستطيع أن نستجلي عبرها الدّور الذي قامت به حضارتنا الإسلاميّة في بناء الحضارة الإنسانيّة، فنكتشف أنّنا لم نكن عالة على الآخر، بل على النقيض كان هذا الآخر عالةً علينا، لذلك نستطيع اليوم أن نرى أنفسنا بموضوعيّةٍ عبر مرآة الدّراسات الأدبيّة المقارنة، فنرى مدى ما أصاب هذه الصّورة من تشوّه أو جمال» [3].

[1]- أحمد بن محمد أمبيريك، **صورة بخيل الجاحظ الفنية من خلال خصائص الأسلوب في كتاب البخلاء**، م.س،، ص117 - 118.

[2]- ماجدة حمود، **مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن**، م.س، ص129.

[3]- م.ن، ص6.

ب_1 الأفق المقارن ومأزق المماثلة

هذا، وقد كثرت القراءات والدّراسات حول سرد الجاحظ منذ عهد الروّاد حتى اليوم، وحاولت السعي إلى تأسيس مفهومٍ نظريٍّ وتطبيقيٍّ له، ولعلّ أبرز ما يُؤخذ على حركة النّقد العربي الحديثة أنّها لم تستطع أن تؤصّل نظريّةً نقديّةً عربيّةً شاملةً؛ إذ ما زالت أكثر طرائقها العلميّة فرديّةً، أو قاصرةً، أو ضعيفةً[1]، والنّصّ الأدبي -أيًّا كان زمنه- يبقي يمثّل صورة التجربة الإبداعيّة في مادة الاتصال بين المبدع (المؤلّف الأوّل والقارئ الأوّل) وبين المتلقّي (المؤلّف الثاني والقارئ الثاني). وكلّنا يرغب لسرد الجاحظ في الانطلاق من أسْر القيد إلى فضاء الحريّة وحيويّتها، ومن احتجابه وراء الماضي إلى تنفس أفق الحاضر، والوجود الإنساني؛ وهو يقدّم ذاته للأجيال على أنّه إبداعٌ فنيٌّ أوّلاً، ورسالة تعبّر عن أفكار الجاحظ وتاريخ الثقافة العربية ولا ينفصل عن العصر والمجتمع والطبيعة؛ أي عن الوسط الذي نشأ فيه ذلك السرد ثانيًا. وأتوخّى لقرّاء السّرد الجاحظي ها هنا ألاّ يغرقوا في حدود المصطلحات الفنيّة، وضبابيّة الحركة النّقديّة؛ وعموميّة الحدود الزمانيّة والمكانيّة، ومحدوديّة المناهج النّقديّة والأدبيّة التي تنفرد بدراسته...

ولعلّنا لا نجانب الصّواب إذا قلنا إنّ الفحص المقارني بما هو فحصٌ نقديٌّ معقلنٌ لكتاب الجاحظ أعاد إبراز الجميل والمفيد، كما أبرز المسيء لأذواقنا والمشوّه لبناء شخصيتنا[2]، بيد أنّ الباحثة وهي تُعيد قراءة سرد الجاحظ من منظورٍ صورولوجيٍّ وقعت في مأزق المماثلة، وما نقصده بالمماثلة ها هنا هو تلك المقاربات التي تجعل من الأدب القديم يسقط ضحيّة نموذجيّة الأدب الحديث (من منظور صورولوجي)، تارة عندما يجد فيه الباحث ما كان يجب أن يلقاه، وتارة عندما لا يجد فيه ما كان يبتغيه؛ في الحال الأولى-القراءة التي تنظر إلى الأدب القديم بما هو أدب ناشئ في طور النمو- يتمّ إلغاء خصوصيّة الأنواع القديمة ومغايرتها لمصلحة أدب يتعالى على الزّمان والمكان، ولمصلحة قيمٍ كونيّةٍ تبتلع الخصوصيّة الجماليّة التّاريخيّة لآداب الأمم والحضارات، وفي الحال الثّانية-القراءة التي تنظر إلى الأدب باعتبار ما

[1]- انظر: النويهي، محمد: **ثقافة الناقد الأدبي**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1949، ص4 و6 و32.

[2]- حمود، ماجـدة: **مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن**، م.س، ص6.

ينبغي أن يكون عليه- يتم إلغاء هذه الأنواع واستبعادها كليّةً لمصلحة أنواعٍ أفرزتها ثقافاتٌ حديثةٌ وآدابٌ جديدةٌ. إنّ القراءة القائمة على المماثلة هي قراءة «منحازة إلى النّموذج الجماليّ الأدبيّ الحديث، تستخدمه أحيانًا معيارًا تعيد في ضوئه صياغة أنواع أدبيّة قديمة، وتستخدمه أحيانًا معيارًا لمحاكمة هذه الأنواع واستبعادها» [1] تقول:» نجد في كتاب البخلاء ملامح للقصّة القصيرة، لعلّ أهمّها تصوير الشخصيّة بأبعادها الجسديّة والفكريّة (التي لحظناها قبل قليل) كما لاحظنا عناية الجاحظ بتصوير أبعاد الشّخصيّة النّفسيّة تصويرًا دقيقًا»[2].

إذ نلحظ أنّ المقارنات غير المتكافئة بين السّرد الجاحظي/القديم والنثر الحديث، هي خطّة اعتمدت عليها الباحثة صراحةً أو ضمنًا في ثنايا دراستها، وكان النّثر الجاحظي كثيراً ما يقع ضحيّة هذه الخطّة التي لا تبحث فيه عن خصائصه الذاتيّة بقدر ما تفرض عليه خصائص نموذجٍ جماليٍّ غريبٍ عنه. وتقول أيضًا: يلاحظ المتتبّع لقصص بخلاء الجاحظ التّنوّع في أسلوب تقديمها بين القصّة القصيرة (بالمفهوم المعاصر) والنادرة والفائدة اللغويّة والشّعريّة، كما يلاحظ وجود قصص لا يمكن أن نعدّها قصصًا عن البخل حسب مفاهيم عصرنا الحديث، مما انعكس على السّمات الشّخصيّة لبخلاء الجاحظ وسلوكهم، فتميّزوا أحيانًا بسماتٍ محبّبة، لذا لا نستطيع أن نلحق بهم دلالات مكروهة لهذه الصّفة وفق مفاهيمنا اليوم، نظرًا لتصرّفاتهم التي لا تدلّ على البخل والأنانيّة دائمًا (فالبخيل لدى الجاحظ يقيم الولائم في بيته، وإن كان يشترط شروطًا وكذلك يقدّم هدايا، وهو صاحب أنفةٍ وكبرياء يرفض أن يستعيد ماله إذا حاول أحدهم إهانته ووصفه بالبخل كقصّة أبي سعيد المدائني التي سنتعرّض لها بعد قليل) [3].

[1]- التهامي العلمي، عبد الواحد: **قراءة السرد العربي القديم بين وهم المماثلة ومبدإ المغايرة**، مجلّة عالم الفكر، العدد 1 يوليو-سبتمبر 2012، المجلّد 41، ص 75. بمعنى أنّ هذا النّمط من القراءة، يتّصف بالمعياريّة والهيمنة والإقصاء؛ فكثير من الأنواع السّرديّة القديمة لم تحظ بالتّقدير بسبب ما كانت تقوم عليه من مكوّنات تتعارض مع التّوجّه الجماليّ لمفهوم الأدب الحديث.. بمعنى أن مثل هذه القراءات لا تراعي الفروق البلاغية النوعية بين القص القديم وفنون القصة الحديثة، ولا تقيم التفاعل المطلوب بين الأفق البلاغي السردي القديم والأفق البلاغي السردي الحديث.

[2]- حمود، ماجـــــدة، **مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن**، م.س، ص142.

[3]- م.ن، ص144.

إنّ قراءة الباحثة الّتي جعلت الأدب الحديث معيارًا لأدبيّة الأدب القديم من أفقٍ صورولوجيٍّ أنتجت نمطًا قرائيًّا تقريظيًّا لكتاب البخلاء بحجّة استيعابه لجملةٍ من معايير الأدب الحديث أو تجسيده بمبدإ المماثلة. وهذا ما جعل المقاربة تتبنّى مبدأ المماثلة، أي البحث عن نظيرٍ تراثيٍّ للأنواع الحديثة.

لقد توخّت الباحثة من قراءتها الوقوف على قصص الجاحظ واستخراج ما فيها من خصائص من حيث الموضوع ومن حيث التّعبير والأسلوب. لقد قرأت الباحثة نوادر البخلاء باعتبارها متوفّرةً على عناصر القصّة كالشّخصيّات والحوار، والأحداث، والمكان، والزّمان، والتّصوير النّفسيّ للشّخصيّات، والحبكة القصصيّة. نذكر على سبيل المثال قولها: إلى جانب السّرد القصصي برز الحوار الذي أضفى حيويّةً على فضاء القصّة، كما منحها بُعدًا واقعيًّا [1] وقولها أيضًا: كما يلاحظ أنّنا نجد في كتاب البخلاء ملامح من الفنّ المسرحي تقف إلى جانب الفنّ القصصي[2].

وهكذا، قامت الباحثة بتحليل مجموعةٍ من نوادر البخلاء الّتي رأت أنّها تتوفّر على مواصفاتٍ كثيرةٍ من فنّ القصّة، كالتّصوير الدّقيق، والشّخصيّات، والحوار، وعنصر التّشويق والمفاجأة، وغيرها من العناصر الفنّيّة. وهكذا لاحظنا أنّها لم تترك مصطلحًا واحدًا من مصطلحات بلاغة القصّة الحديثة لم تذكره؛ وهكذا فقراءة الباحثة كما وقفنا عليه كشفت عن تصوّرٍ يقيم تطابقًا بين القصّة القصيرة الحديثة وبين القصص القديم على الرّغم من الاختلافٍ الشّاسع بين هذين الجنسين؛ وهذا التّماثل بين الجنسين – الّذي انطلقت منه الباحثة – كان مسؤولاً عن إسقاطه لمعايير القصّة الحديثة والقصّة القصيرة على قصص الجاحظ، وقد صرفها هذا التّماثل عن التماس وجوه الاختلاف بين الجنسين أو عن أيّ فحصٍ للسّمات المميّزة للقصص القديم.

ب_٢ الصورولوجيا إجرائيًا: الاستراتيجيات الصورولوجيّة (استراتيجيا الاسم والصفة):

لبيان استراتيجيات الجاحظ في بيان صورة الآخر-الفُرس ذهبت الباحثة إلى

[1]- حمود، ماجدة، **مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن**، م.س، ص144.

[2]- م.ن، ص149.

الاعتماد -ابتداء- على المقاربة الإحصائيّة، ومن ثم فقد رأت أنّ الجاحظ أهمل أسماء كثيرةً؛ تفاديًا للإحراج، مستثنيةً ها هنا بعض الأحاديث التي لا بدّ _في رأي الجاحظ _ من ذكر أسماء فيها، فـ«ليس يتوفر حسنها إلّا بأن نعرف أهلها» كما بيّنت الباحثة كذلك أنّ الجاحظ أحيانًا يسمّي اسم صديقه «إذا كان مما يمازح بهذا، ورأيناه يتظرّف ويجعل ذلك الظرف سلمًا إلى منع شينه، قال الجاحظ لرجل يُدعى عبد الله قد رضيت بأن يقال: عبد الله البخيل؟ قال: لا أعدمني الله هذا الاسم! قلت: وكيف؟ قال: لا يقال فلان بخيل إلا وهو ذو مال، فسلّم لي مالي وادعني بما شئت! قلت ولا يقال: فلان سخي إلا وهو ذو مال، فقد جمع الحمد والمال، واسم البخل يجمع المال والذم، فقد أخذت أخسّهما وأوضعهما. قال: وبينهما فرق. قلت: فهذه. قال في قولهم بخيل: تثبيت لإقامة المال في ملكه، وفي قولهم سخي: إخبار عن خروج المال من ملكه، واسم البخيل اسم فيه حفظ وذم، واسم السخي فيه تضييع وحمد»[1].

تعلّق الباحثة على النّص السّابق بقولها: «تحوّلت صفة (البخيل) إلى لقبٍ لعبد الله يفتخر به، ويدافع عنه بحماسة، لنلاحظ الدلالة الموحية لاسم (عبد) فالبخيل لا يأنف أن يكون عبدًا للبخل، كما هو عبد لله تعالى! يخترع نظريّة في البخل ويدافع عنها بإبعاد الدلالات السلبيّة وذكر الدلالات الإيجابيّة، ليجد العزاء فيها والمفخرة، وهو في المقابل يهدم صرح الكرم بتركيزه على الدلالات السلبيّة وإهماله الإيجابيّة، وبذلك يصبح البخيل صاحب مذهبٍ في الحياة وفي الفكر» أيضًا[2].

هذا، وقد لاحظت الباحثة بعد إجراءٍ إحصائيٍّ لأبطال قصص البخلاء أنّ عددهم: بلغ حوالي أربعين بخيلاً من العرب والفُرس، منهم عشرة بخلاء من الفُرس وثلاثون من العرب. كما استنتجت الباحثة موضوعيّة الجاحظ: فالعربي (الأصمعي) قد يذكر لديه في باب البخل أكثر من الفارسي (سهل بن هارون) إذا يمكننا القول بأنّ ذكر الجاحظ لأسماء البخلاء ليس من باب التشهير أو تشويه صورة أمّة دون أخرى، وإنّما رصد لظاهرةٍ اجتماعيّةٍ باتت منتشرةً في عصره، وتقديمها بأسلوبٍ يجمع المتعة والفائدة.

[1]- الجاحظ: **البخلاء**، تحقيق: طه الحاجري، ط7، القاهرة، دار المعارف، 1971، ص 114.

[2]- حمود، ماجــدة حمود، **مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن**، م.س، ص128.

عطفًا على هذا، فقد قادها البحث إلى بيان أنّ الجاحظ قلّما يكون راويًا للقصّة وبطلاً مشاركًا في أحداثها، فهو في أكثر الأحيان يتّخذ صفة الراوي المحايد، الذي ينقل عن الآخرين أحداث قصّته، فنجده يقول: «قال أصحابنا»، «حدثني عمرو بن نهيوي»، «حدثتني امرأة تعرف الأمور»،...إلخ. وبذلك يوحي للمتلقي بحياديّته التامة، فهو يجمع القصص والنوادر من ألسنة الرّواة الآخرين الذين سمعوها أو شهدوها بأنفسهم، أو كانوا أحد أبطالها، فيضفي المصداقيّة الواقعيّة على قصصه[1].

هذا، وقد وقفت الباحثة أمام نصّ للجاحظ يمدح فيه سهل بن هارون: «كان سهل سهلاً في نفسه عتيق (جميل) الوجه، حسن الإشارة، بعيدًا عن الفدامة (العي) تقضي له بالحكمة قبل الخبرة وبرقّة الذّهن قبل المخاطبة وبدقّة المذهب قبل الامتحان وبالنبل قبل التكشّف». وبمنطقٍ صورلوجيٍّ بيّنت أنّ هذا النّصّ يُحيلنا إلى أنّ الجاحظ لم يكن _حين تحدّث عن بخلٍ ابن هارون_ متحاملاً عليه، فقد ذكره إلى جانب العرب الذين اتّصفوا بالبُخل في كتابٍ واحدٍ، كما ذكره إلى جانب العرب الذين اتّصفوا بالبلاغة، فقد امتزج العرب بالأمم الأخرى تحت راية الثقافة العربية الإسلاميّة، واستطاع الجاحظ أن يقدّم لنا صورةً أمينةً لهذا التّمازج الذي لم يكن تمازجًا ظاهريًّا، وإنّما اتّصل بأعماق النّفس الإنسانيّة فتجلّى بأدبٍ جديدٍ ينتمي لروح الإسلام.

لقد انتهت الباحثة إلى بيان وحدة الثّقافة العربيّة الفارسيّة في العصر العباسي، فرسالة سهل بن هارون إلى بني عمّه من آل رهبون (حين ذمّوا مذهبه في البخل، وردّوا عليه بعد أن تتبّعوا كلامه في الكتب) كتبت ببلاغةٍ عربيةٍ، عطفًا على كون صاحبها -سهل بن هارون- يستشهد فيها بأحاديث الرسول (ص)، وبأقوال الخلفاء والتابعين الذين عُرفوا بالتّقشّف والزّهد، وفي المقابل نجد العرب يردّدون أقوال الفُرس وخاصّة سهل بن هارون.

ويمُكننا القول إجمالاً ها هنا: إنّ مقارنات الجاحظ بين آداب الأمم الأربعة الكبرى في عصره، لم تكن مبنيّةً على منهج، بل اعتمدت على أفكارٍ متعدّدةٍ، والثّابت أنّ الجاحظ لم يكن معاديًا للثّقافات الأجنبيّة، ولم نلتمس شيئًا من الاستعلاء في آرائه.

[1]- حمود، ماجـدة حمود، **مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن**، م.س، ص130.

ومن ثمّ فهو مثلاً لم يقصد ذمّ العنصر الفارسي، بل ذكر أيضًا محاسنهم، كما تحدّث كذلك عن البُخلاء من العرب في عصره، يقول د. الطاهر مكي: «كان الجاحظ يقاتل الشعوبيّة اتّجاهًا سياسيًّا، لكنّه لم يكن معاديًا للثقافات الأجنبيّة، ولا يستطيع أحد أن يتّهمه بالتّعصّب أو بقصر النّظر أو بضيق الأفق»[1].

فالصورة التي رسمها الجاحظ عن الفُرس والأتراك نبعت من مشكلات الجاحظ مع نفسه، ومشكلات العرب في مواجهة الآخر، لذلك لبّت صورة الفُرس والأتراك في كتاب البخلاء حاجاتٍ نفسيّةً أو فنيّةً أو اجتماعيّةً ....ونتصوّر أنّ الدّراسات التي اهتمّت بمبحث الصورولوجيا في كتاب البخلاء كان الأحوط بها (قبل أن تبدأ بحثها في صورة الآخر) أن تعيد فحص موقفها الفكري ومنظومة قيمها، أي امتلاك القدرة على النّقد الذّاتي تجاه ممارساتها الثّقافيّة وتأمّلاتها الفكريّة، كي تستطيع دراسة صورة الآخر التي تكوّنت في الماضي من أجل فهم الحاضر والتأسيس لمستقبلٍ أفضل.

ثالثاً: الجاحظ في المقاربة الاستشراقيّة: (شارل بيلا قارئًا للجاحظ)

الجاحظ هو«الكاتب العربيّ الأكثر استحقاقًا لماهيّة الإنسيّة»[2].

إنّ الذي ينبغي أن نبقى على ذكر منه هو أنّ الاستشراق الفرنسي هو الأكثر فهمًا وقربًا من الشّرق، بحكم الطبيعة التوسّعيّة الاستعماريّة لفرنسا خلال القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وهو ما مكّنها من التّفوّق على باقي المدارس الاستشراقيّة في معرفة العرب والمسلمين واستيعاب ثقافتهم، رغم أنّ معظم النّشاط الاستشراقي الفرنسي كانت له أبعاد سياسيّة استعماريّة ظالمة.

لعلّنا لا نجانب الصّواب إذا قلنا إنّ اهتمام شارل بيلا بالجاحظ -اهتمام الغرب بالمشرق عمومًا- ينبع من رغبتة في الهروب خياليًا من مجتمعه الصّناعي الذي تسود فيه قوانين العقلانيّة والتقنيّة الآليّة والإدارة الشاملة الفعّالة إلى مجتمعٍ عربيٍّ غير صناعيٍّ متأخّر تقنيًّا، يتخيّل شارل بيلا الأوروبي أنّه وجد فيها قدرًا أكبر من التحرّر من

[1]- مكي، الطاهر: **في الأدب المقارن، دراسات نظرية وتطبيقية**، ط3، القاهرة، دار المعارف، 1997، ص22.

[2]- شارل بيلا: الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، م.س، ص5-4.

قيود المدينة، في هذه الحالة تكون الصورة التي رسمها شارل بيلا للجاحظ (ولمدينة البصرة وبغداد) إيجابيّة قد تبلغ حدّ التمجيد.

إنّ أيّ قراءة لا تبدأ من فراغٍ، بل هي قراءةٌ تبدأ من طرح أسئلةٍ تبحث لها عن إجاباتٍ، وسواء أكانت الأسئلة التي تتضمّنها عمليّة القراءة صريحة أم مضمرة، فالمحصلة في الحالتين واحدة، وهي أنّ طبيعة الأسئلة تحدّد للقراءة آليّاتها، ويكون الفارق بين السّؤال المُعلن والسّؤال المضمر: أنّ آليّات القراءة في الحالة الأولى، تكون آليّات واعية بذاتها، وقادرة على استنباط أسئلة جديدةٍ تقوم بدورها بإعادة صياغة آليّات القراءة، وبذلك تكون القراءة منتجةً. أما آليّات القراءة في حالة السّؤال المضمر فتكون آليّاتٍ مضمرةً بدورها، تتظاهـر غالبًا بمظهر الموضوعيّة لإخفاء طابعها الأيديولوجيّ النّفعيّ، وتقع من ثمّ في أسر ضيق النّظرة والتّحيّز عن المشروع. وأحيانًا ما تتعقّد القراءة فتطرح بعض الأسئلة وتضمر بعض الأسئلة، وعلى ذلك تزدوج آليّاتها وتتناقض، فتكون قراءةً منتجةً على المستوى الجزئيّ، ومتحيّزةً أيديولوجيًّا على المستوى الكليّ العام. وإذا تحدّدت إشكالات القراءة في بعديّ اكتشاف الدّلالة والوصول إلى المغزى تتحدّد إشكالات التّأويل في طبيعة الأسئلة التي تصوغها القراءة انطلاقًا من الموقف الحاضر وجوديًّا ومعرفيًّا.

أ_ الأفق التاريخي/السياقي وكسر القيم الفنيّة:

القراءة الاستشراقيّة في معظمها تتجاهل الأثر بحثًا عن المؤثّر، فلا نجد في الغالب متابعة للنّصوص الأدبيّة والآثار الفنّيّة من الناحية البنيويّة الجماليّة، ولكنّنا نقف في معظم الأحيان على قراءاتٍ تستخدم النّصّ مطيّةً للبحث عن حقائق (خارج نصيّة)، كسيرة الكاتب أو ثقافة عصره، أو ظروف إنتاج النّصّ وما إلى ذلك من سياقاتٍ، عبر جملةٍ من المناهج، التي تخدم هذا الغرض، كالمنهج التاريخي، والمنهج النفسي، والمنهج الاجتماعي، والمنهج الحفري (الأركيولوجي) وغيرها، وهي مناهج لا تعكس القيمة الفنّيّة والعلميّة لموروثنا الأدبي بقدر ما تحوّله إلى وثيقةٍ تبحث في مؤثّرات هذا الموروث.

والحاصل أنّ شارل بيلا لم يخرج عن هذا النّسق التأليفي، ففي كتابه« الجاحظ في

البصرة وبغداد وسامراء» نلمس بوضوح النّقد التّاريخي (اللانسوني)؛ حيث تنطلق قراءة شارل بيلا للجاحظ-بوصفها مقاربةً سياقيّةً- من نقطة الاهتمام بما حول النّصّ الجاحظي، كالحقبة التاريخيّة التي عاش فيها وما لها من أثرٍ فيــه، ومن شأن هذا المنهج دراسة السّياق وما يتعلّق به، ويمكن أن نسم منهج الباحث بـ «التفسير»؛ لأنّه سعى إلى تفسير النّصّ بتفسير سياقه، ومن ثم ركّز الباحث في كتابه الموسوم بـ «الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء» على مجموعة العوامل التي تُؤثّر في اتّجاه نصوص الجاحظ، وفي تشكيلها، وفي ظهورها، «فالسياق العام للأثر الأدبي أو النّصّ هو المجتمع والتاريخ»[1].

إنّ الفاحص لقراءة بيلا يلحظ أنّها تُغيّب كلّيًّا القارئ من حيث هو أداة وطرف أساسُ في إنتاج المعنى الذي يحمله النّص، فهي تراهن على المعنى الواحد بدل المعنى المتعدّد والمتنوّع مع الاحتكام إلى السّياق والظّروف المحيطة بمقولات الجاحظ، والتي تعدّ الأصل حسبه في إدراك القصد الجاحظيّ، وسنحاول في هذا السّياق أن نناقش بعض آراء بيلا حول الجاحظ.

لقد كان بوسع الباحث شارل بيلا -كي يكون بحثه وافيًا كاملاً- أن يفحص حياة الجاحظ في مرحلتيها (البصريّة والبغداديّة)، بيد أنّه أحجم أمام طول البحث وتشعّبه، فقصر بحثه على مرحلة البصرة، ومن ثمّ فقد اشتملت دراسته للجاحظ، على كلّ ما له علاقة بمدينة البصرة، منذ القرن الأوّل الهجري حتى زمان الجاحظ من النواحي الاجتماعيّة والأدبيّة والفكريّة والاقتصادية، مع حرصه على إظهار التّفاعلات التي عملت على بناء شخصيّة الجاحظ، وذهنيّته الجبّارة، وينبغي التأكيد على الملاحق التي أضافها مترجم الكتاب (إبراهيم الكيلاني)، وهي:

بحث بعنوان: الجاحظ في بغداد وسامراء، عثر عليه المترجم في مجلة الدراسات الإسلاميّة التي تصدر في روما.

محاضرة بعنوان: أصالة الجاحظ، (وهي عبارة عن محاضرة ألقاها شارل بيلا في المغرب).

[1]- حجازي، سمير سعيد: **قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر**، ط1، دار الآفاق العربية،2001، ص41.

أما بالنّسبة لمسرد الكتاب فقد جاء مكوّنًا من تمهيد، ثم ذكر للمصادر التي استقى منها بيلا مادته، وبعدها نجد ستة فصول، هي على النحو الآتي:

الفصل الأوّل بعنوان: البصرة في القرنين الأول والثاني

الفصل الثاني بعنوان: الجاحظ في البصرة

الفصل الثالث بعنوان: الوسط الديني والسني

الفصل الرابع بعنوان: الوسط الأدبي

الفصل الخامس بعنوان: الوسط السياسي الديني

الفصل السادس بعنوان: الوسط الاجتماعي

يقول الباحث شارل بيلا مبرزًا نهجه السياقي: «إنّنا لا نستطيع دراسة الجاحظ من (الداخل) بل من الجائز دراسته من (الخارج) على اعتبار أنّ أغلب آثاره هي أبعد من أن تكون نتيجة هواية كاتب واعٍ لموهبته، بل هي مشروطة بحوادث ذوات طبائعَ متنوّعةٍ، لذلك يجب التفتيش عن الفرصة والدّوافع في الحالة الفكريّة والاجتماعيّة والدّينيّة والسياسيّة السائدة حينئذ، كما يجب التنقيب في ظروف حياته الخاصّة التي دفعته إلى كتابة رسالة الجد والهزل، والفارق بين العداوة والحسد وعندها يصبح التوقيت الزّمني لآثاره أمرًا لا غنى عنه»[1].

يحيلنا نصّ شارل بيلا دون تردّدٍ إلى مجموعةٍ من القراءات النّقديّة العربيّة التي تأثّرت بمنهج بيلا في فحص الخطاب الجاحظي من منظورٍ سياقيٍّ[2]* لعلّ أبرزها:

[1]- شارل بيلا، **الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء**، م.س، ص16.

[2]- (*)- هي التي تنطلق من نقطة الاهتمام بما حول النّصّ كالمؤلّف أو الحقبة التّاريخيّة التي عاش فيها وما لها من أثر فيه، ومن شأن هذه المناهج دراسة السّياق وما يتعلق به، ومن أبرزها المنهج التاريخي، الاجتماعي، النفسي وغيرها وهي جميعًا يمكن أن نسمّيها «تفسيرية»؛ لأنّها تسعى إلى تفسير النّصّ بتفسير سياقه ويعرف الباحث حجازي السياق (Le contexte) بقولـه: «مفهوم يشير إلى مجموعة العوامل التي تؤثّر في اتّجاه النّص، وفي تشكيله، وفي ظهوره، فالسياق العام للأثر الأدبي أو النّصّ هو المجتمع والتاريخ». حجازي، سمير سعيد: **قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر**، م.س، ص41.

قراءة جميل جبر «الجاحظ في حياته وأدبه وفكره»[1]*، وأطرف من مثّل هذه القراءات في حدود اطّلاعنا شوقي ضيف من خلال كتابه «البلاغة تطوّر وتاريخ»، الذي يُعدّ مدرسة قائمة الذات/مدرسة التّمهيد في المنظومة العربية.

ولقد كان لملاحظات بيلا حول الجاحظ أثرٌ في الدّراسات العربيّة، فالباحث صالح بن رمضان في مقاربته الموسومة بـ «أدبيّة النّصّ النّثري عند الجاحظ» إنّما يطوّر ملاحظةً وردت في قراءة شارل بيلا في مقاله «النثر الفني ببغداد»، الذي رأى فيه أنّ الجاحظ على الرّغم من بلوغ نثره درجة نافس بها الشعر، إلّا أنّ النّقّاد العرب القُدامى الذين أعجبوا به لم يُبيّنوا أسباب هذا الإعجاب «ذلك أنّ الشّعر وحده (بصرف النّظر عن القرآن طبعًا) جدير بأن يكون في نظره موضوع دراسة أسلوبيّة»[2].

لكن هل مبرّرات بيلا في عدم دراسته للجاحظ من الداخل منطقيّة؟ ثم هل يُمكننا أن نسلم بقوله من كون أغلب آثار الجاحظ هي أبعد من أن تكون نتيجة هواية كاتبٍ واعٍ لموهبته... ونودّ في هذا السّياق أيضًا أن نقدّم احترازاً على منهج الباحث بيلا، حيث ذكر دالين متناقضين؛ وذلك حينما صرّح بأنّ منهجه في المقاربة يعتمد على المرجعيّة السّياقيّة ومرّة أخرى نجده يقول: «إنّه لولا كتب الجاحظ لكان عملنا أكثر هزالاً... »[3].

ب_ الأفـق الجمـالي:

إنّ الجاحظ على الرّغم من بلوغ نثره درجةً نافس بها الشّعر، إلّا أنّ النّقّاد العرب القدامى الذين أعجبوا به لم يُبيّنوا أسباب هذا الإعجاب «ذلك أنّ الشّعر وحده (بصرف النّظر عن القرآن طبعًا) جدير بأن يكون في نظره موضوع دراسة أسلوبيّة».

شارل بيلا: النثر الفني ببغداد

يُؤسّس الباحث شارل بيلا (Charles pellat) فهمًا خاصًّا/ مغايرًا وطريفًا لمقولة الاستطراد عند الجاحظ؛ حيث يتصوّر في هذا السّياق أنّ «التّفكّك» و«التّكرار» هما مصدر «روعة»[4] كتب الجاحظ، ويدعـونا إلى قراءة استطرادات الجاحظ وتذوّقها

[1]- (*)- صادر عن دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1968.

[2]- م.ن، ص5.

[3]- شارل بيلا، **الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء**، ترجمة: إبراهيم الكيلاني، ط1، دمشق، دار الفكر، 1958، ص21.

[4]- شارل بيلا، **الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء**، م.س، ص7.

في سياق المقصديّة الأدبيّة التي تتوخّاها كتاباته؛ فالجاحظ أديب يتغيّا إمتاع القرّاء [1]. وكأنّ المستعرب الفرنسيّ يدعو إلى التّعامل مع مؤلّفات الجاحظ باعتبارها نصوصًا أدبيّةً تُهيمن فيها الوظيفة الجماليّة على الوظيفة المعرفيّة، كما يدعونا إلى قراءة تلك المؤلّفات في سياق الاستراتيجيّات الفكريّة التي تتحكّم في إنتاجها؛ أي باعتبارها نصوصًا تُجيب عن أسئلةٍ كبرى أقلقت الجاحظ. ولا شكّ أنّ القارئ في هذه الحال سيقدّر استطراداته ويفهمها على الوجه الذي أراده لها صاحبها، وليس انطلاقًا من معيارٍ منهجيٍّ معاصرٍ.

إنّ النّظر إلى كتب الجاحظ: »الحيوان«، و»البيان والتبيين« و»البخلاء« باعتبار الغايات التي تتحكّم في بنيتها، يساعدنا من دون شكّ في إعادة تقييم أسلوب الاستطراد عند الجاحظ، ويقدّم تفسيراً أعمق لطبيعة نصوصه؛ على هذا النّحو يرى شارل بلاّ أنّ كتاب »الحيوان« يؤول إلى «إحصاء ما في الطبيعة من الأدّلة على قدرة الباريّ سبحانه وتعالى، وعلى إتقان صنعه، وعجيب تدبيره، ولطيف حكمته».[2] أمّا الغاية من كتاب «البيان والتبيين» فتتمثّل في الدّفاع عن العرب وإظهار «قريحتهم الخطابيّة وعبقريّتهم الشّعريّة» [3] بعد أن أصبح الوجود الفارسّي يهدّد الوجود العربيّ في الثّقافة والسّلطة. ولا تختلف الغاية من تأليف كتاب «البخلاء» كثيراً عن هذه الغاية؛ فقد ألّف الجاحظ هذا الكتاب أيضًا للدّفاع أيضًا عن العرب ضدّ الوجود الفارسيّ وتسلّطه؛ فبعد أن أظهر تفرّقهم في البلاغة، سعى هنا إلى إظهـــار جودهم وسخائهم في مقابل اقتصاد الأعاجم وبخلهم[4].

وهي الفكرة نفسها تقريبًا التي دعا إليها مجموعةٌ من الباحثين العرب؛ فالباحث صالح بن رمضان، يدعو إلى مقاربة أسلوب الاستطراد بالنّظر في كتب الجاحظ وتقييمه في ضوء معيارين أساسيّين؛ الأوّل يؤكّد على ضرورة مراعاة طبيعة النّوع الأدبيّ الذي تنتمي إليه هذه الكتب التي يشيع فيها الاستطراد. أمّا الثّانيّ فيحرص على وجوب الكشف عن أفق انتظارٍ مغايرٍ لتلقيّ هذه الكتب.

[1]- شارل بيلا، **الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء**، م.س، ص188.

[2]- م.ن، ص385.

[3]- م.ن، ص386-385.

[4]- م.ن، ص.387-386.

وعلى هـذا النّحو رأى البـاحث أنّ المـؤلفـات الأدبيّـة من قبيـل »الحيوان«، «ليست مجرّد موسوعاتٍ علميّةٍ ولغويّةٍ، وإنّما نوع أدبيّ جامع لأنواع كثيرة، أو قل هي مصّب الأنواع ونقطة تقاطعها»[1]؛ ويتأسّس على هذا المعيار التّجنيسي الذي قال به بيلا وغيره - فيما يقول مشبال ضرورة- «مقاربة هذه المؤلّفات في ضوء معايير أفق انتظار تختلف عن معايير أفق تلقيها القديم التي حدّدت وظيفة الأدب في الجمع بين الإمتاع والإفادة»[2].

إنّ البحث عن أفق انتظار آخر كفيلٌ بتغيير فهمنا لهذه الكتب، وبتغيير نظرتنا وتقديرنا لأسلوب الاستطراد؛ على هذا النّحو أفضى معيار تجنيس هذه الكتب في إطار الأنواع الأدبيّة الجامعة أو الكتابة الموسوعيّة إلى اعتبار الاستطراد سمة من سماتها البلاغيّة. يقول صالح بن رمضان عن الاستطراد في كتاب »الحيوان«: «إنّ التداخل بين الفنون والأشكال في كتاب الحيوان يخدم تصوّر الجاحظ للكتابة، بل لعلّ كافّة أساليب الاستطراد، وهي كثيرة، إنّما هي أركان فنيّة تلائم بنية الخطاب في النّص الموسوعيّ، ومن الخطأ أن نواصل استخدام مصطلح الاستطراد دون أن نميّز بين الاستطراد الشّفويّ، والخروج أثناء الكتابة من موضوع إلى آخر، أي الاستطراد كظاهرة تتميّز بها الكتابة الموسوعيّة»[3]، ويعتبر الباحث نوري جعفر في تفسيره النّفسيّ للاستطراد ومحتوياته، الجاحظ «عالم نفس»[4] يراعي المَلل الذي يعتري القارئ فيروّح عنه بالتّغيير في الموضوعات والانتقال بين الجدّ والهزل.

ويعضد الباحث إدريس بلمليح طرح شارل بيلا حينما يقول بـ «النّسق» في خطاب الجاحظ رغم تبعثر أقوالـه وأحكامه، وهو ما عبّر عنه- في نص التّقديم- بمحاولة العثور على «منطق» داخليّ لتراث الجاحظ يضمن الجهد البلاغيّ عنده[5]، ثم إنّ النتائج التي توصّل إليها إدريس بلمليح كفيلة بشرح ذلك.

---

[1]- بن رمضان، صالح: **أدبية النص النثري عند الجاحظ**، لا ط، تونس، مؤسّسة سعيدان للطباعة والنشر سوسة، 1990، ص96-95.

[2]- مشبال، محمد، البلاغة والسرد، م.س، ص 115.

[3]- بن رمضان، صالح، **أدبية النص النثري عند الجاحظ**، م.س، ص96-95.

[4]- جعفر، نوري: **الجوانب السيكولوجية في أدب الجاحظ**، لا ط، بغداد، دار الرشيد، 1981، ص52.

[5]- بلمليح، إدريس، **الرؤية البيانية عند الجاحظ**، لا ط، المغرب، دار نوبقال للنشر، 1985، ص24.

إنّ الذي نحرص على تأكيده في هذا المقام هو متانة قراءة بيلا لمقولة الاستطراد عند الجاحظ؛ حيث دعا إلى إعادة قراءة التّراث الجاحظي بأناة، لاستخلاص النّظريات التي تحكمه وتلمّس عناصر القوّة والأصالة فيه، والبُعد عن التّسرّع في تخطئة الجاحظ خاصّة ما تعلّق بمنهجيّة الكتابة والتأليف عنده.

إنّ فاحص قراءة شارل بيلا يلحظ أنّه حاول التركيز على «إضافة» الجاحظ وجدته داخل دائرة انتمائه الاعتزاليّ، ويمكن أن نردّ ذلك إلى طبيعة اختيار الباحث المنهجيّ، ومن ثم فقراءته اختلفت عن مقارباتٍ أخرى لاحقةٍ لم تركّز على الجانب الفردي بقدر ما ركّزت على النتاج الجماعي؛ فالباحث إدريس بلمليح مثلاً يقول في هذا الصدد: «لا شكّ أنّ محاولة ردّ حركة فكريّة ذات اتجاهاتٍ متعدّدة، ومبادئ متنوّعة، إلى فرد من الأفراد، تبدو محاولة تعسّفيّة إلى حدّ كبير؛ لأنّ تاريخ الفكر الإنسانيّ يعلّمنا أنّ الحركة الفلسفيّة أو الثّقافية أو الأدبيّة، إنّما منشؤها فئة اجتماعيّة، للفرد مكانته بينها، لكنّها تبقى بالرّغم من ذلك جماعة، تؤمن بهذا الاتّجاه أو ذاك في مرحلةٍ زمنيّةٍ معيّنةٍ، فيؤسّسه بعض أفرادها، ويطوّره أو يغنيه أو يدافع عنه أفراد آخرون عبر الزّمن»[1].

وهكذا، لا يمكن تجاهل جانب الفرد أو العبقريّة عند الجاحظ في صياغة رؤيته للعالم، وفي هذا السياق يؤكّد شارل بيلا على «الذّكاء الحاد الفريد من نوعه عند الجاحظ وميله الوراثيّ للتّفكير العقليّ» مع أنّه سعى إلى تحليل وتأكيد تأثير البصرة في فكر الجاحظ، وأنّ عقل الجاحظ صيغ «لا شعوريّا» انطلاقًا من هذا التّأثير»[2].

وإجمالاً فقد أثبتت هذه المداخلة أنّ خطابات الجاحظ بأنماطها المختلفة تقدّم من الإجابات بقدر ما تتلقّى من أسئلةٍ، وستظلّ تنجلي عن معانٍ وقيمٍ جديدة كلّما تواصل معه القرّاء وتجدّدت آفاق التّلقي وأسئلة القراءة وأدوات التّحليل ومعايير التّقييم.

[1]- بلمليح، إدريس، **الرؤية البيانية عند الجاحظ**، لا ط، المغرب، دار نوبقال للنشر، م.س، ص55.

[2]- شارل بيلا، **الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء**، م.س، ص363-362. وَفق هذا الطرح فإنّه من بين الانتقادات التي وُجهت إلى البنيويّة التّكوينيّة التي طبقها بلمليح عدم تركيزها على الجهود الفرديّة، وفي مقابل ذلك التّركيز على ما يبدو جوانب موضوعيّة في تحليل الظواهر الأدبيّة والفكريّة، فهي تلغي أو تكاد تتجاهل الجهود الفرديّة ودور العبقريّة الذّاتيّة في صياغة رؤية الفنان أو المفكر أو العالم.

مراجع البحث:

١. إبراهيم رزان، الاستقبالية العربية للحداثة وما بعدها، دار الكرمل، ٢٠٠٤.

٢. أحمد بن محمد أمبيريك، صورة بخيل الجاحظ الفنية من خلال خصائص الأسلوب في كتاب البخلاء، دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية) بغداد والدار التونسية للنشر، سنة ١٩٨٦.

٣. أحمد رحيم كريم الخفاجي، التّراث النّقدي العربي والتقويل الحداثي المعاصر، (رسالة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية/أدب، مخطوط (وقد طُبعت ببيروت)، جامعة بابل، كلية التربية، إشراف قيس حمزة الخفاجي، نوقشت سنة ٢٠٠٩).

٤. إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، دار نوبقال للنشر، المغرب، ١٩٨٥.

٥. آلان تورين في كتابه «نقد الحداثة» ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة (المصري) بشراكة مع المشروع القومي للترجمة، ١٩٩٧.

٦. الجاحظ، البخلاء، تحقيق طه الحاجري، دار المعارف، القاهرة، ط٠٧، ١٩٧١.

٧. الجاحظ، الحيوان، (تحقيق عبد السلام محمد هارون ـ دار الجيل ـ بيروت/ دار الفكر ـ دمشق، ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨م).

٨. الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: درويش جويدي، المكتبة العصرية، بيروت ٢٠٠٥.

٩. حبيب مونسي، القراءة والحداثة، مقاربة الكائن والممكن في القراءة العربية، منشورات اتحاد الكتاب العرب بدمشق، ٢٠٠٠.

١٠. حبيب مونسي، في القراءة والتأويل، مجلة الموقف الأدبي، (أدبية شهرية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق)، العدد ٤٤٠، كانون الأول، السنة السابعة والثلاثون ٢٠٠٧).

١١. حبيقة الحداد المترجم: «من أنا؟»

12. https://hal-confremo.archives-ouvertes

١٣. حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراءة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط٠٣، ٢٠١٠.

١٤. حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراءة، الطبعة الثالثة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ٢٠١٠.

١٥. سمير سعيد حجازي، قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، دار الآفاق العربية، ط١، ٢٠٠١.

١٦. شارل بيكوبيلا: الجاحظ والأدب المقارن، ترجمة: محمد وليد حافظ، مجلة الآداب الأجنبية اتحاد كتاب العرب سوريا، العدد ٩٦، خريف ١٩٩٨، السنة الرابعة والعشرون.

١٧. شارل بيلا، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، ط٠١، ١٩٥٨.

١٨. شكري عياد، الأدب في عالم متغير، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٧١.

١٩. صالح بن رمضان، أدبية النص النثري عند الجاحظ، مؤسسة سعيدان للطباعة والنشر سوسة، الجمهورية التنوسية، سنة ١٩٩٠.

٢٠. صلاح فضل، في النقد الأدبي، اتحاد كتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٧.

٢١. الطاهر مكي، في الأدب المقارن، دراسات نظرية وتطبيقية، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٩٧.

٢٢. عباس أرحيلة، الكتاب وصناعة التأليف عند الجاحظ، الوراقة الوطنية، مراكش، ٢٠٠٤.

٢٣. عبد الله الغذامي، المشاكلة والاختلاف، قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه المختلف، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٤.

٢٤. عبد الواحد التهامي العلمي، قراءة السرد العربي القديم بين وهم المماثلة ومبدإ المغايرة، مجلّة عالم الفكر، العدد ١، يوليو-سبتمبر ٢٠١٢، المجلّد ٤١.

٢٥. ماجدة حمود، مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠.

٢٦. محمد النويري، البلاغة وثقافة الفحولة، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، سنة ٢٠٠٣.

٢٧. محمد النويهي، ثقافة الناقد الأدبي مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٩.

٢٨. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ص٣٢.

٢٩. محمّد محمُود الدّروبيّ، مَوقفُ الجاحِظِ مِنَ الثَّقافاتِ الأجْنَبيّة، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني (علمية محكمة)، العدد ٧٨.

٣٠. محمد مشبال: بلاغة النادرة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، ٢٠٠٦.

٣١. محمد مشبال، البلاغة والسرد، جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة عبد الملك السعدي، تطوان- المغرب، ٢٠١٠.

٣٢. مسالتي محمد عبد البشير: الجاحظ في قراءات الدارسين المحدثين، رسالة دكتوراه، جامعة محمد لمين دباغين سطيف٢، ٢٠١٤.

٣٣. مسالتي محمد عبد البشير، خطاب البلاغة الأنساق المتعارضة وجدل التأويل، المركز الأكاديمي، الأردن، ٢٠١٩.

٣٤. نوري جعفر، الجوانب السيكولوجية في أدب الجاحظ، دار الرشيد، بغداد، سنة ١٩٨١.

35. 37Diego Marconi, La Philosophie du Langage au XXe siècle, traduit par Michel Valensi, Edition de l'Eclat, Paris, 1997, p.12

نظرة المستشرقين اليَهُود لقضيّة الجزية في مصر الإسلاميّة "جوا تياين إنموذجًا"

محمود أحمد هديّة(*)

جاءت أكثريّة الدّراسات الاستشراقيّة حول تاريخ العرب والمسلمين في كثيرٍ من الأوقات بفرضيّاتٍ خاطئةٍ وأفكارٍ سعت لتكريس العواطف العدائيّة ضدّ المسلمين، هذا من جانب، ومن جانبٍ آخر فإنّها لجأت لإقرار مفهوم التأثير اليَهُودي والمسيحي من منطلقٍ عرقيٍّ في تاريخ المسلمين وثقافتهم مباشرة، بحيث يكون تراث المسلمين وتاريخهم عالةً على اليَهُوديّة والمسيحيّة، غير أَنَّ بعض الدّراسات الاستشراقيّة كان لها مساهماتٌ في إيضاح العديد من الجوانب المتعلّقة بالتّاريخ والحضارة الإسلاميّة، كما ساهمت في تناول جوانبَ مهمّة من تاريخ المسلمين. هذا في الوقت الذي مثّل فيه التّاريخ الاجتماعي لليَهُود في المجتمعات الإسلاميّة محورًا مهمًّا لمعرفة تلك القيم المنبثقة مما أَمَرنا به الشّرع الحنيف تجاه غير المسلمين، فقد نصّ القرآن الكريم بوضوحٍ على طريقة معاملة المسلمين لغير المسلمين بقوله جل وعلا ﴿**لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنَّ**

*- باحث ومحاضر في التاريخ والحضارة الإسلاميّة.

تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ أَنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ* إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنَّ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[1].

لذا فتحديد جوهر العلاقة بغير المسلمين في العالم الإسلامي، لا ينفكّ عن رصد واقع المجتمع الإسلامي في العصر الوسيط، فالقيمة الحضاريّة والثقافيّة له تتمثّل فيما حقّقه من مبادئَ إنسانيّةٍ زاهيةٍ، تجاوزت حدودها لتعمّ بإنسانيّتها الآخرين، ولو خالفوه في الدين والجنس واللغة، وما نتج عنه من تفاعلاتٍ اجتماعيّةٍ متلاحقةٍ ارتبطت بتلك المجتمعات والأقاليم التي رضخت للسّيادة الإسلاميّة، وهو ما ساعد في إنجاح غير المسلمين من المسيحيين والْيَهُود ـ محور الدّراسة ـ وفي ذلك تقول المستشرقة الألمانيّة زيغريد هونكه: **"العرب لم يفرضوا على الشعوب المغلوبة الدخول في الإسلام، فالمسيحيون والزرادشتيّة والْيَهُود الذين لاقوا قبل الإسلام أبشع أمثلة للتعصّب الديني وأفظعها؛ سُمح لهم جميعًا دون أي عائق يمنعهم بممارسة شعائر دينهم، وترك المسلمون لهم بيوت عبادتهم وأديرتهم وكهنتهم وأحبارهم دون أَنَّ يمسوهم بأدنى أذى، أو ليس هذا منتهى التسامح؟ أين روى التاريخ مثل تلك الأعمال؟ ومتى؟"**[2].

فأضحى المجتمع الإسلامي بوتقةً اجتماعيّةً ومجتمعيّةً امتزجت فيها الحضارات منذ دخول كثير من أهل المناطق المفتوحة في الإسلام، فضلا عن ذاك الاختلاط والاحتكاك بين المسلمين وغيرهم، فأصبح المجتمع الإسلامي وعاءً انصهرت فيه تلك الثقافات والديانات وخاصّة الْيَهُود، فأصبحوا في المجتمع الإسلامي جزءًا لا يتجزّأ من نسيجه الاجتماعي فتبوّؤوا مكانةً مميّزةً تكوّنت من خلال حالة التّعايش والتّسامح التي وجدت فانصهروا فيه وأدّوا أعمالاً وشاركوا في العديد من النّشاطات، وهو ما يؤكّد عليه **ويل ديورانت** في كتابه **قصّة حضارة**؛ حيث يذكر: «**وكان الْيَهُود في بلاد الشّرق الأدنى قد رحّبوا بالعرب الذين حرّروهم من ظلم حكّامهم السابقين ... وأصبحوا يتمتّعون بكامل**

[1]- سورة الممتحنة: الآيتان: (9-8).

[2]- هونكه، زيغريد: شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي، ط 10، دار صادر، بيروت، 1423هـ ، ص364.

الحريّة في حياتهم وممارسة شعائر دينهم»[1]، وعلى العكس فغيرهم من أهل الذّمّة وخاصّة المسيحيين –النصارى- انغلقوا على أنفسهم وانكبّوا لتأدية طقوسهم الدينيّة فلم يحتلّوا تلك المكانة التي اكتسبها اليَهُود إبّان تلك الفترة.

وعلى الرغم من ذلك؛ نجد بعض المستشرقين بالإضافة للباحثين اليَهُود المهتمّين بدراسة التّاريخ الإسلامي؛ استطردوا في كتابة العديد من الدّراسات التي تناولت ذلك الوضع الذي اكتسبه الْيَهُود في الحضارة الإسلاميّة وخاصّة في مصر في بعض الفترات، واعتبروه سيّئًا ودونيًّا -**من وجهة نظرهم**- وهو ما صوّروه لأنفسهم؛ فصوّبوا أقلامهم تجاه الإسلام فأفردوا صفحات وصفحات لها بتناول بعض الحالات التي عانت من وضعٍ اقتصاديٍّ أو اجتماعيٍّ معينٍ، ومقارنة بغيرهم من الأقلّيات التي عاشت في رحاب العديد من الدّول والإمبراطوريات والممالك والتي نالت من التقليل والتهميش ما جعلها في وضعٍ دونيٍّ عن غيرها من طبقات المجتمع مقارنةً بتلك الفترة الطويلة التي امتدّت لقرونٍ، فعاش اليَهُود في كنف الحضارة الإسلاميّة دون النّظر لذلك الوضع الاجتماعي والاقتصادي المتميّز الذي تمتّعوا به دون غيرهم خلال تلك الفترة، وهو ما افتقدوه في أوروبا المسيحيّة آنذاك فكان الطّرد والتهجير من نصيبهم، فاستغلّ المستشرقون تلك الحالات في الهجوم على المجتمع الإسلامي.

موقف جواتياين من الجزية:

لا أحد يُنكر مساهمة **جواتياين** المهمّة في مجال الدّراسات الإسلاميّة المستخلصة من ثنايا الجنيزة، والتي ساهمت في إيضاح العديد من الجوانب الحضاريّة التي غفلت عنها المصادر العربيّة، حيث ساعدت الظّروف العلميّة **جواتياين** بأَن يكون على اتّصالٍ وثيقٍ بعالم العلم الإسلامي والمسلمين، ممّا مكّنه من معرفة أبرز قضايا التّاريخ الإسلاميٍ وكيفيّة اكتشاف شواهدَ وأدلّة حول المجتمع الإسلامي مدفونة في سجلّات الجنيزة[2]، **فجواتياين** -شيلومو دوف جواتياين- المولود في عام ١٩٠٠م في قرية بورغكوندستات جنوب ألمانيا، والمتوفّى في برينستون بنيو جيرسي عن عمر

[1]- ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، ط2، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1964م، ج12، ص132.

[2]- Mark R. Cohen: »Goitein, the Geniza, and Muslim History« in Middle Eastern Lectures, no. 4 ,Tel-Aviv: Tel Aviv University, 2001, p.3.

٨٥ عامًا، حصل على تعليم يَهُوديٍّ بجامعة فرانكفورت ودرس اللّغة العربيّة والإسلام إضافةً إلى تعليمه التلموديّ والذي ساعده على فهم المجتمع اليَهُودي ودراسته في العصور الوسطى، حصل على درجة الدكتوراه عام ١٩٢٣م عن موضوع الصلاة في القرآن، حقّق **جواتياين** طموحه الصهيوني بالهجرة إلى فلسطين، وعاش في إحدى القرى الخاصّة بالشّباب مثل العديد من المهاجرين الآخرين الذين حصلوا على تعليم جامعيٍّ أوروبيٍّ، التحق بالعمل في التعليم الثانوي بمدرسة ريالي في مدينة حيفا، بعدها انضمّ لهيئة التدريس في الجامعة العبريّة، وأثناء عمله بالجامعة العبرية بدأ **جواتياين** القيام بعملٍ ميدانيٍّ تعلّق باليَهُود اليمنيين والذين بدأوا بالهجرة الجماعيّة إلى إسرائيل بعد إنشاء الكيان الإسرائيلي، عن طريق المزج بين الدّراسات العربيّة واليَهُوديّة والتي ساعدته في فهم طبيعة اليَهُود اليمنيين الأكثر يَهُوديّةً والأكثر عربيّةً من بين جميع اليَهُود، مما كان له تأثيرٌ بالغٌ على دراسته اللاّحقة لحياة الجاليات العربيّة اليَهُودية في العصور الوسطى، وفي عام ١٩٤٨م أتيحت له الفرصة لفحص أجزاء مخطوطة من الجنيزة التي كانت تنتمي لمجموعة ديفيد كاوفمان في أواخر القرن التاسع عشر، ومنذ ذلك الوقت انغمس **جواتياين** لبقيّة حياته بدراسة تلك الرسائل والسجلاّت التي تكشف عن طبيعة الحياة اليوميّة في العصور الوسطى في العالم الإسلامي المتوسطي[1]، وذلك عبر العديد من الكتب والمقالات المستخلصة من الجنيزة، والتي تبنى فيها العديد من النظريات المتّصلة بالمجتمع اليَهُودي في العالم الإسلامي والتي تطرّقت لاضطهاد اليَهُود ونبذهم وانغلاقهم على أنفسهم، مما دعاهم لبناء مجتمعٍ يَهُوديٍّ متماسكٍ دون الحاجة إلى غيرهم.

وبالعودة للجنيزة والتي تُعدّ أهمّ المصادر الخاصّة بتاريخ اليَهُود على الإطلاق في العصر الإسلامي، فهي تقدّم أدلّة ووثائق حيّة تُغطّي فترةً زمنيّةً تُقدّر بحوالي عشرة قرون تبدأ من القرن العاشر الميلادي، في رقعةٍ تشمل المنطقة العربيّة بوجهٍ عام، وتعكس لنا الحياة بكافّة تفصيلها للمجتمع الْيَهُودي[2]،كما تعدّ الجنيزة مصدرًا مهماً للغاية لدراسة التّاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي لمصر والعالم الإسلامي

[1]- Mark R. Cohen: op.cit., p.1- 2.

[2]- مجلة رسالة المشرق، جنيزة القاهرة، مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة، مج (1)، ع (3-1)، 1990م، ص28.

في العصور الوسطى كونها تحفظ المعلومات عن التّجارة والأسعار والقيم النّقديّة والعملة، كما أنّها تسدّ الفجوات التي خلّفتها السّجلّات والكتب الإسلاميّة، فضلاً عن تقديمها معلوماتٍ عن الطّبقات الدنيا من المجتمع[1]، على الرّغم من أَنَّ وثائق الجنيزة بمجموعاتها المختلفة تمّ سرقتها من مصر في نهاية القرن التاسع عشر، الأمر الذي أدّى لاحتكار دراستها وترجمتها من قبل علماء أجانب، خاصّة وأنّ معظم المستشرقين الذين عملوا على الجنيزة كانوا يَهُودًا والقلّة منهم من غير اليَهُود، الأمر الذي يضع العديد من علامات الاستفهام تجاه أجزاءٍ كثيرةٍ منها.

أمَّا عن قضيّة الجزية والتي كانت وما زالت محلّ نقدٍ من قبل المستشرقين، وهي سمة العديد من الدّراسات الاستشراقيّة بالاقتصار على نظرات بعض المستشرقين للتّاريخ بنظرةٍ انتقائيّةٍ وتعمّد البعض إلى تضخيم مواقفَ تاريخيّةٍ تُسيء للإسلام والمسلمين وكذلك استغلال بعض القضايا المجتمعيّة كقضيّة الجزية في تثبيت ادّعاءاتٍ وافتراءاتٍ، وبخاصّة اليَهُود وعلى رأس هؤلاء **جواتياين**، حيث تركّز تناوله لقضيّة الجزية في نقطتين بنى عليهما رأيه في مقالته التي طرح فيها تلك النّظريّة[2]:

النّقطة الأولى: إصرار السّلطات الإسلاميّة في مصر على جمع الجزية دون أيّ اعتباراتٍ اجتماعيّةٍ وإنسانيّة، ما هو إلاّ تمييز عنصريّ -من وجهة نظره- المقصود به هو التّأكيد على وضعيّة أدنى لهؤلاء الْيَهُود دون المسلمين، وأنّ تلك الضريبة لا تحمل في مضمونها شقًّا ماديًّا أو اقتصاديًّا خاصّة وأنّ مقدارها لا يتجاوز الدّينار الواحد والأربعة دنانير وهو ما يتكيّف مع القدرة الماليّة لتلك الفئة في ذلك الوقت باعتبارها من أغنى الطبقات ليس فقط في مصر ولكن في عالم العصور الوسطى[3].

النّقطة الثانية: إنَّ السّلطة في مصر لم تراعِ أهل الذّمّة من الْيَهُود -في بعض

[1]- Mark R. Cohen: op.cit., p.10.

[2]- تبنى جواتيان هذا الموقف في مقالته «دليل على ضريبة الرؤوس -الجزية- من مصادر غير إسلامية - وثائق الجنيزة،

Goitein: Evidence On The Muslim Poll Tax From Non-Muslim Sources. A Geniza Study, Journal Of The Economic And Social History Of The Orient, Vol. 6, No. 3 Dec., 1963.

[3]- Goitein: op.cit., p.279.

الأحيان- وقدّمت الاستثناءات للفقراء في أضيق الحدود، وأنّها لم تأخذ بعين الاعتبار الوضع المادي للأسرة الْيَهُوديّة في مصر ولم تأخذ بعين الاهتمام حالة الفقر والحرمان التي عانى منها الْيَهُود، فأصحبت الفترة التي تجمع فيها الجزية تشكّل حالةً من الرّعب والخوف والبؤس في نفوس الْيَهُود، على الرّغم من أَنَّ أحكام الشّريعة الإسلاميّة تستثني المعوزين والمعاقين والقاصرين عن دفعها وتمّ إهمالها من قبل السّلطة الأيوبيّة ذات المذهب الشافعي[1].

وكان هذا التأسيس لرأي **جواتياين** حول تلك القضيّة منبثقًا من استشهاده ببعض الحوادث للافتراء على الدّولة بأنّها لم تراعِ الحاجة والفقر عند بعض الفقراء من الْيَهُود، اعتمادًا على بعض الوثائق التي أشارت لعدم إسقاطها في حالات الفقر الشديد عن الْيَهُود على الرّغم من وجود موجباتٍ لإسقاطها وخاصّة حالات افتقار الرّجل أو عجزه أو موته أو إسلامه، كما في الرّسالة التي تعود لعام ٦٢٢هـ/١٢٢٥م لأحد الْيَهُود كان يعمل في نسخ الكتب ويقيم في مدينة قليوب[2] بالدلتا، يذكر فيها الوضع المادّي المتردّي لها بقوله «**هذا المكان لا يوفّر لي مبلغ الجزية أو الملابس، ولكنّه يكفيني فقط للأكل لأنها لا تزيد عن خمسة دراهم أسبوعيًا، وأحتاج إلى ثلاثة أرباع الدّرهم يوميًا على الأقل، لذا فإنّ دخلي ليس كافيًا حتى لغسل ردائي**»[3].

على الرّغم من تأكيد **جواتياين** نفسه على مقدار الحريّة والحماية المكفولة لليَهُود في العالم الإسلامي بقوله «**بأَنَّ القدر الهائل من حريّة الحركة الذي تمتَّع به الْيَهُود، والذي صوّرته جِنِيزة القاهرة، كان من المستحيل أَن يتحقّق ما لم يكن لهم وضعٌ قانونيٌّ، وما لم يسمح بذلك مناخ السياسة العامة**»[4]. مما يؤكّد على أَنَّ الإعاقات التي فُرضت على الْيَهُود لم تكن إلا إعاقات نظريّة وهو ما تؤكّده الجِنِيزة ضمنيًا، ولم

[1]- Goitein: op.cit., p.279.

[2]- قليوب: هي من القرى القديمة والتي وردت في العديد من المصادر الجغرافية كابن مماتى، وهي من أعمال الشرقية وقيل عنها من أعمال القليوبية، وهي مدينة كبيرة كان لها زمام كبيرة من الأراضي وغيرها. رمزي، محمد: القاموس الجغرافي للبلاد المصرية من عهد قدماء المصريين إلى سنة 1945، الهيئة العامة للكتاب، 1994م، ج4، ص57.

[3]- Goitein: Evidence On The Muslim Poll Tax, p.279.

[4]- جواتياين: **دارسات في التاريخ الإسلامي والنظم الإسلامية**، تحقيق: عطية القوصي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1980م، ص212.

تدخل حيّز التنفيذ والممارسة بدليل الامتيازات التي حصلوا عليها من واقع علاقاتهم الفعليّة بالسّلطة الإسلاميّة، كما تؤكّد المصادر التاريخيّة على أَنَّ مستوى التّعايش والتّسامح بلغ منتهاه في عصر الخلفاء الفاطميين مروراً بالدّولة الأيوبيّة ممّا دعا البعض لأن ينقم على وضع أهل الذّمّة في مصر وما تمتّعوا به من نفوذ وسلطة، وهو ما تشير إليه واقعةٌ حدثت زمن الخليفة العزيز بالله (٣٦٥ -٣٨٦هـ/٩٧٥-٩٩٦م)، من اعتراض امرأة لطريقه لتقدّم شكواها بقولها «**يا أمير المؤمنين بالذي أعزّ النصارى بابن نسطورس، وأعزّ الْيَهُود بمنشأ بن إبراهيم، وأذلّ المسلمين بك، ألا نظرت في أمري وكشفت ظلامتي**»[1].

هذا الأمر دفعني لتوضيح موقف السّلطة في مصر من قضيّة الجزية، والرّدّ على ادّعاءات **جواتياين** تجاه تلك القضيّة، والتي هي ذات بعدٍ اجتماعيٍّ واقتصاديٍّ في الأساس بالنّسبة للسّلطة، وذلك من واقع المصادر التي اعتمد عليها وهي الجنيزة؛ حيث سعى **جواتياين** لإقرار أنّ الجزية لم تأخذ بعين الاعتبار الوضع المادي للأسرة الْيَهُودية في مصر، ولم تراعِ حالة الفقر والحرمان التي عانى منها الْيَهُود، فأصبحت الفترة التي تجمع فيها الجزية تشكّل حالةً من الرّعب والخوف والبؤس في نفوس الْيَهُود، على الرّغم من أَنَّ أحكام الشريعة الإسلاميّة تستثني المعوزين والمعاقين والقاصرين عن دفعها وتمّ إهمالها من قبل السّلطة الأيوبيّة ذات المذهب الشافعي[2].

لماذا الجزية؟

يتبادر لأذهان أولئك المشكّكون في قيم الإسلام وعدله أَنَّ الهدف والغرض من الجزية هو جمع الأموال بغرض التّمتّع بها أو إذلال غير المسلمين كما يتصوّر البعض، غير أَنَّ مقاصد الإسلام وأهدافه أبرزت غرض الإسلام من ذلك، وهو إظهار دين الحقّ على الباطل وإحياء سنّة العدل أمام الظلم، فالإسلام يستهدف إقامة دولة إسلاميّة عالميّة واحدة قائمة على أساس التوحيد الخالص عن كلّ شوبٍ وانحراف،

[1]- النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري (ت 733هـ): نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1424ه/ـ 2004، ج26، ص50؛ سلام شافعي محمود: **أهل الذمة في مصر في العصر الفاطمي الأول**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002م، ص88-87.

[2]- Goitein: op.cit., p.279.

ومن الطبيعي لمثل هذه الدّولة التي تستهدف الوصول إلى مثل هذا الغرض محاربة كلّ العوامل التي يراها مزاحمةً لغرضه هذا واستئصال كلّ منافذها، والغرض ليس إمّا أَن يصير الجميع مسلمًا أو أَن يدفع الجزية، بل كفل الإسلام حريّة الاختيار التامّ والرغبة الكاملة في قبول الإسلام أو رفضه، سواء بالتّمتّع بحقوق المسلمين ومزاياهم، لهم ما لَهم وعليهم ما عليهم، أو برفض قبول الإسلام والبقاء على دينهم والعيش في ظلّ الدّولة الإسلاميّة الحاكمة وفي كنفها، ولكن تُؤخذ وتُحصّل ضريبةٌ ماليّةٌ محدّدةٌ في مقابل ضمان الدّولة حفظ النّفس والمال والعرض من الاعتداء والضياع.

الجزية لُغة: هي لفظ فارسي معرب، وأصله في الفارسية: «كَـزِيَـتْ» أو «كَـزِيَـدْ»[1]، وفي العربيّة تطلق على معنيين: خراج الأرض، وما يؤخذ من الذمي، وجمعها: جِزىً[2].

الجزية اصطلاحًا: مشتقّة من الجزاء، إما جزاءً على كفرهم لأخذها منهم صغارًا، وإما جزاءً على الأمان لهم فتؤخذ منهم رفقًا[3]، وفي هذا الإطار يعرّفها ابن منظور: «**وهي عبارة عن المال الّذي يعقد الكتابيّ عليه الذّمّة، وهي فعلة من الجزاء كأنّها جزت عن قتله**»[4]، كما يقدّم الماوردي تعريفًا بأنّها «**موضوعة على الرؤوس واسمها مشتقّ من الجزاء، إمّا جزاء على كفرهم لأخذها منهم صغارًا، وإمّا جزاءً على إماننا لهم لأخذها منهم رفقًا**»[5]، ويضيف ابن قدامة تعريفًا آخر بقوله: «**هي الوظيفة المأخوذة من الكافر لإقامته بدار الإسلام في كلّ عام**»[6]، ويعدّ توصيف الماوردي وابن قدامة

[1]- حسنين، عبد المنعم محمد: **قاموس الفارسية(فارسي/عربي)**، ط1، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982م، ص570؛ إبراهيم الدسوقي شتا: **المعجم الفارسي الكبير**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1992م، ج3، ص2433؛ علوب، عبد الوهاب: **الواعد (معجم فارسي-عربي)**، ط1، القاهرة، مكتبة لبنان، الشركة المصرية العالمية للنشر، 1996م، ص343 .

[2]- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت 817هـ): **القاموس المحيط**، ط6، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1998م، ص1270؛ الفيومي، أحمد بن محمد (ت.770هـ): **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، لا ط، بيروت، دار القلم، د.ت.، ج1، مادة: جزى.

[3]- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت450هـ): **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، 1409هـ/1989م، ص142 .

[4]- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن أبي مكرم (ت711هـ/1311م): **لسان العرب**، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)؛ مادة جزى.

[5]- الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، م.س، ص142 .

[6]- منقذ بن محمود السقار: **التعايش مع غير المسلمين في المجتمع المسلم**، رابطة العالم الإسلامي، ط1، مكة المكرمة، 1427هـ/ 2006 م، ص41.

للجزية من أبرز تلك التوصيفات؛ لأنّها تعكس الهدف الحقيقي من فرض الجزية وهو الحماية والأمن، خاصّة وأنّ قتال أهل الكتاب لم يكن غايةً تبرّره الجزية، فليس كلّ أهل الكتاب يجب مقاتلتهم، بل إنّما مقاتلة من يقاتل ويشهر السّلاح ويعرّض كيان الدّولة للخطر، وهذا هو صريح الآية الكريمة ﴿**وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ ولا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ**﴾[1]، فالأمر بالقتال في آية الجزية ليس إلا لمن قاتل، فقتال من لم يقاتلنا عدوان لا يحبّه الله تبارك وتعالى، ويؤيّد هذا قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنْ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَبروهم**﴾[2]، فلا شكّ في أنّ الذين يعيشون في الدّولة مع المسلمين مع أهل الكتاب ويشاركونهم في الإخلاص والولاء لها، ليسوا ممن يجوز قتالهم فلا تفرض عليهم الجزية التي هي ثمرة القتال بعد النّصر[3]، كما أنّ الجزية ليست عقوبةً على الكفر بدليل أنّها أسقطت عن النّساء والشيوخ والأطفال على الرّغم من اشتراكهم في صفة الكفر، بل لو كان كذلك لزاد مقدارها على الرّهبان ورجال الدين، بدلاً من أن يُعفوا منها.

والجزية ليست من محدثات الإسلام، بل هي قديمة من أوّل عهد التّمدّن الأوّل، فكانت تعين الحكّام والملوك على تيسير أمور الدّولة، حيث فرضها اليونانيون على سكّان سواحل آسيا الصغرى مقابل حمايتهم من هجمات الفينيقيين والفرس في القرن الخامس قبل الميلاد، وطبّقها الرومان باعتبارها ضريبةً على الرؤوس على البلدان والأمم التي أخضعوها وكانت أكثر مما فرضه المسلمون بعدئذ، كما طبّقها البيزنطيون على جميع السّكّان دون شفقةٍ أو رحمةٍ من قبلهم، الأمر نفسه بالنسبة للفرس فقد مثّلت موردًا اقتصاديًا بالنسبة لهم حتى مجيء كسرى أنو شروان واهتمّ بالأمور الماليّة للدولة الفارسية[4].

---

[1]- سورة البقرة: آية (19).

[2]- سورة الممتحنة: آية (8).

[3]- مصطفى السباعي: **نظام السلم والحرب في الإسلام**، ط2، الرياض، دار الوراق، 1998م1419-هـ، ص 59-57.

[4]- حسين العجل، بشار: **الخراج والضريبة المعاصرة في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة**، لا ط، بيروت، دار الكتب العلمية، 2017م، ص 23-21.

ويمكن إجمال الأغراض التي من أجلها فرضت الجزية على أهل الكتاب؛ إمّا جزاءً على كفرهم، وإمّا جزاء الأمان الذي يكفله المسلمون لأهل الذّمّة، أو هو المساهمة في التكاليف والأعباء الماليّة للدولة على اعتبار أنّ أهل الذّمّة من رعايا الدّولة الإسلاميّة ويتمتّعون بما توفّره الدّولة لرعاياها من خدمات.

لذا فأبرز المسائل المرتبطة بالتّاريخ الاجتماعي مسألة الجزية وتطبيقها، خاصّة كونها لم تفرض في الإسلام لتكون عوضًا ماليًا في المقام الأوّل عن دمٍ أو عقيدةٍ – كما ذكر البعض- وإنما هي لحماية المغلوبين في أموالهم وعقائدهم وأعراضهم وكرامتهم وتمكينهم من التمتّع بحقوق الرّعاية مع المسلمين سواء بسواء، والأصل في فرضها نصّ القرآن الكريم، والسّنّة النّبويّة الشّريفة وإجماع علماء المسلمين استنادًا على قوله تعالى ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾[1].

وأداء الذّمّي للجزية معناه صدقه في ولائه للدّولة الإسلاميّة الخاضع لها، وهذا هو المقصود من أخذها منهم صغارًا أو صاغرون، وقد جاء في معنى صاغرين تأويلات أحدها أذلّاء مستكينين، وأخرى تعني أن يجري عليهم أحكام الإسلام فيجب على ولي الأمر أن يضع الجزية على رقاب من دخل في الذّمّة من أهل الكتاب يقرّوا بها في دار الإسلام[2]، وما يفهم من سياق التفسير أنّه ليس المقصود إذلال أهل الذّمّة بل إخضاعهم لحكم الإسلام وهذا ما ذكره الشافعي في معنى ﴿**وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾أن يجري عليهم حكم الإسلام فيخضعون له»[3]. وفي سياقٍ آخر، الصاغرون هم من وجبت عليهم الجزية من المقاتلين ومن في حكمهم، فتأخذ عن قهر لهم وغلبة للمسلمين عليهم، إذ ليس من شأن المقاتل أن يدفع جزية عن عزة وغلبة[4].

---

[1]- سورة التوبة: آية 29.

[2]- الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، م.س، ص143 .

[3]- الشافعي، محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ) : **كتاب الأم**، تصحيح: محمد زهران النجار، ط2، بيروت، دار المعرفة، 1973م، ج4 ص176.

[4]- منقذ بن محمود السقار، **التعايش مع غير المسلمين في المجتمع المسلم**، م.س، ص49.

والإسلام حينما فتح البلدان لم يُجبر أهل الأديان الأخرى – أهل الكتاب وغيرهم– على الإسلام، استنادًا وتنفيذًا لقول الله تعالى: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾[1]، وإنما تركهم على دينهم وارتبطوا بالدّولة الإسلاميّة بمعاهدات وعهود تضمن كفالة حياتهم وأعراضهم وحريتهم الدينيّة، بل إنَّ الإسلام كفل لهم العدالة والأمان والاطمئنان في بلاد الإسلام حتى أخذوا تسمية أهل الذّمّة أي أهل العهد، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**ألا من ظلم معاهدًا وانتقصه وكلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس منه فأنا حجيجه يوم القيامة**»[2]، وأضاف الإمام البيهقي في سننه: «... **وأشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بأصبعه إلى صدره، ألا ومن قتل معاهدًا له ذمة الله وذمة رسوله حرم الله عليه ريح الجنة وأن ريحها لتوجد من مسيرة سبعين خريفا**»[3].

أي أَنَّ احترام التكريم الإسلامي للإنسان القائم على مراعاة تعدّديات المجتمع، وتنوّعه الفكري والثّقافي والدّيني والسياسي، هو الذي يؤدّي إلى نضوج خيار التمازج والتداخل والتواصل والحوار المتبادل بين جموع المجتمع والأمّة. وعلى هذا؛ فالجزية مساهمة اجتماعيّة تكافليّة، وليست غرامة وعقوبة ماليّة، ومما يدلّ على ذلك ما رواه الإمام أبو يوسف بسنده أَنَّ عمر بن الخطاب مرّ بباب قوم وعليه سائل يسأل - شيخ كبير ضرير البصر- فضرب عضده من خلفه وقال: من أي أهل الكتاب أنت؟ فقال يَهُوديّ قال فما ألجأك إلى ما أرى؟ قال: أسأل الجزية والحاجة والسن. قال: فأخذ عمر بيده وذهب به إلى منزله فرضخ- أي فرض- له بشيء من المنزل ثم أرسل إلى خازن بيت المال فقال: **انظر هذا وضربائه- أي أمثاله- فو الله ما أنصفناه أَنَّ نأكل شبيبته ثم نخذله عند الهرم (الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ)** والفقراء هم المسلمون وهذا من المساكين من أهل الكتاب، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه.

[1]- سورة البقرة: آية (256).

[2]- أخرجه أبو داوود بإسناد حسن باب في تعشير أهل الذمة.

[3]- سنن البيهقي الكبرى باب النهي عن التشديد في جباية الجزية.

الجزية عند فقهاء الإسلام:

استنادًا على القرآن الكريم والموضّحة آياته الكريمة استمرار تاريخ الْيَهُود الطويل في تكذيب الرسل ومعاندتهم، وفي معصية أوامر الله تعالى والاستهزاء بآياته، بالإضافة إلى عداوتهم الظاهرة والكامنة كما ورد في كتاب الله عز وجل في قول الله تعالى ﴿**لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُود وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا**﴾[1]، خاصّة وأنَّ الْيَهُود حاولوا مرات عِدَّة قتل محمد ﷺ بل إنَّ منهم من يعتقد أَنَّ موته كان على أيديهم[2].

فعلى الرّغم من بشاعة الصّورة التي ارتبطت باليَهُود، ومعرفتنا بأخلاقهم وطبائعهم، إلاَّ أَنَّ التّعامل معهم جاء في كثير من الأحيان بالعدلِ والإنصاف الذي أمرَ به ربّ العزّة جلّ وعلا وإيمانًا بقوله ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ أَنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**﴾[3]، وما نصّ به القرآن الكريم وضوحًا على طريقة معاملة المسلمين لغيرهم ﴿**لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ أَنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ* إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾[4].

وما أوصى به نبيّنا محمد ﷺ في قوله: «**ألا من ظلم معاهدًا، أو انتقصه، أو كلّفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة**»[5]، وقوله: «**من**

---

[1]- سورة المائدة، آية (82).

[2]- ابن قيم الجوزي: **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ط2، دار الفكر، 1972م، ج2، ص140-139.

[3]- سورة المائدة: آية(8).

[4]- سورة الممتحنة: آية (9-8).

[5]- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني: سنن أبي داود، ط1، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ج2، 1371هـ1952-م.

آذى ذِمِّياً فأنا خصمه، ومن كنتُ خصمه خصمته يوم القيامة»[1].

وعلى إثر ما تناوله الفقهاء حول الجزية وتعريفهم لها بناءً على تكييف طبيعة الجزية لديهم، نجد أَنَّ الإمام النووي عرّفها بأنّها: «**مشتقّة من الجزاء، كأنّها جزاء إسكاننا إياه-أي: الذمي- في دارنا وعصمتنا دمه، وماله، وعياله**»[2]، ومن جانب آخر عرّفها ابن عابدين بقوله: «**الجزية جزت عن القتل، أو لأنها وجبت عقوبة على الكفر، وسميت جزية، وهي والجزاء واحد، فهي الجزاء؛ لأنها جزت عن القتل**»[4]، وأمّا الشافعية فهي عندهم المال المأخوذ بالتراضي لإسكاننا إياهم في ديارنا، أو لحقن دمائهم وذرياتهم وأموالهم، أو لكفنا عن قتالهم[5].

وما دعا إليه ابن حزم الأندلسي في التّعامل مع غير المسلمين من أهل الذّمّة حيث يذكر «**إنَّ من كان في الذِّمَّةِ وجاء أهل الحربِ إلى بلادنا يقصدونه، وجب علينا أَن نخرج لقـتالهم بالكراع والسلاح، ونموت دون ذلك، صونا لمن هو في ذِّمَّةِ الله تعالى، وذِّمَّةِ رسوله صلَّى الله عليه وسلم، فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة**»[6]. وقول القرافي المالكي: «**فمن اعتدى عليهم، ولو بكلمة سوء أو غيبة في عرض أحدهم أو نوع من أنواع الأذية، أو أعان على ذلك، فقد ضيع ذمة الله تعالى، وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم، وذمة دين الإسلام**»[7].

وعلى الرّغم مما سبق عرضه من تعريفاتٍ وتوضيحاتٍ لمفهوم الجزية في اللّغة وفي الاصطلاح وعند جمهور الفقهاء والعلماء؛ نجد العديدً من المستشرقين اتّخذوا من

[1]- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر: **الجامع الصغير من حديث البشير النذير**، ط4، مصر، مطبعة الحلبي البابي، 1373هـ، ج2، ص473.

[2]- النووي، محيي الدين، يحيى بن شرف،(ت. 676هـ): تهذيب الأسماء واللغات، لا ط، بيروت، دار الكتب العلميّة، د.ت، ج3، ص51.

[4]- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (ت. 1252هـ): رد المحتار على الدر المختار(حاشية ابن عابدين)، طبعة خاصة، الرياض، دار عالم الكتب، 1423هـ/2003م، ج6، ص317-316؛ علي بن محمد الجمعة: معجم المصطلحات الاقتصادية والإسلامية، مكتبة العبيكان، ط1، الرياض، 2000م، ص 204 وما بعدها.

[5]- تقي الدين الحصني الشافعي: **كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار**، ط3، دار الخير، 1998م، ص606.

[6]- القرافي، شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن: الفروق، ط1، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، 1346هـ، ج3، ص13.

[7]- م.ن، ج3، ص14.

مسألة الجزية بأنّها نوعٌ من التمييز العرقي والدّيني؛ المقصود منه هو التّقليل والاحتقار -على حدّ قولهم- وزعمهم بأنّها تنطوي على تعصّب لا يتّفق مع ما ترضاه الحضارة الحديثة من تسامح، فكلّها دعاوي مغرضة ضدّ الإسلام يرمي بها المستشرقون في موضوع الجزية تخالف الحقيقة التاريخيّة والحقيقة الاجتماعيّة، فلقد ضمن الإسلام إعالة البائسين والمحتاجين من أهل الذّمّة، وفرضُ الجزية لا يحمل معنى الامتهان والإذلال، **ومعنى «صاغرون» في آية الجزية هو الخضوع، والمراد به الخضوع لسلطان الدولة، أي معنى الالتزام في دفع الجزية من قبل أهل الذمة بالولاء للدولة، كما تلتزم الدولة في مقابل ذلك بحمايتهم ورعايتهم واحترام عقائدهم.**

معايير تطبيق الجزية:

حاول **جواتياين** من خلال مقالته سالفة الذّكر أن يؤكّد على أنّ السّلطة في مصر لم تراعِ حالة الفقراء وغير القادرين من فقراء اليَهُود على الرّغم من ضعف مقدارها عليهم، ولتوضيح كيف أنّ السّلطة في مصر الإسلاميّة طبّقت المعايير الخاصّة بجمع الجزية لا بدّ من الإشارة إلى نظرة السّلطة إلى الجزية.

كما أشرنا أنّ الجزية هي مساهمة من أهل الذّمّة في نفقات الدّولة وخاصّة المتعلّقة بالضّمان الاجتماعي، ويصير لأهل الكتاب ذمّة الدّولة الإسلاميّة ويضحوا من رعايا الدّولة، فلهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، فالمسلمون يساهمون في الأعباء الماليّة للدّولة كلّ حسب طاقته عن طريق الزكاة والصدقات وغيرها من الواجبات التي يمكن أَن تفرض عليهم أو يسعون إلى تطبيقها، وأهل الذّمّة ومنهم الْيَهُود لا بدّ لهم وأَن يساهموا بتحمّل نصيبهم في الأعباء الماليّة للدّولة، لذا جاء فرض الجزية عليهم واجبًا، وعليه فالجزية ضريبةٌ مفروضةٌ في أموال الذّمّيين، مقابل الزّكاة المفروضة على أموال المسلمين باعتبار لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، ولأنّ أهل الذّمّة لا يخاطبون بالزّكاة لصفتها التعبّديّة وعدم إسلامهم، وإنّما يخاطبون بالجزية[1].

كما اعتبرت الجزية من القضايا المهمّة المتّصلة بالْيَهُود في البلدان الإسلاميّة

[1]- علي إبراهيم حسن: **التاريخ الإسلامي العام**، لا ط، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ص544 ، 545.

وبخاصّة مصر، ففرضت على جميع الطوائف والطبقات من الموظفين الحكوميين والمزارعين الْيَهُود باعتباراتٍ وأسس وقواعد تُجمع عليها، خاصّة القادمين الجُدد على المدن المصريّة بالإضافة للمقيمين، ويذكر **ابن مماتى** من أهل القرن السادس الهجري، والذي يرجع أصله إلى أسرة (ممّاتي) المسيحيّة تبوّأت منزلةً رفيعةً في عهد الدّولة الفاطميّة، والذي يعتبر شاهدًا على العصر الأيوبي في مصر، فقد تولّى نظارة الدواوين وقُلّد الوزارة، **أَنَّ** الجزية واجبةٌ على أهل الذّمّة الأحرار البالغين دون النّساء والصبيان والرّهبان والعبيد المجانين، وأمّا الشيخ الفاني وغيره ففيها قولان، والفقراء الذين لا كسب لهم ففيهم أيضًا قولان، الأوّل تجب عليهم، والثاني لا تجب عليهم[1]، وقد صنّف **ابن مماتى** مقدار الجزية على ثلاثة أنواع، وهي: «**العليا ومبلغها أربعة دنانير وسدس، ووسطى ومبلغها ديناران وقيراطان، وسفلى ومبلغها دينار واحد وثلث وربع وحبتين**»[2]، وكانت عمليّة تقدير الجزية تتمّ بناءً على رغبة السّلطان لعدم وجود نصّ شرعيٍّ بذلك، على أَن لا تقلّ عن دينارٍ واحدٍ، مع بقاء الحدّ الأعلى مفتوحًا[3]، في حين يعدّ وضعها على الطبقات من أفضل الأسس وأكثرها عدلاً، ففي بداية العصر الأيوبي اختلفت قيمة الجزية باختلاف الوضع الاجتماعي للأفراد الذين وجبت عليهم، وفي ذلك يقول المخزومي: «**الجزية في مصر ثلاث طبقات، من الغني أربع دنانير وسدس، ومن المتوسط ديناران وقيراطان، ومن الفقير دينار واحد وثلث وربع وحبتان**»[4]، هذا فيما يتعلّق بأهل الذّمّة بصفةٍ عامّةٍ من يَهُود ونصارى.

---

[1]- ابن مماتي أسعد بن مهذب بن زكريا بن قدامة بن نينا (ت 606 هـ/ 1209م): **كتاب قوانين الدواوين**، تحقيق: عزيز سريال، مكتبة مدبولي، 1991م، ص 123؛ فاطمة مصطفى: المرجع السابق، ج2، ص50.

[2]- ابن مماتي: **كتاب قوانين الدواوين**، م.س، ص318.

[3]- النويري: **نهاية الأرب في فنون الأدب**، م.س، ج8، ص175.

[4]- ابن مماتي: **كتاب قوانين الدواوين**، م.س، ص318؛ القلقشندي، أبى العباس أحمد بن علي القلقشندي (ت821هـ/1422م): **صبح الأعشى في صناعة الانشا**، دار الكتب المصرية، 1340هـ/ 1922م،ج3، ص530؛ خالد الطواهية: **الضرائب في مصر في العصر الأيوبي** (567هـ/1171م - 648هـ/ 1250م)، **المجلة الأردنية للتاريخ والآثار** - الأردن , مج 2, ع (2)، 2008م، ص89.

وثائق الجِنيزة والجزية:

تؤكّد وثائق الجِنيزة على المقدار المستحقّ على الْيَهُود باختلاف طبقاتهم وحالتهم المادّيّة والاجتماعيّة، وتُشير العديد من خطابات ووثائق الجنيزة إلى المتحصّل من اليَهُود، ففي وثيقةٍ هي في الأصل طلب التماس إلى الخليفة الفاطمي في الفسطاط مؤرّخة في ٤٥٩٥هـ/١١٠١م بشأن عدم قدرة أحد اليَهُود عن دفعها في ظلّ تعنّت الجباة والمتحصّلين ضدّه ما اضطرّه لرفع هذا الالتماس بغية التخفيف عنه على الرّغم من كونها لا تتعدّى الدينارين في العام؛ حيث تذكر

وتشير وثيقة أخرى وهي عبارة عن حساب أرسله التاجر الْيَهُودي **نيهاري بن نسيم** إلى تاجرٍ يَهُوديٍّ آخر وهو **أبو سهل الصراف** والمتخصّص في تجارة العملات الفضيّة والذهبيّة القديمة والغريبة كما تاجر في مجموعةٍ كبيرةٍ ومتنوّعةٍ من السِّلع كالصّوف والقصدير من مصر والأندلس، تشير إلى أَنَّ قيمة الجزية التي دفعها **نيهاري** من حساب **أبو سهل** كانت بحوالي (دينار واحد) على الرّغم من أَنَّه من أغنى التجار الْيَهُود وأثراهم، وفي المقابل يذكر في الحساب ذاته أنّه تمّ دفع قيمة الجزية لأحد الفقراء الْيَهُود وقيمتها هي الأخرى (دينار واحد)، وهذا يفسّر أَنَّ قيمة الجزية كانت موحّدة والغرض منها المساواة وإقامة العدل بين الْيَهُود، ومن جانبٍ آخر تُظهر تكفّل بعض الأثرياء والأغنياء من التجار الْيَهُود بدفعها عن فقرائهم، وفي حسابٍ آخر لأحد التّجار الْيَهُود عام ٤٥٨هـ/١٠٦٦م، يشير فيه إلى الجزية المفروضة على شخصٍ فقيرٍ دفعت عنه وكانت بمثابة عملٍ خيريٍّ من جانبه «**بالنسبة للجزية للفقراء واحد دينار**»[1].

اليَهُودي غير المقتدر:

في حالات الفقر والعوز عند البعض نجد بعضهم يسعى لإيجاد من يدفع عنه مقدار الجزية كما ورد في إحدى الرسائل ما نصّه: «**وإذا كان بإمكاني العثور على شخص يدفع لي الجزية فإنّني سأعتني بك بدون أي شيء، لأن المفلس يفعل ما يشاء**

[1]- Goitein: **Letters Of Medieval Jewish Traders**, Princenton University December , 1972, p.29.

لأن ليس بيده شيء»[1]، ومثل هذا الأمر بالنسبة لهم تصدّقًا تجاه أبناء جلدتهم كما تشير الوثيقة «**ويقوم بالجزية الواجبة عليه ومبلغها في السّنة دينار واحد وثلث وربع ودرهم وفي أكثر أوقاته يتعذّر عليه تغليقها إلى أن يتصدّق له من اليَهُود أهل طايفته ما يعينوه به على تغليقها**»[2].

وفي بعض الأحيان تولّت السّلطة الدينيّة الْيَهُودية متمثّلة في الناجيد دفع الجزية عن فقراء الْيَهُود وذلك بعد مراسلتهم، كما يظهر في إحدى الرسائل التي طلب فيها فقير يَهُوديّ من الناجيد دفع الجزية ولكن طلبه لم يجد صدًى عنده حيث يذكر: «**لقد وعدني الناجيد قبل عام بأنّه سيهتمّ بأمر الجزية، لكن السنة مرت ولم أتلق أي شيء منه، أنا الآن في حيرة وأفكر أين أذهب وأين أهرب**»[3]، وفي رسالةٍ أخرى يطلب أحدهم التدخّل السريع من قبل الناجيد بتكفّله بدفع الجزية بقوله: «**الفائدة المستمدة من حضرتكم هي التدخل بالنسبة لي، لأنه أكون قد دفعت هذا العام ما يقرب من دينارين، وإذا كان تعامل الآخرين بالطريقة نفسها من قبل جامعي الضرائب ومدير الجالية –الطائفة- لا يمكن توجيه اللوم لك**»[4].

وتوضّح رسالة مؤرّخة في ٥٢٨هـ/ ٦ يونيو ١١٣٤م، قيمة المدفوعات عن الجزية وهي لحساب **أبو زكري كوهين** ممثل تجار القاهرة وتاجر الهِنْد البارز والمعروف، والذي يشير فيها لتعاملاته مع المصرفي الْيَهُودي **خير بن نسيم** في عام ١١٣٤م، حيث أبرم الاثنان شراكةً لمدّة عامٍ واحدٍ متعلّقة بأنشطة مصرفيّة ومن خلالها أتيح **لأبو زكري** وحده منح قروض، ويشير هذا الحساب أنّه تمّ دفع الأموال إلى جامعي

[1]-Gottheil, Richard J. H.; Worrell, William Hoyt: Fragments from the Cairo Genizah in the Freer Collection, The Macmillan Company London: Macmillan And Company, Ltd, 1927, P. xi, xii, p.23..

[2]- الوثيقة عبارة عن طلب التماس مقدم إلى الخليفة الفاطمي بتاريخ 1100م وهي متاحة على قاعدة بيانات البرديات العربية، من المشروعات المميزة لجامعة ميونخ:

https://www.apd.gwi.unimuenchen.de/apd/show2.jsp?papname=Khan_GenizahCambr_860&line=6

[3]- Goitein: Evidence On The Muslim Poll Tax, p.279.

[4]- Goitein: Op.Cit, p.284- 285

الجزية، وسجّلوا في مسودّتين في أحد الخطابات أَنَّ قيمة الجزية المقرّرة كانت كالتالي **(٦ دنانير ، ١٠ قراريط، ٢ هبة، ٤ دنانير)**[1]، وهي كلّها مؤشرّات تعطينا دلائل على القيمة النّقديّة للجزية الواجبة على الْيَهُود في مصر موحدة، وفي أغلب الأحيان كانت لا تشكّل عائقًا ماديًا لليَهُود.

وكان لجمع الجزية أوقاتٌ ومواعيدُ محدّدة، بأَن تُجمع كلّ سنة مرّة واحدة وذلك بعد انقضائها، اعتمادًا على السنة الخراجيّة باعتبارها هي مقياس الدّفع، حيث أشارت بعض الوثائق كتلك المؤرّخة في ٤٨٨هـ/١٠٩٥م في الأشمونيين بأَنَّ الجزية جمعت في سنة الخراج «**ما يجب عليه من الجزية بالأشمونين كان سلّم من العين دينارين، النّصف من ذلك دينار لسنة ثمان وثمنين وأربع ماية الخراجيّة وكتب معزّ بن منصور بخطّه في يوم**»[2]، لذا أوجدت مواقيت ومواعيد جمع الجزية بالنسبة لفقراء الْيَهُود حالة من الخوف والقلق لكثير من فقرائهم -في بعض الأحيان- وبخاصّة شهر آيار/ مايو وهو الشهر المخصّص لجمع الجزية، حيث اعدّوا له العدّة وحسبوا له وهو ما يظهر من خلال رسالة كتبها **إبراهيم** من الإسكندرية إلى شقيقه **علا أبو عمران بن موسى** والذي يقطن على الأرجح في الفسطاط في رسالة غير مؤرّخة يذكر فيها عدم مقدرته عن دفع الجزية بقوله «**وإذا رأيته مفلسًا فإنّه لن يأتي في الأوّل من شهر آيار، وما زلت مقيم في منزلك**»[3].

لذا فلا غرو أن تمثّل الجزية بالنّسبة للسّلطة موردًا يُضاف لخزينة الدّولة، فتسّلمت خزانة الدّولة المبلغ الإجمالي لإيرادات العامّة ومنها الجزية والتي تناقصت عامًا بعد آخر لاعتناق أهل الذّمّة الإسلام، لذا اختلفت النّسب والتقديرات بحسب الحالة التي عليها أهل الذّمّة ومنهم الْيَهُود، فساهم زعماء الطوائف المذهبيّة المحليّة الْيَهُودية في

---

[1]- Goitein: **Letters**, p.304.

[2]- الوثيقة عبارة عن إيصال دفع ضريبة مؤرخ في 1095م، وهي متاحة على قاعدة بيانات البرديات العربية، من المشروعات المميزة لجامعة ميونخ:

https://www.apd.gwi.unimuenchen.de/apd/show2.jsp?papname=Diem_Steuerquittungen_340&line=4

[3]- Gottheil, Richard: op.cit., p.23.

عمليّة التقييم الواجبة للجزية بناءً على طلب السّلطة المستمرّ لدفع الضرائب[1]، من خلال وجود مؤسّسة اجتماعيّة تسعى لتحسين أحوال الْيَهُود الاجتماعيّة، واعتبرت هذه المؤسّسة الاجتماعيّة بمثابة أحد الأعمال الجديرة بالاهتمام والتي أشير إليها بمجموعة كبيرة من طلبات المساعدة لليَهُود في دفع الجزية[2]، وتوثّق العديد من وثائق الجنيزة أنشطة رؤساء وقادة الْيَهُود في مصر، والذين برز دورهم بشكلٍ كبيرٍ في استعادة المعابد الْيَهُوديّة، والإفراج عن السّجناء الذين انتهكوا القانون، والتخفيف من أعباء الضّرائب، والشفاعة نيابة عن أشخاص مختلفين أصبحوا متشابكين في القانون[3]، وفي رسالةٍ موجّهةٍ إلى **موسى بن ميمون** في عام ٤٨٨هـ/١٠٩٥م، يتّهمه شخص بإهماله لواجباته باعتباره صاحب نفوذٍ في تكفّله بدفع الجزية عنه وعن أبنائه خاصّة، وأنَّه لم يدفع أبدًا أي ضرائب أو جزية لابنيه فأحدهم يبلغ من العمر سبعة عشر والآخر ثلاثة عشر عامًا[4].

وفي هذا الإطار يرى **جواتياين** أَنَّ السّلطة اتّبعت منهجًا صارمًا في جمع الجزية وتحصيلها من الْيَهُود المقيمين في مصر، دون مراعاة الحالة الاجتماعيّة والظّروف الماديّة لليَهُود، استنادًا إلى المذهب الشافعي وهو الأكثر صرامةً –من وجهة نظرهم- والذي لا يُقدّم أيّ استثناءٍ للفقراء من أهل الذّمّة، في حين يرجع البعض الآخر هذا الأمر إلى نظام الإدارة الذي **ورثه الأيوبيون عن الفاطميين والتي استبعدت أي إعفاء للمعوزين من الْيَهُود** -كما ذكر البعض-[5]، وحقيقة الأمر أَنَّ النّظام الإداري الفاطمي كان أكثر دقّةً من غيره، الأمر الذي خوّل للإدارة الأيوبيّة الاعتماد عليه وتطبيقه خاصّة

[1]- Elinoar Bareket: **The Head Of The Jews (Ra'is Al-Yahud) In Fatimid Egypt: A Re-Evaluation,** Bulletin Of The School Of Oriental And African Studies, University Of London, Vol. 67, No. 2 (2004), P. 185.

[2]- Goitein: Op.Cit., P.76

[3]- Elinoar Bareket: Op.Cit., p. 191.

[4]- **Goitein: Evidence On The Muslim Poll Tax**, p.282.

[5]- Eli Alshech: **Islamic Law, Practice, And Legal Doctrine: Exempting The Poor From The Jizya Under The Ayyubids (11711250-), Islamic Law And Society**, Vol. 10, No. 3, The Interaction Between Islamic Law And Non- Muslims: Lakum Dīnukum Wa-Lī Dīni (2003), P.370.

وأَنَّ السّلطة الفاطميّة فرضت نوعًا من أنواع التّسامح في جمعها للجزية بترك المتبقّي منها دون المطالبة بها، كما حدث في عهد الخليفة الفاطمي **الحاكم بأمر الله** عام (٥١٥هـ/١١٢١م)، حين كتبت سجلّات تضمّنت ترك البواقي التي على المتقبّلين والضامنين في هذا العام، وأرسلت إلى جميع أنحاء البلاد لقراءتها على الناس[1].

فعن الرأي الأوّل القائل بأَنَّ السّلطة الأيوبيّة اتّبعت المذهب الشافعي فيما يتعلّق بجمع الجزية، فلا بدّ من التنويه أنّ الشافعيّة ذهبوا إلى أخذ الجزية من الفقير غير العامل، فإن استطاع أَن يؤدّي الجزية عند تمام الحول أخذت منه، وإن كان معسرًا تبقى في ذمّته حتى ييسر وهكذا في كلّ عام، واستدلّوا عليه بعموم الأدلّة الموجبة للجزية وهي آية التوبة والأحاديث التي وردت في مشروعيّة الجزية؛ لأنّها لم تفرق بين غني وفقير وبين فقير معتمل أو غيره، فهي عامة للجميع، وبما أَنَّ دمه محقون فلا تسقط عنه الجزية كالقادر على الأداء وهو عندهم كالغني[2]، أي أَنَّ الجزية تفرض على الفقير غير المعتمل – غير العامل-، كما تفرض على الفقير المعتمل –العامل-، إلاّ أَنَّ غير المعتمل تكون دينًا في ذمّته حتّى ييسر له، فإذا أيسر طُولب بما عليه من جزية، استدلّوا بعموم قوله تعالى ﴿حتَّى يُعْطُوا الجِزيةَ عَنْ يَدٍ وهم صَاغِرُون﴾[3]، وعموم حديث معاذ رضي الله عنه الذي رواه في مسنده بإسناد جيّد عن معاذ رضي الله عنه أَنَّ رسول الله لما بعثه إلى اليمن «**أمره أَن يأخذ من كلّ حالم ديناراً**» فالنبيﷺ، أمر أَن يأخذ من كلّ حالم، أي بالغ، دينارًا ولم يفصل بين الغني والفقير وهي تلك الفترة التي كانت تبنى فيها الدولة وتوضع أسسها في الوقت الذي سعى فيه الْيَهُود في الجزيرة العربية لهدمها والقضاء عليها بالمؤامرات والحروب والفتن، فكان عدم التهاون معهم أمر واجب للحفاظ على الدولة.

وإذا وجبت الجزية على الفقير غير المعتمل – غير العامل- ففيه قولان عند الشافعيّة: أحدهما تجب عليه الجزية وبه قال أبو حنيفة؛ لأنّ الخليفة عمر جعل أهل الجزية طبقات وجعل أدناهم الفقير المعتمل، فدلّ على أنّه لا جزية على غير

[1]- فاطمة مصطفى: المرجع السابق، ج2، ص43.

[2]- حسين العجل، بشار، **الخراج والضريبة المعاصرة في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة**، م.س، ص293.

[3]- سورة التوبة: آية (29).

المعتمل، ولأنه حقّ يجب بالحول، فلم يجب على الفقير كالزكاة. فعلى هذا إن طلب من الإمام أَن يعقد له الذّمّة عقدت له الذّمّة على شرط جريان أحكام الإسلام عليه، فإذا أيسر أستؤنف له الحول، فإذا تم طولب بالجزية[1].

والقول الثاني: تجب عليه الجزية، وفيه قولان: تعقد له الذّمّة بالجزية في ذمّته، وينظر بها إلى أَن ييسر له لقوله تعالى ﴿**وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ**﴾[2]، والثاني لا تقرّ عليه إلا بدفع الجزية فإن قدر على تحصيلها وإلا رددناه إلى دار الحرب، لأنّه يمكنه أَنَّ يمنع وجوبها عليه بالإسلام[3].

ويشير الشيرزي[4] الشافعي المذهب وصاحب كتاب (نهاية الرتبة في طلب الحسبة) أنه «**يأخذ منهم الجزية على قدر طبقاتهم علي الفقير المعيل دينارًا، وعلى المتوسّط دينارين، والغني أربعة دنانير عند رأس الحول**»[5]، وهو ما جاء به ابن مماتى عند حديثه عن الجزية بأَنَّ الديوان في مصر كان يحاسب ورثة المتوفىّ، أو من يسلم أثناء العام، عن الفترة التي مضت من السّنة قبل إسلامه أو وفاته، بقوله «**ويطالبون إذا أيسروا، وإن كان منهم من يجن يومًا ويفيق يومًا، فالمنصوص أَن تؤخذ منه الجزية، ومن مات منهم أو أسلم أثناء الحول، تؤخذ منه لما مضى بقسطه**»[6].

لهذا يرى **جواتياين** وغيره من المستشرقين أَنَّ اتّباع الأيوبيون لهذا المذهب كان أكثر فائدةً لهم من الناحية الاقتصاديّة كونه وفّر الدّخول والإيرادات المفقودة في

---

[1]- الشافعي: **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، اعتنى به: قاسم محمد النوري، دار المنهاج للطباعة والنشر، (د.ت)، مج 12، 269.

[2]- سورة البقرة: آية (280).

[3]- الشافعي: **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، م.س، مج 12، ص270.

[4]- من أبناء القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، ووضع كتابه في الحسبة بناء على طلب صلاح الدين لمساعدة الحكومة الأيوبية في مراقبة أرباب الحرف والصنائع لما كان معروفًا ميولهم للدولة الفاطمية والاهتمام بملاحظة أهل الذمة وحركات الباطنية. يسري عبد الغني: **معجم المؤرخين المسلمين حتى القرن الثاني عشر الهجري**، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1991م، ص106.

[5]- الشيرزي، عبد الرحمن بن نصر بن عبد الله الشيزري الشافعي (المتوفى: نحو 590هـ): **نهاية الرتبة الظريفة في طلب الحسبة الشريفة**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1946م، ص107.

[6]- ابن مماتي: **كتاب قوانين الدواوين**، م.س، ص318؛ النويري، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، م.س، ج8، ص176؛ **المقريزي**: المصدر السابق، ج١، ص ٢٢٥؛ **فوزي الطواهية**: المرجع السابق، ص89.

الوقت الذي كانت فيه الدولة في حاجةٍ ماسّةٍ لتلك الأموال، ما يستلزم الأمر إنشاء آليّةٍ لتحديد من هم الأحقّ بالإعفاء من غيرهم وهو ما يتطلّب تقييم كلّ حالة إعفاء على حدى وإن كانت مكلفة[1]، **وهو ما يؤكّد على الرأي الثاني القائل بأنّ السّلطة الأيوبيّة حافظت على النّظام المالي الفاطمي**، وهو ما تجسّد في عمليّة جباية الجزية والتي تولّاها في الفسطاط والقاهرة ناظر يعاونه مساعدان يعرف كلّ منهما باسم الحاشر، أحدهما لليَهُود والآخر للنصارى، أمّا جباية الجزية خارج الفسطاط والقاهرة فكان المقتطع يجبيها من المستحقّة عليهم في إقطاعه، وإذا كانت الناحية تابعة لأحد الدواوين السّلطانيّة، فإنّها تعود إلى ذلك الديوان وتجبى بمعرفة الديوان السلطاني الخاص بها[2]، ومن أمثلة تلك الدواوين الديوان الشهابي والذي تولى جمع الجزية وغيرها من الضرائب والمتحصّلات من المناطق التابعة له، وهو ما أشارت إليه إحدى الوثائق، والتي أبرزت آليّة عمل الديوان من خلال مجموعة من العمّال يتولّون إعداد تقارير تحصر الموجودين، وطرق أدائهم لدفع الجزية المقرّرة عليهم،كما نصّت الوثيقة «**بسم اللّه الرّحمن الرّحيم، مماليك ديواني الإشراف والعمل بالأعمال الجيزيّة وما جمع إليهما، ثبّت اللّه مجدهما وزاد من سعدهما وأهلك شامتهما وحسدتهما، يقبّلون يديهما وينهوا؛ أنّ النّاحية المتعرّفة بقليوب الجارية في الدّيوان الشّهابيّ السّعيد غلبها جملة كبيرة وصَار تقبّل عن الجزية المقرّرة على الذّمّة ومن جملتهم أقوام متعرّفين في الأعمال الجيزيّة أحدهم رجل يعرف بسليم بن مرقوره البغّاليّ المقيم بذروا وهو يقسم بجزيته قد تخوّف قلبهم من جدالهما بحكم أخذ سليم المقدّم ذكره على الجزية والمقصد هو تعريفهما بالأمر**»[3].

وترصد الجنيزة هذا الأمر في خطاب مؤرخ عام ٥٣٤هـ/١١٤٠م من صقليّة إلى القاهرة يذكر فيه كاتب الرّسالة أنّه ظلّ بعيدًا عن مصر لمدّة أربع سنوات على الأقل

[1]- Eli Alshech: op.cit., p.370.

[2]- القلقشندي: **صبح الأعشى في صناعة الانشا**، م.س، ج3، ص531؛ خالد الطواهية: **الضرائب في مصر في العصر الأيوبي**، م.س، ص90.

[3]- الوثيقة متاحة على قاعدة بيانات البرديات العربية، من المشروعات المميزة لجامعة ميونخ:

https://www.apd.gwi.unimuenchen.de/apd/show2.jsp?papname=Diem_Vind_III_430&line=10

كان خائفًا من أَن يكون مسجّلاً كمقيمٍ حتى الآن، وعند وصوله يتوجّب عليه دفع الجزية عن سنوات غيابه، على الرّغم من أنّه دفعها في موطنه في الغرب الإسلامي حيث يذكر في مجمل حديثه: «**علاوة على ذلك، مضى الآن ثلاث سنوات منذ أَن رأيت خطابًا أو إجابة منك فأنا مستاء جدًا، وهو ما يجعلني متردّدًا في المجيء، أخي العزيز بالله لا تحجب رسائلك عني لأني أنتظرها وقلبي يشتكي كثيرا منذ أَن توقّفت رسائلك، أنا باق هنا في صقلية، واكتب لي عن الجزية إذا كنت تنوي التحرّك، فإنّ أفضل شيء هو القدوم إلى صقلية (باليرمو)، لتبيع التوابل في الشّرق بشكلٍ جيّد وبالتالي ستجد سهولة في البيع وسيساعد بعضنا البعض في تعزيز مكانة العائلة وسنكون سعداء سويا**»[1].

هذا النّظام المالي والإداري الخاصّ بالجزية في العصر الأيوبي المتوارث عن الدّولة الفاطميّة، يتأكّد نجاحه من خلال حجم المتحصّلات والمجموع من الجزية حسب تقديرات بعض المؤرّخين المسلمين وعلى رأسهم **ابن مماتى**، والذي يذكر أَنَّ الجزية قلّت إلى نصف ما كانت عليه قبل ذلك، ووافقه **المقريزي** حيث يؤكّد أَنَّ ما تمّ جمعه من أموال الجزية في هذا العام يساوي ثلاثين ألف دينار[2]، وقد بلغ المتحصّل من مال الجزية لسنة ٥٨٧هـ/ ١١٩١ م ما قدره ١٣٠٠٠٠ دينارًا[3]، وفي عام ٥٩٢هـ/ ١١٩٦م، اضطربت جباية الجزية؛ بسبب الأزمة الاقتصاديّة «**وفيها وقفت وجوه المال، وانقطعت جباية الديوان بمصر، وأحيل على الجهات بإضعاف ما فيها، وبقيت وجوه قصرت الأيدي عن استخراجها**»[4]، فاضطرّ السّلطان العزيز (٥٨٨هـ/١١٩٣م -٥٩٤هـ/١١٩٨م) إلى الاقتراض من الأمراء، لدفع مرتّبات شهر لحاشيته، وأحال الأمراء على جوالي سنة ٥٩٣ه/١١٩٧م، يجمعونها ممن يدفعها إلى الديوان السّلطاني، وذلك بالإضافة إلى ما اعتادوا جمعه من الجوالي في إقطاعاتهم، وفي زمن السّلطان نجم الدين أيوب (٦٣٧هـ/١٢٤٠م- ٦٤٦هـ/١٢٤٩م) بلغ

[1]- Goitein: Letters, p.326.

[2]- ل.ا.سيمينوفا: **صلاح الدين والمماليك في مصر**، ترجمة: حسن بيومي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1998م، ص136.

[3]- المقريزي: المصدر السابق، ج١، ص ٣٠٨.

[4]- خالد الطواهية: **الضرائب في مصر في العصر الأيوبي**، م.س، ص90.

متحصّل الجوالي من إقليم الفيوم وحده مبلغ ٢.٢٨٤ دينارًا[1].

ويقدّم النابسلي معلوماتٍ غايةً في الأهميّة متعلّقة بجمع وجباية الجزية والخاصّة بإقليم الفيوم والذي ضمّ قرابة (١١٤٢) شخصًا من غير المسلمين، وعند إعداد البيانات والوثائق المتعلّقة بجمع الجزية وغيرها من الضرائب تغيب منهم ٢٩٢ فردًا، كان منهم ١٥٣ فردًا في مصر السّفلى، ١٣٩ في مصر العليا، وكان من بين هؤلاء المتغيّبين ٤١ صيّادًا من صيّادي الصّحراء، وكان جملة المتحصّل من الفيوم ٢٢٨٤ دينارًا[2]، ويذكر ذلك تفصيلاً «**وجملة ارتفاع الجوالي بما فيه من المحسوب عن طرادين الوحش وهو عند أحد وأربعين نفرًا عشرون دينارًا ونصف ألفان وثلثمائة وأربعون خمسون دينارًا تفصيله ما تضمنه عمل الذمة عن ألف ومائة واثنين وأربعين نفرًا ألفان ومائتان وأربعة وثمانون دينارًا تفصيله المقيمون بالأعمال عن ثمانمائة وتسعة وأربعين نفرًا ألف وستمائة وثمانية وتسعون دينارًا، الناؤن عن الأعمال عن مائتين وثلاثة وتسعين نفرًا خمسمائة وستة وثمانون دينارًا تفصيله الوجه البحري عن مائة وأربعة وخمسين نفرًا ثلثمائة وثمانية دنانير، الوجه القلي عن مائة وتسعة وثلاثين مائتان وثمانية وسبعون دينارًا تتمة الجملة عن عجز العدة سبعون دينارًا**»[3].

وهو أيضا ما رصده الرحالة الذين زاروا مصر إبّان الحكم الفاطمي، بذكره بعض متحصّلات الضرائب من المدن المصريّة وخاصّة تنيس ودمياط، فيروي **المقدسي** الذي زار مصر نحو عام ٣٧٥هـ/٩٨٥م استغرابه من حجم الضرائب على تلك المدينتين بقوله «**وأما الضرائب فثقيلة بخاصة تنيس ودمياط وعلي ساحل النيل وأما ثياب الشطوية فلا يمكن القبطي أَنَّ ينسج شيئا منها إلا بعد ما يختم عليها بختم السلطان ولا أَنَّ تباع ألا على يد سماسرة قد عُقد عليهم وصاحب السلطان يثبت ما يباع في جريدته ثم تحمل إِلَى من يطويها ثم إِلَى من يشدها بالقش ثم إِلَى من يشدها في السفط وإِلَى من يحزمها وكل واحد منهم له رسم يأخذه ثم علي باب**

[1]- النابلسي، فخر الدين أبي عثمان النابلسي الصفدي الشافعي (ت: 685هـ): **تاريخ الفيوم وبلاده المسمى: صنعة الحي القيوم في ترتيب بلاد الفيوم**، المطبعة الأهلية مصر، 1316هـ، ص 24.

[2]- سيمينوفا: **صلاح الدين والمماليك في مصر**، م.س، ص136.

[3]- النابلسي، **تاريخ الفيوم وبلاده المسمى: صنعة الحي القيوم في ترتيب بلاد الفيوم**، م.س، ص24.

الفرضة يؤخذ أَيْضًا سيء وكل واحد يكتب علي السفط علامته ... رأيت بساحل تنيس ضرائبيًا جالساً قيل شيكارة (بالة) هذا الموضع في كل يوم ألف دينار ومثله عدة علي ساحل البحر بالصعيد وساحل الإسكندرية»[1]، والأمر نفسه أكّده ناصر خسرو بقوله: «**وسمعت من الثقات أنه يصل منها لخزانة سلطان مصر، يوميا ألف دينار مغربي ويصل ذلك المقدار مرة واحدة، يحصله شخص واحد، يسلمه أهل المدينة إليه في وقت معين وهو سلم للخزانة فلا يتأخر منه شيء**»[2].

وبالعودة لموقف جواتيان الذي تبنّاه، فبدراسة بعض وثائق الجنيزة والتي جاءت لتدحضه وتقدّم لنا كيف أنّ السّلطة في مصر تفهّمت الأوضاع الاجتماعيّة لليَهُود وخاصّة الفقراء من غير القادرين على دفع الجزية، ففي عريضةٍ مرفوعةٍ إلى الملك العادل الأيوبي (١٢٠٠م -٦١٥هـ/١٢١٨م) سلطان الدولة الأيوبيّة بشأن عدم قدرة أحد فقراء اليَهُود عن دفع الجزية المقرّرة عليه، وهي ديناران، وجاء نص الوثيقة كالتالي: «**العادليّ المظفّريّ سلطان جيوش المسلمين وأدام قدرته وأعلا أبدا كلمته المملوك يقبّل الأرض أمامه وينهي إلى رأفته وإحسانه أنّه رجل فقير قليل داني لا جواز وقته إلّا بالصّعب الشّديد وكان المملوك ما يتمعّش به بين ظهور المسلمين ذهب في نوائب الزّمان وحوادثه في الجزية في السّنة ديناران وقد عجزت قدرته لعدمه وفاقته وله من أعيان المسلمين**

ومن خلال دراسة العديد من خطابات الجِنيزة نستطيع التأكيد على أَنَّ السّلطة راعت الْيَهُود بكافّة طبقاتهم، وتطبّق العدالة والمساواة عند دفع الجزية، وهو ما يتّضح من خلال القيمة النّقديّة الواجبة الدّفع، ففي وثيقةٍ تضمّنت قائمةً بأسماء بعض الْيَهُود من خلال سجلّ دافعي الجزية للجالية الْيَهُودية المقيمة في الفسطاط؛ حيث يذكر تفصيلاً المبالغ التي دفعوها -وليس ما يجب دفعه- من الجزية، فنجد أَنَّ معظمها لا يتجاوز الدينارين والآخر ما بين الثمن دينار والدينارين، على الرّغم من وجود العديد من أصحاب المهن المرموقة بينهم كالصرّاف، والطبيب وتجّار النبيذ وتاجر الزيت، وغيرهم أي أنّهم ليسوا من فقراء الْيَهُود، ولكن معظمهم من أصحاب

[1]- المقدسي: المصدر السابق، ص213.

[2]- ناصر خسرو علوي: **سفر نامة**، ترجمه: يحيى الخشاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م، ص94.

المكانة الاجتماعيّة والاقتصاديّة المرموقة طبقًا لأسمائهم الدّالة عليهم، كما جاء في السّجل كالتالي[1]:

الاسم	المبلغ المتحصل
الشيخ أبو الخير البمارني	دينار
الشيخ أبو السدير فرح	دينار
الشيخ أبو سعد بن السكري	دينار
ابن عمه	دينار ونصف
الشيخ أبو منصور بن حييم	دينارين
الشيخ أبو العلا بن البهاري	نصف دينار
الشيخ أبو العلاء بن شايع	نصف دينار
الشيخ أبو منصور بن الدستوري	دينار
الكاتب المقيم في بيت لامتا	نصف دينار
ابن تيرميدحي	ربع دينار
الشيخ أبو حسان السبع	نصف دينار
ابن أبيه	ربع دينار
أبو سعد بن قبيصي	ربع دينار
ابن رئيفة	ربع دينار
وليد إسحاق ابن فرح	ربع دينار
صهر نسيم	ثمن دينار
ابن عمران الطبيب	ربع دينار
ابن سهل تاجر النبيذ	ثمن دينار
ابن موفرج الابزاري	ثمن دينار

[1]- Gottheil. : op.cit., p.67.

.

ابن بشير	نصف دينار
الشيخ أبو الحسن صدقة	نصف دينار
الشيخ أبو زكري سوجمار	نصف دينار
أبو الفرج نسيم	نصف دينار
أبو زكريا بن منسى	ربع دينار
أبو نصر ابن المعشر العام ـ وشريكه	نصف دينار
موسى ابن المجاني	ثمن دينار
نسيم المغربي	ثمن دينار
أبو الخير (الصراف)	قيراطان
أبو عمران، مع الشرطة	ثمن دينار
ابن رحمة	ربع دينار
أبو عمران بن الصغير	ربع دينار
أبو عمران	ربع دينار
أبو نصر بن مختار	ربع دينار
أبو الخير المرتد	ربع دينار
سيدي الشيخ أبو منصور	ربع دينار
أبو سعيد بن القطيف	ربع دينار
أبو عمران ابن الخياط	ربع دينار
أبو الحي	ثمن دينار
أبو الحسين بن العبيد وصهره هبة	
وصهر أبى الفرج	ثلاث أرباع دينار
صداقة الصفين	ربع دينار
صدقة الزجاج	ربع دينار
أبو الحسين الذهبي	ربع دينار

الطيبان	ربع دينار
أبو الحسن سادة بن سيمون	ربع دينار
الشيخ أبو إسحاق بن العسال	ربع دينار
فرج بن ناحوم	ربع دينار
أزهر بن أزهر	ربع دينار
الشيخ أبو إسحاق بن حجيج	ربع دينار
الشيخ أبو إسحاق الفاضل	ربع دينار
الشيخ أبو يوسف ابن آل	ربع دينار
خلف تاجر الزيت	ثمن دينار
أبو سرور سدر المغربي	ربع دينار
أبو موسى هارون (الصراف)	ربع دينار

بالإضافة إلى إشاراتٍ أخرى حملت دلائلَ على مراعاة السّلطة للحالة الماديّة للأسر الْيَهُودية، والتي اعتبرت أَنَّ الجزية -على حدّ قول المستشرقين- هي البند رقم واحد في ميزانيّة الأسرة الْيَهُودية ذات الدخل المتواضع[1]، كما في رسالة المؤرّخة عام ٥٧٨ه/ ١١٨٢م، تُشير أَنَّ طبيبًا يَهُوديًا دفع أربع دنانير وسدس كجزية[2]، ولكن في أواخر العصر الأيوبي صارت الجوالي موحّدة بدينارين على جميع أهل الذّمّة، وهو ما يورده **النابلسي** في حديثه: «**والجوالي عن ثلاثمائة وثلاثة وأربعين نفرًا في الفيوم ستمائة وستة وثمانون دينارا، تفصيله: المقيمون بها عن مائتين وتسعة وستين نفرًا خمسمائة وثمانية وثلاثون دينارًا، والناؤن عنها بالوجه البحري والقبلي عن أربعة وسبعين نفرًا مائة وثمانية وأربعون دينارا**»[3].

وعليه يتّضح أَنَّ محصّلي الجزية امتلكوا قوائم بأسماء من تجب عليهم الجزية ومقدارها ومواقيت تحصيلها، وكذلك حالة الْيَهُودي نفسه وموقفه من الإقامة أو

[1]- Goitein: **Evidence On The Muslim Poll Tax**, p.279.

[2]- Goitein: **A Mediterranean Society,** University Of California Press, vol.1, 1967, p.387.

[3]- النابلسي: **تاريخ الفيوم وبلاده المسمى: صنعة الحي القيوم في ترتيب بلاد الفيوم**، م.س، ص 29.

السفر؛ حيث تُشير الجِنيزة أَنَّ القادمين من الْيَهُود إلى مصر كان لا بدّ من تسجيلهم في قوائم الوافدين (الأجانب) حسب مكان إقامتهم ولذلك لتحصيل الضّرائب والجزية المفروضة عليهم، واختلفت المناطق حسب موقعها، فتميّزت بعض المناطق التّجاريّة منها بصرامة محصّلي الضّرائب والجزية، على عكس المدن والقرى الريفيّة، والتي كان التّعامل فيها أقلّ حدّة مع مراعاةٍ لحالة الفقر أو العوز وكذلك الشيخوخة والمرض التي عليها، ومن ثم توجّب الإعفاء عن دفعها، ومن هذا المنطلق سعت الأسرة الْيَهُودية إلى توفير فرص عمل تساعد أبنائها على كسب رزقهم ودفع مقدار الجزية –القليل نسبيًا-، ففي رسالة مؤرخة عام ٦٤١هـ/١٢٤٤م، توضّح تعهّد ربّ الأسرة بتأمين إقامة كاملة للابن الأكبر ليتمكّن من إتقان حرفة الصياغة ليستطيع دفع الجزية المقرّرة عليه لمدّة عامين[1].

وتظهر إحدى الرسائل آليّة تحصيل الضّرائب من أولئك الوافدين، باستدعائهم لمقرّ السّلطة أو المحكمة الْيَهُودية ويطلب منهم تسديد الجزية، وقد تختلف المعاملة حسب الشخصيّة، كما توضّح رسالة أرسالها تاجر تونسي يقيم في الإسكندرية ويخبرنا في هذا الصدد: «**أودّ أَن أقول لكم ما حدث لي فيما يتعلّق بالجزية منذ رحيلك من هنا، وهناك الكثيرون في هذه المدينة من لديهم نفس الأمر ولكن لا يعاملون بالطريقة التي أعامل بها، كل يوم يتمّ استدعائي إلى المحكمة، ويطلب مني أَن أدفع الجزية بالكامل، وأنهم يريدون تسجيلي كمقيم، في حين أَنَّ والدي كما كنت تعرف لم يكن سوى وافد جديد**»[2].

تلك الحالات دعت مباشري الجوالي -جامعي الجزية- إلى إلزام رئيس الْيَهُود –الناجيد- بكتابة تقارير عن حالة الْيَهُود وأوضاعهم، مع إيضاح من استجدّ في المناطق من الطوارئ والنوابت، كما يشير كلّ منهم في نهاية الرقاع من تحوّل إلى الإسلام ومن توفي، ومن خرج من بلده إلى بلدٍ آخر، وإلى أي جهة ذهب إن أمكن ذلك[3]، ولهذا تمّ إنشاء بعض المكاتب الخاصّة بالْيَهُود ممن عاشوا في جميع أنحاء مصر وخاصّة

[1]- Goitein: **Evidence On The Muslim Poll Tax**, p.281.

[2]- Goitein: Op.Cit, p.284- 285.

[3]- فاطمة مصطفى: المرجع السابق، ج2، ص44.

من الفلسطينيين والسوريين بالقاهرة لحصر المستجدين لدفع الجزية[1]، فتوجد إشارة إلى أنّ معلّمًا فلسطينيًّا كان يُدرّس في قريةٍ من قرى مصر، وكان عليه أَن يذهب إلى القاهرة في كلّ عام ليدفع ما عليه من ضريبة –جزية- في مكتب الفلسطينيين السوريين هناك[2].

ومن خلال العرض السابق لطرق جمع الجزية من الْيَهُود، يتّضح لنا أنّه كان لازمًا على التّجّار والمسافرين الْيَهُود والمغادرين ولو لفترةٍ قصيرةٍ حمل البراءة، وهي عبارة عن وثيقة تثبت دفعه للجزية وباقي الضرائب المفروضة، أو تبرئة تثبت أنّه قد أعفى نفسه عن السنة الحالية من دفع الجزية، كما ورد في الوثيقة المؤرخة في ٤٨٨هـ/١٠٩٥م وهي عبارة عن إيصال دفع الجزية لأحد اليَهُود في مدينة الاشمونيين تشير إلى دفع سليمان الشيخ الجزية المفروضة عليه والمقدّرة بـدينارين ونصف الدينار عن السنة الحالية وجاء فيها: «**بسم اللّه الرّحمن الرّحيم صحّ لصاحب سليمن الشّيخ أبو الخير الأشمونيّ عن ما يجب عليه من الجزية بالأشمونين كان سلّم من العين دينارين النّصف من ذلك دينار لسنة ثمان وثمنين وأربع ماية الخراجيّة وكتب معزّ بن منصور بخطّه في يوم**»[3].

لهذا فرضت السّلطة على أهل الذّمّة حمل تلك البراءات أثناء سفرهم داخل مصر وخارجها حيث كان من الشائع عدم السماح لقوارب النيلية بالخروج أو العودة وعلى متنها من لا يحمل تلك البراءة، كما في الرسالة التي كتبها عالم يَهُودي من عسقلان بفلسطين لآخر من دمشق سافر إلى مصر، يؤكّد فيها الأخير أنّه كان بحوزته شهادة صادرة عن محصّلي الجزية تثبت أنّه سدّد ما عليه من أموال، ومع ذلك يطلب أن ترسل إليه وثيقة أخرى تمكّنه من عدم دفع أيّ مبالغ إضافيّة أخرى غير المقرّرة

---

[1]- Goitein: **Evidence On The Muslim Poll Tax** Op.Cit., p.285

[2]- جواتياين: **دارسات في التاريخ الإسلامي والنظم الإسلامية**، م.س، ص201.

[3]- الوثيقة عبارة عن إيصال دفع ضريبة مؤرخ في 1095م، وهي متاحة على قاعدة بيانات البرديات العربية، من المشروعات المميزة لجامعة ميونخ:

https://www.apd.gwi.unimuenchen.de/apd/show2.jsp?papname=Diem_Steuerquittungen_340&line=4

للسّلطة[1]، وهناك العديد من الوثائق المتعلّقة بالبراءات في العهد الفاطمي والأيوبي التي تؤكّد على أهميتها، كالوثيقة المؤرّخة في الفترة ما بين (١٧ نوفمبر ١٠٢٣ - ١٦ ديسمبر ١٠٢٣م) في إحدى قرى الجيزة والتي تنصّ على:

وكذلك الوثيقة المؤرخة ٤٢٨هـ/ ٨ يوليو ١٠٣٦م في إحدى القرى المصريّة والمؤكّدة على دفع الجزية «**بسم اللّه الرّحمن الرّحيم الحمد للّه وحده، أدّى أبو إدريس بن مينا عن الجزية بالمدينة لسنة ستّ وعشرين وأربعمائة لقاسم بن محمّد من العين العزيزيّ سدس ثمن، وكتب مرقورة بن شنودة الجهبذ يوم الخميس، الحادي عشر من شهر رمضان سنة سبع وعشرين وأربعمئة الخراجيّة**»[2].

الأمر نفسه متعلّق بالتّجّار المتجوّلين داخل المدن والقرى المصريّة، فعند سفر أحدهم لا بدّ له من خطاب توصيةٍ لشخصيّةٍ مؤثّرةٍ تطلب منه الحماية من جامعي الضّرائب المتجاوزين[3]، فمنهم من أرسل خطابات ليستفسر بشأن القائم على تحصيل الإيرادات الضرائب المفروضة عليهم لتخفيفها[4]، وهذا الأمر يعطينا دليلاً آخر على أَنَّ السّلطة لم تتعنّت في جمع الضرائب، ولكن في ظلّ وجود بعض الفاسدين من جامعي الجزية قد أعطوا إيحاءً بذلك، فمنهم المرتشون والفاسدون.

هذا الأمر دعا الْيَهُود القادمين إلى مصر للاستعلام بشأن الجزية كما جاء في الرسالة المرسلة من **أبى سعيد بن أبى الحسن الأبزاري** في بلرم لأخيه الأكبر **أبى البركات** في الفسطاط عام ٥٣٤هـ/١١٤٠م بقوله «**اكتب لي عن الجزية**»[5]، وعند فقد البراءة أو أنّها غير موجودةٍ وجب تقديم مبلغٍ من المال يدفع كضمانٍ إلى محصّل الجزية أو

[1]- Goitein: Op.Cit., P.283.

[2]- الوثيقة عبارة عن إيصال دفع ضريبة مؤرخ في8 يوليو 1036م، وهي متاحة على قاعدة بيانات البرديات العربية، من المشروعات المميزة لجامعة ميونخ:

https://www.apd.gwi.unimuenchen.de/apd/show2.jsp?papname=Karabacek_Papier_5&line=4

[3]- ibid., P.283.

[4]- Eli Alshech: ibid., p. 367.

[5]- الطيبي: المرجع السابق ، ج2، ص156.

الضرائب لحين تقديم البراءة ليستردّ ذلك المبلغ، وهو ما يذكره تاجر يَهُودي قادم من تونس إلى مصر مخاطبًا أبي الفرح نسيم الرِقِّي «**سيدي، لقد تركت ردائي القطن والذي اعتدت أَن أرتديه فوق رداء القزحيّة الخاص بي، حيث يوجد في جيبه شهادة الضريبة (الجزية) البراءة مع كيس ورقيّة فيها بعض الدّراهم ورسالة موجّهة إليّ من قبل سلامة وكيل سيدنا الناجيد، من فضلك أرسل لي الشهادة الضريبيّة بمجرّد أَن تقرأ هذه الرسالة، لأني سلمت كفالة عنها إلى حين وصولها**»[1].

وقد اتّبع بعض الْيَهُود العديد من الحيل التي تمكّنهم من التّهرّب من دفع الجزية، وخاصّة أولئك التّجّار العائدين من رحلاتهم، فتذكر إحدى الرسائل أَنَّ أحدهم عاد من رحلة **القسطنطينية** إلى الإسكندريّة بعد غياب عامين ونصف، فطلب من جامع الضّرائب في الإسكندرية أَن يسجّل كوافدٍ جديدٍ؛ ليتهرّب من دفع المستحقّ عليه من ضرائب وجزية سابقة قبل سفره، عن مدّة أربع سنوات لذا ادّعى بأنّه مريض، لأنّ الكثير منهم ادّعى المرض كي يُعفى من دفع هذه الضرائب، فلجأ إلى الحيلة الوحيدة أمامه بأن يسجّل نفسه كمتغيّب «**حيث قال بعضهم خلاصك الوحيد هو تسجل على أنّك غائب**»[2]، ولكن كان على جامعي الضرائب أَن يتأكّدوا من أنّه وافد جديد حتى لا تحدث مشاكل لهؤلاء الوافدين مع السّلطة[3].

في حين لجأ بعضهم للهرب خوفًا من حالات العقاب التي يلقاها المتهرّب من الدّفع والمتمثّلة في العقوبة بالضّرب أو بالسّجن كما أشارت بعض الخطابات[4]، ففي رسالة يذكر صاحبها معاناته وعدم قدرته على دفع الجزية فقرّر الاختباء والهروب حتى يأمن العقوبة على الرّغم من ضعف مبلغ الجزية: «**وضعي الحالي يتّسم بالمرض والضّعف والعوز والخوف المفرط... أخشى أنّهم سيجدون مكان اختبائي، إذا وقعت**

[1]- Goitein: Letters, p. 240; From Mediterranean To India Documenton The Trade To India , (Speculum –Vol – Xxix – 1954), p.243- 244

[2]- Eli Alshech: op.cit., p. 367.

[3]- جواتياين: **دارسات في التاريخ الإسلامي والنظم الإسلامية**، م.س، ص202.

[4]- Goitein: **Evidence On The Muslim Poll Tax**, p.279.

في أيديهم، فسوف أعاقب أو أذهب إلى السّجن والموت هناك، الآن أنا آخذ ملجئي مع الله ومعك - حفظك الله من كل البؤس»[1].

وتسجّل خطابات الجنيزة حالة هروب يَهُودي من الإسكندريّة لعدم قدرته على دفع الجزية عن ابنه الصغير، على الرّغم من مناشدته الناجيد **إبراهيم بن ميمون** ليساعده في ذلك مشيراً أنّه لم ينجح في الحصول على أيّ عمل رغم استعداده لذلك مقابل درهم واحد يوميًا ليأمن العقوبة[2].ومن خلال ما سبق نستطيع القول بأنّ الْيَهُود في مصر سواء المصريين أو الوافدين إليها كانوا في أغلب الأحيان قادرين على دفع الجزية؛ لأنّ غالبيتهم تجّار أو صناع أو حرفيون أو أطباء أو سادة قومهم، ولم تتجاوز قيمة الجزية بأيّ حال من الأحوال عن أربعة دنانير تحصل سنويًا ولم تقل عن (ثمن) دينار جمعت من فقرائهم وأغنيائهم على حدٍّ سواء، وذلك من خلال دراسة خطاباتهم وتحليلها، والتي تكشف لنا هذا الأمر، ولا ننكر أَنَّ البعض منهم تعثّر عن دفعها في بعض الأوقات، ولكن كان البديل هو قيام السّلطة الْيَهُودية الدّينيّة بدفعها أو أحد من أثريائهم، أو أنّها تؤجّل للسّنة القادمة وهو ما أقرّته السّلطة في مصر آنذاك، وعلى الرّغم من ذلك تهرّب العديد منهم عن دفع الجزية بقصدٍ أو بغير قصدٍ في الوقت الذي مثّلت فيها الجزية موردًا ماليًّا اعتمدت عليه الدّولة، شأنه شأن الزّكاة والصّدقات من المسلمين في محاربة أعدائها أو بناء مؤسّساتها، لذا توجّب على الْيَهُود المقيمين بها المشاركة في ذلك الأمر باعتبارهم مواطنين مصريين.

وإنّ ادّعاءات **جواتياين** فيما يتعلّق بقضيّة الجزية ما هي إلاّ محاولة لتأكيد الصّورة الذّهنيّة لليَهُود بأنّهم مغلوبون على أمرهم ويعانون الاضطهاد والطّرد حتى الآن.

[1]- ibid., P.280.

[2]- Eli Alshech: op.cit., P355.

المستشرقون الجُدد(*)
كتاب إيان ألموند

نقد ومناقشة: جهاد سعد

كتاب «المستشرقون الجدد» تمثّلات الإسلام فيما بعد الحداثة من فوكو إلى بودريار لمؤلّفه إيان ألموند، أستاذ في قسم التّاريخ، فرع جامعة جورج تاون في قطر، هو مقاربةٌ جديدةٌ من العنوان إلى المضمون إلى النتائج. لدينا من الكتاب نسخته الإلكترونيّة التي تحتوي على ١٢٤ صفحة مزدوجة. نسخته المطبوعة الصادرة سنة ٢٠٠٧ م عن دار توريس تحتوي على ٢٣٨ صفحة من القطع المتوسّط.

في المضمون ليس المقصود من كلمة مستشرقون جُدد ما أَلِفناه من إضافة كلمة «جدد» على أيّ فئة، فعندما نقول «المحافظون الجُدُد» فإنّنا نقصد أولئك الذين يمثّلون التيّار المحافظ بتشدّدٍ حتى أكثر من أسلافهم، ولكن باستخدام أساليب العصر الجديدة، وكذلك عندما نقول «العثمانيون الجدد»، فإنّنا نقصد نزعةً متشدّدةً تُهيمن على فئةٍ أو حزبٍ حاكم يريد أن يستعيد أمجاد الدّولة العثمانيّة بخطابٍ معاصرٍ، يوظّف التّعصّب القومي والمذهبي حسب ما تقتضيه أهداف المشروع من خطابٍ.

*- Published in 2007 by I.B.Tauris & Co. Ltd، www.ibtauris.com

ولكن ألموند لا يعني ذلك على الإطلاق، بل يتّضح من مقدّمته أنّه يقصد نماذجَ من الفلاسفة والكتّاب الذين لجؤوا إلى الإسلام؛ لتوظيفه في مشروعهم النّقدي للغرب والمسيحيّة في مرحلة ما بعد الحداثة.

والقراءة المتأنّية للأسماء التي اختارها الدكتور ألموند تظهر إخفاقاتٍ عدّة في تحقيق هدفه؛ حيث لا ينطبق مصطلح مستشرق على أحد منهم بالمعنى الأكاديمي للكلمة، بمعنى أن يكون الشّرق محور اهتمام الفيلسوف أو الأديب أو المفكّر أو الباحث. بل إنّ بعضهم متغربٌ تمامًا كالأديب التركي باموق، وصاحب الكتاب الملعون «آيات شيطانيّة» سلمان رشدي، مما يطرح علامات استفهامٍ على إقحام هذه الأسماء ضمن فلاسفة وكتّاب غربيين من غرب الغرب (نيتشه، فوكو)، أو من شرق الغرب (كريستيفا، جيجك)، ومعهم الأديب الأرجنتيني الأصل خورخي بورخيس.

الكاتب بريطاني، والدولة التي يعلم فيها إسلاميّة (قطر)، ولا علاقة لرشدي وباموق بأصل الموضوع، إنّها نماذج ملحدة متمرّدة على الإسلام والشّرق، ومتغرّبة حتى النّخاع، يريد الكاتب أن يقحمها «بوقاحة» في عنوان «استشراق جديد» أمام تلامذته المسلمين، بالمقابل وحتى لا تنطلي علينا الحيلة لن نمنح هذين الكاتبين شرف الاهتمام لأسبابٍ علميّة؛ لأنّهما ليسا مستشرقين، بل متغرّبان بأيّ معنًى قصدناه، ولأسبابٍ تتعلّق بهويّة هذه المجلّة وأهدافها، التي تُجاهر بأنّها تُدافع عن الشّرق والإسلام ضدّ كلّ ما تضمّنته نتاجات المؤسّسة الاستشراقيّة من صناعةٍ وإنشاءٍ وافتعالٍ.

يبقى أن نناقش إلى أيّ مدى بقي الكاتب مخلصًا لوعوده فيما قدّمه لنا في مستهلّ كتابه مع كلّ شخصيّةٍ على حدة.

المقدمة

يفتتح الكاتب مقدّمته بهذا الاقتباس عن الأديب الإنكليزي بايرون: «لقد رأيت البشريّة في بلدانٍ مختلفةٍ ووجدتها على قدم المساواة في الحقارة، وإذا كان هناك أيّ شيءٍ في الميزان فهو لصالح الأتراك.« (بايرون، «مذكرات»، ٢٢ مايو ١٨١١).

مقولة بايرون هي مفتاح فكرة الكتاب، التي ستنجح مع نيتشه وفوكو إلى حدٍّ ما، وتفشل مع آخرين. ما كان موفّقًا اختيارُ عنوان «المستشرقون الجدد»؛ لأنّ الهاجس الأساس الذي يحكم الكتّاب الغربيين المذكورين في هذا الكتاب هو إصلاح الغرب ونقد الحداثة. والإسلام لم يحضر إلا بمقدار ما يخدم هذا المشروع عند الفيلسوف أو الأديب، وبالتأكيد لا يمكن أخذ النّصوص التي تعبّر عن الإعجاب بالإسلام هكذا منسلخة عن الإطار الفكري الذي سخّرها لنقد مقولات الغرب ونقضها عن الإسلام، أو غيره من القضايا التي واجهت عمليات الانتقال إلى مرحلة ما بعد الحداثة، يقول الكاتب: «لا شيء يغيّر علاقتنا بالآخر غير المألوف أكثر من نشاط النّقد الذّاتي». أيّ محاولةٍ لإعادة تقييم المألوف ينطوي حتمًا على إعادة تقييمٍ للأجنبي. إزدراء بايرون للمجتمع الإنجليزي والنّفاق والمعايير المزدوجة دفعه إلى مدح النّقيض التّركي، المتربّص خارج أبواب فينا، المتعطّش للدّماء، والمستعدّ لاقتحام أوروبا المتحضّرة، واستعباد العالم المسيحي كلّه. يأتي مدح بايرون للأتراك وإعجابه بصفاتهم ومعمارهم، وحتى ادّعاؤه بأنّه كاد أن يتحوّل للإسلام في اسطنبول، في إطار نقد ثقافته التي قرّر تركها، وكان الإسلام والأتراك الأكثر استفزازًا للعقل الغربي. (ص٦)

يدّعي الكاتب أنّ هذا المنهج بالتعريض بالغرب عبر مدح الإسلام «العدو المتعطّش للدماء» يشمل الشخصيّات التّسعة التي اختارها، ولكن، كما أشرنا، لا ينطبق هذا الأمر أبدًا على المتغرّبَيْن الذين استثنيناهما، كما سنرى أنّه لا ينطبق تمامًا على حالتي بورخيس وكريستيفا، بل لا يظهر جليًّا بلا حاجةٍ إلى تأويلٍ إلّا في حالة نيتشه، الذي سيظهر أنّه أنشأ صورته عن الإسلام عبر نتاج المستشرقين التقليدي.

وهكذا فإنّ النّصّ التالي يُشير إلى رابطةٍ مفتعلةٍ يريدها الكاتب ناظمًا للكتاب: البدء بدراسةٍ حول تقديم الإسلام في نصوص ما بعد الحداثة بكلمات لشاعرٍ رومانسيٍّ - بريطانيٍّ من القرن التاسع عشر، ليس مجرّد تاريخ... فسنرى أنّ روح مبادرة بايرون نبعت من نظرةٍ نقديّةٍ انتقائيّةٍ في زمنٍ أوروبيٍّ ليس فيه تعاطفٌ مع الإسلام كآخر، وسنجدها خصوصًا في الكتّاب التّسعة الذين نقدّمهم في هذا الكتاب. سواء عند نيتشه الذي أخبر أخته -وهو في الواحد والعشرين من العمر-

عن المحمّديين المباركين أكثر من المسيحيين، أو الباريسي فوكو الذي أعلن خلوّ التوانسة من السّطحيّة المسيطرة على أقرانهم الفرنسيين...اللّجوء إلى الإسلام والثّقافة الإسلاميّة سيصبح طريقةً مألوفةً للحصول على مسافةٍ نقديّةٍ من المجتمع الغربي، يتمّ التعبير عنها بطرقٍ مختلفةٍ.

ما يربط بين الأسماء التّسعة في هذا الكتاب، ليس فقط «ما بعد الحداثة»، ولا تلك السّلسلة من المواصفات القياسيّة التي تُنسب إلى مفكّريها -كالتّخلّي التّدريجي عن الإشارة إلى أيّ نوعٍ من المركز، والوعي الإيجابي المتزايد لأهميّة اللاّمركزيّة في موضوع الإنسان والتشكيل المركّب لكلّ التّواريخ التي آمن بها حتى الآن-... بل هو توظيف الإسلامي والمشرقي بكلّ أشكاله ورموزه ومفارقاته التّاريخيّة وحتى تهديداته؛ من أجل الحفاظ على محاولة نقدٍ وإعادة موقعة الحداثة الغربيّة. كما يشترك المفكّرون التّسعة في هذه الدّراسة باستدعاء ما هو إسلاميًّا وعربيًّا في عمليّة إعادة تقييم الكثير من مبادىء الحداثة المركزيّة. وتختصّ هذه الدّراسة بفحص آثار هذا الاستخدام للإسلام، ليس فقط على الفرد ومشروعات الكتّاب المعنيين، ولكن أيضًا على الإسلام نفسه. (ص ٦_٧)

1. من يسميهم الكاتب مفكرين مسلمين

إذا كان هناك من أحدٍ ينطبق عليه تعبير «مستشرق جديد»، فهو الكاتب نفسه، إيان ألموند. فهذه الفئة من المستشرقين تتجرّأ على الدّخول في قضايا الشّرق الشّائكة من دون العدّة الكافية. فمن الواضح أنّ الرّجل ضليعٌ باللّغات الأوروبيّة (الألمانيّة، والإيطاليّة، والتركيّة) بشكلٍ أساسيٍّ، بحكم أماكن عمله وتعليمه، ولكن سيرته الذاتيّة لا تُشير إلّا إلى معرفةٍ متوسّطةٍ إلى ضعيفةٍ باللّغة العربيّة[1]، وكانت معرفة العربيّة شرطًا لازمًا لأيّ مستشرقٍ على مدى قرون، بل كان بعضهم مختصًّا بالفيلولوجيا كمقاربةٍ أساسيّةٍ للتّراث العربي. ولكن هذا الجيل الذي أنتجته عقود التغلّب على المسلمين والعرب لا يشعر بأنّ المعرفة العميقة باللّغة العربيّة شرطٌ أساسيٌّ للاستشراق، فليست مهمّته في الحقيقة إلّا استغلال الفوقيّة الغربيّة لإملاء ما يراه مناسبًا من صورٍ عن

[1]- https://www1-georgetown.academia.edu/IanAlmond/CurriculumVitae

الإسلام والشّرق. وعندما يستلزم البحث اللّجوء إلى آراء «مسلمين»، فإنّه يستعين بالأنتلجنسيا التي عاشت في الجامعات والبلاد الغربيّة، وأنتجت مادّةً فكريّةً باللّغات الأجنبيّة. وهنا يغيب عن الطّالب الجديد في الجامعة الفارق بين مفكّر «مسلم الهوية « ومفكّر أو مثقّف «إسلامي» بالمعنى العقائدي. وبجرأةٍ يتحدّث ألموند عن «مفكّرين مسلمين» لا يُعبّرون في الحقيقة عن كلّ الطّيف الفكري في العالم الإسلامي، وتجدر الإشارة أيضًا في هذا السياق إلى مفكّرين مسلمين اعتنقوا الإسلام من الغربيين، قد تكون آراؤهم معبرّةً عن الإسلام أكثر من جماعةٍ من المتغربين أو من أساتذة الجامعات الغربيّة ممن لهم أصل أو ولادة في بلدٍ مسلمٍ.

وهكذا تتشوّش صورة الموقف الإسلامي مما بعد الحداثة، ونكون أمام «حصر غير حاصر» في استعراض موقف المفكّرين المسلمين؛ ببساطة لأنّ هناك من الكتب العربية ما لم يمر على عين الكاتب أو لم تتوفّر له ترجمة إلى اللّغات الأوروبية. يقول ألموند: «منذ سنواتٍ عدّة، يحاول المفكّرون المسلمون تقييم ما إذا كانت إيماءات «ما بعد الحداثة» وبالأخص نزع الطابع العالمي عن «السرديات الأوروبية الكبرى»، ولا مركزيّة الموضوع، وإعادة التّساؤل الجذري عن الأصول / الغايات / الهويات -... تتوافق مع المتطلّبات الإسلاميّة الكبرى. على الرغم من التّنوّع الكبير في الأساليب النّقديّة، تضمّنت ردود فعل المُفكّرين المسلمين على ما بعد الحداثة، في بعض الأحيان اعترافًا على مضضٍ، بأنّ الفكر ما بعد الحداثي في تشجيعه على التّعدّديّة وتحدّيه للهيمنة الأوروبيّة (وخاصّة في تفكيكه لـلقوميات العلمانيّة) قد يساعد الإسلام، مع اختلافٍ في تحديد الثّمن الذي سيدفعه المسلمون مقابل مساعدة ما بعد الحداثة في نزع الصّفة المركزيّة عن الغرب.

أكبر صلاح الدين أحمد[1] هو على الأرجح الأكثر تفاؤلاً في هذا الصدد؛ حيث يرى في ما بعد الحداثة «روح التعدّديّة»، و»فقدان الإيمان بمشروع الحداثة»، ونظريّة المعرفة

[1]- أكبر صلاح الدين أحمد، أكاديمي باكستاني أمريكي، ومؤلف وشاعر وكاتب مسرحي ومخرج أفلام ودبلوماسي سابق. يشغل حاليًا كرسي ابن خلدون للدراسات الإسلامية، وأستاذ العلاقات الدولية في الجامعة الأميركية بواشنطن. من أهم مؤلفاته: الإسلام وما بعد الحداثة 1992، رحلة في داخل الإسلام 2007، رحلة في داخل أميركا 2010... (المحرر)

التي تبحث عن «الثراء» في المعنى بدلاً من «وضوح المعنى». حتى ضياء الدين سردار[1] الأكثر عدائيّةً، الذي يعترف بمعارضة ما بعد حداثيّة؛ «لإضفاء الطّابع الكلّي على العقل والأفكار الغربيّة، وضدّ المفهوم الأوروبي العنصري للثّقافة والحضارة»، فإنّه يرى في ما بعد الحداثة مجرّد لعبة لغة وتشدّق لفظيٍّ لواجهة غربيّة: «تقنع الآخر بالتّخلّي عن سعيه للأصالة الثّقافيّة وتبنّي الأذواق والعادات والسّمات الثّقافيّة للحضارة الغربيّة». من جهةٍ أخرى، يخشى منتقدون مسلمون مثل عزيز العظمة[2] وهايدة مغيسي[3]، ليس فقط فقدان «الجوهر الإسلامي» للتغريب، ولكن الرّفض الكامل للحداثة الذي سيسمح بظهور المزيد من النّسخ الأصوليّة للإسلاميّة للحلول مكانها: وبدل اختيار العلمانيّة سيكون عندنا مزيج مما قبل «غاليله» وما بعد الحداثة، وهذا قد يكون رائعًا بالنّسبة للغربيين، ولكن ليس جيّدًا بما يكفي بالنّسبة لنا.

مغيسي، في سياق دراسات المرأة، تعتبر أيضًا» أنّ اعتماد مبادئ ما بعد الحداثة المناهضة للعالميّة أمرٌ محفوفٌ بالمخاطر، بعبارةٍ أخرى، تعدّديّة الغرب، مع نقد احتكار الحقيقة وتعريفها للإنسانيّة، مهما كان مرغوبًا فيه قد يسمح للنّسخ الإسلاميّة المحافظة من الإقطاع والتحيّز الجنسي، باستعادة الصّلاحيّة الثّقافيّة النّسبيّة الخاصّة بها في جوٍّ من القبول.

من بين كلّ الكُتّاب المسلمين الذين تعاملوا مع ما يُسمّى بمفكّري «ما بعد الحداثة»، أمثال دريدا ونيتشه وفوكو، ربمّا أظهر بوبي س. سيد[4] أكثر التطبيقات

[1]- ضياء الدين سردار عالم بريطاني باكستاني وكاتب حائز على جوائز وناقد ثقافي ومفكر عام متخصص في الفكر الإسلامي ومستقبل الإسلام وعلم المستقبل والعلم والعلاقات الثقافية. من أهم مؤلفاته: لماذا يكره الناس أميركا 2002، الإسلام وما بعد الحداثة والمستقبلات الأخرى 2004، مكة المدينة المقدسة 2014، القراءة المعاصرة للقرآن الكريم 2011. (المحرر)

[2]- عزيز العظمة أكاديمي سوري وأستاذ في قسم التاريخ، جامعة أوروبا الوسطى، بودابست، المجر. من بين الكتب والأوراق الأخرى، نشر الإسلام والحداثة، وهو من الحداثويين. (المحرر).

[3]- هايدة مغيسي أستاذة علم الاجتماع ودراسات المرأة وزميلة بيير إليوت ترودو بجامعة يورك في تورنتو. كانت مؤسسة الاتحاد الوطني الإيراني للمرأة وعضوًا في أولى هيئاته التنفيذية والتحريرية، قبل أن تغادر إيران في عام 1984. كتابها النسوية والأصولية الإسلامية: حدود تحليل ما بعد الحداثة (Oxford University Press، 2000 and Zed Press، 1999)، الحائز على جائزة Choice Outstanding Academic Book Award، تمت ترجمته إلى لغات متعددة.(المحرر)

[4]- بوبي س. سيد محاضر في علم الاجتماع، جامعة سالفورد، مانشستر. سبق له التدريس في جامعات شرق لندن ومانشستر وسالفورد.

المعرفيّة لتلك الأفكار إثارةً للإعجاب في إطارٍ إسلاميٍّ. يُعرّف سيد الإسلاميين بأنّهم «أولئك الذين يستخدمون الاستعارات الإسلاميّة لخدمة مشاريعهم السياسيّة»، ويذهب أبعد بكثير من أيّ من أقرانه في التأسيس لإطارٍ دلاليٍّ لفهمٍ أفضل للإسلام «كنقطةٍ عقديةٍ» (ص٨).

كما أشرنا في تقديمنا لهذا الاقتباس أقرب المفكّرين للموقف الإسلامي، وهو ضياء الدين سردار، تمّ نعته ب»العدائيّة»؛ لأنّه يعتبر خطاب ما بعد الحداثة «تشدّقًا لفظيًّا، وخداعًا لغويًّا» يفضي إلى تخلي المسلم عن أصالته وثقافته تحت عنوان قبول التّعدّديّة ورفض المركزيّة الغربيّة...أما المغيسي وغيرها من المتغربين فيتمسّكون بصنم الحداثة؛ لأنّها تنسف الانتماء إلى الإسلام، وتُدخل العالم الإسلامي في منظومة الغرب نهائيًّا بدون تشكيكٍ بما يعتري «الحداثة» الغربية من نقصٍ وتناقضٍ، حتى مع نفسها.

والواقع أنّ رموز التيّار الما بعد حداثي يعترفون بأنّ «الوضع ما بعد الحداثة» هو من داخل الحداثة، لا من خارجها، كما يشير جان فرنسوا ليوتار[1] في كتابه الذي يحمل العنوان نفسه، يقول ليوتار: «إنّ عملاً ما لا يمكنه أن يكون حداثيًا إلاّ إذا كان ما بعد حداثي أوّلاً، هكذا لن تكون النّزعة الما بعد حداثيّة هي الحداثة في نهايتها، لكن نكون أمام حالة ولادةٍ دائمةٍ»[2].

يعني بالفعل كلّ من يلتقط إشارة بأنّ الوضع ما بعد الحداثي هو بمثابة ثورة على كلّ ثوابت الحداثة، فهو على أقلّ تقديرٍ مشوّشٌ، ومن يقرأ بتمعّنٍ، يرى أنّ التيّار الما بعد حداثي من نيتشه إلى بودريار يُقارب التّجربة الغربيّة ويُحاسبها باعتبارها خانت المبادىء التي انطلقت منها، ولم تفِ بوعودها للإنسان الغربي، وبالتالي هم يحملون دعوةً إلى تحرير معنى الحداثة من عبء التجربة الغربيّة، ويقدّمون فهمًا جديدًا يجعلهم أكثر حداثةً لا ما بعد حداثويين.

[1]- جان فرانسوا ليوتار: بالفرنسية (Jean-François Lyotard) (10 أغسطس 1924 إلى 21 أبريل 1998) فيلسوف وعالم اجتماع ومنظّر أدبي فرنسي. اشتهر بأنّه أوّل من أدخل مصطلح ما بعد الحداثة إلى الفلسفة والعلوم الاجتماعية وعبّر عنها في أواخر سبعينيات القرن العشرين، كما حلّل صدمة ما بعد الحداثة على الوضع الإنساني. وساهم مع كلّ من جاك دريدا وفرانسوا تشالي وجيل دولوز في تأسيس المعهد العالمي للفلسفة.

[2]- جان فرنسوا ليوتار: معنى ما بعد الحداثة، ص60.

الجامع في تقديري هو «خداع الألفاظ» وألعاب اللّغة بين الحداثة وما بعدها، فنقد السّرديات المبرّرة لبسط السّلطة وتحويل المعرفة إلى حقلٍ من حقولها، بقي عاجزًا عن تحرير المعرفة، خصوصًا بعد الثّورة التكنولوجيّة وموجة تدفّق المعلومات المُسيطر عليها من قبل سلطة الشّركات والدّول، التي تمّ التّسويق لها كفضاءٍ مفتوحٍ، فيما تبيّن أنّ التكنولوجيا قدّمت خدمتين متوازيتين: القدرة على ضخّ المعلومات بكثافةٍ، مع القدرة على التّحكّم بنوع المعلومات ومستواها وحظّها من الحقيقة أو الوهم. ربمّا لذلك يصرّ يورغن هابرماس على أنّ الحلّ لمشاكل الحداثة هو المزيد منها، فأيّ عقلٍ يتصوّر تخلّي العقل الأداتي الغربي عن هذا المستوى المتوحّش من السّيطرة، وهو يستمتع يوميًّا بثمارها، نعم تنفع خطابات ما بعد الحداثة في إعطاء مسحةٍ إنسانيّة لمنظومة الماكينات المسيطرة، ولكنّها في عالم الفعل تبقى ظاهرةً لغويّةً صوتيّةً، أو أفكار لا سبيل لها إلى عقول أصحاب القرار وخططهم.

2. سلام نيتشه[1] مع الإسلام

محوريّة «القوّة» في فلسفة نيتشه مسألةٌ متوافقٌ عليها، ولو دخلنا إلى فهم الفيلسوف من هذا المدخل، فإنّ بعض التّعاطف الذي أبداه مع الإسلام كما عرفه من خلال المستشرقين يصبح مبرّرًا أو مفهومًا.

يُعرّف الأسترالي روي جاكسون فلسفة نيتشه بالقول: «لا ينظر نيتشه إلى المجتمع الإغريقي القديم إلّا من خلال إرادة القوّة، والمجتمع الإغريقي هو أعلى المجتمعات الإنسانيّة بالنّسبة إليه. إنّ إرادة القوّة هي الدّافع الرئيس الذي أدّى إلى تطوّر الثّقافة الإغريقيّة، ذلك أنّهم فضّلوا القوّة على أيّ شيءٍ آخر، أكثر من السّمعة الجيّدة على سبيل المثال. الشّيء الوحيد الحقيقيّ هو إرادة القوّة، وحتى عمليات وعينا وقدراتنا العقلانيّة ليست سوى مجرّد تعبيرٍ عن هذه القوّة الأساسيّة. ولذلك فإنّ كلّ مشاكلنا هي مشاكلُ سيكولوجيّةٌ وليست ميتافيزيقيّةً. وفي الواقع، إنّ الفلسفة والأخلاق

[1]- **فريدريش فيلهيلم نيتشه**: بالألمانية (15) (Friedrich Nietzsche أكتوبر 1844 - 25 أغسطس 1900) فيلسوف ألماني، ناقد ثقافي، شاعر وملحن ولغوي وباحث في اللاتينية واليونانية. كان لعمله تأثير عميق على الفلسفة الغربية وتاريخ الفكر الحديث.

والدين والسياسة والعلم والثقافة والحضارة، يمكن تفسيرها من خلال إرادة القوّة، من هنا فإنّ إرادة القوّة هي المبدأ الموحّد. وقد تمّ إدراك هذا في الطبيعة والتاريخ، في صعود وسقوط الحضارات العظيمة والأديان، في الدّافع وراء النّشاط الثّقافي والفنّي. إنّ إرادة القوّة هي وراء كلّ الجهود الفلسفيّة للعالم، والدّافع وراء كلّ اكتساب أنواع المعرفة».[1].

بناء على ذلك فإنّ من الطبيعي أن يُقارب نيتشه التعاليم الدينيّة والمسيحيّة بالذّات من هذا المنظار، فيجد أنّها لا تلبّي طموحاته إلى إخراج عناصر قوّة الإنسان الأعلى إلى الوجود.

ملاحظة أخرى لا بدّ من الإشارة إليها قبل أن ندخل في معالجة الكاتب ألموند للموضوع، وهي أنّ حياة نيتشه التي كانت حافلةً بالمرض والألم والعزلة وانتهت بالجنون والموت المبكر، تجعلنا نكتشف أنّ المبالغة في تمجيد القوّة هي أيضًا نوعٌ من التعويض السيكولوجي لما عاناه نيتشه من ضعف جسديّ في مقابل عقلٍ جبّارٍ.

هذه مقدّمات شعرنا أنّها ناقصةٌ؛ لأنّها تُساعد بالفعل على فهم الإطار الذي جعل نيتشه يفضّل الإسلام في محطاتٍ معيّنةٍ على المسيحيّة الأوروبيّة.

أ_ استخدام الإسلام

يقول ألموند:لا يزال هناك سؤال أخير: إذا كنّا قد آمنّا منذ شبابنا أنّ الخلاص قد صدر عن شخصٍ آخر غير يسوع، محمد على سبيل المثال، فليس من المؤكّد أنّنا سنختبر البركات والنعم نفسها؟ (رسالة إلى إليزابيث نيتشه، ١١ يونيو ١٨٦٥). نيتشه يبلغ من العمر واحدًا وعشرين عامًا، في هذه الرسالة إلى أخته الأكثر إيمانًا بالعقيدة اللوثريّة منه، فهو يدافع عن نفسه ويبرّر أسباب ترك دراسة اللّاهوت في بون. الرسالة، مثل معظم أعمال نيتشه، ليس لها علاقةٌ مباشرةٌ بالإسلام. ومع ذلك فإنّه يستحضر اسم محمدﷺ كاستعارةٍ بديلةٍ؛ لتبرير مقاطعته للمسيحيّة. إنّها لفتةٌ لا يمكن إلّا أن تكون قد استفزّت إليزابيث البالغة من العمر تسعة عشر عامًا: الإيحاء بأنّ حياتهم

[1]- روي جاكسون: نيتشه والإسلام، ص160.

لن تكون كذلك، بل كانت مختلفةً جذريًّا لو كانوا محمّديين، كان لها على الأقل وقع الصّدمة المقصودة. وهذا الاستخدام للإسلام كأداةٍ لإعادة تقييم مرض الحداثة اليهوديّة - المسيحية عند الأوروبيين، سيتكرّر عند نيتشه بوتيرةٍ مفاجئةٍ في أعماله. (ص١٠)

«استخدام الإسلام كأداةٍ لإعادة تقييم المسيحيّة والحداثة»، هذه هي الجملة المفتاح في أيّ ذكرٍ للإسلام عند البعض في هذا الكتاب، لذلك يحسن أن نضع الكتاب خارج إطار الاستشراق الأصيل، بل إذا جاز التعبير الاستشراق المُستعار لهدفٍ غربيٍّ في الأساس، هو تجديد الحداثة والتعبير عن هذا التجديد بما بعد الحداثة.... وهذا ما يؤكّده الكاتب.

فاهتمام نيتشه بالإسلام والثّقافات الإسلاميّة، وإقباله اللاّفت على نتاج المستشرقين، كان مدفوعًا بالتأكيد بالعزم على استخدام مثل هذه الثّقافات كمقياسٍ للاختلاف. كانت بمثابة مخزنٍ جاهزٍ في متناول اليد للعادات والقيم البديلة؛ لتقويض الادّعاءات الكونيّة لكلٍّ من المسيحيّة الأوروبيّة والحداثة. بهذا التّوق للحصول على ما أسماه نيتشه، «عين عابرة للأوروبيّة»، من شأنها أن تنقذه من «قصر نظر الشيخوخة» لدى معظم الأوروبيين – نجده في رسالةٍ مكتوبةٍ إلى الصديق «Köselitz» في عام ١٨٨١: «اسأل لي رفيقي القديم غيرسدورف ما إذا كان يودّ الذّهاب معي إلى تونس لمدّة عام أو عامين... أريد أن أعيش بعض الوقت بين المسلمين، في الأماكن التي يكون فيها إيمانهم في أوجّ تقديسه؛ هذه طريقةٌ لشحذ عيني وحكمي على كلّ الأشياء الأوروبيّة». (ص١١).

البحث عن تجربةٍ أخرى لإغناء القدرة على الحكم في الفضاء الأوروبي، الذي هو محور التأثير الذي يريد الفيلسوف أن يحدث فيه إنجازه الفكري، وبالفعل هزّ نيتشه أركان الثّوابت المسيحيّة والحداثويّة وأسّس لجيلٍ من المتأثّرين به، فيما بقي تعاطفه مع الإسلام على هامش مشروعه الأساسي.

يُشير الكاتب إلى أنّ نيتشه لم يزر الشّرق مطلقًا ويعتمد بصورةٍ أساسيّةٍ على كتابات المستشرقين التي كانت تصوّر المشرق الإسلامي كمجتمعٍ ذكوريٍّ محبٍّ

للحرب عدوّ للديمقراطيّة، ولكن رغم ذلك بقي الفيلسوف على موقفه مما يطرح معضلة، وهي هل أراد من تلك النّظرة الإيجابيّة للإسلام أن يدين الاستعمار من خلال إدانة الصّورة النّمطيّة للمؤسّسة الاستشراقيّة؟ (ص١٢)

هؤلاء الذين لم يتمكّنو من زيارة الشّرق باتوا أسرى المركزيّة الغربيّة ولو بغير إرادتهم، فالاستشراق المتمحور حول المركزيّة الأوروبيّة كان المصدر الوحيد لمعلوماتهم، ونيتشه لم يكن استثناءً، وحتى إنّه لم يشكّك بصوابيّة بعض الأحكام، بل بنى عليها موقفًا معارضًا للنّظرة الأوروبيّة السّائدة، ففيما يعتبر اتّهام الإسلام بالذّكوريّة شائبة يذهب نيتشه إلى النقيض ويمجّد «ذكوريّة» الإسلام، باعتبار «أنّ الرّجل العميق يمكن أن يفكّر بالنّساء فقط بطريقةٍ مشرقيّة». في مقابل «نسويّة» منافقةٍ تبديها المسيحيّة. وفي مقابل إظهار الإسلام كدينٍ حربيٍّ من قبل المستشرقين يعتبر نيتشه أنّ الحرب أعلى تأكيد للحياة. حتى إنّ الأمر يصل به إلى التعبير عن احترامه للجهاد والدّفاع عن الإيمان بالسّيف والأخوّة الإيمانيّة بين المسلمين: وترد هنا ترجمةٌ غير دقيقةٍ للحديث النّبوي: «من صلّى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فهو مسلم»، وتأتي في سياق سهولة الانضمام إلى الأخوّة الإسلاميّة التي لم يكتفِ نيتشه عن ترداد إعجابه بها حتى في طابعها الجهادي العسكري. (ص١٢). أقول: وهذا ينسجم مع تمجيده للقوّة وفكرة الإنسان الأعلى.

ولا بدّ من التوقّف عند ملاحظات الكاتب وإشاراته إلى أنّ نيتشه لم يستمد معرفته بالموقف الإسلامي من المرأة من القرآن الكريم، ولا توجد آيةٌ واحدةٌ في كلامه عن الإسلام. وكأنّها تعريض بالموقف القرآني من المرأة من منظورٍ غربيٍّ معروفٍ، ولو عرفه نيتشه من مصدره ربمّا كان له موقفٌ آخر... وهذا يفتح النّقاش حول مكانة المرأة بين الإسلام والغرب، سواء في ظلّ المسيحيّة أو العلمانيّة. فنقول باختصار: إنّ الدّراسات المعاصرة عن العنف ضدّ المرأة كشفت عن تعرّضها لأبشع أشكال العنف المنزلي والمعنوي واللفظي والجنسي في الدول الغربيّة، وبما يفوق ما يحصل في الشّرق بأضعافٍ، على الرّغم من أنّ مكانتها في الشّرق الحالي محدّدةٌ عبر خليطٍ من الأعراف والتقاليد، وليس فقط من خلال التعبّد بالنّص الإسلامي الذي يضمن لها

بشكلٍ مؤكّدٍ إطارًا من الحماية لم توفره الحضارة الغربية المعاصرة، التي لا همّ لها إلّا إخراج المرأة إلى سوق العمل لتأخذ لحساب الاقتصاد حصّة من الأسرة والرّوابط القيميّة والاجتماعيّة.

نعود إلى مواقف نيتشه من ذلك الاقتران بين «القتال والقداسة»، فيقول الكاتب: لا عجب أنّ ظاهرة الحشّاشين الإسماعيليين الذين قاتلوا ضدّ الحروب الصليبيّة وضدّ العبّاسيين في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين، بقيادة حسن الصباح، قد لفتت انتباه نيتشه حتى اعتبر تلك النّخبة: نموذج من الأرواح الحرّة بامتياز، التي قاومت القتلة الصليبيين، ووصلت إلى مرتبةٍ لم يصل إلى أدناها الرهبان». (ص١٢_١٣).

نزعة الشّهادة والقتال من أجل التحرّر تمّ تمجيدها في سياق الصّورة التي رسمتها دوائر الاستشراق عن «الحشّاشين» الذين تم تضخيم الاهتمام بهم، لا بوصفهم حركة تحرّر، بل للقول إنّ هناك جذورًا للإرهاب في تاريخ الإسلام، مما جعل البعض من الكتّاب المحدثين، مثل روي جاكسون، يفتعلون صلةً بين نيتشه و«الإرهاب» الإسلامي، مع ما قيل عن تأثر النازيين به. في ظلّ هذا المستوى الهابط من المعالجة يتمّ توظيف تمرّد نيتشه في حروب اليوم والجامع بين الكلّ هو أنّ الأحكام والتّعاطف والعداء كلّها مواقف تبنى على صورٍ مصنّعةٍ ومصطنعةٍ أريد لها أن تكون كلّ المعرفة.

3. أي إسلام وأيّ أديان؟

يتحوّل الإسلام في نصوص نيتشه إلى عالمٍ بديلٍ لا مسيحي ولا غربي، ولكن أيضًا من دون معالم واضحة، كلّ ما يتمتّع به من ميزةٍ هو أنّه خارجُ الغرب، آخر ما يمكن استعارته لغاياتٍ نقديّةٍ، بدون أيّ هالةٍ من القداسة، ولذلك فإنّ استعارة مواقف إسلاميّة لا تغيّر من موقف نيتشه من الأديان السماويّة عمومًا.

يظهر من حماسة نيتشه لصالح الإسلام ضدّ روما والمسيحيّة وحماسته لزيارة الشّرق، ذلك الموقف العدائي للمسيحيّة، الذي لا يقول ما هو الإسلام بقدر ما يقول ما ليس عليه الإسلام. (ص١٥)

في حكمه على مؤسّسي الأديان تبدو آراء نيتشه بعيدةً عن الحكمة والتمحيص، فهو

يعتبر «العبادات اليوميّة طريقةً ذكيّةً للمحافظة على انتباه البسطاء»، ويتّهم المسيحيّة بالتّسبّب بنوعٍ من «الفساد الميتافيزيقي في الإسلام»، وهي عقيدة الدينونة والحساب «لإدارة القطيع»...ويصل به الأمر إلى نسبة هذا الإفساد اللّاهوتي لبول،س فيما يترك الإسلام أسمى من المسيحيّة واليهوديّة. ولكن تبقى كلّ المفاهيم الدينيّة عنده حتى «الله» واليوم الآخر عمليّة للسّيطرة على الضّمائر والسّيطرة على النّاس. كما تتضمّن نصوصه ربطًا تعسّفيًّا بين أفلاطون والنّبي محمد؛ حيث لم يثبت أنّ الرسول استفاد من الفيلسوف. (ص١٨)

هو عالمٌ قائمٌ بذاته، خلقه خيال الفيلسوف، يحقّق فيه نبيّ الإسلام ما عجز عنه أفلاطون، فكر النّبي وسلوكه يصبح من سنخ فكر الفيلسوف، والكلّ يحرّكه «الدّافع السياسي»، فلا وحي ولا ملائكة، بل أدوات سيطرة على العقول. وهنا يفشل الكلام عن أيّ تعاطفٍ مع الإسلام، تمّ التأسيس عليه في السابق وتتّضح نظرة نيتشه التي كانت تبحث في الأصل عن تأسيس دينٍ أرضيٍّ بديلٍ يكون هو نفسه فيلسوفه ونبيّه.

«ما هو عجيب أنّ [أفلاطون] -كما قال هو نفسه، كان لديه «دافع سياسي»- حاول ثلاث مرات القيام بانقلاب؛ حيث ظهرت للتو دولة يونانيّة متوسّطيّة جماعيّة تشكّل نفسها بمساعدته، فكر أفلاطون في القيام بذلك لجميع اليونانيين، وهذا ما فعله محمد لعربه: أي للسيطرة على الحياة اليوميّة والتّقاليد، الكبيرة والصغيرة، للجميع...» (ص١٩)

يفسّر الكاتب أسباب الرّبط النّيتشويّ المستغرب بين النّبي والفيلسوف بالقول إنّه لثلاثة أسباب: الأوّل فرادة الشخصيّة التي يمكنها الاستفادة من الصّور الأدبيّة لرسم العالم، والثاني الاهتمام المشترك بالحقيقة كسلطةٍ للسّيطرة على من هم أقلّ مرتبة، ثالثًا وأخيراً ما تحقّق على يد النبي وكان حلمًا بالنسبة لأفلاطون، وهو دولة متوسّطيّة عربيّة كان أفلاطون يطمح لها في صقليّة.

وتضطرب صورة الإسلام عند نيتشه من هذه الزّاوية، فمن جهةٍ يقف الإسلام في مقابل المسيحيّة كدينٍ سامٍ يؤكّد على قيم الحياة، ومن جهةٍ أخرى يصبح نبيّ الإسلام مستخدمًا للمفاهيم الأخرويّة للتلاعب بالضّعفاء من النّاس والسّيطرة عليهم. (ص٢٠)

يبقى السّؤال: أيّ إسلامٍ هو إسلام نيتشه؟ هل هو نتاج شخصيّة مضطربة، أو هو مثال الحرب والرجولة؟ هل هو نسخة عن اليهوديّة والمسيحيّة أم «كذب إيجابي» يؤكّد الإيمان بالحياة؟ هل هو قائم على السّيطرة والخضوع أم على الفرح والاحتفال بالوجود؟ يغيب أيّ مضمونٍ حقيقيٍّ لدين نيتشه. وأيّ فهمٍ صحيح للإسلام يجعل هذه الأسئلة غير ضروريّة. في النّهاية يختلف نيتشه عن أسلافه من المستشرقين في استخدام صورٍ من التّعاطف المبالغ فيه مع الإسلام، وبعباراتٍ فريدةٍ تخدم في النهاية مشروعه الذّاتي. (ص٢١)

4. إيران فوكو والجنون في الإسلام [1]

يفتتح الكاتب كلامه عن فوكو بهذا الاستشراف لمستقبل الفلسفة: في الواقع، إذا كان مقدّرًا أن توجد فلسفة في المستقبل، فلا بدّ من أنّها ستولد إما خارج أوروبا أو من اللّقاء والاحتكاكات بين أوروبا وغيرها. (فوكو في مقابلة سنة ١٩٧٨).

لا يختلف ميشال فوكو كثيراً عن نيتشه في تلك العلاقة الجدليّة مع الغرب والغيريّة والعالميّة، إنّ فلسفتهما في واقعها دعوةٌ لإغناء التجربة الغربيّة بالآخر، ولكن في نهاية المطاف تأسيس عالم يكون «الغرب المنفتح» محوره. ولذلك من البداية نقول إنّ أيّ كلامٍ عن تعاطف مع الإسلام كما هو الإسلام في الحقيقة فيه الكثير من البُعد عن الواقع، إن لم يكن من الخداع. إنّه قالبٌ اختار الدكتور ألموند أن يقدّم في إطاره هؤلاء الكتّاب والفلاسفة تحت عنوانٍ برّاقٍ، هو التّعاطف مع الإسلام، ولكن محتواه الأساسي هو التعرّف على هذه الوجوه التي كانت تعبّر في فكرها وسلوكها عن رغبةٍ في بناء غربٍ آخر، هو غرب ما بعد الحداثة.

في استعراض نصف دزينةٍ من المقالات التي نشرها فوكو عن الثورة الإيرانيّة، من المثير للاهتمام أن نرى هامش مقطع «الرأس الأسطوري للثورة الإيرانيّة»: «العنوان

[1]- **ميشال فوكو:** بالفرنسية (Michel Foucault) (1926 – 1984): فيلسوف فرنسي، يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، تأثر بالبنيويين ودرس وحلل تاريخ الجنون في كتابه »تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي«، وعالج مواضيع مثل الإجرام والعقوبات والممارسات الاجتماعية في السجون. ابتكر مصطلح «أركيولوجية المعرفة». أرّخ للجنس أيضاً من «حب الغلمان عند اليونان» وصولاً إلى معالجاته الجدلية المعاصرة كما في »تاريخ الجنسانية».

الذي اقترحه السيد فوكو كان «جنون إيران» (La Folie de l'Iran). لا يوجد تفسير لماذا تمّ رفض العنوان، ولا توجد طريقة لمعرفة ما إذا كان دراماتيكيًّا أيضًا أو متناقضًا أو مضلّلاً ببساطة. ولو أنّ أحدًا آخر غير فوكو كتبه لكان مثارًا للسّخرية. أيّ نوعٍ من تاريخ الإسلام كتبه مؤلّف كتاب «تاريخ الجنون»؟ لكي تتّضح لنا إشكاليّة علاقة فوكو بالإسلام.

تمامًا كنيتشه سيكون فوكو واعيًا للمقاربة الغربية المتعصّبة، التي أعطت الإسلام مكانة الآخر الخارجي على مدى الألف سنة التي مرّت في تاريخ العلاقة المعقّدة. تزداد أهميّة التحليل الصارم لفوكو عندما نأخذ بعين الاعتبار تأثير فكره وتحليله للخطاب على جيلٍ كاملٍ من المثقّفين المعنيين بدراسة الإسلام، من دون أن ننسى تبنّي إدوارد سعيد لمفهوم فوكو للخطاب في تحليله للاستشراق البريطاني والفرنسي. سيكون من المثير للاهتمام أن نرى صورة الإسلام في كتابات مفكّر ربمّا يكون مسؤولًا أكثر من غيره عن الفهم التّاريخي للغيريّة.

يجب أن نلاحظ بدايةً أنّ نظرة فوكو للشّرق تشمل الصين واليابان كما تونس وإيران، وأنّ تكراره لكلمة الغرب بأشكالٍ مختلفةٍ تجعله حريصًا على ألّا يبتعد عن «قبيلته»، حتى وهو يتعمّق في تحليل طبقات الوعي التاريخي الغربي، سواء في حفريات المعرفة أو في الكلمات والأشياء. (ص٢٣)

المفارقة أنّ النّقد الجريء للأفكار الغربيّة فيما هو متحرّر من المركزيّة الأوروبيّة، يبقى يرسم حدود الغرب ونطاقه حتى في سرد المآسي الفرديّة أو القمع أو الزيف، من دون أن يتخلّى عن صداه المؤثّر في نواحي الشّرق. (ص٢٤)

شرق وجنوب آسيا نطاق جغرافي وثقافي وحضاري أوسع من الإسلام التاريخي، ولا يقلّ الإعجاب بالتّجربة الصينيّة في نصوص فوكو أهميّةً عمّا كتبه عن تونس وإيران: ويستمرّ التّقابل بين الغرب والشّرق في نصوص فوكو؛ بغية نقد الفوقيّة الغربيّة، ويتمّ إظهار نقاط «التّفوّق الشّرقي على الغرب حتى في المجال الفلسفي، ويخبرنا النّص التالي عن حالة الصين واليابان: «على عكس ما حدث في الشّرق بالذات في الصين واليابان، لم يكن هناك من قبل في الغرب (على الأقل لفترةٍ طويلةٍ جدًا) فلسفةٌ

كانت قادرةً على جمع السياسة العمليّة مع الأخلاق العمليّة للمجتمع ككل. لم يعرف الغرب ما يعادل الكونفوشيوسيّة، وهذا يعني شكلاً من أشكال التفكير الذي يعكس ترتيب العالم أو يساهم في إنشائه، في الوقت نفسه، يصف هيكل الدولة، وشكل العلاقات الاجتماعيّة، ويحدّد معايير السلوك الفردي... ولم يلعب أرسطو أبدًا دورًا مشابهًا للدّور الذي لعبه كونفوشيوس، وبالتالي لم تكن هناك دولة قائمة على فلسفة في الغرب». (ص٢٦)

الملم بالأدبيات السياسيّة الغربيّة خصوصًا النيو ليبرالي منها، يعرف مقدار الاستفزاز الذي يعبرّ عنه هذا النّصّ، الذي يرفع من شأن كونفوشيوس في مقابل أرسطو باعتباره فيلسوفًا شاملاً تمكّن من الجمع بين السياسة والأخلاق المجتمعيّة. هل هذه فعلاً صيغة الحكم التي يريدها فوكو للغرب بالتأكيد لا.... وهو الذي شهدت حياته تجارب سادية ومازوشية خارج كلّ ما هو معروف من ضوابط أخلاقيّة. يعني يجب أن نفهم هذا الإعجاب بالصين في نطاقٍ محدودٍ هو المسّ بالأنا الغربيّة وزعزعة مركزيّتها.

في مقابل فردانيّة الغرب يأتي انسجام الفلسفة والدولة الذي يشعر به فوكو ممثّلاً للصين الحديثة، المتميّزة بروحٍ مجتمعيّةٍ تتدخّل في كلّ جانبٍ خاصٍّ من جوانب الحياة، وهذا ما لم يعد موجودًا في الغرب، منذ أمد طويل... وبطريقةٍ غير تقليديّةٍ تمامًا يصبح شرق فوكو جنّة شبيهة بعالم نيتشه البريء للغاية؛ حيث لا يزال ينظر إلى سلطة الدولة في التّدخّل وتشكيل رعاياها على أنّه طبيعيٌّ وغير إشكاليٍّ. (ص٢٧)

تتصاعد إدانة التفكير الغربي في مشهدٍ آخر عندما تصبح لغة فوكو صوفيّةً شرقيّةً تتحدّث عن انفتاح الإنسان على الله في الشّرق، وانشغال الغرب في اختباره المستمر لـحدود اللغة، برغبته المتأصّلة في التفكير في اللاّ مفكّر فيه، هذه العمليّة التي تجعل الغرب يخلق آلهته وذاتيّته فقط لتدميرها، خصوصًا عندما يكتب: «الفكر الحديث يتقدّم نحو تلك المنطقة؛ حيث يجب أن يصبح أيّ آخر هو الذات نفسها». (ص٢٨)

لا شكّ أنّ فوكو ترك منهجًا في نقد المعرفة كحقلٍ من حقول السّلطة، استفاد منه إدوارد سعيد وغيره في نقد الاستشراق، ولا غنى لأيّ باحثٍ في مسائل السّيطرة

الفكريّة والاستعماريّة عن الاستفادة من حفرياته. ولكنّه في أقصى مداه يبقى غربيًّا أراد من غربه أن يكون أفضل.

5. إسلام دريدا وكتاب الشعوب[1]

يقف الإسلام على هامش فكر دريدا. بالنسبة لكاتبٍ قضى سنوات تكوينه في بلدٍ مسلمٍ (الجزائر)، لا نجد تركيزاً لافتًا أو اهتمامًا بالإسلام في أعماله. بالكاد ستة نصوص تذكر شيئًا عابرًا في مكتبته الشاسعة. يبدو الإسلام عاملاً بطريقةٍ غريبةٍ خلف الكواليس، كمجرّد «أصوليّة» ذهبت ضحيّة العولمة، وأحيانًا أخرى شريكًا لليهوديّة والمسيحيّة، خصوصًا للتوحيد التوراتي، ثم يصبح شيئًا مختلفًا تمامًا في أحيانٍ أخرى، حين يتحوّل إلى الآخر العربي المتعصّب والعنيف والمعادي للديمقراطيّة. في كلّ هذه الحالات يظهر الإسلام كإطارٍ دلاليٍّ يتقاسم الإخفاقات مع اللاّهوت المسيحي واليهودي مع مفرداته الغريبة. يتمحور البحث في الفصل هنا حول: (هديّة الموت) [١٩٩٢] وآخر له «الإيمان والمعرفة» [١٩٩٦]؛ حيث تتأرجح مكانة الإسلام بين الأخ والآخر.

ثم يستعرض الكاتب أسباب امتناع دريدا عن نقد التّصوّف الإسلامي فيما هو تصدّى لنقد التّصوّف السّلبي في المسيحيّة، ولكنّه لا يصل إلى نتيجةٍ يمكن الركون إليها. في «هبة الموت» «والإيمان والمعرفة» تُستدعى فكرة تعدّديّة الإسلام الراديكالي لحاجاتٍ دلاليّة، وتتمّ الإشارة في الهوامش إلى «العنف الإسلاموي». (ص٤٥). مما يكشف بصورةٍ أوضح أنّ اهتمام دريدا بالإسلام ما كان بمستوى أسلافه.

أما ذلك المقطع اللاّفت الذي يقتبسه الكاتب من ندوة كابري، فهو لا يعدو كونه دفاعًا عن الموضوعيّة لا عن الإسلام، يقول دريدا: «ألفت انتباهكم إلى أنّه ليس بيننا مسلم واحد للأسف حتى في هذا النقاش الأوّلي...التحدّث نيابة عن هؤلاء الشّهود

[1]- **جاك دريدا:** بالفرنسية (Jacques Derrida) (1930 - 2004)، هو فيلسوف وناقد أدب فرنسي ولد في مدينة الأبيار بالجزائر يوم يوليو 1930 - وتوفي في باريس يوم 9 أكتوبر 2004، يعد دريدا أول من استخدم مفهوم التفكيك بمعناه الجديد في الفلسفة، وأول من وظفه فلسفياً بهذا الشكل وهو ما جعله من أهم الفلاسفة في القرن العشرين، ويتمثل هدف دريدا الأساس في نقد منهج الفلسفة الأوروبية التقليدية، من خلال آليات التفكيك الذي قام بتطبيقها إجرائيًا من أجل ذلك.

إليكم دون التحدّث معهم له الكثير من العواقب» (ص٤٦). يحاول الكاتب أن يجعل هذا النّصّ دفاعًا عن «الآخر القريب المنسي»، ولكنّه في العمق دفاعٌ عن موضوعيّة الأحكام والعواقب، سواء كان الموضوع هو الإسلام أو غيره.

وفي مداخلته المؤلّفة من ثمانية وسبعين صفحة التي تتناول موضوع الدين حصرًا، يشير دريدا إلى الإسلام كدينٍ مستقلٍّ عن اليهوديّة والمسيحيّة ٣ مرات فقط: مرّة في حاشية، ومرتين فيما يتعلّق بالإرهاب. متأسّفًا بصدق عن الطبيعة المركزيّة الأوروبيّة للندوة. (ص٤٧)

6. المسلم كأخ الإسلام توحيد سامي

الإسلام، مع ذلك، لا يُستشهد به ببساطة باعتباره كلّ الآخر الشّرقي، ولكن غالبًا ما يكتسب هويّة مألوفةً أكثر إما كشريك سامي لليهوديّة، أو باعتباره الجزء الثالث من التوحيد الإبراهيمي. أحيانًا، كما في حالة التّصوّف اليهودي والإسلامي، يجمع دريدا بين اليهوديّة والإسلام معًا على أنّهما يختلفان بشكلٍ إيجابيٍّ عن المسيحيّة برفض مقولة الصّلب والتثليث والإصرار على توحيد الإله. (ص٤٨)

فيما تبقى من تركيز على جوانب الالتقاء والافتراق بين الإسلام واليهوديّة من جهةٍ والمسيحيّة من جهةٍ أخرى، يفشل الكاتب في إثبات المقولة التي ركّز عليها في بداية كتابه؛ حيث لا يظهر دريدا مستخدمًا الإسلام لنقد الغرب، بل كدينٍ توحيديٍّ لا يوافق على العقائد المسيحيّة...

7. خورخي لويس بورخيس [1]

تُظهر معالجة بورخيس نوعًا من الرّابطة الأدبيّة الخياليّة بالثّقافة الإسلاميّة والمشرقيّة عمومًا وليس بالإسلام كدين خصوصًا، باعتبار أنّ حياة الأديب كانت بين بلده الأرجنتين وأوروبا، وباكرًا تقيّدت حركته بعد أن أصيب بالعمى سنة ١٩٥٥م،

[1]- **خورخي لويس بورخيس**: بالإسبانية (Jorge Luis Borges)، عاش بين 24 أغسطس1899_ 14 يونيو 1986 كاتب أرجنتيني يعتبر من أبرز كتاب القرن العشرين بالإضافة إلى الكتابة فقد كان بورخيس شاعرا وناقدا وله عدة رسائل ترجمت أعماله إلى عدة لغات.

بفعل مرضٍ وراثيٍّ. الجذور الإسبانيّة للثّقافة الأرجنتينيّة وشراكة اللّغة وتاريخ الاستعمار كلّها تضع الأديب في طيف الثقافة الأندلسيّة. ولكنّها في حالة بورخيس كانت قصص ألف ليلة وليلة وغيرها من أخبار الشّرق مادّة أدبيّة خصبة استخدمها ببراعةٍ ليغني صوره وتمثّلاته.

عشرات القصص عن الإسلام التي كتبها بورخيس بين عام ١٩٣٣ و ١٩٥٦ تظهر وعيًا متزايدًا بالتعقيدات التي تنطوي عليها الكتابة عن مجموعة من الاستعارات مثل «الإسلام». في بداية «لغز إدوارد فيتزجيرالد»، تمكّن بورخيس من ذكر أكثر من عشرين اسمًا من أصلٍ إسلاميٍّ أو عربيٍّ في فقرة الافتتاح: عمر بن ابراهيم، نظام الملك، إخوان الصفا، الفارابي، ابن سينا ، حسن الصباح... الإشارات تنهمر على القارئ بكثافةٍ دقيقة. بالنسبة لأيّ شخصٍ لم يألف موضوع الفلسفة الإسلاميّة يمكن تفسير ذلك على أنّه استعراضٌ لعضلاته الاستشراقيّة... ولكن الواقع أنّ بورخيس يسعد بصياغة عوالم جديدة للقارئ، وهذه طريقته في دفع القارىء للمرور على «شرق بورخيس». تتكرّر الاستعارات من الإسلام، ولكن لصناعة ذلك الشّرق الذي تحدّث عنه إدوارد سعيد، شرقٌ مستمدٌّ من الفضاء الغربي، وليس من الشرق الحقيقي. (ص ٦٦ _٦٧)

نلاحظ هنا عدم دقّة استخدام الكاتب لكلمة استعارة الإسلام، بل هو الشّرق بأساطيره القديمة وما بثقافته من إسلام يحضر بكلّه كمادّة خيالٍ أدبيٍّ لا كموقفٍ ضدّ صورة الإسلام في الغرب، ولذلك نرى أنّ بورخيس لا يشغل حيّزًا مهمًّا في قضيّة الكتاب «استخدام الإسلام لنقد الغرب»، إنّما هو أديب وليس بعالم أو فيلسوف كما هو الحال عند نيتشه وفوكو، وإذا أخذ من الإسلام أو الشّرق رواية أو قصّة أو رمز أو بطل وحاول أن يضفي على عمله حياة الحقيقة، يبقى التوظيف الأدبي هو الأساس والحلم أقوى من الواقع: في «مرآة الحبر» وحكاية الحالمين يستلهم بورخيس من كتاب ألف ليلة وليلة من ترجمة إدوارد ويليام لين، صورة الإسلام الذي في هذه القصص ليست سلبيّةً ولا معقّدةً، ومثل الكثير من نصوص بورخيس عن الإسلام تتعلّق بالكبرياء والتّعدّي على الحدود البشريّة. مثل هذه القصص تتوقّف على

جهل الإنسان بالله وعلمه وحماقة المتغطرسين الذين يعاقبون في النهاية. إنّ إسلام بورخيس في هذه القصص «آمن» ومتشدّد وملفتٌ للنّظر، خالٍ من الباطنيّة، عوالم «حكاية الحالمين» و«مرآة الحبر» هي في الأساس أخلاقيّة، فلا يمرّ ظلم الظالم بلا عقاب، ولا يعاني الأبرياء لفترةٍ طويلة. أسلوبيّة بورخيس التي تركّز على صفات الله الذي هو وحده العليم والقدير والرحيم، وتثأر في النهاية للمظلومين، تخالف الجوّ الأوروبي السّائد عن القدريّة في الإسلام. (ص ٦٨_٦٩)

ثم يسجّل الكاتب أقوى مظاهر الاقتراب من العرب بالقول: إحدى السّمات المهمّة التي تربط بين جميع أفراد بورخيس «العربي»، أن قصص تلك الفترة كانت حقيقيّةً ومرويّةً على لسان مسلمين، وإذا كان إدوارد سعيد قد أطلق على كاليوسترو لقب «أوّل مقلّدٍ أوروبيٍّ عظيمٍ للشّرق». فإنّ بورخيس قد حذا حذوه باختياره للرّواة العرب، من بداية قصّةٍ واحدةٍ يمكننا أن نستنتج أدلّة على أنّ الكاتب عن اسبانيا كان مسلمًا، ربمّا في حنينٍ واضحٍ إلى الجذور والانبهار بالثقافة الأندلسية الإسبانيّة. فلغة الرواة الذين يختارهم كانت رصينةً تتضمّن «السلام عليكم»، و«بسم الله الرحمن الرحيم»، مما يعكس نوعًا من الأصالة الاستشراقيّة. طلب هذه الأصالة قاد بورخيس فيما بعد إلى الاستشهاد بالمراجع الببليوغرافيّة في بدايات قصصه، وربط مصادره العربية مباشرة بعبد الرحمن المصمودي أو الإسحاقي بضمير المتكلم، يعيد بورخيس صياغة ما أعيدت صياغته بالفعل، بإعادة ترتيبه وتزيينه، مما أدّى إلى تحويل شيءٍ من المحتمل جدًا أنّه حقيقة إلى خيال.. بعبارة أخرى، حكايات بورخيس ترجمات عن ترجمات حافلة بصور: الأمراء، والوزراء، والصحاري، والعمامات، والجمال. لكنّها تبقى فيما فيها من أخطاء أقرب إلى ما كان الأوروبيون يكتبونه عن الإسلام وثقافات الشعوب الشرقية. (ص٧١_٧٢)

حتى ما يمكن أن يكون روايةً عربيّةً صحيحةً يتّجه أسلوب الكاتب إلى جعلها خيالاً، مع احتمال أن تكون أصل الشّخصيّة العربيّة مخترعةً، ولكن آخر النّصّ يُخبرنا عن فشل الاقتراب الحقيقي من الشّرق؛ حيث يُؤكّد الكاتب أنّ بورخيس بقي ضمن حدود ما كتبه الأوروبيون عن الإسلام والشّرق.

لا بل يؤكّد النّص التالي أنّ بورخيس لم يلتزم باحترام المسلمين ومقدّساتهم أصلاً عندما: تبنّى نصًّا متعصّبًا ضدّ رسول الإسلام للسويدي إيمانويل سويدنبورغ، من القرن الثامن عشر، مع ما يتضّمنه من صورٍ سخيفةٍ وبشعة وسطحيّة، لا تعطي اعتبارًا لإيجابيات المسلمين من وجهة نظرٍ مسيحيّةٍ كاحترامهم للسيّد المسيح... (ص٧٣_٧٤)

نفهم من هذا التّنوّع كيف يستخدم بورخيس كغيره من الفنّانين الغربيين الإسلام؛ لإضفاء طابعٍ عالميٍّ موسوعيٍّ على أعمالهم وتزيين الصورة، خصوصًا عندما ينسب كلامه إلى مصدرٍ حقيقيٍّ أو وهميٍّ مصطنعٍ. يأتي ذلك مع لمحاتٍ نقديّةٍ للإسلام الأصولي للقول إنّه هناك إسلاماتٌ عدّة، وهي قابلةٌ للنّقد على أساس مدرسة ما بعد الحداثة، وهنا يبرز التيّار الصّوفيّ كإسلامٍ متسامحٍ أقلّ تشدّدًا وفريد الدين العطار ومنطق الطير ... ويتصدّى بورخيس لشرح أسباب الصّوم عند المسلمين. (ص٧٥_٧٧)

ينتهي الفصل الخاص بالأديب الأرجنتيني دون أن يصيب الكاتب هدفه، فليس في كتابات بورخيس الغزيرة موقفٌ لصالح الإسلام ضدّ الغرب يمكن إبرازه والركون إليه. إنّما هو أديبٌ يحاول أن يوسّع خياله وإطاره ومصادره إلى أبعد مدى.

8. جوليا كريستيفا[1]

من سيرتها الذاتيّة وحملاتها لدعم النّسويّة الغربيّة، جوليا كريستيفا تنتمي إلى ذلك الصّنف من الأدباء، الذين انتقلوا من أوروبا الشّرقيّة (بلغاريا) إلى أوروبا الغربيّة (فرنسا)، وكان لديها صلاة أمنية مع الحزب الشيوعي البلغاري. لديها دوافع لإقناع

[1]- **جوليا كريستيفا:** بالفرنسية Julia Kristeva)) (وُلدت في 24 يونيو من عام1941) هي فيلسوفة بلغارية فرنسية وناقدة أدبية ومحللة نفسية وناشطة نسوية ومؤخرًا روائية، تعيش في فرنسا منذ منتصف ستينيات القرن العشرين. وهي الآن أستاذة فخرية في جامعة باريس ديديرو. ألّفت أكثر من 30 كتابًا، منها: قوى الرعب، وأساطير الحب، والشمس السوداء: الاكتئاب والسوداوية، وبروست والإحساس بالزمن، وثلاثية أنثى عبقرية. مُنحت وسام جوقة الشرف الوطني، ووسام الاستحقاق الوطني، وجائزة هولبرج الدولية التذكارية، وجائزة هانا أرندت، وجائزة مؤسسة فيجن 97، التي منحتها إياها مؤسسة هافل.

فرنسا العلمانيّة بها، ولها جذور شيوعيّة ملحدة، فمن الطبيعي أن تكون في طليعة المحرّضين على الإسلام، ولذلك اقتنعت عندما وصل إليها بأنّ المحتوى في هذا الكتاب لديه أهدافٌ أخرى غير ما قال إنّه يلتزم به في البداية.

تبدو كريستيفا من مستهلّ الفصل المتعلّق بها داعيةً لتطهير أوروبا من «فضاءات القمع التي يمثّلها الإسلام وفتاواه»، متحمّسة لتيّار النّسويّة وحريّة الشّذوذ، هذه الحريّة التي تمثّلها الحضارة «اليونانيّة اليهوديّة المسيحيّة». (ص١٣١_ ١٣٣)

إذا عدنا إلى سيرتها الذّاتيّة[1] فإنّ محور اهتماماتها هو الأدب والتناصّ والسيميائيّة وعلم النّفس والنّسويّة. وفي كلّ هذه الإنتاجات يمثّل الإسلام تلك الحدود التي ترفضها كريستيفا وبحماسٍ أقوى من الفرنسيين أنفسهم؛ لتأكيد ولائها للعلمانيّة الفرنسيّة المتطرّفة، وكأنّها في كلّ كلمةٍ ورأيٍ تكفّر عن أصلها الشيوعي البلغاري، وتطلب الاعتراف بها بين صفوف الأنتلجنسيا الأوروبيّة الغربيّة، وبالفعل نجحت جهودها وحصلت على الجوائز، بل أسّست جائزةً باسم سيمون دو بوفوار رفيقة درب الفيلسوف الفرنسي الوجودي جون بول سارتر.

ربمّا لذلك يلجأ الكاتب إلى التخفيف من حدّة مواقف كريستيفا بنقدها الذي يُبيّن فيه أنّها تعاملت مع الإسلام «كدوغما»، وتجاهلت مقدار التّنوّع في آراء المسلمين واتّجاهاتهم، يقول ألموند: كاتبات أمثال رجاء النّمر وهالة أفشار، تحدّثن عن اعتراف القرآن المبكر بحقوق المرأة، وحتى عن أهميّة المرأة في الحكم الإسلامي. وتؤكّد أفشار أنّ عددًا كبيرًا من النّساء المسلمات يعتبر النّسويّة الغربيّة إحدى أدوات الاستعمار، التي تريد تعميم رؤية الطبقة الوسطى البيضاء في الغرب على العالم... مما يمنع رؤية المسألة من زوايا حاجات ومتطلّبات وأولويّات النّساء في فضاءات وعقائد مختلفتين. لم يعد من السّهل تجاهل مواقف المرأة المسلمة، وتناول مسألة المرأة فقط من منظورٍ أوروبيٍّ أميركيٍّ يتمحور حول الشادور وتعدّد الزوجات وجرائم الشّرف. ومن هنا ينبع نقدنا لكريستيفا التي تتجاهل ظهور نسوياتٍ إسلاميّات في ماليزيا وإيران، ولا تُعالج قضايا المرأة في سياق الثقافة الإسلاميّة. (ص١٣٣_١٣٤)

[1]- https://ar.wikipedia.org

في تناولها لموضوع إمكان استخدام المرأة كشيءٍ في الإسلام تفشل كريستيفا بالإتيان بشواهد من القرآن وتظهر عدم كفاءةٍ في الحكم، ولا تلتقي مع فوكو ونيتشه في الحكم على الغرب بالنّفاق، بل تُحيل الإسلام إلى زمن ما قبل الحداثة، وتنحاز للغرب المنفتح المتعدّد المستويات ... (ص١٣٨_١٤٠).

يتمحور نقد الكاتب لكريستيفا حول الإسلام بثلاثة نقاط: الأولى: ضرورة مراجعة العلاقة الإشكاليّة بين الإسلام ومعتنقيه والفكر النسوي الغربي، بما في ذلك الجدل المتقدّم والمتعدّد الأوجه داخل الإسلام حول إمكانيّة وجود فضاءٍ نسويٍّ مسلم؛ والثانية: إنّها لا تأخذ بعين الاعتبار ردّ فعل المنظور غير الأوروبي، ما يسلّط الضّوء على مجموعةٍ متنوّعةٍ من الأحكام المسبقة والتعميمات والافتراضات الثّقافيّة في خطابها؛ والثالثة: التركيز بشكلٍ خاصٍّ على مسألة الزّمنيّة، وأنّ (الإسلام يبقى قبل الحداثة) واختزال الإسلام بالفضاء القمعي باعتباره قضيّةً خاسرةً من حيث الجندر وحقوق الإنسان، وإقحامه في «زمن أوروبيٍّ ورمزيٍّ للغاية» تظهر فيه الحداثة والتطوّر بشكلٍ غير متوقّع. تكمن المشكلة في قلّة الاهتمام الذي توليه كريستيفا للإسلام والتمسّك بالتّعميمات وإضفاء طابع التّخلّف عليه والحكم على الظاهر، وعدم رغبتها في الاعتراف بأيّ تعقيدٍ أو تنوّعٍ داخل عقيدة الإسلام أو ثقافته. نجد ذلك في تبسيط كريستيفا لقضيّة الحجاب بالمقارنة مع عالم اجتماع آخر مثل جول، أو الغياب التّام لأيّ اعترافٍ بتاريخ التّعدّديّة والتّسامح في الإسلام على عكس مفكّرٍ مثل جيجك.

يظهر الآخر الإسلامي في نصوص كريستيفا - غرباء عن أنفسنا (١٩٨٧)، أمم بلا قوميّة (١٩٩٣)، وأزمة أوروبا (٢٠٠٠)- وكأنّه في عيادة التحليل النّفسي التي لا ترى في الآخر إلّا أنّه نرجسيٌّ، ذاتيٌّ، خطرٌ، لا يكون صحيحًا إلّا إذا دمج نفسه بالثّقافة الأوروبيّة. ويصل الأمر إلى اختزالٍ عرقيٍّ أحاديٍّ بشدّة. ربّما بسبب رغبة كريستينا في التعبير عن ولائها لقيم الجمهوريّة الفرنسيّة وإحساسها المتجدّد بالتّفاني في مشروع أوروبا، جنبًا إلى جنبٍ ضدّ شواطئ شمال إفريقيا التي تنطوي على مشاكلَ وتهديداتٍ. (ص١٤٠_١٤٢)

حسنًا، ما دام الأمر كذلك، ماذا تفعل كريستيفا هنا (في هذا الكتاب)!؟ ولماذا لم تكن **أنا مارى شيمل (٧ أفريل ١٩٢٢ - ٢٦ يناير ٢٠٠٣)** مثلاً، وهي واحدةٌ من أشهر

المستشرقين الألمان، بل الغربيين على المستوى الدّول،. وهي التي كان اهتمامها بفكرة الحبّ الإلهيّ في الإسلام ردًّا واضحًا على الاتّهامات الغربيّة-المسيحيّة، كما كان اهتمامها بالتّصوّف الإسلامي تعريضًا بدنيويّة الحداثة، وأنهت حياتها بوصيّةٍ أن يُكتب على قبرها كلمةٌ للإمام علي عليه السلام: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا». هذا والكاتب يتقن الألمانية ويترجم عنها، وبدون شكّ يعرف من هي ماري شيمل.

9. جان بودريار[1]

على عكس دريدا الذي تحميه خلفيّته اليّهوديّة الجزائريّة من تهمة الجهل بالثّقافة الإسلاميّة، أو فوكو الذي بذل جهدًا على الأقلّ في قراءة هنري كوربان قبل رحلته إلى إيران، يبدو أنّ بودريار غير مثقلٍ نسبيًّا بأعباء المعرفة العميقة للإسلام أو تاريخه الاجتماعي والسياسي. سطحيّة معرفة بودريارد للإسلام، بعيدًا عن أيّ نوع من الإعاقة، تصبح وسيلةً للحصول على منظورٍ خياليٍّ أوضح غير مشوّشٍ بأوهام العمق الكاذبة حول القضيّة التي نحن بصددها. (ص ١٥٩)

سياق الحديث عن مقارنة بودريار للشرقيين بالغربيين كما يقدّمه إيان ألموند، هو أقرب إلى الذّمّ منه إلى المديح، ولكنّه على كلّ الأحوال شيءٌ مختلفٌ: عندما يقارن بودريار المسرح الصيني وإتقان الأدوار فيه، والرّوح الجماعيّة للممثلين، ويستنتج من ذلك تحرّر الصينيين من عقد الفردانيّة الغربيّة أو ما يُسمّيه أسطورة الحريّة والاختيار. وفي مكان آخر يلاحظ أنّ الغربيّ يبحث عن فضاءٍ له في محطّات المترو والشوارع (فردانية)، بينما يحسن الشرقيون العيش في الازدحام؛ بسبب تغلّب الجماعيّة على الفرديّة في ثقافتهم. (ص١٦٠_١٦١).

أيضًا، هنا يختلط الشّرق الآسيوي بالإسلام، فبودريار المتمرّد على الواقع الغربي يلتقط مشاهدَ مشرقيّةً سواء كانت صينيّة أو عربيّة؛ ليسلّط الأضواء على درجة التّصنّع

[1]- جان بودريار: بالفرنسية (Jean Baudrillard) وُلد في 27 يوليو 1929 – توفي في 6 مارس 2007، هو فيلسوف فرنسي وعالم اجتماع وعالم اجتماع ثقافي. يُشتهر بتحليلاته المتعلقة بوسائط الاتصال والثقافة المعاصرة والاتصالات التكنولوجية، بالإضافة إلى استنباطه مبادئ مثل المحاكاة والواقع المفرط. كتب بودريار عن مواضيع متنوعة، كالنزعة الاستهلاكية والأدوار الجندرية والاقتصاد والتاريخ الاجتماعي والفن والسياسية الخارجية الغربية والثقافة الشعبية. من أكثر أعماله شهرة نجد الإغراء (1987) وأمريكا (1986) وحرب الخليج لم تحصل (1991) غالبًا ما تُربط أعماله بفلسفة ما بعد الحداثة وتحديدًا ما بعد البنيوية.

والاصطناع في محتوى التّواصل الغربي الحديث. هذه رسالته الفلسفيّة التي شغلت معظم نتاجه، ما فعله الغرب في العراق مثلاً مجرّد مشهدٍ يخدم القضيّة الأساسيّة. أمّا تمجيد حضارات ما قبل الحداثة وما قبل الإسلام فيأتي في السياق نفسه.

يتحوّل تعاطف بودريار مع الشّرق إلى تمجيدٍ لحضارات ما قبل الحداثة، التي كانت تؤمن بالجبريّة والقدريّة، حتى إنّه يقدّم حرب الخليج كحدثٍ مصطنعٍ تمّ إعلان النّصر فيه قبل بدايته: «لم تحدث حربٌ، هي مجرّد كتلةٍ من المعلومات»، وهو يتحدّث عن حرب تحرير الكويت سنة ١٩٩١. السّخرية مما سمّي آنذاك بالحرب النّظيفة -حيث يختفي الضحايا ويظهر الصاروخ- ناتجٌ عن غرق العلمانيّة بالرّمزيّة والأيقونة: «الأيّام الأولى لهجمة البرق، سيطرت عليها التقنيّة الغامضة، ستبقى واحدة من أفضل الخدع، واحدة من أروع صور السّراب الجماعي في التاريخ المعاصر .. كلّنا متواطئون في هذه الأوهام، يجب أن يقال، كما نحن في أيّ حملةٍ دعائيّةٍ». (ص١٦٣ _١٦٥)

تبقى سلبيّة الجماهير مسؤولةً عمّا حدث من استئثار المستبدّ بمصيرها، ولكن اللاّفت أنّ بودريار لا يعفي حتى الجماهير الغربيّة من السّلبيّة: «الجماهير الغربيّة، تدرك تمامًا أنّه لا يتعيّن عليها اتّخاذ قرارٍ بشأن نفسها والعالم».(ص ٢١٥)؛ بعباراتٍ أخرى، سلبيّتها أصيلة، اختيارٌ واعٍ، قرار عدم اتّخاذ قرارات. وهذا ما يسمّيه بودريار «الطرد الاستراتيجي للمسؤول واجب الوجود»، وهو الحالة الموجودة في «الجماهير العربية». (ص١٦٦_١٦٧)

رسالة بودريار في كشف تحكّم الشّركات والدّول وشبكات الإعلام في صناعة الرأي العام وتكوين الأحداث، وتقديمها لكتلٍ بشريّةٍ هامدةٍ كأنّها اتّخذت قرارًا بعدم التّدخّل حتى في مصيرها، هي في العمق محاولة انتصارٍ للإرادة البشريّة الحرّة بالمطلق، سواء في دول الغرب أو الشرق، وإلماحاته العميقة تكشف حكم الغرب للشّرق بواسطة هذه القدرة الهائلة على تزوير الأحداث وضخّ المعلومات وفبركتها وتزييفها. هذا المشروع مع ضعف معرفة بودريار بالإسلام، هو مشروعٌ نقديٌّ للغرب من داخله، سواء كان فعله في إطاره الإقليمي «حداثة» أو في خارجه «عدوان».

وفي هذا الإطار، نفهم مقارنة الأصوليّة الغربيّة بالأصوليّة الإسلاميّة، ويكشف بودريار بعمق ووضوح عن أنّ الصّراع هو في الواقع بين أصوليتين لا بين حداثة ورجعيّة، وأنّ الأصوليّة الغربيّة مهيّأةٌ أكثر من عدوّتها لاستخدام العنف: «يمضي بودريار مفنّدًا أساطير الغرب التقليدي، فيرى أنّه أكثر استعدادًا لارتكاب أعمال عنف من نظيره الإسلامي: «إنّه دائمًا أصوليّ التنوير من يضطهد الآخر ويدمّره، ولا يستطيع أن يتحدّاه إلاّ بشكلٍ رمزيٍّ». فإصرار الغرب على تجسيد الواقع من حوله - في فرض العلامات والصّور على كلّ ما يقابله- يؤدّي إلى أن يفقد الاتّصال بالواقع؛ بسبب جنون العظمة، ممّا يُؤدّي إلى تضخيم أدنى مستوى من الإيماءات الرّمزيّة (مثل فتوى رشدي)، والدخول في تهديدات وهميّة، للحفاظ على إرهاب غير متناسب وناتج عن سوء فهم كاملٍ لـلفرق بين التّحدّي الرّمزي والعدوان الفنّي». وعلى الرّغم من أنّ الغرب ماديًّا (عسكريًا واقتصاديًا) أقوى من الشّرق، فإنّ خوفه يجعله أضعف. وانعدام الشّعور بالأمن، بالنسبة لبودريار، يجعل الأصوليّة الغربيّة مقلقةً أكثر بكثير من نظيرتها الشّرقيّة. (ص١٧٠ _١٧١)

نصٌّ رائعُ في الحقيقة، كيف يضخّم الغرب عدوّه باستخدام لعبة الرموز، ثمّ يخاف ممّا صنع، فيصبح مهيّئًا للعدوان عليه، وممارسة العنف ضدّه؛ لأنّه الطرف الأقلّ طمأنينةً والأكثر قلقًا، وبالتالي الأكثر خطرًا. اللّعبة نفسها مورست مع الاتّحاد السوفيتي أيّام الحرب الباردة والتنظيمات الإرهابيّة والعراق، وأيّ عدوّ تقترحه استراتيجات الهيمنة الغربيّة. مصطلح «أصولي» كما كان مصطلح «فاشستي» من عدة الشّغل أو ما يُسمّيه بودريار فرض العلامات والرموز.

إنّ ما يُسمّى اليوم «بالإسلامويّة» بمعنى استخدام الإسلام لغايات سياسيّة «غير إسلاميّة»، هو في التحليل الأخير إنتاجٌ غربيٌّ لا ينسجم مع قيم الإسلام وأهدافه، ونشاطٌ سياسيٌّ مجرّد من منظومة القيم والعقائد الإسلاميّة، تمّ تأسيسه على يد المستبدّين في الغرب والشّرق، ولكنّه لقي دعمًا قويًّا وتطويرًا خطيرًا، عندما منح التّطوّر التكنولوجي للغرب آلياتٍ متقدّمةً في تصنيع الرّموز والأيقونات وتسليع القيم وحجب العلم بالمعلومة، والمعرفة بالصورة.

وحتى الإسلامويّة تصبح في هذا السّياق هي أحد أعراض تراجع الغرب، عندما ترى الثّقافة الغربيّة أنّ جميع قيمها تنطفئ واحدةً تلو الأخرى، وأنّها تدور داخليًّا نحو الأسوأ. بالنّسبة لنا موتنا انقراض، إبادة، إنّه ليس تبادلٌ رمزيٌّ، ونحن نتفرّد بقتل أنفسنا، فينتحر الآخر بالضربة نفسها التي ينتحر بها الغرب. (ص١٧٢_١٧٣)

في النّهاية بقيت استعارات بودريار داخل مشروعه النّقدي، الذي استهلك جهوده، فلا يُمكننا اعتبارها تعاطفًا مع الآخر إلّا بمقدار ما تخدم تهديم المصطنع والاصطناع.

10. سلافوي جيجك[1]

يمثّل سلافوي جيجك مشروع أوروبا اليساريّة، ولم يكن الإسلام في دائرة اهتمامه قبل أحداث ٢٠٠١. كفلاسفة الماركسيّة التي تعيد إنتاج نفسها كلّ مرّة بنسخةٍ، وبتأثّرٍ شديدٍ بالفيلسوف الألماني هيغل، يرى جيجك السلوفيني أزمة الرأسماليّة ويقترح أن تقود أوروبا مستقبل العالم بديلاً عن أميركا المتداعية. أين مكان الإسلام في هذا المشروع، إنّه المكان نفسه الذي وضعته فيه السياسة الأميركية «مرحلة انتقاليّة باتّجاه شيءٍ آخر».

بدأ اهتمام الفيلسوف السلوفيني بالإسلام والعرب بعد أحداث ٩/١١ وغزو أفغانستان ثم العراق، قبل ذلك لم يكن الإسلام حاضرًا عنده حتى عندما اقتبس من كانط حذف الجملة المتعلّقة بالإسلام. يقول الكاتب إنّ هذا «التهميش» للإسلام هو من أثر هيغل في جيجك: «تبقى الحقيقة أنّ العالم الإسلامي قليل الأهميّة ضمن المخطّط الأكبر لفلسفة هيغل في الفن والتاريخ والدين. قيل لنا في محاضرات تاريخ

[1]- سلافوي جيجك: بالسلوفينية Slavoj Žižek)) 21 مارس 1949، هو فيلسوف وناقد ثقافي سلوفيني، قدم مساهمات في النظرية السياسية، ونظرية التحليل النفسي والسينما النظرية، وهو أحد كبار الباحثين في معهد علم الاجتماع بجامعة ليوبليانا، يلقي محاضرات عادةً في مدرسة Logos في سلوفينيا، وهو أستاذ في كلية الدراسات العليا الأوروبية، ويوصف بأنه «أخطر فيلسوف سياسي في الغرب».عمل أستاذًا زائرًا في جامعات شيكاغو، كولومبيا، برينست ون، نيويورك، مينيسوتا، كاليفورنيا، ميشيغان وغيرها من الجامعات، ويشغل حاليًا منصب المدير الدولي لمعهد بيركبك للعلوم الإنسانية في كلية بيركبيك - جامعة لندن، ورئيس لجمعية التحليل النفسي النظرية في ليوبليانا، وكتب حول العديد من المواضيع كالرأسمالية، الأيديولوجية، الأصولية، العنصرية، التسامح، التعددية الثقافية، حقوق الإنسان، البيئة، العولمة، حرب العراق، الثورة، الطوباوية، الشمولية، ما بعد الحداثة، ثقافة البوب والأوبرا والسينما، واللاهوت السياسي، والدين، ويتميز بغزارة الكتابة، إذ طبع حتى الآن أكثر من 70 كتاباً، بالإضافة إلى كتاباته شبه الدورية في صحف ومجلات متعددة كالغارديان ونيوستيتسمان ومجلة ذا بافلر.

الفلسفة إنّ الفلسفة العربيّة لا تشكّل سوى مستوًى أصليٍّ واحدٍ في تطوّر الفلسفة. في محاضراته المكوّنة من ثلاثة مجلّداتٍ حول فلسفة الدين، لا يحظى الإسلام سوى ببضع صفحاتٍ ضئيلةٍ. وفي الخطّة المتعلّقة بتطوير هيكل «تصميم الأديان» وكشفه، مثل البوذيّة واليهوديّة و»الديانة الصينيّة»، لم يتم ذكر «المحمّديّة» على الإطلاق، وفي فلسفة التاريخ عند هيغل كأنّ الإسلام يلحق بالانسحاب الأفريقي من تاريخ العالم». (ص ١٧٨_١٧٩)

الهيغليّة المتعصّبة التي اخترعت مفهوم الدّول، التي هي روح الأمّة، لا تخلو من كلّ أنواع المركزيات سواء الجرمانيّة الألمانيّة أو الأوروبيّة، وبالتالي لا يتوقّع من فيلسوفٍ هيغليٍّ إلّا أن يكون متمحورًا حول أوروبا التي يريد. ولمّا كان سلوفينيًا فإنّ حوافز المشاركة في صناعة أوروبا يساريّة تواجه مشكلة المركز والأطراف في الداخل الأوروبي، كما مرّ معنا في حالة جوليا كريستيفا. وكلاهما يتميّز بالغزارة في التأليف. ربمّا يسمح لنا هذا الوضع باستخدام مقولة ديكارت في غير موضوعها، فكلّ فيلسوف غربيٍ عن دول أوروبا الغربيّة يحتاج إلى إثبات ذاته وأوروبيّته وكأنّه يقول: «أنا أفكر إذًا أنا موجود».

ولكن هذا الوضع لم يمنع جيجك من التّعامل مع العالم العربي كهامشٍ أوروبيٍّ، فما كتبه عن العراق «كتاب الغلاية المستعارة» تتم فيه الإشارة إلى ثلاثة أسبابٍ للغزو: الهيمنة الأميركيّة، والنفط، والديمقراطية، مع سخرية من سطحيّة التغطية الإعلاميّة على طريقة بودريار. ولكن اللافت هو تحوّل العراق إلى ممرٍّ للإشارة إلى أنّ الحرب موجّهةٌ أيضًا ضدّ أوروبا ووحدتها، ويصبح الموضوع هو العودة إلى مركزيّةٍ أوروبيّةٍ يساريّةٍ. (ص١٨٠_١٨١)

جيجيك السلوفيني المهمّش في أوروبا، والمتّهم مع دول البلقان بالتّخلّف السّياسي نتيجة العجرفة الأوروبيّة، يتعامل أيضًا مع العراق بفوقيّةٍ، بل مع «العالم الثالث الذي لا يمكن أن يولّد قوّةً كافيةً لمقاومة أيديولوجيّة الحلم الأميركي .. أوروبا فقط يمكن أن تفعل ذلك». ثمّ يتساءل الكاتب عن هيغل وجيجك وسبب دفعهم للإسلام إلى خارج مركز نصوصهما، أو إلى موقع الهوامش الخلفيّة لعملهم؟ ولا يجد

الإجابة إلّا في المثاليّة الألمانيّة ومدرسة التحليل النّفسي؛ حيث يتمّ تكوين الواقع من الموضوع، مما ينسجم مع المنهج الاستشراقي الأوروبي الذي يستخدم الشرق لمعرفة الذات. كما قال أحد النّقّاد عن كلّ من هيغل وفرويد: «جهازنا المفاهيمي ليس فقط هو انعكاسٌ للعالم، العالم هو أيضًا انعكاس لجهازنا». هذا «الانعكاس» ليس مباشرًا بل معكوسٌ. (ص١٨٢_١٨٣)

كيف يمكن لفيلسوفٍ أن يتعاطف مع أيّ شيءٍ إذا كان ذاتيًّا إلى هذا الحد؟ إنّه منشغلٌ دائمًا إما في بناء الذات أو معرفتها أو إثباتها، يقضي حياته في بناء نفقٍ بين هوامش أوروبا ومركزها، مع الالتفات إلى أنّ ما يهدم التجربة الأميركيّة أو ما يؤخذ عليها، موجود وبقوّةٍ مع تعديلاتٍ بسيطةٍ في دول أوروبا. ولذلك «يصبح المسلم مهمًّا عند جيجك بقدر أهميّة السياسة الغربيّة تجاهه، والغرب يعرف ذاته من خلال الأعذار التي يصنعها لغزو المسلمين تحت عنوان الدّفاع عن النّفس ضدّهم. مما يحوّل الإسلام إلى عارضٍ من أعراض أوروبا. هذا على الرغم من إدانة جيجك للعنف الأميركي تجاه العراقيين». (١٨٤_١٨٥).

ومن الطبيعي أن تصل هذه المقاربة إلى حد رفض مقولة صراع الحضارات لهنتغتون للقول بأنّه صراعٌ «داخل الحضارة» أو حرب الأيقونة مع الرّموز، وليس المسلم إلّا العنصر النّاشط الذي يستفزّ طمأنينة الغرب المترف، ومع ذلك فإنّ جيجك يقترح التفكيك بين الإسلام المتطرّف والإسلام نفسه. (ص١٨٦_١٨٨)

نلاحظ هنا زاوية الرؤية التي لا ترى المسلم إلّا من فوق، من شمال المتوسّط، استعلاء لا يمنع من أنّ في الكلام بعض الحقيقة، فلسنا في الواقع أمام صراعٍ بين حضارةٍ غربيّةٍ قائمةٍ وحضارةٍ إسلاميّةٍ قائمةٍ، بل بالفعل صراعنا هو بين مركز حضارة الغرب وأطرافه التي تحاول أن تتحرّر من هيمنته وفضائه؛ لتصنع نسخةً متجدّدةً من حضارتها، نعم هو صراعٌ داخل الحضارة المهيمنة القائمة أصلاً على فكرة ابتلاع المختلف لصالحها. ومن نتائج هذه الرؤية أنّ تخلّف العالم الإسلامي وانتشار المستبدين فيه هو حصّتنا من هذه الحضارة الغربيّة وحداثتها المتصالحة مع مدرسة الاستبداد التاريخيّة في الشّرق وبداوتها.

الإسلام كمشروعٍ غير مكتملٍ، يشكّل عند جيجك «فرصةً مفتوحةً» نحو مستقبل يمكن استكشاف الاشتراكيّة فيه بشكلٍ مثمرٍ. في (The Ticklish Subject)، يتذّكر جيجيك التغطية الإعلاميّة الأميركية لـمذبحة ميدان تيان انمن عام ١٩٨٩ ويسخر من اختزال المشهد بعين الأميركيين باعتبار أميركا رمز العنف الوحشي بقوله: «إذا خدشت الجلد الأصفر من الصينيين، تجد «أميركيًّا». (ص ٢٠٧). من الواضح أنّ ازدراء جيجيك للمعلقين الغربيين الذين يترجمون تلقائيًا أي رغبةٍ في الحريّة، في أيّ مكان في العالم، حسب الهوى الغربي ويوظفون أيّ اعتراض لصالح السوق الحرة والديمقراطية الليبرالية. مع ذلك هناك إشاراتٌ كافيةٌ في كلامه حول بادر ماينهوف والمسلمين تجمع السلافي اليساري مع المسلم ضدّ أميركا؛ بحيث لو خدشت المسلم عند جيجك ستجد اشتراكيًّا في الداخل. ولكن يبقى الإسلام في خطاب الفيلسوف بنبرةٍ غير مريحةٍ للقارئ المسلم حين يتحدّث عن الإسلام كقاصرٍ مفيدٍ في لعبةٍ جيو سياسيّةٍ أكبر، تكمن قيمته كمرحلةٍ وسيطةٍ نحو شيءٍ ما آخر. (ص١٩٠ _١٩١)

ونحن بدورنا نقول: إذا «خدشت الجلد الأبيض للأميركي ستجد أوروبيًّا متعصّبًا»، وأيّ مشروع لإصلاح أوروبا من داخلها سيصطدم بتبعيّة أوروبا السياسيّة لأميركا، وتبعيّة أميركا الثّقافيّة لأوروبا.

أمّا الإسلام كمشروعٍ حضاريٍّ إلهيٍّ فأكبر من أن يكون مجرّد تابعٍ وأداةٍ جيو سياسيّةٍ، ومن الخطأ الجمع بين حال الأمّة الإسلاميّة وإمكانيات الإسلام، الذي لا يختلف بنسخته الأصليّة ولا يتخلّف، فكلّما أعادت الأمّة اكتشاف دينها رأيناها تفتتح المجال الحضاري المتحرّر من تناقضات الحضارة الحديثة.

خاتمة:

نختم مطالعتنا لهذا الكتاب بقراءةٍ للغايات، فقد بدأ الكتاب باقتباسٍ لشاعرٍ انكليزيٍّ يمتدح التّرك تعريضًا بالغرب، ووعدنا بفلاسفةٍ وكتّابٍ يستخدمون المنهج نفسه، ولكنّنا وجدنا الأمر ينطبق على نيتشه وفوكو بنسبةٍ معيّنةٍ، ثم يحضر من لا ناقة له ولا جمل حضورًا ثقيلاً، كرشدي، وباموق، وكريستيفا، وبورخيس، ودريدا. هكذا يتمّ إقحامهم من خارج الموضوع، فإذا المشترك بينهم أنّ رشدي وباموق ملحدان متغرّبان معاديان للشّرق والإسلام، وبورخيس مؤيّد لإسرائيل، ودريدا يهوديّ جزائريّ، وكريستيفا داعية نسويّة مؤيّدة للشّذوذ. يبقى أنّ بودريار وجيجك أصحاب مشروعٍ أوروبيٍّ حداثويٍّ ليس الإسلام في منظورهم إلاّ أداة. أليس من حقّنا أن نتساءل لِمَ تمّ إقحام هذه الأسماء في كتاب لأستاذٍ بريطانيٍّ يُدرّس في فرع جامعة أميركيّة في دولةٍ إسلاميّةٍ....؟!

in the domain of Islamic studies concluded from the (11th-12th century Geniza letters) the levy gathered, which contributed to the clarification many of the civilizational aspects that the Arab sources had failed to notice. The 11th-12th century Geniza letters are absolutely considered the most important source connected to the history of the Jews in the Islamic age. They explain in detail the levy, its quantity due of the Jews to pay by their various classes, financial and by their social status; besides, they shed light on the consequences of taking the levy upon the livelihood and stability of the Jews lives.

The View of the Jewish Orientalists of the Levy in Islamic Egypt: Goitein a Model

By Dr. Mahmoud Ahmad Hadiyah

Most of the orientalist studies about the Arab and Muslim history have frequently come with wrong assumptions and ideas that sought to establish emotions of animosity against Muslims on one side, on the other side, they turned to admitting the concept stating the Jewish and the Christian influence from the racist corner upon the Muslims' history and their culture directly.

For this reason, we will find some orientalists besides Jewish researchers interested in studying the Islamic history elaborating in writing many studies tackling that situation which the Jews had acquired in the Islamic civilization especially in Egypt during some periods and they considered it bad and inferior – from their point of view – and it was what they visualized for themselves, so they pointed their pens toward Islam. They tackled some cases that suffered from certain economic and social crises. Although the Jews had lived in the custody of the Islamic civilization in a distinctive social and economic status, which they were missing in the Christian Europe then that their lot was suffering there from expulsion displacement.

The essay focuses on the contribution of Shelomo Dov Goitein

247

Quotes of the Translation and Imagology in the Contemporary Arab Criticism toward Establishing Theories for Comparative Literature in the Heritage

| By Mesalti Muhammad Abdel Basheer |

A Lecturer Prof. at Mohamed Lamine Debaghine Setif - 2 University (Algeria)

The researcher in this study tackles the comparative subject theories through examining the orientalist approach and the comparative approach that have been formed about the texts by Al Jah.ez and there has been a flare of varied readings about them and contrasting interpretations over their nature and their aesthetic values. This research theoretically considers that the renewal of epistemological mechanisms and the methodological tools in examination and reading is necessarily ensued by a renewal in understanding and rather is followed by a renewal of disruption of the familiar concepts (the ordinary understanding). This research also sees that the Arabic heritage (the classical rhétorique) including all its patterns – is rich but needs to synchronize its vocabulary by using new scientific tools so that it could be functionally implemented in our contemporary cultural reality in a renewable form.

Perhaps looking into the heritage theses – since they are inscriptions that had been written in a later stage – assumes the accomplishment of the awareness of critical reading, featured with its multiple facades, its diversified strategies so that it could spread in more than one epistemological direction, and it would be able to encounter the particular questions produced by the theories of our classical heritage.

The Orientalist Epistemology, the Imperialist Age and the Racist Policies in the African Continent in the Nineteenth Century

By Muhammad Al Basheer Raziqi

Orientalism as a productive practice of power and knowledge contributed to the establishment of the imperialist European age in the African Continent in the 19th Century. This Century produced prototype images and many contemptuous classifications; the race was the most important element that this project was legitimized and justified with. It was the race itself that contributed to a great extent in establishing the national state establishment whether during the colonialist period or in the post-colonial one.

The race was a common denominator among three intellectual systems that directly had influence on following successive development of the 19th Century; it firmly anchors the sovereign state, capitalism, and the imperialist age. Colonialism invested the racist policies as a means to legitimize its existence and used those policies as a successful method to divide people, classify them and bring them into contempt. Also, it established the problem of merchandising the human self and considered it as source for energy away from any value system. Within this value free system, Mary Daly pointed out the danger of focusing on the materialistic resources apart from humanizing policies, and she displayed the orientalist representations toward the people of the African Continent during the imperialist age showing complete departure from the given of "morals."

Was Ibn Masarrah Al Qurtubi a Philosopher?

Pilar Garrido Clemente

After conducting the curriculum vitae of Ibn Masarrah Al Qurtubi and the features he got such as his charming phraseology, forceful arguments, deep digging in precise meanings and his fascination in all sorts of sciences that steal the hearts and nothing would tire him out from seeking correctness. The researcher focuses on the process of restructuring the "Masarri" intellect depending only on imprecise and indirect evidences which were available by then and you will find us before misaligned evidences, in many instances, with the intellectual conceptualization of Ibn Masarrah; similar to what the archived texts found in 1972 and revealed in manuscript #3168 at Chester Beatty Library in Dublin.

After Al Qurtubi's two classifieds appeared, it has become necessary to think of Ibn Masarrah again in the light of those two texts, but for the purpose of reading them away from predetermined judgment; It is quite useful in the beginning breaking down "the synthetic structure" which was achieved by Miguel Asin Palacios (1871 - 1944) through reviewing each one of the thoughts that reached us from the sources and answering many questions raised about him; was Ibn Masarrah esoteric surpassing the appearance? Was he a seclusionist? Was he a concealed Shiite or may be an Ishmaelite? Did he get his thought inspired from the so called Empedocles? Was he a rationalist who put the free meditating mind in the rank of prophecy, or did he place it above prophecy? Was he Platonic and emanating? Was he revolutionary framing his followers with weird political and social theories through ambiguous interpretations of the Quran?

The Mystic and the Politician: The Image of Massignon in the Arabic Contemporary Thought

Ahmad A'bdel Haleem A'tiyeh

None of the scientists in Islamics in the modern age has been as fortunate as the French orientalist Massignon has in terms of prestige in the eyes of the Arab researchers and authors. In their eyes, he is a fair and just Orientalist, he is the sufist and spiritual, the unique researcher in his subject, for which he is devoted. The subject to which he was dedicated was Islam and its various manifestations up to the actual Islamic livelihood, for the Islamic Abrahamian religion was the subject he lived in and for it investigative researcher and scholar; he also believed in the mission of Prophet Muhammad, and he expressed this and proved it several times in his books; also, he believes in the revelation and in the Quran that his some of his friends declared that he embraced Islam, but the truth is that he did not do it publicly. Yet his conversations indicate his hectic emphasis on the slightest Islamic issues.

In order to define the features of Massignon's image, this study came to discuss in its first part the previous Arabic studies about Massignon and the contemporary Arab thinkers' attitudes toward his scientific writings and his practical stances. The second part of this study introduces a contemporary reading of some Massignon's works and endeavors to investigate his attitude toward some issues that preoccupies the French Orientalist in order to reveal his stances toward the Arabic Islamic reality.

The Role of the French Adventurers in Supporting the Colonialist Cells in Algiers

By Shamakhay Musa Ismael And Ma'atouk Jamal

The historic French adventures especially to North Africa, the Arab Moroccan region and Algiers could never be considered touristic but they rather have a religious ideological feature in the first degree, and a racial feature in the second degree; in fact, the adventurist of Europe heading for North Africa has a sublime goal and objective, (Christening), the phenomenon of getting acquainted with the different other through companionship and socializing, while at bottom it aimed at recording the strengths and the weaknesses and passing them to the political power he is incorporated with; this touristic work in appearance is nothing but an introduction for the colonization of countries and enslaving their nations through despotism and force; this was the same thing the French colonialist had done after it benefited from the adventures of its explorers and their records about the Algerian nation.

From what preceded, we ought to discuss a group of French adventurists who paving the path and renewing it for the French colonialist that it occupied Algiers for more than 130 years during which it practiced all sorts of oppression and subjugation and all sorts of injustices and destruction at all levels whether the spiritual or the physical.

For this reason, we wanted to introduce the reader to the "mighty" service that an important group of those adventurists had accomplished for their mother France as loyalists for it and for its ideology and its expansion policies in Algiers, for those adventurists were never geographic explorers but politicizing those adventures in accordance with an upper interest which was France's interest and its greedy schemes. They sought hard to bring forth their researches on a plate for the politicians and the military; you should rather say they were themselves military, politicians, and spies in whom several characteristics and traits had made the eyes of the French Government in Algiers.

Printing and Publishing in the Arabic Language in England before 1820

By Geoffrey Roper

Printing is considered a means both to accommodate knowledge production of man and to preserve it. Man's discovery of printing represented a journey of documentation and storage of sciences and arts. The emergence of printing and its replacement of hand copying moved writing to an advanced phase that made the former spread fast widely everywhere that knowledge grew an accessible matter which could be accessed directly from books by any individual after it had been restricted to a special group of people. The discovery of printing represented a sturdy foundation for the revolution of knowledge, the development of scientific research, bridging cultural communication and acculturation among societies. Undoubtedly, the rise of printing and its development in Europe has had the eminent effect on increasing the knowledge of the Arabic Islamic civilization, and it has been a significant step for the orientalists' research and publishing of the recorded Arabic heritage resources.

This essay is a translation of one of the most eminent and important researches that were written in the second half of the past century, which discussed the reality of the spread of the Arabic language in Europe and discussed the initial time of showing interest in it in terms of study and authorship; it is what we could call it the start of the academic –scientific orientalism in one of the most important states and the one of the most established orientalist schools in terms of influence and productivity.

The Index

- **The Preface: The West in the East** — 11
- **Printing and Publishing in the Arabic Language in England before 1820** — 15
  By Geoffrey Roper
- **The Role of the French Adventurers in Supporting the Colonialist Cells in Algiers** — 59
  By Shamakhay Musa Ismael And Ma'atouk Jamal
- **The Mystic and the Politician: The Image of Massignon in the Arabic Contemporary Thought** — 75
  By Ahmad A'bdel Haleem A'tiyeh
- **Was Ibn Masarrah Al Qurtubi a Philosopher By Professor** — 103
  By Pilar Garrido Clemente
- **The Orientalist Epistemology, the Imperialist Age and the Racist Policies in the African Continent in the Nineteenth Century** — 127
  By Muhammad Al Basheer Raziqi
- **Quotes of the Translation and Imagology in the Contemporary Arab Criticism toward Establishing Theories for Comparative Literature in the Heritage** — 145
  By Mesalti Muhammad Abdel Basheer
- **The View of the Jewish Orientalists of the Levy in Islamic Egypt: Goitein a Model** — 181
  By Dr. Mahmoud Ahmad Hadiyah
- **"The New Orientalists," a book by Ian Almond.** — 215
  A Critique and discussion by Jihad Sa'ad

Publishing Rules

- Adhering to the academic methodology in terms of documentation in both presentation and critique
- Focusing on the orientalist heritage critique and going beyond exposing ideas and narrating accounts.
- The studies undergo a review by an authoritative committee.
- The researcher is committed to adhere to the modifications produced by the committee.
- Researches might be delayed due to technical circumstances, which has nothing to do with the researcher's prestige
- A research must not have been ever published previously.
- The Journal has the right to republish the researches in its original language or in a translated form, whether independently or in a book form or on electronic websites.
- The research does not necessarily reflect the Journal's opinion.
- The researcher must send his/ her résumé, the cultural activity, the academic title along with the phone number and his/ her e-mail.

The Scientific Research Council

1. Prof. Dr. Fadel El Milani, Head of the Department of Jurisprudence and Fundamentals at Middlesex University, London.

2. Prof. Dr. Ahmed Mahdavi Al-Damghani, Professor of Philosophy and Theology at the Center for Islamic Studies, Harvard University, USA.

3. **The experienced professor, Father Samir Khalil Samir,** professor at the Pontifical Institute for Oriental Christian Studies, Vatican, Rome.

4. Prof. Dr. Hassan Issa al-Hakim, Professor of Islamic History at the University Islamic College, Iraq, Najaf.

5. Prof. Dr. Talal Atrissi, Professor of Sociology at the Lebanese University, Beirut.

6. Prof. Dr. Abdul-Jabbar Naji, head of the Department of Historical Studies at the House of Wisdom.

7. Prof. Dr. Salah Al-Fartousi, Professor of Arabic Language at the College of Basic Education, University of Kufa, Iraq.

8. Prof. Dr. Jawad Munshad al-Nasr Allah, Professor of History, College of Arts, University of Basra, Iraq.

9. Professor Muhammad Abd Kassar

Professor of archeology at the Free Dutch University.

10. Professor Dr. Talib Jasim Al-Anzi, Professor of Islamic Thought at the College of Arts, University of Kufa, Iraq.

Orientalism Studies

Masterful Quarterly Dedicated to presenting and Criticizing Orientalism Heritage

ISSN NUMBER: 2409-1928

The Administrative Staff

دراسات استشراقية

Editor-in-chief

Sayed Hashim al-Milani

دراسات استشراقية

Managing Editor

Prof. Dr. Hady Abdel Nabi al-Tamimi

دراسات استشراقية

Senior Graphic Design Producer

Syed Ali Mir Hussain

Center G-mail: islamic.css@gmail.com
Journals E-mail: info@m.iicss.iq
Tel: 009647808504092

Orientalism Studies

Masterful Quarterly Dedicated to presenting
and Criticizing Orientalism Heritage

ISSN NUMBER: 2409-1928

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2466

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

موقع المجلة www.m.iicss.iq
بريد المجلة info@m.iicss.iq
موقع المركز www.iicss.iq