١٠٠/٩/٤/٤٤

١٤/٥/١/١٠٦

مكتبة الروضة الحيدرية
الرقم ٥٧٩٥
التاريخ ١٤/١١/٢٠٠٨

المستقبل العربي

مجلة فكرية شهرية تعنى بقضايا الوحدة العربية ومشكلات المجتمع العربي

يصدرها

مركز دراسات الوحدة العربية

(تاسس بموجب علم وخبر رقم ١/٨٧ د لعام ١٩٧٥)

- مركز متخصص في العمل الفكري المتجه رئيسياً نحو مسائل الوحدة العربية.
- يهدف إلى ايصال نداء الوحدة للجماهير العربية والأوساط الفكرية على تعدد اتجاهاتها.
- يعنى بدراسة الواقع العربي كخلفية للحالة الوحدوية المنشودة.
- لا يفرض شروطاً مسبقة على مساهمة المثقفين في نشاطاته سوى قناعتهم بالوحدة العربية.
- لا يتخذ أي مواقف سياسية مباشرة ولا يساهم في النشاط السياسي.
- لا يرتبط بأي حكومة ولا يتبنى أي نظام ولا يدخل في محاور أو تحالفات.

المراسلات:

باسم المستقبل العربي

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ برقياً: «مرعربي»

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

الاشتراك السنوي:

ـ **المؤسسات**: في أقطار الوطن العربي (١٠٠ دولار أمريكي)، وخارج الوطن العربي (١٢٠ دولاراً أمريكياً).

ـ **الأفراد**: في أقطار الوطن العربي (٦٠ دولاراً أمريكياً)، وفي البلدان الأوروبية (٨٠ دولاراً أمريكياً)، وفي أمريكا وجميع البلدان العالمية الأخرى (٩٠ دولاراً أمريكياً).

تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً:

(١) إمّا بشيك لأمر المركز مباشرة مسحوب على أحد المصارف الأجنبية.

(٢) أو بتحويل إلى العنوان التالي: حساب مركز دراسات الوحدة العربية رقم (٠٨٠١٣٥١٣) بالدولار، بنك بيروت للتجارة (Banque Beyrouth pour le Commerce) ـ فرع الحمرا ـ ص ب ١١٠٢١٦ بيروت ـ لبنان ـ تلكس Becoba 21457 LE .

المستقبل العربي

وعي الوحدة العربية
وحدة الوعي العربي

السنة الثامنة عشرة العدد مئة وخمسة وتسعون أيار (مايو) ١٩٩٥

المحتويات

□ الوطن العربي وتحديات التسوية ..... الياس سابا ٤

□ الصهيونية والسلام:
من خطة ألون إلى اتفاقات واشنطن ..... جيلبير أشقر ١٠

□ المتغير الأمريكي ومستقبل الأمن في الخليج العربي ..... كاظم هاشم نعمة ٢٥

□ خلفيّة الأطماع الإسرائيلية في المياه اللبنانية:
انعكاس الجذور الدينية والصهيونية
والقانونية على مفاوضات السلام ..... بيان نويهض الحوت ٤٢

□ ما العمل... من أجل المستقبل؟ ..... علي خليفة الكواري ٥٩

حول السوسيولوجيا والمجتمع العربي (ملف):

■ الفكر السوسيولوجي وأزمة التنظير:
رؤية نقدية لمنهجية الفكر العربي ..... أحمد مجدي حجازي ٧٠

■ المجتمع المغربي بين الخطاب الاستشراقي الكلاسيكي
وعلوم الإنسان الكولونيالية ..... عمر الطيبي ٨٤

■ أطروحات المدرسة التاريخية الاستعمارية
حول شمال أفريقيا ..... محمد المختار العرباوي ٩٨

■ علم الاجتماع في تونس:
من جديد حول إشكالية الخصوصية والكونية ..... عبد اللطيف الهرماسي ١١٤

مكتبة الروضة الحيدرية
النجف الاشرف

رئيس التحرير: خير الدين حسيب

كتب وقراءات

□ أعداء كثيرون جداً:
التجربة الفلسطينية في لبنان (روزماري صايغ) .....مروان أسمر ١٢٨
□ الجزائر بين العسكريين والأصوليين (أمين المهدي) .....ناصر المهري ١٣٥
□ المعجزة الشرق آسيوية (البنك الدولي) .....سليمان الرياشي ١٤١

مؤتمرات

□ تقرير عن:
مؤتمر «مدخل إلى علم نفس عربي»
(طرابلس ـ لبنان، ٧ ـ ٩ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩٤) .....عبد الفتاح دويدار ١٤٩
* موجز يوميات الوحدة العربية ١٥٤
* ببليوغرافيا الوحدة العربية ١٦٢
* الملف الإحصائي
(٧٣) التنمية البشرية في الوطن العربي:
(القسم الرابع): الإحصاءات المالية والنقدية ١٧٣

آراء الكتّاب لا تُعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبنّاها
«مركز دراسات الوحدة العربية» أو «المستقبل العربي»

المدير المسؤول: وديع عون

المجتمع المغربي بين الخطاب الاستشراقي الكلاسيكي وعلوم الانسان الكولونيالية

عمر الطيبي

باحث من المغرب.

مقدمة

تعكس حصيلة المعرفة التي أنتجها الغرب الأوروبي عن المجتمعات الشرقية، والعربية الاسلامية منها على وجه الحصر، تاريخاً مديداً من التفاعل والتساكن حيناً، والتطاحن والصراع في غالب الأحيان. وهذا التاريخ كان من صنع طرفين لامتكافئين، غرب ناهض متوسع، وشرق متقهقر متراجع. تاريخ يحمل بعض عناوين عريضة هي[1]: حروب الاسترداد والغزوات الصليبية؛ المد القومي لغرب حديث منهمك في إنجاز نهضته الثقافية، العلمية، الفكرية، التقنية الشاملة؛ انتشار حركات الإصلاح الديني عبر أرجائه، بدرجة اهتزت معها كل ثوابته ومسلماته؛ ثم بعد هذا وذاك اندفاع هذا الغرب، وقد تقوّى جانبه واشتد عوده، في مغامرته الكونية التي لم تكن شيئاً آخر غير هذا المد الكولونيالي الصاعق الذي راح ضحيته حتى الشرق نفسه، والشرق تحديداً.

وتعكس حصيلة المعرفة الكولونيالية (الفرنسية) بالمجتمع المغربي، المستعمر الخاضع، من جهتها، الطابع التاريخي نفسه تقريباً، لكن بأبعاد أخرى وبعناوين مغايرة، لا أقلها أهميةً أن المعرفة تتأسس هنا على علاقة فرنسا المفردة بالمغرب المفرد، بدلاً من العلاقة بين غرب متعدد وشرق متعدد، ولا أقلها تحويل المعرفة المسماة «استشراقاً» على أيدي الكولونياليين الفرنسيين، من «معرفة» لإنتاج خطاب عام ذي طابع «جوهراني» حول شرق متجانس متراص، ومن خارجه، إلى أداة لمقاربة محايثة، مهيمنة تتقصى الموضوع الذي جعلته من اختصاصها حتى في أبسط مكوناته.

فالأمر يتعلق إذاً بحقلين معرفيين متمايزين، بقدر ما هما متداخلين، لدرجة أصبحت معها معرفة خصائص أحدهما تتطلب الوقوف على خصائص الآخر وتستدعيها.

وإن ما نرمي إليه من وراء هذه المقاربة، لهو إبراز طبيعة العلاقة بين المعرفتين: هل هي

---

(١) انظر في هذا الخصوص: هشام جعيط، **أوروبا والاسلام**، ترجمة طلال عتريسي (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠)، و Maxime Rodinson, *La Fascination de l'Islam*, petite collection Maspéro; 243 (Paris: Maspéro, 1980).

علاقة استمرار أم علاقة انقطاع؟ هل هي من نوع علاقة الخاص بالعام والسبب بالنتيجة، أم هي علاقة تجاور وتكامل... الخ؟

ومع إدراكنا ما يكتسيه طرح هذا النوع من الأسئلة من أهمية إبستمولوجية، فإننا نعي تماماً ما تنطوي عليه الاجابة عنها من صعوبة، إن لم تكن من استحالة، وندرك بالتالي لماذا تغيِّبها غالبية القراءات النقدية المقاربة لكلا الحقلين المعرفيين، الاستشراقي والكولونيالي، عن دائرة اهتمامها.

إن الأسباب التي تجعل من قراءة العلاقة بين الخطاب الاستشراقي والمقاربة الكولونيالية مسألة شبه متعذرة، ناتجة في **أولى** صورها وأبسطها من وفرة إنتاج كلا المعرفتين واتساع مجال اهتمامهما، إن زمانياً وإن مكانياً. وتكفي الاشارة لتبيان ذلك إلى أن البلدان الغربية أنتجت نحو ٦٠ ألف كتاب، حول الوطن العربي وتركيا وايران خلال الفترة الممتدة من عام ١٨٠٠ إلى عام ١٩٥٠[٢]، وأن مجموع الدراسات الاجتماعية والانسانية المتخصصة المتعلقة بالمجتمع المغربي، خلال عهد الحماية، قد بلغت نحو ألفين ومئتي دراسة[٣].

وهذه الأسباب ناتجة، في المرتبة **الثانية**، من الخصائص الإبستمولوجية لكل من المعرفتين (مناهج البحث ـ ميادين التخصص فيهما...) ومن طبيعة وضعيتها الإبستمولوجية داخل نسقها المعرفي العام.

ثم إنها (أي الصعوبات) ناتجة **ثالثاً**، من انشباك كل من المعرفتين، مع جملة مصالح واستراتيجيات تخص الذات المنتجة للمعرفة التي هي هنا الغرب/فرنسا، من ناحية، كما تهم الذات موضوع هذه المعرفة التي هي هنا الشرق/المغرب، من ناحية ثانية.

لكن إذا كان طموحنا، هنا، لا يتجاوز حدود رسم إطار أولي للبحث، فإن الموضوع، من حيث هو موضوع غني ومتشعب، ينطوي على إمكانيات إبستمولوجية، تغري بمحاولة الخوض فيه. من هذه الامكانيات أنه يوفر شرطاً مساعداً للمقارنة على الصعيد المعرفي، بين الحقلين الاستشراقي والكولونيالي، وأنه يتيح بالتالي وضع موضوع هذه المعرفة، الذي هو في هذه الحالة المجتمع المغربي، بكل مكوناته، ضمن نطاق انتمائه الثقافي الأوسع، الذي هو النطاق الشرقي ـ العربي ـ الإسلامي[٤]. ولا تخفى أهمية ذلك بالنسبة إلى أية قراءة تجعل من الخطاب الاستشراقي والمقاربة الكولونيالية موضوعاً لها، وتريد لنفسها أن تكون قراءة نقدية قادرة على تلمس مكامن الضعف والتقصير لكل من المعرفتين، وأوجه النزوع الايديولوجي والارتهان السياسي المغرض فيهما.

بيد أننا، وقبل أن نخوض في الموضوع، نشير إلى الملاحظات التالية:

أولاً: إننا لا نرمي من وراء البحث في الخلفية الايديولوجية لكلا الخطابين الاستشراقي والكولونيالي الى التوقف عند حدود الأهداف المعلنة من لدنهما، خصوصاً من لدنُ مخططي الدراسات الكولونيالية. يقول أحد أبرز باحثي الدراسات الكولونيالية: «كان هدف البعثة العلمية [التي حلت

---

(٢) انظر: إدوارد سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الانشاء**، ترجمة كمال أبو ديب، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٤)، ص ٢١٦.

(٣) André Adam, *Bibliographie critique de sociologie, d'ethnologie et de géographie humaine du Maroc* (Alger: Centre des recherches anthropologiques, préhistoriques et ethnographiques; Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1972).

(٤) تغطي هذه الدراسة من الناحية الزمنية، الفترة الممتدة من مطلع القرن العشرين حتى عقد الخمسينيات ـ تاريخ استقلال المغرب.

في طنجة سنة ١٩٠٤] هو وضع فهرس للمغرب، ولمدنه وزواياه، ولأصولها وتفرعاتها، وللصراعات والتحالفات مع تتبعها في التاريخ عبر مختلف الأسر الحاكمة، ودراسة مؤسساتها وعاداتها [...]. **وباختصار، التعرف في حدود الامكان، على الأرض التي قد نُدعى ذات يوم للتدخل فوقها فتسهل لنا هذه المعرفة التصرف ونحن على اطلاع جيد»**(٥).

ثانياً: لا نرمي أيضاً من وراء ذلك إلى التوقف عند حدود مواكبة هذه الدراسات البرامج السياسية للادارة الكولونيالية، أي سلطات الحماية، ما دام هذا الارتباط واضحاً وتلك الأهداف معلنة تماماً؛ وكما يقول إدمون بورك (E. Burke)، أحد مؤرخي الدراسات الكولونيالية الخاصة بالمجتمع المغربي: «ليس اكتشافاً بتاتاً أن نؤكد أن الدراسات الكولونيالية هي كولونيالية فعلاً»(٦)؛ بل نرى أن ما ينبغي البحث فيه هو استراتيجية كلا الحقلين المعرفيين لبناء موضوعهما والتصرف بمعطياته، وذلك للوقوف على ميكانيزمات فعاليتهما كإنتاج ذهني له استقلاليته(٧).

ثالثاً: لا يمكن الوقوف على الطابع الايديولوجي للمعرفة الاستشراقية مثلها مثل المعرفة الكولونيالية، ولا رصد تحولاتهما إلا ضمن النسق الايديولوجي الشامل الذي ينتميان إليه بمستوياته القانونية ـ الحقوقية والسياسية والثقافية...، وبالرجوع إلى تحولات النسق المعرفي العام، وهو الأمر الذي يعني أن تبيان الطابع الايديولوجي للدراسات الكولونيالية حول المجتمع المغربي يتم بارتباط مع نسقه الايديولوجي الشامل الذي يمثل عقدُ الحماية وجهه القانوني ونظامُ الحماية وجهه السياسي.

أولاً: الاستشراق من تعريف الذات عبر الآخر الى امتلاك سلطة معرفته

لقد عرفت الانكليزية مصطلح «مستشرق» (orientalist) لأول مرة سنة ١٧٧٩، وعرفته الفرنسية كذلك سنة ١٧٧٩؛ وأضيف بعدها مصطلح «استشراق» (orientalisme) الى معجم الأكاديمية الفرنسية سنة ١٨٣٨(٨). غير أنه، لا «المستشرق» ولا «الاستشراق» كان وليد اللحظة، أو نشأ من فراغ، بل إنهما كانا، بالاحرى، تتويجاً لسيرورة متداخلة الأبعاد؛ هي وإن كانت تجسيداً لرؤية الغرب للشرق في لحظات متباينة، فإنها قبل ذلك وبعده، ممارسة الأول للثاني (بحسب تعبير هشام جعيط)(٩) من خلال الجيوش، والحجاج، والتجار، والرحالة، والكتاب، والفنانين، والأدباء، والمؤرخين، وفقهاء اللغة؛ ممارسة بلغت أحياناً حد الإدمان.

إن هذه السيرورة التي تتوجت «استشراقاً» سبق لها أن عبرت تجربة صدام الاسلام الشرقي الناشئ، مع المسيحية الغربية الراسخة الجذور. تلك التجربة التي لم تشمل الحروب الدينية والهجرات الجماعية وحدهما فقط، بل أيضاً تبادل السلع، والسجالات اللاهوتية، والتشنيع العرقي. تلك التجربة الممتدة على جبهة تبدأ عند التخوم الغربية لآسيا الصغرى وتنتهي في عمق الجزيرة الايبرية.

---

(٥) انظر: عبد الكبير الخطيبي، «جاك بيرك أو النكهة الشرقية،» **المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع**، العدد ٤ (١٩٧٨). والتشديد منا.

(٦) Edmund Burke, «La Mission scientifique au Maroc,» Actes de DURHAM, recherches recentes sur le Maroc moderne, BESM documents, 1979.

(٧) نحيل القارئ نظرياً، في هذا الصدد، على ميشال فوكو في مؤلفه: *Les Mots et les choses*.

(٨) Rodinson, *La Fascination de l'Islam*, p. 81.

(٩) جعيط، **أوروبا والاسلام**.

وهي، هي التجربة نفسها التي كان فيها على الإسلام الفاتح أن يكون البادئ، فبدأ. وكان فيها على أوروبا الصليبية أن تقوم فيها بما يشبه الانتقام، فكان لها أكثر مما أرادت: لقد تقهقر الشرق المسلم واندفع الغرب المسيحي يتعقبه في مغامرة محمومة لا تزداد إلا اندفاعاً.

لقد تشكل الكائن الشرقي في وعي الغرب، بسبب هذه التجربة تحديداً، وقبل أن يمدّدَ شرقاً باتجاه الهند، تارة كرمز «للحواسية المتأصلة في دين محمد»، وأخرى كتجسيد للشر المتأصل في الأعراق السامية، ومصدراً للعدوان والقوة والعنف.

أما الشرق نفسه فبدا مشحوناً بالغرابة والدهشة، مغموراً بالخارق المروع، وذلك قبل أن يُتخذ أفقاً للحج والترحال، ثم هدفاً للغزو والامتلاك في النهاية.

وكان من الممكن ألا يكون لهذه الرؤية، التي استكملت نصابها حوالى القرن الثاني عشر، من أهمية تذكر، لو لم تعبر بها أوروبا قرونها الناهضة بعد ذاك: من القرن الثالث عشر الى القرن الثامن عشر، ولو لم تمددها، وتعمقها، وتفعِّلها بمزيد من عناصر الشحن والتخييل. حتى إذا دقت «ساعة الصفر» وآن لها أن تندفع في مغامرتها الكولونيالية، كانت لها بمثابة الوقود الذي لا ينضب لشرعنة (ligitimation) اندفاعها خارج كل حدود وتبريره، والذخيرة التي لا تني تتّقد لتجييش المخيال الجماعي لديها نحو كل ما ليس «غرباً»، وكل ذلك باسم رسالتها التحضيرية شهيرة الذكر.

على أن أهم نتيجة أسفرت عنها المجابهة التاريخية بين الغرب المسيحي والشرق المسلم، أو بالأحرى مجابهة الأول للثاني، هي أن «الأحكام المسبقة للقرون الوسطى (حول الاسلام) قد دخلت الى مستوى عميق من اللاشعور الجمعي للغرب، لدرجة يصح معها التساؤل بجزع، فيما إذا كان بمقدوره التخلص منها ذات يوم»(١٠).

غير أنه الى جانب «شرقنة الشرق» ـ على حد تعبير إدوارد سعيد ـ كان للغرب الناهض ما يفعله. وكان من بين ما فعله، إنجاز بعض من تحولات تاريخه الجذرية والحاسمة. وهي التحولات التي يقول عنها ج. ب. شارناي، إنها تتوافق، باختصار، مع أربع مراحل تاريخية كبرى: مرحلة الغرب اليوناني ـ اللاتيني، والغرب المسيحي ـ الفيودالي، وغرب الدولة الأمة، والامبراطوريات البحرية، ثم أخيراً الغرب الأطلسي والتقني ـ الاقتصادي(١١).

لقد تميزت المراحل الأخيرة بأنها مكنت الغرب من إعادة تأسيس كل شيء في حياته تقريباً؛ يبني الدولة القومية، ويفصل الدين عن الدولة، ويغير نظام المعتقدات، ويكتشف عوالم «بكر»، ويغير طرائق التفكير... وبكلمة، لقد مكنته من تغيير صورته الأصلية بشكل حاسم وجذري لدرجة أصبح معها قادراً على تغيير حتى مصير العالم الى أقصى حد.

فبمَ نعرّف هذا العالم المدعو «غرب» إذاً؟! يتساءل ج. ب. شارناي، هل بتوحيده لإله واحد؟ ويجيب: لا، فالتوحيد ليس من احتكاره وحده، ثم إن الإسلام يبزّه ادعاءه هذا. بل حتى المسيحية نفسها، التي يستمد منها الغرب توحيده، ذات منشأ شرقي أصلاً! هل بفكره العقلاني الخلاق، الموروث عن اليونان أولاً، ثم عن روما في ما بعد؟ ربما! هل باعترافه بأهمية المادة وبقيمة الفرد البشري؟... كلها أسئلة تجد في التطور التاريخي للغرب ما يبرر طرحها، لكن الجواب عنها يظل معلقاً، ومن هنا نشأت حاجته إلى مقايسة ذاته بذات الآخر، ولم يكن هذا الآخر غير الشرق نفسه،

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١١) Jean - Paul Charnay, *Les Contre-orients ou comment penser l'autre selon soi,* bibliothèque arabe, collection l'actuel (Paris: Sindbad, 1980), p. 20.

وقد عدّل صورته بالشكل الذي يناسبه، ومن هنا مرة أخرى أصبح «الشرق اختراعاً غربياً تقريباً»(١٢).

يقول إدوارد سعيد: «فالشرق ليس لصيقاً بأوروبا وحسب، بل إنه كذلك [...] منافسها الثقافي، وأحد صورها الأكثر عمقاً وتكرار حدوث للآخر. وإضافة، فقد ساعد الشرق على تحديد أوروبا (والغرب عموماً) بوصفه صورتها، وفكرتها، وشخصيتها، وتجربتها المقابلة. بيد أنه لا شيء من هذا الشرق تخيّلي صرف. فالشرق جزء تكاملي مع حضارة أوروبا وثقافتها الماديتين». ثم يستطرد: «الثقافة الغربية ذاتها، اكتسبت المزيد من القوة ووضوح الهوية بوضع نفسها موضع التضاد مع الشرق باعتباره ذاتاً بديلة أو حتى سرية وتحت ـ أرضية»(١٣).

وهكذا فإن الغرب، ومن خلال وضعه ذاته في مواجهة الآخر، إنما كان يتموضع، زمانياً، باتجاه الحضارات الغربية السابقة، وخصوصاً الحضارة اليونانية ـ الرومانية، باعتباره وريثها الشرعي؛ ثم، مكانياً، باتجاه الثقافة الاسلامية. لكن كان عليه، في هذه الحالة، أن يعيد تعريفها بصورة جذرية تماماً، بشكل يتيح له، من بين ما يتيح، إقامة حدود التمايز والتلازم المطلوب بينها وبينه في الآن معاً.

وقد مكّن عصر الأنوار، بنزعته المساواتية ـ الكونية وبمفكريه ورومانسييه (وحتى سياسييه) من أمثال: غوته (Goethe)، وفولناي (Volnay)، وشاتوبريان (Chateaubrian)، وفولتير (Voltaire)، ومونتيسكيو (Montesquieu)، ولامرتين (Lamartine)، ونابليون (Napoléon)،... هذا التقابل من عبور القرن الثامن عشر «كالتماس له طبيعة مشتركة، يطرح تساوي الطاقات الكامنة لكافة الثقافات لتحقيق ما هو إنساني، وبعده يتحول كل شيء إلى معطى نسبي»، كما يقول هشام جعيط(١٤). بيد أنه إذا كان من الثابت أن عصر الأنوار أعطى، بصفة عامة، الثقافة الاسلامية مكانتها الملائمة ضمن النسيج الشامل للثقافات الكونية(١٥)، فإنه من جهة أخرى فتح الباب واسعاً لنشأة الاستشراق الرسمي ـ أي استشراق القرن التاسع عشر، الذي سيكون له مع الثقافة الاسلامية، والشرق الاسلامي عموماً، «شأن آخر».

واذا كانت بعض المصادر تُرجع بداية الاستشراق الرسمي إلى سنة ١٣١٢، حينما أصدر مجمع فيينا الكنسي قراراً بتأسيس عدد من الكراسي لتدريس اللغات العربية، واليونانية، والعبرية، والسريانية، في جامعات باريس وأكسفورد وبولونيا وأفينيون وسلامنكا(١٦)، فإن أغلب مؤرخي الاستشراق يجمعون على أن هذه البداية لم تكن إلا سنة ١٧٩٨، تاريخ حملة نابليون على مصر، مستندين في ذلك إلى ارتباط نشأة «معهد مصر» (المتنقل) بتنظيم الحملة، ومرافقته إياها، حيث تمكّن اختصاصيوه من معاينة أحوال الشرق (المصري)، لأول مرة في تاريخ الدراسات الغربية، على الطبيعة، وبصفة مباشرة، وهو ما كان من نتيجته صدور الموسوعة الكبرى **وصف مصر** التي خلفت أبلغ الأثر في الأجيال اللاحقة من المستشرقين(١٧).

ويمكننا القول إن السبب في ارتباط نشأة الاستشراق الرسمي بـ «معهد مصر» وحملة

---

(١٢) سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الانشاء**، ص ٣٧.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٤) جعيط، **أوروبا والاسلام**، ص ٢٦.

(١٥) Rodinson, *La Fascination de l'Islam.*

(١٦) سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الانشاء**، ص ٨٠.

(١٧) تجدر الاشارة إلى أن هذه الموسوعة، صدرت في ثلاثة عشر مجلداً ضخماً، خلال الفترة من ١٨٠٩ إلى ١٨٢٨، وهي عبارة عن معارف مفصلة حول مختلف مناحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية واللغوية والتاريخية والحضارية... المصرية.

نابليون، لا يرجع إلى جانب الترتيب الزمني (الكرونولوجي) وحده، بل أساساً إلى حقيقة أن الاستشراق المقترن بالحملة، يعكس وبوضوح مجمل، الخطوط العريضة لما سيكون عليه الاستشراق اللاحق. فقد أبرز بشكل جلي الصلة الوثيقة للمستشرق برجل السياسة، وتراجعه عن النزوع نحو التخصص الذي طبع مسيرته خلال القرن الثامن عشر لفائدة النزعة الموسوعية لعصر النهضة، لكنه مقابل ذلك أسهم في تطوير بعض التخصصات الفرعية، المرتبطة بالتاريخ أساساً، كعلم الآثار (الأركيولوجيا)، وتاريخ الحضارات القديمة؛ كما سجل تحولاً ملموساً على الصعيد المنهجي بانتقاله مما يمكن تسميته «الاستشراق النصّي ـ المتأمل» الى «الاستشراق الميداني المحايث».

ولعل مما ساعد استشراق مطلع القرن التاسع عشر على اكتساب صفة الاستشراق الرسمي، استكماله الوحدة النظرية لموضوع دراسته، على اعتبار أنه يمثل وحدة جغرافية وعرقية وثقافية ولغوية تدعى «الشرق»، وذلك مقابل «استشراق» بداية القرن الرابع عشر، الذي لم يكن يعني أكثر من فتح باب التكوين في الجامعات الغربية لـ «مختصين» باللغات الشرقية، وخصوصاً أن الوحدة النظرية لموضوع الدراسة ستمثل أحد الثوابت للاستشراق اللاحق كله.

ويتمثل استشراق القرن التاسع عشر في أبرز صوره بأعمال سِلفستر دو ساسي (S. de Sacy)، وإرنست رينان (E. Renan). وترجع أهمية دو ساسي في حقل اختصاصه، إلى واقع أنه المؤسس الفعلي للاستشراق التعليمي، لا بالمعنى التربوي (البيداغوجي) وحسب، بل أيضاً، وخصوصاً، بالمعنى المعرفي العام، كما ترجع إلى أنه قام، تبعاً لذلك، بكل ما يلزم من أجل تحويل المادة الشرقية من «مادة مبهمة» إن لم تكن «ملغزة» إلى درس في متناول طلاب الاستشراق، بصفة خاصة، وإلى معرفة دارجة بالنسبة إلى الجمهور الغربي عموماً. يقول عنه إدوارد سعيد: «لقد كانت بطولته كباحث تكمن في أنه عالج بنجاح صعوبات كأداء، واكتسب السبل لتقديم حقل من حقول المعرفة إلى طلابه حيث لم يكن ثمة من حقل. وقد صنع الكتب، والمبادئ والأمثلة كما قال دوق دوبروغلي عنه. وكانت النتيجة، إنتاج مادة حول الشرق ومناهج لدراسته، وأمثلة لم يكن حتى الشرقيون يمتلكونها»(١٨).

وقد كان من نتيجة التدخل الذي قام به دو ساسي، أن تحولت المعرفة الاستشراقية، ومنها مهنة المستشرق، إلى قناة العبور الضرورية لمعرفة الغرب بالشرق. وأصبح المهم بالنسبة إلى الاستشراق، تبعاً لذلك، لا مدى مطابقة هذه المعرفة الحقائقَ الفعلية لواقع الشرق، بل الطريقة التي يتم بها إدراك هذا الواقع.

إن ما قام به دو ساسي على مستوى التأسيس، قام به رينان على مستوى التكريس، مع هذا الفارق المتمثل في اتخاذ عمل دو ساسي طابعاً تعليمياً صرفاً، مقابل اتخاذ عمل رينان طابعاً أكاديمياً صرفاً.

لقد تعامل رينان مع المادة الاسلامية بصفته مؤرخاً للأفكار. وكان هدفه من هذه الزاوية يتجاوز أهداف المستشرقين السابقين عليه. إنه لم يكن يسعى لمجرد الكشف عن «شرقية الشرق» من خلال ما هو فكري، بل إلى الكشف عن «السبب» الذي كان بموجبه الشرق «شرقاً». ومن هنا هيمنة الطرح العنصري ـ العرقي على كتاباته. فهو إذ ينكر أن تكون الفلسفة المسماة «عربية ـ الاسلامية» من إنتاج عناصر عربية، يعمل على تأسيس نوع من التمايز المحكوم بالتلازم بين ما هو شرقي وما هو غربي داخل هذا القطاع الذهني الذي لا يحتل سوى مرتبة جدّ ثانوية في

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

تشكيل الهوية الثقافية لعنصر سامٍ لم يُخلق للتجريد أصلاً (المقصود العنصر العربي).

بيد أن القاعدة العنصرية لرينان، شأنها شأن مثيلتها عند غوبينو، تمثل النتيجة الحتمية للسيرورة الداخلية للاستشراق. إنها بذلك لا تقدم تعريفاً لـ «الأنا» من خلال الآخر فقط، بل إنها تقدم بموازاته تعريفاً لـ «الآخر» من خلال «الأنا»، وذلك وفق متتالية متقابلة الأزواج ـ إن صح التعبير: المتحضر مقابل المتوحش، والمتقدم مقابل المتخلف، والعقل التجريدي مقابل العقل الحواسي... وبكلمة، الغربي مقابل الشرقي. وإلى هنا فقد اكتملت الدائرة.

ثانياً: الدرس الاستشراقي من الخلاصات إلى دائرة الأزمة

مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كان الاستشراق قد رسخ مجمل النتائج التي مكّنه منطقه الداخلي، معطوفاً على سيرورة التاريخ الغربي، من التوصل إليها. وهذه النتائج يمكننا الوقوف عليها وفق الترتيب التالي:

١ ـ استكمل تعريف «الأنا الغربي» بصفته الأنا المتفوق، وبالنتيجة استكمل تعريف «الآخر الشرقي» باعتباره «الأنا الدوني»، علماً بأن التعريف هنا يكتسي صبغة الإطلاق والجزم، وأن «الأنا» يظل هو «الأصل»، في حين يمثل «الآخر» «الفرع». يقول إ. سعيد: «إنه [أي الاستشراق] توزيع للوعي الجغرافي إلى نصوص جمالية، وبحثية، واقتصادية، واجتماعية، ولغوية [...] وهو بهذه الصورة **أقل ارتباطاً بالشرق منه بعالم «نا» «نحن»** [يقصد الغربيين]»(١٩).

وتأتي الصبغة الإطلاقية التعميمية لأحكام الاستشراق من واقع استنباطه إياها من المقارنة بين ما هو ماهوي وجودي بالنسبة إلى كل من الشرق والغرب: اللغة والدين والعرق، باعتبارها الميادين التي احتلت مكان الصدارة في الدراسات الاستشراقية.

٢ ـ ثبّت موضوع دراسته، وحنّطه في إطار من السكون الأزلي الذي لا يعبره تاريخ ولا تعكر صفاءه تحولات، وصوَّرَ، من ثم العالم الاسلامي، من المغرب إلى تخوم الهند، ككتلة متراصة الاطراف متجانسة الخصوصيات. ومن هنا تأكيد هشام جعيط أن «أوروبا هي التي اخترعت مفهوم الكلية الثقافي عن الاسلام.. بينما العالم الاسلامي مفتت سياسياً، والاسلام تراجع الى وظيفته الدينية فقط»(٢٠).

٣ ـ أسس الاستشراق سلطة معرفة الشرق، ومن شرعية امتلاكها وبعدها، تسويغ استعماره. يقول إ. سعيد، في هذا الصدد: «أن نمتلك معرفة كهذه بموضوع كهذا، هو أن نسيطر عليه، أن نمتلك سلطة عليه، والسلطة تعني أن ننكر «نحن» الاستقلالية عليه ـ على البلد الشرقي، ما دمنا نحن نعرفه، وما دام هو قائماً، بالمعنى الذي نعرفه...»(٢١).

٤ ـ حوَّل الاستشراق المعرفة بالشرق، من معرفة أكاديمية صرف إلى معرفة في متناول الجمهور الغربي (خصوصاً الجنود، والرحّالة، والصحفيين، والتجار، وغيرهم) وهو ما سيكون له أكبر الأثر في المعرفة اللاحقة للغرب بالشرق، بما فيها المعرفة الكولونيالية.

٥ ـ أكمل الاستشراق وضع البنية التحتية (المادية) لمعرفة الغرب بالشرق، على شكل تراث موثق، ومكتبات متخصصة، وكراسٍ جامعية، ومعاهد متخصصة، ومتاحف شرقية، ولغة مشتركة

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٢١) جعيط، **أوروبا والاسلام**، ص ٢٨. .

للتواصل بين المختصين، وغيرها. كما دُشّن بعض الفروع المعرفية ذات الصلة بالماضي كعلم الآثار والتاريخ القديم (الفرعونيات مثلاً).

وبهذه المحصلة و «إذا ما اتخذنا من أواخر القرن الثامن عشر نقطة للانطلاق... فإن الاستشراق يمكن أن يناقش ويحلل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق، بإصدار تقريرات حوله، وإجازة الآراء فيه، وإقرارها، وبوصفه، وتدريسه والاستقرار فيه وحكمه»(٢٢).

لكن هل كان بإمكان هذه «المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق» أن تصمد أمام امتحان الزمن؟ ونسارع إلى الجواب، لا. فقد أدخلت التناقضات بين الدول الكولونيالية، واشتداد التنافس بينها من أجل السيطرة على البلدان الشرقية، أدخلت الشرق في دائرة الأزمة، سواء من حيث موضوعه أو من حيث وظيفته. وبعدما كان الاستشراق وسيلة رؤية الغرب ككل لواقع الشرق ككل، أصبحت المصالح الفردية لكل دولة استعمارية على حدة، في كل بلد شرقي على حدة(٢٣)، تقتضي تغيير زوايا النظر وأساليب العمل، وهو ما ستضطلع به علوم الانسان الناشئة. وهكذا «فقد تطابق مجال الاستشراق بدقة مع مجال الامبراطورية الاستعمارية، وكانت هذه التوحيدية المطلقة بين الاثنين ما أثار الأزمة الوحيدة في تاريخ التفكير الغربي بالشرق، والتعامل معه، وهي أزمة ما زالت مستمرة إلى الآن»(٢٤). فهل الأمر في حاجة بعد إلى تأكيدات بنجمان في **مذكرات حميمية** بأن «الانجليز الذين امتلكوا الهند والألمان الذين درسوها، كانوا حولوا الهند بإصرار لا يكل، إلى منبع وأصل لكل شيء في الوجود، في حين قرر الفرنسيون بعد نابليون وشامبيليون أن كل شيء في الوجود بدأ في مصر»؟(٢٥).

وقد تكشفت أزمة الاستشراق من خلال مجموعة مظاهر، منها بصفة خاصة بروز أجيال جديدة من الباحثين الغربيين المنشغلين بمعرفة البلدان الشرقية لا تربطهم أية صلة بالاستشراق التقليدي المحترف، وهم يتمثلون في غالب الأحيان برحّالة ومبشرين وصحافيين وعسكريين، وانتشار حالات الانتحال والاستنساخ بين صفوف المهتمين بمعرفة الشرق(٢٦). ثم تراجع الاستشراق إلى مواقع هامشية داخل نسيج المعرفة الغربية الشامل، واكتفى المستشرقون اللاحقون بالاشتغال على مواضيع هامشية بالنسبة إلى التراث الاسلامي(٢٧).

وكان مما عمق أزمة الاستشراق ما أحرزته العلوم الانسانية الناشئة من تقدم على حسابه، وخصوصاً على صعيد المناهج، وهو ما كشف عن «تخلّفه المنهجي والعقائدي العام، وعزلته عن تطوراتها (أي العلوم الانسانية) وكذا عن الظروف التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية»(٢٨)، علماً بأن إدوارد سعيد يُرجع تخلف الفرع الاسلامي للاستشراق حتى بالمقارنة مع فروعه الأخرى، إلى عدم تحرره من أسْر الخلفية الدينية التي اشتُقَّ منها.

---

(٢٢) سعيد، المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٢٣) مع استثناء ألمانيا بحكم أنها لم تكن بعد قد دخلت دائرة التنافس الكولونيالي، وهو ما يفسر خصوصية الاستشراق الألماني الذي كثيراً ما تعاطف مع الإسلام. انظر في هذا الخصوص: المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٢٥) ورد في: المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٢٦) Jean Louis Miège, *Le Maroc et l'Europe, 1830 - 1894*, 4 vols. (Paris: Presses universitaires de France, 1961), vol. 1, p. 53.

(٢٧) أبرز من يمثل ذلك لويس ماسينيون.

(٢٨) سعيد، المصدر نفسه.

ثالثاً: المجتمع المغربي بين الاشكالية الاستشراقية وفرضيات عمل الدراسات الكولونيالية

مثّل المجتمع، في عرف المستشرقين الكلاسيكيين، الامتداد الطبيعي للكتلة الاسلامية، يجوز عليه ما يجوز عليها، والعكس صحيح، ما دام التعرف إليه قد تم من خلال ما هو إسلامي: اللغة الرسمية (العربية)، والاسلام السني (إسلام الحواضر)، واعتبر المستشرقون، بالتالي، نظام المخزن امتداداً محلياً للخلافة العثمانية(٢٩).

وإذا كان ذلك قد جاء نتيجة للنزعة التعميمية للاستشراق، النابعة من إشكاليته الأصلية، المتمثلة في سعيه الدؤوب لإقامة حدود للتمايز والتلازم بين الشعوب الشرقية والشعوب الغربية، فإن فرعه اللغوي شذّ عن هذه القاعدة. وقد أرجع إ. سعيد(٣٠) هذا الاستثناء، الذي قُسّمت بموجبه الشعوب إلى أعراق وفق أسس لغوية، الى التطور الذي حققه فقه اللغة، أو إلى «اكتشاف اللغة» ـ على حد تعبير ميشيل فوكو ـ الذي تم آنئذ والذي ترتب عليه استبدال «الأصل الإلهي» للغة بأصل اجتماعي تاريخي.

هكذا تم شق المجموعة الاسلامية، التي ظل ينظر إليها إلى ذلك الحين، ككتلة متجانسة المكونات، إلى مجموعة أعراق، يمثلها العنصر الهندي ـ الآري (الفرس والهنود على الخصوص) والعنصر السامي (العرب) و «شعوب بربرية جاهلة، منها البربر والاتراك خاصة»(٣١).

إلا أن التقسيم الجغرافي الذي أحدثه التدخل الكولونيالي هو الذي سيخلف أكبر الأثر بالنسبة إلى معرفة البلدان المستعمِرة بالبلدان المستعمرَة. ذلك أن هذا التقسيم، تضاف إليه متطلبات الاحتلال، ومقتضيات تسيير الشؤون الاهلية، والتحكم في اتجاه التحولات التي سيسفر عنها التدخل، فرضت جميعها على المعرفة الغربية بالبلدان الشرقية، التي ظلت إلى ذلك الحين استشراقية بصورة رئيسية، فرضت عليها تغيير زوايا النظر ومناهج التفكير.

لذلك مثّل احتلال الجزائر سنة ١٨٣٠ منعطفاً حاسماً في تاريخ المعرفة الغربية، والفرنسية منها بصفة خاصة، بالمجتمع المغربي. فقد جاء بمثابة عامل تحديد جغرافي للمغرب ككيان متميز من المشرق، أو بصيغة أخرى، ككيان خارج المدى الذي رسمه الاستشراق الكلاسيكي للشرق، كما وجه (الاحتلال) الباحثين الفرنسيين إلى الاهتمام بالأرض المغربية كأرض مرشحة للاحتلال.

هكذا تسببت الحركة الاستعمارية بظهور جيل جديد من الباحثين المهتمين بالمستعمرات أو البلدان المرشحة للاستعمار، خاصيتهم أنهم أقرب الى الرحّالة المستشرقين منهم إلى الدارسين العاملين في حقل الدراسات الانسانية والاجتماعية(٣٢). لذلك جاء إنتاجهم أقرب إلى السرد الأدبي

---

(٢٩) انظر ما كتبه مكي بنطاهر والتباري بوعسلة اللذان يشيران إلى التماثل الذي كان يقيمه كتّاب القرن التاسع عشر بين المغرب وبلدان المغرب العربي الأخرى خلال العهد العثماني وذلك في دراستهما: Mekki Bentahar et Ettibari Bouasla, «La Sociologie coloniale et la société marocaine de 1830 à 1960,» dans: *La Sociologie marocaine contemporaine: Bilan et perspectives*, série colloques et séminaires; no. 11 (Rabat: Publications de la faculté des lettres, 1989).

(٣٠) سعيد، المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٣١) جعيط، **أوروبا والاسلام**، ص ٥٦.

(٣٢) Bentahar et Bouasla, «La Sociologie coloniale et la société marocaine de 1830 à 1960,» p. 29.

وأدب الرحلات منه إلى المقاربة العلمية الحديثة، وطغت عليه عناصر التخييل وروح الاستكشاف الغرائبي والوقائع ذات الطابع الطريف (anecdotique).

وقد مثل هذه المرحلة من بين الدارسين المهتمين بالمغرب موليراس، ودوتي، ودو فوكو[٣٣]، وكلهم ينتمون إلى مدرسة الجزائر. وتكمن أهمية هؤلاء الباحثين في أنهم مهّدوا الطريق أمام المرحلة اللاحقة من مراحل المعرفة الفرنسية بالمجتمع المغربي.

لقد كان مما ميز نشوء المعرفة الفرنسية بالمجتمع المغربي، التي نسميها هنا بالدراسات الكولونيالية، ارتباطها من البداية بالمؤسسات الاستعمارية، وذلك ابتداء من تأسيس إطارها الرسمي الأول سنة ١٩٠٤ في طنجة تحت اسم «البعثة العلمية». كما ميزها اعتمادها مناهج علوم الانسان والمجتمع الحديث، التي جاءت مغايرة لتلك المناهج التي ألفها الاستشراق الكلاسيكي، ولأساليب عمله. وتميزت الدراسات الكولونيالية، إلى جانب ذلك، باعتمادها البحث القطاعي الميداني (السوسيولوجي، الأنتولوجي، الاقتصادي، القانوني... الخ) بديلاً من التأمل التجريدي التعميمي الذي درج عليه الاستشراق.

لكن على الرغم من أن الدراسات الكولونيالية جاءت على شكل قطيعة مع الخطاب الاستشراقي الكلاسيكي على صعيد المنهج ووسائل العمل، فإنها حافظت على إشكاليته العامة وفرضيات عمله الرئيسية، المتمثلة في ثنائية الغرب والشرق من جهة، وفي القضايا المستمدة من الدين والعرق واللغة من جهة ثانية، وذلك إما من أجل تأكيدها، أو من أجل نفيها بحسب موقع كل باحث وموقفه على حدة، علماً بأن ثنائية الشرق والغرب ستظل حاضرة في حقل الدراسات الكولونيالية على شكل ثنائية «بلاد المخزن ـ بلاد السيبة»[٣٤]، وأن التمايز العرقي الديني ـ اللغوي سيحضر بالنسبة إلى المغرب على شكل تمييز بين العرب والبربر، وبين الاسلام السني ـ الحضري والاسلام الطرقي ـ القروي، مع ما يستتبع ذلك من تمييز بين الناطقين بالعربية والناطقين بالبربرية.

في هذا السياق يمكننا فهم تأكيد روبير مونتاني، وهو يعالج ما أسماه بعالم البربر الأبدي (la berberie éternelle)، أنه «مهما كانت الجهود التي يقوم بها المرء من أجل الارتقاء الى مستوى أعلى من مستوى المعطيات البسيطة لعالم البربر، فإنه لن يتوصل إلى اكتشاف هذه المناظر التاريخية المضيئة التي كان **رينان** *(Renan)* يصف لنا وجودها في المشرق، والتي كان يشير إليها كما لو من أعلى قمة جبل ويشير معها إلى التيارات الحضارية القادمة من كل فجّ والتي جعلت منها مناظر غنية. فها هنا [يقصد في عالم البر] لا يجد المرء في غالب الأحيان سوى شعاب صخرية، وغبار من حوادث لا قيمة لها، تقيد الفكر وتستعصي على كل تصنيف»[٣٥]، وكذلك فهْمُ تمييزه ما هو بربري مما هو عربي، من خلال مجموعة سمات خص بها عالم البربر، منها الطابع القروي المطلق للكيان البربري، وانتظام البربر ضمن وحدات سياسية محدودة تمثلها

---

(٣٣) Auguste Moulieras, *Le Maroc inconuu,* 2 vols. (Paris: Oran, 1895 - 1899); E. Doutté, *Marrakech* (Paris: [s.n.], 1905), et Charles Eugène De Foucauld, *Reconnaissance au Maroc, 1883 - 1884* (Paris: [s.n.], 1888).

(٣٤) المخزن هو اسم الحكومة ـ الدولة في المغرب قبل الاحتلال الفرنسي. أما السيبة فهي مستمدة من فعل ساب، يسيب، فهو شيء سائب، فيقال سابت الدابة، أي سرحت من دون قيد ولا رباط. أما اصطلاحاً فهي تطلق على المناطق التي لم تكن تطالها سلطة «المخزن» بسبب تمرد القبائل، أي ان الأوضاع فيها كانت سائبة.

(٣٥) Robert Montagne, «La Vie sociale et politique des Berbères,» dans: *Regards sur le Maroc* (Paris: CHEAM, 1986), p. 85.

والتاكيد مني.

الوحدات القبائلية، وروح المحافظة والاخلاص للتقاليد بشكل لا يساعد على إدخال أي تغيير على التراث الحضاري البربري، والوحدة النحوية لمختلف اللهجات البربرية في شمال افريقيا، إضافة إلى الطابع الرتيب للتراث الشفوي البربري(٣٦).

وفي هذا السياق أيضاً يمكننا فهم تأكيد جاك بيرك، الذي يبدو كرد على روبير مونتاني، على أن «في النظم القانونية لافريقيا الشمالية لا يرتد **الجدال** بين قانون شرقي وسلوك محلي، إنه أيضاً ليس جدالاً بين المشرق، قانون شرقي وسلوك محلي، ولا بين شرع وعرف»(٣٧). وتأكيده في مكان آخر على أن «طابع اللاتجانس والتقطع [في المغرب] رمز للأصالة»(٣٨).

إن معنى تأكيدات الباحثين الكولونياليين، في ضوء إشكالية ثنائية الشرق ـ الغرب/المخزن ـ السيبة، بالنسبة إلى الأول، هو أنه لا يوجد في عالم البربر الخصائص الشرقية، كما حددها رينان، وبالتالي فإن هذا العالم لا ينتمي إلى الشرق في شيء، ثم إن البربري الذي يتمايز من العربي بمجموعة خصائص بنيوية يمثل كياناً متميزاً حتى داخل المغرب نفسه. أما بالنسبة إلى الثاني فهو يقصد «نعم هناك خصوصية محلية لكنها مع ذلك تحيل على عالم الشرق».

وإلى جانب الإشكالية الرئيسية تلتقي الدراسات الكولونيالية، كما سبقت الاشارة، في فرضيات العمل الأساسية المشتقة من الدين واللغة والعرق، لذلك جاء تقسيم ميشو بيلبر، أحد مؤسسي البعثة العلمية وأحد أبرز الباحثين الكولونياليين، للسوسيولوجيا المغربية، مشتملاً على ثلاثة فروع رئيسية، هي:

١ ـ **السوسيولوجيا الاسلامية**: وتهتم بدراسة الظاهرة الدينية، خصوصاً الطرق والزوايا، وكذا الجماعات التي تمثلها، بغاية الوقوف على خصوصياتها وتحديد فاعليتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

٢ ـ **السوسيولوجيا المخزنية**: وتدرس الجهاز البيروقراطي للمخزن ومناطق نفوذه والحواضر العتيقة، مثل فاس ومراكش ومكناس، وغيرها.

٣ ـ **السوسيولوجيا المغربية**: وتدرس البنى القبلية البربرية والمؤسسات المرتبطة بها، وكذا علاقتها بالمخزن والزوايا، إضافة إلى أعراف البربر وتقاليدهم، وغير ذلك.

وتعكس حصيلة الدراسات الكولونيالية كيف حدد ارتباط هذه الدراسات بالاستشراق أولويات البحث الكولونيالي ودرجة الأهمية التي أولاها للقطاعات التي درسها. هكذا اهتم الباحثون الكولونياليون في مرحلة **أولى** بمورفولوجيا الجهاز المخزني ومكوناته، وطبيعة علاقته مع القبائل والزوايا(٣٩)، وصراعاته الدائمة مع بلاد السيبة، من دون الخوض في أساس شرعية النظام المخزني، وذلك على فرض أنه يحيل على نظام الحكم الإسلامي ككل. واهتموا في مرحلة **ثانية** بدراسة ظاهرة الطرقية والزوايا باعتبارها الاطار المحلي لخصوصية الإسلام المغربي، محللين وظائفها الدينية والسياسية والاقتصادية. ثم اهتموا في مرحلة **ثالثة**، وعلى إيقاع تقدم سياسة التهدئة، بدراسة البنى القبلية (والبربرية منها على الخصوص)، في ضوء علاقات القبائل مع المخزن

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٣٧) Jacques Berque, «Les Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du nord,» *Studia Islamica*, no. 1 (1953), p. 141.

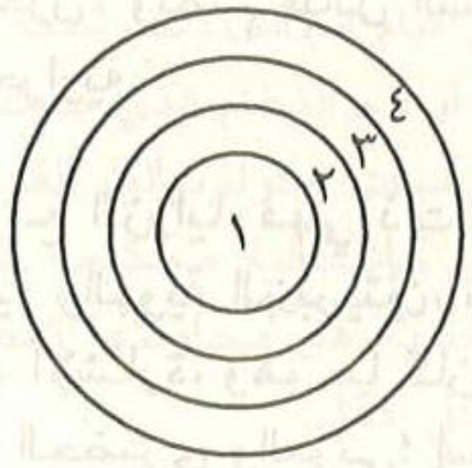
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٣٩) Bentahar et Bouasla, «La Sociologie coloniale et la société marocaine de 1830 à 1960,» p. 27.

من جهة أولى، ومع الزوايا من جهة ثانية.

وقد جاءت الحصيلة من حيث الانتاج المعرفي معكوسة تقريباً، بحيث احتل الانتاج المتعلق بالقبائل الدرجة الأولى، يليه الانتاج المتعلق بالزوايا، تم الانتاج المتعلق بالمخزن[٤٠].

لقد قدمت السوسيولوجيا الكولونيالية القبائل البربرية من خلال التركيب الذي صاغه روبير مونتاني في اطروحته حول البربر والمخزن[٤١] ككيانات «بسيطة مستقلة بذاتها»، تنتظم في إطار جمهوريات ديمقراطية محدودة، قوامها وحدات أساسية هي «التاقبيلت»، التي تضم مجموعة خلايا أولية هي «التدشرت»، التي تضم كل واحدة منها بدورها مجموعة «إخس» أو «عظم»، على أن «التاقبيلت» تبقى هي الوحدة الأساسية التي تدور في إطارها الحياة الاجتماعية والاقتصادية للبربر، علماً بأن الهيكل التنظيمي الذي يعلو من حيث الترتيب وحدات «التاقبيلت» هو الاتحاد، أو الفدرالية القبلية، إلا أنه يبقى إطاراً موقتاً في الزمان وفي المكان. وهكذا تتمفصل البنى القبلية على شكل دوائر متوالية الاتساع، تبدأ بدائرة الخلية الأسرية «الإخس» (١)، فالتدشرت (hameau) (٢)، فالتاقبيلت (canton) (٣)، فالاتحاد القبلي (٤).



ويتم الحفاظ عل التوازن بين هياكل التنظيم القبلي البربري، وفق مقتضيات العرف، الذي هو قانون «الجمهوريات» البربرية، من خلال تقنين التعارض بين اللفوف (جمع لف) التي هي عبارة عن تحالفات دائمة بين مجموعات من التاقبيلت متزاوجة.

ويلعب مجلس الأعيان (conseil des notables)، الذي يطلق عليه «انفلاس» أو «آيت الاربعين»، دوراً أساسياً في حياة البربر. فهو الذي يحل قضايا الحياة الجارية، كالزواج والطلاق وتقنين أساليب الري، وتنظيم العلاقات مع الجمهوريات المجاورة، وفضّ النزاعات ومعاقبة الجرائم، مستوحياً أحكامه من القواعد العرفية.

والتنظيم البربري بما هو كذلك على الصعد السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فإنه يمثل عالم البربر الأبدي (la berberie éternelle)، أي ذلك العالم الذي لا يعكّر صفوه تاريخ ولا تكدّره تحولات؛ إنه كيان متجدد البنية من تلقاء ذاته.

ومن هذه الزاوية يبدو التاريخ الخارجي لبنية المجتمع البربري، أو دينامية العمل البربري، كما يسميها روبير مونتاني، كتاريخ لصراع البربر مع القوى الأجنبية الغازية ممثلة في الفنيقيين والرومان، ثم، وبصفة خاصة، مع العرب، وذلك من أجل الحفاظ على هذه البنى التي «تذكّر في وضعها الراهن، الغرب بما كانت عليه البنى الاجتماعية منذ حوالى ألف أو ألفين سنة قبل الميلاد»[٤٢]، بل و «يوضح لنا

---

(٤٠) Adam, *Bibliographie critique de sociologie, d'ethnologie et de géographie humaine du Maroc.*

(٤١) Robert Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc: Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires* (Paris: Felix Alcan, 1930).

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٤.

ماسكرابي في كتابه الصادر منذ خمسين سنة حول نشأة المدن لدى المستقرين في الجزائر، كيف يمكننا أن نجد في المداشر النائية في جبال الأوراس وبلدات منطقة القبائل والمدن المقدسة في إقليم المزاب، المراحل المتعاقبة لنشأة الحواضر الغربية»(٤٣).

على أن صراع البربر مع العرب المسلمين، ومع الدول التي نشأت في المغرب خلال الحقبة الاسلامية، وخصوصاً خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، التي حظيت بالاهتمام الرئيسي للباحثين الكولونياليين، وذلك على أساس أنه صراع بين ارادتين متناقضتين، **الأولى**، إرادة نظام الحكم المركزي، أي المخزن الذي ظل يعمل جاهداً من أجل بسط سيطرته على البربر وتحطيم بناهم المتوارثة وحكمهم على أساس مقتضيات الشرع الإسلامي وليس بحسب قواعد العرف المتداولة بينهم، وكل ذلك من أجل هدف واحد هو جباية الضرائب عن طريق الاستبداد؛ **والثانية**، إرادة القبائل البربرية التي ترفض كل تبعية للمخزن، المتمسكة بهويتها الخاصة والتي على رغم انتمائها إلى حظيرة الإسلام، فإنها كيّفته ليناسب خصوصياتها المحلية وجعلت منه أداة للحفاظ على هذه الهوية. وقد أدى التعارض بين المخزن والبربر وما استتبع من صراع، الى تقسيم البلاد إلى منطقتين متعارضتين أيضاً، هما: «بلاد المخزن» وتضم قبائل السهول وسكان المدن، و«بلاد السيبة» وهي تتمثل بقبائل المناطق الجبلية والصحراوية.

أما العلاقات التي يقيمها البربر مع الزوايا، فهي ذات طابع مغاير وإن كان ملتبساً، إذ مكّنتهم، من جهة، من الحفاظ على الكيانية والهوية البربريتين، بل وساعدتهم على تكييف الإسلام نفسه ليلائم الروح البربرية، كما سبقت الإشارة، وهو ما كان من نتيجته نشوء إسلام طرقي مختلف في جوهره عن الإسلام السنّي ـ الحضري والعربي؛ إسلام قوامه الاعتقاد بقدرة الله، وفي الوقت نفسه الإيمان بقدرة الأولياء والصلحاء على التوسط بين الخالق والمخلوق؛ إسلام يجمع في الآن معاً بين شعائر الإسلام السنّي والممارسات الاحيائية (animisme) والطقوس السحرية الغيبية(٤٤). وبهذا المعنى اعتبر مونتاني أن «الزوايا مثلت شكلاً من أشكال مقاومة السكان الأصليين [يقصد البربر] لنظام الحكم المركزي ممثّلاً في المخزن»(٤٥). لكن، جهة أخرى هذه العلاقات التي يقيمها البربر مع الزوايا «ونتيجة لإدخالها لقانون الشرع الإسلامي الذي يستند إليه السلطان، فإنها تمهّد الطريق أمام تحويل عالم البربر. وهي تشبه في هذه الحالة تنظيماً سياسياً ماقبل مخزني»(٤٦).

على هذا الأساس تكون الدراسات الكولونيالية قد اهتمت، إلى جانب دراستها البنى القبلية، ببحث طبيعة العلاقات التي تربط بين القبائل البربرية، بمحيطها الخارجي، ممثّلاً على الصعيد الديني بمؤسسات الزوايا ونظام الطرقية، وعلى الصعيد السياسي بنظام المخزن. ومن هنا اختلافها مع الطرح الانقسامي الأنغلوسكسوني. ففي حين ركزت الدراسات الكولونيالية الفرنسية على دراسة البنى القبلية في ضوء علاقاتها مع المخزن والزوايا، وحتى في ضوء علاقات القبائل في ما بينها، توقفت الانقسامية عند حدود دراسة البنى القبلية في حد ذاتها. وفي حين بحثت المدرسة الفرنسية هذه البنى من حيث وضعها «الستاتيكي» لتؤسس عليه دراستها المستوى «الديناميكي»، الذي تمثله علاقة القبيلة مع عالمها الخارجي، وذلك من زاوية الخصوصية المحلية، جعلت المدرسة الأنغلوسكسونية من مفهوم «الانقسام» مفهوماً تتشابه فيه قسمات قبائل «النوير» في السودان

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٤٤) Emile Dermenghem, *Le Culte des saints dans l'Islam maghrebin* (Paris: Gallimard, 1954).

(٤٥) Montagne, Ibid., p. 24.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٤.

والقبائل السنوسية في ليبيا، كما درسها إفانس بريتشرد (Pritchard)، والقبائل البربرية في شمال افريقيا، كما درسها غيلنر (Gellner) بصفة خاصة(٤٧).

خاتمة

هكذا اخترقت ثنائية «بلاد السيبة/بلاد المخزن» الحقل المعرفي للدراسات الكولونيالية كله. وهو ما ترتب عليه بناء تعارض أبدي بين المناطق التابعة لنظام الحكم المركزي، والمناطق المنشقّة عنه. لكنه تعارض لن يصل إلى حد القطيعة التامة، بحيث ينتج منه قيام كيانين متمايزين، أحدهما يضم عالم البربر، والثاني عالم المخزن والقبائل والمدن الخاضعة لنفوذه، أي عالم العرب والمسلمين. بل إن هذين العالمين يظلان في جميع الحالات متلازمين متصلين، وذلك عبر الرابطة الدينية وعبر اعتراف «بلاد السيبة» بالمكانة الدينية للسلطان(٤٨)، وأحياناً حتى بمكانته التحكيمية، علماً بأن هذا التلازم غالباً ما تلعب فيه الزوايا دوراً لاحماً، خصوصاً إذا كانت على علاقات جيدة مع السلطة المخزنية.

لكن على رغم ذلك، «يظل أمر قيام امبراطوريات راسخة في بلاد المغرب موقوفاً على مجيء نظام من خارج عالم الشرق مثلما حدث مع الرومان أو مع النظام الذي جاءت به فرنسا مع حلولها بالجزائر منذ قرن من الزمان»(٤٩). ومن هنا يتبين أن الدراسات الكولونيالية الفرنسية ساجلت حول موضوعها المغربي، في إطار الإشكالية العامة للاستشراق، كإشكالية محكومة بثنائية الشرق والغرب وليس خارجها. على أن ما أضفى عليها طابع الخصوصية هو محاولتها تقصي حدود المصلحة الكولونيالية الفرنسية ضمن نطاق مصالح الغرب الامبريالي ككل.

وإذا كانت الدراسات الكولونيالية الفرنسية المقاربة للمجتمع المغربي قد تميزت من الاستشراق التقليدي على صعيد المنهج بتبنيها نموذج علوم الانسان والمجتمع الحديثة النشأة، فإن الاستشراق قد أمدّها مقابل ذلك وعلى صعيد المنهج نفسه بموضوع شرقي مُشيَّأ (من شيء) وساكن، الأمر الذي مكّنها من تحقيق شرط وضعانيتها (positionisme).

وقد كان من نتائج هذا الترابط بين الاستشراق والدراسات الكولونيالية، التحول الذي طرأ على الاستشراق نفسه، من استشراق كلاسيكي الى استشراق حديث، على صعيد مناهج العمل وأساليبه، كما على صعيد طبيعة العلاقة بين المستشرق وموضوع مقاربته. هكذا جعل الاستشراق الحديث مستشرقين من أمثال ماسينيون وغب ورودينسون ومونتيل، أكثر تعاطفاً مع الشرق وأكثر إقراراً بأصالة الإسلام من أسلافهم، من أمثال رينان وغوبينو. أما حينما يجمع دارس بين مواصفات الباحث المتمرس بالميدان وتأمل المستشرق الأكاديمي المحترف، فإن ذلك ما يفسر كيف أن جاك بيرك لم يكتفِ بتأكيد انتماء المغرب من خلال خصوصياته المحلية إلى حظيرة الشرق المسلم ككل، بل انطلق في اتجاه تعميم خصائص النموذج المغربي على الشرق العربي الإسلامي برمته، أي باتجاه معاكس للسيرورة التي بدأتها الدراسات الكولونيالية مع نشأتها، باجتراح الجزئي من الكلي، والنزول من العام الذي أنشأه الاستشراق إلى الخاص الذي أنشأته كموضوع لدراستها □

---

(٤٧) ليليا بنسالم، «المقارنة الانقسامية لمجتمعات المغرب الكبير: حصيلة وتقييم،» ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، في: **الانثروبولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي** (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨)، ص ١١.

(٤٨) G. Eugene, *La Berbérie, l'Islam et la France*, le destin de l'Afrique du nord (Paris: L'Union française, 1950), tome 2, p. 142.

(٤٩) Montagne, «La Vie sociale et politique des Berbères,» p. 86.