أعضاء إدارة المجلة

المدير الشرفي: **أ.د.** نور الدين غوالي ، رئيس جامعة أبو بكر بلقا يد تلمسان

مديـر المجلـة: **أ.د.** محمد سعيدي عميد كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

رئيس التحريـر: **أ.د.** عبد الحق زريوح

اللجنة العلميـة:

أ.د. مصطفى أوشاطر **أ.د.** محمد بشير **أ.د.** خير الدين سيب

أ.د. معروف بلحاج **أ.د.** مبخوت بودواية **د.** غوثي بسنوسي

د. مزوار لخضر **د.** مقنونيف شعيب **د.** العربي بوحسون

د. فقيه العيد **د.** يحي بشلاغم **د.** عبد القادر بودومة

أ. نقادي سيدي محمد **أ.** ملياني محمد **أ.** بلخير عثمان

الهيئة الاستشارية:

أ. د. أبو عمشة نبيل (جامعة سوريا) **أ. د.** وجيه حمد (جامعة الأردن)

أ.د. عبد الحميد بورايو(جامعة الجزائر) أ.د. بلحاج كاملي (جامعة سيدي بلعباس)

أ د. بول بوندلفي(مونبيليه- فرنسا) **أ.د** عبد الهادي بن منصور (باريس- فرنسا)

د. جيلالي حاج سماحة (جامعة مستغانم) **د.** محمد بن سعيد (جامعة وهران)

أ.طيب ولد عروسي(باريس- فرنسا)

الأمانة العلمية و التقنية:

د. الغالي بن لباد **د.** عبد الله بن معمر **أ.** زازوي موفق **أ.ع** جلطي محمد

أ. بن معمر بوخضرة **أ.** بلبشير محمد **أ.** عطار عبد المجيد **أ.** مونيس بخضرة

أ .كبار عبد العزيز **أ.** لحلاح حسين **أ.** بلقرنين عبد القادر **ت.س.** وشاني أمين مصطفى

فهرس الجزء الثاني

1- الإسلام في مصادر التدوين الأوربي من مدونات الجدال المسيحي إلى مصنفات الاستشراق الحديث

الأستاذ أحمد رنيمة أستاذ التاريخ الحديث جامعة الشلف-الجزائر.....04

2- مدخل إلى حوار الثقافات . رؤية جديدة للشروط والوسائل 22

الأستاذ محمد الفاضل اللاّفي رئيس المركز المتوسطي للدراسات التّاريخية باريس / فرنسا

3- الاستشراق و الأنثروبولوجيا والاستعمار –دراسة تحليلية لطبيعة العلاقة–.....44

الأستاذ بوحسون العربي كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

4- تفكيك محتوى الخطاب الاستشراقي.....56

الأستاذ ناجي شنوف جامعة المدية –الجزائر–

5- منهج المدرسة الاستشراقية الأمريكية مقارنة بالمدرسة الاستشراقية الأوربية.....69

الأستاذ خضرة بن هنية جامعة الجزائر

6- المقاربة المقارنية للظاهرة الأدبية عند إدوارد سعيد.....83

الأستاذة فتيحة بن يحيى جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان (الجزائر) كلية الآداب واللغات قسم اللغة العربية وآدابها

7- الاستشراق في بلاد المغرب الإسلامي.....96

الأستاذة ملوكي جميلة جامعة تلمسان

8- لغة العرب بين التحقيق والتأصيل دراسة موازنة بين جهديْن استشراقييْن.....104

الأستاذ عبد القادر سلاّمي قسم اللغة العربية وآدابها كلية الآداب واللغات جامعة تلمسان

9- الاستشراق الفني و شعرية الجسد الشرقي التعرية بوصفها فعلا كولونياليا.....132

الأستاذ عبد القادر رابحي كلية الآداب و اللغات و العلوم الاجتماعية و الإنسانية جامعة مولاي الطاهر. سعيدة

10- الذات والآخر في الحضارة العربية والإسلامية في الأندلس.....145

الأستاذة سهى بعيون باحثة في الدراسات الأندلسية

11- مرايا الوعي من الاستشراق إلى حوار الحضارات.....160

الأستاذ عبد المجيد عطار جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان –

12- حوار الحضارات: حوار هويات ثقافية.....169

الأستاذ ة كاري نادية أمينة أستاذة بجامعة تلمسان كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية قسم العلوم الاجتماعية

13- الإسلام و حوار الحضارات.....175

الأستاذ عواج بن عمر كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية قسم العلوم الاجتماعية جامعة تلمسان

14- Muslims' Reactions towards Orientalism: For or Against?.....181

SENOUCI née MEBERBECHE Faïza.Faculté des Lettres et des Langues - Université Abou-Bakr BELKAID – Tlemcen

كلمة العدد

يُطلّ علينا العدد الثاني من مجلة "الإنسان والمجتمع" خاصّاً بأعمال ملتقى دولي حول الاستشراق. وهو يضمّ دراسات وأبحاثاً لأساتذة أجانب ومحليين. وقد جاء هذا العدد متنوعا بتنوع محاوره التي مسّت قضايا عديدة من هذا الميدان المعرفي الكبير. وهي تختصّ بماهية الاستشراق والمستشرقون ومصادر التاريخ الإسلامي، والمناهج الاستشراقية وحوار الثقافات، وما إلى ذلك من موضوعات مهمّة، يبدو لنا أنّها قيمة مُضافة في مجال الدّراسات الإنسانية والاجتماعية.

وبهذه المناسبة، نُجدّد دعوتنا إلى جميع الدّارسين المهتمّين بحقل الدّراسات الإنسانية والاجتماعية أن يُفيدونا بما لديهم من دراسات وبحوث لإثراء هذه المجلّة الفتيّة.

رئيس التحرير/ أ.د. عبد الحقّ زريوح

الإسلام في مصادر التدوين الأوربي من مدونات الجدال المسيحي إلى مصنفات الاستشراق الحديث

أحمد رنيمة

أستاذ التاريخ الحديث جامعة شلف–الجزائر

هذه الورقة هي محاولة لدراسة المصادر الأوربية حول الإسلام والبحث في مختلف المراحل التي مرّ بها هذا التدوين ليصل من جدال دينيي ودعاية أدبية إلى وضع أسس الدراسات العلمية المتخصصة الحديثة، والتي وصل فيها الغرب ليصبح هو الدّارس والإسلام هو الموضوع المدروس.

تعود المصادر المتعلقة بالإسلام في مدونات أوربا من الناحية الزمنية إلى فترة موغلة في القدم. لقد أكدّت الكتابات الأولى على ظهور ديانة بين العرب –الذين كانوا يدعون الساراكيين[1] SARAKENOS في الثقافة الإغريقية– ولعل أول مصدر معروف كان كتاب "التأريخ" *Chronographica* الذي ألفه مؤرخ الإمبراطورية البيزنطية تيوفانس[2] THEOPHANE، الملقب بالكاهن المخَلّص، الذي تحدث فيه عن خبر يبدو عارضا ولكنّه مهم جدا، وهو "وفاة رجل من نسل إسماعيل ادعى النبوة" على حد تعبيره. كما ذكر تيوفانس موقعة ذات الصواري وهي الموقعة البحرية الأولى للمسلمين، قادها عبد الله بن سعد بن أبي السرح تحت خلافة عثمان وولاية معاوية على الشام، ضد الإمبراطور البيزنطي قسطنطين الثاني، حفيد هرقل، وقعت على ساحل ليقيا في الحوض الشرقي للبحر المتوسط، سنة (655م) ورد ذكرها في معظم المصادر العربية كذلك، ذكرها تيوفانوس في كتابه

1- **Sarakinos**: أطلقت هذه الكلمة في اللغة الإغريقية كتسمية على العرب ثم على المسلمين، وانتقلت إلى اللغة اللاتينية Saraceni، وصارت تطلق على كل المسلمين في الشام وبلاد العرب وصقلية وإفريقية والأندلس خلال العصر الوسيط الغربي، وهي مرادفة لتسميات أخرى كالهاجريين والإسماعيليين نسبة إلى هاجر وابنها إسماعيل υ، والمحمديين، أما بعد القرن الثاني عشر الميلادي فقد أطلق أسم الموريسكيون على مسلمي الغرب الإسلامي ثم الأتراك على كل مسلمين خلال عصر النهضة، والعصر الحديث. وقد وقع خلط كبير وغموض في تراث أوربا في مسألة تحديد أسماء العرب والمسلمين يُنظر:
TOLAN JOHN, (2003), *Les Sarrasins, l'Islam dans l'imagination européenne au Moyen âge,* Tr. Angl. Pierre Emmanuel Dauzat, Aubier, Paris, p 40. / LITTRE E., (1873), *Dictionnaire de la langue française*, (4 Tomes), T. 4, (Q-Z), Librairie Hachette, Paris, (Sarrasins). /GAFFIOT FELIX, (1934), *Dictionnaire illustré, Latin-Français*, Librairie Hachette, Paris, (Sarraceni). /*Großes Universal Lexikon, Aller Wissenschaften und Künste…*, Fünfzehnhenter Band, Verlegtes Johann Heinrich Bedler Halle-Leipzig, Anno 1733, (Saracenen).

2- **تيوفان** THEOPHANE LE CONFESSEUR مؤرخ إخباري بيزنطي ولد في القسطنطينية (760-817م) ألف كتاب "التأريخ" Chronographica ترجمه إلى اللغة اللاتينية المكتبي الروماني أنستاس ANASTASE، ويبدأ روايته للتاريخ منذ أقدم العصور لينتهي إلى سنة (813م)، طبع الكتاب في باريس (1655م) ووضع لكل حادث ما يناسبه من التقاويم المعروفة آنذاك. ينظر:
TARDY RENE, *Nadjran chrétiens d'Arabie avant l'Islam,* manuscrit, p 108.

التأريخ باسم معركة Phoenix نسبة إلى الاسم القديم للخليج، وهو خليج قرب مدينة فينيك بتركيا حاليا Finike، وقد ذكر تيوفانوس أن الإمبراطور قد رأى مناما، فأخبره معبّره بأنّ النصر سيكون حليفه، ممّا جعله يتشجّع لدخول المعركة. كما يذكر تيوفانوس أيضا، كيف كاد الإمبراطور الوقوع في الأسر لولا تنكره بزي أحد جنوده وفراره. نص الحادثة مذكور بالإغريقية مع ترجمة بالفرنسية في مدونة جان بول ميني MPG الإغريقية التي سيأتي ذكرها[3]

وقبل انتشار المعارف والكتابات الإغريقية حول الإسلام والمسلمين في الأوساط الشعبية والدينية والسياسية البيزنطية، كان هناك عمل بدا أكثر تنظيم وتماسكا، بسبب قرب مؤلفيه من مصادر الإسلام وتعايشهم مع المسلمين الجدد من العرب ومن غيرهم من شعوب المشرق، ولكنّ العمل هذا كان محكوما بدافع الدعاية والمجادلة الدينية أكثر مما كان طامحا إلى إيثار وحُب معرفة الحقيقة الموضوعية. يمثل هذا الاتجاه بشخصية يوحنا الدمشقي[4] الذي كان من أكبر اللاهوتيين الممثلين للكنيسة الشرقية في شكلها الإغريقي. لقد شرع هذا اللاهوتي في وضع الأسس الأولى لبناء المسيرة الطويلة للمنظومة الجدالية المسيحية ضد الإسلام في المشرق الإسلامي، وقريبا جدا من مركز الخلافة الإسلامية في دمشق. والغريب في الأمر أنه استطاع تدوين الكثير من المعارف المغلوطة والمغرضة عن الإسلام من دون إثارة الانتباه –كما حدث مع "حركة شهداء قرطبة" فيما بعد– ولعل اختياره اللغة الإغريقية لم يكن من باب المصادفة، بل أنّه كان على علم بعدم إطّلاع جُل علماء المسلمين المعاصرين له على هذه اللغة وثقافتها. وأنّ اللغة كفيلة، إن حسُن استعمالها، بتمرير الكثير من الرسائل من قلب الخلافة إلى الجهة الأخرى، وبالضبط إلى نخب مؤسسة الكنيسة الرسمية في القسطنطينية حتى وان كان محتوى الرسائل مادة معرفية مغرضة لا تمت للحقيقة بصلة في كثير من أجزائها. كما أنّ تنسّكه في القدس قد ساعده على استكمال أجزاء مهمّة من بناء علم اللاهوت عامة وما يتعلق بالمسائل الإسلامية خصوصا. لقد ترك لأتباعه وثيقتين اثنتين حاول الوصول فيهما إلى دحض الديانة الجديدة التي فرضت سلطتها على العالم الذي كان يعيش فيه. لقد أخصّ الإسلام بالفصل الأخير من كتابه الكبير المسمّى "كتاب البدع" *De haeresibus liber* حيث درس فيه كل ما وصله عن البدع المسيحية التي زعمت الكنيسة أنّها انحراف عن جادة الصواب. وهناك مؤلَف آخر جاء على

3- THEOPHANES, *Chronographica*, in Migne Patrologia Greaca (MPG), vol. 108, col. 705.

4- **يوحنا الدمشقي**: (حوالي 675م-749م) من أسرة سرجون بن منصور المشهورة خلال الحكم الأموي، شغل رئيس ديوان المالية في عهد الخليفة الأموي معاوية، وكان ممثل المسحيين لدى الخليفة، ثم ترهبن في دير القديس سابا في القدس، دافع عن عبادة وتقديس الأيقونات، كتب ثلاثية تدعى "ينبوع الحكمة" دافع فيها عن معتقدات المسيحية الأرثوذكسية وكان أول من وضع أسس علم اللاهوت المسيحي، كما كان شاعرا ما تزال تسابيحه ترتل في بعض الكنائس إلى اليوم، أعلنته الكنيسة "معلما للمسكونية" سنة (1890م). يُنظر: موسوعة الأديان، ط. 2، (2002)، دار النفائس، بيروت، (مادة يوحنا الدمشقي).

شكل حوار جرى في قصة قام بنسجها من خياله وتصورها تحت عنوان "حوار بين مسلم ومسيحي" *Dialexis Sarrakénou kai Christianou* وقد خصص هذا المؤلف للدفاع عن مسألتين عقائديتين كانتا من أكثر المسائل إثارة للجدال مع المسلمين وهما مسألة التثليث ومسألة التجسيد. وكان كثيرا ما يحاول مقارنة أشكال التدوين الكتابي أي نصوص الكتاب المقدس بما جاء في القرآن الكريم من قصص، وبخاصة ما ورد حول ما يعرف بنبوءات العهد القديم، وكذلك ما تعلق بالمسيح عليه السلام وبأمه مريم العذراء.[5]

اعتبر يوحنا الدمشقي أنّ الإسلام لا يمكن أن يكون سوى بدعة أقرب إلى الأريوسية.[6] وقد كان لهذا الموقف تأثير عظيم فيما بعد، واعتبر أساس للفكرة النقدية التي بقيت تتكّرر مع كل من تزعّم التهجّم المسيحي الغربي على الإسلام لعدّة قرون في الشرق وفي الغرب اللاتيني.

« ولعلّ رواد الإصلاح الديني خلال القرن السادس عشر الميلادي قد جّعلوا منها ضجّة حقيقية وجوهرا لفكرة مفادها أنّ عقيدة محمد ليست سوى تحريفاً وتزيفاً للعقيدة المسيحية الصحيحة»[7]

كما أكّد أرمون آبل ARMAND ABEL الذي سخّر معظم حياته العلمية لدراسة مدونات وفكر يوحنا الدمشقي، في أحد بحوثه حول أدبيات يوحنا الدمشقي الجدالية بأنه كان له تأثيرًا كبيرا على أصول علم العقيدة الإسلامية، أي علم الكلام الإسلامي، وذلك بإثارته لمسائل الاختلاف بين المسيحية والإسلام. وقد لخّص مواقفه تجاه الإسلام في هذه الفقرة « أنه كان يجّادل في مسألة الإشارات الضمنية لإلهية المسيح في القرآن، والتهجمات العنيفة على أخلاق محمد [...] كما أشار إلى بقاء أشكال الوثنية في طقوس المسلمين، إشارة إلى عبادة الكعبة.[8] وهذه الفكرة التي نُسبت إلى يوحنا الدمشقي. في الحقيقة فإنّه قد تمّ تحريفها وتزويرها عن النص الأصلي الذي ورد في الفصل الأخير من كتاب البدع.»[9]

---

5 - DAMASCENE JEAN, *De haeresibus liber,* in, MPG, Vol. 94, col. 677-780, Paragraphe 101: col. 764-774. / DAMASCENE JEAN, *Dialexis Sarrakénou kai Christianou,* in MPG, Vol. 94, col. 1585-1598; Vol. 96, col. 1335-1348.

6- **الأريوسية**: هي ما نُسب إلى آريوس الذي كان من أكبر العارفين بالإسكندرية وأصله من ليبيا عاش في مصر وهو القائل بالتوحيد: "القديم هو الله والمسيح مخلوق" (**الشهرستاني**، 2001، ص 267)، وقد حاول مقاومة فكرة إلهية المسيح. ينظر: موسوعة الأديان، مرجع سابق، (مادة آريوس).

7 - SEGESVARY VICTOR, (1978), *l'Islam et la Reforme, études sur les attitudes des réformateurs zurichois envers l'Islam (1510-1550),* l'Age d'Homme, Lausanne, p 43.

8 – اعتقد الكتّاب اللاتينيين أنّ العرب كانوا يبجّلون أفروديت وهي إلهة الحب والجنس عند الإغريق في شكل إلهة سماوية تدعى "العُزّة" الموصولة بكوكب الزهرة، وقد حافظ المسلمون على هذا التقديس بعد البعثة النبوية، وذلك في التوجه والطواف وتقديس الكعبة المشرّفة التي كانت تحوي العُزّة بداخلها أيام الجاهلية، وقد ورد هذا في كتابات القديس جيروم ST JEROME (345-419م): أنه لمّا كان في رحلة إلى صحراء قادس ووصل إلى القدس، قد حالفه الحظ في حضور ومشاهدة يوم مصادف لاحتفال سنوي كبير حيث يجتمع فيه الكثير من الناس من الساركيين (العرب) في معبد الزهرة...

لقد حضي يوحنا الدمشقي باهتمام كبير في الدراسات الغربية الحديثة والمعاصرة[10] خصوصا بعدما أعلنت الكنيسة أنه يستحق لقب "معلم المسكونية" أي أبا من أباء الكنيسة العظام ومرجعا موثوقا من مراجعها.

كما ألّف الإمبراطور البيزنطي ليون الثالث (740م): كتاب "عمر ملك السراكيين" وقد فقدت النسخة الإغريقية وبقيت الترجمة اللاتينية، ترجمت فيما بعد إلى اللغات الأوربية الحديثة.

وخلاصة الكتابات الإغريقية البيزنطية عن المسلمين كان ضمن مجموع أعمال أنجزت في فترات متباعدة، وهذا دليل على ازدياد الاهتمام المعرفي والثقافي بسبب استمرار العلاقات السياسية والتجارية بين المسلمين والبيزنطيين.

لقد كتب الفيلسوف البيزنطي نكيتاس (توفى سنة 877م)[11] خلال منتصف القرن التاسع الميلادي مؤلفين دفاعيين دعائيين، حاول فيهما وضع أسس جديدة لمنظومة الجدال البيزنطية ضد الإسلام، لكن ميزة هذين العملين أنهما:

«... vadens in desertum Cades [...] pervenit Elusam, eo forte die quo anniversaria solemnitas omnem oppidi populum in templum Veneris congregaverat. Colunt autem illam ob Luciferum, cuius cultui Saracenorum natio dedita est...» cf. EUSEBIUS HIERONYMUS, in MPL, Vol. 23, col. 41; / BÈDE LE VÉNÉRABLE, (1939), Expositio Actuum Apostolorum et retractatio, ed. M. L. W. Laistner, Cambridge, Mass., p34. (Segesvary, p72, note 6)

9 - ABEL ARMAND, «La polémique Damascènienne, et son influence sur les origines de la théologie musulmane», in *L'élaboration de l'islam,* pp 61-85, p 64.

10 - Cf.: GRAF GEORG, (1964-1966), *Geschichte der christlichen arabischen Literatur,* Vol., I-V Città del Vaticano. /GRAF, GEORG, (1910), *Die arabischen Schriften des Theodors Abu Qurra, Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, Paderborn./ FRITSCH ERDMANN, (1930), *Islam und Christentum in Mittelalter, Beiträge zum Geschichte muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache,* Breslau./ ABEL ARMAND, «La polémique Damascènienne... op. Cit. / ABEL ARMAND, (1935), « L'apocalypse de Bahira et la notion islamique de Mahdi» in Annuaire de l'Institut de philosophie et de d'histoire orientales, T. III, pp 1-12./ABEL ARMAND, (1945), «La lettre polémique d'Arétas à l'émir de Damas», in *Byzantinoslavica*, T. 24, Prague, pp 343-370./ ALVERNY D' MARIE THERESE, (1994), «La connaissance de l'Islam en Occident du IXème au milieu du XIIème siècle», in *La connaissance de l'Islam dans l'Occident Médiéval*, éd. Charles Burnett, VARIORUM, Hampshire (1994), pp 577-602. /ALVERNY D' MARIE THERESE, «Deux traductions latines du Coran au Moyen Age », in *La connaissance,* op. cit. pp 69-131. / ALVERNY D' MARIE THERESE, VAJDA GEORGES, « Marc de Tolède traducteur d'Ibn Tumart », in *La connaissance,* op cit. pp 99-148. /DANIEL NORMAN, (1960-1962-1966), *Islam and the West, the making of an image*, Edinburgh University Press, Edinburgh, pp 3-4, 183, 360...

«لا يتفقان في الأساس مع ما كان قد ألفه يوحنا الدمشقي. لقد مثّل نكيتاس اتجاهاً أخر مختلف عن اتجاه مدرسة يوحنا، بحيث دفع بالجّدال إلى حد فَقَدَ معه كل معانيه وقوة إقناعه لدى المسيحيين أنفسهم. لقد بقي الدمشقي في نطاق الاستدلال الديني، أما نكيتاس فلم يتجاوز توظيف بعض مظاهر التعاليم القرآنية وبعض المعلومات حول عادات المسلمين، حصل عليها من مصادر مسيحية باللغة العربية واللغة الإغريقية، لقد حاول توجيه النقد للتعاليم الإسلامية باستعمال مفاهيم العقيدة والأخلاق المسيحية الكتابية مع إضافة بعض الشروح وتوجيهها كلها إلى شخص محوري هو محمد، كما وصفه بأنه مجرد مدعي النبوة ولا علاقة له بالنبوة الحقيقية»[12]

وقد ادعى نكيتاس أن الإله الذي جاء به محمد إمّا أن يكون إلهًا متغير أو أنه إله غير موجود على الإطلاق، فالإله الذي لا يقبل الشريعة المسيحية، هو إله غير حقيقي، ويمكن أن إله محمد هو الشيطان [...] وقد تميّز الجدال البيزنطي مع نيكتاس بالانفعال، وردّة الفعل السياسية بسبب صدمة الإسلام العسكرية لبيزنطة من جهة وبسبب قلّة المعلومات والمعارف حول الإسلام من جهة أخرى. كما خصص أكبر جزء من عمله للتعرّض للقرآن، ولكنه لم يحاول فهمه قبل الإقبال على رفضه جملة[13]

وقد فضّل معظم الآباء والرهبان في بيزنطة متعة الاستمتاع بشرح تعاليم الإسلام في صور وأشكال محرفة ومزيفة وبأساليب ذات دلالات معقدة ومستهجنة، كما كانوا يعمدون إلى تحرّيف الروايات الإسلامية التي كانت تصلهم عن حياة الرسول ρ. وقد انتشر هذا الشكل من الثقافة في معظم أرجاء أوربا، وأصبحت مواقف وأراء نكيتاس هي التشكيلات الأكثر تقبلاً في الغرب اللاتيني بسبب ضعف مستوى الثقافة وبساطة المعرفة وسذاجة التفكير، وحالة المسكنة التي عاشها الغرب المسيحي.[14]

عاش إيثيميوس زيغابينوس (1081-1118م) فترة حكم الإمبراطور الشهير أليكسيس كومنينوس وكان لاهوتيا وفيلسوفا مقدّرا، لقد اجتهد كثيرا من أجل حل معضلة التثليث وإيجاد الحجج لإثبات إلهية المسيح أمام استمرار

11- NICETAS BYZANTINIUM, *Para tou Arabos Moamet plastografnoeisés biblou*, alias Confutatio *Mohamedis*, et *Ekthesis Kataskeuastike* alias *Expositio demonstrativa*..., in MPG, Vol. 105, col. 669-842.

12 - SEGESVARY, op. cit., pp 43-44.

13- جمعت أعمال **نكيتاس** ضمن "المدونة المسيحية الإسلامية" (CISC) والتي تضم مصادر بلغته الأصلية مترجمة إلى اللغة الألمانية، في ثلاثة أقسام، القسم العربي المسيحي والقسم الإغريقي بإشراف REINHOLD F. GLEI والقسم اللاتيني بإشراف LUDWIG HAGENMANN، ينظر: NIKETAS VON BYZANZ, (2000), *Schriften zum Islam, I,* Griechisch-deutsch Textausgabe von Karl Förstel, (CISC), Echter Verlag/ Oros Verlag, Würzburg, (Einleitung) pp XI-XVIII.

14- CF., DANIEL NORMAN, *Islam and the West*..., p 5, /ALVERNY D', *La connaissance,* op. cit., p 581.

وصول أخبار التوحيد التي كانت قد جاءت من الجنوب مع جيوش الفاتحين أولا ثمّ مع حركة المد الإسلامي السلمي من خلال مؤسسات الدولة القائمة والمتماسكة. لقد كان العمل المتأخر الذي ألفه بعنوان "مجموع العقائد"[15] جاء نزولا عند رغبة سيده الإمبراطور أليكسيس، وقد جاء ضمن الأعمال المستلهمة من مصادر يوحنا الدمشقي. وعلى الرغم من الأدلّة اللاهوتية المقدسة الطابع التي حاول استغلالها وتوظيفها، إلا أنّه كثيراً ما كانت تتميّز بطغيان الرغبات الذاتية ومظاهر السخافة التي كانت ميزة الثقافة البيزنطية المنتشرة في ذلك العصر.[16]

كما أضاف زيغابينوس عنصراً جديداً على الصفات القديمة التي ألصقت بشخص النبي ρ، وهو أن محمدًا كان ساحراً،[17] –كما قالت قريش زمن البعثة– وسيكون لهذه الصفة الجديدة صدى واسعاً في السجال اللاتيني الغربي ضدّ الإسلام فيما بعد.

وكان لروما الشرقية صوت آخر إضافة إلى المواقف التي عبّر عنها نكيتاس، تمثّل في شخصية برثيلميوس الرهاوي (ق. 12-13م)، والذي كان أكثر عنفاً في تهجماته على الإسلام، وبخاصة ما جاء في كتابه *Confutatio Agareni*، كما تؤكّد كتاباته أيضا على العداوة الشديدة التي كان يظهرها للنبي ρ في سيرة ألفها تحت عنوان *Contra Moamed* والتي كرّر رواياتها وتفاصيلها مجادلو الغرب اللاتيني من بعده.[18]

«والحقيقة أن الكثير من أراء برثيلميوس الرهاوي المجادل تُنسب إليه من دون وجود أدلة توثيقية تؤكد ذلك. ويبدو أنّ انتشار الثقافة الشفهية الشعبية الإغريقية حول الإسلام في ربوع الإمبراطورية، وكثرة النقل والنسخ أدى إلى انتشار الآراء ولأفكار الخرافية ونسبتها إلى شخص واحد.»[19]

---

15 - EUTHYMIOS ZIGABÈNOS, *Panoplia dogmatiké* in MPG, Vol. 130; Chap. XXVIII, Kata Sarakénou (Adversus Saracenos), in MPG, Vol. 130, col. 1331-1360.

16- حول تحلل الإمبراطورية البيزنطية سياسيا وثقافيا واجتماعيا يمكن الاطلاع على:
BAYNES N. H., (1960), Byzantine Studies and other Essays, London. / DIEHL CH., (1919), Byzance, grandeur et décadence, Paris. /LECHNER K., (1954), Hellenen und Barbaren im Weltbild der Byzantiner, München.

17- وردت معظم الصفات والنعوت التي وُصف بها النبي ρ من طرف الجاحدين لأحقية نبوته في المرحلة الأولى من البعثة، وقد وردت في القرآن الكريم، كقولهم شاعر وساحر ومجنون... أنظر: سورة يونس: 2، الذّاريات: 52، الحجر: 6، الشعراء: 27، الصفّات: 36، الدخان: 14، الطور: 29، القمر: 9، القلم: 2 – 51، التكوير: 22، ص: 4 ، غافر: 24. وغيرها... وهنا نرى أنّ الآيات القرآنية لم تكن لتفقد دلالاتها ومعانيها بانتهاء العرب عن جحدهم ونكرانهم لحقيقة النبوة بل ستبقى دليلا على كل من اتخذ الموقف نفس إلى يبعثون.

18 - BARTHÉLEMY D'EDESSE, *Elegchos Agarenou,(Ελεγχος Αραγηνού)*, in MPG, Vol. 104, col. 1383-1448 ; *Kata Moamed*, In : MPG, Vol. 104, col. 1447-1458.

19- SEGESVARY, op. cit., p 43.

هناك أيضا بعض أفراد الطوائف المسيحية من العرب اللذين تناولوا الإسلام بالدراسة والبحث، كان ذلك خلال القرون الاولى الأربعة. وكانت معظم كتاباتهم عبارة عن مجادلات دينية وأشكال متنوعة من الحوارات، الحقيقية والتصورية، حاولوا فيها إثبات صحة أطروحات الإيمان المسيحي ومصادره، ودحض معتقدات الخصوم. كان أشهرهم وأكثرهم تأثيرا في الثقافة اللاتينية فيما بعد عبد المسيح الكندي الذي عاش خلال القرن التاسع الميلادي وكان من الطائفة النسطورية[20]. له مُؤلف معروف "بالرسالة" وهي رد اللاهوتي على رسالة الأمير العباسي عبد الله الهاشمي يدعوه فيها إلى المسيحية، وقد ترجمها إلى اللغة اللاتينية بطرس الطليطلي سنة (1141م) بعنوان "الجدال": *Apologie*. كان لهذا العمل عظيم الأثر على كثير من الأطروحات أو حتى الأنساق الجدالية المضادة الإسلام في الفكر الجدلي الغربي اللاتيني فيما بعد. قدّم أرمون أبل[21] ARMAND ABEL بحوثا مهمّة عن أعمال عبد المسيح الكندي. وأيضا أبو زكريا يحي بن عدي (893-974م)، الذي عاصر عبد المسيح الكندي، وكان من طائفة اليعاقبة، وكان يدعى بالمنطقي الفيلسوف، ذكره ابن النديم في كتابه الفهرست، له العديد من المؤلفات، منها: ردّ على كتاب أبو عيسى الوراق، الفيلسوف المعتزلي (ت861م)، وكتاب البرهان وغيرهما. وهناك مؤلفون آخرون أمثال يحي بن حنين، وإسحاق بن حنين (ت911م)، الطبيب والفيلسوف، الذي ترجم إلى العربية الكثير من المؤلفات اليونانية والسريانية بعد والده. كما هناك كتاب "مختصر تاريخ الدول"، ألّفه أبو الفرج بن العبري (1226-1286م)، وقد اعتمد فيه على المصادر العربية المعروفة آنذاك.[22]

أما معرفة الغرب للإسلام كحدث ديني جديد أي منذ ظهور الدعوة الإسلامية المحمدية، ودخول مفهوم الشرق الإسلامي إلى مجال التاريخ الغربي قد خضع لعدة عوامل تاريخية، وارتبط بأحداث مهمة. ففي منتصف القرن

20- **النساطرة الآشوريون**: هم طائفة من المسيحيين ينتسبون إلى نسطور، الذي كان راهبا وقسيسا بأنطاكيا (نحو 380-451م) أصبح بطريرك القسطنطينية، قال بطبيعتين في المسيح وأنكر على مريم لقب أم الله، حرمه مجمع أفسس (431م). وقد سكن النساطرة الموصل وأرمينيا، نشروا المسيحية في إيران والهند والصين وانضم قسم منهم إلى الكاثوليكية في القرن (16م) شُتتوا بعد الحرب الكبرى (1914م)، يُنظر: موسوعة الأديان مرجع سابق، (مواد: المونوفيزية، اليعاقبة، النساطرة، الأقباط...)

21- ABEL ARMAND, (1954), «La lettre polémique d'Arétas…, op cit., pp 343-370. / ABEL ARMAND, (1935), «L'apocalypse de Bahira et la notion islamique de Mahdi» in Annuaire de l'Institut de philosophie et de d'histoire orientales, T. III, pp 1-12. /ABEL ARMAND, «La polémique Damascènienne…op cit, pp 61-85.

22- يمكن الإطلاع على مزيد من المعلومات ضمن بعض المقالات التي نشرتها مجلة الحوار المسيحي الإسلامي، والصادرة عن الفاتكان:
CASPAR ROBERT, ABDELMADJID CHARIF, MIGUEL DE EPALZA, THEODORE KHOURY ET PAUL KHOURY, «Bibliographie du dialogue Islamo-chrétien», in *Islamochristiana*, 1975, Roma, pp 125 - 176. / KAUFMANN LEONHARD, «Islam und westliche», Graz - Vienne- Cologne - Editions Styria, 1976-1982, in *Islamochristiana*, N° 11 1985 pp 281- 282. / KHALIL SAMIR, «Bibliographie de dialogues Islamo-chrétien», in *Islamochristiana*, N° 13, 1987, pp 173-180.

السابع الميلادي كانت الأخبار قد بدأت بالوصول إلى أوربا الغربية من الأراضي المقدسة، وكانت هذه الأخبار مشوشة غامضة ومشوهة في أغلب الأحيان.

« لقد تحدثت الأخبار عن شعب كثير، غير مسيحي، تعود أصوله إلى القوقاز جاء ليستقر بكل عنف في القدس والإسكندرية وكامل إفريقيا، بعد ما خرج في جماعات من الصحراء لتمارس السلب والنهب، فهو شعب مجهول... »[23]

هكذا كانت ترد الأخبار من الشرق مشوشة ناقصة ومبهمة لتلقى تأويلات تغذيها انطباعات الحياة اليومية الغربية لتتراكم عبر الزمن، فالعرب والشعوب الإسلامية لم تكن تحمل اسما محددا ودقيقا في الثقافة الغربية. ولم يكن قبل القرن السابع الميلادي أي مصدر معارف في الغرب كلّه يتحدّث عن الشعوب العديدة الأخرى سوى الكتاب المقدس.

إنّ أول ذكر للمسلمين وللإسلام لم يكن أكثر من بعض الترجمات اللاتينية للتدوين البيزنطي الإغريقي، القادم من جنوب شرق أوربا. ولكن الكتابات الحقيقية الأولى –التي ظهرت مقتضبة– كانت أعمال الراهب والمؤرخ الإسباني أوروس OROSE، والمؤرخ البورغوني دي فريديريغير DE FREDEGAIRE كرد فعل دعائي، بعدما استطاع المسلمون فتح الأندلس وجنوب فرنسا حتى سويسرا، وصارت أوربا تشعر كأنها محاصرة من الناحية السياسية والعسكرية ومن الناحية الثقافية والدينية انطلاقا من حوض البحر المتوسط.

لقد جُمعت مصادر العصر الوسيط التي تطرقت للإسلام والمسلمين إلى قسمين من مدونة كبرى: القسم الأول كتب باللغة الإغريقية، وظهر بأقلام أباء الكنيسة الشرقية وفلاسفة اللاهوت البيزنطيين، وقد جمع في بعض المدونات وما تزال تُجمع أجزائه حتى اليوم، ولعل أهم المدونات التي حوت هذه المصادر كانت MIGNE PATROLOGIA GREACA (MPG). أمّا القسم الثاني MIGNE PATROLOGIA LATINA (MPL)، فقد خصص إلى نصوص العصر القديم والعصر القديم المتأخر –وهذا لا يتطرق للإسلام لأنه سابق لظهوره– إضافة إلى نصوص العصر الوسيط، وقد شمل هذا القسم أعمال أباء الكنيسة وعلماء اللاهوت اللاتينيين ومعظم كتاباتهم الدينية، وقد قام جاك بول ميني الناشر الفرنسي JEAN PAUL MIGNE بجمعها بين سنوات (1844-1855م) في فرنسا، كما تمّ نشر فهارسها بين سنوات (1862-1865م). وهناك سلسلة أخرى من المجموعات الوثائقية صدرت حديثا جمعت فيها الأعمال الإغريقية والإعمال اللاتينية، وكذلك الأعمال الخاصة بالإصلاح الديني والعصر الحديث عموما والمتعلقة أساسا بالإسلام، ضمن "المدونة المسيحية الإسلامية" (CISC) CORPUS ISLAMO-CHRISTIANUM، تقع في ثلاثة أقسام، القسم العربي المسيحي والقسم الإغريقي بإشراف REINHOLD F. GLEI، شملت بعض النسخ

23 - SENAC PHILIPPE., (1983), *L'image de l'autre*, Flammarion, Paris, p 14

منها أعمال نكيتاس البيزنطي NICITAS VOM BYZANTIUM باللغة الإغريقية الأصلية مترجمة إلى اللغة الألمانية، كما أنّ هناك قسم اللاتيني بإشراف LUDWIG HAGENMANN، وبه جمعت أعمال مؤلفين مهمين، يعود الأول إلى اللاهوتي الايطالي ريكولدو دامنتي كروتشي RICOLDO DA MANTE CROCE بكتابه "نقد القرآن" والثاني تمثّل في الشرح المطول والمفصل الذي كتبه رائد الإصلاح البروتستنتي مارتن لوتر MARTIN LUTHER لكتاب ريكولدو. وكلا العملين مترجمين إلى اللغة الألمانية بمعية النصين الأصليين باللغة اللاتينية. كما أنّ هناك الكثير من المصادر التي تمّت إعادة نشرها مثل كتاب التأريخ للمؤرخ الرسمي البيزنطي تيوفانس السالف الذكر، وكذا الأعمال الكاملة لجان ويكلف JEAN WYCLIF.

خلال العصر الوسيط ظهرت بعض المؤلفات التي اتخذت طابعا مأسويا، ولكن أهميتها الدينية وقيمتها التاريخية جعلت منها مصدر إلهام للكثير من المسيحيين في الأندلس وأنصار طلب "الإستشهاد". ومن بينها أعمال أولوغيوس القرطبي، في كتابه *Memorial Sanctrum*، وهناك لاهوتي أخر كتب باللاتينية وهو بولولس ألبار القرطبي PAULUS ALVAR CORDOBANSIS، الذي كتب *Indiculus Lominuses*.

وهذان الكاتبان روايا قصص غريبة عن ظاهرة طلب الاستشهاد التي انتشرت في زمانهما بين بعض المسيحيين الذين كانوا يخرجون إلى الساحات العامة والأسواق لاستفزاز المسلمين بالتهجّم على القرآن الكريم وعلى شخص النبيε، وعند محاكمتهم وإعدامهم كان يتمّ تقديس أرواحهم وأجساد تُحفظ للتعبد والتبرك بها.

في سنة (1095م) دعى البابا أوربانس الثاني إلى تجنيد الفرسان والملوك والأمراء والتجار والرهبان والأقنان إلى التوجه إلى مدينة القدس بحجة حمايتها وحماية الحجيج المسيحيين من المسلمين "الكفرة" في نظرهم، وكان لنجاح هذه الدعوة شروط أهمها إقناع الناس أي الرأي العام الرسمي والشعبي، بضرورة التضحية بكل ما يملكون والانطلاق نحو بلاد مجهولة ولقاء شعوب كانت عادة ما توصف بالمحاربة والمرعبة، وهكذا بدأت حملات دعائية كبيرة وممنهجة تبث الرعب في قلوب الأوربيين وتفتح لهم أفق الخلاص والالتحاق بالأب في السماوات ونيل الشهادة. وبهذا شهدت العلاقة بين الغرب اللاتيني والإسلام أكثر فصولها دموية وعرفت بالحروب الصليبية. وفي هذا السياق انتشر نوعاً من الشعر يذكُر بما كان رائجا ومعروفا "بخرافة محمد" مع كثير من التفاصيل التي تشكّلت في الثقافة المسيحية الشرقية البيزنطية. لقد ألّف أمبريكون فون ماينتس كتاب *Vita Mahumeti*[24] وألف

24 - EMBRICON VON MÄNTZ, (1961), «Vita Mahumeti», ed. M. Guy Cambier, in coll., *Latomus*, T. LII, Bruxelles, 1962./ CAMBIER GUY, «Embricon de Mayance est-il l'auteur de la Vita Mahumeti?» in coll., *Latomus,* T. XVI, 1957, pp 463-479, Cf. SEGESVARY, op. cit., p 72, Note 2.

أيضا غوتيي دو كومبييي كتاب[25] *Otia de Machomete* وقد كان هذان المؤلفان معبران إلى حد كبير عن مواقف ذلك العصر اتجاه الإسلام. لقد كانا مع مؤلفات أخرى نتاج أدبيات شعبية وملاحم مأسوية، لا قيمة من الناحية التاريخية العلمية لها، على الرغم من جدية المجهود المبذول لتحقيق الإقناع في الأوساط المسيحية الشعبية. ولم تكن تضاهيها سوى الأغاني الملحمية[26] التي كانت لغة العصر آنذاك. وقد دعم هذا اتجاه معظم الباحثين لتاريخ هذه الفترة.[27]

« إن الجّهل الفادح الذي ميّز الأغاني الملحمية وغيرها من الأدبيات الناقمة على الإسلام، قد كرّس الروح المرعبة والمروعة التي وصّلت حد العمل التمثيلي أو المسرحي، في إظهار العزة بالنفس والتفاخر والاستعلاء الغربي كما يمكن القول عنها أنها أدبيات فحواها الكذب والافتراء وليست سوى مادة للدعاية للحرب.»[28]

وفي هذه الظروف كان المسلمون يُقدمون على أنهم وثنيون، عَبَدَةُ أصنام ومشركون، يعبدون محمدا ويعبدون أبولون وترفاغان أيضاً.[29] ولعلّ الظاهرة الملفتة للانتباه هي أن هذه الأفكار كانت طيّعة وقابلة لتصديق مما كان يوصف بـ Plebeia Opinio أي "رأي الشعب أو الرأي العام" وقد روّج لها بشكل خاص المؤرخين الصليبيين أمثال فوشي دوشارتر في كتابه[30] *Gesta Francorum* وكذلك راؤول دي كاين في كتابه[31] *Gasta Toncredi*

25 - HUYGENS R. B. C., *Otia de Machomete, Gedicht von Walter von Compiègne, Sacris erudiri,* T. 8, 1956, pp 287-328; CAMBIER GUY, «Quand Gautier de Compiègne composait les Otia de Machomete», in *Latomus*, T. XVII, 1935, pp 531-539.

26- **الأغاني الملحمية**، Gesta: هي مجموع أشعار ملحمية انتشرت خلال العصر الوسيط، تمجد أعمال الأبطال المسيحيين من فرسان ومحاربين الذين تفاخروا بانتصاراتهم على المسلمين في اسبانيا وبلاد الشرق الإسلامي خلال الحروب الصليبية، ولعل أشهرها كانت أغنية رولان.

27- CF. MUNRO, D, C., «The Western Attitude Towards Islam During the Crusades», in *Speculum*, Vol. VI, 1931, pp 329-343. /COMFORT, W. W., « The Saracens in the French Epic», in *Publications of the Modem language Association of America,* T. 55, 1940, pp 628-659./ MEREDITH JONES C., «The Conventional Saracen of the Songs of Geste», in *Speculum*, Vol. XVII, 1942, pp 203 sqq. / PELLAT Y , PELLAT CH. , «L'idée de Dieu chez les «Sarrasins» des chansons de geste», in *Studia Islamica* Vol XXII, 1965 , pp 5- 42.

28 - ALVERNY D' MARIE THERESE, (1994), «La connaissance… op. cit. p 393.

29- GREGOIRE HENRI, «Des dieux Cahu, Baraton, Tervagant et de maints autres dieu non moins extravagants» in *Annuaire de philologie et d'histoire orientale et slave,* T. VII, 1939-44, pp 451-472/ GREGOIRE HENRI, «L'Étymologie de Tervagant (Trivigant)», in *Mélanges offerts à Gustave Cohen*, Paris, 1950, pp 67-74/ PELLAT Y., PELLAT CH., op. cit., pp 5-42.

30- FOUCHER DE CHARTRES, «Gesta Francorum», in *Recueil des Histoires des Croisades*, Vol. III; FOUCHER DE CHARTRES, *Gesta Francorum*, ed. HAGENMEYER G., (1913), Heidelberg, p 290, p 357.

31- RAOUL DE CAEN, *Gesta Tancredi in expeditione Jerosolymitana*, in MPL, Vol. 155, col. 571.

. لكن يبدو أنّ غيبارت دي نوجنت[32] قد أظهر ميلا إلى الروح النقدية لتلك المعارف في بعض المناسبات وذلك بتحفظه على صدق وحقيقة بعضها. ولكنه لم يستطع التخلّص من ذلك المشروع الأدبي الفكري الشعبي. لقد كان واعياً جداً بأن المسلمين لا يعتبرون محمد « كالإله، على الرغم من إجلالهم وتعظيمهم له، لقد اعتبروه رجلاً عادلاً وقائداً، وأنه عن طريقه قد أنزل الله الشريعة السماوية.»[33]

ولكن منذ القرن الثاني عشر الميلادي، أصبحت المصادر أكثر كثافة، وبخاصة مع انتشار فكرة التبشير، والرحلات. حيث ازدادت العلاقات التجارية والسياسية بين الشرق والغرب، وبدأ انتقال العلوم والفلسفة العربية إلى أوربا. وكان أشهر من ألف في هذه الفترة توماس الإكويني، (1225-1274م)، SAINT THOMAS D'AQUIN، اللاهوتي والفيلسوف الإيطالي الذي كتب كتاب مجموع ضد الكفار *Summa contra Gentis*، وصدر في روما سنة (1882م)، وكذلك اللاهوتي الرحالة، الإيطالي ريكولدو دامنتي كروتشي، RECOLDO DA MONTE CROCE، الذي قام برحلة إلى بغداد سنة (1288م) له مؤلف بعنوان *Christianae fedei confutassio facta Sarracinis*، صدر ضمن مجموعة Migne patrologia graeca, T. 154, col. 1151-1170.، وله كتاب اخر بعنوان *Liber Pelegrinacionis, Itinerarum* طبع في لايتسغ Leipzig (1864م) وهو موضوع رحلته الى الشرق حيث استقر في بغداد بضع سنوات. ودون ان ننسى اعمال رامون لول[34] RAYMOND LULLE الذي كتب العديد من المؤلفات حول الديانات السماوية الثلاث وكتب في التصوف واللاهوت... وكذلك اعمال رامون مارتي (ق14م) RAMON MARTI خاصة كتابه *De Seta Machometi* وهو عمل مهم

32- Guibert de Nogent, Gesta Dei per Frances, Liber I, Caput III-IV, in MPL, Vol. 156, col. 689-693.

33 - ALVERNY D', *La connaissance,* op., cit., pp 598-599.

34- **رامون لول** (1232-1316م) Ramon Lull، ولد بميورقة بجزر البليار، وفّرت له ظروف عائلته المقربة من الملك جاك الأول ملك كتالونيا كل شروط النجاح بعد احتلال الجزر وإنهاء سلطة المسلمين. لقد درّسه اللغة العربية أحد عبيده من الأسرى المسلمين، كما درّسه أصول الفلسفة ومنطق التفكير العلمي لمدة تسع سنوات، ولعل هذا ما جعل لول يغتّر بقدراته العلمية والعقلية ويستسهل فكرة إقناع المسلمين باعتناق التثليث وترك التوحيد. خاض تجربة التبشير في الأندلس وبلاد المغرب. حول أعمال رامون لول التي درس الإسلام في الكثير من أجزائها، يمكن الاطلاع على:

LULLE RAMON (RAYMOND), (1721), *Liber de Gentili et Tribus Sapientibus,* in *Beati Raymandi Lulli Opera Omnia,* ed. I. Salzinger, Mainz; (1992), *Le Livre du gentil et des trois sages*, tr. Fr. Dominique de Courcelles, Éditions de l'Éclat, Paris. 255 pages/ALTANER B., «Raymund Lullus und der Sprachenkanon des Konzils von Vienne (1312)», *in Historisches Jahrbuch,* Vol. LII, 1933, pp. 190-219. / RENIMA AHMED, «Raymond Lulle (1232-1316), une expérience de dialogue sous l'inquisition espagnole», in GARON LISE, MANSOUR AZZEDINE G., CHADLI EL-MOSTAFA (dir.), *L'Islam et l'Occident, Biopsies d'un dialogue*, Presses de l'Université Laval, Québec 2008, pp 163-186.

جدا حول العقيدة الاسلامية ووجهة نظر اللاهوتيين المسيحيين منها. وكذلك كتاب بيار فيري[35] PIERRE VIRET الذي يضع فيه الإسلام ضمن البدع المسيحية. وهناك أيضا بعض الدراسات المهمة تناولت تاريخ التدوين المسيحي الوسيطي.[36]

كان أشهر من كتب عن الاسلام والمسلمين في أوربا خلال عصر النهضة الفيلسوف واللاهوتي الإيطالي جيوفاني بيكو دي لاميرندولا،[37] JIOVANI PICO DELLA MIRANDOLA (1463-1494)، وكان من رواد الحركة الإنسانية، ومن بين أهم مؤلفاته "خطاب حول كرامة الإنسان" *Discours sur la dignité de l'homme*، انّه كان يقول بأنه قرأ في كتب العرب أنه لا يوجد أعظم شيء في هذا العالم روعة من الإنسان...[38]

وكان هناك كردنالا ألمانيا مجددا في الفكر الكاثوليكي، هو نيكولاوس كوسانس[39] NICOLAUS CUSANUS (1401-1464), الذي أعطى لموضوع الإسلام قدرا مهما من العناية على مستوى الوجود والجوهر. وقد جمعت أعماله التالية في كتاب واحد *Philosophische und theologische Schriften*. وبحركة إحياء التراث القديم وتجديد الفكر والمناهج في أوربا، ازدهرت الحركة الإنسانية، التي اعتبرت أنّ الإنسان هو مصدر القيم وليس الدين، ولعل ألمع علم من أعلام الحركة الإنسانية كان إراسمس فون روتردامس، وقد حول الإسلام وعن مشروعية الحرب ضد الأتراك التي كان يجادل فيها اللاهوتيين الكنسيين وغيرهم من

35- PIERRE VIRET, (1554), *Des actes des vrais successeurs de jésus christ et de ses Apôtres, des apostats de l'Église papale*… Genève.

36 - WALTER G. FISCHEL, «Ascenus Barcoch, a latin Biographie of the mamluk sultan Barquq of Egypt (D. 1399) writing by B. Demignanelli in 1416», in *Arabica*, Tome 6, 1959 pp 57-74. / MUHAMMED FLAMIDALLAH, «nouveaux documents sur les rapports de Europe avec l'Orient musulman au Moyen-Age», in *Arabica*, Tome 7, 1960, pp 281-288.

37 - PIC DE LA MIRANDOLE JEAN, (1557), *Onmia quae extant opera,* Hieronymus Scotus, Venise, 161 f.

38- PIC DE LA MIRANDOLE, *Discours sur la dignité de l'homme*, «*Il n'y a rien qui soit plus merveilleux que l'homme* », fol. 55/v.

39 - NICOLAUS CUSANUS, (1862-2005), «De Cribratione Alchorane», pp392-485; «De pace seu concordantia fidei», pp486-516, in *Philosophische und theologische Schriften*, Studienausgabe herausgegeben und eingeleitet von Eberhard Döring, Marix Verlag, Wiesbaden, 767 pages.

المفكرين والأدباء الملتزمين بالخط الإنساني. واهم مؤلفات إراسمس[40] حول الإسلام كانت، *Dulce bellum inexpertis* وكذلك *Utilissima consultation de bello Turcis inferendo*.

وفي مقابل كتابات الكنيسة الكاثوليكية الرومانية التي تميزت بين التطرف في إظهار العداء والتحريف لعقيدة وأخلاق المسلمين وبين التسامح وتسويغ فكرة التعاون والتعايش مع المسلمين، فإنّ هناك كتابات تميّزت بالتطرف والتسامح أيضا ولكنها صدرت عن زعماء حركة الإصلاح الديني التي ظهرت وانتشرت في أوربا الغربية خلال القرن السادس عشر الميلادي. وكان أهم ممثلي هذه الحركة مارتن لوثر (1483-1546م) Martin Luther. الذي ألف العديد من الأعمال في نقد الإسلام والكاثوليكية على السواء، وكان كثيرا ما يحاول استغلال معرفته للإسلام من أجل نقد البابوية. كما كان هناك بوسر Bucer، وملينكتون Melanchthon وهو خليفة لوثر، وأيضا تيودور بوخمان المعروف بالكتابي THEODOR BUCHMAN (BIBLIANDER) ، وقد كتب رسالة ضمت سيرة النبي ε، ودراسة نقدية للقرآن الكريم[41].

كما يجب الإشارة إلى أحد أهم المهتمين في الإسلام، حلال فترة ازدهار الحركة الإنسانية، في أوربا القرن السادس عشر، وهو غيوم بوستال GUILLAUME POSTEL، الكاتب والدبلوماسي الفرنسي الشهير، ويمكن اعتبار هذا الكاتب رائد حركة المعربين في أوربا من إنتاجه اللغوي والفكري ومساهمته في نشر الدراسات العربية في الجامعات الجامعية في أوربا عموما وفرنسا خصوصا. وله العديد من المؤلفات التي تطرق فيها للإسلام بشكل كلي أو جزئي.[42]

---

40 - ERASME, (1953), Dulce bellum inexpertis, éd. Tr. YVONNE REMY, René Dunil-Marquebreucq, *Coll. Latomus*, Vol. VIII., Berchem-Bruxelles./ERASME, Utilissima consultation de bello Turcis inferendo, in Opera omnia, Leiden, Pierre Vander, 1703/1706, T. I-X, T.V, T. v., col. 345-368, col. 469-506, T.V, col. 345-368, T. I, col. col. 672-692, T. V, col. 769-1100. T V, col. 370-416.

41 - BIBLIANDER, (THEODOR BUCHMAN), (1550), *Machumetis Saracenorum principis, eiusque successorum vitae, doctrina ac ipse que Alcoran… Haec omnia… redacta sunt opera et studio Theodori Bibliandri,* 2nd éd., Jean Oporin, Bâle.

42 - POSTEL GUILLAUME, (1540-1543?) Grammatica arabica, Pierre Gromorsus, Paris./-(1543), Alcorani sen legis Mahometi…, P. Gromorsus, Paris./ POSTEL GUILLAUME, (1547), Panthenosia*, compositio omnium dissidorum circa aeternam veritatem aut verisimilitudinem versantium…,* Jean Oporin, Bâle./ POSTEL GUILLAUME, (1560), De la République des Turcs, et là où l'occasion *s'offriera, des mœurs et loy de tous Muhamedistes,* Enguibert de Marnef, Poitiers. / POSTEL GUILLAUME, (1560), Histoire et considération de l'origine, loy, et coustume des Tartares, Persiens, Arabes, Turcs, et tous autres Ismaélites et Mahométans ou Sarrazins, Poitiers, Enguibert de Marnef. / POSTEL GUILLAUME, (1561), *Cosmographiae disciplinae compendium, in suum finem, hac est ad divinae providentiae certissimam demonstrationem*

وهكذا ازداد الاهتمام شيئا فشيئا حتى أصبح الإسلام موضوعا علميا أكاديميا يُتداول بحماس واستفاضة في الأوساط الجامعية الأوربية الحديثة، وانتقل الجدال الديني اللاهوتي إلى درس يلتزم المهج العلمي والحياد الإيديولوجي والغايات الإنسانية العالمية، كما زعم دوما المستشرقون.[43] والملف للانتباه أنّ اعمال المستشرقين متوفرة ضمن

conductum, Jean Oporin, Bâle. / POSTEL GUILLAUME, (1969), *Le thresor des propheties de l'Univers,* Manuscrit publié avec une introduction et des notes par François Secret, La Haye. / POSTEL GUILLAUME, (1542-1543), De orbis terrae concodia…,

43 - SECRET F., «Guillaume Postel et les études arabes à la Renaissance», in *Studia Islamica*, vol. IX 1962, pp 21-32./ PELLAT , D.M Dunlop and the Arabic Science in the West, in *Arabica*, 1967 Tome, 14, p 335./ PETRACEK, l'activité des arabisants en Tchécoslovaquie, in *Arabica*, Tome II, 1955, pp 242 - 244. / GILLIOT Ch., Deux Études sur le Coran, in *Arabica*, Tome 3, 1983, pp 1-37. / MIGUEL GRUZ HERMANDEZ, Orientalismo e Islamologia entrascilla Y Caribois, in *Revista del Istituto Egipcio de Estudios Islamicos, en Madrid*, vol. XXIV Madrid, 1992, pp 9-22.

مصادر ومراجع البحث

الشهرستاني محمد بن عبد الكريم، (2001)، الملل والنحل، تحقيق أمير علي مَهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، ط الثامنة.

مجموعة من المؤلفين، (2002)، موسوعة الأديان، ط. 2، دار النفائس، بيروت.

ABEL ARMAND, (1954), «La lettre polémique d'Arétas à l'émir de Damas», in Byzantinoslavica, T. 24, Prague, pp 343-370.

ABEL ARMAND, (1935), « L'apocalypse de Bahira et la notion islamique de Mahdi» in Annuaire de l'Institut de philosophie et de d'histoire orientales, T. III, pp 1-12.

ABEL ARMAND, (1935), «L'apocalypse de Bahira et la notion islamique de Mahdi» in Annuaire de l'Institut de philosophie et de d'histoire orientales, T. III, pp 1-12.

ABEL ARMAND, «La polémique Damascènienne, et son influence sur les origines de la théologie musulmane», in L'élaboration de l'islam, pp 61-85.

ALTANER B., «Raymund Lullus und der Sprachenkanon des Konzils von Vienne (1312)», *in Historisches Jahrbuch,* Vol. LII, 1933, pp. 190-219. /

ALVERNY D' MARIE THERESE, (1994), «La connaissance de l'Islam en Occident du IXème au milieu du XIIème siècle», in *La connaissance de l'Islam dans l'Occident Médiéval*, éd. Charles Burnett, VARIORUM, Hampshire (1994), pp 577-602.

ALVERNY D' MARIE THERESE, «Deux traductions latines du Coran au Moyen Age », in *La connaissance de l'Islam dans l'Occident Médiéval*, éd. Charles Burnett, VARIORUM, Hampshire (1994), pp 69-131.

ALVERNY D' MARIE THERESE, VAJDA GEORGES, « Marc de Tolède traducteur d'Ibn Tumart », in *La connaissance de l'Islam dans l'Occident Médiéval*, éd. Charles Burnett, VARIORUM, Hampshire (1994), pp 99-148.

BARTHÉLEMY D'EDESSE, *Elegchos Agarenou,(Έλεγχος Αραγηνού)*, in MPG, Vol. 104, col. 1383-1448 ; *Kata Moamed*, In : MPG, Vol. 104, col. 1447-1458.

BAYNES N. H., (1960), *Byzantine Studies and other Essays*, London.

BIBLIANDER, (THEODOR BUCHMAN), (1550), *Machumetis Saracenorum principis, eiusque successorum vitae, doctrina ac ipse que Alcoran… Haec omnia… redacta sunt opera et studio Theodori Bibliandri,* 2nd éd., Jean Oporin, Bâle.

CAMBIER GUY, «Embricon de Mayance est-il l'auteur de la Vita Mahumeti?» in coll., *Latomus,* T. XVI, 1957, pp 463-479.

CAMBIER GUY, «Quand Gautier de Compiègne composait les Otia de Machomete», in *Latomus*, T. XVII, 1935, pp 531-539.

CASPAR ROBERT, ABDELMADJID CHARIF, MIGUEL DE EPALZA, THEODORE KHOURY ET PAUL KHOURY, «Bibliographie du dialogue Islamo-chrétien», in *Islamochristiana*, 1975, Roma, pp 125 - 176.

COMFORT, W. W., « The Saracens in the French Epic», in *Publications of the Modem language Association of America,* T. 55, 1940, pp 628-659.

DAMASCENE JEAN, *De haeresibus liber,* in, MPG, Vol. 94, col. 677-780, Paragraphe 101: col. 764-774.

DAMASCENE JEAN, *Dialexis Sarrakénou kai Christianou,* in MPG, Vol. 94, col. 1585-1598; Vol. 96, col. 1335-1348.

DANIEL NORMAN, (1960-1962-1966), *Islam and the West, the making of an image*, Edinburgh University Press, Edinburgh, pp 3-4, 183, 360…

DIEHL CH., (1919), *Byzance, grandeur et décadence*, Paris.

EMBRICON VON MÄNTZ, (1961), «Vita Mahumeti», ed. M. Guy Cambier, in coll., *Latomus*, T. LII, Bruxelles, 1962.

ERASME, (1703-1706), *Utilissima consultation de bello Turcis inferendo*, in Opera omnia, Leiden, Pierre Vander, T. I-X, T.V, T. v., col. 345-368, col. 469-506, T.V, col. 345-368, T. I, col. col. 672-692, T. V, col. 769-1100. T V, col. 370-416.

ERASME, (1953), Dulce bellum inexpertis, éd. Tr. YVONNE REMY, René Dunil-Marquebreucq, *Coll. Latomus*, Vol. VIII., Berchem-Bruxelles.

EUTHYMIOS ZIGABÈNOS, *Panoplia dogmatiké* in MPG, Vol. 130; Chap. XXVIII, Kata Sarakénou (Adversus Saracenos), in MPG, Vol. 130, col. 1331-1360.

FOUCHER DE CHARTRES, «Gesta Francorum», in *Recueil des Histoires des Croisades*, Vol. III; FOUCHER DE CHARTRES, *Gesta Francorum*, ed. HAGENMEYER G., (1913), Heidelberg.

FRITSCH ERDMANN, (1930), *Islam und Christentum in Mittelalter, Beiträge zum Geschichte muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache,* Breslau.

GAFFIOT FELIX, (1934), *Dictionnaire illustré, Latin-Français*, Librairie Hachette, Paris, (Sarraceni). /

GILLIOT Ch., «Deux Études sur le Coran», in *Arabica*, Tome 3, 1983, pp 1-37.

GRAF GEORG, (1910), *Die arabischen Schriften des Theodors Abu Qurra, Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, Paderborn.

GRAF GEORG, (1964-1966), *Geschichte der christlichen arabischen Literatur,* Vol. I-V Città del Vaticano.

GREGOIRE HENRI, «Des dieux Cahu, Baraton, Tervagant et de maints autres dieu non moins extravagants» in *Annuaire de philologie et d'histoire orientale et slave,* T. VII, 1939-44, pp 451-472.

GREGOIRE HENRI, «L'Étymologie de Tervagant (Trivigant)», in *Mélanges offerts à Gustave Cohen*, Paris, 1950, pp 67-74.

Großes Universal Lexikon, Aller Wissenschaften und Künste…, Fünfzehnhenter Band, Verlegtes Johann Heinrich Bedler Halle-Leipzig, Anno 1733.

GUIBERT DE NOGENT, *Gesta Dei per Frances*, Liber I, Caput III-IV, in MPL, Vol. 156, col. 689-693.

HAMIDALLAH MUHAMMED, «nouveaux documents sur les rapports de Europe avec l'Orient musulman au Moyen-Age», in *Arabica*, Tome 7, 1960, pp 281-288.

HUYGENS R. B. C., *Otia de Machomete, Gedicht von Walter von Compiègne, Sacris erudiri,* T.8, 1956, pp 287-328.

KAUFMANN LEONHARD, «Islam und westliche», Graz - Vienne- Cologne - Editions Styria, 1976-1982, in *Islamochristiana*, N° 11, 1985, pp 281- 282.

KHALIL SAMIR, «Bibliographie de dialogues Islamo-chrétien», in *Islamochristiana*, N° 13, 1987, pp 173-180.

LECHNER K., (1954), *Hellenen und Barbaren im Weltbild der Byzantiner*, München.

LITTRE E., (1873), *Dictionnaire de la langue française*, (4 Tomes), T. 4, (Q-Z), Librairie Hachette, Paris, (Sarrasins).

LULLE RAMON (RAYMOND), (1721), *Liber de Gentili et Tribus Sapientibus,* in *Beati Raymandi Lulli, Opera Omnia,* ed. I. Salzinger, Mainz; (1992), *Le Livre du gentil et des trois sages*, tr. Fr. Dominique de Courcelles, Éditions de l'Éclat, Paris.

MEREDITH JONES C., «The Conventional Saracen of the Songs of Geste», in *Speculum*, Vol. XVII, 1942, pp 203 sqq.

MIGUEL GRUZ HERMANDEZ, Orientalismo e Islamologia entrascilla Y Caribois, in *Revista del Istituto Egipcio de Estudios Islamicos, en Madrid*, vol. XXIV Madrid, 1992, pp 9-22.

MUNRO, D, C., «The Western Attitude towards Islam during the Crusades», in *Speculum*, Vol. VI, 1931, pp 329-343.

NICETAS BYZANTINIUM, *Para tou Arabos Moamet plastografnoeisés biblou*, alias Confutatio *Mohamedis*, et *Ekthesis Kataskeuastike* alias *Expositio demonstrativa*…, In MPG, Vol. 105, col. 669-842.

NICOLAUS CUSANUS, (1862-2005), «De Cribratione Alchorane», pp 392-485; «De pace seu concordantia fidei», pp 486-516, in *Philosophische und theologische Schriften*, Studienausgabe herausgegeben und eingeleitet von Eberhard Döring, Marix Verlag, Wiesbaden.

NIKETAS VON BYZANZ, (2000), *Schriften zum Islam, I,* Griechisch-deutsch Textausgabe von Karl Förstel, (CISC), Echter Verlag/ Oros Verlag, Würzburg, (Einleitung) pp XI-XVIII.

PELLAT , «D.M Dunlop and the Arabic Science in the West», in *Arabica*, 1967 Tome, 14, p 335.

PELLAT Y, PELLAT CH., «L'idée de Dieu chez les «Sarrasins» des chansons de geste», in *Studia Islamica* Vol XXII, 1965, pp 5- 42.

PETRACEK, l'activité des arabisants en Tchécoslovaquie, in *Arabica*, Tome II, 1955, pp 242 - 244.

PIC DE LA MIRANDOLE JEAN, (1557), *Omnia quae extant opera,* Hieronymus Scotus, Venise, 161 fol.

PIC DE LA MIRANDOLE, *Discours sur la dignité de l'homme*, «*Il n'y a rien qui soit plus merveilleux que l'homme* », fol. 55/v.

PIERRE VIRET, (1554), *Des actes des vrais successeurs de jésus christ et de ses Apôtres, des apostats de l'Église papale*… Genève.

POSTEL GUILLAUME, (1540-1543?) Grammatica arabica, Pierre Gromorsus, Paris.

POSTEL GUILLAUME, (1542-1543), De orbis terrae concodia…,

POSTEL GUILLAUME, (1543), Alcorani sen legis Mahometi…, P. Gromorsus, Paris.

POSTEL GUILLAUME, (1547), Panthenosia, *compositio omnium dissidorum circa aeternam veritatem aut verisimilitudinem versantium…,* Jean Oporin, Bâle.

POSTEL GUILLAUME, (1560), De la République des Turcs, et là où l'occasion *s'offriera, des mœurs et loy de tous Muhamedistes,* Enguibert de Marnef, Poitiers.

POSTEL GUILLAUME, (1560), Histoire et considération de l'origine, loy, et coustume des Tartares, Persiens, Arabes, Turcs, et tous autres Ismaélites et Mahométans ou Sarrazins, Poitiers, Enguibert de Marnef.

POSTEL GUILLAUME, (1561), *Cosmographiae disciplinae compendium, in suum finem, hac est ad divinae providentiae certissimam demonstrationem conductum,* Jean Oporin, Bâle.

POSTEL GUILLAUME, (1969), *Le thresor des propheties de l'Univers,* Manuscrit publié avec une

المكتبات العامة والمكتبات الجامعية، والكثير منها مترجم أو خضع لدراسات نقدية. ولعل عمل نجيب العقيقي كان رائدا في تصنيف المستشرقين واعمالهم المختلفة باللغة العربية. أما باللغات الأوربية فإنّ الكثير من الدراسات قد نشرت حول الإستشرق، أهم العمل النقدي المشهور لإدوارد سعيد، كتاب تاريخ الدراسات العربية في أوربا للمستشرق الألماني يوهان فوك، كتابات الفرنسي جان بول شارني، والألماني هانس غ. إيبرت وغيرهم كثير.

introduction et des notes par François Secret, La Haye.

RAOUL DE CAEN, *Gesta Tancredi in expeditione Jerosolymitana*, in MPL, Vol. 155, col. 571.

RENIMA AHMED, «Raymond Lulle (1232-1316), une expérience de dialogue sous l'inquisition espagnole», in GARON LISE, MANSOUR AZZEDINE G., CHADLI EL-MOSTAFA (dir.), *L'Islam et l'Occident, Biopsies d'un dialogue*, Presses de l'Université Laval, Québec 2008, pp 163-186.

SECRET F., «Guillaume Postel et les études arabes à la Renaissance», in *Studia Islamica*, vol. IX 1962, pp 21-32.

SEGESVARY VICTOR, (1978), *l'Islam et la Reforme, études sur les attitudes des réformateurs zurichois envers l'Islam (1510-1550),* l'Age d'Homme, Lausanne.

SENAC PHILIPPE, (1983), *L'image de l'autre*, Flammarion, Paris.

TARDY RENE, *Nadjran, chrétiens d'Arabie avant l'Islam,* manuscrit.

THEOPHANES, *Chronographica*, in Migne Patrologia Greaca (MPG), vol. 108, col. 705.

TOLAN JOHN, (2003), *Les Sarrasins, l'Islam dans l'imagination européenne au Moyen âge,* Tr. Angl. Pierre Emmanuel Dauzat, Aubier, Paris.

WALTER G. FISCHEL, «Ascenus Barcoch, a latin Biographie of the mamluk sultan Barquq of Egypt (D. 1399) writing by B. Demignanelli in 1416», in *Arabica*, Tome 6, 1959 pp 57-74.

مدخل إلى حوار الثقافات

. رؤية جديدة للشروط والوسائل .

د / محمد الفاضل اللاّفي
رئيس المركز المتوسطي للدراسات التّاريخية
باريس / فرنسا

تمهيد

من المهم أن نتوقّف عند الأبعاد الحقيقية التي دفعتنا إلى اختيار هذا الموضوع لصياغة ورقة تمهيدية تُعنَى بمسألة التواصل الحضاري والانفتاح الكوني. ومن المفيد أن نتريّث قبل تحرير القواعد النهائية التي يمكن أن تجمع بين بني البشر وتهيئ المناخ لاندماج أكثر مرونة وأوسع رقعة، على طريق الحوار الثقافي العقلاني، بما يعيد ترتيب شروط ووسائل الخطاب الإسلامي التحديثي، في ضوء معايير القرآن الكريم والسنّة النبوية. إن منطلقاتنا، بالتأكيد، ستكون أصولية منضبطة لتوجيهات الوحي، الذي حدّد سلفا قاعدة فلسفة الحوار، واختصر مضمونه في مصطلح "التعارف"، بما تحمله من بعد إنساني عميق، يتجاوز حدود الأنا نحو الآخر، في جميع مكوّناته وخلفياته، من أجل تحقيق الصلاح، ومن ثم ضبط معيار الخيرية، وحصرها في قيم "التقوى" المطلَقة.

خلفية اختيار الموضوع

إنّنا ننفتح على بعض بشكل ملفت للنظر وفي نسق سريع، بحيث لم يعد ذلك الفعل الحضاري الإنساني ينضبط لقواعد التوجيه التقليدية التي تحدّدها الأنظمة والمؤسّسات. فقد تغيّر منطق التعامل كما تجدّدت وسائل وأدوات التحادث البيني، بعدما تخلّصت من التحكّم الرّسمي في مُعدّاتها ومنافذ إشعاعها وطرائق الحصول عليها، إنّنا في لحظة الوسائط الخاصّة أو "مؤسّسات الغرف" التي تستعمل آليات حديثة متطوّرة، ميزتها صغر الحجم وفاعلية الأداء ومعقولية التكلفة. ممّا أسهم بشكل غير مسبوق في نسج علائق أخطبوطية بين مختلف أطراف العالم، المتعدّدة الثقافات والحضارات والأصول الدينية والمدنية. ففتح بوّابة التواصل البشري بلا قيود أو ضوابط

مسبقة، إذ لم يعد بإمكان أي كان التصدّي لذلك أو تحديده[44]. ممّا يطرح سؤالا محوريا في أفق "التقارب البشري"، يستجلي المضامين والأدوات الأنجع، قصد الترشيد والتوجيه، وحسن الاستثمار لتلك العلاقات، والاستفادة من الخبرات المتبادلة.

إن العلاقة بين الأفراد والجماعات لا ينتظمها السلم الاجتماعي، وتنجو من حالة الجمود والانغلاق والحذر الدائم من الآخرين، إلاّ إذا بُنِيت على أُسُسٍ من التواصل والتحاور متينة؛ تبني جسور التواصل الراشد وترسّخ الثقة مبدءا وقيمة، فيصبح ذلك ثقافة ضرورية تشكّل وعي المجتمع في مختلف مستوياته ومؤسّساته المتنوّعة. إذ عندما يعيش السلام في الضمير ويسود البيت وينمو في أحضان المجتمع، أي عندما تترجم مبادئ الأخوّة والمساواة والعدالة إلى أعمال حيّة، وتزول حواجز التعصّب ويزول الظلم والشعور بالغبن والقهر المقنّن، فإنّ السلام المجتمعي ينشر ظلاله ويستوعب الكلّ بلا تمييز أو اصطفاء جائر على أسس من الدّين مغلوطة أو تقديرات بشريّة قاصرة ممّا من شأنه أن يكون مُؤذنا بخراب العمران على رأي مؤسّس علم الاجتماع الإسلامي عبد الرحمن بن خلدون[45]. وبناء عليه فقد وُجِدت مبرّرات حقيقيّة للحوار ومشجّعة عليه، بعضها مشترك يلتقي فيه كلّ النّاس على اختلاف مشاربهم ومِلَلِهم، وبعضها اختصّ به المسلمون ممّا يتعلّق بطبيعة اعتقادهم وتديّنهم. فمقصد الحوار ملزَم لأنّه:

أ – ضرورة شرعيّة: على اعتبار أنّ ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب، وعلى خلفيّة أنّ تبليغ الدّين لا يكون إلاّ بمخاطبة النّاس ومخالطتهم في معاشهم وما يصحب ذلك من تحاور وتبادل للرّأي. فمن مقتضيات الدعوة التبليغ، ومن شروط التبليغ المخاطبة، ومن ضروريات المخاطبة المخالطة، بحسب التوجيه القرآني [ادع إلى سبِيلِ ربِّكَ بالحِكمَةِ والمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ][46]. وحذرنا التوجيه النبوي من عاقبة الانغلاق "كم من جار متعلِّقٍ بجاره

[44] – أدى تطور وسائل الاتصال وتقنياته وثورة المعلومات إلى إدخال العالم بمجمله في عصر جديد، من حيث تصنيف المجتمعات حسب نموذج التنمية وأنماط الإنتاج المعتمدة في الاقتصاد وطبيعة القيمة المضافة المولدة للثروة في كل مجتمع (الأمية المعلوماتية، الهوة الرقمية، اقتصاد المعرفة، مجتمع المعرفة...، وأسقط بالمقابل الحواجز السياسية والثقافية للتواصل، من خلال بناء شبكة علائق الكترونية "عنكبوتية" متشعبة، التي يمكن لأطرافها أن تصل عملياً كافة سكان المعمورة، لتشكل عالماً افتراضياً من علاقات التبادل الحر للمعلومات، والذي يطرح على واقع ومستقبل وهوية المجتمعات الكثير من التساؤل والقلق.

[45] عبد الرحمن بن خلدون: المقدّمة، دار الكتب العلميّة، بيروت، طبعة1 / 2000، ص223.

[46] سورة النحل – آية125.

يوم القيامة، يقول: يا ربِّ هذا أغلق بابَهُ دُونِي، فمنع معروفَهُ"[47]. فالمسلم المتديّن لا يدّخر وسعا في إسداء المعروف لجاره، فيفتح له باب الرعاية والودّ والإكرام على مصراعيه، محاذرا أن يقصّر في واجبه نحوه.

ب – ضرورة عمليّة: لأنّ حياة النّاس لا تستقيم إلاّ بالتواصل والتعارف، وكسر الحواجز النّفسية المكبّلة لإرادة مبادرة الآخرين لمعرفتهم والاقتراب منهم، بما يحقّق التآلف والتكاتف والتعاون وقضاء المشترك بينهم من الضرورات، وتجاوز عقدة الانكماش والالتفاف حول الذات. فالمسلم يتّجه بكلياته نحو النّاس؛ يبشّرهم ويحفّزهم ويبعث فيهم روح الاجتماع من جديد، تحرّكه عقيدته ويهديه الوحي الخالد، مستوعبا دروس السيرة العطرة، ومطّلعا على تجربة الإسلام الرائدة. كما أن حياة المسلمين لا تستقيم إن هم بقوا في غربة وعزل عن النّاس. فالضرورة العمليّة تكمن كذلك في كسر حاجز العزلة، وأن يقدّموا أنفسهم كجزء من المجتمع أصيل وفاعل، وشريك حقيقي في تكوينه وإدارة أمره، لا مجرّد أرقام سلبيّة أو عناصر مُستهلِكة. وذلك يتّصل بخبرة وثراء تجربة قديمة، قدّم فيها المسلمون أنموذج المجتمع العادل، الذي يستوعب الاختلاف ويحترمه، ويعتبره من آيات الله في الكون [ومن آيَاتِهِ خَلْقُ السماواتِ والأرْضِ واختِلاَفُ ألسِنَتِكُمْ وأَلْوَانِكُمْ إنّ في ذلك لآياتٍ للعَالِمِينَ][48]، ثمّ يحوّله إلى قوى منتجة ويعدّه عامل إثراء وسببا للتدافع في الحياة الدنيا.

ج – ضرورة وجوديّة: يرتبط الحوار بمستقبل الحضور الإسلامي الواعي في أوروبا وتخومها، فبقدرة المسلمين على التحاور وتقديم مفاهيم دقيقة للكون والحياة والدين والتعايش...يمكن لهم محو الصورة التّاريخيّة المغلوطة التي يحملها الغرب عن الإسلام وأهله. فالذي يهمّ المسلمين اليوم، هو التوجّه مباشرة إلى عامّة النّاس، دون الاقتصار عن النّخب، التي يغلب عليها عامّة الأحكام المسبقة والقناعات الأيديولوجيّة المغلقة، بل والعداوات المرتبطة بإرث قديم من الحملات الصليبيّة وحروب الاسترداد وحركة الاستعمار وما رافقها من حركات التحرّر الوطني.

إنّ المشاركة الواعية تبدأ، أوّلا، بتعريف النّاس عمليّا على ما نمتلك من خير ونحمله من نفع يعمّ الجميع بلا استثناء، حتى إذا تعرّفوا على ذلك حقيقة ظاهرة مالوا بطبعهم إلى ما يحقّق سعادتهم الأبديّة، وتلك طبيعة الإنسان في مسيرة بحثه عن النّافع من الكسب المؤدّي إلى الأمن في مختلف ضروب الحياة والاطمئنان في النّفس.

[47] أخرجه البخاري في الأدب المفرد.

[48] سورة الرّوم، آية22.

ولا شكّ أنّ ذلك هو جوهر خطابنا الحضاري العميق؛ الثري والمقنع. بما يطرحه من إجابة محدّدة واضحة لمجموع تلك الأسئلة الوجودية المرهقة والمؤرّقة.

وبالمحصّل يمكن اختزال حيثيات الإجابة عن سؤال الورقة، إضافة لتلك المقدّمة البيانية، في بعدين متساوقين، يفصّل الأوّل المضامين المعرفية، ويقدّر الثاني طبيعة الواقع الإنساني.

1- الأبعاد الأولية لاختيار الموضوع:

من المهم أن نشير إلى مسألة منهجية مهمّة وضرورية، وهي أنّ هذه الورقة أعِدَّت في بيئة لها طبيعتها وحيثياتها. فقد كُتِبت في البلاد الغربية، وبالتحديد في فرنسا، وما يعلنه ذلك من خصوصية تناول الموضوع. فكثيرا من القضايا التي ستعرضها الورقة في المقدّمة، تبدوا بديهية للسادة العلماء، ولكنّها إذا ما نُظِر إليها في سياقها ورُبِطت بواقعها، يظهر لنا أنّها مقدّمات بنيوية ضرورية، عند الحديث عن مهمّة الحوار الحضاري في محيطه المحدّد سلفا. إذ أنّنا في طور جدّ متقدّم يتطلّب منّا تحديد المفاهيم الإسلامية لكلّ شيء نعرضه، ونبيّن بالتشخيص والتشريح كلّ فكرة نطرحها. إنّنا بإزاء تقديم البدائل الإسلامية لمجتمع لا يعرف الكثير، إن لم نقل شيئا، عن الإسلام ومجتمعاته إلاّ التوتّر والصراع والفوضى، وفي أحسن الحالات بعضا من معالمه المعمارية أو شيئا عن أطباقه الشهية وحلوياته اللّذيذة.

نرى في هذه السانحة فرصة مهمّة، نقدّم فيها وجهة نظرنا عن كيفية إدارة حوار ثقافي في الغرب، الذي، من المفترض، أن ينتظر من مواطنيه المسلمين الكثير من الجهد والإسهام العقلاني الواعي والهادف، لمعالجة العديد من علله وأسقامه المستعصية، بدلا من إحصاء أمراضه والتشفي من أزماته. وكما كنا طرفا في صناعة حيثيات الواقع، فإنّه من الضروري أن نكون شركاء فاعلين في طرح رؤيتنا الأصولية الإسلامية في كيفية الرقي بالحياة وبناء جسور التواصل وتعميق أسباب الثقة بيننا جميعا.

لذلك نرى من المهم الكشف عن أربع قضايا معرفية أولية، تعرّف طبيعة هويتنا الفِكرية، وتُموقِع خطابنا الحضاري في البناء الكلي للخطاب الإنساني عامّة.

. عموم الرسالة الإسلامية: إلى الإنسانيّة كافّة [قل يا أيّها النّاس إني رسول الله إليكم جميعا][49]، [تبارك الذي نزّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا][50]، [ما كان محمّد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيّين][51]، وقول الرّسول ρ:"مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتا فأحسنه وأجمله إلاّ موضع لبنة من زاوية، فجعل النّاس يطوفون به، ويعجبون منه ويقولون: لولا هذه اللّبنة، فأنا اللّبنة وأنا خاتم النبيّين"[52]، وقوله ρ:"وكان كلّ نبي يبعث إلى قومه خاصّة، وبعثت إلى النّاس كافّة"[53]. لذلك استوعب القرآن الكريم جميع مطالب الحياة الإنسانيّة بناء على أصول الوحي [شرع لكم من الدّين ما وصّى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدّين ولا تتفرّقوا فيه][54].

.كونية خطاب الوحي: باستيعاب الإسلام لمختلف شؤون الحياة ومظاهرها، فهو الحَكمُ على جميع أفعال الإنسان والمبيّن لمنهج سلوكه في الحياة والمحدّد لعلاقته بالله وبالآخرين مهما اختلفوا وتنوّعوا في أعراقهم وأديانهم وألوانهم. يمثّل بنظامه الفريد المتميّز منهجا متكاملا لتنظيم الحياة العقديّة والقانونيّة والسياسيّة والاقتصاديّة بما يستوعب أطراف الحياة المختلفة ويستجيب لحاجيات النّاس المتعدّدة والمتناقضة أحيانا كثيرة، ممّا أكسبه صفة العالميّة في أحكامه ومبادئه وتوجيهاته، فهو من جهة رحمة للعالمين [وما أَرْسَلْناكَ إلاَّ رحمةٍ للعَالمِينَ][55]، ومن جهة أخرى هداية للنّاس كافّة [وما أرسَلْناكَ إلاّ كافَّةً للنَّاسِ بشيرًا ونَذِيرًا][56].

. نهائية تكوّن العقل البشري: إعلاما بختم النبوّة واستعدادا لتقبّل الخطاب الإلهي النهائي، تفعيلا لدور العقل العلمي، وتفريعا وتشعيبا لشؤون الحياة الإنسانية، وتصريفها وفق المقتضى الإلهي، من حيث التنوّع والتعدّد

[49] – سورة الأعراف، آية158.
[50] – سورة الفرقان، آية1.
[51] – سورة الأحزاب، آية40.
[52] – متفق عليه.
[53] – أخرجه الشيخان.
[54] – سورة الشورى – آية13.
[55] سورة الأنبياء، آية107.
[56] سورة سبا، آية28.

وحقيقة الاختلاف الإنساني الواقعة. يقول محمّد إقبال:"ينبغي أن نفهم القيمة الثقافية لإحدى الفكر الإسلامية العظيمة، وأعني بها فكرة ختم النبوّة...إنّ نبي الإسلام محمّدا ρ يبدو أنه يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث، فهو من العالم القديم باعتبار مصدر رسالته، وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوت عليها...ومولد الإسلام هو مولد العقل الاستدلالي...العقل الاستدلالي الذي يجعل الإنسان سيّدا لبيئته وهو أمر كسبي، فإذا حصّلناه مرّة واحدة وجب أن نثبت دعائمه ونشدّ من أزره، وذلك بكبت أساليب المعرفة التي لا تعتمد عليه.

إنّ النبوّة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوّة نفسها، وهو أمر ينطوي عليه إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدا إلى الأبد على مقود يقاد منه، وإن الإنسان لكي يحصّل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو...ومناشدة القرآن للعقل والتجربة على الدوام وإصراره على النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية، كلّ ذلك صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوّة"[57].

. مهمّة الشهود الحضاري: حدّد الإسلام غاية الإنسان في الحياة إقامة الخلافة في الأرض على الوجهة التي تحقّق مقصد وجوده، وتكفل مناط التكليف، وتعطي معنى للتّشريف الذي أُكرم به، وللتّسخير الذي خُصّ به، لا غيبة أو عجزا من المستخلِف فذلك منتف في حقّه تعالى، وقد سمّاه الله خليفة لأنّه يخلف الله في الحكم بين المكلّفين من خلقه[58]. فالخليفة آدم وخَلَفِيَّتُهُ قيامُهُ بتنفيذ مراد الله تعالى من تعمير الأرض بالإلهام أو بالوحي وتلقينُ ذريته مراد الله تعالى من هذا العالم الأرضي، وممّا يشمله هذا التصرّف تصرّف آدم بسنّ النّظام لأهله وأهاليهم على حسب وفرة عددهم واتّساع تصرّفاتهم، فكانت الآية من هذا الوجه إيماء إلى حاجة البشر إلى إقامة خليفة لتنفيذ الفصل بين النّاس في منازعاتهم إذ لا يستقيم نظام يجمع البشر بدون ذلك[59]، وهو ما أومأ إليه قوله تعالى[وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ للمَلاَئِكَةِ إنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفةً قَالُوا أَتَجْعلُ فِيهَا منْ يُفسِدُ فيهَا ويَسْفِكُ الدِّماءَ ونَحنُ نُسبِّحُ بِحَمْدِكَ ونُقدِّسُ لكَ قالَ إنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعلَمُونَ][60]، فغاية حياة الإنسان إذن في نطاق عقيدة الخلافة أن

[57] – محمد إقبال: تجديد الفكر الديني، ترجمة: عباس محمود، لجنة التأليف والنشر والترجمة، ص 144.

[58] الفخر الرّازي: التفسير الكبير. بيروت، دار الفكر، طبعة 1995، م1/ج2، ص182.

[59] – محمّد الطاهر ابن عاشور: التحرير والتنوير. تونس، الدار التونسيّة للنّشر. ج1/ ص399.

[60] – سورة البقرة، آية30.

يقوم بحركة تعمير في الأرض وفق أوامر الله ونواهيه، بحيث يكون في كلّ منشط مادّي أو معنوي متّجها إلى الله تعالى يستجلي مراده ويتحرّاه، ويبتغي مرضاته، ويجدّ في الفوز بها.

2- الأبعاد الواقعية لاختيار الموضوع:

. وحدة المصير البشري: ترافق تطور ظاهرة العولمة مع تعزيز الوعي الكوني بوجود وحدة "قسرية" للمصير البشري، بعد أن عرف القرن الماضي تزايداً هائلاً في الأنشطة الصناعية، تمثّل في نهم غير محدود للطاقة وللموارد الأولية، مما انعكس تخريباً للبيئة وتغيّرا في المناخ لا تعرف حدود الدول والقارات، وذلك بعد أن عانى العالم فظائع حربين مدمّرتين، لم تتورّع الأطراف المتنازعة فيها عن استعمال جميع أسلحة الإبادة المتاحة يومها، والتي أعطت صورةً مريعة عن ملامح محتملة لنهاية العالم، تواصلت مع الأزمات والحروب والنزاعات التي كاد بعضها أن يفرط على قدرة المجتمع الدولي، فيعجز عن احتوائه، مما أنذر بالسقوط في الهاوية لعقود طويلة[61].

إنّ هذه الصورة السلبية التي ارتسمت عن نهاية العالم والمآلات الكارثية للمصير البشري، نتيجة الخيارات المادية والنهم المفرط والنزوع الجنوني نحو حب السيطرة والاستعلاء في الأرض، يجد له صورة مغايرة تماما، بل مناقضة دينيا ومعرفيا لجوهر فلسفته العدمية، لها مفهوم جديد للوجود الإنساني؛ قيما وغاية. فغاية الخَلق هي عبادة الله تعالى وحده عبادة شاملة لجميع أفعال المكلَّفين [ومَا خلَقْتُ الجْنَّ والإنسَ إلاّ ليعبُدُونِ][62]، فلا عمل يفرض، ولا حركة ولا سكون يُدَّعى، إلاّ والشّريعة عليه حاكمة إفرادا وتركيبا[63]. ولا غرو، فإنّ ذلك يتّصل بقيمة تكريم الإنسان [ولقد كرّمنا بني آدم][64]، الذي خُلِق في أفضل هيئة [لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم][65].

---

[61] – خالد قباني: أثر العولمة على التعليم في الوطن العربي، www.arabthought.org.

[62] – سورة الذّاريات، آية56.

[63] – الإمام الشّاطبي: الموافقات. الجيزة، مصر، دار ابن عفّان، طبعة1، 2000، م1، المقدّمة9، ص108.

[64] – سورة الإسراء، آية 70 . قال الشوكاني:"أجمل سبحانه هذا الكثير ولم يبيِّن أنواعه، فأفاد ذلك أن بني آدم فضلهم سبحانه على كثير من مخلوقاته...والتأكيد بقوله [تَفْضِيلاً] يدل على عظم هذا التفضيل، وأنه بمكان مكين، فعلى بني آدم أن يتلقوه بالشكر، ويحذروا من كفرانه" الإمام الشوكاني: فتح القدير. دار الفكر، بيروت، 1995، ج3/ص 350. وقال ابن سعدي في التسخير:"وهذا شامل لأجرام السموات والأرض، ولما أودع الله فيهما من الشمس والقمر والكواكب والثوابت والسيارات وأنواع الحيوانات وأصناف الأشجار والثمرات وأجناس المعادن، وغير ذلك مما هو مُعَدّ لمصالح بني آدم، ومصالح ما هو من ضروراته". تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. دار الرسالة، بيروت، 2001.

[65] – سورة التين، آية 4.

لذلك فإنّ مصير المجموعة البشرية يجب أن ينتهي وفق موجّهات الوحي، أي استقبال الآخر على قاعدة العمل، وما يستتبعه من جزاء؛ ثوابا وعقابا. فالدنيا مزرعة الآخرة، والجزاء من جنس العمل. إنّ هذا الفهم لطبيعة الحياة الدنيوية ومآلات الآخرة، هو الذي يرسم معالم الحياة البشرية ويعدّها لنهاية العالم، الذي لا يعني الدمار والتخريب، وإنّما هو صورة جديدة للخروج من منظومة كونية إلى أخرى، نسميها الآخرة. لذلك فإنّ النهاية الفردية هي قاعدة النهاية الجماعية، المبنية على قيمة العمل الصالح والمتّصفة بالخيرية. وأما غير ذلك فهو الفساد بعينه الذي نبّه الخالق إليه [ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها][66].

. التقارب الجغرافي: لقد تغيّرت وحدات القياس الجغرافي، فلم يعد البعد المكاني العامل المحدّد في التقارب البيني وتبادل المنافع والتعاقد حول المصالح المشتركة، وقد استعان الجميع على تجاوز القيم الجغرافية بالتجديد والتطوير والتحديث لمنظومة النقل والمواصلات. ممّا يسّر سبل التواصل والتعاون ولم تعد المسافة معوّق قهري، بل نرى العديد من الدول الصناعية تنتصب بمصانعها في أطراف آسيا وبعض أنحاء إفريقيا، لتسوّق منتوجها في مختلف العواصم الغربية وبقية دول العالم، وبصفة آلية يدخل صافي العائدات المالية إلى حسابات تلك المؤسسات التجارية في بلدها الأصلي، عبر رحلة بنكية معقّدة وسلسة ولكنّها سريعة وسليمة. إنّ هذا التقارب الجغرافي، يجب أن يكون الأداة الفعّالة في تقوية لُحمة الروابط بين البشر على اختلاف مشاربهم، لتحقيق ذلك المقصد الشرعي العظيم والذي دعاه القرآن الكريم "التعارف"، كما سنبيّن تاليا.

. تساوق المصالح: نعلم جميعا أنّ الإسلام قدّم مفهوما آخر للاجتماع البشري، في إطار منظومة العالمية، فتحول بالنهج البشري من القومية العصبية إلى العالمية الإنسانية المنفتحة [قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا]، وتوسّع بمصالح الناس والنفع العام من الخصوصية إلى العولمة على أساس من التمايز والتعايش والتكامل "الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار". ويقول رسول الله ﷺ (خير الناس من ينفع الناس). وبعد أن قرر قاعدة التدافع والتعاون البشري من أجل صرف الفساد عن الأرض وإقامة الأمن فيها [ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين]، بذلك يكون قد أحدث تحولا جذريا في حياة الناس وهو يرتقي بهمومهم واهتماماتهم ومسؤولياتهم من المستوى القومي والإقليمي إلى المستوى الأممي والعالمي، مقررا وحدة الأسرة البشرية وتكامل مصالحها وأمنها، وأن الأرض سكنهم المشترك ينبغي المحافظة على سلامتها وعدم

[66] – سورة الأعراف، آية 85.

إفسادها، وأنها خزانة رزقهم، عليهم أن يحسنوا استخدام مفاتيحها، وأن يتقنوا فنون ومهارات تفعيل مخزونها، وعليهم أن يلتزموا قيم العدل والإحسان في نظم ومعايير الانتفاع بمسخراتها، بما يحقق كرامة الإنسان وأمنه وكفايته.

ومما ينبغي أن يتنبه إليه المسلمون، وأن يعرفه الناس من حولهم، أن الإسلام عقيدة وشريعة، فلئن كانت العقيدة تمثل مرتكزات وثوابت ومنطلقات خصوصية الهوية الدينية الصحيحة للمسلمين، فإن الشريعة تمثل مرتكزات ومنطلقات عالمية وعولمة المنهج المحكم لعمارة الأرض وإقامة العدل والأمن، وتحقيق المصالح المشتركة بين الناس على اختلاف انتماءاتهم القومية والعرقية والجنسية واللونية والدينية [ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوى]. فلا يستكبر أحد في الأرض بغير حق، كما لا يتفرّد غيره بمقدّرات المجموعة البشرية تحت أي دعوى. فتساوق المصالح واشتراك الجميع في تحديدها هو الآلية الناجعة لضمان عدالة القسمة والتعاون على حفظ تلك المقدّرات من العبث والتلف[67].

. الاندماج الإنساني: نتصوّر أن تلك القواسم المشتركة التي فصلنا أعلاه[68]، ستكون الكفيلة بتحقيق مهمّة اندماج المجموعة البشرية في سياق منظومة موحّدة لتأدية رسالتهم في هذه الحياة الدنيا. إنّ تقاسم الشعور النبيل بين بني البشر، في كلّ ما يتعلّق بتفشي الأمراض، ومخلّفات الحروب، والكوارث الطبيعية، أو ما نلاحظه الآن من صعود نجم الحركات الشعبية الاحتجاجية، المطالبة بالحرية والكرامة والعدالة، والبحث عن أسباب العيش الكريم...، يشير إلى أصالة الشعور النبيل الذي يميّز الكائن البشري تجاه الإنسان المطلَق. إنّ هذه القيم الإنسانية الراقية هي التي يجب أن يعوّل عليه في حركة الاندماج الطوعي، على قاعدة تبادل الخير وتحقيق التنافع، وذلك الذي نقصده بمهمّة التعارف القرآني، والذي اصطلحنا عليه في بحثنا بالحوار الحضاري.

الموجّهات العامّة للموضوع:

تصوّرنا للتعارف؟: التعارف مفهوم قرآني، ومبدأ فيه أصيل ومقصد شرعي أساسي[69]، إذ لا يمكن تصوّر قيام مجتمع إنساني صامت، بل لا يمكن الحديث عن اجتماع بين الأفراد إذا غاب التواصل واللّقاء. وتلك

[67] – حامد الرفاعي: وماذا عن العالمية والعولمة؟ (المنتدى الإسلامي العالمي للحوار) www.dialogueonline.org.

[68] – وحدة المصير البشري، التقارب الجغرافي، تساوق المصالح.

[69] – فهو مقتضى الاستخلاف في الأرض، إذ أن حياة الفرد لا تستقيم إلاّ في جماعة النّاس تحقيقا لسنّة التدافع؛ بالتكاثر والتنافع الإيجابي، بما يحقّق شرط الاجتماع ويضمن استمراره. فكان ذلك أصل الدّين وأسّه وغاية الشرائع التي بشّرت بخير الإنسانيّة

سنّة كونية ضرورية [يا أيّها النّاس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا][70]. والتعارف الذي نقصده ليس مجرّد بيانات الهوية الفردية، وإنّما أعمق من ذلك بكثير، إذ في ضوئه ينتظم الحوار بين جميع البشر، الذين يمثلون مختلف الانتماءات الدينية. وقد جعل الله لهذا الحوار شرطا أساسيا يمكن الكشف عنه من خلال آيتين: [وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ المسْلِمِينَ][71]، [وَقولوا للنَّاس حُسنا][72]، فهو تعارف قائم على ثلاث قواعد كبرى:

. القاعدة الأولى: التعارف الاجتماعي؛ أي التواصل بين أبناء المجتمع الإنساني، في رحلة اكتشاف متبادل، من حيث الهوية الذاتية، والخصائص الاجتماعية، وتمتين أسباب التقارب البيني، وتنمية روح التآلف، برفع التجهّم، وإماطة ستر الغرابة. وتلك المهمّة لا تتمّ إلاّ بتحقّق ثلاث مسائل:

. المسألة الأولى: الانفتاح؛ بطلب المخالطة الاجتماعية وعدم التقوقع والانزواء، بل إرادة تقبّل الآخر والاندماج في دورة الحياة اليومية، بالحي والطريق العام والعمل والنوادي...فكلّما تنوّع النسيج الاجتماعي، كلمّا تعدّدت أوجه الانفتاح وكثُرَت مجالاته، تجدّدت في الإنسان إرادة التعارف الاجتماعي والتواصل مع الآخرين.

وأهدتها مشكاة الفوز وعيّنت لها طُرق الفلاح القائمة على التقوى والورع والترقّي في سبل العبادة الموصلة إلى مرضاة الله، وجُعِل ذلك مقياس الخيريّة ومدار التّكريم [يَأَيُّها النَّاس إنَّا خلَقْنَكمْ مِّن ذكرٍ وأُنْثَى وجعَلْناكُمْ شُعُوبًا وقبَائلَ لِتَعَارفُوا إنَّ أَكرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتقَكُمْ إنَّ الله عليمٌ خبيرٌ]، فنُودُوا بعنوان "النّاس" دون المؤمنين، رعيا للمناسبة بين هذا العنوان وبين ما صُدِّر به الغرض من التذكير بأنّ أصلهم واحد، أي أنّهم في الخليقة سواء ليتوسّل بذلك إلى أن التفاضل والتفاخر إنّما يكون بالفضائل وإلى أنّ التفاضل في الإسلام يكون بزيادة التقوى.

فكان هذا التقسيم الذي ألهمهم الله إيّاه نظاما محكما لربط أواصرهم دون مشقّة ولا تعذّر، وفي ذلك نكتة بالغة وهي أنّه لما كانت السّخريّة واللمز والتنابز مما يحمل عليه التنافس بين الأفراد والقبائل جمع الله ذلك كلّه في هذه الموعظة الحكيمة التي تدلّ على النداء عليهم بأنّهم عمدوا إلى هذا التشعيب الذي وضعته الحكمة الإلهيّة فاستعملوه في فاسد لوازمه وأهملوا صالح ما جعل له بقوله [لتعارفوا] ثمّ تبعه بقوله [إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم] أي فإن تنافستم فتنافسوا في التقوى كما قال تعالى [وفي ذلك فليتنافس المتنافسون] (سورة المطففين، آية 26) ومن معنى الآية ما خطب به رسول الله ρ في حجّة الوداع إذ قال "يا أيّها النّاس ألا إنّ ربّكم واحد وأنّ أباكم واحد لا فضل لعربي على عجميّ ولا لِعجميّ على عربي ولا لأسود على أحمر ولا لأحمرَ على أسود إلاّ بالتقوى" (محمّد الطاهر ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج26 / ص258).

[70] – سورة الحجرات، آية 13.

[71] – سورة فصّلت، آية 33.

[72] – سورة البقرة، آية 83.

. المسألة الثانية: الإيجابية؛ وهو الاستعداد الداخلي لتبادل المعارف والخبرات، والقدرة على النّفع العام، لتقليص هوّة التباعد واختزال الفوارق الذاتية. إذ السلبية تولّد الجفاء والانكفاء على النّفس، وعدم الاهتمام بمشاغل المجتمع.

. المسألة الثالثة: التفاعل؛ فالاستعداد الذاتي للانفتاح على الآخر، والاهتمام بمشاغل المجتمع، تدعو المسلم إلى التفاعل مع ذلك الواقع، فينخرط فيه؛ اكتشافا وفهما وعملا. فهو مثلا، متميّز في رؤيته للقضاء على الفقر، كما يقدّم لقضية الانحراف السلوكي حلولا جذرية...

. القاعدة الثانية: التعارف الحضاري؛ بتجاوز مجرّد العلاقات الاجتماعية الأولية، إلى نطاق التواصل الحضاري، وبناء جسور علاقات أكثر عمقا وأبعد نظرا. إنّه عمل غايته بعث مجتمع تعددي، يستمد قوّته من تنوّع ثقافة عناصره. إلاّ أنّ ذلك يرتبط بجملة قِيم كبرى، أهمّها:

. القيمة الأولى: الأهلية الحضارية؛ على اعتبار أنّ فاقد الشيء لا يعطيه، لذلك فإنّ من شروط التواصل الحضاري أن يكون الإنسان مؤهّلا بما يحمله من رصيد معرفي أصيل متميّز، تبرز فيه الجِدّة والنّضج والصلاحية. فطبيعة المجتمع الإنساني هي التجدّد والتغيّر نحو الأفضل، كما أنّه يرتقي من أوضاع محدودة بسيطة إلى أنماط حياتية ونوازل تحدث كثيرة ومعقّدة، ممّا يحتّم على الجميع المشاركة الفاعلة والجادّة في الإجابة عن تلك الأسئلة الملحّة، ومعالجة الأزمات الطارئة.

ومهمّة المسلم أن يكون مستوعبا بدرجة أولى تعاليم دينه، ليطبّقها في خاصية نفسه، وأن يكون عارفا بمقاصد الشريعة السمحة، وبدائلها العقلانية المتميّزة، ليشارك بها في إدارة حوارات عميقة وناضجة. أي أنّه يحمل لكلّ إشكالية حل، ولكلّ سؤال جواب كاف شاف، لا مجرّد اجتهاد فردي. ومن المهم أن يبيّن موقفه من ذلك بكلّ وضوح وجدية، ليقنع بوجاهة رأيه، وخيرية حلوله.

. القيمة الثانية: الخصوبة الحضارية؛ يجب على المسلم استيعاب تفاصيل مكوّنات هويته الحضارية، مدركا لخصوبة نظمها ومجالات تفاعلها الإنساني والكوني. فلا ينحصر في مشاغل دون غيرها، بل يبرهن على مدى ثراء رصيده المعرفي العقلاني، وقدرته على المشاركة الفاعلة في بناء مقاربات معرفية مؤصّلة، تتّصل بجميع تفاصيل الحياة:

الطب والهندسة والفلسفة والأدب والزراعة والمعاملات المالية والعلاقات الدولية والتشريعات وقضايا الأخلاق ومقاومة الجريمة ومحاربة الفساد وإقامة العدل ومنع الظلم...

. القيمة الثالثة: الفاعلية الحضارية؛ إنّ الأهلية الحضارية في ذاتها، وكذلك الاقتصار على الخصوبة الحضارية لا يكفي لوحده في إدارة حوار ديني متميّز؛ جاد ونافع. وإنّما شرط التوفّق في كلّ ذلك الفاعلية الحضارية، أي الحركية الهادفة، التي تستغل كلّ موقف، وتستثمر كلّ معطى واقعي لبيان أهلية الفِكرة الإسلامية وقدرتها على إحداث تحوّل إيجابي في الواقع الاجتماعي، الذي يحتاج لكلّ أفراده بلا تمييز. بل يحتاج لكلّ بدائلهم الفِكرية وتصوّراتهم الفلسفية لطبيعة القضايا المطروحة. إذ من الخطأ الاقتصار على فئة اجتماعية دون غيرها، أو الاستغناء عن أخرى لطبيعة بنيتها الدينية والحضارية. فالمجتمع أعظم وأكبر من التقديرات القريبة الآنية. إنّه لا يجب مصادرة التنوّع باسم الهوية الوطنية، كما لا يجب الخوف من الهوية الذاتية للأفراد باسم التقاليد الاجتماعية التاريخية. بل الشجاعة والعقلانية القدرة على التفاعل مع كلّ المكوّنات الاجتماعية وصهرها في مشروع تحديثي مستقبلي.

. القاعدة الثالثة: التعارف الكوني؛ الذي نرى قيامه على قاعدتي: التعارف الاجتماعي والتعارف الحضاري. ونقصد به الاهتمام بالقضايا الكونية الكبرى، التي تتجاوز الإطار القطري أو القاري الضيّق وإن امتد أفقه الجغرافي. إذ التفكير الكوني هو أعلى درجات الوعي الإنساني، الذي يعرف أنّ الإطار الكوني وإن بدا رحبا فهو أضيق ممّا يتصوّر، وسريع التأثّر بالأزمات التي يصنعها الإنسان. إنّنا أمام العديد من القضايا الكبرى والخطيرة، التي تهدّد البشرية مجتمعة، ولا حلّ لها إلاّ التعارف الكوني، الذي ينبني على ثلاث موجّهات:

. الموجّه الأوّل: الشراكة الكونية؛ فالرّجل الرّشيد يبصر بعين العقل أنّ القضايا الكونية متشابكة متواصلة، خاصّة في زمن ثورة الاتصالات التي اختزلت الزمن وقرّبت المسافات. فأصبحت قضايا السلم والأمن والارتفاق البيئي والسلامة الكونية، كلّها مواضيع مصيرية، تتطلّب توحّد الجهود وتتطابق وجهات النظر لمعالجتها وتجاوز مخلّفاتها.

. الموجّه الثاني: المسؤولية الكونية؛ إنّ تلك القضايا الخطيرة والتي بها يرتبط مستقبل الإنسانية، تمثّل جوهر الحوار الديني، وهي المعبّر عن مدى نضجه وأهلية المنخرطين فيه. والتفكير الجاد في تلك المواضيع يعبّر عن درجة المسؤولية الجماعية للبشرية قاطبة، أو ما اصطلحنا عليه بالمسؤولية الكونية. إذ يشعر كلّ فرد بمسؤوليته الشخصية تجاه تلك المسألة، ممّا يولّد رأي عام جمعي، يتوحّد أوّلا حول أهمية الموضوع ثم يتواضع على حلول معيّنة صالحة

لمعالجة تلك الأزمة أو تلك القضية الكونية. ويجب أن نؤكّد في هذا الصدد أن الأديان قاطبة داعية إلى الخير، محاربة للشر، ونابذة للإفساد مهما كان مصدره، بما تحمله من تعاليم سمحة وما تدعو إليه من كريم الأخلاق الإنسانية.

. الموجّه الثّالث: التنمية الكونية؛ فالإقرار بالشراكة الكونية والإحساس بالمسؤولية الجماعية، سبيل وحيد إلى الارتقاء بالتنمية الكونية، المرتبطة بالبيئة والمتعلّقة بالنّوع الإنساني، على السواء. فالكون سخّره الله تعالى للإنسان [وسخَّر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه][73]، وجعله سهلا في متناوله [هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه][74]. وذلك إشارة إلى أنّ بين الكون والإنسان صلة متينة وعلاقة حميمة، وصفها القرآن بالتسخير والتذليل. ولم يرد فيه ولو إشارة إلى العداء أو التناقض بين الإنسان والكون. فساحة فعل الإنسان، ومجال إبداعه هو الكون، ليكون خليفة لله في أرضه [وإذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة][75]. فالفعل المبدع هو حقيقة التنمية الكونية، بعيدا عن التخريب والتدمير وإهدار الثروات الطبيعية والعبث بها.

حدود الهوية الذاتية في ظل العولمة: قبل توجيه النظر إلى جدلية الهوية والعولمة، إن افترضنا جدلا صراع القيمتين، نرى من الضروري الإلماع إلى جانب من مظاهر العولمة، والتي نوجزها في الملامح التالية:

. تقريب المسافات الجغرافية وتسهيل الانتقال المادي للبشر والسلع وبتسهيلات متنوعة ومتعددة.

. تسهيل وسائل الاتصال والتواصل الإلكتروني بين الناس بصور متجدّدة ومتسارعة.

. بروز ثقافة عالمية كإفراز لقوى العولمة ومظاهرها الكبرى وهي موجهة بالعوامل التالية:

أ . ظهور اللّغة الإنجليزية كلغة عالمية،

ب . إدماج معظم الشعوب والمجتمعات في اقتصاد عالمي واحد، ذي أنماط استهلاكية متشابهة وتقسيم عالمي جديد للعمل،

[73] – سورة الجاثية، آية 13.

[74] – سورة الملك، آية 15.

[75] – سورة البقرة، آية 30.

ج . التوجه العالمي نحو العلم والتكنولوجيا،

د . الظهور التدريجي لنظام أخلاقي قيمي عالمي.

. تجانس ومماثلة المجتمعات الإنسانية الذي ينتج من تبني مفردات ومفاهيم ونتاجات العلم والثقافة الغربية ونظمها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

. الحرب الشاملة وإمكانية الدمار وعدم وجود منتصر مما يغلب الخوف ويدعم التوجه نحو العمل لسلام عالمي ونزع السلاح وتقليل مصادره.

لذلك نلاحظ أن العولمة قد انشغلت بقضايا وأسئلة عميقة، تمثل جوهر تحدياتها. فهي تزيد من نفوذ قواها على جميع المستويات، بما هو مشروع وغير مشروع، كما تزيد من إضعاف مقدرات البلدان الفقيرة والواقعة تحت نفوذ قانون العولمة. ومن تلك التحديات:

1 . الهيمنة والتجانس المفروض: فالارتقاء بالثقافات إلى الطور العالمي سيسمح بظهور قيم وسلوكيات إنسانية مشتركة لا على أساس الخيار والشراكة، وإنّما يعتبر التجانس الظاهري في المأكل والمشرب والعادات إفراز للحضارة المادية ومنتجاتها ونظمها. أي أنّ المصدرين لهذه الخيارات الغذائية وأنماط اللّباس...هم الذين يحدّدون مستقبل ذوق الناس وميولاتهم، تحت سلطان القانون الدولي الملزم، فهو يحمل في جوهره هيمنة الغرب الرأسمالي وأيديولوجياته المادية والفردية. فالتجانس المصطنع هو نتيجة إلغاء ثقافي ليحل مكانه بديل ثقافي دخل، ويكون ذلك على حساب التنوّع الثقافي الإنساني والخصوصية الثقافية للمجتمعات الإنسانية.

2 . الدولة والمجتمع والسيادة: من نتائج العولمة تقليص وتهميش الحدود السياسية للدول، بل إضعاف سلطة الدولة الداخلية وإفقادها نفوذه الطبيعي على رعاياها. وذلك من مهدّدات السيادة الوطني التي لم يعد لها من اعتبار في منطق النظام الدولي القائم على مبدأ "تكسير الحدود وخلط الأمم". إلى جانب هذه المظاهر السلبية للعولمة، فهي تحمل جانبا إيجابيا يكمن في تضييق نطاق عمل الحكومة وزيادة اتّساع مؤسّسات المجتمع المدني وإعطائها فرص للعمل أكبر. لتؤدي دورها في البناء والإصلاح الاجتماعي، على أن تتخصّص الدولة في وظائف جوهرية من حفظ الأمن والسلام والسيادة المحلية وحماية المجتمع. بل نجد أن من نتائج تغوّل الدولة:

. ضعف الدولة ذاتها، عن طريق إرهاقها في مجالات ثانوية، وعدم تمكّنها من استثمار أوسع للطاقات الوطنية.

. تعطيل للقوى الفاعلة المنتجة؛ اقتصاديا وثقافيا وسياسيا وفكريا، حتى يصاب قطاع المتنورين بالجمود.

. الركون إلى المساعدات الخارجية، عوضا عن تفعيل الإمكانات المحلية وتمرينها على الإنتاج والنهوض به.

. قتل روح التطلّع والمبادرة، والحرص على اللّحاق بركب الحضارة وفق أسس تحترم الهوية وتصالح المعرفة.

فاتّساع رقعة مؤسّسات المجتمع المدني يولّد رقابة داخلية وحصانة ذاتية، تحمي المجتمع من الفساد والطغيان، والاستهتار بقيم مبادئ المواطنة. لذلك فإنّ تخصّص الدولة في أدوارها الرئيسية يسمح بتنسيق الجهود بين تكتلات دولية مشابهة متجانسة، مثل الدول العربية. كما يعطي فرصة للمؤسّسات الاجتماعية أن تسهم في التقارب والتوحّد، كالحال في ألمانيا وفرنسا.

3 . تحدي الذات وصراع الهوية: فالهوية هي انعكاس ثقافة المجتمع على شخصيات الأفراد ورؤيتهم لأنفسهم، فالهوية للمجتمع هي المظهر العام للسلوك والأفكار التي تميّزه عن غيره من المجتمعات. فالإسلام محور تكوين الأمة والثقافة العربية وتحديد هويتها. فرسّخ العربية ووسعها أفقا وثقافة وجعلها قاعدة العروبة. وذلك هو التحدي الحضاري الحقيقي الذي يشهده العالم الإسلامي لسلخه عن هويته ومقوّمات سيادته. وما السعي الحثيث لعولمة اللّغة الإنجليزية إلاّ مظهر من مظاهر التحدي الذي تواجهه الهوية الإسلامية لتشويه صورة الشخصية العربية الإسلامية الأصيلة. إنّما يجب التنبيه هنا على أنّ القضية لا علاقة لها بتعلّم اللّغات ونشرها، وإنّما الإشكال في الخلفية الفكرية لعولمة اللّغة الإنجليزية وجعلها محضن المعارف دون غيرها. لذلك إن سمح المسلمون لغيرهم بتشكيل قيمهم وهويتهم فإنّهم سينتهون من الفعل لمصلحتهم الخاصّة.

وهو ما نعبّر عنه بثقافة الاختراق القائمة على أوهام وضبابيات هدفها الأساس "التطبيع" مع ثقافة الهيمنة وتكريس خيار الاستتباع الحضاري. ممّا يتولّد عنه ضعف أو فقدان الشعور بالانتماء للوطن أو للأمة أو للدولة. فهو إفراغ للهوية الثقافية من كلّ محتوى أصولي، ممّا يؤدي إلى تكريس الثنائيات والانشطار في الهوية الثقافية العربية. وهو ما يسوّق له الإعلام المدعوم؛ المقروء والمسموع وخاصّة المشاهد، ولا أدلّ على ذلك من تهاطل القنوات الفضائية العربية، المنغمسة في الابتذال والرذيلة من دون رقابة ولا توجيه. ونتيجة لصدمة ثقافة العولمة التي تلقّنها الثقافة الوطنية حصل انكفاء على الذات كما حصل ذوبان في ثقافة الآخر وقيمه أو صراع مرير مع الآخر. فكان من اللاّزم:

. الدفاع عن هويتنا الثقافية بمستوياتها الثلاث: الهوية الفردية والهوية المجتمعية والهوية الوطنية،

. إحياء أخلاق الإسلام لمواجهة قيم العولمة،

. إحياء شعور الأمة التي تواجه هجمات الفردية، والتي أصبحت قاعدة يومية في المجتمعات الرأسمالية وتوابعها.

. التنبّه إلى مضامين الاتفاقيات الدولية ومعرفة خطورتها على البناء الوطني.

. حثّ همم الغيورين من أبناء الأمّة على تجديد روح الطموح والتطلّع لدى الشباب المتعلّم والمثقّف. فأكثر من 80 % من أبناء الأمّة هم شباب على مقاعد الدراسة بجميع مراحلها. حتى يتدفّق في الأمّة دم جديد، يكون باعثا على تأسيس حركة علمية وطنية تستمد أسسها من أصول هويتها. فمجريات وفعاليات العولمة وخاصّة الاقتصادية منها ستسهم باكتشاف وإبراز مزيد من العيوب والعلل الموجودة في البنية السلوكية والقيمية للمجتمعات خاصّة المتخلّفة منها، والتي لا تزال في موقع اليد السفلى.

شروط نهضة الأمّة: لإدارة حوار ثقافي متكافئ وناجح؛ يمكن إجمال ذلك في المسائل التّالية، والتي تنتمي إلى مجالين رئيسيين يتطلّبان عملية إصلاحية دقيقة للرقي بهما إلى المستوى المطلوب وهما:

. المستوى الفكري: ويتمثّل في؛

أ . الثقة بالنفس: للتفاعل مع الآخرين على أساس الندية، بالتعويل على عناصر قوّة الأمّة المسلمة، واعتمادها في صياغة وبلورة البدائل. إلى جانب استنهاض وسائل الحصانة الذاتية وتفعيل سبل التنشئة والتربية الوطنية الإسلامية.

ب . إبراز عالمية الإسلام وإنسانيته: فخطابه موجّه للناس كافّة، جاء يدافع عن المحرومين والمقهورين والفقراء، ويدعو إلى التواصل والتعاون والتحالف، وهو جوهر المصطلح القرآن "التعارف" وكذلك معنى "التدافع".

ج . إحياء تراث الأمّة: فالتجربة الإسلامية ثرية متينة، لا بدّ من إحيائها واستنهاضها والرّجوع إلى الأصول وتجاوز التقليد والتخلّص من الركود. فقد أسهمت الأمّة ولقرون في حركة النهضة الإنسانية، ووجّهت مسيرتها نحو النماء والخير. وأثّرت إلى حد بعيد في الحضارات الأخرى، والحضارة الأوروبية خير مثال.

د . تحديد العلاقة مع الغير والغرب خاصّة: إذ أساس العلاقة بين الناس التنافع والتعاون، وليس الاستغلال والسلب كما كانت نتائج الحملات الاستعمارية، كما أنّ الأمّة الإسلامية ليست بطونا تأكل وتستهلك، وأنّما عقولا فاعلة، فعلى الأمة التسلّح بالعلم والتصنيع والتفوق، لتجد ما تشارك به وتنافس، وأن ذلك لا يمكن أن يحصل إلا بالرجوع إلى التوجيه القرآني، وامتثال التجربة النبوية، لنبلغ مرحلة الشهود الحضاري الفاعل. فنكون قادرين على المحاورة بندية وامتلاك ما يمكن أن نقترحه على شركائنا في الإنسانية.

هـ . فهم التنوّع الثقافي والترحيب به: وهي طبيعة البشر، بل عدّ القرآن الكريم ذلك من آيات الله تعالى في الخلق، ولم يعتبره شرّا أو خطرا، بل على المسلم أن يستفيد من ذلك التنوّع ويوظّفه من أجل الكسب الحضاري، تعارفا وتزاحما وتدافعا. لا أن يتخذ ذريعة للتقاتل والتحارب والبغضاء.

. المستوى العملي: ويرجع إلى؛

أ . تأصيل وتعميق وإحياء العمل الاجتماعي: فالإسلام يطلب الخير لكلّ الناس ويشجّع عليه. فتقوية النسيج الاجتماعي الوطني، وتأصيل مبدأ التعاون والنصرة والإغاثة، كلّها آليات نشطة لتوحيد البناء الاجتماعي، وبعث روح الفعل فيه والنصرة، والتقوى والعزّة. ممّا يغري المسلم على توحيد صفّ المسلمين وتأمين مكتسباتهم الحضارية، وفتح أبواب التواصل مع الشعوب، ويكسبه مفردات التناصر والتعاون معها.

ب . الإسهام في الحضارة الكونية: أو الحضارة الإنسانية، لا مجرّد الاستهلاك المادي الآني، وإنّما أن نكون شركاء فاعلين في بناء الحضارة والموجّهين الرئيسيين لدفتها، بما يضمن تأسيس حضارة إنسانية رشيدة واعية، بعيدة عن الغرائز الحيوانية والفوضى والعبث. ففي نظمنا التشريعية الكثير المفيد، وكذلك في آدابنا ومعارفنا وعلومنا التجريبية؛ الرياضية والطبيعية والهندسية...ما نفخر به ونقدر على الإسهام من خلاله.

ج . العمل المشترك والتحالف مع الخيرين في العالم: فذلك يقوي الأمة ويضمن دوام مسيرتها، ومتانة علاقتها. إذ أن التحالفات الدولية تضعف وتهمّش الكيانات الصغيرة، وتجعلها هدفا لأطماع الأقوياء، بينما التقوي بالغير والتواضع على مصالح مشتركة، يحقّق خير الأمة ونمائها[76].

[76] – حمود عليمات: الثقافة الإسلامية وتحدي العولمة، مجلة: إسلامية المعرفة، سنة 6، عدد 24، ربيع 2001، ص 89.

التنوّع الثقافي وأفق التقارب الإنساني: يسهم التنوّع الثقافي في حركة التقارب الإنساني، شريطة ألاّ تتّخذ تلك الخصائص الذاتية مبرّرات للصراع والانغلاق. وفي نظرنا، فإنّ التنوّع والثراء من أنجع وسائل التحاور والتعارف بين الأمم والشعوب، ومعلوم أنّ ذلك سيعطي الانفتاح البيني قيمة كبرى، فكلّ طرف يحاور بتجربته وخلاصة معارفه، ويجعل منها جسرا حضاريا للتواصل مع مكوّنات بشرية مغايرة.

إنّنا لو نظرنا إلى ضفتَيْ المتوسّط، مثلا، لوجدنا كثيرا من المشترك الإنساني الذي يجمع ويمتّن، ويقف في وجه الاستعداء والقطيعة. ومن المهم التذكير في هذا الصدد، أنّ العلاقات الحضارية التاريخية بين الضفتين، وتجربة الحضارة الإسلامية بالأندلس وأطراف فرنسا والبرتغال وأجزاء أخرى من هذه اليابسة، كانت سببا في صياغة ملمح جديد لهذه البقعة. ولنا أن نأخذ مثال المجتمع الفرنسي حيث يعيش قرابة عشرة ملايين مسلم، يكونون نسيجه ويسهمون في الحياة بمفهومها الواسع. إننا لم نسجّل رفضا للدين أو طقوسه، بل لم يدع أي كان لاستثناء المسلمين من الوظائف ومجالات الأعمال، باستثناء بعض حملات الدعاية السياسية الظرفية.

ومن المهم أن نؤكّد على مبدأ حياتي، مفاده أنّ المجتمعات التعددية والمختلطة تعتبر أكثر ثراء وأوسع خبرة، بل هي أقدر على مجابهة ظروف الحياة، والتقلّب مع متطلّباتها الكبرى. ولربّما المثال الأمريكي يكشف قدر الاستفادة من الكفاءات والأدمغة والخبرات التي تجمّعت داخل حدود الولايات المتحدة، وفسح لها المجال للعمل، ومن ثم المساهمة في إعادة ترتيب البنية الاجتماعية المحلية، علما بأن المجتمع الأمريكي القديم كان بدائيا ومنغلقا، فلم يغني عنه تراثه التقليدي شيئا. وبالمقابل فإنّ الثروة الحضارية الإسلامية تكوّنت في مطلع دولة النبوة عبر الانصهار في بنية المجتمع الإسلامي الجديد من حلال منظومة التآخي على أسس العقيدة، كما أنّ وثيقة المدينة فتح أفقا جديدا في علم الاجتماع البشري من خلال قانون الولاء الوطني والتناصر تحت لافتة جديدة يمكن أن نطلق عليها "الأخوة الإنسانية". إذ يدافع الجميع عن المشترك البيني، على أسس المواطنة. علما وأنّ المدينة في تلك اللّحظة كانت خليطا من المسلمين واليهود، وتجتازها غيرهما من العقائد.

نماذج من محاولات الانفتاح الفكري

لا يمكننا عمليا حصر مختلف الإسهامات الإسلامية في مجال حوار الثقافات وتقارب الحضارات، خاصّة منذ ما عرف بأحداث 11 سبتمبر 2001. لقد اندفع فريق من المفكّرين وبعض من المؤسسات الرسمية العربية والإسلامية إلى عقد المؤتمرات واللّقاءات، ونشر البحوث والمصنفات، كما اهتمّ صنف آخر من النخب الإسلامية

بقضايا الخطاب الديني وعكفوا على مفرداته وموضوعاته، يقلّبون الأمور؛ مراجعة وتأسيسا. وللعلم فإنّ معضلة الخطاب الديني الإسلامي هي جوهر مسألة حوار الثقافات وملتقى الحضارات. إذ كان لزاما على الأمّة الإسلامية أن تلتفت إلى ذاتها وتتجه إلى نفسها بالخطاب أوّلا، فخطاب الذّات مقدّم على مخاطبة الآخرين. لأننا بحاجة إلى إدارة حوار داخلي، للتصالح فيها بيننا، وإعداد مشروع موحّد ننفتح به على العالم من حولنا. لذلك ارتأينا أن نقدّم نموذجين من التجارب الإسلامية المعاصرة علّها تنشّط عملنا، ولا نتوقّف عند هذا الملتقى المبارك، بل يكون لنا سببا للتسريع في إدارة عجلة المسير.

. بيان زيتونة الاجتهاد: من أجل تفعيل دور الجامعة الزيتونية، وتحقيق تواصل الماضي بالحاضر، من أجل مستقبل زاهر، تملأ فيه الفراغ القديم، وتقوم بمهمّتها الحضارية، لخوض غمار حوار حضاري بدأت تتشكّل قواعده الكلية، عقد بالحاضرة التونسية مؤتمرا دوليا بمناسبة مرور ثلاثة عشر قرنا على تأسيس الزيتونة، بتاريخ 25 – 29 نوفمبر 1996، شاركت فيه نخبة من علماء المسلمين وصفوة من الجامعيين المرموقين تلبية لدعوة رئيس الجمهورية وتقديرا لعراقة الزيتونة ووعيا بأهمية ندوة "الإسلام ومواكبة العصر"، إحدى أوكد المسائل الرّاهنة في العالم الإسلامي. وفي ختام الأعمال أصدر المؤتمرون بيانا تاريخيا أُطلِق عليه "بيان زيتونة الاجتهاد"، أرادوه منطلقا فكريا جديدا لملتقيات لاحقة[77].

فقد عقد هذا المؤتمر بالعشرية الأخيرة من القرن العشرين، والأمّة تستعد لمعانقة القرن الحادي والعشرين، وبدء دورة حضارية جديدة. لذلك اعتبرناه عملا مفصليا في مسيرتها، وجهدا استشرافي جدير بنا بالتوقّف عنده. إلاّ أنّنا سنقتصر في عرضنا على التعريف بنوعية الورقات التي قُدِّمت والموضوعات التي عُولِجت علّنا نستفيد من إضافاتها التي نرى جدوى مطالعتها وتخصيصها بالدّرس والتحليل من طرف جهات مختصة:

. الإسلام والتربية وكونية القيم

. الإسلام والمستجدات الطبية

. الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات الاقتصادية

. الإسلام والحوار الحضاري بين الشعوب

[77] – فقرات من مقدّمة وخاتمة بيان زيتونة الاجتهاد.

. الأسرة

. السلوك الحضاري

. المجتمع المدني

.كونية المعرفة

وقد برزت من أبحاث المشاركين وتدخّلاتهم إلحاح على ما في قيم الإسلام عقيدة وفكرا وحضارة من أسباب الارتقاء بالذّات البشرية إلى مصاف الشخصية الحرّة المسؤولة، حرية أضاف بها أسلافنا إلى المعرفة الإنسانية نصيبا، وبها شيّدوا حضارة ما كان لهم أن يشيّدوها لو لم يجتهدوا في شؤون دينهم تلبية لعصورهم[78].

.كرسي حوار الحضارات بجامعة الصوربون Paris 1 Panthéon - Sorbonne: أنشىء هذا الكرسي بناء على غاية واضحة وهي تنمية سبل الحوار بين الجامعات والمؤسسات العلمية والبحثية في البلدين. ويأتي ذلك في إطار "الجهود الهادفة إلى تحقيق رؤية خادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله الداعية لخدمة السلام والتقارب بين الحضارات وإقامة العدل العالمي". ويعتبر ثمرة توصيات الندوة السعودية الفرنسية الثانية لحوار الحضارات التي عقدت بجامعة باريس 1، خلال شهر مارس 2010.

ومن المهم أن نذكّر في هذا الإطار، أنّ هذا الجهد العلمي قد سبق بعمل تمهيدي امتدّ على ثلاث سنوات، من الإعداد والتنسيق والتحاور، كما مرّ بمحطّات مهمّة أسهمت في ولادته، ومن أبرزها:

. دعوة المملكة علماء المسلمين لمناقشة فكرة الحوار: مكة المكرّمة 2007

. مؤتمر حوار أتباع الأديان والثقافات: مدريد، يوليو/جويلية 2008

. رسالة خادم الحرمين إلى حجاج بيت الله الحرام: مكة المكرّمة 2008

. منتدى حوار الأديان: نيويورك، نوفمبر 2008

. المنتدى الفرنسي السعودي للحوار بين الحضارات: 7-9 مارس 2009

[78] – فقرة من خاتمة بيان زيتونة الاجتهاد.

. جلسة مجلس الشيوخ الفرنسي: 11 مارس 2010

. المنتدى الفرنسي السعودي الثاني للحوار بين الحضارات: 15-16 مارس 2010

ومن أهمّ القضايا والموضوعات التي تم التداول حولها:

. صراع الحضارات: حقيقة أم وجهة نظر فكرية

. الاقتصاد الإسلامي وحوار الحضارات

. الثقافة والحضارة في العلاقات الدولية

. الثقافة والهوية

. عالمية حوار الثقافات

ومن الملفت للانتباه دقّة الموضوعات التي تناولها بعض الباحثين الفرنسيين، والتي تحيل على استخلاص جد مهم، وهو الشعور العام لدى النخب الغربية بضرورة الإجابة عن أسئلة كثيرة عالقة، منها:

. معركة القيم الروحانية: شارل برو

. الصور النمطية في الثقافة الفرنسية: فلورنس جان

. مفهوم العقل والمعرفة في القرآن الكريم: بيير بيدار

. اعتبار السلام أساسا للقيم المشتركة بين الأديان: إدموند دوف

. العلاقة بين الدين والمال: هنري فيديه

عود على بدء

سوف لن تتجاوز هذه الورقة إطارها الموضوعي؛ الإسهام مع الجميع في رسم معالم طريق لمستقبل حوار الثقافات على أسس أكثر عقلانية ونزاهة. إنّنا في لحظة تاريخية دقيقة، وبداية قرن ينذر بكثافة المخاطر والهزّات، لذلك نرى من المفيد أن يجدّد المسلمون النظر في مخزونهم الحضاري، والعزم على تحرير رؤية متجذّرة ومؤصّلة لبدائل الحوار الحضاري الهادف، ويعدوا بدائلهم المعرفية، من خلال لجان خبراء مكوّنة من أصحاب الاختصاص وأهل النظر، يختبرونها في ما بينهم قبل أن يخرجوها إلى العالم ويقدموها إلى الآخرين.

لذلك نضع بين أيدي السادة العلماء والحضور الكريم، ما نراه يسهم في تطوير عملنا المشترك، وإن عن بعد[79]، من أجل التواصل وتعهّد هذه الجهود المباركة التي تنادى أصحابها لتأصيل حركة الوعي الإسلامي واستشراف مستقبل أكثر إيجابية وأوفر تفاؤلا وأعمق جدية.

1 . أهمية توصيات الندوة: نرى أن تؤدي الندوة إلى ما بعدها، بحيث لا تتوقّف فعالياتها عند حدود الملتقى، وذلك من خلال بعث آلية بحثية جامعية، مهمّتها تفعيل التوصيات المفترضة للانتقال بالحوار من نسقه العمودي؛ الذي يجمع بين النخب المتخصّصة وأهل الشأن، إلى النسق الأفقي؛ الذي يجعل من قضية حوار الثقافات همًّا مجتمعيا، يستقطب كلّ قطاعات المجتمع، فتنشغل بموضوعاته وتسهم في الرقي بتقاليده.

2 . أثر الندوة في تحديد وجهة الحوار: في تصوّرنا يتوقّف ذلك على مدى تفعيل توصياتها، والاستفادة من مجموع البحوث المقدّمة في مختلف الجلسات. وكلّنا يعرف مدى تأثير الجزائر في محيطها بأبعاده المتعدّدة؛ العربي الإسلامي والإفريقي والمتوسطي، واضعين في الاعتبار الامتداد الجغرافي والكثافة السكانية، ونوعية النخب العلمية والطاقات الثقافية. مدركين أهمية موقعها الجغرافي وشبكة علاقاتها الإستراتيجية.

3 . توصيات البحث: وعيا منّا بأهمية الجهد الرسمي العربي الإسلامي ومدى تساوقه من الدبلوماسية الشعبية وتفاعله مع مؤسسات المجتمع المدني، فإنّنا نوصي بضرورة إنشاء "**المؤسسة العربية للحوار والتقارب**": هيئة رسمية، تقوم على مهمّة الحوار الحضاري والتقارب بين الشعوب، لما للجهات الرسمية من قدرة وفاعلية في توفير الغطاء الدبلوماسي والقانوني والتمويل. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

---

[79] – من أجل التواصل والتشاور: cminfos@yahoo.fr.

الاستشراق والأنثروبولوجيا والاستعمار
–دراسة تحليلية لطبيعة العلاقة–

د.بوحسون العربي

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

تمهيد:

لقد تشكلت لدينا عدة تساؤلات حول العلاقة بين الاستشراق والأنثروبولوجيا من خلال بعض الكتابات التي تضعهما في علاقة بالاستعمار الغربي, يتجلى هذا البحث في إبراز طبيعة العلاقة بين الاستشراق والأنثروبولوجيا, والمنهج الذي اعتمداه في تأدية أهدافهما ونوع الخدمة التي قدماها للاستعمار وتحت أي غطاء. إن دراسة هذا المركب الثلاثي(الاستشراق,الأنثروبولوجيا,الاستعمار) ومحاولة معرفة نظرته وتعامله و ممارسته تجاه "الآخر" الذي يعتبر القاسم المشترك بين هذه المفاهيم هو هدفنا الأساسي. "فالآخر" الذي أشرت إليه هو المختلف عن الغرب إيديولوجيا وإقليميا, وهنا نخص بالذكر العالم الإسلامي وشعوب العالم الثالث, أي الشعوب غير الغربية, أو الشرق بعامة. أما من الناحية النظرية, فكل علم له خصائصه ومقوماته وأهدافه.

1–الاستشراق: هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي, وكلمة مستشرق تطلق على كل عالم غربي يشتغل بدراسة الشرق كله أقصاه ووسطه وأدناه, في لغاته وآدابه وحضارته وأديانه[1]. يعد ق19 العصر الخصيب للإستشراق والاستعمار والتبشير, حيث يرى البعض أن مفهوم الاستشراق يحدد بثلاث مفاهيم, لكن لاندري إن كانت تطلق على مراحل مختلفة من الاستشراق أم أنها تمثل زوايا الاستشراق المتعددة المتمثلة في أبعاده التاريخية والمنهجية, والعرقية.

المفهوم الأول يأخذ المعنى الأكاديمي, ويطلق على كل من يتخصص في أحد فروع المعرفة المتصلة بالشرق, سواء كانت في التاريخ أو في السوسيولوجيا أو في الأنثروبولوجيا. غير أن هذه الدراسات بدأت في الاختفاء في الأوساط العلمية والأكاديمية وحلت محلها كلمات تدل على التخصص العلمي, إذ لا يمكن أن يطلق أنثروبولوجي الذي يدرس إحدى الثقافات الشرقية على نفسه مستشرق على غرار ما كان يحدث في ق19.

المفهوم الثاني يأخذ المعنى العرقي, ويعتبر الاستشراق أسلوبا للتفكير يرتكز على التمييز الثقافي والعقلي والتاريخي والعرقي بين الشرق والغرب. وأغلب الكتاب الذين انضووا تحت هذا المفهوم لم يلتزموا بالمنهج العلمي الموضوعي, بينما انزاحوا نحو التزييف والتشويه بقصد أو بجهل عن الإسلام. فهذه العرقية كانت من أهم موضوعات الاستشراق ومدخلا سهلا للاستعمار واستغلال الشعوب, وباسم التمييز العرقي أعلن الغرب وصايته على الشرق واستباح حرماته واستغل ثرواته.

المفهوم الثالث, يأخذ البعد الاستعماري(مطلب الإمبريالية), وهو أسلوب لفهم الشرق من أجل السيطرة عليه, ومحاولة إعادة تنظيمه وتوجيهه والتحكم فيه, وهذا المفهوم هو الذي كشف عن حقيقة الاستشراق وأهدافه. فمن أجل الهدف الاستعماري درس الشرق سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وإيديولوجيا وعلميا, وحتى خياليا. ولهذا الغرض أيضا اعتبر الاستشراق أداة استعمارية ساهم في توسيع الصراع بين الشرق والغرب[2].

2–الاستعمار: في حقيقة أمره هو امتداد للحروب الصليبية التي كانت في ظاهرها حروبا دينية, وفي باطنها حروبا استعمارية[3] والاستعمار يأخذ عدة أشكال وألوان, فالشكلان الأوليان للاستعمار ظهرا في عصور الغرب القديمة, وفي تاريخ آسيا البعيد, يعمل الأول ذو النمط الأمبراطوري على التوسع المستمر لأراضي الأمبراطورية(الفرسية, الرومانية,الصينية...) بفتوحات متوالية.

أما الشكل الثاني ذو الطبيعة الاقتصادية بشكل مباشر أكثر فهو يعمل على إنشاء مساحة متقطعة تضم محطات تهدف إلى تأمين شبكة طرق بحرية, وكثيرا من المستعمرات ولدت من رغبة الهيمنة التجارية والهيمنة أيضا على ثروات اقتصادية لبلدان ضعيفة. ولا تشير كلمة "استعمار" فقط إلى الأشكال المختلفة لتوسع قوة الأمبريالية خارج ميدانها, بل أيضا إلى شكليات إقامة مستعمرين في مناطق قلما تكون مأهولة لكنها ذات قدرات زراعية جيدة, أو مواد أولية غير مستثمرة في حالة كهذه يتم اختلال ميزان السكن تدريجيا إلى أن يتوصل أخيرا إلى تهميش السكان الأصليين[4].

3–الأنثروبولوجيا: هو علم دراسة الإنسان في ثقافته وبنائه الاجتماعي, ويذكر جاك لومبار أن هذا العلم يهتم بدراسة المجتمعات البعيدة والغريبة, أي دراسة الإنسان "الآخر" الذي يختلف عن الإنسان الغربي في ثقافته وعادته وتقاليده, ودرجة وعيه وتقدمه, وهذه إشارة إلى الشعوب البدائية ذات الثقافة البسيطة والتقليدية مقارنة بثقافة الإنسان الأبيض(الغربي)[5].

نستنتج من خلال التعريفات السالفة لهذا المركب(استشراق-أنثروبولوجيا-استعمار), أنها تشترك في تعاملها مع عنصر جوهري وهو "الآخر"l'Autre سواء من أجل تغيير وتشويه صورته واتهامه بالتخلف(وهذه مهمة الاستشراق) أو من أجل دراسته والتعرف على مقوماته وثقافته ثم ترتيبه وتصنيفه(وهذه مهمة الأنثروبولوجيا) أو من أجل نهبه والتوسع على حسابه(وهذه مهمة الاستعمار). ومهما كان هدف أي علم من هذه العلوم الثلاثة التي تتفق في نظرتها تجاه المجتمعات التي تهتم بها, فإن مناهجها والأدوات التي تعتمد عليها لتحقيق أغراضها تختلف. ولكنها تنطلق من الاعتماد على ثنائيات كبيرة مثل غرب-شرق, الغرب-الآخر, المستعمر-المستعمر, المتقدم-المتخلف, وهذه الثنائيات مدعمة بروح العنصرية والإيديولوجية الغربية. فالنظريات الثلاث مبنية أساسا على العرقية الغربية, وكما يقول ليفي-ستروس: أن الثقافة هي التي تصنع العرق وليس العكس, أي العرق هو الذي يصنع الثقافة[6].

كان الاستشراق يهيئ الشعوب للاستعمار[7], وقد اعتمد في ذلك على المستشرقين الذين عملوا على إبراز نظرية خاصة بالعرق, وفي هذا الإطار يعد كتاب: المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية من تأليف ليون غوتييه , ترجمة محمد يوسف موسى, دار الكتب الأهلية سنة1945.من الكتب ذات الروح الاستشراقية العرقية الاستعمارية الصليبية التي تنضح بالأغاليط الفكرية والثقافية[8], يكن غوتييه في هذا الكتاب عداء شديدا للإسلام والمسلمين والعرب. كما بالغ رينان أيضا في عدائه وعرقيته عندما قال أن الإسلام مظهر من مظاهر العقلية العربية المتخلفة. فقد برزت نظرية العرق كتعبير حقيقي عن موقف الغرب من الإسلام ومن العرب, فقد أشاعها الاستعمار وتبناها مفكرون غربيون, واعتبروا الخلافات والعداء تجاه الغرب وسياسته الاستعمارية تعبيرا عن عدم قابلية هذه الشعوب للتحضر. وقد تمسك الغرب طيلة ظهور هذه الدراسات(النظرية العرقية) بإصدار الأحكام التي مازالت مقياسا لكل حكم معياري كقولهم: بفوقية الغرب ودونية الشرق, وعقلية الغرب مجمعة وعقلية الشرق مفرقة. وترجع هذه النظرية تأخر الإسلام والعرب وثقافتهم إلى تركيبة معتقدهم الديني وفساده. ومنهم من دعا العرب والمسلمين إلى الأخذ بالنظم الغربية على أنها النموذج المثالي للتحضر وهذه النظرية هي التي بنى عليها المستعمر الغربي سياسته تجاه كل الشعوب التي استعمرها.

إن تناولنا لهذا المركب كأسلوب منهجي يختلف عن تناوله كنظريات وعلوم يقودنا إلى تحليل العلاقات المتعدية, والتي تتمثل فيما يلي:

- الاستشراق والاستعمار, الأنثروبولوجيا والاستعمار ثم الاستشراق والأنثروبولوجيا.

4-الاستشراق والاستعمار: كان للمد الاستعماري في العالم الإسلامي دور كبير في تحديد طبيعة النظرة الأوروبية إلى الشرق وخصوصا بعد منتصف ق19, حيث أفاد الاستعمار من التراث الشرقي, كما أن السيطرة الغربية على الشرق ساعدت على تعزيز موقف الاستشراق[9]. فعندما استولى الاستعمار الغربي على بلاد المسلمين ظل يقوم بتقطيع أوصال هذه البلاد شيئا فشيئا ويضعها تحت سيادته, وعندما طوقها من الشرق إلى الغرب, وأصبحت بعد الحرب العالمية الأولى خاضعة تقريبا له جند طائفة من المستشرقين لخدمة أغراضه, وتحقيق أهدافه وتمكين سلطانه, من هنا نشأت رابطة رسمية ووثيقة بين الاستشراق والاستعمار, فقام من خلالها عدد من المستشرقين بإضعاف شأن الإسلام وقيمه."ومن بين الأمثلة العديدة على هذا الارتباط نذكر المستشرق كارل هينريش بيكر مؤسس مجلة الإسلام الألمانية الذي قام بدراسة تخدم الأهداف الاستعمارية الألمانية في إفريقيا. فقد حصل الرايخ الألماني في عام1885-1886 على مستعمرات في إفريقيا تضم مناطق بعض سكانها من المسلمين, وظلت تلك المناطق تحت السيادة الألمانية حتى عام 1918. وقد أدى ذلك إلى تأسيس معهد اللغات الشرقية في برلين عام1887, وهو معهد كانت مهمته تتلخص في الحصول على معلومات على البلدان الشرقية الحالية وبلدان الشرق الأقصى وعن شعوب هذه البلدان وثقافتها"[10].

وقام المستشرق بارتولد مؤسس مجلة عالم الإسلام الروسية ببحوث تخدم مصالح السيادة الروسية في آسيا الوسطى. وقدم الهولندي سينوك هورجرونيه خدمة إلى الاستعمار عندما توجه إلى مكة المكرمة عام1885, وانتحل إسما إسلاميا هو "عبد الغفار", وأقام هناك ما يقرب من نصف عام حتى أصبح يجيد اللغة العربية, وهذا ما ساعده على أداء مهمته, حيث لعب دورا كبيرا في تشكيل السياسة الثقافية والاستعمارية في المناطق الهولندية في الهند الشرقية.

كان رجال السياسة في الغرب يستغلون آراء المستشرقين والمعلومات عن الشرق قبل أن يقرروا قرارات استراتيجية, حتى أن البعض كان يقيم صلات مع المعربين من الأمة العربية الإسلامية ليقوموا بأعمال التجسس خلال الحرب[11].

لقد استخدمت الدراسات الاستشراقية كأداة في يد الغرب الحاقد منذ الحرب الصليبية, فدرسوا العقيدة والعادات والأخلاق والثروات وذلك من أجل التعرف على مواطن القوة والضعف فيها لتسهيل عملية الاحتلال, وهذا العمل كان يقوم به أيضا علماء الأنثروبولوجيا منذ ق19. وفي هذا الصدد يقول إدوارد سعيد أن الدراسة الاستشراقية قدمت خدمة للاستعمار قبل حدوث السيطرة وليس بعد حدوثها, فالتراث الاستشراقي كان بمثابة دليل للاستعمار في شعاب الشرق وأوديته[12]. وقد نجد اختلافات بين المفكرين والفلاسفة في ظهور حركة الاستشراق, فرأى قسم منهم أن الاستعمار الأوروبي لبعض البلدان العربية الإسلامية في الشرق الأدنى وشمال إفريقيا وجنوب شرق آسيا, وحاجة هؤلاء لفهم عادات وتقاليد وأديان هذه الشعوب التي استعمروها لتوطيد سلطانهم وتثبيت سيطرتهم الاقتصادية والثقافية عليها" كل ذلك دفعهم إلى تشجيع الاستشراق بصور شتى, حيث أولتهم دولهم عنايتها وتشجيعها وقامت جماعاتها على دراسته"[13]. فقد روجت بعض الأفكار على أن الاستشراق كان الأداة أو الحليف والمساعد الأول للتغلغل الاستعماري الأوروبي في أرض الإسلام, حيث كان المستشرق المستكشف الأول الذي يسبق الاستعمار ويمهد له الطريق.

إن أخطر أعمال المستشرقين تكمن في تشويه وتخريب الشخصية الإسلامية والإسلام وتقديمه إلى الأجيال(وضع خليط من المسيحية واليهودية والوثنية العربية), حيث يستغل الاستعمار هذا التشويه وهذا الغموض عندما يجد الخلاف بين المذاهب(الشيعة–السنة) والأقوام(العربي–الكردي–الفارسي), ويركز على تأجيج هذه الخلافات حتى تصبح حاجزا أمام نجاح أي مشروع يؤدي إلى الوحدة, ومن هذا المنطلق يعمل على تحريك وتغذية مشاعر التجزئة القومية والإقليمية بين المسلمين. كما يقوم الاستشراق بهجوم ثقافي, يؤثر من خلاله على العقول فيصيبها بالتفسخ والانحلال بشكل هادئ ومتدرج من أجل إقناع الأفراد وإبراز سلبيات ثقافاتهم ويوهمهم بأنها مبنية على الأساطير والخرافات. وهذا كبديل عن الهجوم المسلح والمفاجئ والسريع الذي يقوم به المستعمر[14].

5–الاستعمار والأنثروبولوجيا: في الوقت الذي استعان فيه الاستعمار بخدمات الأنثروبولوجيين استطاع أن يجد مبررات لتوظيف علماء الأنثروبولوجيا لدراسة المستعمرات, تمثلت في غياب الدراسات التاريخية حول هذه الشعوب. وحتى الدراسات التي توفرت قبل الاحتلال الفرنسي, بالإضافة إلى قلتها قامت فرنسا بالتأكد منها في الميدان بواسطة علماء الأنثروبولوجيا. لقد ألصقت بالأنثروبولوجيا تهمة العلم الذي يخدم الاستعمار, لا لشيء سوى أن البعض رأى أن الدراسات المونوغرافية والإثنولوجية التي أنجزها الغرب على الشعوب التي استعمرها عملت على كشف خصوصيات المجتمعات, ويرجع البعض الآخر قيام الأنثروبولوجيا بهذه المهمة إلى غياب الكتابات

والدراسات التاريخية لهذه المجتمعات[15]. لكن نرى أن الأنثروبولوجيا خدمت الاستعمار أحسن خدمة لتوطيد هيمنته على الشعوب. حيث يعبر الأنثروبولوجي الأنجليزي إ.بريتشارد عن العلاقة بين الاستعمار والأنثروبولوجيا بقوله:"إذا كانت السياسة الاستعمارية لحكومة ما, تقوم على حكم شعب من الشعوب بواسطة رؤسائه, فمن المفيد أن يعرف من هم هؤلاء الرؤساء, ما هي وظيفتهم, وسلطتهم وامتيازاتهم, وواجباتهم, فإذا سلمنا بأن حكم شعب ينبغي أن يتم وفقا لشرائعه الخاصة وعاداته الخاصة, فيجب أولا أن نكتشف هذه الشرائع وهذه العادات"[16]. لقد سخرت الأنثروبولوجيا في البداية من طرف المستعمر لاحتلال الشعوب بواسطة استغلال المعلومات المجمعة عن الأهالي التي سمحت لهم بنهب خيراتهم الاقتصادية وسلبهم مقوماتهم الثقافية, وذلك باستخدام وسائل متنوعة كالتجهيل والإفقار, القهر والإكراه والعنف وحتى القتل. هذا ما حدث للشعب الجزائري من الفترة الممتدة ما بين 1945-1954 عندما أقدمت فرنسا على تجريد المواطنين من ممتلكاتهم وأراضيهم وتهجيرهم إلى الجبال. لقد حاول ألكسيس دو توكوفيل Alexis de tocqueville الربط بين السياسة الاستعمارية والمعرفة حول الجزائر من خلال تحليل إحدى المراسلات الاستعمارية التي تطرقت إلى دراسة العادات والتقاليد والأعراف السائدة لدى الجزائريين, مضمونها:"لم تكن لنا أية أفكار واضحة عن مختلف القوميات التي تسكن المنطقة ونواميسها الاجتماعية, وقد كنا نجهل أبسط المعاني لأي كلمة من اللغة التي يتحدثونها وحتى جغرافية البلد نفسه, موارده, مجاريه المائية, مدنه والخصائص المناخية[17].حيث يضيف نفس الكاتب " فعندما نتمكن من اللغة ومعرفة الخلفيات وممارسات العرب, وعندما نتمكن من اكتساب نفس الهيمنة التي يكنها هؤلاء الرجال للحكم السابق(أي الحكم التركي) عندئذ يصبح المجال متاحا لنا لممارسة أساليبنا في الحكم ومن تم فرنسة البلاد ولفها من حولنا[18]. لقد تبين لنا من هذه الرسالة أن الحركة الاستعمارية على الجزائر لم تقتصر على فرض منطقها بالقوة, ولكن سمحت لها الدراسة الأولى التي استقتها عن الشعوب الأخرى المسماة (بدائية ووحشية) ببلورة الفكرة الإيديولوجية للتدخل الاستعماري المبرر على أساس إيديولوجي مقبول بالنسبة له(أي الغرب) وقد تجلى ذلك فيما كتبه أرنست مرسيي Ernest Mercier الذي ينتمي من حيث أعماله إلى الفترة (1870-1890) في كتابه سنة1901 تحت عنوان"مسألة الأهالي في الجزائر في بداية ق20- la question indigène en Algérie au comménement de XX siècle. فقد بدا له أن وضع المعارف حول السكان الأهالي غير كاف, والحال أن المعارف حول هؤلاء السكان هي التي لا تبعث على الرضا, وهو سبب طيب للخلوص إلى أن هناك فرقا بين الأوروبيين والأهالي ومن تم حق الأوائل في إدارة شؤون الآخرين.[19]إذ مهما كانت طبيعة الدراسات الكولونيالية على الجزائر, فإنها قد خدمت التغلغل الاستعماري في المنطقة. وقد

أخذت الدراسات التاريخو-أنثروبولوجية على الجزائر, ثلاث أصناف[20], تميز كل صنف عن الآخر حسب التطور المرحلي والاستراتيجي الذي اعتمد عليه المستعمر.

أ-الدراسات الاستكشافية قبل الاحتلال التي اعتمد فيها المستعمر على الدراسات التاريخية للمنطقة ليأخذ صورة أولية عن ما يهمه, خاصة تضاريس البلاد, مناخها وجبالها ووديانها وحتى مسالكها المختلفة.نذكر في هذا الصدد دراسات كل من بايسنالpeyssonnel(1725) وشاوshaw(1720-1752).

ب-الدراسات العسكرية إبان الاحتلال وتميزت بالطابع العسكري, وكمثال نذكر تلك التي أقيمت على منطقة ترارة بتلمسان, من طرف الضباط نواكس NOIX وقينارGUINARD , وبواتل BOITEL الذين ركزوا على المعرفة المعمقة للمنطقة من كل الجوانب.[21] ولعل أشهر الدراسات كانت لمنطقة القبائل (تيزي وزو) التي أنجزها كل من Hanoteau وكذلك letourneux تحت عنوان"منطقة القبائل وأعرافها" التي صدرت عام 1893.

ج-الدراسات الكولونيالية الأكاديمية, نستطيع أن نشير في هذا المحور إلى دراسة Emile Masqueray وهو أحد الجامعيين الذين اهتموا بالإشكالية الاستعمارية من الزاوية العلمية. كان للاستعمار نفس المنطق مع مختلف الشعوب التي استعمرها, ففي السودان قبل استقلاله عام 1956 كانت البحوث خلال المرحلة الاستعمارية تجرى على أيدي باحثين أجانب وتحت إشراف حكومة أجنبية, وهي الفترة التي أنجز فيها إ.بريتشارد, ونادل, ولينهارت, وبيكستون أعمالهم[22].

لقد وضح الأنثروبولوجي الإنجليزي إيفانز بريتشارد هذه العلاقة بين الأنثروبولوجيا والمستعمر في التعاون الذي أجري بين الطرفين خلال الاحتلال البريطاني للسودان, حيث يقول: شجعت حكومة السودان الإنجليزي المصري آنذاك بشكل دائم البحث الأنثروبولوجي في جنوب السودان سواء كان احترافيا أم على سبيل الهواية. فقام ج.ج.سليجمان وزوجته و.د.سليجمان بمسوح في الفترتين 1909-1910 و1921-1922 ونشرت ملاحظاتهما إلى جانب معلومات أخرى جمعها آخرون عام 1932 في الكتاب المعنون"القبائل الوثنية في السودان النيلي". وقد صرح إ.بريتشارد بأنه قام بست زيارات إلى جنوب السودان وأجرى دراسات على المناطق التي لم يغطيها الزوجان سليجمان من قبله في الزيارة الأولى, أما خلال الزيارات الخمس الأخرى فقد أجرى دراسات مكثفة للأزاندي والنوير وللأنواك بدرجة أقل. وقد قام كذلك لينهارت بخمس زيارات إلى جنوب السودان أيضا

خلال الفترة 1948-1954 قام خلالها بدراسة مكثفة على الدينكا والأنواك. كما قام نادل بمواصلة أعمال بريتشارد وسليجمان في وسط سكان جبال النوبا.بينما ركزت الباحثة جين بيكستون على دراسة الماندارى في الفترة مابين1951-1952. لقد كانت رغبة الحكومة في رعاية البحوث الأنثروبولوجية جزءا من سياسة عامة دعمتها وزارة المستعمرات لجمع المزيد من المعلومات الموثوق بها عن التنظيم الاجتماعي للسكان, ونظم معتقداتهم, حيث تعاونت الإدارة الاستعمارية مع الأنثروبولوجيين في هذه المرحلة على غرس إيديولوجيا الاستعمار. وكان الهدف الرئيسي هو ضبط السكان الوطنيين وقمعهم واستغلالهم[23].

6-الاستشراق والأنثروبولوجيا: نحاول تحليل هذه العلاقة من خلال العلاقتين السابقتين, فالربط بين هذه المفاهيم ينطلق من واقع ارتباط الأنثروبولوجيا في بدايتها بالسياسات الاستعمارية للدول الكبرى, ولذلك اعتبرت جزءا من البحث الاستشراقي, ولهذا السبب أيضا وضعت في قفص الاتهام من طرف بعض كتاب الغرب أنفسهم مثل جيرار ليكرلك. حيث يقول صلاح الجابري في كتابه"تفكيك الاستشراق" أن الأنثروبولوجيا تمت في عصر الأمبريالية الغربية فكانت خادما مطيعا لها لكن هذه الخدمة مرت بأطوار انتهت بها إلى نقد الاستعمار ومحاولة إزالته. فالنظريات الأنثروبولوجية المعاصرة مثلا لا تسوغ الاستعمار والإيديولوجية الإمبريالية, ومع ذلك فإن فهم الاستعمار وفهم الأنثروبولوجيا يقتضي الكشف عن العلاقات المتبادلة بينهما. بينما ظل الاستشراق أمينا لأطروحات الأنثروبولوجيا الغربية في تحليله وتقييمه لشعوب العالم الثالث. ويضيف الكاتب أن الاستشراق والأنثروبولوجيا مركب ذهني غربي ترجم ذلك التناقض الكبير الذي يشعر به الإنسان الأوروبي تجاه الآخر. وهو تناقض أفرزه المحتوى الفكري والقيمي للإنسان الشرقي وبخاصة الإسلامي. إن هذا التناقض فرضه واقع معين وهو تضارب المبادئ الفكرية بين الغرب والشرق[24].

الاستشراق هو عقلية, وليس تخصصا, لأن المتخصصين ما صنعوه أو طوروه, بل هم عملوا واعين أو غير واعين في خدمة سلطان القوى واضعين على وجههم أقنعة الأكاديمية والمعرفة[25], كما أن التعرف على ديانات ومعتقدات الشعوب كانت الغاية الأولى للحركة الاستشراقية, لكن الأطماع حولتها إلى إيديولوجيا في يد المستعمر الغربي.

لقد تدعم الاستشراق كما الأنثروبولوجيا بروح من العنصرية تجاه الشعوب الأخرى كوجه للهيمنة الغربية تجاه الحضارات العريقة في آسيا وإفريقيا التي اعتبرت حقلا واسعا لدراسات الاستشراق. حيث بين إدوارد سعيد كيف أن معظم هذه الدراسات لم يتخلص من الأسلوب المعرفي الذي قام على المعرفة المتعمقة للغات والعادات والتقاليد

والأخلاق. إذ أن حكم الأهالي في المجتمعات البدائية لا يستقيم إلا بمثل هذه المعرفة التي أدركها الغرب من أجل ضمان هيمنته. وكل أوروبي كان فيما يمكن أن يقوله عن الشرق عنصريا وإمبرياليا وإلى درجة كلية تقريبا عرقي التمركز.

إن هذه العنصرية برزت أيضا لدى الاثنولوجيين العنصريين في أوروبا أمثال Gobineau واستثمر مصطلح البدائي لغرض عنصري حيث رأى أن الإنسان الأوروبي الأبيض هو الأقدر على الإبداع في حين أن الأناس الآخرين الملونين(السود،الصفر، المغول ، السمر) أقل قدرة على الإبداع والتطور لا لشيء سوى أنهم ليسوا من العرق الأبيض[26]. أضف إلى ذلك أن الإيديولوجية الاستعمارية التي قامت على العنصرية العرقية والتمركز الثقافي الغربي حاولت أن تعمل على توطيد التبعية التامة من خلال تقسيم العالم إلى عالمين الأول متقدم وحديث والثاني متوحش ومتخلف، فقد ذكر أرنست مرسي في كتابه "مسألة الأهالي في الجزائر "1901 أن هناك فرقا بين الأوروبيين والأهالي، ومن تم حق الأوائل في إدارة شؤون الآخرين[27] .

لقد تناول الكاتب صلاح الجابري في كتابه "تفكيك الاستشراق" هذا المركب الثلاثي (الاستعمار والاستشراق والانثروبولوجيا)، وقال أن الانثروبولوجيا تطورت في عصر الامبريالية الغربية فكانت خادما مطيعا لها، لكن هذه الخدمة مرت بأطوار انتهت بها إلى نقد الاستعمار ومحاولة إزالته. واعتبر هذا الثلاثي من المفاهيم مركب ذهني غربي يترجم التناقض الكبير الذي شعر به الإنسان الأوروبي تجاه الآخر، هذا التناقض أفرزه المحتوى الفكري والقيمي للإنسان الأوروبي الذي وجد أنه يتضارب ويتناقض مع المحتوى الفكري للإنسان الشرقي والإسلامي منه بالتحديد. يربط إدواردسعيد بين الاستشراق والانثروبولوجيا ليس في النشأة، بل في المادة التي اعتمداها، تم في أنهما علمان استعماريان.

ففي ق19 كانت الانثروبولوجيا علما متطورا حيث بدأت بملاحظات وجمع المعلومات في أمريكا الشمالية والجنوبية في ق16-17 فهي فعلا وليدة الاستعمار، لكن حاولت الاستقلال عنه في ق20. وتحولت من علم الاستعمار إلى علم التنمية, ويرجع سبب هذا التحول إلى تلك الحركة الكبرى التي عرفها العالم والمسماة بحركة إزالة المستعمرdécolonisation التي تزامنت وظهور مجتمعات جديدة تبحث في مجريات تطورها, وركزت على الجانب الاقتصادي, حيث أصبحت مشكلات التحديث والتحرر عوامل أساسية في ظهور ما عرف بأنثروبولوجيا التنمية, التي هي وليدة مرحلة استقلال الشعوب.[28] فقد ارتبط الاستشراق بمحاولة التعمق في دراسة اللغات السامية القديمة واستكشاف المعالم والآثار والدراسات النقدية التاريخية والأثرية والألسنية.حيث صار تدريجيا

اختصاصا في تاريخ الإسلام والشرق الإسلامي وشعوبه وثقافته. فاقترب من الانثروبولوجيا مع فارق أساسي في المنهج. فالمنهج الانثروبولوجي يفسر كل شيء بالعودة إلى الأصل المفترض رمزا أو حقيقة أو تاريخا. بينما يعتمد الاستشراق على التاريخانية والتطورات التاريخية. وبقي الاستعمار أسلوب من أساليب النهب والسيطرة بشتى الطرق والوسائل, يفرضها القوي على الضعيف.

الخاتمة:

استطاعت الامبريالية الغربية والرؤى الإيديولوجية للبورجوازية الأوروبية أن توظف كلا من الاستشراق والانتروبولوجيا لخدمة أغراضها الاستعمارية, وبالرغم من بروزهما أحيانا كعلوم ومناهج وأحيانا أخرى كمساعدين لمسارات غربية. إلا أن هذا لم يمنع من ظهور اتجاهات استشراقية وانثروبولوجية غربية ظهرت في نظرتها لواقع وتاريخ الثقافة(نقد المركزيات) غير الغربية أكثر إنصافا وعدلا. حيث اختفت كثير من عناصر البنية الإيديولوجية التي تشكلت في الاستشراق والانثروبولوجيا عند بدايتها، وظهرت بذلك جماعة من المستشرقين يمثلون هذه النزعة، وكذلك الانثروبولوجيين. فقاموا بدراسة تراث الشرق بالنقد والتحليل، وقاموا بدراسات مماثلة في مجتمعاتهم الشرقية، وهم الباحثين المحلين. ولكن مهما تطور هذه الدراسات النقدية فقد ظلت النزعة الغربية مسيطرة بكل ما تخبئه تجاه الإنسان "الآخر" من عنصرية وعرقية, وبالرغم من تظاهرها بالدفاع عن الديمقراطية وحقوق الإنسان وحريات الفرد والمجتمع, لم يستطع الباحثين الغربيين(المستشرقين والانتثروبولوجيين) التخلص منها(أي النزعة) بالرغم من ظهور اتجاهات فكرية تنادي بالتداخل الثقافي، والحوار والتعاون، والتقارب ما بين الحضارات. وحتى الاستشراق الجديد لم يخل من النزعة الاستعمارية, فهو امتداد للإستشراق القديم مع إعادة تأهيل للوسائل والطرق والممارسات الغربية تجاه الشعوب الأخرى.

المراجع:

1-محمود حمدي زقزوق, الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري, دار المعارف القاهرة,1997,ص.18
2-محمد ابراهيم الفيومي, الاستشراق رسالة استعمار, دار الفكر العربي, القاهرة,1993ص147-149.
3-محمود حمدي زقزوق, المرجع السابق,ص .50
4-بيار بونت, ميشال إيزار, معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا, ترجمة وإشراف مصباح الصمد,ط1, المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع"مجد",2006.ص63,66.
5-جاك لومبار, مدخل إلى الإثنولوجيا, ترجمة حسن قبيسي.ط1, المركز الثقافي العربي, بيروت,1997.
6-سالم يفوت, الاستشراق.وعي بالذات من خلال وعي بالآخر. أيس . الغيرية .. الآخر.. مقولات التحاور وإمكانات اللقاء, مجلة فلسفية . العدد2007/02 مؤسسة الأخبار للصحافة-الجزائر.ص.42
7-محمد ابراهيم الفيومي, المرجع السابق,ص.236
8-نفسه, ص.234
9- محمود حمدي زقزوق, المرجع السابق,ص .46
10-نفسه.ص.47
11-نفسه,ص.50
12-نفسه,ص.50
13-قاسم السمرائي, الاستشراق بين الافتعالية والموضوعية, منشورات دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع,ط1/فبراير1983, .24
14-محمد إبراهيم الفيومي. المرجع السابق,ص108.
15-مولاي الحاج مراد, مكانة التحقيق الميداني في الدراسات الأنثروبولوجية. في وقائع الملتقى:أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر, مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية.وهران 22.23.24نوفمبر1999 ,ص.21
16-الزواوي بغورة المنهج البنيوي .بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات, دار الهدى, عين مليلة الجزائر 2001. ص27.
17-فيليب لوكا جون كلود فاتان-جزائر الأنثروبولوجيين- نقد السوسيولوجيا الكولونيالية, ترجمة محمد يحياتن, بشير بولعراف, وردة لبنان.منشورات الذكرى الأربعين للاستقلال, وزارة المجاهدين.2002. ,ص.94
18-نفسه,ص.97
19-نفسه,ص.25

20-فرداجي محمد أكلي, الاشكالية المعرفية للسوسيولوجية الكولونيالية في الجزائر:دراسة عينة من الأبحاث الكولونيالية التي أنجزت حول منطقة القبائل,في علم الاجتماع والمجتمع في الجزائر,.أعمال الملتقى الوطني علم الاجتماع والمجتمع في الجزائر,أية علاقات؟ تنسيق عبد القادر لقجع, وهران أيام5,4, و6ماي2002, دار القصبة للنشر, الجزائر.ص.98

21-Nedroma et le pays des traras. description par M.Boitel.A.Canaval. S.G/A.P.O tome XI.1891.

22-عبد الغفار محمد أحمد, حالة الأنثروبولوجيا في السودان, في أركاماني, مجلة الآثار والأنثروبولوجيا السودانية, العدد3,أوغسطس2002.ص2.

الموقع:

http://www.arkamani.org/vol/_3/Anthropology_vol/state_of_anth_arabic.htm

23-نفسه,ص.5,4

24-صلاح الجابري, تفكيك الاستشراق: قراءة واقعية نقدية, طرابلس,ليبيا, 2005.الموقع:www.almultaka.net/ShowMaqal.php?module

25-رضوان السيد, استشراق إدوارد سعيد وعلاقات الشرق بالغرب, دراسة في النص والوعي والواقع. الموقع: science-islam.net/print_article.php3?id_article=591&lang=ar

26-علي عبد الله الجباوي .علم خصائص الشعوب .علم الأقوام , التلوين , دمشق .2007.ص .128

27- فيليب لوكا جون كلود فاتان, المرجع السابق,ص25

28-زواوي بغورة, المرجع السابق,ص163.

تفكيك محتوى الخطاب الاستشراقي

الدكتور: ناجي شنوف
جامعة المدية –الجزائر–

ملخص الدراسة:

يمثّل الاستشراق قراءة واعية لما زخرت به الحضارة الإسلامية، أو ما تميّزت به الشريعة الإسلامية من خصائص، أفرز اهتمام الآخر بهذه المنظومة المتناسقة.

غير أنّ هذه القراءة الواعية وما تحويه من أسهم متباينة الاتجاهات، ورؤى نقدية تفكيكية للخطاب الاستشراقي من قِبل المسلمين ذات قوالب غير منسجمة فيما بينها من حيث نقد هذا الخطاب.

ولقد تبنّت هذه الدراسة مسألة رصد خطابات هؤلاء من خلال تحليل محتوى الخطاب الاستشراقي تجاه الحضارة الإسلامية بشموليتها من خلال وضع اليد على بعض من تخصصوا في الحضارة الإسلامية، مع تحليل محتوى الخطاب الاستشراقي مع محاولة الخروج بأهم النتائج المتوصل إليها.

أولا: مدخل إلى الدراسة:

-هدف الدراسة، سبب اختيارها، أهميتها، إشكاليتها:

إنّ الهدف العام من هذه الدراسة تحليل مفاهيم الاستشراق، عبر لوحة فنية فسيفسائية، حاول خلالها المستشرقون إفراغ كل ما يملكونه من خبرة علمية، أو حاسة نقدية، أو وعي باطني استلهموه من بيئتهم الفلسفية، حاولوا خلاله إسقاطه على البيئة الإسلامية، مع أهمّ ما توصّلوا إليه من نتائج أثّرت إيجابا أو سلبا على الحضارة الإسلامية.

والسبب في اختيار مثل هذه الدراسات، محاولة تجلية مواقف الأنا في مواجهته الآخر، في عملية حوارية بين الغرب والرق، فرب يريد، وشرق يقبل بشروط، غرب يوظّف كلّ الوسائل الشرعيةوغير الشرعية، والشرق يقاوم ولا يزال يقاوم إلى هذه الساعة.

ومن ثمّ فإنّ الإشكالية الرئيسية التي تنبني عليها هذه الدراسة تتجلى في إمكانية الاعتداد بالدراسات النقدية التي أفرزتها العقلية الغربية من خلال توظيف الخطاب الاستشراقي، وهل يمكن تصنيفها من حيث موضوعيتها، أو ذاتيتها في عرض نتائجها، وهل يمكن التسليم بما أفرزه الخطاب الاستشراقي من أحكام صوب الحضارة الإسلامية بكلّ مكوّناتها، وحصره في بوتقة واحدة، أو يمكن تصنيفه أيضا ونقده.

فدراسة هذه الظاهرة دراسة إسقاطية، يستنتج من خلالها الكثرة التراكمية في مستوى الكم والنوع، الذي تمتلئ هذه الظاهرة به من الأفكار المتباينة أحيانا، والمتجاذبة أحيانا أخرى، تلك الأفكار التي نلتمس فيها نسبة "الأنا والآخر" المتباينة، فمذاهب التفرّد وعناصر القوّة التي يعتدّ بها "الأنا" جعلت من فرص الالتقاء تبدو صعبة للوهلة الأولى، ولاسيما إذا اعتبرنا المدرسة الاستشراقية المتعصّب منها لم تستسغ تلك الظاهرة التي ترتسم فيها عوامل التحوّل بكلّ سماته العقلية والنفسية، ومع امتناع الرمز التعويضي في هذه المعادلة التي تمثّلت في التحول القبلي السريع إلى ظاهرة حضارية في مدة زمنية قياسية يستحيل الاعتماد عليها في قياس درجة تكوّن الحضارات، وبالتالي وجدنا المشروع الاستشراقي منذ بدايته إلى يومنا هذا –رغم التحوّل البارز في التسمية إلى مصطلحات أخرى يرتئي دارسو الحضارات أن لا يتسموا بمصطلح المستشرقين – يصوغ لنا خارطة بكلّ رموزها وتفاعلاتها ومقوّماتها الحضارية للحضارة الإسلامية، وينتهج سياسة التفكيك المتعدد المعالم، مجزّئا الحضارة الإسلامية إلى وحدات تتناولها المدارس الاستشراقية بالدراسة والتحقيق،مسقطين عليها أدواتهم المنهجية.

-تحديد مفهوم الاستشراق:

تعدّدت تعاريف الاستشراق، وذلك لتنوّع المخرجات الفكرية التي تقوم بدراسة هذا المفهوم، والأدوات والأساليب المستعملة في مثل هذه الدراسات، ومن أهم تلك التعاريف:

-"الاستشراق علم العالم الشرقي، وهو ذو معنيين، عام ويطلق على كلّ غربي يشتغل بدراسة الشرق كلّه، في لغاته وآدابه، وحضارته وأديانه، ومعنى خاص وهو الدراسة الغربية المتعلّقة بالشرق الإسلامي في لغاته وتاريخه وعقائده"[(1)].

-وعُرِّف عند آخرين بأنّه "المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق بإصدار تقريرات حوله، وبوصفه وتدريسه والاستقرار فيه وحكمه"[(2)].

– وثمّة مفهوم آخر للاستشراق أكثر عمومية، هو اعتباره أسلوبا للتفكير يرتكز على التمييز الأنطولوجي والابستمولوجي بين الشرق والغرب، إذ يهدف هذا المفهوم إخضاع الشرق للغرب، وأداة ووسيلة للتعبير عن التناقض بين الشرق والغرب[3].

ومن خلال هذه التعاريف نستنتج له أبعادا هي:

البعد الأكاديمي: من حيث اعتبار هذا المنهج من يتخصص فيه من المستشرقين ينبني على أصول علمية، تكون الجامعات والمعاهد المخبر الحقيقي له.

البعد العرقي: إذ يعتبر الاستشراق أسلوبا للتفكير يرتكز على التمييز الثقافي والعقلي والتاريخي والعرقي بين الشرق والغرب.

البعد الاستعماري: من حيث اعتباره الأسلوب الحقيقي لمعرفة الشرق بغية السيطرة عليه ومحاولة إعادة تنظيمه وتوجيهه والتحكم فيه[4].

وهذا المفهوم هو الذي فضح الاستشراق وهو يمثل البعد الثالث لرسالة الاستشراق حيث أصبح أداة ووسيلة للتعبير عن التناقض والتباين بين الشرق والغرب[5].

فهو بهذا المفهوم الاستعماري يعمل في مجالين خطيرين:

"**الأول**: التمهيد للاحتلال العسكري والسياسي والاقتصادي بتهيئته الملائمة للاستعمار.

الثاني:تشويه صورة كلّ مُنْتَمٍ للإسلام، وإبراز مبررات احتلال البلاد الإسلامية بالشكل الذي يتناسب مع كلّ بلد من بلاد المسلمين"[6].

غير أننا نجد في شرح "برنارد لويس" لكلمة الاستشراق من حيث أنّها استخدمت في الماضي بمعنيين:"كان المعنى الأول يشير إلى مدرسة الرسم الت ي ضمّت مجموعة من الفنانين معظمهم من أوروبا الغربية، وزاروا الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، وقاموا برسم ما شاهدوه أو تخيّلوه، وفي بعض الأحيان كان ذلك بأسلوب رومانتيكي، وفي أحيان أخرى كان إيجابيا.

أما المعنى الثاني للكلمة، وهو الاكثر شيوعا وغير مرتبط بالأول، فقد كان في الماضي فرعا من فروع البحث العلمي منذ عصر النهضة الأوروبية"[7].

ثانيا: الخطاب الاستشراقي بين المنهج العلمي واستدعاء الذات:

الأحكام التي أطلقها الخطاب الاستشراقي صوب الحضارة الإسلامية بكلّ مقوّماتها، إنّما يقوم على منهج علمي اختلطت به أحكام الذات، والرؤى النقدية الضيقة، من ثمّ فقد جاءت أحكامه غير مجرّدة من الذاتية والغائية، فتعدّد الاتجاهات الفكرية والغايات التي لم تكن مجرّدة لوسط كبير منالمستشرقين، صبغ الأحكام والنتائج بالغرضية التي أفضت إلى أيديولوجية غربية مهيمنة على كلّ شيئ.

-ضرورة تصنيف المستشرقين:

تقتضي الضرورة المنهجية تصنيفا عادلا وموضوعيا لكتابات المستشرقين ،إذ يقوم الخطاب على سبر أغوار الكلام، والحفر في تركيبه ودلالته وتشجيره للوصول إلى الحقائق الخفية التي هي روح تسري في مبنى المصطلحات الفكرية، والتي تقتضي من صاحب التجربية الوقوف عند دلالات الخطاب الاستشراقي الذي وإن كانت فيه مكامن قوة في "صبره ودأبه وانكبابه على أهداف معلنة وغير المعلنة، إلاّ أنّه وفي الوقت نفسه كان محمّلا بمواطن الضعف الاستشراقي المتمثّل في التحامل البشع الذي غذّته التحوّلات الاستعمارية في فكر المركزية الأوروبية"(8).

غير أنّنا لا يمكن التسليم بهذه القناعة وإن كانت صادقة إلى أبعد حدّ، إذ الحكم عن الشيئ فرع من تصوّره كمايقرّره أصحاب المنطق، إذ تقتضي القاعدة وجود متناقضين للخلوص إلى أنّ أحدهما لا يمكن وصفه بالسلبية، من أجل ذلك وجدنا الأستاذ مالك بن نبي يصنف لنا المستشرقين ابتداء بتحديد مفهومهم بأنّهم "الكتّاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية"(9).

ومن حيث تصنيفهم فقد وزّعهم على طبيقتين من حيث الزمن ومن حيث الاتجاه العام، فمن حيث الزمن، طبقة القدماء مثل: "جربر دوريياك"، والقديس "توما الإكويني"، وطبقة المحْدَثِين، مثل:"كارادي فو"، و"جولدتسيهر"، ومن حيث الاتجاه العام نحو الإسلام والمسلمين، فهناك طبقة المادحين للحضارة الإسلامية ، وطبقة المنتقدين المشوّهين لسمعتها"(10).

ولقوّة خطاب المستشرقين المنتقدين المشوّهين للحضارة الإسلامية، لم تُجْدِ موضوعية المادحين في تحريك وُجدان المدافعين عنها، خصوصا في مرحلته الأولى، غير أننا نجد مالك بن نبي ربّما قد شذّ عن قاعدة التعميم في الشكّ في نوايا المستشرقين، فنجده يمدح الجيل الأول من المستشرقين القدماء منهم، أمثال: "رينو"، و "دوزي"،و

"آسين بلاثيوس" و "سيديو"، من حيث اعترافه وجيله من المثقفين بهؤلاء المستشرقين الذين يدين لهم "بالوسيلة التي كانت بين يديه لمواجهة مركّب النّقص الذي اعترى الضمير الإسلامي أمام الحضارة الغربية"[11].

من جهة أخرى نجد عُذرا منهجيا للذين يؤكّدون على إلغاء مصطلح الاستشراق والمستشرقين من قاموس التعريف.

فعند هؤلاء فإنّ صورة الحضارة الإسلامية التي تجذّرت في الوعي الغربي من خلال الغوص في أعماق الشرق المتخيّل، ممّا أفرز صورة نمطية فسيفسائية عن هذا الشرق، خصوصا ما تعلّق بالدراسات المتعدّدة المستويات ذات الاتجاه الوحيد، وهو قراءة التراث الفكري ، والفلسفي والأخلاقي للحضارة الإسلامية من خلال إسقاط منج غربي في توظيف الوسائل والأدوات ذات العلاقة ببيئته الفلسفية ،والاجتماعية،والأخلاقية ، والاقتصادية، من هذا المنطلق فإنّ كثيرا من منظري العرب والمسلمين قد بنوا قناعاتهم الفكرية من حيث تحديد مفاهيم الخطاب الاستشراقي على أنّه "تعبير عن تخارج الثقافة الغربية من حيث اعتباره يعتمد على مبدأ التسلّط، أي أنّ العلامة التي ترسمها ثقافة التسلّط، أوسلطة الثقافة الغربية مع الثقافات التي تقع خارج حدودها الجغرافية، ليست علاقة حوارية، بل قناعة قمع وإلغاء، أو إقصاء، وهذا الإلغاء يتمّ تنفيذه عن طريق إعادة تقديم الآخر بصورة تمثيلية تحقق القناعات والأحكام المسبقة التي تحملها ذهنية الغربي عن الشرق"[12].

حتى إننا نجد أحد كبار المستشرقين المعاصرين يقرّ بصعوبة الموقف، زيرى بضرورة إعادة النظر في مصطلح المستشرق، لما يحمله من دلالات، فهو يقول:" لقد فسد الآن مصطلح "مستشرق" إلى حدّ لا يمكن إصلاحه ولكنّ هذا الأمر يُعدُّ أقلّ أهمية قياسا إلى فقدان الكلمة قيمتها، بل لقد أهملها في الواقع أولئك الذين حملوها في الماضي، وقد أعطي هذا الإهمال تعبيرا رسميا في المؤتمر العالمي التاسع والعشرين للمستشرقين الذي عُقِد في باريس صيف عام 1973،....، وأصبح من الواضح سريعا أنّ هناك إجماعا لصالح إلغاء التسمية"[13].

وهذا الحكم الذي يضرب كلّ الأسماء والمباني والمرادافات والدوال ومدلولاتها، والصور الظاهرة والخفية التي يتقلّب فيها الاستشراق، أضحى بسبب حساسية ليس في المسلمين فقط، بل عند صناع القرار في المنظومة الغربية، فراحوا يبحثون عن بدائل تقوم مقامه ظاهرا، وقد ذهب بعض الباحثين إلى أنّه ليس هناك فرق بين الاستشراق التقليدي أو الكلاسيكي، والاستشراق الجديد أو المعاصر، "أو ما يعبّر عنه بما بعد الاستشراق، قياسا على مصطلح ما بعد الحداثة، سوى الميل إلى انّه لافرق بينهما إلاّ بالأدوات، فقد غيّر الاستشراق أدواته ولم يتغيّر في مفهوماته"[14].

-الاستشراق ومسألة الاستعلاء العنصري والاستعماري:

لقد استقرّ في خَلد كثير من الباحثين العرب، والمسلمين، أنّ الاستكشافات التي قامت بها المنظومة الغربية لبلاد المشرق عبر رحالة هم في حقيقة الأمر خبراء استراتيجيون، قد مسحوا جغرافية تلك الدول بغية الوصول إلى أهم النتائج المساعدة في وضع اليد بالقوة على تلك المناطق.

ورغم ما تحصلوا عليه من ثروات فكرية تعتدّ بها تلك البلاد المستكشِفة، إنّما كان الغرض المبيَّتُ يتمثل في مسألة الاستحواذ، والعنصرية، ومسألة الاعتداد بالموروث الغربي الحضاري، فالاستشراق عموما في "منطقه المتعالي ينسجم تماما مع نظرة الاستعلاء والعنصرية الغربية...، فالغرب كان منذ الإغريق والرومان وحتى اليوم يرى نفسه معدن الحضارة ومركز العالم...، وقد تمكّنت نظرة الاستعلاء في الإنسانالغربي حتى أصبحت بمثابة الجِبِلَّة الثابتة، وقد برّرها لهم كبار فلاسفتهم من لدن "أفلاطون" و"أرسطو"..، إلى "نيتشه"، ورينان" و "جوزيف آرثر جوبينو"، و "لان" و "جوتيه"،و"بروهيه" و"كوزان"...،وقد كانت النظرة العنصرية الغربية السبب البعيد وراء معاناة الإنسانية"[15]، فلقد أضحى الاستشراق أسلوبا للتفكير يرتكز على التمييز الثقافي والعقلي والتاريخي والعرقي بين الشرق والغرب.

ومن هذا المنطلق، فقد اعتمد الخطاب الاستشراقي في دراسته للشرق على مصطلحات ذات دلالات عنصرية استعمارية تحقيرية، ومن أهمها مصطلح "التمثيل والتماثل"، إذ يقصد بالتمثيل التخيّل الغربي لصورة الشرق خارج الإطار الواقعي للشرق كاما وصفه "إدوارد سعيد"، أما التماثل فهو السياسة الاستعمارية الغربية التي استهدفت مَحْقَ خصوصية الثقافات الشرقية، واستبدالها بالثقافة الغربية لتسهيل تنفيذ المخطّطات الاستعمارية، وحماية مصالح الدول الكبرى، وكما أسلفناه فإنّ البعض يؤكّد صحّة كون الحركة الاستشراقية في بداياتها الأول إنّما كانت "لمعرفة تفصيلات الحياة الاجتماعية والنفسية للشعوب الواقعة في قبضة الاستعمار"[16].

لكنّها لم تكن هي الأساس الذي استمرت عليه الحركة الاستشراقية في تحديد مسارات الفكر، وتقويض فلسفات وأفكار الآخر، فبمجرّد تحرّر بلدان المشرق والمغرب من قبضته، تحوّلت آليات الاستشراق، وتغيّرت ادواته، مع أنّ الأهداف الظاهرة والخفية هي هي لم تغيّر البتة،إذ حلّ محلّها "استعمار من نوع جديد هو استعمار الفكر، وتسلّط المبادئ الاجتماعية، ونمط الحياة وصولا في النهاية، إلى الخضوع السياسي والاقتصادي"[17].

ولقد وقف الباحثون على أهم فئات المستشرقين الذين كان لها الدور البارز في تفكيك الحضارة الإسلامية، والذين تعدّدت وظائفهم فكانت تقسيماتهم كاللآتي:

أ-فريق من طلاب الأساطير والغرائب الذين كانت همّتهم إبراز خصائص الحضارة الإسلامية في ثوب من الدجل والشعوذة، والغوص في الأساطير التي تتنافى والمنهج العلمي، وما إصرارهم على إبراز النتاج الثقافي الذي أفرزته عقلية متأثّرة بالتقاليد البالية، ككتاب ألف ليلة وليلة، وغيره من الكتب الأدبية والتاريخية، والفلسفية، أملى على المتخصصين التحقّق من نتيجة خلوّ هذه الفئة الاستشراقية من منهج علمي دقيق يسقطونه على الحضارة الإسلامية في إبراز محاسنها وساوئها، وهو هدف أُريدَ من خلاله تشويه ثوابت الحضارة الإسلامية ومساراتها المعتدلة، وقد "ظهر هذا الفريق في بداية نشاة الاستشراق واختفى بالتدرّج"[18].

ب-كما ظهر فريق آخر ممّن وظّفوا أساليبهم في دعم المصالح الغربية الاقتصادية ، والسياسية والاستعمارية، القائمة على أهداف ذرائغية، غير أنّ البعض يعتقد أنّ هذا الإسناد غير مبرّر حيث يكون من الخطأ إذا " قلّلنا من أهمية مخزون المعرفة الموثّقة، والتقنيات الاستشراقية في كتابات الغربيين من أمثال "كرومر" و "بلفور"، فأن نقول ببساطة أنّ الاستشراق كان إضفاء لعقلنة منظّرة مسوّغة على الحكم الاستعماري، هو أن نهمل المدى البعيد الذي كان عليه الحكم الاستعماري قد سُوّغ من قبل الاستشراق بصورة مسبقة، لابعد أن حدث"[19].

3-الخطاب الاستشراقي والمنهج العلمي:

من المستشرقين من واكب في خطاباته المنهج العلمي، معتمدين أسلوبا تصنيفيا لأهم المحاور التي يتناولونها في التحليل، والذي يتضمن عادة:

-القرآن الكريم-سيرة النبي صلى الله عليه وسلم-الشريعة الإسلامية-العقيدة الإسلامية-الخلافة الإسلامية-الحياة العقلية[20].، غير أنّهم نهجوا طريق الغاية التي تبرّرها الوسيلة، لما في هذا المنهج من أثرسلبي على المادة أو العينة، أو التراث المراد دراسته، فنصبّت جهود المستشرقين في إبراز عوامل الضعف في الحضارة الإسلامية، والتشكيك في ثوابتها، والحطّ من إنجازاتها، "فوقعوا في شبهات أبعدتهم عن معيار البحث العلمي الموضوعي، فوقعوا في اخطاء كبيرة أودت بالاستشراق إلى أن يقع في نظر كثير من المسلمين في إطار الشكّ والريبة في النوايا والأهداف"[21].

غير أنّ المستشرقين الأكاديميين ينأون عن استعمال المصطلحات التي تحطّ من قدر الحضارت بقدر ما يعتمدون على المنهج العلمي الذي وضعوه، والذي يبدو عند البعض أنّه من إنتاج التفكير العلمي الخالص، غير أنّ تأثّره ببيئة المنظّر بادية عليه جليّا، يقول المستشرق الألماني "رودي بارت":"فنحن معشر المستشرقين عندما نقوم اليوم بدراسات في العلوم العربية والعلوم الإسلامية، لا نقوم بها قطّ لكي نبرهن على ضِعَة العالم العربي الإسلامي بل على العكس نحن نبرهن على تقديرنا الخالص للعالم الذي يمثّله الإسلام، ومظاهره المختلفة، والذي عبّر عنه الأدب العربي كتابة، ونحن بطبيعة الحال لا نأخذ كلّ شيء ترويه المصادر على عواهنه، دون ان نُعْمِلَ فيه النظر، بل نقيم وزنا فحسب لما يثبت أمام النقد التايخي أو يبدو وكأنّه يثبت أمامه، ونحن في هذا نطبّق على الإسلام وتاريخه، وعلى المؤلفات العربية التي نشتغل بها المعيار النقدي نفسه الذي نطبّقه على تاريخ الفكر عندنا، وعلى المصادر المدوّنة لعالمنا نحن"[22].

من أجل ذلك وجدنا أنّ الخطاب الاستشراقي في مناهجه المسقطة على تراث وحضارة الآخر، خصوصا الحضارة الإسلامية، إنّما سيطر عليه الطابع الإيديولوجي الذي انتفت فيه عناصر الدراسة الجادة، والبحث المعمّق في أفكار وتصوّرات الآخر، وغرق في أسر الذات المتأثّر بواقع معيش تعجّ فيه الأفكار والتصوّرات التي لا تمتّ إلى المنهج العلمي السليم، فتجعل من أعمال المستشرقين ونتائجهم لا تسلم من الزلل "حين يخرج من الوصف إلى الحكم الذي لا يستند إلى الدراسة المتأنية، بقدر ما يستند إلى هشاشة الأهواء"[23].

ومن الأمثلة التي نتلمّس فيها إيحاءات المنهج العلمي وقد تلبّس بالأيديولوجية الغربية من حيث مبالغة بعض مستشرقي الغرب في تمييز ثقافتهم ، والتعالي بحضارتهم، إلى أن أنقصوا من قدر الحضارات الأخرى،خصوصا الحضارة الإسلامية التي تعدّ الإنسان المعادلة الأساس في ارتقائها أو كمونها، والشرق الذي هو لفظة التي تطلق على الموقع الجغرافي للدلالة على الرمز الإسلامي، لا يملك أدوات التقدّم التي يمتلكها الأوروبي –الغربي– خصوصا أنّ طبيعة تعامله مع الأدوات العلمية يتميّز بالسطحية وأحيانا غياب الذكاء الذي يفرض عليه التقدّم، إذ نجد "كرومر" دلالة الصورة التي تؤكّد طبيعة الصراع الحضاري الكامن وراء نفسية وعقلية الغربي، إذ يقول:"الافتقار إلى الدقّة الذي يتحلّل بسهولة ليصبح انعداما للحقيقة، هو في الواقع الخصيصة الرئيسية للعقل الشرقي، الأوروبي ذو محاكمة عقلية دقيقة، وتقريره للحقائق خالي من أي التباس، وهو من قبل أن يستطيع قبول الحقيقة، ويعمل ذكاؤه المدرّب مثل آلة ميكانكية، أمّا عقل الشرقي فهو على النقيض، مثل شوارع مدنه الجميلة صوريا، يفتقر بشكل بارز إلى التناظر، ومحاكمته العقلية من طبيعة مُهَلْهَلَةٍ إلى أقصى درجة، ورغم أنّ الغرب القدماء قد اكتسبوا بدرجة

أعلى نسبيا علم الجدلية "الديالكتك"، فإنّ أحفادهم يعانون بشكل لا مثيل له من ضعف ملكة المنطق، وغالبا ما يعجزون عن استخراج أكثر الاستنتاجات وضوحا من أبسط المقدمات التي قد يعترفون بصحتها بدءا...، وبوجه عام فإنّ الشرقي يتصرّف ويتحدّث ويفكّر بطريقة عي النيض للمطلق لطريقة الأوروبي"[24].

غير أنّ الاستشراق يبقى يتراوح مكانه في تبرير سياسة الغرب في الهيمنة على الشرق، أو ما يسمى بالصراع الحضاري، فرغم النقلات الهامة التي شهدها على "مدى القرنين المنصرمين، ظلّ في الجوهر عاجزا عن التطوّر بسبب تمسّكه بخرافةكبرى حول الشرق، أنّ الثقافة الشرقية هي في حدّ ذاتها ثقافة التطوّر الموقوف بصفة دائمة"[25].

4–ردود فعل الآخر تجاه الخطاب الاستشراقي:

أثّر الخطاب الاستشراقي على الفكر العربي الإسلامي، من حيث إنتاجه لردّة فعل ذات خطوط وأسهم متباينة، فرغم ردّة الفعل القوية من قبل الكثيرين من مناوئي هذا الفكر، غير أنّ البعض الآخر رأى في تنوع الخطاب الاستشراقي و تعدّد مراكزه ضرورة دراسته والاهتمام به، وذلك من عدّة جوانب أهمّها:

–حبّ الاطّلاع على آراء المفكرين غير المسلمين في الإسلام وفي كتابه ودينه، ولا سيما المستشرقون الذين نظروا إليه من عدّة زوايا بحسب ثقافة كلّ باحث وتخصّصه وهوايته، أفضى إلى ضرورة قراءة ما كتب عن الإسلام في شتى جوانبه من داخل مجتمع المستشرقين، وذلك عن طريق "إرسال بعثات إسلامية إلى جامعات أوروبا والاستعانة بالمستشرقين في التدريس بالجامعات العربية، وترجمة إنتاجهم للإفادة منه، وتعيينهم في المجامع اللغوية والعلمية بمصر وبغداد ودمشق"[26].

–محاولة سدّ ثغرات الهجوم العنيف الذي تعرّض له الفكر الإسلامي بشمولية من قبل مستشرقين متعصّبين، وذلك بتفنيد آرائهم، والكشف عن حقيقة ما يخفون وراء المسوح الدينية أو العلمية، من أغراض استعمارية أو نزعات صليبية، وأن ليس لهم هدف سوى توهين العالم الإسلامي، والحطّ من قيمها الإنسانية وزرع الشكوك حولها [27]، يقول المستشرق الفرنسي "كارادي فو"**Carra de vaux**:"ظلّ محمّد زمنا معروفا في الغرب معرفة سيّئة، فلا تكاد توجد خرافة ولا فظاظة التي نسبوها إلأيه"[28].

بينما يرى البعض في الاستشراق رابطة تقوي علاقات التثاقف بين الشعوب لا سيما في "العلاقات بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي، فإنّ هذا يعني إعطاء هذا المحدّد القيمة الفعلية التي يُنظر من خلالها إلى

إسهاماته في التقريب بين الثقافات، أو الإسهام من جانب آخر في تأصيل مفهوم الافتراق والتضاد و التناحر بين الثقافات"[29].

وأما هذا التخصص الدقيق في سبر أإوار الدراسات الاستشراقية، استنتج الباحثون أنّ –الخطاب الاستشراقي يتسم بالإيجابية كما يتسم بالسلبية.

فمن أهم السلبيات:

–التشكيك في أصالة الفكر الإسلامي.

–التشكيك في أصالة الشريعة الإسلامية.

–التشكيك في أصالة النحو العربي.

–التشكيك في أصالة الأدب العربي.

–التشكيك في قدرة اللغة العربية في العصر الحديث.

–التشكيك في أصالة الحضارة الإسلامية.

أما الإيجابيات:

–ضرورة عزل الاستشراق عن الاستعمار والتنصير.

–توسيع دائرة النظرة الإسلامية للاستشراق.

–تأثير الفكر الاستشراقي في الغرب.

–تطويرهم لمنهج النقد للبحث في التراث الإسلامي.

–مساعدته في تعريف الغرب بالإسلام وحضارته وبالتراث العلمي للمسلمين[30].

وأمام هذه المعايير المتباينة فيما يخص أهداف الاستشراق تبقى الأبواب مفتوحة لكلّ ما يجري البحث عنه في أعماق هذا المدلول، وتبقى الآراء المتناقضة طافية على ساحة الأحداث ولا يمكن الظفر بالنتاءج النهائية إلاّ إذا تلاشت الأفكار الاستهلاكية التي تعتبر الشرق هو استهلاك الغرب له، ومن ثمّ إنكار وجوده.

وإضفاء الموضوعية في الدراسات الاستشراقية مشروطة بتغيير الأساليب الأساليب والأدوات التصنيفية التي تمكّن المستشرق من التحرّر من جملة الأفكار التي سيّجت مقولاته، وصبغتها بصبغاتها المتناقضة.

ومسألة التعامل مع الخطاب الاستشراقي لابد أن تتميّز بالموضوعية، ومحاولة قراءة الخطاب قراءة واعية بعيدة عن البراغماتية التي من شأنها قبول ما يخدم المصالح، فالأصل في التعامل مع الاستشراق تحكمه قاعدة الصلاحية التي ينضبط بها المجتمع، فالأحكام التي يطلقها الخطاب إذا انسجمت مع هذه الصلاحية لابد من التوافق معها إذا كانت مصلحة لوضع قائم "لهذا لابد من توفّر قدر كبير من الثقة بالنفس ومعرفة قدرها حتى يكون التلقي لنتائج المستشرقين علميا واعيا لما يقال"[(31)].

-وأهم ما توصي به هذه الدراسة:

1- ضرورة إعادة النظر في تحليل محتوى الخطاب الاستشراقي.

2-محاولة تصفية محتوى الخطاب الاستشراقي منخلال وضع أطر نسقية في شكل مصفوفة بيانية توضح لنا مفاهيم الاستشراق وتنوع اتجاهاته.

3- ضرورة إنشاء مراكز أو مخابر أو فرق بحث متخصصة في الخطاب الاستشراقي، تقوم بعملية تفكيك دقيقة لفلسفته ولمبادئه ومدارسه ودوله، ولن يتم هذا إلا إذا كُوِّنت نخبة متخصصة في جامعات الوطن، وهذا يدعونا إلى اقتراح إنشاء أقسام متخصصة في الخطاب الاستشراقي القديم والمعاصر حتى نتلافى جملة من الأخطار المحدقة بالفكر الإسلامي، وحتى نخفّف من حدّة التوتر والاحتقان الذي تعيشه الحضارات المختلفة.

توثيق مراجع الدراسة:

(1)-محمد حمدي زقزوق، **الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري**، كتاب الأمّة، قطر، الطبعة الأولى، سنة النشر،1404هـ، ص،41.

(2)-إدوارد سعيد، **الاستشراق،المعرفة، السلطة، الإنشاء**،

(3)- عامر رشيد مبيّض، **موسوعة الثقافة السياسية الاجتماعية الاقتصادية، العسكرية، مصطلحات ومفاهيم**، دار المعارف، سوريا، الطبعة الأولى، سنة النشر، 2000،ص،68.

(4)- محمد إبراهيم الفيومي، **الاستشراق رسالة استعمار، تطور الصراع الغربي مع الإسلام، دار** الفكر العربي، القاهرة، مصر، طبعة سنة 1993، ص،144، بتصرف.

(5)- المرجع نفسه، ص،149.

(6)- السيّد أحمد فرج، **الاستشراق، الذرائع، النشأة، المحتوى**، دار طويق، الرياض، السعودية، الطبعةالأولى، سنة النشر، 1994، ص،74.

(7)-برنارد لويس، **الإسلام والغرب**،ترجمة،فؤاد عبد المطلب، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق سورية، طبعة سنة، 2007،ص،154، بشيء من التصرّف.

(8)-مصطفى نصر المسلاتي،**خطاب الاستشراق إلى أين؟**،دار اقرآ، ليبيا، الطبعة الأولى، سنة النشر، 1998،ص،9.

(9)-مالك بن نبي، **إنتاج المستشرقين، وأثره في الفكر الإسلامي الحديث**، دار الرشاد، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة النشر، 1969،ص،5.

(10)-المرجع نفسه،ص،5، بشيء من التصرّف.

(11)-المرجع نفسه،ص،7.

(12)-صلاح الجابري، **تفكيك الاستشراق**،قراءة واقعية نقدية، ليبيا، طبعة سنة، 2005،ص،

(13)-برنارد لويس، الإسلام والغرب، مرجع سبق ذكره،ص،157.

(14)-علي بن إبراهيم النملة،**صناعة الكراهية بين الثقافات وأثر الاستشراق في افتعالها**،دار الفكر، بيروت لبنان، د.ت.ن،ص،15.

(15)-محمد عبد الله الشرقاوي،**الاستشراق في الفكر الإسلامي المعاصر** ،ص،178.

(16)-المرجع نفسه،ص،187.

(17)-المرجع نفسه،ص،187.

(18)- حمدي زقزوق، مرجع سبق ذكره، ص،42.

(19)-إدوارد سعيد، الاستشراق، مرجع سبق ذكره،ص،70.

(20)-عادل ماجد محمد،**الفهم الاستشراقي لتفسير القرآن الكريم**، رسالة ماجستير، جامعة الكوفة، العراق، سنة،2007،ص،13.

(21)-المرجع نفسه،ص،13.

(22)_رودي بارت، **الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية**، ترجمة مصطفى ماهر،دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، د.ت.ن،ص،10.

(23)-عبد المتعال محمد الجبري، **الاستشراق وجه للاستعمار الفكري**، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، سنة النشر، 1990، ص،51.

(24)-إدوارد سعيد، الاستشراق، مرجع سبق ذكره،ص،70.

(25)-إدوارد سعيد، **تعقيبات على الاستشراق**، ترجمة وتعليق صبحب حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،لابيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة النشر، 1996،ص،27.

(26)_التهامي نقرة، **القرآن والسنة**، كتاب ندوة مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ج1، ص،25.

(27)-المرجع نفسه،ج1ص25.

(28)-المرجع نفسه،ج1ص25.

(29)-علي بن إبراهيم النملة، صناعة الكراهية بين الثقافات وأثر الاستشراق في افتعالها، مرجع سبق ذكره، ص،87.

(30)-محمد خليفة حسن،**آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية**،عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، سنة النشر، 1997، ص ص،101-135، بتصرف تام.

(31)-خيري منصور، الاستشراق والوعي السالب، مرجع سبق ذكره،ص،18.

منهج المدرسة الاستشراقية الأمريكية مقارنة بالمدرسة الاستشراقية الأوربية.

أ.خضرة بن هنية
أستاذة الفكر الإسلامي قسم العقائد والأديان
جامعة الجزائر

تتناول هذه المداخلة العناصر الآتية:

- تمهيد.
- طرح الإشكالية.
- مفهوم الاستشراق.
- مناهج المستشرقين.

1/ المدرسة الاستشراقية الأوربية.

2/ المدرسة الاستشراقية الأمريكية.

- موقف الفكر الاستشراق الأمريكي من حوار الثقافات.
- الخاتمة.

–تمهيد:

يعد الاستشراق من الإنتاج الفكري الذي شهده العالم في حقبات تاريخية متصلة يسير جنبا إلى جنب مع التحولات والتغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي سادت العصور التي عاش فيها أولئك المستشرقون، فلا يمكن فصل ما شهدته من ظروف سياسية واجتماعية وغيرها، وبين ما أنتجه أولئك المستشرقون من دراسات.

ولذلك انقسم الاستشراق إلى قسمين: استشراق قديم، تمثل في الاستشراق الأوربي بكل مدارسه (الفرنسية،البريطانية، الاسبانية...الخ) والى استشراق حديث تمثل استشراق الأمريكي [في المدرسة الاستشراقية الأمريكية] الذي أسس مدرسة جديدة بمنهج جديد بعد الاستفادة من مناهج المدارس الأوربية، لذلك تطرح الإشكالية الآتية المتمثلة في أسئلة فرعية هي:

1/ هل هناك فرق بين المدرسة الأوربية والأمريكية؟ وان كان هناك فرق ففي ماذا يتمثل؟ هل في المنهج؟

2/ هل للفكر الاستشراقي عموما ايجابيات دون سلبيات؟

3/ ما علاقة الاستشراق بالحوار بين الثقافات؟

4/ لماذا لم ينجح التفاعل الثقافي بين الغرب والشرق؟

هل بسبب الازدواجية الفكرية او بسبب الموروث الشعبي والديني والإنساني؟

5/ ما هي الحلول الممكنة لتحقيق حوار ايجابي بين الشرق والغرب انطلاقا من الدراسات الاستشراقية؟

قبل الإجابة على الإشكاليات الآتية لابد من تحديد مفهوم الاستشرق وبيان أنواعه.

- **تعريف الاستشراق:**

الاستشراق مفهوم واسع وله العديد من التعريفات سواء عند الغرب او عند المسلمين باعتبار حقل معرفي ضخم نشا في الغرب لدراسة الثقافات الشرقية وتمثلها في الفنون المختلفة.

أ/لغة: كلمة الاستشراق كلمة عربية على وزن استفعال وهي مشتقة من مادة "شرق" يقال "شرقت الشمس شرقا وشروقا إذا طلعت"[1] والجدير بالذكر أن الكلمة التي نبحث عن مفهومها اللغوي لم ترد في المعاجم العربية المختلفة[2]" غير أن هذا لا يمنع الباحث من الوصول إلى معناها الحقيقي استنادا إلى قواعد الصرف وعلم الاشتقاق، حيث يبدو أن معنى الاستشراق ادخل نفسه في أهل الشرق وصار منهم"[3] فيفهم مما سبق أن "الاستشراق" كلمة مشتقة من الشرق الذي أصبح يعنى خاصة الشرق العربي الإسلامي.

ب/ اصطلاحا: تعددت مفاهيم الاستشراق اصطلاحا عند المفكرين الغربيين وعند المفكرين الإسلاميين، نذكر منها التعريفات الآتية:

1- يعرف الاستشراق: "بأنه علم العالم الشرقي"

إلا أن هذا التعريف يحمل معنيين:

أ- معنى خاص: "وهو الدراسة الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي في لغاته وتاريخه وعقائده"[4]

ب- المعنى العام: يطلق الاستشراق على كل غربي يشتغل بدراسة الشرق كله في لغاته وآدابه وحضارته وأديانه.

2- يعرف الاستشراق عند محمد عبد الغني:"الاستشراق هو اشتغال غير الشرقيين بدراسة لغات الشرق وحضارته وفلسفاته وأديانه وروحانياته واثر ذلك في تطور البناء الحضاري للعالم كله"[5]

3- يحدد مالك بن نبي مصطلح الاستشراق فيقول: إننا نعني بالمستشرقين الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية"[6]

4- من المعاصرين العرب الذين تناولوا موضوع الاستشراق وتحديد مفهومه ادوار سعيد الذي عرف الاستشراق:"بأنه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق بإصدار تقريرات حوله، وبوصفه وتدريسه والاستقرار فيه وحكمه[7]

5- ويذكر مفهوم أخر أكثر عمومية: هو اعتبار أسلوبا للتفكير يرتكز على التمييز الانطولوجي والايستمولوجي بين الشرق والغرب، إذ يهدف هذا المفهوم إخضاع الشرق للغرب، وأداة ووسيلة للتعبير عن التناقض بين الشرق والغرب.[8]

كل هذه المفاهيم تتعلق بالمفكرين العرب الذين أرادوا تحديد مفهوم الاستشراق والمستشرقين على انه نشاط فكري يهدف لدراسة المشرق الإسلامي ليشمل العلوم والآداب والثقافة والعقيدة والفكر، فهو أسلوب التميز المعرفي والفكري والعرقي والإيديولوجي بين الشرق والغرب سواء كان لهذا النشاط الفكري بعد أكاديمي ينبني على أصول علمية، أو بعد عرقي يرتكز على التمييز الثقافي والعقلي والتاريخي والعرفي بين المشرق والغرب، أو بعدا استعماريا يهدف إلى السيطرة على الشرق وإعادة تنظيمه وتوجيهه والتحكم فيه.

- أما مفهوم الاستشراق لدى علماء الغرب فنجد تعريفات ومفاهيم كثيرة منها:

1/ يرى "رودي بارت" إن الاستشراق هو علم يختص بفقه اللغة خاصة، ولابد لنا إذن أن نفكر في المعنى الذي أطلق عليه كلمة استشراق المشتقة من كلمة "شرق" وكلمة شرق تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي..."[9]

2/ ويعتمد المستشرق الانجليزي "اربري" تعريف قاموس أكسفورد الجديد الذي يعرف المستشرق بأنه:" من تبحر في لغات الشرق وآدابه"[10]

3/ ويعرف "جويدي" علم الاستشراق قائلا: "والوسيلة لدرس كيفية النفوذ المتبادل بين الشرق والغرب إنما هو "علم الشرق" بل نستطيع أن نقول أن غرض هذا العلم الأساسي ليس مقصورا على مجرد درس اللغات واللهجات أو تقلبات تاريخ بعض الشعوب كلا...بل من الممكن أيضا أن نقول: انه بناء على الارتباط المتين بين التمدن الغربي والتمدن الشرقي ليس علم الشرق إلا بابا من أبواب تاريخي الروح الإنساني..."[11]

4/ أما "ديتريش" فيعرف المستشرق وليس الاستشراق بأنه "هو ذلك الباحث الذي يحاول دراسة الشرق وتفهمه ولن يتأتى له الوصول إلى نتائج سليمة في هذا المضمار ما لم يتقن لغات الشرق"[12]

وخلاصة القول نقول أن الاستشراق له دلالات واسعة ومفاهيم كثيرة كلها تتفق على انه علم يختص بفقه اللغة ومتعلقاته وعلم الشرق بكل جوانبه التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والحضارية..الخ.

الا انه لا نجد اتفاق تام حول معنى الاستشراق وحدوده ومضموناته و عليه يمكننا القول بان الاستشراق بمعناه العام يشير إلى الدراسات والأبحاث والأعمال الكتابية الأخرى التي قام بها المفكرون الغربيون عن الشرق، لذلك عرفه ادوارد سعيد بأنه علم الشرق في الغرب.

ويمكننا القول أيضا أن الاستشراق هو فرع من فروع المعرفة في الثقافة الغربية.

وعليه فان الاستشراق مصطلح مطاطي لم يتوقف عند مصطلح واحد إذ لم يحدد المفهوم والتعريف النهائي له بسبب المستشرق نفسه الذي سعى أن يكون المصطلح مطاطيا فتارة يسمى استشراقا وتارة استعرابا وتارة يسمى بالدراسات للعلوم الإنسانية...الخ.

مناهج المستشرقين:

لا يمكن معرفة مناهج المستشرقين في دراسة الشرق وحضارة إلا إذا حددنا أهداف الاستشراق لان المنهج يوظف انطلاقا من الأهداف، وعليه فاغلب أهداف الاستشراق هي سياسية، استعمارية، تنصيرية لذلك يقول احد أعلام الاستشراق [هرمان استجلكر] الألماني: "إننا يجب أن نكسب وجهات نظر جديدة لعقائدنا المسيحية بناء على فهمنا العميق للتعاليم الإسلامية وفهمنا لنفسية المسلم المتدين، وذلك حتى نتجنب نقاط الضعف فيما نستخدمه

من أدلة وحتى نتبنى من جديد دفاعا جديدا عن العقيدة المسيحية والدفاع عنها والتمكين لها بين المسلمين بأسلوب يبدو في ظاهره علميا"

إلا أننا لا ننكر بوجود استشراق علمي رغم مساحته الضيقة مقارنة بالأول فمثلا أسهمت الدكتورة "سجريد هونكه" في هذا المضمار وأنصفت العرب والمسلمين في عدد من كتبها أهمه "شمس العرب تشرق على الغرب" وفي كتابها الذي أصدرته في عام 1990 "الله بريء مما يصنعون" لقد كشفت ألف تحامل وتحامل ضد العرب في الغرب حين كشفت قائمة طويلة من التحاملات والتحريفات التاريخية كما كشفت عن الصدمة النفسية للغرب من الإسلام..[13]

ويؤكد ذلك ليوبولد قايس (محمد أسد) في قوله: "إن ابرز المستشرقين الأوربيين جعلوا من أنفسهم فريسة للتحزب غير العلمي في كتاباتهم عن الإسلام، ولذلك يظهر الإسلام في تلك الكتابات ليس على انه موضوع بحث علمي بل على انه متهم يقف امام قضاته يلتمسون الأدلة الباطلة لإدانته..."[14]

وعليه نرى أن الهدف الرئيسي والمركزي من الاستشراق هو الدافع الديني الذي يسعى إلى التشكيك في الدين الإسلامي وكل ما أنتجه المسلمين من تراث وحضارة إضافة إلى أهداف فرعية منها الهدف السياسي الاستعماري والاقتصادي والفكري...

وهو ما يؤكده "ماريد ديفن" في قوله: "أن الهدف من الاستشراق، ودراسات المتخصصين الغربيين للشرق الأوسط هي خدمة الامبريالية الغربية، أي الهدف هو فرض المصالح الغربية على العالم الإسلامي..."[15]

ومن خلال بيان أهداف الدراسات الاستشراقية تطرح إشكالية المنهج المتبع في هذه الدراسات هل تخضع إلى مقاييس علمية أكاديمية تعتمد على المنهج السليم القويم للوصول إلى الحقيقة؟ أم أنها وضعت لنفسها منهجا غير علمي انطلاقا من أهداف غير موضوعية؟

قبل الإجابة عن الإشكالية لابد أن نبين أن الاستشراق انقسم إلى قسمين من حيث التحديد الزمني: استشراق قديم تمثل في مدارس الاستشراق الأوربية، واستشراق حديث متمثل في المدرسة الاستشراقية الأمريكية.

1-المدرسة الاستشراقية الأوربية:

لقد كان لأوربا احتكاك بالعرب والمسلمين منذ الفتوحات الإسلامية التي وصلت إلى اسبانيا وجنوب فرنسا وروسيا مما أدى بالدول الغربية الاهتمام بالحضارة الإسلامية فأنشئت مدارس ومعاهد لتعليم اللغة العربية وجلبت الكثير من المخطوطات والكتب من كل أنحاء العالم الإسلامي، وكانت الغاية من ذلك التعرف على لغة وتاريخ وحضارة العالم الإسلامي بنية الاستفادة من جهة وبنية سلب العقلية العربية الإسلامية من كل خصائص الأصالة والابتكار انطلاقا من فكرة فوقية الجنس الآري على ما عداه من أجناس أخرى والإلحاح على فكرة المركزية الأوربية بالنسبة للعالم فكرا وثقافة وحضارة ومدنية.

وهذا النوع من الاستشراق الذي اهتم باللغة وتاريخ حضارة العالم الإسلامي سمي استشراقا قديما تقليديا هدفه الوازع الديني أي حرب صليبية فكرية يسعى إلى السيطرة على تاريخ الشرق وحماية مصالح الغرب فلم يكن الهدف بطبيعة الحال هو عرض صورة موضوعية عن الإسلام إنما العكس أي تشويه الإسلام وتراث المسلمين وحتى يتحقق ذلك اتخذ المستشرقون مناهج غير علمية لتحقيق ذلك.

- متمثلة فيما يلي:

1- المنهج التشكيكي: فقد اتصف منهج الاستشراق بالتشكيك المستمر في مصداقية القران الكريم والسنة النبوية الشريفة والخلط بين المعلومات الصحيحة كما شكك الاستشراق في كل ما أنتجه العقل المسلم من انجازات وإسهامات فكرية وإسنادها إلى حضارات سابقة وذلك بمقاييس غير علمية انطلاقا من فكرة الفوقية و الصورة الدونية للعالم الشرقي.

2- المنهج الاسقاطي: وهو إسقاط الواقع المعيش على الحوادث والوقائع التاريخية وهذا المنهج غير علمي إذ يكشف عن عقلية الباحث أكثر مما يكشف عن موضوع البحث فهذا المنهج ينطلق من نتيجة سلبية تخدم مصالح الباحث لتبنى عليها –النتيجة- مقدمات.

3- منهج الأثر والتأثر: والأخذ بالنزعة التأثيرية التي تفرغ الحضارة المدروسة من إبداعها الذاتي وإسناد ذلك إلى مصادر خارجية.

ومما سبق ذكره يمكننا القول بأن منهج المستشرقين في دراسة الفكر الإسلامي هو منهج متطرف عدواني غير علمي خالي من نزاهة الفكر غلب عليه الانحراف العلمي فكثير من الآراء والنظريات التي جاء بها

المستشرقون مبنية على افتراضات لا أساس لها ولا سند علمي لها. فتولد من هذه الدراسات والمناهج صراع وصدام بين الثقافات سواء من طرف الغرب أو من طرف الشرق الإسلامي.

- المدرسة الاستشراقية الأمريكية:

تصنف أمريكا ضمن دول العالم الجديد، لذلك فالاستشراق الأمريكي ليس استشراقا قديما، كما هو في دول أوربا بل هو استشراق معاصر حديث استفاد من القديم، إذ نشا في أوائل القرن التاسع عشر، وشهد نهضة شاملة بعد منتصف القرن العشرين. فقد طورت الدراسات العربية الإسلامية في الولايات المتحدة الأمريكية لتأخذ مفهوما جديدا وشكلا جديد أكثر دقة وتخصصا، لان هدف أمريكا هو الانفراد بقيادة العالم ولا يمكنها ذلك إلا بمعرفة ثقافة شعوبه وقيمه فأنشأت لذلك مراكز بحوث كثيرة ومؤسسات علمية مختلفة ومعاهد عليا للدراسات الشرقية، فأصبح الاستشراق الأمريكي علما نشيطا وغزيرا بعد الاستفادة من الاستشراق القديم والاستعانة بالمستشرقين التقليديين.

وعليه فدافع الاستشراق الأمريكي هو دافع ديني سياسي خاصة إذا علمنا أن أغلب المستشرقين في المدرسة الأمريكية هم يهود صهاينة ساهموا في صناعة سياسة الولايات المتحدة الأمريكية حديثا كما فعلوا قديما في أوربا. ومن أشهر هؤلاء المستشرق المعاصر الانجليزي الأصل اليهودي الملة الأمريكي الجنسية "بارنارد لويس"[(16)]

الذي أفنى حياته في خدمة المصالح الصهيونية وذلك بتشويه التاريخ الإسلامي والتحيز ضده ومناصرة الدولة الصهيونية.

إن الاستشراق الأمريكي قياسا بالأوربي قصير، ويعد امتدادا واستمرار للاستشراق الأوربي، وارثا مجمل تصوراته المسبقة عن العالم العربي والإسلامي متخذا منهجية خاصة به في دراسة الشرق حتى لا يعد استشراقا تقليديا فالدراسات الاستشراقية التقليدية أو الكلاسيكية كانت تتناول مجالات القران والحديث والعقيدة الإسلامية، والفقه والسيرة النبوية، والفرق الإسلامية ومجالات التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية ومجالات الأدب واللغة...الخ.

إلا أن المدرسة الاستشراقية الأمريكية توجهت إلى دراسة الأوضاع الاجتماعية للمجتمعات المسلمة من النواحي السياسية والدينية والاقتصادية والاجتماعية.

فأسست ما يسمى بمراكز بحوث الشرق الأوسط، أو مراكز بحوث ذات طابع إقليمي تهتم بمتابعة الشؤون السياسية والاقتصادية لبلد من بلدان الشرق أو لإقليم منه.

وعليه تميزت المدرسة الاستشراقية الأمريكية عن المدرسة الكلاسيكية في النقاط الآتية:

1- الاهتمام الملحوظ بأحوال الشرق الاقتصادية والسياسية على حساب الجوانب اللغوية والأدبية.

2- التركيز على دراسات التاريخ الحديث والمعاصر أكثر من التراث الإسلامي.

3- العمل على استقطاب الطاقات البشرية لخدمة الأمن القومي عبر الاستشراق.

4- العمل على انجاز دراسات تخص جهود الدولة في تامين الموارد الضرورية لكيانها الاقتصادي.

5- العناية بالدراسات الإقليمية.

6- التركيز على العلوم الاجتماعية.

7- توجيه الاستشراق لخدمة أهداف سياسية استعمارية.

8- العمل على خدمة الأهداف الصهونية.

- وعليه فان الاستشراق الأمريكي تفرد عن غيره من المدارس الأوربية بالتركيز على العلوم الاجتماعية والدراسات الإقليمية وجعل المنطقة خاضعة للدراسة من قبل جميع التخصصات الأكاديمية بحيث لم يعد الاستشراق ذاك الفرع المعرفي المقتصر على بعض المتخصصين في لغات تلك البلاد وإنما تحول إلى استشراق انتربولوجي واجتماعي ينصب اهتمامه على الإنسان نفسه وسلوكياته وعاداته ورؤيته للعالم كما يهتم بدراسة ذاكرته حتى يمكن الاستيلاء عليه للأبد لكي يقع تحت الاستعمار الحضاري التحولي. لذلك سمي الاستشراق الأمريكي عند البعض باستشراق التقسيم الذي وصل إلى درجة من الهيمنة والسيطرة التي تحد من حرية الشعوب الشرقية داخل بلدانها، والتوجه بصنع سياسة هذه البلدان الواقعة تحت سيطرتها.
- وتقتضي الموضوعية الإشارة إلى انه كما ذكر عن الاستشراق الأوربي بوجود أصوات معتدلة أي مستشرقون علميون فانه ظهر في الولايات المتحدة الأمريكية عدد من الباحثين ينادون بوقف التشويه المتعمد لصورة الإسلام والمسلمين في الإعلام الأمريكي أو في الكتابات الأكاديمية.

فهناك دراسات استشراقية موضوعية علمية بعيدة عن ألوان التحامل المعهود في الفكر الاستشراقي، وذلك لشمولها وتعمقها في قضية العلاقة بين الإسلام والمسيحية، بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، ومن ثم طرحت إشكالية الحوار بين الثقافات وعلاقة الاستشراق بذلك.

- ***موقف الفكر الاستشراقي الأمريكي من حوار الثقافات:***

رغم أن الحوار قد أصبح ضرورة من ضرورات العصر للتغلب على المشكلات الواقعية في عالمنا، لأنه سنة كونية وضرورة إنسانية في أي لحظة من لحظات الصراع أو الوفاق أو التضامن أو التوافق إلا أن هناك من الغرب والشرق من يرفض الحوار فنجد في الغرب

غياب المنهج العلمي في الدراسات الاستشراقية ولد منهجا تصادميا مع الأخر خاصة إذا علمنا أن الهدف من ذلك تبرير سياسته في الهيمنة على الشرق. فنتج عن ذلك صعوبة إمكانية بناء صرح تعارفي بين الحضارتين، ويرجع ذلك إلى الذهنية الأمريكية ذاتها التي ظهرت بشكل واضح في مقالة "هينتغنون" حول صدام الحضارات" هذه الذهنية التي يصفها "جون جراي" في قوله "والمعيار الذي يستخدمه هينتنغتون ضمنا في اغلب الأحوال إنما يعكس الفكرة الأمريكية المتسلطة بشان تعدد الثقافات. فالثقافة أو الشعب يعد حضارة إذا كان له ما لأقلية أمريكية من فاعلية سياسية وفي غير هذه الحالة فهو يتجاهلها"[17]

فالاستشراق الأمريكي في جانبه السلبي يرفض الحوار بين الثقافات إذا لا وجود اليوم إلا حضارة واحدة هي الحضارة التي يستولي عليها الغرب ويوجهها لخدمة أهدافه مع العلم أن أمريكا تنادي بالحوار، الحوار بين الثقافات إذ ألفت كتب كثيرة في هذا المجال من طرف المدرسة الاستشراقية الأمريكية أغلبها تدعوا إلى التحذير من هذا الحوار باتهام المسلمين بأنهم ليسوا أمة حوار ويلغون الأخر.

ومن الشرق نجد بعض المفكرين العرب والمسلمين رفضوا الحوار وصدوا عنه نتيجة الاستشراق الذي شكل احد أهم أدوات الصراع الحضاري بين الغرب والشرق، ونتيجة النظرة الاستعلائية من كلا الطرفين.

لذلك لم ينجح التفاعل الثقافي بين الغرب والشرق بسبب الازدواجية الفكرية وبسبب العقد القديمة والمفاهيم المغلوطة من كلا الجانبين.

الخاتمة:

إن للاستشراق أثر كبير في العالم الغربي والعالم الإسلامي سواء القديم الكلاسيكي أو الحديث المعاصر المتمثل في المدرسة الاستشراقية الأمريكية التي أضافت الكثير لهذا النتاج العلمي الذي يعبر عن العلاقة بين الإسلام والغرب تلك العلاقة التي طرحت إشكالات كثيرة في الفكر المعاصر فأفرزت نتائج كثيرة منها ما توصلنا إليه في هذه الورقات والمتمثلة في:

1- يبقى مصطلح الاستشراق غير محدد التعريف والمعنى كما أن مفاهيمه مفاهيم مطاطية يصعب ضبطها وحصرها في مفاهيم خاصة ويرجع ذلك حسب رأي إلى المخطط الاستشراقي نفسه إذ أن المستشرقون هم الذين جعلوا المفاهيم والمحاور والمجالات المتعلقة به مطاطية غير مضبوطة فتتناول كل شيء دون قيد ودون ضابط.

2- إن أغلب المستشرقين غير مؤهلين في الحديث عن الإسلام لافتقارهم إلى كل خصائص الأمانة العلمية وذلك بسبب بغضهم التاريخي الصليبي للإسلام. فغالبية الدراسات الشرقية حول الإسلام من طرف الاستشراق يغلب عليها طابع الانحراف العلمي، انحراف عن النهج العلمي السليم فكثير من الآراء والنظريات التي جاء بها المستشرقون مبنية على افتراضات لا أساس لها ولا سند علمي لها.

3- إن الاستشراق يعطي لنفسه في دراسة الإسلام، دور ممثل الاتهام والقاضي في الوقت نفسه فالمستشرق يعطي لنفسه حق الحكم والاتهام والرفض للأسس الإسلامية التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي. وذلك ناتج عن نوايا مسبقة نوايا غير علمية.

4- هناك خوف من الإسلام "فوبيا" عند الغرب انعكس ذلك في كتابات المستشرقين.

5- أرى أن الاستشراق ليس علما وإنما هو عبارة عن ايديولوجية خاصة يراد من خلالها ترويج تصورات معينة عن الإسلام بصرف النظر عما إذا كانت هذه التصورات قائمة على حقائق أو مرتكزة على أوهام وافتراضات.

إلا أن الايجابي في ذلك أن الدراسات الإسلامية أصبحت حقلا علميا مستقلا وذلك بفضل انجازات علماء الغرب المتمثلة في الفكر الاستشراقي".

6- إن غياب المنهج العلمي في الدراسات الاستشراقية واستبداله بالمنهج الاسقاطي، والمنهج التبريري، والتشكيكي والانطلاق من نتيجة سلبية لتبني عليها مقدمات. ولد ذلك منهجا تصادمي مع الآخر من حيث دراسة تفاعلاته المتنوعة لا من باب التشبع بنظرية عامة حول خصائص ومميزات ثقافة الآخر بقدر ما هي أساليب مستعملة في البحث عن نقاط ضعفه.

7- إن غياب المنهج العلمي الدقيق في الدراسات الاستشراقية، وتبرير سياسته في الهيمنة على الشرق أو ما يسمى بالصراع الحضاري ينتج صعوبة إمكانية بناء صرح تعارفي بين الحضارتين، ولن يتم –الحوار- هذا إلا إذا أزاح الاستشراق هذه المعادلة الاحتمالية عن نسقه الفكري في إرادته الحوار مع الآخر، فلابد من وجود إرادة عازمة على مثل هذا التعارف أو التواصل بين الحضارات والثقافات دون إقصاء أي طرف لآخر.

8- وعليه فالاستشراق شكل احد أهم أدوات الصراع الحضاري بين الغرب والشرق واحد أهم الطرق التي هيأت المادة الفكرية لنمو واستمرار مختلف أشكال الصراع. فالجيوش الغربية في تقدمها نحو الشرق لم تكن تسير في ارض غير معروفة، حيث هيأ لها الاستشراق إحداثيات التحرك بكل دقة في شقيه العسكري والاجتماعي.

9- ساهم الاستشراق في تحجيم الأنا وهيمنة الآخر، نتيجة العداء التقليدي الموروث الكائن في الاستشراق التقليدي.

10- لم يخرج الاستشراق الأمريكي في منهجه عن الاستشراق الأوربي فقد استعمل عدة مناهج واعية أو لا واعية مثل ذلك: المنهج التاريخي الذي يرصد وينسق ويرتب ويصف دون إدراك للدلالات والمعاني خالطا بين المعلومات والعلم، بين المادة العلمية وتحليلها أو قراءتها [كما قال د/حسن حنفي] والمنهج التحليلي الذي يحلل الظواهر لدرجة ضياع المدلول الكلي. والمنهج الاسقاطي الذي يكشف عن عقلية الباحث أكثر مما يكشف عن موضوع البحث، ومنهج الأثر والتأثر الذي يفرغ الحضارة المدروسة من إبداعها الذاتي محيلا إياه إلى مصادر خارجية.

إلا أن المدرسة الاستشراقية الأمريكية تفردت وتطورت واستفادت من المدرسة التقليدية الأوربية، ومما تفردت به دراسة الأقاليم والمناطق، والاستفادة من العلوم الاجتماعية المختلفة –كعلم لاجتماع، والعلوم السياسية وعلم الاقتصاد وعلم الإنسان الانتربولوجيا وغيرها- بحيث لم يعد الاستشراق ذاك الفرع المعرفي المقتصر على بعض المتخصصين في لغات تلك البلاد.

11- تعددت أساليب الغرب في الاستشراق وذلك طبقا لمناهج البحث العلمي ومدارس العلوم الإنسانية عندهم.

- الاستشراق السياسي.
- الاستشراق الديني.
- الاستشراق التاريخي.
- الاستشراق الثقافي (اللغوي والأدبي).
- الاستشراق الانتربولوجي والاجتماعي.

وهو الاستشراق الذي ينصب اهتمامه على الإنسان نفسه وسلوكياته وعاداته ورؤيته للعالم كما يهتم بدراسة ذاكرته حتى يمكن الاستيلاء عليه للأبد لكي يقع تحت الاستعمار الحضاري التحولي.

12- من ايجابيات الاستشراق الإسهام في تحقيق ونشر الكثير من كتب التراث الإسلامي وتميز بعض المستشرقين بالمنهجية العلمية وإنصافهم في بيان حقيقة الإسلام بطريق غير مباشر وذلك نتيجة هجومهم على الإسلام والمسلمين مما أدى بالنخبة من الغرب إلى البحث عن الحقيقة فكانت النتيجة إسلام هؤلاء.

13- إن الدراسات الاستشراقية التقليدية اهتمت أساسا بالموروث الإسلامي المكتوب وخاصة فيما يعرف بالفيلولوجيا بل سوسيولوجيا، ومرجع ذلك إلى غلبة المدرسة الأمريكية الاجتماعية التي تهتم بدراسة المجتمع في حركيته وتفاعله فالجيل الجديد من المستشرقين يركز على دراسة الظاهرة الإسلامية معتمدا منهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية، وقد اعتقد الكثيرون أن هذا المنحى الجديد سيلخص الدراسات التي تتناول الإسلام من التصورات القديمة ويخلق قطيعة ايستمولوجية مع عقلية الإقصاء لكن الظاهر أن غالبية المستشرقين الجدد كغيرهم يحبذون الاختصار على الجهد العلمي ذي النتائج المتوازية، فهم كمن سبقهم، يلغون تعددية الممارسات الحضارية داخل الفضاء الإسلامي من خلال ما يمكن أن نطلق عليه "استراتيجية التحاشي" ويهتمون فقط بالحركات ذات الماهية السياسية.

14- إن البشرية بحاجة إلى منظومة جديدة تستبدل فيها مفردات الصراع والأحقاد لتحل محلها مفاهيم الحوار والشفافية، فالحوار سنة كونية، وضرورة انسانية فمهما يكن الغالب ومهما كانت قوة الغالب ومهما كان ضعف المغلوب، لابد للغالب أن يحاور المغلوب لان القضية بسيطة إذ لابد للمغلوب أن يحاور الغالب والعكس.

ولان المغلوب يريد أن يدافع عن نفسه ويدافع عن مظلوميته وعليه فالبشرية بحاجة إلى منظومة جديدة تستبدل فيها مفردات الصراع والأحقاد لتحل محلها مفاهيم الحوار والشفافية.

15- إن العالم بحاجة إلى وضع إستراتيجية –من طرف الغرب والشرق- لدعم مسارات الحوار وحتى يتحقق ذلك لابد من:

1/ الاعتراف المتبادل من الثقافة العربية والغربية [الاستشراق+الاستغراب] إذ تبين إن العيوب التي يوصف بها الاستشراق تنطبق حتى على الاستغراب الذي نعني به محاولة الشرقيين التماس حضارة الغرب وفكره وثقافته وتاريخه وحاضره وهو التماس يتم أحيانا بدافع رغبة الانتقام للذات وهو ما يسمى بالاستشراق المعكوس.

2/ يجب الخروج من أسر العقد القديمة والمفاهيم المغلوطة على كلا الجانبين، والتطلع في الوقت نفسه إلى مستقبل مشرق ينعم فيه الإنسان [مسلما كان أو مسيحيا] بالمن والاطمئنان.

3/ الاستعداد للحوار بين الثقافات لكلا الطرفين.

4/ تحديد المقصد من الحوار تحديدا واضحا، وتحديد مفاهيم الحوار وإلا سنقع في مفارقات.

5/ ضرورة فهم الآخر فهما جيدا والتفاعل مع المنطق الإنساني الحريص على إنسانية الإنسان.

6/ التجرد من الأنا واحترام الآخر.

7/ حسن الإنصات والتعامل مع الآخر.

التوصيات:

1- ضرورة استثمار الندوات والمؤتمرات وتفعيلها على الواقع على أن يتبنى أهل العقل والنخبة في استثمار وتفعيل هذا المشروع: مشروع حوار الثقافات والانفتاح الحضاري.

2- ضرورة وضع خريطة جديدة في دراسة الفكر الاستشراقي مع إعادة قراءته وتأصيلية. وذلك بإنشاء مؤسسة فكرية علمية تجمع نخبة المفكرين العرب والمسلمين.

الهوامش:

(1)المعجم الوسيط –ج1- ص482 –مجمع اللغة العربية- القاهرة 1960م.

(2)ابن منظور –لسان العرب- ج10 ص173- مجد الدين الفيروز أبادي –القاموس المحيط- ج3 ص248.

(3)د/يحي مراد: معجم أسماء المستشرقين –ص5- [دار الكتب العلمية –بيروت- ط1: 2004م/1425هـ]

(4)محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري –كتاب الأمة- قطر- ط 1404هـ- ص41.

(5)محمد عبد الغني: حسن عبد الله الفكري، أعلام العرب –ص89.

(6)مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث دار الإرشاد –بيروت- ط1. (ص05)

(7)ادوارد سعيد: الاستشراق –المعرفة- السلطة –ترجمة كمال أبو ديب مؤسسة الأبحاث العربية –ط 2- بيروت 1984 –ص39.

(8)المرجع السابق: ص68.

(9)د/يحي مراد: معجم أسماء المستشرقين –ص06.

(10) المرجع السابق: ص06.

(11) نفس المرجع: ص07.

(12) المرجع نفسه: ص08.

(13) د/أنور الجندي: تيارات مسمومة ونظريات هدامة معاصرة –مكتبة التراث الإسلامي- القاهرة- ص309.

(14) نفس المرجع: ص36.

(15) نفسه: ص36.

(16) انظر كتاب: د/مازن بن صلاح مطبقا في: الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي – دراسة تطبيقية على كتابات برنارد لويس، مكتبة الملك فهد –الرياض- ط: 1416هـ/1995م.

(17) إدريس هاني: حوار الحضارات، المركز الثقافي العربي –الدار البيضاء- المغرب –ط1: 2002م- ص90.

المقاربة المقارنية للظاهرة الأدبية

عند إدوارد سعيد

الأستاذة: فتيحة بن يحيى
جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان (الجزائر)
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة العربية وآدابها

إن تفسير وتأويل الظاهرة الأدبية عملية معقدة تجعل الناقد يقف أمام تحديات وأسرار لا نهاية لها مما يتطلب جهدا قرائيا مميّزا، وذلك بحكم تباين طاقات الظاهرة وكثرة تأويلاتها ، والمناهج الحديثة مطالبة بإمداد الناقد بخطة منهجية تفتح المجال واسعا لقراءة الظاهرة ليس من الداخل فقط وإنما بالوقوف أيضا على جزئياتها الخارجية، لذلك كان الولوج إلى خفايا الظاهرة الأدبية نقلة نوعية في التأسيس لقضايا النقد الأدبي والدراسات المقارنة وهو ما سعت إليه العقول في معظم الآداب العالمية.

مصطلح الظاهرة الأدبية:

الظاهرة لفظ يطلقه أهل العلم والفكر في العادة على كل ماله وجود مدرك من طريق الحواس يقول تعالى:" يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الحَيَاةِ الدُنْيَا وَهُمْ عَنْ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ".1

أما مصطلح الظاهرة الأدبية فيقودنا إلى الحديث عن المنجزات البارزة في الوجود والتي كانت نتيجة حتمية للعقل البشري أثناء عملية وعيه للحياة ومجرياتها على هذه البسيطة وقد برزت إلى الواقع كإنجاز حسي ملموس تمثّل في الآداب الإنسانية وما أفرزته من أجناس أدبية مختلفة كالشعر والقصة والمسرحية والخطابة والمقال والأمثال والحكم وغيرها من الفنون القديمة والحديثة، فهي تحفر في الواقع الثقافي مجراها لتؤسس بالتدريج اتجاها عاما يمكن تحديده والوقوف على أهم خصائصه فيما بعد.

ويبدو أن لهذه الأجناس الأدبية بشكل خاص وللظاهرة الأدبية بشكل عام أهدافا جلية من خلال ما تقدمه من وعي يضيء حياة الإنسان ويسهل عليه بناء حضارته كما يشير إلى ذلك صاحب المقدمة ابن خلدون الذي تكلم عن الظاهرة الأدبية باعتبارها من صنائع العمران .

وأنها ظاهرة اجتماعية تتجلى لنا من خلال بعدها الإنساني يقول:" الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن ذلك بقولهم: الإنسان مدني بالطبع أي لابد له من الاجتماع"(1)ذلك ان الانسان كائن اجتماعي وحقيقة التاريخ انه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم ،كما تحدث عن صناعة الشعر بوصفه من الظواهر الادبية البارزة

وهو ما يراه أيضا الناقد كيلمان موزان من أن الظاهرة الأدبية نسق متفتح لهذا فهو يفضل استخدام مصطلح الظاهرة بدل مصطلح الأدب لأن العناصر المكونة لها متداخلة تجعل منها ظاهرة اجتماعية وجمالية في الوقت نفسه، بوصف الأدب صناعة يلفها الغموض والالتباس.

وانطلاقا من كون أصول هذه الظاهرة هو اجتماعيتها- كما يرى ابن خلدون- فإن وظيفتها هو الكشف عن جدوى الحياة وقيمة حقائقها في النفوس ومدى اشباعها للمشاعر الإنسانية وفطرتها وطموحاتها.

وحتى تتبلور هذه الظاهرة على الواقع وتتحدد بصفتها نصا قابلا للقراءة والنقد والتحليل لابد أنها تمر بمراحل كونها عملية إبداع تتجلى لنا من خلال هضم الأديب للعالم معرفيا ومن ثمة متابعة هذه المعرفة في قنوات عقله وخياله لتحديد مسارها العام، وذلك من بداية تحرش الحياة ومجرياتها وما يكتنفها من تعقيدات وتعبيرات بكيانه ولبه حتى لحظة ميلاد النص.

وقد كانت محاولة كشف أسرار الظاهرة الأدبية في نفس المبدع قد شكل مدخلا مهما لتأسيس قضايا النقد الأدبي، وذلك لطبيعة هذه الظاهرة اذ هي عصية على التحديد بالغة التعقيد ، فالأدب بكل أجناسه مفرط في الذاتية غارق في الخصوصية ،ومعالجة المواضيع الشعرية أو النثرية لا يمكن أن يكون بحياد مطلق، وإنما نجد أن المبدع ينغمس فيما يكتب أو ينظم فتتجلى لنا ذاتيته واضحة من خلال النص الذي يمر بمراحل قبل ميلاده :

1/ رؤية الأديب وكيفية استيعابه للعالم والحياة معرفيا: وتتضح هذه المرحلة من خلال تأثيرات الحياة بكل مجرياتها في نفس المبدع وما مدى معرفته ورؤيته لكنه الحياة.

2/ تحوير المعرفة إلى قيمة وموقف داخل وجدانه، حيث يستطلع المبدع الحياة والعالم معرفيا برؤية ثاقبة وفكر مثقف جريء فيحوّلها إلى قيمة وموقف داخل وجدانه.

3 تحويل الموقف إلى نص أدبي: يجسد الأديب والمبدع ما رآه وما وقف عليه في الحياة تجسيدا حسيا يترجم إلى ميلاد النص الأدبي تسعفه في ذلك عوامل كالموهبة والمراس والثقافة التي تعد مهمة في تعميق الحس الإبداعي للنص.

وتقف بعد هذه المراحل الاتجاهات والمدارس والمناهج موقف المحلل والمستقرئ لهذا الأدب لتتابع العلاقة بين المبدع والمتلقي ،وأسرار شيوع الأدب أو اضمحلاله. فالأدب اذن اتجاه ارتبط بالرأي الذي كونه المبدع نحو موضوع معين وصاغ مواقف للحياة المختلفة من خلاله.

المنهج والظاهرة الأدبية:

إن المنهج قضية جوهرية في التعامل مع الظاهرة الأدبية ويمكن أن نقول أن ما من ظاهرة أدبية إلا وخضعت لمناهج متعددة لدراستها واستقصاء حيثياتها والولوج إلى مكامنها.

لكن لابد من الإشارة إلى أن الدراسات الأدبية قد عرفت ما يسمى بالمنهج ولا منهج، فالمواقف من المناهج متعددة وقد اتخذت أشكالا عدّة.

الأول: رفض ما هو جديد والتقوقع حول الذات والعجز عن تقديم رؤية قرائية تتخطى الأسلوب المباشر.

الثاني: يتمثل في تطبيق المناهج الحديثة المتفرعة عن الغرب دون ربطها بالخصوصية الثقافية واللغوية والأصل.

الثالث: هناك دراسات أفادت من المناهج الحديثة وسعت إلى تشكيل رؤية نقدية بصورة تجمع بين التراث والآليات التي تقدمها المناهج الحديثة. 2

وقد ظهرت عند العرب مناهج متعددة وأسهمت في معاينة الظواهر الأدبية ومنها ما سعى إلى إثراء النص الأدبي وجعله نصا حيويا قابلا لقراءات عديدة، غير أن بعض هذه المناهج واجهت نقدا لاذعا كالمنهج النفسي والبنيوي والسيميائي، وقد أدلى كل ناقد صاحب منهج بدلوه في دراسة الظاهرة الأدبية وفق منهج بعينه ومنهم من نجح في تقديم قراءة وضحت وثرية للنص العربي، فالقراءات متعددة لنص امرئ القيس مثلا ولرواية موسم الهجرة إلى

الشمال ولاشك أن النتائج متباينة لكن هذا التباين وحتى الخطأ لا يلغي المنهج برمته و إنما هو إثراء للدراسات العربية. وما يطبع هذا الاختلاف هو وجود تيارات أدبية متزامنة ومتقاطعة وربما متعارضة فيما بينها اتجاه الرؤية التنظيرية، لكنها تساهم بشكل فعال في التأسيس للرؤى النقدية المتنوعة. 3

إدوارد سعيد والاستشراق:

إن علاقة ادوارد سعيد بالاستشراق علاقة وطيدة جسّدها كتابه الاستشراق الذي يعد من أهم الأعمال المثيرة للجدل والتي أصبحت لها تأثيرات متنامية على الحقول المعرفية المتصلة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية كالنظرية الاستعمارية، ودراسات ما بعد الاستعمارية والانتروبولوجيا والتاريخ والأدب.

والمستشرق في رأي إدوارد سعيد هو ذلك العالِم الغربي والرّحالة و السياسي الذين كتبوا عن الشرق أودرسوه أو درّسوه وما أنتجه هؤلاء من خطابات يعد في رأيه خطابا استشراقيا إذ يقول:" كل من يدرس الشّرق أو يكتب عنه أو يبحثه سواء في سماته العامة أو الخاصة فهو مستشرق، وما تفعله هي أو يفعله هو استشراق " 4

ويقول أيضا:" أسلوب من الفكر مستند على تمييز وجودي ومعرفي بين الشرق والغرب" 5 وهذا التعريف هو ما يستند عليه لتعرية الظاهرة الأدبية وتفسيرها تفسيرا طباقيا، ويعرّفه أيضا:" أسلوب غربي للسيطرة على الشرق وإعادة هيكلته وامتلاك السلطة عليه". 6وهو ما يوضح النظرية الاستعمارية في حلة جديدة.

ويبين إدوارد سعيد من خلال مفهومه عن الاستشراق التي ساقها في كتاباته أن هذا الشكل وضع أصلا لأغراض سياسية أو كما قال لتمريغ أنف الثقافة في وحل السياسة.

وهو ما يوضح أن الاستشراق انتقل من معناه الأكاديمي المعرفي حول الشرق إلى معنى الهيمنة على الشرق وفرض السيطرة عليها، وقد خلص إدوارد سعيد بعد تحليله لكتابات المستشرقين ورؤاهم حول الشرق الى أن خطاباتهم كلها تحمل لغة امبريالية واضحة وأن العلاقة بين الغرب والشرق هي علاقة امتلاك بين سيد مستعمِر وآخر مُستعمَر، ثم إن الاستشراق قد ولد شعورا بالعدائية تجاه الشرق والمسلمين والعرب وإن الإسلام كان لأوربا صدمة دائمة.

وقد دعم هذه الفكرة بأمثلة عديدة منها على سبيل المثال أن اللورد كلومر في كتابه(مصر الحديثة) يصور الشرقيين والعرب على أنهم سذج ويصفهم بأنهم خاملون ومريبون وطباعهم تختلف عن طباع العرق الانجلوساكسوني.

أما توماس كارلايل فيصف القرآن الكريم بأنه:" خليط مشوش مضجر، خام فج تكرار لا نهائي إسهاب ممل معقد، وباختصار هو خام ركيك غباء لا يحتمل ".

ويوضح أيضا من خلال دراساته للاستشراق الرؤية الغربية حيث أن الغرب مؤمنون كليا بالاختلاف المطلق والمنظم بين الغرب والشرق فيصف ذلك فيقول:" العالم مكون من نصفين غير متكافئين الشّرق والغرب، وقد وظفت لذلك ألفاظ للتعبير عن هذا الاختلاف فالشرقي غير عقلاني ساقط وطفو لي بينما الأوروبي عقلاني ومستقيم وناضج وهو ما يؤيد فكرة سمو الأجناس الأوروبية على ما سواها."

ولعل اهتمام الغرب بالأدب العربي لا ينبع من ترف فكري ذلك أن دراسة الأدب مهمة لدراسة الشخصية التي أنتجت ذلك الأدب وذلك كما قال سمايلو فيتش فالأدب بالنسبة للعرب:" يعد ديوانها ويتأمل تاريخها، ويبرز عقليتها ويمثل انفتاحها ويدفع بقدمها إلى الأمام وظل الأدب العربي بشعره ونثره من الأمور التي يشغف بها الاستشراق محاولا معرفة العرب واتجاهاتهم".

والأدب هو ايضا تعبير عن هوية أي أمة ومنطلقاتها الحضارية وإرثها التاريخي، لهذا كان اهتمام الفرنسيين كثيرا بالتراث العربي لأنه تعبير عن هويتنا الحضارية .7

يقول إدوارد سعيد موضّحا وظائف الاستشراق:

" المستشرق يمكن أن يزوّد مجتمعه بتمثيلات الشرق"حتى :

1/ تحمل طابعه المميز الخاص : بمعنى أن يصبغ المستشرق رؤيته حول الشرق، بتوقيعاته الخاصة الذاتية أو أنّها تحمل نظرته الأحادية الغير موضوعية للشرق.

2/ توضح تصوره لما يمكن للشرق أو ينبغي له أن يكون: فدراسة المستشرق للشرق من مختلف الجوانب تمكنه من أن يأخذ تصوّرا لمستقبل من سيبحث فيهم حيث يرسم مسار واتجاه الشرق حضاريا وثقافيا وسياسيا.

3/ تتحدى تحديا واعيا وجهة نظر إنسان آخر للشرق: ذلك أن هذه التمثيلات التي خلص إلها المستشرق هي الأسمى والأرقى من بين كل الآراء كلها حول الشرق.

4/ تزوّد الإنشاء الاستشراقي بما يبدو، في تلك اللحظة، بأمس الحاجة إليه، إن هذه الرؤية التي وصل إليها المستشرق قد حققت أهدافا سامية حيث أنّها زودت الابحاث الاستشراقية بأحداث اللحظة الراهنة والتي كان الغرب في أمس الحاجة إليها لتشكيل رؤاهم الاستعمارية و فرض هيمنتهم على الشرق

5/ تستجيب لمتطلبات معينة ثقافية ومهنية وقومية وسياسية واقتصادية تفرضها الحقبة التاريخية.

فالهدف إذن من وراء قيام المؤسسة الاستشراقية هو الولوج إلى الداخل الشرقي لاحتوائه وفرض الهيمنة عليه ثقافيا وسياسيا وحضاريا وذلك بدراسة كل ما يتعلق به مهما كان هيّنا.

الرؤية النقدية لظاهرة الأدبية عند إدوارد سعيد:

اقترن اسم إدوارد سعيد بالأدب المقارن كون هذا المجال هو حقل اختصاصه الأساسي غير أنّه استمد رؤيته النقدية للنصوص الأدبية والثقافية بصفة عامة من تفكيره الثقافي والفكري العام. فالأدب في رأيه ينبغ من صميم الثقافة، والناقد والمثقف عنده صنوان، وقد وصف هذا الناقد بأنه واسع الرؤية مما مكنه من أن يكون رائدا لحقول عدّة منها حقل الاستشراق و ما يكتنفه من تحليلات وقد كان هذا الحقل من أهم الأفكار النقدية التي بنى عليها اطروحاته.

رفض ما يسمى بالهيمنة والاحترافية فالناقد والمثقف قي رأيه ليس صاحب خبرة يبيعها لمن يطلبها، فتغدو الخبرة النقدية جزءا من السلطة فكرية كانت أم سياسية ومن ثمة فقد عاب ما يسمى بالخبرة الاحترافية، ورأيه أن الناقد المستقل هو الذي ينأى عن السلطة حيث لا يبيع معرفته وخبرته وإنما تكون مهمته هي تفكيك خطابات السلطة ومواجهتها، كما شن إدوارد سعيد حملة ضد النظرية الأدبية بشكلها الشكلاني عند البنيويين وحلفائهم من جماعة التفكيك وما بعد البنيوية.

ويؤكد إدوارد سعيد في نقده لهذه النظريات أهمية السياق التاريخي والاجتماعي والأحداث والظروف المحيطة بالنص. ويجعل لها دورا ذا أهمية في قرائته وتأويله، وبالتالي فالناقد ملزم بتناولها والاهتمام بها لأن وجودها في النص يعد جزء من بنيته ونصيته، وليس شيئا خارجا عنه.

ويعد كتابه العالم والنص والناقد من الكتب التي عالج فيها الترابط بين النصوص والوقائع الوجودية للحياة البشرية والسياسية والمجتمعات والأحداث، فالوقائع المتعلقة بالقوة والسلطة والمعتقدات التقليدية هي الوقائع التي تجعل النصوص أمرا ممكنا وهي التي تطرحها لقراءة تلك النصوص وهي التي تستقطب باهتمام النقاد ولذلك اقترح أن تكون هذه الوقائع من اهتمام النقاد والوعي النقدي.

وعموما فإن رؤية إدوارد سعيد هي رؤية واحدة أساسها تفكيك خطاب السلطة بما فيه الأجزاء المسكوت عنها وهو بالإضافة إلى دعوته لتأمل النص والولوج إلى بواطنه وظواهره و ذلك بربطه بتاريخيته وأحوال إنتاجه والقوى التي أنتجته، وقد دعا إلى تعزيز دور المثقف والناقد وان يبقى كما يقول – متيقظ القلب والضمير_ فيقول:" المثقف ما هو إلا ذاكرة مضادة بمعنى ما تملك خطابها المعاكس المخصوص الذي يمنع الضمير من أن يشيح بنظره أو أن يستسلم للنوم وخير علاج هنا هو أن تتخيل الشخص الذي تناقش وهو يقرأك بحضورك".

الرؤية الطباقية عند ادوارد سعيد:

يقول إدوارد سعيد:"في حين لا يعرف معظم الناس سوى ثقافة واحدة وخلفية واحدة ووطن واحد فإن المنفيين يعرفون اثنين على الأقل وتعددية الرؤية هذه تولد وعيا بالأبعاد المتزامنة، وعيا هو وعي طباقي كما يقال في لغة الموسيقى". ويعلق ايضا:"ثمة اشياء ينبغي على المنفي أن يتعلمها شريطة أن يرفض الوقوف منها موقف المتفرج مداريا جرحه عليه ان يتعهد بالرعاية الذاتية المشككة المدققة لا المتساهلة ولا المتجهمة".8

استلهم إدوارد سعيد المنظور الطباقي الذي دعا إليه في الدرس المقارن للأدب من الموسيقى، وقد كانت هذه الدعوة حصيلة تجربة غنية له مع الموسيقى.التي انكب على دراستها وتذوقها منذ نعومة اظافره بتشجيع من والدته

بين الادب اذن و الموسيقى صلة وثيقة تستند إلى علاقة قربى بين فنين ينتميان إلى موضوع واحد هو الفنون الجميلة بالإضافة إلى الوشائج العريقة التي تجمع بينهما كالاشتراك في المكونات (الشعر والموسيقى)، ويبدو أن ربط الموسيقى بالأدب أو ما يسمى بتفسير الأدب عن طريق الموسيقى له وجود من خلال التقاليد النقدية التي ظهرت في القرن الماضي ببروز نموذجين في هذا المجال استطاعا أن يستلهما الموسيقى في عمليهما لسبر أغوار الظاهرة الأدبية الأول منهما هو ميخائيل باختين الناقد الروسي الذي أوجت له الموسيقى بنقد جديد لروايات دوستويفسكي، وقد رأى فيها التجسيد الأمثل لمبدأ التعدد الصوتي polyhomy

والثاني هو إدوارد سعيد الناقد العربي، والذي أوحت له الموسيقى أيضا بمقاربة الأدب ودراسته من المنظور الطباقي contrapuntal presspective حيث رأى أنّه الحل الأنجع للكشف عن الصوت المهمش والمقموع والمغيب في الثقافة الإنسانية وقد كان له الأثر البارز في الدراسات ما بعد الاستعمارية post colonial studies.

فما هو المنظور الطباقي وكيف طبقه إدوارد سعيد على الأدب؟

بداية امتدت صلة إدوارد سعيد بالموسيقى منذ طفولته المبكرة وقد شجعته في ذلك والدته التي كانت تهوى الموسيقى أيضا، لذلك امتلك هذا الناقد ومنذ سنوات طفولته الأولى ذاكرة موسيقية قوية، وقد بدأ دروسه الموسيقية على يد اغنايس تيغرمان عازف البيانو الكبير كما يصفه سعيد.

وقد كتب في سيرته عن محاولاته الأولى في المزاوجة بين الأدب والموسيقى، فقال:" شعرت بانبثاق قوة مستقلة جديدة وأنا أقطع بركة السباحة خمسين مرة خلال تمارين السباحة ذراعاي كأنهما من معدن على أهبة التساقط من شدة الإعياء ونفَسي يزداد ضيقا ورجلاي تترجرجان أكثر تثاقلا من ذراعي وأنا أضخهما ضخا على نحو يائس، هي بذرة مكنتني من التفكير بكيفية تحويلي برميل نبيذ أمونبيياد (قصة للشاعر والقاص الأمريكي إدغار ألان بو) إلى سيناريو إذاعي لصف بولدوين، وكيف اضبط الأصوات ومستوى جهارتها وأين أدخل الموسيقى وقد اخترت الحركة الثالثة من موسيقى ليلة قصيرة لموتسارت لأني أريد أن يصغي المستمعون إلى إيقاع الرقص الكيّس كخلفية لتضائل صوت البطل المسكين وهو يدفن حيّا خلف جدار " 9

هذه اذن بداية ربط الادب بالموسيقى عند إدوارد سعيدجيث جاول ان يفسر محنة البطل وصوته اليائس وهو يدفن حيا من خلال القصةبالموسيقى.

وقد ظل إدوارد سعيد مرتبطا بالموسيقى عزفا وقراءة ودرسا حتى تحولت رؤيته للعالم من خلالها فكان في تفحصه لأية قصة أو مسألة أو موضوع أو نظرية أو نص يسعى جاهدا وهو الخارجي والغريب العابر السبيل كما يصف نفسه أن يكون في موضع الداخلي والخارجي في آن معا، الأمر الذي مكنه من رؤية ما لا يراه أي منهما وتحولت رؤيته هذه إلى رؤية طباقية للأمور والقضايا التي حللها.

هذا بالاضافة للتناقضات التي اكتنفت حياته فقد كان عربيا لكن اسمه إدوارد والذي بدا له مجرد نكتة أو لغز حاول حله طوال حياته وكان ناطقا بالانجليزية التي كانت لغته الأم ولكنّه لم يكن ،وكان أمريكيا بالجنسية التي منحها له والده، ولكنه لم يكن يعرف من أمريكا الاّ ذكريات والده عنها.

وكان خبيرا بالاستشراق وخصوصياته ولكنه مع هذا لم يكن في يوم ما مستشرقا بل كان من أكبر مناهضي هذا التقليد الغربي وأمهر مفككيه.

وقد تبين أنه نتاج أزواج من العوالم الثقافية، المتنافرة والمتقابلة، وأنّ السبيل الأمثل لمقاربة الظاهرة الادبية التي تتجاوز حدود السياسة او اللغة أو القومية وهي مادة الدّرس المقارن هو دراستها على نحو يتجاوز هذه الثنائيات التي رسخها المنظور الامبريالي ويقول معلقا على هذا التنافر الذي شاب حياته:" إن الأرق عندي حالة مباركة أرغب إليها بأي ثمن تقريباً. فليس عندي ما هو أكثر تنشيطاً من أن أطرد عني فوراً ظلال الوسن لليلة خسرتها غير إعادة تعرّفي، في الصباح الباكر، على ما كدت أخسره كلياً قبل بضع ساعات أو استعادتي إياه. بين الحين والآخر، أرى إلى نفسي كتلة من التيارات المتدفقة. أُؤْثر هذه الفكرة عن نفسي على فكرة الذات الصلدة، وهي الهوية التي يعلِّق عليها الكثيرون أهمية كبيرة. تتدفق تلك التيارات، مثلها مثل موضوعات حياتي، خلال ساعات اليقظة. وهي، عندما تكون في أفضل حالاتها، لا تستدعي التصالح ولا التناغم. إنها من قبيل «النشاز»، وقد تكون في غير مكانها، ولكنها على الأقل في حراك دائم في الزمان وفي المكان وبما هي أنواع مختلفة من المركبات الغريبة، لا تتحرك بالضرورة إلى أمام، وإنما قد يتحرك أحياناً واحدها ضد الآخر، على نحو طباقي ولكنْ من غير ما محور مركزي. إنه ضرب من ضروب الحرية، على ما يحلو لي أن أعتقد، على الرغم من أني بعيد كل البعد عن أن أكون مقتنعاً كلياً بذلك. ونزعة التشكيك هذه هي أحد الثوابت التي أتشبث بها بنوع خاص. والواقع أني تعلمت، وحياتي مليئة إلى هذا الحد بتنافر الأصوات، أن أؤْثر ألا أكون سَوياً تماماً وأن أظل في غير مكانيّ" 10

وان دراسة أي فكرة عنده لا يكون بتجاهلها أو التركيز على طرف واحد منها ،وتغليبه على الطرف الآخر بمسوغات إيديولوجية عفا عنها الدهر، وإنما بتدبرها التدبير الذي يعيد إلى هذه الظاهرة او الفكرة وحدتها وتماسكها و انسجامها الداخلي وذلك بالكشف عن غناها.

بتيسير فسحة لجميع الأصوات التي تقبع فيها لتعبر عن دواخلها بدل قمعها وتجاهلها أو التغافل عنها.

إن تفسيره ورؤيته للظاهرة الأدبية جاء من إيمانه العميق بضرورة تجاوز الحدود التي تحد من الحركة الإنسانية سواء كانت سياسية أو لغوية أو جغرافية أو قومية أو حتى معرفية ودعا من خلال نظرته هذه على مناصرة الضعفاء والمظلومين وإحقاق الحق و العدالة وقمع الظلم والاستبداد.

ولعل أبرز خصوصيات ونتائج دعواته تلك التي كان لها الأثر الكبير على الدراسات الأدبية والنقدية والإنسانية.

1/ **الثقافة المولدة**: يرى أن اغلب الثقافات العالمية لا يمكن أن تكون خالصة من الشوائب وإنما هي نتيجة التثاقف والحوار بين الحضارات والثقافات الإنسانية في كل المجالات الفكرية وأن النصوص الأدبية بمختلف أشكالها العالمية هي نسق من التفاعلات الداخلية والخارجية فالثقافات الإنسانية كما يقول ثقافات مولدة هجينة نجمت عن تلاقح وتفاعل واسعين بين الثقافات على اختلاف عصورها وأماكنها والنص الأدبي عصارة من التفاعلات والتعالقات النصية المضمرة والظاهرة التي تتوارى خلف الأسطر و تتمدد في ذاكرة المتلقي عبر آليات مختلفة لذلك "من الصعب الحديث عن إبداع أصيل خالص للمبدع أو عن النص الأب أو النص الأصيل".11 فالنصوص الإبداعية هي امتصاص ومحاكاة للنصوص السابقة وتفاعل معها عبر عملية الحوار والنقد

2/ **الارتباط**: affiliation ومعناه حسب رؤية إدوارد سعيد أن للنص ارتباطات بالحياة على الناقد والمثقف أن يبرزهما ويوضح دورها وتفسيراتها وخفاياها.

الرؤية الطباقية: وهي أن يفسح المجال لكل الأصوات التي تتعلق بالظواهر والمنتجات الثقافية والإنسانية ومن ضمنها النصوص الأدبية لتفصح عن خفايا نفوس مبدعيها ورؤاهم على اختلاف طبقاتهم وأجناسهم وأصولهم غير مكتفين بما يصدر عن السيد الغربي المهيمن.

لذلك نجد أن الأفكار التي نادى بها إدوارد سعيد قد مست كل الصلات الإنسانية الأنا والآخر في جميع وجوهها ومستوياتها وكان هذا هو السبب في انتشارها وقبولها.

وقد بين أيضا أن التفسيرات السائدة للثقافة والفن والأدب في العالم هي تفسيرات أحادية الجانب مغرضة شريكة للأمبريالية في قمع واستغلال الآخر الضعيف في دول الشرق والجنوب وإن وحدة الثقافة الإنسانية هو توفير

فسحة أرحب للأصوات الأخرى المتمثلة في المستعمر والأسود والمستغل والمقموع والمهمش والمنطوي والتابع والثانوي وبذلك نعيد للإنسانية وحدتها ونحافظ على جوهرها.

قد ظل الدرس المقارن للأدب يتمركز حول بعض العلاقات الجافة النابعة من الأدب الشفوي كما ألحت على ذلك الممارسات الاسكندنافية، أو دراسة أصله بين ادبين أو أكثر وهو ما يعزى إلى المدرسة الفرنسية أو تلك الدراسات التي نادت بتفسير الأدب خلف حدود بلد معين من جهة ودراسة علاقته مع مناطق أخرى من المعرفة والاعتقاد والفنون وهو ما دعت إليه المدرسة الأمريكية.

والنقد الموجه لهذه المقاربات هو أحاديتها وخارجيتها، فهي أحادية لأنها بنت تفسيراتها على عامل واحد تصف وتقارب من خلاله الظاهرة الأدبية وكونها خارجية لأنها ترجع المشابهات التي توجد في النصوص إلى عوامل خارجية عن الظاهرة.

وتظهر لنا أهمية عمل إدوارد سعيد في مقاربته للظاهرة الأدبية من كونه أضفى عليها الوحدة والانسجام والفن حيث درسها ضمن اللقاء الحضاري، فقد عزز المنظور المقارن المحفوز بالعامل القومي بالفهم الأوروبي له والغربي عامة بثنائيات: الأنا والآخر

- المستعمِر والمستعمَر
- الأبيض وغير الأبيض
- المركز والمحيط
- المتن والحواشي
- الحاضرة والضواحي
- المتبوع والتابع
- الرئيسي والثانوي
- النجم والكواكب
- المهيمن والمنضوي

لقد عزز حب سعيد للموسيقى من جهة وتعدد الازواج المتناقضة التي تنتمي إلى عالمي الغرب والشرق

في نفسيته إلى أن يلجأ لتنظيم تفكيره في وحدة الثقافة الإنسانية بجمعه أطراف اللقاء الإنساني في عالمي الأدب والثقافة إلى الموسيقى حيث استمد منها الإطار الأنجع لتوحيد الرؤى المتباينة في إطار المنظور الطباقي. والذي تستطيع الموسيقى فقط أن تقول شيئين في آن معا ،وعلى نحو شامل وقد توسع هذا المفهوم ليضم فنونا أخرى على رأسها الأدب.

يقول إدوارد سعيد في كتابه:" الثقافة والامبرايلية" مؤكدا على هذا المنظور" " وإننا إذ نعاود النظر إلى الأرشيف أو سجل المحفوظات الثقافي، نأخذ بإعادة قراءته ليس أحادياً univocally، بل طباقياً contrapuntally، وبوعي متزامن لتاريخ الحواضر الذي يتم سرده، ولتلك التواريخ الأخرى التي يعمل الإنشاء المهيمن ضدّها (ومعها كذلك). في نقطة الطباق counterpoint الخاصة بالموسيقا الغربية تتعارض موضوعات متنوعة فيما بينها، مع امتياز مؤقت يمنح لواحد محدد منها فقط. ومع ذلك يكون ثمة تلاؤم ونظام في التعدد الصوتي الناجم، يكون ثمة تفاعل منظم مستمدٌ من الموضوعات، وليس من مبدأ لحني صارم أو مبدأ شكلي خارج العمل. إنني أعتقد أننا نستطيع أن نقرأ ونفسر، بالطريقة نفسها، الروايات الإنكليزية على سبيل المثال، التي يتشكل انشغالها (المقموع عادة في أغلب الحالات) مع، لنقل، جزر الهند الغربية أو الهند، وربما يتحدّد بالتاريخ المعيّن للاستعمار، والمقاومة، والقومية الأصلية. وعند هذه النقطة تنبثق سرديات بديلة أو جديدة، وتغدو ذواتاً مؤسسة أو مستقرة إنشائياً12

مراجع وهوامش البحث:

1/ مقدمة ابن خلدون، دار الجيل بيروت.

2/ ينظر الأدب المقارن غنيمي هلال، دار العودة بيروت، .1983

3/ ينظر نفسه

4/ الاستشراق إدوارد سعيد/ ترجمة كمال أبو ديب، الأبحاث العربية،بيروت،ط2، .1984

5/ نفسه

6/ نفسه

7/ نفسه

8/ عالم المعرفة/ شعرنا القديم والنقد الجديد، وهب أحمد رومية، مارس 1996، الكويت.

9/ الاستشراق/ إدوارد سعيد

10/ خارج المكان / إدوارد سعيد

11/ رولان بارت ودرس السيميولوجيا، عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء.

12/ الثقافة والامبريالية، إدوارد سعيد

الاستشراق في بلاد المغرب الإسلامي

الأستاذة: ملوكي جميلة
جامعة تلمسان

كثيرا ما يتردّد على ألسنة الخطباء وفي الصحف والمجلات والكتب كلمة استشراق ، وبخاصة عندما يكون الحديث على الغزو الفكري أو الثقافي وآثاره السيئة ، وقد بالغ البعض في ذم الاستشراق وكل ما يمتّ له بصلة ، بينما يرى البعض أنّ الاستشراق إنّما هو جهد علمي لدراسة الشرق ، وبخاصة بعض الذين تتلمذوا على أيدي بعض المستشرقين حيث يرون فيهم المثال في المنهجية والإخلاص والدقة وغير ذلك من النعوت المادحة.

والحقيقة أنّ الاستشراق قد شغل حيزا كبيرا في الكتابات العربية وذلك لأنّ الحضارة الغربية التي أنشئ فيها الاستشراق هي الحضارة الغالبة في العصر الحاضر ، فقد كتب المستشرقون في شتى القضايا الإسلامية ابتداء من القرآن الكريم وتفسيره والكتابة حول السنة النبوية ، والتاريخ الإسلامي إلى الكتابة في اللغة العربية وآدابها وشتى القضايا في الإسلام وحياة المسلمين اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا. وممّا أضاف إلى أهمية الاستشراق أنّ البعثات العلمية إلى ديار الغرب بدأت منذ بداية القرن التاسع عشر في عهد محمد علي الكبير وبعض الحكام المعاصرين له في العالم الإسلامي ، وقد تلقى كثير من أبناء المسلمين العلوم الإسلامية على أيدي المستشرقين ولم يتوقف الأمر على هذا ، فقد استضافت بعض الجامعات العربية والإسلامية عددا من هؤلاء للتدريس فيها كما حدث في الجامعة المصرية حين استضافت بعض المستشرقين لتدريس آداب اللغة العربية.

وقد صدرت كتابات كثيرة وكتب هائلة تناولت الاستشراق وأعمال المستشرقين ونشأته وأهدافه وما له من آثار على الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

ونحن في هذا المقام سوف نحاول معالجة الاستشراق في المغرب العربي باعتبار وجوده فعّال في الحقل المعرفي وذلك من خلال محورين اثنين :

– الأوّل : مثله جملة من المستشرقين الذين وفدوا إلى المغرب العربي عن طريق رحلات معرفية استكشافية للاطلاع على الثقافة والتراث الإسلامي.

– أمّا الثاني : فقد نتناول فيه جملة من المستشرقين الذي وفدوا إلى المغرب الإسلامي عن طريق الاستعمار كدارسين أو باحثين وقد خلدوا مجموعة من الكتب والأعمال والإنجازات ،نحاول أن نسلط عليها الضوء في هذا المقال.

لهذا جاء تدخلنا حول الدور الذي لعبه الإستشراق في المغرب الإسلامي؟

إن كلمة الإستشراق تطلق عرفا على حركة ثقافية عرفتها أوروبا خاصة في القرن التاسع عشر للميلاد، لكن هذه الحركة جذورها ممتدة في الماضي إلى أبعد من ذلك. ولفظ الإستشراق غير قديم قدم الشرق، إذ ظهر حديثا مع بداية القرن التاسع عشر وهو مصطلح عربي يعود للترجمة الإنكليزية لكلمة (orientation) التي ظهرت في بريطانيا عام 1811م وللمصطلح الفرنسي (orientalisme) الذي عرفته فرنسا عام 1830م قبل أن يندرج رسميا في قاموس الأكاديمية الفرنسية سنة 1838م فالإستشراق هو دراسة الغربيين للشرق ولتراثه ولما يتعلق بتاريخه ولغاته وأذابه وفنونه وعلومه وعاداته وتقاليده.

إذ أن الإستشراق هو أهم إنتاج ثقافي تاريخي مشترك بين الغرب والشرق، الغرب المسيحي والشرق العربي الإسلامي، أين يشارك الغرب بعلمائه ومفكريه وكتابه وفنانيه وشعرائه ومختلف التخصصات العلمية والوظيفية، والشرق بمادته المدروسة العلمية سواء كانت :جغرافيا أو اجتماعيا أو اقتصاديا أو ثقافيا أودينيا أو حضاريا...

إذ عرف بأنه "تلك المحاولة التي قام ويقوم بها بعض مفكري الغرب للوقوف على معالم الفكر الإسلامي، وحضارته وثقافته وعلومه، كما يطلق لفظ مستشرق على المفكرين المتشغلين بدراسة علوم الشرق وتاريخه وحضارته وأوضاعه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .ومصطلح شرق يشمل الشرق الأدنى والأوسط والأقصى".[80]

[80] محمد سيد ال "الإستشراق والتبشير"، قراءة تاريخية موجزة، دار قباء. القاهرة ستة 1999ص: 7.

وقد جاء في الموسوعة العالمية أن الإستشراق هو: "حقل معرفي وإبداعي ضخم نشأ في الغرب (أوروبا وأمريكا الشمالية) لدراسة الثقافات الشرقية (الأسيوية غالبا) وتمثلها في الفنون المختلفة، وتعتبر الجوانب السياسية والعلمية والدينية هي الأبرز بين جوانبه المختلفة، فقد كان الهاجس الرئيسي وراء نشوته".[81]

ويقول الباحثون أن الصورة المشبوهة والتعصب الديني ما زال قائما في أدهان المستشرقين خاصة نحو الإسلام عموما وذلك لأن "الصور التي شكلها الإستشراق إنما استمدها من مصادر مسيحية كتبت أيام الصراع العنيف بين الشرق والغرب إبان الحروب الصليبية وحروب الدولة العثمانية مع أوروبا".[82]

ولقد تكلم الباحث المعروف **ادوارد السعيد** عن الإستشراق كمعنى اصطلاحي في مواضع عدة من كتابه المعروف والمشهور – الإستشراق- فالإستشراق عنده :"فرع من فروع المعرفة الذي تناول به الشرق (وبه يتناول) بطريقة منظمة من حيث هو موضوع للتعلم والاكتشاف والتطبيق".[83]

فالإستشراق من خلال هذه التعاريف حركة فكرية ثقافية تستخدم للدلالة على الكتابات البحثية في مختلف أنواع العلوم والمعارف التي أنجزها المتخصصون بدراسة الشرق سواء كانت هذه الدراسة موضوعية أو ذاتية تخدم أغراض غير علمية. فهناك إستشراق علمي هدفه تحصيل المعرفة العلمية عن الشرق عامة والعالم الإسلامي خاصة من أجل العلم ذاته وبدون الخضوع لأهداف أخرى. وكثيرا ما يكون الدافع إلى المعرفة الإستشراقية دافعا ذاتيا يخدم أغراض ذاتية سواء كانت شخصية أو حكومية.

وإذا ما تكلمنا عن الإستشراق في المغرب الإسلامي فإننا نتكلم عن الإستشراق الفرنسي الذي كان له احتكاك بالعرب والمسلمين منذ الفتوحات الإسلامي التي وصلت إلى جنوب فرنسا بالقرب من إسبانيا وقد طلب الفرنسيون تعلم الثقافة العربية في المدارس بالأندلس وصقلية وبعد إنشاء هذه المدارس جلبت العديد من المخطوطات والكتب من كل العالم الإسلامي "وقد أنشأت فرنسا أول كرسي للغة العربية في بداية القرن الرابع عشر للميلاد في مدارسها وجامعاتها، كما أنشئ في هذا العصر كرسي للدراسات الإسلامية في جامعة باريس تتمة للقسم العربي في السربون ويهتم بتاريخ وحضارة العرب والفقه الإسلامي".[84] "ولم تقتصر فرنسا على تعليم اللغة العربية غلى مدارسها وجامعاتها بفرنسا بل أنشأت مثيلاتها في الشرق الأدنى وشمال إفريقيا وخاصة في مستعمراتها،

[81] الموسوعة العالمية. مؤسسة آمال الموسوعة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية. الطبعة الثانية سنة 1999، ص: 713.

[82] نفس المصدر والصفحة.

[83] ادوارد السعيد: "الإستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء". نقله إلى العربية كمال أبو ديب، الطبعة الرابعة، مؤسسة الأبحاث العربية لبنان سنة 1995، ص 260.

[84] د. عقيلة حسن، المرأ' المسلمة والفكر الإستشراقي" دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى سنة 2004، ص 42.

فقد أسس معهد الدراسات العليا بتونس ومدرسة الآداب العالمية بالجزائر عام 1881م ومعهد الدراسات المغربية بالرباط عام 1931 والمعهد الفرنسي بدمشق...".[85]

والحديث عن الإستشراق في المغرب الإسلامي هو الحديث عن الإستشراق الفرنسي ودراساته الأكاديمية التي تمت من خلال المجلة الإفريقية (La revue africaine) بعد صدور أول عدد لها سنة 1856 حيث أن هذه المجلة حوت أعمال ضخمة ودراسات ذات طابع علمي أكاديمي وقد تنوعت حقولها واتخذت بعدا منطقيا حيث أقيمت العديد من الدراسات حول التراث الشعبي المغاربي واهتموا بالعديد من اللهجات وكذا أشكال التعبير الثقافي في مختلف هذه الدول المغاربية الإسلامية.

ويذهب الكثير من الباحثين إلى أن الإستشراق الفرنسي استطاع أن يقيم عدة مؤسسات وأنشأ عدة مدارس ومعاهد وكراسي للغات الشرقية وأصدر الدوريات والمجلات ومن أهمها:

" * مدرسة الشرق في القسطنطينية سنة 1802

* مدرسة الأب العالمية بالجزائر سنة 1881

* معهد الدراسات المغربية في الرباط سنة 1931

* معهد الدراسات العليا بتونس سنة 1945.

* المجلة الإفريقية بالجزائر سنة 1856.

* المجلة التاريخية بفرنسا سنة 1876.

* نشرة المراسلات الإفريقية سنة 1881.

* نشرة الجمعية اللغوية في باريس سنة 1905.

* حوليات معهد الدراسات الشرقية بجامعة الجزائر سنة 1930.

* محفوظات العربية سنة 1904.

* نشرة مدرسة الدراسات الشرقية الإفريقية ."[86]

[85] نجيب العفيفة، "المستشرقون"، دار المعارف المطبعة الرابعة، بيروت الجزء الثاني ص 232.

ولعل المتصفح للمجلة الإفريقية التي صدر أول عددها سنة 1956 وحتى آخر عدد لها سنة 1962. يلاحظ الجهود التي قام بها المستشرقون الفرنسيون في الكم الهائل من الدراسات والأبحاث والتقارير الميدانية المرتبطة بالدول الإفريقية والجزائر خاصة. ومن أهم المستشرقين الفرنسيين الدين وفدوا إلى المغرب العربي عن طريق الرحلات المعرفية والاستكشافية للإطلاع على الثقافة والتراث المغاربي لدينا:

* الفريد لوشاتليه (Alfred lechatelier 1855- 1929) :

وهو مستشرق فرنسي عني بالأوضاع الاجتماعية والثقافية والسياسية في العالم الإسلامي وخاصة الإسلام في إفريقيا والمغرب العربي، وأنشأ مجلة العالم الإسلامي سنة 1907م وكان هدف لوشاتوليه "أستاذ علم الاجتماع الإسلامي" البحث عن كيفية التعامل مع العالم الإسلامي والتحكم فيه، وأوصى بأن يكون ذلك عن طريق الثقافة والتعليم.

من أهم أعماله: الجزائر ونبات الحلفاء، الإسلام في القرن التاسع عشر، المسلمون في إفريقيا، الإسلام الإسلامي، السياسية الإسلامية.[87]

* أندري باسي (1895-1956) A. Basset

وهو من المتخصصين في دراسة البربر في شمال إفريقيا كتب عن لغة البربر وجغرافيتهم وتاريخهم وعاداتهم وتقاليدهم وله عدة مؤلفات عربية في البربر منها: لغة البربر في أراضي الجنوب، الآن في لغة البربر، القرابة الغوية في لغة البربر، العصر في البربر.[88]

* برونو هنري H. Bruno (1888-1948) حيث ولد بشرشال ضواحي الجزائر العاصمة وتخرج من جامعتي الجزائر وباريس، وتلقى عدة مناصب بالجزائر، وانتخب نقيبا للمحامين ومن آثاره: النظام المالي في الشرع الإسلامي، العرف لدى البربر المغرب، قانون العرف عند البربر، وله بحوث وافرة في القانون والتشريع والاجتهاد والعرف في الجزائر.[89]

---

[86] بوروبة حميد، "جهود المستشرقين الفرنسيين في الدراسات اللهجية في الجزائر" مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير علم اللهجات بجامعة تلمسان سنة 2008ص: 33, 34, 35 بالتصرف.

[87] الفريد لوشاتليه: "الغارة على العالم الإسلامي" ص 115.

[88] نجيب العقيقي، "المستشرقون" دار المعارف الطبعة الرابعة، الجزء الأول ص 305.

[89] نفس المصدر ص 281.

* رينه باسية (1855-1925) Basset Rane

يعد من أشهر المستشرقين في فرنسا ومن أهم آثاره: دراسات في اللهجات البربرية، فهرس للغة القبائل الكبرى، مجموع حكايات بربرية عامة، لقمان البربري، مباحث في دين البربر، الألفاظ العربية في لغة البربر، نشاط فرنسا العلمي في الجزائر وفي شمال إفريقيا منذ سنة 1830، وله كذلك فهرس مكاتب الزاويا، وكان من أبرز محريري دائرة المعارف الإسلامية وواحد من مديريها، وكذا من محريري المجلة الإفريقية ونشرة الدراسات الإفريقية ونشرة الآثار الإفريقية ترأس رينيه مؤتمر المستشرقين الرابع عشر الذي انعقد في الجزائر سنة 1905.[90]

مرسيه وليام Marçais William (1874-1956) :

مستشرق فرنسي اهتم خصوصا باللغة البربرية واللهجة العربية المغربية عين في سنة 1898 مدير المدرسة بتلمسان (الجزائر) فمكنه هذا المنصب من الاتصال بالمعلمين العرب وتعلم اللغة العربية والبربرية، ثم عين ناظرا للمدرسة العليا في الجزائر وانتقل بعدها إلى باريس أين عين أولا في مدرسة الدراسات العليا الملحقة بالسربون، ثم في الكوليج دي فرانس سنة 1927 وصار عضوا في أكاديمية النقوش والآداب الجميلة ومن أهم أعماله كذلك: ترجمة ديوان "أوس من حجر التميمي" إلى الفرنسية، وله مجموعة أعمال جمعت بعد وفاته في مجلة بعنوان: Articles et conférences كما له مجلد صدر بعد وفاته في سنة 1961 في منشورات معهد الدراسات العليا في الرباط والذي ضم:

* العبادة في الإسلام سنة 1923.

* أصول النثر الأدبي العربي سنة 1927.

* الإسلام والحياة المدنية سنة 1928.

* اللغة العربية – مجلة التعليم العام- ديسمبر 1930.

* قرن من الأبحاث في ماضي الجزائر الإسلامية في الاحتفال المئوي بالجزائر سنة 1931.

* معجم العربية – محاضرة باللغة العربية ألقيت بالرباط سنة1940.

[90] بوروبة حميد، "جهود المستشرقين الفرنسيين في الدراسات اللهجية في الجزائر" ص:39-40 بالتصرف.

* كما اشترك مع هوداس Haudas في ترجمة صحيح البخاري إلى اللغة الفرنسية.[91]

كما تم إنشاء جمعيتين علميتين بالجزائر من طرف مجموعة من المستشرقين الفرنسيين وعلى رأسهم: بروجر، شاربونو، ودوسلان وهما:

1- الجمعية الحفرية القسنطينية: La société archéologique de Constantine حيث تأسست هذه الجمعية سنة 1952 وفي 1953 أصدر دليلا سنويا ومنذ سنة 1954 تحول هذا الدليل السنوي إلى سجل الملخصات وأعمال الجمعية ومن أهم أعمالها: تاريخ بايات قسنطينة، طابع الأهالي، تاريخ شمال إفريقيا، وضع المرأة المسلمة، الملكية الأهلية في المغرب .

2- الجمعية التاريخية الجزائرية: Société historique algérienne

التي تأسست سنة 1956 من طرف بربروجر وقامت هذه الجمعية إضافة إلى سابقتها بإبراز الآثار والمنقوشات التي كانت تحوز عليها الجزائر وإظهارها وإخراجها إلى حيز البحث والدراسة.[92]

ان الجهود التي قام بها المستشرقون الفرنسيون في دراسة المغرب الإسلامي من حيث العادات والتقاليد والتاريخ والدين واللغة...

على مدى عقود مضت وبتفاصيل دقيقة لهي رصد لظاهرة الإستشراق ولأهدافه وكيف أنه كان الوسيلة المثلى لإخضاع هذه الشعوب والتحكم في ذاكرتها الجماعية. وعلى الرغم من هذه الأعمال والدراسات الكبيرة والقيمة التي قام بها المستشرقون الفرنسيون والتي ذكرنا فقط جزءا بسيطا منها إلا أنه ينبغي التنبيه إلى أن هذه النصوص المترجمة والدراسات والمخطوطات المحققة وإن اتصفت بالموضوعية العلمية إلا أنها ما تزال بحاجة إلى باحثين متخصصين في شتى ميادين المعرفة وإلى التحقيق في مختلف المناطق في مجال العادات والتقاليد واللهجات والدين... والتحقق من أنها بحوث ذات صبغة معرفية أم أنها إمدادات للمشاريع الاستعمارية الفرنسية.

[91] بوروبة حميد، "جهود المستشرقين الفرنسيين في الدراسات اللهجية في الجزائر 2008ص: 39-40 بالتصرف.

[92] ينظر في المرجع السابق ص 36-36.

الهوامش

1 – محمد سيد الجلين : الاستشراق والتبشير قراءة تاريخية موجزة دار قباءالقاهرة سنة 1999 ص07

2 – الموسوعة العالمية: مؤسسة آمال الموسوعة للنشر والتوزيع،المملكة العربية السعودية – الطبعة الثانية – سنة 1999 ص 713

3 – نفس المصدر ص 713

4 – إدوارد السعيد : الاستشراق، المعرفة ، السلطة ،الإنشاء نقله إلي العربية كمال أبوديب، الطبعة الرابعة ،مؤسسة الأبحاث العربية لبنان سنة 1995 ص 260

5 – عقيلة حسين : المرأة المسلمة والفكر الإستشراقي دار إبن حزم للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولي سنة 2004 ص 42

6 – نجيب العفيفي : المستشرقون دار المعارف الطبعة الرابعة بيروت لبنان الجزء الثاني ص232

7 – بوروبة حميد : جهود المستشرقين الفرنسين في الدراسات اللهجية في الجزائر- مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستيرفي علم اللهجات جامعة تلمسان سنة 2008 ص 33-34 -35 بالتصرف

8 – الفريد لوشاتليه : الغارة علي العالم الإسلامي ص15

9 – نجيب العفيفي : المستشرقون دار المعرف الطبعة الرابعة الجزء الأول ص 305

10 – نفس المرجع ص281

11 – بوروبة حميد : مرجع سبق ذكره ص39

12 – نفس المرجع ص 40

13 – المرجع السابق ص35-36 بالتصرف

لغة العرب بين التحقيق والتأصيل
دراسة موازنة بين جهديْن استشراقييْن

أ/د.عبد القادر سلاّمي
قسم اللغة العربية وآدابها
كلية الآداب
واللغات
جامعة تلمسان

- ***مقدمة:**

لئن ارتبط مفهوم الاستشراق و(منه المُستشرق)،بطلب علوم الشرق ولغاتهم وثقافتهم وفنونهم وعلومهم وعقيدتهم ومذاهبهم من حيث أصبح اليوم علماً له كيانه ومنهجه ، ومدارسه وفلسفته ودراساته ومقارناته ومؤلفاته وأغراضه وأتباعه ومعاهده ومؤتمراته، فاستوجب ، والحال كذلك، الوقوف على ما أنجز في مضمونه فهما علميا بعيداً عن التعصّب للمستشرقين أو ضدّهم وذلك بما يكفل الموازنة بين أنموذجيْن استشراقَيْن نتجاوز بهما الحديث المكرّر عن أهداف المستشرقين والتشكيك فيها، والأمر يتعلّق بيوهان فك(Johann.W.Fuc)في جهده التحقيقي لتراث العرب وإ.ولفنسون(I.Wolfensohn) في تأصيله اللغوي لبعض علومهم،مبرزين أهميتهما في التوفيق بين الشرق والغرب وتفعيل مبدأ الحوار بينهما من عدمه، وهو ما تسعى الدراسة الموالية إلى رسم بعض معالمه.

أولاً: التعريف بكتاب " العربية" ليوهان فك" :

يعدّ كتاب "العربية" للمستشرق الألماني "يوهان فك" (Johann Fuck)، دراسة مستفيضة للغة العربية، ولهجاتها، وأساليبها، وتطويرها، وعوامل هذا التطور، ومظاهره، منذ تدوينها حتى العصر الذي نعيش فيه. وقد اتبع المؤلف "فك" في سبيل ذلك الوصف حينا، وطريقة الوصف التحليلي حينا آخر.

وقد ترجم الكتاب إلى العربية،وقدّم له وعلّق عليه وفهرس له الدكتور "رمضان عبد التواب" في ثلاثمائة وإحدى وثلاثين(331) صفحة، كما وقفت على نشره مكتبة الخانجي بمصر فصدر عن المطبعة العربية الحديثة بالقاهرة عام 1400هـ-1980م، والكتاب المذكور مقسم إلى تمهيد، يليه ثلاثة عشر فصلا، وملحق في مادة "ل، ح، ن" ومشتقاتها، والكتاب تتصدّره تعليقات للمستشرق الألماني "أنطون شبيتالر سبق وأن نشرها في الجزء العاشر من مجلة Bibiotheca Orientalis ما بين مايو ويوليو من عام 1953م عدّ فيها ما أقدم عليه يوهان فك في كتابه "العربية "عملاً لم يقدّم مثله من قبل"، وإن "سمح لنفسه بمناقشة بعض النقاط الأساسية ، التي لا يتّفق فيها مع المؤلِّف".[193] ويرى الدكتور رمضان عبد التواب في ترجمته الجديدة للكتاب "وفاءً لحقّ المؤّلف على قارئ كتابه"،إذ "كان المترجم الأوّل[2]، قد ترك شيئاً غير قليل من هوامش النصّ بلا

1- يوهان فك، العربية،ص5-.6

2- تجدر الإشارة هنا إلى أنّ كتب " العربية" ترجم أوّل مرّة على يد الدكتور "عبد الحليم النجار" –رحمه الله-في مائتين وتسعين (290)صفحة، كما وقفت على طبعه دار الكتاب العربي عام ألف وتسعمائة وواحد وخمسين(1951م)، ومن تصدير الدكتور أحمد أمين، ينوه فيه بمدرسة "أوجيست فيشر" الألمانية، والتي يعدّ "يوهان فك" من نتاجها، كما ينوه بالمترجم الذي وفّق في نقل الكتاب إلى العربية رغم صعوبة أصله.والكتاب المذكور من تقديم الدكتور، "محمد يوسف موسى"، قدم من خلاله عرضا تحليليا للكتاب، كما نوّه بعمل المترجم، إذ جاء الكتاب كما لو أنه تأليف لا ترجمة وهو ما أقرّه الدكتور رمضان عبد التواب-المترجم الثاني- بقوله:" ولا شكّ أنّ أنّني أفدْتُ كثيراً من بعض الصياغة البارعة، والعبارات الطليّة، التي تغلّب بها المرحوم الدكتور النجّار، على جفاف الأسلوب الألماني وجمله المعقّدة" .المصدر السابق،مقدمة المترجم ،ص.4

ترجمة،إذ كان يراه غير مهمّ للقارئ العربي"،كما كان يلخّص هذه الهوامش أحياناً، تلخيصاً شديداً".[3]

ثانياً: مضمون الكتاب:

في تمهيده للكتاب: يرى "الأستاذ فك" أنه كان من الطبيعي أن تكون لغة القرآن هي نقطة الانطلاق، حيث كان من نتائج التلاحم بين اللغة والدين الجديد أن خرجت العربية عن حدودها الإقليمية لتشمل العالم الإسلامي كلّه، الأمر الذي كان له بالغ الأثر في إحياء ما يلي من لهجات البلاد المفتوحة، حيث بدت العربية مؤثرة ومن ثم متأثرة، غير أن هذا لم يمنع العربية من أن تكون مثلا أعلى يقتفيه كل كاتب عربي، خاصة وأن العرب –على مدّ وجزر ظروفهم التاريخية– جدّ حريصين على لغتهم، وغير راضين عن الخلط الذي أصابها. ولقد كان لوضع القواعد الإعرابية من قبل النحاة أثر بالغ في الحفاظ على اللغة العربية التي عرضت وتصوّرت في جميع مظاهرها: من أصوات، وصيغ، وتراكيب، ومعان، محافظة بذلك على مظهرها الثلاثي الذي جعل منها لغة متصرفة. على أن المؤلف "فك" يرى: أن الطريقة التي كان ينطق بها الأعرابي هي في ذاتها سطحية، إذ لا تكفي وحدها لتكون ميسما مميّزا للغة الفصحى دون غيرها من اللهجات الدارجة، واللغات العامية. على أن القالب اللغوي وحقيقته، كما يقول "فك" هو الذي يميّز الطابع الفصيح للعربية، مقدما بذلك شواهد قرآنية تثبت ما ذهب إليه:من مثل قوله تعالى: **(وإذِ ابْتلَى إبراهيمَ رَبُّهُ)** [4] وقوله تعالى: **(إنَّما يَخْشَى اللهَ مِنْ عبادِه العُلَمَاءُ)** [5] وقوله:**(وإذا حَضَرَ القِسْمَةَ أولُواُ القُرْبَى)** [6] على اعتبار أن مثل هذه الاستعمالات القرآنية ممكنة في لغة ما زالت فيها المنعطفات قائمة، فمثل ذلك مواقع الكلمات في الآيتين المذكورتين وغيرهما كالاستعمال اللاتيني : «Matrem Amat Filia » (الأُمَّ تُحِبُّ البِنْتُ)، غير أنه يعدّ هذه الاستعمالات القرآنية، التي تحتوي هي أيضا على مخالفات للقواعد العامة، في مستوى مغاير للشذوذ المختلف المراتب بالنسبة للتصرف الإعرابي في العربية الفصحى والمولدة، ويعزو التطور الذي أصاب اللغة العربية إلى نقلها خارج

3 – المصدر السابق ،مقدمة المترجم،ص 3-.4

4- الآية124 من سورة البقرة.

5- الآية24 من سورة فاطر.

6- الآية8 من سورة النساء.

حدود الوطن العربي في مواطن أجنبية بواسطة غزوات الفتح الإسلامي في العهد الأول، الأمر الذي يضحد قول الغربيين من أن القرآن من وضع محمد (صلى الله عليه وسلم)، الأمر الذي يتنافى مع روح الإسلام.[7]

وفي الفصل الأول: العلاقات في عهد الدولة العربية (الأموية):

يبين المؤلف أثر الفتوحات الإسلامية في توحيد لهجات القبائل، الأمر الذي انعكس جليا على مقام اللغة العربية، وذلك بنشوء لغة تفاهم موازية، مستعينة بأبسط وسائل التعبير اللغوي وتبسيط للمحصول الصوتي، وصوغ القوالب اللغوية، ونظام تركيب الجملة، ومحيط المفردات، والتنازل عن التصرف الإعرابي، والاستغناء بذلك عن مراعاة أحوال الكلمة وتصريفها، وبناء على هذا، كان العربي يدرك التعديل بل المسخ الذي أصاب اللغة العربية ما إذا كان الناطق فارسيا أو نبطيا، فنشأ بذلك مبدأ "تنقية اللغة العربية" معتمدا على التربية والتعليم، ومتمثلا في حرص الآباء على تصحيح أخطاء أبنائهم، وبذلك رست أولى خطوات وضع القواعد النحوية حفاظا على سلامة اللغة العربية.[8]

وفي الفصل الثاني: عربية الدولة ولغة الشعب في أوائل العصر العباسي:يعرض المؤلف "فك" لدخول اللغة العربية مرحلة جديدة من مراحل حياتها، بسبب بعد العباسيين عن حياة البداوة بعدا كبيرا على عكس الأمويين من قبلهم، الأمر الذي أعطى للدوائر الإسلامية الجديدة فرصة التعبير عن نفسها. يتضح ذلك في شعر بشار، ونثر ابن المقفع، – وإن كان كلاهما قد نسج على طراز الأقدمين بصورة مقصودة– فها هو بشار بن رد يوظف في شعره عبارات شعبية من مثل زجاجة (قارورة) بمعنى "امرأة"، "لا دَهَل مِنْ جَمَل" أي " لا خوف من الجَمل". وقد مثل ابن المقفع ذلك بأسلوب مبسّط في نقله للأصول البهلوية، على أن هذه الفترة قد اتسمت كذلك بالإحساس العربي لضرورة "تنقية اللغة" على يد سيبويه، في حين بقيت "المدينة" بعيدة عن هذا الحماس.[9]

7 – يوهان فك: العربية،ص13-.17

8 – المصدر السابق ،ص18-.58

9 – المصدر السابق ،ص 59-.92

أمّا في الفصل الثالث: اللغة العربية في عصر هارون الرشيد،فيستعرض ولفنسون النهضة الجديدة التي عرفتها اللغة العربية بارتقاء الخليفة "هارون الرشيد" عرش الخلافة. هذه النهضة التي اقترنت بأسماء "الأصمعي"، وأبي عبيدة، والفراء، والكسائي، وما عرفوا به من امتثال للغة البدو كنموذج رفيع المنزلة، في حين كانوا على خلاف شديد مع اللغة الدراجة التي شاعت بين سواد الشعب العريض. ففي هذا الجو ازدهرت إلى جانب المعارف الحقيقية، شدة الذكاء، وسعة الحيلة، ولطف المدخل، وشهوة الغلبة، ودقة الاستعمال اللغوي. فها هو هارون الرشيد يدرك الفرق بين "أنا قاتل غلامكِ" على سبيل الإضافة، وبين "أنا قاتل غلامك" بالتنوين. وعلى النقيض من ذلك ظهرت الألفاظ الفارسية، وكثرت الألفاظ الدارجة في الشعر اتصلت خاصة باسمي "إبراهيم الموصلي"، و"مسلم بن الوليد". كما تميّز هذا العصر بقاء الاستعمالات الشعرية عند أبي نواس، وشهد ولادة أغاني من شعر الأدوار (المزدوجات)، وأبسط القوالب المزدوجة، وهو في الغالب في الرجز كأرجوزة أبي العتاهية على أن أبان بن عبد الحميد اللاحقي نسج في نفس القالب المطابق للمثنوي الفارسي. [10]

ويستعمل المؤلف "فك في **الفصل الرابع: العربية المولدة:**" اصطلاح "العربية المولدة" في هذا الفصل للدلالة على اللغة الدارجة في الاستعمالات العادية في نهاية القرن الثالث الهجري (القرن الثامن)، كما تشهد على ذلك النصوص المسيحية واليهودية، على اعتبار أن اليهود والنصارى بالمشرق ظلوا طويلا دون أن يكون لهم نصيب من الثقافة الإسلامية، لذلك لم يستخدموا لأول عهدهم بالكتابة العربية الفصحى، بل اللغة الدارجة في عصرهم، ويرى المستشرق "فك"، أن الطبيعة الحقيقية للعربية المولدة، والفرق الخاص الذي يميزها تجاه العربية الفصحى إنما يقوم على تغيّر في تكوينها، بعد ترك الإعراب من أماراته الظاهرة". [11]

أمّا في **الفصل الخامس: العلاقات اللغوية في عصر المأمون وعقيدة الاعتزال الرّسمية**،فقد أخذ الجاحظ في كتابه "البيان والتبيين" مركز الصدارة في رسم الأحوال اللغوية في عصره، هذا المعتزلي الذي تنبّه إلى لغة الأطفال من استعمالهم: ووّاو بمعنى "الكلب" وماءما بمعنى "شاة أو

10 – المصدر السابق ،ص93-.108

11 – المصدر السابق ،ص109-.118

خروف" ، وإلى لغة النبطي، والأهوازي، والخراساني، والزنجي، والهندي، فالنبطي يجعل: الزاي سينا، والعين همزة، والهندي يجعل: الجيم زايا، كما تنبه إلى الاختلاف بين اللغة والفارسية، وما يترتّب عن ذلك من ضيم (للغة على حساب أخرى) إذا ما اجتمعا في اللسان الواحد. ويستثني من هذه الدائرة "موسى الأسواري" الذي كان يحدث باللغتين بإتقان كبير- كما عالج الجاحظ عيوب اللسان والكلام من: لثغة، ولكنة، وتمتمة، وفأفأة، ولفّة، ولجلجة، وحبسة، يضاف إلى هذا كله التقعير، والتقعيب، والتشدّد، والتشدق والتشاق، خصائص لأولئك الذين يولعون بالتنوق والمبالغة في مضاهاة كلام البدو. ولقد كان لتضلع أبي تمام في المجال الشعري أثره البالغ في إضفاء حيوية جديدة على الشعر العربي القديم، في حين، ظلت أشعار الفرص والمناسبات أقوى تأثرا باللغة الدارجة والإطراد الذي عرفته على ألسنة المثقفين في القرن الثالث- التاسع، والفروق الواضحة في لغة المحادثة، وفقا لثقافة المتكلم، حتى أنه من الناذر أن لا يستعمل رجال في مناصب رئيسية جملا مخالفة للنحو عامة وكيف لا، والأتراك يتذمرون من التعليم، ولا يستندون إلى ثقافة علمية، نستثني منهم "الفتح بن خاقان".[12]

يعرض المؤلف في **الفصل السادس**: **العربية تصير لغة الأدب الفصحى في النصف الثاني من القرن الثالثالهجري–التاسع الميلادي**، لمرحلة النصف الثاني من القرن التاسع، وما صاحبه من انحطاط في المستوى العام للثقافة، وردود فعل حسنة انعكست على الأدب بشكل عام، تمثلت في جهود "ابن قتيبة" التجديدية، التي نصت على جملة من المعارف الإيجابية التي لا غنى للكتاب، والقائمين على الخدمة في الدواوين عنها في كتابه "أدب الكاتب"، وإن كان ابن قتيبة يقدّر جهود المعتزلة النحوية، إلا أنه يشدد عليهم من أنهم جعلوا دراسة القرآن والحديث، وأحكام الشريعة في المرتبة الثانية، وقد وصف" ابن قتيبة "الجهل المتفشي في أرقى الأوساط في عصره بالتاريخ، والأنساب، وانحطاط مستوى الثقافة لدى كتاب الدولة ووزرائها خاصة وقد أصبح العنصر التركي صاحب الكلمة في القصر. وفي معرض حديثه عن اختلاف المعاني، والصيغ المخترعة على عهده، يورد "ابن قتيبة" نماذج من تلك الاستعمالات الخاطئة، فالناس استعملوا لفظ "مأتم" بمعنى المصيبة أو الاجتماع على المصيبة، والمعنى الأصلي له، "إنما هو اجتماع النساء في الخير والشر"، وإبدالهم

12 – المصدر السابق ،ص119-.137

"فعاليل" بفعالل في جمع الرباعي، وقولهم "أخير وأشر" بدلا من : خير وشر . وفي مجال الشعر لم يرق البحتري مثلا إلى مستوى أبي تمام الفصيح الرفيع، في حين أن حالة الدارجة كانت أسوأ وأحط، وبذلك رجحت كفة الدارجة، بل وصار يعدّ من التقعّر احتداء لغة البدو، وخاصة الأعراب، الأمر الذي لا يساير روح العصر.[13]

أمّا الفصل السابع: عربية الأدب في القرن الرابع – العاشر الميلادي،فيعرض فيه المؤلِّف لمجرى القرن الثالث- التاسع، إذ أخذ الانتشار والنمو اللغوي، يطارد الفصحى التي نظم النُّحاة قواعدها، ويمعن في عزلها باطراد في جميع مناطق اللغة الدارجة، بيد أن اللغة الفصحى ظلت صامدة باعتبارها اللغة الفصيحة للأدب، وباعتبارها ذات قواعد ثابتة، ومعايير مقدّرة، وقد تمكن "قدامة بن جعفر" أن يبرز النتائج التي ترتبت على النمو اللغوي بالنسبة للأسلوب في الحد الزمني الفاصل بين القرنين الثالث والرابع في كتابه "نقد النّثر"، – فهو يفرّق بين الأسلوب السخيف- الملحون، والجزل الفصيح، فهذا من سمات الطبقات الحصيفة والمثقفة من العلماء والحكماء، وذلك من كلام الرّعاع والعوام، ويرى أن الفصاحة الكاملة، وصحة الإعراب، لا تتم إلا لأعرابي بدوي نشأ حيث لا يسمع غير الفصاحة والأصالة، فيتكلم حسب عادته وسجيته. [14]

أمّا الفصل الثامن: العربية، ولهجات البدو في القرن الرابع الهجري–العاشر الميلادي، فيرصد غيّر نظرة المثقفين إلى لهجات البدو بنفس المستوى الذي نضجت به طرق التعبير المولدة بين، الطبقات الوسطى والدنيا على لغة المجتمع الرفيع في بداية القرن الرابع –العاشر، وبذلك صارت اللغة الفصحى لغة الكتابة، الأمر الذي لا ينكر المستوى الرفيع للغة البدو إذا ما قورنت بلغة الرعاع والحضريين، ذات الطابع المولد، هذا ما نكتشفه من "بيان الهمذاني" الذي عرض مناطق نفوذ اللغة الحميرية، واللهجتين "المهرية والشحرية" في أقاليم عرب الشمال. ولقد كان أدعى إلى ذلك التطور (أي تغيّر نظرة المثقفين إلى لغة الأعراب) هذه الحقيقة الثابتة من أنه قد حلّ في ذلك العهد محلّ نشاط في الجمع والوصف الذي كان يقوم به علماء اللغة القدامى، علم للغة منظم تنظيما فلسفيا زاد الباحثين قوة وثقة من أنفسهم". ومن ذلك عمل الأزهري "في

13 – المصدر السابق ،ص137-.149

14 – المصدر السابق ،ص 150-.159

التهذيب وما أخذه على قبيلة هوازن" من الخطأ واللحن الفاحشين، وما أخذه "ابن جنّي" – مؤسس الاشتقاق الكبير– على الأعراب من تصادم مع أصول الصيغ والقوالب الفصيحة، ولهذا تراه يخصص في كتابه "الخصائص" بابا مستقلا "لأغلاط الأعراب".[15]

ويتناول **الفصل التاسع**: **العربية، واللغة المولدة في القرن الرابع** :دخول العربية المولدة عهدا جديدا في ظل انحطاط الدولة العباسية نهائيا إلى أكثر من عشر دويلات مستقلة، حيث أخذت العربية المولدة مميزاتها– وذلك حسب كل إقليم– هذا ما يتعرض إليه المقدسي في كتابه "أحسن التقاسيم" واصفا رحلته خلال العالم الإسلامي آنذاك محاولا كما يقول المؤلف "فك"، "تمييز كل إقليم من الوجهة اللغوية، بذكر التعبيرات المحلية الخاصة به"، غير أن مقام اللغة العربية ظل ثابتا من حيث هي لغة الأدب الوحيدة في العالم الإسلامي، بالإضافة إلى إسهام الأقاليم في إقامة صرح الأدب. وفي حياة المتنبي خير دليل على ذلك، إذ كان مجالها بين العراق وسورية، ومصر وفارس.[16]

أمّا الفصل العاشر: ظهور اللغة الدارجة في أشعار القرن الرابع–العاشر الميلادي، **فيقدم، أمثلة من الاستعمالات العربية العامية في شعر القرن العاشر، وما كثر من الدّخيل والدارجة ببغداد، الأمر الذي كثر في أشعار "ابن الحاج"، بالإضافة إلى الألفاظ الفارسية مثل: لقلق وهو طائر، والفصيح "لقلاق" ومما يدل على قلق القواعد الإعرابية والتصريف استعماله (أي ابن الحاج) الوصي بالإشباع، أي اللبن الحامض، كما ظهرت في هذا العصر، "الموشحات" بأوزانها الحديثة المثيرة، ومقطوعاتها. هذا الاختراع الذي يعدّ "ثورة فنية" في الأسلوب على العروض العربي القديم.** [17]

.

15 – المصدر السابق،ص160-.173

16– المصدر السابق ،ص174-188.

17 – المصدر السابق ،ص189-.197

أمّا في الفصل الحادي عشر: **"وصف المقدسي" للعلاقات اللغوية في المحيط الإسلامي إبان القرن الرابع الهجري– العاشر الميلادي، فقد رسم لنا الجغرافي المقدسي: خريطة لغوية للغة العربية في القرن العاشر، ويتحرى المقدسي الدقة في اختياره للمصطلحات المعبّرة– حسب يوهان فك"– في ذكره للغة الأقاليم: "يقصد إلى اللغة التي يتكلمها المثقفون لا لغة الشعب الدارجة، دعواه في ذلك: "أن أصح العربية يتكلم بها في المشرق لا في الإقليم الفارسي، لأنهم يتكلفونها تكلفا، ويتعلمونها تلفقا. الأمر الذي يبيّن المكانة التي احتلتها اللغة العربية في الشام، وإن كان المؤلف يرد ذلك نسبيا. وفي وصفه العربية في العراق، يقول المقدسي: "إنها حسنة فاسدة، أي أنها حسنة الوقع في الأذن دون مطابقتها لقواعد النحو، كما يصف اللغة القبطية (لغة أهل الذمة بمصر) بالركاكة والرخاوة، ويعد لهجة المغرب شديدة الاختلاف عن عربية البلدان الإسلامية، منغلقة وعسيرة الفهم، أما البربرية فلا يستطاع فهمها أصلا.**[18]

ويعرض المؤلف "فك" **الفصل الثاني عشر: اللغة العربية في عهد السلجوقيين**وضع اللغة العربية في ظل السلجوقي أو الحكم السلجوقي، حيث تقلصت حدودها أمام مزاحمة التركية، وخصوصا الفارسية التي صارت لغة سدة الملك، ولغة الأدب والشعر، وكثر بذلك التأليف فيها، حتى لقد ألف بها غير قليل من العلماء مثل، الوزير "نظام الملك" و "الغزالي". لكن اللغة العربية بقيت محافظة على كيانها بفضل جهود العلماء المتضافرة، وبما قدّمه: "أبو زكريا التبريزي" بشرحه وتبسيطه دواوين الشعر، والنصوص النثرية. وتلاه معاصرة: الحريري بكتابه: "الغواص في أوهام الخواص" في بعث العربية القديمة الفصيحة على أن الأستاذ "فك" يرى: أن المثقفين لم يكونوا بمعزل عن مثل هذه الأخطاء اللغوية" ويغزو ذلك إلى العامل المباشر المتمثل في انحلال الدولة الإسلامية ودخولها حروبا متتالية.[19]

وجاء **الفصل الثالث عشر**: نظرة خاطفة، استعراضاً للانحطاط الكبير الذي عمّ ربوع الأقاليم، العربية، نتيجة السيل المغولي الذي أصاب في الصّميم بلدانا كانت لها الصدارة في قيادة ركب

18 – المصدر السابق ،ص 198-.214

19- المصدر السابق ،ص215-237.

الثقافة والمدنية في العالم الإسلامي. على أن "مصر" أخذت على عاتقها بعث الحياة العقلية، الأمر الذي امتدّ مفعوله إلى سورية. لكن سرعان ما تردت الأمور بكشف طريق البحر إلى شرق الهند قصد التبادل التجاري، اكتمل باستيلاء العثمانيين على مصر، ومن ثم باقي المناطق العربية، ما عدا مراكش. وبإشراقة المرحلة الحديثة، التي تلت ذلك، والتي بدأت بحملة نابليون على مصر، وإدخال النظم العربية على يد محمد علي،" أدى إلى نشوء حركة التنقية اللغوية نشأة جديدة"، ليتعدى الأمر بعد ذلك نشر المؤلفات الكثيرة في النحو العربي، وما يليه من المعاجم العديدة الأجزاء، إلى العناية أكثر بالبحث في مسائل الاستعمال اللغوي، وصواب التعبير، وذلك بإنشاء المجامع العلمية في القاهرة، دمشق. وبذلك يكون جبروت التراث العربي التالد الخالد قد برهن على أنه أقوى من كل محاولة يقصد بها إلى زحزحة العربية عن مقامها المسيطر.[20]

وفي ملحق: مادة ل ح ن ، ومشتقاتها:**يتناول المؤلف في هذا الملحق، مادة ل، ح، ن ومشتقاتها، وتعدد دلالاتها، مع تطور اللغة العربية. فهو يقرر مبدئيا أن معنى اللحن اللغوي يتطلب أن يكون الصواب متقدما عليه. على أن تعريف اللحن على الطريقة القديمة هواه الخطأ اللغوي. وهذا التعريف الذي جاء نتيجة تواضع عرفي تغيير معناه الأصلي في وقت متأخر، وذلك أن مدلوله الأصلي : لحن (بالفتح) : مال . وفي مشتقات هذه المادة ما يدل على معان تتميز بالإشارة إلى الميل والتحول على الهيئة المألوفة دون أن يقصد منها الصواب، أو أن يؤدي الميل والتحول إلى الانحراف كما لا يعني هو "التحول إلى الصواب الحق" – فقد استعملت الكلمة بمعنى البيان، وللدلالة على الفطنة، والفناء، وحسن الصوت، أو الترتيل بالنغم، أو طريقة الأداء، أو النغمة الرئيسية في الموسيقى، أو الأسلوب المخالف للمألوف، أو بمعنى اللغز والتورية، أو التضليل و التعمية. على أن ورود اللحن "للدلالة على الخطأ اللغوي جاد في الشعر، وهذا على لسان: بن عبدل الأسدي بقوله :[21]**

ليت الأمير أطاعني فشفيته *** من كل من يكفى القصيد ويلحن

20 – المصدر السابق ،ص237-.242

21 – المصدر السابق ،ص243-.255

ثالثاً– التعريف بكتاب: "تاريخ اللغات السّامية "لـ.أ ولفنسون:

يعدّ كتاب "تاريخ اللغات السّامية" للمستشرق الألماني "أ.ولفنسون" (I.Wolfensohn)، دراسة مستفيضة لتاريخ اللغات السامية، (ومنها العربية)من أن سقطت الأنظار عليها نقوشا وكتابة.وقد أخذ في تأليف هذا الكتاب منذ أن تولّى تدريس بعض اللغات السّامية بالجامعة المصرية حيث أحسّ بحاجة الطّلبة إليها، واضعاً نصب عينيه أن يكون مرجعاً لطبقة من الأدباء والعلماء والمدرّسين بالمدارس الثانوية والعالية في أقطار الشّرق.[22] ورام فيه المؤلِّف، على ما يبدو، التميّز عمّن سبقه من علماء الغرب الذين اعتنوا منذ القرن الثّامن عشر الميلادي بالبحث في تاريخ اللغات السّامية وأمكنهم أن يصلوا إلى نتائج باهرة ، إلاّ أنّ هذه البحوث لا تزال مجهولة لدى الأمم الشرقية إلى الآن، أي حتّى تاريخ كتابة هذه المقدّمة، وهو أمر لا يضطلع به الجمهور، المعفى، بحسب رأيه،من البحث في غوامض التاريخ القديم للأمم السّامية؛لأن ذلك من مهمّة من يشتغل بدراسة اللغة العربية ويتوغّل في تحليل نحوها وصرفها وبلاغتها إذْ كانت في ذلك كلّه متأثّرة بأخواتها من اللغات السّامية. [23]

وقد أخرج.ولفنسون كتابه في تسعة أبواب بعد مقدمة، وذيله بفهارس للصور[24] ومراجع ألمانية وفرنسية [25]وتعليقات على الكتاب للأستاذ أنوليتمان[26] وقاموس للغات السّامية.[27]ووقفت على نشر الكتاب دار القلم ببيروت–لبنان في طبعة أولى سنة 1980م في مائتين وأربعة وتسعين(294) صفحة.

تناول ولفنسون **الباب الأول بعنوان" اللغات السّامية**": تعريف اللغة السّامية، وأوّل من اخترع هذه التسمية، وعيوبها ومحاسنها، وكيف نشأ علم اللغات السّامية، وعمّا إذا كانت لغة واحدة في بادئ الأمر؟ مُرجعاً إيّاها إلى مهدها الأممي الأصلي مستعرضاً رأي المستشرقين في ذلك

22– أ.ولفنسون: تاريخ اللغات السامية، ص هت–و من المقدمة.

23 –ينظر:المصدر السابق،ص –هـ– من المقدمة.

24– ينظر: المصدر السابق،ص 269–.271

25– ينظر: المصدر السابق،ص .272

26 – ينظر: المصدر السابق،ص273–.281

27– ينظر: المصدر السابق،ص282–.294

و الأدلة التاريخية على أنّ بلاد العرب من مواطن الأمم السامية الأصلية : نظريات المستشرقين المتناقضة في هذا الموضوع , والطريقة المثلى للوصول إلى معرفة أقدم العناصر في اللغات السامية ,مع قلة المفردات في اللغة السامية الأصلية كما هو شأن اللغات في طور الطفولة و الهمجية ,مستعرضاً تعصب المستشرق رينان للآريين في الطعن على الأمم السامية,فحاول تفنيد أدلة رينان في هذا الصّدد,سارداً المميزات الخاصة باللغات السامية: من اشتقاق الكلمة من الحروف ,و إهمال الحركات,و العقلية الفعلية في اللغات السامية: هل الفعل هو أصل اشتقاق الكلمة في اللغات السامية أم هو المصدر الاسمي؟ ,و تصريف الفعل في اللغات الساميةو أسباب التشابه بين اللغات السامية و الحامية, ووجوه الاختلاف بين اللغات السامية, وتقسيمها إلى مناطق جغرافية,وإجابة عمّا إذا هل كانت هناك لغات سامية بائدة؟ [28]

وجاء **الباب الثاني** بعنوان: **"اللغة البابلية والآشورية"**،بيّن فيه أ.ولفنسون موقع بلاد العراق , مبرهناً على أقدم سكان جنوب العراق ,و متى نزح الساميون إلى أرض بابل ؟, مع لمحة من تاريخ بابل و آشور , وحضارة الشومريين قبل تأسيس مدينة بابل ,و معنى لفظ بابل ,مستعرضاً حياة سرجون الأوّل مؤسس الدولة و الملك في أرض بابل ,و نفوذ الكنعانيين في بابل ,و أسرة حمورابي على عرش بابل, وحمورابي رجل الشرع و الحرب,و متناولاً تاريخ بابل إلى سنة 1650ق.م تحت حكم أسرة شومرية, وقبائل كسانية في بابل,و طلائع الجيوش الآشورية في بابل,و المنافسة بين آشور و بابل ,و تاريخ ملوك آشور,وامتداد سلطان آشور و تقلصه, وخراب مدينة نينوي, وتربّع أسرة كلدانية على عرش بابل, وعصر بختنصر الذهبي في الحضارة البابلية, بابل وهي في قبضة الفرس و نهاية تاريخها السياسي,وكيفية انتقال الخط المسماري من الشومريين إلى القبائل البابلية ,مجيباً عن سؤال مفاده: لماذا ظهر هذا الخط إلى أرض الفرات ؟وواصفاً أنواع الخطوط المسمارية,و انتشار الخط المسماري , الفلك و ا لحساب و الدين في بابل,وافقاً على نقوش بابلية و أشورية , والقاموس البابلي الآشوري. [29]

28- ينظر: المصدر السابق،ص1-.21

29- ينظر: المصدر السابق،ص22-.50

أما **الباب الثالث**، فكان تحت عنوان " **اللغة الكنعانية**"، وقد عقده لعرض أوجه التشابه بين اللغة البابلية و الكنعانية, وأوجه الاختلاف بين العقلية البابلية و الكنعانية, الصناعة و التجارة عند الكنعانيين,مبيناً قلة إقبالهم على التدوين, وأثر الكنعانيين في الحضارة القديمة, وسارداً أخبار كنعانية من مراجع يهودية و يونانية و رومانية,دالاًّ على أنّ الكنعانيين من أقرب أقرباء بني إسرائيل ,ومتسائلاً:من هم الفينيقيون؟,وذاكراً تاريخ الكنعانيين في سورية و فلسطين,ومستعمرات الكنعانيين , وآثارهم ,والتشابه بين الكنعانية و العبرية و بعض أوجه اختلاف بينهما ,وموضحاً الأبجدية الكنعانية,ونقوش الكنعانيين،وهي: نقش كلمو ونقش يحوملك ونقش تبنت و نقش اشمنعزر و نقش ربة تنيت. [30]

أما **الباب الخامس**،فخصّ به "**اللغة الآرامية**"، فاستعرض فيه متى نزح الآراميون من الجزيرة العربية إلى سورية, و أعطلمحة عن تاريخ الآراميين السياسي,و انقراض الدويلات الآرامية,و كيف انتشرت اللغة الآرامية في بلدان الشرق,والأقلام المختلفة عند قبائل آرام و تدمر والنّبط,ومتناولاً كتابات آرامية قديمة: نقش بركب ملك شمأل و نقش شننز بن كاهن شهر,وأقدم الآثار الآرامية في صحف العهد القديم,وآثار آرامية قديمة بجزيرة الفيلة بمصر,الرطانة اليهودية بالآرامية,قبائل تدمر الآرامية,لمحة من تاريخ تدمر السياسي, ومَنْ الزباء؟,نقوش تدمرية:نقش بولا ودمس ونقش يوليوس اورليوس و نقش ادينت و نقش بت زبي(الزباء),الآثار المسيحية باللغة الآرامية,القبائل النبطية الآرامية,ولمحة من تاريخ النبط,وآراء المستشرقين في أصل الأنباط,وأقوال قدماء العرب في هذا الموضوع ,والنبط و النبيت, الآثار النبطية,نقوش نبطية: أب بن مقيمو ونقش فهد بن سلى ونقش معير بن عقرب ونقش عبيد بن اطيفق ونقش تيمو ونقش مرانا ملك الأنباط ونقش هجرفس,والتلمود البابليب اللغة الآرامي,واللغة الآرامية و الطائفة المنداعية,ومدينة حران تمثل الحضارة الوثنية الآرامية,ومدينة ادسا(Edessa)المسيحية,والفرق بين الآرامي والسريان,والآداب السريانية,واللغة السريانية ,الأبجديةالسريانية,ونماذج من التوراة و المزامير بالسريانية,ونماذج من الإنجيل بالسريانية. [31]

30- ينظر: المصدر السابق،ص51-.75

31- ينظر: المصدر السابق،ص 114-.160

بينما وُسم **الباب السادس**:"**اللهجات العربية البائدة**"،فتناول فيه :الجزيرةالعربيةبمعزل عن بلدان العمران,و هل تأثر العرب بحضارة الأمم السامية الأخرى؟,ووجوب الاحتراس في هذه المعضلة,وتقسيم العلماء اللغة العربية:إلى شمالية و جنوبية,واعتراض على هذا التقسيم,ثمّ ما معنى لفظ عربي؟وكيف ضاعت اللهجاتالعربية القديمة؟وكيف نمت اللغة العربية الشمالية؟ ومدى امتزاج اللهجات الجنوبية باللغة الشمالية,وعقم خطة المستشرقين في البحث عن نشأة اللغة ا لعربية, وما هي أقدم آثار العرب التي وصلت إلينا؟,ودلّل على أنّ صحف القرآن الكريم أقدم من الشعر الجاهلي ,وبيّن الفرق بين القديم في ذاته و أقدم مدون,والآثار العربية قبل الإسلام,و علّل لعدم اهتمام عرب الجاهلية بالتدوين,واستعرض مراجع يونانية وروايات عبيرية و عربية تبحث في أخبار بني ثمود ولحيان,وتاريخ قبائل معين في شمال بلاد العرب,والنقوش الثمودية في منطقة العلى,وأقدم نقش ثمودي,والأقلام الثمودية و اللحيانية و الصفوية, عرض لتسعة نقوش ثمودية,كما كانت له كلمة في النقوش الصفوية,ونوّه بأبحاث بالأستاذ ليتمان الدقيقة في حلّ رموز النقوش الصفوية,وستة نقوش صفوية,ولغة النقوش الثمودية والصفوية,ورأى المؤلف في النقوش الثمودية والصفويةوعلاقتها باللغة العربية,وهل هناك نقوش عربيةفي الجاهلية؟نقش النمارة,ونقش زبد,ونقش حران,ورأي المستشرقين في حلّ رموزها وشرحها,وكذا رأى المؤلف في هذه النقوش الثلاثة.[32]

أمّا **الباب السابع**، والمعنون بـ" **اللهجات العربية الباقية**"، فكان إجابة عن:كيف نشأ القلم العربي, ورأي علماء العرب في أصل الخط العربي الأبجدية العربية القديمة المستخلصة من نقوش نمارة وزبد وحران,وعلاقة الخط العربي بالكتابة النبطية المتأخرة في شبه جزيرة طورسينا,والفرق بين القلم النبطي القديم والمتأخر,وزمن ظهور القلم العربي وموطنه الأصلي,والأسباب التي أدت إلى عدم انتشار القلم العربي قبل الإسلام , وأقدم الآثار الإسلامية العربية,ن قش مصري و نص هذا النقش,مع تطبيقات وملاحظات حول هذا النقش,واستعراض لآثار عربية إسلامية قديمة, الأدوات الكتابية عند العرب منذ بدأ الإسلام إلى عهد انتشار الورق الإفرنجي,وكيف ساعدت الدعوة الإسلامية على محو جميع لهجات العرب القديمة؟ ,وأهمية لغة القرآن الكريم,والأحرف أو القراءات, وقيمة الأحرف في البحث عن

32- ينظر: المصدر السابق،ص 161-194.

اللهجات العربية البائدة, وآراء قدماء المسلمين فيها,ونماذج من القراءات المختلفة,والأحاديث النبوية واللغة العربية, الحكم و الأمثال عند العرب, وكتاب السيرة النبوية لابن هشام,والشعر الجاهلي واللغة العربية ,والفتوحات الإسلامية و اللغة العربية,وأثر القرآن في اللغة العربية,والنهضة العلمية للغة العربية,وكيف ظهر اللحن في اللغة العربية؟وظهور قواعد اللغة العربية,وكيف نشأت اللهجات العامية؟,كيف نشأت اللهجة المصرية ؟والعناصر القبطية في اللغة العامية المصرية,وآثار عامية مصرية في ألف ليلة وليلة وفي آداب اليهود العربية في القرون الوسطى,واللهجة العامية بالشام,واللهجات العامية في العراق و في الجزيرة العربية و المغرب وجزر مالطه.[33]

على أنّ **الباب الثامن** جاء بعنوان " **اللهجات العربية في جنوب بلاد العرب(معين وسبأ وحِمْيَر وقتبان وحضرمَوْت)**"، تعرض فيه ولفنسون إلسبب نشوء حضارة عربية في جنوب الجزيرة قبل نشوئها في مناطقها الشمالية,و المصادر العربية التي تبحث في تاريخ اليمن,و قلة أخبار العرب عن اليمن,ومصادر عبرية,وقصة سليمان وملكة سبأ,ولعلاقة اليهود باليمن في عهد سليمان–عليه السلام– و بعده,وتناول مصادر يونانية و رومانية,وعناية المستشرقين بآثار اليمن, وأعطى لمحة عن تاريخ جنوب الجزيرة العربية,ودلّل على أنّ "معين" أقدم دولة في جنوب الجزيرة, والتنافس بين معين سبأ,وسقوط دولة معين,وانتشار نفوذ سبأ في جميع أقصاع الجزيرة العربية الجنوبية,و تغلب سبأ على قتبان وحضر موت,و مدينة مأرب الشهيرة, والفتن الداخلية بين سبأ و بني حمدان حِمْير التي أدت إلى توغل الأحباش في اليمن في القرن الرابع ب.م, وطرد الأحباش من اليمن,وحكم اليمن تحت أسرة حِمْيرية دخلت حوالي سنة 400في الذمة اليهودية,وانهزام الدولة الحميرية المتهودة أمام الأحباش سنة 525ب.م, ولظهور الأحباش والفرس في اليمن,وحضارة سبأ و تأثيرها في بلدان الأمم السامية, وتناول أقلام المسند,وأصل خطوط المسند,والفرق بين كتابات المسند القديمة والمتأخرة,ولغة كتابات المسند,والشبه بين عقلية

33- ينظر: المصدر السابق،195-.226

أمم جنوب الجزيرة العربية بالكنعانيين,وصيغة ضمير الغائب في كتابات المسند, وخمسة نقوش بلغة سبأ و معين,و اللهجات العربية في منطقتي الشّحر ومُهرة.[34]

وختم ولغنسون كتابه **بباب تاسع** وكان بعنوان:"**اللهجات السامية في بلاد الحبشة**"،وقد تناول فيه: هجرة الساميين إلى أرض الحبشةو اللهجة الجعزية الساميةوكيف نشأ القلم الجعزي و الأطوار الثلاثة التي مرّ على قلم جعزو لغة جعز القديمةو رسم معالم مدينة أقسوم وآثارها و الآداب الجعزية: الدينية والأدبية و انتشار لغة جعز في بلاد الحبشة، وأعطى لمحة عن تاريخ جعز القديمو امتزاج العنصر السامي بالمحامي في الحبشةو قدم اللغة الجعزية وعلاقتها بالغة السامية الأصليةوتغلّب القبائل الأمحارية على الأمة الجعزيةو انحصار لغة جعز في التدوين والصلوات و انتشار الأمة الأمحارية بين الطوائف الحامية،ومجيباً عن: متى نشأ التدوين باللهجة الأمحارية؟و دلّل على أن أهل تجرا وتجراناو المسلمين في الحبشة ليسوا من العنصر السامي، ومبيناً موقع مدينة هَرَر ولهجتهاوأن اللهجات الأمحارية تعدّقنطرة ربط اللغات السامية بالحامية.[35]

34- ينظر: المصدر السابق،ص227-.252

35 ينظر: المصدر السابق،ص 253-.268

خامساً–الكتابان في الميزان:

1–مساءلتان خلافية في " العربية ليوهان فك":

يعدّ كتاب " العربية" للمستشرق الألماني : يوهان فك" وقد وقعت عليه الأنظار أوّل مرّة سنة 1950م، أوّل محاولة لرصد التحوّلات التي طرأت على اللغة العربية بسبب انتقالها من موطنها الأصلي إلى الأمصار المفتوحة، وقد أثار هذا الكتاب جدلاً ونقداً كبيراً حين صدوره تزعّمه الأستاذ أنطون شبيتالر. [36] فقد سمح لنفسه هذا الأخير بمناقشة بعض النقاط الأساسية، التي لا يتّفق فيها مع المؤّلف،منها:[37]

1- رأيه بأنّ التصرّف الإعرابي كان حيّاً في عنفوانه لدى البّدْو، في القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي، معتمداً في ذلك على الأخبار التي رواها العرب في هذا الشّأن، وعلى البقايا المتجمّدة من هذا التصرّف الإعرابي في لهجات البَدْو المعاصرة.

2- يرى "فك" أنّ القرآن الكريم معربٌ إعراباً كاملاً، ويؤيّد كلامه بأمثلة من القرآن، يراها شواهد مؤكّدة على ، وهي ما يلاحظ فيه من جُمَل مفرداتها حُرّة الحركة، وذلك لا يحدثُ إلاّ في لغة معربة.وإنَّه لا يشكُّ على الإطلاق، في أنّ محمّداً ε ، قد قرأ القرآن الكريم بالإعراب، ولكن الدليل على ذلك هو حرية حركة المنفردات في داخل الجملة، وإنّما يكمنُ في أنّ القرآن ليس أقلُّ في الدَّرجة من أقوال الشّعراء والخطباء والكُهّان، وهي أقوال لم تُصَغْ بلهجات الخطاب العاميّة، بل صيغَت بالعربية الفصحى، وقد ساق أمثلة للتدليل على أهمية الإعراب،في نحو قوله تعالى:**(وإذا حَضَرَ القِسْمَةَ أولُواُ القُرْبَى)** [38]وقوله **عزّ وجلّ:** **(إنَّما يَخْشَى اللهَ مِنْ عبادِه العُلَمَاءُ)** [39]

36 – كيس فرستيغ: اللغة العربية ،تاريخها ومستوياتها وتأثيرها،ص .5

37—ينظر: يوهان فك: العربية،ص13-.17

38- الآية8 من سورة النساء.

39- الآية24 من سورة فاطر.

ملاحظات نقدية:

أبدى المستشرق أنطون شبيتالر، رأيه في المسألة الأولى ، فردّ بالقول على ترتيب الرّأيين السّابقين:[40]

1-إنّه لا يثقُ في صحّة تلك الأخبار على الإطلاق؛لأنّه" بصرف النّظر عن أنّ ملاحظة لهجات البدو المعاصرة لا تؤدّي إلى الخروج بهذه النتيجة.فالمادة الموجودة عندنا من لهجات البدو تعدّ قليلة وغير متكافئة القيمة في نظره، فلا تكون أساساً ثابتاً للبحث، بالإضافة إلى أنّ مثل هذا البحث، لم يقمْ به أحدٌ-فيما يعلم- حتى الآن.فالأخبار العربية التي يعتمد(فك) عليها، لا يمكن في نظره أن تؤخذ على معناها الحقيقي، فإنني لا أميلُ إلى القول بأنّ العربية كما نعرفها من الشعر العربي القديم تساوي تماماً في كلّ شيء لغة البدو على الإطلاق، وهذا يعني ببساطة أنّ هذه الأخيرة لا تحتاج إلى الإيقاع والوزن لكي تصبح شعراً.بل على العكس من ذلك، فإنّه مقتنع بأنّ العربية في عصور سحيقة قبل العصور التي نعرفها فيها، قد أصابها ذلك التغيير الذي نلاحظه بوضوح في العصر الإسلامي كلّما تقادم به العهد والذي يتّضح لكلّ واحد في اللهجات المعاصرة،فإنّه لا شئ في اللهجات الحديثة، على الأقل في ميداني الأصوات والبنية إلاّ وله أصلٌ مباشر أو غير مباشر، في العصر الإسلامي المبكر،بقدر ما نراه في الخطّ ،أو في عبارات المعاصرين من الرّواة.وهذا يعني أنّ اللهجات في فترة تمتدّ أكثر من ألف ومائتي سنة لم يظهر فيها تطوّرٌ ملحوظ من تلك المسائل المهمّة، كترك التصرف الأعرابي في الاسم والفعل.فلس هناك ما يمنع،بل على العكس من ذلك، كلّ شئ يدلّ عل ى إمكان أن يكون الوضع اللغوي في القرن الأوّل الإسلامي، قد نشأ بطريقة مماثلة قبل ذلك بكثير.وإنّ العثور على دلائل مادية من العصر القديم لهو أصعب بكثير من أدلّة العصور المتأخّرة،لأنّه ليس أيدينا من الأخبار اللغوية عن هذا العصر،شئ خالص لا يُشكّ في أمر تنقيحه وتهذيبه.

2- إنّ ما يمكن استخلاصه بأنفسنا من القرآن الكريم والشعر العربي وما أخبرنا به اللغويون العرب عن لهجات البدو أحياناً ، إذا ما عالجناه بالقدر اللازم من الحرص والحذر،يكفي لرسم صورة

40- يوهان فك: العربية،ص 5-.12

عن اللهجات العربية القديمة تذكّرنا، كما يقول فوللرز:" في كثير من النقاط الجوهرية بلهجات الخطاب العربية ، المعروفة لنا في العصور المتعاقبة والعصر الحاضر".وإذا ما صدرَ المرء عن الرأي الحماسي القائل بأنّ اللهجات العربية القديمة،تتّفق في كلّ شئ مع العربية الفصحى ،فإنّه يجب عليه أن يجتهد في تأويل النصوص التي لاتلائم هذا الرّأي أو يحكمُ بشذوذها.غير أنه إذا ما حاول أن يستبين الموقف ، دون الرجوع إلى هذا لرّأي المبني على الظنّ إنه يجب عليه أن ينظر إلى مثل هذه النصوص على أنّها بقايا لهجات حقيقية، كانت تعيش إلى جانب العربية.أما هذه العربية نفسها، فهي تلك اللغة القديمة الحقيقية، التي تعود إلى ما قبل التاريخ،والتي ترتفع عن لهجات الخطاب منذ زمن،ورويت لنا كابر عن كابر في نصوص محددة تماماً.هي تلك اللغة التي يمكن أن تعرف بقول الباقلاني:"أشعار أهل الجاهلية وكلام الفصحاء والحكماء من العرب...كلام الكهّان وأهل الرّجزوالسّجع وغير ذلك من أنواع بلاغتهم وصنوف فصاحتهم." وعلى هذا النحو تنزّل اللهجات والعربية منزلة بحسب قيمة كلّ منهما منزلتين مختلفتين تماماً ،وتمثلان طاقتين لغويتين مختلفتين، وتعدّ إحداهما بالنسبة للأخرى بمنزلة العامية ولغة الحياة العامة،من الفصحى أو اللغة الأدبية على نحو ما.ولكنها ليست كما يزعم"جاير"(Geyer) العامية التي يتكلّمها السّوقة ، بإزاء لغة ا لخاصة و الطبقات الرّاقية والمثقفين ولغة الأدب".والجدير بالذكر هنا أنّ "فيشر" ذهب إلى جعل لهجة معينة أساساُ للعربية القديمة، وهو صوابٌ كذلك من حيث المبدأ ، غير أنه يبدو لي من العسير جداً تحديد مكان هذه اللهجة، بل يكادُ تحديد زمانها يكون أمراً مستحيلاً، كما أنه من المحال معرفة متى تمّ استقلالها عن لهجات الخطاب اليومية؟ وعلى أيّ صورة حدث هذا ؟ وفي أي زمان اعترفت بها اللهجات الأخرى؟، وصار من اللازم في ظروف معينة استعمالها لغة فصحى.

3- يمكن للمرء بشيء من التأمل أن يقول بالفرق في طريقة الكلام تبعاً للوضع الاجتماعي للمتكلّم، غير أهذه التفرقة لا تكون عامة، وهذا يعني أن أحد النبلاء يمكن أن يتقن اللغة ا لفصحى تماماً كما يتقنها أحد العامة وكان تعلّم هذه ا للغة حسب قواعدها والتحدّث بها أمرا راجعا إلى الاستعداد الطبيعي لالتقاط الحاسة السمعية ، للخصائص التي تفرق اللغة الشعرية عن الحديث اليومي. وهذا الاستعداد يمكن أن يوجد لدى العامة والخاصة على السواء.و لا يعارض هذا أن مادة القول : الكاهن و الخطيب والشاعر ، من خاصة القوم في الغالب . ومن

المهم جدا ملاحظة ابن جني-وإن كانت في سياق مختلف- عن الاستعداد اللغوي الطبيعي عند البدو على الإطلاق:" هَبْهُ لا يعرف التّصريف أتراه(أي البدوى) لا يحسن بطبعه و قوة نفسه و لطف حسّه هذا القدر !هذا ما لا يجب أن يعتقده عارفٌ بهم ، أو آلفٌ لمذاهبهم ".[41]

4- و هذه اللغة الفصحى تعد- كما يقول" بريتوريوس"praetorius لغة فنية خالصة,و تعلو بما لها من طبيعة مميزة على كلّ اللهجات , غير أنّها إذ تجري على ألسنة المتحدثين بهذه اللهجات , فإنّها لم تخل من تأثير تلك اللهجات فيها باستمرار , و لعلها اختلفت من جهة إلى أخرى تبعا لذلك, غير أن الجهود المنظمة , و العامة على طرد القاعدة, للغويين المتأخرين, استطاعت طمس هذه الاختلافات طمسا تاما.فإذا كان اللغويون العرب في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي, لا يزالون يذهبون إلى البدو ليدرسوا لغتهم,فإن هذا يعني بالطبع أنهم يبحثون هناك عما يفتقدونه في المدن. وهو "العربية" . و المقصود بها في هذه الحالة , هو لغة الشعر العربي القديم على الأخص , التي ظلت حية تروى عن هؤلاء البدو أمدا طويلا. غير أن هذا فيما يبدو , لا يعني أن تلك " العربية" تساوي لغة التخاطب عند البدو , فإن اللغويين العرب لم يكترثوا بهذه اللغة الأخيرة , لأنّهم كانوا يرمون إلى غرض آخر مختلف , فلقد كان الشيء الوحيد المستأثر بجهود اللغويين العرب دائما هو العربية الفصحى، وكذلك الكتب المؤلفة في " لحن العامة"إنّما هي وسيلة إلى غرض هو إثبات الصحّة اللغوية، وليست غرضاً مستقلاّ،كما أنّ هذه الكتب، لا تروي لنا شيئاً عن لهجة البدو.والجدير بالملاحظة هنا هو حديث اللغويين عن " السليقة"، وهي عبارة عن اللغة" التي يسترسل فيها المتكلم على سليقته من غير تعمّد إعراب، ولا تذب لحن"، الأمر الذي يعني أنّ العربية بلا إعراب كانت موجودة أحياناً لدى البدو كذلك.و إذا حدث هذا فلا عجب أن يجد اللغويون الإعراب عند البدو حقا, و لكن أن يستخلص من ذلك أنّه لا وجود للغة بلا إعراب عند البدو على الإطلاق , فذلك أمر غير مقبول وحجة واهية.و من غير المقبول عندي كذلك , بناء على كلّ ما سبق , أن تكون لغة البدو المشتركة الناشئة في أماكن مختلفة , بسبب اجتماع القبائل و العشائر المتباينة في حياة مشتركة و مجتمعات مغلقة-أساسا خرجت منه عربية

41-ينظر: ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص ،3/.275

القرون المتأخرة الفصحى , و لا أستطيع الربط بين لهجاتهم وما وضعه النحاة المتأخر ون من قواعد العربية.

6-ويرى "فك" بعد ذلك أن القرآن الكريم معرب إعرابا كاملا, و يؤيد كلامه بأمثلة من القرآن , يراها شواهد مؤكدة على ذلك , وهي ما يلاحظ فيه من جمل مفرداتها حرة الحركة, وذلك لا يحدث إلا في لغة معربة. و إنّه لا يشك على الإطلاق , في أن محمدا صلى الله عليه و سلم, قد قرأ القرآن الكريم بالإعراب, و لكن الدليل على لك ليس هو حرية حركة المفردات في داخل الجملة, وإنّما يكمن الدليل في أن القرآن ليس اقل في الدرجة من أقوال الشعراء و الخطباء و الكهان, و هي أقوال لم تصغ بلهجات الخطاب العامية,بل صيغت بالعربية الفصحى،من حيث لم يخطئ " هارتمان (Hartman)حين تحدّث عن " لغة الشّعر المقدسة" وكذلك يرى جاير(Geyer):" انّه من المستحيل أن يكون القرآن الكريم، قد نزل باللهجة الشعبية، لأسباب مماثلة.ونحن لا نعتقد في أن حرية الكلمات في داخل الجملة , تدل بالتأكيد على وجود الإعراب , و لنتذكر أنه يوجد عموما في كل لغة نظام مألوف من ترتيب الكلمات في الجملة, غير أنه لتزم في حدود معينة , ففي أحوال كثيرة لا يرتبط هذا إلا بأهمية كل جزء من أجزاء الجملة على حدة, فيتحرك بناء على تلك الأهمية في داخل الجملة ومع ذلك تخرج تلك بالطبع تلك الحالات التي لا يلتزم فيها الترتيب العادي إلاّ بسبب الوزن أو القافية.ولا يجوز مطلقاً أن يستخدم الشعر لُشارة إلى الترتيب غير المألوف بالمعنى السابق، وهذا مبدأ لا يمكن أن يؤكّد بصورة قاطعة بالنسبة إلى العربية.وكل شروحنا للنحو العربي تتميّز بصورة أو بأخرى ، بعدم مراعاة هذا المبدأ، وإن كان السبب في ذلك معروفاً بوضوح، وهو استخدام الشواهد القديمة قدر الإمكان، وهذه الشواهد ليست شواهد شعرية .هذا ،و يمكن للنهايات الإعرابية في ظروف معينة ,أن تساعد على الفهم السريع للمعنى الذي يفيده السياق و النبر الناتج عن هذا السياق , غير أنها ليست ضرورية أو فيصلا في ذلك.على أن المرء في الحكم على هذه المشكلة بسهولة عن التراث المكتوب الذي يحتوي على علامات ظاهرة، كالنهايات الإعرابية، ترغب وتقدّر كثيراً.أمّا في اللغات الميّتة لا يعتمد المرء في الحقيقة إلاّ على التراث المرويّ وحده ، غير أنّه في اللغات الحيّة التي يمكن أن تدرس بالكلام والحديث، تلعب العوامل السّمعية المختلفة دوراً.وأنّ الخبرات التي يكتسبها المرء، يجب أن تراعى مع اللغات الميّة، في دائرة أكثر اتّساعاً من ذي قبل، عند الحكم على

ظروفها وأحوالها.وهكذا لا يصحّ, أن يعزو"فك" من باب التعميم إلى و ضع الكلمات في داخل الجملة , وظيفة إعرابية, في مقابل النهايات الإعرابية صحيح أن اللغة الأدبية,مع بعض الكلمات و الأبنية, التي تعبر بطريقة إعرابية تختلف عنها مع الإعراب بالحركات(مثل:أبو/أبي/أبا, ومثل: ون/ين في نهايات جمع المذكر),بدأت تخلط الحالات الإعرابية , غير أن هذا لا يعني إلا أن اللغة أصبحت ذات حالة إعرابية واحدة غير متغيرة , و لا تفهم كما لو كانت صيغا مختلفة في لغة حية غير متصرفة , بل ليست إلا صيغة واحدة ثابتة.و إذا قرأ المرء أو سمع إلى جانب ذلك صيغة إعرابية قديمة في استعمال خاطئ , فإن ذلك لا يكون إلا حلقة صياغة, نشأت من اعتقاد أنت الصيغة لبست حية في اللهجات , و لهذا تعد غريبة على الإحساس اللغوي الطبيعي,و لكنها بنيت على نمط صيغ أدبية معروفة.

7-أما المثال الذي ساقه"فك" للتدليل على أهمية الإعراب و هو قوله تعالى:**(وإذا حَضَرَ القِسْمَةَ أولُواُ القُرْبَى)** [42], فإنّه ليس مثلا صالحا , لأنّ " **أولو**" ليس من ناحية الصيغة إلا حالة ر فع, فلا غموض إذن في وظيفته الإعرابية .و أما المثال الآخر الذي ساقه "فك" في هذه المناسبة كذلك ,كما ذكره ابن الأثير في المثل السائر , وهو قوله تعالى: **(إنَّما يَخْشَى اللهَ مِنْ عبادِه العُلَمَاءُ)** [43] , فإنّه يمكن أن يضبط برفع "الله"و نصب "العلماء" غير أنّ ينافي العقل , بيد أن الفهم الصحيح لا يتيسر بترتيب آخر للكلمات ,فإنه لابد من وضع كلمة:"العلماء" في نهاية الجملة , إذا أريد الاحتفاظ بالمعنى المقصود , الذي يجعل النبر على هذه الكلمة,فإذا جعلت الجملة :" **إنما يخشى العلماء الله**"كانت من قصر الفاعل على الجملة إنما ينسأ بالضرورة من أصل وضع تركيب"إنما", إذا لمعنى: جزء الناس الذي يخشى الله هو العلماء.

8- إنّ "فك" إذ يفسر نطق غير العرب للعربية بلا إعراب , لكونهم لم يألفوا في لغاتهم ظاهرة التصرف الإعرابي , فتركوا الحركات الأخيرة , لصعوبتها عليهم, فإنّ ذلك يفترض قدرة على التجريد , تعتمد على اطلاع لغوي على بناء المورفيمات العربية الخاصة بذلك, وهو أمرلم يكن متوفراً لدى هؤلاء غير المتكلمين بالعربية من الأقوام الذين خضعوا للإسلام, في عصر الفتوحات

42- الآية8 من سورة النساء.

43- الآية24 من سورة فاطر.

الإسلامية الأولى,.و أسهل من هذا تفسير هذه الظاهرة, بسماع تلك الشعوب للعربية في صورة غير معربة , ولذلك لم يكن أمامهم صور أخرى يحاكونها , ولم يكن عند هؤلاء قدرة على التفرقة بين العامية و الفصحى , ويعد القرآن الكريم هو النموذج الأوّل و الوحيد لفترة طويلة لهذه اللغة الفصحى,ويعرفه هؤلاء المسلمون الجدد معرفةجيدة,ويقرءونه على نمط هذه اللغة.

2- مسألة خلافية في كتاب "تاريخ الغات السّامية لـ" أ.والفنسُون":

ذهب ولفنسون مذهب الكوفيين مستأنساً بالدراسات اللغوية المقارنة،و بما تيسّر له من معرفة بالفصائل اللغوية المختلفة في اللغات السامية بالجامعة المصرية سابقا، فاستعرض أهمّ ما تنماز به اللغات السّامية في بعض أحوالها عن أنواع اللغات الأخرى بما يجعلها تنتمي إلى أرومة واحدة، وتنحصر هذه الخصائص فيما يأتي:[44]

1-أنّ اللغات السّامية تعتمد على الحروف وحدها ولا تلتفت إلى الأصوات بمقدار ما تلتفت إلى الحروف ولذلك و لذلك لم توجد بين الحروف علامات للأصوات كما هي الحال في اللغات الآرية. ولئن أهملت الأمم السّامية هذه الأصوات إهمالاً شنيعاً فإنها في المقابل زادت في عددها عن المألوف في مقابل اللغات الآرية، فأوجدت حروفاُ للتفخيم والتضخيم والترقيق ولإبراز الأسنان والضّغط على الحلق ، وغيرها.

2-أنّ أغلب الكلمات فيها ترجع من حيث اشتقاقها إلى أصل ذي ثلاثي أحرف(ولبعضها أصل ذو حرفيْن)، وهذا الأصل فعلٌ يُضاف إلى أوّله أو آخره حرف أو أكثر فتتكوّن من الكلمة الواحة صورٌ مختلفة تدلُّ على معانٍ مختلفة.

3-أنْ نشأ من اشتقاق الكلمات من أصل هو فعل أن سادت العقلية الفعلية على اللغات السّامية أي أنّ لأغلب الكلمات في هذه اللغات مظهراً فعلياً حتّى في الأسماء الجامدة والألفاظ الدخيلة التي تسرّبت من اللغات الأعجمية.فقد أخذت هذه الكلمات مظهراً فعليّاً أيضاً.

وهو ما حمل ولفنسون على القول بخطأ مذهب بعض علماء اللغة العربية من" أنّ المصدر الاسمي هو الأصل الذي يشتق منه أصل كل الكلمات و الصيغ،و لكن هذا الرأي خطأ –في رأينا– لأنّه يحصل أصل الاشتقاق مخالفاً لأصله في جميع أخواتها السامية و قد تسرَّب هذا الرأي

44- ينظر: المصدر السابق ،ص.14

إلى هؤلاء العلماء من الفرس الذين بحثوا في اللغة العربية بعقليتهم الآرية والأصل في الاشتقاق عند الآريين أن يكون في مصدر اسمي. أما في اللغات السامية فالفعل هو كل شيء، فمنه تتكوّن الجملة، ولم يخضع الفعل للاسم و الضمير.بل نجد الضمير مسنداً إلى الفعل و مرتبطا به ارتباطاً وثيقًا".[45]

وانتهى ولفنسون إلى القول بتفرّده من بين المستشرقين بهذه النظرية الخاصة(نظرية العقلية الفعلية في اللغات السامية)، "إذ لم يشر إليها أحدٌ من علماء الإفرنج"،[46] الذين بذلوا،في رأيه،جهوداً حثيثة "في البحث عن تاريخ الفعل في اللغات السّامية فكان كلّ ما وصلوا إليه من أبحاثهم أن اتّفق أغلبهم على أنّ الصيغة القديمة أنّ الأصلية للفعل إنّما هي صيغة الأمر ثمَّ اشتقت منها صيغة المضارع في حالة الإسناد للفاعل أو الضمير فمن قُمْ وعِدْ وزِدْ وبعْ اشتقّ يقومُ ويعودُ ويزيدُ ويبيعُ وعلى أنّ الحروف التي زيدت في أوَّل الفعل المضارع مثل الياء والتّاء والنُّون والهمزة في يقومُ وتقومُ وأقومُ كانت زيادتها سابقة لزيادة الحروف التي في آخره مثل الواو والنُّون والياء في يقومُونَ وتقوُمِينَ ويقمْنَ"، الأمر الذي لا يقود إلى الاعتقاد،في رأي ولفنسون ،"أنّ الفعل مشتقٌّ من صيغة لأمر بل كان كلُّ ما يدلُّ عليه أنّ أقدَمَ صيغة للفعل إنّما هي صيغة شبيهة بصيغة الأمر كانت تستعمل للدلالة على جميع صيغ الفعل من الماضي والمضارع والأمر ثمّ انتقلت بالتدريج بعد ظهور صيغتي المضارع والماضي لتدلّ على حدوث الفعل في صيغة الأمر.كما ساد الاعتقاد عند العلماء أن صيغة المضارع كانت على مدى قرونّ كثيرة تدلُّ على جميع الأزمنة كما هي الحال في اللغة الصينية وفي اللغة الأندوجرمانية الأصلية".[47]

45 –المصدر السابق،ص14–.15

46– المصدر السابق،ص .15

47– المصدر السابق، ص 15–.16

ملاحظات نقدية:

وإذا كان لنا أن نبدي رأياً فيما ذهب إليه ولفنسون من أمر أصالة الفعل في اللغات السامية ،فإننا نقول:

1- إنّه إذا صحّت أصالة الفعل في اللغات السّامية فقياس العربية عليها خطأ؛لأنّ مثل هذه الأحكام لا يعمّم، وهو أمر حسمه السيوطي،وهو ما أوردناه في موضع سابق من هذا البحث.

2- ثم إنّ العقلية الفعلية في اللغات الآرية أظهر فيها في العربية،إذ لا تكاد تخلو جملة فيها من فعل.

3- وإذا كان في العربية لجمهور الأسماء أفعال، فإنّ فيها لجمهور الأفعال عشرات الأسماء،من نحو:صَنَع: مصنع، التصنيع، والمتصنَّع.

4- إنّ الفعل إخبارٌ عن وقوع أو شيءٌ يُطلب وقوعه قبل معرفته وتسميته. وعلى هذا يجب أن يكون المصدر حاضراً في الذّهن حتّى يُبنى عليه الفعل المشتق.والمشتق أيضاً صفة بالحدث بذات(نائم).فذكر المصدر حاضر فيه دائماً، ولذلك يجب أن يكون المصدر من النّاحية اللغوية أسبق من الفعل وسائر المشتقات الأخرى.إنّه كَونُ الحدث وحصوله ووقوعه. ونشوء اللغة لدى الأطفال يظهر فيه الاسم على الفعل والمشتق.أما من الناحية العقلية، فلا يُتصوَّر فعلٌ أو مشتقّ إلاّ وفيه معنى المصدر.فالطّفل الذي لا يعرف معنى الفعل يستخدم الإشارة للدلالة على عليه.أما الاسم فيلفظه.

5- إنّ قولنا إنّ الفرس نقلوا إلى العربية صورة المصدر فهو كلام يحتاج إلى دليل، وإن وجد منهم من كان من أصل فارسي، إلاّ ذلك لا يمثّل قاعدة عريضة يمكن اعتمادها منطلقا لهذا النقل أو ذاك.فلدينا ابن أبي إسحاق الحضرمي، والأخفش الأكبر والأوسط، والخليل، وغيرهم لا يعرفون اللغة الفارسية.

6- هذا، ونزعم أن قوله تعالى:**(وعلّم آدم الأسماء كلَّها)**[48] يحتمل تقدّم الاسم على الفعل؛ لأنّ الأسماء أكثر تمكّنا من غيرها من الأفعال والحروف والتي يُفترض أن تكون لها أسماء كذلك.فـ(كَتَبَ) اسمٌ لفعل الكتابة، و(إلى) اسم حرف جر لبلوغ الغاية، وللاسم اسم لايعبّر عنه بحرف أو

48- الآية 31 من سورة البقرة.

فعل.وهو ما أجمله سيبويه بقوله:"اعلَمْ أنَّ بعضَ الكَلاَم أَثْقَلُ من بعْضٍ.فالأفعالُ أَثْقَلُ من الأسْمَاء؛لأنَّ الأَسْمَاءَ هيَ الأُوَلُ، وهي أَشَدُّ تمكُّناً.فمِن ثَمَّ لَمْ يلحقْها تَنْوينٌ،ولَحِقَها الجَزْمُ والسُّكُونُ.وإنَّما هيَ من الأَسْمَاءِ.أَلاَ تَرى أنَّ الفعْلَ لا بُدَّ لهُ منَ الاسْمِ، وإلاَّ لَمْ يَكُنْ كلاماً، والاسمُ قدْ يَسْتَغْني عنِ الفِعْلِ؟تَقُولُ: اللهُ إلهُنا، وعبدُ الله أخُونا".[49]

وخلاصة القول: إنّ أسبقية المصدر هي افتراض عقلي ولغوي، وإن كانت لا تعني أن المصدر موجود دائماً قبل غيره، فقد يكون قبله أحياناً اسم ذات* أو اسم فعل أو جملة ،(كما في نحو قولنا: أبحر، وكبَّر،فأبحرت في البحر، وكبَّر من الله أكبر).

و لئن ذكر بعض القدماء أنّ أسبقية المصدر افتراض وليست واجبة الحدوث في كلّ مادة لغوية فإننا نميل بذلك إلى القول:إنّه إذا كان لا بدّ من أسبقية فالمصدر صاحبها ثمّ يكون الفعل والمشتقّات والأسماء الجامدة.

49-سيبوه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر:الكتاب، 1/20-21.

* اسم الذات:وهو الاسم الذي يدلّ على ذات تُدرَكُ بالحواسّ غالباً وينقسم قسمين: الاسم العَلَم: وهو اللفظ الدالّ على تعيين مسمّاه تعييناً مطلقاً ويكون للأشخاص والبقاع نحو: محمّد وعرفات. والأسماء الأعلام أكثرها منقولٌ من أسماء جامدة أو صفات كفَضْل أو من أفعال كيزيدُ. أو من جملة كفتح الله وأقلّها مرتجلٌ وُضع علماً في الأصل، ولم يستعمل في غير العَلمية نحو: حَمْدانُ وعِمْرانُ. وقد يكون الاسم العلم دالاّ على جنس معيّن نحو: فِرعَون علَماً على كلّ مَلِك من مُلُوك الأقباط.ينظر: فخر الدين قباوة:تصريف الأسماء والأفعال،ص 131-.132

الخاتمة:

ومهما يكن من أمر فقد كان كتاب"العربية ليوهان فك"بداية"لحركة دراسة تاريخ العربية وأنماطها.وانصبّت بعد ذلك الدراسات–سواء كانت مقالات أو كتب–على تحليل اللهجات العربية الحديثة وتقديم بعض التعديلات التاريخية لسلوك بعض العناصر اللهجاتية"[50]، الأمر الذي يثبت أنّها(أي المقالات أو الكتب) لم تنسج على غير مثال سابق، ولعلّ في ذلك مبرّراً إضافياً لعرض كتاب " العربية" على النّحو الذي قمنا به في السّطور السابقة.

هذا،ولئن أشاد شيخ المستشرقين الألمان" ليتمان"(Enno Littman) ، وهو صاحبُ "مؤلّفات جليلة في الآثار الصفوية واللحيانية والثّمودية والنّبطية والتّدمرية والحبشية والعربية فاتّصلت به اتّصالاً وثيقاً" بمجهود ولفنسون في كتبه" تاريخ اللغات السّامية،من حيث كانت له تعليقات على كتابه ضمّنها ولفنسون أحد ملحقات كتابه ،وبعث إليه برسائل تنويهية جاء في بعضها:"إنّ لك الفضل العظيم إذ أنت أوّل من وضع كتاباً في هذه المادة باللغة العربية أنّ أسلوبك يعجبني جدا وطريقتك في الكتابة تستحقّ الثناء العظيم وكثير من تحليلك للآراء والنظريات صحيح".[51]غير أننا فيما سقناه من شواهد وأدلّة واردة على عدم أصالة الفعل في اللغات السّامية، على النّحو أورده أ.ولفنسون في " تاريخ اللغات السّامية" يمكننا من القول في اطمئنان بما قال به ألبرت ديتريش،وهو أحد المهتمّين بعلم الشرق جغرافية وتاريخاً وحضارة وآثاراً: إنّ" المستشرق هو ذلك الباحث الذي يُحاول دراسة الشرق وتفهّمه. ولن يتأتى له الوصول إلى نتائج سليمة في هذا المضمار ما لم يُتقن لغات الشرق". [52] وهو قول نجد فيه منطلقاً آخر لتكوين موقف من أمر الإستشراق من حيث للغة تأصيلُ أو تحقيقُ لغة العرب من عدمهما.

50 – كيس فرستيغ: اللغة العربية ،تاريخها ومستوياتها وتأثيرها،ص 5.

51– أ.ولفنسون،تاريخ اللغات السامية،ص (ز) منالمقدمة.

52– ألبرت ديتريش:الدراسات العربية في ألمانيا، تطورها التاريخي ووضعها الحالي،ص7.

المصادر والمراجع:

**–القرآن الكريم.

*– ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص،تحقيق محمد علي النجار،ط2،دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

*– ديتريش، ألبرت:الدراسات العربية في ألمانيا، تطورها التاريخي ووضعها الحالي،ط2 منقحة،1962م .

* –سيبوه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر:الكتاب،تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت.

*– عبد الرؤوف، محمد عوني:جهود المستشرقين في التراث العربي بين التحقيق والترجمة"، إعداد وتقديم إيمان السعيد جلال، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،2000 م.

* – فرستيغ،كيس: اللغة العربية ،تاريخها ومستوياتها وتأثيرها، ترجمة محمد الشرقاوي،إصدار المشروع القومي للترجمة بإشراف المجلس الأعلى للثقافة ،القاهرة،2003م.

*– فك، يوهان العربية،ترجمة رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بمصر،1400هـ–1980م .

*– قباوة، فخر الدين:تصريف الأسماء والأفعال، ط2، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية،جامعة حلب،1401 هـ –1981م.

* – ولفنسون، أ.: تاريخ اللغات السامية"،ط1، دار القلم ، بيروت، لبنان،1980م

الاستشراق الفني و شعرية الجسد الشرقي
التعرية بوصفها فعلا كولونياليا

د. عبد القادر رابحي
كلية الآداب و اللغات و العلوم الاجتماعية و الإنسانية
جامعة مولاي الطاهر. سعيدة

مقدمة:

لقد مهد الفن التشكيلي فيما أنتجه من تمظهرات فكرية و جمالية خلال القرن الثامن عشر خاصة للشرط الكولونيالي و ساعده على التحقّق ليس فقط في الجغرافيا الشرقية و لكن في المخيال الشرقي كذلك كحقيقة جمالية يتعالى بها و من خلالها المستعمر على الذات الشرقية بوصفها موضوعا قابلا للتعري أمام الفنان الغربي من أجل إعادة تشكيله وفق النظرة الاستعمارية التي دامت أكثر من قرن من الزمن لم يكن فيها سحر الشرق يتجاوز جماليات الجسد المتعري كما صورته أدبيات كتاب (ألف ليلة و ليلة)، الباب الوحيد المفتوح على النهم الغربي في قضم التفاحة الشرقية المكتنزة.

و على الرغم من الصورة التي يحيل إليه مفهوم التعريه أمام الآخر في المجتمعات الشرقية من تحريم و قدسية ، فإن الإرث التشكيلي الغربي يطرح في هذا المجال – و من وجهة نظره- عديد القضايا المتعلقة بالمقاربة الفكرية و الفلسفية للجسد الشرقي بوصفها مدخلا (موضوعيا) للولوج إلى عالم الشرق و استكشاف عوالمه المتخفية. و ذلك من خلال التأسيس لترسيخ الشرط الكولونيالي في الممارسة الفكرية و الجمالية الغربية المتشبعة بالإنجازات العلمية و المعرفية المستعدة للتضحية بالإرث الروحي الغربي من أجل عقلانية الكوجيطو الديكارتي الغائبة عن سحر الشرق بوصفه مدونة استعمارية ناشئة.

1-التأسيس لشعرية الجسد الشرقي:

أسست الرؤية الاستلابية لما يسميه برند مانوئيل فايشر بـ(الشرق في مرآة الغرب)[1] نسقا فكريا و جماليا ترددت من خلال تمظهراته الفكرية و الجمالية الأصداءُ الداخلية التي يكنها المثقفون و الفنانون الغربيون للشرق و هم يحاولون اكتشاف عوالمه المسيّجة بوصفها جنة محرمة عليهم و على غير الشرقي بصورة عامة. و ربما كان هذا 'التحريم' سببا رئيسيا في تشكيل المخيال العام الغربي لما تزخر به هذه الجنة في نظرهم من 'محرمات' لم تكن في متناول تصورهم العقلاني للـ'محرم'، و كان لابد لهم و من واجبهم الدخول إليه و تعريته من وجهة نظر استعلائية و الوصول في النهاية إلى نزع هالة التقديس عنه، و ذلك من خلال ما تتيحه 'العين المجردة' من سعة نظر تطال الصورة المبحوث عنها في المكان الشرقي بزاوية دائرية تضمن سلطة الاختراق لتحقيق 'التعرية' و تتحول بموجبها العين من 'عين مجردة إلى 'عين مُجسِّدة' للصورة المثالية التي سيتم تثبيتها في المخيال الغربي كحقيقة جوهرانية للشرق.

لقد كان "الحدث الأبرز بالنسبة لتاريخ الأمم الغربية هو اكتشافها للشرق"[2]. و لطالما بقيت هذه الرؤية الاستكشافية عاكسة للتوجه العام الذي حمله هؤلاء المثقفون أساسا إبهاريا لما وفروه من أدوات سخروها في خدمة مخطط معرفتهم بالآخر للدخول إلى جنة الشرق المحرمة و محاولة تعرية صورتها المنطبعة في العين الغربية لا بوصفها جزءا من عالم تتكامل شموليته باكتمال صورته ذات الأبعاد الأربعة التي تحددها الجغرافيا[3] و لكن بوصفها تفاحة ديونيسية قابلة للقضم ، و من ثمة قابلة لإعادة التشكيل نظرا لما تحمله من اكتنازات إغرائية تطفح بها العين الغربية الخارجة لتوّها من سبات حضاريّ دام قرابة العشرة قرون كان لابد للتصور الغربي المستيقظ أن يحدد معالمها و يميزها بما تتيحه بوصلة الذات من تعيين للآخر في صورته الجغرافية ذات البعد المكاني و صورته الجسدية ذات البعد الإنساني من خلال "استقطاب التمييز و تعميقه- إذ يصبح الشرقي أكثر شرقية و الغربي أكثر غربية- و فرض حدود التعامل الإنساني مع الثقافات، و التراثات، و المجتمعات المتخلفة"[4] .

لقد شكل البحث- بالنسبة للعين الغربية- عن الأدوات الفكرية و المادية التي تحقق إعادة صياغة الآخر وفق المنطق المتعطش للتوسع، آلية اتصال و أساس انفصال في الوقت نفسه ساعد على صياغة مدونة الأفكار العامة لخريطة الطريق التي سيتأسس بموجبها 'الاستشراق' بوصفه علما لمعرفة الآخر في صورته المثلى و صورته المتخفية و دراسته بغرض احتوائه فكريا و حضاريا و ماديا[5]. و قد ساعدت هذه الآلية ذات البعدين المتناقضين على البحث عن لوازم العمل الضرورية الكفيلة بتحقيق السبل الفنية و الجمالية التي تمكن من تثبيت هذه الصورة المثلى

في المتخيل الثقافي الغربي العام المتأهب للزحف عليها ماديا و تأكيد جدارة الاستيلاء على أيقوناتها الفكرية و الحضارية المتخفية في 'الجسد المستور' بوصفه قيمة حضارية تعكس التصور الشرقي للجنوح بالخيال إلى أقصى درجات التجريد و السمو عن الماديات التي طالما كانت المحرك الحقيقي للمقاربة الفكرية و الفلسفية الغربية.

لقد كان الشرق بالنسبة للغربيين دائما مُبهرا و جذابا.. مضيئا و شفافا.. يُرِيهم هم القادمين من عمق ظلمتهم المعرفية ما معنى أن يستر الإنسان رؤيته للعالم و للكون لأنها أشدّ إضاءة في عالمه الداخلي و أشد انسجاما مع الامتداد الطبيعي للنفس و هي تأخذ طمأنينتها من امتداد أشعة الشمس المزروعة في الأفق كأنها النهار الدائم إلى الأبد. ليس ثمة ما يجعل الأنظمة و القوانين السارية على تشكيل رؤية الفنان للعالم سريان الدم في العروق مفعمة بهذا النوع من الاندراج ضمن شمولية الطرح التي توفرها الجغرافيا الشرقية غير ما تتيحه هذه الجغرافيا (الجسدية خاصة) من اقتراحٍ جمالي لالتقاء التجسيد بالتجريد يحقق للكثير من الفنانين المولعين ببهارات الشرق شعريةً مفعمة بالاقتراح يحاولون من خلالها اختراق منظومة الأقفال الشرقية المزروعة بسرية تامة في جسد الشرق الثاوي على حرارة الأزمنة المتوقفة عن الدوران.

إنها اللحظة الحاسمة –التي ستنطبع فيما بعد بطابع الكولونيالية–لالتقاء التجريد بالتجسيد على الرغم مما بينهما من اختلاف في فهم جوهرانية الانتساب للقطب النقيض في البوصلة الفكرية ذات الاتجاهين.. و التي سيصبح بموجب تقسيماتها الكولونيالية الانتمائية الشمال غربا و الجنوب شرقا. لقد "برزت محاولة التماثل بين حضارتي الشرق و الغرب على أعتاب مرحلة جديدة من تطورهما التاريخي (على تخوم القرن الثامن عشر التاسع عشر). و كانت قد شهدت تقاربا و تبادلا ثقافيا ليس بطرف متناقض حضاريا و حسب، و إنما عملية تأثر و تأثير و في حالة من الازدواجية والتثقف واضحة المعالم" (6) . غير أن هذا التماثل كثيرا ما اصطدم بواقع المعاملة الحقيقية للغربي مكتشفا للشرق و هو يحاول أن ينفذ العامل الأساسي في تحرك العقلانية الغربية نحو الشرق الروحي بدافع احتوائه و ترويض المساحات المستعصية على الخضوع و تفكيك الأنساق التخييلية المودعة في الأقفال الدينية و الاجتماعية التي تحيط بقداسة الجسد الشرقي.

2-الفعل التنفيذي للتعرية:

لقد ترسخت صورة الفعل التنفيذي لـ(لتعرية) بوصفها أداة لإرضاخ الآخر في المخيال الغربي و بوصفها أيقونة تحيل إلى صورة السيد المسيح(عليه السلام) مصلوبا، و صورة أمه مريم العذراء أيقونة دالة على جوهرانية (الانتساب). و لأن الفعل التنفيذي يقتضي الممارسة الواقعية للفكر من أجل الوصول إلى الهدف، فإن صورة

الترسيخ المتعمد كانت آليةً نافذة في إعادة تشكيل الشرق في المخيال الغربي من خلال تعميد دائرة (الاستشراق الفني) بمعناه التشكيلي الرسومي [7] و بمعناه الفكري التعبيري بما أحدثه الفنان الفرنسي (أوجين دو لاكروا (1863/1798) وغيره من الفنانين التشكيليين الاستشراقيين من صدمة إحيائية للرغبة الغربية المكبوتة في قضم (التفاحة الشرقية) لا بوصفها تفاحة ديونيسية تتخاصم حولها إلاهات الرغبة و المعرفة و القوة كما تورده الأسطورة اليونانية فحسب، و لكن بوصفها (تفاحة نيوتينية) تحيل إلى جاذبية التعلق بالحقول المعرفية العذراء و المتوحشة بوصفها "نصبا أثريا"[8] على حد تعبير ميشال فوكو. ذلك أن الغرب"قام بفرض تلك التعديلات و التصحيحات على الواقع الخام للشرق بما يضمن تحويله من هيولى رخوة عائمة إلى معارف محددة و مقبولة تسمح للغرب و ثقافته باستيعاب هذا الواقع و هضمه"[9]. و لعل الارتباط الوثيق بين ترسيخ الحضور الشرقي في التصور الفني الرومانسي و تزامنه مع ترسيخ الحضور الاستعماري بوصفه فعلا كولونياليا يطمح إلى الاستحواذ على الشرق في صورته الجغرافية و الإنسانية يؤكد بصورة أو بأخرى الأثر الفاعل للقطيعة الفكرية و الجمالية التي أحدثها الفنان الفرنسي أوجين دو لاكروا في التأسيس لـ"الاستشراق الرومانسي [الذي]من المفترض أن نبدأ به منذ صالون عام 1824 نظرا لظهور أولى لوحات دي لاكروا المستوحاة من الشرق والتي تضمنت الثورة على المدرسة الكلاسيكية وفتحت الباب واسع(لمعركة رومانسية) خاضها مجمل الرومانسين الفرنسين في الأدب والفن طيلة العشرينيات"[10] .

و قد كان مبدأ التعرية ،لا بوصفه فعلا تفكيريا فحسب ولكن بوصفه فعلا تنفيذيا كذلك، هو المبدأ الوحيد القارّ بالنسبة للفكر الغربي في صياغة أبجديات التعامل مع الإنسان الشرقي (و مخياله) باعتباره جسدا مستورا داخل المفاهيم المادية للحريم التي يجسدها المكان المغلق (الحمّام) و (القصر المغلق) و (الحريم) من وجهة النظر الشرقية من خلال الاعتماد على" على الإشاعات والتخيلات التي مصدرها السكان المحليون،وهؤلاء السكان بشكل عام كثيراً ما يبالغون في وصفهم للظواهر أو المشاهد التي تعرض عليهم، أو يسمعون بها من الغير" [11] .

و لم يكن هذا الفعل التنفيذي إلا(كشفا للمستور) الذي يبني عليه الشرق وجوده و كينونته الأخلاقية و الدينية. و لعل هذا ما أدى إلى الوصول إلى مبدأ هتك العرض الشرقي (من الوجهة التشكيلية) الذي بنا عليه الإنسان الشرقي رفضه المطلق للمخيال الغربي، و من ثمة ، بنا عليه فعله التنفيذي المؤسس على الرؤية العنيفة في تصوراتها، و في بناء علاقاتها مع الغرب. و ذلك من خلال اعتماد الفنانين الغربيين على رسم" مشاهد الحرملك، وبخاصة سلوكيات النساء والعبيد من النساء، وجاريات الملك، وهن مستلقيات عاريات، أو بالثياب الشرقية، من السكان العاديين الذين لم يتسن لهم دخول الحرملك والاطلاع على أسراره"[12] .

و لعله انطلاقا من هذه الفكرة المؤسسة لفعل التعرية بوصفه اعتداءً ، يتأسس الجزء العاشق من الذات الشرقية للجزء الآخر العاشق من الذات الغربية . و هو عشق لا مكان فيه للوسطية التي تحيل إلى إمكانيات التواصل من خلال الانفتاح على الآخر، و إنما تحيل إلى صورة العشق العنيف للنقيضين المتضادين الذي تتحقق رغباته و مكبوتاته في أقصى مظاهر انفجارها في صورة الصدام الدائم الذي ينسف كل محاولات إعادة تجسير أسس الحوار كلما عادت الفكرة الكولونيالية إلى محاولة الاستيلاء على الحاضر و إعادة قص طموحات التجارب الشرقية الطامحة إلى تحقيق الذات من خلال التأكيد على أحقية الحفاظ على الجسد الشرقي و أسبقية الدفاع عن حرمته الترابية و التخييلية. و يصبح الحوار العنيف المتشنج هو الاحتمال الوحيد القابل للتشخيص الذي تقترحه عادة الاستراتيجيات المتجددة للمفكرين الغربيين و هم يؤسسون للقواعد المستقبلية التي تمكن من الالتقاء بين قطبي البوصلة(الشرق و الغرب) داخل ما يسميه صامويل هنتنجتون بـ(صدام الحضارات)[13].

إنها نفسها البصيرة المعرفية التي ستتحول فيما بعد إلى آلة فكرية منهجية تسمى اصطلاحا (بصرية)، و التي أدت بالكاتب الأرجنتيني ذي الثقافة النخبوية الضاربة في عمق التاريخ الأوربي خورخي لويس بورخس إلى اعتبار عنوان كتاب ألف ليلة و ليلة[14]، لا عنوانا مُوفَّقًا لحكاية شرقية مطولة كما يحبها الغرب فحسب، و إنما اعتباره عتبة إشراقية تمهد لانفتاح الشرق النائم على النص بوصفه (جسدا/جوهرا) مُشبِعاً للرغبة الدفينة التي تؤدي إلى انفجار مضمرات الحرمان المعرفي الذي عانى منه الإنسان الغربي في ظل تسلط الكنيسة المسيحية لما يقارب عشرة قرون مظلمة.

يخلص بورخس، و هو يعيد قراءة الذات الشرقية من خلال كتاب ألف ليلة و ليلة ببصيرة تتجاوز الرؤية البصرية الملتصقة بالصورة من حيث هي امتثال عارض–لأن بورخس كان ضريرا–، إلى أن عنوان (ألف ليلة و ليلة) يدل على لانهائية المغامرة المعرفية و الإبداعية التي يعيشها الإنسان الشرقي و هو يتحاور في خدر المعرفة مع من يعتقد الغرب أن الرجل الشرقي الذكوري المتسلط قد جعل منها مجرد أنثى تحيل إلى تراكمية التناسل الليلي في اللاوعي الإبداعي و التشكيلي للغرب كما صوره الفنان دولاكروا و غيره ممن أسسوا لمدرسة الاستشراق التشكيلي. و لعله أدرك بطريقة نهائية أن (الليلة) المضافة إلى (الألف ليلة) هي مفتاح صيرورة المعرفة الشرقية التي يجب أن تقضمها المساحات الشاغرة للتسلط الغربي في كشف ما يكتنز في داخله من رغبة جامحة و جوع وجودي إلى الانتهاء عند الجسد بوصفه مادة زائلة و لكنها قابلة للتجسيد المابعدي الجامد و صورته الأسطورية التي يحققها بيجماليون في عشقه المتفاني لما نحتت يداه.

و لعل هذا ما يفتح عنوان (ألف ليلة و ليلة) على فضاء خارج عن شمولية المعدود الممكن الخاضع لحسابات القسمة المصلحية و الطرح الاستعلائي و الضرب الإلغائي، وخارج كذلك عن إمكانية ما يمكن أن تعده تيليسكوبات الرصد الاستباقي للظاهرة الشرقية من إلكترونات شاردة في ديمومة الفضاء الراسخ في المخيال الغربي، ليدخل- أي العنوان – في لا نهائية السيرورة الوجودية للجوهر الذي لا يحول، و الذي طالما أرق فلاسفة الغرب و متصوفيه باعتباره وقودا سرديا محرِّكا لآلية التخييل الغربية المعطلة. و لعله من هنا لم يكن كتاب ألف ليلة و ليلة غير ذلك الكنز الثمين بالنسبة للفنانين الشرقيين و هم يقرؤونه مترجما إلى الانجليزية أولا ثم إلى اللغات الأخرى ، فيحيلهم إلى إعادة تأثيث المخيال الشرقي بآليات الكبت المعرفي المترسبة منذ قرون الانحطاط و القهر المسيحي بما يجود به المخيال الشرقي من أيقونات معرفية ستساهم بصفة جذرية في صناعة الصورة الشرقية للمرأة و الحمام و الحريم من خلال إعادة أنتاج جدلية (شهريار/شهرزاد) في الموروث التشكيلي الغربي من دون الحاجة في كثير من الأحيان إلى السفر إلى الشرق. و لعل "هذا ما فعله الفنان ' اوغست دومينيك أنغري' الذي لم يسافر أبداً إلى الشرق، غير أنه استخدم مشاهد الحرملك، من خلال استحضاره إحساس الثقافة والجمال الشرقيين، مشبعاً برغبة انعزالية يطمح إليها العديد من الفنانين الغربيين"[15].

3- 'نساء الجزائر في بيتهن':

يؤكد الفنان أوجين دو لاكروا في تأسيسه للاستشراق الفني (التشكيلي) على البعد التخييلي في الجلسة الحميمية للمرأة العاصمية المحاطة بالتفاصيل الحياتية ذات المغزى التي طالما أوْحَت للفنانين الغربيين بانبجاس طاقاتهم الإبداعية، و ذلك و من خلال رسمه للوحته المشهورة (نساء الجزائر في بيتهن) (*Femmes d'Alger dans leur appartement*) سنة 1834، أي أربع سنوات فقط بعد دخول الاستعمار الفرنسي إلى الجزائر. مدة كافية بالنسبة لعين هذا الفنان الفاحصة من أجل ترسيخ أنموذج المرأة الشرقية الجزائرية التي تظهر تحت حركات ريشته من زاوية ضوء لم يعهدها في حياته من قبل، وأَسْرِ زاوية الضوء العاكسة لأبهى ما يمكن أن تكون عليه المرأة الشرقية ،في مرآة النفس الغربية المتعطشة إلى تعرية الآخر بالنظر إلى الواقع المعاش الذي يعرفه الفنان الغربي في هذه الفترة عن المرأة الغربية.

لقد كانت لوحة أوجين دو لاكروا تمهيدا استشراقيا غاية في الإبهار لما ستصبح عليه المجتمع الجزائري مباشرة بعد استقرار الفعل الكولونيالي في باحة الأرض الجزائرية و توطيد دعامة الرؤية الغربية في إعادة تشكيل المجتمعات ما قبل الكولونيالية من خلال ترسيخ ما توارثه هذا المجتمع من تراكمات التجربة العثمانية المنزوية إلى جغرافيتها الأورو- أسياوية بعد استنفاد حمولتها الحضارية الحالمة بتمديد مساحة الامبراطوية العثمانية إلى أقصى المغرب

العربي. لقد كان أوجين دو لاكروا، باكتشافه للضوء المبهر المنبعث من الشمس الجزائرية، إيذانا بميلاد ما ستكون عليه منظومة إعادة التشكيل الغربية للجسد الشرقي في تعامله مع الإنسان الجزائري و محو الأسس الثقافية التي طالما دافع عنها بقوة و دفع من أجلها النفس و النفيس . و لم تكن هذه اللوحة من وجهة نظر هذا الفنان غير تلك الصورة العالقة في المخيال الاستشراقي للمعمّر و هو يستقوي على (الأهالي) بقوة الشرط الاستعماري و يحاول تدجين الأنساق الشرقية غير الخاضعة لمنطلق الاندراج داخل المقترح الغربي للحضارة. و لذلك كان الفعل الكولونيالي نافذا في محاولة التدجين من خلال تفكيك هذه الأنساق و إعادة ترتيب ما يصلح منها لرؤيته وفق آلية التطهير الثقافي و المعرفي و ترسيخ صورة الثواء القابعة في الذات الشرقية منذ العهد العثماني كمعطى جوهري في الذات الشرقية بناء على ما ما سيقوله (لوتسكي) و هو يصف أحوال المغرب العربي في أعوام 1868/ 1870"[16]،أي بعد أقل من ثلاثين سنة من بداية العد التنازلي الذي حمله الفعل التنفيذي للرحى الكولونيالية. و لعل هذا ما لم يستطع تجسيده الرؤية الفنية الاستشراقية – بدافع التعالي أو بدافع التستر- و هي يحاول انتقاء الصورة المثلى للجسد الشرقي كما حلم به الغرب و هو يقرأ كتاب (ألف ليلة و ليلة) و يبني مجموع التسييجات الوهمية للثنائية السحرية(شهرزاد/شهريار) التي صنع من خلال اقتراحاتها السردية مجده الفني في العصر الرومانسي. غير أنه كان يجب على التصور الغربي للجسد الشرقي أن ينتظر أكثر من قرن من أن يتفطن إلى مكابدات الجسد الشرقي تحت الريشة الاستشراقية للفنانين الأوروبيين، و ذلك من خلال إعادة رسم اللوحة نفسها من طرف الفنان بابلو بيكاسو الذي سيجد في لوحة أوجين دولاكروا (نساء الجزائر في بيتهن) من ضمن كل أعماله الفرصة الحقيقية لتحقيق البعد التراجيدي الذي عاشه الإنسان الغربي في حروبه العالمية المحلية و تجريبه من ثمة لما ما يمكن أن يكون للجسد من دلالة تعكس الطباع الغربية العنيفة المتخفية من خلال التعبير عن سقوط الملايين من البشر جراء الرؤية الشمولية للفكر الغربي و هو يحاول أن يعيد زراعة آلة الحرب في عقر داره و يحصد من خلال الاستقواء بها ما جنت يداه.

إنها نفسها اللوحة التي حاول الفنان بابلو بيكاسو أن يعيد تشكيلها ثانية من خلال لوحته المشهورة (نساء الجزائر) (*Femmes d'Alger*) سنة 1954 من زاوية سريالية تعتمد أساسا على تعرية المتعري و كشف المكشوف من خلال اختراق الوعي المستور الذي ألمحت لوحة دولاكروا إلى كمونه في عبقرية توصيفه الرسومي لطريقة ظهور المرأة الشرقية للآخر، و ذلك من خلال إضافة البعد السريالي الذي أسس من خلاله الفنان بابلو بيكاسو رؤيته خاصة للعالم و هو يحترق تحت وطأة الحروب المدمرة التي أنتجتها الآلة الفكرية و الحضارية الغربية و

هي تحاول أن تجد لها في النظر إلى الآخر و اختراقِ جسدِهِ المستورِ المبررَ العقلاني الوحيد للبقاء في واجهة الفعل الحضاري حتى و لو كلفه ذلك قلب المفاهيم الفنية و الجمالية من خلال إعادة التدليل على ما أكد عليه من انهيار للمفاهيم الفكرية و الجمالية الغربية أثناء الحرب الأهلية الاسبانية في لوحته المشهورة (الجورنيكا).

لم يكن من باب الصدفة إذن أن تؤرخ لوحة أوجين دولاكروا لبداية استعمار و أن تؤرخ لوحة بيكاسو المستوحاة منها لبداية ثورة. الأكيد أن الفنان بابلو بيكاسو المنهوك بمعايشته للحرب الاسبانية المتزامنة في جزء منها مع حربين عالميتين مدمرتين للكينونة الغربية، لم يكن ليرى غير ما تراه الرؤية الباريسية المتولدة عن جلسات السرياليين الحميمية، و عن بياناتهم المتجاوزة لآفاق ما كانت تنظر له الرؤية الهايدجيرية من صرامة فكرية من جهة، و ما كانت تدعو إليه السارترية من التزام وجودي بقضايا الإنسان المعاصر من جهة أخرى، حتى و لو أدى ذلك إلى اتهامه بحمل حقائب المجاهدين/الفلاقة الجزائريين أثناء الثورة التحريرية.

ربما كان التاريخ في حد ذاته مجرد صدفة رقمية أضاف لها التنسيق حمولة فكرية لازمة بأصحابها، غير أن رمزية التاريخين لا تخبر عن دلالتهما الحسية المتفجرة من الجسد الشرقي بوصفه أداة للاستهلاك البصري من وجهة العين الغربية المسترقة للنظر فحسب، و لكن بوصفها مُولِّدا متجددا للشحنة الشرقية القابلة للانفجار في وجه التصور الغربي المأسور داخل الآليات الإيديولوجية التي تضع الجسد الشرقي في دائرة التهويل المؤدي إلى ترسيخ الصورة من خلال تشكيلها بأدوات العصر و إعادة تحيين أيقوناتها الفكرية و الجمالية وفق ما تقتضيه مقترحات المرحلة التاريخية من تمزق في البنية الفكرية و الجغرافية للجسد الشرقي. و لعله من هنا كذلك، كان استغلال الغرب لهذا التصور من خلال :

– تفجير الجسد (الفلسطيني) في وجه المحتل الإسرائيلي في الأراضي الفلسطينية المحتلة عن طريق ما اختُلف حول تحديد منطلقاته الإيديولوجية المراوحة بين المنطق الانتحاري و المنطق الاستشهادي و دلالاتهما المتخفية في الأنساق المعرفية للخطاب و الخطاب المضاد.

– حرق الجسد في وجه الدكتاتور المحلي المالك للدولة المناولة للاستعمار من خلال تفجير الغضب الكامن في الذات الشرقية التي طالما اتصفت بالصبر على الأذى و تحمل المكابدات عن طريق أنموذج البوعزيزي فيما أحدثه فعل الحرق من غليان أدى إلى تحولات اجتماعية و سياسية في خارطة الشرق (العربي) لم تتضح معالمها و مآلاتها بعد.

– تفجير الجسد في عمق التصور المعاصر للدولة الشمولية التي تنطلق من القوة لتسخير الإرادة بوصفها فعلا كولونياليا مسيطرا لا على حاضر الآخر (العدو) فحسب و إنما على مستقبله كآخر قابل للتمرد ، و ذلك فيما أحدثه الحادي عشر من سبتمبر من تغييرات جيوسياسية و تحولات إستراتيجية أيقظت عديد المسلمات النائمة في عمق الإنسان الشرقي عن التصور الغربي للجسد الشرقي بوصفه كيانا جغرافيا .

ذلك أن " تصوير عدو مجهول في صورة شيطان و إلصاق صورة 'الإرهابي' به كي يضل الناس على غضبهم و حماسهم كلها أمور تمنح الصور الإعلامية قدرا هائلا من الجاذبية و الإثارة، و بالتالي يسهل استغلال ذلك التأثير الإعلامي في زمن الأزمات و الإحساس بعدم الأمان ، أي على النحو الذي شهدناه في أعقاب اعتداءات 11 سبتمبر"[17]. و هي حالات يحملها الجسد الشرقي جرحا نازفا في وجه الرؤية الاستعمارية للاستشراق التي طالما شكلت المخيال البصري للإنسان الغربي في سعيه الدائم نحو قضم التفاحة الديونيسية للتخفيف من النهم المادي المسيطر على التصور الغربي للوجود المفضي في متنه الفلسفي إلى العدم حسب التعبير السارتري. و لعله السبب نفسه الذي جعل (إتيان دينيه)، و هو ينتقل من حالة التعميم إلى حالة الاستثناء في المتن التشكيلي الغربي، يحول اسمه إلى(نصر الدين) و يكتب سيرة متكاملة عن النبي الأكرم صلى الله عليه و سلم من وجهة نظر العين المبهورة بما وراء الصورة كذلك ، ليخبر عن إمكانية تجاوز الرؤية الغربية المنغلقة في طرحها الاستعلائي ، و تكذيب استحالة تحقيقه سدّا منيعا في وجه كل محاولة لتطبيق نظرية التعرية في الاتجاه المعاكس.

و يتم التأسيس للتعرية بطرق و مناهج مختلفة لمنظومة استغلال الطاقة واستعباد الجسد و استغفال العقل من خلال ترحيل(*Délocalisation*) كل ما لم يعد ترحيله خطرا على الذات المركزية الغربية ، و كل ما لم يعد لبقائه جدوى في صلب الذات المركزية الغربية من مرتجعات فكرية و مادية. و ذلك من خلال تغليف هذه المرتجعات في الصورة المؤنسنة تلعب فيها الدعاية الممنهجة دورا مركزيا في إقناع الآخر بتفتح الذات الحضارية الغربية على الجرح الشرقي المتخلف. و يتم بذلك و من خلاله تشغيل آلية إبهار الذات الشرقية بأهمية الدور الذي يلعبه الغرب في إخراج الإنسان الشرقي من براثن التخلف و الجهل و الأصولية ، حتى ليبدو لأبسط من يتعامل مع واقع المجتمع الشرقي المنتج للتخلف – و هو جزء منه– أن هذه الصورة هي عين ما يمكن للشرقي أن يتبعه إتباعا و لا عيب، و يتأثر به تأثرا و لا عقدة. ذلك أن الخلاص في نظره لا يمكن أن يكون في هذه الحالة إلا بيد من بيده مفاتيح التطوير و التعمير و التنوير. و هي "تفاعيل" لا حيلة للشرقي في توليد مفاهيمها، و لا دور له في التأسيس لمضامينها نظرا لانشغاله الحضاري بالنظر إلى صُرّية انجازاته السابقة و وابتعاده المنطقي عن دائرة

الفعل الحضاري النافذ في آنية تحققه المادي المتولد من المنظورات العقلانية للفلسفة الغربية. ذلك أن القنوط العام الذي يستولي على المثقف الشرقي (العربي الإسلامي خاصة) ليست في تأكيده على أحقية البحث عن الجسور الوهمية في المدونة الاستشراقية و إعادة ترميم ما خلفه الدافع الكولونيالي للاستشراق من أثر بالغ في الجسد الشرقي المستور بوازع 'التعرية' المتعمدة، فذلك أصبح أمرا واضحا للعيان بعد النتيجة الحتمية التي أدت إليها منطلقات الفعل الاستشراقي ذي النزعة الكولونيالية في خريطة الكيان الشرقي، و إنما في ضرورة تغليب الرؤية العقلانية في التعامل مع خطاب الآخر لا بوصفه غربا باحثا عن زوايا النور المتخفية في سماء الشرق الزرقاء كما تظهر رد الفعل الشرقي المبهور بإنجازات الاستشراق، و لكن في تجاوز المفهوم المصلحي للشرق الذي يجيد الغرب استعماله في كل مرحلة تحت غطاءات حوار الحضارات مرة و التثاقف مرة و العولمة مرة أخرى من دون أن يكون للشرق القدرة الواعية على تفكيك توجهات النزعة الكولونيالية الغالبة و المهيمنة على المشاريع الغربية و هي تحدد المنطلقات و المآلات التي يجب أن يكون عليها الشرق من وجهة نظر غربية. و هي الرؤية التي من المفروض أن تدرك أن "مفهوم الشرق مفتعل و يخدم أغراضا سياسية أكثر منها علمية"[18] ، و أن الشرق كما تريد تكريسه النظرة الاستشراقية من خلال إعادة تشكيل الجسد الشرقي" ليس شرقا فقط، بل الأصح ليس شرقا على الإطلاق، و إنما هو مجاز للتابع الذي يشكله القاهر. و لهذا نجد آليات الاستشراق مستخدمة في تعالي البيض على السود و في استغلال الرجال للنساء"[19].

ربما كان الجسد هو الدليل المادي الوحيد على تمرير فكرة الاستيلاء على أيقوناته الفلسفية من أجل تجهيز خرائطه غير المكتشفة بما سيتعرض له من 'تدنيس' بالمفهوم الشرقي لا يطال بنياته المادية باعتباره (الموديل) القابل للبقاء طويلا أمام الفنان و هو يحاول إعادة تشكيل فضاءاته العذراء، و لكن يطال كذلك الذات الشرقية بوصفها جغرافيا قابلة في أية لحظة للتعرض لما تسميه الفلسفة الكولونيالية الغربية الجديدة بـ'الحق في التدخل' نظرا لما يعتري الجسد الشرقي من سكون و ما لحق به تجمد جراء الثواء الحضاري المتوقف بعيدا عن عجلة التاريخ كما تحركها النزعة الكولونيالية المعاصرة وفق المقتضيات المصلحية و الضرورية التاريخية و الإستراتيجية . "و لما كانت استراتيجية الغرب تقوم على أساسا على فهم و استيعاب (المغزو) فإن ما سبق و قاله أحدهم عن الاهتمام بالشرق كوسيلة ...(و ليس بذاته) يصبح مفهوما على صعيدين، الصعيد الاستشراقي- المعرفي و الصعيد العسكري- الاستلائي"[20].

الخاتمة:

لقد كان الجسد الشرقي في صورته المثلى (موديلا) ساحرا شكل تحديا بارزا بالنسبة للرؤية الاستشراقية الفنية التي سادت طيلة القرن التاسع عشر و بدايات القرن العشرين. و قد تزامنت هذه الرؤية الاستشراقية مع بداية المد الكولونيالي الذي استعمل في محاولة تصفيته للذات الشرقية الاساليب الترويضية نفسها تجاه الشعوب ذات (القابلية للإستعمار) من دون مراعاة خصزصية هذه الذات في ما هو أكثر حميمية بالنسبة لها و هو الجسد. و ربما كان هذا التزامن مطية لتبلور كثير من الأفكار الكولونيالية في ترسيخ الوجود الاستشراقي في المساحة المكانية و الزمنية لفضاءات الانسان الشرقي. غير أن الفعل الكزلزنيالي ، و من خلال تحوله إلى سلطة تنفيذية قاهرة، لم يكن لينتج في الواقع الشرقي غير ما أنتجته لوحة(نساء الجزائر في بيوتهن) لأوجين دو لاكروا في الامتداد الباطني الذي تعبر عنه لوحة 'نساء الجزائر' لبابلو بيكاسو بعد ما يزيد عن القرن من الزمن . و هي المدة التي قضايا الكولونيالي الفرنسي في ضيافة الشرق المستعد للثورة .

إحالات و هوامش و تعليقات:

1-ينظر: فايشر، برند مانوئيل. الشرق في مرآة الغرب. ديوان المطبوعات االجامعية. الجزائر.1983.ص:.9

-2 Un événement capitale de l'histoire des nations occidentales a été la découverte de l'orient)) BORGES, Jorge Luis . Conférences. Gallimard, collection : Folio. Paris.1985.p :58.

3- ينظر الفصل التاسع عشر من كتاب (الاستشراق و الوعي السالب) المعنون بـ'جراحة الجغرافيا'. منصور، خيري.الاستشراق و الوعي السالب.المؤسسة العربية للدراسات و النشر.بيروت.2001 ص:.287

4- سعيد ، إدوارد. الاستشراق. المعرفة . السلطة. الإنشاء. ترجمة كمال أبو ديب. ط 2.مؤسسة الأبحاث العربية. بيروت. 1984ص:.76

5- يقول إدوارد سعيد:"الاستشراق بإمكانه أن يناقش و يحلل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق – التعامل معه بإصدار تقريرات حوله ، و إجازة الآراء فيه و إقرارها، و بوصفه و تدريسه، و الاستقرار فيه، و حكمه: و بإيجاز، الاستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق و استبنائه". ينظر: سعيد، إدوارد ، المرجع نفسه.ص:.39

6- بيطار، زينات. الاستشراق في الفن الرومانسي الفرنسي.المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب. عالم المعرفة. رقم.157. الكويت.1992. ص:.7

7- تقول الدكتورة زينات بيطار بخصوص نشأة الاستشراق الفني خاصة في فرنسا: "أكثر الفنون ازدهارا في المرحلة الرومانسية (حيث دخل الموضوع الشرقي نسيج اللوحة الزيتية الرومانسية منذ افتتاح صالون عام 1824 . كما أظهر« ديناميكية » تطور كل أنواعه الفنية المزدهرة آنذاك :اللوحة التاريخية ، البورتريه، المنظر الطبيعي،الطبيعة الصامتة ، صور الحياة والبيئة . وفي الثلاثينيات عرف ازدهاره في الأدب) فيكتور هيجو، لامارتين، جيرار دي نرفال، تيوفييل غوتييه وغيرهم.(كما أن الاستشراق الرومانسي تمايز في المدارس الأوروبية وفقا لتمايز العلاقات التجارية والسياسية بين الدول الأوروبية كل على حدة، وهذا الجزء من الشرق أو ذاك.) ينظر:بيطار، زينات. المرجع نفسه. ص:.9

8- فوكو، ميشال. حفريات المعرفة.تر: سالم يفوت. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء.1986.ص:.132

9-جلال العظم، صادق. الاستشراق و الاستشراق معكوسا.دار الحداثة. بيروت.1981. ص:.14

10-بيطار، زينات. الرجع السابق. ص:.96

11-عويد، عدنان. الاستشراق في فن القرن التاسع عشر.الأسبوع الأدبي. اتحاد الكتاب العرب. دمشق. ع:1231. 2011. ص:5).

12- عويد، عدنان. المرجع نفسه. ص:5.

13- يقول صامويل هنتنجتون:" يقول بعض الغربيين بمن فيهم الرئيس'كلينتون' إن الغرب ليس بينه و بين الإسلام أي مشكلة و إنما المشكلات فقط موجودة مع بعض المتطرفين الإسلاميين. أربعة عشر قرنا من التاريخ تقول عكس ذلك. العلاقات بين الإسلام و المسيحية سواء الأرثوذوكسيةّ أو الغربية كانت عاصفة غالبا. كلاهما كان 'الآخر' بالنسبة للآخر". ينظر: هنتنجتون، صامويل. صدام الحضارات. إعادة صنع النظام العالمي. سطور.ط:2.تر:طلعت الشايب. 1999. ص:.338

14- BORGES, Jorge Luis . Conférences. Gallimard, collection : Folio. Paris.1985.p :58.

15- عويد، عدنان. المرجع السابق. ص:5.

16-منصور، خيري.الاستشراق و الوعي السالب.المؤسسة العربية للدراسات و النشر.بيروت.2001 ص:310). و يورد خيري منصور في كتابه المذكور:" عمت البلاد المجاعة و اقتات الناس الأعشاب و في حالات كثيرة كانت تلاحظ حوادث أكل لحوم البشر، و رافقت المجاعة الكوليرا التي أودت بحياة عشرات الألوف من المواطنين و هلك ما يزيد عن نصف مليون نسمة من أصل مليون و نصف(مجمل عدد السكان).و باستهتار اعترف قادة قصر(فرساي) بأنهم نكلوا بالمواطنين بالطريقة الباريسية و دفعوا عشرات الألوف إلى (كاليدونيا) للقيام بالأعمال الشاقة. و دفعت القبائل(36) مليون فرنك كغرامة و انتزع منهم (500) هكتار من أجود الأراضي". منصور خيري . المرجع نفسه. ص:.310

17-سعيد، إدوارد. الاستشراق الآن. تر:حازم عزمي. مجلة فصول.ع:64. الهيئة المصرية العامة للكتاب.2004.ص:.184

18- جبوري، غزول، فريال. الثقافة بين الهيمنة و المقاومة. مجلة فصول.ع:64. الهيئة المصرية العامة للكتاب.2004.ص:.125

19- جبوري غزول، فريال. المرجع نفسه.ص:.125

20- منصور، خيري.المؤسسة العربية للدراسات و النشر.بيروت.2001 ص:108.

الذات والآخر في الحضارة العربية والإسلامية في الأندلس

الدكتورة سهى بعيون

باحثة في الدراسات الأندلسية

بيروت/ لبنان

المقدمة

بسم الله أبدأ وأهتدي وبرسوله نور الهدى أستضئ وأقتدي، وبعد، بظهور الإسلام سطعت أنوار الحضارة، فقد أوجد الإسلام دوافعاً للتقدم والمدنية، إذ سما بالإنسانية، ورفع من كرامة الفرد والمجتمع.

كان الفتح الإسلامي لإسبانيا حدثاً حضارياً وإنجازاً رائعاً وإعلاناً عن حياة جديدة حلّت تلك الأرض، كان لها أثر في تلك الديار وما جاورها من الأقطار. وهي تُمثّل التقاء الحضارات بين الشرق والغرب، والتأثّر والتأثير في الحضارات. فكانت طبيعة الحضارة الأندلسية أشبه ببوتقة انصهرت فيها عقليات شتى وثمرات ثقافات متباينة. ولعبت الأندلس كجسر للتواصل بين الثقافتين العربية و الغربية.

فأحببت أن تكون مشاركتي في هذا الملتقى العلمي "**الإسلام والاستشراق وحوار الثقافات**" عن الحضارة الإسلامية في الأندلس، علاقة الإسلام مع الأديان الأخرى في الأندلس، وأثر الثقافة العربية الإسلامية في الأقليات النصرانية والذين سمّوا بالمستعربين، وعنوان البحث: " **الذات والآخر في الحضارة العربية والإسلامية في الأندلس** ".

تناولت في هذه الدراسة بداية **دعوة الإسلام للحوار والتعاون مع الآخر، التواصل والتعاون الثقافي لبناء حضارة متميزة في الأندلس.**

كما تناولت **الأقلية المسيحية وسط المجتمع الإسلامي في الأندلس**، روح التسامح والتعايش من قِبَل الحكام المسلمين للنصارى في الأندلس، من بقاء الكنائس والحرية في إقامة الشعائر الدينية، وتقاضي النصارى بقانونِهم وتنظيمهم أنفسهم. وسنرى من خلال البحث مظاهر التسامح، وماذا أدّت هذه السياسة من نتائج.

كما ألقيت الضوء على **أثر الحضارة العربية الإسلامية على المستعربين في الأندلس**، وإنّ الاستعراب يمثّل تأثير الثقافة العربية في غير المسلمين من الأسبان.

فقد تبنّى المسيحيون في ظل الحكم الإسلامي كافة أوجه ثقافة الحكام إلاّ فيما يختص بالدّين، لدرجة أنّهم عُرفوا بالمستعربين Mozarabes.

1. دعوة الإسلام للحوار والتعاون مع الآخر

لقد صاغ الإسلام العقلية البشرية صياغة جديدة مكنتها من تشكيل حضارة فذّة مبدعة محترمة للتراث الحضاري الذي سبقها أو عاصرها، ولم تكن هذه الحضارة منقبضة ولا منغلقة في دائرة الذات وحدودها الشخصي أو الأناني. لقد مارست الحضارة الإسلامية انفتاحاً عقلانياً على تراث الحضارات السابقة، وحاورت وشرحت وأضافت، وابتكرت وأغنت. فمن هنا كانت تمارس انفتاحاً إنسانياً يتجاوز تقاليد الانغلاق على الذات ويرفض الأنانية والاستعلاء.[95]

إنّ عقلية الانغلاق عقلية مدمّرة، فالناس من طبعهم الاختلاف، والمجتمع عادة يجمع شتى الناس المختلفين فيما بينهم فكرياً، وإنّ مصالحهم تقتضي لقاءهم وتجمعهم.

وسرّ ذلك أن الاختلاف سنّة من سنن هذا الكون الذي خلق الله فيه الأشياء ﴿مختلِفاً ألوانُها﴾[96] ولو شاء الله لخلق الناس كلهم طرازاً واحداً ولكن الله منح الإنسان العقل والإرادة، فكان من لوازمهما أن يختلف الناس في معتقداتِهم وأفكارهم وميولهم.[97]

الأديان والحضارات تتعاون وتتحاور فيما بينها، فالحوار بين الأديان والحضارات لا يأتي إلا بالخير والنفع للبشرية لأن التعايش والتحاور والتعارف بين الأمم من حكم الله تعالى لقوله عز وجل: ﴿**يا أيُّها الناسُ إنّا خَلَقْناكم من ذكرٍ وأُنثى وجعَلْناكُم شُعوباً وقبائِلَ لتعَارَفوا إنَّ أكرمَكُم عندَ اللهِ أتقاكُم**﴾[98]، فالمولى عز وجل لم يقل هنا يا أيها المؤمنون وإنما قال يا أيها الناس فالنداء هنا عام لكل البشر .

---

[95] د. علي محمد يوسف: **أثر السنة النبوية في الحياة الفكرية الإسلامية** ، ص 450.

[96] سورة: فاطر، آية: 27.

[97] د. يوسف القرضاوي: **السنة مصدراً للمعرفة والحضارة** ، ص 216.

[98] سورة: الحجرات، آية: 13.

وقد أعطانا القرآن الكريم نماذج من الحوارات مع المخالفين في مختلف العصور والبيئات من ذلك حوارات الأنبياء مع أقوامهم.

ومن روائع ما يجده المتدبر للقرآن هذا التوجيه الرباني الحكيم للرسول الكريم في حواره مع المشركين ﴿قُلْ مَنْ يرزُقُكُمْ من السماواتِ والأرضِ قُلِ اللهُ وإنّا أَوإِيَّاكُمْ لَعَلى هُدًى أَو في ضلالٍ مُبين﴾[99] ، ثم قال تعالى: ﴿قُلْ لا تُسألونَ عَمّا أَجرَمْنا ولا نُسألُ عمَّا تَعْمَلون﴾[100] . وكان مقتضى المقابلة أن يقول: ولا نُسأل عما تجرمون، ولكنه لم يشأ وهو يلقن أدب الحوار أن يجيبهم بنسبة الحوار إليهم، على حين نسبها الرسول في الحوار إلى نفسه ومن معه: ﴿لا تُسألون عما أجرمنا﴾ وهذا يمثل قمة الأدب مع المخالف والرفق به.[101]

إنّ الهدف من الحوار تبليغ الدعوة في بيان واضح دون قسر أو قهر، ثم بعد ذلك الأمر متروك لمن بلغته الدعوة.[102]

الإسلام دائماً يدعو إلى الحوار مع الآخر والتعاون من أجل النفع لكل البشرية. فالحوار في الإسلام بابه مفتوح على مصراعيه شريطة أن يحترم كل منا الآخر مثلما نحترمه، لأن الحوار نفعه أكبر من ضرره فالمعرفة بالشيء أفضل من الجهل به لأن الإنسان عدو ما جهل، فالإسلام جاء بالخير للبشرية ويدعو إلى التعاون بين الأديان والحضارات.

ويقدّم القرآن في كثير من آياته لغة العرض والحوار بين الرسول صلى الله عليه وسلم وأولئك الذين تلقوا عنه الدين. يقول تعالى: **﴿قُلْ إنّي أُمِرْتُ أَنْ أعْبُدَ اللهَ مُخْلِصاً له الدِّينَ ● وأُمِرْتُ لأَنَ أكونَ أولَ المُسْلِمينَ ● قُلْ إنّي أخافُ إنْ عَصَيْتُ رَبّي عذابَ يومٍ عَظيم ● قُلْ الله أعبُدُ مُخْلِصاً له ديني ● فاعبدوا ما شِئْتُمْ من دونِهِ﴾**[103].

وفسح المجال للرأي الآخر وقبول الحوار معه، بل الدعوة إلى هذا الحوار سواء كان هذا الآخر مغايراً في السياسية أم في الفكر، أم في الدين. ومن القيم المعرفية إنصاف الرأي المخالف. ومعنى إنصافه إعطاؤه الحق في

[99] سورة: سبأ، آية: 24.

[100] سورة: سبأ، آية: 25.

[101] د. يوسف القرضاوي: **السنة مصدراً للمعرفة والحضارة**، ص 217.

[102] د. سعيد مراد: **الإسلام ولغة الحوار**، ص 92.

[103] سورة: الزمر، آية: 11-15.

الظهور، والتعبير عن نفسه، والدفاع عن ذاته، ما دام صادراً عن تفكير واجتهاد، ويمثل وجهة نظر معتبرة، قريبة كانت أم بعيدة.[104]

وقد سنّ لنا النبي صلى الله عليه وسلم سنّة تقدير الرأي المخالف، والأخذ به إذا ظهر لنا نفعه.

2- التواصل والتعاون الثقافي لبناء حضارة متميزة في الأندلس

غيّر عرب أسبانيا شكل الأندلس في بضعة قرون من حيث المادة والعلم، وجعلوها في منزلة دونها جميع الممالك. برع الأندلسيون في العلوم وبه تجلّى فضلهم وإبداعهم، وكانوا به في موقف العطاء والبذل والمشاركة في بناء الحضارة الإنسانية.

وامتاز الأندلسيون بالسرعة الغريبة في تلقف علوم العالم القديم، من فلسفة وتاريخ وحساب وجبر وهندسة وفلك وعلوم طبيعية. وظهر في الأندلس عدد لا حصر له من العلماء والأطباء والنباتيين والفلاسفة ومختلف أنواع العلوم. وقد طبع الفكر الإسلامي أهالي هذه البلاد بطابعه الخاص.

وترجم الأندلسيون كتب اليونان واللاتين، فكان لهم من ذلك حظ لا يقل كثيراً عن حظ خلفاء العباسيين في الشرق. وتفردوا خاصة بعلم النبات، نشروه في مدارس لهم كثيرة، منها مدارس قرطبة وطُلَيْطلة وإشبيلية.

فقد كان العلم مزدهراً في الأندلس والاهتمام بكل الوسائل والأسباب المؤدية للعلم والمعرفة. وإنّ الكتاب يمثل وسيلة مهمة من وسائل العلم والمعرفة، فنال الكتاب كثيراً من الاهتمام والعناية من قِبل الأندلسيين. من هنا غدت الأندلس سوقاً للكتب كبيرة راجت بضاعتها وازدهرت صناعتها، حتى الخلفاء والأمراء وأصحاب المراكز الأخرى كانوا بذلك يفتخرون، كيف لا وإنّ العلم شرط لمركزهم.

استقبلت الأندلس كل ما أرادت من المشرق، وذلك بواسطة تجّار الكتب وبواسطة الأمراء الذين كانوا يريدون أن يزهروا دولتهم، بنقل كتب المشرق إلى مكاتبهم ثم إباحتها للجماهير، وبالحج وما كان يكثر التلاقي فيه والحديث عن الأدب والعلم والكتب وتبادل كل ذلك. ثم بسرعة الانتقالات وسهولتها، فكانت رقعة العالم الإسلامي كوادي النمل، كل يوم تجد من يجيء ومن يروح. ولذلك كان العالم الإسلامي كله كأنه قطر واحد لا أقطار متعددة.

[104] د. يوسف القرضاوي: **السنة مصدراً للمعرفة والحضارة**، ص 215- 218.

وكان العرب في الأندلس يبعثون السفارات لاستجلاب الكتب القيّمة ما بين إغريقية ولاتينية، ويقيمون المراصد لدراسة الفلك، ويقومون بالرحلات ليستزيدوا من العلم بالتاريخ الطبيعي وينشئون المدارس لتدرس فيها العلوم بشتى صنوفها.

وفاض النور على الرجال والنساء، حتى أصبحت قرطبة مدة ثلاثة قرون أكثر مدن العالم القديم نوراً. وكانت حضرة ملوكها وقصور خلفائها، لكثرة عنايتهم بالعلم، وحرصهم على استجلاب العلماء إليها من كل فج وصوب، أشبه بمجامع علمية، وقاعات خزائن كتبهم كأنّها دور حكمة، فيها معامل كبيرة خصت بالنساخين والمجلدين والمذهبين والنقاشين. ومن خزائنهم ما كانت جرائد أسمائهم تستغرق عشرات من المجلدات.
ولقد كانت الأندلس في عهد بني أمية إلى عهد الموحدين سعيدةً بالكثرة من الملوك الذين كانت لهم مشاركة في العلوم والفنون، ومن ثم فإنّ تقديرهم للعلماء كان صادراً عن طبع ومعرفة وليس عن نفاق ومصانعة.

3. الأقلية المسيحية وسط المجتمع الإسلامي في الأندلس

منذ بدايات الفتح العربي للأندلس اتسمت معاملة المسلمين لغيرهم من أهل البلاد المفتوحة بالتسامح التام الذي أشاد به غير المسلمين وكثير من المؤرخين الأوربيين. تدلّنا على ذلك الأفواج التي دخلت الدين الإسلامي تباعاً برضاً واختيار. والحقيقة أنّ المسلمين الأوّلين كانوا يجرون على تسامح كريم صادر عن إدراك فطري أنّ هذه السياسة المثلى لاجتذاب الناس إلى الإسلام وإقناعهم بعدالة الدولة الإسلامية.

نلمس سياسة التسامح لهذه الأقليات في احترام الحكّام المسلمين للنصارى وغيرهم في المعاملات والمجاملات. ومن الواضح أنّ الحكّام لم يحاولوا إرغام الناس على دخول الإسلام، لأن هذا كان أسلوب العرب الذي جروا عليه في نشر الإسلام في كل بلد دخلوه. فلم يتدخّل الحكّام في شيء من عقائدهم، وتُرك لهم يعيشون عيشتهم. فيتمثل مظهر التسامح في بقاء اليهود والنصارى على دينهم آمنين مسرورين متمتعين بأقصى ما يمكن أن يحملوا به من الحقوق العامة لو كانوا مقيمين في مجتمع خاضع إلى مثل دينهم.

فقد بقي بعضهم على دينه القديم وعاشوا بين المسلمين، حيث وجدوا كل ما يأملون من حرية وتسامح يفوق ما نجده في أي مجتمع معاصر اليوم، ولقد تبنّى غير المسلمين . نتيجة لهذه السياسة . العادات الإسلامية واللغة العربية.

ولما هاجر بعض المسيحيين إلى فرنسا ليعيشوا في ظلال حكم مسيحي لم يصيروا أحسن حالاً من إخوانِهم النصارى بالأندلس.[105]

كانت معاملة المسلمين لسكان الأندلس الأصليين معاملة كريمة بأن **أبقوا عليهم كنائسهم وأديرتِهم**، ثم كفلت لهم الدولة حرية العقيدة، وحرية تأدية الطقوس والشعائر الدينية حسبما تقتضيه القواعد الكهنوتية. وكانوا يسمحون لأساقفتهم أن يَعْقِدوا مؤتمراتِهم الدينية، كمؤتمر أشْبيليَّة النصراني الذي عُقِد في سنة 782م، ومؤتمر قرطبة النصراني الذي عُقِد في سنة 852م.فكان لهذا أثر عميق في نفوسهم.[106]

فلم تكن حال النصارى في ظل المسلمين شديدة الوطأة إذا هي قورنت بما كانوا عليه من قبل، زد على ذلك أنّ العرب كانوا شديدي التسامح فلم يضيقوا الخناق قط على أحد ما في الناحية الدينية. ولم يجحد النصارى جميلها هذا، فكانوا راضين عنها لتسامحها واعتدالها، وآثروا حكمها على حكم القبائل الجرمانية والفرنجة، فانعدمت الثورات أو كادت طوال القرن الثامن للميلاد.[107]

إن خير ما يمثل ذلك المجتمع السكني الخالي من الحدود بين الأقليات هو بقاء الكنائس داخل أسوار المدينة، بل في مركزها أيضاً، كما تشهد على ذلك كنيسة الملك المجاورة للمسجد الجامع في مدينة طليطلة.[108]

ولقد كان حول قرطبة وحدها في فترة ما من أيام الحكم الإسلامي في الأندلس أكثر من خمسة عشر ديراً. فقد أبقى المسلمون جميع أماكن العبادة لغيرهم التي كانت قبل مجيئهم، ولم يُهدم منها إلاّ ما كان في المناطق التي دخل كافة أهلها في الإسلام. بل سمحوا لهم ببناء كنائس جديدة وما يريدون من الأديرة، وكانوا يقرعون نواميسهم.[109]

وتُعدُّ كنائس النصارى الكثيرة التي بَنَوْها أيام الحكم العربي من الأدلّة على احترام العرب لمعتقدات الأمم التي خضعت لسلطانِهم.[110]

---

[105] د. عبد الرحمن علي الحجي: **أندلسيات**، ج2، ص 24. زكريا هاشم: **فضل الحضارة الإسلامية والعربية على العالم**، ص 315.

[106] زكريا هاشم: **فضل الحضارة الإسلامية والعربية على العالم**، ص 397- 398 . د. غوستاف لوبون: **حضارة العرب**، ص 276-277.

[107] رينهارت دوزي: **المسلمون في الأندلس**، ج1، «**المسيحيون والمولدون**»، ص 48.

[108] مارغريتا لوبيز غوميز : «**المستعربون: نقلة الحضارة الإسلامية في الأندلس** » ، في كتاب: الجيوسي، سلمى الخضراء، **الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس**، ج1 ، ص 269.

[109] د. عبد الرحمن علي الحجي: **أندلسيات**، ج2، ص24-25- 26.

لقد تجمعت جاليات المستعربين في الأندلس، حول الكنائس وانضوت تحت إدارة أسقف لغرض مزاولة حياتها الدينية، وكانت في طليطلة إبان الحكم الإسلامي ست أبرشيات، في أقل تقدير، داخل أسوار المدينة، وأخريات مثلها بقرطبة في القرن التاسع الميلادي.[111]

فكان لنصارى قرطبة أكثر من كنيسة يؤدون فيها شعائر دينهم كما كان لهم في ظاهرها أديرة من أهمها دير أرملاط على طريق طليطلة، وكانت الأديرة والكنائس مما يروق للشعراء ارتيادها.[112]

ظل النصارى أحراراً في إقامة شعائرهم الدينية، وبنوا عدّة أديرة جديدة، ولم تكن المناصب المسيحية الدينية سبباً في حرمان بعض المسيحيين من مناصبهم المدنية والاستعاضة عنهم بالمسلمين.

لما أزال العرب أمر القوط أقاموا على أهل الذمة والنصارى رئيساً منهم ولقبوه بقومس الأندلس أو زعيم نصارى الذمة. فصار القمامسة من أهل البلاد، فكأنّ الفتح الإسلامي ردّ إليهم اعتبارهم من هذه الناحية.

وكان يدير أمور الجماعات المسيحية الكبيرة في المدن والأرياف رجال من نصارى عجم الأندلس يسمون بالقمامسة، وواحدهم قومس comes، وهو لقب كبير كان مقصوراً مثل ذلك على القوط. جعلوه العرب مسؤولاً أمامهم عن كل ما يتصل برعاياهم من النصارى، وأحاطوه بما يليق به من الاحترام. وكان أول القمامسة هو أرطباس. حقيقة أنّ هذا اللقب لم يظهر في النصوص إلا أيام عبد الرحمن الداخل، ولكن صورة الخبر الذي يتضمن هذا اللقب عند ابن القوطية تدل على أنّ الوظيفة كانت قديمة والجديد هو اللقب، وستستمرّ الوظيفة بِهذا اللقب بعد ذلك.[113]

تُركت للنصارى الحرية الواسعة في قضائهم الخاص. فكان لهم قاض يعرف بقاضي النصارى أو العجم. فقد ترك الحكّام نصارى الأندلس أحراراً ينظمون أمورهم على النحو الذي أرادوه، ما داموا على الطاعة يؤدّون ما عليهم من الأموال، فظلّوا يفصلون في أقضيتهم وفقاً للقانون القوطي القديم، وهو نظام مدني وإداري أيضاً، أي أنّ القائمين بأمره كانوا مسؤولين عن كل ما يتّصل بأمور رعاياهم فيما بين أنفسهم، كانوا يجمعون ضرائبهم ويؤدونها

---

110 د. غوستاف لوبون: **حضارة العرب**، ص 277.

111 مارغريتا لوبيز غوميز : «**المستعربون: نقلة الحضارة الإسلامية في الأندلس** »، في كتاب: الجيوسي، سلمى الخضراء، **الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس**، ج1 ، ص 270.

112 د. لطفي عبد البديع: **الإسلام في إسبانيا**، ص 27.

113 د.حسين مؤنس: **فجر الأندلس**، ص 447- 459-460.

إلى بيت المال نيابة عنهم، وظلّت علاقاتهم بكنائسهم وقساوستهم على ما كانت عليه قبل الفتح. فكانوا يشرفون على كنائسهم ويتولّون أمور قساوستها، أي أنّه وجد من أول الأمر نظامان إداريان جنباً إلى جنب: واحد للمسلمين وواحد للنصارى. أما في القضايا التي تقع بين المسلمين وغير المسلمين، فكان ينظر فيها قضاة المسلمين ويحكمون فيها بشريعة الإسلام.[114]

ثمة حقيقة مهمة تمكننا من تحليل ديمومة أقليات المستعربين في الأندلس، ودرجة التعايش المختلط فيها هي الصفة السياسية التي منحها الحكام المسلمون إلى المستعربين والتي استطاع هؤلاء بفضلها الاحتفاظ بقوانينهم القوطية الغربية (El Fuero Juzgo) في المجال المدني، وبشرائع وطقوس الكنيسة الهسبانية القديمة في المجال المدني، كما تمتعت جالياتهم بحكم ذاتي كامل دون أن يتصادم ذلك مع القضاء الإسلامي.[115]

فقد أمّن الحكّام المسلمون من بقي على دينه من مسيحيين كانوا أم يهوداً على أرواحهم وأملاكهم ومنحوهم حرية العقيدة وإقامة الشعائر الدينية، كما تُركت للنصارى الحرية الواسعة في قضائهم الخاص، وتنظيم أنفسهم. وكانوا يعانون الخسف والظلم الاجتماعي ويصادرون في حرياتِهم ومعتقداتِهم وأموالهم...

فشعر الأسبان بالفرق بين حكم العرب وحكم القوط، ورأوا من تسامح العرب وتفانيهم في نشر العدل بين الناس ما يثلج له الفؤاد. فأحب الأسبان العرب محبة خالصة ورأوا البون الشاسع بين الحضارة التي يحملها المسلمون، وما كان للقوط من الثقافة المتأخرة، وكانت أقرب إلى الهمجيّة. ولم يمض قرن حتى أخضعت القرى وكثرت المزارع، واتصل العمران، وتزاحم الناس على سكنى المدن، وأمست قرطبة عاصمة الخلافة الأندلسية كعواصم أوروبا اليوم، وأصبحت عاصمة علم وصناعة وفن وتجارة.[116]

ونتيجة لهذه السياسة الحكيمة ساد الاستقرار ربوع هذه البلاد وانتشر العدل وبدأ الأهالي من العرب وغير العرب يستغلون خصوبة الأرض في الزراعة وقربها من شمال إفريقيا في التجارة. وإنّ قسماً كبيراً من الأهالي دخل الإسلام واندرج في عداد أسر المولّدين الكبيرة في بلاد الأندلس.

---

[114] د.حسين مؤنس: **فجر الأندلس**، ص 447.

[115] مارغريتا لوبيز غوميز : «**المستعربون: نقلة الحضارة الإسلامية في الأندلس** » ، في كتاب: الجيوسي، سلمى الخضراء، **الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس**، ج1، ص 270.

[116] محمد كرد علي: **الإسلام والحضارة العربية**، ج1، ص256.

ونتيجة لهذا التسامح المثالي وبكافة الأبعاد اتخذ هؤلاء المسيحيون أو أكثرهم (وكذلك اليهود) العربية لغة لهم وأتقنوها وجعلوا يكتبون بِها خيراً مما يفعلون مع لغتهم اللاتينية، ودرسوا العلوم الإسلامية. كما أنّهم اتخذوا العادات الإسلامية ومارسوا أفكار المسلمين وتقاليدهم في ملابِسهم ومطاعمهم ومشاربِهم، وتسمّى كثير منهم بأسماء عربية وأصبح يطلق عليهم اسم ((المِسْتَعْربين))، ونبغ منهم أدباء وعلماء ومنهم من وصل إلى أعلى مناصب الدولة.

4- أثر الحضارة العربية الإسلامية على المستعربين في الأندلس

تبنّى المسيحيون في ظل الحكم الإسلامي كافة أوجه ثقافة الحكام إلاّ فيما يختص بالدّين، لدرجة أنّهم عُرفوا بالمستعربين Mozarabes.[117]

فالمستعربون هم نصارى الأسبان الذي عاشوا مع العرب في الأندلس وتعرّبوا وتبنّوا في ظل الحكم الإسلامي كافة أوجه ثقافة الحكام، وكان لهم إسهام في الحضارة الأندلسية. وإنّ الاستعراب يمثّل تأثير الثقافة العربية في غير المسلمين من الأسبان.

عندما تتغلّب أمة على أمة أخرى وتكون الغالبة أعلى حضارة ومدنيّة من المغلوبة على أمرها نرى تيار التقليد يقوى ويتم التفاهم بطريقة أسرع، وبذلك تتلاشى شخصية الأمة المغلوبة وتفنى تدريجياً في شخصية الأمّة الغالبة، وهذا ما حدث بالفعل لأهالي إسبانيا. شعر الإسبان بالفرق بين حكم العرب وحكم القوط. ورأوا الفرق الشاسع بين الحضارة العربية، وما كان للقوط من الحضارة المتأخرة. ولهذا نجد كثيراً من الأهالي يتعلّمون اللغة العربية ويندمجون في الغزاة من العرب، ويظهر من بين هؤلاء أدباء وشعراء، وعلماء وفلاسفة.

ويحتاج انتقال الحضارة والعلوم والآداب إلى وقت قد يطول، وقد يقصر وذلك متوقف على مدى استعداد كل شعب للامتصاص والتقليد. وقد أثبت المستعربون في الأندلس استعدادهم لتلقي الثقافة العربية وامتصاصها وهضمها بسهولة، فقد أحسنوا لغة الحديث، وأتقنوا لغة العلم وشغفوا بالأدب منثوراً ومنظوماً وأولعوا بالفن والغناء والموسيقى، وافتنوا في الغناء فابتكروا ألحاناً وخلقوا أنواعاً وأسماطاً من الشعر لم يقلها العرب أنفسهم ولم ترد في شعرهم، وتحللوا من التزام القوافي والبحور بل ومن التمسك بالعربية الفصحى.[118]

---

[117] مونتجومري وات: **فضل الإسلام على الحضارة الغربية**، ص 42.

[118] علي محمد راضي: **الأندلس والناصر**، ص 21.

كانت اللغة العربية في أسبانيا اللغة الرسمية، ولغة الرومان لغة دارجة يتكلم بها الجميع، العرب والمستعربون، وهي عامة في جميع طبقات قرطبة حتى في المحاكم، وفي القصور الملكية؛ فالفصحى لغة العلماء والأدباء، والعامية لغة الحكومة والإدارة، وهناك لغة رومانية اشتقت من اللاتينية وهي التي تولدت منها اللغة الأسبانية.[119]

أقبل أبناء الشعب على اختلافهم على اللغة العربية، فيما يشبه النهم، وبرع فيها أبناء اللاتين أو تفوقوا في نظم القصيدة العربية على أبناء الضاد أنفسهم، وبلغ بهم الأمر أن صاروا مولعين بالتراث العربي من شعر ونثر.[120]

كما تتلمذ كثير من يهود أسبانيا على أساتذتهم المسلمين. وكان كثير من اليهود يتعلمون العربية والعلوم والآداب وينقلونها إلى أوساط أخرى. مما أوجد مدرسة كبيرة من غير المسلمين يستطيع أفرادها القيام بالسفارة بين المدنية الإسلامية في الأندلس وأهالي غرب أوروبا المتلهفين على تعرّف علوم المسلمين ومعارفهم. وعاشت الأندلس في عصور حكم العرب لا تعرف الأميّة، ولا تعرفها الأميّة، فالمدارس الابتدائية كانت من الكثرة بحيث استوعبت جميع أفراد أمّة الأندلس.[121]

أقبل أهل مالقة على مصنفات المسلمين في الأدب والفقه والفلسفة تثقفاً بثقافتها لا للردّ عليها. وبذلوا أموالاً طائلة في تأسيس مكتباتها. فمن طريق المستعربين انتقلت إليهم عادات وتقاليد إسلامية، وكثر الأخذ عن التراث العربي.

وقد كان للمستعربين دور فعّال في حركة الترجمة. ترجموا علوم المسلمين إلى اللاتينية، ونقل المستعربون أيضاً علوماً من اللاتينية إلى العربية وكتبوا بها وصنفوا فيها.

فقد صنف ربيع بن زيد الأسقف كتاباً في تفصيل الأزمان ومصالح الأبدان، وآخر بعنوان الأنواء. ووصف أسقف جرتز رحلته إلى قرطبة في كتاب نفيس. واستمروا على ذلك حتى بعد أن استعاد ألفونسو السادس طليطلة (1085).[122]

---

[119] محمد كرد علي: **الإسلام والحضارة العربية**، ج1، ص 219-220.

[120] د. لطفي عبد البديع: **الإسلام في إسبانيا**، ص28. زكريا هاشم: **فضل الحضارة الإسلامية والعربية على العالم**، ص 398.

[121] د. علي حسني الخربوطلي: **العرب والحضارة**، ص 304. زكريا هاشم: **فضل الحضارة الإسلامية والعربية على العالم**، ص 313.

[122] د. نجيب العقيقي: **المستشرقون**، ج1، ص 99 .

وترجمت في القرن التاسع بيانات البابا وقرارات المؤتمرات والمجامع المسيحية الميلادي إلى اللغة العربية، للإسبان المسيحيين في الأندلس الذين لم يعودوا يفهمون اللاتينية.[123] ثم ازدادت عنايتهم بِاللغة العربية بعد ذلك حتى ظهر فيهم أدباء وشعراء.

أقبل المستعربون على استعمال اللغة العربية لغة الفاتحين، بل وتفضيلها على اللاتينية. وقد عرّبت أسمائهم، وقد ازداد هذا التعريب في عهد الخلافة، فكان لكل واحد منهم اسمان، فمن الصعب تمييزهم عن العرب.

كالأسقف ربيع بن يزيد الذي كان يعرف في المدوّنات الإسبانية بريسيموندو Recemundo، وهو الذي جلب للناصر مع أحمد اليوناني الحوض المنقوش بالذهب الغريب الشكل الغالي القيمة.[124]

ومن وجوه النصارى الذين تسموا بأسماء عربية: ابن العزيز الحمامي، وخالد سلمان، وصالح بن عمر، والأسقفان: ربيع بن زيد، والأصبغ بن عبد الله بن نبيل. وقد يسّر لهم الخلفاء إحراز المناصب في السفارات وقصور الخلافة وقيادة الجيوش.[125]

انتشرت اللغة العربية والعادات العربية انتشاراً واسعاً وعميقاً. ووجدوا من انتقدهم، لرضاهم واستسلامهم للعادات العربية واستعمالهم اللغة العربية.

أهمل الأسبان المسيحيون في القرن التاسع تراثهم القديم إيثاراً منهم للتراث العربي. فتقمّصوا النفسية العربية، ونسوا لغتهم اللاتينية أو كادوا، ونسوا أديانهم القديمة، حتى تعددت شكوى رجال الدين من أنّ الإسبان ينسون دينهم ولغتهم، ويقبلون على الإسلام واللغة العربية. مما جعل مؤلف قرطبي معاصر لمجريات الأمور هو المطران ((ألفاروا)) يجأر بالشكوى لانتشار الثقافة العربية بين شبيبة النصارى، فيذكر كيف أنّ شبّان النصارى يتقنون اللغة العربية

[123] د. حسّان حلاّق: **دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية**، ص 276.

[124] د. لطفي عبد البديع: **الإسلام في إسبانيا**، ص 28.

[125] د. نجيب العقيقي: **المستشرقون**، ج1، ص 96-97.

بفصاحة، فصار لا يروقهم إلاّ الشعر العربي، ولا يتذوقون إلا القصيدة العربية، والقصة العربية، ويقتتنون مؤلفاتها ويدرسونَها، ولم يعودوا يقرأون إلا كتب المسلمين، في حين أنّهم يجهلون آداب الكنيسة ولغتهم اللاتينية.[126]

وذلك واضح في الوثيقة الهامة ((Indiculus Luminosus)) التي كُتبت سنة 240هـ/854م بواسطة ((الفارو القرطبي Alvarus Cordubensis)).[127]

ولعل من أسباب إقبال المستعربين على اللغة والعلوم العربية، هو حبّهم للّغة، ورؤيتهم الفرق الشاسع بين الحضارة العربية، وما كان للقوط من الثقافة المتأخرة، وأنّها تزخر بالعلوم والمعارف التي افتقرت إليها لغتهم. وأنّها لغة الفاتحين، لغة الأمّة الغالبة. وبإقبالهم على تعلّم اللغة العربية ينالوا مراتب عالية عند الحكّام. فقد وصل منهم إلى أعلى مناصب الدولة. وقد يسّر لهم الخلفاء إحراز المناصب في السفارات وقصور الخلافة وقيادة الجيوش. وبإتقانِهم اللغة العربية واللغة اللاتينية، كانوا يقومون بالترجمة للوفود القادمين إلى بلاط الخلافة.

الخاتمة

الأندلس نموذج لحوار الحضارات والثقافات، وهي تُمثّل التقاء الحضارات بين الشرق والغرب، والتأثّر والتأثير في الحضارات.

كان شباب أوروبا يفد إلى الديار الأندلسية يتعلّم اللغة العربية، ويدرس الثقافة الإسلامية. كما أشير إلى أنّ مؤلفاتهم ترجمت عدة مرات إلى اللغة اللاتينية، وكانت المراجع المعتمدة في جامعات أوروبا حتى القرن السابع عشر. وأصبحت الأندلس خلالَ حكمِ المسلمين فيها في مقدمةِ البلادِ التي كانَ لها أثرٌ رائعٌ، في حضارةِ العلومِ والفنون.

ولقد رأينا من خلال هذه الدراسة علاقة الإسلام مع الأديان الأخرى في الأندلس، وأثر الثقافة العربية الإسلامية في الأقليات النصرانية والذين سمّوا بالمستعربين.

---

[126] د. علي حسني الخربوطلي: **العرب والحضارة**، ص 300 . د. لطفي عبد البديع: **الإسلام في إسبانيا**، ص28. زكريا هاشم: **فضل الحضارة الإسلامية والعربية على العالم**، ص311- 398. د. عبد الرحمن علي الحجي: **أندلسيات**، ج2، ص 27-28.

[127] د. عبد الرحمن علي الحجي: **أندلسيات**، ج2، ص 59.

وإنّ الاستعراب يمثّل تأثير الثقافة العربية في غير المسلمين من الأسبان. فإنّ استمرار وجود هذه الأقلية المسيحية وسط المجتمع الإسلامي يدلّ على الطابع التعدّدي لهذا المجتمع دينياً واجتماعياً. وإنّ هذه التعددية دليل على تسامح الإسلام وقدرته على تمثل الديانات المختلفة وإعادة إفرازها في مشروع حضاري هو الثقافة الأندلسية الإسلامية.

إنّ الأندلس كانت عطاء صادقاً لقرون من التعايش والتسامح مما جعلها نموذجاً لحوار الحضارات وتعايشها.

أسأل الله تعالى أن يعيد للعرب والمسلمين سابق مجدهم وعزهم وسبقهم، إنّه على كل شيء قدير.

المصادر والمراجع

1. د. حسّان حلاّق: **دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية**، الطبعة الأولى، لبنان: بيروت، دار النهضة العربية، 1409هـ/ 1989م.

2. د.حسين مؤنس: **فجر الأندلس**، مصر: القاهرة، الشركة العربية للطباعة والنشر، 1959م.

4- رينهارت دوزي: **المسلمون في الأندلس ج1**، «المسيحيون والمولدون»، ترجمة وتعليق د. حسن حبشي، مصر: القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م.

5. زكريا هاشم: **فضل الحضارة الإسلامية والعربية على العالم**، مصر: القاهرة، دار نَهضة مصر للنشر، 1970م.

6. د. سعيد مراد، **الإسلام ولغة الحوار**: مصر: القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1993م.

7. د. سلمى الخضراء الجيوسي: **الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس** 2ج، الطبعة الثانية، لبنان: بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999م.

8. د. عبد الرحمن علي الحجي: **أندلسيات** 2ج، الطبعة الأولى، لبنان: بيروت، دار الإرشاد، 1389هـ/ 1969م.

9. د. علي حسني الخربوطلي: **العرب والحضارة**، مصر: القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1966م.

10. علي محمد راضي، **الأندلس والناصر**، مصر: القاهرة، دار الكتاب العربي، د.ت.

11. د. علي محمد يوسف، **أثر السنة النبوية في الحياة الفكرية الإسلامية خلال القرون الثلاثة الأولى**: الطبعة الأولى، مصر: القاهرة، مكتبة الزهراء، 1422هـ/ 2001م.

12. د. غوستاف لوبون: **حضارة العرب**، ترجمة عادل زُعَيْر، الطبعة الرابعة، مصر: القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1384هـ/ 1964م.

13. د. لطفي عبد البديع، **الإسلام في إسبانيا**، الطبعة الأولى، مصر: القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1958م.

14. محمد كرد علي: **الإسلام والحضارة العربية** 2ج، الطبعة الثانية، مصر: القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1959م.

15. مونتجومري وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة حسين أحمد أمين، لبنان: بيروت، دار الشروق، 1986م.

16. د. نجيب العقيقي: **المستشرقون**، 3ج، الطبعة الثالثة، مصر: القاهرة، دار المعارف، 1964 م.

17. د. يوسف القرضاوي، **السنة مصدراً للمعرفة والحضارة**: الطبعة الثانية، مصر: القاهرة، دار الشروق، 1418هـ/1998م.

مرايا الوعي
من الاستشراق إلى حوار الحضارات

عبد المجيد عطار
جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان –

" الثقافة الغربية اكتسبت المزيد من القوة و وضوح الهوية
بوضع نفسها موضع التضاد مع الشرق باعتباره ذاتا بديلة..."
إدوارد سعيد
(من مقدمة كتاب الاستشراق،ص:39)

– مقدمة:

الشرق والغرب حالة خلاف وعداء ؛ التاريخ فيها شاهد و الواقع. في عقلية الشرق صورة نمطية ثابتة عن الغرب؛ صنعها الاستعمار الطويل الذي حرس التخلف في جغرافية المسلين. هذه الصورة ظلت على مر العصور تكتسب ملامحها وألوانها من شخصية المستعمر المرسومة في خلد الغالبية العظمى والقائمة أساسا على أن الاستعمار في جوهره إنما يهدف إلى السيطرة على ثروات البلد ومقدراته وفرض ثقافته وفكره دون الاهتمام بثقافة البلد أو رغبة في نمائه.

في الغرب ساهمت كتابات المستشرقين والرحالة في رسم صورة نمطية محددة عن الشرق. صورة ساهم في وضع إطارها و ملامحها كثير من الخيال المفتقر إلى الحقيقة و التاريخ.

– سلطة الصورة

الصورة سلاح، الصورة أقوى من ألف كلمة ، الصورة حقيقة رمادية.على صعيد التصور، أبدع الآخر شرقا، متخيلا لاصلة له بالشرق الحقيقي؛ حوَل الشرق إلى مرآة يقرأ فيها ذاته؛ فالغرب منذ العصور الوسطى ينظر إلى ذاته كغرب عبر نظرته إلى الشرق المختلف. جاء الاستشراق طلبا غربيا للشرق.. " تشكل كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق، و استبنائه، وامتلاك السيادة عليه..."[128].

[128]– إدوارد سعيد: الاستشراق، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية،ط6، 2003،ص: 39

وقد شهد المفهوم تطورًا لافتًا للنظر في حمأة الحرب الباردة، ومحاولات كسب العرب إلى قطبية مسيطرة دون أخرى، ورأى بعض الباحثين في ذلك انسدادًا لأفق الاستشراق بتأثير العوامل التالية:

– ضعف ثقة الإنسان الغربي بتفوقه الحضاري والعقلي إثر الحربين العالميتين الأولى والثانية.

– نمو حركات التحرر الوطني في البلدان المستعمرة ونجاحاتها ضد مدّ السيطرة وتخطيطاتها،مما نجم عن اضطراب في مدى معرفة الغرب بالشرق إزاء الاستقلالات الذاتية.

– تطور العلوم الإنسانية مما أفضى إلى إلغاء هيمنة المناهج الاستشراقية التقليدية، وفتح أعين الباحثين على إشكالات وقضايا تمت إلى الثقافة والمجتمع بمعنيهما التاريخي الكلي.

ويفيد.. هذا التطور في فهم الاستشراق أن الآخر الغربي ركن إلى تعديل معرفته في ضوء المتغيرات الدولية العاصفة خلال العقدين الأخيرين ودخل في ذرائعية سلطة المعرفة. و صار من الضروري الإشارة إلى أن استمرار المواقف التحاملية وملامح العدائية لا يمكن تحميلها لأفراد، وإنما إلى منظومة حضارية اجتماعية سياسية إعلامية يساهم الأفراد في صياغتها. ويمكن لهؤلاء أن يتمردوا على هذا النظام، ولو معرفيًا.

– حلقة المؤامرة !!

الاستشراق خطر جدي يحدق بالثقافة العربية!؛ هذا ما تردده معظم الأدبيات عندنا، وقليل من زعم خلاف ذلك. وللحملة المناهضة للاستشراق دوافع فكريّة ومصالح معرفيّة، فمن العرب من يناهض الاستشراق لأسباب ودوافع دينيّة، ومنهم من يهاجمه لاعتبارات سياسيّة، قوميّة في الغالب.

الاستشراق نشاط علمي وثقافي يهدف إلى تقويض الدين الإسلامي، والتشكيك في العقيدة الإسلامية؛ هذا ما تراه الفئة الأولى. و الثانية ترى أن الاستشراق يرمي إلى زرع بذور الشك في الهوية القومية العربية، وصولاً إلى تفتيت الأمة العربية ونسف تطلعاتها الوحدوية.

مهما تعددت القراءات بمرجعياتها، فإنّ نقاد الاستشراق متفقون على أنّ الاستشراق نشاط علمي وفكريّ معاد للعرب والمسلمين، نشاط يرمي للإساءة إلى ثقافتهم ومجتمعاتهم. ولا يتردد قسم كبير من هؤلاء النقاد في أن يعد الاستشراق حلقة من حلقات "المؤامرة" الغربية الصهيونية الهادفة إلى تقويض الأسس الفكريّة للإسلام والعروبة. إن الاستشراق و منذ نشأته هدف إلى خدمة الكنيسة، ثم تحول بعد ذلك إلى خدمة الاستعمار والتوسع الأوروبي.[129]

يؤكد (محمد المستيري) هذه القناعة حين يذهب إلى الاعتقاد أن المهمة الأساسية التي قام عليها الفكر الاستشراقي هي دراسة التراث الإسلامي والتحقق منه، لفهم العقلية الإسلامية في المجال الفلسفي والصوفي

[129]– يراجع: الاستغراب: المعادل الموضوعي للاستشراق، الوعي الإسلامي، مجلة شهرية جامعة، الكويت: وزارة الأوقاف، عدد 551، يونيو 2011

والفقهي وعلاقة هذا العقل بالتاريخ الإسلامي، وقد واكب الاستشراق حركة الاستعمار في كل مراحله. و يحدد الباحث طبيعة العلاقة بين الاستشراق و الاستعمار، فيقول:" و لذلك فهناك علاقة تاريخية وثيقة بين الاستعمار والاستشراق لفهم الدول الشرقية التي استعمرها الغرب، حيث كان من الضروري أن تقام أبحاث استشراقية لمعرفة تاريخ الشرق وفكره وثقافته وعاداته، ولذلك فضل الاستشراق العودة إلى الأصول وإلى التراث لفهم العلاقة بين الفكر والتاريخ، وبالتالي نجد في الفكر الاستشراقي محاولات جادة لدراسة السنة والعلوم الفقهية والتفاسير؛ كما نجد تفاسير قائمة مثل تفسير " جاك بيرك "، فالفكر الاستشراقي لبى حاجات تاريخية استعمارية."[130]

وفي غمرة الخوف و الحذر تجاهل نقاد الاستشراق جهودا استشراقية أنصفت العرب والمسلمين وقدّرت دورهم الحضاريّ والتاريخي. أشهر تلك الحالات المستشرقة الألمانية (Sigrid Hunke) صاحبة الكتاب الشهير: " شمس العرب تسطع على الغرب" [131]، وهو كتاب ترجم إلى العربية وحظي باهتمام عربيّ واسع النطاق. إلاّ أن مناهضي الاستشراق من العرب عدّوا حالات كهذه حالات استثنائية اعترفوا بفضلها، دون أن يدفعهم ذلك إلى إعادة النظر بصورة جذريّة في موقفهم من الاستشراق ودوره.

وبين الاتفاق والاختلاف حول طبيعة ودوافع الحركة الاستشراقية ؛"فإن هناك اتفاقا بين كثير من المفكرين الإسلاميين على أن الحركة المعرفية والعلمية الاستشراقية كان لها بعض الجهود في الجانب المعرفي عجز الجهد الفكري والعلمي العربي حتى الآن عن مواجهتها، وذلك على ما اختلط بتلك الجهود الاستشراقية في معظم الأحوال من شبهات وتهم باطلة، حاول رواد هذه الحركة إلصاقها بالدين الإسلامي والعقيدة الإسلامية بالدرجة الأولى، فضلًا عن الثقافة واللغة العربية، بل إن العرب المسلمين لم يستطيعوا حتى الآن الاستفادة بالشكل المطلوب مما يمكن اعتباره نتاجًا فكريًّا محايدًا لحركة الاستشراق"[132]، نتاجا يخدم قضية المعرفة في العالم العربي والإسلامي، ويساعد في تجاوز الفجوة التي تفصل بين العالمين حضاريًّا ومعرفيًّا.

– تمثيلات **المتخيل**

إن الاستشراق خلق جديد للآخر، الغير، أو إعادة إنتاج له على صعيد التصور والتمثيل، مما يجعل من الاستشراق لا يطابق تمام المطابقة موضوعه الذي هو "الشرق".

وعليه فإن الاستشراق استجاب للثقافة التي أنتجته أكثر مما استجاب لإرادة المستشرقين كأفراد ذوات

---

[130]– محمد المستيري مديرالمعهد العالمي للفكر الإسلامي بباريس، و النص مقتبس من محاورة أجراها معه هادي يحمد في7-3-2010 لموقع مدارك حول علم الإسلامولوجيا و الإشكالات التي تثار حوله.

[131]– زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون و كمال دسوقي، بيروت: دار الجيل،ط8، 1993

[132] – الإستغراب معادل موضوعي للاستشراق، الوعي الإسلامي، مرجع سابق

ورغباتهم واختياراتهم الشخصية. وإلا كيف يستطيع المرء أن يفسر ثقافة، غير ثقافته، إن لم تكن ظروف سابقة قد وضعت تلك الثقافة موضع السؤال والتفسير؟[133] .لقد كانت الظروف دوما، في ما يخص الاهتمام الأوروبي بالثقافات العربية، ظروفا تجارية واستعمارية.

إن كل معرفة تتناول المجتمع الإنساني، خلافا لمثيلتها التي تتناول العالم الطبيعي، هي معرفة تاريخية؛ لذا فهي تقوم على الأحكام والتفسيرات ومعنى ذلك أن الحقائق تستمد أهميتها مما يسوغه التفسير ويسبغه عليها. والتفاسير تعتمد اعتمادا كليا على من يقوم بها، وعلى من يخاطبهم المفسر، وعلى ما ينشده هدفا لتفسيره، وعلى اللحظة التاريخية التي يتم التفسير فيها[134]

يفرض المقام، إذن، طرح الاستشراق كقضية، كإشكال، أي كأسلوب منهجي في معالجة القضايا التاريخية والحضارية والثقافية للشرق، يستند إلى رؤية معينة قوامها التمركز على الذات الغربية وإلى منظومة قيم تكرس هيمنة ذات الباحث وهيمنة منظوره الحضاري.

ليس هذا العيب المنهجي حكر على الغرب وحده، فكل حضارة في رؤيتها للغير تبدع هذا الأخير وتخلقه فتجعل منه "غيرا متخيلا". يتجلى هذا بوضوح في "الاستشراق المعكوس" أي في أغلب الكتابات العربية التي أراد أصحابها منها الرد على الاستشراق وانتقاده أو الطعن في أسسه ورؤاه، وهي كتابات تركز على الذات، ذات مؤلفيها، في الرد على المركزية الغربية، فتخلق من حيث لا تدري مركزية مضادة تذكي وتؤجج ما أصبح يسمى بصراع الحضارات أو المركزيات.

إن كل معرفة بالغير، هي معرفة تقييمية، تستند إلى منظومة قيم تتخذها مرجعا، فتمارس تأثيرها على الباحث موجهة تعامله مع الموضوع الذي يدرسه واختياره للمفاهيم والفرضيات والوقائع.[135]

وبذلك يتكرس انغلاق كل ثقافة على نفسها.

– صراع الهزيمة

والانغلاق يدمر الجسور و يبني الجدران.. و لا يكون بعده إلا كبت و رفض وصراع قائم؛ أو مؤجل.و فكرة التمركز لا تخدم الانسانية في شيئ. و لا يمكن أن يتواصل الغرب مع الشرق و اعتقادات الإقصاء و التهميش قائمة؛ و معها استعلاء يرى أصحابه أن قيم الغرب هي وحدها من تصنع الحضارة.

و خاتمة التاريخ إنما هي في ليبرالية اقتصادية و ديمقراطية ليبرالية.[136]

---

[133] – سالم حميش: الإستشراق: الوعي بالذات من خلال الوعي بالآخر، مدارات فلسفية. المغرب:الجمعية الفلسفية المغربية، العدد13313

[134] – إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، ترجمة سميرة خوري، بيروت، 1983، ص 126-127.

[135] – المرجع نفسه، ص: 77

[136] – حول فكرة التمركز الغربي؛ ينظر: عبدالله ابراهيم: المركزية الغربية. المغرب: المركز الثقافي العربي، 1997

إن منطق الاحتقار الذي أنتجته الخطابات الاستشراقية ولد ردة فعل عنيفة من الشرق أعلنت هي الأخرى احتقارها للغرب و لمنجزاته. و هذا التجاهل المتبادل هو الذي يؤسس في النهاية لثقافة الصراع و التجافي. لقد حاول الاستشراق إعادة بناء الشرق بعيدا عن واقعه ،"فالمجتمعات الإسلامية مجتمعات بدائية يجب نقلها إلى حالة المدنية باستخدام سياسة التماثل ذاتها المتخذة في غرب إفريقيا وشمالها وجنوبها". [137]

تفكيك الاستشراق سينهي تلك الصورة التمثيلية في الذهن الغربي ، وسيكشف الطابع الوهمي لتلك الأحكام المسبقة التي ملأ بها مخيلته ."و الطابع الإنساني العام للبشرية يفرض على الغرب معاملة البشرية بمثل معاملته لذاته وإن الموقف العلمي الموضوعي يفرض عليه المساهمة الجدية في نقل الشرق من حالته الساكنة إلى حالة جديدة متحركة ومتقدمة من دون قيود أيديولوجية وأفكار مسبقة وخطط استثمارية لمصالح ذاتية ، يقتضي تحقيقها إفناء الشعوب الفقيرة."[138]

لقد كان من الممكن أن يشكل الاستشراق همزة وصل بين ثقافتين و مجتمعين على السواء؛ بل كان من الممكن أن يكون البداية الفعلية لحوار ثقافي لا يقوم على تهميش أو إقصاء.

– ميثاق القيم

اليوم تأتي نظرية حوار الحضارات لتستدرك الزمن المتبقي من عمر الإنسانية المرهقة. لعل الإنسان استفاد من أخطاء ماضيه؛ و أدرك أن الصراع لا يولد إلا مزيدا من الكراهية، و خير للإنسان أن يحترم أخاه الإنسان على قاعدة (و لقد كرمنا بني آدم).

إن نقد الواقع القائم ضمن سياق تطلع عالمي إلى مزيد من الحرية يعزز لدى الكثيرين الأمل بإمكانية الانتقال من ثقافة الكسل العقلي الممل إلى ثقافة المدنية الحديثة.[139]

إن أزمة العالم اليوم تكمن في تغيراته السريعة ضمن حالات عدم التعين، و ليس أمام المجتمعات الانسانية إلا أن تختار بين : "صدمة المستقبل" أو تشكيل "ميثاق عالمي" مهمته مواجهة تحديات الأزمنة القائمة و القادمة. إن الهدف من حوار الحضارات و الأديان هو بلوغ الحرية والأمن والعدالة والرقي الروحي لأننا نواجه اليوم مسألة العولمة[140]، والتي في النهاية تستهدف إزالة التنوع الثقافي، وهذا عكس ما يدعو إليه الحوار الذي يرمي إلى الوصول إلى إدراك مشترك عن طريق تبادل المعاني والأفكار. هناك من يتخذ مواقف معارضة للحوار، وهم المنهزمون دائما من الداخل، الذين يعيشون صدمة الانبهار بالآخر، و المستخفون بكل ما هو عربي؛ حيث الازدراء بالتراث و

---

137 – صلاح الجابري: الإستشراق : قراءة نقدية، دمشق : دار الأوائل للنشر والتوزيع ، 2009

138 – المرجع نفسه ، المقدمة

139 – جاد الكريم الجباعي: " من الثقافة الجماهيرية إلى الثقافة المدنية، مجلة ثقافة الحوار، عدد 12، 2001، ص: 18

140 – عن العولمة و أسئلتها المقلقة، ينظر:– منصور ممدوح محمود: العولمة: دراسة في المفهوم و الظاهرة و الأبعاد، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة،2003.

التعلق بأنماط الثقافة الأجنبية.[141] هؤلاء يعتقدون بعدم إمكانية تحقيق أي تقدم إلا عن طريق تقبل الثقافة الغربية، والذين يسدون الطريق أمام التغيير والتطوير، علما أن الندّية شرط مهم للحوار لأنها تؤدي إلى عدم الإحساس بالدونية.

– رهان و خيار !!

إن الدعوة إلى الحوار هي دعوة إلى الاعتراف بالجانب الروحي من الإنسان وتقوية الجانب السامي منه، وهذا أساس رسالات الأنبياء التي تجمع المعنوي والروحي كشرط لازم لسمو الإنسان.

إن مهمة حوار الأديان و الحضارات أن يتحمل مسؤولية الكشف عن حقيقة ارتباط الدين بالحضارة وبالطاقة التي يضخها الدين في الانسان و الحياة. لتنشأ آثار تسمح بالدخول في عالم المعرفة : معرفة الذات؛ معرفة الهوية الشخصية، وقسم من معرفتنا يحصل بالمقارنة مع الآخر.[142] والحوار يساعد على إدراك المشترك في الآفاق، ولو أُخليت الساحات للشعوب لدخل بعضها مع بعض في حوار يستهدف تحقيق مصالحها الإنسانية ولحلّت مشاكلها عن طريق التعارف والتفاهم،ضمن إطار من الندية والتكافؤ. أما الحوار من منطلق الضعف فهو العجز و الاستلاب و الارتهان للآخر.

من هنا و على وقع رهانات اللحظة التاريخية؛ لا بد أن يتم استجلاء عظمة المجموعة الحضارية الإسلامية مادياً ومعنوياً وما يمكن أن تقدمه للبشرية.[143]

إن الحوار لا يعني الاستغناء عن القوّة بمعانيها المختلفة ؛ فلا مكان اليوم في العالم لغير الأقوياء.

– خطوة لا بد منها !!

الحوار أولا إذن. لكن لايزال السؤال التاريخي يتجدد، و عند كل واقعة يتكرر:

لماذا كل هذا التنافر بين المسلمين و أصحاب الديانات الأخرى؟ و لماذا الحوار متعثر بين أصحاب الديانات الثلاث بالتحديد؟.

القراءة المتأنية قد تجعلنا نمسك بخيط الأزمة.. وتدفعنا للوقوف على جملة أسباب وسَعت الفجوة.. نذكر منها؛ مثالا لا حصرا:

أولا: هناك عوائق من التاريخ ينبغي العمل على محو آثارها، وعلى رأسها الحروب الصليبية، والطرد من الأندلس، والاستعمار، ثم احتلال فلسطين.

ثانيا: واقع التخلف الذي يعانيه المسلمون، وهو تخلف لم يصنعه الغرب؛ و لكن حرصه و عمل، و لايزال، على ترسيخه.

141– سالم العفوش، مخاطر الهيمنة الثقافية: ثقافة القوة أو قوة الثقافة. بيروت: مؤسسة الرحاب الحديثة،2003 . ص: 82

142– محمد محفوظ: الإسلام، الغرب، و حوار المستقبل. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998.

143– محمد عبد الواحد حجازي: الثقافة العربية و مستقبل الحضارة. مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر،2000، ص: 77

ثالثاً: حالة الانطواء على الذات – نتيجة ذلك – وتمسك كل طرف بموقفه، في تجاهل متعمد للطرف الآخر.

رابعاً: إلى جانب هذه العوائق يوجد النزاع الخفي بين الإسلام والمسيحية، أو في الحقيقة بين المسلمين والمسيحيين. وهو في الأساس نابع من شعور كل طرف بقوته ومكانته و تاريخه وعدد أتباعه، مما يثير منافسة غير ظاهرة.[144]

– حتى يسلم المسار

ما دام الحوار ضرورة حضارية ، و ما دامت أزمة العالم اليوم أزمة قيم، فإنه لا بد من الاتفاق على مجموعة شروط يثمر على أساسها أي لقاء بين المتحاورين، نذكر منها:

أولاً: المعرفة الصحيحة.

ثانياً: عدم التعصب للاقتناعات والمسلمات والمواقف الذاتية.

ثالثاً: التحلي بالشجاعة لإثارة جوانب الخلاف الحقيقية، بعيداً عن تحاشيها أو التغافل عنها، أو مجرد ملامستها بسطحية واحتشام.

رابعاً: العمل على إزالة العوائق المعرقلة لأي تفاهم وتعايش، ولا سيما عائق احتلال فلسطين.

خامساً: مساعدة دول الغرب المسيحي للدول الإسلامية، أو بالأحرى عدم وضع العوائق والعراقيل في طريقها حين تشقه بجهودها الخاصة، كي تتغلب على ما تعانيه من فقر ومرض وجهل وما إليها من مظاهر التخلف، ثم كي تنهض وتمتلك مفاتيح التكنولوجيا المتطورة وما يرتبط بها من عوامل التقدم والرقي.[145]

وإذا ما تحقق الحوار على هذا النحو، فإنه تلقائياً سيؤدي إلى تفاعل إيجابي لا يلبث أن يصبح حاجة ملحة يشعر بضرورتها كل طرف، لما يكتسبه من قيم جديدة يغني بها قيمه الخاصة، في تراكم ناجع يتجه نحو خط إنساني شامل وجامع يؤدي بدوره إلى تحقيق السلام وما يتصل به من غايات كونية مأمولة.

– الأولى هو... الأهم

إننا اليوم بحاجة لأن نعيد ترتيب أوراقنا و أولياتنا، و رسم خريطة أفكارنا، ضمن رؤية تسمح لنا أن نقول للعالم كله أننا شركاء في الأرض، و من حقنا أن يكون لنا كما لغيرنا رأي، وأن آراءنا يجب أن تسمع.

كل هذا في إطار من الاحترام و الإحساس بالكرامة الإنسانية.وحتى نصل إلى تلك اللحظة، ينبغي أن نستوعب جملة أمور؛ نذكر منها:

---

[144]– عباس الجيراري، مقالات في الحوار. المغرب: مطبعة الأمنية، 2008، ص: 50

[145]– المرجع نفسه، ص: 60

– شمولية النظرة في العلاقة مع الآخر حتى يكون الحوار الناجح، ولذا ينبغي أن يعتمد الحوار مع الآخر على استراتيجية واضحة تحمي تماسك الأمة.

– الإسلام اعترف بالآخر، والاختلاف باقٍ ما بقي الناس، وينبغي أن نتعرف على الآخر القريب والبعيد، ونسلك طريق الحوار للفهم والتعايش المشترك.

– اعتماد شعار الرحمة والعدل في تعاملنا مع الآخر، والتعامل على مستوى الفرد والجماعة تحت شعار قوله تعالى: {وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين}.

– نظراً لأهمية الفتوى في علاقتنا مع الآخر فإن المطلب هو الالتزام بمرجعية واحدة للفتوى في الأمة.

– تطوير الأنظمة الاقتصادية والقوانين التجارية وتحديثها بما يواكب المتغيرات الحالية، حتى يكون الحوار في إطار من الندية لا التبعية.

– تضمين مهارات تعليم الحوار والعلاقة مع الآخر، والتوكيد على دور الأسرة والمدرسة في غرس هذه القيم في وقت مبكر.

– بين الحضارات والثقافات قواسم مشتركة و اختلافات قائمة؛ والتعاون في المشترك وفهم أوجه الاختلاف فلسفة في الوعي، على الجميع استيعابها و ممارستها.

إن ثقافة الحوار لا تدعو المغاير أو المختلف إلى مغادرة موقعة الثقافي أو السياسي، إنما هي لاكتشاف المساحة المشتركة وبلورتها والانطلاقة منها مجدداً و معاً في النظر إلى الأمور . و" إن عظمة أي ثقافة في انفتاحها وقدرتها على تحقيق مفهوم النقد في مسيرتها، فثمة أشياء ومعارف عديدة يتم الاستفادة منها من جراء الانفتاح والتواصل والحوار".[146]

– خاتمة

إننا اليوم في حاجة إلى إسناد ثقافي ودعم فكري على أكثر من صعيد، من خلال طرح تصوّرات جديدة واعتماد مقاربات مبتكرة تعطي لجهود التواصل دفعة قوية.

ثم إن صورة العالم الإسلامي في الغرب ليست كما نريدها أن تكون، ولا هي تعبّر عن حقائق الأمور، ولا تعكس الرؤية الإسلامية إلى التعامل مع الآخر من منطلق الإحساس بالأخوة الإنسانية والشعور بالمسؤولية المشتركة إزاء الأوضاع التي يجتازها العالم اليوم، ممّا يقتضي بذل الجهد من أجل تصحيح المعلومات عن المختلف، وعن حضارته، بلغة تجلي الحقائق ويفهمها العالم.

[146]– محمد محفوظ: " الحوار الوطني وآفاق الوحدة الوطنية، مجلة التجديد العربي، عدد 2005،102، ص:2

إن مخاطبة المختلف بلغته، وبمنطقه، وبالأسلوب العقلاني، تلبّي حاجةٌ ماسَّةٌ تقتضيها طبيعة الوضع الحالي الذي وصلت إليه علاقات العالم الإسلامي مع الغرب، ليس بالمفهوم الجغرافي فحسب، بل بالمعنى الثقافي الشامل والمدلول الحضاري العميق.

إن الموقف من الآخر يجب أن يكون إيجابيا .. مؤسسا على القبول و التحاور و الاحترام وحتى الدفاع عنهّ؛ فالوجود البشري الفردي (الأنا) و الجماعي(النحن) وجود ناقص؛ إذ هو دوما في حاجة إلى الغير الذي يغنيه و ينميه.

ثبت المصادر و المراجع:

1- إدوارد سعيد: الاستشراق،ترجمة كمال أبو ديب. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية،ط6، 2003

2- إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، ترجمة سميرة خوري. بيروت، 1983

3- جاد الكريم الجباعي: من الثقافة الجماهيرية إلى الثقافة المدنية، مجلة ثقافة الحوار، عدد 12، 2001

4- زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب ، ترجمة فاروق بيضون و كمال دسوقي. بيروت: دار الجيل،ط8، 1993

5- سالم حميش: الإستشراق: الوعي بالذات، مدارات فلسفية. المغرب:الجمعية الفلسفية المغربية، عدد113

6 – سالم العفوش، مخاطر الهيمنة الثقافية: ثقافة القوة أو قوة الثقافة. بيروت: مؤسسة الرحاب الحديثة،2003

7- صلاح الجابري: الاستشراق: قراءة نقدية، دمشق : دار الأوائل للنشر والتوزيع ، 2009

8- عباس الجيراري: مقالات في الحوار. المغرب: مطبعة الأمنية، 2008

9- عبدالله ابراهيم: المركزية الغربية: إشكالية التكون و التمركز حول الذات. المغرب: المركز الثقافي، 1997

10- محمد عبد الواحد حجازي: الثقافة العربية و مستقبل الحضارة. مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر،2000

11- محمد محفوظ: الإسلام، الغرب، و حوار المستقبل. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998

12- محمد محفوظ: " الحوار الوطني وآفاق الوحدة الوطنية، مجلة التجديد العربي، عدد 2005

13- منصور ممدوح محمود: العولمة: دراسة في المفهوم و الظاهرة و الأبعاد. الاسكندرية: دار الجامعة الجديدة،2003

حوار الحضارات: حوار هويات ثقافية

أ.كاري نادية أمينة

أستاذة بجامعة تلمسان

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

ملخص

إن الحديث عن حوار الحضارات يقودنا إلى الاعتراف بخصوصية المجتمعات و تمييزها عن بعضها بعض، و ذلك من خلال تعريفنا لكل منها على حدا و هو الأمر عينه الذي تحاول الهوية الثقافية للمجتمعات تحقيقه، حيث هي مجموع الصفات أو السمات الثقافية العامة التي تمثل الحد الأدنى المشترك بين جميع الأفراد الذين ينتمون إليها و التي تجعلهم يعرفون و يتميزون بصفاتهم تلك عن سواهم من أفراد الأمم الأخرى، و لعل هذا الاختلاف بين الأمم هو ما أوجد حضارات مختلفة و هو ما يضمن في الوقت نفسه حوارها. و مجرد افتراضنا لوجود ثقافة عالمية واحدة أي هوية ثقافية واحدة يعني إقصاء هذه العملية بل و حتى إقصاء عملية الصراع التي تسعى كل حضارة إنسانية من خلالها إلى إثبات تفوقها على البقية.

اتخذ مفهوم الهوية في العلوم الاجتماعية حيزا كبيرا من الاهتمام خاصة في السنوات الأخيرة حيث لم يعد استعماله حكرا على علم الاجتماع أو علم النفس بل تخطى حدود معظم العلوم الاجتماعية الأخرى فمن السوسيولوجيا و الانثربولوجيا إلى علوم السياسة و القانون، و هو الأمر الذي جعل من محاولة تحديد مفهوم دقيق للهوية أمرا صعبا بل و مجازفة فكرية على حد تعبير Alfred grosser .

فالهوية هي كل ما يشخص الذات و يميزها و هي السمة الجوهرية التي توجد الاختلاف بين الأفراد و الجماعات بل و تبرزه بين الثقافات، و على هذا الأساس يمكننا القول بأن الوظيفة الأساسية للهوية هي حماية الذات الفردية و الجماعية مما يمكن أن ينزع عنها ما يميزها [1](و لعل أكبر ما يهدد الهوية الثقافية للأفراد هو إقصاؤها من خلال إذابتها في ما يسمونه بالثقافة العالمية) ،كما أن الهوية ليست معطاة أو أنها منظومة جاهزة بل هي محصلة لثنائية تاريخ و واقع الأفراد و عليه فمفهوم الهوية ستاتيكي حيث هي عبارة عن شيء اكتمل و انتهى و تحقق في الماضي(في فترة زمنية معينة أو نموذج اجتماعي معين) و الواقع هو مجال لتحقيق هذا الشيء ، و الهوية نتيجة للتنشئات متتالية و من هنا فالمفهوم ديناميكي، فهي شيء يتم اكتسابه و تعديله باستمرار، فالفرد

يخضع لتنشئات متتالية عبر عدة مراحل (من الأسرة...إلى...العمل...) تساعده على بناء و إعادة بناء هويته في عملية متواصلة و مستمرة حافلة بمجموعة من الأحداث و المواقف و مشكلة من عدة مكونات.

فالهوية الانسانية ليست معطاة انما تبنى و يعاد بناءها، فهي تبنى منذ الولادة و عندها و هو مايعني أنه يتم اعادة بناءها عبر مختلف مراحل حياة الأفراد، و حيث أن الفرد لا يستطيع بناءها لوحده، فهو يستعين بالأحكام التي يصدرها الآخرون [2]عنه اضافة الى أنها تعبر عن توجهاته الخاصة و تعريفه هو لنفسه، و منه فكما سبق الذكر فالهوية ما هي الا نتيجة لتنشئات متتالية على حد تعبير **كلود ديبار**.

اذا كان مفهوم الهوية مفهوما ستاتيكيا و ديناميكيا(على اعتبار أنها ظاهرة اجتماعية) فهو بالتالي مفهوم مركب، حيث يعتبر تكوين الأفراد و تنشئتهم حتى يتمكنوا من العيش في جماعة يحملون خصائص أفرادها من معتقدات و أساليب عيش(نفس الثقافة) و هو الأمر الذي تؤكده المقاربتين الثقافية و الوظيفية للتنشئة الاجتماعية، و هي صورة من صور الاندماج الاجتماعي و الثقافي المشروط باللاوعي، و على هذا الأساس يطرح **كلود ديبار** مسلمة مفادها: أن الفرد يواجه شرطين أساسين لابد له من تحقيقهما حتى يتمكن من العيش في جماعة وهي أن يجعل الآخرين يعرفونه و يعرفون به و ذلك من خلال تحقيق أكبر قدر ممكن من الميزات، و عليه فالتنشئة الاجتماعية ليست بالبساطة التي صورتها المقاربتين الثقافية و الوظيفية اذ أنها تساعد الفرد على تحقيق هذين الشرطين[3] .

و قد أكد **ديبار** على وجود هذه الثنائية في المجتمع من خلال مؤلفه التنشئة الاجتماعية la socialisation، حيث يشير الى هوية الأنا (الذات) و هوية الغير و التي لا يمكن التفريق بينها، ليصبح الفرد أمام مسارين:

الأول هو أن هوية الفرد تنشأ من خلال تفاعله مع المؤسسات و الجماعات أما الثاني فهو يتعلق بما يتمثله الفرد عن نفسه. و عليه فمفهوم الهوية هو مفهوم مركب و الذي لا يمكن تحليله خارج نظام تفاعلات أين يكون الأفراد فاعلين على هذا الأساس فهذا المفهوم ديناميكي.

و انطلاقا من كون الهوية محصلة لما يحمله الفرد عن نفسه و ما يحمله الآخرون عنه، فهويته هي اما ايجابية أو سلبية ، حيث تتحقق الأولى من خلال احساس الفرد بتمتعه بمجموع صفات تساعده على التأثير في كل ماحوله، بل و ادارة محيطه و هو احساس ناجم عن التمثل الايجابي الذي يحمله الفرد لنفسه مقارنة بالآخرين[4]، في حين تكون هوية الفرد سلبية اذا ما عبرت عما يحمله الفرد من تمثلات سلبية حول نفسه و التي يكونها هو من جهة و يلمسها من خلال تفاعله مع الآخرين من جهة أخرى، حيث يميل صاحبها إلى الإحساس بعدم تقدير الآخرين و الناتج عن بعض التفاعلات الغير مرغوب فيها أو كما يسميها مالوسكا بstigmatisation. و حقيقة الأمر أن الحكم بالسلب أو الإيجاب على الأفراد راجع إلى طبيعة استجابتهم لما ينتظره منهم الآخرون.

تشير أبحاث مالوسكا Malewska و أعوانه حول أزمة الهوية و الانحراف لدى المهاجرين و التي أخذت بدراسة حالة المهاجرين القادمين إلى فرنسا من المغرب العربي (الجيلين الأول و الثاني)، إلى أن هؤلاء كانوا يبنون تصرفاتهم و سلوكاتهم على أساس التمثلات التي يحملها الآخرون عنهم كونهم ينتمون الى طبقات يمكن اعتبارها بالدنيا مقارنة بالمواطنين الأصليين، و هو ما دفعهم إلى عدم احترامهم لذاتهم ليكون ذلك سببا مباشرا لانحرافهم[5]. و ما يمكننا استخلاصه من هذه الدراسة هو أن الهوية التي يحملها الأفراد سلبية كانت أم ايجابية هي التي تحدد سلوكات حامليها كما تساعد الآخرين على توقع هذا السلوك أيضا.

كما يسمي Cifali الهوية المغلقة تلك التي يعمد أصحابها الى بناءها حسب تمثلات واحدة تكون غالبا ذات اتجاه واحد هي عادة تلك التي يحملونها هم عن أنفسهم و منه فهويتهم هي ما يريدون هم أن يعرفوا من خلالها بخصائص معينة يحدودنها مسبقا لأنفسهم، بينما الهوية المفتوحة على عكس ذلك هي ما يتم بناءه وفق تمثلات متعددة و مختلفة يحملها الفرد حول نفسه و يحملها الآخرون عنه، أي هي مبنية وفق تعددية في التعريف، كما أن الهوية يمكن أن تكون فردية أو جماعية ؛ حيث تأخذ هذه الأخيرة شكل هوية دينية، وطنية أو ثقافية.[6]

حيث تمثل الهوية الثقافية تلك الخصوصية التي تميز جماعة اجتماعية عن غيرها[7]، حيث هي الفعل الذي يجعل من واقع ما مساويا أو شبيها بواقع آخر من خلال الاشتراك في الجوهر (الدين، اللغة، التاريخ، المصير المشترك...)، حيث نعني بالهوية الثقافية لفرد أو مجموعة أو طبقة معينة هو كل ما يمكن أن يميزها عن باقي الطبقات أو المستويات المكونة للمجتمع، و عليه فالهوية الثقافية كيان يصير و يتطور حيث هو ليست معطى جاهز و نهائي بل هي نتيجة تجارب و خبرات أصحابها ذلك من خلال الاحتكاك بهويات ثقافية أخرى، كما تحمل الهوية الثقافية دلالتها من المحددات الأساسية لثقافة الأمة، بحيث تتفاعل عناصر هذه الهوية ضمن مركزية أو أرضية مرجعية تتحدد وفق مرجعيين أساسين هما الثقافة و الوطنية[8]. من هنا يتضح لنا جليا أنه لا يمكننا الحديث عن الهوية الا من خلال المرور بالثقافة حيث هذه الأخيرة هي التي تمكن الفرد من التكيف و التوافق مع الجماعات الاجتماعية التي ينتمي اليها و ذلك من خلال اكتسابه لها عن طريق التنشئة الاجتماعية كما ذكر آنفا.

فاذا كان مفهوم الثقافة قد استعمل للدلالة على التقدم العقلي و الاجتماعي للجماعات الانسانية ، حيث هي الكل المركب من المعارف و المعتقدات و الفن و القانون و الأخلاق و التقاليد ...و التي يكتسبها الفرد باعتباره عضوا من أعضاء مجتمع معين(على حد تعبير تايلور)، و منه فالثقافة تستند إلى مجموع الوقائع الاجتماعية التي يمكن ملاحظتها مباشرة و في فترة زمنية معينة.

كما يمكننا تعريف الثقافة على أنها مجموع السمات المعنوية و المادية و الفكرية التي تميز مجتمعا ما عن بقية المجتمعات[9]، ما يعني أن الثقافة تجمع بين ما هو معنوي و ما هو مادي، فردي و جماعي، على أساس أن الفرد يحمل ثقافة خاصة به هي جزء من تلك الكلية التي يشترك فيها مع باقي أعضاء المجتمع الذي ينتمي إليه، و التي

تسهل عليه عملية التواصل معهم(كاستعمال نفس الرموز و المصطلحات من خلال الاشتراك في نفس اللغة)، و عليه تصبح الثقافة وسيلة للعيش و محاولة اكتسابها ما هي إلا محاولة تعايش مع الآخر، و هنا يسعى الأفراد إلى التماثل من جهة و إلى التمايز و الاختلاف من جهة أخرى من خلال اكتساب هويات جماعية في الأولى و فردية في الأخرى.

أما الهوية الجماعية التي نقصدها فهي الهوية الثقافية التي تجعل من المجتمعات متمايزة لكل منها خصوصيتها و التي تجعل لها سمات تعرفها بها المجتمعات الأخرى، و هو ما يعبر عنه مصطلح حضارة حيث هذه الأخيرة هي مجموع الوسائل التي تستعملها الجماعات من أجل تحقيق النمو الاجتماعي و الأخلاقي و القانوني و الديني و التي هي وقائع حضارية.

الحضارة هي نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي، وإنما تتألف الحضارة من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون؛ وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق، لأنه إذا ما أَمِنَ الإنسان من الخوف، تحررت في نفسه دوافع التطلع وعوامل الإبداع والإنشاء.[10]

ترتكز الحضارة على البحث العلمي والفني التشكيلي بالدرجة الأولى ،فالجانب العلمي يتمثل في الابتكارات التكنولوجيا وعلم الاجتماع...أما الجانب الفني فهو يمثل كل ما يمكن أتنتجه الروح الإبداعية للأمة من فن تشكيلي صور في أغلب أكبر الحضارات طرق عيشهم (كالحضارة الفرعونية القديمة و الرومانية....).

و يذهب البعض إلى اعتبار الحضارة أسلوب معيشي يعتاد عليه الفرد من تفاصيل صغيرة إلى تفاصيل أكبر يعيشها في مجتمعه ولا يقصد من هذا استخدامه إلى احدث وسائل المعيشة بل تعامله هو كإنسان مع الأشياء المادية والمعنوية التي تدور حوله وشعوره الإنساني تجاهها. ومن الممكن تعريف الحضارة على أنها الفنون والتقاليد والميراث الثقافي والتاريخي ومقدار التقدم العلمي والتقني الذي يمتع به شعب معين في حقبة من التاريخ. إن الحضارة بمفهوم شامل تعني كل ما يميز أمة عن أمة من حيث العادات والتقاليد وأسلوب المعيشة والملابس والتمسك بالقيم الدينية والأخلاقية ومقدرة الإنسان في كل حضارة على الإبداع في الفنون والآداب والعلوم.

نلاحظ إذن أن مفهوم حضارات الأمم قريب إلى حد ما من مفهوم هوياتها الثقافية حيث يهدف المصطلحين إلى إيجاد نقاط اختلاف بين المجتمعات تسمح لهم بالتمايز و التمييز، الأمر الذي يجعل من إمكانية الحوار / الصراع بين الحضارات أو الهويات الثقافية واردة، ذلك أن كل الأطراف سوف تسعى و بنفس الحدة إلى إثبات وجودها على حساب الأخرى، و ذلك من خلال التمثلات التي تحاول بعثها في باقي المجتمعات و التي لن تتحقق إلا من خلال كل ما هو ثقافي.

و هنا نسترجع ما ذكر سابقا حول الهويات السلبية و الايجابية و التي هي ناتجة عن الحكم اما بالسلب أو الإيجاب راجع إلى طبيعة استجابة مجتمع ما لما تنتظره منه المجتمعات الأخرى، كما تنتج عن التمثلات التي يحملها المجتمع ذاته عن نفسه (هوية مفتوحة)، و هو ما قد يؤثر بشكل مباشر في عملية الاحتكاك بين الحضارات فتتحقق عملية الحوار أو الصراع. هذه العملية التي تحاول من خلالها كل حضارة أو هوية ثقافية بث سيطرتها و هيمنتها من خلال منتوجاتها الاستهلاكية و تدفق معارفها و تقنياتها و التي تعني في النهاية سيادة هذه الحضارة، قد تستغل في أغلب الأحيان ذلك الاختلاف الثقافي من أجل القيام بعملية هي شبيهة بتزاوج ثقافي على حد تعبير ملفين سكوفيتش[11] ألا و هي التثاقف أو acculturation و التي سوف تسعى من خلالها إلى بعث ثقافة واحدة و هو ما سموه بالعولمة mondialisation، هذه الأخيرة من شأنها أن تحد إن لم نقل أن تقضي على عملية حوار/صراع الحضارات ، حيث لن تصبح هناك هويات ثقافية متعددة و إنما هوية واحدة و هو الأمر الذي يحاول محمد عابد الجابري أن يلفت الأنظار إليه من خلال بحث له بعنوان العولمة و الهوية الثقافية، حيث يؤكد على وجود ثقافات و ليست ثقافة عالمية واحدة نافيا احتمال ظهور ثقافة واحدة حيث لا جدوى إلى تعريف البعض بالآخر(نفي وجود هوية ثقافية تميز مجتمع ما).

فالثقافة حسب الجابري دائما تتجسد في ثلاثة عناصر هي الوطن و الأمة و الدولة، و أن كل مس بهذه العناصر هو مس بالهوية الثقافية للأمم [12]و منه فهو مساس بالحضارات الانسانية ككل.

الهوامش:

TAP.P, marquer sa différence, sciences humaines hors série, n°15,déc-jan 1997.
2-MALEWSKA.P-H, le processus de dévalorisation de l'identité et les stratégies identitaires, Paris, P.U.F,1990,p113.
3-PALMADE.J, L'incertitude comme norme, identité et processus professionnel, Paris, P.U.F, 2001, p23.
4-MALEWSKA.P-H , op.cit, pp113-114.
5- MALEWSKA.P-H, et al, La crise d'identité et déviance chez les jeunes immigrés. Paris, la documentation française, 1982, pp53-64.
6-CIFALI.M, Le malaise identitaire des enseignant d'aujourd'hui, enseignement catholique Actualités , n°25, avril 2000, p17.

7- خالد حامد، المدخل الى علم الاجتماع، جسور للنشر و التوزيع، ط1، الجزائر، 2008،ص.168

8-خالد حامد، مرجع نفسه، ص168-.170

9-أحمد نعمان، الهوية الوطنية، دار الأمة، برج الكيفان، د.ت، ص.27

10-حسين مؤنس، الحضارة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ص.14

11-محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2003، ص.91

12-الحبيب الجنحاني، العولمة و الفكر العربي المعاصر، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002، ص74.

الاسلام و حوار الحضارات

من اعداد: أ.عواج بن عمر

جامعة تلمسان

أفرزت التطورات العالمية والإقليمية والوطنية ما بعد الحرب الباردة اهتماماً متنامياً بالأبعاد الثقافية الحضارية للتفاعلات الدولية. وتعد الأدبيات النظرية المتنامية–ولو من مداخل مختلفة– حول العولمة وتجلياتها على الأصعدة المختلفة من أبرز علامات هذا الاهتمام.[1]

يتبلور هذا الاهتمام فى تحديد ماهية هذه الأبعاد الثقافية الحضارية ووضعها فى مجال الدراسات التي تهتم بالعلاقات بين الشمال والجنوب وعليه يعتبر تحديد الاطار المناسب لدراسة العلاقة بين الحضارات تجسيداً واضحاً لبروز الاهتمام أو تجدده بالبعد الثقافي الحضاري باعتباره مجالاً تتجسد على صعيده صراعات جديدة للقوى ويتم على صعيده اختبار توازنات القوى، نظراً لأن دور العوامل الاجتماعية والثقافية قد برز – أو تجدد بروزه – في العلاقات بين الدول و الأمم بالمقارنة بالعوامل التقليدية .

بعبارة أخرى، بعد أن حازت المداخل والقضايا الواقعية التقليدية الأولوية لدى دارسي وممارسي العلاقات الدولية في مرحلة الحرب الباردة، وبعد أن برزت أولوية المداخل والقضايا المتصلة بعلاقات الاعتماد المتبادل الاقتصادي و التبعية الاقتصادية في مرحلة الانفراج وتصفية القضية الثنائية، تبرز الآن أولوية نظائرها الاجتماعية والثقافية.[2]

وتبلور هدا الاهتمام من خلال التاكيد على ان حوار الحضارات هو الضمان الأكبر لتحقيق السلام العالمي الذي تنشده الدول والشعوب ؛ بغض النظر عن أعراقهم ومعتقداتهم , ودلك انطلاقا من

اعتبار التعدد والتنوع الثقافي سنة كونية ثابتة .وعليه يؤسس للعلاقة بين الأنا و الآخر عن طريق الحوار القائم على الانفتاح والتفاعل الحضاري، فى اطار إدراك متبادل واعتراف متبادل بالخصوصيات الثقافية، وصولاً إلى درجة أفضل من الفهم المتبادل كأساس لتعاون أفضل.

فما هو ادن مفهوم الحوار بين الحضارات ؟ وماهو دور الاسلام في تعزيز هذا الحوار؟

مفهوم حوار الحضارات :

يشير مصطلح الحوار إلى درجة من التفاعل والتعاطي الإيجابي بين الحضارات ، وهو فعل ثقافي رفيع يجسد الاختلاف إن لم يكن واجب الاختلاف، ويكرس التعددية، ويؤمن بالمساواة. وعليه فإن الحوار لا يدعو الاخر إلى الغاء موقفه ايا كانت طبيعته، وإنما للبحث و التوصل الى المساحة المشتركة واحترامها، بحيث تصبح نقطة لتاسيس التفاهم و تعزيزه. و ادا كانت الثقافة تعبر في ابسط معانيها عن العادات والتقاليد والمعتقدات التي تميزالجماعات البشرية من حيث الوسائل و المعارف المتوصل اليها للستجابة والتكيف مع محيطها المادي و الاجتماعي **فان** الحضارة كثيراً ما تعرف بكونها التجسيد العملي لتلك الاستجابات والمواقف وهي بالتالي تنزع إلى العمومية خلافا للثقافة التي تنزع إلى الخصوصية ، كما تعني " ذلك الطور الأرقى في سلم تقدم الإنسان"[3].

وتعرّف أيضاً . أي الحضارة . بأنها مجموعة المفاهيم الموجودة عند مجموعة من البشر، وما ينبثق عن هذه المفاهيم من مُثل وتقاليد وأفكار، ونظم وقوانين ومؤسسات تعالج المشكلات المتعلقة بأفراد هذه المجموعة البشرية وما يتصل بهم من مصالح مشتركة ، أو بعبارة مختصرة " جميع مظاهر النشاط البشري الصادر عن تدبير عقلي"[4].

ويبقى أشمل تعريفات الحضارة ذلك التعريف القائل :" أن الحضارة تعني الحصيلة الشاملة للمدنية والثقافة؛ فهي مجموع الحياة في صورها وأنماطها المادية والمعنوية"[5].. وهو تعريف يشير إلى جناحي الحضارة ، وهما : المادة والروح، حتى تلائم فطرة الإنسان، وتتجاوب مع مشاعره وعواطفه وحاجاته، كما أنه يشير أيضاً إلى عناصرها التي يمكن حصرها في[6]:

1- تصور الحياة وغايتها .

2- المقومات الأساسية التي تقوم عليها .

3- المنهج الذي يستوعبها .

4- النظام الاجتماعي الخاص بها.

الحوار في الإسلام

يقول " سان سيمون " :" إن الدارس لبنيات الحضارات الإنسانية المختلفة ، لا يمكنه أن يتنكر للدور الحضاري الخلاق الذي لعبه العرب والمسلمون في بناء النهضة العلمية لأوربا الحديثة "[7]. أما أوجست كونت " فيقول:" إن عبقرية الإسلام وقدرته الروحية لا يتناقضان البتة مع العقل كما هو الحال في الأديان الأخرى ؛ بل ولا يتناقضان مع الفلسفة الوضعية نفسها ؛ لأن الإسلام يتماشى أساساً مع واقع الإنسان ، كل إنسان ، بما له من عقيدة مبسطة ، ومن شعائر عملية مفيدة "[8].

إنّ الإسلام هو دين الحوار والاعتراف بالآخر، بما يساعد على العيش بسلام وأمن ، لهذا أمر الإسلام بالحوار والدّعوة بالتي هي أحسن، قال تعالى: (ادْعُ إِلِىَ سَبِيلِ رَبّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنّ رَبّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ)[9].

على هذه الأسس يرسي القرآن الكريم قواعد الحوار بالتي هي أحسن في الإسلام ، إنه منهج حضاري متكامل في ترسيخ مبادئ الحوار بين الشعوب والأمم لان الحوار ممكن اد هناك قواسم مشتركة ، وهي الإيمان بما أُنزل على المسلمين وغيرهم ، فالمصدر واحد وهو الله . فليتعارفوا وليعرفوا بعضهم ، ومن ثم فليتقاربوا وليتعاونوا على ما هو صالح لهم جميعا. والقرآن ويركّز على ذلك فيقول :

(قُلْ يَأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَىَ كَلَمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاّ نَعْبُدَ إِلاّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنّا مُسْلِمُون[10].

ثمّ يبيّن الإسلام نوع العلاقة التي يجب أن تسود المسلمين وغيرهم ، قال تعالى: (لاّ يَنْهَاكُمُ اللّهُ عَنِ الّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرّوهُمْ وَتُقْسِطُوَاْ إِلَيْهِمْ إِنّ اللّهَ يُحِبّ الْمُقْسِطِينَ[11] . "

إن دعوة الإسلام إلى التفاعل مع باقي الديانات والحضارات تنبع من رؤيته إلى التعامل مع غير المسلمين الذين يؤمنون برسالتهم السماوية، فعقيدة المسلم لا تكتمل إلا إذا آمن بالرسل جميعاً: قال تعالى: (آمَنَ الرّسُولُ بِمَآ أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِن رّبّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مّن رّسُلِهِ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ)[12] .

و هذا التسامح لا يلغي الفارق والاختلاف، ولكنه يؤسس للعلاقات الإنسانية التي يريد الإسلام أن تسود حياة الناس، فالخصوصيات الحضارية والثقافية، لا يمكن الغائها كما أن الإسلام لا يريد لهذه الخصوصيات أن تمنع التفاعل الحضاري بين الأمم والشعوب والتعاون فيما بينها. إن شرط ازدهار هذه القيم في أي حضارة يرتبط أساساً بمدى قدرتها على التفاعل مع معطيات الحضارات الأخرى ومكوناتها وبالتالي الاعتراف بهذه الحضارات ومحاورتها وقبول تعددية الثقافات وتفهم مفاهيم وتقاليد الآخرين، واعتبار الحضارة الإنسانية نتاجاً لتلاقح وتفاعل هذه الحضارات لا صراعها فيما بينها أو استعلاء بعضها على البعض الآخر. والحضارة الإسلامية منذ نشوئها وتكونها لم تخرج عن هذا الإطار التواق إلى التفاعل مع الحضارات الأخرى أخذاً وعطاءً، تأثراً وتأثيراً.[13]

لقد حمل العرب قيم الإسلام العليا ومثله السامية وأخذوا في نشرها وتعميمها في كل أرجاء الدنيا، وبدأت عملية التفاعل بينها وبين الحضارات الفارسية والهندية والمصرية والحضارة الأوروبية الغربية فيما بعد، ومع مرور الزمن نتجت حضارة إسلامية جديدة أسهمت في إنضاجها مكونات حضارات الشعوب والأمم التي دخلت في الإسلام، فاغتنت الحضارة الإسلامية بكل ذلك عن طريق التفاعل،

وكانت هي بدورها فيما بعد عندما استيقظت أوروبا من سباتها وأخذت تستعد للنهوض مكوناً حضاريا أمدّ الحضارة الأوروبية الغربية بما تزخر به من علوم وعطاء حضاري متنوع.

ثم ان الحضارة الغربية لم تظهر فجأة، بل تكونت خلال قرون كثيرة حتى بلغت أوجها في عصرنا الحاضر وذلك نتيجة التفاعل الحضاري مع حضارات أخرى هيلينية ورومانية وغيرها، وبفعل التراكم التاريخي وعمليات متفاعلة من التأثر والتأثير خلال التاريخ الإنساني الحديث[14].

إن أكبر دليل على أن الحضارة الإسلامية لم تسع في أي وقت من الأوقات إلى التصادم مع الحضارة الغربية كما ينذر بذلك أصحاب نظرية الصدام الحضاري هو أن العرب والمسلمين لم ييستهدفوا القضاء على خصوصيات الحضارة الغربية وهويتها الحضارية، بل ان الفكر العربي والإسلامي قد اتجه بانفتاح وقوة صوب التراث الغربي للاستفادة منه وتطويره.

الهوامش:

1–هانس بيتر مارتين، هارالد شومان: فخ العولمة، ترجمة د. عدنان عباس على، عالم المعرفة 1998م.

[2]-د. نادية محمود مصطفى: نحو منظور جديد لدراسة العلاقات الدولية، السياسة الدولية 1985 .

[3]-محمد عمارة : التراث والمستقبل ،القاهرة : دار الرشاد، ط 2، 1997، ص215

[4]- أحمد عبد الرازق أحمد : الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى ، القاهرة : دار الفكر العربي، 1990، ص.11

[5]- توفيق محمد سبع : قيم حضارية في القرآن الكريم : عالم ما قبل القرآن، ج1، القاهرة: دار المنار، د.ت، ص31.

[6]- المرجع السابق

[7]- رشدي فكار: نظرات إسلامية للإنسان والمجتمع خلال القرن الرابع عشر الهجري ، القاهرة : مكتبة وهبة، ط 1، 1980م، ص 31

[8]- المرجع نفسه، ص 32

[9]- سورة: النحل – الآية: 125

[10]- سورة: آل عمران – الآية: .64

[11]- سورة: الممتحنة – الآية: .8

[12]- سورة: البقرة – الآية: 285

13– محمد مسعد حوار الحضارات : الموجود والمفقود والمنشود، بحث مقدم إلى منظمة الكتاب الأفريقيين والأسيويين ، 2005.

14– محمد مسعد المرجع السابق

Muslims' Reactions towards Orientalism : For or Against?

Professeur SENOUCI née MEBERBECHE Faiza

Faculté des Lettres et des Langues

Université Abou-Bakr BELKAID Tlemcen

Abstract:

Orientalism emerged out of the Europeans' curiosity to the fascinating civilizations of what they considered as being « the other ». Indeed, orientalism exerted a considerable influence in post colonial studies and generated rich debate among Western and eastern scholars and writers.

On the eastern part, controversial views and opinions arose among scholars with regard to the study of orientalism. There were those who rejected completely orientalism being a concept that originated from Western values and beliefs. On the other hand, another group of Muslim scholars consider orientalism from a more objective way. In this light, the present intervention is concerned with Muslims' reactions towards orientalism and states whether they are for or against the concept.

Muslims' Reactions towards Orientalism: For or Against?

Broadly speaking, orientalism refers to scholarly knowledge of Asian cultures, languages, peoples, and civilizations including those of Turkey, Syria, Iraq, Iran, the Arabian Peninsula, Jordan, and Lebanon. Nevertheless, African countries like Egypt, Libya, Morocco, Tunisia, Algeria, and the Sudan also constitute the field of orientalism.

In its narrower sense, orientalism may be considered from different angles. Academically, orientalism refers to any trait, quality, mannerisms, or characteristics related to certain people usually the people of the east (i.e., the Orient). According to Edward Said[1], an orientalist may be « anyone who teaches, writes about, or searches the Orient and this applies whether the person is an anthropologist, sociologist, historian, or philologist-either in its specific or general aspects, is an orientalist and what he or she does is orientalim »[2]

In its intellectual nature, orientalism stresses the strict differentiation between the so called « West » and the so called « Orient » in this respect, Edward Said argues that orientalism is a style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between « the orient » and (most of the time) « the Occident ».

It was this distinction between the West and the oriental world which stimulated the Europeans' high interest in oriental research. Hence, writers, poets, novelists, philosophers, political theorists, economists, photographers, scenarists … and painters have all been engaged in the study of orientalism.

The historical meaning of orientalism is closely related to conquest and colonization. European colonization of the East required knowledge about the conquered people. Orientalism is, thus, laced with the notion of power and superiority initiated primarily for the purpose of facilitating European colonization and settlement. Therefore, in its historical nature, orientalism is described as a « Western style of dominating, restructuring, and having authority over the Orient by the West ».[3]

From a cultural point of view, orientalism describes the images of the life, topography … of the Orient people. In his book *Orientalism*, published in 1978, Edward Said claimed that « the Orient is not only adjacent to Europe ; it is also the place of Europe's greatest and oldest colonies, the source of its civilizations and languages, its cultural contestant, and one of its deepest and most recurring

images of the other ». He further asserted that the orient has helped to define Europe (or the West) as its contrasting image, idea, personality, experience. Yet, none of this Orient is merely imaginative ».[4]

As a concept, Orientalism emerged out of the Europeans' curiosity to the fascinating civilizations of what they considered as being « the other ». Indeed, Orientalism exerted a considerable influence in post colonial studies and generated much debate among Western and Eastern scholars and writers.

On the Eastern part, controversial views and opinions arose among scholars with regard to the study of Orientalism. There were those who rejected completely Orientalism being a concept that originated from Western values and beliefs. An Orientalist, according to them, is anyone whose views are against Islam and Islamic values. They further claim that the Orientalists, through their study of Orientalism, have given a wrong image about Islam and the Muslims. This assumption may either be derived from their lack of methodology with regard to the study of Islam and their desire to deal with Islam according to their own understanding, or simply because of the negative ideas about Islam. On the other hand, another group of Muslim scholars consider Orientalism from a more objective way. They distinguish between those orientalists who studied orientalism just for the sake of facilitating Western colonization and expansion over the Orient and the Islamic world as a whole, and the orientalists who undertook oriental studies because of sincere admiration and fascination to the neighboring civilizations. Yet, another group of Muslim scholars were in favor of oriental studies. These scholars claimed that orientalism may be enormous importance to the development of the Muslims' own approaches and styles. They suggested that the orientalists have done a good work in the field of translation. They translated numerous Arabic publications. They also collected Arabic manuscripts, indexed them, and took what they believed was necessary for study and research. They further published and painted huge volumes of Arabic books and encyclopedias in various domains including history, philosophy, and art.

In this way, they could make the Orient known to the outside world. Furthermore, they also taught great number of Arabic and Muslim scholars who could enrich their knowledge about their own cultures and civilizations. More important, the orientalists published and diffused a great variety of books,

articles, and research papers about the Arab-Muslim world that many scholars still rely on for their researches.

By and large, it was the Muslim scholars and preachers as well as other outstanding figures from the background of Islamic studies that rejected orientalism on the assumption that the orientalists were against Islamic values, giving hence, a wrong image about Islam and the Muslims as a whole from their study. Prominent scholars of Al Azhar University in Cairo were among those Muslim scholars who were against the tradition of orientalism; these include Mohamed El Ghazzali, Mahmud Zaqzuq, Anwar Al Djundi, Mohamad Diya'an-Rayyis, Mohammad Al-Bahiyy, Mohammad Ahmed Diyab, and Al Jabri.

According to As'ad Abu Khalil, "the position of Al Azhar toward orientalism is quite simple to characterize: it calls for making the study of Islam an exclusive domain for Muslims".[5]

The Azharite scholars' rejection of orientalism was also founded on three basic arguments. First, they "treat the production of orientalism as a solid monolithic inspired by deep-seated religious hatred of Islam"[6]. Also, the Azharite scholars associate orientalism with "Westernization" and "Christian proselytization". They further trace the origins of orientalism back to the crusades whose accounts were "confused, mixing Zionism, Communism and Christian proselytization"[7]. Above all, the Azharites' negative attitudes towards orientalism are related to the fact that the field was and is being dominated and examined by non-Muslims or rather "Western" as opposed to "Muslim". Hence, orientalist literatures can only be regarded as "part of an alien Western conspiracy of "Westernization" which aims at the destruction of the Islamic Ummah[8], the imposition of usury in the economy, the erosion of the family unit, sedition in the nation, the introduction of atheism, the elimination of Arabic as a language and the disregard of Arab/Islamic contribution to world civilizations"[9]. In the same way, other Muslim writers claim that orientalism is a strategy to facilitate Jewish plans to control world affairs. They, in fact, believe that orientalism is a new form of crusaders' wars against Islam.

Maryiam Jamilah was also among those Muslim scholars who were against the tradition of orientalism being a vehicle for European imperialism and Muslims' social and intellectual decline. Her reactions were clearly reflected throughout her writings, the most important of which were *Islam and Orientalism* and *Islam Vs the West.*

Maryiam Jamilah (of her real name Margaret Marcus) was born in New York in 1934. She was the daughter of Jewish parents, although she always insisted that her "Jewishness" was purely nominal. After a long research about the relationship between the Jewish and the Arabs, Maryiam Jamilah converted into Islam in Brooklyn, New York in the hands of Sheikh Daoud Ahmed Fayçal, and then went to Pakistan where she married Mohamed Youcef Khan, one of the outstanding jamaat Islamic figures. Maryiam Jamilah corresponded with many Muslims round the world and published various works about Islam. In her book *Islam and Orientalism* (1980), M.J explained her views about orientalism. She stated that although she was against orientalism, she couldn't deny some positive contributions produced by some orientalists whose interests were far from the colonization and imperialist interests. In her own words:

> Is orientalism then totally evil? The answer is a qualified no. A few outstanding Western scholars have devoted their lives to Islamic studies because of sincere interests in them. Were it not for their industry, much valuable knowledge found in ancient Islamic manuscripts would have been lost or lying forgotten in obscurity. English orientalists like the late Reynold Nicholson and the late Arthur Arberry accomplished a notable work in the field of translating classics of Islamic literature and making them available to the general reader for the first time in a European language. [10]

Maryiam Jamilah, hence, acknowledges the works performed by Western orientalists in terms of translation, but she claims that orientalism has more negative impacts on Islam and the Muslims then positive ones. According to her, orientalism has undermined Islamic values. For this reason, the Muslims should claim their independence and self-sufficiency from the Western influence. She further urged the Muslims to organize themselves in an intellectual way by organizing a movement that would encounter the idea of orientalism. If orientalism is an imperialistic and European way of presenting Islam according to Western beliefs, she stated, the Muslims should, hence, develop a kind of discipline that would deal with "Occidentalism" from Eastern perspectives and why not Islamic perspectives.

Orientalism, as a concept, has been a major source of cross-disciplinary controversy which has generated much debate among scholars from various backgrounds. For the Muslims, orientalism has led to conflicting scholarly

interpretations. There were on the one hand, those who believe in the artistic construction of the East by the West invariably achieved through a great spirit of respect and in search of a truly stimulating culture. This view point was for the most part popularized by Muslim scholars and other influential figures from the background of human sciences and other disciplines outside the field of Islamic studies.On the other hand, more religious intellectuals still believe that orientalism is nothing more than a Western oriented concept which is against Islamic beliefs and values, and that we cannot disassociate orientalism from Western domination and imperialism. Still, orientalism remains a concept which requires a careful examination on the part of the Muslim intellectuals as a whole in order to understand the source of its influence and significance to world affairs.

Footnotes:

1 Edward said was a Palestinian American literary theorist who was born in 1935. He was a strong advocate of Palestinian rights. He died in 2003. www.wekipedia.org

2 Cited by Dr. Sayyed Rahim Moosavinia, ***Edward Said Debunks Orientalism*, mehrnews.com**

3 ibid.,

4 Edward Said, *Orientalism,* Vintage books: New York 1978, p.1.

5 in Abdulkhalil, *Orientalism in the Arab Context*, in Naseer Aruri and Muhammad A. Shurraydi (eds.), Revising Culture, *Reinventing Peace: The Influence of Edward W Said*, New York, Olive Branch Press, 2001, p.112.

6 in Mohamed Imran Mohamed Taib, *On Orientalism and Orientalism-in Reverse among Muslims: Some Aspects of Edward Said's Contributions and its Misappropriation*, The Reading Group of Singapore, p.12.

7 ibid.,

8 It is an Arabic word which refers to the nation.

9 in Abu Khalil, op.cit., p.113.

10 Maryam Jamilah, *Islam and Orientalism*, New Delhi: Adam Publishers and Distributors, 2007, p.21.

Bibliography:

-Abdulkhalil, *Orientalism in the Arab Context,* in Naseer Aruri and Muhammad A. Shurraydi (eds.), Revising Culture, *Reinventing Peace: The Influence of Edward W Said*, New York, Olive Branch Press, 2001.

-Benjamin, Roger, ed. *Orientalism: Delacroix to Klee.* Sydney, Australia: Art Gallery of New South Wales, 1997.

-Edward Said, *Orientalism,* New York: Vintage books, 1978.

-Maryam Jamilah, *Islam and Orientalism*, New Delhi: Adam Publishers Adam Publishers and Distributors, 2007.

-Mohamed Imran Mohamed Taib, *On Orientalism and Orientalism-in Reverse Among Muslims: Some Aspects of Edward Said's Contributions and its Misappropriation*, The Reading Group of Singapore tributors, 2007.

-Muhammad Bahauddin Hussein Ahmad, *Haqiqah al-Istishraq wa Mauqifuhu min al-Islam mundzu Dhuhurihi ila Nihayah al-Alfiyyah al-Tsaniyyah*, Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia Publication, 2003.

-Zachary Lockman, *Contending Visions of the Middle East: The History and Politis of Orientalism.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005.