دراسات استشراقية

فصلية تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

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

العدد السابع والعشرون - صيف - ٢٠٢١م / ١٤٤٢هـ

- تأثّر الآراء القرآنيّة لمحمّد شحرور بالمنهج التاريخي الاستشراقي ونقده
  محمد حسن زماني - سلام ساجت
- المرجعيّة القرآنيّة في سيرة النبيّ ﷺ من منظور استشراقي
  سليمة صالح لوكام
- الاستشراق المضاد؛ نقد الغرب من داخل الغرب في فكر سيد حسين نصر
  د. محمود حيدر
- التعليم الكولونيالي الفرنسي بالمغرب، النبيات والتحوّلات
  د. أنس الصنهاجي
- الاستشراق معكوساً وتمثّل الآثار الأوروبيّة في أدب الرحلة التونسيّة
  خالد رمضاني
- التأثّر والتأثير بين الثقافتين الإسلامية والمسيحية عند أسين بلاثيوس
  د. إدريس الكنبوري
- دوافع الاستشراق وأثرها في الفن الاستشراقي
  د. ربيع أحمد سيد أحمد
- تطويع الاستشراق بين إدوارد سعيد ومحمد عبد الواحد العسكري
  عبد الكريم بولعيون

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
يعنى بالاستراتيجية الدينية والمعرفية

دراسات استشراقية
رئيس التحرير
السيد هاشم الميلاني

دراسات استشراقية
مدير التحرير
أ.د. هادي عبد النبي التميمي
حسن أحمد الهادي

دراسات استشراقية
تدقيق اللغة العربية
الأستاذ جمال عمار

دراسات استشراقية
تدقيق اللغة الإنكليزية
الأستاذ فؤاد حيدر أحمد

دراسات استشراقية
التصميم والإخراج الفني
علي مير حسين

دراسات استشراقية
فصلية تعنى بالدراسات الاستشراقية عرضاً ونقداً

للتواصل

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

العدد ٢٧ صيف ٢٠٢١م / ١٤٤٢ هـ

قواعد النشر

تُرحّب مجلّة **(دراسات استشراقيّة)** بنشر الأبحاث العلميّة الأصيلة، وفقًا للشروط الآتية:

١. تنشر المجلّة الأبحاث العلميّة الأصيلة -في مجال التّراث الاستشراقي- التي تلتزم بمنهجيّة البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالميًّا.

٢. الاهتمام بالتّركيز على نقد التّراث الاستشراقيّ وعدم الاكتفاء بعرض الأفكار ووصف الأقوال.

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

٤.تقديم ملخّص للبحث باللّغة العربيّة، يُوضع في أوّل البحث لا يزيد عن (٣٠٠) كلمة، على أن يتضمّن عنوان البحث واسم المؤلّف.

٥. كتابة خاتمة في نهاية البحث تبيّن النتائج التي توصّل الباحث إليها على شكل نقاط، بما لا يزيد عن ٥٠٠ كلمة.

٦.تقوم المجلة بترجمة ملخّصات الأبحاث إلى اللّغة الإنكليزية، ونشرها مترجمةً مع فهرس العدد.

٧.أن تحتوي الصّفحة الأولى من البحث على اسم الباحث وعنوانه، وتخصّصه (باللغتين العربيّة والإنكليزيّة) ورقم الهاتف والبريد الإلكتروني.

٨.إرفاق نسخة من السّيرة العلميّة إذا كان الباحث يتعاون مع المجلّة للمرة الأولى.

٩. يتمّ التّعريف بالكتب والمقالات وسائر المصادر المعلوماتيّة في نهاية الدّراسة بالطريقة التّالية: المؤلف (المصحّح، الجامع، أو المترجم الذي يذكر بدلاً من المؤلّف)، تاريخ طباعة الأثر، العنوان (وغالبًا ما يذكر العنوان الفرعي الذي يحذف أحيانًا). وتُضاف في الكتب، مكان النّشر والنّاشر، وفي المقالات اسم المجلّة العلميّة ورقم الجزء أو الدورة ورقم الصفحة وفي الأغلب رقم النّسخة أيضًا. وتُدرج في المواد المعلوماتيّة ما عدا المصادر المطبوعة كالآثار الإلكترونيّة أو المواد المرئيّة والسّمعيّة، ووسيلة الإعلام التي تعرض هذا الأثر.

١٠.يُشار إلى المصادر جميعها بأرقام الهوامش التي تنشر في أواخر البحث، وتراعى الأصول العلميّة المتعارفة في التّوثيق والإشارة بأن تتضمّن: اسم الكتاب ورقم الصفحة.

٩.يزوَّد البحث بقائمة المصادر منفصلةً عن

الهوامش، وفي حالة وجود مصادر أجنبيّة تُضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربيّة، ويُراعى في إعدادها الترتيب الألفبائي لأسماء الكتب أو الأبحاث في المجلّات، أو أسماء المؤلفين.

١٠.أن لا يكون البحث قد نشر سابقًا في مجلّة أو كتاب أو موقع الكتروني...، وليس مقدّمًا إلى أيّة وسيلة نشر أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهّد مستقلّ بذلك. وعليه أن يُشير فيما إذا كان البحث قد قدّم إلى مؤتمر أو ندوة، وأنّه لم ينشر ضمن أعمالهما.

١١. تعبّر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبيها، ولا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار.

١٢. يخضع تقديم البحوث وتأخيرها في المجلة لأمور فنيّة لا علاقة لها بالكاتب.

١٣. تراعي المجلّة الأنظمة مرعيّة الإجراء فيما يخصّ حقوق الملكية الفكريّة للمؤلّفين.

١٤. يجب أن يرفق الباحث تعهّدًا خطّيًّا ببحثه وفق الآتي:

جانب مدير تحرير مجلة دراسات استشراقية المحترم

أقرّ أنا الموقّع على هذا أدناه وأتعهّد .... (يذكر اسم الباحث) ....(الصفة العلمية للباحث)

بأن هذه المادة وعنوانها :.....(العنوان الكامل للبحث) هي من إنتاجي العلمي، ولهذا فهي تدخل في ملكيتي الفكريّة، ولم يسبق نشرها، وإني أعطي مجلّتكم الكريمة حقّ الطبع والنّشر والترّجمة وإعادة النّشر والتوزيع الورقي أو الالكتروني.

١٥. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي Turnitin.

١٦. لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة التّحرير.

١٧. تخضع الأبحاث لتقويمٍ سرّي لبيان صلاحيّتها للنشر، ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء أقُبِلت للنشر أم لم تقبل. وعلى وفق الآلية الآتية:

أ- يبلّغ الباحث بتسلّم المادّة المرسلة للنشر خلال مدّة أقصاها أسبوع من تاريخ التسلّم.

ب- يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة للنشر موافقة هيئة التّحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

ت- الأبحاث التي يرى المقوّمون وجوب إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًّا للنشر.

ث- الأبحاث المرفوضة يبلّغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرّفض.

ترسل الأبحاث على الموقع الإلكتروني للمجّلة: info@m.iicss.iq

هيئة التحرير

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

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

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

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

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

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

٧. الأستاذ الدكتور صلاح الفرطوسي، أستاذ اللغة العربية في كلية التربية الأساسية، جامعة الكوفة، العراق.

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

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

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

الفهرس

الافتتاحيّة
حسن أحمد الهادي ٩

القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقيّة

تأثّر الآراء القرآنيّة لمحمّد شحرور بالمنهج التاريخي الاستشراقي ونقده
محمد حسن زماني ـ سلام ساجت ١٧

المرجعيّة القرآنيّة في سيرة النبيّ ﷺ من منظور استشراقي
سليمة صالح لوكام ٤٣

التراث الإسلامي والعربي في الدراسات الاستشراقيّة

الاستشراق المضاد؛ نقد الغرب من داخل الغرب في فكر سيد حسين نصر
د. محمود حيدر ٦٥

التعليم الكولونيالي الفرنسي بالمغرب؛ البنيات والتحوّلات
د. أنس الصنهاجي ٨٧

الاستشراق معكوساً وتمثّل الآثار الأوروبيّة في أدب الرحلة التونسيّة
رحلة (لُبرْنس في باريس) لمحمّد المقداد الورتتاني أنموذجًا
خالد رمضاني ١١٣

التأثّر والتأثير بين الثقافتين الإسلامية والمسيحيّة عند أسين بلاثيوس
د. إدريس الكنبوري ١٣٧

قراءات علميّة في الفكر والتراث الاستشراقي

دوافع الاستشراق وأثرها في الفن الاستشراقي
د. ربيع أحمد سيد أحمد ١٥٣

تطويع الاستشراق بين إدوارد سعيد ومحمد عبد الواحد العسكري
عبد الكريم بولعيون ١٩١

ترجمة ملخّصات المحتوى ٢١٣

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 ،جمعية 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 المرجعي العربي
Arcif
Arab Citation & Impact Factor

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

بسم الله الرحمن الرحيم

الاستشراق والتطرّف

لا نشكّ عندما نقلّب صفحات تاريخ الاستشراق والمستشرقين من القرن الثامن عشر وحتّى تاريخنا الحديث أنّ المشروع والخطاب الاستشراقي متلبّس بالعدائيّة والنظرة الدونيّة للشرق وللإسلام وللحضارة والشعوب، فلقد برز الخطاب العدائي الكنسي المتحامل ضدّ الإسلام ونبيّه صلى الله عليه وآله مبكّرًا بشكل جليّ على الكثير من الصعد، إلى جانب خطاب مشوّه ومشبوه طاول الجانب الأكاديمي والأدبي والتاريخي والقيمي والفنّي، في فكر وحياة شعوب وبلدان الشرق.

وليس بعيدًا عن المنطق والصواب إن قلنا: إنّ هذا التاريخ المثقل بالشُبهات والإسقاطات غير البريئة على الشرق والإسلام والحضارة والتراث العربي، سيُنتج بشكل طبيعي ظاهرة التطرّف والعداء تجاه الآخر بكل بنيانه الفكري والديني والمعرفي والمادي...، وبالفعل هذا ما أتحفَنا به الاستشراق الجديد، والمستشرقون المتطرّفون بخطابهم الاستشراقي المعاصر الذي يجاهر بعداوته للإسلام مجاهرة صريحة لا لبس فيها ولا غموض. وأكثر ما يبرز هذا الخطاب من خلال اتّجاهين؛

الأول ديني، والثاني ثقافي عرقي، ومن الواضح أنّ الاتجاه الديني في الاستشراق المتطرّف يشكّل امتدادًا للتّوجه الثيولوجي نحو الإسلام، حيث يهتمّ علم الثيولوجيا أو اللاهوت بدراسة الدين، وفحص التجربة الإنسانيّة للإيمان، وكيفيّة تأثير الديانات المختلفة في العالم على المجتمع، وقد شاع استعمال مصطلح «الثيولوجيا» في مؤلّفات المعاصرين في وصف الحالة الإيمانيّة للإنسان المتديّن، ومع أن التوجّه الثيولوجي كان سائدًا في العصور الوسطى، كما أنّه يعدّ إحياء للاستشراق الديني في مدرسة الاستشراق القديم حتّى أوائل القرن العشرين. «حيث كان الخطاب الكنسي عن الإسلام هو الخطاب السائد وكان ينظر للإسلام باعتباره «مسيحيّة مشوّهة»، فعلى الصعيد الثيولوجي -أيّ اللاهوتي- كان خطاب الغرب المسيحي نحو الإسلام حتّى القرن التاسع عشر يدور حول اعتبار الإسلام «هرطقة مسيحيّة» بمعنى أنّ التّعاليم التي جاء بها الإسلام ما هي إلّا تحريف للمسيحيّة أريد له أن يتّخذ شكل دين جديد. وساد القول بأن محمّدًاﷺ قام بتوليف هذا الدين الجديد من التراث اليهودي-المسيحي معتمدًا على تعاليم العهد الجديد[١]»...

وأبرز ما اهتمّ به أصحاب هذا الاتجاه التشكيكي بمصدرية القرآن ومضامينه؛ والقول بأنّ المسلمين لم يفهموا النصّ القرآني لوجود فرق بين لغة القرآن العربيّة الأصيلة واللغات المحكيّة، أو لأنّ المسلمين لم يستخدموا المناهج العلميّة الحديثة في دراسة النصوص المقدّسة واكتفوا بالتفسيرات القديمة. وللأسف إنّ مثل هذا الخطاب الاستشراقي يلقى رواجًا واسعًا في الغرب، ويجد آذانًا صاغية عند الكثيرين منهم، بل يُساهم في تشكيل الرأي العام الغربي وحشده ضدّ الإسلام، ما ينعكس سلبًا على التوجّهات السياسيّة السلبيّة تجاه المسلمين عند الكثير من الغربيّين، وذلك على

[١]- عكاشة، شريف، الاستشراق الجديد، أصوله ومدارسه وأهدافه، ص٦.

قاعدة تشكيل مخيّلة الغرب نحو المنطقة العربيّة، ووضع الخبرة الأكاديميّة في خدمة القرار السياسي الغربي.

وأمّا الاتجاه المتطرّف الثاني والمتمثّل بالبعد الثقافي العرقي، والذي يقوده بعض الأقليّات الدينيّة المتطرّفة في الغرب، بحيث يفرطون في تصوير خطورة الإسلام والمسلمين على المجتمع والحضارة الغربيّين، ويستثمرون كلّ فرصة للانقضاض على قيم الإسلام وتشريعاته وعقيدته، كونه -بنظرهم- مصدر الإرهاب والعنف في المجتمعات الغربيّة، مع تهمة إلقاء اللوم على المعتقدات الإسلاميّة كمصدر أوّل ووحيد للإرهاب المدني في أوروبا.

وبالعودة إلى الاستشراق الجديد والمتطرّف فهو على أحسن تصوير لا يعدو كونه نسخة محدّثة من الاستشراق القديم، لكن بمنظومة أهداف خبيثة، وخلفيّات فكريّة حاقدة، وفجاجة خطاب متعال ومتطرّف عمل على تقديم صورة نمطيّة للشرق لا تعكس سوى الجهل والهمجيّة وعبادة الشهوات. ولم يغب عنهم توصيف وعناوين أخرى مثل الهمجيّة والتوحّش والبداوة والجِمال والرّقّ... والهدف الاستراتيجي واضح وجليّ، وهو الاستحواذ على الشرق وثرواته وعدم تمكينه من أمره وقراراته، وإفراغه من القيم المعرفيّة والفكريّة الأصيلة التي دعا إليها الإسلام، وقامت عليها الحضارة الإسلاميّة والعربيّة.

ومع أنّنا هنا لسنا في موقع النقاش والنقد المستفيض مع أفكار هذا الاتجاه المتطرّف في نظرته إلى الإنسان المسلم والمجتمع الإسلامي، إلّا أنّه من الضروري أن نبيّن جانبًا من رؤيتنا لأدوار هذا الإنسان الفرديّة، ووظائفه الاجتماعيّة أينما عاش في هذا الكون، لنرفع جانبًا من إسقاطات وشبهات المستشرقين المتطرّفين التي ألبسوها للإنسان المسلم ولعقيدته ودينه وقيمه.

إنّ النظام الإسلامي يربيّ الفرد المسلم على النظرة الدينيّة إلى الحياة والكون،

وفي هذه النظرة الدينيّة يدرك الإنسان أنّه يسير على خطّ طويل لا يحدّده الموت، وأنّ الموت ليس إلاّ انتقالاً من مرحلة معيّنة في هذا الخطّ إلى مرحلة أخرى أوسع أفقًا وأرحب مجالاً وأطول بقاءً. وحين يزرع التنظيم الاجتماعي البذور الأخلاقيّة في نفوس الأفراد ويجعل من القيم الخُلقيّة قوى فعّالة في سلوكهم وحياتهم، يحصل من ناحية على ضمانات ذاتيّة للتنفيذ والإجراء نابعة من شعور الفرد بالمسؤوليّة الأخلاقيّة، ويستطيع من ناحية أخرى أن يتسامى بالفرد تدريجيًّا ويفجّر كلّ طاقات الخير فيه، ولا يعود النظام مجرّد تحديد خارجي صارم لتصرّفات الأفراد، بل يصبح مجالاً يتسامى الأفراد ضمن إطاره وخلال تطبيقه روحيًّا، ويحقّقون المثل الصالح للإنسانيّة على الأرض[١].

وقد اعتبر الشهيد محمّد باقر الصدر ﷺ أنّ الدين هو صاحب الدور الأساسي في حلّ المشكلة الاجتماعيّة عن طريق تجنيد الدافع الذاتي لحساب المصلحة العامّة. فما دامت الفطرة هي أساس الدوافع الذاتيّة التي نبعت منها المشكلة، فلا بدّ أن تكون قد جُهّزت بإمكانات لحلّ المشكلة أيضًا؛ لئلاّ يشذّ الإنسان عن سائر الكائنات التي زُوّدت فطرتها جميعًا بالإمكانات التي تسوق كلّ كائن إلى كماله الخاص. وليست تلك الإمكانات التي تملكها الفطرة الإنسانيّة لحلّ المشكلة إلاّ غريزة التديّن والاستعداد الطبيعي لربط الحياة بالدين وصوغها في إطاره العام. ومن هنا كانت الفطرة تملي على الإنسان دوافعه الذاتيّة التي تنبع منها المشكلة الاجتماعيّة الكبرى في حياة الإنسان (مشكلة التناقض بين تلك الدوافع والمصالح الحقيقيّة العامّة للمجتمع الإنساني)، ولكنّها في الوقت نفسه تُزوّده بإمكانيّة حلّ المشكلة عن طريق الميل الطبيعي إلى التديّن، وتحكيم الدين في الحياة بالشكل الذي يوفّق بين المصالح العامّة والدوافع الذاتيّة، وهذا الدين الذي فُطرت الإنسانيّة عليه يتميّز بكونه

[١]- محمّد باقر الصدر، ومضات: ١١٠.

دينًا قيّمًا على الحياة وقادرًا على التحكّم فيها وصياغتها في إطاره العام[١].

تناولنا في هذا العدد مجموعة من البحوث التي تساهم في مناقشة وتوجيه ونقد الكثير من الأفكار التي طرحها المستشرقون على الإسلام والتراث، وحياة الشعوب. وذلك ابتداءً من تأثّر الآراء القرآنيّة لمحمّد شحرور بالمنهج التاريخي الاستشراقي ونقده، يليه المرجعيّة القرآنيّة في سيرة النبيّ ﷺ من منظور استشراقي في القسم الأوّل من المجلّة الخاصّ بالبحوث القرآنيّة. وأمّا في القسم الثاني فالبداية مع الاستشراق المضادّ (نقد الغرب من داخل الغرب في فكر سيّد حسين نصر)، ثمّ الاستشراق معكوسًا وتمثّل الآثار الأوروبيّة في أدب الرحلة التونسيّة: رحلة «البرُنس في باريس» لمحّمد المقداد الورتتاني أنموذجًا. ثمّ التعليم الكولونيالي الفرنسي بالمغرب: البنيات والتحولّات، يليه بحث حول التأثّر والتأثير بين الثقافتين الإسلاميّة والمسيحيّة عند المستعرب الإسباني أسين بلاثيوس، ثمّ دوافع الاستشراق وأثرها في الفنّ الاستشراقي. وقد خصّصنا ابتداءً من هذا العدد بابًا خاصّاً للقراءات العلميّة في الكتب والشخصيّات الاستشراقيّة ومناقشتها ونقدها فكان بحث تطويع الاستشراق بين إدوارد سعيد ومحمّد عبد الواحد العسري.

مدير التحرير
حسن أحمد الهادي

[١]- محمّد باقر الصدر، اقتصادنا: ٣٥٧ ـ ٣٦٠.

القرآن الكريم

في الدراسات الاستشراقية

- **تأثّر الآراء القرآنيّة لمحمّد شحرور بالمنهج التاريخي الاستشراقي ونقده**

محمد حسن زماني
سلام ساجت

- **المرجعيّة القرآنيّة في سيرة النبيّ ﷺ من منظور استشراقي**

سليمة صالح لوكام

تأثّر الآراء القرآنيّة لمحمّد شحرور بالمنهج التاريخي الاستشراقي ونقده

محمد حسن زماني[*]

سلام ساجت[**]

ملخّص

لقد أكثر محمّد شحرور وأمثاله من الاعتماد على مناهج المستشرقين ومرجعيّاتهم الفكريّة والفلسفيّة في مجال التفسير والقراءات الجديدة للنصّ الديني...، ما أوجد جدلاً كبيراً في العالم الإسلامي حول ما يطرحونه متستّرين بلباس الاجتهاد تارة، وبلباس الحداثة أخرى، وبنقائص التراث الإسلامي ثالثة. وفي هذا السياق، يتناول الباحث في بحثه هذا جانبًا من منهجيّة محمّد شحرور في مجال التفسير وقراءة النصّ الدّيني؛ وقد حدّد هدفًا لبحثه يمكن تلخيصه بالتعرّف على المنهج التاريخي الاستشراقي الذي تأثّر به محمّد شحرور في آرائه القرآنيّة ونقده. ومن المعروف أنّ المنهج التاريخي، أو ما يُعرف بالتاريخانيّة، من المناهج الأساسيّة التي اعتمد عليها المستشرقون في دراساتهم حول الإسلام بشكل عامّ، والقرآن الكريم بشكل خاصّ، وقد تأثّر به شحرور في آرائه القرآنيّة، كما غيره من الباحثين المتفاعلين في مناهجهم

[*]- أستاذ دراسات عليا متخصّص في الفكر الاستشراقي.

[**]-دكتوراه في تفسير علوم القرآن تخصّص التفسير المقارن.

وأفكارهم مع الفكر والمناهج الغربيّة في دراسة التراث الإسلامي، ومن ثمّ نقده بالاستناد إلى الجذور الإسلاميّة الرّصينة للنصّ الديني. وقد اعتمد الباحث في بحثه هذا المنهج الوصفي النّقديّ.

المحرِّر

المقدّمة

إنّ استناد محمّد شحرور وأمثاله على مناهج المستشرقين ومرجعيّاتهم الفكريّة والفلسفيّة في مجال التفسير والقراءات الجديدة للنصّ الديني، ولا سيّما في المجالات العقائديّة والفقهيّة والاجتماعيّة، إنّ استناده هذا أدّى إلى الخروج بنتائج مخالفة للتراث الإسلامي بدعوى ومزاعم شتّى، أبرزها القراءة الجديدة أو المعاصرة، التي عدّها من الضروريّات لتجاوز التراث بأكمله. وما هي إلاّ مزاعم باطلة متأثّرة بالفكر الاستشراقي عامّة، وبالمنهج التاريخي العلمي خاصّة؛ إذ طبّق المستشرقون المنهجيّة الوضعيّة على العلوم الإنسانيّة، ومنها العلوم الإسلاميّة، التي يلعب الوحي الدور الرئيس فيها. ومن ثمّ جاءت نتائج أبحاثهم في الأعمّ الأغلب خاطئة؛ لعدم الدّقّة في اختيار المنهج وكيفيّة تطبيقه، فضلاً عن البون الشّاسع بين بيئة المنهج وبين البيئة الإسلاميّة؛ باعتبار أنّ مناهجهم تقوم على دراسة الظاهرة كظاهرةٍ ماديةٍ خالصةٍ، وكتاريخٍ خالصٍ مكوّن من شخصيّات وأنظمة اجتماعيّة وحوادث تاريخيّة محضة، يمكن فهمها عبر تحليلها إلى عوامل مختلفة سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة، تحدّد نشأتها وطبيعتها ماديًّا، وفصل الظاهرة عن طبيعتها المثاليّة وقطعها عن أصلها الغيبي المتمثّل بالوحي؛ حيث تصبح ظاهرةً ماديّةً خالصةً. وبذلك يصل علماء الغرب ومن سار على نهجهم في العصر الحديث للقول بوجوب التخلّص من الفكرة الغيبيّة للنص الدّينيّ، باعتباره عائقًا أمام العقل والتّطوّر الإنساني، ويظنّون أنهم غير محتاجين إلى الإيمان بالغيب، وأنّها فكرةٌ غير ضروريّة حتّى على المستوى الفردي.

الكلمات المفتاحيّة

القرآن، المستشرقون، محمّد شحرور، المنهج التاريخي، إشكاليّات ونقد.

المراحل التاريخيّة لتحوّلات الفكر الغربي الاستشراقي

لقد شهدت القرون الثلاثة التي سبقت حركة الإصلاح صراعًا بين ملوك أوروبا والكنيسة، فبعد أن كان للكنيسة السلطة المطلقة على الحكّام المدنيين، سعى الملوك إلى استرداد سلطتهم المدنيّة؛ حيث كان الصّراع على السلطة والنّفوذ، ولم يكن على الدين ونشر القيم؛ إذ لم يكن موجّهًا ضدّ الإيمان في حدّ ذاته، ولكن إلى نوع من التفكير الديني الذي تفرضه الكنيسة بدافع من الرغبة في تثبيت النفوذ والسلطة، ويؤيّد ذلك أنّ المفكّرين والفلاسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر قاموا بمحاولات للمحافظة على قدسيّة الدين وقيمة الوحي، وإن كانت هذه المحاولات ستتجاوز حدودها لتصبح نقدًا موجّهًا لكل تفكير دينيّ بدون تمييز، وهو ما أسّس للمناهج الوضعيّة فيما بعد[١]. أدّى كلّ هذا إلى انتعاش المذهب المادي وسيطرته، خاصّة عبر ظهور المذهب الوضعي على يد أوجست كانت[٢] في القرن التاسع عشر؛ إذ أصبح كلّ فكر تاريخًا، وكلّ وحي أصبح من نتاج البيئة وفعل الأساطير وإسقاطات الشعوب[٣].

الحداثة والقراءة المعاصرة

عرّف الغربيّون ما يسمّى بالقراءة المعاصرة أو الحداثة، وهو مصطلح نشأ بينهم وفي بيئتهم، عرّفوها بأنّها «فصل الائتلاف والوحدة بين السماء والأرض، ممّا يخلي العالم من وهمه، ويلغي سحره»[٤]. «وهي تعبير عن فكرة التقدّم التي تهدف إلى تحرير الإنسان من الخوف، وجعله سيّدًا»[٥].

وفكرة الخوف هذه، هي التي أوجدت الدين -بحسب من تبنّى نظرية أنّ الدين

[١]- انظر: محمّد، البهي، الفكرالإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص١٤.

[٢]- فيلسوف فرنسي ١٧٩٨-١٨٥٧م، يعدّ مؤسّس الفلسفة الوضعيّة التي تعنى بالظواهر القطعيّة، وتلغي ما عداها، تأثّر بسان سيمون الفيلسوف الاشتراكي، دعا لتأسيس دين جديد باسم الإنسانيّة. انظر: معجم أعلام المورد، ص٣٧٧.

[٣]- انظر: وحيد الدين خان، الدين في مواجهة العلم، ص٥٠-٥١.

[٤]- انظر: نايف العجلوني، الحداثة والحداثيّة المصطلح والمفهوم، العدد٢، ص١٣٩.

[٥]- ماكس هوركهايمر، جدل التنوير، ترجمة: جورج كتّورة، ص٢٣.

وليد الخوف[١]- وقد انبثقت هذه الفكرة من رحم الفكر الماركسي. وقد ردّها الشهيد محمّد باقر الصدر على أساس أنّ الشخص المؤمن أقوى بكثير من الشخص غير المؤمن، وهذا بعكس ما يراد إثباته في الفكر الماركسي، وقد ضرب السيّد الشهيد مثلاً بارزاً لهم من خلال شخصيّة الأنبياء، فهم أكثر عزمًا وقوّة، بحيث لا يساومون ولا يهادنون الأعداء والكفرة في نشر التعاليم الإلهيّة، ولا يخافون من ظلم الفراعنة مهما كان.

والنتيجة، فالعصرنة أو الحداثة تعبير عن موقف عامّ وشامل ومعارض للثقافات التقليديّة السائدة، يدعو إلى إعادة النّظر في كثير من الأشياء، والتحرّر من كلّ القيود. وقد بدأت بواكير الحداثة منذ أواخر القرن التاسع عشر في الغرب، في حقول الأدب، مع نهاية الرومانسيّة وبداية الرمزيّة، وممّا لا جدال فيه أنّ الحداثة كمذهب أدبي تجديدي، قامت في أساسها الأوّل على الغموض وتغيير اللغة، والتخلّص من الموروث بكلّ أشكاله، وأجناسه، وتجاوز للسائد والنمطي»[٢].

وشكّلت موجة ما يسمّى الحداثة أو القراءة المعاصرة، آخر موجات الصّراع المستمرة حول تأويل النصّ القرآني. فلا يزال النقاش في الوحي والنصّ المقدّس كساحة صراع بين من يحاول امتلاك ناصية الفهم الحقّ، والتعبير عن مراد الله تعالى من الخطاب الإلهي، وبين مقلدة الغرب من أصحاب القراءة المعاصرة، وكثيراً ما تتأثّر هذه المعارك الفكريّة بالأحداث السياسيّة، وتكون رجعًا للصراعات الاجتماعيّة.

فبعد كلّ حالة من الانكسار التي تتعرّض لها الأمّة تعلو بعض الدعوات التي تحاول إعادة تفسير الإسلام من جديد، على صورة تحلّ فيها معضلة التناقض التي يتصوّرها الشباب المسلم الحائر بين النصّ والوحي من جهة، وبين التجربة والواقع من جهة أخرى.

وقد ظهرت دراسات في سورية ولبنان بعد الصراع الدامي بين الإسلاميّين

[١]هذه النظريّة قد التزم بها البعض في هذا العصر مدّعيًا أنّها نظريّة حديثة، علمًا بأنّ الحكيم اليوناني (لوكريتوس) قال إنّ أوّل آباء الآلهة هو إله الخوف، وهذه النظريّة تقول إنّ الإنسان نتيجة الخوف الّذي يشعر به من رعد وبرق وزلازل وبراكين ومخاوف كثيرة تُحدق به من كلّ جانب في الطبيعة، كلّ ذلك جعله يلتزم بالدِّين كمنقذ من هذه المخاوف كلّها. (التحرير)

[٢]- انظر: عوض القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، ص٢٠-٢٥.

والبعثيّين، وكانت قراءة جديدةً متأثّرةً بالواقع والنكبة المرّة، وكذلك بعد وقوع العالم الإسلامي تحت نير الاستعمار الغربي، ظهرت كثير من الدعاوى التي تدعو إلى تفسير النصّ القرآني والإسلام تفسيراً جديدًا يحلّ الإشكاليّة التي أفرزتها الحالة السياسيّة والصدمة الحضاريّة، كما فعل محمّد أركون في الجزائر، ومحمّد الجابري في المغرب، ومصطفى ملكيان وعبد الكريم سروش في إيران، ونصر حامد أبو زيد في مصر، ومحمّد شحرور في سورية، وغيرهم.

المنهج التاريخي

التاريخيّة أو التاريخانيّة ،كلمة وضعها المفكّرون الحداثيّون العرب في مقابل المصطلح الأصل في اللغة اللاتينيّة (Historicisme)، وهذا الانتقال الترجمي يحتاج إلى وقفة اصطلاحيّة، فـالتاريخيّة من حيث الأصل اللغوي مصدر صناعي[١]، يدلّ على خصائص التاريخ، أيّ التطوّر والتغيّر والحركة، وأمّا اصطلاحًا، فقد عرّفه دايموند أرون بقوله: «المذهب الذي يدعو إلى المعرفة التاريخيّة للقيم والفلسفات ونسبيّتها»[٢]، فالتاريخ في المنهج التاريخي يقصد به: «العلم الذي يبحث في حياة الأمم والمجتمعات والعلاقات التي تقوم بينها»[٣].

والتاريخيّة منهج، بمعنى أنّ كلّ شيء أو كلّ حقيقة تتطوّر مع التاريخ، فهو منهج يهتمّ بدراسة الأشياء والأحداث من خلال ارتباطها بالظروف التاريخيّة[٤].

على هذا تكون الحقائق كلّها تاريخيّة، بمعنى أنّها تتّصف بالنسبيّة التاريخيّة، أيّ إنّها تتطوّر بتطوّر التاريخ. ومن مقوّمات مفهوم التاريخيّة استبعاد الفكر اللاهوتي عن كلّ مشاركة في الحياة العمليّة، وعدم التعامل مع الظواهر والأشياء إلّا من منظور علمي، أيّ وفقًا لقوانين التاريخيّة التي تحكمها، وأنّ البشر هم من يصنع التاريخ لا الغيب، ومن ثم إنكار كلّ تفكير ميتافيزيقي، واستبعاد البحث في العلل البعيدة؛

[١]- للراجحي، التطبيق الصرفي، ص٧٣. للغلاييني، جامع الدروس العربيّة، ص١٧٧.

[2]- La Philosophie Critique de lHistoire/ p289.

[٣]- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ص٢٢٧.

[٤]- انظر: أركون، محمّد، الفكر الإسلامي قراءة عملية، ص١٣٩.

لأنّ البحث لا ينبغي أن يتعدّى دراسة الواقع المحسوس دراسة قائمة على التجربة والاستقراء. ولهذا كانت الحقائق عند أصحاب الاتجاه الفلسفي حقائق جزئيّة نسبيّة متغيّرة، وليست كليّة مطلقة. ويعدّ روّاد الاتجاه الهرمنيوطيقي، سواء المعرفيّ منه المتمثّل بشلايرماخر ودليتاي، أو الوجوديّ المتمثّل بهايدغر وجادامير، ممّن أسهموا في فكرة التاريخيّة للنصوص.

فالمنهج التاريخي هو أحد أهم روافد القراءات المعاصرة للقرآن، وإذا نظرنا في تفسير النصوص نرى أنّ تفسير النصّ يجب أن يكون مرهونًا بتاريخه، فلا يمكن فصل أيّ نصّ عن تاريخه. وهنا يوجد عنصران مهمّان في التاريخيّة خلط بينهما الكثير، وهما: تاريخيّة النصّ، وتاريخيّة الفَهم. ويجب الفصل بينهما؛ لأنّ تكامل النّصّ يختلف عن تكامل المعرفة عند الإنسان، فالنّصّ له آليّاته ومدلولاته ومقاصده يختلف بطبيعة الحال عن مراتب الفهم، وكمالات الإنسان، حسب الظروف الاجتماعيّة التي تحيط به، وكذلك حسب التخصّصات والاهتمامات التي يجيدها، ومدى اطّلاعه على النظريّات والمعارف البشريّة. ولذلك ارتأينا أن نبيّن ذلك، فالمنهج التاريخي في تأويل النّصوص وتفسيرها كما يظهر لنا يتكوّن من عنصرين رئيسين، هما:

العنصر الأوّل: النظريات التأويليّة

الهرمنيوطيقا ونشأة التاريخيّة في تأويل النصوص، وكانت بذرتها ومؤسّسها كلّ من شلايرماخر[١] ودليتاي[٢]، ويعبرّ عنها بالهرمنيوطيقا المعرفيّة. وتمّ توسيعها إلى الهرمنيوطيقا الوجوديّة على يد كلّ من هايدغر[٣] وجادامير[٤] لاعتبارهما أنّ للنصّ كيانًا مستقلاً بنفسه، فاللغة حدث وجودي وليس تعبيراً عن الإنسان، فهي تفصح عن

[١]- فريدريك شلايرماخرلاهوتي ألماني ولدعام ١٧٦٨م، درس الفلسفة والتاريخ، ودرّس اللاهوت في جامعات عديدة، أصبح قسًّاعام١٧٩٣ ، ثمّ مرشداً روحيًّا في أحد المستشفيات.

[٢]- ولهلم ديلتاي، فيلسوف ألماني، ولد عام ١٨٣٣م، درس الفلسفة في جامعة برلين ثمّ درّسها في جامعة بازل، أسّس الفلسفة الحياتيّة التي تقول بأنّ الحياة الإنسانيّة وتعبيرتها الثقافيّة هي مصدر الفلسفة وموضوعها، انظر: معجم أعلام المورد، ص١٩٧.

[٣]- مارتن هايديجر، فيلسوف ألماني، يعدُّ أحد أبرز ممثلي الفلسفة الوجوديّة، طوّر جان بول سارتر بعض أفكاره، أشهر آثاره وأهمّها كتاب "الوجود والزمن"، انظر: معجم أعلام المورد، ص٤٧٠.

[٤]- هانز جورج جادامير، فيلسوف ألماني ولد عام ١٩٠٠م، اشتهر بعمله الشهير الحقيقة والمنهج، وأيضاً بتجديده في نظريّة تفسيريّة الهرمنيوطيقا، ت: ٢٠٠٢م.

نفسها من خلال الإنسان لا العكس، لذلك فالنّص له وجود وكيان مستقلّ بنفسه؛ لأنّه أحد تموضعات اللغة، ولا عبرة هنا بقصد المؤلّف أو المراد من كلامه، بل النصّ يحمل في طياته البنية والمقوّمات التفسيريّة، بحيث لا يحتاج لقصد ومراد المؤلّف، ولهذا لا عبرة -عندهم- بمصدر النصّ، بل العبرة بالنصّ نفسه، وبهذا تتساوى جميع النصوص، التي هي -في نظرهم- متشكّلة ومتأثّرة بالواقع والزمن الذي قيلت فيه، وإذا أضفنا على ذلك ما عزّزه دي سوسير[١] في مباحث اللسانيّات من أنّ اللغة مفهومٌ جمعيٌّ يتغيّر بتغيّر الزمن من حيث الدلالة على المدلولات، ولا يلزم من هذا أنّ الفهم الذي نشأ عن اللغة في زمان محدّد أن يطابق الفهم الذي نشأ في زمان آخر؛ لأنّ فهم أيّ نصّ يتشكّل في إطارٍ زمنيٍّ محدّد، فمدلولات ألفاظ اللغة غير ممتدّة، بل محكومة بالزمان والمجتمع الذي كانت فيه.

العنصر الثاني: الاتّجاهات الماديّة في الفلسفات الغربيّة

وهي الاتّجاهات التي ترى أنّ المعرفة اليقينيّة هي معرفة الظواهر التي تقوم على الوقائع التجريبيّة، ولا سيّما تلك التي يتيحها العلم التجريبي، وينطوي ذلك على إنكار وجود معرفة تتجاوز التجربة الحسيّة، ولا سيّما فيما يتعلّق بما وراء المادة وأسباب وجودها. ومن أهمّ تلك الاتّجاهات الماديّة هي الماركسيّة، التي ترى أنّ الفكر ما هو إلّا نتاج للواقع، وهو انعكاس للعالم الخارجي، وليس هناك فكر يأتي من جهة مفارقة، ولذلك كانت الأفكار الدينيّة من أشدّ الأفكار التي نقدها الفكر الماركسي؛ لكونها أهمّ الأفكار التي تأتي من جهات مفارقة للواقع. ولهذا صرّح محمّد شحرور بأنّ «العلم لا يعترف بوجود عالم غير مادي»[٢]؛ لتطابقه مع هذا الفكر.

فالنّصّ مرتبط بواقع اجتماعي واقتصادي محدّد، فيبقى فهمه وتأويله من خلال الواقع الذي تشكّل فيه، وهذا الفهم والتأويل لا يمكن امتداده إلى واقع وزمان مختلفين؛ إذ إنّ لكلّ واقع فهمًا متغيّرًا لا يقبل الامتداد لغيره.

[١]- عالم لغويات سويسري، ولد عام ١٨٥٧- ت: ١٩١٣م، يعدّ الأب والمؤسّس للمدرسة البنيويّة في اللسانيّات في القرن العشرين، ومن أشهر علماء اللغة في العصر الحديث، حيث اتّجه بتفكيره نحو دراسة اللغات دراسة وصفيّة باعتبار اللغة ظاهرة اجتماعيّة، وكانت اللغات تدرس دراسة تاريخيّة.

[٢]- محمّد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص٢٤.

فالتاريخيّة إذًا نشأت في أحضان الماركسيّة، التي تنظر لكلّ مقدّس على أنّه خرافة صنعها البشر في طور من أطوار حياتهم، ولا يستغرب أنّ الماركسيّين كانوا أكثر تطبيقًا وتنظيراً للتاريخيّة، وتعتبر عماد الماركسيّة، وإنّ غالب العلمانيين العرب المنادين بها -إن لم يكن كلّهم- كان في حياتهم طور ماركسي -إن صحّ التعبير- حتّى ولو زعموا التخلّي عن الماركسيّة بعد أفول نجمها، أو حاولوا تحوير مفهوم التاريخيّة الماديّة بما يرونه مناسبًا للإسلام، والادّعاء بأنّ التاريخيّة الماديّة مجرّد أطر فكريّة فارغة، يمكن توظيفها في مجالنا الإسلامي، وملؤها بما نريد[١].

ومن المعروف أنّ المناخ والبيئة الثقافيّة للغرب تنسب الأفكار إلى قائليها، مثلاً تنسب المذهب الماركسي إلى ماركس، والكانطي إلى كانط، والديكارتي إلى ديكارت، حتّى انعكس هذا على الدين فالمسيحيّة إلى المسيح. وبذلك ظنّ الغرب أن كلّ حضارة قد نشأت بالضرورة على نمط الحضارة الغربيّة، فعندما يشيرون إلى الدين الاسلامي يسمّونه بالمحمّدي أو المذهب المحمّدي، وعندما يتناولون الدعوة الإسلاميّة وسبب وجودها يعلّلونها بأنّها جاءت للانقضاض على الأرستقراطيّة القرشيّة[٢].

ومحاولة إضفاء التاريخيّة على القرآن هي القاسم المشترك بين كلّ دعاوى القراءات الجديدة للقرآن مهما اختلفت اتّجاهاتها ومنطلقاتها. وتاريخيّة القرآن تعني؛ إخضاع النصّ لأثر الزمان والمكان والمخاطب مطلقًا، ممّا يؤدي إلى التنصّل من سلطة النصّ، وقداسته، وشموليّته، وعمومه لكل زمان ومكان[٣]. فتكون تعاليم القرآن المقدّسة مرتبطة بظروف تاريخيّة، والعقائد ذات طابع تاريخي، والتشريعات على اختلافها هي نسبيّة حسب الواقع التاريخي، المهم هو ارتباط النصّ باللحظة التاريخيّة التي ولد فيها، وأن لا يتجاوز تأثيره الزمان والمكان الذي وجد فيه[٤].

[١]- انظر: الجابري، محمّد، التراث والحداثة، ص١١٤. الجيلاني، مفتاح، الحداثيّون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم دراسة نقديّة، ص١٥١.

[٢]- انظر: واط، محمّد في مكة، ص٩-١٢.

[٣]- انظر: أحمد ادريس، العلمانيّون والقرآن، ص٣٣٢.

[٤]- انظر: أبو زيد، نصر حامد، النصّ السلطة الحقيقة، ص٦. وأركون، محمّد، القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص١٤.

لذلك لم تكن النظرة خاصّة بتاريخيّة النصوص القرآنيّة فقط، بل بتاريخيّة السنّة أيضًا، وكل أفهام علماء المسلمين المستقاة من الكتاب والسّنّة في مختلف العلوم، كالتفسير، والفقه، وغيرهما، تعتبر أحكامًا أتت لأحوال بشريّة عارضة ومتغيّرة، فإذا ذهبت تلك الأحوال ذهبت أعراضها معها، بمعنى لا ضرورة لتلك الأحكام أو قل لا ثبات للأحكام، فالأحكام ليست ثابتة عندهم مطلقًا[١].

إشكالات المنهج التاريخي لمحمّد شحرور في القراءة المعاصرة للنصّ القرآني

الخلاف بين أصحاب القراءات المعاصرة المتأثّر بالفكر والثقافة الغربيين ما هو إلّا خلاف عقائدي، بل صراع من أجل العقيدة. حيث إنّنا نختلف معهم من المنطلقات الفكريّة العقائديّة، والأصول التي ينطلقون منها، ونعترض عليهم في مضامينهم ومعانيهم التي يدعون إليها ويدافعون عنها. فالفرق بيننا وبينهم فرق جوهري لا مجرّد مسألة فقهيّة هنا وهناك طبقّها من خلال اجتهاده فأخطأ، لا بل إنّ منطلقاتهم تنفي العقيدة الحقّة بدءًا من فكرة التوحيد والنبوّة والمعاد ووصولاً إلى الأحكام الشرعيّة الحرمة والحلية. فنحن ندافع عن الدين وفكرة المولى سبحانه، وهم يريدون أن يؤسّسوا لفكرة الإنسان وما في الوجود إلّا الإنسان، فهو الذي يقنّن، وهو الذي يطوّر، وهو الذي يشرّع بشعارات برّاقة تسرّ السامعين مبدأ الحريّة والتساوي والديمقراطيّة والإباحيّة (حلية كلّ شيء) وغيرها كثير. حيث أخضع المستشرقون النصّ القرآني كظاهرة لغويّة إلى المعايير والقواعد التاريخيّة والماديّة البشريّة بدعوى ومزاعم باطلة، وذلك لإفراغ النصّ الإلهي من مضمونه ومحتواه والتخلّص من الوحي بالظاهرة البشريّة؛ لأجل التخلّص من المقدّس والدين، وهذا ما سار عليه أصحاب القراءات المعاصرة، فهم صورة طبق الأصل عن المستشرقين.

أوّلًا: يعدّ المنهج التاريخي من نتاج المنهج الوضعي التجريبي الذي ينفي أيّ شيء خارج نطاق المادّة والتجربة، فاللغة نتاج بشري والإنسان يمكن التأثير عليه، وعلى هذا فالقول بالإلهام ولو في بعض اللغة قول لا يعتدّ به مطلقًا؛ لكونه خارج القياس والتجربة في هذا المنهج، ومن ثمّ فاللغة نتاج المجتمع، ومن ثمّ يقيس ذلك على النصّ الديني

[١]- انظر: محمّد شحرور، نحوأصول جديدة للفقه الإسلامي، ص١٥٢.

بأنّه بشري، وهذا خلاف ما يعتقد به المسلمون من أنّ النّصّ والمعنى من الله سبحانه وتعالى، وليس للموحى إليه وهو النبيّ ﷺ تدخّل في ذلك. ولذلك لم يبحثوا في اللغة الشرعيّة، وهل أنّ المولى سبحانه وتعالى استعمل مصطلحات خاصّة في بيان الشريعة المقدّسة، فهذا البحث محذوف من قاموسهم؛ إذ إنّ اللغة بشريّة، وأيّ خطاب فهو بشري، ولا يوجد خطاب إلهي أو صادر من الوحي كما يعتقده علماء المسلمين.

فاللّغة بحسب تلك المناهج لها نظام مستقلّ، وتولّد عن ذلك الافتراض التساؤل عن وجودها، وكيفيّة نشوئها، واستغراب كيفيّة اهتداء الإنسان إليها، ومثار ذلك هو الانحراف عن الفطرة السليمة؛ حيث بدأ البحث عن علل موجبة لوجود اللغة، وعلى ذلك التصوّر بنيت النظريّات بالاعتماد على منظومات فكريّة أسقطت فيما بعد على السياق الحضاري والثقافي العربي بغية الوصول إلى تهميش مرجعيّاته، والتقليل من معطياته، وإثارة الشكّ في مسلّماته[١].

وليس البحث في اللغة وكونها وضعًا أو توقيفًا كما اهتمّ عِلما الأصول واللغة بذلك، فلا فائدة منه، وإنما توجّه الاهتمام إلى الاستعمال اللغوي.

فلا تكون اللغة حاكمةً على المجتمع، وإنّما المجتمع هو حاكم على اللغة، وله كامل الحريّة بالتصرّف فيها، ولذلك يذكر محمّد شحرور فكرة أنّ «المعنى المعجمي غير كاف لفهم أيّ نصّ لغويّ. فاللغة حاملة للفكر، وبما أنّ الفكر يتطوّر فاللغة تتطوّر بالتبع. حيث يوجد تلازم لا ينفكّ بين اللغة ووظيفة الفكر عند الإنسان»[٢]، وهنا يقصد أنّ الفكر التي تحمله اللغة هو فكر القارئ لا المؤلِّف، وذلك بفكرة أنّ اللغة تتطوّر حسب رؤية القارئ، فأيّ تطوّر للمؤلف؟ وهذا ما بيّنه في القراءة المعاصرة حيث يذكر:»إنّ النصّ اللغوي المنطوق للتنزيل الحكيم هو الشكل الثابت الذي لا يخضع للتغيير والصيرورة والسيرورة. ولا أحد يملك الإدراك الكلي له في جزيئيّاته وكليّاته حتّى لو كان نبيًّا أو رسولاً، وذلك لعدم مشاركة أحد مع الله تعالى شأنه. ولكن نستطيع الإحاطه به تدريجيًّا من خلال الصيرورة المعرفيّة النسبيّة المتحرّكة. وبذلك يقرأ -الإنسان- الكتاب حسب أدواته المعرفيّة ومشاكله الاجتماعيّة والاقتصاديّة

[١]- انظر: أحمد جار الله، الأصول المشتركة لدعوات تجديد نظام العربيّة في العصر العباسي والعصر الحديث، ص١٠.

[٢]- انظر: محمّد شحرور، دليل القراءة المعاصرة، ص٢٦-٢٧.

والسياسيّة وغيرها، فيجد فيه أشياءً لم يجدها غيره، ويفهم منه شيئاً لم يفهمه غيره، وهكذا. وذلك يدلّ على أنّ التنزيل الحكيم يحمل صفة الحياة، وبذلك يكون التنزيل الحكيم يحمل صفة القراءة المعاصرة». وهنا يصرّح بأنّ القراءة تكون للقارئ، وهو الذي يعطي للفظ معنى بحسب ما يملي عليه المناخ والوضع الاجتماعي والسياسي. فلا بدّ من الوقوف هنا ووضع أكثر من علامة استفهام، فهذه العبارة تمويهيّة مؤدّاها حمل التجارب البشريّة على النصّ القرآني، وليس عرض التجارب والجهد البشري على القرآن واستنطاقه، كما فعل الشهيد الصدر. لقد حذّر الصدر من فكرة كهذه، وأكّد على خطورتها، وقعّد للبديل من منزلق كهذا؛ إذ ذكر أنّ التفسير الموضوعي «يبدأ بالواقع الخارجي بحصيلة التجربة البشرية، ويتزوّد بكلّ ما وصلت إلى يده من حصيلة هذه التجربة ومن أفكارها ومن مضامينها، ثم يعود إلى القرآن الكريم ليحكّمه ويستنطقه على حدّ تعبير الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ويكون دوره دور المستنطق،... من خلال عمليّة الحوار مع أشرف كتاب حتّى يتلّقى الأجوبة من ثنايا الآيات المتفرّقة... لا بمعنى أنّه يحمل التجربة البشريّة على القرآن، ولا بمعنى أنه يُخضع القرآن للتجربة البشريّة»[١]. أين هذا من فكر محمّد شحرور الماركسّي الاستشراقيّ؟!.

وهذا المنهج النّقدي قد تبلورت ملامحه نتيجة لجهود عالمين، هما: سير جيمس جورج فرايزر[٢]، وجوستاف يونغ[٣] الذي ارتبط اسمه باسم فرويد[٤] وكانت جهوده فيما يتعلّق بالمنهج التاريخي النقدي في نظريّة الذاكرة الجماعيّة.

ويرى أصحاب هذا الاتّجاه أنّ جميع العقائد الدينيّة ظهرت نتيجة للتفسير الخاطئ لبعض الظواهر التي يتعرّض لها الإنسان، كالأحلام والأمراض والنوم والموت، وأنّ ظاهرة الأحلام وظاهرة الموت كان لهما الأثر الأكبر في توجيه الفكر

[١]- الصدر، محمّد باقر، المدرسة القرآنيّة، ص٢٦-٢٨.

[٢]- سير جيمس جورج فرايزر، عالم أنثروبولوجيا بريطاني، ولد عام ١٨٤٥م، أشهر أعماله، الغصن الذهبي دراسة في السحر والدين، وهو في اثني عشر مجلّدًا، ألّفه من عام ١٨٩٠م حتّى عام ١٩١٥م، تتبّع فيه الأساطير، وفيه يؤكّد أنّ الإنسان آمن بالسحر أوّلًا ثمّ الدين ثمّ العلم، ت: ١٩٤١م. انظر: معجم أعلام المورد، ص٣١٩.

[٣]- كارل جوستاف يونغ، عالم نفس سويسري، ولد عام ١٨٧٥م، عرف ببحوثه في مجال اللاوعي والميثولوجيا، ت:١٩٦١م. انظر: معجم أعلام المورد، ص٥١٠.

[٤]- سيغموند فرويد، طبيب أمراض عصبيّة نمساوي، ولد عام ١٨٥٦م، أحد أشهر علماء النفس وأكثرهم أثرًا في الفكر الحديث، اشتهر بطريقة التحليل النفسي القائمة على تأكيد أثر اللاوعي، والغريزة الجنسيّة في تكوين الشخصيّة، ت: ١٩٣٩م. انظر: معجم أعلام المورد، ص٣٢٢.

الاعتقادي لدى الإنسان، كما حاولوا إبراز الأصل الثقافي للمعتقدات الدينيّة على اختلاف أنواعها، والتي تطوّرت إلى فكرة الإله العالي في مرحلة المدنيّة، ومن تلك التحليلات أنّ الإنسان كان يجتهد في البحث عن وسيلة للتحكّم في البيئة التي يعيش فيها، فانتهى به ذلك إلى أنّ هناك كائنات مشخّصةً لها وجود في كلّ مكان، وأنّه يتعيّن استرضاؤها، وهكذا كان مولد الدين الوضعي، وأنّ التطوّر العقلي البشري مرّ بثلاث مراحل؛ السحر البدائي، والدين، والعلم[١].

لقد عمل بهذا المنهج أصحاب القراءات المعاصرة للقرآن الكريم؛ حيث يرون أنّه يتمتّع بالمرونة والحريّة وإتاحة قراءات متعدّدة للنص، يقول قائلهم: «ويعدّ هذا المنهج من أمضى الأسلحة التي يمكن اعتمادها في الصراع الفكري الدائر مع التيّار الديني، وشلّ فاعليّة أسلحته التقليديّة، وتعرية أفكاره، وبيان تهافتها، وعدم واقعيّتها»[٢]. ولقد عمل به محمّد شحرور خصوصًا في موارد قصّة نبي الله آدمعليه السلام؛ إذ طبّق عليها نظريّة دارون واعتبرها تطوّرًا تاريخيًّا للطبيعة[٣]، وكذلك في مسألة الوحي التي تعتبر من أهمّ المسائل الأصوليّة في عمليّة التفسير، بحيث اعتبر التطوّر في الوحي في الحدّ الأدنى هو بدائي، شمل هذا الوحي نبيّ الله إبراهيمعليه السلام وكذلك النبيّ محمّدصلى الله عليه وآله، وبعدها تطوّر إلى الحدّ الأعلى للوحي المتمثّلة في مرحلة التجرّد، وهي مرحلة الرؤية، وهي كلّها ماديّة لم تخرج عن المادة[٤].

ثانيًا: القول بتطوّر اللغة من أسس المنهج التاريخي وتاريخيّة اللغة، فاللغة محدودة بزمانها ومكانها الذي وجدت فيه، وهذا لا يراعي الفروق بين اللغات، ولا بين النصوص الدينيّة في كل لغة، فإذا كانت النصوص القديمة الدينيّة عبرانيّة قديمة، ثمّ سيريانيّة، ثمّ آراميّة، ثمّ يونانيّة، ثمّ ترجمة عبر العصور من لغة لأخرى، بلغاتها الأساسيّة لم تعد مستعملة، فليس الأمر كذلك في القرآن، بل القرآن لغته باقية منذ زمن نزوله، وكذلك اللغة العربيّة التي تختلف عن اللغات الأخرى، وبخاصّة تلك المنتشرة عبر أنحاء العالم، كالإنجليزيّة، والفرنسيّة، والألمانيّة، وهذا الاختلاف يتجسّد في ثلاثة جوانب أوّلها: أنّ العربية لها امتداد تاريخي ليس لهذه اللغات، بمعنى أنّها

[١]- ويلبرسكوت، ترجمة: عناد غزوان وجعفر الخليلي، خمسة مداخل إلى النقد الأدبي، ص٢٦٥.

[٢]- سيد محمود القمني، الأسطورة والتراث، ص٢٨.

[٣]- انظر: محمّد شحرور، القصص القرآني، ج١، ص٢٤٣.

[٤]- انظر: محمّد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص٣٧٦-٣٨٣.

استمرّت حتّى الآن دون أن تتعرّض لتغيير فرعي للغات أخرى. والتطوّر اللغوي ظاهرة بارزة تحتاج إلى الدراسة والاهتمام في اللغات الأوروبيّة التي لا يمضي عليها قرن حتّى تصبح في حاجة إلى معجم لغوي حديث. وثانيها: أنّ هذه اللغة ترتبط ارتباطًا عضويًّا بالإسلام، يبدأ هذا الارتباط بالقرآن الكريم، ثمّ يمتدّ إلى الحديث الشريف والتفسير والفقه والتاريخ وغير ذلك من جوانب الحياة الإسلاميّة، فالقول بتطوّرها يعني حصر أحكام الإسلام في الزمن الذي أُنزل فيه، هذا وإن كان مطلبًا لدى العلمانيين العرب يحاولون تطبيقه من خلال التاريخيّة، وصولاً للقول بانحصار معانيه في زمن معيّن يناسب اللغة المستعملة فيه، والتي كانوا يطمعون ألاّ تستعمل في العصر الحديث. وثالثها: أنّ هذه العربيّة الفصيحة لها تراث هائل في الدرس اللغوي، لا نعرف له مثيلاً في اللغات الأخرى، بدليل أنّه منذ القرن الثاني الهجري بدأ اهتمام العلماء بدراستها ودراسة الجوانب التي تتّصل بها من معجم وصرف ونحو وأصوات. وهذا التراث اللغوي مرتبط بمرجعيّة العلوم الإسلاميّة، مكتف بذاته، مستمدّ من النظرة الإسلاميّة للكون والحياة والدين، يتبنّى ثقافتها، ويرتبط بمفاهيمها، لذلك فإنّ محاولة استحداث مناهج لغويّة ونظام لغة جديد قد نشأت بمرجعيّة غير دينيّة، مستمدّة من أفكار وثقافات البيئة التي نشأ بها، وما هذا إلاّ محاولة لإلغاء ذلك التراث اللغوي وتدجينه بما يناسب النظام المستحدث المسقط على اللغة العربيّة، وهو ما لم ولن ينجح أو يستمرّ؛ لفقدانه خصائص الحياة والاستمرار[١].

وممّن حاولوا تطبيق ذلك المنهج على القرآن الكريم، محمّد أركون ونصر حامد أبو زيد ومحمّد شحرور وغيرهم، منادين بأن تكون ألفاظ القرآن متحرّكةً، تكتسب معانيها من ثقافة المجتمع وسقفه المعرفي[٢].

فأغلب هذه المناهج قائم على فكرة عدم حصر النصّ بمعنى معيّن، وإنما يجب توسيعه إلى معانٍ متعدّدة وتفاسير غير محدودة، فهذا يفضي إلى القول بالفوضى؛ حيث ذكر الواعظي هذا المعنى وردّه: «فلو اعتبرنا أنّ تفاسير غير محدودة ممكنة أن تجري على نصّ معيّن، ولا يمكننا من جهة أخرى تقديم تفسير على آخر في الصحّة والحكم، ففي هذه الحالة سيصبح إقامة الدليل وحشد الشواهد نصرة لتفسير ما،

[١]-انظر: محمّد محمّد حسين، مقالات في الأدب واللغة، ص٧٣-٧٥.

[٢]- انظر: محمّد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص٤٢.

وطرح سائر التفاسير الأخرى عن طريق الاستدلال، سيصبح عملاً عبثيًّا لا ثمرة منه؛ غير أنّ العقل والسيرة العمليّة للعلماء في المجالات المعرفيّة الدينيّة كافّة، ومنها الأدبيّة والفنيّة والعلوم المختلفة، قائمة على البحث في الاستدلالات على المعاني المختلفة حول نصّ ما. وعدم محدوديّة القراءة للنصّ، نظريّة في غاية الخطورة والإضرار؛ لأنّها تسدّ باب التأمّل والتشخيص؛ إذ يعتقد أنّ كل تفسير وقراءة عن نصّ تتبدّل إلى أمر شخصي وفردي غير قابل للتوجيه... فمنطق تحطيم النصّ على هذا التحليل يعتبر القارئ والمفسّر مبدعًا وصانعًا لنصّ جديد؛ بمعنى أنّه تفسير شخصي للنصّ غير مقيّد بقاعدة وحدود؛ ولذا فإنّ فهمه لا يكون موضوعًا لأيّ نوع من النقد والتحليل النقدي»[١].

وإنّ فكرة فصل الدالّ عن المدلول من سنخ المفهوم، وأنّ منشأ المعاني هو اللغة لا شيء خارجها، ولا بدّ من النظر إلى المفردات بوصفها عناصر مرتبطة بنظام لغوي عام، بمعنى نظام ذاتي لا يحتاج في إدراك معاني الألفاظ إلى أيّ عنصر خارج عن نظامه اللغوي. وبما أنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة اختياريّة وضعيّة لا علاقة ذاتيّة طبيعيّة، فليس للفظ معنى مستقلّ ومفرد خارج المنظومة اللغويّة، فلا يوجد شيء تحت مسمّى المفردات الثابتة، وليست اللغة إلّا الاختلاف والتفاوت. ولذلك تكون النتيجة نفيًا لمقاصد المؤلّف وإلغاءً لدوره في فهم المعنى، بمعنى نحن لا نبحث في مقاصد المؤلّف وإنّما نبحث عن المعنى المنتزع من داخل النظام اللغوي. وهذا الأمر ما جعل كثير من الذين أخذوا بمنهج الألسنيّة والبنيويّة إلى الفوضى الخلّاقة من المعاني؛ لأنّهم لا يبحثون في مقاصد المؤلّف ومصطلحات هذا العلم. ولذلك لم يلتزم محمّد شحرور في اللغة الشرعيّة أو المعنى الشرعي الذي تسالم عليه المسلمون. ولا بدّ من معرفة أنّ هؤلاء لم يراجعوا الأبحاث الأصوليّة عند المسلمين، وخير من بحث ذلك الشيخ المظفّر في كتابه أصول الفقه الذي يدرّس لحدّ الآن في الحوزات العلميّة. وقد بحث ذلك في أصل الوضع، ويوجد أكثر من نظريّة في ذلك: كنظريّة الشهيد الصدر في مسألة الوضع، وهي نظريّة القرن الأكيد في مقابل نظريّة السيّد الخوئي نظريّة التعهّد. وبحث ذلك أيضًا في الدلالة الأوّلية والاستعمال

[١]- الواعظي، أحمد، مجلّة قراءات معاصرة: علم الدلالة وأثره في المعرفة الدينيّة، العدد ٣، ص٣٠٠-٣٠١.

الأوّل والمراد الجديّ لمقصد المتكلّم، وكذلك في بحث القرائن الخارجيّة (المتّصلة والمنفصلة)[١]. وما ذكر في البحوث الأصوليّة هو أعمق مماّ قدّمه هؤلاء المستشرقون وما تأثّر به الحداثويّون، فهم ليسوا أهل تخصّص في هذا المجال، لذلك اعتمدوا هذه المناهج الغربيّة وطبّقوها على القرآن الكريم، وهو أكبر دليل على جهلهم بالعلوم الإسلاميّة.

ثالثًا: المساواة بين القرآن وغيره من الكتب، وبينه وغيره من النصوص البشريّة، من منطلق كون النصوص الدينيّة المقدّسة واحدة يصحّ على جميعها مايصحّ على أحدها، وكون التجارب والسياقات التاريخيّة واحدة، مع القفز على الفوارق والخصوصيّات والمميّزات التي تحكّمت في بنية كلّ نص ووجّهت مساره التاريخي، لدرجة يخيّل للدارس معها أنّ ثمّة رغبة قويّة في المساواة، بل التسوية، بين النّصوص المقدّسة، بحيث لا يبقى بينها نصّ صحيح يصدق ويهيمن ويشهد بالحقّ على ماسواه كما في قوله: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَـكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إلى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ**﴾ (سورة المائدة، الآية٤٨). إنّ دعوى مساواة النصوص الدينيّة فيما بينها، دون أدنى اعتبار للمسار التاريخي الخاصّ بكلّ نصّ، حفظًا وجمعًا وتدوينًا وتوثيقًا، هي دعوى باطلة، يُراد إلصاقها بالقرآن الكريم. بينما النصّ القرآني مصدره من الله تعالى، فهو ربّاني معصوم، والنصّ البشري إنساني غير معصوم. النصّ القرآني يقيني، قطعي، يحتوي على الشموليّة، بخلاف النصّ البشري ظنّي، نسبي، محدود. وكذلك اختلاف القصد والغاية، فالنّص القرآني محدّد المرادات، وهو مرجع هداية وتقويم، بخلاف النصّ البشري متردّد بين التجلّي والخفاء، غايته التّواصل والتّفاعل. النصّ القرآني معجز، صالح لكلّ زمان ومكان، والنصّ البشري غير معجز، محكوم بظروف زمانه ومكانه.

وإنّ النظر في هذه التقابلات بين النصّ القرآني والبشري يقود إلى حقيقة دامغة لا

[١]- انظر: الصدر، محمّد باقر، دروس في علم الأصول الحلقة الأولى، ص٨١-٨٦.

ريب فيها، وهي أنّ النصّ القرآني متفوّق في بعده الزماني ماضيًا وحاضرًا ومستقبلاً، عالمي في هداه، عصري في مواكبة المواضيع المستجدة، قيّوم على الناس والواقع والتاريخ؛ لأنّه يحمل صفة اليقين المطلق، بتنزيله من عند الله تعالى، فمحاولة دراسته بالمناهج نفسها التي تدرس النّصوص البشريّة لهو خلل في المنهج عظيم، لا يُقدم عليه إلّا من ساءت عقيدته وشاق الله ورسوله.

رابعًا: إنّ تلك المناهج مازالت نظريّات، فنتاجات النقد الحداثي وما قبله وما بعده على مستوى نظريّاتهم الأدبيّة أو التنظير للأدب ورؤيتهم للنصّ الأدبي، وعلى مستوى مناهجهم النقديّة أو كيفيّة قراءتهم له، ليست حقائق علميّة إنسانيّة عالميّة يجب التّسليم بها وعدم مناقشتها، بل هي طروحات وفرضيّات ومبادئ ومفاهيم قابلة للنقاش والحوار والجدل، والاختلاف أو الاتّفاق معها، فهي نظريّات متأثّرة باتّجاهات ذلك الفكر، بوصفها جزءًا من الثقافة الغربيّة، متحيّزة إلى رؤى فلسفيّة غربيّة خاصّة بواقعهم[١].

ولقد رأينا كيف أنّ تلك الفلسفات تتبدّل وتتطوّر، وبعضها يختفي وبعضها يظهر،كما أنّ تلك الفلسفات أدّت لظهور اتّجاهات متناقضة من الماركسيّة إلى الليبراليّة إلى غيرها، فإذا كان الأمر كذلك فكيف يصحّ تقديم مناهج ما زالت في طور التجربة لتفسير القرآن الكريم، وادّعاء قدسيّتها، وأنّها لا تقبل النقد في مقابل زعمهم بنسبيّة الحقيقة للقرآن وتفسيره.

فليس للنصّ تفسير نهائي ثابت، وإنما له تفسيرات متعدّدة لا نهائيّة، فكلّ نصّ قابل لتفسيرات متعدّدة حسب تعدّد المفسّرين وخلفيّاتهم، ولا تنحصر الحقيقة النهائيّة عند مفسّر معيّن؛ لأنّ كلّ مفسّر خاضع لظروفه، فلا يمكن أن يتساوى فهمه مع فهم غيره، بل حتّى المفسّر الواحد ربّما اختلفت تفسيراته باختلاف ظروفه، والنصّ وإن كان ثابتًا ولكنّ المفسّر متغيّر، فتحدث امتزاجات متعدّدة في كون للنصّ تفسيرات لامتناهية[٢].

[١]- انظر: عبد العزيز حمّودة، الخروج من التيه، ص١٠٢-١٠٥.

[٢]- انظر: مصطفى ناصف، نظريّة التأويل، ص١٠٤-١٠٥. وحسين الموازني، جدليّة الفهم عند غادامير، مجلّة أوراق فلسفيّة، العدد ١٠،ص١٨٤.

ما يرد ويلاحظ على المنهج التاريخي، الوجوديّة التي اعتمدها محمّد شحرور في آرائه القرآنيّة، فمحاولة الفهم والتأصيل لهذا المنهج متّسق مع فلسفته في إنكار وقوع الوحي أساسًا، وما هي إلّا مجرّد نظريّة، فلماذا يتعامل معها محمّد شحرور والعلمانيّون العرب على أنّها حقيقة لا تقبل الجدل، بينما كثيرون عارضوا ذلك الفهم، فما بالك بتفسير النّصوص الدينيّة وفقهها. ولماذا لم يعتبر نظريّته على أنّها من التراث وليست بحجّة، كما تعامل مع أصول الفقه، وكذلك السنّة النبويّة بأنّها تراث بشري ولا بدّ من تجاوزه.

فعدم إمكان وجود التفسير الموضوعي والحقيقي والواقعي وهو الفهم المطابق لواقع النصّ، وعدم وجود معيار لتقييم التفسيرات المتعدّدة، التي طرحت للنصّ، فعلى ضوء هذه النظريّة لا يمكن الحكم على أنّ هذا التفسير صحيح وذاك باطل، أو ترجيح تفسير على آخر؛ إذ لا يوجد تفسير ثابت معيّن لقصد المؤلّف يكون هو المعيار، وكل معيار يطرح يكون بدوره متأثّرًا بخلفيّات المفسّر، فيكون نسبيًّا أيضًا، وكلّ ما يمكن قوله هو وجود تفسيرات متعدّدة للنصّ الواحد بعدد المفسّرين، وهذا لا يمكن أن يقبل في تفسير النصوص الدينيّة، إلّا إذا اعتقد أنّ النصوص الدينيّة نفسها نتاج جهد بشري لا علاقة للوحي به، وأغرم بها كثير ممّن نادوا بقراءات جديدة للقرآن من خلال تاريخيّة النصّ، وتعدّد المعاني في نسبيّة الحقيقة، وهي العناصر التي أقاموا دعواتهم عليها. ويلحظ أنّ المقولات الماركسيّة كانت رافدًا مهمًّا لقراءاتهم، وحاكمة على عناصر منهجه، فمفهوم الوحي والنبوّة عندهم أُخضعت للمفاهيم الماركسيّة التي لا تؤمن بالغيب، نظرًا لما تؤسّس له من مناهج متعدّدة في القراءة تحمل كلّها لا نهائيّة التأويل، وعدم اعتبار مقصد المؤلّف أو القائل.

والهرمنيوطيقا الوجوديّة تعتبر امتدادًا للمنهج التاريخي كما بيّنا سابقًا؛ حيث تأثر به الحداثويّون، وعمل به محمّد شحرور خصوصًا في تجريد اللغة من استعمالها الشرعي، والفصل بين الدالّ والمدلول، والتطوّر التاريخي لها، ومن ثمّ خرج بنتاجٍ بعيدٍ كلّ البعد عن المنظومة الإسلاميّة. ويشهد على ذلك من أقواله ومزاعمه تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ**﴾ (سورة الفجر، الآيات ١-٣)؛ إذ

اعتبر الفجر هو الانفجار الكوني الأوّل، وفسّر ليال عشر بمعنى المراحل العشر لتطوّر المادّة، ثمّ رأى أنّ الشفع هو أوّل عنصر تكوّن في هذا الوجود، وهو الهيدروجين فيه الشفع في النواة والوتر في المدار[١]. وكثير من هذه التفسيرات التي لم تمت إلى النّصّ بصلة.

خامسًا: إنّ تلك المناهج المتّبعة في تفسير القرآن الكريم لا يمكن عزلها عن سياقها الذي نشأت فيه، وتلك خاصيّة تمسّ المنهج الوضعي المتّبع في العلوم الإنسانيّة الاجتماعيّة بشكلّ عام، فغالبيّة نظريّات ومناهج النقد الأدبي الغربيّة التي نشأت في ظلّ تلك العلوم متحيّزة في جوهرها للأنساق الحضاريّة، التي نشأت واستمرّت من خلالها، فهي تحمل مضامين ثقافيّة تجعلها متلائمة مع بيئتها الحضاريّة الغربيّة، ولذلك فقول عدد من النقاد بإمكانيّة فصل المنهج عن سياقه دون إحداث أيّ تغييرات، أو بعد إدخال تعديلات طفيفة، هو نوع من الوهم الذي سرعان ما يتكشّف تحت محكّ التحليل التاريخي للخلفيّة الثقافيّة الفلسفيّة التي تحملها تلك المناهج، وهذا الطرح ليس جديدًا على الوعي النقدي العربي، بل هو أحد المرتكزات الأساسيّة للحوار العربي الإسلامي الطويل مع الحضارة الغربيّة، منذ كانت موروثًا يونانيًّا، حتّى أمست هذه القضيّة ضربًا من التفكير البديهي الذي لا يحتاج إلى دليل، وعليه فإنّ إسقاط صفات العالمي والموضوعي على النقد الأدبي الغربي كما يذهب عدد من النقاد، هو تحيّز لرؤى ومرجعيّات غربية[٢]. فالموضوعيّة المدعاة تقوم على أيديولوجيّة شديدة التّحيّز لفلسفة خاصّة بها عن الحياة والوجود والذات والمعرفة، فلسفة لا تعترف بالمقدّس مطلقًا، وأيّ استعمال لتلك المناهج يعدّ استعارةً للمفاهيم النهائيّة لدى الآخرين، واقتباسًا من المدارس الفكريّة الغربيّة، فهو عمليّة اقتباس ونقل وترقيع وتوفيق لاترتبط بواقع ثقافي أصيل، ومن هنا تجيء الصورة النهائيّة مليئة بالثقوب والتناقضات، فالحداثة الغربيّة وما نتج عنها لم تنشأ من فراغ، وإنما هي النتاج الطبيعي المنطقي لتطوّرات الفكر الغربي في الثلاثمائة عام الأخيرة على الأقلّ، التي أدّت بصورة حتميّة سببيّة إلى ظهور المدارس الأدبيّة والنقديّة

[١]- انظر: محمّد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص٢٣٥.

[٢]- انظر:عبد الوهاب، إشكاليّة التحيّز، ص٢٦٨-٢٧١.

الجديدة بمصطلحاتها الخاصّة، وعليه فإنّ نقل مصطلحاتها ومناهجها في عزلة عن خلفيّاتها الفكريّة والفلسفيّة سوف يفرّغها من دلالاتها، ويفقدها القدرة على تحديد معان صحيحة، أمّا نقلها بعوالقها الفلسفيّة فسوف يؤدّي إلى تقويض أسس التصوّر الإسلامي، ممّا يؤدّي للفوضى الفكريّة، والاختلالات العقديّة، والأخطاء العلميّة؛ لأنّ القيم المعرفيّة القادمة مع المصطلح تختلف، بل تتعارض مع القيم المعرفيّة الإسلاميّة[١]. فهناك تغيرّات جذريّة أصابت التصوّر الغربي لمفهوم الكون والإنسان والحياة والعلاقة بينهم، ثمّ اللغة باعتبارها أداة التعبير عن المعرفة التي تولّدها تلك العلاقات المتشابكة، ومن ثمّ تغيّرت رؤيتهم المعرفيّة العلميّة، ومصادر المعرفة التي ينطلقون منها، وهذه التغيّرات هي التي أدّت إلى توالد المذاهب الفلسفيّة من واقعيّة أو تجريبيّة إلى مثالية إلى وجوديّة، وأدّت إلى أنسنة الدين المسيحي، فالثقافة الغربيّة وضعت العلميّة أو العقلانيّة والدين على طرفي نقيض على أساس أنّ الدين فكر غيبي يتعارض مع التفكير العلمي والعقلانيّة، وقاموا بتفسير الدين والتديّن تفسيراً حسيًّا، فالتديّن إمّا محاولة إنسانيّة يعبرّ المتديّن بها عن إخلاصه للنظام الاجتماعي، أو إسقاطات نفسيّة شتّى ومتنوّعة،كأن يكون إسقاطًا لرغبة اختلاق رمز يشكل قوّة ربط جامعة في المجتمع، أو إسقاطًا لمصالح السلطات الحاكمة في الكهنوت والملوك، أو تعبيراً عن الاغتراب، أو أداة للسيطرة الاقتصاديّة واستغلالاً لجهد العمال من الرأسماليين، كما يذهب إليه الماركسيّون عامّة، ومنهم من تبنّى موقفًا لا أدريًا تجاه قضايا ما بعد الطبيعيّات أو الميتافيزيقا، وذهبوا إلى أنّ هذه القضايا لا يستطيعون إثباتها ولا نفيها؛ لأنّ التحقيقات التجريبيّة والاستدلالات العقليّة لا تستطيع التطرّق إلى خارج الوقائع وظواهر الأشياء، ثمّ إنّ هذه السمة الانفصاليّة أو الإقصائيّة أضحت من سمات الفكر الغربي؛ إذ إنّ الاتجاهات الذاتيّة والتجريبيّة عمومًا أقصت الإله على صعيد الوجود والمعرفة معًا؛ إذ لم يعد ذاتًا مستقلّة بنفسه عن الوجود والإنسان، ولم يعد الوحي مصدرًا معرفيًّا مستقلاً بنفسه عن العقل والحسّ أو التجربة، بل لم يعد له دور في المعرفة والعلم، فيخضع الإنسان والظواهر الاجتماعيّة بما فيها الدين والكتب المقدّسة لمنهج الضبط والقياس والتحكّم والتفسير، أيّ لممارسات مناهج

[١]- انظر: عبد العزيز حمّودة، المرايا المحدّبة، ص٦٢-٦٣.

البحث في العلوم التجريبيّة نفسها، وهي المنهجيّة التي يتمّ عن طريقها فرض الماديّة على جميع مستويات الوجود، واختزال العالم إلى بعد طبيعي مادي واحد، تسري عليه القوانين العامّة الطبيعيّة، ومن ثمّ تسقط الأبعاد القيميّة، الغائيّة والأخلاقيّة، وتظهر الحتميّات المختلفة التي تفسّر مستويات الوجود المختلفة، بشكل حتمي مادي[١].

أمّا المعرفة الإسلاميّة فمصادرها العقل، والحسّ أو التجربة، والوحي، ولا يشكّك أحدها بمعرفة الآخر أو ينفيها وينقضها، بل يكمل أحدها معرفة الآخر، فهي علاقة تكامليّة بين مصادر المعرفة، وهذا الموقف من المعرفة منطلق في أصله من تصوّر صحيح يقوم على ثلاثة محاور رئيسة وهي؛ الله والإنسان والوجود، والتصوّر الصحيح لتلك المحاور من ثوابت الفكر الإسلامي التي تميّزه عن الفكر الغربي ومنظوره، فالإيمان بالله هو الثابت الأول، ومصدر كلّ المسلّمات الفكريّة والإيمانيّة، وهو منبع العلم والمعرفة، والوجود ينقسم إلى عالم الغيب، وعالم الشهادة، يتداخلان ويتفاعلان بصفة دائمة ويستحيل الفصل بينهما، فالعالم عالمان يتداخلان ويتفاعلان في أفكار البشر ووجدانهم، عالم الغيب المتّصل بذات الله وصفاته والحياة الآخرة والملائكة والجنّ والروح، وعالم الشهادة ويدخل فيه كلّ ما في الأرض وفي الكون من أشياء وأحداث وظواهر وعلاقات تجري وفقًا لسنن الله، ومصدر العلم بعالم الغيب هو الله، والمعارف المتّصلة بعالم الغيب هو ما أخبر الله الناس به عن طريق الأنبياء والرسل، والإيمان بالغيب ضرورة في الاعتقاد الإسلامي وإنكاره يخرج الفرد من زمرة المؤمنين، أمّا عالم الشهادة فيمثّله كتاب الكون المفتوح، وقد هيّأ الله الإنسان لمعرفة هذا العالم وحثّه على أن يقرأ كتابه، وأن يتأمّل ما فيه من حركة دائبة لا تتوقّف، وتناسق لا يختلّ ولا يتبدل، وفقًا للسنن التي فطر الله مخلوقاته عليها، من أمم ومن طير، ومن حيوان، ومن نبات، ومن ظواهر وأفلاك[٢].

[١]- انظر: شكري،عيّاد، المذاهب الأدبيّة والنقديّة عند العرب والغربيّين، ص١٥.

[٢]- انظر: أحمد مهدي عبد الحليم، البحث التربوي الأزمة والمخرج، ص٦٤.

خاتمة

اعتمد شحرور على المنهج التاريخي العلمي، وعلى هذا تكون الحقائق كلّها تاريخيّة، بمعنى أنّها تتّصف بالنسبيّة التاريخيّة، أيّ إنّها تتطوّر بتطوّر التاريخ. ومن مقوّمات مفهوم التاريخية أنّه لا يتعدّى دراسة الواقع المحسوس دراسة قائمة على التجربة والحسّ، وبحسب هذا المذهب فإنّنا لا نستطيع الحكم على الأفكار أو الحوادث أو المفاهيم والمعتقدات والأديان ونظم الجماعات إلّا بنسبتها للوسط التاريخي الذي ظهرت فيه، وعبّر عنه شحرور بالواقع والوجود الخارجي المادي. لذا فحسب هذا المنهج لا مناصّ من ضرورة النسبيّة الحتميّة للتاريخ، فالمنهج التاريخي ينطلق من التجربة الحسيّة ويصل إلى أنّ النصّ القرآني بشري. وهذا أصل باطل في الشريعة الإسلاميّة انطلق منه شحرور.

المنهج التاريخي القائم على الفلسفة الاستشراقيّة «الهرمنيوطيقا» والماديّة الماركسيّة الديالكتيكيّة، هو ما قامت عليه قراءة محمّد شحرور المعاصرة للنصّ القرآني، وما هي إلّا قراءة لا تنسجم مع الفكر الإسلامي، والمفروض أن يسمّيها القراءة الغربيّة الاستشراقيّة المعاصرة للنصّ القرآني؛ وذلك لوجود فوارق في المصادر المعرفيّة التي ينطلق منها كلّ فكر.

النتيجة التي يخرج بها هذا المنهج هو أنّ الدين بشري، وهو ما ذكرناه في النقطة الأولى، وأنّ التطوّر التاريخي للبشر والتأثّر بالمناخ وثقافة العصر ما يسمى بالزمكاني يولّد تطوّرًا في المنظومة الدينيّة. ولذلك توصّل شحرور إلى أنّ الشريعة يحتاجها الإنسان البدائي ولا يحتاجها الإنسان المعاصر، بمعنى أنّ في العصر الحاضر الإنسانيّة غير محتاجة إلى أيّة رسالة أو نبوّة، بل هي قادرة على اكتشاف الوجود بنفسها بدون نبوّات. وبذلك أسقط النصّ الديني عن الشرعيّة، وهذا نتيجة المنهج المادّي الباطل، ولذلك قال شحرور إنّ «البكاء على عصر الرسالات لا جدوى منه، لأنّنا الآن في مستوى أرقى معرفيًّا وتشريعيًّا وأخلاقيًّا وشعائريًّا. ويكفي أنّ ضمان حقوق الإنسان أصبح كابوسًا على رأس كلّ متسلّط. والمؤسّسات المدنيّة المحليّة والعالميّة التي

تقوم على أساس تطوّعي، تتنامى يومًا بعد يوم، وأنّه تمّ إلغاء الرقّ بشكل كامل»[١]. وكلامه هذا يعني أنّ قانون حقوق الإنسان ومؤسّسات المجتمع المدني هي أعلى من النصّ الديني. ولا أدري على أيّ أساس اعتمد وحكم أنّ المستوى الأخلاقي والإنساني اليوم هو الأفضل ممّا سبق؟ وكذلك من قال إنّ الرقّ اختفى في العالم الحالي؟ الرقّ موجود خاصّة في دول الخليج والهند وباكستان وتركيا، وهو أيضًا موجود في مناطق أخرى كأمريكا اللاتينيّة وأفريقيا، وهو موجود في معظم دول العالم من خلال مؤسّسات الدعارة الرسميّة وغير الشرعيّة؟ من قال إنّ مؤسّسات حقوق الإنسان كابوس على الرؤساء والملوك!؟ بالعكس فهذه المؤسّسات تخدم مصالح هؤلاء الرؤساء والملوك، وهم من أوجدها؛ إذ تعثّ في الأرض فسادًا، فهي منصّة للعقوبات والحروب السياسيّة والاقتصاديّة ترعى بها مصالحهم الشخصيّة، وهي سيف على أعناق الفقراء، فالواقع السوري والعراقي واليمني والليبي وغيره يعاني من دجل هذه المؤسّسات.

[١]- محمّد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، ص٢٦.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. أ. د. عبد الرحيم بو دلال، الاتجاه الهرمنيوطيقي وأثره في الدراسات القرآنية، بحث في ملتقى فكيك الثالث حول القراءات الجديدة للقرآن الكريم، ٢٠٠٧م.

٣. أ.د. الواعظي، أحمد، علم الدلالة وأثره في المعرفة الدينيّة، مجلّة قراءات معاصرة، العدد٣، النجف الأشرف ٢٠١٦م.

٤. أحمد إدريس الطعّان، العلمانيّون والقرآن الكريم، دار ابن حزم، الرياض، ط١، ٢٠٠٧م.

٥. أحمد المهدي عبد الحليم، البحث التربوي الأزمة والمخرج، دار الوفاء، مصر، ط١، ١٤٢١هـ .

٦. أركون، محمّد، ترجمة: هاشم صالح، الفكر الإسلامي قراءة عمليّة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط٢، ١٩٩٦م.

٧. أركون، محمّد، ترجمة: هاشم صالح، القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥م.

٨. البعلبكي، منير، معجم أعلام المورد، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.

٩. الجابري، محمّد، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، بيروت، مركز الوحدة العربيّة ط١، ١٩٩١م.

١٠. الجيلاني مفتاح، الحداثيّون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم: دراسة نقديّة، دار النهضة، دمشق، ط١، ٢٠٠٧م.

١١. حب الله، حيدر كامل، حوارات ولقاءات في الفكر الديني المعاصر، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت لبنان، ٢٠١٤م.

١٢. حسين الموازني، جدليّة الفهم عند غادامير، مجلّة أوراق فلسفيّة، العدد١٠.

١٣. حنفي، حسن، التراث والتجديد موقف من التراث القديم، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، ١٩٨٠م.

١٤. دور كايم، ترجمة: محمود قاسم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، مكتبة النهضة، القاهرة.

١٥. الزهراني، أحمد جار الله الصلاحي، الأصول المشتركة لدعوات تجديد نظام العربيّة في العصر العباسي والعصر الحديث، جذورها، مناهجها، تناقضاتها، رسالة دكتوراه.

١٦. سعد عبد العزيز حباتر، نماذج من الفكر المعاصر، جامعة عين شمس، القاهرة، ٢٠١١م.

١٧. سيّد محمود القمني، الأسطورة والتراث، المركز المصري لبحوث الحضارة، ط٣، ١٩٩٩م.

١٨. شكري عيّاد، المذاهب الأدبيّة والنقديّة عند العرب والغربيين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،١٩٩٣م.

١٩. الصدر، محمّد باقر، المدرسة القرآنيّة، دار الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر، ط١، قم ١٤٢٨هـ .

٢٠. الصدر، محمّد باقر، دروس في علم الاصول، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر، ط٣، قم ١٤٢٦هـ .

٢١. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار الكتاب المصري، القاهرة ١٩٧٨م.

٢٢. عبد العزيز حمّودة، الخروج من التيه، مطابع السياسة، الكويت، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٢٣. عبد العزيز حمّودة، المرايا المحدّبة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٩٨م.

٢٤. عبد المنعم حنفي، المعجم الفلسفي، الدار الشرقيّة، القاهرة، ط١، ١٩٩٠م.

٢٥. عبد الوهاب المسيري، إشكاليّة التحيّز رؤية معرفيّة ودعوة للاجتهاد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ١٩٩٨م.

٢٦. علي حرب، نقد النصّ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٠م.

٢٧. عوض القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، دار هجر، الدمام، ط١، ١٤١٣هـ .

٢٨. ماكس هوركهايمر، ثيودور أورنو، ترجمة: جورج كتّورة، جدل التنوير، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.

٢٩. محمّد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٤، ١٩٦٤م.

٣٠. محمّد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعيّة والمعياريّة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط٤، ١٤٢٩هـ .

٣١. محمّد شحرور، القصص القرآني قراءة معاصرة، دار الساقي ط١، بيروت ٢٠١٠م.

٣٢. محمّد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، دار الأهالي، دمشق، ط١، ١٩٩٠م.

٣٣. محمّد شحرور، دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، دار الساقي ط١، بيروت ٢٠١٧م.

٣٤. محمّد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، دار الأهالي، دمشق، ط١ ، ٢٠٠٠م.

٣٥. محمّد محمّد حسين، مقالات في الأدب واللغة، دار الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٩٢م.

٣٦. مصطفى ناصف، نظريّة التأويل، منشورات النادي الأدبي، جدّة، ط١، ٢٠٠٠م.

٣٧. نايف العجلوني، الحداثة والحداثيّة المصطلح والمفهوم، مجلّة أبحاث، جامعة اليرموك، الأردن، مجلّد١٤، العدد٢.

٣٨. نصر حامد أبو زيد، النصّ، السلطة الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٥م.

٣٩. ول ديورانت، ترجمة: سامي الكعكي وسمير كرم، أبطال من التاريخ، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٣م.

٤٠. ويلبر سكوت، ترجمة: د. عناد غزوان وجعفر الخليلي، خمسة مداخل إلى النقد الأدبي، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، بغداد، ١٩٨٦م.

المرجعيّة القرآنيّة في سيرة النبيّ ﷺ من منظور استشراقي

drahcA luaP- temohaM

reimoJ seuqcaJ -naroC te elbiB

zedlanrA regoR -temohaM

سليمة صالح لوكام(*)

ملخّص

لطالما شغلت شخصيّة نبيّ الإسلام محمّد ﷺ ورسالته السماويّة المستشرقين على اختلاف مدارسهم وتوزّعهم الجغرافي في الغرب؛ ولذلك أكثروا من التأليف والكتابة في قضايا مثل: النبوّة والرّسالة، مصدر القرآن الكريم، الوحي والكتابة، لغة القرآن، ملامح النبيّ محمّد ﷺ...، ومن الواضح أنّ أغلب هذه الدراسات تستهدف في غايتها النبي محمّد ﷺ كونه المحور الذي تدور حوله قضايا القرآن والرسالة. ولهذا السبب نفسه عكف الباحث في دراسته هذه بالبحث والتحليل والمناقشة لجانب من أعمال المستشرقين المتعلّقة بمحمّد والنبوّة الرّسالة، محمّد والقرآن الكريم. وتروم هذه الدراسة نشر بقعة ضوء على سير عن النبيّ محمّد ﷺ دبّجها مستشرقون فرنسيّون اتّخذوا القرآن الكريم مرجعًا وسندًا، لم يركنوا إلى ما ورد فيه عن نبوّة المصطفى، فأجالوا النّظر بين أطوائه، وأعملوا العقل والفكر في آياته وأحكامه، ووازنوا بين رسالته ومن سواه من الرّسل (موسى وعيسى).

المحرِّر

*- أستاذة قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة سوق أهراس، الجزائر.

المقدِّمة

إنّ تقصّي أنحاء النظر في المدوّنة الاستشراقيّة التي انكبّت على سيرة النبيّ محمّدﷺ دراسة وتأريخًا وتخييلاً أدبيًّا يوقفنا على كمّ هائل من الأعمال التي ذهبت طرائق قددًا في أشكال التناول، وزوايا الاشتغال، وانتقاء المرجعيّات. وقد استأثر الفرنسيّون أدباء وكتّابًا ومؤرّخين ومتخصّصين في الإسلام وحتّى صحفيين، بالنصيب الأوفر من الكتابات التي انضوت تحت هذه المظلّة، وشفّت عن رغبات تباينت غاياتها، ومنظورات تنوّعت في اتّكائها على مرجعيّات ثرّة وثريّة.

ويعود السبب في اختياري هذه السّير بعينها إلى سببين:

أمّا أوّلهما فموصول ببقاء هذه السّير، على الرّغم من قيمتها العلميّة ووجاهة طروحاتها، مغمورة لم تحظ بالحفاوة التي حظيت بها سير أخرى كتبها مستشرقون مغرضون، كان لتعصّبهم وبراعتهم في مجانبة الحقيقة أثره البالغ في ذيوع صيتهم ورواج أعمالهم.

وأمّا ثانيهما فله بتاريخ صدورها آصرة وثيقة، فقد صدرت هذه الأعمال في فترة متقاربة (محمّد للمستشرق «بول أشار» ١٩٤٢، وإنجيل وقرآن ١٩٥٨ للمستشرق «جاك جومييه»، و «محمّد» للمستشرق «روجيه أرنالديز» ١٩٧٥)، وذلك إبّان الفترة التي كانت فيها فرنسا تمور بالأفكار الفلسفيّة والمذاهب الفكريّة، وصارت أقدام أعلام المستشرقين فيها إلى رسوخ، وهنا ينتصب السؤال الإشكالي: «إن كان ثمّة من كتب سيرة النبيّ محمّد من كبار المستشرقين الفرنسيين أمثال «مكسيم رودنسون» في «محمّد» ١٩٦١، و «ريجيس بلاشير» ١٩٥٢، و «بول كازانوفا» في «محمّد ونهاية العالم» ١٩٢٤، وغيرهم ممّن عُرفت توجّهات مرجعيّاتهم، وتوضّحت محاضن أفكارهم، فعلام راهن هؤلاء في تمحّضهم لكتابة سيرة النبيّ؟ لِمَ قصروا مرجعيّتهم على القرآن الكريم؟ إلى أيّ مدى أسعفتهم قراءتهم للقرآن الكريم وطريقة فهمهم له في الوقوف على العديد من الإشكاليّات المرتبطة بالسيرة النبويّة منظورًا إليها من زاوية استشراقيّة؟!.

ولعلّ أهمّ ما سنعكف عليه تحليلاً وتفحّصًا، ونراه خليقًا بأن نقف عنده في هذه الأعمال هو: محمّد والنبوّة والرّسالة، محمّد والقرآن الكريم، الوحي والكتابة، ملامح شخصيّة النبيّ محمّد، وغاية ما ننشد الانتهاء عليه: هل أنصف هؤلاء النبيّ المصطفى في غمرة بحثهم عن الحقيقة؟ تلكم هي الأسئلة التي نعتزم تطارحها، ولا نزعم الإجابة عنها بقدر ما نتغيّا إثارة النقاش العلميّ حولها.

اهتمام المستشرقين بشخصيّة النبيّ محمّد ﷺ

يكون من نافل القول أن نذكّر بأنّ شخصيّة النبيّ محمّد ﷺ قد حازت قديمًا وحديثًا على اهتمام بالغ من الباحثين والمؤرّخين والمستشرقين، ذلك أنّ الكتابة عن الإسلام، دينًا وفكرًا وتاريخًا وتعاليم، يستدعي ضرورة واقتضاء التعرّض لحياة الرجل الذي جاء بهذا الدين ونشر تعاليمه وأنشأ دولته، وترك أتباعًا أوصلوا دعوته إلى كلّ أصقاع العالم. والمثال الذي نسوقه في هذا المقام هو ما استقرّ في المحصّلة الأوروبيّة التي عكفت على كتابة حياة النبيّ محمّد ﷺ، ما أحاط وما حفّ بها، وما شفّ عنها، منذ زمن الحروب الصليبيّة إلى يومنا هذا، وقد أوجز المؤرّخ الباحث في الإسلام « جون طولان» (John Tolan) هذا التوجّه في كتابه «محمّد الأوروبيّ» (Mahomet l'Eu-ropéen) بقوله: «ظلّ محمّد دائمًا، وعلى مرّ العصور، في صميم الخطابات التي أنشأها الأوروبيّون عن الإسلام»[1].

ولعلّ هذا الواقع هو الذي حدا بالكثير من الغربيين المحدثين الذين آثروا الكتابة عن النبيّ محمّد أن يبدوا بعض الاحتراز والتحرّج فيما يمكن أن يصطنعوه من مناهج، وما يتّكئون عليه من مرجعيّات، بالنّظر إلى ما يرومون بلوغه من غايات بحثيّة، وما يَتَغَيَّوْن تحقيقه على صعيد تشكيل رؤية خاصّة عن الإسلام ونبيّه وأهله من زاوية، والسعي إلى إرساء دعائم حوار الحضارات والأديان من زاوية أخرى.

وليس بخافٍ على من يتقحّم مغاور هذا التوجّه أنّه سيركب مركبًا صعبًا؛ لأنّه سيواجه كمًّا هائلاً من المرجعيّات العربيّة الإسلاميّة والمؤلّفات الغربيّة المسيحيّة

[1]- John Tolan: Mahomet l'Européen, histoire des représentations du prophète en occident, Albin Michel, Paris, 2018, p1.

ليس في وسعه الاستغناء عنها، فقد يجد بعضها مغرقًا في التفاصيل، وبعضها الآخر ممعنًا في التحيّز، وهي في عمومها، والغربيّة منها على وجه التحديد، تنوس بين الإنصاف والإجحاف، بين الموضوعيّة والأحكام المسبقة، وقد كان «غوستاف لوبون» (Gustave Lebon)، وهو أحد كبار مؤرّخي القرن العشرين، قد أكّد موقفًا سابقًا للغربيّين تجاه النبيّ محمّد بقوله: «يمكننا أن نقول إنّ محمّدًا من أعظم الرّجال الذين عرفهم التاريخ، وقد منعت الكثير من الأحكام المسبقة المؤرّخين من الاعتراف بأهمّيّة أعماله، ولكنّ المؤرّخين المسيحيّين هم الذين شرعوا اليوم في إعطائه حقّه»[١].

وأيًّا كان شأن هذه المرجعيّات التي تندّ عن الإلمام بها جميعًا لكثرتها وتنوّع مصادرها، فإنّ ما شاع توظيفه في أعمال المستشرقين من السّير العربيّة الإسلاميّة هي: «سيرة ابن إسحاق» و «سيرة ابن هشام» و «الطبقات الكبرى» لابن سعد و «تاريخ الطبري» و «مغازي الواقدي» و «تاريخ أبي الفدا» وغيرها، وفي هذا السياق يقول المستشرق والباحث في الإسلاميّات مكسيم رودنسون» (Maxime Rodinson): «إنّني أعود بصفة دائمة إلى المصادر الأساسيّة، وكنت كلّما شرعت في التحرير أضع على طاولتي كتب ابن إسحاق والطبري والواقدي وابن سعد، وغالبًا كنت أغوص في محيط السنّة النبويّة»[٢].

وأمّا السير الغربيّة، فعلى الرّغم من تباين مشاربها، فإنّ أكثر ما استندت إليه الدراسات الاستشراقيّة الحديثة نسبيًّا هي كتابات ما قبل القرن العشرين من مثل عمل كلّ من «بريدو» (Prideaux) و «دو بولانفيلييه» (DeBoulainvilliers) و «دو برسفال» (De Perceval) و «إرفينغ» (Irwing) و «برتون» (Burton)... فضلاً عن بعض ترجمات القرآن الكريم، مثل الترجمة الفرنسيّة لـ «كازمرسكي» (Kasimirski) والترجمة الإنجليزيّة لـ «سايل» (Sale).

كيف تعاطى كتّاب سيرة النبيّ ﷺ من المستشرقين مع القرآن الكريم؟

يحسن بنا، ونحن نستجلي هذه المرجعيّات، أن نقف عند مسألة تعاطي كتّاب

[1]- Gustave Lebon: Civilisation des Arabes, Casbah Editions, Alger, 2009, p94.

[2]- Maxime Rodinson: Mahomet, Editions Seuil, Coll Points, Paris, 1961, p12.

سيرة النبيّ ﷺ من المستشرقين مع القرآن الكريم، وقد ألفينا أنّ القوم ذهبوا في آرائهم مذهبين:

المذهب الأوّل: فيرى أنّه كتاب من تأليف النبيّ محمّد، وهو تصوّر مشحون بجرعات صليبيّة حاقدة ومتحاملة تنفي أن يكون القرآن كلامًا إلهيًّا منزّلاً، مثلما تنكر عن النبيّ صفة النبوّة والرّسالة والوحي، بل إنّها تمضي بعيدًا في تشويه صورة النبيّ، ولذلك نجدها تتّخذ مراجع بعينها تسعفها في تكريس عداء غير مبرّر للإسلام ولنبيّه، وفي هذا الموضع بالذّات ينبغي أن نشير إلى أنّ كثيراً من الغربيّين أنفسهم أقاموا الدّليل على بطلان هذا الزّعم منذ زمن بعيد، وعلى رأس هؤلاء الكونت «دو بولانفيلييه» في كتابه «العرب وتاريخ محمّد» الذي صرّح بأنّ القرآن هو «الكتاب الذي لا يمكن أن يضاهى؛ لأنّه يضمّ كلام الله الصافي أو التعبير الخالص عن إرادته، كما أوحي به عن طريق الملاك إلى الرسول المصطفى، الذي ينبغي عليه تبليغه إلى الناس جميعًا دون أيّ تداخل لأيّ أثر بشريّ، ولا أيّ تعبير آخر دخيل يمكن أن يضعف من سلطته»[١].

المذهب الثاني: فيتّخذ موقفًا محايدًا يرى في القرآن الكريم مرجعًا أساسيًّا وضروريًّا في كتابة سيرة النبيّ، وما صرّح «رودنسون» يترجم حقيقة ما يعتقده هذا الصنف من الباحثين: «أن نتخلّى عن كتابة هذه السّيرة أو نذهب بعيدًا في التفكير كما فعل أحد المؤلّفين السوفيات فنتحدّث عن أسطورة محمّد، أنا لا أصدّق ذلك. ما بقي لنا هو نصّ القرآن، وهو من الصعوبة بمكان عند توظيفه، كما أنّه ملغز في الغالب يتطلّب طول اشتغال مع عدم يقين في الوصول إلى ترتيبه زمنيًّا، ولكنّه يظلّ دعامة قطعيّة وأصيلة بكلّ تأكيد»[٢].

ونحن إذ نعرض الرأيين كليهما، فإنّنا لا ننكر وجود طائفة أخرى لا ترى غضاضة في أن تعود إلى القرآن الكريم تستضيء به في بحثها عن ملامح سيرة النبيّ محمّد، ولكنّها لا ترى ضرورة لذلك لأنّ «القرآن ليس في حاجة لسرد حياة النبيّ، فقد ورد اسمه في أربعة مواضع في هذا النصّ، أُعلن فيها أنّ محمّدًا رسول الله ﷺ وذُكرت

[١]- الكونت دو بولانفيلييه: تاريخ العرب وحياة محمّد، تحقيق وترجمة: مصطفى التواتي، منشورات دار كارم الشريف، تونس ٢٠١٣، ص٢١٩.

[2]- Maxime Rodinson, Mahomet, p13.

دعوته في مكّة، والعداء الذي لقيته تعاليمه من قبل الكثير من الوثنيين، وكذا هجرته إلى المدينة المنوّرة وزيجاته، فضلاً عن معاركه السياسيّة والعسكريّة على رأس الجماعة المسلمة»[١].

وهكذا، فإنّ ما نحن إليه بسبيل ينتظم ضمن هذه الزاوية، فقد انتقينا أعمالاً تضمّنت سيرة حياة النبيّ محمّد، ليست لها شهرة أعمال كلّ من «ريجيس بلاشير» (Régis Blachère) أو «لامارتين» (Lamartine)، و«غوته» (Goethe)، و«مونتغمري وات» (Montgomrey Watt) ولكنّها تميّزت بملمحين بارزين: أوّلهما موصول بهويّة مؤلّفيها وبزمن صدورها، فثلاثتهم من فرنسا، وقد نشروا أعمالهم في فترة متقاربة نسبيّاً «محمّد» (Mahomet) بول أشار[٢] (Paul Achard 1942)، و«إنجيل وقرآن» (Bible etcoran) «جاك جوميه»[٣] (Jacques Jomier 1958)، ومحمّد «روجيه أرنالديز»[٤] (Roger Arnaldez).

وثانيهما له بأمر المرجعيّة القرآنيّة صلة مستحكمة، ولعلّ ما أبداه هؤلاء الكتّاب الثلاثة من رغبة في معرفة الحقيقة والتعريف بها، وإقامة الحجّة النقليّة والعقليّة، والحاجة إلى إقناع الذّات قبل الآخرين، ما يدفعنا إلى تبيّن ممكنات التعاطي مع القرآن الكريم كتابًا إلهيًّا منزّلاً على النبيّ محمّدﷺ وعلاقته بما قبله من الكتب السّماويّة من زاوية، وصيغ مقاربة النصّ القرآني، أصلاً وترجمةً وتفسيراً ودراسةً، وما يرشح عن ذلك من زاوية أخرى.

«أشارد Achard» شغف المعرفة ويقين القرآن

قبل أن ننعطف إلى تقليب أنحاء النّظر في الكتاب ينبغي أن نشير إلى أنّ أقوى ما

[1]- John Tolan, Mahomet L'Européen, p14.

[٢]- كاتب وصحفيّ وأديب فرنسي من مواليد ١٨٨٧ بالجزائر العاصمة، يُرجّح الكثيرون أنّه اعتنق الإسلام. توفّي بباريس سنة ١٩٦٢.

[٣]- رجل دين فرنسي من مواليد سنة ١٩١٤ بباريس، باحث في الإسلاميّات، وأحد مؤسّسي المعهد الدومينيكاني للدراسات الشرقيّة بالقاهرة، توفّي سنة ٢٠٠٨.

[٤]- من أبرز الباحثين الفرنسيين في الإسلاميّات، من مواليد ١٩١١ بباريس، أهمّ كتبه «الإنسان في القرآن» توفّي سنة ٢٠٠٦.

شدّنا إليه في أوّل الأمر هو الغلاف الخارجي الذي وشّاه باسم النبيّ (Mahomet) مؤطّرًا ضمن شريطين مشكّلين من هلال ونجمة، ومن الأسفل بشهادة «لا إله إلّا اللّه محمّد رسول اللّه» بخطّ عربيّ واضح داخل دائرة، وكنّا نعتقد أن يكون ذلك من قبيل اختيار صورة غلاف مناسبة، ولكنّ إطلالة على الصفحة الداخليّة للغلاف أوقفتنا على العنوان نفسه، وتحته مباشرة لفظ الشهادة باللغة الفرنسيّة (Il n'y a de Dieu que Dieu Mohammed est son Envoyé).

تجلو هذه الكتابة الفرنسيّة للشّهادة أنّ ثمّة ما يتوارى خلفها، فَبَيْنَ العنوان Mahomet، وبين الاسم الوارد في الشهادة (Mohammed) إقرار من المؤلّف بوجود صورتين للنبيّ محمّد، وقد جهر بذلك دون مواربة حين قال في مفتتح كتابه: «إنّ حياة محمّد معروفة قليلاً في عمومها، وبدرجة أقلّ في تفاصيلها. وقد بدا لي أنّ لا شيء قد تبدّد من تلك العتمة الكثيفة التي أحاطت حتّى القرن ١٦ بـ «محمّد» (Maphomet, Baphomet, Bafum, Mahom) أيّ محمّد بن عبد اللّه (Moham-med ben abdallah) ذاك الذي جعلناه نحن (Mahomet)»[١].

إنّ مثل هذا الطرح يرتّب بلا شكّ تبعات علينا وعلى المؤلّف على حدّ سواء، ذلك أنّ ما يذكر لاحقًا قد يُرجع إلى ميل واضح منذ البدء إلى إنصاف النبيّ، وعلى الرّغم من أنّ الردّ على مثل هذا الزعم ليس ممّا ننشغل به الآن تحديدًا، فإنّنا نحرص على تأمين مسلكنا البحثيّ بما أورده المؤلّف نفسه عن غايته من تأليف الكتاب بقوله: «**ليس للمؤلّف من نيّة أخرى إلّا تجميع توثيق كامل عن محمّد والدين الإسلاميّ، محمّد الرّجل والنبيّ منذ الأزمنة التي سبقت مولده حتّى وفاته**»[٢].

إذًا، آلى «أشار» على نفسه أن يعرّف بالنبيّ بالمتح من مصادر عديدة، أهمّها القرآن الكريم، وهو يقف منه موقفًا فيه بعض اللبس، فهو يؤمن به كتابًا مقدّسًا منزّلًا، ويتّخذه دليلاً «سنأخذ القرآن مرشدًا لنا، ولكنّه، تمامًا كما قال أحد المستشرقين، ليس كتابًا لأنّ الكتاب يُعرَّف على أنّه تركيب»[٣].

[1]- Paul Achard, Mahomet, Les Editions de France, Paris, 1942, pII.

[2] - Paul Achard, Mahomet, pIII.

[3]- Ibid, p94.

غير أنّه يساويه في أكثر من موضع ببعض المصادر الأخرى، خاصّة الغربيّة منها، والملاحظ أنّ هذه الكتب قد صدرت في أغلبها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، أمّا مصادر القرن العشرين، فلم يَسْتدْعِ منها إلّا النزر القليل جدًّا، وليست هذه الإشارة منّا إلّا للتّذكير بالمفارقة، فأغلب ما أورده من عناوين سير حياة النبيّ، أصحابها متحاملون مغرضون يعمدون إلى ما من شأنه أن ينشر الرّيبة.

وأمّا ترجمات القرآن الكريم، فلم تَرِد إلّا إشارة عابرة إلى ترجمة «كازيميرسكي»، وهي قليلة حضور في متن الكتاب، وحين يكون في موضع اقتباس من القرآن الكريم فإنّه لم يكن يفصح عن الترجمة المعتمدة، ويكتفي بالإحالة على ترتيب السورة والآية. وهذا يرجّح أمرين:

الأوّل: إمّا أن يكون متقنًا للغة العربيّة إلى الدّرجة التي يكون فيها قد عاد بنفسه إلى القرآن الكريم، ويعضّد هذا الرأي حضور كمّ هائل من الألفاظ والمصطلحات الفقهيّة والدينيّة العربيّة. وههنا ينطرح السؤال الصارم: إن كان عاد للقرآن، فما الذي منعه من الاطّلاع على السّير المعروفة في التراث الإسلامي؟ (لم يورد من السّير العربية إلّا سيرة «أبي الفدا»).

الثاني: وإمّا أن يكون قد استعان ببعض العارفين أو المطّلعين على الثقافة العربيّة الإسلاميّة، خاصّة أنّه وُلد في الجزائر، وأدرك عن كثب أنّ ثمّة بونًا بين «محمّد» النبيّ الذي قرأ عنه وتعرّف عليه في رحلة بحث مضنية، وبين «محمّد النبيّ» الذي سمع عنه أو ذُكِرَ له بشكل شعبيّ فجّ، وقد أشار في مقدّمة الكتاب إلى أنّه يودّ أن يتجاوز صورة كانت سائدة عن النبيّ نُقلتْ إليه من مستعمرات شمال أفريقيا فقال: «لم يَعُدْ محمّد ذلك الكيان العابر المحاط بالحور في فردوس اللّه، ولا تلك الصّورة الهزلية التي وصلتنا من شمال أفريقيا عن طريق زواويّو «بيجو» (Bugeaud)* و «لامورسيير»(Lamorcière)»[1].

---

[1]- Ibid, pV.

* بيجو ولامورسيير شخصيّتان عسكريّتان فرنسيّتان، كان لهما دور أساسيّ في احتلال الجزائر، وفي تكوين فرق جنود مشاة من الفرنسيين ومن بعض الجزائريين أُطلق عليهم وصف ((zouaves.

تتبّع «بول أشار» حياة النبيّ محمّد فعمد إلى تقسيم كتابه إلى أربعة فصول كبرى: الطفل، الرجل، النبيّ، الوفاة، ثمّ ضمّن كلّ فصل عناوين فرعيّة، وكان الفصل الثّاني هو أطول الفصول وأهمّها وأكثرها ارتباطًا بالنبوّة وحقيقة الرسالة، وأكثرها تواشجًا بما عكف عليه المستشرقون بحثًا وتقصّيًا، وكان أوّل العناوين على النّحو الآتي: (BIS'M'ALLAH! AUNOMD'ALLAH) روى فيه قصّة حياة النبيّ والدعوة منذ أوّل يوم نزل فيها الوحي إلى زمن الهجرة.

وحريّ بنا في هذا المقام أن ننوّه لا بمقدار المعرفة التي يحتكم عليها فحسب، ولا بالبراعة في السّرد التي أقام الدّليل عليها في الإحاطة بتفاصيل حياة المصطفى وكفى، بل بانبرائه للدّفاع عن النبيّ وعن الإسلام ضدّ كل أولئك الذين شكّكوا وأوغروا صدر الغرب ومن سار في ركابه على الإسلام ونبيّه. ففي معرض حديثه عن الحالة التي تنتاب المصطفى عند تلقّيه الوحي، يمضي إلى استعراض آراء مؤرّخين ومستشرقين وحتّى أطبّاء لم يدركوا كنه الرسالة، ولا تحسّسوا حقيقة النبوّة إلماسين (Elmacin) وهوتنجر (Hottinger) وبايل (Bayle) وسبرنجر (Sprenger)...وكان ردّه أنّ كلّ «هذه التأكيدات التي كانت تهدف إلى تقديم محمّد بوصفه دجّالاً، والإسلام بوصفه احتيالاً مُدَبّرًا، قد أُستُقِيَتْ من أعمال لم تتّخذ ضمن مصادرها كتابًا واحدًا في التاريخ الإسلاميّ أو في السّيرة النبويّة، خاصّة ما كان منها معاصرًا لزمن النبيّ»[1].

لم يقنع «أشار» بما أورده، إذ نلفيه يقود قارئه إلى مصير من ناصب النبيّ العداء (أبو لهب وزوجته)، وكيف كان ردّ النبيّ ﷺ عليه بسورة من القرآن الكريم، وهي السورة ١١١ (المسد)، وقد أوردها كاملة ولم يعلّق بعدها بشيء.

ومثل هذه الإشارات التي يُستدعى فيها النصّ القرآنيّ للبتّ وبشكل فاصل وحاسم كثيرة في هذه السّيرة، والمثال الذي نسوقه يؤيّد ما نذهب إليه.

فممّا لا شكّ فيه أنّ الأعمَّ الأغلبَ من المستشرقين قد تحدّث عن مصادر الوحي، وكاد الإجماع أن ينعقد بينهم أنّ النبيّ قد أخذ المعرفة عن أهل الكتاب من اليهود والنصّارى، واطّلع على الفلسفات القديمة وغيرها من الأقوال المزعومة والافتراءات

[1] - Ibid, p56.

الواهية، وفي هذا وقف «أشار» عند الرأي القائل إنّ النبيّ قد أخذ التعاليم والمفاهيم والأحكام عن الراهب «بحيرا»، فوضع القارئ أمام الافتراضات الممكنة ثمّ ردّ عليها عقليًّا ومنطقيًّا (إذا كان بحيرا يمتلك كلّ هذه المعرفة فلِمَ لَمْ يجعل نفسه بها نبيًّا، بالإضافة إلى المسافة الكبيرة التي كانت تفصل بين مكان إقامته «بصرى الشام» ومكّة...)، ثمّ لم يلبث أن استشهد بالآيتين ٥ و ٦ من السورة الواحدة والعشرين (الأنبياء)[١]. ومعها الآية ١٠٥ «تكون بمضمونها هي الآية ١٠٣ في الأصل» من السورة ١٦ (النحل)[٢].

وبإمعان النّظر في معاني هذه الآيات يتبدّى أمامنا إقرارٌ واضح من المؤلّف بصحّة ما ورد في التنزيل من افتراءات المكذّبين الذين وَسَمُوا النبيّ بكلّ النّعوت التي تصيّره مبتدعًا للقرآن لا متلقّيًا له عن طريق الوحي، بل إنّنا لا نغالي إذا قلنا إنّ «أشار» أراد أن يسرّب خطابًا يتوعّد فيه من يكذّب بحقيقة الوحي والتنزيل «ما آمنت قبلهم من قرية أهلكناها أفهُمْ يومنون».

وعلى امتداد الصفحات التي دبُّجت فيها سيرة النبيّ ﷺ أدرج المؤلّف العديد من أرقام الآيات والسّور مشيراً إليها تارة بترتيبها، وتارة أخرى باسمها، ومرّة يذكرها بالحروف ومرّة بالأرقام، وقد يسأل سائل عن العلّة في ذلك، أيمكن أن يكون في هذا نيّة وقصد؟ أم أنّ ذلك قد جاء عفو الخاطر؟.

ينبغي في البدء أن نسلّم بأنّ انتحاء هذا الضرب من الكتابة عن سيرة النبيّ ﷺ الذي يكون فيه القرآن مرجعيّة أساسيّة مغامرة غير مأمونة العواقب، وأنّه فعل رياديّ اشتدّ عوده فيما بعد على يد «ريجيس بلاشير» في كتابه الشّهير «مشكلة محمّد» الصادر سنة ١٩٥٢، وقد عبرّ «رودنسون» عن ذلك بقوله: «لقد كان له الفضل في أنّه لم يشأ الاتّكاء إلاّ على القاعدة الأكيدة للنصّ القرآني»[٣].

[١]- الآية ٥-٦ من سورة الأنبياء: ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامَ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَة كَمَا أُرْسِلَ الأَوَّلُونَ مَا آمَنَتْ قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْيَة أَهْلَكْنَاهَا أَفَهُمْ يُومِنُون﴾.

[٢]- الآية ١٠٣ من سورة النّحل: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾.

[3]- Maxime Rodinson, Mahomet, p 376.

فإذا ما وضعنا في حسباننا هذا المعطى يمكن أن نعدّ هذا من ارتباكات البدايات، وأنّ نغضّ الطّرف عن غياب منهجيّة بعينها في التعاطي مع النصّ القرآنيّ وصيغ إيراده ودواعيه، فعلى سبيل المثال نجده في بعض المواضع يذكر اسم السورة (آل عمران، محمّد، الرحمان، النور، التوبة ...) بينما يكتفي في مواضع أخرى بالإحالة على أرقام السّور، بل إنّنا نجد أحيانًا بعض الآيات القرآنيّة مندسّة في أطواء السّيرة دون أدنى إشارة إلاّ ما كان من المزدوجتين.

بقي أن نشير إلى أنّ ما ترسّب من السّير القروسطيّة وما بعدها المتحاملة على النبيّ، وبعض الكتابات الاستشراقيّة المغرضة التي استأنس بها في عمله، قد تسرّبت منها بعض التصوّرات والمفاهيم التي لم يستطع منها فكاكًا، على الأقلّ، على مستوى الخطاب، وما نذكره في هذا الموضع مثال من كثير.

فعلى الرغم من إقراره بصحّة القرآن الكريم، وقدسيّة التعاليم التي وردت فيه وصرامة الأوامر والنواهي الصادرة منه للنبيّ محمّد خاصّة في العبادات (الصلاة، الصوم، تغيير القبلة، التعامل مع الزوجات...)، ومع إشارته المتعدّدة إلى أنّ النبيّ اتّخذ القرآن في العديد من المرّات ردًّا للإجابة على أعدائه فيقول: «أجابهم بواسطة القرآن...» فإنّ «**أشار**» قد استعمل في غير قليل من حديثه عن النبيّ عبارة: «حرّم محمّد على المسلمين شرب الخمر»[١]، «منع محمّد أكل لحم الخنزير»[٢] «وضع محمّد حدًّا لعادة غير إنسانيّة كان قد درج العرب الوثنيّون على ممارستها، وهي وأد بناتهنّ وهنّ على قيد الحياة»[٣]. ليردف كلّ حُكْم بالآية التي ورد فيها التحريم دون إحالة على السّورة التي أُخذت منها الآية، فيورد مثلاً نصّ آية تحريم شرب الخمر، ويضع إلى جانبها رقم الآية (٩٢)، وهكذا فعل مع بقيّة الأحكام، في حين أنّه لمّا كان بصدد الحديث عن مسألة العقيدة والأديان والرّسالة،كان يمضي مباشرة إلى النصّ القرآني الدّالّ مباشرة على ذلك.

[1]- Paul Achard, Mahomet, p130.

[2]- Ibid, p131.

[3]- Ibid, p133.

وخلاصة الأمر، إنَّ تقدّم عمل «بول أشار» وحماسته للإسلام ونبيّه بوجه خاصّ، ووقوعه تحت سطوة مرجعيّات مغرضة لم يكن في مقدوره التملّص منها، جعلته يجانب الحقيقة أحيانًا، أو يوردها منقوصة أو مشوّهة أو محرّفة، فإنّه أكّد يقينًا عنده في القرآن الكريم تناول به سيرة النبيّ محمّد، وقد عبرّ عن ذلك بعبارة حاسمة دالّة[١]: «**القرآن تعبير عن إرادة اللّه الذي يقضي في كلّ الأمور في كلّ آن ومكان**»[٢].

سيرة محمّد بقرآن مترجم

تقول «جويل ردوان» :(Joelle Redouane) «**لقد ذهب الشاعر الإنجليزي يايتس (Yates) إلى تسمية القرآن الكريم كتاب الشرق المقدّس**»[٣].

إنّ أظهر ما دعانا لاصطناع كتاب «كتاب مقدّس وقرآن» لـ «جاك جومييه» (Jacques Jomier) ضمن مدوّنة اشتغالنا، هو تخصيصه فصلاً في عمله هذا لسيرة النبيّ وسمه بـ «المهمّة الكونيّة لمحمّد وفقًا للقرآن (Lamission universelle de Mahomet selon le coran). وليس في هذا الكتاب مقدّمة تطلعنا على الغاية من تأليفه، ولكنّ الفصل الأوّل المعنون بـ: «ما القرآن؟» (Qu'est-ce que le Coran?) يقود إلى الإسلام ونبيّه.

عرّف «جومييه» القرآن بقوله: «القرآن كتاب المسلمين المقدّس»[٤] كما عرّف بمحتوياته وعدد سوره، لينتقل مباشرة إلى الحديث عن الزمن الذي نزل فيه على محمّد وكذا على المكان، وإلى الإجابة عن السؤال: من هو محمّد؟ وكيف وعظ بالقرآن؟ وقد فصّل في ذلك حتّى إنّ القارئ قد يخالجه شعور بأنّ المؤلّف بصدد التعريف بالقرآن خَلَلَ التعريف بالنبيّ محمّد، وليس العكس.

---

[1]- Maurice Bucaille, La Bible, Le Coran et La science, SNED, Alger, Paris,1976.
يشترك في هذا التعريف نسبيًّا مع «موريس بوكاي» في كتابه»الكتاب المقدّس والقرآن والعلم»: «القرآن تعبير عن الوحي الذي أنزله الملاك جبريل على محمّد المدوّن والمحفوظ عن ظهر قلب والمرتّل في صلوات المؤمنين...

[2]- Paul Achard, Mahomet, p 66.

[3]- JoelleRedouane, L'orient arabe vu par les voyageurs anglais, OPU, Alger, 1988, p216.

[4] -Jacques Jomier, Bible et Coran, Foi vivante, Les éditions du Cerf, Paris, 1959, p7.

وغاية ما انتهى إليه «جومييه» من فصل «ترجمات القرآن» أنّ «لا ترجمة للقرآن قادرة على إعطاء فكرة تفي بالغرض كما هو الحال بالنسبة إلى النّص العربيّ. الأسلوب غير قابل للترجمة، إيجاز اللغة العربيّة، وإيثارها للجمل المنحوتة بالإزميل، والتي نتذوّقها في ذاتها بمعزل عن سياقها، بقيمتها العاطفية التي تتّصل بالعديد من المصطلحات الحسيّة، لا يمكن لهذا كلّه أن يُقدّرَ إلّا بالعربيّة... يصف القرآن نفسه كالتالي...»[١]، ثمّ أورد الآية ٢٣ من سورة الزّمر[٢] التي أشار إليها بالرقم ٣٩.

وكأنّ المؤلّف قد مهّد لما سيرويه عن حياة النبيّ بحديث فيه بيانٌ لقيمة القرآن الكريم في حياة النبيّ ومسار الإسلام والدلالة على صحّة دعوته وحقيقة تعاليمه، وقد أكّد ذلك فيما أورده من آيات قرآنيّة كانت:

إمّا موجّهة للنبيّ محمّد تضيء له ما قد يستغلق عليه في أمور الدّعوة وغيرها، وفي هذا إقرار بأنّ ما قام به النبيّ في حياته لم يكن إلّا وحيًا يوحى، وأفضل ما نستدلّ به في هذا المقام إدراجه للآية ٤٦ من السورة[٣].

وإمّا موجّهة إلى جمهور المتلقّين من المسلمين والمسيحيّين واليهود على حدّ سواء «أعطى القرآن أمرًا بالإيمان، وهذا يعني الإيمان بمهمّة محمّد، ومن ثمّ الإيمان بأصالة القرآن»[٤].

وصفوة القول، لم يُبدِ «جومييه» عناية كبرى لسيرة النبيّ ﷺ وتفاصيلها بالقدر الذي أولاه للصّلة التي تقيمها مع النصّ القرآني، كما عاينّا دقّة وإيجازًا، والتزام منهجيّة محدّدة أكثر من سابقه في إيراد الآيات والإحالة على السّور، وأهمّ من هذا كلّه اعتماد ترجمة للقرآن الكريم أوضح معنى، وأجلى دلالة، وقد أحال على أشهر الترجمات المنجزة إلى ذلك الوقت، وأثنى بوجه خاص على ترجمة بلاشير: «من

[1] - Jacques Jomier, Bible et Coran, p15.

[٢]- ﴿اللّهُ أَنْزَلَ الحَدِيثَ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللّهِ﴾.

[٣]- يقصد الآية الكريمة من سورة القصص: ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِنْ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ لِتُنْذِرَ قَوْماً مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِير مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾.

[4]- Jacques Jomier, Bible et Coran, p24.

المؤكّد أنّ ترجمة السيّد بلاشير هي بين الترجمات الفرنسيّة الأكثر جدوى، إذ بحثَتْ في الترتيب الزمني للسّور، وهي تحتوي على ملاحظات نقديّة ممعنة في التفصيل. إنّها الأكثر وفاء للمعنى الحرفي»[١].

ونحن نتصفّح هذا العمل، لا ننكر أنّنا كنّا من حين لآخر نقرأه بخلفيّةِ أنّ المؤلّف رجل دين مسيحيّ باحث في الإسلاميّات وفي الكتب السماويّة، وأنّ هذا الملمح سيؤثّر بلا ريب على فكره ورؤيته، ولكنّنا أدركنا أنّ هذا التوجّس لم يكن له ما يبرّره؛ إذ ألفيناه يعرض كلّ الفرضيّات، ويقيم عليها البراهين، ويخلص إلى النتائج ويعلنها دون أن يجد في نفسه حرجًا منها، فعلى سبيل المثال يقول عن الوحي والنبوّة والمعجزات: «وبشكل أدقّ، اتُّهِمَ محمّد بأنّ هناك من أعانه على تأليف القرآن (رجل لم يكن يعرف اللغة العربيّة)، فلم يكن أحد يسلّم بأنّه كان يأخذ رسالته من وحي كما كان يؤكّد»[٢].

عرض «جوميه» الرّأي وعارضه وأقام الدليل المنطقيّ عليه، بعد أن قدّم الإجابة المقنعة من القرآن الكريم (الآية ١٠٣) من السورة[٣] رقم ١٦، ليصل بعد استنفاد كلّ جهد إلى أنّ «القرآن سيُقدّم على أنّه هو نفسه المعجزة الكبرى، وهو الذي يثبّت أصالة النبوّة المحمّديّة»[٤].

يعجّ النصّ بالآيات المقبوسة من القرآن الكريم في كلّ مرّة أراد فيها المؤلّف طرح مسألة موصولة بحياة النبيّ أو تعاليم الإسلام، ممّا لا يتّسع المقام للإفاضة فيه، خاصّة أنّ السّيرة الثالثة في مدوّنة اشتغالنا أكثر تفصيلاً وأوسع إحاطة.

---

[1]- Ibid, p16- 17.

[2] - Ibid, p90.

[٣]- الآية ١٠٣ من سورة النّحل: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَ هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾.

[4]- Bible et Coran, p 91.

32 - Roger Arnaldez, Mahomet, SNED, Alger, 1975, p5.

الإسلام في شخصيّة محمّد

يستهلّ «روجيه أرنالديز» كتابه «محمّد أو الدعوة النبويّة» بجملة من الأسئلة الوجيهة المنهجيّة الصارمة بدأها بما يلي: «كيف السبيلُ للحديث عن النبيّ الذي قدّم للعالمَ شريعة نزّلَهَا الّله عليه وحيًا عن طريق الملاك جبريل؟»[١].

ومن غريب أنّ سؤالاً مثل هذا يصدر عن باحث متبحّر في الإسلام والقرآن الكريم اقتصرت قائمة مراجعه على أشهر الكتب التي أُلّفت في سيرة النبيّ محمّد في القرن العشرين، وهي لا تتجاوز العشرة عددًا، وتفوق الألْفَ ثراء وإحاطة في مادّتها، وعمقاً وشموليّة في طرحها، ومن هنا جاءت صعوبة المهمّة وإلحاح السؤال.

ولأنّ الرّجل أكاديميّ قادم من أحد كبرى قلاع البحث والدراسة (السوربون)، فإنّه عني منذ البدء بتصميم عمله بشكل دقيق، فصرّح بالأدوات المنهجيّة التي سيجريها، وأبان عن الغايات التي يتشوّف بلوغها.

انطلق «أرنالديز» في الفصل الأوّل «نبيّ الإسلام» من المفاهيم الأساسيّة التي تتشيّد عليها هذه السّيرة، ففرّق بشكل قاطع بين النبيّ والرسول، وفَصَلَ في وضع النبيّ محمّد، وعرض موقف الدارسين والمؤرّخين من ذلك ليَصْدَعَ بقوله: «إذا لم ندرك الإسلام في محمّد، لن ندرك فكرة محمّد-نبيّ»[٢]. ثمّ انعطف إلى ما دُوّن عن النبيّ محمّد منذ القديم من المسلمين والمسيحيّين، وأبدى رأيه فيها؛ ليقرّر أنّه من العسير على الباحث إيجاد مكان وسط بين تلك الكتابات بالنّظر إلى تشابكها وتشعّبها وتناقضها والتباسها، لذلك «فالوصول إلى تحقيق مشروعنا كما حدّدناه، يكون عن طريق اتّخاذ الوسيلة الأكثر أمنًا، أن نتوجّه إلى القرآن، ويجب التذكير أنّ القرآن في الإسلام ليس كتابًا من تأليف محمّد، وإذًا، ليس بوسعنا الوقوف على انعكاس مباشر لشخصيّته فيه، ولكنّ الّله تحدّث فيه إلى محمّد، تكلّم عنه فيه لأنّه يعرفه، ولأنّه يعرفه كما هو في الواقع، بمعنى كما أراد الّله له أن يكون. وهكذا ستكون لنا كلّ الفرص لنجد في القرآن ملامح شخصيّة محمّد الحقّة، لأنّ الله هو الذي صوّر هذه الملامح»[٣].

[1]- Roger Arnaldez, Mahomet, SNED, Alger, 1975, p5.

[2] - R. Arnaldez, Mahomet, p 7.

[3]- Ibid, p 8.

في تضاعيف هذا المقطع تثوي دلالات أعادتنا إلى الفكرة ذاتها التي عبّر عنها الشيخ محمّد الغزالي في كتابه «فقه السّيرة» بقوله: «قد تظنّ أنّك درست حياة محمّد إذا تابعت تاريخه من المولد إلى الوفاة، وهذا خطأ بالغ، لن تفقه السّيرة حقًّا إلّا إذا درست القرآن الكريم والسّنة المطهّرة، وبقدر ما تنال من ذلك تكون صلتك بنبيّ الإسلام»[١].

بعد الفصل الذي رسّخ فيه المؤلّف، في مواطن كثيرة، فكرة اتّكائه بالأساس على القرآن الكريم معلّلًا ذلك منطقيًّا ونقليًّا، بادر إلى اتّخاذ موقع لنفسه فيما يشتغل عليه من سيرة النبيّ محمّد، وقد اختار منها ملمحين اثنين، هما: «اليتيم» و «التاجر»، ومراحل ثلاث: «من أوّل الوحي إلى الهجرة» و «الهجرة وتجربة المدينة المنوّرة» و «تغيير القبلة ودخول مكّة».

وهو يغذّ المسير للكشف عن زوايا جديدة في طفولة النبيّ ويُتْمِه، شرع «أرنالديز» في توضيح أمرين: أوّلهما أنّ القرآن لم يقل شيئًا عن طفولة النبيّ وميلاده، وهو بدوره لن يقول شيئًا عن طفولة النبيّ لوجود محكيّات كثيرة في السّيرة النبويّة، ويذكر منها «سيرة ابن هشام»، وإنّما يريد أن ينشر بقعة ضوء على مسألة كون النبيّ يتيمًا برؤية مختلفة.

وثانيهما أنّه سيعتمد ترجمة «ريجيس بلاشير» للقرآن الكريم فيما سَيُورِدُه من سور وآيات قرآنيّة لا تخلو صفحة من حضور عدد غير قليل منها.

وقد صدّر هذا الفصل بترجمة لبعض آيات سورة الضّحى بدءًا من «ما ودّعك ربّك وما قلى» لا ليصوّر معاناة النبيّ وصعوبة عيشه يتيمًا، ولكن ليقدّم قراءة في فكرة اليتم والفقر والضعف في القرآن الكريم، مفادها أنّ في هذه الأوضاع الاجتماعيّة حكمة وتربية ودعوة إلى التّضامن والتّكاتف.

وبالصيغة نفسها مضى المؤلّف في فصل «النبيّ تاجرًا» في إعطاء فلسفة لما يمكن أن تكون التّجارة قد أضافته إلى النبيّ محمّد، دون أن يغفل عن إسداء المعرفة فيما هو موصول بخروج النبيّ للتجارة في مال خديجة، وفرضيّة احتكاكه بالمسيحيين

[١]- محمّد الغزالي: فقه السيرة، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٥، ص٥٠٧.

واليهود، وما الذي أفاده منهم، ثمّ كيف تكون تجارة الإنسان رابحة في الحياة، وفي كلّ هذا كان «أرنالديز» وفيًّا فعلاً لاختياره القرآن الكريم، مصدرًا وسندًا، وهو الذي أورد ١٤ مرّة آيات قرآنيّة تتساوق مع روح مبدأ التجارة مع اللّه في متن سبع صفحات دون أن يحيل على أيّ مرجع آخر.

ولم يشذّ فصل «من الوحي الأوّل إلى الهجرة» عن النّحو الذي نحاه المؤلّف في كتابة سيرة النبيّ، فقد ثبّت إمعانًا في التوثيق الآيات الأولى من سورة العلق بترجمة «بلاشير» طبعًا، غير أنّ ما يلفت انتباه القارئ هو التعليق الذي وَلِيَ الآيات: «يبدو المحتوى الموضوعي لهذا الوحي عاديًّا، ولكن نحاول أن نتخيّل تعجّب محمّد لمّا يدرك من الداخل قوّة المعنى في هذه الآيات، أيّ تغيير سيطرأ على العالم؟ الكون بأكمله موصول بإله هو الخالق...»[١].

إنّ التدبّر في هذا الكلام يجرّنا إلى استصفاء طائفة من الملاحظات التي رشحت من مقاربتنا رؤية صاحب هذا الكتاب في اضطلاعه بمهمّة الكتابة عن حياة النبيّ محمّد، لقد أقام الدّليل على أنّ «القرآن واضح»[٢]، وأنّ «من قصّة حياة النبيّ لم يأخذ المؤرّخون إلاّ ما أثارهم، وقد تركوا ما تبقّى فيما يشبه الظلّ، أو تجاهلوه تمامًا، ولكن ما أن يُقرأ القرآن حتّى يُرى بريقها في كامل روعته»[٣].

هذا غيض من فيضِ ما تناولته هذه الدّراسات التي اكتفينا فيها بوقفات بعينها مكّنتنا من استكناه رؤية مختلفة عمّا ألفناه من تعاطي مستشرقين آخرين مع السّيرة النبويّة، خاصّة أن الاستئناس بالقرآن الكريم، مرجعًا وحجّة، أضفى عليها وضوحًا في المفاهيم، وصوابًا في الأحكام، وأفضل من هذا كلّه أن يعي كلّ واحد منّا، مسلمين كنّا أو أهل كتاب، حقيقة الإسلام ونبيّه، وصحّة كتابه، وكونيّة رسالته بعيدًا عن الخلفيّات المنمّطة، والذهنيّات المتكلّسة، والاتباعيّة المذعنة، ولا يمكن أن يتأتّى هذا إلاّ بالتصالح مع الذات والإصغاء إلى الآخر، وهو المعنى ذاته الذي توصّل

[1]- R. Arnaldez, Mahomet, p46.

[2]- Ibid, p55.

[3]- Ibid, p69.

إليه أحد المؤرّخين العرب المعاصرين حين قال: «لا يوجد اليوم جدال بين أوروبا والإسلام، ولكنّ هناك نقاشًا بين كلّ أوروبيّ مع ذاته ومع العالم، وبين كلّ مسلم مع ذاته ومع العالم»[١].

ولئن كانت آلة «بول أشار» و «جاك جومييه» و «روجيه أرنالديز» قد قصرت عن فهم منزلة النبيّ أو القرآن الكريم في بعض المواضع، فإنّ ثمّة من المفكّرين الغربيين اليوم من يؤكّد أنّ «القرآن هو نفسه من يمنحنا مفاتيح القراءة الخاصّة به، وأسس تأويله التي تتناول، في ذات الوقت، معنى الكلمة وتطبيق مبادئها على المشكلات الجديدة»[٢].

خاتمة

إنّ غاية ما ننتهي إليه من هذا الدراسة هو أنّ المستشرقين قد انتحوا أنحاء عديدة في تعاطيهم مع السيرة النبويّة، بحثًا ودراسةً وتقصّيًا، واصطنعوا لذلك مرجعيّات مختلفة تصل حدّ التباين، مدفوعين في اختياراتهم وزوايا نظرهم بما تحكمهم من إيديولوجيّات، وما يعتقدون من آراء قد تكون في أحيان كثيرة مثقلة بخلفيّات دينيّة أو ترسّبات فكريّة أو مسيرّة من دوائر بعينها لم تستطع التملّص أو التنصّل من حقد قروسطيّ قديم، أو من تعصّب مسيحيّ موجّه.

ولم تخلُ المدوّنة الاستشراقيّة التي عكفنا فيها على استصفاء جملة المرجعيّات التي اتُّخذت سندًا في كتابة سيرة النبيّ من تسرّب بعض تلك الرّواسب على الرغم من نشدان الموضوعيّة والطرح العلميّ لدى أصحابها، وتركيزهم على مرجعيّة النصّ القرآني، خاصّة فيما هو موصول بمسألتي الوحي والنبوّة.

ففي الآن الذي وقع فيه المستشرق «أشار» في بعض الجوانب من دراسته تحت تأثير آراء مسبقة لم يستطع أن يتجنّبها، فزلّت قدمه أحيانًا، إذ أورد بعض الأحكام المشوّهة أو المنقوصة فحاد عن الحقيقة، على الرغم من محاولته الحثيثة في التزام الحياد وتحرّي الإنصاف، فهذا المستشرق «جومييه» انصرف إلى إمعان النّظر في الصّلة التي تقيمها السّيرة النبويّة مع النصّ القرآنيّ، يقدّم الأدلّة على كون القرآن كلام الله المنزّل

[١]- هشام جعيط، أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ٢٠٠١، ص١٨.

[2]- Roger Garaudy, L'Islam vivant, Maison des livres, Alger, 1986, p 46.

على النبيّ محمّد، ويستقي ما يقدّمه من أخبار وتفاصيل عن السّيرة النبويّة من القرآن الكريم، بل إنّنا نجده يشيد بقداسة هذا النصّ وقصور كلّ الترجمات، وهي عديدة وبكلّ اللغات، عن بلوغ درجة بلاغة لغته العربيّة، وأساليبه، وصيغه، حتّى إنّ القارئ ليكاد يُخيّل إليه أنّ هذا الدّارس بصدد التعريف بالنبيّ محمّد ضمن بحثه في القرآن الكريم.

أمّا المستشرق الأخير الذي اخترنا كتابه للبحث في كيفيّة تعاطيه مع السّيرة النبويّة، وتحديدًا في جانب اتّخاذه القرآن الكريم مرجعيّة أساسيّة له، فقد انتهج سمتًا علميًّا منهجيًّا صارمًا، ولا غرابة وهو السربونيّ المتشبّع بتقاليد هذا الحصن العلميّ العتيد الذي يؤْثر العقل على النقل، ولذلك كانت خلاصة ما انتهى إليه من بحثه أنّ النبيّ محمّدًا لم يؤلّف القرآن الكريم، ولذلك لن يقع الباحث فيه عمّا يمكن أن يعكس له بشكل مباشر تفاصيل عن شخصيّته عليه الصلاة والسلام، لكن في المقابل يمكن أن نفهم أنّه ما دام الله تعالى قد تكلّم فيه عن محمّد، فإنّنا سنقف على شخصيّته بشكل صحيح، لأنّ الله يعرفه، وهو الذي أراد له أن يكون كذلك.

وما يلفت الانتباه أيضًا أنّ الإجماع يكاد ينعقد بين هؤلاء الدارسين، لا على تمييز نصّ القرآن الكريم وتميّزه، ولا على خصوصيّة خطابه وتفرّد تركيبه فحسب، وإنّما أيضًا على عدم وجود إفادة مهمّة عن طفولة النبيّ فيه، ولا عن سيرته الشخصيّة، باستثناء ما ورد بشأن أحداث بعينها وحقائق عامّة تضمّنتها سور من مثل: «الضّحى» و « عبس» و «النّور» و «الكوثر» وغيرها من السّور التي لم تُعْطِ أخبارًا ومعلومات عن النبيّ محمّد بقدر ما أرشدت ووجّهت ورَغَّبتْ أو رهَّبتْ.

وحقيق بنا ونحن نجمل ما توصّلنا إليه من نتائج، أن نؤكّد على كمّ الإنصاف الذي خصّ به هؤلاء الدارسين النبيّ محمّد عليه الصلاة والسلام، ونبرة الإعجاب التي تردّد صداها في غير قليل من المقاطع، وهو أمر لم نألفه كثيراً في كتابات المستشرقين سواء أكانوا مؤرّخين، أو كتّاب سيرة أو مفكّرين أو رجال دين ممّن نضوا عنهم مسوح العلم والموضوعيّة، فجانبوا العقل، واندفعوا بحميّة قروسطيّة يكيلون التّهم، ويغالطون الضمائر.

ولكن تشاء العناية الإلهيّة أن تخرج من أصلاب هؤلاء من يفنّد زعمهم فيصدع بالحقّ، ويعرض عن الجاحدين.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم برواية ورش.

٢. الكونت دو بولانفيلييه، تاريخ العرب وحياة محمّد، تحقيق وترجمة: مصطفى التواتي، منشورات دار كارم الشريف، تونس ٢٠١٣ .

٣. محمّد الغزالي، فقه السيرة، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٥.

٤. هشام جعيط، أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ٢٠٠١.

المراجع باللغة الأجنبيّة

1. Le Coran, Traduction Kasimirski, Garnier Flammarion, Paris,1970.
2. Paul Achard, Mahomet, Les Editions de France, Paris, 1942.
3. Maurice Bucaille, LaBible, Le Coran et La science, SNED, Alger, Paris, 1976.
4. Roger Garaudy, L'Islam vivant, Maison des livres, Alger, 1986.
5. 5-Jacques Jomier, Bible et Coran, Foi vivante, Les éditions du Cerf, Paris, 1959.
6. Gustave Lebon: Civilisation des Arabes, Casbah Editions, Alger, 2009.
7. JoelleRedouane, L'orient arabe vu par les voyageurs anglais, OPU, Alger, 1988.
8. Maxime Rodinson: Mahomet, Editions Seuil, Coll Points, Paris, 1961.
9. Alain Roussillon, La pensée Islamique Contemporaine, Ceres Editions, Tunis, 2007.
10. John Tolan: Mahomet l'Européen , histoire des représentations du prophète en occident, Albin Michel, Paris, 2018.ذ

التراث الإسلامي والعربي

في الدراسات الاستشراقية

- **الاستشراق المضاد؛ نقد الغرب من داخل الغرب في فكر سيّد حسين نصر**

  د. محمود حيدر

- **التعليم الكولونيالي الفرنسي بالمغرب البنيات والتحوّلات**

  د. أنس الصنهاجي

- **الاستشراق معكوساً وتمثّل الآثار الأوروبيّة في أدب الرحلة التونسيّة**

  خالد رمضاني

- **التأثّر والتأثير بين الثقافتين الإسلاميّة والمسيحيّة عند المستعرب الإسباني أسين بلاثيوس**

  د. إدريس الكنبوري

- **دوافع الاستشراق وأثرها في الفنّ الاستشراقي**

  د. ربيع أحمد سيد أحمد

الاستشراق المضادّ
نقد الغرب من داخل الغرب في فكر سيّد حسين نصر

محمود حيدر[*]

الملخّص:

تقصد هذه الورقة الوقوف على توجّهات الفيلسوف الإسلامي المعاصر سيّد حسين نصر حيال الحضارة الغربيّة الحديثة لجهة احتدامها مع الإسلام. وقد ارتأى الباحث لبسط هذه التوجّهات جلاء أربعة مرتكزات تؤلّف بمجموعها خصوصيّة تجربته داخل البيئة الغربية. ومن أجل هذه الغاية سعى إلى إجراء تطبيق معرفي لهذه التجربة من خلال فَرَضية مستحدثة أقامها تحت عنوان «الاستشراق المضادّ»، وهو ما يقابل مفهوم الاستشراق الكلاسيكي على نحو التضادّ والمواجهة، أو ما يصح أن نطلق عليه «الاستغراب من داخل البيئة الحضاريّة الغربيّة نفسها». وقد استند في أطروحته هذه على مجموعة مرتكزات ترتبط بمعاينة تجربة نصر في مساجلاته للقيم الغربيّة في مجالات الإيمان والإلحاد والعلمنة...

المحرِّر

[١]- مفكّر وباحث في الفلسفة- لبنان.

تقصد هذه الورقة الوقوف على توجّهات الفيلسوف الإسلامي المعاصر سيّد حسين نصر حيال الحضارة الغربيّة الحديثة لجهة احتدامها مع الإسلام. وقد ارتأينا لبسط هذه التوجهات جلاء أربعة مرتكزات تؤلّف بمجموعها خصوصيّة تجربته داخل البيئة الغربيّة. ومن أجل هذه الغاية سعينا إلى إجراء تطبيق معرفي لهذه التجربة من خلال فَرَضية مستحدثة أقمناها تحت عنوان «الاستشراق المضادّ»، وهو ما يقابل مفهوم الاستشراق الكلاسيكي على نحو التضادّ والمواجهة، أو ما يصح أن نطلق عليه «الاستغراب من داخل البيئة الحضاريّة الغربيّة نفسها». أمّا المرتكزات التي ستنبني عليها الفَرَضية المشار إليها فهي الآتية:

معاينة خصوصيّة تجربة سيّد حسين نصر الفكريّة انطلاقًا من المكان الذي تتموضع فيه.

متاخمة سيرورة تفكيره والمحطّات الأساسيّة التي قطعها مذ حطّ رَحْلَه في أميركا بعيدًا عن موطنه الأوّل إيران.

ج- تحرّي اختباراته المعرفيّة وتحديدًا مساجلاته للقيم الغربيّة في مجالات الإيمان والإلحاد والعلمنة، والنزاعات الكولونياليّة في الثقافة والفكر.

د- حفظُه للأصل الذي منه جاء، دينًا وثقافة وهويّة حضاريّة.

كلمات مفتاحيّة: الاستشراق المضادّ، الاستغراب من داخل، العقل الأدنى، حقيقة التوحيد.

التعرُّف على الغريب

في رحلته الاستشراقيّة المضادّة سيمضي سيّد حسين نصر ليستمع إلى خطبة الغرب بالدرس والمعاينة والقراءة النقديّة، وذلك ليقين منه أنّ مقتضى وعي الذات يُحصَّلُ من خلال التعرّف إلى آخر حضاري بات بين ظهرانيه. لدى قراءة متأنّية لأعماله النقديّة سنجده يستحثّ الخطا من أجل أن يقف على مكنون الحداثة ومعارفها. فهو يعلم بحكم معايشته لأطوارها المتأخّرة، أنّ الحداثةَ لغةٌ ينبغي له أن يحيط بها، وأنّها

منطقُ حياةٍ من قبل أن تكون بنيانًا حضاريًّا. وبالتالي فإنّ لغة الغرب -هي في المآل الأخير- عقلُ أهل الغرب، وكلّ ما ينكشف عن ميولهم وغرائزهم وأهوائهم. على أساس هذا الفهم الأوّلي قَصَد حسين نصر ليعاين ما ظهر من أفعالها وما استتر من معاثرها. ولذا فإنّ أكثر ما تناهى إلينا من مجهوداته التنظيريّة، كان استقراء الأصول الأنطولوجيّة التي منها نشأت ثقافة الغرب وممارساته الحضاريّة.

كانت المهمّة بالنسبة إليه شاقّة ولمَّا تزل. لكنّه استشعر أنّ كلّ تعرُّف على أمرٍ ما بتمامه، مقتضاه الصبر والقراءة المتأنّية. ذلك أنّ المرء -كما يقول أبو حامد الغزالي- لا يفلح بالوقوف على فساد أو صحّة علم من العلوم ما لم يقف على منتهى ذلك العلم.

سوف يأخذ سيّد حسين نصر بهذه المسلّمة، وهو يجول محاريب الحداثة وقيمها. ولمَّا هاجر إلى أمكنتها القصيّة في اختباراتها والتباساتها ومطارحها الغامضة والمعقّدة -لم يهجر أرض المنشأ- فلقد ظلّ على دربة الأهل مسلمًا مؤمنًا، فلم تأخذه فتنة الحداثة بسحر صنائعها وسطوة مفاهيمها. وسيأتي الوقت ليبيّن لنا كيف سيكون للنشأة الأولى وتربيته الدينيّة المكانة الحاسمة في تشكيل منهجه الجامع بين ضدّين: منهج الوحي ومنهج الدليل العقلي.

ولمَّا كان لكلّ منهج جغرافيّته، فإنّ جغرافيّة التفكير عنده تقع في أصل المنهج الذي ابتنى منه حسين نصر وعليه نظامه الفكري. أخذه القدر من الجغرافيا الحضاريّة الإيرانيّة المكتظّة بميتافيزيقا ممتدّة في التاريخ، إلى جغرافيا أنكلوساكسونيّة شاء ساكنوها أن يُقرأ تاريخ البشريّة الحديث طبقًا لمراسيمها الوضعيّة. لقد كان عليه أن يعيش نفسه ويعيش الآخر الغريب في الآن عينه، أن يتفكَّر في العيشين معًا، ويستخرج من وحدة المعايشة مسلكًا يليق بمتحيِّز إلى إسلام أُرسل نبيّه رحمة للعالمين. لمَّا ألَّف كتابه المعروف «قلب الإسلام» بدا كما لو أنّه يحمل هذا القلب كهديّة للكلّ، للبيئة الجديدة التي حلَّ فيها. ولأنّ الفكر لديه قضيّة رساليّة، فقد حرص على خطاب متعدّد الاستهداف لأولئك الذين أعرضوا عن الوحي واستمسكوا بذكاء العقل المحض، إلى الذين أنكروا على الإسلام وحيانيّته، وكذلك لأهل الاستشراق الذين طغوا في تحريّاتهم عن الإسلام والشرق إلى الحدّ الذي غدت فيه معارفهم أدنى إلى

إيديولوجيّة إمبرياليّة خالصة. وكذلك إلى الذين جمعوا العقل إلى الوحي ممن عُدُّوا في المنطقة الوسطى بين العلمنة والإيمان، وفتحوا باب التعرُّف على الإسلام بمنهج هو أقرب إلى الليبراليّة المحدثة منه إلى روح الوحي.

مرتكزاته المنهجيّة

حتّى يستظهر ما كتبه على نفسه، سيأخذ حسين نصر بمنهجيّة مركّبة على أربعة خطوط متوازية ومتلازمة في الوقت عينه:

الخطّ الأوّل: تحصين الذات. وهو مسار يتآلف فيه ضربان معرفيّان: ضربٌ أنطولوجي، عنوانه العام تعميق الإيمان برسالة التوحيد وفقًا لمرجعيّة القرآن والسنّة المعصومة، وضرب حضاري تاريخي، مقتضاه الولاء للإسلام كعقيدة وحي، وللشرق كهويّة حضاريّة. ولقد تعامل مع هذا الخطّ لا على نحو العصبيّة وإنكار الغير، وإنّما في سياق تعريف التبيين والمناظرة.

الخطّ الثاني: التعرُّف على الغيريّات، ولا سيّما غيريّة الغرب من خلال مواكبة تطوّراتها العلميّة والفكريّة والثقافيّة والسياسيّة، وعبر ما تقدمه نُخبُها من معارف.

الخطّ الثالث: التعرّف على المناهج والسياسات التي اعتمدها الغرب حيال الشرق والمجتمعات الإسلاميّة على وجه الخصوص، وذلك بقصد جلاء الكثير من الحقائق وتبديد الأوهام التي استحلت تفكير شريحة واسعة من المثقّفين المسلمين بسبب الاستشراق الكولونيالي ردحًا طويلاً من الزمن.

الخطّ الرابع: خطّ النقد، وهو ما نلحظه في أعماله على ثلاثة أوجه:

الوجه الأوّل: نقد قيم الفكر الغربي، ولا سيّما لجهة آثارها ومؤثّراتها المعرفيّة على الأنتلجنسيا الإسلاميّة، وبيان آليّات الاستغراب السلبي التي استولت على تفكيرها.

الوجه الثاني: نقد الغرب لذاته من خلال معاينة ما قدّمه الفلاسفة والمفكّرون وعلماء الاجتماع الغربيّون، ولا سيّما لجهة نقد تاريخ العلمنة، واستحضار سؤال الإيمان لرأب التصدّعات.

الوجه الثالث: نقد فهم النخب المسلمة للغرب من حيث كونه فهمًا مستتبعًا لمعارفه وقيمه، وهو ما نسمّيه بالاستغراب السلبي[١].

تبعًا للترتيب المنهجي المارِّ ذكره، يمكن تظهير أبرز العناصر التي تقوم عليها منظومته المعرفيّة فضلاً عن الموضوعات التي تأسّست عليها:

أوّلًا: الدين والطبيعة: الإنسان في تاريخه الطويل تعايش مع الطبيعة فاستخدمها لمصالحه، ولم يحاول تدميرها واستنفاد طاقاتها وثرواتها؛ فالطبيعة كانت تمثّل له مخلوقًا إلهيًّا قدمها الله للبشر، فكان ينظر لها نظرة قدسيّة، وكان يعتبر نفسه جزءًا من هذه الطبيعة التي يعيش فيها ومعها. ولكنّ العلم الحديث جعل من الطبيعة كائنًا ميّتًا منفصلاً عن البشر، فحاول تسخيرها والهيمنة الكاملة عليها، واستخراج كلّ ثرواتها بل تدميرها وفناءها. هناك -إذًا- حاجة ماسّة لرؤية دينيّة تجاه الطبيعة للحفاظ عليها بوصفها أمانة من الله بأيدينا. وهذا يقودنا إلى مفهوم الأمانة في القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولا**﴾[٢].

ثانيًا: ضرورة العلم المقدّس: يقرّر سيّد حسين نصر أنّ النظر العلماني للوجود هو نظر مثلوم إلى نصفين متباعدين، ما أدّى بالإنسان الحديث إلى فصام في إنسانيّته، وفراغ روحي وأخلاقي كان سببًا لحروب عالميّة كبيرة لا نجد لها نظيراً في العالم القديم. العلوم الطبيعيّة تأثّرت بهذه النظرة العلمانيّة، وهي بحاجة إلى مدّها بطاقة روحيّة تجعلها موائمة للنظرة الشاملة للحياة. من هنا تتأتّى ضرورة العلم المقدّس الذي يقيم العلوم الطبيعيّة على أسس معرفيّة وفلسفيّة تجعلها غير مناهضة للرؤية الروحيّة تجاه الكون والحياة والإنسان[٣].

ثالثًا: الوحي والتراث الإسلامي: يقصد حسين نصر من التراث كلّ المكوّنات

[١]- محمود حيدر، منهجيّة التفكير عند سيّد حسين نصر، محاضرة ألقيت في سياق حلقات فكريّة نظّمها معهد المعارف الحكميّة في بيروت بتاريخ ١٤-٣-٢٠١٩.

[٢]- سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

[٣]- سيّد حسين نصر، الحاجة إلى علم مقدّس، ترجمة: حمادة أحمد علي - عمر نور الدين، دار نيوبوك للنشر والتوزيع، القاهرة - ٢٠١٣، ص٢١.

التي تعود مرجعيّتها إلى الوحي المحمّدي، وانتشرت عبر التاريخ والحضارة الإسلاميّة. فالوحي عندما بدأ بالهبوط من السماء لم يتوقّف، بل استمرّ بعد النبيّ محمّدﷺ عبر تجليّاته وتطبيقاته في الحياة البشريّة من فنّ وفلسفة وعرفان ولاهوت وغير ذلك. فالوحي هو كائن حيّ متّصل بالسماء، وينبوع للحاجة الروحيّة للإنسان في كلّ العصور. القرآن والسنّة -كما يبيّن حسين نصر- يشكّلان مصدرًا غنيًّا ومتنوّعًا لمجموعة واسعة من الأفكار والتقاليد والطقوس والفنون التي ظهرت في امتداد الحضارة الإسلاميّة.

رابعًا: الوحدة المتعالية للأديان: يفهم سيّد حسين نصر التعدّدية الدينيّة بالمعنى الميتافيزيقي، أيّ أنّ هناك مبدأ إلهيًّا واحدًا يتجلّى بمظاهر متنوّعة، وفي لغات متعدّدة، والحقيقة الإلهيّة المطلقة هي القاسم المشترك بينها جميعًا. وحدة الأديان تتحقّق فقط على مستوى الأمر المتعالي، أيّ في الله. ولهذا تسمّى هذه النظرية بأنّها «الوحدة المتعالية للأديان». وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أنّه على الرغم من اعتقاده بواحديّة الأديان الوحيانيّة ووحدة مصدرها الإلهي، فإنّه لا يغفل عنصر التمايز فيما بينها، ولا سيّما لجهة عقيدة التوحيد. «فالدين الإسلامي ليس كالمسيحيّة التي تضع مرجعًا روحيًّا يقوم بتحديد إيمان الفرد، كما يحدث في الكنيسة الكاثوليكيّة الروميّة، بل إنّ إيمان الفرد المسلم يرتبط بحجم شهادته بالتوحيد ويتعلّق بمراتب الإيمان، فليس من حقّ أحد -سوى الله- أن يُخرَج أحداً من الإيمان أو أن يُدخله فيه. وهذه القاعدة عامّة في الإسلام، مع وجود استثناءات في التاريخ من قبيل مجموعات أو تيّارات دينيّة سياسيّة، أعطت لنفسها الحقّ في إبداء الرأي والنظر في أصل إيمان أفراد معينين أو مذهب خاصّ[١]. وبما أنّ الدين الإسلامي يؤكّد على حقيقة الله الواحد في مقام الذات، يخاطب الإنسان أيضًا انطلاقًا من حقيقته الذاتيّة، فلا يعتبر الإسلام الإنسان موجودًا عاصيًا ومذنبًا حتّى تكون الرسالة التي وصلت من السماء نذيرًا ليكفِّر عن سيّئاته ومعاصيه، بل ينظر إليه بوصفه موجودًا فطريًّا مهمًّا احتجبت وتلوّثت تلك الفطرة فيه نتيجة الغفلة والنسيان والذنوب: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي**

[١]- سيّد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة من أجل الإنسانيّة، ترجمة: داخل الحمداني، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ٢٠٠٩، ص١٣.

أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[١]. إنّ المخاطب الحقيقي لرسالة الإسلام هو الفطرة، وليس تاريخ الإنسان، وهذه الرسالة بمثابة الدعوة لاستذكار المعرفة المغروسة في جوهر وجودنا، حتّى من قبل أن نضع أقدامنا في هذا العالم[٢]. يضيف: إنّ المعرفة المغروسة في أعماق نفوسنا، وبسبب أهميّة تلك المعرفة في رسم السعادة الإنسانيّة، فإنّ الإسلام خاطب الإنسان بوصفه صاحب عقل لا صاحب إرادة فقط. فإذا كان التمرّد على الله، وهو الذنب الأكبر عند المسيحيّة، ناشئًا من الإرادة، فإنّ الغفلة تشكّل الذنب الأكبر في الإسلام، والتي هي أساس التمرّد والكفر والانزياح عن الصراط. فالغفلة معضلة جوهريّة من أعتى نتائجها عدم قدرة العقل على تشخيص الطريق الذي رسمه الله للناس، ولأجل ذلك، كان الشرك أعظم الذنوب التي لا تُغتفر، وهو بعبارة أخرى يساوي إنكار التوحيد[٣].

خامسًا: نسبُه إلى الحكمة الخالدة: حاول سيّد حسين نصر أن يوفِّق بين إيمانه الراسخ بالرسالة الإسلاميّة الخاتمة، والرؤية الفلسفيّة لما عُرِف بمدرسة الحكمة الخالدة. ويذهب البعض إلى أنّ منهجيّة التفكير عند سيّد حسين نصر اتّخذت دورتها الكاملة حين تكاملت عقيدته الوحيانيّة وثقافته الإسلاميّة مع القواعد العامّة لهذه المدرسة. تؤمن الحكمة الخالدة بأنّ كلّ التقاليد الدينيّة على مرّ العصور هي مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة، وأنّ المعارف الدينيّة على اختلافها مستمدَّةٌ من جوهر واحد أو «دينٍ خالد» (Religio Perennis)؛ فكلّ الأديان، بغضّ النظر عن سياقها الثقافي أو التاريخي، مجرّد تفاسير أخرى لهذه الحقيقة الكليّة المشتركة، كما أنّ اختلاف الكتب المقدّسة لهذه الأديان وتعارضها، مردُّه إلى أنّ كلّ دين صيغ بشكل مختلف ليتناسب مع الاحتياجات الاجتماعيّة والعقليّة والروحيّة للعصر الذي ظهر فيه، ما يجعل اختلافات الأديان عند أتباع هذه الفلسفة بمنزلة قشور (ظاهر) يمكن أن تنحى للوصول إلى اللباب (الباطن)[٤].

---

[١]- سورة التين، الآية٤.

[٢]- «قلب الإسلام»، المصدر نفسه، ص١٥.

[٣]- المصدر نفسه، ص١٤.

[٤]- فيصل بن علي الكاملي، الحكمة الخالدة وحقيقة المشترك الإنساني، جريدة البيان، الإمارات العربيّة المتّحدة، في ١٦-٧-٢٠١٢.

يمثّل هذه المدرسة عدد من المفكّرين والفلاسفة المعاصرين مثل رينيه جينو (R. Guénon) وأناندا كوماراسوامي (A.K.Coomaraswamy) وماركو باللیس (M.Pallis) وتيتوس بوركار (T.Burckhart) ومارتن لينجز (M.Lings) ولورد نورثبورن (Lord Northbourne) وليو شاي (L.Schay) وهويتهول بيري (W.N.Perry) وهوستن سميث (H.Smith) وفريذيوف شوان (F.Schuon) بالإضافة إلى سيّد حسين نصر[١].

تتحدّث مدرسة الحكمة الخالدة عن التراث، وتؤمن بأنّ هناك تراثًا أوّلانيًّا شكّل الكمال الروحي للإنسان، والموروث البصيري الذي تجلّى عن الوحي مباشرة في زمن تعانقت فيه الأرض والسماء. وقد انعكس التراث الأوّلاني في أشكال التراثات المتأخّرة التي ليست مجرّد استمرار لأفقيّته أو تاريخيّته. وقد تميّز كلّ تراث بأنّه تنزيل رأسي من الأصل، حيث يهب الوحي كلّ تراث مركزه وعبقريّته الروحيّة وحيويّته وتفرّده[٢].

يقول فريذيوف شوان وهو أحد أهمّ منظّري هذا التيّار «إنّ الحكمة الخالدة وحدها من بين باقي الأمور خيرٌ بكاملها وبدون أدنى تحفّظ، أمّا البرّانيّة مع كلّ تحديداتها الجليَّة فتشتمل دوماً على فقه «أهون الضررين» بسبب تساهلها الحتمي مع طبيعة الإنسان الجمعي، وبالتالي مع إمكانات الإنسان العادي الروحيَّة والأخلاقيَّة والفطريَّة، ونقصد بالإنسان العادي الإنسان «الهابط»، فقد قال المسيح عليه السلام: «**لَيْسَ أَحَدٌ صَالِحاً إِلاَّ وَاحِدٌ وَهُوَ اللهُ**». ومن وجهة النظر الواقعيّة بعيدًا عن وجهة النظر التأمليَّة، فإنّ البرانيَّة تضع الذكاء البحت بين قوسين، فيمكن القول -إذا جاز التعبير- إنّ الجوانيَّة تستبدل الذكاء بالعقيدة، والعقلنة المشروطة بالدين، وهو ما يعني أنّها تؤكّد الإرادة والانفعال. وتلك هي مهمّتها وسبب وجودها، إلّا أنّ تلك التحديدات هي سيف ذو حدّين، وليست عواقبها إيجابيَّة بالكامل، كما هي حال التحيّزات الدينيَّة كلّها. أمّا القول إنّ غموض البرانيَّة مرتبط بمشيئة ربانيَّة، فهو أمر صحيح»[٣].

[١]- انظر: حمادة أحمد علي، المطلق النسبي وغيريّة الموجود، دراسة في هويّة الميتافيزيقا عند فريذيوف شوان، فصليّة «الاستغراب»- العدد العاشر- شتاء ٢٠١٨.

[2]- Ibid, p30.

[3]- FrithjofSchuon: To Have a Center, World Wisdom Books, 1990, p62.

ومجمل القول، لا تنفصل فلسفة شوان عن الإطار الذي تتحدّث فيه مدرسة الحكمة الخالدة، وتؤمن فيه بكلّ تراث إنساني أوّلاني، دون أن تركّز على دين بعينه، وأنّ الإنسان جسد وروح، وهي على خلاف المدارس الفلسفيّة الحديثة والمعاصرة التي اختزلت الإنسان في الجسد تارة وفي النفس تارة أخرى، وفي كلتا الحالتين أضفت عليه المطلقيّة. وهذا الإطار، الذي قدّمنا فيه بإيجاز الخلفيّة الفكريّة لمدرسة الحكمة الخالدة وعلاقة شوان بها، يحدو بنا لتقديم تصوّر شوان المطلق والنسبي[١].

سادسًا: الله هو الحقيقة الصانعة للحقائق: أفاد سيّد حسين نصر الكثير من مطالعاته الثريّة للتراث المعرفي والروحاني العالمي، لذا ستكون هذه المطالعات أحد أهمّ روافده في تكوين المنهجيّة المركّبة لتفكيره الميتافيزيقي. وعليه لم تكن ثقافته النقديّة لدنيا الحداثة سوى ثمرة توليف ومصالحة بين الروحانيّة الإسلاميّة وروحانيّة البيئات التي نشأت في الغرب بسبب تهافت القيم الحديثة. في كتابه «الحاجة إلى علم مقدّس» يشير سيّد حسين نصر إلى ذلك فيقول: إنّ نظريّة الإبستمولوجيا كمنهج للتعرّف على الوجود تمكّنت من اختزال حقيقة الوجود إلى ما يدرك بالحواس فحسب. وكان من نتيجة تغيّر معنى الحقيقة، إنكار وجود الربّ ومملكة الروح، ويكمن في أساس تضييع حقيقة الربّ في الإنسان الحديث في حياته اليوميّة دور الفلسفة في اختزال معنى الحقيقة وعزل المصدرين التوأم للمعرفة الميتافيزيقيّة، وهما الوحي والبصيرة، وبالتالي تحريم التجربة الروحيّة الباطنيّة التي تؤدّي إلى إدراك المستويات العليا في الوجود. فمفهوم «الله كحقيقة» يستعصي على منظور «الدنيا» التجريبي الذي يعيش فيه، وقد قبل بمواضعاته لاهيًا أو غير واعٍ[٢]. ويمكن أن يقال -كما يبينّ حسين نصر- أنّ الإنسان المعاصر لا يحتكم إلى مذهب كفؤ عن الله تعالى كحقيقة مطلقة، بل حرم نفسه من فهم كفء للنسبيّة كستار على ضحالة معرفته أيضًا، وهو يفهم المطلق بمصطلحات نسبيّة، ويضفي على النسبيّة إطلاقًا في بعض المعاني، وينزع من الله صفة الحقيقة، ويفشل في معرفة أنّ العالم حقيقة جزئيّة فحسب، فهو ستار يحجب ويكشف. لذلك يخاطب الصوفي الله تعالى بقوله «يا من أخفيت ذاتك

[١]- حمادة أحمد علي، مصدر سبق ذكره.

[٢]- انظر: سيّد حسين نصر، الحاجة إلى علم مقدّس، مصدر سبقت الإشارة إليه، ص٢٣.

بما هو دونك». فإنّه سبحانه ليس ذاتًا متعالية فحسب، بل هو كذلك حقيقة كل ما يكون ومصدره، فهو ما وراء الوجود والوجود في آن، أيّ إنّه الذات العليّة التي كان الوجود أوّل تجليّاتها، سواء أكان هو أم هي أو كلّ ما وراء الأسماء، وهو ماهية كلّ صور الحدوث، وهو الفرد الصمد الذي يعلو على كلّ مقولات الوجود. ولأنّ الله حقيقة، فهو مطلقٌ ولا متناهٍ وخيرٌ وكاملٌ، ولا تشوبه نسبيّة في ذاته، ولا يمكن أن تكون الماهية الربانيّة إلاّ مطلقة وواحدة، وتنتظم النسبيّة كلّ الأشياء الأخرى التي في مستوى أدنى من ماهية الله سبحانه؛ لتؤكّد أنّ الله واحد ومطلق، وتُصوّر ذاته بذاته، ويشاكل النظام الرباني النسبيّة في المعنى إذ تكون نسبيّة إلهيّة، أو تعدّديّة مشمولة في النظام الربّاني، ولا تصل هذه النسبيّة إلى مقام الماهية الربانيّة؛ لأنّ الله سبحانه بماهيّته واحد ومطلق، وحين نتحدث عن الله كحقيقة فهو حديث عن الله كمطلق[١].

فهم الغرب ونقد قيمه

رأى حسين نصر في الحداثة «جاهليّة جديدة، يجب أن تحطّم فيها أصنام المدارس الباطلة»، وسنقرأ في أعماله الكثيرة مراجعات نقديّة يقرّر فيها أنّ الحداثة تتوكّأ على المشاهدة والاختبار والتجريب؛ ولا تعير أهميّة إلاّ للعقل الأداتي الجزئي الاستدلالي، الذي لا شأن له سوى الاستدلال طبق قواعد المنطق الصوري. الأهليّة الوحيدة لهذا العقل هي أن يصبّ القضايا المتأتّية عن المشاهدة والاختبار والتجربة الحسّيّة الظاهريّة في قوالب الاستدلالات المنطقيّة المنتجة، ويقدّم نتائج جديدة. تتّخذ الحداثة فيما يتّصل بوجود الله منحى إنكاريًّا حينًا أو لاأدريًا حينًا آخر. مركزيّة الإنسان هي أساس ميتافيزيقا الحداثة، ويحتلّ فيها مكانة الله. لا يكفّ حسين نصر على التنديد بالحداثة الغربية وهجاء مكاسبها، تلقاء ذلك يلحّ على أنّ الشرق هو رمز النور والعقل والمعنويّة؛ والغرب مثال الظلام والانحطاط والماديّة، وأنّ الإنسان الحديث صنع لنفسه عالمًا خاصًّا بيده، هو عالم نسيان الله، والتمرّد على الله، وتفريغ المعرفة من مضمونها المقدّس، والتضحية بمسؤوليّة الإنسان حيال الله لصالح حقوق الإنسان، وتدمير الطبيعة. وخلص نصر إلى أنّ خير العالم الجديد

[١]- الحاجة إلى علم مقدّس، المصدر نفسه، ص٢٥.

الحداثي عَرَضي، وشرّه ذاتي؛ أمّا خير عالم الماضي ما قبل الحداثي فهو ذاتي، وشرّه عرضي. وهو يقصد هنا الماضي الذي كان فيه الوحي المسيحي حاضرًا ومؤثّرًا في الوجدان الغربي.

لكن كيف بدت وقائع التناظر بين الغرب والجغرافيا الحضاريّة الإسلاميّة في منظومة سيّد حسين نصر؟

في مطالعاته وكتاباته المتعدّدة الحقول نجد أنّ التناظر في الغيريّة بين الحضارتين الإسلاميّة والغربيّة بدأت فعليًّا في مستهل القرون الوسطى واستمرّت حتّى عصر النهضة. في تلك الحقبة طرأت تغييرات أساسيّة، من جملتها أنّ الإسلام مع كونه غيراً بالنسبة إلى الغرب، فقد استمرّ في إطار تحوُّلٍ تجسّدَ في تضاؤل الاحترام الذي كان يكنّه الغربيّون للإسلام وعلومه وحضارته إبّان القرون الوسطى، بل يمكن القول إنّ هذا الاحترام والتقدير قد اندثر إلى حدٍّ ما. وعلى خلاف ما يقوله أصحاب النزعة التجديديّة، فإنّ القرون الوسطى لا يمكن اعتبارها عهدًا لطغيان الكراهية الغربيّة للإسلام وانتشارها على نطاق واسع، بل إنّ عصر النهضة هو المرتكز الأساسي في هذا المضمار[١]. بعد عصر النهضة انطلق عهد جديد تمثّل في الاستعمار والفتوحات الغربيّة التي اجتاحت العالم بأسره، فظهرت إثر ذلك النظرة الغربيّة الاستعلائيّة على سائر المجتمعات والحضارات، إذ اعتبر المستعمرون أنّ مصطلح (حضارة) مقتصر عليهم لا غير. كأنّ الحضارة كلمة ذات معنى أحادي لا نظير له في معاجم التاريخ والمستقبل، لكونهم أخضعوا العباد لسلطتهم واستعمروا بلادهم. فالحضارة بمعناها العامّ والخاصّ لا تعني -حسب زعمهم- إلّا الحضارة الغربيّة التي طفت إلى السطح في هذه الفترة الزمنيّة. ومن المؤسف أنّنا اليوم نجد الشرقيين في مختلف توجّهاتهم الدينيّة والمذهبيّة -مسلمين وغير مسلمين- قد انصاعوا للنزعة الغربيّة، وتأثّروا بما لقّنهم به المستعمرون بشكل مباشر أو غير مباشر في شتّى مراحل حياتهم، لذلك حينما يريدون الثناء على أخلاق شخص، وتقييم طباعه الشخصيّة المحمودة، فإنّهم يصفونه بـ (المتحضّر)، وبطبيعة الحال

[١]- حوار مع البروفسور سيّد حسين نصر أجراه معه الباحث أحمد زارع، راجع فصليّة «الاستغراب» العدد الأوّل، السنة الأولى - خريف ٢٠١٥.

فإنّ المتبادر من ذلك إلى الأذهان هو أمرٌ واحدٌ لا غير، ألا وهو اتّصافه بالمبادئ التي تطرحها الثقافة الغربيّة من داعي تصوّر أنّها الحضارة الوحيدة في الوجود[١].

في هذا الصدد يلاحظ سيّد حسين نصر أنّ فكرة التقريب بين الأديان تعدّ أمرًا منطقيًّا لدى كلّ من يريد الخير للبشريّة؛ لأنّ الدين متجذّر في صميم الحضارات. ويذكر أنّه قبل أكثر من خمسين عامًا، وحينما كان طالبًا يدرس الدكتوراه في جامعة هارفرد الأميركيّة، وإلى يومنا هذا، شارك في الكثير من المؤتمرات والندوات التي تناولت أطراف البحث والتحليل حول الفلسفة والأديان، وخلال تجربته الطويلة أدرك أنّ النزعة التي سادت بين الشعوب الغربيّة إبّان العقود الثلاثة الماضية بغية تأجيج الخلافات وترويج الضغينة بين الإسلام والغرب، لم تتمكّن من محو الرغبة التي تكتنف أذهان الكثيرين في التقريب وتحقيق فهم مشترك بين الأديان والحضارات. وعلى سبيل المثال فإنّ كلّ هذه الدعايات المعادية للإسلام والمساعي المشبوهة لترويج فكرة الإسلاموفوبيا لم تكن ناجعةً بوجه، بل تمخّضت عن نتائج معكوسة؛ لكوننا نشهد اليوم تنامي نزعة الباحثين والطلاب في مختلف المعاهد والجامعات ومراكز البحث العلمي نحو دراسة وتحليل الأديان غير الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة، إذ سلّطت الضوء على الدراسات الإسلاميّة بشكلٍ ملحوظٍ. الكثير من المراكز الجامعيّة الوازنة في الولايات المتّحدة الأميركيّة تولي أهمّية كبيرة لدراسة الأديان، وأمّا الجامعات التي فيها كلّيات خاصّة بالأديان، فالجميع يشهد بأنّ الأقسام المتخصّصة بالدراسات الإسلاميّة هي الأكثر نشاطًا ورونقًا من غيرها، لدرجة أنّ الميزانيّة الماليّة للعديد من الأقسام الأخرى في الجامعات الأميركيّة يتمّ توفيرها اعتمادًا على قسم الدراسات الإسلاميّة؛ لأنّ الطلاب يفضّلون هذه الدراسات إلى حدٍّ كبيرٍ،كما أنّهم يتمتّعون باستقلالٍ في الكثير من المراكز العلميّة[٢].

لذا تحظى الدراسات الإسلاميّة اليوم بأهميّة كبيرة في العالم الغربي، وتتمّ متابعتها بغاية الجدّية، وحينما تطرأ أحداث مناهضة للإسلام من قبيل إنتاج فيلم سينمائي يسيء للنبيّ الكريم ﷺ لا ينبغي لها أن تجعلنا نتجاهل وجود آخرين في الغرب، ممّن

[١]- المصدر نفسه.

[٢]- سيّد حسين نصر، المصدر نفسه.

لديهم نيّة حسنة لكونهم سخّروا عشرات الأعوام من عمرهم لتعزيز أواصر الصلة والتلاحم بين الأديان، وعلى رأسها الإسلام، إذ تمكّن بعضهم من تمهيد الأرضيّة المناسبة للحوار بين مختلف الحضارات. وبالطبع حتّى لو كانت هناك رؤية عدائيّة للإسلام لدى الكثير من المستشرقين، فهي ما زالت مترسّخة لدى البعض إلى عصرنا الراهن، وتتجلّى في كلّ آونةٍ بمظهرٍ جديدٍ.

يساجل حسين نصر الغرب من مقام المستوعب للآليّات الداخليّة لطريقة عمل العقل الغربي في التعامل مع العلوم. فلقد وفّق في نعت العالم الغربي المعاصر بالعلم الفاوستي مستعيراً بذلك عبارة الفيلسوف والشاعر الألماني غوته[١]. ذلك أنّ العلم الفاوستي طبقًا لهذا النعت، يأتي برأيه نتيجة مقايضة الروح للشيطان من أجل اكتساب العلم الدنيوي والسيطرة عليه، ولهذا السبب عاث العلمُ فساداً بالنظرة المسيحيّة إلى الكون. ومع أنّه يظهر حياديًّا، إلّا أنّه في الواقع ليس كذلك؛ لأنّ الناس تُفسِّره كنوعٍ من الفلسفة بحدِّ ذاته. بالتالي، فقد سيطرتْ النزعة العلميّة على النظرة الكونيّة الغربيّة. وعلى الرغم من النجاحات الجزئيّة لتطبيقات هذا العلم بهيئة التكنولوجيا، إلّا أنّه راح يُدمِّر نسيجَ العالم والبيئة وكلّ شيء. أمّا الاعتقاد بأنّ العالم الإسلامي بإمكانه حيازة تلك القوّة من دون المقايضة مع الشيطان فهو وهم، وغير قابل للتحقّق. يعود السبب إلى أنّ مشروع العلم المعاصِر بأكمله يعتمدُ على إهمال البُعد الروحي في الطبيعة، أيّ إقصاء يد الله عن خلقه. من حصاد معايناته لحركة العقل الحداثي، سواء لجهة انشغالاته المنحصرة ضمن دائرة العقل العلماني أو في نقديّاته اللاهوتيّة، يؤكّد حسين نصر أنّ حركة هذا العقل ظلّت حبيسة العقل الدنيوي أو ما يمكن أن نسميه بـ «الميتافيزيقا المثلومة»، فحتّى ولو كان أحدُ العلماء متديِّنًا - من الناحية الفلسفيّة -كما يقول- إلّا أنّ البُعدَ الروحي لا يدخلُ في أيٍّ من ملاحظاته أو حساباته الماديّة، ولا يتّصلُ بكيفيّة نظرته إلى دُنيا الطبيعة. بالتالي، في العلم المعاصِر، يتمُّ دراسة الدُنيا الطبيعيّة بشكلٍ مجرّد عن حقيقة الله[٢].

[١]- سيّد حسين نصر، في سياق مناظرة مشتركة مع المفكّر الهندي مظفّر إقبال نظمت في نيويورك خلال جلستين بين شباط - آذار ٢٠٠٣، راجع: فصليّة «الاستغراب» العدد الثالث عشر- خريف ٢٠١٨.

[٢]- مناظرة سيّد حسين نصر مع مظفّر إقبال، المصدر السابق.

بإزاء الميتافيزيقا المثلومة التي وقع العقل الغربي أسير معاثرها الأنطولوجيّة وعيوبها التاريخيّة، يرى سيّد حسين نصر أنّ إخراج العالم من النزعة العلمويّة لا بدّ أن يمرّ عبر مجموعة من الإجراءات والمراجعات:

أوّلًا: أنّ ما ينبغي فعلُه كمفكّرين وعلماء مسلمين هو الإعلان عن ضرورة صيانة النظرة الكونيّة الإسلاميّة فيما يتعلّق بالعلم والطبيعة وبغضِّ النظر عن النتائج الدنيويّة.

ثانيًا: مثلما تشعر بعض نخب الغرب بلزوم الدفاع عن البيئة في وجه الممارسات التكنولوجيّة المعاصِرة يرى نصر ضرورة حماية بيئتنا الدينيّة بالإضافة إلى البيئة الطبيعيّة.

ثالثًا: ينبغي فهم العلوم الغربيّة عبر دمجها في المنظور الإسلامي، وأن تكون هذه الخطوة في الطليعة وعلى تخوم العلوم، خصوصًا الفيزياء، ومن ضمنها الفيزياء الكميّة، إذ يستطيع المسلمون إعادة تفسير ميكانيكيا الكمّ بطريقةٍ ميتافيزيقيّة.

رابعًا: ينبغي أن ننشئ قدر الإمكان -والكلام لنصر- جيوبًا داخل العالم الإسلامي لضمان استمراريّة وتطبيق التكنولوجيّات البديلة التي تعتمدُ على الرؤية الإسلاميّة إلى الطبيعة والعلم، ومن ضمنها الطب، الصيدلة، الزراعة، وغيرها[١].

خامسًا: الغرب في نظر سيّد حسين نصر هو آخر حضاري بالنسبة للذات الحضاريّة المسلمة. وبهذا الاعتبار فإنّ كلّ ذات وآخر ينظران إلى بعضهما كضدٍّ أو كنقيض، تتفاوت مستويات ومراتب تعامل كلّ منها حيال نظيره. وهذه مسلّمة تأسيسيّة عند حسين نصر تفضي إلى وجوب فهم الغرب بما هو آخر حضاري تتنوّع رؤاه حيال الآخر. من أجل ذلك سيعكف على معاينة سوسيو-تاريخيّة هدفها بيان تنوّع واختلاف الرؤى في المجتمعات الغربيّة. عليه راح يصنِّف التنوعّ الغربي حيال الإسلام والشرق ضمن الترتيب الآتي[٢]:

الصنف الأوّل: الغربيّون الذين يعتقدون باضمحلال مستقبلهم الحضاري،

[١]- مناظرة سيّد حسين نصر مع مظفّر إقبال، المصدر السابق.

[٢]- حوار مع الفيلسوف سيّد حسين نصر، فصليّة الاستغراب، العدد الأوّل، السنة الأولى، بيروت - خريف ٢٠١٥، مصدر سبق ذكره.

ويبحثون عن هويّة حضاريّة جديدة يجدون فيها معنى الحياة وأصول الحقيقة. وهذا الأمر، حسب اعتقادهم، يجدونه في الحضارات الأخرى، وعلى هذا الأساس نجد النزعة إلى الأديان الأخرى سائدة اليوم بين المواطنين الغربيين في مختلف البلدان؛ حيث يعتنقون الإسلام أو يسلكون مسلكًا بوذيًّا أو ينخرطون ضمن مختلف الفرق والمذاهب الشرقيّة الأخرى كالهندوسيّة. وما هو مشهود اليوم في الولايات المتّحدة الأميركيّة هو أنّ عددًا كبيرًا من النساء البيض اللواتي ينحدرن من أصول أوروبيّة يخترن الإسلام دينًا، وهذا الأمر بكلّ تأكيد جدير بالاهتمام، وليس من الصحيح الغفلة عنه بوجهٍ.

الصنف الثاني: الغربيّون الذين يحترمون الحضارات الأخرى لكنّهم لا يرغبون بالإعراض عن الحضارة الغربيّة، فهؤلاء يحاولون إيجاد أواصر صداقة وتفاهم بين حضارتهم وسائر الحضارات. إنّهم اليهود والمسيحيّون، ومعظمهم مثقّفون أو أعضاء في إدارة شؤون الكنائس بمختلف مشاربها الفكريّة والعقائديّة.

الصنف الثالث: الغربيّون الذين يدعون إلى تنزيل الحوار في حيّز التطبيق، وإجرائه في إطار عملي؛ كي تلتقي الحضارات مع بعضها، إذ إنّهم يعتقدون بضرورة تبادل مختلف الرؤى الحضارية لكونه أمرًا لا محيص منه. على الرغم من أنّ هؤلاء لا يبدون رغبتهم وميلهم إلى الحضارات الصينيّة واليابانيّة والهنديّة والإسلاميّة، لكنّهم على اعتقاد بعدم إمكانيّة العيش في منأى عنها؛ نظرًا لما تفرضه الظروف السياسيّة والاجتماعيّة التي تطغى على العالم المعاصر، وعلى هذا الأساس لا يجدون بدًّا من الحوار معها.

الصنف الرابع: الغربيّون الذين ليست لديهم أيّة رغبةٍ بمدّ جسور الترابط مع أيّة حضارة أخرى، وهم متشدّدون للغاية بحيث أنّهم يكنّون العداء والضغينة لسائر الحضارات لدواعي وأسباب شتّى. وللأسف فإنّ هؤلاء يتزايدون يومًا بعد يوم بشكل متسارع، ويحاولون تسخير الحوار كذريعة للاستيلاء على العالم غير الغربي.

الصنف الخامس: الأصوليّون أصحاب النزعة الراديكاليّة المتطرّفة، وهم من الذين يعارضون الحضارات الأخرى، ويرفضونها جملةً وتفصيلاً لدرجة أنّهم لا يرتضون

بالحوار أو التفاهم معها مهما كلّف الأمر، وبالتالي يريدون الانفراد بالعالم لأنفسهم لا غير.

إذًا، نستنتج - ممّا ذكر في التقسيم أعلاه- وجود رؤى مختلفة ومتباينة في العالم الغربي حول قضيّة الحوار بين الحضارات، لذلك لا يمكن البتّ بضرس قاطع بما يكتنف الحضارة الغربيّة من هواجس للتعامل مع الحضارات الأخرى، وكيف ستنزّل الحوار أو الصراع حيّز التنفيذ، ولا يمكن التنبّؤ بالطريقة الحتميّة التي تتّبعها في التعامل مع سائر الحضارات. إنّ هذه الحضارة بمثابة عربةٍ تجرّها عدّة خيول، ولكنّها لا تمتلك وجهة واحدة، فكلّ حصان يحاول السير نحو اتّجاه يختلف عن مسير رفيقه، والواقع هو وجود رؤية شموليّة تطغى على الحضارة الغربيّة المعاصرة، لكنّها على مشارف الاضمحلال والزوال[١].

التنظير للإسلام في ماهيّته والغاية منه

منتهى ما بلغه المشروع المعرفي لسيّد حسين نصر، هو التنظير لجوهر الدين ومقاصد الوحي، ومع أنّ تنظيراته لا تخلو بين الحين والآخر من الانفعال الهويَّاتي بحكم الاحتدام الحاصل بين الإسلام والغرب، إلّا أنّه يبقى ذاك التنظير الذي يدرك صاحبه طبيعة الزمن الذي تعبره الإنسانيّة المعاصرة.

كانت القرون الأولى في العصر الإسلامي هي في الواقع مثال حيٌّ للعصر الذهبي في الحضارة الإسلاميّة، حيث ظهر علماء ومفكّرون وفقهاء ومتخصّصون على مختلف الأصعدة كابن سينا والبيروني، كما انطلقت حملة واسعة للحوار بينهم وبين سائر علماء ومفكّري الأديان والأمم الأخرى، ممّا أثّر بشكل ملحوظ على تنامي العلوم الإسلاميّة، ولا سيّما العلوم الفلسفيّة. هذه النقاشات والحوارات كانت تجري في رحاب الخيمة الإسلاميّة بين مختلف المذاهب والفرق، التي انشعبت عن الإسلام بمرور الزمان، فانتعشت البحوث الفلسفيّة، واتّخذت طابعًا جديدًا وعمّت الفائدة، ومن ثمّ اتّسعت رقعة هذه البحوث العلميّة لتخرج عن نطاق خيمة المسلمين؛ لتتحوّل إلى حوار بين الإسلام والأديان الأخرى، فتمّت طباعة كتب ورسائل كثيرة

[١]- حوار مع الفيلسوف سيّد حسين نصر، المصدر نفسه.

في هذا الصدد لتصبح فيما بعد مصادر علميّة لدى غير المسلمين أيضًا، فشاعت بين اليهود والنصارى. كما تمّ تأليف العديد من الكتب في هذه الفترة حول مختلف الملل والنحل، ككتابي البغدادي والشهرستاني، وكذلك التحقيق الذي دوّنه أبو ريحان البيروني حول الهند تحت عنوان (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة)[١].

في العصر الذهبي للحضارة الإسلاميّة، كان الحوار مع أتباع الأديان الأخرى متعارفًا بين علمائنا، ففي العهد الصفوي كتب بعض القساوسة النصارى مواضيع تثير الشكوك والترديد حول مصداقيّة الشريعة الإسلاميّة، ومن ثمّ أرسلوها إلى مدينة أصفهان عن طريق الهند، فتصدّى السيّد أحمد العلوي -تلميذ العالم الشهير (ميرداماد)- للردّ عليها، ونقض ما ورد فيها ضمن كتاب خاصّ دوّنه في هذا الصدد. ونحن بصفتنا من أتباع مذهب أهل البيت عليهم السلام فمن الضروري لنا عدم الغفلة عن تاريخنا الزاهي بالحوار والتعامل مع أتباع سائر الأديان والمذاهب، فالتاريخ ينقل لنا كيف أنّ أئمّتنا المعصومين عليهم السلام كانوا يجالسونهم ويتناولون معهم أطراف الحديث حول مختلف المواضيع العلميّة والدينيّة.

الذين يعيشون خارج نطاق العالم الغربي يكتنفهم إحساس مترسّخ في أنفسهم بأنّ الحوار المطروح في الغرب اليوم، والذي يدعون للانخراط فيه، يبدو وكأنّه حوار مخادع يكيد للمسلمين كي يقعوا في حبائله، ويخسروا النقاش لصالح دعاة التغرّب والحداثة. لكنّ الواقع خلاف هذا التصوّر تمامًا، إذ لو تجرّد الإنسان من عقدة الشعور بالنقص، وتمسّك بالأصول والقيم التي يؤمن بها، وشمّر عن ساعديه للدفاع عن حضارته وثقافته بثقة وطمأنينة؛ سوف لا ينتابه أيّ قلق أو اضطراب؛ وبالتالي فإنّه لا يمكن أن يشعر بالخشية من الحوار مع روّاد الحضارات الأخرى والدعاة إليها، وبكلّ تأكيد سوف لا يعارض ذلك مطلقًا. بطبيعة الحال لو كان هذا الحوار منْبنيًا على قواعد عقليّة معتبرة عارية عن النزعات الشخصيّة والفئويّة، فلا ينبغي للمسلمين أبدًا الخشية منه؛ لثقتهم بتعاليمهم وأهدافهم السامية، وغاية ما في الأمر أنّهم لو وصلوا إلى طريق مسدود مع الطرف الآخر وعجزوا عن إقناعه بما لديهم من مفاهيم،

[١]- الفيلسوف سيّد حسين نصر، مصدر سبقت الإشارة إليه.

يعتقدون بصحّتها ورجحانها على غيرها، عليهم حينئذٍ أن يتلوا قوله عزّ وجلّ: {**لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ**} ومن ثمّ ينسحبون من الحوار ليقينهم بعدم نجاعته حينئذٍ.

المهمّة التنظيريّة التي أخذ بها سيّد حسين نصر، تتاخم ما هو ظاهر ومستتر في حياة الجماعة الحضاريّة الإسلاميّة، وجلاء ما يحيطها من لَبْسٍ واشتباه. وجريًا على هذا التوصيف، فقد سَرَتْ مهمّته في اتّجاهين متوازيين: أنطولوجي وتاريخي. الاتّجاه الأوّل يقصد التعرّف على الوجود الأصيل، والثاني ينبغي فهم ظهورات هذا الوجود في الزمان والمكان. فالتلازم بين الاتجاهين هو شأن أصيل وجوهري في الجهود التي يبذلها الفكر الإنساني للتعرّف على العالم وفهم حقائقه المعلنة والمستترة. من أجل ذلك حقّ التفكّر بهما معًا، وذلك خلافًا لما درج عليه الفصل الجائر الذي اقترفته الفلسفة الأولى وامتداداتها المعاصرة بين الظواهر ومناشئها الأصليّة. بهذا المعنى يتغيَّا التنظير النفاذ إلى الطبقات المستترة في تحوّلات التاريخ الإسلامي المعاصر لاستكشاف أسباب ظهورها. وهو ما يفترض متاخمة المبدأ الذي بسببه ولدت الأحداث من الأفكار، والأفكار من الأحداث، ثمّ ليتاخم ما لا يتناهى التفكُّر فيه. ولذا فإنّ مهمّة مركّبة كهذه تستحثّ على السير نحو فتوحات فكريّة تملأ مناطق الفراغ في الحيز الحضاري الذي تنشط فيه، مثلما تسهم في تخصيب فعّاليات التفكير على نطاق الحضارة الإنسانيّة ككلّ[١].

مهمّة التنظير التي رمى إليها حسين نصر هي إذًا، ضربٌ من مبادرة تراهن على اجتياز ما هو مألوف من أسئلة شغلت مجتمعاتنا الإسلاميّة زمنًا طويلاً. وعليه فإنّ أصل التفكير بتنظير موقعيّة الإنسان المسلم يشير إلى الاستعداد والقابليّة لفتوحات مستأنفة في فضاء الفكر الإسلامي المعاصر ومشاغله. وهنا يكمن البعد الخلاَّق للمهمّة التنظيريّة بما هي فلسفة عمل تتوجّه بالدرجة الأولى نحو المسلم كوجود وهويّة وفعّالية حضاريّة، ثم تنخرط في قلب الحدث لتتعرّف إليه بالتجربة والمعاينة الميدانيّة. في أثناء هذه الرحلة الشاقّة لا ينبغي لحامل مهمّة التنظير ادّعاء القدرة على الإحاطة الناجزة بالموضوعات الداخلة في مجال عمله. فلو أفلح مرّة في الكشف عن غامض فكري ما، أو أمكن له جلاء مسألة كانت عصيّة على الفهم، فلا ينبغي

[١]- الفيلسوف سيّد حسين نصر، مصدر سبقت الإشارة إليه.

له أن تأخذه فتنة الإنجاز، بل عليه أن يمضي ليعاين أعماق القضيّة من أجل أن يستبْين حقائق لا تزال قيد الاحتجاب. فالمنظِّر الساعي للعثور على حاضريّة الذات المسلمة، يدرك أنّ ذاته المفكِّرة قادرة على الفعل والإيجاد متى غادرت أنانيّتها، وتكاملت بمتَّحدِها الحضاري. حالذاك لا تعود هذه الذات حبيسة القلق والتشظّي وانعدام اليقين، ولا يعود السؤال بالنسبة إليها مطروحًا لمجرّد السؤال، وإنّما ذاك السؤال الذي تسألُه ذاتٌ مسؤولة تنظر وتتدبَّر[١].

لمَّا وقف عددٌ من نقّاد الحداثة في الغرب أمام ظاهرة الكسل الفكري راحوا ينبِّهون إلى ضرورة التعامل مع التنظير كواجب فلسفي وأخلاقي في الآن عينه. كان هوسرل يقول في هذا الصدد: إنّ من واجب أيّ شخص لو أراد أن يصير فيلسوفًا أو مفكّرًا أن ينعطف ولو مرّة واحدة في حياته على ذاته. وفي داخل ذاته عليه أن يحاول قلب كلّ المعارف المقبولة، ويسعى إلى معاودة بنائها، بحيث تغدو الفلسفة -عنده- مسألة شخصيّة تسير به نحو ما هو كوني[٢].

ولو توخّينا إحاطة إجماليّة بالأركان المفترضة التي ارتكزت إليها منظومة سيّد حسين نصر، فسيكون لنا أن نشير إلى أربعة:

الأوّل: ركن التوصيف والاستقراء، ومؤدّاه السعي إلى الاعتناء بفهم الأسباب التاريخيّة التي أوجبت الخلل الحضاري، وأسّست لجدليّات التقدّم والتأخّر، مع ما ترتّب على ذلك من أطروحات فكريّة وثقافيّة وإيديولوجيّة أدّت إلى تغييب الوعي المطابق لماهيّة المشرقي والمسلم وهويّته الحضاريّة.

الثاني: ركن السؤال المؤسّس، ومقتضاه متّصل بما مرَّ معنا من كلام في شأنه. فلئن استوى النظر إلى الواقع كما هو، انفتح السبيل إلى هذا السؤال، وتيسّرت عمليّة توليد الأسئلة المنسجمة مع طبيعته المؤسّسة لاستنهاض حضاري إسلامي جديد.

[١]- الفيلسوف سيّد حسين نصر، مصدر سبقت الإشارة إليه.

[٢]- هوسرل، تأمّلات ديكارتيّة، مدخل إلى الظاهراتيّة، تعريب إسماعيل حسن، دار المعارف، القاهرة - مصر ١٩٧٠، ص٢٨.

الثالث: ركن الإجابة المتماهية مع السؤال المؤسِّس، ومقتضاها إنجاز مقترحات وخطوط هادية إلى الغايات المفترضة.

الرابع: ركن النقد، ومقتضاه التلازم الوطيد بين العقلاني والأخلاقي، بحيث تصبح المتاخمة النقديّة لكلّ فكرة أو حدث، مشروطة بالتدبّر والتخلُّق، الأمر الذي يفضي إلى معرفة الذات وإدراك حدود عملها، في مقابل معرفة الآخر من دون تعدِّي حدوده وامتهان كرامته الإنسانيّة.

إذا كان تنظير الإسلام في الجغرافيا الغربيّة هو بعين نفسه غاية تأسيسيّة في منظومة سيّد حسين نصر، فبديهي أن يجري البحث عن سؤال مؤسِّسٍ يكون من طبيعته وسلالته. والسؤال المؤسِّس الذي عمل حسين نصر على تفعيله في سياق استشراق المضادّ، هو ذاك الذي يختزن قابليّة المتاخمة العميقة للحقيقة الأنطولوجيّة للإسلام، فضلاً عن فهم هويّة المسلمين التاريخيّة ومنزلتها في الحضارة الإنسانيّة المعاصرة. ومن البيِّن أنّ الرجل ما كان له أن يتطلّع إلى سؤال يؤسّس ويفتح على بدء جديد من التفكير، إلا لقصورٍ ألمّ بأحوال النخب المسلمة، وحال دون نجاتها من سحر الحداثة الفائضة وسطوتها. فالأسئلة الناشئةَ من هذه الخطبة أخذت مساحة واسعة من تفكير هذه النخب على مدى قرن كامل، ولذا تحوّلت هذه الأسئلة إلى ظاهرة لفظيّة غير مجدية بحكم تبعيّتها لقيم الحداثة الغربيّة وعجزها عن استيلاد سؤالها الخاصّ.

وكما سنلاحظ فإنّ أحكام السؤال المؤسِّس في مشروع سيّد حسين نصر ليست متعلّقة فقط بخيريّة الفكرة، وما تنطوي عليه من مقاصد فاضلة، وإنما أيضًا بملاحظة شرط حضورها الزماني والمكاني الذي نشأت فيه؛ ذلك أنّ حقَّانية كلّ استفهام عن مجهول ما، تعود إلى المطابقة والتناسب بين لحظة طرح السؤال واللحظة التي تظهر فيه الإجابة عن ذلك المجهول. من أجل ذلك كان لهذه المرتبة من السؤال أن تحظى عنده بمكانة أصيلة سواء في مشاغله الميتافيزيقيّة، أو في اهتمامه بفلسفة التاريخ. ومن المنطقي والحال هذه أن يدرك، بحكم كونه صاحب سؤال مؤسّس، أنّ تحويل الفكرة إلى حدث هو أمرٌ غير مرهون فقط برغبة السائل والميقات الذي يحدِّده لتلقّي الجواب، وإنما أيضًا إلى ما تقرّره روح التاريخ المحكومة بالأسباب. فلكي يكتمل

السؤال النقدي بما هو سؤال مؤسِّس في نقد البنية الحضاريّة للغرب، سيكون على سائله أن يبذل جهدًا مضنيًا للعثور على ما يؤسِّس لآفاق الفكر، وما يوقظ التاريخ من كسلِه ووهنه، وكذلك ما يحمل على التّساؤل عمّا يحتجب أو يتعذّر فهمه.

سوف يتّضح لنا مثل هذا السياق حين يعرب سيّد حسين عن ألمه الشديد حيال الطريقة التي يتعامل فيها المسلمون مع النزعة العدائيّة للإسلام في المجتمعات الغربيّة. كما لو أنّه يشير هنا إلى تغافلهم عن السؤال الأساسي الذي يبحث عن الأسباب العميقة لنشوء هذه النزعة. ولو تحرَّينا لوجدنا أنّ هذه النزعة تمتد إلى أعماق التاريخ الغربي بدءًا من المواجهات اللّاهوتيّة والعقديّة ضدّ الإسلام مرورًا بالحملات الصليبيّة والبعثات الاستشراقيّة التي أعقبتها وصولاً إلى الحقبة الكولونياليّة الحديثة.

رحلة حسين نصر الطويلة في فضاء الاستشراق المضادّ لم تلقِ أوزارها بعد. فبعد كتابه المعروف «قلب الإسلام» الذي أعاد فيه السجال إلى مبتدئه الأنطولوجي مع الغرب العلماني، ها هو يواصل المكابدة في الفضاء نفسه، ولكن اليوم على نحو أشدّ تعقيدًا مما سلف.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم

٢. (هوسرل، تأمّلات ديكارتيّة، مدخل إلى الظاهراتيّة، تعريب إسماعيل حسن، دار المعارف، القاهرة - مصر ١٩٧٠.

٣. حمّادة أحمد علي، المطلق النسبي وغيريّة الموجود، دراسة في هويّة الميتافيزيقا عند فريذيوف شوان، فصليّة «الاستغراب»- العدد العاشر- شتاء ٢٠١٨.

٤. حوار مع البروفسور سيّد حسين نصر أجراه معه الباحث أحمد زارع، فصليّة «الاستغراب» العدد الأول - السنة الأولى - خريف ٢٠١٥.

٥. حوار مع الفيلسوف سيّد حسين نصر، فصليّة الاستغراب، العدد الأوّل، السنة الأولى، بيروت - خريف ٢٠١٥.

٦. سيّد حسين نصر، الحاجة إلى علم مقدّس، ترجمة: حمّادة أحمد علي، عمر نور الدين، دار نيوبوك للنشر والتوزيع، القاهرة - ٢٠١٣.

٧. سيّد حسين نصر، في سياق مناظرة مشتركة مع المفكّر الهندي مظفّر إقبال نظمت في نيويورك خلال جلستين بين شباط، آذار ٢٠٠٣، فصليّة «الاستغراب» العدد الثالث عشر- خريف ٢٠١٨.

٨. سيّد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة من أجل الإنسانيّة، ترجمة: داخل الحمداني، مركز الحضارة لتنميّة الفكر الإسلامي، بيروت - ٢٠٠٩.

٩. فيصل بن علي الكاملي، الحكمة الخالدة وحقيقة المشترك الإنساني، جريدة البيان، الإمارات العربيّة المتّحدة، في: ١٦-٧-٢٠١٢.

١٠. محمود حيدر، منهجيّة التفكير عند سيّد حسين نصر، محاضرة ألقيت في سياق حلقات فكريّة نظّمها معهد المعارف الحكميّة في بيروت بتاريخ: ١٤-٣-٢٠١٩.

لائحة المصادر بالأجنبيّة

1. Frithj of Schuon: To Have a Center, World Wisdom Books, 1990.

التعليم الكولونيالي الفرنسي بالمغرب
البنيات والتحوّلات

د. أنس الصنهاجي[1]

الملخّص

كثرت الدراسات والبحوث حول التعليم الكولونيالي، وتنوّعت بين القراءات التاريخيّة والسياسيّة والنفسيّة وغيرها، مع وجود غلبة في الرأي والنظرة تعتبر أنّ المدرسة التي أنشأها وهيمن عليها الفرنسيّون، لم تكن لتخدم إلّا أجندة أملتها النوايا الاستعماريّة للفرنسيّين، حيث سيتّضح أن الفرنسيّين قد ألبسوا خططهم الاستعماريّة بنظام تعليمي تحت مسمّيات عدّة يطرحها الباحث في دراسته. خاصّة وأنّ مشروع المدرسة في المغرب في هذه المرحلة لم يكن نابعاً من حاجات المجتمع المغربي كما تؤكّد الدراسات العديدة، بل كان هذا المشروع بمثابة خطوة ضمن مشاريع ومخطّطات المستعمر الفرنسي في المغرب. هذا ما يعالجه الباحث في الإجابة عن العديد من الأسئلة منها: ماهي طبيعة مؤسّسات المعرفة في مغرب ما قبل الحماية الفرنسيّة؟ وما التحولّات البنيويّة العميقة التي طالت هذه المؤسّسات إبّان فترة الحماية الفرنسيّة؟.

المحرِّر

---

[١]- .

المقدّمة

شهدت مؤسّسات المعرفة في مغرب الحماية تحوّلات عميقة، خاصّة على مستوى البرامج والهياكل والتنظيمات، إذ صار لها فضاءات مرتّبة بحجرات خاصّة للتدريس، ومكاتب إداريّة تسهر على تطبيق السياسة التعليميّة والسير العام للمؤسّسة، وبرامج دراسيّة محدّدة، وأوقات حضور وانصراف منتظمة، وأطر تربويّة وإداريّة تتقاضى أجرًا شهريًّا، وقوانين منظّمة للقطاع...، غير أنّ المغرب ظلّ يعاني من ضعف المؤسّسات التعليميّة العصريّة في المدن وغيابها في القرى، ومن عدم وجود تصوّر استراتيجي إجرائي قادر على استلهام أسباب التقدّم؛ إذ بقي هذا الحقل قابعًا في غياهب التخلّف والتمييز الإثني والطبقي، بسبب انشغال إدارة التعليم، بتأهيل شريحة مغربيّة واسعة من المتعلّمين تأهيلاً مهنيًّا بسيطًا، يوظّف في تأمين حاجات الكولونيالي من اليد العاملة، ونخبة منبهرة بالمدنيّة الفرنسيّة ومنجزاتها تكون ظلاًّ وامتدادًا لفرنسا في المغرب، تدافع عن مصالحها الاقتصاديّة، وتبرجز صورتها في الأوساط الثقافيّة والاجتماعيّة، أيّ فئة بارّة بالنموذج الفرنسي، متفانية في سحبه على كلّ مناحي الحياة. وبما أنّ المغرب هو منطقة فلاّحية منفتحة على واجهتين بحريتين، متوسطيّة وأطلسيّة، فقد اهتمت هذه الإدارة بفتح ورشات مهنيّة تعنى بتعليم أساليب الفلاحة التسويقيّة في القرى، وأساليب الملاحة والصيد البحري في المدن في كلّ المدارس القائمة به، وهذا ما يؤكّد مدى براغماتيّة السياسة التعليميّة، التي تغيت توجيه هذا الإنتاج التعليمي لخدمة المصالح الكولونياليّة. فما هي إذًا طبيعة مؤسّسات المعرفة في مغرب ما قبل الحماية الفرنسيّة؟ وما التحوّلات البنيويّة العميقة التي طالت هذه المؤسّسات إبّان فترة الحماية الفرنسيّة؟.

أوّلاً: وضعيّة التعليم في مغرب ما قبل الحماية

اصطبغت طبيعة البنية التعليميّة في مغرب ما قبل الحماية ببنية تقليديّة، تؤطّرها بيداغوجيا الحفظ وتلقين العلوم الشرعيّة وعلوم اللغة العربيّة، وقد كان تعليم المستوى الأوّل يبدأ من سلك الكتاب المعروف بالوسطين الحضري والقروي المغربي «بالمسيد»، إذ كانت المادّة المدرّسة تشمل حفظ القرآن عن ظهر قلب[١].

[١]- حسن (كمال)، البحث والتعليم بالمغرب خلال فترة الحماية «مقاربة تاريخيّة»، بحث لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ، كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة الرباط، جامعة محمد الخامس، ٢٠٠١-٢٠٠٢، ص٢٩٤.

ولم يقتصر «المسيد» على دوره التعليمي، بل كان وعاء للتنشئة الاجتماعيّة الوفيّة لرموز المجتمع ومقدّساته الدينيّة، أمّا هيئة التدريس في هذه المرحلة فتألّفت من الفقهاء أو الطلبة الراسخين في حفظ القرآن، الذين كانوا يتقاضون مقابل خدماتهم أجرًا نقديًّا أو عينيًّا[١].

وكان اليوم الدراسي يبدأ في الصباح الباكر بعد صلاة الفجر، حتّى ساعة متأخّرة بعد الزوال، تتخلّلها استراحة لتناول الغذاء في المنازل، وعند انتقال المتعلّم إلى سلك التعليم الثانوي بعد حفظه للقرآن، يجلس لاستكمال دراسته في العلوم الدينيّة واللغويّة، بصحبة الحساب والجغرافيا اللذين كانا يدرّسان بشكل سطحي[٢]، وكان المنهاج الدراسي في هذا السلك يرتكز على حفظ بعض المتون والنصوص المنظومة، مثل منظومة ألفيّة بن مالك والأجرومية في النحو، ومختصر خليل في الفقه. وفي هذا السياق انتقدت المديريّة العامّة للتعليم العمومي في المغرب في نشرتها الصادرة سنة ١٩٥٤، هذا الأسلوب التعليمي في هذه الفترة، مفيدة أنّ تعليم ما قبل الحماية كان في مرحلته الابتدائيّة يعتمد على حفظ القرآن عن ظهر قلب، أمّا في المرحلتين الثانويّة والجامعيّة فكانت المناهج وفيّة لصيغ تعليميّة استظهاريّة، متقوقعة حول مركزيّة العلوم الشرعيّة وعلوم اللغة بطريقة دوغمائيّة[٣].

وقد اشتهرت هذه المدارس في بعض الحواضر (فاس، مراكش، مكناس، وجدة...) والقرى (سوس، جبالة...)، إذ ضمّت منطقة سوس وحدها ما يقارب مائتي مدرسة ثانوية. وكانت المادة العلميّة المدرّسة تلقّن عن طريق محاضرات بعد صلاة العصر من قبل أحد علماء المدينة، وبعد ثلاث سنوات من الدراسة والتحصيل، يصبح الطالب، بعد إجازته من قبل أساتذته، أهلاً لمزاولة الصيدلية أو القضاء أو التدريس[٤]...، أمّا الراغبون في تعميق دراستهم بالسلك العالي، فقد كانوا يتوجّهون

[١]- ياسين (محمّد)، سوسيولوجيا الخطاب الكولونيالي، ج١، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في علم الاجتماع، كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة، ظهر المهراز، جامعة سيدي محمّد بن عبد الله فاس، ١٩٩٢-١٩٩٣، ص٤٦٢.

[٢]- نفسه، ص٤٦٣.

[3]-Direction générale de l'instruction publique au Maroc, pub l'enseignement public au Maroc, 1954, p1.

[٤]- أوهلال (بدر)، «السياسة التعليميّة الاستعماريّة الفرنسيّة بالمغرب (١٩١٢-١٩٣٠)»، مجلّة النداء التربوي، العدد الرابع، ١٩٩٨، ص٢٠-٢١.

في الغالب إلى جامعة القرويّين، التي كانت مناهجها تشتمل على ثلاث عشرة مادّة دراسيّة وهي: الفقه، الفرائض، الأصول، التوحيد، الحديث، التصوّف، المدائح النبويّة، النحو، الصرف، البلاغة، العروض، المنطق[١] والحساب، وكان هذا الأخير يدرّس صباح الخميس والجمعة وأيّام العطل، أمّا علم الكيمياء والفلك والهندسة، فلم يعد لهم أيّ أثر في مناهجها الدراسيّة منذ القرن السادس عشر الميلادي، كما شكّلت جامعة ابن يوسف بمراكش قبلة للراغبين في إتمام دراستهم في السلك العالي، بجانب بعض مساجد المراكز الحضريّة مثل الرباط وسلا وتطوان، وبعد إتمام هذا السلك كان الطالب الناجح يتوّج بشهادة العالميّة، التي كانت تكسب صاحبها مهابة ورفعة داخل المجتمع، وتؤهّله لتقلّد مناصب إداريّة وحكوميّة سامية[٢].

مجمل القول، إنّ قطاع التّعليم قبل عهد الحماية كان قطاعًا غير مهيكل، يفتقر إلى ميزانيّة رسميّة ورواتب قارّة ومناهج استراتيجيّة ذات أهداف محدّدة، وفي المقابل انتشرت عبر مختلف ربوع المغرب مؤسّسات تعليميّة ذات طبيعة دينيّة من قبيل المساجد والزوايا، التي أسهمت بقوّة في تأمين مصاريف المتعلّمين وأجور المدرّسين، عبر الأوقاف والمساهمات الخيريّة الجماعيّة منها والفرديّة...، وهكذا ظلّ تعليم مغرب قبل الحماية تدبّره عقليّات تراثيّة جامدة، بمناهج عتيقة متقادمة، تغيب عنها العلوم الحقّة كمواد أساسيّة، الأمر الذي أدّى إلى إنتاج تعليم عقيم، كانت مرآته تعكس عمق الأزمة التي تتخبّط فيها القطاعات الاقتصاديّة والسياسيّة والفكريّة...، وبالتالي ظلّ تعليم مغرب قبل الحماية تعليمًا عتيقًا تحكمه آليّات متخلّفة، جعلته عالقًا في مشجب الأصالة الراكدة، وقد زاد من انتكاسة الوضع وتفاقمه، غياب إرادة سياسيّة جادّة في استيراد برامج تنظيميّة وعلميّة من شأنها نقل المغرب من غياهب العتاقة والتخلّف إلى رحاب الحداثة والتطوّر، الأمر الذي جرّه عنوة إلى الحتميّة التاريخيّة.

ثانيًا: أوجه السياسة التعليميّة السائدة في مغرب الحماية

مرّت السياسة التعليميّة الكولونياليّة في مغرب الحماية بمرحلتين أساسيّتين، المرحلة الأولى وهي مرحلة التجارب التي امتدّت من ١٩١٢ إلى ١٩٢٠، حيث غاب

[١]- حسن (كمال)، مؤسّسات البحث...، م. س، ص٣١١.

[٢]- أوهلال (بدر)، «السياسة التعليميّة»...، م. س، ص٢١.

فيها تعليم رسمي في القرى والقبائل الجبليّة، فمنذ الشهور الأولى لنظام الحماية، انشغل المقيم العام «اليوطي» بتطوير تعليم الأهالي، فكلّف في عام ١٩١٢ بعثة خاصّة لدراسة الاحتياجات الدراسيّة والمدرسيّة، وبعد أربعة أشهر أمّنت مصلحة التّعليم مستلزمات الساكنة الأوروبيّة في هذا المضمار، كما تمّ إحداث مدارس فرنسيّة-عربيّة تضم قسمًا لحفظ القرآن ودراسة اللغة العربيّة، وقسمًا لدراسة الفرنسيّة، وكانت المؤسّسات التعليميّة خلال هذه الفترة في ملكيّة المخزن أو مكتراة أو مهداة من طرف الأهالي، وابتداء من سنة ١٩١٦ تمّ تمييز مدارس أبناء الأعيان المؤدّى عنها عن المدارس الإسلاميّة والمدارس المهنيّة العموميّة[١]. وكانت الإنجازات التي حقّقت خلال هذه الفترة هي:

- إنشاء المدرسة العليا للغة العربيّة واللهجات الأمازيغيّة من أجل تكوين موظّفين مترجمين.
- إرساء المشروع الإجرائي للتعليم الأهلي.
- تأسيس ثانويّتين إسلاميّتين هما «كوليج» مولاي إدريس بفاس و «كوليج» مولاي يوسف بالرباط.
- تحديد أشكال وشروط الحصول على شهادات ودبلومات التعليم الثانوي الأساسي.

والواقع أنّ هذه المبادرات رغم أهميّتها، فإنّها كانت تتمّ بشكل ينقصه عنصر الاندماج، ضمن تصوّر واضح ومحدّد للمشروع التعليمي المطروح إبّان تلك الفترة[٢].

أمّا المرحلة الثانية فكانت مرحلة التّنظير والتّطبيق على أساس منح الأهالي الوسائل الضروريّة لتكييف عيشهم في شروط الوضع الجديد، وذلك من خلال تطوير نشاطهم الاقتصادي وتزويده بصيغ وأدوات تزيد من مردوديّته، مع الحرص

[١] - أوهلال (بدر)، «السياسة التعليميّة»... ، م. س، ص٢٠.

[٢]- أشقرا (عثمان)، «التعليم الاستعماري في المغرب والتباس الوضعيّة الاستعماريّة»، مجلّة المناهل، العدد ٨٧، يناير٢٠٠٠، ص١٧٦.

على بقاء أفكارهم العتيقة، واستمرار عاداتهم الأصيلة، أيّ إنجاز تطوير دون اقتلاع الجذور أو التسبّب في الاغتراب عن الذات، وترك الانطباع لدى الأهالي بأنّ فرنسا تريد ما فيه خيرهم. وعليه تمّ فرض منهج تطبيقي صارم يميّز بين تعليم موجّه للنخبة وآخر شعبي، فالأوّل أرستقراطي له موروث تعليمي، يمتلك عادات رقيقة ومهذبة، ولكنّها توقّفت عن النموّ بسبب هيمنة الفكر التراثي، بل صارت مهدّدة في وجودها المادّي من جرّاء المنافسة الاقتصاديّة الجديدة، الأمر الذي اقتضى تمييز هذه الطبقة بأساليب حديثة في الإدارة والتجارة التي خبروا مبادئها، أمّا الثاني فموجّه لشريحة فقيرة وجاهلة تختلف في أنماطها وأطوارها حسب الوسط الاقتصادي القائم، الأمر الذي اقتضى توجيه تلاميذ المدن نحو المهن اليدويّة الجديدة، والصناعات التقليديّة اللازم إنعاشها من قبيل البناء، النجارة، الحدادة...، وتلاميذ السواحل نحو الملاحة والصيد، وتلاميذ القرى نحو الفلاحة والغراسة وتربية الماشية[١].

ولم تقم السلطات الكولونياليّة في البداية، بأيّ تمييز بين المدارس الموجودة في المناطق العربيّة وتلك الموجودة في المناطق البربريّة، لكن ابتداء من سنة ١٩٢٣م، أصبحت للسلطات الاستعماريّة سياسة بربريّة خاصّة في مجال التعليم، بيد أنّ هذه السياسة كتب لها الإجهاض بعد الظهير البربري الصادر سنة ١٩٣٠[٢]، وفي ضوء ذلك أحدثت السلطات الكولونياليّة ثلاثة أصناف تعليميّة ذات أبعاد دينيّة، فالأوّل كان خاصًّا بالمسلمين، والثاني خصّ المسيحيّين الأوروبيّين، والثالث خاصّ باليهود. وفيما يخصّ تعليم المسلمين فقد انتظم في ثلاثة مستويات هي:

المستوى الأوّل: التّعليم الابتدائي

هو نوعان تعليم تقليدي فضاؤه الكتاتيب القرآنيّة، وتعليم عصري وعاؤه المدارس الفرنسيّة، وقد قسّمت السلطات الكولونياليّة هذا الصنف التعليمي إلى ثلاثة أصناف تعليميّة تراعي الاختلاف في الطبقات الاجتماعيّة والفئات الإثنيّة[٣].

[١]- أشقرا (عثمان)، «التعليم الاستعماري في المغرب والتباس الوضعيّة الاستعماريّة»، مجلّة المناهل، العدد ٨٧، يناير٢٠٠٠، ص١٧٨-١٧٩.

[٢]- أوهلال (بدر)، «السياسة التعليميّة»...، م. س، ص٣٥-٣٦.

[٣]- م. ن، ص٤١.

أ - مدارس أبناء الأعيان

أحدثت هذه المدارس بموجب ظهير شريف صادر في الثامن والعشرين من فبراير سنة ١٩١٦م، وقد تقرّر طبقًا لما نصّ عليه الفصل الثاني من الظهير المذكور، فتح مدارس ابتدائيّة لأبناء الأعيان المسلمين في كلّ مدينة من المدن الرئيسة بالإيالة الشريفة، وحسب ما نصّ عليه الظهير نفسه، فإنّ الغاية من تلك المدارس هي إعداد الشباب المغاربة لولوج المدارس الثانويّة المخصّصة لهم[١]، وقد كان هذا النوع من المدارس حكرًا على الطبقات الميسورة أو النجباء من المدارس الأخرى في حالات استثنائيّة، وقد رامت سلطة الحماية من هذه المدارس إنتاج موظّفين يرثون آباءهم في الوظائف العموميّة السامية أو يخلّفونهم في متاجرهم أو ورشاتهم الصناعيّة، وذلك بغية الحفاظ على التمايزات الاجتماعيّة السائدة نفسها، وقد تشكّلت مدرسة أبناء الأعيان من مدرسّين فرنسيّين وفقيه وأستاذ مغربي مكلّف بتدريس اللغة العربيّة، أمّا البرنامج الدراسي للمدرسة فتكوّن من أربع مواد:

ـ **مادّة لتعليم القرآن**: ويلقّن طبقًا للمناهج التقليديّة الموجودة في الكتاتيب القرآنيّة، من قبل فقيه.

ـ **مادّة لتعليم الأخلاق الدينيّة الإسلاميّة**، يدرّسها فقيه.

ـ **مادّة لتعليم اللغة العربيّة**، يدرّسها أستاذ مغربي.

أمّا الثقافة الفرنسيّة، فكانت موكولة لمدرّسين فرنسيّين، يدرّسون اللغة الفرنسيّة والحساب والتاريخ والجغرافيا والرسم، هذا بالإضافة إلى تدريب المتعلّمين على أعمال يدويّة في الصناعة التقليديّة، ومبادئ بسيطة في الصناعة الأوروبيّة، وكانت تستغرق الدراسة بهذه المدرسة أربع سنوات، يسلّم بعدها للتلميذ المجتاز للامتحانات بنجاح شهادة الدروس الابتدائيّة، التي تخوّل لحاملها التسجيل بإحدى الثانويّتين الإسلاميّتين المحدثتين في كلّ من الرباط وفاس[٢]. وهكذا جاء تأسيس هذا النوع من المدارس، استجابة للموقف الجديد الذي اتّخذته البورجوازيّة

[١]- الجريدة الرسميّة المغربيّة، العدد ١٤٨، ٢٨ فبراير ١٩١٦، ص١٥٢-١٥٣.

[٢]- حسن (كمال)، مؤسّسات البحث ...، م.س، ص٣٨٦-٣٨٨.

الحضريّة المغربيّة، التي أصبحت مصالحها الاقتصاديّة ترتبط تدريجيًّا بالوضع الجديد، وبالتالي أصبح مفروضًا عليها تطوير أساليبها وقواعدها الإنتاجيّة، إن هي أرادت الاحتفاظ بمكانتها التي باتت مهدّدة، ليس فقط بالأنماط الاقتصاديّة العصريّة التي حملها معه الكولونيالي؛ ولكن لمنافسة جيرانهم اليهود الذين استفادوا بشكل كبير من معرفتهم باللغة الفرنسيّة ولغات أجنبيّة أخرى، إذ نسجوا علاقات وطيدة مع كبريات الدور التجاريّة في أوروبا، واحتلّوا العديد من المناصب المهمّة في كبريات المؤسّسات الاقتصاديّة، التي تمركزت في المغرب إبّان عهد الحماية وقبلها؛ لذلك أقبل العديد من المغاربة على تسجيل أبنائهم في مختلف المدارس الفرنسيّة في بداية عقد العشرينيّات. وقد شكّلت سنة ١٩٢٧ أهمّ سنة في تاريخ التعليم الفرنسي-الإسلامي في المغرب، ذلك بسبب بداية ثقة المغاربة وزوال تردّدهم من المدرسة العصريّة. وقد هيمنت اللغة الفرنسيّة على معظم الحصص الدراسيّة، ولم تراع برامج ١٩٣٠ أيّ اهتمام بتاريخ المغرب وجغرافيّته، واقتصر تدريسهما فقط على الأقسام المتوسّطة في هذا التعليم[١]. وهكذا كان أربعة أو خمسة مدرّسين فرنسيّين يدرّسون كلّ مواد البرنامج التعليمي باللغة الفرنسيّة، ما عدا العلوم العربيّة والدينيّة التي كانت تدرّس على يد مغاربة باللغة العربيّة، وعلاوة على ذلك، تقرّر إحداث دروس وورشات خاصّة بالأعمال اليدويّة وأقسام لتعلّم الصناعة[٢]. وقد كانت الدراسة بمدرسة أبناء الأعيان تستغرق أربع سنوات، ثم ينتقل الحامل فيها لشهادة التفوّق في الدروس الابتدائيّة إلى الثانويّة الإسلاميّة في الرباط أو في فاس.

ب. المدارس القرويّة

لم تكن لهذه المدارس برامج تربويّة محدّدة، ولا تجهيزات مدرسيّة، ولا معلّمون مؤهلّون، ولا تنظيم زمني معيّن، فأبوابها تبقى مفتوحة طوال السنة[٣]. ففي سنة ١٩٤٧ -على سبيل المثال- فتحت في منطقة سيدي بنّور مدرستين قرويّتين الأولى

[١]- اليزيدي (محمّد)، التعليم بالمغرب على عهد الحماية مدينة فاس نموذجًا ١٩١٢-١٩٥٦، بحث لنيل الدكتوراه في التاريخ، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة ظهر المهراز فاس، جامعة سيدي محمّد بن عبد الله فاس، ٢٠٠٢-٢٠٠٣، ص٦٢.

[٢]- الجريدة الرسميّة المغربيّة، العدد ١٤٨، ٢٨فبراير ١٩١٦، م.س، ص١٥٢-.١٥٣

[٣]- المكي (المروكي)، الإصلاح التعليمي بالمغرب ١٩٥٦ - ١٩٩٤، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم ١٧، مطبعة النجاح البيضاء، ١٩٩٦، ص١٦.

بخميس الزمامرة، والثانية بأولاد بوزرارة، حيث تشكّل الطاقم التربوي لهذه الأخيرة من معلّم للّغة الفرنسيّة هو في الأصل كاتب بالمراقبة المدنيّة، ومعلّم للّغة العربيّة يعمل كاتبًا بمحكمة القبيلة[١]، أمّا برامجها التعليميّة فانصبّت على الطرق والأساليب التقنيّة الكفيلة بتطوير الإنتاج الفلّاحي[٢]. وقد كانت مدّة الدراسة التي يستغرقها التلاميذ المتراوحة أعمارهم ما بين ثمانية واثنتي عشرة سنة تنحصر في سنتين، إذ كان التلميذ خلالها يدرس اللغة الفرنسيّة والعربيّة ويحفظ القرآن. أمّا تقنيّات وأساليب الفلاحة فكان يدرسها باللّغة الفرنسيّة[٣]، أمّا المتفوّقون منهم فكانوا ينتقلون إلى مدارس فلّاحيّة جهويّة، التي تعدّهم لامتحان نيل شهادة الدروس الابتدائيّة[٤]. وقد كان الهدف من التعليم الفلّاحي هو تحسين الإنتاج الفلّاحي، والاعتياد على نمط التجربة، لذلك كانت جلّ المدارس تتوفّر على ضيع فلاحيّة يكون كلّ قسم منها مخصّصاً لمنبت[٥]، أو لضيعة تجريبيّة وتمريض بيطري[٦]. هذا عدا تهذيب التلاميذ وإعدادهم لفهم الإرشادات المقدّمة لهم من قبل مفتّشي المديريّة العامّة للفلاحة وتربية المواشي. أمّا من الناحية السياسيّة والاجتماعيّة فكانت الغاية من هذا التعليم، هو إبقاء الأطفال بالبادية والحيلولة بينهم وبين الهجرة نحو المدينة، فبقاؤهم كانت ترى فيه إدارة الحماية خزّانًا لليد العاملة الفلّاحية، وأمانًا من تفاقم ظاهرة التمدين وطبقة البروليتاريا. وعلى هذا الأساس كان التعليم الفلّاحي الكولونيالي يتألّف من مؤسّسات من الدرجة الأولى وأخرى من الدرجة الثانية، فالمستوى الأول، وجّه للتلاميذ الذين لا يتعدّى سنّهم السادس عشرة، ويتطلّب تكوينهم التوفّر على تعليم عام، ولذلك كانت مديرية التعليم العمومي هي المكلّفة بتنظيمه سواء في مستوياته الأوّلية بالمدارس الابتدائيّة المحدثة لهذا الغرض في المناطق القرويّة، أو في مستوياته

[١]- جريدة السعادة، إنشاء مدرستين قرويّتين لمحاربة الأميّة والجهالة، العدد ٦٧٠٩، الاثنين ١٧ يونيو١٩٤٦ ، ص٢.

[٢]- المكّي (المروكي)، الإصلاح...، م.س، ص١٦.

[3]-Demourloynes (L) et autres, L'œuvre française en matière d'enseignement au Maroc, Ed Gentruer, Paris, 1928, p. 111.

[٤]- المكّي (المروكي)، الإصلاح...، م.س، ص١٦.

[5]- Archive national de Rabat, Carton n°P137, Etablissements d'instruction publique de l'annexe des Doukkala sud, p. 7.

[٦]- حسن (كمال)، مؤسّسات البحث...، م. س، ص٤٠٣.

العليا في الشعب الفلاّحية المحدثة في الثانويّات التقنيّة، في كلّ من القنيطرة والدار البيضاء وفاس.

أمّا التعليم الفلاحي من المستوى الثاني، فوجّه لشبان يتمتّعون بتعليم جيد، لا تتعدّى أعمارهم السادسة عشر، وقد وضع هذا الصنف من التعليم تحت الإشراف والإدارة المباشرة لمديريّة الفلاحة، التي أحدثت لهذا الغرض ثلاث مدارس تطبيقيّة ذات تخصّصات مختلفة وهي: مدرسة «كزافيي بيرنار» (Xavier Bernard)، ومدرسة البستنة بمكناس، والمدرسة الفلاحية بمنطقة السويهلة، التي تبعد عشرين كيلومترًا عن مدينة مراكش[١]. وفيما يلي جدول يبينّ المدارس الفلاّحية بدائرة دكالة، والحائزين فيها على الشهادة الابتدائيّة أواخر عهد الحماية. وهكذا نستنتج أنّ المدارس الفلاّحية حدّدت أدوارها في تأمين يد عاملة مؤهّلة في المجال، تسهم بقوّة في استغلال أكثر مردوديّة، وتحويل نمط الإنتاج من إنتاج معيشي إلى إنتاج تسويقي.

ج.المدارس الصناعيّة

يهدف هذا الصنف من المدارس إلى تأمين يد عاملة بسواعد ماهرة ومصقولة، وقد تكوّن تعليمه من شقّين أساسيين: شقّ نظري وآخر تطبيقي[٢]، أمّا الشقّ النّظري فكان تدريسه ينصبّ على الحساب واللغة الفرنسيّة والرسم. وقد اشترط في المتمدرس أن يكون عمره أقلّ من اثنتي عشرة سنة، ولديه بعض المبادئ الأوّليّة في اللغة الفرنسيّة، وبعد أن يحصل التلميذ على الشهادة الابتدائيّة، يمكنه الالتحاق بالمدرسة التجاريّة والصناعيّة بالدار البيضاء[٣] لمتابعة دراسته الثانويّة، وقد احتضنت مدينة الجديدة مدرسة مهنيّة للأطفال المسلمين المنحدرين من طبقات شعبيّة، ومدرسة للبنات مختصّة في تعليم الأشغال المنزليّة[٤].

[١]- حسن (كمال)، مؤسّسات البحث، ص٤٠٢-٤٠٣.

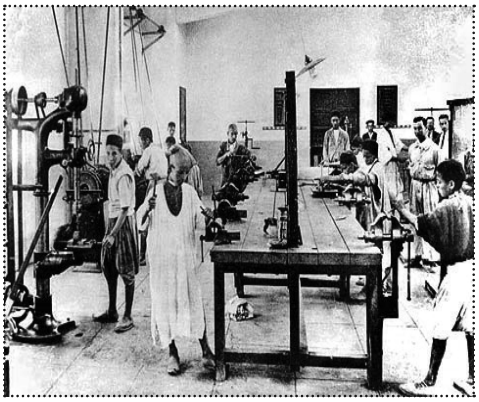
[٢]- جريدة السعادة، المدارس الصناعيّة، العدد ١٨٨٧، الإثنين ٢٤ فبراير ١٩١٩، ص١.

[3]- Adam (A), Casablanca Essai sur la transformation de la société marocaine en contact de l'occident, t II, Ed C.N.R.S, 1972, p. 491 .

[4]- Feucher (Ch), Mazagan (15141956-), l'Harmattan, Paris, 2011 , p. 198 .

ـ صورة :**ورشة الميكانيكا في المدرسة**

ـ صورة: **ورشة النجارة في المدرسة الصناعيّة بمدينة الجديدة[١] الصناعيّة بالجديدة[٢]**



صورة: المدرسة الصناعيّة في الأشغال المنزليّة بمدينة الجديدة خلال عهد الحماية[٣]

وقد احتضنت هذه المدرسة سنويًّا أربعين تلميذًا، أعمارهم تراوحت ما بين عشر وسبع عشرة سنة، فبعضهم انكبّ على تعلّم النّجارة، والبعض الآخر اختار تعلّم الميكانيك[٤]، بتأطير من معلم فرنسي وآخر مغربي، أمّا معدّات الاشتغال فكانت أدوات عتيقة ومتهالكة. هذا الوضع أدّى إلى تراجع الإقبال على المدرسة المهنيّة، والدليل هو تخرّج تلميذين لا غير في

[1]- www.marocAntan.com, op.cit.

[2]- Idem.

[٣]- أخذت هذه الصورة من معرض الصور الذي نصب في المكتبة الوطنيّة بالرباط من ٨-١٢-٢٠١٢ إلى ٩-٢-٢٠١٢.

[4]-Bulletin économique du Maroc, «L'enseignement professionnel des indigènes musulmans au Maroc», vol II, n°10, Octobre 1935, p.281.

الصناعة الميكانيكيّة، وثلاثة في صناعة الخشب سنة ١٩٣٤ [١].

كما أسهم التصوّر الذي كان لدى المغاربة عن المدرسة المهنيّة ووظيفتها، في ضعف التمدرس بها، إذ كانت أهداف الأهالي تختلف تمامًا عن الأهداف التي كانت مديريّة التعليم العمومي ترمي تحقيقه، من خلال هذا النمط من التعلّم، فالمغاربة اعتبروا المدرسة أداة للترقّي الاجتماعي، لذلك لم يستسيغوا أن يتلقّى أبناؤهم تعليمًا يؤدّي بهم في النهاية لأن يصبحوا عمّالاً، فالحرفي المغربي لا يرسل ابنه إلى المدرسة إلّا ليعفيه من مشقّة المهنة التي يزاولها[٢].

وهكذا تمّ تأسيس مدارس مهنيّة على قاعدة نظريّة وتقنيّة جديدة، غايتها استقطاب أبناء الشرائح الشعبيّة لتعليم الحرف بأسلوب حديث، لكن بفلسفة تكوين متعلّم أهلي صالح لكلّ شيء وغير صالح لأيّ شيء، مع المحافظة على بنيات الوضع القائم في إطار إعادة إنتاجها وفق منظور تحسيني[٣]. غير أنّ درجة التكيّف الضعيف للأطفال في المدارس المهنيّة، وسوء التدبير السياسي لهذا الحقل، وقلّة انسجامه مع الحركيّة الاقتصاديّة الكولونياليّة في مغرب الحماية، كانت تسقطه في مشكلات المسايرة والقدرة على التطوّر[٤].

مجمل القول، إنّ ترسيخ وجود المدرسة الكولونياليّة في الوسط الأهلي، كان يقتضي تمكين التعليم من عناصر النموّ التي تستوجبها الوضعيّة الاقتصاديّة والسياسيّة للبلاد، وفي الوقت نفسه فتح جبهات جديدة للغزو الفكري في المدن والوسط القروي[٥]، فالاستراتيجيّة التعليميّة الكولونياليّة ارتكزت أهدافها على خلق طبقات اجتماعيّة متوسّطة حاملة وحامية لقيم الحداثة، وطبقة عاملة ترمز وتجسّد الحضور الكولونيالي وتناهض فئة المثقّفين والبورجوازيّة التقليديّة[٦].

---

[1]-Bulletin de l'enseignement public du Maroc, «Les vocations de nos élèves», n°72, Février 1926, pp. 89- 90 .

[٢]- حسن (كمال)، مؤسّسات البحث...، م. س،ص٣٩٩.

[٣]- أشقرا (عثمان)، التعليم الاستعماري...، م.س، ص١٧٩-١٨٠ .

[٤]- محمّد ياسين، سوسيولوجيا الخطاب...، م.س، ص٤٧٤ .

[٥]- نفسه، ص٤٨٠ .

[٦]- الديالمي (عبد الصمد)، القضية السوسيولوجيّة نموذج الوطن العربي، مطابع أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٨٩، ص٤٥.

ج. المدارس الفرنسيّة-البربريّة

وهي مدارس خاصّة بالمناطق البربريّة، يتعلّم فيها التلميذ تعليمًا فرنسيًّا محضًا خاليًا من مواد اللغة العربيّة والدين الإسلامي[١].

د. المدارس الفرنسيّة-الإسرائيليّة

فتح التعليم الإسرائيلي أبوابه في المغرب منذ ١٨٧٢ بمدينة تطوان، إذ كان اليهود يدرسون موادها باللّغة الفرنسيّة، أمّا اللّغة العبرية فقد استعملت في دراسة العلوم الدينيّة لمدّة خمس ساعات في الأسبوع، وقد أصبحت هذه المدارس تابعة لمصلحة التعليم الابتدائي الأوروبي إبّان عهد الحماية[٢].حيث استخدمت السياسة الكولونياليّة في هذه المرحلة التعليم الإسرائيلي من أجل إعادة الترتيب الاجتماعي لليهود داخل البنية الوطنيّة، وقد أوجدت السلطة الكولونياليّة تعليمًا إسرائيليًّا، كانت تشرف عليه وتموّله الرابطة اليهوديّة العالميّة منذ أواسط القرن ١٩، وازداد ارتباط اليهود بالمخطّط الثقافي والسياسي الكولونيالي، عبر المعاهدة المبرمة سنة ١٩١٥، بين مديريّة التعليم العمومي والرابطة اليهوديّة، إذ حافظت هذه الأخيرة على مكاسبها القديمة، وخاصّة إشرافها الديني على مدارسها، وحصلت سلطة الحماية على مكسب إنشاء المدارس الفرنسيّة-الإسرائيليّة، والإشراف السياسي والتربوي الكامل عليها. وقد تصاعد عدد المتعلّمين اليهود، وخاصّة في المدارس الحكوميّة، مع توالي سنوات الحماية[٣]، وكانت أوّل مدرسة إسرائيليّة للذكور والإناث بمدينة الجديدة سنة ١٩٠٦، حيث فتحت أبوابها تحت إدارة عمران المالح وزوجته سنة ١٩١٢[٤]، وفي سنة ١٩١٤ سجّلت مدرسة الاتّحاد اليهودي مائة وثمانية وعشرين تلميذاً ومثلها إناثًا[٥]، وحوالي سنة ١٩١٩ فتحت مدرسة أخرى للذكور تحت إدارة السيّد إسرائيل، ومدرسة للإناث تحت إدارة السيّدة بن رسيّة (Madam Ben arceya) والسيّدة «ميل السفديي» (Melle Safadié)، أمّا سنة ١٩٣٣م فتمّ إنشاء مجموعة مدرسيّة جديدة،

[١]- أوهلال (بدر)، «السياسة التعليميّة...»، م.س، ص٤١.

[٢]- عياش (ألبير)، المغرب والاستعمار حصيلة السيطرة الفرنسيّة، ترجمة: عبد القادر الشاوي ونور الدين السعودي، مراجعة وتقديم: إدريس بنسعيد وعبد الأحد السبتي، دار الخطابي، الدار البيضاء، ١٩٨٥، م.س، ص٣٦٢.

[٣]- ياسين)محمّد(، سوسيولوجيا ...، م.س، ص٤٧٩.

[4]- Feucher (Ch), Mazagan (15141956-) ,op.cit., p. 198.

[5]- A.N.R,Carton n°F 90, Statistiques des écoles, p. 10.

من تصميم مهندسين يهوديّين جزائريّين، هما إلياس وجوزيف السراقي. أمّا مدينة أزمور فقد تأسّست فيها مدرسة يهوديّة سنة ١٩٢١م، لتعوّض تلك التي أسّست سنة ١٩٠٨م من طرف الاتّحاد الإسرائيلي، وقد تألّفت هذه المدرسة من طاقم إداري وتربوي، هم مدير المؤسّسة، ومساعدان إداريّان[١]، وثلاثة أساتذة أبرزهم:

السيد «بوشي» (Bouchet) مدير المؤسّسة.

السيد «لوبنو»(Lebino) معلّم للفرنسيّة.

السيد «كوهن» (Cohen) مدرّب مهني.

السيد «كوهن ريبي» (Cohen Rubi) مدرّس للّغة العبريّة والدين اليهودي[٢].

أمّا المتمدرسون فوصل عددهم إلى مائة واثنين وستين تلميذًا سنة ١٩٢١م، وهذا رقم مرتفع نسبيًّا إذا ما قورن بعدد الساكنة الموجودة آنذاك بأزمور[٣] التي بلغت ٣١٩٠ نسمة[٤].

وقد سجّل التعليم الإسرائيلي بمدينة الجديدة خلال الفترة المدروسة، تطوّرًا ملحوظًا مع توالي سنوات الحماية، حيث بلغ متمدرسوها ٢١٨ تلميذًا سنة ١٩١٢م، ليشهد هذا العدد تراجعًا طفيفًا بسبب اندلاع الحرب العالميّة الأولى إلى ١٥٤ تلميذًا بأزمور و ١٥١ تلميذًا بالجديدة سنة ١٩١٥م[٥]، غير أنّ هذا العدد انتقل إلى ٥٢٩ تلميذًا وتلميذة سنة ١٩٣٣م، منها ٢٧٧ متمدرسًا، و ٢٥٢ متمدرسة، أمّا الهيئة التدريسيّة فقد بلغ عددها أربعة عشر أستاذًا، سبعة منهم يدرّسون الذكور، وسبعة يدرّسون الإناث، وفي سنة ١٩٥٠م قفزت معدّلات المتمدرسين اليهود إلى ألف متمدرس، منهم ستمائة يتلقّون دراستهم في مدارس الاتّحاد الإسرائيلي، والباقون يدرسون في المدارس الفرنسيّة، وقد توفّرت في كلّ هذه المدارس ورشات تطبيقيّة لمختلف الحرف والمهن التقليديّة والعصريّة، حيث ركّزت ورشات مدارس

[1]- A.N.R, Carton n°P 11, Effectif au 1 Juin 1913, p. 15.

[2]- A.N.R, Carton n°P94, Etablissements d'instruction, p. 3.

[3]- Idem.

[4] - A.N.R, Carton n°P 131, Renseignements demandés par la mission scientifique, p. 4.

[5]- A.N.R, Carton n°P 91, Rapport politique du mois de Mars 1915, p. 3.

البنات على تعليم الأعمال المنزليّة من قبيل الخياطة والتطريز[١].

هـ . التعليم الابتدائي الأوروبي

كان التلميذ الأوروبي يتلقّى فيه تعليمًا عامًّا، يشمل مبادئ في اللغات الأوروبيّة وآدابها والعلوم الحقّة، هذا إضافة إلى مبادئ تطبيقيّة في الرسم...، وقد تميّزت المرافق الدراسيّة بهذه المؤسّسات بفضاءاتها المرونقة وتجهيزاتها الكهربائيّة ووسائطها التعليميّة الحديثة[٢]. وقد أولى المقيم العام «اليوطي» اهتمامًا بالغًا بتعليم أبناء الأوروبيّين، إذ عمل على استقدام أستاذين من جامعة بوردو لتنظيم أولى امتحانات البكالوريا في المغرب سنة ١٩١٥، كما حرصت إدارة التعليم من جهتها على توفير أجود الأطر الفرنسيّة لتلقين صغار الأوروبيّين دروسًا في التاريخ والجغرافيا والتنظيم الإداري[٣].

ولم تكن هذه المدارس الفرنسيّة حكرًا على التلاميذ الأوروبيّين، بل كان التلاميذ المسلمون واليهود يدرسون فيها، لكن بصفة استثنائيّة، إذ كان أبناء الأعيان يستفيدون من هذا الامتياز، رجاء في حصول أبنائهم على شهادة بكالوريا تؤهّلهم لمتابعة دراستهم في كلّيات الطب والهندسة...، أو الحصول على شهادات تسمح لهم بمزاولة المحاماة...، وقد بلغ عدد المغاربة المتمدرسين بمؤسّسات التعليم الفرنسي إلى سبعة وثلاثين متمدرسًا مسلمًا، وثلاثمائة وسبعة وخمسين يهوديًّا سنة ١٩١٦م في المستوى الابتدائي، ليرتفع هذا المعدل إلى مائة وأربعة وأربعين مسلمًا، وثمانمائة وسبعة وخمسين يهوديًّا سنة ١٩٣١.

المستوى الثاني: التعليم الثانوي

المدارس الإسلاميّة الثانويّة

هدفت الحماية من تأسيس هذه الثانويّات، خلق تعليم هجين يمتزج فيه النموذجان التقليدي والعصري، بغية إنتاج نخبة مغربيّة أصيلة متشبّعة بالثقافة الفرنسيّة، ومؤهّلة لشغل مناصب مخزنيّة وازنة، وفي الوقت ذاته تعمل بشكل عفوي على ردم هوّة

[1]-Jmahri (M), La communauté juive de la ville d'El Jadida,les cahiers d'El Jadida 1èreédition, Mars 2OO5. p.57.

[2]-Idem.

[٣]- اليزيدي (محمّد)، التعليم بالمغرب...، م.س، ص٧٠-٧١.

ثقافة الاجتناب، التي ظلّت عقبة في مدّ جسور التأثير في المجتمع المغربي بالشكل المرجو[١]. وهذا ما أشار إليه «**أندريه آدم**» حين بينّ دور التعليم في تكوين طبقة مغربيّة متوسّطة مشحونة بقيم الحداثة في شكلها الغربي[٢]، تدافع عن المرأة وتنتقد التقاليد، والنتيجة تأثير هذه الطبقة على مرافق الحياة الاجتماعيّة على مستوى الملبس والمسكن والتطبيب...حتّى في المدن الأكثر محافظة مثل مدينة فاس[٣].

وقد امتدّ زمن التعليم بهذا السلك مدّة ست سنوات مقسّمة على دورتين: الأولى مدّتها أربع سنوات، والثانية مدّتها سنتان، ويستوفي التلميذ في دروس الدور الأوّل عدّة علوم متجانسة مستكملة باللغتين العربيّة والفرنسيّة، أمّا دروس الدور الثاني فتنقسم إلى قسمين، قسم يختصّ في دراسة التدبير التجاري الاقتصادي، وقسم يختصّ في دراسة الأدب، وللتلميذ الحقّ في اختيار إحدى الشعبتين، وتمنح في نهاية الدور الأوّل شهادة الدروس الثانويّة، وفي نهاية الدور الثاني إجازة الدروس الثانويّة[٤]. وقد احتوت برامجه التعليميّة على دراسة العلوم الدينيّة (فقه، أصول، توحيد...) التي من أبرزها مقدّمة سيدي عبد القادر الفاسي في السنة الأولى، ورسالة ابن أبي زيد القيرواني في السنة الثانية، وكتاب ابن عاشر في السنة الثالثة، وتحفة ابن عاصم في السنة الرابعة، أمّا السنتان الخامسة والسادسة فيدرس فيهما التلميذ الإرث، وكلّ ما يتعلّق بالبيع والسلف والهبة وتحرير الرسوم العدليّة، أمّا العلوم اللغويّة فقد كان التلميذ مطالبًا في السنة الأولى بحفظ ودراسة الأجروميّة في النحو، مصحوبة بنصوص نثريّة مختارة يتمّ شرحها وتفسيرها من الناحية اللغويّة والنحويّة، بينما في السنة الثانية يبدأ التلميذ بحفظ وضبط قواعد الألفيّة، ودراسة بعض النصوص النثريّة والشعريّة المختارة، وفي السنة الثالثة يستكمل التلميذ حفظ ما تبقّى من الألفيّة وقواعد الإعراب، مع بعض النصوص الشعريّة والنثريّة، أمّا السنوات الثلاث المتبقيّة (الرابعة والخامسة والسادسة) فتفرد لعلوم البلاغة والفصاحة والعروض، وتاريخ الأدب العربي منذ العصر الجاهلي، وقد أدرج في هذا المنوال دراسة لدواوين العرب والمعلّقات السبع، ومؤلّفات بعض الكتاب

[١]- حسن (كمال)، مؤسّسات البحث ...، م. س، ص٣٨٤-٣٩٠.

[2]-B.E.S.M, «Naissance et développement d'une classe moyenne au Maroc», vol XIX, n°68,4ème trimestre 1955, p. 489- 492.

[٣]- الديالمي (عبد الصمد)، القضيّة... ، م.س، ص ٥٤.

[٤] - جريدة السعادة، حول التعليم بالمدارس الإسلاميّة الثانويّة، العدد ١٩٨٢، السبت ٢٧ سبتمبر١٩١٩، ص٢-١.

المغاربة والأندلسيّين. أمّا فيما يخصّ التعليم الفرنسي فقد كانت اللغة الفرنسيّة هي المادّة التي تمّ التركيز عليها أكثر من غيرها في هذه الشعبة؛ إذ كان الهدف من تدريسها هو إتقانها والإلمام بثقافتها[١]. ولتعميق معرفتها كانت العلوم الحقّة (الحساب، الجبر، الهندسة)، وعلوم التاريخ والجغرافيا (الطبيعيّة، السياسيّة، الاقتصاديّة)[٢]، والتجارة والتنظيم الإداري المغربي والرسم يدرّس باللغة الفرنسيّة، وإلى جانب ذلك أحدثت مادّة الترجمة بهذه الشعبة، التي كانت أنشطتها تركّز على الترجمة من اللغة الفرنسيّة إلى اللغة العربيّة، والعكس صحيح[٣].

وقد أشرف على الفعل التعليمي والتربوي بهذه الشعبة أطر كان «اليوطي» يقوم بنفسه على اختيار مديريها وأساتذتها، ممّن تتوسّم فيهم الكفاءة العلميّة والأخلاقيّة والسلوكيّة، وفي الوقت نفسه يساندون نظام الحماية أو محايدون[٤].

المدارس الفرنسيّة - الإسرائيليّة الثانويّة

أسّست بموجب الاتّفاقيّة التي أبرمت بين الرابطة الإسرائيليّة الثانويّة والإقامة العامّة سنة ١٩١٥، إذ تحمّلت هذه الأخيرة مصاريف بناء مدارس خاصّة باليهود في المدن الكبرى، مقابل تكفّل الرابطة بصيانتها وتجهيزها بالوسائط الدراسيّة اللازمة، وقد كان موظّفو هذه المدارس يعيّنون من قبل وزارة المعارف[٥]، وفي سنة ١٩٥٢م وصل عدد المتمدرسين في هذا السلك إلى ١٢٥٠ تلميذًا[٦].

المدارس الفرنسية - البربريّة الثانويّة

وهي مدارس تركّزت في مناطق الأطلس المتوسّط مثل أزرو[٧]، بمناهج دراسيّة اقتصرت على اللغة الفرنسيّة وثقافتها، إذ كانت برامجها عارية من أيّ تعليم ديني أو عربي أو بربري.

[١] - حسن (كمال)، مؤسسات البحث...، ص٣٩٠.

[٢]- جريدة السعادة، المدارس الثانويّة وما يدرّس بها من العلوم، العدد ١٨٥٦، الإثنين ٣٠ ديسمبر ١٩١٨، ص١.

[٣]- حسن (كمال)، مؤسسات البحث...، ص٣٩١.

[٤]- نفسه، ص٣٩٣.

[٥]- نفسه، ص٣٧١.

[٦]- عيّاش (ألبير)، المغرب والاستعمار ...، م.س، ص٣٦٣.

[٧]- أوهلال (بدر)، «السياسة التعليميّة...»، م.س، ص٤١.

المدارس الأوروبيّة الثانويّة

ولعلّ أشهرها ثانوية «بويمير» والواقعة في مدينة مكناس، وقد تميّزت هذه المدارس بكثرة طواقمها التربويّة والإداريّة، ورونقة مرافقها الدراسيّة، وحداثة وسائطها وبرامجها التعليميّة، التي ضمّت موادّها دراسة مختلف اللغات الأوروبيّة وآدابها (الفرنسيّة - الإنجليزيّة - الألمانيّة - الإسبانيّة - العربيّة - الرسم -التربية البدنيّة - التربية اليدويّة - التاريخ والجغرافيا)[١].

المستوى الثالث: التعليم العالي والبحث العلمي

كانت أقسام التهيّؤ للتعليم العالي منتظمة في ثانوية «اليوطي» في الدار البيضاء بالنسبة للرياضيّات، وثانوية «كورو» (Gouraud) في الرباط بالنسبة للأدب، وقد تمثّلت نواة التعليم العالي في معهد الدراسات العليا في الرباط الذي عوّض عام ١٩٢١م بالمدرسة العليا للغات العربيّة والبربريّة، وكان من أهداف المعهد تشجيع البحوث المتعلّقة بمعرفة المغرب من خلال الاهتمام باللهجات المغربيّة (العربيّة، البربريّة، البدويّة، الحضريّة)، واللّغة والأدب العربيين، والسوسيولوجيا، والإثنولوجيا، والشريعة الإسلاميّة، والقانون العرفي البربري، وجغرافيا المغرب وتاريخه.

كما أنشئ، بجانب معهد الدراسات العليا، المعهد العلمي الشريفي، ومصلحة الجغرافيا، ومصلحة الجيولوجيا، ومصلحة المناجم المعدنيّة، ومصلحة فيزياء الكرة الأرضيّة والأرصاد الجويّة[٢]. وفيما يلي جدول وخطاطة يبرزان الشِّعب التي كان كلّ من معهد الدراسات العليا المغربيّة والمعهد العلمي الشريفي يحتضنانها[٣].

[١]- ياسين (محمّد)، سوسيولوجيا...، ج١، م.س، ص٤٩٠.

[٢]- عياش (ألبير)، المغرب والاستعمار ...، م.س، ص٣٧٣.

[٣]- ياسين (محمّد)، سوسيولوجيا...، ج١، م.س، ص٤٨٣.

١. معهد الدّراسات العليا المغربيّة

جدول رقم ٩٣: **شعب معهد الدراسات العليا المغربيّة واهتماماتها**

المجالات	العناصر اللاحقة بها	
البحث العلمي	**التخصّصات:**	**القائمون عليها**
	لسانيّات الشمال الإفريقي	G.S Colin
	اللهجات العربيّة بالمغرب	L. Brunot
	الأدب العربي	I.S. Allouche
	علم اللغة العربيّة	L. Di Giacomo
	الأدب العربي المعاصر	P. Counillon
	اللهجات البربريّة بالمغرب	A .Roux
	سوسيولوجيا الشمال الإفريقي	R. Montagne
	القانون الإسلامي	F. Arin
	الأركيولوجيا والفن الإسلاميّان	H. Terrasse
	التاريخ الدبلوماسي للمغرب	J. Caillé
	الأركيولوجيا الماقبل إسلاميّة	R. Thouvenot
	جغرافيا المغرب	R. Raynal
	جغرافيا البلدان الإسلاميّة	J. Célérier
	التشريع المغربي	P. Decroux
	إثنولوجيا الشمال الإفريقي	A. Adam
	الاقتصاد الاجتماعي المغربي	A. Berque

أصناف التعليم بالمعهد	- اللغة العربيّة واللهجات البربريّة - شواهد الإجازة في تخصّصات مختلفة - تكوين المترجمين المدنيين - دراسات في العلوم الإنسانيّة	
المراكز الجهوية التابعة للمعهد (كانت مقرّاتها موزّعة على مؤسّسات مختلفة)	بعض المراكز	مقرّاتها
	- أزرو - أكادير - كلميمة - خنيفرة - الحاجب	الثانويّة المدرسة الأوروبيّة مكتب الشؤون الأهليّة المحكمة العرفيّة المدرسة الأهليّة للبنين
الشواهد التي يخوّلها م.د.م.ع	- شهادة اللغة العربيّة واللهجات البربريّة (بأصنافها الثلاث). - الإجازة في اللغة العربيّة. - شهادة الدراسات المغربيّة. - شهادة الترجمة الفوريّة.	

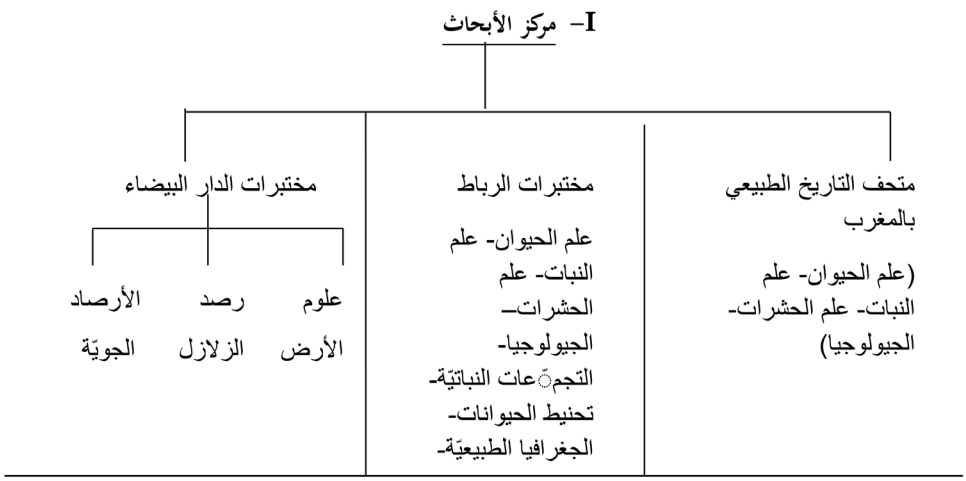
جدول رقم ٩٤: **المراكز العلميّة التابعة للمعهد**[١]

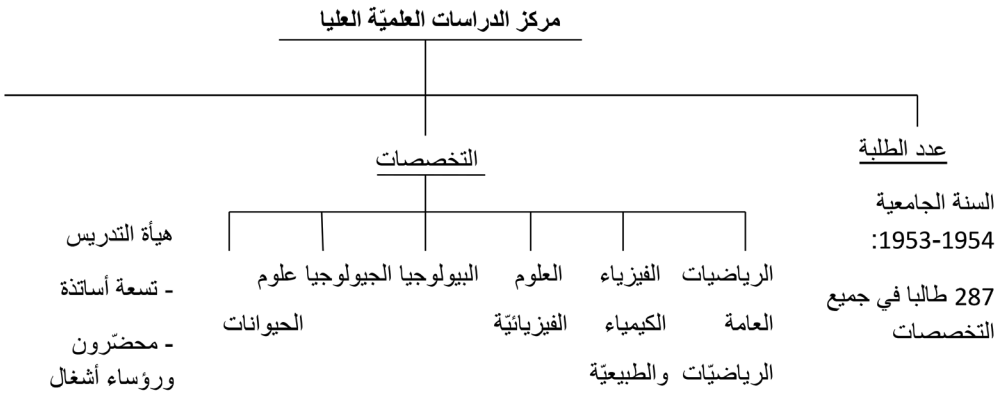
I- مركز الدراسات القانونيّة الرباط-الدار البيضاء	**الوظيفة:** تهيئ الطلبة للحصول على الإجازة أو الكفاءة في الحقوق. **طريقة التدريس:** يرتبط المعهد علميّاً بثلاث كلّيات للحقوق هي: الجزائر- بوردو- تولوز- وهي التي كانت تتولّى إرسال الأساتذة وإعداد الامتحانات بصفة دوريّة. عدد الطلبة: السنة الجامعيّة ٥٣-١٩٥٤ ١٢١٠ طلاب في مختلف التخصّصات. **هيئة التدريس:** ثلاث مبرّزين، ومدبّرين للدروس. **المحاضرون:** أربعة وثلاثون محاضرًا
II- مفتشيّة المآثر التاريخيّة بالمدن العتيقة	**الوظيفة:** تصنيف المآثر والعناصر القديمة ماقبل الإسلاميّة بالمغرب. **التركيبة الإداريّة:** أ- مفتشيّة مركزيّة بالرباط ب- ثلاث مفتشيّات جهويّة لتتبّع وضعيّة المآثر (فاس، مراكش، الرباط، مكناس)

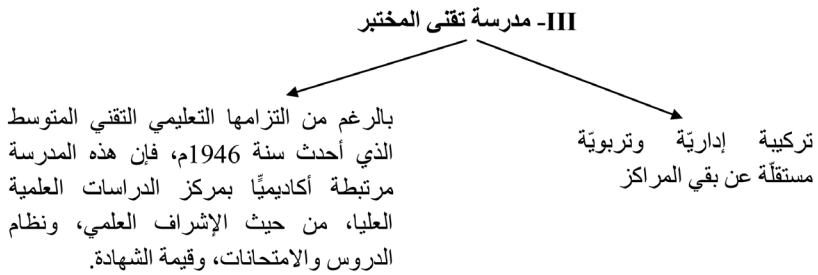
[١]- ياسين (محمّد)، سوسيولوجيا...، ج١، م. س، ص٤٨٤.

III-	مفتشيّة العصور القديمة في المغرب	**الوظيفة**: تصنيف المآثر والعناصر القديمة ماقبل الإسلامية بالمغرب. - تصنيف مآثر ماقبل التاريخ، والمنتمية إلى تاريخ العصر القديم. - الكشف عن الآثار الرومانيّة والبيزنطيّة في المغرب. - تنظيم ورشات أركيولوجيّة ورعاية المتاحف المركزيّة والجهويّة (مثلاً:متحف الرباط،وليلي...) **التركيبة الإداريّة:** أ- مفتشيّة مركزيّة ب- مقرّات إداريّة في مناطق الكشف والآثار والمتاحف.

٢. المعهد العلمي الشريفي: أنشئ هذا المعهد سنة ١٩٢٠م، تحت إشراف ثلاث مؤسّسات، مهمّتها الربط والتنسيق بين مختلف المراكز والدراسات، في مجال علوم الطبيعة وتنميتها كما تبيّن هذه الخطاطة:


I- مركز الأبحاث
متحف التاريخ الطبيعي بالمغرب
(علم الحيوان- علم النبات- علم الحشرات- الجيولوجيا)
مختبرات الرباط
علم الحيوان- علم النبات- علم الحشرات- الجيولوجيا- التجمّعات النباتيّة- تحنيط الحيوانات- الجغرافيا الطبيعيّة
مختبرات الدار البيضاء
علوم الأرض
رصد الزلازل
الأرصاد الجويّة


مركز الدراسات العلميّة العليا
عدد الطلبة
السنة الجامعية 1953-1954:
287 طالبا في جميع التخصصات
التخصصات
الرياضيات العامة
الفيزياء الكيمياء الرياضيّات والطبيعيّة
العلوم الفيزيائيّة
البيولوجيا الجيولوجيا علوم الحيوانات
هيأة التدريس
- تسعة أساتذة
- محضّرون ورؤساء أشغال


III- مدرسة تقنى المختبر
تركيبة إداريّة وتربويّة مستقلّة عن بقي المراكز
بالرغم من التزامها التعليمي التقني المتوسط الذي أحدث سنة 1946م، فإن هذه المدرسة مرتبطة أكاديميًّا بمركز الدراسات العلمية العليا، من حيث الإشراف العلمي، ونظام الدروس والامتحانات، وقيمة الشهادة.

يكشف لنا هذا المسح الخاص بمؤسّسات التعليم العالي والبحث العلمي، أنّ حقل الممارسة العلميّة الكولونياليّة انفتح على وظيفة التعدّد العلمي في التنظير والنشاط الميداني والممارسة التجريبيّة، وكذا الاستفادة من خبرات معاهد أخرى.

خاتمة

نجحت السياسة التعليميّة الاستعماريّة في المغرب إلى حدّ بعيد في تغيير أشكال مؤسّسات المعرفة وأدوارها النمطيّة، وفي إنتاج أجيال متأثّرة بالنموذج الفرنسي ومشروعه الحضاري في العمل والتخطيط والبرمجة والإنتاج... وذلك من خلال استنبات العديد من المؤسّسات والنظم والبرامج الحديثة التي تحكّمت عبرها في الشبكة الاجتماعيّة والعناصر الفاعلة فيها، وحدّت بنزر من ممارسات الفعل الاجتنابي والنظرة الأهليّة الشزراء تجاه المستوطن الأجنبي. فمسألة التعليم لم تنظر إليها الإدارة الاستعماريّة من منظور إنساني، أو باعتبارها رسالة حضاريّة كما روّجت لذلك، بل باعتبارها آليّة استراتيجيّة يمكن من خلالها تكوين يد عاملة تقنيّة تعمل من دون وعي على تقوية الحضور الكولونيالي، ومحاصرة البورجوازيّة التقليديّة، وتسهم من جهة أخرى في تغطية النقص الحاصل في مستعمرتها على المستوى الفلاّحي والصناعي والخدماتي، وتحدّ من جانب آخر من ظاهرة التمدين، وتعاظم سيل الطبقة البروليتاريّة المتنامية في المدن؛ هذا علاوة على صناعة نخب منبهرة بالحداثة الغربيّة ومبادئها، تضمن ولاءها والتبشير بقيمها في الأوساط الشعبيّة والمنابر الإعلاميّة، وتدعم امتدادها في الدوائر والمؤسّسات المغربيّة. ولأنّ المدارس الوطنيّة الحرّة كانت تقاوم من أجل المحافظة على الشخصيّة الثقافيّة والحضاريّة للإيالة المغربيّة من الاستلاب، وبما أنّ ذلك كان يشوّش على المشروع الاستعماري التعليمي في المغرب، وينذر بالإجهاز على مخطّطه، فقد جدّت إدارة الحماية في توظيف كلّ الوسائل التي من شأنها القضاء على هذه المدارس وكبْت طموحها، وذلك عبر مجموعة من الممارسات التعسفيّة، مثل سحب الرخص القانونيّة، ووضع الناشط منها تحت المراقبة الصارمة لسلطتها.

لائحة المصادر والمراجع

١. أوهلال (بدر)، «السياسة التعليميّة الاستعماريّة الفرنسيّة بالمغرب (١٩١٢-١٩٣٠)»، مجلّة النداء التربوي، العدد الرابع، ١٩٩٨.

٢. أشقرا (عثمان)، «التعليم الاستعماري في المغرب والتباس الوضعيّة الاستعماريّة»،مجلّة المناهل، العدد ٨٧، يناير ٢٠٠٠.

٣. الجريدة الرسميّة المغربيّة، العدد ١٤٨، ٢٨ فبراير ١٩١٦.

٤. جريدة السعادة، المدارس الصناعيّة، العدد ١٨٨٧، الإثنين ٢٤ فبراير ١٩١٩.

٥. جريدة السعادة، المدارس الثانويّة وما يدرّس بها من العلوم، العدد ١٨٥٦، الإثنين ٣٠ ديسمبر ١٩١٨.

٦. جريدة السعادة، إنشاء مدرستين قرويّتين لمحاربة الأميّة والجهالة، العدد ٦٧٠٩، الإثنين ١٧ يونيو ١٩٤٦.

٧. جريدة السعادة، حول التعليم بالمدارس الإسلاميّة الثانويّة، العدد ١٩٨٢، السبت ٢٧ سبتمبر ١٩١٩.

٨. حسن (كمال)، البحث والتعليم بالمغرب خلال فترة الحماية «مقاربة تاريخيّة»، بحث لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ، كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرباط، جامعة محمّد الخامس، ٢٠٠١-٢٠٠٢.

٩. الديالمي (عبد الصمد)، القضية السوسيولوجيّة نموذج الوطن العربي، مطابع أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٨٩.

١٠. عيّاش (ألبير)، المغرب والاستعمار حصيلة السيطرة الفرنسيّة، ترجمة: عبد القادر الشاوي ونور الدين السعودي، مراجعة وتقديم: إدريس بنسعيد وعبد الأحد السبتي، دار الخطابي، الدار البيضاء، ١٩٨٥.

١١. المكيّ (المروكي)، الإصلاح التعليمي بالمغرب ١٩٥٦ - ١٩٩٤، منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم ١٧، مطبعة النجاح البيضاء، ١٩٩٦.

١٢. ياسين (محمّد)، سوسيولوجيا الخطاب الكولونيالي، ج١، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في علم الاجتماع، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، ظهر المهراز، جامعة سيدي محمّد بن عبد الله فاس، ١٩٩٢-١٩٩٣.

١٣. اليزيدي (محمّد)، التعليم بالمغرب على عهد الحماية مدينة فاس نموذجًا ١٩١٢-١٩٥٦، بحث لنيل الدكتوراه في التاريخ، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، ظهر المهراز فاس، جامعة سيدي محمّد بن عبد الله فاس، ٢٠٠٢-٢٠٠٣.

لائحة المصادر بالأجنبيّة

1. A.N.R,Carton n°F 90, Statistiques des écoles.
2. A.N.R, Carton n°P 11, Effectif au 1 Juin 1913.
3. A.N.R, Carton n°P 131, Renseignements demandés par la mission scientifique.
4. A.N.R, Carton n°P 91, Rapport politique du mois de Mars 1915.
5. Adam (A), Casablanca Essai sur la transformation de la société marocaine en contact de l'occident, t II, Ed C.N.R.S, 1972.
6. Archive national de Rabat,Carton n°P137, Etablissements d'instruction publique del'annexe desDoukkala sud.
7. B.E.S.M, «Naissance et développement d'une classe moyenne au Maroc»,vol XIX, n°68,4ème trimestre1955.
8. Bulletin de l'enseignement public du Maroc, «Les vocations de nos élèves», n°72, Février 1926.
9. Bulletin économique du Maroc, «L'enseignement professionnel des indigènesmusulmans au Maroc»,vol II,n°10, Octobre 1935.
10. Demourloynes (L) et autres, L'œuvre française en matière d'enseignement au Maroc,Ed Gentruer, Paris, 1928.
11. Feucher (Ch), Mazagan (1514-1956), l'Harmattan, Paris, 2011.
12. Jmahri (M), La communauté juive de la ville d'El Jadida,les cahiers d'El Jadida 1èreédition, Mars 2OO5.
13. www.marocAntan.com, op.cit.

الاستشراق معكوساً وتمثّل الآثار الأوروبيّة في أدب الرحلة التونسيّة

رحلة (لبُرْنس في باريس) لمحمّد المقداد الورتتاني أنموذجًا

خالد رمضاني (*)

الملخّص

لقد اعتمد الغربيّون كثيراً على الاستشراق في فهم ودراسة الشرق من خلال عمليّة البحث العلمي المنظّم، وقد أخذ المستشرقون الدين والثقافة والأدب والعمارة... قضايا بحثيّة في دراساتهم وأبحاثهم، ولهذا أنتج الغرب من خلال هذه البحوث والدراسات مجموعة من الصور النمطيّة عن الشرق بما هو عالم جامد وعالم سحر وغرابة. وما يتناوله الباحث هنا هو العلاقة العضويّة بين الرحلة ونمط التفكير الاستشراقي، ولا سيّما السرديّات التي أنتجها محمّد المقداد الورتتاني في كتابه رحلة «البرُنس في باريس»، خاصّة وأنّ الرحلات قد تحوّلت إلى مادة فكريّة مواتية لرصد تحوّلات الأفكار في علاقاتها بصيرورة الوعي وتحوّلات المجتمع. ولم تكن رحلة محمّد المقداد الورتتاني الأولى من نوعها، بل كانت لاحقة لرحلات عربيّة وتونسيّة ذات منحى إصلاحي سواء قبل الاستعمار أو خلاله.

المحرِّر

المقدّمة

تشكّلت في المجتمعات العربيّة خلال القرن التاسع عشر صراعات فكريّة نخبويّة بين مؤيّد للنموذج الغربي ومتحمّس لأفكاره ورؤيته للعالم، وبين رافض لهذا الطرح ومستعدّ لمقاومته. وكانت هذه الصراعات نتيجة للرحلات التي قام بها العرب لأوروبا أو التي قام بها الغرب في البلدان العربيّة. ففي مقابل تركيز الرحلات الاستشراقيّة الغربيّة على رسم الشرق وسحره وغرابته[١]، كانت الرحلات العربيّة منبهرة بمنجزات الغرب الصناعيّة والعمرانيّة وقيم «الحريّة واستقلال الفكر»، أو كما سمّاها «جورجي زيدان» «الآثار المعنويّة».

لقد كانت الرحلات العربيّة خلال القرن التاسع عشر مدخلاً للعرب من أجل اكتشاف تطوّر الغرب وسطوته الاقتصاديّة والعسكريّة والسياسيّة على العالم. وقد اعتبر «رفاعة رافع الطهطاوي» وكتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» هما من دشّنا «الاهتمام بالتقدّم البشري من خلال العلوم والصنائع والفنون»[٢]. ولقد انسحبت هذه التجربة الرائدة على المصلحين في الإيالة التونسيّة خلال القرن التاسع عشر قبل انتصاب الحماية، فبرز بعض المؤلّفين أمثال «خير الدين باشا» و «محمّد بيرم الخامس»، ممّن صوّروا الغرب في مخيّلة الناس على أنّه عالم التقدّم والتطوّر، وأنّ الاقتداء به وسيلة للارتقاء واللحاق بركب الحضارة. وكانت هذه الخطوات نابعة من رغبة في طلب العلم واستلهام التجارب ومحاولة الأخذ بأسباب التطوّر، أيّ أضحت هذه الرحلات «وعيًا بالآخر»[٣].

[1]- Dominique Combe, «Théorie postcoloniale, philologie et humanisme. Situation d'Edward Saïd», Littérature, N 154, 20092-, pp 118134-, in https://www.cairn.info/revue-litterature-2009- 2-page-118.htm.

[٢]- أحمد عبد السلام، مواقف إصلاحيّة في تونس قبل الحماية، الشركة التونسيّة للتوزيع، تونس، ١٩٨٦، ص١٤٧.

[٣]- للتوسع في مسألة اختلاق الاستشراق لصورة الآخر الغريب أو الآخر المختلف أنظر:

الطاهر لبيب، تقديم لكتاب: صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، تحرير: الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربيّة/ الجمعيّة العربيّة لعلم الاجتماع، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨، ص١٩-٤١.

- عبد الجليل حليم، الفلّاحون المغاربة في الإثنولوجيا الكولونياليّة: بين الجمود وقابليّة التحسّن»، ضمن: صورة الآخر العربي ناظرًا ومنظورًا إليه، تحرير: الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربيّة/ الجمعيّة العربيّة لعلم الاجتماع، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨، ص ص٤٤٩-٤٦٢.

- ستيفن كونرمان، «من الاستشراق إلى العلوم الاجتماعيّة»، ترجمة: محمّد أحمد السيد، الثقافة العالميّة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس- أفريل ٢٠١٦، العدد ١٨٢، ص١٢٨-١٤٣.

- منذر كيلاني، اختلاق الآخر: في طبيعة الخطاب الأنثروبولوجي، ترجمة: نور الدين العلوي، المركز الوطني للترجمة: دار سيناترا، تونس، ٢٠١٥.

كما تواصلت هذه الخطوات بعد بسط الاستعمار سيطرته على البلاد، مثل كتابات «محمّد السنوسي» و «محمّد بن الخوجة»، وموضوع مقالنا «محمّد مقداد الورتتاني» ومؤلّفه «البُرْنس في باريس»[١]. ونبعت هذه الخطوات كلّها من تأثّر المملكة التونسيّة بفرنسا، «فالمملكة التونسيّة أخذت في علوم الحياة واستضاءت الدنيا أمام أبصارهم بكهرباء الاحتكاك بالأمّة الفرنساويّة»[٢]. كما كان للدراسات الاستشراقيّة دور في تنبيه العرب، ولو بطريقة غير مباشرة، إلى تأخّرهم مقارنة بالغرب.

ويمثّل الاستشراق المبحث التي استطاع الغرب بفضله أنّ يتناول الشرق بالبحث العلمي بصورة منتظمة[٣] بكلّ جوانبه من أدب وعمارة ودين وثقافة. وأنتج الغرب من خلال البحوث والدراسات مجموعة من الصور النمطيّة عن الشرق بما هو عالم جامد وعالم سحر وغرابة. سنعمل من خلال هذا المقال على عكس هذه الصورة بالتركيز على «رحّالة» تونسي «شرقي» زار الغرب في زمن سطوته المطلقة على الشرق. فهل يمكننا أنّ نتبيّن اعتمادًا على السرديّات التي أنتجها الورتتاني «استشراقًا معكوسًا» من خلال معاينته للآثار؟!.

الآثار الأوروبيّة والرحلات

سنقوم في هذا المقال بطرق باب الآثار الأوروبيّة، باعتباره موضوعًا مستجدًّا في الرحلات في ذلك الوقت، وحتّى وإن تطرّق إليه الرحّالة قبل الورتتاني، فهو من باب وصف معالم كثيراً ما تكرّر ورودها في رحلات العرب إلى فرنسا بصفة خاصّة. كما أنّه صار علمًا يحظى بالاهتمام والحماية في المملكة التونسيّة بعد بعث «مصلحة الآثار والفنون»[٤]، وبعد سنّ العديد من المراسيم التي تعنى بترتيب المعالم التاريخيّة على لائحة المواقع المحميّة، أيّ كان التأثير الفرنسي على هذا الموضوع حاسمًا.

[١]- لقد استعمل الكاتب لفظ البُرْنس في عنوان كتابه لأنّه لباس مشهور في البلد، وقد برّر ذلك في فصل اللباس «لمّا كان هو الوحيد شهرة في المملكة عنونت به كتاب الرحلة ليعلم بمجرد سماع الاسم مرجع جنسيّة ووطن صاحب الرحلة»، ص٣٠٩.

[٢]- محمّد المقداد الورتتاني، البُرْنس في باريس: رحلة فرنسا وسويسرا ١٩١٣، حرّرها وقدّم لها سعيد الفاضلي، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، والمؤسّسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ٢٠٠٤، ص١٧١.

[٣]- إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشرق، ترجمة محمّد عناني، الطبعة الأولى ٢٠٠٦، ص١٤٢.

[٤]- بعد تركّز أسس الاستعمار بسنوات قليلة تمّ بعث مؤسّسة مختصّة بقضايا التراث وهي «مصلحة الآثار والفنون» في ٠٦ مارس ١٨٨٥ والتي طوّرت الأدوات التشريعيّة لضمان الحفاظ على التراث العمراني المتضرّر والآثار القديمة.

ففي فرنسا المرآة العاكسة، «**لا يخلو بلد من دار آثار مع مكتب للتعليم ومعبد ديني ومستشفى صحّي ومحلّ للتمثيل ونزل للمسافرين، والمملكة التونسيّة جارية الآن على ذلك المنوال**»[١].

لم تكن رحلة محمّد المقداد الورتتاني الأولى من نوعها، بل كانت لاحقة لرحلات عربيّة وتونسيّة ذات منحى إصلاحي سواء قبل الاستعمار أو خلاله، ولهذا سنعمل على أن نفهم حجم صدى وتأثير تلك الرحلات في رحلة «البرُنْس في باريس»، وهل أنّ حديث المؤلّف عن الآثار كان بدون سند، أيّ هل هو مجرّد هاوٍ ومراقب وناقل للمعارف؟ أم هو تجسيد لشخص صاحب اطّلاع ودراية نتيجة خلفيّة ثقافيّة وممارسة وظيفيّة، ساهمت في ترسيخ فكرة الآثار على أنّه مجال دالّ على تطوّر الشعوب وتقدّمها؟ وهل اكتفى الكاتب بسرد معلومات ووصف معالم، أم أنّه عرّج على أهميّتها في النهوض ببعض القطاعات؟ وبالنظر إلى مُسَلّمة ترجيح كفّة ميزان الغرب المتقدّم أمام أيّة مقارنة مع العرب، كيف خفف الورتتاني من وطأة هذا التناقض في علاقته بالآثار والتاريخ والماضي؟!.

محمّد المقداد الورتتاني والخلفيّة الثقافيّة والوظيفيّة لمثقّف تونسي

١-١. الخلفيّة الثقافيّة للمؤلِّف: الرحلات السابقة وتأثيرها في رحلته

لقد تحوّلت الرحلات إلى مادّة فكريّة مواتية لرصد تحوّلات الأفكار، في علاقاتها بصيرورة الوعي وتحوّلات المجتمع، في زمن تبلورها. ومن الفوائد التي تقدّمها الرحلة للكاتب هي النظرة أو الرؤية الخاصّة التي تحملها للآخر، وهي نظرة تقدّم مشاهداتها وأفكارها بالصورة التي تجعلها تقدّم في الآن نفسه رؤيتها لذاتها، كما أنّها توفّر معطيات مساعدة على بلورة رؤية الآخرين لبعضهم البعض، إذ يتمّ تبادل المواقع في معادلة الأنا والآخر. ففي الرحلات التي قام بها الرحالة الغربيّون مثلاً إلى القيروان في القرن التاسع عشر، نلاحظ الملامح الأولى للرؤية الأوروبيّة للتونسيّين في مختلف مظاهرها، وفي رحلات التونسيّين لأوروبا في القرن نفسه، ومن خلال

[١]- نفس المصدر، ص٢١٠.

هذه الرؤى المتقاطعة يمكن بناء نمط الوعي بالذات وبالآخرين[١].

تبرز أهميّة الرحلات في مجال التاريخ والجغرافيا والمجتمع والثقافة، في سياق تطوّر المجتمعات والحضارات. لقد كانت هناك خلفيّات تاريخيّة لرحلة «محمّد المقداد الورتتاني»، لوجود التجارب السابقة، خاصّة مع رواد الإصلاح أمثال «خير الدين باشا» و «محمّد بيرم الخامس» إلى الدول الأوروبيّة، وقد كانت نتيجة تأثّر و «تقليد» للكتابات الاستشراقيّة التي ركّزت على دراسة الشرق بكامل جوانبه. سنذكر بعض المؤلّفات التي تمثّل أدب الرحلة التونسيّة والعربيّة، ليس من باب التّعداد بل من باب وضع الموضوع في إطاره، الذي يمثّل بيئة ظهرت وازدهرت فيها هذه النوعيّة من الكتابة، كما أنّ المؤلّفات التي سنذكرها استشهد بها الكاتب في مؤلّفه.

١-١-١. الرحلة العثمانيّة والمصريّة: تجنّب الهزيمة أو ما ينبئ بها

كانت الدولة العثمانيّة سبّاقة في التأثر بالغرب، إذ حاولت اللحاق بركبه من خلال التشجيع على الرحلات العلميّة، فلقد كانت مبادرة الصدر الأعظم «إبراهيم باشا» بتوجيه من السلطان «أحمد الثالث» رائدة في هذا المجال. فلقد تمّ تكليف شخصيّات على أعلى المستوى للقيام برحلات إلى أوروبا، وتحديدًا إلى فرنسا، من أجل البحث في أسباب تقدّم الدول الأوروبيّة، وكأنّها كانت نتيجة انطباع عام بقرب وقوع الانتكاسة والهزيمة الحتميّة أمام أيّة مواجهة[٢].

وقد اتّخذت الولايات التابعة للدولة العثمانيّة، التي كانت مستقلّة نسبيًّا عن الباب العالي، الخطوات نفسها، مثل مصر والأيالة التونسيّة، بعد أنّ رأت مؤشّرات الهزيمة أو ما ينبئ بها، خاصّة بعد حملة «نابليون بونابرت» على مصر بين ١٧٩٨ و ١٨٠١، والاحتلال الفرنسي للجزائر سنة ١٨٣٠. فأمّا في مصر فكانت البعثات إلى أوروبا في عهد «محمّد علي باشا» الذي حكم مصر تقريبًا كلّ النصف الأوّل من القرن التاسع عشر. ويبدو أنّ المرحلة الأولى لهذه البعثات كانت في شكل

[١]- عبد اللطيف كمال، «بين كتابين: صُور المغرب وأوروبا في أدب الرحلات المغربيّة»، مجلّة الجابري، مجلّة إلكترونيّة، العدد ٠٢، أكتوبر ١٩٩٧.

[٢]- محمّد بن الأصفر، أدب الرحلات في القرن التاسع عشر: سند للحركة الإصلاحيّة العربيّة، دار الإتحاف للنشر، دار سنابل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦، ص٢٠٧.

طلب «مساعدة فنيّة أجنبيّة»[١]. ومن جهة أخرى كان «لرفاعة رافع الطهطاوي» وكتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريس» تأثير في الكتابات التونسيّة بعد طبعه سنة ١٩٣٤، ككتاب «أحمد باي» وكتاب «محمّد بيرم الخامس» وحتّى «محمّد المقداد الورتتاني». هذا الأخير الذي يقول: «وبين أيدينا رحلة الشيخ رفاعة إلى فرنسا منذ نحو مائة عام، وبها ذكر العلوم التي تقرّرت مزاولتها. والشيخ رفاعة برع في الترجمة لما له من سابق العلم باللغة العربيّة في الأزهر، شأن كلّ مترجم لا يبرع في صناعته إلّا إذا كان مكينًا في لغته الأصليّة، وفي قطرنا هي العربيّة. والآن مصر، فيما يبلغنا عنها، هي أندلس الإسلام في العلوم الأصليّة والعصريّة، والتلميذ النجيب المتفنّن بين الأمم المتلقيّة للعلوم من أوروبا»[٢].

٢-١-١. الرحلة التونسيّة: «سند للحركة الإصلاحيّة»

إنّ الخيط الرابط بين كلّ رحلات العرب، هو توقّع الهزيمة أو الخشيّة من الاستعمار، وهي مبرّرات كانت وراء ازدهار الرحلات في القرن التاسع عشر في البلدان التي كانت نظريًّا تابعة للدولة العثمانيّة، ومنها الإيالة التونسيّة، فكانت مثلاً الرحلة التي قام بها أحمد باي إلى فرنسا سنة ١٨٤٦، للأخذ بأسباب التقدّم بعد احتلال الجزائر، ويبدو أنّها كانت بسبب «نزعة من الغيرة» يكنّها أحمد باي لمحمّد علي باشا[٣].

ولقد كتبت المؤلّفات العديدة بعد هذه الرحلة حول ضرورة الاقتداء بالغرب، مثل الوزير خير الدين باشا في كتابه «أقوم المسالك في أحوال الممالك» الذي ركّز على المنجزات العلميّة في الغرب مثل «البوسطة» وآلة جذب الصواعق والآلة البخاريّة[٤]، وبيرم التونسي أوّل رؤساء جمعيّة الأوقاف في رحلته إلى أوروبا و «طبعا كتابيهما

[١]- جورج يانج، تاريخ مصر في عهد المماليك إلى نهاية حكم إسماعيل، تعريب: علي أحمد شكري، دار الفرجاني، القاهرة، ١٩٣٤، ص٨٥.

[٢]- محمّد المقداد الورتتاني، البُرْنس في باريس: رحلة فرنسا وسويسرا ١٩١٣، ص٦٥-٦٦.

[٣]- الحبيب الجنحاني، «الحركة الإصلاحيّة في تونس خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر»، حوليّات الجامعة التونسيّة، عدد ٠٦، ١٩٦٩، ص١١٣ - ١١٤، ص١١٦.

[٤]- خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم محمّد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة، ٢٠١٢.

بطرق النفع والانتفاع والامتزاج بالأمم الراقية وسبر أخلاقها والعلم بطرق تقدّمها».

كما للبشير صفر في التاريخ والجغرافيا «رسايل ممتعة». إضافة إلى محمّد بن الخوجة الذي حرّر رحلات بعض ملوك تونس إلى فرنسا، ورحلات رؤساء جمهوريّة هاته الدولة إلى المملكة التونسيّة»[١].

إنّ أوّل ما يلاحظ في كتابي «صفوة الاعتبار» و «أقوم المسالك» مثلاً، هو تراجع استعمال ظاهرة السجع، وهو الذي يعتبر من العناصر الأساسيّة على المستوى الفنّي في الرحلات. إلّا أنّ الورتتاني في كتابه قد حافظ على استعمال هذا الأسلوب بكثافة. لكن وجب التنويه إلى معطى مهمّ، وهو ضرورة التفريق بين غاية كلّ من هذه المؤلّفات، فصفوة الاعتبار وأقوم المسالك يعتبران كتابين لهما برنامج إصلاحي على جميع المستويات، أمّا كتاب الورتتاني فقد كان تحصيل حاصل وتوصيف لواقع أوروبي متقدّم، بدت تجليّاته تنسحب على جوانب الحياة في البلاد التونسيّة نتيجة السياسات الفرنسيّة. وقد بدا الورتتاني راسخًا على فكرة التقدّم التي أصبحت نسماتها واقعًا مفروضًا، ولم تعدّ غاية أو أمنية وجب العمل للوصول إليها، كما كان لدى الكتّاب قبل الاستعمار الفرنسي.

وقد كان كتاب «الاستطلاعات الباريسيّة» لكاتبه «محمّد السنوسي» وكتاب «محمّد بن الخوجة» في بداية القرن العشرين الذي كان بعنوان «سلوك الإبريز في مسالك باريز» مثالين لأدب الرحلات بعد انتصاب الحماية. ويمكن اعتبارهما مؤلّفات قريبة من المواضيع التي طرحها «المقداد الورتتاني»، فما من ظاهرة اجتماعيّة أو سياسيّة، مثل المكتبات والمسارح والمراقص ونُظم الحُكم ومؤسّسات الاقتصاد، إلّا وعرضها السنوسي وابن الخوجة عبر منظور المقارنة والتقابل بين فرنسا والإسلام، فانتهيا إلى أنّ سبب تقدّم الغرب ليس إلّا سبب تقدّم المسلمين في القديم[٢]. وقد تأثّر الورتتاني بهذا النهج في الكتابة من خلال الإعجاب بالحضارة الغربيّة دون نقمة تجاهها، لكنّه عمل على تخفيف وطأة التفاوت بين «عالمين»

[١]- محمّد المقداد الورتتاني، البُرْنس في باريس: رحلة فرنسا وسويسرا ١٩١٣، ص٣٣٦.

[٢]- علي العريبي، الحاضرة، كلّية العلوم الإنسانية والاجتماعيّة، تونس، ١٩٩٥، ص٣٧٥.

مختلفين من خلال ذكر أوجه الشبه بينهما زمن ازدهار الحضارة العربيّة الإسلاميّة[١]، ومن خلال التركيز على ماكان للمسلمين من اعتناء بالحرف والفنون والأدب والعمران، وذِكْر للقيروان وتاريخها وعراقة حضارتها في العديد من مواضع رحلته.

١-٢. الخلفيّة الوظيفيّة في خدمة الآثار

ولد محمّد المقداد بن نصر بن عمّار الورتتاني سنة ١٨٧٥، وتوفيّ سنة ١٩٥٠ في منازل ورتتان القبيلة البربريّة المتعرّبة بجنوبي الكاف قرب مدينة أبّة، وهو كاتب وشاعر ومؤرّخ[٢]. وقد اشتغل في العديد من المناصب في العاصمة تونس أو في الجهات. أمّا في علاقته بموضوعنا، فيبدو أنّ الخلفيّة الثقافيّة والوظيفيّة قد كان لها دور في تركيز المؤلّف على الآثار في كتابه، الذي اعتبره «محمّد الفاضل بن عاشور» «مظهرًا جليلاً لسموّ فنّ التحرير في تسجيل الرحلات الفرديّة الخاصّة في أوروبا»...و كان هذا الكتاب «أكمل صورة قلميّة لنظر العربي الناهض إلى أوروبا لوصف المسالك والمشاهد والتأثّرات النفسيّة والمناظر الطبيعيّة والحياة الاجتماعيّة، مع إثارة المقارنات التفصيليّة بين الماضي الإسلامي والحاضر الأوروبي في كلّ ناحية من نواحي الحضارة»[٣].

وإلى جانب أنّ محمّد المقداد الورتتاني كان أوّل من أرّخ لتاريخ الطريقة الصوفيّة «الشابيّة» في القيروان والتي استلهم منها «شارل مونشيكور» (Charles Manchicourt) مادّة دراسته «القيروان والشابيّة (١٤٥٠- ١٥٩٢)»، فقد بذل جهده لتنظيم الآثار والأوراق، التي اشتملت عليها بقايا المعاهد الدينيّة في القيروان، ولا سيّما جامع عقبة بن نافع، وتمرّس بقراءة الخطوط وصار عارفًا بها وخبيراً بآثارها، وذلك بعد تعيينه نائبًا لجمعيّة الأوقاف[٤] بالمدينة.

[١]- سعيد بن سعيد العلوي، أوروبا في مرآة الرحلة، منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط، ١٩٩٥، ص٩.

[٢]- لمزيد من المعلومات حول الورتتاني انظر مقدّمة كتاب البُرْنس في باريس.

[٣]- محمّد الفاضل بن عاشور، الحركة الأدبيّة في تونس، الدار التونسيّة للنشر، ١٩٧٢، ص١٢٤.

[٤]- أحدثت هذه المؤسّسة سنة ١٨٧٥ وتمّ حلّها سنة ١٩٥٦ من قبل الوزير الأكبر خير الدّين باشا. وكان أوّل رئيس لها الشّيخ محمّد بن مصطفى بيرم المعروف ببيرم الخامس، وكانت مهمّتها دفع مرتّبات أئمة الجوامع والسدنة، وما يتبع ذلك من مفروشات وغير ذلك، وتمويل المدارس السكنيّة للطلبة الزيتونيين، ودفع المرتّبات لأهل المجلس الشرعي، ودفع مرتّبات المدرسين ودفع جراية القضاة الشرعيين في سائر مدن القطر التونسي، وبناء الأسوار والأبراج وترميمها.

١-٢-١- نائب جمعيّة الأوقاف في القيروان

تداول على نيابة جمعيّة الأوقاف في مدينة القيروان خمسة عشر نائبًا على امتداد حوالي ثمانين سنة، أيّ من تأسيس الجمعيّة سنة ١٨٧٥ حتّى حلّها سنة ١٩٥٧، وأسماؤهم مرتّبة زمنيًّا كالآتي، وفقًا لما ذكر في «موسوعة القيروان»[١]، بعد الاعتماد على مراسلات نيابة الجمعيّة بالمدينة[٢]:

جدول: قائمة أسماء نوّاب جمعيّة الأوقاف في القيروان وتاريخ بداية نشاطهم

١- محمّد عيسى الكناني: ١٨٧٤	٨- محمّد بن شعبان: سبتمبر ١٩٢٤
٢- صالح الرماح: ١٨٧٥	٩- محمّد الطاهر صدام: جانفي ١٩٢٧
٣-محمّد بن حسين عظوم: ١٨٨٧	١٠- محمّد العابد صدام: جانفي ١٩٣٩
٤-الطيب بوزكري: مارس ١٩٠٢	١١- محمّد التوهامي البناني: جانفي ١٩٤٠
٥- محمّد المقداد الورتتاني: أوت ١٩٠٢	١٢-الطاهر بن العربي: جوان ١٩٤٢
٦- الشاذلي الشيخ: ١٩١٦	١٣-الأخضر بن ساسي: ١٩٤٨
٧- محمّد العلاني: أكتوبر ١٩٢١	١٤- الهادي المليح: ديسمبر ١٩٥٤

كان مبرّر الكاتب في حديثه في العديد من مواضع الكتاب عن عدم اهتمام السابقين بالآثار، ذاتيًّا وموضوعيًّا. فعندما تولّى نيابة الجمعيّة، التي اضطلعت بدور محوري في حماية العديد من المعالم القديمة بمساعدة «مصلحة الآثار والفنون»، كان أعوانه أحيانًا ينجزون عمليّات الصيانة والترميم، لكنّهم لا يتقيّدون بالتعليمات ويقومون بالعديد من التجاوزات التي تساهم في تضرّر المعلم أو حتّى تهدّمه.

١-٢-٢- نائب جمعيّة الأوقاف: في الوعي بفداحة خسارة الآثار

كان لوظيفة «المقداد الورتتاني» على رأس جمعيّة الأوقاف في مدينة القيروان لسنوات طويلة دور مهمّ في صياغة نصّ رحلته إلى فرنسا وسويسرا. كانت هذه الجمعيّة تقوم بأغلب عمليّات الترميم والصيانة تحت إشراف إدارة الآثار والفنون.

[١]- قمنا بتصحيح بعض التواريخ التي وردت في الكتاب بالاستعانة بوثائق الأرشيف الوطني. انظر: أ.و.ت، سلسلة C، صندوق ٠٢، ملف ٠٧: تسمية أوقاف نيابة القيروان، التاريخ ١٨٨٧-١٩٥٥، عدد الوثائق ٢٣٩.

[٢]- المنجي الكعبي، موسوعة القيروان، مطبعة تونس قرطاج، تونس، ٢٠٠٩، ص٢٩٣-٣٩٤.

وتبيّن المراسلات العديدة بين الإدارة والجمعيّة دعوتها إلى ضرورة التأنّي والتمهّل في عمليّات الترميم والصيانة، وانتظار التعليمات والتوصيات من مسؤولي المصلحة، إذ سجّلت العديد من التجاوزات التي قد تحصل نتيجة حسن نيّة وعدم دراية بأساليب الترميم ومبادئه. وتعتبر إدارة الأوقاف عمليّات الإصلاح خطوات لإنقاذ المباني من التداعي والتهدّم التي قد تواجهها، وهي مبان ما زالت تقوم بالمهمّة الأصليّة التي شيّدت من أجلها، وهي لا تمانع في إضافة عناصر لا تتلاءم مع مواد البناء الأصليّة أو مع العناصر المعماريّة الأصليّة[١]، إلاّ أنّ إدارة الآثار والفنون تعتبرها عمليّة مهمّة لحماية تاريخيّة، فتختلف بالتالي الإجراءات المتّبعة والأهداف المنشودة، وهو ما ينعكس سلبًا في بعض الأحيان على المعلم المستهدف بالصيانة.

وبالإضافة إلى سوء التنسيق بين جمعيّة الأوقاف ومصلحة الآثار، تكون رقابة هذه الأخيرة أحيانًا شكليّة، فقد لاحظنا في بعض المراسلات أنّها تكتفي بتقديم الملاحظات بعد انتهاء الأشغال، وفي بعض الأحيان لم تكن لها سلطة ردعيّة، بل تقتصر بالتّسليم بالأمر الواقع عند مخالفة أعوان الجمعيّة للمعايير. إلاّ أنّه ورغم عدم الانسجام الواضح للعيان في كثير من المناسبات بين الإدارتين، فقد ساهم هذا التعاون في إنقاذ المعالم التاريخيّة أو في الترفيع في أمل حياتها، إذ «**وقع التّعاضد على أن نهتم جميعًا بفكرة واحدة هي المحافظة على حرمة المعالم التي لها اعتبار شامخ في ماض زاخر**»[٢].

١-٢-٣- الورتتاني وطابع الانفتاح في علاقته ببعض القضايا الخلافيّة

كان الغرب ينظر إلى حضارته على أنّها مركز العالم، واعتقد المستشرقون والرحّالة أنّهم يمتلكون زمام كلّ شيء وجعلوا التاريخ محوره تاريخ أوروبا. وقد وقع بعض الشرقيّين في خطأ تقديس الغرب، واحتقروا كلّ ما يأتي من بلادهم[٣]. لكن علينا

[١]- لا تتردّد جمعيّة الأوقاف بالقيام بإصلاحات، لكن باستعمال أساليب حديثة مثل الزليج الصناعي والإسمنت، والتي هي مواد لا تتلاءم مع خصوصيّة المباني التاريخيّة في القيروان، فتمّ استعمال زليج نابل في ترميم الزاوية الصحابيّة سنة ١٩٢٨(نفس المصدر، وثيقة ٢٦٢).

[٢]- مراسلة من مدير الآثار إلى مدير الأوقاف بتونس، ترجمة الطيب الطويلي، بتاريخ ٢٩ نوفمبر ١٩٢٦، نقلاً عن: نجوى عثمان، مساجد القيروان، دار عكرمة، دمشق، ٢٠٠٠، ص٣٩١.

[٣]- أحمد شحيمط، «نقد الخطاب الاستشراقي وجدليّة الشرق والغرب: إدوارد سعيد أنموذجًا»، مجلّة دراسات استشراقيّة، السنة الخامسة، العدد ١٤ ربيع ٢٠١٨م/ ١٤٣٩هـ، ص١٧٥-٢١٨، ص١٧٨.

تنسيب كلّ شيء، فقد كانت الرحلات العربيّة للغرب سببًا في شرح قيمة «التقدّم»، إذ كان يرى البعض من العرب «أنّ الخير كلّه فيما مضى، وأنّ الحاضر ينطوي على كثير من السرور، وأمّا المستقبل فلا يمكن أن نترقّب منه إلّا الفناء والدمار». وهذا تعبير في جزء كبير منه مجانب للصواب، فالانفتاح على جوانب محدّدة في فترة زمنيّة معيّنة قد يصبح ضرورة حضاريّة. ويبدو أنّ المقداد الورتتاني كان واعيًا بهذه الحقيقة، فقد كانت لديه القدرة على التفاعل مع الأفكار، وبالتالي انعكس هذا الوعي على ممارساته، خاصّة في علاقته ببعض القضايا الخلافيّة التي تطرح قضيتي الحلال والحرام، سواء وهو في تونس أو في فرنسا.

في المملكة التونسيّة، كانت مساجد القيروان التي زارها السائحون ممنوعة على اليهود، لكنّ شهادة كاتب يهودي دوّن مذكراته عند زيارته للمدينة تبيّن «تسامح» الورتتاني عندما كان نائبًا لجمعيّة الأوقاف في المدينة. «نجحنا في زيارة المسجد الكبير، وقلوبنا تنبض وسط مجموعة من السائحين، وكان لهذا المسجد مكتبة رائعة للغاية، وأردنا دخولها، فوافق السيّد مقداد على اصطحابنا وفتح المكتبة والسماح لنا بالاستمتاع بالكتب والمخطوطات النادرة التي تحتويها، ولا سيّما الأعمال المكتوبة بالخط الكوفي الغني بالزخرفة»[١].

أمّا فيما يتعلّق برحلته إلى فرنسا وسويسرا، فيبدو أنّ الخلفيّة الثقافيّة الدينيّة للكاتب كان لها تأثير على مصطلحاته التي استعملها عند دخوله لبعض الأماكن القديمة، وخاصّة الكنائس، من أجل «تبرير» هذا الفعل واعتباره من أجل تذوّق الفن فقط. «وقد دخلت بعضها، وبالأخصّ العتيق منها لمجرّد الاطّلاع على الذوق في البناء، والإبداع في الزخرفة والتفنّن والنقش والعناية بهياكل الدين»[٢]. إلاّ أنّه أحيانًا لا يستحضر الخلفيّة الدينيّة عند التمعّن في الصور والتماثيل، أيّ أنّ الكاتب اعتبر هذه الإبداعات الإنسانيّة تعود لقدرة الخالق، فذكر مثلاً رؤيته لرسم امرأة تلبس رداء شفّافًا، وهي تمثّل «فايدل» ابنة ملك كريت، وقد رسمها كابانايل سنة ١٨٨٠،

[1]- Nataf (Félix), Juif maghrébin: une vie au Maghreb, racontée à ma fille, Fayolle, 9 rue du château-d'eau, 75010, Paris, 1978, p34.

[٢]- محمّد المقداد الورتتاني، البُرُنس في باريس: رحلة فرنسا وسويسرا ١٩١٣، ص٢١٨.

والصورة موضوعة في دار آثار مونبلييه[١]. أمّا بخصوص التصوير فنوّه بمميّزات الرسم أو «الصور الذهنيّة»، فبها «يحفظ التاريخ وتظهر مقدرة الخيال»[٢]. كما أنّه اصطحب آلة التصوير الذي اعتبرها ممّا يهمّ المسافر الاحتياط له قبل السفر، والتي أسماها «مرآة التصوير» فهي تمثّل إلى العين ما لا يقدر القلم على وصفه، يأخذ بها المسافر صور البلدان والأشخاص والأشجار والأنهار والجبال والمعامل»[٣].

وبالتمعّن في النظرة لبعض الفنون الأخرى، فقد كان أدب الرحلة أوّل من أطلع العرب على بعض الفنون الأوروبيّة مثل المسرح، وهو أحد الفضاءات الترفيهيّة التي تستقطب عددًا كبيرًا من الناس، والذي لم يشاهدوه في البلدان العربية إلاّ بداية القرن العشرين. وقد مثّل دخول المسرح إلى البلاد التونسيّة تدعيمًا للحياة الثقافيّة وتجسيدًا لمظاهر المثاقفة القائمة فيها[٤]، ويمكن اعتبار موقف المؤلّف إيجابيًّا منه، إذ اعتبره مجديًا، خاصّة للناشئة، بخلاف كثير من سابقيه ومعاصريه من الكتّاب، فيقول: «التمثيل يصوّر التاريخ وينشر الأدب ويحيي اللغة، واستحضار الصورة الغريبة له تأثير في ذوق اللسان العربي، وترتاح له النفوس وتودّه»[٥]. وبذلك كانت مواقف الكاتب من بعض القضايا الخلافيّة منسجمة مع خلفيّته الثقافيّة والوظيفيّة التي جعلته يدلي بدلوه في موضوع الآثار المعماريّة والفنيّة.

النظرة للآثار في كتاب البرنس

٢-١- ما هي الآثار؟

يرى كلّ كاتب أو زائر الآثار الأوروبيّة وفقًا لمشاعره الخاصّة واهتماماته الشخصيّة وخلفيّاته الثقافيّة. ونظرًا لأنّه من المستحيل تحديد صورة نموذجيّة للآثار، فلا يمكن أن يكون هناك شكّ في دعم فكرة أنّ كلّ كاتب يصوّرها بنمط وطريقة مختلفة. ولوضع موضوعنا في إطاره وجب تحديد مفهوم الآثار. والمراد بالآثار هنا، «ما يتخلّف عن

[١]- نفس المصدر، ص٢٧٦.

[٢]- نفس المصدر، ص٢١٧.

[٣]- نفس المصدر، ص٣٣٨.

[٤]- محمّد المديوني، «الظاهرة المسرحيّة في تونس في القرن العشرين»، ظواهر حضاريّة في تونس القرن العشرين، إشراف عبد المجيد الشفي، منشورات كليّة الآداب منّوبة، تونس،١٩٩٦ ، ص٥٩ - ٢٤٥ ، ص٢٤٥.

[٥]- محمّد المقداد الورتتاني، البُرْنس في باريس: رحلة فرنسا وسويسرا ١٩١٣، ص٢٣١.

الأمّة من الأبنية والتماثيل وغيرها من المصنوعات المحسوسة الدالّة على عظمتها أو مهارتها كالآثار المصريّة واليونانيّة والرومانيّة»[١]. اخترنا تعريف «جرجي زيدان» في مؤلّفه، الذي كان قريبًا زمنيًّا من مؤلّف الورتتاني، وبالتالي فإنّنا سنتحدّث عن الآثار التي كان يراها الكاتبان زمن السيطرة الفرنسيّة على البلاد العربيّة، أيّ لن نخرج عن سياق أدب الرحلة الذي كتب في فترة سطوة الدراسات الاستشراقيّة.

كما أنّ لمقداد الورتتاني رؤية للآثار بما هي منتج إنساني ومعرفة وعمليّة تراكميّة يتناقلها البشر جيلاً بعد جيل إذا كان الجيل اللاحق «حيًّا»، أيّ تدقّ فيه نبضات الحياة باعتباره مستخلفًا في الأرض. فرغم أنّ كلّ جيل يهزأ بحصيلة الجيل الذي سبقه، فإنّ الجيل اللاحق كان مدعومًا من الأسس السابقة التي بنى عليها علومه وصنائعه اللاحقة. في مقابل هذا « الكِبر» والخيلاء وجب على الأجيال اللاحقة أن تتواضع لمن سبقها ومهّد لها الطريق حتّى تُيَسّر لها من الأعمال ما كان صعبًا أو مستحيلاً، فهذا التعالي «غلط ينكر وإعجاب يذمّ». كما أنّ التأمّل في «ديار الآثار» ينتج عنها إتقان شؤون الفلاحة والتجارة والإدارة والتعليم واللباس والعادات، في مقابل ذلك، عدم تقدير آثار الأمم السابقة إضاعة ملكة التأمّل والتدقيق، وبالتالي عدم معرفة الفنون وأنواعها والتفريق بين حسنها وسيئها[٢].

لقد تفطّنت المجتمعات الأوروبيّة مبكّرًا لهذا المعطى، فوقع تجميع الآثار والقطع الفنيّة في المتاحف التي كان لا يدخلها غير أصحابها، فلا نفع للناس منها. وأوّل من أنشأ المتاحف في أوروبا هم الإيطاليّون، وتحديدًا في فلورنسا في القرن السادس عشر للميلاد، في حين أنّ الاهتمام بالآثار قديم، فهو يعود إلى العصور القديمة والاهتمام الحقيقي به يعود إلى عصر النهضة، حين ولدت «شاعريّة الآثار خلال القرن الثامن عشر»[٣]. وقد أخذ الأمراء والملوك يجمعون التحف والمصنوعات في خزائن بلا ترتيب ولا غرض معيّن غير التفاخر بها، ولم تتحوّل الغاية من جمعها إلى منفعة الجمهور إلاّ في القرن التاسع عشر[٤].

[١]- جرجي زيدان، رحلة إلى أوروبا، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ٢٠١٢، ص٤٩.

[٢]- محمّد المقداد الورتتاني، البُرْنُس في باريس: رحلة فرنسا وسويسرا ١٩١٣، ص٢١٥.

[3]- Hamon (Philipe), «Texte et architecture», Poétique 73, 1988, p 26.

[٤]- جرجي زيدان، رحلة إلى أوروبا، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة مصر، ٢٠١٢، ص٥٨.

أمّا علم الآثار فقد استغرق وقتًا طويلاً ليثبت نفسه كعلم في أوروبا، إذ وقع بين كمّاشة أدب الرحلات والتاريخ والجيولوجيا. يبدو أنّ سنة ١٨٦٧ هي سنة التأسيس، التي جمعت بين المعرض العالمي في باريس والمؤتمر الدولي للأنثروبولوجيا وآثار ما قبل التاريخ وافتتاح متحف الآثار الوطنيّة في باريس. لكن لا يجب إغفال التطوّرات خارج فرنسا، وافتتاح معهد المراسلات الأثريّة في روما عام ١٨٢٩، ثمّ المدارس الفرنسيّة في أثينا وروما[١]. أمّا في المملكة التونسيّة وقبل الاحتلال الفرنسي، فكانت المعالم القديمة مهملة ولم تعط الأهميّة الكافية، فعلم الآثار علم ظهر في أوروبا، ولم يظهر في البلدان الأخرى إلّا عند احتكاك الغرب بالشرق من خلال الحملات الاستعماريّة. وبمجرّد دخولها الإيالة، عملت السلطات الفرنسيّة على الاهتمام بالثروة الفنيّة والأثريّة وحمايتها، وصدر أوّل مرسوم بتاريخ ٠٧ نوفمبر ١٨٨٢ الذي مثّل البنية الأساسيّة لحماية الآثار والفنون.

٢-٢- فرنسا: المرآة العاكسة

ركّز المؤلِّف في رحلته على صورة فرنسا، المنظور إليها كصورة عاكسة لصورة البلاد التونسيّة، بل وعمل على إعادة بناء صورة هذه الأخيرة بنظرة شخصيّة، فالكاتب لطالما كان ذاتيّ النزعة في كثير من المواضع من خلال العودة إلى تاريخ وحضارة القيروان، وكأنّه يقول برغم الهزّات والنكسات كان هناك ماض يبعث على الفخر. إلّا أنّ هذه المفخرة قد تصبح نقيصة عندما لا يستطيع الخلف تجاوز أو تقليد السلف في عمله وإتقانه، وقد شبّه السلف بمؤلِّف الكتب والخلف بالحارس لها، «فشتّان ما بين المفتخر بما في الصدور والمتباهي بسكان القبور»[٢]. أيّ إنّ هناك إشكالاً في عيش الناس على ماضيها وعدم قدرتها على تجاوزه، فتصبح أممًا في هامش الحضارة؛ لأنّها لا تنتج ما ينفع بل تجترّ ما وصل لها من الماضي.

تمثّل رحلة محمّد المقداد الورتتاني ترجمة لإدراك الفوارق، أو ما أطلق «في

[1]-Bourel (Dominique), «Eric Perrin-Saminadayar (éd.), Rêver l'archéologie au xixe siècle. De la science à l'imaginaire», Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem En ligne, 13 | 2003, mis en ligne le 20 septembre 2007, Consulté le 26 novembre 2020, URL: http://journals.openedition.org/bcrfj/144.

[٢]- محمّد المقداد الورتتاني، البُرْنس في باريس: رحلة فرنسا وسويسرا ١٩١٣، ص٧٢.

الوعي بالتفاوت»[١]. والتفاوت الذي حاول الورتتاني إظهاره هو مجمل مظاهر الفروق والاختلافات القائمة بين مجتمع متقدّم وآخر، دون ذلك مثل العناية بالآثار وما تمثّله من ثروة. وقد استطرد الكاتب في العديد من المواضع للإشارة إلى أنّ هذا التقدّم الظاهر للعيان في فرنسا، بدأ في التجلّي في البلاد التونسيّة نتيجة العمل الدؤوب لمصلحة الآثار والفنون، وكأنّ شمس الفرنسيّين تسطع على التونسيّين[٢]، فمن علامة اكتمال المدن في فرنسا إلى جانب وجود مدرسة ومعبد ومستشفى ودار تمثيل، لا بدّ من وجود «دار آثار»[٣].

٢-٣- حماية الآثار: علامة تقدّم الشعوب

إلى جانب انفتاحه وتسامحه أمام الفنون الغربيّة، نلاحظ أنّ المؤلِّف مُطّلع على الأنشطة المتعلّقة بالآثار في المملكة التونسيّة، فقد تحدّث عن تركّز أنشطة رجال الدين من الكنيسة الكاثوليكيّة بشكل أساسي على موقع قرطاج والاكتشافات التي قام بها «ألفريد لويس دلاتر» (Alfred Louis Delattre) والذي يعرف اختصارًا بالأب «دلاتر» وهو عالم آثار كاثوليكي قام بالحفريّات في قرطاج. وقد صرّح الورتتاني أنّ اسم منطقة «صلامبو» في قرطاج هو فينيقي ويعني «السلام عليكم»![٤]. كما نوّه بأنّه في زمن الاستعمار الفرنسي للقطر التونسي ظهرت آثار متنوّعة في كامل أنحاء البلاد، وليس فقط في المدن الكبيرة أو المواقع المعروفة، بفضل علماء الآثار الفرنسيّين[٥].

وركّز المؤلِّف على الاعتناء بالآثار الأوروبيّة باعتبارها من أهمّ أسباب تقدّم العلوم والمعارف لما فيها من عبر، فبفضل علم الآثار، «نحن نعرف الآن الأسلحة والأدوات والمجوهرات التي استخدمها الناس الأوائل، والحيوانات والنباتات التي أكلوها، والمنازل التي عاشوا فيها، والقبور التي دفنوا فيها، والأماكن التي يفضلون

[١]- عبد المجيد القدوري، سفراء مغاربة في أوروبا، ١٦١٠-١٩٢٢، في الوعي بالتفاوت، منشورات كليّة الآداب بالرباط ١٩٩٥.

[٢]- استعملنا هذه العبارة استئناسًا بكتاب المستشرقة الألمانيّة زيغريد هونكه بعنوان: «شمس العرب تسطع على الغرب: فضل العرب على أوروبا» التي بيّنت فيها دور الحضارة العربيّة الإسلاميّة في نهضة أوروبا.

[٣]- محمّد المقداد الورتتاني، البُرْنس في باريس: رحلة فرنسا وسويسرا ١٩١٣، ص٢٣١.

[٤]- محمّد المقداد الورتتاني، البُرْنس في باريس: رحلة فرنسا وسويسرا ١٩١٣، ص١٩٣.

[٥]- نفس المصدر، ص٢٠٩.

العيش فيها وصناعتهم وفنهم وإيمانهم»[١]. كما أنّ الاطّلاع على آثار الأمم الغابرة والدول البائدة ضرب من طلب العلم. وأعطى الكاتب مثال ابن بطّوطة الذي سجّل رحلة شهيرة وشواهد عن حياة الشعوب وعاداتهم[٢].

٢-٤- رفض «ثقافة الهدم»[٣]

قبل قدوم الفرنسيّين لم تكن حماية المعالم والمباني والآثار القديمة تطرح أيّ إشكال، فعمليّات إنقاذها من التداعي والتهدّم التي قد تواجهها، هي عمليّات روتينيّة وضروريّة، باعتبارها مبانيَ ما زالت تقوم بالمهمّة الأصليّة التي شيّدت من أجلها. ولا تمانع الجهات التي تقوم بعمليّات الصيانة في إضافة عناصر لا تتلاءم مع مواد البناء الأصليّة أو مع العناصر المعماريّة الأصليّة، إلاّ أنّه وبعد تركّز مؤسّسات تراثيّة أصبحت الخلفيّات مختلفة، فأضحت عمليّات الصيانة والترميم مهمّة لحماية المعالم مع محافظتها على ملامحها المميّزة التي أكسبتها صفة التاريخيّة، وأعطتها جماليّة جعلت منها روائع فنيّة. فتختلف بالتالي الإجراءات المتّبعة والأهداف المنشودة بين ما كان قبل قدوم الاستعمار وفي أثنائه، أيّ إنّ حديث الورتتاني عن الآثار يمثّل وعيًا بقيمتها كما نراها نحن اليوم.

لم ينفِ الكاتب التجاوزات التي قام بها المسلمون في هذا الشأن، ليس من باب المحاسبة أو تقزيم دورهم، بل من باب التنويه أنّ أفعال الهدم كان يمكن تجنّبها.

كما كان «لثقافة الهدم» حضور في مدينة القيروان خلال السنوات الأولى لتأسيسها، فقد خرّب «عقبة بن نافع» «تيكروان» التي اتّخذها «أبو المهاجر دينار» قيروانًا، ونكّل به بعد أن أوثقه بالحديد، ثمّ أمر بخراب المدينة وردّ الناس إلى القيروان الأولى[٤]. ويبدو أنّ مثل هذه التصرّفات الناتجة عن الصراعات الشخصيّة ساهمت في عمران

[1]- Nicaise (Auguste),«L'archéologie, Son domaine et son influence sur les progrès matériels et moraux du XIXe siècle», Journal de la société statistique de Paris, tome 35, (1894), p p 263- 272, p 265. http://www.numdam.org/article/JSFS_1894__35__263_0.pdf

[٢]- محمّد المقداد الورتتاني، البُرُنس في باريس: رحلة فرنسا وسويسرا ١٩١٣، ص٦٩.

[٣]- استعملنا هذا المصطلح استئناسًا بعنوان مقال لإبراهيم القادري بوتشيش وهو «ثقافة المنع والهدم في المعمار الإسلامي: مدينة القيروان في العصر الوسيط نموذجًا».

[٤]- أبو إسحاق إبراهيم بن القاسم القيرواني الرقيق، تاريخ إفريقية والمغرب، تحقيق: المنجي الكعبي، تونس١٩٥٨، ص٤٠.

المدينة، حيث كان الحكّام يتسابقون في التشييد والبناء حتّى يخلدوا أسماءهم في تاريخ المدينة[١]. كما ذكر الورتتاني أفعال «بنو عبيد» في القيروان عندما طمسوا تاريخ المساجد والقناطر والمواجل والقصور من خلال حذف أسماء الذين بنوها، وقد اعتبر أنّ «عاديّة الإنسان أنكى من عاديّة الزمان»[٢].

يسعى الملوك لطمس آثار من قبلهم ويميتون ذكر أعدائهم، فقد كانت هناك رغبة دائمة في تدمير الإنجازات المعماريّة التي شيّدها الآخر، وهو دليل على رفض المشروع السابق، وهي فكرة مكرّسة في عقليّة الحكّام المستجدّين إمّا انتقامًا من الذين سبقوهم وإمّا لترسيخ فكرة الحاكم الأوحد الذي «يجُبّ ما قبله». كما كانت هناك «اجتهادات» للتخلّص من آثار السابقين من أجل تحسينها أو تهذيبها، أيّ إنّ الغاية لم تكن دائمًا انتقاميّة بل من أجل الإصلاح والتحسين.

٢-٤- الآثار تدعم السياحة

كانت المملكة التونسيّة قبل الاستعمار وجهة للكثير من الرحّالة والمستكشفين الأوروبيّين، لكن لا نستطيع أن نتحدّث عن نشاط سياحي مهيكل، فقد تعلّق الأمر فقط بزيارات فرديّة يقوم بها البعض، وهي عبارة عن عمليّة استكشاف وتدوين لملاحظات حول المدينة ومعالمها، وأحيانًا تتجاوز ذلك لوصف حال السكان، أيّ يمكن أن نطلق عليه وصفًا أنثروبولوجيًّا. وقد اختلف الوصف من رحّالة إلى آخر، إذ تميّز أحيانًا بالدقّة والواقعيّة، وتميّز أحيانًا أخرى بالانطباعيّة، فيتقاطع أحيانًا كثيرة وصف الحاضر بالماضي عندما يعود إلى سنوات التأسيس الأولى وإلى سنوات الازدهار والأزمات.

إلّا أنّه وبعد انتصاب الحماية وخاصّة بداية القرن العشرين، عملت الإدارات الفرنسيّة على التركيز على الجانب الاقتصادي والتجاري لهذا التراث إذ كان وجهة للسياح، فقد تمّ استغلاله ماديًّا خاصّة بعد انتشار العديد من الكتابات التي تصوّر

[١]- إبراهيم القادري بوتشيش، ثقافة المنع والهدم في المعمار الإسلامي: مدينة القيروان في العصر الوسيط نموذجًا، في أحمد الباهي (نشر)، القيروان وجهتها: اكتشافات جديدة، مقاربات جديدة، أعمال الندوة العلميّة الدوليّة الثانية لقسم علم الآثار بكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان (٦-٨ مارس ٢٠٠٦)، تونس، دار مسكيلياني، ٢٠٠٩، ص١٢٧- ١٣٦، ص١٣٤.

[٢]- محمّد المقداد الورتتاني، البُرُنس في باريس: رحلة فرنسا وسويسرا ١٩١٣، ص٧٠.

المشاهد الحضريّة والمعماريّة في البلدان التي كانت تحت سيطرة الإمبراطوريّة الفرنسيّة في شمال أفريقيا وانتشار الصورة النمطيّة الجيّدة عن تعامل الفرنسيّين مع الواقع الحضري التقليدي. ويبدو أنّ رحلة الورتتاني تزامنت مع رغبة الإدارة البلديّة في القيروان في دعم المدينة سياحيًّا بين سنتي ١٩١٣ و ١٩١٤[١]، وهو ما انعكس على وعيه في أنّ الآثار قادرة أن تحرّك قطاع السياحة. وقد نبّه الكاتب إلى حقيقة مهمّة، وهي أنّ البلدان التي تحتوي على آثار يكثر زائروها. فعلى عكس الرحلات في القرون الوسطى، التي كانت لمعرفة اختلاف الطبائع والذوات، فقد أضحت الآثار هي مقاصد الزوّار[٢]. وبالتالي تعود المنفعة ماليًّا، فالسائح يتجوّل في البلد وينفق ما تيسّر حسب مدّة إقامته. كما أنّ الأمّة التي تعتني بآثارها تكون محترمة في عين الزائر، إذ سينبهر بكنوزها المعماريّة ويعتبرها أممًا في «صفّ الأحياء»، فيصبح بالتالي عمل السلف مفخرة للخلف[٣].

٢-٥- مقداد الورتتاني و «إعادة تأويل»[٤] الآثار

ما يمكن استنتاجه حول تطرّق الورتتاني إلى الآثار أنّه اعتمد خلفيّة «إعادة التأويل»، فقد ذكر الكاتب الكثير من الملوك المسلمين الذين كانوا يكنزون القطع الفنيّة والصور، حيث تأثّر المسلمون بالفرس وبالأوروبيّين عندما كانوا في الأندلس، «فالأمّة إذا تجاور أمّة يسري إليها منها، في التشبّه والاقتداء، حظّ كبير»[٥].

وإنّ ما يتبادر للذهن عند الحديث عن مثقّف نشأ وترعرع زمن الاستعمار، وتحدّث عن علم الآثار في أوروبا، فلا بدّ من اعتباره ذا خلفيّة ثقافيّة غارقة في الأوروبيّة؛ لأنّ

[١]- الأرشيف الوطني التونسي، سلسلةM ، سلسلة فرعيةM٥ ، صندوق ٢٥، ملف ١٧،وثيقة ٢١:

- Correspondances et procès-verbaux et textes réglementaires relatifs à l'acquisition de terrains pour l'élargissement de la piste longeant les remparts à l'Est de la ville de Kairouan, dates 1913- 1914, nombre des pièces 21.

[٢]- محمّد المقداد الورتتاني، البُرْنس في باريس: رحلة فرنسا وسويسرا ١٩١٣، ص ٧٣.

[٣]- نفس المصدر، ص٧٢.

[٤]- وهي عمليّة يتمّ من خلالها نسبة الدلالات القديمة إلى عناصر جديدة أو التي من خلالها تقوم القيم الجديدة بتغيير الدلالة الثقافية للأشكال القديمة. انظر: دوني (كوتش)، مفهوم الثقافة في العلوم الإنسانيّة، ترجمة: منير السعيداني، مراجعة الطاهر لبيب، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت لبنان، مارس ٢٠٠٧، ص٧٢.

[٥]- محمّد المقداد الورتتاني، البُرْنس في باريس: رحلة فرنسا وسويسرا ١٩١٣، ص٢١٢.

الآثار باعتبارها علمًا نشأ وتطوّر في الغرب، وباعتباره نتاجًا ثقافيًّا غربيًّا، إلّا أنّه بعد دراسة وجهة نظر المقداد الورتتاني المتعلّقة بالآثار، سرعان ما تنجلي هذه الفكرة المسبقة، فلم يكن يعتبر أنّ هناك ثقافة «مانحة» وأخرى «متلقّية»، فتداخل الثقافات وتقاطعها يتمّ عبر مئات السنين، ولا يتمّ في اتّجاه واحد[١].

لقد ذكر الكاتب «تقليد السلف للخلف بقطع النظر عن منشأ العادة واختلاف العقيدة»، إذ ما زال في بعض مناطق القطر التونسي عادة استصحاب أحسن الثياب للميت، ويبدو أنّه تقليد يعود لأقدم العصور حين كانوا يدفنون مع الموتى الحلي والجواهر والأواني للأكل والشرب. وقد اعتبر الكاتب أنّ مثل هذه «الأوهام» هي التي حفّزت البعض على نبش القبور وسلب ما يجدونه من ذي قيمة. إلّا أنّه استحسن ما كان يقوم به ملوك المسلمين قديمًا من جمع للمجوهرات والمصاغ والسلاح، والتي كانوا يدفعون فيها الكثير من الأموال بعد جلبها حتّى من أقطار أخرى. والأكيد أنّ الملوك لم يكونوا يعتبرون تلك النفائس قطعاً أثريّة، وإنّما قطعًا فنيّة تسرّ القلوب والأبصار، ويمكن اعتبارهم كجَامِعي التحف من المزادات العلنيّة. وهو ولع بالنفائس ليس من باب التبذير أو سوء التصرّف بل كعلامة على وعي بأنّ هذه «الهواية» من علامات ديمومة الحضارة والشرف. طبعًا لا يمكن الجزم بهذا القول؛ فالكثير من الدول انقرضت ولقت حتفها بسبب المبالغة في الأبهة التي لا تقترن برفاه اجتماعي واقتصادي، وبذلك تكون تلك الممارسات ضربًا من العبث الذي يؤدّي إلى زوال محتوم[٢].

كما تساهم الآثار في تهذيب النفوس، فعندما يعجز الإنسان عن فهم ما حوله فإنّه يشرع، «في تقليد من سبقه واتّباع أعمال من سلفه» ويكون للبيئة التي فتح فيها بصره وبصيرته تأثير على ذوقه ونفسه. وإذا أراد توسيع معارفه فعليه التأمّل في الآثار، فهي التي تتجلّى بها عظمة الخالق وصنعة المخلوق و «ما أملاه نور العقل الذي هو النعمة العظمى المميزة للإنسان على ما فوق سطح الأرض وما دبّرته النفوس الكبيرة، وأملته على أنامل الأيدي البشريّة فأجادت رسمه وشكّلته، حسب الإيحاء،

[١]- كوتش دوني، مفهوم الثقافة في العلوم الإنسانيّة، مرجع مذكور، ص ١٠٥.

[٢]- محمّد المقداد الورتتاني، البُرْنس في باريس: رحلة فرنسا وسويسرا ١٩١٣، ص٢١٠.

صنعًا بديعًا، وولدته ثمرة مفيدة، وأبدته نتيجة صالحة في الحياة الدنيا بتصرّفات تلك الأنامل الضعيفة في الحيوان والنبات والمعدن»[١].

نخلص إلى أنّ حديث الكاتب عن الآثار الأوروبيّة لا يحتوي على عقدة النقصّ التي قد تظهر في كتابات أخرى حول تجاوز الغرب للعرب في العلوم القديمة، بل أكثر من ذلك فقد عرّج مثلاً على «أحمد بن وحشية النبطي» والذي استطاع أن يفكّ رموز اللغات القديمة بشكل مبسّط يجعل ترجمة الكتابات أمرًا سهلاً، حتّى أنّ الورتتاني استطاع في أربع ساعات فقط أن يترجم كلمات من الكلدانيّة واليونانيّة القديمة وأن يكتب بهما. واعتبر أنّ المستشرقين أخفوا هذه العلوم حتّى لا يسبقهم إليها المسلمون[٢]. ويمثّل هذا الطرح وعيًا من الكاتب في أنّ كلّ أمّة مهما كانت خافتة البريق، لا تفتقر إلى موارد ثقافيّة خاصّة بها، وكأنّه «تأكيد على التساوي بين كلّ الجماعات وتأكيد التعادل بين ثقافاتها»[٣].

الخاتمة

تبيّن لنا من خلال مقالنا العلاقة العضويّة بين الرحلة ونمط التفكير الاستشراقي، ولكنّ الأهمّ هو السرديّات التي أنتجها المؤلِّف، والتي أطلقنا عليها عبارة «الاستشراق معكوسًا»، فقد نظر المؤلِّف من خلال معاينته للآثار، وهو العربي المسلم، إلى نفسه من خلال مرآة الآخر. وقد أبرزت لنا رحلة «البرنس في باريس» أهميّة البحث في مجال التاريخ والجغرافيا والمجتمع والثقافة، إلى جانب دورها في صياغة ملامح الوعي بالذات وبالآخرين وبجغرافيّات التفاوت في سياق تطوّر المجتمعات والحضارات. وقد كانت لهذه الرحلة خلفيّات تاريخيّة لوجود التجارب السابقة، وخاصّة مع روّاد الإصلاح، أمثال خير الدين باشا وبيرم الخامس في رحلاتهم إلى الدول الأوروبيّة.

لم تكن غاية مقالنا دراسة التحوّلات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي ترسّخت في أذهان مؤلّفي كتابات رحلات التونسيين قبل انتصاب الحماية وبعدها. ولم

[١]- محمّد المقداد الورتتاني، البُرْنس في باريس: رحلة فرنسا وسويسرا ١٩١٣، ص٢١٣.

[٢]- نفس المصدر، ص٢١٧.

[٣]- كوتش دوني، مفهوم الثقافة في العلوم الإنسانيّة، مرجع مذكور، ص١٢٠.

ندرس كتاب البرنس في باريس من الجانب الحضاري الأوروبي، وخاصّة الفرنسي، أو باعتباره كتابًا ذا منحى إصلاحي للأخذ بأسباب تقدّم الغرب، فهي دراسات سبقنا إليها الباحثون، ولكن انصبّ اهتمامنا على الآثار كمادّة بحث مستجدّة في المملكة التونسيّة زمن الاستعمار، وهو ما انعكس على نظرة المؤلِّف لها، بالإضافة إلى خلفيّته الوظيفيّة والثقافيّة، التي كانت أساسًا صلبًا استطاع بفضلها أن يدلي فيها بدلوه. ولم نكتفِ في بحثنا هذا بدراسة متن الرحلة المتعلّق بالآثار للإجابة عن أسئلة منهجيّة محدّدة، بل قمنا بالإطناب في الاستشهاد بالاقتباسات التي مثّلت في اعتقادنا دليلاً على الاطّلاع الواسع الذي يتميّز به الكاتب.

ولقد ظهر محمّد المقداد الورتتاني في مؤلّفه وفيًّا للخلفيّة الثقافيّة والوظيفيّة عندما أطنب في الحديث عن الآثار الأوروبيّة، إذ كان نائب جمعية الأوقاف في مدينة القيروان، وساهم بذلك احتكاكه بمصلحة الآثار والفنون في تقديره لهذا المجال. وجاءت رؤيته للآثار في سياق توجّهاته الوظيفيّة عند سفره، كما أنّها لم تتخلّص من «عقدة» الانتماء، طبعًا في الجانب الإيجابي منها، إلى الآثار والفنون التي خلّفها السابقون وثمّنها اللاحقون. كما كانت فكرة الآثار القديمة والاهتمام بها والتركيز عليها، ترافق فكرة الولاء للدين وعدم التعارض معه من وجهة نظر الكاتب، من خلال الحثّ على الاقتداء بالأوّلين.

لائحة المصادر والمراجع

١. إبراهيم القادري بوتشيش، ثقافة المنع والهدم في المعمار الإسلامي: مدينة القيروان في العصر الوسيط نموذجاً، في أحمد الباهي (نشر)، القيروان وجهتها: اكتشافات جديدة، مقاربات جديدة، أعمال الندوة العلميّة الدوليّة الثانية لقسم علم الآثار بكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان (٦-٨ مارس ٢٠٠٦)، تونس، دار مسكيلياني، ٢٠٠٩.

٢. أبو إسحاق إبراهيم بن القاسم القيرواني الرقيق، تاريخ إفريقية والمغرب، تحقيق: المنجي الكعبي، تونس ١٩٥٨.

٣. أحمد شحيمط، «نقد الخطاب الاستشراقي وجدليّة الشرق والغرب: إدوارد سعيد أنموذجًا»، مجلّة دراسات استشراقيّة، السنة الخامسة، العدد ١٤ ربيع ٢٠١٨م/ ١٤٣٩هـ.

٤. أحمد عبد السلام، مواقف إصلاحيّة في تونس قبل الحماية، الشركة التونسيّة للتوزيع، تونس، ١٩٨٦.

٥. إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشرق، ترجمة: محمّد عناني الطبعة الأولى ٢٠٠٦.

٦. الأرشيف الوطني التونسي، سلسلةM ، سلسلة فرعيةM٥ ، صندوق ٢٥، ملف ١٧،وثيقة ٢١:

٧. جرجي زيدان، رحلة إلى أوروبا، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة مصر، ٢٠١٢.

٨. جورج يانج، تاريخ مصر في عهد المماليك إلى نهاية حكم إسماعيل، تعريب: علي أحمد شكري، دار الفرجاني، القاهرة، ١٩٣٤.

٩. الحبيب الجنحاني، «الحركة الإصلاحيّة في تونس خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر»، حوليّات الجامعة التونسيّة، عدد ٠٦، ١٩٦٩.

١٠. خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم محمّد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة، ٢٠١٢.

١١. دوني)كوتش(، مفهوم الثقافة في العلوم الإنسانيّة، ترجمة: منير السعيداني، مراجعة الطاهر لبيب، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، لبنان، مارس ٢٠٠٧.

١٢. ستيفن كونرمان، «من الاستشراق إلى العلوم الاجتماعيّة»، ترجمة: محمّد أحمد السيد، الثقافة العالميّة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس-أفريل ٢٠١٦، العدد ١٨٢.

١٣. سعيد بن سعيد العلوي، أوروبا في مرآة الرحلة، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط، ١٩٩٥.

١٤. الطاهر لبيب، تقديم لكتاب: صورة الآخر العربي ناظرًا ومنظورًا إليه، تحرير: الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربيّة/ الجمعيّة العربيّة لعلم الاجتماع، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨.

١٥. عبد الجليل حليم، الفلاحون المغاربة في الإثنولوجيا الكولونياليّة: بين الجمود وقابليّة التحسّن»، ضمن: صورة الآخر العربي ناظرًا ومنظورًا إليه، تحرير: الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربيّة/ الجمعيّة العربيّة لعلم الاجتماع، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨.

١٦. عبد اللطيف كمال، «بين كتابين: صُور المغرب وأوروبا في أدب الرحلات المغربيّة»، مجلّة الجابري، مجلّة إلكترونيّة، العدد ٠٢، أكتوبر ١٩٩٧.

١٧. عبد المجيد القدوري، سفراء مغاربة في أوروبا، ١٦١٠-١٩٢٢، في الوعي بالتفاوت، منشورات كليّة الآداب بالرباط ١٩٩٥.

١٨. علي العريبي، الحاضرة، كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، تونس، ١٩٩٥.

١٩. محمّد الفاضل بن عاشور، الحركة الأدبية في تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢.

٢٠. محمّد المديوني، «الظاهرة المسرحيّة في تونس في القرن العشرين»، ظواهر حضاريّة في تونس القرن العشرين، إشراف عبد المجيد الشفي، منشورات كليّة الآداب، منّوبة، تونس، ١٩٩٦.

٢١. محمّد المقداد الورتتاني، البرُنْس في باريس: رحلة فرنسا وسويسرا ١٩١٣، حرّرها وقدّم لها سعيد الفاضلي، دار السويدي للنشر والتوزيع أبو ظبي، والمؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر بيروت، ٢٠٠٤.

٢٢. محمّد بن الأصفر، أدب الرحلات في القرن التاسع عشر: سند للحركة الإصلاحيّة العربيّة، دار الإتحاف للنشر، دار سنابل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦.

٢٣. مراسلة من مدير الآثار إلى مدير الأوقاف بتونس، ترجمة الطيب الطويلي، بتاريخ ٢٩ نوفمبر ١٩٢٦، نقلاً عن: نجوى عثمان، مساجد القيروان، دار عكرمة، دمشق، ٢٠٠٠.

٢٤. المنجي الكعبي، موسوعة القيروان، مطبعة تونس قرطاج، تونس، ٢٠٠٩.

٢٥. منذر كيلاني، اختلاق الآخر: في طبيعة الخطاب الأنثروبولوجي، ترجمة: نور الدين العلوي، المركز الوطني للترجمة: دار سيناترا، تونس، ٢٠١٥.

لائحة المصادر بالأجنبيّة

1. Bourel **(Dominique)**, «Eric Perrin-Saminadayar (éd.), Rêver l'archéologie au XIXe siècle. De la science à l'imaginaire», Bulletindu Centre de recherche français à Jérusalem En ligne, 13 | 2003, mis en ligne le 20 septembre 2007, Consulté le 26 novembre 2020, URL : http://journals.openedition.org/bcrfj/144

2. -Correspondances et procès-verbaux et textes réglementaires relatifs à l'acquisition de terrains pour l'élargissement de la piste longeant les remparts à l'Est de la ville de Kairouan, dates 1913-1914, nombre des pièces 21.

3. Dominique Combe,»Théorie postcoloniale, philologie et humanisme. Situation d'Edward Saïd», Littérature, N 154.

4. Hamon (Philipe), «Texte et architecture», Poétique 73, 1988.

5. Nataf (Félix), Juif maghrébin: une vie au Maghreb, racontée à ma fille, Fayolle, 9 rue du château-d'eau, 75010, Paris, 1978.

6. Nicaise (Auguste),«L'archéologie, Son domaine et son influence sur les progrès matériels et moraux du XIXe siècle», Journal de la société statistique de Paris, tome 35, 1894. http://www.numdam.org/article/JSFS_1894__35__263_0.pdf

التأثّر والتأثير بين الثقافتين الإسلاميّة والمسيحية عند المستعرب الإسباني أسين بلاثيوس

د. إدريس الكنبوري(*)

الملخّص

يتناول هذا البحث المسيرة العلميّة للمستعرب الإسباني ميغيل أسين بلاثيوس، أحد روّاد الاستعراب الإسباني خلال النصف الأول من القرن العشرين، وأحد الممثّلين الكبار لمدرسة الأصول العربيّة والإسلاميّة للتاريخ الإسباني، في مقابل المدرسة التي تتنكّر للخلفيّة التاريخيّة الإسلاميّة للهويّة الإسبانيّة. ويقف البحث عند أطروحتين بارزتين في مسار هذا المستعرب المثير للجدل، الأطروحة الأولى تتعلّق بالتأثير الذي خلّفته الثقافة العربيّة الإسلاميّة في الفكر الأوروبي في العصر الوسيط، من خلال أنشودة الكوميديا الإلهيّة لدانتي الإيطالي، والتي أثارت جدلاً واسعًا، وفرّقت صفوف المستشرقين الإسبان والأوروبيّين في العقد الأوّل من القرن العشرين، وجرت على بلاثيوس الكثير من الانتقادات العنيفة؛ أمّا الأطروحة الثانية فهي ترتبط بالأثر الذي خلّفه التصوّف المسيحي على التصوّف الإسلامي، والموقف الذي دافع عنه بلاثيوس، وردّه على موقف المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون الذي كان يرى بأنّ التصوّف الإسلامي هو تصوّف أصيل خرج من القرآن. ويقف البحث

*. كاتب وباحث من المغرب.

عند التناقضات الحادّة التي وقع فيها بلاثيوس، الذي حاول أن يقف موقفًا وسطًا بين أطروحة نفي الخصوصيّة التاريخيّة للتصوّف الإسلامي، وأطروحة صدور التصوّف عن القرآن.

المقدّمة

تشكّل الخبرة الأندلسيّة الطويلة للوجود العربي الإسلامي في شبه الجزيرة الأيبيريّة تراثًا إنسانيًّا مشتركًا تلتقي في أحواضه الثقافات الثلاث: الإسلاميّة والمسيحيّة واليهوديّة؛ إنّها لوحة تُقرأ بأكثر من لغة، ومرآة تُظهر أكثر من وجه. ولا يوجد أدنى شكّ في أنّها لا تزال حتّى أيامنا هذه تلقى الاهتمام الواسع من لدن المستعربين والباحثين الأكاديميّين الإسبان الذين يخصّون التاريخ الأندلسي بمؤلّفات تظهر في كلّ عام، تركّز في الغالب الأعمّ على قضايا التعايش والتثاقف بين الشعوب والأديان، بل هناك اليوم مدرسة أو تيّار أكاديمي عريض يعيد تجديد البحث في هذه الخبرة، لعلّ من أبرز وجوهها خوصي أنطونيو غونزاليث ألكانتود[١].

ولعلّ من المفارقات أنّ هذه الخبرة الأندلسيّة، لدى دارسي تاريخ الإسلام الأجانب، هي الحقبة الوحيدة في التاريخ العربي الإسلامي، التي حصل منذ زمن طويل إجماع حولها بوصفها مرحلة فريدة، لا يكاد يوجد لها نظير في الخبرات الإنسانيّة المختلفة. بل إنّنا نجد العديد من المؤرّخين الغربيين -حتّى أولئك الذين لا يصدر عنهم إنصاف حيال تاريخ الإسلام- يقفون أمامها وقفة إعجاب وانبهار. فقد عدّها الكثيرون نموذجًا متفرّدًا في الحوار الإسلامي المسيحي، والحوار الإسلامي اليهودي؛ والأكثر من ذلك أنّ عددًا من المؤرّخين اليهود المعروفين، أمثال أندريه شوراكي، يعتبر أنّ تجربة الأندلس هي التي أطلقت القيود التي كانت تكبّل أيدي اليهود في أوروبا المسيحيّة، وفتحت أمامهم آفاق العلم والمعرفة، ومكّنت الجنس اليهودي من الاستمرار، في الوقت الذي كان اليهود في أوروبا يتعرّضون للإبادة ومحاولات المحو[٢].

[1]- José Antonio González Alcantud: Al Ándalus Y Lo Andaluz: Al Ándalus en el imaginario y en la narraciónhistóricaespañola. Almuzara, 2017.

[2]- André Chouraqui: Histoire du judaisme - Que sais-je? 1963.

أثّرت هذه الخصوصيّة التي تميّز بها تاريخ الأندلس على الإنتاج الفكري بشكل عام، إذ انطبع هذا الإنتاج -خصوصًا لدى المسلمين خلال القرون الثمانية التي دام فيها الوجود العربي في شبه الجزيرة الأيبيريّة- بميّزات الحوار والتعارف والتعايش والرغبة في اكتشاف الآخر والانفتاح على ثقافته ومعتقداته. ولذا لا غرو أن يكون أوّل من وضع اللبنة الأولى في صرح علم الأديان المقارن -حتّى قبل ظهور هذا المفهوم- هو الفيلسوف القرطبي أبو محمّد علي بن حزم، الذي عاش في القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي، في كتابه الذائع «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، الذي وضعه في إطار الجدل الديني بين الأديان الثلاثة التي كانت موجودة في الأندلس، ما يدلّ على أنّ الحوار بين هذه الأديان كان تقليدًا شائعًا.

خصوصيّة الاستعراب الإسباني

بَيَدَ أنّ تأثير هذه الخصوصيّة الأندلسيّة استمرّ إلى ما بعد نشأة إسبانيا الحديثة وظهور مفهوم الهويّة الإسبانيّة، كدولة مسيحيّة كاثوليكيّة، وتشكُّل الكيان القومي للإسبان فيما بعد القرن الخامس عشر الميلادي. وقد ظهر هذا التأثير بشكل واضح وملموس خلال نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، عندما بدأ يبرز التيّار الاستشراقي في أوروبا، بوصفه «خطابًا كولونياليًّا» حول الشرق العربي. فخلافًا للاستشراق الأوروبي، وخاصّة الفرنسي الذي اتّسم بطابع استعماري غرائبي، يركّز على كلّ ما هو عجيب في الشرق، اهتدى المستشرقون الإسبان إلى دراسة الثقافة الإسلاميّة العالمة؛ ذلك لأنّ هؤلاء لم ينظروا إلى الثقافة العربيّة الإسلاميّة على أساس كونها توجد «خارج» البيئة الثقافيّة الإسبانيّة، كما هو الحال لدى زملائهم الأوروبيّين، بل باعتبارها مكوّنًا من مكوّنات الثقافة الإسبانيّة ذاتها، أيّ جزءًا من الماضي الإسباني. فقد اكتشف هؤلاء أنّه من الصعب إلغاء ثمانية قرون من النشاط الفكري والثقافي العربي داخل إسبانيا. كما اكتشفوا أنّ اللغة الإسبانيّة متأثّرة كثيراً باللغة العربيّة، ليس فحسب فيما يرتبط بوجود آلاف الكلمات العربيّة داخل المعجم الإسباني، بل أيضًا في المنطق النحوي، وتشكّل الجملة داخل اللغة[1].

[1]- BernabéLópez García: Arabismo y Orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremioescaso y apartadizo. Awraq XI (1990). Pp 35- 74.

بالنظر إلى هذه الخصوصيّة التي طبعت بواكير الاستشراق الإسباني، فإنّ المستشرقين الإسبان تميّزوا عن نظرائهم الأوروبيّين بإطلاق تسمية «الاستعراب» على موجة دراسة الثقافة العربيّة والإسلاميّة بدل عبارة الاستشراق، التي توحي بالغربة المكانيّة للأوروبيّين إزاء الشرق العربي. والملاحظ أنّه فيما تشير عبارة الاستشراق إلى منطقة جغرافيّة هي الشرق، تشير عبارة الاستعراب إلى جنس معيّن هم العرب؛ وفي الوقت الذي كان الاستشراق الأوروبي تعبيراً عن طموح سياسي للتعرّف على الشرق في سبيل السيطرة عليه، كما يقول إدوارد سعيد، كان الاستعراب الإسباني محاولة جادّة للاطّلاع على التراكم العلمي العربي، ومدى تأثيره على الثقافة الإسبانيّة، لذلك وجدنا أنّ جلّ المستعربين الإسبان أطلقوا على مشروعهم تسمية الاستعراب العلمي (El Arabismo Cientifico)، لفصل منهاجهم عن مناهج الاستشراق السياسي.

وقد شهدت ساحة الاستعراب الإسباني، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وإلى حدود بدايات القرن الماضي، جدلاً واسعًا بين مدرستين، الأولى تنظر إلى التاريخ الإسباني باعتباره قطيعة نهائيّة مع مرحلة الوجود العربي-الإسلامي، وترى أنّ هذا التاريخ امتداد خطّي للثقافة المسيحيّة الأوروبيّة ونتاج خاصّ للكاثوليكيّة، ويمثّل هذا التيّار كلاوديو سانشيز ألبورنوز (١٨٩٣-١٩٨٤)[١]، والثانية تنظر إليه باعتباره استمرارًا للوجود العربي-الإسلامي، وترى في الوجود الإسلامي مرحلة من التاريخ الإسباني، وهو ما يسمونه «إسبانيا المسلمة»، وهذا التيّار يتزعمه أميريكو كاسترو (١٨٨٥-١٩٧٢)[٢].

المسيحيّة والإسلام و «الحوار الداخلي»

يعدّ ميغيل أسين بلاثيوس (١٨٧١-١٩٤٤) أحد أقطاب المدرسة الثانية، إلى جانب المؤرّخ والباحث اللغوي أميريكو كاسترو. فقد واكب بلاثيوس البذور الأولى

[1]- Claudio Sánchez-Albornoz: Al-Andalus en la historiografíanacionalcatólicaespañola: Claudio Sánchez Albornoz. eHumanista: Journal of Iberian Studies, ISSN-e 1540- 5877, Vol. 37, 2017. pp: 305- 328.

[2]- Baumeister, M., &Teuber, B. (2014): La obra de Américo Castro y la España de las tresculturas, sesentaañosdespués. Presentación. IBEROAMERICANA. América Latina - España - Portugal, 10 (38), 88–98.

لنشأة الاستعراب في نهاية القرن التاسع عشر، وميلاد أولى المؤسّسات والمراكز العلميّة التي ظهرت في إسبانيا بهدف دراسة اللغة العربيّة والإسلام وتأثيرهما في الثقافة الإسبانيّة الحديثة، كما جايل الروّاد الأوائل لهذه الحركة العلميّة أمثال ميغيل قسيري وخوصي بانكيري وخوان دي صوصا.

ولد بلاثيوس في سرقسطة عام ١٨٧١، وتخرّج في معهدها الديني الكاثوليكي، ثمّ تعلّم اللغة العربيّة على يد أستاذه المستعرب جوليان ريبيرا (١٨٥٨-١٩٣٤). وكان ريبيرا قد أنشأ مجلّة اسمها «أراغون»، ومجلّة أخرى اسمها «الثقافة الإسبانيّة»، كانت تهتم بتاريخ إسبانيا والدور الذي لعبته الثقافة العربيّة في تشكيلها، وكان كلّ ذلك حافزًا لبلاثيوس للتوجّه إلى دراسة الإسلام والثقافة الإسلاميّة.

في عام ١٨٩٦ التحق بلاثيوس بجامعة مدريد لإكمال دراسته الجامعيّة، وهناك حصل على درجة الدكتوراه عن أطروحة خصّصها لدراسة فكر أبي حامد الغزالي. وقد ظلّ تأثير صاحب «إحياء علوم الدين» حاضرًا في مساره العلمي اللاحق، حتّى إنّه أفرد له كتابًا ثانيًا في سنواته المتأخّرة، كما أنّه خصّ ابن حزم بكتاب ضخم نشره عام ١٩٠٧، ودراسة أخرى عنه نشرها في مجلّة «الأندلس» عام ١٩٣٤.

وقد انضمّ بلاثيوس إلى المجمع اللغوي في مدريد إثر بحثه الشهير عن المصادر الإسلاميّة في الكوميديا الإلهيّة لدانتي أليغييري الإيطالي، كما انضمّ إلى مجمع التاريخ في مدريد إثر دراسته عن ابن حزم وكتابه «الفصل»، الذي حقّقه فيما بعد ونشره في خمسة أجزاء. انتخب بلاثيوس في مجامع لغويّة وعلميّة كثيرة، منها المجمع العلمي العربي بدمشق، ومثّل بلاده في الكثير من مؤتمرات المستشرقين في العالم.

خلّف بلاثيوس العشرات من الأعمال المهمّة، منها «العقيدة والأخلاق والتصوّف لدى الغزالي»، و «مذهب ابن رشد ولاهوت توما الأكويني»، وعنى عناية كبرى بمحيي الدين بن عربي وتصوّفه، ونشر عنه العديد من الأبحاث والدراسات. كما ترجم العديد من النصوص التراثيّة الإسلاميّة إلى اللغة الإسبانيّة، منها كتاب «الأخلاق والسلوك» لابن حزم[١].

[١]- نجيب العقيقي، المستشرقون، القاهرة، دارالمعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠، ج٢، ص١٩٤-١٩٦.

أسّس بلاثيوس لتيّار جديد في الاستعراب الإسباني، يرتكز على منهج المقارنة بين الفكر الإسلامي والفكر المسيحي، خصوصًا في الجوانب الفلسفيّة؛ وكانت أطروحته الرئيسة في مجموع أبحاثه تنصبّ على إظهار التأثير الإسلامي في الفكر المسيحي، والعكس أيضًا، وهو ما جرّ عليه هجومًا قويًّا من لدن بعض زملائه الأوروبيّين الذين كانوا يتّهمونه بالتعصّب للثقافة العربيّة الإسلاميّة. ففي تلك الفترة لم تكن مثل تلك الأطروحة مقبولة في الأوساط الأكاديميّة الأوروبيّة، ذلك أنّ الثقافة الأوروبيّة الحديثة ارتكزت على إبراز مدى التأثير اليوناني والروماني فيها، وتمّ إهمال المؤثّرات العربيّة والإسلاميّة، فكان من الطبيعي أن تلقى أطروحة مثل تلك التي دافع عنها بلاثيوس هجومًا شرسًا.

لقد كان منهج بلاثيوس ينبني على إظهار التداخل الذي حصل بين الثقافتين الإسلاميّة والمسيحيّة، و «الحوار الداخلي» بينهما، وكان يرفض رفضًا باتًّا القول بالصفاء العرقي للشعوب، والتشكّل الخالص للثقافات بعيدًا عن التأثّر والتّأثير، وفي نفس الوقت كان يحارب المقولات الجاهزة التي انتشرت في الثقافة الأوروبيّة حول الإسلام والعربيّة. ولعلّ من الطبيعي أن يأتي معظم الانتقادات التي وجّهت إليه من الأوساط الأكاديميّة الأوروبيّة والأمريكيّة، خصوصًا بعد مشاركته في أوّل مؤتمر للمستشرقين الأوروبيّين في الجزائر عام ١٩٠٥، والثاني الذي عقد في كوبنهاغن عام ١٩٠٨، حيث دافع فيهما عن آرائه ومواقفه. ذلك أنّ المستشرقين الأوروبيّين والأمريكيّين كانوا يعتبرون المنهج الذي ارتضاه بلاثيوس معاكسًا للتيّار العام الذي يراد للاستشراق الغربي أن يسير فيه، وهو التركيز على الإسهام الإغريقي والروماني، وتحويل الثقافة العربيّة إلى مجرّد وسيط أو «أنبوب» لنقل المعارف اليونانيّة إلى الأوروبيّين، دون أن يكون لها فضل التأسيس والاجتهاد العقلي، أو تكون لها مميّزات تنفرد بها.

ويبدو أنّ واحدًا من بواعث القلق الذي سبّبه بلاثيوس للأوساط الاستشراقيّة في أوروبا تمثّل في دراسته المقارنة التي نشرها عام ١٩٠٤ حول تأثير الفيلسوف الأندلسي القرطبي أبي الوليد ابن رشد في فكر الفيلسوف اللاهوتي المسيحي توما

الأكويني، من القرن الثالث عشر الميلادي، تحت عنوان «الرشديّة اللاهوتيّة للقديس توما الأكويني». فقد كشف في تلك الدراسة، التي أثارت جدلاً واسعًا، التأثير الكبير الذي مارسه فكر الفيلسوف والفقيه القرطبي أبي الوليد بن رشد في فكر الأكويني، خاصّة في كتابه الشهير الضخم «الخلاصة اللاهوتيّة» الذي يتضمّن استدلالات عقليّة ومنطقيّة على الإيمان، ووجود الخالق والشريعة واليوم الآخر وغيرها من القضايا في العقيدة المسيحيّة، بشكل يلوّح ظاهرًا فيه تأثّره بعلم الكلام الإسلامي ومنهجه في الاستدلال والجدل. ولم يقف بلاثيوس عند القول بتأثير ابن رشد في كتابات الأكويني، بل إنّه ذهب إلى حدّ القول بأنّ هذا الأخير أخذ من صاحب «فصل المقال» حتّى العبارات والكلمات والمضامين.

دانتي والإسراء والمعراج

غير أنّ أكبر إسهام قدّمه بلاثيوس كان عمله ذائع الصيت حول تأثير الثقافة الإسلاميّة في «الكوميديا الإلهيّة» للأديب الإيطالي ورجل الدين دانتي أليغييري. فقد كان الشائع حتّى ذلك الوقت أنّ دانتي تأثّر بالفكر المسيحي والأناجيل وما ورد فيها من الحكايات والأساطير، غير أنّ بلاثيوس برهن في كتابه على أنّ دانتي تأثّر بالثقافة الإسلاميّة وقصّة الإسراء والمعراج أكثر من تأثّره بالمسيحيّة.

ألّف بلاثيوس كتابه «أثر الثقافة الإسلاميّة في الكوميديا الإلهيّة» عام ١٩١٩، عندما تلقّى خبر ترشيحه لعضويّة الأكاديميّة الملكيّة للغة الإسبانيّة. فقد كان عليه أن يختار موضوعًا من الموضوعات الكبرى التي تلخّص مساره العلمي والفكري وتعكس توجّهه الفكري واختياراته، فقرّ قراره على أن يكون الموضوع الذي يتقدّم به حول دانتي وعلاقته بالفكر الإسلامي. وعندما تقدّم بتلك الأطروحة أمام عدد كبير من المستعربين والأكاديميّين أثير جدل واسع حولها، إذ حصل انقسام وسط الحاضرين بين اتّجاه مدافع عن تلك الأطروحة الجديدة، بوصفها نتاج دأب وجهد بذلهما بلاثيوس، بناء على أدلّة علميّة وبراهين تسند نظريّته، عاد فيها إلى النصوص العربيّة الأصليّة، واتّجاه آخر يرفضها من منطق إيديولوجي؛ لأنّها لا تشكّك فقط في الطابع المسيحي لعمل دانتي، بل تتجاوز ذلك إلى التشكيك في الانسجام الداخلي

للثقافة المسيحيّة نفسها؛ ذلك أنّ الكوميديا الإلهيّة كانت في تلك الفترة نموذجًا لما يمكن أن تصل إليه الثقافة المسيحيّة في جانبها الإبداعي الذي يخلط الفن بالدين، والتشكيك فيها يفتح الباب أمام نتائج أكبر على المستوى العلمي.

وفي الكلمة المطوّلة التي ألقاها أمام اللجنة العلميّة التي منحته عضويّة المجمع اللغوي في مدريد، والتي صدر بها كتابه في الطبعات اللاحقة، كشف بلاثيوس تأثير تصوّف ابن مسرّة وابن عربي وكتاب «رسالة الغفران» لأبي العلاء المعري في الكوميديا الإلهيّة لدانتي، وبقصّة الإسراء والمعراج الإسلاميّة. وقد حاول أن يخفّف من وقع استنتاجاته على النقّاد الذين هاجموه، فقال بأنّ دانتي قد لا يكون اقتبس كل ما في المصادر الإسلاميّة، وقام بنقلها في قصيدته الملحميّة «الكوميديا الإلهيّة»، وإنّما قد يكون تأثّر بـ «الموديل» الإسلامي الذي شكّل مصدر إلهام له في كتابته لقصيدته. وشرح كيف أنّ الثقافة الإسلاميّة في عصر دانتي في إيطاليا كانت واسعة الانتشار في أوروبا، وهي حقيقة لا يمكن إنكارها، كما قال وكشف بأنّ الأساطير المسيحيّة نفسها، التي تأثّر بها دانتي والتي تتحدّث عن مملكة السماء والجنة والنار، تأثّرت هي الأخرى بالمصادر الإسلاميّة[١].

وقد أثارت أطروحة بلاثيوس ردود أفعال قويّة وسط المستشرقين الأوروبيّين والإسبان، وترجمت إلى لغات أوروبيّة عديدة، ما عدا اللغة الإيطاليّة التي لم يستطع أو لم يتجرّأ الناشر الإيطالي على نشرها، واكتفى بنشر ملخّص لها[٢]، إذ الواضح أنّ تلك الأطروحة هزّت عرش الثقافة الإيطاليّة التي ظلّت تفخر بعبقريّة وتفرّد دانتي، وتعتبره قدّيسًا وطنيًّا وتراثًا قوميًّا، فلم يكن من الوارد أن تستوعب أن يكون مجرّد مقلّد لنموذج سابق وتابع لثقافة غير الثقافة الإيطاليّة والأوروبيّة، ولا يتعلّق الأمر بأيّ نموذج، بل بالنموذج الإسلامي تحديدًا، وهو ما يضاعف الشعور بالغبن الحضاري، إذ يتمّ إظهار

[1]-Miguel AsínPalacios: La escatologiamusulmana en la Divina comedia. Madrid, 1919. Imprenta de (7) EstanislaoMaestre.

[٢]- دكتور صلاح فضل، تأثير الثقافة الإسلاميّة في الكوميديا الإلهيّة لدانتي، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط٢، ١٩٨٥، ص٣٨-٣٩.

دانتي كمجرّد «مقلّد للمسلمين»، بتعبير المستشرق الفرنسي ماكسيم رودنسون[١].

ويبدو أنّ بلاثيوس نفسه كان واعيًا بالصدود التي ستلقاها أطروحته، والهجوم الذي سيقابلها، إذ نجده في مقدّمة كتابه يتحدّث عن السخرية التي يمكن أن يتعرّض لها «ليس فقط لأنّني أؤكّد بأنّ الكثير من العناصر الموجودة في الكوميديا الإلهيّة -التي كانت تعتبر حتّى وقت قريب عملاً أصيلاً ليس له شبيه في الأساطير المسيحيّة- لها أصول في الثقافة الإسلاميّة؛ بل لأنّني أبيّن الجذور الإسلاميّة للكثير من هذه الأساطير التي وجدت في العصور الوسطى».

كان الهدف الأساسي الذي ركّز عليه بلاثيوس خلال تلك المرحلة من حياته العلميّة، هو إظهار علاقات التداخل والتأثّر والتأثير بين الثقافتين الإسلاميّة والمسيحيّة، لكن مع التركيز أكثر على تأثّر الثقافة المسيحيّة بالثقافة العربيّة-الإسلاميّة. بالنسبة إليه، وخلافًا لأنصار المدرسة الأكاديميّة التي نادت بالنقاء التاريخي للثقافة الإسبانيّة وأنكرت أيّ تأثير للمسلمين فيها، فإنّ ما يزيد على ثمانية قرون من الوجود الإسلامي في إسبانيا لا يمكن أن يكون مجرّد سحابة عابرة مرّت في طريقها دون أن تترك ثمارًا وراءها، وتلك الثمار هي المؤلّفات الإسبانيّة والأوروبيّة التي امتصّت أجود ما في الثقافة الإسلاميّة، وهضمتها، وأعادت إنتاجها مجدّدًا.

لم يقتصر بلاثيوس على دراسة تأثير الثقافة الإسلاميّة في الكوميديا الإلهيّة لدانتي أليغييري، بل ذهب إلى تفحّص المؤثّرات الإسلاميّة في عدد من المؤلّفات، وفي عدد من كبار المفكّرين المسيحيّين خلال القرون الوسطى، أمثال القديس أغسطين، وتوما الأكويني، بل لقد ذهب أبعد من هذا، إذ أظهر تأثير الإسلام على الراهب المسيحي الشامي جون كليماك (**Jean Climaque**) (٥٧٩-٦٤٩)، وباسيليوس قيصريّة (Basil of Caesarea) (٣٣٠-٣٧٩)، الأسقف اليوناني المنسوب إلى مدينة قيصريّة التركيّة.

[1]- MaximeRodinson: Dante etl'Islamd'après des travauxrécents. Revue de l'histoire des religions.Année 1951. pp. 203- 236.

انفتاح قومي وتعصّب ديني

غير أنّه بالرغم ممّا يبدو في مواقف بلاثيوس من اعتدال وانفتاح تجاه الثقافة الإسلاميّة، عند الدراسة المقارنة بين الإنتاجات الإسلاميّة والإنتاجات المسيحيّة، فإنّ ذلك يظلّ مجرّد اعتراف بكون الإسلام جزءًا من التاريخ الإسباني والأوروبي، في مواجهة التيّار المقابل الذي يحاول أن ينكر الإسهام الإسلامي في تكوين الثقافة الإسبانيّة، وتشكيل وعيها التاريخي بنفسها.

اتّسمت مواقف بلاثيوس، خلال المرحلة الأولى من عطائه العلمي، بنوع من الانفتاح القومي، رافضًا الانغلاق الثقافي الإسباني على الذات. ولكنه ابتداءً من الثلاثينيات من القرن الماضي، مع صدور كتابه المثير عن ابن عربي، سوف يغيّر الكثير من مواقفه، ويصبح أكثر وأكثر انجذابًا إلى قناعاته الدينيّة كمواطن إسباني كاثوليكي، وكأنّه تراجع أمام ردود الفعل العنيفة التي قوبلت بها أطروحته الأولى عن التأثير الإسلامي في الكوميديا الإلهيّة.

ويرى بعض الباحثين الإسبان أنّ بلاثيوس كان أقرب إلى رجل الدين المسيحي منه إلى الباحث المحايد، فقد تلقّى تكوينًا دينيًّا في مدينته سرقسطة، وحصل على صفة راهب مسيحي عام ١٨٩٥، فظلّت تلك الخلفيّة الدينيّة حاضرة لديه في جلّ إنتاجاته العلميّة، تظهر حينًا وتختفي حينًا، بل تخرّج على يديه عدد كبير من المستعربين الذين ساروا على نهجه[١]. ويقول أحد الباحثين: إنّ بلاثيوس «ظلّ حتّى آخر عمره يدافع عن الفكر الكاثوليكي المنفتح على الحقائق الجديدة للعالم الحديث وعلى تقدّم العلوم»[٢].

جاء عنوان كتابه عن ابن عربي كالآتي «الإسلام مسيحيًّا: دراسة في التصوّف من خلال أعمال ابن عربي المرسي»، وهو عنوان يوحي بصورة الإسلام وقد تمسّح من

[1]- Míkel de Epalza: El Padre Félix María Pareja y los eclesiásticos en el arabismo español del siglo XX. Boletín de la Asociación Española de Orientalistas. 1984, pp 33-52.

[2]- Andrés Martínez Lorca: Unpionero en el laberinto: esbozo de biografíaintelectual de Don Miguel Asín. Años de formación y primeraspublicaciones, 1891- 1913. Series filosóficas, 6 (1995) pp 37- 52.

خلال التصوّف، وهذه هي حقيقة العمل الذي قام به بلاثيوس. فبعد أن درس في كتابه السابق عن الكوميديا الإلهيّة تأثير الإسلام في شعر دانتي، انتقل إلى دراسة تأثير المسيحيّة في التصوّف الإسلامي، إلى حدّ إنكار أيّ استقلاليّة أو شخصيّة دينيّة وتاريخيّة مستقلّة للتصوّف الإسلامي. ولعلّ في الأمر تناقضًا واضحًا لديه، فإذا كان دانتي قد تأثّر في شعره بالإسلام، وهو شعر يتحدّث عن الإسراء والمعراج إلى السماء، والصعود والسمو والارتفاع إلى الذات العليّة وغيرها من القيم والمفاهيم ذات العلاقة بالتصوّف والعالم الروحي، فكيف انقلبت هذه المفاهيم، وصارت ذات أصول مسيحيّة، بعد أن كانت أصولها إسلاميّة خالصة؟!.

رأى بلاثيوس أنّ تصوف محيي الدين بن عربي يختزل جميع عناصر التصوّف الإسلامي في كلّ زمان ومكان، أيّ إنّه النموذج الذي يضمّ جميع العناصر الصوفيّة التي يمكن أن نجدها هنا وهناك لدى هذا المتصوّف أو ذاك، مجتمعة أو متفرّقة[١]. بعد ذلك ينتقل إلى الحديث عن العلاقات القويّة بين الإسلام والمسيحيّة التي تظهر بشكل واضح في التصوّف، ولكنّه خلافًا لما ذكره في حديثه عن تأثير الثقافة الإسلاميّة في الكوميديا الإلهيّة، وكيف أنّ ذلك التأثير كان على مستوى «الشكل»، أو المظاهر الخارجيّة -الأمر الذي دفعه إلى القول بأنّ الثقافة الإسلاميّة قد تكون لعبت دور الملهم فقط لدانتي- خلافًا لذلك يرى بأنّ الروابط بين الثقافتين المسيحيّة والإسلاميّة في مجال التصوّف تتجاوز الشكل الخارجي لتصبح «روابط روحيّة» لديها علاقة بالسيكولوجيا الإنسانيّة، كما يسمّيها[٢].

ويعلن بلاثيوس معارضته لرأي المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون، الذي يرى بأنّ التصوّف الإسلامي خرج من النصّ القرآني، الذي يضمّ بذور التصوّف الروحي وجراثيم التربية الروحيّة، معارضًا إيّاه بالقول بأنّ المصدر الرئيس للتصوّف الإسلامي ليس القرآن بل التصوّف المسيحي. ولتعزيز رأيه يذهب إلى القول بأنّ النبي محمّدًا، صلى الله عليه وآله وصحبه، لم يكن صوفيًّا، بل كان شخصًا مقبلاً على الحياة

[1]- Miguel AsinPalacios: El Islam cristianizado. Estudiodel “Sufismo” a través de las Obras de Abenarabi de Murcia. Madrid: Plutarco (S.A.), 1931. P 6.

[2]- Ibid. p 7.

وملذّاتها وأطايبها، مزواجًا، محاربًا، أيّ إنّه كان يتّصف بكل الصفات التي تنافي التصوّف، في زعمه، لذلك كان من المستبعد، غاية الاستبعاد، أن يشكّل نموذجاً يحتذى للصوفيّة المسلمين.

ويرى بلاثيوس أنّ المسلمين، لتفادي هذه الإشكاليّة، أيّ إشكاليّة التنافي بين شخصيّة النبي والنموذج الصوفي المسيحي، عمدوا إلى اختلاق أقوال، وضعوها على لسان نبيّهم، ذات بعد إنجيلي مسيحي وكلمات منسوبة إلى المسيح «لملء الفراغ الذي وجدوه في القرآن»[١]، فيما يتعلّق بالقيم الصوفيّة.

انطلاقًا من تلك الاستنتاجات المبنيّة على المظاهر الشكليّة الجامعة بين التصوّف المسيحي والتصوّف الإسلامي، يقرّر بلاثيوس النظريّة التي توصّل إليها، وهي أنّ التصوّف في الإسلام مجرّد تقليد ومحاكاة للتصوّف في المسيحيّة الشرقيّة. لكن ما هي الأدلّة التي يقدّمها للبرهنة على تلك النظريّة؟!.

قدّم بلاثيوس ثلاثة أدلّة في معرض الدفاع عن نظريّته تلك، الدليل الأوّل هو أنّ شخصيّة الراهب المسيحي كانت معروفة لدى العرب في حقبة ما قبل الإسلام، وخلال الفترات الزمنيّة الأولى لظهور الإسلام. والدليل الثاني أنّ الجزيرة العربيّة كان فيها العديد من الأديرة المسيحيّة، وكان الإنسان العربي يصطدم بتلك الأديرة ويحتكّ بمن فيها خلال أسفاره في مصر والشام[٢]. أمّا الدليل الثالث، فهو أنّ بعض الرهبان النصارى، من أمثال ابن العبري ورايموند لول، قد اقتبسوا الكثير من الأفكار المبثوثة في مؤلّفات أبي حامد الغزالي[٣]؛ وقد يبدو هذا الدليل الأخير من ناحية الشكل انتصارًا للثقافة الإسلاميّة واستقلاليّة التصوّف الإسلامي، ولكنّ الأمر عكس ذلك؛ لأنّ ما يريد أن يقوله بلاثيوس، هو أنّ ابن العبري ولول أخذا تلك الأفكار من الغزالي من باب «بضاعتنا ردّت إلينا»، إذ لولا التشابه بين التصوّف في كلّ من المسيحية والإسلام، وغياب التنافر بينهما، لما غامرا بالأخذ والاقتباس.

---

[1]- Ibid. p 8.

[2]- Ibid.p 9.

[3]- Ibid. p 11.

وقد حاول بلاثيوس أن يهدم أطروحة ماسينيون، التي وصفها بالتبسيطيّة[١]، لكنّه تراجع وحاول أن يوفّق بينها وبين أطروحته، فقال بأنّ التصوّف الإسلامي خرج من القرآن، لكنّه تطوّر تاريخيًّا بالاقتباس من المسيحيّة[٢]. وميّز بين نوعين من التصوّف في الإسلام، التصوّف الذي سمّاه أرثوذوكسيًّا، ويمثّله أبو حامد الغزالي، والتصوّف الذي سمّاه هرطوقيًّا، ويمثّله محيي الدين بن عربي، غير أنّ كلاًّ منهما متأثّر بالتصوّف المسيحيّ، ولا توجد لديه شخصيّة مستقلّة[٣].

والحقيقة أنّ بلاثيوس وجد نفسه بالفعل أمام مأزق علمي في أطروحته تلك، التي تجرّد التصوّف الإسلامي من أيّ خصوصيّة داخليّة نصيّة أو تاريخيّة تكوينيّة، وتجعله مجردّ تقليد للتصوّف المسيحي. فعلى الرغم من أنّه أشار -كما قلنا سابقًا- إلى أنّ التداخل بين التصوّف المسيحي والتصوّف الإسلامي يتجاوز الشكل إلى الجوهر، إلاّ أنّه يعود فيقرّ بصعوبة الحسم في هذه النقطة، حين يتساءل: «ولكن، هل هذا التشابه هو مجرّد تشابه في الشكل والعبارات، أم أنّه يذهب إلى جوهر الحياة والتفكير الروحاني؟»، ثمّ بعد ذلك يعترف بصعوبة الحسم، ويشير إلى أنّه باستثناء التثليث والتجسّد وألوهيّة المسيح في المسيحيّة، فإنّ باقي العناصر هي عناصر مشتركة بين التصوّف المسيحي والتصوّف الإسلامي[٤]، وهذا ما يزيد أطروحته تعقيدًا؛ لأنّ هذه العناصر الثلاثة التي ذكرها هي الأصول المؤسّسة للديانة المسيحيّة، والتي منها انبثق التصوّف المسيحي، فإذا أبعدناها من مجال النظر والمقارنة مع التصوّف الإسلامي، فلن يبقى بأيدينا شيء.

[1]- Ibid. p 12.

[2]- Ibid. p 13.

[3]- Ibid. pp 13- 14.

[4]-Ibid. pp 14.

خاتمة

يظلّ الاستعراب الإسباني خاصّة، والاستشراق الأوروبي الغربي عامّة، صادرًا عن روح غربيّة مسكونة بخلفيّات دينيّة وأخلاقيّة وفلسفيّة، ومهما تجرّدت إلى إعمال الحياد العلمي والموضوعيّة، فإنّه يظلّ رهينة تلك الدوافع التي تسكن في عقله الباطن. وقد لاحظنا أنّ المستعرب الإسباني أسين بلاثيوس، بالرغم من مواقفه الجريئة في حقل الاستعراب الإسباني والاستشراق الغربي عامّة، بقي يهجس بالنزعة الدينيّة والخلفيّة الثقافيّة في دراسته المقارنة للتصوّف الإسلامي والتصوّف المسيحي. وما التناقضات التي وقفنا عليها إلاّ برهان صريح على الأزمة المنهجيّة للاستعراب الإسباني تجاه الثقافة الإسلاميّة، وإن كان ذلك ليس استنتاجًا عامًّا يمكن سحبه على جميع المستعربين.

لائحة المصادر والمراجع

المراجع بالعربيّة

١. دكتور صلاح فضل: تأثير الثقافة الإسلاميّة في الكوميديا الإلهيّة لدانتي. بيروت، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية ١٩٨٥.

٢. نجيب العقيقي، المستشرقون، القاهرة، دار المعارف، ج٢، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠.

المراجع باللغات الأجنبيّة

1. André Chouraqui: Histoire du judaisme - Que sais-je? 1963.

2. Andrés Martínez Lorca: Un pionero en el laberinto: esbozo de biografíaintelectual de Don Miguel Asín. Años de formación y primeras publicaciones, 1891-1913. Seriesfilosóficas, 6 (1995).

3. Baumeister, M., &Teuber, B. (2014): La obra de Américo Castro y la España de las tresculturas, sesentaañosdespués. Presentación. IBEROAMERICANA. América Latina - España - Portugal.

4. BernabéLópez García: Arabismo y Orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremioescaso y apartadizo. Awraq XI (1990).

5. Claudio Sánchez-Albornoz: Al-Andalus en la historiografíanacionalcatólicaespañola: Claudio Sánchez Albornoz. eHumanista: Journal of Iberian Studies, ISSN-e 1540-5877, Vol. 37, 2017.

6. -José Antonio González Alcantud: Al Ándalus Y Lo Andaluz: Al Ándalus en el imaginario y en la narraciónhistóricaespañola. Almuzara, 2017.

7. Miguel AsínPalacios: La escatologiamusulmana en la Divina comedia.Madrid,1919. Imprentade Estanislao Maestre.

8. Miguel AsinPalacios:El Islam cristianizado. Estudiodel "Sufismo" a través de las Obras de Abenarabi- de Murcia. Madrid: Plutarco (S.A.), 1931.

9. Míkel de Epalza: El Padre Félix María Pareja y los eclesiásticos en el arabismoespañoldelsiglo XX.-Boletín de la AsociaciónEspañola de Orientalistas. 1984.

دوافع الاستشراق وأثرها في الفنّ الاستشراقي

د. ربيع أحمد سيّد أحمد(*)

الملخَّص:

صحيح بأنَّ المشهد التاريخي يكشف عن روح التوسّع والمدّ العسكري العثماني الذي تصاعد في نفوس الأتراك حتّى بلغ ذروته آنذاك وأزعج أوروبا بالكامل، ما أدّى إلى انطفاء جذوة الصراع الديني، وسعي الأوروبيّين لفتح قنوات اقتصاديّة مع القوّة الشرقيّة الإسلاميّة الصاعدة، توسّعت لاحقًا لتؤسّس روابط متنوّعة بين الشعوب، فكانت البعثات والرحلات الأوروبيّة التي بدأت على الأخصّ فيما بعد عصر النهضة. وقد ساهمت رحلات التبشير والحجّ وحركة التبادل التجاري، والرحلات السياحيّة...، في نقل الكثير من المعلومات والدراسات المتعلّقة بالفنّون الشرقيّة وطابع حياة مجتمعاتها، وبنائها التراثي الجميل، وفنون العمران فيها، حتّى الأسواق الشعبيّة، وصور ضفاف النيل في مصر... إلى البلدان الأوروبيّة، وتربّعت صورًا

*- أستاذ الآثار والتصوير الإسلامي المُساعد، كلّية الآثار، جامعة الفيّوم، مصر، دكتوراه في التصوير الاستشراقي، ٢٠١٥م.

https ://journals.openedition.org/remmm/1174

ومنحوتات فنّيّة جميلة ورائعة في صالونات ومعارض هذه الدول الأوروبيّة، وشكّلت لهم موردًا اقتصاديًّا كبيراً.

ومن الواضح أن يؤثّر المسلمون وحضارتهم في الأوروبيّين وبلدانهم من النواحي الفنّيّة والعلميّة والاقتصاديّة... بل ويبرز فضلهم على تقدّمهم لاحقًا. لكن وبدلاً من أن يردّ الغرب للشرق ولحضارته الجميل، ناصبه العداء وكاد له المكائد السياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة...، هذه الأمور وغيرها، ولا سيّما ما يتعلّق بدوافع الاستشراق وعلاقتها وأثرها في الفنّ الاستشراقي، هي موضوع هذا البحث.

المحرِّر

أوّلًا: طرق استلهام الجماليّة الإسلاميّة ومواضيع الاستشراق الفنّي

١. طريق الحروب والصراعات السياسيّة

لقد شكّلت الحروب الصليبيّة ميدانًا للاستشراق في فترة العصور الوسطى، ولعلّ السبب في ذلك يرجع لما نتج عن هذه الحروب المتتالية من الاندماج الذي حدث بين الشرق والغرب في صور عديدة؛ اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة. وقد امتدّ زمن هذه الحملات الصليبيّة على الشرق العربي قُرابة قرنين من الزمان، فضلاً عن أنّ استقرار بعض هذه الحملات في مدن ومقاطعات شرقيّة أدّى لانصهار كلا الطرفين، نتج عنه مجموعة أمور:

أ. زيادة التبادل التجاري وانتقال كثير من الفنون التطبيقيّة وطابع الحياة الشرقيّة إلى أوروبا ممّا ساعد على تبادل المؤثّرات الفنّيّة بصورة مباشرة.

ب. ازدياد نشاط الاستشراق بصورته الدينيّة، إذ استمرّت حركة انتقال الرهبان والرحّالة عبر بلاد الشرق، وتميّزت مؤلّفاتهم بالتأثير الشرقي والطابع الفنّي للأماكن المقدّسة في بلاد الشام ومصر، وساهم ذلك في حركة حجّاج أوروبا المسيحيّين وازدياد ونشاطهم إلى الشرق العربي[١].

[١]- أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص٦٦.

٢. الصراع العثماني-الأوروبي[١] وأثره في الاستشراق الفنّي

إنّ الصدام العثماني الأوروبي كان له تأثير أقوى من العلاقات الدبلوماسيّة بين الجانبين على حركة الاستشراق الفنّي شكلاً ومضمونًا[٢]، فلماّ انطوى عهد الحروب الصليبيّة خلّف في العقل الأوروبي فكرة تصوّر الشرق المسلم على أنّه مكمن خطر قادم، حتّى تأسّست السلطنة العثمانيّة على أنقاض الدولة السلجوقيّة[٣].

ولم يلبث المدّ العثماني العسكري -خلال القرون الثلاثة التالية- أن صار ملهمًا مميّزًا للنظام العثماني محقّقًا أقصى درجات نجاحه وغاياته، فلقد أدّت وقائع استيلاء الأتراك على القسطنطينيّة ٨٥٧هـ/ ١٤٥٣م، وإجلاء الإسبان عن الجزائر ٩٢١هـ/ ١٥١٨م، وإخضاع أكثر بلاد المجر، إلى إزعاج أوروبا كلّها، وتحريكها ضدّ هذه القوى الشرقيّة؛ لكنّ القوّة العسكريّة المتصاعدة للدولة العثمانيّة وروح التوسّع التي كانت تتصاعد باستمرار في نفوس الأتراك، بلغت ذروتها آنذاك، وجعلت أمل الأوروبيّين في قهرهم يبدو مستحيلاً[٤]. لذا لم تلبث أوروبا أن عثرت على مناطق انطلاق أخرى تدرّ أرباحًا هائلة في أقصى الغرب مع تجنّب قدر من المواجهة الضعيفة مع هؤلاء العثمانيّين[٥].

فكان من الطبيعي أن تنطفئ جذوة الصراع الديني أو تخبو قليلاً حتّى فترات

[١]- عبد الصادق، محمّد عبد السلام، الاستشراق وأثره على التصوير المصري الحديث، رسالة ماجستير غير منشورة، كلّية الفنّون الجميلة، جامعة حلوان، ٢٠٠٦م، ص٢٤.

[٢]- العقيقي، نجيب، المستشرقون، ج١، ص٦٧.

ـ عبد الصادق، الاستشراق وأثره على التصوير المصري الحديث، ص٢٤.

[٣]-عن الصراع العثماني، الاستشراق وأثره على التصوير المصري الحديث، ص٢٤.

ـ مؤنس، الشرق الإسلامي في العصر الحديث، ص٤٥-٤٩.

ياغي، شاكر، تاريخ الشعوب الإسلاميّة الحديث والمعاصر، ص٢٠٨-٢١٠.

بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلاميّة، ص٥٠٧-٥٢٩.

[٤]-كولز، بول، العثمانيّون في أوروبا، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٩٣م، ص١٢.

ـ عبد الصادق، الاستشراق وأثره على التصوير المصري الحديث، ص٢٤.

[٥]-كولز، بول، العثماني في أوروبا، ترجمة: عبد الرحمن عبدالله الشيخ، ص١٣.

ـ عبد الصادق، الاستشراق، وأثره على التصوير المصري الحديث، ص٢٥.

لاحقة. أمّا الصراع الاقتصادي السياسي بين أوروبا والشرق، فقد أخذت الدويلات الأوروبيّة، لا سيّما في إيطاليا، تتنافس فيما بينها لكسب ودّ القوّة الشرقيّة الإسلاميّة الصاعدة؛ وذلك من أجل أن تجني تلك الدويلات أكبر نصيب في موانئ البحر المتوسّط من امتيازات تجاريّة[١]، وانعكست هذه العوامل على طابع العلاقة بين إيطاليا والشرق الإسلامي انعكاسًا مباشرًا على التصوير في فنّ عصر الحقيقة في النصف الأخير من القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر الميلادي[٢].

٣. استحداث أنواع فنيّة جديدة

وقد واكب ذلك نزوع الفنّان الأوروبي استحداث صور وأنواع فنّيّة جديدة مثل الصور الشخصيّة، رسوم المناظر الطبيعيّة، ومناظر الحياة اليوميّة، والميل إلى مظاهر الفخامة والثراء[٣].

إلاّ أنّ قيام الفنّان الأوروبي في تلك الأثناء بالمغامرة والترحال كان أمرًا آخر، إذ كان الشرق في ظلّ الوجود العثماني عالمًا غامضًا يُخفي وراءه قصصًا وخيالات ممتلئة بهول هؤلاء الشرقيين وقسوتهم (من وجهة نظرهم)، وما ينقل عن الإسلام ونبيّه من افتراءات كاذبة، وهناك في هذا الصدد ظهرت حكايات في وصف الإسلام متمادية في الخيال والضلال، اخترعها كتّاب ذلك العصر مثل «أنشودة رولاند» وغيرها من آثار أدبيّة تصف المسلمين بأنهم عباد أصنام، أو أنّهم يعبدون آلهة ثلاثة هي ثيرفاجان (Tervagan)، ومحمّد، وأبوللو، وقد اعترف أعلم المؤلّفين المسؤولين عن هذا الأدب، وهو جيبرت دو نوجينت (Guibert de Nogent) (ت: ١١٢٤م) أنّه لا يعتمد في كتاباته عن الإسلام على أيّة مصادر مكتوبة، وأشار فقط إلى آراء العامّة، وأنّه لا يوجد لديه أيّة وسيلة للتمييز بين الخطأ والصواب[٤]. وفي مقابل تلك

[١]-كولز، بو، العثماني في أوروبا، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله، ص١٢.

ـ عبد الصادق، الاستشراق وأثره على التصوير المصري الحديث، ص٢٤.

[٢]-عبد الصادق، الاستشراق وأثره على التصوير المصري الحديث، ص٢٤.

[٣]-عبد الصادق، الاستشراق وأثره على التصوير المصري الحديث، ص٢٤.

[٤]- ثمّ يضيف جيبرت دو نوجينت مبرّرًا كتاباته غير العلميّة عن الإسلام ونبيّه فيقول «لا جناح على المرء إلا ذكر بالسوء من يفوق خبثه كلّ سوء يمكن أن يتصوّره المرء». فقد أطلق سوذرن على هذه الفترة في كتابه نظرة الغرب إلى الإسلام في القرون الوسطى عنوان (عصر الجهالة)، وهو عصر كان أبعد ما يكون عن روح العلم والموضوعيّة،

الصورة البغيضة عن الإسلام كانت هناك جهود أخرى للوصول إلى معرفة موضوعيّة في مجال العلوم العربيّة، مثل الفلسفة والطب والعلوم الطبيعيّة[١]. لذلك فقد اعتبرت دعوة السلطان العثماني محمّد الفاتح عام ١٤٧٩م لمصوّر البندقية جنتيللي بلليني، وإرسال أخيه جيوفاني بلليني بدلاً منه ليقوم بتصويره، أمرًا مثيراً للجزع والقلق لدى أهل البندقية كلّهم بما فيهم الدوق، وانعقد مجلس الشيوخ لهذا الطلب[٢].

وفي عام ١٦٢٠ زار المصوّر الفرنسي جاك كالو (J. Calto) مدينة فلورنسا، وبقي فيها أربع سنوات يصوّر قصصًا عن النبيّ سليمان، وقد استعمل نماذج شرقيّة وأزياء عربيّة استخدمها من هيئة السفراء والتجّار الأتراك، كما صوّر أيضًا مصر وشمالي أفريقيا[٣].

وقد حملت النسخة الفينيسيّة لكتاب ماركو بولو (Marco Polo) وثائق مصوّرة كان مصدرها الوحيد هو الأشكال والمشاهد التركيّة[٤].

وكان العصيان الذي أعلنته بلاد اليونان في مارس عام ١٨٢١م ضدّ أربعة قرون من الهيمنة العثمانيّة محفّزًا قويًّا لجذب أنظار فنّاني أوروبا؛ ليسخّروهم بشكل أو بآخر للدفاع عن هذه القضيّة الوطنيّة، والتي رأوا أنّها تتعلّق بتاريخ ومصير الغرب المسيحي كلّه.

وقد نصّب الشاعر الإنجليزي لورد بايرون (George Gordon Byron) نفسه مقاتلاً غربيًّا من أجل تحرير التراث الهلليني، وجاء موته في مدينة ميسولونجي عام

سوذرن، ريتشارد، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ترجمة وتقديم: رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦م، ص٣٥-٤٥. وزقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفيّة الفكريّة للصراع الحضاري، ص٢٢.-

[١]-زقزوق، الاستشراق والخلفيّة الفكريّة للصراع الحضاري، ص٢٢. راجع أيضًا: عبد الصادق، الاستشراق وأثره على التصوير المصري الحديث، ص٢٤. وزقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفيّة الفكريّة للصراع الحضاري، ص٢٢.-

[٢]-زقزوق، الاستشراق والخلفيّة الفكريّة للصراع الحضاري، ص٢٢. وراجع أيضًا: عبد الصادق، الاستشراق وأثره على التصوير المصري الحديث، ص٢٤.

[٣]-ناقشنا قضيّة المصوّر جنتيللي بلليني بشيء من التفصيل باعتباره أحد رواد فنّ التصوير من الفنّانين المستشرقين الأوائل في المشرق الإسلامي.

[٤]-البهنسي، الجماليّة الإسلاميّة في الفنّ الحديث، ص٧٨.

ـ عبد الصادق، الاستشراق وأثره على التصوير المصري الحديث، ص٢٥.

١٨٢٤م ليلهب حماس الفنّانين، الذين أولوه اهتمامًا خاصًّا، ولم يكن غريبًا أن يرى الغرب بايرون مجاهدًا صليبيًّا يدافع عن المسيحيّة والحضارة الغربيّة في مواجهة الإسلام وهمجيّة الشرق (حسب وجهة نظرهم)[١].

وكان صالون عام ١٨٢٧م يَعُج بمشاهد من بلاد اليونان وهي تموت جوعًا في مواجهة الأتراك تلفّهم سحابات الدخان، وانتشر في العديد من الأعمال الساذجة لمصوّرين أوروبيين لم يروا اليونان مطلقًا؛ ولقد ظلّ الوجود العثماني يمثّل عقبة خطرة أمام الطموح الأوروبي للتوسّع وبلوغ أراضي الشرق وثرواته، وقد أدركت أوروبا أهميّة إزاحة هذا العدو، فكان حلف القوّات البحريّة (روسيا - فرنسا - إنجلترا) الذي أوقع الهزيمة بالأسطول المصري التركي في خليج نافا بيتو في ٣٠ أكتوبر عام ١٨٢٧ [٢].

ونجد أنّ الأقاليم والبلاد التابعة للسلطنة العثمانيّة كانت في ذلك الوقت قد أخذت تتشكّل وتتطوّر على نحو جديد معتبرة الحضارة الأوروبيّة مرشدًا لها -رغم عدم اكتماله- في شكل السلطات الأمنيّة والتشريعيّة للشرق من قبل بعض الولاة وتابعي السلطات العثمانيّة، وقد سهّل ذلك اختراق البناء العثماني عن طريق تجّار ومبشّرين وسيّاح أوروبيين[٣].

ثانيًا: حركة الرحلات والبعثات بين الشرق والغرب

كان لحركة الاتصال الدائبة بين الشرق والغرب في صورها العديدة أثرها في نموّ النشاط الاستشراقي ووصول مؤثّراته الفنّيّة إلى الفنّ الأوروبي في وقت مبكّر عن طريق تجارة التحف التطبيقيّة والمخطوطات وغيرها من مصادر الرؤية الفنّيّة الشرقيّة، هذا إلى جانب الكثير من الحرف الفنّيّة بما عكسته من طرق الصياغة والتقنيّة[٤].

علاوة على ذلك، فإنّ هذه البعثات والرحلات الأوروبيّة التي بدأت على الأخصّ

[١]-عبد الصادق، الاستشراق وأثره على التصوير المصري، ص٢٥

[٢]- م.ن، ص٢٦.

[٣]- م.ن، ص٢٧.

[٤]-أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص٦٧.

فيما بعد عصر النهضة، ساهمت في نقل الكثير من المعلومات والدراسات المتعلّقة بالفنّون الشرقيّة وطابع حياة مجتمعاتها، وقد اتّضحت شخصيّة هذا الدور، وانعكست على أعمال المصوّرين الأوروبيّين الذين ارتادوا الشرق، ومن هذه الرحلات:

١. رحلات التبشير والحجّ

بامتداد رحلات الحجّ والتبشير إلى المناطق المقدّسة في منطقة الشرق الأوسط وأفريقيا، نجد مثلاً أنّ المؤثرات الفنّيّة القبطيّة وصلت إلى أوروبا عن طريق رحلات التبشير التي قام بها الرهبان المصريّون لنشر المسيحيّة في أيرلندا، حيث تأثّرت بها المخطوطات الأيرلنديّة، وكذلك فإنّ هذه الرحلات الدينيّة أخذت طابعها الفنّي حين لجأ رهبان دير «مونتي كاسنيو» وخاصّة الأب «ديديه» إلى القسطنطينيّة والمدن المحيطة لشراء بعض المقتنيات الفنّيّة والاستعانة بفنّانين لزخرفة الدير والكنيسة[١].

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ رحلات الحجّ إلى بيت المقدس في فلسطين، وقوافل الحجّ التي كانت تتّجه إلى «شنب ياقب» شمال غرب إسبانيا في القرن الحادي عشر، كانت مجالاً لنقل مؤثّرات الفنون الشرقيّة الإسلاميّة إلى أوروبا[٢].

٢. البعثات الفنّيّة بين العرب وأوروبا

تبادل حكّام المسلمين وملوك أوروبا كثيراً من البعثات والسفارات على مدى زمني في ظلّ علاقاتهم الودّية، ورغم أنّ أكثر هذه البعثات أخذت طابعًا علميًّا وتجاريًّا منذ عهد العباسيين حتّى حكّام المماليك[٣]، إلاّ أنّها لم تخل من أثر فنّي متبادل، وصار منها ما تعلّق بالناحية الفنّيّة بصورة مباشرة[٤].

ويُعدّ احتكاك الأوروبيّين بالحضارة الإسلاميّة في كلّ من إسبانيا والبرتغال وصقليّة وجنوبي إيطاليا من الدلائل القاطعة التي تبرهن على مدى تأثير المسلمين في

[١]-أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص٦٧.

[٢]-بروفنسال، ليفي، الحضارة العربيّة في إسبانيا، ترجمة: أحمد طاهر مكّي، دار المعارف عصير، ١٩٧٩م، ص١٢٥.

أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص٦٨.

[٣]-الخربطلي، علي حسن، العرب في أوروبا، الدار المصريّة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م، ص٧٦-٩٠.

[٤]-أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص٦٨.

أوروبا، ومدى فضلهم على تقدّمها، لكن وبدلاً من أن يردّ الغرب للشرق ولحضارته الجميل، ناصبه العداء، بل وأطلق عليه اسم «أرض البربر»[١]، وهذا ما قام به الغرب عند احتكاكه بالشرق (ممثّلاً في الحضارة العربيّة الإسلاميّة)، ورسم حدودًا بينهما، فأطلق لفظة «غرب» على أراضيه والمناطق المجاورة لها، وأطلق لفظة «شرق» على كلّ المناطق التي تقع وراء ذلك[٢].

كذلك استدعى السلاطين العثمانيّون الفنّانين الأوروبيّين إلى بلاطهم في إسطنبول، وخاصةً الإيطاليّين منهم، مثل جنتيللي بللييني، والذي قام بعمل صورة شخصيّة للسلطان، وهذا بجانب رحلات «ماركو بولو» الفنيّة، إذ حفلت طبعات كتابه بصور شرقيّة أكثرها مستوحى من تركيّا، ومن رسوم البحريّة في سيلان[٣].

كذلك امتدّت رحلات الفنّانين الأوروبيّين للشرق الأقصى، إذ قام الكثير منهم

---

[١]-ذهب الكثير من الغربيين إلى تسمية العرب بالبربر ومقصودهم الهمجيّة، لكنّ الجدير بالذكر أنّ أصل البربر وهو الذي أورده ابن خلدون صاحب المقدّمة، وأبو العباس الناصري صاحب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى كالآتي:

فقال الطبري إنّ البربر هم أخلاط من كنعان والعماليق وغيرهم، فلما قتل داود جالوت تفرّقوا في البلاد، ويُقال إنّ إفريقش بن قيس بن صيفي أخا الحارث الرائش هو الذي سمّى البربر بهذا الاسم، فإنّه لما فتح بلاد المغرب وسمع رطانتهم، قال ما أكثر بربرتهم، فُسمّوا لذلك بالبربر. والبربرة في لغة العرب اختلاط أصوات غير مفهومة، ومنه بربرة الأسد وينسبون إليه في ذلك شعراً، وهو قوله:

بربرت كنعان لما سقتها من بلاد الضنك للخصب العجيب

أي أرض سكنوها ولقد فـــازت الــبربر بالعيش الخصيب

وأصلهم من قيس عيلان من مُضر، وفي هذا يفتخر الشاعر العربي بنسبه فيقول :

أيــها الســائل عنّا أصلنا قيــس عيـلان بـنو العز الأول

حسبي البربر قومي إنّهم ملكوا الأرضَ بأطرافِ الأسل

إنّ قيساً قيـس عيلان هم معدن الخير علـى الخير دلل

ابن خلدون (ولي الدين أبو زيد عبدالرحمن بن محمّد ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م)، المقدّمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج٦، ط٢، دار النهضة مصر، القاهرة، د.ت، ص٩٦.

الناصري (أبو العباس أحمد بن خالد بن محمّد الناصري-ت ١٢٥٠هـ / ١٨٣٥م)، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق: جعفر الناصري، محمّد الناصري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ص١٠٦.

[٢]-موسى، عبدالقادر شريف، الجانب الأسطوري في كتابات الرحّالة الأوروبيين عن الشرق: الأسطورة والخيال، شبكة الألوكة، (د.ت)، ص١.

[٣]-عكاشة، ثروت، مصر في عيون الغرباء، ج٢، ص٤٠١. والبهنسي، عفيف، الجماليّة الإسلاميّة في الفنّ الحديث، ص٧٦. وأحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص٦٨.

بالعمل في تزيين القصور الملكيّة في إيران بالصور والرسوم، وفي عهد الشاه عبّاس الثاني ٩٩٧هـ/ ١٦٤٢م أُرسلت البعثات الفنّية لأوروبا، وقد تأثّر أحد فنّاني هذه البعثات، وهو المصوّر «محمّد زمان»، بالمؤثرات الأوروبيّة في أعماله، فضلاً عن نقله لملامح الفنّ الإسلامي لأوروبا[١]. كما تجدر الإشارة إلى انبهار الفنّانين الأوروبيين بفنّ منمنمات عصر السلاطين «بايزيد الثاني» و «سليم الأوّل»، و «سليمان القانوني»[٢].

٣. الرحّالة والكشوف الجغرافيّة

لقد ساهمت كلّ من الرحلات الكشفيّة، وأسفار الرحّالة إلى الشرق بين الحين والآخر في إعداد دراسات متعلّقة بآثار وفنون هذه الأقطار، وإذا كانت هذه الدراسات قد حملت معالم الحضارة وطابع المجتمع الشرقي إلى أوروبا، وكان ذلك مساهمة مبكّرة في نموّ الاستشراق الفنّي، فإنّه كانت هناك بجانب ذلك محصّلة فنّيّة خاصّة بإبداع ملكاتهم الفنّيّة الخاصّة بهم، والتي تنوّعت ما بين تصاوير مائيّة، ومحفورة، ورسومات تخطيطيّة لها طابعها الجمالي للمؤثّرات الفنّيّة الشرقيّة[٣].

٤. حملة بونابرت على الشرق وأثرها في الفنّ الاستشراقي[٤]

حين تفاقمت الأزمة السياسيّة والاقتصاديّة في فرنسا بعد قيام الثورة البرجوازيّة الفرنسيّة ١٧٨٩م، وظروف الحصار العسكري والاقتصادي الذي ضربته حولها الدول الأوروبيّة إنكلترا والنمسا بصورة خاصّة، رأت فرنسا في الشرق مخرجًا من أزمتها، فجنّدت له كلّ ما لديها من مخزون معرفي استشراقي كمحاولة أولى لتطبيق ما تكدّس لديها من نظريّات حول ضرورة وإمكانيّة إخضاع الشرق والاستفادة من خبراته[٥].

---

[١]-أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص٦٩.

[٢]-حسين، محمود إبراهيم، موسوعة الفنّانين المسلمين، مكتبة تحقيق الشرق، القاهرة، ١٩٨٩م، ص٩٠.

أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص٦٩.

[٣]-أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص٦٩.

[٤]-بيطار، زينات، الاستشراق في الفنّ الرومانسي الفرنسي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٨م، ص٤٧-٦٠.

عبدالصادق، الاستشراق وأثره على التصوير المصري الحديث، ص١٨-٢٤.

خليل، مصطفى محمّد إبراهيم، أثر الفنّانين الأجانب، ص٢١-٢٥.

[٥]-بيطار، زينات، الاستشراق في الفنّ الروماني الفرنسي، ص٤٧.

وكان يُحضّر لفكرة الغزو من قبل فرنسا في البلاط الفرنسي منذ عهد الملك لويس الرابع عشر، وأوّل من طرح هذه الفكرة عليه الفيلسوف الألماني ليبنتز في رسالة وجّهها له، ينصحه فيها بالعدول عن فكرة احتلال البلاد المواطنة في الشمال والتحوّل إلى مصر، حيث إنّه من خلال مصر يتمّ توجيه الضربة القاضية للهولنديين والإنكليز معًا بقطع طريق الهند والسيطرة على تجارتها، وضمان السيطرة على الشرق الأوسط، ونيل رضا الشعوب المسيحيّة وإعجابها[١].

وبالرغم من عودة بونابرت مهزومًا ومتخفّيًا من مصر إلى فرنسا حيث خسر حوالي ثلثي جيشه، فإنّ الحكومة الفرنسيّة وجدت فيه الشخصيّة الأكثر ملاءمة لمنصب القنصل؛ فضًّا للخلافات بين جنرالات الجيش حينذاك التي كان بونابرت بعيدًا عنها. انطلاقًا من هذا الهدف تمّ إخفاء حقيقة هزائمه العسكريّة وجرائمه بحقّ الجنود الفرنسيين والأتراك والمصريين التي ارتكبها في مصر وفلسطين[٢].

إنَّ حملة الشرق رفعت بونابرت إلى منصب الحكم، وجعلت منه الشخصيّة الأكثر تألّقًا في الحياة السياسيّة الأوروبيّة، كما ربطت اسمه بالشرق والاستشراق، وهو الذي كان يُراوده الشرق في أحلامه، ويتّصف بنزوعه نحو «الفرديّة» و «حُبّ العظمة»[٣]، فمنذ مطلع شبابه كان يرى أنّ الشرق يصنع المعجزات، ويخلق الأسماء الخالدة والإمبراطوريّات العظيمة، وقد شاءت الظروف أن تُعمّق حُلمه الشرقي منذ أيام دراسته في الكليّة العسكريّة حين ربطته الصداقة بفولني آنذاك عام ١٧٩٣م الذي أطلعه على العديد من الكتب والدراسات الشرقيّة والاستشراقيّة ذات الطابع الأيديولوجي الاستعماري، فضلاً عن الظروف السياسيّة والاقتصاديّة التي دفعت بالبرجوازيّة الفرنسيّة نحو تحقيق فكرة الحملة على الشرق؛ لقطع طريق الهند أمام إنكلترا والسيطرة على البحر الأحمر[٤].

بالإضافة إلى ضعف سلطة الباب العالي العثماني والمعلومات الواردة من القنصليّة الفرنسيّة في مصر حول إمكانيّة احتلالها لأنهّا ليست ملكًا لأحد، مارس بونابرت

[١]- بيطار، زينات، الاستشراق في الفنّ الروماني الفرنسي، ص٤٧-٤٨.

[٢]- م.ن، ص٤٧-٤٨.

[٣]- م.ن، ص٤٨.

[٤]- م.ن، ص٤٨.

دوره في هذا المجال استنادًا إلى النزوع الشخصي في توجّهه نحو الشرق، فبعد أن لمع نجمه في الحملة الإيطاليّة عام ١٧٩٦م، وتحقيقًا لمصالحه الذاتيّة والفرنسيّة الاستعماريّة بدأ يستعين بالمؤسّسة في الإعداد لنجاح مشروعه، وهي طريقة جديدة في تاريخ الاستعمار الحديث.

وهذه النزعة إن دلَّتْ على شيء فهي تدل على التهيّب والخوف أمام الشرق ذي الحضارة العريقة، ومحاولة كشف كنه سرّه بغية النجاح في السيطرة عليه، ومن ثمّ إدخاله ضمن الاستراتيجيّة الفكريّة لإعادة إنتاجه سياسيًّا واقتصاديًّا وفنّيًا، هذا ما أثبتته فترة حكم بونابرت التي اتّسمت بجديّة استعمالها واستثمارها واستغلالها لنتائج الحملة على الشرق، سواءً على الصعيد العلمي أو الفنّي[١].

وفي عام ١٧٨٧م ووفقًا لنصيحة فولني وتاليران بدأ بونابرت التفكير جديًّا في حملة الشرق والإعداد لها بدراسة كلّ ما كتب عن مصر، وساعده في ذلك تاليران نفسه، إضافة إلى الدور الذي لعبه شوازيل سفير فرنسا في القسطنطينيّة في تحضير الخطة السياسيّة، وتمهيد الجوّ السياسي في الدولة العثمانيّة لعدم معارضتها[٢].

أ. فشل أوّل محاولة استعماريّة للشرق

إنّ فشل أوّل محاولة استعماريّة لفرنسا الحديثة في الشرق الإسلامي رغم طول باعها وذراعها بتركيبته الروحيّة والماديّة، قابله نجاحات لا تقلّ أهميّة في حقل الاستشراق، وما الأعداد الهائلة من الكتب والمخطوطات التي تمّ نهبها من قبل الجيش الفرنسي، وحملها إلى فرنسا، إلّا خير دليل على ذلك، يضاف إلى ذلك الاستفادة من علم الآثار لتطوير علم دراسة مصر، وإنشاء جناح الفنّ الفرعوني المصري في متحف اللوفر وإغنائه بالآثار الفنّية المصريّة المنهوبة، هذا إلى جانب تطوير دراسة «الهيروغليفيّة» بعد اكتشاف حجر رشيد إبّان الحملة والاستفادة من العلوم المصريّة القديمة، وإغناء الحركة الفنّيّة الفرنسيّة والأوروبيّة بشكل عامّ بصور وموضوعات شرقيّة مستوحاة من الحياة المعاصرة[٣].

[١]- بيطار، زينات، الاستشراق في الفنّ الرومانسي الفرنسي، ص٤٨.

[٢]- م.ن، ص٤٩.

[٣]- م.ن، ص٤٩.

ب. الفنّانون الذين رافقوا الحملة

وقد رافق بونابرت مجموعة من المصوّرين والنحّاتين والمهندسين المعماريين الذين استطاعوا خلال فترة إقامتهم في مصر تصوير معالمها الأثريّة، الطوبوغرافيّة، الفنّيّة، والطبيعيّة، والإثنوغرافيّة، حيث تمّت عمليّة مسح للصورة الحضاريّة القديمة (الفرعونيّة) والمتوسّطة (الإسلاميّة)، وتمثّلت في عملين اعتبرا مرجعًا لدراسة مصر والشرق الإسلامي طوال القرن التاسع عشر، وهما:

- كتاب فيفان دينون «رحلة إلى مصر العليا والسفلى أثناء حملة نابليون» الذي صدر عام ١٨٠٢م - وموسوعة «وصف مصر» التي تقع في ٢٤ جزءًا وظهرت ما بين الأعوام (١٨٠٩-١٨٢٣م).

فقد وضع العلماء والفنّانون الذين رافقوا بونابرت في حملة مصر عصارة انطباعهم ودراستهم ومعاينتهم للمجتمع المصري آنذاك في هذين العملين الضخمين[١].

ويُعدّ كتاب فيفان دينون صاحب أثر مباشر في فنّ التصوير في أوائل القرن التاسع عشر؛ وذلك لظهوره مباشرة بعد الحملة (أيّ قبل سنوات من ظهور الموسوعة)، ولما تخلّله من صور الحياة والبيئة والعادات والتقاليد والأعياد والطقوس الدينيّة، والعلاقات الاجتماعيّة، وهو أوّل من صوّر بدقّة تسجيليّة وتفصيليّة أهمّ المعابد المصريّة الفرعونيّة في الوجهين القبلي والبحري بمصر (الكرنك، سقارة، دندرة، فيلة،...إلخ)، كما صوّر أنماط الكتابة الهيروغليفيّة والنحت البارز الفرعوني، وأنماط العمارة الإسلاميّة، وخطط سير المعارك التي خاضها بونابرت في مصر، والتي شكّلت مرجعًا أساسيًّا لفنّاني عصره[٢].

ثالثًا: عوامل تشكيل اللوحة في فنّ الاستشراق

إنّ محاولة حشد ظواهر ونواح متعدّدة من الحياة والطبيعة المصريّة في لوحة واحدة، غالبًا ما كانت تتشكّل من أبعاد ثلاثة حيث تشغل العمارة الجزء الخلفي،

[١]- بيطار، زينات، الاستشراق في الفنّ الرومانسي الفرنسي، ص٤٩-٥٠.

[٢]- م.ن، ص٥٠.

ومظاهر الطبيعة من نبات وحيوان وأشجار الجزء الأوسط، أما الجزء الأمامي فتحتلّه شخصيّات من مختلف القوميّات (أتراك، ويهود، وأقباط، ومماليك، بأزيائهم الشعبيّة المميّزة وصناعتهم اليدويّة)، وهو أسلوب اعتاده معظم فنّاني الاستشراق؛ ليظهروا من خلاله ميلهم إلى تكثيف الصورة الشرقيّة بعناصرها المميّزة، وإظهار صور الإنسان في علاقته بالبيئة والمناخ[١].

١. أثر البلاد الإسلاميّة على مصوّري الاستشراق

لقد أثّرت البلاد الإسلاميّة تأثيراً ضخمًا على فنّاني الاستشراق، عندما أحسّوا بدرجة الحرارة التي تلفح الوجوه، وضوء الشمس الباهر، والألوان الأخّاذة، والأبنية الإسلاميّة المميّزة بزخارفها الهندسيّة، وزخرفة المفروشات الإسلاميّة المجرّدة[٢].

كذلك كانت الفخامة الفنّيّة والتجريد المعماري والألوان البرّاقة في زخارف المساجد، ممّا جذب العديد من الفنّانين لتصوير الجوامع من الداخل، فرسم رودلف أرنست (جامع رستم باشا في إسطنبول)، ورسم كارل وارفر (منظرًا داخليًّا لقبّة الصخرة)[٣].

وممّا بهر الفنّانين أيضًا الألوان المتعدّدة للعباءات والعمائم، والشوارع، وانعكاسات الضوء والحرارة عليها، والملابس المزخرفة بأنواعها المختلفة وخاماتها المتعدّدة، كذلك شكّلت العلاقات الاجتماعيّة حركة البيع والشراء المزخرفة بأنواعها المختلفة وخاماتها المتعدّدة... كما يبدو في لوحة كارل موللر (سوق خارج القاهرة)[٤].

وقد بهر هذا الجديد والغريب الفنّان الأوروبي، فأضاف ألوانًا لم يستخدمها من قبل في هذا العالم المتلألئ بالزخارف والألوان[٥]، وأصبح الفنّانون قادرين على

[١]- بيطار، زينات، الاستشراق في الفنّ الرومانسي الفرنسي، ص٥٠.

[٢]- خليل، مصطفى محمّد إبراهيم، فنون الشرق وتأثيرها على فنّ التصوير الغربي المعاصر، ص٧٨-٧٩.

[٣]- م.ن، ص٧٩.

[٤]- م.ن ، ص٧٩.

[٥]- أرى أنّ هذه الألوان جاءت جديدة وغريبة؛ لأنّها لم تكن معهودة لهؤلاء المصوّرين بسبب التألّق الشديد في زخارف العمائر والخامات التي نفّذوها في البلدان الإسلاميّة والتي كانت في أوج حضارتها وقمّة ازدهارها، وانعكست ذلك على عمائرهم أو ملابسهم... إلخ.

استخدام أشدّ الألوان قوّة ونصاعة[١]، وامتلأت لوحاتهم بألوان كألوان الحلي، ففي لوحة رودلف أرنست (مغربي معجب بجواهره)، حيث يتكامل فيها موضوع الثروة الشرقيّة المتلألئة مع الزخارف الداخليّة وبلاطات القاشاني، وكذا الأبواب المطعّمة بالصدف، وزخارف السجّاد المغربي، وكذا رداء هذا الثريّ المتأنّق الزخارف[٢].

وطوال قرن كامل ظلَّت صور الشرق تحظى بسوق رائجة، فأقبل عليها الأغنياء من البورجوازيين الذين أُولِعوا باللوحات المُشرقة بالضياء، والتي لا تتعارض في عرضها مع الطرز الأخرى ذوقًا، وكانت الحكومات؛ وخاصةً الحكومة الفرنسيّة تختار من بين الصور المعروضة في «الصالون» صور الشرق لعرضها في المتاحف القوميّة[٣]، فضلاً عن أنّها كانت تُكلّف المصوّرين بإعداد هذا اللون من الصور لتخليد انتصاراتها العسكريّة[٤].

وقد أسهمت المعارض الدوليّة مثل معرض عام ١٨٦٧م، وخاصّة جناحه المصري، ومعرض عام ١٨٨٩م، وخاصّة لوحات شوارع القاهرة، في الحفاظ على الاهتمام بالشرق الذي كان في الماضي مظهرًا من مظاهر الرومانسيّة فحسب، وغدا التصوير الاستشراقي مادّة غزيرة متنوّعة الألوان[٥].

وممّا ساعد على رواج التصوير الاستشراقي أيضًا أنّه أرض الشعور الرومانتيكي[٦] الذي ينزع إلى الألوان المحليّة، وإلى كلّ ما هو مثير للخيال بعد الاضمحلال الذي لحق بمدرسة التصوير الكلاسيكي المحدث[٧].

---

[١]- خليل، مصطفى محمّد إبراهيم، فنون الشرق وتأثيرها على فنّ التصوير الغربي المعاصر، ص٧٩.

[٢]- م.ن، ص٧٩.

[٣]- عكاشة، مصر في عيون الغرباء، ج٢، ص٤١١.

[٤]- م.ن، ص٤١١.

[٥]- م.ن، ج٢، ص٤١١.

[٦]-الشعور الرومانتيكي:

الرومانتيكيّة romanticism)) هي ثورة على الفنّ الكلاسيكي القديم، وعلى الأصول والتقاليد الفنّية المفروضة على الفنّان في تناول الموضوعات الدينيّة، وتُعبّر هذه النزعة عن انطلاق وجدان الفنّان، وتدفّق خياله للتعبير عن الانفعالات النفسيّة وجذوره العاطفيّة في إطار تعبير فنّي نفسي، راجع: نظمي، محمّد عزيز، القيم الجماليّة، دار المعارف، الإسكندريّة، ١٩٨٤م، ص٨١.

[٧]-عكاشة، مصر في عيون الغرباء، ج٢، ص٤١١.

وتُعدّ لوحة «موت ساردانابال»[١] فاتحة التصوير الاستشراقي عامّة، فقد اجتمعت فيها أكثر عناصره بعد أن أصبح كلّ ما هو شرقي تقّرُ به العيون وترتاح إليه النفوس، فلكي يقع الشاعر جوتييه في هوى الأديبة حيث كانت تستقبله في خُفّ تركي وسروال فضفاض، كذلك حرص تيوفيل جوتييه على ارتداء طربوش يتدلّى منه زر حريري. ومنذ مطلع الإمبراطوريّة الفرنسيّة أخذت أزياء النساء يبدو فيها التأثير الشرقي حتّى أصبحت الشيلان الكشميريّة هي هدية الزواج لديهم.

وعادت قوافل المستشرقين من الشرق بمقتينات جذّابة علّقوها على جدران دورهم، من خناجر عربيّة وأسلحة مطعّمة بالفضّة والمرجان وسيوف جدباء، وأنسجة الدمقسي المُطرّزة بآيات من القرآن الكريم والسجّاد الفارسي التركي والأكلمة المصريّة، وغدت القفاطين والعباءات العربيّة والسُترات المطرّزة بخيوط الفضّة والذهب حافلة بشتّى الألوان، وكانت لاتزال تحتفظ بضوء الشمس بين طيّاتها، ويحجب أمامه الألوان البرّاقة على خلاف أزياء الأوروبيين القاتمة[٢].

واشتملت أكثر صور الشرق على المآذن البيضاء التي تسبغ الاتزان على التكوين الفنّي للمنظر الخلوي، فنرى ماريلا وإدوارد لير لا يكفّان عن تصويرها في صورهما المصريّة، كما تُسجّل إحدى لوحات جيروم الرائعة المؤذّن يُنادي للصلاة من فوق شُرفة إحدى مآذن القاهرة، ومن حولها تنهض المآذن المملوكيّة، وكأنّها قوارير رشيقة في أفق تغشيها حُمرة الغسق؛ وتتجلّى براعة المصوّرين الإنجليز بخاصّة في تصوير العمائر الإسلاميّة ونقوشها الزخرفيّة مع الاحتفاظ بالمسحة الرومانسيّة لتلك المباني العتيقة، حيث تُطلّ المآذن في لوحاتهم على أضرحة المماليك، وقد أخذت تزحف عليها رمال الصحراء[٣].

[١]- لوحة موت ساردانابال: تُعتبر مرحلة جديدة في تجلّي الاستشراق الفنّي على أسس فكريّة فنّية رومانسيّة، مليئة بالزخم الإبداعي مستندًا إلى كلّ المعطيات الشاملة بعالم الشرق وعلمه، والتي توصّل إليها المستشرقون الأوروبيون حتّى بداية القرن التاسع عشر، والمصدر الأوّل للوحة موت ساردانابال هي مسرحيّة بايرون التي صدرت فى عام ١٨٢١م، وقد تُرجمت إلى الفرنسيّة، حيث قام الفنّان ديفريا بتصوير أحداث المسرحيّة للترجمة الفرنسيّة، وهو الذي أطلع ديلاكروا عليها فى بداية عام ١٨٢٦م، وقد أعجبته الفكرة، وقرّر تنفيذها فى لوحة يُشارك بها في صالون ١٨٢٧م، وهي تمثّل لحظة استلقاء الملك ساردانابال على فراشه يحيط به جواريه وخدمه وخيوله ومجوهراته وأنفس ما لديه من ممتلكات بانتظار النار التي ستوقدها إحدى خادماته بالقصر في نهاية الجزء الأيمن من اللوحة. راجع: بيطار، الاستشراق فى الفنّ الرومانسي الفرنسي، ص١٢٧-١٣٥.

[٢]- عكاشة، مصر في عيون الغرباء، ج٢، ص٤١١.

[٣]- م.ن، ص٤١٤.

ومن بين البلدان الشرقيّة التي اجتذبت المصوّرين خلال القرن التاسع عشر كانت مصر أعظمها شُهرةً؛ لاعتدال مناخها ولجمال واديها ولروعة صحرائها، إلى جانب ما في القاهرة من الآثار الإسلاميّة والفرعونيّة بكل ما لها من سحرٍ بالغٍ، وفوق كلّ شيء لوداعة أهلها المعروفة، أضف إلى أنّها كانت تُوفّر وسائل الراحة للرحّالة، أكثر ممّا توفّرها غيرها من الدول الإسلاميّة. فمنذ عام ١٨٤٠م والقاهرة تضمّ عدّة فنّادق ذات مستوى جيّد، ومنذ عام ١٨٦٨م بلغت الرحلات السياحيّة مدينة أسوان، وإلى هذا كلّه تتسّع ساحة التصوير الاستشراقي في مصر لتشمل القاهرة ومصر العليا والنوبة ووادي النيل والصحراء وسيناء[١].

- وكثير من الأدباء والفنّانين الذين رحلوا إلى مصر كانوا مزوّدين بقراءاتهم عنها في الآداب الكلاسيكيّة والمعاصرة والدراسات الاستشراقيّة الأكاديميّة، إلاّ أنّ النواحي الجماليّة البحتة هي التي استأثرت باهتمامهم، واجتذبهم سحر مياه الشرق في القاهرة، فعايشوها واندمجوا فيها؛ ولهذا كانوا حريصين على أن يلزموا أنفسهم بما توحي به مشاعرهم وأحلامهم، فلم يحفلوا بلغة الاستشراق المعهودة عن سيطرة الغرب على الشرق، ولم يبتغوا بأن يكون إنتاجهم وإبداعهم يتّفق وتوجّهات حكوماتهم الاستعماريّة[٢].

وقد اجتذبت فنون العمارة الإسلاميّة وصخب الحياة اليوميّة لأهل القاهرة الكثير من الفنّانين الأوروبيين، ومنهم من أقام بها لعدّة شهور، ومنهم من راقت له الحياة فامتدّت إقامته لعدّة سنوات، من هؤلاء جون فريدريك لويس، دافيد روبرتس، لودربج دويتش، بروسبير ماريلا، جيان ليوم جيروم، وغيرهم[٣].

رابعًا: أسباب زيارة الرحّالة الأوروبيّين إلى مصر

تعدّدت أسباب زيارة الرحّالة الأوروبيين إلى مصر؛ فمنها ما هو لأسباب علميّة بغرض البحث عن العلم والتعرّف على كل ما هو جديد من طبيعة المكان والمناخ،

[١]-عكاشة، مصر في عيون الغرباء، ج٢، ص٤١٥.

[٢]-علي، عرفة عبده، الشرق بالفرشاة الأوروبيّة، مقال في مجلّة العربي الكويتيّة، العدد ٤٥٨، ١٩٩٧، ص٢١٩.

[٣]- م.ن، ص٢١٩.

ومن هؤلاء الرحّالة فريدريك لودفينغ نوردن (Frederick Ludving Norden)[١] (عام ١٨٣٧م)، إذ كان مهتمًّا بوصف القاهرة وموقعها الجغرافي وتأثير نهر النيل على مناخها وعادات شعبها، وقد عبرّ عن رأيه قائلاً: «وصلت إلى القاهرة القديمة في ٧ يوليو ١٧٣٧م، وهذه هي عاصمة مصر التي يطلقون عليها القاهرة في العربيّة، وهي تقع شرق النيل؛ ذلك النهر الذي له فرعان يشكّلان الدلتا، وهي تنقسم إلى قسمين: الأوّل القاهرة القديمة، والثاني: القاهرة الكبرى، ويمكن التمتّع بجوّها الساحر»[٢].

ومنهم من ذهب إلى مصر للتعرّف على طبيعة المكان ووصفه بظواهره، كما هو حال الرحّالة نوردن، إذ توضح لنا كتاباته أنّ هناك حلقة اتّصال بين هؤلاء الرحّالة، وأنّه جاء ليقارن ويدرس كتابات هيرودوت التي لم تزُوّد برسوم، لهذا رسم نوردن كلّ ما يتعلّق بنهر النيل[٣].

وللغرض نفسه جاءت زيارة الرحّالة ريتشارد بوكوك (Richard Bococke)[٤] في ١٧ سبتمبر سنة ١٧٣٧م للتعرّف على الجديد واستكمال حلقات أخرى من معالم القاهرة بنيلها وظواهرها المختلفة، واهتمّ بوكوك بالأحوال السياسيّة في مصر والتحدّث عن مقرّ الحكم وطبيعة الحكم، ومن ذلك ما وصفه أسفل باب زويلة[٥].

ويعتبر الرحّالة بوكوك من الرحّالة الأوروبيّين الذين اهتمّوا بالمقوّمات الاقتصاديّة، والحياة الاجتماعيّة، ورسم الخرائط[٦].

---

[1]-Norden, Fredrick Ludving, Travels in Egypt and Nubia, L. Davis and C. Reymers Publisher, London, 1957, P. 45- 50.

[٢]-ندا، نهلة فخر، دراسة لبعض آثار مدينة القاهرة في أعمال الرحّالة الأوروبيين خلال القرون السابع عشر حتّى التاسع عشر الميلادي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلّيّة الآثار، جامعة القاهرة، ٢٠٠٢م، ص٤.

[٣]-ندا، نهلة فخر، دراسة لبعض آثار مدينة القاهرة في أعمال الرحّالة الأوروبيين، ص٤.

[4]-Pockocke, Richard, Adescription of the East and Some others countries, London, 1975, 310 Pages.

Pocke, Richard, Travels through Egypt, Prinction University, 1803, 112 Pages.

[٥]-ندا، نهلة فخر، دراسة لبعض آثار مدينة القاهرة في أعمال الرحّالة الأوروبيين، ص٥.

[٦]-عن المصوّر دافيد روبرتس راجع:

Brinton, John, Robedrts of the Prints, Saudi Armco world, march, April, 1970, pp 29- 30.
عكاشة، ثروت، مصر في عيون الغرباء، ص٤٤٠.

ثم جاءت الحملة الفرنسيّة عام ١٧٩٨م وأضافت كتاب «وصف مصر»، وبذلك لم تكن الحملة الفرنسيّة هي التي أعطت إشارة البدء لوصف مصر، بل كانت حلقة في سجلّ التاريخ، لها إيجابيّاتها وسلبيّاتها. وبعد الحملة الفرنسيّة جاء الرحّالة بفرض رسم المعالم الأثريّة؛ ليعودوا إلى أوروبا للتعرّف عليها ولمقارنة الطراز الإسلامي بما لديهم من طراز، وكان هؤلاء على دراية قويّة بالتصميمات المعماريّة[١]. ومن هؤلاء الرحّالة دافيد روبرتس (David Roberts)[٢] الذي كان مهتمًا برسم الآثار الإسلاميّة اهتماماً كبيراً، وكتب عنها، وقارنها بالطرز المعماريّة الأوروبيّة، ومثالاً على ذلك عند مقارنته لجامع المؤيّد شيخ بالبازيليكا المسيحيّة في الكنائس الأوروبيّة في إنجلترا وفيينا وإيطاليا[٣].

وكان الرحّالة روبرتس من بين الرحّالة الأوروبيين الذين جاؤوا إلى مصر بهدف مزدوج، وهو رسم اللوحات عن القاهرة والنوبة بهدف التجارة، والعودة إلى بلاده محقّقًا أرباحًا طائلة، فقد باع في سنة ١٨٤٦م أربعين لوحة بحوالي ألف استرليني اسكتلندي، وهي من مجموعة لوحاته عن رحلته إلى مصر، وكان مهتمًّا بالشهرة وحبّه للاشتراك بلوحاته عن آثار مصر والنوبة في المعارض المختلفة[٤].

عبدالحفيظ، محمّد علي، دور الجاليات الأجنبيّة والعربيّة في الحياة الفنّية في مصر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين دراسة أثريّة حضاريّة وثائقيّة، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلّية الآثار، جامعة القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٣١٤-٣١٥.

ـ ندا، نهلة فخر، دراسة لبعض آثار مدينة القاهرة في أعمال الرحّالة الأوروبيين، ص١٩.

Roberts, David, Egypt and Nubia, The university of Virginia, 2000, 287 Pages.
Roberts, David, the Holy land, Syria, Iduma, Arabia, Egypt, and Nubia, The British Library, 1853 48 pages.
Roberts, David, Sketches in Egypt and Nubia, Round House, 1993, 207 Pages.
Parke, Touris, Travellers in Egypt, Touris, vol, P 1777.

[١]-ندا، نهلة فخر، دراسة لبعض آثار مدينة القاهرة في أعمال الرحّالة الأوروبيين، ص٥.

[٢]-ندا، نهلة فخر، دراسة لبعض آثار مدينة القاهرة في أعمال الرحّالة الأوروبيين، ص٥.

[٣]-عن هذا المصدر راجع:

- Hay, Robert, Bonomi, Joseph, Catalouge of the collection of Egyption Antiquities, oxford university, 1869, 123 pages.

[٤]-ندا، نهلة فخر، دراسة لبعض آثار مدينة القاهرة في أعمال الرحّالة الأوروبيين، ص٥-٦.

أيضًا الرحّالة روبرت هاي[١](Robert Hay) الذي جاء ليواصل سلسلة المعارف مع الرحّالة (Roberts) روبرتس، ولكنّه كان من بين الرحّالة الذين اهتمّوا بالنزهة والتمتّع بمناظر مصر وآثارها، حيث قام بنزهة نيليّة فأعجب بمجرى العيون فقام برسمها والتعليق عليها.

ومن هؤلاء الرحّالة من جاء بناءً على رغبة محمّد علي باشا في أثناء بناء الدولة الحديثة، وكانت غالبيّتهم من المهندسين المعماريين، لاحتياجه لإقامة المصانع والجسور.

ومن هؤلاء الرحّالة باسكال كوست (Pascal Coste) إذ جاء ليؤسّس مصنعًا للبارود، فرسم الآثار الإسلاميّة[٢].

ثمّ اتّبعه الرحّالة بريس دافينيس (Prisse D'aveness) للأسباب نفسها، إذ كان سبب رحلته إلى مصر تشييد الجسور وإصلاح نظام الريّ، والحفاظ على الآثار من استخدام مصانع البارود لأحجار آثار مصر[٣].

عوامل اختصاص مصر بالاستشراق الفنّي

هناك كثير من العوامل المختلفة التي ساعدت على اختصاص مصر بالاستشراق الفنّي خلال القرن التاسع عشر، ويمكن إبراز تلك العوامل كالآتي[٤]:

١. العامل السياسي

لقد تأثّرت دويلات أوروبا في نهضتها الصناعيّة بالشرق مصدر المواد الخام،

[١]-من هذا المهندس راجع:

- Coste, Pascal, toutes les Egypte, Marseile, 1998, 250 pages.
- Raymond Andre , Cairo, Harvard University press, 2000, PP. 303.
- Abousief, Doris B|ehrens, Islamic art in the 19thcentuary: Traditional, Innovation, And Elections, London, 2006, P 131.
- NezarAlsayeed, Cairo, Harvard University Pres, 2011, P 197.

[٢]- ندا، نهلة فخر، دراسة لبعض آثار مدينة القاهرة في أعمال الرحّالة الأوروبيين، ص٦.

[٣]- م.ن، ص١٥٩.

[٤]- م.ن، ص١٥٩.

ومثّلتْ مصر في ذلك محورًا ربط الشرق بالغرب تجاريًّا وجغرافيًّا، ومع توجّه السياسة الأوروبيّة لمصر، توجّه في ظلّها النشاط الاستشراقي بكامل أشكاله الفكريّة والأدبيّة والفنّيّة تحت تأثير سياسة حُكّام أوروبا الاستعماريّة، ومع ارتباط الفنّ بالسياسة استدعت الضرورة أن تكون «مصر» محور إبداع الفنّانين وقضيّتهم الأولى. ولا شكّ في أنّ الحملة الفرنسيّة على مصر كانت البادرة الأولى والنطاق المتّسع، الذي ساهم في توافد فنّاني أوروبا إليها، بعدما ذُلّلت عقبات السفر وامتيازات الإقامة لخدمتهم، وكانت الرابعة لنشاطهم الفنّي، والذي استمرّ أثره فيما بعد طوال القرن التاسع عشر[١].

٢. العامل الجغرافي

تتّضح أهميّة مصر في شكل جغرافيّتها الطبيعيّة في أنّها اختلفت وتميّزت عن باقي بلاد الشرق الأوسط في سهولة ويسر الانتقال في أرجائها، ومدى اتصالها السهل بمحور حركة المواصلات العالميّة، فالانتقال والترحال في بلاد الخليج والعراق والهند حال دون تجمّع هؤلاء الفنّانين في صور منظّمة تتّسم بالاستقرار.

٣. العامل الفنّي

لقد شكّلت بلاد الشرق مصدرًا جماليًّا ثريًّا للفنّانين، لما وجدوه من مُفردات تشكيليّة ذات قيم جماليّة فريدة، سواء في الموضوع أو في اللون والخط وملامس السطوح، التي تميّزت بها الطبيعة الشرقيّة وآثارها.

وقد استلهم الفنّانون المستشرقون من هذا المناخ الشرقي إبداعاتهم، يتسابقون إلى التسجيل الدقيق لكل ما تراه العين، وقد اعتبروه تراثًا تاريخيًّا وأثرًا علميًّا جديرًا بالبحث والتأمّل والإبداع، وقد تميّزت مصر بالاختصاص الفنّي لما تميّزت به من جمال الطبيعة، ومقوّماتها الحضاريّة المتمثّلة في التراث والآثار، كذلك ما حفلت به الحياة الشعبيّة وسيكولوجيا تركيب الأنماط البشريّة والمتعدّدة في الأجناس والعرقيّات[٢].

[١]- ندا، نهلة فخر، دراسة لبعض آثار مدينة القاهرة في أعمال الرحّالة الأوروبيين، ص١٥٩- ١٦٠.

[٢]- م.ن، ص١٦٠.

مقوّمات مصر الحضاريّة

من الأسباب التي استرعت انتباه علماء وفنّاني ورحّالة القرن التاسع عشر الأوروبين، هذا الكمّ الهائل من الآثار متنوّعة الطرز لفنون مصر على امتداد الفنّ المصري القديم والقبطي والإسلامي، فهي بجانب ما تحمله من قيم جماليّة في الشكل، فإنّها تحمل قيمة أثريّة تاريخيّة وعلميّة أيضًا؛ ولذلك زخرت لوحاتهم بأشكال المعابد القديمة ومقابر الفراعنة، ونالت اهتماماتهم أبهة المساجد الإسلاميّة وفخامة الكنائس القبطيّة[١].

١. جمال الطبيعيّة المصريّة: ظلّ المناخ في مصر وصفاء سمائها وضوء شمسها أسيراً لإبداع المصوّرين الأوروبيين، فقد أتاحت لمسة الضوء ومعالجته في العمل الفنّي ظهور درجة تألّق لونيّة عالية القيمة زادت من حيويّة اللوحات الاستشراقيّة، وأعطى تنوّع الطبيعة في مصر، ما بين بيئة صحراويّة وريفيّة وساحليّة، لطبيعة الموضوع شيئًا جديدًا عند المصوّرين المستشرقين، ولقد مثّل النيل العظيم مصدر إبداع لدى أدبائها سرعان ما عكس ذلك المصدر اهتمامات المصوّرين بما يحتويه من أساطير.

٢. الحياة الشعبيّة: لقد تأثّر المصوّرون المستشرقون بطابع الحياة الشعبيّة في مصر بصورة مباشرة، وأوّل ما يسترعي الانتباه في هذا الشأن هو تقليدهم لذلك الطابع في أحوال معيشتهم حينما استقرّوا في الأحياء الشعبيّة التي صوّروها في لوحاتهم[٢].

القسطنطينيّة والاستشراق الفنّي[3]

ترجع أهميّة القسطنطينيّة في الاستشراق الفنّي، من حيث قِدم مركزها السياسي

[١]- ندا، نهلة فخر، دراسة لبعض آثار مدينة القاهرة في أعمال الرحّالة الأوروبيين، ص١٦١.

[٢]- م.ن، ص١٦٢.

[٣]-القسطنطينيّة: ويقال قسطنطينة بإسقاط الياء، قال ابن خرداذبة كانت رومية دار ملك الروم، وكان بها منهم تسعة عشر ملكًا، نزل بعمورية منهم ملكان، وعمورية دون الخليج، وبينها وبين القسطنطينيّة ستون ميلاً، وملك بعدهما ملكان آخران برومية، ثم ملك أيضًا برومية قسطنطين الأكبر ثم انتقل إلى بزنطية وبنى عليها سورًا وسمّاها قسطنطينيّة وهي دار ملكهم إلى اليوم واسمها إصطنبول [كذا وردت عند الحموي]، وهي دار ملك الروم بينها وبين بلاد المسلمين البحر المالح عمّرها ملك من ملوك الروم يقال له قسطنطين فسمّيت باسمه والحكايات عن عظمها وحسنها كثيرة ولها خليج من البحر يطيف بها من وجهين مما يلي الشرق والشمال وجانباها الغربي والجنوبي في البر..

ـ للاستزادة، راجع:الحموي، ياقوت، معجم البلدان، ج٤، ص٣٤٧-٣٤٨.

وموقعها الجغرافي، فالأوّل حقّق السيادة لها في أوروبا خلال ما عُرف بـ «عصر فنون الأتراك»، والثاني ربط الشرق بالغرب في حلقة اتصال دائم، إذ ساهم ذلك في سهولة تبادل منتجات الفنون والصناعات الشرقيّة بين الشرق والغرب، إضافة لذلك فإنّ اهتمام السلاطين العثمانيّين بالفنون والبعثات المتبادلة كانا عاملين في وصول المؤثّرات الفنّيّة الإسلاميّة بصورة استشراقيّة مبكّرة إلى فنّ التصوير الأوروبي[١].

وقد بدأ انفتاح الدولة العثمانيّة على أوروبا بصفة خاصّة في عهد السلطان محمّد الثاني (الفاتح)، والذي يعتبر من أهم رعاة الفنّ في العصر العثماني الذين انفتحوا بشكل واسع على أوروبا، كما كان لشخصيّته وسياساته واهتمامه بالفنّانين الغربيّين تأثير كبير على صورة الأتراك في الفنّ الأوروبي في عصره، وكان لاتّساع الامبراطوريّة العثمانيّة في القرن ١٦م في فترة حكم سليمان القانوني أثر على العلاقة بين أوروبا والأتراك، فقدمت إلى الدولة العثمانيّة مجموعة كبيرة من الأوروبيين بأغراض سياسيّة ودبلوماسيّة، وأصدروا العديد من الكتب المتضمّنة على أعداد كبيرة من الصور بأيدي فنّانين أوروبيين وآخرين محليّين، وهذه الكتب المصوّرة أصبحت أكثر انتشاراً بعد حكم السلطان سليمان القانوني، واشتملت على صور الحياة وملابس الرجال والنساء وصور العمائر والمدن وغيرها[٢].

وفي القرن السابع عشر جُلب إلى القصر العثماني عدد ضخم من الكتب المصوّرة والمنحوتات الأوروبيّة، حتّى أصبحت الكتب المصوّرة المتعلّقة بالأتراك واسعة الانتشار في أوروبا، ومثّلت مصدرًا مهمًّا للعناصر الفنّيّة التركيّة، وخاصّة مجموعة الألبومات التي رعاها السلطان أحمد الأوّل في بداية القرن (١٧م) (Costume Book) وقام بعمل هذه الألبومات أساتذة محليّون، وبعضهم أوروبيّون، وقد أثّرت هذه الكتب والألبومات المصوّرة في فنّاني أوروبا؛ فنجد على سبيل المثال الفنّان الفلمنكي روبنز استخدم هذه الألبومات في رسم الملابس التركيّة، وفي القرن السابع

[١]- أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص٥٨.

[٢]- خلف، عبد الرحيم، أثر الفنّ الإسلامي على الفنون الأوروبيّة «بيكاسو نموذجًا»، ورقة بحثيّة ألقيت في المؤتمر الدولي الخامس «الكلمة والصورة في الحضارات القديمة» بمركز الدراسات البرديّة والنقوش، جامعة عين شمس، ٣/ ٢٠١٤م، ص٤.

عشر الميلادي انتشرت المصادر التي تتناول تركيّا والأتراك في أوروبا، وكانت تمثّل مصادر للعناصر التركيّة للفنّانين الأوروبيين[١].

وكما تمثّل القسطنطينيّة الفنّ الإسلامي في العصر الحديث، فإنّها مثّلت الفنّ البيزنطي في العصور الوسطى، والتي انتقلت من خلالها المؤثّرات الشرقيّة المسيحيّة لأوروبا في وقت مبكّر، ويستمرّ هذا التفاعل خلالها واضحاً في تأثّرها بالفنّ الأوروبي وتأثيرها فيه، فيظهر طراز فنّي عرف بالروكوكو العثماني على غرار الروكوكو[٢] الأوروبي في القرن الثامن عشر الميلادي[٣].

وتشير بعض المراجع إلى «تأثّر الفنّ الإيطالي بالفنّ البيزنطي الذي جاء من الشرق عن طريق القسطنطينيّة، وامتدادًا لتأثير كلّ من الأندلس والقسطنطينيّة في الاستشراق الفنّي، فإنّ ما شكّلته جزر البحر الأبيض المتوسط التي فتحها العرب لا تقلّ في الأهميّة حيال ذلك، وكانت من خلال الاتّصال الجاري ذات تأثير بالغ في وصول الصناعات العربيّة الإسلاميّة وفنونها لأوروبا[٤].

دوافع الاستشراق وعلاقتها بالتصوير الاستشراقي

١. الدوافع السياسيّة

استولت المسألة الشرقيّة على اهتمام الأوروبيّين، وخاصّة إنجلترا وفرنسا بوصفها أقوى أطراف النزاع في اقتسام أملاك الرجل المريض (تركيّا)، والذي بدأ بشكل مباشر

[١]- خلف، عبد الرحيم، أثر الفنّ الإسلامي على الفنون الأوروبيّة « بيكاسو نموذجًا»، ص٤.

[٢]-الروكوكو طراز ظهرت بوادره في القرن الثامن عشر في أواخر حكم الملك لويس الرابع عشر، ويرجع الفضل في هذا التغيير إلى الأسلوب المبتكر الذي ابتدعه المصوّر «داتو» في أعماله التي تعتبر بمثابة تحوّل كبير في أسلوب الفنّ إلى وجهته الجديدة، ولقد استمرّ هذا الطراز مزدهراً في ألمانيا وفرنسا بصفة خاصّة، واختفى من فرنسا بعد قيام الثورة الصناعيّة، سنة ١٧٨٩م، ولفظة روكوكو مستمدّة من كلمة الصدفة (Rocaille) غير المنتظمة الشكل ذات الخطوط المنحنية، وتعني أشكالاً معماريّة أو صدفيّة حيث كانت منفصلة في هذا الشكل، راجع: علام، نعمت إسماعيل، فنون الغرب في العصور الوسطى والنهضة والباروك، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦م، ص١٩٩.

[٣]- علام، نعمت إسماعيل، فنون الغرب في العصور الوسطى، ص١٩٩.

ـ أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص٥٩.

[٤]- أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص٥٩.

عند احتلال فرنسا لمصر عام ١٧٩٨م، واستمرّ حتّى نهاية الحرب العالميّة الأولى[١]، وخلال هذه الفترة كان الشرق مركزًا لأحداث مهمّة بدأت بالحملة الفرنسيّة لمصر، وانتهت باحتلال إنجلترا لمصر عام ١٨٨٢م، وفي الوقت نفسه كان الشمال الأفريقي تحت السيطرة العسكريّة الفرنسيّة إلى أن احتلّت فرنسا الجزائر عام ١٨٣٠م[٢].

خلال هذا النزاع بين إنجلترا وفرنسا كان الفنّانون الفرنسيّون يلحقون بالجيش أو البعثات العلميّة والدبلوماسيّة المرسلة إلى حوض البحر الأبيض المتوسّط وإيران، إذ كانت فرنسا تتطلّع إلى منع بريطانيا من توسيع نفوذها غرب أفغانستان، وفي الجانب الآخر ركّزت إنجلترا بشكل أساسي على مصر (لحماية مصالحها في الهند)، وفلسطين لأسباب دينيّة، وكانت فرنسا تعهد إلى إرسال الفنّانين إلى منطقة الشرق لتصوير الانتصارات الفرنسيّة[٣].

ولهذا اندفعت مدرسة التصوير الكلاسيكيّة الحديثة[٤] المولعة بتصوير البطولات،

[١]-خليل، مصطفى محمّد إبراهيم، فنون الشرق وتأثيرها على فنّ التصوير الغربي المعاصر، ص٨٣.

ـ خليل، مصطفى محمّد إبراهيم، أثر الفنّانين الأجانب في مصر على التصوير المصري الحديث، ص١١.

ـ انظر كذلك: أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصريين المستشرقين، ص٤١.

[٢]-خليل، مصطفى محمّد إبراهيم، فنون الشرق وتأثيرها على فنّ التصوير، ص٨٣.

ـ خليل، مصطفى محمّد إبراهيم، أثر الفنّانين الأجانب في مصر على التصوير المصري الحديث، ص٨١.

ـ أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصريين المستشرقين، ص٤١.

[٣]-خليل، مصطف محمّد إبراهيم، فنون الشرق وتأثيرها على فنّ التصوير الغربي المعاصر، ص٨٤.

ـ خليل، مصطفى محمّد إبراهيم، أثر الفنّانين الأجانب في مصر على التصوير المصري الحديث، ص١٢.

ـ أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصريين المستشرقين، ص٤١.

[٤]-الكلاسيكيّة الحديثة (الجديدة):- كانت المدرسة الكلاسيكيّة بمثابة تحوّل طبيعي إلى الفنون القديمة تخضع لعمل الفنّ، تقاليده مستمدّة من الأدب والجمال والمثل الجماليّة لحضارة اليونان والرومان، ونرى في الفنّ اليوناني المثل الأعلى للجمال، وتخدم القواعد الفنيّة التي التزمها الفنّان اليوناني وحده، وهي استجابة للعالم الأثري وينكلمان (Win-kelMan) الذي اكتشف الحضارة الرومانيّة ١٧٤٨م بين حُطام مدينة بومبي، ودعا إلى العودة إلى الفنون الكلاسيكيّة كضرورة ومطلب جوهري لحياة أوروبا، فلبّى دعوته الفنّان أنطوان رفائيل منجيز (١٧٢٥-١٧٧٩م) (Ra-Antion phael Mengs، كما استجاب لدعوته النحّات الإيطالي أنطونيو كانوفا (١٧٥٠-١٨٢٢م)، والمصوّر الإيطالي يوسيني باتوفي (١٧٥١-١٧٨٧م)، كما حمل لواءها المصوّر جوزيف هاري فيان (مصوّر فرنسي ١٧١٦- ١٨٠٩م) وتبعه المصوّر لويس دافيد في هذا المضمار عندما عاد إلى موطنه بباريس، وأصبح رائداً من روّاد النيوكلاسيكيّة في فرنسا، على أنّ الاهتمام بالفنون الكلاسيكيّة كان قد بدأ يظهر في فرنسا منذ عصر لويس الخامس عشر عام ١٧٧٤م، بعد أن أشرفت زوجة الملك لويس السادس عشر ماري أنطوانيت على شؤون الفنّ بفرنسا، راجع:-نظمي، محمّد عزيز، القيم الجماليّة، ص٧٦.

ـ للاستزادة راجع أحمد سيد، ربيع، التصاوير والمنحوتات بقصر الأميرة شيوكار بالمطريّة (دراسة فنيّة)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة حلوان، ٢٠١١م، ص٢٩٤-٢٩٩.

والتي كانت تعدّ الشرق ساحة فنيّة للمزخرفين؛ لتخليد موضوعات البطولات في الشرق بعد الحملة الفرنسيّة. وبعد الحملة الفرنسيّة ولمّا عاد الفرنسيّون إلى بلادهم لم ينسوا غرامهم بالقاهرة، والتي شاهدوا فيها بدائع تشبه ما قرأوه في ألف ليلة وليلة، ثمّ عاشوا كزعيمهم نابليون أسرى لذلك الحلم وتلك الذكريات التي جمعت ما بين الحقيقة والخيال[١].

وقد كان نشر كتاب فيفان دينون (Vivan Denon) المزوّد بصور محفورة، وكذلك كتاب (وصف مصر) بلوحاته الفريدة الرائعة عن مصر الفرعونيّة والحديثة، ممّا أعان أنطوان جيرو بمادّة غزيرة لتصوير لوحة معركة أبي قير عام ١٨٠٦م، واستطاع التبشير بالرومانسيّة في إطار تكوين فنّي محدث، وقد احتوت هذه التصويرة على مختلف عناصر التصوير الاستشراقي من ثراء لوني، وأزياء متنوّعة[٢].

وتبعه آن لوي جيرويه بعد ذلك بعدة سنوات ليقدّم لوحة (ثورة القاهرة) التي احتوت على العناصر نفسها أيضاً، وقد أطلق المؤرّخون على هذين التكوينين بداية التصوير الاستشراقي الفرنسي[٣].

وقد كانت سياسة الحكومة الفرنسيّة ترمي إلى تشجيع التصوير الاستشراقي، فقد دأبت على أن تختار من الصور المعروضة في الصالون صورًا من الشرق لتعرضها في المتاحف القوميّة، كما كانت تكلّف المصوّرين بإعداد هذا اللون من التصوير لتخليد انتصاراتها العسكريّة، وكذلك أقامت المعارض الدوليّة في عام ١٨٦٧م وعام ١٨٨٩م، وكان هذا ممّا ساعد على الحفاظ على الاهتمام بالشرق[٤].

أمّا عند المصوّرين الإنجليز، فقد اتخذ الاستشراق شكلاً مختلفًا ممثّلاً في الواقعيّة، في حين اتّخذ عند الفرنسيين تعبيراً عن عوامل الخيال والأسطورة، وقد كان هذا الموقف هو الصدى الطبيعي لهزائم الفرنسيين في الشرق منذ الحروب الصليبيّة وحتّى الحملة الفرنسيّة[٥].

[١]- خليل، مصطفى محمّد إبراهيم، فنون الشرق وتأثيرها على فنّ التصوير الغربي المعاصر، ص٨٤.

[٢]- م.ن، ص١٢.

[٣]- م.ن، ص٨٦.

[٤]- م.ن، ص٨٦.

[٥]- م.ن، ص٨٦.

وقد جاء افتتاح قناة السويس كحدث سياسي مهمّ حضره المدعوون من كلّ دول العالم، وأقيمت لهم القصور ذات الطابع الأوروبي، وامتدّت لهم الولائم احتفالاً بهذا الحدث الجلل، وكان لهذا الافتتاح أثر كبير في جذب أنظار العالم إلى الشرق والتركيز على مصر، إذ أرسلت أوروبا الفنّانين لتغطية الأحداث باللوحات المصوّرة، وقد قرّب افتتاح قناة السويس المسافة بين الشرق والغرب، فزاد عدد المهتمّين بحقائق الحياة اليوميّة في الشرق، كما زاد عدد السيّاح القادمين إلى الشرق[١].

وتبدو أهمّية الدوافع السياسيّة في الاستشراق في أنّه شكّل تفاعلاً شديدًا بين هذين المجتمعين من خلال حدثين عسكريين مهمّين، وظّفهما الاستشراق لخدمة أهدافه التوسعيّة الأوروبيّة في الشرق العربي، وهما:

أ. الحروب الصليبيّة: التي استمرت قرنين من الزمان، اندمج خلالها المجتمع الشرقي والغربي وتأثّرت أوروبا بمعالم الحضارة العربيّة وفنونها[٢]...

ب. الحملة الفرنسيّة: التي كانت على الشرق العربي، وكانت ذات تأثير بالغ في تفاعل حركة الاستشراق الفنّي في مصر بصورة فعالة، إذ تأثّر بها الفنّ الأوروبي وأثمرت ظهور مدرسة الاستشراق الأورينتالزم (Orientalism) والتي تعني فنّ تصوير المستشرقين[٣].

٢. الدوافع الدينيّة[4]

تكمن أهميّة الدافع الديني في الاستشراق بصفة عامّة في أنّه قد مثّل، ومنذ فترة مبكّرة، المحكّ الرئيس لاتصال الغرب بالشرق خلال العصور الوسطى، وقد يكون مردّ هذا الاتصال راجعًا لميلاد الديانة المسيحيّة في فلسطين، وانتشارها بفعل الإمبراطوريّة البيزنطيّة الممتدّة شرقًا وغربًا؛ إذ حمل هذا الانتشار كثيراً من المؤثّرات

[١]- خليل، مصطفى محمّد إبراهيم، فنون الشرق وتأثيرها على فنّ التصوير الغربي المعاصر، ص٨٦.

[٢]- م.ن، ص٨٦.

ـ م.ن، ص١٢-١٣.

[٣]- أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص٤١.

[٤]- م.ن، ص٤١.

الثقافيّة والفنّيّة الشرقيّة لأوروبا، تلك التي ظهرت في الفنون التطبيقيّة والمخطوطات الشرقيّة المسيحيّة المتأثّرة بالفنّ الساساني والسوري والمصري القديم، ويقول دالتون (Dalton) في هذا الصدد: إنّ الفترة ما بين نشأة الفنّ القبطي الكنسي، وظهور الإسلام، أيّ ما بين القرن الرابع والقرن السابع الميلاديّين، كانت فترة استشراق، أيّ تأثّر الفنّ بالأسلوب والطرز الشرقيّة[١].

وتتمثّل مظاهر تأثير حركة الاستشراق الديني وتأثيرها على الاستشراق الفنّي في:

أدّت حركة الاستشراق الديني المتمثّلة في نشاط الرهبان والدعوة للتبشير في الشرق على امتداد الفترة التي تلت الحروب الصليبيّة، إلى انتقال المخطوطات المسيحيّة وفنونها إلى أوروبا، كما ساهمت حركة الحجّاج المسيحيّين في الشرق على التبادل الجاري للتحف التطبيقيّة.

طلب مراكز الاستشراق الديني من خلال كراسي اللغات الشرقيّة التي أنشاتها الكنيسة الاهتمام بتغذية هذه المراكز، من حيث تشجيع شراء المخطوطات الشرقيّة، وإعداد الدراسات عن فنون الشرق وأسفار الرحّالة، إذ عُدت مرجعًا مهمًّا لفنّاني أوروبا.

اهتمّ المصوّرون المستشرقون الأوروبيّون في القرن التاسع عشر الميلادى بدراسة المخطوطات الشرقيّة وشرائها، وقد بدا ذلك واضحًا على سبيل المثال في تجوال المصوّر الفرنسي بريس دافن في بلاد الشام وفلسطين قبل زيارته لمصر.

٣. الدوافع العلميّة

يتمثّل في رغبة المستشرقين في الاطّلاع على ثقافات الأمم الشرقيّة ودراستها بمنهج علمي يتّسم بالأمانة، والحقيقة والموضوعيّة المتحرّرة من الأهواء السياسيّة والتعصّبات القوميّة والدينيّة، وقد يتناول هذا المنهج مادّة علميّة أو دينيّة أو تاريخيّة

[١]-أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص٤١.

ـ خليل، مصطفى محمّد إبراهيم، فنون الشرق وتأثيرها على فنّ التصوير العربي المعاصر، ص٧٨.

ـ خليل، مصطفى محمّد إبراهيم، أثر الفنّانين الأجانب في مصر على التصوير المصري الحديث، ص١٤.

تختصّ بالفنون والآداب وغيرها من معالم الحضارة[١]، والمنهج العلمي لم يبتدعه المستشرقون ابتداعًا، بل هو منهج أشاعه في الغرب المفكّرون من أمثال مونتين (Monten) وغيره[٢].

ولا ترتبط نشأة هذا الدافع ببداية تاريخ الاستشراق الذي يخصّ الشرق العربي، فبالرغم من أنّ تلك المحاولات الاستشراقيّة المبكّرة التي يرجع الكثير من الباحثين نسبتها إلى فترة الحروب الصليبيّة، إلّا أنّ هذه المحاولات لا يبدو فيها المنهج أو الغاية العلميّة للاستشراق باستثناء تطلّعات فترة النهضة الأوروبيّة التي انتهجت الموضوعيّة في نقل المعارف الأغريقيّة ومعالم الحضارة الإسلاميّة؛ إذ نشطت مراكز الترجمة بالاعتماد على المصادر العربيّة في تحقيقها العلمي. وإذا كان المنهج العلمي قد وضع أصوله في أوروبا فرنسيس بيكون (F. Bacon) فيما بعد ١٦٢٦م، إلّا أنّ تطبيقه على الاستشراق لم يُنفّذ إلا خلال الدراسة الأكاديميّة له في القرن الماضي بفعل دوافع الاستشراق، التي واكبت النهضة العلميّة الأوروبيّة، ووظّفته للأبعاد الاستعماريّة[٣].

فضلاً عن أنّ تأخّر هذا الدافع العلمي يرجع في المقام الأوّل لموقف الكنيسة تجاه الشرق، إذ وظّفت الاستشراق لدافعها الديني، وكان من أهمّ ذلك معاقبة كل من تجرّد من نظرة التعصّب تجاه الشرق أو الميل والإعجاب به، فأقامت «محاكم التفتيش» (Inquistion)، ونفّذت نظام الطّرد من جماعات الكنيسة، وعاقبت كلاً من دانتي (Danty)، وروجر بيكون (R. Bicon) اللذين تأثّرا بالثقافة العربيّة الإسلاميّة[٤].

وقد تجلّى أثر الدافع العلمي على نموّ الاستشراق الفنّي في المراحل التي نشط فيها البحث العلمي، والاحتكاك بثقافة وعلوم الشرق؛ وذلك في مرحلتين الأولى تمثّل عصر النهضة الأوروبيّة، والثانية تمثّل المدنيّة الأوروبيّة في القرن التاسع عشر، ولكلّ من

[١]- أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص٣٩.

[٢]- م.ن، ص٤٠.

[٣]- م.ن، ص٤٢.

[٤]- العقيقي، نجيب، المستشرقون، ج٣، ص٥٩٠.

ـ أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص٤٢.

هاتين المرحلتين ظروفها التي شكّلت هذا الاحتكاك ومدى تأثيره على الناحية الفنّية[١].

٤. الدوافع التجاريّة[٢]

يقول العقيقي «لقد دخلوا ميدان الاستشراق من باب البحث عن الرزق عندما ضاقت بهم سُبل العيش الماديّة، أو لجأوا إليه عندما عجزت بهم إمكاناتهم الفكريّة عن الوصول إلى مستوى العلماء في العلوم الأخرى، أو دخله تخلّصاً من مسؤوليّاتهم الدينيّة المباشرة في مجتمعاتهم المسيحيّة[٣]».

ولقد شجّعت ظروف القرن التاسع عشر الأوروبيّة استمرار الدافع التجاري من ميدان الاستشراق، ومن أهمّها تشجيع الحكّام ودوائر الاستشراق الأوروبيّة على شراء التحف والمخطوطات الشرقيّة، ويتّضح هنا مدى الارتباط بين الدافع التجاري والدافع السياسي، والذي ظلّ يشجّع توثيق أعمال المصوّرين المستشرقين داخل المجتمع الأوروبي[٤].

وفي ظلّ هذه السياسة نجد من اهتمّوا بهذا الدافع، فالجدير بالذكر أنّ هؤلاء المستشرقين بدؤوا يغيرون على المخطوطات العربيّة في البلاد الإسلاميّة فيشترونها من الجهلة، أو يسرقونها من المكتبات العامّة، وينقلونها إلى بلادهم ومكتباتهم، ما أدّى إلى انتقال أعداد هائلة ونادرة من المخطوطات إلى مكتبات أوروبا، وقد بلغت هذه المخطوطات في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي مائتين وخمسين ألف مجلد، ومازال العدد يتزايد حتّى الآن[٥].

وعلى سبيل المثال وفي ظلّ الامتيازات الأجنبيّة في مصر خلال القرن الماضي،

[١]- أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص٤٢.

[٢]- م.ن، ص٤٢.

[٣]-العقيقي، نجيب، المستشرقون، ج٣، ص٦٠٤.

ـ أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص٤٣.

[٤]-أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص٤٦.

ـ خليل، مصطفى محمّد إبراهيم، فنون الشرق وتأثيرها على فنّ التصوير الغربي، ص٩٠.

ـ خليل، مصطفى محمّد إبراهيم، أثر الفنّانين الأجانب في مصر على التصوير المصري الحديث، ص١٦-١٧.

[٥]- العقيقي، نجيب، المستشرقون، ج٣، ص٦١٢.

فقد وفّق شامبليون إلى شراء مجموعة من الآثار المصريّة التي عرضها للبيع القنصل الإنجليزي بمعهد هنري سولت (H. Solt) وتمّ نقلها إلى باريس وعرضها بمتحف اللوفر ديسمبر ١٨٢٧[١].

انعكاس الطابع الفنّي الشرقي على المجتمع الأوروبي

تجلّى اتصال المجتمع الأوروبي بالشرق في صور عديدة منها الرحلات، والبعثات، المعاملات التجاريّة، كذلك ما خلّفته محصّلة الثقافة الاستشراقيّة على اختلاف اتجاهاتها؛ بأن تأثّرت الحياة داخل المجتمع الأوروبي بالطابع الشرقي، وقد يسّرت الدوافع السياسيّة الاستعماريّة هذا الاتصال، وكذا توفير الحكومات لسهولة انتقال هؤلاء إلى الشرق. كلّ ذلك من العوامل التي أدّت إلى دفع عجلة الاستشراق بمؤثّراته الفنيّة، والتي ذابت روحها الشرقيّة الإسلاميّة في تيّارات هذا المجتمع، وتجلّت هذه المظاهر في[٢]:

أ. الملامح المعماريّة الأوروبيّة ذات الطابع الشرقي: ظهرت في باريس واجهات منازل ومبان معماريّة جمعت في شكلها العناصر الزخرفيّة المصريّة في شارع القاهرة الذي افتتح في باريس ١٧٩٩م، كما ظهرت في أحد ميادينها نافورة بها نحت يمثّل نسرًا ناشرًا جناحيه، كما انتصبت المسلّة المصريّة في وسط ميدان الكونكورد بباريس[٣]، وهذه المسلّة هي إحدى المسلّتين اللتين أعطاهما محمّد علي للفرنسيين عام ١٨٢٦م في إطار صداقته لهم، وقد كلّفت نقل المسلّة الواحدة إلى باريس مليونًا وثلاثة وخمسين ألف فرنك ذهبًا[٤]. ويبدو ذلك الطابع الفنّي الشرقي أيضًا في مذبح كاتدارئيّة وستمنسترابي (westminsteraby) والذي زوّد بقطع من القرميد محلاّة بزخارف عربيّة من عمل فنّان إيطالي[٥].

[١]- أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص٤٦.

[٢]- م.ن، ص١٣٥ بتصرف يسير.

[٣]- عكاشة، ثروت مصر في عيون الغرباء، ص١٥٨- ٢٠٤.

ـ أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص١٣٥.

[٤]- أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص١٣٥.

[٥]- أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص١٣٥.

ب. التحف التطبيقيّة: كان لتدفّق التحف التطبيقيّة الشرقيّة على أسواق الغرب بفعل التجارة، أو ما ينهب في أثناء التنقيب عن الآثار الشرقيّة، وكذلك ما استولى عليها تجّار العاديات، أن أصبحت التحف التطبيقيّة الإسلاميّة في متناول الأوروبيّين، وأثّرت على مظاهر حياتهم، وكانت مصدرًا لإبداعات الفنّانين من هواتها، وتنعكس تلك الملامح منذ مطلع الإمبراطوريّة الفرنسيّة في الشرق، إذ بدأ التأثير الفنّي الشرقي في أزياء النساء في فرنسا، كما علّقت على جدران دورهم خناجر عربيّة، وأسلحة وسيوف مطليّة بالفضّة، وأقمشة الدمسقي المطرّزة بآيات الذكر الحكيم، وكذا السجّاد الفارسي والتركي والأكلمة المصريّة، والقفاطين والسترات[١].

كما ظهر أيضًا في الأثاث الفرنسي في الفترة من (١٨٠٠-١٨٥٠م) الأسلوب الإمبراطوري[٢]، واستمرّ ذلك الأثر في إنجلترا حتّى أنتجت قطع من قماش القطيفة المتأثرة بالزخارف العربيّة الإسلاميّة سنة ١٨٨٤م[٣].

٣. فنّ التصوير

نظرًا لمكانة التصوير الاستشراقي، وانتشاره في المجتمع الأوروبي، فقد لقي قبولاً لدى طبقاته كافّة، والعامّة من الجمهور، وقد عكس ذلك الاهتمام بالطابع الشرقي وفنونه، وتجلّى الاهتمام باللوحات الاستشراقيّة بما عكسته من واقعيّة الموضوع[٤]،

[١]- عكاشة، ثروت، مصر في عيون الغرباء، ص٤١١، مصرف.

ـ أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص١٣٥.

[٢]-الأسلوب الإمبراطوري: ظهر في فرنسا في عهد نابليون بونابرت سنة ١٨٠٤م واستمرّ نحو ٣٠ سنة أي حتّى عصر الملك لويس فيليب، وكانت فنون اليونان وروما القديمة هي الملهمة لهذا الفنّ الإمبراطوري الجديد، وقد انتشر هذا الطراز الفنّي إلى البلدان الأوروبيّة كافّة، ووصل هذا الطراز إلى إسطنبول في عهد السلطان محمود الثاني نتيجة قدوم بعض المعماريين (المهندسين) الأوروبيين إلى تركيّا، وكذلك إحضار لوحات فنّيّة وقطع فنّيّة إلى إسطنبول. وطبق الفنّانون الأتراك هذا الأسلوب الجديد فى بعض العمائر والتحف التطبيقيّة، ولكنّ الأسلوب الإمبراطوري التركي جاء مختلفاً بعض الشيء عن مثيله الأوروبي، إذ اكتسب في تركيّا بعض الخصائص التي تتناسب مع البيئة والذوق التركيين، وكذلك التقاليد الفنّيّة المتوارثة، ولهذا جاءت عمائر هذا الأسلوب مختلفة عن عمائره في فرنسا وألمانيا وروسيا؛ ففي حين نجد زخارف هذا الأسلوب في أوروبا يغلب عليها الأشكال الآدمية والحيوانيّة، نجد أنّ الفنّان التركي استعاض عن تلك الأشكال بالعناصر النباتيّة الزخرفيّة كالزهور والورود وثمار الفاكهة؛ وذلك لأنّ الأشكال الآدميّة والحيوانيّة لا تّتفق مع التقاليد التركيّة؛ عبد الحافظ، عبد الله عطيّة، دراسات فى الفنّ التركي، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص٣١٥.

[٣]- أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص١٣٧.

[٤]- عكاشة، ثروت، مصر في عيون الغرباء، ص٤٢٤، ٤٤٠.

ـ أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص١٣٧.

وقد سارع الأثرياء منهم باقتناء هذه اللوحات، بل وامتدّ الإعجاب إلى الملكة فيكتوريا التي اهتمّت برؤية أعمال المصوّر دافيد روبرتس (Dvid Roberts)، ووصلت شهرته لدرجة أن أهدى مؤلّفًا من أعماله الفنّيّة إلى ملك فرنسا لويس فيليب (L. Fillep)،كما اقتنى مؤلّفاته أسقفا «كانتريري» و «يورك»[١].

كما تبلغ مكانة المصوّرين المستشرقين حدّ الاهتمام إذ اصطحبت الإمبراطورة أوجيني (ogeni) المصوّر المستشرق نرسيس برشير (N. Bercheir) ضمن حاشيتها في زيارتها لمصر عام ١٨٦٩م لمكانته الفنّيّة وارتباطه الوثيق بمصر[٢].

أمّا قافلة الرحّالة التي دفعت بهم المجتمعات الأوروبيّة طوال القرن الماضي، فقد كانت أعمال التصوير الاستشراقي ضمن اهتماماتهم، إذ تضمّنت مؤلفاتهم الكثير من اللوحات المرسومة أو المحفورة، والتي كان يعهد بها إلى المصوّرين المستشرقين المتحقّقين في الشرق، أو من ذوي الخبرة في ذلك ممّن اصطحبوهم معهم في رحلتهم إلى الشرق[٣].

وتتجلّى مظاهر الاهتمام بفنّ المستشرقين في «صالون باريس» وفي «الأكاديميّة الملكيّة» بلندن، كما نجد الملامح الاستشراقيّة الفنّيّة نحو مصر تبدو في مشروع تصوير جداري، يدور موضوعه الديني حول»قصّة يوسف بمصر» وقد نفّذ هذا المشروع بطريقة الفريسكو (Fresco) على حوائط دار السفارة الألمانيّة بروما سنة ١٨١٦م، وقام بإنجازه أربعة من المصوّرين الألمان، ثم نقل بعد ذلك إلى المتحف الوطني ببرلين[٤].

[١]- عكاشة، ثروت، مصر في عيون الغرباء، ص٤٢٤، ٤٤٠.

ـ أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص١٣٧.

[٢]-عكاشة، ثروت، مصر في عيون الغرباء، ص٤٢٤، ٤٤٠.

ـ أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص١٣٧.

[٣]- أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص١٣٧.

[٤]- أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين، ص١٣٨.

الخاتمة

- الاستشراق والمستشرقون صنوف شتّى، منهم مستشرقون مجحفون أساؤوا للحضارة الإسلاميّة بقصد وعمد، يأتي على رأسهم المستشرق اليهودي جولدتسيهر، وعلى النقيض فهناك مستشرقون أنصفوا الحضارة الإسلاميّة، فكانوا بمثابة «وشهد شاهد من أهلها» منهم المستشرق جوستاف لوبون الذي ألّف مؤلّفًا سمّاه «حضارة العرب» تناول فيه الحضارة العربيّة، وكيف أنّها فاقت كلّ الحضارات وعلّمت العالم في شتّى مناحي الحياة؛ ومن المنصفين أيضًا «زيغريد هونكه» صاحبة مؤلف «شمس العرب تسطع على الغرب»، تناولت فيه بإنصافٍ شديدٍ الحضارة العربيّة في شتّى مناحي الحياة.

ويمكن أن يسجّل ضمن الطابع غير السلبي لحركة المستشرقين تجاه بلاد الشرق الإسلامي، انبهار طبقة كبيرة من العلماء والفنّانيين الأوروبيين بأخلاق وثقافة وطبائع وتقاليد وعادات المجتمعات في المشرق الإسلامي، وأرضه الزاخرة بالثروات الطبيعيّة والبشريّة. وكذا الموروث الحضاري والثقافي للمشرق الإسلامي من عمائر وفنون ومختلف الطبائع؛ والتمدين في شتّى مناحي الحياة، والتي بهرت جموع الغربيّين، ما غرس في نفوسهم اللهفة إلى الشرق العربي وسحره وجماله، وما سمعه الكثيرون منهم في الروايات الأدبيّة، كلّ ذلك كان دافعًا للهفتهم للإتيان لمعاينة الشرق ورؤيته رؤيا العين.

وفي الجانب الآخر للمشهد والصورة يجب أن لا يغيب عن الأذهان الخلفيّات التي يستند إليها الغربي في دراسته للشرق، ونقل ثقافته وحضارته وفنونه إلى أنحاء البلاد الأوروبيّة، والتي غالبًا ما ترتبط بروح السيطرة على الآخر بكلّ مقوّماتها، والسعي الدائم لتكون مقدّرات الأمم والشعوب تابعة لهم على المستوى الاقتصادي والسياسي...

لائحة المصادر والمراجع

١. ابن خلدون (ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمّد ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م)، المقدّمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج٦، ط٢، دار النهضة مصر، القاهرة، د.ت.

٢. أحمد سيّد، ربيع، التصاوير والمنحوتات بقصر الأميرة شيوكار بالمطريّة (دراسة فنّية)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلّية الآداب، جامعة حلوان، ٢٠١١م.

٣. أحمد، أحمد إبراهيم، أثر البيئة المصريّة على المصوّرين المستشرقين.

٤. بروفنسال، ليفي، الحضارة العربيّة في إسبانيا، ترجمة: أحمد طاهر مكي، دار المعارف عصير، ١٩٧٩م.

٥. بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلاميّة.

٦. البهنسي، عفيف، الجمالية الإسلاميّة في الفنّ الحديث.

٧. بيطار، زينات، الاستشراق في الفنّ الرومانسي الفرنسي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٨م.

٨. حسين، محمود إبراهيم، موسوعة الفنّانين المسلمين، مكتبة تحقيق الشرق، القاهرة، ١٩٨٩م.

٩. الحموي، ياقوت، معجم البلدان، ج٤.

١٠. الخربطلي، علي حسن، العرب في أوروبا، الدار المصريّة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م.

١١. خلف، عبد الرحيم، أثر الفنّ الإسلامي على الفنون الأوروبيّة «بيكاسو نموذجاً»، ورقة بحثيّة ألقيت في المؤتمر الدولي الخامس «الكلمة والصورة في الحضارات القديمة» بمركز الدراسات البرديّة والنقوش، جامعة عين شمس، ٣/ ٢٠١٤م.

١٢. خليل، مصطفي محمّد إبراهيم، أثر الفنّانين الأجانب في مصر على التصوير المصري الحديث.

١٣. خليل، مصطفى محمّد إبراهيم، فنون الشرق وتأثيرها على فنّ التصوير الغربي المعاصر.

١٤. زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفيّة الفكريّة للصراع الحضاري.

١٥. سوذرن، ريتشارد، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ترجمة وتقديم: رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦م

١٦. عبد الحافظ، عبد الله عطيّة، دراسات في الفنّ التركي، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، ٢٠٠٧م.

١٧. عبد الحفيظ، محمّد علي، دور الجاليات الأجنبيّة والعربيّة في الحياة الفنّية في مصر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين دراسة أثريّة حضاريّة وثائقيّة، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلّية الآثار، جامعة القاهرة، ٢٠٠٠م.

١٨. عبد الصادق، محمّد عبد السلام، الاستشراق وأثره على التصوير المصري الحديث، رسالة ماجستير غير منشورة، كلّية الفنون الجميلة، جامعة حلوان، ٢٠٠٦م.

١٩. العقيقي، نجيب، المستشرقون، ج٣، ص٥٩٠.

٢٠. عكاشة، ثروت، مصر في عيون الغرباء، ج٢.

٢١. علام، نعمت إسماعيل، فنون الغرب في العصور الوسطى والنهضة والباروك، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦م.

٢٢. علي، عرفة عبده، الشرق بالفرشاة الأوروبيّة، مقال بمجلّة العربي الكويتيّة، العدد ٤٥٨، السنة ١٩٩٧.

٢٣. عن الصراع العثماني، الاستشراق وأثره على التصوير المصري الحديث.

٢٤. كولز، بول، العثمانيّون في أوروبا، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٩٣م.

٢٥. موسى، عبد القادر شريف، الجانب الأسطوري في كتابات الرحّالة الأوروبيين عن الشرق: الأسطورة والخيال، شبكة الألّوكة، (د.ت).

٢٦. مؤنس، الشرق الإسلامي في العصر الحديث.

٢٧. الناصري (أبو العباس أحمد بن خالد بن محمّد الناصري- ت ١٢٥٠هـ / ١٨٣٥م)، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق: جعفر الناصري، محمّد الناصري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

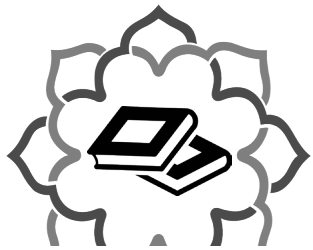
٢٨. ندا، نهله فخر، دراسة لبعض آثار مدينة القاهرة في أعمال الرحّالة الأوروبيين خلال القرن السابع عشر حتى التاسع عشر الميلادي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآثار، جامعة القاهرة، ٢٠٠٢م.

٢٩. نظمي، محمّد عزيز، القيم الجماليّة، دار المعارف، الإسكندريّة، ١٩٨٤م.

٣٠. ياغي، شاكر، تاريخ الشعوب الإسلاميّة الحديث والمعاصر.

لائحة المصادر بالأجنبيّة

1. Abousief, Doris B|ehrens, Islamic art in the 19thcentuary: Traditional, Innovation, And Elections, London, 2006.
2. Brinton, John, Robedrts of the Prints, Saudi Armco world, march, April, 1970.
3. Coste, Pascal, toutes les Egypte, Marseile, 1998, 250 pages.
4. Hay, Robert, Bonomi, Joseph, Catalouge of the collection of Egyption Antiquities, oxford university, 1869.
5. Nezar Al sayeed, Cairo, Harvard University Pres, 2011.
6. Norden, Fredrick Ludving, Travels in Egypt and Nubia, L. Davis and C. Reymers Publisher, London, 1957.
7. Parke, Touris, Travellers in Egypt, Touris, vol.
8. Pocke, Richard, Travels through Egypt, Prinction University, 1803.
9. Pockocke, Richard, Adescription of the East and Some others countries, London, 1975.
10. Raymond Andre , Cairo, Harvard University press, 2000.
11. Roberts, David, Egypt and Nubia, The university of Virginia, 2000.
12. Roberts, David, Sketches in Egypt and Nubia, Round House, 1993.
13. Roberts, David, the Holy land, Syria, Iduma, Arabia, Egypt, and Nubia, The British Library, 1853.



قراءات علميّة

في الفكر والتراث الاستشراقي

تطويع الاستشراق بين إدوارد سعيد ومحمد عبد الواحد العسكري

عبد الكريم بولعيون

تطويع الاستشراق بين إدوارد سعيد ومحمد عبد الواحد العسري

عبد الكريم بولعيون(*)

الملخَّص:

يحاول الباحث في هذه المقالة عقد مقارنة بين كتابين في ميدان الاستشراق، كلّ حسب موقع تخصّصه، في محاولة لإثارة نقاط التلاقي والتقارب بين الكاتبين من خلال عرض موجز لأطروحتيهما الفكريّة، الكتاب الأوّل للمفكّر الفلسطيني إدوارد سعيد: «**الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**» الصادر سنة ١٩٧٨م بالإنجليزيّة[2]، إذ ركّز سعيد على تفكيك الاستشراق الفرنسي والإنجليزي، وقد أثار هذا الكتاب ضجّة كبيرة وسط المستشرقين، تلتها حركة نقديّة داخل المجتمع الغربي، نقضًا له أو دعمًا، ليتحوّل الكتاب إلى ملهم لكثير من الكتابات النقديّة في العالمين العربي والإسلامي لظاهرة الاستشراق على مستوى مختلف تجلياته المجاليّة والمدرسيّة. والكتاب الثاني للدكتور المغربي محمّد عبد الواحد العسري، إذ صبّ اهتمامه على الاستشراق الإسباني، ويعتبر كتابه «**الإسلام في تصوّرات الاستشراق الإسباني، من ريموند لولوس إلى أسين بلاثيوس**» من الكتب القلائل التي واجهت تحدّيًا كبيراً

*- باحث من المغرب.

[٢]- الذي نقله كمال أبو ديب إلى العربيّة عام ١٩٨١.

للتّعريف بالاستشراق الإسباني[1]، وقد بذل المؤلّف جهدًا كبيرًا في قراءاته المتنوّعة والعميقة في تراث المستشرقين الإسبان عبر تاريخهم الطويل، واهتمامهم الكبير بالتراث العربي والإسلامي، وغاص في تاريخ تكوّن تصوّراته وأصول أفكاره، حفراً في ماضي تاريخه المعرفي.

المحرِّر

تمهيد

سنحاول في هذه المقالة عقد مقارنة بين الكتابين الرائدين في ميدان الاستشراق، كلّ حسب موقع تخصّصه، لنثير بعض نقاط التلاقي والتقارب بين الكاتبين من خلال عرض موجز لأطروحتيهما الفكريّة، وفي الوقت نفسه إظهار أوجه الاختلاف في التعاطي مع القضيّة الاستشراقيّة، مع اختيارنا لأمثلة تفي لنا بهذا الغرض، والتي قد تُبرز ليس فقط تمايز مقاربات الكاتبين، ولكن أيضًا تباين خصوصيّات الاستشراق.

أوّلًا: لمحة عن كتابي إدوارد سعيد ومحمّد عبد الواحد العسري

١- كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد

كتاب سعيد كان كافيًا ليثير ضجّة كبيرة في الحقل الثقافي، فالمعرفة التي يحاول أهل الغرب تسويقها ليست موضوعيّة كما يدّعي أصحابها، إنّها حقل من حقول السلطة، مرتبطة بها وملازمة لها. ولكي تفي بأغراضها عليها إنشاء دراسات على شرق تمثّله على غير صورته الواقعيّة، بل تبالغ في مسخ وتشويه مكانته وتاريخه؛ بتوظيف أسلوب احتقاري تهكّمي يحطّ من قيمته، تسهيلاً للسيطرة عليه. إنّه نسق من الاستيهامات والتمثّلات التي يملكها الغرب على الشرق، هذا الأخير المناقض للأوّل، تصوّره الكتابات الاستشراقيّة، بالعاجز عن تمثيل نفسه بنفسه، فحقّ على الغرب أن يمثّله على مقاسه، وكان الفضل في تقديمه على هذه الصورة البئيسة لمعشر المستشرقين الذين خدموا الأيديولوجيا الاستعماريّة بامتياز.

[١]- عرفت الطبعة الثانية من هذا الكتاب التي أصدرها من دارالمدار الإسلامي سنة ٢٠١٥ تنقيحًا مستفيضًا، للطبعة الأولى التي أصدرها سنة ٢٠٠٣ من مكتبة الملك عبد العزيز العامّة بالرياض، والتي عرفت محدوديّة الانتشار بين القرّاء، لطبيعة سياسة المكتبة ولقلّة عدد النسخ المسحوبة.

لقد تمّ رسم الشرق إذًا بمختلف الصور المقيتة التي تنمّ عن تميّزه بمواصفات مثل التخلف والضعف والجهل والكبت والتيه، في مقابل غرب يمثّل قوّة وسلطة علميّة قادرة على استيعاب كلّ مخالف، واحتواء كلّ مناقض له. هكذا يتمّ إلحاق الثقافة الشرقيّة كذات غيريّة منهزمة قيميًّا، ومنكسرة حضاريًّا بالذات الغربيّة المتقدّمة والمتفوّقة على مستوى القيم الحضاريّة. وهكذا يكون الاستشراق، حسب المفكّر الفلسطيني، قد ساهم في تقزيم صورة الشرقيين، وبخّس من شأن عطاءاتهم العلميّة والفكريّة، وحرمهم من امتلاك أيّ نصيب للمساهمة في الدور الحضاري والإنساني تقدّمًا وتطوّرًا.

لقد ركّز سعيد في نقده بقوّة على الكتابات الاستشراقيّة التي عرفت النور منذ القرن الثامن عشر، ذلك أنّ أيّ محاولة في البحث عن مميّزات الفكر الغربي تقدّم فكرة عن بنية الخريطة الذهنيّة الغربيّة، نجدها تقوم على نظرة انتقاص وازدراء للشرق. هذا الانتقاص سنعثر على آثاره في الملاحظات التي تمّ تجميعها إبّان الحملة الفرنسيّة على مصر، ممّن صاحبوا نابليون بونابرت، وتمّ تسجيلها في كتاب (وصف مصر)، والتي أضحت الإطار الذي ترعرع فيه الاستشراق، حتّى أصبحت مصر، ومن بعدها البلدان الإسلاميّة الأخرى، مسرحًا حيًّا للمعرفة الغربيّة عن الشرق[1]. لقد تعضّدت هذه الإنجازات النابوليونيّة بإكسابها أسلوبًا حديثًا في المعرفة بالشرق، بفضل البحوث اللغويّة التي أجراها إرنست رينان، اعتمادًا على نظريّات النحو المقارن المعاصرة، ونظريّات علم التشريح اللغوي، والنظريّات العنصريّة، التي حقّقت مكسبًا كبيرًا لمذهبه في الاستشراق[2]. كما توطّدت هذه التصوّرات مع كتابات الرحّالة الفرنسيين، والإنجليز على وجه الخصوص، بمنح صورة دونيّة عن الشرق، ومن أمثال هؤلاء نذكر شاتوبريان وكتابه (رحلة من باريس إلى القدس ومن القدس إلى باريس)، هذا الذي صوّر صورة الشرق وكأنّها لوحة قديمة أصابتها يد البلى وتنتظر الترميم على يديه، لمّا أصبح يعيش حالة من الوحشيّة[3]، ورحّالة آخرين مثل فلوبير ونيرفال ولا مارتين الذين كان لهم نصيب في هذا التبخيس، فهذا الأخير يلخّص الشرق على

[١]- إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشرق، ترجمة: محمّد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦، ص١٠٠.

[٢]- المرجع نفسه، ص١٠١.

[٣]- المرجع نفسه، ص٢٧٨.

هيئة «أمم بلا أرض، ولا أوطان، ولا حقوق، ولا قوانين، ولا أمن (...) تنتظر في قلق حماية الاحتلال الأوروبي»[1]. كما توقّف عند معاينة أقلام أخرى حديثة ضربت على الوتر نفسه، وانطلقت من المرجعيّة نفسها، فانكشف هدفها المشترك، واتّضح منظورها الأوحد، مثل التي عبرّت عنها دراسات المستشرق لورانس العرب، وموريس بريس، وجهود الإنجليزي هاملتون جيب، والمستشرق الفرنسي لويس ماسينيون، وبرنارد لويس في القرن العشرين، هذا الأخير الذي وصفه بالخبير المعادي للإسلام.

إنّ هذه السلسلة من الدراسات التي صوّرت الشرق في صورة البائس الفقير، أو الضعيف المعوز، المحتاج إلى إعادة تثقيف وتربية وعقلنة، وليس بمقدور أحد تحمّل عبء هذه المسؤوليّة على أتمّ وجه، سوى ذلك القوي المتمثّل في الغرب، ولو دون إذن أو طلب من الشرق

٢- لمحة عن كتاب «الإسلام في تصوّرات الاستشراق الإسباني، من ريموند لولوس إلى أسين بلاثيوس»

حاول العسري أن يلخّص مسار تاريخ الاستشراق الإسباني بدءًا من العودة إلى المحاولات الأولى التي رسمت معالمه في القرون الوسطى، لِما لهذه الروافد والبدايات من دور أساسي في تكوّن تصوّرات نمطيّة عن الإسلام والمسلمين، وكان ذلك في أوّل الأمر بدافع حماية العقيدة النصرانيّة. هكذا سيظهر الاهتمام بترجمة القرآن الكريم، وترجمة مختلف العلوم التي خطّت باللغة العربيّة. ثمّ يمرّ الدكتور إلى المرحلة الممتدّة ما بين القرن الثالث عشر والقرن الخامس عشر الميلاديين، والتي اشتدّ فيها الاهتمام بالمجادلة والتبشير الدينيين في الأندلس، ويعتبر وصول رسالة عبد المسيح بن إسحاق الكندي إلى الأندلس)القرن التاسع(وترجمتها من العربيّة إلى اللاتينيّة، وما أحدثته من رجّة، أفضلَ مثال اختاره الكاتب؛ لِما شكّلته من انقلاب جذري في التعرّف على الإسلام، ومصدرًا أساسيًّا من مصادر مناقشته ودحضه ورفضه[2]. هي المرحلة نفسها -القرن الثالث عشر ميلادي- التي سيبرز فيها مشروعان كبيران، أحدهما للراهب الفرانسيسكاني رامون يول، والثاني للدومیناكي رامون

[١]- إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشرق، ترجمة: محمّد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦، ص٢٨٨.

[٢]- هذه الرسالة التي كانت عبارة عن مجادلة نصرانيّة للإسلام، جاءت كردّ على رسالة عبد الله بن إسماعيل الهاشمي يدعوه فيها إلى اعتناق الإسلام .

مارتي، ودعوتهما إلى تنصير المسلمين والدفاع عن النصرانيّة[١]، ليختم هذه المرحلة من القرون الوسطى بتناول أحد المرتدّين عن الإسلام، المدعو «خوان أندريس»، والذي زوّد النصرانيّة في إسبانيا بتصوّرات سلبيّة عن الديانة الإسلاميّة نيلاً منها[٢]. يمكن أن نصف هذه الفترة، حسب العسري، بمرحلة تأسيس صورة نموذجيّة حول الإسلام على أنّه هرطقة عن المسيحيّة وخروج عنها[٣]، وأنّ حضارته تتّسم بمواصفات عدّة، أهمّها الروح الاستبداديّة والعنف والقتل والشهوانيّة، مقابل الفضائل التي تميّز الحضارة الغربيّة النصرانيّة المتمثّلة في الحريّة والعقلانيّة والتسامح والعفّة[٤]. هكذا ستنتقل ملامح هذه الصورة السلبيّة والقدحيّة حول الإسلام على مدى العصور المقبلة في كتابات المستشرقين الإسبان، بحيث لن تقطع أبدًا مع ماضي تشكّلها في القرون الوسطى، ولن تعرف أيّ تبدّل نوعي حقيقي فيما يرجع إلى محتوياتها ومضامينها وطرائق تشكيلها أو منهج إنتاجها. ذلك ما سيحاول العسري أن يوضحه مفرّغًا جهده في مجموع مداخل بحثه وفصوله العديدة، ويعتبر هدفه الرئيس من هذه الدراسة كلّها[٥].

للدفاع عن أطروحته هذه، ينتقل العسري من مرحلة زمنيّة لأخرى؛ ليبرهن على مصداقيّة حجّيته في تصوّر الاستشراق الإسباني للدين الاسلامي. هكذا ستعرف مرحلة ما بين عصر النهضة وبداية الأزمنة الحديثة انحسارًا على مستوى الدراسات الإسلاميّة، وتقلّصًا في الإنتاج الاستشراقي، لأسباب تاريخيّة عرفتها هذه المرحلة[٦]. وعلى الرغم من هذا الانحسار من الناحية الكمّية، فإنه لم يتقلّص أبدًا من كونه تصوّرًا مخصوصًا لموضوعه[٧]. غير أنّه مع مطلع القرن الثامن عشر، انبعث الاهتمام بالشرق من جديد في إسبانيا، وقد عرف انتعاشًا كبيرًا، وكان وراء تلك العودة مجهودات

[١]- محمّد عبد الواحد العسري، الإسلام في تصوّرات الاستشراق الإسباني، من ريموند لولوس إلى أسين بلاثيوس، دار المدار الإسلامي، ٢٠١٥، ص١٢١-١٣٦.

[٢]- المرجع نفسه، ص١٤٦.

[٣]- المرجع نفسه، ص ١٤.

[٤]- المرجع نفسه، ص٦٩.

[٥]- المرجع نفسه، ص٣٠٣.

[٦]- المرجع نفسه، ص ١٨٢.

[٧]- المرجع نفسه، ص١٨١.

الملك كارلوس الثالث، الذي اشتد وعيه بأهمّية القيمة الثقافيّة لماضي بلاده العربي والإسلامي، إذ اقتطع من أموال الدولة اعتمادات مهمّة؛ لإغناء الأقسام العربيّة في المكتبات الإسبانيّة بمخطوطات عربيّة أخرى[١]. لكنّ المرحلة اللاحقة، أيّ على مدى القرن التاسع عشر، والتي عُرفت بقرن تأسيس الاستشراق في أوروبا، بوصفه حقلاً معرفيًّا متخصّصًا، ازداد الاهتمام بالشرق أكثر لكسب معرفة علميّة ضروريّة؛ استجابة لمختلف الضرورات التجاريّة والدوافع السياسيّة والاستعماريّة. فإذا لم يكن الاستشراق الإسباني قادرًا على الانضمام إلى الركب الأوروبي في هذا المجال، فإنّه لم يتردّد في محاولة اللحاق به والسير خلفه[٢]، إذ تعبّأ المستشرقون الإسبان لدراسة الإسلام وثقافته، بوصفه جزءًا من ماضي إسبانيا وتاريخها الوسيط[٣]. وفي هذا المضمار برزت أسماء من الروّاد الذين ساهموا في إنتاج مواضيع استشراقيّة، فهناك من ترجم مخطوطات عربيّة وعلّق عليها ونشرها، وهناك من أعدّ لها الفهرسة، وهناك من ألّف روايات وكتبًا تتناول المورسكيين والأندلسيين، وهناك من أعدّ أبحاثًا في مجال تعليم اللغة العربيّة... إلخ[٤]. غير أنّ الدكتور العسري حبّذ الوقوف بعجالة عند أربعة أسماء ظهرت في هذه الحقبة الزمنيّة؛ ليتناول بعض أعمالها ودراساتها حول الإسلام وثقافته، وهم: خوسي أنطونيو كوندي، وباسكوال دي غايانغوس الذي بُوّئ مكانة الرائد الفعلي للدراسات الاستشراقيّة الحديثة لإسبانيا، حسب المؤرخين الإسبان، كما وقف عند فرانسيسكو فرناندیث إي غونثالث، أهمّ مستشرقي إسبانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأشهرهم في بلاده وخارجها، كما وقف أخيراً عند فراسيسكو خافيير إي سيمونيت المعروف بعمق كراهيته للإسلام وحضارته، والمنكر للمنجزات التاريخيّة الإسلاميّة في إسبانيا[٥]. ويبقى أكبر صانع لهذا الفنّ، والذي استأثر باهتمامه واستحقّ عناية كبيرة، رائد الاستشراق الإسباني والعالمي المعاصر «ميغيل أسين بلاسيوس» مخصّصًا له بابًا بأكمله.

[١]- محمّد عبد الواحد العسري، الإسلام في تصوّرات الاستشراق الإسباني، من ريموند لولوس إلى أسين بلاثيوس، دار المدار الإسلامي، ٢٠١٥، ص١٨٥ و ١٨٦.

[٢]- المرجع نفسه، ص١٨٩ و ١٩٠.

[٣]- المرجع نفسه، ص١٩٢.

[٤]- المرجع نفسه، ص١٩٢-١٩٣.

[٥]- المرجع نفسه، ص١٩٤-٢١٦.

إنْ كانت هذه النبذة المختصرة عن كتابي العسري وسعيد قد تمثّل أهمّ مضامين أطروحتيهما، الأوّل في الاستشراق الإسباني، والثاني في الاستشراق الفرنسي والإنجليزي، فما الصلة التي تجمع بين أطروحتيهما، وبم يختلفان؟!.

ثانيًا- مقارنة عامّة

من خلال هذه اللمحة عن الكتابين تظهر المكانة العلميّة الكبيرة التي يحتلّانها، والتي تبرز مدى القدرة الفائقة التي تميّزا بها في قراءة تاريخ الاستشراق واستيعابه، كلٌّ في مجال تخصّصه؛ فلم يقفا عند الوصف الإنشائي، بقدر ما حاولا البحث في الأسس التي قام عليها منهج الاستشراق في إنتاج خطابه وآليّات اشتغاله، كلّ ذلك بحثًا عن ثوابته ومرتكزاته. كما يمكن اعتبارهما أيضًا في الوقت نفسه، مرجعًا أساسيًّا لكلّ مشتغل في تاريخ الفكر الغربي المعني بقضايا الإسلام والمسلمين.

إنّ القيمة الجليلة التي اكتسبها كتاب سعيد هو تتبّعه لكتابات الأدباء والرحّالة والسياسيين والمثقّفين -الفرنسيين والإنجليز- بعين ثاقبة وفاحصة، فضلاً عن مكانته العلميّة والأكاديميّة التي اعتلاها كأستاذ للأدب المقارن في أرقى الجامعات الأمريكيّة، وهي جامعة كولوبيا بنيويورك، إذ بفضل ذلك، أصبح سعيد مصدر إلهام عالمي يتجاوز البيئة الأمريكيّة التي احتضنت هذا العمل الجبّار بمرارة. أمّا كتاب العسري الذي هو محاولة لنفض الغبار عن كتابات المستشرقين الإسبان التي طالها النسيان، لكثرة الشغف بالعناية بكتابات المستشرقين من القوميّات الأخرى، خصوصًا الفرنسيّة والإنجليزيّة والألمانيّة، فقد اكتسب مؤلَّفه هذا مكانته الرفيعة بالعودة إلى المراجع الأصليّة للكتّاب الإسبان، والنهل من مصادرها مباشرة، وليس ممّا تُرجم عن هؤلاء، ولا ما كُتب في حقّهم. وما ذلك عليه بعسير؛ نظرًا لتمكّنه الكبير من اللغة الإسبانيّة وإتقانها، ولتخصّصه في الفكر الإسلامي في الغرب الإسلامي الوسيط، المادّة الخام للاستشراق الإسباني.

يمكن القول إجمالاً: إنّ كتاب محمّد العسري ينسجم إلى حدّ كبير مع كتاب إدوارد سعيد، نظرًا للتوافق الكبير بين عدّتهما المعرفيّة وآليّاتهما المنهجيّة، ذلك لما لاحظناه من تماثل ضمني بينهما يتمثّل فيما يلي:

١. تعريف عبد الواحد العسري للاستشراق يتوافق تمامًا مع تعريف إدوارد سعيد. إذ هو لديه «طلب لثقافة شرقيّة بتصّورات ومناهج غربيّة، يستجيب لحاجة هذه الأخيرة إلى ذلك، دون أن يكلّف نفسه عناء الاستجابة إلى حاجات أولاهما التي يطلبها، أو إلى خصوصيّاتها التي تنطمس في إنشائه الذي يخضعها إليه»[١]. لذلك، يبدو الرّبط بين المعرفة الاستشراقيّة وحقل السلطة واضحًا، كما عند فوكو. فالظاهرة الاستشراقيّة تصوّر الشرق كبناء من تمثّلات خاطئة تستجيب لنزوات هؤلاء المستشرقين بغية إحكام السيطرة والهيمنة، وعلى هذه الشاكلة عرّفها سعيد[٢].

٢. لم يُخف العسري ميله إلى تفضيل المنهج الذي اعتمده سعيد للارتقاء إلى مستوى التناول العلمي الرصين عند نقد ظاهرة الاستشراق وتفكيك رؤيته الكامنة فيه، إلى جانب مجموعة من الدراسات القليلة الأخرى[٣]. فما دام الاستشراق الإسباني جزءًا لا يتجزّأ من الاستشراق العام، بل مساهم رئيس في تكوينه[٤]، فلا ضير من الأخذ بنفس المنهج لدراسة هذه الظاهرة.

٣. وفي هذا الإطار سيتوسّل العسري ببعض المكتسبات النقديّة للفكر الغربي المعاصر، ومناهج العلوم الإنسانيّة الحديثة التي اعتمدها إدوارد سعيد، وبصفة خاصّة تلك التي اعتمدها ميشيل فوكو عندما اقترح على المؤرّخين منهج حفريّات المعرفة بديلاً لمنهج تاريخ الأفكار، ما سيمكّنه استثماره من نقد الاستشراق الإسباني، من حيث أنّه مثل كلّ استشراق، معرفة تاريخيّة تقوم على الأحكام والتفسير[٥]. هذا فضلاً عن الاستفادة من تصوّرات وإنتاجات منهجيّة وإجرائيّة أخرى في نقد الاستشراق الإسباني، كالاعتماد على أنثروبولوجيّة ليفي ستراوس المنتقد بحدّة للمركزيّة الغربيّة في تعاملها مع الآخر المختلف ثقافيًّا[٦].

---

[١]- محمّد عبد الواحد العسري، المرجع السابق، ص٣٢.

[٢]- إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشرق، ترجمة: محمّد عناني رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦، ص٤٣ و ٤٥ و٤٦.

[٣]- محمّد عبد الواحد العسري المرجع السابق، ص٢٩.

[٤]- المرجع نفسه، ص٢١.

[٥]- المرجع نفسه، ص٣١.

[٦]- المرجع نفسه، ص٣٢.

من خلال ما سبق، يظهر أنّ كلا الكتابين يعكسان اطّلاعًا وتبحّرًا واسعين في التاريخ الفكري الغربي المتناول للدراسات العربيّة والإسلاميّة، كلّ حسب تخصّصه واهتمامه البحثي، دراية عميقة ألفيناها عند سعيد في نقده للاستشراق الفرنسي والإنجليزي، يباريه فيها العسري في نقد الاستشراق الإسباني.

لقد ووجه «استشراق» سعيد بموجة من الانتقادات اللاذعة من داخل وسط المستشرقين، ولاغرابة في الأمر، فقد تعرّضوا لإهانة تاريخيّة لم يسبق لها مثيل. ولعلّ أبرز من دافع عن المؤسّسة الاستشراقيّة الأمريكي برنارد لويس (١٩١٦-٢٠١٨)، فبغضّ النظر عن أسلوبه التهكّمي القاسي على شخص سعيد، أطلق سهام النقد مبرزًا بعض الاعتراضات المعرفيّة على قائمة من النقاط التي توسّل بها الناقد العربي، نذكر منها، على سبيل المثال، ما يتعلق بالربط الذي سعى سعيد أن يؤكّد حضوره بين خدمات المستشرقين والسلطة الاستعماريّة. فإذا كانت المعرفة قوّة، حسب مايقوله إدوارد صحيحًا، «فلماذا ازدهرت الدراسات الاستشراقيّة في دول أوروبيّة لم تحصل قطّ على نصيب من السيطرة على العالم العربي، ورغم ذلك قامت بإسهام يضارع إسهام الإنجليز والفرنسيين، بل ويفوقه حسب إجماع معظم الباحثين؟»[1]. كما عاب لويس على سعيد إدراج سلاسل بأسرها من الكتاب، كانت أعمالهم دون شكّ ذات أهمّية بالنسبة لتكوين المواقف الثقافيّة الغربيّة، ولكن لا علاقة تربطهم بالتقليد الأكاديمي للاستشراق الذي يمثّل الهدف الرئيس لسعيد»[2].

ليس لويس هو الوحيد الذي قام بنقد أعمال سعيد، بل طرحت مجموعة من الأسئلة من قبل آخرين، منها ما أثاره جيمس كليفورد فيما يتعلّق «بطبيعة المنهج الذي اعتمده إدوارد سعيد لدراسة الاستشراق، وبمدى ملاءمته لمناهج ومفاهيم قائمة، كما عند ميشيل فوكو، وأنتونيو غرامشي، ما أدى بسعيد -حسب كليفورد- إلى وقوعه في تناقضات عدّة أهمّها: أنّه عندما ينتقد الفكر الإنساني الغربي لتورطه في الحركة الامبرياليّة الاستعماريّة، فإنّه يحثّنا على الالتزام بقيم إنسانيّة سامية، هي في عمقها

[١]- بنسالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، دار الشروق، القاهرة ٢٠١١، ص١٩٥.

[٢]- المرجع نفسه، ص١٩٥.

جزء لا يتجزّأ من هذه الثقافة الغربيّة»[1]. كذلك يذهب روبرت يونغ إلى أنَّ سعيد عندما «تحدّث عن الشرق كبناء خيالي من أوهام ونزوات المستشرقين لا علاقة له بالشرق كما هو، ويلحّ على أنّ الاستشراق نظام من التمثيلات الخاطئة، فإنّه يمتنع عن تقديم البديل، أيّ التمثيلات الصائبة. ويضيف يونغ إلى أنّه كيف أمكن للاستشراق أن يسهم في تعجيل الاستعمار الأوروبي للشرق، وتكريسه بذلك الشكل الفعّال، وهو نظام يقوم حسب سعيد على تمثيلات لا علاقة لها بالشرق، كما هو في حقيقة أمره؟»[2].

إنّ مجمل الانتقادات التي أوردناها تنطلق أساسًا من نقطة مركزيّة، انصرف إليها سعيد بعمق، تتمثّل في ربط المعرفة الاستشراقيّة (الفرنسيّة والإنجليزيّة) بالحركة الإمبرياليّة الاستعماريّة. إنّ هذا الربط ينتفي عند مقاربة الخصوصيّة التي تميّز بها الاستشراق الإسباني، فلم يثبت تورّط هذه المدرسة في الهجمة الاستعماريّة الإسبانيّة، باستثناء بعض الكتابات النادرة حول شمال أفريقيا، وذلك لظروف تاريخيّة عرفتها تلك المرحلة. هذا في الوقت الذي عني باهتمام كبير بالتراث العربي الأندلسي لأسباب هوياتيّة محضة. في الوقت الذي يمكن أن نتحدّث عن سلطة أخرى، يحاول العسري إبرازها، وهي ربطه بين الظاهرة الاستشراقيّة والسلطة المعرفيّة الغربيّة، وعلى وجه الخصوص الأيبيريّة.

غير أنّ ما لاحظه بعض قرّاء سعيد قدرته الكبيرة على حسن استثمار عدد كبير من المستشرقين لخدمة أطروحته حول الاستشراق؛ بتوظيف تفاصيل أفكارهم وتصوّراتهم لهذا الغرض، ما بوّأه وضعيّة مريحة للوصول إلى مبتغاه، وتحقيق مراده في قالب منسجم. لقد طوّع سعيد هؤلاء حتّى أظهرهم وكأنّهم يتحدّثون باللغة نفسها، محجبًا ببراعة لا تضاهى أيّ تنوّع يذكر في لون خطابهم، إذ إنّ السمة الأساسيّة التي تجمعهم، هي تلك الرؤية الدونيّة والناقصة عن شرق متخلّف ثقافة وسلوكًا. إنّ تطويع سعيد لهؤلاء جعل البعض يعيب عليه سكوته عن الاختلافات القائمة بينهم،

[١]- بجيت كريم، العرب وإشكالية التمثيل، قراءة في مؤلّف الاستشراق: إدوارد سعيد، د بجيت كريم، مجلّة المنعطف العدد ١٣، ١٩٩٧، ص١٣.

[٢]- بجيت كريم، المرجع نفسه، ص١٣.

وبالضبط تغافله عن مجموعة من المستشرقين المنوّهين بحضارة الإسلام، أو ذكره لبعض من دراساتهم التي أثرت التراث العربي والإسلامي، وأغنته بمختلف الأعمال المنشورة والمحقّقة، أو الذين أظهروا تعاطفًا مع الشرق[1]، إنّ صدق هذا القول هو تطويع سلبي إذًا، فهل تصدق هذه الملاحظة على العسري؟!.

نافح العسري عن أطروحة سعيد نفسها في أنّ الاستشراق الإسباني الحديث والمعاصر قد حافظ على التصوّرات نفسها، التي استقاها من تصوّرات القرون الوسطى في قراءته للإسلام، والتي تمّ اجترارها على نحو مسبق بأساليب حديثة نهلت من تاريخ الأفكار والفيلولوجيا المعاصرة عدّتها المنهجيّة في القرون الأخيرة[2]، ولقد أبان عن ذلك من خلال فضح هذه التصوّرات عند مجموعة من المستشرقين الإسبان، أمثال فراسيسكو خافيير إي سيمونيت وغيره. فخافيير هذا المعروف بعمق كراهيته للإسلام وحضارته، والمنكر لكلّ المنجزات التاريخيّة الإسلاميّة في إسبانيا، والمنتقد لأطروحة تفوّق العرب على النصارى في إسبانيا القرون الوسطى، المتمثّل في تقدّمهم العلمي والصناعي والأخلاقي، اعتبر المسلمين متوحّشين وبرابرة عاجزين عن الإبداع، لولا اختلاطهم بالنسيج الديموغرافي المحلّي النصراني[3]. لكن من جانب آخر، يخيّل للقارئ انطلاقًا من عرضه لمختلف منجزات للمستشرقين الإسبان، وكأنّ العسري يخدم أطروحة غير التي يدافع عنها!.

لقد عرض العسري مجمل الأعمال الغزيرة التي كان وراءها مستشرقو القرن التاسع عشر، تلك التي تؤكّد على الجهد العلمي الكبير الذي قدّمه هؤلاء، والتي لعبت دورًا مهمًّا في تطوير الدراسات العربيّة، وخصوصًا الأندلسيّة، من خلال تحقيق ونشر وترجمة بعض المخطوطات النادرة والتعريف بها. لقد أورد العسري أعمال مجموعة منهم، سواء الذين ذكرهم في عجالة، أمثال إيمليو لافوينتي إي الكانترا، وبفرانسيسكو غيين روبلس، وسيرافين وفلورانسيس خانير، وإغالاث إي يانغواس،

[١]- بنسالم حميش، المرجع السابق، ص١٩٨، رابعة عبد الكافي، المرجع السابق، ص٦٤ و ٧٣.

[٢]- محمّد عبد الواحد العسري، المرجع السابق، ص٣٠٤.

[٣]- المرجع نفسه، ص٢١٠-٢١٣.

وميغيل لافوينتي إي الكانترا[1]، أو الذين توقّف عند حياتهم العلميّة إحاطة بمجمل أعمالهم الاستشراقيّة، أمثال: خوسي أنطونيو كوندي، وباسكوال دي غايانغوس. إنّ كلّ هؤلاء، عند قراءتنا لترجماتهم عمومًا، حسبما جاء في أوراق الكتاب نفسه، سيبدو جليًّا أنّ أعمالهم ومساهماتهم في مجملها تحمل انطباعًا إيجابيًّا لما أسدوه من خدمة للتراث العربي والإسلامي من خلال ما أنجزوه من دراسات وأبحاث.

هل يمكن القول إذًا بأنّ العسري تخطّى أهمّ الانتقادات التي ووجه بها سعيد؟ إن كان الأمر كذلك، فكيف استطاع أن يحلّ هذه المفارقة التي تتأرجح بين نقض الأطروحات الاستشراقيّة من جهة، وبين الإشادة بمجموعة من أعمالهم ودراساتهم من جهة أخرى؟!.

لتوضيح هذه المفارقة وكيف استطاع فكّها العسري، حاولنا اختيار مستشرقين اثنين تصدّى الناقدان لتصوّراتهما الاستشراقيّة، وإخضاعهما لمسطرتيهما النقديّة.

ثالثًا: المقابلة بين سعيد وإرنست رينان (١٨٢٣-١٨٩٢) وبين العسري وأسين بلاثيوس (١٨٧١-١٩٤٤)

تحت عنوان «**سلفستر دي ساسي وإرنست رينان: الأنثربولوجيا العقلانيّة ومختبر فقه اللغة**[2]»، فقد اهتمّ إدوارد بأحد رواد الاستشراق الفرنسي في القرن التاسع عشر إرنست رينان، هذا الذي، حسب سعيد، طوّع الاستشراق ليصبح ملائمًا لفقه اللغة بمعناه الحديث المرتكز على قواعد ومبادئ العلوم الطبيعيّة، والمتحرّر من منطق الخوارق ومن الأسباب الخارجة عن الواقع. إنّ فقه اللغة هو «العلم الدقيق الخاصّ بالأمور الذهنيّة. وهو يمثّل للعلوم الإنسانيّة ما تمثّله الفيزياء والكيمياء للعلوم الفلسفيّة الخاصّة بالأجساد»[3].

من نتائج إخضاع رينان الشرق للسلطة العلميّة التي يتمتّع بها كفقيه لغة، اعتباره عالمًا غربيًا وسلبيًّا ومؤنثًا، بل صامتًا بليدًا[4]، وعدّه اللغات الساميّة -ومنها العربيّة-

[١]- المرجع نفسه، ص١٩٢ و ١٩٣.

[٢]- إدوارد سعيد، المرجع السابق، من ٢٢٣ إلى ٢٤٦.

[٣]- المرجع نفسه، ص٢٢٥.

[٤]- المرجع نفسه، ص٢٣٢.

شكلاً منحطًّا بالقياس إلى تطوّر اللغات الهنديّة الأوروبيّة، يماثله ذلك الانحطاط الأخلاقي والبيولوجي للشرق. أمّا الساميّون فهم قوم «موحّدون بالله ومتعصّبون، لذلك لم يأتوا بأساطير أو بفنون أو تجارة أو حضارة، ويتّسم وعيهم بالضيق والجمود، وخلاصة القول إنّهم يمثّلون تركيبة متديّنة من الطبيعة البشرية»[١].

لقد أثبت رينان تعصّبه العنصري ضدّ الساميين الشرقيين، بعدما قسّم البشر إلى أجناس أسمى وأجناس أدنى[٢]، منتهلاً من أسلوب المقارنة ما تقتضيه ضرورات فقه اللغة، ومتأثّرًا بالنظريّات البيولوجيّة التي تنزع إلى معضلة التفوّق العرقي، وبهذا الأسلوب بدت اللغات الهندوأوروبيّة هي المعيار الحيّ العضوي مقابل اللغات الشرقيّة السامية غير العضويّة والعاجزة عن التجديد والتوليد الذاتيين والمتوقّفة عن النمو[٣].

هكذا أفضت جهود رينان في فقه اللغة إلى إعلاء شأن المركزيّة الغربيّة على حساب هامش الشرق، متماهيًا مع أصحاب النظريّات البيولوجيّة في زمانه، لتأخذ هذه المركزيّة صبغة عنصريّة عرقيّة يميّز من خلالها، عن طريق الموازنة، بين عرقين مختلفين: جنس آري متفوّق، وآخر سامي عاجز، يقول رينان: «يرى المرء أنّ الجنس السامي يبدو لنا جنسًا ناقصًا في كل شيء، بسبب بساطته. وإذا جرؤت على استخدام هذا التشبيه قلت إنّه بالمقارنة بالأسرة الهنديّة الأوروبيّة، يشبه مقارنة الرسم بالقلم الرصاص باللوحة الزيتيّة، أيّ إنّه يفتقر إلى التنوّع، وإلى الرحابة والثراء، والصفات اللازمة للكمال. إنّ الأمم الساميّة تشبّ الأفراد من ذوي الخصب المنخفض إلى الحدّ الذي يجعلهم، بعد طفولة رائعة، لا يحقّقون مستوى متواضعًا من الفحولة، فلقد بلغت تلك الأمم ذروة ازدهارها في عصرها الأوّل، ولم تتمكّن بعدها قطّ من تحقيق النضج الحقيقي»[٤].

وعلى خلاف المستشرق الفرنسي الذي فقد إيمانه المسيحي، فأصبح لا يفكر سوى بأدوات الوضعانيّة في خَلق صورة الشرق الهزيل من داخل مختبرات فقه اللغة، تناول محمّد العسري المستشرق الإسباني أسين بلاثيوس المعتز بمسيحيّته، مخصّصًا

[١]- المرجع نفسه، ص٢٣٧.

[٢]- المرجع نفسه، ص٢٢٦.

[٣]- المرجع نفسه، ص٢٣٩.

[٤]- المرجع نفسه، ص٢٤٧.

له بابًا كاملاً تحت عنوان: «**الإسلام والفكر الإسلامي في تصوّرات ميغيل أسين بلاثيوس**». لقد أظهر العسري طريقة رائد الاستشراق الإسباني المعاصر في قراءته لتاريخ الإسلام، مفكّكًا خطابه تصوّراته حول الإسلام، ليدرك محاولته إدراج تاريخ الإسلام ضمن التاريخ الكلّي الغربي، على اعتباره النموذج الأوحد والوحيد للتاريخ.

لقد استعان بلاثيوس لهذا الغرض بمنهجيّة تاريخ الأفكار المتمحورة على الذات (النصرانيّة)، حيث البحث الدائم عن استمراريّة ووحدة واتصال للأفكار والتصوّرات، ونفي كلّ تعدّد واختلاف، وليس الهدف من وراء ذلك سوى الحفاظ على التفوّق الدائم للذات الغربيّة[1]. تناول بلاثيوس علاقة التصوّف الإسلامي بالتصوّف النصراني ضمن تلك الرؤية التاريخيّة الغربيّة، معتبراً تصوّف وزهد ابن عربي يؤولان إلى ما مارسته الرهبانيّة المسيحيّة من تأثيرات عميقة على الإسلام، فالمسلمون «اضطروا عند بلورتهم لعقائدهم في الزهد والتصوّف إلى استعارة النماذج الروحيّة النصرانيّة؛ لإحياء الحروف الميّتة للنصّ القرآني الذي لم يحقّق لهم أدنى كفاية في هذا الشأن»[2]. من هنا يتّضح كيف اعتبر بلاثيوس التصوّف الإسلامي علامة دالّة على كونه جزءًا لا يتجزّأ من التصوّف النصراني، وما ركوبه لصهوة التصوّف الإسلامي هذه؛ إلّا ليؤكّد أنّ الإسلام وتراثه الفكري والعقدي، يرجعان في أساسهما إلى أصول نصرانيّة مخصوصة[3].

بناء على أسلوب المقارنة كما تستدعيه ضرورات فقه اللغة، وبالنظر إلى وجود شبه بين مجموعة من النصوص في التراث الصوفي وبين بعض «الآيات الإنجيليّة»،[4] وتمشّيًا على المنهج الذي ديدنه البحث عن الأشباه والنظائر، يذهب بلاثيوس إلى أنّ الإسلام ليس أكثر من توحيد بين اليهوديّة والنسطوريّة، أخذ منهما الكثير من الممارسات والشعائر، مثل الصلاة والصوم والطهارة والصدقة[5]، ما جعل من مستشرقنا يجترّ تلك الأحكام المسبقة التي شكّلتها المسيحيّة عن الإسلام إبّان القرون الوسطى. ليس العسري وحده من توصّل إلى هذه الخلاصة التي انتهى إليها في نقد

[١]- محمّد عبد الواحد العسري، المرجع السابق، ص٣٢ و ٢٩٨.

[٢]- المرجع نفسه، ص٢٦٦.

[٣]- المرجع نفسه، ص٢٨٤ .

[٤]- المرجع نفسه، ص٢٥٠.

[٥]- محمّد عبد الواحد العسري، المرجع السابق، ص٢٥٨ و ٢٦٧ .

المنهج الفيلولوجي لبلاثيوس، بل يتّفق معه فيها مجموعة من الكتّاب العرب، إذ يؤاخذ عبد الرحمن بدوي عليه أيضًا توسّله بهذا المنهج المقارن في تناوله للفكر الإسلامي وروّاده، وعلاقته بالفكر الأوروبي، لما يعتريه من غلوّ وشطط في تلمّس الأشباه والنظائر، والاستناد إلى القسمات العامّة والمتشابهة التي تكون أحيانًا جدّ واهية.[1] إنّ همّ المنهج الفيلولوجي هو التنقيب عن أصول الأفكار بردّ كلّ فكرة إلى أصلها، وفي ذلك إنكار لكلّ قدرة على إبداع جديد من لا شيء، فلا إبداع من الصفر[2]، فكلّ إنتاج يلازمه مصدر قديم يتمثّل بالضرورة في التراث المسيحي أو اليهودي.

ولعلّ من مثالب هذا المنهج السقوط في الزعم أنّ الاسلام ليس سوى توحيد بين المسيحيّة واليهوديّة، وذلك بعد السعي إلى محاورته من موقع المحوريّة المسيحيّة؛ قصد ترويضه واحتوائه. وقد تفنّن في ذلك الكثير من المستشرقين، أمثال المستشرق الأمريكي دانكن بلاك ماكدونالد (١٨٦٣-١٩٤٣) والمستشرق الألماني كارل هينرش بكر (١٨٧٦-١٩٣٣)، أو ممّن ذهب إلى تعيين الإسلام الحقّ ضمن صوفيّته، التي هي جزء من الروح المسيحيّة، كما هو الشأن هنا عند أسين بلاثيوس[3]. فالإسلام إذًا، عبارة عن ممارسات وشعائر أصلها تلكما الديانتان، وأنّ مجموعة من آيات القرآن الكريم مصدرها من الإنجيل والتوراة؛ نظرًا للتشابه القائم بينها، وبالتالي فهو ليس كلام الله، ولا وحيًا منزلاً، وإنّما هو مجرّد كلام بشر مختلق. هكذا يستحيل النصّ القرآني إلى ظاهرة لغويّة، إن ثبت في حقّه أيّ تناظر أو تشابه مع غيره من النصوص، أصبح بالضرورة اقتباسًا من سابقه لبعض من تصوّراته وآرائه، وبهذا يكون أمره مدعاة إلى التشكيك في صدقيّته وأمانته[4]!

بالإضافة إلى هذه القراءة التاريخيّة التي تحاول إرجاع الفروع (الإسلام) إلى

[١]- أحمد عبد الحليم عطيّة، أسين بلاثيوس في الكتابات العربيّة المعاصرة، مجلة دراسات استشراقيّة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة، العدد ١٧، شتاء ٢٠١٩، ص٤٦.

[٢]- مبروكة الشريف جبريل، الخطاب النقدي العربي المعاصر الخطاب الجابري نموذجًا، الجزء الأوّل، المركز العالمي لدراسات الكتاب الأخضر، ليبيا، الطبعة الأولى ٢٠٠٥، ص١٣٧.

[٣]- بنسالم حميش، المرجع السابق، ص٧٤.

[٤]- عمر لطفي العالم، المستشرقون والقرآن، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص٢٢.

الأصول (النصرانيّة)، لما يمثّله الأصل من أصالة وكمال، والفرع من تزييف ونقص؛ فإنّ العسري ينتقد أيضًا بلاثيوس في تفسيراته المتعلّقة بتمجيد العرق الأيبيري على حساب العربي؛ فقد حاول من خلال كتابه (ابن مسرّة ومدرسته) أن يربط بين الانتماء العرقي الإسباني للفيلسوف الصوفي ابن مسرّة، وقدرته على العودة ببراعة إلى الفلسفة اليونانيّة، الأنباذوقليّة منها والفيثاغوريّة والأفلاطونيّة، فضلاً عن قدرته على ممارسة التصوّف والإجادة في علم الكلام[1]. هكذا يعيب العسري على بلاثيوس مصادرته لحقّ الإسلام في إنتاج الفلسفة والتصوّف، وحرمانه من قدرته الذاتيّة على الإنتاج فيهما، وجعلهما حكرًا فقط على الذين على قرابة بنصرانيّة إسبانيا من حيث الدّم، وعلى انتساب هيلّيني من حيث الفكر، وحتّى إنْ سلّمنا أحيانًا بممارسة الفلسفة والتصوّف في فضاءات الإسلام، فلن تكون سوى ممارسة تمثّل ثورة عليه، وتمرّدًا ضدّ سلطانه الديني والسياسي والثقافي [2]. يسقط بلاثيوس، حسب العسري، في المركزيّة العرقيّة، كما سبق أن وقع فيها رينان، لمّا اعتبر الفلسفة حكرًا على اليونانيّين، ومن بعدهم الآريّين، في الوقت الذي لن تعرف الأقوام الساميّة، ومنها المسلمة سوى الاقتباسات من الفكر اليوناني. إنّ هذا الطرح المنافح عن انتصار وتفوّق العرق الأيبيري ذي الأصول الهيلّينيّة على غيره من الأعراق الساميّة، والمنطلق من المركزيّة الغربيّة، حاول أن يفنّده الكاتب المغربي من خلال ما جاءت به الأبحاث الأنثربولوجيّة الحديثة، والتي تنزع عن الأعراق إنتاج الثقافة والإبداع.

غير أنّ هذا التقييم السلبي لتصوّرات بلاثيوس، لم يثن العسري عن ذكر ما تحمله أعماله وتضحياته ومواقفه التي تستحق التنويه والإشادة، فنقرأ مثلاً مجموعة من الكلمات التي يعبرّ فيها عن الفضل الذي يعود إلى بلاثيوس لتصحيح بعض المغالطات التاريخيّة على الإسلام، يقول العسري:

- «إنّ المطّلع على مؤلّفات أسين بلاثيوس يجده يحتفي في كثير منها بالإسلام. والحقّ أنّ مستشرقنا يعيد الاعتبار لهذا الدين ولأهله في كثير من لحظات معالجتهما في إنتاجاته العلميّة»[3].

[١]- محمّد عبد الواحد العسري، المرجع السابق، ص٢٧٤.

[٢]- المرجع نفسه، ص٢٧٥.

[٣]- محمد عبد الواحد العسري، المرجع السابق، ص٢٥١.

- «الواقع أنّ مستشرقنا قد عمل على رفض كثير ممّا كان سائدًا في زمانه بأوروبا من تصوّرات وأحكام مسبقة عن الإسلام والمسلمين. لقد دحض تلك المزاعم التي كانت لا ترى في مجال المعتقد الإسلامي غير توهّمات للنزعات الحسيّة والشهوانيّة، وممارسة لها باستمرار»[1].

- «وبالإضافة إلى إشادته بالفلسفة وعلم الكلام في الإسلام، فإنّه لم يخفِ إعجابه بما قدّمه هذا الدين وأهله للنصرانيّة من معارف علميّة وأدبيّة، وخبرات وجدانيّة وروحيّة، بل لقد أكّد ذلك في بعض المحافل العلميّة المختلفة، وفي مؤلّفاته المتعدّدة، مجتهدًا في تقديم أدلّة عديدة عليه». وإلى جانب ذلك، فلقد أبدى تسامحًا ملحوظًا مع المسلمين، بحيث جعل من الأعلام الإسلاميّة، التي تناولها، أساتذةً للأوروبيين، بالنظر إلى فضلهم الكبير على تاريخ العلوم والآداب الأوروبيّة خلال القرون الوسطى»[2].

إنّ الاعتراف بهذه الفضائل وذلك المجهود لم يصرفه عن اعتباره من المستشرقين المتشبّثين بالمركزيّة الغربيّة. إنّ العسري لا يتوقّف عند عرض أعماله الجادّة، وإنّما أيضًا أخضعها لمطرقته النقديّة.

قدّم العسري بحث بلاثيوس حول (الكوميديا الإلهيّة) لدانتي أليغييري الإيطالي الذائع الصيت الذي أرجعه إلى تأثّره بالتراث الإسلامي، ما أثار حفيظة الطبقة المثقّفة الإيطاليّة جرّاء تجريد شاعرهم من كلّ أصالة وإبداع، كما فصّل دراسته حول تأثيرات التصوّر الصوفي الشاذلي المتمثّل في أصوله الأولى، عند كلّ من ابن العريف وابن عربي، على المتصوّفين النصرانيين الإسبان، كما عند سانتا كروث وسانتا تيريسا، ما خلّف تشويشًا روّع به حفيظة القساوسة والكنيسة، فضلاً عن الحديث عن تأثيرات ابن رشد الفلسفيّة على توما الأكويني.

غير أنَّ هذا الاحتفاء بمساهمات بلاثيوس، والتي يراها البعض قد رفعت من شأن الإسلام مكانة علوم القيم، إنّما هو في الحقيقة، في نظر العسري، مجرّد احتفاء عرضي سرعان ما يضرب به بلاثيوس عرض الحائط. ذلك أنّه لم يخرج مطلقًا عن مركزيّته

[١]- المرجع نفسه، ص٢٥٢.

[٢]- المرجع نفسه، ص٢٥٣.

الغربيّة النصرانيّة التي ترسم الإسلام وأهله في صورة الهامشي أو الضعيف. فأمّا مشاهد القيامة التي ألفاها عند دانتي، والتي قد أخذها عن طريق المتصوّف ابن عربي، فهي مبثوثة أصلاً في نصوص النصرانيّة وشريعتهم، وأنّ ما أخذه الأكويني من ابن رشد ليس إلّا استعادة الموروث الفلسفي الهيلّيني الذي ترجمه العرب. كما أنّ المتصوّفة الإسبان الذين تأثّروا بالشاذليّة، قد ساروا على نهج الآباء الأوائل للكنيسة في اقتدائها بالشاذليّة.

على هذا المنوال، يثبت مدى المركزيّة التي تتمحور حولها أعمال بلاثيوس، فكلّما ذهبنا بعيدًا في الاعتقاد أنّنا نحتفي بإنجاز إسلامي، نصطدم بحقيقة أن وراء هذا الاحتفاء إنجازًا مسيحيًّا أصيلاً، ومن ثمّ تزول وتتبدّد تلك المفارقة، التي قد تظهر في كتابات العسري بين نقض أطروحات المستشرقين والتنويه بأعمالهم، تحت مطرقته النقديّة. لذلك يمكن القول، حسب هذه المقاربة، إنّ العسري استطاع أن يتجاوز التطويع السلبي للمستشرقين إلى ما يمكن اعتباره تطويعًا إيجابيًّا، على خلاف ما رأيناه سابقًا عند عرضنا لبعض الانتقادات الموجّهة إلى سعيد.

قد يقول قائل إنّ اختيار مقابلة إرنست رينان وأسين بلاثيوس اختيار ليس في محلّه، بالنظر إلى الاختلافات التي تميّز هذين المستشرقين عن بعضهما البعض، فإنّ كان رينان لن تجد من ينافح عنه من داخل البيئة الإسلاميّة ولا من داخل الدوائر الثقافيّة الغربيّة ما بعد الحداثيّة، التي عارضت منطق المركزيّة ودعوى العرقيّة، بفضل محصّلات العلوم الإنسانيّة الحديثة، فإنّ بلاثيوس لا يمكن وضعه في نفس كفّة المستشرق الفرنسي المعادي للآخر الشرقي؛ نظرًا لإنتاجاته الغزيرة التي أغنت المكتبة الإسبانيّة المنوّهة بفضل المسلمين على تاريخ العلوم والآداب الغربيّة.

إنّ هذا القول المشكّك له حجّته ومصداقيّته، بالنظر إلى الإجماع على الأيديولوجيّة العرقيّة التي يعتنقها رينان، في الوقت الذي اختلفت آراء النقاد العرب حول بلاثيوس بين من يشيد به ومن ينتقده بشدّة[1]، وهذا يعني أنّ الحكم الذي سبق وأن أفصحنا عنه في مسألة التطويع، يمكن أن يتحوّل إلى العكس. لكن بغض النظر عن المثال السالف الذكر، فإنّ التطويع السلبي لسعيد للمستشرقين قائم حسبما ذهب إليه بعض نقّاده من الوسط الثقافي العربي، وفي هذا الشأن يصرّح بنسالم حميش على أنّ

[١]- يرجى الاطلاع على مقالة أحمد عبد الحليم عطيّة، أسين بلاثيوس في الكتابات العربيّة المعاصرة، مجلّة دراسات استشراقيّة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة، العدد ١٧، شتاء ٢٠١٩.

علاقة الناقد الفلسطيني بالاستشراق علاقة متوتّرة تعطي انطباعًا على أنّه غير سعيد لوجود هذا الشبح العنيد الذي اسمه الاستشراق، وهذا يظهر من كونه (....) يسكت عن المستشرقين المعجبين والمنوّهين بحضارة الشرق والإسلام (كسيدييو وكايتاني وبلاثيوس وكوربان، وغيرهم)، ولا يذكر، ولو بالاسم، مستشرقًا واحدًا من هؤلاء الذين كانت طبيعة بحوثاتهم تبعدهم عن مناطق التوتّرات الحسّاسة (كبروكلمان وليفي - بروفنسال وكولان، وغيرهم)[1]»؛ في الوقت الذي يمكن أن نتحدّث عن التطويع الإيجابي للعسري، أيّ إبراز أهمّ الإنجازات، وذكر أكبر الأعلام، ثمّ نقضها و «ترويضها» بعد عرضها على الآلة النقديّة. غير أنّنا من جانب آخر، يمكن القول إنّ الرأي المحاجج قد يجد سنده، ليس في إرجاع دواعي هذا الإشكال إلى الاختلاف حول المقاربة الشكليّة عند الناقدين -العسري وإدوارد- بل على أساس المقاربة الموضوعاتيّة، التي تنبني أصلاً على خصوصية مادّة هذا الاستشراق أو ذاك، من حيث كونه موضوعًا للدراسة. بمعنى آخر، إنّ الخوض في أيّة مقارنة من هذا القبيل بين الاستشراق الإسباني مع بقيّة المدارس، قد يستوجب طرح مجموعة من المفارقات، التي تحتاج إلى أكثر من دراسة وبحث، بالنظر إلى ما يفرضه الاستشراق الإسباني من تميّز من حيث التركيب والتعقيد، ونخصّ بالذكر ما يشكّله عنصر «الهويّة» الذي ميّز الأقلام الإسبانيّة، والذي أثاره العسري نفسه في طيّات كتابه. فماهيّة الكاتب الإسباني -أو البعض منهم- لا يستمدّها من كينونة العنصر الغربي الأوروبي فحسب، بل يستمدّها أيضًا من العنصر الأندلسي. إنّ مردّ اهتمام المستشرقين الإسبان بالإنتاجات العلميّة الأندلسيّة، كان باعتبارها جزءًا من هويّتهم الوطنيّة، على خلاف المستشرقين الذين اهتمّ بهم سعيد أو غيره، والذين لا تربطهم بالمشرق أو المغرب الإسلاميين أيّة صلة تذكر من حيث الهويّة أو الجغرافيا.

إنّ عنصر الهويّة قمين بخلق مفارقات وإثارة التباسات، خصوصًا مع ما بدأ يشهده الاستشراق الإسباني، وما أصبح يعرفه من نزعة مختلفة تجاه التراث العربي والإسلامي، يتزعمها بعض من المستشرقين منذ القرن التاسع عشر. وهذا ما أشار إليه العسري، عند ذكره معارضة روّاد المدرسة التاريخيّة الإسبانيّة التقليديّة، لتوجّهات كوندي ومستشرقين آخرين ممّن سينحون نحوه، عند دعوته إلى ضرورة استرجاع إسبانيا للقسم العربي من

[١]- بنسالم حميش، المرجع السابق، ص١٩٨.

تاريخها، وقد اعتبرت هذه المدرسة هؤلاء المستشرقين المنشغلين بالتراث العربي الأندلسي «غزاة لتاريخ إسبانيا المقدّس»[١]، ولعلّ هذا الانتماء القومي كان هو الدافع وراء التعاطف مع الإسلام الأندلسي ثقافة وعلومًا. لقد كان اهتمامهم منصبًّا على الدراسات العربيّة والإسلاميّة، التي تمركزت حول الهويّة «الإسبانيّة»، أيّ متناولاً التاريخ والثقافة الأندلسيّة، ومنفتحًا على كبار العلماء والفلاسفة لهذه المرحلة، ترجمة وتحقيقًا ونشرًا لأهمّ مؤلّفاتهم، لما لإسهامات هؤلاء من قيمة مكّنت الغرب الأوروبي من قطف ثمارها، فانتشرت المعرفة به، وأحيت حركة النهضة فيه.

إنّ الاعتبار الهويّاتي حاضر بقوّة عند المستشرقين الإسبان، فهم يعتبرون أنفسهم يندرجون بوصفهم استمراريّة لسلالة علميّة عريقة منذ القرون الوسطى، فلا يمكن إقصاء الأندلسيّين من دائرة تشكيل هويّتهم الثقافيّة والتاريخيّة، لما يُكنّ لهؤلاء من احترام واعتزاز فاخرين على ما حقّقوه من إسهامات للإنسانيّة. كما أنّ اعتناء المستشرقين بتراث الأندلسيين كان بمحض إرادتهم ومن داخل التراب الإسباني، فلم ينتظروا الكشوفات الجغرافيّة حتّى تساورهم بذلك نوازع استعماريّة، كالتي رافقت أعمال زملائهم الأوروبيين ذوي النزعة التوسعيّة[٢].

على الرغم من احترامنا لوجهة نظر هذا الطرح، فلا ينبغي أن ينسينا علاقات هذا الاستشراق الإسباني القويّة مع ظاهرة الاستشراق عامّة، وكونه جزءًا لا يتجزّأ من نسقه ونظمه، لما للتأثيرات العميقة التي خلفتها المدارس الأكثر نضجًا، والأسبق ترتيبًا لأوراقها، مع الدراسات العربيّة والإسلاميّة، كالمدرسة الفرنسيّة والإنجليزيّة والألمانيّة، بالنظر إلى التأخّر الزمني الذي عرفه الاستشراق الإسباني لأسباب تاريخيّة، وعدم الالتحاق بركب المستشرقين الأوروبيّين بشكل مبكّر.

خلاصة القول، لكي نرسم معالم الاسستشراق الإسباني الحديث، ونوضّح خطوطه العريضة، يجب مواكبة هذه المادّة الحيويّة في مختلف تجلّياتها العلميّة، إلى جانب تجميع الدراسات الحاليّة، على ندرتها، والتي في اعتقادنا كان أبرزها عمقًا للدكتور محمّد عبد الواحد العسري، كما يجب تفادي الاقتصار على دراسات المستشرقين المعروفين، أمثال بلاثيوس أو الذين سبقوه، وهم كثر، ولكن أيضًا الانفتاح على غيرهم

[١]- محمّد عبد الواحد العسري، المرجع السابق، ص٢٠٠.

[٢]- م.ن، ص٥٠.

من المعاصرين، لنتساءل عن تموقع الاستشراق الإسباني الراهن، خصوصًا مع ما بدأت تعرف به الظاهرة الاستشراقيّة عمومًا من أزمة معرفيّة وأخلاقيّة؛ نتيجة تقدّم العلوم الإنسانيّة، التي أدّت إلى تبددّ نظريّة المركزيّة الغربيّة، وترسيخ مبادئ الاعتراف بالمغاير بعيدًا عن كل هيمنة، ونخصّ بالذكر على سبيل المثال لا الحصر: سلفادور غوميز نوغالي(Salvador Gómez Nogales) (١٩١٣-١٩٨٧)، ميكيل دي إبالثا (Míkel de Epalza) (١٩٣٨-٢٠٠٨)، وخوان فرنيت (Juan Vernet Ginés) (١٩٢٣-٢٠١١)، وميغيل كروز هرنانديز(D. Miguel Cruz Hernández) (١٩٢٠-٢٠٢٠)...

خاتمة

بعد تقديمنا لكتابي العسري وسعيد، وإظهارنا المكانة العلميّة البارزة التي يحتلاّنها كمصدرين أساسيين في قراءة تاريخ الاستشراق، وفي منهج إنتاج خطابه وأسسه، كلّ حسب مجال اشتغاله، يظهر جليًّا أنّ تعاطي العسري مع الاستشراق الإسباني لا يختلف كثيراً عن تعاطي سعيد في قراءته للاستشراق الفرنسي والإنجليزي، أسلوبًا ومنهجًا. إنّ الاستشراق يعمل على وضع الآخر في صورة، قوامها تَغلّب الأنا الغربيّة، وانكسار وانحدار الشرق والإسلام. يبدو لنا التوافق واضحًا بينهما، سواء من حيث الأطروحة التي يدافعان عنها، أو من حيث العدّة المعرفيّة والآليّات المنهجيّة، التي اعتمدا عليها من خلال ما اكتسباه من المناهج النقديّة الحديثة للفكر الغربي المعاصر. لكنّنا آثرنا إدراج ما استدركه البعض على سعيد في قضية تطويع الاستشراق في قالب واحد محجبًا كلّ اختلاف، متناسيًا بعضًا من المساهمات الجادّة، في الوقت الذي رأينا كيف عرض العسري أعمالهم القيّمة، ونوّه بها قبل أن يخضعها لمطرقته النقديّة؛ ليعيدها إلى موقع المركزيّة التي تبخس قيمة الآخر الإسلامي، ولتوضيح ذلك قدّمنا تلك المقابلة بين سعيد وإرنست رينان من جهة، وبين العسري وأسين بلاثيوس من جهة ثانية، كما ألمحنا إلى وجود طرح آخر، قد يعمّق النقاش أكثر حول خصوصيّة الاستشراق الإسباني؛ لانفراده بعنصر الهويّة.

لائحة المراجع والمصادر

١. أحمد عبد الحليم عطيّة، أسين بلاثيوس في الكتابات العربيّة المعاصرة، مجلة دراسات استشراقيّة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة، العدد ١٧، شتاء ٢٠١٩.

٢. إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشرق، ترجمة: محمّد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦.

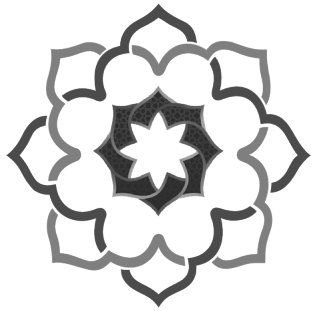
٣. بجيت كريم، العرب وإشكالية التمثيل، قراءة في مؤلّف الاستشراق: إدوارد سعيد، د بجيت كريم، مجلّة المنعطف العدد ١٣، ١٩٩٧.

٤. بنسالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، دار الشروق، القاهرة ٢٠١١.

٥. عمر لطفي العالم، المستشرقون والقرآن، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.

٦. مبروكة الشريف جبريل، الخطاب النقدي العربي المعاصر الخطاب الجابري نموذجًا، الجزء الأوّل، المركز العالمي لدراسات الكتاب الأخضر، ليبيا، الطبعة الأولى ٢٠٠٥.

٧. محمّد عبد الواحد العسري، الإسلام في تصوّرات الاستشراق الإسباني، من ريموند لولوس إلى أسين بلاثيوس، دار المدار الإسلامي، ٢٠١٥.



ترجمة ملخّصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles

Overcoming Orientalism: Edward Said and Mohammad Abdel-Wahad Al-Asry

Abdel-Karim Boli'youn

This essay compares between two books on orientalism and attempts to derive points of convergence by briefly presenting the intellectual propositions of both authors. The first book is Orientalism: Knowledge, Power, and Establishment published in 1978 in English by the Palestinian intellectual Edward Said who focuses on dismantling French and English Orientalism. This book caused a great stir among orientalists, followed by a Western movement in criticism or support of the book's contents, and inspired many critical publications in the Arab and Islamic world against the various representations of orientalism.

The second book is Islam in Spanish Orientalist Visualizations: From Ramon Llull to Asín Palacios by the Moroccan author Mohammad Abdel-Wahad al-Asri which is considered one of the few publications that face the challenge of defining Spanish orientalism. The author extensively studies the output of Spanish orientalists throughout their long history and takes into account their deep interest in Islamic and Arab legacy. He examines the development and origins of the concepts of Spanish orientalism, and delves into its epistemological past.

Driving Forces of Orientalism and Their Influence on Orientalist Art

Rabi' Ahmad Sayyed Ahmad

With the rapid increase of Ottoman military expansion, the entire continent of Europe was plunged into distress. Sensing imminent danger, internal religious strife in Europe was brought to a halt, and Europeans proceeded to open economic channels with the Islamic power emerging from the East. Interaction between the inhabitants of both areas -Europe and the Islamic Near East- further expanded with time, taking various forms. European expeditions and journeys into Muslim territory commenced in particular after the Renaissance. Through commercial exchange, missionary travels, tourism, and other instances of European excursion into the East, information and studies on the Eastern mode of living, art, and architecture was transported to Europe. Paintings depicting the banks of the Nile became familiar to Europeans, and oriental artistic products graced European exhibitions and living rooms, bringing in a lucrative revenue.

The richness of Islamic civilization had a marked effect on Europeans artistically, epistemologically, and economically. In fact, subsequent Western progress is linked to the European encounter with the Muslim East. Rather than returning the favor, the West faced the Near East with hostility and devised political, economic and military schemes against it. This study examines these themes and specifically focuses on the driving forces of orientalism and their effects on orientalist art.

Mutual Influence of Islamic and Christian Cultures According to Miguel Asín Palacios

Idris al-Kanburi

This essay examines the scholarly output of the Spanish Arabist Miguel Asín Palacios, a pioneer of Spanish Arabism during the first half of the ٢٠th century. Palacios was a prominent representative of the school of thought which confirmed the Arab and Islamic origins of Spanish history in opposition to the school of thought which ignored the Islamic historical background of Spanish identity.

This essay focuses on two notable propositions of this controversial Arabist. The first proposition relates to the influence of Arab Islamic culture on European thought in the Middle Ages by concentrating on The Divine Comedy, a long narrative poem by Dante Alighieri. This proposition sparked a wide debate and divided the ranks of Spanish and European orientalists during the first decade of the ٢٠th century, and a large amount of violent criticism was directed at Palacio. The second proposition relates to the effects of Christian mysticism on Islamic Sufism, and the opinion defended by Palacios, taking into account the view of French orientalist Louis Massignon who considered that Islamic Sufism was original and derived from the Quran. This essay explores the sharp contradictions which Palacios fell prey to, as he strove to take a medium position between the opinion which denied the historical originality of Islamic Sufism and that which confirmed the emergence of Sufism from the Quran.

Orientalism in Reverse and European Marks on Tunisian Travel Literature: The Burnos in Paris by Mohammad al-Miqdad al-Ouartani

| Khaled Romdhani |

Westerners have largely relied on Orientalism to comprehend and examine the East through organized scholarly efforts. Orientalists have studied Eastern religion, culture, literature, and architecture in their research, leading the West to produce stereotypic images of a static, magical and exotic East. Romdhani explores the relation between travel and the oriental mindset, and especially takes into account the narratives of Mohammad al-Miqdad al-Ouartani in his book The Burnos in Paris which revolves around the author's trip to France and Switzerland in ١٩١٣. Journeying presented an expedient intellectual experience to observe the connections between the transformation of ideas with the shaping of awareness and the emergence of shifts in society. It is worth noting that al-Ouartani's trip was not the first of its kind but followed a number of Arab and Tunisian journeys –before and during the period of colonialism- which were marked by a reformist approach.

French Colonial Education in Morocco: Structure and Transformation

Anas al-Senhaji

A considerable amount of research has been produced on colonial education, varying between historical, political, and psychological analysis of this topic. The opinion of the majority maintains that the educational system founded and run by the French in Morocco only served the imperialist objectives of France. The French masqueraded their imperialist schemes in Morocco under the guise of an educational system that was granted numerous designations which al-Senhaji presents in his essay. Many studies affirm that French education in Morocco during the colonial phase did not adhere to the needs of Moroccan society, but was in reality a part of the imperialistic schemes of French colonialism in the country. What was the nature of the pre-French protectorate educational facilities in Morocco? What profound structured transformations did these facilities undergo during the era of the French protectorate? Al-Senhaji explores these questions, among others, in this essay.

Orientalism in Reverse
A Critique of the West from Within: A Glimpse into the Thought of Hossein Nasr

Mahmoud Haidar

This essay examines the opinions of the contemporary Muslim philosopher, Sayyed Hossein Nasr, on the clash of modern Western civilization with Islam. To elucidate these views, Haidar presents four fundamental principles pertaining to Nasr's experience in the West. Haidar strives to epistemologically demonstrate this experience through a new thesis entitled "Orientalism in Reverse" that contradicts and counters the concept of classical Orientalism. This thesis, which may be described as "Occidentalism emerging from within Western civilization", relies on a number of principles relating to Nasr's arguments against Western viewpoints on faith, atheism, and secularism.

Prophet Muhammad's Biography with Reference to the Quran: An Orientalist Perspective

Salima Saleh

The personality and divine message of Prophet Muhammad has long captivated orientalists, regardless of differences in their thought and geographical dispersal in the West. This deep interest has driven orientalists to write extensively on topics such as prophecy and the divine message, the origin and language of the Holy Quran, revelation and writing, and the personal traits of Prophet Muhammad. The study of Prophet Muhammad is critical in most of these works due to his pivotal status.

This essay discusses how orientalist biographers of Prophet Muhammad regard the Quran. Opinions vary between denial of the divine source of the Quran, or a neutral stance which considers the Quran an essential source for writing the biography of Prophet Muhammad, or the view which finds no problem in referring to the Quran to examine the biography of Prophet Muhammad but considering no need for such a reference.

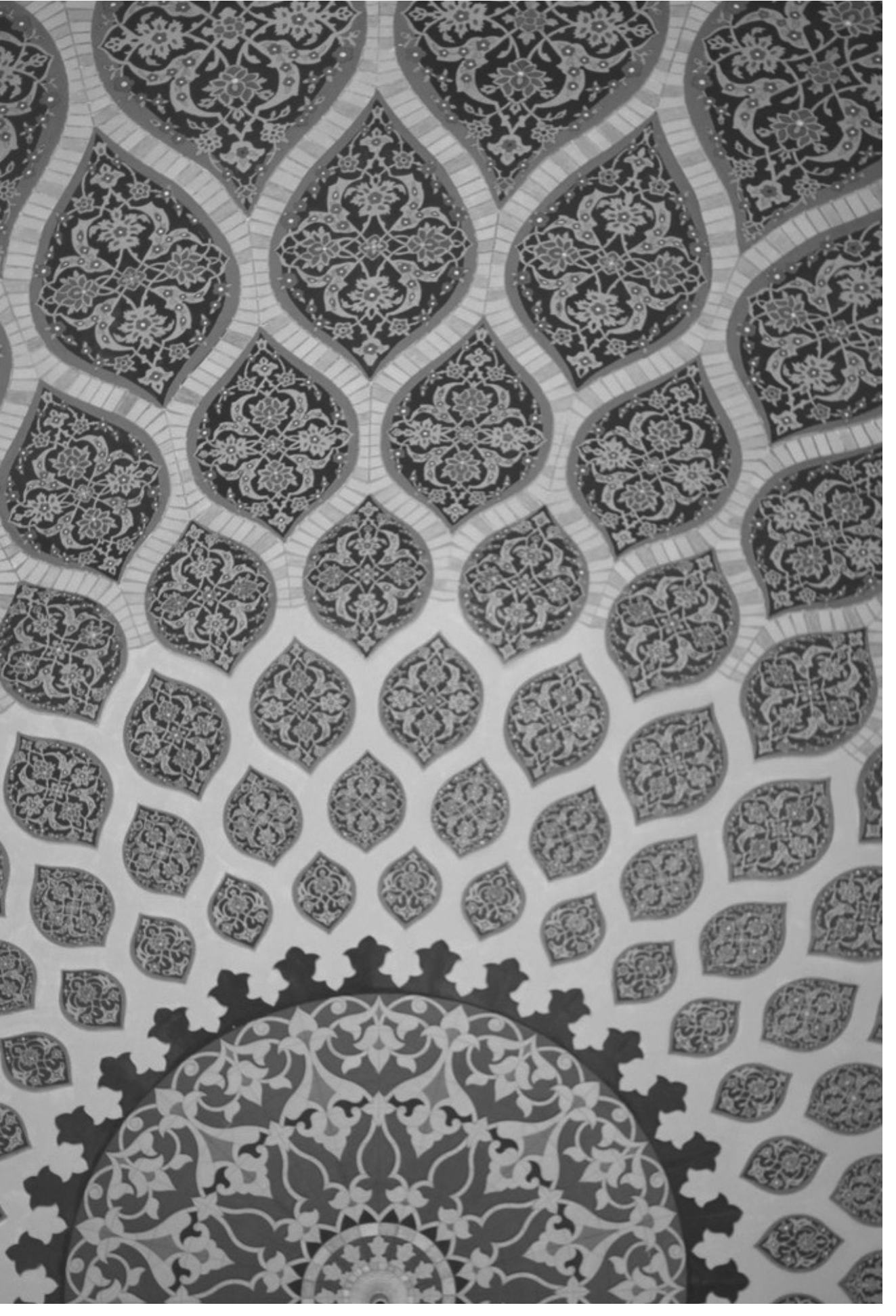
(Works examined: Mahomet- Paul Achard ; Bible et Coran- Jacques Jomier; Mahomet- Roger Arnaldez)

A Critique of the Influence of Historical Oriental Methodology on the Quranic Views of Mohammad Shahrour

Mohammad Hassan Zamani - Salam Sajt

Mohammad Shahrour and other similar-minded researchers have heavily relied on the methodologies and intellectual and philosophical resources of orientalists when presenting explanations and new readings of religious texts. Such propositions which are disguised as products of innovative thought or modernist tendencies, or which claim imperfections in Islamic legacy, have stirred a wide debate in the Islamic world. This essay examines an aspect of the methodology of Mohammad Shahrour in his interpretation and reading of religious texts, and explores and criticizes the oriental historical methodology which influenced the viewpoints of Mohammad Shahrour on Quranic topics.

Historical methodology, known as historicism, is one of the fundamental methodologies which orientalists have relied on in their studies on Islam in general and the Quran in particular. Shahrour's viewpoints on Quranic topics were influenced by this methodology, similar to other scholars whose opinions and methodologies were influenced by Western thought and methodology in the study of Islamic legacy. This is followed by a critique of the aforementioned historical methodology by shedding light on the solid Islamic roots of religious texts. This essay employs a descriptive and critical methodology.



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