

نقد المركزية الغربية

نقد التأسيسات التاريخية والفلسفية والثقافية للاستشراق

الجزء الثاني



مجموعة مؤلفين

تقديم وتحرير د. محمود حيدر

نقد المركزية الغربية

نقد التأسيسات التاريخية والفلسفية والثقافية



المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب

الجمعية العلمية للمقاربات
المركز الاستراتيجي للدراسات الاستراتيجية

نقد المركزية الغربية

نقد التأسيسات التاريخية والفلسفية والثقافية للاستشراق

الجزء الثاني

مجموعة باحثين

نقد المركزية الغربية / مجموعة باحثين ؛ تقديم وتحرير د. محمود حيدر.-الطبعة
الدولى.-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية،
2025.

4 مجلد ؛ 24 سم. (المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب)

يتضمن إرجاعات بيبليوجرافية.

ISBN : 9789922680477

1. الفلسفة الغربية. 2. الأيديولوجية. 3. الاستشراق والمستشرقون. 4. وسائل
الاعلام--تأثيرات غربية. 5. الإمبريالية--جوانب اقتصادية. أ. حيدر، محمود، 1957- مقدم. ب.
العنوان.

LCC: B798.A7 N37 2025

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
الفهرسة أثناء النشر



رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٤٣٣) لسنة ٢٠٢٥ م

نقد المركزية الغربية، نقد التأسيسات التاريخية والفلسفية والثقافية للاستشراق

تأليف: مجموعة باحثين

الإشراف العلمي: الشيخ حسن الهادي

تحرير وتقديم: د. محمود حيدر

الناشر: العتبة العباسية المقدسة / المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الطبعة: الأولى، ٢٠٢٥ م

المحتويات

٧.....مقدّمة المركز.....

المقدّمة: الاستشراق بصفته عاملاً مكوّناً للتمركز الكولونيالي الغربي

١١ د. محمود حيدر

الفصل الأول:

التأسيس الاستشراقي للتمركز الغربي

جدليّة الاستشراق والاستغراب، مقارنة تأسيسيّة في نقد البنية المفاهيميّة

٢٥ جميل حمدوي

الاستشراق في عصر ما بعد الحداثة

٧٣ حميد بارسا نيا و هادي بيكي ملك آباد

الغيريّة في العقل الاستشراقي، نقد خطاب الغرب الاستعماري حيال العرب والمستعمرين

١٠٥ سمر الديوب

ثقافة الاستشراق وعنف التمرّكز الغربي دراسة في جذوره ومصادره في أعمال يوهان فوك

١٣٥ جهاد سعد

الفصل الثاني:

التمهيد الاستشراقي للسيطرة على المشرق العربيّ

إستراتيجيّة التمرّكز في الصّراع على الشّرق المشرق برنار لويس نموذجًا

١٧٣ إدريس هاني.....

العسكرة الاستشراقيّة وانعكاساتها الكوارثيّة على العرب والمسلمين

١٩٣ صالح زهر الدّين

الدّعاية الاستعماريّة الألمانيّة للحرب المقدّسة، دور المستشرق ماكس فون أوبنهايم بين (١٩١٥ - ١٩١٨)

٢٣٥ فرقان فيصل جدعان الغانمي و حيدر محسن الذبحاوي.....

- الاستشراق المتصهين في مشروع ديفيد رآوييني اليهودي المقدمات الثقافية للاستيلاء على فلسطين (١٥٢٢-١٥٣٨م) مصطفى وجيه مصطفى إبراهيم ٢٦٧
- «الإسلاموفوبيا» بوصفها أطروحة استشراقية مستحدثة محمود حيدر ٣١٥
- الاستشراق الفرنسي والإرث الثقافي الكولونيالي مارية جوهرى ٣٥٣

الفصل الثالث:

إستراتيجيات الاستشراق الثقافي في شمال أفريقيا

- المعرفة الاستشراقية في العصر الإمبريالي دراسة في استعمار أفريقيا خلال القرن التاسع عشر محمد البشير الرازقي ٣٩٣
- الإستغراب حادماً للإستعمار تجربة الإسباني كليمنت سيرديزا نموذجاً محمد العمراني ٤١٩
- صورة المغرب بين صفحات الرواية الكولونيالية "بيير لوتي" أنموذجاً محمد الكرادي ٤٤٣
- الإمبريالية الفرنسية صورة المغرب لدى الفرنسيين (١٩٠٧-١٩٥٦) بلقاسم حرود ٤٦٧
- التعليم الكولونيالي الفرنسي بالمغرب البنات والتحوّلات أنس الصنهاجي ٥٠١

مقدمة المركز

الاستشراق والتطرف

لا نشكُّ عندما نقلِّب صفحات تاريخ الاستشراق والمستشرقين من القرن الثامن عشر، وحتى تاريخنا الحديث أنَّ المشروع، والخطاب الاستشراقي متلبَّس بالعدائيَّة، والنَّظرة الدُّونيَّة للشرق، وللإسلام، وللمكوِّنات الحضاريَّة للشعوب، فلقد برز الخطاب العدائي الكنسي المتحامل ضد الإسلام، ونبِيهِ ﷺ مبكراً بشكل جليّ على الكثير من الصُّعد، إلى جانب خطاب مشبوه طاول الجانب الأكاديمي، والأدبي، والتاريخي، والقيمي، والفنيّ في فكر، وحياة شعوب، وبلدان الشرق. وليس بعيداً من المنطق، والصَّواب إن قلنا إنَّ هذا التَّاريخ المثقل بالشُّبهات، والإسقاطات غير البريئة على الشرق، والإسلام والحضارة، والتراث العربي، سينتج ظاهرة التطرف، والعداء الأتجاه الآخر بكلِّ بنيانه الفكري، والدِّيني، والمعرفي، والمادي، وبالفعل هذا ما يُتحفنا به الاستشراق الجديد، والمستشرقون المتطرفون بخطابهم الاستشراقي المعاصر الَّذي يعدُّ المركزيَّة الغربيَّة ثابتة حاکمة على الأفكار، والقيم، والثقافات عند الآخرين، ويبرز هذا الخطاب من خلال الأتجاهين؛ الأوَّل ديني، والثاني ثقافي عرقي، ومن الواضح أنَّ الأتجاه الدِّيني في الاستشراق المتطرف امتدادٌ للتَّوجه الشيولوجي نحو الإسلام، حيث يهتمُّ علم الشيولوجيا، أو اللاهوت بدراسة الدِّين، فهو يفحص التَّجربة الإنسانيَّة للإيمان، وكيفيَّة تأثير الدِّيانات المختلفة في العالم على المجتمع، وقد شاع استعمال مصطلح «التيولوجيا» في مؤلَّفات المعاصرين في وصف الحال الإيمانيَّة للإنسان المتدِّين، ومع أنَّ التَّوجُّه الشيولوجي كان سائداً في العصور الوسطى، كما أنَّه يعدُّ إحياءً للاستشراق الدِّيني في مدرسة الاستشراق

القديم حتى أوائل القرن العشرين. «حيث كان الخطاب الكنسي عن الإسلام هو الخطاب السائد، وكان ينظر للإسلام بعده «مسيحية مشوهة»، فعلى الصعيد الثيولوجي - أي اللاهوتي - كان خطاب الغرب المسيحي نحو الإسلام حتى القرن التاسع عشر يدور حول عدِّ الإسلام «هرطقة مسيحية»، بمعنى أنَّ التعاليم التي جاء بها الإسلام ما هي إلا تحريفٌ للمسيحية أريد له أن يتخذ شكل دين جديد. وساد القول بأنَّ محمدًا ﷺ قام بتوليف هذا الدين الجديد من التراث اليهودي - المسيحي معتمدًا على تعاليم العهد الجديد^١...» وأمَّا الاتجاه المتطرّف الثاني، والمتمثّل بالبعد الثقافي العرقي، والذي يقوده بعض الأقليات الدنيّة المتطرّفة في الغرب، بحيث يفرطون في تصوير خطورة الإسلام، والمسلمين على المجتمع، والحضارة الغربيين. ويستثمرون كلّ فرصة للانقضاخ على قيم الإسلام وعقيدته، كونه - بنظرهم - مصدر الإرهاب، والعنف في المجتمعات الغربيّة، مع تهمة إلقاء اللوم على المعتقدات الإسلامية بصفتها مصدر أول، 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، وخلفيات فكرية حاقدة، وفجاجة خطاب متعالٍ، ومتطرّف عمل على تقديم صورة نمطيّة للشّرق لا تعكس سوى الجهل، والهمجيّة، وعبادة الشّهوات. ولم يغب عنهم توصيفًا، وعناوين أخرى مثل الهمجيّة، والتّوحّش والبداءة والجِمال والرّق. والهدف الاستراتيجي واضح، وجليّ، وهو الاستحواذ على الشّرق، وثرواته، وعدم تمكينه من أمره وقراراته، وإفراغه من القيم المعرفيّة، والفكرية الأصيلّة التي دعا إليها الإسلام، وقامت عليها الحضارة الإسلاميّة والعربيّة.

ومع أنّنا هنا لسنا في موقع النقاش، والنقد المستفيض مع أفكار هذا الاتجاه المتطرّف، إلّا أنّه من الصّور أن نبيّن جانبًا من رؤيتنا لأدوار هذا الإنسان الفرديّة، ووظائفه الاجتماعيّة أينما عاش في هذا الكون، لنرفع جانبًا من إسقاطات، وشبهات

١. عكاشة، شريف، الاستشراق الجديد، أصوله ومدارسه وأهدافه، ٦.

المستشرقين المتطرّفين التي ألبسوها للإنسان المسلم، ولعقيدته، ودينه، وقيمه. فإنّ البحث في وظائف الإنسان مع الجماعة، وحضوره الاجتماعي، وفلسفة وجوده، من القضايا التي شغلت الأرض بما تمثّل من فكر إنساني، والسّماء بما تمثّل من تشريع إلهي؛ فالأرض بحكماؤها، وفلاسفتها، وعلمائها على اختلاف مشاربهم، وانتهااتهم الفكرية - الدينية منها، والوضعية - من علماء النّفس، والاجتماع، والطّبيعة، والمادّة، وغيرهم.. قدّم كلٌّ منهم نظريّته، ورؤيته حول طبيعة أدوار الإنسان، وفلسفة وجوده في الحياة. وأعطت السّماء حكمها الواضح بواسطة الوحي والأنبياء عليهم السلام، بتفضيل هذا الإنسان على سائر المخلوقات، وتحمله الأمانة الإلهية كخليفة لله في الأرض.

وبين تشريع السّماء هذا؛ وتعدّد نظريّات أهل الأرض، وفلاسفتها حول وظيفة الإنسان، وفلسفة خلقه ووجوده في الحياة، تكاؤن، وتوالد الكثير من المناهج، والمذاهب، والمدارس حول الإنسان، ما أثار تأثيراً مباشراً على الحياة الإنسانية، وانعكس على المجتمع الإنساني؛ والشّخصية الدينية، والاجتماعية، والسياسية للبشر، وتحوّل هذا المجتمع الكبير إلى مجتمع أسير، وتابع في فلسفة وجوده، ونمطه في الحياة لتلك الرّؤى، والأفكار، والفلسفات الواردة من أعماق التّاريخ، ما أدّى إلى تحوّل الحياة الاجتماعية إلى ما يشبه الصّحراء الهائجة برمالها لتبتلع الضّعفاء، والفقراء، وتسيطر على العقول، والأفكار الشّهوات، وحبّ الجاه والمال..، ولهذا كلّ كانت أهميّة العودة إلى تعاليم السّماء، وبخاصة ما جاء في الشّريعة الإسلامية من نظرة حول وظائف الإنسان، والحياة والوجود.

إنّ النّظام الإسلامي يربّي الفرد المسلم على النّظرة الدّينية إلى الحياة والكون. وفي هذه النّظرة الدّينية يدرك الإنسان أنّه يسير على خطّ طويل لا يحدّده الموت، وأنّ الموت ليس إلّا انتقالاً من مرحلة معيّنة في هذا الخطّ إلى مرحلة أخرى أوسع أفقاً، وأرحب مجالاً، وأطول بقاءً. وحين يزرع التّنظيم الاجتماعي البذور الأخلاقية في نفوس الأفراد، ويجعل من القيم الخلقية قوى فعّالة في سلوكهم وحياتهم، يحصل

من ناحية على ضمانات ذاتية للتنفيذ، والإجراء نابعة من شعور الفرد بالمسؤولية الأخلاقية، ويستطيع من ناحية أخرى أن يتسامى بالفرد تدريجياً، ويفجر كل طاقات الخير فيه، ولا يعود النظام مجرد تحديد خارجي صارم لتصرفات الأفراد، بل يصبح مجالاً يتسامى الأفراد ضمن إطاره، وخلال تطبيقه روحياً، ويحققون المثل الصالح للإنسانية على الأرض^١. وقد عدَّ الشهيد محمد باقر الصدر (قده) أن الدين هو صاحب الدور الأساس في حل المشكلة الاجتماعية عن طريق تجنيد الدافع الذاتي لحساب المصلحة العامة. فما دامت الفطرة هي أساس الدوافع الذاتية التي نبعت منها المشكلة، فلا بد أن تكون قد جُهِّزت بإمكانات حل المشكلة أيضاً؛ لئلا يشذ الإنسان عن سائر الكائنات التي زُوِّدت فطرتها جميعاً بالإمكانات التي تسوق كل كائن إلى كماله الخاص. وليست تلك الإمكانات التي تملكها الفطرة الإنسانية لحل المشكلة إلا غريزة التدبُّن، والاستعداد الطبيعي لربط الحياة بالدين، وصوغها في إطاره العام. ومن هنا كانت الفطرة تملي على الإنسان دوافعه الذاتية التي تنبع منها المشكلة الاجتماعية الكبرى في حياة الإنسان (مشكلة التناقض بين تلك الدوافع، والمصالح الحقيقية العامة للمجتمع الإنساني)، ولكنها في الوقت نفسه تُزوِّده بإمكانية حل المشكلة عن طريق الميل الطبيعي إلى التدبُّن، وتحكيم الدين في الحياة بالشكل الذي يوفِّق بين المصالح العامة، والدوافع الذاتية، وهذا الدين الذي فطرت الإنسانية عليه يتميز بكونه ديناً قيماً على الحياة، وقادراً على التحكم فيها، وصياغتها في إطاره العام^٢.

والحمد لله رب العالمين

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

١. الصدر، محمد باقر، ومضات: ١١٠.

٢. الصدر، محمد باقر، اقتصادنا: ٣٥٧ - ٣٦٠.

المقدمة:

الاستشراق بصفته عاملاً مكوناً للمركز الكولونيالي الغربي

د. محمود حيدر

حين يسري النقاش داخل منفسح إشكالي تفترضه صلات الوصل بين الاستشراق، ومركزية الغرب، سيكون من غير المنطقي النظر إليهما بعددٍ أطروحتين منفصلتين. وما ذلك إلا لأنَّ المقدمات التاريخية لنشأة الحركة الاستشراقية، تلازمت مع صعود الدول المركزية في أوروبا، وسعيها إلى التمدد خارج حياضها الجغرافية. في التراث الاستشراقي الذي حفر سبيله بالتوازي مع صعود الحداثة، وتشكُّل المركزية الأوروبية، سوف نقرأ العلامات الكبرى التي تأسس عليها وعي الغرب الاستعماري حيال الشرق عمومًا، واتجاه الإسلام على وجه الخصوص. من أبرز تلك العلامات، التي آلت إليها دراسات المستشرقين، هي تلك التي تقوم على ثقافة قطعية ترى الشرق نقيضًا وجوديًا للغرب، كما تنظر إلى الشعوب غير الأوروبية شعوبًا لا عقلانية، ومعادية للعالم، والتطور، والنمو الاقتصادي، والازدهار. بتعبيرٍ آخر، لقد انبنى هذا الوعي الغربي على قاعدةٍ مؤدّاهَا أنَّ كلَّ عناصر التّفوق التي تحقّقت في الغرب كانت مفقودةً في الشرق. وبنتيجة ذلك أهمل علماء الاجتماع الغربيون، وبخاصة الشريجة الاستشراقية منهم إجراء بحوثٍ حول طبيعة التّحولات الكبرى في ما كانوا يسمّونه «الشرق». وهذا يعود إلى أنَّ الشرق بما هو شرقٌ ممتلئٌ بالتراث الروحاني، والمعنوي لم يصل بصورةٍ طبيعيةٍ إلى الوعي التاريخي الغربي. وكلُّ الذي

ترسخ في هذا الوعي هو صورة شرقي أنتجه الغرب وفق منطقهِ، وتبعاً لرغباته. وهذا بالفعل ما كان للبعثات الاستشراقية الدور الأساس في ترسيخه.

من هذا النحو، لم تغلح إيديولوجية التمرکز الغربي في تجاوز الأفق الاستشراقي والجيو- ديني لأوروبا. لقد زعمت الفلسفة السياسية للاستشراق، والذي أعدته السُلطة المركزيّة الأوروبيّة بعناية - أنّ الحضارة الغربيّة، هي الحضارة البشريّة الأخيرة، والمطلقة، وهي التي يجب أن تعمّ العالم كلّهُ، وأن يدخل فيها البشر جميعاً. ولو استعرضنا التاريخ القريب، سوف يتبيّن لنا بوضوح كيف امتلأت الثقافات الاستعماريّة في القرن التاسع عشر بسلسلة هائلة من النظريّات التي تسوّغ استعمار الشرق، وخصوصاً في القارّتين الكبيرتين آسيا وأفريقيا. وإلى هذا، فقد بدا من صريح الصورة أنّ إيديولوجيات الاستشراق خلت على الإجمال من أيّ إشارة إلى الحضارات الأخرى المنافسة للحضارة الغربيّة. حتّى إن توينبي وشبنغلر حين أعلنّا عن اقتراب أجل التاريخ الغربيّ وموته، لم يتكلّموا على حضارة، أو حضارات في مواجهة الحضارة الغربيّة، ولم يكن بإمكانها بحث موضوع الوجود الحضاريّ الآخر. ففي نظرهما لا وجود إلّا للحضارة واحدة حيّة ناشطة هي حضارة الغرب، وأمّا الحضارات الأخرى فهي ميّتة، وخامدة، وساكنة.

تفضي هذه المقدّمة التمهيدية إلى حقيقة الترابط الوطيد بين الاستشراق والاستعمار، بل أمكن القول إنّ التمدد الكولونيالي إلى بلاد المشرق وشمال أفريقيا، ما كان ليكون على صورته التي شهدناها بعد انهيار الأباطورية العثمانية بمعزل عن توصيات المستشرقين وتوجيهاتهم. ومن هذا النّظر لا يعود الاستشراق مجرد حقة تاريخية ولدت كونها فائض قيمة للحدث الإمبرياليّة، وإنّما هو ظاهرة مركّبة من المعرفة، والهيمنة، وقد صُبّت في وعاء واحد. ما تصحّ الإشارة إليه أنّ الغرب استطاع أن يتجاوز أزماته الحضاريّة من خلال تقديم نفسه بصفته أمماً محايدة تتوخى الموضوعيّة العلميّة في دراسة تاريخ الإنسانيّة، ولهذا السبب سنرى كيف شجّعت

السُّلطات الحاكمة ظاهرة «النقد الذاتي» من أجل أن ترمم ما فسد في تاريخها القديم والحديث. لكنَّ الاستشراق لم يكن في حاجة على ما يبدو إلى مثل هذا النقد، إلا إذا تعلَّق الأمر بتصحيح المهّمات التي أوكَلها إلى نفسه، ولذا فعلى الرَّغم ممَّا ظهر به عمله، وكأنَّه نسق مستقلُّ بذاته، إلاَّ أنَّه لم يكن بمنأى من الاستراتيجيات العليا لموطنه الأصلي. فإنَّه في أطوار زمنيَّة، ومكانيَّة مختلفة، سيفارق مدَّعاه الاستقلالي، ليؤدِّي مهمة ذات وجهين:

الأوَّل: تظهير العقلانيَّة بما هي شأن ذاتيٌّ جوهرِيٌّ لماهيَّة الغرب.

الثاني: رؤية الشَّرق تبعاً لعقل الغرب، ومعايره الصارمة، ثمَّ إعادة توليد صورة المشرق على نحو يجعل نُخبه، ومثقفيه غافلين عمَّا هم عليه في واقع أمرهم. وهذا ما يشير إليه المفكِّر العربيُّ الرَّاحل إدوارد سعيد، حين يرى أن انعدام الوعي النقديِّ الضَّدِّي في الاستشراق، هو حصيلة كونه توثيقاً إحيائياً، يعيد فيه النَّصَّ الجديد - أي المنتج الاستشراقي - توثيق سلطة النَّصِّ القديم.

ففي مقدمة كتابه «الاستشراق»، يقول سعيد: «إذا اتَّخذنا من أواخر القرن الثَّامن عشر نقطة للانطلاق محدَّدة تحديداً تقريبياً، فإنَّ الاستشراق يمكن أن يناقش، ويحلِّل بوصفه المؤسَّسة المشتركة للتعامل مع الشَّرق. أيَّ التعامل معه بإصدار تقارير حوله، وإجازة الآراء فيه وإقرارها، وتدرسه، والاستقرار فيه، وامتلاك السِّيادة عليه».

لو قصرنا وجهة الاستشراق على كونها وظيفة أيديولوجيَّة للسلطة الإمبرياليَّة، فلربَّما سهونا عن الكثير من مواطن الخلل. فالمسألة تتعدَّى السِّياسي المباشر، لتصل إلى طبقات أعمق غوراً، وهي في الوقت عينه، متَّصلة اتِّصلاً موثوقاً بالغاية العليا لتوجُّهات الحداثة، ورحلتها الكولونياليَّة نحو الشَّرق. وعلى هذا النحو سنرى كيف انعقد السَّجال حول الاستشراق على سياق مرَّكب، قوامه التَّلازم بين التَّشهير المعرفي لمنجزات الشَّرق، وإعادة إنتاجها على أنها سلطة معرفيَّة للسيطرة عليه.

ثمة من يبيّن أنّ الاستشراق الذي كثيراً ما أسهب المعنيون في توصيفه وتعريفه، لا يعدو كونه علماً طال الإسلام عقيدة وثقافة، واجتماعاً سياسياً، وبنية حضارية. فلا عجب إذًا، أن تنشأ مدارس للدراسات العربية والإسلامية، أبرزها تلك التي تزعمها المستشرق «بورجستال»، ولا غرابة أيضًا حين تتبوأ إحداها -تحت إدارة المستشرق سنوك هورخرونيه- مكانة مرموقة ووضعت في خدمة المستعمرات الهولندية في جنوب شرق آسيا. أمّا الألمان الذين حُرّموا من وليمة المستعمرات، فلم ينههم ذلك عن الضرب بسهم وافر في هذا العلم. ومن باب أولى -ونحن نستجمع أسباب اللّهفة الأوروبية على الثقافة العربية- أن نعود بذاكرتنا لنرى إلى الدافع الذي آل بالإسبان إلى العدول عن السيف نحو الكلمة، من أجل درء الخطر الذي شكّله الفتح الإسلامي بداية، ومن بعده الموحدون الذين أثاروا بانتصاراتهم المتكررة حفيظة الكنيسة. أمّا النتيجة فكانت ولادة فكرة ترجمة القرآن للتعرف إلى الطبيعة الروحية، والفكرية للخصم.

وهكذا فقد أطلقت ثقافة الغرب المسيحي في القرون الوسطى مناخات قطيعة، واختصام مع الإسلام بلغت ذروتها مع الحروب الصليبية. والمشكلة التي لم تجد مستقرًا سعيدًا لها بعد، فهي تلك التي تتمثل على الإجمال بتمدد، وسريان ثقافة القطيعة، والاختصام، حيث لا تنفك تداعياتها تعصف بعالمنا المعاصر. كانت فكرة التبشير هي الواقع الحقيقي خلف انشغال الكنيسة بترجمة القرآن، وإتقان العربية. كان كلاً تلاشى الأمل في تحقيق نصر نهائيّ بقوة السلاح، صار واضحاً أنّ احتلال البقاع المقدسة لم يؤدِّ إلى ثني المسلمين عن دينهم، بقدر ما أدّى إلى عكس ذلك، وهو تأثر المقاتلين الصليبيين بحضارة المسلمين، وتقاليدهم، ومعيشتهم في حلقات الفكر. وقبل حدوث واقعة (إيديساس) عام ١١٤٣، وهو العام الذي رُدّ فيه الصليبيون على أعقابهم، ظهرت أول ترجمة لاتينية للقرآن على يد الأب بطرس المبجل، وقد

وجد هذا الأخير الفرصة سانحة للتعرّف إلى التناظر القائم في ذلك الوقت بين الإسلام والمسيحية، ولا سيّما لجهة المعارك الدائرة بين المسلمين والإسبان، والشعار المرفوع لاسترداد بيت المقدس. ثمّ كان أن خرج من ذلك كلّ بقناعة، بأن لا سبيل إلى مكافحة (دين محمد ﷺ) بعنف السّلاح الأعمى، وإنّما بقوة الكلمة، ودحضه بروح المنطق المسيحي. ولما كان مثل هذا العلم يشترط المعرفة المتعمّقة برأي الخصم، فقد وضع خطة للعمل على ترجمة القرآن إلى اللاتينية، وذلك وفقاً لاستراتيجية تأويلية تفضي إلى إعادة تشكيل عقيدة المسلمين على نصاب التحريف والتشويه. هنا يظهر لنا إلى أيّ مدى كان للعامل الديني عناية خاصّة في اشتغالات الاستشراق. ولسوف يلاحظ المحقّقون، كيف أسهم الدّين دوراً في ولادة الحركة الاستشراقية. ففي وقت مبكر سيجري التّعامل مع الشّرق بوصفه جغرافيا دينية، ومع لغة القرآن بما هي الفضاء المعنوي، والمعرفي الحاضن لتلك الجغرافيا. ولو تحرّينا الدّراسات، والتّحقيقات التي أنجزها المستشرقون في لغة الدّين وفلسفته، لتبيّن لنا عمق التّلازم بين الدّين، واللّغة لاستكشاف البناءات المعرفية لمجتمعات الشّرق العربي، والإسلامي. فلو عدنا إلى المشهد العالمي المعاصر، لوجدنا أنّه كلّما انعقد كلام حول ثنائية الإسلام والغرب، عاد ما بينها من وصل وفصل إلى سيرته الأولى. فما من شيء للإسلام على الغرب، أو للغرب على الإسلام، إلّا ردّ إلى مستهل الإشكال. إلى تلك اللّحظة التي أدرك فيها الغرب، بما هو غرب، أنّ استئناف التّاريخ، وإعادة ترتيبه، لا يتحصّل إلّا بأخر يواجهه، ليحاوره أو يجادله، أو ليهيمن عليه. إنّها أيضاً اللّحظة نفسها التي يدرك فيها المسلمون أنّهم على وجه القصد، هم ذلك الآخر.

لا تكتفي هذه الرؤية آنفة الذكر بذلك، بل راحت تنشئ صلة وطيدة بين الاستشراق، ورجالاته من جهة، وبين مرجعيتين اثنتين في التاريخ، والثقافة الغربيتين من جهة ثانية.

الأولى: هي علاقات المدرسة الاستشراقية المتعددة الأوجه بالمؤسسة الاستعمارية ثم الإمبريالية الأورو-أميركية، بمصالحها، واستراتيجياتها.

الثانية: هي الوشائج التي تربط تيارات مدرسة الاستشراق بتطور العلوم الطبيعية، والاجتماعية، والإنسانية الغربية.

ثم تخلص هذه الرؤية إلى أن المستشرقين يشتركون في عدد من الثوابت في نظرتهم إلى «الشرق» أهمها:

النَّعرة الجوهريَّة، والمقصود بها تقديم الغرب، والشرق بما هما جوهران متمايزان يختص كل منهما بخصائص أصلية ثابتة صارت طبيعة ثانية لكل منهما. لكن التمايز يفصح عن تراتب عمودي صارم وثابت، حيث العقلانية، والتطور، والرقي هي جوهر جماعة، والروحانية، واللاعقلانية، والتخلف جوهر جماعة أخرى.

التعميم، أي الافتراض أن معرفة الجزء تكفي لمعرفة الكل.

التنميط، أي إضفاء خاصَّة واحدة من خصائص الجماعة على الجماعة كلها.

الجمود، تصوير عالم الشرق، وحياته على أنَّها ثابت، ولا يتحوَّل، ما يعادل إعدام فعل الزمن والتاريخ فيه.

التفرد، وهو عكس التعدُّد حيث «الشرق» دين واحد، ومجتمع واحد، و«عقل»

واحد وجبله نفسانية واحدة، وثقافة واحدة.

الثقافية، أي تفسير أفكار الشرقيين، وسلوكهم، ونمط حياتهم على أساس مبدأ تفسيريٍّ أو حد هو «ثقافتهم» التي تختزل إلى دينهم بالدرجة الأولى.

وهكذا تصل الرؤية المشار إليها إلى خاتمتين، الأولى تحذّر من أن «يسهم الشرق الحديث

في تشويق ذاته»، والثانية تؤكد أن «الاستغراب ليس هو الجواب على الاستشراق».

منذ الإرهاصات الأولى لنهضة الغرب، قبل نحو أربعة قرون، أخذت تنمو سيرورة اللّقاء بالإسلام، غير أنّ هذه السّيرورة طُبعت على غائيّة سالبة من أوّلها. ولقد رأينا كيف أنّها ستؤول إلى ضرب من لقاء، تبيّن أنّه لن يُؤدّي على النّحو المرسوم له إلّا على أرض الرّيف، والكمون. كان على الغرب اللّذي حمل حادثته الفتية لينشرها على الملاء، أن يلتقي بالإسلام لقاء الحاكم بأمره. كأنّما قدر الغرب في حادثته الأولى، ألا يرى إلى جغرافية الإسلام، إلّا كمتّسع مديد، يزخر بقابليّات التّلقي، والتمثّل، والإستلاب.

أطروحة «الإسلام والغرب» هي أكثر أطروحات الزّمن الحديث مثاراً للجدل. لا يعود السّبب إلى عدم الفهم بين الطّرفين وحسب، بل إنّ عدم فهم الشّرق، هو وليد ضديّة حضاريّة وثقافيّة، وجدت بدايتها الفعلية مع صعود الدّولة القوميّة في الغرب، واستشراء غريزة التّوسّع. ما يعني أنّ غريزة التّوسّع أوجبت عقلاً استعلائياً يرى إلى الغير كما يتبغى أن يكون، لا كما هو في الواقع.

بإزاء الحال، لم يكن لجغرافية الإسلام الماثلة في عين الغرب كأمداء مترامية، إلّا أن تردّ الفعل بفعل. وهو -ردّ غالباً ما كان- بحكم ميزان القوّة، وتقنيّات السّيّطرة الجائرة، جواباً ارتدادياً فظيع الأثر. فلسوف يترتّب على الفعل، وجوابه الارتدادي أفهاماً، ومعارف، وثقافات، لا تستوي إلّا على حدّ الرّفص والاختصام. وهكذا فإنّ ما فعلته الإمبراطوريات الطّامحة، كان فعلاً مشهوداً في نسيج الزّمن العربيّ الإسلاميّ كلّه. فلقد كان على أرض الإسلام من كوارثه ما لا يحصى. أمّا ما فعله الاستشراق فإنّه أنجز من القراءات، وابتنى من الأحكام، ما جعل صورة الإسلام، والمسلمين مكسوّة بضباب كثيف. فلو رأينا صورة الاستشراق من منطقة المعاينة الحرّة للاحت لنا هذه الصّورة: بعض الاستشراق في ماضيه، وحاضره أقبل على

حسن الظن فكتب في الإسلام وحوله ما لا شائبة فيه. في حين مضى بعض آخر منه إلى حدٍّ وظفت فيه أعماله ضمن أوعية الإمبراطوريات الطامحة.

لكن يبقى التساؤل حاضرًا عمّا لو كان ثمة منطقة وسطى يمكن أن نعثر فيها على

استشراق موضوعي رحيم وسموح؟

ليس من شكٍّ في وجود مثل هذا النوع من الاستشراق، سوى أنّه وجود محدود الشأن. لكن داء العَلَبَة سيلقي بظله على جُلِّ تلك الإضاءات التي شهدناها في حقول التصوّف، وعلم الكلام، بل وحتى في مضمار الفلسفة السياسيّة. ولو عاينّا قليلاً لوجدنا هذا الداء داخل منطق الحداثة نفسه، ذلك الذي ساد، وشاع، واستبدَّ سلطانه منذ بدايات القرن التاسع عشر.

هكذا بدا الشّرق الذي يتجلى في مدوّنات الاستشراق، وتوجهاته المحمّلة برموز، وإشارات لا حصر لها، وبحسب تأويليّة إدوارد سعيد، يظهر الاستشراق كنظام صارم من التّمثّلات، وهو مؤطرّ بطقم كامل من القوى التي قادت الشّرق إلى مجال المعرفة الغربيّة، والوعي الغربيّ، وفي مرحلة تالية، الإمبراطوريّة الغربيّة. وإذا كان هذا التّحديد للاستشراق يبدو سياسياً أكثر منه أيّ شيء آخر، فذلك لأنّ الاستشراق كان هو نفسه نتاجاً لقوى، ونشاطات سياسيّة معيّنة.

أمّا حصاد هذا كلّ، فإنّ - الأوروبي الغربيّ على وجه التّحديد - راح ينظر إلى الشّرق، وأهله نظرة المتعالي، عرقيّاً، وثقافياً، ودينيّاً، وسياسياً. إضافة إلى ذلك، فإنّ المجتمعات الغربيّة المتقدّمة، نادراً ما منحت الفرد شيئاً عدا طموحاتها الإمبرياليّة، وثقافتها العنصريّة، والتّمركز العرقيّ في التّعامل مع الثقافات «الأخرى»:

في هذا الجزء من السلسلة المخصّصة لدراسة المركزية الغربية نتعرّف أيضًا إلى إستراتيجيات الفكر الاستشراقي، وآليات توظيفه من جانب السلطات الاستعمارية الأوروبية في بلاد المشرق العربي، وشمال أفريقيا. كما سعت الدراسات، والأبحاث الواردة في هذا الجزء رصيد أثر الثقافة الاستشراقية على منظومات التفكير لدى نخب العالم الإسلامي. ولقد ابتنينا هذا المسعى على فرضيات خمس تؤلّف على الجملة مدخلًا لتنظير جديد حول الاستشراق المستأنف في صيغته المابعد حداثة: **الفرضية الأولى:** أن الاستشراق لم يتبدى مع الحداثة، بدءًا من القرن الرابع عشر الميلادي وحسب، وإنما هو فعل متجدّد منذ أن تحيّر الغرب بصفته فضاء حضاريًا تحت مقولة الدولة-الأمة، ثم ليحمله تحيُّره إلى الامتداد، والتوسّع باتجاه شرق ما كان له من مناص حائلذ، إلا أن يتدرّع بقيمه الدينية، وهويته الحضارية ليحصّن نفسه من التلاشي والدوبان.

الفرضية الثانية: أن مقارنة الاستشراق من جانب نخب المسلمين، بدت في الغالب كما لو أنّها إجراء معرفيٌّ لا نهاية له، ما دامت ثنائية (غرب- شرق) هي الحقل الذي منه تستولد الأفكار، والمعارف، والمواقف، وقوانين الاحتدام. ومن هذا الداعي كذلك، نجد ما يستحثنا، بصفتنا عربًا، ومسلمين، ومسيحيين مشرقيين، على معرفة ما ينبغي معرفته بنظير يغشى صورته ضباب كثيف. حينًا يظهر علينا بوصفه ساحرًا يأتي بنا بإغواءات الحداثة، وأنوارها، وحينًا ثانيًا، مثل سلطان معرفيٍّ مستعلٍ يسوّغ لحكوماته الغزو، والاحتلال، وأبوّة الوصاية.

الفرضية الثالثة: وجوب تفكيك اللبس الذي تراكم في الوعي العربي-الإسلامي حيال مقولة الاستشراق. ففي مسعانا إلى تأدية مثل هذا الواجب، قد نفلح في التأسيس إلى نظرية معرفة ترسي قواعد فهم جديدة للذات الحضارية

الإسلامية في تناظرها، أو اختصامها، مع الذات الحضارية الغربية. مما يوجب التساؤل عما لو تيسر لنا أن نكون فهمًا صائبًا عن غرب أنتج أرقى أنواع الفنون، والقيم، والأفكار، وأجاءنا في الوقت عينه بما لا حصر له من صنوف العنف، والإيذاء، والحروب المستدامة.

الفرضية الرابعة: حقيقة أن للإستشراق المتدفق على بلاد المسلمين، قابلاً من نفس الشرق. وبيان هذا أن المستشرق الغربي يجد من أبناء الشرق من يناظره، أو يتماهى معه في خطبته، ومنطقه، ومعارفه المستحدثة. مع الإشارة إلى أن هذين: التناظر والتماهى، يجريان في أزمئتنا المعاصرة ضمن دياكتيك شديد التعقيد: إمَّا بالإقناع والرضا، والإغواء، وإمَّا بمفترضات القوة، والقهر، وإثارة الفوضى الأهلية، وهو ما نذهب إلى تسميته بالاستغراب، وما نعنيه بالاستغراب هو نتاج تفاعل مركب بين دهشة العربي المسلم بحدثة الغرب، ومنجزاتها من جهة، وسعيه لنقدها، ومواجهتها من جهة أخرى. فنتيجة لهذا التركيب على الإجمال، بدا المستغرب المشرقي مثل نظير سلبي للمششرق الغربي، وامتداد محلي له في الوقت عينه. فكان «الاستغراب» بهذا أدنى إلى استيطان معرفي ما فتىء يستعيد سؤال الغرب، وجوابه على نصاب ما سبق أن تلقاه من مفاهيم الحدثة، والتنوير، والتقدم، والإحياء الحضاري.

الفرضية الخامسة: إن الفكر الاستغرابي - الذي نقصده لوصف أحوال شطر وازن من مثقفي العالم الإسلامي، هو فكر أنتجته الدهشة، ووسَّعته الترجمة، ورسَّخته الهيمنة، ثم لترتضيه نخب المجتمعات العربية، والإسلامية، فتتخذ سبيلاً لفهم ذاتها، وفهم غيرها، فضلاً عن فهم العالم في الآن عينه.

هذا هو الجزء الثاني من السلسلة التي تُعنى بتظهير المرتكزات النظرية، والتطبيقية لحركة الاستشراق بوصفها أحد أهم المكونات الثقافية، والأيدولوجية لظهور المركزية الغربية بصيغتها الاستعمارية. وهو يتضمّن ثلاثة فصول، يتناول كل منها حقلاً من الحقول المتعددة للنشاط الاستشراقي، وهذه الفصول هي التالية:

- الفصل الأوّل: التأسيس الاستشراقي للتمركز الغربي.
- الفصل الثاني: التمهيد الاستشراقي للسيطرة على المشرق العربي.
- الفصل الثالث: إستراتيجيات الاستشراق الثقافي في شمال أفريقيا.

الفصل الأول:
التأسيس الاستشراقي للتمركز الغربي

جدلية الاستشراق والاستغراب مقاربة تأسيسية في نقد البنية المفاهيمية

جميل حمداوي^١

تمهيد

ثمّة مجموعة من المفاهيم، والمصطلحات، والدوّال الشائكة، والصّعبة في حقل الفكر الإنسانيّ، والنّقد الأدبيّ، والأدب المقارن التي ينبغي التّوقّف عندها لفهمها، ودراستها، ومناقشتها، وتفسيرها نظراً لأهميتها في تفكيك النّصوص، وتحليلها، وتركيبها. ومن بين أهمّ هذه المصطلحات الاستشراق^٢، والاستغراب^٣، والاستمزاج^٤، والاستغراب^٥. ومن هنا، آثرنا أن نتمثّل المقاربة المفاهيمية بغية استكشاف مكوّنات هذه الدوّال، ورصد سماتها البنيوية، والدّلالية، والوظيفية. إذاً، ما دلالات الاستشراق، والاستمزاج، والاستغراب، والاستغراب؟ وما سياقاتها الفكرية والإبستمولوجية؟ وما مقوماتها، ومرتكزاتها النظرية، والتطبيقية؟ وما مجالات استعمالها؟ وما خلفياتها العلمية والإيديولوجية والفكرية؟ هذا ما سوف نتوقّف عنده في موضوعنا هذا في ضوء المقاربة المفاهيمية حتى نستكمل بناء معرفة شاملة مفصّلة، ووافية حول هذه المفاهيم الأربعة في مختلف تجلياتها الظاهرة والباطنة.

١. أكاديمي وباحث في الفلسفة - المغرب

2. Orientalisme
3. Arabisme
4. Berbérisme
5. Occidentalisme

المبحث الأول: مفهوم الاستشراق

يعني الاستشراق (Orientalismo / Orientalism/ Orientalisme) دراسة الشَّرق أو المشرق. ومن ثمَّ، فالاستشراق عبارة عن حركة أدبيَّة، وفنيَّة مولعةٌ بسحر الشَّرق، ظهرت في الغرب إبَّان القرن التَّاسع عشر الميلادي. وقد ارتبط الاستشراق بالبحث عن الغرابة، والنَّبالَة، والتشُّبُّع بالقيم البورجوازيَّة، والانسياق وراء العوالم الشَّرقيَّة العجيبة، والغريبة، والرَّغبة في الانصهار في الحياة التي عبَّرت عنها نصوص ألف ليلة وليلة، والتعطُّش إلى جمال الصَّحراء، ولوحاتها الفنيَّة المتميِّزة، والانتشاء بزرايِّ فارس، والإعجاب برجولة الإنسان الشَّرقي، وفروسِيَّته، وشجاعته، وكرمه، والتغنِّي بجواري القصور، والمجالس، والبحث عن أسرار حريم السَّلاطين، والرَّغبة العارمة في في الاطِّلاع على نوادي الموسيقى، والغناء، والشَّعر، والأدب التي انتشرت كثيرًا في الشَّرق العربي الإسلامي، والانجذاب وراء اللُّوحات التشكيلية التي تتغنَّى بسحر الشَّرق، وجماله المعتق، والانبهار بالحضارة الشَّرقيَّة في مختلف تجلِّياتها، ومجالاتها، وميادينها المتنوِّعة، والمختلفة.

ومن ثمَّ، فالاستشراق هو دراسة الغرب للشَّرق بغية فهمه، وتفسير أحواله، والاهتمام بمعارفه، وعلومه، وحضارته، وخدمته تراثه لجعله رافعةً لانطلاق الغرب، وتقدُّمه، وازدهاره. ولا يعني الشَّرق -هنا- الشَّرق العربي والإسلامي فحسب، بل يندرج ضمنه ما يُسمَّى بشمال إفريقيا الذي كان تابعًا للدولة العثمانيَّة. وقد كان الاستشراق في بدايته استشراقًا كولونياليًا استعماريًا الغرض منه دراسة الشَّرق تمهيدًا لاستعمارِه، وتغريبه في العادات، والتقاليد، والأعراف، وتنصيره دينيًّا، وعقديًّا، واستغلال ثرواته الطبيعيَّة، وإذلال الإنسان العربيِّ والمسلم.

ويعرِّف المفكِّر الألماني رودري بارث الاستشراق بقوله: «كلمة الاستشراق مشتقة

من كلمة شرق، وكلمة شرق تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق، أو علم العالم الشرقي^١.

وعلى الرغم من أن لفظة الشرق فضفاضة من الصعب تحديدها؛ لأنَّ ثمة أنواع مختلفة من الشرق، فهناك الشرق الأدنى، والشرق الأقصى، والشرق الأوسط، وشمال إفريقيا الذي يقع في الغرب. لذا، فمن الصعب تعريف الاستشراق بدقة وافية. ومن ثمَّ، فالاستشراق هو تخصص العلماء الغربيين في الدراسات الشرقيَّة على اختلاف مجالها.

أمَّا المستشرق^٢، فهو الذي أتقن لغات الشرق، وأعدَّ شهادتٍ عليا في موضوع من المواضيع التي تتعلق بالشرق، وانكبَّ على معالجة الظواهر، والقضايا التي أفرزها هذا الشرق بغية فهمه، وتفسير أحواله، وتأويلها. وبمعنى آخر، تشتقُّ لفظة المستشرق من طلب دراسة الشرق. ومن ثمَّ، فالمستشرقون «هم الذين يتعلمون لغة الشرق، ويدرسون علومه، وحضارته، ليكون لهم علمٌ تامُّ بأحواله الاجتماعيَّة، والسياسيَّة والعقليَّة، يطلبون بذلك أن يندمجوا فيه كلَّ الاندماج، ليكون فهمهم له، وحديثهم عنه، وحكمهم عليه، خاليًا من التخيل، بعيدًا من التوهُّم، أو بمنأى عن التزيُّد، والمبالغة»^٣.

ومن هنا، فالمستشرقون هم جماعة من العلماء، والباحثين، والدارسين، والمفكرين الغربيين الذين تخصصوا في لغات الشرق، وعلومه، وفكره، وأغلب هؤلاء المستشرقين من رجال الدين، سواء كانوا رهبانًا، أو يهودًا، أو ملحدين، أو مسيحيين كاثوليك، أو بروتستانتين، أو أرثوذكسًا^٤. وبهذا، تكون دوافع

١. بارت، الدراسات العربيَّة والإسلاميَّة في الجامعات الألمانية، ١٢.

2. Orientaliste

٣. دياب، تحقيق التراث العربي منهجه وتطوره، ١٧٦.

٤. م. ن، ١٧٦-١٧٧.

الاستشراق إستعماريّة دينيّة، قبل أن تكون دوافع علميّة، وفكريّة، وبحثيّة. وثمة عدّة أسباب، ودوافع أساس كانت وراء بروز حركة الاستشراق في البلدان الغربيّة من أهمّها الدوافع الدينيّة، والحركة الصليبيّة، والإصلاح الديني، والرغبة في فهم الشّرق بصفة عامّة، وفهم الإسلام، والمسلمين، وحضارتهم بصفة خاصّة. ناهيك عمّا يرتبط بالتبشير، والتنصير، وما يتعلّق بخدمة الاستعمار بغية السيطرة، والهيمنة على العالم الإسلامي، علاوة على الأهداف السياسيّة، والدبلوماسية، والاقتصاديّة، والمجتمعيّة والعلميّة، وما يرتبط بالعوامل الشخصيّة، والافتقاعات الذاتيّة التي تتمثّل في «أسباب شخصيّة مزاجيّة عند بعض النّاس الذين تهبّأ لهم الفراغ، والمال، واتّخذوا الاستشراق وسيلة لإشباع رغباتهم الخاصّة في السّفرة، أو في الاطّلاع على ثقافات العالم القديم، ويبدو أنّ فريقاً من النّاس دخلوا ميدان الاستشراق من باب البحث عن الرّزق عندما ضاقت بهم سبل العيش العاديّة، أو دخلوه هارين عندما قعدت بهم إمكانيّاتهم الفكريّة عن الوصول إلى مستوى العلماء في العلوم الأخرى، أو دخلوه تخلّصاً من مسؤوليّاتهم الدينيّة المباشرة في مجتمعاتهم المسيحيّة. أقبل هؤلاء على الاستشراق تبرئةً لذمتهم الدينيّة أمام إخوانهم في الدّين، وتغطيةً لعجزهم الفكري، وأخيراً بحثاً عن لقمة العيش؛ إذ إنّ التّنافس في هذا المجال أقلُّ منه في غيره من أبواب الرّزق»^١.

وعلى الرّغم من هذه الدوافع العديدة، تظلُّ الأهداف الدينيّة هي الأساس، فالمستشرقون هم جماعة من العلماء، والباحثين، والدّارسين، والمفكرين الغربيّين الذين تخصّصوا في لغات الشّرق، وعلومه، وفكره، وأغلب هؤلاء المستشرقين من رجال الدّين، سواء أكانوا رهباناً، أو يهوداً، أو ملحدين، أو مسيحيّين كاثوليك، أو بروتستانتين، أو أرثوذكس^٢.

١. البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ٥٣٣.

٢. دياب، تحقيق التراث العربي منهجه وتطوره، ١٧٦-١٧٧.

ويُعدُّ المستشرقون اليهود -الذين يحملون جنسياتٍ غربيَّةً متعدِّدةً ومتنوعَةً ومختلفةً- أكثرَ خطورةً في ميدان الاستشراق؛ لأنَّهم انطلقوا من أهدافٍ دينيَّةٍ، وعقديةٍ مَحْضَةٍ لتشويه الإسلام والمسلمين، والتشكيك في معتقداتهم الدينيَّة، والخطِّ من حضارتهم الزَّاهية. وكانت النزعة الصَّهيوئيَّة واضحةً، وجليَّةً في كتاباتهم العدوانيَّة التي اتَّجه إليها الإسلام بصفةٍ خاصَّة. وفي هذا الصِّدد، يقول المفكر المصري محمد البهي: «وهناك ملاحظةٌ لبعض الباحثين تتعلق بالمستشرقين اليهود خاصةً. فالظاهر أنَّ هؤلاء أقبلوا على الاستشراق لأسبابٍ دينيَّة، وهي محاولة إضعاف الإسلام، والتشكيك في قيمه بإثبات فضل اليهوديَّة على الإسلام بادِّعاء أنَّ اليهوديَّة، في نظرهم، هي مصدر الإسلام الأوَّل، ولأسبابٍ سياسيَّةٍ تتصل بخدمة الصهيونيَّة فكرةً أوَّلاً، ثمَّ دولةً ثانيًا، هذه وجهة نظرٍ ربَّما لا تجد مرجعًا مكتوبًا يؤيِّدها غير أنَّ الظُّروف العامَّة، والظواهر المترادفة في كتابات هؤلاء المستشرقين تعزِّز وجهة النظر هذه، وتخلع عليها بعض خصائص الاستنتاج العلمي»^١.

إذًا، فالسبب الرَّئيس المباشر الَّذي دعا الأوروبيين إلى الاستشراق هو سببٌ دينيٌّ مَحْضٌ: «فلقد تركت الحرب الصليبيَّة في نفوس الأوروبيين ما تركت من آثارٍ مرَّةً عميقة. وجاءت حركة الإصلاح الديني المسيحي فشعر المسيحيون بروتستانت، وكاثوليك، بحاجاتٍ ضاغطةٍ لإعادة النُّظر في شروح كتبهم الدينيَّة، ولمحاولة تفهِّمها على أساس التَّطوُّرات الجديدة التي تمخَّضت عنها حركة الإصلاح، ومن هنا اتَّجهوا إلى الدِّراسات العبرانيَّة. وهذه أدت بهم إلى الدِّراسات العربيَّة فالإسلاميَّة؛ لأنَّ الأخيرة كانت ضروريَّة لفهم الأولى، وبخاصَّةً ما كان منها متعلِّقًا بالجانب اللُّغوي. وبمرور الزمن اتَّسع نطاق الدِّراسات الاستشراقيَّة حتَّى شملت أديانًا، ولغاتٍ، وثقافاتٍ غير الإسلام، وغير العربيَّة»^٢.

١. البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ٥٣٤.

٢. م. ن، ٥٣٣.

ومن جهةٍ أخرى، فلقد كان التبشير، والتنصير من أهمِّ العوامل الأخرى التي دفعت الباحثين الغربيين للاهتمام بالشرق. «فلقد رغب المسيحيون في التبشير بدينهم بين المسلمين، فأقبلوا على الاستشراق ليتسنى لهم تجهيز الدعاة، وإرسالهم إلى العالم الإسلامي. والتقت مصلحة المبشرين مع أهداف الاستعمار فمكَّن لهم، واعتمد عليهم في بسط نفوذه في الشرق. وأقنع المبشرون زعماء الاستعمار أن المسيحية ستكون قاعدة الاستعمار الغربي في الشرق. وبذلك سهَّل الاستعمار للمبشرين مهمتهم، وبسط عليهم حمايته، وزوَّدهم بالمال والسلطان، وهذا هو السبب في أن الاستشراق قام في أوَّل أمره على أكتاف المبشرين، والرهبان ثمَّ اتَّصل بالاستعمار»^١.
وبهذا، تكون دوافع الاستشراق دينيةً تبشيريةً، وتنصيريةً، واستعماريةً، قبل أن تكون دوافع علميةً، وفكريةً، وبحثيةً. وفي هذا، يقول محمد البهي: «ينطوي عمل الدارسين للإسلام من المستشرقين على نزعتين رئيسيتين:

النزعة الأولى: تمكين الاستعمار الغربي في البلاد الإسلامية، وتمهيد النفوس بين سكَّان هذه البلاد لقبول النفوذ الأوروبي، والرِّضا بولايته.
النزعة الثانية: الرُّوح الصَّليبية في دراسة الإسلام، تلك النزعة التي لبست ثوب البحث العلمي، وخدمة الغاية الإنسانية المشتركة»^٢.

ومن جهةٍ أخرى، يمكن الحديث عن أنواع من الاستشراق على النحو التالي:
الاستشراق الكلاسيكي الذي ارتبط بالعصور الوسطى، وبزوغ النهضة الأوروبية، واكتشاف سحر الشرق مع الرَّحلات الأوروبية، والاهتمام بالكشوف الجغرافية التي استهدفت الانفتاح على طرق الحرير والتوابل. ومن جهةٍ أخرى، ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالحروب الصَّليبية التي كان الهدف منها هو تحرير فلسطين المسيحية، وطرده المسلمين منها.

١. م. ن.

٢. م. ن، ٥٢.

الاستشراق الحديث هو الذي شكّلت معالمه الأولى في القرن التاسع عشر الميلادي، وكان الغرض منه فهم الشرق، ولا سيّما العربي، والإسلامي منه، بغية الاهتمام بتراثه، وحضارته، وعلومه، ودراسته وفق مناهج العلم الحديثة.

الاستشراق الجديد هو الذي يدرس القضايا المعاصرة الرّاهنة، ولا سيّما علاقة الغرب بالشرق، والحديث عن الصّراع العربي الإسرائيلي، أو الصّراع العربي الغربي، أو التنافس الأميركي والصّيني، والاهتمام بقضايا التطرّف، والإرهاب، والأصوليّة، والاستعمار الجديد، والحديث عن صراع الأديان وفلسفة القيم الكونيّة. كما يظهر ذلك جيّدًا عند كلّ من الأميركي برنارد لويس، والأميركي صمويل هنتنغتون، والبريطاني فيديار سوراجبراساد نيبول، والإسبانيّة ماريا مينوكال^١، في كتابها (زينة العالم كيف صنع المسلمون واليهود والمسيحيّون ثقافة التسامح في إسبانيا العصر الوسيط)^٢.

ومن ناحية أخرى، يمكن الحديث عن استشراق مُعادٍ للإسلام والمسلمين، كما يتّضح ذلك بيّنًا عند إرنست رينان، وكازانوففا، وكارل بروكلمان، وإينياس غولدتزيهر، وغوستاف فون غرونباوم، وهنري لامانس.

بيد أنّ هناك استشراقًا علميًا موضوعيًا كان الغرض منه دراسة حضارة الشرق دراسةً موضوعيّةً، باتّباع مناهج العلم المحايدة، وإنصاف الإسلام، وتسفيه أحكام الغرب الباطلة اتّجاه الإسلام والمسلمين. وقد اعترف هذا الاستشراق بحضارة المسلمين، وحسبها حضارةً شرعيّةً بامتياز، ساهمت في بناء الحضارة الغربيّة الماديّة، كما نجد ذلك واضحًا عند المستشرقة الألمانية فيزيغريد هونكه في كتابها (شمس العرب تسطع على الغرب)^٣.

1. Maria Rosa Menocal

2. Menocal, The Ornament of the World How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain Little, Brown. (2002).

٣. هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب.

ومن المدافعين عن الإسلام، وحضارته البلجيكي جورج سارتون، والفرنسي إميل درمنجم، والبريطاني ويلفريد بلنت، والفرنسي هنري دي كاستري، والمستشرقة الإيطالية لورا فينشيا فاليري، والمستشركة الإيطالية فالريا بوروخا، والفرنسي موريس بوكاي، والشاعر الألماني غوته، والألماني روديت باريت، والألمانية أنا-ماري شميل، والإنجليزي توماس كارلايل، والأميريكي واشنطن إرفنج، والشاعر الفرنسي لامارتين، والفرنسي روجيه غارودي، والمستشركة الأميركية مارغريت ماركوس، والألماني مراد هوفمان، والمهندس البريطاني اللورد هدي، والفيلسوف الفرنسي رينيه غينون الذي لُقّب بعد الواحد يحيى، والفرنسي روبرت بيرجوزيف، والإنجليزي محمد مارماديوك باكتال، والمستشرق الأميركي البروفيسور خالد بلانكين شيب، والصحفية الهولندية ناصرة زهران، والفرنسي إدوار بروي، والفرنسي مارسيل بوازار، وهنري بولانغلييه، والفرنسي روني بلاشير، وكارا دي فو، والفرنسي فولتير، وغيرهم.

وثمة مستشرقون اعتنقوا الإسلام مثل المستشرق الفرنسي روجيه غارودي، والمستشرق الفرنسي ميشو بلر الذي درس حضارة المغرب، ومجتمعه، والسويسري جوهن لويس بوركهارت، والألماني فريتس كرنكوف، والمجري عبد الكريم جرمانوس.

وهكذا، يتبين لنا أن الاستشراق الموضوعي قد قدّم خدمات جليلة للحضارة العربية الإسلامية، بتحقيق نصوصها، ومخطوطاتها، ونشرها من جهة أولى، ودراساتها، وتحليلها، وفهمها، وتأويلها من جهة ثانية، والتعريف بأعلامها، وفكرها، وثقافتها، وعلومها من جهة ثالثة. في حين، هناك استشراقٌ استعماريٌّ، وكنسيٌّ، وعنصريٌّ، وعرقيٌّ غيرٌ علميٍّ أساء إلى المسلمين، وحضارتهم جملةً وتفصيلاً.

وفي ما يخص المناهج، فلقد دَرَسَ المستشرقون الغربيون، ومن تبعهم من العلماء المسلمين، التراث العربي الإسلامي وفق الرؤية الغربية القائمة على التمرکز، والهيمنة، والاستعلاء، وتطبيق المناهج العلمية المادية، واستخدام النظرة التجزيئية، والانطلاق

من المعتقدات المسيحية الملحدة، وتشكيك المسلمين في تراثهم بتوظيف المناهج العلمية الحديثة والمعاصرة. ومن ثمّ، تتأرجح قراءتهم للتراث بين الذاتي، والموضوعي. وتمتاز النظرة الاستشراقية، في تدريس التراث العربي الإسلامي، بتكريس النزعة الاستعمارية، ومعاداة العقلية السامية، والغض من قيمتها على المستوى المعرفي والعلمي، وترجيح كفة العقلية الآرية. ويتجلّى هذا واضحاً في عدم اعتراف بعض المستشرقين بالفلسفة الإسلامية، والانتقاص من علم الكلام، والتّصوف الإسلامي؛ لأنّ العقلية السامية غير قادرة على التجريد، والتركيب، وبناء الأنساق الفلسفية الكبرى وجوداً، ومعرفةً، وأخلاقاً، كما يذهب إلى ذلك المستشرق الألماني رينان. ومن جهة أخرى، تمسك المستشرقون الغربيون، منذ القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين، بالدفاع عن المركزية الأوروبية بعدها نموذجاً للمعرفة، والعلم، والحقيقة. وقد انطلق هؤلاء الدارسون من مناهج فيلولوجية، أو مناهج تاريخية، أو مناهج ذاتية. ويعني هذا أن المستشرق، صاحب المنهج التاريخي، «يفكر شمولياً في الفلسفة الإسلامية لا بوصفها جزءاً من كيان ثقافي عام، هو الثقافة العربية الإسلامية، بل بوصفها امتداداً منحرفاً، أو مشوهاً للفلسفة اليونانية. وبالمثل، يفكر في النحو العربي ومدارسه، يوجهه هاجس ربطها بمدارس النحو اليونانية في الإسكندرية، أو برغام وبيان تأثيرها بالمنطق الأرسطي، كما لا يتردد في ربط الفقه الإسلامي، نوعاً من الربط، بالقانون الروماني وما خلفه في المنطقة العربية من آثار وأعراف»^١.

كما تعكس دراسات الباحثين العرب ذات الطابع الاستشراقي، والتّغريبي مدى التبعية الثقافية، والفكرية للغرب. ومن ثمّ، تعتمد هذه الصورة على الفهم الخارجي لمفهوم التراث. وفي هذا الصّد، يقول محمد عابد الجابري: «فالأصورة

١. الجابري، «التراث ومشكل المنهج»، ٨٠.

العصرية الاستشراقية الرائجة في الساحة الفكرية العربية الراهنة عن التراث العربي الإسلامي، سواءً منها ما كتب بأقلام المستشرقين، أو ما صنّف بأقلام من سار على نهجهم من الباحثين، والكتّاب العرب، صورة تابعة. إنّها تعكس مظهرًا من مظاهر التبعية الثقافية، على الأقلّ على صعيد المنهج والرؤية^١.

أمّا المستشرق الفيلولوجي الغربي، فيبحث عن جذور جينالوجية (البحث عن الأصول) للثقافة العربية الإسلامية، فيعيدها إلى مصادر يونانية، أو هندوأوروبية. ويعني هذا أن «المستشرق المغرم بالتحليل الفيلولوجي، فهو عندما يتجه إلى الثقافة العربية الإسلامية، بنظرته التجزيئية، لا يعمل على ردّ فروعها، وعناصرها إلى جذور، وأصول تقع بداخلها، أو على الأقلّ مقروءة بتوجيه من همومها الخاصة، بل هو يجتهد كلّ الاجتهاد في ردّ تلك الفروع، والعناصر إلى أصول يونانية، أو عندما تعوزه الحجّة إلى أصول هندوأوروبية، الشيء الذي يعني المساهمة، ولو بطريقة غير مباشرة، في العملية نفسها، عملية خدمة «النهر الخالد»، نهر الفكر الأوروبي الذي نبع أولّ مرّة من بلاد اليونان^٢».

أمّا المستشرق الذي يستخدم المنهج الذاتوي في دراساته وأبحاثه، فيميل إلى شخصيات معينة، فيتعاطف معها دفاعاً، ومناصرةً، ومازرةً، من دون أن يُدلي في ذلك بحجج موضوعية تُرجح وجهة نظره الصّائبة، وتُقنعنا بأطروحتة الفكرية، أو تصوّراته الحجاجية. وفي هذا السياق، يقول محمّد عابد الجابري: «أمّا المستشرق صاحب المنهج الذاتوي فإنه على الرّغم من تعاطفه مع بعض الشخصيات الإسلامية، مثل تعاطف ماسينيون مع الحلاج، أو هنري كوربان مع السّهروردي، فإنه يبقى مع ذلك مُوجّهًا من داخل إطاره المرجعيّ الأصليّ، إطار المركزية الأوروبية، مشدودًا

١. م. ن، ٨١.

٢. م. ن، ٨٠-٨١.

إليه، غير قادر، ولا راغب في الخروج عنه، أو القطيعة معه. إنّه يتمرّد على حاضره الأوروبي، يتمسّك بإصميه، فيعيشه رومانسيّاً عبر تجربة هذه الشّخصيّة، أو تلك من الشّخصيّات الرّوحانيّة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة. وقد يذهب إلى أبعد من هذا فيطالب من خلال تلك التّجربة، استعادة روحانيّة الغرب ممّا لدى الشّرق^١.
ويعني هذا أنّ المستشرق الغربيّ حينما يطبّق المنهج الدّاتويّ في تعامله مع التّراث العربيّ الإسلاميّ، فإنّه ينطلق في ذلك من رؤية رومانسيّة حاملة قائمة على الانبهار بسحر الشّرق، والاندھاش بعجائبه الخارقة، كما تتعشعش في مخيلته الإثنوغرافيّة، أو الفانطاستيكيّة.

وخلاصة القول، فللاستشراق إيجابيّات عديدة لا يمكن إغفالها في ميدان البحث العلميّ الأكاديميّ، وله سلبيّات كثيرة ينبغي التوفّف عندها لدحضها وردّها بشكلٍ علميٍّ مقنع.

وتتحدّد سلبيّات الاستشراق الغربيّ في كونه استشراقاً براغماتيّاً منفعيّاً، هدفه الأساس هو العدوان على الشّعوب الآمنة التي لا تريد حروباً، ولا معارك، ولا صراعاتٍ طاحنة. ويعني هذا أنّ الاستشراق الغربيّ كان في خدمة الاستعمار من جهة، ودعم الرّأسماليّة المتوحّشة من جهةٍ أخرى. لذا، اتّخذ الاستشراق صبغةً ماديّةً ابتزازيّةً، وارتزاقيةً بحتةً.

وأكثر من هذا فلقد كان الهدف الدّينيّ الغرض الرّئيس للاستشراق الغربيّ بصفةٍ عامّة، والاستشراق اليهوديّ الصهيونيّ بصفةٍ خاصّة، بتشويه الإسلام والمسلمين، والحطّ من الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وتشكيك المسلمين في عقيدتهم الرّبانيّة، ومحاولة طمسها في نفوس الشّباب، باستخدام شتى الطّرائق اللّعيّنة لصدّ هؤلاء عن دين الإسلام، وجرّهم إلى المسيحيّة تبشيراً، وتنصيراً. ومن ثمّ، فلقد

كان الاستشراق، في عمومه، ذاتياً متحيزاً يميل إلى الأهواء، والأمزجة الشخصية، ولم يكن استشرافاً علمياً أكاديمياً موضوعياً هدفه البحث من أجل البحث، مع استثناءات قليلة جداً.

إذاً، من سلبات الاستشراق نزوعه إلى خدمة أغراض دينية دنيئة، وخدمة الاستعمار الرأسمالي، أو الاشتراكي، والاهتمام بالتبشير، والتنصير على حد سواء، والدفاع عن الحركة الصهيونية، والهيمنة على الشعوب الضعيفة، وإشعال الفتن، والمعارك، والحروب بين المسلمين، وتغريب الشعوب العربية، والإسلامية على مستوى الأعراف، والعادات، والتقاليد، والموضات، والمناهج، والأفكار، والسياسات الداخلية والخارجية.

علاوة على ذلك، فلقد كان المستشرقون الغربيون يفضلون دائماً المنتج الغربي على المنتج العربي الإسلامي بطريقة متحيزة واضحة لإشعار المسلمين بضعفهم على جميع الأصعدة والمستويات، وتفوق العقل الغربي في كل شيء. و«من المبشرين نفرًا يشتغلون بالآداب العربية، والعلوم الإسلامية، أو يستخدمون غيرهم في سبيل ذلك، ثم يرمون كلهم مما يكتبون إلى أن يوازنوا بين الآداب العربية، والآداب الأجنبية، أو بين العلوم الإسلامية، والعلوم الغربية (التي يعدونها نصرانية؛ لأن أمم الغرب تدين بالنصرانية) ليخرجوا دائماً بتفضيل الآداب الغربية على الآداب العربية والإسلامية، وبالتالي إلى إبراز نواحي النشاط الثقافي في الغرب، وتفضيلها على أمثالها في تاريخ العرب والإسلام. وما غايتهم من ذلك إلا تحاذلٌ روحي، وشعورٌ بالنقص في نفوس الشرقيين، وحملهم من هذا الطريق على الرضا بالخضوع للمدنية المادية الغربية»^١.

١. خالدي وفروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، ١٧.

يتحوّل هذا الاستشراق من خطابٍ معرفيٍّ موضوعيٍّ، إلى خطابٍ سياسيٍّ كولونياليٍّ ذاتيٍّ ومصلحيٍّ.

وفي المقابل، تتمثل إيجابيات الاستشراق، على الرغم من كثرة سلبيّاته، في كون المستشرقين الغربيين قد أسدوا خدماتٍ جليّةً، وعظيمةً للتراث العربيّ الإسلاميّ قديماً وحديثاً، بتحقيق النصوص، والمتون، وأمّهات المصادر، بتوظيف مناهجٍ علميّةٍ معاصرةٍ تجرّيبيةٍ موضوعيّةٍ، مع الاعتراف بأفضليّة العرب في كثيرٍ من ميادين اللّغة، والمعرفة، والعلم، والآداب.

وخلاصة القول، يتبيّن لنا، بما سبق ذكره، أنّ الاستشراق عبارةٌ عن حركةٍ فكريّةٍ، وعلميّةٍ غربيّةٍ تبشيريّةٍ، وتنصيريّةٍ، وتشكيكيّةٍ بامتيازٍ، هدفها دراسة الشرق بغية فهم حضارته من جميع جوانبها الماديّة، والمعنويّة، والرمزيّة، واستكشاف مواطن قوّتها، وضعفها. ومن ثمّ، كان الاستشراق في خدمة الاستعمار الغربيّ من جهةٍ، وخدمة الكنيسة من جهةٍ أخرى.

ولم يكن الاستشراق كلّهُ سلبياً، بل كانت هناك دراساتٌ استشراقيةٌ علميّةٌ موضوعيّةٌ أنصفت العرب، والمسلمين على حدّ سواءٍ، وقد تضمّنت كثيراً من الفضائل الإيجابيّة التي كان يتميّز بها الإنسان العربيّ المسلم. كما رصدت مختلف الآثار التي بصمت بها الحضارة العربيّة الإسلاميّة نظيراتها من الحضارات الأخرى، بما فيها الحضارة الغربيّة نفسها.

المبحث الثاني مفهوم الاستمزاغ

يدلُّ مفهوم الاستمزاغ^١ على تلك الحركة الفكريّة، والثقافيّة الأمازيغيّة ذات الطابع السياسيّ، والإيديولوجيِّ، والهويّاتيّ التي ظهرت في شمال إفريقيا، وبالضبط في منطقة تامازغا، للدّفاع عن قضايا الأمازيغيين أو البربر، والتّعريف بحضارتهم،

والتَّشْبُّه بلغتهم التي تستعمل كتابة تيفيناغ. ويعني هذا أن البربر يُعرفون باللُّغة الأمازيغيَّة التي كان يستعملها أهل تامازغا، أو سكَّان شمال إفريقيا، وهي لغة التَّواصل الشَّفويِّ الحيِّ. وهي أيضًا أداة للتَّعبير الكتابيِّ، وتستعين بمجموعةٍ من الحروف الأبجديَّة التي تسمَّى بتيفيناغ، وقد وُجدت مثبتَّةً على جدران الكهوف، والمغارات، والجبال، ولا سيَّما في منطقة الطَّوارق.

وكان أهل البوادي يتحدَّثون بالأمازيغيَّة أكثر من أهل المدن، بعد أن احتلَّت منطقة تامازغا من قِبَل المحتلِّ الرُّومانيِّ الَّذي فرض اللُّغة اللاتينيَّة لغةً رسميَّةً على السَّاكنة، ولا سيَّما المتَّفقة منها. وقد استمرَّ أهل تامازغا في التَّواصل بلغتهم الأمازيغيَّة المحليَّة إلى يومنا هذا. على الرَّغم من استمرار مسلسل التَّعريب الَّذي كان يهدف إلى إقصاء الأمازيغيَّة بشكلٍ تدريجيِّ، ومنهَج، وإبعادها عن السَّاحة الفكريَّة، والثَّقافيَّة، واللِّسنيَّة، والإعلاميَّة باسم الدِّين، والإيديولوجيا السِّياسيَّة.

ومن المعلوم أن اللُّغة البربريَّة تنقسم «إلى لغةٍ قديمةٍ وهي اللُّويَّة، ولا توجد بها إلَّا المنقوشات الصَّخريَّة؛ وإلى البربريَّة الوسطى، وهي من القرن الثالث الهجري إلى السَّابع، ويوجد بها كتاب (المدوَّنة في الفقه الأباضي) لابن غانم، ويوجد بها قاموسُ بربريٌّ عربيٌّ بجزيرة جربة؛ والبربريَّة الحديثة، وهو نحو ثلاثين لهجةً بين شماليَّة وجنوبيَّة، يوجد منها بمصر لهجة واحدة، هي سيوة المعروفة بواحة عمون، وهذه اللُّهجات منتشرةٌ بليبيا، وتونس، والجزائر، والمغرب، والسُّودان، وجزر الكناري»^١. ومن جهةٍ أخرى، يمكن الحديث -كذلك- عن فروع لغويَّةٍ أمازيغيَّةٍ ثلاثيَّة:

الزَّناطيَّة (تاريخيَّة): ويتكلَّم بها سكان منطقة الرِّيف المغربيَّة، وسكَّان بعض المناطق الأطلسيَّة، والبرابرة اللَّيبِّيُّون، والتُّونسيُّون، والجزائريُّون ما عدا منطقة القبائل.

١. البربر، مطبعة النجاح الجديدة، ١٠٠-١٠١.

المصمودية (تشلحيت): يتكلم بها سكان الأطلس الغربي الكبير، ومنطقة

سوس.

الصهاجية (تامازيغت): يتكلم بها سكان منطقة القبائل، وسكان الأطلس المتوسط، وشرق الأطلس الكبير، وشرق الأطلس المتوسط، وناحية ملوية، وطوارق الصحراء^١.

ولقد كانت اللغة الأمازيغية أكثر انتشاراً في شمال إفريقيا، وقد تكلم بها الليبيون، والجيتوليون، والنوميديون، والموريون، والبربر، والأمازيغ. وتعدُّ أبجديتها الخطية، إلى جانب الأبجدية الإثيوبية، أقدم كتابةً في تاريخ الإنسانية. وتنتمي الأمازيغية إلى الفصيلة السامية-الحامية، وقد استخدمها السكان في خطبهم المختلفة، ومحادثاتهم اليومية، وقد أسهم الديني، وكتابتهم على النقوش والجران. وعندما فتح العرب المسلمون إفريقية (شمال إفريقيا) وجدوا البربر محافظين على لغتهم، والشاهد على ذلك مجموعة من النقوش، والصفائح التي رسمت عليها حروف تيفيناغ. وأصبحت الأمازيغية -اليوم- لغة التواصل اليومي في المغرب، والجزائر، وتونس، وليبيا، وجنوب مصر، وجزء من إفريقيا السوداء (مالي، والطوارق، والنيجر، وبوركينا فاسو...).

هذا، ولقد نطق بهذه اللغة البربر اللوبيون المعاصرون منذ ٣٥ قرناً. وتحديثها أهل برقة القدماء الذين عرفهم اليونان «قريني». وهي لغة الجيتوليين، والنوميديين، والموريتانيين الذين امتزجوا بالقرطاجنيين من القرن التاسع إلى القرن الثاني قبل الميلاد، وقد اصطدم بهم الرومان أكثر من اصطدامهم بالقرطاجنيين أنفسهم، وفرض هؤلاء الرومان لغتهم اللاتينية على البربر بواسطة المدرسة، والإدارة، والكنيسة، ودام سلطان الرومان ثمانية قرون، فلما اضمحلَّ كانت البربرية قائمة، وعرف الرومان هذه اللغة البربرية، وميزوا بينها وبين البونيقية، بل عرفوا أنَّها

١. الجراي، الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياها، ١: ١٦.

تنقسم منذ ذلك العهد إلى عدّة لهجاتٍ، وحدثونا عمّا كانوا يلاقونه من مصاعب شائكةٍ في تعلّمها، ونفورهم من تعاطي دراستها. فقال الكاتب الروماني فليوس القديم متحدّثاً عن البربر «يتعذّر على حناجر غير حناجر البربر أن تستطيع النطق بأسماء قبائلهم ومدنهم».

ولما فتح العرب المغرب سنة ٢٧هـ، وجدوا هذه اللّغة البربريّة منتشرةً في الصّحارى، والجبال، والجزر، وفي المدن، والقرى تزامها في السّاحل الشّرقي اللّغة البونيقية، أي اللّغة الفينيقيّة المتأثّرة باللّهجات، والنّطوق البربريّة^١. ولقد أستعملت اللّغة البربريّة، بعد الفتوحات الإسلاميّة، بين الأوساط الثّقافيّة، والسّياسيّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة. وفي هذا، يقول عثمان الكعاك «وبقيت هذه اللّغة بعد الإسلام، وبعد إسلام البربر الذي حسن منذ القرن الأوّل، وعدلت في الغالب عن الخطّ اللّوي القديم، وكتبت بالحرف العربي، كتبت به تصانيفها الدّينيّة الإسلاميّة، وشعرها، وحكاياتها، ونوادرها. ودرس المسلمون هذه اللّغة العجيبة، وصنّفوا كتباً في المقارنة بينها، وبين العربيّة، والعبرانيّة، وألّفوا معاجم لها وللعربيّة معاً، واعتنى أصحاب المعاجم النّبائيّة من الغافقي إلى ابن الجزار إلى ابن البيطار بإيراد التّسميات البربريّة للنّباتات التي يصفونها. وبقيت هذه اللّغة لغة البلاط في الأسر المالكة البربريّة من صنهاجيين، وحفصيين، وحماديين، وزناتيين، ومرابطين، وموحّدين، بل كان غيرهم من ملوك المغرب يعرفها، فالمعز لدين الله الفاطمي كان يتكلّم بها مع زعماء صنهاجة وكتامة، واستعملها عبد الله الشّيعي في دعوته للفاطميين بجمال القبائل وزواوة. كما استعملها المهدي بن تومرت في دعوته بين العروش، والعشائر البربريّة. وبنى بعض الملوك الحفصيين جامعاً، ولم يكتب عليه اسمه، فقليل له في ذلك، فأجاب بالبربريّة «يسنت ربي»، أي قد علم الله ذلك.

ودخلت مفرداتٌ بالبربرية في اللهجات العربية بالمغرب، والأندلس، وصقلية منها «الكرومة»، و«الفكرون»، وغيرها^١.

وإبان الاحتلال الأجنبي لشمال إفريقيا، دافع الفرنسيون عن الأمازيغية وشجعوها، وبنوا لها مدارس، و ثانويات، ومعاهد، وجامعات، ولا سيما بعد صدور الظهير البربري سنة ١٩٣٠ م. بيد أنهم اختاروا الحرف اللاتيني وسيلة للكتابة، والبحث، والتنقيب، ومنعوا الحرف العربي، وكان غرضهم الأساس من ذلك هو فصل البرابرة عن إخوانهم العرب.

وقد تضاءلت قيمة اللغة الأمازيغية مع مرور الوقت، وتراجعت مكانتها بين السكان الأمازيغ أنفسهم بسبب مسلسل التعريب الذي نهجته الدولة المغاربية بعد الاستقلال مباشرة؛ إذ عمدت لجنة التعليم في المغرب -مثلاً- إلى سن سياسة المبادئ الأربعة، وهي التعميم، والمغربة، والتوحيد، والتعريب. ومن ثم، أصبح التعليم المغربي، من تلك المدّة، خاضعاً لهيمنة اللغة العربية، وهيمنة اللغات الأجنبية. لذا، أضحت اللغة الأمازيغية منبوذة سياسياً، واجتماعياً، ودينياً، وثقافياً، ومُنع تداولها في مرافق الدولة، كما مُنِع الدِّفاع عنها ثقافياً، أو حضارياً، وبخاصة في الستينيات، والسبعينيات، والثمانينيات من القرن الماضي.

علاوة على ذلك، فلقد تخلّت بعض القبائل الأمازيغية عن عاداتها، وتقاليدها، وأعرافها، وحضارتها، وثقافتها التي كانت ترتبط باللغة الأمازيغية، فاندجحت في قبائل عربية، وانصهرت فيها جزئياً، أو كلياً. أضف إلى ذلك ما يقوم به الإعلام الإذاعي، والمرئي من دور كبير في نشر اللغة العربية، وترويج باقي العاميات المنفرعة من هذه اللغة، بدون الاهتمام باللغة الأمازيغية قيد أنملة، ناهيك عن التهميش المقصود الذي مورس ضدّ الأمازيغية سياسياً، واقتصادياً، واجتماعياً، وثقافياً،

وتاريخياً، وحضارياً، ونفسياً؛ ما أثر في مستواها التداولي، والتواصلية، وقيمتها المعرفية. علاوة على ذلك، فلقد بقيت اللغة الأمازيغية حكراً على الأجداد، بدون الأبناء، والحفدة الذين تخلّوا عن هذه اللغة بالتدرّج لصالح اللغة العربية، أو لصالح اللغات الأجنبية المنافسة الأخرى بسبب هجرة الساكنة الأمازيغية نحو الضفة الأخرى. بالإضافة إلى طابعها الشفوي الذي كان عاملاً من عوامل ضياع إرث حضاريّ أمازيغيّ كبير في مختلف العلوم، والمعارف، والفنون.

ولا يعني هذا أنّ مسلسل التعريب حديث العهد، فلقد مورس منذ القديم، مع تأسيس أولى دولة مغربية هي دولة الأدارسة، فتطوّر مسلسل التعريب مع باقي الدول المغاربية إلى يومنا هذا، فقد كانت سلطة الدولة تقوم على النسب الشريف، والدفاع عن الدين الإسلامي، وحماية اللغة العربية، وتثبيت وحدة الأمة.

وعلى الرغم من التضييق الذي عانت منه اللغة الأمازيغية، فإنها لغة تواصلية حيّة بامتياز. وفي هذا الإطار، يقول محمد شفيق «والواقع أنّ اللغة الأمازيغية لا تزال حيّة، محافظة على كيانها الذاتي الذي لا يتجلى بوضوح تامّ، وبكلّ عناصره إلا لمن كلف نفسه قليلاً من الاهتمام باللّهجات، وما بينها من التداخل، والتكامل منحها وجهة التماس العوامل الموحّدة، لا وجهة التماس العوامل المفرّقة بينها، كما كان يفعل عددٌ من الباحثين الفرنسيين. واللغة الأمازيغية، في وضعها الحالي، أي بصفتها لغة حيّة يتخاطب بها الناس، في تلقائية وعفوية، قابلة للانتعاش، والنمو، والازدهار، ولا سيما أنّ لها نظاماً اشتقاقياً مرناً جداً، يتفاعل فيه الاشتقاق الأصغر، والاشتقاق الأكبر مع النحت، والتركيب المزجي تفاعلاً يُضاعف إمكانات الخلق المعجمي يسير المنال. وبدراسة هذا النظام في تفاصيله، سيتمكّن الخبراء من فكّ ألغاز النقوش القديمة التي استغلق أمرها عليهم حتى الآن، ومن تسليط بعض الأضواء على خفايا تاريخ إفريقيا الشالية»^١.

والآن، لقد انتعشت اللغة الأمازيغية نسبياً، واستفادت كثيراً من الدعم الرسمي،

والسياسي، والجهاهيري، والمؤسّساتي؛ إذ شكّل خطاب ٢٠ غشت/ آب ١٩٩٤م منعطفًا سياسيًا نوعيًا في تعامل السُّلطة مع اللغة الأمازيغية. فلقد اعترف العاهل المغربي الحسن الثاني بضرورة تدريس اللغة الأمازيغية في المدرسة المغربية إلى جانب اللغات الأجنبية الأخرى. لكن ذلك الطُّموح لم يتحقّق فعليًا إلاّ بعد خطاب أجدير في ٣٠ يوليوز/ يوليو سنة ٢٠٠١م، وتأسيس المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية في ١٧ أكتوبر/ كانون الأوّل ٢٠٠١م، وميلاد الكونغرس العالمي الأمازيغي سنة ١٩٩٥م، وانطلاق تعليم الأمازيغية في الموسم الدّراسي (٢٠٠٣-٢٠٠٤م)، وتأسيس القناة الأمازيغية الثامنة سنة ٢٠٠٨م، ودسترة اللغة الأمازيغية بشكل رسمي في الدّستور الجديد للمغرب، إلى جانب اللغة العربيّة، مع خطاب ٠٩ مارس/ آذار ٢٠١١م. علاوةً على تأسيس مسالك، وشعب، ووحداتٍ دراسيةٍ جامعيةٍ في مادّة الأمازيغية في كلِّ من أكادير، والرباط، ووجدة، وتطوان، وفاس، ومكناس، والناظور. إضافةً إلى توفير عددٍ من المناصب الماليّة لتأهيل أطر الابتدائي في اللغة الأمازيغية، في المراكز الجهوية لمهن التّربية، والتّكوين بكلِّ من أكادير، ومكناس، والناظور.

وعليه، لم تظهر الدّراسات الاستمزاغية في المغرب بصفةٍ خاصّة، وإفريقيا الشّماليّة بصفةٍ عامّة، إلاّ في أواخر القرن التّاسع عشر مع الباحثين الفرنسيّين، والإسبان المستمزغين بالخصوص كاللساني الفرنسي ريني باسي^١ الذي يُعدُّ المؤسّس الحقيقيّ للدّراسات البربرية، ومع مجموعةٍ من المفكّرين، والمبدعين، والأساتذة كميلود معمري، وكاتب ياسين، ومحمد خير الدين، ومحمد شفيق، وأحمد بوكوس، ومحمد الشامي، وسالم شاكر، وعبد الله بونفور، وغيرهم. بيد أنّ الجغرافيا اللّسانية، والدّراسات المعمّقة حول اللغات، واللّهجات في شمال إفريقيا لم تتطوّر إلاّ في بداية القرن العشرين مع باسي^٢ الذي مسح منطقة شمال إفريقيا لسانيًا، ولغويًا، وجغرافيًا، من الشّمال إلى الجنوب، مرورًا بالجنوب المغربي، ما بين ١٩٢٦م و١٩٤٩م.

1. René Basset

2. A. Basset

فلقد درس هذا الباحث المستمزغ^١ أمازيغية الجزائر، والطوارق، وأمازيغية ليبيا، وتونس، وموريطانيا، وأمازيغية جنوب المغربي، وبخاصة أمازيغية فجيح. وتتسم أبحاث باسني بكونها دراسات ميدانية إجرائية أرشيفية، كان الهدف منها تسجيل جميع اللهجات البربرية، وتدوينها، وتوثيقها، مع دراسة ثوابتها ومتغيراتها. ويمكن الحديث عن مجموعة من المقاربات التي خضعت لها اللغة الأمازيغية مثل المقاربة الكولونيالية، والمقاربة البيداغوجية، والمقاربة العلمية الأكاديمية، والمقاربة الصحفية الانطباعية.

وعليه، فالدراسات الاستمزاغية التي أنجزت منذ منتصف القرن التاسع عشر إلى سنوات السبعين من القرن الماضي هي دراسات استمزاغية عسكرية توثيقية واستخباراتية. كان الهدف منها قراءة الجهة المرصودة لغويا، وأنتروبولوجيا، وجغرافيا، ولغويا، واقتصاديا، مع رصد نقط القوة، والضعف لاستغلالها، واستثمارها سياسيا، وعسكريا لصالح الدولة الحامية الغازية. وكانت معظم الدراسات الكولونيالية تتخذ، في تعاملها مع اللغات، واللهجات الأمازيغية، شكل مقاربة بيداغوجية تعليمية، وتعلمية ذات أبعاد نحوية تداولية، كما نفهم ذلك من خلال العناوين الموظفة في هذه الدراسات اللسانية، والنحوية (ملاحظات، ومقرر، وملخص، وموجز، ودراسة، وبحث، ومعجم...)^٢.

ومن جهة أخرى، فلقد كانت هناك دراسات استمزاغية علمية، وموضوعية الغرض منها هو التعريف بالحضارة الأمازيغية، واستعراض تاريخها، وآدابها، وعلومها، وفلسفاتهما، سواء أكتبها مستمزغون أجانب، أو مغاريبون.

وخلاصة القول، يحيل مفهوم الاستمزاغ على تلك الحركات، والجمعيات الثقافية، والعلمية الأمازيغية المختلفة التي تُعنى بإنجاز دراسات، وأبحاث، في الجامعة، أو خارجها، حول اللغة الأمازيغية، وآدابها، وحضارتها، وثقافتها، سواء أكان ذلك من

1. Le berbériste

2. Notes, Manuel Esquisse, Etude, Glossaire... .

قبل الباحثين المغاربيين كسالم شاکر، ومحمد الشّامي، وقاضي قدور، وأحمد بوكوس، ومحمد المدلاوي، وأحمد أكواو، وبلعيد بودريس، وفاطمة بوخريص، وعائشة بوحجار، والحسين المجاهد، وهباز بوجمعة، وفاطمة صديقي، ومحمد شفيق، وجميل حمداوي، وعبد الهادي أحرف، وميمون حمداوي، ومحمد شطاطو، وعبد العزيز علاقي، وعبد الرحمن العيساتي، ووفاء طنجي، ومحمد الأيوبي، وميشيل كيطو، ومحمد بلحرش، وحמיד سويقي، ونور الدين أمروس، ومصطفى العدك، وحسين فرحاض، وحسن بنعقية، وحמיד سويقي، وأمينة الفقيوي، وعبد الله بونفور، وإبراهيم أحياط، وعلي صدقي أزيكو، وأحمد عصيد، وجواد الزوبع، وغيرهم.

أم كان ذلك من قبل الباحثين المستمزغين الأجنب، بما فيهم الباحثون في جامعات فرنسا الذين تخصصوا في دراسات الأمازيغية بمختلف مكوثاتها، مثل أندري باسّي^١، وهنري باسّي^٢، وليونيل غالان^٣، وروبير أسبينيون^٤، وفرناند بينتوليل^٥، وبيارناي^٦، ودافيد كوهن^٧، وجان ماري كورتاد^٨، وإميل لاووست^٩، إلخ.

-
1. A.Basset
 2. H.Basset
 3. L.Galand
 4. R.Aspinion
 5. Fernand Bantolila
 6. S.Biarnay
 7. D.Cohen
 8. Jean-Marie Cortade
 9. Emile Laoust

المبحث الثالث: مفهوم الاستعراب

إذا كان الاستشراق^١ يدرس كل ما يتعلّق بالشرق من حضارة، وثقافة، ولغة، وتقنيّة، وإذا كان الاستمزاغ^٢ ينصبُّ أيضاً على الحضارة الأمازيغيّة الموجودة بشمال إفريقيا بالدرس، والفحص، والتّحليل، فإنّ الاستعراب^٣ ينكبُّ على دراسة كل ما يتعلّق بحضارة المسلمين في الأندلس أدباً، وفكراً، وعلماً، ولغةً، ومعرفةً. ومن ثمّ، فلقد ركّز المستعربون كثيراً على الأدب الأندلسيّ، واستخدموا في ذلك اللّغة العربيّة تارةً، واللّغة الإسبانيّة، واللّغات اللّاتينيّة تارةً أخرى. وقد ظهر الاستعراب في القرن التّاسع عشر الميلادي بإسبانيا من أجل فهم المنتج العربيّ بالأندلس، ودراسة قيمه، وإبداعه، وتبيان أسباب ذلك. لذلك، التجأ الباحثون الأكاديميون، والأساتذة الجامعيون إلى تحقيق المخطوطات العربيّة، وتشريح الفكر العربي بالأندلس، وتبيان أسرار تفوّق العرب المسلمين في مجالات العلم، والمعرفة، والفنّ، والفكر، والأدب. ويرى الباحث المغربيّ مصطفى الغديري أنّ الاستعراب الإسباني «بدأ حركة ثقافيّة علميّة أكاديميّة منصبّة بالدرجة الأولى على دراسة التّراث الأندلسيّ، بكلّ أشكاله، وما له علاقة بهذا التّراث في الزّمان، والمكان بحسبه يمثل المصادر الأساس لدراسة، ومعرفة إسبانيا المسلمة، وهي حركة حديثة العهد يعود تاريخها إلى منتصف القرن التّاسع عشر قامت بمجهوداتٍ فرديّة، وبدوافع أكاديميّة في الدّرجة الأولى بين الجامعيّين في بعض الجامعات الإسبانيّة، وبخاصّةً جامعة مدريد، وجامعة غرناطة، وجامعة سرقسطة. بينما تهتمّ الحركة الاستشراقية بكلّ ما هو مشرقّي، وشرقيّ، أي ما أنتجته قرائح أبناء منطقة جغرافيّة تمتدّ من شمال إفريقيا إلى الشرق

1. Orientalisme

2. Berbérisme

3. Arabisme

الأقصى تدعمه مختلف المؤسسات السياسية، والعسكرية بغية معرفة الفكر الشرقي، وراثته لتسهيل مهمة التدخل العسكري والاقتصادي، والإيديولوجي شارك فيها الأكاديميون من العسكريين، والسياسيين، وغير الأكاديميين بإيعاز من الأنظمة الأوروبية الاستعمارية التي كانت تسعى إلى التوسع الاستعماري. لهذا السبب نجد أكثر الدارسين الإسبان يرفضون أن يُطلق عليهم لفظ المستشرق^١.

إذاً، لقد بدأ الاهتمام بالدراسات الأندلسية من قبل الباحثين، والدارسين الإسبان منذ منتصف القرن التاسع عشر الميلادي؛ بل منذ القرن الثامن عشر الميلادي مع خوان أندريس^٢ الذي اهتم بأثار الحضارة العربية الإسلامية في إسبانيا، ولا سيما في موسوعته (الآداب العالمية وتطورها)، وتبعه في ذلك إستييان أرتياغا^٣ في كتابه (حول تأثير العرب في نشأة الشعر الحديث في أوروبا)، ثم خوسي أنطونيو كوندي^٤ الذي ألف كتاباً بعنوان (تاريخ الحكم العربي في إسبانيا)، ثم غاسبار ماريادي نابا ألباريث^٥ الذي ترجم مختارات من الشعراء العربيين، والتركي إلى اللغة القشتالية. وبعد ذلك، تطوّر الاستعراب عن طريق الاهتمام بالمخطوطات العربية، وتأسيس الكراسي الجامعية لتدريس اللغة العربية، وآدابها، وثقافتها، وحضارتها، وإنشاء المكتبات لجمع التراث العربي توثيقاً، وأرشفةً، وتصنيفاً، وتحقيقاً، وبحثاً، ودراسةً. ويُعدُّ باسكوال دي غايانغوس^٦ مؤسس الدراسات الاستعرابية بإسبانيا،

١. أنظر الحوار مع المستعرب الإسباني فيديريكو أريوس، جريدة العلم عدد ٢٦ / ١١ / ١٩٩٦م، والحوار الذي أُجري مع المستعرب الإسباني بيدرو مونتايث في الملحق الثقافي لجريدة العلم، عدد ٢٧ / ٠٧ / ٢٠٠٢م.
الغديري، «الحركة الاستعرابية الإسبانية/ مدرسة كوديرا نموذجاً»، ٨١ (الهامش).

2. Juane Andrés

3. Esteban Arteaga

4. Jose Antonio Conde

5. Gaspar maria de Nava Alvarez

6. Pascual de Gayangos

ومؤسس المدرسة الاستعرايية المكتملة العناصر والأركان، فلقد كوّن أجيالاً عديدةً من المهتمّين بالتراث الأندلسيِّ. ولقد اعتنى كثيراً بتحقيق المخطوطات الأندلسيَّة في كتابه (تاريخ الأُسَر الإسلاميَّة الحاكمة بالأندلس) باللُّغة الإنجليزيَّة في مجلّدين ضخمين^١. «وإثر إنجاز هذا العمل نودي عليه ليكون أستاذًا لكرسي اللُّغة العربيَّة بجامعة مدريد حيث قام بتدريس اللُّغة العربيَّة على أمد النِّصف الثاني من القرن التَّاسع عشر، وكوّن خلالها مجموعة من الطُّلبة الّذين سيخصَّصون في الدِّراسات الاستعرايية الإسبانيَّة الّتي استمرَّت بأهمِّ الجامعات الإسبانيَّة، وما يزال أثرها إلى اليوم بسبب تأثيره في طلبته، ورعايته الأبويَّة لهم»^٢.

ومن أبرز تلامذة باسكوال فرانسيسكو كوديرا إي زيدن^٣ الّذي يُعدُّ المؤسِّس الحقيقيّ للمدرسة الاستعرايية الّتي تُسمّى بمدرسة كوديرا، أو بني كوديرا^٤. في حين، أنّ باسكوال دي غايانغوس قد وضع اللِّبَنَات التَّمهيدية الأولى لهذه المدرسة. ومعه، انتقل الدِّرس الاستعرايُّ من مدريد إلى باقي الجامعات الإسبانيَّة كسر قسطة، وغرناطة. وقد قرَّر هذا المستعرب منذ البداية أن يحقِّق مائة مخطوطٍ توثيقاً، ودراسةً، ونشرًا. وبعد ذلك، يأتي الدِّرس التَّحليليُّ لفهم تاريخ الأندلس، وحضارتها، وآدابها، وثقافتها^٥.

ومن أهمِّ طلبة كوديرا خوليان ريبيرا طاراغو^٦، وميغال أسين بالثيوس^٧،

1. Gayangos, History of the Mohammedan Dynasties in Spain.

٢. الغديري، «الحركة الاستعرايية الإسبانيَّة/ مدرسة كوديرا نموذجًا»، ٨٦.

3. Franciscus Codera y zaydin

4. Beni Codera

٥. أنظر: الإدريسي، «مسارات التَّحول في مواقف المستعربين الإسبان»، ١١٩-١٥١.

6. Julian Ribera Tarrago

7. Miguel Asin Palacios

وخوسي مونيوس سيندينو^١، وميغال أنخيل بالانثيا^٢، وأورتيجا إي غراسيت^٣، ومينينديث بيدال^٤، وسانشيس ألبرنوث^٥، وداماسو ألونسو^٦، وإيميليو غارسيا كوميث^٧، وفدريكو كورييتي^٨، وخبيريت فينش وسوليداذ^٩، وخواكين بالبيه بيرميخو^{١٠}، وبيدور مونتابيث^{١١}، وماريا خيسوس بيغيرا^{١٢}، وماريا خيسوس روبيرا ماتا^{١٣}، ومانويلا مارين^{١٤}، واللائحة طويلة من المستعربين الإسبان الذين يتمون إلى مدرسة كوديرا الاستعرابية.

إذًا، لقد أسدى المستعربون الإسبان خدماتٍ جليَّةٍ إلى التراث الأندلسي، بتحقيق مخطوطاته، ودراسة آثاره من حيث المحتوى، والفنِّ، والوظيفة، وقد درسوا اللغة العربية في جامعات إسبانيا، وسعوا إلى نشرها بين النخب المثقفة. كما دافعوا عن حضارة المسلمين، وثقافتهم في الأندلس بكلِّ موضوعيةٍ، وجرأةٍ علميةٍ، وأشرفوا على العديد من البحوث، والرَّسائل، والأطاريح الجامعية التي تنصبُّ على دراسة آداب الأندلسيين، وعلومهم، وفكرهم، وفنهم. كما أسَّسوا مدرسة استعرابية

-
1. José Moñoz Sendino
 2. M. Angel Gonzales Palencia
 3. Ortiga Y Grasset
 4. Menendez Pedal
 5. Albornoz Sanchez
 6. Damaso Alonso
 7. Emilio Garcia Gomez
 8. F. Corriente
 9. Giberet Fenech Soledad
 10. Joaquen Valve Bermejo
 11. Pedro Moontavez
 12. Maria Jesus Viguera
 13. M. Jesus Rubiera Mata
 14. Manuela Marin

نموذجية تُسمى بمدرسة بني كوديرا^١. ولقد امتدَّ الدَّرس الاستعرابيُّ إلى الاهتمام بالشُّعر العربيِّ قديمه، وحديثه من جهةٍ، والعناية بالإسلام قرآنًا، وسُنَّةً، وعقيدةً، وتاريخًا من جهةٍ أخرى.

إذا، لقد اهتمَّ المستعربون الإسبان بكثيرٍ من المجالات المعرفية في العصر الوسيط، منها اللُّغة، وفقهها، والتَّاريخ، والحضارة، والأدب العربيُّ، والفنُّ، والعمارة، والتَّربية، والمهن، والصَّنائع، والسِّياسة، والفقه، والشَّريعة، والعقيدة، وأصول الدِّين. كما اهتمَّوا كذلك بالفلسفة، والتَّصوُّف، والفكر الإسلاميِّ الَّذي أنتجه علماء الأندلس، ومفكروها إبَّان العصر الوسيط، كما عند ابن طفيل، وابن رشد، وابن باجة، وابن حزم، وابن العربي على سبيل التَّمثيل^٢.

وعلى الرَّغم من الجهود الجبَّارة التي بذلت من قبل الاستعراب الإسبانيِّ، فثمَّة مجموعةٌ من الهنات، والسَّلبيَّات التي كان يتميَّز بها بعض المستعربين المحسوبين على الكنيسة الكاثوليكية المسيحية، ويمكن حصرها في ما يلي:

الانطلاق من التَّصورات الإيديولوجية المسبقة في التَّعامل مع الثَّقافة العربيَّة.

التَّعصُّب الكنسي الأعمى، والحقد الدِّين للإسلام والمسلمين.

١. «على الرَّغم من نفي بعض المستعربين الإسبان العلاقة بين مدرسة كوديرا الاستعرابية، وبين حركة، أو جمعية المتأفرقين الاستعمارية (Los Africanistas) التي كان همُّها القيام بدراساتٍ عن أوضاع شمال إفريقيا كي تساعد القوَّة العسكريَّة على الاستيلاء عليها، المغرب منها خاصَّةً، إلَّا أنَّه من الثَّابت أنَّ كثيرًا من هؤلاء كانوا أعضاءً في هذه الجمعية التي تحالفت مع السِّياسة الاستعمارية الإسبانية في احتلال المغرب. فقد وضع هؤلاء دراساتهم في خدمة هذه السِّياسة، إذ كان غايانغوس، وكوديرا من المساهمين في «الجمعية الإسبانية لاكتشاف إفريقيا»، كما ساهما في تأسيس «جمعية المتأفرقين الاستعمارية». وكان خوليان ريبيرا من المؤيدين لحضور إسبانيا سلمياً في المغرب، وحين أنشأت الحكومة الإسبانية مجلساً للتَّعليم في شمال المغرب عقب الحماية المشؤومة سنة ١٩١٢م كان كلٌّ من خوليان ريبيرا، وأسين بالثيوس عضواً فيه، ما يعني أنَّ أعضاء، أو رؤوساً من هذه المدرسة الاستعرابية ساهموا من خلال معرفتهم اللُّغة العربيَّة، في التَّوسُّع الاستعماري الإسباني بالمغرب شأن المستشرقين الإنجليز الَّذين رسموا الطَّرِيق لبريطانيا في الاستيلاء على المشرق». الغديري، «الحركة الاستعرابية الإسبانية/ مدرسة كوديرا نموذجاً»، ١٠٠-١٠١.

٢. العقيقون، ج ٢.

النزعة العنصريّة، والعرقية في التّعامل مع الآخر العربي.
تفضيل الإنسان الغربيّ على الإنسان العربي.
خدمة المسيحيّة، والتّبشير النّصراني.
تمهيد الطّريق أمام سياسة التّوسّع الاستعماري.
إصدار أحكام مسبقة ومتوارثة.

«عدم الاعتراف بالثقافات الأخرى التي ساهمت في إثراء الحضارة الإيبيريّة^١ (Iberia) مثل الثقافتين العربيّة، والعبريّة. ويعني هذا أنّ المستعربين الإسبان قد قزّموا هاتين الحضارتين، ونفخوا كثيرًا في الحضارة الإيبيريّة، وحسبوا مصدرًا لا غنى عنه في تطوّر الحضارة العربيّة الإسلاميّة بالأندلس».
«غياب الرّوح العلميّة، والموضوعيّة في التّعامل مع الثقافة العربيّة الإسلاميّة».
تحميل المستعربين الإسبان العرب المسلمين المسؤولية في تخلف الإسبان عن ركب باقي البلدان الأوروبيّة، ويرتسم هذا الاتّهام «في كتاباتهم ضمنيًا، ويتراءى بين السّطور»^٢.

إذا كان هناك بعض المستعربين الإسبان المتحاملين الذين ينظرون إلى العرب المسلمين نظرةً فوقيّةً عدائيّةً قوامها الإقصاء، والتّغريب، والتّهميش، والاستعلاء، فإنّ ثمةً مستعربين كانوا موضوعيين في دراساتهم الاستعرابيّة، والاستشراقيّة. ومن بين هؤلاء المستعربين الأجلاء خوان غويتيسولو^٣ صاحب كتاب (في الاستشراق الإسباني)^٤ الذي دافع كثيرًا عن الإسلام، والثقافة العربيّة الإسلاميّة، وانتقد المستعربين الإسبان انتقادًا شديدًا.

١. شبه جزيرة إيبيريا (Iberia) هي المنطقة التي تضمّ كلاً من إسبانيا، والبرتغال، ومحمية جبل طارق، وأندورا.

٢. غويتيسولو، في الاستشراق الإسباني، ٢٢٣.

وعليه، فلقد قدّم الاستعراب الإسباني للأدب العربيّ بالأندلس، إلى يومنا هذا، خدماتٍ كبرى. ولا يمكن لأيّ دارسٍ عربيٍّ مسلمٍ -بأيّ حالٍ من الأحوال- إنكارُ ذلك تحت أيّ مبررٍ ذاتيٍّ، أو مُسوِّغٍ علميٍّ، أو رغبةٍ في المناظرة والجدل، أو غصّ البصر عن تلك الجهود الجبّارة التي قام بها كبار المستعربين الإسبان على مرّ السنين، على الرّغم من تحامل الكثير منهم على ذلك الأدب. فلقد قام هذا الاستعراب -فعلاً- بجمع المخطوطات الأدبيّة الأندلسيّة شعراً، ونثراً، وتوثيقها متناً، وتدويناً، وتحقيقاً، وأرشفةً، وتأريخ معطياتها سياقاً، وتحقيقاً، ومرجعاً، وترجمتها إلى اللّغة الإسبانيّة في مختلف لهجاتها المتنوّعة، ودراستها مضموناً، وشكلاً، ووظيفةً من أجل تحديد تطوّر الأدب الأندلسيِّ، ورصد مجمل خصائصه الدلاليّة، والفنيّة، والجماليّة، وتبيان مختلف سياقاته التّاريخيّة، والسّياسيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والثّقافيّة، والدينيّة، والنّفسيّة، والحضاريّة. علاوةً على ذلك، فلقد خُصّص للأدب الأندلسي بإسبانيا المكتبات العامّة والخاصة، والمعاهد المتخصصة، والكراسي الجامعية. كما صدرت صحفٌ ومجلاتٌ تُعنى بالأدب الأندلسي تاريخاً، وتصنيفاً، ونقداً، وبحثاً. وفي الأخير، أقول بكلّ موضوعيّة علميّةٍ بأنّه لولا الاستعراب الإسباني لما عرفنا الكثير عن الأدب الأندلسي شعراً، ونثراً، ولما عرفنا الكثير عن الدواوين الشعريّة، ومبدعيها المغمورين، والمشهورين على حدّ سواء، ولما كان لدينا إلمامٌ كافٍ بفنّ الموسّحات، والزّجل بشكلٍ محكّمٍ ومتقنٍ.

المبحث الرابع: مفهوم الاستعراب

يمكن الحديث عن استشراقٍ مُضادٍّ، أو استشراقٍ معكوسٍ^١، تولّاه مجموعة من الباحثين من دول الجنوب من جهة، ودول العالم العربيّ، والإسلامي من جهةٍ ثانيةٍ.

١. العظم، لاستشراق والاستشراق معكوساً.

والغرض منه هو فهم الغرب بطريقة جيّدة، وتفكيك مركزيّته السياسيّة، والثقافيّة، ونقد أطروحاته الاستعماريّة، والإيديولوجيّة. ويُسمّى هذا الاستشراق المضادّ بنظريّة ما بعد الاستعمار من جهة، أو علم الاستغراب من جهة أخرى.

بيد أنّ هناك من يرفض مصطلح الاستغراب مثل الباحث المغربي محمد خروب، ويفضّل مصطلح الفكر الإسلاميّ الذي يتناول بدوره قضية الاستشراق بالدّرس، والتّحليل، والتّقويم. وفي هذا، يقول الباحث: «وأعتقد أنّ الملائم للموضوع هو الفكر الإسلاميّ، وقد كنّا ندرس في الجامعة المغربيّة مادة تسمّى بـ«الفكر الإسلاميّ في مواجهة الحضارة الغربيّة»، وقد تغيّر اسمها بحكم ما طرأ على الجامعة المغربيّة من إصلاحاتٍ متتالية، أعتقد أنّ الفكر الإسلاميّ بهذا النّعت كافٍ جدًّا للقيام بهذه المهمّة، فهو ينطلق من القرآن الكريم، ومن السّنة النبويّة، وأصول الإسلام الأخرى، كما يستوعب ما كتبه المفكّرون، والمثقفون حول الغرب، والحضارة الغربيّة، والاستشراق، والاستعمار، والتنصير، والتّبشير، ولا شكّ في أنّ المكتبة الإسلاميّة حافلة بشتّى المؤلّفات في هذا المجال، كما يستوعب ما كتبه الغربيّون حول التّراث الإسلاميّ، والحضارة الإسلاميّة لأنّه مثلما أنّ هناك فكرًا غربيًّا يواجه الإسلام، والحضارة الإسلاميّة، هناك فكرٌ إسلاميٌّ يواجه الفكر الغربيّ، والحضارة الغربيّة، ثمّ إنّ هذا الفكر يستفيد من تجارب الماضين في تعيين الشّبه، والطّعون، وترتيبها، وبيان كيفية الرّد عليها، واستلهاهم طرائقهم، ومناهجهم، وله القدرة على استقراء مشاكل الواقع، ومعاينة ما يجري بين الحضارات، والثّقافات، والسيّاسات. وكثير ممن تكلم على الاستشراق من المفكّرين العرب المسلمين، وباسم الفكر الإسلاميّ، عاجلوا قضايا فكريّة، وثقافيّة، وحضاريّة، وردّوا على شبهات المستشرقين وطعونهم، وحاوروا

الكثير منهم، كما سجّلوا زياراتٍ لأوروبا، وحاضروا في جامعاتٍ ومراكزٍ فيها^١. ومن هنا، يهدف الاستغراب إلى فضح الخطاب الاستعماريّ الغربيّ، وتفكيك مقولاته المركزية التي تعبّر عن الغطرسة، والهيمنة، والاصطفاء اللّوني، والعرق، والطبقي، باستعمال منهجية التّشيت، والفضح، والتّعرية. لذا، فقد وجد كُتّاب الاستغراب في تفكيكية جاك دريدا آليّة منهجية لإعلان لغة الاختلاف، وتقويض المسلّمات الغربيّة، والطّعن في مقولاتهم البيض ذات الطّابع الحلمى الأسطوري. كما تأثروا في ذلك بميشيل فوكو، وكارل ماركس، وأنطونيو غرامشي، وكان إدوارد سعيد رائدهم في ذلك.

ولقد رفض كُتّاب الاستغراب، ومثقفوه الاندماج في الحضارة الغربيّة، وانتقدوا سياسة الإقصاء، والتّهميش، والهيمنة المركزيّة، ورفضوا كذلك الاستلاب، والتّدجين. وفي المقابل، دعوا إلى ثقافةٍ وطنيّة أصيلة، ونادوا بالهويّة القوميّة الجامعة. ومن هؤلاء -مثلاً- كُتّاب الحركة الزنجيّة الإفريقيّة، ومبدعوها الذين سخّروا كلّ ما لديهم من آلياتٍ ثقافيّة، وعلميّة لمواجهة التّغريب، فتشبّثوا بهويّتهم السّوداء، ودافعوا عن كينونتهم الزنجيّة الإفريقيّة. وقد رأينا كذلك كُتّاب الفرنكفونيّة في المغرب العربيّ يجاربون المستعمر بلغته، ويقوّضون حضارته بالنّقد، والفضح، والتّعرية، مستخدمين في ذلك لغةً فرنسيّةً مختلطةً باللّغات الوطنيّة تهجيناً، وأسلباً، وسخريّةً.

ولم يقتنع مثقفو الاستغراب بقراءة الخطاب الاستشراقيّ الغربيّ فحسب، بل حاولوا مقاومة المستعمر بكلّ الوسائل المتاحة، إمّا عن طريق المقاومة السّلميّة، أو المسلّحة، وإمّا عن طريق الاستشراق المضادّ، وإمّا بنشر الكتابات التّقويضيّة لتفكيك الفكرين المتمركزين الأوروبيّ، والأميركي، وفضحهما بشتّى السّبل والطّرائق، ما دام هذان التّمركزان مبنيين على اللّون، والعرق، والجنوسة، والطّبقة، والدين.

١. خروبوات، الاستشراق والعلوم الإسلاميّة بين نقلانية التّأصيل وعقلانية التّأويل، ١١٥.

ولم يكتف مثقفو الاستغراب أيضًا بتوجيه النقد إلى الغرب، بل سعوا إلى نقد ذواتهم ضمن ما يُسمّى بالنقد الذاتي، كما عند الناقد الكيني الأصل عبد الرحمن جان محمد حينما صرّح قائلاً: «أعتقد أننا نحتاج إلى الإفصاح بشكل أكثر انتظاماً، عن الواجبات التي تفرضها علينا هذه الوضعية البيئية، وهي واجباتٌ أشعر أنّها يمكن استشعارها من وضعية مثقف «العالم الثالث» في الأكاديميات الغربية. إننا لا نزال نكافح ضدّ الهيمنة المعرفية للغرب، لا نزال نحارب «الاستعمار»، و«الاستعمار الجديد». ولكن بالمقارنة مع التابع في «العالم الثالث»، نحن نعيش في ظروفٍ بالغِ الرفعة. بعض النقاد يؤكّدون أنّ نوعاً معيناً من نظرية ما بعد الاستعمار يمثل هو نفسه جزءاً من البنية القائمة على الهيمنة، أي أنّه نوعٌ مستمرٌّ، ومكرّرٌ من الاستعمار. ولهذا أعتقد أنّه لا بدّ لنا أن نستمرّ على خطى غاياتري سيفاك وآخرين، فنتفحص، وضعية ذواتنا في كلّ هذه النواحي، وبشكل أكثر انتظاماً»¹.

ويعني هذا أنّ ثمة مفارقةً بين القول، والفعل، وأنّ هناك انفصاماً وجودياً، وحضارياً، وطبقياً بين مفكري الاستغراب، وواقعهم المتخلف المزري. وإذا كان المفكرون الغربيون قد تعاملوا مع الشرق في ضوء علم الاستشراق بعدّه خطاباً استعماريّاً وكولونيالياً من أجل إخضاعه حضارياً، والهيمنة عليه سياسياً واقتصادياً، وثقافياً، واجتماعياً، فإنّ المثقفين الذين ينتمون إلى الاستغراب مثل حسن حنفي -مثلاً- يدعون إلى استشراقٍ مصادٍ، أو ما يُسمّى أيضًا بعلم الاستغراب بغية تفكيك الثقافة الغربية تشریحاً وتركيباً، وتقويض خطاب التمرکز تشبثاً وتأجيجاً، وفضح مقصدية الهيمنة على أسسٍ علميةٍ موضوعيةٍ.

1. Theory, Practice and the Intellectual a Conversation with Abdul R. Jan Mohamed, by S.X. Goudie, Juvert A Journal of postcolonial Studies, published by The College of Humanities and social sciences, North Carolina State University, Volume 1, Issue 2, 1997.

وقد دافع علم الاستغراب كثيراً عن التعددية الثقافية، بانتقاد التمرکز الثقافي الغربي، والثقافة الواحدة المهيمنة. كما رفض سياسية التدجين، والتغريب، والإقصاء، ونادى إلى التنوع الثقافي، والانفتاح الثقافي عبر آليات المثاقفة، والترجمة، والنقد، والتفاعل الثقافي. بمعنى أن هناك ثقافات جديدة إلى جانب الثقافة الغربية المركزية، مثل الثقافة العربية، والثقافة الآسيوية، والثقافة الإفريقية، والثقافة الأمازيغية، بمعنى أنه ليس هناك ثقافة مهيمنة واحدة ووحيدة، بل هناك ثقافات هجينة متعددة، ومتداخلة، ومتلاقحة.

ومن أهم رواد الاستشراق المضاد، أو علم الاستغراب، المفكر المصري حسن حنفي الذي يُعرف بتأسيسه لعلم الاستغراب نظريةً وتطبيقاً، كما يتجلى ذلك واضحاً في كتابه القيم (مقدمة في علم الاستغراب)، والمفكر الفلسطيني إدوارد سعيد الذي يعرف بكتابه البارز (الاستشراق) الذي صدر سنة ١٩٧٨ م، وقد تبني فيه الباحث منهجيةً تقويضيةً تفكيكيةً في دراسة الخطاب الاستشراقي الغربي.

وهكذا، ينفي حسن حنفي عن نفسه، في كتابه (مقدمة في علم الاستغراب)^١، تهمة الانغلاق، والانكماش، والانطواء على الذات، برفض الغرب جملةً، وتفصيلاً، كما يبدو ذلك جلياً في الفكر السلفي التقليدي، بل يدعو إلى إبداء الأنا مقابل تقليد الآخر، وإمكانية تحويل الآخر إلى موضوع للمعرفة، لا مصدرًا لها. وبهذا، يؤسس حسن حنفي لعلم جديد هو علم الاستغراب^٢ خلافاً لنزعة التغريب^٣.

ومن هنا، ينطلق الكاتب من ثلاث مواقف رئيسية: الموقف من التراث (النقد الذاتي)، والموقف من الغرب (علم الاستغراب)، والموقف من الواقع (نظرية التفسير

١. حنفي، مقدمة في علم الاستغراب.

2. Occidentalisme

3. Westernisation/ occidentalisation

والطرح الجديد). وبذلك، يهتمُّ حسن حنفي بجدليَّة الأنا والآخر، بالتَّأرجح بين أزمنةٍ ثلاثةٍ هي: الزَّمن الماضي المخصَّص للتراث العربيِّ القديم، وزمن المستقبل المخصَّص للوعي الأوروبيِّ، وزمن الحاضر المخصَّص لواقعنا العربيِّ المباشر، أي يدرس حسن حنفي الموروث (التُّراث القديم / الماضي)، والوافد (الغرب / المستقبل)، وموطن الإبداع، أو بوتقته التي ينصهر فيها الموروث، والوافد (الحاضر). وبهذا، يتوقَّف الباحث عند جدليَّة الأنا والآخر، وجدليَّة النُّقل والإبداع، وجدليَّة الماضي والحاضر، وجدليَّة الزَّمان والمكان، وجدليَّة الأصالة والمعاصرة، وجدليَّة التَّأصيل والتَّغريب.

وينصبُّ علم الاستغراب عند حسن حنفي على تفكيك المركزية الغربيَّة، وتقويضها، والدِّفاع عن الأنا وفق مقارنةٍ إبداعيةٍ تأصيليةٍ منفتحةٍ على الحداثة. وإذا كان الاستشراق يحوِّل الشَّرق (الآخر) إلى موضوعٍ للدِّراسة، ويتحوَّل المستشرق إلى ذاتٍ دارسةٍ تتحكَّم في الموضوع المدروس وفق مقارباتٍ، ومناهجٍ معيَّنة، فإنَّ الاستغراب يحوِّل الغرب إلى موضوعٍ للدِّراسة، لا إلى مصدرٍ للمعرفة والعلم، وبذلك تُصبح الأنا المستغرِبة تتحكَّم في الموضوع المدروس الَّذي يتمثَّل في الغرب. ومن هنا، تنقلب الكفَّة لصالح الأنا المستغرِبة التي تحاول نقد الحضارة الغربيَّة، وتبيان مصادرها وأصولها، وتشخيص مظاهر قوتها وضعفها، والدِّفاع عن حضارة الأنا بغية تجاوز مُركَّب النَّقص الَّذي يحسُّ بها المفكِّر العربيُّ المسلم أمام عظمة الغرب.

إذاً، يعني الاستغراب الدِّفاع عن الإبداع العربي، وتقويض المنظومة الذهنيَّة الغربيَّة، وتفكيكها فلسفيًّا، ودينيًّا، وعلميًّا، وحضاريًّا. ومن ثمَّ، يتمثَّل الهدف الرَّئيس من هذا التَّفكيك في «فكِّ عقدة النَّقص التَّاريخيَّة في علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مُركَّب العظمة لدى الآخر بتحويله من ذاتٍ دارسٍ إلى موضوعٍ

مدرّوس، والقضاء على مُركَّب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع مدرّوسٍ إلى ذات دارسٍ^١.

ويتابع حسن حنفي تصوُّره للاستغراب «كيف ندرس الغرب؟ لا بدّ من التَّخطيط الفعَّال في هذه القضية إن أردنا أن ننجح حقاً في معرفة الغرب، والإفادة من المعطيات الإيجابية للحضارة الغربيّة. ويحتاج هذا الأمر إلى عشرات اللجان في العديد من الجامعات العربيّة، والإسلاميّة لوضع الخطط اللّازمة لهذه الدّراسات. ولكن حتّى يتمّ ذلك لا بد من التّفكير في الطّريقة المثلى لهذه الدّراسات».

وبعد البدء في برامج اللُّغات العربيّة استعانت الجامعات الأميركيّة بعددٍ من أساتذة الجامعات البريطانيّين خاصّةً، والأوروبيّين عامّةً، لتدريس الاستشراق في الجامعات الأميركيّة، كما بدأت الاستعانة ببعض أبناء المنطقة لإنشاء أقسام دراسات الشّرق الأدنى، كما فعلت جامعة برنستون حينما كلّفت فيليب حتّي لإنشاء القسم في الجامعة. ثمّ بدأ التّعاون بين أقسام دراسات الشّرق الأوسط، والمؤسّسات العلميّة الأخرى مثل مؤسّسة الدّراسات الاجتماعيّة، والإنسانيّة، وغيرها من المؤسّسات العلميّة، والأكاديميّة.

وفي العالم الإسلامي يكاد لا يتقصنا دراسة اللُّغات الأوروبيّة، ولكننا بحاجة إلى من يتعلّم هذه اللُّغات ليصل إلى مستوى رفيع في التّمكّن من هذه اللُّغات، وبالتالي الدّراسة في الجامعات الغربيّة، والتّعمّق في قضايا الغرب، لا دراسة موضوعات تخصّ العالم الإسلامي. كما أنّنا بحاجة إلى من يتعمّق في علم الاجتماع الغربيّ ليعرف مجتمعاتهم كأنه واحدٌ منهم. ولم تعدّ هذه المسألة صعبةً؛ فإنّ في الغرب اليوم كثيرًا من المسلمين من أصولٍ أوروبيّة، وأميريكيّة يستطيعون معرفة بيئاتهم معرفةً حقيقيّةً، ولا يعوقهم شيءٌ في التّوصُّل إلى المعلومات التي يرغبون في الحصول عليها. ولا بدّ من

التأكيد على أن دراستنا الغرب يجب أن تستفيد من البلاد التي سبقتنا في هذا المجال، ومن ذلك إن عددًا من البلاد الأوروبية قد أنشأت معاهد للدراسات الأميركية، فهناك معهد الدراسات الأميركية التابع لكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة لندن.

ودراستنا الغرب لا شك ستختلف عن دراسة الغرب لنا، ذلك أن الغرب بدأ الاستشراق فيه منطلقًا من توجهات، وأوامر البوابات لمعرفة سر قوة المسلمين، وانتشار الإسلام في البلاد التي كانت خاضعة للنصرانية. وكان القصد لا فقط معرفة الإسلام والمسلمين، ولكن كانت أيضًا لهدفين آخرين أحدهما تنفير النصارى من الإسلام، والثاني إعداد بعض رجال الكنيسة للقيام بالتنصير في البلاد الإسلامية. أمّا نحن فحين نريد دراسة الغرب، ومؤسساته، وهيئاته فأولًا نحن بحاجة للأخذ بأسباب القوة المادية التي وصلوا إليها، أليس في كتابنا الكريم ما يؤكد هذا ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (الأنفال: ٦٠).

والأمر الآخر أننا حين ندرس الغرب فليس لدينا تطلعات استعمارية، فما كان المسلمون يومًا استعماريين. ولكننا نريد أن نحمي مصالحنا، ونفهم طريقة عمل الشركات متعددة الجنسيات التي ابتدعها الغرب وأصبحت أقوى نفوذًا من كثير من الحكومات، وجاء في حديث المصطفى ﷺ: «نصر الله امرءًا سمع مقالتي فوعاها فبلغها إلى من لم يسمعها؛ فربُّ مبلغ أوعى من سامع، أو ربُّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه». ونحن أمة الشهادة فكيف لنا أن نشهد على الناس بدون أن نعرفهم المعرفة الحقيقية؟! ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾. والأمر الثالث وهو أمر له أهميته الخاصة، أن هذه الأمة هي أمة الدعوة والشهادة؛ فإن كان الأنبياء قبل سيدنا محمد ﷺ كانوا يُكَلِّفون بدعوة أقوامهم، بينما الدعوة

الإسلامية موجهة إلى العالم أجمع، وقد كلّف المسلمون جميعاً بحمل هذه الأمانة. ولن يكون علم الاستغراب لتشويه صورة الغرب في نظر العالم، ذلك أننا نطلق من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾، ولنا أسوة في ذلك بما ورد عن عمرو بن العاص في وصف الروم بقوله: «إِنَّ فِيهِمْ لَخِصَالًا أَرْبَعًا إِيَّاهُمْ لِأَحْلَمِ النَّاسِ عِنْدَ فِتْنَةٍ، وَأَسْرَعُهُمْ إِفَاقَةً بَعْدَ مُصِيبَةٍ، وَأَوْشَكُهُمْ كَرَّةً بَعْدَ فَرَّةٍ، وَخَيْرُهُمْ لِمَسْكِينٍ، وَوَيْتِيمٍ، وَخَامِسَةٌ حَسَنَةٌ جَمِيلَةٌ، وَأَمْنَعُهُمْ مِنْ ظَلَمِ الْمُلُوكِ». فمتى ينشأ علم الاستغراب؟!^١».

من خلال هذا النصّ الطويل، يتبيّن لنا أنّ حسن حنفي هو رائد علم الاستغراب في الوطن العربيّ بامتياز؛ حيث يدعو إلى تأسيس هذا العلم في الجامعات العربيّة من أجل دراسة العقل الغربيّ فهماً، وتفسيراً، وتأويلاً. ولن يتحقّق ذلك الأمر إلاّ بالتسلّح بمنهجية التفكيك الغربيّ من جهة، ومنهجية القرآن، والسنة من جهة أخرى، من أجل فهم قوّة الغرب، وتفسيرها، وتأويل منظومتها الفكرية المركزية، واستجلاء مواطن قوّة الغرب وبواطن ضعفه. وأهمّ ميزة يتميّز بها هذا المفكر المصري هو دعوته إلى تأسيس علم جديد هو علم الاستغراب الذي يتميّز عن الفكر الإسلاميّ بحدّاته مناهجه العلميّة، والاستعانة بالفلسفة، والأدوات المختبريّة الموضوعيّة.

ومن ناحية أخرى، يُعدّ المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد من رواد علم الاستغراب، ومن محلّي الخطاب الاستعماري، ومن أهمّ منظري نظرية «ما بعد الاستعمار». لذلك، توجّ بكونه مؤسساً لهذا الحقل المعرفي الذي يعنى بتفكيك الخطاب الاستعماري، أو الكولونياليّ الجديد. كما يُعدّ أيضاً من رواد النقد الثقافي؛ لأنّه اهتمّ كثيراً باستكشاف الأنساق الثقافيّة المضمرّة في المؤسسات المركزية الغربية، بتحليل الخطاب الاستشراقي تفكيكاً، وتشریحاً، وتقويضاً، متأثراً في ذلك بمنهجية دريدا، وميشيل فوكو، وأنطونيو غرامشي.

وينطلق إدوارد سعيد، في كتابه (الاستشراق)، من تعريف الشرق، بتحديد مدلولاته الجغرافية، والحضارية، وتعريف مصطلح الاستشراق في ضوء المفاهيم اللغوية، والعلمية، والأكاديمية، والتاريخية، والمادية. وبعد ذلك، ينتقل الباحث إلى استعراض تاريخ الاستشراق الغربي في مساراته العلمية والاستعمارية، مُركِّزاً بالخصوص على الاستشراق الفرنسي، والاستشراق الإنجليزي، والاستشراق الأميركي الذي ازدهر بعد الحرب العالمية الثانية. ومن ثم، فلقد تعامل الباحث مع الاستشراق خطاباً للتّحليل، معتمداً في ذلك على نظريّات ميشيل فوكو، وأنطونيو غرامشي. وفي هذا الصّدد، يقول إدوارد سعيد « ولقد وجدت استخدام مفهوم ميشيل فوكو للخطاب، كما يصفه في كتابيه (حفرّيات المعرفة)، و(المراقبة والعقاب) ذا فائدة هنا لتحديد هويّة الاستشراق. وما أطرّحه هنا هو أننا لم نكتنه الاستشراق بوصفه خطاباً، فلن يكون في وسعنا أبداً أن نفهم الفرع المنظّم تنظيمياً عالياً الذي استطاعت الثقافة الغربية عن طريقه أن تتدبّر الشرق - بل حتّى أن تنتج - سياسياً، واجتماعياً، وعسكرياً، وعقائدياً، وتخيّلياً، في مرحلة ما بعد عصر التّنوير. وعلاوةً على ذلك، فقد احتلّ الاستشراق مركزاً هو من السّيادة بحيث إنني أو من بآنه ليس في وسع إنسانٍ يكتب عن الشرق، أو يفكّر فيه، أو يمارس فعلاً متعلّقاً به أن يقوم بذلك بدون أن يأخذ بعين الاعتبار الحدود المعيقة التي فرضها الاستشراق على الفكر والفعل. ولا يعني هذا أنّ الاستشراق، بمفرده، يقرّر، ويحتمّ ما يمكن أن يُقال عن الشرق، بل إنّهُ يشكّل شبكة المصالح الكلية التي يُستحضر تأثيرها بصورة لا مفرّ منها في كلّ مناسبة يكون فيها ذلك الكيان العجيب الشرق موضعاً للنقاش. أمّا كيف يحدث ذلك، فإنّه ما يحاول هذا الكتاب أن يكشفه. كذلك يحاول هذا الكتاب أن يُظهر أنّ الثقافة الغربية اكتسبت المزيد من

القوة، ووضوح الهوية بوضع نفسها موضع التّضاد مع الشّرق بعده ذاتاً بديلة^١. ومن النّاحية المنهجية، فلقد اعتمد إدوارد سعيد على دراسة الخطاب الاستشراقي بمنهجية فيلولوجية تفكيكية قائمة على دراسة الأفكار، والثّقافات، والتّواريخ ليبرهن على أنّ العلاقة بين الشّرق، والغرب مبنية على القوة، والسّيطرة، والهيمنة المعقّدة المتشابكة. ومن ثمّ، يرى إدوارد سعيد أنّه «ينبغي على المرء ألا يفترض أبداً بأنّ بنية الاستشراق ليست سوى بنية من الأكاذيب، أو الأساطير التي ستذهب أدراج الرّيح إذا كان للحقيقة المتعلّقة بها أن تُجلى. وأنا نفسي أو من بأنّ الاستشراق أكثر قيمة بشكل خاصّ مثل علامة على القوة الأوروبيّة - الأطلسيّة - بإزاء الشّرق منه كونه خطاباً حقيقياً عن الشّرق، على أيّ حال، إنّ ما علينا أن نحترمه، ونحاول أن ندركه هو القوة المتلاحمة للخطاب الاستشراقي، وعلاقاته الوثيقة بالمؤسّسات الاجتماعيّة، والسّياسيّة المعزّزة، وقدرته المهيبة على البقاء»^٢.

وعليه، فلقد تمثّل إدوارد سعيد منهجية ميشيل فوكو في دراسة الخطاب، ثمّ استحضّر أفكار أنطونيو غرامشي في التّمييز بين المجتمع المدني، والمجتمع السّياسي، والحديث عن التّسلّط الثّقافي. ومن ثمّ، يمثّل الاستشراق الغربيّ نوعاً من التّسلّط الثّقافي؛ لأنّه يؤكّد التّفوق الأوروبيّ مقابل التّخلف الشّريقيّ، ويبين أيضاً أنّ للغرب اليد العليا على الشّرق تنويراً، وتعليماً، وتثقيفاً، وتمديناً.

وقد استند إدوارد سعيد، في تعامله مع الخطاب الاستشراقي، إلى رؤية ثقافية سياسية قائمة على ثلاث خطوات منهجية هي:

أولاً: التّمييز بين المعرفة الخالصة والمعرفة السّياسيّة.

وثانياً: الاهتمام بالمسألة المنهجية في التّعامل مع الأفكار، والمؤلّفين، والمراحل

١. سعيد، الاستشراق، ٣٨-٣٩.

٢. م. ن، ٤١.

التاريخية، بالتركيز على الاستشراق الاستعماري للشرق، سواءً أكان فرنسيًا، أم بريطانيًا، أم أمريكيًا.

وثالثًا: البعد الشخصي الذي يتمثل في الجمع بين الموضوعية، والذاتية القائمة على الوعي النقدي، مع الاستعانة بأدوات البحث التاريخي، والسياسي، والإنساني، والثقافي.

وفي الأخير، يبيّن إدوارد سعيد أنّ كتابه (الاستشراق) موجهٌ إلى مجموعةٍ من القُرّاء، بما فيهم طُلاب الأدب، والنقد لتبيان العلاقات المتداخلة بين المجتمع، والتاريخ، والنصوص، وفهم الدور الثقافي الذي يقوم به الشرق في الغرب، مع الربط بين الاستشراق، وبين العقائدية، والسياسة، ومنطق القوة. كما يقدم الكتاب إلى القارئ العام، وقارئ العالم الثالث؛ حيث طرح هذه الدراسة بالنسبة له «خطوةً لا نحو فهم السياسة الغربية والعالم الغربي في هذه السياسة، بل نحو فهم قوة الخطاب الثقافي الغربي، وهي قوةٌ كثيرًا جدًّا ما تُفهم خطأً على أنّها زخرافيةٌ فقط، أو متميةٌ إلى البنية الفوقية. إنّ أملي هو أن أوضح البنية المتينة الصلبة للسيطرة الثقافية، والأخطار، والإغراءات الكامنة في استخدام هذه البنية، خصوصًا بالنسبة للشعوب المستعمرة سابقًا، عليهم أو على الآخرين»^١.

إذًا، لقد تأثر إدوارد سعيد بفكر (ما بعد الحداثة) بصفةٍ عامّةٍ، وفكر ميشيل فوكو بصفةٍ خاصّةٍ. دون أن ننسى تأثره بالتاريخ الجديد، وفلسفة جاك دريدا التفكيكية، والتقويضية. وقد ربط إدوارد سعيد خطابه الاستشراقي بنزعة التبّان، والاختلاف بين الشرق والغرب؛ فلقد تسلّح الغرب بكلّ مقولاته المركزية، وآلياته البنيوية لإخضاع الشرق، والهيمنة عليه سياسيًا، وعسكريًا، واجتماعيًا، وثقافيًا، وعلميًا. ومن ثمّ، يقوم الاستشراق بدورٍ هامّ في عملية الإخضاع، والاستيلاء، والتغريب،

يربط الشرق بأغراض المصلحة الغربية. ومن ثم، يتبجح الاستشراق الغربي بالصفات الرّشيدة للحضارة الغربية التي تتمثل في الديمقراطية على سبيل الخصوص. بينما يُعرّف الشرق بالصفات الذميمة كالشّهوانية، والبدائية، والاستبدادية. ومن ثم، فالغرب عند إدوارد سعيد هو العقل، والمركز، والاستشراق.

ومن هنا، يطرح إدوارد سعيد سؤالاً هاماً، وقيماً: هل كتّاب السكّان الأصليين في إطار النظرية الجديدة يتمثلون النظرية الغربية أم يعارضونها؟ بمعنى هل يرفضون الثقافة السائدة؟ أم يُخضعونها لمشرح التفكيك، والتقويض بالمفهوم الدردي نسبة إلى تفكيكية جاك دريدا؟!^١

ويرى ديفيد كارتير^١، في كتابه (النظرية الأدبية)، أنّ تحليلات إدوارد سعيد للخطابات الاجتماعية المختلفة هي بشكلٍ أساسٍ تفكيكية و«ضدّ التيار». فقد كان هدفه تهميش الوعي للعالم الثالث، وتقديم نقدٍ من شأنه أن يقوّض هيمنة خطابات العالم الأوّل. وبالنسبة لسعيد، جميع تمثيلات المشرق المقدّمة من قبل الغرب تُشكّل جهداً دوّوباً يهدف إلى الهيمنة والإخضاع. وقد خدم الاستشراق أغراض الهيمنة الغربية (بالمعنى الذي قصده غرامشي) لإضفاء الشرعية على الإمبريالية، وإقناع سكان هذه المناطق بأنّ قبولهم للثقافة الغربية هي عملية تمدينٍ إيجابية. ومن خلال تعريف الاستشراق للشرق، فإنّه يعرف أيضاً كيف يتصوّر الغرب نفسه (وذلك من خلال المعارضات الثنائية). فالتشديد على الشّهوانية، والبدائية، والاستبدادية في الشرق، يؤكّد الصفات الرّشيدة، والديمقراطية عند الغرب»^٢.

وما يلاحظ على إدوارد سعيد أنّه قد أهمل الاستشراق الإسباني، على الرّغم من طابعه الاستعماري في المغرب على سبيل الخصوص. كما نعدّه المؤسس الحقيقي

1. David Karter

٢. كارتير، النظرية الأدبية، ١٢٦.

لنظريّة «ما بعد الاستعمار» في الحقلين الثقافيّين العربيّ، والغربيّ على حدّ سواء. ويُعدُّ كذلك الممهّد الفعليّ للنقد الثقافيّ، وعلم الاستغراب على حدّ سواء. ومن هنا، «يأتي إدوارد سعيد في طليعة محلّي الخطاب الاستعماري، بل ويُعدُّ بعضهم رائد الحقل، فقد استطاع بمفرده في كتابه (الاستشراق) كما كتب أحد الدّارسين مؤخراً، «أن يفتح حقلاً من البحث الأكاديمي هو الخطاب الاستعماري» (باتراك ويليامز، ٥). ذلك أنّ دراسة سعيد للاستشراق دراسةً لخطاب استعماريّ، خطابٌ تلتحم فيه القوّة السياسيّة المهيمنة بالمعرفة، والإنتاج الثقافيّ، غير أنّ تحليل سعيد جاء مرتكزاً على سياقٍ معرفيّ، وبحثيّ سابقٍ له يتضمّن أعمال اثنين من المفكرين الأوروبيين المعاصرين، هما الفرنسي ميشيل فوكو، والإيطالي أنطونيو غرامشي. ومن الممكن والحال كذلك عدُّ هذين المفكرين ممّن وضعوا أسس البحث في الخطاب الاستعماري، بالإضافة إلى بعض فلاسفة مدرسة فرانكفورت مثل ثيودور أدورنو، وماكس هوركهايمر، وكذلك والتر بنجامين، وحنّه أرندت»^١.

ومن هنا، فكتاب (الاستشراق) لإدوارد سعيد خير نموذج يُعبّر عن علم الاستغراب من جهة، ونظريّة ما بعد الاستعمار من جهةٍ أخرى، ما دام هذا الكتاب خطاباً مُضاداً للاستشراق الغربي؛ لكونه يحوي انتقادات واعية، ولاذعةً لخطاب التّمركز الغربيّ تقويضاً، وتفكيكاً، وتشتيّاً. و«هناك شبه إجماع بين الدّارسين على الدّور المؤسّس الذي لعبه كتاب إدوارد سعيد عن «الاستشراق»، في صياغة اللّبنات الأولى لنظريّة «ما بعد الاستعمار». فقد استدعى هذا الكتاب، بما طرحه من أفكارٍ، طائفةٍ أخرى واسعةً من الكتابات التي ناقشت هذه الأفكار، أو ردّت عليها، أو طوّرتها، سواءً كتابات اللاحقين من منظري «ما بعد الاستعمار» مثل سلمان رشدي، وهومي بابا، وجاياتري سيفاك، أو من تصدّوا للنظريّة من منظورٍ مخالف، وكشفوا

١. البازعي والرويلي، دليل الناقد الأدبي، ٩٢.

عن تناقضاتها، مثل إعجاز أحمد وعارف ديليرك. وقد شارك إدوارد سعيد نفسه بعد ذلك في تطوير النظرية وتأملها، من خلال كتاباته، ومراجعاته المتعددة التالية لكتاب الاستشراق، وبخاصة في كتب مثل «الثقافة والإمبريالية»، و«صور المثقف»، و«تأملات حول المنفى» وغيرها. وكان أن انتهت هذه الكتابات جميعاً، وفي زمن قصير نسبياً، إلى بلورة حقل ثقافي جديد يُعرف الآن باسم «ما بعد الاستعمار»^١. وعليه، يُعدُّ إدوارد سعيد المؤسس الفعلي لنظرية ما بعد الاستعمار في مدّة ما بعد الحداثة، ومن المهتمّين الفعليين للنقد الثقافي، وعلم الاستغراب في القرن العشرين. وخلاصة القول، يُعدُّ علم الاستغراب خطاباً مضاداً للاستشراق الغربي، وقد جاء الاستغراب لفضح المركزية الغربية، ودحض تفوّق الغرب المبالغ فيه، بتشخيص العقل الغربي تفكيكاً وتركيباً، في مختلف مجالاته، وميادينه، وحقوله النظرية، والتطبيقية، بغية استكشاف مواطن القوة، والضعف؛ حيث يتحوّل الغرب إلى موضوع للدراسة، والبحث، والفحص، والنّسب من قبل الأنا العارفة المشرقية التي تمارس تشریحها التفكيكي، والتّقويضي لسبر أوهام التمرکز الغربي، ونقد مؤسّساته الرأسمالية من خلال تقديم بديل حضاريّ جديد، يتمثّل في الحضارة العربية الإسلامية.

الخاتمة

وخلاصة القول يتبيّن لنا، ممّا سبق ذكره، أنّ الاستشراق عبارة عن حركة فكرية، وسياسية، ودينية، وتبشيرية، وتنصيرية غرضها دراسة الشرق لإخضاعه سياسياً، وعسكرياً، ومجتمعيّاً، وتشويهه دينياً، وروحياً، واستغلاله اقتصادياً. ولقد استعمل المستشرقون الغربيون جميع الوسائل المادية، والمالية، والعلمية لفهم الشرق،

١. دومة، عدوى الرحيل: موسم الهجرة إلى الشمال ونظرية ما بعد الاستعمار.

وتشويه الإسلام والمسلمين، والخطّ من قيمة الحضارة العربيّة الإسلاميّة. ومن هنا، فالاستشراق حركةٌ فكريّةٌ، وعلميّةٌ، وفنيّةٌ من جهةٍ، ونزعةٌ دينيّةٌ، وتبشيريّةٌ، واستعماريّةٌ، وتنصيريّةٌ من جهةٍ أخرى، هدفها دراسة الشرق العربيّ الإسلاميّ دراسةً علميّةً، وأكاديميّةً، سواءً أكانت تلك الدراسة موضوعيّةً أو ذاتيّةً. ومن ثمّ، فالغرض الرّئيس للاستشراق هو فهم الإسلام في جوانبه كلّها المادّيّة، والرّوحيّة، والعقدية، ودراسة حضارة المسلمين في مختلف مراحلها التّاريخيّة لمعرفة عوامل نهوضها، وانتشارها، ونكوصها.

وإذا كان الاستشراق ينظر، في عمومته، إلى الإسلام، والمسلمين نظرةً عدائيّةً أساسها الحقد، والاستعلاء، والإقصاء، والتّغريب، والهيمنة، فلقد قدّم أيضًا خدماتٍ جليّ، وعظيمةً للتّراث العربيّ الإسلاميّ في جميع مجالاته، وميادينه العلميّة، والمعرفيّة. ومن ثمّ، فالاستشراق سلاحٌ ذو حدّين: حدٌّ إيجابيّ، وحدٌّ سلبيّ.

ومن ناحيةٍ أخرى، يميلنا مفهوم الاستمزاغ على تلك الحركة الأمازيغيّة الهوياتيّة، والفكريّة، والسياسيّة، والإيديولوجيّة التي ظهرت في شمال إفريقيا للدّفاع عن الحضارة الأمازيغيّة من جهةٍ، والتّشبُّث باللّغة الأمازيغيّة، وكتابة تيفيناغ من جهةٍ أخرى. ولقد ساهم كثيرٌ من المستمزغين المغاربيّين، والأجانب في النهوض بهذه الحركة الفكريّة، والعلميّة، واللغويّة، وما زالت هذه الحركة تؤتي ثمارها إلى يومنا هذا.

وفي ما يخصّ مصطلح الاستعراب، فهو يميل على تلك الحركة الفكريّة، والجامعيّة، والأكاديميّة الإسبانيّة التي اهتمّت بدراسة تراث الأندلس في مختلف جوانبه، وميادينه، وحقوله المعرفيّة، إمّا باستخدام اللّغة العربيّة من جهةٍ، وإمّا باستخدام الإسبانيّة، واللّغات اللّاتينيّة من جهةٍ أخرى. وقد تأسست مدرسة

كوديرا^١ الاستعرابية لتكوين مجموعة من المستعربين الإسبان في مجال الدراسات الأندلسية. ومن ثم، فلقد كانت لهذه المدرسة إيجابيات، وسلبيات في الآن نفسه. ويعني مصطلح الاستغراب دراسة الغرب دراسة تقويضية، وتفكيكية علمية، بنقد غطرسته، وتبجُّحه، ومركزيته، ونفوقه، ضمن ما يُسمى أيضًا بالاستشراق المضاد. والهدف من ذلك هو التعرُّف إلى الغرب في مختلف مجالاته المادية، والمعنوية، والرمزية، بتفكيك منظومته الفكرية، والعقدية، والحضارية، والثقافية، واستكشاف مواطن قوته، وضعفه، وتبيان سمو الحضارات المجاورة الأخرى مثل الحضارة العربية الإسلامية، والحضارات الإفريقية، والحضارات الآسيوية.

لائحة المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربية:

١. سعيد، إدوارد، الاستشراق، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، لبنان، ط ٧، ٢٠٠٥م.
٢. موي، بول، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة: فؤاد حسن زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ت.
٣. غويتيسولو، خوان، في الاستشراق الإسباني، دراساتٌ فكريّةٌ، ترجمة كاظم جهاد، نشر الفنك، الدار البيضاء، المغرب، ط ١، ١٩٩٧م.
٤. حنفي، حسن، مقدمةٌ في علم الاستغراب، الدار الفنيّة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط ١، ١٩٩١م.
٥. كارتر، دافيد، النّظرية الأدبيّة، ترجمة: د. باسل المسالمه، دار التّكوين، دمشق، سوريا، ط ١، ٢٠١٠م.
٦. بارت، رودي، الدّراسات العربيّة والإسلاميّة في الجامعات الألمانيّة، ترجمة: مصطفى ماهر، دار الكتاب العربي للنشر، القاهرة، مصر، ط ١.
٧. هونكه، زيغريد، شمس العرب تسطع على الغرب، تحقيق: فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، طبعة ٢، ١٩٩٣م.
٨. البازعي، سعد وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط ٢، ٢٠٠٠م.
٩. العظم، صادق جلال، الاستشراق والاستشراق معكوسًا، دار الحدّاث، ط ١، ١٩٨١م.
١٠. الجراري، عباس، الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياها، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، ط ٢، ١٩٨٢م.

١١. دياب، عبد المجيد، تحقيق التراث العربي منهجه وتطوره، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط ٢، ١٩٩٣ م.
١٢. البربر، عثمان الكعك، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط ٢، ٢٠٠٣ م.
١٣. البهي، محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٦، ١٩٧٣ م.
١٤. خالد، مصطفى وعمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، ط ٥، ١٩٧٣ م.
١٥. خروبات، محمد، الاستشراق والعلوم الإسلامية بين نقلانية التأصيل وعقلانية التأويل، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، المغرب، ط ١، ٢٠١٧ م.
١٦. البربر، محمد شفيق، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط ٢، ٢٠٠٣ م.
١٧. العقيلي، نجيب، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط ٤، ١٩٨٠ م.
١٨. الإدريسي، الحسين، «مسارات التحول في مواقف المستعربين الإسبان»، الخطاب الاستشراقي في أفق العولمة، يوم دراسي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية رقم ٧٦، جامعة محمد الأول، وجدة، المغرب، ط ١، ٢٠٠٣ م.
١٩. الجابري، محمد عابد، «التراث ومشكل المنهج»، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٨٦ م.
٢٠. الغديري، مصطفى، «الحركة الاستعرابية الإسبانية/ مدرسة كوديرا نموذجًا»، الخطاب الاستشراقي في أفق العولمة، يوم دراسي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية رقم ٧٦، جامعة محمد الأول، وجدة، المغرب، ط ١، ٢٠٠٣ م.

المراجع الأجنبية:

21. Maria Rosa Menocal The Ornament of the World How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain Little, Brown, (2002).
22. Gayangos, Pascual de, History of the Mohammedan Dynasties in Spain, London 1840-1861.

الفصل الأول: التأسيس الاستشراقي للتمركز الغربي ❖ ٧١

23. Theory, Practice and the Intellectual A Conversation with Abdul R. Jan Mohamed, by S.X. Goudie, Juvert A Journal of postcolonial Studies, published by The College of Humanities and social sciences, North Carolina State University, Volume 1, Issue 2, 1997.

الرّوابط الرّقميّة:

٢٤ . دومة، خيرى، عَدْوَى الرَّحِيل — ميل موسم الهجرة إلى الشّمال ونظريّة «ما بعد الاستعمار»:

25. <http://www.ibn-rushd.org/forum/Adwa-al-Raheel.htm>

الاستشراق في عصر ما بعد الحداثة الأسس - الاختبارات - النتائج^١

حميد بارسا نيا^٢

هادي بيكي ملك آباد^٣

تمهيد

يتناول هذا البحث الأسس المعرفية، والاجتماعية للاستشراق في عصر ما بعد الحداثة، وبيّن نتائجه بمنهجية تحليلية ووثائقية. يواجه البحث العصور الاستشراقية مواجهة معرفية، وقد حصل ذلك عن طريق رصد تحولات العلوم والمعارف. على الرغم من أنّ التطوّر العلمي طوال القرون الماضية أثر كثيرًا على أدبيات الاستشراق ومفاهيمه، إذ جعل منه متواضعًا في خطابه ولغته، ولكن يبدو أنّ الغرب في عصر ما بعد الحداثة يسعى إلى إعادة إنتاج خطاب الاستشراق الكلاسيكي ذي النظرة الدونية، والاستعمارية للشرق.

فضلاً عن تناول هذه الموضوعات في ثنايا هذا المقال، تتم الإشارة أيضاً إلى آراء إدوارد سعيد، وضياء الدين سردار، ويلي غاندي، وغيرهم حول المناهج الاستشراقية الجديدة.

١. بحث منشور في مجلّة (دراسات في فكر المسلمين المعاصر) الفصلية، السّنة الأولى، العدد الثاني، خريف وشتاء ٢٠١٥ م.

٢. أستاذ العلوم الاجتماعية في جامعة طهران.

٣. طالب دكتوراه في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية، فرع المفكر الإسلامي المعاصر. (الباحث المُعدّ).

نتناول في هذا البحث الاستشراق في عصر ما بعد الحداثة، وأسس تكوينه ونتائجه.

لطالما كانت محاولات التعرف إلى الشعوب، والقوميات المختلفة موجودة منذ القدم، إذ كان الأفراد يحاولون مدّ جسور التواصل مع الآخرين بحسب احتياجاتهم، وبحسب ما هو متوفّر لديهم من إمكانيّات. كان هذا التواصل يزوّد الأفراد بمعلوماتٍ مختلفةٍ عن حياة بعضهم الآخر الفرديّة، والاجتماعيّة، ففي نظرة أوليّة يبدو الاستشراق من هذا الصّنف من المعلومات، إذ يفيدُ ظاهرُ لفظه هذا المعنى، مشيرًا إلى جهود شعوبٍ، وقومياتٍ مختلفةٍ لمعرفة الشرق، وآدابه، وتقاليده، وبيئته الطّبيعيّة، والتّاريخيّة، وقد بُوّبت نتائج هذه الجهود في مجموعة أُطلِقَ عليها تسمية الاستشراق.

قد يُطرح في أوّل وهلة سؤال لأيّ باحثٍ ما، إذ يقول: هل الاستشراق، ونتاجات المستشرقين تمثّل جهودًا واقعيّة، وموضوعيّة لمعرفة المجتمعات الشّرقية؟ ما هي نسبة التزام المستشرقين بالحياد، وما مدى ابتعادهم عن الأغراض، والأهواء عند دراستهم للشّرق؟ وما مدى تطابق نتائج دراساتهم مع الواقع؟ إنّ مثل هذا السّؤال، والأسئلة المناظرة له تُعرّض في الحقول المعرفيّة كافّة، وهو سؤال أساسٌ موجود منذ بداية نشوء الدّراسات الفكريّة في التّاريخ، ويبحث عن مدى تطابق ما يدور في الدّهن مع ما هو موجود في العالم العيني الخارجيّ، فهل العين والدّهن متطابقان؟ أم إنّ الموجود في الدّهن لا علاقة له مع العالم الخارجيّ. كانت طريقة التّعامل مع هذه الأسئلة، ومنهجية الإجابة عليها تؤدّي إلى نشوء اتّجاهات مختلفة لدى المفكرين. بناءً على هذا، ونظرًا إلى أنّ الاستشراق يمثّل جزءًا من المنظومة المعرفيّة البشريّة، لنا أن نقول بأنّ طبيعة الموقف الفكريّ من المعرفة البشريّة، والتّعريف المتعدّدة له أدّى إلى حدوث تطوّرات عديدة في الدّراسات الاستشراقيّة

بصفتها جزءاً من الكلّ، إذ تأثّر الاستشراق في خضمّ الصّراعات، والاتّجاهات العلميّة والفكريّة. إنّ ما يرنو إليه هذا المقال هو رصد التّطوّرات العلميّة طوال القرون الأخيرة، وكذلك تتبع أثر هذه التّغيرات، والتّطوّرات على الاستشراق، ولا سيّما دراسة موقف الاستشراق في العصر المسمّى بـ«ما بعد الحداثة». إذن سنبدأ بتعريف مراحل الاستشراق وأدواره.

أدوار الاستشراق

لا يوجد اتفاق يحدّد زمن بداية الاستشراق، وطبيعة تطوّراته، فثمة آراء متعدّدة بهذا الصّد. ولكن ثمة نقطة عطف في تاريخ الاستشراق تفصل بين مدّتين متفاوتتين، إذ تتمثّل بظهور الإسلام، من المعروف تاريخياً بأنّ للغرب قبل ظهور الإسلام محاولات لمعرفة الشّرق، والشّرقيين، ولكنّها لا ترتقي لتلك الجهود المبذولة بعد ظهور الإسلام، وحضور هذا الدّين في أوروبا في بدايات القرن الثّاني الهجري. انفتحت أوروبا على الشّرق بعد فتح الأندلس، وجزر البحر المتوسط على يد المسلمين، لأنّ الإمبراطوريتين الفارسيّة، والرّومانيّة سقطتا بعد ظهور الإسلام، وهذا ما وحدّ القبائل العربيّة المتخاصمة التي أصبحت قوّة ضاربة، ومهيبة قوّت القوى العالميّة الكبرى وقتئذٍ، حتّى توسّعا، ووصلوا إلى القلب الأوروبي في مدّة وجيزة، الأمر الذي أربع الأوروبيين وحثّهم على معرفة سرّ هذه الحركة التّاريخيّة الفريدة ليتمكّنوا من التصدّي لها^١.

وفقاً لهذا المعيار الذي يلحظ ظهور الإسلام، ويعتمده فإنّ الاستشراق على الرّغم من وجوده قبل الإسلام، وتطوّره طوال الفترات الزّمنيّة، إلّا أنّه لا يقارن مع أهميّة الاستشراق بعد ظهور الإسلام لغزارة نتاج المستشرقين بمختلف غاياتهم ونواياهم. بناءً على ذلك يمكن تقسيم الاستشراق (اعتماداً على ظهور الإسلام بصفته نقطة شروع) على أربعة أدوار:

الدّورة الأولى: تبدأ بفتح الأندلس على يد المسلمين، إذ هي مدّة ازدهار العلمي في تلك الرّقعة الجغرافيّة، وفتح جزر البحر المتوسّط، وجنوب إيطاليا، وانتهت بنهاية الحروب الصّليبيّة.

الدّورة الثّانية: بدأت بعد الحروب الصّليبيّة واستمرّت حتّى منتصف القرن الثّامن عشر الميلادي.

١. الدسوقي، الاستشراق والفقّه الإسلامي، ٦٣.

الدَّورَةُ الثَّلَاثَةُ: بدأت بعد منتصف القرن الثامن عشر واستمرت حتى نهاية الحرب العالميَّة الثانية.

الدَّورَةُ الرَّابِعَةُ: بدأت بنهاية الحرب العالميَّة الثانية وهي مستمرة إلى الآن^١.
ثمَّة آراء أخرى حول بداية الاستشراق بصفته تحضُّباً علمياً رصيناً، يمكن دمجها مع الرَّأي أَنفِ الذِّكْرِ الَّذِي قَسَّم الاستشراق على أربعة مراحل زمنيَّة، فعلى سبيل المثال هناك من يرى أَن الاستشراق الرَّسْمِيَّ بدأ في القرن الثامن عشر الميلادي، لأنَّ كلمة (Orientalism) بمعنى الاستشراق دخلت معاجم اللُّغات الأوروبيَّة في المنتصف الثَّاني من القرن الثامن عشر، وهناك من يعتقد بأنَّ تيار الاستشراق نشط في أوروبا في القرن السَّادس عشر الميلادي، لأنَّ مؤسَّسات الدِّراسات الشَّرقيَّة، والإسلاميَّة في الدُّول الأوروبيَّة، والأميريكيَّة تأسَّست طوال القرون الأربعة الأخيرة. وثمَّة من يرى أَن الغرب اهتمَّ بدراسة الشَّرق بدلاً عن الحروب العسكريَّة، بدءاً من القرن الرَّابِع عشر الميلادي، وتحديدًا بعد الحروب الصَّليبيَّة، وذلك ليجد طرق أكثر واقعيَّة للتَّعامل مع الشَّرق من خلال المعطيات التي تقدِّمها الدِّراسات الشَّرقيَّة.

إنَّ شئنا دمج هذه الآراء مع الرَّأي القائل بالأدوار الأربعة فيمكن أن نقول: إنَّ الاستشراق على الرَّغم من وجوده منذ القِدَم، إلَّا أَنَّهُ قد نشأ مع نشأة الإسلام في الشَّرق. فضلاً عن ذلك فإنَّ تطوُّر الغرب في المجال العلميِّ، والتَّكنولوجي يتوسَّع، ويصبح أكثر تعقيداً يوماً بعد يوم، وهذا ما يؤثِّر بدوره على السَّاحة العلميَّة، والسِّياسيَّة، ولطالما كان الاستشراق يؤقلم نفسه مع هذه التَّطورات، ومن هنا يمكن تقسيم مراحل تطوره بدقَّة علميَّة ومنطقيَّة.

تطوُّر العلم في القرون الأخيرة

يرى البحث أن التطوُّر الحاصل في عالم العلم، والمعرفة أثر على ظاهرة الاستشراق، وقد بلغ هذا التأثير حدَّ تقسيم مراحل الاستشراق اعتمادًا على طبيعة هذه التأثيرات، إذن يستعرض البحث المراحل التاريخية لتطوُّر العلوم طوال القرون الأخيرة، موضِّحًا بذلك الاتجاهات البحثية لدى المستشرقين في كلِّ مرحلة من مراحل تطوُّر العلم، مسلطًا الضوء على موقف الاستشراق في المرحلة الأخيرة التي أطلق عليها مرحلة (ما بعد الحداثة).

تقسّم مراحل تطوُّر العلم إلى ثلاث مراحل تاريخية بحسب إحدى المعايير المطروحة؛ وللعلم تعريف خاصُّ به في كلِّ مرحلة، إذ يشمل ما لا يشمل في المراحل الأخرى:

١. مرحلة ما قبل التجريبية.
٢. مرحلة التجريبية أو الوضعية^١.
٣. مرحلة ما بعد التجريبية أو ما بعد الحداثة.

١. مرحلة ما قبل التجريبية

للعلم في مرحلة ما قبل التجريبية - التي تشمل مدَّة طويلة من تاريخ العلوم البشرية - خصائص يمكن تلخيصها كالآتي:

١. العلم معرفة صادقة يكشف عن الواقع، ويتطابقه أيضًا.
٢. المنهج التجريبي هو إحدى طرق كسب المعرفة، ويقع في مرحلة أدنى قياسًا مع سائر المناهج.

١. الفلسفة الوضعية (Positivism) إحدى فلسفات العلوم التي تستند إلى رأي يقول إنَّه في مجال العلوم الاجتماعية، كما في العلوم الطبيعية، فإنَّ المعرفة الحقيقية هي المعرفة والبيانات المستمدة من التجربة الحسية، والعلاجات المنطقية والرياضية لمثل هذه البيانات والتي تعتمد على الظواهر الطبيعية الحسية وخصائصها والعلاقات بينهم والتي يمكن التَّحقيق منها من خلال الأبحاث والأدلة التجريبية. (المترجم)

٣. إنَّ كلاً من المنهج التجريبي، والمنهج العقلي، والمنهج الشهودي (العرفاني) لا يكسب اعتباره إلا إذا كسب علمًا، وكشف واقعا، وعلى الرغم من أنَّ متعلقات هذه المناهج متنافرة، إلا أنَّها فاعلة في حقلها الخاص بها. فعلى سبيل المثال يكون المنهج التجريبي مفيداً في الأمور الحسيَّة، والمنهج العقلي يصلح للأمر غير الحسيَّة.

٤. إنَّ القضايا المتقدِّمة على العلم مثل أصل عدم اجتماع النقيضين، وأصل الواقعيَّة، وامتناع التسلسل، وأمثالها هي علميَّة، أو هي من الأصول المتعارفة التي لا تحتاج إلى إثبات، أو هي من الأصول الموضوعية التي تُثبت في العلوم الأخرى. ولكنَّ الأهمَّ هو أنَّ العلم لا تشوبه أمور غير علميَّة.

إنَّ التعاريف التي تناولت العلم في مرحلته ما قبل التجريبيَّة هي تعاريف حاضرة تاريخياً قبل هيمنة المنظور الوضعي^١ للعلم على التاريخ، والثقافة البشريين، ويُعتدُّ بها في نطاق الثقافات الدينيَّة، وفي حقل الميتافيزيقيا اليونانيَّة، وفي العالم الإسلامي، وحتى في المراحل الأولى من الفلسفات الحديثة. فضلاً عن ذلك فإنَّ للعلم -وفق هذه التعاريف- منهجاً مختصاً به، إذ يقابل المعارف الأخرى التي تكون غير علميَّة، على الرغم من فاعليتها المفيدة، والمؤثرة، كالشعر، والخطابة، والجدل^٢.

نظراً إلى عدم أهميَّة هذه المرحلة في محاور هذا البحث، لذا لا يسلَّط الضوء عليها، وممَّا تقدَّم يمكن تقديم معرفة إجماليَّة عن المفارقات، والتغيُّرات التي أحدثتها المراحل التجريبيَّة وما بعد التجريبيَّة في العلم.

1. Positivism

٢. پارسانيا، روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی، ٤٤.

٢. المرحلة التجريبية أو الحديثة

شهد العالم الغربي منذ القرنين الخامس، والسادس عشر تحولات تدريجية على الصعيد الفردي، والاجتماعي، والديني، والعلمي، والسياسي. لقد تمثلت بوارق الدُخول إلى العالم الجديد في الاكتشافات الجديدة التي حدثت في حقول العلوم الطبيعية، والتي كانت تتعارض في الوقت ذاته مع تعاليم الكنيسة؛ ويمكن أن نعدّ غاليلو مثلاً على ذلك، إذ جوهت نظريته حول مركزية الشمس بمعارضة شديدة من كبار الكنيسة، حتى وصل الأمر حدّ إخضاعه للمحاكمة. ولكن تزامناً مع ضعف سلطة الكنيسة، وانتشار العلوم الطبيعية الجديدة، حدثت تحولات في حقول العلوم الكونية، والمعرفية، بل وحتى في النظرة للإنسان. لقد بدأت في القرن السابع عشر بعض الجهود على هامش حركة التنوير التي كانت امتداداً للصراع بين علماء العلوم الطبيعية والكنيسة، إذ أصبح التوجّه العقلي، والبعيد من المعتقدات القديمة من أركان مشروع الفلاسفة، والعلماء حتى برز العقل المستقل بذاته، والخارج عن قيود الدين، والتقاليد القديمة بوصفه أحد أبرز هذه الجهود.

إنّ هيمنة التجريبية التامة لم تحصل في عصر التنوير، وفي القرنين السابع عشر، والثامن عشر، فعلى الرغم من أنّ الدراسات التجريبية كانت تحقق نجاحاً سريعاً في الحقول العلمية، وسخرت الأذهان والعقول، ولكنّ التنوير الحدائوي طوال القرنين السابع عشر، والثامن عشر كان قريناً لنزعة عقلانية، وإنّ هيمنة العقلانية كانت تمنع العلم من التقييد، والتحديد في إطاره التجريبي. فعلى سبيل المثال كان كل من ديكارت، وأسيونيزا، ولايبنتس يمثلون الفلاسفة العقلانيين الذين يرفضون أن تكون دراساتهم، وأبحاثهم غير علمية.^١

راج المعنى الوضعي للعلم، ووصل لذروته في القرن التاسع عشر، وحتى

النَّصْفِ الأوَّل من القرن العشرين، إذ برز «أغوست كونت^١» كأحد أبرز المفكرين الوضعيين، فقد قسَّم بدوره تاريخ المعرفة على ثلاثة أدوار: فترة الفكر الرِّبَّاني والثيولوجي، وفترة الفكر الفلسفي، ثمَّ فترة الفكر العلمي. يرى كونت أنَّ المعرفة العلميَّة هي البديلة عن المعرفة الدِّينيَّة، والفلسفيَّة، ويتَّفَقُ مع أغلب من كان يعامل العلم بمعناه الجديد بأنَّ هذا النَّوع من المعرفة يمكن أن ينطبق أيضًا على المعرفة الفلسفيَّة، والدِّينيَّة.

إنَّ ما حدث بعد القرن التَّاسع عشر كان تغييرًا في مباني العلم، إذ أدَّى انتشار المعارف ذات التَّوجُّه الحسيَّ والإمبريقي / (التَّجريبي) ^٢ إلى أن يكون العلم الحسيَّ هو الطَّرِيق الوحيد لنيل المعرفة، وعُرف بصفته الطَّرِيقه الوحيدة لعلاقة الإنسان بالعالم الخارجي، إنَّ كان الحسُّ هو الطَّرِيق الوحيد لمعرفة الكون، فبالتالي تكون المعرفة العلميَّة هي الطَّرِيقه التي تتولَّى معرفة الواقع، وهي تتحصَّل عن طريق الحسِّ، أو يمكن إثباتها، أو دحضها من خلال الحسِّ.

لقد تغلَّب التَّوجُّه الحسيَّ، وانتشر في القرن التَّاسع عشر، ففي هذا القرن خرج العلم عن إطاره السَّابق، وصار له معنى جديد، والذي يتمثَّل بالمعنى التَّجريبي، أو الوضعيِّ، أو الحداثوي للعلم.

ثمَّة تباين كبير بين رؤية العلماء الحداثويين للعلم، والمعرفة، والكون، والإنسان ورؤية العلماء السَّابقين لهم لهذه المقولات. إنَّ المفكرين الحداثويين لا تبدأ اهتماماتهم من ما وراء الطَّبيعة التي كانت بداية الفلسفة لدى المفكرين في القرون الوسطى، وفترات ما قبل الحداثة، بل إنَّهم يبدأون من الطَّبيعة. يؤكِّد المفكرون الحداثيون أنَّ العقل، والإدراك هما الأدوات الرئيِّسة لمعرفة الطَّبيعة، وبالمقابل كان ما قبل

1. Auguste Comte (1798- 1857).

2. Empiricism

الحدائويين يؤكِّدون أنَّ أدوات المعرفة تتمثَّل بالتُّراث، والإيمان، والعرفان. يؤكِّد المفكِّرون الحدائويون استقلاليَّة الإنسان، وقدرته على تطوير شخصيَّته، معدِّين إيَّاه مصدرًا للواقع والقيمة، ويرون أنَّ ذهن الإنسان يتمتَّع بالسلطة المطلقة^١.
على الرَّغم من أنَّ المعنى الحدائويَّ للعلم كان يُبشِّر في أوَّل وهلةٍ بمدَّةٍ جديدةٍ يكون الإنسان فيها متمتِّعًا بالمزيد من وسائل الرَّاحة، والمزيد من السُّلطة، والهيمنة على الطَّبيعة، ولكن طُرحت في العقود الأخيرة من القرن التَّاسع عشر تساؤلات جديدة حول العلاقة بين المعنى الوضعي للعلم مع المعارف الأخلاقيَّة، والمعنويَّة والميتافيزيقيَّة. إنَّ المعرفة العلميَّة في هذه المدَّة لا تزال حقلاً مستقلاً عن سائر الحقول المعرفيَّة، إذ يكون الحسُّ فيها المصدر الرَّئيس للمعرفة العلميَّة، وإذا كان الذَّهن في عمليَّة تكوين المعرفة العلميَّة ينشط من خلال فرضيَّات تتجاوز حدود المشهودات والمحسوسات، فإنَّ هذا النَّوع من النِّشاط يُحافظ على استقلاليَّة المعرفة العلميَّة عن سائر النِّشاطات الذَّهنِيَّة، وذلك بسبب تعامله مع الحسِّ من خلال الاختبارات التَّجريبيَّة.

وقفت الأوساط العلميَّة تدريجيًّا، وخلال هذه المدَّة على محدودية العلوم الخاضعة للتَّجارب. لقد كان العلم الحديث يحصر مصادر المعرفة في الحسِّ والتَّجربة، ويعدُّ سائر المعارف البشريَّة من قبيل المعارف العقليَّة، والعرفانيَّة، والسَّماويَّة غير علميَّة، وقد مثَّل هذا الأمر نقطة ضعفِ العلم الحدائوي، إذ عبَّر عنه بقدم آخيل^٢؛ فبسبب هذه الحصريَّة كان يعجز -العلم- عن إبداء رأيه حول المعلومات العُرفيَّة، والقيميَّة،

١. هيكس، توضيح پست مدرنيسم، ١٩ و ٢٠.

٢. Achilles، آخيل، أحد الأبطال الأسطوريين في الميثولوجيا الإغريقيَّة. بحسب الكتابات الإغريقيَّة القديمة، ولكي يصبح آخيل من الخالدين (غير الهالكين)، قامت أمُّه بغمره في مياه نهر سيتكس، إلَّا أنَّها وحين غمرته كانت ممسكة بكعبه من الوتر، فكان هذا المكان الوحيد في جسمه الَّذي لم يغمره الماء، وأصبح ذلك نقطة ضعفه، وأصبح ذكر (قدم آخيل) كنايةً لبيان نقطة الضَّعف. (الترجم)

ويعجز أيضًا عن تفحص مدى صحّة المعلومات العقلية، والفيزيائية، هذا وفي الوقت نفسه كان اعتماد التجربة على الاستقراء من دون الاستعانة بالمعطيات العقلية يُعدُّ أمرًا ناقصًا، إذ سيكون تجاهل المعارف العقلية، والكلية في نتيجة الاستقراء عاملاً في سلب القيمة العلمية عن التجربة، والاستقراء ذاته. لقد أدّى هذا التعريف من العلم إلى تكوين حقبة تاريخية باسم عصر الحداثة، إذ يُعرّف عصر الحداثة بخصائصه: التطور، التفاؤل، العقلانية، البحث عن المعرفة المطلقة في العلم والتكنولوجيا، ومن ثمّ النظرية القائلة: إنّ معرفة الذات الحقيقية هي الأساس الحقيقي لسائر المعارف^١.

تمثّل القيم آنفة الذكر الغايات المثالية لعصر التنوير، وبعبارة أخرى تعود هذه الغايات لعصر التنوير التي طُرحت في أوروبا إبان القرنين السابع عشر، والثامن عشر، وسرعان ما أثرت على الفكر الغربي؛ وبمنظرة فاحصة لأهداف التنوير المبنية على التعريف الجديد للعلم نراها تتضمن البحث عن العقلانية، والاعتقاد بالتطور. كانت هذه الغايات تعدُّ المنهج العقلي مرشداً رئيساً لكلّ المعارف، ومن جانب آخر ذهبت إلى أنّ التطور لا يحصل إلاّ بالطرق العقلية، وبالعقل فقط يمكن إيجاد عالم سعيد مملوء بالنظم، والأمان، والوعي الاجتماعي.

٣. التناقضات الدأخلية في مشروع الحداثة

كما تمّت الإشارة فإنّ الحداثة، والتنوير مبنيان على إدراك خاصّ عن العلم، إذ يؤكّدان استقلالية العقل البشري. على الرّغم من تغلب المحور التجريبيّ على المحور العقلي إلاّ أنّ العينية، أو تفحص الوقائع بصورة مباشرة، ومن دون فرضيات ذهنية، وتاريخية كانت إحدى غايات الحداثة. يروم المشروع الحداثوي أن تكون السّلطة الدائمة للعلم، وأن تبقى العقلانية حاضرة، وأن يتمّ تجنب الأحكام الفارقة

١. گلن، پست مدرنیسم، ٢١.

للدليل، التي يشوبها الظنُّ. إلا أننا بدراسة تاريخ الحداثة نجد لها مثل أي ظاهرة تاريخية أخرى ملامى بالمغالطات، والسجلات. فإن اعتمادنا تعريف «توين بي»^١ لهذا المصطلح قد لا نغالي إذا اعتبرنا عصر الحداثة مشروعاً فريداً، ولكن على الرغم من ذلك فإن الفلسفة الإجمالية هذه الحقبة تُعرّف بالاعتماد على الرأي القائل: إن تطوّر المجتمع يحصل عن طريق الكمال التدريجي للإنسان (زيادة معرفة الذات، والمنهج العقلي المنسجم). إن المفكرين البارزين الذين روجوا لهذا الأمر هم كل من «كانت»، و«هيغل»، و«فولتير». إن الجانب الإيجابي لهذا التفكير يدعم قضية حقوق الإنسان في العالم، وقد انتهى بالثورة الفرنسية الكبرى، والإعلان الأميركي لحقوق الإنسان. أمّا الجانب السلبي لهذا الفكر هو أن المفكرين في عصر الحداثة بتأكيدهم نشر قيمهم في أرجاء العالم، راحوا يعدّون أوروبا من أكثر المناطق تطوُّراً، وتنويراً في العالم، إذ كانوا يرون أوروبا أكثر تحضُّراً من سائر مناطق العالم، وبالتالي تولدت هذه الفكرة الخطيرة التي ترى ضرورة استعمار سائر الدُول، والقوميات لغرض استثمارها وإصلاحها^٢.

إنّ الملاحظة اللافتة للنظر حول هذه المواقف المغرورة لكبار الفلاسفة من أمثال «كانت»، و«هيغل» هي أنّ هذه التصريحات المعلنة، وغير المعلنة هيأت الأجواء لترويج فكرة (محرورية أوروبا)، وساعدت على نشر الاستشراق المتشائم، وغير الواقعي؛ لأنّ المستشرق عندما يعدُّ أوروبا قمة الحضارة، ويرى وضعه الرّاهن معياراً لآرائه، عند ذلك يعامل الثقافات، والقوميات الأخرى باحتقار، وهو ما نلمسه في كتابات بعض المستشرقين.

١. توينبي، أرنولد جوزف (Arnold Joseph Toynbee) (١٨٨٩-١٩٧٥)، أهم أعماله دراسة للتاريخ، وهو من

أشهر المؤرخين في القرن العشرين. (المترجم).

٤. الحقبة ما بعد التجريبية، أو ما بعد الحداثوية للعلم

إنَّ العلم التجريبيّ - كما ورد آنفاً - تعرّض للأزمة بسبب قبوله بعض المبادئ، وتقديمه تعريفاً حصرياً للعلم. لأنَّ المنهج التجريبيّ المبني على الاستقراء، وكذلك عدم كفاءة الاستقراء الناقص لخدمة العلم حثَّ الكثير من فلاسفة العلم على تفحُّص الأمر، وتبلورت في هذا الحقل الحلول التي قدّمها أمثال «كارل بوبر»^١، و«لاكاتوش»^٢، و«فايرابند»^٣، إذ تناولوا الأزمة، وطرق تجاوزها في العلوم التجريبية.

لقد عجزت العلوم التجريبية بسبب هذه الأزمة عن تفسير مبادئها تفسيراً علمياً، وباتت تتغذّى على أصولٍ غير علمية، وفي هذا المسار أدّت مزاعم العلم التجريبيّ إلى اختلاط العلم بغير العلم، إذ لم يُعدِّ العلم معرفةً خالصة، بل امتزج مع قضايا أخرى، ومعارف مختلفة تعود لحقولٍ غير علمية.

اختلف أقطاب ما بعد الحداثة في كيفية تأثر المعرفة العلمية بسائر الحقول المعرفية، فعلى سبيل المثال يرى «ليوتار»^٤ في الميثولوجيا عاملاً رئيساً في تكوين المعرفة العلمية، ويرى «دريدا»^٥ أن الأمر كامنٌ في الميتافيزيقا، ويرى «فوكو»^٦ (متأثراً بنيتشه)^٧ ذلك في القوة الاجتماعية، ويؤكد «غادامير»^٨ بهذا الصدد على «التراث»

1. Sir Karl Raimund Popper (1902-1994).

2. Imre Lakatos (1922- 1974).

3. Paul Karl Feyerabend (1924-1994).

4. Jean-François Lyotard (1924-1998).

5. Jacques Derrida (1930-2004).

6. Michel Foucault (1926-1984).

7. Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900).

8. Hans-Georg Gadamer (1900-2002).

متأثراً بـ«هايدغر»^١ لا يمكن أن يكون للعلم المبني على أفكار ما بعد الحداثة هويّة مستقلة عن تاريخه وثقافته، إذ لا يتلخّص أثر الثقافة، والمعارف الموجودة في داخل الثقافة بطريقة استعمال المعرفة العلميّة^٢.

لهذه الأسباب لم يعد العلم في عصر ما بعد الحداثة يزعم اكتشاف الواقع، ولم تعد قضية التّطابق مع الواقع ذات أهميّة لديه. إنّ العلم ما بعد الحداثوي يركز على الجدوى العلميّة، والائتلاف الدّاخلي للمعرفة، وبهذا التّعريف لم ينفصل العلم عن تاريخ العالم، ولا عن جغرافيّته. إذا كان العلم في فترة الحداثة يدّعي الكونيّة واكتشاف الواقع، فإنّه في حقبة ما بعد الحداثة قد حصر نفسه بالجغرافيا، والثقافة، والتّاريخ. إنّ الآراء ما بعد الحداثويّة قد أدّت إلى نوع من التعدديّة^٣ في المعرفة العلميّة، وانتهت إلى الشكّ، ونسيّة الفهم، بل وحتى نسيّة الحقيقة. يجب أن نعدّ حقبة ما بعد الحداثة للعلم نتيجة منطقيّة للحداثة والتّنوير؛ لأنّ الطّريق الذي تسلكه الحداثة باعتمادها الحسيّة، والوضعيّة لا يؤدّي إلّا إلى ما حصل. إنّ ما بعد الحداثويّين ينظرون اليوم لمنجزات الحداثة، وأهدافها بعين ناقدة، وقد واكبت هذه النظرة النّقديّة مجموعة من السّلوكيّات، والأفكار، ومن ثمّ تبلورت حقبة سمّيت بـ«ما بعد الحداثة». إنّ المجتمع البشريّ في عصر ما بعد الحداثة يقابل خصائص عصر الحداثة، فغالباً ما يبدو متشائماً، ويحمل خصائص يمكن سردها كالآتي:

الاستهلاك العشوائيّ، التّشاؤم، الابتعاد عن العقلانيّة، اليأس، والانتكاس بإزاء فكرة المعرفة المطلقة^٤.

1. Martin Heidegger (1889-1976).

٢. پارسانيا، روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی، ٣٣

3. Pluralism

٤. گلن، پست مدرنیسم، ٢٢.

يؤكد مؤلف كتاب «من الحداثة إلى ما بعد الحداثة» صعوبة تلخيص معنى ما بعد الحداثة، ويعده مفهوماً غامضاً؛ ولكنه على الرغم من ذلك يذكر خمس خصائص مهمة لما بعد الحداثة، ويعده أربعاً منها من صنف الموضوعات النقدية، وتتضمن واحدة جانباً إيجابياً.

إن ما بعد الحداثة تنقد المضامين الآتية:

١. الحضور بإزاء إعادة العرض، أو البناء؛ يرى أقطاب ما بعد الحداثة استحالة تصوّر الأشياء، والقول بحضورها، والنظر لها من دون اللغة، والعلامات.

٢. المنشأ بإزاء الظواهر: يرى ما بعد الحداثيون بأنّ البحث عن المنشأ هي محاولة للوقوف على ما وراء الظواهر، أو لبلورة نظرة بنيوية. إنهم ينكرون ما هو خلف كواليس الظواهر، أو أيّ واقع عميق، أو يظهر وترديداً حول هذا الأمر.

٣. الوحدة بإزاء الكثرة: تسعى ما بعد الحداثة في بلورة النشاطات الفكرية بأنّها كثرة، وهي النشاطات التي يعدها الآخرون «واحدًا»، أو وجوداً، أو مفهوماً منفرداً وتاماً. إنّ كلّ شيء مصنوع، أو متكوّن من علاقته بالأشياء الأخرى، فلذلك لا يوجد أيّ شيء بسيط، ومن دون وسيط، أو حاضر تاماً، ولا يوجد أيّ تحليل عن أيّ شيء يمكن أن يكون نهائياً وكاملاً.

٤. سموّ القيم بإزاء تقوقعها؛ ثمة قيم مثل الحقيقة، والإحسان، والجمال، والعقلانية لم تعد مستقلة عن تلك الأنساق التي تهيمن عليها هذه القيم، أو تحكم عليها، بل هي نتاج لهذه الأنساق ومن ذواتها؛ أمّا الجانب الإيجابي في ما بعد الحداثة فقد يتمثل في تفعيل فكرة «الآخر البناء». تفيد هذه

النظرية بأن كل وحدة ثقافية تحافظ على وحدتها الظاهرية من خلال تقنية فعالة تتضمن الطرد، والتقابل، والتراتبية^١.

تعالج ما بعد الحداثة، وتنقد فرضيات الحداثة، والأفكار التنويرية المبنية على الفكرة القائلة بإمكانية معرفة الكون وفق مناهج معتبرة ومحيدة، وتعدُّ المزاعم السطحية حول حسب العلم مزاعم واهية. إنَّ الدلالة السياسية لمواضع ما بعد الحداثة تشير إلى أنَّ مشروع الحداثة الذي يؤكِّد التطوُّر المادِّي، والمساواة، والاصلاح، واستخدام الأدوات البيروقراطية للنجاح قد انتهى تاريخه. يرى «دون لافي» بهذا الصِّدد أنَّ ما بعد الحداثة هي ردَّة فعلٍ بإزاء نخبوية الحداثة، ورفضها الواقعية، أو هي محاولة لتقديم واقع عيني^٢.

إنَّ زوال الإيمان بالعلم، والعقل في ما بعد الحداثة يعني عدم وجود أيِّ وجهة نظر مشتركة، أو عقيدة ثابتة، وصامدة في العصر الحاضر، وإنَّ التلذُّذ، والفردانية، والعيش في اللحظة الآنية هو الميل الغالب، وروح عصرنا الحاضر^٣.

خلاصة القول، واستناداً لما أقرته ما بعد الحداثة يمكن أن نقول:

١. إنَّ عصر الحداثة العقلية هو في طور العبور.

٢. لا توجد أيِّ فكرة متقنة، وشاملة حول الثقافة والمجتمع.

٣. لا يوجد أيِّ قيمة ثقافية ثابتة.

٤. إنَّ التجربة والواقعية هي غير واقعية و(خيالية).

٥. إنَّ خصائص الثقافة الجديدة هي حديثه النشأة، واصطفائية، وصادمة،

وطريفة^٤.

١. كهون، از مدرنيسم تا پست مدرنيسم، ١٤-١٦.

٢. مهدي زاده، نظريه های رسانه، ٢٨٩.

٣. م. ن، ٢٩١.

٤. م. ن.

نظراً للتقسيم المتقدم حول مراحل الاستشراق، واستناداً لما جاء من توضيح حول تطور معنى العلم، وأدواره التاريخية يمكن أن نستنتج أن مرحلة الاستشراق الرابعة التي بدأت بعد الحرب العالمية الثانية، وهي مستمرة إلى الآن تتغذى من نسيج فكري، ومعرفي ينتمي إلى دورة تدعى ما بعد الحداثة، وهي دورة لها ميزات الخاصة، وبطبيعة الحال فإن الاستشراق في بيئة ما بعد الحداثة ليس بمعزل عن الانجازات المعرفية، والمناهج العلمية المتولدة في هذا العصر.

ولا بد من الإشارة إلى أن الاستشراق في فترة التنوير حتى قبيل الحرب العالمية الثانية قد استمر على هامش التناقض الداخلي الموجود في الحداثة؛ لأن الحداثة طرحت شعارات تُعادي الاستشراق، والأحكام المريبة، وغير المحايدة، وفي الوقت ذاته صرحت على لسان فلاسفتها الكبار بأقوال تروج لمحورية أوروبا، ومركزيتها، وتفوق العرق الأوروبي، وأصالة الحضارة الأوروبية^١. وقد شهد الاستشراق في مثل هذا الظرف المتعارض نمواً واضحاً للدراسات، والنشاطات الاستشراقية التي رافقت في أغلب المواقف أحكاماً غير واقعية، وأدباً موهناً، ومحقراً للشعوب الشرقية.

٥. الاستشراق في فترة ما بعد الحداثة

كما تمت الإشارة آنفاً فإن الحداثة، والتنوير على الرغم من طرحها شعارات كالعينية، والمساواة، والحرية، والعقلانية، وعلى الرغم من زعمها بأنها تبشر بعالم أفضل، إلا أنها عانت من تناقضات داخلية، مثل فكرة أفضلية الحضارة الأوروبية على سائر الحضارات، وعدم عقلانية سائر الثقافات، والآداب لدى الشعوب الأخرى. إن الشعوب الأوروبية وفق هذه الرؤية هي المحور، والمركز لتقييم

١. كاندي، پسا استعمارگرای، ٢٤٢.

سائر الأعراف، والشُّعوب، وإنَّ عقلانيَّة الانسان الأوروبي، والغربي تمثِّل المعيار في تقييم عقلانيَّة سائر الشُّعوب؛ ومن جانبٍ آخر إنَّ المبادئ التي تبنتها الحداثة في الأنطولوجيا، ورؤيتها للمعرفة والإنسان، اقتربت لدائرة الأفل تدرجيًّا لضعفها في توجيه التَّجريبية وترويجها.

إنَّ التَّجريبية التي حصرت المعرفة العلميَّة في المعرفة التَّجريبية، وموَّهت الأفكار بزعمها تشذيب المعرفة الإنسانيَّة عن أي معرفة غير تجريبية علمت فجأةً، وعلى إثر دراسات الفلاسفة، وعلماء الاجتماع بأنَّ المعارف غير التَّجريبية قد أحاطت بالمعرفة التَّجريبية ودخلت فيها.

كما تمَّت الإشارة آنفًا، إنَّ ليوتار عدَّ الميثولوجيا عاملاً رئيسًا في تكوين المعرفة العلميَّة، ودريدا عدَّ الميتافيزيقيا لذلك، وميشيل فوكو تأثَّر بنيتشه، وعدَّ القوَّة الاجتماعيَّة لهذا الأمر، وقدم غادامير التُّراث كونه عاملاً رئيسًا في تكوين المعرفة متأثراً بهيدغر. إنَّ هذه النظرة للمعرفة أدَّت إلى تحوُّلات واسعة في ميدان حقول العلم، والسِّياسة، والثَّقافة، يمكن إيجازها في النُّقاط التَّالية:

١. إنَّ الحداثة التي زعمت بأنَّها شمولية، وكونية، وعدَّها بعض رجحانًا، وإنَّ سائر الشُّعوب رضخوا لجبر التَّاريخ، واستفادوا من مصلها الشَّافي، وأصبحوا حدثويين؛ إنَّ هذه الحداثة لم تعدُّ راجحة بعد، ودخلت في وضع متأزم.

٢. إنَّ العقلانيَّة الأوروبيَّة، والغربية التي اعتمدت نموَّ العلم التَّجربي، ونجاحاته الظَّاهريَّة، وأصبحت معيارًا لمعرفة العقلانيَّة، تراجمت لاحقًا عن مزاعمها، إذ تبلورت تدرجيًّا بين العلماء في شتَّى الحقول المعرفية فكرة تقول: إنَّ دراسة كلِّ شعب، وعرق بالمنهج العقلي يجب أن يكون بحسب مقتضياته البيئية والمعرفية.

٣. بدأت تدريجياً عملية استقلال الدول، والشُّعوب من الهيمنة الغربيّة، وكما هو واضح فإنّ وتيرة استقلال الدول تزايدت بعد الحرب العالميّة الثانية، وتحديدًا في أوائل النّصف الثّاني من القرن العشرين، وهذا ما يواكب نشوء حقبة ما بعد الحداثة في تاريخ العلم التي نضجت في النّصف الثّاني من القرن العشرين.

٤. توجّه سيل الانتقادات نحو نتائج الحداثة، والعقلانيّة، وسياستها، وثقافتها، ونادرًا ما يوجد نتاج لم يتعرّض للنّقد، وقد مارست المدرسة النّقدية الألمانيّة، والفرنسيّة جلّ الانتقادات الموجّهة للحداثة وشعاراتها. ٥. توجّهت الشُّعوب، والأديان الشّرقية مثل الإسلام نحو إحياء هويّتها التّاريخيّة، وإقصاء تحديّات الحداثة، وهيمنتها، وفي هذه الفترة تحديدًا ظهرت أغلب الدّراسات الإسلاميّة حول أعمال المستشرقين، إذ نضج التوجّه النّقدي لفكر المستشرقين.

٦. إنّ المفكرين الأوروبيين نظروا إلى الشُّعوب الأخرى، وإلى ثقافتها بطريقة متفاوتة، وتناولوا دراسات المستشرقين خلال حقبة الحداثة، وكان ذلك بسبب الجوّ، والبيئة الجديدة، والمنظومة الاصطلاحيّة الجديدة التي كوّنتها حقبة ما بعد الحداثة؛ فعلى سبيل المثال برز في هذه الفترة «إدوارد سعيد» بصفته باحثًا غير مسلم، واعتمد نتاجات أفكار ميشيل فوكو، وأدوات خطاب العلم، والقوّة ليشرّع بدراسته النّقدية للاستشراق، وبهذا نشأت أدبيّات جديدة عرفت فيما بعد بدراسات ما بعد الاستعماريّة^١.

٧. نظرًا لتراجع الهيمنة الغربيّة، والحداثة، وعولمتها ما اقتصر المفكرون المسلمون، والشّرقويّون على نقد آراء المستشرقين، بل هيئوا الطُّروف

لنشوء استشراقٍ معكوس؛ ففي هذا النوع من الاستشراق يدرس المفكر الشرقي الغرب بصفته «الأخر»، و«ذاته» في مرآة الغرب؛ عندها تكون الأصالة لذهنية الفرد الشرقي، ولأولوياته، ومبنياته الذهنية، وبعبارة أخرى تكون الدراسة ضرباً من الاستغراب أيضاً.

٦. الدراسات ما بعد الاستعمارية

كما تمت الإشارة آنفاً فإن الاستشراق في حقبة ما بعد الحداثة، وتحديدًا بعد الحرب العالمية الثانية تبلور في هيئة الدراسات ما بعد الاستعمارية، وعمل على جرح الاستشراق الحداثوي، وتعديله، وقد تبنى الشرقيون مثل هذه الدراسات النقدية ما بعد الاستعمارية التي نقدتها السلطة الإمبريالية؛ ومثلت هذه الصورة برمتها ردود أفعال بإزاء المنهج السلطوي الذي تبناه الاستشراق الحداثوي من قبل.

نظرًا لظروف نشأة الدراسات ما بعد الاستعمارية، وماهية موضوعاتها فإنها تصطدم بالعلوم المترسخة الموجودة؛ لا سيّما وأن هذه الدراسات تعمل على تغيير، وإزاحة البنى التاريخية المولدة للعلم، والمتجذرة في تاريخ الحداثة، وجغرافيتها المتعددة. إن هذه الدراسات تبحث عن علاقة مفهوم القمع، والمقاومة، والعرق، والجنس، والاختلاف، والتشرد، والهجرة مع خطابات الغرب المهيمنة على صعيد التاريخ، والفلسفة، والعلم، واللسانيات^١.

إن التوجّه المذكور يلوم القيم، والمناهج، والأدبيات الغربية لتبنيها نوعاً من القومية القمعية، إذ إن النماذج الفكرية الغربية، وكذلك أدبياته هي المهيمنة على ثقافة العالم، ونقصي، أو تتجاهل سائر التقاليد، والصّور الثقافية غير الغربية. ولكنّ المُلحظ المهمّ حول الدراسات ما بعد الاستعمارية هو أنّ هذا المصطلح لا يعني بأنّ

الاستعمار قد انتهى أمده؛ يقول ضياء الدين سردار^١ بهذا الصدد: «إنَّ الاستشراق أدَّى إلى بروز العديد من الدِّراسات النَّقدية، والأمر أشبه ما يكون بنموِّ الفطريات، إذ حصل ذلك بمختلف الأشكال مثل الدِّراسات ما بعد الاستعمارية، والخطاب ما بعد الاستعماري. إنَّ مصطلح ما بعد الاستعمارية لا يدلُّ بالضرورة على فترة تكون بعد غياب الاستعمار؛ بل إنَّ هذا المصطلح يتناول كيفية استمرارية الواقع التاريخي المتمثِّل بالاستعمار الأوروبي، وطبيعة علاقته مع الحضارات، والشُّعوب غير الغربية بعد أن فقد مستعمراته القديمة بسبب استقلالها»^٢.

ثمَّة باحثون يصنّفون ضمن الجيل الذي عمل على تطوير، ونشر الدِّراسات ما بعد الاستعمارية، ويكون في مقدّمهم «إدوارد سعيد»، و«إعجاز أحمد»^٣، و«سيفاك»^٤، و«هومى بابا»^٥، و«كورنيل ويست»^٦، و«بيل هوكس»^٧ و«ليلي

١. ضياء الدين سردار، كاتب صحفي، وناقد ثقافي، وعالم بريطاني من أصل باكستاني، متخصص في مستقبل الإسلام، والعلم، والعلاقات الثقافية. (المترجم)

٢. سردار ووان لون، درآمدي تصويري بر فلسفه علم، ١١٧.

٣. Aijaz Ahmad، مُنظّر أدبي ماركسي ومحلل سياسي هندي. عمل كأستاذ زميل في مركز الدِّراسات المعاصرة، ومتحف ومكتبة نهر و في نيودلهي، كما يعمل أستاذًا زائرًا للعلوم السياسيّة في جامعة يورك في تورنتو. (المترجم)

٤. Gayatri Chakravorty Spivak ويطلق عليها اختصارًا غاياتري سيفاك، ناشطة، ومنظرة، وناقدة أدبيّة أميركيّة من أصول بنغالية من مواليد ١٩٤٢، تشغل منصب أستاذة في جامعة كولومبيا بـ«نيويورك». (المترجم)

5. Homi K. Bhabha.

٦. Cornel West، واحد من أهمّ المفكرين الأميركيين المعاصرين الذين تحطّت شهرتهم حدود بلادهم، وهو أكاديمي أمريكي أسود، وصاحب رؤية نقدية ثابتة استخدمها في كتبه ومقالاته وأدائه العام.

٧. bell hooks جلوريا جينز واتكينز (من مواليد ١٩٥٢)، المعروفة بالاسم المستعار بيل هوكس، هي كاتبة نسويّة وناشطة اجتماعيّة أميركيّة. (المترجم)

غاندي»^١ وغيرهم. من اللافت للنظر أنّ غالب هذه الشخصيات هم من الغربيين السود، أو لهم أصول شرقيّة، فمثلاً سيفاك هي ناشطة هندية في مجال حقوق المرأة، وإحدى أعضاء جمعية «دراسات المضطهدين»، وهي من أهمّ المنتقدين المنتمين إلى مدرسة ما بعد الاستعماريّة. تؤكد سيفاك أنّ العالم الثالث هو من نتاج الغرب، والهدف من وراء ذلك هو إخضاع الثقافات غير الغربيّة في إطار الامبراطوريّة الغربيّة، وفي سياق آخر نرى «بول هوكس» الكاتب الأميركي من أصول أفريقيّة، يرى أنّ إشكاليّة هويّة السود، واستلابهم هويّتهم التي عمل عليها المستعمرون قد حفزته على البحث، والقراءة، والكتابة... وليلى غاندي حفيدة مهاتما غاندي زعيم الحراك الشعبي المناهض للاستعمار في الهند، نراها متخصصة في الدراسات ما بعد الاستعماريّة، وتحديدًا في الأفكار الغربيّة، والتّوجّه الناظر للمستعمرات القديمة، وكذلك تعمل على دراسة أعمال المفكرين الشرقيين الذين درسوا الأفكار الغربيّة من وجهة نظرهم^٢.

ولمعرفة مكانة الاستشراق في فترة ما بعد الحرب العالميّة الثانية التي عُرفت بفترة ما بعد الحداثة، نسلط الضوء على أعمال مفكرين متخصصين في مجال الاستشراق، مع الإشارة إلى منهجيّتهم في التّعامل مع نتاجات المستشرقين، وإرثهم، مبينين منهجيّتهم في ضوء الوضع الجديد، أو أجواء ما بعد الحداثة.

١ . Leela Gandhi: أستاذة العلوم الانسانيّة في جامعة براون الأميركيّة.

٧. إدوارد سعيد ومنهجيته الحوارية في تناوله الاستشراق

إنَّ كتاب «الاستشراق» لـ«إدوارد سعيد» هو الكتاب الأمثل، والشَّهير في حقل الدِّراسات ما بعد الاستعمارية، إذ يوضح بدراسة نقدية مكانة الشَّرْق، وطبيعة صورته في الغرب. يعتمد «سعيد» أسس «ميشيل فوكو» في تحليل الخطاب المعتمدة في دراسات ما بعد الحداثة، ويقدم منهجية حوارية في دراسته الاستشراق، وإشكالية إعادة إنتاج الشَّرْق في الغرب. يتفق «فوكو» مع «نيتشه» على أنَّ لمبدأ القوَّة الدَّور الرَّئيس في كلِّ دراسة اجتماعية. يؤكِّد فوكو عند دراسته ماهية العلوم الانسانية - إذ عبَّر عنها بنظام العلوم الإنسانية - على أنَّ هذا النظام هو تبلور للثقافة المهيمنة في ذلك العصر، ويرى في هذا الصِّدَد بأنَّ الحقيقة، والقوَّة متلازمان دومًا؛ إنَّه يرى أنَّ الحقيقة ليست خارجة عن إطار القوَّة، أو ليست فاقدة لها، وهي ليست مكافئة للأرواح، والنُّفوس الحرَّة، وليست ابنة الخلوَّة، والعزلة الطَّويلة، ولا هي جائزة لمن نجح في إنقاذ نفسه. إنَّ الحقيقة هي شيء من سنخ هذا العالم، وهي مجرد نتاج لمصاديق الإلزام، والإجبار. إنَّ لكلِّ مجتمع نظامه الخاصَّ بالحقيقة، أي أنواع الخطابات التي يتقبَّلها نظام الحقيقة، ويسمح لها كي تؤدي دور (الصَّحيح)، وهي مجموعة من الآليات، والنَّماذج التي تمكِّن الفرد من التَّمييز بين الصِّدق والكذب. ويرى فوكو أيضًا أنَّ طبيعة العلاقة المتقابلة بين الحقيقة، والقوَّة متفاوتة على مدى التَّاريخ، ولا يمكن الوقوف على هذا التَّفاوت إلاَّ بوساطة الجينالوجيا^{١٢}.

بناءً على ما تقدَّم نرى أنَّ رأي فوكو عن الحقيقة يخالف آراء عصر التَّنوير. إنَّ الآراء التَّنويرية، والحداثوية تعدُّ الحقيقة أمرًا عينيًّا فارغًا عن القوَّة، وغالبًا ما

١. شرت، فلسفه علوم اجتماعي قاره اي، ٢١٧.

٢. الجينالوجيا أو علم الأنساب، وهو المصطلح المعتمد في كتاب نيتشه الشهير (عن جنيالوجيا الأخلاق).

تعرف القوة بالتقابل مع الحقيقة؛ في حين نرى فوكو يخالف آراء عصر التنوير، ويعدُّ الحقيقة، والقوة في نسيج واحد، ويعدُّهما قضية متعلّقة بهذا العالم، إذ تبلور في ضوء العلاقات المتقابلة للقوة، وهذه هي رؤية ما بعد حداثيّة للحقيقة والمعرفة^١.

يرى فوكو أنّ الخطاب يمثّل الصّورة اللّغويّة للعلم والقوّة، والعلاقة المتناسكة بينهما، أي إنّ الخطاب هو الحقيقة المرتبطة بالقوّة، الأمر الذي اعتمده (إدوارد سعيد) في تناوله (الاستشراق)، إذ لا يعدُّ الأمر خطاباً فحسب، بل يجلّ القوة، والمعرفة الكامنة خلفه بصفتها معرفة الشّرق. يقول فوكو بهذا الصّد: «إنّ العلم ليس مجرد انعكاس للواقع، بل إنّه بنية خطائيّة، وثمة أنظمة معرفيّة متعدّدة تميّز بين الصّادق، والكاذب». هناك مبدأ مشترك في تحليل الخطابات في الوقت الحاضر، يتمثّل بالرؤية النّقديّة للمعرفة البديهيّة؛ فوفق هذا المبدأ يخضع كلّ ما يعدّه الأفراد معرفة بديهيّة للتّحليل المعتمد من قبل منهجيّة فوكو؛ ففي بادئ الأمر تخضع بديهيّة الأمر للنقد، ثمّ تدرس، وتحلّل طريقة إنتاج، وتكوين هذه المعرفة. إنّ غالب المناهج المتخصّصة في تحليل الخطاب تعتمد قراءة فوكو للخطاب، إذ تعدُّ منهجيّته مجموعة مقننة من الأسس، والمعطيات التي تضع حدوداً على معاني رسائل الخطاب^٢.

يوضّح سعيد في كتابه (الاستشراق) الخصائص الخطائيّة لذلك الصّنف من المعرفة الذي تبلور في القرن التّاسع عشر على يد المتعلّمين، والرّحال، والشّعراء، والرّوائيين، وهي معرفة لا تعدُّ الشّرق ثقافة، أو مجتمعاً يعمل وفق ظروفه، بل تعدّه مخزناً للمعرفة الغربيّة. إنّ سعيد على غرار فوكو حسب الخطاب الصّورة اللّغويّة للمعرفة، والقوّة، ويؤكّد أنّ الغربيّين - تاريخياً - استعملوا الآليّة القوّة لنشر قراءتهم للشّرق؛ وهي قراءات أصبحت مصدرًا للمعرفة واسعة، وكبيرة حول الشّرقين.

١. شرت، فلسفه علوم اجتماعي قاره اي، ٢١٨.

٢. يورگسن، فيليبس، نظريه و روش در تحليل گفتمان، ٣٦.

يرى سعيد أن الاستشراق لم يعكس صورة البلدان الشَّرقيَّة كما هي عليه، بل باتَ خطاباً اعتمده الثقافة الأورويَّة من أجل إدارة الشَّرق، والهيمنة عليه، وحتى إعادة إنتاجه على الصَّعيد السِّياسيِّ، والاجتماعيِّ، والعسكريِّ، والإيديولوجيِّ، والعلميِّ، والتَّخيُّليِّ طوال فترة ما بعد التَّنوير؛ إذ نتج شرفاً معقداً مناسباً للدراسات والبحوث الجامعيَّة، وللعرض في المتاحف، ولتوصيفه نظرياً في الرِّسائل الجامعيَّة المتخصِّصة بالأنثروبولوجيا، والبيولوجيا، واللِّسانيات والتَّاريخ. إنَّ لهذا النَّوع من القوَّة علاقة وثيقة مع المعرفة، والمناهج التي عبَّر عنها فوكو بشائئة (القوَّة - المعرفة).

إنَّ دراسة إدوارد سعيد حول الاستشراق تشابه كثيراً مبحث فوكو عن ثنائئة (القوَّة - المعرفة). إنَّ الخطاب الَّذي يعتمد مناهج متفاوتة في التَّحليل، والتَّفسير يوُلِّد معرفة حول الآخر، وقد تمتاز بالعنصريَّة، والتي تدخل صلب أنشطة سلطة الإمبرياليَّة. يرى سعيد بهذا الصَّدد بأنَّ النُّصوص الاستشراقية دسَّت في الوعي الغربيِّ من خلال أجندة السُّلطة؛ إذ تصبح توجُّهاتهم الإيديولوجية حقائق عينية مبنية على الفجوة الكبيرة بين الغرب والشَّرق. يعدُّ سعيد الشَّرق «الآخر المتحضَّر» الصَّامت بإزاء الغرب، وإنَّ الموقع الأدنى الَّذي ينسبه الاستشراق للشَّرق يصبُّ في صالح الغرب وهيمنته.

إنَّ التَّعبير عن الشَّرق بوصفه عاطفيّاً، وفاقدًا للعقلانيَّة، وبدويّاً، ومتعجرفاً يوُلِّد غرباً عقلياً ديمقراطياً، ومتطوراً. لطالما كان الغرب يعمل في المركز، والشَّرق هو «الآخر» المهمَّش الَّذي لا فائدة من وجوده إلاّ تأييد الغرب ومركزيته. بهذا الوصف يكون إدوارد سعيد من أبرز الوجوه العلميَّة، والثَّقافية في الاستشراق ما بعد الحداثويِّ الَّذي نقد المنهجية الحداثوية في الاستشراق، وعمل على تحليل الاستشراق في ضوء علاقة القوَّة الأورويَّة بالعلم. وعلى الرَّغم من أنَّ جهود إدوارد سعيد تُعدُّ خطوة في طريق نقد النَّظرة غير الإنسانيَّة، وغير الواقعية للغرب بإزاء الشَّرق، غير

أنَّ بعض الباحثين مثل «إعجاز أحمد»، و«ضياء الدين سردار» اتَّهموه بالمساهمة في تثبيت النَّمط الأوروبي المهيمن الَّذِي يمنح المركزيَّة والتَّسيُّد للإنسان الغربيِّ، وهو أمرٌ خارج عن حيز هذا البحث^١.

٨. الاستشراق عند ضياء الدين سردار

الباحث المهتمُّ الآخر في مجال نقد الاستشراق هو «ضياء الدين سردار» المفكِّر البريطاني ذو الأصول الباكستانية. إنَّ سردار على الرَّغم من نظراته المختلفة للاستشراق، ولكنَّه لا يغفل عن نطاقات عالم ما بعد الحداثة. يقدِّم سردار نفسه ناقداً ملتزماً بالتُّراث، وينظر إلى الاستشراق من وجهةٍ غير غربيَّة؛ فضلاً عن ذلك فإنَّه لا يعدُّ الاستشراق محايداً غير متفاعل، بل يرى أنَّ ما يجعل عمليةَ تشريح هيكليةِ الاستشراق، وعرضها أمران يتطلَّبان الكثير من الدِّقة والحيلة، حقيقة وجوده الفعلي. ولأنَّ الاستشراق موجود فإنَّ لدينا عالماً نعي فيه الواقع بصورة مختلفة، ونعبِّر عنه، ونختبره من خلال عدد لا يُحصى من طرائق الفهم المتبادلة. لكي يناقش المرء الاستشراق فإنَّ عليه أن يحدِّث النَّاس على تجاوز هذا النَّوع من سوء الفهم لكي يكون في مقدورهم رؤية ما جرى إخفاؤه؛ ليميزوا الحدود المختلفة للصُّورة التي جرى تشويهها لقرونٍ حَلَّت من الرُّؤية قصيرة النَّظر^٢.

يتحدَّث سردار عن غايته من تأليف كتاب الاستشراق قائلاً: «إنَّ مهمَّة هذا الكتاب تتمثَّل في تقويض هذه الفرضية، والتَّقليل من شأنها، وفي الوقت نفسه تبيان أنَّ الاستشراق، رغم كون صلاحيته قد انتهت، بدأ يحتلُّ أراضي جديدة. فبعد أن تراجع ليصبح مجرد تحصُّص، وخيال أدبيِّ، ها هو يهاجم ليحتلُّ عالم الأفلام، والتلفزيون، والأقراص المدججة. ليس موضوع الاستشراق محصوراً، هذه الأيام، في

١. سردار، الاستشراق، ١٣٣.

٢. م. ن، ١٣.

ما تعارفنا عليه بوصفه «الشرق»، بل إنّه يشمل أوروبا نفسها، موطن الاستشراق وأصله^١.

بعد أن يقرّ سردار بالحرية المقبولة التي وفّرها عالم ما بعد الحداثة في مجال الفكر النقدي، والآراء الجينالوجية في مجال العلوم، والنظريات، يؤكّد أنّ الاستشراق لم يكن نظرةً نحو خارج الغرب، وصبوب أشياء، أو موضوعات^٢ ثابتة معينة. بل إنّ الاستشراق هو ضربٌ من التأمل الباطني، ومجموعة من الهموم الفكرية، والمخاوف، والأهواء الغربية رُسمت في (موضوع / object) مصطنع سمي بالشرق. إنّ ماهية الشرق هي مجموعة متحوّلة وملأى بالمبهات، وهو شيء مرادف، أو ذلك المعنى الذي يقصده الكاتب، أو الشاهد المفترض.

إنّ تاريخ الاستشراق في الأساس هو تاريخ بعث الحركة في الغرب، أو بعبارة أدقّ إنّّه ليس تاريخ حركة الغرب لاقتراجه من الشرق، والاشتراك معه، أو دركه، فهذه الجزئيات هي أمور معدودة. إنّ شرق المستشرقين هي آية مصطنعة يوضح الغرب من خلالها همومه، واهتماماته الفكرية، ويثبّتها.

يصرّ سردار على أنّ الاستشراق هو تأمل باطني، ويعدّ التخيل مركزاً للفكر الاستشراقي. فعلى سبيل المثال يقول في معرض حديثه عن اللذة الجنسية لدى الغربيين: «إنّ ضمير الفرد الكاثوليكي يفترض بأنّ الحياة التي يكتنزها الكمال هي حياة العزوبية، وإنّ في العلاقة الجنسية إشارات للذنب والوسوسة. إذن فإنّ العلاقات الجنسية دخيلة في البنية الدينية للاستشراق، وإنّ العين الغربية ترى في الشرق لذات عجيبة تشوبها الخطيئة الجنسية، ملفوفة في الألغاز المعقدة^٣.

١. م. ن، ٢.

2. Object

٣. م. ن، ١٣.

من هنا نرى المرأة الشَّهوانية، والمطبعة الشَّرقية، والرَّجل العنيف، والقوي، والقاسي الشَّرقي موجودين في مركز أدبيَّات المستشرقين، وهذا ضربٌ من الخيال، إذ كانوا يلبُّون من خلاله رغباتهم الجنسيَّة المكبوتة التي كانت أغلبها نتاجاً لعوامل دينية. يقول سردار بلغة ذات أدبيَّات ما بعد حداثيَّة، وهي بمنزلة نهاية السَّرديَّات: «إذا عددنا الاستشراق نوعاً من السَّرديات سيكون المستشرقون مثل قطعٍ من الذُّباب تُريد تمزيق الدِّين الإسلامي، وثقافته، وحضارته؛ وإنَّ الاستشراق يقدر بسهولة على أن يخطِّط لمؤامرة عظيمة ضدَّ الإسلام، وكلِّ الثقافات غير الغربيَّة»^١. إنَّ ما بعد الحداثة، وانتشار الدِّراسات ما بعد الاستعماريَّة على الرَّغم من أنَّها نتاج حريَّة ظاهريَّة تتمتَّع بها الشُّعوب الشَّرقيَّة، وتخلُّصها من الهيمنة المباشرة للاستعمار، وعلى الرَّغم من أنَّها تعطي فرصة للمفكرين الشَّرقيين ليهتموا بالتأمُّلات النَّقدية، ولكن سردار لا يتفائل بهذا الوضع. إنَّه يرى أنَّ التَّغيرات الجزئية الحاصلة في الاستشراق كانت في أُطرٍ معيَّنة، ومُعَدَّة مسبقاً، ويؤكِّد على أنَّ الاستشراق سيستمر في ظلِّ ما بعد الحداثة بأداء دوره، ويبقى يؤدِّي دور رسام الكاريكاتور، والقامع لإيديولوجيَّات الحضارات الآسيويَّة. وإنَّ هذا المدَّ يمكن أن نتلَّسه في الكمِّ الهائل من المنتجات في عصر ما بعد الحداثة من قبيل الألعاب الإلكترونيَّة والشَّبكيَّة، والتي تستند غالباً إلى أفلام هوليووديَّة^٢.

يرى سردار بهذا الصِّدد أنَّ محوريَّة أوروبا في حقبة الاستشراق المتصرِّمة قد استبدلت بالولايات المتَّحدة، ويؤكِّد أنَّ أوروبا ذاتها أيضاً تُعرِّف من نافذة أميركيَّة، وهذا ما يدلُّ على اتِّساع حدود النهج الاستشراقي نحو أوروبا^٣.

١. م. ن، ٨٥.

٢. م. ن، ١٦٤.

٣. م. ن، ١٦٦.

الاستنتاج

تناولت هذه الدراسة أسس الاستشراق، ونتائجه في عصر ما بعد الحداثة، وافترضت بأن تطوّر معنى العلم في القرون الأخيرة ترك أثراً واضحاً في الطّواهر الثقافيّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة كافّة. إنّ العلم الحديث يؤدّي إلى تكوّن عالم تكون فيه الثّقافة (الغربيّة - الأوروبيّة) ثقافة المعيار، والعقلانيّة، والتّطوّر، والقيم كلّها يجب أن تكون مطابقة لنسخة الفكر الغربيّة - الأوروبيّة، ويجب إصلاح سائر الشّعوب، أو الرّضوخ للنّمودج الغربي في الحياة. بناءً على هذا تهيمن على العالم أنظمة استعماريّة، ويتمّ فرض الثّقافة الغربيّة بكلّ أدواتها في أرجاء العالم. لقد كان الاستشراق طوال هذه الفترة مجموعة من الادّعاءات المطلقة، والمبالغ فيها، وحافلة بلغة تهميشيّة لسائر الشّعوب الشّرقية. لقد مثل الاستشراق في هذه المدّة آليّة لإدارة الشّرق، والهيمنة عليه، إذ لا يوجد فيه رؤية نقديّة، وواقعيّة، ولأنّه يستند إلى أسس الحداثة، والعلم الحديث فلا أحد يستطيع التّصدّي لادّعاءاته هو (أي الاستشراق) والعلم الحديث. إنّ الرّوح الغربيّة المهيمنة طوال هذه المدّة جعلت الجميع - بما فيهم الشّرقويّون - أن يئأسوا من نقد الاستشراق، والصّمود أمامه، ولكن مع بدأ زمن ما بعد الحداثة في مسيرة العلم التي بدأت تحديداً في المنتصف الثّاني من القرن العشرين، ظهر تأثيرٌ مختلف في شتّى الحقول العلميّة، ولم تعد للحداثة الأولويّة كما في السّابق، وفقد الغرب آماله السّابقة، إذ نهضت الشّعوب مطالبةً بالاستقلال، وخروج المستعمرين من دولهم، وعملت عقلانيّة سائر الشّعوب باحترام ظاهري، ونتيجةً لموج الانتقادات الموجهة إلى نتائج الحداثة فإنّ الاستشراق أيضاً دخل مرحلة من التّأمّلات النّقدية، تعتمد المنظومة الاصطلاحيّة لما بعد الحداثة، وخضع الاستشراق لدراسة جنياولوجيّة^١ وتمّ تحليل منهجيّة.

توجّهت الدراسات الاستشراقية على يد «إدوارد سعيد» نحو نقد نظرة الغرب غير الانسانية للشرق، واهتمّ المفكّرون الشّرقيون ك«ليلي غاندي»، و«إعجاز أحمد»، و«مريم جميلة»، و«ضياء الدين سردار» و«هشام جعيط» بتحليل النّصوص، والآثار الاستشراقية بمنهجية نقدية معتمدين المناخ الفكريّ العام لما بعد الحداثة. وقد تطرّقت الدّراسة لنموذجين من الدّراسات الاستشراقية تمثّلت بأعمال «إدوارد سعيد»، و«ضياء الدين سردار». وفي الختام نتفق مع ضياء الدين سردار، فعلى الرّغم من تفاؤلنا بالحرية النسبية المتوفرة في الغرب، إلّا أنّ الغرب لا يزال يمارس هيمنته على الشرق من خلال التّسيد في المجالين الاقتصاديّ، والتكنولوجي، إذ تراجع عن استعمار الشرق بصورة ظاهرية فقط، وهذا هو ما يحفّزه على إعادة إنتاج الاستشراق، وتحديثه من أجل تنفيذ أهدافه التّاريخية؛ الأمر الذي يجعلنا نعدّ المستشرقين في زمن ما بعد الحداثة من هذا الصّنف، فعلى الرّغم من أنّ دراساتهم تتسم بالتواضع، وتبدو أنّها في خدمة الشرق، إلّا أنّها تسعى إلى تحقيق أهداف غربية.

لائحة المصادر والمراجع

١. پارسانيا، حميد، روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم، کتاب فردا، ١٣٨٩.
٢. الدسوقي، محمد، سير تاريخي و ارزيايي اندیشه شرق شناسي، ترجمه: افتخارزاده، طهران، هزاران، ١٣٧٦ هـ. ش.
٣. سردار، ضياء الدين، الاستشراق، ترجمه: محمد علي قاسمي، طهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگي واجتماعي، ١٣٨٦ هـ. ش.
٤. سردار، ضياء الدين و بورين وان لون، درآمدي تصويري بر فلسفه علم، ترجمه: زهرا دشتبان، طهران، ١٣٨٨ هـ. ش.
٥. شرت، إيون، فلسفه علوم اجتماعي قاره ای (الفلسفه القاریة في العلوم الاجتماعیة)، ترجمه: هادي جليلي، طهران، انتشارات ني، ١٣٨٧ هـ. ش.
٦. كهون، لارنس ای، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم (من الحداثة إلى ما بعد الحداثة)، ترجمه: عبد الکریم رشیدیان، ط السابعة، طهران، منشورات ني، ١٣٨٨ هـ. ش.
٧. گاندي، لیلی، پسا استعمارگرایی (ما بعد الاستعماریة)، ترجمه: مریم عالم زاده و همایون کاکا سلطاني، طهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگي واجتماعي، ١٣٨٨ هـ. ش.
٨. گلن، وارد، پست مدرنیسم (ما بعد الحداثة)، ترجمه: قادر فخر رنجبري و ابوذر کرمي، طهران، انتشارات ماهي، ١٣٨٩ هـ. ش.
٩. مهدی زاده، سيد محمد، نظریه های رسانه (نظريات أجهزة الاعلام)، ط: الثانية، طهران، انتشارات همشهري، ١٣٩١ هـ. ش.
١٠. هیکس، استیون، توضیح پست مدرنیسم، ترجمه: خاطره ظهرايي و فرزانه احساني، طهران، نشر پژوهش، ١٣٩١ هـ. ش.
١١. یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس، نظریه و روش در تحلیل گفتمان (النظریة والمنهج في تحلیل الخطاب)، ترجمه: هادي جليلي، طهران، انتشارات ني، ١٣٨٩ هـ. ش.

الغيريّة في العقل الاستشراقي

نقد خطاب الغرب الاستعماري حيال العرب والمسلمين

سمر الديوب^١

تمهيد

تحتلُّ مشكلة الأنا والآخِر الحضاريّ منزلة مركزية في العلاقة غير المستقرة بين الشّرق والغرب. وعلى التّحديد بين العالم الإسلاميّ، والسّلطة الثقافيّة، والإيديولوجيّة للغرب. في هذه الدّراسة محاولة لمقاربة هذه المشكلة ضمن فضاء الغيريّة التي استحكمت بالعقل الغربيّ الاستشراقيّ منذ الحروب الصّليبيّة، وإلى عصور ما بعد الحداثة. ففي إطار هذه المحاولة سنقرأ نقدًا للوعي التّاريخي الغربي حيال العرب، والإسلام بعدّهما كينونة مغايرة للكيانيّة الحضارية الغربيّة القائمة على الاستعلاء والغلبة. وليس من شكّ فإنّ ثنائيّة الإسلام، والغرب تشكّل قضية حيويّة، وحضاريّة كبرى ذات حساسيّة خاصّة بسبب ما يشهده العالم من تغيّرات، وتحولات شديدة الأهميّة، والخطورة؛ إذ تأتي أهميّة دراسة الاستشراق بسبب تقلّص الحواجز في عصرنا، وتداخل الثقافات. فلا توجد لدى المستشرقين قراءة واحدة للإسلام والعرب، كما لا يصحّ أن نأخذ الغرب بقراءة واحدة. ولقد قرأ المستشرقون العربيّ، والمسلم فكراً، وأدباً بعين غير عربيّة، ويعدّ الاستشراق وسيلة للاطلاع على ما لدى الشّعوب الأخرى، فمعرفة الذات يجب أن تمرّ عبر الآخر.

١. باحثة وأستاذ الأدب العربي القديم في قسم اللّغة العربيّة - كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة - سورية.

ويثير الاستشراق مجموعة أسئلة سيحاول البحث أن يتطرق إلى طبيعته، وأهدافه، ووظيفته التي يؤدّيها، والوظيفة التي يؤمّل أن يؤدّيها بوصفه أحد الفروع الرئيسة للدراسات الأدبيّة. كما يجيب عن مجموعة أسئلة تتعلّق بالمسكوت عنه في خطاب الاستشراق، ووضع عمل المستشرقين في الميزان، ومواقفهم المتباينة من الحضارة العربيّة والإسلامية، وأسباب هذا التّباين، والوظيفة التي يجب أن يضطلع بها المستشرقون لإعطاء الصّورة الحقيقيّة عن العرب، والمسلمين في العالم.

١. الأنا المستعلية في الاستشراق

ينطوي الكلام على الاستشراق ضمن ما يُعرف بثنائيّة ثقافة الأنا/ ثقافة الآخر، وهي قضية إشكاليّة منذ عصور خلت، وتزايدت حدّتها مع ظهور ما عُرف بمصطلح الاستشراق (دراسة الآخر الشّرقي من وجهة نظر غربيّة)، وتصاعدت هذه الحدّة مع ظهور الاستشراق الجديد، فثمّة ثنائيّتان سيدور هذا البحث حولهما: غرب/ شرق، وغرب/ إسلام.

وينطلق الاستشراق - في قسم كبير منه - من فكرة معادية للشّرق هدفها السّيطرة عليه، وتقسيمه. وظهرت محاولات كثيرة في مراحل مختلفة، وبأشكال مختلفة منها ما عُرف بصدام الحضارات لدى هنتنغتون.

وننطلق من فكرة العلاقة بين الاستشراق والاستعمار، مفرّقين بين المدارس الاستشراقيّة، والمستشرقين، فقد كان للمدّ الاستعماريّ في الدّول العربيّة دور كبير في تحديد طبيعة النّظرة الغربيّة إلى الشّرق، لا سيّما بعد منتصف القرن التّاسع عشر. ويتعيّن على ذلك أنّ علاقة الاستشراق بالاستعمار أمر واقع، لكن من الخطأ ربط الاستشراق بمدارسه كلّها بالاستعمار.

وقد كان الاستشراق من أهمّ الوسائل التي مهّدت للاستعمار العسكري، وغزو

الشَّرق ثقافيًّا، وعسكريًّا، وقد اعتمد الاستشراق الحديث على جهود المستشرقين لدراسة ما يتعلَّق بالعرب، والمسلمين، وعاداتهم، ونفسيَّتهم.

فالاستشراق في بعض جوانبه حرب ثقافيَّة، وفكريَّة تُشنُّ علينا. ونذكر من المستشرقين مَنْ عمل بصفة رسميَّة مستشارًا لوزارته الخارجيَّة تمهيدًا للاستعمار مثل «فولفني»، وهو رحال فرنسي اعتمد نابليون على ما كتبه في حملته على مصر، و«هاملتون جب»، و«برنارد لويس»، وقد عملا في خدمة الحكومة الإسرائيليَّة، والأميريكيَّة، و«لورانس» الَّذي مكث بين العرب في سوريا، وفلسطين ثلاثة أعوام حتَّى أطلق عليه لقب لورانس العرب، وأعدَّ خرائط لسيناء لتسهيل استيلاء بريطانيا عليها، و«روسو» الإيطالي الَّذي عمل على التمهيد لاستعمار بلاده لطرابلس.

ولا يعني الكلام السَّابق أنَّ لكلَّ المستشرقين أهدافًا استعماريَّة، ففيهم منصفون فقد أراد بعضهم دراسة علوم المشرق لتعرُّف إلى ثقافة الشُّعوب الأخرى مثل المستشرق الألماني المعاصر «اشتيفان فيلد».

سيهتمُّ هذا البحث بدراسة مضمورات الخطاب الاستشراقي، والبحث في الرُّؤيا الاستشراقيَّة، والعلاقة بين الاستشراق، والعولمة، وسيقدِّم اقتراحات تتعلَّق بتطوير عمل المستشرقين لتقديم صورة صحيحة عن العرب، والمسلمين في العالم.

ويعني الكلام على الاستشراق وعي الأنا نفسها من مرحلة تاريخيَّة ماضية إلى اللَّحظة الحاضرة. ونقدنا الاستشراق يصدر عن كوننا شرقيِّين، نعي الأنا ضمن دائرة فيها الأنا والآخر. كيف رأى الآخر الأنا؟ وكيف تكوَّنت هذه الرُّؤية لديه؟ وما الرُّؤيا التي تخفيها هذه الرُّؤية؟

شكَّل الشَّرق مجالًا ساحرًا للغربيِّين، وغامضًا منذ مرحلة قديمة، وقد دخلت رؤية الآخر الإسلام في دائرة الاستشراق، كما دخل الصِّراع بين العرب، والصُّهيونيَّة، وتأثير السُّلطة المنتجة للمعرفة السياسيَّة فيه.

وتفرض إسرائيل ثقافتها الخاصة على العالم بتقديم صورة مشوهة للعربي والمسلم. فالعرب إرهابيون، والإسلام أصوليون، وهي محبة للديمقراطية والسلام؛ لذلك تشتد الحاجة إلى دراسات حول الاستشراق، وبخاصة الجديد منه؛ نظراً لتزايد الدراسات التي تحمل عنوان الاستشراق الجديد، وثنائية الغرب / الإسلام، وهي ثنائية ضدية.

لقد أصبحت أميركا القوة العظمى في العالم بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، وأوجدت ما سمي النظام العالمي الجديد، ومن بعده نظام العولمة هادفة إلى إذابة الخصوصيات العالمية الأخرى، وفرض قيمها على العالم في الثقافة، والسياسة، والاقتصاد. وقد كشفت الحرب على العراق ثنائية الرؤية لثنائية غرب/عرب، فقد تطلع كثير من العرب إلى الغرب - وبخاصة الولايات المتحدة الأميركية - بوصفها منارة علم، وحضارة، وديمقراطية. لكن الغرب الجديد لم يحقق هذه النظرة، فعمد إلى ذرائع وهمية، وشريعة تشبه شريعة الغاب؛ لتدمير العربي؛ ليبقى خارج التاريخ الحديث. إنها علاقة لا تقوم على الندية، والتكافؤ، إنما على النظرة الفوقية، والاحتلال، والتجزئة.

ولا نستطيع أن ننكر ما لبعض الدراسات الاستشراقية من إسهامات جلييلة في تناول الأدب العربي، وفكره على وفق رؤية فيها الكثير من التجاوز، والتخطي للصورة التقليدية للعربي والمسلم.

٢. كلام في مصطلحات استشراق، استعراب، استغراب.

قرأ المستشرقون العربي والمسلم فكراً وأدباً بعين غير عربية، والاستشراق وسيلة للاطلاع على ما لدى الشعوب الأخرى، فمعرفة الذات يجب أن تمر عبر الآخر، والتعريف إلى الذات هو تعريف إلى الوعي بالآخر.

ويشير الاستشراق مجموعة أسئلة حول طبيعته، ووظيفته، وأهدافه، وبعض المصطلحات المرتبطة به بوصفه أحد الفروع الرئيسة للدراسات الأدبية، وتأتي أهمية دراسة الاستشراق في عصرنا الحالي الذي تتقلّص فيه أنواع الحواجز، وتتداخل الثقافات. ويمكن أن نعدّ الاستشراق مرتبطاً بجملة معانٍ أبرزها حركة الغرب اتّجاه العرب والمسلمين، أمّا الحركة المخالفة فهي استغراب.

الاستشراق إذن ظاهرة فكرية مهمة وخطيرة، أخذ أفكار الغرب، ونظرياته المبنية على غايات وأهداف؛ لفرض مفاهيمه على العرب والمسلمين. والاستشراق علم له مفاهيمه، ومدارسه، وفلسفته، وأغراضه. إنّه باختصار علم العالم الشرقي^١.

يقوم الاستشراق - بحسب إدوارد سعيد^٢ - على دعامين أساسيين، ومتلازمين هما: المعرفة والقوّة. وكون هاتين الدعامين متلازمين يعني هذا الكلام أنّ كلاً منهما يجوي الآخر في داخله. فالمعرفة تحمل معنى القوّة ودلالاتها، والقوّة هي الانتصار المعرفي، والتفوّق المعرفي، والمعرفة هي التسلّح بالقوّة اللاّزمة؛ للتعرّف إلى الحضارات، ولتحصيل المعرفة بها.

والخطاب الاستشراقي الجديد ليس منقطع الصّلة عن القديم، إنّه استمرار له مع تفاوت في نسبة القوّة.

ويتّصل الاستشراق بفكرة مهمّة هي العلاقة بين آسيا وأوروبا، وهي علاقة قديمة تعود إلى أربعة آلاف سنة. ويمكن القول: إنّ الصّورة التي تطبع الشرقي، والغربي هي من عمل البشر، ولا يمكن أن نفهم العلاقة بين الشرق، والغرب إلّا في إطار فهم القاعدة المادّية، والاجتماعية المحدّدة لعناصرها بدءاً بالمستشرق، فالموضوع، فالاستشراق.

١. سهايلوفتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ٢٣.

٢. سعيد، الاستشراق: المعرفة . السلطة . الانشاء، ٣٢.

تسعى الدول التي تملك القوة، والمعرفة إلى تقديم صورة جامدة عن الشرق / المسلم، فيغدو الفعل الاستعماري ضرورة ناجمة عن احتكار المستعمر القوة، والمعرفة في آن.

لقد تعددت منابع الاستشراق بتعدد هيئاته، ودوله، واتجاهاته، وأساليبه، وأهدافه، فثمة استشراق ثقافي، واجتماعي، وسياسي، وقد قام طرف واحد من ثنائية شرق / غرب بالتحرُّك، فقام بمسح سوسيولوجي لدول الشرق؛ ليسهل التعامل معها، وبأبحاث سيكولوجية، واجتماعية يستطيع من خلالها تشريح العقلية العربية، والمسلمة.

إنَّ فكرة الغرب عن الشرق فكرة منبعثة من عنصرية واضحة، وهذه الفكرة لا يمكن أن تقوم على مبدأ علمي نزيه، ومحيد، إذ انطلق المستشرقون من قناعة راسخة بوجود فوارق بين الغرب والشرق، ومن تفوق الغرب على الشرق.

يفترض إدوارد سعيد أنَّ ثمة طبائع ثابتة بالغرب متعلّقة بالشرق من هوميروس إلى الاستشراق الحالي، وهذه الطبائع كرّست مفهوم الغرب غرب، والشرق شرق^١. لكنَّ تبني «سعيد» هذه الفكرة يناقض فكرته الأساس، وهي أنَّ الاستشراق مرتبط بالقوة المهيمنة والمستعمرة.

ويرفض صادق العظم^٢ أن يكون الاستشراق بمعناه القدحي تصوُّراً ملازمًا للعقل الأوروبيّ يمتدُّ في خطٍّ مستقيم عبر الحقب، والعصور من هوميروس إلى المستشرق المعاصر غرونباوم، مروراً بدانتلي، وفلوبير، وكارل ماركس؛ لأنَّه يكرِّس عملياً أسطورة الطبيعة الجوهرية الغربية، أو الأوروبية الثابتة بخصائصها المزعومة، وعقلها الذي لا يتغيَّر إلا في أحواله التاريخية، وأغراضه الطارئة زمنياً.

١. م. ن، ٦٣، ٦٨.

٢. العظم، ذهنية التحريم، ١٨.

ويماثل هذا المصطلح الاصطلاح الاستعراب الذي أطلقه علماء التاريخ على المرحلة التي وصل فيها التأثير العربي إلى ذروته، وكان الغرب يقبل الوافد العربي في العلوم، والفكر قبولاً أعمى^١.

أمّا الاستعراب العلمي فهو علم يدرس حياة العرب، وعلومهم، وحضارتهم، وتاريخهم، وفلسفتهم. فالمستعرب هو من تبخر في اللغة العربية وآدابها، وتثقف بثقافتها من غير العرب.

يقودنا هذا الكلام إلى وضع معادلة مبدؤها: الاستشراق أصل، والاستعراب فرع منه، فكلُّ مستشرق مستعرب، وليس العكس صحيحاً.

يقابل الاستشراق الاستعراب مع فارق أنّه لا يوجد للاستعراب مدارس، وعلم له أصوله، وأتباعه، ربّما لأنّ المستعربين لم يبذلوا جهداً مماثلاً لجهد المستشرقين لفهم حضارتهم. وربّما امتازت دراسة إدوارد سعيد من غيرها من الدراسات؛ ذلك لأنّه أثار مسألة وعي الآخر ذاته بدلاً من وعيه الآخر، أي وعي الشرق نفسه من خلال تصوّر الغرب له، ودعا إلى حركة تأسيس الذات باكتشافها أبعادها التاريخية، والحضارية عبر شروط تكوينها الداخلية لا عبر الآخر، فـ «الاستشراق هو تجسيد لوعي نقديّ ضدّي غربي، ليس ظاهرة «شرقية» بمعنى أنّه ليس عملاً شريعياً يهاجم الغرب، وإنّما هو تفجير من داخل الثقافة الغربية يمارس فاعليته الخلاقة على حيز من هذه الثقافة بطريقة جدليّة ستؤدّي في النّهاية إلى إخصاب جديد لاستشراق من نمط جديد»^٢.

العلاقة بين الشرق، والاستشراق علاقة ضدّيّة، فالاستشراق رؤية غربيّة للشرق. أمّا الاستشراق الجديد فقد اختلف في محور اهتماماته، وأهدافه، إذ أصبحت ثنائيّة غرب/ شرق ثنائيّة غرب/ إسلام.

١. ساييلوفتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ٣٤.

٢. سعيد، الاستشراق: المعرفة . السلطة . الإنشاء . مقدمة المترجم، ٩.

فالإسلام، والغرب قضية حيوية، وحضارية كبرى، لها خصوصية، وحساسية، خصوصاً مع ما يشهده العالم من تغييرات، وتحولات شديدة الأهمية، والخطورة. وتدور رؤية الغرب عالم الإسلام في العادة حول قضايا الجهل، والتخلف، واضطهاد المرأة، والإرهاب. فلا توجد لدى المستشرقين رؤية واحدة للإسلام. والتوصيف الموضوعي لإشكالية هذه العلاقة يرجع في صورته الحقيقية إلى مفارقات حادة بين عالمين.

تقدّم الحفريات في نظام الاستشراق تساؤلاً مهماً: لماذا تستمرّ النّماذج الأساس التي أرسيت منذ زمن إلى زمننا الحاضر؟ في الاستشراق الجديد إذن حلّ الإسلام محلّ الشّرق، وقُسم العالم إلى ثقافات يحتلّ الشّرق الأوسط الشّكل المتدنيّ منها، والأكثر تهديداً وخطراً؛ لذلك وجبت السّيطرة عليه.

أنتج الشّرق ثقافة روحية قوية هي الإسلام. وربّما سعى الغرب إلى التّوحد حول ثقافة روحية واحدة؛ لمواجهة ثقافة الشّرق، والسّيطرة عليها. نستطيع القول بشكل آخر: ليس ثمة استشراق جديد أو قديم، إنّما هنالك مستشرقون جدد وقدماء. وقد طوّر المستشرقون الجدد أساليب الاستشراق، ومجالاته، واهتماماته، بمعنى آخر أصبحوا أكثر تخصصاً في دراسات استشراقية خاصة بالعرب تحديداً (الاستعراب). والعرب الذين يقصدونهم هم الذين أسسوا حضارة إسلامية ازدهرت، وامتدّت من الصّين إلى المحيط الأطلسي؛ لذلك لا بدّ من ربط العرب بالإسلام.

لقد أوجدوا للإسلام هوية هي الأصولية، وحين قارنوه بغيره وصفوه بالإرهاب، والأصولية، فقد صنعوا عدواً وهمياً، وحاربوه. وليس الأمر كذلك فحسب، لقد اعتمدوا عليه في تأكيد هويتهم.

الاستشراق الجديد استشراق شمولي^١، لا يقتصر على الفئة المثقفة، يزرع الخوف من الآخر، ويتهمه، وقد تنامت هذه الحركات بعد أحداث الحادي عشر من أيلول، فيجب - بحسب ما يرى الغرب - استخدام القوة العسكرية لمحاربتة، ومن ثم تحقيق الإصلاح الذي يوجِدُ الحرية، والديمقراطية.

وهيمن الخطاب الاستشراقي الجديد على الخطاب الثقافي، والسياسي في مركز القوة العظمى في العالم، موجّهاً ثقله للإسلام لا للشّرق، فأصبحت الثنائية الضدية إسلام / غرب تعني التلاقي بين مكان جغرافي، ودين سماوي، وهي مفارقة لافتة، فأصبحنا نسمع عن الإرهاب الأصولي، والإمبريالية الإسلامية، والتهديد الإسلامي.^١ وهذا ما شرّع لأمركا حربها على الإرهاب الذي يمثله الإسلام بحجّة أنّ الذين قاموا بتفجيرات الحادي عشر من أيلول مسلمون، فأباحت أميركا لنفسها أن تفرض شروطها على الشّرق الأوسط بحجّة السلام، والهدف هو تحقيق الأمن لإسرائيل.

وكانت أحداث الحادي عشر من أيلول فرصة مهمّة لأمركا؛ لإعطاء الدّعم لإسرائيل، فأباحت لنفسها الحرب على العراق بحجّة أنّ صدّاماً داعماً أساساً للإرهاب، ومن ثمّ كانت فرصة لإسرائيل؛ لتحقيق خطوة نحو الشّرق الأوسط الجديد.

الحرب على الإرهاب حرب أفكار أوّلاً، فالغرب يرى أنّه قادر على تحرير العرب المسلمين؛ لأنّهم غير قادرين على تحرير أنفسهم.

أمّا الاستغراب فثمّة من يرى حاجة لوجود علم اسمه الاستغراب، أي استنباء

١. انظر على سبيل المثال:

- كارش، إعادة التّفكير في الشّرق الأوسط، ج ٣٣.

- كاظم، تمثيلات الآخر: صورة السّود في المتخيّل العربي الوسيط.

الغرب بوساطة الشرق كما فعل المستشرقون. لكنَّ الردَّ على الاستشراق حين يكون بالاستغراب يجب ألا يكون صورة موازية للاستشراق؛ أي رسم صورة للغرب كما فعل المستشرقون بنا.

٣. مضمرة الخطاب الاستشراقي

يملك الشرق مصادر ثروات طبيعية نظر إليها الغرب بعين الطمع. وقد اتخذ الاستشراق في عصرنا الحاضر مفهوماً مختلفاً اصطلاحاً على تسميته بالاستشراق الإسلامي؛ لذلك لن يكون محايداً، وسيكون عنصرياً.

يتضمّن الاستشراق محورين مهمّين:

- محوراً أكاديمياً يعنى بالتخصّص بدراسة الشرق.

- محوراً فكرياً إيديولوجياً قائماً على التفريق بين الأنا والآخر، وتفضيل الأنا، وطريقة تقديم الآخر تنطوي على خلفية إيديولوجية تنمُّ عن الصّراع الحضاريّ بين الشرق والغرب.

يمكن القول: إنّ الاستشراق القديم تناول الشرق الأدنى، والأقصى، والأوسط، والشرق الجديد ركّز اهتمامه على الشرق المسلم. إنّه في نظرهم فضاء مغلق يحوي بداخله الشرق بأكمله، فتمّة شرق، وثمرّة مستشرق، والعلاقة ضديّة بينهما، وثمرّة متلقٍ لعمل الاستشراق في الغرب.

الخطاب الاستشراقيّ خطاب رؤيا، أطرّ الشرق بالمعرفة الغربية، وهو استشراق سياسي بالدرجة الأولى: إنّه «مدرسة للتفسير حدث أن كانت مادّتها الشرق بحضارته، وشعوبه، وأقاليمه المحليّة»^١ إنّه نظام من الدّراسة المنهجية المؤطّرة بمعرفة سياسية سابقة. فدراسة مضمرة الخطاب الاستشراقي هي إصدار أحكام عليه.

١. سعيد، الاستشراق: المعرفة . السلطة . الإنشاء، ٢١٤.

لا تدلُّ دراسات المستشرقين على واقع الشَّرق الحقيقي، إنَّها تدلُّ على الشَّرق المصنوع مناسباً لأهواء القوَّة السِّياسية، وسلطة المعرفة الغربيَّة. وقد صدرت الدِّراسات الاستشراقية عن نظام أكاديميِّ جامعيِّ مثل لهم الشَّرق مكاناً حالمًا، وخصبًا، ومصدر معرفة لشعوب وأماكن.

ونستطيع القول: إنَّ المستشرقين قد وصفوا الشَّرق بعبارات جاهزة، لوجود معرفة سابقة وضعتها القوَّة الغربيَّة. يرى إدوارد سعيد^١ أنَّ الاستشراق كان مذهباً سياسياً مُورس إدارياً على الشَّرق؛ لأنَّ الشَّرق كان أضعف من الغرب الَّذي ساوى بين اختلاف الشَّرق وضعفه. بدا الشَّرق على وفق هذه المعادلة أنَّه وُجد؛ لتحقيق أهداف الغرب، وبدا الاستشراق موضوعياً ظاهرياً، ومفتعلاً مضمراً، واستطاع المستشرقون أن يوجدوا تلاهماً بين أفكارهم، والنظريات المتعلقة بتاريخ الإنسان، والحضارة، والنظريات الفلسفية الكبرى، فالاستشراق الظَّاهر هو الأفكار التي تدور حول اللُّغة، والفكر، والثقافة، والمجتمع الشَّرقي. أمَّا الاستشراق المضمَّر فهو الفكر اللاواعي حول هذه المجتمعات. الاستشراق الظَّاهر استشراق قابل للتَّحول. في حين أنَّ للاستشراق المضمَّر أسساً ثابتة لا تتحوَّل. وإذا ما أجرينا مسحاً لأعمال كثير من المستشرقين فسنجد أنَّ الفروقات ظاهريَّة على مستوى الظَّاهر، ومتشابهة على صعيد المسكوت عنه؛ ذلك لأنَّ الشَّرق شيء، والمستشرق شيء آخر، يغيب الشَّرق الحقيقي في حاضر المستشرقين، فثمة غياب في الحضور، والعلاقة ضدِّيَّة، إذ يحضر المستشرقون حين يغيب الشَّرق الفعليُّ عن الحضور. لقد أعلن المستشرق نولدكه عام ١٨٨٧ أنَّ خلاصة عمله كلُّه بوصفه مستشرقاً كان تأكيد رأيه في المنزلة الوضيعة للشُّعوب الشَّرقيَّة^٢.

١. م. ن، ٢١٥.

٢. م. ن، ٢٢٠.

الاستشراق المضمّر استشراق هدفه الحفاظ على مصالحه، وعلى نفسه، إنّه الاستشراق الذي يسعى إلى نقل معارفه من جيل إلى جيل بوسائل متعدّدة منها التّعليم العالي، والمنظّمات العلميّة، ووسائل النّشر. وهذه الطّريقة يبقى قادراً على الاستمرار والتّأثير. واللّافت أنّ المستشرق يعاين الشّرق، وهو غريب عنه، وخارج دائرته.

المستشرق حامل مسؤوليّة، ووسيط نقل المعرفة من الشّرق إلى الغرب، فهل حمل الأمانة بصدق؟! لقد خضع المستشرق لقوّة المعرفة الغربيّة، فلم يكن وسيطاً أميناً في أغلب الأحيان مع أنّ الغرب إذا شاء يمكن أن يعدّل من الهوة بين الشّرق، والغرب بقوّته.

يرى إدوارد سعيد أنّ الغرب رسم صورة الشّرق عبر مؤسسة الاستشراق، فأنّج صورة مشوّهة هي نتيجة طبيعيّة لتعامل ثقافة ما مع ثقافة أخرى، ويرى أنّه من الصّعب تحصيل حقيقة علميّة، أو موضوعيّة عن ثقافة عبر ثقافة أخرى؛ لأنّ الصّورة ستخضع للتّشويه، والاختزال، والتّخطيط، وهذا ما تفرضه الثّقافة المتلقّيّة على واقع الثّقافة المغايرة^١.

يعني هذا الكلام أنّ أيّ ثقافة ستنبئ فكرة مشوّهة عن ثقافة أخرى لا تعرفها، فتلقّاها لا كما هي عليه حقيقة؛ لأنّ ذلك خصيصة من خصائص العقل البشري، وهذا يناقض فكرته عن الاستشراق، والقوّة السياسيّة.

تحتشد الثّنائيات الضّديّة في العلاقة بين الشّرق والمستشرقين، وخلاصتها تأكيد شرقيّة الشّرق على حدّ تعبير إدوار سعيد^٢. وهي مقولة لها أهميّة كبرى تتمثّل في إيقاظ الفكر العربيّ، والإسلاميّ، وتنبهه على غاية الاستشراق، والعوامة.

١. م. ن، ٢٧٢.

٢. م. ن، ٤١.

الاستشراق ضارب بجذوره في السياسة؛ لذلك لا يتّسم بقدر من الحياديّة التي يتّسم بها النشاط الفكريّ المنتسب إلى العلم. ويمكن القول: إنّ الجدل الذي أُثير حول الاستشراق لم يوسّع هذا العلم، ولم يفتح له آفاقاً جديدة، إنّما استثار ردود فعل دفاعيّة من مستشرقين، أو مثقفين عرب.

الاستشراق الذي تحكّمه القوّة السياسيّة لن يمثله الشّيء تمثيلاً إلاّ لخدمة المصلحة السياسيّة للجهة الأخرى، ويحتاج المستشرق إلى المعرفة الإيجابية؛ ليتزوّد بوعي حادّ في نظره إلى الشرق. فثمة فرق بين المعرفة العلميّة، والمعرفة السياسيّة، وخطاب الاستشراق مشحون بالدلالة السياسيّة. وهذه الدلالة مرتبطة بالقوّة التي أنتجتها، فقد نصّب الغرب من نفسه صانعاً للمعرفة السياسيّة المرتبطة بالعرب والإسلام. يرى أدونيس أنّ العمل الثّقافي لا ينفصل عن العمل السياسيّ، والنضال الثّقافي، إنّما هو في جوهره نضال سياسيّ^١.

العلاقة بين الظّاهرة الاستشراقية، والاستعمار صريحة حيناً، وخفيّة حيناً آخر، ولكن ليست كلّ مضمّرات الاستشراق سلبية، فلبعض المستشرقين فضل في الكشف عن التّراث، والترجمة، والتّأليف، والتّحقيق، وإنشاء دائرة المعارف.

لقد سيطر الغرب على الشرق قديماً سيطرة عسكريّة، وأصبحت اليوم سيطرة فكريّة ثقافيّة، فقد تضافرت قوى الغرب، والاستعمار؛ ليشكّكوا في الحضارة العربيّة، والإسلاميّة، وتراثها الفكري، وقد عمل كثير من المستشرقين في وزارة الخارجية، وعلى رأسهم المستشرق أرنت رينان^٢. الذي كان يعمل مخطّطاً للاستعمار الفرنسيّ، وغيره كثير من البلدان الأوروبيّة الأخرى التي اهتمّت، ولا تزال تهتمّ بالاستشراق، ودراساته، ثمّ أصبحت الصهيونيّة قاعدة الغرب الأساس لعرقلة تقدّم العرب،

١. انظر: مجلّة مواقف، ١٦٠.

٢. سهايلوفتش، لسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ١٢٤.

وتفريق صفوفهم، فالتحدت قوى الاستشراق، والاستعمار، والصهيونية. لم يكن الاستشراق إذن طلباً للمعرفة، لقد كان وعياً غربياً ذا سيادة على كل ما هو شرقي، فالتخذ من المعرفة الثقافية جسراً للغاية السياسية، والاقتصادية، ومركزية الذات تعني إزاحة الآخر.

٤. الاستشراق والعمولة

يتفق الاستشراق مع العمولة في الأشكال، والهدف، والغاية. وقد كان للذات العربية، والإسلامية فاعلية في صنع الحضارة الإنسانية، وقد تراجعت هذه الفاعلية لحساب الغرب الذي بدأ بالاستشراق الاستعماري، وانتهى بالعمولة المهيمنة على العالم. ويرى كثير من المستشرقين أن العرب، والمسلمين بعيدون بعداً تاماً عن المشاركة الحقيقية في صياغة النموذج الحضاري الجديد وإنتاجه. وصورة العربي - برأيهم - صورة علق عليها غبار التغني بمجد التاريخ، لا يتسمون بروية عقلية ناضجة، خلاف الغرب الذي بنى نهضته بهذه العقلية.

للاستشراق غايات، وأشكال، وأساليب تخدم الدول الغربية، وتنتهي بالسيطرة على الآخر، وإذابة ثقافته الخاصة، فالاستشراق الثقافي نتاج غربي يتسق، والثقافة الغربية المسيطرة، واتجاهاتها. وقد ذهب المستشرقون مذاهب شتى في دعاواهم منها ما كتبه لويس ماسينيون عن التصوف الإسلامي.

لقد استيقظ العرب على هدف الباحثين المستشرقين، وردّ العديد منهم على دعاوى الاستشراق، وكانت أوروبا قائدة الاستشراق الغربي ومركزه، ثم حملت أميركا هذه المهمة تحت عنوان العمولة بهدف السيطرة على العالم فكرياً، واقتصادياً، وثقافياً. ففي حين كان شعار المستعمر قديماً (فرّق تسد) أصبح الشعار تحت مظلة العمولة (وحدّ تسد)

تدور فكرة عدم الاعتراف بالحضارة غير الغريية إلى مركز عقدة الذات التي يصفها روجيه غارودي بقوله^١:

«إنَّ الغرب اعتقد أنَّه مباح له تحديد مكانة الآخرين، والحكم عليهم لمصلحة تاريخه، وغاياته، وقيمه».

من هذا المنطلق اعتقد الغرب أنَّهم يعيدون السَّيطرة على الشَّرق، ويمتلكونه بالاستشراق.

كان يُفترض بالاستشراق أن يواكب التَّغيُّرات التي أفرزتها العولمة، وتندرج هذه الدِّراسات الاستشراقية تحت عنوان قراءة الفكر، والأدب عبر الثقافات، وقضايا الهوية، وتمثيل الآخر، فلا تظهر الهوية إلاَّ بالاتِّصال بالآخر، كما أنَّ مقارنة الذات ينبغي أن تتمَّ بوصفها نقطة التَّلاحم بين الهوية، والاختلاف. فالتَّعرُّف إلى الذات هو تعرُّف إلى الوعي بالآخر الذي تحويه، والوعي بالأوجه المتعدِّدة للثقافة التي تشكِّله، والفهم الدَّاتي يتطلَّب الابتعاد عن الذات؛ للتخلُّص من المحليَّة المغلقة، ويفضي إلى تجاوز «المصادمات مع خطاب الاستشراق، وإتاحة الفرصة لإنهاء خطاب يتجاوز الحدود الفاصلة بين الثقافات»^٢.

٥. عمل المستشرقين في الميزان

يفترض أن يعمل المستشرقون على تقريب الثقافات، والآداب بعضها من بعض، وإدخال إنجازات ثقافية ما إلى ثقافة أخرى، والإسهام في توسيع تأثير الأدب، وفكره في المتلقِّي، وتعدُّ الأعمال الاستشراقية ذات صلة بالتطوُّرات الاجتماعية، تنقل الفكر من لغة إلى لغة، وكلِّما اتَّسعت قيمة الفكر والأدب، ازداد اهتمام المستشرقين بهما.

ومنذ أن عقد مؤتمر المستشرقين الأوَّل عام ١٨٧٣ تمَّت الدَّعوة إلى تركيز الاهتمام

١. غارودي، الإسلام دين المستقبل، ١٧٥.

٢. عبد المسيح، «التمثيل المرئي للاسكندرية بين منعطف قرنين»، ٢١-٢٢.

على الدراسات العربية والإسلامية، وحين انعقد مؤتمر عام ١٩٧٣ قرّر التخلي عن كلمة استشراق لمصلحة العلوم الإنسانية، لكن مفهوم الاستشراق بقي حاضرًا في الأذهان^١.

عالج المستشرقون قضايا اللغة العربية، والشعر العربي القديم، والحديث من وجهة نظر استشراقية، فالعروض العربي - على سبيل المثال - له خصائص مائزة، يختلف عن العروض الغربي؛ لذا وجبت دراسة العروض العربي يربطه بالنظام الصوتي الخاص به، لكن بعض المستشرقين درسوه على أساس النبر بوصفه أساسًا للوزن، ولهذا الأمر مزالتق، فقواعد النبر تتباين من قطر عربي لآخر، ومن مكان لآخر ضمن القطر العربي الواحد. فكيف يتحد وزن من زمن قديم؟! ولو كان العروض العربي قائمًا على أساس نبري، لكان للبحر الواحد أوزان متعددة لا تحصى. يناسب النبر اللغات الأخرى كالفرنسية مثلاً، وقد جاء الاهتمام به وليد وظيفة الوتد في الوزن، فالوتد ثابت كما يرى بعض المستشرقين^٢. وبعودة إلى مادة العروض في دائرة المعارف الإسلامية^٣. سنجد كلامًا لجوتهرلد فايل الذي انفرد في عدم إخضاع العروض العربي للأعاريض الأوروبية، وانصرف عمله إلى التحليل، وتفسير فكرة دوائر الخليل، فكشف خطأ الاستشراق في دراسة العروض العربي انطلاقًا من نظام الأعاريض الأوروبية. وقد حاول بعض المستشرقين تجاوز النظام الخليلي في الدراسة، وتفجير هدهد التبعية المطلقة حتى على مستوى العروض، والتشكيك في الميزات الذاتية للدوبان في ذات الآخر.

أولى الاستشراق اللغة العربية اهتمامًا بالغًا؛ لأنها الهوية، والمجتمع الناطق

١. مجموعة من المؤلفين، الشرق والاستشراق والدراسات الشرقية، ١١٧ - ١١٨.

٢. انظر فريزر، الوزن والقافية والشعر الحر.

٣. مجموعة من المؤلفين، دائرة المعارف الإسلامية، ٦٩٣.

بها، وقديماً قالت العرب: «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»^١. وقد سعى كثير من المستشرقين إلى تشجيع العاميَّات؛ لتفكيك أو اصر العربية الفصحى كما فعل المستشرق آلان جيرو.

واهتمَّ الاستشراق بالأدب العربيّ؛ لأنَّ له أثراً في الآداب الأخرى، ومنزلة، واستمرَّازاً تاريخياً، ولأهميته في دراسة الشخصية العربية، وصلته بالإسلام، والقرآن الكريم.

وربَّما فاق اهتمامهم بالأدب القديم اهتمامهم بالحديث منه؛ ذلك لأنَّ الأدب العربيَّ الحديث على صلة بمقارعة الصهيونية، وهو يعالج المشكلات العقديَّة، والسياسية، والدينية.

وقد شكَّك بعض المستشرقين في التراث العربيَّ الإسلامي؛ للنيل من العقلية العربية، فالهدف الأساس المضمَّر هو الخطُّ من قيمة العرب، والمسلمين، وتفكيك وحدة العروبة، والإسلام، وتقسيم وحدة الفكر، والثقافة، والأدب. ويمكن القول: إنَّ القضايا التي أثارها الاستشراق أخطر هجوم على العرب، ولغتهم، وفكرهم، وثقافتهم.

وقد واجه العرب الأثر الاستشراقيّ، وتنبَّهوا إلى فوائده، وخطره على حدِّ سواء. فلبعض المستشرقين أحكام خاطئة، ونذكر على سبيل المثال المستشرق ريبيرا^٢ الذي ذهب إلى أنَّ الموشحات، والزَّجل من الشُّعر أندلسيان من أصل لاتيني، فأوجد نظرية ريبيرا في الغزل، والموشحات، وانتهى إلى أنَّ الزَّجل، والموشحة فنُّ شعريُّ واحد، ولكي يدلل على رأيه استشهد بنموذج من الغزل الإسبانيَّ للشاعر الفاريزدي في ساندينو، وأجرى مقارنة بينه، وبين نموذج من أزجال ابن قزمان الشاعر الأندلسيَّ.

١. النفري، المواقف والمخاطبات.

٢. بالنشياء، تاريخ الفكر الأندلسي، ١٤٣.

وقد عُرف عن مرجليوث تعصبه المقيت حين تكلم على الإسلام، وابتعد عن المنهج العلمي، فشكك فيه بإثارة الشُّكوك حول الشُّعر الجاهلي، وقد أتهم د. طه حسين فيما بعد بأنه بنى نظريته في الشُّعر الجاهلي متأثراً بالنظرية المرجليوثية. تهدف فلسفة الاستشراق - بشكل عام - إلى جعل المعرفة ميداناً لنشاطها، والتَّجربة ميداناً لبحثها. وتنشد الفلسفة الوصول إلى الحقيقة، والإحاطة بجميع الطَّواهر المحيطة بنا.

ولا يمكن للحضارة العربيَّة الإسلاميَّة أن تتجزأ، أو تنفصل عن التَّجربة البشريَّة، ومن الطَّبيعي أن يهتمَّ الاستشراق بها، لكنَّه قد نحنا نحواً تفوقياً بهدف إبراز تفوق الغرب على الشُّرق. ونزع بعض المستشرقين إلى تحليل الفكر العربيِّ والمسلم، فحلَّلوا منهج العلم والدين، ودرسوا تاريخ العرب، والإسلام من جهة التَّأثير، والتَّأثر للإحاطة به إحاطة شاملة.

وميدان الدِّراسات العربيَّة الإسلاميَّة ميدان واسع جداً؛ لذا كان لا بدَّ من التَّخصُّص للإحاطة به، فنتجت بحوث مثل كتاب أرنست رينان (ابن رشد)^١، فأحيا الفلسفة العربيَّة الإسلاميَّة في العصر الحديث.

وقد نظر بعض المستشرقين إلى الإسلام على أنه بنية سياسية إيديولوجية معادية، وفي الوقت نفسه يرونه حضارة مختلفة اقتصادياً، وفكرياً لدرجة تثير فضول الكثيرين^٢.

وأغلب دراسات المستشرقين تعادي الإسلام، أو تخاف منه، ولعلَّ أبرزها فكرة صدام الحضارات التي أتى بها صامويل هنتينغتون الذي رأى أنه بعد صعود الإسلام انتهى اكتساح العرب الغرب، واستطاع الصَّليبيون بنجاح مؤقَّت الإتيان

١. رينان، ابن رشد.

٢. رودنسون، جاذبية الإسلام، ١٨.

بالمسيحية إلى الأرض المقدسة، وفي القرن الرابع عشر إلى السابع عشر قلب الأتراك العثمانيون الميزان، وبعد انهيار القوة العثمانية فرضت بريطانيا سيطرة الغرب على معظم شمال إفريقيا، والشرق الوسط، فالعالم - برأيه - مثقل بالصدام بين الغرب والإسلام، وقد يصبح أكثر خطرًا في المستقبل^١.

أخذ هتتينغتون من تاريخ العلاقات بين الغرب، والإسلام الصراع، والنزاع فقط، وهي فكرة تصبُّ في مصلحة إسرائيل التي زرعت نفسها في قلب العالم العربي. وثمة قراءات موضوعية لكنّها قليلة قياسًا إلى خطابات المتحاملين. ويعدُّ كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد الكتاب الأكثر نقدًا لحركة الاستشراق بمفهومه القديم، فقد وصفه أحد المستشرقين بقوله: «إنَّ آراء هذا الكتاب، واتِّهاماته كانت ستدفع عددًا كبيرًا من المتخصِّصين الغربيين في الحضارة الإسلامية، وتاريخ الوطن العربيّ إلى التورُّع عن إطلاق لقب مستشرقين على أنفسهم، واللُّجوء إلى تسميات أخرى لوصف طبيعة وظيفتهم بينها «متخصِّص في الشؤون الإسلامية»، أو «خبير في السِّياسية العربيَّة المعاصرة». أو «باحث في علوم الاجتماع»^٢، وغيرها.»

المستشرق - إن أراد - قادر على تصحيح الصورة المشوَّهة عن العرب في الغرب في أثناء اطلاعه غير المتحيِّز على الفكر العربيّ وأدبه؛ لأنّه ينقل علمه إلى الغرب، لكنّه يدرس الإسلام بوصفه دينًا، والعرب بوصفهم قومًا، وهذا التناقض الظاهريّ يزول بمجرد فهم الإسلام بوصفه دينًا للحياة برمتها. و«من المؤلف الآن أن مصطلح «إسلام» هو النظير ليس فقط للمسيحية، ولكن للعالم المسيحيّ أيضًا، وليس لدين بالمعنى الغربيّ الضيّق فحسب، ولكن لحضارة كاملة نمت تحت رعاية ذلك الدِّين،

١. انظر: مجموعة من المؤلفين، صدام الحضارات.

٢. انظر: الحياة.

إنه أيضًا هويّةٌ سياسيّةٌ، وولاءٌ يسمو فوق جميع الولاءات، والهويّات الأخرى^١. ففي الوقت الذي تتعالى فيه أصوات المستشرقين الذين يضمرون حينًا، ويصرحون حينًا آخر، نجد أنّ ثمةً مستشرقين ينتقدون صورة الإسلام المشوّهة لدى الشُّعوب الغربيّة، ويستعيدون المكتسبات الحضاريّة الكبيرة المأخوذة عن الحضارة الإسلاميّة. فقد تحدّث المستشرق الإنكليزيّ مونثغووي وات^٢. عن هذه الفكرة، والمستشرق مارشال هودغسون^٣ في موسوعته مغامرة الإسلام: الوعي والتّاريخ في حضارة عالميّة.

وثمةً مستشرقين ينتقدون وسائل الإعلام الغربيّة المقروءة، والمرئيّة التي تسمّ العرب، والمسلم بالتطرّف، والإرهاب، والأصوليّة لمصالح صهيونيّة معادية للإسلام. ترى المستشركة الألمانية آني ماري شميل أنّهم يميلون إلى مساواة الإسلام اليوم بما يسمّى بالأصوليّة، والإرهاب نتيجة فهم خاطئٍ للدّين. وجهلهم بالإسلام يجعلهم يحكمون على الوسائل التي تقدّمها لهم وسائل الإعلام بصور دامية تسلب منهم كلّ قدرة على الموضوعيّة^٤.

ولكثير من المستشرقين فضل في التّقيب عن التّراث العربيّ، والكشف عن

١. لويس، الإسلام والغرب، ٢٣.

وفي ما يتعلّق بالرّؤية الرّافضة للإسلام التي تكوّنت على أيدي المستشرقين.

انظر: زيادة، تطوّر النّظرة الإسلاميّة إلى أوروبا، ٢٣٥.

وقد توسّع اهتمام المستشرقين بالإسلام في الدّراسات الغربيّة المعاصرة، فكأن حركة استشراق جديدة قد بعثت بعد أن أعلن جاك بيرك انتهاء زمن الاستشراق عام ١٩٧٥.

انظر حميش، الاستشراق في أفق انسداده، ٧.

٢. انظر: وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربيّة.

٣. انظر هودجسون، مغامرة الإسلام: الوعي والتّاريخ في حضارة عالميّة.

٤. هوفمان، الإسلام هو البديل، ١٨.

انظر: هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب.

كنوزه الرائعة، فقد أثروا مكتبات العالم بأدب العرب الثري، ووجهوا الأنظار إليه، ويعدُّ كارل بروكلمان من المتميّزين مع أنّ له أخطاء سببها عصبيته مثل رأيه في شعر حسان بن ثابت أنّه مبتذل لا يصل إلى مستوى جدّ رفيع^١

لكلّ مستشرق موقف فكريّ يكشف عن شخصيته، حاول النفاذ إلى الشخصية العربيّة، والإسلاميّة بمحاولات مستمرّة، ومن المستشرقين الذين لديهم إسهامات مائزة نذكر رينولد نيكلسون، وكارل ونللينو كوديرا الذي علا صوته بالثناء على المسلمين، ومجدّ أعمالهم، وأعلن فضلهم على الحضارة الإنسانيّة، وحفاظهم على التّراث القديم، ووصل به الأمر إلى الدّعوة إلى تعريب الحضارة الأوربيّة يقول: «من الخطأ العمل على أوربة إسبانيا، بل الواجب تعريب أوروبا، وعلى إسبانيا أن تستردّ دورها الأندلسيّ القديم في هذا التّعريب»^٢.

وقد أنصف الاستشراق الألماني المعاصر الأدب العربيّ القديم؛ لأنّ المدرسة الاستشراقية الألمانيّة هي مدرسة محافظة إلى حدّ كبير، ولأنّ المستشرق الألمانيّ صبّ اهتماماته العلميّة كلّها في دراسة التّراث العربيّ بعيداً من السياسة، والأيدولوجيا الفكرية، أو الدّينيّة إلى حدّ بعيد^٣.

وقد شعر المثقفون أنّ روح الحضارة العربيّة تعبّر عن نفسها في الشّعْر بصفة خاصّة. أمّا الجيل الحديث فقد اهتمّ بالأدب الحديث؛ لأنّه يعالج المسائل الاجتماعيّة أكثر من اهتمامه بالأشكال الفنيّة.

١. بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ١: ١٥٢ - ١٥٣.

٢. كوديرا، الإسلام والعرب في دراسات العلماء الإسبان.

يقول المستعرب الإسباني بيدرو مارتينيث مونتابث: (لو أنّ أيّ أدب غربيّ آخر أراد أن ينتج شعراً حول ما هو عربيّ فإنّ عليه أن يخرج خارج حدوده. والأدب الإسباني لا يحتاج ذلك؛ لأنّ ما هو عربيّ موجود داخل بيتنا: في الريف، في المدن، في النّاس، في العادات)

انظر: غورخه، «بصمات عربيّة عند بعض شعراء القرن العشرين الإسبان»، ١٧١.

٣. دراسة، الاستشراق الألماني المعاصر والنقد العربي القديم، ٧، ١١.

انظر أيضاً: مجموعة مؤلّفين: مرايا الاستشراق الألماني المعاصر والشّعْر العربي، ٧.

٦. وظيفة المستشرقين في عالم متغير

اعترف الغرب في بعض الدراسات الاستشراقية المتعمقة في ميادين الأدب المقارن، بوجود الثقافة المعكوسة تقديراً لإسهام الفكر العربي الإسلامي في تكوين الفكر الأوروبي^١.

يجب أن تتصف دراسات المستشرقين بالموضوعية، ولا يتم ذلك من دون التخلُّص من الإرث التاريخي الحافل بالنزاع، والعلمية، والإيجابية، والنظرة المستقبلية حين يتمُّ النظر إلى ما يمكن أن يقدمه الإسلام للغرب وحضارته؛ ولتحقيق هذه الفرضية لا بدَّ من انفتاح الغرب على الإسلام بدلاً من صدام الحضارات، وبذلك يتغيَّر التَّصوُّر الأيديولوجي السائد الَّذي يحكم علاقة الشَّرق بالغرب بإحلال المعرفة التاريخية مكان المعرفة الأيديولوجية. لقد ارتبط الاستشراق بالمعرفة والقوَّة، ويجب إيجاد معرفة حقيقية بالإسلام لا ترتبط بالقوَّة.

كما يجب على المستشرقين احترام الاختلاف الثقافي، أو الخصوصية الثقافية بين الشعوب، وأن يغيروا نظرتهم إلى ذواتهم، وأن يوجدوا رؤية فلسفية تعيد تشكيل الذات الفلسفية للغرب.

الصُّورة المشوَّهة للعربي، والمسلم صدى للصِّراع السياسيِّ، والدينيِّ، والعسكري، فيما قبل. ويفترض بالاستشراق أن يكون البعد الآخر المكوِّن لما هو موجود لدى الشَّرقي.

يجب أن يكون موقف المستشرقين من الحضارة الأخرى موقف احترام الهويَّات الحضارية، واعتراف بالندية من دون شعور بالنقص لدى الآخر؛ ليستطيع الآخر أن يدخل معهم في علاقة حوارية.

ويفترض أن يتوافر استعداد جدِّي للاطلاع على حضارة الآخر، واستيعابها،

١. انظر: رانيا، الماضي المشترك بين العرب والغرب: أصول الآداب الشعبيَّة الغربية.

وذلك بالتَّخْيُّ عن أشكال التَّعَصُّب الفكريِّ، والدِّينيِّ، والعِرقيِّ.. لقد قدَّم كثير من المستشرقين فكرة عن الشُّعوب الشَّرقيَّة، والمسلمة أنَّها ذات طبيعة ثابتة فكريًّا وثقافيًّا، فهم شعوب روحانيَّة متمسِّكة بالإسلام؛ لذا يجب أن تنطلق دراسات المستشرقين من فهم خصوصيَّة الشَّرق، والثَّابت، والمتحوِّل لديه، ومن فهم ثقافته المتميزة جوهرِيًّا عن الغرب، فإذا تعامل الغرب مع هذه الثَّقافة بجهازه المعرفيِّ المختلف عن الجهاز المعرفيِّ للشَّرق، فسينجم عنه شرق متخلَّف أمام غرب متحضَّر، فلكلِّ من الطَّبيعتين الشَّرقيَّة، والغربيَّة خصائص مائزة في مستواها وراقيَّها. حين يعرف بعض المستشرقين الخصوصيَّة الأدبيَّة للأدب العربيِّ يتعلَّمون احترام العرب، وحضارتهم، ويعلمونها لغيرهم.

٧. وظيفة العرب والمسلمين

يحتاج الوعي النقديُّ بالاستشراق إلى وعي نقديٍّ ضدِّي، أي يجب أن يتوافر فريق عمل عربيٌّ ينطلق من وعي نقديٍّ بتصورات الاستشراق ومذاهبه، يُخضع الأعمال الاستشراقية للتَّحليل النقدي. لقد تحوَّلت المفاهيم الغربيَّة عن الشَّرق إلى حكم غربي عليه؛ بسبب الدَّوائر الاستشراقية، وليست هذه القاعدة عامَّة، فكثير من كتاباتهم متشعبة بروح الاستعمار. ويجب أن تُدرس الكتابات المقاومة لها في الأماكن المستعمرة دراسة طباقية محكمة. وحين نقرأ نتاج الآخر يجب أن نقرأ نتاج المقاومة ضدَّ الآخر في الوقت ذاته؛ لأنَّ الاثنين معًا يسطِّران صفحات التَّاريخ، فقد رأى إدوارد سعيد^١ أنَّ ثمة طباقًا انعكاسيًّا بين رواية كونراد (قلب الظلام)، ورواية الطَّيب صالح (موسم الهجرة إلى الشَّمال)، وقد وقف لأمثال المستشرق برنارد لويس، فكشف مساوئ

١. سعيد، الثَّقافة والامبريالية، ٧٠.

بعض المستشرقين، أو الكتّاب المأمورين - على حدّ تعبير جوليان بندا في كتابه خيانة الكتّبة^١.

يجب أن يحضر العرب، والمسلمون مؤتمرات الاستشراق، وأن تتمّ الاستعانة بهم في مراكز الاستشراق، كما يجب أن تترجم الأعمال العربيّة إلى اللغات الأجنبيّة. ولعلّ من المفيد أن يُعاد النّظر في مناهج دراسة الأدب العربيّ في مدارسنا، وجامعاتنا من مفهوم الصّورولوجيا؛ لتفسير النّصوص التي يسبّب فهمها إشكالاّ فيما يتعلّق بالآخر. ويتبع ذلك إقامة الندوات العلميّة حول صورة العرب والمسلمين، والتّشجيع على إقامة أبحاث ضمن مجال الصّورولوجيا.

ومن المفيد أيضًا الدّعوة إلى حوار الحضارات، لا صدامها؛ لإبراز النّقاط المشعّة في الحضارة العربيّة، والإسلاميّة عبر نشاطٍ ثقافيّ، وإعلاميّ، وعلميّ، وتحت رعاية سياسيّة عالية المستوى.

إنّ على المثقّفين الذين سيتولّون هذه المهمة «أن يكونوا أفرادًا مدقّقين، وذوي شخصيّات جبّارة، ويجب أن يكونوا في حال معارضة شبه دائمة للموضع الرّاهن»^٢. ويجب عليهم أيضًا بناء علاقات ثقافيّة لا تحكّمها التّبعية، ويمكن القول: إنّ التّحرّر الثقافيّ عنصر أساس للتّحرّر السّياسي، والاقتصاديّ. وللعرب مصلحة ثقافيّة في أن يزول هذا الحاجز، وهذا الخلل؛ لتكون العلاقات متوازنة، ومتكافئة.

كما يجب أن يترافق هذا الجهد مع جهد إعلاميّ ثقافيّ خارجيّ كبير؛ ليقوم المستشرق بوظيفة استقبال الأدب العربيّ، وفكره بصورته الصّادقة.

إنّ إعادة النّظر في الاستشراق من أجل صياغة استشراق جديد لا يمكن أن تكون مجدية إن لم يواكبها تدخّل قويّ يعزّز العلوم الإنسانيّة باقتراحات جديدة، وبذلك يتمّ الانفتاح على مشروعات بحثيّة جديدة.

١. م. ن.

٢. م. ن، ٢٤.

لا يجابه تجدد الفكر الاستشراقي إلا بتجدد الفكر المناهض له؛ ذلك لأن الاستشراق عمران فكري متشابك يتخذ أشكالاً مختلفة باختلاف الحقب الزمنية، واختلاف العلاقة بين طرفي الثنائية: المهيمَن / المهيمَن عليه. ويشكّل الخطاب الاستشراقي الإطار المعرفي الذي يتّخذه المستعمر؛ لإعادة توليده ذاته ضمن آلية جديدة.

حين نضع في يد المستشرقين أعمالاً أدبية متطورة فنياً وفكرياً يمثل وجودها إنجازاً حضارياً سيكون لذلك وظيفة في تصحيح الصورة المغلوطة، وحين يتعامل المستشرقون مع الإبداع العربي بصورة خلّاقة سيتأثرون بها شكلاً ومضموناً، وهذا ما يسهم في إغناء العلاقات الأدبية بين الشعوب.

وأخيراً يجب متابعة الأعمال الاستشراقية المتعلقة بنا بصورة دقيقة، وحصرتها ببيليوغرافياً، وهذا المهم ليس قطرياً. إنّه همُّ قوميٍّ يحتاج إلى قرار سياسيٍّ، ودعم مادّي.

كما يجب تقديم دعم مناسب للمستشرقين؛ لأنّهم يقدمون خدمات للأمة العربية والإسلامية بمدّهم بما يلزم من المراجع؛ للاطلاع على ما يحتاجون إليه، وتقديم منح دراسية لهم؛ ليتمكّنوا من الاطلاع، والإقامة، ومشاركتهم في المؤتمرات، والندوات حول الثقافة العربية والإسلامية، واقتراح جائزة خاصّة بالمستشرقين.

الخاتمة

- أثار الاستشراق مجموعة أسئلة حول طبيعته، وأهدافه، ووظيفته، ومضمراته بوصفه أحد الفروع الرئيسة للدراسات الأدبية، كما أثار فكرة صعوبة تصوُّر وجود ثقافة حول العربيِّ والمسلم من دون وجود ثقافة الآخر، واحتكاكها بثقافته.

- ارتبط الاستشراق بالنشاط السياسي الاستعماري منذ نشأته، وقد غدَّت فكرة هنتنغتون (صدام الحضارات) الاستشراق الجديد الذي بني على ثنائية غرب / إسلام. ويمكن القول: إنَّ ما يعرفه العالم من صراع حضاري إنَّما هو إفراز طبيعي لتراكمات سوء فهم تاريخية متتالية حالت دون قيام حوار حضارات حقيقي. واعتماد المنطق، والفكر في تصحيح الأفكار الخاطئة التي يحملها الواحد عن الآخر، كفيل بإعادة الأمور إلى وضعها الطبيعي، وهي مسؤولية تعود في جزء كبير منها إلى المثقفين.

- يستمدُّ خطاب المستشرقين فاعليته من المسكوت عنه، ومن المتخيَّل الغربي السِّلفي عن العرب والمسلمين.

- نفتقد إلى الاستغراب بوصفه فرعاً معرفياً يجعل من الآخر موضوعاً للاكتشاف، والتفكير، مع أنَّ الاستغراب ليس حلاً للردِّ على الاستشراق.

- يُظهر الاستشراق الثقافة المنتجة له أكثر ممَّا يظهر الموضوع الأساس-الشرق. فالشرق نقيض الغرب بالمعنى السِّلبي، وكثيراً ما ربط الغرب نظره إلى الشرق بفكرة الذُكورة (الغرب) الذي يحاول أن يسيطر على الشرق (الأنوثة)، ويمتلئها؛ ذلك لأنَّ الغرب بتعقيداته المادية، والحضارية الاستعلائية، وبأنماط حياته رفض التعامل بنديَّة مع الآخر، وحاول أن يجرده ممَّا اكتسبه من ثقافة، وعلم، وسلوك، ورؤية.

- اختلفت نظرة المستشرقين إلى العرب، والمسلمين ما بين نظرة عرقية، ومعتدلة، ومحافظة، ونظرة مركزية الفلسفة، فمركزها غربي أوروبي، ولهذا النظرة أساس إيديولوجي. كما اختلفت دوافعهم ما بين دوافع اقتصادية، وإيديولوجية، ودينية، وعلمية، ونفسية، وتاريخية.

الاستشراق عملية تهمُّ الطرفين، ولا يمكن النَّظر إليه على أنَّه شأن ثقافي أجنبي. التَّمييز بين الشرقي، والغربي هو أساس الإيديولوجيا الرأسمالية.

لائحة المصادر والمراجع

١. بالثيا، أنخل جنتال، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمه: د. حسين مؤنس، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٥.
٢. بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، ترجمه: عبد الحليم النجار، دار المعارف، مصر، ١٩٦٢.
٣. حميش، سالم، الاستشراق في أفق انسداده، الرباط، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية.
٤. الحياة، لندن، العدد ١١٩٥٢، ١٩٩١.
٥. درابسة، د. محمود، الاستشراق الألماني المعاصر والنقد العربي القديم، مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع، إربد، ٢٠٠٣.
٦. رانيا، أ.ل، الماضي المشترك بين العرب والغرب: أصول الآداب الشعبية الغربية، سلسل، ترجمه: نبيلة ابراهيم، السلسلة، الكويت، ١٩٩٩.
٧. رودنسون، مكسيم، جاذبية الإسلام، ترجمه: الياس مرقص، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢.
٨. رينان، أرنست، ابن رشد، ترجمه: عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٧٥.
٩. زيادة، خالد، تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣.
١٠. سعيد، إدوارد، صور المثقف - محاضرات ريث، نقلة إلى العربية غسان غصن، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٩٦.
١١. سعيد، إدوارد، حوارات مع دافيد باراساميان، ترجمه: توفيق الأسدي، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ١٩٩٩ م.
١٢. سعيد، إدوارد، الاستشراق المعرفة. السلطة. الإنشاء، ط٦، نقلة إلى العربية كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ٢٠٠٣.
١٣. سعيد، إدوارد، الثقافة والامبريالية، ترجمه كمال أبو ديب، دار الآداب - بيروت، ١٩٧٧.

- ١٤ . سمايلوفتش، أحمد: د.ت، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار المعارف، مصر، ١٩٨٠.
- ١٥ . عبد المسيح، ماري تيريز، «التمثيل المرثي للاسكنرية بين منعطف قرنين»، مجلة نزوى عدد ٢٧.
- ١٦ . العظم، صادق جلال، ذهنية التحريم، ط٢، دار المدى، دمشق، ٢٠٠٧ .
- ١٧ . غارودي، روجيه، الإسلام دين المستقبل، ترجمه: عبد المجيد بارودي، دار الإيمان، بيروت، ١٩٨٣.
- ١٨ . غورخه، خاينيتو لومث، «بصمات عربيّة عند بعض شعراء القرن العشرين الإسبان»، ترجمه: رفعت عطفة، مجلة المعرفة، دمشق، العدد ٣٣٨، تشرين الثاني، ١٩٩١ .
- ١٩ . فريزر، ج. س: الوزن والقافية والشعر الحر، ترجمه: عبد الواحد لؤلؤة، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٠.
- ٢٠ . كارش، إفرام، «إعادة التفكير في الشرق الأوسط»، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، مجلد ٣٣، عدد ٢، ٢٠٠٥.
- ٢١ . كاظم، نادر، تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، المؤسسة العربيّة للثقافة والنشر، بيروت، ٢٠٠٤.
- ٢٢ . كوديرا: د.ت، الإسلام والعرب في دراسات العلماء الإسبان، فصل مكتوب عن كوديرا، نقله د. مصطفى الشكعة ضمن مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج.
- ٢٣ . لويس، برنارد، الإسلام والغرب، ترجمة وقدم له: د. فؤاد عبد المطلب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٧.
- ٢٤ . مجلة مواقف، بيروت، العدد ٣٤، شتاء ١٩٧٩ .
- ٢٥ . مجموعة من المؤلفين، صدام الحضارات، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، ١٩٩٥ .

الاستشراق في عصر ما بعد الحداثة ❖ ١٣٣

- ٢٦ . مجموعة من المؤلفين، الشُّرق والاستشراق والدراسات الشرقية، ترجمه: د. محمد طجم، الآداب الأجنبية، اتحاد الكتاب العرب، العدد ٨٣، ١٩٩٥ .
- ٢٧ . مجموعة مؤلفين، مرايا الاستشراق الألماني المعاصر والشُّعر العربي، ترجمه: د. موسى ربابعة، ط١، دار جرير، إربد، ٢٠٠٨ .
- ٢٨ . النفري، محمد بن عبد الجبار بن الحسن، المواقف والمخاطبات، نشر أربري، القاهرة، ١٩٣٣ .
- ٢٩ . وات، مونتجومري، فضل الإسلام على الحضارة الغربيّة، ترجمه: حسين أحمد أمين، دار الشُّرق، بيروت، ١٩٨٣ .
- ٣٠ . هودجسون، مارشال، مغامرة الإسلام: الوعي والتَّاريخ في حضارة عالمية، مجلة الاجتهاد، بيروت، السنة السابعة، العددان السادس والعشرون والسابع والعشرون، ملف تاريخ الإسلام وتاريخ العالم، ١٩٩٥ .
- ٣١ . هوفمان، مراد فيلفريد، الإسلام هو البديل، ترجمه: محمد مصطفى ماذج، د. م نشر، بيروت، ١٩٩٣ .
- ٣٢ . هونكه، زيغريد، شمس العرب تسطع على الغرب، ط٨، ترجمه: فاروق بيضون وكمال الدسوقي، دار الآفاق، بيروت، ١٩٨٦ .

ثقافة الاستشراق وعنف التمرکز الغربي دراسة في جذوره ومصادره في أعمال يوهان فوك

جهاد سعد^١

تمهيد

على مدى قرون، سعى الغرب بكل ما أوتي من قوّة عسكريّة، وفكريّة، وماليّة، وثقافيّة، وعلميّة، ودعائيّة، لتفتيت العالم الإسلاميّ، وتشويه صورة الإسلام. حاربه بصفته ديناً، وأسقط عليه أخطاء الكنيسة في القرون الوسطى، وهوّن من شأنه كونه حضارة مقلّلاً من قيمة الخدمات التي قدّمتها الحضارة الإسلاميّة للعالم أجمع. وقد تعاون معه على ذلك: أنظمة سياسيّة، ونخب ثقافيّة، ومراكز دراسات، وحركة استشراق، وعلوم الأنثروبولوجيا، المتخصّصة في الغور في تفاصيل الإناسة، واتّجاهات تغربيّة اجتاحت الشّرق مع الجيوش، لتؤبّد الهيمنة، وتكرّس الدّونيّة، وتحوّل وجهة نظر غربيّة حاكمة، وظالمة، ومحففة إلى علم، وحقائق علميّة.

ولم تقف المشكلة عند هذا الحدّ، بل تفاقمت عندما اتّخذ المسلمون موقفاً دفاعيّاً، وأخذوا يبحثون عن إسلام يتوافق مع الهوى الغربي، ويتسابقون على إثبات المطابقة، أو الموافقة لما يقول الغرب أنّه يمثّله. وفيما نحن نسعى إلى تجميل صورتنا بعين الغرب، كان عنف الغرب يفعل فعله فينا. وبالحملات العسكريّة، وسكّين السياسة، وخنجر الثقافة، ومكر الإعلام، وخدعة الموضوعيّة العلميّة، وتكنولوجيا

١. باحث في علم الاستشراق - لبنان

العلم المنحاز. تمّ تمزيق الأمة إلى دول قومية، ثمّ إلى جماعات إثنية، وطائفية، ثمّ إلى قبائل عرقية، ومذهبية. ومنذ مطلع القرن الماضي، كنّا نتّجه بثقة نحو الجاهلية الجديدة، وعيننا مسمّرة على «حضارة الأنوار»، وقد أسهم الانبهار بالغرب بهذا المخدّر الفعّال، فيما يبحث مبضع الجزار الغربي عن عروق ما تزال في جسم أمّتنا موصولة بدينها، وعقلها، وتاريخها ليوغل في تقطيعها، وتشرّيحها. ومع كلّ خطّ جديد رسمه الغرب على خارطة العالم الإسلامي، كان يؤسّس لصراعات لا نهاية لها على الحدود، والثروة، والنّفوذ.

وهكذا فقد شهد العالم عمليّتين متكاملتين: تبسيط الجغرافية السياسيّة في شمال الأرض بإزالة الحدود إلى أقصى حدّ ممكن، وتعقيد الجغرافيا السياسيّة في جنوب الأرض إلى أقصى حدّ ممكن.

الاستشراق وإرهاصات الهيمنة الإستعماريّة

كانت المعاهدات السياسيّة بين الدّول المستعمرة، ترسم الحدود، ثمّ يحوّل الاستبداد، والنّخب المتغرّبة هذه الحدود إلى سدود ثقافيّة، ونفسيّة، وعرقية، وحزبيّة، وكانت الحدود المغلقة مع الجار الإسلامي أو العربي، تترافق دومًا مع سياسات انفتاح بلا حدود على الدّولة المستعمرة في الغرب، الّذي كان يحوّل الانتهاات المتكاملة إلى دوافع نزاع واختلاف. فاصطدم القومي بالأممي، ثمّ الوطني بالقومي، ثمّ الطائفي بالوطني. وهكذا منع نهر الأمة من تطهير نفسه بالحدود- السّدود، وتحوّلت دويلات العالم الإسلامي إلى مستنقعات آسنة يعشّش فيها التّخلف، والاستبداد، والرّكود التّنموي، والفكري، والاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، والثّقافي، برعاية مباشرة من سادة العصر وطغاته.

وشكّلت هذه المستنقعات الدّول، بيئةً صالحة لتكاثر بكتيريا الانقسام، بخاصّة

عندما وقعت هذه الدُّول بين فكيّ الاستبداد المحليّ الذي يفرِّق المجتمع ليسود، والاستبداد الدَّوليّ الماضي في تفتيت الدُّول إلى دويلات، والمجتمع إلى مجتمعات. يكفي أن تقرأ اليوم ورقة «إدارة التَّوْحُش»، و«المذكرة الاستراتيجية»، لداعش لكي يظهر لك بوضوح، أنّ الدَّور الذي تقوم به هذه العصابة، ومثيلاً لها، هو دور البكتيريا التي تقسّم المواد العضويّة، وتحضّرُها للتلتهام ثمّ تموت، ليتكفّل السيّد الغربي في إعادة رسم الخارطة على الحطام.

في تاريخ الشّرق كانت الأديان دائماً محرِّكاً أساساً لعجلة الحضارة، سواء في العلوم، أو العمران، أو التَّنظيم الاجتماعي. ولكن في التَّجربة الإسلاميّة تحديداً، شكّل الاستبداد السياسيّ الذي ساد بعد الخلافة الرّاشدة، مساراً خاصاً به حتّى شكّل في أوج تغوّله كابحاً لا يضطرد مسيرة الحضارة الإسلاميّة، ممّا يعني أنّ أيّ محاولة نهوض يجب ألاّ تركز على جانب دون آخر. فالتَّقدّم العلمي، والعمراني، والانتشار الجغرافي، والاقتصادي، وقدرة المدينة الإسلاميّة على التَّكيف مع التَّنوع، وتحوُّل الإسلام إلى ثقافة محليّة شرقاً وغرباً، كلّ هذه العظمة، كانت تتعايش مع نظام سياسي استبدادي متخلّف، شكّل الثَّغرة الأخطر التي أغرقت سفينة الحضارة الإسلاميّة، ومنعتها من متابعة المسير. دعنا نسَمّي هذه القاعدة التي تلزمننا بالنُّهوض من الجوانب كافّة من الآن فصاعداً «مبدأ النُّهوض التَّكاملي».

طالما قامت حضارات الشّرق حول الفكرة المنفتحة على الأرض والسَّماء، منذ فجر التَّاريخ. وفكر الشّرق كان دائماً يغرف من وحي الله، ليمنح حياة جديدة للإنسان. فكرة الصِّراع بين الغيب، والشَّهادة غربيّة أساساً، والفلسفة الإسلاميّة صاحبت بين العقل، والشَّرع إلى أن اغتالها السُّلطان مع فقهاءه. فيما أسَّس العقل الغربي إلى قطيعة مزمنة بين العقل، والإيمان، لتكون ردّة فعل على توظيف المقدّس في السياسي على طريقة كنيسة القرون الوسطى.

جوهر المشكلة يكمن الآن في غياب الأطروحة متعددة الأبعاد: فالغرب يضطهد الإيمان باسم العقلانية، أو في أحسن الأحوال، يوظف الإيمان على طريقة الكنائس الإنجيلية الصهيونية ليضفي على حروبه المدنسة هالة القداسة. ومن جورج بوش، وكنائسه الصهيونية إلى داعش، وسلفيتها التكفيرية، تم إنشاء دين ضد الدين، وإله غير ذلك الإله الذي تعرفه، وتنادي به الأديان، ووراء كلا الأصوليتين غرباً، وشرقاً ينشط شيطان السياسة.

لقد برهنت التجربة الغربية على أن العقل عندما يفصل عن منظومة القيم المستندة إلى الإيمان، يصبح عقلاً أداتياً يفتقر إلى الحكمة، والضمير الإنساني ماكنة تنتج ماكينات، وتكنولوجيا تنتج أيديولوجيا، تطحن كل ما يقف في طريقها تحت عنوان التقدّم والتحديث. وكل من قارب التجربة الغربية من منظور إنساني وجدها تميل إلى «أينة» الإنسان، ومكنته. فالغرب اليوم بات أدنى إلى ماكنات متراكمة بعضها فوق بعض: من المواطن إلى الحزب، والمنظمة، والشركة، والدولة، فيما العالم كله يتم توظيفه، وإدخاله إلى دائرة نفوذ المكنة الضخمة لتتم معالجته، وتفتيته، وإعادة إنتاجه بما يوافق تأييد الهيمنة، وثقافة السوق.

لقد برهنت التجربة المشرقية، على أن الإيمان الديني عندما يفصل عن العقل، يصبح جامداً متخلفاً، وخادماً للاستبداد. ومن هنا نجد الطاغية في الشرق العربي يشجع الفقيه السلفي على الفقيه الفيلسوف، ويكفر الفلاسفة المسلمين على لسان فقهاء السلاطين و«أدعياء القداسة». فينتج من عملية تعرية الإيمان، وتسطيح العقل دين آخر، وإسلام آخر، وإله آخر، سواه بلاط السلطان، و«جبريله» دوائر الأمن، والمخابرات، وليس فيه إلا «ملائكة» العذاب. وهكذا دين أقصى طموحه أن يحوّل «المؤمن» إلى قنبلة، بحثاً عن الجنّات وحوار العين، لأن الأرض كلها أصبحت داراً للكفر، فليست دار الإسلام، والإيمان إلا تلك البقعة الصحراوية تحت قدمي الخليفة، وليس النعيم إلا ما بعد الموت.

ما كان الغرب ليسود، لولا الاستبداد العربي، ثمَّ العثماني الذي أسَّس للتخلف ثمَّ للتبعية والهيمنة. وما كان الاستبداد ليدوم، لولا الدعم الغربي الذي تبني الطبقة الحاكمة، وسيجها بالجيوش، وعزلها عن جمهور الأمة. ومن فقه الاستبداد، إلى فقه وفكر السُّجون، وصولاً إلى فقه التكفير والإرهاب، تحوّل العالم الإسلامي إلى ساحة موت تحقّق أقصى ما تمنّاه أساطين التعصّب الديني، والعنصرية هناك، وقد تلبّسوا بلباس الحداثة، والثورة التكنولوجية والعمولة.

استنبات الاستشراق

لم تكن حركة الاستشراق في مناخ مثل هذا، إلا رافداً لهذا الصّراع المير بين إرادة الهيمنة، والتسلّط من جهة، وإرادة التحرّر، والتنمية من جهة أخرى. ولقد تمخّض هذا الصّراع عن عمليّات اختزال مريبة مارسها الغرب ضدّ الأمة الإسلامية، فمسلم الأمس هو العثماني، ومسلم اليوم هو الإرهابي، هذا والغرب المتقدّم جدّاً في عنفه على أيّ عنف مورس في العالم هو الذي نصّب للإرهاب التكفيري خليفة. ولئن كان الإرهاب التكفيري انحرافاً بيناً عن تعاليم الإسلام وقيمه، فإنّ العنف في الغرب دين، وأيديولوجيا، وسياسة، واستراتيجيات، لها جذورها، وأصولها العميقة في رؤيته للعلاقة مع أيّ آخر، وبخاصّة الإسلامي.

في قراءتنا كتاب «تاريخ حركة الاستشراق» ليوهان فوك، نظهر جذور العنف الغربي بلا تكلف، أو عناء، وكما يستند الخطاب الإعلامي الغربي على صورة الشّرق كما قدّمها المستشرقون، ليقدم للمتلقي هناك شرفاً غير هذا الشّرق، نعود نحن بدورنا إلى جهود المستشرقين، لنعرض صورة الغرب كما هو الغرب. فنكون بذلك أكثر إنصافاً، وأقوى بياناً.

إنّ رصد آليّة اشتغال الحركة الاستشراقية، من خلال تاريخها وآثارها، لا يقلُّ

أهميّة عن الجهود التي بُذلت لردّ الشُّبهات، والنظريّات المجحفة بحقّ العرب والمسلمين. فمن التبشير إلى الاستعمار إلى العولمة، كان الاستشراق القديم والجديد، ضابط الاستطلاع الذي يرسم صورة الشرق الملائمة لمنظور الغرب، أو مصالحه، ومرجع أكاديمي، فرض نفسه بجهود مثابرة، وتمويل سخّي، حتّى أنّنا نعود اليوم إلى مخطوطات عربيّة في جامعات الغرب لم تر النور إلّا على أيدي المستشرقين.

فما نحن بصدده هنا، هو تفريغ الخطاب الغربي من داخله. واستخلاص العبر من مواجهة بدأت تفوقاً إسلامياً، وانتهت هيمنة غربيّة حتّى على وعينا لذاتنا. ولذلك سنعتمد أسلوب العرض، والتعليق الفوري، كي لا تغيب عن ذهن القارئ، المعلومة المرجعيّة التي استندنا إليها في ما خلصنا إليه. أمّا العناوين فهي خارطة جديدة للكتاب، بحسب أسلوب العرض الموضوعي، الذي يقترح قراءة مختلفة للمحتوى.

الكاتب والكتاب

يوهان أو جوهان فوك (المولود عام ١٨٩٤ م)، لغوي بالدّرجة الأولى، وقد برز ميله لفقه اللّغة (الفيلولوجيا) في مقاربتة لتاريخ حركة الاستشراق. كان أستاذاً إلى العربيّة في جامعتي ليبزيغ وهالة، ومن أهم آثاره: العربيّة لغة وأسلوب (برلين ١٩٥٠). وقد نقله إلى العربيّة الدّكتور عبد الحلّيم النجار (القاهرة ١٩٥١)١، و«الدّراسات العربيّة في أوروبا حتّى بداية القرن العشرين»، الذي ترجمه عمر لطفي العالم، بعنوان إضافي هو «تاريخ حركة الاستشراق». والطبعة الثّانية التي أمامنا صدرت بتاريخ ٢٠٠١، عن دار المدار الإسلامي في بيروت في ٣٥١ صفحة. تشتمل على مقدّمة للمترجم، وتمهيد للمؤلّف، وترقيم للموضوعات لغاية ٦٥

١. العقيقي، المستشرقون، ج ١.

موضوعاً. يغلب على الكتاب التّاج الخاصّ بالمعاجم وفقه اللّغة، أمّا نحن فقد اخترنا منه ما يناسب موضوعنا، بما يتناسب مع حجم البحث في المجلّة.

ولادة الاستشراق في أحضان التّبشير

يقدم فوك في البطاقات التّالية، ما يعتقد أنّه ردّة فعل منطقيّة من قبل الكنيسة على الانتصارات الإسلاميّة. وبغضّ النّظر عن تماسك الحجّة، فإنّه يغيّر ما هو شائع عن تاريخ الاستشراق. حيث تبدأ معظم الدّراسات من أوج الحركة الاستشراقيّة في القرن الثّامن عشر، بينما يظهر التّاريخ الأقرب إلى الصّواب، أنّ الأفكار المؤسّسة للحركة ولدت في القرن الثّاني عشر الميلادي، ووصلت إلى درجة عالية من النّضج، والتّبلور في بداية القرن الرّابع عشر.

أ. شعرت الكنيسة المسيحيّة بتهديد شديد لها نتيجة الانتصارات السّاحقة التي حقّقها الخصوم، فببزنطة فقدت في القرن السّابع مستعمراتها في آسيا، وشمال أفريقيا باستثناء آسيا الصّغرى على يد العرب، ثمّ اضطرت إلى التّخلي عن آسيا الصّغرى للسّلاجقة في القرن التّاسع، وبسقوط صقلية فقدت السّيادة على البحر، وبذلك أصبح البحر المتوسّط غير آمن بسبب القراصنة، وفي الغرب فتح العرب، والبربر معظم أسبانيا، ولم يبق منها سوى شهاها الغربي. ومن هذه النّقطة سنّت حروب الاسترداد (ريكونكويستا)^١.

ب. لقد كانت فكرة التّبشير هي الدّافع الحقيقي خلف انشغال الكنيسة بترجمة القرآن، واللّغة العربيّة. فكلّمًا تلاشى الأمل في تحقيق نصر نهائيّ بقوّة السّلاح، بدا واضحًا أنّ احتلال البقاع المقدّسة لم يؤدّد إلى ثني المسلمين عن دينهم، بقدر ما أدّى إلى عكس ذلك. وهو تأثر المقاتلين الصّليبيين بحضارة

١. فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ١٥.

المسلمين، وتقاليدهم، ومعيشتهم في حلبات الفكر. وقبل حدوث واقعة (إيديساس) في شهر ديسمبر من سنة ١١٤٣، وهي السنة التي رُدَّ فيها الصَّلبيُّون على أعقابهم، ظهرت أوَّل ترجمة لاتينية للقرآن في سنة ١١٤٣ م. التي نُسبت إلى مؤلِّفها بطرس المبجل رئيس دير كلاني (١٠٩٢ أو ١٠٩٤ - ١١٥٧).^١

ج. خرج بطرس المبجل بقناعة، بأن لا سبيل إلى مكافحة (هرطقة محمد) بعنف السَّلاح الأعمى، وإنما بقوة الكلمة، ودحضها بروح المنطق الحكيم للمحبَّة المسيحيَّة. لكن تحقيق هذا المطلب كان يشترط المعرفة المتعمَّقة برأي الخصم أوَّلاً. وهكذا وضع خطَّة للعمل على ترجمة القرآن إلى اللاتينية. وكلف راهبين أحدهما الإنكليزي روبرتوس كيتينسيس بترجمة الكتاب مقابل مبلغٍ مغرٍ من المال. أمَّا الرَّاهب الآخر هيرمان الدالماتي فقد ترجم أيضًا نبدًا مختصرة من تاريخ الشَّخصيَّات، وثلاثة نصوص، منها ما يعود إلى كتاب مسائل عبد الله بن سلام، ويتضمَّن إجابات الرُّسول على أسئلة أحرار اليهود التي اعتنق بسببها الإسلام، أمَّا الثاني فسيرة كعب الأحرار عن ولادة الرُّسول وطفولته، أمَّا الثالث فنظرة إجمالية لتاريخ الإسلام، وصولاً إلى (استشهاد) الإمام الحسين عليه السلام. وفي سنة ١١٤٣ أرسل المبجل بطرس كلَّ المخطوطات المترجمة إلى الأب برنارد شيرفو مشفوعة بخطاب ينوّه فيه بنضالات رجال الكنيسة ضدَّ سائر أشكال الإلحاد.^٢

التعليق

١. إنَّ وصف التَّمدُّد العثماني بأتجاه الغرب على نحو مطَّرد في كتابات

١. م. ن، ١٦-١٧.

٢. م. ن، ١٧-١٨.

المستشرقين، يهدف إلى تأكيد فكرة انتشار الإسلام بالسيف. الحال العثمانية كانت كذلك بالفعل، فلم يبذل العثماني مجهوداً ثقافياً ذا وزن في مقابل الجهود الكنسية، لردع الانفتاح على الإسلام، ولتشويه صورته. وسيأتي في هذه القراءة ما يؤكّد نجاح اختزال الإسلام بالعثماني، بخاصة عندما يترجم القرآن الكريم تحت عنوان «كتاب الترك». ممّا يدفعنا إلى القول أنّهم نشر الإسلام، كان همّاً ثانوياً في حروب العثماني، وأنّ العسكرية تاريا الانكشافية العثمانية، كانت تعمل لبطء نفوذ الدولة. ولم تُنتج على مدى قرون مفكراً عثمانياً يصلح نتاجه مادةً لنشر الإسلام. ولكن بالمقابل وفرّ الفتح العثماني مادةً تحريضيةً مهمّةً للمستشرقين، فوجد مثلاً برنار لويس مولعاً ببقاء صورة العثماني - المسلم العدو حاضرة في أذهان قرائه الغربيين، في معظم كتاباته، وهو الذي فتحت له خزانة الأرشيف العثماني لينتقي منها ما يناسب مشروعه^١.

ولو عدنا إلى إسبانيا فإنّ روجيه غارودي يؤكّد من مصادر معتبرة، أنّ فتح الأندلس لم يكن غزواً عسكرياً بقدر ما كان إنقاذاً للأندلس من حرب أهلية شنها دعاة التثليث من أنصار مجمع «نيقية» (٣٢٥م) على القائلين بالطبيعة البشرية للمسيح عليه السلام من أتباع آريوس أسقف الإسكندرية. بل حتّى في مناطق أخرى مثل سوريا كان الفتح العربي إنقاذاً للمسيحيين من ظلم الرومان. يقول غارودي: في شبه الجزيرة الأيبيرية لم يكن فتحاً عسكرياً بغزاة أجنبي، ولكن قبل كلّ شيء كان حرباً أهلية، بين مسيحيين قابلين بعقيدة الثالوث، وألوهية يسوع المعلنة في مجمع نيقية (عام ٣٢٥) من جهة، ومسيحيين «موحّدين» أعني رافضين للثالوث، ولا يرون في يسوع إلهاً، وإنّما رسولاً موحى له من الله

١. راجع: لويس، أين الخطأ؟ التأثير الغربي واستجابة المسلمين.

من جهةٍ أخرى. فانتشار الإسلام، في القرن الأوّل من الهجرة، كان خاطف السّرعة، وسلمياً على وجه العموم، في كلّ مكان كانت فيه العقيدة السّائدة إمّا اليهوديّة، وإمّا مسيحيّة «مهرطقة»، كما كان يُدعى حينئذ المسيحيّون الذين اختاروا رفض معتقد نيقية بـ«المهرطقة»، ولم تكن حال إسبانيا استثنائية. المقصود حقيقة هو التّحرير، إنّ ميشيل السّوري، وهو يذكّر بالاضطهادات المرتكبة من قبل البيزنطيّين يقدرّ بهذه العبارات وصول المسلمين: إنّ إله الثّأر... إذ رأى شرور الرّومان الذين كانوا حينها يسيطرون، يسلبون بقسوة كنائسنا، وأديرتنا، ويحكمون علينا بلا شفقة، أتى بأبناء إسمايل من الجنوب لتخليصنا منهم... ولم تكن مائدة طفيفة بالنّسبة لنا أن نتخلّص من الفظاظة الرّومانيّة... وأن نجد أنفسنا في راحة. ويضيف غارودي ناقلاً عن المؤرّخ دوزي في كتابه تاريخ المسلمين في إسبانيا: أنّ الفتح العربي كان خيراً لإسبانيا، وقد أحدث ثورة اجتماعيّة هامّة، فعمل على إزالة قسم كبير من الآلام التي كانت تنّ تحتها البلاد منذ عصور... انتزع العرب الأرض من أيدي الأغنياء، ووزّعوها بالتّساوي بين أولئك الذين كانوا يعملون بها. وراح المالكون الجدد يشتغلون فيها، يملؤهم الحماس، ويحصلون منها على أفضل الغلال. وحرّرت التّجارة من قيودها، ومن الرّسوم الباهظة، وكان القرآن يسمح للعبيد أن يشتروا أنفسهم لقاء تعويض عادل، وهذا ما أشرك طاقات جديدة. فكانت هذه الإجراءات جميعها تحدث حالاً من الرّضى العامّ كان السّبب في الاستقبال الحسن لبداية السّيطة العربيّة^١.

٢. لو عدنا إلى كتاب الهولندي رينهارت دوزي في نسخته المترجمة إلى

١. غارودي، اسلام في الغرب، ١١-١٦. (نقلا عن دوزي، المسلمون في الأندلس، ٢: ٤٣).

العربية تحت عنوان: المسلمون في الأندلس^١، فسنجد أن اليهود كانوا قد أعدوا ثورة قبل الفتح الإسلامي بـ ١٧ عاماً أي عام ٦٩٤م، ولكن المؤامرة كُشفت، واستمع الأساقفة إلى بيانات بعض اليهود التي تلخّص في أنّ المؤامرة كانت ترمي إلى تهويد إسبانيا، فاشتد غضبهم، وصادروا جميع أملاك اليهود، وحرّموا حرّيتهم، وجعلهم الملك عبيداً للنصارى بل ولأولئك الذين كانوا حتّى اللحظة عبيداً لليهود ثمّ حرّره الملك، وفرض على السادة ألاّ يسمحوا لعبيدهم الجدد بممارسة شعائر الدين القديم (يعني اليهودية)، وأمرهم بانتزاع أبنائهم منهم حين بلوغهم السابعة من عمرهم، (فكيف يكون قد حرّره إذا؟!)، ثمّ ينشئونها على النصرانية، كما حرّم التزاوج بين اليهود بعضهم ببعض، فلا يستطيع العبد اليهودي أن يتزوَّج إلاّ من أمة نصرانية، ولا تتزوَّج الجارية اليهودية إلاّ عبداً مسيحياً. هذه المراسيم قد طبّقت بحذافيرها إذ لم يعد الأمر قاصراً هذه المرّة على عقاب «الكفرة»، بل شمل المتآمرين الخطرين أيضاً. ومن ثمّ ففي الوقت الذي غزا فيه المسلمون شمال أفريقيا الشرقي كان يهود إسبانيا يرزحون تحت نير شديد الوطأة قلّ أن يُحتمل، فكانوا يتطلّعون في لهفة إلى لحظة خلاصهم، فلا عجب إن رأوا أنّ العناية الإلهية قد قيّضت لهم منقذين هم الفاتحون العرب، الذين فرضوا عليهم جزية تافهة، وردّوا عليهم حرّيتهم، وسمحوا لهم بممارسة شعائرهم. انتهى.

وهكذا يصرّح دوزي أنّ الفتح الإسلامي كان خلاصاً لفريق كبير من مسيحيي شبه الجزيرة الأيبيرية، وبخاصّة أتباع آريوس، ولليهود عامّة، فتحريرهم الفعلي تمّ على يد المسلمين، وليس على يد الملك، كما بدا من تلك

١. دوزي، المسلمون في الأندلس، ١: ٣٩-٤٠.

الجملة الغربية عن سياق الكلام في المتن. والتي تتحدّث على أنّ الملك عاد فحرّر اليهود.

التّحفيز العثماني للتّكفير الغربي

بناء على ما تقدّم، لم تكن ردّة الفعل الأوروبيّة بالقدر نفسه من الحدّة، والشّدّة في حال الفتح الإسلامي، كما كانت في حال الفتح العثماني. فالحملة الإسلاميّة الأولى كانت إنقاذيّة لمسيحيّين ويهود. ثمّ تلاها حكم متسامح مع الأديان، وبقي الكنيس، والكنيسة مع المسجد في أرجاء شبه الجزيرة الأيبيريّة كافّة، ممّا ساعد على توطيد دعائم الحكم الإسلامي، وإطالة أمدّه إلى أن أفسده أمراء الطوائف من الدّاخِل. وحتّى في تلك الفترة المؤلمة من تاريخ الأندلس، أسهمت تحالفات أمراء الطوائف في المعادلة الأوروبيّة الدّاخليّة، من خلال التّحالف، أو التّخالف مع أطراف الصّراع. وهذا يعني من منظور الجيوبوليتيك أنّ التّعصّب المسيحي حتّى بعد الحروب الصّليبيّة، لم يكن قد تمكّن بعد من تحويل أوروبا إلى دار الإيمان الخالص، في مقابل دار الكفر الذي هو العالم الإسلامي بالدرّجة الأولى، ففي داخل أوروبا كان هناك حلفاء، ومحايّدون، وخصوم. ولكنّ المعونة الأكبر للتّعصّب المسيحي جاءت من الفتح العثماني، الذي كان يعتمد فقط على قوّة السّيف، من دون أيّ التفات لأهميّة استثمار الأندلس بوصفها قاعدة انطلاق لمشروع ثقافي إسلامي عابر للحدود. وإنّه لمن المدّهش بالفعل أن لا نجد أيّ مجهود فكري تبليغي منظم يقابل الجهود التّبشيريّة على مدى ما يقارب ستّة قرون (١٢٩٩م-١٩٢٣م) من الحكم العثماني. لم يحصل ذلك، حتّى في ذروة احتكاك الدولة العثمانيّة ديبلوماسيّاً مع الأمم الأوروبيّة، فيما كانت الديبلوماسية من أهمّ أدوات الاستشراق، والغزو الفكري من جهة الغرب، وهو بعد لم يدخل فترة التّفوّق والاستعمار.

إذا استحضرنّا تلك الصُّورة، ألا يحقُّ لنا أن نتساءل اليوم عن الدَّور الذي تقوم به «داعش التُّركيَّة»، في دعم «الدَّاعشيَّة» الحاكمة في الغرب الحديث؟ وهل ما كان بالأمس غباء في فهم دور الثَّقافة لصالح السَّيف أصبح اليوم وظيفة ودورًا؟ لقد انتهى الأمر مع مسلمي الأندلس تقصيرًا على المستويات كافَّة؛ الثَّقافيَّة، والعسكريَّة، والسِّياسيَّة، بسبب ما سمِّي آنذاك بحروب الطَّوائف، وتعبّر شكوى العالم الأندلسي ابن حزم (٤٥٦هـ الموافق لسنة ١٠٦٤م) عن الواقع المتدهور للمسلمين في وقت مبكر نسبيًّا، حيث قال وهو يشكو ممالك الطَّوائف: اللّهم إنّنا نشكو اليك مشاغل أهل الممالك من أهل ملّتنا بديناهم عن إقامة دينهم، وبعماره قصور - يتركونها عمّا قريب - عن عمارة شريعتهم اللّازمة لهم في معادهم، ودار قرارهم. وجمع أموال - ربّما كانت سببًا إلى انقراض أعمارهم، وعودنا لأعدائهم عليهم - عن حياطة ملّتهم التي بها عزوا في عاجلتهم، وبها يرجون الفوز في آجلتهم^١.

٣. من المفيد أن نشير إلى أن أقدم ترجمة للقرآن وهي التي سبق ذكرها (سنة ١١٤٣م) اضطلعت بتقديم مضمون الفكرة، ولم تكتثر بأسلوب الأصل العربي وصياغته. (ص ١٣)، ثمّ برهنت النُّسخ التّالية على رداؤها كما بيّن فوك. ومن هذه الطّبعة نبعت أقدم ترجمة إيطاليَّة للقرآن (نشرها أريفابيني في سنة ١٥٤٧)، وفي سنة ١٦١٦ ترجم سالمون شفايجر إلى الألمانيَّة عن الإيطاليَّة، وعن الألمانيَّة إلى الهولنديَّة سنة ١٦٤١. ولم تتوار ترجمة روبرتوس عن الأنظار إلّا بعد ظهور النُّسخة الإيطاليَّة التي ترجمها ماراتشي في سنة ١٦٩٨، والتي لا سبيل إلى مقارنتها من حيث صحّتها مع أيّ ترجمة أخرى قبلها^٢.

١. الزيني، الاستشراق اليهودي، ١٥.

٢. فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ٢٠.

مما يعني أن أوروبا المسيحية بقيت تتداول نسخة لاتينية رديئة الترجمة من القرآن الكريم - لا تكثر إطلاقاً للإعجاز - وتعيد نقلها إلى لغات أوروبية أخرى من النصف الأول للقرن الثاني عشر، ولغاية أواخر القرن السابع عشر يعني حوالي خمسة قرون، وقد بدأت هذه القرون والمسلمون في الأندلس، وانتهت وقد طردوا منها وذلك عام ١٦٠٩ م نهائياً. وللقارئ أن يقدر كم المغالطات التي تراكم في هذه المدة الطويلة، عندما يقارب المسيحي نصاً مترجماً للقرآن، وقد تلاعبت بمحتواه أيدٍ ملطخة بالعصبية العمياء.

أسئلة محيرة تستفز الباحث بعد هذه النكسة وهي: لماذا لم يتصد المسلمون لنشر كتابهم، وترجمته في فترة ما سمي أوروبا بحروب الاسترداد (ريكونكوستا)؟ هل استخف أصحاب الحضارة العظمى آنذاك بالسلاح الثقافي الأَمْضى في أيديهم؟ أم أن شعورهم بالتفوق خفف من حماسهم لهداية الآخرين؟ ومن جهة أخرى لماذا لم تحظ الأندلس بدعم عثماني في أوج انتصارات العثمانيين؟ لاحظ مشهدي الصعود، والهبوط في ما ينقله فوك: مع حلول سنة ١٣٥٣ أحرز العثمانيون موطنهم في البلقان، ثم وسعوا دائرة سلطنتهم في غضون قرن واحد فقط حتى وصلت نهر الدانوب، واستولوا في سنة ١٤٥٣ على مدينة القسطنطينية. بالمقابل كان الوجود الإسلامي في أسبانيا تراجع: سقطت إشبيلية في سنة ١٢٤٨، وغرناطة في ٢ يناير ١٤٩٢ على يد فرناند الأرجواني، وإزابيلا القشتالية^١.

وهنا أيضاً تفشل الإجابات التركية على السؤال الخاص بالعثمانيين. فبعد استنجد مسلمي الأندلس بالسُلطان بايزيد، والمالِك بقيادة سيف الدين قائدباي قبل سقوط غرناطة سنة ١٤٩٢ م، أرسل العثمانيون قوة بحرية دون المستوى المطلوب، ثم عادت هذه القوة، واشتبكت مع الدولة الحفصية في تونس، مما كشف

الهدف الحقيقي للحملة، وهو الحرب مع المنافسين في داخل الأمة. ولكن الخبر الأهم - ونحن بصدد الحديث عن التعصب والتسامح - هو أن قائدبي المملوكي، أرسل آنذاك تهديداً شديداً للّهجة إلى الكنيسة الأوروبية وملوكها، يتضمّن معاملة المسيحيين بالمثل، من قتل، وتشريد، واستبعاد كما يفعل الأوروبيون بمسلمي الأندلس، ولكن الكنيسة مضت في مجازرها ضدّ المسلمين لأنّها على يقين أن إسلام قائدبي لا يسمح له بإساءة معاملة المسيحيين من مواطنيه^١. ولم يكن هذا اليقين الأوروبي ممكناً لو لم يختبر المسيحيون مقدار التسامح الإسلامي في فترة السيطرة الإسلامية على الأندلس. هذا من ناحية السياسة الدينيّة، أمّا من الناحية السياسيّة البحتة فقد كانت الحملة الصليبيّة الأولى (١٠٩٦م - ١٠٩٩م) قد فشلت، وكان للمسيحيين المشرقيين دور في فشلها، فلا يبعد أن يكون الموقف الأوروبي - كما هو الآن - هو دفع المسلمين لاضطهاد المسيحيين لتحضير البيئة المشرقيّة للحملات الصليبيّة القادمة. يعني تقديم المسيحيين المشرقيين قرباناً على مذبح الأطماع الأوروبيّة.

وفيما تُظهر الوقائع اليوم أنّ الغرب الإمبريالي لا يزال ينتهج السياسة نفسها، لا يسعنا إلا أن نحمد الله على أن الوهابيّة (السلفيّة التّكفيريّة) لم تكن قد ولدت بعد، ومن ثمّ لم يكن هناك تكفيريّة إسلاميّة معتمدة بوصفها مذهباً رسمياً في العالم الإسلامي كما هو الحال اليوم في دول الخليج التي كان من شأنها - كما تفعل الآن - أن تكمل ما تفعله التّكفيريّة المسيحيّة الحاكمة في الغرب. ومن التّكفيريّة الدينيّة إلى التّكفيريّة السياسيّة لا يزال الغرب يعتمد استراتيجيّة إقصاء أيّ آخر، وإلغائه وتهميشه، ولكن بوسائل أكثر تقدماً. وكأنّ هذه الزاوية من العقل الغربي العدواني إزاء الآخر، لا تزال أسيرة «الجهل المقدّس» الذي أنتجته القرون الوسطى، وأعدت

١. راجع: ستار تايمز، «لماذا لم تقم الدولة العثمانية بمساعدة مسلمي الأندلس؟»

إنتاجه الحداثة باجتراح تنمية متغوّلة في المركز، وتعتاش من غنائم الحملات العسكرية، وسفك الدماء، وحراسة التّخلف، ودعمه في الأطراف.

ريموندوس لولوس (١٢٣٢ أو ١٢٣٥) التّبشير والسّيف

رأينا كيف كان بطرس المبجل مؤمناً بسلاح الكلمة، والمحبة بعد فشل السّيف، أمّا ريموندوس لولوس (١٢٣٥ أو ١٢٣٢) هذا فيمثّل في دأبه، وعناده نموذجاً متطوراً لرجل دين يفكر بطريقة إمبريالية، فحيث لا تنفع الكلمة فليكن السّيف. وسنقوم بتحليل هذه العقلية الإمبراطورية بعد استعراض البطاقات الخاصة بسيرته.

أ. تعلّم العربيّة من رقيق مغربي، وأمضى تسع سنوات في الدّراسة، ثمّ أصدر كتاباً عن فنّ الحوار، وسوق الأدلّة باسم (Ars major)، ثمّ أقنع يعقوب الأوّل بإنشاء مؤسّسة لتثقيف مبشرين للعمل في مجال التّبشير ضدّ الإسلام، وافتتحها لولوس بوصفه عضواً من الدّرجة الثالثة وبـ ١٣ تلميذاً من طائفة الفرنسييسكان في سنة ١٢٦٧ في بلدة ميرمار. فيلّي جانب اللاهوت كان نزلاء الدير يتلقون بشكل خاصّ دروساً في العربيّة بكلّ مستلزماتها^١.

ب. يصرّح الجنرال الدومينيكاني هو ما بيرتوس، وهو أحد الخبراء المسؤولين عن التّبشير في كتابه: نبذة عن التّبشير الصّليبي في الوسط الإسلامي، أنّه نادراً ما جرى تعميم أحد المسلمين، فإذا ما وقع فعلاً، وهو شيء نادر الحدوث، فزوج من أسرى الحرب، ونادراً ما أصبح أحدهما مسيحياً مخلصاً^٢.

ج. أشارت التّقارير التي أوردتها المبشرون، والتّجار الإيطاليون، إلى تسامح ديني تحت حكم التّتار، وأنّ وضع المسيحيين تحت أمره الخانات لا تدعو للقلق أبداً، وتبيّن كذلك، أنّ المسلمين، واليعاقبة، والنّساطرة، واليهود، والبوذيين، كلٌّ يسعى إلى كسب أنصار له تحت السّيادة التّريّة. هنا وجد

١. فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ٢٨.

٢. م. ن، ٢٩.

لولوس في ذلك فرصة فريدة سانحة، ليس للتبشير في المناطق التي يحكمها التتار فقط، بل محاولة كسب مسيحيي المشرق في اتحاد مع روما. ولم يقابل هذا الاقتراح بالترحاب. والتتار الذين عقد لولوس كل آماله على تنصيرهم، عقدوا أمرهم على عدم قبول المسيحية. وفي فارس اعتنق الخان الثالث أحمد تيكودار الإسلام لدى تنويجه لأسباب سياسية، إلى أن أصبح إسلام دولة المغول حقيقة واقعة بيد الخان قازان السابع (١٢٩٦-١٣٠٤)^١.

د. في سنة ١٢٩١ التي خسر فيها الصليبيون عكاً، سافر لولوس بنفسه من جنوه إلى تونس التي كانت ملاذاً للمسلمين الفارين من حرب الاسترداد في الأندلس، والتي كانت قد أسهمت بقوة في المجال اللغوي بحكم موقعها الممتاز في المغرب العربي، واستضافت كذلك المسيحيين بسبب تجارتها النشطة مع الموانئ الأوروبية. وبعد وصوله، دعا فقهاء المسلمين إلى حوار مفتوح معه، لم يتمخض، كما كان متوقعاً، عن تنازل أحد الفرقاء للآخر. وأبعد لولوس عن البلاد فرجع إلى نابولي^٢.

ه. وفي سنة ١٢٩٤ أوصى في كتاب قدّمه إلى كولستين الثالث: بتعليم المبشرين اللغات، وباعتماد أسلوبه في البرهان، و(الأهم) اتخاذ إجراءات عسكرية لاحتلال أرض الكفرة بحسب قوله. وفي سنة ١٣٠٧ اتخذ مبادرة جديدة لتجريب طريقته في المحادثة الدينية مع علماء المسلمين. وانتهى في مدينة (بوجيه) بالجزائر إلى الفشل نفسه. وعلى الرغم كبر سنه، سافر مرة ثانية إلى تونس، وراح يعظ علانية، فأسيئت معاملته من قبل الجموع، ومات متأثراً بجراحه في ٢٩ يونيو ١٣١٦^٣.

١. م. ن، ٣١-٣٧.

٢. م. ن، ٣١.

٣. م. ن، ٣٢.

و. أحد معالم ذكرى الدَّعوة إلى الاشتغال باللُّغة العربيَّة من قبل البعثات التَّبشيريَّة للمسلمين في القرن ١٣، معجم لمفردات العربيَّة نشره (شييا ريللي) في سنة ١٨٨١. وحيث إنَّ العربيَّة في المخطوطة الوحيدة التي وصلت إلى المؤلِّف، تشير بوضوح إلى يد الكاتب نفسه الَّذي سجَّل سباب لولوس، وشتمه للإسلام برسم قرآني، فتلك إشارة بنسبتها إلى أوساط الطَّوائف التَّبشيريَّة، وبالتالي إلى القرن ١٣. وتشير الحواشي في الشُّروح اللاتينيَّة إلى شرق إسبانيا كمنشأ قطري^١.

التعليق

١. المسمَّى في النِّصِّ عبدًا مغربيًّا، كان في الحقيقة عالمًا، استخدمه لولوس للتَّمرُّن على مجادلة المسلمين. كما يروي ب.ش. فإن كونينكسفلد في خطاب تقلِّده كرسي التَّاريخ الإسلامي في جامعة ليدن حيث يقول: من الجانب المسيحي كان هناك أيضًا اهتمام كبير بالأسرى المسلمين العلماء الَّذين خبروا العلوم الدينيَّة. كانت دراسة الإسلام والعربيَّة تعدُّ من الشُّروط اللّازمة لتكوين المبشِّرين المكلفين بتبليغ تعاليم الإنجيل إلى الَّذين كان يطلق عليهم «الوثنيون». لقد كان الرُّهبان الفرنسيسكانيُّون والدومينيكانيُّون بالخصوص نشيطين في هذا المجال، حيث أسَّسوا لأجل هذا الغرض مراكز تعليميَّة خاصَّة. ومن العلماء الَّذين لعبوا ساهموا في هذا المجال العالم اللاهوتي الكتالوني ريموندس لولوس^٢ الَّذي لُقِّن مبادئ العربيَّة، والإسلام على يد عبد مسلم خلال سنين عديدة. يروى أنَّ العالم العبد المسلم أنكر في حديث له مع لولوس ألوهيَّة المسيح،

١. م. ن، ٣٣.

والأقانيم الثلاثة على وفق تعاليم القرآن، حينئذ ردَّ عليه لولوس بالاستهزاء بالنبي محمد صافعاً إيَّاه على وجهه، ورأسه، وكلِّ جسمه. بعدئذ لم يجد العالم المسلم المغلوب على أمره إلا أن يتأسف على تعليمه العربيَّة، وتوضيحه القرآن، والشريعة الإسلاميَّة لريموندس لولوس. بعد محاولة فاشلة لقتل سيِّده، وُضع العبد المسلم في السَّجن حيث مات مخنوقاً. إنَّ هذه المأساة التبشيريَّة نجدها عند المتكلِّم اللاهوتي الكتالوني في سيرته الذاتِيَّة^١.

تجرَّأ العبد المسلم على سيِّده القسيس، وشكَّك بعقيدته، وعجز القسيس عن تنصير العبد المتفوق عليه حضارياً وثقافياً، فكان العنف جواب العجز، ودائماً هو كذلك. فليسمح لنا المصدر أن نشكَّك بمحاولة القتل لتبرير الضرب، والسَّجن، والقتل، ولتحويل العبد المسلم من شهيد لحرية الرأْي، والاعتقاد، إلى مجرم جنائي تمَّت معاقبته بما يستحق لأنَّه حاول قتل سيِّده. هذا في الواقع نمط دأب عليه المست ٤ شر قون ليس هنا محلُّ تبُّعه، ولكن عموماً، وبشكل متكرَّر يُدخل المستشرقون مبررات لأفعال الغربيين اتَّجاه المسلمين للحؤول دون تكوين انطباع سيِّء عند المتأثرين بالخطاب الإنساني. إنَّ سيرة لولوس، وإيمانه بالسيف بعد فشل التبشير تعزَّز الاعتقاد بأنَّه قتل ذلك «الخطر الفكري» على خططه التبشيريَّة عن سابق تصوُّر وتصميم.

٢. تحت عنوان، الكنيسة تعتنق الإمبراطوريَّة (العقيدة اليهوديَّة-المسيحيَّة)، كتب روجيه غارودي: واقع الحال في ٣٢٥م في نيقية، ليس قسطنطين

١. كونينكسفلد: من نصِّ الخطاب الافتتاحي ...

ذكر هذا الحدث المأساوي الفنان الفرنسي طوماس لوميزيبي Thomas le Myésier من القرن ١٤ في كتابه: Lullus Breviculum الذي يتضمَّن ترجمة حياة ريموندس لولوس في شكل مسلسل هزلي من القرون الوسطى.

هو الذي اعتنق المسيحية، وإنما الكنيسة ذات المناصب هي التي اعتنقت الامبراطورية، خضوعاً لها بادئ ذي بدء، وسيطرة عليها من بعد ذلك^١. ويستهلُّ روبرت ليسي الباب الثاني من كتابه «المملكة من الداخل» بهذا الاقتباس عن المؤرخ إدوارد جيبون: العلاقة بين العرش، والكنيسة وطيدة جداً إلى الدرجة التي ينذر فيها أن تقف الكنيسة في صفِّ الشعب^٢.

ولذلك ليس من المستغرب أن نجد التبشير يؤسِّس للعدوان، والاستعمار، والحملات العسكرية على الكفرة، بروح إمبراطورية لا تمتُّ إلى السيد المسيح ^{عليه السلام} بصلة، حتَّى في ما نقله عنه المسيحيون أنفسهم. تجد هذه الحملات تبريرها فقط في عقيدة تمَّ تحويلها إلى «أيديولوجيا السُّلطة»، ففتكت أولاً بمن لم يتبنَّها من المسيحيين ووسمتهم بالهرطقة، ثمَّ تمددت على الطريقة الرومانية الوثنية الجذور، واستخدمت العصبيَّة الدينيَّة لإضفاء طابع مقدَّس على حروبها. وبناء على ذلك فإنَّ علينا أن نعيد النَّظر بتاريخ «علمنة» المسيحية، ونورِّخ لها من مجمَّع نيقية سنة ٣٢٥م، حين انتقل المشهد من اضطهاد وثني روماني يهودي للمسيحيين المؤمنين الذين كانوا يمثلون آنذاك دين التوحيد على الأرض، إلى حلف إمبراطوري -كهنوتي- يهودي لاضطهاد المسيحية الحقَّة الممثَّلة باتباع آريوس أسقف الإسكندرية آنذاك. والذي لم تق له الكنيسة الرومانية أثراً حتَّى أن كلَّ ما نعرفه عنه اليوم هو من مصادر خصومه، ولكنَّ الأهمَّ تلك اللَّفتة الرَّائعة لغارودي التي تشير بوضوح إلى استخفاف قسطنطين بالإيمان الإمبراطوري الذي سفكت دماء النَّاس من أجله، بما يعزِّز الاعتقاد بأنَّها كانت عملية استغلال سياسي لا أكثر: وبلغ من ضآلة اهتمام الإمبراطور بأمر

١. غارودي، الارهاب الغربي، ١٤١.

٢. ليسي، المملكة من الداخل تاريخ السعودية الحديث، ٢١١.

العقيدة أنّه، بعد ثلاثة أعوام من نيقية، غير رأيه، وأعاد الاعتبار لأريوس وأنصاره. وراح يدعم مذ ذاك خصوم نيقية، ولن يتعمّد إلّا في ٣٣٧م، عشية موته، وكانت عمادته على يد أسقف أريوسي.^١

٣. من الواضح أنّ التبشير كان يعمل على خطّين متوازيين: خطّ تنصير المسلمين، وإخضاع الهراطقة المخالفين للكنيسة الرّومانية في الغرب، وخطّ الاستفادة من التسامح الذي ساد عندما حسم المغول أمرهم، واعتنقوا الإسلام لتنصير الشرق على حساب الإسلام، والكنايس الشّرقية. وفي الحالين كانت الكنيسة الغربيّة ترفع رموز العنف ضدّ الآخر إلى مستوى القداسة كما تشير كارين آرمسترونغ: فالملك لويس التاسع، الذي رسمته الكنيسة الكاثوليكيّة الرّومانية قديسًا، هو الذي أنشأ محاكم التفتيش الأولى لمحاكمة الهراطقة المسيحيّين. فلم يكتف بحرق كتبهم فقط بل أحرق مئات من الرّجال والنساء. كما كان يكره المسلمين كثيرًا، وقاد حملتين صليبيّتين ضدّ العالم الإسلامي. وفي عهد لويس التاسع هذا كان الغرب المسيحي وحده من يرى أنّ من المحالّ التعايش مع الآخرين، بينما لم يكن الإسلام يؤمن بوجهة النّظر هذه.^٢

٤. الارتباك الحاصل عند فوك في استخدام اسم التّار تارة، والمغول تارة أخرى، لا يليق بمستشرق متعمّق في مقامه، ولكن منشأه في الواقع، أنّ أصل التّار، والمغول يعود إلى أحد جدود التّار النجاخان، وقد رزق بتوأمين تارخان ومغل خان، وقد قام الصّراع بين أحفادهما.^٣ وكان ظهور

١. م. ن، ١٣٣.

٢. آرمسترونغ، الإسلام في مرآة الغرب، ٢١-٢٢.

٣. حسن، تاريخ الإسلام، ٤: ١٣١.

التَّار في القرن السَّادس الميلادي، وغلب عليهم اسم المغول في بداية القرن الثَّاني عشر - أي الفترة التي يتكلَّم عليها فوك - وأقرب الظَّن هو أنَّ اسم المغول مشتق من كلمة (mong) الصِّينية أي باسل، وشجاع^١. أمَّا قصَّة اعتناق الخان الثَّالث للإسلام لأسباب يراها فوك سياسيَّة، فلا تكفي لتفسير تحوُّل المغول شعبًا، وقوميَّة إلى الإسلام، وهذه عقدة غربيَّة من الإسلام، فاقمها تأثُّر بعض اللَّذين شاركوا في الحملات الصَّليبيَّة بالحضارة الإسلاميَّة، والتَّحوُّل المغولي اللَّذي أكَّد أنَّ الإسلام قد ينهزم عسكريًّا، ولكنَّه يعود فينتصر ثقافيًّا من داخل المخزون الإلهي لرسالته.

بدايات الاستعمار أو «داعش» الإسبانيَّة

تلقي البطاقات التَّالية أضواء على الجذور الدِّينيَّة - الإمبراطوريَّة لحركة الاستعمار، قبل الثَّورة الصَّناعيَّة، وتنبَّهنا إلى أنَّ المقاربة التَّقليديَّة التي اعتمدت على ارتباط الاستعمار بالثَّورة الصَّناعيَّة، وحاجة الدُّول الغربيَّة للأسواق، ليست كافية لفهم حجم العنف اللَّذي مارسه الغرب، وما يزال اتَّجاه بقيَّة العالم، فنحن بعين الغرب، وقبل كلِّ شيء «كفرة» مرَّة بالمسيحيَّة - اليهوديَّة - الرُّومانيَّة التي كانت وما زالت دين الدَّولة هناك، ومرَّة بالعلمانيَّة، والنَّمودج الحداثوي المراد عولمته.

أ. في بداية القرن الرَّابع عشر ١٣٠٦م تحديدًا كشف كتاب النَّاشر الفرنسي بيير دوبوا عن برنامج استعمار الشَّرْق من قبل شعوب أوروبا المسيحيَّة تحت إمرة المملكة الفرنسيَّة. والمطالبة بتأسيس مدارس لغويَّة لا تعنى بثقيف الموظَّفين، والضُّباط، والمترجمين، والمفاوضين، والمبشِّرين، والأطباء، اللَّذين تتطلَّبهم مثل هذه السِّياسة الاستعماريَّة فقط، بل فتيات أوروبيَّات أيضًا،

١. العربي، المغول، ٣٩-٤٠.

منهنَّ على سبيل المثال اللَّاتي يتزوَّجن فيما بعد من قياديين شرقيين يجري إعدادهن لمستقبل حياتهن^١.

ب. داعش الإسبانية: طمح الأب فرنسيسكو كسيانس دي سيسنيروس (الذي كان في سنة ١٤٩٥ أسقفًا لمدينتي طليطلة وبريباس الإسبانيتين، وكان أبًا لكرسي الاعتراف في المملكة) إلى تحقيق الملكية المطلقة، وبدا للساسة الإسبان أنَّ هذا الحكم لن يدوم إلَّا على قاعدة عريضة من الإيمان الكنائسي قدر الإمكان. ولهذا فقد أيَّدوا كفاح الكنيسة ضدَّ الهرطقة والإلحاد. وقد طالب كلُّ من فرناندو دي تالافيرا رئيس أساقفة إشبيلية، وكسيانس بحمل المسلمين على التَّنصُّر بالقوَّة. وعمَّما إعلانًا بخير المسلمين بين التَّعميد، أو الهجرة، وعلى أثر ذلك هاجر كثير من المسلمين إلى أقطار إسلامية لا سيَّما إلى المغرب المجاورة. أمَّا الآخرون الَّذِينَ امتنعوا، أو تعدَّرو عليهم ذلك، فقد قبلوا بالتَّعميد مكرهين، وظلُّوا على ولائهم النَّفسي لدينهم الأوَّل. وقد برَّر المسلمون هذا الرِّياء تحت شعار (التَّقِيَّة) التي كان يمارسها الشَّيعة بشكل خاصِّ فيما بينهم من جهة، ومع المعاصرين لهم من جهة أخرى. واستنادًا إلى رأي السُّنَّة، في أنَّ الميزان الصَّحيح لكلِّ تصرُّف إنَّما يخضع لنيَّة الفاعل، وأنَّ في القرآن الكريم ما يؤيِّد ذلك وهي الآية ١٠٦ من سورة النحل: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾، ولكن من شرح بالكفر صدرًا فعليهم غضب من الله، ولهم عذاب عظيم. وبتحفُّظ روعي شارك المسلمون المنتصرون ظاهرًا المسيحيين شعائرهم، وشربوا الخمر، وأكلوا لحم الخنزير، وزوَّجوا أبناءهم الذُّكور لمسيحيات، وامتنعوا عن العكس، ثمَّ ما لبثوا أن عادوا إلى الإسلام تارة أخرى، لكنَّ

الكنيسة عادت فحاولت التخلُّص من ظاهرة الاعتناق الشكلي للمسيحية بالاستعانة بمحاكم التفتيش التي تأسست في إسبانيا في سنة ١٤٨١، ولكن من دون أن يكلل ذلك بأيِّ نجاح. وجرت في جبال الأطلس عدَّة محاولات تمرد فُمتت، ولكن بصعوبة بالغة كما حدث في سنة ١٥٧٠. كلُّ ذلك أظهر أنَّ سياسة التَّنصير، ومحاكم التفتيش فشلت، وهكذا وجدت الدولة نفسها مضطرة إلى اتِّباع أقصى الوسائل، فأجلت في سنة ١٦٠٩ المسلمين كافة عن البلاد، وتلك كانت نهاية الإسلام على شبه الجزيرة الأيبيرية^١.

ج. وضع بيدرو دي ألكالا المعجم العربي بالحرف القشتالي، وأنجزه سنة ١٥٠٥ في غرناطة بهدف استخدامه في الأوساط الإسلامية، والمتنصرين حديثًا في مملكة غرناطة من قبل المبشرين، وقد ألحق بالقواعد نصوصًا بطريقة نطق سكَّان غرناطة يحتاج إليها المبشر بشكل ملح. في البداية الصَّلوات المعهودة، وعبارات الإيمان بالعقيدة، يتبعها الجزء المباشر، وهو إرشادات بكيفية تعميد النَّصارى الجدد، مع إعادة كاملة لجميع مسائل التَّعميد باللُّغتين العربية والإسبانية^٢.

د. لحسابات سياسية داخل فرنسا سعى شارل الأوَّل لتعزيز العلاقات مع الدولة العثمانية العظمى التي كانت قد وصلت إلى أبواب فيينا سنة ١٥٢٩، وفي سنة ١٥٣٤، استطاعت بعثة فرنسية السَّفر إلى القسطنطينية، والحصول على الاستسلام المعروف، الَّذي يمنح السُّلطان بموجبه تابعه فرانس الأوَّل الحقَّ للإقامة في تركيا، ومزاولة التجارة، والتَّمتع بحقَّ الحماية القنصلية. وبغية تعزيز العلاقات تمَّ تعيين علماء في البعثات المرسلة، وهكذا أرسل

١. م. ن، ٣٩-٤٠

٢. م. ن، ٤١.

شارل الأوّل سنة ١٥٣٤، أو بعد قليل، فلهلم بوستل لشراء مخطوطات شرقية، وإلى هذا تدين أوروبا بفضل قواعد اللّغة العربيّة. استدلّ بوستل برفقة موسى المعلمي، وهو يهودي كان يشغل وظيفة الطّبيب الخاصّ للبعثة، استدل على المكتبة اليهوديّة حيث قرأ (الزهار). لكنّه اهتمّ بدراسة العربيّة بوجه خاصّ، وقد ساعده على دراسة نحوه أستاذ تركي^١.

٥. في سنة ١٥٣٨ نشر بوستل كتابًا عالج فيه الأبجديات في لغات عدّة منها: السّريانيّة، والعبريّة، والعربيّة. ويمتدح بوستل ثراء المصادر العربيّة: «لا أحد يستطيع الاستغناء عن طرق علاج، وأدوية الطبّ العربيّة. وإنّ ما قاله ابن سينا في صفحة، أو صفحتين يزيد على ما ذكره جالينوس في خمسة، أو ستّة مجلّدات ضخمة». وبعد أن يبرز وجه القرابة بين العبريّة، والعربيّة التي تجعل التعلّم سهلًا جدًّا، يوجز الجدوى من معرفة اللّغة العربيّة: بوصفها لغة عالميّة، فإنّها تفيد في التّعامل مع المغاربة، والمصريّين، والسّوريّين، والفرس، والترك، والمغول، والهنود. وهي لغة غنيّة بالمراجع، من يتمكّن من إجادتها سيتسنى له اختراق سائر أعداء العقيدة المسيحيّة بسيف الكلمة المقدّس، ودحض حججهم بمعتقداتهم نفسها، والطّواف حول العالم بلغة واحدة فقط». وقد ألّف كتابًا باسم جمهوريّة الترك سنة ١٥٤٣ أو ١٥٤٠، وأعيد طبعه تكرارًا^٢.

١. م. ن، ٤٨.

٢. م. ن، ٤٩.

التعليق

تسييس الدين بدل تديين السياسة

١. كان الدافع الديني حاضراً باستمرار في تحديد هوية العلاقة بين الغرب والشرق. وما حصل آنفاً في ما سمي بعصر النهضة، هو إعلان استسلام الدين للسياسة، بعد أن كانت هذه العلاقة في تاريخ أوروبا تبرز القس تارة، وتارة الملك. أمّا وقد حسم الأمر لصالح السياسي فقد تمّ توظيف قدرة الكنيسة على التعبئة الدينية في علاقة تخادم يقرّر السياسيون أو ان تفعيلها، ومجالات هذا التفعيل، ولا أدلّ على ذلك من تسمية أبرز أحزاب أوروبا العلمانية بأسماء دينية، أو عنصرية، لما لهذه العناوين من تأثير على الوجدان الشعبي، والثقافة السائدة هناك. نعم يمكن القول إنّ التأثير اليهودي زاد قوة بعد انكفاء الكنيسة إلى الظلّ، وشهد انتعاشاً مع البروتستانتية، التي رافقت إنشاء الولايات المتحدة الأميركية في العالم الجديد، وهناك نجد هالة القداسة التي منحت للآباء المؤسسين، وإعادة توليف للتراث اليهودي-المسيحي في علمانية أصبحت مندمجة في هذا التراث لإقصاء المقدس الديني، أو توظيفه لصالح المقدس الدنيوي.

وقد أفصحت الخلفية الدينية - بعد أن طعمتها الإنجيلية الصهيونية بجرعة زائدة من التهود - عن وجهها بشكل سافر في الحملة الغربية على الإسلام بعد سقوط الاتحاد السوفيتي، ما يزيدنا قناعة بأنّها لم تكن غائبة يوماً عن أصحاب القرار. ويكمن الفارق الأساس بيننا وبينهم، في أنّ التكفير ظاهرة غريبة عن الإسلام إذا ما قورنت بما دأب عليه المسلمون في تاريخهم من حيث الامتداد الزمني عمقاً، وجزيرة نافرة في بحر من التسامح الإسلامي من حيث الامتداد الجغرافي. فالإنجاء

التكفير، والعنصري الحاكم في الغرب منذ قرون بأشكال مختلفة، لم يتمكن من الوصول إلى الحكم، ويصبح مصدرًا للقرار في العالم الإسلامي إلا في الحال الخليجية، بل والسعودية تحديدًا، وبرعاية وعناية خاصة من المستعمر البريطاني. حتى أن الجهود الهائلة التي بذلت لنشر السلفية التكفيرية على أنها «الإسلام» في أوروبا، وأميركا الشمالية، تحت عين الدولة الأمنية الغربية، تشير بما لا يقبل الشك إلى أن الغرب -الذي ساهم مباشرة في تخصيص بكتيريا الوهابية بالسلاح، والدعاية، والتدريب، والتجهيز ضد الدولة العثمانية، ثم ضد العالم الإسلامي - قد اختار هذا الفهم المتخلف للإسلام، فنصبه ملكًا في جزيرة العرب، ومنطلق الرسالة. فلقد فتح له المساجد، والمراكز الدينية من جنوب أوروبا إلى شمالها، وصولًا إلى الولايات المتحدة الأمريكية وكندا، فلا يوجد في الغرب مسجد، أو مركز إسلامي إلا وغزته الأديبات الوهابية بكثافة مريبة. وهذه الكثافة الدعائية التي تدار بعقل غربي، ومال سعودي - كما هو الحال في كل ما يحدث في الخليج - يمكنها أن تفسر لنا انضمام فئة غير قليلة من شباب الغرب «المتأسلم» إلى تنظيم داعش اليوم، فبالنسبة لهؤلاء الضحايا -المحدودي الثقافة غالبًا- هذا هو الإسلام كما تقدمه المراكز الإسلامية في عواصمهم. وما ذلك إلا لأن هذا الشكل الممسوخ، والمغلق من الإسلام، يبرر العنف الغربي اتجاه العالم الإسلامي من جهة، ويضمن من جهة أخرى بقاء العالم الإسلامي في حال تشنج، وتوتر، وانقسام دائم في مواجهة قضايا الملحة، وفي مواجهة الحملات الغربية، ولذلك سمّيناه بكتيريا الوهابية، لأن دور البكتيريا في الجهاز الهضمي، والطبيعة هو تفكيك المواد العضوية، وتحليلها باستمرار، فالحرب مع الوهابية هي إذاً، أشبه بحرب بيولوجية مع كائن مجهري أنتجته صحراء البداوة العربية، وخصبته مختبرات الغرب المتقدم، دهمنا في حال نقص خطيرة في المناعة.

١. ومن الطبيعي أن ينتج من تحالف الديني مع السياسي على الطريقة

الرُّومانية، ما أسميناه «داعش الإسبانية» التي طمحت إلى دولة نقيّة دينياً لا مكان فيها للمختلف، تماماً كما تفعل نظريّة الفوضى الخلاقة اليوم، غرب بلا مسلمين، وشرق بلا مسيحيين لترسم الحدود بين دار الكفر، ودار الإيمان تمهيداً لمعركة نهاية التاريخ المسمّاة في تراث الإنجيليّة الصُّهيونيّة «هرمجدون». أمّا محاكم التفتيش فقد استبدلت بتقنيّات الإرهاب الفكري في إعلام اليوم، وهي تقنيّات فتّاحة تؤدّي إلى ما يمكن تسميته بالإعدام الاجتماعي والمهني، وسأكتفي هنا بعرض تجربة واحدة نراها تتكرّر يومياً، لأنّها تعبر بوضوح صارخ عن حجم العنف الرّمزي الذي يمارسه التّكفير الغربي على من يخرج عن الخطاب الرّسمي.

إنّها تجربة كاتبة مقالات، وروائيّة واسعة الانتشار، هي سوزان سونتاغ التي مارست وطنيتها الأميركية على طريقتها، فتعرّضت لأقسى حملات التّجريح، والتّهديد حتّى أُجبرت على تراجع تكتيكي (تقيّة) تخرجها من تهمة التّعاطف مع الإرهاب ضدّ أميركا «المقدسة» على إثر أحداث ١١ / ٩ / ٢٠٠١، نعرضها بغضّ النّظر عن شجبنا للعمليّة التي خدمت استراتيجيّات أميركيّة معدّة سلفاً، ممّا عزّز الظّنون، والشُّكوك بأنّ الإدارة فعلتها، أو على الأقلّ سهّلت إنجازها خصوصاً أنّ سمفونيّة التّحريض كانت جاهزة.

يقول بيتر سكاون: «لم تتزحج سونتاغ خلال السّاعات الثّانية والأربعين الفظيعة الأولى عن شاشة السي. إن. إن في برلين، حيث كانت في ذلك الوقت، وأرسلت بعدها مقالاً من مائة كلمة إلى صحيفة نيويورك ركر. كان ما كتبتّه، ردّاً فعل متناقض عاطفي غاضب على التّغطية السّطحيّة، والمستمرّة، والسّياسيين الأميركيين الاتّهاميين، والإعلام، لتنفيذهم حملة لحشد الرّأي العام وتساءلت: أين الاعتراف بأنّ ذلك لم يكن هجوماً جباناً على الحضارة، أو الحرّيّة، أو

الإنسانية، أو العالم الحرّ، بل هجوماً على من نصّبت نفسها قوةً عظيمةً للعالم، هجوماً تمّ تنفيذه نتيجةً للتّحالفات، والسُّلوك الأميركيين بشكلٍ خاصّ؟ وأضافت: إنّ الإجماع على الخطب المناقفة المخفية للواقع، من قبل المسؤولين الأميركيين ومعلّقي الإعلام، في الأيام الأخيرة يبدو غير جدير بديمقراطيةٍ ناضجة. ثمّ استنتجت: لقد استبدلتُ السياسة بالعلاج النفسي، وتابعت: فلنحزن معاً بكلّ تأكيد، لكن دعنا من الغباء الجماعي. القليل من الوعي التّاريخي قد يساعدنا على فهم ما حدث، أو ما قد يستمر في الحدوث. يتمّ إخبارنا أنّ بلدنا قويٌّ مراراً وتكراراً، وأنا أحد الذين لا يجدون في هذا عزاءً كلياً، إذ من يشكُّ في قوة أميركا؟ لكن ذلك ليس كلُّ ما يجب أن تكونه أميركا. كانت ردّة الفعل سريعة ومتوحّشة، لقبت سونتاغ بـ«الكارهة لأميركا» والبلهاء الخلوقة والخائنة، وأرادت صحيفة نيويورك بوست انتزاع أحشائها بحسب تعبيرها. ورأى معلّق تلفزيوني أنّ من الواجب أن يلحق بها الخزي لآرائها المجنونة، وفي عقول نقادها مثل تشارلز كروثامر، كاتب نقابي في الواشنطن بوست، كان أكبر آثامها هو رفضها لأن تكون حاسمة بشأن الهجمات، وأنها سألت الأسئلة في وقت كانت قيادة الدّولة تصرُّ على سكوت طفيف^١، انتهى.

أقول: سكوت طفيف يعني إمّا أن تتركب الموجة، وتعزف في سمفونية النّظام الأميركي الحاكم، أو تخرس، وبتعبير جان فرنسوا ليوتار: «كونوا جاهزين للعمل، أي قابلين للقياس أو اختفوا»^٢.

٢. إنّ اعتماد التّقيّة من قبل المسلمين السّنة في إسبانيا ضدّ محاولات التّنصير

١. سكاون، أميركا الكتاب الأسود، ٢٠-٢٢.

٢. ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، ٢٤.

يدعم الرأى القائل بأن التقيّة مبدأ إسلامي عامٌ لا يختص بمذهب دون آخر، بل هو مبدأ عقلائي عامٌ يهدف إلى حفظ الدماء والأنفس، وحفظ الهوية لنقلها إلى الأجيال المقبلة التي ستتمكّن بحكم سنن التاريخ من التعبير عن هويتها بظروف أفضل. ويلجأ إلى التقيّة كلٌ من يعيش تحت حكم ظالم حتّى ولو تنكر لها في الظاهر، أو سمّاها بأسماء أمنيّة، وسياسيّة أخرى. ويظهر من النصّ أنّ فوك مثل كلّ غربي، قد تأذى من تقيّة المسلمين الإسبان، ولذلك وسمها «بالرياء»، وربطها بالآية القرآنيّة الكريمة، وكأنّه يلمّح إلى أنّ القرآن، والسنة يدعمان هذا «الرياء» ويشرّعانه، وهذا إن دلّ على شيء فإنّه يدلّ على أنّ التقيّة فعلت فعلها بالعدو، وحافظت في ظروف بالغة التعقيد على إسلام من أكرهه، وقلبه مطمئن بالإيمان. أمّا الاستدلال على مشروعيّة التقيّة في نظام الظلم، والإكراه فيخرجنا عن نطاق البحث.

العاميّة وحركة التّغريب

٣. من اللافت أنّ اهتمام المستشرقين بالعاميّة، قد ترك أثراً بالغاً في حركة تغريب الشرق. فترى جمعاً من دعاة التّغريب، وإن كانوا من كبار الأدياء العرب يسوقون مسألة استبدال اللّغة المحكيّة باللّغة العربيّة الفصحى، لتعطيل دور اللّغة العربيّة بوصفها رابطة ثقافيّة بين العرب، والمسلمين من جهة، ولإبعاد النصّ المقدّس عن تناول الأجيال المقبلة. ولكن بقاء العربيّة لغة للتّعليم في مصر وسوريا والعراق، حتّى في مجال العلوم الحديثة شكّل دفاعاً مؤقتاً عن مكانة اللّغة يجب أن تدعم باستكمال تعريف العلوم، وتدعيم اللّغة في مختلف مجالات الحياة. كما علينا ألاّ نغفل دور العاميّة في تقديم الشرق، بصفاتها جزراً ثقافيّة مقطّعة ليس بينها

رابط قومي، أو لغوي، أو ديني ممّا يضعف من قدرتها على مواجهة الغزو الثقافي.

ثم إنَّ الاهتمام بالعامية لتقريب المبشرين من النَّاس، في معاجم لغة عربيّة كتبت بالحرف القشتالي، ومن دون تعمُّق بالعربيّة، كان يليّ حاجات المؤسّسة الكنسيّة، ولو على حساب إتقان العربيّة. وهكذا تميّزت هذه المرحلة عمومًا بتوفير مادّة عن العربيّة للطّعن بالإسلام حتّى لو كانت دون المستوى، لتكوين مصادر بحث تتّجه بطالب العلم إلى حيث تريد السُّلطة الكنسيّة والسّياسيّة. وهذه السّياسة لا تزال معتمدة حتّى الآن من ناحية ضخّ مادّة هائلة عن قضايا الشرق تكرّر وجهة النّظر الغربيّة للمستهلك، الّذي يعيش حال شلل في الوعي تجعله مجرّد متلقٍّ لما يعرضه السُّوق. وتكفي إحصائية بسيطة لكمّ المعلومات الّتي يتمّ ضخّها دوريًا عن العرب والمسلمين لإيضاح عمق تأثيرها على الوعي العام لقضايانا، فعلى مستوى الأخبار مثلًا، مُحدّثنا الخطّة الثقافيّة العربيّة الموضوعية من قبل المنظّمة العربيّة للتربية، والثّقافة، والعلوم: إنّ وكالات الأنباء الّتي هي مصدر الخبر في العالم، ليست مجرّد وسائط لنقل الخبر، ولكنّها إمبراطوريات كاملة، واحتكارات دوليّة ضخمة، تستخدمها الدّول الكبرى في تنفيذ سياساتها، نشرًا، وهجومًا، ودفاعًا ودسائس. فهي السّلاح الرّابع مع أسلحة البرّ، والبحر، والجوّ. وتحليل النّظام الاحتكاري لعمليّات جمع الأخبار، وإخراجها، وتوزيعها يكشف ما يمكن أن يسمّى (بإمبرياليّة الأخبار). فمعظم أخبار العالم تجري صياغتها من خلال أربع وكالات للأنباء. اثنتان منها أميركيّتان، والثالثة فرنسيّة، والوكالة الرّابعة بريطانيّة. إنّ معظم الأخبار الدّوليّة عن العرب، وعلاقتهم الخارجيّة، وأحداثهم الدّاخليّة، وأخبار العالم الإسلامي، والعالم الثّالث، إنّما تصاغ،

وتذاع، ويعرفها النَّاس عبر هذه الوكالات الأربع، وهي التي تقوم بغربلتها، واختيارها، وتكوينها، وتغليفها، وترتيب إذاعتها العالمية بالأشكال، والصَّيغ، والمضامين التي تنسجم مع مصالح الاحتكارات العالمية الضَّخمة القابعة وراءها. هذا التَّشويه الخفي الذَّكي يجري تشُّبهه، وإعادة عرضه من قبل أجهزة الإعلام العربيَّة، والإسلاميَّة، ودول العالم الثَّالث. وبمعنى آخر فإنَّ الأمور تسير في مجرى وحيد حيث تقوم وكالات الأخبار الغربيَّة هذه بتفسير الأخبار، وتحميلها قيماً معيَّنة تضيفي عليها طابع الحقائق، مستمدَّة ذلك من السُّلطة التي تتمتع بها هذه الشَّركات. وبعد ذلك تقوم هذه الوكالات بتغذية هذه الأخبار، وبيعها للعرب، ووسائل الإعلام الأخرى.

إنَّ وكالات الأخبار الغربيَّة الأربع ترسل أكثر من ٢٤ مليون كلمة في اليوم الواحد، وتنتج تسعة أعشار مجموع المواد الإخباريَّة في العالم غير الشُّوعي من خلال الجرائد، ومحطَّات الرَّاديو، والتِّلْفزيون. وتشترك هذه الوكالات الأربع مع ١٢٠ وكالة أخباريَّة أخرى في صنع مجموع المواد الإخباريَّة العالميَّة. وفي الوطن العربي اليوم، شبكة عربيَّة كاملة من الوكالات المتخصِّصة بجمع الأخبار في الوطن العربي، ولكن امكانيَّاتها متواضعة للغاية بالقياس إلى الوكالات الكبرى^١.

إذا أخذنا بعين الاعتبار أنَّ هذه الخطة، كُتبت قبل سقوط الاتحاد السُّوفيتي، وأضفنا اليوم طفرة الإنترنت، ووسائل التَّواصل الاجتماعي، والحملة العالميَّة على الإسلام، ومراكز الدِّراسات التي أنشئت خصَّيصاً لهذا الغرض فإنَّنا نصبح أمام أرقام فلكيَّة من المعلومات. وهي حال تحتاج إلى جيوش من الباحثين لقراءتها، وغربلتها، وتنقيتها، والرَّدِّ عليها باللُّغات الحيَّة كافة في العالم. هذا فضلاً عن ضرورة بناء شبكة معلومات إسلاميَّة مستقلَّة، تملك من الموارد البشريَّة، والماليَّة ما يضاها

١. المنظمة العربيَّة للتَّربية والثَّقافة والعلوم: الخطة الشَّاملة للثقافة العربيَّة، ٣٠٩.

عالم صناعة المعلومة عندهم. ولا تشكّل الفضائيات الإسلامية، والعربية الأصلية اليوم على أهميتها إلا قطرة في هذا البحر، أمّا الأخريات فهي شبكات غريبة السياسة والعقل، عربية اللُغة ولها ما يماثلها في لغات القوميات الإسلامية الأخرى.

١. إذا اتفقنا أنّ العنف هو كلّ محاولة لإكراه، أو تطويع، أو إقصاء، أو إلغاء الآخر بالقوة الفيزيائية، أو الرمزية، أو المعنوية، فالغرب كلُّه عنف، ولهذا العنف جذور في تاريخه العسكري، والديني، والثقافي، وفي عنصريته، لا تزال تصلح مرجعاً لتفسير سلوكه العدواني اتجاه العالم عموماً، والعرب، والمسلمين خصوصاً.

٢. يكمن الفارق الكبير في صراعنا معه، في منظومة السيطرة التي يفرضها على ضحاياه، وهي منظومة متكاملة. فهو عندما يؤسّس لحملة عسكرية ثقافياً لا يتوقّف بعد انتصاره العسكري عند حدود هذا الانتصار، بل يعيد إنتاج منظومة السيطرة في المجالات الفكرية، والثقافية، والاقتصادية، والدعائية كافة، هادفاً إلى زرع التبعية في الوعي، والسلوك، واللُغة، والقيم حتّى تتحوّل الضحية إلى خادم لمصالحه حتّى بدون تدخّله. فيما اكتفى العثمانيون تاريخياً بالبعد العسكري، وأهملوا البعد التبليغي الثقافي في ذروة قوتهم فتمّ تفرغهم من الدّاخل. وهذه اللّوثة العثمانية لا تزال تتكرّر في تعاملنا مع انتصاراتنا المحدودة التي تعدّ في مسار هذا الصّراع مجرد جولة في معركة متعدّدة الأبعاد، ومفتوحة الآفاق.

٣. إنّ مكانة الاستشراق في صناعة الشّرق الملائم للمصالح الغربية قد شهدت تطوّراً على الأسس القديمة نفسها. ولا تزال نتاجاتهم الحديثة، والقديمة فاعلة في العقل السياسي الغربي بل موظفة في خدمته. وهكذا فإنّ الرّدّ الاستراتيجي الطويل الأمد، يكمن في ضرورة توفير مادّة

ثقافية، وفكرية إسلامية أصيلة وجزيرة، وبثها في شرايين عالم الكتب، والمعلومات باللغات الحية كافة، وتبرئة الإسلام من جرائم الوهابية التي تحتل المشهد الإعلامي في العالم اليوم. وذلك من دون التخفيف من أهمية أي جهود سياسية، أو اقتصادية، أو اجتماعية، أو علاقاتية، تبرز فرادة هذا الدين وعظمته، التزاماً بمبدأ النهوض التكاملي بوصفه شرطاً لنجاح المواجهة الناعمة حضارياً.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. آرسترونغ، كارين، الإسلام في مرآة الغرب، ترجمة: محمد الجورا، دار الحصاد، دمشق، ط١، ٢٠٠٢.
٣. العريني، الباز، المغول، بيروت: دار النهضة، ١٩٨٦.
٤. سكاون، بيتر، أميركا الكتاب الأسود، الدار العربيّة للعلوم، بيروت، ٢٠٠٠.
٥. حسن، حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٥.
٦. دوزي، رينهارت، المسلمون في الأندلس، ترجمة وتعليق: حسن حبشي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بدون ط، تاريخ مقدمة المترجم ١٩٩٤، ٢ ج، وما بين هلالين من توضيحات المعلق.
٧. ليسبي، روبرت، المملكة من الداخل تاريخ السعودية الحديث، ترجمة: خالد بن عبد الرحمن العوض، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، الإمارات العربيّة المتحدة، ط١، يناير (كانون الثاني) ٢٠١١.
٨. الزيني، محمد عبد الرحيم، الاستشراق اليهودي، دار اليقين، مصر، ط١، ٢٠١١.
٩. ستار تايمز، «لماذا لم تقم الدولة العثمانية بمساعدة مسلمي الأندلس؟»، الرابط: www.Startimes.com
١٠. فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق، ترجمة: عمر لطفي العالم، دار المدار الاسلامي، ط٢، ٢٠٠٠.
١١. العقيلي، نجيب، المستشرقون، دار المعارف بمصر، ط٣، ١٩٦٤.
١٢. غارودي، روجيه، الإرهاب الغربي، ترجمة: سلمان حرفوش، دار كنعان، دمشق، طبعة خاصة ٢٠١٤.

١٣. غارودي، روجيه، الإسلام في الغرب: قرطبة عاصمة العالم والفكر، ترجمة: ذوقان قرقوط، دار دمشق، ط ١، ١٩٩٥.
١٤. كونينكسفلد، ب.ش. فان، من نص الخطاب الافتتاحي لتقلد منصب أستاذ كرسي للتاريخ الديني للإسلام في غرب أوروبا. ألقى في جامعة ليدن بتاريخ ٤ فبراير ١٩٩٤.
- الرابط: <http://www.geocities.ws/cuadernosdelnorte/dosmedkonicsfld.html>
١٥. لويس، برنار، أين الخطأ؟ التأثير الغربي واستجابة المسلمين، تقديم ودراسة: رؤوف عباس، ترجمة: محمد عناني، إصدارات سطور، جمهورية مصر العربية، ط ١، ٢٠٠٣.
١٦. ليوتار، جان فرنسوا، الوضع ما بعد الحداثي، دار شقيقات، بيروت، ٢٠٢٣.
١٧. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: الخطة الشاملة للثقافة العربية.

الفصل الثَّاني:
التمهيد الاستشراقي للسيطرة على المشرق العربي

إستراتيجية التمرکز في الصّراع على الشّرق المستشرق برنار لويس نموذجا

إدريس هاني^١

تمهيد

«الاستشراق» معرفة، وإنشاء، وسلطة بتعبير إدوارد سعيد. وهو من ثمّ بنية أيديولوجيا عملت على إعادة تشكيل الشّرق ضمن نمطيّة قارّة لا زال الشّرق يدفع ثمنها في العلاقة غير المتوازنة مع الغرب. وهذه الصّورة النمطيّة هي الأخرى كان لها علاقة بكلّ الظواهر التي أنتجها، أو أنتجت داخل الشّرق. فالشّرق السّاحر، أو غير العقلائي، أو الانفعالي، أو الإرهابي، كلّها صور ترسّخت في بنية الاستشراق، وشكّلت فيما بعد مصدر الصّورة النمطيّة عن «غير»، وجب الحذر منه ووضعه في القفص.

الاستشراق - بوصفه علماً وظيفياً - ارتبط كثيراً بمؤسّسة الاستعمار. ومع وجود الاستثناء دائماً هناك رغبة جامعة لتحويل المعرفة هنا إلى سلطة للهيمنة على الشّرق. في تاريخ الاستشراق كانت هناك عيّنات حاولت التّغريد خارج التّيّار الاستشراقي العام. لكن جبروت المؤسّسة جعلها معرفة من دون سلطة. وكان الاستشراق البريطاني قد استطاع أن يربط بين خلاصات الاستشراق، وجيوستراتيجيا الهيمنة على الشّرق. فالسيطرة على المجال يقتضي السيطرة على الدّهنيّات.

من الخطأ أن يقال إن الاستعمار البريطاني أهون من الاستعمار الفرنسي؛ لأنَّ الأوَّل لم يُعن بتغيير ثقافة المحليِّ، في حين عمل الثاني على سياسة الضَّمِّ الثقافيِّ. وهذه مقارنة غير صحيحة؛ لأنَّ الاستعمار البريطاني كان أكثر خبرة، وذكاء في استغلال الذَّهنيَّات، وتوجيه ثقافة المحليِّ بنوع من الاقتصاد في تذليل عمليَّة السَّيطرة، بل فعل ذلك بناء على نظريَّة الألعاب. لم يكن البريطاني يسعى لتغيير ثقافة المحليِّ لكي يصبح، وهو يفكر مثله، ويقبل بواقع الاحتلال، بل كان يوظف ثقافة المحليِّ نفسها، ويخلق من داخل المجال المحليِّ تناقضات ثقافيَّة تقتضي القبول بالاحتلال.

وهنا لا بدَّ من بحث العلاقة بين الصُّورة النَّمطيَّة للشرق، وبين الإرهاب. وهي المقاربة التي يعزِّزها وجود المستشرق في صلب اللعبة الجيوستراتيجية داخل الشرق. يبدو أنَّ مفهوم الإرهاب الإسلامي هو منتج غربي يعيدنا إلى بنية الاستشراق في إعادة إنتاج ذلك الشرق غير العقلاني دائماً، والمتوحش، والإرهابي. وحتى نهاية الحرب الباردة كان هذا التَّصوُّر طيِّ الأعمال الكلاسيكيَّة لمستشرقين كبار، لم يبق من جيل القدامى منهم غير برنار لويس الذي أسهم كثيراً في إعادة بعث المفاهيم التَّقليديَّة للاستشراق النَّمطي، وإعادة تشكيل السَّياسة الأميركيَّة نفسها على أساس حتميَّة الصِّراع مع الشرق. تأثير برنار لويس لا يتمثل فقط في تعزيز نظريَّة الصِّراع الحضاري التي ألهمها هينتينغتون في الصِّدام بين الحضارات التي شكَّلت أيديولوجيا السَّياسة الأميركيَّة لما بعد الحرب الباردة. فهذا لا يمثل إلا جانباً من النَّظرة النَّمطيَّة الغارقة في أحكام القيمة إزاء الشرق، حيث يحتفظ بصندوق باندورا الحافل بالشُّرور إزاء الغرب الذي وصفه هينتينغتون بالفريد.

صدام الحضارات بوصفه فكرة استعماريَّة

وكنا في تلك الأيام قد لفتنا إلى أنَّ فكرة هنتينغتون عن الصِّراع بولغ فيها أكثر

من اللازم، لأنها كانت مجرد تبرير باراديغمي لرؤية كان لا بد من أن تحل محل رؤية قديمة ارتبطت بالحرب الباردة، وهيمنت على تفسير الأحداث الدولية. ولكن هيتنغتون لم يجعلها فكرته النهائية، بل احتمل تغييرها لأنها ليست سوى محاولة للكشف عن باراديغم جديد لتفسير الوقائع السياسية الدولية. ولا نزع من الإدارة الأميركية تبنت وجهة نظر هيتنغتون تلك، لأن ثمة أمراً قامت به إدارة بوش لا علاقة له بجوهر فكرة هيتنغتون:

الأولى: تتعلق باستحالة الهيمنة على العالم، وضرورة اهتمام أميركا بشؤونها الداخلية، وتأمين حدودها الطبيعية. وهذا ما لم يسجل على إدارة بوش التي سلكت سياسة التدخل بشكل سافر حتى في غياب القرار الأممي كما فعلت في العراق. والثانية: إن هيتنغتون يعد الديمقراطية شيئاً غريباً يستحيل تطبيقه خارج الجغرافيا السياسية الغربية، هذا في وقت رفعت فيه إدارة بوش شعار فرض الديمقراطية بالحرب. كانت هناك أطروحة أخرى لعلها استطاعت أن تتقاسم التأثير في السياسة الخارجية الأميركية خلال هذه المرحلة من ولاية جورج بوش الابن، التي شهدت ميلاد أعنف الحركات الإرهابية في العالم العربي والإسلامي، أعني بها أطروحة نهاية التاريخ لفرنسيس فوكوياما.

هذه الفكرة هي الأخرى وإن صيغت في قالب مفهومي هيغلي إلا أنها عرفت كيف تدغدغ مزاج إدارة هيمن عليها اليمين المسيحي المتطرف، الذي يحمل فهمًا خاصًا لعقيدة الـ«ميسي» المخلص، كما يستشعر دور أميركا التاريخي في تحقيق هذا الخلاص بمفهومه الديني. استشعر فوكوياما نفسه المآل الذي آلت إليه نظريته حينما أفسدها السياسيون، واليمين المتطرف. لا أحد منها (هيتنغتون أو فوكوياما) رضي بالطريقة التي أولت بها فكرتهما. وهذا ما لمستته في لقاء خاص مع فوكوياما حيث عبّر بما يوحي إزاء كل أسئلتنا بأن ما يقصده هو خلاف ما نفهمه.

وفي نهاية المطاف كان قد انتقد السياسة الأميركية في إدارتها للصراع كما فعل هينتينغتون نفسه حين حسب نفسه ليس كاهناً للعنف، وإنما مجرد خبير قدّم نظرية لفهم الصراع الجاري في العالم بعد سقوط الاتحاد السوفياتي. ولكن هذا لا يمنع من حسب فكرة هينتينغتون شكلاً من الهذيان الثقافي، أو لنقل مرض ثقافي وراثي يجعلنا إلى المرض نفسه المعروف في الطب النفسي بـ«رَقص هينتينغتون»^١، وهو مرض وراثي يتميّز صاحبه بحركات غير طبيعيّة، واضطرابات عقلية تؤدي إلى حال الخرف. وهذا الخرف الثقافي واضح في مقاطع هينتينغتون، وهو أكثر وضوحاً، ووقاحة عند برنار لويس. فهذا الأخير يجعلنا نأخذ فكرة واضحة حول كيف تتحوّل الأفكار إلى حال من الهلاوس الثقافيّة.

ولكن الحقيقة التي لمسناها أنّ ثمة تشويها توأمت عليه السياسة، والفهم الديني المتطرّف انتهى إلى عدم تطبيق رؤية واحدة من جملة الآراء التي اقترحت على الإدارة الأميركية، بل تمّ تركيب رؤية معقّدة امتزجت فيها إرادة الصّدام الحضاري بنهاية التّاريخ بمدلولها الملتبس، ممّا نتج منه كثير من المفارقات التي وسمت السياسة الخارجيّة الأميركيّة في عهد بوش الابن. وحينما تمّ استنفاذ هذه الرؤية تمّ استدعاء رؤية أهملت الإدارة الأميركيّة في ذلك الوقت، ولكن أعيد تفعيلها، واستدخالها في السياسة الجديدة لعهد القوّة النّاعمة مع فوز أوباما في الانتخابات الرّئاسيّة؛ يتعلّق الأمر هنا برؤية الانفتاح على ما سمّوه بالإسلام المعتدل في مواجهة الإسلام المتشدّد.

كانت تلك نظرية أثّرت للباحث في مؤسّسة راند الأميركيّة، والمسؤول في عهد بوش الأب في الاستخبارات الأميركيّة غراهام فولر. في مقال واسع الانتشار تُرجم إلى الفرنسيّة، ونشرته جريدة لوموند ديبلوماتيك، وكذا نشرته مجلّة مانيير دوفوار

1. huntington, schorea

الصّادرة عن المجموعة نفسها، وقد قمت شخصياً بترجمته إلى العربيّة، ونشر في جرائد، ومجلاّت أوّلها جريدة العصر النّاطقة آنذاك بلسان الحزب الإسلاميّ الذي يقود اليوم الحكومة في المغرب، والذي يعدُّ ثمرة لتطبيق هذه النّظرية.

كتب غراهام فولر عن الإسلاميّة، والتّحديثيّة بشكل أكثر إيجابيّة ممّا سعت إليه قبل سنوات من ذلك كتابات الأميركي دانيال بايس، حيث تناول في مقال له قبل سنوات في فيرست تينغز فيرست جرداً لبعض الشّخصيات الإسلاميّة، حاسباً أنّها ليست تقليديّة، ولكنها تحمل مشروع إصلاح الحداثة. وبأنّ قلق التّحديث متأصل في أعماق المشروع الإسلاميّ. وبأنّ الأصولي هو مصلح حداثي، وبأنّ الإسلاميين رغم موقفهم من الغرب فهم يقبلون به^١.

مقال الإسلاميّة والتّحديثيّة لغراهام فولر هو حبك على المنوال نفسه، ولكن بشكل أكثر تأسيساً وإنتاجاً. ولما ترجمت هذا المقال حسبته كما حسبه أبناء التّيّار الإسلاميّ انتصاراً في عمليّة الحجاج التي كانوا يقومون بها ضدّ التّيّارات العلمانيّة التي تبنت خيار استئصالهم. لكن سرعان ما سيّضح فيما بعد أنّ غراهام فولر هو المشرف على تطوّر المسار السّيّاسي، لذلك الشّخص المغمور في تركيا، والذي سيلقى الرّعاية الكاملة قبل أن يتمّ إنتاج المثال عن هذه الإسلاميّة التّحديثيّة التي تحدّث عليها فولر، ومثالها المتجسّد في الأوردوغانيّة، والنّموزج التركيّ الذي سيّشكّل عنوان الإسلاميّة الجديدة التي سيعتمد عليها في تحقيق مشروع شرق أوسط جديد. عقل إسلامي مدجّن قابل لاحتواء الحساسيّة الإسلاميّة ضمن مشروع هو في العمق علماني في الممارسة السّيّاسيّة، والاجتماعيّة، وقابل بمدّ جسور التّعاون بمستوياته كافّة مع إسرائيل، التي يفترض أن تشكّل العقل الحضاريّ المشرف على عمليّة التّحوّل بالشرق، كما وضع إطارها النّظريّ شمعون بيريز في كتابه عن الشرق الأوسط الجديد.

ودائماً نحن أمام مسرحة المجال السياسي، حيث استطاعت خدعة مسرحية في دافوس أن تجعل من أوردوغان أخيل تركيا، وترقى به إلى مستوى النموذج الإسلامي المتوخى لقيام شرق أوسط جديد^١. المسرحية أظهرت انتفاضة أوردوغانية ضد بيريز، بينما كلاهما يعدُّ جزءاً أساساً من مشروع الشرق الأوسط الجديد. في الواقع إنَّ فكرة الانفتاح على الإسلام المعتدل شابهها كثير من الالتباس.

الشرق الأوسط الكبير بصفته مشروعاً إمبريالياً متجدداً

في المنطقة العربية حيث تلقفوا هذا المفهوم، كانت هناك جهود للتكيف مع هذا المعطى الجديد بحيث سعت محاور إقليمية كثيرة لاحتضان جماعات إسلامية، بما فيها المتطرفّة، وعملت على إعادة إنتاجها في إطار مفهوم الاعتدال. لقد تزامنت فكرة المراجعات التي شكّلت ظاهرة في العالم العربيّ مع بدء الاشتغال على شكل جديد من الاصطفاف. غير أنّ المشكلة التي واجهت كثيراً من المحاور الإقليمية في هذا المجال هو أنّها حواضن طبيعية لأكثر أشكال التطرف الديني. وهكذا تشكّل نمط هجين من التيارات المتشدّدة التي ترفع شعارات الاعتدال؛ الاعتدال الذي يتمحور حول طريقة التعاطي الديني في أمور تتعلق بالمصالح الأميركية، والعلاقة مع الغرب، وقضايا تتعلق بحقوق الإنسان، وغيرها ممّا يشكّل ثغرات لتسرّب الهجوم على هذه الدول.

ففي العهد البوشي تحدّث كثيرون بمن فيهم ديمقراطيون عن ضرورة إجبار بعض الدول العربية على تغيير برامجها التعليمية، بحسبها تنتج التطرف الديني، والكرهية، والإرهاب. وخلال هذه المرحلة كانت هناك مفارقات كثيرة في سلوك هذه الأنماط، ففي كثير من الحالات لا سيّما كما ستكشف عنه الأحداث في سوريا،

١. أخيل تركيا هو عنوان مقال كتبه عن أوردوغان على خلفية الحركة المسرحية التي قام بها في مؤتمر دافوس.

والعراق، ولبنان أنَّ العلاقة التَّاريخيَّة بين ما سَمِّي بدول الاعتدال في المنطقة، والتَّيارات المتشدِّدة، عادت بشكل لافت إلى حدود التَّعاون والدَّعم. اعتقدت واشنطن أنَّ العزف على مفهوم الاعتدال يكفي لاحتواء الظَّاهرة الإسلاميَّة على تناقض أنماطها. لكنَّها لم تنبَّه إلى أنَّ اللاَّعبيين الإقليميين سعوا إلى لعبة تغيير العناوين، وتوزيع الأنماط بحيث وجدوا أنفسهم يتعاملون مع أنماط متشدِّدة يصعب تمييزها في لحظات التَّحدِّي الحرجة. وسيُتَّضح هذا أكثر في ما سيعرف لاحقاً بثورات الرِّبيع العربي.

قلنا سابقاً: إنَّ الأمر مع برنار لويس لا ينتهي عند مجرد إحياء بنية الاستشراق الكلاسيكي، وإقحامها في السَّياسة الخارجيّة الأميركيَّة فحسب، بل يمتدُّ إلى مخطَّط الخريطة الجديدة التي تخدم أهداف هذه الرُّؤية التي تسعى إلى وضع نظام شرق أوسط جديد. وهذا النُّظام لا يمكن أن يتحقَّق إلَّا بتغيير التَّقسيم الكلاسيكي للعالم العربي على أساس سايكس بيكو. لعلَّه كان هناك تنافساً خلال إدارة بوش، وأوباما على اختلاف في أساليب تدبير إعادة تقسيم الشَّرق الأوسط حول من يكون اسمه بديلاً عن اسم سايكس بيكو. رسم برنار لويس خريطة افتراضيَّة تظهر أنَّ التَّقسيم كان يراعي الجوانب الثقافيَّة، والدينيَّة، أو ما عبَّر عنه هيئتنتغتون بالخلافات الحضاريَّة. وهذا ليس هو الموضوع الأخطر، بل الأخطر هنا هو أنَّ استشراق برنار لويس يتَّجه نحو إعادة القول في التَّيارات الموصوفة شاذة في التَّاريخ الإسلامي إذ أراد استغلال مخطَّطات سياسيَّة بناء على خلاصات تلك المقاربات.

ولست هنا بصدد نقد استشراق برنار لويس لأنَّني أعتقد أنَّ ثَمَّة أمرين يميِّزان كلاً من برنار لويس وهنتينغتون. فهيتنتغتون وقع في تبسيط كبير في تحليل مفهوم الحضارة، وتاريخ العقليَّات في هذه المنطقة، لكنَّ موقفه السَّياسي كان أقلَّ مدعاة للغزو. ولا غرو أنَّ قارئ هنتنتغتون في العالم العربي تحديداً أخطأوا كثيراً حين لم

يميزوا بين رؤيته الفكرية، وموقفه السياسي. فهو في الموقف السياسي ضدَّ التدخُّل، فقد سبق وعدَّ محاولة فرض الثقافة الأميركية على مجتمعات أخرى هو موقف لا أخلاقي. لكن على عكس ذلك، كان برنار لويس على قدر من الفهم لطبيعة التناقضات الثقافية، والتاريخية العربية، والإسلامية إلا أنَّ موقفه السياسي كان أكثر حدةً، وتطرُّفاً، وتحريفاً للحقيقة. حرص برنار لويس على أن يكون أكثر موضوعيةً في قراءة التراث العربي والإسلامي. ثمَّ وقع في المحذور، ربَّما بحكم الوظيفة، بوصفه مستشاراً في البيت الأبيض، وشيخ المستشرقين الأنكلوساكسونيين ومنحازاً إلى الدوائر الصهيونية^١.

الحشاشون والقاعدة

كثيرة هي المقاربات التي ربطت دائماً بين الحشاشين والقاعدة. وفي الجملة هناك ما هو مشترك ألا وهو الصورة النمطية التاريخية التي أنجزها التاريخ الرسمي عن الحركة الإسماعيلية، والمنشقين عنها مثل القرامطة والحشاشين^٢. ولقد كنَّا دائماً

١. وكنت ألس هذا أثناء تحليلي للتيارات المستبعدة في المقاربات الكلاسيكية للتراث الإسلامي. وجدت في مقاربات برنار لويس خير مثال عن استشراق على الأقل قطع مع هيمنة الاستشراق الأورتذكسي الذي تواطأ مع المقاربات الكلاسيكية العربية نفسها، وذلك في كتابي (محنة التراث الآخر). وقد تكون تلك من مفارقات برنار لويس المحرَّض على إيران، لكنَّه عبَّر لي عن انطباع إيجابي حول عنوان كتابي: ما بعد الرشدية، إذ أظهر كثيراً من التقدير لملاً صدرا موضوع الكتاب. كما عبَّرت له عن انطباعي تجاه كتابه حول الإسماعيلية، وأهمية الموضوعية في مقاربة التاريخ المهمَّش. ومن الذين شاطروني هذا الانطباع حول هذا الجانب من استشراق برنار لويس المؤرِّخ المصري محمود إسماعيل في حوار منشور سابقاً، بينما لمست امتعاضاً راديكالياً من المؤرِّخ السوري سهيل زكار الذي كان على شيء من الحدة في نقد برنار لويس، والذي كان أستاذاً مشرفاً عليه. فقد ذكر لي سهيل زكار مرَّات عديدة كثيراً من الأدلة على خطورة برنار لويس، وسلوكه مع الباحثين حتَّى بحسابات التقييم الأكاديمي. وأعتقد أنَّه كان مصيباً في كثير من تلك الأحكام.

٢. آخرها التعليق المستفيض الذي قام به الصديق د. عبد الصمد بلكير تعقيباً على كتاب: «الحشاشون» لبرنار لويس، الذي أعاد طبعه طبعة جديدة، محاولاً الربط بين التاريخ للحشاشين وبين جماعة القاعدة.

نرفض هذا النوع من التَّنميط كما فعلنا في كتابنا الموسوم بـ«محنة التُّراث الآخر». بل حتَّى برنار لويس وقف هو أيضًا عند المبالغات التي حيكت حول تاريخ الإسماعيلية من قبل التَّاريخ الإسلامي العام. مثلاً حاول السوسولوجي الإيراني فرهاد خسرو خافار أن يربط بين القاعدة، والحشَّاشين في كتابه (شهداء الله الجدد)، لكنَّه ربط يصعب الوثوق فيه، لأنَّه لا يحترم التَّفاصيل الكلامية (علم الكلام)، بقدر ما يزعم التَّقيد بالمنهجية السوسولوجية في مقاربة العمليَّات الانتحارية.

واحدة من الملاحظات هو السَّعي الحثيث لتمثُّل المواقف المسبقة للسوسولوجيين الغربيين إزاء مثل هذه الظواهر كما لو أنَّ أصوله الإيرانية لا تمنحه قدرة على استيعاب التَّفاصيل المحلية أكثر ممَّا فعل. هو كتاب مليء بالأحكام. وإحدى معرأة السوسولوجيا المتحيِّزة، أو الواقعة تحت هيمنة الأيديولوجيا هو سقوطها في أحكام القيمة على الظواهر بدل تفسيرها.

ويبدو ذلك واضحًا من خلال المصطلحات المستعملة مثل عبارة (مرضى الشَّهادة)، بخلاف المنهجية التي أتبعها دوركهايم في كتاب الانتحار إذ لا نقف على ما هو موضوعي في رصد الظاهرة، بل سنجد مجموعة من أحكام القيمة، وليس توصيفًا لظواهر اجتماعية. والغرض هو نسبة عنف الحشَّاشين، أو القاعدة إلى الأشكال التعصُّبية للإسلام. ولكن مع ذلك حاول فرهاد خسرو خافار أن يميِّز قليلاً بين نهج الحشَّاشين، ونهج القاعدة من حيث أنَّ سلوك الحشَّاشين كان مبرِّراً، إذ كان هدفهم بناء عالم مثالي، بينما سلوك القاعدة العابر للقوميَّات كان تصرُّفاً بغيظاً ضدَّ عالم من الحرمان^١.

سأضطرُّ هنا إلى مواجهة كثير من المقاربات المتحيِّزة عند فرهاد خافار، لأنَّها تدخل في نظري في الأيديولوجيا السوسولوجية، وليس في السوسولوجيا بوصفها

علمًا يقدّم وصفًا وتفسيرًا. وخير ما نواجه به خافار في مقاربتة الأيديولوجية الميَّنة للعمليات الانتحارية هو نموذج المقاربة السوسيولوجيا للانتحار لأبي السوسيولوجيا الحديثة، إميل دوركهايم. إذ تفادى دوركهايم تنميط الفعل الانتحاري بالحال المرضية، كما تفادى فرض النموذج التفسيري الواحد على الفعل الانتحاري. بخصوص الحديث عن مرضى الشهادة، كما يسميها فرهاد خسرو خافار، فهذا سيفرض سؤالاً على مفهوم المرض من جهة، وعلى آثار الأحكام المذكورة من جهة ثانية. وجب في الحال الثانية أن نرفع المسؤولية القانونية عن الشخصية الانتحارية في حال إذا كان الضحية هم أناس آخرون.

عملية التعميم هذه شكّلت واحدة من الأمور المرفوضة عند دوركهايم. إذا كان كلُّ منتحر هو مجنون يتساءل دوركهايم، فهل ثمة جنون انتحاري؟ لعلَّ فرهاد خافار قد بنى على ذلك في حديثه عن الشهداء بصفتهم مجانيين الله. فرهاد الذي يزعم أنّه مارس البحث الميداني أيضًا في فرنسا من خلال مساءلة المعتقلين الإسلاميين في فرنسا، والذي يتبنّى المقاربة السوسيولوجيا، والأنثربولوجيا عمل جاهدًا لكي يمحو أثر مقاربة أبي السوسيولوجيا الفرنسية المؤسسة للمقاربة السوسيولوجية للانتحار. هذا في غياب أرقام، وجداول، وبيانات إحصائية على غرار ما فعل دوركهايم. وبكلِّ بساطة، فالمنتحر هو كائن يفضّل الموت على الحياة، غير أنّ الأسباب التي تؤدي إليه مختلفة تمامًا^١. هذه الأسباب قد تكون بحسب دوركهايم متناقضة أحيانًا. بل إنّ كلّ الأحداث التي تجري في الحياة بما فيها المتناقضة، من الممكن أن تؤدي إلى الانتحار. لهذا لا يمكن أن يكون أحد هذه الأسباب هو الدافع الوحيد^٢.

فكلُّ حال انتحار تفترض سياقًا خاصًا، له علاقة بمزاج المنتحر، والبيئة التي

1. Durkheim: Le Suicide, Etude De Sociologie, 312.

٢. خافار، شهداء الله الجدد، ٣٣٤.

يوجد فيها، ولا يمكن أن يفسر بالأسباب الاجتماعية، والعامّة للطاهرة. كل ما هناك وجب البحث عن أنماط الانتحار التي يجب وضع كل حال فيها. وقد كان تصنيف دوركهايم لنوعين من الانتحار: الانتحار الأناني، والانتحار الغيري أهميّة أخرى في تحليل الظاهرة. فهناك -رغم التشابه الذي يفرضه واقع الحزن الذي ينتاب شخصية المنتحر - فارق بين من يرى نفسه غير نافعا لهذا الوجود، بينما المنتحر الغيري منقطع عن الحياة لأن له هدفاً خارج هذه الحياة^١.

هذا على الأقل قد يفيدنا في تفكيك حال الانتحاري الناقم كما سنرى، الانتحاري الذي لا يفكر في الموت فقط، بل يفكر في تحقيق أكبر خسارة، وقتل في صفوف المدنيين. فالانتحار الأناني هنا سيظهر بوضوح، وبمعناه الآخر الذي اجترحناه، أي الموت الأناني الذي لا يختلف عن كل أشكال المجازفة التي تقوم بها المافيا، لتحقيق ثروات هائلة، والحصول على أكبر متعة من المال، والنساء عن طريق القتل، والفوضى.

لقد حاول دوركهايم منذ الفصل الأوّل أن يجلّ العوامل غير الاجتماعية للانتحار، أي الحالات السيكوباتولوجيّة. وإذا كان لا بدّ من الحديث عن جنون انتحاري، فالأمر في نظر دوركهايم يتعلّق بالهوس الأحادي^٢. وفي مثل هذه الحال فالهوسي هو هوسي محدود، بينما في باقي سلوكه هو سويّ. وأعماق حياته الذهنية تشبه أعماق الحياة الذهنية للسويّ. هي في الحقيقة ليست سوى إحساس مبالغ فيه، وفكرة خاطئة قويّة تستحوذ على الذهن، وترفع عنه حرّية القرار الطبيعي. هي الرّغبة نفسها قد تتحوّل إلى مرضيّة في حال طروء أيّ حركة عنيفة للحساسيّة تترك التّوازن الذّهني.

ستبقى الحاجة إلى «عقدنة» الصّراع حاجة غريبة أكثر ممّا هي حاجة محلّية. هذا العنوان العقائدي لا يحرفّ يحجب الغايات التي تترجمها رغبات الاقتصاد السياسي فحسب، بل سيضفي على الصّراع لوناً يجعل المحليّ قابلاً للاستدراج، لهذا اللون من المعركة فيما سيكون الثمن دائماً هو خسارة المحليّ الذي ينخرط بلا انقطاع في لعبة التّحكّم بالمزاج. ولعقدنة هذا الصّراع يحتاج الغرب السياسي إلى الاستشراق، لأنّه نافذته لمعرفة هذا الشّرق. والمعرفة كما يقول فوكو سلطة، بل وقد أحسن إدوارد سعيد حين عدّ الاستشراق بوصفه معرفة بالشّرق سلطة.

لكن علينا أن نوّكد بأنّ الغرب مارس كلّ سلطته من خلال هذه الصّورة التي شكّلها عن الشّرق، ولا زال يكرّسها. وفي نظر إدوارد سعيد في رصده للعلاقة بين الثقافة، والإمبريالية تتأكّد حاجة هذا الغرب العقائديّة «لتعزيز هذه السيطرة، وتسويغها في إطار معطيات ثقافيّة، وهي حاجة ما زالت ماثلة في الغرب منذ القرن التّاسع عشر، بل قبل ذلك أيضاً»^١.

برنار لويس الحاضر / الغائب

حينما اطّلت مستشرقة ناشئة ذات مرّة على مقدّمة كتابي «محنة التّراث الآخر»، كانت معجبة بكلّ ما فيه إلى أن بلغت في حديثي عن وجوب تحرير التّراث من قوالب الاستشراق الكلاسيكي. قالت: لماذا الاستشراق، وماذا فعل لكم الاستشراق ولماذا هذه العقدة لديكم من الاستشراق؟ وكم كان هذا هو موقف كلّ من يريد التّعرف إلى الشّرق، وما أكثرهم يدافعون عن المهنة، وقلّمًا يحسنون الإنصات.

حدث الأمر نفسه ذات مرّة حينما واجهت فرنسوا دي مالي -الرئيس يومئذٍ للمعهد الفرنسي العربي للدراسات الشّرقية- بسؤال عن علاقة الثقافة بالاستعمار

١. سعيد، الثقافة والإمبريالية، ٣٤٠.

مذكراً إياه بأثار الاستعمار الفرنسي. ولكنه في مناسبة أخرى لئن موقفه، وتمسك بسمعة هنري كوربان، حين قال لي بأن مؤسستهم هذه هي على منوال مؤسسة هنري كوربان في إيران سابقاً. والحقيقة لا يوجد مستشرق متمرد تحتفل به المؤسسة الفرنسية، منذ ماسينيون حتى هنري كوربان. لكننا نستطيع أن نثبت هنا كم أن الاستشراق لم يمت، وأن بنيته متواصلة، وفاعلة، واليوم هي تصرف جيواستراتيجيا، وليس في المقاربات التاريخية فحسب. هؤلاء الذين خرجوا عن السياق الوظيفي للاستشراق المؤسس وجدوا أنفسهم على الهامش. الوفاء للشرق لعنة مثل العدوى قد تسقط أكبر الفلاسفة، وتجري عليهم صغار المثقفين.

يمكنك أن تتأمل مال ماسينيون في المؤسسة الفرنسية، ومال هنري كوربان، من دون أن ننسى الثمن الذي دفعه ميشيل فوكو لمجرد أن غير عبارة الأصولية، والتطرف إلى الروحانية السياسية أثناء تغطيته أحداث الثورة الإسلامية في إيران، وهو مال شبيه بمال روجيه غارودي. المستشرق الوظيفي هو من يجسد الوفاء للمؤسسة، ويستطيع أن يحول أفكاره حول الشرق بما فيها تلك الأكثر موضوعية - وهنا مكنم الخطر - إلى عنصر معرفي في تشكيل استراتيجيا المناهضة للشرق. وبالنسبة إلى برنار لويس فإن الوضع مختلف تماماً. في إشارة من إدوارد سعيد، فإن «جوهر أيديولوجيا لويس في ما يخص الإسلام هو أنه لن يتغير، وإن أي مقارنة تاريخية، أو جامعية للمسلمين، عليها أن تبدأ، وتنتهي من كون المسلمين هم مسلمون»^١.

ستتضح الحكاية من خلال ما بات معروفاً، ومتداولاً في الأوساط العربية نفسها. الحكاية هي أنه حين اشتعلت الحرب بين العراق، وإيران - الحرب التي أظهرت كم كان العرب مخطئين في موقفهم إزاء ثورة أعادت إيران إلى صفهم في المعركة المصرية ضد إسرائيل - كان الدماغ الأميركي يشتغل على كل المدايات الاستراتيجية. أهم

١. غريش، برنار لويس وجينة الإسلام.

الأفكار التي انتهى إليها كبير الخبراء الاستراتيجيين برجنسكي، هي التفكير في وضع حدٍّ للتقسيم الكلاسيكي: سايكس بيكو. حدث هذا في ١٩٨٠ حين بدأ التفكير في طريقة ما لجعل هذه الجبهة ساخنة. كان برجنسكي قد صرَّح حينئذ بأنَّ المطلوب الآن بإلحاح على الإدارة الأميركية هو كيف نفكِّر في تنشيط حرب خليج ثانية على هامش الأولى لتحقيق ذلك الغرض.

هنا سبرز اسم المستشرق المخضرم برنار لويس الذي سيتولَّى بتكليف من وزارة الدفاع الأميركية (البانتاغون) إعداد دراسة، أو بالأحرى إعداد الخريطة البديلة لسايكس-بيكو. تمت الموافقة سرِّياً من قبل الكونغرس الأميركي على مشروع برنار لويس ثلاث سنوات بعد ذلك، أي في ١٩٨٣. واستمرَّ هذا الحلم عند برنار لويس حين عبَّر عنه بصراحة أمام العرب أنفسهم.

ففي عام ٢٠٠٥ صرَّح برنار لويس بأنَّه أصبح من الضروري تقسيم الدُّول العربيَّة إلى وحدات عشائريَّة وطائفية.. ولتحقيق ذلك وجب عدم مراعاة خواطرهم، وبأن لا معوّل على الحلِّ السِّلمي. وكان برنار لويس قد انتقد بشدَّة انسحاب إسرائيل من جنوب لبنان معدداً إيَّاه انسحاباً لا مبرر له، وجاء متسرِّعاً. وفي سنة ٢٠٠٧ في مؤتمر أنابوليس للسلام صرَّح برنار لويس بأن لا شيء يُتَنتظر من هذا المؤتمر إلَّا أن يكون مجرد تكتيك لتعزيز تحالف ضدَّ الخطر الإيراني، وجعل العرب، والأترك، والكرد، والإيرانيين، والفلسطينيين إلى أن يقاتلوا بعضهم بعضاً كما فعلت أميركا مع الهنود الحمر.

خريطة برنار لويس التي كانت الأرضية التي تنشط على أساسها الحروب الغربية اليوم تحت إشراف جيوستراتيجي أميركي لا تستثني حتى من ظنُّوا أنَّهم حلفاء لواشنطن. وكأنَّهم يهدمون بيوتهم بأيديهم.

فالسُّعودية معرَّضة للتقسيم كما العراق، كما سوريا، كما مصر، والجزائر، والمغرب.

لم يكن برنار لويس قد وضع الخريطة الجديدة فحسب، بل لقد أفاد من خلاصات قراءته لتاريخ الحشَّاشين في ألموت، ومحاولة إحياء تقاليد قطع الرُّؤوس، واستعمال الأقراص المهلوسة لدى الانتحاريِّين الجدد. وهذا ما جعل المخطَّط يواكب نشوء القاعدة، وعقيدتها القتاليَّة الجديدة الَّتِي هي جمع بين التَّطرُّف العقدي، والعنف القتالي: تفكير الخوارج، وأسلوب الحشَّاشين السَّرِّي، بغضَّ النَّظر عن السِّياقات التَّاريخيَّة الَّتِي تفسِّر هذا السُّلوك، أو ذاك. ليس هناك أفضل من هذا الأسلوب لتحقيق استراتيجيًّا إعادة تفكيك العالم الإسلامي.

نستطيع تتبُّع أثر فكر برنار لويس في ما يغيب عنَّا من مخطَّطات غير معلنة. هناك إحياء لأسلوب الحشَّاشين في الإرهاب، وهو الكتاب العمدة الَّذِي عرف به بصفته مستشرقًا مخضرمًا. ثمَّ في تصريحه يقول: علينا العمل على تفكيك هذه الدُّول إلى جماعات متناحرة، ولا نلتفت إلى خواطر العرب أي: وجب ألا تكون هناك رحمة في تنفيذ هذا المخطَّط.

يعلِّق برنار لويس أمله على جملة من الحقائق التَّاريخيَّة، والاستشراقيَّة. فهو يعتقد بأنَّ الوضع في المنطقة ينبيء بحروب لن تتوقف أبدًا، حتَّى مع نضوب النَّفط في هذه المنطقة، ستكون هناك حروب حول المياه في منطقة لم تعد زراعيَّة. ويعلِّق عملاً في تغيير المنطقة على إسرائيل، وتركيا، والمرأة. وأنَّ التَّفكيك هو مصير هذه الشُّعوب. وسوف نجد هذه الرُّوح الحشَّاشيَّة المتخيِّلة لبرنار لويس حاضرة بقوة في نهج داعش الَّتِي شكَّلت أفضل نموذج ينسجم مع فكرة برنار لويس.

ونعتقد أنَّ داعش هي فكرة تنسجم مع الخيال الأمريكي، ومع فكرة الفوضى الخلاقَة انطلاقيًّا من إحياء برنار لويس، حيث ستأخذ داعش دور الحشَّاشين المعكوس، بعد أن عجز عن إيجاد نموذج داعشي من داخل الإسلام الشَّيعي، باعتبار أنَّ هذا بات غير وارد نظرًا للموقع المرجعيَّة، وصعوبة اختراقها. وكانت كلَّ مرَّة تظهر

محاولات، لكنّها لم تنجح في إيجاد موقعيّة لها داخل العراق، دعت دعوات شاذّة كما لا يخفى محاطة بكثير من الغموض.

لقد بات واضحاً أنّ التّحريض على فكر النّباهة، واختزاله في نظريّة المؤامرة كان من بين الوسائل الخبيثة لتوفير ممرٍّ آمن لتمرير مشاريع التّدمير إلى البلاد العربيّة. ونستطيع أن نعاين ذلك من خلال أنّ البلاد العربيّة التي تفشّت في نخبها المقاربات التي تستبعد المؤامرة، هي اليوم مرتعٌ لكلّ نتائج أسوأ المؤامرات، بينما دول أخرى في المواجهة مثل إيران كانت أكثر أماناً من البلاد العربيّة، حيث كان لفكر النّباهة، والاحتراز من التّأمر مكانة في الثّقافة السّياسيّة. إنّ الأفكار الملعونة التي تربط بين الموقف الجيوستراتيجي الأميركي، وفذلكات تاريخنا المتشظّي خرجت من رأس هذا المستشرق البريطاني اليهودي الأميركي الجنسية. فلا تتعجّبوا إن كان الذي يجري على مسرح المؤامرة الأميركيّة في المنطقة يحمل لونا تراثيّاً، وكأننا في فيلم هوليوذي عن تاريخ العرب. من قال إنّ التّاريخ لا يستعاد؟! بلى، يستعاد. وهنا الشّرق يستعاد استشرقاً؛ أي: الشّرق المتخيّل، بوصفه مصدرًا لقلق الغرب. لن يترك الغربُ الشّرق. وإذا نسي الشّرق الغرب فإنّ الغرب لن ينسى الشّرق. الأمر هنا يتعلّق بالحشّاشين. فالاستشراق البريطاني الخبير بتناقضات المنطقة، يعرف تمامًا أنّ أفضل طريقة للسيطرة على الشّرق الأوسط هو الدّخول عبر بوابة الطّائفيّة.

وكان البريطانيون قد اهدتوا منذ عقود، ولما كانوا هم اللاعب الأوّل في المنطقة بأنّ الرّهان على التّقسيم الكلاسيكي للمل، والنّحل بين المسلمين فقد تأثّره. فقد سعى البريطانيون إلى إعادة توزيع الخريطة الإسلاميّة، كما يحاولون اليوم إعادة رسم الخريطة السّياسيّة على أنقاض سايكس بيكو. يومها كان يورّق البريطانيّين أنّ اختزال التّناقض الطّائفي في المذهبين الأورثوذكسيين الكبيرين: السّنة، والشّيعة لم يعد يجدي، فلقد تبّين، ولأسباب كثيرة أنّ الشّيعة والسّنة - لا سيّما في العراق - كانوا مناهضين للاستعمار البريطاني.

وفي استشراق برنار لويس وجب الالتفات إلى أنَّ ثَمَّةَ أرتذكسيتين في الإسلام كلاهما تحمل الخصائص نفسها. بل حتَّى في مقاربة الحشَّاشين، والفرق الصَّغيرة فهو يولوم المؤرِّخ السُّني، والشَّيعي -يقصد الإثني عشري- في تشويه صورة الأقلِّي. وعليه، فالحشَّاشون أنفسهم هم المشروع الممكن لنشر الفوضى ما دام لهم الاستعداد، لأن يجاربوا السُّنَّة والشَّيعة معاً. ففي قلعة الموت تمَّ أسر كبير فلاسفة الشَّيعة أنفسهم الخواجة نصير الدِّين الطُّوسي. ولا نخال هذا يخفى على مستشرق خبر دروب التُّراث الإسلامي. ولكن هذا سيكون أرضيَّة لانطلاق مخطَّط رهيب للهيمنة على المشرق؛ الهيمنة التي لا يمكن أن تتحقَّق إلَّا على أساس شرق ممزَّق بالحروب الأهليَّة. يجب تحريك المياه الرَّاكدة في هذا التَّاريخ المليء بالهجمات الفتن. ليس بالضرورة أن نترك للتَّاريخ أن يفعل فعله الطَّبيعي في نشوء الملل، والنحل، بل لا بدَّ من إخضاع المجال لضرب من الصُّناعة. وهذه الصُّناعة يشرف عليها المستشرق الوظيفي. صناعة التَّاريخ بكيفيَّات تتطابق مع الحاضر.

ليس بالضرورة أن ننتظر تولُّد الحشَّاشين من داخل حركة الانشقاق التي واجهت الإسماعيليَّة، والتي كان الفتك لديها نابع من صور التَّوْحُّش الذي خضعت له الأقلِّيَّات يومها، بل من الممكن أن نُخضع الوهابيَّة -الحليف التَّاريخي للبريطانيِّين- لحال ولادة قيصريَّة، للظُّفر بمثال آخر لحشَّاشين يتجاوز كلَّ ثغرات حشَّاشي الأُمس. أمَّا قضيَّة علاقة الحشَّاش بالقتل، فتؤمِّنُها المختبرات الحديثة بفعاليَّة أكبر عن طريق الأقراص المهلوسة التي انتشرت في صفوف مقاتلي داعش ونظيراتها.

إنَّ القيمة المحوريَّة للوثيقة التي كشف عنها العميل السَّابق في جهاز الاستخبارات البريطانيَّة المشهور بالمستر همفر تكمن في هذه الغاية السياسيَّة: ضرورة التَّفكير في مذهب جديد يناقض كلاً من السُّنَّة والشَّيعة معاً. ولكن لبناء مذهب مثل هذا لا

بدًا من اعتماد آراء من داخل هذا التراث، أفكار أنتجتها عصور الانحطاط، والتي تدور حول أكثر الأسلحة فتكًا ألا وهو التكفير.

ولذا سنرى أن داعش هي في نهاية المطاف مذهب، أو طائفة جديدة تسعى لوضع نفسها في ضمن موسوعة المذاهب الإسلامية. وهذا يتطلب أن تكون لها دولة. إن داعش قفزت مراحل كثيرة، وهي بخلاف الحركات الكثيرة في التاريخ لم تبدأ من دعوة ثم دولة، بل مباشرة قفزت إلى الدولة، وفرضت تعاليمها بقوة الإرهاب، أو لنقل هي خالفت فكرة التمكن الإخوانية، لأنها تعدد فعل تاريخي على فشل الإخوان في تحقيق الدولة بالطرق غير الجهادية للتمكن، فبدأت من الدولة إلى الدعوة بدلًا من الدعوة إلى الدولة.

والحقيقة أننا نتحدث هنا عن الدعوة على سبيل المجاز لأن داعش همشت مفهوم الدعوة وألغته، فهي تفكر اليوم في تطبيق حد الردة على المسلمين بقوة السيف. وهكذا حلت إشكالات فقهيًا قديمًا، فالإخوان إذ تحدثوا عن الدعوة فهم منهم أنها تستبطن تجهيلًا للمجتمع المسلم، إذ لا دعوة في مجتمع المؤمنين، بل الدعوة واجبة في حق الكفار. أمّا اليوم فإن داعش تطبق حكم الردة، والاستتابة، والحراية، أي تتعامل مع المسلمين كمرتدين. وفكرة الارتداد هذه ليس لها جذر في لغة الحشاشين، بل لها جذر في كثير من الممارسات التاريخية الإسلامية. وعملت التيارات المتطرفة على إحيائها، وتوسيعها، وتعميمها عبر ضروب هذيانية من القياس.

وفي أدبيات داعش، وأمثالها يكثر الحديث عن المرتدين بناء على ما سمي بحروب الردة، ومانعي الزكاة في عهد الخليفة الأول أبي بكر. وعليها يبني هؤلاء مواقف أخرى، تتعلق بكل أشكال الانحراف، والخروج عن التعاليم. وهذا في نظرهم كاف لإحياء تراث الحرب على المرتدين بأقصى أشكال القوة. وهذه الحرب لا تميز بين المسلم وغيره، ففي حروب الردة نقف كما تذكر كتب التاريخ العام على حادثة قطع

خالد بن الوليد - قائد ميداني في حروب الرِّدَّة - لرأس مالك بن نويرة كبير قومه، ووضع رأسه أثفية لإشعال النَّار، فيما سبب امرأته، وهو ما شكَّل موضوع نقاشٍ حادٍّ بين عمر، وأبي بكر.

إنَّ التَّاريخ لا يخلو من صور تستطيع داعش أن تستحضرها إطارًا لكلِّ تأويلاتها، وسلوكها العنفي ضدَّ المسلمين.

لائحة المصادر والمراجع

١. خافار، فرهاد خسرو، شهداء الله الجدد، ترجمه: جهيدة لاوند، دار المدى، دمشق، ٢٠٠٧.
٢. سعيد، إدوارد، الثقافة والإمبريالية، ترجمه: كمال أبو ديب، ط ٢، دار الآداب، بيروت، ١٩٩٨.
٣. غريش، آلان، برنار لويس وجينة الإسلام، لوموند، ١٠ / ٩ / ٢٠٠٤.
٤. هاني، إدريس، العرب والغرب، فقرة: دانيال بايبس ومفارقة الإسلامي الحداثي، ط ١، تقديم: رضوان السيد، توزيع دار الطليعة، بيروت، حزيران ١٩٩٨.
5. DURKHEIM, EMILE, LE SUICIDE, ETUDE DE SOCIOLOGIE, PRESSES UNIVESITAIRES DE France, 1930, 10 * TIRAGE 1986.

العسكرة الاستشراقية وانعكاساتها الكوارثية على العرب والمسلمين

صالح زهر الدين^١

تمهيد

لم يحظَ موضوع «العسكرة الاستشراقية»، أو «الاستشراق العسكري» ضدَّ العرب والمسلمين في منطقتنا، بما حظي به «الاستشراق السياسي»، ورموزه على هذا الصَّعيد. وليس باستطاعتنا القول إنَّ هذا التَّقصير ناجمٌ عن عدم اهتمام الباحثين، والمؤرِّخين بهذه المسألة، بقدر ما هو نقصٌ في المراجع والمصادر، أو عدم انتباهٍ إلى هذه القضية الخطيرة، والحساسة معاً.

فانطلاقاً من قناعتنا بالترابط الوثيق بين السياسة والحرب، والحرب بطبيعتها «امتدادٌ للسياسة بوسائل أخرى»^٢ على حدِّ قول المفكّر العسكري كلاوزفيتز^٣، فإنَّ الاستشراق العسكري يستحقُّ أن يُعطى أهميةً خاصَّةً في هذا الإطار، شأنه شأن الاستشراق السياسي، وهو بالتَّالي تويجٌ له. وبالمقارنة مع المستشرقين السياسيِّين،

١. باحث ومؤرخ من لبنان.

٢. أنظر: كلاوزفيتز، الوجيز في الحرب، ٣١ و٣٧.

٣. الجنرال كارل فون كلاوزفيتز هو أحد كبار العسكريِّين الألمان، وقد وصفه لينين، قائد الثورة الاشتراكية في روسيا عام ١٩١٧ بقوله: «إنَّ كلاوزفيتز هو من أعمق المفكِّرين العسكريِّين ومن أعظم فلاسفة الحرب ومؤرخيها. وقد أضحت أفكاره الأساس اليوم الزَّاد الذي لا ينكر لكلِّ مفكّر» (راجع: كلاوزفيتز، الوجيز في الحرب، ٥٣).

فإنَّ دور زملائهم في السِّلك العسكري، كان مميّزًا، وذا فعاليّةٍ سلبيةٍ بالنّسبة لوطننا، وأمّتنا العربيّة والإسلاميّة.

استنادًا إلى المقولة التي تؤكّد أنّ «لا شيء ينجح في الحرب إلّا إذا تمّ التفكير فيه، وتصميمه، وإنضاجه بإرادة قويّة»^١، فقد مثّل المستشرقون العسكريون نواة «القوّة الضّاربة» ضدّ شعبنا، ووطننا وثوراتنا، ولم يتمّ ذلك إلّا وفق العمليّة السّياسيّة الممنهجة، والموجّهة، والمصمّمة على تدميرنا، متسلّحةً بإرادةٍ فولاذيّةٍ نضجت مع الزّمن، وذلك عبر الفكرة القائلة بـ«المحوريّة الأوروبيّة»، أو «أوروبا المركز» ولمصلحتها؛ إنّها «العجرفة الثّقافيّة»، و«اللّؤم الرّوحي»، و«العهر السّياسي والعسكري» في أعلى درجاته فعلاً.

ولعلّ خير معبرٍ عن هذا الواقع، هو ما أشار إليه المستشرق غوغويير^٢ في ترجمته لألفيّة ابن مالك بقوله: «إنّ الهدف الذي يسعى إليه الاستشراق هو الذي يطرحه المهندس العسكري على نفسه، حين يدرس منشآت العدو الدّفاعيّة والهجوميّة: إنّهُ التّدمير^٣. وفي معرض ذلك، قال د. أنور عبد الملك: «لقد ضمّ الاستشراق السّياسي خليطًا من الجامعيّين، ورجال الأعمال، والعسكريّين، والموظّفين الاستعماريّين، والمبشّرين، والصّحفيّين، والمغامرين، الّذين كان هدفهم يقتصر على التّعرّف إلى الحقل المزمع احتلاله، والولوج إلى أفئدة الشّعوب من أجل تأمين انصياعها للقوى الأوروبيّة على نحوٍ أفضل»^٤. بمعنى أنّ هذا الفريق كان عبارةً عن «جنود نظاميين»،

١. م. ن، ٢٨.

2. Gogoyère

٣. أنظر:

Massignon, Les Mardis de Dar El-Salam, 2: 9.

٤. راجع: عبد الملك، «الاستشراق في أزمة»، كذلك وهو فصلٌ من كتابه «الجدليّة الاجتماعيّة»:

Abdel-Malek, La Dialectique Sociale, 79-113.

يُنْفَذون «أمرًا عسكريًّا» من قيادةٍ سياسيَّةٍ، وعسكريَّةٍ في الوقت نفسه؛ ومن أولى مهامِّهم، العمل على تحسين الوجه الاستعماري لدى شعوب الشَّرق، وبذل كلِّ الجهود، والإمكانات بغية احتلال العقول، والقلوب قبل الإقدام على احتلال الأرض، والسَّيطرة على ثرواتها.

كيف لا، وقد شكَّل الشَّرق «مختبرًا» لتجارب المستشرقين، وأبحاثهم، وتحليلاتهم. كما شكَّل في الوقت نفسه «مصنوعًا» لإنتاج مستشرقين جددٍ (أو لإعادة إنتاج)، يساهمون في إماطة اللثام عن كثيرٍ من مجهولات هذا الشَّرق، بكلِّ تبعاتها الاقتصاديَّة، والاجتماعيَّة، والعسكريَّة، وأنظمة الغزو.

والجدير بالذكر، أن المؤرِّخ، والمفكِّر العسكري الفدِّ، الجنرال كارل فون كلاوزفيتز، يُعدُّ أوَّل من كتب عن التَّداخل الهائل بين السِّياسة والحرب، (حيث لم يسبقه إليه أحدٌ من قبل)، وعن تبعيَّة الحرب للسِّياسة؛ وعندما كتب ذلك، كان في الرُّبع الأوَّل من القرن التَّاسع عشر، (أي عندما كان الاستشراق في ذروته)، وكأنَّه يكتب تحديداً عن الاستشراق، بماهيَّته، وطبيعته، وأهدافه، كما يعيشها هو مثل قائدٍ عسكريٍّ ومؤرِّخ، وفيلسوفٍ ومفكِّر. وهو يقول في هذا الصِّدد: «إنَّ الحرب لا تخصُّ ميدان العلوم، والفنون، لكنَّها تخصُّ الوجود الاجتماعي. إنَّها نزاعٌ بين المصالح الكبرى يحلِّه الدم، وبهذا فقط تختلف عن النزاعات الأخرى»^١.

وبتحديدٍ أدقِّ، يؤكِّد الجنرال كلاوزفيتز قوله: «إنَّ الحرب أداة من أدوات السِّياسة، وهي تحمل بالضرورة طابع هذه السِّياسة، وعليها أن تقيس كلَّ الأمور بالمقياس الذي تستخدمه السِّياسة. وليست إدارة الحرب في خطوطها العريضة إلاَّ سياسةً، ولكنَّها سياسةٌ تحمل السَّيف بدلاً من القلم، بدون أن يمنعها ذلك من أن تفكِّر بحسب قوانينها الخاصَّة»^٢.

١. كلاوزفيتز، الوجيز في الحرب، ٢٥.

٢. م. ن، ٤٨٠.

وعلى الرغم من الخلافات الدائمة بين السياسيين، والعسكريين حول كثير من المسائل، إلا أن توافقا واضحا يظهر من خلال هذه الخلافات بصدد الحرب. وعلى سبيل المثال ما جاء في كلمة السياسي الفرنسي الشهير كليمانصو قائلاً: «إنَّ الحرب تبلغ من الجدِّيَّة مبلغاً لا يجوز معه أن تُترك للعسكريين وحدهم»^١. وفي هذا الإطار، (وبسبب التنافس الاستعماري على المستعمرات، والبلدان التابعة بين إنجلترا وفرنسا)، كتب رئيس الوزراء البريطاني السابق المستر أتلي بمناسبة ظهور مذكَّرات الجنرال ديغول (رئيس فرنسا السابق): «إنَّ ديغول كان بالتَّأكيد رجلاً عسكرياً كبيراً، سوى أنَّه كان سياسياً سيئاً». فردَّ ديغول على ذلك بقوله: «إنَّ السِّياسة مهمَّةٌ أكثرُ جدِّيَّةً من أن تُترك للسياسيين وحدهم»^٢. هكذا يبدو أنَّه لا يوجد بين الفكرتين خلافٌ أو تناقضٌ.

على ضوء ذلك نتساءل: أين يقف الاستشراق في هذه القضية؟ ومن هم رموز الاستشراق العسكري المشهورون على هذا الصَّعيد؟

ليس سهلاً، في الواقع، أن نتناول هذا الموضوع بكلِّ تفصيلاته، وبعمقٍ. وما يهْمُنَّا هو تسليط الضَّوء على هذه النُّقطة المهمَّة في موضوع الاستشراق، وعلى بعض الرُّموز البارزة عسكرياً، وبالتالي، الانعكاسات الكوارثيَّة لأعمالهم الاستشراقيَّة، وعسكرتهم الخطيرة على العرب والمسلمين.

من هذا المنطلق، سنعالج مسألة الاستشراق العسكري على هذا الصَّعيد في كلِّ من فرنسا وبريطانيا، بعدَّهما من أكثر الدُّول الأوروبيَّة التي تعاملت مع شعبنا، ومنطقتنا من منظارٍ تسلُّطيٍّ استبداديٍّ احتلاليٍّ.

ولا نزال حتَّى اليوم -عرباً ومسلمين- نحصد ما زرعه هاتان الدُّولتان

١. م. ن، ٢٦.

٢. م. ن.

الاستعماريّتان في منطقتنا، حيث كانت مصلحتها هي الأولويّة في هذا المضمار، بدون أيّ اعتبار للمصلحة العربيّة، والإسلاميّة، إلّا وفق ما تقتضيه مصلحتها المشتركة.

الاستشراق العسكري الفرنسي

سنتناول في هذا العنوان ثلاثة رموز، كان لهم، ولا شكّ، دورهم العسكري على منطقتنا العربيّة؛ مع العلم أنّ الكثيرين من أبناء شعبنا لا يعلم عنهم، وعن دورهم شيئاً، فضلاً عن أسمائهم التي لم تطرق أسمع بعضهم أيضاً.

هؤلاء الرّموز الثلاثة هم:

١. لويس دي بوديكور^١.

٢. لويس ماسينيون^٢.

٣. ليفي بروفنصال^٣.

فمن هو لويس دي بوديكور (١٨١٥-١٨٨٢)؟^٤

ولد لويس دي بوديكور في باريس سنة ١٨١٥، من أب يدعى بروسبير^٥، يعمل في تجارة جمع الطّوابع وبيعها. وهو من مناصري حزب الملكيين الشرعيّين (آل بوربون).

وبعد أن شبّ لويس ورث عن والده حبّه للتّجارة، فأصبح رجل أعمال، كما ورث عنه ميله السّياسيّ فناصر حزب الملكيين الشرعيّين، وإن لم يكن بوسعه تعاطي

1. Louis de Beaudicourt

2. Louis Massignon

3. Evariste Levi - Provençal

٤. راجع في هذا الإطار كتاب:

beaudicourt, La france au Liban.

أيضاً: بوديكور، دور فرنسا في لبنان

5. Prosper

السِّياسة علناً كون الحكم في تلك الفترة كان يضطهد مؤيدي الملكية، فقد نذر نفسه للأعمال الاجتماعية، والدينية - كما يقول - فكان يؤسس الجمعية، ويرعاها حتى تزدهر ومن ثم يتركها في عهدة أشخاص أكفاء، لينتقل بعدها إلى تأسيس جمعية أخرى تكون الظروف المستجدة قد استدعت قيامها - بنظر موجهيه ومؤيديه -.

أسس أولاً في شارع (فرنوي)^١ أول تجمع كاثوليكي ملكي دعاه «المعهد الكاثوليكية»^٢، وكان يطمح من خلال مؤسسته هذه إلى قلب مفاهيم الثورة الفرنسية من الوجهة الدينية. ثم ما لبث أن دمج مؤسسته بمؤسسة أخرى لها الأهداف نفسها، وتدعى «النّادي الكاثوليكي» بغية توحيد القوى. ثم انتقل بعدها إلى الانخراط في صفوف «جمعية القديس منصور دوبول» الملقب «أبو الأمة»، وكان اسمها «جمعية الرّسالة» (وهي جمعية الآباء اللعازاريين للتبشير الهادف للسيطرة الدينية، والسياسية، والاقتصادية - وهو ما تؤكده مجلّتهم المسماة «الرّعية الجديدة»^٣. وسافر إلى أوروبا للحصول من الخبر الأعظم على الإنعامات التي تسبغ عادة على المؤسّسات الدينية في بداية انطلاقها، بوصفها دليل موافقة الفاتيكان على شرعيّتها. في هذا الوقت كانت أخبار الصّراع الدّموي بين الفرنسيين، والعرب في الجزائر تتصاعد حدّتها. وبحسبه كان على علاقة وثيقة بسياسيين، وعسكريين فرنسيين، وجد نفسه مدعوّاً للقيام بدورٍ ما في هذه «المستعمرة» يكون موازياً لدور البندقية، والمدفع، والجيش الفرنسي. بمعنى أن يقوم بدور «سلمي» لخدمة الاستعمار الفرنسي بدلاً من سياسة الحديد والنّار، أو بالأحرى إلى جانبها.

على هذا الأساس سافر إلى الجزائر، واستقرّ بجوار قرية «بليدة» حيث أسس

1. Verneuil

2. Institut Catholique

٣. راجع مجلّة «الرّعية الجديدة» (للآباء اللعازاريين)، ٢٨-٢٩.

وأيضاً: زهرالدين، التبشير وأثره في جبل لبنان، ١٥-١٧.

مستعمرة كاثوليكيّة صغيرة يقتصر دورها على تبشير عرب الجوار بالديانة الكاثوليكيّة. واستقدم إليها مبشّرين من «رهبانيّة مريم»؛ وكثيراً ما كان يرافقه ضباطٌ فرنسيّون، وحرسٌ من جنودهم أثناء تجواله، وتنقلاته التبشيريّة هذه.

وأثناء وجوده في الجزائر وصلت إلى مسامعه أخبار الفتنة الطائفية البغيضة بين الموارنة، والدروز في لبنان (والتي كان لفرنسا في ما بعد الدور الأوّل، والأساس فيها بعد الاتّفاق بين قنصل فرنسا، والمطران الماروني طوبيا عون على تدبير هذه الفتنة أثناء الاجتماعات في دير عين سعادة بأنطلياس، وفي إحدى غرفه المشهورة بهذه الحادثة التي ذكرها الدكتور أسدرستم للأستاذ كمال جنبلاط أثناء زيارة كانا يقومان بها إلى هذا الدّير)^١، فتأسّف «لمعانة» الموارنة - كما قال - وبدأ يفكّر في إيجاد حلّ لهم، فكان مشروعه، واقتراحه السّياسي، والعسكري «القاضي بتوطين الموارنة في الجزائر». ولم يكن هذا الاقتراح - المشروع إلاّ نتيجةً للتّباحث، والتّشاور مع بعض المسؤولين السّياسيّين، والعسكريّين الفرنسيّين الذين يوثق بهم - كما يقول - خصوصاً أولئك الموجودين في مهمّتهم السّياسيّة، والعسكريّة في الجزائر، إضافةً إلى بعض الزّعماء الموارنة من اللّبنانيّين.

وخلاصة مشروع دي بوديكور تتلخّص بنظرته إلى هذا الأمر على الوجه التّالي: إذا نجح في توطين الموارنة في الجزائر يكون قد ساهم في حلّ مشكلتين عويصتين: الأولى مشكلة الموارنة، إذ يصبحون تحت حماية فرنسا المباشرة في الجزائر، وينصرفون إلى الأعمال الزراعيّة التي يبرعون فيها، والثّانية مشكلة فرنسا في الجزائر، إذ يصبح الموارنة الرّديف العسكري للفرنسيّين فيها، ويحاربون إلى جانبهم. وكونهم يتكلّمون اللّغة العربيّة، فإنّهم سيتمكّنون من التّفاهم مع الجزائريّين، والعمل وسيطاً لتقريب وجهات النّظر بين الجزائريّين، والفرنسيّين لمصلحة الاستعمار الفرنسي. ولم يكن

١. أنظر: جنبلاط، حقيقة الثّورة اللّبنانيّة، ٧٥.

لويس دي بوديكور وحيداً في السَّعي لتحقيق هذا المشروع، بل كان إلى جانبه «الدُّوق دومال»^١ الحاكم الفرنسي في الجزائر بالإضافة إلى الأب لويس زوين (موفد مطرانية صيدا المارونية إلى فرنسا أثناء أحداث ١٨٦٠)، والشَّيخ مرعي الدحداح (الَّذي كان يقطن فرنسا متَّخذاً من التَّجارة مهنةً له)^٢، الَّذي أصبح رئيساً لشركة «إفريقيا والشرق» الَّتِي أسَّسها لويس دي بوديكور لتحقيق هدفين: الأوَّل تجاريٌّ ويرمي إلى إقامة توظيفاتٍ عقاريَّةٍ في إفريقيا، والثَّاني تخصيص أرباح هذه الشَّركة من أجل دعم استعمار المسيحيِّين الكاثوليك لإفريقيا، وتوطين الموارد في الجزائر. وبقي هذا المشروع بدون تحقيقٍ نظراً لمعارضة الحكومة الفرنسيَّة له. وأمام هذا الواقع الجديد سافر دي بوديكور إلى لبنان ليكرِّس حياته، وأعماله لمعاوضة الموارد، وأصبح الأمين العام «لجمعيَّة القديس لويس» في لبنان^٣.

والواقع، أنَّ لويس دي بوديكور كان يتسرَّ بالطَّبع الدِّيني لمهنته، بيد أن كتابه «تاريخ الجزائر» الَّذي صدر عام ١٨٦٠، ينسف جميع ادِّعاءات دي بوديكور هذه، مفصِّحاً عن الدَّور السِّياسي، والعسكري لمهنته، وينمحي عندها الشُّعور الدِّيني كلياً. فهو عندما يتكلَّم على توطين الموارد في الجزائر، فإنَّه يريد ذلك - كما يعترف - كي يحافظ على الوجود الفرنسي فيها، بجعلهم يشكِّلون نوعاً من التَّجمعات «الفلاحيَّة العسكريَّة» تفصل بين المستوطنات الفرنسيَّة في الجزائر، وبين الجزائريِّين (على غرار المستعمرات الصُّهيونيَّة اليوم في فلسطين). إذاً فهو يريد استخدامهم درعاً واقيةً للوجود الفرنسي في الجزائر. ونلاحظ بالتَّالي تحوُّلاً في نظرة «دي بوديكور» من منطلقٍ دينيٍّ إلى منطلقٍ قوميٍّ استعماريٍّ ذي بُعدٍ عسكريٍّ فرنسيٍّ ويخدم مصلحته.

1. Duc d'Aumale

٢. راجع: مجلَّة «النَّهار العربي الدُّولي»، ٩.

٣. م. ن؛ وكذلك:

والأخطر من ذلك، لقد تعدّت غيرة، وحماسة «دي بوديكور» على موارنة جبل لبنان لتشمل جميع مسيحيي الشرق، داعياً فرنسا إلى إنشاء محميّة لها في سوريا كلّها بهدف جعلها نقطة ارتكاز لسيطرت نفوذها على العرب من جهة، وعلى الأتراك من جهة أخرى^١. وتحقّق الجزء الأكبر من هذا المشروع بعد الحرب العالميّة الأولى، وإخضاع سوريا، ولبنان (بعد ولادتها استعمارياً) للسيطرة الفرنسيّة.

هذا، ومهما حاول «لويس دي بوديكور» أن يتلطّى بالستار الدّيني لمهمّته السّياسيّة والعسكريّة، فإنّه يبقى عاجزاً عن ذلك، حيث إنّ مؤلّفاته المعبّرة عن طبيعة مهمّته وحقيقتها، لا تستطيع إلّا أن تدين مؤلّفها نفسه؛ ولعلّ عناوين هذه المؤلّفات تشير إلى هذه الحقيقة، ومنها مثلاً: «المواطنون في الجزائر» الذي صدر سنة ١٨٥٢؛ و«الحرب في الجزائر» الذي صدر سنة ١٨٥٣، و«استعمار الجزائر» الذي صدر سنة ١٨٥٦؛ و«تاريخ مستعمرة الجزائر» الذي صدر سنة ١٨٦٠؛ و«فرنسا في سوريا» الذي صدر سنة ١٨٦٠؛ وكتابه الشّهير «فرنسا في لبنان» الذي نشر في باريس عام ١٨٧٩. وقد توفّي لويس دي بوديكور عن عمر يناهز الثّمانية والستين عامًا، ودفن في باريس بتاريخ ١٥ أيار/ مايو ١٨٨٢.

لويس ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦٢)

يختلف لويس ماسينيون عن لويس دي بوديكور في استشراقه، إذ لم يكن ماسينيون بحاجة إلى «ستار» يتخفّى وراءه كما فعل سلفه، وابن وطنه. لقد بدأ ماسينيون حياته الاستشراقيّة باشتراكه في المؤتمر الدّولي الرّابع عشر للمستشرقين الذي انعقد في نيسان/ أبريل سنة ١٩٠٥ في الجزائر. وهناك تعرّف إلى المستشرق اليهودي المجري «غولدتسيهر» الذي كان في طليعة الدّين أقاموا الجامعة العبريّة سنة ١٩١٩، تلك

١. بوديكور، دور فرنسا في لبنان، ٢٦.

الجامعة التي كانت الدّعمة الأولى في الغزو الصّهيوني الاستيطاني لفلسطين^١. وكان لغولدتسيهر تأثيرٌ كبيرٌ - على ما يبدو - في آراء وتوجّهات ماسينيون الاستشراقية. ثمّ التقى بغولدتسيهر أثناء اشتراكه في مؤتمر المستشرقين الخامس عشر في كوبنهاغن. وحضر دروسًا في الجامع الأزهر في مصر كما فعل غولدتسيهر من قبل (١٨٧٣-١٨٧٤). ولما طُلب إلى غولدتسيهر وأسنو ك هورخرونيه القيام بالتّدريس في الجامعة المصريّة القديمة التي أنشئت سنة ١٩١٠، اعتذرا، وأوصيا بالأستاذ ماسينيون لهذا المنصب (بوصفه دليلًا على العلاقة الوثيقة التي تربطهم ببعض فضلًا عن بعض القناعات والأهداف المشتركة)؛ فدّعي ماسينيون وألقى أربعين محاضرةً باللّغة العربيّة على طلاب الجامعة المصريّة - وكان منهم الدّكتور طه حسين الذي تأثّر به كثيرًا على ما يبدو. وكان كتابه «مستقبل الثّقافة في مصر» دليلًا واضحًا على ذلك، حيث يدعو فيه إلى «القوميّة المصريّة»، وسلخ مصر عن عربيتها؛ وقد جرت حملةٌ كبيرةٌ بسببه في الصّحف، والمجلّات العربيّة بينه، وبين المفكّر العربي الكبير ساطع الحصري، ومن المرجّح أنّه على أساس هذه العلاقة «ساهم ماسينيون في دائرة المعارف الإسلاميّة»^٢، التي يكثر فيها الدّس، والتّشويه، والافتراءات ضدّ العرب والإسلام. ومنذ السّابع والعشرين من شهر آذار/ مارس ١٩١٧، أصبح ماسينيون تحت تصرّف وزارة الخارجيّة الفرنسيّة بوصفه ضابطًا ملحقًا بمكتب المندوب السّامي الفرنسي في سوريا ولبنان. وكان ضمن الجيش الّذي دخل القدس في عام ١٩١٧ تحت قيادة الجنرال ألنبي العليا^٣، حيث صرّح ألنبي إثرها بقوله: «اليوم انتهت الحروب الصّليبيّة».

١. راجع: حسّونة، «حول الاستشراق»، «الدّعوة الإسلاميّة»، ٤.

٢. راجع: بدوي، موسوعة المستشرقين، ٣٦٧؛ المسلاتي، الاستشراق السّياسي، ٢٦٧.

٣. أنظر: جحا، «الدّراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا»، ٢٨٤.

وفي شهر كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩١٩، كُلف لويس ماسينيون بمهمّة من قبل وزارة الشّؤون الخارجيّة للاستقصاء عن الدّستور السّوري^١. ولقد كلفه بهذه المهمّة وزير الخارجيّة الفرنسيّ شخصيّاً آريستيد برياند^٢، وكان قد التقى أيضًا بالجنرال البريطانيّ الشّهير، عالم الآثار، زميله في المهنة، لورنس العرب^٣. كما كُلف بمهمّة أخرى في عامي (١٩٢٣-١٩٢٤)، بإجراء تحقيقٍ حول الطّوائف في المغرب^٤.

ويشير د. عبد الرحمن بدوي إلى أنّ جانين أساسين في فكر ماسينيون، لا نستطيع إلّا أن نشير إليهما بإيجازٍ (وقد جاء ذلك في معرض المدح): الأوّل: دراسة تراث العرب العلمي، وقد كتب عنه فصلاً في كتاب «تاريخ العلم» الذي أصدره النّاشر: «المطابع الجامعيّة الفرنسيّة» سنة ١٩٥٧. وكان آخر بحثٍ تلقّيناه منه قبيل وفاته بأيّام قليلة هو عن «غيوم ماجلان واكتشاف العرب لها»، وفيه أثبت أنّ العرب قد عرفوا غيوم ماجلان، وهي الكواكب التي اهتدى بها ماجلان لما دخل المحيط الهادي، وبواسطتها استطاع أن يتمّ دورته حول الأرض، والملاحون العرب قد اكتشفوها من قبله بزمانٍ طويل، وكانوا يهتدون بها في الملاحة. أمّا الجانب الآخر فهو دراسة الأحوال الاجتماعيّة، والأنظمة الاجتماعيّة في العالم الإسلامي على مرّ العصور^٥.

ولا يسعنا هنا إلّا أن نشير إلى ما أكّده المستشرق ريتّر^٦ بقوله: «إنّ الغرب في

١. أنظر: ماريون، لويس ماسينيون، ٧. كذلك:

Marillon, "Introduction".

2. Aristide Briand

٣. راجع: مجلة «الفكر العربي»، ٣٦٠.

٤. أنظر: ماريون، لويس ماسينيون، ٧.

٥. بدوي، موسوعة المستشرقين، ٣٦٧.

6. Ritter

أشد الحاجة إلى مجهوداتٍ علميةٍ أكثر تركيزاً اتّجاه دول العالم الثالث عامّةً، والشرق الأدنى خاصّةً. وإنّ الذي لا يختلف عليه اثنان هو أنّ نظرة الغرب إلى الشرق، بل وأحداث الشرق الأوسط لا تخلو من نياتٍ وخطط المستشرقين»^١.

فما معنى إذاً أن يُكلّف لويس ماسينيون من قبل وزارة الخارجية الفرنسيّة بالاستقصاء عن الدستور السوري ١٩١٩، وحكومة الأمير فيصل العربيّة، في الوقت الذي كانت فيه اتّفاقية سايكسيكو الاستعماريّة الصهيونيّة، ومن بعدها عمليّة فرض الانتداب الفرنسي على سوريا، ولبنان، وتوزيع الانتدابات على الدول العربيّة؟ إذ من المؤكّد أنّ مهمّة ماسينيون هذه لم تكن مهمّة «إنسانيّة» على الإطلاق، وليست في مصلحة الشعب العربي السوري، واللبناني خصوصاً، بل هي جزءٌ من مهمّة «رصد، واستطلاع، ووضع خططٍ» ضروريّة للاستعمار الفرنسي قبل مباشرة، وضع يده، وإمكاناته على هذه المنطقة.

وإنّ الدّارس المدقّق سيكتشف هول الصّدمة التي ستواجهه عندما يغرق في بحور الإطراء، والمديح الذي يغدقه المستشرقون على ماضي الإسلام، وحضارته، وبناء أسسه الأولى، إذ اعتمد بعضهم منهج البناء، والهدم في وقتٍ واحدٍ. وليس المدح إلّا مظهرًا خادعًا لما يريد الوصول إليه. ذلك أنّ القضية لا تستمرُّ على هذا النّسق من التّحليل والإطراء، لأنّ ما بناه لن يستمرّ طويلاً، إلّا ويتبعه بمنهج آخر هو منهج «الهدم»، فيهدم ما بناه ويسقطه لبنّةً لبنّةً، وهكذا. ولكي نوضّح هذه القضية الخطيرة نورد ما قاله المستشرق: «غوستاف فون غرونباوم»^٢، وهو يتحدّث عن قبول العرب للدّين الجديد.

١. إنّ نظامه الدّيني من أشد النّظم، والديانات إحصاماً، وأعظمها توافُقاً وتماسكاً.

١. راجع: المسلاقي، الاستشراق السّياسي، ٤.

٢. كان هذا النظام ينطوي على أجوبة مقنعة للمسائل التي كانت تشغل مواطنيه، كما كان يتجاوب وروح العصر.
٣. إنّه رفع العالم الناطق بالعربيّة إلى مستوى العوالم الأخرى، ذات الكتب المنزلة^١.

كلّ ما سبق يوحي أنّ غرونباوم ينهج منهجاً موضوعياً إلى حدّ ما بحيث يمكن أن نقول: إنّه يقترب من الحقيقة. لكننا لن نذهب بعيداً، وسنرى بعد ذلك أنّه يهدم كلّ ما بناه للوصول إلى غرضه، وأهدافه الأساس، فهذا هو يقول: «كان الهواء يفوح بالزهد، وكان الزهّاد يجرّمون الخمر، ويستحبّون الاعتدال الجنسي. وكما حدث في الإسلام بعد ذلك، فالرّاجح أنّ العناصر المسيحيّة غلبت اليهوديّة في تكوين وجهات نظرهم وسننهم، ولكنّ العربيّ الذي كان يبحث عن الصّدق، لم يكن يعنيه كثيراً ممّن كان يأخذ آراءه الدّينيّة التي يستولي عليها. ذلك أنّ حرمانه من كلّ ميراث قوميّ أجبره على الأخذ من مختلف العقائد»^٢.

وبالمنظار نفسه، رأى الدّكتور عمر فروخ ذلك المديح والإطراء، وقد وصفه بـ«المخدّر المضرّ»، مؤكّداً ذلك بقوله «لقد مرّ الزّمن الذي كان يجوز فيه للعرب أن يسكروا بخمرٍ يعصرها غيرهم. ولعلّ كثيراً من جمل الإطراء، والمديح للعرب قد قصد بها أصحابها إلقاء العرب عن حقيقة مركزهم، وتركهم في غمرة من هذا الخيال التّائه. ولقد عرفت أنا ذلك من جمل قائلها غربيّون لا وزن علمياً لهم، فجاءت جملهم بديعةً في سبكها، ولكنّها بعيدة من الصّحة والصّواب»^٣.

هكذا هو حال المستشرق لويس ماسينيون الذي «صال وجال على مسرح الشّرق

١. راجع: غرونباوم، حضارة الإسلام، ٩٨؛ المسلاقي، الاستشراق السّياسي، ٤١-٤٢.

٢. غرونباوم، حضارة الإسلام، ١٠٠-٩٩؛ المسلاقي، الاستشراق السّياسي، ٤٢.

٣. أنظر: فروخ، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، ٢٣-٢٤.

الإسلامي، وأتخذ من معرفته الواسعة، وعمله مادةً لخدمة الاستعمار الفرنسي في الشرق العربي والإسلامي - (وبالتالي لخدمة الصهيونية التي ورثت هذه التركة) - منذ سنة ١٩٢٠؛ حيث أوكلت له بعد الحرب العالمية الأولى مهمة استعمارية كبرى لترغيب المسلمين في سوريا، ولبنان في الاستعمار الفرنسي وفق تدابير الاحتلال^١. وليس أدل على ذلك من اعتراف ماسينيون نفسه حول العلاقات بين الاستشراق والاستعمار، عندما قال: «أنا نفسي كنت متحمسًا لعملية الاستعمار في ذلك الحين، وقد كتبت له لكي أعرب عن أمني بفتح قريب للمغرب بقوة السلاح، وقد أجبني بالموافقة؛ ولنعترف بأن المغرب كان في ذلك الحين يعاني من وضع رهيب. لكن خمسين عامًا من الاحتلال ما كان لها بدون «ليوتي»، وبدون مثله الأعلى الفرنجي - الإسلامي، أن تسفر عن شيء يذكر^٢.

ومن المنطلق الاستعماري ذاته، والعداء للعرب (بحجة محبتهم) يدعو ماسينيون للمصالحة بين العرب وإسرائيل، أو كما يسميهم «بين الأشقاء»، بقوله: «... أرى أن على الأشقاء أن يجدوا سبيلًا للمصالحة. إذ إن كلا الفريقين، إسرائيل والعرب، يملك شهادة داخلية للإدلاء بها: إنها شهادة لغتها التي هي لغة مقدسة، فضلًا عن أنها أداة بحث علمي مجرد. لقد كتبت النخبة اليهودية، وفكرت باللغة العربية خلال العصور الوسطى بكاملها. هنا تكمن المشكلة الجوهرية^٣».

وأثناء مرحلة الانتداب الفرنسي على سوريا ولبنان، وبالتحديد في مرحلة

١. راجع: يونس، «الغزو الثقافي سلاح الصهيونية والصليبية الجديدة»، ١٩-٢٠؛ كذلك: حسونة، «الدعوة الإسلامية»، ٤.

2. Massignon, "Foucauld au Desert: Devant le Dieu d'Abraham, Agar et Ismael", 95; كذلك: مجلة «الفكر العربي»، ٩٤.

٣. بيرك وماسينيون، «حوار حول العرب»، ١٥٠٦.

الثلاثينيات من القرن العشرين، عقد لويس ماسينيون سلسلة من الندوات في بيروت، أثار بعدها ردّة فعل الكثيرين، ومنهم د. عمر فروخ الذي قال: «ماذا يفعل هذا الرَّجل هنا؟ وأين يحشر أنفه؟»^١، وذلك بعد أن هاجم الإسلام والعرب في عقر دارهم - كما يقولون - مستقويًا بجيش دولته من ناحية، وبموقعه في عالم الفكر، والاستشراق من ناحية ثانية.

وجمل القول، أنّ ماسينيون «مؤرّخ الفكر» (لاهتمامه بالتاريخ العقدي، والفكري للإسلام) عمل في الشّرق المعاصر، وأثر في سياسات دولته (فرنسا) في التّعامل مع هذا المشرق»^٢. ولو لم يكن «موظّفًا» لدى وزارة خارجيته، وموظّفًا نشيطًا، وأمينًا لها، ولو لم يكن أحد جنود (بل ضبّاط) السّياسة الفرنسيّة في هذه المنطقة، وخادمها المطيع، لكانت النّخبة من شعبنا العربي قد ذكرته بالخير - على الأقل - لأنّ الوفاء هو من أولى عاداتنا، ولا نتذكّر مرّة أنّنا قصّرنا في هذا الواجب مع من يستحقّه.

ويكفي في هذا المجال، أن نشير إلى واقعتين تتعلّقان مباشرة بمهمّة لويس ماسينيون في بلادنا، بل كان له الدور الفعّال في هاتين الواقعتين اللّتين، لا تختصران مهمّة ماسينيون فقط، بل مهمّة كلّ من خطا خطواته في «علم الاستشراق». وخلاصة هاتين الحادثتين، هي أنّه لولا الأعمال الاستشراقية التي زعمت أنّها «بريئة»، وغُلّفت بالطّابع العلمي والأكاديمي، لما وصل الجنرالات الفرنسيّون، والإنجليز إلى القول في بلادنا - وفي قلبها بالتحديد - (في الوقت نفسه الذي كان فيه المستشرق ماسينيون مكلفًا بمهمّة «البحث والاستقصاء»)، ما لا يتجرّأ أيّ مستشرقٍ على قوله، أو البوح عنه، حتى ولو كان من وزن ماسينيون وأهمّيته. وهذا ما عبّر عنه الجنرال غورو،

١. عامر، «ماسينيون المستشرق والإنسان»، ٣٥١.

٢. السيّد، «افتتاحية»، ٥.

أمام قبر البطل الكبير صلاح الدين الأيوبي في دمشق، بكل تهكمٍ وازدراءٍ، قائلاً: ها نحن عدنا يا صلاح الدين. كذلك الحال بالنسبة للجنرال النبي بعدما دخل إلى القدس وقال: اليوم انتهت الحروب الصليبية!

أليس في ذلك روح العنصرية الصليبية وعمودها الفقري؟ وهل يمكن أن ننكر، بعد كل هذا، أن الاستشراق لم يكن إلا السلاح الأَمْضَى، والأَفْتَك في أيدي رجال الحرب، والسياسة الاستعمارية اتَّجَاه شعبنا ووطننا؟

ليفي بروفنصال (١٨٩٤-١٩٥٦)

مستشرق فرنسيٌّ اشتهر بأبحاثه في تاريخ المسلمين في إسبانيا. ولد في مدينة الجزائر العاصمة سنة ١٨٩٤ من أسرةٍ يهوديةٍ. تعلَّم في ليسيه قسنطينة في الجزائر، ثمَّ دخل كلية الآداب في الجامعة حيث نال فيها الليسانس سنة ١٩١٣، وقد تتلمذ على رينيه باسِّي (René Basset) وجيروم كركو بينو الشهير بأبحاثه في التاريخ الروماني. وتردَّد بين اتَّجَاهي هذين الأستاذين: الدِّراسات العربية، والدِّراسات الرومانية.

بعد سنةٍ واحدةٍ على تخرُّجه، ونيله الليسانس في الآداب، نشبت الحرب العالمية الأولى، فالتحق بالجيش الفرنسي في الشرق، وجرح في معركة الدردنيل الشهيرة، فأرسل إلى مدينة الإسكندرية بمصر للعلاج من جراحه. ولما شفي منها عاد إلى فرنسا، ثمَّ «أُرسل إلى مراکش ضابطاً في الشُّؤون الإسلامية»^١، حيث «عُهد إليه بقيادة موقع في وادي ورجلة بالقرب من حدود الريف في المغرب، فكان لهذا أثره الحاسم في تحديد اتَّجَاهه، إذ اختار الدِّراسات العربية نهائياً»^٢.

ونظراً لأهميته في هذا الميدان، فقد احتلَّ ليفي بروفنصال مكانةً محترمةً في نفوس كبار السياسيين، والعسكريين الفرنسيين، خصوصاً من كانت خدمته منهم

١. أنظر: العقيلي، المستشرقون، ٧٠.

٢. راجع: بدوي، موسوعة المستشرقين، ٣٥٤.

«ميدانيّة»، وفي المغرب العربيّ تحديداً. وعلى هذا الأساس، كلّفه المارشال «ليوتي» -القائد العام- بمهمّة في معهد الدّراسات العليا المراكشية في الرّباط، وعيّن أستاذاً فيه سنة ١٩٢٠، ثمّ مديراً له سنة ١٩٢٦، فأقام في وظيفته حتّى العام ١٩٣٥، وكان قد قدّم رسالتين للحصول على دكتوراه الدّولة، وُقِّقَ فيهما، وحصل على شهادته تلك سنة ١٩٢٢، وكانت هاتان الرّسالتان بعنوان:

الأولى: مؤرّخو الشّرفاء: بحث في كتب التّاريخ والسّير في مراكش من القرن السّادس عشر إلى القرن التّاسع عشر.

الثّانية: نصوص عربيّة من ورغة: لهجة جبالا (في شمال مراكش)^١.

وليس من الصّدفه أبداً أن يكلف بروفنصال (عسكرياً من قبل المارشال ليوتي) لإعداد مثل هذه الأبحاث المتعلّقة بـ«اللّهجات العربيّة» بصفتها ضربة أولى للغة العربيّة الفصحى، بغية زعزعة أركانها، وخلخلة بنيانها من ناحية، ولإحداث شرح كبير بين أبنائها عبر هذه الطّريقة من ناحية ثانية، ولزرع الشكّ في نفوس المسلمين، ولغتّهم القرآنيّة من ناحية ثالثة.

وأتسع اهتمام بروفنصال بمراكش ولهجتها، وما لبث أن شمل إسبانيا الإسلاميّة كلّها، لأنّه أدرك أنّه لا يمكن الفصل بين تاريخ المغرب، وتاريخ إسبانيا الإسلاميّة. وابتداءً من سنة ١٩٢٨ وجّه عنايته إلى تاريخ المسلمين في إسبانيا، موجّهاً اهتمامه أساساً إلى النّظم، والحياة الاجتماعيّة، كما أولى من الاهتمام بالأحداث التّاريخيّة السياسيّة، وفقاً لمطالب الاستعمار وحاجته.

وفي سنة ١٩٣٥ استعفى من إدارة معهد الرّباط ليتفرّغ للتّدريس والتّأليف، فعُيّن مدير شرفٍ له. وفي سنة ١٩٣٨ دعتّه جامعة فؤاد الأوّل بمصر أستاذاً زائراً، وعيّنته في اللّجنة المكلفّة بتحقيق كتاب الذّخيرة لابن بسام. وفي سنة ١٩٣٩ جُنّد

في القيادة العليا لإفريقيا الشمالية في الحرب العالمية الثانية، وأطلق في منتصف العام ١٩٤٠، ثمّ أحالته حكومة فيشي على المعاش فعاد إلى التدريس.

ومن سنة ١٩٤٣ إلى سنة ١٩٤٤، انتدبته حكومة الجمهورية الفرنسية في مهمّات خطيرة بين لندن، والقاهرة، والقدس، ودمشق؛ وفي سنة ١٩٤٥ ألحقه وزير التربية الفرنسية بديوانه في باريس، وعيّن في السنة ذاتها أستاذًا للغة العربية، والحضارة الإسلامية في كليّة الآداب بباريس (السوربون)، وبقي في هذا المنصب حتّى وفاته سنة ١٩٥٦. كما عيّن أيضًا وكيلًا لمعهد الدراسات الشرقيّة المعاصرة، ومديرًا للمعهد الدراسات السامية في جامعة باريس. ولم يقتصر جهده على التدريس والإدارة، فقد كان حتّى سنة ١٩٣٩ مدير المطبعة الفرنسية لدائرة المعارف الإسلامية.

وقد كوفئ على بلائه في الحرب، وجهوده في الاستشراق بأوسمة رفيعة منها وسام جوقة الشرف، وعضوية جمعيات كثيرة منها مجمع إسبانيا، وجمعية إنجلترا الآسيوية^١.

والجدير بالذكر، أنّه بعد قيام الحرب العالميّة الثانية، وهزيمة فرنسا في حزيران/يونيو ١٩٤٠، صدرت في فرنسا قوانين ضدّ اليهود. لكن بفضل تدخل بعض أصدقائه - من سياسيين وعسكريين - في فرنسا، أعفي من تطبيق هذه القوانين عليه، وعيّن - اسميًا - أستاذًا في كليّة الآداب بجامعة تولوز (جنوبي فرنسا) في ١٩٤٥. فأخذ في تحرير المجلد الأوّل من كتابه «تاريخ إسبانيا الإسلامية»، وهو من أهمّ أعمال بروفصال - كما يذكر د. عبد الرحمن بدوي - وقد صدر منه ثلاثة مجلّدات تحت عنوان: ^٢ «تاريخ إسبانيا الإسلامية».

وفي سنة ١٩٥٤ أسّس مجلّة «Arabica» التي أصبحت أهمّ مجلّة فرنسيّة متخصصة

١. راجع: العقيلي، المستشرقون، ٧١.

في الآداب العربيّة، والعلوم الإسلاميّة^١. فضلًا عن ذلك، فقد ترك ليفي بروفنصال أكثر من عشرين مؤلّفًا تتناول الحضارة العربيّة والإسلام^٢، حيث ترجم بعضها إلى اللّغة العربيّة كما هو الحال بالنّسبة لكتاب «حضارة العرب في الأندلس».

وعلى الرّغم من الدّور البارز الذي قام به ليفي بروفنصال في خدمة السّياسة الفرنسيّة، وعسكريّتها، ضدّ العرب والمسلمين، خصوصًا في المغرب العربي فقد ذكر د. ذوقان قرقوط، الذي ترجم كتاب «حضارة العرب في الأندلس» يقول: «إنّ هذا الكتاب هو عرضٌ موجزٌ لحضارة العرب في الأندلس، وإبرازٌ نزيهٌ للرّوابط التي كانت تربط تلك الحضارة بالشرق العربي. كما فيه اعترافٌ صريحٌ لأثر الحضارة العربيّة عامّةً على الحضارة الغربيّة المعاصرة».

يتخصّى المؤلّف في بحثه هذا شخصيّة الحضارة العربيّة الإسبانيّة، ويبرز لها خواصّها بنائها الاجتماعي، ومثلها الأخلاقيّة، والثّقافيّة، وارتباطها الوثيق بالروح العربيّة الأصيلة، على الرّغم من بعد المسافة، واختلاف التّربة، والمناخ بين صحراء العرب وبلاد الأندلس».

ويضيف د. قرقوط قائلاً: «دامت الأندلس بعد العرب زعيمة الفكر، والمدنية، واحتفظت بكامل إشعاعها، ففتنت ساداتها الجدد، وأضحت للغرب كما كانت أثينا لروما عندما غدت مقاطعةً في إمبراطوريّتها. فعلى الرّغم من كونها مغلوبهً، نستطيع أن نقول بأنّها استولت هي نفسها على قاهريها».

ولم تقف الأندلس عند الاقتباس عن حضارة بغداد، بل أخذت تعمل على أن

١. أنظر: بدوي، موسوعة المستشرقين، ٣٥٥.

٢. راجع في هذا الصدد:

Blachère, in Arabica, tome III, 133 - 146.

ود. بدوي، موسوعة المستشرقين، ٣٥٧-٣٥٥.

أيضاً: العقيقي، المستشرقون، ٧٢-٧١.

يشعّ نفوذها بوصفها أمةً عظيمةً متمدّنةً إلى خارج حدودها. هذا ما بيّنه المؤلّف في هذا الكتاب، وهو أعمق من تعرّض للحضارة الأندلسيّة، وأنزّه من ذكر فضلها وغايتها»^١.

وتأكيداً لذلك فقد كتب د. عبد المنعم ماجد في هذا الصّدّد:

«إنّ المسلمين في الأندلس تركوا طابعاً إسلامياً لا يمحي؛ وإنّهم أسهموا بنصيب وافر في تقدّم الإنسانيّة، وإنّ الإسلام لم يكن مجرد موجةٍ عابرةٍ فيها، وإنّما حركةٌ حضاريّةٌ فعّاليةٌ تقدّميّةٌ»^٢.

ومهما يكن من أمر فليس باستطاعتنا أن نمّنع «صكّ براءة» بمثل هذه البساطة لشخصيّة يهوديّة مهمّةٍ من وزن ليفي بروفنصال، مع تأكيدنا بأنّ ما «خدم» به حضارة العرب والإسلام لا يساوي نقطةً واحدةً في «بحر خدماته» السّياسيّة، والعسكريّة، والثّقافيّة للإدارة الفرنسيّة، والاستعمار بشكلٍ عامّ، وقد كان لبني قومه، ولا شكّ، نصيب من خدماته هذه، (مع اعترافنا ببعض إيجابيّاته البحثيّة).

الاستشراق العسكري البريطاني

لم يتفق الباحثون، والمؤرّخون، والمستشرقون بالذّات، على العدد الذي جنّده إنجلترا لخدمة أغراضها السّياسيّة، والعسكريّة في ميدان الاستشراق؛ لكنّهم متّفقون، ولا شكّ، من خلال إحصاءاتهم في هذا المجال، أنّ بريطانيا تحتلّ المرتبة الأولى من حيث عدد مستشريقيها الذين تبوّؤوا مناصب حسّاسةً في المضمار السّياسي، أو في القوّات العسكريّة، خصوصاً في الهند. ومصر، وفلسطين، والجزيرة العربيّة، والعراق. ولم يكن ذلك ضرورياً بالطبع، لولا استماتة التّاج البريطاني في المحافظة على «درّة التّاج» نفسه، والمثثلة بالهند. وهذا ما يستلزم بدوره تأمين الطرق المؤدّية إليها.

١. أنظر: بروفنصال، «المقدمة».

٢. راجع: ماجد، العلاقات بين الشرق والغرب في العصور الوسطى، ٢٥٨.

من هنا، يؤكِّد د. ميشال جحا قوله: «إنَّ عددًا من مستشركي هذا العصر كانوا مَن عملوا في السَّلك الدِّبْلوماسي، أو مَن انخرطوا في سلك الجندية، وعملوا في خدمة التَّاج البريطاني بصفتهم ضباطًا، أو كانوا أبناء ضباطٍ، أو موظَّفين في وزارة المستعمرات البريطانيَّة»^١.

وبما أنَّه من الصُّعوبة الإحاطة بجميع هؤلاء، فإنَّ من الممكن، والصُّرورة أن نشير إلى نَماذجٍ من هذا النَّوع، أو بالأحرى عيِّناتٍ تُلقِي ضوءًا على ما نحن بصدده، خصوصًا وأنَّ بعض هذه العيِّنات كانت قد فاقت شهرتها حدود بلادها، وتجاوزتها إلى نطاقٍ دوليٍّ، حتَّى أنَّ كثيرًا من القرارات، والأحداث ارتبطت بالشَّخصيات التي حركتها، أو كان لها تأثيرٌ وفعاليَّةٌ في تحريكها، أو كونها كانت في مركز القرار، والفعل معًا. ومن بين هؤلاء نذكر على سبيل المثال: إدوارد هنري بالمر^٢، ولورنس العرب، وتشارلز هنري تشرشل^٣، إلخ.

إدوارد هنري بالمر (١٨٤٠-١٨٨٢)

ولد بالمر في كامبردج سنة ١٨٤٠، وقتل في مصر سنة ١٨٨٢. وقد وصفه الدُّكتور عبد الرَّحمن بدوي في معرض تعريفه: «مستشرقٌ انجليزيٌّ ومن عملاء الاستعمار البريطاني؛ لقي حتفه جزاءً وفاقًا لعمله هذا»^٤.

تولَّع منذ طفولته بتعلُّم اللُّغات، وساعده في شبابه أحد موظفي الحكومة الهنديَّة، ويُدعى سيِّد عبد الله، فأفاد منه بدروس في اللُّغات الفارسيَّة، والأوردية، والعربيَّة. وفي الوقت نفسه تلقَّى دروسًا في العربيَّة على يدي سوريٍّ مسيحيٍّ يدعى رزق الله

١. جحا، الدِّراسات العربيَّة الإسلاميَّة في أوروبا، ٣٤.

2. E.H. Palmer

3. Ch. H. Churchill

٤. بدوي، موسوعة المستشرقين، ٤٢.

حسّون. وبعدها دخل جامعة كمبردج. كان يتقن عددًا من اللغات الشرقيّة، أكسبته شهرةً فائقةً^١.

وحدث أن أنشئت هيئة «لاستكشاف فلسطين» بغرض «اكتشاف الارتباط بين التاريخ المقدّس والجغرافيا المقدّسة»، أي المتعلّقين بالكتاب المقدس. وكان من ضمن برنامجها استكشاف جزيرة سيناء، ومسيرة بني إسرائيل في صحرائها. ويقترح المشروع «تتبع بني إسرائيل في رحلاتهم الكثيرة من مصر إلى سيناء، ومن سيناء إلى قديش، ومن ثمّ إلى أرض الميعاد»^٢. وتألّفت البعثة الاستكشافية من السير هنري جيمس، رئيس مساحة المدفعية ومن الكابتن تشارلز ولسون، من هيئة سلاح المهندسين الملكية، ومن بالمر بوصفه مترجمًا، وجامعًا للنقوش وباحثًا. بيد أن د. ميشال جحا يشير إلى «أن بالمر عُيّن كبير مترجمي القوّات البريطانية في مصر...»^٣. المستشرق الإنجليزي هذا يصف مهمّته بنفسه بالقول: «كان عملي يقوم أساسًا على الحصول من البدو على أسماء الأماكن في شبه جزيرة سيناء، بينما كان الضباط يقومون بالمساحة»^٤.

يبدو من خلال ذلك، أنّ مهمّة أدوارد بالمر كانت بكلّ تفاصيلها مهمّةً مخبريّةً تجسّسية ذات طابعٍ سياسيٍّ وعسكريٍّ، كما عني في الوقت نفسه، بتسجيل عادات البدو وأعرافهم؛ وهذا ما تبيّنه بوضوح آثاره ومؤلفاته. والواقع، أن بالمر لم يكتف بهذه الرّحلة فقط؛ فبعد عودته إلى إنجلترا مع البعثة سنة ١٨٦٩، رجع مع شاب

١. العقيلي، المستشرقون، ٨٨-٨٩.

٢. أنظر في هذا الصدد:

Arberry, Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars, 122.

أيضاً: بدوي، موسوعة المستشرقين، ٤٢.

٣. جحا، الدّراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا، ٣٨.

٤. بدوي، موسوعة المستشرقين، ٤٢. كذلك:

Arberry, Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars, 123.

يدعى «تشارلز دريك»^١ لاستكشاف سيناء مرةً أخرى، خصوصاً في شمال شرقها. وكان يهدف خصوصاً إلى تحديد موقع قديش، والبحث في أرض مواب عن نقوش. وسافر إلى القدس حيث نقل الكتابات الكوفية الموجودة على قبة الصخرة، واستكشف القدس القديمة. ثم سافر مع زميله إلى لبنان، ومنه إلى دمشق حيث التقى بالكابتن بورتون الذي سيصبح في ما بعد السير ريتشارد بورتون، وكان آنذاك قنصلاً بريطانياً في العاصمة السورية. وكان بورتون قد «التحق قبلاً بالجيش الإنجليزي بالهند. وزار بالمر مصر والسويس، واستقل سفينة الحج إلى ينبع، والمدينة، ومكة، ثم قصد إلى مجاهل إفريقيا الشرقية، والحبشة، ورحل إلى أواسط إفريقيا وغربها، واكتشف بحيرتي تنجانيقا وفكتوريا، ثم عاد إلى مصر، وقام بمسح جيولوجي لأراضٍ لم تُمسح من قبل»^٢. بعد ذلك سافر بالمر إلى جبل العلويين، وواصل السفر إلى إستانبول. ولقد زادت هذه الأسفار في خبرته، وأطلعاه، ألف على أثرها عددًا من المؤلفات، كان منها: «أورشليم مدينة هيرود وصلاح الدين» بالاشتراك مع وولتر بيزنت^٣، و«موجز جغرافيا الكتاب المقدس» و«تاريخ الأمة اليهودية». وبدعوة من ماكس ميلر^٤ قام بترجمة جديدة للقرآن كي تنشر في سلسلة «كتب الشرق المقدسة» التي كان ميلر يتولى إصدارها. وقد اشتهرت هذه الترجمة بعد طبعها مع مقدمة بقلم المستشرق الإنجليزي رينولد ألين نيكلسون^٥. فضلاً عن ذلك، فقد مارس بالمر العمل الصحافي بسبب ضالة راتبه أستاذًا في جامعة كامبردج؛ وكان ذلك في جريدتي «ديلي نيوز»^٦ و«ستاندرد»^٧.

1. Ch. Drake

٢. أنظر: جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، ٣٩؛ العقيقي، المستشرقون، ٨٩-٩٠.

3. Walter Besant

4. Max Müller

5. R.A. Nickolson

6. Daily News

7. Standard

ولما راحت بريطانيا سنة ١٨٨٢ تعدُّ عدتها الاحتلال مصر، دعاه الرئيس الأوَّل للبحريَّة الإنجليزيَّة لورد نورثبروك^١ في ٢٧ حزيران/ يونيو ١٨٨٢ لمقابلته. وفي المقابلة أخبره أنَّ بريطانيا تريد الاستفادة من خبرته بسيناء، والاتصال بأهلها (وهو على معرفةٍ بهم من قبل)، لكي يقوم بتأليبهم ضدَّ مصر، خصوصاً أثناء ثورة أحمد عرابي باشا، ويستخدمهم بالتَّالي لتأمين الجانب الشرقي من قناة السويس لصالح بريطانيا. ووافق بالمر على القيام بهذه المهمَّة الدنيئة التي لا تليق بعالمٍ أبداً. وقد وصف صديقه وولتر بيزنت^٢ هذه المهمَّة بالدقَّة فقال: «كانت مهمَّة بالمر كما فهمها، ما يلي: كان يمكن أن يذهب إلى صحراء شبه جزيرة سيناء... وكان عليه أن يتنقل بين الشَّعب فيها، من قبيلةٍ إلى قبيلةٍ، لمعرفة مدى الاحتياج بين النَّاس أوَّلاً ضدَّ عرابي باشا، وثانياً، المحاولة في أن يفصل مجموع القبائل، إذا استطاع، عن القضية المصريَّة، ومن أجل هذا كان عليه أن يقوم بإجراء ترتيباتٍ مع الشُّيوخ لجعلهم يلتزمون السُّكون، أو عند الضَّرورة أن ينضمَّوا إلى القوَّات البريطانيَّة، ويجاربوا في صفوفها ضدَّ الجيش المصري، أو أن يعمل بطريقةٍ أخرى من شأنها خدمة المصالح البريطانيَّة. وبما أنَّ القلق الإنجليزي كان شديداً على سلامة قناة السويس، فكان عليه أن يتَّخذ أيَّ خطواتٍ يراها هي الأفضل من أجل الحراسة الفعلية للشواطئ الشرقيَّة للقناة، أو لإصلاح القناة، لو حاول عرابي تدميرها. وكان تأمين سلامة القناة يبدو في ذلك الوقت أهمَّ نقطةٍ على الإطلاق. هذا، ولم تُعطَ له تعليقاتٌ مكتوبةٌ أبداً، بل أُعطيت له التَّعليقاتُ كُلُّها شفويّاً أثناء المحادثة معه»^٣.

1. Northbrook

2. Walter Besant

٣. أنظر تفصيلات هذه المهمة في كتاب:

Arberry, Oriental Essays... op,150- 151.

وأيضاً: جحا، الدِّراسات العربيَّة والإسلامية في أوروبا، ٣٨؛ بدوي، موسوعة المستشرقين، ٤٦.

نَفَّذَ بالمر المهمَّة على أكمل وجه، والتقى بعددٍ من شيوخ القبائل، وهو يلبس لباساً عربياً كاملاً «مثلما يلبس العربي المسلم في المدن»، كما قال، من بينهم عرب قبيلة طرابين، وقبيلة التياهة التي يقول عنها إنّها أقوى القبائل العربية في سيناء، وأشدّها قدرةً على القتال. كما التقى شيخ قبيلة الحويطات في بواتة^١، ويدعى مطر أبو صوفيّة فاستخدمه بالمر لإرسال الرّسائل إلى السُّويس، حيث وصل إليها بالمر في ما بعد، وأقام على ظهر باخرة متعاوناً مع السير بوشانِب سيمور^٢ من الأُميراليّة^٣. وأثناء مهمّة نقل البدو إلى القنال، كان برفقة أدوارد بالمر أربعة أشخاصٍ من معاونيه هم: الكابتن وليم جون جل^٤، واللفتنانت هارولد شارنغتون^٥، وخادمٌ سوريٌّ مسيحيٌّ يدعى خليل عتيق، وأحد معاونيه اليهود ويدعى «باخور حسون». وإلى جانب هذه الجماعة، كان معهم مطر أبو صوفيّة، وابن أخيه سلامة بن عايض وعددٌ من الجَمّالين.

وقد نصب بعض البدو كميناً لأولئك الخمسة، واقتادوهم إلى وادي سُدر (في الجنوب الغربي من سيناء) وقتلوهم وألقوا بهم في وادٍ سحيقٍ^٦. وهكذا لقي بالمر جزاء عمّا قام به من تجسُّسٍ، ودسائسٍ، وتأمير تمهيداً للغزو بريطانيا لمصر، واحتلالها لها، احتلالاً دام من ذلك التاريخ حتّى سنة ١٩٥٦، بعد تأميم شركة قناة السويس إثر القرار التاريخي الذي اتَّخذه الرّئيس جمال عبد النّاصر. وكان لبالمر وأمثاله أن يستحق نهاية غير هذه النّهاية، بل وأبشع، حتّى أن زميله

1. Bowateh

2. Sir Beauchamp Seymour

٣. بدوي، موسوعة المستشرقين، ١٥٤-١٥٦.

4. Gell

5. Charrington

٦. راجع: العقيقي، المستشرقون، ٨٩.

في الاستشراق، ومواطنه آرثر آبري قال: «إنَّ بالمر يستحقُّ هذه النِّهاية، لأنِّي -يقول آبري- أؤمن وبكلِّ رسوخٍ وقوَّةٍ، أنَّ المهمَّة الحقيقيَّة للعالم هي العلم، لا السِّياسة»^١.

ويبدو أن آرثر آبري لم يصرِّح بذلك إلاَّ تكفيرًا لذنوبه عن مهمَّته التي كُلف بها عند اندلاع الحرب العالميَّة الثانيَّة، حيث نُقل إلى قسم الرِّقابة على البريد التَّابع لوزارة الحرب في ليفربول، فأمضى فيه ستَّة أشهرٍ نُقل بعدها إلى وزارة الإعلام في لندن، فبقي في هذا العمل أربع سنواتٍ يُصدر بنفسه، أو مع غيره، منشوراتٍ لا نهاية لها للدِّعاية البريطانيَّة في الشَّرْق الأوسط باللُّغتين العربيَّة والفارسيَّة؛ بل إنَّه ظهر في فيلم للدِّعاية البريطانيَّة^٢.

لورنس العرب (١٨٨٨-١٩٣٥)

يعدُّ توماس أدوارد لورنس (الملقَّب بلورنس العرب) في طليعة الرِّجال الذين قدَّموا لبريطانيا، والصُّهيونيَّة معًا، خدماتٍ تعجز عن تحقيقها مؤسَّساتٌ كبيرةٌ، لذلك يُعدُّ من أشهر رجال بريطانيا العظماء.

ولد لورنس في مقاطعة ويلز الإنجليزيَّة في ١٦ آب/ أغسطس سنة ١٨٨٨. وهو ابن غير شرعيٍّ للسَّير توماس روبرت تشابان من السَّيدة سارة مادن، مربيَّة بناته الأربع من زوجته الأولى. إلاَّ أن توماس غير اسم عائلته بعدما هاجر من إيرلندا إلى إنكلترا، وأصبح يُعرف باسم لورنس منذ ذلك الحين.

في شهر تشرين الأوَّل/ أكتوبر من عام ١٩٠٧، التحق لورنس بكلِّيَّة يسوع في أكسفورد. وهناك سجَّل لنفسه عدَّة اكتشافاتٍ رائِعةٍ عندما كان يقوم بالتَّقيب عن الآثار تحت مياه البحر. واستطاع من خلال ذلك أن يسترعي انتباه بعض

1. Arbrey, Oriental Essays: ...op, 159.

٢. راجع: بدوي، موسوعة المستشرقين، ٦.

مشاهير علماء الآثار الذين كانوا يتمتعون بمراكز هامة في جهاز الاستخبارات البريطانية، وكان على رأسهم الدكتور دايفيد جورج هوغارت، أستاذ لورنس، وكذلك ليونارد وولي.

«كان هوغارت، ضابط الاستخبارات البريطانية المتخصص بشؤون الشرق الأوسط. وكانت معلوماته عن أوضاع البلدان العربية في ظل الحكم العثماني لا تضاهي في ذلك الحين. فقد أمضى هوغارت، وقتاً طويلاً يدرس أحوال هذه المنطقة من النواحي السياسية، والوطنية والدينية، والتحركات السرية، ونوعية قياداتها، ونشاط الألمان، والفرنسيين، والبوليس السري التابع لهم، وطبيعة الأرض الإسلامية، ونفسية الحكام العسكريين فيها، وجو المعارك المتوقع في حال نشوب حرب.»

والواقع أنه كان للدكتور هوغارت تأثير هام على مجرى حياة لورنس. كما لم يكن ذلك بعيداً عن نشاط المخابرات البريطانية في محاولتها كسب لورنس إلى صفوفها، حيث أشارت إلى أستاذه بضرورة الاهتمام به بعد نجاحاته، واكتشافاته، وتفوقه، وتجيير كل ذلك لصالح السياسة البريطانية بمجملها. وهكذا تمكّن لورنس، بواسطة هوغارت، من الحصول على منحة خولته الاشتراك في رحلة «علمية» للقيام بالبحث، والتنقيب عن الآثار في وادي الفرات. كانت هذه البعثة برئاسة هوغارت نفسه الذي عين لورنس في بعثته رئيساً على فرق العمل التي كانت تتألف من الأكراد، والعرب، والتركمان، والأرمن. وقد نجحت هذه البعثة في العثور على مدينة كركميش التي كانت قديماً عاصمة الإمبراطورية الحثية. هذا ويضم متحف أشمولين في أكسفورد الكثير من الآثار التي «وهبها» لورنس له لعرضها فيه قبل أن يبلغ العشرين من عمره^١. وفي معرض الإشارة إلى أهمية هذه البعثة يقول

١. أنظر: الفاتح، لورنس العرب على خطى هرتزل، ٣٣.

الأستاذ زهدي الفاتح: «ظلت مهمة هذه البعثة سرّاً دفيناً، إلا أن أفرادها كانوا يعملون في مناطق مهمةٍ للغاية، عسكرياً واستراتيجياً، ويمكن تشبيه مهمة هذه البعثة، وموئليها بأيّ بعثة أميركيّةٍ مماثلةٍ في هذه الأيام، تموّها المخابرات المركزيّة الأميركيّة»^١.

والجدير بالذكر أن لورنس تعرّف إلى جميع المواقع الاستراتيجية التي كانت موجودةً في المنطقة بأسرها. كيف لا، وهو الذي تجوّل في جميع أرجاء المنطقة سيراً على الأقدام، يشاهد مواقعها، ويدقّق ويبحث، حتّى «أصبح مرجعاً للمعلومات الدّقيقة عن منطقة الشرق الأوسط، وطبيعة تكوينها، ومعالمها الطبوغرافية»^٢. وقد بلغ حدّاً من النّشاط، جعل الأتراك يرتابون بأمره في عام ١٩١٢، وعندما شعر بملاحقته، ومراقبته من قبلهم، كتب إلى أستاذه هو غارت يقول: «هذه الدّولة العجوز، ما زال فيها بعض حياةٍ بعد، إنّها تراقبني»^٣.

من خلال هذه الكلمات، تتوضّح مهمّة لورنس بالتّحديد، وتجاوز العلاقة «العلميّة» بينه، وبين أستاذه إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير، عبر استغلال اختصاصه بتوجيهات استخباراتيّة، يمثل هو غارت حلقة الاتصال المركزيّة فيها. ولو كان نشاطه بعيداً عن هذا الواقع، لما أظهر قلقه، وخوفه من المراقبة العثمانيّة، ليلبغ المخابرات البريطانيّة وحدها بما يتعرّض له.

هذا وقد عبّر لورنس نفسه عن طبيعة العلاقة الوثيقة التي تربطه بالاستخبارات عبر أستاذه -عالم الآثار- حيث أُلحق بمدرسة الإرساليّين الأميركيّين في جبيل بلبنان، لتحسين لغّته العربيّة. إلا أنّه قال في ذلك: «لسبب ما يريدني هو غارت إتقان العربيّة»^٤.

١. راجع: ناتنغ ولويل، لورنس لغز الجزيرة العربيّة، ١٦.

٢. الفاتح، لورنس العرب على خطى هرترل، ١٤-٣٣.

٣. ناتنغ ولويل، لورنس لغز الجزيرة العربيّة، ٣٠.

٤. الفاتح، لورنس العرب على خطى هرترل، ٣٤.

وبالفعل، فقد توضّح هذا السّبب في ما بعد عندما عمدت الاستخبارات البريطانيّة إلى تحويله من عالم آثارٍ إلى عسكريٍّ خبيرٍ في شؤون المنطقة. وفي هذا المجال برزت موهبة لورنس العسكريّة النّابعة من معرفته لكلّ التّفاصيل الدّقيقة، المتعلّقة بمنطقة عمله. لذلك، عُيّن في دائرة الخرائط التّابعة لرئاسة القوّات البريطانيّة في الشّرق الأوسط، حتّى إنّ الضُّباط أنفسهم كانوا يستشيرونه بشأن أيّ خطّة يريدون الاتّفاق عليها، مع العلم إنّّه كان واحداً من فرقةٍ خاصّةٍ تتألّف إلى جانبه من ليونارد وولي، ونيوكومب، عهد إليها الإنكليز مهمّة القيام بوضع الخرائط، وبخاصّةٍ تلك المتعلّقة بشبه جزيرة سيناء، بعد توغّلهم فيها متخفّين. ونجحوا نجاحاً كبيراً.

بالإضافة لكلّ ذلك، فقد شغف لورنس بمطالعة الكتب العسكريّة، ووقائع الحروب، والتعمّق في دراستها، واستيعابها. ونظراً لتأثره بها فإنّه اختار موضوع الهندسة المعماريّة العسكريّة التي شيّد الصّليبيّون قلاعهم بموجبها، موضوعاً لأطروحته الجامعيّة تحت عنوان «قلاع الصّليبيّين»، نال عليها مرتبة الشّرف الأولى لأنّه اعتمد فيها على التّروير، والتّشويه قائلاً بأنّ الصّليبيّين هم الذين نقلوا إلى الشّرق الأوسط علوم الهندسة الحربيّة في الغرب.

وفي كانون الثّاني/ يناير ١٩١٤، انخرط لورنس رسمياً في سلك الاستخبارات البريطانيّة العسكريّة. ونقل من قسم الخرائط إلى دائرة المخابرات السّريّة التي كان عملها منحصراً في المناطق التي يحتلّها الأتراك، حيث عُيّن رئيساً لأحد فروع تلك الدّائرة. ولكي يكون جديراً بالمسؤوليّة الجديدة، وناجحاً في تنفيذ سياسة أسياده، فإنّه سعى لتجنيد عددٍ من الشّبّان المحليّين في دائرته، انطلاقاً من التسهيلات المتوفّرة لهم في التّوغّل إلى ما وراء المناطق المحتلّة، والخروج منها بعد حصولهم على المعلومات المطلوبة كافّة.

وبالإضافة لذلك، فقد تولى عملية استجواب أسرى الأتراك توصلًا إلى معرفة أماكن قوّاتهم وعددها. وبالفعل نجح لورنس في هذا المجال نجاحًا كبيرًا، وعدّ رجل مخابراتٍ من الطراز الأوّل، في الوقت الذي شكّلت فيه الحرب العالميّة الأولى نقطة تحوّل بارزة في تاريخ الاستخبارات. «قبلها، كان هذا العلم ذا أهميّة ثانوية، في حين أصبح بعدها يشكّل دعامة في مقدّمة الدّعامات، في الحرب كما في السّلم. لم تعدّ الاستخبارات وفنونها المختلفة، كما كانت قبل الحرب، طفلاً يجبو متلمّسًا طريقه. أصبحت مكتملة النموّ شديدة البأس، تعتمد على نفسها، ويعتمد عليها الآخرون. وهذا ما أدّى فيما بعد، إلى التّفاعّل المستمرّ بينها وبين المعلوماتيّة»^١.

بلغ لورنس في عمله الاستخباري هذا مرتبةً عاليةً؛ وكانت علاقاته المباشرة مع القادة الإنكليز -سياسيين وعسكريين- لها الطّابع الفاعل، والمؤثّر على مجمل السّياسة البريطانيّة، من خلال لقاءاته مع اللورد كيتشنر، المقيم البريطاني في مصر؛ والدكتور هوغارت، ضابط الاستخبارات المتخصّص بشؤون الشرق الأوسط؛ والكولونيل جيلبرت كلايتون رئيس قلم الاستخبارات البريطانيّة في القاهرة. والآنسة جروتروود بل^٢، المستشارة السّياسيّة للسير بيرسي كوكس، رئيس المكتب السّياسي في الشرق بصورة غير رسميّة؛ والكولونيل بيتش، الضّابط البارز في قسم الاستعلامات التّابع للفرقة التي يقودها الجنرال تاونسند، بالإضافة إلى عددٍ من زملائه «العلماء» أمثال مارك سايكس، ولوبري هوبرت، وكورنواليس، ونيوكومب، وليونارد وولي، ولويد جورج، إلخ.

هذه الشّبكة الاستخباريّة التي أدّى فيها لورنس الدور البارز -تحت ستار

١. كان، حرب الاستخبارات، ٥٢-٥١.

البحث العلمي والاستشراق - كان لها أهميتها الكبرى لإنكلترا. إذ كانت بمنزلة أعينها، وأذانها، وأصابعها في المنطقة العربية، حتى إنها شاركت عملياً في المعارك العسكرية أثناء الحرب العالمية الأولى، في الوقت الذي كانت تمارس فيه عمل التجسس والاستخبارات. وفي معرض ذلك، يقول أيسر هرتيل، رئيس الاستخبارات الإسرائيلية الأسبق (الموساد): «إن شبكات الجاسوسية ما هي إلا نوعٌ من الحرب الباردة، ولكنها حربٌ أدمغةٌ لا حربٌ سلاحٍ ونازٍ»^۱.

وبالفعل فقد كان لورنس دماغ بريطانيا في المنطقة العربية. وبرز دوره الكبير في الحرب العالمية الأولى، من خلال أي مهمةٍ كُلِّف بها، إن كان ذلك في مصر، أو العراق، أو سوريا، أو في الجزيرة العربية. كما برز نشاطه واضحاً في المجال السياسي، والعسكري، والاجتماعي، والاستخباري، دون أي تقصير، أو إهمال. وانطلاقاً من التوجيهات التي تلقاها لورنس من المخابرات البريطانية، فإنه زعم مناصرته للقضايا العربية، والوقوف بجانب قادة الثورة العربية ضد الأتراك دفاعاً عن الحق العربي. بيد أن ذلك لم يكن إلا حلقةً في سلسلةٍ تهدف إلى تطويق المنطقة، وخنقها، وربطها بالمشاريع الاستعمارية البريطانية، وتفويت الفرصة على الفرنسيين. وقد عبّر لورنس عن ذلك في رسالةٍ بعث بها إلى الدكتور هوغارت أعرب فيها عن مخاوفه من أطماع فرنسا في الشرق الأوسط قائلاً: «إنني أرى أن فرنسا، لا تركيا، هي عدوتنا في ما يتعلق بسوريا»^۲.

كما كان يُكثر من الظهور باللباس العربي، سواءً في القاهرة، أو غيرها من المدن العربية، والأجنبية - بخاصة في باريس أثناء انعقاد مؤتمر الصلح - كي يلفت الأنظار إلى شخصه أكثر من اللزوم. وقد «رفض ارتداء الملابس العسكرية عندما

۱. راجع: أيزنبرغ وآخرون، الموساد جهاز المخابرات الإسرائيلية السري، ۱۱.

۲. ناتنغ ولويل، لورنس لغز الجزيرة العربية، ۳۵-۳۶.

اشترط عليه الجنرال، ويميس قائد القوّات البريطانيّة في مصر، ذلك عند مرافقته إلى الخرطوم في السّودان للقاء الجنرال وينغات، القائد العام للقوّات البريطانيّة في شبه الجزيرة العربيّة^١. والواقع أنّ تصرّف لورنس بهذا الشّكل كان نابعاً من سياسة المراوغة، والدّجل البريطانيّة، لإيهام العرب بأنّها نصيرتهم، وحامية مصالحهم، وحقوقهم. هذا في الوقت الذي كان فيه لورنس «ضابطاً الارتباط» بين قادة الثّورة العربيّة من جهة، وبريطانيا من جهة ثانية.

في الوقت ذاته، كانت التّقارير التي يرفعها لورنس إلى المخابرات الإنكليزيّة، تكشف حقيقة السّياسة البريطانيّة حيال العرب وثورتهم. ففي أحد هذه التّقارير السّريّة، حدّد لورنس في شهر كانون الثّاني/يناير ١٩١٦، الأهداف الرّئيسة لبريطانيا وللغرب عامّة فقال: «... أهدافنا الرّئيسة: تفتيت الوحدة الإسلاميّة، ودحر الإمبراطوريّة العثمانيّة وتدميرها... وإذا عرفنا كيف نعامل العرب، وهم الأقلّ وعياً للاستقرار من الأتراك، فسيبقون في دوامةٍ من الفوضى السّياسيّة داخل دويلاتٍ صغيرةٍ حاقدةٍ ومتنافرةٍ، غير قابلةٍ للتّماسك، إلّا أنّها على استعدادٍ دائمٍ لتشكيل قوّةٍ موحّدةٍ ضدّ أيّ قوّةٍ خارجيّةٍ»^٢. إنّه التّعبير الحيّ عن روح تقرير كامبل بنرمان.

في هذه الفترة أيضاً (كانون الثّاني ١٩١٦)، كان الكولونيل جيلبرت كلايتون يعكف في المكتب العربي البريطاني في القاهرة، مع عددٍ من ضبّاط الاستخبارات البريطانيّة هناك على إعداد مخطّطٍ عمليٍّ لتطوير حركة القوميّة العربيّة في خدمة الأهداف الحربيّة البريطانيّة. وقد «سبق لماكس نوردو، المفكّر الصّهيوني، أن أشار

١. م. ن، ٦٨-٦٩.

كما أن مذكرات رستم حيدر الخاصّة بمؤتمر الصلح في باريس سنة ١٩١٩ تذكر في كثيرٍ من مواضعها ظهور لورنس باللباس العربي، فضلاً عن الصّور الفوتوغرافية له. (راجع: صفوة، مذكرات رستم حيدر).

٢. الفاتح، لورنس العرب على خطى هرتزل، ٦٤.

في أوائل هذا القرن إلى إمكان استغلال حركة القومية العربية لضرب العرب أنفسهم بحكّام الإمبراطورية العثمانية، والقضاء على الإثنين معاً، في فلسطين خاصّة، فيدخل اليهود هذه الأخيرة فارغَةً من السُّكان»^١.

ومن المؤكّد أنّ ادّعاء لورنس السَّعي إلى منح العرب الحرية والاستقلال، كان قائماً على أساس اعتباراتٍ محدّدةٍ واضحةٍ: فقد كان مصمّماً على إلحاق البلدان العربية بالإمبراطورية البريطانية، إيماً منه بأنّ هذا الوعد هو الوسيلة الأفضل لدفعهم للقتال إلى جانب الإنكليز، على الرّغم من أنّ السياسة الإنكليزية، وهو واحد من المخطّطين لأسسها، لن تنفّذ أبداً ذلك الوعد الذي حلم به العرب طويلاً، ومن أجله حاربوا. وفي إحدى رسائله إلى صديقه شارلوت شو في ١٩ آذار/ مارس ١٩٢٤، يوضّح لورنس قائلاً: «لقد ساعدت على حبك المؤامرة... وخاطرت، لإيماني أنّ وقوف العرب إلى جانبنا هو عاملٌ حيويٌّ لتحقيق أملنا بانتصارٍ سريع، بخس الثمن، في الشرق، والأفضل لنا أن نتصر، وننكث بوعدنا من أن ننكسر»^٢.

على ضوء ذلك، تبدو بصمات لورنس واضحةً في توقيع اتّفاقيّة سايكس-بيكو وبنودها، وخاصّة وأنّ مارك سايكس كان أحد زملائه وأصدقائه. وقد كان هذا الاتّفاق صهيونياً كلياً بديل اعتناق موقعيه، البريطاني والفرنسي، للصهيونية سنة ١٩١٥، باعتراف كريستوفر ابن مارك سايكس نفسه، وكذلك حايم وايزمن، زعيم الحركة الصهيونية... اعتناقاً لم يدّر به العرب - كما قال - (في كتابه: «دراسة مأثورتين»).

أمّا بالنسبة لوعده بلفور، فإنّ لورنس نفسه «لم يُخفِ تأييده لهذا الوعد، الذي

١. م. ن.

٢. الفاتح، لورنس العرب على خطى هرتزل، ٦٩-٧٠.

عدّه وسيلةً لإبعاد مطامع الفرنسيين عن فلسطين وسوريا كلّها، إلاّ أنّه كان يخفي أمرًا مذهلاً: فقد كان يعمل لإقامة دولةٍ عربيّةٍ قوميّةٍ في سوريا، تحت الحماية البريطانيّة، ولكن بتمويلٍ، وتوجيهٍ من الصّهيوئيّة العالميّة. وعندما طلب إليه إنكار محتويات رسالة شتمٍ وتحقيرٍ، وجّهها إلى الدكتور ماك أنيس، كاهن الأبرشية الانكليكانية في القدس، لاعتراض الأخير على فكرة إقامة «وطنٍ قوميٍّ يهوديّ» في فلسطين. رفض ذلك وعاود الكتابة إلى الكاهن يلومه على احتجاجه: كان الأفضل لك أن تفعل شيئاً آخر غير الاحتجاج، لكنك غيرٌ صالحٍ حتّى لتنظيف حذاء وايزمن»^١.

هذا في الوقت الذي كان فيه لورنس «يقدرّ تقديرًا كبيرًا حاييم وايزمن منذ أن التقيا في فلسطين بعد سقوط القدس، لبحث مع الأمير فيصل (ابن الشريف حسين) المقترحات الصّهيوئيّة الخاصّة بتوطين اليهود في الديار المقدّسة»^٢. هذا يعني بصورةٍ واضحةٍ أن لورنس لم يكن فقط ممثلًا لبريطانيا في بلاد العرب، بل كان إلى جانب ذلك رسولًا أمينًا للصّهيوئيّة، يحمل أفكارها، ومقترحاتها، ويعمل بتوجيهاتها، وعلى أساسها، حتّى مع الذين وعدهم بالحرّيّة، والاستقلال، وتخليصهم من الحكم التركي.

ونظرًا للخدمات الكبيرة التي قدّمها لورنس لبريطانيا من خلال مهمته، الاستخبارية الاستشرافية، في المنطقة العربيّة، فقد «بكى ونستون تشرشل في جنازته يوم ١٣ أيار/ مايو ١٩٣٥، ووصفه بأنه الأكثر شهرةً بين رجالات بريطانيا العظماء، مؤكّدًا أنّه لن يظهر له مثيلٌ، مهما كانت الحاجة إليه ماسّةً... وقد أطلق

١. م. ن، ٢٩ نقلًا عن كتاب:

نايتلي وسمبسون، تقارير لورنس السريّة، ١٠٨ و ١٧٦.

٢. ناتنغ ولويل، لورنس لغز الجزيرة العربيّة، ٢٣٨.

عليه أسماءٌ عديدةٌ كـ «لورنس العرب»، و «أمير مكة» و «ملك الغرب غير المتوج» نظرًا لنشاطه، ودقة معلوماته التي نقلها عن المنطقة العربية إلى الاستخبارات البريطانية... لذلك أقيم له تمثالٌ مع تمثالي نلسون، وولنغتون في كاتدرائية سان بول ببريطانيا^١.

ومما يجدر الإشارة إليه أيضًا، أن «لورنس العرب» كان جاسوسًا ماهرًا، بل أستاذًا في فنّ التجسس، «يدين له المارشال النبي^٢ بالنصر الذي أحرزه في ميدان فلسطين. فلولا التقارير الوافية التي كانت تصله من لورنس عن حركات الأعداء بواسطة شبكة الجاسوسية التي نظمها بإتقان، مع ضغط غاراته غير المنظمة، لما تقدّمت الحملة بمثل هذه السرعة، ولا ظفرت بهذا النصر»^٣.

وفي كتاب «كبار المعاصرين»، دُبيج مقالٌ يبراع أقدر ساسة هذا العصر، وأبعدهم صيتًا، وأعمقهم في مصائر البشرية أثرًا، ونستون تشرشل، جاء فيه: «كتب الملك جورج الخامس إلى أخ لورنس (بعد وفاته) يقول: إن اسمه سيخلد في صفحات التاريخ»، وهذا حقٌّ لا شكَّ فيه، ولكنني أزيد عليه أن اسمه سيخلد في الأدب الإنجليزي، وفي تقاليد سلاح الطيران الملكي، وفي سجلات الحرب، وفي أساطير جزيرة العرب»^٤.

فهذا هو العالم الكبير، والمستشرق الشهير، لورنس العرب، على حقيقته؛ وليس هو إلاّ النموذج الحيّ للاستشراق العسكري البريطاني والغربي عمومًا.

هذا، وقد ترك لورنس كتابًا مهمًا يحتوي على كثيرٍ من الأحداث، والأسرار التي عاشها بكلّ جوارحه، وكان في معظمها محررًا، ومشاركًا بصورة شخصية. كما

١. الفاتح، لورنس العرب على خطى هرتزل، ٢٨ و ٣٢-٣٣ و ٣٥.

2. Allembly

٣. أبو النصر، الجاسوسية حرب الخفاء بين المخابرات والتجسس والأسرار بين دول العالم، ٤٢.

٤. بريدج وتشرشل، لورنس بطل الجزيرة، ٩٦.

انتقى له عنواناً مثيراً أيضاً، وهو: «أعمدة الحكمة السبعة»، وقد تُرجم إلى مختلف اللغات العالميّة، ومنها العربيّة والفرنسيّة.

تناوله الكثيرون من مشاهير العالم، وأدلووا برأيهم فيه. وكان من بينهم عظماء الإنكليز، حيث قال ونستون تشرشل: «إن أعمدة الحكمة السبعة هي قصّة الحرب والمغامرة، وهي المختصر التامّ لما يمكن أن يعنيه العرب للعالم. لهذا فلقد احتلّ مركزه فوراً، بين الكتب الكلاسيكيّة الإنكليزيّة^١».

أمّا السير هربرت صموئيل، أوّل مندوب سام بريطاني في فلسطين، وهو صهيوني قحّ، وصديق لورنس، قال: «سيظلّ هذا الكتاب نموذجاً على أضخم ما أنتجته العبريّة»^٢.

وبدوره - قال جون فيلبي: «هذا مؤلّفٌ عظيمٌ، وقد يكون من أضخم ما صدر في هذا القرن»^٣.

وإذا ما غصنا في العمق السّياسي، والعسكري، والإيديولوجي، والاجتماعي، والوظيفي، وحتى النّفسي لكلّ من هؤلاء، نجد أنّ تعبيراً واحداً يختصر مجرى حياتهم، وتفكيرهم، وتطلّعاتهم المستقبلية؛ وهذا التّعبر الواحد هو «الصّهيويّة».

١. راجع: الشريف، الصّهيويّة غير اليهوديّة، جذورها في التّاريخ الغربي، ١٣٥.

٢. أنظر: م. ن، ١٢٩. كذلك:

cohen, the zionist Movement, 51.

٣. راجع تفاصيل ذلك في كتاب:

Kobler, the vision Was there, london 1956, 65.

والشريف، الصّهيويّة غير اليهوديّة، جذورها في التّاريخ الغربي، ١٣٠.

تشارلز هنري تشرشل

كان هذا المستشرق «حفيداً للدُّوق مارلبورو؛ ولذلك فهو الجدُّ الأعلى لونسون تشرشل»^١. كما كان واحداً من الرَّعيل الأوَّل من الصُّهيونيين السِّياسيين والعسكريين غير اليهود. وقد عمل ضابطاً في الحملة البريطانيَّة التي أُرسلت إلى سوريا، وساعدت السُّلطان العثماني على الإطاحة بمحمَّد علي باشا (والي مصر)، وإجلاء جيوشه عن بلاد الشَّام. إضافةً لذلك، فقد كان تشرشل يتتقد سياسة بالمرستون الشَّرقيَّة التي ترمي إلى الإبقاء على الإمبراطوريَّة العثمانيَّة على قيد الحياة قدر المستطاع، ويدعو بدلاً من ذلك إلى تحرير سوريا، وفلسطين من تركيا، ووضعها تحت الوصاية البريطانيَّة. أمَّا اليهود فهم بنظره مستوطنون، وحماة للمصالح البريطانيَّة.

وفي ١٤ حزيران/ يونيو ١٨٤١ كتب تشارلز تشرشل لموسى مونتفيوري، رئيس مجلس الوكلاء اليهودي في لندن، يقول: «لا أخفي عنك رغبتني الجارحة في «أن أرى قومك يحاولون استعادة وجودكم بوصفكم شعباً، وأرى أن الموضوع ميسورٌ تماماً؛ لكن، هناك شرطان ضروريَّان لذلك: أوَّلها أن يتولَّى اليهود أنفسهم الموضوع عالمياً وبالإجماع، وثانيهما أن تساعدهم القوى الأوروبيَّة على تحقيق أهدافهم»^٢.

وفي عام ١٨٤٢، بعث تشارلز تشرشل رسالةً إلى مونتفيوري أيضاً طالباً منه أن ينقل لليهود الألمان «خطاباً ألمانياً» أرفقه مع رسالةٍ واقترح فيه: «أن يقدِّم يهود إنجلترا، بالتعاون مع إخوانهم في أوروبا، طلباً للحكومة البريطانيَّة بوساطة وزير خارجيَّتها «إيرل أبردين» لإيفاد شخصٍ كفؤٍ للإقامة في سوريا تكون مهمَّته

١. أنظر: لورنس، أعمدة الحكمة السبعة، الغلاف الأخير.

٢. م. ن.

الإشراف على مصالح اليهود هناك»^١. لكنَّ هذا الطلب قوبل بالرَّفْض اليهودي. هذا وقد ترك تشرشل عددًا من المؤلَّفات منها: «عشرُ سنواتٍ في جبل لبنان» - و«بين الدروز والموارنة» إلخ.

وخلاصة القول: إنَّ مهمَّة «البحث العلمي»، والآثار، و«الاستشراق»، لم تكن لدى رجال بريطانيا، والغرب في المنطقة، سوى السِّتار الَّذِي اختفت وراءه كلُّ المهَّمات السياسيَّة، والعسكريَّة، والتَّجسُّسيَّة القذرة، لِإنكلترا عندنا. كما كانت «الواجهة البريئة» لأكبر جرائم العصر في القرن العشرين بحقَّ العرب، والمسلمين، والإنسانيَّة جمعاء، والمتمثِّلة بجريمة ذبح شعب فلسطين العربي، وتشريده من دياره وأرضه، بغية اغتصابها، وإقامة دولة الاحتلال الصُّهيوني فوقها، إضافةً إلى خطط تمزيق الشَّعب العربي، والإسلامي، ونهب ثروات بلاده، والتَّحكُّم بوجوده، ومصيره معًا. وقد كان الاستشراق العسكري الغربي هو الذُّراع الأيمن للاستعمار إلى جانب الذُّراع الأيسر له (الاستشراق السِّياسي). ولا نزال حتَّى اليوم نعاني من مخلَّفات ما زرعه الاستعمار في بلادنا، وما تركه لنا من مآسٍ وكوارث.

١. أنظر: لورنس، أعمدة الحكمة السبعة.

لائحة المصادر والمراجع

١. أبو النصر، عمر، الجاسوسية حرب الخفاء بين المخابرات والتّجسس والأسرار بين دول العالم دار الأمم للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، د.ت.
٢. أنتوني ناتغ ولوبل توماس «لورنس لغز الجزيرة العربية» دار النفائس.
٣. أيزنبرغ، دينيس وآخرون، الموساد جهاز المخابرات الإسرائيلية السري، المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، الطّبعة الأولى ١٩٨١.
٤. بدوي، عبد الرّحمن، موسوعة المستشرقين، المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر، ط٤، ٢٠٠٣.
٥. بروفنصال، ليفي، «المقدمة»، في: حضارة العرب في الأندلس، ترجمة: د. ذوقان قرقوط، مكتبة الحياة، بيروت. د.ت.
٦. بريدج، و.ف ونستون تشرشل، لورنس بطل الجزيرة، ترجمة: محمد بدران، وأحمد حلمي علي، مطبعة لجنة التّأليف والترجمة والنّشر، القاهرة، د.ت.
٧. بوديكور، لويس دي، دور فرنسا في لبنان، ترجمه: كرم جوزف أنطون، تقديم: د. جوزف أبو نهرا، بيروت ١٩٨٢، دون دار النّشر.
٨. بيرك، جاك ولويس ماسينيون، «حوار حول العرب»، مجلة (اسبيري ٢٨)، (فكر ٢٨)، ص١٥٠٦ (بالفرنسية).
٩. جحا، ميشال، «الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا»، المجلة الفكر العربي، العدد ٣١، ١٩٨٣.
١٠. جنبلاط، كمال، حقيقة الثّورة اللّبنانية، المركز الوطني للمعلومات والدراسات الدّار التّقدمية، بيروت - المختارة. الطّبعة الرّابعة، آذار/ مارس ١٩٨٧.
١١. حسّونة، خليل ابراهيم، «حول الاستشراق»، جريدة الدّعوة الإسلاميّة، جمعية الدّعوة الإسلاميّة العالميّة، طرابلس، تاريخ ٢٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨.

١٢. زهر الدين، صالح، التبشير وأثره في جبل لبنان، كتاب «رسالة الجهاد»، رقم ٩، مالطا، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، الطبعة الأولى ك١، ١٩٨٦.
١٣. السيّد، رضوان، «افتتاحية»، مجلة «الفكر العربي»، بيروت، العدد، ٣١، الجزء الأول، يناير - مارس ١٩٨٣.
١٤. الشريف، ريجينا، الصّهيونية غير اليهوديّة، جذورها في التّاريخ الغربي، ترجمة: أحمد عبد الله عبد العزيز، الكويت، ١٩٨٥.
١٥. صفوة، نجدة فتحي، مذكرات رستم حيدر، الدار العربية للموسوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨.
١٦. عامر، أديب، «ماسينيون المستشرق والإنسان»، مجلة الفكر العربي، بيروت، العدد، ٣١، الجزء الأول، يناير - مارس ١٩٨٣، الصفحات ٣٥٠ - ٣٠.
١٧. العقيقي، نجيب، المستشرقون، مصر، طبعة دار المعارف، ١٩٤٧.
١٨. غرونبوم، غوستاف فون، حضارة الإسلام، ترجمة: عبد العزيز جاويد، القاهرة، دار مصر للطباعة، ١٩٥٦.
١٩. الفاتح، زهدي، لورنس العرب على خطى هرتزل، دار النَّفائس، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧١.
٢٠. فروخ، عمر، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، المكتبة العلمية ومطبتها، ١٩٥٢.
٢١. كان، دايفيد، حرب الاستخبارات، ترجمة: عبد اللطيف أفيوني، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٢.
٢٢. كلاوزفيتز، كارل فون، الوجيز في الحرب، ترجمة: أكرم دبيري، والهيثم الأيوبي، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت ١٩٧٤.
٢٣. لورنس، توماس أوارد، أعمدة الحكمة السّبعة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠، الغلاف الأخير.
٢٤. ماجد، عبد المنعم، العلاقات بين الشّرق والغرب في العصور الوسطى، منشورات مكتبة الجامعة العربيّة، بيروت، ١٩٦٦.

الفصل الثّاني: التّمهيد الاستشراقيّ للسيطرة على المشرق العربيّ ❖ ٢٣٣

٢٥. ماريّون، جان، لويس ماسينيون، ترجمة: منى النّجار، المؤسّسة العربية للدراسات والنّشر، ١٩٨١.

٢٦. مجلّة «الرعية الجديدة» (للآباء اللعازاريّين)، العدد ١٧٨، رومية - لبنان، أيار/ مايو ١٩٨٢.

٢٧. المسلاتي، مصطفى نصر، الاستشراق السياسي في النصف الأول من القرن العشرين، طرابلس - ليبيا، دار إقرأ، ط ١، ١٩٩٨.

٢٨. ناتنغ، أنتوني وتوماس لوبل، لورنس لغز الجزيرة العربية، دار النفائس، مؤسّسة المعارف، بيروت، ١٩٨٢.

٢٩. نايتلي، فيليب وكولين سمبسون، تقارير لورنس السرية، منشورات نلسون، ١٩٦٩.

٣٠. يونس، محمّد صالح، «الغزو الثقافي سلاح الصّهيونيّة والصّليبيّة الجديدة» مجلة رسالة الجهاد، سلسلة دورية غير منتظمة، ١٩٨٩.

31. Abdel-Malek, Anouar, La Dialectique Sociale Paris. Le Seuil 1971.

32. Arberry, Arthur John, oriental essays: portraits of seven scholars, London, E. Allen and Unwin, 1960.

33. Beaudicourt, Louis de, La France au Liban, Paris, Hachette Livre Bnf, 1879.

34. Blachère, Régis, in Arabica, tome III, fase 2., avec bibliographie.

35. cohen, Israel, the zionist Movement, New York 1946

36. J. BerQue ct L. Massignon. dialogue sur les arabes. Esprit XXVIII. 1960. N° 288.

37. Kobler, Franz, the vision Was there, london 1956.

38. Marillon, Jean, "Introduction", in: Louis Massignon, Paris, Éditions universitaires, 1964. .

39. Massignon, Louis, "Foucauld au desert: devant le Dieu d'Abraham, Agar et Ismael", Les Mardis de Dar-es-Salam, Sommaire 1958-1959. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1959, pp. 57-71.
40. Prevost, M et R. d'Amat, Dictionnaire de biographie française. Tome 5. Paris 1951, Q.V.

الدعاية الاستعمارية الألمانية للحرب المقدسة دور المستشرق ماكس فون أوبنهايم بين (١٩١٥-١٩١٨)

فرقان فيصل جدعان الغانمي

حيدر محسن الذبحاوي^١

تمهيد

عُرف المستشرق الألماني فون أوبنهايم (١٨٦٠-١٩٤٦) بكونه باحثاً، ودبلوماسياً، وعالم آثار ذا معرفة واسعة بأوضاع العالمين العربي والإسلامي، وارتباطه بصداقات مع عدد كبير من الشخصيات السياسية، والحزبية، والفكرية العربية والإسلامية، حققها خلال رحلاته إلى الشرق، وأهمها رحلة عام ١٨٩٣ من البحر المتوسط إلى الخليج العربي، واستطاع أن يكسب ثقة الإمبراطور الألماني وليم الثاني لأنه يمتلك برنامجاً واسعاً لمناهضة دول الوفاق (بريطانيا، فرنسا، روسيا) في مناطق نفوذها واستعمارها، وذلك في أثناء أشد مراحل التنافس الاستعماري التي سبقت الحرب العالمية الأولى، فقد دعا باستمرار من خلال تقاريره إلى استغلال مشاعر المسلمين في إذكاء فكرة الجهاد الإسلامي ضد أعداء ألمانيا، وقد نالت تقاريره قدراً كبيراً من الاهتمام لدى الحكومة الألمانية والإمبراطور، ومن هنا أُطلق على أوبنهايم لقب «الأب الروحي للجهاد الإسلامي»، في حين وصفته الدوائر البريطانية «جاسوس القيصر»، وقد سببت نشاطاته إرباكاً لدى الدوائر الاستعمارية

١. جامعة القادسية - العراق.

البريطانية والفرنسية، لذا تمّ استدعاؤه من قبل الحكومة الألمانية عند اندلاع الحرب العالمية الأولى، ليتولّى مهمّة نشر الدعاية الألمانية المؤيّدة للتّحالف العثماني الألماني، وإشعال فتيل الثورة ضدّ دول الوفاق في البلاد العربية والإسلامية، وقد سمحت المادّة التّاريخية بتقسيم البحث على مقدّمة، وثلاثة محاور، ركّز المحور الأوّل على (لقاء أوبنهايم مع الأمير فيصل بن الحسين عام ١٩١٥)، أمّا المحور الثّاني فركّز على (رحلة أوبنهايم إلى بلاد الشّام ١٩١٥ لنشر الدّعاية الألمانية)، ودرس المحور الثّالث (مسير الدّعاية الألمانية، وفكرة الحرب المقدّسة حتّى عام ١٩١٨م)، وأوجزت الخاتمة أهمّ النّتائج التي توصل إليها البحث.

اعتمد البحث على عدد من المصادر، يأتي في مقدّمها الكتب الوثائقية الألمانية فضلاً عن المصادر العربية، وأبرزها كتاب (ألمانيا والإسلام في القرنين التّاسع عشر والعشرين) للمؤلّف اللبناني عبد الرّؤوف سنو، أمّا أهمّ المصادر الإنجليزيّة فهي كتاب سكة حديد برلين - بغداد^١ للمؤلّف الأميركي شون ميكن^٢، وكتاب الحرب عن طريق الثورة^٣ للمؤلّف دونالد م. مكال^٤. كما اعتمد البحث على عدد من المقالات، والبحوث الأجنبية.

المحور الأوّل

سعي أوبنهايم لكسب أشرف مكّة

أشار المستشرق ماكس فون أوبنهايم^٥ في تقاريره المرسلة إلى الحكومة الألمانية

1. The Berlin-Baghdad Express

2. Sean McMeekin

3. War by Revolution

4. Donald M. Mckale

٥. Max Von Oppenheim ماكس فون أوبنهايم (١٨٦٠ - ١٩٤٦): مستشرق ودبلوماسي وعالم آثار ألماني، ولد

خلال وقت مبكر من العام ١٩١٤، وقبل التأكيد من دخول الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى، إلى خطورة الجهود البريطانية الرامية إلى إنشاء مكة جديدة قائمة على خلافة مستقلة عن التأثيرات العثمانية الألمانية، من خلال التأثير على شريف مكة الحسين بن علي للوقوف إلى جانب دول الوفاق (بريطانيا، فرنسا، روسيا)^١، وقد تزايدت الأدلة لدى الجانب الألماني على تعاطف الشريف حسين مع بريطانيا، وبخاصة بعد عدم استجابته للحكومة العثمانية بإرسال قوات لمساندة الهجوم العثماني الألماني على قناة السويس، إلى جانب قيامه باعتقال برنهارد موريتز^٢ الذي أرسلته وزارة الخارجية الألمانية إلى الجزيرة العربية لإنشاء مركز دعاية، واستخبارات في مدينة جدة^٣، لكن تلك الأمور لم تقنع أوبنهايم الذي رأى بأن عدم الثقة من جانب ألمانيا، وحكومة الاتحاديين اتجاه الشريف حسين غير مبررة، مستنداً

في ١٥ تموز ١٨٦٠م لعائلة ذات أصول يهودية مشهورة بالشراء في مدينة كولونيا الألمانية، وعُرف أجداده الأوائل بتجارة الحرير في مدينة فرانكفورت خلال القرن السادس عشر للميلاد، برزت شهرة عائلة أوبنهايم من خلال امتلاكها أحد أكبر المصارف المالية المسمى مصرف سلبيان أوبنهايم وشركاه (Sal.Oppenheim & Cie) الذي أُسس عام ١٧٨٩، نشأ أوبنهايم على المذهب الكاثوليكي، واهتم منذ صباه بقراءة الكتب وأعجب بالقصص التي تصف العالم الشرقي، درس القانون، ثم قام برحلات علمية، أهمها رحلة عام ١٨٩٣ ذهب فيها إلى لبنان وسورية والعراق والخليج العربي والهند، وقد دون أحداث تلك الرحلة في كتاب باللغة الألمانية وتمت ترجمته إلى اللغة العربية بعنوان (من البحر المتوسط إلى الخليج)، للمزيد ينظر:

Gossman, The passion of max von Oppenheim, 4-34.

1. McMeekin, The Berlin-Baghdad Express, 192.

٢. Bernhard Moritz موريتز، برنهارد: مستشرق ألماني قام برحلات في أرجاء المشرق العربي ومنها العراق، واهتم بجمع المخطوطات والتنقيب الأثري، وشغل منصب الأمين الألماني للمكتبة الوطنية المصرية في القاهرة، وساهم مع أوبنهايم في الحصول على دعم رؤساء العشائر الكردية والعربية في منطقة وادي الخابور، لمشروع سكة حديد برلين - بغداد، ١٩١١-١٩١٢، للمزيد ينظر: Mckal, "Germany and the Arab:

Qustion Before World War I", 316.

3. Mckale, "German policy toward the Sharif of Mecca 1914-1916", 306.

على آراء ومواقف الشَّريف المؤيِّدة للخديوي المصري المخلوع عباس حلمي، كما أجرى أوبنهايم تحقيقاً أقرَّعه بوجود دسيِّسة من الباب العالي العثماني ضدَّ الشَّريف حسين، بغية عزله عن منصب الشَّرَافة على مكَّة المكرمة^١.

أراد أوبنهايم استغلال فرصة توجُّه الأمير فيصل بن الحسين إلى إسطنبول ١٩١٥ من أجل تسوية الخلافات بين حكومة الإتحاديين، ووالده شريف مكَّة^٢، وفي طريقه إلى العاصمة العثمانيَّة قام الأمير فيصل بزيارة طويلة إلى دمشق في آذار ١٩١٥ م، وكان هدفها الخفيُّ تشجيع المثقَّفين، والعسكريِّين العرب، وحشدهم لمساندة التمرد الموالي لدول الوفاق ضدَّ الحكم العثماني، بعدها توجَّه نحو إسطنبول لمعرفة الرأْي العام هناك، إلَّا أنَّ استقباله كان متواضعاً فأنور باشا وزير الحربيَّة، وسعيد حليم باشا^٣ الصِّدر الأعظم كانا مطَّلعينَ عموماً على علاقة الهاشميين ببريطانيا، لذا رفضوا تلبية طلبه بالاجتماع بهم لتسوية الخلافات القائمة، لكنَّ أوبنهايم الَّذي عرف الشَّريف حسين وولده سابقاً، والَّذي -على الرَّغم من علمه بوجود تفاهات بين الشَّريف والجانب البريطاني- حاول استغلال الفرصة في خطوة مهمَّة منه للتَّقريب بين مكَّة، والإتحاديين، وتوجَّه إلى زيارة فيصل في فندق (بيرابالاس) في إسطنبول بتاريخ ٢٤ نيسان من العام ذاته^٤.

ومن الأسباب الرئيِّسة الَّتِي شجَّعت الأمير فيصل على الذَّهاب إلى إسطنبول

1. Mckale, War by Revolution, 192.

2. McMeekin, The Berlin-Baghdad Express, 192.

٣. سعيد حليم باشا (١٨٦٣-١٩٢١): سياسي عثماني ولد في القاهرة، وهو حفيد القائد المصري محمَّد علي باشا، تولَّى منصب الصِّدر الأعظم للحكومة العثمانيَّة بين عامي (١٩١٢-١٩١٦)، ووقع خلالها بنود التَّحالف العثماني-الألماني، إلَّا أنَّه عرف بمعارضته لدخول الدَّولة العثمانيَّة الحرب العالميَّة الأولى، أقدم على الاستقالة، إلَّا أنَّ أعضاء جمعيَّة الأتِّحاد والتَّرقِّي استطاعوا تغيير رأيه، اغتيل في روما عام ١٩٢١، للمزيد ينظر: مجموعة مؤلِّفين، الموسوعة العربيَّة الميسرة، ٩٨٤.

4. McMeekin, The Ottoman Endgame, 204.

رغم معرفته بوجهة نظر الاتحاديين اتّجاه والده، هو رغبتة في معرفة وجهة النظر الألمانية، لا سيما بعد أن لاحظ الانقسام في الرأي بين القوميين في سورية فبعضهم أرادوا منه تولّي قيادة الثورة العربية ضدّ الدولة العثمانية، وبعضهم الآخر متمثلاً بالعسكريين رأوا أنّ ألمانيا ستفوز قريباً بالحرب ممّا يعني خطأ القيام بثورة ضدّ حلفاء ألمانيا، ومن الأمور التي شجّعتهم على ذلك الاعتقاد هو فشل المحاولة الأنجلو-فرنسية للسيطرة على مضيق الدردنيل في شهرَي شباط وآذار ١٩١٥م للحدّ من الدّفاعات العثمانية^١.

تبادل فيصل، وأوبنهايم في بداية اللّقاء المجاملات الشّخصية، أمّا المجاملات السّياسية فقد كانت مثيرة للاهتمام حيث قال فيصل في بداية حديثه:

«أشكر الله أنّ مصالح الإسلام متطابقة تماماً مع مصالح ألمانيا»^٢.

وعلى الرّغم من أنّ فيصل اعترف بوجود فرق في الدّين بين الدّولة العثمانية وألمانيا، لكنّه رأى بأنّ الدّين لا ينبغي أن يقف في طريق المصالح الماديّة المتبادلة بينهما، فكان هذا الكلام مناسباً لأوبنهايم لكنّه أراد تأكيداً أكثر، مؤكّداً للأمر فيصل مراراً، وتكراراً على ضرورة إنشاء اتحاد حقيقي للشّعوب الإسلاميّة من أجل إقناعه بفكرة الحرب المقدّسة، وقبل كلّ شيء يجب ألا يكون هناك حديث عن نقل مركز السّلطة الرّوحيّة إلى مكّة المكرّمة، فقد أصرّ أوبنهايم على أنّ الخلافة العثمانية يجب أن تبقى دائماً فذّة، ومركزيّة نحو الاتّجاه الذي تتوجّه إليه أنظار المسلمين^٣.

كما حدّر أوبنهايم فيصل بأنّ عدم احتفاظ الخليفة العثماني بالسيطرة على الأماكن المقدّسة سيؤدّي إلى قيام بريطانيا بالسيطرة على مكّة، والمدينة المنورة، وبعد ذلك على

1. Mckale, "German policy ...", 307 – 308.

2. Quoted in: McMeekin, The Ottoman Endgame, 205; McMeekin, "Jihad-cum-Zionism-Leninism", 5.

3. McMeekin, The Berlin – Baghdad , 195.

جميع الدول الإسلامية، وإذا تمت تلك السيطرة على الحجاز فإن بريطانيا ستكون في وضع يُمكِّنها من قمع حجَّاج مكة المكرمة، ومنعهم من ممارسة الشعائر الدينية، كما أكد أوبنهايم أن من واجب جميع المسلمين ابتداءً من الشريف حسين، وعشيرته الهاشمية محاربة المؤامرات الأجنبية، وأتباع وصايا الخلافة العثمانية، وبهذه الطريقة يكون الحفاظ على قوة الإسلام وهيبته^١. من ذلك نلاحظ استخدام أوبنهايم أسلوب الدعاية الإسلامية مع الأمير فيصل، ومحاولة لفت نظره إلى حجم المشاكل التي يمكن أن يتعرَّض لها المسلمون لو انتهت الحرب لصالح بريطانيا، وفي الوقت ذاته لُوِّح للأمير بمكانة معينة إذا ما أصبح ووالده إلى جانب دول الوسط.

لم يختلف فيصل مع أوبنهايم حول التأثير الضارِّ للنُفوذ البريطاني على الحجِّ، وعلى الإسلام بشكل عامِّ، واتفق معه على كراهية بريطانيا، لكنَّه لم يشترك معه في مسألة تقديس الخليفة العثماني، وسيادته على البلاد الإسلامية، لا سيَّما وأنَّ مؤسَّسة الخلافة كانت لمدة من الزمن أداة عاجزة بيد حكومة الاتحاديين، وكان الغرض الحقيقي من رحلة فيصل هذه هو استطلاع نوايا أنور، وطلعت باشا اتجاه والده الشريف حسين الذي اكتشف أدلة على تخطيط الاتحاديين لتنحيته عن منصب الشرافة على مكة المكرمة، كما اعترف فيصل لأوبنهايم ضمناً أثناء اللقاء بأنَّ والده كان يعلم جيِّداً أنَّ فكرة الحرب المقدَّسة بكاملها قد تمَّ صنعها من قبل أوبنهايم، والقيصر الألماني مع حكومة الاتحاديين من أجل تسخير القوة الألمانية للمصالح العثمانية^٢.

كما أكد فيصل لأوبنهايم أنَّ الشريف حسين لم يكن متردِّداً في الانضمام إلى الجهاد، ولكن الاتحاديين كان عليهم أن يتبعوا نهجاً أكثر جدية نحو الحرب المقدَّسة، فقد ذكر فيصل بأنَّ حكومة الاتحاديين قد أفسدت نقاء الأماكن المقدَّسة، وقدسيتها،

1. Ibid, 196.

2. McMeekin, the berlin - Baghdad, 197.

من خلال إنشائها للمدارس العلمانية على النمط الأوروبي، في مكة، والمدينة المنورة، وبدلاً من تعليم اللغات الأوروبية للعرب، والحجاج المسلمين، كان يجب على تلك الحكومة أن تجعل من مكة مركزاً للدعوة إلى الدين الإسلامي، والانضمام إلى الجهاد^١. إذاً نلاحظ محاولة فيصل لخداع أوبنهايم وإيهامه بأن الشريف حسين هو مدافع رئيس عن الإسلام، وصديق قوي لألمانيا، لكنه وصف الاتحاديين بالتناقض، وشكك في نواياهم اتجاه الشريف حسين، ليبرر تأخر الأخير عن مساندة الجهاد، فمن غير المقنع اعتراضه على إنشاء المدارس العلمانية، وتعليم اللغات الأوروبية، ذلك أن أبناء الشريف حسين قد تعلموا اللغات، وبعض الفنون، فيمكن القول إن تلك الحجج كانت محاولة من فيصل لإبعاد الأنظار عن تفاهات الشريف حسين مع بريطانيا. كما إن هذا الأمر ينم عن تناقض كبير يحسب أن الوقوف إلى جانب ألمانيا المسيحية ضد بريطانيا، وفرنسا المسيحية أيضاً يجعل فكرة الجهاد خالية من المحتوى.

على الرغم من أن ادعاءات فيصل حجة ذكية لاتهام العثمانيين بالخيانة، ولكن الفوز عليهم كان يتطلب منه تقديم حيل بلاغية أكثر، لذا أكد لأوبنهايم استعداد والده الشريف حسين لتجهيز جيش من الفرسان العرب، وغيرهم من البدو للمشاركة في الهجوم المستقبلي على قناة السويس، من دون أن يحدد حجم تلك القوة، ولا الإطار الزمني لتنظيمها، وبقي الغموض مخيماً على وعد فيصل بإرسال مبعوثين لتعزيز الجهاد في الصومال، والسودان، والهند البريطانية، فقد استفسر أوبنهايم من فيصل حول الإمكانيات التي يمكن أن تقدمها مكة لتنفيذ العملية المقترحة لرفع راية الثورة، والحرب المقدسة في الهند، فأجاب فيصل عن ذلك بغموض وتهرب واضح:

1. Ibid, 196.

«أننا سوف نقوم بواجبنا، وسوف نغادر بعد ذلك، وإلى الله تؤول مسألة نجاحنا»^١. لذا أصرَّ أوبنهايم على فيصل بأن يقدم تلك الوعود رسمياً لأنور باشا، فرتب الفرصة لعقد لقاءٍ بينهما مرتين في الأسبوع الأخير من نيسان ١٩١٥، كونها جزءاً من محاولة التقريب، وتسوية الخلافات بين مكّة، والحكومة العثمانية، كما أقنع أوبنهايم أنور باشا، ووزراء آخرين بضرورة الابتعاد عن فكرة عزل الشريف حسين من منصبه، وأهمية استغلاله جيداً من أجل الحرب المقدسة، وقد أثنى السفير الألماني فنغنهايم على فكرة أوبنهايم، وعلى مهارته وذكائه الدبلوماسي^٢، وعندما جرى اللقاء الأول طلب فيصل من أنور باشا تزويد مكّة بالمال، والسلاح لإيقاف توسع ابن رشيد في شبه الجزيرة العربية^٣.

وللتأكد من ولاء الشريف حسين طلب أنور باشا من فيصل بأن يشارك أحد أبناء الشريف شخصياً في الهجوم الذي اعتزمه العثمانيون شنّه على قناة السويس، وأن يجهز الشريف بدو الحجاز، وسورية للانضمام إلى واجب الجهاد المقدس ضدّ بريطانيا، وقد وعد فيصل من جانبه بإرسال مبعوثين جهاديين إلى الصومال، والسودان، والهند^٤، كما تعهد فيصل لأوبنهايم، وأنور بأن يتولى والده نشر أفكار الوحدة الإسلامية، وإرسال تقارير تفصيلية عن أوضاع الحجاز إلى الحكومة العثمانية الأسبوع تلو الآخر، ولكن أوبنهايم كان على ما يبدو يجهل أن فيصل، وقبل فترة وجيزة من اللقاء، قد أمضى وقتاً في سورية مع القوميّين العرب المناهضين للعثمانيين، وذلك من أجل تقدير، وتقييم قوتهم لخدمة والده^٥.

1. Quoted in: Ibid, 198.

2. Friedman, British pan-Arab Policy 1910- 1922, 47.

3. McMeekin, The Berlin – Baghdad, 198.

4. Ibid, 199.

5. Mckale, war by revolution ..., 110.

لقاءات فيصل مع أوبنهايم، وأنور باشا جعلته يفكر بجديّة حول كيفية دعم والده الشّريف حسين للحرب المقدّسة، لذا فقد ذكر لابنهايم في اجتماع أخير بينهما بتاريخ ٣٠ نيسان ١٩١٥ مجموعة من المهام التي يمكن أن تؤدّيها مكّة لخدمة الجهاد المقدّس، والإضرار بالمصالح البريطانيّة في الخليج، ومن أهمّها أن مكّة المكرّمة يمكن أن تكون مركزاً لتجنيد المجاهدين، بسبب أهميّتها القدسيّة عند المسلمين، ولأنّها ستكون غطاءً مثاليّاً للتّجسس، ونشر الدّعاية الألمانيّة، كما ذكر فيصل لأوبنهايم أنّ أعداد السّودانيين المقيمين في الحجاز قد تضاعفت في الأعوام الخمس الماضية إلى ما يقارب الثلاثين ألف شخص، لذا من الممكن إرسال جزء صغير منهم إلى وطنهم لإثارة الجهاد المقدّس هناك، وبذلك فإنّ السّلطات البريطانيّة في الخرطوم، والقاهرة ستعاني من مشكلة خطيرة، أمّا الهند فقد كرّس لها فيصل أثناء اللّقاء تفكيراً عميقاً، وكان مقتنعاً بأنّ مكّة المكرّمة هي نقطة الانطلاق المثاليّة لانتفاضة جهاديّة خطيرة فيها، فهناك بين الحجاج سنويّاً آلاف من الهنود الذين يمكن تجنيدهم، وإرسالهم إلى بلادهم لينشروا هناك قصصاً حول المجاعات النّاتجة عن الحصار الذي يفرضه البريطانيّون على مكّة والمدينة المنورة، ممّا يؤدّي إلى إثارة المشاعر الإسلاميّة في الهند ضدّ القوّات البريطانيّة، وقد وعد فيصل بأنّ كلّ ذلك يمكن أن يتمّ إذا قامت حكومة الاتّحاديّين بتوفير الأموال اللّازمة لدعم والده^١.

أمّا أوبنهايم فقد وعد الأمير فيصل باعتلاء كرسي الحكم في مصر بعد تحريرها من البريطانيّين^٢، ومن ناحية أخرى، رفض أوبنهايم طرح فكرة ألمانيّة تقضي بتعيين الشّريف حسين في منصب شيخ الإسلام في الدّولة العثمانيّة خشية أن يثير ذلك التّعيين غضب حكومة الاتّحاد والترقي التي تحاول إزاحة الشّريف حسين عن منصب الشّرافة في الدّولة العثمانيّة^٣.

1. McMeekin, The Berlin – Baghdad, 199.

2. Brown, T. E. Lawrence in war and peace, 102.

٣. سنو، ألمانيا والإسلام في القرنين التاسع عشر والعشرين، ١٠٨.

مع ذلك لم يتوقع فيصل الحصول على دعم مادّي من وزير الحرب أنور باشا، ولا حتّى بالأسلحة التي يحتاجها والده لتجهيز كتائب البدو لشنّ الهجوم على الشّويس، لذا فقد اتّضحت مبكراً علامات الفشل الذي سيؤول إليه الاتّفاق، حتّى إنّ أوبنهايم المتفائل بطبيعته في جميع المسائل المتعلّقة بالجهاد، لم يكن مقتنعاً تماماً بأنّ الشّريف حسين سيحصل على الدّعم الأكيد، وبعد تلك اللّقاءات زعم أوبنهايم أنّه حقّق نتيجة إيجابيّة لا يمكن إنكارها، ألا وهي منع حدوث فجوة، أو قطيعة تامّة بين الخلافة، وشريف مكّة خلال الحرب، وبطبيعة الحال كان تفانيه في سبيل الحصول على تأييد الشّريف حسين للحرب المقدّسة، والتّحالف العثماني الألماني، لأنّه رأى في ذلك التّأييد وحده، وبمصادقة الشّريف يمكن أن تكتمل فكرة الحرب المقدّسة التي بقيت ناقصة من دون تلك المصادقة، وأنّ دعم الجمهور للشّريف حسين يساعد كثيراً على توحيد المسلمين تحت راية السّultan العثماني^١، وقد أشاد السّفير الألماني في إستانبول فنغنهايم بعمل أوبنهايم الدّؤوب، ومفاوضاته الدبلوماسية مع فيصل، وخلص إلى أنّ أوبنهايم قد أسهم في تحسين العلاقات بين الحكومة العثمانيّة، والشّريف حسين^٢.

المحور الثّاني

رحلة أوبنهايم إلى بلاد الشّام ١٩١٥ لنشر الدّعاية الألمانيّة

كلّفت وزارة الخارجيّة الألمانيّة أوبنهايم بعد لقائه بالأمير فيصل برحلة إلى سوريّة تستغرق بضعة أشهر، وكان مقرّراً أن يتّخذ من دمشق مقراً له، يرافقه كلٌّ من صديقه بروفر، وبعض المسلمين الهنود، وكانت غاية الرّحلة تنظيم مركز

1. McMeekin, The Berlin – Baghdad, 200.

2. Mckale, "German policy...", 309

للمخابرات، والمعلومات في القنصليّة الألمانيّة هناك^١، تكون مهمّته تأمين اتّصال آمن للمعلومات يبدأ من سوريّة، وينتهي بأوروبا عبر إستانبول، واتّصال آخر يربط بين سوريّة، ومصر، والسودان، والمناطق الأفريقيّة الخاضعة لدول الوفاق، وتأمين اتّصال بين سوريّة، وبلاد فارس، وأفغانستان، والهند^٢.

ومن أساليب الدّعاية، ومحاولات كسب ودّ العرب، والمسلمين في سوريّة فقد أشار أوبنهايم إلى أهميّة تقديم هديّة من جانب الإمبراطور وليم الثّاني إلى ضريح صلاح الدّين الأيوبي في دمشق، لأجل أن يعيد إلى الأذهان ذكرى ذلك القائد، ويدعو أبناء العرب إلى الاقتداء به، والمبادرة إلى محاربة دول الوفاق أحفاد الصليبيّين الذين جاؤوا إلى البلاد لانتزاعها من يد المسلمين، هكذا حسنت الفكرة في عين الإمبراطور الألمانيّ الذي أوصى معامل بلاده صنع ثريّاً ثمينة لكي تُعلّق في ضريح صلاح الدّين الأيوبي، وكان من مهام أوبنهايم إيصال الهدية إلى دمشق نيابة عن الإمبراطور^٣.

وصل أوبنهايم إلى بيروت في ٢٠ تموز ١٩١٥، وحال وصوله إلى هناك عقد اجتماعاً في الفندق الألمانيّ دوتشرهوف^٤ حضره قنصل ألمانيا موتيوس^٥، وبعض الموظّفين الألمان لمناقشة مسألة تنظيم الدّعاية للحفلة المقبلة، والخطة الواجب اتّباعها في سبيل تقديم هديّة الإمبراطور، فصّدت الصّحف في اليوم الثّاني، وفيها نبأً قدوم أوبنهايم حاملاً الهدية من الإمبراطور الألمانيّ، وأنّ الاستعدادات اتّخذت لأن تكون الحفلة ضخمة للغاية، وكان من رأي أوبنهايم، والقنصل أن تعلّق الثريّاً في أوّل شهر

1. Mckale, war by revolution..., 111.

٢. سنو، ألمانيا والإسلام في القرنين التاسع عشر والعشرين، ١٠٠.

٣. عزيز بك، سوريّة ولبنان في الحرب العالميّة: الاستخبارات والجاسوسية في الدّولة العثمانيّة، ٢٢٥.

4. Deutscher Hof

5. Mutius

شوال، أي بعد حفل عيد الفطر، ولكن شيوخاً من المسلمين هناك كان لهم رأي آخر فقد اقترحوا تعليقها، والاحتفال بتنويرها ليلة ٢٧ رمضان أي ليلة القدر لأهمية المناسبة في نفوس المسلمين، وقد أيد أوبنهايم هذه الفكرة التي جاءت مطابقة لما أراد، وفي ٦ آب من العام ذاته، تم الاحتفال بتعليق هدية الإمبراطور بحضور أركان بارزين من السلطتين العثمانية والألمانية، وألقى أوبنهايم، وبعض المشايخ الدمشقيين خطاباً حثوا فيها المسلمين على الوقوف إلى جانب الدولة العثمانية، وحليفها ألمانيا خدمة للإسلام، ودفاعاً عنه ضد القوى الاستعمارية، وتغني الجميع خلالها بأعمال صلاح الدين الأيوبي السابقة، وأعمال جمال باشا الحاضرة^١.

رسم أوبنهايم، وطور خططاً من أجل استخدام أبناء القبائل العربية لخدمة الدعاية الألمانية، كذلك الحال في سورية، وشمال شبه الجزيرة العربية، فأنشأ في مدن عدة، وقصليات ألمانية محلية شبكة واسعة من مراكز الدعاية، وخلال الأشهر الأربعة التالية، أنشأ مقره الرئيس في دمشق، وقام بالترحال في الريف السوري، مرتدياً الزي البدوي، وبمرافقة بروفير، وحيازته على كثير من النقود، فأخذ أوبنهايم يتوقف في المدن، والقرى، والواحات مبشراً بالرابطة الإسلامية الجامعة، داعياً لكره المسيحيين، وتحديدًا البريطانيين منهم^٢.

كما عمل على استخدام الصحافة المحلية في سورية لأغراض ألمانية، ودراسة إمكانية الاستفادة من الدعاية الألمانية في سورية بشأن الأسرى المسلمين في ألمانيا، والعمل على إنشاء صحف جديدة، ودعم الحملة العثمانية المنشودة على الهند، وتجنيد متصوفين، وأئمة مساجد، وأعيان، وشيوخ عشائر، وكسب العملاء، والنشطين،

١. م. ن، ٢٢٥ و ٢٢٦.

2. Mckale, war by revolution..., 112.

والسّهر على ترويج الأخبار عن قوّة الاقتصاد الألمانيّ بما يخدم مصالحها^١. ولكن تلك المناشدات لم تعجب إلّا قليلاً من العرب، لا سيّما وأنّ أوبنهايم معروفاً بأصوله اليهوديّة المنبوذة لدى العرب، والمسلمين، وممثلاً لدولة مسيحيّة، فضلاً عن ذلك كانت نشاطاته تخضع لرقابة عثمانيين متنبّهين، وحذرين، يعارضون مهمّته في الحقيقة، كما بدأت التّوترات، والخلافات بين الألمان، والعثمانيين بالتّزايد والتّصاعد، على جميع المستويات السياسيّة منها، والعسكريّة، ففي سوريّة صعبّ جمال باشا السّفاح، والي الشّام المنتمي إلى جمعيّة الاتحاد والترقيّ، من مهمّة أوبنهايم حيث شرع في الشّكّ بوجود مؤامرة معادية لحكومة الاتحاد والترقيّ بين القوميّين العرب المحليّين، وبخاصّة بعد فشل حملته على قناة السّويس، ونتيجة لذلك، قام بتغيير سياسته اتّجاههم، فانتقل من التّوفيق، والتّهذئة إلى القمع، وأعدم بذلك أحد عشر شخصاً من القوميّين، وحكم بالإعدام غيابياً على خمس وأربعين آخرين، وقام أيضاً بسحب الوحدات العسكريّة العربيّة، واستبدالها بقوّة عثمانية^٢.

تلقى البريطانيّون من جانبهم، تقارير تقول بأنّ الخلافات قائمة بين أعدائهم، ومنذ أيّار ١٩١٥، كان البريطانيّون في القاهرة على علم بمهمّة أوبنهايم، وبعد تمرّكه في دمشق، علّمت المخابرات البريطانيّة، أنّ أوبنهايم، والقناصل الألمان في حيفا، وحلب، وسوريّة كانوا يشجّعون على مذابح الأرمن على أيدي العثمانيين^٣، كما إنّ نائب القنصل الألمانيّ في حيفا لويتفيد فون هاردج^٤، قام بمساعدة أوبنهايم في مهمّته جيّداً فعمد إلى توزيع منشورات تحثُّ كلّ مسلم في فلسطين على قتل اثنين على الأقلّ من الرّعايا البريطانيّين، والفرنسيّين، كما نشر شائعات بأنّ القيصر قد

١. سنو، ألمانيا والإسلام في القرنين التاسع عشر والعشرين، ١٠٠-١٠١.

2. Mckale, war by revolution..., 156.

3. Ibid, 157.

4. Loytved Von Hardegg

تحوّل إلى الدّين الإسلامي^١، وعلى الرّغم من أنّ وثائق الأرشيف السّياسي لوزارة الخارجية الألمانيّة الخاصّة بالمسألة الأرمنيّة تضمّنت تقريراً، أو برقيّة أرسلها أوبنهايم بشأن الأحداث الجارية عام ١٩١٥، والمتعلّقة بالأرمن^٢، إلّا أنّ جانباً من الغموض بقي مخيّباً حول ما إذا كان أوبنهايم قد تورّط بشكل من الأشكال في إبادة الأرمن، ولم يكن هناك دليل على ذلك التورّط، بصرف النّظر عن نشاطاته المتعلّقة بجمع المعلومات الاستخباريّة، ونظريّاته التي تقوم على تبني مفهوم الجهاد الإسلامي من قبل الألمان^٣.

جذب أوبنهايم بشكل خاصّ اهتمام مارك سايكس^٤، وهو شخصيّة رئيسة في مكتب الحرب للشّرق الأوسط والهند، وعندما جاء سايكس إلى مصر لتولّي مهامه الاستخباريّة، أرسل إلى لندن معلومات أكثر عن أوبنهايم، ولم تأت هذه المعلومات في الحقيقة من أجهزة الاستخبارات بل ممّا سمعه من مصدر روسي، فقد جعل سايكس من أوبنهايم شخصيّة مهولة، واصفاً إيّاه باليهودي ذي الثروة الضخمة، والصديق الشّخصي للإمبراطور الألماني، وأعلن أيضاً أنّ الألمان يشنون حرباً دينيّة شرسة ضدّ بريطانيا العظمى، وأصرّ على خطأ أنّ أوبنهايم كان يقود عمليّات بلاد فارس، وأفغانستان، كما استنتج أيضاً بأنّ جهود دعايته، وبرنامجه

1. Paris, In defence of Britains middle eastern empire, 36.

2. Mikaelyan, Die armenische Frage und der Genozid an den Armeniern in der Türkei (1913-1919), 222-223.

3. Bloxham, The great game of genocide, 119.

٤. MarkSykes مارك سايكس (١٨٧٩ - ١٩١٩): ولد في منطقة سليدمير (Sledmere) في مقاطعة يورك (York) في إنجلترا، وهو الابن الوحيد للسّيد تاتون سايكس (Tatton Sykes) والسّيدة جيسيكا كريستينا (Jessica Christina)، وقد تلقّى تعليمه الأوّل في مدينة سليدمير، وسافر مع والده إلى مصر عام ١٨٨٨م، للمزيد ينظر:

Leslie, Mark Sykes: His life and Letters, 1-2.

الإسلامي لم يترك أثراً بين أنصار المدرسة العثمانية القديمة فحسب، بل انسجم تماماً مع توجهات المسلمين الذين تبنوا الافكار، والنظم الأوروبية الحديثة، وقد اختتم معلوماته بأن الألمان حرّضوا على مجزرة الأرمن في الدولة العثمانية، وفعلوا أقصى ما يمكنهم لاغتيال المواطنين المسيحيين، أو الأوروبيين المعزولين في بلاد فارس^١. أمّا ريغنالد وينغت، القائد الأعلى للجيش المصري، والحاكم العام للسودان، فقد اعتقد أن هنالك مجموعة من اليهود المؤيدين للألمان يسيطرون على الحكومة العثمانية^٢، ولكن كان سايكس على الأخص، هو من يخشى التهديد الإسلامي الذي كان يثيره أوبنهايم، وأنّ الاتصالات السرية لا سيما عقب وصول سايكس إلى الشرق الأوسط خلال فصل الصيف، قد تكثفت بين القنصلية البريطانية، وجهات رسمية أخرى، وقوميين عرب مناصرين للاستقلال فضلاً عن ذلك، استمرّ البريطانيون بتبادل الرسائل (مراسلات حسين - مكماهون)^٣، مع الشريف حسين، في ما يتعلق بهؤلاء القوميين، وبداية الثورة العربية^٤.

1. Mckale, war by revolution..., 159.

2. Mckale, War by revolution..., 160.

٣. عندما دخلت الدولة العثمانية في تشرين الثاني ١٩١٤م، اهتمّ الإنجليز بضرورة فتح باب المفاوضات مع الشريف حسين واستغلال التوتر القائم بينه وبين الدولة العثمانية، فقد أصدر كتشنر الذي عين وزيراً للحريّة البريطانية عند اندلاع الحرب، أوامره في الاستفسار عن موقف الشريف حسين، أثر دخول الدول العثمانية الحرب إلى جانب ألمانيا، فأبدى الشريف الذي لم يحبّد دخول الدولة العثمانية الحرب، استعداداه ورغبته للتعاون مع بريطانيا وذلك على لسان نجله عبد الله، شريطة حماية بريطانيا لمصالح العائلة الهاشمية مع تعهّد خطّي بذلك، فلم تمنع بريطانيا، وأبلغت السُلطة البريطانية في القاهرة عبد الله موافقتها على التعهّد ودعم العرب ضدّ أيّ اعتداء خارجي، وعدم التّدخل في شؤون الحجاز الداخلية، واستعداد بريطانيا للوقوف إلى جانب الشريف، عند مبايعته بالخلافة، وقد بقيت تلك المراسلات سرية على العثمانيين على الرغم من مراقبتهم لمقابلات عبد الله - كتشنر في القاهرة، وقد توجّجت تلك الاتصالات بالمراسلات التي دارت بين الشريف حسين والبريطاني هنري مكماهون من ١٤ تموز ١٩١٥ حتى آذار ١٩١٦، للمزيد ينظر: الفواز، المراسلات المتبادلة بين الشريف حسين والعثمانيين (١٩٠٨-١٩١٨)، ١١٣.

4. Mckale, War by revolution..., 162.

تلقت القيادة البريطانية في القاهرة خلال شهري تشرين الأول، وتشرين الثاني ١٩١٥م، تقارير عن تسلل أوبنهايم من سورية إلى شبه جزيرة سيناء والحجاز، فهيجت هذه المعلومة الرعب في نفوس موظفي الحكومة البريطانية، خوفاً من تهديد أوبنهايم للعلاقة القائمة مع الشريف فقد كان على بعد بضعة كيلومترات من المدينة المنورة، ومن عدد من الأماكن الأكثر قداسة في الإسلام قبل أن يجبره الشريف حسين على الرحيل، وبلغ الخبر مسمع البريطانيين عن طريق عبد الله بن الشريف حسين، ووصل خبر الحادثة إلى لندن في ١٢ تشرين الثاني، ففسرت الحكومة البريطانية رسالة عبد الله المتعلقة بطرد أوبنهايم، بأنها تعبير عن نية العرب بدء ثورتهم ضدَّ العثمانيين^١.

وعلى الرغم من تلك العراقيل، إلا أن أوبنهايم قد أنجز عملاً مهماً، وكبيراً في سورية من خلال توظيف النشاط الصحفي لخدمة المصالح الألمانية، فقد أسهم في تأسيس صحيفة الشرق في دمشق، والتي وصلت إلى تداول يومي تراوح بين ستة آلاف إلى اثني عشر ألف نسخة^٢، وقد ذكر شكيب أرسلان في سيرته الذاتية أن الألمان قد أشاروا على الأتراك بإنشاء تلك الجريدة، وتخيروا في اختيار الرجال الذين يعهدون إليهم بالقيام بتأسيسها، وكان جمال باشا حاول إقناع أرسلان بالدخول في مشروع تلك الجريدة التي يريدونها أحسن جريدة عربية، وقد اعتذر أرسلان عن ذلك معتلاً بعلة كثيرة، لكن صديقه الألماني أوبنهايم مارس دوره في إقناعه بالقبول، على شرط ألا يدخل أرسلان في إدارتها، وأن يقتصر عمله على تحرير المقال الافتتاحية فقط^٣.

1. Ibid, 163.

2. Oberhaus, Deutsche propaganda im orient während des ersten weltkrieges,, 63.

٣. أرسلان، سيرة ذاتية، ١٦٩.

وفي نهاية العام ١٩١٥، زوّدت النّشاطات الدّعائيّة الإسلاميّة لأوبنهايم المسؤولين البريطانيّين في القاهرة بحجّة إضافية من أجل مساعدتهم على إقناع حكومة لندن بالالتزام والوقوف إلى جانب شريف مكّة، فأخذت الأخيرة بالعمل على تعزيز تحالفها مع العرب، وكان الشّريف حسين خلال عمليّة المراسلات مع مكماهون منزعجاً بسبب استمرار وصول أخبار من سوريّة عن متابعة الوالي العثماني جمال باشا حملته القمعيّة بحق القوميّين العرب، فأكد الشّريف على إثر ذلك ولاءه التّامّ لبريطانيا^١.

أمّا فرنسا فقد نجت حتّى عام ١٩١٥م في تحطّي أسوأ أهوال الحرب المقدّسة التي قادها أوبنهايم، ويعود ذلك إلى أنّ المغرب العربيّ كان أقلّ أهميّة بكثير من النّاحية الاستراتيجية بالنّسبة لألمانيا مقابل مصر والهند، وعلى الرّغم من أنّ شمال أفريقيا قد غمرت بكتيّبات الدّعاية الجهاديّة التي كان يصدرها مكتب أوبنهايم باللّغة العربيّة لأكثر من عام، إلّا أنّ فرنسا كانت في حال تأهّب قصوى لمبعوثي الجهاد الإسلاميّ الذين يحاولون التّسلّل إلى مستعمراتها، فسيطرت على أراضيها، وتحوّلت لقلب الأمور على أوبنهايم، فأخذت تهاجم دعايته، فمنذ بداية الحرب كان هناك حديث في الدوائر الفرنسيّة حول بناء مسجد في باريس على نفقة الحكومة، بوصفها مبادرة للتّضامن مع القوّات الإسلاميّة الشّمال أفريقيّة التي تقاتل إلى جانب دول الوفاق على الجبهة الغربيّة، لكنّ الحكومة الفرنسيّة قرّرت القيام بخطوة أفضل في كانون الأوّل ١٩١٥، وهي تخصيص خمسمئة ألف فرنك فرنسي، لبناء اثنين من الفنادق الكبرى في مكّة المكرّمة لإيواء الحجاج المسلمين القادمين من المغرب العربي^٢.

وعلى الرّغم من تلك الظّروف، والتّحدّيات تمكّن أوبنهايم حتى بداية عام

1. Mckale, War by revolution..., 165.

2. McMeekin, The Berlin – Baghdad ..., 289.

١٩١٦م من إنشاء سبعين غرفة أخبارًا، ومكتب صحافي في الدولة العثمانية، سواء كان ذلك بمشاركة شخصية منه، أو بتوصيته، وتوجيهه، وكانت المراكز الرئيسية البعيدة عن السفارة الألمانية في إستانبول يديرها قناصل، أو تجّار ألمان، ونمساويون، أو أعضاء في حزب الأتحاد والترقي، وفي بعض الأحيان سكان محليّون مثقفون^١، وقد راعى أوبنهايم بأن تؤسس تلك المراكز، وغرف الأخبار في الأماكن المزدهمة في المدن قرب المحال الكبيرة المشهور، وكان بعض تلك المراكز بمنزلة غطاء لنشاط جاسوسي ألماني، كما هو الحال بالنسبة لقاعة مقتطف الأخبار^٢.

طرح أوبنهايم في بداية عام ١٩١٦ فكرة جديدة تقضي بإرسال بعثة ألمانية عثمانية عن طريق الحجاز إلى اليمن من أجل إقامة مركز للدعاية الإسلامية التي تستهدف إثارة السودان، وشرق أفريقيا ضدّ الوفاق، لكنّ أنور باشا لم يكن مؤيدًا لتلك الفكرة، وأخبر الملحق العسكري الألماني في الدولة العثمانية في الحادي عشر من آذار، بأنّ سفر البعثة الألمانية عبر المدينة المنورة، ومكّة المكرمة سيكون مستحيلًا حتّى في ظلّ الحراسة العثمانية، وسوف تتعرّض حياتهم للخطر، وعلى الرّغم من تلك التحذيرات تمكن أوبنهايم من إقناع القيادة الألمانية، والعثمانية من تنفيذ مقترح إرسال البعثة، فقام باختيار مجموعة من العسكريّين الألمان لقيادتها، أبرزهم الرائد

١. سنو، ألمانيا والإسلام في القرنين التاسع عشر والعشرين، ١٠١.

٢. مقتطف الأخبار: انشأت في ساحة البرج في بيروت، وهي بناء مدخله صغير لكنّه يتسع في الدّاخل، أقاموا وسطه مائدة طويلة وصفوا عليها الجرائد والمجّلات وزينوا جدرانها بمئات الرّسوم لإمبراطور ألمانيا والنمسا، وسُلطان الدولة العثمانية، وقائد الجيش الرابع العثماني، وغيرها من ملصقات المعارك والانتصارات، وافتتح مقتطف الأخبار في ٢٩ من شهر آب ١٩١٥، وعهدوا بإدارته إلى أحد البيروتيّين المعروفين بموالاته لحزب الأتحاد والترقي وهو محمّد أفندي الرئيس، وبرئاسة أحد الجواسيس الألمان في بيروت وهو كارل هوبل، وقد استمرّ ذلك النّادي أو القاعة حتّى آخر الحرب العالمية الأولى، للمزيد ينظر:

عزيز بك، سورية ولبنان في الحرب العالمية، ٢٩٢.

فون شتوتزنجن^١ رئيسًا للبعثة، والضَّابط كارل نيوفيلد^٢ مستشارًا للبعثة ترافقهما وحدة صغيرة من الجيش العثماني^٣.

وصلت البعثة في ٢٦ آذار ١٩١٦م إلى دمشق بناءً على أوامر من برلين، ومن المهام التي كُلِّفت بها، توسيع الدَّعاية الجهادية في الجزيرة العربية، وإجراء الاتِّصالات مع العناصر المعادية لبريطانيا في إثيوبيا، كما كُلف الفنيون من أفراد البعثة في حال وصولها إلى اليمن ببناء محطة للإرسال اللاسلكي في صنعاء لأجل إجراء الاتِّصالات مع القوَّات الألمانية في شرق أفريقيا، وعند وصول البعثة إلى سورية كان الأمير فيصل موجودًا هناك فحصل على معلومات عن نيَّة البعثة المرور عبر الحجاز، فأبلغ والد الشَّريف حسين بذلك، فاغتم الشَّريف تلك الفرصة لإثبات ولائه للبريطانيِّين، وتحذيرهم من عمل ألماني وشيك في الجزيرة العربية، وشرقي أفريقيا، فأبرق إلى مكماهون بهذا الشَّأن، ووعده بإبلاغ لندن في حال قدوم البعثة إلى الحجاز^٥.

قام جمال باشا بتأخير تحرك البعثة لغاية ٢ آيار من العام نفسه، بعدما أعلم الشَّريف حسين حولها، طالبًا منه ضمان سلامتها عند عبورها أراضي الحجاز، وعلى الرَّغم من موقف الشَّريف المعادي لإجراءات جمال باشا ضدَّ العرب في سورية، ثمَّ ارتحلت البعثة على متن القطار عبر صحراء الحجاز مع الوحدة العثمانية، لكنَّها افترقت عنها، وتابعت طريقها عبر ساحل البحر الأحمر، وكان من المفترض بها إعادة الاتِّصال بالوحدة العثمانية في أسفل ساحل البحر الأحمر، والاستمرار قدمًا

1. Von Stotzingen

2. Karl Neufeld

3. McMeekin, The Berlin - Baghdad..., 308.

4. Lawrence, The golden warrior, 93.

5. Mckale, war by revolution..., 167.

حتّى الوصول إلى اليمن، لكن في الخامس من حزيران ١٩١٦، وعندما بلغت البعثة ينبع، اندلعت الثورة العربية في الحجاز^١، فتمكّن نصف أعضاء البعثة الألمان من الهرب، وقُتل آخرون على يد المهاجمين البدو، ومن الواضح أنّ قلق الشريف حسين من قدوم البعثة الألمانية-العثمانية قد حثّه على إعلان الثورة قبل أسابيع عدّة من التاريخ المتفق عليه مع لندن، وحتّى قبل أن يتسلم الأسلحة التي وعدته بها بريطانيا منذ بداية العام ١٩١٦، لذا فقد قضت الثورة العربية على الآمال الأخيرة للحرب المقدّسة، ومثّل فشل البعثة الألمانية الأخيرة الضربة القاصمة لمخطّطات أوبنهايم، وأثبت مبالغته في تقدير إمكانيّة نجاح الدعاية الألمانية لإثارة العرب، والمسلمين ضدّ دول الوفاق^٣.

المحور الثالث

مصير الدعاية الألمانية والحرب المقدّسة حتّى عام ١٩١٨م

في النهاية فإنّ الدعاية الألمانية التي قادها أوبنهايم لم تحقّق النتائج المرجوة، فقد كان الافتراض بأنّ الإسلام هو الرّابط الموحد بين جميع السّجناء المسلمين في ألمانيا

١. الثورة العربية الكبرى: وذكر آخرون أنّها اندلعت في ١٠ حزيران ١٩١٦، بعد أن نودي لصلاة الفجر في مسجد مكّة المكرمة، وقد تمّ اختيار تلك اللّحظة من قبل الشريف حسين بن علي، لانطلاق الثورة ضدّ السّلطة العثمانية في الحجاز، فقد أخذ بندقيته وذهب نحو نافذة بيته واطلق رصاصة واحدة إشارة لأنصاره باندلاع الثورة، وعلى الرّغم من توقّعات القيادة العثمانية بحدوث تمرد وإرسالها للتعزيزات تحسّباً لذلك إلّا أنّ الإعلان عنها كان مفاجئاً وعلى حين غرّة، وقد نجح في إجبار الحاميات العثمانية في كلّ من مكّة وجدة والطائف والمدينة المنورة على الاستسلام، وأعاق بشكل كبير تحرك القوّات العثمانية المهذّدة له، عن طريق تدمير جزء من خطّ السكّة الحديدية من المدينة المنورة إلى الشّمال للمزيد ينظر:

Murphy, The Arab revolt 1916-18, 33; Hurgronje, The revolt in Arabia, 1-2.

2. Mckale, War by revolution, 168.

3. McMeekin, The Berlin – Baghdad..., 312.

على اختلاف أعمهم وثقافتهم، افتراضاً خاطئاً، فقد أشارت التقديرات الواقعية إلى أن جزءاً قليلاً من السُّجناء، البالغ عددهم حوالي اثني عشر ألفاً خلال الحرب^١، كانوا على استعداد للرجوع إلى الجبهات، إذ لم يتم إرسال سوى ١٨٠٠ شخص إلى إستانبول للقتال عام ١٩١٦، ومن الأسباب الأخرى للفشل هو تصاعد التوتر، والخلاف المستمر بين أعضاء من حكومة الاتحاد والترقي من جهة، والألمان ومن بينهم أوبنهايم من جهة أخرى^٢، حول تأييد الشريف حسين للحرب المقدسة، فأنور باشا كان مرتاباً بشدة من محاولات الألمان التقرّب من الشريف حسين، ورفض فكرة إنشاء قنصلية ألمانية في جدة، كما رفض مقترحات الألمان لرشوة الشريف حسين من خلال إرسال الأموال، والأسلحة، وحول موقف الألمان فقد انقسمت آراؤهم إلى قسمين، فأوبنهايم والسفير فنغنهايم وغيرهم رأوا أن الفشل في الحصول على تأييد الشريف في الحرب من شأنه أن يقوّض برنامج الوحدة الإسلامية بشكل كامل، في حين رأى آخرون أن الهاشميين لا يمكن الاعتماد عليهم وأن دعمهم ليس له أهمية من الناحية السياسية^٣.

كما علّق أوبنهايم آمالاً على دعم الشريف حسين، لا سيّما عندما أكّد له الأمير فيصل وللإتحاديين دعم والده للحرب المقدسة، وربّما كان غافلاً عن المراسلات السرية مع بريطانيا، وعن الأهداف السرية التي كان يخفيها الأمير فيصل عند قدومه إلى دمشق وإستانبول، فقد كانت مهمته السرية هي الاطلاع على قوة الحركة العربية في دمشق، بعد أن أرسلت جمعية العربية الفتاة إلى الحجاز رسالة لإخبار الشريف حسين استعداد العرب في سورية، والعراق القيام بوجه الإتحاديين، والحصول على

1. Motadel, Islam and the European empires, 249.

2. Yonan, Lest we perish A forgotten holocaust, 96.

3. Paris, In defence of Britains middle eastern empire, 37.

الاستقلال، فقام فيصل بقطع الوعود المزيّفة لأوبنهايم وللأتحاديّين، بوصفه نوعاً من محاولة الشّريف لإزالة الشُّكوك العثمانيّة اتّجاهه.^١

كما أنّ الحكومة العثمانيّة وجّهت الحرب المقدّسة إلى الدّاخل أكثر من الخارج، فقد حصدت أرواح السكّان المسيحيّين الأصليّين في الدّولة الذين عدّهم بعض الباحثين ضحايا للدّعاية الألمانيّة^٢، كما أنّ الاستغلال السيّء للحرب المقدّسة من جانب حكومة الاتّحاد والترقيّ، وحملة الإعدامات التي قام بها جمال باشا ضدّ القوميّين العرب في سورّيّة، قد عدّها الكثيرون سياسة عثمانيّة مدمّرة، ألهمت الرّأي العام العربيّ، ودفعته للتمرد، ومن المنتقدين لتلك السيّاسة هو محمّد فريد بك الذي كان متعاوناً مع وكالة أخبار الشّرق، وكان على اتّصال مع أوبنهايم، وقد أخبره في إحدى محادثاته معه على خلفيّة الثّورة العربيّة ١٩١٦، قائلاً:

«إنّ الإمبراطوريّة العثمانيّة لا يمكن أن تبقى على قيد الحياة ما لم تعد ترتيب نفسها كما فعل الاتّحاد الجرمانى^٣، ممّا يسمح، ويتيح لكلّ جنس من الأجناس المختلفة فيها ممارسة الحكم الدّاتي الدّاخلية الخاصّ به»^٤.

١. الفواز، المراسلات المتبادلة بين الشّريف حسين والعثمانيّين...، ١٢٦.

2. Yonan, Lest we perish A forgotten holocaust, 98.

٣. الجرمان هو اسم القبائل التي سكنت جرمانيا أي شمال شرقي أوروبا منذ ما قبل الميلاد وتركت اسمها للبلاد الألمانيّة التي لا تزال تعرب بهذا الاسم (Germanie) ويعتقد أنّ تلك القبائل هاجرت من غرب آسيا وكانت تتكلّم لغة مشتقّة من اللّغات الهندية-الأوروبيّة، ومع ظهور المسيحيّة في أوروبا أخذت تلك القبائل تنقسم إلى فصائل قوميّة مثل: الألمان، الإسكنديناويون، الغنداليون، التونيون، الفرانكيون، القوطيون، الإنكلوساكسون، البورغانديون، الفلامنكيون، والنورمانديون، وكان معظمهم قد شكّل خطراً على الإمبراطوريّة الرومانيّة، أمّا في العصر الحديث فإنّ القوميّة الجرمانيّة قد أدّت دوراً مهمّاً في توحيد ألمانيا عام ١٨٧٠ - ١٨٧١م بقيادة أوتو فون بسمارك بعد انتصارها على الإمبراطوريّة الفرنسيّة، للمزيد ينظر: الخوند، الموسوعة التاريخيّة الجغرافيّة، ٣: ٨٠.

4. Quoted in: Kristin Shawn Tassin, Egyptian nationalism, 1882-1919..., 107.

وعلى الجبهة المصريَّة فشلت المحاولات الألمانيَّة في جمع العثمانيِّين، والوطنيِّين المصريِّين، وعبَّاس حلمي في معسكر واحد، كما انشغل المصريُّون في المنفى بخلافاتهم ضدَّ بعضهم أكثر من انشغالهم بتكوين كتلة موحَّدة ضدَّ بريطانيا، وقد عبَّر شابنغر الّذي ناب عن أوبنهايم في ترؤُّس وكالة أخبار الشَّرْق في برلين، بسخريَّة لاذعة، ووصفهم بـ«المتعطِّشين للمال»، كما عجز الألمان عن إنشاء نواة لثورة مسلَّحة داخل مصر، إذ لم يتمكَّنوا من إيصال الأسلحة والذَّخائر إليهم^١.

أمَّا بعثة نيدرماير إلى أفغانستان لإقناع أميرها حبيب الله للهجوم على الهند، فلم تفلح في تحقيق الأهداف المرجوَّة، فبعد الوصول إلى كابل عاصمة أفغانستان في ٢ تشرين الأوَّل ١٩١٥م، وسط ترحيب من قبل الجالية العثمانيَّة مع حُرَّاس الشَّرْف الأفغان، التقت البعثة حبيب الله الخاضع للسيادة الإنجليزيَّة، لكن مقابلته لنيدرماير اتَّسمت بالفتور، ولم يُبد مَيلاً للوقوف إلى جانب أيِّ طرف في الحرب، فاتَّضح لنيدرماير حقيقة موقف أفغانستان، فرجع إلى إيران ثمَّ إلى العراق، من دون تحقيق الهدف الجوهرى للبعثة^٢.

وذلك يعني أنَّ إعلان الجهاد قد فشل في أن يوحد كلمة المسلمين خلف الدَّولة العثمانيَّة، وألمانيا ضدَّ دول الوفاق، ولم تفلح نيران الحرب في إذابة العناصر المتباينة في المناطق المختلفة من الدَّولة العثمانيَّة، بل على العكس أدَّت إلى خيبة أمل الشُّعوب غير العثمانيَّة الّتي كانت تمارس حكماً ذاتياً، وأرادت الإبقاء عليه، أو زيادة نطاقه، ونقله إلى حكم ذاتي مشروع، أو استقلال كامل، ولم تشأ الدُّخول في الحرب تحت قيادة مركزيَّة عثمانيَّة^٣.

أدَّى كلُّ ذلك في النِّهاية إلى أن تقرَّر وزارة الحرب الألمانيَّة في كانون الأوَّل

١. سنو، ألمانيا والإسلام في القرنين التَّاسع عشر والعشرين، ١٢٩.

٢. غروبا، رجال ومراكز قوى في بلاد الشرق، ١: ٨-٩.

٣. بينروز، العراق: دراسة في علاقاته الخارجيّة وتطوراته الداخليَّة ١٩١٥-١٩٧٥، ١: ٨٨.

١٩١٦، وضع حدًّا للدَّعاية للحرب المقدَّسة في معسكرات الأسرى المسلمين، كما أصدرت بالاتِّفاق مع القيادة العسكريَّة العليا مرسومًا يقضي بأنَّ الدَّعاية في كلا المعسكرين يجب أن تتوقَّف، وبعد سلام منفصل بين ألمانيا، وروسيا عام ١٩١٧ م^١، صدر في ألمانيا تقييم جديد لمسألة الدَّعاية للحرب المقدَّسة، نصَّ في جزء منه على: «أولئك الذين درسوا تاريخ الحرب منذ دخول حلفائنا العثمانيِّين فيها، يدركون جيّدًا أنَّ الإعلان الرِّسمي للحرب في إستانبول لم يسفر عن انتفاضة إسلاميَّة عامَّة، وفي الوقت ذاته لا يمكن لأحد على دراية بالشرق، وتاريخ شعبه أن يرى غير ذلك^٢. ولم يكن جميع الضبَّاط، والمستشارين العسكريِّين الألمان الذين يعملون مع القوَّات المسلَّحة العثمانيَّة مقتنعين إزاء قيمة، أو حكمة إطلاق العنان للحرب المقدَّسة ضدَّ دول الوفاق، وقد عدَّها كثير منهم مضيعة للقوى، والموارد القيِّمة، واعتقدوا بأنَّها يمكن أن تأتي بنتائج عكسيَّة، ولم يقتصر ذلك الانتقاد على العسكريِّين فحسب، بل شاركهم فيه عدد من الشَّخصيَّات الدِّبلوماسية في السَّفارة الألمانيَّة في إستانبول، وأبرزهم الدُّكتور هاري ستورمر^٣ (الذي انتقد أوبنهايم بشدَّة وعدَّ تلك الدَّعاية للحرب بمنزلة إساءة استغلال للإسلام، وأوجز ستورمر تلك الانتقادات في عام ١٩١٧ م بعد لجوئه إلى سويسرا^٤، فقد كتب كتابًا بعنوان (عامين من الحرب

١. قام ذلك السَّلام على أثر قيام ثورة تشرين الأوَّل (أكتوبر) ١٩١٧ م الاشتراكيَّة في روسيا بزعامة الشُّيوعي الروسي فلاديمير لينين، وقد اندلعت تلك الثُّورة بتسهيل واسع من ألمانيا، وتمكَّن لينين من تشكيل حكومة ثوريَّة جديدة في ٧ تشرين الثاني ١٩١٧، وأصدرت تلك الحكومة (قرار السَّلام) الذي دعت فيه جميع الدُّول لإيقاف الحرب والبدء بالمفاوضات السِّلميَّة، فتمَّ إعلان الهدنة الروسيَّة الألمانيَّة الممهِّدة لعقد مؤتمر الصُّلح، للمزيد ينظر: العمر، ثورة أكتوبر البلشفيَّة لـ ١٩١٧ وتأثيراتها في أوروبا - تركيا - العراق في ضوء الوثائق البريطانيَّة، ٢٥؛ صبح، السِّياسة الدوليَّة بين الحربين العالميَّتين (١٩١٤-١٩٣٩)، ٣٧.

2. Quoted in: Yonan, Lest we perish A forgotten holocaust, 97.

3. Harry Stuermer

4. Hopkirk, On secret service east of Constantinople, 132- 133.

في القسطنطينيّة^١، اتّهم فيه أوبنهايم وزملاؤه بالمسؤوليّة الجسيمة في إطلاق العنان لتعصّب العنيف ضدّ قوى القانون، والنّظام والحضارة، وأشار إلى أنّ أوبنهايم قد قام برحلاته، وبحوثه العلميّة في البلاد العربيّة، وأنفق آلافًا من الماركات من جيبه الخاصّ، والملايين من الأموال الرّسميّة لدعم أوهام كاذبة، ودفع القبائل نحو الجهاد^٢.

عاد أوبنهايم على إثر ذلك إلى ألمانيا في بداية عام ١٩١٧، بعد أن شعر بأنّ وجوده في إسطنبول لم يعد مهمًّا بالنّسبة لعمل وكالة أخبار الشّرق التي استمرّت في نشر الدّعاية الألمانيّة رغم المؤشّرات التي دلّت على قرب انكسار ألمانيا، وهزيمتها في الحرب، فقد مارس خلال المدّة المتبقّيّة من الحرب، دورًا آخر تمثّل باستقبال الوطنيّين العرب في ألمانيا، وأبرزهم صديقه شكيب أرسلان^٣ الذي زار برلين في العام نفسه موفدًا من قبل وزير الحربيّة العثمانيّة أنور باشا^٤، وقد استغلّ أوبنهايم نفوذه من أجل التّمهيد لاستقبال أرسلان استقبالًا حسنًا أينما حلّ في ألمانيا، سواء كان ذلك في برلين، أو في المدن الأخرى^٥.

1. Tow War years in Constantinople

2. Stuermer, Two war years in Constantinople, 134–135.

٣. شكيب أرسلان (١٨٦٩–١٩٤٦): كاتب وأديب ومفكّر لبناني ولد في قسبة الشويفات من جبل لبنان عام ١٨٦٩م والده هو الأمير حمود بن الأمير حسن بن الأمير يونس الأرسلاني الذي توفي عام ١٨٨٧، درس شكيب هو وأخوه نسيب في مدرسة الحكمة المارونيّة في بيروت منذ عام ١٨٧٩م وتعلّم فيها اللّغة الفرنسيّة، ومنذ حداثة سنه كان شاعرًا وأديبًا فقد نشر عام ١٨٨٧م الجزء الأوّل من ديوانه الشعري (الباكورة) وكان لديه من العمر سبعة عشرة سنة، غادر إلى إسطنبول وفي طريقه إليها مرّ بمصر فالتقى بالمفكّر الشّيخ محمد عبده وتلميذه سعد زغلول، ومكث في إسطنبول عامين لقي خلالها المفكّر جمال الدّين الأفغاني، وفي عام ١٩٠٢م تمّ تعيينه قائم لقضاء الشّوف في لبنان، للمزيد ينظر: أرسلان، سيرة ذاتيّة، ٧–٣٠.

٤. سنو، ألمانيا والإسلام في القرنين التّاسع عشر والعشرين، ١١٢.

٥. انده وبيتر هاينه، «الوطنيّون العرب ونشاطهم السّياسي والصّحفي في ألمانيا حتّى نهاية الحرب العالميّة

الأولى»، ٢٠٤.

وقد أشار أرسلان إلى الحفاوة التي حظي بها في ألمانيا خصوصاً من قبل أوبنهايم، الذي كان يقيم له المآدب، ويدعو إليها أصحابه من الأعيان الألمان، وعلمائهم، ورجال حكومتهم، حتى صار كثيرون يترددون على أرسلان في الفندق الذي أقام فيه في برلين، كما انتدبت وزارة الخارجية الألمانية أحد كبار موظفيها ويدعى راين باين^١ لأخذ أرسلان في سياحة يطوف بها على مدن ألمانيا، ومن تلك المدن كولونيا التي تعدُّ مسقط رأس أوبنهايم، وفيها بيوت أخوته، وأبناء عمومته مما هيأ لأوبنهايم المبالغة في استقبال أرسلان، وتقديمه إلى رئيس بلدية المدينة الذي أهدى لأرسلان جميع صور مناظر مدينة كولونيا^٢.

وكان ذلك جزءاً من الرعاية التي حظي بها أرسلان من قبل الحكومة الألمانية بوصفه زعيماً درزياً، وعنصرًا عربيًا مهمًّا لمساندة السياسة العثمانية، وتقويتها اتّجاه البلاد العربية وشعوبها، فكان أرسلان يزور المدن الألمانية، ويقابل كبار المسؤولين فيها، وينشر المقالات في الصحف الألمانية، ويصدر الكتيبات داعياً إلى تأييد ألمانيا، كما كان يهاجم سياسة دول الوفاق الودي حاثاً المسلمين على الثورة ضدها^٣.

ومع اقتراب نهاية الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٨م دلّت نتائج الدعاية الجهادية -التي أدّى فيها أوبنهايم دوراً رئيساً- على فشلها في تحقيق كثير من الأهداف المرجوة، فقد تجاهل أغلب المسلمين دعوى الجهاد على الرغم من المبالغ الطائلة التي استثمرها الألمان في سبيل إرسال البعثات لتحريضهم على الثورة ضدّ الحلفاء، إلى جانب الدعاية التي طبعت في برلين، وإستانبول بإشراف، وتوجيه أوبنهايم، ووكالة أخبار الشرق، وعلى الرغم من أن بدور الانتفاضة الإسلامية العامة قد زُرعت، لكن كثيراً من المسلمين أدركوا بأنّها ليست سوى عمل متصافر من قبل

1. Rayne Payne

٢. أرسلان، سيرة ذاتية، ٢٢١-٢٢٣.

٣. سنو، ألمانيا والإسلام في القرنين التاسع عشر والعشرين، ١١٢.

ألمانيا، والدّولة العثمانيّة فُصد من ورائه زعزعة مصالح الحلفاء في مستعمراتهم، وإضعاف قدراتهم، ولأجل ذلك العمل وظّف عدد من الخبراء، والعلماء الألمان، وأبرزهم فون أوبنهايم، وزملاؤه مثل هارتمان، وآنست ياكه خبراتهم، لأجل إثارة أفكار التعصّب، والكراهيّة الدينيّة، خدمةً لمصلحة ألمانيا في الحرب، وليس بالضرورة خدمةً لمصالح المسلمين^١.

الخاتمة

توصّل البحث إلى النّتائج الآتية:

إنّ من أهمّ الأسباب التي دفعت أوبنهايم إلى محاولة كسب تأييد الشّريف حسين للحرب المقدّسة، هو قناعته الكبيرة بأنّ ذلك التّأييد سيضيف لتلك الحرب، وللتّحالف العثماني الألمانيّ صفة القدسيّة بشكل أكبر، لما يتمتّع به الشّريف حسين من مكانة رويّة لدى كثير من المسلمين، لأنّه شريف مكّة المكرّمة ومن سلالة النّبي محمّد ﷺ، إلى جانب أهميّة الشّريف، ومكانته بين العرب لدفاعه عن حقوقهم القوميّة التّحريريّة.

ركّز أوبنهايم على أهميّة استغلال الصّحافة العربيّة، والإسلاميّة لنشر الدّعاية الألمانيّة العثمانيّة الدّاعية إلى الثّورة ضدّ دول الوفاق، والتخلّص من حكمهم، وإنشاء مراكز الأخبار في المدن الكبيرة المزدهمة بالسّكان، ومن ثمّ التّأثير على أكبر عدد من السّكان من خلال تذكيرهم بواجبهم الدّينيّ الذي يحتمّ عليهم الجهاد ضدّ أعدائهم، وتوحيد صفوفهم خلف السّلطان العثماني بوصفه خليفةً للمسلمين.

إنّ مبالغة أوبنهايم في تقدير إمكانيّة استجابة العرب، والمسلمين للدّعاية التّحريضيّة الألمانيّة، أدّت إلى إنفاق كثير من الأموال، والإمكانات لإنتاج موادّ الدّعاية، والمنشورات، وإنشاء المراكز الاستخباريّة التي شكّلت عبئًا كبيرًا على

1. Schwanitz, "Germany's Middle East policy", 28-29.

كاهل الحكومة الألمانية، لا سيما وزارة الخارجية، لكنها استطاعت خلق كثير من الاضطرابات التي أضرت بالمصالح الاقتصادية، والسياسية لدول الوفاق. إن استغلال الإسلام في سبيل المصالح السياسية، والاقتصادية، والحربية الألمانية كان السمة الأبرز التي اتسمت بها توجهات المستشرق الألماني ماكس فون أوبنهايم، فقد أتضح من خلال دعايته، اعتماده على إمكانية إثارة المشاعر الدينية التي تحركها وصايا الإسلام الداعية إلى الدفاع عن البلاد الإسلامية، وممتلكات المسلمين ضد أي غزو، أو اعتداء أجنبي.

رغم محاولات أوبنهايم لتطويع فكرة الجهاد لخدمة المصالح الألمانية إلا أن دعوته كانت تنطوي على تناقض كبير لأنها دعوة للوقوف إلى جانب دولة مسيحية ضد دولة مسيحية أخرى، مما يعني إفراغ فكرة الجهاد الإسلامي من أساسها. رغم عدم قيام أوبنهايم برحلة إلى العراق إلا أن تجربة الجهاد الإسلامي ضد بريطانيا إلى جانب الدولة العثمانية كانت قد طبقت بشكل كبير هناك من خلال المعارك ضد البريطانيين، في حين كان ما حصل في بلاد الشام، والحجاز عكس ذلك، حيث ثار العرب هناك ضد العثمانيين، وقاتلو إلى جانب بريطانيا منذ إعلان الثورة العربية عام ١٩١٦، مما يعني فشل مشروع أوبنهايم في بلاد الشام والحجاز.

لائحة المصادر والمراجع

الكتب العربيَّة والمعربَّة

- ١ . بينروز، أدِيث واي أَيْف، العراق: دراسة في علاقاته الخارجِيَّة وتطوراتهِ الداخليَّة ١٩١٥ - ١٩٧٥، ترجمة: عبد المجيد حسيب القيسي، الدار العربيَّة للموسوعات، بيروت، ١٩٨٩.
- ٢ . أرسلان، الأمير شكيب، سيرة ذاتِيَّة، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٩ م.
- ٣ . فرومكين، ديفيد، نهاية الدَّولة العثمانيَّة وتشكيل المشرق الأوسط، ترجمة: وسيم حسن عبدو، بغداد، ٢٠١٥ م.
- ٤ . السَّعيد، رفعت، محمد فريد الموقف والمأساة رؤية عصريَّة، الدَّار المصريَّة العامة للكتاب، ١٩٩١ م.
- ٥ . الرافي، عبد الرحمن، محمد فريد رمز الاخلاص والتَّضحية (تاريخ مصر القومي من سنة ١٩٠٨ - ١٩١٩ م)، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- ٦ . سنو، عبد الرَّؤوف، ألمانيا والإسلام في القرنين التَّاسع عشر والعشرين، الفرات، بيروت، ٢٠٠٧.
- ٧ . عزيز بك، سوريَّة ولبنان في الحرب العالميَّة: الاستخبارات والجاسوسِيَّة في الدَّولة العثمانيَّة، ترجمة: فؤاد ميداني، بيروت، ١٩٣٣ م.
- ٨ . صبح، علي، السَّياسة الدوليَّة بين الحربين العالميَّتين (١٩١٤ - ١٩٣٩)، دار المنهل اللبناني - مكتبة رأس النبع، بيروت، ٢٠٠٣.
- ٩ . العمر، فاروق صالح، ثورة اكتوبر البلشفيَّة لـ ١٩١٧ وتأثيراتها في أوروبا - تركيا - العراق في ضوء الوثائق البريطانيَّة، بيروت، ٢٠١٣.
- ١٠ . غروبا، فريتز، رجال ومراكز قوى في بلاد المشرق، ترجمة: فاروق الحريري، ج ١، مطبعة عصام، بغداد، ١٩٧٩.

١١. الفواز، كليب سعود، المراسلات المتبادلة بين الشَّريف حسين والعثمانيين (١٩٠٨ - ١٩١٨) دراسة تحليلية، د. مك، ١٩٩٧ م.
١٢. مجموعة مؤلفين، الموسوعة العربية الميسرة، إشراف: محمد شفيق غربال، القاهرة، ١٩٦٥.
١٣. الخوند، مسعود، الموسوعة التاريخية الجغرافية، ج٣، بيروت، ١٩٩٤.

الكتب الإنجليزية

14. Mikaelyan, Vardges, Die armenische Frage und der Genozid an den Armeniern in der Türkei (1913-1919), Dokumente des politischen Archivs des Auswärtigen Amtes Deutschlands, Jerewan, 2004.
15. Hurgonje, C. Snouck, The revolt in Arabia, New York and London, 1917.
16. Motadel, David, Islam and the European empires, Oxford university press, Oxford, 2014.
17. Murphy, David, The Arab revolt 1916-18 Lawrence sets Arabia ablaze, Great Britain, 2008.
18. Bloxham, Donald, The great game of genocide: imperialism, nationalism, and the destruction of the ottoman Armenians, Oxford, 2005.
19. Mckale, Donald M, War by Revolution: Germany and great Britain in the middle east of world war 1, The kent state university press, Ohio, 1998.
20. Yonan, Gabriel, Lest we perish A forgotten holocaust: The Extermination of the Christian Assyrians in Turkey and Persia.
21. Stuermer, Harry, Two war years in Constantinople: Sketches of German and young Turkish ethics and politics, New York, 1917.
22. Friedman, Isaiah, British pan-Arab Policy 1910- 1922, Transaction publishers, New jersey, 2010.

23. Lawrence, James, The golden warrior: The Life and Legend of Lawrence of Arabia, Hachette digital, London, 2005.
24. Gossman, Lionelm, The passion of max von Oppenheim: Archaeology and Intrigue in the Middle East from Wilhelm II to Hitler, Lightning source for open book publisher, Cambridge, 2013.
25. Brown, Malcolm, T. E. Lawrence in war and peace, Greenhill books, London, 2005.
26. Hopkirk, Peter, On secret service east of Constantinople: the plot to bring down the British empire, Oxford university press, Oxford, 1994.
27. McMeekin, Sean, The Berlin – Baghdad Express: The Ottoman empire and Germany's bid for world power, Penguin Books Ltd, London, 2010.
28. McMeekin, Sean, The Ottoman Endgame, Penguin press, New York, 2015
29. Leslie, Shane, Mark Sykes: His life and Letters, London, 1923.
30. Paris, Timothy J., In defence of Britains middle eastern empire: a life of sir Gilbert Clayton, Sussex academic press, London, 2016.

الرَّسائل والأطروحات

31. Tassin, Kristin Shawn, Egyptian nationalism,1882-1919: elite competition, transnational networks, empire, and Independence, unpublished doctoral dissertation, The University of Texas at Austin ,USA, 2014.
32. Oberhaus, Salvador, Deutsche propaganda im orient während des ersten weltkrieges, Magister thesis, Universität Düsseldorf, 2002.

البحوث والمقالات

٣٣. انده، فرنر وبيتر هاينه، «الوطنيون العرب ونشاطهم السياسي والصحفي في ألمانيا حتى نهاية الحرب العالمية الأولى»، المجلة التاريخية المصرية، مجلد ٢٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨١.

34. Mckal, Donald M, «Germany and the Arab Qustion Before World War I», The Historian, Vol. 59, No. 2, Wiley, New York, 1997.

35.

36. Mckal, Donald M, «German policy toward the Sharif of Mecca 1914–1916», The Historian, Vol. 55, No. 2, Wiley, New York, 1993.

37. McMeekin, Sean, «Jihad-cum-Zionism-Leninism: Overthrowing the World», German-Style, Historically Speaking, Vol. 12, Number. 3, Boston, Massachusetts, 2011.

38. Schwanitz, Wolfgang G, «Germany's Middle East policy», Middle East Review of International Affairs, Vol. 11, No. 3, New York, 2007.

الاستشراق المتصهين في مشروع ديفيد راوبيني اليهودي المقدمات الثقافية للاستيلاء على فلسطين (١٥٢٢- ١٥٣٨م)

مصطفى وجيه مصطفى إبراهيم^١

تمهيد

سنتناول في مقدّمة هذا البحث التعريف بالموضوع وأهمّيته، ثمّ نعالج الموضوعات وفق الترتيب الآتي: التطلّعات المشيخانيّة عند ديفيد راوبيني ودلالاتها، القبائل المفقودة: ملامح ودلالات، رايات القبائل اليهوديّة عند راوبيني ومغزاها، تقديم مشروع الحملة إلى سادة الغرب الأوروبي، محاولة راوبيني استغلال الخلافات الغربيّة- الغربيّة لصالح الجماعات اليهوديّة، محاولة التّحالف (البابويّة وموقفها، ملك البرتغال ووعوده، مقابلة الإمبراطور شارل الخامس، النّهاية والفسل، الخاتمة). من ضمن ما ضمّته موسوعة الرّحال اليهود^٢ للباحث الأميركي اليهودي النّشط ألكن ناثان أدلر^٣. ضمّت رحلة غاية في الأهميّة، وهي لمغامر يهودي يدعى ديفيد راوبيني^٤. وحتى الآن لم يتمكّن الباحثون من التعرّف إلى اسمه الحقيقي، ولا أصل ديفيد راوبيني، ويعتقد بعض المؤرّخين أنّه كان يهودياً شرقياً، ويُمثّل هذا الفريق

١. أستاذ مشارك تاريخ العصور الوسطى، كليّة الدّراسات الإسلاميّة- ولاية مينيسوتا الأميركيّة.

2. Jewish travelers

3. Adler, "ELIJAH of FERRARA", 251-328.

4. DAVID REUBENI

المستعرب هيللسون^١. إلا أنّ فريقاً آخر ممثّل بإفهام نيبور يعتقد بأنّ ناشر طبعة أكسفورد كان يهودياً أشكنازياً، وبالتحديد ألمانياً استوعب كلّ صفات الشّرق^٢، كما أنّ جراتز^٣ مؤرّخ اليهود علّق حكمه، واكتفى بطرح تساؤل: هل كان رآوبيني متعصباً، أو صاحب حلم؟ أو هل كان ينوي أن يسهم في الحركة المشيخانيّة، أو في السّياسة؟ أو هل كان مجرّد مغامر؟ الثّابت أنّ هذا اللّغز عن أصول جراتيز لم يتمّ حلّه بشكلٍ قاطع.

سيرة تاريخيّة استعماريّة

تعود نسبة ديفيد رآوبيني -أو بالأحرى الرآوبيني- إلى سلالة رآوبين الذي زعم انتسابه إليه، وهو يُصوّر بوصفه مغامراً يهودياً عاش في النّصف الأوّل من القرن السّادس عشر. والمصدر الرّئيس لمعلوماتنا عن حياته هي «يومياته»، أو بالأحرى رحلته التي كتبت بالعربيّة، وجعلت من شخصه المزعوم شقيقاً لملك يهوديّ أسطوريّ يحكم الأسياط المفقودة من رآوبين -ومن هنا اكتسب اسمه «الرآوبيني -وسبط جاد، ونصف منسى في صحراء خيبر: وقُدّر عدد رعيّة شقيقه الملك يوسف بثلاثمئة ألف يهوديّ يعيشون في بريّة خيبر بصحراء شبه الجزيرة العربيّة. وفي حقيقة الأمر، لا أحد -حتى الآن- يملك معلومةً مؤكّدة عن الأيام الأولى لديفيد رآوبيني

١. Hillelson: سيقمار هيللسون، هو عالم لغويّ يهوديّ مولود في ١٢ / ٠٨ / ١٨٨٣م في برلين بألمانيا، ونال الجنسيّة البريطانيّة ١٩٠٨م ودرس العربيّة والفرنسيّة بجامعة لندن وتلقّى دراساته العليا في كليّة باليول بجامعة أكسفورد العريقة والتحق بعد ذلك بخدمة حكومة السّودان في عام ١٩١١م وظلّ بها حتّى عام ١٩٣٣م حيث شغل عدّة مناصب في مصلحة التّعليم وقلم المخبرات والسّلك الإداري، كتب مقال في «مجلة السّودان في مذكّرات ومدوّنات» عام ١٩٣٣م وتحدّث فيه عن رآوبيني وذكر أنّه أوّل يهوديّ تطأ قدمه أرض السّودان منذ دخول الإسلام:

See: Hillelson, David Reubeni, 55-66.م.

2. Ibid, 55.

3. Graetz

(أصوله - بلد الميلاد والطُفولة والشباب وما إلى ذلك)، تمامًا كما أننا لا نعرف شيئاً عن أيامه الأخيرة.

زعم ديفيد أن دافعه للارتحال هو أن أخاه الملك يوسف قد أمره بالتوجه إلى روما للقاء البابا، فقال: «وقمت بالرحلة من قبل الملك شقيقي، وأصحابه، ومستشاريه، وأعني السبعين الكبار؛ كلّفوني أن أذهب بداية إلى روما مقرّ البابا»^١؛ لأجل دراسة مصلحة القوى المسيحية، بغرض القيام بعمل مشترك من اليهود، ونصارى الغرب الأوروبي ضدّ العثمانيين المسلمين غير المؤمنين لاحتلال فلسطين^٢. ولا بدّ أن نعلم أن هذه الفترة كانت تمثّل أوج النشاط البرتغالي في البحر الأحمر وفي الحبشة^٣، وكانت هذه الفترة أيضًا فترة التوسّع العثماني، ويبدو أنّها على أيّ حال الفترة التي أخذت فيها طموحات ديفيد بضرورة قيام دولة لليهود في فلسطين موضع الجدّية^٤، وظهر ذلك في مواضع عديدة من اليوميات، منها قوله: «لن أموت حتّى أعيد شعب إسرائيل إلى أورشليم»^٥.

لقد كانت دوافع ديفيد رأوبيني من رحلته تلك سياسية وعسكرية، حيث تمثّلت بعض هذه الدوافع في: شراء أسلحة، وتدريب اليهود المنفيين من إسبانيا، والبرتغال، وإرسالهم شرقاً عبر القرن الإفريقي لمحاربة الأتراك. وقد وضح بعض معالم ذلك في مقابلته للبابا بعد أن تمكّن من الوصول إليه^٦.

1. REUBENI, Itinerary..., 251.

2. Ibid, 272.

3. Duffy, Portuguese Africa, 24, 54-76, 81; Vaxo, La Domination portugaise Al' Maroc, 15.

4. REUBENI, Itinerary..., 273.

5. Ibid.

٦. سيأتي تفصيل ذلك وانظر:

Ibid, 272.

وعن مخطوط الرحلة؛ فقد كان لرحلة رآوييني أصلٌ وحيدٌ كُتِبَ بخطِّ سليمان كوهين دي براتوا^١، كاتم سرِّ رآوييني (سكرتيره الخاص). وتُلَمَحُ تلك المخطوطة أنَّ كوهين نقل ما دونه من رحلة رآوييني عن نسخة أصليَّة (Autograph)، بخطِّ رآوييني نفسه، يشهد بذلك - كما توحى ظواهر الأمور - تواتر استخدام رآوييني ضمير المتكلم في السرد. وقد فقد الأصل بطبيعة الحال، بينما آلت تلك النسخة - بخطِّ سليمان كوهين - إلى مكتبة بودليان عام ١٨٤٨، ثمَّ صُوِّرَ منها نسخة بالفاكسميلي، كما نُسخَ منها نسخة واضحة لصالح كلية اللاهوت اليهودي بربسلاو، إلا أنَّ النسخة الأصليَّة - أعني تلك التي بخطِّ سليمان كوهين - اختفت في ظروف غامضة عام ١٨٦٧، أي بعد ٢٠ عامًا فحسب من العثور عليها. وبعد عقدين من ذلك التَّاريخ قام نيبور في أكسفورد بتحرير، ونشر بعض نصوص تلك اليوميات. ثمَّ قام كثير من المحرِّرين بنشر نصوص المذكرات التي نشرها نيبور، ومن ضمن النشرات كانت نشرة إدلر التي اعتمدنا عليها هنا، والتي تقع في موسوعته الرَّحال اليهودي^٢ في الصَّفحات من (٢٥٠-٣٢٨).

وتكتسب هذه الدِّراسة أهميَّتها من كونها الدِّراسة الأولى بالعربيَّة التي بحثت في جذور الدَّعوات اليهودية، كما أسلفنا في المدخل.

على أيِّ حال؛ إذا ما حاولنا التعرُّض لموضوع البحث بشيءٍ من التَّفصيل، فإنَّنا نلاحظ أنَّ أولى المحاولات التي أخذت مبدأ الجدِّية لتهجير يهود العالم، وإقامة وطن لليهود في فلسطين، قد بدأت في القرن السَّادس عشر، عندما سعى هذا اليهودي الَّذي لا يُعرف أصله، والمدعو ديفيد رآوييني، إلى العمل على خلق وطن لليهود على أرض فلسطين، وقَدَّم مشروعه لسادة الغرب الأوروبي النَّصراني سنة ١٥٢٢م،

1. Solomon Cohen of Prato

2. Jewish travelers

وكان الغرب آنذاك لا يزال يعاني من الرُّوح الصليبيَّة اتَّجاه الشرق الإسلامي؛ لذلك وجد ديفيد راويني أذناً صاغية له في العالم المسيحي الغربي حين قدَّم مشروعه الَّذي يقضي بالتَّحالف بين يهود العالم، والغرب الأوروبي؛ لأجل خلق كيانٍ يهوديٍّ خادماً للتطلُّعات الغربيَّة في الشرق، على أن يقوم الغرب بتمويل اليهود بالسَّلاح؛ حتَّى يتمكَّنوا من احتلال فلسطين، ويصبح اليهود تابعين للغرب، وعبداً لهم. وقد لقيت محاولة التَّحالف هذه صداها بين الفريقين: اليهود الأوربيِّين الَّذين يعانون من ملاحقة محاكم التفتيش، والغرب الَّذي يتشوقُّ لعودة احتلال فلسطين، وضرب الدَّولة العثمانيَّة الَّتِي تصول وتجول في مقتل. وإذا كان اليهود شعباً عضويّاً منبوذاً، فإنَّ أوروبا الَّتِي تعيش بواكير عصر النَّهضة اكتشفت نفع اليهود، وإمكانيَّة الاستفادة منهم لصالح الحضارة الغربيَّة. وعلى الرَّغم من أنَّ محاولة التَّحالف بين الجماعات اليهوديَّة، والغرب الَّتِي قدَّما ديفيد راويني لم يكتب لها النَّجاح لأسباب يأتي عرضها في أثناء الدِّراسة، إلاَّ أنَّ أهمَّيتها تظهر في كونها أوَّل محاولة يهوديَّة هدفت لاحتلال فلسطين، وإقامة دولة لليهود فيها، وحلَّ المشكلة اليهوديَّة^١.

وتمضي اليوميَّات قدماً لتقصَّ علينا نبأ خروج راويني من مقرِّ ملك اليهود المزعوم في خير متَّجهاً للسُّودان وادي النيل سنة ١٥٢٢ م ومنه للقاهرة، ثمَّ سفره للقدس؛ للحجِّ والزيارة^٢، ثمَّ سفره إلى البندقيَّة في خريف عام ١٥٢٣ م. ووفقاً

١. وقد حفظ صهاينة اليوم الجميل لابن جلدتهم ديفيد راويني الَّذي يعدُّ أوَّل من فكَّر في إيجاد حلٍّ يُنهي به مسألة تلذُّذ اليهود صبراً باضطهاد الأوربيِّين لهم والتَّعوُّد على ذلك الاضطهاد، وتبريره بالامتحان الإلهي حتَّى يجيء الزَّمَن الموعد؛ زمن إقامة الهيكل من جديد، الأمر الَّذي جعل لهم خصوصيَّة نفسيَّة أيضاً عزَّزتها تفاعلات العزلة الدَّاتيَّة والعزلة المفروضة من الخارج؛ لذلك لم ينس صهاينة اليوم الَّذين احتلُّوا الأراضي الفلسطينيَّة فضل ديفيد راويني في تحقيق ذلك الحلم وأقاموا له أحد الشُّوارع الرِّئيسة في منطقة الوزارات الصُّهيونيَّة في القدس المحتلَّة يحمل اسمه تخليداً لذكراه وعمله. وعن ذلك ينظر: خريطة منطقة الوزارات للكيان الصُّهيوني بالقدس المحتلَّة على جوجل.

لتقدير بعض الباحثين، كان رآويني قد تجاوز العقد الرابع من عمره آنذاك. وهناك أعلن عن هويته الحقيقية، وأنه قائد جيش أخيه الملك يوسف، وطلب من يهود البندقية مساعدته في توصيل رسالة مهمة للبابا^١. على الرغم من أن معظم اليهود شككوا في قصته، فقد وجد الدعم من بعضهم. وفي فبراير من عام ١٥٢٤ دخل رآويني روما على متن جواد أبيض، واستقبل من قبل الكردينال إيجيديو^٢، الذي دعم موقف رآويني، وأوصى به يهود روما، وأمرهم بتلبية احتياجاته، والسهر على راحته. وبعد ذلك بوقت قصير استقبله البابا كليمنت السابع^٣، فعرض عليه رآويني مشروع الذي يقضي بالتحالف بين شقيقه الملك يوسف، وبين العالم المسيحي الكاثوليكي ضد الدولة العثمانية، والعمل على إعادة اليهود إلى فلسطين، وزرعهم هناك شوكة في حلق الدولة العثمانية^٤.

ووفقاً لما جاء في يومياته فقد طلب رآويني من البابا أن يعطيه رسائل إلى الإمبراطور الروماني المقدس تشارلز الخامس^٥، وإلى فرانسيس الأول^٦ ملك فرنسا، وأن يوصيهم بمساعدته، ولا سيما في إمداده بالفنيين، والحرفيين اللّازمين لصناعة البنادق والمدافع. كما طلب رسالة أخرى إلى «بريستر جون»^٧ نجاشي الحبشة الأسطوري. ومع ذلك بدا أن هدفه الحقيقي لم يكن أيّاً من تلك البلدان، لقد كان تركيز رآويني منصباً على الوصول إلى البرتغال، القوّة البحرية الهائلة في القرن السادس عشر، والتي كان بإمكانها الوقوف في وجه الدولة العثمانية. وتلقّى

1. Ibid. 266-268.

2. Egidio

3. VII Clement

4. Ibid, 272.

5. Charles V

6. Francis I

7. Prester John

رأوييني بالفعل توصية خاصة من البابا، موجّهة لملك البرتغال جون الثالث^١ يطلب فيها البابا من الأخير إكرام السفير اليهودي، وإحسان وفادته، وتلبية مطالبه. وقبل رحيله من روما وجد رأوييني دعماً من بعض الدوائر اليهودية «المستنيرة»، ولا سيّما المصرفيين دانييل وفيتالي دي بيزا وآل أبرافانيل، وزوّده عميد العائلة الأخيرة بالمال، وأعطاه راية الحرير المطرز بالذهب كتبت عليها الوصايا العشر. هذا فضلاً عن بعض البيارق الأخرى التي حملها أينما يمّم، فخلقت انطباعاً عاطفياً عند اليهود المحليين أينما سار، وأينما ارتحل، لا سيّما وأن اليهود المستضعفين آنذاك كانوا متعطّشين إلى المسيح المنتظر، وإلى الخلاص الموعود^٢.

وفي عام ١٥٢٥ وصل رأوييني أخيراً إلى البرتغال، وسرعان ما مثل بين يدي الملك جون الثالث، الذي استقبله بوصفه سفيراً رسمياً. على الرّغم من أن تقبيل المارونيين، أو اليهود الذين أُجبروا على اعتناق النصرانية ليد رأوييني - وكان هذا حقاً لملك البرتغال حصرياً - قد عكّر ذلك صفو الملك. إلا أن الملك تجاهل هذا، وضرب عنه صفحاً^٣.

وفي البرتغال أقام رأوييني شبكة اتصالات قوية امتدّت إلى ملك فاس، ويهود شمال أفريقيا. لكن هيئته - أي رأوييني - بين المارين، ونظرة هؤلاء إلى الأخير بعدّه المسيح المنتظر، ونذير الخلاص، جعلت بعض النبلاء البرتغاليين - الذين لم يُخفوا كرههم لرأوييني - يثيرون بعض الشكوك الخطيرة حوله في البلاط الملكي. وأخيراً استدعى ملك البرتغال رأوييني، واتهمه بأنّه ما جاء إلى البرتغال إلا لإعادة المارونيين إلى اليهودية مجدداً. وأمر رأوييني بمغادرة البرتغال فوراً^٤.

1. John III

2. Ibid, 277-280.

3. Ibid, 288.

4. Ibid, 304.

غادر رآوييني البرتغال مطرودًا، وأثار ذلك حزن المارونيين، لكنه عزّاهم بالقول: إنّه ما جاء إليهم إلا ليلغهم بأنّ الخلاص بات وشيكًا، وها قد فعل. وسرعان ما قبض على رآوييني قبالة سواحل إسبانيا، وسجن حتّى أُطلق سراحه بناءً على تعليمات من الإمبراطور تشارلز الخامس. عند هذه النقطة تنتهي يوميات رآوييني فجأةً^١. ولكن ثمة معلومات إضافية عن رحلة رآوييني المزعومة تُستقى من خلال إضافات بسيطة كتبها سليمان كوهين، وبعض المصادر اليهودية المتأخّرة. وتزعم تلك الأخيرة أنّ رآوييني وصل إلى ساحل بروفانس عقب غرق سفينة كانت تقلّه، وسجن في قلعة المدينة مدّة عامين من قبل لورد كليرمونت^٢، ثمّ أُفرج عنه بناءً على وساطة ملك فرنسا بعد دفع فدية كبيرة. وفي نوفمبر من عام ١٥٣٠ عاد رآوييني إلى البندقية، وحاول الحصول على وساطة حكّام البندقية لدى الإمبراطور فريديريك^٣، وسافر قاصدًا إليه. لكنّ بعض الحاقدين عليه من بني جلدته من اليهود، سرعان ما أبلغوا فريديريك أنّ رآوييني قد زوّر عدّة رسائل للبابا، ولتشارلز إلى اليهود من رعيّة شقيقه الملك يوسف لتحلّ محلّ الوثائق التي ادّعى أنّها فقدت إبان غرق سفينته ثمّ أسره. وانتهت مغامرة رآوييني نهايةً مأساويةً عندما أمر الإمبراطور باعتقاله، وإرساله في أغلاله إلى إسبانيا، حيث هلك في الطّريق قرب بطليوس نحو عام ١٥٣٨م^٤.

وفي حقيقة الأمر، كان اليهود في غرب أوروبا وقت أن ذهب إليهم ديفيد يتشوقون إلى الخلاص، والعقيدة الاسترجاعية، وهي الفكرة الدينيّة التي تذهب إلى أنّه كيما يتحقّق العصر الألفي، وكيما تبدأ الألف السعيدة التي يحكم فيها الماشيح

1. Ibid, 328.

2. Claremont

3. Frederick

4. Reubeni, JewishEncyclopedia,

(الملك الألفي)، لا بدَّ أن يتمَّ استرجاع اليهود إلى فلسطين تمهيداً للفردوس الأرضي. ومن هنا، فإنَّ العقيدة الاسترجاعيَّة هي مركز، وعصب العقيدة الألفيَّة. ويرى الاسترجاعيُّون أنَّ عودة اليهود إلى فلسطين هي بُشرى الألف عام السَّعيدة، وأنَّ الفردوس الأرضي الألفي لن يتحقَّق إلَّا بهذه العودة. كما يرون أنَّ اليهود هم شعب الله المختار القديم، أو الأوَّل (باعتبار أنَّ المسيحيِّين هم شعب الله المختار الجديد أو الثَّاني). ولذا، فإنَّ أرض فلسطين هي أرضهم التي وعدهم الإله بها، ووعود الرَّبِّ لا تسقط. وقد قدَّم ديفيد رآوبيني نفسه لليهود في غرب أوروبا، وفي المشرق أيضًا، وبالتَّحديد في غزَّة والإسكندريَّة، على أنَّه يسعى لجمع شمل اليهود. حقيقةً هو لم يقدم نفسه على أنَّه نبي أو ماشيح، لكنَّ تعريفه بنفسه لليهود يؤكِّد تطلُّعات الرِّجل المشيحانيَّة التي يأمل أن يكون تحقيقها على يديه، كما أنَّ موضوع الحملة اليهوديَّة التي اقترحها تؤكِّد الزَّعم نفسه أيضًا.

ولكن أين وجه الشَّبه بين اليوميَّات، والأفكار المشيحانيَّة؟ الإجابة نجدها في ماهيَّة الماشيح عند اليهود. فمن المعروف أنَّ الماشيح عند اليهود هو ملك من نسل داود، يأتي ليعدِّل مسار التَّاريخ اليهودي، بل والبشري، فينهي عذاب اليهود، ويأتيهم بالخلّاص، ويجمع شتات المنفيِّين، ويعود بهم إلى صهيون، ويحطِّم أعداء جماعة يسرائيل^١، ويتَّخذ أورشليم «القدس» عاصمةً له، ويعيد بناء الهيكل، ويحكم بالشَّريعتين المكتوبة، والشَّفويَّة، ويعيد كلَّ مؤسَّسات اليهود القديمة، ثمَّ يبدأ الفردوس الأرضي الذي سيدوم ألف عام^٢. هذه الأفكار بالنَّص نجدها ظاهرةً للعيان في حديث رآوبيني عن نفسه في يوميَّاته. فقد عرَّف نفسه بأنَّه ابن ملك

1. Livingstone, The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church.

٢. سفر الشَّنية: ٣، ٣٠: ٥؛ صمويل الثَّاني ٦ / ٨ عوبديا ١ / ٢١؛ زكريا ٩ / ١٠؛ أيضًا ينظر:

Douzième, Vocabulaire de Théologie Biblique, décliné de l'hébreu et de l'araméen, et Christ, transcrit du grec, signifient tous deux (Oint). P. 608

يُدعى سليمان، وأخ الملك يُسمى يوسف من قبيلة رأوييني^١، وحديثه هنا له تفسيرٌ باطنيٌّ آخر غير الظاهري، ففي جانب منه يوحى لمستمع حديثه-الموجّه لليهود في المقام الأوّل- أنّ الملك سيأتي إليه بعد أخيه، وهذه الأولى، وأمّا الثّانية الخاصّة بأنّ وجوده مرتبط بتعديل مسار التّاريخ اليهودي، وإنهاء عذاب اليهود وخلصهم، وجمع شتاتهم، والعودة بهم إلى صهيون، فقد قاله أيضًا صراحة إلى يهود روما أثناء مدّة وجوده بها فقال: «... لن أموت حتّى أستعيد إسرائيل إلى أورشليم، وأقوم ببناء المذبح وأقدّم الأضاحي...»^٢، وأكّد ذلك بصورةٍ أخرى حين كان في البرتغال يُمنّي اليهود فيها بمستقبل طيّب، حيث قال: إنّ اليهود في البرتغال «... كانوا يثقون في شخصي، وقوّة عقيدتي، مثلما يؤمن بنو إسرائيل في سيّدنا موسى عليه سلام الرّبّ...»^٣. وبما أنّ الماشيح هو ملك محارب: فقد أكّد ديفيد ذلك الأمر مرارًا؛ على سبيل المثال أصرّ على ذكر دخوله روما راكبًا فرسه، وهي إحدى علامات الماشيح^٤، ثمّ عرّف نفسه على أنّه رجل حرب، ومحارب في مواضع كثيرة^٥، وممّا جاء في اليوميات أنّ ديفيد قال لليهود الذين قابلهم: «... في كلّ مكان إنني ابن الملك سليمان،... أنا رجل حرب منذ شبّابي حتّى اليوم، جئت... حتّى أرشدكم إلى طريق الخير، والهداية إلى أرض إسرائيل...»^٦.

وفي واقع الأمر، فإنّ النزعة المشيخانية عند ديفيد رأوييني بحسبها تعبيرًا عن الحلوليّة اليهوديّة، تكتسب بُعدًا ماديًا قوميًا شوفنيًا متطرّفًا؛ حيث إنّ وصول الماشيح

1. Reubeni, Itinerary...,251.

2. Ibid,271.

3. Reubeni, Itinerary, 288.

4. Ibid, 271.

5. Ibid, 292.

6. Ibid, 288.

يعني عودة الشَّعب المختار إلى صهيون، أو وصوله إلى أورشليم التي سيحكم منها الماشيح قائد الشَّعب اليهودي، بل قائد شعوب الأرض قاطبة، فهذا هو خلاص لليهود وحدهم، وسينتقم اليهود من أعدائهم شرَّ انتقام، ويشغلون مكانتهم التي يستحقُّونها بصفتهم شعباً مقدَّساً. وهذه هي الصُّورة الأولى للنزعة المشيخانيَّة عند ديفيد، والتي تأخذ صوراً ثلاثاً. ويمكن أن نجد مثلاً على الصُّورة الأولى للنزعة المشيخانيَّة في اليوميات في حديث رأوييني مع تاجر يهوديٍّ من بيروت التقى به في الخان قرب غزّة، وحين اشتكى التَّاجر اليهودي لديفيد من سوء المعاملة التي يلقاها اليهود في بيروت أجابه رأوييني قائلاً: «... لا تخشى الفزع، إنَّ اليوم الآخر قريب، وإنَّ الرَّبَّ سوف يذلُّ الخبثاء، ويرفع المستضعفين درجات، وسوف يجعلك الرَّبُّ ترى الأحوال، ولسوف ترى الفوضى بين الملوك...»^١.

ويمكننا ملاحظة وجود شكلٍ ثانٍ للنزعة المشيخانيَّة عند رأوييني في ما دوَّنه في اليوميات، وهذا الشَّكل يتمثَّل في صورة مشيخانيَّة أخرى عالميَّة غير قوميَّة، وهي تعبّر عن الحلوليَّة الكونيَّة الشَّاملة السَّائلة، وحسب هذه الرُّؤية يكون العصر عصرَ سلامٍ ووثام بين الأمم. وإذا كان الشَّعب اليهوديُّ ذا مكانةٍ خاصَّة، فإنَّ هذا لا يستبعد الشُّعوب الأخرى من عمليَّة الخلاص. هذا الشَّكل وضَّح جلياً في حوارهِ مع قاضي فاس^٢، الَّذي قابله في البرتغال، وبدون ذلك الحوار - الَّذي لا نعرف درجة مصداقيَّته، وعمَّا كان حقيقي أو مختلق - إذ قال عن نفسه: «... وسألني القاضي: «ماذا تريد من هذا الملك ذلك الَّذي جعلني أنتقل من الشَّرْق إلى الغرب؟» قلت: «إنَّنا تعلَّمنا فنون الحرب منذ شبابنا، ونحن نستخدم السَّيف، والرَّمح، والقوس، ونحن نسير على أمل المساعدة من الرَّبِّ، إلى أورشليم حتَّى نأخذ أرض إسرائيل

1. Ibid, 259.

2. Fez

من المسلمين إلى يوم الدين، ومجيء الخلاص... واندesh القاضي وقال: «تعتقد أن الأرض ستعود لكم في هذا الزمان، وإذا عادت فهل ستحسنون إلينا؟ ويكون هذا فضلاً منكم علينا!» وقلت له نعم لسوف نفعل الخير بكم، ولكل من يحبُّ الخير لإسرائيل... وقلت له نحن ملوك، وأجدادنا كانوا ملوكاً منذ هُدم المعبد حتى يومنا هذا، في فيافي خابور...»^١.

أمَّا الصورة الثالثة للنزعة المشيخانية في يوميات رآويني، وهي أساس مشروع الذي حاول تنفيذه، فهي مرتبطة بالتعبير الفجائي، وبمظاهر العنف الذي قد يأخذ شكل العبث العسكري أحياناً، وهو هنا يتشابه مع الصهيونية، ووضّحت هذه الصورة في باقي حديث المشياح الدجال رآويني مع قاضي فاس «... سألني القاضي «ماذا ستفعل بكل اليهود المنتشرين في ديار الغرب، هل تأتي إلى الغرب لأجلهم، وكيف تتعامل معهم» أجبت أن الخطوة الأولى أن نأخذ الأرض المقدسة، وما حولها، وقيادات حشودنا تتقدّم بقوة نحو الغرب، والشرق حتى تجمع اليهود من الشتات، والحاكم المسلم الحكيم هو الذي يرعى اليهود، ويرسلهم إلى أورشليم...»^٢.

هذه هي الصور الثلاث للنزعة المشيخانية في يوميات رآويني، وبطبيعة الحال فإن مرجعها هي الحال التي كان عليها اليهود إبّان فترة محاكم التفتيش من سيطرة مفاهيم العقيدة الاسترجاعية، والأفكار الألفية، والخلاص، والفداء، وبخاصة بعد أن أسهمت القبالة، أو التصوف اليهودي في تطوّر العقل اليهودي، وقد كانت كل التوغلات الصوفية تدور حول شيء واحد هو التطلع إلى ظهور الماشيح الذي سينقذ اليهود شعب الله المختار - من آلامه، ويملكه العالم.

ومن جهة ثانية، معروف أنه يؤخذ من مجمل التفسيرات التلمودية التي تعود

1. Ibid, 292.

2. Ibid.

إلى نصوص التوراة، أن الماشيح هو إماماً من نسل داود، أو من نسل يوسف، وقد قدّم رأوبيني نفسه على أنه من نسل داود، وإن كان رأوبيني نفى عن نفسه الفكر القبالي في قوله: «... لست حكيمًا ولا قبليًا...»^١ فهو هنا يؤكد بصورة أخرى انتشار الفكر القبالي بين يهود الغرب الأوروبي بصورة كبيرة، وراسخة أي أن الظروف الفكرية/ اليهودية كانت دافعاً لظهور مشروع رأوبيني ودعم اليهود له، أملاً في مستقبل السيادة، والريادة اليهودية بعد^٢؛ لإقامة دولة اليهود في فلسطين.

لذلك، يمكن تفسير اختلاف صور النزعة المشيحية عند ديفيد رأوبيني في طبيعة الفكر اليهودي الذي كان منتشرًا آنذاك، والذي يعني أن مجيء الماشيح يُعدُّ تجديدًا للعالم، فلا بد أن يسبق مجيئه عودة الفوضى - كما في الصورة الأولى -، وكانت كل الآلام، والمصائب التي يتحملها اليهود آنذاك تُفسَّر، وتُقبل على أنها آلام المخاض، التي تسبق مجيء الماشيح. وبعد مجيء المخلص، وانتهاء فترة المخاض؛ فإن العالم الجديد المقبل لن يكون مثل العالم الذي يعيشه اليهود، فالسلام سيعمُّ العالم الجديد - كما في الصورة الثانية - البكاء، والأنين يختفيان من العالم، ولن يكون بعد ذلك شكوى، أو احتجاج، أو حزن، تُبارك إسرائيل بمجيء الماشيح اليهودي، وينتهي عنها الضغط، وتتبوأ مركزها العالمي الذي أعدّه الربُّ لها. ويتبدّل مصير إسرائيل لدرجة أن كثيرًا من الغرباء سيحاولون الانضمام إلى الطائفة، ولكنه يتوجّب رفضهم؛ لأنَّ رغبتهم ينقصها الإخلاص - كما في الصورة الثالثة -.

ولعلَّ أغرب ما تضمّنته صور النزعة المشيحية عند رأوبيني هي النزعة الأولى التي تضمن محاكمة الأمم، حيث محاكمة أعداء إسرائيل الأرضيين، ولعلَّ

1. Ibid.

٢. جدير بالذكر، أنه ظهر بين أعضاء الجماعات اليهودية عدد من المشحاء الدجالين بنفس فكر الدجال رأوبيني ومنهم من سبقه مثل: بركوخبا، وأبي عيسى الأصفهاني، ويودغان، وداود الرائي. ومنهم من ظهر بعده مثل شبثاي تسفي وجوزيف فرانك.

هذا المعتقد مستوحى من حياة التَّشْتُّ التي وصلت مداها الأبعد بعد ١٤٩٢م، والطرد ثم التَّنصير الجبري في الأندلس، وهو ما وُلدَ حقداً، وكرهيةً لبقية الشعوب عند اليهود، وولدت أمالاً مأساويةً بنهاية العالم لخدمة مصالح اليهود في عالم آخر مادّي، أو غير مادّي، للانتقام من أمم الأرض التي ناصبت اليهود العداء، بعدما يُجمع منفيو إسرائيل، ويضمُّ يهوذا من أطراف الأرض الأربعة. هذه العقيدة أدت إلى ظهور الأدعياء، والدَّجَالين واحداً بعد الآخر، كلُّ يدَّعي أنه الماشيح، وكان رأوبيني أحد هؤلاء الدَّجَالين^١، وإن لم يعلنها بصورة مباشرة. وهنا يجب التأكيد أن الأفكار المشيخانية بقيت مسيطرةً على العقل اليهودي، وكانت تشتدُّ كلما وقعت حركة اضطهاد لليهود^٢.

وفي الصِّدِّد نفسه، حوت يوميات رأوبيني أمراً آخر مهمّاً، هو الرِّبَط بين التَّمكين، والعودة لصهيون، وبين ذنوب اليهود، وعودة الماشيح الذي سيأخذهم إلى صهيون، وهو بذلك يؤكِّد تطلُّعاته المشيخانية من زاوية أخرى، ولكن بثوب قشيب. وفي هذا الجانب، فسَّر حاخامات اليهود تأخر وصول الماشيح بأنه ناتج من الذُّنوب التي

١. ونلاحظ أن مشروع رأوبيني يتشابه بشكل كبير مع مشروع الدَّجال الذي سبقه أبو عيسى يعقوب ابن إسحاق الأصفهاني الذي بدأ مشروعه في أصفهان وابتدأ دعوته في زمن آخر خلفاء بني أمية مروان بن محمد (٧٤٢-٧٥٠م) وقال: إن عودة فلسطين لليهود لن تتمَّ إلا بالقتال، وأعدَّ جيشاً قوامه عشرة آلاف مقاتل من اليهود، وقد عاشت حركته فترة من الزمن في عهد الخليفة أبي العباس السَّفَّاح، إلا أن الخليفة المنصور قضى على هذه الحركة وهزم جيش اليهود وفر أبو عيسى إلى الشَّمال، وهكذا نلحظ التَّشابه بين فكر ديفيد والأصفهاني إذ ادَّعيا أن فلسطين لن تعود إلى اليهود إلا بالقتال هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يتبيَّن أن الحَلَّ العسكري كان ماثلاً أمام أعين اليهود دائماً، وفي انتظار فرصة لاقتناصها. ينظر: المسيري، اليهود واليهودية والصُّهيونية، ٢: ١٠٤.

٢. على سبيل المثال حين وقعت حوادث الاضطهاد في بولونيا ١٦٤٨م، قيل عنها أنَّها بشير لليهود بقرب مجيء الماشيح؛ لذلك ظهر أشهر مدعي المشيخانية شابتاي زيوي. ينظر عنه: المسيري، اليهود واليهودية، ٢: ١١٢.

يرتكبها اليهودي، ولذا فإنَّ عودته مرهونة بتوبتهم^١. لذلك؛ حوت اليوميات أمثلة كثيرة تفيد أنَّ ديفيد قدَّم نفسه لليهود بأنَّه منقذهم الَّذي سيعيدهم إلى أرض الميعاد من ناحية، كما تضمَّنت أيضًا مادةً إضافيةً لليهود بضرورة الإقلاع عن الذُّنوب كي يتيسَّر أمر العودة إلى أورشليم. على سبيل المثال، إنَّ أحد يهود غزّة الأثرياء يُدعى الرَّابي دانيال كان عنده ولد أرعن، لذلك يبغضه اليهود فقال رآويني: «... استدعيته ووبَّخته فيما بيننا، وقلت له، ابتعد عن أساليبهم الفاسدة، قبل أن تضيع أورشليم، وإذا لم يتوبوا سوف يتحمَّلون مصيرهم، وأقسم على التَّوبة...»^٢.

تكرَّرت النَّصيحة نفسها منه أيضًا لليهود غزّة في رحلة إيَّابه قائلاً: «... قلت لهم: بارك فيكم الرَّبُّ، انزعوا الكراهية من قلوبكم وعودوا إلى الرَّبِّ، انزعوا الكراهية من قلوبكم وعودوا إلى الرَّبِّ، لعلَّه يساعدنا على الخلاص وعلى استرداد دار إسرائيل...»^٣. الأمر نفسه نجده في حديثه لليهود فيترُّوا بعدما مرَّ عليهم في طريقه من روما إلى البرتغال، فقد قال عن يهود فيترُّوا «... وكانت ثمة مشاجرات بينهم وخلافات، وعندما ذهب عمَّ بينهم السَّلام، بفضل حديثي الطَّيب إليهم...»^٤. وفي البرتغال قال: إنَّ اليهود فيها «... كانوا يثقون في شخصي، وقوَّة عقيدتي، كما يؤمن بنو إسرائيل في سيِّدنا موسى»، وقلت لهم... جئت حتَّى أرشدكم إلى طريق الخير، والهداية إلى أرض إسرائيل...»^٥. ونجد يومياتَه تضمُّ عبارات تفيد المعنى نفسه مثل «... وصنعت السَّلام بين كلِّ المارِّين في كلِّ مكان ذهبت إليه، واستجابوا

2. Reubeni, Itinerary..., 266.

3. Ibid, 266-267.

4. Ibid, 280.

5. Ibid, 288.

لكلامي...»^١ أو «... ثقوا في الربّ، وافعلوا الخير لذلك اليوم العظيم، يوم الفزع، يوم الربّ آت...»^٢. وهكذا أسرف رآوييني في الرّبط بين الإقلاع من الذّنوب، والخلّاص الذي سيكون على يديه. جرياً وراء تفسيرات الحاخامات، والتي طوّعها لخدمة مراده، حاملاً بدولة لليهود في فلسطين بأيّ وسيلة.

لقد توسّعنا في الحديث عن النّزعة المشيخانيّة عند ديفيد رآوييني؛ لسببين مهمّين: الأوّل: إنّ النّزعة المشيخانيّة عند ديفيد تقترن بالعودة إلى أرض المعاد، أو «الميعاد» في فلسطين، فلا تكون العودة، ولمّ شمل اليهود إلّا على يد الماشيح الذي سيقود اليهود إلى فلسطين أرض المعاد، ويرفع الذّلّ، والاضطهاد عنهم، ويقضي على أعدائهم، ويقيم دولتهم في فلسطين «أرض الموعد»، ويُمكّنهم من السّيّطرة على العالم. وهذه الأمور هي لبّ مشروع حملته قيد الدّرس.

الثّاني: إنّ هذه النّزعة عند ديفيد مرّدّها العقيدة المشيخانيّة نفسها التي قضت إلى وجود يهود المارون الذين يعلنون النّصرانيّة، ويؤدّون طقوسها، ويبطنون اليهوديّة، وظهور رآوييني معناه صدق الفكر نفسه، والفرحة بالخلّاص أيضاً، والعودة إلى أرض الآباء.

قصة القبائل المفقودة كما تضمّنتها اليوميات: ملامح ودلالات

حين عرّف رآوييني نفسه في اليوميات، ذكر أنّه ابناً لملك يدعى سليمان، وشقيقاً أصغر لملك يدعى يوسف يحكم ثلاثين ألفاً من اليهود من قبيلة جاد، وقبيلة روبين، وجزء من قبيلة منسى في صحراء خيبر في الجزيرة العربيّة^٣. وطوال اليوميات لا

1. Ibid, 278, 280-281.

2. Ibid, 266- 267.

3. Ibid, 251.

يُعرّف نفسه إلاً مقترناً بذكر للقبائل^١، وقد بينّا سابقاً بما لا شكّ فيه، أنّ ذلك ينتمي إلى عالم الخيال، والأسطورة الرُّومانيّة، التي تعود جذورها إلى كثير من القصص، التي كانت سائدة في تلك الأيام عن القبائل العشر، وأبناء موسى الذين يعيشون في بلد بعيد، ويعيشون حياة الأبطال الشُّجعان، وربّما كان ديفيد متأثراً جداً بالأدب الأسطوري الذي نتج منه تعبير واضح في قصّة إلداد هاداني، وهلمّ جرّاً.

وتعتمد المخيلة اليهوديّة في هذه القضية أساساً على ما ورد في التّوراة من تدمير الآشوريّين للسّامرة (مملكة الشّمال)، وإزالتها من الوجود، وتهجير سكّانها، أو أغلبهم إلى مناطق في إمبراطوريّتهم. وقد وردت هذه الحادثة أكثر من مرّة في التّوراة^٢، بالنّصّ التّالي «وصعد ملك آشور على تلك الأرض كلّها، وصعد إلى السّامرة، وحاصرها ثلاث سنوات، وفي السّنة التّاسعة لهوشع استولى ملك آشور على السّامرة، وجلا إسرائيل إلى آشور، وأسكنهم في حلاح، وعلى الخابور، ونهر جوزان، وفي مدن ميديا». ويعود هذا الاعتقاد إلى زمن موسى عليه السّلام حين خرج من مصر، ومعه اثنا عشر سبطاً من أسباط اليهود، وهذه الأسباط تنحدر من أولاد يعقوب الاثني عشر: روبيل، وشمعون، ولاوي، ويهوذا، وساخر، وزبولون، ويوسف، وبنيامين، ودان، ونفتالي، وكاذ، وأشار. وكان هؤلاء الأخوة (قبل أن يتكاثروا ويشكّل كلّ منهم قبيلة) قد عادوا مصر ليفتدوا أخاهم بنيامين بعد اتّهامه بسرقة صواع الملك، وحين دخلوا على عزيز مصر - وعرفوا أنّه يوسف - طلبوا منه الصّفح، فقال لهم ﴿أذهبوا بقميصي هذا فألقوه على وجه أبي يأت بصيراً وأتوني بأهلكم أجمعين﴾ [يوسف: ٨٨]. وهكذا أحضر وأهلهم إلى مصر حيث عاشوا، وكثر

١. ينظر على سبيل المثال تعريفه بنفسه ليهود غزة، ونفس الأمر مع يهود الإسكندرّيّة، وما قاله لقنصل البنادقة

بالإسكندرّيّة، والتّعريف بنفسه ليهود البندقيّة، وحديثه مع قاضي فاس بالبرتغال في نصّ اليوميّات.

٢. منها على سبيل المثال ما جاء في سفر الملوك الثاني ٥-٦: ١٧.

عدددهم، ونسب كل سبط إلى أحد الأخوة.

وبعد زمن اشتد عليهم بطش فرعون، فهربوا بقيادة موسى عليه السلام، ولكنهم تاهوا في سيناء لمدة أربعين عامًا - مات خلالها موسى - فقادهم هارون إلى فلسطين. وطبقًا لما تذكره التوراة، فإن مملكة سليمان انقسمت بعد وفاته بسبب حرب أهلية إلى قسمين: السامرة في الشمال، ويهودا في الجنوب. وكانت تسكن في يهودا قبيلتان هما يهوذا، وبنيامين، والقبائل العشر الأخرى سكنت السامرة. وطبقًا للتوراة، والحواليات الآشورية، فإن الآشوريين قضوا على السامرة في القرن الثامن قبل الميلاد، وأسروا كثيرًا من سكانها، فأطلق على هؤلاء الأسرى «القبائل العشر الضائعة»^١. ومنذ ذلك الحداث، يتحدث اليهود عن «القبائل الشمالية»، كونها قبائل مفقودة، وأسطورة تنتظر الظهور بقيادة الماشيح، الذي سيجمعهم في فلسطين. ومع أن هذه القبائل كانت قد اندمجت في الشعوب التي عاشت بينها، وأصبحت جزءًا منها، وفقدت تميزها، فإن كثيرًا من اليهود حاولوا تقفي أثرها، ولم يفقدوا الأمل في العثور عليها، وما زال البحث عنها مستمرًا إلى اليوم^٢! وهناك العديد من المصادر التي أشارت إلى وجود هذه القبائل منذ القرن الأول للميلاد؛ على سبيل المثال ما قاله فلافيوس يوسيفوس المؤرخ اليهودي -الذي عاش في القرن الأول الميلادي- عن وجود هذه القبائل عبر نهر الفرات «ولا يمكن عدّها لكثرتها»^٣.

وفيما بعد يوسفيوس وجد عددًا من المغامرين، والمبشرين، والرُّحال، والمدّعين من يهود، وغير يهود ممن بحثوا عن هذه القبائل، وتقفوا أثرها، وأكّدوا وجودها في مكان، ومؤكّد أن ذلك كان دون حسن نية لكن ادّعاء. فكان من هؤلاء شخص يهودي من القرن التاسع الميلادي اسمه إلداد الداني، وسمّى نفسه الداني نسبة إلى

1. Parfitt, The Lost Tribes of Israel..., 23.

2. Benite, The ten lost Tribes, 57-62.

3. Josephose, Jewish Antiquities, 1.

إحدى هذه القبائل وهي «دان»، وهو قد ادَّعى أن عددًا من هذه القبائل يوجد في منطقة في إثيوبيا، وأن لها ملوكًا، وهي في حرب مع جيرانها، وأعطى لها وصفًا مبهرًا لثرائها وعددها. وقد انتشر ادِّعاء هذا الشخص بين اليهود، وغير اليهود من الشرق إلى الأندلس^١. وقد عثر على مؤلف صغير يُنسب إلى هذا الدجال يُسمى «سفر الداد» (كتاب إلداد). وممَّا ذُكر عن الداد هذا أنه ظهر في الشرق، وذهب إلى مصر، وشمال أفريقيا، ويعتقد أنه مرَّ بالعراق أيضًا، وأنه كان يتحدث اللغة العبرية فقط. وقد قال عن هذه القبائل إن بعضها يعيش قرب الحويلة^٢. ولا يعرف أين تقع هذه الأرض، ولكن اليهود يعتقدون أنها قرب إثيوبيا، أو في منطقة فيها. وقال الداني إن ملكًا اسمه أوريل أو أوديل يحكم مملكة الحويلة، وهي في حرب دائمة مع سبع ممالك من جيرانها. وذكر من هذه القبائل جاد، ونفتالي، وآشر، ودان (التي نسب نفسه إليها). وهو يذكر رواية عن هذه القبائل ربَّما يكون متفرَّدًا بها، إذ يقول إن هذه القبائل كانت قد هاجرت ليس بعد الأسر الآشوري، وإنما هي كانت قد هاجرت بعد وفاة سليمان مباشرة لتتفادى الحرب الأهلية، التي وقعت بين قبائل بني إسرائيل بعد وفاته. وهو يعطي وصفًا مبهرًا لهذه القبائل من حيث العدد، والحكمة، والقوة العسكرية. وتحدَّث عن طهارة اللاويين الذين سمَّاهم أبناء موسى، الذين يعيشون عبر نهر سمباتيون. ووصف هذا النهر الأسطوري بأنه نهر لا يجري فيه ماء، وإنما تنهال فيه الرمال، وتتدحرج فيه الصُّخور الضخمة بدل المياه، وهي تتوقَّف عن التدحرج، والانهيال يوم السبت، وقال إن هذا النهر يغطيه الغمام، وتحيط به النيران^٣.

ثمَّ كان من هؤلاء بنيامين التطيلي صاحب الرحلة المعروفة من القرن الثاني عشر،

1. Adler, Jewish Travellers, 7 ff.

٢. ورد ذكر الاسم في سفر التكوين ٢-١١ على أنها أرض الذهب وحجر الجزع والمقل.

3. Adler, Jewish Travellers, 7 ff.

الذي زار عشرات المدن، وتحدّث فيها عن الجاليات اليهودية، وذكر أنّ بعض هذه القبائل تعيش في إيران، وبعضها في الجزيرة العربية، ومع أنّ الرجل لم يلتق هذه القبائل، ولا شاهدها، وأعطى أعداراً لصعوبة الوصول إليها، فإنّه مع ذلك وصف حالها، وذكر رقماً لمدنها، وأسماء ملوكها، وبحبوحة عيشها، وكأنّه رآها رؤية العين^١. وكان من الذين أكّدوا وجود هذه القبائل الفقيه، والفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون (ت ١٢٠٤ م). وكان قد سئل مرّة عن وجودهم، فكان جوابه «أمّا بالنسبة إلى سؤالك عن القبائل العشر الضائعة فلا بدّ أن تعلم أنّ وجودها حقيقيٌّ، ومؤكّد، وأننا نتوقّع وصولها كلّ يوم من الجبال المظلمة، ومن نهر جوزان، ونهر سمبتيون، حيث هم مختبئون في هذه الأماكن عن النّاس»^٢.

وفي الصّد نفسه، كان إلباه فيراري سنة ١٤٣٧ م^٣ حيث قال في خطابه: «... في الهند اليوم ملك قويّ عظيم، يحكم سبط اليهود فقط...، ويعيش أبناء موسى على جزيرة قرب نهر سامبتيون، وتعيش قبيلة المنشا بالقرب من ديارهم. وراء هذا النهر

١. التطيلي، رحلة بنيامين التطيلي، ٣١٤-٣١٧.

2. Shalom, (ed) Hebrew and the Bible in America, 94.

٣. وإلباه فيراري طبيب ورجل ديني يهودي إيطالي، وكلّ ما نعرفه عنه مأخوذ من نصّ خطابه، وقد جاء في الخطاب أنّ إلباه فيراري قرّر الذهاب إلى القدس حين صار شيخاً طاعناً في السنّ، حيث غادر مدينة فيراري الإيطالية أرض المولد والنشأة؛ ليقوم برحلة فيما وراء البحار سنة ١٤٣٧ م / ٨٤١ هـ، متوجّهاً خلالها إلى فلسطين عبر مصر، وذلك في صحبة من أهله، وسافروا جميعهم عبر البحار والقفار في رحلة شاقّة، مات خلاله رفاقه، ولكن إلباه فيراري استطاع أن يصل إلى القدس، وعاش فيها حين من الدهر، ونظرًا لمكانته العلميّة عهد إليه رؤساء طائفة اليهود بالقدس مهامّ التّدرّس والتّوجيه الدّيني والفتوى مقابل أجر مادّي. وقد ترك لنا بطريق غير مباشر صورة جيّدة ومعلومات مهمّة عن الوجود اليهودي في القدس في النّصف الأوّل من القرن الخامس عشر الميلادي، جاء ذلك في خطابه التي وجهها لزوجته وأولاده الذين تركهم في موطنه إيطاليا حين عزم على الرّحيل للقدس. والجدير بالذّكر أنّ خطاب إلباه فيراري منشور في موسوعة ألكن إدلر تحت عنوان:

Adler, "ELIJAH of FERRARA", 150-156.

قبائل دان، وفتالي، وجاد، وآشر،... وتعيش قبيلة سيمون أقصى الجنوب، ولهم ملوكهم، أمّا قبائل زبولون، وراوبين يعيشون على ضفاف الفرات، والأولى تعيش على هذه الضفة، والأخرى عند طرف النهر. وهم أصحاب مشناة وتلمود. لغتهم العبرية، والعربية، وقبيلة إفرايم جنوب بابليون، هم شعب محارب، يعيشون على الغنائم ولغتهم العبرية...»^١

ثمّ كان صاحب الدراسة، الدّجال راوبيني؛ وهو أيضًا نسب نفسه إلى قبيلة ضائعة هي «راوبيني»، وادّعى أنّه من هذه القبائل التي تعيش في مكان ما في الجزيرة العربية، وأنّ عدد أفرادها يصل إلى مئات الآلاف، وأنّ أخاه يوسف هو الملك عليها، وأنّ لها جيشًا يصل تعداده إلى ٣٠٠ ألف شخص، وهو نفسه قائده، وهي في حروب مع جيرانها.^٢

1. Ibid, 154-155.

٢. كما ظهر رحال يهودي في القرن السابع عشر اسمه ليفي مونتينوس ادّعى أنّه التقى بأفراد من هذه القبائل في أميركا اللاتينية، وسمّهم يقرؤون الصلاة اليهودية «الشمع» بالعبرية، وقد أقسم على ذلك أمام محكمة دينية يهودية في هولندا. وفي هذا القرن نفسه ظهرت شائعات بظهور مئات الآلاف من أفراد هذه القبائل عندما ادّعى شبتي صبي أنّه المسيح المخلص، حيث تبعه كثير من اليهود من اليمن إلى بولندا وقد أشيع أنّ هذه القبائل قد حاصرت مكة وتطالب السلطان العثماني بإعطاء فلسطين لليهود لفك الحصار عنها. وقد صدّق الكثير من الناس هذه الإشاعات إلى حدّ أنّ بعض المسلمين لم يذهبوا إلى مكة في تلك السنة لأداء الحجّ.

Avichail, The tribes of Israel: The lost and the dispersed, 144-145.

وكان المبشرون قد توافدوا على العالم الجديد بعد اكتشافه ليس فقط للتبشير، ولكن أيضًا للبحث عن القبائل الضائعة، ولم يتردّد بعض هؤلاء في التأكيد على أنّ السكّان الأصليين هم من القبائل الضائعة، وأخذوا يقارنون بين العادات والتقاليد والسلوك والطقوس عند هؤلاء وما عند اليهود بل حتّى في اللّغة. وأخذوا يذكّرون بعض المفردات على أنّها من اللّغة العبرية بل إنّ أحد هؤلاء نشر كتابًا من عدّة أجزاء يؤكّد فيه أنّ السكّان الأصليين في أميركا هم من القبائل الضائعة. وفي القرن الثامن عشر أعلن الرّحال الأسكتلندي جيمس بروس الذي ذهب لاكتشاف منابع النيل أنّه عثر على مجموعة من القبائل في إثيوبيا لها تقاليد وممارسات يهودية يُطلق عليهم الفلاشا، فاعتقد اليهود أنّ هؤلاء من القبائل الضائعة وتابعوا هذه الأخبار وتقفّوا آثار الفلاشا وبحثوا عنهم وأنصلوا بهم وتوجّ عملهم بتهجيرهم إلى إسرائيل في القرن العشرين

هذا الأمر المتعلق بالقبائل، والذي له تاريخه عند اليهود، وبه تتعلق آمالهم، أسرف الدجال رأوييني كثيراً في تناول خبره، ولم يترك مناسبة تمرُّ بدون التأكيد عليه، وهذا يرجع في جانب منه إلى التأكيد على ظهور المخلص متمثلاً في شخصه؛ لأنَّ المخلص هو من سيجمع المنفيين من الشتات، وهو هنا يحدث اليهود دون غيرهم، وفي جانب آخر يحدث الغرب أنَّ أعداد اليهود كافية للتخالف معهم من ناحية، ويمكن الاعتماد عليهم، إذا ما وجدوا الدعم، للوقوف في وجه العثمانيين العدو المشترك بين اليهود، ونصارى الغرب، والذي امتدَّت توسُّعاته في آسيا، وأوروبا، وأفريقيا.

ومن أمثلة ذكر رأوييني خبر القبائل في يومياته، ما ذكره حين هرب من السودان وادي النيل متَّجهاً لمصر، إذ ذكر أنَّه بينما كان يستريح على حدود مصر قبل الإبحار

كما هو معروف. وفي القرنين التاسع عشر والعشرين، أخذ بعض المبشِّرين يكتبون عن القبائل الضائعة ووجودها في الصين وأفغانستان والهند وغيره.

11. Primack, Jews in places you never thought of (K. Primack, Ed.), 11.

وكان اليهود على علم بهذه التقارير لذلك أنشأت مجموعة من الشخصيات الصهيونية المعروفة لجنة عند ظهور إسرائيل، رأسها اسحق بن زفي -رئيس دولة إسرائيل لاحقاً- وهدف اللجنة كما ذكر مؤسسوها هو جلب هؤلاء إلى إسرائيل حيث جاء في نصِّ أهدافها: والآن مع إنشاء دولة إسرائيل يكون من واجبا النبيل أن نجلب هؤلاء الإخوة المبعدين والمنفصلين ونرجعهم إلينا وعلينا تزويد هذه القبائل بالتربية والمعرفة الدينيَّة ومساعدتها على الهجرة إلى إسرائيل... معروف أنَّ في الكنيسة اليوم لجنة خاصة تهتمُّ بهذا الأمر وأنَّ هذه اللجنة، كما يذكر مؤلِّف الكتاب، قد ناقشت في السنين الأخيرة جلب مجموعة من الهند -من منطقة ميزورام- يسمون بني منسا، إلى إسرائيل. وأعلنت الحكومة أنَّها ستجلب بعض الآلاف منهم هذه السنة. ويقدر عدد هؤلاء بأكثر من مليوني شخص، كما جلب مئات من هؤلاء من البيرو أيضاً على أنَّهم من هذه القبائل.

Ben, The Exiled and the Redeemed (Second English Edition), 234-235.

وهناك اليوم أكثر من منظمة غير حكومية تبحث عن هذه القبائل وتقوم بنشاطات واسعة وجدية في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية بالتعاون مع الدولة في تهيئة هؤلاء للهجرة إليها.

Benite, The ten lost tribes: A world history, 57-62.

في النَّيل للوصول إلى القاهرة؛ جاء لمقابلته وفدٌ من خمسة شبابٍ ممثِّلين لقبيلتين من قبائل اليهود غير الثلاثة الَّذِينَ يحكمهم أخوه ملك اليهود المزعوم^١. ثمَّ زاد الأمر في حديث رآويني مع قاضي فاس -والَّذي لا نعلم صدق روايته- وهو الحوار الَّذي يوضِّح أمانيّ ديفيد، حيث قال للقاضي: «... نحن ملوك وأجدادنا كانوا ملوكاً منذ هدم المعبد حتَّى يومنا هذا، في فيافي خابور، نحن نسيطر على قبائل رآويني، وقبائل جاد، ونصف من قبيلة منسى، في فيافي خابور، وهناك تسعة قبائل، وجزء من قبيلة في أرض إثيوبيا أعلى مملكة شيبا^٢، وهم يسكنون ما بين النَّهرين الأزرق والأسود... وأعدادهم مثلنا... ونرتبط معهم بوشائج قويَّة...»^٣.

ولعلَّ حديث ديفيد -المكذوب- غرضه تذكُّر اليهود بالأيام الخوالي لأسلافهم، ويؤكِّد أنَّ قبائلهم الضَّائعة لم تعد ضائعة، فكُلُّها في المشرق، وعلى اتِّصال ببعضها، وتنتظر من يوحد صفوفها، كي تستحوذ على أرض أورشليم، وتبني المعبد، وتقدِّم الأضاحي، وتسود العالم. وقد دعم هذا الإفك برواية ثانية، وهو لا يزال بالبرتغال وزعم أنَّه قدِم إليه رسول من قبائل اليهود الموجودة بالصَّحراء المغربيَّة! بغرض التَّعاون لتحقيق الحلم اليهودي، ويقول رآويني بأنَّه عرَّف نفسه للرَّسول قائلاً: «... إنَّني من بريَّة خابور، وهناك ثلاثون ألفاً، زاد الله أعدادهم، هم أبناء رآويني، وجاد ومن قبيلة منسى، والملك يوسف شقيقي ملكهم، وأنا سيِّد هذا الحشد، بالإضافة إلى القبائل التَّسعة، وغيرها من القبائل التي توجد في أرض السُّودان في إثيوبيا، في أربعة أماكن، ويوجد أبناء موسى في موضع آخر، حيث يعيشون على ضفاف نهر سمبتيون، بالإضافة إلى قبيلتي شمعون، وبنيامين يعيشون على رأس نهر النَّيل،

1.Reubeni, Itinerary, 256.

2. Sheba

3.Ibid, 293-294.

والنيل الأبيض وراها هو لاء يقطنون بين نهرين، وراء مملكة شيبا. هذه القبائل ترسل لنا رجالهم، وترسل لهم رجالنا، وينقلون لنا أخبار من حولهم في أرض السود القريبة من موطنهم، وبلدنا بعيد عنهم لأننا في جهة الشرق...»^١. ولعل هذا النص الذي اقتبسناه بنصه من اليوميات يُغنيننا عن شرح عشرات الصفحات في ما يخص تأكيد رآوبيني لليهود بقرب تحقق أمانيتهم، ووعد الرب، وخلصهم، وغير ذلك من الأمور التي كانت قبل ذلك أضغاث أحلام، وأمني يتمناها اليهود!

وجدير بالذكر أن قول رآوبيني إنهم يحكمون قبائل «جاد ورآوبيني ونصف قبيلة منسى» دون غيرهم، له سبب توراتي يؤمن به اليهود، وملخص ذلك أنه بعد انتهاء الحرب مع سيحون، وعوج طلب سبط جاد، وسبط رآوبيني، ونصف من سبط منسى أن يكون نصيبهم في امتلاك الأرض في شرقي الأردن؛ لأن مواشيهم كانت كثيرة، وكانت الأرض صالحة لرعاية المواشي. فأجابهم موسى إلى طلبهم على شرط أن يساعدوا أخوتهم باقي الأسباط في افتتاح أرض كنعان^٢. وبعد أن عادوا إلى نصيبهم في شرقي الأردن، أقاموا مذبحاً للدلالة على العهد الذي قطع بينهم، وبين بقية أسباط إسرائيل^٣، وفي أيام شاول حارب سبط رآوبيني الهاجريين، وغلبوهم، وسكنوا مكانهم^٤.

إذاً، فاختياره الأسباط الثلاثة دون غيرهم قد يؤدي إلى تصديق اليهود له بسبب المكان الذي كان يعيش فيه الأسباط من ناحية، ووجود الأسباط الثلاثة في مكان ما بالقرب من الجزيرة العربية من ناحية أخرى، وعلى ذلك كان الرجل عبقرياً في ادعائه. كما كان قارئاً جيداً للتوراة وحاول الاستفادة من قراءته!

1. Ibid, 293.

٢. سفر عد، ٣٢.

٣. سفر يش، ٣٤-١: ٢٢.

٤. أخبار ١٠: ١٠، ١٨، ٢٢.

رايات القبائل اليهودية ومغزاها

وفي الصَّدَد نفسه، ربط ديفيد راوييني بين شتات القبائل، وبين رايات لها تجمُّعها، وتسير خلفها، وقد بيَّن ذلك عند حديثه مع ملك البرتغال بعد صدور أمر طرده من بلاد ملك البرتغال، والاتِّجاه لروما ثانية. فقال إنَّ الملك سأله: «... عن الرِّايات الَّتِي أحملها، وقال إنَّه معجبٌ بها، وسألني عن فائدتها، وأجبتُه بأنَّها رمز بيني وبين قبائلنا، وأرفعها عندما تسير الجيوش...»^١، وحين سألتُه الملكة زوجة ملك البرتغال حنا الثالث عن الرِّايات أيضًا قال لها: «... الرِّايات تدلُّ على وجودي...»^٢. ووصف الرِّايات وذكر أنَّ كلَّ من شاهدها أعجب بها «... وبجمال الصنعة اليدويَّة، منها واحدة مطرَّزة بخيوط الذهب، والحرير الأبيض، وحول الرِّاية زخارف عرضها قرابة إصبع، وفي وسط الرِّاية الثَّانية مساحة مرسوم عليها أسدين كبيرين يمسان بلوحة تمسك بشيء في أيديها، والصُّورة في مجملها من الذهب، ومكتوب عليها وصيَّتين من الوصايا العشر في مرَبَّعين، وحول الرِّاية من الجهَّتين آيات من سفر التَّنثية من البداية حتَّى النهاية، بالإضافة إلى بعض المزامير، والرِّاية الثَّانية من الحرير الأخضر، وكلُّ زخارفها من الفضة، مثل الرِّاية الأخرى من الذهب، وخمس رايات أخرى من الحرير...»^٣. وهكذا نجد أنَّ حديثه عن القبائل، وراياتها أمر متواز، ومتلازم، وله وقت محدَّد، هو الحرب، الَّتِي سوف تشتعل للِسَّيطرة على فلسطين، وهو مشروع مهمَّته.

ويبدو أنَّ البحث عمَّا يُسمَّى بالقبائل الضَّائعة، وتهويدها سوف يستمرُّ ولا يتوقَّف^٤. وهذا النِّشاط ليس جديدًا، وإنَّما كان قد بدأ منذ زمن بعيد، وهو جزء

1. Reubeni, Itinerary, 306.

2. Ibid, 307-309.

3. Ibid, 308.

٤. يؤكد ذلك أنه هناك اليوم معهد باسم معهد بن زفي في الجامعة العبرية بفلسطين المحتلة هدفه القيام بهذا

من المشروع الصهيوني. وفي رأينا أنّ هذا النشاط اليهودي المستمرّ عبر الأزمنة بخصوص تهويد غير اليهود، والبحث في الشعوب الأخرى عن أصلهم اليهودي المزعوم. هذا نشاطٌ سوف لا يوقفه شيءٌ؛ لأنّه مدفوع بهدف استراتيجيٍّ، وهو الإحساس بالضعف الديموغرافي، وهو هاجس يؤرّق اليهود على مرّ العصور، كما يؤرّق الكيان الصهيوني في فلسطين المحتلة، ويخيفه، وهو كذلك يقلق اليهود بصورةٍ عامّة. وربّما هدف هذا التخطيط البعيد الأمد ليس فقط لملء فلسطين التاريخيّة بالمهاجرين الصّهاينة، ومنع إقامة دولة فلسطينيّة ذات سيادة، ولكن لخلق بؤرٍ من هذه المجموعات في أنحاء العالم تكون سندًا للكيان الصهيوني، وظهيرًا له في عالم متغيّر، ومضطرب. بخاصّة إذا عرفنا أنّ بعض هذه المجموعات أقامت كيانًا خاصًا بها مثل قبائل منسى في الهند¹.

البداية والنّهاية لمشروع التحالف اليهودي - النّصراني: محاولات كسب الدّعم للحملة اليهوديّة.

تمت الإشارة سابقًا إلى أنّنا لا نعرف بالضبط في أيّ عام ولد ديفيد راوبيني، إلّا أنّنا نعرف تاريخ أوّل ظهور له في أوروبا. وكان ذلك في سنة ١٥٢٣م، ثمّ ظهر ديفيد راوبيني في البندقية، واتّجه إلى يهود البندقية الذين توسّطوا له كي يقابله البابا، حتّى يتمكّن من شرح مهمّته، والتّعريف بمشروع حملته، ولتقديم اقتراحاتٍ مهمّة لخدمة التطلّعات اليهوديّة، والنّصرانيّة أيضًا، وقد أيّده العديد من اليهود أصحاب المقام الرّفيع حتّى وقف أمام البابا.

وكان وصول راوبيني لعرض محاولة التحالف اليهودي - النّصراني المشترك

على البابا كليمنت السَّابع في شهر آذار سنة ١٥٢٤، حيث وصل إلى روما، وكان يمتطي جواداً أبيض، وحظي بالقبول من قبل الكاردينال إيجيديو دي فيتربو. وبفضل توصية من الكاردينال حظي ديفيد رآويني بالوقوف بين يدي البابا كليمنت السَّابع. والذي يريد منه الدَّعم بأيّ طريقة حتَّى يتمكَّن من تقديم مخطَّطه إلى حكام المسيحيَّة أصحاب المكانة آنذاك.

وقد وصف ديفيد رآويني هذا الاجتماع بالبابا قائلاً:

«... وقلت له: إنَّ الملك يوسف^١، ومعه الشُّيوخ الكبار، أمروني أن أتحدَّث إليك، وأن توفِّع سلاماً بين الإمبراطور، وملك الفرنجة بكلِّ الوسائل، وإنَّه سيكون الأفضل لك، ولهما أن تصنع هذا السَّلام، اكتب لي رسالةً أحملها إلى هذين الملكين، ولسوف يقدِّمون لنا المساعدة، ومن ثمَّ سوف نساعدهم، و اكتب لي رسالةً إلى الملك بريستر جون أعني ملك الأحباش». أجباني البابا: «أمَّا عن الملكين المعنيَّين أن أصنع سلاماً بينهما، لا أستطيع أن أفعل هذا، ولكن إذا أردت مساعدة ملك البرتغال، فلسوف أكتب له، ولسوف يفعل كلَّ جهده، وبلاده قريبة من بلدك، وهم معتادون على السَّفر باستخدام البحر الكبير كلَّ عام، أكثر من هؤلاء الذين هم في بلد الملوك الآخرين»، وأجبت البابا: «إنني على استعداد أن أفعل كلَّ ما تريده، ولن أحمق قيد أنملة عن الذي تأمرني به، أنا جئت في خدمة الرِّب، وليس لهدف آخر، ولسوف أصبِّ لأجل الرِّفاهيَّة، والخير ما دمت على قيد الحياة».

هذا النَّصُّ الذي اقتبسناه من رآويني كاملاً، والذي يبيِّن فيه سبب توجُّهه إلى البابويَّة وقوى الغرب، يتضمَّن، على الرَّغم من اختصاره، نقاطاً غايةً في الأهميَّة لعلَّ أولها: هي محاولة الاستفادة من الخلافات الأوروبيَّة-الأوروبيَّة لصالح الجماعات اليهوديَّة، في قوله «تصنع سلاماً بين الإمبراطور وملك الفرنجة»، قاصداً بذلك

١. إيباءه إلى أخيه ملك اليهود المزعوم.

الصِّراع الطَّويل بين الإمبراطور شارل الخامس إمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة، والملك فرنسوا الأوَّل ملك فرنسا.

ولعلَّ من المفيد أن نوضِّح أمر الخلاف بين الملكين الَّذي حاول رآويني العزف على وتره للاستفادة منه في تحقيق آماله. ففي الوقت الَّذي توجَّهت فيه الدَّولة العثمانية لضمِّ أراضي سلطنة المماليك في مصر، والشَّام، والحجاز، وكذلك ضمَّ بعض بلاد شمال أفريقيا تحت لوائها؛ لتعزيز سيادتها في إفريقيا، وآسيا بعد أوروبا. شهدت الدُّول الأوروبية خلال النِّصف الأوَّل من القرن ١٦م أوضاعاً غير مستقرَّة، في عدَّة نواحٍ، نتيجة التَّحوُّلات الجذريَّة الَّتِي شهدتها القارَّة الأوروبية حينئذٍ، وكان أبرز هذه التَّحوُّلات سعي كلِّ دولة إلى بناء كيان سياسيٍّ، وإقليميٍّ خاصٍّ بها على حساب الدُّول المجاورة لها. ونتج من ذلك تغيُّر الحدود السياسيَّة بين الحين والآخر، وهو الأمر الَّذي تنامي بعد دخول فرنسا حرباً مع الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة في النِّصف الأوَّل من القرن السَّادس عشر، وقد صاحب ذلك تطوُّرات سياسيَّة، ودبلوماسيَّة تراوحت بين الموائيق، والمعاهدات تارةً، والصِّراعات، والحروب تارة أخرى^١. وتألَّبت القارَّة الأوروبية على فرنسا بعدما وقفت وحدها بقيادة فرانسوا الأوَّل في وجه شارل الخامس^٢. وترتَّب على هذا الحال الملبَّد بالغيوم، أن تزايد الخطر العثماني على أوروبا، الَّذي تجسَّد في طموحات السُّلطان سليمان القانوني (١٥٢٠-١٥٦٦م) التَّوسعيَّة صوب غرب أوروبا، مستفيداً من تناحر الدُّول الأوروبية في ما بينها إلى مستوى مكَّنه من توقيع أوَّل معاهدة امتيازات عثمانية في تاريخ العلاقات النَّصرانية-الإسلامية مع فرنسا، بعد أن حاول ملكها فرنسوا الأوَّل كسر التَّحالف

١. عن ذلك بالتفصيل يراجع دراسة:

Jacqueton, La politique exterieure de la uise de savoie..., 28-29.

2. Palffy, The impact of the ottoman Rule on Hungary, 110-111.

ضدّه، وإنقاذ سمعته وعرشه، الأمر الذي أقلق أوروبا، وفي مقدّماتها البابويّة من الخطر العثماني على مصالحها الاقتصاديّة، ووحدها الدّينيّة، واستقرارها السّياسيّ على السّواء^١.

وسبب الصّراع بين الإمبراطور، وملك فرنسا يرجع إلى عام ١٥١٥ م، وهو العام الذي ورث فيه شارل ممالك قشتالة، وأرغون، ونافالا، ونابولي، وصقلية، ومملكة هولندا، بعد وفاة أبيه فيليب الجميل في العام المذكور، وبذلك صارت فرنسا محاصرة بين ممتلكات شارل الواسعة، ومن عجائب القدر أنّه تولّى عرش فرنسا في العام نفسه الذي كان فيه لفرنسوا الأوّل طموح، وكان شغله الشّاغل أن تكون له صلاحيّات مطلقة مثل سابقه من ملوك فرنسا، فأعدّ حملةً كبيرةً للاستيلاء على إقليم ميلان الإيطالي؛ لذلك نشبت الحرب بينه، وبين شارل الذي تمّ انتخابه في تلك الظروف إمبراطورًا للإمبراطوريّة الرّومانيّة المقدّسة على غير مراد فرنسوا الأوّل^٢. ونجح شارل في ضمّ إنجلترا إلى جبهته ضدّ فرنسا رغم تجديد فرنسوا معاهدة لندن مع الملك الإنجليزي هنري الثامن، الذي لم يكن مستعدًا للبقاء على الحياد؛ لذلك اشتعلت أوروبا بسبب صراع الملك والإمبراطور^٣؛ لذلك حين طلب رآوبيني من البابا التّوفيق بينهما لمصلحة الحملة المقترحة أجاب البابا: «أمّا عن الملكين المعنيّين أن أصنع سلامًا بينهما، لا أستطيع أن أفعل هذا». هذا في الوقت الذي قامت الدّولة العثمانيّة بشنّ حملاتها العسكريّة نحو الممتلكات الأوروبيّة على حساب الجميع، فبدأ سليمان القانوني بجزيرة رودس، تلك الجزيرة التي لم تسعفها الاستحكامات التي وضعها الملك فرنسوا الأوّل؛ لدرء الخطر العثماني في الحادي والعشرين من

1. Doucet, Etude sur le Gouvernement de francais 1er Dans ses rapports avec le parlement de paris (1515-1525), 1: 239.

2. Armstrong, The emperor Charles V, 1: 20.

3. Ursu. la politique orientale de francoise 1er 1515-1547, 18.

أذار عام ١٥٢١م، بعدما صرف جلَّ جهده في الجهات الأوروبية؛ لصدِّ هجمات التحالف الإمبراطوري الذين احتلُّوا ميلان، وتورناي في تشرين الثاني ١٥٢١م^١. ثمَّ هزيمة فرنسوا أيضًا من حلف الإمبراطور في معركة بيكوك^٢ في ٢٧ نيسان ١٥٢٢م، وتعاقب الهزائم على الحدود الشماليَّة لفرنسا، وأصبحت الأوضاع كارثيَّة على فرنسا، وتهديد أمن باريس العاصمة نفسها، بعد مهاجمة الإنجليز، والجيش الإمبراطوري بيكارديا، والاستيلاء على كثير من المواقع الفرنسيَّة، وعبورهم نهر السوم^٣. هذه الحروب كانت ذائعة الصَّيت في العالمين الإسلامي، والأوروبي؛ لذا حاول رآوبيني الاستفادة من ذلك الوضع لصالح اليهود، أي أنَّه أدرك إمكانيَّة الاستفادة من التطلُّعات العسكريَّة لأوروبا نحو الشرق، ومن الصِّراعات الداخليَّة فيها.

لكنَّ ما يثير الدهشة هو موقف البابا من وباء الحرب بين الملكين المتصارعين، إذ نجده على الرَّغم من أنَّ أوروبا كانت على شفاهاوية، إلَّا أنَّ البابا أبلغ رآوبيني أنَّه لا يستطيع سوى الوقوف موقف المشاهد للأحداث؛ حتَّى يستطيع أحد الطرفين حسم الصِّراع لصالحه. ولعلَّ الموقف البابوي يثير كثيرًا من علامات الاستفهام. أترأه يشجِّع طرفًا على آخر في الخفاء؟ أم إنَّه لا يملك قوَّة عسكريَّة، وروحيَّة لها جدواها في المعتزك الدائر؟ أم إنَّ البابويَّة نفسها كانت راغبة في استمرار الوضع كارهة لحاجة في نفسها، يمكن تفسيرها في ضوء ما كان هناك في تلك الحقبة من تنافس، وصدام بين السُّلطتين الدنيَّة، والزَّمنيَّة؟

في واقع الأمر، كان الكرسي البابوي وقت أن وصل رآوبيني إلى روما، قد

1. Ibid, 18-19.

2. Bicoque

٣. Some: ينظر ذلك بالتفصيل عند:

Mignet, Rivalite francois 1er et Charles V, I .120-122.

آل إلى الكاردينال جيل دي مديتشي^١ ولُقّب بالبابا كلمنت السابع^٢، والذي كان دبلوماسياً بارعاً ذا ثقافة عميقة، وتجارِب واسعة، لذلك سعى إلى إبعاد البابويّة عن تأثير العاهلين المتصارعين، حسبما تقضي الاستفادة البابويّة، لذا نراه في وقت صديقاً للإمبراطور، وبعد فترة وجيزة ينبد تحالفه مع الإمبراطور شارل وينضم إلى جانب الملك الفرنسي^٣، محاولاً وضع نفسه منذ البداية موضع الزّعامه الرّوحية والسياسيّة، أمّا عن الزّعامه الرّوحية فلا سبيل إلى الشكّ فيها، أو النّيل منها، وأمّا عن الزّعامه السياسيّة فقد حاول الوساطة بين الطرفين عند معركة بافيا ١٥٢٤م؛ طمعاً في تحقيق مكانة سياسيّة على حساب العاهلين؛ إلاّ أنّه فشل في تحقيق هدفه، فعقد تحالفاً سريعاً مع البنادقة، والملك الفرنسي فرانسوا الأوّل^٤، بعدما ضمن لنفسه السّيادة على الملك الفرنسي إذا ما تمّ له الأمر، وبذلك تعود السّلطة الرّوحية أعلى مكانة من السّلطة الزّمنيّة، وقد أكّد له الملك الفرنسي ذلك قائلاً: «... في حال عدم القيام بذلك، فإنّ من حقّ البابا عدم تصديقه، واحترامه بصفته ملكاً، وكذلك مسيحياً...»^٥؛ لذلك سارع البابا إلى إنهاء تحالفه مع الإمبراطور بعد هزيمة الأخير من ملك فرنسا في موقعة ميلان ١٥٢٤م؛ لأنّ البابا هو الحاكم المطلق على كلّ إيطاليا الوسطى، ويتصرّف بأموال الكنيسة بصفته رئيساً لبيت مديتشي، وكان البابا يدرك أنّ المتصارعين كلٌّ منهما يحاول جذب البابا لصفّه لتقوية موقفه، وفي هذا الصّدّد فشلت كلّ محاولات شارل في إحراز أيّ تقدّم. إذ إنّ البابا يريد سموّ السّلطة

1. Gills de medici

2. ClementVII

3. Grant, the French monarchy (1483-1789), 1: 181.

4. Grand Larousse, encyclopediqa, 244.

5. Ursu, la politique..., 3.

الرُّوحِيَّة، وهو الأمر الَّذِي لم يسمح به شارل ممثِّل السُّلطة الزَّمَنِيَّة^١. وجاءت الفرصة سانحة للبابا لكسب زعامة سياسيَّة سنة ١٥٢٤ م أثناء معركة بافيا، والحملة الفرنسيَّة على إيطاليا، فسعى البابا في إقامة صلح بين الإمبراطور، والملك لوقف حال الحرب، وإقناع الإمبراطور بالواقع الإيطالي الجديد بعد سيادة الملك على دوقية ميلان، وبأنَّ واجبه الديني بصفته رئيسًا للكنيسة الكاثوليكيَّة، وخليفة للقديس بطرس، ونائب المسيح، ومصالحه السياسيَّة، والاقتصاديَّة تلزمه العمل على إيقاف الصِّراع، غير أنَّ شروط الصُّلح التي وضعها البابا، والتي كانت تصبُّ في مصلحته الخاصَّة، وتعلوا من زعامته السياسيَّة على حساب المتصارعين، أدَّت إلى رفض الجانبين الفرنسي، والإمبراطوري شروط الصُّلح التي عدَّها كلُّ طرف غير ملائمة لهيبته وطموحاته^٢.

هذه هي الأسباب الحقيقيَّة الكامنة وراء اعتذار البابا لديفيد رآويني بعدم قدرته على إقامة سلام، أو صلح بينهما؛ لأنَّ هذا الصُّلح قد يؤدي إلى سيطرة السُّلطة الزَّمَنِيَّة على السُّلطة الرُّوحِيَّة، وهو الجرح الَّذِي لم يندمل بين البابويَّة، والملوك حتَّى نهاية القرن السِّداس عشر على الأقل، بعدما تحوَّل الجرح إلى نزيف مستمرٍّ بين القوتين على السِّيادة العالميَّة.

لا شكَّ أنَّ هذه الأمور كلَّها يعلمها رآويني جيِّدًا، ويعلم أنَّ البابا يسعى إلى تعزيز سلطته الدنيويَّة بكلِّ الطُّرق؛ لكن بدون جدوى بسبب قوَّة السُّلطة الزَّمَنِيَّة آنذاك. ولعلَّ البعض يتساءل هنا: أنَّه طالما الأمور تجري هكذا ويعلمها رآويني. فلم طلب ديفيد من البابا صنع سلام بين الملكين؟ ألا يعدُّ ذلك نوعًا من السِّداجة! وممَّا سبق نرى أنَّ هذه الدَّعوة من قبل رآويني للبابا بتوقيع سلام، على الرَّغم من

1. Grant, the French..., 182.

2. Grand Larousse, encyclopediqa, 243; Grant, the French, 182-183.

تَيْقَنُه بعجز البابا عن ذلك؛ هذه الدَّعوة فيها نوع من خبث «شيطان مقدَّس» ذلك أنَّ ديفيد يعلم مراد البابا الحقيقي، وأنَّ تعزيز سلطته في نظر نصارى الغرب لن يأتيَ إلاَّ بتسيير حملة صليبيَّة (على حدِّ تعبير ديفيد) تحت زعامة البابا، وهو السَّلاح الَّذي استخدمته البابويَّة منذ أوربان الثَّاني حين دعا إلى الحملة الصَّليبيَّة الأولى ١٠٩٥م، إذ يبدو أنَّ البابا كليمنت السَّابع عاودته الأحلام الاستيطانيَّة الاسترجاعيَّة، وكان يتصوَّر أنَّ بإمكانه دعم طريق الكنيسة مرَّةً أخرى، واستعادة شيء من نفوذها عن طريق تجريد حملة صليبيَّة، ولكنَّ البابا كليمنت عاجزٌ عن مثل هذا الأمر؛ لذلك قدَّم «الشَّيطان المقدَّس»، أو الدَّجال ديفيد راوبيني حملته اليهوديَّة على أنَّها تفي بهذا الغرض، وعلى ذلك سعى إلى الحصول على منافع لليهود من وراء الخلافات داخل العالم الغربي. مع العلم أنَّ البابا كان ينظر إلى اليهود في دولتهم المقترحة أنَّهم مجرد مادَّة بشريَّة تُوظَّف لصالح الغرب، أي على أنَّهم مجرد موضوع، أو وسيلة لا قيمة لها في حدِّ ذاتها.

وإذا كان اليهود مجرد وسيلة من نظر البابا، لكن من منظور اليهود هم وسيلة مهمَّة تُوظَّف في إطار كونيٍّ، أو تاريخيٍّ ضخم بسبب مركزيَّة الشَّعب اليهودي، ولذلك فإنَّ اليهود تقبَّلوا الرُّؤية الحلوليَّة الكمونيَّة اليهوديَّة، وأنَّ كثيرًا منهم قبلوا الرُّؤية النفعيَّة، وأصبح من المألوف أن تتمرَّج الرُّؤية الحلوليَّة بالرُّؤية الماديَّة النفعيَّة، وثمره هذا المزج هو النَّظر إلى فلسطين بحسبها أرض الميعاد بالنسبة إلى اليهود من ناحية، وبحسبها موقعًا ذا أهميَّة اقتصاديَّة، واستراتيجيَّة بالغة للبابا، والغرب الأوروبي من ناحية ثانية، ومن ناحية ثالثة، ينظر راوبيني لذلك الأمر بحسبه اليهود شعبًا مختارًا يقف في مركز الكون، حجر الزَّاوية في عمليَّة الخلاص. أمَّا الغرب فعنده اليهود إذا ما دعمهم لإقامة دولتهم المقترحة هم مادَّة استيطانيَّة تخدم الحضارة الغربيَّة. أي أنَّ اليهود هنا هم أداة الإله الطيِّعة، وهم في الوقت نفسه العميل المطيع للحضارة الغربيَّة.

ماهية الحملة اليهودية

لعلَّ أهمَّ ما في مشروع التحالف اليهودي - النَّصراني الأوروبي، هو أنَّ هذه هي أوَّل مرَّة يرحَّب فيها دعاة المشروع الصَّليبي بأن يكون المشروع اليهودي بديلاً، وتقبل فيها المؤسَّسة الكنسيَّة الغربيَّة استخدام المادَّة البشريَّة اليهوديَّة المقاتلة بدلاً من المادَّة المسيحيَّة. حيث تركت الحروب الصَّليبيَّة تأثيراً عميقاً في إدراك الوجدان الغربي لفلسطين أو العرب، فأصبحت فلسطين الأرض المقدَّسة التي لا بدَّ أن تُسترجع ليوطَّن فيها عنصر مسيحيٍّ غربي، وأصبح العرب (أهل فلسطين) هم الغرباء الذين يجب استبعادهم. وعلى أيِّ حال، فقد أصبحت هذه الصَّيغة هي الصَّيغة التي تمَّت علمنتها فيما بعد لتصبح الصهيونيَّة.

وهنا لا بدَّ أن نعرِّج على نقطة أخرى، وهي ماهية الحملة اليهوديَّة، التي عن طريقها سوف تقام دولة اليهود في فلسطين، والتي يسعى ديفيد إلى التَّجهيز، والإعداد، والدَّعوة لها في الغرب الأوروبي، والتي قدَّما للبابا على أنَّها بديلٌ للحملة الصَّليبيَّة، التي لا يستطيع البابا الدَّعوة إليها بسبب التَّطاحن الدَّائر في غرب أوروبا، وبالخصوص بين شارل وفرانسوا، وقوَّة السُّلطة الزمنيَّة. ليس هذا فحسب، بل إنَّ البابويَّة لم يعد لها المكانة الرُّوحيَّة المعهودة نفسها، لدرجة جعلت الجنود إبَّان الحرب بين شارل، وفرانسوا حيازة ميلانو، وجمهورية بيزا، أن قام الجنود اللانديسكينشت بقيادة الجنرال جورج فون فروندسبيرغ، وهي القوَّات التي تتبَّع شارل الخامس، بنهب روما مقرَّ البابويَّة عام ١٥٢٧م، واجتاحت القوَّات الجرماننيَّة المدينة، ونهبها تماماً مدمِّرة كلَّ ما يمكن تدميره، واضطرَّ البابا للتَّحصن في قلعته خوفاً من أن يلحقه أذى، وعرفت هذه الحادثة بنهب روما، والتي أثارت السَّخط والاستهجان - الظَّاهري - بين كثير من الأوروبيين. وذرَّ اللرَّماد في العيون، أدان شارل هذه الأعمال من جنوده مبرِّراً حدوثها بأنَّهم تصرَّفوا بدون إشراف قائدهم

الَّذي اضطرَّ للعودة إلى ألمانيا لأسباب صحيّة. ولا يستبعد أن يكون الأمر تمّ بإيعازٍ من شارل نفسه بعد علمه بالمراسلات السريّة بين البابا والملك الفرنسي^١. هكذا تدهورت مكانة البابويّة لدرجة مهاجمة الجنود المقرّ البابوي ونهبه، فكيف سيتمكّن البابا من دعوة الجنود أنفسهم للقيام بحملة صليبيّة تهدف لتعزيز سلطته، وعلوّ مكانته؟ كان ديفيد يعلم أنّ البابا كليمنت السّابع ليس ساذجًا على الإطلاق، ولديه طموح يودّ به أن يصل بالكرسي البابوي إلى المكانة نفسها التي كان عليها أسلافه ممّن جلسوا على كرسيّ بطرس الرّسول؛ لذلك لمّح له ديفيد بإمكانية مساعدة اليهود للبابا في ذلك إذا ما تمّ دعمهم. وعمل ديفيد على كسب ودّ البابا بكلّ الطّرق، حيث ذكر، وقلت للبابا: «أحبُّ أن أحضر في مقامك مرّة كلّ يومين، ذلك لأنّه عندما أرى وجهك كأني أرى وجه الرّب...». وقال للبابا أيضًا: «... لا اعتمد على أحد غير الرّب، وقد استكم، وأنا في خدمتك طوال حياتي... وكلُّ أبناء شعبي يميلون إليك...»؛ لأنّ رآويني يعلم أنّ البابويّة أيّما كانت موقفها فهي حجر الزّاوية في أيّ قرار يؤخذ داخل العالم الغربي، ومن أجل كسب ودّها تُحسب الحسابات. وموضوع إقامة دولة لليهود في فلسطين بدعم أوروبيّ لا بدّ أن يكون بموافقة بل وحماس البابويّة.

وقبل أن نتحدّث عن صورة الدّعم البابوي، والأوروبي الذي يريده رآويني من أجل إنجاز مشروع التّحالف اليهودي-الغربي؛ بهدف إقامة دولة لليهود في فلسطين، يجدر بنا أن نشير أوّلاً إلى تركيز ديفيد رآويني في حديثه على الأهميّة العسكريّة لليهود؛ إذ إنّ اليهود ركن أساس في مشروع التّحالف اليهودي-الغربي، ويمكن الاعتماد على اليهود في الحرب ضدّ الدّولة العثمانيّة، ووقف خطرهما، كما أنّ اليهود في أوروبا يمثّلون عبئًا، ولا يكلّون، أو يملّون في تدبير المؤامرات التي تؤدّي

1. Grant, the French, 182.

إلى اضطرابات، فإذا ما تمّ دعم اليهود سوف يتمّ ترحيلهم، وصرّ فهم إلى محاربة الدولة العثمانية، وهو ما يعود بالنفع على الدول الغربية التي تعاني حرباً ضروساً من قبل السلطان سليمان القانوني من ناحية، وتعاني خطر يهود المارون على المسيحية من ناحية أخرى. وفي هذا الصدد أكّد رآويني للبابا، وفي كلّ مناسبة غالباً، أنّ أخاه ملك اليهود لديه ثلاثمئة ألف جندي مدرّبين على الحرب، ولكنهم لسوء الحظ ينقصهم السلاح، لذا طلب من البابا تزويدهم بما ينقصهم؛ حتّى يمكنهم طرد العثمانيين من فلسطين^١.

وكلمًا تحدّث عن موضع جاء فيه ذكر لليهود، لا بدّ أن يربطه بكثرة عدد اليهود وشجاعتهم^٢، وإذا تحدّث عن أيّ يهوديّ بصيغة المفرد نجده يقول عنه «رجل قويّ وشجاع»^٣، أو «أشدّ قوّة من غيره»^٤، وكذلك «وكانوا شجعاناً»^٥. وفي الواقع فإنّ تقرّظه لقوّة اليهود العسكرية كثير، وقيل أنّ تجد عنده خبراً يرتبط بوجود يهوديّ في موضع بدون الإشارة إلى الفائدة العسكرية لليهود، والتي يمكن الاعتماد عليها قائلاً مثلاً: «... إنّنا تعلّمنا فنون الحرب منذ شبابنا...»^٦، وكلمًا مرّ ببلد به جماعة من اليهود يقول عنهم: «... ويوجد بين المارون رجال أقوياء، ومحاربون وحكماء، وصنّاع أسلحة، وقد رأيتهم أقوياء، وأفضل من كلّ اليهود الذين قابلتهم من قبل...»^٧. ووظّف الأمر نفسه على شخصه مشيراً في مواضع متعدّدة من اليوميات

1. Reubeni, Itinerary..., 272.

2. Ibid, 278.

3. Ibid, 280.

4. Ibid, 282.

5. Ibid, 286.

6. Ibid, 290.

7. Ibid, 292-295.

قائلاً: «... وأتني رجل حربٍ منذ شبابي حتى اليوم...»^١. وجدير بالذكر أنَّ التَّنبيه على الفائدة العسكريَّة لليهود أمام الغرب الأوروبي المتطلِّع نحو الشَّرق مرجعه، أنَّ ديفيد يقدِّم الجماعات اليهوديَّة على أنَّها الحلُّ السياسيُّ الواقعيُّ لمسألة فلسطين من ناحية، وللمسألة اليهوديَّة من ناحية أخرى. أي أنَّه يقول للبابا امنحونا سلطة على قطعة من الأرض في هذا العالم [غير الغربي] تكفي حاجتنا القوميَّة المشروعة، ونحن سنعمل ما يتبقَّى!

على أيِّ حال، إن كان البابا قد قال لديفيد إنَّه لن يستطيع تنفيذ أوَّل أمر، وهو الخاصُّ بالتَّوفيق بين الملكين، فإنَّه في الوقت نفسه أرشده لمن في استطاعته مساعدته فقال البابا لديفيد: «... وإذا كنت بحاجة إلى مساعدة، فإنَّ ملك البرتغال سيمنحها إيَّاك، وسأكتب له، وسوف يفعل كلَّ شيء، وأرضه قريبة جدًّا إلى أرضك، وطريق البحر العظيم على بعد خطوات للذهاب إليه كلَّ سنة، أكثر من الملوك الآخرين الذين ذكرتهم...».

وفي واقع الأمر، فإنَّ البابا كليمنت السَّابع كان يتمتَّع ببعده نظر في هذا الصَّدد، وكيف لا وهو في بؤرة الصِّراع بين الإمبراطور، والملك يقاتل من أجل تعزيز مكانته؟ لقد اعتقد البابا أنَّ ملك البرتغال قد يساعد رآوبيني ومخطَّطه أكثر من الملكين شارل وفرانسوا، وكان محقًّا في ذلك، إذ إنَّ المأساة العظيمة لديفيد، وكذلك شولومو مولكو جاءت لهما من الإمبراطور^٢، كما سيأتي.

والجدير بالذكر هنا، أنَّه على الرَّغم من أنَّ البابا وعد بإعطاء ديفيد رآوبيني رسائل توصية إلى ملك البرتغال، إلَّا أنَّه لم يعطها له إلَّا بعد عام من وصوله روما^٣.

1. Ibid, 292-293.

2. See Jewish Encyclopedia, vi. 598b, s.v. Inquisition, also Évora.

3. Reubeni, Itinerary.

ولا يمكن تفسير ذلك إلا في ضوء وعي كليمنت السابع، الذي لم يكن سهلاً على الإطلاق، والذي عدّ مشروع التحالف اليهودي-الغربي جيداً جداً في تنفيذ السياسات الغربية البعيدة، لذلك أبقى ديفيد في ضيافته حتى يحسب حساباته بدقة^١؛ لأن اليهود إذا أُتيحت لهم الفرصة، واحتلوا فلسطين بدعم أوروبي، سيصبح اليهود بالتبعية تابعاً إمبريالياً للغرب، يؤكد ذلك البعد أنه على الرغم من لقاء البابا لديفيد بحرارة، إلا أنه رغم ذلك لم يصادق على كلامه بنسبة مئة في المئة، وذلك في خطابات التوصية التي التزم بها في النهاية لديفيد رآويني، وكتبها من بين أمور أخرى لملك البرتغال^٢. إذاً، إن أهم المنافع التي يمكن الحصول عليها للطرفين أنها ستحوّل المادة البشرية اليهودية إلى عملاء للدولة الغربية مانحة السيادة، ويأخذ هذا أشكالا كثيرة: فبالنسبة لليهود الاستيطانيين: يمكن حلّ المسألة الشرقية، والمسألة اليهودية في آن واحد. وسوف يكون لهذا الحلّ تأثيرٌ في العالم الغربي بأسره، ويكون ذلك بأن يُقام في فلسطين حائط لحماية أوروبا وآسيا، أي ستكون دولة اليهود بفلسطين دولة وظيفية تكون بمنزلة حصن منيع لأوروبا في وجه الدولة العثمانية بالخصوص. ويتوجّب على اليهود البقاء على اتصال مع أوروبا التي ستضمن وجودهم بالمقابل.

كما أن رآويني في يومياته قد لمّح إلى أن نقل الشعب العضوي المنبوذ هو الحلّ المطروح، مبيّناً منافع الحلّ اليهودي المطروح. فبالنسبة للدولة الزراعية، ستكون الهجرة هجرة فقراء وحسب، ولذا فإنها لن تؤثر على اقتصادها. كما أن الخروج سيتم تدريجياً، بدون أيّ تعكير، وستستمر الهجرة من ذلك البلد بحسب رغبة ذلك البلد في التخلص من اليهود. كما أنه يُذكر بشيءٍ من التفصيل الثمن الذي سيدفعه

1. See: article incorporates text from a publication now in the public domain: Singerm, Isidore; et al, eds. (1901–1906). 'Reubeni, David'. Jewish Encyclopedia. New York: Funk & Wagnalls Company.

٢. اهارون زاب اسكولي، סיפורו של דוד הראובני: על פי כתב היד באוקספורד، ١٣٣.

لم تنطفئ، وعرفوا كيف يُقدِّروا قيمة الخلاص الذي جاء به ديفيد رآوبيني. ففي كلِّ تلك السَّنوات كانوا يتطلَّعون إلى الخلاص، والتخلُّص من المعاناة من محاكم التفتيش، ومآسي التظاهر بأنهم مسيحيون^١. ولكن هذه المكانة الكبيرة التي بلغها ديفيد وسط يهود البرتغال، أدت إلى تشكيك ملك البرتغال في طبيعة مهمَّة رآوبيني، عمَّا إذا كان يعمل على إعادة المارون إلى اليهودية، أم أنَّه بالفعل جاء لينجز مشروع تحالف يهودي-أوروبي ضدَّ المسلمين؟ إلا أنَّ قلَّة المعلومات لدى ملك البرتغال عن مملكة اليهود-المزعومة- في المشرق، جعلت ملك البرتغال يترث في حكمه على رآوبيني، حتَّى يتسنَّى له التأكُّد من جدية حديث ديفيد؛ لأنَّ مشروع مخطَّطه إذا صحَّ ما يحويه من معلومات، فهو مخطَّط جيِّد لا يمكن التَّضحية به لما سوف يجزره من نتائج لصالح الغرب الأوروبي ضدَّ الدولة العثمانية^٢.

وكان ديفيد حين وقف أمام ملك البرتغال جون الثالث^٣، وشرح له مهمَّته، التي ذكرها له البابا أيضًا في خطاب التَّوصية بالبحث، والتَّقصِّي عن جدية المعلومات، وطلب منه أيضًا تزويده بالسَّلاح النَّاري، وصنَّاعه «... حتى ينتقلوا إلى بلادنا يصنعون الأسلحة ويعلمون جندنا...»^٤. حتَّى يتمَّ تحقيق مشروع التَّحالف اليهودي-الغربي. ويشير رآوبيني إلى ردِّ فعل ملك البرتغال على ذلك فقال: «... وكان الملك شديد السُّرور بكلامي، وسرَّ قلبه، وقال: «إنَّ الأمر متروكُّ للرَّبِّ، إنَّني أرغب أن أفعل هذا، إنَّني أرى أنَّ الأمر حسن العاقبة، وكذلك في عيون جميع

1. see Jewish Encyclopedia, vi. 598b, s.v. Inquisition, also Évora.

٢. اهارون زاب اسكول، سِفُورِو شل دود הראובני: על פי כתב היד באוקسفورد، ١٣٣-١٣٧.

٣. للمزيد عنه يراجع:

Olin, Desiderius Erasmus, «Six essays on Erasmus and a translation of Erasmus' letter to Carondelet, 1523», 47.

4. Reubeni, Itinerary, 291.

السَّادة الآخرين...»^١. وفي سياق غير متَّصل، وبعد استطراد في غير محلِّه، يكمل ديفيد موقف ملك البرتغال من مشروع التَّحالف قائلاً: «... ووعدني الملك أن يُقدِّم لي في شهر نيسان ثمانى سفن محمَّلة بأربعة آلاف قطعة سلاح نادرة ما بين الصَّغيرة والكبيرة...»^٢.

ومثلما أبقى البابا على ديفيد مدَّة سنة في روما حتَّى يتأكَّد من صحَّة قوله، فعل الملك جون الثالث الأمر نفسه، حيث مكث ديفيد في البرتغال، مدَّة عامٍ إلاَّ أيَّام معدودة، حاول ملك البرتغال خلال هذه المدَّة التأكَّد من صدق روايات رآوييني، ولكن بدون جدوى. وحدث خلال فترة بحث الملك عن الأصل الَّذي يستند إليه ديفيد في حديثه، أن وقعت بعض الأمور الَّتِي جعلت الملك جون الثالث يتشكَّك في الدَّافع الحقيقي لمهمَّة ديفيد، ولعلَّ أهمَّ هذه الأمور هو عودة كثير من المارون إلى اليهوديَّة ثانية، حتَّى إنَّ ديو جو بيريس، وهو يهودي من المارون، تلقَّى تعليماً علمانيّاً، وعيَّن سكرتيراً لملك البرتغال، حين قابل ديفيد رآوييني في لشبونة تملَّكه الحماس، وتختنَّ، وأعلن يهوديَّته، وسمَّى نفسه مولكو، فنصح ديفيد بضرورة الهروب حتَّى لا يتعرَّض للحرق على يد محاكم التفتيش^٣، وعندما علم ملك البرتغال بالأمر تزايد قلقه في طبيعة مهمَّة ديفيد، وأخذ قراره بطرد ديفيد رآوييني من البرتغال، فاستدعاه الملك: «... وخاطبني قائلاً: «إنَّ مسؤوليَّاتي كثيرة، وسوف أعجز على أن أوفِّر لك سفينة تحملك إلى الشَّرق، سواء هذا العام، أو العام المقبل، وإذا كنت ترغب في الرَّحيل إلى بلدك ارحل بسلام، وسوف أعطيك إذن الخروج، وسوف أباركك، وأشكرك على هذه الأيَّام الَّتِي قضيتها هنا لخدمتي، ومساعدتي. اذهب إلى

1. Ibid, 291-292.

2. Ibid, 304.

3. Ibid, 303-304.

الإمبراطور، إذا شئت، وقصّ عليه، أو إذا رغبت العودة إلى روما، أو فاس^١ اختر ما تريده...»^٢.

حين سمع ديفيد هذا الكلام من الملك استشاط غضباً وقال: «...وكنت في هذا الوقت ساخطاً حتّى الموت من قول الملك، ورددت على ملك البرتغال ردّاً خشناً، وقلت إنك وعدتني بالسّفن، ولسوف يكون هذا في شهر نيسان إذن لماذا تغيير رأيك. إنني لا أرغب في الدّهاب إلى الإمبراطور الآن، ولا أريد الرّحيل إلى فاس، ولكن أرغب في الدّهاب إلى روما، حيث البابا، وقال الملك «أمامك ثمانية أيّام تفكّر فيها...». وهكذا فشل رأوبيني في تحقيق الحلم اليهودي -الذي كان منتظراً- بمساعدة ملك البرتغال، وأخذ طريقه في العودة إلى روما ثانية. وتشير اليوميات إلى سوء المعاملة التي لقيها ديفيد طوال الطّريق حتّى روما من قبل رجال ملك البرتغال^٣. على عكس ما أتبع معه حين كان قادماً إلى البرتغال^٤.

وفي الواقع، لا تمدّنا اليوميات بأيّ شيء عمّا إذا كان ديفيد استطاع أن يقابل البابا ثانية بعد طرده من البرتغال أم لا؟ ولكنّه لم يفقد الأمل في تحقيق حلم اليهود، ففي روما تقابل مع سكرتير ملك البرتغال الهارب شولومو مولكو الذي عاد إلى اليهوديّة، وهرب فارّاً بنفسه، واستطاع الدّهاب معاً إلى الإمبراطور شارل الخامس؛ من أجل اقناعه بخططهم لتنظيم، وتسليح المارون، وتعبئة جيش كبير منهم للحرب ضدّ العثمانيين، والاستيلاء منهم على فلسطين من أجل اليهود، ولكن نظراً لانشغال إمبراطور الإمبراطوريّة الرومانيّة المقدّسة بأمور عظمى على رأسها الخطر الفرنسي، والخطر العثماني من الخارج، والخطر البروتستانتية من الدّاخل، وعلمه بالقوّة

1. fez

2. Ibid, 304.

3. Ibid, 306-308.

4. Ibid, 279-284.

العثمانيّة العتيّدة الّتي تجتاح العالم شرقاً، وغرباً، ولا يستطيع أحد الوقوف في وجهها، وأنّ حديث الدجّالين رأويّني، ومولكو بشأن الوقوف في فوهة البركان العثماني مجرد هراء؛ لذلك لم يكن عند الإمبراطور متّسع من الوقت، فقبض عليها، وأمر بنفيهما مقيّدين إلى مدينة مانتو في إيطاليا؛ حتّى يقدّما إلى محاكم التّفّتيش، فحكمت بحرق مولكو بتهمة الارتداد عن المسيحيّة، ونفدّت فيه حكم الإعدام، ووضع ديفيد رأويّني في السّجن، ومات مسموماً^١.

الخاتمة

١. نلاحظ أنّ يوميّات ديفيد في أوروبا نادراً ما تضمّنت بُعداً سياسياً، أو اقتصادياً، أو اجتماعياً لمجتمع غرب أوروبا، خلا بعض الإشارات البسيطة عن أنشطة المارون، وكانت معظم الأخبار الواردة في اليوميّات في ما يخصّ أوروبا تدور في فلك مخطّطه للدّولة اليهوديّة.

٢. ربّما أهمّ الأمور الّتي يُمكن الخروج بها من مشروع التّحالف اليهودي-النّصراني، يتمثّل في كونه حلّاً صهيونياً للمسألة اليهوديّة، فرغم استفادة رأويّني من التطلّعات المشيخانيّة لدى اليهود، وإيمانهم بالخلاص والفداء، إلّا أنّه لم يقل إنّه نبي، أو ماشيح؛ بل حاول أن يُقدّم برنامجاً سياسياً واقعيّاً عمليّاً.

٣. تبيّن أنّ الحلّ الصهيونيّ، ومشروع التّحالف اليهودي-النّصراني الأوروبي للمغامر ديفيد رأويّني متماثلان، فكلاهما مبنيّ على التّحالف بين الجماعات اليهوديّة والغرب؛ لتهجير اليهود، وإعادة توطينهم في الشّرق، وبذلك تتخلّص أوروبا منهم، وفي الوقت نفسه تفتح أجزاء من العالم المتخلف للنّفوذ الغربيّ.

٤. إنّ اهتمام الغرب بمخطّط رأويّني راجع إلى تشابهه مع المشروع الصّليبيّ الّذي احتلّ الأرض العربيّة من (١٠٩٥-١٢٩١م)، فمن ناحية كان المخطّطان

1. Jewish Encyclopedia, Reubeni.

الفرنجي القديم ١٠٩٥ م، والفرنجي الحديث ١٥٢٢ م (مخطط رأويني)، يهدفان إلى حلّ بعض مشاكل المجتمع الغربي، وتخفيف حدّة تناقضاته.

٥. على الرّغم من فشل محاولة وجود دولة لليهود في فلسطين؛ إلاّ أنّنا يجب أن نعلم أنّ هذه كانت أوّل محاولة لإقامة دولة لليهود في فلسطين، وعلى الرّغم من فشل المحاولة إلاّ أنّه ممّا لا شكّ فيه أنّها كانت الأساس الذي قامت عليه الدّعاوات اليهوديّة فيما بعد، ولا ننسى أنّ عمليّة التّحديث في الغرب متلازمةٌ تمامًا مع العمليّة الاستعماريّة، ولا يُمكن فصل الواحدة عن الأخرى.

٦. من الأمور المهمّة، أنّ رأويني في مشروعه ربّما حاول الاستفادة من الخطوط العريضة التي قامت عليها دولة الاحتلال الصّليبي في المنطقة نفسها تقريباً (١٠٩٩-١٢٩١ م)، إذ إنّ المشروعين الفرنجيين، ومخطّط رأويني مشروعان استعماريّان من النّوع الاستيطاني الإحلالي. فالمشروع الفرنجي كان يهدف إلى تكوين جيوب بشريّة غربيّة، وممالك فرنجيّة تدين بالولاء الكامل للعالم الغربي. ولذا، لم تأتِ الجيوش وحسب، وإنّما أتى معها العنصر البشري الغربي المسيحي ليحلّ محلّ العنصر البشري العربي الإسلامي.

٧. يمكن القول إنّ مخطّطات اليهود قديماً، وحديثاً كانت مثل دويلات الفرنجة التي احتلّت السّاحل الشّامي في العصور الوسطى، وفي الوقت نفسه تشابهت معها في تلك النّقطة الدّولة الصّهيونيّة، كما أنّ كلّ مخطّط منهم قام على ترساناتٍ عسكريّة تكون دائماً في حال تأهّبٍ للدّفاع عن النّفس، وللتوسّع كلّما سنحت لها الفرصة.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم .
٢. الكتاب المقدَّس (طبعة القدس)
٣. بنيامين التطيلي، رحلة بنيامين التطيلي، ترجمة: عزرا حداد، ط ١، المجمع الثقافي (أبو ظبي)، ٢٠٠٢م.
٤. المسيري، عبد الوهاب، اليهود واليهوديَّة والصَّهيونيَّة، الموسوعة الموجزة، دار الشُّروق (القاهرة)، ٢٠٠٣م.
٥. آهارون زاب اسكولاي، סיפורו של דוד הראובני: על פי כתב היד באוקספורד، מוסד ביאליק: ירושלים ١٩٩٣م ١٣٣.
6. Adler, Elkan Nathan, "ELIJAH of FERRARA", Jewish Travellers, (ed: 1434) , in J T, (London) Routledge, 1930,
7. Adler, E.N, Jewish Travellers, (London) 1930.
8. Armstrong, Edward, The emperor Charles V, martins, London, 1910.
9. Avichail, Eliyahu, The tribes of Israel: The lost and the dispersed. Createspace Independent Publishing Platform, (2013).
10. Ben, Zvi I., The Exiled and the Redeemed (Second English Edition). The Jewish Publication Society of America, (1961).
11. Benite, Zvi Ben-Dor, The ten lost Tribes: A world history, Oxford university press, 2002.
12. Doucet, Roger, Etude sur le Gouvernement de francais 1er Dans ses rapports avec le parlement de paris (1515-1525) , paris, 1912.
13. Douzième, Léon-Dufour, Vocabulaire de Théologie Biblique. Publié sous la direction de Xavier édition. Les Eddition du CERF Messie, déclaqué de l'hébreu et de l'araméen, et Christ, transcrit du grec, signifient tous deux (Oint)

14. Duffy, James, Pottuguese Africa, London, 1959.
15. E, Avichail, The Tribes of Israel, U.S.A 1989.
16. Elias Lipiner, O Sapateiro de Trancoso e o Alfaiate de Setúbal, Rio de Janeiro 1993.
17. ELIJAH of FERRARA 1434, (ed) Adler, in J T, (London) 1930.
18. Fernández, Clemente Cerdeira, Traducciones y conferencias, Ciudad Autónoma De Ceuta, Archivo Central, (2006).
19. Grand Larousse,encyciopediqa, T.5, paris 1962.
20. Grant, A.J, the French monarchy (1483-1789), paris, 1931.
21. Hillelson, S., David Reubeni, an early visitor to Sennar, ‘Sudanese Notes and Records, 1933.
22. Jaqueton, G, La politique exteure de lause de savoie: lirelations Diplomatique De la franceet De langletrrre pendant la captivit de francois Ler, paris, 1892.
23. Jewish Encyclopedia, vi. 598b, s.v. Inquisition, also Évora
24. Josephose, F, Jewish Antiquities, X1 London, 1920.
25. Livingstone, E. A, The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church, Oxford University Press, 2000.
26. Mignet, par, Rivalite francois 1er et Charles V, paris, 1875, vol 1.
27. Olin, John C, Desiderius Erasmus, ‘Six essays on Erasmus and a translation of Erasmus’ letter to Carondelet 1523, Fordham Univ Press. 1979.
28. Palffy, Geza., The impact of the ottoman Rule on Hungary, Hungary studies, V: 28,nos: 1- 2, 2001.
29. Parfitt, Tudor V, The lost tribes of Israel: The history of a myth, Weidenfeld & Nicolson, (2002).
30. Primack, Karen, Jews in places you never thought of (K. Primack, Ed.), Ktav Publishing House, (1998)

31. Reubeni, DAVID, Itinerary of DAVID REUBENI 1522-1525 A D, in J.T. (ed) Adler (London), 1930.
32. Reubeni, David, JewishEncyclopedia, 12 vol, 1901- 1906, Link:<https://www.jewishencyclopedia.com/> . New York .
33. Shalom, G., (ed.) Hebrew and the Bible in America, (London) 1971.
34. Ursu, J, la politique orientale de francoise 1er 1515-1547, paris, 1908.
35. Vaxo, De Caravlho, La Domination portugaise Al' Maroc, Lisbonne, 1936.

«الإسلاموفوبيا» بوصفها أطروحة استشراقية مستحدثة

محمود حيدر^١

تمهيد

إذا كانت «الإسلاموفوبيا» قد استؤنفت في الغرب مع ابتداء الألفية الميلادية الثالثة، فذلك لا يعني أنها عادت لتواصل حركتها إثر توقّف. فإنّها على امتداد قرون سلفت ما فارقت عقل الغرب وروحه، ثم أخذت تنشئ لكلّ زمن لغته الرمزية، وخطبته المناسبة. ولو صرنا النّظر عمّا إذا تمظهرت (الإسلاموفوبيا) في الماضي بمسمّاها المعاصر نفسه أم لا، فليس في الأمر من شكّ بظهورها مثل حقيقة سارية في مسار التناظر السلبي بين الإسلام والغرب. كانت صورتها تظهر وتخبو، تبعاً لسيرورة هذا التناظر. أمّا حاصل الصورة فعلي وجهين متعاكسين: وجه غرب لم يفارق لاهوته الديني قطّ، ووجه شرق لم ينفكّ الدين في أرجائه، عن كونه ماهية إيمانية، وهوية حضارية، وأسلوب حياة.

بهذه المنزلة لم تكن لازمة الخوف من الإسلام، لا سيّما لدى الغرب المشبع بلاهوته الديني، سوى استظهار لسياق تاريخي محموم إزاء الشرق المسلم. من أجل هذا سينبري المحقّقون إلى رؤية «الإسلاموفوبيا»، بوصفها أفقا استشراقياً، وإجراءً استراتيجياً في الآن عينه. أي أنّها - بالنسبة إلى الغرب - مفهوم وموقف، تتشكّل بهما،

١. باحث في الفكر الفلسفي والاجتماع الديني - لبنان.

ويمنحانها خصوصيتها وفردتها. ربّما لهذا الاعتبار بدت حركة الاستشراق بنسختها النيو-أمبريالية أكثر شمولاً وسعة، وإحاطة بفضاء الجغرافيا الإسلامية. إذ عند كلِّ طور من أطوارها لا تعود معها مشاغل المستشرقين مجرد سفر عارض، غايتهم فيه التعرف إلى أحوال العدو بالتحري، والاستكشاف. بل صار فعلاً ميدانياً ينعقد فيه لاهوت الدّين بلاهوت الثقافة، والحرب، والسّياسة، ثمّ ليتلاقى فعل الكلِّ في مضمار واحد.

تلقاء ذلك، يصير ممكناً النّظر إلى «الإسلاموفوبيا»، بما هي ظاهرة استشراقية ما بعد حدثية لا تُدرّس، أو تعانين بمعزل عن الحركة التي تحكم منطق العلاقة المتأخّرة بين الغرب المسيحي، والشّرق المسلم. سوى أنّ الأهميّة المعرفية لمعاينة تلك الظّاهرة، تكمن في تزويد الاستشراق المعاصر بسعة أفق تجعله يتعدّى إطاره المدرسي، وتعريفاته الكلاسيكية المألوفة.

في هذا البحث، نسعى إلى مقارنة مفهوم «الإسلاموفوبيا» بصفته ظهوراً مستأنفاً من ظهورات الاستشراق الما بعد حدثي. سوف نحاول في أثناءه معاينة المصطلح في حقله الدّلالي، واستعمالاته المتعدّدة في الميادين النظرية، والعملية، ولا سيّما بعد التحوّل الكبير الذي أحدثته التّفجيرات الانتحارية في ١١ سبتمبر ٢٠٠١ حيث دخلت أطروحة الخوف من الإسلام، بقوة في نطاق التّوظيف الإيديولوجي الغربي.

حاضرة الإسلام وترئّب الغرب

منذ الارهاصات الأولى لنهضة الغرب، قبل نحو أربعة قرون، أخذت تنمو سيرورة اللّقاء بالإسلام. غير أنّ هذه السيرورة طُبعت على مآلات سالبة من أولها. ولقد رأينا كيف أنّها ستنتهي إلى ضربٍ من لقاء، تبين أنّه لن يُعقد البتّة على النّحو المرسوم له، إلّا على أرض الزّيغ والكمون. كان على الغرب الذي حمل حدثه الفتية

لينشرها على الملأ، أن يلتقي بالإسلام لقاء الحاكم بأمره. كأنها قُدر للغرب، وهو في حدائته الأولى، ألا يرى إلى جغرافية الإسلام، إلا متسعاً مديداً، يزخر بقبليات التلقّي والتمثّل والاستلاب.

مع الاستيلاء المستحدث لمقولة «الخوف من الإسلام»، سوف تستعاد ثنائية «إسلام/ غرب» لُترجِع النقاش إلى نشأته الأولى. وعلى الرغم من تقادم الزّمان على تلك الثنائية، فهي لا تزال حيّة تسعى. تفعل وتنفعل، وترسم وجه العلاقة التبادلية وحدودها. ناهيك عن أنها أكثر أطروحات الزّمن الحديث مثاراً للجدل. لا يعود السّبب إلى سوء الفهم بين الطرفين وحسب، بل إن سوء فهم الغرب للشرق هو في الواقع وليد ضديّة حضاريّة وثقافيّة، وجدت بدايتها الفعلية مع صعود دولته القومي، واستشراء غريزة التّوسّع. الأمر الذي أوجب عقلاً استعلائياً يُرى إلى الغير بصفته حقل اختبار، ويُعامل معه بوصفه امتداداً لأغراضه ومطامحه.

بإزاء الحال، لم يكن لجغرافية الإسلام الماثلة في عين الغرب على أنها امداء مترامية، إلا أن ترد الفعل بفعل معاكس. وهو -ردّ فعل غالباً ما كان لونه- بحكم ميزان القوّة، وتقنيّات السّيطة الجائرة، جواباً ارتدادياً فظيع الأثر. فلقد ترتّب على هذا الجواب، نشوء منظومة مفاهيم ومعارف، وثقافات، لا تستوي إلا على حدّ الرّفص والاختصام.

لم تشهد سيورة «اللّقاء اللّود» بين الإسلام، والغرب أي انقطاع. فعلى الرغم من الحروب الضّروس، والهذّن المتواترة، والتّسويات الموقوفة، رسّت خطوط العلاقة على نحو ما من التّواصل. غير أن تواصلًا كذاك، ما كان ليأتي على أجنحة المصادفة. لهذا السّبب سنجدّه مقيماً على نصاب التّريب الأقصى. وما ذاك إلا بسبب من حاضرة الإسلام ووعوده، ووسط عالم يعيش خواءه، وفوضاه، وحرابه المجنونة. ربّما من أجل هذا، ملنا إلى القول: إن ظاهرة «الإسلاموفوبيا» -في مثل هذه المنزلة-

ليست سوى التمثيل الما بعد حدثي للاستشراق الإيديولوجي المستحدث^١. إنَّ قولاً مثل هذا، لا يلبث أن يستعيد الجدل حول ثنائية إسلام/ غرب، ولا سيَّما لجهة التساؤل حول الصَّوابية المنهجية في مقارنة مفهومين غير متكافئين. مرجع الأمر - كما يلاحظ مشتغلون في الفلسفة السياسيَّة المعاصرة - إلى عدم استواء التناظر بين مفهوم يحيل إلى عقيدة دينية، وحيانيَّة هو الإسلام، ومفهوم آخر يشير إلى فضاء جغرافي جهوي هو الغرب^٢.

ومع أنَّ صيغة الجمع بين طرفي هذه الزوجية، هي صيغة غير قابلة للاستواء على المستوى النَّظري المجرَّد، إلَّا أنَّها تبدو منطقيَّة لو عايناً موقعيَّة الغرب بوصفه جغرافيا طبيعيَّة، وقيمة حضاريَّة، وسياسيَّة، وثقافيَّة، ولاهوتيَّة دينيَّة في الآن عينه. ولنا أن نستدل على مثل هذه المعاينة من خلال ما اتخذته منزلة الدِّين المسيحي في التأسيس التَّاريخي لولادة الحداثة.

لقد جرى سؤال الدِّين على لسان الغرب مجرى خطاب الحداثة برمته. فلو اخترنا شرطاً منه، لا سيَّما الفلسفي، والسوسيولوجي، لعثرنا بيسر على أصله الدِّيني. كما لو كان من أمر الحداثة لكي تكتسب شرعيَّتها الأخلاقيَّة أن تتخذ لنفسها سيلاً للاتِّصال بالمتعالي، قد يكون هذا هو الحافز الذي حمل العقل الغربي على أن يتعامل معها في كثير من مواقفه الفلسفيَّة، بوصفها ميتافيزيقا رغم دنيويَّتها الصَّارمة. كذلك فعلت الكانطيَّة لما عقدت الصِّلة بين العقلاني، والأخلاقي، وأقامتها على نصاب الاعتدال والتَّناسب. فالحداثة من قبل أن تشرَّع سيوفها شرَّعت أسئلتها. وهي أوَّل ما سألت، ساءلت الكنيسة بوصفها خصيماً لها بلا هوادة. لكنَّها حين مضت في السُّؤال لتمنح نفسها بعض اليقين، هبطت إلى عمق الزَّمان الدِّيني. بدت الحداثة

١. حيدر، «حاضرِيَّة الإسلام».

٢. عبد اللطيف، الإسلام والغرب وصعوبات الحوار، ٦٣.

حين فعلت هذا، وكأَنَّها تصدر عن روح ميتافيزيقية. ربّما لأنّها لم تعثر على سبيل إلى اعتلائها الأرضي إلا في تاريخ الدّين. أو لأنّها أرادت بالفعل أن تستحلّ هذا التّاريخ لتقوم مقامه، حتّى ولو قُضي الأمر على أبحر من الموتى.

منشأ سؤال الحداثة الغربيّة من هذا الوجه، جاءنا ميتافيزيقياً. -وعلى ما ذهب الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر- فإنّ كلّ سؤال يجيء على هذا النّحو يحيط دائماً بمجمل إشكاليّة الفضاء الّذي منه جاء، ويكون في كلّ مرّة هو هذا المجمل نفسه. وإذا- يضيف هايدغر- لا يمكن لأيّ سؤال ميتافيزيقي أن يطرح، من دون أن يكون السّائل، بما هو سائل -متضمّنا- هو نفسه في السّؤال. أي عالماً في هذا السّؤال^١. لم تغادر المسيحيّة هواجس الحداثة الغربيّة، وأسئلتها الكبرى. حتّى الدّولة العلمانيّة ستحظى بعنايتها وإن بدرجات متباينة، خلال فترات تاريخيّة معيّنة. كأنّها قدر قضي أن يكون اللاهوت المسيحي شريكاً فعلياً للعلمنة بغية تحصين جغرافيته الحضاريّة. حتّى لقد بدا، وكأنّ كلّ تجاوز مفترض يمكن أن تجرّبه الحداثة لتحقق تقدّمها، ينبغي أن يعثر على مشروع دينيّة.

فالدّين -على ما يبيّن فلاسفة التّنوير- لم يكف عن كونه وظيفة أبدية للروح الإنساني. وعليه، سوف ينبّه هؤلاء إلى ضرورة ألاّ تتنازل الفلسفة يوماً عن حقّها في بحث المشكلات الدّينيّة الأساس وحلّها. كان فيلسوف الدّين الرّوسي نيقولا برديايف Berdyaev، يؤكّد هذا في مطالعاته. وقوله بيّن من هذا الوجه: إنّ «الليقظات الفلسفيّة دائماً مصدرًا دينيًا. وإنّ الفلسفة الحديثة عمومًا، والفلسفة الألمانيّة خصوصًا، هي أشدّ مسيحيّة في جوهرها من فلسفة العصر الوسيط. فلقد نفذت المسيحيّة إلى ماهيّة الفكر نفسه ابتداءً من فجر العصور الحديثة»^٢.

١. راجع: هايدغر، التّقنية - الحقيقة - الوجود.

2. Berdyaev: The Russian Revolution, 11-12.

لعل ما يشير إلى سرّيان المسيحية في عمق النّقلات الحضارية الكبرى للغرب، هو ما تنبّه إليه الفرنسيون باكراً غداة ثورتهم العظمى. فقد وجدوا أنّ انتصار الجمهورية على الكنيسة، كان أشبه بانتصار فرنسا على نصفها الآخر. وبالطّبع ما كان مثل هذا الاستدراك أن يحصل لو لم يكن الرّوح الدّيني المسيحي حاضرًا حضورًا جوهريًا في بنية الحداثة الغربيّة، ومتضمّنًا فيها. بناء على مشهد الحضور هذا يصير الكلام على الغرب بوصفه مقولة دينيّة من نحو ما، عنصرًا محوريًا يمنح المشروعيّة المنهجية لإجراء التّقابل بين الإسلام والغرب.

ربّما من هنا أمكن فهم المغزى من تظهير الغرب لأطروحة الخوف من الإسلام. لا سيّما لجهة النّظر إليها على أنها مزيج مركّب من الدّين، والتّاريخ الثقافي، والاجتماعي، والمصالح الاستراتيجية، وبالتالي استخدامها على هذا الأساس. بهذا المعنى - على سبيل المثال - لم تكن أطروحة صامويل هانتغتون، حول صراع الحضارات، وأطروحات أخرى مشابهة، سوى مثال متأخر على مثل هذا التّظهير الذي ترجمه المتاخّات الدّامية بين الإسلام، ومطامح الغرب العابرة للحدود.

المفهوم في نشأته مقاصده ودلالاته الإصطلاحية

حال «الإسلاموفوبيا» في فضاء التعريف، مثل حال سواها من المفاهيم. لا بدّ من أن ينالها شيء من الغموض والإبهام. والأسباب في ذلك شتى، أخصّها أصل الولادة، والنّشأة، وكثرة المشتغلين في حقولها.

بصدد مجال بحثنا هنا، يشير الدّارسون إلى أنّ النّشأة الأولى لمصطلح «الإسلاموفوبيا» في الأدبيّات، والكتابات الغربية تعود إلى عشرينيّات القرن الماضي، حيث استخدمه مستشرق ولاهوتي بلجيكي هو هنري لامانس - الذي عاش في لبنان لسنوات - وذلك في سياق كتاب له عن النّبي محمد ﷺ. ورد أيضًا

في كتاب للرّسام الاستشراقيّ الفرنسيّ إيتيان ديني بعنوان: «الشرق كما يُنظر إليه من الغرب»^١.

وبحسب النّحاة وعلماء النفس، يُنظر إلى مصطلح «الإسلاموفوبيا» على أنّه حاصل جمع لمفردتين: الإسلام، و«فوبيا». وهو مصطلح ذو جذور إغريقيّة، ودلالته الخوف غير المبرّر. ويترجم بـ«الرّهَاب» على وزن «فعال»، وهو بحسب الطبّ النّفسيّ المصطلح الخاصّ بالإمراضيّة. غير أنّ الأبعاد السياسيّة لمفهوم «الإسلاموفوبيا» بدأت تتبلور منذ أواخر السبعينيّات، وبداية الثمانينيّات من القرن الماضي أثر بروز ظاهرة «الإسلام السّياسي» في العالم العربيّ والإسلامي، وبخاصّة بعد الثّورة الإسلاميّة الإيرانيّة عام ١٩٧٩. وقد تزايد الاهتمام الغربيّ بدراسة تنامي الصّعود السّياسي للتّيّارات الإسلاميّة خلال العقدين المنصرمين. وقد ارتبط مفهوم «الإسلاموفوبيا» في الكتابات الغربيّة بمجموعة من المسلمات المسبقة، والسلبية عن الإسلام والمسلمين. وبخاصّة بما كشفت عنه الصّورة النّمطيّة الهوامية التي بدأتها البيروقراطيّة الأمنيّة، والسياسيّة البريطانيّة عبر لورنس العرب وملاحظاته. ثمّ أكملتها نظيرتها الأميركيّة في سياق عملها على رسم قوالب نمطيّة للأمم، والشعوب بهدف وضع قوالب سلوكيّة للتّعامل معهم. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ معظم علماء النّفس والأثروبولوجيا الذين رسموا هذه القوالب، كانوا من اليهود المهاجرين من ألمانيا هرباً من النّازية. ولعلّ سبب شيوع «الإسلاموفوبيا»، وغلبته يعود إلى أنّه يبرر العداء للإسلام بدون الاعتراف به. والآليّة المعتمدة في ذلك تقوم على تحويل العداء للإسلام من مظهر تمييزي، إلى ردّ فعل مرّضي ناجم عن ممارسات، ومظاهر إسلاميّة متعارضة والقيم الغربيّة، بدءاً من الحجاب ولغاية حوادث ١١ سبتمبر^٢.

١. النّابلسي، الإسلاموفوبيا كمظهر لجنون العظمة.

٢. م. ن.

لدينا الآن، طائفة من القراءات التي عاينت الإسلاموفوبيا بوصفها ظاهرة عابرة للحدود، وهي قراءات يمكن إجمالها بأربع على النحو الآتي:

القراءة الأولى: إيديولوجية توظيفية: منطلق هذه القراءة يقول ما يأتي: إذا كان التّوليف اللّغوي لمصطلح «الإسلاموفوبيا» يصدر - كما مرّ معنا - عن مقاصد مسبوقة بأحكام القيمة، فمن البداهة أن يعكس الحال المرصّية للبيئة التي صدر منها. وإذا فهو تعبير عن خوف مرّضيّ اتّجاه الإسلام. ثمّ إنّه لا يقتصر على حالات فردية، وإنّما يتعدّى ذلك ليستشري في فضاء حضاري لديه القابليّات النّفسيّة، والثّقافيّة، والمعتدّية للانخراط فيه. وإذ يتخذ الخوف المرّضي من الإسلام بعداً سوسيولوجياً في فضاء الغرب، فلائنه بات موضوعاً محورياً في مشاغل النّخب الفكرية، ومواقع القرار السياسي، والأمني عبر الإعلام الورقي، والتلفزة الفضائية، والإعلام الإلكتروني. فالتّصنيع الإيديولوجي للمصطلح أدّى عملياً إلى انقلاب في المعنى: حيث تحوّل من مجرد خوف متأثّر من الذّاكرة الثّقافيّة المشحونة بمشاعر سلبية حيال الإسلام، إلى تخويف يجري تصنيعه بعقل صارم، ثم ليوظّف في إطار استراتيجيات الهيمنة الشّاملة.

عند المستشرق الألماني غيرنوت روتر، يُنظر إلى الاتّهام الدائم الذي يوجهه الغرب إلى الإسلام بأنّه دين عدواني، على أنّه نفاق صرف. وفي كتابات المتشدّدين المسلمين، تقلب هذه التّهمة أيضاً وتوجّه إلى الغرب. ويتمّ تبرير ذلك في أغلب الأحوال بحقائق تاريخية محدّدة، بداية من الحروب الصليبية، ومروراً بالقضاء على المسلمين، واليهود في إسبانيا، وطردهم منها، وصولاً إلى عصري الاستعمار، والانتداب، وانتهاءً بتأسيس دولة إسرائيل (التي ينظر إليها على أنّها وليد الاستعمار الغربي الحديث)، ناهيك عن سياسة الاقتصاد العالمي التي توصف بأنّها استغلالية وإمبريالية، والتي يمارسها الغرب بمساندة بعض الحكومات التابعة له في الشّرق الأوسط^١.

١. روتر، الإسلام والغرب، الجار المفقود.

على هذا النحو فإن المخاوف التي يسوقها العقل الغربي هي - حسب روتر - مخاوف مصنعة، ويتم ترويجها عن قصد، في حين تقابلها مخاوف المسلمين من التهديد المستمر من قبل الغرب. فإذا استعرضنا تاريخ القرن العشرين بالذات، والظروف السياسية الخاصة بسياسة القوة، سنجد أن الخوف في الحال الثانية له ما يبرره لأن التهديد فيه حقيقي. فيما يصاحب الإحساس بالتهديد المادي، إحساس آخر قوي بالتهديد المعنوي من جانب الثقافة الغربية. ويقابل الوهم الغربي القائل بعدم عقلانية الشرقيين، وهم المتشددون الإسلاميين القائل بالانحطاط الروحاني للغرب. وهنا بالذات تكمن ضرورة التمييز بوضوح بين الاكتشافات الخاصة بعلوم الطبيعة، والتي لا ينظر إليها إلا بحسبها امتداداً منطقياً للمعارف، والعلوم التي ورثها الغرب عن عرب القرون الوسطى، وبين الفكر المادي الصّرف الذي يُنظر إليه على أنه فكر «منحط»، وليس دينياً، بل إنه ضدّ الدين، وما يتبع ذلك من الإعلان عن انحلال المعايير الأخلاقية في الغرب^١.

القراءة الثانية: ثقافية حضارية: وهي تعدّ الخوف، والمصطلح المشتق عنه انعكاساً لمشاعر سلبية عميقة مدفونة في وعي المواطن الغربي ضدّ الإسلام والمسلمين، وتعبير عن تحيز تاريخي، وثقافي ضدّ الإسلام بوصفه ديناً، وضدّ المسلمين وحضارتهم الإسلامية. وهي قراءة منقوصة لأنّ الثقافة الشعبية في الغرب تقرأ كلمة «يهودي» على أنها كل ذلك مضافاً إليها الخبث، والعدوانية، والميل للخيانة، والتآمر. حتّى إنّ هذه الدلالة لكلمة «يهودي» كانت موجودة في الموسوعات الغربية الكبرى، وتمّ سحبها في السنوات الأخيرة بعد احتجاجات يهودية مكثفة. لكنّها باقية في اللاشعور الغربي.

القراءة الثالثة: حديثة صادمة: وهي تربط الإسلاموفوبيا ببعض الأحداث

الدَّوْلِيَّةُ الَّتِي أَثَّرَتْ بِقُوَّةٍ عَلَى الْعِلَاقَاتِ بَيْنَ الْعَالَمِ الْإِسْلَامِيِّ، وَالْمَجْتَمَعَاتِ الْغَرْبِيَّةِ خِلَالَ السَّنَوَاتِ الْأَخِيرَةِ، وَعَلَى رَأْسِ هَذِهِ الْأَحْدَاثِ هِجْمَاتُ الْحَادِي عَشَرَ مِنْ سِبْتَمْبَرِ ٢٠٠١ الْإِرْهَابِيَّةِ، وَمَا تَبِعَهَا مِنْ عَمَلِيَّاتٍ إِرْهَابِيَّةٍ - رَفَعَ مَرْتَكِبُهَا شَعَارَاتَ إِسْلَامِيَّةٍ. الْقِرَاءَةُ الرَّابِعَةُ: سِيَاسِيَّةٌ اقْتِصَادِيَّةٌ: وَهِيَ قِرَاءَةٌ تَرْبِطُ صُعُودَ الْإِسْلَامِ فَوْقِيًّا خِلَالَ السَّنَوَاتِ الْأَخِيرَةِ بِبَعْضِ التَّغْيِيرَاتِ الْمَجْتَمَعِيَّةِ الْكَبْرَى الَّتِي لَحِقَتْ بِالْمَجْتَمَعَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ خِلَالَ الْعُقُودِ الْأَخِيرَةِ، وَعَلَى رَأْسِ هَذِهِ التَّحَوُّلَاتِ تَرَاجِعُ قُوَى الْيَسَارِ الْغَرْبِيِّ التَّقْلِيدِيَّةِ الَّتِي سَادَتْ خِلَالَ النِّصْفِ الثَّانِي مِنَ الْقَرْنِ الْعِشْرِينَ، وَصُعُودُ قُوَى الْيَمِينِ الثَّقَافِيِّ، وَمَعَهُ الْأُصُولِيَّاتُ الدِّيْنِيَّةُ فِي الْغَرْبِ، وَالْعَالَمِ الْإِسْلَامِيِّ خِلَالَ هَذِهِ الْفِتْرَةِ^١.

أَمَّا مَا يَتَّصِلُ بِالنَّتَائِجِ الْمُرْتَبِّةِ عَلَى هَذِهِ الْقِرَاءَاتِ عَلَى الْجُمْلَةِ، فَسَنَجِدُهَا بَيِّنَةً فِي سَلْبِيَّاتِهَا، سِوَاءَ فِي الْمَجْتَمَعَاتِ الْغَرْبِيَّةِ، أَوْ فِي الْمَجْتَمَعَاتِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْإِسْلَامِيَّةِ. وَهُوَ مَا سَنَأْتِي عَلَى تَبْيِينِهِ لَاحِقًا فِي سِيَاقِ هَذَا الْبَحْثِ.

«الْإِسْلَامُ فَوْقِيًّا» بِمَا هِيَ بَيَانٌ إِيدِيُولُوجِي

لَمْ تَكُنْ مَنَاجِزَاتُ الْحَدَاثَةِ، وَلَا سِيَّيَا مِنْهَا الْمَنَاجِزُ التَّكْنُو-إِلِكْتُرُونِي الْمَا بَعْدَ حَدَاثِي، خَارِجَ فِضَاءِ التَّوْظِيفِ الْإِيدِيُولُوجِي. كَذَلِكَ لَنْ تَكُونَ ثَوْرَةُ الْمَعْلُومَاتِ الَّتِي اخْتَمَّتْ قَرْنًا، وَاسْتَهَلَّتْ قَرْنًا آخَرَ بَرِيئَةً مِنْ دَاءِ التَّسْيِيسِ. مِثْلُ هَذَا الْمُسْتَنْتَجِ، يَبْيِّنُهُ بَوْضُوحُ الْفِضَاءِ الْإِعْلَامِيِّ الْفَسِيحِ الَّذِي حَوَّلَ الْإِسْلَامُ فَوْقِيًّا إِلَى سَلْعَةٍ إِيدِيُولُوجِيَّةٍ رَائِجَةٍ. هَذِهِ الْمَعَادِلَةُ هِيَ نَفْسُهَا الَّتِي أَشَارَ إِلَيْهَا الْكَاتِبُ الْأَمِيرُ كِي هَرْبِرْتُ شِيلِر^٢، ثُمَّ وَجَدَتْ تَرْجُمَتَهَا الْفَعْلِيَّةَ الْمُبَاشِرَةَ فِي الْإِنْدِفَاعَةِ الْإِعْلَامِيَّةِ الْغَرْبِيَّةِ الْهَائِلَةِ لِتَشْوِيهِهِ صُورَةَ الْإِسْلَامِ.

١. النَّابِلْسِي، الْإِسْلَامُ فَوْقِيًّا كَمُظْهِرٍ لِحُنُونِ الْعِظْمَةِ.

٢. شِيلِر، الرَّعْبُ الْإِعْلَامِيُّ مِنْ شُؤُونِ الرَّئَاسَةِ فِي وَاشِنْطُن.

أمّا الاستنتاج الإجمالي الذي سيُتيّن لنا لاحقاً، فيقوم على أنّ أطروحة الخوف من الإسلام، لا تتوقّف عند كونها مجرد مصطلح نبت على نحو المصادفة الظرفية بعد الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١. وإنّما كانت أقرب إلى عنوان كبير يعكس مشاعر أزمنة غابرة تشكّلت على أرضها ثقافة الغرب، واستراتيجياته العليا حيال الإسلام، والمسلمين.

ليبيان المبررات المنطقية للفرضية المشار إليها، تجدر الإجابة على السؤال الآتي:
كيف جرى التعامل مع المصطلح من جانب الباحثين، ووسائل الإعلام الأمريكية والغربية، ومن هي التيارات الدنيئة، والإيديولوجية التي روّجت له، وأطلقته بقوة بعد زلزال ١١ سبتمبر؟

لقد مرّ معنا في ما سلف، أنّ عبارة «إسلاموفوبيا» المركّبة، أو «رهاب الإسلام» تحتوي نوعين متلازمين من الخوف:

مؤدّي النوع الأوّل: إنّ الرعب بات موجوداً في المجتمعات الغربية، وداخل أميركا بصفة خاصّة.

ومؤدّي النوع الثاني: «إنّه خوف بات يتهدّد مصالحهما في الخارج، وخصوصاً في العالمين العربي والإسلامي. وبسبب هذه الرؤية عن ازدواجية موقع الإسلام بالتحديد، يخشى غير المسلمين الإسلام أكثر فأكثر ويغضونه. وفي هذا الميدان المفعم بالكثافة يُذكر الكثير من التسميات التي تطلق عادة على المجتمعات الإسلامية داخل أوروبا من قبيل: الطّابور الخامس، ورأس الجسر، والجيب، وحصان طراودة، والعدو الداخلي الخ»^١.

١. أمير علي، من دراسة له بعنوان: «الإسلام في أميركا: درب وعرة بالانتظار، دراسة حول النشاطات المعادية للإسلام»، في المؤتمر الأوّل حول الإسلام في أميركا، الذي أقيم في جامعة إنديانابوليس، في إنديانا من ٤ لغاية ٦ تموز ١٩٩٧، وذلك برعاية الجمعية الإسلامية لأميركا الشمالية، وجمعية علماء الاجتماعات المسلمين، وجامعة إنديانابوليس. وقد عرض الجزء الثاني في المؤتمر السنوي الثاني حول الإسلام في أميركا، والذي أقيم

إذًا، ف«الإسلاموفوبيا» بهذه المدلولات تؤول إلى الشعور بالخوف، والكرهية اتجاه الإسلام والمسلمين. وهذا النوع من المفردات كان حاضرًا في البلدان، والثقافات الغربية طوال قرون، لكنّه بات في العقود الأخيرة وتحديدًا بعد ١١ أيلول أكثر وضوحًا، وتطرّفًا، وخطورة. فهو مكوّن ثقافي، وإيديولوجي لمجمل وسائل الإعلام، والتواصل فضلًا عن الرّأي السائد في المدارس، والمعاهد، وأوساط المجتمع المدني في أميركا، ودول الاتحاد الأوروبي. وفي هذا الإطار يوضّح الباحث الإسلامي المقيم في الولايات المتحدة البروفسور أمير علي^١ في دراسة له بعنوان «الإسلاموفوبيا في أميركا» أنّ هناك فئتين في الغرب تروّجان لمقولة الخوف من الإسلام هما: شركات «الميديا» المعادية للمسلمين - وطريقة عمل، وسلوك الوسط الإيديولوجي الإسلامي الذي يعيش في الغرب، وبخاصّة منه الوسط المتضامن مع تنظيم القاعدة.

حول مواصفات الفئة الأولى تلاحظ الدّراسة المذكورة، أنّ المتتمين إليها هم أولئك الذين استحضروا معلومات (خاطئة أو مضلّلة) عن الإسلاموفوبيا من نصوص عمرها ألف عام، خلفها وراءهم الصّليبيّون في أوروبا، وقدّمت بلغات حديثة. ويمكن تقسيم مروّجي الإسلاموفوبيا إلى ثلاث فئات فرعية هي: (أ) الأصوليون العلمانيّون، (ب) الأصوليون الصّهاينة، (ج) الأصوليون المسيحيّون الذين يعرفون بحركة الولادة الثانية، والحركة الإنجيليّة، هذا فضلًا عن (د) الأصوليين الهندوس و(هـ) السّلافيّين، وكلّ مجموعة من هذه الجماعات لها أجندتها الخاصّة ضدّ الإسلام.

في فندق حياة ريجنسي في شيكاغو، في إيلينوي، من ٣ إلى ٥ تموز ١٩٩٨ ونظّم من قبل الجمعية الإسلاميّة
لأميركا الشماليّة، وجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين.

١. علي، أمير، شيكاغو، إيلينوي.

أمَّا الفئة الثانية: فتتّمي إلى منظمات إيديولوجية إسلامية يمكن تصنيفها إلى مجموعتين: (أ) الحركات الإسلامية المزيفة و(ب) مسلمو الهامش. ويحظى البعض في هاتين المجموعتين بدعم مباشر، أو غير مباشر من القوى المعادية للإسلام في أنحاء العالم، ولا سيّما الغرب. وأهل هذه الفئة ليسوا مسؤولين عن توليد «الإسلاموفوبيا»، ولا يروجون لها، وإنما يساهمون فيها بشكل خامل عبر معتقداتهم التجديفية، أو ممارساتهم، وسلوكياتهم التي لا تمتُّ إلى الإسلام بصلة. هذا فضلاً عن أن بعضهم في هاتين المجموعتين لا يعي النشاطات التي يمارسها أعداء الإسلام، أو ينجل من الجهر بمعتقداته، أو يتّصف باللامبالاة، والرّضا الدّاتي، أو لديه استراتيجيات لمحاربة الإسلاموفوبيا^١.

في الطّرف المقابل، أي: ما يعني المسلمين المقيمين في المجتمعات الغربية، يسود شعور عارم بانعدام الثقة مع السُّلطات، وبالأخصّ حيال المؤسّسات المؤثّرة في الرّأي العام، وفي مقدّمها الميديا بتقنيّاتها المختلفة. التّيجة المباشرة لهذا الشّعور تمثّلت بالتّداعيات السّلبية للإسلاموفوبيا، وانعكاسها على الأقلية المسلمة في الولايات المتّحدة، وذلك من خلال جملة من الظّواهر السوسيوولوجية التي يلعب الإعلام الدّيني، والعلماني معاً في تغذيتها وديمومتها. من أبرز هذه الظّواهر:

أولاً: شعور بعض المسلمين بالامتناع، والغضب إزاء من يهاجمهم، فيعمّمون غضبهم على الشّعب الأميركي برّمته. فتنتطع صورة الأميركيين غير المسلمين في أذهانهم على أنّهم ظالمون، وعنصريّون، ولا يتمتّعون بالأخلاق. وقد يتحوّل كل ذلك تباعاً إلى مرارة إزاء الشّعب الأميركي غير المسلم.

ثانياً: بعض المسلمين هم في حال دفاعية، حيث باتوا يدافعون، حتّى عن الانتقادات ضدّ تصويب المفاهيم الإسلامية الخاطئة، والممارسات الفاسدة التي

شاعت بين المسلمين في القرون اللاحقة، بينما ينبري البعض الآخر إلى الدفاع عن الحكام الديكتاتوريين، والمستبدين في البلدان ذات الغالبية المسلمة.

ثالثاً: يعزل بعض المسلمين أنفسهم عن الشعوب غير المسلمة، ويحيطون أنفسهم بشرنقة تحول دون اندماجهم في المجتمع بصفة عامّة. فكان من شأن مثل هذا الموقف التأثير على الأجيال الجديدة من المسلمين الأميركيين.

رابعاً: ينمو لدى بعض المسلمين حسُّ خاطئ بالاضطهاد في العمل، والمدرسة، والحلي الذي يعيشون فيه.

خامساً: قد تلجأ أقلية صغيرة جداً من المسلمين إلى الانتقام، وترتكب أفعالاً جنونية. وبنتيجة الأمر، ستقرن وسائل الإعلام عملاً جنونياً قام به فرد واحد بجميع المسلمين، الأمر الذي ضاعف من انتشار ظاهرة «الإسلاموفوبيا»، ناهيك عن مفاخرة آثارها السلبية على المجتمع.

سادساً: أدت المفاهيم الخاطئة حول الإسلام، والمسلمين إلى التمييز على مستوى الأسرة، والوظيفة، والمدرسة، والجامعة، وإلى تقبلها في الأحياء. عندئذ حين يمرُّ ضحايا «الإسلاموفوبيا» الجهلة من غير المسلمين بجوار رجل مسلم يرتدي ثياباً شرقية، أو امرأة تضع الحجاب، ينهالون عليها بعبارات السخرية والتهكم^١.

المعايير الغربية لـ «الإسلاموفوبيا»

توصّلت أبحاث ميدانية أجرتها لجنة رانيميد المتخصصة بقضايا الأقليات المسلمة في بريطانيا، إلى جملة من النتائج ثمّ خلصت إلى ثمانية معايير تتشكّل منها القواعد الإجمالية التي تحكم الرؤية الغربية للإسلام والمسلمين^٢.

١. م. ن.

٢. الإسلاموفوبيا: مظاهرها وأخطارها، مقتطف من دراسة استشارية أعدتها لجنة رانيميد حول المسلمين البريطانيين عام ١٩٩٧. راجع موقع اللجنة:

المعيار الأول: «ينظر إلى الثقافات الإسلامية على أنها كتلة واحدة متجانسة لا تتغير».

المعيار الثاني: إن الثقافات الإسلامية مختلفة كلياً عن الثقافات الأخرى. وهي بالتالي لا تستطيع التواصل، والحوار معها.

المعيار الثالث: ينظر إلى الإسلام على أنه تهديد جسيم.

المعيار الرابع: النظر إلى الإسلام على أنه دوني بالنسبة إلى الغربيين، وهو في نظرهم بربري، وبدائي، وغير عقلائي.

المعيار الخامس: انتقادات المسلمين للثقافات، والمجتمعات الغربية مرفوضة تلقائياً ومسبقاً.

المعيار السادس: رهاب الإسلام مقترن بالعدائية العنصرية إزاء المهاجرين.

المعيار السابع: الافتراض بأن الإسلام موفوبيا أمر طبيعي، ولا يثير الجدل.

المعيار الثامن: عدو الإسلام بصفته ديناً مجرداً إيديولوجية سياسية لتحقيق مصالح وأغراض معينة^١.

غير أن واقع الحال يبدو معاكساً للأفكار، والمفاهيم التي نشأت تحت تأثير «الإسلاموفوبيا». لقد مرّت الثقافات الإسلامية بمسار تطوري شأنها شأن الثقافات الأخرى. كما تعدد الثقافات الإسلامية بتعدد البلدان ذات الغالبية المسلمة. فبين المهاجرين إلى أميركا الشمالية، ثمّة اختلافات شاسعة في ثقافة الجيل الأول، والثاني، والثالث. يرى الغربيون جميع المسلمين، أو الغالبية الساحقة من المسلمين على أنهم عرب، لكن في الحقيقة، يتراوح عدد العرب من المسلمين ما بين ١٥ و ١٨ في المائة، في حين أن النسبة الباقية موزعة في أراض غير عربية. إندونيسيا، مثلاً، هي أكبر بلد ذات غالبية مسلمة. أمّا الهند فتضم أكبر عدد من المسلمين ضمن بلد واحد،

وباقى سكّانها من الأقليات. وفي كلٍّ من إندونيسيا والهند، يضاهاى عدد سكّانها المسلمين، أو يفوق السكّان العرب المسلمين جميعهم في العالم. أمّا بالنسبة للأقليات المسلمة في الولايات المتّحدة، فإنّ التّعامل معها يجري على خلاف ما هو حاصل في دول، ومجتمعات الاتحاد الأوروبي. ووجه الخلاف هنا هو ظاهرة التّنوع الديني التي تشكّل إحدى أهمّ مفارقات الوطنيّة الأميركيّة التي توظّف هذا التّنوع في خدمة الأطروحة التي أعاد المحافظون الجدد إحيائها بعد ١١ سبتمبر، وهي ما عبّر عنها الرئيس بوش بالقول: «لا يوجد عرق أميركي بل عقيدة أميركيّة فقط»^١.

وتبيّن الأبحاث والاستطلاعات الميدانيّة لنشاط الإعلام الغربي في سياق ترويجه لـ«الإسلاموفوبيا»، عمق التّدخل حتّى في أبسط الممارسات الدينيّة، والتقاليد القوميّة التي يمارسها المسلمون عموماً، ومسلمو أميركا بشكلٍ خاصّ. ففي البرامج التلفزيونيّة، وشبكات التّواصل الاجتماعيّ مناظرات، ومدخلات تعكس اعتقاد الغرب بأنّ المسلمين يقيمون نساءهم، وجميع الرّجال متعدّدو الزّوجات، والعنف من أساليب حياتهم، والإسلام يفرض الحكم الديكتاتوري ويجيزه، ويخالف الديمقراطيّة، والشريعة الإسلاميّة بترت أذرع جزء من المواطنين، وأيديهم بسبب جرائم تافهة ارتكبوها، وشنقت، وقتلت كثيراً منهم لأيّ مخالفة، والمسلمين يمتطون دوماً الجمال، ويعيشون في خيم. ويظنّون بأنّ المجتمع الإسلامي لا يحكمه أيّ قانون. وفي الولايات المتّحدة، يمتنع كثيرون من غير المسلمين عن دخول مركز إسلامي، أو مسجد خوفاً على حياتهم. في حين لم يسبق أن تعرّض أيّ شخص غير مسلم لأيّ فعل عنيف في أيّ تجمّع إسلامي. في المقابل، وقعت مئات أعمال العنف ضد المسلمين، وأماكن تجمّعهم، ودور عبادتهم^٢.

١. باي، مفارقات القوميّة الأميركيّة.

٢. على، شيكاغو ايلينوى.

في السّيّاق نفسه يقول البروفيسور غوردن كونواي رئيس لجنة رانيميد حول الإسلاموفوبيا^١: «إن كنتم تشكّكون في وجود الإسلاموفوبيا في بريطانيا (الولايات المتّحدة)، أقترح أن تقوموا مثلي بقراءة مجموعة من الصّحف القوميّة، والمحليّة على مدى أسبوع. فحين تبحثون عن مقالات عن المسلمين، أو الإسلام، ستجدون تعليقات مجحفة، ومعادية، مبطنّة بمعظمها إنّما فاضحة، وفجّة في بعض الأحيان، وكثيرون يتبعون ما تقوله وسائل الإعلام. يعاني المسلمون البريطانيّون و(الأميريّون) من التّميز في أماكن تعليمهم، وفي عملهم حيث تشيع أعمال المضايقة، والعنف ضدّ المسلمين ويضيف: «من المجحف، والظلم تصوير مجتمع ينتمي إلى الدّين الإسلاميّ الذي يعود تاريخه إلى أربعة عشر قرناً في قالب شيطانيّ. فالإسلام هو الدّين الذي يُعدّ الأسرع انتشاراً في الولايات المتّحدة، ولا يمكن أن يكون دين شياطين. إداة المسلمين في الولايات المتّحدة هي إداة للبيض، والسود، والأميريّين ذوي الأصول اللّاتينيّة الذين يعتنقون الإسلام. ونحو ثلثي المعتنقين الحديثين للإسلام هم من النّساء، وغالبيتهم من البشرة البيضاء، فهل جميعهم مجانيّن وأغبياء؟ هناك استخدام مفرط لحقوق حرّيّة الصّحافة الواردة في قانون التّعديل الأوّل لمهاجمة ما بين خمسة، وتسعة ملايين مواطن أميركي (وهم بصدد الازدياد). وذلك إن دلّ على شيء فعلى أنّ الإسلام، والمسلمين لا يحظون بتمثيل عادل، وكاف في وسائل الإعلام. فالإسلام ليس ديناً غريباً كلياً عن الولايات المتّحدة، لأنّه وصل إلى هذه القارّة مع وصول الشّعب الإفريقيّ الذي كان حرّاً، إنّما استعبده بالقوّة تجار الرّقيق الأوروبيّين والأميريّين»^٢.

١. كونواي، راجع تعليقاته على الدّراسة التي أعدتها لجنة رانيميد حول (الإسلاموفوبيا مظاهرها وأخطارها).

تفاوت القيم وتناقضها

التفاوت القيمي بين واقع الحال الذي يعيشه المسلمون في الغرب، ومنظومة القيم في المجتمعات الغربية، يعدُّ من أهمِّ العناصر التي أسهمت في شيوع ظاهرة الإسلاموفوبيا. إذ حين يتمعنَّ مسلمو الشرق في الثقافة الغربية بعدسات التلفزيون والسينما، يرون الانحلال الثقافي المتجسّد في الحسيّة، والفردية، وتفضيل الماديات على القيم الدينية. فلقد أصبحت الأعراف الغربية، من منظور مسلمي الشرق الأوسط، مصغرة، ومفكّكة لأنَّ المصلحة الذاتية الفردية باتت تفوق كلَّ حدٍّ. في المقابل، تسعى المجتمعات الإسلامية إلى خوض مصاعب التحوّل الاقتصادي، وفي الوقت عينه الحفاظ على الأسرة كونها الحجر الأساس لنظامهم الاجتماعي^١.

من المهم الإشارة هنا، إلى ما يبيّنه المؤرّخ، والمستشرق الأميركي برنار لويس في السياق نفسه. يقول: «بينما ينظر الناقدون المسلمون إلى الغرب، ويرون فيه انحلالاً أخلاقياً، وتشرذماً في القيم الأسرية، يسلمّ المحلّلون الغربيون الضوء على قيمة الحرية الفردية في انتقاداتهم للإسلام المعاصر». ثمّ يلاحظ أنّ ما يجري بثه يومياً على شاشات التلفزة، وشبكات التواصل، يفضي إلى أنّ الفرد في العالم الإسلامي يخضع للجماعة، ولقيادة دينية ذات هيبة، في حين أنّ حرية الفرد في الغرب المحرّر من الإكراه السياسي، والديني، والثقافي، مسألة مقدّسة في نظام اجتماعي يحدُّ من الاستغلال العشوائي للسلطة الشخصية^٢. لكن ردّاً على مثل هذه الانتقادات، يضع المسلمون المعاصرون الحرية على مستوى المجتمع، مجادلين بأنَّ الغرب أصبح في غربة عن نفسه، إذ يضع المصلحة الذاتية فوق كلِّ اعتبار. وهذه الانتقادات «للاخر»

١. علي، شيكاغو، إيلينوي.

٢. للمزيد من التعرّف على رأي المستشرق والمفكر الأميركي المعروف برنار لويس في هذا الصّدّد أنظر كتابه: Louis, "Islam and Liberal Democracy", 89.

هي على ارتباط وثيق بالصِّراع السِّياسي، وسياسة تبرير الدَّات العقائديَّة، حيث الهدف الأعلى المنشود أكثر أهميَّة من آثار العمل الَّذي يقوم به المرء. ضمن هذه الحرَكِيَّة، غالبًا ما تلازم الخطاب الغربي حول الحرِّيَّة، والديمقراطيَّة على سبيل المثال بالدَّعم للقادة القمعيِّين، تمامًا كما استخدمت الدَّعوات للقيم الرُّوحيَّة، والمجتمعيَّة الإسلاميَّة للدِّفاع عن أعمال تعدُّ نقيضة لها^١.

وعلى الرَّغم من تعدُّد الصُّور عن الغرب في الشَّرق الأوسط المسلم وتقلُّبها، تنتقل الأفكار المكوِّنة عن الخصم إلى مقدِّمة الوعي عند اشتداد الخلافات السياسيَّة. ففي لحظة الاحتدام، كما هو حاصل في مناخ ما قبل، وما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، سوف تصحو ذكريات الحروب الدِّينيَّة والاستعمار، وتذكر أساسًا لعدم الثِّقة بالقيم الغربيَّة. وعندما تشيع الصُّور التي تصف شدَّة معاناة العرب، والمسلمين على يد غير المسلمين، يسود مناخ من الدِّفاعيَّة، والغضب الأخلاقي. فها هي أميركا تصبح قوَّة عظمى يجب على السِّياسيين التودُّد إليها، ولكن لا يستطيعون التَّأثير عليها، أو مقاومتها، أو حتَّى فهمها عندما تصيغ سياسات تشجع انعدام المساواة على المستوى السِّياسي والاقتصادي: فالنَّفط يتدفَّق بحريَّة من بلاد الملوك الإقليميين الأثرياء، والمستوطنون الإسرائيليون يبنون مستوطنات جديدة على الأراضي الفلسطينيَّة، ومؤيِّدو التَّغيير يخشون على سلامة عائلاتهم وأحبائهم. وفي النِّهاية، يولِّد الامتعاظ السِّياسي شعورًا معممًا بخيبة الأمل التَّجاه الغرب، معززًا المخاوف من أنَّ التَّأثيرات الخارجِيَّة ستدفع بالمسلمين إلى التَّضحية بدينهم، وليس بحقوقهم فحسب. وفي هكذا مناخ نشأت المجموعات الجهاديَّة التي يصفها الغرب بـ«الأصوليَّة»، وأثارت درجات متفاوتة من التَّعاطف الشَّعبي مع ما أكَّدته أنَّ التَّغيير في الشَّرق الأوسط لا يمكن أن يتحقَّق إلَّا بمواجهة غرب

١. أنظر: علي، شيكاغو، إيلينوي.

متغطرس سياسياً، ومشبوه أخلاقياً. في هذا الإطار، تتردد عبارة «معادة الغرب»، أو «معادة أميركا» المنهجية على لسان هذه الحركات في العواصم الأجنبية بدوي أكبر من إدانات الخطط السياسية، والعسكرية التي تستحضر صور المسلمين عن «الصليبيين» في العصر الحديث^١.

الغريبة المذمومة وسايكولوجية التخويف

لا شك في أن التفاوت الحاصل في المحمولات القيمة بين المسلم المقيم في الغرب، والمواطن الغربي الأصلي، سيكون له تداعيات إضافية تسهم في تعميق مشاعر الخوف، وعدم الثقة. إذ بينما يتلاقى معظم المسلمين من الطبقة الوسطى مع الغرب بطرق متعددة منها: التعليم، والثقافة الشعبية، والأخبار السياسية، يعيش المواطن الغربي أحداث الشرق الأوسط، والعالم الإسلامي من خلال التقارير الإعلامية الجاهزة حول الأحداث السياسية، والعسكرية، والعمليات الإرهابية. فهو ليس على إلمام يومي بالثقافة الإسلامية، ويسهل بالتالي التأثير عليه عبر صور عن الأصولية منزوعة من سياقها. في حين تقترن هذه الصور برسائل غاضبة تدفع بالغربيين نحو وضعية دفاعية بدل البحث عن الأسباب وراء هذه الأفكار المعتمدة بشغف عن المسلمين. فالغرب لا يسمع سوى الأصوات العالية التي تبث عبر الأثير اللامتناهي، ولا سيما أصوات أولئك الذين يرفضونه، ويعترفون جهاراً بكرهه. فضلاً عن ذلك، نادراً ما يشكّل المسلمون المعتدلون، والمسلمون موضوعاً للتداول، لأن وسائل الإعلام تميل إلى التركيز على التطرف والإرهاب. فيصور الإسلام بعدسة التعصب والعنف، إلى حد أن كثيرين ممن يسعون إلى تعقيد الفكرة عن «التهديد الإسلامي» يبررون في النهاية تناقضاً مبسّطاً بين «المسلم الصالح»، أي

١. ناثن، وسعيد، «الإسلام والغرب، روايات عن الصراع وتحول الصراع».

-العلماني، والمعتدل، والموالي لأميركا- و«المسلم الطالح»، أي الجهادي، والمتخلف، والمناهض لأميركا. والجدير بالذكر أن حكومات البلدان الإسلامية غالباً ما تستغل هذه الفكرة عند التماسها الدعم الاقتصادي والعسكري^١. ولسبب يعود في مجمله إلى وزن الدعاية، والتضليل في الإعلام الغربي عموماً تعطي الصورة الطاغية عن الإسلام لدى المجتمعات الغربية انطباعاً بأن هذا الدين الذي يعتنقه خمس البشر تقريباً، هو دين ينطوي على عقيدة متعصبة تمجد العنف. لكن عوضاً عن أخذ التحليلات النقدية للمواقف الغربية اتجاه الإسلام على محمل الجد، يركّز كثيرون ممن يدعون المعرفة بالعالم الإسلامي على مشاعر الكراهية، والخوف التي يعبر عنها بالخطاب الديني من دون التفكير في الأوضاع المعقدة، والمتضاربة التي نشأت فيها مثل هذه المشاعر. وإلى حد كبير بات الإسلام يمثل بالنسبة إلى الغرب كل ما هو «غير عقلائي»، ويرمز إلى كل ما يستحيل فهمه، وما يجب بالتالي عدم الوثوق به، والسيطرة عليه. فلقد أصبح العالم الإسلامي لدى السلطة المعرفية في الغرب مجرد مجموعة من الأشكال، والصور التي تظهر أساساً لتناقض المثل، والأهداف، والقيم الغربية^٢.

لقد أسفرت التدفقات الإعلامية الهائلة التي أعقبت أحداث أيلول ٢٠٠١ / إلى جعل «الإسلاموفوبيا» مقولة مركزية تعكس قناعة متجذرة لدى المواطن في الغرب. فعلى سبيل المثال، بات المواطن الغربي يعتقد أن الكراهية التي يكنّها له المسلمون، هي أكثر ارتباطاً بالدين الإسلامي نفسه (أي بما هو شريعة ووحى إلهي) منه بالتاريخ المأساوي للعلاقات الأميركية مع العرب، ومسلمي الشرق الأوسط. ففي أعقاب الحادي عشر من سبتمبر، فسّر كثيرون من المعلقين أفعال

١. م. ن.

٢. م. ن.

عناصر القاعدة على أنها تأكيد على فَرَضِيَّة «صدام الحضارات»، في حين انتقد كبار الإعلاميين بشكل خاص، أي تفكير يرَّجِّح أن تكون الهجمات على المدنيين، والجنود الأميركيين ردًّا مضملاً على «الخطايا الأميركية» في الأراضي النَّائِيَّة. وعلى غرار الردِّ الأميركي على أحداث الحادي عشر من سبتمبر، كان الردُّ الإسلامي عاطفياً أكثر منه خيالياً. وبالفعل، فقد حرص الكثير من المسلمين على رفض تحميل جموع المسلمين مسؤولية ذلك بدلاً من تخطِّي نموذج مشؤوم من الاتِّهَامات المتبادلة، والانتهازيَّة السِّيَاسِيَّة. فبينما كان من المبرَّر أن ينظر المسلمون بشكل عامٍّ إلى الحرب على الإرهاب بوصفها ذريعة لإخضاعهم سياسياً على قاعدة «إمَّا أن تكون معنا أو ضدَّنا». جاءت تصريحات القادة، ومواقف المفكرين في الشَّرْق الأوسط في الغالب، وكأنَّها تُظهر حسًّا من «قلَّة الحيلة»، بل وترفض جميع خيارات العمل البناء^١.

واستمراراً لتداعيات «زلزال مناهاتن»^٢، دخلت مجموعة من العبارات إلى ساحة التَّدَاول الإعلامي. وهي غالباً ما تنمُّ عن نزعة دينيَّة، وعريقيَّة صريحة من جانب وسائل الإعلام الغربيَّة. فإلى جانب عبارة الإسلاموفوبيا، و«الإرهاب الإسلامي» ساهمت «الميديا» بتسويق سؤال: لماذا يكرهوننا؟ ومثل هذا السُّؤال المتبَس، والمضلل سوف يتحوَّل من خلال السَّعير الإعلامي إلى ثقافة يوميَّة تعصف بالمجتمعات الغربيَّة، وتحدِّد اتِّجاهات الوعي لدى مواطنيها. وتبعاً لهذه الكيفيَّة من عمليَّات التَّسويق الإعلامي، يمكن أن نلاحظ جملة من العناصر سيكون لها تأثير حاسم في فهم دلالات المصطلح، ومبانيه المعرفيَّة، والعمليَّة وهي:

أولاً: التَّوظيف الإيديولوجي لوضعية وجدت مبرراتها في إرهاب القاعدة، ومشتقاتها بدأ في ١١ سبتمبر ٢٠٠١ ولما تنته إلى اليوم.

١. م. ن.

٢. «زلزال مناهاتن»: هو التَّعبير الرَّمزي عن الحفي النيويوركي الَّذي حدثت فيه عمليَّة تفجير برجَي التَّجارة العالميَّة في ١١ سبتمبر.

ثانياً: حاجة المركز النيوليبرالي الغربي بعد انهيار منظومة الحرب الباردة إلى عدو تبني على خصامه هندسة جديدة لسيادتها على العالم.
ثالثاً: استشعار الغرب، بعقله اللاهوتي، والنفعي معاً، إنَّ «الجيوبوليتيك المسلم» هو قلب العالم الذي فيه تختزن الطّاقة، ومنه تنطلق وعود المستقبل العالمي، وعلى أرضه تنمو احتمالات الخير والشرّ.

كان من نتيجة تسهيل العناصر المذكورة أن خلفت حروب بوش العسكريّة، والليّنة أكثر من مليون قتيل، وثلاثة ملايين مصاب من المسلمين. وهي - كما بات شائعاً - حملت عنوان «الصّدمة والتّرويع»، ومارستها شعوب تردّد السّؤال عن ظهر قلب: «لماذا يكرهوننا؟». ومثل هذا السّلك يفسّره الطبّ النّفسي وفق السّيرورة التّالية: «طالما أنّكم تكرهونني بدون سبب فسأعطيكم الأسباب التي تبرّر كرهكم لي»^١.

في السّياق نفسه يبين علماء النّفس أنّ أكثر الضحايا المسلمين تضرّراً يتوزّعون على فئتين. الأولى توحدت بالمعتدي الغربي فوضعت نفسها في خدمته إتيّقاءً لعدوانه، ورغبة في تحويل تهديداته إلى فوائد. وهذه الفئة ستعترض إلى صدمات نفسيّة عنيفة بعد نهاية تهديد العدوان، لأنّها ستعيش حال فقدان الهويّة، وأزمة وجوديّة قد تؤدّي إلى الانتحار بعد محاولات التّبرير، وإظهار التّوبة، وغيرها من الدّفاعات.

أمّا الفئة الثّانية فهي فئة المتعرّضين للكارثة المعنويّة. حيث خوفهم، وحرزهم، ومعاناتهم يتخطّى الفرديّة إلى الجماعة. إذ يشعر الفرد أنّ التّهديد لا يطال شخصه، وإنّما يهدّد مثله (دينه، وقيمه، ووطنه، وعائلته، واستمراريّة نوعه... إلخ). وهي معاناة متضخّمة لا تنتهي بانتهاء التّهديد، بل لعلّها تنطلق بعده. ووفق المعطيات العلميّة النّفسيّة فإنّ المحافظين الأميركيين الجدد خلفت عشرات الملايين من

١. النابلسي، الإسلاموفوبيا كمظهر لجنون العظمة.

المسلمين المصابين بالصدمات النفسانية. وهو لا يمكن تبرير أفعالهم العدوانية إن ارتكبوها. في المقابل فإن انتقاء مصطلح «الإسلاموفوبيا» بديلاً من مصطلح «العداء للإسلام والمسلمين»، يهدف إلى تبرير هذا العداء بمرض نفسي هو الفوبيا. في حين أن «الفوبيا» ليست بالمرض الذي يرفع المسؤولية عن المصاب به، وبالتالي فهي لا تعفي ممارسيه من مسؤولية أعمالهم وممارساتهم^١.

أمّا ما يعني الجواب على التساؤلات حول ما إذا كان ثمة رؤية علمية محدّدة للخروج من داء الإسلاموفوبيا، فستأتي مداخلات لا حصر لها في هذا الصدد. غير أن جُلّها يبقى أسير المقاربات الأخلاقية التي تصدر عن أحكام القيمة. لكن المقاربات العلمية للإسلاموفوبيا بصفتها حالاً مرضيةً جماعيةً لا تزال موضع اهتمام عدد من الدارسين والخبراء. حول هذا الموضوع يؤكّد أستاذ العلوم السياسية الأميركي د. وليام بيكر، مؤسس منظمة التآخي الإسلامي-المسيحي في أميركا، أن الإسلاموفوبيا هي جزء من سياسات تصنيع الخوف التي برع فيها تاريخياً المجتمع العسكري الصناعي السياسي في الولايات المتحدة الأميركية بهدف تبرير سياسات الإنفاق الهائلة على كل جديد في عالم السلاح، والتدمير، والقتل. وهو ما يدرج علاج «الإسلاموفوبيا» في إطار حماية الأمن القومي العربي، والإسلامي بمنع تجار، وصناع الحروب من آلية تصنيع الذرائع للعدوان على العرب والمسلمين. فلقد أصبحت الحدود بين المجموعات الداخلية، والخارجية معلنة، حيث يجسّد «الآخر» الظلّ الثقافي، أي: النقيض لقيم «المجموعة الداخلية» الإنسانية. وفي سياق متوازٍ حين تغلب قصة المواجهة بين الثقافتين على الفكر الشعبي، يلجأ الغربيون، والمسلمون إلى أساليب رجعية لتحديد إطار الصراع، واستحضار الروايات الخرافية عن النور، والظلمة، فضلاً عن استعارات من «الحرب الأخيرة» التي ستندلع. فالفهوم الغربي

الَّذي يحسب الإسلام ميّالاً للعنف، يقابله مفهوم يعني لدى المسلمين أنّ الغرب قمعي بطبيعته، وكلا المفهومين متجدّران في تفسيرات خاصّة للتّاريخ. فقد أصبح «الأخر الحقيقي» يشكّل تهديداً أمنياً، أو إهانة للكرامة، ويمكن التّعامل معه على هذا الأساس ما لم يعتنق قيم المجموعة الدّاخلية ومعاييرها^۱.

وليس من شكّ في أنّ مشاعر الحذر، والكرهية المتبادلة التي انفجرت بقوة بعد تدمير مركز التّجارة العالمي، هي مشاعر مختزنة في الدّكرة، وتعود إلى تراكمات تاريخية، أهمّها ما يتّصل بصعود الحداثة، وتمدّد النفوذ الاستعماري إلى بلاد المسلمين. أمّا الفارق بين الماضي، والحاضر فهو بهذا المعنى فارق كمّي. والَّذي جعله أكثر حساسية، وأشدّ وطأة هو ثورة الاتّصالات التي حولت الدّكرة البطيئة إلى خبر يومي بات يخرق البيئات الاجتماعية بسرعة فائقة. ولعلّ الحروب التي خاضتها الولايات المتّحدة الأميركية مع حلفائها في العراق، وأفغانستان، وفلسطين، ولبنان سوف تضاعف من اتّساع الفجوة الحضارية، والدّينية بين الإسلام، والغرب، خصوصاً في ظلّ العولمة، ونشوء ما يسمّى بـ«مجتمع الإعلام العالمي».

«الإسلاموفوبيا» في عالم الميديا

لم تكن الصّورة التي ظهرها الإعلام الغربي حول الإسلام، والمسلمين وليدة الأحداث التي أعقبت تفجيرات الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) ۲۰۰۱. بل هي تعود إلى تراكمات تاريخية بدأت مع النصّ المكتوب الَّذي وضعه الفكر الاستعماري، سواء عبر أجهزته الحكومية المباشرة، أو عبر أعمال المستشرقين. وقد ذهب كثيرون إلى عدّ الرّسوم المسيئة للرّسول ﷺ في الدّانمارك، وفرنسا وما ترتّب عليها من احتجاجات، وأحداث دموية كما حدث مع صحيفة «شارلي إيبدو» مطلع العام

۱. ناثن وسعيد، «الإسلام والغرب، روايات عن الصّراع وتحوّل الصّراع».

٢٠١٥، بمنزلة ظاهرة معاصرة، بل ومستأنفة للاستشراق المحكوم بالثقافة التاريخية المتعصبة حيال الإسلام. وعلى الرغم من محاولة بعض الحكومات الأوروبية، وقوى المجتمع المدني التخفيف من وطأة الحملات العدائية ضد الإسلام عبر الفضائيات، والإعلام الإلكتروني. فقد بدت المحاولة أدنى إلى إجراءات دبلوماسية ترتبها المصالح الاقتصادية، والنفطية، والأمنية. وقد شهدت الأحقاب المتعاقبة في العالم العربي الكثير من التجارب غير المشجعة، حيال وسائل الإعلام الغربية. ولعل الطريقة التي عالج فيها قادة الدول الغربية قضية الإساءة للنبي ﷺ، تعزز هذا الانطباع، وخصوصاً حين دافع هؤلاء عن حرية التعبير حتى وإن جاءت لتؤذي مشاعر أكثر من مليار ونصف المليار مسلم في العالم.

غير أن ظاهرة انعدام الثقة بما يبثه الإعلام الغربي حيال الإسلام، لا تتعلق فقط بالمجتمع السياسي، وإنما تعداه أيضاً إلى النخب الفكرية الأوروبية التي لم تفلح في ردم الهوة الحاصلة. حتى إن الكثير من محاولات بعض المستشرقين المعاصرين من مثل عالم الاجتماع الفرنسي مكسيم رودنسون، في هذا الاتجاه، لم تفلح أيضاً في إحداث نقلة نوعية في تلك الصورة السلبية عن الإسلام والمسلمين. ذلك أن الكلام على العلاقة بين العالم الإسلامي، والغرب غالباً ما يُقدّم على نحو يفضي إلى ما لا حصر من اتجاهات التأويل في مجال السياسة، والثقافة، وموازين القوة. ولنا من هذه التجارب التي حصلت في ستينيات، وسبعينيات القرن العشرين ما يشهد على ذلك: عندما وضع رودنسون كتابه المعروف «جاذبية الإسلام» قبل نحو أربعة عقود، وجد كثيرون أن هذا الآتي من حقول اليسار الماركسي، شاء أن يحفر سبيلاً معاكساً لما كان مألوفاً لدى رجالات الاستشراق. وذهب آخرون إلى أن الرجل أخذته أبحاثه نحو توقّعات «غير معقولة» حول موقعية الإسلام الحاسمة لتحديد في المستقبل العالمي. ولقد كان واضحاً بالنسبة إليه كيف تشكّل الوعي الغربي الاستعماري حيال

المسلمين على قاعدة أنهم الخطر المحدق، والدائم في وجه الغرب^١. يومها لم يسفر النقاش حول أفكار رودنسون عن نظر جديد للإسلام يعيد رسم خريطة معرفية تغاير النزعات الأيديولوجية السلبية التي ترسخت تاريخياً بفعل ما كتبه أسلافه. لقد لاحظ رودنسون ما لم يلحظه السواد الأعظم من أهل الاستشراق الغربي، لجهة أن الحملات الصليبية ليست هي التي أنشأت الصورة الثقافية السلبية عن الإسلام، وإنما كانت الصليبية نفسها نتيجة لتلك الصورة. فالإرهاصات الثقافية التي سبقت الحملات الصليبية كانت - حسب رودنسون - وليدة الوحدة الأيديولوجية للعالم المسيحي اللاتيني التي أدت بدورها إلى بلورة صورة «العدو المسلم»، وإلى توجيه الطاقات نحو الصليبية في الوقت نفسه^٢.

السياق الإجمالي للرؤية الثقافية الغربية حيال الإسلام لم يتبدل. فالتحوّلات التي وقعت على امتداد النصف الثاني من القرن العشرين حتى يومنا هذا، جاءت لتؤكد اتساق الرؤية وتواصلها. ولئن جاءت الأطروحة التي بسّطها رودنسون، على نصاب الدهشة المعرفية الإيجابية، فإن ما نجده في الخطاب الثقافي الغربي اليوم حيال الإسلام جاء على نصاب مقلوب. وليست أطروحة «الإسلاموفوبيا» التي شقت سبيلها بلا هواد في ذهنية الغرب، إلا واحدة من التجليات المستأنفة لأيديولوجية الاستشراق. وبصرف النظر عن طبيعة هذا التجلي المستأنف، فإن لنا هنا أن ننظر إلى الإسلام كما هو الآن في ميزان الغرب، بحسبه حاضراً، وبجاذبية استثنائية في بدايات القرن الحادي والعشرين.

يمكن القول إن علاقة الشرق بالغرب بعامة، ظلّت على امتداد قرون من الزمن عرضة للمدّ والجزر. أحياناً تصفو هذه العلاقة لتتوثق روابط الصداقة، والتعاون

١. رودنسون، جاذبية الإسلام، ١٥.

٢. م. ن، ٤٠.

في ظلّ معاهدات، واتّفاقات أحياناً أخرى تتوتّر، وتشتدّ لتصل حدّ حمل السّلاح، وإعلان الحرب. ولأسباب «معلنة وغير معلنة» كانت العلاقة تتغيّر على الدّوام من صراع على النّفوذ، وثأر للماضي البعيد، واستعمار تعقبه مقاومة. لتصل في مطلع الألفيّة الثالثة إلى منعرج خطير بلغ ذروته في أحداث الحادي عشر من سبتمبر في ١.٢٠٠١

ف«نظرة الغرب نحو الإسلام، والمسلمين شكّلت عبر مراحل زمنيّة طويلة، تعدّدت خلالها رؤى رجال الدّين، والسّياسة، والمستشرقين، واتّفقت في النّهاية على جملة من التّصوّرات التي تمخّض عنها الوعي الذي منح من خلاله الغرب نفسه مواقع «الحقيقة»، و«المركز»، و«العقل»، و«المدنيّة» مقابل إبقاء الآخر في مواقع «الضّلال»، و«الهامش»، و«التّخلف»^٢. وعلى العموم لم تكن صورة الإسلام عند الغربيّين مشرقة على مدى القرون الغابرة، (باستثناء بعض مواقف بعض المستشرقين الموضوعيّين، وعدد من المفكّرين المعاصرين). لكن لا ينبغي تجاهل فارق شاسع بين ما حدث في الماضي، وما يحدث اليوم. فإذا كانت أخطاء الماضي، ومواقفه بعامة مبرّرة إلى حدّ ما، أو بعيد، لبساطة وسائل المعرفة، وجهل كلّ طرف بالآخر، فإنّ الأمر على غير ذلك اليوم، نظراً للتّقدّم العلمي، والتكنولوجيا، والمعرفي، وبخاصّة في وسائل الإعلام التي حوّلت العالم إلى قرية صغيرة، وجعلت الفرد يتابع من زاوية في بيته مجريات الأحداث في العالم، ويتعرّف إلى الشّعوب، والثّقافات، والأديان بشكل عميق، الشّيء الذي يقطع أيّ عذر لأيّ كان في أن يجهل الآخر، أيّاً كان هذا الآخر، وأينما كان موقعه من العالم^٣.

١. أنظر: رودنسون، جاذبية الإسلام، ١٨.

٢. القريشي، «حوار الحضارات والحاجة إلى كبح جماح الهويات المتعطرسة».

٣. م. ن.

«الإسلاموفوبيا» وجدليّة المعرفة والقوّة

سوف نتبيّن مما تحصّل من بعض التّنظيرات المهمّمة بجدليّة الإسلام والغرب، أنّ التّعرّف إلى الخطاب الاستشراقيّ يمكن أن ينجز من خلال ملاحظة عنصريّن أساسيين متلازمين فيه، هما: المعرفة والقوّة^١. وهذا التّلازم يعني في الواقع أنّ المعرفة تحمّل دلالات القوّة، والعكس. فالمعرفة ليست التّعرّف إلى ماهيّة حضارة، أو ثقافة ما وحسب، وإنّما التّسليم أيضًا بالقدرة على القيام بتلك المعرفة؛ والقوّة هي الانتصار على الآخر لا بسبب التّفوق العسكري، أو الاقتصادي وحدهما، وإنّما بسبب التّفوق المعرفي أساسًا. إنّ هذا المفهوم الاستشراقيّ المحدّد، والمرتكز على تلازم القوّة والمعرفة، يعني أنّ الحديث عن تجدّد الخطاب الاستشراقيّ لا يشير إلى ولادة جديدة له، بل هو اعترافٌ باستمراريّة هذا الخطاب، وإنّ بأشكالٍ ونسبٍ تتفاوت، وسطوة الحال الاستعماريّة المرافقة. وعليه، فإنّ تجدّد الخطاب يعني تزايد التّلازم بين المعرفة، والقوّة فيه، ويصبح البحث عن هذا التجدّد في الفكر الغربيّ المعاصر بحثًا عن التّجليّات الجديدة لمعادلة القوّة والمعرفة، ومن أبرز هذه التّجليّات^٢:

أولًا: تزايد الارتباط بين دوائر الثقافة، والأكاديميا، والبحوث من جهة (عنصر المعرفة)، ودوائر صناعة القرار من جهة ثانية (عنصر القوّة)، بالتّزامن مع فصلٍ ظاهريٍّ لهما. وينعكس هذا «التّواطؤ» في تنامي الدور المزدوج لشخص المستشرق الجديد بصفته سياسيًا (عنصر القوّة)، وخبيرًا (عنصر المعرفة). وهو ما نراه في عدّة شخصيّاتٍ تاريخيّةٍ ساهمت في دور مفصليٍّ في مراحل حسّاسة من الاستعمار مثل بلفور، ولورنس العرب، وشخصيّاتٍ معاصرةٍ ساهمت بشكلٍ مشابهٍ في يومنا هذا مثل تيري رود لارسن، وبيتر غالبرايت، وبرنار هنري ليفي، ودوره المفصليّ في بعض ساحات «الرّبيع العربيّ».

١. راجع: سعيد، توصيف إدوارد سعيد لخطاب بلفور في كتابه الاستشراق، ٣٢.

٢. صفي الدين، «الاستشراقيون الجدد والاستعمار عن بعد: رجال وآليات».

ثانياً: رواج النظريات التي ترسم صورة جامدة عن الشعوب الخاضعة للنظم الاجتماعية التي تحكمها، بحيث تستحيل هذه النظم قوانين طبيعية لا تخضع لعوامل الزمان، والمكان، وحركة التاريخ.

ثالثاً: تصوير الفعل الاستعماري بوصفه ضرورة أخلاقية ناتجة من احتكار المستعمر للمعرفة، والقوة في آن.

ولو نحن تحرينا النتاج الفكري الغربي على مدى العقدين المنصرمين، فسنجد معالم واضحة لهذه التجليات. وما يلي محاولة لإبراز هذه المعالم في ثلاث نظريات ما زالت تسهم محورياً في مقارنة القوى الغربية الرئيسة لقضايا العالم الثالث، وبخاصة أفريقيا، والشرق الأوسط، وهي: نظرية الحروب الجديدة، ومبدأ مسؤولية الحماية، ومفهوم الدستورية الجديدة.

أولاً: نظرية الحروب الجديدة

بحسب ماري كالدور، أستاذة العلوم السياسية في «مدرسة لندن للاقتصاد» فإن نظرية الحروب الجيدة تتميز عن سابقتها بما يلي^١:

أ. بالأهداف: فهي حروب تتعلق بالصراع حول الهوية (الدينية/ القومية/ الإثنية) لا الإيديولوجيا، أو المصالح الجيوسياسية مثل التي دارت حولها الحروب القديمة.

ب. بأساليب القتال: فبينما قامت استراتيجيات القتال التي اعتمدها القوى غير النظامية سابقاً، تقوم المنظمات، والميليشيات الحالية، بحسب كالدور، على مبدأ زرع الاضطراب، والرعب بين المواطنين بهدف السيطرة عليهم، والتخلص ممن لا ينتمون إلى هوية المقاتلين.

١. كالدور، الحروب القديمة والحروب الجديدة، الاستشراقون.

ج. بالتمويل: تشدد كالدور على لامركزية شبكات تمويل النزاعات «الجديدة» بما يتناسب مع عولمة النظام المالي الدولي. وعليه، تعتمد القوى الثورية على نهب الموارد الطبيعية، واحتجاز الرهائن مقابل المال، وتجارة الممنوع، بحيث يصعب التمييز بين العمل الحربي، والعمل الإجرامي المافيو.

ثانياً: مبدأ مسؤولية الحماية

يجهد واضعو أسس مبدأ «مسؤولية الحماية» في نفي تعارضه مع سيادة الدولة، فيؤكدون أن الهدف منه حماية شعب لا هزيمة دولة. ويضعون شروطاً عديدة لخصر استخدام المبدأ في حالات قصوى قد تبدو (أي الشروط) متماشية مع مبدأ حق تقرير المصير. لكن شرهم لما يترتب على هذه المسؤولية يلغي أي محاولة لدحض ذلك التعارض، بل يؤكد سهولة تحييره لبسط الوصاية على الشعوب المعنية. فهم يشرحون أن مبدأ الحماية يستلزم ممارسة ثلاثة أنماط من الموجبات: (١) واجب منع حدوث الانتهاكات التي تهدد حياة السكان المدنيين. (٢) واجب التدخل عند وقوع الانتهاكات، وتعدد سبل هذا التدخل لتشمل فرض العقوبات، والمحاکمات الدولية، بل الأعمال العسكرية أيضاً. (٣) واجب إعادة البناء، وذلك يتطلب (خاصةً عقب تدخل عسكري) منح المساعدة الكافية لتحقيق المصالحة، وإعادة الإعمار^١.

ثالثاً: مفهوم الدستورية الجديدة

وهذا المفهوم يقوم على أن النظر في السبل التي اعتمدت لحل نزاعات هذه الأقاليم سيبيّن طغيان فكرة اللجوء إلى «صناعة الدستور» وسيلة لفك النزاع، وإعادة رسم الخارطة السياسية لهذه المناطق. وتقوم فلسفة «الدستورية الجديدة» على احترام ثلاث قواعد لصياغة الدستور وهي: (١) الملكية المحلية لعملية صياغة

١. صفي الدين، الاستشراقيون الجدد والاستعمار عن بعد: رجال وآليات.

الدستور، أي أن تكون للسكان المحليين مشاركةً كثيفةً في إبداء رأيهم عبر عقد طاوولات الحوار، والاستماع إلى أكبر شريحة ممكنة من مختلف المناطق، والتوجهات السياسية. (٢) أخذ الوقت الكافي لصياغة مسودة هذا الدستور، وعدم ممارسة الضغوط على القوى المحلية لتسريع العملية. (٣) إشراك خبراء دستوريين (أي دستوريين جدد) في وضع الخطوط العريضة لعملية الصياغة^١.

الإسلاموفوبيا وذريعة «الجنون الإستراتيجي»

إثر زلزال الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، سيبلغ العقل الاستشراقي بصيغته النيولبرالية أمداءه القصوى. ولن تكون أطروحة الإسلاموفوبيا سوى أحد المداخل الأكثر جاذبية لاستيلاد طور مستأنف من الكولونيالية الغربية الما بعد حداثة. وسنرى ذلك بوضوح بين من خلال المسار الذي سلكته النيو-ليبرالية الغربية بوجهيها الثقافي، والعسكريتاري مع احتلال أفغانستان والعراق (٢٠٠١-٢٠٠٣). لما كتب ريتشارد بيرل، الذي لقبه، المعجبون بأفكاره، بـ «أمير الظلام»، «ليس من حلٍّ وسطٍ لأميركا، إمَّا النصر وإمَّا الإبادة»، كانت لغته مشبعة بثقافة استشراقية مستعادة من الذاكرة الانكلوساكسونية المكتظة بلاهوت الكراهية للإسلام. لم يكن كلامه هذا، من قبيل الغلواء الساذجة. فقد أوماً في العمق إلى حقيقة المهمة العظمى التي ينبغي على الولايات المتحدة ألا تحيد عنها، وهي تؤسس للقرن الحادي والعشرين. كان بيرل يرمي، إلى محاكاة شرق عربي إسلامي لم يعد احتواؤه بغير الحرب المفتوحة أمراً جائزاً. لكن هذه المحاكاة لم تكن في المقابل بغريبة عملاً دعت إليه الفلسفة السياسية الكولونيالية، وهي تواجه سؤال البقاء في مسرح الهيمنة. ذلك

١. علينا أن نشير في هذا الصدد إلى أن تيار «الدستورية الجديدة» هو من أكثر التيارات الفكرية تأثيراً وتدخلاً في تفاصيل عملية كتابة دستوري العراق وأفغانستان بعد الاحتلال.

ما سبق ولا حظته الفيلسوفة الألمانية حنة أرندت^١، وهي تستقرئ مسارات حرب فيتنام: «يجب أن نعمل ليس على غزو العالم، بل على التفوق في معركة تستهدف عقول الناس». وكانت تقول «إن هذا الشيء هو أمر جديد في هذا الكم الهائل من الجنون البشري الذي سجّله التاريخ».

مثل هذه المنظومة التفكيرية لا تصدر عن قلة التمحص بقدر ما يعاني الغلو الإيديولوجي. فالإيديولوجيا، على ما هو معروف، هي في أغلب المجالات قناع للمصالح. وهي التي تحدّد أيضًا، ما يعدّه كل واحد أنها مصالحه. ثمّ إنّها تقود أحيانًا إلى توسّع في الوسائل بالنسبة إلى الغايات، ومن ثمّ إلى مقاومة مثلث الإرهاب، والاستبداد، والتكنولوجيا المنتشرة لأسلحة الدمار الشامل. وبهذا المعنى فإنّ في الإيديولوجيا التي تمثّل أهواء الجماعة البشرية ومصالحها، جانبًا احتفاليًا، فهي تدّعي إقامة حقيقة أكثر واقعية من الحقيقة، وذلك بقوة الخطاب وحده. وهذي هي بالضبط، حقيقة المحافظين الجدد. وسيبدو هذا الملمح بعضًا يسيرًا من جنون «الجيل الرابع» الذي سينطلق بلا هوادة في مسار يشبه الحرب المفتوحة على الأبدية^٢. لمعرفة طبيعة هذا الجنون من المفيد أن نعرض عددًا من المبادئ التي تلخص التفكير الاستراتيجي، لجيل الحرب العالمية الرابعة^٣، وهي مبادئ سبق وأكد وجوبية تطبيقها عدد من لاهوتيين المحافظين الجدد بالتزامن مع التصعيد المحموم لشائعة «الإسلاموفوبيا». وهي^٤:

أولاً: العدو فريد ومطلق وإنّه هوّلاء: الإرهابيون، السلفيون، الشيعة، الاستبداديون، البعثيون، الأنظمة الإسلامية، الديكتاتوريات ما بعد الشيوعية،

1. Hannah Arendt

2. Bacanan, The American Conservative.

3. G.W.O.T

٤. صفى الدين، «الاستشراقيون الجدد والاستعمار عن بعد: رجال وآليات».

وهي كلها متساوية - بنظر المحافظين الجدد- لأنها تؤلّف الخطر نفسه.
ثانيًا: لا فرق بين النية العدائية، والقدرة العدائية. بين التنفيذ والنية، بين الجريمة والسلاح. فالحرب دائمة. من هنا، ضرورة الوقوف على كل الصعد ضد أي خطر متوقّع، سواء جاء من عدوّ معلن، أم من منافس محتمل.

ثالثًا: الكرة الأرضية هي ساحة المعركة. لم يعد هناك منطقة محمية (أرض الولايات المتحدة لم تعد مقدّسة). فالخطر، خصوصًا الإرهابي، قد يأتي من كل مكان من دون أن تكبح عوامله باعتبارات السيادة، أو توازن القوى. على العكس، يجب القيام -بحسب هؤلاء- بالهجوم على أرض الخطر في العالم العربي والإسلامي، وزعزعة الأنظمة السيئة.

رابعًا: السلاح، يجب احتكاره. وإذن يجب القيام بالحرب للقضاء على الأسلحة. من هنا، أهمية مسألة أسلحة الدمار الشامل.

خامسًا: الخطر يناقض متطلّبات الأمن المطلق. من هنا، الضرورة المزدوجة، للمراقبة الشاملة، والقدرة على الردّ ضدّ كل المخاطر. وهذا يقود إلى هوام العلم بكلّ شيء، كما يقوم على الشعور بامتلاك قوّة كليّة القدرة والجبروت^١.

ببساطة شديدة، تبدو عقيدة «الجيل الرابع»، عقديّة مركّبة. فهي تخلط -كما رأينا- بين العناصر (المبادئ) الخمسة (العدو، نية العدو، الأرض، السلاح، والخطر)، ضمن مفهوم واحد. وبصورة أوضح، فإنّ هذا المفهوم، مفهوم يرمي إلى إزالة كلّ الأخطار المحتملة دائميًا وفي كلّ مكان. وبما أنّ توازن القوى لا يزال بصورة واسعة لمصلحة أميركا، والعدو لا يمكن رده بالخوف من العقاب، كما كانت حال الاتحاد السوفيّاتي، فإنّ المعركة ليس لها في الواقع سوى هدفين: الزّمن والصّورة.

الزّمن: لأنّه يجب العمل بسرعة قبل فوات الأوان.

١. أنظر: يوكانان، برنامج المحافظين الجدد.

والصُّورة: فلأنَّ المحافظين الجدد مقتنعون بأنَّ ١١ أيلول/ سبتمبر، هو ثمن الخطأ الماضي في عدم القدرة على ترويع العدو^١.

جنون «الجيل الرَّابع» سيتجاوز ومن خَلَفَهُ من أجيال الحاكمين بامتلاك الكلمات، وبممارسة تلك الكلمات. فقد جعل الجيل المذكور للزَّمن الجديد لاهوته الخاصَّ. اللاهوت الَّذي يقوم على تقديس ما وضعه المؤسَّسون الأوائل، من رؤية رساليَّة لولادة أميركا، وكذلك على تقديس كلِّ سلوك، وممارسة تفضي إلى الغاية، ولو كلف ذلك سقوط ملايين الصُّحايا.

في أثناء الحرب الباردة، لم يكن توازن الرُّعب نظريَّة جري وضعها لتحقيق الاستقرار، والسَّلم الدَّوليين، بل كان في حقيقته أمرًا واقعيًا. وبنتيجة هذا الواقع، رأينا كيف تمَّ حفظ السَّلام بين القوى الكبرى. وهكذا فإنَّ «نظريَّة الكتل» التي أفرزتها حركة الاستقطاب في مرحلة توازن الرُّعب لم تكن هي الأخرى، مجرد نظريَّة. وإنَّما كانت مظهرًا يعكس التَّحوُّلات في توازن النزاع الدَّولي.

مع نهاية الحرب الباردة، وسقوط التَّوازن لمصلحة الأحاديَّة، سوف يفتح فضاء العالم ليخرج التَّفكير الإمبراطوري الأميركي من «هدوئه القسري» إلى جنونه الظَّاهر. وعلى هذا النحو لم تكن رحلة تقسيم العالم وفق معادلة الخير، والشَّر سوى ترجمة لبلوغ اللاهوت السِّياسي الأميركي الدَّرجة القصوى من اللاعقلانيَّة. صحيح أنَّ هذه المعادلة هي حصيلة تحوُّلات واقعيَّة لمسار التطوُّر العالمي، إلَّا أنَّها «المعادلة» الأقلُّ ثباتًا في التَّاريخ، ذلك لأنَّها تشقُّ سبيلها بواسطة القوَّة المحضمة. وتبعًا لهذا السِّياق، فمن غير المقدر أن يفلح العالم المكتظُّ بعوامل الصُّدام، في العثور على منطقة الاعتدال، والتَّسوية، والتَّوازن^٢.

١. م. ن.

٢. حيدر، لاهوت الغلبة، ٢٧٠.

سوى أن أكثر ما يحمل اللاهوت الكولونيالي الما بعد حداثي على الغبطة، حين يجد من مآثورات الحداثة، ما يبرّر له أفعاله، ثم ليُضفي على «الإسلاموفوبيا» بصفتها واحدة من أهمّ أفعاله المستحدثة، صفة المشروعيّة. مع صعود هذا النوع المتجدّد من الاستشراق المستحدث سيأتي من يستعير من موروث الحرب العالميّة الثانية، ما يؤدّي قسطاً من هذه المهمة. أن يتذكّر العبارات الشهيرة لونستون تشرشل قالها في العام ١٩٤٤: «إنّ الحقائق الاستراتيجية تحتاج في كثير من الأحيان، لأن تكون محميّة بـ«حرس من الأكاذيب»».

وبعد لو كان من بيان يوجز ما ذهبنا إليه في هذا البحث، لوجدنا في ظاهرة الإسلاموفوبيا - التي بلغت تمام صورتها في مستهلّ القرن الحادي والعشرين - ما يترجم التأسيس المعاصر للاستشراق المستأنف، ولكن - هذه المرّة - على نشأة البغضاء الموصوفة للمسلمين، وإيمانهم وهويّتهم الحضاريّة.

لائحة المصادر والمراجع

١. الإسلاموفوبيا: مظاهرها وأخطارها، مقتطف من دراسة استشاريّة أعدتها لجنة رانيميد حول المسلمين البريطانيين عام ١٩٩٧. راجع موقع اللّجنة: runnimedtrust.org
٢. باي، منكسن (Minxin pei)، مفارقات القوميّة الأميركيّة (-The paradoxes of American Nation alism) ترجمة: رشا طاهر، فصلية «مدارات غربيّة» العدد السّابع، صيف ٢٠٠٥، نقلًا عن مجلّة «السياسة الخارجيّة» عدد أيار (مايو) حزيران (يونيو) ٢٠٠٣.
٣. حيدر، محمود، «حاضرّيّة الإسلام»، فصلية «مدارات غربيّة»، العدد الرّابع، ربيع ٢٠٠٥، بيروت - باريس.
٤. حيدر، محمود، لاهوت الغلبة، التّأسيس الدّيني للفلسفة السّياسيّة الأميركيّة، دار الفارابي، ومركز دلتا للأبحاث المعمّقة، بيروت ٢٠٠٩.
٥. روتر، غيرنوت، الإسلام والغرب، الجار المفقود، ترجمة: ثابت عيد، مجلّة «فكر ونقد»، بيروت - برلين، السّنة الأولى، العدد الخامس، كانون الثاني (يناير) ١٩٩٨.
٦. رودنسون، مكسيم، جاذبيّة الإسلام، ترجمة: إلياس مرقص، دار التّنوير، بيروت، الطّبعة الثّانية، ٢٠٠٥.
٧. سعيد، ادوارد، توصيف سعيد، إدوارد لخطاب بلفور في كتابه الاستشراق، الصّادر بالإنكليزيّة عن دار فينتدج بوكس، طبعة العام ١٩٩٤.
٨. شيلر، هريبرت، الرعب الإعلامّي من شؤون الرّئاسة في واشنطن، لوموند ديبلوماتيك، الطّبعة العربيّة الشهريّة، آب (أغسطس) ١٩٩٧.
٩. صفّي الدّين، هاشم، «الاستشراقيون الجدد والاستعمار عن بعد: رجال وآليات»، فصلية «الأداب» بيروت، عدد أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٨.
١٠. عبد اللّطيف، كمال، الإسلام والغرب وصعوبات الحوار، دراسة ضمن كتاب مشترك أشرف عليه د. محمد عابد الجابري تحت عنوان «الإسلام والغرب - الأنا والآخر»، الشبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت ٢٠٠٩.

١١. علي، أمير، مؤسس معهد المعلومات والتربية الإسلامية (III&E)، شيكاغو، إيلينوي - الولايات المتحدة الأميركية.
١٢. القرشي، علي، «حوار الحضارات والحاجة إلى كبح جماح الهويات المتغترسة»، مجلة «العربي» الكويت، العدد ٥٢٥، آب (أغسطس) ٢٠٠٢.
١٣. كالدور، ماري، الحروب القديمة والحروب الجديدة، «الاستشراقيون»
١٤. كونواي، غوردن، راجع تعليقاته على الدراسة التي أعدتها لجنة رانيميد حول (الإسلاموفوبيا مظاهرها وأخطارها) راجع موقع اللجنة التي يرأس مجلس إدارتها: www.runnimedtrust.org
١٥. النابلسي، محمد أحمد، الإسلاموفوبيا كمظهر لجنون العظمة، راجع موقع (المركز العربي للدراسات المستقبلية): www.mostakbaliat.com/antiarab-html
١٦. ناثن، فانك وعبد العزيز سعيد، «الإسلام والغرب، روايات عن الصراع وتحول الصراع»، الصحيفة الدولية لدراسات السلام، الجزء التاسع، العدد الأول، ربيع وصيف ٢٠٠٤.
١٧. هايدغر، مارتن، التقنية - الحقيقة - الوجود، ترجمة: محمد سيلا وعبد الوهاب مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ١٩٩٥.
١٨. يوكانان، باتريك، برنامج المحافظين الجدد، «المستقبل»، الجمعة ١١ نيسان / أبريل ٢٠٠٣.
19. Bacanan, Patrick, The American Conservative, March 24, 2003.
20. Berdyaev, N., The Russian Revolution, The Uni., of Michigan press, 1961.
21. Louis, Bernard, «Islam and Liberal Democracy», the Atlantic Monthly,
22. New York, 1993, No2.

الاستشراق الفرنسي والإرث الثقافي الكولونيالي

مارية جوهري^١

تمهيد

يعدُّ الاستشراق ذاك التَّيارَ الفكريَّ المتمثِّلَ في الدِّراساتِ المختلفةِ عن الشَّرْقِ الإسلاميِّ، والتي شملت حضاراته، وأديانه، وآدابه، ولغاته، وثقافته. وقد أسهم الاستشراق الفرنسي بدورٍ رياديٍّ في صياغة التَّصوُّراتِ الغربيَّةِ عن المشرق، والمغرب الإسلاميَّين بصورةٍ خاصَّةٍ، إذ منذ العصور الوسطى إلى العصر الحديث شهدت فرنسا دورًا متناميًا في التَّأسيسِ لحركة الاستشراق بحسبها نقطة ارتكازٍ رئيسيةٍ في العلاقات الثقافيَّةِ بين الشَّرْقِ والغرب. وكانت هذه العلاقات متعدِّدةً، ومتنوعَّةً، ومتعاقبةً، اختلط فيها الحرب، والسُّلم، والتَّجارة، والثَّقافةُ جميعًا. غير أنَّ العلاقة التَّصادميَّةَ مثلت دائمًا الخلفيَّةَ التَّاريخيَّةَ، والقاعدة الثقافيَّةَ في الدَّكرة الجماعيَّةِ الفرنسيَّةِ، وهي خلفيَّةٌ عدائيَّةٌ حملها الاستشراق الفرنسي في أوَّليَّاته، وأتخذها سلاحًا استراتيجيًّا لتنفيذ سياسة فرنسا الخارجِيَّةِ المُجَّاهِ شمال إفريقيا والشَّرْقِ عموماً.

يعدُّ الاستشراق تيارًا فكريًّا تمثِّلُ في الدِّراساتِ المختلفةِ عن الشَّرْقِ الإسلاميِّ، والتي شملت حضاراته، وأديانه، وآدابه، ولغاته، وثقافته، وقد أسهم هذا التَّيارُ في صياغة التَّصوُّراتِ الغربيَّةِ عن الشَّرْقِ الإسلاميِّ بصورةٍ خاصَّةٍ، معبرًا عن الخلفيَّةِ الفكريَّةِ للصِّراع الحضاريِّ بينهما^٢.

١. باحثة في العلوم السِّياسيَّةِ والقانون العام، كليَّة الحقوق، أكْدال، جامعة محمَّد الخامس الرِّباط.

٢. الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ٢: ٦٨٧.

وتعني كلمة الاستشراق في اللُّغة، وهي مصدرٌ من الفعل السُّداسي: استشرق، وأصله: (شَرَقَ)، والألف والسين والتاء إذا سبقت الفعل الثلاثي أفادت الطَّلَب، وعليه كلمة استشرق تعني «طلب علوم الشَّرْق ولغاتهم»^١، والشَّرْق، يعني أيضًا الشَّمس، أو الجهة التي تشرق منها^٢. أمَّا في اللُّغات الأوروبية^٣، فتعني كلمة Ori- enter وجَّه، أو هدى، أو أرشد^٤، وهناك من ربط مدلول كلمة الاستشراق بالمدلول المعنوي لشروق الشَّمس التي هي مصدر العلم^٥.

أمَّا اصطلاحًا، فيعني مفهوم الاستشراق^٦: «علم الشَّرْق أو علم العالم الشَّرقي»^٧ وهذا ما ورد في المعاجم الغربية مثل قاموس أكسفورد، حيث كان أوَّل استخدام للكلمة سنة ١٦٣٠م على يد أحد أعضاء الكنيسة الشَّرقيَّة. وظهرت مفاهيم أخرى مثل فروع لـ «الاستشراق»، مثل «الاستعراب»، «الاستغراب»، و«الاستمصار»، و«الاستفراس»، و«الاستتراك» إلخ. وعلى هذا الأساس ترجمت كلمة «Orientalism» إلى «استشراق» من قبل المفكرين العرب، وشاعت هي ومشتقاتها في الأوساط العلميَّة بين الشَّرْق والغرب^٨. وقد أكد إدوارد سعيد

١. الزَّيادي، الاستشراق أهدافه ووسائله، ١٧.

٢. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ١١٥٨.

٣. مطبقاني، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التَّاريخ الإسلامي، ٣.

٤. مفهوم الاستشراق في المعاجم الغربية East: شرق - Orient شرق - Oriental شرق - Orientalist مستشرق

- Orientalism استشرق وتعني Orienter «توجيه الحواس نحو اتِّجاهٍ أو علاقةٍ ما في مجال الأخلاق أو

الاجتماع أو الفكر أو الأدب نحو اهتماماتٍ شخصيَّة في المجال الفكري أو الرُّوحي» المرجع: مطبقاني،

الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التَّاريخ الإسلامي، ٣.

٥. محمد الأمين النعيم، الاستشراق في السيرة النبويَّة.

6. Orientalism

٧. زقروق، الاستشراق والخلفيَّة الفكرية للصُّراع الحضاري، ١٨.

٨. ساييلوفتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي.

على أن «المستشرق» هو كلّ من يقوم بتدريس الشّرق، أو الكتابة عنه، أو البحث فيه، سواءً أكان المرء مختصّاً بعلم الإنسان، أو بعلم الاجتماع، أم كان مؤرّخاً أو فقيهِ لغةٍ إلخ، فهو مستشرقٌ، وما يقوم به هو استشراقٌ^١.

اختلف المؤرخون حول جذور الاستشراق، حيث أرّجح بداية تشكّله بدوافع علميّة على أيدي طلاب العلم الّذين جاؤوا إلى الأندلس لطلب العلم منذ القرن الثّامن الميلادي. ومنهم من ربطها بدوافع استعماريّة جاءت وليدة الحروب الصّليبيّة، أو بدافع دينيٍّ نتيجةً للبعثات التّبشيريّة^٢. وعليه فقد تنافست الدّول الأوروبيّة في هذا المجال، ورصدت له ميزانيّاتٍ ضخمةً، واعتنت بروّاده، ومؤسّساته، وما المدرسة الفرنسيّة سوى نموذجٍ من أهمّ نماذج الاستشراق الأوروبي.

أهميّة الموضوع: منذ العصور الوسطى إلى العصر الحديث شهدت فرنسا دوراً متنامياً في العلاقات الثّقافيّة بين الشّرق والغرب، وقد ظلّت محوراً منذ أن صحت على هدير زحف الشّرق العربي على أوروبا^٣، فتمثّلت خلفيّة تاريخيّة، وقاعدة ثقافيّة في الذّاكرة الجماعيّة الفرنسيّة، وهي خلفيّة عدائيّة حملها الاستشراق الفرنسي في أوّليّاته، واتّخذها سلاحاً استراتيجيّاً لتنفيذ سياسة فرنسا الخارجيّة اتّجاه البلاد العربيّة، أو الشّرق المسلم عموماً. ولذلك ستعالج هذه المقالة أسس المدرسة الفرنسيّة وتاريخها، بوصفها من أخطر، وأقوى أنواع الاستشراق الأوروبي، تاريخياً، وثقافةً فضلاً عن آثاره القديمة، والجديدة في الوقت نفسه.

الإشكاليّة المركزيّة للموضوع

ما مدى مساهمة الاستشراق الفرنسي بصفته ظاهرةً حضاريّةً ومعرفيّةً في رسم علاقتنا بالغرب في ثنائيّة الأنا والآخر؟

١. سعيد، إدوارد، الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشّرق، ٤٤.

٢. الزّيدي، «الاستشراق والمستشرقون: نحو رؤيةٍ منهجيّة»، ١١٠.

٣. درويش، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، ٨.

الأسئلة الفرعية:

١. ما هي البدايات الأولى لمعرفة الآخر لدى الغرب؟
٢. ما هي الأهداف التي يسعى الاستشراق الفرنسي لتحقيقها في دراسته للشرق؟
٣. ما هي مظاهر نشاط الاستشراق الفرنسي؟ وما هي خصائصه؟
٤. ما هي صور المغرب في الاستشراق الفرنسي الحديث؟

الفرضيات

١. تقلبت أساليب ومناهج الاستشراق الفرنسي عبر مراحل التاريخ مع تقلب النظرة الأوروبية للحضارة الإسلامية.
 ٢. الاستشراق الفرنسي سعى إلى خدمة الإدارة الاستعمارية الفرنسية لسيط نفوذها على المنطقة العربية، والإسلامية وشمال إفريقيا.
 ٣. الاستشراق الفرنسي هو جزء من مشروع واسع شامل يستهدف إعادة تشكيل الشرق الإسلامي ليصبح شرقاً غريباً.
- ولتأكيد الفرضيات أو تفنيدها سنعمد التصميم التالي:
- المبحث الأول: التأسيس لمدرسة الاستشراق الفرنسي
- المطلب الأول: تاريخ حركة الاستشراق الفرنسي
- الفقرة الأولى: البدايات الأولى لمعرفة الآخر لدى الغرب.
- الفقرة الثانية: نشأة الاستشراق الفرنسي في المغرب
- المطلب الثاني: تطور نشاط الاستشراق الفرنسي
- الفقرة الأولى: مظاهر نشاط الاستشراق الفرنسي
- الفقرة الثانية: مناطق نفوذ الاستشراق الفرنسي
- المبحث الثاني: خصائص ومناهج الاستشراق في المدرسة الفرنسية

المطلب الأوّل: خصائص الاستشراق الفرنسي
الفقرة الأولى: تعدّد مهام وأبعاد الاستشراق الفرنسي
الفقرة الثّانية: الاستشراق السّذياسي الكولونيالي، نموذج سلفستري دي ساسي
المطلب الثّاني: صور الاستشراق الفرنسي في المغرب
الفقرة الأولى: السوسولوجيا الكولونياليّة، نموذج ميشو بليز
الفقرة الثّانية: نموذج جاك بيرك ونقد الاستشراق التّقليدي / الكولونيالي
استنتاجات

المبحث الأوّل: التّأسيس لمدرسة الاستشراق الفرنسي

ارتبطت حركة الاستشراق الفرنسي بخصائص، ومقوّمات الشّخصيّة القوميّة لفرنسا، ويأتي في مقدّمها، الدّين المسيحي الذي يقوم على المذهب الكاثوليكي^١. وهي حضاريّاً تمثّل أوروبا بجوهر حضارتها المتمثّل بتراكم خلاصة التّراث الإغريقي، والرّوماني، والمسيحي، ولذلك كانت هي النّواة التي انطلقت منها الحروب الصّليبيّة. وقد أثّرت اللّقاءات الصّداميّة الأولى على إثر محاولات توغّل الفتوحات الإسلاميّة إلى قلب أوروبا،^٢ في ميلاد حركة الاستشراق بشقيّه الأوروبي والفرنسي. فكيف نشأت حركة الاستشراق الفرنسي (المطلب الأوّل)، وما هي مظاهر تطوُّره؟ (المطلب الثّاني).

المطلب الأوّل: تاريخ الاستشراق الفرنسي

لا شكّ في أنّ تاريخ الدّراسات الاستشراقيّة قديمٌ، غير أنّ آراء العلماء، والباحثين تتباين بشأن تحديد البدايات التّاريخيّة لتلك الدّراسات، وتتنجّه أكثر الآراء

١. النّصر الله، الاستشراق الفرنسي والبعثات اليسوعيّة لقاء الاستشراق والتّبشير.

٢. درويش، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، ١٨.

إلى تحديد فترة زمنية، لا إلى تحديد سنةٍ بعينها لبداية الاستشراق^١ (الفقرة الأولى)، ليشكّل القرنان ١٨ و ١٩ بداية تحوّلٍ في مسار الاستشراق الفرنسي، نحو الاستشراق الاستعماري، وبداية توغّله في مناطق المغرب العربي (الفقرة الثانية).

الفقرة الأولى: البدايات الأولى لمعرفة الآخر لدى الغرب.

بدأت بوادر ظهور حركة الاستشراق الفرنسي بشكلٍ انفراديٍّ وتدرجيٍّ من طرف أفرادٍ أوروبيين، هم رهبانٌ، ومغامرون استهوتهم الدّراسات الشّرقيّة، وحبّ الكشف والمغامرة، بحيث لم يكن الاستشراق في مراحله الأولى منظّمًا، ورسميًّا كما أصبح الحال عليه لاحقًا، وهذا ما يصعبُ حقيقة من التّاريخ بدقةٍ له. إلا أنّ التّحديد الزمني لبداية الاستشراق يطرح قضية الالتقاء بين الشّرق والغرب، وهي تعود إلى زمن الإسكندر الأكبر، وزحفه على الشّرق (مصر والعراق وفارس والهند)^٢ وتغلّبه على نظرائه الفرس، واستيلاءه على الجزيرة العربيّة، فنشأت بعد ذلك الإمبراطوريّة الرومانيّة التي انتشرت دولتها في معظم أنحاء أوروبا، وفي شمال أفريقيا، وفي آسيا الصغرى، والشّام ومصر، ما جعل البحر الأبيض المتوسط بحيرةً رومانيّة خالصةً لمُدّةٍ زمنيّة^٣.

ومنذ بداية العقد الثّاني الصّحيح: العقد الثّالث من القرن السّابع الميلادي، بدأت بالظهور على مسرح التّاريخ في جزيرة العرب دولةٌ عربيّةٌ واحدةٌ تدين بالإسلام، ولم يمضِ ربع قرنٍ على ظهور الإسلام حتّى كانت جيوش الفتح الإسلامي تطرق أبواب العراق، والشّام، ومصر، بل أبواب أوروبا من الشّرق بمحاولته فتح القسطنطينيّة، ومن الجنوب بفتحه لصقلية، وجنوب إيطاليا، ومن

١. علي محمد، الاستشراق بين الحقيقة والتّضليل، ١٤.

٢. المقداد، تاريخ الدّراسات العربيّة في فرنسا، ١٢.

٣. م. ن، ١٣.

الغرب بفتح الأندلس^١ بعد فتحه لشمال أفريقيا، والتوغُّل في بلاد الغال (فرنسا اليوم) حتى مدينة بواتيه التي جرت على مشارفها واقعة بلاط الشهداء سنة ٧٣٢ م بقيادة عبد الرحمن الغافقي^٢، إذ أوقفت هذه المعركة المدَّ الإسلامي في أوروبا، إلى أن خرج العرب نهائياً من الأندلس في سنة ١٤٩٢٣.

وبما أنَّ الوجود العربي الإسلامي قد فرض نفسه على الجميع، فكان لزاماً أن يحدث تقاربٌ بين فرنسا، والغرب من جهة، والمشرق الإسلامي من جهة ثانية. فقد سعى الطَّرف الغربي الفرنسي بحسبه بؤابةً لباقي أوروبا، إلى استكشاف حقيقة هذا العدو، فقصده بعض الرُّهبان الأندلس^٤ إبَّان عظمتها ومجدها، وتثقفوا في مدارسها، وترجموا القرآن، والكتب العربية إلى لغاتهم، وتعلمذوا على علماء المسلمين في مختلف العلوم. ومن أوَّل هؤلاء الرُّهبان الفرنسي «جيرودوي أوراليك»، الَّذي قصد بلاد الأندلس، وتعلمذ على أساتذتها في أشيلية وقرطبة، حتى أصبح أوسع علماء عصره الأوربيين اطلاعاً^٥، وقد تقلَّد في ما بعد منصب البابوية في روما باسم سلفستر الثاني

١. ابتداءً فتح المسلمين لبلاد الأندلس في شهر شعبان سنة ٩٢ هجرية ٧١١ م بقيادة طارق بن زياد، تاريخ الإسلام السياسي والديني والاجتماعي، وقد ظلت الأندلس تحت حكم المسلمين حتى القرن الثالث عشر الميلادي، حين استرَّ ملوك قشتالة معظمها، ولم تبق إلا مملكة غرناطة العربية التي سقطت في يد الملوك الكاثوليك سنة ١٤٩٢ ميلادية.

٢. علي محمد، الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، ١٤.

٣. المقداد، تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، م. ن، ١٤.

٤. سهايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي، ٦٨.

٥. الرَّأي نفسه يذهب إليه برنارد لويس في حديثه عن النشأة الأولى للاستشراق، حيث يركِّز كثيراً على الاحتكاك التاريخي بين الغرب المسيحي والأندلس وحواسرها وأثر البعثات المتعاقبة من الطُّلاب المسيحيين إلى طليطلة وقرطبة والزاهرة وغرناطة وغيرها من المدن الأندلسية التي لم تخل واحدة منها من علمٍ غزيرٍ حمله هؤلاء الطُّلاب معهم إلى بلدانهم، حاملين فيه أسباب نهضة تجلَّت في ما بعد ذلك بزمنٍ غير يسير. أنظر: سهايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي، ٥٧ و٥٨.

(١٠٠٣-٩٩٩ م)^١، فكان أوّل بابا فرنسيّ أنشأ أول مدرسةٍ عيّنت بتدريس اللّغة العربيّة وأداها، وهي مدرسة ريمس^٢.

وقد أرجع بعض المؤرّخين البداية الفعلية للاستشراق الفرنسي إلى القرن ١٢، بظهور أوّل ترجمة: لاتينية للقرآن سنة ١١٤٣ م^٣، إضافةً إلى ظهور عملٍ أكاديميٍّ مهمٍّ جدًّا هو أوّل قاموسٍ لاتينيٍّ عربيٍّ، وتزايد بذلك نشاط الترجمة: من العربيّة إلى اللّاتينية، بحيث أحصى «ليكليرك» ثلاثمئة عملٍ مترجمٍ حتّى القرن ١٣^٤. بعد ذلك سيعرف الاستشراق الأوروبي عمومًا، والفرنسي خاصةً تطوُّرًا بارزًا، على يد «غوليوم بوستيل»^٥ (١٥٠٥-١٥٨١)، الذي يعود له الفضل في إنشاء أوّل كرسيٍّ للغة العربيّة في باريس في الكوليج دي فرانس، وساهم بنشر العديد من المنجزات والدراسات، وتخرّج على يده تلاميذ مستشرقون متخصصون أمثال جوزيف سكاليجيهن، ومن هنا بدأت البداية الحقيقية لحركة الاستشراق الفرنسي^٦.

وفي الحقبة التّاريخيّة للقرنين ١٦ و١٧، سيعرف الاستشراق نهضةً علميّةً مع ظهور الطّباعة، وانتشارها، فأصبح أكثر علميّةً، بحيث يتناول جميع قواميس اللّغة العربيّة، وينشر المخطوطات العربيّة ويطبّعها، ويترجم القرآن الكريم والكتب. ومع

١. م. ن، ٦٠.

٢. Reims: وجاء بعده «قسطنطين الإفريقي» المتوفّي عام ١٠٨٧، وبعده «أوجودي سانتالا» وغيرهم حتى الأسقف «جويستينيان» المولود عام ١٤٧٠ م و«ليون الإفريقي» ١٤٩٤-١٥٥٢. العقيقي، المستشرقون، ١١٠.

٣. محمد علي، الاستشراق بين الحقيقة والتّضليل، ١٦.

٤. درويش، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، ٢١.

٥. بوستيل، غليوم (١٥٠٥-١٥٨١)، أوّل فرنسيٍّ مستشرقٍ ذاع صيته في اللّغات اليونانيّة والعبرائيّة والكلدانيّة والأراميّة والسريانيّة والعربيّة، فعينه فرانسوا الأوّل سفيراً لدى الدّولة العثمانيّة في عهد السّلطان سليمان.

أنظر: سهايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي، ٦٠.

٦. م. ن، ٦١.

القرن ١٨ سيوطد مراكزه، ويستقلُّ بكيانه، بإنشاء الكراسي، والمعاهد، والمدارس، والإقبال عليها^١، وستختتم هذه الفترة التاريخية بحملة نابليون على مصر، واحتلال فرنسا للجزائر سنة ١٨٣٠م، ولتونس سنة ١٨٨١م، ثم وجودها بالمغرب، والشَّام بعد ذلك.

وسيمثّل القرنان ١٩ و ٢٠، عصرًا ذهبيًا للازدهار الحقيقي لحركة الاستشراق الفرنسي، وذلك بعقد أوّل مؤتمرٍ دوليٍّ استشراقيٍّ في باريس عام ١٨٧٣م، ليتجاوز عدد المخطوطات العربيّة في المكتبة الوطنيّة وحدها (Bibliothèque Nationale) بباريس سبعة آلاف، صُنِّفت تصنيفًا جيّدًا، و«حُفِظت بأحدث الوسائل العلميّة». وستتّجه حركة الاستشراق في فرنسا نحو اتّخاذ طابعٍ علميٍّ على يد سلفستردى ساسي ١٨٣٨م، الَّذي أصبح إمامًا للمستشرقين في عصره، وإليه يعود الفضل في جعل باريس مركزًا للدراسات العربيّة يؤمُّها التلاميذ، والعلماء من مختلف أنحاء أوروبا ليتعلّموا على يديه^٢.

ومع أنّ الاستشراق قد ظهر إلى الوجود منذ زمنٍ قديمٍ، فإنّ المصطلح نفسه «استشراق» ظهر أوّل مرّة في انجلترا عام ١٧٧٩^٣، وفي فرنسا عام ١٧٩٩، وأدرجت كلمة «استشراق» في قاموس الأكاديميّة الفرنسيّة عام ١٨٣٨م، وأخذت فكرة إيجاد فرعٍ متخصصٍ من فروع المعرفة لدراسة الشّرق تلقى المزيد من التأييد. إنّ تأخّر ظهور مصطلح الاستشراق لا يعني أنّه لم يكن موجودًا من قبل، بل على

١. في شهر مارس ١٧٩٥م أنشأت الحكومة الفرنسيّة مدرسة اللّغات الشّرقية الحيّة، وتأسّست أوّل جمعيّة أسبوعية في باريس عام ١٨٢٢م.

٢. أكّد بعض الباحثين أنّ كتاب الدكتور عبد الرّحمن بدوي «المستشرقون» احتوى على أكثر من خمسين اسمًا لمستشرقين فرنسيين، في حين اقتصر عدد الإنجليز منهم على بضعة وثلاثين اسمًا، وهذا يدلُّ على الحضور القوي لواحدة من أكبر المدارس الاستشراقيّة قديمًا وحديثًا.

٣. سهيلوفتش، فلسفة الاستشراق وآثرها في الأدب العربي، ٢٤.

العكس من ذلك، إنَّ ظهور هذا المصطلح كان تقريراً، وتوصيفاً لأمرٍ واقع، وكائنٍ منذ قرونٍ طويلة^١.

الفقرة الثانية: نشأة الاستشراق الفرنسي في المغرب

بدأ التنافس الأوروبي لاستغلال شعوب الشرق آسيا وإفريقيا، ومع عصر الاستعمار ازدهر الاستشراق الفرنسي بالدول التي تعلقت آمالها لاحتلالها، وتمَّ تأسيس الجمعيات، وتناسلها لتجميع القوى المتفرقة للدراسات الشرقية، لأنَّ الأعمال الكبرى لا تظهر فائدتها إلاَّ بإجماع القوى المتفرقة^٢. ونشطت حركة الدراسات العلميَّة، والميدانيَّة، وشراء، وسرقة، ونقل المخطوطات من البلاد المستعمرة، ومن ثمَّ ترجمتها، ودراستها، وفهرستها، وتحقيقها، والتعليق عليها، والاستفادة منها، وبالتالي زادت الحركة الاستشراقية نشاطاً من حيث الأقسام، والمعاهد، والجامعات، والجمعيات العلميَّة، والمؤتمرات الدورية، والإصدارات المختلفة، حتَّى أصبح تبُّع حركة الاستشراق نفسها أمراً يحتاج إلى دراساتٍ مطوَّلة، وجهدٍ بحثيٍّ كبيرٍ.

وقد شكَّلت المجتمع المغربي موضوعاً رئيساً للعديد من الدراسات، والأبحاث الاستشراقية التي لا يمكن الجدال في مدى قوتها، وجودة، وغنى المعطيات التي ساهمت في تجميعها، وعرضها. والدراسات المذكورة، كما هو معلوم، تنتمي لقطاعاتٍ معرفية، وتخصُّصية متعدِّدة ومتباينة: كالسوسولوجيا، والإثنولوجيا،

١. علي محمد، الاستشراق بين الحقيقة والتَّضليل، ١٨.

٢. لاحظ فيكتور هيغو (١٨٢٩) في مقدمته «الشرقيات»: «سيل الدراسات الشرقية لم يندفع من قبل مثل هذه الدرجة، ففي عصر لويس ١٤ كان الجميع هيلينين، أمَّا الآن فالجميع مستشرقون... ولدنا الآن عالمٌ متخصصٌّ في كلِّ من مآثورات الشرق من الصين إلى مصر» أنظر: سما يلو فتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي، ٨٢.

واللسانيات، والأركيولوجيا، والسايكولوجيا، والتاريخ، والأدب. ولا زالت الدعوة مستمرة إلى المزيد من التساؤل بصددها، وإشكالياتها، والخلاصات التي توصلت إليها بغرض مراجعتها، وتقويمها، أو إعادة رسم حدودها^١.

وقد ارتبط مسلسل الدراسات الأولى، التي اتخذت في ما بعد سمة الكولونيالية في المغرب، باحتلال الجزائر سنة ١٨٣٠. ولربما هذا هو ما حدا بأحد منظري الاستعمار، «رايمون طوماسي» حين أكد بأن العلم، والعلم وحده هو أول سلاح يلزم توظيفه بوصفه العامل الحاسم المعبد للأرض التي يتعين الزحف عليها. هكذا لاحت في الأفق، وبالضبط إثر هزيمة المغرب في موقعة إيسلي سنة ١٨٤٤ سلسلة من النشاطات الاستكشافية بلغت ذروتها سنة ١٨٨٠ مع الأب شارل دو فوكو^٢. وتمثلت اللحظة الحاسمة التي عاشتها البلاد في احتلال واحة توات سنة ١٨٩٣، ويمكن القول إنه بدءاً من هذه السنة أعطيت الانطلاقة للقيام بما سيعرف لاحقاً بـ«الدراسات النسقية» حول طبيعة المجتمع المغربي التي نشطت مع حركة «البعثة العلمية» التي توجت أبحاثها بنشر: المحفوظات المغربية، والمحفوظات البربرية، ومجلة العالم الإسلامي بالإضافة إلى ترجمة: ونشر العديد من الوثائق المتعلقة بتاريخ المغرب، والدين الإسلامي. كما اهتمت هذه الدراسات الشمولية بالمخزن، والنسق القبلي، وظاهرة الزوايا المرابطية إلى جانب الاهتمام بالعالم القروي، والتربية، والثقافة السائدة.

وقد كانت البعثة العلمية تابعةً لكرسي سوسولوجيا العالم الإسلامي بـ Collège de France، وقد أشرف على إدارتها «ألفريد لو شاتليي»^٤، وهو أستاذ السوسولوجيا

١. المقرب الانقسامى للمجتمع القروي بالمغرب: التحليل والحدود إرنست غيلنر نموذجاً.

٢. عياش، دراسات في تاريخ المغرب، ١٤.

٣. المقرب الانقسامى للمجتمع القروي بالمغرب.

والسوسيوغرافيا الإسلامية. كان من أبرز مهامها الاعتناء بكل ما يرتبط بما عرف في حينه بالشؤون الإسلامية، وهي البعثة التي سيكون لـ «ليوطي» دورٌ في توجيهها، مستفيداً في ذلك مما راكمته تجربة الاحتلال الفرنسي للجزائر. وستشكّل أبرز محطة في تجربة البعثة العلمية هي تلك التي دشنها ميشو بلير^١ (١٨٥٧ - ١٩٣٠)، الذي تحمّل مسؤولية إدارة البعثة سنة ١٩٠٧، حيث كانت جهوده الشخصية ذات قيمة جوهرية في المشروع الكولونيالي خصوصاً على مستوى إعداد المونوغرافيات. وقد عرفت البعثة تحت إدارته غزارة في الإنتاج، ويتعلّق الأمر هنا بإعداد جملة من المصنّفات، والمحفوظات من قبيل: مدن وقبائل المغرب، الأرشيفات المغربية، الأرشيفات البربرية، مجلة العالم الإسلامي، التي أسسها Le chatelier سنة ١٩٠٦. فقد عمدت البعثة العلمية إلى التّعرف من قرب على التنظيم السوسيوسياسي المغربي، وتمكين الاحتلال الفرنسي من معلومات ووثائق على درجة عالية من الأهمية والدقة، ولم تسع هذه الأبحاث في واقع الأمر سوى إلى تعبيد الطريق لاحتلال المغرب. إن كل ما سبق يعطينا لمحةً مختصرة عن مدى قوة، وحيوية العلاقة التي قامت بين فرنسا، والعالم العربي، والتي ما زالت إلى يومنا، هذا على الرّغم من اختلاف أجيال المستشرقين، وكذا اختلاف جماهيرهم، ومريديهم، واختلاف الظروف العامة المحيطة بهذه العلاقة. فكيف تطوّرت ظاهرة الاستشراق، وما هي مظاهر هذا التطور؟

المطلب الثاني: تطوّر نشاط الاستشراق الفرنسي

عرف الاستشراق الفرنسي حركيةً، وتطوراً تاريخياً، جعلت منه مدرسةً أوروبيةً عريقةً، جنّدت المؤسسات العلمية، والكراسي العلمية، والجامعات (الفقرة الأولى)، واتّسع نفوذه ليشمل العمل الميداني في مناطق متعدّدة (الفقرة الثانية).

1. Édouard Michaux-Bellaire

٢. الغيلاني، «تجربة البعثة العلمية ميشو بلير وروبير مونتاني».

الفقرة الأولى: مظاهر نشاط الاستشراق الفرنسي

تجلى الاستشراق الفرنسي في مظاهر عديدة، ويمكن إجمال المؤسسات العلمية التي أنشأتها فرنسا في الأمور التالية على سبيل المثال فقط:
أولاً: كراسي اللغات الشرقية

١. مدرسة ريمس بأمر البابا سلفستر الثاني، ومدرسة شارتر في القرن الثاني عشر الميلادي^١.

٢. أنشأت جامعة باريس كرسياً للغات السامية، كما أنشئت المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية في باريس عام ١٧٩٥ م للسفراء، والقناصل، والتجار.

٣. جامعة السوربون: بدأها الأب روب ردي سوربون بهبة منه، ثم جدد بناءها الكاردينال ريشليو، وضمها نابليون إلى جامعة باريس. وعني فيها بدراسة الآداب، واللغة، وتاريخ الفن الإسلامي المغربي، وتاريخ الشعوب الشرقية، والحضارة العربية^٢.

ولم تقتصر فرنسا في تعليم اللغات السامية على مدارسها، وجامعاتها في فرنسا، بل أنشأت مثيلات لها في الدول العربية، وشمال إفريقيا، وغيرهما، ومن تلك المعاهد ما يلي:

- في مصر: أسس نابليون معهد مصر عام ١٧٩٨ م. ثم أنشأ ماسبيرو عام ١٨٨٠ م المعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة. والهدف إخضاع عدائية الشعب^٣.

- وفي الجزائر: أنشأ فاري عام ١٨٨١ م مدرسة الآداب العالية، ثم تحولت إلى جامعة عام ١٩٠٩ م، وألحق بها معهد للدراسات الشرقية.

١. العقيقي، المستشرقون، ١٥١.

٢. م. ن، ١٥٢.

٣. م. ن، ١٥٤.

- وفي المغرب: أنشئ معهد الدراسات المغربية العليا في الرباط سنة ١٩٣١.
ثانياً: المكتبات الشرقية

تكوّنت في فرنسا مكتباتٌ عديدةٌ عُنيت بالمصادر الشَّرقيَّة، والعربيَّة الإسلاميَّة، ويمكن تقسيمها على النحو التَّالي:

أ. المكتبات الشَّرقيَّة في فرنسا: أهمُّها: مكتبة باريس الوطنيَّة، أنشئت عام ١٦٥٤م. وتحتوي على ستَّة ملايين كتابٍ ومخطوطٍ، من النَّفائس العلميَّة، والأدبيَّة، والتَّاريخيَّة، والنوادر.^٢

ب. مكتبات الجامعات والمعاهد: منها: مكتبة ستراسبورغ، ومكتبة المدرسة الوطنيَّة للغات الشَّرقيَّة الحيَّة، ومكتبة بلدية أفينيون، ومكتبة الجمعيَّة الآسيويَّة في باريس.^٣

ج. المكتبات الخاصَّة: لمعظم المستشرقين مكتباتٌ خاصَّةٌ أوقف بعضها للمكتبات العامَّة، ومنها: مكتبة فرانك، ومكتبة الكونت رشيد الدَّحاح،^٤ وقد اعتنى الفرنسيون بتلك المكتبات فتمَّت فهرستها وتصنيفها.^٥

د. مكتبات شمالي أفريقيا: فهرس المستشرقون الفرنسيون بعض المكتبات الموجودة في شمال إفريقيا، ومنهم: ريني باس: فهرس مكتبة آل عظوم في القيروان، والمخطوطات العربيَّة في مكتبة فاس، كما فهرس مكاتب الزَّوايا. وليفي بروفنسال:

١. م. ن، ١٥٥.

٢. ويوجد في المكتبة قطعٌ من المصحف مكتوبةٌ منذ القرون الأولى للهجرة النَّبويَّة. كما تضمُّ المكتبة نوادر النُّقود والأوسمة والأختام والخراطة، العقريقي: المستشرقون، ١٥٧.

٣. النصر الله والكعبي، الاستشراق الفرنسي والبعثات اليسوعيَّة ولقاء الاستشراق والتَّبشير، ٩٩.

٤. ومكتبة فلوريان فرعون، ومكتبة خليل غانم، ومكتبة جان طرازي، جميعها في باريس. ومكتبة عبد الله مراه في مرسيليا، ومكتبة حبيب زيات في نيس.

٥. العقريقي، المستشرقون، ١٥٨.

فهرس المخطوطات العربية في الرباط، ووصف ٥٤٤ مخطوطاً^١.
ثالثاً: المطابع الشرقية: بدأت الطباعة الشرقية بالعربية في باريس عام ١٥١٩م،
ثم أسست فرنسا المطابع الشرقية أسوة بروما، وأهم المطابع: مطبعة دي بريف^٢.
ولم تقتصر المطابع الشرقية على فرنسا وحدها، بل إن نابليون جلب معه مطبعة،
وعددًا من الباحثين، والعلماء إلى مصر أثناء حملته عليها، ما دعا بعض الباحثين إلى
عدّ الحملة بداية للاستشراق.

رابعاً: الجمعيات الاستشراقية^٣: ومنها: الجمعية الآسيوية الفرنسية، والتي
تأسست في باريس عام ١٨٢٢م^٤. صدر كتابها السنوي عام ١٩٩٢م، ومن أهم
أهدافها تأليف، ونشر الكتب التحويلية، واللغوية وغيرها، التي لها علاقة بدراسة
اللغات الشرقية، والحصول على المخطوطات، وترجمتها، وجمع تبرعات دورية
تخصّص للأدب الآسيوي، وآثار الشرق العلمية والشعرية.

خامساً: المجلات الشرقية: لفرنسا مجلات خاصة بالاستشراق، في باريس،
وشمال أفريقيا، والشرق الأدنى، تصدر عن الجمعيات، أو المعاهد، أو الإدارات
الحكومية، أو الهيئات الخاصة. وتعنى بالعرب في تحقيق تاريخهم، وجغرافيتهم،
وأنسابهم، وبحث أديانهم، وآدابهم، وفنونهم. ومن أشهر تلك المجلات^٥:
المجلة الآسيوية: ١٨٢٢م، أصدرتها الجمعية الآسيوية الفرنسية في باريس.
أصدرت ٣٣٠ مجلداً تتناول قارة آسيا، ولا سيما العالم العربي والإسلامي.
حوليات الجغرافيا: ١٨٩١م. حولية تصدر في باريس^٦.

١. م. ن.

٢. م. ن.

٣. ساييلوفتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الادب العربي، ٨١.

٤. النصر الله والكعبي، الاستشراق الفرنسي والبعثات اليسوعية ولقاء الاستشراق والتبشير، ٩٨.

٥. العقيلي، المستشرقون، ١٦١.

٦. م. ن، ١٦٣.

مجلة هسبيريس: ١٩٢١م، أصدرها هنري باسمه في باريس بإشراف معهد الدراسات المغربية العليا في الرباط. و مجلة الدراسات الإسلامية^١: ١٩٢٧م، صدرت في باريس بإشراف لويس ماسينيون.

سادساً: المجموعات الشرقية^٢: نهضت المجامع، وإدارات الحكومة، والهيئات الخاصة بإصدار مجموعاتٍ علميةٍ، ومن أشهرها، مجمع الكتابات والآداب ١٦٦٣م: أصدر مجموعة مؤرّخي الصليبية في ستة عشر مجلداً، ومجموعة الكتابات السامية ١٨٧٢م، وتقع في خمسة أقسام: النصوص الفينيقية، والآرامية، والعبرية، والحميرية، والسبئية.

الفقرة الثانية: مناطق نفوذ الاستشراق الفرنسي

يعدّ الحديث عن مناطق النفوذ السياسي، والثقافي لفرنسا، مجالاً أساساً للاستشراق الفرنسي، فمن خلال استعراض الجغرافيا السياسية لمناطق النفوذ الفرنسي نجد أنها تحتل رقعةً واسعةً، ومهمّةً من مناطق الوطن الإسلامي، ابتداءً من سواحل شمال إفريقيا (الجزائر، المغرب، تونس، مصر) إلى وسطها الذي يسمّى بالسودان الفرنسي، بما فيها جيبوتي، والسّنغال، وموريتانيا، وتشاد، ومالي، وغينيا، والنيجر، وكان ألبرتو، والغور، والحوصة، وسنغاي، ومن غرب آسيا المتمثل ببلاد الشام سوريا، ولبنان إلى شبه القارة الهندية.

وقد بدأ الاستشراق الفرنسي عمله الميداني المباشر عندما اكتشف رأس الرّجاء الصالح عام ١٤٨٨م^٣، فتدفّق المستشرقون بعناوينهم المتعدّدة علماء، ومنقبين عن الآثار، ومبشّرين للنصراية. وسبق هذا الانتشار افتتاح مراكز للتبشير في إفريقيا

١. م. ن، ١٦١.

٢. م. ن، ١٦٤-١٦٥.

٣. مقدادي، «إسلام وشبهات المستشرقين».

السّوداء، كان أولّها في الكونغو عام ١٤٩١ م، فعملت إلى التّعريف إلى هذه القارّة، والتّمهيد بالتّعاون مع عصابات تجّار الرّقيق لدخول فرنسا بوصفها أكبر قوّة غازية ثقافيّاً، واقتصاديّاً، وعسكريّاً لهذه القارّة.

وتحدّدت مناطق النّفوذ الفرنسي خصوصاً في القارّة الإفريقيّة، بعد عمليّة الإخضاع العسكري المباشر للنّفوذ الفرنسي بالجزائر عام ١٨٣٠ م، ثمّ السّنغال عام ١٨٥١ م، ثمّ تونس عام ١٨٨١ م، ثمّ البنين (داهومي سابقاً) عام ١٨٩٤ م، أمّا موريتانيا فقد تمّ احتلالها عام ١٩٠٣ م. كما امتدّ النّفوذ الفرنسي، وثبت أقدامه في مسقط، وزنجبار عام ١٨٨٤ م عندما عقدت فرنسا معاهدة مع سعيد بن سلطان، حاكم هاتين المنطقتين. ونافس الفرنسيّون الإنجليز على شبه القارّة الهنديّة، واشتبكوا معهم في صراع اقتصاديّ سياسيّ عنيف حتّى اضطروا إلى تأسيس شركة الهند الشّرقيّة الفرنسيّة في بندر عباس في العام نفسه في مقابل شركة الهند الشّرقيّة البريطانيّة^١، وذلك على ضوء مقرّرات مؤتمر برلين الذي انعقد في عام ١٨٧٨ م، الذي وضع أسس هذا النّفوذ، وحاول أن يخفّف من أسباب الصّراع بين الدّول الأوروبيّة، وخصوصاً بين فرنسا، وإنجلترا حول القارّة الإفريقيّة^٢.

أمّا مناطق النّفوذ الفرنسي في الشّام (سوريا ولبنان)، فقد بدأت باحتلالها في مطلع القرن العشرين، حيث كانت علاقاتها بالشّام منذ قرون، فنصّبت فرنسا نفسها حامية لمسيحيّ الدّولة العثمانيّة، وهو توجه لم تنكره الجمهوريّة الثالثة على الرّغم من مواجهاتها الدّاخلية مع الكنيسة الكاثوليكيّة، إذ في القرن التّاسع عشر، جدّدت الرّوابط بين فرنسا، والشّام لتعزيز الدبلوماسية الفرنسيّة. وبوقوفها إلى جانب تركيا

1. <https://ar.wikipedia.org/wiki>

٢. مقدادي، «إسلام وشبهات المستشرقين».

ضدّ روسيا خلال حرب القرم (١٨٥٣-١٨٥٦)^١، بدأت فرنسا حملة استفادات منها الإمبراطورية العثمانية: استثمارات اقتصادية، ومالية مقابل خصم هذه الاستثمارات من الديون العثمانية.

ساهمت فرنسا بشكل حاسم في وجود الكيان الذي أصبح لبنان الذي نعرفه اليوم، حيث كان الانتداب الفرنسي على منطقة سوريا، ولبنان، ومنطقة الموصل في العراق بفضل اتفاقية سايكس بيكو، وموافقة عصبة الأمم سنة ١٩٢٠. وحتى بداية الحرب العالمية الثانية، ستحدّد فرنسا حقوقها في معارضة الطموحات البريطانية في الشام، بدرجات متفاوتة، ما سينجم عنه دولتان، هما سوريا ولبنان بحدودهما الحالية إلى أن ينتهي الانتداب اسمياً سنة ١٩٤٣، وفعلياً سنة ١٩٤٦ أي بعد سقوط فرنسا تحت الاحتلال الألماني وظهور حكومة فيشي^٢.

المبحث الثاني: خصائص ومناهج الاستشراق في المدرسة الفرنسية

أنجب الاستشراق الفرنسي مستشرقين كباراً قدّموا الكثير للدراسات الشرقية في فرنسا، وغيرها من البلدان الغربية، فاستأثرت دراساتهم بمجالات متعدّدة ومتخصّصة (المطلب الأول)، لكن مع نهاية القرن ١٩، ارتبط الاستشراق الفرنسي بوضع الأجنّات السياسية، والاستعمارية، وتجنيد البعثات العلمية للتمهيد للاحتلال، وفرض الحماية، خاصة في مناطق المغرب العربي (المطلب الثاني).

المطلب الأوّل: خصائص الاستشراق الفرنسي

تأسّس الاستشراق الفرنسي بناءً على الخلفية التاريخية، والقاعدة الثقافية في الذّكرة الجماعية الفرنسية، ومنها انطلق، وأتسم بتنوّع دراساته، ومجالاته (الفقرة

١. كامل، «تاريخ العلاقات الفرنسية اللبنانية».

الأولى). وأفرز نماذج رائدة في عدَّة تخصصاتٍ، أبرزها سيلفستر دي ساسي، وهو إمام المستشرقين، ورائد الاستشراق السياسي الكولونيالي (الفقرة الثانية).

الفقرة الأولى: تعدُّد مهام وأبعاد الاستشراق الفرنسي

تميّز الاستشراق الفرنسي بسِماتٍ عديدةٍ، وذلك بتنوّع أهدافه بحسب المراحل التَّاريخية، وسنذكر بعضًا منها:

تتركز دراسات المستشرقين الفرنسيين حول ثلاثة محاور: المحور الديني، والمحور السياسي، والمحور الاستعماري. كما احتضنت فرنسا أوَّل ترجمة: لمعاني القرآن الكريم، وظهرت فيها تسع ترجماتٍ للقرآن الكريم^١.

اهتمام فرنسا بميادين الشَّرق، وشمال إفريقيا، وغربها من الناحية السياسيَّة اضطرَّها إلى دراسة هذه الأصقاع دراسةً علميَّةً وافيةً، تناولت سائر مناحي حياتها توطئةً لاستعمارها، بالإضافة إلى العامل الديني، والتَّبشيري، والتَّنصيري الَّذي سعت فرنسا إلى تحقيقه في أزمنةٍ موعلةٍ في القدم وحتى الآن.

امتاز الاستشراق الفرنسي في أوَّل بداياته بنعرةٍ دينيَّةٍ قويَّةٍ تمثَّلت في محاولة نشر الكاثوليكيَّة، ومنافسة المذاهب المسيحيَّة الأخرى، وبخاصَّة البروتستانتية.

ساهمت الحملة الفرنسيَّة على مصر في دورٍ بارزٍ في تقدُّم الدِّراسات الاستشراقيَّة، وازدهارها بما اطَّلعت عليه من كتبٍ، ومخطوطاتٍ، وما اكتشفه علماءها من آثارٍ، كما اهتمَّت فرنسا بإفريقيا السَّوداء، وأرسلت رحاليها إلى الأصقاع التي ينتشر فيها الإسلام، وأنجزت أبحاثًا بخصوص ذلك.

يمتاز الاستشراق بالتَّخصُّص، فإنَّ معظم أفرادهِ يتخصَّص كلُّ منهم في جانبٍ معيَّنٍ من جوانب البحث والدراسة.

١. زقروق، الاستشراق والخلفيَّة الفكرية للصُّراع الحضاري، ٧٨.

نشأت معظم الجامعات، والمعاهد الفرنسية التي تعنى بالدراسات الشرقية بجهود رهبان، وقساوسة، كما تولوا إدارتها.

قام الاستشراق الفرنسي بفهرسة الكثير من الكنوز الشرقية من مخطوطات، ووثائق، وغيرها، سواء في فرنسا، أو في غيرها من البلاد التي استعمرتها. اهتم كثيرًا بالآثار، وتتبعها في مواقعها، وأنشأ لها معاهدًا، ومراكز خاصة. كان لتأسيس المعاهد، والمدارس، والمراكز الثقافية في بلاد الشرق تأثير كبير في فرنسة عددٍ من هذه البلاد وبخاصة تلك التي استعمرتها فرنسا.

أهمُّ شيءٍ قدَّمه الاستشراق الفرنسي هو تطبيق المنهج التاريخي على التراث العربي الإسلامي لأول مرة في التاريخ. ففي السابق كان التراث يدرّس بطريقة تبجيلية، أو تقليدية ما ورائية فقط. أمّا الآن فقد أصبح يدرّس بطريقة تاريخية، سوسولوجية، أي من خلال موضعه ضمن الظروف التاريخية، والاجتماعية التي شهدت نشأته، وتطوره، وتحولاته عبر التاريخ^١.

كما يعود الفضل لبعض المستشرقين في بعض الأبحاث الاستشراقية الفرنسية، مثل رودنسون بتطبيق المنهجية السوسولوجية على تاريخ الإسلام، والمجتمعات الإسلامية. فهو لا يكتفي بالمنهجية التاريخية الفيلولوجية، أو اللغوية كما يفعل الاستشراق الكلاسيكي منذ القرن التاسع عشر. وإنما يضيف إليها منهجيات علم الاجتماع، وتاريخ الأديان المقارن بل وحتى التحليل النفسي.

يعدُّ الاستشراق الفرنسي المرجع الأوروبي الأول عن الأبحاث، والدراسات الخاصة بالطوارق، والبربر، والدراسات الإفريقية. وكان تركّز مستعمراته في إفريقيا عاملاً مساعداً له على ذلك، واهتمامه بهذا النوع من الدراسات لا يخلو من نوايا استعمارية.

١. صالح، «الاستشراق الفرنسي في القرن العشرين».

ترك بصماته الواضحة على التعليم في إفريقيا (وبخاصة في الشمال منها)، وذلك بسبب ما أتيح لأعضائه من فرصٍ في التدريس، والتوجيه التربوي، وتخطيط المناهج. ضمَّ بين صفوفه الكثير من ضباط القوّات المسلّحة الفرنسيّة، وأتاح لهم عملهم في المستعمرات الفرنسيّة النّبوغ في ميدان الدّراسات الشّرقيّة في مختلف جوانبها^١. تأثر الأدب الفرنسي بالشرق عمومًا، وبالعرب، والإسلام خصوصًا حيث أطلع الآباء اليسوعيون على الثقافة الصّينيّة، وترجموا روائعها، وقد تأثر الأدباء الفرنسيون ببعض التّيّارات، والموضوعات السّائدة في الأدب الصّيني والعربي^٢. فمثلًا: استوحى روسو اعترفاته من الشرق، وكذلك لافونتين في أساطيره، وتسرّبت أغراض القصص الشّرقي إلى المسرح الفرنسي، فكتب لاساج مسرحيّاتٍ عن: أبي بكر، والجنّة، ومكّة، وقوافل الحج، وتأثر مونتسكيو بالثقافة العربيّة فجاء كتابه (الرّسائل الفارسيّة) متأثرًا بألف ليلةٍ وليلةٍ، مشتملاً على نزعاتها، وتعدّد احتفالاتها، كما أخذ عن ابن خلدون بعض فلسفته الاجتماعيّة في كتابه (روح الشّرائع). في المقابل: يرى بعض الباحثين أنّ ممّا يختصُّ به المستشرقون الفرنسيون أنّهم أشدُّ المستشرقين تعصّبًا ضدّ الإسلام ورسوله محمّد^٣، إذ من النّادر أن تقرأ لمستشرقٍ فرنسيٍّ شيئًا طيبًا عن حياة رسول الله، وحتى لو قال شيئًا حسنًا فإنّه يتحفّظ في قوله تحفّظًا بالغًا^٣.

اهتمّت المدرسة الفرنسيّة بدراسة البنيّات الاجتماعيّة بالمغرب، الأمر الذي

١. الزّيادي، الاستشراق أهدافه ووسائله، ٨٥.

٢. فمثلًا: استوحى روسو اعترفاته من الشرق، وكذلك لافونتين في أساطيره، وتسرّبت أغراض القصص الشّرقيّة إلى المسرح الفرنسي، فكتب لاساج مسرحيّاتٍ عن: أبي بكر، والجنّة ومكّة، وقوافل الحج، وتأثر مونتسكيو بالثقافة العربيّة فجاء كتابه (الرّسائل الفارسيّة) متأثرًا بألف ليلةٍ وليلةٍ مشتملاً على نزعاتها وتعدّد احتفالاتها، كما أخذ عن ابن خلدون بعض فلسفته الاجتماعيّة في كتابه «روح الشّرائع».

٣. حمدان، الرّسول في كتابات المستشرقين، ٣٧.

أعطى رصيذاً معرفياً مهماً في ما يخص الأنتروبولوجيا المغربية، فمجمّل الدراسات، والكتابات كانت تهمّ القبيلة، والزّاوية، وعلاقتها بالمخزن، بالإضافة إلى أنّ الأطروحة الكولونياتية كانت تعتمد على التّقسيم الثنائي: «عرب / بربر»، و«بلاد السبية / بلاد المخزن»، و«البادية / المدينة»، لخدمة برنامجها الاستعماري.

الفقرة الثّانية: الاستشراق السياسي الكولونيالي - نموذج سلفستر دي ساسي

ارتبطت حركة الاستشراق الفرنسي بمفهوم الكولونياتية / الاستعمار^١: أي التّوسّع الإمبريالي لأوروبا في باقي أنحاء العالم أثناء الأربعمائة سنة الأخيرة، وخلالها كانت العلاقة هي علاقة سيطرة، ونفوذ على المستعمرات. هذه العلاقة نزعت إلى الامتداد إلى التّعاملات الاجتماعيّة، والتّعليميّة، والاقتصاديّة، والسياسيّة، والحضاريّة بشكل عامّ. وقد عمل المستشرقون، والمستعربون الفرنسيون، وهم نخبة من الباحثين، والمؤرّخين، والأكاديميين، والعلماء الاستخباراتيين، والقادة السياسيين، والعسكريين، والسّفراء، شدّهم الاهتمام بالمنطقة العربيّة، ودراسة الحضارة الشّرقيّة، وعاشوا لسنواتٍ في مجتمعاتها خدمةً لأهداف بلدانهم السياسيّة، والاستعماريّة، وكانوا على صلةٍ مستمرّةٍ بمراكز صنع القرار.

وسنقتصر في هذه الفقرة على دراسة نموذجٍ واحدٍ فقط من المستشرقين الفرنسيين، والوقوف عند أهمّ إنجازاته العلميّة، وهو المستشرق «سلفستر دي ساسي»، شيخ المستشرقين.

يعدّ سلفستر دي ساسي من أهمّ المستشرقين الفرنسيين، وقد تتلمذ على يديه مشاهير المستشرقين من فرنسيين، وألمان، وبريطانيين^٢. ولد في باريس عام ١٧٥٨م، وفقد أباه وعمره سبع سنواتٍ. بدأ دروسه في المنزل بدراسة الأدب

1. Colonialism

٢. فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ١٤٢.

اللَّاتيني واليوناني، ثمَّ درس الديانة على يد أحد الآباء، ودرس اللُّغة العربيَّة، والعبريَّة، والفارسيَّة، والتركيَّة، وأحسَّن من اللُّغات الأوروپيَّة: اللاتينيَّة، والألمانيَّة، والإسبانيَّة، والإيطاليَّة، والإنجليزيَّة^١.

أمَّا عن أعماله ومناصبه، ففي عام ١٧٧٨م عينه الملك عضوًا في جمعية كنوز المخطوطات الشَّرقيَّة في مكتبة باريس الوطنيَّة، فوضع بحثين في تاريخ قدماء العرب، وأصل آدابهم، وحقَّق أربعة كتب عربيَّة عن فتح اليمن، وعلَّق عليها، وحلَّ الكتابات الصَّعبة فيها. ولما بلغ الثَّانية والثلاثين من عمره كان في طليعة المستشرقين العالميِّين، ومن أعضاء مجمع الكتابات والآداب.

وقد انتدب أستاذًا للعربيَّة في مدرسة اللُّغات الشَّرقيَّة، فكتب (التُّحفة السنيَّة في علم العربيَّة) بعد أن رجع إلى مدرستي الكوفة، والبصرة اللُّغويَّتين. فطبع وترجم إلى لغاتٍ أوروپيَّة عدَّة، وتهافت عليه المستشرقون. ثمَّ عُيِّن أستاذًا للفارسيَّة في معهد فرنسا. ونال لقب بارون عام ١٨٠٨م بأمرٍ إمبراطوريٍّ، لجهوده وخدماته، وألَّف الجمعية الآسيويَّة^٢، وأنشأ مجلَّتها، ورأس تحريرها ستَّ عشرة سنةً، وعيِّن مديرًا لمدرسة ديوان فرنسا عام ١٨٢٣م، ومديرًا للمدرسة اللُّغات الشَّرقيَّة عام ١٨٣٣م^٣.
ومن مؤلَّفاته:

- تلخيص كتاب الخطط للمقريزي

- ترجمة: تاريخ السَّاسانيين عن الفارسيَّة لميرخوند.

- أخرج جزئين من كتابه (ديانة الدُّروز)، وتوفِّي قبل أن يتمَّ جزءه الثَّالث عام

١٨٣٨م.

١. العقريقي، المستشرقون، ١٧٩.

٢. لوكمان، تاريخ الاستشراق وسياسته، ١٣٠.

٣. م. ن، ١٣٠.

- الأنيس المفيد للطالب المستفيد (مختارات من أدب العرب للهمذاني)
 - ترجمة: البردة للبوصيري، وأصل الأدب الجاهلي عند العرب،
 - كليلة ودمنة (تحقيق).
 - وغيرها الكثير من المختصرات، والمترجمات، والكتب التي كانت مرجعاً
 للدوائر الاستشراقية العالمية حتى اليوم.^١
 لقد خلف سلفستري ساسي إراثاً ثقافياً، ولغويًا كبيراً، حيث جمع كثيراً من
 المخطوطات العربية، والإسلامية في باريس^٢. فكلُّ متخصصٍ في الثقافة العربية في
 أوروبا إبَّان القرن التاسع عشر ينسب الأصول في أفكاره إلى دي ساسي، وكانت
 الجامعات، والأكاديميات في فرنسا، وإسبانيا، والنرويج، والسويد، وخصوصاً
 في ألمانيا حافلةً بالتلاميذ الذين ساروا على خطاه^٣. لذلك سُمِّي بشيخ المستشرقين
 الفرنسيين^٤، ويرجع له الفضل في جعل باريس مركزاً للدراسات العربية^٥. غير
 أنَّ هناك من يرى أنَّ دي ساسي بعيدٌ من الإنصاف، وليس إلاَّ وجهاً للاستشراق
 الاستعماري في المنطقة، والأسباب الداعية لتبني هذا الرأي ما يلي:
 أنَّه أوَّل مستشرقٍ أوروبيٍّ في العصر الحديث يمثل الاستشراق بوصفها مؤسَّسةً
 سياسيةً تعمل لخدمة الاستعمار الغربي، وتثبيت أركانه في العالم الإسلامي، حيث
 كان حلقة الوصل بين الاستشراق، والسياسة الفرنسية الخاصة بالمسلمين.
 وكان يستشار بانتظام من قبل وزارتي الخارجية، والحريَّة الفرنسيَّتين.
 كان في طليعة جيوش الاحتلال، وكان من مهامه أن يترجم نشرات الجيش

١. بدوي، موسوعة المستشرقين، ٣٣٤.

٢. فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ١٤٧ وما بعدها.

٣. م. ن، ١٤٢ وما بعدها.

٤. بدوي، موسوعة المستشرقين، ٣٣٤.

٥. فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ١٤٧ وما بعدها.

الفرنسيّ للمسلمين. وقد قام فعلاً بترجمة: الإعلان الفرنسيّ إلى الجزائريّين باحتلال فرنسا للجزائر عام ١٨٣٠م، وكذلك عند احتلال مصر من قبل حملة نابليون عام ١٧٩٧.

وكان معجباً بالأدب اليهودي، حيث وصف الشّعْر العبري بأنّه (شعراً مقدّساً حقيقةً)، بسبب ثقافته الأصليّة التي تلقّاها في الدّير، حيث كانت ثقافةً لاهوتيّةً عميقةً تعتمد على العهدين القديم والجديد.

ساهمت كتاباته في تكوين صورةٍ سلبيةٍ عن الشّرقي (العربي/ المسلم)، وكانت تحطُّ من شعوب شمال إفريقيا غير المؤهّلة لحكم نفسها، والتي يجب أن توضع تحت أيّ نوع من الوصاية، أو الحماية، أو الانتداب.

ولعلّ تلك الأسباب تكفي لترجيح الرّأي الثّاني الذي يقول بعدم إنصاف هذا المستشرق للعرب والمسلمين، فإنّ دراسة اللّغة العربيّة لا تكفي للحكم على شخص بالإنصاف، فأكثرهم يتعلّمها ليخدم بها بلده عبر أيّ طريقةٍ يستطيع بها خدمته. يقول دي ساسي: «إنّ دراسة الآثار الأولى للدّين كانت الهدف الأوّل الذي دعا بعض العلماء إلى تكريس جهودهم للغة العربيّة التي كتبت بها أقدم الوثائق من العصور الأولى للعالم... (إلى أن يقول): فلمّا دعيتُ إلى تدريس اللّغة العربيّة في المدرسة الجديدة (مدرسة اللّغات الشّرقيّة الحيّة)، كان عليّ أن أكرّس كلّ نفسي -بدافع الواجب- لعلمٍ كنت حتّى ذلك الوقت أشدوه عن تذوقٍ»^٢.

المطلب الثّاني: صور المغرب في الاستشراق الفرنسي

شكّل المجتمع المغربيّ موضوعاً للعديد من الدّراسات، والأبحاث التي لا يمكن الجدال في مدى قوّتها وجودة، وغنى المعطيات التي ساهمت في تجميعها وعرضها.

١. حمدان، مستشرقون سياسيون جامعيّون مجعبيون، ٦٠.

٢. بدوي، موسوعة المستشرقين، ٣٣٤-٣٣٥.

والدراسات المذكورة، كما هو معلوم، تنتمي لقطاعات معرفية، وتخصّصية متعدّدة ومتباينة مثل: السوسيوولوجيا، والاثنولوجيا، واللّسانيّات، والأركيولوجيا، والسيكولوجيا، والتّاريخ، والأدب^١، ولعلّ أبرزها نموذج السوسيوولوجيا الكولونياليّة التي دشنها ميشو بلير (الفقرة الأولى)، ونموذج جاك بيرك في إطار نقد الاستشراق التّقليدي / الكولونيالي (الفقرة الثانية).

الفقرة الأولى: السوسيوولوجيا الكولونياليّة - نموذج ميشو بلير

قبل استعمار المغرب، كان هناك إصرارٌ على مسألة تجنيد المعرفة لفهم المغرب، وبالتالي تمّ تأسيس مجموعة بعثاتٍ علميّة؛ أهمّها البعثة العلميّة الشهيرة حول السوسيوولوجيا الكولونياليّة بقيادة ألفريد دو لاشاتيل، ويعدّ توجّه المدرسة الفرنسيّة التّوجّه الغالب على هذه البعثات. لقد وجد الاستعمار الفرنسي نفسه أمام معطى لا يمكن القفز عليه، وتجاوزه هو القبيلة، وبالتالي كان المدخل للسيطرة على المغرب هو تفكيك بنية هذه القبيلة، فكانت الأسبقية لعدّة استفهاماتٍ: من يحكم في المغرب؟ مع من يمكن أن يتواجه المستعمر في المغرب؟ وهو ما سعت إليه دراسات السوسيوولوجيا الكولونياليّة.

حاول التّوجّه الاستعماري لهذه الدّراسات الكولونياليّة أن يزاوج بين إرادة المعرفة، وإرادة السّلطة، وإرادة المعرفة، وإرادة الغزو، والاختراق^٢. والهدف هو تعبيد الطّريق لاحتلال المغرب، وشرعنة التّدخل باسم الحضارة، والتمدّن كما قال الجنرال المقيم العام اليوطي: «إنّنا فقط محضّرون».

وقد بدأت عمليّات اكتشاف المغرب عن طريق استعمال المعرفة، إذ يعدّ كتاب: (المغرب المجهول) لـ: موليراس الذي ظهر منه الجزء الأوّل سنة ١٨٩٥، أوّل

١. المقرب الانقسامى للمجتمع القروي بالمغرب.

٢. زروق، القبيلة في الدّراسات الأنثروبولوجيّة والسوسيوولوجيّة.

بحثٍ إثنولوجيٍّ تناول جزءًا كبيرًا من العادات، والتّقاليد التي كانت سائدةً في المجتمع المغربيّ^١. ومثّلت مدرسة الآداب بالعاصمة الجزائر، والتي تأسّست سنة ١٨٧٩، تحت إدارة René Basset، المختبر الرّئيس للفكر الكولونيالي حول المغرب العربيّ عامّةً. في حين سوف يتمُّ تأسيس بعثةٍ علميّةٍ وبخاصّةٍ بالمغرب، بعد أقلّ من ثلاثين سنةً من تأسيس مدرسة الجزائر، وتحديدًا في سنة ١٩٠٤^٢. وكانت هذه البعثة العلميّة تابعةً لكرسي سوسولوجيا العالم الإسلاميّ بـ: Collège de France، وقد أشرف على إدارتها Alfred Le Chatelier، وهو أستاذ السوسولوجيا والسوسيوغرافيا الإسلاميّة.

وسوف يتغيّر اسم البعثة العلميّة سنة ١٩٢٠ ليصبح شعبة سوسولوجيا الشّؤون الأهلية^٣. هذه البعثة سوف يصبح لها في ما بعد، وتحديدًا سنة ١٩٢٥، اسمٌ آخرٌ هو: معهد الدّراسات العليا المغربيّة (IHEM L'Institut des Hautes Études Marocaines)، وهو المعهد الذي توحدت فيه (البعثة العلميّة) و(المدرسة العليا للغة العربيّة، واللّهجات البربريّة)، و(القسم السّوسولوجي).

لقد تمّ تجنيد البعثات العلميّة، والاستعانة فيها بكوادر فرنسيّة، تمثّلت في مجموعة من رواد السوسولوجيا على رأسهم «ميشو بلير»^٤ (١٨٥٧ - ١٩٣٠). هذا الأخير، تحمّل مسؤوليّة إدارة البعثة سنة ١٩٠٧، حيث كانت جهوده الشّخصيّة ذات قيمةٍ جوهريةٍ في المشروع الكولونيالي خصوصًا على مستوى إعداد المونوغرافيات.

١. الغيلاني، «السوسولوجيا الكولونياليّة في المغرب، أصولها واتّجاهاتها»؛ منشورٌ أيضًا على الموقع الإلكتروني

التّالي: Echo de Zouakin

٢. الغيلاني، «السوسولوجيا الكولونياليّة في المغرب».

3. Section Sociologique des Affaires Indigènes

٤. Michaux-Bellaire: من قبيل: مدن وقبائل المغرب - الأرشيفات المغربيّة - الأرشيفات البربريّة - مجلّة العالم

الإسلامي، التي أسسها Le chatelier سنة ١٩٠٦.

وقد عرفت البعثة تحت إدارته غزارةً في الإنتاج، ويتعلّق الأمر هنا بإعداد جملةٍ من المصنّفات، والمحفوظات، كما كان له الفضل في رسم السياسات الأهلية للحماية، والتي سيتمُّ اعتمادها حتّى ما بعد مرحلة الحرب العالمية الثانية.

كانت مقارنة ميشو بلير للمجتمع المغربي عبارةً عن رصدٍ إثنولوجيٍّ دقيقٍ يعنى بجينيا لوجيا السّاكنة وتنقلاتها، وتنوّع عاداتها، وأعرافها، وسلوكها الاقتصادي، وبخاصّةٍ ما يتعلّق بالتّدبير الصّريبي والعقاري، كما اعتنت أبحاثه بما يسمّى الممرّات السّريّة في التّاريخ، والذّاكرة المغربيّة للعناصر الما-قبل-إسلامية، وخصوصاً الممارسات الوثنيّة التي يعتقد أن الإسلام عجز عن تدميرها، والقضاء عليها كليّةً. بالإضافة إلى ذلك عمدت بحوث ميشو بلير إلى صياغة المبررات الأخلاقية لوجود الاحتلال الفرنسي بصفته التزاماً حضارياً على عاتق فرنسا إزاء المغرب، لأنّها ستجلب له الحضارة، والتمدّن، والتقدّم، والحداثة^١.

وفي مقالٍ لـ ميشو بلير تحت عنوان «السوسولوجيا المغربية» يتحدّث عن ثلاثة تصنيفاتٍ للسوسولوجيا الخاصّة بالمغرب، منها سوسولوجيا المخزن، والتي تهتمُّ بدراسة مناطق سيطرة المخزن (التي تسمّى بلاد الشّرع)، والسّوسولوجيا الإسلاميّة، وهي خاصّةً بالبحث في التّعبيرات، والأشكال الدّينيّة الرّسميّة، ثمّ أخيراً السوسولوجيا المغربيّة، والتي تأخذ على عاتقها مهمّة الاعتناء بالقبائل البربريّة مع رصد البقايا التّعبديّة الوثنيّة في الممارسة الدّينيّة^٢.

من جهةٍ أخرى، انبنت أطروحة ميشو بلير على نظريّة التّقسيم الثنائي، وهو أوّل من وظّفها في تفسير المجتمع المغربي، هذه الثنائيّة تقوم على تقسيم المغرب إلى العرب والبربر - المخزن والسّيبية - المدينة والبادية، وقد دعا إلى المحافظة على

١. الغيلاني، «تجربة البعثة العلميّة ميشو بلير وروبير مونتاني».

هذه الثنائية في السياسة الكولونيالية، لما لها من نتائج عميقة، ومؤثرة في عمليات السيطرة الفرنسية على المجتمع، وإضعاف الدولة، وإنهاك قواها، وتلك الأطروحة عرفت أوج تبلورها مع صدور الظهير البربري سنة ١٩٣٠، بعدها وسيلة للهيمنة الكولونيالية.

في ما يخص دراسات ميشو بليز حول القبيلة المغربية، يمكن القول أن نظرتة للقبيلة لا تتحدد من خلال عامل القرابة (الأصل العائلي المشترك)، بل عدّها وحدة تقوم على التملك الجماعي لنفس الحاجيات، والمصالح، والأهداف، والوسائل، واقتسام نفس الرموز الثقافية من أعراف، وعادات، ومعتقدات، إنه يجدد القبيلة بـ «ما هو مشترك بين الأفراد بما اعتادوا تملكه جماعياً»^٢.

لقد أفاض ميشو بليز في وصف مظاهر العنف، والصراعات القبليّة بدون تبيين، وتفسير لوظائفها على مستوى ضمان البقاء، والاستمرار الاجتماعي، ولا بعدها الدينامي مثل ردود فعل، أو تنافس على امتلاك الأرض والموارد، وكأنّ الغرض الرئيس من تضخيم أشكالها، ونتائجها هو تبرير التدخّل الاستعماري بصفته عملية ضرورية في نظره للقضاء على «الفوضى» القبليّة، وإعطاء المجتمع المغربي ما «افتقده» من وحدة التماسك، والالتحام^٣.

لقد تميّزت تجربة ميشو بليز، سواءً في مرحلة البعثة العلميّة، أو في مرحلة سوسيولوجيا الشؤون الأهليّة بعد إدماجها للبعثة العلميّة، تميّزت بالزيادة لهذا الباحث في دراسة المجتمع المغربي من مختلف الجوانب السياسيّة، والاجتماعيّة،

١. م. ن.

٢. الهروي، القبيلة والإقطاع والمخزن، مقارنةً سوسيولوجيّة للمجتمع المغربي الحديث ١٨٤٤-١٩٣٤، ٥٦، مذكور في: العبيدي، القبيلة المغربيّة من منظور الباحثين الكولونياليين.

٣. الهراس، القبيلة والسّلطة تطور البنيات الاجتماعيّة في شمال المغرب، ٢٧، مذكور في: العبيدي، القبيلة المغربيّة من منظور الباحثين الكولونياليين.

والاقتصادية، والدينية، والتاريخية، وكان حصيلة ذلك العشرات من المؤلفات، والدراسات التي انطلق منها العديد من المؤرخين السوسولوجيين لتطوير السوسولوجيا المغربية، وعلى رأسهم روبير مونتاني^١. غير أن السوسولوجيا المغربية عامّة وحال ميشو بلير خاصّة، تميّزت بانحرافها عن الهدف العلمي المفترض فيها إلى أهدافٍ أخرى تستند إلى التّصوّر العرقي، وإلى رؤيةٍ ستمثل إيديولوجيا البعثة العلميّة في إنجاح المخطّط الاستعماري الفرنسي.

الفقرة الثانية: ٢٣٥

من جانبٍ آخر، يمكن استحضار نموذجٍ آخرٍ من السوسولوجيا المغربية، وهو نموذج جاك بيرك (١٩١٠-١٩٩٥)، إذ يعتبر عن حقٍّ من أعلام الفكر الاستشراقي البارزين على الصّعيد العالمي. درس في جامعة الجزائر والسوربون، وتخصّص في الدّراسات العربيّة والإسلاميّة، وألف في مجال تخصّصه العديد من الكتب القيمة، والدّراسات الجادّة المفيدة، كما شغل على أمد ربع قرنٍ كرسي التاريخ الاجتماعي للإسلام في الكوليج دي فرنس^٢. ولا شكّ في أن انضمام الأستاذ بيرك إلى هذا المحفل العلمي العريق، وتخصّصه بوصفه عالم اجتماع، وعالم أجناس، ومؤرّخ للدّراسات العربيّة، والإسلاميّة، سوف تجعل من الرّجل صاحب مشروعٍ فكريٍّ متميّز، وقف حياته كلّها من أجل إنجازهِ^٣.

١. مونتاني، روبير، ((Robert Montagne ١٨٩٣-١٩٥٤، والذي كان مشرفاً على القسم السابع المتخصص في الإثنولوجيا والسوسولوجيا المغربيّة التابع لـ «معهد الدّراسات العليا»، عمل مستشاراً لدى الجنرال اليوطي المقيم العام، فكان له الدور في بلورة الظّهير البربري سنة ١٩٣٠، بوصفه وسيلةً للمهيمنة الكولونيالية. كما كان له إسهامٌ نظريٌّ مهمٌّ في كتابه «البربر والمخزن»، الذي عمل على تفكيك مفهوم القبيلة من خلال توظيف «نظرية اللف».

٢. من أعماله: «دراسات في التّاريخ الرّيفي المغربي»، «الشّرق الثّاني» ١٩٧٠ «الإسلام يتحدّى»، ترجمة: معاني القرآن الكريم، مصر والإمبريالية والثّورة (١٩٦٧) - العرب بين الأمس والغد سنة ١٩٦٩.

٣. العلوي، «جاك بيرك شيخ الدّراسات العربيّة والإسلاميّة».

من أهمّ المجالات التي أبدع فيها جاك بيرك، والتي وضع فيها بصماته الخاصّة، الدّراسات القرآنيّة^١، فكانت ترجمته التّفسيريّة للقرآن الكريم، التي تعدّ آخر أعماله المنجزة، فإنّها تدخل في إطار مشروعه الفكري العام، الذي يعطي للثقافة العربيّة، والإسلاميّة بعدها الكوني والحضاري. ومن ثمّ فإنّ هذه التّرجمة: كما يرى الأستاذ علال سي ناصر، ربّما تكون الأولى، في اللّغة الفرنسيّة، التي تتطّرق لقضايا أكثر اتّساعاً، وشمولاً، مثل مكانة الإسلام في العالم، والعلاقات مع العالم، طبقاً لأحكام القرآن والشّريعة^٢. إلّا أنّ ترجمته للقرآن (سنة ١٩٩٠) أثارت ضجّة واسعة، وانتقاداً لاذعاً من قبل المتخصّصين لاحتوائها على نواقص، وانحرافاتٍ سواءً في اللفظ، أو في المعنى، ما جعل جاك بيرك يعيد ترجمة: معاني القرآن الكريم إلى اللّغة الفرنسيّة وفق نسخةٍ تصحيحيّة، وذلك في آخر سنة من حياته (١٩٩٥). وهذه التّرجمة، مثل غيرها من التّرجمات الأوروبيّة، معرضةٌ للخلل، والنواقص الكثيرة إلّا أنّها في الآن نفسه تسهم في نقل بعض معاني الخطاب القرآنيّ إلى النّاطقين باللّغة الفرنسيّة.

يعدّ بيرك من أبرز المستشرقين الفرنسيّين الذين تخصّصوا في الدّراسات الاجتماعيّة في العالم العربيّ بدأها بدراسته حول العادات، والعقليّات المغربيّة، وانتهى بمعالجة القضايا الحضاريّة، والسياسيّة للعالم العربيّ، حيث كان يرى أنّ أهمّ تحوّل عرفته منطقة المتوسّط يكمن في التّمازج بين الحضارتين اللّاتينيّة، والعربيّة-الإسلاميّة، ومن ثمّة كان يعتقد، بضرورة الرّبط بين الضّفتين الشّماليّة، والجنوبيّة للمتوسّط، وكذلك بوضع أسسٍ للتّعاون الخلاق، بل كان يتطلّع إلى أبعد من ذلك: قيام كتلة متوسّطيّة لمواجهة الهيمنة الأميركيّة العالميّة، وذلك عبر دعوته للحوار المثمر والبناء، من أجل دعم الوحدة المتوسّطيّة^٣.

1. Coran, essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique par Jacques Berque.

2. Med A- sinaceur Lire le Coran Manière de le Monde diplomatique, 49.

3. ibid

وفي ما يتعلّق بالدراسات الكولونياتية، أظهر جاك بيرك تمرّده الدّفين على نمط الحياة الاستعمارية، بحيث تأتي كتاباته في مفترق الطّرق بين السّدوسولوجيا الوطنية المغربية، والسوسولوجيا الفرنسية، فقد كان أوّل من انتقد السّوسولوجيا الكولونياتية، وانتقد نظريّة «التّقسيم الثنائي» التي اعتمدها ميشو بليرو وروبير مونتاني «خدمة لأهداف استعمارية، والتي لا تستند على أسس ماديّة واقعيّة، إذ يمكن عدّ البحث الذي أنجزه تحت عنوان: «البنيات الاجتماعية في الأطلس الكبير»، ردّاً على الأبحاث الكولونياتية، ونوعاً من التبرؤ من «تدنيس السوسولوجيا» الذي قام به سوسولوجيو الاحتلال الفرنسي.

لقد توصل جاك بيرك في دراساته على العمل القبلي لفهم البنية الاجتماعية لقبيلة «سكساوة»، - العاصمة الحضريّة، والبقعة البربريّة، هذا المدشر الجبلي بين المدينة، والقبيلة ذات اللهجة العربيّة، أو البربريّة،^١ توصل إلى إدراك وجود نسق قبليّ قائم بذاته، بل أيضاً وجود تطابق بين المستوى الطّبيعي، والبنية الاجتماعية، كما لاحظ انعدام اللّف في سكساوة، مفنّداً كلّ خلاصات، وفرضيات السوسولوجيا الكولونياتية انطلاقاً من إعادة صياغة مفهوم القبيلة، وانتماءاتها القرابية (مفهوم الجدّ المشترك بصفته مفهومًا وهميًا)، وانطلاقاً أيضاً من علاقة الاقتصادي بالاجتماعي، نافياً بذلك مركزيّة السّياسي كما كانت تدعي السّوسولوجيا الكولونياتية^٢.

وتجدر الإشارة إلى أنّ دراسات جاك بيرك المتقدمة للاستشراق الكولونيالي، ساهمت بشكل كبير في تجديد الدراسات الاستشراقية، وبخاصّة الفرنسية منها، وذلك بتطبيق مناهج العلوم الإنسانية، في دراساته العديدة، التي تناول السّوسولوجيا الحضريّة، واللّسانيّات، وعلم النفس، والتّاريخ. فقد تنبأ لأزمة

١. بوطالب، محمد نجيب، سوسولوجيا القبيلة في المغرب العربي.

٢. الزّاهي، المدخل لعلم الاجتماع المغربي، ٦٤-٦٧.

الاستشراق التقليدي بوصفه خطاباً وممارسةً، وكان يرى أن الاستشراق التقليدي الكولونيالي ظل عاجزاً عن مواكبة التطور المنهجي الذي عرفته العلوم الإنسانية، الأمر الذي أدى بالدراسات الاستشراقية إلى التحول إلى عملية إسقاط إيديولوجي ترمي إلى الانتقاص، وازدراء كل انجازات الثقافة العربية الإسلامية. فلم ينظر الاستشراق التقليدي، والكولونيالي (الفرنسي)، إلى العرب والمسلمين، على أنهم قوة بشرية حضارية، وثقافية، فاعلة في التاريخ.

وبالتالي، انصب اهتمامه على مظاهر اليقظة، والنهضة، والتحرر الوطني في مختلف الأقطار العربية. لذلك، فعند دراسته للمجتمع العربي، وبخاصة المغربي، أثار إشكالية النهضة، والحدثة عند العرب^١، بحيث دعا إلى ضرورة أن يخرج العرب من حال العزلة، والرّفص (الجمود والتخلف)، والأخذ بأسباب التطور والرقي. وحتى يتسنى لهم ذلك عليهم أن ينخرطوا في معارك الحضارة الحديثة، من أجل الانتماء الفاعل الخلاق إلى العالم المتطور^٢. وبالتالي فقد ارتبطت عنده إرادة التغيير بالدور الذي سيأخذه الإسلام في مسيرة الحدثة الشرفية، وتعبير آخر بالعلاقة بين الصيرورة التاريخية والأصول^٣

استنتاجات

نستنتج مما سبق، أن حركة الاستشراق الفرنسي عرفت غزارة في الإنتاج، سواء في مستواه الفردي، أو المؤسّساتي/الرسمي، فشمل الأدب، والدين، والاجتماع، واللغة، والقرآن، وعلم الاجتماع. فارتبط الاستشراق بالمصالح السياسية الفرنسية، وازدهرت الدراسات الشرفية مواكبةً للتوسع الاستعماري والإمبريالي، بحيث

١. العلوي، «جاك بيرك شيخ الدراسات العربية والإسلامية».

٢. حميش، في معرفة الآخر، ٤٦.

٣. م. ن، ٤٨.

اقتترنت فيه المعرفة بإنتاج القوّة / السُلطة.

وانطلاقاً من تتبعنا لمسار حركة الاستشراق الفرنسي، وتطوُّرها في مجال دراسات المناطق، وتجنيد المعرفة لخدمة الأجنّات السياسيّة، والاسـتراتيجيّة، يمكن القول أنّ جُلّ الدّراسات الاستشراقية، وبخاصّة تلك المرتبطة بالتُّراث الكولونيالي، أصبحت تشكّل اليوم جزءاً من ثقافتنا، (شئنا أم أبينا)، فبقدر ما مثّل هذا الإرث الكولونيالي رصيـداً معرفياً ضخماً في المستويات كلّها، كان إعاقةً لتشكّل مدرسةٍ سوسيولوجيةٍ مغربيّة، تعيد فهم تلك الأبحاث الكولونياليّة، ليبقى سؤال القطيعة المعرفيّة قائماً إزاء المعرفة الكولونياليّة، وليبقى الأفق مفتوحاً أمام الأبحاث لمعرفة الدّات (العربيّة - المغربيّة - الشّرقية - الإسلاميّة).

لكن هذه الدّات توجد في مرآة الغرب، كتب عنها الكثير، ولإعادة تأطير الصُّورة المكوّنة عنها، ووضع الاستشراق في إطاره التّاريخي الثّقافي، نحتاج إلى مؤسّسات ذات إمكانياتٍ كبيرةٍ للإسهام في هذا النّشاط العلمي، ولمّ لا، محاولة تأسيس توجّهاتٍ علميّةٍ جديدةٍ تدخل في حقل دراسات المناطق، تخدم قضايانا الاستراتيجيّة، والوطنية ذات الأولويّة (قضية الصّحراء، والوحدة الوطنيّة، وأيضاً لانس قضيتي سبته ومليلية السليبتين والمنسيتين) خارج الأجنّدة السياسيّة الوطنيّة، وبخاصّة في علاقتنا بدول الجوار (المغرب العربي)، ودول ساحل الصّحراء (إفريقيا)، ومنطقة البحر الأبيض المتوسط (الاتّحاد الأوروبي). فلا يمكن التّحرُّر من الرّواسب السّلبية التي تركها الموروث الكولونيالي إلّا إذا كشفنا عن جذورها التّاريخيّة العميقة. وهذه هي المهمّة الأساس المطروحة على الفكر العربي عامّة، والمغربي خاصّة. وكما قال جاك بيرك أنّ الاستشراق سوف ينتهي من تلقاء نفسه عندما تتجاوزته دراسات الشّرقين معرفةً، وعمقاً، ودقّةً، وجدّيّةً، ويؤكّد أنّ هذا الأمر ليس صعباً، لأنّ إمكانيات ابن البلد أفضل من غيره لدراسة مجتمعه.

لائحة المصادر والمراجع

الكتب

١. بدوي، عبد الرَّحمن، موسوعة المستشرقين، بيروت - دار العلم للملايين، الطَّبعة الثالثة ١٩٩٣.
٢. بوطالب، محمد نجيب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، سلسلة أطروحات الدكتوراه العدد ٤١، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، الطَّبعة الأولى، يونيو ٢٠٠٢.
٣. الجهني، د. مانع (اشراف ومراجعة)، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الرياض، دار النَّدوة العالميَّة للطَّباعة والنَّشر والتَّوزيع، ط ٤، ١٤٢٠ هـ.
٤. حمدان، نذير، الرَّسول في كتابات المستشرقين، جَدَّة: دار المنارة، ط ٢، ١٩٨٦ م.
٥. _____، مستشرقون سياسيون جامعيون مجتمعيون، الطَّائف: مكتبة الصديق، ط ١، ١٩٨٨.
٦. حميش، بنسالم، في معرفة الآخر، ط ٢، دار الحوار، ٢٠٠٣.
٧. درويش، أحمد، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، دراسات أدبيَّة، طبعة ١٩٩٧.
٨. روبر متران: «الاستشراق»، سلسلة الثقافة المقارنة، الجزء الثاني، دار الشُّؤون الثقافيَّة العامَّة، بغداد ١٩٨٧.
٩. الزاهي، نور الدِّين، المدخل لعلم الاجتماع المغربي، دفاتر وجهة نظر، مطبعة النَّجاح الجديدة، الطَّبعة الأولى، ٢٠١١.
١٠. زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفيَّة الفكريَّة للصِّراع الحضاري، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٧.
١١. الزِّيادي، محمد فتح الله، الاستشراق أهدافه ووسائله، دمشق دار قتيبة، الطَّبعة الثانية، ٢٠٠٢ م.

١٢. سعيد، إدوارد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشَّرق، ترجمة: محمد عناني، رؤيا للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.
١٣. سمايلوفتش، أحمد، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٨.
١٤. العقيقي، نجيب، المستشرقون، (موسوعة في ثراث العرب) مصر، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٦٤.
١٥. علي محمد، إسماعيل، الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، دار الكلمة للنشر والتوزيع، جمهورية مصر العربية، الطبعة السادسة، ٢٠١٤.
١٦. عياش، جرمان، دراسات في تاريخ المغرب، الشركة المغربية للنَّاشرين المتَّحدين، الطبعة الأولى، ١٩٨٦.
١٧. فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق، ترجمة: عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠١.
١٨. الفيروزآبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، دار إحياء التُّراث العربي، مؤسَّسة التَّاريخ العربي، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧.
١٩. لوكمان، زكاري، تاريخ الاستشراق وسياسته، ترجمة: شريف يونس، دار الشُّروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
٢٠. محمد الأمين النعيم، عبد الله، الاستشراق في السِّيرة النبويَّة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٧.
٢١. محمَّد البشير مغلي: مناهج البحث لدى المستشرقين وعلماء الغرب، (الرِّياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلاميَّة)، ط ١: ٢٠٠٢.
٢٢. مطبقاني، مازن بن صلاح، الاستشراق والاتِّجاهات الفكرية في التَّاريخ الإسلامي، الرِّياض، مكتبة الملك فهد الوطنيَّة، طبعة ١٩٩٥.
٢٣. المقرب الانقسامي للمجتمع القروي بالمغرب: التَّحليل والحدود إرنست غيلنر نموذجًا، دراسة منشورة بالمركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانيَّة arab-csr.org
٢٤. المقداد، محمود، تاريخ الدِّراسات العربيَّة في فرنسا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ١٦٢، نونبر ١٩٩٢.

الفصل الثَّاني: التَّمهيد الاستشراقيُّ للِسَّيطرة على المشرق العربيَّ ❖ ٣٨٩

٢٥. النَّصْر الله، جواد كاظم وشهيد كريم الكعبي، الاستشراق الفرنسي والبعثات اليسوعيَّة ولقاء الاستشراق والتَّبشير، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجيَّة، العراق، مجلَّة دراسات استشراقيَّة، العدد ٤، ٢٠١٥.

٢٦. الهراس، المختار، القبيلة والسُّلطة تطور البنيات الاجتماعيَّة في شمال المغرب، المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتَّقني، ١٩٨٦.

٢٧. الهروي، الهادي، القبيلة والإقطاع والمخزن، مقاربةٌ سوسيولوجيَّةٌ للمجتمع المغربي الحديث ١٨٤٤-١٩٣٤، إفريقيا الشرق، المغرب، ٢٠٠٥.

التَّقارير:

28. Coran, Le, essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique par Jacques Berque ed surdbad- Paris 1997.

29. Med A- sinaceur Lire le Coran Manière de le Monde diplomatique/ N 24 Nov/ 1994/ P49.

المقالات

٣٠. زناتي، أنور محمد، «مدارس الاستشراق... المدرسة الفرنسيَّة»، مقالٌ منشورٌ على شبكة الألوكة، بتاريخ ٣١-١٢-٢٠١٢:

<https://www.alukah.net/culture/0/48499/سرادم/قارشتسلاا-سرادم/>

٣١. عبد الكريم، حمو، «الاستشراق الفرنسي والتَّرجمة: في الجزائر»، متديات المنشاوي للدراسات والبحوث، بتاريخ ١/٢/٢٠٢٥:

<https://www.minshawi.com/vb/forum.php?s=9735054a0dc9e70b464c4bc21a913851>

٣٢. زروق، يوسف، «القبيلة في الدراسات الأنثروبولوجيَّة والسوسيولوجيَّة»، مقالٌ منشورٌ بالمدونة الإلكترونية، بتاريخ الاثنين، ١١ مارس، ٢٠١٣:

www.sociomaroc.blogspot.com

٣٣. الزَّيدي، مفيد، «الاستشراق والمستشرقون: نحو رؤيةٍ منهجيَّةٍ»، مجلَّة شؤون عربيَّة، القاهرة، عدد ١٤٧ خريف ٢٠١١.

٣٤. صالح، هاشم، «الاستشراق الفرنسي في القرن العشرين»، مقالٌ منشورٌ بموقع البيان:

www.albayan.ae / بتاريخ ١٩-٢-٢٠٠٧

٣٥. ابن اسماعيل هرماس، عبد الرزاق، «الاستشراق الفرنسي المعاصر والدراسات القرآنية»، ملتقى اهل التفسير، بتاريخ ٣٠-٠٦-٢٠١٤ :
<https://mtafsir.net/threads/56723-ي-لولا-تقلحا-تغنا-قلات-اسار-دلاو-ر-صاعملا-ي-سندر-فلا-ق-ار-شتدلا-ا/>
٣٦. بوباية، عبد القادر، «المستشرقون وكتابة التاريخ الإسلامي: إ. ليفي بروفنسال نموذجاً»، مجلة عصور، عدد ٢، ٣٠/١٢/٢٠٠٢، صفحات ٨٥-١٠.
٣٧. العبيدي، «القبيلة المغربية من منظور الباحثين الكولونيين»، مقال لصفر، منشور على الموقع التالي: [www.philopress.net /](http://www.philopress.net/)
٣٨. العلوي، أحمد بابانا، «جاك بيرك شيخ الدراسات العربية والإسلامية»، مقال منشور بتاريخ ٢٠ نونبر ٢٠١٢ على الموقع التالي: <http://www.globalarabnetwork.com/>
٣٩. الغيلاني، محمد، «السوسيولوجيا الكولونالية في المغرب... أصولها واتجاهاتها»، جريدة المساء، بتاريخ ٢ شتنبر ٢٠٠٨.
٤٠. الغيلاني، محمد، «تجربة البعثة العلمية ميشو بليرو وروبير مونتاني»، مقال منشور بالموقع الإلكتروني مغرس، ٠٣-٠٩-٢٠٠٨. الرابط: <http://www.maghress.com/almassae>
٤١. كامل، أحمد، «تاريخ العلاقات الفرنسية اللبنانية»، مقال مدون لتقرير مسجل، منشور على موقع الجزيرة نت، بتاريخ: <http://www.aljazeera.net/> ٢٠٠٥ / ٤ / ٢٣
٤٢. مطبقاني، مازن بن صلاح، «الأسئلة الأكثر تداولاً حول الاستشراق»، مقال منشور بشبكة صيد الفوائد، بتاريخ ١ / ٢ / ٢٠٢٥:
- <http://saaaid.org/Doat/mazin/11.htm>
٤٣. الشايع، مريم، «المستشرق ماسينيون»، مقال منشور في المدونة الإلكترونية مناهج الاستشراق، بتاريخ ٢٠ دجنبر ٢٠١٤:
- http://estshrac.blogspot.com/2014/12/blog-post_0.html
٤٤. مقدادي، فؤاد كاظم، «إسلام وشبهات المستشرقين»، مقتطف من الكتاب من ص ١٠١ على ١٠٤، منشور على الموقع التالي: <http://library.tebyan.net>
٤٥. الموسوعة الحرة ويكيبيديا: <http://ar.wikipedia.org>.
٤٦. الموقع: Echo de Zouakin

الفصل الثالث:

إستراتيجيات الاستشراق الثقافي في شمال أفريقيا

المعرفة الاستشراقية في العصر الإمبريالي دراسة في استعمار أفريقيا خلال القرن التاسع عشر

محمد البشير الرازقي^١

تمهيد

شهد القرن ١٩ تحولات عديدة اقتصادية، واجتماعية، وثقافية؛ حيث كان عصر تغيراتٍ بامتياز. فقد نشأت الثورة الصناعية متشابكة مع ترسخ الدولة القومية بخاصة بعد نهاية الحروب النابليونية. طبيعة الدولة ذات السيادة المدعّمة باحتياجات ثورة صناعية (في بريطانيا وفرنسا خاصة) أنتج منطقاً رأسالياً يحتاج لترسيخ وجوده إلى مواد أولية، ومجال حيويّ لتصدير البضائع. وضمن هذه السياقات يمكن لنا أن نفهم تأسيس المستعمرات الأوروبية في أجزاء واسعة من العالم، وخاصة في القارة الأفريقية^٢. وقد استند العصر الإمبريالي على القوة العسكرية، والتقنية، والاقتصادية، وبخاصة قوة السرد^٣. وهنا خطر المستشرق بوصفه فاعلاً اجتماعياً مُنتجاً للمعرفة، والوصم، والصّور النمطية. وقد احتاجت الدول الاستعمارية للاستشراق من أجل معرفة الآخر المجهول، وبخاصة لشرعنة، وتبرير اللحظة الاستعمارية في سبيل «المهمة الحضارية»، و«عبء الرجل الأبيض».

١. باحث في علم الاجتماع السياسي - تونس.

٢. لتوسّع في هذه النقطة انظر: باغثشي، التخلّف واقتصاده السياسي ٦١-١٦٢؛ هوبزباوم، عصر الامبراطورية

(١٨٧٥-١٩١٤)، ١٢١-١٧٢.

٣. سعيد، الاستشراق. المعرفة. السُّلطة.

نحاول من خلال هذا البحث أن ندرس مكوّنًا مهمًا من مكوّنات منظومة السرد الاستشراقي خلال العصر الإمبريالي، ألا وهي ثيمة العرق. كيف تمثل الاستشراق العرق لحظة استعمار القارّة الأفريقيّة؟ وكيف وُظف العرق لتبرير الهيمنة على القارّة؟ وماهي علاقة العرق بمنظومة الحداثة الأوروبيّة عمومًا سواء من خلال مؤسّسة الدّولة القوميّة ذات السّيادة، أو من خلال المنطق الرّأسمالي، أو عبر علاقة نزع القيمة عن الوجود، وتسليع الوجود الإنساني؟

١. الاستعمار والحاجة إلى السّياسات العرقيّة

يحتاج الفعل الاستعماري إلى تسويغ، وشرعنة، ودواعي التّسويغ هي «اقتصاديّة، سياسيّة، عسكريّة، أيديولوجيّة أو إنسانيّة»، أي «غزو أراضي جديدة لتوطين الفائض من السكّان عندنا، وإيجاد أسواق جديدة لمنتجات مصانعنا، ومناجمنا، والمواد الأوّليّة لصناعتنا، غرس لواء الحضارة في وسط الأعراق السّفلى والمتوحّشة»^١، ولهذا «يقوم النّظام الكولونيالي على فكرة مفادها أنّ الإنسانيّة مقسّمة إلى أنواع، وأنواع فرعيّة يمكن مميّزتها، وفصلها، وترتيبها، بطريقة هرميّة». فالاحتلال إذاً هو «مؤسّسة تُبنى في بلدٍ جديدٍ من طرف عرقٍ ذي حضارةٍ مقدّمة»؛ من أجل تنوير الشّعوب «المتوحّشة»، ولهذا فإنّ السّياسات العرقيّة الاستعماريّة هي عبارة عن «دولنة البيولوجي»^٢. فشبكات الهيمنة ضمن السّياسات العرقيّة الاستعماريّة ترتكز أساسًا على ثلاثيّة: الثّقافة، الدّين، والبيولوجيا، ولضمان فعاليّة عمل هذه الثلاثيّة، يتمّ التّركيز على السّياسات التّصنيفيّة، وبخاصّة التّحقيريّة منها، وهي التّصنيف، والتّفريق، والترتيب، والمفاضلة. أمّا منطق تنزيل السّياسات العرقيّة على الأرض فيعتمد على ثلاثيّة نظريّة، وهي العرق، البيروقراطيّة، والتّجارة، وهذا النّظري

١. مبيمي، نقد العقل الرّنجي، ٩٧.

٢. م. ن، ٩٨-٩٩.

متشابكٌ مع ثلاثية تطبيقية، وهي الأرض، والسكان، والإقليم^١. من ناحية أخرى يُبين لنا ويليام كافانو^٢ الأسس المصلحية، والمنفعة للسياسات، والممارسات الإيديولوجية، ومن ضمنها السياسات العرقية، وممارسات العنف، فهذه السياسات «تقوم بشرعة ترتيبات معينة للسلطة في الغرب الحديث»، و«تحديد الآخر، والعدو، داخلياً، وخارجياً، الذي يهدد النظام الاجتماعي، والذي يؤدي دور الشرير المطلوب لتقوم الدولة القومية بحمايتنا منه»^٣. إذاً فإن هدف شرعة السياسات العرقية هو المصلحة والربح. وقد اعتمدت سيرورة تشكيل المركزية الغربية على تقنيات عديدة مثل العوامل الاقتصادية، والجغرافية، والدينية، وتبقى أهم هذه السياسات هي السياسات العرقية، أي «إيديولوجيا التفاوت، واختزال الآخر»؛ حيث سُرح الإنسان جسدياً لمعرفة خصائصه البدنية، ومميزات أعضائه، كما دُرس المناخ الذي نشأت فيه الأجساد، كما حُللت أنماط العمل، وعلاقتنا بالقوة، والقدرة الجسدية على إنجاز أشغال معينة، بل وُزعت هذه الأشغال إلى أعمال ذهنية، وأخرى جسدية. ولهذا فقد «اقرنت ولادة الغرب الحديث بظاهرة التآصيل العرقي، أي القول بوجود طبائع محددة، وخاصة تقف سبباً وراء الحضارة الغربية الحديثة»^٥.

ولهذا فقد أصبح الجسد خلال القرن ١٩، وهو زمن عنوان التوسع الاستعماري، محل رهانات عديدة، وبخاصة تطوّر علمي الانثروبولوجيا والبيولوجيا، إلى جانب تطوّر علم التشريح. فبداية من هذه الفترة ارتبطت «صورة الجسد بالقوة،

١. م. ن، ٢٨-٩٨.

2. William Cavanaugh

٣. كافانو، أسطورة العنف الديني، ٣٦١.

٤. نيسبت، جغرافية الفكر، سلسلة عالم المعرفة، ٤٧-٦٠.

٥. إبراهيم، المركزية الغربية: إشكالية التكوّن والتّمرکز حول الذات، ٢٢٩.

والاقتصاد، والسياسة الحيويّة^١. فلا يمكن لنا فهم السياسات العرقية بمعزل عن المصالح الاقتصادية، فإلى حدود بداية القرن ٢٠ «كانت الرأسمالية قد وفّرت المعرفة، ومعظم التكنولوجيا من أجل تحسين طول العمر. ظلّت فوائد ذلك التقدّم مقصورة إلى حدّ كبير على الأراضي التي استقرّ فيها البيض، وحتىّ هناك جرى توزيع الفوائد بشكل متفاوتٍ وفقاً للطبقة، والجنوسة، والعرق»^٢. فقط نظر الغرب إلى العالم بصفته معملاً شاسعاً يستمدُّ منه المواد الأولية، ويبيع له السلع المنتجة، ومن ضمن هذه السلع نجد الإنسان نفسه. فضمن التجارة الأطلسية للرقيق تاجر الرّجل الأوروبي بـ ١١ مليوناً، و٦٩٨ ألف من سكّان القارّة الإفريقيّة خلال الفترة الفاصلة بين ١٤٥٠ و١٩٠٠^٣. وهذه السياسات التّحقيريّة أثّرت على طبيعة تعليم الرّجل «الأسود»، وعلى العمر المتوقّع، ففي سنة ١٩٠٠ كان العمر المتوقّع للأميركي الأبيض ٦٦، ٤ سنة، وللأميركي من أصل إفريقي ٥، ٣٢ سنة^٤. إذاً، فإنّ السياسات العرقية الاستعماريّة تُؤدّي «بشكل شبه فوريّ إلى وسم المغلوبين بأنهم كائنات أدنى منزلة»، و«أعراق منحلّة»^٥. كما «أصبحت عرقنة الشّعوب المغلوبة جزءاً من الذّوق العامّ لدى الطبقات الحاكمة» بخاصّة في تكفّل أوروبا بـ «المهمّة الحضاريّة» اتّجاه المستعمرات، وتحملها «عبء الرّجل الأبيض»، ولكن يبقى لبّ رحي كلّ هذه الخطابات، والإيديولوجيات هو المنفعة، والرّبح الاقتصادي، فمع «الغزو البريطاني، والفرنسي لمعظم مناطق إفريقيا جنوب الصّحراء، ووسط إفريقيا، وشرقها، وجنوبها، كان هناك تدفّق جديد للخُطب، والكتابات عن أهداف المهمّة

١. فولف، علم الأناسة: التّاريخ والثّقافة والفلسفة، ٢٠٣-٢٢٩.

٢. باغثشي، العبور الخطر: الجنس البشري والصّعود العالمي لرأس المال، ٣٦٧.

٣. م. ن، ٣٧٦.

٤. م. ن، ٣٨٩.

٥. م. ن، ٣٩٣.

الحضاريّة، وأساليبيها في إفريقيا»^١، ولكن استنادًا على هذه الخطابات، والسرديات و«باسم العرق نُزعت الصّفة الإنسانيّة عن شعوبٍ بكاملها، وأكرهت على العمل بالقوّة، وأُبيد مئات الآلاف، أو اقتلعوا من مواطنهم»^٢، فرأس المال «لا يمكنه الاستغناء عن دعائمٍ عرقيةٍ في سعيه للتغلّب على أزمات التّراكم»^٣. وسجّل نتيجة أخرى انجرت عن هذه المنظومة الاقتصادية/ الاستعماريّة الجديدة، فقد نشأت مناطق طرفيّة مقابل أوروبا «المركز»؛ حيث «تشكّلت الأطراف بصورتها المعاصرة في ذلك الوقت في ظلّ الغزو الاستعماري»، كما برزت ظاهرة «التخصّص الدّولي»؛ حيث أصبحت المناطق المُستعمرة تُنتج الغذاء، والمواد الأوّليّة لصالح أوروبا الصّناعيّة^٤.

نستنتج إذاً أنّه لا يمكن لنا أن نفصل بين الفعل الامبراطوري الاستعماري، والممارسات الثقافيّة. ففي سنة ١٨٧٨ كانت أوروبا تستحوذ وحدها على ٦٧٪ من سطح الكرة الأرضيّة، وفي سنة ١٩١٤ وصلت النّسبة إلى ٨٥٪؛ حيث «لم تكد تبقى زاوية واحدة من زوايا الحياة لم تَمسّها حقائق الإمبراطوريّة، فقد كانت اقتصاديات البلدان الأوروبيّة نهمة لأسواق ما وراء البحار، وللمواد الخام، وللعمالة الرّخيصة، والأراضي التي تدرّ أرباحًا طائلة»^٥. وضمن هذه المنظومة، وُظّفت الممارسات الثقافيّة مثل الرواية، والمسرح، والأوبرا لترسيخ التّفاوتات العرقية، ولتأسيس «قلب الظّلام»، وافترض «أولويّة الغرب، بل مركزيّته الكاملة»^٦. فحسب رواية

١. م. ن، ٤٠٤-٤٠٨.

٢. م. ن، ٤١١.

٣. ميمبي، نقد العقل الزنجي، ١١٣.

٤. أمين، التراكم على الصّعيد العالمي: نقد نظريّة التخلف، ١٢٩-١٤٧.

٥. سعيد، الثقافة والإمبريالية، ٧٨-٧٩.

٦. م. ن، ٩٢.

جوزاف كونراد «قلب الظلام»، كان «الاستقلال وقفًا على البيض، والأوروبيين، وكان للشعوب الأدنى، أو الخاضعة أن تُحكَمَ فقط. ولقد شجَّ العلم، والمعرفة، والتَّاريخ من الغرب، وعنه صدرت»^١. وهذا الأمر نفسه ينطبق على موسوعة «وصف مصر» وهي مؤلَّف من ٢٤ مجلَّدًا كتبها العلماء المرافقون لحملة نابليون على مصر، التي ساهمت في ترسيخ فكرة «اعتبار تاريخ العالم بأكمله قابلاً للمعاينة من قبل ذاتٍ غربيَّةٍ فائقةٍ»، ولهذا فقد «أدَّى المثقَّفون في هذا كُله دورًا هامًا، في مجال تقاطع التَّجربة، والثَّقافة الَّذي حوَّاميراث الامبرياليَّة؛ حيث تمَّت سياسات التَّأويل الدُّنيوي من أجل رهاناتٍ عاليةٍ جدًّا»^٢.

يبيِّن لنا فيكتور كيرنان التَّقنيات التي وظَّفتها السُّلطات الاستعماريَّة لإنجاح مشاريعها، فمثلاً «على مدى قرن من الزَّمان تصرَّف الإنكليزي في الهند مثل نصف إله... وأيُّ إضعاف لهذه الثِّقة في أذهان الإنكليز، أو الهنود سيكون خطراً»، ولهذا «سيكون من الأصعب على نصف الإله التَّخَلِّي عن سلطته مقارنة حتَّى بالدكتاتور»^٣. كما اعتمد الإنكليز على سياسة «النَّأي المدروس»، أي تجنُّب اختلاط الأجساد فهي غير متساوية، و«يجب أن يبقى الهنود كلُّهم على مسافةٍ منه (أي الإنكليزي) باستثناء الخدم»^٤. ولكنَّ المميِّز للحظة استعمار إفريقيا أنَّها رُبِطت أساساً، ووجودياً بسياسات العرق؛ «حيث طوِّقت هالة من العبوديَّة الأفارقة بصفتهم عرقاً، وعبَّرت عنها مثلاً يافطة في أحد فنادق أمستردام تُصوِّر زنجياً مكبَّلاً بالسَّلاسل يجثم أمام قدمي تاجر أبيض يُدخِّن الغليون»^٥. والمثير في سيرورة استعمار القارَّة الإفريقيَّة

١. م. ن، ٩٤.

٢. م. ن، ١٠٤-١٠٥.

٣. كيرنان، سادة البشر: المواقف الأوروبيَّة من الثَّقافات الأخرى في العصر الإمبريالي، ١٠٩.

٤. م. ن، ١١٠.

٥. م. ن، ٢٧٢.

أنَّ فعل الاستعباد تشابك مع تطوُّر التَّقنيَّات، والنَّظريَّات العلميَّة، والرَّغبة في الاستكشاف، فقد «أدَّت مطاردة النخَّاسين في شتَّى أنحاء إفريقيَّة إلى زيادة المعرفة بالقارَّة»^١. كما وظَّف الاستعمار في إفريقيا سياسة «فرِّق تسد»، من أجل إحكام السَّيطرة على القارَّة؛ حيث تمَّ استخدام «قبيلة إفريقيَّة ضدَّ أخرى»، وتمَّ استغلال «العبيد» في كلِّ أنواع العمل الشَّاقَّة، أمَّا الضَّعفاء منهم «فقد حسبوهم حشرات طفيليَّة يجب إبادتها عند مصادفتها»^٢، أي قمَّة تسليع الجنس البشري. ولهذا فقد كانت الكولونياليَّة ممارسة عسكريَّة بامتياز، ولكنَّها مغلَّفة بالمبرِّرات الايديولوجيَّة، بخاصَّة في ظلِّ طغيان المدِّ القومي في البلدان الاستعماريَّة، حيث تُعدُّ الجغرافيَّة، والعرق هما المحدِّدين الرَّئيسين لمصلحة «الوطن»، ففي «جميع البلدان الأروبيَّة أصبحت القوميَّة أسلوبًا في الحياة»^٣، رغم التوجُّس منها منذ بداية انتشارها خلال القرن التَّاسع عشر، فمثلا «لم يستقرَّ رأي ماركس، وانجلز، وبشكل نهائيٍّ حول الموقف الَّذي ينبغي اتَّخاذه من القوميَّة... كان ماركس يُفضِّل الحديث عن نفسه بوصفه مواطناً في هذا العالم»^٤.

ساهمت الفترة الاستعماريَّة إذاً في أفريقيا في تركيز نواة للدَّولة القوميَّة السَّياديَّة ذات هواجس، وامتخيَّاتٍ، وماضٍ عرقيٍّ جليٍّ؛ حيث اعتمد الفعل الاستعماري على التَّبشير، ونشر السَّياسات التَّعليميَّة، ونشر المدارس، وبناء «نظام اقتصادي استعماري» مثل تركيز شبكة سكك حديديَّة، وتحسين جودة الطُّرقات، وبناء الموانئ، وتطوير الفلاحة، وترسيخ تحوُّلات على مستوى الممارسة السَّياسيَّة مثل

١. م. ن، ٢٨١.

٢. م. ن، ٣٠٠، ٣٠٥.

٣. دايفيس، القوميَّة والاشتراكيَّة: النَّظريَّات الماركسيَّة والعماليَّة حول القوميَّة حتَّى عام ١٩١٧، ١٣٨-١٧٦.

٤. م. ن، ٢٥٢.

بداية بروز البرلمانات والأحزاب^١، هذا من دون إغفال الأطر الإيديولوجية، وهي الأرض، واللغة، والعرق. ولكن بقي الدين ممارسة مرتبطة بالحياة اليومية للفاعلين الاجتماعيين رغم ما بذلته الدولة القومية من جهد لتحيزه، واستيعاب أدواره، وتأميمه لصالحها من خلال «الطائفية المتأصلة في فكرة الدولة القومية - التوجه نحو أيديولوجية مجانسة للوحدة»^٢. فسعي الدولة السيادية للهيمنة على المجال الديني استرجع مرة أخرى السياسات العرقية، أولاً من خلال سيورة الدولة القومية نفسها التي تركز أساساً على مثلث: اللغة، الأرض، والعرق. وثانياً عندما عجزت الدولة القومية على القيام بدور الدين، فتم استحضار المقدس، والمنشآت الطائفية - من قبل الدولة نفسها - بوصفها جزءاً «من محاولة أكثر اتساعاً لإعادة توجيه القلق، واليأس الاجتماعي، والاقتصادي بعيداً من انتقادات الرأسمالية، أو سياسة الدولة»، و«يعكس هذا التوجه تأليهاً للدولة، وبالتالي الأمة، وشيطنة متزامنة لأولئك الذين كان ينظر إليهم على أنهم معارضون للمصلحة الوطنية»^٣.

٢. العصر الإمبريالي وتسليع الإنسان: النأي عن القيمة

نركز خلال هذا الفصل على مدونة مصدرية مهمة، وهي جريدة الرائد التونسي التي تأسست في البلاد التونسية سنة ١٨٦٠. نسجل بداية وعي المشرفين على الرائد بطبيعة التوازنات العالمية، وغلبة منطق الرأسمالية؛ حيث نجد في أحد المقالات أنه «قد اجتمعت سفراء الدول الكبار في باريس من أجل المداولة على قضية بر الشام»^٤. ويتبين لنا هذا التنافس العالمي حول احتكار النفوذ، والأسواق من خلال الصراع

١. لويد، أفريقيا في عصر التحول الاجتماعي، ٥٥-٢٨٨.

٢. هيبارد، السياسة الدينية والدول العلمانية: مصر والهند والولايات المتحدة الأمريكية، ٣٣٥.

٣. م. ن، ٣٤٣، ٣٤٦.

٤. الرائد التونسي، ٢.

بين فرنسا، وانجلترا حول «تخفيف مرسوم الكمرك على عدّة أصناف من البضائع الفرنسية المرسلة إلى بلاد الإنكليز، والبضائع الانكليزية التي تدخل إلى فرنسا»، واشتدّ هذا الصّراع بخاصّة في مجال المنسوجات، وصناعة الكاغذ، فقد «شرعوا آنذاك في تجريب بعض النباتات اللينة التي تصلح لصنعتهم ليروء أي نوع منها أنسب لعمل الورق من جهة الشغل والكلفة، ففي أيّامنا هذه من حاول شيء في أوروبا يشتهر خبره بطرفة عين، وتأخذ الصّحايف في التكلّم عليه، ويأشر النّاس في تجربة ذلك الشّيء حتّى يبلغ في أقرب زمن إلى إحدى غايتيه، إمّا الإهمال، أو الإكمال»^١.

وقد فرض السيّاق العالمي على الرّائد الاهتمام بمسألة «ماهية وأصل التّجارة»، و«منافع التّجارة»، و«الصناعة» من دون نسيان أهميّة «الفلاحة»^٢. وتدلّ مقالات الرّائد على تشابكها مع رهانات زمانها، حيث نُحيلنا بعض المقالات على تشابك الصّور النمطيّة، والوصم الاستعماري للمستعمرات مع الرّغبة في الرّبح، ومنطق الرّأسماليّة. ففي مقال بعنوان «رأي الانجليز في إفريقية» نجد أنّه قد «اجتمع كثير من أكابر تجّار الإنكليز في مانشستر للمفاوضة في تشكيل لجنة منهم يكون من همّها تمهيد سبل التّجارة بالبضاعة الإنكليزية في إفريقية، ودعوا إلى محفلهم الموسيوي ستانلي الرّحال المشهور»، وإفريقيا بحسب المقال قارة غنيّة «فيها من الحيوان، والمعدن، والنبات ما في سائر القارّات، بل هي أوفر من أوروبا، وأميركا ثروة لأنّها بكر لم تعبت بها أيدي المكتشفين»^٣، ويُعدّ مصطلح «بكر» من أخطر الصّور النمطيّة التي شرعن بها الاستعمار هيمنته على أراضي وشعوب كثيرة. وقد وظّف مصطلح آخر

١. م. ن، ٢.

٢. م. ن، ٤.

٣. م. ن، ٣.

وهو «المدنيّة» لشرعنة السّيطرة على الأراضي والبلدان، ففي مقال بعنوان «إدخال التّجارة إلى إفريقية»، نجد أنّ «الآراء الآن متوجّهة إلى إفريقية، وقد اتّخذت بعض الأمم جميع الوسائل لتوسيع نطاق علاقاتها التّجاريّة في دواخل هذه القارّة لفتح باب التمدّن فيها»، ولا يمكن أن نعزل منطق «التمدّن» على السياسة التّبشيريّة، أو البحث العلمي، والأكاديمي، وهذا الذي يبرزه هذا المقال نفسه؛ حيث نجد «المساعي التي سعى فيها أحد قسّيسي الانجليز ليحوّل أمة الزّولوس إلى الدّيانة النّصرانيّة»^١. ولهذا فقد «قرّرار الجمعيّة الملكيّة الجغرافيّة على بذل ما في وسعهم للاكتشاف على داخلية قارّة إفريقية، وإدخال التّجارة الأوروبيّة إليها... ليس بخافٍ لدى كلّ ذي بصيرة أنّ السّفن البخاريّة قد صيّرت المخابرات سهلة جدًّا بين شرقي افريقية وأوروبا... ولا بدّ من أن تكون باعثًا عظيمًا على ترويج مصالح التّجارة في داخلية القارة»^٢.

ويُحيلنا مقال آخر إلى اشتداد المنافسة بين الدّول الرّأسماليّة، وبداية تزعزع مكانة بريطانيا بحسبها قوّة عظمى وحيدة، فمنذ «خمسين عامًا» كانت معامل «لانكشير» لصناعة القطن «تقصدّها» جميع أمم الأرض «أمّا الآن فقد أشرف على الزّوال عزُّ هذا الإقليم، وكسدت سوق تجارته، وتوقّف دولا ب معامله، فإنّ أكثر أهالي أوروبا، وأميركا قد فتحوا معامل لنسج الأقمشة القطنيّة في بلادهم، وأخذوا يبارون الأقمشة البريطانيّة في الجودة ورخص الثّمّن، وصاروا ينقلون ما زاد عن احتياج بلادهم إلى أقطار الدّنيا، وصاروا يضرّون بتجارة الانجليز... بل أنشأوا معامل في الأقطار الهنديّة في قلب استهلاكاتنا وفي مركز التّجارة البريطانيّة»، وكان من توصيات المشرفين على مصالح التّجارة البريطانيّة أنّه «علينا أن نفتح أبوابًا جديدةً

١. م. ن، ٤.

٢. م. ن، ٣.

في أراضٍ جديدةٍ للتجارة مع قوم يحتاجون إلى أموالنا... وهذه البلاد التي نحن عازمون على افتتاح التجارة فيها هي قارة افريقية»^١.

ولم يكتفِ مشرفو الرائد على مواكبة نهم الرأسمالية، بل تعددت المقالات التي تتحدّث عن أحوال أوروبا الداخلية وبأصّة الاحتجاجات، والثورات، وأهمّها «كومونة باريس»، والطّريف أنّ مقالاً ذكر كارل ماركس بعده أحد محرّكي هذه الثّورة، حيث نجد: «قرأنا في أحد جرنالات إيطاليا أنّ المحرّكين للثّورة رجّلان أحدهما بروسياني اسمه كارل ماركس، وهو مقيم الآن بلندرة، والآخر آسي... وآسي هذا كان مديراً، وناظراً على الصنّاع في معمل... وأمّا السنيور كارل ماركس فقيل إنّهُ كان كاتب سرّ الكونت بزمارك في ١٨٥٧»، وقد أبرز المقال وعياً دقيقاً برهانات هذه الثّورة، فقد «سبقت العادة لنابليون، وأهل حزبه في تهيج الرّعاع، وأهل الفساد بدعوى طلب الحريةّ حتّى يكرهها الأعيان والأغنياء... أمّا مساهمة بزمارك فقيل فيها إنّهُ قصد بذلك زيادة إضعاف فرنسا حتّى تعجز بالكلية عن الفكر في أخذ ثأرها من جرمانيا في المستقبل»^٢. ونتبيّن من خلال مقال آخر الأزمة الشّاملة التي مرّت بها أوروبا في سبعينيات القرن التّاسع عشر، فقد تراكمت الدّيون على كلّ الدّول، فدّين فرنسا مثلاً كان ٨٧٠ مليون ليرة إسترليني (٢١ ألف و ٧٥٠ مليون فرنك)، و«ذلك يزيد على دين الدّولة الانجليزيةّ بألف وسبعمئة وخمسين مليون فرنك»^٣، وإذا قسّمنا مقدار الدّين الفرنسي على «الأنفس المتألّفة منها أمة فرنسا يكون لكلّ واحد منهم سبعمئة فرنك، أو ألفان وثمانمئة فرنك على كلّ عائلة»^٤. ومقالات أخرى تتحدّث عن انتشار الفقر في أوروبا مثل مقال حمل عنوان «الفقر في

١. م. ن، ٤.

٢. م. ن، ٢.

٣. م. ن، ٣.

٤. م. ن، ٢-٣.

انكلتيرة»، حيث إنَّ «الفقر المدقع ألقى نفسه في هذه الأيام الأخيرة في بلاد الإنكليز بحيث تعذّر على أهل الإحسان سدّ أبوابهم»^١.

ونتأكّد من وعي الرّائد بأهميّة فهم سياق العصر، وروحه، وتشابك أخبار العالم من خلال مقال بعنوان «إحصاء مفيد»، وهو عبارة عن «جدول يتضمّن تفاصيل ما عليه الدّول الستّ في ميزانيّة المال والرّجال»، والدّول الستّة، وهي الأقوى في أوروبا حينها هي روسيا، وإيطاليا، وانجلترا، وفرنسا، والنمسا/ المجر، وألمانيا^٢. وفي مقال آخر نجد إحصاء لـ «أهل أوروبا وتلامذتها ومدارسها»^٣. ويورد الرّائد معلومات عن الفرق في القوّة بين دول أوروبا وأميركا. فأما «الحال الاقتصاديّة بأوروبا فهي بالنسبة لأميركا سيّئة جدًّا» بسبب احتواء أميركا على مساحاتٍ فلاحيةٍ واسعةٍ، وثرواتٍ باطنيةٍ عديدةٍ «بدون احتياج للخارج... منفردة عن بقية العالم»، كما أنّ أوروبا عجزت عن فرض السّياسة الحمائية النّجاة السّلع الأميركيّة بسبب أنّ «الحبوب والقطن والبتروّل -زيت الغاز- صارت لدينا من الضّروريّات... وقد فهم الأميركيّون عاجلاً نفع هذه الحال، وانتهزوا أحسن فائدة منها؛ إذ إنّ صادرات أوروبا إلى أميركا لم تكن متساوية مع صادراتها المتصاعدة إلى أوروبا. البواخر الأميركيّة لا تأتي عندنا ساعية في الوسق من طرفنا، بل تأتي ملائنة وترجع مكتراة»، هذا إلى جانب تخصيص جزء مهمّ لميزانيّات الدّول الأوروبيّة للتّسليح، و«ميزانيّة الحرب»، وإهمال الأراضي الفلاحية، وعدم استصلاح مساحات واسعة منها، و«عدم وجود المواصلات الرّخيصة، وسوء توزيع المياه»، وثقل الضّرائب على الفلاحين، وهذا كلّهُ عكس أميركا^٤. إذًا فقد «أسهبت الأقلام في هذه الأيام في

١. م. ن، ٤.

٢. م. ن، ٣.

٣. م. ن، ١.

٤. م. ن، ٣.

ثروة ممالك أميركا»، فقد تميّزت أميركا بثروتها الديمغرافية، وثروة فلاحية هائلة، ومناخ مثاليّ يسمح بتنوّع المحاصيل، وبنية تحتية لنقل المنتجات متمدّدة، ومركزة أساساً على السّكك الحديدية^١.

وقدّم لنا الرّائد في مواضع عديدة الوجه الخلفيّ لمنطق الرّأسمالية المرتكز أساساً على عامل الرّبح، والفائدة بمعزل عن كلّ ما هو إنسانيّ، فقد «حدثت مناظرة في مجلس الأمة بانكلترا في أمر تجارة الأفيون في الهند، فحكم الجميع أنّها عار على انكلترا، لكن لم يروا وجوب إبطائها؛ لأنّه يدخل لهم منها في الهند تسعة آلاف ألف ليرة إنكليزية»^٢. فمنطق الرّبح هنا تغلّب على أضرار تجارة الأفيون الصحيّة، والاجتماعية في دول المستعمرات.

٣. نشأة الدولة القومية ذات السيادة وترسيخ السياسات العرقية

هل يمكن أن نحسب اللّحظة الاستعمارية «حال استثناء» في ترسيخ السياسات العرقية؟

يُخبرنا جورجو أغامبين^٣ عن صاحب السيادة: بأنّه من بيده حال الاستثناء^٤، حيث «يتمّ ممارسة التدخّل السيادي عبر تعطيل العمل بالقانون»^٥. تتشابك هذه الفكرة مع أطروحة خالد فهمي عن «كلّ رجل الباشا: محمّد علي، وجيشه،

١. م. ن، ٢-٣.

٢. م. ن، ٤.

3. Giorgio Agamben

٤. الاستثناء هو تلك المنظومة الأصلية التي بواسطتها يرتبط القانون بالحياة ويحتويها بداخلها، وذلك من خلال تعليق العمل بالقانون نفسه، فإنّ وجود نظرية لحال الاستثناء يغدو شرطاً أولياً لتعريف الصّلة التي تربط الكائن الحيّ بالقوانين، وتتركه تحت هيمنتها في الوقت ذاته أنظر: أغامبين، حال الاستثناء: الانسان الحرام، ٤١-٤٢.

٥. عجرمة، مُساءلة العلمانية: الإسلام والسيدة وحكم القانون في مصر الحديثة، ٢١٦.

وبناء مصر الحديثة»، حيث أبرز أن المصريين كانوا ينظرون بريبةٍ إلى عددٍ مهمٍّ من مؤسسات الدولة، ومن ضمنها الجيش الذي ألصقت به إصافاً عمليةً تحديث مصر^١. كما لاحظ الباحث رفض المصريين لأساليب التجنيد الحديثة، ومقاومتهم لآليات المراقبة، والضبط المُستحدثة، فالهروب من التجنيد هو «لبُّ المشكلة التي واجهت محمد علي، وأجهزته العسكرية: فالباشا لم ينجح مطلقاً في إقناع الفلاحين بالالتحاق بالجيش... ففور انتشار العلم بسياسة التجنيد الجديدة في الريف، استخدم الفلاحون مختلف الطرق للهروب من وجه رجال الباشا»^٢. فلا يمكن لنا تفهّم توجُّس الفاعل الاجتماعي من المنظومة العقابية، والرّقابية الجديدة للدولة خلال القرن ١٩ إلا من خلال فهم إرادة، وتوقؤ مؤسسة الدولة إلى السيطرة، واحتكار النُفوذ، والمراقبة، والعقاب^٣. فقبل هذه الإصلاحات كانت السياسات العقابية هي ممارسة مباشرة بين الفقيه/ القاضي وبين المُتهم^٤، فالفقيه، أمام النّازلة، كان يمتلك هوامش عديدة للمناورة مثل دفع الفدية، أو الوساطة الاجتماعية، أو التّوازنات العائلية، والقبلية، والعرف^٥، إلى جانب مدوّنة فقهية ثرية، وواسعة تسمح

١. فهمي، كلُّ رجال الباشا: محمد علي وجيشه وبناء مصر الحديثة، ٤١٥-٤٣٠.

٢. م. ن، ١٦١-١٦٢.

٣. بورديو، عن الدولة: دروس في الكوليج دو فرانس (١٩٨٩-١٩٩٢)، ٢٤٦. ويبيّن وائل حلاق هذه النقطة بوضوح، فقانون «الدولة القومية الحديثة المحكوم بمبدأي المراقبة والعقاب» مختلف تماماً عن أنماط التشريع في الإسلام المستند أساساً على عامل الواجب الأخلاقي الحاسم. أنظر: حلاق، ما هي الشريعة، ١٧-١٨.

٤. الشيباني، النّظام القضائي في البلاد التونسية (١٨٥٧-١٩٢١)، ٢٣-٥٦.

٥. بيترز، الجريمة والعقاب في الشريعة: النظرية والتطبيق من القرن السادس عشر حتّى القرن الحادي والعشرين، ١١١-١٥٢؛ لانغ، العدالة والعقاب في المتخيل الإسلامي خلال العصر الوسيط، ٣٩٥-٤٠٢؛ حلاق، الشريعة: النظرية والممارسة والتحوّلات، ٦٢٥-٩٤٧. وقد كانت الجماعات تميل قبل ترشّخ مؤسسة الدولة القومية، كما يُشير وائل حلاق، «إلى تصفية خلافاتها في ما بينها، قبل أن تُدعيها على الملأ وتقرّر الذهاب إلى المحاكم»، هذا إلى جانب توظيف معطى «التحكيم» و«الوساطة»، فالهدف «الأساس للشريعة

بالاجتهاد من قبيل «المصلحة المُرسلة»^١، و«التَّرجيح»^٢. على عكس مؤسَّسة الدَّولة وهي جهاز مُحَيَّد يُطبَّق القوانين^٣، وتشابك فيه فعل المراقبة بالعقاب والرَّدع^٤، مع وعي ورغبة متزايدة في احتكار النُّفوذ، وتأسيس المركزة^٥، وترسيخ «الانضباط الدَّموي» بحسب عبارة كارل ماركس^٦ (١٨١٨ - ١٨٨٣)^٧.

ووصل المؤرِّخ التركي جنكيز كيرلي^٨ إلى هذه الاستنتاجات نفسها عندما

الإسلامية لا يتمثل ببساطة في مجرد الفصل في الخلافات، وإنما هو يروم إعادة المتنازعين مرَّة ثانية إلى وضع يمكنهم فيه الاستمرار في التفاوض حول شؤونهم الخاصَّة مع بعضهم البعض، مع أقلَّ قدر ممكن من الآثار السلبية على النظام الاجتماعي». أنظر: حلاق، ما هي الشريعة؟، ٤٦-٤٧، ٥٠-٥١. نقلاً عن:

Rosen, Justice in Islamic Culture and Law, 39- 40.

١. «المصالح المُرسلة هي مصالح لم يرد في اعتبارها، أو إبطالها دليل خاصٌّ من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس، لكنَّها لم تخل من دليل عام يدلُّ عليها، فهي إذا لا تستند إلى دليل خاصٍّ معيَّن، بل تستند إلى مقاصد الشريعة وعمومياتها». أنظر: العثاني، التصرفات النبوية السياسية: دراسة أصولية لتصرفات الرسول صلى الله عليه وآله وسلَّم بالإمامة، ١٩٣؛ الخادمي، المصلحة المُرسلة: حقيقتها وضوابطها، ٣٠-٣٦.

٢. «يعني التَّرجيح نظرياً وبوجه عام ذلك النطاق المنهجي الذي تدرَّب به الفقهاء للتَّعامل مع الاحتمالات المتصورة للخلاف بين الشواهد النصية ومناهج القياس الشرعي». أنظر: حلاق، «هل يمكن استعادة الشريعة»، ضمن: يزبك و اشتوفاز، الشريعة الإسلامية وتحديات الحداثة، ٤٣-٥٩-٩٦.

٣. يقول ماكس فيبر Max Weber في هذا الإطار أن مؤسَّسة الدَّولة الحديثة «تفرض مسبقاً الفصل المفهومي للدَّولة بوصفه حاملاً مجرِّداً لحقوق السيادة وخالفاً لنواميس الحقِّ عن جميع الحقوق الشخصية المرتبطة بالأفراد. انظر: فيبر، الاقتصاد والمجتمع؛ الاقتصاد والأنظمة الاجتماعية والقوى المخلفات - السيادة، ٢٨٠؛ وقد عبَّر بريان نيلسون Brian Nelson عن هذه الفكرة بعبارة «دولة سيادية وغير مُشخصنة» Imper-sonality. أنظر: نيلسون، صنع الدَّولة الحديثة: تطوُّر نظري، ١١٥، ١٢٣-١٦٨.

٤. فوكو، المراقبة والعقاب، ٧٧.

٥. مجدال، الدَّولة في المجتمع: دراسة كيف تُحوَّل الدُّول والمجتمعات وتُشكَّل بعضها بعضاً، ٣٠٥-٣٤٥؛ سبروت، الدَّولة ذات السيادة ومنافسوها: تحليل لتغيُّر الأنظمة، ٢٩-٤٠، ٣٥١-٤١٦.

6. Karl Heinrich Marx

٧. ماركس، رأس المال، ١: ٩١٥-٩٢٥.

8. Cengiz Kirli

درس تمثلات، وممارسات الفاعلين الاجتماعيين اتجاه السياسات «التحديثية» التي عُرفت باسم «التنظيمات»^١، حيث أبرز أن «مفهوم المراقبة»، ومحاوله السُّلطة «تشكيل العامّة»، وتدخُّلها في «التفصيلات الدقيقة لحياة الناس» من «أجل جعل العامّة مفهومة» هي أحد أهمّ مرتكزات الحداثة^٢. ولهذا يُجبرنا خير الدين التونسي أن سكَان المدن العثمانية أنكروا التنظيمات «إنكارًا كليًا حتّى ظهر في بعض جهّات المملكة مبادئ الاضطراب»^٣. كما أن «القطاع العريض من سكَان طنجة قد ناهض الإصلاحات» إمّا توجُّسًا من ازدياد نفوذ الأجانب، أو خوفًا من تزعزع قيم المجتمع، وبالتالي شبكات التّفوذ، والمصالح الموروثة^٤. و«القرويين في أحواز طنجة» رفضوا أيضًا الإجراءات التي اتّبعتها أعضاء المجلس الصّحّي عندما هدّد شبكة علاقاتهم الاقتصادية مع سوق المدينة، حيث تمخّض هذا «الاستياء عن قيام مظاهرة شعبية حرّكها الفلاحون أمام أبواب المدينة» في شهر أكتوبر ١٨٧٨^٥. وفي إطار آخر يبرز لنا تيموثي ميتشل^٦ رفض الفلاح المصري للإجراءات التي اتّخذتها «الدولة القومية الحديثة» خلال القرن ١٩، حيث «واصل الفلاحون الهرب من أراضيهم»، ورفضوا «التغلغل الذي لم يسبق له مثيل للمناهج الجديدة للسلطة» سواء على مستوى المراقبة، أو العقاب، أو استغلال ناتج العمل^٧. وهذه الأطروحة نفسها بينها الشيباني بنبليث عند

1. Tanzimat

٢. كبرلي، المراقبة وتشكيل الحيّز العام في الامبراطورية العثمانية، ٤٨-٥٠.

٣. التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ١: ١٣٨.

٤. التمساني، الإصلاحات الحضريّة الأوروبية بطنجة وردود الفعل المغربية، ٣١٥-٣٢٢-٣٢٥.

٥. البرّاز، المجلس الصّحّي الدولي في المغرب (١٧٩٢-١٩٢٩)، ١٣٤.

6. Timothy Mitchell

٧. تيموثي، استعمار مصر، ١٠٠-١٠٣.

دراسته للإصلاحات التي شملت الجيش التونسي خلال القرن ١٩١. إذا، فالمسألة تتمحور حول طبيعة مؤسّسة الدولة المحتركة لكلّ النُفوذ، والمُخضعة الجسد للهيمنة والرقابة^٣. فتأسيّسياً «رُبطت الدولة بمنهج علمي مُحايد قيمياً»، وهي نظام «مدمج» للإنسان والمجال^٤، عكس النظام المعرفي الفقهي الذي يُعدّ قانوناً «أخلاقياً»، وحميمياً بامتياز^٥، فقد «مثّلت الشريعة قانوناً أخلاقياً، وتشكّلت من خلال في الوقت ذاته»^٦. كما «كانت الدولة نتاج مجموعة معيّنة من

١. الشيباني، الجيش التونسي في عهد محمد الصادق باي، ١٦٧-١٧١.

٢. فير، الاقتصاد والمجتمع، ٢١٤.

٣. تشمل الشريعة الإسلامية على خمسة كليّات وهي حفظ الدّين، والنفس، والعقل، والعرض والمال. فللجسد حرّمته وخصوصيته، ولهذا أشار الأستاذ خالد فهمي في كتابه «الجسد والحداثة» إلى أنّ أهل مصر خلال القرن ١٩ نظروا إلى التّقنيّات الطبيّة الحديثة مثل تشريح الجثث بريّة وخوف «مما كان يشهده مجتمعهم من تغييرات كبيرة ومما كانت تتعرّض له أجسادهم من انتهاكات لخصوصياتها على أيدي الدولة الحديثة». أنظر: فهمي، الجسد والحداثة: الطبّ والقانون في مصر الحديثة، ١٥؛ ويبيّن لنا ماكس فيبر Max Weber بخصوص هذه النقطة أنّ «الدولة هي مؤسّسة شبيهة برابطة سيادة سعت بنجاح إلى احتكار السّلطة البدنيّة الشرعيّة بوصفها وسيلة للحكم وجمعت لأجل هذا الغرض كلّ وسائل الإنتاج الماديّة في يدي قائدها». أنظر: فير، الاقتصاد والمجتمع، ٥٣-٥٤.

٤. حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ٦٥-٦٦ و٧٣؛ برانش، الدولة الخرائطيّة: الخرائط والاقليم وجذور السّيادة، ٩٣-١٣٣؛ وللتوسّع في هذا الإطار مع أخذ نموذج التّحديث في مصر وهاجس الدولة لمراقبة المجال والانسان والأبدان، أنظر: تيموثي، استعمار مصر، ٨٩-١٠٩؛ ١٧١-٢١٨.

٥. حلاق، الدولة المستحيلة، ١٩ و٢٤٢-٢٤٣.

كما يُشير حسين علي عجرمة إلى حال مصر زمن الإصلاحات ويقول: «أدّى استقدام تقليد القانون المدني إلى مصر عدداً من التّأثيرات التي استتبعت جميعها إعادة تشكيّل وتضييق النّطاقات التي تعمل عليها أدوات التّدقيق الأخلاقي المتّصلة بالشريعة، وقلّت من أهميّة بعض القيم المحدّدة التي تشوّفت الشريعة إلى العناية بها». أنظر: عجرمة، مُساءلة العلمانيّة: الإسلام والسيدة وحكم القانون في مصر الحديثة، ٩٣.

ولم يكن الجدال بين رجال الدّين ومؤسّسة الدولة الحديثة حكراً على الفضاء الإسلامي، فقد شهدت أوروبا جدالاً طويلاً في هذا الإطار. أنظر:

Führding, 'Religion, Privacy and the Rise of the Modern State', 118-131, 121

٦. حلاق، قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي، ١٣١-١٣٢.

الظُروف، والتحوُّلات التي مرَّت بها أوروبا في القرون السَّابع عشر، والثَّامن عشر والتَّاسع عشر^١. فالدَّولة القوميَّة مرتبطةٌ بتاريخ مراقبة الحواس والأبدان، فقد أُخضع الجسد بداية من الإصلاحات للرَّقابة الدَّائمة من قبل مجلس الصِّحَّة العامَّة، أو المجلس البلدي، أو للرَّدع، والعقاب، والتَّعذيب من قبل مجلس الضبطيَّة، عكس ما كان عليه قبل ذلك حيث كان يُمثَّل شأنًا شخصيًّا حميميًّا^٢. والأخطر هنا أنَّ الدَّولة القوميَّة اعتمدت المميِّزات الإثنيَّة، واللُّغويَّة، والمحدِّدات الجغرافيَّة لتأسيس كينونتها. ولهذا يمكن أن نقول إنَّ الدَّولة القوميَّة ذات السِّيادة، التي نشأت أساسًا في أوروبا بداية من القرن ١٦ وبدأت تُطبَّق فعليًّا في العالم العربي، والإسلامي في القرن ١٩ متشابكة مع الهجمة الاستعماريَّة، اعتمدت كثيرًا على المميِّزات العرقيَّة لشرعنة وجودها.

الخاتمة

برزت متغيِّرات مهمَّة خلال القرن ١٩ أسَّست لممارسات وتمثُّلات قاسية لدى الفاعلين الاجتماعيين. وصلت مؤسَّسة الدَّولة ذات السِّيادة خلال هذه الفترة لأوج توهُّجها. بيَّن كارل ماركس بوضوح في المجلد الأوَّل من كتابه «رأس المال» العلاقة العضويَّة بين مؤسَّسة الدَّولة، وممارسة العنف بداية من نهاية القرن ١٥، وصولًا إلى زمنه أي النِّصف الثَّاني من القرن ١٩. ف«سلطة الدَّولة» هي «العنف المنظَّم والمركِّز في المجتمع... إنَّ العنف هو قابلة كلِّ مجتمعٍ قديمٍ يحمل في أحشائه مجتمعًا

١. م. ن، ١٨٧. أصبحت الدَّولة خلال القرن التَّاسع عشر «أكثر فاعليَّة وتطفُّلاً بشكل غير مسبوق». أنظر: م. ن، ٤٧.

٢. لدراسة خطورة هذه النُّقطة في حال مصر بعد تركيز الإصلاحات في القرن ١٩، أنظر:

Fahmy, "The birth of the secular individual...", 335-356, 353- 354.

ونجد بحوثًا أخرى تهتمُّ برهانات وخطورة علاقة الجسد بالحدائث، مثل حال السِّياسات الحيويَّة زمن الثَّورة الفرنسيَّة. أنظر:

Outram, *Body and the French Revolution: Sex, Class, and Political Culture*.

جديدًا. فالعنف ذاته قوة اقتصادية^١. تركزت قوة الدولة القومية ذات السيادة بمرور المدد الاستعماري، وتأسيس العصر الامبريالي، واحتاجت مؤسسه الدولة، ومن ورائها المشروع الاستعماري إلى شرعية الوجود. وضمن هذه الرهانات لعبت السياسات العرقية، إلى جانب اللغة والجغرافيا، دور المبرر حيث برزت «الحاجة إلى تقسيم الفضاءات المكانية في العالم الجديد غير المعروفة، وزعم السيطرة وفرض الهيمنة عليها»^٢. ولهذا فقد كان الجسد هاجسًا أساسًا للمشروع الاستعماري، فقد كانت ثيمة العرق «طريقة القمع وطريقة التربية»، كما كان «الاهتمام بالجسم الفردي للرعية السياسية اهتمامًا عسكريًا واقتصاديًا معًا» حيث أسس الاستعمار «لغة للجسم: عدده، وحلته، وتحسينه، وحمايته»^٣.

تبيّن لنا من خلال هذا المقال أنّ العرق كان قاسمًا مشتركًا بين ثلاثة منظومات فكرية أثرت مباشرة في سيرورة القرن ١٩: ترسخ الدولة السيادية، الرأسمالية، والعصر الإمبريالي. يُشير إيان موريس^٤ إلى أنّ: «المؤرخون فقط هم من بوسعهم جمع السرديات الكبرى للتطور الاجتماعي، وهم فقط من بمقدورهم توضيح الاختلافات التي تقسم البشرية وكيف يمكنها منعها من أن تدمرنا»^٥. وقد وظّف الاستعمار السياسات العرقية بوصفها وسيلة لشرعنة وجوده، وطريقة ناجعة لتقسيم البشر، وتصنيفهم، وتحقيرهم. كما أسس الاستعمار إلى تسليع الذات الإنسانية، ونظر إليها بوصفها مصدرًا أساسًا للطاقة بعيدًا من كلّ منظومة قيمية، ولهذا تحدّث أحد وزراء حرب نابليون قبل سنوات قليلة من استعمار الجزائر (١٨٣٠) «وهو نفسه جندي وعالم، كان مقتنعًا بأنّ أحد أسباب انتصار بريطانيا في حروب نابليون

١. ماركس، رأس المال، ١: ٩٢٥.

٢. برانش، الدولة الخرائطية: الخرائط والاقليم وجذور السيادة، ١٣٥.

٣. تيموثي، استعمار مصر، ١٧٣-٢٨١.

4. Ian Morris

٥. موريس، لماذا يُهيمن الغرب اليوم؟ أنماط التاريخ وما تكشفه لنا عن المستقبل، ٨٠٢.

في بداية القرن التّاسع عشر كانت هيمنتها على الطّاقة^١. وضمن هذه المنظومة الخالية من القيمة بينت ماري دالي^٢ خطر التّركيز على الثّروات الماديّة بمعزلٍ عن أنسنة السّياسات، وأبرزت «مخاطر المبالغة في التّركيز على الحال الماديّة» بمعزلٍ عن الأبعاد الاجتماعيّة^٣. ومن ناحيةٍ أخرى أبرزت التمثلات الاستشراقية اتجاه سكّان القارّة الإفريقيّة خلال العصر الإمبريالي ابتعادًا كليًا من مُعطي «الأخلاق»، ونعني بالأخلاق هنا بعدها «علم القواعد التي تسيّر عليها إرادة الإنسان الكامل لتصل إلى المثل الأعلى»^٤. فقد أنتج الاستعمار متشابكًا مع المعرفة الاستشراقية مجموعة مهمّة من الصّور النمطيّة، والوصم^٥ ممّا أنتج ذاكرة معطوبة لجزء مهمّ من التّاريخ البشري، و«السّبب منسوب إلى الحّاء ذكرات العوالم التي كانت خارج العالم» بحسب تمثّلات المركزيّة الغربيّة لهذا العالم^٦. فقد أسّس «المستشرقون والأنثربولوجيون في مفهوم الطّبع، وفي مفاهيم مماثلة طريقة في الوصف العام للشّعوب»^٧.

يمكن القول إذاً إنّ الاستشراق بوصفه ممارسةً مُنتجةً للقوّة، والمعرفة ساهم في تأسيس العصر الإمبريالي الأوروبي في القارّة الإفريقيّة خلال القرن ١٩. أنتج هذا العصر صورًا نمطيّة، وتصنيفاتٍ تحقيريّةً عديدةً، وقد كان العرق أهمّ العناصر التي تُرعى، ويُبرّر بها هذا المشروع. ثيمة العرق نفسها التي ساهمت إلى حدّ كبير في تركيز مؤسّسة الدّولة القوميّة سواء خلال الفترة الاستعماريّة، أو ما بعد الاستعمار.

١. يرغن، السّعي: بحثا عن الطّاقة والأمن وإعادة تشكيل العالم الحديث، ٩٥٣.

2. Mary Daly

٣. دالي، الرّفاه، ٢٠٧-٢٠٨.

٤. مرحبا، المرجع في تاريخ الأخلاق، ١: ٣٢.

5. Stigmatisation

٦. غراتالو، هل يجب التّفكير في تاريخ العالم بطريقة أخرى؟، ٢٠٢-٢٠٣.

٧. رشيق، القريب والبعيد: قرن من الأنثربولوجيا بالمغرب، ٣١.

لائحة المصادر والمراجع

١. إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربية: إشكالية التكوّن والتّمرّكز حول الذات، المركز الثقافي العربي، المغرب، ١٩٩٧.
٢. أغامبين، جورجيو، حال الاستثناء: الانسان الحرام، ترجمة: ناصر إسماعيل، مصر: مدارات للأبحاث والنّشر، ٢٠١٥.
٣. أمين، سمير، التّراكم على الصّعيد العالمي: نقد نظرية التخلّف، ترجمة: حسين قبيسي، لا ط، بيروت، دار ابن خلدون، د.ت.
٤. باغتشى، أميا كومان: العبور الخطر: الجنس البشري والصّعود العالمي لرأس المال، ترجمة: عمر سليم التّل، المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، الدوحة، ٢٠١٩.
٥. _____، التخلّف واقتصاده السّياسي، ترجمة: عبد الكريم محفوظ، لا ط، سورية، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٨٨.
٦. برانش، جوردين، الدّولة الخرائطيّة: الخرائط والاقليم وجذور السّيادة، ترجمة: جلال عزّ الدين وعاطف معتمد، لا ط، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، ٢٠١٧.
٧. البزّاز، محمد الأمين، المجلس الصّحّي الدّولي في المغرب (١٧٩٢-١٩٢٩)، الرّباط: منشورات كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة بالرباط: جامعة محمد الخامس، ٢٠٠٠.
٨. بورديو، بيار، عن الدولة: دروس في الكوليج دو فرانس (١٩٨٩-١٩٩٢)، ترجمة: نصير مروّة، الدّوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، ٢٠١٦.
٩. بيترز، رودولف، الجريمة والعقاب في الشريعة: النظرية والتّطبيق من القرن السادس عشر حتّى القرن الحادي والعشرين، ترجمة: محمد سعد كامل، مصر: عالم الأدب للتّرجمة والنّشر، ٢٠١٨.
١٠. التّمسماني، خلوّق عبد العزيز، «الإصلاحات الحضريّة الأوروبية بطنجة وردود الفعل المغربيّة»، ضمن: الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التّاسع عشر عمل جماعي، الرّباط: منشورات كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة: جامعة محمد الخامس، ١٩٨٦.

١١. التونسي، خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، الجزء الأول، تمهيد وتحقيق: لمنصف الشنّوفاي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون: بيت الحكمة، قرطاج، ٢٠٠٠.
١٢. تيموثي، ميتشل، استعمار مصر، ترجمة: بشير السباعي وأحمد حسّان، الطّبعة الرّابعة، مصر: مدارات للأبحاث والنّشر، ٢٠١٦.
١٣. حلّاق، وائل، الشّريعة: النظرية والممارسة والتحوّلات، ترجمة: كيان أحمد حازم يحيى، بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠١٨.
١٤. _____، قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي، ترجمة: عمرو عثمان، بيروت: الشّبكة العربيّة للأبحاث والنشر، ٢٠١٩.
١٥. _____، ماهي الشريعة؟ ترجمة: طاهر عامر وطارق عثمان، بيروت: مركز إنماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٦.
١٦. _____، الدّولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان، الطّبعة الرّابعة، الدّوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٦.
١٧. الخادمي، نور الدين، المصلحة المرسلّة: حقيقتها وضوابطها، تونس: دار السنابل للثقافة والعلوم، ١٩٩٠.
١٨. دالي، ماري، الرّفاه، ترجمة: عمر سليم التل، الدّوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥.
١٩. دايفيس، هوراس، القوميّة والاشتراكيّة: النظريّات الماركسية والعماليّة حول القوميّة حتّى عام ١٩١٧، ترجمة: فضل شلق، لا ط، بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٢.
٢٠. رشيق، حسن، القريب والبعيد: قرن من الأثنربولوجيا بالمغرب، تعريب وتقديم: حسن الطّالب، لا ط، الدّار البيضاء، المركز الثقافي للكتاب، ٢٠١٨.
٢١. سبروت، هندريك، الدولة ذات السّيادة ومنافسوها: تحليل لتغيّر الأنظمة، ترجمة: خالد بن مهدي، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨.
٢٢. سعيد، إدوارد: الثقافة والإمبرياليّة، ترجمة: كمال أبوديب، ط ٤، بيروت، دار الآداب، ٢٠١٤.

٢٣. _____، الاستشراق: المعرفة. السُّلطة، الانشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، ط٧، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ٢٠٠٥.
٢٤. الشيباني، بنبلغيث، الجيش التُّونسي في عهد محمد الصدق باي، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، ١٩٩٥.
٢٥. _____، النُّظام القضائي في البلاد التونسية، ١٨٥٧-١٩٢١، مكتبة علاء الدين، صفاقس، ٢٠٠٢.
٢٦. العثماني، سعد الدين، التصرُّفات النبويَّة السياسيَّة: دراسة أصوليَّة لتصرُّفات الرسول ﷺ بالإمامة، بيروت: الشبكة العربيَّة للأبحاث والنشر، ٢٠١٧.
٢٧. عجرمة، حسين علي، مُساءلة العلمانيَّة: الإسلام والسيدة وحكم القانون في مصر الحديثة، ترجمة: مصطفى عبد الظاهر، لا ط، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٧.
٢٨. غراتالو، كريستيان، هل يجب التَّفكير في تاريخ العالم بطريقة أخرى؟، ترجمة: الهادي التيمومي، لا ط، المنامة، هيئة البحرين للثقافة والآثار، ٢٠١٨.
٢٩. فهمي، خالد، الجسد والحداثة: الطبُّ والقانون في مصر الحديثة، ترجمة: شريف يونس، مصر: دار الكتب والوثائق القوميَّة: مركز تاريخ مصر المعاصر، ٢٠٠٦.
٣٠. _____، كلُّ رجال الباشا: محمد علي وجيشه وبناء مصر الحديثة، ترجمة: شريف يونس، الطَّبعة الخامسة، مصر: دار الشروق، ٢٠١٥.
٣١. فوكو، ميشال، المراقبة والعقاب، منشورات مركز الإنماء القومي السلسلة: الأعمال الكاملة لميشيل فوكو، ١٩٩٠.
٣٢. فولف، كريستوف، علم الأناسة: التَّاريخ والثقافة والفلسفة، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، الدَّار المتوسطة للنشر/ كلمة، تونس/ أبو ظبي، ٢٠٠٩.
٣٣. فيبر، ماكس، الاقتصاد والمجتمع؛ الاقتصاد والأنظمة الاجتماعيَّة والقوى المخلفات - السِّيادة، ترجمة: محمد التركي، بيروت: المنظمة العربيَّة للترجمة، ٢٠١٥.
٣٤. كافانو، ويليام، أسطورة العنف الديني، ترجمة: أسامة غاوجي، لا ط، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧.

٣٥. كيرلي، جنكيز، «المراقبة وتشكيل الحيز العام في الامبراطورية العثمانية»، مجل عمران، العدد ٦/٢، خريف ٢٠١٣، صفحات ٣٣-٥٤.
٣٦. كيرنان، فيكتور، سادة البشر: المواقف الأوروبية من الثقافات الأخرى في العصر الإمبريالي، ترجمة: معين الإمام، لاط، الدوحة، منتدى العلاقات العربية والدولية، ٢٠١٧.
٣٧. لانغ، كريستيان، العدالة والعقاب في المتخيل الإسلامي خلال العصر الوسيط، ترجمة: رياض الميلادي، بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠١٦.
٣٨. لويد، ب. س، افريقيا في عصر التحول الاجتماعي، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة عدد ٢٨، الكويت، أبريل ١٩٨٠.
٣٩. ماركس، كارل، رأس المال، ترجمة: فالح عبد الجبار، بيروت، دار الفارابي، ٢٠١٣.
٤٠. ميمبي، أشيل، نقد العقل الزنجي، ترجمة: طاهري ميلود، ابن النديم للنشر والتوزيع/ دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت/ الجزائر، ٢٠١٨.
٤١. مجدال، جويل. س، الدولة في المجتمع: دراسة كيف تُحول الدول والمجتمعات وتُشكّل بعضها بعضاً، ترجمة: محمد صلاح علي، مصر: عالم الأدب للترجمة والنشر، ٢٠١٨.
٤٢. مرحبا، محمد عبد الرحمان، المرجع في تاريخ الأخلاق، لاط، لبنان، جروس برس، ١٩٨٨.
٤٣. موريس، إيان، لماذا يُهيمن الغرب اليوم؟ أنماط التاريخ وما تكشفه لنا عن المستقبل، ترجمة: روان القصاص، لاط، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨.
٤٤. نيسبت، ريتشارد إي: جغرافية الفكر: كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف ولماذا؟، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة عدد ٣١٢، الكويت، فيفري ٢٠٠٥.
٤٥. نيلسون، بريان، الشريعة الإسلامية وتحديات الحداثة، ترجمة: شريف مجدي وعبد الرحمان عادل، مصر: عالم الأدب للترجمة والنشر، ٢٠١٩.
٤٦. _____، صنع الدولة الحديثة: تطوّر نظري، ترجمة: إسماعيل عرفة، بيروت: منشورات ابن النديم، عالم الأدب للترجمة والنشر، (٢٠١٩).

الفصل الثالث: إستراتيجيات الاستشراق الثقافي في شمال أفريقيا ❖ ٤١٧

٤٧. هوبزباوم، إريك، عصر الامبراطورية (١٨٧٥-١٩١٤)، ترجمة: فايز الصياغ، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١.

٤٨. هيبارد، سكوت، السياسة الدينية والدول العلمانية: مصر والهند والولايات المتحدة الأميركية، ترجمة: الأمير سامح كُرَيْم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة عدد ٤١٣، الكويت، جوان ٢٠١٤.

٤٩. يرغن، دانييل، السَّعي: بحثا عن الطَّاقة والأمن وإعادة تشكيل العالم الحديث، ترجمة:

هيثم نشواني وشكري مجاهد، الدوحة، منتدى العلاقات العربية والدولية، ٢٠١٥

٥٠. يزبك، إيفون وباربار اشتوفاز (تحرير)، الشريعة الإسلامية وتحديات الحداثة، ترجمة: شريف مجدي وعبد الرحمان عادل، مصر: عالم الأدب للترجمة والنشر، ٢٠١٩، ص ٤٣-٥٩.

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

52. Führding, Steffen, «Religion, Privacy and the Rise of the Modern State», Method and Theory in the Study of Religion, vol. 25, no. 1, (2013).

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

54. Rosen, Lawrence, Justice in Islamic Culture and Law, in R. S. Khare Anderson (Ed.), Perspectives on Islamic Law, Justice, and Society (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1999).

الإستغرابُ خادماً للإستعمار تجربةَ الإسباني كليمنت سيرديرا نموذجاً (خبرونته ١٨٨٧ - نيس ١٩٤٢)

محمد العمراني^١

تمهيد

اشتهر «كليمنت سيرديرا»^٢ بنشاطه الكبير في أثناء عمله ضمن أجهزة السُلطة الاستعمارية لبلده في منطقة الشمال المغربي، جامعاً بين المعرفة النظرية؛ متمثلة في إتقانه للغة العربية، ومعها انفتاحه على الثقافتين العربية والإسلامية، هذا مع عدة أدوار، ومسؤوليات اضطلع بها خلال وجوده في المغرب. وقد تنوّعت تلك المسؤوليات التي أوكلت للرجل وتنوّعت، مبدئياً في أدائها إخلاصاً، وتفانياً منقطعي النّظير لإدارة بلده، مستفيداً في ذلك ممّا أتاحت له معرفته بلغة أهل المغرب، وثقافتهم، ودينهم. لكن وعلى الرّغم من هذا، فإنّ خطوة الرّجل عند أهل بلده من المؤرّخين لن تكون كبيرة، فقد جرى تغييبه عن هذا التاريخ، كما أنّ المؤسّسة الاستعمارية الإسبانية الرّسمية لم تسجّل لنا اسمه ضمن قائمة المنتسبين إليها. ويرجع هذا التّهميش لموقفه إبّان الحرب الأهلية الإسبانية، إذ كان ولاء «كليمنت سيرديرا» للجمهوريين الذين خسروا المعركة أمام الوطنيين بزعامة «فرانيسكو فرانكو»، ممّا جلب عليه نقمة المنتصرين، مضطراً بذلك لقضاء بقية عمره في منفاه الاضطراري

١. أستاذ وباحث مغربي: مديرية التعليم طنجة أصيلة بالمغرب.

بعيداً من أسرته. وقد تميّز سيرديرا في عمله ضمن السُّلطة الاستعماريّة لبلده بكونه صاحب مشروع استعماري متكامل، متأثراً في ذلك بالمشروع الاستعماري الفرنسي القائم آنذاك في وسط المغرب. ولعلّ من أهمّ معالم ذلك المشروع عنايته الشديدة بالمسألة الاقتصادية، وقد تجلّى ذلك بوضوح في انكبابه على إعادة تنظيم مؤسّسة الأوقاف (الأحباس) المغربيّة، بحسبها مورداً هاماً كان سيمكّن إدارة بلده من ضمان مداخيل ماليّة مهمّة.

تروم هذه المقالة تتبّع المسار الحياتي، والمهني لكليمنت سيرديرا، بوصفه أحد رجال إسبانيا المُخلصين خلال سنوات حمايتها الأولى في شمال المغرب. والحقّ إنّ هذا الرّجل، وإن لم يكن من مسؤولي الصفّ الأوّل في الإدارة الإسبانيّة في هذه المنطقة، إلّا أنّه أسدى خدمات كبيرة للمشروع الاستعماري لبلده، فقد تنوّعت المسؤوليّات التي باشرها سيرديرا وتعدّدت، إذ جمع بين الترجمة، والجاسوسيّة، والعمل الدبلوماسي؛ مُحقّقاً في ذلك إخلاصاً، ووفاء منقطعي النظير للنظام الجمهوري في إسبانيا قبل سقوطه. لكن، وعلى الرّغم من هذا التنوّع، والتعدّد في الأدوار، يُسجّل الباحثون -باستغراب كبير- غياب الرّجل عن المراجع التّاريخيّة الإسبانيّة، ذلك أنّ الوطنيّين المنتصرين في الحرب الأهليّة عملوا على إسقاط إسهاماته من التّاريخ الرّسمي، كما صادروا جزءاً كبيراً من أرشيفه.

وعلى الرّغم من وقوفنا على بعض الإشارات إليه هنا وهناك، إلّا أنّ صدور كتاب «كليمنت سيرديرا، ترجمان، ودبلوماسي، وجاسوس في خدمة الجمهوريّة الثّانية»^١ للباحث المغربي مُراد زُرُوق كان بمنزلة إعادة اكتشاف لهذه الشّخصيّة، ولا أدلّ على ذلك من الاحتفاء الكبير الذي حظي به هذا المؤلّف، وصاحبه في إسبانيا^٢.

1. Zarrouk, Clemente Cerdeira. Intérprete, .

٢. يستطيع الباحث المهتمّ العودة إلى أرشيف الصُّحف والمنابر الإعلاميّة الإسبانيّة الصّادرة في زمن صدور

ولهذا، لم يكن -أمام أيّ دارس يبتغي تتبّع حياة، ومسار هذه الشّخصيّة- بدّ من العودة إلى هذا الكتاب، ومعه كتاب آخر للباحث نفسه بعنوان: «تراجمة إسبانيا في المغرب بين ١٨٦٠ و ١٩٣٩»^١.

ويأتي تميّز عمل الدكتور زروق في استناده إلى مئات الوثائق التّاريخيّة المتعلّقة بهذه الشّخصيّة، والتي حصل عليها من أسرة سيرديرا المقيمة بمدينة سبتة المحتلّة، وكذا من الأرشيفين الرّسميين لإسبانيا وفرنسا. وأنا إذ أسوق هذا الكلام أعلن استنادي في جزء مهمّ من هذه المقالة إلى عمل هذا الباحث الجادّ، فما هي أهمّ المحطّات في مساره العمليّ؟

العلاقات المغربيّة الإسبانيّة بين نهاية القرن التّاسع عشر وبداية القرن العشرين
عاش المغرب ابتداء من النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر، وإلى حدود بداية القرن العشرين، اضطرابات كثيرة، وجاءت معركة إيسلي لتكشف للقوى المستعمرة المتربّصة حال الضّعف الشّديد التي كانت تعرفها البلاد، ممّا جعل الأطماع الأوروبيّة تتزايد في بلادنا، وكان من أهمّها أطماع الجارة الشّمالية إسبانيا. وقد تكرّرت استفزازات البلد الأيبيري في المغرب غير مرّة، قبل أن يُعلن عليه الحرب سنة ١٨٥٩ في ما عرف بـ «حرب تطوان»^٢.

وقد امتدّ احتلال الإسبان لمدينة تطوان سنتين، قبل أن تتدخل إنجلترا، وتدفعهم إلى الانسحاب مقابل التّوقيع على اتّفاق ستشكّل بنوده مقدّمة لوضع قدم البلد الأيبيري في التّراب المغربي، وفيه التزمت المملكة الشّريفة بدفع مائة مليون

الكتاب ليقف على التّغطية الكبيرة التي خصّصت لهذا الحدث ساعتها.

1. Zarrouk, Los traductores de España en Marruecos (1859-1939), .

٢. تشتهر هذه الحرب لدى الإسبان بحرب إفريقيا، واستمرّت سنة واحدة (١٨٥٩-١٨٦٠). وقد أعلنوها على المغرب متذرعين بمناوشات حصلت بين سكّان قبيلة أنجرة المتاخمة لسبتة مع السّطات الاستعماريّة هناك.

فرنك ذهبي بوصفها غرامة للإسبان^١، إلى جانب امتيازات أخرى. ولعجزه عن دفع الغرامة، اضطرَّ المغرب إلى الاقتراض من إنجلترا مقابل منح موظفيها امتياز الوجود بموانئه الشماليَّة لاقتطاع نصف مداخيل الجمرك، وذلك استخلاصًا لقيمة المبلغ المستحق لها على المملكة الشَّريفة. وهكذا، تسلسلت الأحداث وصولاً إلى عقد مؤتمر دولي حول المغرب بمدير سنة ١٨٨٠، والذي لم يعمل إلا على تأجيل مسألة استعمار بلدنا. وعادت القوى الأوروبية الاستعماريَّة مرَّة أخرى لتناقش المسألة المغربيَّة، فاجتمعت سنة ١٩٠٤ لتبثَّ في أمر حصصها، وامتيازاتها في المغرب، «ولئن أرجى موعداً لاقتسام بثماني سنوات، فسبب ذلك من جهة غضب ألمانيا من إبرام تلك الصَّفقة... ومن جهة أخرى، رفض المغرب حكومة، وشعباً للغزو الاستعماري، ومقاومة ذلك بما جرى من عزل السُّلطان المولى عبد العزيز، ومبايعة أخيه المولى عبد الحفيظ، ليتزعمَّ الجهاد ضدَّ أعداء الملة والدين»^٢.

لكن، ومع بداية القرن العشرين، كان الأوروبيون قد اتخذوا لهم موطئ قدم في المغرب عبر سياسة الحماية التي انتهجوها، ولم يكن الأمر يحتاج إلى أكثر من التوقيع النهائي على وجودهم الرَّسمي ومنحه الشَّرعيَّة؛ وهو ما تحقَّق مع مؤتمر الجزيرة الخضراء الذي عقد سنة ١٩١٢ بمشاركة اثنتي عشرة دولة أوروبيَّة. وفيه خرج المجتمعون بمقرَّرات نصَّت على وضع المغرب تحت السُّلطة المباشرة لكلِّ من فرنسا وإسبانيا؛ ليفقد البلد سيادته على أراضيه، كما على قراره الاقتصادي.

وبدون أن ينتظروا كثيراً، بادر الإسبان إلى تفعيل بنود الاتفاقية على الأرض في الشَّمال (المنطقة الخليفة)، فقاموا باحتلال المناطق المتاخمة لسبتة، كما أنزلوا قواهم بكلِّ من العرائش، والقصر الكبير (أمر لم تستغنه فرنسا، وقبلته على مضض).

١. العروي، مجمل تاريخ المغرب، ٥٦١.

٢. بو طالب، تاريخ المغرب الحديث والمعاصر، دراسات وبحوث، ٢: ٦٢٢.

الترجمة سبيل إسبانيا لترسيخ أقدامها في المغرب

تفطن الإسبان إلى محورية القبيلة في التنظيم الاجتماعي، والاقتصادي لسكان شمال المغرب الواقع تحت حمايتهم، ف«عملوا على تقسيم المنطقة إلى وحدات مشكّلة من القبائل، التي ستشكّل بدورها النواة السياسية، والإدارية، الأساس في العالم القروي»^١. كما سعوا إلى الانفتاح على ثقافة المغاربة ولغتهم، سعياً لتيسير مهمّتهم، وتحقيق النجاح لمشروعهم الاستعماري. لقد كان الشعار هو: (conocer antes de colonizar)، ومعناه: أن تعرف قبل أن تستعمر. وفي هذا السياق، يقول كليمنت سيرديرا: «... لا ينكر أحد أن قطب الرّحى في إدارتنا الحماية، بعد معرفتنا لذواتنا أولاً، هي تحقيق معرفتنا الأساس، في «تفاصيلها الخاصة والصّغرى، وبالنظم الاجتماعية... هؤلاء الذين تحمّلنا مسؤولية خدمتهم وحمايتهم...»^٢؛ فالسيطرة على البلد المحتلّ، واستغلاله لم تكن ممكنة من دون معرفة عميقة بلغته، وثقافته، ومعتقداته^٣.

ولتحقيق تلك المعرفة سعت سلطات الحماية في البلد الأيبيري في تكوين تراجمة

1. Alvarado Planas y Domínguez, La Administración del Protectorado Español en Marruecos, 94.

2. Cerdeira, Traducciones y Conferencias, Ciudad autonoma de Ceuta, 194.

هذا الكتاب والمعنون بـ «ترجمات ومحاضرات» هو في أصله أربعة نصوص وترجمات لكليمنت سيرديرا طبعت مستقلة، لكن حكومة مدينة سبتة قامت بجمعها بين دفّتي هذا الكتاب. ويتعلّق الأمر بـ «وجهة نظر عربية لحرب إفريقيا» وهو عبارة عن ترجمة لتأريخ الناصري لحرب تطوان (١٨٥٩ - ١٨٦٠) والوارد في كتابه «الاستقصا». أمّا الكتاب الثاني فهو عبارة عن ترجمة سيرديرا لمحاضرة للدبلوماسي والرّاهب وعالم الاجتماع الفرنسي المقيم بطنجة «ميشو بيلير» حول حرب الرّيف، وقد عنونها بـ «ملاحظات حول حرب الرّيف». وجاء النصّ الثالث كذلك ترجمة لنفس المؤلّف الفرنسي بعنوان «ملاحظات تاريخية حول الرّباطات والرّوايا الإسلامية المغربية». أمّا النصّ الثالث فهو محاضرة كان قد ألقاها سيرديرا أمام قادة وضباط من سلطات الحماية الإسبانية بالمغرب. وهي بعنوان «الأحاس».

3. Cerdeira, Intérprete, diplomático y espía al servicio de la Segunda República, 30.

يتقنون لغة أهل البلد؛ لتؤدّي هذه الفئة أدوارًا حاسمة خلال فترة الحماية؛ سواء تعلق الأمر بسنوات التوتّر الأولى، أو في ما تلاها فيما عرف بفترة «التهدئة» التي تلت القضاء على حركة محمّد بن عبد الكريم الخطابي، فقد كانت للتراجمة أدوار سياسية، وإدارية مؤثرة^١.

وقبل أن توكل مهمّة التّرجمة لمواطنيها، كانت إسبانيا تستعين - في مرحلة أولى - بتراجمة مغاربة: مسلمين ويهود؛ هذا قبل أن يعمد ألفونسو ميري دي فال^٢؛ المسؤول الإسباني الأوّل بالمغرب في بداية القرن العشرين إلى الاستغناء عنهم، وتعويضهم بتراجمة مسيحيين عرب. لكنّ اعتماده على هؤلاء إنّما كان مرحلياً، في انتظار عودة بعثة التّراجمة الإسبان من بيروت، إذ أرسلوا في بعثة دراسية لتعميق معرفتهم باللّغة العربيّة، والثّقافتين العربيّة، والإسلاميّة في مدرسة «الآباء المارونيّين».

ومن أشهر الأسماء التي تولّت التّرجمة في المغرب في بداية القرن العشرين نذكر اسم خوان بيستيز وكاستيديكسون، الذي تولّى عمليّة التّفاوض مع الشّيخ الريسوني برفقة ترجمان آخر هو ريخنالديو رويز أورساتي^٣، هذا قبل أن يلتحق بهما كليمتي

١. نشير هنا إلى أهميّة كتاب الأستاذ زروق المشار إليه أعلاه والمعنون بـ «تراجمة إسبانيا في المغرب ما بين ١٨٥٩ - ١٩٣٩». ومعه كتاب آخر يتتبع تجربة المترجمين الإسبان في المغرب كذلك؛ لكنّه يغطّي فترة زمنيّة أطول/ وهو المعنون بـ «تراجمة الإدارة الإسبانيّة إلى اللّغة العربيّة من الحماية إلى يومنا هذا» لصاحبه خوان بابلو أرياسطوريس.

٢. اشتهر ألفونسو ميري دي فال بتدوينه ومحافظته الشّديدة، ومن مظاهر نزوعه ذلك، أنّه فرض على الموظّفين العاملين معه في الإدارة الإسبانيّة بطنجة الالتزام بأداء الشّعائر الدينيّة المسيحيّة.

٣. يورد الأستاذ زروقُ مُعرفاً بريخينالدو رويز أورساتي في مرجعه المذكور، ص ٨١ «... هو نتاج مسار مؤسّسة تكوين التّراجمة التابعة لوزارة الخارجيّة الإسبانيّة... التحق للعمل بصفة مترجم أوّل في مشروع الدّولة للتّرجمة. وهو يعدّ الممثل الأوّل لهذا المشروع، ورئيسه الإداري. وقد تولّى بذلك مسؤوليّة مشابهة لتلك التي تولّاها قبله أنيبال رينالدي في مسار تراجمة إسبانيا في الخارج...».

أمّا عن ولادته وانتمائه الأسري، فيقول عنه الأستاذ زروق (من نفس المرجع المذكور ونفس الصفحات): ... ولد ريخنالديو رويز في كنف عائلة طنجاويّة، اشتهرت بتقاليدها الدبلوماسية و التّرجمة، وذلك في ١٨ أكتوبر سنة ١٨٧٣. أما عن وفاته فيذكر أنّها كانت في مدينة مدريد بتاريخ ١٣ شتنبر سنة ١٩٤٥.

سيرديرا الذي سيستأثر بملف التفاوض مع القائد الجبلي بعد موت زوكاستي^١.

بين كليمنت سيرديرا والمغرب (البدايات الأولى)

ولد كليمنت سيرديرا في مدينة خيرونا، الواقعة في شمال شرق إسبانيا، سنة ١٨٨٧؛ لكنّ مقام أسرته بهذه المدينة لم يطل، إذ سرعان ما غادرتها بعد أن ألحق ربها بالبعثة الإسبانية بطنجة. وقد وقف سيرديرا الأب -أثناء مزاولته لعمله بالمغرب- على الوضع الاعتباري الذي يحظى به الترجمة، فسعى في أن يجعل من ابنه كليمنت ترجماناً. وتفعيلاً لرغبته تلك، ألحقه بمدرسة قرآنية (المسيد) حيث تلقى الطفل بعضاً من دروسه الأولى في اللغة العربية، والعلوم الشرعية بطنجة، وقد كان ينجز ذلك مساء بعد قضائه فترة الصّباح في مدرسته الأوروبية.

وفي سنة ١٩٠١، انتقل كليمنت -وهو شاب مراهق- إلى فاس مرافقاً أخاه الطّيب ألفونسو سيرديرا، «الطّيب الرّئيس للقوّات المسلّحة الإسبانية، والملحق بالقنصليّة الإسبانيّة بهذه المدينة»^٢. وشكّلت فاس بالنسبة إليه فرصة مهمّة للانفتاح بشكل أكبر على الثقافة المغربيّة، وتعميق معرفته باللغة العربيّة، والعلوم الشرعيّة. واتّخذ الشّاب الإسباني في أثناء دراسته بفاس زياً مغربياً، واسماً عربياً هو الطّالب عبد الرّحمن سيرديرا الأندلسي، كما انتسب إلى مدرسة قرآنية «المسيد» في مرحلة أولى، قبل أن يلتحق بعد ذلك بجامعة القرويين. وحدث -وهو في هذه المدينة- أن دخل قصر السُّلطان مولاي عبد العزيز، وتحدّث معه رفقة أخيه الطّيب ألفونسو الذي تولّى مهمّة معالجة السُّلطان.

وبغرض إنهاء دراسته للقانون الإسباني، سافر الشّاب الإسباني إلى مدريد، ليحصل على الإجازة في جامعته، قبل أن يعود مرّة أخرى إلى المغرب. وترشّح

1. Zarrouk, Los traductores de España en Marruecos, 94.

2. Arias, Los Traductores de Arabe del Estado Español, 84.

لدى عودته إلى طنجة سنة ١٩٠٥ لوظيفة «شاب متخصص في اللغات» في العصبة الإسبانية، لكنه عرّج عائداً إلى فاس، مُنهيًا بذلك دراسته التي بدأها بها في أثناء إقامته السابقة. وهناك مكث مدة امتدت ما بين يوليوز ١٩٠٥ ودجنبر ١٩٠٦، مُتردداً على مجالس الفقهاء، وموثقاً صلواته بأهلها، لدرجة جعلت الكثيرين يعتقدونه مسلماً. وعن تجربته تلك يقول نائب القنصل الفرنسي بمدينة طنجة السيد مارتين: «هذا الإسباني المغربي النحيف، والذي يرتدي الجلابة، ويرتاد «مسيد القرويين» ليستظهر القرآن...»^١.

وبعد أن حصل الشاب قدراً لا بأس به من المعارف المتعلقة باللغة العربية، والعلوم الشرعية، ارتأت الإدارة الإسبانية بالمغرب إرساله إلى تونس (سنة ١٩٠٧)، ملحقاً بقنصليته بلاده، وهناك «سنحت له الفرصة ليقف على الكيفية التي يدير بها الفرنسيون حمايتهم في المغرب، إذ وجدهم يشتغلون، وفق ضوابط، وقواعد واضحة»^٢. ومباشرة بعد عودته من تونس أُتيحت له فرصة إظهار إمكاناته لأول مرة، وقد تحقّق له ذلك لدى مرافقته للوفد الإسباني الرسمي في رحلته إلى الدار البيضاء سنة ١٩٠٨، مشاركاً في المفاوضات التي أجرتها سلطات بلاده مع الجانب المغربي.

ونتيجة للمواهب التي أظهرها في هذه المحطة، رُقي سنة ١٩٠٩ إلى درجة شاب متخصص في اللغات (وهو ما يمثّل دبلوماسياً في الترجمة)، وتحقّق له ذلك إثر نجاحه في مباراة امتحنه فيها أساتذة كبار. وبعد أن اعتمد للعمل رسمياً لدى إدارة بلاده، اختير ضمن بعثة دراسية إلى بيروت سنة ١٩١٠، وقد رافقه في رحلته تلك شابان آخران؛ هما فرانسيسكو ليانانا وسانز تيبو. وقد أمضى الشبان الثلاثة هناك

1. Cerdeira, Intérprete, diplomático y espía al servicio de la Segunda República, 55.

2. Ibid, 30.

ستين؛ انتسبوا فيها إلى مدرسة الحكمة المارونية، ونهلوا فيها من علوم اللُّغة العربيَّة وآدابها^١. وبعد محطَّة بيروت، عاد سيرديرا إلى المغرب، ليُعيَّن ترجماناً لدى العصبة الإسبانيَّة بطنجة. ولم يمض وقت طويل على تعيينه، حتَّى انطلقت الحماية فعلياً، ليشكّل رفقة آخرين جزءاً من إدارتها. وقد عرفت المرحلة الأولى من الإشراف الإسباني المباشر على مناطق الشَّمال المغربي مقاومة شديدة من لدن القبائل، ليتوارى دور سيرديرا، وباقي التَّراجمة أمثاله؛ لكنَّ الأمور تغيَّرت في المرحلة الثَّانية بعد أن اعتمدت إسبانيا خيار التَّهدئة^٢ في علاقتها بأحمد الريسوني، قائد المقاومة في منطقة جباله^٣.

وقبل أن يتولَّى سيرديرا دور الوسيط، والمترجم مع الشَّريف الريسوني، أنجز المهمة مجموعة من المترجمين قبله، أهمُّهم زوكاستي^٤. لكن، وبموت هذا الأخير

١. استغلَّ سيرديرا وجوده بيروت ليؤلِّف كتابين حول النَّحو العربي والنَّحو الإسباني هما: «نحو اللُّغة العربيَّة الدَّارجة» (١٩١١)، ثمَّ كتاب آخر بعنوان «النَّحو الإسباني بالعربيَّة» (١٩١٢).

2. Cerdeira, Gramática de árabeliteral, Primera parte. Beirut.

Gramáticaespañola en idiomaárabe. Beirut.

تمَّ اللُّجوء إلى التَّهدئة نتيجة عوامل، كان أهمُّها ظروف الحرب العالميَّة الأولى واستنزاف قوَّات المقاومة الجبليَّة؛ ممَّا جعل الطَّرْفان يقبلان بالجلوس إلى طاولة المفاوضات. وعرفت جولات الحوار تلك الكثير من الشدَّة والجذب، متأثرة في ذلك بالتَّغييرات التي كانت تعرفها الإدارة الإسبانيَّة، مع سياسة تغيير الوجوه المستمرَّة فيها.

٣. لقد أسأل هذا القائد الجبلي الكثير من المداد حوله، فقد تضاربت الآراء في الموقف من حركته بمنطقة جباله؛ بين من عدَّه وطنياً مخلصاً للقضيَّة المغربيَّة، ومن اتَّهمه بالسَّعي وراء مصالحه وطموحاته الشخصيَّة. لكنَّه يظلُّ من أكثر الشَّخصيَّات تأثيراً في منطقة الحماية الإسبانيَّة خلال مرحلتها الأولى. طبعاً مع القائد محمَّد بن عبد الكريم الخطابي. ومن أهمِّ الذين كتبوا عنه، نسجِّل: ابن عزوز حكيم في مؤلِّفيه: «الشَّريف الريسوني والمقاومة المسلَّحة في شمال المغرب» ثمَّ في كتابين آخرين هما «موقف الشَّريف الريسوني من الاستعمار الفرنسي» الصَّادر سنة ١٩٨١. وكتاب آخر هو «موقف الشَّريف الريسوني من الاستعمار الإسباني» الصَّادر سنة ٢٠٢٠ (تولَّى ورثته نشره بعد وفاته).

4. Zugasti

حاز سيرديرا صفة المخاطب الأساس، والوحيد للشريف الريسوني، لدرجة جعلت المؤرخين يتحدثون عن نشوء علاقة صداقة متينة بينهما؛ مما جلب عليه نقمة، وحقد الكثيرين من زملائه في الإدارة الإسبانية، وكان سبباً رئيساً في عرقلة الكثير من طموحاته الإدارية، والدبلوماسية. وينقل لنا مراد رزوق عن أحد المسؤولين في إدارة الحماية الإسبانية، وهو يتحدث عن صداقة الريسوني بسيرديرا: «هي ذات دلالة كبيرة. الترجمان ينادي الشريف بأبي... وقد حدث أن قضى سيرديرا خمسة عشر يوماً ببوهاشم رفقة الشريف»^١. وزادت الشكوك حول ثيرديرا بعد أن رفضت بعض الجهات في سلطات الحماية تفعيل ما تم الاتفاق عليه مع القائد المغربي، في وقت كان الرجل يؤكد ضرورة الالتزام بما وعد به الريسوني.

وقد أدت تلك المفاوضات الماراتونية إلى توقيع اتفاق تم بموجبه وقف إطلاق النار بين الطرفين، بعد أن وعدت إسبانيا القائد أحمد الريسوني بتحقيق مطالبه^٢. لكن هذا الاتفاق لم يرق عدّة أطراف في الجانبين المغربي والإسباني؛ إذ اعترضت عليه بعض القبائل المغربية الجبلية، كما واجه معارضة قوية من القادة العسكريين الإسبان؛ أهمهم الجنرال سلفستري^٣، والذي واصل عملياته العسكرية ضدّ الريسوني؛ رافضاً الالتزام بتعيين الزعيم الجبلي خليفة على منطقة حمايتهم.

1. Arias, Los Traductores de Arabedel Estado Español, 184.

٢. داهش، المغرب في مواجهة إسبانيا (صفحات من الكفاح الوطني ضدّ الاستعمار ١٩٠٣-١٩٢٧)، ٦٥-٦٦.

٣. يعدّ العقيد مانويل فرنانديز سيلفستري (١٨٧١-١٩٢١) من أشهر القادة العسكريين الإسبان إبّان الفترة الأولى للحماية الإسبانية في شمال المغرب. وقد اشتهر بحدّته ومعارضته للمدنيين في إدارتهم للمسألة المغربية. فقد كان يرفض خيار التفاوض مع القائد الريسوني الذي تبنته إسبانيا في سعيها لبسط سيطرتها على المناطق الجبلية، مؤثراً عوضاً عن ذلك العمل العسكري. أمّا عن نهايته فقد كانت مأساوية سنة ١٩٢١، إذ يقال إنه انتحر بعد هزيمة الجيوش الإسبانية أمام قوّات المقاومة الريفية بزعامة محمّد بن عبد الكريم الخطابي، وذلك في معركة أنوال.

وتسببت الاعتراضات التي حدثت في زيادة التوتر بين الطرفين، لتوضع سلطات الحماية المدنية أمام خيارين: إمّا الريسوني وإمّا سيلفستري^١؛ وهو ما لم يكن الحسم فيه سهلاً، نظراً للحسابات الاستعمارية الإسبانية آنذاك. ولم تخف حال التوتر إلا بعد نقل هذا الجنرال إلى منطقة الرّيف، وتعيين قائد عسكري جديد بالمغرب؛ هو الجنرال جوردانا.

ويتحدّث المؤرّخون عن العداء الكبير الذي كان يُكنّه الجنرال سلفستري، ومعه قادة آخرون في المؤسسة العسكرية لسيرديرا، فقد حمّله بعضهم مسؤولية هزيمة الجيش الإسباني في معركة أنوال، بدعوى إضاعته الكثير من الوقت في المفاوضات مع الريسوني؛ وهو ما مكّن عبد الكريم من الاستعداد الجيّد للمعركة وهزيمتهم فيها.

سيرديرا في خدمة المشروع الاستعماري الإسباني

تغيّرت أوضاع سيرديرا بعد انتهاء حرب الرّيف، ودخول المناطق الجبلية، والرّيفية في ما يعرف بـ «حال التّهذئة»، ليُرَقَى إلى منصب مُراقب مدني من الدّرجة الأولى. وبعد تعيين كوميذ خوردانا مفوضاً سامياً في المغرب، تمّت ترقية مرة أخرى ليشغل منصب نائب مدير الأحوال المدنية للسكّان المغاربة في القرى (los indige-nas).

وشكّلت المسؤوليات الجديدة التي تولّاها تحقيقاً لبعض طموحاته السياسية، لكنّها لم تكن غاية ما يسعى إليه، فقد كان المسؤول الإسباني صاحب مشروع استعماري متكامل في منطقة الشّمال المغربي. وفي هذا الإطار، وقناعة منه بأهميّة تعلّم اللّغة العربيّة، والثّقافة المغربيّة بالنّسبة لإدارة بلاده، عمل على إنشاء الأكاديمية

1. Echevarria, Intervencionismo español en Marruecos (1898-1928):... 273.

العربية البربرية بتطوان؛ «بوصها مؤسّسة تعليمية إسبانية تُعنى بتكوين مترجمين إسبان إلى اللغة العربية بمستوى عال»^١.

وقد كان سيرديرا - في مبادرته تلك - متأثراً بالتجربة الفرنسية في إنشائها للأكاديمية العليا للعلوم، والمعرفة في الرباط. وعن تجربته في الرباط مع تلك الأكاديمية يقول المسؤول الإسباني: «منذ مدّة وأنا آمل الدّهاب إلى تلك المنطقة، هناك سأجد آفاقاً لاهتماماتي، ودراستي حول هذا البلد، وذلك من خلال الوقوف على معلومات قيّمة ستكون - حين الحصول عليها - مفيدة لنا في منطقتنا»^٢.

ويؤكّد لنا تصريحه هذا ما اشتهر به من حرص على استغلال كل مناسبة، وتوظيفها لصالح وطنه، ومشروعه الاستعماري. ولم تكن السُّلطات الفرنسية مطمئنة لوجوده في الرباط، لتعمد إلى إبعاده عنها. فالرّجل، وإن بدا في ظاهره معنياً بأمر هذه الأكاديمية، إلا أنّه كان يتصيّد الأخبار، والمعلومات لنقلها إلى رؤسائه بتطوان. لقد وقف كليمنت سيرديرا على تميّز المشروع الاستعماري الفرنسي، إذ وجده مشروعاً منظّمًا، يطبعه التخطيط الجيّد والعلمية^٣.

سيرديرا الجاسوس

أتقن كليمنت سيرديرا لعبة تغيير المواقع؛ يُقبل على ما يسند إليه من مهمّات

1. Arias, Lostraductores de Arabedl Estado Español, 86.

2. Zarrouk, Los traductoresde España en Marruecos, 200.

٣. عمل سيرديرا في أثناء وجوده في الرباط مجاوراً المعهد العالي المغربي على جمع الكثير من المعلومات عن هذه المؤسسة وطبيعة اشتغالها. ومن ثمّ قام بصياغتها في تقارير استخباراتية رفعها إلى رؤسائه في تطوان. ويبدو أنّ الفرنسيين كانوا يتابعون نشاطه ذلك على الرّغم من مظاهر الحفاوة التي لقيها من بعضهم وإشراكه في بعض أنشطة المعهد. وقد تمثّل موقف فرنسا غير المطمئن له مرّة أخرى في رفضها تعيينه قنصلاً لديها في مدينة فاس، وذلك بعد مشورة للمستشرق وعالم الاجتماع ميشو بلير، الّذي جاور سيرديرا بطنجة وخبر عن قرب كفاءته في الجاسوسية.

بكلّ حماس وشغف، ويؤدّيها بكلّ إخلاص وتفان. وهكذا، قضى الكثير من أوقاته في الثلاثينيات خارج المغرب، متنقلاً بين الجزائر ومدريد، وخصوصاً القاهرة التي سافر إليها قبل اندلاع الحرب الأهلية ليتجنّس على الطلبة المغاربة هناك، حيث بداية تشكّل الحركة الوطنية.

وغير هذه المهمة، تنوّعت مهمّات التجنّس الموكلة إليه وتعدّدت؛ فهو لم يكن يغفل أي مستجدّات تطرأ على السّاحة المغربيّة لينقلها إلى رؤسائه. ويسجّل له الباحثون في هذا السّياق متابعته لتفاعل المغاربة في المناطق الخاضعة للحماية الإسبانيّة مع مبادرة قراءة «اللّطيف» في المساجد كردّ فعل على إصدار فرنسا للظهير البربري، ليرفع في ذلك تقريراً إلى رؤسائه. وفي هذا السّياق، يُورد الأستاذ زروق من أرشيفه: «يتمّ التّداول والحديث بين علماء تطوان حول الأحداث التي جرت مؤخّراً بكلّ من الرّباط وسلا، حيث يتمّ تجميع شباب مسلمين من أبناء النّخبة، والأعيان من أجل إعلان غضبهم على السّياسة الفرنسيّة المتّبعة مع القبائل البربريّة في منطقتها، عن طريق الجهر بالأدعية»¹.

وهكذا، وبالنّظر لطبيعة شخصيّته الحذرة، والتي تنحو إلى التّعامل مع الأحداث استباقياً، تفتن إلى ما يمكن أن تتطوّر إليه الأمور عقب إصدار فرنسا للظهير البربري، مُنبهاً سلطات إدارته في منطقة الشّمال إلى ضرورة أخذ الحيطة، والحذر من هذه المستجدّات.

ولم يكن سيردير اليهدا، أو يستكين عند إنهايه لعمل ما، بل كان يبادر إلى الانقلاب على مسؤوليّة جديدة. ففي الثلاثينيات، تولّى مراقبة الجمعية الإسبانيّة الإسلاميّة (AHI)، والتي تشكّلت في مدريد من عضويّة مجموعة من الأسماء العربيّة، والإسبانيّة الوازنة، نذكر من أعضائها العرب: الأمير شكيب أرسلان، عبد السّلام بنونة، عبد الخالق الطريس، أحمد حلمي باشا.

1. Zarrouk, Los traductores de España en Marruecos, 206.

وقد أنشئت بمبادرة من الجمهورية الوليدة في إسبانيا، بغرض استغلال نقمة العرب، والمسلمين على القوى الاستعمارية الأخرى، والاستفادة من ذلك سياسياً واقتصادياً. لكن المغاربة تعاملوا مع الأمر بشكل مختلف، إذ عدّوها فرصة لإيصال صوتهم، وتحقيق تطلّعات الشعب المغربي في نيل استقلاله. ولكن سيرديرا -الjasوس الفطن والمترصّد- انتبه إلى الأمر، ليعمل على دسّ مُخبرين له وسط المجتمعين، خصوصاً بعد أن سعى أعضاؤها إلى إنشاء فرع لها بتطوان، لتُجهّض الفكرة في مهدها.

ومن أرشيفه دائماً ينقل لنا الأستاذ زروق، (وهو في ذلك يدافع عن مراقبته لأعضاء هذه الجمعية) «بمناسبة تأسيس الجمعية الإسبانية بمدريد، ومع مجيء النظام الجمهوري، اعتقد سكّان المناطق المغربية الخاضعة لحمايتنا بأنّ طموحاتهم ستتحقّق، وإذ لم يحدث ذلك احتجاجوا بشدّة على ممثلي إدارتنا، بل وأوصلوا احتجاجهم إلى الشرق الأوسط عن طريق الصحافة العربية... لقد ظنّ الخاضعون لحمايتنا بأنّ الجمعية ستكون أداة سياسية تتبنّى، وتسهّل تحقيق مطالبهم»^١.

وفي هذا السياق، سعى سيرديرا، وإدارته الإسبانية إلى عزل المغرب عن محيطه العربي في الشرق الأوسط، فكلف بمهمّة أخرى تتصل بـ «مراقبة التحركات التي يقوم بها أحد أعداء فرنسا، ويقصد بذلك الأمير شكيب أرسلان»^٢.

ومن مهمّاته الجاسوسية الأخرى، تولّى المسؤول الإسباني مراقبة أنشطة الوطنيين المغاربة، خصوصاً في ما ينشرونه من مقالات وكتب؛ فانكبّ على قراءتها، وترجمتها، ومن ثمّ نقلها إلى رؤسائه. ويتوقّف الأستاذ زروق كذلك عند تجربته مع جريدة «الإصلاح» (تأسست سنة ١٩١٧)، إذ ضغط في اتجاه دفع عبد السلام بنونة، وباقي

1. Ibid, 204.

2. Arias, Los traductores de Araba del Estado Español, 86.

هيئتها التحريرية لتقديم استقالتهم، لتسلم مقاليد إدارتها إلى «مدير جديد، والذي لم يكن آخر غير المترجم سيرديرا نفسه»^١، فتحوّلت الجريدة معه إلى صوت يدافع عن الحماية وإدارتها.

سيرديرا الجمهوري

انطلقت الحرب الأهلية الإسبانية سنة ١٩٣٦، ولم يكن سيرديرا قادراً على فعل الكثير ليمنعها؛ فقد كانت معرفته بوضعية المؤسسة العسكرية محدودة، على عدّ حال العداء الذي كان يكتنُّها له مجموعة من قادتها منذ فترة عمله السابقة (اشتغاله بالترجمة ووساطته مع الريسوني). لكنَّ الرّجل -وبصفتها عادة- لم يستسلم؛ فقد قام، وهو في طنجة، بتحريض قبائل «جبالة» بالشمال المغربي للثورة ضدّ الوطنيين الإسبان، ليؤمّض تحت المراقبة الدقيقة، ويجلب عليه غضب فرانكو شخصياً.

ويُعلّق المستعرب ميغيل أسين بلاسيوس عن دوره ذلك بقوله: «مترجم وضيع، اسمه سيرديرا، والذي تحوم حول عمله ضمن إدارتنا الكثير من الشُّبهات، لم يتوان في أن يكون أداة لدفع القبائل ضدنا... عن طريق الإغداق عليهم بأموال طائلة»^٢. لكنَّ محاولاته التحريضية لم يكتب لها النّجاح، إذ اكتشف المتمردون رسائله المحرّضة إلى تلك القبائل، ليُعدموا رسله.

ولم يغفر الوطنيون لسيرديرا تحريضه ذلك، فعملوا على مهاجمته مع شركائه في مدينة طنجة. وقد قاموا بذلك رغم خضوع هذه المدينة المغربية لنظام الحكم الدّولي؛ مستفيدين في ذلك من مساعدة بعض رجال الشُّرطة الإسبان العاملين ضمن الإدارة الدّولية، والذين كانوا موالين للمتمردين. ومع مرور الوقت، زادت المضايقات، والتّهديدات التي تعرّض لها، خصوصاً مع تكرار عمليّات الاختطاف، والقتل في حقّ الجمهوريين.

1. Zarrouk, Los traductores de España en Marruecos, 215.

2. Ibid, 249.

ولأنه لم يعد مطمئناً على حياته، غادر مدينة طنجة مُتوجِّهاً صوب مدينة الدار البيضاء، هناك تمَّ تعيينه قنصلاً لإسبانيا من قبل الجمهوريين. ومن هذه المدينة المغربية التابعة للحماية الفرنسية عمل على تعبئة القوميين المغاربة لمواجهة قوات فرانكو؛ لكنَّ عمله هذا لم يرق الفرنسيين الذين رفضوا رفضاً قاطعاً ما كان يسعى إليه من تحقيق استقلال شمال المغرب عن إسبانيا. كما عانى هناك من مضايقات نائبه الأناركي لويس أغوادو، الذي أقنع رؤساءه بعزله.

وضاق الخناق على سيرديرا، ليُضطرَّ إلى مغادرة المغرب بشكل نهائي، وذلك بعد أن اقتربت قوات المتمردين الوطنيين الإسبان من حسم المعركة لصالحها، فسافر إلى إنجلترا، حيث عيّن قنصلاً بكلِّ من نيوكاسل، وليفربول لمدة قصيرة، قبل أن يتمَّ إنهاء مهمته هناك بطلب من الحكومة البريطانية.

ومن إنجلترا سافر إلى فرنسا لتلقي العلاج. وبقي في العاصمة باريس تحت مراقبة صديقه الطبيب الجمهوري «غريغوريو مرانيون» قبل أن يغادرها نحو نيس عملاً بنصيحة أطبائه. ومن جنوب فرنسا، واصل سعيه لدى السلطات الفرنسية لمنحه ترخيصاً لدخول منطقة حمايتها في المغرب حتَّى يجتمع بأسرته مرَّةً أخرى؛ لكن طلبه قوبل بالرفض، لتنتهي حياته وحيداً بعد معاناة طويلة مع مرض القلب سنة ١٩٤٢.

بين سيرديرا ومؤسسة الأوقاف الإسلامية المغربية

يقترّب كليمنت سيرديرا -بما أنجزه من أبحاث ودراسات حول المغرب- من صفة المستعرب. فهو، وإن عُدَّ واحداً من مئات، أو آلاف موظفي إدارة الحماية الإسبانية لشمال المغرب، إلا أنَّه لم يكن من طينة الإداريين الكلاسيكيين، فقد اجتهد في إنجاز الكثير من الأبحاث المتعلقة بالمغرب، وبلغته، وثقافته، ومؤسساته المختلفة^١.

١. يذكر الأستاذ زروق في كتابه سالف الذكر أنَّ الكثير من أرشيف سيرديرا ونصوصه قد ضاع لدى مصادره

وقد مكّنته إقامته في الرباط - خلال مجاورته للمعهد العالي للدراسات المغربية - من الوقوف على الكثير من المعلومات القيّمة، والمُفيدة لإدارته في منطقة حمايتها بالشمال المغربي، «لينغمس سيرديرا بعمق في إحدى القضايا القانونية الإسلامية»^١. وأبدى الرَّجل اهتمامًا كبيرًا بمؤسّسة الأوقاف الإسلامية، فانكبَّ على دراستها، وتتبع مسارها التاريخي، وهيكلتها، وطرق تدبير أملاكها، ليغدو في ظرف وجيز «أكثر الموظفين معرفة بمؤسّسة الأحباس في المغرب»^٢.

ومن أعماله القليلة التي وصلتنا، نقف على محاضرة له بعنوان «الأحباس» كان قد قدّمها سنة ١٩٢٨ أمام مجموعة من الضبّاط، والقادة المراقبين التابعين لإدارة الحماية الإسبانية في الشمال المغربي^٣. وجاءت تلك المحاضرة مُقسّمة إلى أربعة محاور وخاتمة كالآتي:

- أصول مؤسّسة الأحباس، خصائصها وأنواعها.
- إدارة هذه المؤسّسة قبل الحماية.
- دارتها في الحاضر والمستقبل.
- نظامها البيروقراطي.
- وقد صدّر محاضرته بالحديث عن نشأة مؤسّسة الأحباس^٤ في الإسلام، مذكّرًا

من قبل الوطنيّين عقب انتصارهم في الحرب الأهلية؛ ومنها دراسة ضخمة له عن القانون والتّشريع الإسلاميّين.

1. Zarrouk, Clemente Cerdeira. Intérprete, diplomático y espía al servicio de la Segunda República, 61.

2. Ibid, 60.

٣. هذه المحاضرة هي بعض من نصوص قليلة وصلتنا مطبوعة لسيرديرا، وقد أعيد طبعها (كما سبقت الإشارة إلى ذلك أعلاه) ضمن كتاب ضمّ نصوصًا أخرى له. والكتاب هو:

Clemente, Traducciones y Conferencias,

٤. يستعمل سيرديرا في محاضرته لفظة الحبوس فيما نستعمل في نصّنا هذا لفظي الأحباس والأوقاف، حاسبين

بغيا ب هذا النموذج المؤسّساتي عن مرحلة ما قبل الدّعوة المحمديّة، ومتوقّفاً في ذلك مع أحاديث الرّسول ﷺ مع بعض الصّحابة كأبي طلحة (لعلّه يقصد الصّحابي طلحة)، وعمر بن الخطاب اللّذين استشاراه في عمل يشفع لهما عند الله، ليشير عليها الرّسول بتوقيف بعض ممتلكاتها في سبيل الله^١.
وينتقل بعد ذلك لشرح كلمة «حبوس»، مورداً معناها الإِسباني (detener)، ومعها مجموع الكلمات الّتي تتخذ الكلمة العربيّة «حبوس» أصلاً لها في القواميس الإِسبانيّة^٢.

وحَتّى يؤكّد سيرديرا كفاءته العلميّة، ومعرفته باللّغة العربيّة، والفقّه الإسلامي، كشف عن خضوع مؤسّسة الأحباس (الحبوس كما في نصّه) في تنظيمها لقواعد الفقّه المالكي المعمول بها في المغرب. معرّفاً إيّاها كالآتي: «هي صدقة (عطاء) طوعي لغاية دينيّة، أو إنسانيّة بغرض الاستفادة منها، أو من ثمارها طيلة دوام المادّة المحبسة (الموقوفة)... وهي موجّهة إلى الفقراء، وإلى القائمين على أمور المسلمين، وإلى باقي المؤسّسات الإسلاميّة»^٣.

ويعود مرّة أخرى إلى الفقّه المالكي ليتحدّث عن شروط التّحيس (التّوقيف) ويؤجزها كالآتي: «... يجب أن يكون الموقّف والمستفيد مُسلمين، أحراراً وفي حال استطاعة...»^٤.

وبسبب غياب نصّ قرآنيّ يتحدّث عن صيغة التّوقيف، ذكر أنّ الفقهاء، والمذاهب الإسلاميّة اجتهدوا في وضع ضوابط، وقوانين تنظيميّة لها، لنقف على

أتمّها يؤدّيان المعنى نفسه.

1. Traducciones y Conferencias, 239.

2. Ibid, 240.

3. Ibid.

4. Ibid.

نماذج مختلفة منها، باختلاف المذاهب والجغرافيا^١.

وفي سياق التعريف بهذه المؤسسة، يُعرج على أنواع الأعباس، فيذكر أنّها نوعان: عامٌّ، وخاصٌّ؛ يتعلّق الأوّل بما يوضع رهن المصلحة العامّة بدون تخصيص للجهة المستفيدة، فيما تُخصّر الاستفادة في الثّاني وتُخصّص، كأن تكون الأملاك الموقّعة وبخاصّة بقبيلة، أو زاوية، أو غيرهما^٢.

ولأنّ مصلحة بلده المستعمر، وإدارته كانت هي محرّكة الأساس في عمله هذا، يضيف بأنّ الأعباس العامّة يقوم عليها نظار يعيّنون بظواهر خليفية، أو وزارية، وبالتالي فهي تحت سلطتهم، فيما لا تخضع الأعباس الخاصّة لهم، مغتمّة الفرصة ليقدم تصوّره لكيفية وضعها تحت السيطرة، كأن تستغل وفاة أحد النظار، أو المقدمين لوضع اليد عليها^٣.

المحور الثّاني من محاضراته خصّصه للحديث عن إدارة هذه المؤسسة في الماضي، أي في مرحلة ما قبل الحماية، ليعلن أنّ معرفة المغاربة بالأعباس ارتبطت بدخول الفاتحين الأوائل؛ لكنّه يضيف كلامًا يحمل بعضًا من ملامح الفكر الاستشراقي الّذي لم نعهده لديه، فيعدّ أنّ النّواة الأولى للأعباس في المغرب قد شكّلت من الأملاك المصادرة من السكّان الأصليين الّذين رفضوا اعتناق الإسلام^٤.

ومع مرور الزمن، تحمّس المغاربة للعمل الخيري أكثر، متطوّعين بأموالهم في سبيل الله. لتصل مؤسسة الأعباس أوج ازدهارها -بحسب نصّه- في عهد الدّولة الموحدية، وقادتها الّذين أولوها عناية كبيرة. لكنّ أيامًا أسوأ ستمرّ بها هذه المؤسسة -في رأيه دائمًا- وذلك في عهد الدّولة المرينية، إذ تمّ إهمال الكثير من أملاكها لتضيع، أو تتمّ حيازتها من لدن النّاس.

1. Ibid, 241.

2. Ibid.

3. Ibid.

4. Ibid,43.

ويضيف بأنَّ حال هذه المؤسسة لم يتحسن في عهد ملوك الدولة العلوية الأوائل، إذ واصلت تراجعها بفعل الاستنزاف الكبير الذي عرفتته ممتلكاتها عن طريق توظيفها في عمليات الترضية التي كان يقوم بها الأمراء المتصارعون على السلطة، ليصل التراجع أقصاه في العشرين سنة السابقة على الحماية^١.

ولعلَّ إيراد سيردير الهذه المعطيات الأخيرة، قد أتى في إطار تهيئة مستمعيه لتقدير الخطوات الإصلاحية التي ستقدم عليها سلطات الحماية في ما يخصُّ مؤسسة «الأحباس»، والتي سيكون هو مهندسها.

وبالعودة إلى أسباب ضعف الموارد، والتفقر الذي ميز هذه المؤسسة في نهاية القرن التاسع عشر، فيرجعها للإهمال الذي تعرَّضت له؛ والمتمثل في تضييع الكثير من المستندات الخاصة بممتلكاتها، فضلاً عن سوء تدبير أمورها من لدن النظار القائمين عليها. فقد جرى تفويت الكثير من أملاكها لمستفيدين بملكيات مزورة، وبتغطية من بعض القضاة، أو بتأجيرها مقابل أجور زهيدة غير متحركة. وغير هذه الأسباب، يتحدث عن التراجع الكبير الذي عرفتته عمليات التوقيف في هذه المرحلة، فالمغاربة لم يعودوا كرماء كما كانوا من قبل^٢.

ولم يُغفل الإداري الإسباني في حديثه التذكير ببعض محاولات الإصلاح التي تمَّ القيام بها سابقاً، خصوصاً ما أنجزه السلطان مولاي عبد الرحمن، الذي عمل على تنظيم، وضبط عمل نظار تلك المؤسسة، مع الاستغناء عن الكثير منهم، ووضع آخرين تحت المراقبة^٣.

ولم يكن سيردير ايكثفي -أثناء عرضه المفصل - بالوقوف عند المشكلات التي

1. Ibid, 244.

2. Ibid, 244-245.

3. Ibid, 246.

تعرفها مؤسّسة الأحباس فقط، بل كان يعمد - من حين إلى آخر - إلى اقتراح بعض الحلول، والتي يراها كفيلة بالرفع من مداخيلها؛ كأن تتمّ الزيادة في الإيجارات، أو القيام بإصلاح بعض عقاراتها المتضرّرة في عمرانها.

أمّا عن حلّ مشكلات أراضي الأحباس في البوادي، فيقترح إعادة تنظيم المسؤوليّات وهيكلتها بشكل جديد؛ كأن يتمّ تعيين ناظر على كلّ قبيلة، يتولّى هو تعيين مقدّمين، أو نظار لكلّ مسجد، أو ضريح تتبع له أملاك وقفية، على أن يشرف على عمل هؤلاء قضاة يساعدون نظار القبائل في عملهم.

وبوصفها معايير لاختيار أولئك النظار، يقترح أن يكونوا من أهل القبيلة، أو من شخصيّات تنتمي إلى مناطق مجاورة تحظى بثقة القبيلة التي يعملون بها، ومشهود لهم بالنزاهة والشرف. ولضبط عمليّة تحصيل الموارد، يرى أن يتمّ ذلك تحت مسؤوليّة المفتّشين المحليّين الذين سيكونون مطالبين بالتوجّه بالأموال صوب المديرية العامّة، على أن تفتح حسابات مستقلة بخاصّة بكلّ منطقة يوضع فيها ما يُحصّل من أموال¹.

وبصفتها خطوة إصلاحية أخرى مهمّة، يقترح القيام بجرد أملاك الأحباس وحصرها، وهو ما تمّ إنجاز الكثير منه من في ظلّ إدارة سلطات الحماية بتاريخ ١٩٢٦. كما يتحدّث عن ضرورة توثيق الأراضي بالوسط القروي عن طريق استخراج ملكيّات لها، مع وضع حدود واضحة، وهو ما ينسحب على المزارع المختلفة.

المحور الثالث في عرضه خصّصه لواقع إدارة الأحباس في الحاضر والمستقبل. وقد عدّ فيه أنّ هذه المؤسّسة ما زالت تخضع في شكل إدارتها إلى هيكل قديمة تجاوزها الزّمن، إذ يتولّى الأمر فيها إداريون، أو مجالس جماعية تضمّ ممثلين عن المنطقة التي

1. Ibid, 247-246 .

توجد بها الأملاك. ويتوقف هنا ليتحدث عن محاولات الإدارة العسكرية للحماية على تجاوز هذا الاضطراب في الإدارة عبر إعادة تنظيمها. وقد مثل لإصلاحات إدارته بما جرى في أوقاف ملبيلية، مستغلاً الفرصة لعرض أفكاره الإصلاحية، والتي بعث بها إلى السلطات المختصة بتاريخ ١٠ أبريل ١٩٢٨. ويختتم كلامه معلناً أن تدخل سلطات الحماية الإسبانية في هذه المؤسسة أنقذها، وأملاكها من التلاشي والضّيع^١.

خاتمة وتركيب

وبعد هذه الجولة مع حياة، ومسؤوليات كليمنت سيرديرا، أخلص في النهاية إلى القول بتميز هذه الشخصية وفرادتها، إذ لا نكاد نقف لها على مثل في تاريخ الحماية الإسبانية في المغرب. لقد زواج هذا المسؤول الإسباني بين المعرفة النظرية، والممارسة على الأرض، وذلك بالنظر إلى عمله ضمن سلطات الحماية؛ مستثمراً في ذلك معارفه باللُّغة العربية، والثَّقافتين العربية، والإسلامية في خدمة مشروع بلده الاستعماري. لكن، وعلى الرَّغم من كلِّ الإخلاص، والتَّفاني اللذين أظهرهما في خدمة وطنه، يتفاجأ المتتبع لسيرته بالتَّجاهل، والتُّكران الكبيرين اللذين قُوبلَ بهما من طرف المسؤولين الإسبان، لدرجة جعلت البعض يصفه بالرجل «الملعون»^٢. ونعتقد أن المغرب كان محظوظاً حينما لم يُلتفت كثيراً إلى آرائه، ونصائحه لسلطات بلاده في إدارتها الاستعمارية.

1. Ibid, 247.

2. maldito

لائحة المصادر المراجع

١. بوطالب، إبراهيم، تاريخ المغرب الحديث والمعاصر، دراسات وبحوث، الجزء الثاني، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. الطبعة الأولى ٢٠١٤.
٢. داهش، محمد علي، المغرب في مواجهة إسبانيا (صفحات من الكفاح الوطني ضد الاستعمار ١٩٠٣-١٩٢٧)، منشورات جامعة الموصل كلية الآداب، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠١٠.
٣. العروي، عبد الله، مجمل تاريخ المغرب، منشورات المركز الثقافي المغربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠١٨.
4. Alvarado Planas, Javier y Juan Carlos Domínguez, La Administración del Protectorado Español en Marruecos (una aproximación al protectorado Español por Jose Luis Villanova) Boletín Oficial del Estado. Centro de estudios políticos y constitucionales, Nafría, Madrid, España, 2014.
5. Arias, Juan Pablo, Los Traductores de Arabe del Estado Español, del Protectorado a Nuestros Dias, Ediciones Bellatera, Barcelona 2012.
6. Cerdeira, Clemente, Traducciones y Conferencias, Ciudad autonoma de Ceuta, archivo central 2006.
7. —————, de árabel literal. Primera parte. Beirut: Tip. Francesa/ Imprenta Católica, 1911.
8. Echevarria, Fernando Caballero, Intervencionismo español en Marruecos (1898-1928): análisis de factores que confluyen en un desastremilitar, «Annual». Memoria para optar al grado de Doctor, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía E Historia, Madrid, 2013.
9. Zarrouk, Mourad, Clemente Cerdeira. Intérprete, diplomático y espía al servicio de la Segunda República, Editorial Reus, 2017.
10. —————, Los traductores de España en Marruecos (1859-1939), Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2009.

صورة المغرب بين صفحات الرواية الكولونياتية «بيير لوتي» أنموذجاً

محمد الكراذي^١

تمهيد

يسعى هذا البحث إلى دراسة صورة المغرب -أرضاً وشعباً- في مرآة الإنتاج السرديّ الفرنسيّ خلال القرن التاسع عشر، بحسبه مصدرًا تاريخياً قلماً يتمّ الاستناد إليه، لتبيان المنطلقات الأيديولوجية، والثقافية، والفنية التي أسهمت بطرق شتى في تشكيل المخيال الفرنسيّ اتّجاه مجتمعات الضفّة الجنوبيّة للبحر الأبيض المتوسط. كما يحاول هذا المقال الكشف عن الدوافع الحقيقية التي تحكّمت في عدد من الأدباء الفرنسيّين لكتابة جملة من الروايات التي توسّلت بالمغرب مثل فضاء أسطوريّ لتأثيث أحداث أبطالها، بشكل فجّ يمزج بين الواقع والخيال، ما ساهم بطريقة، أو بأخرى في تشكيل «واقع» مغربيّ مزيف، يبتغي القتل الرمزيّ للآخر وحضارته، مقابل التبشير بمهمّة الرّجل الأبيض الحضارية المزعومة، التي تعطيه الحقّ في استعمار الشّعوب الأخرى، ناقلين ذلك عبر بنية سردية لا تخلو من جمالية. ولتبيان هذه الفكرة، اخترنا التّركيز على نموذج رواية «في المغرب»^٢ للرّوائي،

١. باحث في جامعة القنيطرة - المغرب .

والعسكريّ الفرنسيّ «بيير لوتي»^١؛ بعدها مصدرًا روائياً رائداً خلال تلك الفترة. لقد حلّل إدوارد سعيد في الفصل الأوّل من كتابه: «الثقافة والإمبرياليّة» التّواطؤ الذي حصل بين نشأة الإمبراطوريّة الاستعماريّة، وتطوُّرها من جهة، وبين اكتمال خصائصها الفنيّة، والأدبيّة من جهة ثانية، حاسباً الرّواية أحد أكثر الأشكال الأدبيّة التي خدمت الأهداف البورجوازيّة التوسّعيّة، فهي لم تُعبّر عن الأطماع الاستعماريّة فحسب، وإنّما ارتبطت بها، وتزامنت معها أيضاً، في تفاعل بين الظّاهرتين الاستعماريّة، والروائيّة^٢، وعن ذلك يقول «مارتان ماتيو»: «بدون شكّ، تورّطت الرّواية بشكل قصريّ في الحملة الدّعائيّة الاستعماريّة، بانحصارها داخل ترسانة من المعتقدات والتّصريحات المعلنّة»^٣. ففي الوقت الذي قدّم فيه الأوروبيون بحسبها كائنات قادرة على القيام بالمعجزات عبر قطع المعابر، وشقّ الأنهر، وحفر القنوات البحريّة، واقتحام الجبال، ومدّ السّكك الحديديّة التي تحترق كلّ شيء، برز الرّوائيون مثل شخصيّات أسطوريّة قادمة من الشّمال، تقتحم قلب إفريقيا، وتجوب القرى، والمدن النائية لاقتحام المجال الإسلاميّ^٤.

بهذا المعنى، يمكن عدّ النصوص الرّوائية المتخيّلة عن المغرب زمن الضّغوط الاستعماريّة، وثيقة تاريخيّة - قلّ تناوّلها - تفضح متخيّل كتاب، وقرّاء انتموا في غالبيّتهم إلى أقلّيّة كولونياليّة توّاقة للتوسّع بعدما ضاق بها مجالها التّقليديّ. فهي تجمّع غريب من الأحاسيس المتناقضة. إنّها إنتاج ثقافيّ للمستعمرين والمهاجرين، وانعكاس في الوقت نفسه لهيمنة قلقة، ومتردّدة^٥، لم يستطع مؤلّفوها أبداً أن يكونوا

1. Pierre Loti

٢. ينظر: سعيد، الثقافة والإمبرياليّة، ٧٥-٨٥.

3. Martine, (présentation), Le Roman colonial. Itinéraires et contacts de cultures, 9.

4. Seillan, Aux sources du roman colonial: l'Afrique à la fin du XIX siècle, 119.

٥. هانري جان روبر، رهان «مغربة» الأدب الكولونياليّ: بخصوص سلسلة «الروايات المغربيّة»، ٨.

محايدين، أو بريئين. ذلك أنّ الكاتب في الأصل لا يعمل وفق معايير عقلانيّة صرفة؛ إذ يعيش طوعاً، أو كرهاً في عالم مأهول بالاستيهامات، والخرافات، ويتحرّك داخل كثافة الأساطير التي تراكمت على مرّ القرون في اللاوعي الجماعيّ. فمتى بدأ اهتمام الأدباء الفرنسيّين بالمغرب يوصفه مجازاً للكتابة؟ وما هي نوازعهم؟ وأيُّ صورة عكستها الرواية الفرنسيّة عن المغرب زمن التسابق الاستعماريّ؟

١. الأدب الكولونياليّ وتوافق المصالح

أ. البدايات: ليس ثمة شكّ في أنّ ولادة صورة الآخر ونموّها في أحضان أيّ بلد، أو ثقافة، أو حتّى لدى العامّة في الأدب والفنون، ما هي إلّا نتاج لمعايير معرفيّة، وحصيلة للفارق الدالّ بين واقعين ثقافيين، تخضع علاقتها لشرط تاريخيّة ملموسة من الصّدام والتنافس، وتحمل مزيجاً من الأفكار، والمشاعر، والمواقف، التي تتبلور على صعيد الممارسة في شكل تدخلات ونقاشات. فمع بزوغ أولى بوادر اختلال التوازن بين شمال حوض البحر الأبيض المتوسّط، وجنوبه توافد إلى المغرب عدد مهمّ من الرّحال الفرنسيّين، كان منهم التّاجر، والسّفير، والمغامر، والرّسّام والأديب، نشرّوا ملاحظاتهم، ومشاهداتهم، وانطباعاتهم على شكل كتبٍ، ومذكّرات، وروايات، مساهمين في استصدار كثير من المواقف، والأحكام إزاء المغرب^١، وراسمين صوراً روائيةً حاملة لم تخرج قطّ عن صورة الشّرق البعيد.

امتاز الأدب الفرنسيّ عن المغرب بتعدّد أصنافه، وأجناسه تبعاً لتعدّد انتماءات مؤلّفيه، واهتماماتهم، فسّمه الباحث سمير بوزويته إلى ثلاثة أنواع، وهي:

- أدب الرّحلة

- أدب الحرب

١. شاوش، «الرّحلات الأوروبية إلى المغرب»، ١٣: ٤٢٩٧.

- أدب الخيال^١.

هكذا كانت الرّحلة من أوّل الأصناف الأدبيّة التي أقحمت المغرب في السّرد الفرنسيّ انطلاقاً من سيرة سفر الرّحال «فانسن لوبلان» (Vincent Le Blanc)، التي كتبت سنة ١٦٠٨ م من طرف «بيير بير جيرون» (Pierre Bergeron)^٢. لكن رغم هذه البداية المبكرة فإنّ الحضور المغربيّ في الأدب الكولونياليّ لم يبرز بشكل جيّليّ إلاّ مع تزايد الاهتمام بالحدود الشّرقية منذ هزيمة إيسلي، كان أوّلها رواية «ديديي» (Ch. Didier) سنة ١٨٤٤ م بعنوان: «الفارس روبير»^٣، ثمّ توالى الكتابات الفرنسيّة بعد ذلك في شكل سرد «مجريات أسفار التّجار والدّبلماسيين، ورجال الدّين السّاعين إلى الثّراء، والأسرى المسيحيّين، والملحقين بالبعثات الدّبلماسيّة والقنصليّة. سرد كان يقوم على تدوين الأحداث، والوقائع اليوميّة من طرف هؤلاء، ومعهم ضباط منخرطون في عمليّات عسكريّة، أو مكلفون بتأطير الأهالي والجنود»^٤.

شكّل هؤلاء الرّحال، والمبعوثون حلقة وصل بين المغرب وفرنسا من خلال نقل أخبار غرائبيّة عن السّلاطين والرّعيّة^٥، فتحت آفاقاً واسعة أمام الخيال الفرنسيّ للقدوم. فزيادة على ما وفره المغرب من مادّة سوسيولوجيّة، وأنثروبولوجيّة غنيّة، فقد أصبح معيّنًا لا ينضب للإبداع الأدبيّ^٦، وبخاصّة مع بروز تيّارات أدبيّة جديدة مثل الرومانسيّة التي حولت الشّرق إلى مصدر

١. بوزويته، مكر الصّورة: المغرب في الكتابات الفرنسيّة: (١٨٣٢-١٩١٢)، ١٢.

2. Lebel, «Le Maroc dans la littérature française: esquisse préliminaire», 387.

3. Le chevalier Robert : IBID, 390.

٤. الستوكي، «الأدب الكولونياليّ في المغرب: المغرب كمصدر لإلهام الآداب العالميّة»، ٨.

5. Lebel, «Le Maroc dans la littérature française: esquisse préliminaire», 389.

٦. الكمون، «المستويات الدلاليّة لمدينة طنجة في السرديّة الإسبانيّة المعاصرة»، ١٥١.

للإلهام، بصفتها نقيضاً للمجتمع الغربي المرعوب من كابوس الآلة الصناعيّة، وهو التحوّل الذي ساهم في توجيه اهتمام عدد من الأدباء، والفنّانين نحو المغرب مثل فضاء أسقطوا عليه كلّ ما اكتنزته مخيلتهم من صور الشّرق، خصوصاً بعد أفول نجم الحضارة العثمانيّة^١. الأمر الذي يفسّر تزايد الكتابات الأدبيّة التي اختارت المغرب فضاءً لحكاياتها منذ النّصف الثّاني من القرن ١٩م، كما هو ممثّل في المبيان أسفله.

يمكننا المبيان من استخلاص ملاحظتين أساسيتين: أوّلها تذبذب الإصدارات الأدبيّة من سنة لأخرى؛ ذلك أنّها لم تشهد خطأ تصاعدياً منتظماً طيلة الرّبع الأخير من القرن ١٩م، وثانيهما تزايد الأعمال الأدبيّة الفرنسيّة حول المغرب منذ مطلع القرن ٢٠م تمثّياً مع تزايد الاهتمام بالمسألة المغربيّة منذ مؤتمر الجزيرة الخضراء، إذ كان التوسّل بالإنتاجات الأدبيّة إحدى أدوات التّغلغل، والدّعاية الاستعماريّة نحو المغرب، وبخاصّة الكتابات الرّوائية التي اختارت التّركيز على ثيمات معيّنة مثل التّهريب، والتجسّس، والجنس، والخيانة. نجحت الرّواية خلال مدّة وجيزة في انتزاع الاهتمام، واستأثرت بالمكانة الأولى في الآداب العالميّة؛ لقدرتها الفائقة على تطوير وسائل السّرد، إضافة إلى قدراتها المتميّزة على تمثيل المرجعيّات الثقافيّة، والنفسيّة والاجتماعيّة، وهو أمر تفوّقت به على جميع الأنواع الأدبيّة الأخرى المعاصرة لها^٢، لتحوّل إلى أحد آليات صياغة الهوية الثقافيّة للأمم، لما لها من قدرة على تشكيل التّصورات العامّة عند الشّعوب، والحبّ التّاريخيّة، والتحوّلات الثقافيّة للمجتمعات،

١. م. ن.

٢. إبراهيم، السرديّة العربيّة الحديثة: تفكيك الخطاب الاستعماريّ وإعادة تفسير النّشأة، ٢٩٧.

بما يترتب على هذا الأمر من إسهام في تمثيل التصورات الكبرى عن الذات والآخر^١.

لم تُسوّق الروايات في الكتب، أو السلسلات القصصية فقط، بل في الجرائد الأكثر شعبية بفرنسا أيضاً، ففي بداية سنة ١٩٠٧م نشرت جريدة (La petite république) سلسلة قصصية بعنوان «السُلطان الطاهر» في إحال مباشرة إلى شخصية السُلطان المولى عبد العزيز، التي جعلها مؤلف العمل تهلك بطعنة خنجر من طرف مغامرة أرمينية، في الوقت الذي كان أخوه مولاي محمد يهجم على مدينة فاس بمساعدة الفرنسيين. وبتقليد «السُلطان الجديد» عرش المملكة الشريفة أحكم قبضته على أمن البلاد بعدما عرف كيف يحيط نفسه برجال أمناء عادلين وشجعان، وفي مقدمتهم سنده الرئيس، ومستشاره «بول لوفور»، الذي عُيّن رئيساً للأركان العامة. «هذا المسلسل، باختياره المغرب إطاراً للمغامرات بطولية، وحكايات مُبكية ومثالية، ساهم في إعطاء الرأي العام صورة جماهير شرسة، خاضعة لزعماء تقليديين، متعصبة، وغير نزيهة، بحيث وحده التدخل الفرنسي يمكن أن ينتزعها من همجيتها»^٢.

ساهم تلازم الرواية، والاستعمار في تمثيل المستعمر، والمستعمرة في شكلين متناقضين، ففي ما يخص الذات (الفرنسية) أنتج التمثل السردية ذاتاً نقيّة، وحيوية، وخيرة، ومستقيمة، وفاعلة، وشريفة، وبذلك ضمّ جملة من المعاني الأخلاقية على كلّ الأفعال الخاصة بها، بينما ألصق كلّ صفات الانفعال، والحمول، والتوحّش، وغياب الفاعلية، وانعدام الشرف بالطرف الآخر، في

١. عدّ إدوارد سعيد الرواية أداة إمبريالية أساس، وظيفتها الحفاظ على مكانة الإمبراطورية، والمساهمة في تعزيز المفاهيم والمواقف حول المستعمر والعالم.

سعيد، أشكروفت وأهلواليا، مفارقة الهوية، ٢٩٧.

٢. أوفيد، اليسار الفرنسي والحركة الوطنية المغربية ١٩٠٥-١٩٥٥، ١: ١٠٣.

إقصاء لكل المعاني الأخلاقية عنها. وبظهور الرّجل الأبيض في عالم الملّونين، يختلُّ هذا التّوازن، ويقع التّضادُّ بين العاملين متناقضين، تضادُّ في القيم، والأخلاق الثّقافيّة^١.

ب. الأهداف: يربط العديد من الباحثين في تاريخ الأدب بين ظهور الرواية الأوروبية في العصر الحديث، وبداية الحركة الاستعماريّة، وانتشارها، فالرواية بتوغّلها في عوالم نائية تقع ما وراء البحار استجابت لرغبات مجتمع بورجوازيٍّ دائم التّطلّع نحو الاستعمار، فنجحت بذلك في إدراج نفسها داخل سياق ثقافة المجتمع الحديث، مكتسبة مكانة خاصّة، منحتها شرعيّة أدبيّة رغم حداثة عهدها. أمّا الاستعمار فقد وجد في الرواية أفضل وسيلة تمثيليّة لبيان فلسفة التّفاضل بشكل رمزيٍّ، وإيحائيٍّ بين الغربيين، وسواهم من الشّعوب، وعليه فهضة الاثنين كانت نتاجًا لسلسلة من التّواطؤات بين ظواهر، وعلاقات اجتماعيّة باحثة عن عوالم أخرى خارج المجال الغربيّ، ونصوص جديدة تبحث عن مكان في عالم أدبيٍّ كان مزحومًا بأشكال التّعبير الأدبي^٢.

ففي الوقت الذي كان فيه جمهور القراء الفرنسيّ يرغب في استهلاك المزيد من المواضيع الغرائبيّة، بل أكثر من ذلك يبحث عن شرقٍ جديد، وعن ذاكرة جديدة يستطيع بواسطتها قياس المسافة التي تفصله عن باقي الشّعوب، كانت هذه الكتابات تزيد من تضخّم صورة الأنا، واختزال صورة الآخر^٣. وقد شكّل مغرب ما قبل الاستعمار بجغرافيته، وعلاقاته الاجتماعيّة، ونظامه

١. إبراهيم، «الرواية والاستعمار»، ١٥.

٢. م. ن.

٣. بوزوينة، مكر الصورة: المغرب في الكتابات الفرنسيّة: (١٨٣٢-١٩١٢)، ١٧.

الإداريٌّ موردًا استلهم منه العديد من الكتاب الفرنسيين مواضيع رواياتهم، ليرسموا له صورة ملؤها العتاقة، والتخلف، والهمجية، مدافعين عن ضرورة إنقاذه من الأغالل التقليديَّة. إنَّها فرنسا الحاملة للواء الحضارة^١، وهي رسالة لا مناص من إنهاؤها لعتق المغرب، والمغاربة من الظلمات، وقيادتهم للانخراط في العصر^٢. وهو ما يظهر بوضوح من خلال تصريحات «جول فيري»، الَّذي لم يذخر جهدًا للترويج في أماكن، ومناسبات عديدة لنظريَّة واجبات «الأجناس المتفوقَّة» اتَّجاه «الأجناس الدُّونيَّة» الَّتِي لم تأخذ بعد الطَّرِيق الصحيح نحو التطُّور^٣، بعدها أجناسًا لا حضاريَّة.

رغم ما حملته هذه النظرة من عنصريَّة واضحة، فإنَّ الأمر ظلَّ مقبولًا داخل الأوساط الفرنسيَّة طيلة القرن ١٩م، ومطلع القرن ٢٠م، ففتحت تأثير «الدارونيَّة»، تمَّ النَّظر إلى أهالي المستعمرات بصفتها كائنات أدنى مرتبة بطبيعتها، خلقت خاضعة للأعراق المتفوقَّة، أي الجنس الأبيض المحتكر للحضارة^٤، المدفوع بقوة الطَّبيعة، وبمبادئ فكر الأنوار، والثَّورة الفرنسيَّة، الَّتِي سرعان ما تحوَّلت من الاهتمام بمصير الشُّعوب المحتلَّة إلى التَّركيز على فكرة التَّفوق الأوروبي.

بحث رسل الحركة التوسُّعيَّة إلى مغرب نهاية القرن التَّاسع عشر من خلال

١. في هذا الإطار يقول «رايمونديت»: «لم تعمل أيُّ قوَّة استعماريَّة على توظيف مفهوم «المهمَّة الحضريَّة» (La mission civilisatrice) مثلما فعلت فرنسا، حيث تظهر الأُمَّة المستعمورة مثل مُرَّم للمجتمعات، فهي قادرة وحدها على القيام بأيِّ تغيير مهما كان حجمه».

Betts, «The French colonial empire and the French world», 68.

٢. عاهد، «الأداب الكولونياليَّة بالمغرب»، ٧.

3. Voir: Ferry, Discours et opinions de Jules Ferry.

4. Ruscio, Le crédo de l'homme blanc: regards coloniaux français (XIIIe-XXe siècle), 31-32.

مؤلفاتهم عن سبل تيسر عملية توغل حكوماتهم داخل هذا البلد، فقدّموا المجتمع المغربي بصفته شعباً فقيراً بدائياً ينتظر قوة أوروبية تعيده للنظام المفتقر، وتطور طاقاته، وتحقق الرفاهية لجميع سكّانه، هذه الكتابة المتمركزة حول الذات هدفت إلى تبرير التوسّع الفرنسيّ برغبة المغاربة الذاتية في الاحتماء بهم^١، أكثر من كونها عملية توسّع إمبريالية ذات دوافع سياسية واقتصادية، من دون احترام للخصوصيات الثقافية، والمجتمعية للمغاربة، فالثقافات القيمة التي لا تقبل بالاختلاف لم تترك لنفسها سوى إعادة إنتاج جديد للعالم المكتشف طبقاً لشروطها، حيث عمل جُلّ الروائيين الفرنسيين من خلال كتابتهم لمختلف مغامراتهم الخيالية، أو الواقعية بالمغرب على شحذ مواهبهم بهدف تجاوز التعريف بالمغرب إلى تمثيل الحضور الفرنسيّ بداخله، وإطلاع الرّأي العامّ الفرنسيّ على منجزاتهم الحضارية، مقدّمين كتاباتهم في زيّ جذّاب، يكرّس في الوقت نفسه الكتابات الأكثر استهلاكا من طرف جمهور القراء الفرنسيّ. هكذا ساهمت هذه الأعمال الأدبية الفرنسية في تشكيل المزاج الفرنسيّ، وغذّت وعيه، وعملت على نسج عدد من الأساطير تسبقها أحكام قبلية أبعدت قراءها عن الرؤية الصحيحة للإنسان^٢.

وحسب عبد الله إبراهيم، فإنّ الرواية الاستعمارية لم تنج من الضغوط المعلنة، أو المضمرة لإضفاء شرعية على الوجود الاستعماريّ في المستعمرات النائية من خلال اختزالها للمستعمر بوصفه نموذجاً للخمول، فيما صوّرت تلك الأراضي على أنّها خالية، ومهجورة، وبحاجة إلى من يقوم باستيطانها، وإعمارها، وداخل العوالم المتخيّلة التي أنتجها السرد لا تظهر الشخصيات

1. Guillen, «Les Sources européennes sur le Maroc fin XIX début XX siècle», 90.

٢. الحجمرى، «صورة المغرب في الأدب الفرنسي»، ٦٧.

غير الغربية إلا على خلفية الأحداث الأساس بوصفها جزءاً تكميلياً لإعطاء معنى أكثر واقعية لرسالة الرجل الأبيض^١.
 الطرح نفسه يؤكده «سمير بوزويته» عندما يرى بأن «هؤلاء الكتّاب (كانوا) مجبرين على تنفيذ ما كان يفرضه عليهم المجتمع من جهة، و«كي دورساي» من جهة ثانية، الشيء الذي يجسّده التواطؤ الذي نلمسه في هذه الإنتاجات الأدبية بين المدع، وبين من يوظّف هذا الإبداع»^٢، مشكّلين قنوات مساعدة للحملة التوسعية الفرنسية بالمغرب، عبر أسهامهم بشكل ماكر أكثر من الدور العسكري، بعدما جندوا طاقتهم الأدبية، والفنية من أجل ترويج الصورة المزيّفة، والأحكام المسبقة، ونشرها^٣. بالمقابل، صور أبطال هذا النوع الأدبي بعدها شخصيات مثالية ليس لها أي مطامع، ولا هم لها سوى تمثيل حكوماتها التي كلّفهم بالدفاع عن مصالحها السياسية، والاقتصادية بالتفاوض، واستخدام القوة إن لزم الأمر^٤. ومن أبرز الذين تنطبق عليهم هذه الفكرة نستحضر الجندي، والأديب الفرنسي «بيير لوتي».

صورة المغرب في الرواية الكولونيالية: «بيير لوتي» نموذجاً

أ. تعريف «بيير لوتي»: ولد «جوليان فيو»^٥ الملقب بـ «بيير لوتي» في ١٤ يناير ١٨٥٠ م بمدينة «روشفور»^٦ في منطقة «شارونت مارitim»^٧ داخل أسرة

١. إبراهيم، «الرواية والاستعمار»، ١٥.

٢. بوزويته، مكر الصورة: المغرب في الكتابات الفرنسية: (١٨٣٢-١٩١٢)، ٢٢١.

٣. م. ن.

4. Seillan, Aux sources du roman colonial: l'Afrique à la fin du XIX siècle, 218.

5. Julien Viaud

6. Rochefort

7. Charente Maritime

بورجوازية متنوّعة الأصول، فوالده «ثيودور فيو»^١ من أصول كاثوليكية، تقلد عدّة مناصب رسمية، أهمّها: كاتب محافظ المدينة، بينما شكّلت «والدته نادين ليكسي»^٢ نموذجًا للزوجة، والأمّ المنحدرة من البورجوازية البروتستانتية بجزيرة «أولرون»^٣.

تلقى «بيير لوتي» تعليمه الأساس تحت إشراف مدرّس خاصّ قبل انتقاله إلى إعدادية «راشفور» ثم ثانوية «هنري الرابع» قبل الالتحاق بالمؤسّسة البحريّة (Borda) خلال الفترة الممتدّة من (١٨٦٧ م - ١٨٦٩ م)، ليصبح ضابطًا في البحريّة الفرنسيّة. وبحكم عمله تنقل خلال فترة (١٨٦٩ م - ١٩٧٠ م) بين العديد من دول العالم مثل الجزائر، والبرازيل، والولايات المتّحدة الأميركيّة، وكندا، كما تمّت ترقّيته إلى ضابط بحريّ من الدّرجة الأولى^٤، وفي سنة ١٨٧٢ م زار «طاهيتي» حيث أخذ اسم «لوتي»، وهي إحدى الورد المداريّة المنتشرة بالمنطقة^٥.

ب. رحلة بيير لوتي المغربيّة: رغم تنقلاته الدّائمة بين العديد من أرجاء العالم^٦ فإنّ «لوتي» لم يزر المغرب إلّا سنة ١٨٨٩ م في إطار بعثة دبلوماسية رسميّة ترأسها السياسيّ الفرنسيّ «باتونوتر»^٧ رفقة خمسة عشر مشاركًا، عمل خلالها

1. Theodore Viaud

2. Nadine Lexier

3. Oléron: Shimazaki, «Figuration de l'orient à travers les romans de pierre loti et le discours colonial de son époque (Turquie, inde, japon)», 2.

4. Willemetz, Pierre Loti: Exposition organisée pour le centenaire de sa naissance, Bibliothèque nationale, 11.

5. Rosière et autres, La Garde rouge de Dakar: Spahis et gendarmes du Sénégal, 86.

٦. تنقل لوتي خلال الفترة الممتدّة بين ١٨٧١-١٨٧٢ بين أميركا الجنوبيّة والمحيط الهادي، فحطّ بالسّنغال وغوايانا والأوروغواي والشيلي وطاهيتي وسان فرانسيسكو وغيرها.

7. Patenôtre

على تدوين مختلف ملاحظاته، وانطباعاته في كتاب حمل عنوان «في المغرب»^١ نشر عام ١٨٩٠م^٢.

عرف الكتاب شهرة واسعة حاول من خلاله «لوتي» تمرير مختلف أحاسيسه لجمهور القراء الفرنسيين إضافة إلى رسم لوحة دراميّة لمغرب نهاية القرن ١٩م. فللمرّة الأولى نلتقي بكاتب أسهمت شهرته في دور كبير في تشكيل الصّورة المغربيّة، عدّه «سمير بوزويّة» رائدًا في الكشف عن وضعيّة المغرب داخل الأدب، والتّمثيل^٣ الجيّد للدولة المغربيّة قبل مرحلة الحماية الفرنسيّة، لهذا ظلّ عمل «لوتي» مرجعًا أساسًا بالنّسبة للاستعماريّين اللاحقين^٤.

وهو ما يؤكّده «لوبيل رولاند» قائلاً: «إنّها حكاية رائعة في رحلته إلى فاس، حيث تمّ استقبال المندوب الجديد بحفاوة من طرف السّلطان، هذا أوّل كتاب ملوّن دائم الحيويّة، في شكل أدبيّ مثاليّ استحوذ على فضولنا المغربيّ»^٥.

ج. مرجعيّة بيير لوتي: يستطيع قارئ كتاب «بيير لوتي» (في المغرب) أن يلاحظ من دون عناء كبير التّجّمع الغريب للأحاسيس، والانفعالات المتناقضة أحيانًا، والمبالغ فيها أحيانًا أخرى، عاكسة بذلك جنبًا أدبيًا خليطًا بين رحلة الواقع التي عاشها «لوتي» بالمغرب، ورحلة الخيال التي عايشها مع نفسيّته. وعلى ما يبدو، فإنّ لوتي ناله نصيب من حال الاغتراب الرّوحيّ التي سادت أوروبا عقب عصر التّنوير، وتزايد شيوعها مع القرن التّاسع عشر، وهي حال وجدانيّة عنيفة يشعر فيها الأديب، أو الفنّان بحاجة ملحة إلى الفرار من البيئته

1. Au Maroc

2. Lebel, «Le Maroc dans la littérature française: esquisse préliminaire», 391.

3. Présentation

٤. بوزويّة، مكر الصورة: المغرب في الكتابات الفرنسيّة: (١٨٣٢-١٩١٢)، ١٧٣.

5. Lebel, «Le Maroc dans la littérature française: esquisse préliminaire», 391.

التي يعيش فيها إلى بيئة أخرى جديدة، وجو مغاير، ومخالف يحيا ما فيها من حياة، ويحس ما يختلج فيه من مشاعر بشكل متخيّل بعيداً من الواقع^١. هكذا ارتبطت النزعة الرومانسية بالرغبة في الهجرة على حدّ قول الشاعر الألمانيّ «يوهان جيته» الذي رأى أنّ الهروب من المدينة الأوروبية بما فيها من صراع يتحقّق بالتوجّه إلى حياة الماضي الوديعة، المتمثلة في حضارة الشرق^٢ الذي أخذ معنى فضفاضاً يمكن إلباسه على أيّ حضارة خارجية وصل امتداده إلى المغرب، عاكساً بذلك ذهنيّة الأدباء الأوروبيين خلال القرن التاسع عشر. حتّى وإن كان في مكان آخر غير الشرق المتعارف عليه الآن، وعن ذلك يقول «محمد العلوي البلغيّتي»: «خضع تنقلُ الأدباء داخل المغرب إلى مرميين في غاية الوضوح؛ أولهما: السفر بحثاً عن الهوية، وثانيهما: السفر لملاحقة السراب الشرقيّ»^٣.

لم يشكّل «بيير لوتي» استثناء عن هذه القاعدة؛ إذ تحكّمت في رحلته المغربية المؤثرات نفسها التي لطالما غدّت، وألهمت سابقه، بل وحتّى الذين جاؤوا من بعده، ألا وهي سحر الشرق. فالمغرب لدى «لوتي»، وكلُّ من حدا حدوه هو «جزء من الشرق بكلّ ما يحمله النعت في ذلك الوعي الثقافيّ من معاني تحمل على النّفور، والانزواء، والرّفص أنّا، وعلى الإعجاب، والدّهشة أنّا آخر»^٤.

لم تكن هذه النظرة الاستشراقية بخاصّة بالمغرب فقط، بل بعموم شمال إفريقيا التي تمّ النظر إليها «على أنّها مرآة للشرق، فتحوّلت كلُّ من الجزائر، والمغرب

١. جيته، الديوان الشرقيّ للمؤلف الغربيّ، ١.

٢. فهيم، أدب الرّحلات (عالم المعرفة)، ١٥١.

٣. العلوي البلغيّتي، فاس مقام العابرين، ١٣.

٤. العلوي، «صورة المغرب في الاستشراق الفرنسيّ المعاصر»، ٣٨.

إلى مشروع مرآة لفرنسا، ومن ثمَّ وجب أن ينظر إلى هاتين الدولتين على أنَّهما كيانين مختلفتين تمامًا عمَّا هو مختزل لديهم، بل وجب النَّظر إليهما بعدَّهما انعكاسًا للمحاولات الفرنسيَّة، وبخاصَّة وأنَّ الأمر يتعلَّق ببلدين محتضنان في الوقت نفسه كلَّ خاصيَّات الغيريَّة^١، والمماثلة^٢ للنموذج الفرنسي^٣. وبالتالي، فإنَّ الصُّورة المغربيَّة - حسب عبد الجليل الحجمري - لم تكن لتتظنر الهيمنة الاستعماريَّة الرَّسميَّة حتَّى تتجسَّد؛ إذ أدرج المغرب داخل أسطورة كانت أكثر انتشارًا، وتعقيدًا وهي أسطورة الشُّرق^٤.

د. صورة المغرب عند بيير لوتي: يصطدم قارئ كتاب «في المغرب» لـ «بيير لوتي» بقاموس يتأرجح بين الأفول، والكفن، وشعب الأشباح، والفاشل الأبدي، والمتوحَّش الهمجي، والبياضات المُغرقة في الظَّلام، والقلق، والتدخُّل الرَّبَّاني، والحقبة البائدة، إلخ، ومقابل هذا المغرب المكدر وُجدت فرنسا التي تراكمت لصالحها مجموعة من العبارات الدَّالة على البطولة، من قبيل: الحضارة المنتصرة، والابتكار المتجدد، والكرم الفطري.

إنَّها صورة كتابيَّة لا تحشى إطلاقًا الإدمان في نعت الأشياء بنقيضها، لإبراز المفارقات التي تصقل صورة المغرب: تلك «القطعة الملكيَّة» التي كان من الواجب الانقضاض عليها كي تفلت من أطماع القوى الإمبرياليَّة المنافسة^٥. فأصبح «لوتي» بذلك نموذجًا للأدباء الفرنسيين الذين نظروا إلى المغرب بصفته آخر بلد للصَّلاة، والإبداع الفنِّي، وتصريف المكبوتات التي أفرزها

1. Altérité

2. Indentification

٣. بوزويته، مكر الصورة: المغرب في الكتابات الفرنسيَّة: (١٨٣٢-١٩١٢)، ١٥.

٤. الحجمري، «صورة المغرب في الأدب الفرنسي»، ٧٢.

٥. الستوكي، «الأداب الكولونياليَّة في المغرب: المغرب كمصدر لإلهام الآداب العالميَّة»، ٨.

التطوُّر الحضاريّ، والصنّاعيّ الأوروبيّ^١. حاسباً أنّ زيارته للمغرب ما هي إلاّ اكتشاف لبقعة فسيحة، ومهملة لم يغيّر بعد التقدّم الآليّ، والميكانيكيّ الذي شهدته أوروبا ملامحها العذراء. ويأمل إزاء حال «الانخفاف» هذه في محافظة المغرب على حاله البدائيّة الطبيعيّة، حتّى يظلّ مرتعاً خصباً للفنّ والإبداع^٢، حيث يقول: «أيها المغرب الداكن امكث هنا طويلاً مسوّراً، ومنيعاً في وجه الأشياء الجديدة، أدر ظهرك جيّداً لأوروبا، وتجمّد داخل الماضي، نم طويلاً وواصل حلمك القديم حتّى تبقى هناك على الأقلّ بلدة أخيرة يؤدّي فيها النّاس صلواتهم»^٣. لذلك، فهو يحمي كلّ من عمل على إبقاء المغرب في حال السُّكون تلك، فيقول: «أمّا جلالة السُّلطان، فإنّني ممتنٌّ له رفضه للبرلمان، والصّحافة، والسكّة الحديدية، والطُّرق، ولركوبه الخيل الرّائع، ولبنديّته المرصّعة بالفضّة، وسيفه الدمشقيّ المذهب، إنني معجب لاستخفافه الهادئ بالمتغيّرات الحديثة، وأشاطره الرّأي في أنّ الإيمان الأصيل ما زال ينبج الشُّهداء، وهو شيء يجب المحافظة عليه»^٤.

شكّل هذا «الخطاب الماضيّ» مرآة تعكس الفكر المركزيّ الفرنسيّ، فبتأكيد «لوتي» على عتاقة المغرب، ومطالبته بالحفاظ على خصائصه الشرقيّة، إنّها يحيل على التقدّم الفرنسيّ الذي وصل إلى نقطة اللاّعودة، وبالتالي فإنّ أفضل ما يمكن أن يفعله المغرب هو الحفاظ على طابعه القديم، ليتحوّل إلى متحف حيّ لمرحلة تاريخيّة أوروبية غابرة، وهو ما ظلّ يردّده «ليوطي» طيلة فترة تسييره للمغرب، بتأكيد ضرورة الحفاظ على الأنظمة الاجتماعيّة، والنخب التقليديّة، وتبني مبدأ «التّعير البطيء».

١. بوزوينة، مكر الصورة: المغرب في الكتابات الفرنسيّة: (١٨٣٢-١٩١٢)، ٢١٤.

٢. م. ن، ١٩٠.

3. Loti, Au Maroc, 357.

4. Ibid, 3.

إلى جانب صورة المغرب العتيق عمل «لوتي» على ابتداع صورة أخرى، وهي المغرب العجائبي، فقد عبّر بأسلوب مليء بالنُّعوت، وغارق في أحكام القيمة عن تأثره بمختلف مشاهداته، فتارة يصف الفرسان المدثرين بأزياء فاقعة الألوان، والحدائق الرّائعة بمياهها المتدفّقة، وتارة أخرى يعبر عن اندهاشه من السُّلطان المتلخّف بالبياض على جوداه الأشهب بفاس. إنّها وثائق غرائبيّة بانوراميّة رائعة لمدينة ترقص وسط سيرك من الجبال، يغلب عليها اللّون الورديّ الملتهب بين طيّات ظلال مطلقة الزُّرقة، حيث اللّقاتق في ذهب السّماء، وحيث سطوح المنازل تلمحها أشعة الشّمس لدرجة التّفحّم^١.

لم يجعل «لوتي» رحلته المغربيّة مجرد سرد أدبيّ لمسافر في المكان (أي من فرنسا نحو المغرب)، بل رحلة في الزّمان أيضًا، مبرزًا من خلال كتابه القدرة السحريّة للمغرب على العودة بالزّمن إلى الماضي السّحيق، قائلاً: «وأنا أضع اليوم قدمي على اليابسة في ميناء طنجة تحت شمس يوم جميل، شعرت بتراجع في الزّمن، وما هي إلّا لحظة حتّى صارت إسبانيا التي كنّا بها هذا الصّباح بعيدة مثل بعد السكّة الحديديّة، والباخرة السريعة، والمريجة، والعصر الذي يعتقد أنّنا نعيشه!... هنا يوجد شيء يشبه كفنًا أبيض ينسدل، إنّهُ كفن الإسلام العتيق، مُحمّدًا ضجيج الخارج، وموقفًا كلّ اضطرابات الحياة العصريّة»^٢.

لم تستند هذه الصُّورة الغرائبيّة إلى دراسة ميدانيّة طويلة، أو احتكاك مباشر للكاتب مع سكّان طنجة، ونخبها، بل هو مجرد انطباع عفويّ لم يتردّد «لوتي» في الإفصاح عنه من بدون أيّ تحفّظات. فكان وصوله إلى مدينة طنجة يوم ٢٦ مارس ١٨٨٩م فرصة لتولّد انطباعات متدفّقة لا تخلو من الاحتقار أحيانًا،

1. Ibid, 110-113.

2. Ibid, 2.

تجاوزت وصف المدينة إلى محاولة إبعاد أنظار الأوروبيين عنها بعددّها مدينة كافرة مغطّاة بالبياض^١. معطياً للبياض حمولة خاصّة، فهو ليس مجرد لون للثياب، والجدران «الطنجاويّة» فقط، بل لون الإسلام، والموت المعنويّ لحضارة عدّها في طور الاحتضار. فعند دخول مدينة فاس توَسَّل «الأديب» بكلّ عبارات العجز، والشّيوخوخة التي ألصقتها بالحياة العامّة للمدينة بمختلف مرافقها وتجليّاتها^٢.

وظّف «لوتي» لعبة الألوان بشكل مثير، ومتناقض في المغرب، حيث انتقل من الاستعانة باللون الأبيض في وصفه لمدينة طنجة إلى النقيض تمامًا عند دخوله لفاس، معلناً عن موت الضوء الجميل فوق أرضفة المدينة وأسوارها، بعدما بدأت الشمس في الانسحاب وراء الجبال الجامدة، فاسحة المجال للظلال الممتدّة، فلم تعد الشمس تلقي أشعتها إلّا على خيمته^٣. إنّها شمس الحضارة التي حوّلت خيمته إلى منبع النور، في مدينة مسجونة داخل ألوانها الدّاكنة، والكئيبة.

لم يتعامل «لوتي» مع مدينة فاس بوصفها تراثاً بشرياً، وحضاريّاً لمجتمع تحكّم في مضيق جبل طارق يوماً، فالعताقة المتمثّلة في الأزقة الضيّقة، والحيطان، والأبواب القديمة، والبيوت المتهدّية إنّها هي ضرب من الانحطاط، والدّمار، والتّعاسة لمدينة في أوجّ احتضارها، مؤكّداً قرب انقراض الإسلام^٤. فهذا هو عند وصفه لجامعة القرويين، المعقل العلميّ، والمركز الثقافيّ للمغرب، والعالم الإسلاميّ منذ قرون خلت، يقول: «إنّها القرويين المسجد المقدّس، ومكّة

1. Ibid, 1.

2. Ibid, 279.

3. Ibid, 38-40.

4. Ibid, 295.

المغاربة التي حاربت الكفار منذ اثني عشر قرناً، هي الآن مركز جامد غارق في النوم في المغرب الكهل... كلُّ شيء هنا غارق في القدم، وحزين ومشوّه...، لم أجد الكلمات المناسبة لوصف مظاهر العتاقة»^١.

بموازاة هذه الصورة القائمة التي رسمها للمجال المغربي، عمل لوتي على اختزال سكّانه في نعتين، هما: متوحّشون وبدائيون، حيث قال خلال سماعه لبعض سكّان طنجة، وهم يتبادلون أطراف الحديث: «حسبت أنّ بعضهم يتقيّاً... يصيحون كقردة ترتعد فرائصهم... ولو لم أكن متعوّداً على ضجيج الأفارقة، لخيل لي أنّهم يتعاركون تحت نافذتي بطريقة بربرية، وأنّ بعضهم يذبح الآخر. وبساطة كنت سأقول إنّ دوابنا قد أتت، وإنّ هناك من يقوم بتجهيزها»^٢.

صوّر «لوتي» المغاربة في هيئة برابرة فوضويين، وقاطعي رؤوس، هدفهم الاستيلاء على ممتلكات بعضهم البعض، وأغلبهم قطع طرق من نوع خاص، مثل قبيلة بني حسن التي وصف أهلها، قائلاً: «إنّهم بالفعل قطع طرق... لكنّهم قطع طرق ذوو خلقة جميلة بوجوه برونزية هي أجمل ما صادفناه، ونواظرهم طويلة تنسدل من عمائمهم فوق الأذان، والتي تضيف إلى محياهم شكلاً محزناً»^٣. وعن رئيس الجماعة، يقول: «إنّ نوع لافت من قطع الطرق، لحيته، وشعره، وحاجباه في بياض الثلج تقطع بشكل واضح صفار المومياء الباقي من وجهه في صورة نسر ذي تميّز رائع»^٤.

عبارات متأرجحة بين الإعجاب والاحتقار، بين الانبهار والتقرّز، تفنّن لوتي في إصباغها على الطبيعة، والكائنات بدون اهتمام بالخصائص التي تطبع

1. Ibid, 160-162.

2. Ibid, 11.

3. Ibid, 98.

4. Ibid, 99.

كل بقعة في العالم. لتحوّل هذه الصّورة إلى سجن منيع ليس على المغرب فقط، بل على مختلف زوّاره المحكومين بالنّظرة نفسها، التي حملها الكتاب الاستعماريّون بوصفها مسلمات بدون تردّد أو ملل، عبر مؤلّفاتهم المتنوّعة من قصص وحكايات، مفكّرين في الوهم نفسه الذي راود من سبقهم. لهذا، لم يكن الأدب الاستعماريّ الذي سيعرف النّور في مطلع القرن العشرين سوى تكرار متسلسل لأجيال من كتاب حملوا الصّورة الرديئة نفسها^١.

ولن نبالغ إذا قلنا إنّ بيير لوتي من خلال مؤلّفه هذا تحوّل بذاته إلى باعث المدرسة الكولونياليّة التي ستحمل لاحقاً راية التدخّل الأمبرياليّ مع الأخوان «طارو»، و«هنري بورد»، و«كلود فايير»، و«موريس لوكلاي»، و«روني أولوج»، و«أندري شوفريون»، وتابعين كثر، كان السّينمائيّون في طليعتهم منذ أوّل شريط مصوّر بعنوان مكتوب سنة ١٩١٩ م.

١. بوزوية، مكر الصورة: المغرب في الكتابات الفرنسيّة: (١٨٣٢-١٩١٢)، ١٩٠.

الخاتمة

يُعدُّ الحديث عن صورة المغرب في الإنتاجات الروائية الفرنسية خلال القرن التاسع عشر ضرباً من البحث عن ملامح الذات المغربية في فترة زمنية مثقلة بالهواجس، والتنافس الاستعماري، ما أنتج صوراً مشوهة أحادية الجانب حول المغرب الغريب والبدائي، والمتوحش، والعتيق.

إذ لم يتبع الرُّحال الأوروبيون القادمون إلى الضفّة الجنوبية للمتوسّط التعريف بهذه البقعة الجغرافية المجهولة، أو بناء جسور للتواصل مع سكّانها، بقدر ما لهثوا وراء مقارنة الأنا (الأوروبية) في علاقتها بالآخر (المغربي)، فهيات كتاباتهم بوعى، أو من دونه لولادة الصُّور لوجيا، بعد تراكم عدد من المعلومات، والملاحظات، كانت أقرب إلى الانطباعات، والأحاسيس منها إلى الدّراسة الواقعيّة، الأمر الذي يفسّر استمرار الجاذبيّة التي مارسها المغرب على زوّاره طيلة القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين، كان في طليعتهم العسكري، والأديب الفرنسي «بيير لوتي»، معطياً للمغرب بُعداً آخر يلحقه بالشرق البعيد، بكلّ ما يمثله هذا الشرق من سحر، وغموض، وغرابة، واختلاف في العادات، والعقليّات، والدين.

لذلك، لم يتمكّن الفرنسيون طيلة سنوات الاحتلال اللاحقة من صياغة نمط مغربيّ ذي محدّدات، وميكانيزمات سياسيّة واضحة، ولا من التّعامل مع سكّان هذا المجال بصفته شعباً له خصوصيّاته الثقافيّة واللُّغويّة، الأمر الذي ترك صورة مغربيّة مشوهة في المخيال الأوروبيّ عامّة، والفرنسيّ على وجه التّحديد.

لائحة المصادر والمراجع

١. إبراهيم، عبد الله، «الرواية والاستعمار»، جريدة الرياض، عدد ١٤٦٢٨، السنة ٤٥، الخميس ٠٤ شتنبر ٢٠٠٨.
٢. إبراهيم، عبد الله، السردية العربية الحديثة: تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٣.
٣. أوفيد، جورج، اليسار الفرنسي والحركة الوطنية المغربية ١٩٠٥-١٩٥٥ الطبعة الأولى، الجزء الأول، ترجمة: محمّد الشركي ومحمّد بنيس، مراجعة: عبد اللطيف المنوني، دار توبقال للنشر، ١٩٨٧.
٤. بوزويته، سمير، مكر الصورة: المغرب في الكتابات الفرنسية: (١٨٣٢-١٩١٢)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٧.
٥. جيته، يوهان، الديوان الشرقي للمؤلف الغربي، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠.
٦. الحجمري، عبد الجليل، «صورة المغرب في الأدب الفرنسي»، مجلة الزمان المغربي. دفاتر أدبية، العدد الأول، السنة الأولى، ١٩٧٩.
٧. روبير، هانري جان، رهان «مغربة» الأدب الكولونيالي: بخصوص سلسلة «الروايات المغربية»، ترجمة: خيرات محمّد، جريدة الاتحاد الاشتراكي، العدد ٩٤٥٣، الجمعة ١٦ أبريل ٢٠١٠.
٨. الستوكي، عبد الله، «الأدب الكولونيالي في المغرب: المغرب كمصدر لإلهام الآداب العالمية»، ترجمة: عاهد سعيد، جريدة الاتحاد الاشتراكي، العدد ٩٤٥٣، الجمعة ١٦ أبريل ٢٠١٠.
٩. سعيد، إدوارد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كمال أبو الديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، بيروت، ٢٠١٤.

١٠. سعيد، إدوارد، بيل أشكروفت وبال أهلواليا، مفارقة الهوية، ترجمة: سهيل نجم، مراجعة حيدر سعيد، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دار الكتاب العربي دمشق، ٢٠٠٢.
١١. شاوش، خالد، «الرحلات الأوروبية إلى المغرب»، معلمة المغرب، من إنتاج الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، سلا، ٢٠٠١.
١٢. عاهد، سعيد، «الآداب الكولونيالية بالمغرب»، ضمن جريدة الاتحاد الاشتراكي، العدد ٩٤٥٣، الجمعة ١٦ أبريل ٢٠١٠.
١٣. العلوي البلغيتي، محمّد، فاس مقام العابرين: دراسة في كتابة الاختلاف، ترجمة: محمّد الشريكي، إفريقيا الشرق، ١٩٩٠.
١٤. العلوي، سعيد بنسعيد، «صورة المغرب في الاستشراق الفرنسي المعاصر»، المغرب في الدراسات الاستشراقية، أعمال الندوة السادسة التي انعقدت في مراكش يومي ٥ و٦ أبريل ١٩٩٣، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط.
١٥. فهيم، حسين محمد، أدب الرحلات (عالم المعرفة)، العدد ١٣٨، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيو ١٩٨٩.
١٦. الكمون، أحمد، «المستويات الدلالية لمدينة طنجة في السردية الإسبانية المعاصرة»، طنجة في الأدب والفنون، أعمال الملتقى العلمي الثاني لمدينة طنجة من ٢٣ إلى ٢٦ أكتوبر ١٩٩١، جامعة محمّد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، وجامعة عبد المالك السعدي، مدرسة الملك فهد العليا لترجمة العليا- طنجة، مطبعة النجّاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٩٢.
17. a. Lebel, Roland, «Le Maroc dans la littérature française: esquisse préliminaire», Bulletin d'enseignement public au Maroc, n° 70, 12e année, Décembre 1925.
18. Betts, Raymond, «The French colonial empire and the French world», Racism and colonialism: essays on ideology and social structure, Edited by Robert Ross, Martinus Nijhoff publishers for the Leiden university press, 1982.

19. Ferry, Jules, Discours et opinions de Jules Ferry, Discours sur la politique extérieure et coloniale (2e partie): affaires tunisiennes (suite et fin), Congo, Madagascar, Égypte, Tonkin, préfaces et publiés avec commentaires et notes par Paul Robiquet, Editeurs Armand Colin et Cie, Paris, 1897.
20. Guillen, Pierre, «Les Sources européennes sur le Maroc fin XIX début XX siècle», Hesperis-Tamuda, Vol VII, fasc unique, 1966.
21. Loti, Pierre, Au Maroc, Paris, Editeur Calmann-Lévy, 1890.
22. Mathieu, Martine, (présentation), Le Roman colonial. Itinéraires et contacts de cultures, Vol VII, publication du centre d'études francophones de l'université de Paris XIII, Edition L'Harmattan, Paris, 1987.
23. Références de lèvres de rééditions ou de traductions classés par année de publication, interrogation de la banque de données L'image, Mardi 2 Juin 1999, Bonn copyright Charles et CIC.LIM.
24. Rosière, Pierre et autres, La Garde rouge de Dakar: Spahis et gendarmes du Sénégal, Les Gardes d'honneur, Edition, 1984.
25. Ruscio, Alain, Le crédo de l'homme blanc: regards coloniaux français (XIIIe-XXe siècle), Edition Complexe, 2002, Bruxelles.
26. Seillan, Jean-Marie, Aux sources du roman colonial: l'Afrique à la fin du XIX siècle, publié avec le concours du centre national du livre, Edition Karthala, Paris, 2006.
27. Shimazaki, Eiji, «Figuration de l'orient à travers les romans de pierre loti et le discours colonial de son époque (Turquie, inde, japon)», thèse pour obtenir le grade de docteur en langue et littérature françaises, sous la direction de Michel Aquien, université Paris-est Créteil, soutenue le 7 Juin 2012.
28. Willemetz, Gérard, Pierre Loti: Exposition organisée pour le centenaire de sa naissance, Bibliothèque nationale, Éditeur scientifique, Paris, 1950.

الإمبريالية الفرنسية صورة المغرب لدى الفرنسيين (١٩٥٦-١٩٠٧)

بلقاسم حرود^١

تمهيد

يُعدُّ التَّمثِيلُ المرئِيُّ واحداً من أنجع الوسائل التي ساهمت في بناء فرنسا الإمبريالية في شمال إفريقيا. فقد استُعمِلَ التَّصْوِيرُ الفوتوغرافي، والصَّحَافَةُ المصوَّرة بشكْلٍ فعَّالٍ في خطاب الاحتلال الفرنسي لتوصيل صورةٍ سلبيةٍ حول المغرب، وتسهيل إقامة نظام الحماية ومهمَّة «التَّنوير الثقافي» المزعوم، ومن ثمَّ رهن مستقبل المغرب في مرحلة ما بعد الاستقلال بالتَّحكُّمات الفرنسية الاقتصادية، والثقافية، واللُّغوية. ويتناول هذا المقال بالدَّرس، والتَّحليل بعض الصُّور المتضمَّنة في الجريدة الفرنسية «الجريدة الصَّغيرة المصوَّرة» للكشف عن مدى ارتباطها بأجندة الاحتلال الفرنسي، والتزامها بأهدافها. وهذه القراءة النَّقدية للصُّور الفوتوغرافية في «الجريدة الصَّغيرة المصوَّرة»، وارتباطها بمشاكل المغرب، وثقافته في الفترة الممتدَّة من ١٩٠٧ إلى ١٩٥٦ لا تهدف إلى توضيح الفكرة الأساس أنَّ التَّصْوِيرَ الفوتوغرافي وسيلةٌ من وسائل الأجنده الإمبريالية الفرنسية وحسب، بل وتسعى إلى تسليط الصُّوء حول كيفية عمل الإيديولوجيا في وسائل التَّمثِيل المرئية، وكيف يتمُّ التَّلَاعِبُ بها لاستصدار أحكامٍ تبدو طبيعيةٍ حول الآخر وثقافته.

١. باحث ومؤرخ من المغرب.

تعدُّ الإمبريالية الأوروبية واحدةً من أضخم مشاريع القرن العشرين إن لم تكن أضخمها على الإطلاق، نظرًا لما جنته القوى الكبرى منها من مكاسب اقتصادية، واجتماعية، وسياسية، وثقافية وفيرة. وأعتقد جازمًا أنه لولا البروباغندا، أو الدعاية لما حقَّق هذا المشروع مبتغاه. والدَّعاية لم تكن من وظيفة الأفراد وحسب، بل والمؤسسات الإعلامية التي ضمَّت مزيجًا متطورًا من الإستراتيجيين، وعلماء الأنتروبولوجيا، والإنثوغرافيا ورجال الصحافة، والإعلاميين والمصورين. ولم يكن يتوقَّع للإمبريالية أن تُستقبلَ بهدوءٍ، لأنَّ نواياها لم تكن بريئةً. ومن ثمَّ، كانت مبرراتها محبوكة بعناية فائقة. يقول بيتر دوينگان ولويس گان (١٩٧٣) بأنَّه «تمَّ تسخير قدرٍ كبيرٍ من الموارد لأغراضٍ دعائيةٍ معلنةٍ لتمجيد التوسُّع الإمبريالي، أو للدِّفاع عن السُّجل الإمبريالي لقوَّة إمبرياليةٍ محدَّدةٍ في وجه منتقديها في الدَّاخل، وأعدائها في الخارج»^١. ولم تكن الدَّعاية لهذا المشروع الضَّخم للكشف عن نبله، وتنوير الرّأي العام حول حتميته فحسب، بل بهدف السَّيطرة على الرّأي العام خوفًا من انتقاد الإمبريالية، وتبخيس غاياتها. لا يمكن بحال من الأحوال تتبُّع آثار الإمبريالية في هذا المقام، فهي هائلةٌ، ومتعدِّدةٌ، حينيةٌ، ومؤجَّلةٌ. فالإمبريالية فعلت فَعَلَتها في الأفراد، والجماعات، والأعراق، وغيَّرت مجرى الماضي، والحاضر، والمستقبل لكثيرٍ من الشُّعوب، كما أنَّها ما تزال عائقًا مرهقًا في وجه التَّسمية في كثيرٍ من البلدان. وقد كان مهندسو الإمبريالية في الإمبراطوريات الأوروبية على وعي تامٍّ بالعواقب الوخيمة للعنف الإمبريالي، والضُّغوط الدبلوماسية، والغزو العسكري، ومن ثمَّ الاحتلال، لكنهم تغاضوا عن كلِّ ذلك في سبيل تحقيق المنافع الاقتصادية، والسياسية، والثَّقافية المسطَّرة.

1. Duignan and Gann, Colonialism in Africa, 1870-1960: A bibliographical guide to colonialism in sub-Saharan Africa, 4.

التبّير الاستشراقي لغزو إفريقيا

كانت القوى الأوروبية في حاجة إلى تبرير غزوها لإفريقيا، بخاصة في وقت كانت تشهد فيه إفريقيا ثورةً حديثة، وكان الأفارقة يتمتعون بالسيطرة الكاملة على بلدانهم. صحيح أنه كانت تحدث مشاكل، وأزمات اجتماعية كانت على وشك أن تندلع، لكنها كانت مشاكل، وأزمات يمكن حلها بدون تدخل خارجي. ففي كتابه «وجهات نظر إفريقية حول الإمبريالية الأوروبية»، يصرُّ الكاتب الغاني ألبرت أدو بواهن على فجائية الغزو الأوروبي لإفريقيا وعشوائيته. فبذكر العديد من الأمثلة لبلدان إفريقية كانت تحاول تحديث أسلوب حياتها بحسب قدراتها، وإمكاناتها، يُكذّب بواهن مزاعم الأوروبيين بأنَّ غزوهم كان من أجل تمدين الأفارقة وحسب: «إنَّ الجوانب الأكثر إثارةً للدهشة في احتلال إفريقيا هي الفجائية والعشوائية. حتى وقت متأخر من عام ١٨٨٠، لم تكن هناك دلائل حقيقية، أو مؤشرات على هذا الحدث الهائل والكارثي. على العكس من ذلك، فالأغلبية الساحقة من الدول، والأنظمة السياسية الحاكمة في إفريقيا كانت تتمتع بسيادتها، وكان قادتها يتحكمون في شؤونهم ومصائرهم»^١. لذلك احتاجت الإمبراطوريات إلى شرعية أطعمها بمساعدة من المؤسسات، والأفراد على السواء. فبينما بلغت الأبحاث الإمبريالية ذروتها في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، كان لا بد أن يصاحب ذلك إقناعٌ إيديولوجيٌّ يؤسّس لجدوى هاته الأبحاث. سأحاول في هذا المقال الكشف عن مشاركة الصحيفة الصغيرة المصوّرة في تلميع صورة فرنسا في كل من أوروبا وإفريقيا، وادّعاء التفوق الثقافي الفرنسي، وتأسيس، وتوسيع مفهوم «الآخر»، وكذلك في توحيد الرأي العام الفرنسي حول المغرب.

كانت الدعاية الإمبريالية في فرنسا الأكثر قراءةً. كانت صحيفة الجمهورية،

1. Boahen, African Perspectives on European Imperialism, 1.

وصحيفة البرقية الجديدة، وبرقية الاحتلال، وصحيفة لو فيغارو، وصحيفة العهد الجديد، وصحيفة بريد الاحتلال، وصحيفة الاقتصادي المحتل، وصحيفة حوليات الاحتلال، وصحيفة الباريسي الصغير^١، وغيرها من الدوريات المحلية، والمتخصصة تقوم بتغطية واسعة لجل ما كان يجري في المستعمرات. وهذا يكشف أهمية الدعاية في المشروع الإمبريالي الفرنسي، حيث بدأ الاعتماد بشكل أساسي على الصور المنقوشة، ولاحقاً على الصور الفوتوغرافية بوصفها وسيلة جديدة للإقناع، لأنها استحكمت «هالة كاملة من المصدقية»^٢، كما يقول ديفيد ليفي ستراوس. لقد عرف الناس بالفعل لغة الصحافة، وعادة ما كانوا يفهمون الحقائق التي تريد الصحافة نشرها. لكن التصوير الفوتوغرافي كان جديداً على القارئ، ولأن «لحظه أصدق من لفظه»^٣، فالأخبار المصورة كان من السهل عادة فهمها، وتصديقها، وكان هذا بالطبع في صالح الأحزاب السياسية، والاجتماعية، والدينية، وجماعات الضغط.

لم تكن القصاصات من داخل أوروبا أكثر إثارة من تلك القادمة من المستعمرات في آسيا، وأميركا، وأفريقيا. كان الناس في أوروبا يتطفلون لمعرفة المزيد عن سكان المستعمرات الأصليين فأشبعت الصور الفوتوغرافية هذا الفضول. يصف جولي كوديل هذا الفضول قائلاً: «الدوريات استجابت لهوس إمبريالي بصور فن السكان الأصليين، وصور أجسامهم، ومعمارهم، ومآثرهم، من أجل إرضاء

1. La République, La Nouvelle dépêche, La Dépêche coloniale, Le Figaro, L'Ère nouvelle, Le Courrier colonial, L'Économiste colonial, Les Annales coloniales, et Le Petit Parisien.

2. Strauss, Between the Eyes: Essays on Photography and Politics, 70.

3. Ibid, 71.

الفضول لدى القرّاء، وتأكيد مفاهيمهم الخاصة بهوياتهم وهويات الآخرين»^١. في فرنسا، تدفقت آلاف الصور من المستعمرات في وقت كانت فيه نظريات التاريخ الطبيعي - خصوصاً نظرية التطور لشارلز داروين - تؤسس لأفضلية الجنس الأوروبي على سائر أجناس الأرض كلّها. لقد أصبحت نظرية داروين تفسيراً عملياً لفكرة التطور، وبالتالي عززت تصوّرات الرأى العامّ حول جدارة أوروبا لاستعمار المناطق «المتخلفة». تقول إيزابيث إزرا: «أغرقت فرنسا بين الحربين العالميتين بالكتب، والأفلام، والإعلانات، والمعارض حول إفريقيا جنوب الصحراء، والمغرب العربي، وجنوب شرق آسيا، وجزر الهند الغربية، لا بغرض التأكيد على الغرابة، وتمايز «الآخر»، بل يتجاوزه إلى تمثيل الفرق الثقافي الاستعماري من الناحية السياسيّة على وجه التّحديد، تأكيداً على قوّة فرنسا العسكريّة، ومكانتها بصفتها قوّة عالمية»^٢.

١. الصور النمطيّة المتوارثة

تعدّ الصّحيفة الصّغيرة المصورة، والتي كانت ملحقة للصّحيفة الصغيرة، واحدة من وسائل الإعلام التي ساهمت في بناء صورة كاذبة حول المغرب في أواخر القرن التّاسع عشر، وبداية القرن العشرين. والصّحيفة الصّغيرة هي واحدة من أقدم الصّحف في فرنسا، وامتدّ نشرها في باريس في الفترة ما بين ١٨٦٣ إلى ١٩٤٤. وقد أسّسها الصّحافي الفرنسي، المصّر في ورجل الأعمال، موسى بوليدور ميلو (١٨١٣ - ١٨٧١)، وكانت صحيفة شعبية جدّاً، حيث بلغت أوجها في الثمانينيات من القرن التّاسع عشر، وباعت أكثر من مليون نسخة، بما فيها الملحق المصوّر.

كانت الأحداث البارزة في أوروبا، وفي المستعمرات دائماً ما تحتل الصّفحة

1. Codell, ed, Imperial Co-Histories 18.

2. Ezra, The Colonial Unconscious 1-2.

الأولى في الصحيفة الصغيرة المصورة حتى تزداد شعبيّتها، وتتأكد هيمنتها على المجال الصحفي. وفي المغرب، وضعت الصحيفة عينها على الأحداث اليومية، واستغلّتها لشرعة الأطلاع الفرنسيّة الإمبرياليّة. ومن أبرز الأحداث التي ربطت الصحيفة بالمغرب هو قتل الطّبيب الفرنسي إميل موشون المثير للجدل. ولد موشون سنة ١٨٧٠ في مدينة شالون-سور-ساوون الفرنسيّة، ويعدُّ واحدًا من الأطباء الفرنسيّين الذين تركوا بصمةً في المغرب. تابع موشون دراسته الطبيّة في باريس، وكرّس كلّ وقته لعمله فاستحقَّ بذلك وسام الخدمة العامّة. تناولت أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه موضوع الرُّضاع الاصطناعي، وحصلت على جائزتين من الكلية. كما رُشِّح بوصفه طبيبًا مساعدًا في قوَّات الاحتياط العسكريّة الفرنسيّة في عام ١٨٩٩. وقد دفعه حُبُّه للسّفر إلى الانضمام لأطبّاء البحريّة. وبما أنّ موشون أجرى عددًا من الدّراسات حول الطّاعون الذي اجتاح البرتغال، والبرازيل آنذاك، وحول حمى التيفوس في اليونان، عينته وزارة الشّؤون الفرنسيّة لشغل منصب طبيب في مستشفى سانت لويس في القدس حيث مكث من عام ١٩٠٠ إلى عام ١٩٠٥. هناك كرّس موشون كلّ وقته لدراسة أمراضٍ أخرى مثل الجدري، والطّاعون، والكوليرا.

الصُّورة الأولى استشرافيةً بامتياز. فهي تشبه بشكلٍ، أو بآخر أوصاف الموريسكي في الأدب، والفنّ الغربيّين في القرون الوسطى، وتظهر تقاطعًا واضحًا مع الصُّور النمطيّة، والأوصاف الفضفاضة التي اتُّخذت للموريسكي، واليهودي، والعثماني بعدها مناوراتٍ للدِّفاع عن النّفس ضدّ من حُسبوا خطرًا وشيكًا. حقيقة الأمر أنّ الفرنسيّين ورثوا تلك الصُّورة السّلبية عن شمال إفريقيا من اليونان، والرُّومان أثناء حكمهم للمنطقة. ويؤكّد ذلك قول الكاتب وليام كوهين أنّ «ردود أفعال الفرنسيّين الأوّليّة كانت سلبيةً تجاه إفريقيا، وسكّانها قبل أن تطأ أقدامهم

القارة بفترة طويلة، وكانت انطباعاتهم الأولى تستند إلى حد كبير إلى الأفكار التي تلقوها من ثقافاتٍ أخرى سبقتهم إلى التعامل مع السود^١، فأن يكون الموريسكي أسود غير أوروبي، وغير مسيحي، فتلك أعذارٌ كافية حتى يصفه الأدباء، والفنانون الأوروبيون «بالآخر» مع ما المفهوم الآخر من معانٍ سلبية، متحصراً حيناً، ومتوحشاً أحياناً أخرى، اجتماعياً في وقتٍ، وثنائياً في أوقاتٍ أخرى. وتوضّح إميلي بارتلز أن «الآخر» في الأدب الغربي لا يكون بالضرورة شريراً على الدوام، لكن اختلافه عن المجتمع الغربي يعدُّ اختلافاً سلبياً: «فبينما كان سواد البشرية والإسلام يُصنّفان شراً، ظلّت أوصاف عصر النهضة للموريسكي مبهمّة، متنوّعة، غير متّسقة، ومتناقضة. وما استقرّ عليه النقاد هو أنّ مصطلح «الموريسكي» كان يستعمل بوصفه مرادفاً لبعض المصطلحات الغامضة مثل «الإفريقي»، و«الأثيوبي»، و«الزنجي»، وحتى «الهندي» لتحديد وجهٍ من مناطقٍ مختلفةٍ من إفريقيا، أو من إفريقيا كلها (أو من خارج إفريقيا)، سواءً أكان أسود، أم مسلماً، كلاهما أو لا بواحدٍ منهما»^٢.

كان حضور الموريسكيين قوياً في تاريخ أوروبا، وعلاقتها الدبلوماسية نظراً لوجودهم في إسبانيا لثمانية قرونٍ خلت. والواقع أنّ الموريسكيين هم جزءٌ من الشرق -الذي كان يضمُّ تركيا، واليونان، والشرق الأوسط، وشمال إفريقيا- والذي فرض سحره على المخيال الأوروبي قبل ظهور التصوير الفوتوغرافي بكثيرة. فقد ظهرت بالفعل شخصياتٍ في ملابسٍ شرقيةٍ في أعمالٍ فنيةٍ للإيطاليين جيوفاني بيليني (ح. ١٤٣٠-١٥١٦)، وبابولو فيرونيزي (١٥٢٨-١٥٨٨)، والهولندي رامبرانت (١٦٠٦-١٦٦٩). حتى هذه اللحظات، كانت علاقات الأوروبيين مع

1. Cohen, *The French Encounter With Africans*, 1.

2. Bartles, «Making more of the Moor: Aaron, Othello, and Renaissance Refashionings of Race», 41: 433-454.

الشرق محدودة اللّهم من خلال التّجارة، أو الحملات العسكريّة. في عام ١٧٩٨، أصبح الشرق أكثر عرضةً للتمثّلات النمطيّة الأوروبيّة بسبب غزو نابليون لمصر واحتلالها. وكان هذا الغزو فرصة للمساافرين لتسجيل انطباعاتهم فنّاً، نثرًا، وشعرًا. وقد أسفرت حملة نابليون الصليبيّة في مصر عن نشر كتاب «وصف مصر، أو مجموع الملاحظات، والأبحاث التي تمّت في مصر خلال الحملة الفرنسيّة» في أربعة وعشرين مجلّدًا (١٨٠٩-١٨٢٢). وقد شارك في تأليفه أكثر من ١٦٠ باحثًا، وعالمًا من المدنيّين، كما استهدف توثيق الثّقافة المحليّة.

الصّورة الأولى تكررُ للوحة دولاكروا (١٧٩٨-١٨٦٣) الشّهيرة «مشاهدُ من مذبحة مَدِينَةِ شِيُو»^١، والتي رسمها عام ١٨٢٤. استغلّ دولاكروا الحرب بين اليونان، والعثمانيّين لكسب الشهرة، والكشف عن وحشيّة الجيش العثماني وقسوته. اللّوحة تدمّ الأتراك العثمانيّين لتشابههم تمامًا مع الصّور التي طالما وصفتهم بالكفّار، والأشرار، والقتلة. من وجهة نظرٍ أوروبيّة خالصة، كان على العثمانيّين أن يظهر وادائمًا بصورة المذنب، وكانت صورة الموريسكيّين لا تختلف عن صورة الأتراك العثمانيّين باستثناء بعض التّفاصيل القليلة. ما تمّ ترويجه عن الموريسكيّين، والأتراك العثمانيّين كان متشابهًا إلى حدّ بعيد، تارةً يكون إعجابًا، وتارةً أخرى يكون اشمئزازًا. وهذا يُجِلّي مفهوم الصّورة الأولى، في محاولةٍ لكسب تعاطف المشاهد مع موشون اللّذي تعرّض للضّرب المبرح حتّى الموت بدون التّفكير في ما إذا كان يستحقّ ذلك العقاب. كما هو الحال في فرنسا، فإنّ التّأثيرات الدبلوماسيّة، والثّقافيّة للأتراك العثمانيّين، والموريسكيّين في أوروبا كانت قد وضعتهم تلقائيًا تحت مجهر النّقد في العصر

١. لم يكن دولاكروا مشهورًا قبل سنة ١٨٢٤، ولذلك قرّر أن يخرج إلى الأضواء عبر عرض لوحةٍ حول الحرب في مدينة شيو. وقد أدرجت اللّوحة تحت رقم ٤٥٠ تحت عنوان: مشاهدُ من مذبحة مدينة شيو: عائلات يونانيّة تنتظر الموت أو السّبي.

الإليزابيثي، والعصور اليعقوبية في إنجلترا. علاوة على ذلك، فإن الأدب آنذاك أهم الكثير من الكُتّاب المسرحيين، والمسافرين، والرّوائيين، والفنّانين لتكوين صورةٍ محددةٍ عن العثمانيين، والموريسكيين، وبخاصّة كتاب هاكليوت «التنقلات الرئسيّة» (١٥٨٩م)، وكتاب «وصف إفريقيا» للحسن بن محمد الوزان المعروف بليو أفريكانوس الذي قرئ على نطاقٍ واسعٍ في أوروبا في النصف الأخير من ١٥٠٠م، وترجم إلى الإنجليزيّة من قبل جون پوري (١٥٧٢-١٦٣٦) عام ١٦٠٠م. ومن ثمانينيات القرن السّادس عشر إلى تاريخ إغلاق المسارح في إنجلترا عام ١٦٤٨، كُتبت حوالي خمسين مسرحيّة لم تخلُ من شخصياتٍ شرقيّة في عموميّتها، أو في أجزاءٍ منها. لذلك فالنّزعة الأدبيّة لتمثيل الشّرق آنذاك لم تكن موجودةً فحسب بل طاغية. استفادت الصّورة الأولى من الصّور الغريبيّة المنتشرة للأتراك العثمانيين، والموريسكيين لإحياء تلك الصّور السلبية لهم إبّان القرنين السّابع عشر والثامن عشر، مثّل وليام شكسبير الذي سجّل بأنّ لون البشرة كان مصدرًا للتّمايز في المجتمع البريطاني، فإنّ الصّورة تصوّر المغاربة سودَ قبحًا، متجهّمين، وعدوانيين، على الرّغم من أنّ الأبحاث الأثروبولوجيّة وجدت أنّ المغاربة اختلفت ألوانهم من أسودَ زنجيٍّ، إلى قوقازيٍّ ذي شعرٍ أشقر، وعيونٍ زرق. في هذه الصّورة، يبدو موشون، الرّجل «النّيل» ذو الملابس الأوروبيّة الأنيقة، والبشرة الفاتحة، ضحيّةً أعزل يموت تحت رحمة الرّجم بالحجارة، لا لشيءٍ، فقط لأنّ المغاربة كما تقول الأخبار الأوروبيّة الرّائعة آنذاك، اعتقدوا عن «سذاجةٍ» تورّطه في التّبشير بالمسيحيّة.

لقد صوّرت الصّحيفة الصّغيرة موشون طبيبًا إنسانيًّا، شخصًا مسالمًا يواجه كلّ خطرٍ محددٍ بصبرٍ، وإرادةٍ لمساعدة النّاس مهما كان الثمن. أمّا الشّخص الذي يطعن موشون فهو «مخيفٌ»، «قبيحٌ» و«همجيٌّ»، وهو أسودُ اللّون، ويرتدي لباسًا أسودَ، في هيئةٍ متناقضةٍ مع موشون ببشرته الفاتحة، وملابسه البيض. وهذه إشارةٌ

إلى ما كان يُروَّج آنذاك من أنَّ السَّوادِ شَرٌّ، بينما البياض نقاءٌ، براءةٌ وخيرٌ. علاوةً على ذلك، فما دامت الصُّورة موجَّهةً إلى الجمهور الفرنسي أولاً، فإنَّ الهدف من ذلك كسب تعاطفهم مع موشون، وعائلته، والضغط على الحكومة لغزو المغرب، بعدما تبين لهم هشاشة البلاد الدفاعية من خلال الأسلحة البدائية التي استخدموها لقتل موشون (الحجارة والخناجر).

تضمُّ الصُّورة الصُّغار والكبار معاً. ومشاركة طفل في رجم موشون (على يسار الرَّجل صاحب الخنجر) رسالةٌ استعماريةٌ واضحةٌ مفادها أنَّ البراءة التي تعدُّ خاصيةَ الطفل الأولى مفقودةٌ في المغرب. فإذا كان الأطفال يمثلون الأمل في التغيير، والتقدم، والتنمية، فإنَّ الصُّورة تُصرِّحُ على أنَّ «المهمجية» يرثها الأبناء عن الآباء في المغرب. وبالتالي، فما دام دور فرنسا هو جلب «النور» إلى إفريقيا «المظلمة»، فغزو المغرب أصبح أمراً «واجباً». لكن من وجهة نظر المقاومة المغربية، فالطفل المشارك في رجم موشون ضمانٌ لاستمرار المقاومة عبر الأجيال، ومثالٌ حيٌّ لانخراط المغاربة في الدفاع عن حرية بلدهم، ويقظتهم لمواجهة كلِّ خطرٍ يهدد هوية المجتمع المغربي وحرِّيَّته.

بعد وفاة موشون بثلاث سنواتٍ، نُشرَت دراسته الإثنوغرافية «السَّحر في المغرب» (١٩١٠)، ووضعت في منزلة الرَّجل «العاقل» في مواجهة مجتمع من «المجانين». وتشير جوليا كلانسي سميث في هذا الصِّدد إلى أنَّ «الكتاب صوَّر موشون، المدافع عن النظافة الأخلاقية، والصِّحية، بصفتها نموذجاً للعقلانية، بيد أنَّ المغاربة المغمورين يقبعون تحت وطأة الخرافة»^١. توقفت وسائل الإعلام الفرنسية عند حادثة قتل موشون، لأنَّ قتله كان تهديداً لنجاح المشروع الإمبريالي الفرنسي. «بعد عامٍ على مقتله، ظهرت سيرة مطوَّلة تشيد بهذا الطَّبيب المجاهد

1. Clancy-Smith, ed, North Africa, Islam and the Mediterranean World, 143.

وتحسبه تجسيداً لمهمة «التنوير الثقافي» الفرنسية^١. وعلى الرغم من أن موشون عدّ ضحية لعنف همجي، إلا أن الحادث كان واحداً من بؤادر المقاومة المغربية ضدّ الإمبريالية الفرنسية.

يبدو أن الصورة الأولى جزءٌ من سلسلة صورٍ متّصلةٍ من الأرشيف الأوروبي الموسّع حول المغرب، حيث العلاقة ثابتة بين «الغرب الصالح لمحضّر»، و«الشرق الهمجي المتخلف». علاوةً على ذلك، فالصورة تدفع المشاهد للتعاطف مع موشون منذ البداية بسبب مشاركة عامة الناس في قتل شخصٍ أعزل. وهذه الإشارة إلى المجتمع المغربي بصيغته الجماعية تُذكرُ بالانتقادات الأوروبية المناهضة لتنظيم الأسرة، والزواج، ومعدّل المواليد في إفريقيا. فالقيم المسيحية انتقدت تعدّد الزوجات، والزواج العرفي بكلّ صراحة. فالزواج في إفريقيا، وتعدّد الزوجات، والأسر الموسّعة ظواهرٌ لم يُنظر إليها بعين الاختلاف في أوروبا، بل بوصفها سلوكياتٍ غريبةً يجب الاستهزاء بها، وتبخيسها، ثم القضاء عليها، حتّى تخضع المجتمعات الإفريقية للنموذج الأوروبي المسيحي. كانت المستعمرات كثيراً ما توصف بالازدحام، والمجاعة، والمرض، والفقر، والقلق، ومن ثمّ كان الاستخفاف بالعائلة الإفريقية مقارنةً بالأسر الصغيرة في أوروبا من حيث قدرتها على التغلّب على المشاكل الاجتماعية، والصحية، والاقتصادية. كان هذا في وقتٍ لم تكن فيه المجتمعات تأبه للعنصر البشري يعدّه قاطرةً للتنمية، لكنّه أصبح واضحاً في الوقت الراهن أنّ المجتمعات المأهولة أثبتت قوّتها الاقتصادية بفضل استغلال اليد العاملة، والعنصر البشري لتقوية الاقتصاد المحلي.

أصبح مقتل موشون حدثاً سياسياً في فرنسا. فعلى الرغم من أن الصورة الأولى، والصورة الثالثة تنتمي إلى صحيفتين مختلفتين، إلا أن المرجعية التي أنتجتها تكاد

1. Ibid.

تكون واحدة. تلمح الصورة الثالثة إلى كراهية المغاربة الجماعية «للحضارة»، طالما يُعدُّ موشون مثلاً للحضارة الفرنسية (الأوروبية) في أعين الرأي العام الفرنسي. علاوة على ذلك، فالصورة نفّضت هشاشة القدرة الدفاعية المغربية، حيث تُستخدم الأسلحة البدائية مثل الخناجر والعصي. وهناك إشارة لافتة في الصورة الثالثة تمّ استبعادها في الصورة الأولى. هناك راية بيضاء فوق بناية مغربية بدلاً من العلم الأحمر المستخدم رسمياً في المغرب آنذاك، وذلك لم يكن اختياراً عشوائياً. لم تكن الراية البيضاء مرتبطة بفرنسا وحسب، نظراً لوجود اللون الأبيض على علمها للدلالة على الملكية، بل عُرفت دولياً على أنّها علامة وقائية ضدّ هجوم، أو طلب لوقف إطلاق النار، والجلوس إلى طاولة التفاوض. ولقد رُفعت أيضاً دلالة على الاستسلام، لأنّه عادة ما يكون الجيش الأضعف هو السباق إلى التفاوض. ففرقة الراية البيضاء على الأراضي المغربية إذن دلالة على ضعف هذا البلد وسعيه إلى طلب «الحماية».

كيفما كانت الصورة الفوتوغرافية فهي تحتمل تفسيراتٍ مختلفة، إذ إنّ الصورة الأولى، والصورة الثالثة ربّما تكشفان عمّا يتجاوز الخطاب الاستعماري المبتوث فيهما. صحيح أنّ الخطاب الاستعماري كان يهدف إلى تقديم المستعمر بوصفه إنساناً متخلفاً، ومتوحشٍ، نقيضٍ للإنسان الأوروبي «المتقدم» «المتحضر»، إلا أنّ هذا التناقض لم يتأسس بنجاح كما أراد المستعمر، لأنّ المستعمر لم يكن أبداً ثابتاً، وثانويّاً. فالمستعمر ترسّ أساسيّ في المشروع الاستعماري، وبالتالي من غير الممكن الاستغناء عنه. من وجهة نظر المقاومة المغربية، تكشف الصورة الأولى عن عددٍ من الحقائق التي ترفع من شأن المجتمع المغربي، الذي كان يعدُّ في نظر الفرنسيين ضعيفاً جداً، بهيمياً، وهمجياً. الثقافتان المتعارضتان (المغربية مقابل الفرنسية) تحضران بالتساوي في الصورة الأولى على شكل رموز واضحة. أولاً، ففي الوقت الذي

يمثل فيه موشون الثقافة الفرنسية بسر واله الأوروبي، وحنائه، وسترته، وقميصه، وربطة عنقه، وقبعته، يمثل المغرب جمع من الناس في جلايبهم المغربية، وسراويلهم الفضفاضة، وطرايشهم الحمر، وبلاغهم الفريدة، زيادة على الخنجر، والجراب التقليديين معلقين على الملابس، ويضيفان نكهة ذكورية مغربية خالصة، ويعكسان شرف الانتماء لهذه الثقافة. كما أن الرّجم الجماعي انتصر على فردانية موشون الذي تغلغل لوحده في المجتمع المغربي. وتأتي هذه المشاركة الجماعية للقضاء على «الخطر» الممثل في موشون، لتكشف عن الموافقة الجماعية على سلبية المشروع الإمبريالي الفرنسي في إفريقيا، وكذلك عن الموافقة الجماعية لمقاومته. فالإشارة إلى مشاركة العامة في تطبيق القانون في الخطاب الاستعماري دليل على عدم وجود القانون بحسبه مؤسسه في البلاد، لكنه يصبح سمة إيجابية للشعب المغربي، حيث يصورهم حملة للحق مدافعين عن العدالة. فالذي فعله موشون كان جزءاً من المشروع الإمبريالي الفرنسي، وما فعله قتلته كان جزءاً من المقاومة ضد هذا المشروع. وكان هذا فاتحة خير للمقاومة المغربية التي اندلعت في جميع أنحاء البلاد. في الصورة الأولى يرتبط قتل موشون بالحجارة، هي ظاهرة كانت أوروبا تحاول القضاء عليها آنذاك. وفي الصورة الثالثة تُستخدَم العصي بدلاً من الأحجار لاغتيال موشون. وعلى الرغم من اختلاف الروايتين، إلا أن ذلك يُظهر استعداد الناس للدفاع عن بلدهم بأي نوع من الأسلحة المتاحة. وتؤكد تلك الصورة السابعة حيث يفضل الجندي المغربي بندقيته العدو على رمحه، لأن البندقية أشد فتكاً.

كان المغرب تحت أنظار الصحافة الفرنسية، ما أدى إلى استغلال الأحداث المتتالية بدهاء كبير من طرف الصحيفة الصغيرة من أجل التشهير بهشاشة المغرب وضعفه، وتكريس الصور السلبية حول هذا البلد، وإخماد النقد الداخلي، والخارجي للاستعمار الفرنسي في شمال إفريقيا. بعد أن استخدمت فرنسا مقتل

موشون ذريعة لغزو مدينة وجدة عام ١٩٠٧ م ومن ثم بقية مناطق المغرب، كل ما حدث في المغرب بعد ذلك لم يكن يعني المغاربة فقط بل الفرنسيين أيضًا. ركز اللوبي السياسي في فرنسا عيونه على ما كان يجري في المغرب، وكان كل شيء يُفسر سياسيًا، وإيديولوجيًا لصالح فرنسا، ومصالحها في شمال إفريقيا في وقت كانت فيه الأزمات الاقتصادية، والخلافات الحادة بين النشطاء السياسيين في المغرب مناسبة لإضفاء الشرعية على مشروع الحماية الذي تقدمت به فرنسا وإسبانيا، وتسويغ التدخل في إدارة بلد «عاجز» عن إدارة شؤونه بنفسه.

٢. دور الصورة في قلب المفاهيم

تلخص الصورة الرابعة ما كان على الأرجح واحدًا من الحوادث الكبرى في مغرب القرن العشرين. بعد وفاة الدكتور موشون، استخدمت فرنسا مقتله على أنه ذريعة لغزو مدينة وجدة العام في ٢٩ مارس عام ١٩٠٧ م. وبعد بضعة أشهر، قام حشدًا ناقمًا على التدخل الأجنبي في المغرب بقتل ثلاثة فرنسيين، وثلاثة إسبانيين، وثلاثة إيطاليين كانوا يعملون لحساب نقابة على الميناء، والسكك الحديدية بمدينة الدار البيضاء. ورد فعل على ذلك، قصف الفرنسيون المدينة، واجتاحوها في ٥ أغسطس من العام نفسه، فاحتلّوها واحتلّوا الأجزاء الداخلية من الشاوية. بعد ذلك احتلت فرنسا الرباط، وطالبت بتأمين قدره ستون مليون فرنك لتغطية نفقاتها، ومبلغًا قدره (١٣٠٦٩٦٠٠) فرنك تعويضًا عن الأضرار التي عانى منها التجار الفرنسيون. وقد أدى ذلك بالسُلطان عبد العزيز إلى فرض ضرائب باهظة أثقلت كاهل السكّان، ما وضع شعبيته على المحك، حتى وصل الأمر إلى فقدان ثقة الرعية به. وفي أغسطس من عام ١٩٠٨، خلع علماء فاس عبد العزيز، وبايعوا شقيقه عبد الحفيظ سلطانًا على البلاد. وفي محاولة منه لاستدراك ما فاتته، غادر السلطان عبد

العزیز مدينة الرباط في جيش قوامه ٥٠٠٠ رجل متجهًا إلى مراكش، حيث هُزم جيشه في ١٩ أغسطس، فحاول الفرار لكنّه سقط أسيرًا، وأُحيل على التقاعد هو وعائلته في مدينة طنجة.

قد تنقل الصورة الرابعة ما حدث بالضبط في مدينة مراكش، لكنّها تحمل أكثر من دلالة، وكلّها في صالح فرنسا وحلفائها الأوروبيين. بالنسبة إلى عامّة الناس، كان هذا هو المثال الأكثر تجسيدًا للضعف المغرب، والذي عرّضه للأطماع الخارجية. فمن المعلوم أنّ قوّة الشعوب تكمن في حكمة زعمائها، وشهامتهم، وصدقهم، وشجاعتهم. لكن هذا الحدث التاريخي يفصح انقسام البلد وتفتت القيادة بسبب رغبات أخوين «متهورين» (السُلطان عبد العزيز والسُلطان عبد الحفيظ). علاوةً على ذلك، فعنوان الصورة هو «هروب عبد العزيز»، وهو الخبر المفرح لفرنسا، وإسبانيا، وألمانيا حتّى يسارعوا لمباركة السلطان عبد الحفيظ، فيوقّع لهم على المزيد من الامتيازات، ويحقّق أمانهم لرؤية المغرب تحت سيادتها.

تصوّر الصورة الرابعة السُلطان عبد العزيز «جبانًا»، يحاول إنقاذ نفسه، في وقت يواجه فيه مرافقوه الموت، والأسر، والدّلّ. عادةً لا يُسمح للجندي كيفما كانت رتبته أن يضعف، أو يستسلم، إلّا أنّ الأسوأ في هذا المقام حدث، فالأمر يتعلّق بضعف السُلطان وإدباره. والصورة تجمع كلّ مقوّمات الشجاعة، والشّهامة، والقوّة (الخيل والجنود والأسلحة مهما كانت بدائية) التي من شأنها أن تساعد أيّ جنديّ على القتال، وكسب الحرب؛ ومع ذلك، تنقلب كلّ مفاهيمها رأسًا على عقب. فهذه المقوّمات تبدو على أنّها مظاهرُ خداعةٍ تخفي زعيمًا وجيشًا «جبناء» «ضعفاء»، بسبب الاضطرابات التي يعاني منها البلد كلّها، لا بسبب قوّة السُلطان عبد الحفيظ وجيشه، لأنّ هذا سيتبيّن ضعفه أكثر من ضعف أخيه.

في الواقع ما تكشف عنه الصورة الرابعة لم يكن جديدًا، بل كان في صلب

انشغالات الحياة السياسيّة المغربيّة. إذا كان الفرنسيون يريدون أن يظهر السُلطان عبد العزيز «جباناً» لا يصلح للقيادة، فإنَّ صنَّاع القرار بالمغرب كانوا بالفعل قد أوْشكوا على الإطاحة به، لا لأنَّه كان بالفعل «جباناً»، وإنَّما لأنَّه كان غيرَ ناضجٍ بما يكفي لقيادة مغربٍ مضطربٍ آنذاك. لم يكن المغاربة يتباكون على ضعفه، بل كانوا يتأهَّبون لمبايعة من كانوا يرونه أقوى منه على قيادة البلاد في تلك اللّحظات الحساسة. وهذه لم تكن علامةً على ضعف المجتمع المغربي، بل دليلاً على اليقظة والمقاومة. إضافةً إلى ذلك، حتَّى هروب السُلطان عبد العزيز من ميدان المعركة كان سلوكاً عادلاً نظراً للاختلاف العسكري الصَّارخ بين فرنسا، والمغرب في ذلك الوقت. قد لا يكون ما تسمَّيه الصَّحيفة المصوَّرة «هروباً» من ميدان المعركة ليس إلاَّ خطةً استراتيجيةً لإعادة التَّنظيم والمناورة، وهذا ما حدث فعلاً. جهَّز السُلطان عبد العزيز ما بقي من رجاله متَّجهاً إلى مراكش من أجل تقوية شوكته، لكنَّه خسر المعركة في النِّهاية. فالصُّورة الرَّابعة تسعى جاهدةً لكشف ضعف المغرب من خلال ضعف السُلطان عبد العزيز، لكن السَّجَّلات التَّاريخيَّة تكشف أيضاً أنَّ فرنسا واجهت مقاومةً شرسةً جدًّا في شمال إفريقيا. ولو كان السُلطان ضعيفاً، لما شارك في المعركة بنفسه. فهو يظهر بملابسٍ نظيفةٍ قد تفيد بسالة الجنود، وذودهم عن رمز وحدتهم، وقد تفيد أيضاً قدرة السُلطان على القتال في المعركة بدون أن يتعرَّض للإصابة. يمكن القول إذاً أنَّ التَّراجع عن ميدان المعركة لا يتعلَّق بالشَّجاعة، والإقدام بقدر ما يتعلَّق بفهم عمليٍّ دقيقٍ لما يتطلَّبه الموقف والاستفادة منه. والحقيقة هي أنَّه على الرَّغم من أنَّ الخطاب الاستعماري كان يميل إلى الحط من المستعمر، كان المشروع الاستعماري مفيداً للمستعمر، والمستعمر كما كان ضاراً لклиهما. سواءً في أوقات السُّلم، أو الحرب، كان المستعمر، والمستعمر يتقدَّمان، ويتدراجان ثقافياً، واقتصادياً، وسياسياً، واجتماعياً.

٣. سحر الحضارة الفرنسية وذوبان المحتل فيها

تجسّد الصّورة الخامسة المركزيّة الأوروبيّة بامتياز. في العام ١٩٠٧، دخلت فرنسا المغرب، وها هي للتوّ تدّعي أنّها جذبت بالفعل اهتمام السّكان، وحصلت على موافقتهم. لقد تجنّد النّاس خدمة لفرنسا، وُقِّل إخوانهم، وملاحقتهم كما تشهد بذلك الصّورة. إنّ «سحر» الحضارة الفرنسيّة، و«عظمتها»، و«تقدّمها» هو ما رغّب المستعمرات في فرنسا كما تزعم الدّعاية الإمبرياليّة. كانت فرنسا تعتقد أنّها ملاذ كلّ متعطّشٍ «للتّنوير»، و«الحضارة»، وعلى هذا الأساس دعت الدّعاية للتّوسّع الإمبريالي في إفريقيا، وفي أماكن أخرى من العالم. فحاول الفرنسيّون إقناع عمّامة الفرنسيّين، وسكّان المستعمرات أنّ الإحساس بواجب «تنوير» العالم هو الذي كان وراء الحملات الاستعماريّة؛ وكانت الاستجابة الفوريّة للمستعمرات هي التي منحت فرنسا كلّ تلك المستعمرات. تقول أليس كونكلين: «كلّ القوى الأوروبيّة في نهاية القرن التّاسع عشر ادّعت طبعاً أنّها تنفّذ عملاً حضاريّاً في مستعمراتها وراء البحار؛ لكنّ الجمهوريّة الفرنسيّة هي الوحيدة التي عدّت ذلك مذهباً إمبريالياً رسمياً. منذ العام ١٨٧٠، لما بدأت فرنسا في توسّعة ممتلكاتها في إفريقيا والصّين الهنديّة، أعلن الدّعائيّون الفرنسيّون، ويليهم السياسيّون، أنّ الحكومة الفرنسيّة هي وحدها من بين الدّول الغربيّة من كان لها رسالةٌ خاصّةٌ - أو ما يسمّيه الفرنسيّون مهمّة التّنوير الحضاري - لتمدين الشّعوب الأصليّة التي دخلت تحت سيطرتها الآن»^١.

في الوقت الذي تسلّط فيه الصّورة الخامسة الضّوء على قدرة فرنسا لتذويب المستعمر، واستيعابه حسب المعايير الفرنسيّة، فإنّها تكشف عن جانبٍ مظلم، وهشّ في الثّقافة المغربيّة. كان الجنود يصبطون بسهولة إلى جانب فرنسا، فيقاتلون

1. Conklin, A Mission to Civilize, 1.

إخوانهم، وعندما يُنعتون بالحنونة، تعدُّهم فرنسا أصدقاء لها. والمثير للسخرية أنَّ فرنسا كانت لا تتساهل مع الجنود الحونة، لكنَّها كانت تحمي أولئك الذين خانوا بلادهم لصالح المشروع الاستعماري. كان المشروع الامبريالي فوق كلِّ المصالح، وكلُّ من تجرَّأ على الإضرار به عدَّ عدوًّا للحضارة، والتَّنوير في نظر اللُّوبي الإمبريالي الفرنسي، وعامَّة النَّاس كذلك.

بالنَّظر إلى الصُّورة بدون قراءة ما تحتها، يُحَيِّل للمُشاهد أنَّ مجموعةً من النَّاس من شمال إفريقيا يتقاتلون في ما بينهم، إذ ليس من الواضح تمامًا ما إذا كان الفرسان في خدمة فرنسا نظرًا لتشابه ملابسهم وملاحمهم. وهذا يلمِّح إلى درجة التَّغلغل الَّذي حقَّقه فرنسا في مجتمعات شمال إفريقيا، حيث نجحت في شنِّ حربٍ بين أفراد المجتمع الواحد، أو باستخدام جنودٍ لن يستفيدوا من ذلك في شيءٍ. كما تصوَّر الصُّورة على الفوضى التي عاشها المغرب على جميع المستويات. ودليل ذلك ما تظهره الصُّورة الخامسة من تآكل بعض المباني، وانهارها نتيجةً للتَّدمير، أو الإهمال، وهذا التَّدهور على مستوى المباني قد يعكس تدهور المجتمع المغربي برُمَّته، في تناقضٍ تامٍّ مع المجتمع الفرنسي الَّذي كان يشهد ازدهارًا معماريًا آنذاك، الَّذي يتجلَّى في المباني الجديدة التي بنتها فرنسا في المغرب لتسهيل السَّيطرة على البلاد، ونهب الثَّروات، وترويج بضائعها في الأسواق. محطَّات القطار، ومكاتب البريد، ومخافر الشُّرطة، ومقرات إقامة الموظَّفين، والمستوطنين الفرنسيِّين، والعديد من المباني الأخرى باختلاف خدماتها تشهد على المعمار الفرنسي المتميِّز بالمباني المنفصلة، والسُّقوف المنحدرة، والنَّوافذ الواسعة. صحيحٌ أنَّ فرنسا حافظت على المدن القديمة، لكنَّها أصرَّت على بناء المدن الجديدة جنبًا إلى جنبٍ مع المدن القديمة التي بناها العلويُّون، ومن سبقهم من المرابطين، والموحِّدين، والسعديين، والوطاسيين حتَّى يعتقد النَّاس في صحَّة نيتها لجلب الحضارة إلى المستعمرات. ويعلِّق موريس لُنُّ على هذا الاختيار

المعماري قائلاً: إنَّ «العمل الذي حقَّقه ليوطي في المغرب منذ الحرب سيبقى مجداً لا يفنى بالنسبة لفرنسا»^١. وتتجلى حنكة ليوطي في رغبته الحفاظ على المدن القديمة ليطمئن المغاربة على ثقافتهم وتراثهم، ويتجنب ردود الأفعال العنيفة مثل التي كانت في الجزائر عندما هُدمت الآثار، والبنى القديمة، وأبدلت بنايات فرنسية جديدة، وحتى يقلل من النفقات المخصصة لتجديد البنية التحتية للبلاد.

تسليط الضوء على فكرة الفوضى في المغرب كان وسيلة متوقعة من فرنسا لتقديم مهمة «التنوير الحضاري» بوصفها شرطاً أساساً للإصلاح في المغرب. وقد حاولت الصحيفة الصغيرة جاهدةً المبالغة في أيِّ حدثٍ كان حتى تفضح المغرب بصفته بلداً غير منظم، غير مستقر، وتروج صورةً سلبيةً عنه وعن شعبه. من خلال الصورة السادسة، أول شعور يتملُّك القارئ هو أنَّ المغرب كان يعيش انفلاتاً خطيراً على الأضعدة كافة، وبخاصةً على الصعيد الأمني، لأنَّ السَّلام، والاستقرار هما الصِّفتان اللتان تميِّزان المجتمعات المتناسكة من المجتمعات المنهارة. ومتى غاب السَّلام، فإنَّ أعمال الشغب، والفوضى تصح واقعاً معيشاً. ما يبدو للوهلة الأولى في هذه الصورة هو أنَّ قطاع الطرق المغاربة الذين يهاجمون عربة البريد، قد يعترضون أيَّاً من المارَّة، سعياً وراء المال والمتاع، لأنَّ مجتمعاً فوضوياً لا يمكن إلا أن يكون مرتعاً للعصابات، وقطاع الطرق. وبحسب الصحيفة الصغيرة، فهذا المجتمع الفوضوي هو الدافع الأكثر إقناعاً لتحقيق مهمة «التنوير الحضاري» في المغرب، ومساعدة النَّاس على الانتقال من «الظَّلام» إلى «النُّور». ومع ذلك، فإنَّ الصورة تحمل معاني مختلفة. فالمغرب كان في بداية نضاله من أجل الحرية، لذلك يحتمل أن أولئك، الذين تسميهم الصحيفة الصغيرة المصوِّرة قطاع طرق، كانوا رجال مقاومة مهمتهم مقاطعة عربة البريد لما قد تحمله من أخبار حيوية، أو عرقلة عمل الإدارة الفرنسية على التراب

1. Wright, The Politics of Design in French Colonial Urbanism, 85.

المغربي بكلِّ بساطةٍ. قائد العربة، واللذان معه يلبسون زيًّا فرنسيًّا، ويحاولون الدِّفاع عن أنفسهم، وأحدهم يحمل مسدسًا. وهذا يؤكِّد القيمة التكتيكية، والمادية للبريد المنقول. توقع الفرنسيون أن يكون عملهم سهلاً على الأراضي المغربية. لكنهم بمجرد أن واجهوا مقاومةً عنيفةً وشرسةً، وصفوا المغاربة باللصوص، والقراصنة، وقطاع الطرق. تستعرض الصورة السادسة الثقافتين المغربية، والفرنسية بشكلٍ تدافعيٍّ، في مواجهة بعضهم البعض. فهي تحدّد اختلافاتٍ واضحةً بين المغاربة بملابسهم، وبنادقهم المحليّة، والفرنسيين بملابسهم الأوروبية، ومسدساتهم الفرنسية. علاوةً على ذلك، فالصورة تلمّح للمشاركة الجماعيّة للمغاربة في القتال ما قد يوحي إيجاباً على إجماعهم على قتال المستعمر. إنّ الأمر ليس مجرد قتالٍ بين مجموعتين من النَّاس، وإنّما هو صراعٌ بين ثقافتين، واحدةٍ تدافع عن سيادتها، والأخرى تحاول تحقيق طموحاتها الإمبرياليّة.

تستعرض الصورة السابعة وجهًا آخرَ من أوجه الدّوبان في الثقافة الفرنسية. أوّلاً، لقد بلغ هذا الجندي المغربي الاستلاب درجةً كبيرةً. فهو على استعدادٍ للقتال من أجل فرنسا، «وطنه الأم»، ومستعدٌّ للموت من أجلها كذلك. إنّهُ يعرض رغبتين متعارضتين اتّجاه المستعمر. فهو يمثّل الجانب المغربي، وهو على استعدادٍ لإسقاط الأغلال الاستعماريّة، ويمثّل الجانب المغربي الآخر الخاضع لمزاعم «التنوير»، و«الحضارة». كان هذا هو الحال إذًا، فالمغاربة كانوا منقسمين ما بين محاربة العدو، وبين القتال إلى جانبه. وتعلّق سوزان ميلر على هذه الحال قائلةً: إنّ «الموقف كان يدعو للسُّخرية. بينما كان عشرات الآلاف من الجنود المغاربة يقاتلون، ويموتون إلى جانب الفرنسيين في خنادق التحالف، كان إخوانهم، وأبناء عموماتهم يقاتلون فرنسيين آخرين في أودية جبال الأطلس المتوسّط، وجبال الرّيف، وجبال

الأطلس الكبير»^١. لم يكن هذا الإحساس المتناقض ينتاب المغاربة فقط بل حتى الفرنسيين. فبينما كانت فرنسا تدّعي التفوق، والنقاء، والنزاهة، وجدت نفسها قد سقطت في فخّ الاعتماد على الآخر لتحقيق ذلك. ففي التحليل النفسي الفرويدي، مصطلح «التناقض» يصف مشاعر الحبّ، والكرهية المختلطة اتّجاه الشخص الواحد؛ والشخص الذي يعاني من هذه الحال من التناقض لا يمكن له الجمع بين مشاعر الحبّ، والكرهية في الوقت نفسه، وبالدرجة نفسها، فمتى ارتفع أحد هذين الإحساسين انكبت الآخر.

وتلخص الصورة السابعة شعورين متناقضين اتّجاه فرنسا الإمبريالية، فهي تسجّل استياءً من هذا المحتل، كما تسجّل في الوقت نفسه محبةً لفرنسا إلى حدّ التّضحية من أجلها. فجازبية فرنسا الإمبريالية، وبريقها يدفعان الجندي المغربي المفتون للتّضحية بحرّيته من أجل رفاهية الإمبراطورية الفرنسية وتوسعتها. وكان هذا واحداً من أهداف القوى الاستعمارية، حيث كان من المتوقع من سكّان المستعمرات أن يتخلّوا عن انتمائهم الثقافي، والاندماج في جماعة إمبريالية كبرى. كان الفرنسيون يتوقّعون المقاومة لكنّهم كانوا يخطّطون لوأدها بدهاء، فيتسنّى لهم فرض هويّة جديدة، وبناء نسخة طبق الأصل من وطنهم الأمّ. يتماهى الجندي المغربي إذاً مع عبوديته بدون إكراه واضح.

استفادت فرنسا كثيراً من مشروع الإدماج في الجزائر، والذي ولّد ثورات، وأعمال شغبٍ كثيرةً. بحسب ريتشارد بينل، فإنّ فرنسا حاولت بذكاءٍ تطبيق مشروع «المشاركة» في المغرب، حتىّ تسمح للمغاربة (صورياً على الأقلّ) في حكم البلاد: «تحوّلت السياسة إلى فكرة «المشاركة»: كان على الجيش الفرنسي فرض سيطرته، والحفاظ على المؤسّسات المحليّة القائمة، كما يتمّ احتواء القادة المحليين، وجعلهم

1. Miller, A History of Modern Morocco, 102-103.

يعتمدون على الفرنسيين. وسيسمح لقليل من السكان الأصليين أن يصبحوا رعايا فرنسيين شريطة إظهار ولائهم لفرنسا^١. والهدف الأسمى للجيش الفرنسي من كل هذا هو إخماد الثورات المسلّحة، والحفاظ على علاقة سلمية مع السكان المحليين، خصوصاً أعيان المدن وأثريائها، بالإضافة إلى القيادة لقدرتهم على الحفاظ على الأمن والنظام. تعرض هذه الصورة شعور الإدارة الاستعمارية الفرنسية بالفخر لاستمالتها الكثير من المؤيدين، والمتعاطفين في المستعمرات، فهي كانت تنحاز للجنود المغاربة الذين سهّلوا عملها في المغرب، وتعدّهم أبطالاً قوميين، لكن رجال المقاومة كانوا يعدّونهم «بياعة»، أو خونة أُبيحت دماؤهم. فالقاسم المشترك بين «الحركة» في الجزائر، و«البياعة» في المغرب هو «الخيانة». أيّاً كانت الأسباب التي دفعت بعض المغاربة لقتال إخوانهم، فهي لم تكن كافية لرجال المقاومة لتبرئتهم من خطيئة الوقوع في أحضان المحتلّ. فرجال المقاومة لم يكونوا يفاوضون حول حرية البلاد، لكن «البياعة» كانوا يريدون الامتيازات في المقابل. فقد كانوا يعلمون أطفالهم في المدارس الفرنسية، ويحصلون على رواتب شهرية، كما انخرطوا في نمط الحياة الفرنسي.

في عام ٢٠١٠، تعاطف المخرجان إيزابيل كلارك ودانيال كوستيل مع «الحركة» في الجزائر في شريطها الوثائقي «الجرح: مأساة الحركة». وهذا الوثائقي الذي مولّه التلفزيون العام الفرنسي تحوّل إلى كتاب على يد فنسنت كراپانزانو تحت عنوان: «الحركة: الجرح الذي لا يبرأ»^٢. كلُّ دولة تُعلّم أبناءها، وبنودها الدفاع عن الوطن الأم، والدّود عن حماه، وكلُّ من تخلّف عن ذلك يُعدّ خائناً، إلّا أن فرنسا أرادت إقناع العالم أنّ للحركة أسباباً موضوعية دفعتهم للتّحالف مع الفرنسيين في حروبهم في المستعمرات. ويحتوي الكتاب على ثلاثة أجزاء، إلّا أن الجزء الثاني هو الأهم

1. Pennell, Morocco since 1830: A History, 158-9.

2. Crapanzano, The Harkis: The Wound That Never Heals.

لأنه يحتوي على شهادات الحركة، ويصوّر لماذا، وكيف اختاروا القتال إلى جانب الفرنسيين. ويعتقد معظم الحركة أنّهم كانوا أفضل من إخوانهم بسبب الإمتيازات التي لم تكن لدى إخوانهم. لكن بُعيدَ استقلال الجزائر، تمّ ترحيل الحركة الذين نجوا من القتل على يد الحركة الوطنية إلى فرنسا حيث سُجِنَ البعض في المخيمات لما يقرب العشرين عامًا. لقد أصبحوا في مأمنٍ لكن لم يسمح لهم أبدًا أن يعيشوا بين الفرنسيين.

حدث هذا لجميع الخونة في المستعمرات. لقد خدعتهم فرنسا فاعتقدوا أنّهم أفضل من الآخرين، ليس لأنّهم كانوا بالفعل هم الأفضل، ولكن لأنّ فرنسا كانت تدفع لهم بسبب سكوتهم. أولئك الذين عرفتهم المقاومة في المغرب على أنّهم خونة قُتلوا على الفور، بيد أنّ الذين كانوا يعملون سرًّا لم تخرج فرنسا حتّى قلدتهم المناصب العليا في البلاد. بعد الاستقلال، كانت فرنسا متردّدةً حول التّرحيب بما سمّتهم «المتعاونين»، لأنّها كانت تعلم أنّ الذين خانوا أو طانهم يمكن أن يخونوا فرنسا كذلك، فسكتت عن قضيتهم، ولم تعترف بجهودهم في إرساء سطوتها بشمال إفريقيا. يقول روبرت بوروفسكي: «موضوع المتعاونين على عهد الاستعمار هو واحدٌ من أكثر الموضوعات التي طالها التّعقيم في الوقت الرّاهن. لقد شكّل المتعاونون دورًا حاسمًا في الحفاظ على السّلطة الاستعماريّة من خلال القيام بدور الوسطاء في عمليّة الاحتلال. وقد سمحوا لقلّة قليلة بحكم أغلبيّة ساحقة.»¹

وهذا يكشف عن خطاب فرنسا المزدوج حول الولاء، والوطنية، والحضارة، والتّنوير. في عام ٢٠٠١، وفي الوقت الذي كانت فيه فرنسا تواجه انتقاداتٍ لاذعةً بخصوص موضوع المتعاونين، اضطرّت إلى تخصيص الخامس والعشرين (٢٥) من سبتمبر يومًا تذكاريًا للحركة، لتجديد الدّعم لهم، والاعتراف «بتضحياتهم». لكن

1. Borofsky, ed., Remembrance of Pacific Pasts, 179.

هذا، وأمثاله من القوانين التضامنية العديدة لم تفعل شيئاً يُذكر لتحسين أوضاع الحركة الرهيبة. في الواقع، يمكن حسب الخامس والعشرين من سبتمبر يوماً لتشتت الحركة، لأن الاعتراف بهم جرّدهم من انتماهم لفرنسا، ولم يردّ لهم انتماهم للجزائر. هم حركة، أقلية هوية جديدة لا يعترف بها إلا القلة من الفرنسيين. في الشريط الوثائقي «الجرح: مأساة الحركة»، يبدو الخطاب الأحادي لإضفاء الشرعية على قضية الحركة واضحاً جلياً، وهذا يكشف عن سياسة فرنسا في تفريخ الأقليات ودعمها.

في المغرب، لم يتوقع الخونة أن يعود الملك محمد الخامس من المنفى. لكنّه لما عاد، هرعوا إلى طلب المغفرة من خيانتهم. إلا أنّ الأمور لم تسر وفق توقعاتهم. لم يكن سهلاً على الناس أن ينسوا خيانتهم فبدأت محاولات الانتقام منهم. ففي ١٩ نوفمبر ١٩٥٥ على سبيل المثال، ذهب الباشا ابن البغدادي إلى القصر الملكي بفاس لطلب الصفح من الملك، فعرفه الناس قبل دخوله فهاجموه. حاول حماية نفسه باستخدام بندقية، لكن شخصاً فاجأه فطعنه بخنجر. وقد لقي القياد بن العربي الفشتالي، وعبد الله بن عبد الهادي زنبر، واليّموري، وغيرهم المصير نفسه.^١

على الرغم من التنازلات، و«التضحيات» التي قدّمها المتعاونون في شمال إفريقيا بشكل عام، وفي المغرب على وجه الخصوص، كانوا لفرنسا بمنزلة «الآخر». فإذا كانت فرنسا تعدّ رعاياها الذين استقرّوا في المستعمرات في إفريقيا فرنسيين «مختلفين»، أو «ذوي الأقدام السوداء»^٢، فإنّه من السهل الجزم أنّها لن تعامل المتعاونين بوصفهم فرنسيين من الدرجة الأولى. في الواقع، بعد استقلال المغرب، فقد المتعاونون

١. غلاب، تاريخ المقاومة المغربية، ١٨.

٢. ذوو الأقدام السوداء، مصطلح كان يُطلق على المقيمين بشمال أفريقيا (المغرب والجزائر وتونس) من أصل فرنسي أو أوروبي حتى نهاية الاحتلال الفرنسي ما بين ١٩٥٦ و١٩٦٢.

انتماءهم للمغرب، ولفرنسا على حدٍ سواء، وأصبحوا أقلية. فهم ظنوا أن تعاونهم مع المحتل سيكون مجرد مغامرة تنتهي باستقلال البلاد، لكن إيديولوجيا الخطاب الإمبريالي أوقعتهم في الشرك، وجعلتهم في مواجهة الاتهامات بالخيانة، وعرضةً للنفي والقتل. أُعدم مئات من المتعاونين سرًا، أو علنًا على الرغم من المطالبات المتكررة بمساحتهم. في مراكش وحدها، قُتل أكثر من أربعين بياعًا يوم ٢ من مايو ١٩٥٦ م، ومثل ذلك وقع في مدنٍ مختلفةٍ من المغرب.^١

استفادت فرنسا كثيرًا من جهود السكان الأصليين، وتضحياتهم لإرساء وجودها في المستعمرات، كما عززت جيوشها بهم في الحربين العالميتين، إلا أن الوعي الأوروبي الجماعي لا يمكن أبدًا أن يعدد المستعمر ندًا للرجل، أو المرأة الفرنسية (الأوروبية). لقد كان ذلك ممكنًا من خلال الصورة الفوتوغرافية فقط. يقول فوغارتي: «ارتبط السكان الأصليون ارتباطًا وثيقًا مع الأمة الفرنسية من خلال القتال، والموت ضد عدو مشترك - وقد عد كثير من الفرنسيين أنه لا يوجد دليلٌ أسمي من الإخلاص للأمة من المشاركة في الدفاع عنها، خصوصًا في سنوات الحاجة هاته. إلا أن الهوية العرقية، والثقافية لهؤلاء الرجال تميزهم، وتجعل اندماجهم الكامل في الأمة الفرنسية، والذي يصر الخطاب الرسمي على تسميتها «بالوطن الأب»، صعبًا إن لم يكن مستحيلًا»^٢. كان من الممكن خطايا جلب الحضارة، والتنوير إلى إفريقيا «المظلمة»، لكن في واقع الأمر كانت هناك عوائق عرقية، وثقافية، ودينية حوّلت المتعاونين المغاربة إلى عبيد بدل مواطنين فرنسيين، وكشفت النقاب عن مخطط ضخم من القهر الثقافي، والسياسي، والاقتصادي، والاجتماعي. ويضيف فوغارتي أن من كان على استعداد للموت من أجل فرنسا في المستعمرات، أو في الحربين

١. غلاب، تاريخ المقاومة المغربية، ٢٣.

2. Fogarty, Race and War in France: Colonial subjects in the French Army, 2.

العالميتين كان يُمَجَّد، ويعدُّ فرنسيًّا لا لأنَّ فرنسا كانت تعيش المساواة، والعدالة التي كانت تبجِّح بها الجمهوريّة كما يدّعي الكثيرون: «فالواقع كان أكثر تعقيداً؛ من بعض الجوانب، كانت المصلحة الذاتيّة، والنفعيّة وراء نشر غير البيض في صفوف الجيش الفرنسي للقتال في المعارك في أوروبا، بدلاً من التّمييز العنصري. ففرنسا تكبّدت خسائر رهيبه منذ الأسابيع الأولى من الحرب العالميّة الأولى، وسرعان ما عانى الجيش الفرنسي من أزمة في القوى العاملة، وازدادت هذه الأزمة تفاقماً مع استمرار الحرب»^١. وبالتالي، كثرت المطالبات باستقدام مزيد من الجنود من المستعمرات لمعالجة الأزمة. وقد تمَّ تسريب أخبارٍ في العديد من المناسبات مفادها أنّ استخدام الجنود الأفارقة سيحقن دماء الجنود الفرنسيين «الغالية». عموماً، كانت المستعمرات خزاناً من الرّجال لفرنسا من أجل تجنّب قتل رجالها «الأخيار». يقول فوغارتي: «من هذا المنطلق إذاً، فإنَّ وجود المستعمر في الجيش الفرنسي هو مثلاً آخر على العلاقة الاستغلاليّة، والمتأصّلة في جميع النّظم الاستعماريّة بين المتربول والمستعمرات»^٢. كانت هذه مغامرة غير محسوبة من فرنسا حيث أصبحت في وقتٍ لاحقٍ تهدد قدرتها على السّيطرة على المستعمرات. فتدريب آلاف الجنود المحليين من المستعمرات، وتسليحهم، والسّماح لهم بأن يكونوا أعضاء في الجيش الفرنسي قد يؤدّي في وقتٍ لاحقٍ إلى موجة من العصيان، ويخلق صراعاتٍ يتقاتل فيها الجنود المحليون المدربون، والجيش الفرنسي بالخطط الحربيّة والأسلحة نفسها.

للصورة الثامنة الكثير من القواسم المشتركة مع الصورة الأولى، بحيث إنّ استخدام الحجارة في رجم موشون يلمّح إلى بدائيّة التّسليح، والقتال في المجتمع المغربي آنذاك. والصورة الثامنة تشير إلى هذه الهشاشة العسكريّة على لسان الضّابط

1. Ibid, 7.

٢. أنظر: غلاب، ٧.

الفرنسي قائلًا: إِنَّ المغاربة كانوا يشنون الحرب ضدَّ الفرنسيين باستخدام البنادق الفرنسية. ولم يستسغ أن يحارب المغاربة الفرنسيين بأسلحتهم التي كانوا يتباهون بها. تقول ويندي هامبلت إنَّ «الهمج» كان يُتَوَقَّعُ منهم الخضوع للأوروبيين «المتحضرين»، والافتتان بأسلوبهم، وتقدُّمهم، والانتقال من «البدائية» إلى «التنوير»: «لقد حسب الأوروبيون الإنسان الإفريقي صورةً بدائيةً للإنسان الأوروبي قبل أن يتحضَّر ويتثَقَّف. كان يُنظَرُ للأفارقة على أنَّهم مثل الأوروبيين قبل أن يتطوَّروا. وكما لو أنَّ التَّاريخ لم يعطَ لأوروبا دفعةً لصعود سلَّم التَّطور. لقد كان الأفارقة شعوبًا خارج التَّاريخ بشكلٍ كَبِّ»¹.

وتعرض الصُّورة الثامنة أيضًا وجهًا آخر من وجوه الاستلاب الثقافي لدى الجنود المغاربة. أوَّلاً، فالصُّورة تُصِرُّ على وضع اختلافاتٍ فارقةٍ بين الجنود الفرنسيين بزيَّاتهم العسكرية الموَّحدة، على عكس المغاربة الذين يرتدون ملابسٍ عادية لا تميِّزهم عن المدنيين في شيءٍ. ثانيًا، يظهر المقاتل المغربي المصاب اختياره لبندقيةً فرنسيةً بدلًا من الرِّمح، أو الخنجر المحلي. وهذا اعترافٌ ضمنيٌّ بنجاعة الأسلحة الفرنسية، وهشاشة العرض العسكري المغربي. ثالثًا، تلمَّح الصُّورة إلى تفوُّق فرنسا حتَّى لو كان المغاربة يستخدمون الأسلحة الفرنسية في قتالهم. وهذا يدلُّ على أنَّ المغاربة لم يكن بمقدورهم الاستمرار في المقاومة، لأنَّهم كانوا يفتقدون لبراعة الفرنسيين، ودقَّتهم، وخططهم الحربية. فإصابة المقاتل المغربي، وسهولة المعركة بالنسبة للفرنسيين، وذلك واضحٌ على ملابسهم النظيفة، دليلٌ على أنَّهم بذلوا القليل من الجهد لإنهاء المعركة ليتأكد «تفوق» فرنسا، ويُفصَّح «تقهقر» المغرب. وعلى الرَّغم من أنَّ المسؤول الفرنسي يعترف بأنَّ الجنود المغاربة يقتلون الجنود الفرنسيين باستخدام البنادق الفرنسية، إلَّا أنَّ الصُّورة تقدِّم الصُّحايا المغاربة

1. Hamblet, *Savage Constructions: The Myth of African Savagery*, 98.

فقط. هناك أربعة مصابين كلهم مغاربة. وهذه محاولة لإثبات التفوق الفرنسي، والقدرة على هزم العدو دون خسائر.

ومع كل هذا، فهناك إشارات إيجابية للمحارب المغربي. أولاً، إذا كان المقاتل المغربي المصاب في الصورة الثامنة يرتدي زيًا مدنيًا، فهذا قد يعني أن معظم المغاربة كانوا على استعداد للقتال من أجل حرية بلدهم. فالناس لم يكونوا في حاجة إلى الانضمام للجيش للقيام بذلك، فربما لم تكن البزة العسكرية هي الضامنة للشجاعة، والمقاومة، والانتصار. إن لم يكن للمغرب جيش قوي مثل جيش فرنسا، فإنه كان حريًا بالبلاد أن تفخر برجالها الذين أخذوا على عاتقهم محاربة الإدارة الاستعمارية. ثانيًا، فالمقاتل المغربي المصاب يمسك بالبندقية بإصرار كبير، ويشير بها إلى المسؤول الفرنسي، عربونًا عن ولائه لبلده، وإصرارًا منه على إفشال المخططات الفرنسية الامبريالية. كما يلخص المشهد استعداد الوطنيين المغاربة لقتال الإدارة الاستعمارية الفرنسية حتى آخر رمق في حياتهم. لما اكتشف الفرنسيون أن بنادقهم الخاصة كانت تُستخدَم لقتل زملائهم، فقد تيقنوا أن الأمور قد تكون أكثر خطورة من ذلك. فقد كان من الممكن أن رجال المقاومة كانوا على دراية بمخططات فرنسا الحربية، وحركاتها، وأسرارها. فالذي كان متوقعًا من بلد «متخلف» مثل المغرب هو الاستسلام بسهولة، لكنه أصبح كابوسًا للفرنسيين.

٤. مزاعم التَّنوير الحضاري في الخطاب الإمبريالي الفرنسي

تُلخِّص الصورة التاسعة جوهر الخطاب الإمبريالي الفرنسي في القرن العشرين. تجسّد المرأة الجميلة الطويلة العلياء فرنسا، وهي ترسو على الشواطئ المغربية جالبة معها الذهب، والكتب، والنور. وهذه واحدة من الأساطير التي بنت عليها فرنسا خطابها الإمبريالي. وحتى تُحوّل فرنسا اهتمام سكّان المستعمرات عن الدافع الحقيقي

وراء الحماية، سلّطت الضوء على أهدافها «الإنسانية». تحدّد هذه الصورة تباينات صارخة بين فرنسا «المتفوّقة»، والمغرب «المتقهقر». فرنسا تمثلها امرأة بيضاء، وترتدي لباساً أبيض، أمّا الشعب المغربي فكُلُّهم سودّ، إجماعاً بشائبة النور والظلام. وتتعرّز هذه الشائبة في أعلى الصورة حيث الجندي الفرنسي، الرّجل الأبيض ذو البزة البيضاء، والخوذة البيضاء، يأمر رجلاً مغربياً، بملاسه الدّاكنة، بتأدية التحيّة لفرنسا، المرأة الجميلة التي تجلب له كلّ شيء لا يملكه. وتستعرض الصورة مدى افتتان الشعب المغربي بوصول فرنسا. فبينما تسعة من المغاربة يتحلّقون حول المرأة الجميلة، وهم في انشغالٍ بجماها، وإشراقها، وملابسها، والذهب، والكتب التي جلبتها، يقف البعض الآخر وهم يمتطون إبلهم (أعلى الصورة على اليمين) فرحين بمقدمها. وهذا يتعارض والسجلات التاريخية التي شهدت على المقاومة الشرسة التي لقيتها فرنسا أثناء احتلالها المغرب. وتُجسّد الصورة التاسعة تفوق فرنسا من النّاحية البيولوجيّة، والعرقية كذلك. فجسد المرأة الفرنسيّة الجميلة يضاعف أجساد الرّجال المغاربة حجماً، وهذا يشير إلى أنّ الأفارقة، والمغاربة على وجه الخصوص كان يُنظر إليهم على أنّهم أقلّ شأنًا من النّاحية البيولوجيّة. علاوة على ذلك، فتصوير فرنسا بوصفها امرأة جميلة له دلالات جنسيّة، واجتماعيّة وسياسيّة. قوّة المرأة الجميلة في إغواء المغاربة جارفةٌ مدمرةٌ. كما أنّ الصورة تحدّد وجهًا آخر من أوجه التّباين بين المجتمع الفرنسي، مجتمع المساواة، حيث يهيمن الرّجال، والنساء على حدّ سواء، والمجتمع المغربي «الذكوري». ففرنسا، بلد المبادئ الثلاثة: الحرّيّة، والمساواة، والإخاء^١، يتجسّد عادلاً بين المرأة، والرّجل موكلاً لهما مهمّة التّنوير الحضاري على الأراضي المغربيّة. ويظهر المغرب عكس ذلك، ظالماً للمرأة مهمّشاً لها، لمجرد غيابها من الظهور مع الرّجل جنباً إلى جنبٍ.

١. الحرّيّة والمساواة والإخاء، هو شعار فرنسا (وهايتي)، ويعود تاريخه للثورة الفرنسيّة.

تحيل المرأة الفرنسية الجميلة في الصورة التاسعة على ماريان، رمز الحرية، والعقل عند الفرنسيين، وإلهة الحرية عند الرومان. وقد ارتبطت ماريان بالشعار الفرنسي (الحرية والمساواة والإخاء)، ومثلت انتصار الجمهورية الفرنسية. وقد ظلّت حاضرةً في التاريخ الفرنسي منذ ثورة ١٧٨٩، ولا تزال محفورةً على قطع اليورو المعدنية، وعلى الطوابع البريدية. وبما أنّ ماريان جاءت لتجلب الحضارة، والغنى، والسلام إلى المغرب، فذلك لأنّ المغرب، كما توحى تلك الصورة، كان يفتقر إلى الحضارة، وكان بلدًا فقيرًا ومضطربًا. وقد اعتقد الفرنسيون أنّ تلك الذرائع كانت كافيةً للتدخل في المنطقة لتقديم «المساعدة». لكنّه انكشف بأنّ البرامج الاقتصادية، والسياسية في فرنسا كانت ترى احتلال المغرب، ومعظم إفريقيا، وقودًا للمشاريع الاقتصادية الفرنسية الضامنة لبقاء فرنسا ضمن القوى العالمية الكبرى. كما أنّ افتتاح بعثة «التنوير الحضاري» بواسطة امرأة جميلة قد يعني أنّ الإفريقي بشكل عام كان يُعدُّ فحلًا شيقًا. وقد وقع الجدل حول ذلك في وقت مبكر في أوروبا، حيث انقسم الناس ما بين معجبٍ بالرجل الإفريقي، وذكورته، وفحولته، وكارهٍ «لرغبته الحيوانية». وهذا تكرارٌ للاتهامات الموجهة للموريسكي في المسرح اليعقوبي والإليزابيثي. واسترواء مجتمعات شمال إفريقيا من تعدد الزوجات، وما ملكت الأيمان دفعت الأوروبيين إلى استغلال هذه الرغبة الجارحة في النساء من خلال استعمال الحسنات على رأس الحملة الإمبريالية، وهم على يقين أنّ هذه المجتمعات لن تقاوم جمالها، وسحرها، وجاذبيتها.

تستخدم الصحيفة المصورة نفس الخطاب الإنساني حتى عندما تتحدث عن الاحتلال الإيطالي لليبيا. فالصورة العاشرة صورة كاربونية للصورة التاسعة، وتكرارٌ لمضمونها، حيث تظهر امرأةً علياً جميلةً، والتاج على رأسها، وتحمل شعلةً في يدها رمزاً لحملة «التنوير» الإيطالية في المغرب العربي. في الصورة العاشرة، يظهر

النَّاس وهم في دهشة، وخوفٍ في الآن ذاته. فبمجرد ما يضع الإيطاليون أقدامهم على الأراضي الليبية حتى يفرُّ النَّاس منهم. تشترك الصُّورة التاسعة، والصُّورة العاشرة في الدِّفاع عن الجانب الإنساني من الاحتلال الأوروبي لإفريقيا، كما لا تتورَّعان عن مساندتهما للحملات العسكريَّة المرافقة لبعثات «التَّنوير الحضاري» هاته. في الصُّورة التاسعة، وجود الجندي الفرنسي، وهو يأمر مغربياً بتحيَّة فرنسا، السيِّدة الجميلة، هو رمز للسيطرة العسكريَّة، وإنذارٌ بالاحتكاكات العنيفة مع الشَّعب المغربي. أمَّا في الصُّورة العاشرة، فالغزو العسكري واضحٌ. جيشٌ جرَّارٌ يرافق السيِّدة الجميلة معزَّزاً بالسُّفن الحربيَّة القادمة من بعيد. علاوة على ذلك، فالصُّورة تستعرض القوَّة العسكريَّة الإيطاليَّة في ذلك الوقت، ما يوحي بتطوُّر إيطاليا على عدَّة مستوياتٍ، مقارنةً مع الحياة البدائيَّة للشَّعب الليبي. تبلغ الصُّورة العاشرة في رصد النَّقائص العسكريَّة، والاجتماعيَّة، والعربيَّة لليبيين من أجل تسليط الضَّوء ضمناً على قوَّة الثقافة الإيطاليَّة. كما تشير الصُّورة العاشرة مثلها مثل الصُّورة التاسعة إلى المجتمع الليبي «الدُّكوري» مقارنة مع المجتمع الإيطالي «العاقل». إن لم تظهر النِّساء على الصُّور الفوتوغرافيَّة، فالخطاب الاستعماري يستنتج على عجل أنَّهن مهمَّشات؛ وهذا دليلٌ على فهمٍ سطحيٍّ للغاية للمجتمعات المغاربيَّة.

الخاتمة

خلاصة القول إنَّ «الصَّحيفة الصَّغيرة المصوَّرة» من خلال الصُّور العشر تستعرض على نطاقٍ واسعٍ ثنائيات الأسود/ والأبيض، والمتحصُّر/ والمتوحَّش، والفرنسي/ والآخر، لبناء صورةٍ شعبيَّة حول المغرب في فرنسا، لا على أساس حقائق ملموسة، وإنَّما أساسها المصالح الإيديولوجيَّة، والإمبرياليَّة الفرنسيَّة. وقد ساعدت شعبيَّة «الصَّحيفة الصَّغيرة المصوَّرة» على نشر صورٍ فضفاضةٍ، وغير دقيقةٍ

حول المغرب، تغذّيها في أغلب الأحيان الرغبات السياسيّة في الاحتلال والتّوسّع، ورغبات عامّة النّاس في تقييم نوعيّة العرق، أو اللّون، أو الثّقافة التي ينتمون إليها، أو التّقدّم الذي وصلت إليه أوروبا مقارنةً «بالآخر» بشكلٍ عامّ، في وقتٍ كان فيه الاحتكاك بالثقافات الأخرى على أشدّه.

لائحة المصادر والمراجع

١. غلاب، عبد الكريم، تاريخ المقاومة المغربية، الرباط: مطبعة أيديل، (١٩٨٧).
2. Bartles, Emily C, «Making more of the Moor: Aaron, Othello, and Renaissance Refashionings of Race», Shakespeare Quarterly, Vol: 41, N°: 4, 433-454, (Winter 1990).
3. Boahen, Albert Adu. African Perspectives on European Imperialism. New York: Diasporic Africa Press, (2011).
4. Borofsky, Robert. Ed, Remembrance of Pacific Pasts: An Invitation to Remake History, Honolulu: University of Hawai'i Press, (2000).
5. Clancy-Smith, Julia, Ed. North Africa, Islam and the Mediterranean World: From the Almoravids to the Algerian War, New York: Frank Cass Publishers, (2001).
6. Codell, Julie F, Ed, Imperial Co-Histories: National Identities and the British and Colonial Press, New Jersey: Fairleigh Dickinson University Press, (2003).
7. Cohen, William B, The French Encounter with Africans: White Response to Blacks, 1530 -1880, Bloomington: Indiana University Press, (2003).
8. Conklin, Alice L, A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa 1890- 1930, Stanford: Stanford University Press, (1997).
9. Crapanzano, Vincent, The Harkis: the Wound That Never Heals, Chicago: University of Chicago Press, (2011).

10. Duignan, Peter and Lewis H. Gann. Colonialism in Africa, 1870 -1960: A bibliographical guide to colonialism in sub-Saharan Africa. Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press, (1973).
11. Ezra, Elizabeth, The Colonial Unconscious: Race and Culture in Interwar France, New York: Cornel University Press, (2000).
12. Fogarty, Richard S, Race and War in France: Colonial subjects in the French Army, 1914 - 1918, Baltimore: The John Hopkins University Press, (2008).
13. Hamblet, Wendy C, Savage Constructions: The Myth of African Savagery, Maryland: Lexington Books, (2008).
14. Miller, Susan Gilson, A History of Modern Morocco, Cambridge and New York: Cambridge University Press, (2013).
15. Pennell, C. Richard, Morocco since 1830: A History, London: C. Hurst and Co, (2000).
16. Strauss, David Levi, Between the Eyes: Essays on Photography and Politics, New York: Aperture Foundation, (2003).
17. Wright, Gwendolyn, The Politics of Design in French Colonial Urbanism, Chicago: University of Chicago press, (1991).

التعليم الكولونيالي الفرنسي بالمغرب البنيات والتحوُّلات

أنس الصنهاجي^١

تمهيد

كثرت الدراسات، والبحوث حول التعليم الكولونيالي، وتنوّعت بين القراءات التاريخية، والسياسية، والنفسية وغيرها، مع وجود غلبة في الرأى، والنظرة تحسب أنّ المدرسة التي أنشأها، وهيمن عليها الفرنسيون، لم تكن لتخدم إلاّ أجندة أملتها النوايا الاستعمارية للفرنسيين، حيث سيّضح أنّ الفرنسيين قد ألبسوا خططهم الاستعمارية بنظام تعليمي تحت عدّة مسمّيات يطرّحها الباحث في دراسته، بخاصّة وأنّ مشروع المدرسة في المغرب في هذه المرحلة لم يكن نابغاً من حاجات المجتمع المغربي كما تؤكّد الدراسات العديدة، بل كان هذا المشروع بمنزلة خطوة ضمن مشاريع، ومخطّطات المستعمر الفرنسي في المغرب. هذا ما يعالجه الباحث في الإجابة عن العديد من الأسئلة منها: ما هي طبيعة مؤسّسات المعرفة في مغرب ما قبل الحماية الفرنسية؟ وما التحوُّلات البنيوية العميقة التي طالت هذه المؤسّسات إبّان فترة الحماية الفرنسية؟

شهدت مؤسّسات المعرفة في مغرب الحماية تحوُّلات عميقة، وبخاصّة على مستوى البرامج، والهياكل، والتنظيّمات، إذ صار لها فضاءات مرتّبة بحجرات

١. أكاديمي وباحث من المغرب.

خاصة للتدريس، ومكاتب إدارية تسهر على تطبيق السياسة التعليمية، والسَّير العام للمؤسسة، وبرامج دراسية محدَّدة، وأوقات حضور، وانصراف منتظمة، وأطر تربوية، وإدارية تتقاضى أجرًا شهريًا، وقوانين منظَّمة للقطاع، غير أنَّ المغرب ظلَّ يعاني من ضعف المؤسسات التعليمية العصرية في المدن، وغيابها في القرى، ومن عدم وجود تصوُّر استراتيجي إجرائي قادر على استلهاَم أسباب التَّقدُّم؛ إذ بقي هذا الحقل قابعا في غياهب التَّخلف، والتَّمييز الإثني والطَّبقي، بسبب انشغال إدارة التَّعليم، بتأهيل شريحة مغربية واسعة من المتعلِّمين تأهيلاً مهنيًا بسيطًا، يوظَّف في تأمين حاجات الكولونيالي من اليد العاملة، ونخبة منبهة بالمدينة الفرنسية، ومنجزاتها تكون ظلًا، وامتدادًا لفرنسا في المغرب، تدافع عن مصالحها الاقتصادية، وتبرز صورتها في الأوساط الثَّقافية، والاجتماعية، أيُّ فئة بارزة بالنموذج الفرنسي، متفانية في سحبه على كلِّ مناحي الحياة. وبما أنَّ المغرب هو منطقة فلاحية مفتوحة على واجهتين بحريتين، متوسطية وأطلسية، فقد اهتمت هذه الإدارة بفتح ورشات مهنية تعنى بتعليم أساليب الفلاحة التَّسويقية في القرى، وأساليب الملاحة، والصَّيد البحري في المدن في كلِّ المدارس القائمة به، وهذا ما يؤكِّد مدى براغماتية السياسة التعليمية، التي تغيت توجيه هذا الإنتاج التَّعليمي لخدمة المصالح الكولونيالية. فما هي إذا طبيعة مؤسسات المعرفة في مغرب ما قبل الحماية الفرنسية؟ وما التَّحوُّلات البنيوية العميقة التي طالت هذه المؤسسات إبَّان فترة الحماية الفرنسية؟

أولاً: وضعية التَّعليم في مغرب ما قبل الحماية

اصطبغت طبيعة البنية التعليمية في مغرب ما قبل الحماية ببنية تقليدية، توَّطَّرها بيداغوجيا الحفظ، وتلقين العلوم الشرعية، وعلوم اللُّغة العربية، وقد كان تعليم المستوى الأوَّل يبدأ من سلك الكتاب المعروف بالوسطين الحضري، والقروي

المغربي «بالمسيد»، إذ كانت المادة المدرّسة تشمل حفظ القرآن عن ظهر قلب^١. ولم يقتصر «المسيد» على دوره التعليمي، بل كان وعاءاً للتشعّب الاجتماعيّة الوفيّة لرموز المجتمع، ومقدّساته الدينيّة، أمّا هيئة التدريس في هذه المرحلة فتألّفت من الفقهاء، أو الطّلبة الرّاسخين في حفظ القرآن، الّذين كانوا يتقاضون مقابل خدماتهم أجرًا نقدياً، أو عينياً^٢.

وكان اليوم الدّراسي يبدأ في الصّباح الباكر بعد صلاة الفجر، حتّى ساعة متأخّرة بعد الزّوال، تتخلّلها استراحة لتناول الغذاء في المنازل، وعند انتقال المتعلّم إلى سلك التّعليم الثّانوي بعد حفظه للقرآن، يجلس لاستكمال دراسته في العلوم الدينيّة واللّغويّة، بصحبة الحساب، والجغرافيا اللّذين كانا يدرّسان بشكل سطحي^٣، وكان المنهاج الدّراسي في هذا السّلك يركّز على حفظ بعض المتون، والنّصوص المنظومة، مثل منظومة ألفيّة بن مالك، والأجروميّة في النّحو، ومختصر خليل في الفقه. وفي هذا السّياق انتقدت المديرية العامّة للتّعليم العمومي في المغرب في نشرتها الصّادرة سنة ١٩٥٤، هذا الأسلوب التّعليمي في هذه الفترة، مفيدة أنّ تعليم ما قبل الحماية كان في مرحلته الابتدائيّة يعتمد على حفظ القرآن عن ظهر قلب، أمّا في المرحلتين الثّانويّة، والجامعيّة فكانت المناهج وفيّة لصيغ تعليميّة استظهاريّة، متوقعة حول مركزيّة العلوم الشرعيّة، وعلوم اللّغة بطريقة دوغمائيّة^٤.

وقد اشتهرت هذه المدارس في بعض الحواضر (فاس، مراكش، مكناس، وجدة...)، والقرى (سوس، جباله...)، إذ ضمّت منطقة سوس وحدها ما يقارب

١. كمال، البحث والتّعليم بالمغرب خلال فترة الحماية «مقاربة تاريخيّة»، ٢٩٤.

٢. محمّد، سوسولوجيا الخطاب الكولونيالي، ١: ٤٦٢.

٣. م، ن، ١: ٤٦٣.

مائتي مدرسة ثانوية. وكانت المادة العلمية المدرّسة تلقن عن طريق محاضرات بعد صلاة العصر من قبل أحد علماء المدينة، وبعد ثلاث سنوات من الدراسة والتّحصيل، يصبح الطّالب، بعد إجازته من قبل أساتذته، أهلاً لمزاولة الصّيدليّة، أو القضاء أو التدريس^١، أمّا الرّاغبون في تعميق دراستهم بالسّلك العالي، فقد كانوا يتوجّهون في الغالب إلى جامعة القرويين، التي كانت مناهجها تشتمل على ثلاث عشرة مادة دراسية وهي: الفقه، الفرائض، الأصول، التّوحيد، الحديث، التّصوّف، المدائح النّبوية، النّحو، الصّرف، البلاغة، العروض، المنطق^٢، والحساب، وكان هذا الأخير يدرّس صباح الخميس، والجمعة، وأيام العطل، أمّا علم الكيمياء، والفلك والهندسة، فلم يعد لهم أيّ أثر في مناهجها الدّراسية منذ القرن السّادس عشر الميلادي، كما شكّلت جامعة ابن يوسف بمراكش قبلة للرّاغبين في إتمام دراستهم في السّدك العالي، بجانب بعض مساجد المراكز الحضريّة مثل الرّباط، وسلا، وتطوان، وبعد إتمام هذا السّلك كان الطّالب النّاجح يتوّج بشهادة العالميّة، التي كانت تكسب صاحبها مهابة، ورفعة داخل المجتمع، وتؤهّله لتقلّد مناصب إداريّة، وحكوميّة سامية^٣.

مجمال القول، إنّ قطاع التّعليم قبل عهد الحماية كان قطاعاً غير مهيكّل، 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 والزّوايا، التي أسهمت بقوة في تأمين مصاريف المتعلّمين، وأجور المدرّسين، عبر الأوقاف، والمساهمات الخيريّة الجماعيّة منها والفرديّة، وهكذا ظلّ

١. بدر، «السّياسة التّعليميّة الاستعماريّة الفرنسيّة بالمغرب، ١٩١٢-١٩٣٠»، ٢٠٢١.

٢. كمال، مؤسّسات التّعليم والبحث بالمغرب خلال فترة الحماية، ٣١١.

٣. بدر، «السّياسة التّعليميّة الاستعماريّة الفرنسيّة بالمغرب (١٩١٢-١٩٣٠)»، ٢١.

تعليم مغرب قبل الحماية تدبّره عقليّات تراثية جامدة، بمناهج عتيقة متقادمة، تغيب عنها العلوم الحقّة بصفقتها موادّ أساساً، الأمر الذي أدّى إلى إنتاج تعليم عقيم، كانت مرآته تعكس عمق الأزمة التي تتخبّط فيها القطاعات الاقتصادية، والسياسية، والفكرية، وبالتالي ظلّ تعليم مغرب قبل الحماية تعليمًا عتيقًا تحكمه آليات متخلّفة، جعلته عالقًا في مشجب الأصالة الرّائدة، وقد زاد من انتكاسة الوضع وتفاقمه، غياب إرادة سياسية جادّة في استيراد برامج تنظيمية، وعلمية من شأنها نقل المغرب من غياهب العتاقة، والتخلّف إلى رحاب الحداثة والتطوّر، الأمر الذي جرّه عنوة إلى الحتمية التّاريخية.

ثانياً: أوجه السياسة التعليمية السّائدة في مغرب الحماية

مرّت السياسة التّعليمية الكولونيالية في مغرب الحماية بمرحلتين أساسيتين، المرحلة الأولى وهي مرحلة التجارب التي امتدّت من ١٩١٢ إلى ١٩٢٠، حيث غاب فيها تعليم رسمي في القرى، والقبائل الجبلية، فمنذ الشُّهور الأولى لنظام الحماية، انشغل المقيم العام «اليوطي» بتطوير تعليم الأهالي، فكلف في عام ١٩١٢ بعثة خاصّة لدراسة الاحتياجات الدّراسية والمدرسية، وبعد أربعة أشهر أمّنت مصلحة التّعليم مستلزمات السّاكنة الأوروبية في هذا المضمار، كما تمّ إحداث مدارس فرنسية-عربية تضمّ قسمًا لحفظ القرآن، ودراسة اللّغة العربية، وقسمًا لدراسة الفرنسية، وكانت المؤسسات التّعليمية خلال هذه الفترة في ملكية المخزن، أو مكترة، أو مهداة من طرف الأهالي، وابتداء من سنة ١٩١٦ تمّ تمييز مدارس أبناء الأعيان المؤدّي عنها عن المدارس الإسلامية، والمدارس المهنية العمومية^١. وكانت الإنجازات التي حقّقت خلال هذه الفترة هي:

١. بدر، «السياسة التّعليمية»، ٢٠.

إنشاء المدرسة العليا للغة العربية، واللهجات الأمازيغية من أجل تكوين موظفين مترجمين.

إرساء المشروع الإجرائي للتعليم الأهلي.

تأسيس ثانويتين إسلاميتين هما «كوليج» مولاي إدريس بفس، و«كوليج» مولاي يوسف بالرباط.

تحديد أشكال، وشروط الحصول على شهادات، ودبلومات التعليم الثانوي الأساس.

والواقع أن هذه المبادرات رغم أهميتها، فإنها كانت تتم بشكل ينقصه عنصر الاندماج، ضمن تصور واضح، ومحدد للمشروع التعليمي المطروح إبان تلك الفترة^١.

أمّا المرحلة الثانية فكانت مرحلة التنظير، والتطبيق على أساس منح الأهالي الوسائل الضرورية لتكثيف عيشهم في شروط الوضع الجديد، وذلك من خلال تطوير نشاطهم الاقتصادي، وتزويده بصيغ، وأدوات تزيد من مردوديته، مع الحرص على بقاء أفكارهم العتيقة، واستمرار عاداتهم الأصيلة، أي إنجاز تطوير دون اقتلاع الجذور، أو التسبب في الاغتراب عن الذات، وترك الانطباع لدى الأهالي بأن فرنسا تريد ما فيه خيرهم. وعليه تم فرض منهج تطبيقي صارم يميز بين تعليم موجه للنخبة، وآخر شعبي، فالأول أرسنقراطي له موروث تعليمي، يمتلك عادات رقيقة ومهذبة، ولكنها توقفت عن النمو بسبب هيمنة الفكر التراثي، بل صارت مهذبة في وجودها المادّي من جرّاء المنافسة الاقتصادية الجديدة، الأمر الذي اقتضى تمييز هذه الطبقة بأساليب حديثة في الإدارة، والتجارة التي خبروا مبادئها، أمّا الثاني فموجه لشريحة فقيرة، وجاهلة تختلف في أنماطها، وأطوارها

١. أشقرا، «التعليم الاستعماري في المغرب والتباس الوضعية الاستعمارية»، ١٧٦.

بحسب الوسط الاقتصادي القائم، الأمر الذي اقتضى توجيه تلاميذ المدن نحو المهن اليدوية الجديدة، والصناعات التقليدية اللازم إنعاشها من قبيل البناء، النجارة، الحدادة، وتلاميذ السواحل نحو الملاحة، والصيد، وتلاميذ القرى نحو الفلاحة، والغراسة، وتربية الماشية^١.

ولم تقم السلطات الكولونiale في البداية، بأيّ تمييز بين المدارس الموجودة في المناطق العربية، وتلك الموجودة في المناطق البربرية، لكن ابتداء من سنة ١٩٢٣ م، أصبحت للسلطات الاستعمارية سياسة بربرية خاصة في مجال التعليم، بيد أن هذه السياسة كتب لها الإجهاض بعد الظهير البربري الصادر سنة ١٩٣٠٢، وفي ضوء ذلك أحدثت السلطات الكولونiale ثلاثة أصناف تعليمية ذات أبعاد دينية، فالأول كان خاصاً بالمسلمين، والثاني خصّ المسيحيين الأوروبيين، والثالث خاص باليهود. وفي ما يخصّ تعليم المسلمين فقد انتظم في ثلاثة مستويات هي:

المستوى الأول: التعليم الابتدائي

هو نوعان تعليم تقليدي فضاؤه الكتابية القرآنية، وتعليم عصري، وعاؤه المدارس الفرنسية، وقد قسّمت السلطات الكولونiale هذا الصنف التعليمي إلى ثلاثة أصناف تعليمية تراعي الاختلاف في الطبقات الاجتماعية والفئات الإثنية^٣.

أ. مدارس أبناء الأعيان

أحدثت هذه المدارس بموجب ظهير شريف صادر في الثامن والعشرين من فبراير سنة ١٩١٦ م، وقد تقرّر طبقاً لما نصّ عليه الفصل الثاني من الظهير المذكور،

١. أشقرا، «التعليم الاستعماري في المغرب والتباس الوضعية الاستعمارية»، ١٧٨١٧٩.

٢. بدر، «السياسة التعليمية»، ٣٥٣٦.

٣. م. ن، ٤١.

فتح مدارس ابتدائية لأبناء الأعيان المسلمين في كل مدينة من المدن الرئيسية بالإيالة الشريفة، وبحسب ما نصّ عليه الظهير نفسه، فإن الغاية من تلك المدارس هي إعداد الشباب المغاربة لولوج المدارس الثانوية المخصصة لهم^١، وقد كان هذا النوع من المدارس حكرًا على الطبقات المسورة، أو النجباء من المدارس الأخرى في حالات استثنائية، وقد رامت سلطة الحماية من هذه المدارس إنتاج موظفين يرثون آباءهم في الوظائف العمومية السامية، أو يخلّفونهم في متاجرهم، أو ورشاتهم الصناعية، وذلك بغية الحفاظ على التمايزات الاجتماعية السائدة نفسها، وقد تشكّلت مدرسة أبناء الأعيان من مدرّسين فرنسيين، وفتية، وأستاذ مغربي مكلف بتدريس اللغة العربية، أمّا البرنامج الدراسي للمدرسة فتكوّن من أربع مواد:

- مادة لتعليم القرآن: ويلقّن طبقًا للمناهج التقليدية الموجودة في الكتابات القرآنية، من قبل فقيه.

- مادة لتعليم الأخلاق الدينية الإسلامية، يدرّسها فقيه.

- مادة لتعليم اللغة العربية، يدرّسها أستاذ مغربي.

أمّا الثقافة الفرنسية، فكانت موكولة لمدرّسين فرنسيين، يدرّسون اللغة الفرنسية، والحساب، والتاريخ، والجغرافيا، والرّسم، هذا بالإضافة إلى تدريب المتعلّمين على أعمال يدوية في الصناعة التقليدية، ومبادئ بسيطة في الصناعة الأوروبية، وكانت تستغرق الدراسة بهذه المدرسة أربع سنوات، يسلم بعدها للتلميذ المجتاز لامتحانات بنجاح شهادة الدروس الابتدائية، التي تحوّل لحاملها التسجيل بإحدى الثانويتين الإسلاميتين المحدثتين في كل من الرباط وفاس^٢. وهكذا جاء تأسيس هذا النوع من المدارس، استجابة للموقف الجديد الذي اتخذته البورجوازية الحضرية

١. الجريدة الرسمية المغربية، ١٥٢-١٥٣.

٢. كمال، مؤسسات التعليم والبحث بالمغرب خلال فترة الحماية، ٣٨٦-٣٨٨.

المغربيّة، التي أصبحت مصالحتها الاقتصادية ترتبط تدريجيًّا بالوضع الجديد، وبالتالي أصبح مفروضًا عليها تطوير أساليبها، وقواعدها الإنتاجيّة، إن هي أرادت الاحتفاظ بمكانتها التي باتت مهدّدة، ليس فقط بالأنماط الاقتصادية العصريّة التي حملها معه الكولونيالي؛ ولكن لمنافسة جيرانهم اليهود الذين استفادوا بشكل كبير من معرفتهم باللُّغة الفرنسيّة، ولغات أجنبيّة أخرى، إذ نسجوا علاقات وطيدة مع كبريات الدُّور التجاريّة في أوروبا، واحتلُّوا 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 التّعليم الفرنسي - الإسلامي في المغرب، ذلك بسبب بداية ثقة المغاربة، وزوال تردّدهم من المدرسة العصريّة. وقد هيمنت اللُّغة الفرنسيّة على معظم الحصص الدّراسيّة، ولم تراع برامج ١٩٣٠ أيّ اهتمام بتاريخ المغرب وجغرافيته، واقتصر تدريسها فقط على الأقسام المتوسّطة في هذا التّعليم^١. وهكذا كان أربعة أو خمسة مدرّسين فرنسيّين يدرّسون كلّ مواد البرنامج التّعليمي باللُّغة الفرنسيّة، ما عدا العلوم العربيّة، والدينيّة التي كانت تدرّس على يد مغاربة باللُّغة العربيّة، وعلاوة على ذلك، تقرّر إحداث دروس، وورشات خاصّة بالأعمال اليدويّة، وأقسام لتعلّم الصّناعة^٢. وقد كانت الدّراسة بمدرسه أبناء الأعيان تستغرق أربع سنوات، ثم ينتقل الحامل فيها لشهادة التّفوق في الدُّروس الابتدائيّة إلى الثّانويّة الإسلاميّة في الرّباط، أو في فاس.

١. اليزيدي، التّعليم بالمغرب على عهد الحماية مدينة فاس نموذجًا، ٦٢.

٢. الجريدة الرسميّة المغربيّة، ١٥٣-١٥٢.

ب. المدارس القروية

لم تكن لهذه المدارس برامج تربوية محدّدة، ولا تجهيزات مدرسيّة، ولا معلّمون مؤهلّون، ولا تنظيم زمنيّ معيّن، فأبوابها تبقى مفتوحة طوال السنّة^١. ففي سنة ١٩٤٧ - على سبيل المثال - فتحت في منطقة سيدي بنور مدرستين قرويّتين الأولى بخميس الزمامرة، والثانية بأولاد بوزرارة، حيث شكّل الطاقم التربوي لهذه الأخيرة من معلّم للغة الفرنسيّة هو في الأصل كاتب بالمراقبة المدنيّة، ومعلّم للغة العربيّة يعمل كاتبًا بمحكمة القبيلة^٢، أمّا برامجها التعلّميّة فانصبت على الطّرق، والأساليب التقينيّة الكفيلة بتطوير الإنتاج الفلاحي^٣. وقد كانت مدّة الدّراسة التي يستغرقها التلاميذ المتراوحة أعمارهم ما بين ثمانية، واثنى عشرة سنة تنحصر في سنتين، إذ كان التّلميذ خلالها يدرس اللّغة الفرنسيّة، والعربيّة، ويحفظ القرآن. أمّا تقيّيات، وأساليب الفلاحة فكان يدرسها باللّغة الفرنسيّة^٤، أمّا المتفوّقون منهم فكانوا ينتقلون إلى مدارس فلاحية جهويّة، التي تعدّهم لامتحان نيل شهادة الدّروس الابتدائيّة^٥. وقد كان الهدف من التّعليم الفلاحي هو تحسين الإنتاج الفلاحي، والاعتیاد على نمط التّجربة، لذلك كانت جلّ المدارس تتوفر على ضيع فلاحية يكون كلُّ قسم منها مخصّصًا لمنبت^٦، أو لضيعة تجربيّة، وتمريض بيّطري^٧. هذا عدا تهذيب التلاميذ، وإعدادهم لفهم الإرشادات المقدّمة لهم من

١. المكّي المروكي، الإصلاح التعلّمي بالمغرب ١٩٥٦ - ١٩٩٤، ١٦.

٢. جريدة السّعادة، إنشاء مدرستين قرويّتين لمحاربة الأميّة والجهالة، ٢.

٣. المكّي المروكي، الإصلاح التعلّمي...، ١٦.

4. Demourloynes et autres, L'œuvre française en matière d'enseignement au Maroc, 111.

٥. المكّي المروكي، الإصلاح التعلّمي...، ١٦.

6. Archive national de Rabat, 7.

٧. كمال، مؤسّسات التعلّم والبحث بالمغرب خلال فترة الحماية، ٤٠٣.

قبل مفتشي المديرية العامة للفلاحة، وتربية المواشي. أمّا من الناحية السياسية، والاجتماعية، فكانت الغاية من هذا التعليم، هو إبقاء الأطفال بالبادية، والحيلولة بينهم، وبين الهجرة نحو المدينة، فبقاؤهم كانت ترى فيه إدارة الحماية خزناً لليد العاملة الفلاحية، وأمّا من تفاقم ظاهرة التمدن وطبقة البروليتاريا. وعلى هذا الأساس كان التعليم الفلاحي الكولونيالي يتألف من مؤسّسات من الدرجة الأولى، وأخرى من الدرجة الثانية، فالمستوى الأول، وجّه للتلاميذ الذين لا يتعدى سنّهم السادسة عشرة، ويتطلّب تكوينهم التوفّر على تعليم عام، ولذلك كانت مديرية التعليم العمومي هي المكلفة بتنظيمه سواء في مستوياته الأولية بالمدارس الابتدائية المحدثة لهذا الغرض في المناطق القروية، أو في مستوياته العليا في الشعب الفلاحية المحدثة في الثانويات التقنية، في كل من القنيطرة، والدّار البيضاء وفاس.

أمّا التعليم الفلاحي من المستوى الثاني، فوجّه لشبان يتمتّعون بتعليم جيّد، لا تتعدى أعمارهم السادسة عشرة، وقد وضع هذا الصّنف من التعليم تحت الإشراف، والإدارة المباشرة لمديرية الفلاحة، التي أحدثت لهذا الغرض ثلاث مدارس تطبيقية ذات تخصّصات مختلفة وهي: مدرسة «كزافيي بيرنار»^١، ومدرسة البستنة بمكناس، والمدرسة الفلاحية بمنطقة السويهلة، التي تبعد عشرين كيلومتراً عن مدينة مراكش^٢. وفي ما يلي جدول يبيّن المدارس الفلاحية بدائرة دكالة، والحائزين فيها على الشهادة الابتدائية أو آخر عهد الحماية. وهكذا نستنتج أنّ المدارس الفلاحية حدّدت أدوارها في تأمين يد عاملة مؤهّلة في المجال، تسهم بقوة في استغلال أكثر مردودية، وتحويل نمط الإنتاج من إنتاج معيشي إلى إنتاج تسويقي.

ج. المدارس الصناعيّة

يهدف هذا الصّنف من المدارس إلى تأمين يد عاملة بسواعد ماهرة ومصقولة، وقد تكوّن تعليمه من شقّين أساسيين: شقٌّ نظري، وآخر تطبيقي^١، أمّا الشقُّ النظري فكان تدريسه ينصبُّ على الحساب، واللُّغة الفرنسيّة والرّسم. وقد اشترط في المتّمدّس أن يكون عمره أقلّ من اثنتي عشرة سنة، ولديه بعض المبادئ الأوّليّة في اللُّغة الفرنسيّة، وبعد أن يحصل التّلميد على الشّهادة الابتدائيّة، يمكنه الالتحاق بالمدرسة التّجاريّة، والصّناعيّة بالدار البيضاء^٢ لتابعة دراسته الثّانويّة، وقد احتضنت مدينة الجديدة مدرسة مهنيّة للأطفال المسلمين المنحدرين من طبقات شعبيّة، ومدرسة للبنات مختصّة في تعليم الأشغال المنزليّة^٣.

- صورة: ورشة الميكانيكا في المدرسة.

- صورة: ورشة النجارة في المدرسة الصناعيّة بمدينة الجديدة^٤ الصناعيّة

بالجديدة^٥.

- صورة: المدرسة الصناعيّة في الأشغال المنزليّة بمدينة الجديدة خلال عهد

الحماية^٦.

وقد احتضنت هذه المدرسة سنويّاً أربعين تلميذاً، أعمارهم تراوحت ما بين عشر، وسبع عشرة سنة، فبعضهم انكبَّ على تعلّم النجارة، والبعض الآخر اختار

١. جريدة السّعادة، المدارس الصناعيّة، ١.

2. Adam, Casablanca Essai sur la transformation de la société marocaine en contact de l'occident, 491 .

3. Feucher, Mazagan 15141956, 198 .

4. www.marocAntan.com.

5. Idem.

٦. أخذت هذه الصُّورة من معرض الصُّور الّذي نصب في المكتبة الوطنيّة بالرّباط من ١٢ / ٠٨ / ٢٠١٢. إلى

تعلّم الميكانيك^١، بتأطير من معلّم 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 الصّناعة الميكانيكيّة، وثلاثة في صناعة الخشب سنة ١٩٣٤^٢.

كما أسهم التّصوّر الّذي كان لدى المغاربة عن المدرسة المهنيّة ووظيفتها، في ضعف التّمدرس بها، إذ كانت أهداف الأهالي تختلف تمامًا عن الأهداف الّتي كانت مديريّة التّعليم العمومي ترمي تحقيقه، من خلال هذا النّمط من التّعلّم، فالمغاربة عدّوا المدرسة أداة للترقيّ الاجتماعي، لذلك لم يستسيغوا أن يتلقّى أبناؤهم تعليمًا يؤدّي بهم في النّهاية لأن يصبحوا عمّالًا، فالحرفي المغربي لا يرسل ابنه إلى المدرسة إلّا ليعفيه من مشقّة المهنة الّتي يزاو لها^٣.

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^٤. غير أنّ درجة التّكليف الضّعيف للأطفال في المدارس المهنيّة، وسوء التّدبير السّياسي لهذا الحقل، وقلة انسجامه مع الحركيّة الاقتصاديّة الكولونياليّة في مغرب الحماية، كانت تسقطه في مشكلات المسايرة، والقدرة على التّطوّر^٥.

1. Bulletin économique du Maroc, L'enseignement professionnel des indigènes musulmans au Maroc, vol II, 281.

2. Bulletin de l'enseignement public du Maroc, Les vocations de nos élèves, 89 90 .

٣. كمال، مؤسسات التّعليم والبحث بالمغرب خلال فترة الحماية، ٣٩٩.

٤. أشقرا، التّعليم الاستعماري...، ١٨٠-١٧٩.

٥. محمد، سوسيولوجيا الخطاب...، ٤٧٤: ١.

مجمال القول، إن ترسيخ وجود المدرسة الكولونيلية في الوسط الأهلي، كان يقتضي تمكين التعلیم من عناصر النمو التي تستوجبها الوضعية الاقتصادية، والسياسية للبلاد، وفي الوقت نفسه فتح جبهات جديدة للغزو الفكري في المدن، والوسط القروي^١، فالاستراتيجية التعليمية الكولونيلية ارتكزت أهدافها على خلق طبقات اجتماعية متوسطة حاملة، وحامية لقيم الحداثة، وطبقة عاملة ترمز، وتجسد الحضور الكولونيلالي، وتناهض فئة المثقفين، والبورجوازية التقليدية^٢.

د. المدارس الفرنسية-البربرية

وهي مدارس خاصة بالمناطق البربرية، يتعلم فيها التلميذ تعليماً فرنسياً محضاً خالياً من مواد اللغة العربية والدين الإسلامي^٣.

هـ. المدارس الفرنسية-الإسرائيلية

فتح التعلیم الإسرائيلي أبوابه في المغرب منذ ١٨٧٢ بمدينة تطوان، إذ كان اليهود يدرسون موادها باللغة الفرنسية، أما اللغة العبرية فقد استعملت في دراسة العلوم الدينية لمدة خمس ساعات في الأسبوع، وقد أصبحت هذه المدارس تابعة لمصلحة التعلیم الابتدائي الأوروبي إبان عهد الحماية^٤. حيث استخدمت السياسة الكولونيلالية في هذه المرحلة التعلیم الإسرائيلي من أجل إعادة الترتيب الاجتماعي لليهود داخل البنية الوطنية، وقد وجدت السلطة الكولونيلالية تعليماً إسرائيلياً، كانت تشرف عليه، وتموله الرابطة اليهودية العالمية منذ أواسط القرن ١٩، وازداد ارتباط اليهود بالمخطط الثقافي، والسياسي الكولونيلالي، عبر المعاهدة المبرمة سنة

١. م. ن، ٤٨٠.

٢. الديلمي، القضية السوسولوجية نموذج الوطن العربي، ٤٥.

٣. بدر، «السياسة التعليمية»...، ٤١.

٤. عياش، المغرب والاستعمار حصيلة السيطرة الفرنسية، ٣٦٢.

١٩١٥، بين مديريّة التعليم العمومي، والرّابطة اليهوديّة، إذ حافظت هذه الأخيرة على مكاسبها القديمة، وبخاصّة إشرافها الديني على مدارسها، وحصلت سلطة الحماية على مكسب إنشاء المدارس الفرنسيّة-الإسرائيلية، والإشراف السياسي، والتّربوي الكامل عليها. وقد تصاعد عدد المتعلّمين اليهود، وبخاصّة في المدارس الحكوميّة، مع تتالي سنوات الحماية^١، وكانت أوّل مدرسة إسرائيلية للذكور، والإناث بمدينة الجديدة سنة ١٩٠٦، حيث فتحت أبوابها تحت إدارة عمران المالح، وزوجته سنة ١٩١٢، وفي سنة ١٩١٤ سجّلت مدرسة الاتحاد اليهودي مائة وثمانية وعشرين تلميذاً ومثلها إناثاً^٢، وحوالي سنة ١٩١٩ فتحت مدرسة أخرى للذكور تحت إدارة السيّد إسراييل، ومدرسة للإناث تحت إدارة السيّدة بن رسيّة^٣، والسيّدة «ميل السفدي»^٤، أمّا سنة ١٩٣٣م فتمّ إنشاء مجموعة مدرسيّة جديدة، من تصميم مهندسين يهوديين جزائريين، هما إلياس، وجوزيف السّراقي. أمّا مدينة أزمور فقد تأسّست فيها مدرسة يهوديّة سنة ١٩٢١م، لتعوض تلك التي أسّست سنة ١٩٠٨م من طرف الاتحاد الإسرائيلي، وقد تألّفت هذه المدرسة من طاقم إداري، وتربوي، هم مدير المؤسّسة، ومساعدان إداريان^٥، وثلاثة أساتذة أبرزهم:

السيّد «بوشي»^٦ مدير المؤسّسة.

السيّد «لوبنو»^٧ معلّم للفرنسيّة.

١. محمّد، سوسولوجيا...، ١: ٤٧٩.

2. Feucher, Mazagan 1514-1956, 198.

3. A.N.R, Carton n°F 90, 10.

4. Madam Ben arceya

5. Melle Safadié

6. A.N.R, Carton n°P 11, 15.

7. Bouchet

8. Lebino

السيد «كوهن»^١ مدرّب مهني.
 السيد «كوهن روبي»^٢ مدرّس للغة العبرية والدين اليهودي^٣.
 أمّا المتدرسون فوصل عددهم إلى مائة واثنين وستين تلميذًا سنة ١٩٢١ م،
 وهذا رقم مرتفع نسبيًا إذا ما قورن بعدد الساكنة الموجودة آنذاك بأزمور^٤ التي
 بلغت ٣١٩٠ نسمة^٥.

وقد سجّل التعليم الإسرائيلي بمدينة الجديدة خلال الفترة المدروسة، تطوّرًا
 ملحوظًا مع تنالي سنوات الحماية، حيث بلغ متمدرسوها ٢١٨ تلميذًا سنة ١٩١٢ م،
 ليشهد هذا العدد تراجعًا طفيفًا بسبب اندلاع الحرب العالمية الأولى إلى ١٥٤ تلميذًا
 بأزمور، و ١٥١ تلميذًا بالجديدة سنة ١٩١٥ م^٦، غير أنّ هذا العدد انتقل إلى ٥٢٩
 تلميذًا، وتلميذة سنة ١٩٣٣ م، منها ٢٧٧ متمدرسًا، و ٢٥٢ متمدرسة، أمّا الهيئة
 التدريسية فقد بلغ عددها أربعة عشر أستاذًا، سبعة منهم يدرّسون الذكور، وسبعة
 يدرّسون الإناث، وفي سنة ١٩٥٠ م قفزت معدّلات المتمدرسين اليهود إلى ألف
 متمدرس، منهم ستمائة يتلقون دراستهم في مدارس الاتحاد الإسرائيلي، والباقيون
 يدرسون في المدارس الفرنسية، وقد توفّرت في كلّ هذه المدارس ورشات تطبيقية
 لمختلف الحرف، والمهن التقليدية، والعصرية، حيث ركّزت ورشات مدارس
 البنات على تعليم الأعمال المنزلية من قبيل الخياطة والتطريز^٧.

1. Cohen

2. Cohen Rubi

3. A.N.R, Carton n°P94, 3.

4. Ibid.

5. A.N.R, Carton n°P 131, 4.

6. A.N.R, Carton n°P 91, 3.

7. Jmahri, La communauté juive de la ville d'El Jadida, 57.

و . التّعليم الابتدائي الأوروبي

كان التّلميذ الأوروبي يتلقّى فيه تعليمًا عامًّا، يشمل مبادئ في اللّغات الأوروبيّة، وآدابها والعلوم الحقّة، هذا إضافة إلى مبادئ تطبيقية في الرّسم، وقد تميّزت المرافق الدّراسية بهذه المؤسّسات بفضاءاتها المروّنة، وتجهيزاتها الكهربائيّة، ووسائطها التّعليميّة الحديثة^١. وقد أولى المقيم العام «اليوطي» اهتمامًا بالغًا بتعليم أبناء الأوروبيّين، إذ عمل على استقدام أساتذّين من جامعة بوردو لتنظيم أولى امتحانات البكالوريا في المغرب سنة ١٩١٥، كما حرصت إدارة التّعليم من جهتها على توفير أجود الأطر الفرنسيّة لتلقين صغار الأوروبيّين دروسًا في التّاريخ، والجغرافيا، والتنّظيم الإداري^٢.

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

1. Ibid.

٢. اليزيدي محمّد، التّعليم بالمغرب...، ٧١-٧٠.

المستوى الثاني: التعليم الثانوي

المدارس الإسلامية الثانوية

هدفت الحماية من تأسيس هذه الثانويات، خلق تعليم هجين يمتزج فيه النموذجان: التقليدي والعصري، بغية إنتاج نخبة مغربية أصيلة متشعبة بالثقافة الفرنسية، ومؤهلة لشغل مناصب مخزنية وازنة، وفي الوقت ذاته تعمل بشكل عفوي على ردم هوة ثقافة الاجتباب، التي ظلت عقبة في مد جسور التأثير في المجتمع المغربي بالشكل المرجو^١. وهذا ما أشار إليه «أندريه آدم» حين بين دور التعليم في تكوين طبقة مغربية متوسطة مشحونة بقيم الحداثة في شكلها الغربي^٢، تدافع عن المرأة، وتنتقد التقاليد، والنتيجة تأثير هذه الطبقة على مرافق الحياة الاجتماعية على مستوى الملابس، والمسكن، والتطبيب، حتى في المدن الأكثر محافظة مثل مدينة فاس^٣. وقد امتد زمن التعليم بهذا السلك مدة ست سنوات مقسمة على دورتين: الأولى مدتها أربع سنوات، والثانية مدتها سنتان، ويستوفي التلميذ في دروس الدور الأول عدة علوم متجانسة مستكملة باللغتين العربية، والفرنسية، أما دروس الدور الثاني فتتقسم إلى قسمين، قسم يختص في دراسة التدبير التجاري الاقتصادي، وقسم يختص في دراسة الأدب، وللتلميذ الحق في اختيار إحدى الشعبتين، وتمنح في نهاية الدور الأول شهادة الدروس الثانوية، وفي نهاية الدور الثاني إجازة الدروس الثانوية^٤. وقد احتوت برامج التعليم على دراسة العلوم الدينية (فقه، أصول، توحيد...)

١. كمال، مؤسسات التعليم والبحث بالمغرب خلال فترة الحماية، ٣٩٠-٣٨٤.

2. B.E.S.M, "Naissance et développement d'une classe moyenne au Maroc", vol XIX, 489-492.

٣. الديلمي، القضية...، ٥٤.

٤. جريدة السعادة، حول التعليم بالمدارس الإسلامية الثانوية، ١٢.

التي من أبرزها مقدمة سيدي عبد القادر الفاسي في السّنة الأولى، ورسالة ابن أبي زيد القيرواني في السّنة الثانية، وكتاب ابن عاشر في السّنة الثالثة، وتحفة ابن عاصم في السّنة الرابعة، أمّا السّنتان الخامسة والسادسة فيدرس فيها التّلميد الإرث، وكلّ ما يتعلّق بالبيع، والسّلف، والهبة، وتحرير الرّسوم العدليّة، أمّا العلوم اللّغويّة فقد كان التّلميد مطالبًا في السّنة الأولى بحفظ، ودراسة الأجروميّة في النّحو، مصحوبة بنصوص نثرية مختارة يتمّ شرحها، وتفسيرها من النّاحية اللّغويّة والنّحويّة، بينما في السّنة الثانية يبدأ التّلميد بحفظ، وضبط قواعد الألفيّة، ودراسة بعض النّصوص النثرية، والشّعريّة المختارة، وفي السّنة الثالثة يستكمل التّلميد حفظ ما تبقي من الألفيّة، وقواعد الإعراب، مع بعض النّصوص الشعريّة والنثرية، أمّا السّنوات الثّلاث المتبقية (الرّابعة والخامسة والسادسة)، فتفرّد لعلوم البلاغة، والفصاحة، والعروض، وتاريخ الأدب العربي منذ العصر الجاهلي، وقد أدرج في هذا المنوال دراسة لدواوين العرب، والمعلّقات السّبع، ومؤلّفات بعض الكتّاب المغاربة، والأندلسيين. أمّا في ما يخصّ التّعليم الفرنسي فقد كانت اللّغة الفرنسيّة هي المادّة التي تمّ التّركيز عليها أكثر من غيرها في هذه الشّعبة؛ إذ كان الهدف من تدريسها هو إتقانها، والإمام بثقافتها^١. ولتعميق معرفتها كانت العلوم الحقة (الحساب، الجبر، الهندسة)، وعلوم التّاريخ والجغرافيا (الطبيعيّة، السياسيّة، الاقتصاديّة)^٢، والتّجارة، والتّنظيم الإداري المغربي، والرّسم يدرّس باللّغة الفرنسيّة، وإلى جانب ذلك أحدثت مادّة التّرجمة بهذه الشّعبة، التي كانت أنشطتها تركز على التّرجمة من اللّغة الفرنسيّة إلى اللّغة العربيّة، والعكس صحيح^٣.

١. كمال، مؤسسات التعليم والبحث بالمغرب خلال فترة الحماية، ٣٩٠.

٢. جريدة السّعادة، حول التّعليم بالمدارس الإسلاميّة الثّانويّة، ١.

٣. كمال، مؤسسات التعليم والبحث بالمغرب خلال فترة الحماية، ٣٩١.

وقد أشرف على الفعل التعليمي، والتربوي بهذه الشُّعبة أطر كان «اليوطي» يقوم بنفسه على اختيار مديريها، وأساتذتها، ممَّن تتوسَّم فيهم الكفاءة العلميَّة، والأخلاقيَّة، والسُّلوكيَّة، وفي الوقت نفسه يساندون نظام الحماية، أو محايدون^١.

المدارس الفرنسيَّة - الإسرائيليَّة الثانويَّة

أسست بموجب الاتِّفَاقِيَّة التي أبرمت بين الرابطة الإسرائيليَّة الثانويَّة، والإقامة العامَّة سنة ١٩١٥، إذ تحمَّلت هذه الأخيرة مصاريف بناء مدارس خاصَّة باليهود في المدن الكبرى، مقابل تكفُّل الرابطة بصيانتها، وتجهيزها بالوسائل الدِّراسيَّة اللاَّزمة، وقد كان موظِّفو هذه المدارس يعيَّنون من قبل وزارة المعارف^٢، وفي سنة ١٩٥٢ م وصل عدد المتدربين في هذا السُّلك إلى ١٢٥٠ تلميذاً^٣.

المدارس الفرنسيَّة - البربريَّة الثانويَّة

وهي مدارس تركَّزت في مناطق الأطلس المتوسِّط مثل أزرو^٤، بمناهج دراسيَّة اقتصرت على اللُّغة الفرنسيَّة وثقافتها، إذ كانت برامجها عارية من أيِّ تعليم ديني، أو عربي، أو بربري.

المدارس الأوروبيَّة الثانويَّة

ولعلَّ أشهرها ثانويَّة «بويمير»، الواقعة في مدينة مكناس، وقد تميَّزت هذه المدارس بكثرة طواقمها التَّربويَّة والإداريَّة، ورونقة مرافقها الدِّراسيَّة، وحدائث وسائلها وبرامجها التَّعليميَّة، التي ضمَّت موادَّها دراسة مختلف اللُّغات الأوروبيَّة

١. م. ن، ٣٩٣.

٢. م. ن، ٣٧١.

٣. عيَّاش، المغرب والاستعمار...، ٣٦٣.

٤. بدر، «السِّياسة التَّعليميَّة...»، ٤١.

وآدابها (الفرنسيّة - الإنجليزيّة - الألمانيّة - الإسبانيّة - العربيّة - الرّسم - التّربية البدنيّة - التّربية اليديويّة - التّاريخ والجغرافيا)^١.

المستوى الثالث: التّعليم العالي والبحث العلمي

كانت أقسام التّهيؤ للتّعليم العالي منتظمة في ثانوية «اليوطي» في الدّار البيضاء بالنّسبة للرياضيّات، وثانويّة «كورو»^٢ في الرّباط بالنّسبة للأدب، وقد تمثّلت نواة التّعليم العالي في معهد الدّراسات العليا في الرّباط الذي عوّض عام ١٩٢١م بالمدرسة العليا للّغات العربيّة والبربريّة، وكان من أهداف المعهد تشجيع البحوث المتعلّقة بمعرفة المغرب من خلال الاهتمام باللّهجات المغربيّة (العربيّة، البربريّة، البدويّة، الحضريّة)، واللّغة، والأدب العربيّين، والسّوسولوجيا، والإثنولوجيا، والشّريعة الإسلاميّة، والقانون العرفي البربري، وجغرافيا المغرب وتاريخه. كما أنشئ، بجانب معهد الدّراسات العليا، المعهد العلمي الشّريفي، ومصلحة الجغرافيا، ومصلحة الجيولوجيا، ومصلحة المناجم المعدنيّة، ومصلحة فيزياء الكرة الأرضيّة، والأرصاد الجويّة^٣.

١. محمّد، سوسولوجيا...، ١: ٤٩٠.

١. معهد الدراسات العليا المغربية

جدول شعب معهد الدراسات العليا المغربية واهتماماتها

المجالات	العناصر اللاحقة بها
البحث العلمي	<p>التخصصات</p> <p>لسانيات الشمال الإفريقي</p> <p>اللهجات العربية بالمغرب</p> <p>الأدب العربي</p> <p>علم اللغة العربية</p> <p>الأدب العربي المعاصر</p> <p>اللهجات البربرية بالمغرب</p> <p>سوسولوجيا الشمال الإفريقي</p> <p>القانون الإسلامي</p> <p>الأركيولوجيا والفن الإسلامي</p> <p>التاريخ الدبلوماسي للمغرب</p> <p>الأركيولوجيا الماقبل إسلامية</p> <p>جغرافيا المغرب</p> <p>جغرافيا البلدان الإسلامية</p> <p>التشريع المغربي</p> <p>إثنولوجيا الشمال الإفريقي</p> <p>الاقتصاد الاجتماعي المغربي</p>
أصناف التعليم بالمعهد	<p>اللغة العربية واللهجات البربرية</p> <p>شواهد الإجازة في تخصصات مختلفة</p> <p>تكوين المترجمين المدينين</p> <p>دراسات في العلوم الإنسانية</p>

الفصل الثالث: إستراتيجيات الاستشراق الثقافي في شمال أفريقيا ❖ ٥٢٣

مقرّاتها	بعض المراكز	
الثانوية المدرسة الأوروبية مكتب الشؤون الأهلية المحكمة العرفية المدرسة الأهلية للبنين	أزرو أكادير كلميمة خنيفرة الحاجب	المراكز الجهوية التابعة للمعهد (كانت مقرّاتها موزّعة على مؤسّسات مختلفة)
	شهادة اللغة العربيّة واللّهجات البربريّة (بأصنافها الثلاث). الإجازة في اللغة العربيّة. شهادة الدّراسات المغربيّة. شهادة التّرجمة الفوريّة.	الشّواهد التي يحوّلها م.د.ع.

جدول المراكز العلميّة التابعة للمعهد^١

الوظيفة: تهيئ الطلبة للحصول على الإجازة أو الكفاءة في الحقوق. طريقة التّدريس: يرتبط المعهد علمياً بثلاث كليّات للحقوق هي: الجزائر- بوردو- تولوز- وهي التي كانت تتولّى إرسال الأساتذة وإعداد الامتحانات بصفة دوريّة. عدد الطلبة: السنّة الجامعيّة ٥٣-١٩٥٤ ١٢١٠ طلاب في مختلف التخصّصات. هيئة التّدريس: ثلاث مرّزين، ومدبّرين للدّروس. المحاضرون: أربعة وثلاثون محاضرًا	مركز الدّراسات القانونيّة الرّباط-الدار البيضاء
--	--

١. محمّد، سوسيو لوجيا، ١: ٤٨٤.

<p>الوظيفة: تصنيف المآثر والعناصر القديمة ما قبل الإسلامية بالمغرب. التركيبة الإدارية: أ- مفتشية مركزية بالرباط ب- ثلاث مفتشيات جهوية لتتبع وضعيّة المآثر (فاس، مراكش، الرباط، مكناس)</p>	<p>مفتشية المآثر التاريخية بالمدن العتيقة</p>
<p>الوظيفة: تصنيف المآثر والعناصر القديمة ما قبل الإسلامية بالمغرب. تصنيف مآثر ما قبل التاريخ، والتمتية إلى تاريخ العصر القديم. الكشف عن الآثار الرومانية والبيزنطية في المغرب. تنظيم ورشات أركيولوجية ورعاية المتاحف المركزية والجهوية (مثلاً: متحف الرباط، ولبلي...) التركيبة الإدارية: أ- مفتشية مركزية مقرات إدارية في مناطق الكشف والآثار والمتاحف. تركيبة إدارية وتربوية مستقلة عن باقي المراكز</p>	<p>مفتشية العصور القديمة في المغرب</p>

٢. المعهد العلمي الشريفي:

أنشئ هذا المعهد سنة ١٩٢٠م، تحت إشراف ثلاث مؤسّسات، مهمتها الربط، والتنسيق بين مختلف المراكز والدراسات، في مجال علوم الطبيعة، وتنميتها كما تبين هذه الخطاطة:

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

الخاتمة

نجحت السياسة التعلیمیة الاستعماریة في المغرب إلى حد بعيد في تغيير أشكال مؤسّسات المعرفة، وأدوارها النمطیة، وفي إنتاج أجيال متأثرة بالنموذج الفرنسي، ومشروعه الحضاري في العمل، والتخطيط والبرمجة والإنتاج. وذلك من خلال استنبات العديد من المؤسّسات، والنظم، والبرامج الحديثة التي تحكّمت عبرها في الشبّكة الاجتماعية، والعناصر الفاعلة فيها، وحدت بنزر من ممارسات الفعل الاجتيابي، والنظرة الأهلية الشّراء أنّجاه المستوطن الأجنبي. فمسألة التّعليم لم تنظر إليها الإدارة الاستعماریة من منظور إنساني، أو بعدها رسالة حضاریة كما روّجت لذلك، بل بعدها آلية استراتيجية يمكن من خلالها تكوين يد عاملة تقنيّة تعمل من دون وعي على تقوية الحضور الكولونيالي، ومحاصرة البورجوازية التقليدية، وتسهم من جهة أخرى في تغطية النقص الحاصل في مستعمرتها على المستوى الفلّاحي، والصّناعي، والخدماتي، وتحذ من جانب آخر من ظاهرة التّمدين، وتعاضم سيل الطبقة البروليتاریة المتنامية في المدن؛ هذا علاوة على صناعة نخب منبهة بالحدائثة الغربية ومبادئها، تضمن ولاءها، والتبشير بقيمها في الأوساط الشّعبیة، والمنابر الإعلامیة، وتدعم امتدادها في الدوائر، والمؤسّسات المغریبة. ولأنّ المدارس الوطنيّة الحرّة كانت تقاوم من أجل المحافظة على الشّخصیة الثقافیة، والحضاریة للإیالة المغریبة من الاستلاب، وبما أنّ ذلك كان يشوّش على المشروع الاستعماري التّعليمي في المغرب، وينذر بالإجهاز على مخطّطه، فقد جدّت إدارة الحماية في توظيف كلّ الوسائل التي من شأنها القضاء على هذه المدارس، وكبت طموحها، وذلك عبر مجموعة من الممارسات التّعسفیة، مثل سحب الرّخص القانونيّة، ووضع النّاشط منها تحت المراقبة الصّارمة لسلطتها.

لائحة المصادر والمراجع

١. أشقرا، عثمان، «التعليم الاستعماري في المغرب والتباس الوضعيّة الاستعماريّة»، مجلّة المناهل، العدد ٨٧، يناير ٢٠٠٠.
٢. بدر، أوهلل، «السّياسة التّعليميّة الاستعماريّة الفرنسيّة بالمغرب (١٩١٢-١٩٣٠)»، مجلّة النداء التّربوي، العدد الرّابع، ١٩٩٨.
٣. الجريدة الرّسميّة المغربيّة، العدد ١٤٨، ٢٨ فبراير ١٩١٦.
٤. جريدة السّعادة، المدارس الثّانويّة وما يدرّس بها من العلوم، العدد ١٨٥٦، الإثنين ٣٠ ديسمبر ١٩١٨.
٥. _____، المدارس الصّناعيّة، العدد ١٨٨٧، الإثنين ٢٤ فبراير ١٩١٩.
٦. _____، إنشاء مدرستين قرويّتين لمحاربة الأميّة والجهالة، العدد ٦٧٠٩، الإثنين ١٧ يونيو ١٩٤٦.
٧. _____، حول التّعليم بالمدارس الإسلاميّة الثّانويّة، العدد ١٩٨٢، السبت ٢٧ سبتمبر ١٩١٩.
٨. حسن، كمال، مؤسسات التّعليم والبحث بالمغرب خلال فترة الحماية، مقارنة تاريخيّة، أطروحة لنيل الدكتوراه في التاريخ، كلية الآداب بالرباط، مرقون، (٢٠٠٢).
٩. الديالمي، عبد الصمد، القضية السوسولوجيّة نموذج الوطن العربي، مطابع أفريقيا الشّرق، الدار البيضاء، ١٩٨٩.
١٠. عيّاش، ألبير، المغرب والاستعمار حصيلة السّيطرة الفرنسيّة، ترجمة: عبد القادر الشاوي ونور الدين السعودي، مراجعة وتقديم: إدريس بن سعيد وعبد الأحد السبتي، دار الخطابي، الدار البيضاء، ١٩٨٥.
١١. كمال، حسن، البحث والتّعليم بالمغرب خلال فترة الحماية «مقاربة تاريخيّة»، بحث لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرباط، جامعة محمّد الخامس، ٢٠٠١-٢٠٠٢.

الفصل الثالث: إستراتيجيات الاستشراق الثقافي في شمال أفريقيا ❖ ٥٢٧

١٢. محمّد، ياسين، سوسيولوجيا الخطاب الكولونيالي، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز، جامعة سيدي محمّد بن عبد الله فاس، ١٩٩٢-١٩٩٣.

١٣. المكّي المروكي، الإصلاح التعليمي بالمغرب ١٩٥٦-١٩٩٤، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم ١٧، مطبعة النجاح البيضاء، ١٩٩٦.

١٤. اليزيدي، محمّد، التّعليم بالمغرب على عهد الحماية مدينة فاس نموذجا ١٩١٢-١٩٥٦، بحث لنيل الدكتوراه في التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز فاس، جامعة سيدي محمّد بن عبد الله فاس، ٢٠٠٢-٢٠٠٣.

15. Adam André, Casablanca Essai sur la transformation de la société marocaine en contact de l'occident, t II, Ed C.N.R.S, 1972.

16. A.N.R, Carton n°F 90, Statistiques des écoles.

17. A.N.R, Carton n°P 11, Effectif au 1 Juin 1913.

18. A.N.R, Carton n°P 131, Renseignements demandés par la mission scientifique.

19. A.N.R, Carton n°P 91, Rapport politique du mois de Mars 1915.

20. A.N.R, Carton n°P94, Etablissements d'instruction.

21. Archive national de Rabat, Carton n°P137, Etablissements d'instruction publique de l'annexe des Doukkala sud.

22. B.E.S.M, «Naissance et développement d'une classe moyenne au Maroc», vol XIX, n°68, 4ème trimestre 1955.

23. Bulletin de l'enseignement public du Maroc, Les vocations de nos élèves, n°72, Février 1926

24. Bulletin économique du Maroc, 'L'enseignement professionnel des indigènes musulmans au Maroc', vol II, n°10, Octobre 1935.

25. Demourloynes, (L) et autres, L'œuvre française en matière d'enseignement au Maroc, Ed Gentruer, Paris, 1928.

26. Direction générale de l'instruction publique au Maroc, pub l'enseignement public au Maroc, 1954.
27. Feucher, (Ch), Mazagan (1514-1956), l'Harmattan, Paris, 2011.
28. Jmahri, (M), La communauté juive de la ville d'El Jadida, les cahiers d'El Jadida 1ère édition, Mars 2005.
29. www.marocAntan.com.

هذا الكتاب

يسعى هذا الجزء، وهو الثاني في سلسلة المركزية الغربية، إلى تظهير حقيقة الترابط الوطيد بين الإستشراق والاستعمار. كما يستظهر حقيقة التمدد الكولونيالي إلى بلاد المشرق وشمال أفريقيا، وأهدافه وخلفياته المرتبطة بالاستشراق، ومن هذا النظر لا يعود الاستشراق مجرد حقبة تاريخية ولدت كفائض قيمة للحدثة الامبريالية، وإنما هو ظاهرة مركبة من المعرفة والهيمنة وقد صبّت في وعاء واحد...، ولهذا لم يكن النشاط الاستشراقي بمنأى من الاستراتيجيات العليا للمركزية الكولونيالية للغرب. فإنّه في أطوار زمانية ومكانية مختلفة، سيفارق مدّعاة الاستقلالي، ليؤدّي مهمّة ذات وجهين أولهما، تسويق العقلانية بما هي شأن ذاتي جوهرية لماهية الغرب. وثانيهما، رؤية الشرق تبعاً لعقل الغرب ومعايره الصارمة، ثم إعادة توليد صورة المشرق على نحو يجعل نُخبَه ومثقفيه غافلين عما هم عليه في واقع أمرهم.



المركز الإسلامي للدولة العراقية

<http://www.iicss.iq>

islamic.css@gmail.com