٩٩/١٤/٢٨
مكتبة الروضة الحيدرية
الرقم ٨٢١٠
التاريخ ١٥/ ٢/ ٢٠١٤

مجلة الإنماء العربي للعلوم الانسانية

الفكر العربي

تصدر عن معهد الإنماء العربي في بيروت

العدد الثاني والثلاثون نيسان (ابريل) - حزيران (يونيو) ١٩٨٣ السنة الخامسة

مستشارو التحرير

د. علي بن الأشهر — د. إحسان عباس — د. شكري فيصل
الشيخ عبدالله العلايلي — د. عمر التومي الشيباني — د. عبدالسلام المسدّي — رئيس التحرير
د. مصطفى التير — د. معن زيادة — د. إبراهيم رفيدة — رضوان السيّد

المدير المسؤول عوض شعبان

العنوان

معهد الإنماء العربي
بيروت - لبنان
ص.ب المجلة : ١٤/٥٥٦٤ ص.ب المعهد : ١٤/٥٣٠٠

الهيئة القومية للبحث العلمي
طرابلس ص.ب ٨٠٠٤
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية

الثمن : ٢٠ ل.ل. أو ما يعادلها

الخطاب الاستشراقي والخطاب المضاد

عبدالله بونفور

I

بالتدخل في الحقل «الإستشراقي»، فإنني أعرِّض ذاتي لعدة انتقادات يمكن لها أن تكون مبررة، وهذه إثنتان منها على الأقل:

أ) المستشرقون يمكن لهم أن يضعوا موضع الجدال معرفتي بمجمل أعمالهم، وأن يرفضوا أن أكون محدِّثاً قديراً، وسوف أقبل بشكل كامل هذا الموقف لو أن موضوعي كان النقد أو الرمي جانباً لهذه الأعمال. إذن، ليس هذا هو هدف تدخُّلي.

ب) الشرقيون، وبشكل خاص العرب، يمكن لهم الردّ عليّ بأن تدخلي فاترٌ أو ملاطِف بالنسبة لهذا الخادم لفكرة الاستعمار الذي كانه الإستشراق. هنا أيضاً، النقد كان يمكن له أن يكون مبرراً لو أن موضوعي كان في أن أحجب، ما كان في بعض الأعمال الاستشراقية، قد استخدم من قبل الاستعمار في العالم العربي ـ الإسلامي. إذن، هنا أيضاً، ليس هذا هو موضوع هذه المداخلة القصيرة.

باستباقي لهذه الانتقادات المحتملة كما فعلت لتوِّي، لم أشأ لا التحصن ضمن موضوعية مزخرفة، ولا الإعلان عن معالجة جديدة من نوعها للإستشراق. بل أردت أن أحدد، وبشكل سلبي، حقل مداخلتي. ومن هنا، أن أبيِّن سوء الفهم الذي أثار النزاعات، الشديدة أحياناً ولكن الموضّحة[1]، والمثيرة للكراهية أحياناً أخرى وبالنتيجة غير الموضحة (الإظلامية)[2].

في هذه النزاعات، سوف أحاول إمساك النواة التي تثير مشكلة والتي تثير كثيراً من السجالات. ويبدو لي من الممكن تلخيصها بكلمة: **النظرة**، أي:

١ ـ من ينظر إلى من؟

٢ ـ بأيَّة وسيلة ؟

٣ ـ هل هذه النظرة شرعية ؟

٤ ـ ما هي مقاييس شرعية هذه النظرة ؟

وقبل أن أجيب بنفسي، أودّ مراجعة الطريقة التي بواسطتها قد أجاب بعض الذين سبقوني على هذه الأسئلة .

II

إذا كان الجواب على السؤال الأول، قد بدا واضحاً لكل الشرقيين (الغرب هو الذي ينظر إلى الشرق)؛ فإن إحدى المحصّلات المهمة للنزاع هي أن هذه النظرة ليست متشابهة . إن أنور عبدالملك[٣] يميّز على الأقل بين نظرتين: نظرة أوروبا الغربية ونظرة البلاد الشرقية والحركات التقدمية في الغرب . هذا التمييز له أهمية، وكما حدد المؤلف، فإن البلدان الشرقية والحركات التقدمية في الغرب كانت الحليفة للبلاد المستعمَرة ضد البلاد المستعمرة .

إن المؤلف يقول بأن الإستشراق في الغرب يستخدم المناهج التي صنعها هذا الأخير لذاته، من أجل دراسة حضارته الخاصة به؛ وهذا بالنتيجة، يمكن له أن يحمل إجحافاً بالنسبة إلى الموضوع المختلف الذي هو الشرق .

إن تعددية النظرة وعدم تلازم المناهج الغربية، يقودان أنور عبدالملك إلى التمييز بين استشراق بالٍ، وبالتالي قابل للإتهام؛ وبين إستشراق حيّ، وبالتالي جدير بالأهمية . وهذا ما يقود إلى القول بأن الأول غير شرعي في حين أن الآخر يمكن له أن يدّعي شرعية ما . ولكن أية مقاييس تبرِّر هذه الشرعية ؟

إنني أرى اثنين منها في مجمل المقالات الشرقية التي استطعت مراجعتها :

١ ـ يجب أن يتعرَّف الشرقيون إلى ذاتهم من خلال أعمال المستشرقين .

٢ ـ ينبغي أن تكون هذه الأعمال ملتزمةً جانب الشرقيين .

من الممكن الردّ عليّ بأن هذين المقياسين لا يضعان سوى مقياساً واحداً، لأن شرط التعرف إلى الذات من قبل الشرقيين، هو في أن يستنتجوا بأن الأعمال الإستشراقية تدافع عنهم ضد الإستعمار وضد الظلم . وسوف أعود إلى هذه النقطة فيما بعد . لنكتف الآن بأن نحفظ بأن الإستشراق يجب عليه أن يكون مرآة غير مشوِّهة، وسلاح دعم ودفاع عن الشرقيين .

إن المستشرقين الأكثر تنبُّهاً لهذه الانتقادات، ودون رفضها بحركة حاسمة (ومع التمييزات الدقيقة والمهمة جداً، والتي لا أستطيع دراستها في إطار مقال) يعبّرون عن بعض التحفظات .

ضخمة وهزائم وفقدت بعض المواقع. وما كان ذلك كلّه بالجوّ المناسب لنظرةٍ موضوعيةٍ في مجال رؤية الإسلام.

وقد توقّع بطرس المبجّل أن لا يلقي عمله في ترجمة القرآن والسعي لمعرفةٍ أوثق بالإسلام؛ ترحيباً من جانب اللاهوتيين المعاصرين. لذلك حاول أن يجتذب إلى مشروعه برنهارد فون كليرفو Bernhard von Clairvaux لكنه لم يُوفَّقْ لذلك. سوّغ بطرس عمله برؤيةٍ بعيدة المدى لمصالح المسيحية بيد أن تحليله هذا لم يجد صدىً لدى اللاهوتيين. فشأن سلفه الكبير يوحنّا الدمشقي Johannes Damaszenus ـ الذي عُرفت أعماله في القرن الثاني عشر بأوروبا ـ رأى بطرس في الإسلام «هرطقةً مسيحية» هي آخر الهرطقات وأشدّها ضرراً. واعتقد بطرس أنّ التحدّي الإسلامي لم يجد إجابةً «مسيحية» مناسبة حتى أيامه. ولهذا رأى أنه من الضروري مواجهة هذه الهرطقة التي شكّلت ـ بزعمه ـ الأصل والمنبع لكلّ الهرطقات التي كانت تغزو المسيحية الأوروبية التقليدية آنذاك. فإذا كان الإسلام لا يشكّل خطراً عسكرياً مباشراً فلا شكّ أنه شديدُ الخطورة فكرياً؛ لذا لا بُدّ من التعرُّف عليه لتمكن مكافحته:

«إذا بدا أن العمل الذي أدعو له غير ضروريٍّ الآن لأنّ العدوّ لن يتأثّر بهذا السلاح؛ أُجيب أنّ بعض الأعمال التي تجري في مجال سلطة الملك الأفخم إنما تتمّ من أجل ضرورات الدفاع. أمّا بعضُها الآخر فليس له غير مهمةٍ تزيينية. والباقي يجري للغرضين في الوقت نفسه. فسليمان مُحبّ السلام كان يصنعُ سلاحاً لم يُستعْمَلْ في أيامه. وداود أمر بصنع زخارف للهيكل رغم عدم تبيُن معاصريه فائدة مثل هذا العمل... وهذا هو الشأن في العمل الذي أقومُ به هنا؛ فإذا لم يمكن بهذا الطريق إعادةُ المسلمين إلى المسيحية الصحيحة؛ فلا أقلّ من أن يستفيد العُلماء المسيحيون من عملنا في مجال دعم إيمان المسيحيين السُذّج الذين يمكنُ أن تضير هذه الصغائر عقيدتهم»[٦].

كان هذا العُذْر الذي قدّمه بطرس وكرّره على مسامع زملائه من اللاهوتيين. لقد كان إذن يشحذ سلاحاً ضدّ الهرطقة. فبالنسبة لرجلٍ مثل راهب كلوني؛ كان يعرفُ الآثار الفظيعة التي تركتها الهرطقة المانوية في تاريخ المسيحية؛ بدا الخطر الإسلاميّ ليس أقلّ احتمالاً؛ وإن بدا ذلك لنا اليوم غير مقْنع. غير أنّ مخاوف بطرس لم تجدْ خلال العقود التالية ما يُسوِّغها. فقد بقي الإسلام على حدود أوروبا الغربية ولم يدخُلْها. وعلى الحدود كان الانتقال بين الديانتين يجري في الاتجاهين دون أن يجتذب كتلاً بشريةً كبيرةً لإحداهما. والجماعاتُ الأوروبيةُ المسيحيةُ الصغيرة التي دخلت الإسلام لم تكن من الظهور والتأثير والجاذبية بحيثُ تثير في المسيحية اللاتينية الإحساس بالخَطَر. ومن هنا فإنّ اقتراح رئيس دير كلوني دراسة الإسلام لدعم عقيدة الإخوة السُذّج لم يجد آذاناً صاغيةً لدى زملائه. فإذا كان لا بدّ من الاهتمام بالدين الإسلامي فلأسبابٍ أُخرى.

أمّا آمال بطرس المبجّل في هداية المسلمين إلى محاسن المسيحية الكاثوليكية فقد خابت أيضاً؛ إذ بقيت نداآته إلى المسلمين حبيسة ظُلُمات اللغة اللاتينية التي لا يعرفونها. ولم يسمع المسلمون الصوت الطيّب لرئيس دير كلوني الذي كان يخاطبهم قائلاً: «إنني لا أُهاجمُكم؛ كما يفعلُ كثيرون بيننا؛ بالسلاح. إنني أُوجّه إليكم كلماتٍ فقط؛ بغير عنفٍ؛ وبتعقُّلٍ وهدوء. من غير كراهيةٍ وبحبٍ كبير [...]. إنني أحبّكم، ولذلك أكتب إليكم. وبالكتابة أدعوكم لما يُنجيكم»[٧].

إنّ المحاولات الرامية لمعاجلة موضوعاتٍ صعبةٍ عن طريق وضعها في سياقٍ جديد؛ لا تنجحُ إن لم تُسعِدْها الأحداث. وهكذا فإنّ الطابع العقلاني النبيل الذي أراد بطرس المبجّل أن يضع النقاش فيه مع الإسلام؛ سُرعان ما اختفى من بعده؛ إذ برزت أخطارٌ جديدةٌ وقريبةٌ بدت

معها المسألةُ الإسلامية للمفكّرين الأوروبيين في مرتبةٍ ثانوية. ففي نهايات القرن الثاني عشر الميلادي كان الإسلام بالنسبة للأوروبيين خطراً عسكرياً حاضراً، والإجابةُ عليه اتخذت طابعاً عسكرياً. وقد كان هناك لاهوتيون بُلَغَاء كثيرون يدعون لحلٍّ عسكريٍّ لقضية الإسلام. من بين هؤلاء يبرز يواكيم الفيوري Joachim von Fiore. ولم يكن يواكيم المذكور مثقفاً ألمعياً واسع الأفق؛ لكنه كان حسّاساً من حيث القدرة على استشعار المخاطر. وهو في هذا أحد الشخصيات البارزة في العصور الوسطى الأوروبية. فعندما وصل ريتشارد الأول عام ١١٩١ م إلى مسينا في طريقه إلى الأرض المقدسة لاقاه يواكيم وزوّده بصورةٍ نشورية للتاريخ والأحداث تُعيدُ إلى الأذهان رؤى الشهداء الأسبان في منتصف القرن التاسع الميلادي[٨]. رأى يواكيم أنّ القيامة قريبةٌ، وأنّ التقدُّم الإسلاميّ هو أداةُ المسيح الدجال. وذكر أنّ جناحي المسيحية في الأندلس والأرض المقدسة مهدّدان بالإسلام العائد للصعود من جديد؛ في المغرب عن طريق الموحّدين؛ وفي المشرق عن طريق صلاح الدين. أمّا فيما يتصل بالمستقبل فلم يكن يواكيم على يقين. وككل المتنبئين بالمستقبل وأخطاره كان عليه أن يكون حَذِراً ودقيقاً. ويبدو أنه بشّر الملك ريتشارد بالانتصار على صلاح الدين - وقد أخطأ في ذلك. غير أنه أضاف للتصورات النشورية المعهودة نبوءةً بدت مفاجئةً وقاسية. إذ ذكر للملك أنّ المسيح الدجّال حيٌّ يُرزَق، وهو متربصٌ في روما نفسها، وسيصل إلى كرسيّ البابوية.

والحقُّ أنّ هذه النظرة التي تتضمن عناصر جديدةً لمصادر الخطر على المسيحية، والتي استمعت إليها فيالق من الفرسان الصليبيين الشماليين غير المصدِّقين؛ تشكّل تحوُّلاً ملحوظاً فيما يتصل بأمارات يوم القيامة. إنها توجّهُ النظر إلى الخطر الإسلامي، وتقلّلُ من أهمية هذا الخطر في الوقت نفسه. فقد رفع يواكيم من شأن الإسلام بوصفه خطراً على المسيحية عندما جعله بين السياط الثلاثة التي ستُوجِّهُ الضربات إلى المسيحية قبل الضربة القاضية. بيد أنه قلّل في الوقت نفسه من هذا الخطر عندما جعله أمارةً من أمارات النهاية فقط. أما النهاية نفسُها فتأتي على يد عدوٍّ للمسيح من ضمن العالم المسيحي نفسه[٩]. وهذه الرؤية للأُمور التي ترى في القوة الإسلامية خطراً ماثلاً، وفي مَنْ سيجلس على الكرسيّ الرسوليّ خطراً ماحقاً؛ يتكرر ظهورها في أقاصيص وكتابات الأوروبيين الوسيطين. ولا شكّ أنّ مصادر مثل هذه الرؤى المخيّلة الشعبية العامّة لكنها تكتسب قوةً وظهوراً عندما يتبنّاها اسمٌ كبيرٌ مؤثر. لكنّ الموضع الذي وضعتْ فيه الرؤيةُ النشوريةُ الإسلامَ ما كان له أثرٌ في الفكر السائد في القرن الثالث عشر؛ هذا فيما عدا الاستثناء الغريب المتمثّل في البابا إنوسنت الثالث[١٠].

II

وجاء دخول المغول إلى المسرح التاريخي الأوسع ليكون العامل الأول في تغيير النظرة للمسألة الإسلامية بأوروبا الوسيطة. ذلك أن هذا الحدث الضخم ترك تأثيراتٍ متعدِّدة الوجوه والجوانب على الأوروبيين. فمن ناحية كان الظهور القوي لهؤلاء صدمةً للأوروبيين من حيث إنه أطلعهم بما لا يقبل الشكّ على آفاقٍ جغرافية شاسعة وجديدة بالنسبة لهم تقطنها أعدادٌ هائلةٌ من البشر. فليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد أنّ المثقفين الأوروبيين فيما بين بَدا Beda وبطرس المبجّل؛ كانوا يعرفون خارجاً غير الخارج الإسلامي. وقد أدّى ذلك إلى انفساحٍ في النظرة مكّن بطرساً من القول إنّ المسلمين يعدُّون ربع سكّان المعمورة؛ هذا إن لم يتجاوز عددُهم ذلك إلى النصف[١١]. وما من شكٍّ في أنّ هذا التقرير كان خطوةً واسعةً نحو الحقيقة. فبالمقارنة مع العالم الخارجيّ الأوسع تراجعت المسيحية عدداً ومساحةً؛ ومع ذلك بقي الإسلام بالنسبة للأوروبيين في الدرجة الثانية من حيثُ الاهتمام. إذ في منتصف القرن الثالث عشر؛ ومع ظهور آفاقٍ جغرافيةٍ

إذا قبلنا بطرح الأسئلة على هذا الشكل، فإن موضوع الشرعية يتغيَّر هو الآخر. لم يعد الأمر متعلقاً بمعرفة ما إذا كان بحث المستشرق هو شرعي، لأنه علمي أو لأنه التزم جانب الشرقيين؛ ولكن الأمر متعلّقٌ بمعرفة ما إذا كان الاستشراق له فعلاً موضوع معرفة بالمعنى الذي يعرفه العلم اليوم. إذا كان الجواب بنعم، فهل أن النظرية والتقاليد المنهجية المستعملة تسمح بمعرفة هذا الموضوع، حتى لو كانت نتائج هذا التغيير تُخطر بأن تكون سلبية، بالنسبة للإستشراق؟ وينبغي إثبات ذلك مجدداً، فإنني أرى في ذلك شروط نقاش صاف، حتى لو أن السجال ـ ولا بدَّ من وجود سجال عذب وايجابي دائماً ـ يمكن له أن يتدخَّل في الموضوع.

مقروءة ـ إنطلاقاً من وجهة النظر هذه ـ كل النصوص المشار إليها، ونصوص أخرى أيضاً، يمكن لها أن تضيف عناصر إجابة على هذا التساؤل. ولكن نوعية النقاش لا يمكن لها أن ترتقي، إلاَّ إذا شجّع الشرقيون لديهم استغراباً ما، (كاهن). إنني أعتقد بأن الشرط الأول لهذا الاستغراب هو المعرفة الدقيقة للعلوم الغربية، وبشكل خاص تلك التي هي موضوع فعل في الإستشراق، هذا بالنسبة للذين يهتمون بهذا الملف، ويجب أن يكون هناك بعض من هؤلاء.

الحواشي

(١) المجلة **ديوجين** كانت مكان سجال ايجابي جداً، بشكل عام، حتى لو أن غابرييلي كان ذا عدوانية، لا يمكن أن يقبلها إلاّ قلة من الشرقيين للوهلة الأولى:
أ ـ **أنور عبدالملك** ـ «الاستشراق في أزمة» **ديوجين** العدد ٤٤، غاليمار، ١٩٦٣. والمقال مترجم في هذا العدد [التحرير]
ب ـ **كلود كاهن** ـ رسالة إلى عبدالملك. **ديوجين** العدد ٤٩، ١٩٦٥.
ج ـ **غابرييلي** ـ تقريظ الاستشراق. **ديوجين** العدد ٥٠، ١٩٦٥.

(٢) إن كتاب ادوارد سعيد «**الاستشراق**»، والذي نشر في لوسوي في ١٩٨١، كان قد انتُقد بعنف، خاصة من قبل برونسال هوغوز في (**لوموند**). إن هذا النقد قد أعاد تحريك الشياطين القديمة للاستشراق «العنصري» و«الاستعماري». بيد أنه يجب الإشارة إلى الطريقة التي تمَّ استعراض الكتاب بها من قبل غير مستشرق في المجلة **خطوات**، العدد ٣/١٩٨٠ (الرباط، المغرب).

(٣) لنَشِر هنا إلى أنه في مقال عبدالملك المشار اليه في الملاحظة (١)، حاول عبدالملك أن يضع تصنيفا تاريخيا للاستشراق. بالنسبة له: هناك «استشراق تقليدي» وحدوده الحرب العالمية الثانية، و«استشراق جديد» يعود إلى الحرب العالمية الثانية. إن هذا الاستشراق الجديد له فرعان: الأول غربي ممثل بجاك بيرك والإنكليزي هايتر، والآخر اشتراكي ممثل برودنسون في الغرب وإبداع مؤسسات الاستشراق في الاتحاد السوفياتي.

(٤) عبدالكبير الخطيبي: «جاك بيرك أو النكهة الشرقية. بصدد كتاب **لغات الحاضر العربية** غاليمار، ١٩٧٤» ـ مجلة **الأزمنة الحديثة**، العدد ٣٥٩. حزيران ١٩٧٦.

(٥) عبدالله العروي: **الايديولوجية العربية المعاصرة**. ماسبيرو، ١٩٦٧.

(٦) شرابي: **الماضي البسيط**. لوسوي، ١٩٥٤. لقد كان السجال مُحرَّكاً بقوة، لدرجة أن المؤلف قد تخلَّى عن كتابه، وحاول كتابة

أقاصيص لا علاقة لها بالمغرب. ولكن العودة إلى موضوعة المغرب منذ «**أيتها الحضارة، يا أمي**»، تبيّن بأن رد الاعتبار من قبل **أنفاس**، قد ساعد المؤلف على تخطي هذا الجرح العميق.

(٧) **أنفاس** هي مجلة مرّت بمرحلتين: إن العنوان الفرعي موضّح لهذه المرحلية. حتى العام ١٩٦٩، كانت معرفة «كمجلة مغربية أدبية ثقافية» فيما بعد، أصبحت «مجلة ثقافية عربية للمغرب». إن هذا التغيير قد بدأ انطلاقاً من العدد ١٥، المكرس للثورة الفلسطينية. لقد طُوِّرت المجلة من قبل الشاعر عبداللطيف اللعبي الذي كان الأول في إعادة تناول الملف.

(٨) العروي يعالج هذه المسألة في **الايديولوجية العربية المعاصرة**، عندما يتناول مسألة رجل الدين؛ إن هذا الأخير، يستمر اليوم أيضاً في الردّ على الانتقادات الموجهة إلى الإسلام من قبل الغربيين (المسيحيين).

إن ما أحاول اقتراحه، هو رؤية ما إذا كان المنطق والحجج ضد الاستشراقية لها، أو ليس لها، نسبة مع المنطق والحجج عند رجل الدين. أليس الاثنان من نفس النتاج؟