دراسات استشراقية

فصلية تعنى بالتراث الاستشراقي عرضا ونقدا

العتبة العباسية المقدسة

الرقم الدولي ISSN: 2409-1928 السنة الخامسة ـ العدد ١٤ ـ ربيع ٢٠١٨م / ١٤٣٩هـ

دراسات استشراقية

- "يهود الجزائر" في الفكرين الاستشراقي والسياسي الإسرائيلي
  د. أحمد البهنسي
- مخاطر استهداف المستشرقين للغة العربية
  د. صالح زهر الدين
- "طيب تيزيني" والقرآن الكريم
  د. سعيد عبيدي
- سيبويه وأطروحة التأثير اليوناني
  د. أحمد بوعود
- الاستشراق.. الأهداف والغايات
  عبدالعالي احمامو
- قراءة في كتاب جاك بيرك "العرب من الأمس إلى الغد"
  الدكتور محمد القاضي
- نقد الخطاب الاستشراقي وجدلية الشرق والغرب
  أحمد شحيمط

المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية و المعرفية

بسم الله الرحمن الرحيم

مراكز التوزيع

- **العراق:**
  ـ كربلاء المقدسة: العتبة العباسية المقدسة / مركز المبيعات.
  ـ النجف الأشرف: امتداد شارع الرسول (منطقة الجديدة).
- **إيران:** قم / مجتمع ناشران / مركز مبيعات العتبة العباسية المقدسة.
- **لبنان:** توزيع شركة الأوائل.
- **باقي الدول:** توزيع مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع.

سعر النسخة

■ لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل	■ المغرب: ٢٥ درهماً	■ مصر: ٨ جنيهات	■ الأردن: ديناران ونصف
■ سوريا: ١٢٠ ل.س	■ اليمن: ٣٠٠ ريال	■ السعودية: ٢٥ ريال	■ البحرين: ديناران ونصف
■ الإمارات: ٢٥ درهماً	■ السودان: ٥٠٠ جنيهاً	■ تونس:ديناران ونصف	■ الجزائر: ٢٥ ديناراً
■ ليبيا: ٥ دنانير	■ الكويت: ديناران	■ قطر: ٢٥ ريال	■ عمان: ريالان
■ العراق ٣٠٠٠ دينار	■ الجمهورية الإسلامية في إيران: ١٥٠٠٠ ريال		■ سائر الدول: ١٠ $ أو ما يعادلها

الاشتراك السنوي للأفراد

لبنان: ٢٠,٠٠٠ ل.ل	المؤسسات: ٥٠,٠٠٠ ل.ل
سائر الدول: ٥٠ $	المؤسسات: ١٠٠ $

للتواصل

- موقع المجلة www.m.iicss.iq
- البريد الالكتروني للمجلة info@m.iicss.iq
- موقع المركز www.iicss.iq

دراسات استشراقية

فصلية محكمة تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

تصدر عن: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

السنة الخامسة ـ العدد ١٤ ـ ربيع ٢٠١٨م / ١٤٣٩هـ

الرقم الدولي: ISSN 2409 - 1928

قواعد النشر

- اتباع المنهج الاكاديمي من حيث التوثيق وعرض الفكرة أو نقدها.
- التركيز على نقد التراث الاستشراقي وعدم الاكتفاء بعرض الأفكار وسرد الأقوال.
- تخضع البحوث لمراجعة هيئة التحكيم .
- يلتزم الباحث بإجراء التعديلات المرسلة اليه من قبل هيئة التحكيم.
- يخضع تقديم البحوث وتأخيرها لظروف فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.
- عدم كون البحث منشوراً مسبقاً.
- للمجلة حق إعادة نشر المواد بلغتها الاصلية أو مترجمة، مستقلة أو ضمن كتاب، أو ضمن المواقع الالكترونية.
- المواد المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.
- إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث ونشاطه الثقافي والعنوان العلمي مع رقم الهاتف و الايميل.

الهيكلية الإدارية

المشرف العام

سماحة السيد أحمد الصافي
المتولي الشرعي للعتبة العباسية المقدسة

رئيس التحرير

السيد هاشم الميلاني

مدير التحرير

أ.د. هادي عبدالنبي التميمي

تصميم وإخراج

نصير شكر

ايميل المركز:
Islamic.css@gmail.com

ايميل المجلة:
info@m.iicss.iq

Tel: (٠٠٩٦٤) ٧٨٠٨٥٠٤٠٩٢

■ الهيئة الاستشارية ■

(١) الأستاذ الدكتور المتمرس السيد فاضل الميلاني، رئيس قسم الفقه والأصول في جامعة ميد لسكس، لندن.

(٢) الأستاذ الدكتور المتمرس أحمد مهدوي الدامغاني، أستاذ الفلسفة وعلم الكلام في مركز الدراسات الاسلامية جامعة هارفرد، أمريكا.

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

(٤) الأستاذ الدكتور المتمرس حسن عيسى الحكيم، أستاذ التاريخ الاسلامي في الكلية الاسلامية الجامعة، العراق، النجف الأشرف.

(٥) الأستاذ الدكتور أحمد موصللي، أستاذ العلوم السياسية في الجامعة الأمريكية، بيروت.

(٦) الأستاذ الدكتور المتمرس زهير غازي زاهد، أستاذ اللغة العربية في الكلية الاسلامية الجامعة، العراق، النجف الأشرف.

(٧) الأستاذ الدكتور طلال عتريسي، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية، بيروت.

(٨) الأستاذ الدكتور عبدالجبار ناجي، رئيس قسم الدراسات التاريخية في بيت الحكمة.

(٩) الأستاذ الدكتور أكرم محمد عبد كسار، أستاذ الآثار في الجامعة الهولندية الحرة.

■ هيئة التحرير ■

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

(٢) الاستاذ الدكتور محمد كريم الشمري، أستاذ التاريخ الاسلامي في الكلية الاسلامية الجامعة، العراق.

(٣) الأستاذ الدكتور طالب جاسم العنزي، أستاذ الفكر الاسلامي في كلية الآداب، جامعة الكوفة، العراق.

(٤) الأستاذ الدكتور علي ناصر محمد، أستاذ التاريخ في كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، العراق.

(٥) الأستاذ الدكتور خضير مظلوم البديري، أستاذ التاريخ في كلية التربية، جامعة واسط، العراق.

(٦) الأستاذ الدكتور جواد منشد النصر الله، أستاذ التاريخ في كلية الآداب، جامعة البصرة، العراق.

(٧) الأستاذ المساعد الدكتور محمد تقي السبحاني، أستاذ الفلسفة والكلام في جامعة دار الحديث، إيران.

(٨) الاستاذ المساعد الدكتور محمد علي الرضائي الأصبهاني، أستاذ القرآن في جامعة المصطفى، إيران.

(٩) الأستاذ المساعد الدكتور ستار جبر الأعرجي، أستاذ في كلية الآداب، جامعة الكوفة، العراق.

محتويات العدد

■ "يهود الجزائر" في الفكرين الاستشراقي والسياسي الإسرائيلي د. أحمد البهنسي	١٧
■ مخاطر استهداف المستشرقين للغة العربية د. صالح زهر الدين	٤٩
■ "طيب تيزيني" والقرآن الكريم د. سعيد عبيدي	٧٩
■ سيبويه وأطروحة التأثير اليوناني د. أحمد بوعود	٩٧
■ الاستشراق.. الأهداف والغايات عبدالعالي احمامو	١٤١
■ قراءة في كتاب جاك بيرك "العرب من الأمس إلى الغد" إعداد: الدكتور محمد القاضي	١٦٣
■ نقد الخطاب الاستشراقي وجدلية الشرق والغرب أحمد شحيمط	١٧٥

ملخصات البحوث باللغة الانجليزية

Algerian Jews in both the Israeli Orientalist and the Political Intellects 226
Dr. Ahmad Al Bahnasi

"The Hazards of Targeting the Arabic Language" 225
By Dr. Saleh Zahr Eddin

Tayeb Tizini and the Holy Quran
From the historical illusion to the rumination of orientalists' suspicions 224
By Dr. Saeed Obeidi

Sibawayeh and the Treatise of the Greek Influence
A Study in the originality of Arabic grammar with Gérard Troupeau 223
By Dr. Ahmad Bou Oud

Orientalism Objectives and Goals 222
A'bed Ala'ali Ihmamou/ Morroco

Arabs from Yesterday till Tomorrow
A reading in a book by Jacques Berque 221
By Dr. Mohammad Al-qadhi

Criticizing the Oriental Discourse and the Argumentation of the West and the East Edward Said a prototype 220
By Ahmed Shuhaymet/ Morroco

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد

سقوط آليّات الهيمنة

إذا كان هناك من صفةٍ نطلقها على المرحلة التي نعيشها فهي جديرة بصفة "مرحلة الانكشاف"، فالاستعمار الجديد لا يتخفّى اليوم تحت شعارات الديمقراطية وحقوق الإنسان، بل يمارس عمليات التدخل والاحتلال والتخريب والإرهاب في العالم بكل صلافةٍ، ويبتز بكل وقاحةٍ، ويقتل ويهجّر ويدمّر بكل عنصرية. والناس يرون لما يحدث وقد انزاحت عن بصيرتهم غشاوة الإعلام المضلل، وسقطت أمامهم مشروعية الذين استخدموا الفهم المتخلف للدين لخدمة السلطان، ولطالما كان منطلق النهضة في هذه الأمة هو تحرير الوعي والأذهان والضمائر والإنسان من آليات بسط السيطرة وحراسة التخلف.

ويبقى الإسلام في نسخته الأصيلة والمنفتحة في آن، ملاذ أصحاب البصائر النافذة، ومداد المدافعين عن حرية إرادة هذه الأمة وفرادة تجربتها.

تميّز هذا العدد من مجلة دراسات استشراقية بمساهماتٍ عميقةٍ شملت دائرةً واسعةً من اهتمام المعنيين بإسقاط الأساطير التي تأسّست عليها السرديات التي مهّدت وبرّرت المشروع

الصهيوني في المنطقة والمشروع الغربي في العالم الإسلامي، وهذه خلاصةٌ موجزةٌ لما عرضه الباحثون وناقشوه، أوردنا بها ملاحظاتٍ إضافيةً تستكمل الفائدة من محتوى النصوص.

١- "يهود الجزائر في الفكرين الاستشراقي والسياسي الإسرائيلي": دراسةٌ قيّمةٌ يقدمها الدكتور أحمد البهنسي معتمدًا على مصادر المستشرقين الإسرائيليين، تتضمّن تاريخ التواجد اليهودي في الجزائر، خصوصًا في وهران، وقسنطينة، والجزائر العاصمة، وغيرها من المدن الجزائرية التي شهدت ازدهارًا للجاليات اليهودية، خصوصًا في فترات حكم المسلمين، حتى وصل الأمر إلى أن يكونوا مرجعًا لليهود في المغرب العربي وعامل "فرنسةٍ" للجزائر في فترة الاستعمار الفرنسي.

هاجر اليهود من الاضطهاد المسيحي، وطُرد آخرون من إسبانيا مع المسلمين وتجمعوا في بلاد المغرب العربي، ومكّنهم التسامح الإسلامي من التجذر إلا فيما ندر، وهذه الحقائق التاريخية التي يعرضها الدكتور بهنسي تحتاج إلى وقفة تأمُّلٍ.

٢- "مخاطر استهداف اللغة العربية من قبل المستشرقين": يقدم الدكتور صالح زهر الدين دراسةً تكشف خلفيات هذا الاستهداف، وأسرار تركيز المستشرقين على تعزيز اللغات العامية على حساب الفصحى في الأقطار العربية، بل وشن الحملات العسكرية والثقافية لإلغاء الصلة بالعربية، كما حدث أثناء الاحتلال الفرنسي للجزائر. ومن أهم ما ورد في هذه الدراسة هو سعي المستشرقين المرتبطين بأجهزة الاستخبارات إلى تقويض العربية وحبسها داخل الطقوس الدينية كما حدث للاتينية. وفي دفاعه عن العربية يعود الدكتور صالح إلى نصوص لكبار العلماء والمفكرين القوميين العرب، وهنا يختلط دفاعه عن العربية بالفكر القومي العربي الذي هو بذاته أثر من آثار النزعات القومية الغربية.

وفي هذا الإطار، ليسمح لنا الدكتور صالح أن نختلف معه عندما قال إن الرسول الأعظم ﷺ "زارع أوّل بذرة قومية"، في حديث منسوب إليه من أن

"العربية هي اللسان فمن يتكلم العربية فهو عربي"، فالحديث إن صحّ صدوره عن رسولنا الكريم يخفّف من العصبية العرقية التي كان العرب يشتهرون بها في الجاهلية، ويؤسس لرابطةٍ ثقافية – إسلامية تحلّ محل العصبية العِرقية التي تقوم عليها القوميات المتأثرة بالنزعات القومية الغربية، فالعربية من دون شك هي الحامل الأول للثقافة الإسلامية، وانتشارها والعناية بها يذوّب القومية العربية في الأممية الإسلامية، ويجعل من تلك القومية رسولًا ثقافيًا منفتحًا على كل القوميات والشعوب من خلال إظهار عالمية القرآن والإسلام.

وهنا نختلف أيضًا مع كل من أراد للغة العربية أن تكون خط تماسٍ مع الأمم الأخرى، بل هي لكونها لغة القرآن تقدِّم نفسها كجسر تواصلٍ مؤهّلٍ لحمل كل العلوم وتطوير العقول والقلوب لكل البشر، وإن استهداف اللغة العربية من قبل المستشرقين يؤكد على أهميتها في الإسلام، وهو المستهدف الحقيقي عند كل من عمل وخطط لإضعاف العربية من الغربيين والمتغربين والمستشرقين، وإذا نظرنا إلى التاريخ نجد أن شعوبًا كثيرةً قد دخلت الإسلام من بوابة قيمه السامية، وذهبت إلى تعلُّم العربية للتعرف على دينها الجديد أكثر، فالإسلام والعربية حاملٌ ومحمولٌ يتبادلان الخدمات والنشر أينما حل كل منهما. وإعادة استخدام اللغة العربية لشد العصب القومي على الطريقة البعثية نكوصٌ فاضحٌ عن الرسالة التي أرادها الإسلام من اللغة.

أما الاستشهاد بالشاعر العربي القائل:

إن فرّق الإيمان بين جموعنـا فلساننا العــربي خير موحِّد

فهذا كلامٌ يرفع اللغة فوق الإيمان، هذا وهي جامعةٌ بين الناطقين بها ومفرّقة للناطقين بها عن غيرهم، بينما يعم الإيمان كل موحِّدٍ بغض النظر عن كونه ناطقًا بالعربية أو لا، وليس من شأن الإيمان أن يفرّق، كيف ذلك وأصل الأديان الإبراهيمية في الشرق هو التوحيد، والتوحيد يوحِّد الإله ويوحِّد أمة الإيمان بالتوحيد، وقد نسب القرآن الكريم أسباب الفرقة إلى الأهواء وعبادة الذات والتلاعب بمضامين

الرسالات، قال تعالى: ﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾، فقرن وحدة أمة الإيمان بتوحيد الباري تعالى، والخطاب هنا يعم كل من يقول بالتوحيد... وفي أسباب الاختلاف آياتٌ كثيرةٌ يحضرني منها قوله تعالى: ﴿ بَلْ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ ﴾. فالإيمان في حقيقته وأصله موحِّدٌ، ولا يفرّق إلا الشرك الخفي الذي ينقص من التوحيد، وأكبر وأخطر أشكاله اتباع "الأنا الفردية أو الجماعية".

فيما يتعدى ذلك، يسرنا أن نتفق مع الدكتور صالح في كل ما ذهب إليه من أن تعزيز اللهجات العامية في الأقطار العربية، والتي وصلت إلى حدّ المأسسة في لبنان ومصر والمغرب العربي، هو من ضمن الجهود الاستشراقية والمخابراتية التي تهدف إلى إضعاف رابطة العرب بالإسلام، بل وإلى تحجيم اللغة العربية إلى مستوى اللاتينية، في تلك الإشارة الحاذقة للمستشرق الألماني ولهلم سبيتا الذي أراد للعربية أن تقتصر على أن تكون لغة الصلاة والطقوس الدينية، وهذه لعمري لقطةٌ قيّمةٌ تكشف باطن التآمر على اللغة والدين.

وفي النهاية فنحن نتّفق مع الدكتور صالح على ضرورة تكريم العربية، ونعتقد أن تكريم هذه اللغة والاهتمام بها يحدث عبر "تسييلها" في عالميةٍ إسلاميةٍ تواجه عولمة الثقافة الغربية، وليس عبر تصنيمها والعودة بها إلى استخدامها وثنًا لقوميةٍ عربيةٍ منغلقةٍ على الطريقة البعثية.

٣_ في مقالته "طيب تيزيني والقرآن الكريم"، يعرض الدكتور سعيد عبيدي لأثر المستشرقين في فكر تيزيني، واقتباسه الإشكالات التي دأب المستشرقون على طرحها وتكرارها، بغية الطعن بوحيانية القرآن الكريم وخلوده، وصولًا إلى الطعن بفكرة النبوة أصلًا. إن الدكتور عبيدي يقدّم في هذه الخلاصة لأفكار طيب تيزيني مادةً تستحق النقد العلمي والموضوعي، وعلى الباحثين الإسلاميين أن يتصدوا لها مستعينين بما قدمه الفكر الإسلامي الحديث من ردودٍ بليغةٍ على موجة التشكيك بإلهية

القرآن وخلوده ومصدريته التي تصلح لكل زمان ومكان، وفق تطور الأفهام والحوادث الواقعة.

وبقدر ما يتّسع المقام، ينبغي أن نعطّل مفعول الأفكار المطروحة ولا نكتفي بنسبتها إلى المستشرقين، بمعنى أن اتهام هذا الباحث أو ذاك بالتأثُّر بهم لا يؤدي إلى دحض الفكرة من أساسها، فطبيعة الأفكار أنه لا يمكن ردها بالتهمة بل بالفكرة التي تبطلها، وبناءً على ذلك فإننا نشير فيما يلي إلى بعض الردود التي يجب أن تكون موضوعًا لدراساتٍ مطوّلة:

- أولًا: إن وجود الناسخ والمنسوخ في القرآن يؤكد إلهية الكتاب، من جهة أن السلطة التي أنزلت القرآن هي وحدها المخولة أن تنسخ آياته أو أحكامه، والنسخ بحد ذاته درسٌ للمسلمين في فهم النصوص وتطويرٌ لعقولهم وتعليمٌ لهم كيف يوفّقون بين قدسية النص وتطور الواقع، فالقرآن هنا رسالةٌ من فوق التاريخ إلى الواقع، والصلة بين النص القرآني والواقع هي تطوُّر الفهم وليس تغيير الأحكام الثابتة. ولذلك لم يوافق المسلمون بعد ختم النزول على أي نسخٍ يتعدى قدسية النص، لأن المنزِل والناسِخ واحدٌ هو الله سبحانه.

- ثانيًا: البُعد عن مدرسة آل البيت يتسبب في طرح إشكالاتٍ لا مكان لها فيما قرره الأئمة عليهم السلام، فهذه المدرسة أثبتت أن القرآن جُمع في حياة الرسول صلى الله عليه وآله وبعد وفاته مباشرةً على يد الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام، وملازمة الإمام للرسول واقعةٌ تاريخيةٌ ثابتة، وقد كان الإمام شاهدًا في زمن عثمان على ما يحدث مع جمعٍ كبيرٍ من الحُفّاظ، فلو أن خللًا شاب جمع القرآن في تلك الفترة فإن تصدي الإمام وكبار الحُفّاظ لهذا سيكون أمرًا طبيعيًا، ومع ذلك فإن الثورة على عثمان احتجّت عليه بهذا القرآن، مما يعني أن يد السلطة السياسية كانت في تلك الفترة غير قادرةٍ على التلاعب بأصل النص، ولذلك عملت على التلاعب بفهم النص حتى وصل هذا التلاعب إلى الذروة في عصر معاوية وما بعده، وحتى في تلك الفترة، بقيت معارضة الحكم الظالم من قبل

الأئمة والعلماء في الأمة تستند إلى القرآن من دون أن يتمكن الحاكم من مد يده إلى النص المقدس وتحوير الآيات وفقًا لأهوائه.

– ثالثًا: يبقى وجود المعارف الفوق بشرية في القرآن، بل والمعارف التي لم تكن لا بمتناول عصر الرسول ولا ما قبله، دليلًا واضحًا على إلهية القرآن، ولم يكن أعداء الرسول أغبياء عندما تحداهم القرآن، ولو كانت لديهم هذه الحجة في زمن الرسول لطرحوها وأقنعوا الناس بها، لا لمجرد زرع الشك والدعاية المضادة، بل أيضًا للقضاء على أصل فكرة النبوة. أما أهل الكتاب وخاصةً العلماء منهم، فقد أعادهم القرآن أكثر من مرةٍ إلى النصوص الأساسية التي في حوزتهم، وكانت لديهم فرصٌ ذهبيةٌ لو أنهم لاحظوا خللًا ما فيما يذكره القرآن، وهم بالتأكيد لا يقلون خبرةً وحقدًا على الإسلام من علماء ومستشرقي العصر الحاضر. ولذلك نقول حتى المستشرقون احتاجوا لاستحداث إشكالاتٍ لم يتمكن مَن كان قبلَهم من يهودٍ ونصارى ومشركي عصر الرسول من طرحها، لما كان ماثلًا أمامهم من إعجازٍ "أعجزهم" عن استحضار إشكالاتٍ يقوّيها البعد عن عصر النص من جهة، والبعد عن مدرسة آل البيت من جهة ثانية، والجهل بقوة وثبات النص القرآني من جهة ثالثة، ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ الله لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً**﴾ .

٤ – "سيبويه وأطروحة التأثير اليوناني": بحثٌ نحويٌّ لغويٌّ قيّمٌ للدكتور أحمد بوعود يناقش ادّعاء بعض المستشرقين، ابتداءً من الألماني ميركس، أن النحو العربي يستمد أُسسه من المنطق الأرسطي، ويعرض لأبرز الردود على هذه الدعوى وأبرزها ردود المستشرق الفرنسي جيرار تروبو.

ومن أجمل ما يورده تروبو في إثبات أصالة النحو العربي، ذلك الحوار الرائع بين الفيلسوف السيرافي والمترجم يونس بن متى، الذي نَقل عن السريانية ولم يكن عارفًا باليونانية، حيث يظهر أن النحو السرياني تأثّر بالنحو العربي وليس العكس.

ويستفاد من هذا البحث الرائع أن هناك فارقًا شاسعًا بين "منطق اللغة العربية"

والمنطق الأرسطي المعرف بأنه "آلةٌ تعصم مراعاتها الفكر عن الخطأ"، ويمكن إثبات ذلك عن طريق التوسع في بحث دلالة المصطلحات المنهجية التي استخدمها سيبويه في "كتابه"، والتي تثبت أن اللغة العربية أنشأت منطقها الخاص الذي لا تتسع له مصطلحات المنطق الأرسطي.

٥- "الاستشراق، الأهداف والغايات": بحثٌ جديدٌ لعبد العالي احمامو، يتطرّق إلى الأهداف الدينية والعلمية والاقتصادية والتجارية والشخصية والاستعمارية للحركة الاستشراقية، ومن أهم ما يرد فيه الإشارة إلى وجود مؤسسةٍ تتحكم بإدارة المعرفة الاستشراقية، فتقصي من يكتب عن الشرق بموضوعيةٍ لا تخدم تلك الأهداف. أما نظرية تصدير العنف الغربي المسيحي الى الشرق عن طريق الحروب الصليبية، فيُظهِر البحث أن المؤسس الحقيقي لها هو البابا أوربان الثاني، الذي أشار في خطابه إلى نقل السيف المسيحي إلى رقاب المسلمين، بعد أن فتك بالمسيحيين أنفسهم دون أي وازعٍ من دينٍ أو ضمير، وهذه رؤية كنا نظنها حديثةً وتستند إلى حاجة دول الغرب إلى خلق الأعداء لتصدير العنف الذي تنتجه، ولكن تبين أنها من تأسيس أحد البابوات، ولا ندري ما دخل المسيحية الأصيلة بنقل العنف والظلم من إنسان إلى آخر.

٦- "العرب من الأمس إلى الغد"، كتابٌ للمستشرق والفيلسوف الفرنسي جاك بيرك، يعرضه الدكتور محمد القاضي مبيّنًا تميُّز بيرك عن غيره في التعاطف العميق مع قضايا العرب، والرصد الشفاف للتغيرات التي أصابتهم بفعل الظلم الآتي من شمال المتوسط. تعمّقت أزمة الهوية عندما أصبح العرب موضوعًا لتوسع الآخرين، وفقدوا المبادرة الذاتية لتكييف واقعهم كما أرادوا، وإن تقدّموا نحو المستقبل فإنهم يتّبعون أجندا التقدُّم المادي، متغرّبين عن رصيدهم الروحي العريق.

٧- "نقد الخطاب الاستشراقي وجدلية الشرق والغرب": دراسةٌ قيّمةٌ يقدم فيها أحمد شحيمط من المغرب خلاصةً ناجحةً لأفكار المبدع إدوارد سعيد، الذي تميّز

باستخدام آليات النقد الغربي ضد الخطاب الاستشراقي، "وأكثر ما يلوم إدوارد سعيد المثقفَ غير الملتزم بقضايا الأمة، المثقفَ الذي ينبغي أن يمتلك حسًّا من المعقول والثبات على المبادئ والقناعات دون الذوبان في سياسة تقويض الثقافة والهوية، أي استقلالية المثقف عن كل أشكال السلطة التي تشرعن للاستعمار والإمبريالية، وتُخرس الأفواه عن لعبةٍ تُدار ويتم نسج خيوطها تحت دوافع شتى أشكال الهيمنة السياسية والثقافية والاقتصادية على الشرق، بدعوى التفوق ونزعة الأقوى، من هنا تأتي تأملات إدوارد سعيد في نقد الخطاب الاستشراقي وتحليل جدلية العلاقة بين الشرق والغرب في سياق تفكيك هذا الخطاب المحمّل بالعداء للآخر وخصوصًا الشرق".

وهنا ملاحظةٌ لا بد من تدوينها في نهاية هذه المقدمة، وهي أن المفكرين الكبار الذين عايشوا الغرب عن قربٍ، ودرسوا في جامعاته، واكتشفوا بنية السلطة التي تحرّك المعرفة وتجرّد الحرية والديمقراطية من مضمونها... أقلُ انبهارًا بالغرب من الذين يلتقطون فُتات التأثير الغربي من بعيد، ويستخدمون ذلك الفُتات ضد دينهم وأبناء جلدتهم، ولا فرق هنا بين من تغرّب في جامعةٍ عربيةٍ متغربةٍ أو بهرته مظاهر التنظيم المحكم أو خدعه الخطاب المنافق عن حقوق الإنسان. أمثال إدوارد سعيد هم النموذج وهم المرجع في التعرُّف على خفايا البنية الظالمة في مضمونها، المبهرة في مظاهرها.

مدير التحرير

"يهود الجزائر" في الفكرين الاستشراقي والسياسي الإسرائيلي

■ الدكتور أحمد البهنسي

يعتمد العقل الاستراتيجيُ والأمنيُ الإسرائيليُ - الصهيونيُ نظريةَ "الأطواق" في تعامله مع الأخطار التي تواجه إسرائيل ككيانٍ سياسيٍ دخيلٍ ومحتلٍ تم زرعه بالقوة في المنطقة على أنقاض فلسطين المحتلة، تلك النظرية التي تقول بوجود ثلاثة أطواقٍ معادية تحيط بإسرائيل يجب مواجهتها والعمل على صد خطرها.

بالنسبة للطوق الأول - وفقًا للمنظور الإسرائيلي - فهو مناطق وأراضي السلطة الفلسطينية، أما الطوق الثاني فهو ما يُسمى بدول المواجهة العربية (مصر، سوريا، لبنان، الأردن)، أما الطوق الثالث فهو المناطق المحاذية والمتاخمة لدول المواجهة العربية، ومن أهمها شمال أفريقيا (منطقة الساحل والصحراء)[1].

يأتي اهتمام إسرائيل من الناحيتين الأمنية والاستراتيجية بمنطقة الساحل والصحراء، كونها - وفقًا للمحلل السياسي والقيادي الحزبي اليساري الإسرائيلي يوسي بيلين - الفناء الخلفي وخط الدفاع الثاني لأهم دول المواجهة مع إسرائيل، وهي مصر، كما أن هذه المنطقة تمتلك ممراتٍ حيويةً وسهلةً للتجارة الدولية، إضافةً إلى

احتوائها على احتياطيٍ نفطيٍ عالميٍ كبيرٍ وضخمٍ جدًا، يُقدّر بحوالي ٨٠ مليار برميل[٢].

وقد تبدّى ذلك الاهتمام السياسي والاستراتيجي الإسرائيلي من الناحية السياسية بمنطقة الساحل والصحراء عامّةً والجزائر تحديدًا، في أنه منذ عام ٢٠٠٢ بدأت الدوائر السياسية الإسرائيلية تطرح ما سمته بـ"قضية الأملاك اليهودية في البلدان العربية"، لمقايضة المفاوض الفلسطيني للتنازل عن حق عودة اللاجئين الفلسطينيين الذين هُجّروا قصرًا من فلسطين المحتلة أو تعويضهم، مقابل تنازل إسرائيل عن ما يسمى بـ"الأملاك التي تركها يهود البلدان العربية"، الذي هُجّروا قصرًا من بلدانهم عقب قيام إسرائيل عام ١٩٤٨، وكان من ضمنها ما زعمت إسرائيل أنه أملاكٌ لليهود في حواضر قسنطينة وتلمسان ووهران والجزائر العاصمة في الجزائر، والتي تتضمن وفقًا للباحث الدكتور حاييم هزاز هيشربرج من الجامعة العبرية في القدس، معابد يهوديةً وبيوت قضاءٍ يهوديةً ومنازل ومزارع ومدارس صغيرةً، إضافةً إلى الأراضي والضيعات والحوانيت بالأسواق[٣].

أما من الناحية الفكرية والاستشراقية الإسرائيلية – الصهيونية، فمن المعروف أن الاستشراق الإسرائيلي نشأ بالأساس لخدمة الأهداف السياسية الإسرائيلية والصهيونية[٤]، والتي من أهمها محاولة تأصيل التواجد اليهودي في البلدان العربية من أجل إثبات وجود حقٍ تاريخيٍ لليهود في هذه المنطقة، وأنهم ليسوا دخلاء عليها. ومن أبرز الأمثلة على ذلك منشورات مركز أبحاث "يد بن تسيفي"[٥]، الإسرائيلي التابع للجامعة العبرية في القدس المختص في تاريخ الجماعات اليهودية في العالمين العربي والإسلامي، والذي يقوم بإصدار الكثير من المؤلّفات والأبحاث حول الجماعات اليهودية في البلدان العربية، والتي تهدف كلها إلى محاولة إعادة "التأريخ" لهذه الجماعات اليهودية بشكلٍ يثبت مدى ارتباطها بالبلدان العربية، وأن لها أملاكًا تاريخيةً فيها.

بالنسبة لموقع شمال أفريقيا عامةً والجزائر تحديدًا من بين اهتمامات الاستشراق الإسرائيلي والصهيوني، فإنه من المعروف أن الجزائر وبعض حواضرها لا سيما منطقة "توات" الموجودة في صحراء "ادرار" حاليًا، اشتهرت بتواجدٍ يهوديٍ كبيرٍ خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين(٦)، وهو التواجد اليهودي الذي وصفته المراجع الاستشراقية الإسرائيلية والصهيونية بأنه الأكبر والأهم في الصحراء الأفريقية، والذي انتهى على يد القائد الجزائري التلمساني المعروف باسم "المغيلي"(٧).

وقد هدفت هذه المجهودات الاستشراقية الإسرائيلية - الصهيونية بشكلٍ معمّقٍ إلى إعادة التأريخ لمنطقة المغرب العربي، ومحاولة التشكيك في الأصول الثقافية والعرقية لهذه المنطقة، وذلك بهدف تأنيب النعرات القومية وبث روح الفرقة والانقسام.

في ضوء كل ما سبق، فإن هذا البحث يستعرض الرؤية الإسرائيلية "الصهيونية" لتاريخ التواجد اليهودي في الجزائر وحواضرها في ضوء المحاور التالية:

ـ أولاً ـ
التواجد اليهودي في الجزائر وحواضرها
في الفكر الاستشراقي الإسرائيلي

١ - أصل يهود الجزائر:

هناك عدة رواياتٍ أو آراءٍ استشراقيةٍ إسرائيليةٍ حول أصول يهود الجزائر الذين استوطنوا في حواضر جزائريةٍ مختلفة، منها قسنطينة ووهران وتلمسان والجزائر

العاصمة وصحراء توات، فالباحث الإسرائيلي مناحيم فانشتيان رأى في رسالته للدكتوراه، التي حملت عنوان "الجالية اليهودية في الجزائر ما بين ١٣٠٠-١٨٣٠ ميلادية"، أن تاريخ تأسيس المستوطنات اليهودية في الجزائر وحواضرها يعود إلى تلك المستوطنات اليهودية القديمة التي كانت موجودةً في المغرب الأقصى إبان غزو المرابطين والموحدين للمغرب في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديَين[٨]؛ فرغم أن ذلك الغزو كان له التأثير السلبي على الطائفة اليهودية في الجزائر، إلا أن هذه الطائفة تمكّنت من أن تحافظ على هُويتها اليهودية وحياتها الروحية، حتى أعيدت الروح مرةً أخرى لهذه الطائفة مع وصول لاجئين يهود من المغرب والأندلس عام ١٣٩١ إلى الجزائر، وكان على رأسهم كل من الحاخام هريبش وهارشبيتس من كبار حاخامات الطائفة اليهودية في الجزائر. وهو ما أدى إلى تكوُّن طوائف يهوديةٍ جديدةٍ وسط المدن الجزائرية القديمة[٩].

أما المستشرق الإسرائيلي حاييم سعدون[١٠]، فقد أشار في كتابه الذي حمل عنوان "الجزائر: طوائف إسرائيل في الشرق في القرنين التاسع عشر والعشرين"، إلى أن تاريخ يهود الجزائر يعود إلى تاريخ تواجد الفينيقيين في شمال أفريقيا وتأسيسهم مدينة قرطاج، منتصف القرن الثامن قبل الميلاد، ثم بدأ يتبلور التواجد اليهودي في عدة حواضر جزائريةٍ من أبرزها تلمسان وقسنطينة مع دخول الإسلام على يد القائد العسكري الإسلامي عقبة بن نافع إلى شمال أفريقيا[١١].

ويتفق مع هذا الرأي أيضًا المستشرق الإسرائيلي يوسيف شاربيت[١٢]، الذي رأى أن تاريخ تواجد اليهود في الجزائر وحواضرها خاصةً وفي شمال أفريقيا عامةً، يعود إلى تاريخ وصول السفن التجارية الفينيقية إلى سواحل الجزائر خلال القرون الأولى قبل الميلاد، مشيرًا إلى أن تمركز اليهود الأساسي خلال هذه الفترة كان في حاضرة قسنطينة التي كانت تسمى حينها باسم "سيرتا"؛ إذ أنشأ اليهود فيها تجارةً مزدهرةً حتى فترة خراب الهيكل اليهودي الأول في فلسطين، لافتًا إلى أن هناك بعض

الإشارات التاريخية على أن يهود قسنطينة أمدّوا سليمان الملك بالعديد من القوافل التجارية(١٣).

كما أكد المستشرق الإسرائيلي على أن هناك شواهد آثاريةٌ تم الكشف عنها مؤخرًا في مدينتَي قسنطينة وسطيف الجزائريتَين، تشير إلى أن التواجد اليهودي في الجزائر يعود إلى فترة الإمبراطورية الرومانية، حيث وُجدت بقايا معابد ومقابر يهوديةٍ في مدينة سطيف تعود إلى القرن الثالث الميلادي، في حين وُجدت في مدينة تلمسان الجزائرية بقايا معابد يهوديةٍ تعود إلى القرن الرابع الميلادي(١٤).

من ناحية أخرى، نجد المستشرق الإسرائيلي حاييم زئيف هيرشبيرج(١٥) يرى أن بداية تواجد اليهود في الجزائر وحواضرها يعود إلى الفترة التاريخية التي شهدت طرد المسلمين واليهود من إسبانيا الإسلامية(١٦) (الأندلس)؛ حيث اتجه الكثير منهم إلى شمال أفريقيا وتحديدًا إلى المغرب والجزائر وتونس، مشيرًا إلى أن اليهود في هذه الفترة تجمعوا في عدة حواضر جزائريةٍ من أهمها قسنطينة ووهران والجزائر العاصمة أيضًا، وأنهم كانوا على تواصلٍ وثيقٍ وتامٍ ببقية الجاليات اليهودية في المغرب وتونس، مشيرًا إلى أن هذا الرأي يعتمد على شواهد تاريخيةٍ تتمثل في وجود شخصياتٍ يهوديةٍ معروفةٍ تسجّل عملها بالتجارة في الجزائر، ومنها الحاخام أبراهام شاشابوريتش الذي توجد وثيقةٌ تاريخيةٌ يعود تاريخها إلى عام ١٣٩١ تؤكد أنه كان من أهم التجار اليهود في الجزائر. وكذلك وثيقةٌ تاريخيةٌ أخرى تعود لنفس العام تتحدث عن الحاخام اليهودي شاؤول اشتروك، الذي كان حاخامًا وقاضيًا وطبيبًا وتاجرًا وأحد المقربين من ملك تلمسان في الفترة التاريخية (١٧).

٢- تاريخ التواجد اليهودي في الجزائر وحواضرها:

يرى المستشرق اليهوي حاييم سعدون أنه من الناحية التاريخية يمكن تقسيم

يهود الجزائر بشكلٍ عامٍ إلى فئتين رئيسيتين، الفئة الأولى: اليهود من ذوي التاريخ القديم، وقد توالوا على الجزائر منذ ما قبل الميلاد إلى ما يعتبرها المستشرق الإسرائيلي "فترة المطاردات المسيحية الإسبانية لليهود" في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ميلادي، وقد أطلق عليها المصطلح العبري תושבים أي الأهالي بالعربية، وقد انصهرت في المجتمع الجزائري، ولولا اختلاف الدين والطقوس والطبائع النفسية المكتسبة من سنين التشرد لأصبحوا جزائريين بعمق الانصهار، ولذلك أُطلق عليهم لقب "اليهود الأصليين"[١٨].

ويرى المستشرق الإسرائيلي أن هذه الفئة من يهود الجزائر تشمل بعض يهود الجزيرة العربية بعد الفتح الإسلامي من بني قريظة وبني النضير الذين أجلاهم الرسول الكريم محمد ﷺ، وبعض يهود بني الدريد الهلاليين الذين قدموا إلى الجنوب التونسي أثناء الهجرة الهلالية الكبيرة من المشرق إلى المغرب خلال القرن العاشر الميلادي[١٩].

أما الفئة الثانية - وفقًا للمستشرق الإسرائيلي - فأُطلق عليها بالعبرية המגורשים، وتعني المطرودين، من يهود إسبانيا، عندما بدأت دويلات الأندلس بالتساقط في سنوات ١٣٩١ و١٤٦٢ و١٦٠٨، وعرفوا بـ"الكبوسيين" نسبةً للكبوسة الحمراء التي يضعونها على رؤوسهم، وبفضل تكوينهم الديني المتفوق على الفئة الأولى، وإمكانياتهم العددية والثقافية العلمية النابعة من البيئة الأندلسية، فقد استحوذوا على المراكز الديناميكية للجالية اليهودية[٢٠].

من جانبه، يؤكد المستشرق الإسرائيلي أفرايم حازان على أن تاريخ اليهود الحقيقي في الجزائر وحواضرها يبدأ في القرن السابع الميلادي، الذي شهد دخول الإسلام إلى شمال أفريقيا على يد القائد العسكري الإسلامي "عقبة بن نافع"؛ إذ حصل اليهود تحت الحكم الإسلامي على وضع "ذِمِيّ"، الذي كان قد حدده الخليفة

عمر لغير المسلمين في البلدان التي يدخلها المسلمون، معتبرًا أن هذا الوضع فتح الطريق أمام اليهود في الجزائر عامةً وفي حاضرة قسنطينة خاصةً إلى مزيد من الازدهار الاجتماعي والاقتصادي، وذلك رغم أن وضعهم كان يتغير ما بين تغيُّر حاكمٍ مسلمٍ وآخر كان يحكم منطقة الجزائر(٢١).

وأضاف المستشرق الإسرائيلي أنه من الفترة من القرن السابع الميلادي حتى القرن الثاني عشر الميلادي، شهِد التواجد اليهودي في الجزائر وحواضرها - تحديدًا الجزائر العاصمة، وتلمسان - ازدهارًا معرفيًا وعلميًا وثقافيًا كبيرًا للغاية؛ إذ إن حاخامات يهود تلمسان أرسلوا بكتاباتٍ وخطاباتٍ لكبار حاخامات بابل (العراق) الذين عرفوا في هذا الوقت باسم "الجاؤونيم"، وكان لهم دور كبير في إتمام تأليف وتدوين وكتابة التلمود، الذي يُعد الكتاب الثاني من حيث القدسية عند اليهود. كما أن يهود الجزائر كانت لهم صلاتٌ ثقافيةٌ واقتصاديةٌ كبيرةٌ خلال هذه الفترة التاريخية مع يهود مصر(٢٢).

كما أشار المستشرق الإسرائيلي إلى أن هناك فترةً تاريخيةً مهمةً جدًا في تاريخ تواجد اليهود بالحواضر الجزائرية، وهي فترة حكم بني حماد (١٠١٤-١١٥٢م)، والتي تمتّع اليهود خلالها بحالةٍ من الأمن والاستقرار بشكلٍ كبير؛ فشهدت هذه الحقبة التاريخية ظهور كبار الحاخامات اليهود الذين كان لهم تأثيرٌ كبيرٌ على الوضع الديني للجالية اليهودية في شمال أفريقيا عامةً، ومنهم الحاخام إسحق الفاسي، الذي عاش في مدينة قلعة بني حماد الجزائرية ثم تم تهجيره إلى فاس في المغرب، وبعد ذلك تم تهجيره إلى الأندلس(٢٣).

واعتبر المستشرق الإسرائيلي أن اليهود في الحواضر الجزائرية كانوا من بين الطوائف التي عانت مما سماه بـ"السياسات التعسفية" للموحّدين خلال القرن الثاني عشر الميلادي، فقد تم تخييرهم ما بين اعتناق الإسلام أو الطرد أو القتل؛ مما أدى إلى

تضاؤل عدد اليهود في حواضر تلمسان وبجاية والمهدية الجزائرية، وتراجع وضعهم الثقافي والاقتصادي والاجتماعي[٢٤].

أضاف المستشرق الإسرائيلي أنه مع قيام حكم السلالة الزيانية في الجزائر (١٢٣٥-١٥٣٤)، الذي اتسم بالتسامح تجاه اليهود، بدأت الطوائف اليهودية في الحواضر الجزائرية تستعيد ازدهارها من جديد، وذلك مع تزايد هجرة اليهود من الأندلس، تلك الهجرات التي حملت شخصياتٍ فكريةً ودينيةً يهوديةً مرموقةً إلى الجزائر، أدت إلى ترسيخ أوضاع اليهود في الحواضر الجزائرية، وكان من بينهم الحاخام شموئيل اشتروك الذي هاجر إلى تلمسان (كانت عاصمة السلالة الزيانية الحاكمة) في النصف الثاني من القرن الرابع عشر[٢٥].

وأضاف المستشرق الإسرائيلي أنه في عام ١٤٩٢ وصلت هجرةٌ قليلة الحجم من اليهود إلى الجزائر، خاصةً المناطق الساحلية، وذلك بعد طردهم من الأندلس، لكن أعدادهم كانت قليلةً بسبب مخاوفهم من أن تقوم إسبانيا باحتلال مدنٍ جزائرية[٢٦].

واعتبرت الموسوعة اليهودية ليهود البلدان الإسلامية أنه خلال هذه الفترة التاريخة كانت أوضاع اليهود مستقرةً في جميع حواضر الجزائر، خاصةً في تلمسان وفي المناطق الجنوبية من الجزائر (صحراء توات)، إلى أن ظهر قائدٌ إسلاميٌ متشددٌ اسمه محمد المغيلي، الذي قام بطرد اليهود من هذه المنطقة بعد أن دخل معهم في معركةٍ حربيةٍ[٢٧].

أما عن يهود الجزائر في الفترة التاريخية الخاصة بحكم الخلافة العثمانية للجزائر، والتي تبدأ من بدايات القرن السادس عشر الميلادي وحتى عام ١٨٣٠؛ فيصفها المستشرق الإسرائيلي مناحيم فانشتاين بأنها فترةٌ اتسمت بالهدوء بالنسبة لأوضاع اليهود في جميع حواضر الجزائر حتى في تلمسان، التي كانت حينها تحت الحكم

الإسباني، وحتى في مناطق جنوب الجزائر التي كانت تحكمها عناصر محليةٌ ولم تكن خاضعةً للحكم العثماني[٢٨].

ومع ذلك، يرصد المستشرق بعض الأحداث التاريخية من خلال وثائق وكتاباتٍ يهوديةٍ عُثر عليها في حواضر جزائريةٍ أو من خلال كتاباتٍ ليهود أوروبا عن يهود الجزائر، ومنها أنه في منتصف القرن السادس عشر تم اتهام اليهود بالتدبير لثورةٍ ضد الحاكم العثماني في الجزائر (الداي)، وأنه على إثر ذلك تم الحكم على اليهود بالقيام بالكثير من الخدمات بدون مقابل مادي (السُخرة)، كما تم قتل عددٍ منهم في مصادماتٍ عنيفةٍ معهم[٢٩].

كما يرصد المستشرق الإسرائيلي أنه خلال هذه الفترة، وتحديدًا منذ العام ١٥٠٩، حدثت الكثير من المضايقات لليهود في وهران تحت الحكم الإسباني، حيث تحوّل معبدهم الرئيسي إلى كنيسة، كما تعرضوا لبعض أعمال العنف والسرقة والاغتصاب من جانب المحتلين الإسبان في بعض الفترات[٣٠].

كما يضيف المستشرق أنه خلال القرن السابع عشر، وتحديدًا عام ١٨٣٠، وصل إلى الجزائر العاصمة وتلمسان وبجاية عددٌ من يهود إيطاليا وفرنسا وهم أحفاد اليهود الذين طُردوا من الأندلس (المورانوس) وهاجروا إلى بعض الحواضر الأوروبية، والذين تحولوا بعد ذلك إلى عنصرٍ مهمٍ جدًا في التجارة الدولية في حواضر الجزائر (قسنطينة، وهران، تلمسان، بجاية)، وكان من بينهم مقربون من الحاكم العثماني (الداي)، وكان من أشهر العائلات اليهودية من مهاجري أوروبا إلى حواضر الجزائر عائلتين مهمتين، الأولى عائلة بكري، والثانية عائلة بوجناح، وقد أسسا شركةً كبرى عملت على تصدير المواد الغذائية من الجزائر إلى فرنسا[٣١].

ورصد المستشرق الإسرائيلي حدثًا تاريخيًا سيئًا في تاريخ يهود الجزائر خلال هذه الفترة وهو يوم ٢٩ يونيو ١٨٠٥، والذي سُمي بـ"السبت الأسود" في تاريخ يهود الجزائر، حيث وقعت مصادماتٌ قُتل خلالها ما بين ٢٠٠ إلى ٥٠٠ يهوديًا

جزائريًا، بعد أن وقعت مصادماتٌ بسبب خلافات بين الجنود العثمانيين وبين المستشار اليهودي للحاكم العثماني نفتالي بوجناح[٣٢] .

أما في العصر الحديث، فيقول المستشرق الإسرائيلي إنه منذ العام ١٨٣٠ كان عدد يهود الجزائر يقدّر بحوالي ٢٦ ألف نسمة، يتركزون في ثلاث حواضر جزائريةٍ وهي الجزائر العاصمة، وقسنطينة، ووهران، وكانت هناك أعدادٌ قليلةٌ أخرى من اليهود في بعض المدن الجزئرية الأخرى جنوب البلاد، خاصةً في منطقة الصحراء[٣٣].

ويقول المستشرق الإسرائيلي إن العام ١٨٣٠، الذي شهد احتلال فرنسا للجزائر، الذي استمر حتى العام ١٩٦٢، كان سببًا وراء هجرة أكثر من مئتي عائلةً يهوديةً جزائريةً إلى دولة إسرائيل التي أُقيمت عام ١٩٤٨، وأن سبب هذه الهجرة – فيما يبدو – هو حالة عدم الاستقرار في الجزائر التي تسبب فيها الاحتلال الفرنسي. مضيفًا أن هذه الفترة شهدت حالة اضمحلالٍ دينيٍ وثقافيٍ واجتماعيٍ للجالية اليهودية في الجزائر، لافتًا الانتباه إلى أنه حتى اليهود الذين حصلوا على الجنسية الفرنسية عام ١٨٦٠ في عهد نابليون الثالث، والذين يُقدّر عددهم بحوالي عشرة آلاف يهوديًا، عانوا من حالات المعاداة للسامية التي كانت منتشرةً بقوة في فرنسا خلال تلك الحقبة التاريخية. كما أدي ذلك من ناحية أخرى إلى وقوع مصادماتٍ بين السلطات الفرنسية وبين اليهود في الجزائر العاصمة وتلمسان في الفترة من ١٨٨١ حتى ١٨٨٥م[٣٤].

٣ – الأوضاع الثقافية والدينية والاجتماعية لليهود في الجزائر وحواضرها:

أ – وهران:

احتلت الطائفة اليهودية في وهران مكانةً خاصةً ومميزةً من بين الطوائف اليهودية في بقية الحواضر اليهودية، نظرًا إلى أن وهران وقعت تحت الاحتلال الإسباني من الفترة ما بين ١٥٠٩ حتى ١٧٠٨ ميلادية.

ووفقًا للمستشرق الإسرائيلي أفرايم حازان، فإنه خلال فترة احتلال إسبانيا لوهران الجزائرية، عانى اليهود كثيرًا من القمع الإسباني وكثيرٌ منهم تعرض للطرد أو القتل، ومع ذلك فإن الطائفة اليهودية في وهران ظلت قائمةً ومتماسكةً وكان لها قوامٌ اجتماعيٌ واقتصاديٌ ودينيٌ قويٌ وبارز، وكانت هناك الكثير من العائلات اليهودية في وهران عمل أبناؤها كدبلوماسيين بين الدول، كما عمل بعض اليهود تجارًا في خدمة الطبقة الملكية الإسبانية في وهران(٣٥).

وأضاف المستشرق الإسرائيلي أن التواجد اليهودي في وهران تعرّض لأزمةٍ حقيقيةٍ عام ١٦٦٩، بعد أن قررت الملكة الإسبانية ماريا ماوستيريا طرد كل اليهود من وهران، وهاجر الكثير منهم إلى إيطاليا، إلا أن الجالية اليهودية في وهران عادت للازدهار مرةً أخرى عام ١٧٠٨، بعدما طرد العثمانيون الحكم الإسباني من المدينة، مما أدى إلى تعاظم القوة الاجتماعية ليهود وهران التي بدأ يهاجر إليها الكثير من اليهود من حواضر جزائريةٍ وأوروبيةٍ أخرى، وبدأت في التكوين طبقاتٌ اجتماعيةٌ مختلفةٌ ومتنوعةٌ ومتعددةٌ من اليهود في وهران(٣٦).

ويصنّف المستشرق الإسرائيلي مناحم فانشتاين الطبقات الاجتماعية لليهود في وهران بعد دخول العثمانيين إليها إلى عدة فئات، وهي: الفئة الأولى: هم اليهود الأوائل الذين وصلوا إلى وهران بعد عام ١٧٠٨ من عدة حواضر قريبةٍ من وهران، مثل مستغانم، وبسكرة، وندرونه، وتلمسان، والجزائر العاصمة، وأيضًا من حواضر مغاربيةٍ أخرى مثل وجده، ودبدو، ومنطقة الريف شرقي المغرب الأقصى، ومثلت هذه الفئة الغالبية العظمى من سكان وهران من اليهود في هذه الفترة(٣٧).

أما الفئة الثانية: فتكوّنت من بضع مئاتٍ من العائلات اليهودية التي هاجرت إلى وهران من مدينة تطوان شمالي المغرب، والذين وصلوا إلى وهران كلاجئين بعد اندلاع الحرب بين المغرب وإسبانيا عام ١٨٥٩، وأُطلق على هذه الفئة اسم

"التطوانية"، وكانت لهم لهجةٌ خاصةٌ بهم أقرب للهجة اليهودية – الإسبانية التي تسمى " لادينو".

أما الفئة الثالثة فكانت تتكون من المهاجرين اليهود من فرنسا ومن دولٍ أوروبيةٍ أخرى، الذين وصلوا إلى وهران عام ١٨٣١ بعد الغزو الفرنسي للجزائر(٣٨).

ويضيف المستشرق الإسرائيلي أنه على الرغم من هذا التنوُّع في الطوائف اليهودية في وهران خلال هذه الحقبة التاريخية، إلا أن هذه الطائفة كان لها زعيمٌ روحيٌ واحدٌ وأُطلق عليه بالعبرية اسم "המוקדם المقدم"، وكان هناك مجلسٌ مكونٌ من أعيان يهود المدينة يساعده في أشغاله، وقد أُطلق على هذا المجلس اسم "טובי העיר أعيان المدينة"، وحتى أواسط القرن التاسع عشر تمكّن اليهود من بناء سبعة عشر معبدًا في وهران، وفي عام ١٨٨٠، وبمساعدة زعيم الطائفة اليهودية "شمعون قناوي" الذي أُطلق عليه اسم روتشيلد وهران، تم بناء معبدٍ يهوديٍ كبيرٍ ومركزيٍ في وهران، كما تم إنشاء عددٍ كبيرٍ من المدارس الدينية اليهودية التي تسمى بـ"يشيفا"، وفي نهاية القرن التاسع عشر، أصبحت هناك صحفٌ يهوديةٌ ذائعةُ الصيت في وهران، وكان أبرزها صحيفة "הנוער העברי الشاب العبري"، التي كانت تصدر باللغتين العبرية والفرنسية(٣٩).

وحول علاقة التواجد اليهودي في وهران بالثقافة الفرنسية بعد الاستعمار الفرنسي للجزائر، فترى الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية أن ذلك التواجد اليهودي ساعد على تعزيز تبنّي الثقافة الفرنسية خلال هذه الحقبة التاريخية؛ فقد تم افتتاح أول مدرسةٍ فرنسيةٍ في المدينة عام ١٨٤٩ بمساعدة اليهود، وكان أول تلاميذها وأساتذتها من يهود وهران، لا سيما من فئة اليهود الذين هاجروا من تطوان، وبعد ذلك بدأ كثيرٌ من اليهود يعزفون عن المهن التقليدية التي كانوا يشغلونها مثل الخياطة، وترقيع الأحذية والصنادل، وبدأوا يعملون في أعمال التجارة الحرة تحت حماية ورعاية

المستعمر الفرنسي[٤٠].

مع ذلك، فقد عانت الطائفة اليهودية في وهران من ظواهر المعاداة للسامية التي انتشرت بين المستعمرين الفرنسيين ضد اليهود، خاصةً في نهايات القرن التاسع عشر، وخلال الحرب العالمية الثانية، حيث عانى يهود وهران من الكثير من القيود التي فرضها عليهم المستعمر الفرنسي[٤١].

ب – قسنطينة:

أما عن الأوضاع الثقافية والاجتماعية والروحية والدينية ليهود قسنطينة، فيقول المستشرق الإسرائيلي مناحم فانشتاين إن يهود قسنطينة كانت من أكثر طوائف اليهود في الحواضر الجزائرية محافظةً على التقاليد الدينية والتعليمية اليهودية، لذلك فقد عملت فيها الحركة الصهيونية في فترةٍ تاريخيةٍ مبكرة، وكان من أبناء المدينة من اليهود إدوارد اتال، الذي أنشأ جمعيةً يهوديةً في المدينة أواخر القرن التاسع عشر، وكان أحد أعضاء الكونجرس الصهيوني الأول[٤٢].

وأكدت الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية على أن الطائفة اليهودية في قسنطينة ينتمي لها عددٌ من كبار حاخامات اليهود المهمين في منطقة شمال أفريقيا بأسرها، مثل الحاخام سيدي فرج حليمي، والحاخام يوسف بن داوود جناسيا، الذي كان شاعرًا ومترجمًا أيضًا، كما كان من أبناء هذه الطائفة كذلك كلود كوهين طنوجي الذي حصل على جائزة نوبل في الفيزياء عام ١٩٩٤[٤٣].

ج – الجزائر العاصمة:

اعتبر المستشرق الإسرائيلي شالوم بر – أشير، أن يهود الجزائر العاصمة لم يزدهر وضعهم الديني والثقافي والاجتماعي إلا منذ أواخر القرن الرابع عشر، وذلك بسبب هجرة يهود إسبانيا إلى المدينة، وكان من بينهم شخصياتٌ يهوديةٌ ثقافيةٌ رفيعةُ المستوى، من أبرزها الحاخام شمعون بن تسيمح دوران (هرشيبتش)، إذ تحولت

المدينة بعد وصوله إليها إلى مركزٍ ثقافيٍ وروحيٍ كبيرٍ جدًا ليهود المغرب وشمال أفريقيا قاطبةً، وشهدت الفترة من ١٤٠٠ حتى ١٤٦٧ ازدهارًا دينيًا وثقافيًا ليهود الجزائر العاصمة، وخرجت من بينهم شخصياتٌ ثقافيةٌ ودينيةٌ يهوديةٌ مهمةٌ جدًا، ونشأت في هذه الفترة محكمةٌ دينيةٌ يهوديةٌ كان لها دورٌ كبيرٌ في حل مشاكل الطائفة اليهودية في الجزائر العاصمة، وفي عام ١٤٩٢، بعد طرد اليهود والمسلمين من إسبانيا، وصلت موجةُ هجرةٍ يهوديةٍ إلى العاصمة الجزائر كان من بينها عددٌ من المثقفين والعلماء اليهود، ومن أهمهم الفلكي والمؤرخ الحاخام أبراهام زخوت(٤٤).

وأضاف المستشرق الإسرائيلي أنه في الفترة التاريخية الممتدة لحكم العثمانيين في الجزائر، تطور الوضع الاقتصادي ليهود الجزائر العاصمة، ففي هذه الفترة هاجر إلى المدينة يهودٌ من إيطاليا وتحول اليهود فيها إلى عنصرٍ مهمٍ في التجارة الدولية في منطقة شمال أفريقيا وحوض البحر المتوسط، وكان من أبرز كبار التجار اليهود في المدينة في هذه الفترة الحاخام يهودا عياش(٤٥).

وأردف المستشرق الإسرائيلي أن احتلال الجزائر من قبل فرنسا عام ١٨٣٠ أدى إلى تغيُّر الأوضاع الثقافية والاجتماعية والدينية ليهود الجزائر العاصمة، حيث ارتبطت الطائفة اليهودية فيها بكل تطورات الحداثة التي أدخلها الاستعمار، فقد خرج اليهود من الحي اليهودي القديم الذي كانوا يسكنون فيه إلى الأحياء الأوروبية الحديثة التي بناها الاستعمار الفرنسي، وفي عام ١٨٤٥ ألغت فرنسا المحكمة اليهودية في الجزائر العاصمة، وبدأت تُخضع أبناء الطائفة اليهودية للقانون الفرنسي بشكلٍ مباشر، وتم دمج منصب زعيم الطائفة اليهودية ضمن المنظومة البيروقراطية الفرنسية في الجزائر، وتولى زعيم الطائفة اليهودية منصبَ نائب رئيس المدينة المعين من قبل المستعمر الفرنسي، وتحوّل يهود الجزائر إلى الدراسة في المدارس الفرنسية العلمانية، وتشبعوا بالثقافة الفرنسية وبدأوا يتحدثون بالفرنسية بدلًا من العربية والعبرية. وحدثت زيادةٌ في أعداد اليهود خلال هذه الفترة في الجزائر العاصمة، ووصل عددهم

إلى عشرة آلاف نسمة حتى العام ١٩٠٠(٤٦).

ويرى المستشرق الإسرائيلي افرايم حازان أن في هذه الفترة كان يهود الجزائر العاصمة بمثابة الوسيط بين الثقافة الفرنسية الأوروبية والثقافة الجزائرية العربية – الإسلامية، وهو ما ظهر وانعكس بشكلٍ خاصٍ في مجال الموسيقى، فالكثير من المطربين اليهود الجزائريين حصلوا على عدة جوائز في الجزائر وفرنسا لنجاحهم في المزج بين الأساليب الموسيقية الفرنسية والأساليب الموسيقية الجزائرية (الأندلسية)، ومن أمثلتهم المطرب والموسيقي إيدموند ناتان يافيل، الذي يُعد أحد كبار قادة الحداثة في الموسيقى الكلاسيكية الجزائرية في بدايات القرن الـ٢٠. وكان من مؤسسي أول مدرسة موسيقية في الجزائر. كما أن هناك عددٌ من الموسيقيين والمطربين اليهود الجزائريين من ذوي الشهرة يعملون حتى الآن في إسرائيل وفرنسا، ومن أمثلتهم إنريكو ماتياس وموريس المديوني(٤٧).

٤ – علاقة يهود الجزائر باليهود في حواضر شمال افريقيا وأوروبا:

رصدت عددٌ من الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية تلك الروابط الروحية والدينية والثقافية التي كانت بين الجالية اليهودية في الحواضر الجزائرية وغيرها من الجاليات اليهودية في شتى أنحاء العالم، لا سيما في أوروبا وشمال أفريقيا، ووفقًا لهذه الكتابات، فقد تحولت الجزائر إلى واحدةٍ من أهم المراكز الروحية لليهود في العالم بعد طرد اليهود من إسبانيا، لا سيما في حواضر قسنطينة وبجاية ومستغانم وتلمسان ووهران، وظهر في الجزائر عددٌ من الحكماء والحاخامات اليهود الذين اشتهروا في أوساط جموع اليهود في العالم إلى درجةٍ أصبحت تصل إليهم الأسئلة والمسائل الدينية اليهودية من جموع اليهود في شتى أنحاء العالم للفصل فيها.

ويرى المستشرق مناحيم فانشتاين أن يهود الجزائر كانوا "همزة وصلٍ مهمةً جدًا" بين يهود أوروبا، وخاصةً يهود شبه الجزيرة الإيبرية، وبين يهود شمال أفريقيا،

لاسيما يهود المغرب وتونس ومصر(٤٨).

أ- المغرب:

ذكرت الموسوعة اليهودية حول اليهود في العالم الإسلامي أن علاقات يهود الجزائر بيهود المغرب توثّقت وزادت بشكلٍ كبيرٍ بعد طرد اليهود والمسلمين من إسبانيا ووصول هجراتٍ يهوديةٍ كبيرةٍ إلى مدن فاس وتطوان وكذلك وهران وتلمسان والجزائر العاصمة، مع ذلك يرى المستشرق أنه مع تراجع وضعية مدينة فاس كمركزٍ روحيٍ مهمٍ جدًا لليهود في منطقة شمال أفريقيا بعد وصول الموحّدين للحكم، فإنه بدأ يظهر مركزٌ روحيٌ مهمٌ ومؤثّرٌ آخر في حواضر الجزائر، حيث تسجّل الوثائق التاريخية أن يهود فاس بدأوا يتوجهون إلى حاخامات الجزائر، ومن ضمنها خطابٌ أرسله أحد حاخامات فاس ويُدعى إسحاق بن نحمياش إلى حاخام الجزائر الأكبر هاربيتش، يسأله فيه عن رأي الدين اليهودي في خلافٍ نشأ بين تاجرين يهوديَين كبيرَين في فاس يتاجران بالأحجار النادرة والكريمة(٤٩).

وترى الموسوعة اليهودية أنه يُستدل من هذه الوثيقة التاريخية على أن الطائفة اليهودية في فاس كانت كبيرةً وكان لها علاقاتٌ دينيةٌ وروحيةٌ وتجاريةٌ وثيقةٌ مع يهود الجزائر، وأن المركز الروحي ليهود شمال أفريقيا في هذه الفترة التاريخية كان في الحواضر الجزائرية(٥٠).

ووفقًا للمستشرق مناحيم فانشتاين، فإنه توجد وثائق تاريخيةٌ أخرى تدل على وجود علاقات مصاهرةٍ قويةٍ بين يهود فاس ويهود تلسمان، ووجود علاقاتٍ ثقافيةٍ قويةٍ وكبيرةٍ بين اليهود في الحاضرتين العربيتين في شمال أفريقيا خلال فترة حكم الموحدين، ومنها وثيقةٌ تاريخيةٌ تتحدث عن أبناء إحدى العائلات اليهودية في فاس، الذين توجهوا للدراسة في المدارس اليهودية بتلمسان، وأنه بمرور الوقت حدثت صلات مصاهرةٍ بين اليهود الدارسين من فاس وبين يهود تلمسان(٥١).

وأضاف المستشرق الإسرائيلي أنه توجد وثائق تاريخيةٌ أخرى تدل على أن يهود

فاس كانوا يعتمدون في فتواهم الدينية كل الاعتماد على كبار حاخامات الجزائر، وتحديدًا حاخامات تلمسان، ومن ضمنها وثائق تاريخيةٌ ترصد عددًا من فتاوى الحاخام هربيتش حول المرأة الحامل والمرأة المطلقة كان أرسلها ليهود فاس بناءً على طلبهم منه(٥٢).

وأشار المستشرق أن هذا الوضع ظل حتى نهاية القرن السادس عشر، وذلك بتغير وضعية يهود الحواضر المغربية، لا سيما في فاس التي تحولت إلى مركزٍ يهوديٍ بامتياز ولم يعد اليهود فيها بحاجة إلى يهود الحواضر الجزائرية، بل إن الوضع تغير وأصبح يهود الجزائر هم الذين يهاجرون إلى فاس، ومن ضمنهم الحاخام اليهودي الجزائري سعيدا بر أبراهام، الذي هاجر إلى فاس لتعلم التوارة بها(٥٣).

أما المستشرق افرايم حازان، فيرى أنه مع احتلال إسبانيا لتلمسان عام ١٥٤٧ ضعفت القوة الروحية والاقتصادية ليهود تلمسان خاصةً وليهود الجزائر عامةً، في مقابل زيادة القوة الاقتصادية والروحية ليهود فاس، مما دفع الكثير من يهود تلمسان إلى الاستنجاد بيهود فاس لتزويدهم بالمال لدفع فدياتٍ للقوات الإسبانية التي أسرت الكثير من يهود تلمسان(٥٤).

ويضيف المستشرق الإسرائيلي أنه في هذه الفترة أيضًا كان واضحًا تراجع الوضع الروحي والديني ليهود الجزائر، وهو ما تبدى في إرسال الحاخام تسيمح بن شمعون بر دوران – من يهود الجزائر العاصمة – إلى الحاخام نحمان سنبئيل يسأله حول عددٍ من الفتاوى الدينية، ومع ذلك فإنه في نهاية القرن السادس عشر حدث تراجعٌ قويٌ للقوى الاقتصادية والروحية ليهود فاس، مما اضطرهم إلى طلب المساعدة من يهود الحواضر الجزائرية، وكانت القوى الاقتصادية ليهود الجزائر مركزةً في أيدي يهود الجزائر العاصمة، فتم إرسال مساعداتٍ ماليةٍ ليهود فاس عن حاخامين كانا يقيمان بوهران إلى يهود فاس. كما تدل بعض الوثائق التاريخية التي تعود إلى هذه الفترة

على حدوث هجراتٍ جماعيةٍ لعائلاتٍ يهوديةٍ من فاس إلى تلمسان ووهران في الجزائر، وذلك بسبب تراجع الوضع الاقتصاي ليهود فاس، ومن ضمنها وثيقةٌ تاريخيةٌ عبارة عن كتابٍ تذكاريٍ يحكي فيه حاخامٌ من فاس رحلة هجرته من فاس إلى وهران مع عائلته عبر تطوان شمالي المغرب(٥٥).

ويخلص المستشرق الإسرائيلي مناحيم فانشتاين إلى أنه نظرًا للتقارب الجغرافي بين يهود الجزائر والمغرب، فإنه خلال الفترة التاريخية الممتدة طوال العصور الوسطى كانت هناك علاقاتٌ عائليةٌ وروحيةٌ ودينيةٌ قويةٌ بين اليهود في الحواضر الجزائرية (الجزائر العاصمة، وهران، تلسمان) وبين اليهود في حواضر المغرب (فاس، تطوان)، ومع ذلك لا يمكن القول إن اليهود في الحواضر الجزائرية والحواضر المغربية كانوا يمثلون طائفةً يهوديةً واحدةً متماسكة، إذ كان لكلٍ من يهود الجزائر ويهود المغرب خصائصٌ وسماتٌ روحيةٌ وثقافيةٌ متباينة، وأوضاعٌ اقتصاديةٌ مختلفةٌ ومتغيرةٌ بتغيُّر الأحداث والوقائع التاريخية التي تعرّضت لها كل من المغرب والجزائر. لا سيما أنه في هذه الفترة التاريخية كانت كل بلدٍ يحكمها نظامٌ سياسيٌ مختلفٌ عن النظام الذي يحكم في البلد الآخر(٥٦).

وأضاف المستشرق الإسرائيلي أنه من الناحية الجغرافية فإن منطقة الصحراء في الجنوب وجبال الأطلس في الوسط والشمال، كانتا بمثابة "عائقٍ جغرافي" بين الجزائر والمغرب، منع حرية التنقل بين أبناء الطوائف اليهودية في كل من المغرب والجزائر، وجعل من الصعب وجود تواصلٍ دائمٍ بين يهود الجزائر ويهود المغرب(٥٧).

ب- تونس:

رصد المستشرق الإسرائيلي مناحيم فانشتاين، عددًا من الوثائق التاريخية حول العلاقات بين يهود الجزائر ويهود تونس، والتي تعكس كم كانت العلاقات قويةً ووثيقةً بينهما، لا سيما مطلع القرن السادس عشر، وربما يعود ذلك إلى أن تونس كانت

مركزًا يهوديًا قويًا[٥٨].

وقال المستشرق الإسرائيلي إن الوضع الديني ليهود الجزائر كان أقل من الوضع الديني ليهود تونس، وبالتالي فإن الوثائق التاريخية سجلت مكاتباتٍ من قبل حاخامات الجزائر إلى حاخامات تونس حول بعض القضايا الدينية اليهودية، وكان التقارب الجغرافي بين تونس والجزائر عاملًا قويًا في هجرة عددٍ من كبار حاخامات الجزائر إلى تونس خلال القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر، ومن بينهم الحاخام يعقوب نعيم، كما كانت هناك علاقاتٌ تجاريةٌ قويةٌ بين يهود تونس ويهود المدن الساحلية الجزائرية، لا سيما يهود الجزائر العاصمة[٥٩].

ج- ليبيا:

أما عن العلاقات بين يهود الجزائر ويهود ليبيا، فقال المستشرق مناحيم فانشتاين إنه رغم البعد الجغرافي بين الجزائر وليبيا فإنه كانت هناك علاقاتٌ بين يهود الحواضر الجزائرية ويهود طرابلس خلال القرن الخامس عشر، حيث تسجل الوثائق التاريخية إرسال يهود ليبيا إلى الحاخام هربيتش في الجزائر لسؤاله عن بعض القضايا والفتاوى الدينية، كما أنه في العام ١٧٥٧ حدث خلافٌ دينيٌ قويٌ بين أبناء الطائفة اليهودية، فما كان منهم إلا أن يستنجدوا بحاخامات يهود الجزائر لحل هذا الخلاف[٦٠].

د- مصر:

قال المستشرق حاييم زئيف هيرشبيرج إنه كانت هناك علاقاتٌ قويةٌ جدًا بين يهود مصر ويهود الجزائر خلال القرون الرابع عشر حتى السابع عشر الميلادي، فهناك الكثير من الوثائق التاريخة التي تشير إلى ذلك، ومن ضمنها وثيقةٌ هي عبارةٌ عن خطابٍ أرسله الحاخام يعقوب الكفروسي من الإسكندرية إلى حاخامات الزئار يسألهم فيه عن بعض المسائل الدينية اليهودية ورأيهم فيها، وفي العام ١٦١٩ توثّقت العلاقات بين يهود الجزائر ويهود مصر فقد سُجّلت الكثير من المكاتبات والخطابات

بين الحاخام يعقوب جابيشون في قسنطينة وكبار حاخامات مصر في القاهرة والإسكندرية(٦١).

هـ - شبه الجزيرة الآيبرية:

عن علاقة يهود الجزائر بيهود شبه الجزيرة الآيبرية، يقول المستشرق مناحيم فانشتاين إنه كانت هناك روابط عائليةٌ وتجاريةٌ كبيرةٌ بين يهود الجزائر ويهود شبه الجزيرة الآيبرية، لا سيما بين يهود وهران في الجزائر ويهود قشتاله في شبه الجزيرة الآيبرية، حيث سجّلت وثائق تاريخيةٌ وُجدت في أرشيف يهود إسبانيا وجودَ مكاتباتٍ وخطاباتٍ بين حاخامات يهود وهران وحاخامات وعائلات يهود قشتاله، وكذلك بين يهود تلمسان في الجزائر ويهود سرقسطه في شبه الجزيرة الآيبرية(٦٢).

ووفقًا للمستشرق الإسرائيلي، فقد سُجّل أيضًا وجود صلاتٍ قويةٍ بين يهود تلمسان وطائفةٍ يهوديةٍ صغيرةٍ تسمى يهود murviedeo كانت تعيش في فالنسيا بعد عام ١٣٩١، والتي كان من ضمنها صهر الحاخام هاربيش أحد كبار حاخامات الطائفة اليهودية في الجزائر(٦٣).

ـ ثانيًا ـ
الجزائر وشمال أفريقيا
في الفكر السياسي والاستراتيجي الإسرائيلي

١ - أهمية الجزائر وشمال أفريقيا بالنسبة لإسرائيل:

كانت القارة السمراء – وما زالت – جزءًا أساسيًا وهامًا من المخططات الصهيونية، بل وكانت في البدايات جزءًا من مشروعه الاستيطاني؛ حيث تم اختيار بعض الدول الأفريقية (أوغندا – كينيا – السودان) وطنًا مقترحًا "لِلشعب

اليهودي" المزعوم، أو موقعًا بديلًا لتوطين اليهود في حالة فشل المركز الأصلي "فلسطين"؛ حيث اهتم "ثيودور هيرتزل" زعيم الحركة الصهيونية بأفريقيا بشكلٍ خاصٍ، وحاول أكثر من مرةٍ تحقيق طموحاته الاستطيانية فيها. فقد قام بمخاطبة اللورد "كرومر" الحاكم العسكري الإنجليزي لمصر لإقامة الوطن القومي لليهود في السودان في العام ١٩٠٣، أي عندما كان السودان مستعمرةً بريطانية، وذلك تماشيًا مع رغبة اليهود الروس الذين كانوا يفضّلون أرضًا زراعيةً يمكنهم فلاحتها، بعدما ساءت أحوالهم في روسيا(٦٤).

وبعد قيام دولة إسرائيل عام ١٩٤٨ احتفظت أفريقيا بمكانةٍ مهمةٍ في العقل الأمني والاستراتيجي الإسرائيلي، وذلك لما تمثّله أفريقيا، وخاصةً منطقة الساحل الأفريقي، من عمقٍ استراتيجي للعالم العربي الذي تناصِبه إسرائيل العداء(٦٥).

ويمكن حصر أسباب ودوافع التغلغل الإسرائيلي في منطقة الساحل الأفريقي فيما يلي:

من الناحية الأمنية، فإن العقل الأمني والاستراتيجي الإسرائيلي تحكمه نظرية "الأطواق الأمنية"، والتي تقول إن اسرائيل في صراعها مع العرب تحكمها ثلاثة أطواقٍ أمنية، الأول: الأراضي الفلسطينية، والثاني: دول المواجهة أو الطوق، وهي المناطق والدول المحاذية لإسرائيل(فلسطين، مصر، لبنان، الأردن، سوريا)، والثالث: المناطق المحاذية لدول المواجهة مع إسرائيل، وعلى رأسها دول أفريقيا لما تمثّله من عمقٍ استراتيجيٍ وقويٍ وظهيرٍ أمنيٍ وعسكريٍ داعمٍ للدول العربية في شمال أفريقيا(٦٦).

ويرى الدكتور إيال يعقوب فريدمان، الباحث في معهد دراسات الأمن القومي الإسرائيلي في تل أبيب، أن منطقة الساحل الأفريقي تمثّل الفناء الخلفي لقواعد التأثير والعمق الاستراتيجي للغرب، إذ إنه يمكن لإسرائيل الوصول إلى هذه الدول لـ"تطويق" النفوذ والقوة العربية(٦٧).

من الناحية السياسية والدبلوماسية، فإن الدول الأفريقية بما تملكه من "كتلةٍ تصويتيةٍ" في المنظمات الدولية، سواء داخل الأمم المتحدة أو المنظمات التابعة لها، فإنها من أكثر الدول والكتل الدبلوماسية والسياسية التي وفّرت عزلةً دبلوماسيةً وسياسيةً على إسرائيل لسنواتٍ عديدة، ما دفع إسرائيل دائمًا إلى محاولة اختراقها(٦٨).

من الناحية الاقتصادية، فإن الباحث الإسرائيلي عوديد عينون، الباحث المختص بالشؤون الأفريقية بمركز موشيه ديان للشؤون السياسية، يؤكد أن أفريقيا تمثّل منطقة استهدافٍ مهمةً جدًا للطموحات الاقتصادية الإسرائيلية، لما تحويه من موادٍ خامٍ وثرواتٍ معدنيةٍ كبيرةٍ يمكن لإسرائيل استغلالها في صناعاتها المختلفة، أو الحصول عليها بطريقٍ أو بآخر ومن ثم إعادة تصديرها للدول الغربية(٦٩).

في هذا الصدد يذكر أن وزارة الخارجية الإسرائيلية أنشأت منتصف التسعينيات من القرن الماضي جهازًا يسمى بـ" الموشاف"، هدفه التغلغل الاقتصادي في دول الساحل الأفريقي تحديدًا، عن طريق استثمار عددٍ من المشروعات الصغيرة ومتناهية الصغر في هذه البلدان، من خلال توفير التكنولوجيا واستغلال المواد الخام، ومن ثم تقوم إسرائيل بإعادة تصدير منتجات هذه البلدان الأفريقية عن طريق هذا المشروع إلى دول الاتحاد الأوروبي التي تفرض حظرًا على منتجات المستوطنات الإسرائيلية(٧٠).

٢- إسرائيل والتغلغل في منطقة الساحل والصحراء :

ركز جزءٌ من الكتابات الإسرائيلية على التدخل الغربي في ليبيا ومالي، ورآه فرصةً كبيرةً لإسرائيل للتغلغل ونشر النفوذ في منطقة الساحل الأفريقي، وفي هذا الصدد تقول ورقةٌ بحثيةٌ صدرت عن مركز "بيجين - السادات لأبحاث الشرق الأوسط" حملت عنوان "فرنسا في مالي وأُفق التدخل الإسرائيلي"، من إعداد الباحث الإسرائيلي إيمانويل نافون، إن التدخل الغربي في مالي وليد عدة تطوراتٍ من

أهمها تراجع النفوذ والاهتمام العربي بمنطقة الساحل وخاصةً مالي، واحتياج الغرب وخاصةً فرنسا إلى احتياطاتٍ من النفط والمواد الخام في هذه البلدان، وهو ما يمكن أن يمثّل " فرصةً" لإسرائيل لأن تدخل على جناح التدخل الغربي في هذه البلدان(٧١).

وتضيف الورقة إن إسرائيل تتمتّع بخبرةٍ ومصداقيةٍ عسكريةٍ لدى هذه البلدان، نظرًا إلى أن بلدان الساحل الأفريقي تمثّل سوقًا مميزًا ورائجًا للسلاح الإسرائيلي، بسبب شيوع الصراعات والتناحرات العرقية والقبلية والسياسية المسلحة فيها، ويأتي التدخل الغربي المسلح في هذه البلدان لينشر مرةً أخرى مبيعات السلاح الإسرائيلية في هذه المنطقة(٧٢).

أما من الناحية السياسية، فقد كشفت صحيفة لوفيجارو الفرنسية في إطار تقريرٍ لها نُشر يوم ٢ سبتمبر ٢٠٠٩، أن جولة وزير الخارجية الإسرائيلي ليبرمان، والتي شملت عددًا من دول منطقة الساحل الأفريقي، جاءت في إطار تطوير "اتجاهاتٍ جديدةٍ" في سياسة إسرائيل الخارجية، تهدف إلى تقوية إسرائيل وتعزيز العلاقات الاقتصادية والتجارية مع الدول الأفريقية وخاصةً دول الساحل الأفريقي، التي تحاول إسرائيل تطبيق نموذج "جورجيا" عليها؛ إذ تمكنت إسرائيل من التغلغل أمنيًا وعسكريًا في جورجيا وإمدادها بالسلاح وإقامة قواعد عسكرية فيها(٧٣).

ويمكن حصر تأثير التغلغل الإسرائيلي في منطقة الساحل والصحراء في نقطتين أساسيتين، وهما:

* الإضرار عسكريًا بالجزائر، فاستغلال إسرائيل للنزاعات العكسرية والعرقية والقبلية في دول الساحل ومحاولة جعلها سوقًا كبيرًا للسلاح الإسرائيلي الذي يمكن أن يصل إلى عناصر القاعدة التي بدأت تنتشر في هذه المنطقة، سيجعل الجيش الجزائري في مواجهةٍ صعبةٍ مع عناصر القاعدة، لا سيما وإن هذه المنطقة تتسم بمساحةٍ شاسعةٍ تصل إلى ٦٦٠ ألف كيلو مترًا مربعًا وذات تضاريس جغرافية صعبة.

* الإضرار بالوضع الجيوبوليتكي في الجزائر، فالتدخل الإسرائيلي في منطقة الساحل والصحراء من شأنه تعزيز حالة الميوعة "الجيوبولوتيكية" في المنطقة نتيجة سقوط نظام القذافي وتطورات الأوضاع في مالي وهشاشة نظام الحكم فيها، وهي الأوضاع التي تدعمها إسرائيل وتحاول تعزيزها بشكلٍ يخدم مصالحها الاستراتيجية والاقتصادية فيها، وهو ما من شأنه المس سلبًا بوضع الجزائر الجيوبولتيكي، وعودة الطوارق المقاتلين في صفوف كتائب العقيد القذافي، والذين يقدّر عددهم بنحو ٨٠٠ مقاتلًا، إلى بلدانهم، بعد أن جنّدت القوات الليبية في عهد القذافي، وبشكلٍ جماعيٍ، طوارق من مالي والنيجير من المتمردين السابقين، واستخدمتهم كجنودٍ مرتزقةٍ لمقاتلة الثوار الليبيين. وتثير عودة هؤلاء المقاتلين بأسلحتهم خوفًا في منطقة الساحل الأفريقي، لأنهم يهددون استقرارها من خلال عودة تفجر تمرد الطوارق، بشكل يؤثر بالضرر على استقرار الأوضاع الأمنية والسياسية في الجزائر وغيرها من دول المنطقة.

الخاتمة

في نهاية هذا البحث يمكن الخروج بالنتائج التالية:

– إن أهمية منطقة الساحل والصحراء عامةً والجزائر تحديدًا بالنسبة لإسرائيل تنبع من أهمية الموقع الجيوبولتيكي الذي تتمتع به الجزائر ومنطقة الساحل والصحراء، والموارد الطبيعية والاقتصادية الكبرى التي تحتوي عليها هذه المنطقة لا سيما النفط.

– إن هناك مساعٍ إسرائيلية حثيثة من أجل التغلغل والسيطرة على منطقة الساحل والصحراء بهدف الإضرار بالوضع الجيوبولوتيكي والسياسي للجزائر.

– تعود أهمية الجزائر وحواضرها في الفكر الاستشراقي الإسرائيلي إلى ذلك التواجد اليهودي الفاعل تاريخيًا وثقافيًا واجتماعيًا في فتراتٍ تاريخيةٍ معيّنةٍ في عددٍ من

الحواضر الجزائرية.

– إن الاهتمام الاستشراقي الإسرائيلي بالتواجد اليهودي في الجزائر وحواضرها يهدف إلى محاولة إعادة صياغة تاريخ المنطقة بشكل يُثبت أصالة الوجود اليهودي فيها، ولخدمة أهدافٍ سياسيةٍ إسرائيليةٍ تتمثل في إعادة طرح قضية الممتلكات اليهودية في البلدان العربية، ومن أهمها الجزائر، لتكون ورقةً ماضيةً أمام المفاوض الفلسطيني للضغط عليه ودفعه إلى التنازل عن حق عودة اللاجئين الفلسطينيين، مقابل تنازل إسرائيل عن أملاك اليهود المزعومة في البلدان العربية.

– إن الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية نفسها دللت على أن التواجد اليهودي في الجزائر وحواضرها نَعِم بالهدوء والاستقرار، ما مهّد له حياةً مزدهرةً ثقافيًا واجتماعيًا في فترات الحكم الإسلامي، في حين عانى التواجد اليهودي من العنصرية والتعسف والقمع تحت ظل الاحتلال الفرنسي والإسباني للجزائر وحواضرها.

– إن الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية اعترفت أن دخول الإسلام إلى شمال أفريقيا على يد القائد العسكري الإسلامي كان بمثابة الممهّد الحقيقي لازدهار التواجد اليهودي في المنطقة، بسبب التسامح الإسلامي مع أهل الديانات الأخرى ومنحهم وضع "ذِمِّي"، الذي حفظ لهم حقوقًا قانونيةً مختلفة، سمحت لهم بالازدهار الاقتصادي والثقافي.

– إن اليهود في الجزائر وحواضرها كانوا بمثابة "همزة الوصل" بين يهود الحواضر الإسلامية والعربية في شمال أفريقيا وعدد من الحواضر الأوروبية الأخرى، لا سيما في منطقة شبه الجزيرة الآيبرية.

– رصدت الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية عددًا من الوثائق التاريخية المتعلقة بيهود الجزائر وحواضرها في فتراتٍ تاريخيةٍ مختلفة، والتي أثبتت وجود صلاتٍ ثقافيةٍ وروحيةٍ ودينيةٍ بين يهود الجزائر وحواضرها وبقية الجماعات اليهودية

في عددٍ من الحواضر شمال أفريقيا (فاس، تطوان، طرابلس، تونس، القاهرة، الإسكندرية).

– إن االكتابات الاستشراقية الإسرائيلية رصدت أجزاءً كبيرةً من التراث الثقافي ليهود الجزائر وحواضرها، لا سيما في المجال الموسيقي، مما يدلل على ازدهار الحياة الثقافية ليهود الجزائر في فتراتٍ تاريخيةٍ مختلفة.

– وجود اختلافٍ في الرؤى الاستشراقية الإسرائيلية حول أصل تواجد اليهود في الجزائر وحواضرها.

–قسّمت الكتابات الاستشراقية الإسرائيلية يهود الجزائر وحواضرها من الناحية التاريخية إلى عدة فئات وطبقات، مركّزةً على يهود وهران لأهميتهم من بين بقية يهود الحواضر الجزائرية الأخرى.

*** هوامش البحث ***

(١) حول نظرية الأطواق في السياسات الإسرائيلية، يمكنك العودة إلى: أحمد البهنسي، الرؤية الإسرائيلية لدول مجلس التعاون الخليجي، مجلة شؤون خليجية، مركز الخليج للدراسات الاستراتيجية، العدد ١٥، لندن، ٢٠٠٥، ص ١٥-٦١.

(٢) مجموعة باحثين، شمال أفريقيا ومنطقة الساحل والصحراء في الفكر الاستراتيجي الإسرائيلي، تقريرٌ خاص، مركز الناطور للدراسات، الرباط، ٢٠١٠. ص ١٢.

(٣) أحمد البهنسي، قضية الممتلكات اليهودية في البلدان العربية، مجلة القدس، مركز الإعلام العربي، العدد ٦٧، القاهرة ٢٠٠٧، ص ١١.

(٤) للمزيد حول الاستشراق الإسرائيلي والصهيوني يمكنك العودة إلى: أحمد البهنسي، الاستشراق الإسرائيلي.. الإشكالية، السمات، الأهداف، مجلة الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، مصر،

العدد ٣٧، ٢٠٠٧، ص ١٤٥؛ ومحمد خليفة حسن (د): المدرسة اليهودية في الاستشراق، مجلة رسالة المشرق، الأعداد ١-٤، المجلد ١٢، القاهرة ٢٠٠٣، ص ٣١.

(٥) انظر موقع هذا المعهد على الانترنت www.ybz.co.il

(٦) آدم عبد الله الألوري، الإمام المغيلي وآثاره في الحكومة الإسلامية في القرون الوسطى في نيجيريا، دار الثقافة العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٤.

(٧) للمزيد حول الإمام المغيلي وقصة طرده لليهود من صحراء توات، يمكنك العودة على سبيل المثال إلى: حيكم زي، قصة طرد عبد الكريم المغيلي اليهود من جنوب الجزائر، الشروق أون لاين: ٢/١٢/ ٢٠١٤.

http://www.echoroukonline.com/ara/articles/193830.html

(٨) מנחם וינשטין, החברה היהודית באלג׳יריה בין השנים ١٣٠٠ - ١٨٣٠, חיבור לשם קבלת תואר "ד"ר לפילוסופיה", אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ה. עמ׳ ١٢-١٣.

(٩) שם.

(١٠) مؤرخ إسرائيلي، عميد الجامعة المفتوحة في تل أبيب، والمحرر الرئيس لسلسلة "الجاليات اليهودية في الشرق في القرنين التاسع عشر والعشرين"، وهو مشروعٌ تقوم عليه الوكالة اليهودية للهجرة ووزارة التربية والتعليم، وقد خرج في ١٥ مجلدًا.

(١١) חיים סעדון, אלג׳יריה קהילות ישראל במזרח במאות התשׁעשׂרה והעשׂרים, משׂרד החנוך, תל- אביב ٢٠٠٥.

(١٢) مستشرقٌ وأستاذٌ جامعيٌ إسرائيلي، في الجامعة المفتوحة في تل أبيب، ومختص بتاريخ الجماعات اليهودية في شمال افريقيا.

(١٣) יוסף שרביט, יהודי אלג׳יריה בעידן הצרפתי 1830-1962, אוניברסיטה משודרת, 2010.

(١٤) שם.

(١٥) مستشرقٌ إسرائيليٌ مختصٌ بتاريخ الجماعات اليهودية في شمال أفريقيا في القرون الوسطى، وله عدة مؤلفات في هذا الصدد، من أبرزها مؤلفٌ عن يهود المغرب الإسلامي مكوّنٌ من مجلدين،

صدر في إسرائيل عام ٢٠٠٥.

(١٦) " إسبانيا الإسلامية"، يلاحَظ أن الكتابات الاستشراقية تستخدم هذا المصطلح بدلًا من استخدامها لمصطلح أو تسمة "الأندلس".

(١٧) חיים זאב הירשברג، תולדות היהודים באפריקה הצפונית: התפוצה היהודית בארצות המגרב מימי קדם ועד זמננו، הוצאת מוסד ביאליק، 2 כרכים، תשכ"ה.

(١٨) ע"ע، חיים סעדון، עמ' ١٠٥.

(١٩) ע"ע، חיים סעדון، עמ' ١٠٥-١٠٦.

(٢٠) שם.

(٢١) אפרים חזן، השירה העברית באלג'יריה، הוצאת אורות יהדות המגרב ואוניברסיטת בר-אילן، 2009.

(٢٢) ע"ע، אפרים חזן، עמ' ٢٠١.

(٢٣) שם.

(٢٤) שם.

(٢٥) שם.

(٢٦) שם.

(٢٧) للمزيد حول الكتابات اليهودية والإسرائيلية عن اليهود في صحراء توات وصحراء تمنطيط، يمكنك العودة إلى:

John O. Hunwick, *Jews of A Saharan Oasis: Elimination of the Tamantit community*, Markus Wiener Publishers, 2006.

(٢٨) ע"ע، מנחם וינשטין، עמ' ١٢٦.

(٢٩) ע"ע، מנחם וינשטין، עמ' ١٢٦-١٢٨.

(٣٠) שם.

(٣١) שם.

(٣٢) שם.

(٣٣) שם.

(٣٤) ע"ע، מנחם וינשטין، עמ' ١٢٩.

(٣٥) ע"ע، אפרים חזן، עמ' ٢٠٢.

(٣٦) ע"ע، אפרים חזן، עמ' ٢٠٢.

(٣٧) ע"ע، מנחם וינשטין، עמ' ٢٢٦.

(٣٨) שם.

(٣٩) ע"ע، מנחם וינשטין، עמ' ١٥٦.

(٤٠) انظر الموقع الإسرائيلي بالعبرية على الإنترنت "يهود الجزائر" www.yahadut-algeria.co.il

(٤١) نفس المرجع.

(٤٢) ע"ע، מנחם וינשטין، עמ' ١٥٦.

(٤٣) انظر الموقع الإسرائيلي بالعبرية على الإنترنت "يهود الجزائر" www.yahadut-algeria.co.il

(٤٤) שלום בר-אשר، קווי יסוד לתולדות יהודי המגרב ועליית המרכז באלג'יר، קנ"א-רנ"ב 1391-1492، **פעמים** תשמ"ז 1987، עמ' עמ' 39-22.

(٤٥) שם.

(٤٦) שם.

(٤٧) ע"ע، אפרים חזן، עמ' ١٢٨.

(٤٨) ע"ע، מנחם וינשטין، עמ' ١٤٩.

(49) Schroeter, "Algeria," Encyclopedia of Jews in the Islamic World, Executive Editor Norman A. Stillman, Brill Online, 2013.

(50) Ibid.

(٥١) ע"ע، מנחם וינשטין، עמ' ٢١٥.

(٥٢) שם.

(٥٣) שם.

(٥٤) ע"ע، אפרים חזן، עמ' ٢١٦.

(٥٥) שם.

(٥٦) שם.

(٥٧) ע"ע، מנחם וינשטין، עמ' ٢٢٦.

(٥٨) שם.

(٥٩) שם.

(٦٠) שם.

(٦١) ע"ע، חיים זאב הירשברג،עמ' ١٢١.

(٦٢) שם.

(٦٣) שם.

(٦٤) حمدي عبد الرحمن (د)، أفريقيا وإسرائيل في عالمٍ متغيّر، مركز الرأي للدراسات، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ٢٥-٢٦.

(٦٥) حمدي عبد الرحمن (د)، المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٦٦) أحمد البهنسي، الرؤية الإسرائيلية لدول مجلس التعاون الخليجي، مرجع سابق ص ١٧.

(٦٧) انظر موقع معهد دراسات الأمن القومي الإسرائيلي على الانترنت www.inss.org.il

(٦٨) خليل إبراهيم الطيار، «محاولات إسرائيل العودة إلى إفريقيا وعلاقتها باتفاقية التعاون الاستراتيجي مع الولايات المتحدة»، مجلة شؤون عربية، عدد ٤٧، القاهرة، سبتمبر ١٩٨٦م، ص ١٦٤.

(٦٩) انظر، أحمد البهنسي، "مداخل إسرائيل للدول المناوئة"، مجلة السياسة الدولية، العدد ١٦٦، القاهرة، أكتوبر ٢٠٠٦، ص ١٥١.

(٧٠) أحمد البهنسي، "مداخل إسرائيل للدول المناوئة"، مرجع سابق، ص ١٥١-١٥٦.

(٧١) نقلًا عن: مجموعة باحثين، شمال أفريقيا ومنطقة الساحل والصحراء في الفكر الاستراتيجي الإسرائيلي، مرجع سابق.

(٧٢) نفس المرجع.

(٧٣) نقلًا عن: محمد النحال، دور إسرائيل في إثارة الصراعات بشمال أفريقيا، مركز الراصد للدراسات، الخرطوم، ٢٠١٠، ص ٢٥.

* المصادر والمراجع *

أولًا: بالعربية:

١- آدم عبد الله الألوري، الإمام المغيلي وآثاره في الحكومة الإسلامية في القرون الوسطى في نيجيريا، دار الثقافة العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٤.

٢- أحمد البهنسي، "الاستشراق الإسرائيلي.. الإشكالية، السمات، الأهداف"، مجلة

الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، مصر، العدد ٣٧، ٢٠٠٧.
٣- ـــــــ، "الرؤية الإسرائيلية لدول مجلس التعاون الخليجي"، مجلة شؤون خليجية، مركز الخليج للدراسات الاستراتيجية، العدد ١٥، لندن، ٢٠٠٥.
٤- ـــــــ، "قضية الممتلكات اليهودية في البلدان العربية"، مجلة القدس، مركز الإعلام العربي، العدد ٦٧، القاهرة ,٢٠٠٧
٥- ـــــــ، "مداخل إسرائيل للدول المناوئة"، مجلة السياسة الدولية، العدد ١٦٦، القاهرة، اكتوبر، ٢٠٠٦.
٦- حمدي عبد الرحمن (د)، أفريقيا وإسرائيل في عالم متغير، مركز الراي للدراسات، القاهرة، ٢٠٠٧.
٧- خليل إبراهيم الطيار، «محاولات إسرائيل العودة إلى إفريقيا وعلاقتها باتفاقية التعاون الاستراتيجي مع الولايات المتحدة»، مجلة شؤون عربية، العدد ٤٧، القاهرة، سبتمبر ١٩٨٦م.
٨- مجموعة باحثين، شمال أفريقيا ومنطقة الساحل والصحراء في الفكر الاستراتيجي الإسرائيلي، تقرير خاص، مركز الناطور للدراسات، الرباط، ٢٠١٠.
٩- محمد النحال، دور إسرائيل في إثارة الصراعات في شمال أفريقيا، مركز الراصد للدراسات، الخرطوم، ٢٠١٠.
١٠- محمد خليفة حسن (د)، "المدرسة اليهودية في الاستشراق"، مجلة رسالة المشرق، الأعداد ١-٤، المجلد ١٢، القاهرة ٢٠٠٣.

ثانيًا: بالعبرية:

١- אפרים חזן، השירה העברית באלג'יריה، הוצאת אורות יהדות המגרב ואוניברסיטת בר-אילן، ٢٠٠٩.
٢- חיים זאב הירשברג، תולדות היהודים באפריקה הצפונית: התפוצה היהודית בארצות המגרב מימי קדם ועד זמננו، הוצאת מוסד ביאליק، ٢ כרכים، תשכ"ה.
٣- חיים סעדון، אלג'יריה קהילות ישראל במזרח במאות התשעעשרה והעשרים، משרד החנוך، תל- אביב ٢٠٠٥.
٤- יוסף שרביט، יהודי אלג'יריה בעידן הצרפתי ١٩٦٢-١٨٣٠، אוניברסיטה משודרת، ٢٠١٠.
٥- מנחם וינשטין، החברה היהודית באלג'יריה בין השנים ١٣٠٠ - ١٨٣٠، חיבור לשם

קבלת תואר "ד"ר לפילוסופיה"، אוניברסיטת בר-אילן، תשל"ה.

ז- שלום בר-אשר، קווי יסוד לתולדות יהודי המגרב ועליית המרכז באלג'יר، קנ"א-רנ"ב ١٣٩١-١٤٩٢، פעמים תשמ"ז ١٩٨٧.

ثالثًا: بالانجليزية:

1 - John O. Hunwick, *Jews of A Saharan Oasis: Elimination of the Tamantit community*, Markus Wiener Publishers, 2006.

2 – Schroeter, "Algeria," Encyclopedia of Jews in the Islamic World, Executive Editor Norman A. Stillman, Brill Online, 2013.

رابعًا: مواقع الإنترنت:

http://www.echoroukonline.com/ara/articles/193830.html
www.inss.org.il
www.yahadut-algeria.co.il

❊❊❊

مخاطر استهداف المستشرقين للغة العربية

■ الدكتور صالح زهر الدين

يجمع الكثير من المفكرين واللغويين على ريادة المكانة التي تحتلها «اللغة» في حياة الشعوب والأوطان؛ وكذلك الدور الذي تلعبه في المسيرة البشرية نحو العلم والتقدم والحضارة.

على هذا الأساس، تعتبر عملية «غزو العقول» أشد فتكًا وأخطر مراتٍ عدّةً من «الغزو العسكري» المسلح بأحدث آلات الفتك والتدمير المتطورة. ولم ينجُ العرب أنفسهم من مختلف حالات «الغزو»، القديمة منها والحديثة؛ كما لم تكن لغتهم بمعزلٍ عن هذا الاتجاه، وإنما كانت هدفًا مركزيًا على جدول الغزاة.

ومن الطبيعي أنه «لا يوجد رجل كالجزيرة، قائمٌ بذاته، كل رجلٍ هو جزءٌ من القارة؛ جزءٌ من الأصل» على حد تعبير «دون» الشهير. وفي اللحظة التي نولد فيها يتناولنا العالم ويحوّلنا من مجرد وحداتٍ بيولوجيةٍ إلى وحداتٍ اجتماعية. إن كل كائنٍ بشريٍ في كل مرحلةٍ من مراحل التاريخ أو ما قبل التاريخ قد ولد في مجتمعٍ أخذ في قولبته منذ سنواته المبكرة. وإن اللغة التي ينطق بها ليست إرثًا فرديًا، وإنما هي

اكتسابٌ اجتماعيٌ من الجماعة التي يترعرع بينها. فاللغة والبيئة كلاهما يساعدان في تحديد ماهية فكره، أما أفكاره المبكرة فتأتيه من الآخرين[١].

على ضوء ذلك، ليس من المستغرب أن تتعرض لغة شعبٍ من الشعوب في مرحلة الغزو والاحتلال إلى محاولات «الإذابة» و«المحو» باعتبارها معيارًا أساسيًا لتحديد الذات والهوية القومية. فهي شريان الأمة، وأقنوم الحضارة، وقبلة الفخر والولاء – كما يقول جمال الدين الأفغاني – ولو أضاعت أمةٌ لسانها لفقدت بالطبع تاريخها وحضارتها[٢]. وعلى أساس ذلك يقول همبولت Humboldt بأن «لسان أمّةٍ هو جزءٌ من عقليّتها، وأنّ لغة شعبٍ ما هي روحه، كما أن روح الشعب هي لغته»[٣]. وأي كائنٍ يفقد روحه، فإنه يفقد بالتالي حياته.

«فاللغة هي مستودع تراث الأمم»[٤]، وقلّما تعرّضت لغة أمّةٍ من أمم الأرض إلى ما تعرضت إليه اللغة العربية، وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل عن الأسباب والأبعاد الكامنة وراء ذلك.

لقد بيّن الرسول العربي (ص)، زارع أوّل بذرةٍ قوميّةٍ، منزلة اللغة من القومية، عندما ناشد قومه قائلًا: «أيها الناس إن الرب واحد، والأب واحد، وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، وإنما هي اللسان، فمن يتكلّم بالعربية فهو عربي»[٥].

ولأنّ اللغة من أقوى عوامل الوحدة والتضامن بين أبناء الأمة الواحدة، فهي القادرة في كل أحوالها على تحويل الإنسان إلى كائنٍ اجتماعيٍ يتحسس الواقع، ويستشرف الخصائص المميزة التي تكمن في كل إشارةٍ من إشاراتها ودلالةٍ من دلالاتها... وهي بالتالي تجعل من الأمة الناطقة بها كلًا متماسكًا ومتراصًا تحكمه قواعدها وأصولها، وتوحّد تفكيرهم أساليبُها وطرائقُها. ومن هنا أصبحت اللغة بمثابة الرابطة الحقيقية التي توحّد بين رغبات أفراد الأمة ومطامحهم، وتعيش في أذهانهم فكرًا وأملًا وحياة... وقد وجد فيها العرب منذ أقدم العصور صفة الملازمة

للفرد في حياته وتسرّبها إلى أعماقه حسًا ووجدانًا، وتوغلها في تضاعيف نفسه لتعبّر عن أدق خطراته ورغباته(٦).

وفي هذا الإطار، كتب الدكتور صالح أحمد العلي (رئيس المجمع العلمي العراقي)، مؤكدًا بأن «اللغة أداة التفاهم واكتساب المعرفة وإنماء الفكر. وهي بوجهتها السليمة أمتن رابطٍ يشدّ الأفراد ويكوّن من مجموعهم أمةً متميّزةً قادرةً على البقاء والنمو. وللعربية مكانةٌ متميّزةٌ بين لغات الأمم، لا لأنّها من أقدم اللغات الحيّة فقط، وإنما لأن تكوينها وخصائصها يسّرا لها القدرة على التعبير عن مختلف الأشياء المادية وأدق الأفكار المجرّدة. ويكفيها فخرًا أن القرآن الكريم نزل بها، وأكّد أن من معجزاته أنه بلسان عربي مبين، وكان – وهو كتاب الله المنزل، والمعين الصافي السليم – المرجع المعتمد للغة، والأداة المكينة في نشرها بين الشعوب الكثيرة التي آمنت بالإسلام واتخذته معتقدًا وموجّهًا للحياة»... ويضيف د. العلي قائلًا بأن «اللغة العربية هي أبرز ما يتميّز به العرب، وأقوى رابطٍ يشدّهم إلى تاريخهم القديم ويُظهر استمراريتهم وبقاءهم ويجمعهم اليوم بالرغم مما بينهم من اختلافاتٍ سياسيةٍ أو اقتصاديةٍ أو اجتماعيةٍ...»(٧).

وعندما أكّد المفكّر والمؤرّخ محمد جميل بيهم بأنّ «اللغة القومية الأم هي الأساس الرئيس لوحدة الأمّة»(٨)، فقد كانت اللغة العربية ليست مجرّد رموزٍ ولا مجرّد أداةٍ للتفاهم، ولكنّها صورة تاريخنا ووعاء تراثنا ومرتسم حضارتنا أيضًا – حسب تعبير د. مازن المبارك –(٩). وفوق ذلك كله، فهي لغة الملايين من المتحدثين بها في الوطن العربي أو الناطقين بها في العالم الإسلامي وبعض أرجاء المعمورة الأخرى. وهي لغةٌ موغلةٌ في القِدم لا يعرف أحد نشأتها الأولى... وقد جاء عن النبي محمد (ص) أن «أول من كتب بالعربية إسماعيل»... وكتاب الله أصدق كتابٍ في تصوير اللغة العربية؛ فقد نزل بلسانٍ عربيٍ مبينٍ على أمةٍ فصيحةٍ بليغةٍ فبهرها، وجعل بعضُ

من لم يهدهم الله يفرون منه لئلا يقع في الآذان والقلوب موقعًا حسنًا فيدفعهم إلى اعتناق الرسالة الخالدة والسير في سبيل الهداية والنور. ويمثل كتاب الله أرفع كلام عربي وأسماه. وروعة القرآن الكريم وبلاغته وفصاحته وأسلوبه تدل على أن العربية قديمةٌ... وهو يحمل سمات الأصالة ويتحدّى الزمان. فالعربية لغةٌ متواصلة، وهذا التواصل من أهم خصائصها. وقد شهد العالم لغاتٍ كثيرةً وعرف لها أدبًا وعلمًا ولكنها أصبحت تاريخًا يُذكر بعد أن بادت أممها، وظلت العربية تواصل سيرها ومعها الأمة العربية وهي تبني حضارةً وتنقل العالم من الظلمات إلى النور(١٠).

هذا، وقد أكد المفكر العربي الكبير ساطع الحصري «أن كل أمةٍ من الأمم تحتاج إلى لغة «موحّدة» تزيدها تجاوبًا وتماسكًا، وتكون «موحِّدةً»»(١١). كما ركز في تحديده لمقومات القومية العربية على الأساس الموضوعي الذي «هو في نهاية الأمر، وقبل كل شيء، اللغة»(١٢). ويضيف الحصري قائلًا: «كل من ينتسب إلى البلاد العربية، ويتكلم اللغة العربية، هو عربي، مهما كان اسم الدولة التي يحمل جنسيتها بصورةٍ رسمية، ومهما كانت الديانة التي يدين بها، والمذهب الذي ينتمي إليه، ومهما كان أصله ونسبه وتاريخ حياة أسرته [...] فهو عربي، والعروبة ليست خاصةً بأبناء الجزيرة العربية، ولا مختصةٌ بالمسلمين وحدهم، بل إنها تشمل كل من ينتسب إلى البلاد العربية، ويتكلم باللغة العربية، سواء كان مصريًا أو كويتيًا أو مراكشيًا، وسواء كان مسلمًا أو مسيحيًا، وسواء كان سنّيًا أو جعفريًا «شيعيًا» أو درزيًا، وسواء كان كاثوليكيًا أو أرثوذكسيًا أو بروتستانتيًا، فهو من أبناء العروبة ما دام ينتسب إلى البلاد العربية ويتكلم العربية»(١٣).

وهل هناك لغةٌ موحَّدةٌ وموحِّدةٌ في الوقت ذاته أكثر من اللغة العربية؟ طبعًا لا. ألم يقل الشاعر العربي في معرض ذلك:

إن فرّق الإيمان بين جموعنا فلساننا العربي خير موحِّد؟

ألم يتساءل أيضًا محمد محمد حسين في هذا الإطار قائلًا: «إذا لم يكن الدين أعظم جامعةٍ لسكان الأقطار العربية، فأية جامعة هناك تقام مقامه؟ أي قوةٍ تستطيع أن تضم هذه الأقطار، وتؤلف في كل منها وحدةً قوميةً؟ ويجيب: هناك قوةٌ واحدةٌ تستطيع ذلك، هي اللغة»(١٤).

فاللغة العربية إذًا هي لغةٌ موحِّدة وموحَّدة، ولأنها كذلك، فقد عرفت ما عرفته على مرّ تاريخها من هجماتٍ ومحاولاتٍ متواصلةٍ ومستمرةٍ للنيل منها والقضاء عليها. ولعلّ خير دليل على ذلك هو **قِدميّتها** بين لغات العالم من جهة، **وتواصلها** الذي يعتبر من أهم خصائصها من جهةٍ ثانية، وهاتان السمتان (القِدمية والتواصل) دعامتان أساسيتان يضيفان عليها صفة **الخلود** بين لغات الأرض، نظرًا لارتباطها بالقرآن الكريم. وقد أثبتت على مرّ الزمن جدارتها بهذه الصفة. ومن هذا المنطلق كتب د. أحمد محمد الضبيب (الأستاذ في جامعة الرياض والأمين العام لمؤسسة الملك فيصل) يقول: «وعندما نزل القرآن الكريم باللغة الفصحى ازدادت اللغة العربية رسوخًا في أذهان الناس واحترامًا في نفوسهم، فعاشت بين العرب والمسلمين تتردد في مختلف العصور والبيئات، لغةً للثقافة والعلم والأدب، وسفيرًا بين الأجيال يربط حاضرها بماضيها، ووسيلةً رائعةً من وسائل الاتصال بين العرب في مختلف بيئاتهم وأماكنهم، حيث يتكلم كلٌّ منهم لهجته المحلية. وقد أدت الفصحى وظيفتها على أحسن وجه، فكانت ظاهرةً فذّةً بين اللغات في قدرتها على الاستمرار واحتفاظ الناس بها، وفهمهم لها في مختلف البيئات والعصور، وما ذلك إلا لأنها ارتبطت بالقرآن الكريم فخلدت بخلوده، ولولاه لانحلّت عراها وذابت في لهجاتها المحلية، كما حدث للغات أخرى مماثلة»(١٥).

وانطلاقًا من كون اللغة العربية لغةً موحَّدةً وموحِّدةً، فقد كانت – ولا تزال – عرضةً لكل أساليب الحروب التي عرفتها البشرية على مرّ تاريخها، وكلُّ ما تميّزت به الحروب من فنونٍ وخططٍ وخداع، كان للأمة العربية نصيبٌ وافرٌ منها.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تبع ذلك موجة «الصليبية» القادمة من أقاصي الغرب لتعلّم الشرقيين – والعرب منهم في الصميم – أن «الإنجيل المقدس» هو الكتاب الأوحد لأمم الأرض قاطبةً، وليس للقرآن الكريم ولغته العربية مكانٌ في هذا القاموس الوجودي... والإنجيل براءٌ من الصليبيين وعدوانيّتهم.

ثم كانت موجة «التتريك» العثمانية، والتي تلطّت بلباسٍ إسلاميٍ مع أن العرب (ولغتهم وحضارتهم) كانوا من كبار ضحاياها، وكانت اللغة التركية هي لغة التدريس في بلاد الشام، وكانت اللغة العربية نفسها تدرّس باللغة التركية، وكتب نحوها وصرفها تؤلف باللغة التركية... ولهذا نرى عبد الرحمن الكواكبي في صيحته القومية، ودعوته إلى الوحدة الوطنية، يتجاوز أستاذه الأفغاني، ويناشد العرب في انتزاع السلطة من الأتراك، وإعطاء الخلافة إلى قرشي، يعرف اللغة العربية وعلومها[١٦]، وذلك لأن «لغة قريش كانت أفصح اللغات العربية وأصرحها»، على حد قول العلامة ابن خلدون[١٧]، وبها نزل القرآن الكريم.

وعندما هُزم العثمانيون – التتريكيون – في نهاية الحرب العالمية الأولى، شهدت المنطقة العربية موجةً استعماريةً حديثةً كمقدمةٍ للـ«صهينة» وإلحاق البلاد العربية بإمبراطوريات الإغريق والرومان.

وقد وجد أعداء العرب والعروبة أن تغذية اللهجات العامّية وحقنها بالمورفين الاستعماري تُعتبر من أنجع الأساليب لإحداث الخلل والاهتزاز في بنيان اللغة العربية، على طريق هدم مداميكها من الأساس من خلال هذه «الأسافين» الفتاكة. ولم يتورعوا مطلقًا عن استخدامها عبر مدارسهم الاستعمارية التي أنشئت خصيصًا لدراسة اللهجات العربية المحلية، وفي جامعاتهم أيضًا، بمساعدة بعض الشرقيين الذين كانوا يتواجدون في هذه الدول الأم، وبالمستشرقين الذين أبلوا بلاءً حسنًا في هذا المضمار. وسنتطرق في هذا الموضوع إلى نماذج من هذا الأسلوب في شرقي الجزيرة

العربية، والمغرب العربي (وخصوصًا الجزائر) ومصر ولبنان، لندرك بالتالي جدّية الاهتمام الاستعماري في مسخ اللغة العربية وتشويهها.

لم يكن اهتمام الدول الاستعمارية باللهجات العربية العامية من أجل البحث العلمي كما كانت تدّعي، ولا في سبيل إغناء اللغة العربية وتقويتها، ولا من أجل حاجتها إلى المعرفة، بل كان ذلك من أجل هدفٍ مركزيٍ يتمحور حول القضاء على العربية الفصيحة وإحلال العامية محلّها، حتى يتسنّى لهم التفاهم بها في مستعمراتهم واستغلالها في التجسس والاتصال بعامة الشعب. ولكي تتخذ هذه الناحيةُ الصفةَ «الأكاديمية»، فقد عمدت الدول الاستعمارية إلى تأسيس المدارس والمعاهد الخاصة بتدريس اللهجات العربية المحلية فيها.

ففي إيطاليا مثلًا، دُرِّست العامية في مدرسة نابولي للدروس الشرقية التي أنشئت سنة ١٧٢٧.

وفي النمسا، أنشئت مدرسة القناصل في فيينا سنة ١٧٥٤ لأنها كانت تعلّم القناصل لغات الشرق، ومنها العربية، مهتمةً بلهجاتها العامية. ثم تأسست سنة ١٨٥١ مدرسةٌ للهجات الشرقية. وهكذا يبدو بأنها عملية تجهيزٍ للكوادر المؤهلة بتأدية دورٍ مهمٍ على هذا الصعيد.

وفي فرنسا، دُرِّست اللهجات العربية العامية في مدرسة باريس للغات الشرقية الحية التي أنشئت سنة ١٧٥٩.

وفي روسيا، أنشئت مدرسة لازاروف للغات الشرقية في مدينة موسكو سنة ١٨١٤، وكانت تُدَرِّس العربية ولغات الشرق الأخرى. وفي سنة ١٩٠٩، خصّصت فرعًا لها لتدريس العربية ولهجاتها العامية.

وفي ألمانيا، أنشئ مكتبٌ كبيرٌ في برلين لتدريس اللغات الشرقية ومنها العربية ولهجاتها المحلية.

وفي المجر، أنشئت سنة ١٨٩١ الكلية الملكية لعلوم الاقتصاد الشرقية وتدريس اللهجات ومنها العربية.

وفي بريطانيا، أنشأت جامعة لندن في أوائل القرن التاسع عشر فرعًا فيها لتدريس العربية الفصيحة والعامية. وقليل من العرب من لا يعرف عن «لورنس» الجاسوس البريطاني في المنطقة العربية، والذي كان يتقن لهجات القبائل العربية إتقانًا جيدًا، وهو بالتالي خرّيج هذه المدرسة البريطانية الاستشراقية وأحد أبرز كوادرها المشهورين.

ونتيجةً لهذا الاهتمام الكبير، كان لا بدّ من نتيجة؛ وقد توضّحت هذه النتيجة في كثرة المؤلفات الخاصة باللهجات العامية على أيدي خريجي هذه المدارس والجامعات من المستشرقين الذين لمعت أسماؤهم في سماء بلادهم نتيجة هذه الخدمة الجلّى. وكان من بينها على سبيل المثال:

١- لهجة بغداد العامية، للمستشرق «ماسينيون».
٢- لغة بيروت العامية، للمستشرق «إمانويل ماتسون».
٣- لغة مراكش العامية وقواعدها لـ «ابن سميل».
٤- قواعد العامية الشرقية والمغربية لـ «كوسان دوبرسفال».
٥- عامية دمشق لـ «براغستراسر».
٦- قواعد العربية العامية في مصر لـ «ولهلم سبيتا».
٧- اللهجة العربية الحديثة في مصر لـ «كارل فولرس».
٨- العربية المحكية في مصر لـ «سلدن ولمور».
٩- المقتضب في عربية مصر لـ «فيلوت وباول»[١٨].

إزاء هذا الوضع، لم يعد أمامنا سوى العودة التاريخية إلى دراسة اللهجات عند العرب، وكيف استغلها الاستعمار في النفاذ إلى غاياته وأهدافه الرخيصة.

لقد سجّل علماؤنا القدماء، في الواقع، قدرًا كبيرًا من ظواهر اللهجات العربية القديمة، وتطرقوا إليها في بحوثهم اللغوية، وكانت دراستهم حولها داخلةً ضمن دراسة اللغة الفصحى؛ وتحدِّثُنا المصادر أن أقدم المؤلفات العربية التي اختصت اللهجاتَ بالذكر هو مؤلف يونس بن حبيب؛ واسمه «كتاب اللغات». وتبع هذا الكتاب عدةُ كتبٍ بنفس الاسم منسوبةٌ إلى أبي زياد الفراء، وأبي عبيدة معمر بن المثنى، وأبي الأنصاري، ويُنسب إليه أيضًا كتابٌ في لغات القرآن. ومن تلك الكتب أيضًا «كتاب اللغات» للأصمعي، و«اللغات» لابن دريد، و«ما ورد في القرآن من لغات القبائل»، لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي، و«كتاب اللغات» لابن بري... ونجد ذكرًا للهجات في معظم المعاجم العربية؛ ويمكن أن يعد «الجمهرة» لابن دريد مصدرًا مهمًا من مصادر دراسة اللهجة اليمنية. كما نجد عند سيبويه في «الكتاب» اهتمامًا بهذه اللهجات، فهو يذكر بعض الاستعمالات ويشير إلى موافقة بعضها للقياس على مذهب المدرسة البصرية.

هذا، ويبدو أن كثيرًا مما سجّله القدماء من مواد اللهجات العربية قد دخل ضمن دائرة الفصحى التي حدّدوها لها؛ ومعروفٌ أن جلّ المواد اللغوية الفصحى قد جُمعت من قبائل معينة، رضي عنها اللغويون العرب القدماء واستفصحوها، ولهذا فقد أغفلت دراسات العلماء القدماء كثيرًا من اللهجات العربية الأخرى، لأنها في نظرهم لم تكن فصيحةً؛ وبهذا لم تكتمل الصورة التي كانت عليها حال اللغة العربية إبان عصر الجمع والتدوين. ويبين الفارابي في كتاب «الألفاظ والحروف» القبائل التي أُخذت عنها اللغة واستفصحها العلماء، فيقول: «والذين عنهم نقلت اللغة العربية وبهم أقتدي وعنهم أخذ اللسان العربي من بين قبائل العرب هم: قيس وتميم وأسد... ثم هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم»(١٩).

هذا على صعيد العرب القدماء؛ أما على صعيد دراسة اللهجات العربية في العصر الحديث، فقد بدأت على أيدي المستشرقين وذلك ضمن النشاط الكبير الذي

قام به هؤلاء للبحث في أحوال أمم الشرق وتراثها وحضارتها... وقد أخذ عددٌ من المستشرقين منذ القرن التاسع عشر يسجلون ويدرسون نماذج للهجات العربية الحديثة في مناطق مختلفةٍ من الوطن العربي؛ وقد حظيت أقطار الشمال الأفريقي، وسوريا وفلسطين، والعراق، بالجهد الأكبر من هذه الدراسات، وذلك لسهولة وصول الباحثين إليها وتكاثرهم فيها، وجاءت هذه الدراسات اللهجية في أنماطٍ مختلفة، فكان منها كتب المعاجم، ومنها الدراسات الوصفية، ومنها كتب تعليم اللغة للأجانب وكتب النصوص. ولعل أول أطلسٍ لغويٍ ظهر عن لهجات الوطن العربي هو ذلك الذي ألّفه «براغستراسر» (Bergstrasser) بعنوان «أطلس لهجات سوريا وفلسطين» نُشر في «لايبزيغ Leipzig» سنة ١٩١٥. كما أن من أهم العلماء الذين درسوا اللهجة العربية في منطقة سوريا والأردن كان المستشرق الفرنسي «كانتينو Cantineau»، حيث بدأ دراساته عن هذه المنطقة سنة ١٩٣٤ بكتابه عن اللهجة العربية في تدمر: «Dialecte arabe de palmyre, Beyrouth 1934»، ومن أهم أعماله أيضًا كتابه عن لهجة حوران ملحِقًا بِه أطلسًا من ستين خريطة: « Les parlers arabes du Horan, Paris 1946».

ويُعَدّ المستشرق فالين Wallin من الرواد الأوائل الذين درسوا لهجات الجزيرة العربية، وذلك سنة ١٨٤٨، حيث أصدر مجموعةً من النصوص نُشرت في مجلة المستشرقين الألمانية ZDMG عامي ١٨٥١ – ١٨٥٢. كما أن المستشرق الهولندي «سنوك هرجرونية Snouck Hurgronie» من أهم المستشرقين الرحالة الذين زاروا بلاد العرب في القرن التاسع عشر، وقد سجّل أثناء إقامته في مكة بعض الأمثال والألغاز المكية.

ومن المستشرقين الأوائل الذين اهتموا بلهجة حضرموت وجنوب الجزيرة العربية «كارلو لاندبرج Carlo Landberg»، الذي أصدر فيما بين عامي ١٩٠١ و١٩١٣ كتابه الضخم عن لهجتَي حضرموت ودثينة، وله مؤلفاتٌ أخرى عن قبيلة

عنزة، ومعجمٌ لألفاظ هذه القبيلة. كما أن من أشهر العلماء الذين درسوا لهجة عدن وحضرموت العالِم الإيطالي «روسي Rossi»، وقد كتب منذ سنة ١٩٣٧ عدة مقالاتٍ عن اللهجة العربية في تلك الأصقاع. ومن المستشرقين الذين اهتموا بهذه المنطقة أيضًا «رودو كاناكس Rhodoo Kanakis»، وقد كتب عن لهجة ظفار الدارجة كتابًا صدر بين عامي ١٩٠٨ – ١٩١١.

لقد كانت معظم أعمال المستشرقين القدماء تقوم على جمع المادة ودراستها بطريقةٍ تقليدية؛ وكانت في معظمها تتميز بالخلط وكثرة الأخطاء. أما الآن، وفي كثير من الجامعات الأوروبية والأميركية، فنجد دراساتٍ متطورةً للهجات البلاد العربية؛ وتحظى الجزيرة العربية بقسطٍ كبيرٍ من هذه الدراسات لما في لهجاتها من اتصالٍ وثيقٍ بالعربية الأم(٢٠).

وانطلاقًا من أن الخليج العربي – ولعدة قرون – مثّل منطقةً ذات أهميةٍ تجاريةٍ عظيمةٍ، وذلك بسبب موقعه على واحدٍ من أعظم الطرق التجارية بين الشرق والغرب، فقد كان ذا أهميةٍ اقتصاديةٍ أكثر للأمم التجارية في العالم، حتى أن كثيرًا قد كتب عن أقطار الخليج من وجهة نظر هذه الأمم، أكثر مما كتب من وجهة نظر سكانه، نظرًا لارتباط تاريخه بالتدخلات الأجنبية.

وعندما تفجرت أرض الخليج العربي «بالذهب الأسود»، كان لا بد من وجود الشركات البترولية. والغريب في الأمر، أن تهتم شركات البترول بنشر الكتب المدرسية عن لهجات شرقي الجزيرة العربية، وقد أعدّت – حسب المزاعم – بواسطة شركات الزيت خدمةً لموظفيها. لذلك نشرت شركة نفط الكويت كتابًا مدرسيًا في طبعتين سنة ١٩٥١، وهو «A Handbook of Kuwaiti Arabic».

كما نشرت الشركة المشهورة «أرامكو» كتبًا مماثلةً منها:

«Spoken Arabic» (Dhahran, 1957), And «conversational Arabic» (Beirut, n.d.);

وأخرجت شركة بترول البحرين كتابًا بعنوان:

«A Handbook of the spoken Arabic of Bahrain» (n.d. or place);

وفي قطر أصدرت الحكومة كتابًا مدرسيًا صغيرًا:

«Spoken Arabic of Qatar» (K. Dajani, Beirut, 1956);

وقد أصدر أحد أعضاء البعثة الأميركية في الكويت كتابًا مدرسيًا هو:

«Spoken Arabic of the Arabian Gulf» (E.de Jong, Beirut, 1958).

وأكثر هذه الكتب علميةً، على حد قول «جونستون»[٢١]، هو دليل شركة نفط الكويت. وفي الطبعة الثانية – مع ذلك – بسطت فيه، لسوء الحظ، الرموز الصوتية الدولية المعدّلة التي استُعملت من أجل كتابة الحروف العربية باللاتينية؛ ولذلك لم يكن هناك تفريق بين الحاء والهاء ولا بين الصاد والسين، ولا بين الظاء والذال، ولا بين الطاء والتاء.

أما في الحقل المعجمي فقد أصدرت شركة أرامكو كتابها الذي ألف باللغة العامية: «English – Arabic word list» (Beirut, 1958). وكذلك الحال بالنسبة للمستشرق «موير J. Muir» في «بعض الاصطلاحات الملاحية في لهجة الكويت العربية». والمستشرق «فالين Wallin»، و«فتزشتاين Wetzstein»، و«سوسين Socin»، وكتاب «مايتسنر Meiszner» وهو عبارة عن دراسة قيمة – حسب تعبير جونستون – للهجة الريف في جنوب العراق. أما أكثر المواد أهميةً لهذه المنطقة على وجه الإطلاق فهي ما جمعه المستشرق الفرنسي «كانتينو Cantineau» في بحوثه «Etudes sur quelques parlers de nomades arabes d'orient»، وقد طُبع مرتين الأولى سنة ١٩٣٦ والثانية سنة ١٩٣٧.

والكتاب الذي نشره «هيس Hess» يعطي أمثلةً على الملامح الصوتية والصيغ

النحوية في لهجة عتيبة. إن أكثر الدراسات أهميةً في اللهجة العمانية، والتي ليست من نفس مجموعة لهجات شرقي الجزيرة، ولكنها مهمةٌ من الناحية المعجمية للهجات الساحل المعاهد، هي دراسة «راينهاردت Reinhardt» والتي طبعت في برلين سنة ١٨٩٤، وكذلك معجم جاياكار Jayakar سنة ١٨٨٩[٢٢].

هذا على صعيد شرقي الجزيرة العربية. أما على صعيد المغرب العربي ومصر وبلاد الشام، والتي استأسدت فيها القوى الاستعمارية لطمس الشخصية العربية وزعزعة أركانها عبر إحدى المقومات الأساسية لها والمتمثلة بـ«اللغة»، فقد برزت الدعوات المشبوهة التي تُعدّ من أهم «الأسافين» الاستعمارية في بناء اللغة العربية، وكان من بينها:

- الدعوة الفرعونية في مصر.
- الفينيقية في بلاد الشام/ خاصةً في لبنان.
- البربرية في المغرب/ خاصةً في الجزائر.

يضاف إلى ذلك «عبرنة» و«صهينة» فلسطين العربية من خلال المخطط الصهيوني الهادف إلى طمس وإذابة كل ما يمت إلى العرب بصلة.

والواقع أن عملية المجاهرة بدعواتٍ انعزاليةٍ من هذا النوع ليست مجرد آراء فردية، ولا طفرةً حدثت عن طريق الصدفة، وإنما كانت تندرج ضمن مخططٍ شاملٍ وبرنامجٍ أرسى جذوره فكرٌ استعماري، وأمد بكل الإمكانيات ليساعده على التغلغل والنمو والانتشار. وكانت أولى خطوات هذا البرنامج تستهدف الإسلام واللغة والعربية باعتبارهما عاملين أساسيين من عوامل وحدة الأمة العربية وانصهار أبنائها في بوتقةٍ واحدة. وهكذا بُذلت محاولاتٌ منذ أواخر القرن التاسع عشر لتحويل اللهجات العامية إلى لغاتٍ مستقلة، قائمةٍ بذاتها ومنفصلةٍ تمام الانفصال عن اللغة العربية. وكان دعاة هذا الاتجاه يعلنون، بصراحةٍ ودون مواربةٍ، عدم وجود أي رابطٍ

بين الشعوب التي تسكن المنطقة العربية، وبالتالي فهم يطالبون بضرورة تحرير كل شعبٍ من هذه الشعوب عن طريق ثورةٍ أدبيةٍ شعبيةٍ من اللغة العربية، بحيث تكون هناك لغةٌ مصريةٌ يعبّر بها شعب مصر عن شخصيته المصرية الخاصة، ولغةٌ سوريةٌ يعبّر بها شعب سوريا عن شخصيته الخاصة أيضًا، وهكذا...

ويقودنا تتّبع الجذور التاريخية لهذه الدعوات إلى حقيقةٍ واضحةٍ هي أنها ولدت وتم الترويج لها على يد الاستعمار وعملائه من الإطارات المحلية وبعض المستشرقين الذين زُرعوا في الوطن العربي لخدمة الأهداف الاستعمارية وتحقيق أطماع الغزاة في الأرض العربية(٢٣).

ولعل أول كتابٍ ظهر في هذا المجال هو كتاب المستشرق الألماني «ولهلم سبيتا»، وكان يعمل في مصر في أواخر القرن الماضي مديرًا لدار الكتب المصرية. وقد أصدر هذا المستشرق كتابه سنة ١٨٨٠، وسماه باسم «قواعد العربية في مصر» وقد كتبه باللغة الألمانية. وفي سبيل الوصول إلى قواعد اللغة العامية في مصر، عاش هذا المستشرق في حيٍ شعبي، لكي يستقي اللغة العامية من منابعها الأصلية، وأخذ يدوّن ما يسمعه بأذنه على كُم قميصه، خوفًا من أن يلاحظه أحد المتكلمين فيفقد طبيعته وحريته في الكلام(٢٤). وإن هذا الأسلوب في الواقع هو أسلوبٌ تجسسيٌ مخابراتي، ولا يُستبعد أن يكون «ولهلم سبيتا» أحد كبار الجواسيس الألمان المكلفين بمهماتٍ من هذا النوع في مصر.

وقد أعلن «ولهلم سبيتا» هدفه من كتابه بقوله: «وسأجازف بالتصريح عن الأمل الذي راودني طيلة مدة جمع مادة هذا الكتاب، وهو أملٌ يتعلق بمصر نفسها، ويمس أمرًا بالنسبة إليها وإلى شعبها يكاد يكون مسألة حياة أو موت؛ فكل من عاش فترةً طويلةً في بلادٍ تتكلم العربية، يعرف إلى أي حدٍّ تتأثر كل نواحي النشاط فيها بسبب الاختلاف الواسع بين لغة الحديث ولغة الكتابة». ويواصل المستشرق «سبيتا»

هجومه على اللغة العربية الفصحى فيقول بأن هذه اللغة لا يمكن أن ينمو معها أدبٌ حقيقيٌ ويتطور، كما أن هذه اللغة الفصحى عبءٌ خطيرٌ على رجل الشعب العادي، لأنه إذا احتاج إلى كتابة خطابٍ أو تنفيذ وثيقةٍ فإن عليه أن يضع نفسه وهو مغمض العينين تحت يدي كاتبٍ محترف. ثم يتساءل «ولهلم سبيتا» بعد ذلك: لماذا لا يمكن تغيير هذه الحالة المؤسفة؟ ويجيب: «ببساطة لأن هناك خوفًا من تهمة التعدي على حرمة الدين، إذا تركنا لغة القرآن». ثم يقترح اقتراحًا عمليًا وهو أن تبقى اللغة العربية الفصحى «لغة الصلاة والطقوس الدينية فقط»[٢٥].

ومهما ظهر للعيان من خلافاتٍ ظاهريةٍ بين دول الغرب، فإن هناك اتفاقًا واضحًا بينها على إفساد وتخريب وتشويه اللغة العربية؛ من هنا ندرك بعمقٍ وجودَ مستشرقٍ إنكليزي بعد «ولهلم سبيتا» الألماني، وهو «وليم ويلكوكس» الذي شن حربًا شعواء على اللغة العربية، وقام بمحاولةٍ واسعةٍ لتشكيك المصريين فيها. واعتبر أن المصدر الأساسي لتخلّف المصريين هو اللغة العربية الفصحى، وقال إن اللغة المصرية لا علاقة لها باللغة العربية ولكنها على علاقة باللغة «البونية»، التي هي أساس لغة الحديث في مصر، وهي لغة دخلت مصر قبل أن تدخلها العربية الفصحى بألفي سنة، انحدرت إلى المصريين من «الهكسوس» الذين أقاموا في مصر نحو خمسمئة سنة. أما اللغة العربية الفصحى فهي في رأي «ويلكوكس» لغةٌ مصطنعة، يتعلمها المصري كلغةٍ أجنبيةٍ ثقيلةٍ في كل شيء، إن وصلت إلى الرأس فهي لا تصل إلى القلب أبدًا، وهي لغةٌ تقف عقبةً في سبيل تقدم المصريين، ودراستها نوعٌ من السخرية العقلية، حالت بين المصريين وبين الابتكار وقضت على الطلبة النابهين من المصريين والذين كان يرجى منهم نفعٌ كثير...

ثم يقول «ويلكوكس»: «إن دراسة العربية مضيعةٌ للوقت وموتها محقَّقٌ كما ماتت اللاتينية». ويمضي في تقديم النصائح إلى المصريين قائلًا: «ليمضِ المصريون عشر سنوات في التعليم باللغة التي يتحدثون بها، وعندئذٍ سيبزغ فجرٌ جديدٌ في

حياتهم، وستتخلص الطبقات المثقفة من السخرة العقلية التي دامت أربعة آلاف سنة... كما سيتيح ذلك لمصر أن تأخذ مكانها بين أمم العالم المتقدمة في الأعمال وفي التجارة وفي المهن»[٢٦].

لقد ظلت هذه الآراء تتردد منذ أواخر القرن التاسع عشر، وطوال فترة الاحتلال الإنكليزي لمصر، الذي زرع مجموعةً من صنائعه وعملائه ومكنهم من السيطرة على أجهزة التعليم والثقافة والمؤسسات التربوية، لكي يمهد سبل الذيوع والانتشار لمثل هذه الدعوات الانعزالية الإقليمية السامة، وليقوموا بتربية جيلٍ كاملٍ من المصريين وإعدادهم ليكونوا حماة هذه الدعوة ومبشّريها.

وبالفعل، لاقت هذه الدعوة نجاحًا مهمًا في مصر. وكانت مجلة «السياسة» الأسبوعية المصرية من أهم المجلات التي تبنّت هذه الفكرة، وركّزت في أغلبية أعدادها على الفرعونية والترويج للأفكار الانعزالية الإقليمية، وذلك في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن، حيث برز من كتابها «محمد زكي عبد القادر»، الذي نشر مقالًا في المجلة المذكورة عام ١٩٣٠ قال فيه بأن «الأدب المصري هو أدبٌ محليٌ يصوّر الحياة المصرية والقومية المصرية وحدهما». وكذلك عبد الله عنان الذي كتب في ملحق «السياسة» عام ١٩٣٢ يوضح القومية المصرية بقوله «إنها قوميةٌ أصيلةٌ، وجدت منذ أقدم عصور التاريخ واقترن اسمها بحضارةٍ من أقدم الحضارات...»[٢٧].

لم يقتصر الأمر على هذا الحد، وإنما لمعت أسماءٌ بارزةٌ في سماء مصر كانت بمثابة الإطار المحلي لهذه الدعوة الاستعمارية، ساهمت في خلخلة الوعي الوطني والقومي، ووجهت للأمة العربية سهامًا أليمة، نذكر منهم على سبيل المثال (مع أنّهم أعلام بارزون في وطننا):

- طه حسين في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر»، وبسببه قامت معركةٌ كبيرةٌ بينه وبين المفكر العربي الكبير ساطع الحصري بين الفرعونية والعروبة. وكذلك في

كتابه «في الأدب الجاهلي»...

- لويس عوض الذي ألّف ديوان شعر بالعامية المصرية هو «بلوتولاند».

- محمد حسين هيكل، في كتابه «ثورة الأدب».

- أمين الخولي في كتابيه «في الأدب المصري» و«مصر في تاريخ البلاغة».

- وأحمد ضيف في كتاب «بلاغة العرب».

وغيرهم كثير من أمثال توفيق الحكيم ولطفي السيد واليهودي يعقوب صنوع...

وفي الوقت الذي كانت ترتفع فيه صيحة «الفرعونية» في مصر، كانت أختها «الفينيقية» في لبنان تغترف من نفس المنبع، وإلى نفس المصبّ تعود. وأصبح لهذه الدعوة رموزها في لبنان، يزعمون أن حضارتهم لا تمت إلى الحضارة العربية بصلة، وإنما هي حضارةٌ غربيةٌ في المذهب كما في المعتقدات والميول وأساليب العيش، مما يجعل منهم – على حدّ زعمهم – نوعًا من الجالية الغربية وسط شرقٍ متخلّف، ارتُباطهم بالغرب وليس بالأمة العربية. وقد أكد ذلك «بيار الجميل» في مقابلةٍ منشورةٍ في ملف «العمل الشهري» الكتائبية رقم ٤، في شهر يونيو/ حزيران ١٩٧٧ بقوله: «إن حضارة الغرب هي حضارتنا، وهذا ما يشكل جزءًا من الحقيقة اللبنانية. فعندما نقول بأن لبنان ملتقى الحضارتين الإسلامية والمسيحية، فلا نفهم لماذا يجب أن ننسلخ عن حضارتنا لكي نؤكد انتماءنا إلى هذه المنطقة من العالم».

كذلك يعلن المنظّر الكبير لحزب الكتائب أمين ناجي عندما يقول: «وَهِمَ المسلمون عندما اعتقدوا أن تخلّي المسيحيين عن الحماية الغربية هو تخلٍ عن الحضارة الغربية، وعن أسباب الاتصال الوجودي بالغرب. هذا التخلّي الذي يعني تنكّرًا لذاتها»[٢٨].

أليس بهذا القول صرح هرتزل وماكس نوردو وغيرهما من زعماء الحركة الصهيونية عندما اعتبرا أن الحضارة اليهودية هي امتدادٌ للحضارة الغربية في الشرق العربي المتخلف؟ كما أكدا بأن «الصهيونية هي رائدة المدنية الغربية، والرسول الأمين لنشر الثقافة والمدنية والحضارة الأوروبية في الشرق»[٢٩]؟

وطبيعي أن لا تنجو اللغة العربية من محاولات تشويهها ومسخها على أيدي رموز هذا التيار، وكان للشاعر سعيد عقل دورٌ كبيرٌ في هذا المجال، عندما أنشأ مطبعةً هي الأولى من نوعها في الوطن العربي لكتابة اللغة العربية بالحروف اللاتينية مع إضافة بعض الحروف إليها! وفي هذه المطبعة قام سعيد عقل بطباعة مجموعةٍ من كتبه ودواوينه الشعرية، ومن بينها ديوانه الشعري «يارا»، على غرار ما فعل أتاتورك بالحروف العربية التي كانت تُكتب بها اللغة التركية[٣٠].

إضافةً إلى ذلك، فقد عمد رفائيل نخلة إلى إصدار كتاب باللغة العامية هو «قواعد اللهجة اللبنانية السورية»، وكذلك شكري الخوري الذي ألّف كتابًا بلغة لبنان العامية يسمى «التحفة العامية في قصة فنيانوس». هذا فضلًا عن الدعوة إلى ما يسمى بـ«القومية اللبنانية» و«والقومية المارونية» و«التعددية» التي نظّر لها الدكتور شارل مالك، والدكتور كمال يوسف الحاج، والدكتور فؤاد افرام البستاني، والنائب اللبناني السابق أدوار حنين، ورينيه حبشي وغيرهم...

وكما كان هذا حال لبنان، كذلك عرفت سوريا خلال فترة الانتداب الفرنسي نشاطًا ملحوظًا للمستشرقين والمفكرين الذين عملوا في خدمة السياسة الاستعمارية، وفي مجال اللغة أيضًا.

في هذا المجال، يذكر زكي الأرسوزي أن مستشرقًا فرنسيًا ألقى محاضرةً في دمشق عام ١٩٢٥، أدلى في نهايتها بالنصيحة التالية: «إذا كنتم أنتم السوريون ترغبون في تحسين أحوالكم ونيل الاستقلال فعليكم أن تبرهنوا لفرنسا أنكم لستم عربًا. وأنتم

تبرهنون لها عن ذلك إذا حوّلتم لهجتكم العامية إلى لغة الأدب والكتابة بدلًا من الفصحى ودوّنتموها بالأحرف اللاتينية. وعلى قدر تقدمكم في هذا المضمار تنالون من الاستقلال»[٣١].

أما على صعيد النزعة البربرية في المغرب، خصوصًا في الجزائر، فإننا نشير إلى قول جان بول سارتر بأن الوضع الاستعماري يولد مستعمرين، كما يؤدي إلى وجود مستعمرين[٣٢]. وفي هذا الإطار أيضًا أشار شارل العاشر (١٧٥٧ – ١٨٣٦) قائلًا: «بالنسبة لاحتلال الجزائر لم آخذ بالاعتبار سوى كرامة فرنسا، ولكن للحفاظ عليها فإنني لم أستشر سوى مصلحتها»[٣٣].

من هذا المنطلق كانت أولى توصيات الحاكم الفرنسي لجيشه الزاحف إلى الجزائر: «علّموا لغتنا وانشروها حتى تحكم الجزائر، فإذا حكمت لغتنا الجزائر فقد حكمناها حقيقة». وليست توصية هذا الحاكم الفرنسي إلا ترجمةً لتوصية سلفه المستعمِر الفرنسي نابوليون، الذي قال لبعثته الوافدة إلى مصر: «علّموا الفرنسية ففي ذلك خدمةٌ حقيقيةٌ للوطن»[٣٤].

حاول الاستعمار الفرنسي اقتلاع الإنسان الجزائري من جذوره، عبر حربٍ صليبيةٍ جديدةٍ ومتطورةٍ في القرن التاسع عشر. ولهذا فقد عاش الجزائريون – ككل العرب – خلال الاستعمار أزمتهم الكبرى مع لغتهم ضمن سياسة «فَرْنَسَةْ» الثقافة الجزائرية وإبادتها، وجعلِ لغة المحتل لغةَ البلاد. لم يرحم الاحتلال خزائن الثقافة، فنهب جنودُه الكثير من المخطوطات العربية القيمة، وأتلف بعضها، وذلك بشهادة رحالة ألماني هو «موريس فاغنر Maurice Wagner»، الذي أقام في الجزائر مدةً طويلةً وذلك بعد احتلالها بست سنوات، وشارك في الحملة على مدينة قسنطينة[٣٥].

انتهج الفرنسيون سياسة تخريب الإرث الثقافي في الجزائر، بغية خلخلة النفوس، وزعزعة الثوابت فيها، وتحويلها إلى عالم من التفتت والضياع. ولم تكتفِ

فرنسا بتعليم الجزائريين لغتها وترسيخ ثقافتها في ذهنهم وأنفسهم، بل علمتهم أيضًا أنه ليس هناك شيءٌ خارج هذه الثقافة، وأن تاريخ الجزائر يبدأ سنة ١٨٣٠ (أي عام احتلالها). ويذكر أن كلمة «عربي» كانت مذكورةً في كتب التاريخ عندهم مرةً واحدةً، وذلك عند ذكر هزيمة العرب في معركة «بواتييه» على يد «شارل مارتل»[٣٦].

ولعل تغريب الجزائريين عن اللغة العربية كان من أمضى أسلحة الاستعمار وأخطرها؛ حيث في أواخر القرن الماضي، وبالتحديد سنة ١٨٩٣، زار الشاعر المصري أحمد شوقي الجزائرَ؛ وعندما عاد إلى القاهرة تناقلت الصحف قوله المشهور: «ولا عيب فيها (أي الجزائر) غير أنها قد مُسخت مسخًا. فقد عهدت مسّاح الأحذية يستنكف النطق بالعربية. وإذا خاطبتَه بها لا يجيبك إلا بالفرنسية»[٣٧].

أما بالنسبة للقبائل البربرية، فقد حاول الاستعمار الفرنسي انتزاع البربر من الإسلام وضمّهم إلى فرنسا، بتدابير متعدّدة الأوجه، من توعيتهم ومحاولة تنصيرهم، وتمييز أصلهم، وتثبيت قانونهم المحلي الذي كانوا يعتبرونه تقليدًا من تقاليدهم، واحتفظوا منه بما لا يتناقض والشريعة الإسلامية، ومنها أيضًا تقوية لغتهم ومحاولة إحيائها بالكتابة والنشر، لجعلها حاجزًا بين البربري والعربي. بينما أن البربرية في الغالب هي لغةٌ شفهية، وليست لغةً ذات قواعد وأسسٍ ثابتة، بل مجموعة لهجات مختلفٌ بعضها عن بعضها الآخر اختلافًا جذريًا. ولم يكن هناك لغةٌ بربريةٌ أمّ، تتفرع منها اللهجات كما هي الحال في اللاتينية.

ونظرًا لأهمية الموضوع البربري عند الاستعمار الفرنسي، فقد بدأ محاولات التعليم في بلاد القبائل البربرية قبل سائر المناطق في الجزائر. وأسس فيها الآباءُ والراهباتُ البيض ما بين ١٨٧٣ و١٨٨٠ مدارس متعددةً، قامت وراء توعية البربر محاولةً لفصلهم عن العرب ولإضعاف الجبهة المحلية. وكانت محاولات تنصيرهم بقيادة الكاردينال «لافيجري Lavigerie» إحدى وسائل تقريبهم من محيط الأوروبيين والمستوطنين. وأخذ المبشّرون المسيحيّون يوزّعون في بلاد القبائل البربرية

الأناجيل باللغة البربرية المكتوبة بالحروف اللاتينية وذلك سنة ١٩٣٠.

ومن محاولات الفرنسيين أيضًا أنهم أقدموا على كتابة اللهجات البربرية، كما ألفوا كتابًا في تاريخ آداب اللغة البربرية بحروف لاتينية. هذا فضلًا عن محاولات إبعاد البربر عن اللغة العربية، ثم عن اللغة البربرية نفسها لفَرْنَسَة بلاد القبائل نهائيًا.

وقامت ردات فعلٍ مختلفةٌ في وجه هذه المحاولات كان أبرزها تصدّي الشيخ محمد البشير الإبراهيمي لقضية اللغة البربرية ومحاولة تقويتها في الجزائر بمختلف الوسائل قائلًا: «إن القبائل مسلمون عرب ، كتابهم القرآن يقرأونه بالعربية ، ولايرضون بدينهم ولا بلغته بديلًا»(٣٨).

وفي هذا الإطار، يذكر الشاعر القبائلي المعاصر مالك أوري أنه أُرسل إلى المدرسة لينسى لغته وليتعلم الفرنسية قبل كل شيء. ثم يقول إنهم كانوا يدرّسونه، فضلًا عن الفرنسية، اللاتينية واليونانية، ولم يدرّسوه لغته(٣٩).

ومما لا شك فيه أن العلماء والمشايخ والجوامع لعبوا دورًا مهمًا في الحفاظ على اللغة العربية وثروتها، والتصدّي لمحاولات مسخها ونسفها، إضافةً إلى المثقفين الوطنيين والمفكرين، تحت راية «المقاومة الثقافية»، كردٍّ طبيعيٍ ومشروعٍ على محاولات «الفَرْنسَة» والتغريب.

أما في فلسطين المحتلة، فطبيعي أن لا تخرج القوانين الصهيونية حيال العرب هناك عن الطابع الاستعماري الوقح، باعتبار أن الحركة الصهيونية هي حركةٌ سياسيةٌ عنصريةٌ توسعيةٌ استعماريةٌ استيطانية. وتنحصر مهمتها المركزية في سلخ الأجيال العربية الصاعدة عن تراثها وتاريخها وآدابها ودينها وإحساسها الوطني والقومي.

إضافةً إلى ذلك، يذكر الصحفي الفلسطيني حبيب قهوجي(٤٠) أنه في المناطق المحتلة عام ١٩٦٧، فقد أطلقت سلطات الاحتلال العسكري، منذ الأيام الأولى للاحتلال، يدها في مناهج التعليم العربية، تغيّرها وتشوّهها وتملؤها بالمغالطات

التاريخية التي تخدم أهدافها التوسعية والعدوانية. وقد زحفت سلطات الاحتلال في الإجراءات التي اتخذتها على المناهج والكتب والمعلمين والطلاب والأبنية المدرسية بشكلٍ تدريجيٍ تعبث فيها فسادًا وتخريبًا، وتسوم المعلمين والطلاب أنواع الاضطهاد والملاحقة والاعتقال الإداري والسجن والطرد خارج الوطن. وأفرغت المناهجَ المدرسية من محتواها الوطني والقومي بحجة وجود «مواد تحريضية ومعادية لإسرائيل».

ويضيف حبيب قهوجي قائلًا: وقد تعرضت مدينة القدس لأبشع هجمةٍ تخريبيةٍ استهدفت الحياة الثقافية، والتعليم بخاصةٍ فيها، بعد إعلان سلطات الاحتلال عن ضم المدينة نهائيًا إلى «إسرائيل». وقد أُلغيت نهائيًا مناهج التعليم العربية التي كانت تدرَس في مدارس القدس، وتم استبدالها بمناهج جديدةٍ تخدم أهداف المخطط الصهيوني لتهويدها، وثبت لدى الطلبة الذين يتلقون هذه المناهج روح العدمية القومية والخنوع والاستسلام للأمر الواقع.

ويصف الكاتب الفلسطيني أيضًا «سلمان ناطور» الوضع الذي يعانيه المثقف الفلسطيني في ظل السلطات الصهيونية فيقول: «إننا نعيش واقع حصارٍ مستمر. نحن نكتب بين أسوار سجنٍ كبير، والحرية المعطاة لنا هي حريةُ التنقل من زنزانة إلى زنزانة. إن الحديث عن حرية التنقل بين الزنازين على مسامع السجناء هو أقرب إلى النفس، ويبدو واقعيًا، خصوصًا إذا كانت فترة الاعتقال غير محدودةٍ زمنيًا، ويعلن عنها أنها إلى ما لا نهاية. والحديث عن حرية التنقل خارج أسوار السجن يبدو بعيدًا عن الواقع، وأحيانًا يُسمع كأنه الهذيان والمستحيل والطوباوية»[٤١]. فلولا الدخلاء والغاصبون لما كان هناك لغةٌ دخيلةٌ أو ألفاظٌ دخيلةٌ على اللغة الأم. وعندها، سواء دخلت هذه الألفاظ أو هذه اللغة القومية بواسطة الدخلاء الأجانب أو عبر «الطابور المحلي»، فلا فرق، لأن الهدف واحدٌ في النهاية.

وعلى هذا الأساس، كان لمجامع اللغة العربية، وللمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في جامعة الدول العربية، دورها المهم على هذا الصعيد، والتي تُعد، بكل صدقٍ، بمثابة شموعٍ مضيئةٍ في ليلنا العربي الأسود. وهي طليعة المؤسسات في الوطن العربي التي عملت على تأمين سلامة اللغة وتيسيرها لتكون أداة ربط الأمة بماضيها، والسير بها في طريق النمو والتقدم، عبر سبل التعبير السليم، والتفاهم البناء، والترابط الوثيق، لترسيخ كينونة الأمة ووحدتها ومناعة عزتها وحضارتها وتراثها.

من خلال ذلك، يجب أن لايُفهم أننا ضد اللغات الأجنبية كلغاتٍ فليس للعلم لغة واحدة، وليس حكرًا على أمةٍ دون أخرى. وإن إتقان لغةٍ أجنبيةٍ واجبٌ لابد منه لمتابعة التقدم العلمي. ولكن شتان ما بين إتقان اللغة الأجنبية وبين استخدامها بديلًا عن اللغة القومية. إن في إتقان اللغة الأجنبية رفدًا للثقافة ودعمًا لها في كل ميدان من ميادين العلم، وأما استخدامها بديلًا فعزلٌ للغة القومية ووأدٌ لها[٤٢].

ورغم كل المحاولات، أثبتت اللغة العربية مناعتها ووجودها؛ ولولا ذلك لما اضطر المستشرقون في مؤتمرٍ لهم عُقد في بلاد اليونان إلى إصدار قرارٍ منصفٍ يحمل كثيرًا من الدلالات والأبعاد، جاء فيه: «إن اللغة العربية الفصحى هي اللغة التي تصلح للبلاد الإسلامية والعربية للتخاطب والكتابة والتأليف، وإن من واجب الحكومات في هذه البلاد أن تُعنى بنشرها بين الطبقات الشعبية لتقضي على اللهجات العامية التي لا تصلح لغةً أساسيةً لأممٍ تجمعها جامعة الدين والعادات والأخلاق»[٤٣].

بعد هذا العرض، نستطيع القول إن جميع المحاولات التي استهدفت – ولا تزال – اللغة العربية للنيل منها والحط من قيمتها بهدف القضاء عليها كلغةٍ موحَّدةٍ وموحِّدة، هي بحد ذاتها محاولاتٌ شعوبيةٌ بثوبٍ جديد، تسعى للإساءة إلى القرآن الكريم، والإساءة إلى الأمة العربية بقصد إحداث الهزات في كيانها، بغية هدمها والقضاء على كل ما تحمله من تراث وقيم وحضارة وتاريخ، عبر أحد أبرز مقوّمات

القومية والتي تتمثل في «اللغة».

وإن كانت هذه المحاولات شعوبية الاتجاه والأسلوب، فإنها أيضًا «تتريكية» الهدف، واستعمارية القصد والنتيجة؛ وكلها وجوهٌ لعملةٍ واحدةٍ هدفها زعزعة الشخصية العربية وتسميم وعي الناشئة وعقولها وتضييعها لكي تسهل السيطرة عليها وتوجيهها في الاتجاه الذي تريده قوى الأعداء.

زيادةً على ذلك، فإن هذه المحاولات هي أيضًا ضربةٌ للتراث والحضارة والقيم العربية التي صمدت آلاف السنين في وجه كثير من الهزّات والخضّات المتتالية، وبرهنت بما لا يقبل الشك أن تشويه اللغة وإدخال السموم إليها هو بمثابة المقدمة للقضاء على الجسم العربي كله. إذ إن هذه التشويهات والسموم ليست «فيتامينًا» مقويًا لهذا الجسم، بل على العكس هي سرطانٌ خبيثٌ يبغي إضعافه وشلّه تمهيدًا لإتلافه وموته. ولم نسمع مرةً أن سرطانًا دخل جسمًا من الأجسام وكان عاملًا في مناعة هذا الجسم وتقويته وتحديه للأمراض. وبما أنه يصعب على جسم بشري أن يعيش بدون دمٍ ودورةٍ دموية، فإن اللغة العربية الفصيحة هي ذلك الدم وتلك الدورة الدموية التي تضمن للجسم العربي استمراريته وديمومة عطائه.

كما أن أصحاب هذه المحاولات، إن كانوا ينتمون إلى بلاد العرب أم إلى الأجانب، ليسوا إلا أدواتٍ وأبواقًا لخدمة سياسةٍ معاديةٍ للعرب والعروبة والأمة العربية والقومية العربية، وكل ما يمتّ إليها من لغةٍ وعاداتٍ وتقاليد وقيمٍ وتراثٍ وحضارةٍ وتاريخٍ ومصير. ولا هدف لهذه المحاولات سوى تكريس مفاهيم التجزئة والتشتت والانعزال بغية تقزيم الأمة العربية، التي أثبتت عظمتها عبر التاريخ، وهدم أحلامها. فمهمة أصحاب هذه المحاولات شبيهةٌ بمهمة «أطباء التخدير»، إلا أن هدفهم ومصلحتهم تختلف في كثير من الأحيان عن أولئك الذين يقومون بعمليةٍ تخديريةٍ لجسد مريض بهدف شفائه وتخليصه من أدرانٍ وأمراضٍ تسللت إليه لإهلاكه. بيد أن مهمة هؤلاء تأخذ الطريقة العكسية باعتبارها عملية حقن الجسد بإبرٍ

مورفينيةٍ وتخديره بغية القضاء عليه وإفنائه، وليس بقصد شفائه. وهذا ما يعتبر جريمةً كبرى عندما تتعلق القضية بحياة شخص. فكيف إذا كانت الحال متعلقةً بحياة أمةٍ بكاملها؟ ويبقى «ظلم ذوي القربى أشدّ مضاضةً» في النهاية.

فاللغة العربية هي حصنٌ منيعٌ يختزن الكنز المقدس، أو «بنك المعلومات» الواجب حراسته بيقظةٍ وحذرٍ وتحسّبٍ من كل طارئ. ونستطيع القول بأنها وطنٌ ذو حدودٍ لها صفة القدسية، وكل لفظةٍ أجنبيةٍ تدخلها هي بمثابة «جاسوس» له مهمةٌ واضحةٌ دقيقةٌ ومحددة، وليس أقلها تهديد سلامة الوطن وبالتالي الأمة، وزعزعة الأركان واهتزاز الأسس. وبقدر ما يكون عنصر الحماية يقظًا، بقدر ما يبقى البنيان متماسكًا، صلبًا، وبعيدًا عن كل هزةٍ وعاصفة، حيث يمثل هذا العنصر دورًا طليعيًا، كما أنه لا يقتصر على فئةٍ من الناس دون غيرها، إلا أن للمفكرين والمثقفين مسؤوليةً ريادية في هذا المضمار.

إن اللغة العربية هي جوهرةٌ صافيةٌ، لا يؤثر عليها غبار المارقين ولا مثالب الأعداء، إذا أحيطت بالعناية الفائقة، ولا يمكن أن يعتريها الصدأ والشوائب القاتلة. ولكن الجدير ذكره هنا، فليس أخطر على أمةٍ من الأمم من أن تجد نفسها وقد نُخرت من الداخل؛ وما أسلوب التسلل والتخريب والاستيلاء على العقول والأفكار والعواطف وإعادة صياغتها وتشكيلها من جديد، بحيث تصبح مهيأةً تمامًا لاستقبال وتبنّي المبادئ والمثل التي تحقق أهداف القوى المعادية، في هدوء وبلا نقطة دمٍ واحدة، إلا أحد الأساليب الخبيثة التي عمدت إليها قوى الأعداء التاريخية للنيل من وحدة الأمة العربية وتراثها وأصالتها.

وعندما فشلت في تحقيق الهدف عبر سلاحها العسكري، ثم الاقتصادي، ونجحت نوعًا ما في المجال الديني، فلم تدّخر جهدًا لإشهار سلاحٍ هادئٍ في ميدان الفكر والثقافة؛ ولم تكن معركة «اللغة العربية» إلا أبرز جولات هذه المعركة وأخطرها مصيريًا.

وإذا كانت «المعركة العسكرية» تستأهل الاستنفار والاستعداد والحشد، فكذلك هي حال «المعركة الفكرية» (واللغة عامودها الفقري) فإنها تستأهل الاستنفاز والاستعداد والحشد، إضافةً إلى «عنصر الهجوم» أيضًا، حيث يعتبر «عنصر الدفاع» في معركة كهذه عاملًا مقصّرًا، وربما غير فاعلٍ مطلقًا ونافٍ لصفته أيضًا.

فلنكن على مستوى المواجهة والتحدي لكي لا نخسر أصالتنا ووجودنا ومصيرنا، لأن الأمة التي تهمل لغتها هي أمةٌ تحتقر نفسها وتفرض على نفسها التبعيّة الثقافية. وإيماننا نحن المثقفون العرب بأنّ تعلُّم اللّغة العربية وتعليمها بشكلٍ سليمٍ ليست مهنةً أو قضيةً تعليميةً فحسب، بل هي رسالةٌ وقضيةٌ وطنيةٌ وقوميةٌ أيضًا.

وإن عدم التصدّي لمحاولات النيل من لغتنا القومية الأم، واعتبارها معركةً مصيرية، هو بحدّ ذاته مشاركةٌ مباشرةٌ في وأد اللغة العربية عبر مسخها ومسحها من الوجود.

*** هوامش البحث ***

١- إدوارد هاليت كار، ما هو التاريخ، ترجمة بيار عقل وماهر كيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، كانون أول، ١٩٧٦، ص ٢٧.

٢- د. منذر معاليقي، «القومية العربية والطوائف الدينية في عصر النهضة»، مجلة الفكر العربي (تصدر عن معهد الإنماء العربي في بيروت)، عدد ٣٩ – ٤٠، يونيو/ حزيران - أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٨٥، ص ٢٧٧.

٣- د. مازن المبارك، اللغة العربية في التعليم العالي والبحث والعلمي، دار النفائس – مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨١، ص ٦٢.

٤- د.محمد مندور، في مقدمته لكتاب منهج البحث في الأدب واللغة، تأليف الأستاذين «لانسون» و«ماييه»، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، فبراير/ شباط ١٩٨٢، ص ١٥.

٥- د. محمد عمارة، الإسلام والوحدة القومية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٦٠.

٦- نوري حمودي القيسي، في كلمته الإفتتاحية للندوة الفكرية حول «اللغة العربية والوعي القومي»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، إبريل/ نيسان ١٩٨٤، ص ٢١.

٧- د. صالح أحمد العلي، اللغة العربية والوعي القومي، المرجع السابق، ص ١٨ وص ١٦٦.

٨- محمد جميل بيهم، عروبة لبنان، دار الريحاني، بيروت، ١٩٦٩، ص ٧٣.

٩- د. مازن المبارك، اللغة العربية في التعليم العالي والبحث العلمي، ص ١١.

١٠- د. أحمد مطلوب، «من خصائص اللغة العربية» (بحث في الندوة الفكرية الخاصة بـ«اللغة العربية والوعي القومي»)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٨٤، ص ١١٥ – ١١٧.

١١- ساطع الحصري، في اللغة والأدب وعلاقتها بالقومية، مركز دراسات الوحدة العربية، «سلسلة الأعمال الكاملة رقم ١١»، بيروت، ص ٢٩.

١٢- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٧، ص ٣٧٣.

١٣- د. أحمد أبو مطر، «أفكار حول مواجهة النزعة الانعزالية في الأدب»، مجلة الفصول الأربعة (تصدر عن رابطة الأدباء والكتّاب والفنانين بالجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية)، العدد ٢٨، مارس/ آذار ١٩٨٥، ص ١٤٦.

١٤- محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٠، ص ١١٩.

١٥- من مقدمة د. أحمد محمد الضبيب لكتاب ت.م. جونستون، دراسات في لهجات شرقي الجزيرة العربية، الدار العربية للموسوعات، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ٥.

١٦- سليمان موسى، الحركة العربية، دار النهار للنشر، بيروت، سنة ١٩٧٧، ص ٢٣.

١٧- أبو زيد عبد الرحمن محمد بن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٥٦، ص ١٠٤٦.

١٨- حاتم صالح الضامن، في مقالة بعنوان «العامية والفصيحة»، من الندوة الفكرية الخاصة بـ «اللغة العربية والوعي القومي»، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٢٢٢.

١٩- د. أحمد محمد الضبيب، في مقدمته لكتاب جونستون، دراسات في لهجات شرقي الجزيرة العربية، ص ١٠.

٢٠- المرجع نفسه، ص ١٢ –١٨.

٢١- جونستون، دراسات في لهجات شرقي الجزيرة العربية، ص ٣٧.

٢٢- المرجع نفسه، ص ١٢ –١٨.

٢٣- فوزي البشتي، «الانعزالية والإقليمية كما ظهرت في الأدب العربي المعاصر»، مجلة الفصول الأربعة، العدد ٢٨، مارس/ آذار، ١٩٨٥، ص ١٩٤.

٢٤- المرجع نفسه، نقلًا عن رجاء النقاش، الانعزاليون في مصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١.

٢٥- فوزي البشتي، المرجع نفسه، ص ١٩٥.

٢٦- يراجع في هذا الموضوع الكتاب القيّم للدكتورة نفوسه زكريا، الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٤. وكذلك كتاب رجاء النقاش، الانعزاليون في مصر، المطبوع في بيروت سنة ١٩٨١.

٢٧- فوزي البشتي، مرجع سبق ذكره، ص ١٩٣.

٢٨- أمين ناجي، شرعة من أجل ميثاق وطني جديد، المطبعة الحديثة، بيروت، ١٩٧٩، ص ٩٣.

٢٩- أكرم زعيتر، القضية الفلسطينية، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٤٤.

٣٠- مجلة الفصول الأربعة، العدد ٢٨، مارس/ آذار، ١٩٨٥، ص ٢٠١ و٢٤٤ –٢٤٥.

٣١- زكي أرسوزي، المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، دمشق، ١٩٧٤، ص ٤١.

32 - Tayeb belloul, Les Algériens en france (Editions Nationales algériennes), Alger 1956, p. 18.

وكذلك مقدمة جان بول سارتر لكتاب:

Frantz fanon, les damnes de la terre (éditions imaspero), paris 1961, pp. 9 – 26.

33 - Colette et francis jeanson, l'algérie hors la loi (éditions du seuil), Paris, 1955, pp. 29.

٣٤- د. مازن المبارك، اللغة العربية في التعليم العالي والبحث العلمي، دار النفائس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨١، ص ١١.

٣٥- الدكتورة نور سلمان، الأدب الجزائري في رحاب الرفض والتحرير، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١، ص ٥٣.

36 - Ahmed Taleb Ibrahimi, De la décolonisation à la révolution culturelle (Société nationale d'édition et de diffusion), alger 1973, pp. 12-13.

راجع أيضًا: محاضرات الندوة اللبنانية رقم ٤ سنة ١٩٦٧ حول «التربية والثقافة في الجزائر» لأحمد طالب، ص ٩-٢٣.

٣٧- صالح خرفي، شعراء من الجزائر، منشورات معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦٩، ص ١٠-١١. وقد علق على هذا القول بعد سنوات الإمام عبد الحميد بن باديس في خطبته التأبينيّة للشاعر حافظ إبراهيم وأحمد شوقي، وذلك في مهرجان أقيم بهذه المناسبة في نادي الترقي في فبراير/ شباط ١٩٤٤.

٣٨- محمد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، القاهرة، دار المعارف، سنة ١٩٦٣، من مقالة عنوانها: «اللغة العربية في الجزائر عقيلة حرة ليس لها ضرّة»، ص ٢١٤-٢١٥.

39 - Malek Ouary, poèmes et chants de kabylie (librairie saint-germain-des-prés), paris 1972. pp. 13.

كما يُعتبر كتاب الدكتورة نور سلمان الأدب الجزائري في رحاب الرفض والتحرير مرجعًا مهمًا في هذا الموضوع.

٤٠- حبيب قهوجي، في مقالة عن «الإجراءات الإسرائيلية ضد الثقافة العربية في فلسطين»، مجلة الوحدة، العدد ٢١، حزيران (يونيو) ١٩٨٦، ص ٧٦-٨٤.

٤١- المرجع نفسه، ص ٨٠. نقلًا عن كلمة أُلقيت في ندوةٍ حول «القصة القصيرة والرواية»، نظمتها لجنة الطلاب العرب في جامعة القدس بتاريخ ٣١/ ٥/ ١٩٨٤، نشرتها صحيفة الاتحاد ٢٢/ ٦/ ١٩٨٤.

٤٢- د. مازن المبارك، اللغة العربية...، مرجع سابق، ص ٣٤.

٤٣- حاتم صالح الضامن، العامية والفصيحة، مرجع سابق، ص ٢٢٤.

❊❊❊

"طيب تيزيني" والقرآن الكريم

من وهم تاريخية النصّ إلى اجترار شبهات المستشرقين

■ بقلم: الدكتور سعيد عبيدي(*)

في أواخر الستّينيات، وبعد النكسة العربية واحتدام التنافس بين الحضارة العربية والغربية، ظهرت مشاريع "فكرية حداثية" دعا أصحابها إلى إعادة قراءة التراث العربي والإسلامي ومحاولة معرفة سبب الانحطاط والتخلّف وطرح الحلول لذلك، من هؤلاء المفكّرين من رأى وجوب إبعاد القرآن الكريم عن السّاحة واعتباره نصًّا تاريخيًا محصورًا في حقبةٍ زمنيةٍ معيّنةٍ لا يجب تجاوزها، ومنهم من رأى ضرورة إعادة قراءة النصوص الدينية قراءةً حديثةً، قراءة أقلّ ما يقال عنها أنّها قراءةٌ تدعو إلى تفريغ جعبة النصّ الديني من مفاهيم العالمية ونزع صفة الخلود والصلاحية لكلّ زمان ومكان عنه، وذلك بغية الالتفاف على حقيقةِ كونيةِ القرآن الكريم، من خلال إحالته إلى التاريخ، والنظر إليه باعتباره نصًّا تاريخيًا محكومًا بشروطٍ تاريخيةٍ وظرفيةٍ يزول بزوالها، وتعمل على ربط القرآن بسياقات تنزيله وتفسير معانيه تفسيرًا قاصرًا، من

(*) أستاذ باحث في مجال حوار الحضارات ومقارنة الأديان، حاصل على شهادة الدكتوراه في الدراسات السامية ومقارنة الأديان من جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، عضو مختبر الدراسات الدينية والعلوم المعرفية والاجتماعية، فاعل جمعوي وحاصل على مجموعة من الشواهد التقديرية بفعل المشاركة في عدد من الندوات والملتقيات الأدبية والفنية.

خلال الخوض في مسألة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ، والمكّي والمدني، وغيرها من القضايا.

من هذه المشاريع مشروع طيب تيزيني[1] صاحب كتاب "النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة"، الذي ينتقد فيه طريقة تفكير الإسلاميين الذين لا يعيرون تغيّرات التاريخ الكبرى كثيرًا من الاكتراث، ممّا يجعلهم لا يفهمون الفرق بين حال الدولة الإسلامية والأحكام الشرعية والقانونية التي كانت آنذاك، وبين الواقع الراهن، وفي سعيهم إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية يسقطون في حالة اغترابٍ وإحباطٍ تجاه هذا العالم، ويُغذّون عقدة المؤامرة من حيث لا يشعرون، من هنا يدافع تيزيني عن شرعية القراءة المعاصرة والتاريخية للقرآن الكريم بصفةٍ خاصّةٍ والنصوص الشرعية بصفةٍ عامّة، هذه القراءة التي يتصوّر أنّها تضمن واقعية الإسلام، ولكنّ ذلك في الحقيقة كما يبدو - وكما سنعرف لاحقًا في هذه الدراسة - هو بمثابة لعبٍ بالدلالات الشرعية، وتحريفٍ للنّصوص، وتأويلها على غير القصد الذي أريدت له، بل تكرار لما جاء به المستشرقون سابقًا وأفنوا أعمارهم فيه، سعيًا منهم إلى محاولة تقويض هذا الدين وهدم أركانه، فالطيب تيزيني يصرّ على ضرورة تفسير القرآن الكريم كلّه بناءً على الظروف التاريخية التي نزل فيها أوّلًا، وهذا يعني في نظره أنّ النصّ الديني (الوحي) يفقد قدرته على إنتاج الأحكام؛ لأنّه ارتبط بتاريخٍ زائل، ويعني من جهة ثانية الاستمرار في جرّ الإسلام لمباركة الواقع الجديد وإضفاء صفة الشرعية عليه، لكنّ ما خفي عن هذا المفكّر هو أنّ القرآن الكريم يتّسع لسائر الأفهام والاجتهادات، ومنسجم مع سائر المذاهب والفلسفات، ومتلوّنٌ مع سائر التطورات والأحوال.

لقد دعا طيب تيزيني صراحةً وفي أكثر من موقفٍ إلى إعادة قراءة النصّ القرآني وتأويله وفق ما يتماشى مع العصر وإن اقتضى الأمر تعطيل بعض الآيات وبعض الأحكام؛ يقول: "لقد جرى تعليق مجموعةٍ من الأحكام والقواعد القرآنية

على مدى قرونٍ طويلة، كانت بداياته الأولى (أي التعليق) قد تمثّلت بصيغة "الناسخ والمنسوخ"، حين تبيّن لمحمّد الرسول أنَّ آياتٍ معيّنةً أصبحت دون إمكانية الاستجابة لواقع الحال المشخّص المعنى في حينه، وقد اكتسب هذا الأمر طابعًا قرآنيًا، أي مقرًا به حكمًا، والسؤال الآن يفصح عن نفسه على النحو التالي: إذا كان النبى نفسه قد ارتأى – عبر الوحى – ضرورة إعادة النظر في آيات معيّنة، فلِمَ لا يصحّ ذلك على أيدي الناس المؤمنين الخاضعين للتّغير الاجتماعى مدًّا وجزرًا، وكذلك – وهنا الدلالة البليغة – التى جاء النصّ من أجلها (للنّاس كافّة)؟. لقد أُوقف زواج المتعة، وحكم المؤلّفة قلوبهم، والرقّ، ممَّا عنى – ويعنى – أنَّ الوضعية الاجتماعية المشخّصة هى التى تمثل الأمر الذي يُحتكم إليه في ذلك، وإن تمّ على نحوٍ خفىّ أو على سبيل المداورة"[٢].

وفي نفس السياق يذهب طيب تيزينى إلى أنّ احتواء القرآن الكريم على "المحكم والمتشابه" هو من فتح الباب وحفّز الجميع على إعادة قراءة النصّ القرآني ونقده؛ يقول: "سبب بروز مسألة المحكم والمتشابه يتمثل في أنّ النصّ أعلن ذلك صراحةً وأقرّ به على نحوٍ حفّز الجميع – بتوجّهاتٍ وتطلّعاتٍ أيدلوجيةٍ وأدواتٍ معرفيةٍ مختلفة – للإبقاء على الأبواب والنوافذ مشرّعةً أمام حركةٍ متناميةٍ من التمحيص والتقميش والتدقيق والجرح والتعديل للنصّ القرآني، وذلك بهدف تبيُّن ما هو محكم فيه وما هو متشابه [...] ويلاحَظ أنّ مسألة المحكم والمتشابه هذه سوف تمرّ بتصعيدٍ سياسى أيديولوجى كبير وخطير مع موت النبى وبروز قضيّة الحكم (الخلافة). نذكّر هنا باجتماع السقيفة مثلًا وبما أعقبه من أحداثٍ عاصفةٍ كان كلّ من وجهوها أو وقفوا وراءها قد امتلكوا مسوغاتهم القرآنية الشرعية"[٣].

وبإعلان النصّ أنّه يشتمل على المحكم والمتشابه سوّغ الاختراقات وأذِن للقراءات المتعدّدة، وهو ما يؤكّده تيزيني في موضع آخر حيث يقول: "نعم لقد أشار النصّ القرآني نفسه إلى أنّ متنه يقوم على المتشابه والمحكم في آنٍ، ومن ثمّ فهو مارس

هنا نشاطًا ذهنيًا مكثفًا تبلور فيما نطلق عليه المصطلح المركّب "وعي الوعي"، فهو قد وعى بوضوح ومن موقع معجميّته الدينية الخاصّة البنية الإشكالية التي يقوم عليها بناؤه العقيدي [...] فهو بتركه ذلك مفتوحًا احتماليًا جعل من نفسه عرضةً لعمليةٍ بنيويةٍ من الاختراق والنفاذ والتجاوز لا سبيل إلى إيقافها"(٤).

ومن جملة ما تفتّقت به قريحة طيب تيزينى في دراسته للقرآن الكريم تشكيكه في إعجاز هذا الكتاب الرباني من باب القول بعدم أميّة النبى صلّى الله عليه وسلّم؛ يقول في هذا الصدد: "نشكّك بترجيح حاسم في التصور الذي نشأ في سياق بروز الفكر الإسلامى وتبلوره لاحقًا بعد محمّد، والذي يرى أنّ الإعجاز يكمن في أحد أوجهه الكبرى في أنّ محمّدًا لم يكتب ولم يقرأ، أي في أنّه كان أمّيًا، وذلك لأنّ هذا التعبير الأخير لا يعنى: الذي لا يقرأ ولا يكتب"(٥).

ودون عناءٍ يُذكر، نجد أنّ هذا القول ما هو إلا تكرارٌ لما قال به المستشرقون سابقًا وعلى رأسهم مونتغمري وات حيث أكّد على "أنّ الإسلام التقليدي يقول بأنّ محمّدًا لم يكن يقرأ ولا يكتب، ولكنّ هذا الزعم ممّا يرتاب فيه الباحث الغربي الحديث، لأنّه يقال لتأكيد الاعتقاد بأنّ إخراجه للقرآن كان معجزًا، وبالعكس لقد كان كثيرٌ من المكّيين يقرؤون ويكتبون، ولذلك يُفترض أنّ تاجرًا ناجحًا كمحمّدٍ لا بدّ أن يكون قد عرف شيئًا من هذه الفنون"(٦).

هكذا إذًا، نرى طيب تيزينى يلوك أقوال المستشرقين ليس إلا، ويزعم أنّ التنزيل الحكيم ما هو إلا سيرةٌ ذاتيةٌ للنبى عليه الصلاة والسلام، ليصل في نهاية المطاف إلى القول بتاريخية النصّ القرآني، وهى المسألة التى أكّد عليها مختلف الدارسين الحداثيين للقرآن الكريم؛ يقول: "النصّ القرآني يمثّل بنيةً مفتوحة، يسطر منجّمًا وفق الأحداث والمناسبات التى عاشها النبى ورافقها، واتّخذ منها موقفًا، وقد عمل ذلك على إبراز أنَّ النصّ المنزل عبر الوحي ذو مساسٍ مباشرٍ وعينيٍ بأحوال المؤمنين

والكفّار معًا بحيث إنَّ محمَّدًا لم يكن بعيدًا عنه [...] إنَّ ذلك مجتمعًا ومن موقع سياقه التاريخي والتراثي، أظهر القرآن وكأنَّه سيرةٌ ذاتيةٌ للنبي، تتحدّث عن عملية التكوين النفسي والأخلاقي والديني والسياسي... التي أثمرت شخصيّته النافذة على نحوٍ ملفت، ولقد كان من شأن ذلك ومن نتائجه الحافزة أن أخذت أرهاطٌ من الفقهاء والكتّاب الإسلاميين تحاول استنباط أمرٍ أرادوا له أن يكون بمثابة موقفٍ شرعي أو حكم فقهي، هذا الأمر يتمثل في النظر إلى أنَّ: قاعدة تفسير آيات القرآن وفقًا لأسباب تنزيلها تؤدّي إلى واقعيّة هذه الآيات وتنتهي إلى تاريخيّتها، وتفرض ربطها بالأحداث، ومن ثمّ ينبغي تفسير القرآن بأسباب تنزيله لا بعموم ألفاظه"[٧].

نفهم إذًا من قول تيزيني أنّ ربط الأحكام التشريعية القرآنية بأسباب نزولها وقصرها على من نزلت فيهم هو عين الصواب، لكنّ هذا في نظرنا يعني تاريخية المضمون ونسخ المفهوم في هذه الآيات وبقاء اللّفظ دون وظيفةٍ إلا من وظيفته التعبُّدية، الأمر الذي ستتساوى فيه النصوص القرآنية عندئذ مع النصوص "الميتة" والدارسة.

ولم يقف طيب تيزيني عند هذا الحدّ بل استنتج في دراسته للقرآن الكريم وجود تناقض واختلافٍ كبيرَين بين آيات القرآن الكريم وسوره، وخاصّةً بين السور المكّية والسور المدنية، يقول: "فمن حرية الإرادة في الدور المكي انتهى بعد الهجرة إلى جبريةٍ مطلقة أكثر فأكثر [...] ولكنَّ المسألة ستبدو على نحوٍ آخر أكثر تعقيدًا [...] حينما نلاحظ أنَّ تطوّر شخصية محمّد لم يأخذ منحًى خطيًا وذا بعدٍ واحد، بحيث إنّه لا يصحّ النظر إلى المرحلتين المذكورتين (أي المرحلة المكّية والمرحلة المدنية) على أنّهما حقبتان تاريخيتان متعاقبتان تمامًا، وعلى أنَّ الواحدة منهما مستقلّة عن الأخرى [...] إذ كيف سيكون الموقف حين نتبيّن أنّه في المرحلة الواحدة توجد آياتٌ متناقضةٌ متعارضةٌ تناقضًا وتعارضًا لا يمكن التشكيك فيهما من قبل مَنْ يمتلك حدًّا ضروريًا من الفهم اللّغوي العربي؟ بل كيف سيكون الموقف حين نواجه في السورة الواحدة بل في الآيتين

المتتاليتين نصَّين متناقضَين؟"[٨].

وتعقيبًا على كلام تيزيني لا بدّ أن نشير إلى أنّه من صنو الشبهات التي "سبقه إليها المستشرقون الذين يرون أنّ القرآن الكريم قد اشتمل على أمورٍ كثيرةٍ متعارضةٍ ومتناقضةٍ في كثير من الأحيان وغير معقولةٍ في أحيانٍ أخرى، وهذا أمرٌ طبيعيٌ ينسجم ومصدر القرآن البشري في نظرهم المتّصف بالضعف والقصور وكثرة الخطأ وما إلى ذلك ممّا هو من صفات البشر"[٩].

والقول بوجود تناقض في القرآن الكريم حاول المستشرقون إثباته في كثير من المواضع، حتى يؤكّدوا على بشرية التنزيل الحكيم؛ يقول شيخ المستشرقين جولد زيهر: "من العسير أن نستخلص من القرآن نفسه مذهبًا عقيديًا موحَّدًا متجانسًا وخاليًا من التناقضات، ولم يصلنا من المعارف الدينية الأكثر أهميةً وخطرًا إلا آثارٌ عامّةٌ نجد بينها إذا بحثناها في تفاصيلها أحيانًا تعاليم متناقضة"[١٠]. وجاء في الموسوعة البريطانية الشهيرة أنّه "يصعب جدًّا تصنيف محتويات القرآن، حيث إنّه إذا صنّفت محتوياته حسب الفترة الزمنية فإنّ هذا يؤدّي إلى تناقض، حيث إنّ الموضوع المعالج لبعض المواد يختلف باختلاف الفترة الزمنية"[١١].

فطيب تيزيني كما أشرنا سابقًا لم يأتِ بأيّ جديدٍ وإنّما عمل على تكرار أقوال المستشرقين الذين لم يكلّوا من إثارة الشكوك والشبهات حول القرآن الكريم، إيمانًا منهم بأنّه دستورُ هذه الأمّة، فإن هم شكّكوا فيه وهدموه يكون هدمُ وتقويضُ ما دونه أهون.

ومن الأمور التي توصّل إليها طيب تيزيني أيضًا في دراسته للقرآن الكريم قوله إنّ نسخ الآيات والسور يتمّ بإرادة النبي (صلّى الله عليه وسلّم) دون أمر من الله تعالى، وهو ما اصطلح عليه "وقوع النسخ في عالم النبي الذاتي"؛ يقول: "وهنالك حالةٌ بالغة الرفاهة والخصوصية بالنسبة إلى تصوّر الوحي وعلاقة الرسول به، إنّها الحالة

التي تتمثل في أنّ النسخ لسورةٍ ما يتمّ ضمن عالمه الذاتي الداخلي، دونما تدخّل مباشر من خارج، وقد يكمن وراء ذلك أنّ الرسول الداعية والفاعل اجتماعيًا يتبيّن بإحالةٍ من وحيه أنّ سورةً ما جاءته من هذا الأخير لا تستجيب لاحتياجات البشر المقدّمة إليهم فتلغى وتنسخ ضمنًا"[١٢].

والقول بالوحى أو النسخ من قبيل الذات أو النفس – أي أنّ الوحى نفسى أو هاجسٌ داخلى، وليس أمرًا خارجيًا هابطًا على الموحى إليه – لم يقل به طيب تيزينى وحده بل قال به أغلب الحداثيين[١٣]، وعلى رأسهم هشام جعيط الذي ذهب إلى أنّ "كبار المؤسّسين للأديان كانوا كذلك، على الأقلّ من وجهة أنّهم سخّروا حياتهم لهاجس داخلي ونداءٍ باطني"[١٤]. ويقول أيضا: "الوحي إنّما هو هجوم مباغت داخل الضمير لألفاظٍ ومعانٍ مطبوعةٍ بالغيرية، وقد يكون الوحى مستوحًى أي مطلوبًا في الفترة المدنية ومترقّبًا في آن، وكان من الممكن ألا توجد رؤيا أو وحيٌ إلهى، وأن يتكلّم النبي عن الله ووحدانيته ونظام الكون واليوم الآخر والعبادات والأخلاق من لدنه، ويجد من يتبعه، وكان هذا شأنُ ماني وبدرجة أقلّ شأنُ زرادشت وبوذا"[١٥].

إنّ القول بـ "الوحى أو النسخ النفسى" أو القول بأنّ "القرآن فيضٌ من خاطر محمّد صلّى الله عليه وسلّم أو انطباع لإلهامه، أي إنّه ناتجٌ عن تأمّلاته الشخصية وخواطره الفكرية وسبحاته الروحية، هو نظريّةٌ مأثورةٌ عن المستشرق مونتييه وفصّلها إميل درمنغام، وحاصلها أنّ الوحى إلهامٌ يفيض من نفس النبى الموحى إليه لا من الخارج، ذلك أنّ منازع نفسه العالية، وسريرته الطاهرة، وقوّة إيمانه بالله وبوجوب عبادته، وترك ما سواها من عبادةٍ وثنية، وتقاليد وراثية، يكون لها في جملتها من التأثير ما يتجلّى في ذهنه، ويُحدث في عقله الباطن الرؤى والأحوال الروحية، فيتصوّر ما يعتقد وجوبه إرشادًا إلهيًا نازلًا عليه من السماء بدون وساطة"[١٦].

إنّ هذه النظرية التي جاء بها طيب تيزيني ما هي إلا اجترارٌ لقول المستشرقين

وقول العرب الجاهليين قبلهم في النبوة والوحي، غير أنّ الفكر الاستشراقي والفكر الحداثي بصفةٍ عامّةٍ أخذا بعرض ما أكل الدهر عليه وشرب بصورةٍ حديثةٍ برّاقةٍ تتمحور في أنّ رجال الوحى أناسٌ استغرقوا في التفكير في أمنياتهم عقودًا من الدهر حتّى رأوها ماثلةً في خيالهم وآمال حسّهم وهو ما نقله القرآن الكريم بقوله: ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ﴾ [الأنبياء: ٥].

لقد أكّد طيب تيزينى في أكثر من موضع على القول بالوحى أو النسخ النفسى الذاتي، في الوقت الذي غاب عنه أنّ النبى صلّى الله عليه وسلّم لا يمكنه أن يزيد أو ينقص كلمة، فبالأحرى نسخ آيةٍ أو آيات، كيف يقوم بذلك وقد قال الله تعالى: ﴿**وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ**﴾ [الحاقة: ٤٤-٤٧].

وارتباطًا بموضوع الوحى والنسخ يرى طيب تيزينى أنّ القول بـ"أزلية النصّ القرآني" مرفوضة، لأنّها لا تتماشى مع ظاهرة النسخ التى تشتمل على الإلغاء والتعديل؛ "فإذا كانت كلّ تلك الصيغ الثلاث من الناسخ والمنسوخ (ما نُسخ حكمًا وبقى تلاوةً، وما نُسخ تلاوةً وبقى حكمًا، وما نُسخ تلاوةً وحكمًا معًا) تشير ضمنًا وصراحةً إلى التشكيك بأزلية النصّ، بل ورفضها، فإنّ الصيغة الأخيرة منها خصوصًا تفضى إلى وضع مصداقية القول بأنّ المصحف العثماني يشتمل على كلّ ما أملاه النبى على كتّابه قرآنًا موضع الشكّ والارتياب"[١٧]. وفي هذا الصدّد يدعو إلى إعادة النظر في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ [الحجر: ٩]، لأنّ مفهوم الحفظ لا يتناسب مع ظاهرة النسخ حسب زعمه؛ يقول: "فإذا كان هنالك – بإقرار من النصّ ذاته ومن ثمّ من الفكر الإسلامى – مشكلةٌ محدّدةُ الملامح هى تلك المسألة (الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه) أفلا يفضى ذلك إلى طرح فكرة "**وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**" كما هى شائعة في مفهومها المباشر على بساط البحث؟. وعلى هذا يغدو السؤال المركّب التالي ضروريًا: إذا كان النسخ قد حدث فعلًا بما فيه من تبديل الآيات وإلغاء

الأخرى، فكيف يمكن القول بـنصٍّ ثابتٍ وأزلي يعيش فوق الأحداث والوقائع وله وجوده الأزلي في اللّوح المحفوظ؟. ثمّ إذا كان هنالك إقرارٌ بالنسخ فما الذي بقي في المصحف العثماني المكتوب: المحكم أم المتشابه؟"(١٨).

إنّ هذا المنهج في التشكيك وإثارة الشبهات هو نفس المنهج الذي سار عليه الحداثي حسن حنفى أيضًا، والذي دعا إلى إعادة النظر في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ [الحجر: ٩]، الشيء الذي أوقعه في القول بأنّ الله تعالى لم يتكفّل بحفظ كتابه العظيم؛ وهو ما نقرؤه في تعليقه على كتاب "رسالة في اللاهوت والسياسة" لاسبينوزا، الذي قام بترجمته والتعليق على محتوياته، يقول: "يغالي البعض وأكثرهم من اللاهوتيين المحافظين الذين يدّعون أنّ الله قد حفظ كتابه من التغيير والتبديل وأنّ العناية الإلهية هى الحافظة للنصوص، ومن ثمّ فلا داعى هناك لتطبيق قواعد المنهج التاريخى على النصوص الدينية وإقامة نقد تاريخى للكتب المقدّسة، فـ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُون**﴾ [الحجر: ٩]، هى نظريةٌ لاهوتيةٌ صرفةٌ تهرب من النقد وتلجأ للسلطة الإلهية، وهى شبيهةٌ بالصدق الإلهى عند ديكارت فيما يتعلّق بالمعرفة الإنسانية، وقد يكون معنى الآية هو حفظ المعنى، وحفظ تطبيق المعنى في الواقع، لا حفظ النصّ الحـرفي المدوّن، فذلك ما يعتبر به التغيير والتحريـف والتبديل، وهذا ما يتّهم به القرآن أهل الكتاب، ويؤيّده النقـد التاريخى للكتـب المقدّسة"(١٩).

والقول بتاريخية النصّ القرآني عند طيب تيزينى أوقعه في القول بخلق القرآن، تلك الفتنة التي ظهرت في القرن الثالث الهجري، حيث أنكر المعتزلة صفات المعاني كلّها، ومنها صفة الكلام، وذهبوا إلى أنّه تعالى عالِمٌ من غير أن يتصف بشيء اسمه العلم، وقادرٌ دون أن تسند إليه صفة اسمها القدرة، وعلى هذا بنوا قولهم بأنّ القرآن مخلوقٌ لله تعالى، وخاضوا في هذه المسألة في العصر العباسى خوضًا شديدًا، أمّا في العصر الحديث فقد سار أصحاب الدراسات المعاصرة للقرآن الكريم على نهجهم،

مؤكّدين على أنّ المعتزلة بقولهم هذا كانوا يهدفون من ورائه إلى ربط آياته بالواقع وسيلانها مع التاريخ، فعارضهم في ذلك أكثر العلماء وعلى رأسهم أحمد بن حنبل، فقالوا: إنّ القرآن أزليٌّ غير مخلوق، وهو قولٌ يعنى فصل القرآن عن الواقع وفصمه من التاريخ كما يرى أصحاب الدراسات الحداثية.

إنّ القول بخلق القرآن متابعةً للمعتزلة جعل طيب تيزينى يؤكّد على ضرورة إعادة قراءة النصّ القرآني وفق ما تقتضيه الأحداث الراهنة لا وفق ما وقع في زمن النبوة؛ يقول: "ومن هنا كانت الأهمية الملفتة لمحاولة التيار الاعتزالي في ذلك المجتمع النظر في الكلام (النصّ) القرآني على أنّه مخلوق، ذلك لأنّ مثل هذا النظر يتيح للباحث والفقيه والمؤمن العادي جميعًا وكلٌّ من موقعه وفي ضوء إملاءاته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها أن يتصرّفوا بالكلام المذكور بمثابة بنيةٍ تاريخيةٍ مفتوحةٍ تخضع لاتّجاهات التغيُّر والتبدّل التى تطرأ على تلك الوضعيات الاجتماعية المشخّصة"(٢٠).

ويقول في موضع آخر: " إذا كان القرآن قد أُنزل على النبى آيةً آيةً محقّقًا بذلك عملية التطابق الضرورية بينه وبين الواقع البشري الموجّه إليه، فكيف يمكن تحقيق المواءمة بين ذلك وبين كون القرآن أُنزل جملةً واحدةً إلى سماء الدنيا، أي على نحوٍ مغاير للنزول المنجّم؟ لعلّ هذا التساؤل يحيلنا ثانيةً إلى مسألة العلاقة بين القرآن واللوح المحفوظ، ووجه العودة هنا يقوم على أنّ هذه العلاقة ذات بُعدٍ تابعى، يكون القرآن بمقتضاها تابعًا للّوح المحفوظ، وعلى هذا يغدو القرآن مخلوقًا غير أزلي، أي قائمًا على كونه ذا مصدرٍ بشري محمّدي، وقد ورد في سياقٍ سابقٍ أنّ هذه المحاولة التأويلية ترتدّ بأحد مصادرها الكبرى إلى المعتزلة"(٢١).

إنّ إثارة طيب تيزيني لمسألة خلق القرآن والتأكيد عليها هو اتّباعٌ لأوهام المعتزلة الذين أوقعهم في القول بها "تحميل العقل أكثر من طاقته في هذه المسائل، وهو مسلكهم الذي عُرفوا به، فالمحال في تعدّد القدماء أن تتعدّد الذوات القديمة لا أن

تتعدّد صفاتٌ لذاتٍ واحدة، والعالِمية ليست أكثر من إسناد صفة العلم نفسه إلى الله، فليس هناك محتاجٌ ومحتاجٌ إليه، وحسبنا دليلًا في هذا الصّدد أنّ الله تعالى قد أسند إلى ذاته صفة العلم إذ قال: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء﴾ [البقرة: ٢٥٥] وطبيعي أن يجزم العقل بقياس صفاته الأخرى على هذه الصفة، فيسند إليه صفة الحياة والقدرة والسمع..."(٢٢).

لقد غالى طيب تيزيني في دراسته للقرآن الكريم؛ فبعد أن قال بتاريخية النصّ القرآني، وأكّد على مسألة خلق القرآن التي قال بها قبله المعتزلة، ذهب هذه المرّة إلى أنّ القرآن الكريم نهل من كتب السابقين (التوراة والإنجيل)؛ يقول: "أمّا النظر إلى النصّ القرآني على أنّه فرعٌ فيفصح عن نفسه من موقع إقرار هذا النصّ بأنّه أتى متمّمًا لما سبقه من نصوص دينيةٍ وأفكارٍ إصلاحيةٍ أخلاقيةٍ وسياسيةٍ واجتماعيةٍ وغيرها، تحدّرت من مراحل سابقةٍ عليه أو ربّما معاصرةٍ له، فبالإضافة إلى الكتب المقدّسة وغيرها، الممثّلة خصوصًا بالتّوراة والأناجيل، حتّى من موقع قول القرآن بأنّها زوّرت، كان هنالك الكثير ممّا قدّمته أخلاق الجاهلية ما كان جديرًا بأن يُتبنّى ويحافَظ عليه"(٢٣).

ويدّعي طيب تيزيني أيضًا أنّ القرآن الكريم تأثّر بالموروث الإغريقي والفارسي والهندي والصيني؛ "فالموروث الإغريقي الهليني والفارسي والهندي والصيني، وغيره، كان ذا حضورٍ ملحوظٍ في الجزيرة العربية كلّها، وربّما بصورةٍ خاصّةٍ في مكّة، خلال القرن السادس والقرن السابع، بل يمكن القول إنّ النصّ القرآني نفسه كان قد تأثّر بذلك الموروث"(٢٤).

إنّ قول طيب تيزيني بأنّ القرآن الكريم تأثّر بكتب من كانوا قبله سبقه إليه المستشرقون أيضًا؛ فقد ورد في الموسوعة البريطانية أنّ "المستشرقين الذين قاموا بتحليل محتويات القرآن استخلصوا بأنّ كثيرًا من المادّة القصصية والمذكورة فيها أشخاصٌ وحوادث في التوراة، هي غير مشتقّة من التوراة بل من مصادر نصرانية

ويهودية متأخّرة، كما أنّ أوصاف يوم القيامة والجنّة هي موضوعات تتّفق مع تعاليم الكنيسة السّريانية المعاصرة، وأنّ اعتماد محمّد على نقل هذه المعلومات لم يكن اعتمادًا حرفيًا، بل أخذ من آثار شفهية"(٢٥).

ويقول جولد زيهر في هذا المقام أيضًا: "إنّ ما كان يبشّر به محمّد خاصًّا بالدّار الآخرة، ليس إلا مجموعة موارد استقاها بصراحةٍ من الخارج يقينًا، وأقام عليها هذا التبشير، لقد أفاد من تاريخ العهد القديم - وكان ذلك في أكثر الأحيان عن طريق قصص الأنبياء - ليذكّر على سبيل الإنذار والتمثيل، بمصير الأمم السالفة الذين سَخِروا من رسلهم الذين أرسلهم الله لهدايتهم، ووقفوا في طريقهم"(٢٦).

وفي ختام هذه الدراسة، بقى أن نشير إلى أنّ طيب تيزينى لم يرد أن يكون نشازًا في زمرة الحداثيين الدارسين لكتاب الله تعالى؛ وذلك بعد أن أدلى بدلوه معتبرًا القرآن الكريم تشوبه مجموعةٌ من النقائص كما قالوا؛ فبعد أن ذكر أنّ آيات القرآن الكريم وسوره متعارضةٌ في كثير من الأحيان - وكما أشرنا سابقًا - ذهب هذه المرّة إلى وجود زيادةٍ ونقصانٍ كبيرَين في محتويات القرآن الكريم، بل زعم أنّ كتّابه في العصور الأولى تدخّلوا في صياغته الأخيرة؛ يقول: "أمّا الناتج الثاني فقد تجسّد في الثغرات الكبرى والصغرى التى ألّمت بمتون القرآن، حين بدئ في فترات مختلفة بجمعها نصًّا مكتوبًا، وقد يتّضح هذا الأمر إذا وضعنا في الحسبان جموع القرّاء والمحدّثين والحفظة الذين سقطوا في المعارك الأولى بين المسلمين وخصومهم، وخصوصًا في تلك التى دارت ضدّ المرتدّين بعد موت محمّد، ومن الأهمية الخاصّة بمكانٍ ملاحظة أنّ عملية جمع القرآن تعرّضت بحسب بعض الكتابات الإسلامية، ومنذ بدئها تقريبًا لاختراقات مَتنيَّةٍ لعلّها لم تكن عارضةً ولا طفيفة"(٢٧).

ويقول في مقام آخر: "ولكنّنا قبل ذلك كلّه، يتعيّن علينا أن نحيط أو بحدّ أدنى أن نلمّ بالإشكالات والصعوبات التي اعترضت عملية جمع النصّ القرآني وضبطه

وتوثيقه، تلك العملية التي كانت بمثابة أقنية قادت إلى التدخل فيه، ربما عمقًا وسطحًا"(٢٨).

ومن النواقص أو الثغرات التي يقف عندها طيب تيزيني حسب زعمه في جمع القرآن، والتي أدّت إلى الزيادة أو النقصان فيه، ما ذكره معلِّقا على قول زيد بن ثابت: "فتتبّعتُ القرآن أجمعه من الرقاع والأكتاف والعُسب وصدور الرجال، حتّى وجدت من سورة التوبة آيتين مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدهما مع غيره": "إنّ زيد بن ثابت هنا يعلن أنّه أقرَّ ما وجده عند أبي خزيمة الأنصاري من القرآن، بالرغم من أنّه لم يجد ذلك عند غيره، أي إنّ زيدًا انطلق في هذا الإقرار بإمكانية منح المصداقية الوثيقية لمحدِّثٍ ما، دون شاهد يشاركه الرأي فيما يقول به، فإذا كان ذلك ممكنًا، فلماذا رفض زيد أخْذ ما كان لدى عمر بن الخطاب، وهو آية الرجم، تلك الآية التي كانت بحوزته هو وحده؟"(٢٩).

والأدهى من هذا كلّه هو زعم طيب تيزيني أنّ الأحداث السياسية وما شاكلها تدخّلت مباشرةً في زيادة بعض الآيات أو السور، كما تدخّلت في حذف آياتٍ وسورٍ أخرى؛ وهو ما نقرؤه في قوله: "وإذا كان ما قدمناه حتى الآن من نماذج لعملية اختراق المتن القرآني، يقوم على إنقاص آيةٍ أو زيادة أخرى، فإنّ الأمر يغدو أكثر جدّيةً واتّساعًا حين يتعلق بإنقاص سورةٍ قرآنيةٍ أو أكثر وبزيادة سورةٍ قرآنيةٍ أو أكثر؛ ممّا يضع الباحث المدقّق أمام حالةٍ نموذجيةٍ من النصوص المغيّبة وما كمن وراءها من خلفياتٍ مركّبةٍ ومعقّدةٍ من الصراعات بين الاتّجاهات والتيارات والمذاهب السياسية والدينية في حينه"(٣٠). ويقول أيضًا مؤكّدًا على تدخّل السلطة السياسية في جمع القرآن ممّا ترتّب عنه زيادةُ آياتٍ أو نقصانها: "فالسلطة السياسية والدينية والأيديولوجية، بعثمان على رأسها، عملت جهارًا ودون غمغمةٍ على صوغ شرعيتها النصية إضافةً إلى مشروعيتها الاجتماعية، من خلال الاستحواذ الصريح على النصّ الديني الأمّ كاملًا في يدها، معلنةً بذلك توافقًا بين هيمنتها الاجتماعية والاقتصادية

والسياسية وهيمنتها السياسية والدينية والأيديولوجية، وإذا ما انطلقنا الآن من تلك الوضعية التاريخية باتجاه مسألة التكليف بجمع القرآن من قبل عثمان، فإنّ المشاكل المترتّبة على إنقاص القرآن وزيادته تغدو قابلةً للفهم، على الأقلّ في بعض أوجهها، فقد تحوّلت الخصومة السياسية والمالية إلى صيغةٍ أيديولوجيةٍ، بدت وكأنّها سيّدة الموقف"(٣١).

ويبلغ طيب تيزيني الغاية القصوى في إثارة الشبهات، فيزعم أنّ اختيار عثمان لزيد بن ثابت لجمع القرآن كان لأسباب ماليةٍ واقتصادية، وهذا سرّ إبعاده لابن مسعود؛ يقول في هذا الصدّد: "وإذا أضفنا إلى ذلك ما يؤكّد الروابط التي توحّد بين عثمان وزيد على صعيد الثروة الاقتصادية وبالتالي على صعيد الوضعية السوسيو طبقية؛ فإنّ الأمر يفصِح عن مزيدٍ من نقاط الضوء التي تسمح بتفحّص العلاقة الصدامية بين عثمان وابن مسعود، والآن جنبًا إلى جنب مع تلك المعطيات السوسيو طبقية والاقتصادية وما رافقها واخترقها وواشجها من منظومةٍ أخلاقيةٍ قيميةٍ ودينيةٍ وسياسيةٍ في حياة الفريقين المذكورين، نضع يدنا على مكمن آخر فصيح وحاسم من مكامن جدلية السلطة والثقافة"(٣٢).

وفي ختام دراسته للقرآن الكريم، خلُص طيب تيزيني إلى أنّه "لا يجب الاعتقاد أنّ كتابة القرآن التي تمّت بأمرٍ من الخليفة عثمان قد ظلت دون تغيير، وهذه التغييرات تعود إلى ثلاثة أسباب رئيسية: الأخطاء التي ارتكبها الناسخون، ودروس النصّ المقدّس القديمة التي احتفظ بها القرّاء والمرتلون المحترفون في ذاكرتهم رغم كلّ شيء، وعدم كفاية ووضوح الكتابة العربية التي تختلط فيها بعض الحروف بسهولة"(٣٣).

لقد زعم طيب تيزيني أنّ النصّ القرآني تمّ التلاعب به بالزيادة أو النقصان على حسب هوى السلطة السياسية الحاكمة آنذاك، وعلى حسب هوى النسّاخ والحفّاظ، ويكفينا في هذا المقام أن نردّ عليه بقول المستشرق لوبلوا (Lebloit) صاحب كتاب

"القرآن والتوراة" (Le Cran et La Bible Hébraïque) الذي قال: "إنّ المصحف الذي جمعه عثمان قد تواتر انتقاله من يدٍ ليدٍ حتّى وصل إلينا بدون تحريف، وقد حُفِظ بعنايةٍ شديدةٍ بحيث لم يطرأ عليه أيّ تغيير يُذكَر، بل نستطيع القول إنّه لم يطرأ عليه أيّ تغيير على الإطلاق في النسخ التى لا حصر لها والمتداولة في البلاد الإسلامية الواسعة [...] فلم يوجد إلا قرآنٌ واحدٌ لجميع الفرق الإسلامية المتنازعة، وهذا الاستعمال الإجماعى لنفس النصّ المقبول من الجميع حتّى اليوم يعدّ أكبر حجّةٍ ودليل على صحّة النصّ المنزل الموجود معنا، والذي يرجع إلى الخليفة المنكوب عثمان الذي مات مقتولًا"(٣٤).

لقد اهتم طيب تيزينى في مشروعه "الفكري" بتقديم ما اعتبره رؤيةً أو قراءةً جديدةً للنصّ القرآني، منطلقًا من مفاهيم الثقافة الغربية الحديثة، ومُسقطًا مقولاتها على دستور هذه الأمّة، ولقد تناول هذا الباحث موضوعات علوم القرآن التى تقرّرت أصولها ومُحّصت مسائلها ليجيء في الأخير بكتاب أراد به خلخلة ما اتّفق عليه علماء المسلمين، عن طريق إثارة الشكوك والشبهات، مستنسخًا لآراء استشراقيةٍ قديمةٍ تطرّق لبحثها العلماء وأماطوا اللثام عن الالتباس أو الاشتباه فيها، وبيّنوا الحقّ لمن يريده ويطلبه.

*** هوامش البحث ***

(١) **طيب تيزيني**: مفكّرٌ سوري من مواليد ١٩٣٤، أستاذ العلوم السياسية والفلسفية في جامعة دمشق، من أنصار الفكر القومي الماركسي، جرى اختياره كواحدٍ من مئة فيلسوفٍ في العالم للقرن العشرين عام ١٩٩٨ من قبل مؤسسة كونكورديا (concordia) الفلسفية الألمانية الفرنسية. ولد في مدينة حمص في سورية، وغادر إلى تركيا بعد أن أنهى دراسته الأولية، ومنها

إلى بريطانيا ثم إلى ألمانيا لينهي دراسته للفلسفة فيها ويحصل على شهادة الدكتوراه، ثم الأستاذية في العلوم الفلسفية. صدر أول كتابٍ له باللغة الألمانية عام ١٩٧٢ بعنوان "تمهيد في الفلسفة العربية الوسيطة"، ثم تتالت أعماله ومن أهمها باللغة العربية "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط"، "روجيه غارودي بعد الصمت"، "حول نظريةٍ مقترحةٍ في قضية التراث العربي"،" الفكر العربي في بواكيره و آفاقه الأولى"، "من يهوه إلى الله"، "النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة"،"من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة"، "في السجال الفكري الراهن"، "فصول في الفكر السياسي العربي"، "من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي"، "من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني"، "بيان في النهضة والتنوير العربي"، "حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث"، كما نشر مئات البحوث والدراسات حول قضايا الفكر العربي والعالمي، وشارك في العديد من المؤتمرات العربية والإقليمية والدولية والعالمية.

(٢) طيب تيزيني، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص ٣٦٣.

(٣) نفسه، ص ٢٣٩.

(٤) نفسه، ص ٢٤١.

(٥) نفسه، ص ٢٩٥.

(٦) انظر: جعفر شيخ إدريس، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بتونس، ١٩٨٥، ج ١، ص ٢٢٤.

(٧) طيب تيزيني، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص ٢١٣-٢١٤.

(٨) نفسه، ص ٢٤٩-٢٥٠.

(٩) أحمد محمد الفاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن: دراسة ونقد، مركز الناقد الثقافي، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، ص ٢٩٥.

(١٠) الطبلاوي محمود سعد، الإسلام وجذور التحريف، مكتبة الأمانة، شبرا، الطبعة الأولى،

١٩٩٢، ص ٨٩.

(١١) فضل حسن عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، دار الفتح، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص ٩٩.

(١٢) طيب تيزيني، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص ٣٩٥-٣٩٦.

(١٣) انظر مثلًا: مفهوم النصّ لنصر حامد أبو زيد (٦٥-٦٧-٧٠-٧١)، والقرآن من التفسير بالموروث لمحمد أركون (٨٤-٩٨)، والفكر الإسلامي نقد واجتهاد لمحمد أركون أيضًا (٩٩)، ومن العقيدة إلى الثورة لحسن حنفي (٤/ ٢٣٣).

(١٤) هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠، ص ١٨

(١٥) نفسه، ص ٦٩.

(١٦) ماضي محمود، الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، دار الدعوة للطبع والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص: ١٢٣.

(١٧) طيب تيزيني، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص ٢٥٤.

(١٨) نفسه، ص ٢٥٤.

(١٩) اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٢٢.

(٢٠) طيب تيزيني، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص ٢٩٨-٢٩٩.

(٢١) نفسه، ص ٣٧١.

(٢٢) أحمد محمد الفاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن: دراسة ونقد، ص ٣٤٦.

(٢٣) طيب تيزيني، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص ١٥٤-١٥٥.

(٢٤) نفسه، ص ٨٠.

(٢٥) فضل حسن عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ١٨٨.

(٢٦) عجيل جاسم النشمي، المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص ٣٢.

(٢٧) طيب تيزيني، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص ١٤٧.

(٢٨) نفسه، ص ٧.

(٢٩) نفسه، ص ٤٠٦.

(٣٠) نفسه، ص ٣٩٥.

(٣١) نفسه، ص ٤٠١-٤٠٢.

(٣٢) نفسه، ص ٤٠٠-٤٠١.

(٣٣) نفسه، ص ٦٣-٦٤.

(٣٤) محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٠، ص ٤٠.

❊❊❊

سيبويه وأطروحة التأثير اليوناني

بحث في أصالة النحو العربي عند "جيرار تروبو"

■ الدكتور أحمد بوعود

مقدمة

اهتم المستشرقون بدراسة القرآن الكريم والسنة الشريفة، كما اهتموا بدراسة التراث الإسلامي بمختلف مجالاته. وعن هؤلاء يصدر كثيرٌ من الحداثيين العرب، ليتخذوا بذلك مواقف سلبيةً من التراث الإسلامي والوحي في كثير من الأحيان. ولاتخرج اللغة العربية عن هذا، خاصةً أنها لغة القرآن الكريم، تشرّفت بشرفه وشرف حمله، فكان الطعن فيها (نشأتها وأصولها...) طعنًا في القرآن الكريم... ولما فتح المسلمون شبه الجزيرة الإيبيرية في بداية القرن الثامن الميلادي، بدأ يطرأ تحوّلٌ كبيرٌ على مجتمع هذه البلاد في نواحٍ دينيةٍ واجتماعيةٍ وثقافية، حيث اعتنق كثيرٌ من أهلها الإسلام. ولم يكد ينصرم القرن الثامن حتى تأسست في إسبانيا دولةٌ دينها الإسلام ولغتها العربية. من هنا بدأ الاهتمام بدراسة اللغة العربية كما بدأ الاهتمام بالقرآن الكريم والسنة النبوية ترجمةً ودراسةً.

والحديث عن اللغة العربية هو حديثٌ مباشرٌ عن "قرآن النحو" الذي خلّفه سيبويه منذ أزيد من ألف سنة، وشكّل لبنات الفكر اللغوي. هذا الكتاب كان ثمرةً

من ثمار الصحبة الطيبة لأستاذه الخليل بن أحمد الفراهيدي. ومن اهتمام المستشرقين بالنحو العربي عامةً، وكتاب سيبويه خاصةً، صدورُ الطبعة الأولى منه على يد المستشرق الفرنسي هرتويغ درنبورغ (توفي عام ١٩٠٨) Hartuig Derenbourg. ولقيمة كتاب سيبويه تعددت شروحاته وتنوعت.

وقد ذهب بعض المستشرقين، منهم ميركس ودي بور وفرستيغ، إلى أن النحو العربي تأثّر بالمنطق والنحو اليونانيَّين واقتبس مفاهيمهما ومصطلحاتهما، كما نزع هذا المنزع بعض المفكرين العرب كإبراهيم مدكور.

لكن في المقابل، نجد من المستشرقين من يؤكد أصالة النحو العربي عمومًا وأصالة ما أنتجه سيبويه خصوصًا، وعلى رأسهم الإنجليزي مايكل كارتر والفرنسي جيرار تروبو.

فما هي مرتكزات القائلين بأطروحة التأثير اليوناني؟ وما موقف تروبو منها ؟ وهل فعلا اقتبس سيبويه مصطلحات النحو ومفاهيمه من العلم اليوناني ومنطق أرسطو؟ وإلى أي حد يمكن التسليم بأصالة النحو العربي؟

هدف البحث:

إن الهدف الرئيس من هذا البحث هو الإجابة عن هذه الأسئلة، وذلك من خلال دراسة مواقف القائلين بأطروحة التأثير اليوناني، ودراسة موقف المستشرق الفرنسي جيرار تروبو من كتاب سيبويه، لاستخلاص تصورٍ عامٍ عن مدى أصالة النحو العربي.

منهج البحث:

إن الإجابة عن هذه الأسئلة وتحقيق هدف هذه الدراسة يتطلبان سلوك منهجٍ ذي بعدين:

- بعدٍ تحليلي: وصفُ مواقف المستشرقين القائلين بأطروحة التأثير اليوناني

وتحليلها، مع بيان مرتكزاتها، وأيضًا وصفُ موقف تروبو من كتاب سيبويه وربطه بأصوله المعرفية.

- بعدٍ نقدي: نقدُ مختلف الآراء والمواقف استنادًا إلى حججها وأصولها المعرفية التي بنيت عليها.

كما أنني سعيت جهد الإمكان إلى توثيق النصوص التي أتى بها كل باحثٍ والرجوع إلى مظانها للتأكد منها ومن دلالتها.

خطة البحث:

أما خطة البحث التي تم اتباعها لتحقيق هذا الهدف فهي كالتالي:

مقدمة (تبيّن أهمية البحث وقيمته وأهدافه ومنهجه وخطته).

تمهيد (حول نشأة اللغة والنحو).

المبحث الأول: أطروحة التأثير اليوناني في النحو العربي: عرض وتحليل:

١- أطروحة ميركس.

٢- أطروحة دي بور.

٣- أطروحة إبراهيم مدكور.

٤- أطروحة فرستيغ.

المبحث الثاني: تروبو ونقد التأثير اليوناني في النحو العربي من خلال كتاب سيبويه:

١- دعوى تقسيم الكلام.

٢- دعوى الإعراب والصرف والتصريف والكلمة.

٣- دعوى التأثير اليوناني من الناحية التاريخية.

٤- دعوى التأثير اليوناني من الناحية المنهاجية.

خاتمة تتضمن أهم النتائج و التوصيات.

والله المستعان.

تمهيد
حول نشأة اللغة والنحو

نشأ النحو العربي بفضل تضافر مجموعةٍ من العوامل، منها الديني[١]، ومنها القومي[٢]، ومنها السياسي[٣]. وإذا أردنا الحديث عن نشأة النحو قبل سيبويه فإنه لا مناص من المرور عبر المحطات الثلاث: محطة أبي الأسود الدؤلي، ومحطة الخليل بن أحمد الفراهيدي، ثم محطة سيبويه التي شهدت ظهور الكتاب.

١ - أبو الأسود الدؤلي والإرهاصات الأولى للنحو العربي:

يذهب الباحثون وعلى رأسهم الأستاذ محمود محمد شاكر رحمه الله[٤] إلى أن أول مَن وضع للغة أحكامًا وأصولًا علي بن أبي طالب رضِي الله عنه، وذلك استنادًا إلى رواية أبي الأسود الدؤلي رحمه الله أنَّه قال: دخَلتُ على أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام فوجدت في يده رقعةً فقلت: ما هذه يا أمير المؤمنين؟ فقال: إني تأمَّلت كلام العرب فوجدته قد فسَد بمخالطة هذه الحمراء، يعنى الأعاجم، فأردت أنْ أضع شيئًا يرجعون إليه ويعتمدون عليه، وفيها مكتوب: الكلام كله اسمٌ وفعلٌ وحرف؛ فالاسم ما أنبأ عن المسمَّى، والفعل ما أُنبِئ به، والحرف ما أفادَ معنًى غير هذين، وقال لي: "انْحُ هذا النحو، وأضِفْ إليه ما وقَع إليك، واعلَمْ يا أبا الأسود أنَّ الأسماء ثلاثة: ظاهرٌ ومضمرٌ واسمٌ لا ظاهرٌ ولا مضمر، وإنما يتَفاضَلُ الناس يا أبا الأسود فيما ليس بظاهرٍ ولا مضمر، وأراد بذلك الاسم المبهم"[٥].

ثم يعلّق محمود شاكر رحمه الله على أسباب وضع علم النحو فيقول: "وقد كثُرت الرِّوايات في سبب وضْع هذا العلم وأوَّل مَن وضَعَه، وأكثر هذه الروايات باطلٌ لا يقومُ بحجَّةٍ ولا يقعُد"[٦]. لكن ما يطمئن إليه الباحثون عمومًا هو أن اللحن فشا "على لسان المسلمين من الأعاجم ومَن كثُر اتِّصاله بالأعاجم ولُغاتها من العرَب،

حتى دخَل الضَّيْم على لسانه فأفلتت منه فطرته الفصيحة، وهذا نادرٌ لا تكاد تجدُه في الزمن الأوَّل أبدًا"(٧).

وقد أخذ عن أبي الأسود رجالٌ كثيرون من العربِ، حتى وصل الأمر إلى سيبويه الذي أنجز من خلال كل ما سبق كتابه الشهير. وهكذا يوضح محمود شاكر رحمه الله أن الطبقة الأولى أخذت القراءة – قراءة القرآن – عن أبي الأسود، وتلقَّت منه الكلامَ عن الأبواب التي وضَعَها من النحو، وسمتْ سمتَه في تتبُّع الكلام العربي جهدَ الطاقة لوضع القواعد التي بَنَى عليها – نفرٌ يعدُّون نترجمُ لكلٍّ منهم باختصارٍ بعد الكلام عن أبي الأسود رحمه الله.

ويجمل محمود شاكر مؤهلات أبي الأسود الدؤلي رحمه الله في كونه حكيمًا فصيحًا ذكيًّا نابغةً موفَّق الرأي، وهذه هي الصفات العالية التي سمتْ به إلى أنْ يكون الواضع الأوَّل لأجلِّ العلوم العربيَّة...

وقد حمَل علمَ النحو عن أبي الأسود جماعةٌ منهم عنبسة بن معدان، وميمون الأقرن، ونصر بن عاصم، وعبد الرحمن بن هرمز، ويحيى بن يعمر، وعبد الله بن أبي إسحاق، وهؤلاء من الطبقة الأولى. أما من الطبقة الثانية فنجد أبا عمرو بن العلاء المازني التميمي، وقد أخذ عنه الخليلُ بن أحمد، ويونس بن حبيب البصري، وأبا محمد اليزيدي، ومعاذ بن مسلم الهرَّاء، وروى سيبويه عنه الحروفَ. ونجد أيضًا عيسى بن عمر الثقفي، وقد أخَذ عنه النَّحوَ الخليلُ بن أحمد، ولعلَّ سيبويه لَقِيَه وأخَذ عنه أيضًا. أما في الطبقة الثالثة فنجد يونس بن حبيب البصري، وقد أكثرَ سيبويهِ في كتابه من الرِّواية عنه. وقد تَخرَّجَ عليه كثيرٌ من اللُّغويِّين والنُّحاة؛ كالأصمعيِّ، وعليِّ بن حمزة الكسائي، وأبي زكريا الفَرَّاء، وكثيرٌ من أهل العلم في عصر الرشيد.

٢ – الخليل بن أحمد الفراهيدي شيخ سيبويه:

ونجد في هذه الطبقة الثالثة الخليل بن أحمد الفراهيدي البصري شيخ سيبويه،

وقد أقام في خصٍّ بالبصرة، لا يقدر على فلسين، وتَلامِذتُه يَكْسبون بعِلمه الأموال، وهذه حالُه في العلم أيضاً، فلولا الخليلُ لَم يكن سيبويه، فلمَّا كان الخليلُ وكان سيبويه، وأخَذ عِلمَه عنه وحَشَا به كتابه الجليل، طار اسمُ سيبويه في كلِّ مكان، وملأَ الدُّنيا، وانزَوى ذِكْرُ الخليل إلّا قليلًا، وأُهْمِلت كتبُه، وضاعَ أكثرُها، وقد كان الخليلُ من نَوابغ الرجال وأفذاذ العرب، شَهِدَ له مُعاصروه بأنَّه كان آيةً في الذَّكاء.

يقول محمود محمد شاكر: "ولولا ما ضاعَ مِن كتب الخليل، لعرَفْنا كيف نردُّ كتابَ سيبويه إلى الأصل الذي أخَذ عنه من الخليل، ونحن لا نشكُّ في أنَّ أوَّل كتاب وخيره وصَل إلينا من كتب المتقدِّمين في النَّحو هو "كتاب سيبويه"؛ إذْ هو الكتاب الذي وُضِعَ على قواعِدَ معقودةٍ للكتاب كلِّه، وأرجَحُ الرَّأي عندنا أنَّ الذي عقَد النَّحو هذا العقدَ الذي نراه في "الكتاب" ليس هو سيبويه، بل هو الخليلُ بن أحمد الذي عقَد علمَ العروض هذا العَقْد الذي لَم يُنقَض، وقد رأى الخليلُ في سيبويه رجلًا مُحكَم العقل، فاستَصْفاه بعِلْمه وأدَبِه، ومنَحَه وقْتَه وراحتَه، فكان الخليلُ يقول له حين يزورُه: "مرحبًا بزائرٍ لا يُمَلُّ"، قال أبو عمرٍو المخزوميُ - وكان كثيرَ المُجالسة للخليل -: "ما سمعتُ الخليلَ يقولُها لأحدٍ إلاَّ لسيبويه""[٨].

تلقَّى الخليل العلم صغيرًا، وانقطع له، وعُنِي به، فلم يُبالِ بغيره، ولَم يَطلب الرِّزق بعِلْمه؛ لِما كان من وَرَعِه، وطولِ صبره على المَكاره، وشدَّة إبائه وتَعفُّفه؛ فكان يَمْتنعُ على الأمراء والحكَّام، ولا يَبْتذِل نفسه بالتردُّد عليهم، فكان ذلك سببًا في انقطاعه للعلم، والتبحُّر فيه، والتوسُّع في فُروعه مدَّةً طويلة من حياته، حتَّى نبغَ وفاق أهل عصره؛ عِلمًا وأدبًا، ووَرعًا وخُلقًا، وصَفَه مَن رآه فقال: "كان الخليلُ رجلًا صالحًا عاقلًا، حليمًا وَقورًا"[٩].

٣- سيبويه والكتاب:

ويصل محمود محمد شاكر إلى الطبقة الرابعة وفيها سيبويه، شيخُ النُّحاة في

عصره وما بعدَ عصرِه، والبحر الذي أمدَّ عُلوم العربيَّة حتَّى زخرَتْ وتَلاطمَت، قال الجاحظُ: "لَم يكتُب النَّاسُ في النَّحو كتابًا مثله، وجميعُ كتب النَّاس في النَّحو عِيالٌ عليه"(١٠).

إن أول علم طلبه سيبويه في طلب هو علم الآثار والفقه، ولَم تكنْ له عنايةٌ بالنَّحو، وكان يطلب الحديث من حَمَّاد بن سلمة بن دِينار البصريِّ المُحدِّث الفقيه النَّحوي، فقال حمادٌ: "قال رسولُ الله صلَّى الله عليه وسلَّم: "ما مِنْ أحدٍ من أصحابي إلاَّ مَن لو شِئتُ لأخذتُ عليه عيبًا، ليس أبا الدَّرداء"، فقال سيبويه "ليس أبو الدَّرداء"، فقال له حَمَّاد: "لحنْتَ يا سيبويه؛ ليس أبا الدرداء"، فقال: "لا جرم، لأطلُبَنَّ علمًا لا تُلحِّنني فيه أبدًا"، فطلبَ النَّحو، ولزم الخليلَ بن أحمد(١١).

وكانت في لسان سيبويه لكنةٌ؛ وذلك لأنَّ أصله من البيضاء في أرض فارس، ونشأ في البصرة، ولَم يُعمَّر أكثر من أربعين، وانتقل في آخِر أيَّامه إلى الكوفة؛ لِمُناظرة الكسائيِّ - وأمرُها مشهور - ثم رحَل إلى شيراز، ومات بها سنة ١٨٠ تقريبًا. وتجدر الإشارة إلى أن النحو في الكوفة نشأ ضعيفًا إلّا في أيَّام الخليل بن أحمد؛ وذلك لأنَّ البصرة أقدَمُ بناءً من الكوفة، وكان بها من صفوة الناس وأذكيائهم وعُلَمائهم من لَم يكن مثلهم بالكوفة؛ ولذلك تأخَّر ظهورُ علم النَّحو بها مدَّةً طويلة.

بنى سيبويه كتابه على الأبواب، فنجد مثلًا: "هذا باب علم الكلم من العربية"، و"هذا باب مجاري أواخر الكلم من العربية"، و"هذا باب المسند والمسند إليه"... وهكذا. وتحت الباب يُدرج المسائل المرتبطة به، ثم الاستدراكات حيث يستدرك على الباب نفسه، وقد يشمل الاستدراك عددًا من الأبواب.

ويمكن إجمال مادة سيبويه في هذا التعبير لمحمد الطنطاوي حيث يقول: "جمع سيبويه في كتابه ما تفرق من أقوال من تقدمه من العلماء كأبي الخطاب الأخفش والخليل، ويونس، وأبي زيد، وعيسى بن عمر، وأبي عمر بن العلاء، وغيرهم في علمَي

النحو والصرف، إذ كان في ذلك الحين يُطلَق عليهما، واسمه يعمُّهُما، وأكثرهم نقلًا عنه الخليل..."[١٢].

أما من حيث الشواهد، فقد تعددت شواهد سيبويه النحوية، وأبرز هذه الشواهد كانت من القرآن الكريم، حيث احتج ببعض القراءات المتواترة. وقد أُنجزت في هذا الموضوع أبحاثٌ ودراساتٌ فصّلت وحلّلت وقوّمت.

المبحث الأول
أطروحة التأثير اليوناني في النحو العربي
(عرض وتحليل)

ذهب كثيرون إلى أن النحو العربي تأثّر بالمنطق الأرسطي وبالنحو اليوناني في وضع قواعده. ويعتبر المستشرقون ميركس ودي بور وفرستيغ أبرزَ القائلين بهذه الأطروحة. كما ذهب إلى ذلك من العرب إبراهيم مدكور. وتشير أغلب المصادر إلى أن أطروحة التأثير اليوناني ظهرت أول مرةٍ على يد الألماني ميركس، وإن كان هناك من ينسب ظهورها إلى ما قبل ميركس بحجة أن المستشرق الإنجليزي كارتر ذكر "أن المستشرق الألماني إفالد نفى عام ١٨٣٠ ما كان شائعًا وقته من تأثيرٍ للفكر اليوناني في النحو العربي..."[١٣]، لكن لا دليل على ذلك يمكننا الاستناد إليه. من هنا، فإنه لا مناص من بحثِ أطروحة التأثير اليوناني، كما بناها الألماني ميركس، ثم بحث صداها عند بعض اللاحقين.

١ - أطروحة ميركس:

يعتبر اللاهوتي والمستشرق الألماني أدالبير ميركس (توفي عام ١٩٠٩)

Adalbert Merx مؤرخَ قواعد اللغات السامية، وينتمي إلى أواخر القرن التاسع عشر الميلادي. وقد تعرّض للنحو العربي من خلال كتاب سيبويه في بحث ألقاه في معهد مصر عام ١٨٩١ بعنوان: "أصل النحو العربي"(١٤).

ينطلق ميركس من فكرتين مؤسِّستين قبل أن يعرض أطروحته:

الأولى: إن المؤلفين العرب الذين انشغلوا بتاريخ الدراسات الفيلولوجية وجدوا أنفسهم يومًا ما أمام مسألة توضيح أصل الفيلولوجيا العربية، وأن عليهم أن يتساءلوا عن أي حقبةٍ بدأ العرب بإنشاء نظام نحوهم: من هم أساتذتهم؟ ومن كان كُتّابهم الأوائل الذين وضعوا الأسس التي عليها بنت الأجيال اللاحقة النحو الذي لم يغيروه أبدًا ولم يتراجعوا عنه رغم الصعوبات؟

ولا ينسى أن يؤكد أنهم فعلوا كل شيء من أجل تجاوز هذه الصعوبات، "وإذا لم يكونوا قد وصلوا إلى الهدف الذي وضعوه فلأنهم كانوا يفتقدون الروح النقدية، وفي الوقت ذاته يفتقدون المعارف التاريخية اللازمة ليصلوا بعملهم إلى نهاية حسنة. نحن مدينون لهم بالمواد التي جمعوها ووضعوها رهن أبحاثنا النقدية..."(١٥). وتجدر الإشارة هنا، حسب ميركس، إلى أن الذين اشتغلوا من العرب بتاريخ الدراسات الفيلولوجية لم يكونوا مؤرخين، ولم يعرفوا كيف يتساءلون جيدًا عن أصل النحو العربي.

الثانية: وهذه الفكرة تعتبر بديهيةً بالنسبة لميركس، وهي أن كل نحوٍ يتأسس على الفلسفة والمنطق. فكيف ذلك؟

يجيب ميركس بأن معرفة أجزاء اللغة، وأبنية الكلام واشتقاقاته، والأعضاء المكوِّنة للجملة البسيطة، إنما كانت نتيجة تحليلٍ فلسفي. ويبرر ذلك بأن "الفلاسفة الرواقيين هم الذين قاموا بتحليل منطق اللغة، نتائج هذا التحليل مبثوثةٌ في تعريفات الأصناف النحوية. وهذا المبدأ لم يعرفه العرب الذين يجهلون قيام النحو على المنطق،

وذلك ليس لكون النحو لم يوجد قبل الفلسفة، ولكن أيضًا عقليًا، لأن مصنفات الواحدة مؤسسة على الأخرى"[١٦]. ويسوق ميركس هنا مثال ابن خلدون (٨٠٨ ه) الذي لم يستطع، في نظره، أن يفهم شيئًا بخصوص أصل النظام النحوي العربي، فيوضح ميركس أن بحث أصول النحو كان بعيدًا عن إدراكه، وبقدرته العادية كان يعرف بأن حاجات المدارس والدروس الفقهية التي تهتم بتفسير القرآن الكريم والحديث الشريف هي التي أعطت الانطلاقة لبحوث النحو العربي، ولكنه لم يعرف بأن وضع الخطوط الأولى لا بد له من المنطق والمعارف الفلسفية.

من هنا، فإن النحو، تأسس في زعمه على المنطق، وبالتالي فالنحو العربي لم يكن له إلا منطق أرسطو مصدرَ إلهامٍ وأنموذجًا. وهذه الأطروحة ستكون مرتكز جميع اللاحقين الذين لم يروا أصل النحو العربي في النحو اليوناني ولا حتى في المنطق الرواقي، ولكن في المنطق الأرسطي تحديدًا.

ويتوقف ميركس مع ابن النديم (٤٣٨هـ) في كتابه "الفهرست" الذي يتناول النحويين الأوائل، حيث هناك أسماء المؤلفين مع معلوماتٍ قليلةٍ عن سيرهم الذاتية وعناوين أعمالهم، كما نجد معلوماتٍ عن انقسام النحويين إلى مدرستَي البصرة والكوفة. ورغم قيمة عمل ابن النديم فإن ميركس يأسف لسكوت صاحب الفهرست سكوتًا مطبقًا عن المصادر التي ارتكز عليها النحويون الأوائل.

ثم يعود إلى ابن خلدون الذي جاء بعد ابن النديم بحوالي خمسة قرون، ويصفه ميركس بالعقل الأكثر فلسفةً في الأدب العربي. لقد ضمن ابن خلدون سفره الضخم "المقدمة" بعض تأملاته حول الدراسات النحوية، وهو نظر ميركس الأول "الذي سخر من حماقات النحويين وتصنيفهم الخطأ"[١٧]... وإلى ابن خلدون يرجع الفضل، حسب ميركس، في المعلومة المهمة التي تفيد أن النحويين الأوائل كانوا فرسًا وليس عربًا، وهذه المعلومة تلقفها أيضا حاجي خليفة (١٠٦٧ هـ) لاحقًا.

يقول ابن خلدون: "وقد كنا قدمنا أن الصنائع من منتحل الحضر وأن العرب أبعد الناس عنها فصارت العلوم لذلك حضريةً وبعُد عنها العرب وعن سوقها. والحضر لذلك العهد هم العجم أو من هم في معناهم من الموالي وأهل الحواضر الذين هم يومئذٍ تبعٌ للعجم في الحضارة وأحوالها من الصنائع والحرف، لأنهم أقوم على ذلك، للحضارة الراسخة فيهم منذ دولة الفرس، فكان صاحب صناعة النحو سيبويه والفارسي من بعده والزجاج من بعدهما وكلهم عجم في أنسابهم. وإنما ربوا في اللسان العربي فاكتسبوه بالمربى ومخالطة العرب وصيّروه قوانين وفنًا لمن بعدهم.

وكذا حملة الحديث الذين حفظوه عن أهل الإسلام أكثرهم عجم أو مستعجمون باللغة والمربى لاتساع الفن بالعراق.

وكان علماء أصول الفقه كلهم عجمًا كما عرف، وكذا حملة علم الكلام، وكذا أكثر المفسرين. ولم يقم بحفظ العلم تدوينه إلا الأعاجم. وظهر مصداق قوله صلى الله عليه وسلم: "لو تعلّق العلم بأكناف السماء لناله قوم من أهل فارس".

وأما العرب الذين أدركوا هذه الحضارة وسوقها وخرجوا إليها عن البداوة فشغلتهم الرئاسة في الدولة العباسية وما دفعوا إليه من القيام بالملك عن القيام بالعلم"[١٨].

ونفس الكلام نقله صاحب "كشف الظنون" إذ يقول: "[...] فاحتيج إلى وضع القوانين النحوية، وصارت العلوم الشرعية كلها ملكاتٍ في الاستنباط، والتنظير، والقياس؛ واحتاجت إلى علوم أخرى، هي وسائل لها، كقوانين العربية، وقوانين الاستنباط، والقياس، والذب عن العقائد بالأدلة؛ فصارت هذه الأمور كلها علومًا محتاجةً إلى التعليم، فاندرجت في جملة الصنائع؛ والعرب أبعد الناس عنها، فصارت العلوم لذلك حضريةً، والحضر هم العجم، أو من في معناهم، لأن أهل الحواضر تبع للعجم في الحضارة وأحوالها، من الصنائع والحرف، لأنهم أقوم على

ذلك، للحضارة الراسخة فيهم منذ دولة الفرس، فكان صاحب صناعة النحو سيبويه، والفارسي، والزجاج، كلهم عجم في أنسابهم، اكتسبوا اللسان العربي بمخالطة العرب، وصيّروه قوانين لمن بعدهم، وكذلك حملة الحديث، وحفاظه، أكثرهم عجم، أو مستعجمون باللغة، وكان علماء أصول الفقه كلهم عجمًا، وكذا جملة أهل الكلام، وأكثر المفسرين، ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم، أما العرب الذين أدركوا هذه الحضارة، وخرجوا إليها عن البداوة، فشغلهم الرياسة في الدولة العباسية، وما دفعوا إليه من القيام بالملك عن القيام بالعلم، مع ما يلحقهم من الأنفة عن انتحال العلم، لكونه من جملة الصنائع، والرؤساء يستنكفون عن الصنائع"[١٩].

إن قيمة هذه المعلومة تسمح لميركس باستنتاج أن هناك تأثيرًا تسرّب إلى النحو العربي على يد هؤلاء بحكم درايتهم بالفلسفة اليونانية واطلاعهم على المنطق اليوناني خاصةً، والثقافة اليونانية عامة. وهنا نسأل ميركس: هل نشأةُ بعض العلماء في بيئةٍ غير عربيةٍ كافيةٌ للجزم بأنهم استنبطوا أصول علمهم وقواعده من ثقافات أخرى؟

ويتوقف ميركس مع السيوطي (٩١١ ه)، الذي جاء بعد نصف قرن من ابن خلدون، حيث يجد في كتابه "المزهر" معلومةً ذات فائدةٍ عظمى في فلسفة اللغة، وتتلخص في كون الأبحاث في الفلسفات اليونانية استمرت وتواصلت على يد العلماء العرب؛ حيث منهم من يزعم أن أصل اللغة إلهامٌ إلهيّ، بينما يرى الآخرون أن أصل اللغة إنسانيٌ واتفاقي. يقول السيوطي: "باب القول على أصل اللغة إلهام هي أم اصطلاح؟ هذا موضعٌ مُحْوِجٌ إلى فَضْل تأمُّل، غير أن أكثَر أهلِ النظر على أن أصلَ اللغةِ إنما هو تواضعٌ واصطلاحٌ لا وَحْيٌ ولا توقيفٌ، إلّا أن أبا علي رحمه الله قال لي يومًا: هي من عند الله، واحتج بقوله تعالى: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأسماءَ كُلَّها**﴾، وهذا لايتناول موضعَ الخلاف، وذلك أنه قد يجوز أن يكونَ تأويلُه: أَقدَرَ آدَمَ على أَنْ واضَعَ عليها، وهذا المعنى من عند الله سبحانه لا مَحَالة، فإذا كان ذلك مُحْتَمَلًا غير مُسْتَنْكَر سقط الاسْتِدلال به، وقد كان أبو علي رحمه الله أيضًا قال به في بعض كلامه، وهذا أيضًا رأي

أبي الحسن على أنه لم يمنعْ قولَ مَنْ قال إنها تواضعٌ منه، وعلى أنه قد فُسِّر هذا بأن قيل: إنه تعالى علَّم آدمَ أسماء جميع المخلوقات بجميع اللَّغات: العربية والفارسية والسريانية والعِبرانية والرُّومية وغير ذلك من سائر اللغات، فكان آدمُ وولدُه يتكلمون بها، ثم إن ولدَه تفرَّقوا في الدنيا وعَلِق كلُّ واحدٍ منهم بلغةٍ من تلك اللغات فغَلَبَتْ عليه واضمحلَّ عنه ما سواها، لِبُعْدِ عَهْدهم بها، وإذا كان الخبرُ الصحيحُ قد ورد بهذا وجب تَلقِّيه باعتقاده والانطواء على القول به"[٢٠]. وهذا كلام ينسبه ابن جني من كتاب "الخصائص".

وهنا نتوقف لنقول: إن العلماء الذين استشهد بهم ميركس جاؤوا بعد سيبويه، بل إنهم ينتمون إلى قرون جد متأخرةٍ (أي ابتداءً من القرن الخامس الهجري)، مما يعني أن التأثر بالوافد أو بالثقافات الأخرى قد يصح بعد عصر الترجمة، وليس قبله، وبالتالي لا قيمة للاستشهادات التي ساقها هنا. ومن جهةٍ أخرى، ليس فيها ما يمكن به الجزم أن سيبويه تأثّر بثقافات أخرى.

إن المؤلفين العرب، في نظر ميركس، لم يدركوا أبدا أن العمل الأساس الذي بدونه يستحيل تكوين نحوِ أي لغةٍ هو اكتشاف أجزاء اللغة؛ إنهم يجهلون كون النحو يرتكز على المنطق. وللحصول على معرفةٍ مؤكدةٍ لأصول النحو يجب دراسة الأعمال النحوية التي تنتمي إلى النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، وقبل كل شيء، كتاب سيبويه. وهذا ما قام به ميركس[٢١] فخلص إلى ما يلي:

أولًا: هناك نقص في التنظيم والوضوح عند سيبويه، ولكن مع هذا هناك مادة جمعها وأطّرها ضمن فكرةٍ عامة.

ثانيًا: كل نظرية الاشتقاق والإعراب المتعلقة بالفعل والاسم موجودةٌ في الكتاب، ولكن بطريقةٍ تبدو غير معقولةٍ للدارسين الذين لا يمتلكون اللغة.

ثالثًا: يتناول سيبويه ملاحظاتٍ تركيبية، لكن هذه أيضًا "لم تُرتَّب وفق نظامٍ

منطقي". وهنا نسأل ميركس: كيف لسيبويه أن يقتبس من الثقافة المنطقية ولم يستطع الترتيب وفق نظامٍ منطقي؟

رابعًا: وما هو أكثر مفاجأةً حسب ميركس هو نقصٌ شبه كاملٍ للتعريفات، ويمكن تبرير هذا بأن الأصناف النحوية كانت معروفةً بشكل ما لدى كل الدارسين.

خامسًا: يقسّم سيبويه عناصر اللغة إلى ثلاثة أجزاء: الاسم، الفعل، الحرف. وهذا، في زعمه، هو تقسيم أرسطو التام والمتقدم عند النحويين الإغريق. وهذا يجب أن يقود إلى فكرةٍ مفادها أن الأصناف النحوية تم اقتراضها من الفلسفة المشائية، لكن هذه الدراسات لم تزدهر عند العرب قبل القرن الثامن الميلادي، أي بعد حقبة هؤلاء النحويين.

سادسًا: بعد أن اقترح سيبويه تسمية أجزاء اللغة: الاسم والفعل من غير أن يعطي تعريفًا لهما، تحدث عن الحرف. هنا فقط يجده ميركس يعطي تعريفًا، حيث يقول معرفًا الحرف: "فالكلم اسمٌ، وفعلٌ، وحرفٌ جاء لمعنًى ليس باسمٍ ولا فعل"[٢٢].

إن تعريف سيبويه للحرف بأنه "ليس له معنًى في ذاته"[٢٣] إنما هو، في نظر ميركس، تعريف أرسطو، فالحرف عنده لا معنى له.

هناك أصنافٌ نحويةٌ أخرى تنتمي إلى نفس المصدر، أي المنطق اليوناني، ومن أجل اشتقاقات الاسم وتصريف الفعل، فإنه ليس للغة العربية إلا كلمة "صرف". إن النحويين الإغريق ميزوا الاشتقاق عن الصرف، والنحويون السوريون ترجموا الصرف (تصريف الفعل) بالتركيب، بينما النحويون العرب، تبعًا لأرسطو، يتحدثون عن تصريف الاسم وتصريف الفعل. إنهم، في نظر ميركس، يجهلون الدلالة الحقيقية لكلمة "تصريف" بمعنى الاشتقاق.

سابعًا: ليس عند أرسطو مفهوم الفاعل sujet في المعنى النحوي، ولكن نجد عنده مفهوم المسند، أو الخبر. كذلك العرب لا يوجد لديهم مفهوم الفاعل النحوي،

ولكن لديهم الخبر، وهذا ليس إلا ترجمةً من اليونانية... كل هذه المفاهيم، حسب ميركس، موجودةٌ في الكتابات المنطقية لأرسطو.

ثامنًا: من أجل شرح مختلف أنواع الاسم، والفعل خاصةً، استعان العرب بفكرة الجنس/ النوع. لقد كانوا يفتقرون في لغتهم - كما في اللغات السامية - إلى كلمة للدلالة على الجنس. وهذه وجهة نظرٍ أخرى تدعو إلى اعتبار ما تم اقتراضه من العلم اليوناني.

تاسعًا: "إن الإعراب ليس سوى تحويل للفظ اليوناني وتطبيقه لحاجيات النحويين العرب. إنه، كما في اليونانية، هو التعبير بشكلٍ سليمٍ فيما يتعلق بالاستعمال المنطقي للأجناس والأعداد، ونضيف الحال فيما يرتبط بالفاعل، والخبر والنظام. ونفس الشيء في العربية، فالإعراب معرفة الاستعمال المنطقي لأواخر الاسم والفعل"(٢٤).

عاشرًا: الفعل في العربية ليس إلا ماضيًا ومضارعًا، لقد كان مستحيلًا بالنسبة إلى النحويين العرب تمييز الأزمنة الثلاثة: الحاضر، الماضي، المستقبل، ومن أجل ملء الفراغ في لغتهم فقد أدخلوا الأمر وذلك ليملؤوا "حاضر" اليونانيين. يقول سيبويه: "وأما الفعل فأمثلةٌ أُخذت من لفظ أحداث الأسماء وبنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع"(٢٥).

"فأما بناءُ ما مضى فذهب وسمع ومكث وحُمِد. وأما بناءُ ما لم يقع فإنه قولك آمرًا: اذهب، واقتل، واضرب، ومخبرًا: يقتل ويذهب ويضرب ويُقتَل ويُضرَب، وكذلك بناءُ ما لم ينقطع وهو كائن إذا أخبرت"(٢٦).

هذا أهم ما بنى عليه ميركس أطروحته، وسنعود في المبحث الثاني مع جيرار تروبو لمناقشة هذه المرتكزات مع قضايا أخرى وبحث وجاهتها للحكم على مدى أصالة النحو العربي وأصالة ما أنتجه سيبويه. ولكن قبل ذلك لا بد من إشارةٍ منهجيةٍ

بخصوص الاقتباس من المنطق اليوناني.

يعرّف الجرجاني المنطق بأنه "آلة قانونية تعصم مراعاتُها الذهنَ عن الخطأ في الفكر، فهو علمٌ عمليٌ آلي"(٢٧). وما دام الأمر مرتبطًا بحفظ الذهن من الخطأ في الفكر وبترتيب هذا الفكر فإنه ولا شك أمرٌ تجتمع حوله العقول البشرية أيًا كان نوعها؛ ذلك أنه "ما كان بديهيًا فهو بديهيٌ بالنسبة لجميع العقول"(٢٨).

وهذا ما يؤكده تمام حسان عند دحضه لأطروحة تأثير المنطق اليوناني في النحو العربي قائلًا: "إن للعقل قوانينه الأساسية البديهية التي لا تحتاج إلى برهانٍ على صدقها لأنها ضرورية، فليست هذه البديهيات من عمل العقل ولكنها من بنية العقل ومن تركيبه. فإذا نظرنا مثلًا إلى قانون الهوية الذي يقضي بأن الشيء هو هو وجدنا أن المرء لا يفتقر إلى منهج أرسطو ليعرف أن يده هي يده... فلا ينبغي أن ننسب ذلك إلى أثر المنطق اليوناني على النحو العربي، لأن الشيء هو وما في معناه يجمع بينهما قانون الهوية وهو من البديهيات..."(٢٩).

من هنا نتساءل: هل يصح الجزم باقتباس شيءٍ من ثقافةٍ أخرى فقط لمجرد تشابهٍ اصطلاحي أو قواعدي؟

٢- أطروحة دي بور:

تخصص المستشرق الهولندي ت. ج. دي بور (١٩٤٢) Tjitze de Boer في الفلسفة الإسلامية وكتب في ذلك كتاب "تاريخ الفلسفة في الإسلام". وفي الباب الثاني من هذا الكتاب، المتعلق بالفلسفة والعلوم العربية، تحدث دي بور عن تأثير الفلسفة اليونانية في علوم اللغة حيث قال: "وقد أثر منطق أرسطو في علوم اللسان التي لم يكن شأنها جمع الشواهد والمترادفات ونحوها، لأن هذه تتقيد بالموضوعات التي تعالجها. على أن السريان والفرس كانوا قبل العصر الإسلامي قد درسوا كتاب

العبارة لأرسطو مع إضافات ترجع إلى الرواقيين وإلى المذهب الأفلاطوني الجديد"(٣٠).

ويجد دي بور مبررًا لهذا التأثير في ابن المقفع (١٤٢ ه)، الذي كان في أول الأمر صديقًا للخليل بن أحمد الفراهيدي أستاذ سيبويه، ويسَّر للعرب الاطلاع على ما كان في اللغة الفهلوية من أبحاث لغويةٍ ومنطقية. وهذا ما جعل العرب في نظره يحصرون الجمل في أنواعٍ خمسةٍ حينًا وثمانيةٍ أو تسعةٍ حينًا آخر، كما حصروا أقسام الكلمة الثلاثة الاسم والفعل والحرف.

هذا ما نجده عند دي بور، ويبدو أنها أحكامٌ لم يُقِم عليها أي دليل، حيث لا نجد تفصيلًا أكثر لموقفه هذا ولا تأسيسًا له، وإن كان يلتقي إجمالًا مع ما ذهب إليه ميركس.

٣- أطروحة إبراهيم مدكور:

كان الدكتور إبراهيم بيومي مدكور (توفي عام ١٩٩٦) عالمَ لغةٍ وباحثًا في الفلسفة، وأحدَ رؤساء مجمع اللغة العربية، وهو أبرزَ المرددين لأطروحة تأثير المنطق اليوناني في النحو العربي، وذلك في بحثه "منطق أرسطو والنحو العربي"، الذي ألقاه في مؤتمر مجمع اللغة العربية في ٢٧ ديسمبر ١٩٤٨، ونشره في مجلة مجمع اللغة العربية في القاهرة عام ١٩٥٣.

يبدأ إبراهيم مدكور بالإشارة إلى العناية الكبرى التي صادفها النحو العربي أكثر من أي نحو آخر. يقول: "وإذا قارنّا النحو العربي بعلوم النحو القديمة والحديثة وجدنا أن أحدًا منها لم يصادف ما صادفه من درس وعناية؛ فللإغريقية واللاتينية نحوُها، ولبعض اللغات الشرقية القديمة نحوٌ معروفٌ كالسريانية والعبرية، غير أنه لم يصل نحوٌ من هذه إلى ما وصل إليه النحو العربي من عمق البحث وسعة الدراسة وتشعُّب الآراء. أما اللغات الحديثة فقد اختَزَلَت – في كثير منها – نحوَها

واختصرته في أضيق الحدود الممكنة"[٣١].

من جهةٍ أخرى، يرى أن المنطق الأرسطي قد صادف في القرون الوسطى المسيحية والإسلامية نجاحًا لم يصادفه أي جزءٍ آخر من فلسفة المعلم الأول، لافتًا الانتباه إلى أن "الأورجانون" تُرجم قبل أن يترجم "كتاب الطبيعة" أو "كتاب الحيوان". وللأورجانون في العالم العربي منزلةٌ خاصة، حيث كانت أجزاؤه الأولى أول ما ترجم من الكتب الفلسفية إلى اللغة العربية.

يذكّر إبراهيم مدكور قارئه بأهمية النحو العربي ووظيفته في فهم القرآن والشرع، لكنه يرى أن هناك جوانب ما زالت غامضةً، أخصها ما اتصل بنشأته والعوامل التي أثرت في تكوينه، وهذه العوامل كثيرةٌ ومتنوعة، داخليةٌ وخارجية، عربيةٌ وأجنبية. وهكذا يرى أن تأثير منطق أرسطو لم يقف عند الفقه والكلام والفلسفة، بل امتد إلى دراساتٍ أخرى من بينها النحو. يقول: "وقد أثّر فيه المنطق الأرسطي من جانبين: أحدهما موضوعي، والآخر منهجي. فتأثّر النحو العربي عن قربٍ أو عن بعدٍ بما ورد على لسان أرسطو في كتبه المنطقية من قواعد نحوية، وأريد بالقياس النحوي أن يحدَّد ويوضَّح على نحو ما حُدِّد القياس المنطقي"[٣٢]. ويبرر ذلك بأن منطق أرسطو قد اشتمل على مبادئ نحوية، ويحيل هنا إلى كتاب "المقولات" لأرسطو حيث يعرض الألفاظ، وكتاب "العبارة" حيث يعرض للجمل ويفصّل القول فيها، دون اقتباس شيءٍ منهما.

وهكذا ينطلق إبراهيم مدكور لعقد مقارنةٍ بين منطق أرسطو ونحو سيبويه، نقتطف منها ما يلي:

أولًا: يقسّم أرسطو الكلمة إلى اسمٍ وفعل، معرِّفًا الأول بأنه ما دل على معنى وليس الزمن جزءًا منه، ومعرّفًا الثاني بأنه ما دل على معنى وعلى زمن، كما يشير أرسطو إلى قسمٍ ثالثٍ من أقسام الكلمة ويسميه الأداة. هذا من جهة.

من جهةٍ أخرى، "يقسّم سيبويه الكلم إلى اسم وفعل وحرف، ويعرّف الواحدة تعريفًا يحاكي من بعض الجوانب التعريف الأرسطي"[٣٣]. وهنا يستغرب مدكور مما يسميه سيبويه حرفًا ويسميه الكوفيون الأداة[٣٤].

ثانيًا: عرض أرسطو بإسهابٍ لنظرية الإسناد في كتابَي المقولات والعبارة؛ ففي الأول يحاول أن يحصر أنواع المحمولات العامة الممكنة، وفي الثاني يوضح الصلة بين المحمول والموضوع ويعرّف الجملة التعريف النحوي الصحيح.

ومن جهة أخرى، يتحدث سيبويه عن المسند والمسند إليه، وفي مكان آخر يعقد الفصل الآتي "والمبتدأ والمبني عليه"، "وكأنه يريد أن يقول الموضوع والمحمول عليه... وواضحٌ أن الإسناد دعامةُ كل نحوٍ عربيًا كان أو غير عربي"[٣٥].

ويبرز إبراهيم مدكور مكانة عبد الله بن المقفع في الترجمة عن الفارسية وابنه محمد عن السريانية. وهنا يلتقي إبراهيم مدكور مع دي بور وغيره من المستشرقين الذين يؤكدون دور عبد الله بن المقفع في التأثير اليوناني. لكنه لا ينسى أن يذكّر القارئ بأنه لا يضر النحو العربي في شيء أن تتضافر عوامل شتى على تكوينه، أو أن يسهم منطق أرسطو في التوجيه إليه.

٤ - أطروحة فرستيغ:

في عام ١٩٧٧ نال اللغوي والمستعرب الهولندي كيس فرستيغ Kees Versteegh (ولد عام ١٩٤٧)[٣٦] شهادة الدكتوراه في موضوع "التأثير اليوناني على العربية". وقد استفاد فرستيغ من جهود السابقين في الموضوع فطوّر بذلك أطروحة التأثير اليوناني في النحو العربي، ويذهب إلى أن النحو العربي تأثّر ابتداءً بالنحو اليوناني، وليس بالمنطق اليوناني، كما ذهب إلى ذلك ميركس ودي بور، فكيف ذلك؟

يلفت فرستيغ انتباه قارئه إلى أمرٍ يعتبره ذا دلالةٍ وجديرًا بالاعتبار وهو أن الأدوات اليونانية بقيت متاحةً في الدول الإسلامية، وإلى غاية حكم عبد الملك بن مروان (٦٨٥/ ٦٦-٧٠٥/ ٨٧) كانت اليونانية هي لغة الإدارة والديوان في دمشق. وهذا يعني من دون شك أن هناك أناسًا درسوا اليونانية وقواعد نحوها التي تشكلت من خلال مؤلفين عدة، بدءًا من ديونيسيوس ثراكس Dionysios Thrax[٣٧] (توفي ٩٠ ق.م). من هنا يؤكد أن "تراث النحو اليوناني المصدر الوحيد للمعرفة والدراسة النحويتين"[٣٨]. وهذا ما أيده المستشرق البلجيكي إدوارد ليبنسكي Edward Lipinski (ولد عام ١٩٣٠)، حين ذهب إلى الحكم بأن "الظهور المفاجئ لنظامٍ نحويٍ كاملٍ مع الخليل وسيبويه بالبصرة يمكن أن يفسر بالاتصالات المباشرة مع مدارس البلاغة والنحو اليونانية"[٣٩].

ولا ينكر فرستيغ تأثُّر النحو العربي بالمنطق اليوناني، لكن هذا التأثير، في نظره، جاء متأخرًا جدًا، حين صارت بغداد مركز الثقافة العربية. وهكذا، فإن تأثير المنطق الأرسطي لم يصر واضحًا إلا بعد القرن العاشر الميلادي، حين أدخل العرب المفاهيم والمناهج والأدلة المنطقية في كتاباتهم.

وينتقد كيس فرستيغ أطروحة ميركس التي اعتمد فيها على التشابهات الاصطلاحية:

١- مفهوم الإعراب.
٢- تقسيم الكلمات إلى أجزاء الكلم الثلاثة.
٣- تمييز الجنسين.
٤- التمييز بين الأزمنة الثلاثة.
٥- مفهوم الظرف.
٦- مفهوم الحال.

ويعلق على هذه التشابهات الاصطلاحية منتقدا: "نعتقد أن هذه الحجج لا تدل على تأثير المنطق اليوناني، وإنما تدل على الاتصال بالنحو اليوناني"(٤٠).

وخلاصة القول: إن اهتمام المستشرقين بدراسة نشأة النظام النحويّ العربيّ وتطوره راجع إلى كونه يحتل مكانةً بارزةً بين النُظُم النحوية الكبرى الموجودة في العالم، وينقسم المهتمون إلى صنفين:

- صنف يقول بتأثر النحو العربي بعوامل خارجية، أبرزها التأثير اليوناني، ويعتبر المستشرق الألماني ميركس أول من زعم أن المنطق اليوناني أثَّر في النحو العربي، وهو الموقف نفسه الذي ردده بدون تحفُّظٍ كثيرٌ من المستشرقين بل وحتى بعض العرب.

- صنف يرى أن النحو العربي أصيل في نشأته، وعلى رأسهم المستشرق الإنكليزي كارتر Michael G. Carter والمستشرق الفرنسي جيرار تروبو.

وخلاصة ما ذهب إليه المستشرقون بخصوص التأثير اليوناني في النحو العربي هي أن النُحاة العرب القدامى قد اقتبسوا من المنطق اليوناني تقسيم الكلام الثلاثي، ومصطلحاتٍ أربعة هي: الإعراب والصرف والتصريف والحركة. فإلى أي حد يمكن التسليم بهذا التقسيم وباقتباس المصطلحات الأربعة؟

هذا ما حاول تروبو الإجابة عنه من خلال فحص تلك الآراء المتناقضة في نشأة النحو العربي؛ على ضوء كتاب سيبويه.

المبحث الثاني
"تروبو" ونقد التأثير اليوناني في النحو العربي
من خلال كتاب سيبويه

يروم هذا المبحث بحثَ موقف جيرار تروبو القائل بأصالة النحو العربي من خلال كتاب سيبويه وخلوِّه من أي تأثيرٍ يوناني، وذلك من خلال مناقشة أطروحة

التأثير اليوناني كما قال بها أصحابها، وقد رأينا بعضًا منهم في المبحث الأول. ويناقش تروبو هذه الأطروحة في بحث "نشأة النحو العربي في ضوء كتاب سيبويه" من خلال التركيز أولًا على تقسيم الكلام، ثم الإعراب والصرف والتصريف والكلمة، كما يناقش التأثير اليوناني من الناحية التاريخية، ثم من الناحية المنهاجية.

١ – تقسيم الكلام:

يؤكد تروبو بدايةً أنّ تقسيم الكلام أمرٌ مهمٌّ جدًا في كل نظامٍ نحوي، لأنه يشترط هذا النظام؛ وبالنسبة إلى بُنية كل لغة، مَيّز النحاة عددًا مختلفًا من الأقسام. من هنا فإن تروبو يضع مقارنةً بين تقسيم الكلام في اليونانية، كما عند أرسطو، وتقسيمه في العربية كما عند سيبويه، ويسجل الملاحظات التالية:

أولًا: قد ميّز النحاة اليونان في لغتهم ثمانية أقسام، وهي، حسبما قال أرسطو في كتابه "فن الشعر": الحرف: stoikeion، المجموع: syllabe، الرباط: syndesmos، الفاصلة: arthron، الاسم: onoma، الكلمة: rhema، الوقعة: ptosis، القول: logos[٤١].

أما النحاة العرب فإنهم، كما تعلمون، لم يميّزوا في لغتهم إلا ثلاثة أقسام؛ وهي، حسبما قال سيبيويه في الكتاب: الاسم والفعل والحرف. وقد مر معنا هذا التقسيم.

والمثير للاستغراب حقًا في نظر تروبو هو ادعاء بعض المستشرقين أن النحاة العرب قد اقتبسوا هذا التقسيم عن المنطق اليوناني، رغم الفرق الكبير الذي يظهر بين عدد الأقسام في النظامين.

ثانيًا: ليس لقِسْم الحرف اليوناني قِسْمٌ يقابله في النظام العربي، لأنَّ سيبويه لم يجعل حروف الهجاء قسمًا مستقلًا في تقسيمه، كما فعل أرسطو. وكذلك ليس لقسم المجموع اليوناني قِسْمٌ يقابله في النظام العربي، لأن مفهوم المجموع المركّب من حرفٍ غير مصوَّتٍ وحرفٍ مصوَّت، مفهومٌ صوتيٌّ يختلف عن مفهوم الحرف الساكن

والحرف المتحرك الذي نجده عند سيبويه.

أما قسم الرباط اليوناني فإنه لا يقابلُ إلا جزءًا من قسم الحرف العربي؛ ونجد فرقًا بينهما، لأنّ الرباط عند أرسطو لفظٌ خالٍ من المعنى، بيد أن الحرف عند سيبويه لفظٌ له معنى. يقول أرسطو معرفًا الرباط: "صوتٌ بلا دلالة أو معنى، ولا يسبب ولايمنع من تأليف صوتٍ واحدٍ من جملة أصوات، ويكون له معنى. وهذه الأداة لايمكن أن تقوم صحيحةً بذاتها في بداية عبارةٍ أو جملة"(٤٢).

يشتمل قسم الفاصلة اليونانيّ على آلة التعريف والاسم الموصول، وهما عند أرسطو لفظان خاليان من المعنى؛ فليس لهذا القسم قسمٌ يقابله في النظام العربي، لأنّ سيبويه يَعْتَبر أن الاسم الموصول اسمٌ غير تامّ، يحتاج إلى صلة، فيدخله في قسم الاسم، كما أنه يَعْتَبر أن آلة التعريف لفظٌ له معنى، فيدخله في قسم الحرف.

أما قسم الاسم اليوناني فإنه يقابِل قسم الاسم العربي، غير أن تروبو يلاحظ أن هناك فَرقًا بين القسمين، لأن الاسم عند أرسطو لفظٌ له معنًى يدلّ على شيء، بيد أن الاسم عند سيبويه لفظٌ يقع على الشيء، فهو ذلك الشيء بعينه. وهذا يوضحه السجال الدائر بين الاسمية والواقعية؛ هل تمثل الكلمات والمفاهيم والعلامات الأخرى أو الصور الذهنية الحقيقة الخارجية؟ وهل هي انعكاسات وفيةٌ له؟ أم هي فقط مجرد كلمات/ أسماء؟ وهل يمكن أن توجد المعرفة دون وجود الذات العارفة؟

بالنسبة للاسميين، المفاهيم العامة هي بناءٌ للذهن، أما في الخارج فوحده الخاص هو الذي يوجد. أما بالنسبة للواقعيين، فموضوعات الحقيقة يمكن أن تُدرك بطريقةٍ عامةٍ وبتجريدٍ تحديدًا. إن التصورات العقلية والمفاهيم العامة تدلّ على حقيقةٍ خارجيةٍ (ماهيةٍ مشتركةٍ للكائنات)، كما أن الفرضية الواقعية تقتضي القول بأن كلماتنا، وإن كانت ثمرة توافقٍ، فإنها ترجع إلى الحقيقة أو الواقع.

وكذلك، الكلمة عند أرسطو هي لفظٌ له معنى يدلّ على زمان، والفعل عند

سيبويه مثالٌ أُخذ من لفظ حَدَثِ الاسم، فيه دليل على ما مضى وما لم يمضِ؛ يقول تروبو: "غير أننا نجد فرقًا بين القسمين، لأن الصيغة غير المبيَّنة aparemphatos مضمَّنةٌ في قسم الكلمة اليوناني، بيد أن المصدر مضمَّنٌ في قسم الاسم العربي، كما أن الصيغة المشتركة metochikon مضمَّنةٌ في قسمي الاسم والكلمة معًا في النظام اليوناني؛ بيد أن اسم الفاعل مضمَّنٌ في قسم الاسم فقط في النظام العربي"(٤٣).

وأخيرًا، فليس لقسم الوقعة اليوناني قسمٌ يقابله في النظام العربي، لأن مفهوم الوقعة التى تحدث في آخر الاسم أو في آخر الفعل مفهومٌ غير موجودٍ عند سيبويه؛ وكذلك قسم القول، الذي هو عند أرسطو مركَّبٌ من ألفاظٍ لها معنى، ليس له قسمٌ يقابله في النظام العربي، لأنّ سيبويه لم يجعل من القول قسمًا مستقلًا في تقسيمه.

وهكذا يخلص تروبو إلى أنه "من الناحية اللسانية، يظهر لنا أنه من المستحيل أن يكون التقسيم العربيُّ منقولًا من التقسيم اليوناني، لأن عدد الأقسام ومضمونها يختلف في النظامين اختلافًا تامًا"(٤٤).

٢- الإعراب والصرف والتصريف والحركة:

أولًا: الإعراب:

يزعم أتْباع التأثير اليوناني أن كلمة الإعراب نُقلت من الكلمة اليونانية hellenismos. وتعني هذه الكلمة في أصل اللغة اليونانية اسم فِعلٍ يوناني تعريبه(٤٥): هَلَّنَ شيئًا تهلينًا، أي صيَّره هِلّينيًّا. وأصل الكلام كما عند أرسطو هو "الوجه الهلّيني في التكلُّم"، أي الوجه الصحيح الذي يحصل عليه بمراعاة خمسة أشياء:

١- باستعمال الروابط، أي حروف العطف.

٢- باستعمال الكلمات الخاصة.

٣- بعدم استعمال الكلمات الملتَبِسة.

٤- بتمييز الأجناس في الأسماء.

٥- بتمييز الأعداد فيها.

وهكذا، فإن الكلمة hellenismos كلمةٌ عامةٌ تختصّ بالكلام برمّته؛ وبالتالي فإنها اصطلاحٌ خطابيٌ وليست باصطلاحٍ نحوي.

أما معاني الإعراب في أصل اللغة العربية فهى ثلاثة: أولًا الإبانة والإفصاح عن الخواطر، ثانيًا إزالة الفساد في الكلام، ثالثًا تغير آخر الكلمة(٤٦).

قال ابن جنى في كتاب "الخصائص": "وكأنّ الإعراب من قولهم: عربت معدته أي فسدت، كأنها استحالت من حال إلى حال، كاستحالة الإعراب من صورة إلى صورة"(٤٧). وقال ابن الأنباري في كتاب "أسرار العربية": "إن الإعراب سُمّي إعرابًا لأنه تَغَيُّرٌ يَلحق أواخر الكلم، من قولهم: عربت معدة الفصيل إذا تغيرت"(٤٨).

والواقع أن سيبويه يستعمل كلمة الإعراب لِيَدلّ على ما يسميه "مجاري أواخر الكلم"؛ يعنى التغيُّرات التى تَحدُث في آخر الاسم المتمكن، والفعل المضارع لاسم الفاعل. والإعراب عند سيبويه نقيضُ البناء الذي يدلّ على عدم التغيُّر في آخر الكلمة. يقول:

"هذا باب مجاري أواخر الكلم من العربية، وهي تجري على ثمانية مجارٍ: على النصب والجرّ والرفع والجزم والفتح والضمّ والكسر والوقف.

وهذه المجاري الثمانية يجمعهنّ في اللفظ أربعة أضرب: فالنصب والفتح في اللفظ ضربٌ واحدٌ والجرّ والكسر فيه ضربٌ واحدٌ وكذلك الرفع والضمّ والجزم والوقف.

وإنما ذكرتُ لك ثمانية مجارٍ لأفرّق بين ما يدخله ضربٌ من هذه الأربعة لما يحدث فيه العامل - وليس شيء منها إلا وهو يزول عنه - وبين ما يبنى عليه الحرف

بناءً لا يزول عنه لغير شيءٍ أحدث ذلك فيه من العوامل التي لكلٍّ منها ضربٌ من اللفظ في الحرف وذلك الحرف حرف الإعراب.

فالرفع والجر والنصب والجزم لحروف الإعراب"(٤٩).

وهكذا، فإن الإعراب كلمة تختصّ ببعض الكلمات فقط في الكلام؛ إنها اصطلاحٌ نحويٌ وليست باصطلاح خطابي.

ثانيًا: الصرف والتصريف:

يذهب أنصار التأثير اليوناني إلى أن كلمة الصرف نُقِلت من الكلمة اليونانية klisis، وأن كلمة التصريف نُقِلت من الكلمة اليونانية ptosis. وهنا يتساءل تروبو: ما هو السبب الذي دفعهم إلى هذا الادعاء؟

يجيب أن السبب هو أن النحاة اليونان كانوا يعتبرون أن الاسم، بالنسبة إلى حالته الأصلية التي هي حالة التسمية onomasticos، له ميل klisis إلى حالاتٍ أخرى، كما أن الفعل بالنسبة إلى حالته الأصلية التي هي حالة الحاضر enestos، له ميلٌ إلى حالات أخرى؛ وكان النحاة اليونان يسمّون كل واحدة من هذه الحالات المتغيرة وقعةً: ptosis.

قال أرسطو في كتابه في الشعر: "أما الوقعة فهى للاسم أو الفعل، وتدل على معنى حرف "ل" أو حرف "إلى" وما أشبه ذلك، أو على الإفراد أو الجمع أو نوع كلام القائل، مثل الاستفهام أو الأمر"(٥٠).

أما معنى كلمة الصرف في كتاب سيبويه، فإن هذه الكلمة تدلّ على إلحاق حرف النون للاسم، وللاسم فقط، لأن هذا الحرف علامة التمكّن، يعنى استقرار الكلمة في قسم الاسم.

وأما معنى كلمة التصريف فَيَسْتَعِمل سيبويه هذه الكلمة للدلالة على التغيُّرات

التي تَحدُث في داخل الكلمة، فإنه لا يستعملها أبدًا للدلالة على التغيُّرات التي تَحدُث في آخر الكلمة.

وهكذا يلاحظ تروبو أن مفهوم الميل ومفهوم الوقعة غير موجودَين في النظام العربي، كما أن مفهوم التمكّن ليس بموجود في النظام اليوناني.

ثالثًا: الحركة:

يزعم أَتباعُ التأثير اليوناني أن كلمة الحركة تُرجِمَت من الكلمة اليونانية: Kinesis، وذلك لأن بعض النحاة اليونان حَدّدوا الوقعة بأنها حركة تَحْدُث في آخر الاسم، فيستنتجون من هذا التحديد أن الحركة عند النحاة العرب كانت تَدلّ في الأصل على المصوَّت الأساسي، يعني ذلك المصوَّت الذي يشير إلى الوقعة في آخر الاسم، ومن ثم استُعِمْلَت هذه الكلمة بصفةٍ عامة للإشارة إلى المصوَّت.

يلاحظ تروبو أولًا أن مفهوم التحريك في النظام الصوتي العربي لا يتفق أبدًا ومفهوم التصويت في النظام الصوتي اليوناني؛ فإن أرسطو يقسّم الحروف إلى مصوَّتة ونصف مصوَّتة وغير مصوَّتة، بيد أن سيبويه يقسم الحروف إلى متحركة وساكنة.

ثم يلاحظ أن كلمة الحركة عند سيبويه تدلّ على حركات الشفة، من الضم والفتح والكسر، أو على حركات اللسان، من الرفع والنصب والجر أو الخفض، عند إخراج الصوت؛ أَتَحْدُث هذه الحركة في صدر الكلمة أم في وسطها أم في آخرها، فإن الحركة في نظام سيبويه كلمةٌ عامة، لا تدلّ على آخر الاسم المعرب، لأنها تُسْتَعْمَل أيضًا لتدلّ على آخر الاسم المبنى غير المعرب، ويمكن أن تكون كلمةٌ معربةٌ مجرّدةً من الحركة، كالفعل المضارع المجزوم مثلًا.

وهكذا، "يبدو لنا أنه من المستحيل أن تكون هذه المصطلحات الأربعة منقولةً من اليونانية إلى العربية، لأن المفاهيم التي تدلّ عليها تتباعد في النظامَين كل

التباعد"[٥١].

٣- التأثير اليوناني في النحو العربي من الناحية التاريخية:

إذا ثبتت استحالة اقتباس تقسيم الكلمات والمصطلحات الأربعة السابقة من المنطق والنحو اليونانيَّيْن، فإنه يبقى أمام تروبو النظر إلى الموضوع والحكم عليه من الناحية التاريخية. فهل كان من الممكن أن يَعرف النحاةُ العرب القدامى النحوَ اليوناني والمنطق اليوناني فيتأثروا بهما؟

أولًا: النحو اليوناني:

يوضح تروبو أن النحاة القدامى لم يستطيعوا أن يعرفوا النحو اليوناني بطريقة مباشرة، إذ إنهم كانوا يجهلون اللغة اليونانية، ولم يكن لديهم كتاب في النحو اليوناني مترجَمٌ إلى اللغة العربية، وبالتالي لم يستطيعوا أن يعرفوا النحو اليوناني إلا بواسطة النحو السرياني، لذا اضطر تروبو إلى البحث عن العلاقات الموجودة بين النحو السرياني والنحو اليوناني من جهة، والنحو العربي من جهة أخرى[٥٢]. وهذه أهم خلاصات ما توصل إليه:

- كان النظام النحويّ السريانيّ مرتكزًا على الأقاويل الخمسة التى مَيَّزها منطق أرسطو في الكلام...

- كان النحاة السريان أنفسهم يَعتبرون أن النحو العربي يختلف عن النحو اليوناني من جهة، وعن النحو السرياني من جهة أخرى، اختلافًا تامًا...

والمقصود بالسريانية هي إحدى اللغات المعروفة باللغات السامية، كالأشورية والفينيقية والعربية والعبرانية. وكان أهلها شعبًا كبيرًا منتشرًا في البلاد التي تسمى في التوراة آرام... وقد تغلّبت اللغة السريانية على سائر اللغات السامية من القرن السادس قبل الميلاد إلى القرن الثامن بعده. ثم أخذت اللغة العربية تتغلب عليها[٥٣]. وأشهر النحاة السريان في القرن السابع نجد الأسقف يعقوب الرهاوي، الذي صَنَّف

الكتاب الأول في النحو السرياني، وفي القرن التاسع نجد المترجِم المعروف حنين بن إسحاق، الذي أَلَّف كتابًا في النحو سماه "كتاب النُّقَط"، وفي القرن الحادي عشر: إيليا بن شينايا، مطران نصيبين، الذي صَنَّف كتابًا صغيرًا في النحو.

وبالتالي فإن النحو اليوناني لم يستطع أن يؤثر على النحو العربي بواسطة النحو السرياني؛ وبعكس ذلك، في القرن الحادي عشر، نرى إيليا مطران طيرهان يصنِّف كتابًا في النحو السرياني يُدخِل فيه النظام العربي؛ فالنحو العربي هو الذي أثر في النحو السرياني.

ثانيًا: المنطق اليوناني:

لم يستطع النحاة القدامى أن يعرفوا المنطق اليوناني في القرن الثاني للهجرة، أي الثامن الميلادي، كما سبقت الإشارة. والكتاب في العبارة والكتاب في المقولات لأرسطو لم يُتَرجَما إلا في القرن الثالث للهجرة، التاسع الميلادي، على يد حنين بن إسحاق؛ كما نعلم أن الكتاب في الشعر لم يُتَرجَم إلا في القرن الرابع للهجرة، العاشر للميلاد، على يد مَتّى بن يونس (٣٢٨ ه)، وهذا ما ذكره غير واحدٍ من المستشرقين السابق ذكرهم.

وهنا يلا حظ تروبو أن المترجِمَ السرياني لم يَسْتَعْمِل مصطلحات النحو العربي ليترجِمَ مصطلحات النحو اليوناني، ولكنه اخترع مصطلحاتٍ عربيةً جديدة، ويأتي بأمثلة لهذه الترجمة: "ترجم اللفظة stoikeion بأسطقس، ولم يترجمها بحرف، وترجم اللفظة syndesmos برباط، ولم يترجمها بحرف، وترجم اللفظة rhema بكلمة، ولم يترجمها بفعل، وترجم اللفظة klisis بميل، ولم يترجمها بإعراب، وترجم اللفظة phone بمصوَّت، ولم يترجمها بحركة"(٥٤).

وفي القرن الرابع للهجرة، العاشر للميلاد، يلاحظ تروبو أن الفلاسفة العرب اخترعوا مصطلحات جديدة، ليُفَسِّروا كتب المنطق اليوناني في اللغة العربية.

ويستشهد هنا بالفيلسوف أبي نصر الفارابي (٣٣٨ هـ)، الذي يقول في كتاب "الألفاظ المستعملة في المنطق"، حول حروف المعاني: "إن هذه الحروف هي أصنافٌ كثيرة، غير أن العادة لم تَجْرِ في أصحاب علم النحو العربي إلى زماننا هذا بأن يُفْرَد لكل صنفٍ منها اسمٌ يَخُصُّه؛ فينبغى أن نستعمل في تعديد أصنافها الأسامى التى تأدت إلينا عن أهل العلم بالنحو من أهل اللسان اليوناني، فإنهم أفردوا كلّ صنفٍ منها باسم خاص"(٥٥). وهكذا فقد اخترع الفارابي خمسة مصطلحات ليدلّ على هذه الأصناف من حروف المعاني، وهى: الخوالف، والواصلات، والواسطات، والحواشى، والروابط.

وتأكيدا لحجته يورد تروبو المناظرة المشهورة التى جرت بين متّى بن يونس المنطقى وأبي سعيد السيرافي النحوي؛ فمنها يبيِّن أن متّى كان يعتبر أن المنطق ليست له صلة بالنحو؛ الحوار التالي بين العالمين:

– "أبو سعيد السيرافي: حدثنى عن المنطق ماذا تعنى به؟ فإنا إذا فهمنا مرادك، كان كلامنا معك في قبول صوابه ورد خطئه، على سنن مرضى وطريقةٍ معروفة.

– أبو بشر متى بن يونس: أعنى به أنه آلة من آلات الكلام ، يُعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه ، كالميزان، فإني أعرف به الرجحان من النقصان، والشائل من الجانح.

– السيرافي: أخطأت، لأن صحيح الكلام من سقيمه يُعرف بالنظم المألوف، والإعراب المعروف، إذا كنا نتكلم بالعربية، وفاسد المعنى من صالحه يُعرف بالعقل... إذا كان المنطق وضَعَه رجلٌ من يونان على لغة أهلها، واصطلاحِهم عليها، وما يتعارفون به من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم التُرك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه!! ويتخذوه قاضيًا وحكمًا لهم وعليهم، ما شهد به قبلوه، وما أنكره

رفضوه؟

– متى: إنما لزم ذلك لأن المنطق يبحث عن الأغراض المعقولة، والمعاني المدركة، وتصفُّحٌ للخواطر السانحة والسوانح الهاجسة، والناس في المعقولات سواء، ألا ترى أن أربعةً هى نصف ثمانيةٍ عند جميع الأمم؟ وكذلك ما أشبهه؟

– السيرافي: لو كانت المطلوبات بالعقل والمذكورات باللفظ ترجع في شُعَبها المختلفة وطرائقها المتباينة إلى هذه المرتبة البيّنة في أربعة وأربعة وأنها ثمانية، زال الاختلاف وحضر الاتفاق، لكن ليس الأمر هكذا، ولقد موهت بهذا المثال، ولكُم عادةٌ بمثل هذا التمويه، ولكن مع هذا أيضًا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل لها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف، أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة؟

– متى: نعم!!

– السيرافي: أخطأت!! قُل في هذا الموضع بلى!

– متى: بلى، أنا أقلدك في مثل هذا.

– السيرافي: أنت إذن لست تدعونا إلى علم المنطق، إنما تدعونا إلى تعلم اللغة اليونانية، وأنت لا تعرف لغة يونان، فكيف صرت تدعونا إلى لغةٍ لا تفى بها، وقد عَفَت منذ زمن طويل، وباد أهلها، وانقرض القوم الذين كانوا يتفاوضون بها، ويتفاهمون أغراضهم بتصاريفها، فكأنك تقول: لا حجة إلا عقول يونان، ولا برهان إلا ما وضعوه، ولا حقيقة إلا ما أبرزوه.

– متى: لا، ولكنهم من بين الأمم أصحابُ عنايةٍ بالحكمة والبحث عن ظاهر هذا العالم وباطنه، وعن كل ما يتصل به وما ينفصل عنه، وبفضل عنايتهم ظهر ما ظهر، وانتشر ما انتشر، وفشا ما فشا ، ونشأ ما نشأ، من أنواع العلم وأصناف الصنائع، ولم نجد هذا عند غيرهم.

– السيرافي: أخطأت وتعصبت وملت مع الهوى، فإن علم العالم مبثوث في العالم، بين جميع من في العالم، ولهذا قال القائل: العلم في العالم مبثوث، ونحوه العاقل محثوث....

أسألك عن حرفٍ واحدٍ وهو دائرٌ في كلام العرب، ومعانيه متميزةٌ عند أهل العقل، فاستخرج أنت معانيه من ناحية منطق أرسطاطاليس الذي تـدِّلُ به وتباهى بتفخيمه، وهو "الواو"، ما أحكامه؟ وكيف مواقعه؟ وهل هو على وجه أو على وجوه؟

– متى: هذا نحوٌ، والنحو لم أنظر فيه، لأنه لا حاجة بالمنطقي إليه، وبالنحوي حاجةٌ شديدة للمنطق، لأن المنطق يبحث عن المعنى، والنحو يبحث عن اللفظ، فإن مرَّ المنطقي باللفظ فبالعرض، وإن عثر النحوي على المعنى فبالعرض، والمعنى أشرف من اللفظ، واللفظ أوضح من المعنى.

– السيرافي: أخطأت، لأن الكلام والنطق واللفظ والإفصاح والإعراب والإبانة والحديث والإخبار والاستخبار والعرض والتمنى والنهى والحض والدعاء والنداء والطلب كلها من وادٍ واحدٍ بالمشاكلة والمماثلة، ألا ترى أن رجلًا لو قال: "نطق زيد بالحق ولكن ما تكلم بالحق، وتكلم بالفحش ولكن ما قال الفحش، وأعرب عن نفسه ولكن ما أفصح، وأبان المراد ولكن ما أوضح، أو فاه بحاجته ولكن ما لفظ، أو أخبر ولكن ما أنبأ"، لكان في جميع هذا محرّفًا ومناقضًا، وواضعًا الكلام في غير حقه، ومستعملًا اللفظ على غير شهادة عقله وعقل غيره، والنحو منطقٌ ولكنه مسلوخ من العربية، والمنطق نحوٌ ولكنه مفهومٌ باللغة. وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى، إن اللفظ طبيعيٌ، والمعنى عقلي، ولهذا كان اللفظ بائنا على الزمان، لأن الزمان يقفو أثر الطبيعة بأثرٍ آخر من الطبيعة، ولهذا كان المعنى ثابتًا على الزمان، لأن مستملي المعنى العقل، والعقل إلهي، ومادة اللفظ طينية، وكل طيني متهافت، وقد

بقيت أنت بلا اسم لصناعتك التي تنتحلها، وآلتك التي تزهى بها، إلا أن تستعير من العربية لها معنًى فتعار، ويسلم لك ذلك بمقدار، من كثيرها من أجل تحقيق الترجمة، واجتلاب الثقة والتوقى من الخلة اللاحقة.

– متى: يكفينى من لغتكم هذه الاسم والفعل والحرف ، فإني أتبلغ بهذا القدر إلى أغراض قد هذبَتها يونان.

– السيرافي: أخطأت، لأنك في هذا الاسم والفعل والحرف فقير إلى وصفها وبنائها، على الترتيب الواقع في غرائز أهلها... أنت إلى تعرُّف اللغة العربية أحوج منك إلى تعرُّف معاني اليونانية، على أن المعاني لا تكون يونانيةً ولا هندية، كما أن اللغات تكون فارسيةً وعربيةً وتركية، ومع هذا تزعم أن المعاني حاصلةٌ بالعقل والفحص والفكر، فلم يبق إلا أحكام اللغة ، فلمَ تزري على العربية وأنت تشرح كتب أرسطو بها؟ مع جهلك بحقيقتها.."(٥٦).

تفيد هذه المناظرة أن المنطقيين السريان والفلاسفة العرب كانوا يعون أن النحو العربي لا يتعلق بالمنطق البتّة.

وهكذا، يظهر من الناحية التاريخية أنه من المستحيل أن يكون النحاة العرب القدامى قد عرفوا النحو اليوناني والمنطق اليوناني فتأثروا بهما في نظامهم.

٤ – التأثير اليوناني في النحو العربي من الناحية المنهاجية:

يلاحظ جيرار تروبو أن لغة كتاب سيبويه غنيّة جدًّا، وذلك لأنه يستعمل عددًا وافرًا من المفردات ليعرض نظامه النحوي. وما دام العدد غير معروفٍ على وجه التحديد، فإنه عزم أن يحصى جميع المفردات التى استعملها سيبويه في لغته الشخصية دون لغة الشواهد القرآنية والشعرية، فوجد أن عددها يبلغ: ألفًا وثمانمئة وعشرين. فما هي دلالات هذا الإحصاء؟

يميز تروبو في الكتاب خمسة أنواع من المفردات:

أولًا: المفردات التي تتعلَّق بالمفاهيم النحوية العامة: أقسام الكلام وأنواع الألفاظ وأحوالها.

ثانيًا: المفردات التي تختص بتركيب الجُمَل، أي بمواضع الألفاظ في الكلام ومجراها من ناحية العمل.

ثالثًا: المفردات التي تتعلق بالتصريف، يعني بتغيير الألفاظ في اللغة وصياغتها بالاشتقاق.

رابعًا: المفردات التي تختص بالصوتية، أي بإخراج الأصوات ومجراها في بنية الألفاظ.

خامسًا: المفردات التي تتعلق بالمنهاج، أي بالمفاهيم التي يستعملها سيبويه ليفسّر الوقائع النحوية والوسائل التى يستعملها ليوضحها.

أما توزيع تلك المفردات العددي، فإنّ المفردات التى تتعلّق بالمنهاج هى الأكثر، وعددها ستمئة وخمسون، ثم تتبعها المفردات التى تختص بالمفاهيم العامة، وعددها ثلاثمئة وتسعون، ثم المفردات المتعلقة بالتصريف والتى تساوي المفردات المتعلقة بالصوتية، وعددها ثلاثمئة وعشرون، وأخيرًا المفردات التى تختص بالتركيب، وعددها مئتان وخمسون.

ثم يقول تروبو معلِّقًا: "فمن البَيِّن أنَّ عددًا وافرًا من المصطلحات النحوية كان تحت تصرف النحاة العرب القدامى؛ فمن المستحيل أن يكونوا قد احتاجوا إلى اقتباس بضعةٍ من المصطلحات الأجنبية، يونانيةً كانت أم سريانيةً، فما تعنى تلك العَشَرة من المصطلحات التي يزعم المستشرقون أن النحاة العرب قد اقتبسوها من اللغة اليونانية؟ ما تعنى تلك العَشَرة بالنسبة إلى المئات من المصطلحات التى كانت متناوَلَةً في لغتهم؟"(٥٧).

ثم يردف مجيبًا: "أظنُّ أن المستشرقين قد أخطأوا عندما اعتمدوا على بضعة من

مصطلحاتٍ يونانيةٍ ليبرهنوا على مضارعة النظام العربي النظامَ اليوناني، لأنَّ كلّ واحدٍ من المصطلحات جزءٌ من نظام معقّدٍ ليس له معنى، خارجًا عن هذا النظام"[٥٨].

ويلفت تروبو انتباهنا إلى أن سيبويه لم يُحدِّد المصطلحات التى يستعملها؛ وهذا يدلّ على أنه لم يُنتج مصطلحاتٍ جديدة، وأنه يستعمل تلك التى استعملها قَبْلَه النُحاة القُدامى الذين يذكرهم في الكتاب؛ كما يدلّ ذلك على أن معاصريه كانوا يفهمون تلك المصطلحات بدون صعوبةٍ وبدون تفسير. فماذا يعنى هذا الكلام عند تروبو؟

ويمكن أن يرجع ذلك في نظر تروبو إلى أن سيبويه استعمل المصطلحات المشتركة بين العلوم الإسلامية الأصليّة التى هى: القراءات، والحديث، والفقه، والنحو، وقد تكَّونت تلك المصطلحاتُ في وقتٍ واحدٍ في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، الثامن للميلاد، في مِصْرَي العراق المسلِمَين، البَصرة والكوفة، فكان القُرّاء والمحدِّثون والفقهاء والنحاة يستعملون نفس المنهاج ونفس المفاهيم ونفس المصطلحات، لأنهم كانوا يقصدون إلى نفس الهدف الذي هو سلامة لغة التنزيل الإلهى والحديث النبوي.

هكذا يؤكد تروبو أصالة النحو العربي، ومن ثم أصالة كتاب سيبويه، وذلك لارتباطه الوثيق بالتراث الإسلامى؛ فالنحو في نظره، منذ بدايته، كان مرتبطًا بالحديث والفقه، إذ إن كتب أخبار النحويين تروي لنا عن نصر بن عاصم الليثى (٨٩ ه)، وهو أول من وضع العربية بعد أبي الأسود، أنه كان فقيهًا عالمًا بالعربية والحديث، كما أنها تروي لنا عن يحيى بن يعمر (١٢٩هـ)؛ وهو أول من نَقَّط المصاحف، أنه كان أيضًا فقيهًا عالمًا بالعربية والحديث.

ويبرر هذا بكون العلماء، في غالب الأحيان، يتلقَّون جميع العلوم الإسلامية قبل أن يتخصَّصوا في واحدٍ منها. فنعلم مثلًا أن النحوي المشهور الخليل بن أحمد، وهو واحد من أساتذة سيبويه، قبل أن ينصرف إلى النحو، تَعَلَّم الحديث والفقه عن أيوب

السختياني، الذي كان فقيهًا من فقهاء البصرة ومحدّثًا من محدّثيها. وهذا ما حاول تمهيد هذا البحث إثباته.

خاتمة

اهتم المستشرقون بدراسة اللغة العربية، لغة القرآن، وقد شرُفت بشرفه. وقد تنوعت دراسات المستشرقين حول اللغة العربية عمومًا، كما تنوّعت خاصةً حول أصالة النحو العربي. وقد تبين من خلال هذا البحث أنهم انقسموا قسمين:

- قسمٌ ذهب إلى الحكم بأن النحو العربي غير أصيل وأن سيبويه استقى مادته من اليونانيين، من منطقهم ونحوهم. وهنا نجد رائدهم ميركس الذي تعرّض للنحو العربي من خلال كتاب سيبويه في بحث ألقاه بمعهد مصر عام ١٨٩١ بعنوان: "أصل النحو العربي". وقد بنى أطروحته على دعامتين:

الأولى: أن المؤلفين العرب الذين انشغلوا بتاريخ الدراسات الفيلولوجية وجدوا أنفسهم يومًا ما أمام مسألة توضيح أصل الفيلولوجيا العربية، وعليهم أن يتساءلوا عن أي حقبةٍ بدأ العرب بإنشاء نظام نحوهم: من هم أساتذتهم؟ ومن كان كُتّابهم الأوائل الذين وضعوا الأسس التي عليها بنت الأجيال اللاحقة النحو؟

الثانية: كل نحوٍ يتأسس على الفلسفة والمنطق؛ ذلك أن معرفة أجزاء اللغة، وأبنية الكلام واشتقاقاته، والأعضاء المكونة للجملة البسيطة، إنما كانت نتيجة تحليلٍ فلسفي.

من هنا، فإن النحو، تأسس في زعمه على المنطق، وبالتالي فالنحو العربي لم يكن له إلا منطق أرسطو مصدرَ إلهامٍ وأنموذجًا. وللحصول على معرفةٍ مؤكدةٍ لأصول النحو يجب دراسة الأعمال النحوية التي تنتمي إلى النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، وقبل كل شيء، كتاب سيبويه. وهذا ما قام به ميركس.

كما نجد دي بور الذي أكد دون تفصيل ودون أمثلة أن منطق أرسطو أثّر في

علوم اللسان العربي، مشيرًا إلى أن السريان والفرس كانوا قبل العصر الإسلامي قد درسوا كتاب "العبارة" لأرسطو، مع إضافاتٍ ترجع إلى الرواقيين وإلى المذهب الأفلاطوني الجديد. ويؤكد هنا دور ابن المقفع في هذا التأثير.

ونجد، كذلك إبراهيم مدكور، وهو أبرز العرب المرددين لأطروحة تأثير المنطق اليوناني في النحو العربي، حيث يؤكد أن هناك عوامل كثيرةً ومتنوعة، داخليةً وخارجية، عربيةً وأجنبية، أثّرت في النحو العربي. وهكذا يرى أن تأثير منطق أرسطو لم يقف عند الفقه والكلام والفلسفة، بل امتد إلى دراساتٍ أخرى من بينها النحو. ثم يعقد مقارنةً بين منطقِ أرسطو ونحوِ سيبويه، لم تذهب بعيدًا عما ذهب إليه ميركس.

ويبرز إبراهيم مدكور قيمة عبد الله بن المقفع في الترجمة عن الفارسية وابنه محمد عن السريانية. لكنه لا ينسى أن يذكّر القارئ بأنه لا يضر النحوَ العربيَ في شيء أن تتضافر عوامل شتى على تكوينه، أو أن يسهم منطق أرسطو في التوجيه إليه.

كما نجد فرستيغ الذي استفاد من جهود السابقين في الموضوع فطوّر بذلك أطروحة التأثير اليوناني في النحو العربي، ويذهب إلى أن النحو العربي تأثر ابتداءً بالنحو اليوناني، وليس بالمنطق اليوناني، كما ذهب إلى ذلك ميركس ودي بور، فكيف ذلك؟ ويلفت فرستيغ انتباه قارئه إلى أمر يعتبره ذا دلالةٍ وجديرًا بالاعتبار، وهو أن الأدوات اليونانية بقيت متاحةً في الدول الإسلامية، من هنا فتراث النحو اليوناني هو المصدرُ الوحيد للمعرفة والدراسة النحويتين.

ولا ينكر فرستيغ تأثر النحو العربي بالمنطق اليوناني، لكن هذا التأثير، في نظره، جاء متأخرًا جدًا، حين صارت بغداد مركز الثقافة العربية. وهكذا، فإن تأثير المنطق الأرسطي لم يصر واضحًا إلا بعد القرن العاشر الميلادي حين أدخل العرب المفاهيم والمناهج والأدلة المنطقية في كتاباتهم.

- في مقابل هؤلاء، نجد جيرار تروبو الذي ناقش أطروحة التأثير اليوناني،

مثبتًا أصالة ما ذهب إليه سيبويه وأصالة النحو العربي، وذلك من خلال تقسيم الكلام، ليثبت لنا أنه من الناحية اللسانية يظهر أنه من المستحيل أن يكون التقسيم العربيُّ منقولًا من التقسيم اليوناني، لأن عدد الأقسام ومضمونها يختلف في النظامَين اختلافًا تامًا. وكذلك من خلال الإعراب والصرف والتصريف والحركة، ليخلص بنا إلى أنه من المستحيل أن تكون هذه المصطلحات الأربعة منقولةً من اليونانية إلى العربية، لأن المفاهيم التى تدلّ عليها تتباعد في النظامَين كل التباعد.

أما بحث التأثير اليوناني في النحو العربي من الناحية التاريخية، فإنه يخلص إلى أن النحو اليوناني لم يستطع أن يؤثر على النحو العربي بواسطة النحو السرياني؛ وبعكس ذلك، في القرن الحادي عشر، نرى إيليا مطران طيرهان يصنِّف كتابًا في النحو السرياني يُدخِل فيه النظام العربي؛ فالنحو العربي هو الذي أثّر في النحو السرياني.

وقد استدل تروبو بمناظرة أبي سعيد السيرافي ويونس بن متى التى تبين أن المنطقيين السريان والفلاسفة العرب كانوا يشعرون بأن النحو العربي لا يتعلق بالمنطق البتّة. ليخلص بنا إلى أنه من المستحيل من الناحية التاريخية أن يكون النحاة العرب القدامى قد عرفوا النحو اليوناني والمنطق اليوناني فتأثّروا بهما في نظامهم.

أما بحث التأثير اليوناني في النحو العربي من الناحية المنهاجية، فإن تروبو يتوصل إلى أن لغة كتاب سيبويه غنيّةٌ جدًّا، لأنه يستعمل عددًا وافرًا من المفردات ليعرض نظامه النحوي. ثم يخلص إلى أنَّ عددًا وافرًا من المصطلحات النحوية كانت تحت تصرف النحاة العرب القدامى؛ وبالتالي من المستحيل أن يكونوا قد احتاجوا إلى اقتباس بضعةٍ من المصطلحات الأجنبية، يونانيةً كانت أم سريانية.

من هنا تتبين أصالة كتاب سيبويه، ومن خلاله أصالة النحو العربي. إن الدراسة المتأنية كما قام بها تروبو، على صغر حجمها، تؤكّد أنه من المستحيل أن يكون قد وقع تأثيرٌ يونانيٌ على النحو العربي، سواء من خلال منطق أرسطو أو النحو

اليوناني، وذلك من ناحية تقسيم الكلام، ومن ناحية الإعراب والصرف والتصريف، ومن الناحية التاريخية، ومن الناحية ومن الناحية المنهاجية. والله أعلم.

*** هوامش البحث ***

(١) - تمام حسان، الأصول.. دراسة إبستيمولوجية للفكر اللغزي عند العرب (النحو- فقه اللغة- البلاغة) (عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٠)، ص ٢٣.

(٢) – نفسه، ص ٢٥.

(٣) – نفسه، ص ٢٧.

(٤) – يُنظّر: محمود محمد شاكر، مقدمة في نشأة اللغة والنحو والطبقات الأولى من النحاة، ضمن شرح الأشموني على ألفية إمام النحاة أبي عبد الله محمد جمال الدين بن عبد الله بن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (المطبعة المصرية، ط ١، ١٣٥٢ه-١٩٣٣م)، ١/ ٥، ومنه أخذت معظم مادة هذا التمهيد. ويُنظر أيضا: محمد المختار ولد أباه، تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب (دار الكتاب العلمية، بيروت، ط ٢٣، ١٤٢٩ه-٢٠٠٨)، ص ٤٣ وما بعدها.

(٥) - محمود محمد شاكر، مقدمة في نشأة اللغة والنحو والطبقات الأولى من النحاة، ١/ ١٨.

(٦) - نفسه.

(٧) – نفسه، ١/ ١٩.

(٨) – نفسه، ص ٢٧-٢٨.

(٩) – نفسه، ص ٢٩.

(١٠) - نفسه.

(١١) – نفسه، ص ٣٠.

(١٢) - محمد الطنطاوي، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة (دار المعارف، ط ٢، د.ت)، ص ٤٨.

(١٣) - عبد المنعم السيد أحمد جدامي، المستشرقون والتراث النحوي العربي (كنوز المعرفة، عمان، ط ١، ٢٠١٦)، ص ٢٦.

(14) - Adalbert Merx, *L'Origine de la Grammaire Arabe*, in Bulletin de l'Institut

Arabe, Troisième Série n2 Année 1891 (Imprimerie nationale, Le Caire 1892).

(15) - Ibid., p. 14.

(16) - Ibid., p.16.

(١٧) – لم أجد في مقدمة ابن خلدون ما يفيد هذا المعنى.

(١٨) – ابن خلدون، المقدمة (دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٣)، ص ٤٦٦–٤٦٧.

(١٩) حاجي خليفة، كشف الظنون (مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٤١)، ١/ ٤٠.

(٢٠) – جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرح محمد أحمد جاد المولى بك وآخرين (منشور المكتبة العصرية، بيروت، د.ت)، ١/ ١١.

(21) - Adalbert Merx, *L'Origine de la Grammaire Arabe*, p. 27.

(٢٢) – أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (سيبويه)، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون (مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢، ١٤٠٨–١٩٨٨)، ١/ ١٢.

(٢٣) – يقارَن هذا الكلام بتعريف سيبويه السابق للحرف "... وحرف جاء لمعنى".

(24) - Adalbert Merx, *L'Origine de la Grammaire Arabe*, p. 28.

(٢٥) – سيبويه، الكتاب، ١/ ١٢.

(٢٦) – نفسه.

(٢٧) – علي الجرجاني، التعريفات (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٣–١٩٨٣)، ص ٢٣٢.

(٢٨) – يُنظر: باروخ اسبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد (دار الجنوب للنشر، تونس، د. ت)، ص ١٤٣.

(٢٩) – تمام حسان، الأصول.. دراسة إبستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، ص ٤٧.

(٣٠) – ت. ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط ٢، ٢٠١٠)، ص ٦٣.

(٣١) – إبراهيم مدكور، منطق أرسطو والنحو العربي، في مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة (مطبعة وزارة المعارف العمومية، القاهرة، ١٩٥٣)، الجزء السابع، ص ٣٣٨.

(٣٢) – نفسه، ص ٣٣٩.

(٣٣) – رأينا مع ميركس أن سيبويه لم يعرّف الاسم ولا الفعل، بل عرّف الحرف فقط.

(٣٤) – نفسه، ص ٣٤٠.

(٣٥) – نفسه.

(٣٦)– ويعرف أيضا بـ Comeils Henricus Maria (C. H. M) Versteegh.

(٣٧) – يعتبر حلقةً مهمةً في أطروحة القائلين بالتأثير اليوناني في النحو العربي، وقد كان من تلامذة الإسكندرية التي غلب عليها العقل الأرسطي والرواقي، وهو أول نحوي يضع كتابًا متخصصًا في النحو يصف قواعد اللغة اليونانية. يُنظر: ماجدة محمد أنور، فن النحو بين اليونانية والسريانية، ترجمة ودراسة لكتابي ديونيسيوس ويوسف الأهوازي (المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠١)، ص ٢٦ وما بعدها.

(38) - Kees Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking* (Leiden, E. J. Brill 1977), p. 4.

(39) - Edward Lipinski, *Arabic Linguistics, A Historiographic Overview*, in Roczinik Orientalistyczny (Elipsa, Warszawa 2012), LXV, Z, 2, p 29.

(40) - Kees Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, p. 8.

(٤١) – أرسطو، فن الشعر، ترجمة إبراهيم حمادة (مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت)، ص ١٨٠.

(٤٢) – نفسه، ص ١٨١.

(٤٣) – جيرار تروبو، نشأة النحو العربي في ضوء كتاب سيبويه، مجلة مجمع اللغة العربية، بالأردن (١٩٨٢).

(٤٤) – نفسه.

(٤٥) – نفسه.

(٤٦) – يُنظر: ابن منظور، لسان العرب (دار صادر، بيروت، د.ت)، مادة "عرب".

(٤٧)– أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار (دار الكتب المصرية، القاهرة، د. ت)، ١/ ٣٧.

(٤٨) – أبو البركات ابن الأنباري، كتاب أسرار العربية، تحقيق محمد بهجت البيطار (مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، د.ت)، ص ١٨.

(٤٩) – سيبويه، الكتاب ١/ ١٣.

(٥٠) – أرسطو، فن الشعر، ص ١٨٢.

(٥١) – تروبو، نشأة النحو العربي في ضوء كتاب سيبويه.

(٥٢) – نفسه.

(٥٣) – الأباتي جبراييل القرداحي، المناهج والمعاني عند السريان (دار المكتبة السريانية، حلب، ط ٣، ٢٠٠٨)، ص ٣ وما بعدها.

(٥٤) – تروبو، نشأة النحو العربي في ضوء كتاب سيبويه.

(٥٥) – أبو نصر الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي (دار المشرق، بيروت، ط ٢، د.ت)، ص ٤٢.

(٥٦) – أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة (المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٣٢-٢٠١١)، ص ٨٨ وما بعدها للاطلاع على المناظرة كاملة.

(٥٧) – تروبو، نشأة النحو العربي في ضوء كتاب سيبويه.

(٥٨) – نفسه.

* المراجع والمصادر *

١. الأصول.. دراسة إبستيمولوجية للفكر اللغزي عند العرب (النحو- فقه اللغة - البلاغة)، تمام حسان (عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٠).

٢. الألفاظ المستعملة في المنطق، أبو نصر الفارابي، تحقيق محسن مهدي (دار المشرق، بيروت، ط٢، د.ت).

٣. الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي (المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٣٢-٢٠١١).

٤. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت. ج. دي بور، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط ٢، ٢٠١٠).

٥. تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب، محمد المختار ولد أباه (دار الكتاب العلمية، بيروت، ط ٢٣، ١٤٢٩ه-٢٠٠٨).

٦. التعريفات، علي الجرجاني (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٠٣-١٩٨٣).

٧. الخصائص، ابو الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار (دار الكتب المصرية، القاهرة،

د.ت).
٨. علم الأخلاق، باروخ اسبينوزا، ترجمة جلال الدين سعيد (دار الجنوب للنشر، تونس، د.ت).
٩. فن الشعر، أرسطو، ترجمة إبراهيم حمادة (مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت).
١٠. فن النحو بين اليونانية والسريانية، ترجمة ودراسة لكتابي ديونيسيوس ويوسف الأهوازي، ماجدة محمد أنور (المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠١).
١١. كتاب أسرار العربية، أبو البركات ابن الأنباري، تحقيق محمد بهجت البيطار (مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، د.ت).
١٢. الكتاب، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (سيبويه)، تحقيق عبد السلام محمد هارون (مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢، ١٤٠٨-١٩٨٨).
١٣. كشف الظنون، حاجي خليفة (مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٤١).
١٤. لسان العرب، ابن منظور (دار صادر، بيروت، د.ت).
١٥. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، شرح محمد أحمد جاد المولى بك وآخرين (منشور المكتبة العصرية، بيروت، د.ت).
١٦. المستشرقون والتراث النحوي العربي، عبد المنعم السيد أحمد جدامي (كنوز المعرفة، عمان، ط ١، ٢٠١٦).
١٧. مقدمة في نشأة اللغة والنحو والطبقات الأولى من النحاة، محمود محمد شاكر، ضمن شرح الأشموني على ألفية إمام النحاة أبي عبد الله محمد جمال الدين بن عبد الله بن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (المطبعة المصرية، ط ١، ١٣٥٢ه-١٩٣٣م).
١٨. المقدمة، ابن خلدون (دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٣).
١٩. المناهج والمعاني عند السريان، الأباتي جبراييل القرداحي (دار المكتبة السريانية، حلب، ط٣، ٢٠٠٨).
٢٠. منطق أرسطو والنحو العربي، إبراهيم مدكور، في مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة (مطبعة وزارة المعارف العمومية، القاهرة، ١٩٥٣).
٢١. نشأة النحو العربي في ضوء كتاب سيبويه، جيرار تروبو، مجلة مجمع اللغة العربية، بالأردن

.(١٩٨٢)
٢٢. نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة (دار المعارف، ط ٢، د.ت محمد الطنطاوي).

23. *Arabic Linguistics, A Historiographic Overview*, Edward Lipinski, in Roczinik Orientalistyczny (Elipsa, Warszawa 2012).

24. *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking,* Kees Versteegh (Leiden, E. J. Brill 1977).

25. *L'Origine de la Grammaire Arabe*, Adalbert Merx, in Bulletin de l'Institut Arabe, Troisième Série n2 Année, 1891 (Imprimerie nationale, Le Caire 1892).

❊❊❊

الاستشراق.. الأهداف والغايات

■ عبد العالي احمامو/ المغرب

الملخص:

نبغي وراء هذا البحث الحديثَ عن أهم الأهداف التي ساهمت في ظهور الاستشراق، حيث سنتطرق إلى الهدف الديني، والهدف العلمي، والهدف الاقتصادي والتجاري، والهدف السياسي الاستعماري، مع التلميح إلى بعض الأهداف الأخرى التي أثّرت بدورها في مسار الفكر الاستشراقي.

المفردات الرئيسية: الاستشراق، الغرب، الشرق، الإسلام، الكنيسة، المسيحية، الاستعمار.

***

مما لا شك فيه أن السؤال الذي يتردد دائمًا في أذهان الباحثين والمفكرين ممن تناولوا علاقة الشرق بالغرب هو:

ما الهدف من اهتمام الغربيين بالشرق؟

ولماذا تُخصص تلك الدول جزءًا مهمًا من ميزانياتها لدعم مثل هذه الدراسات؟ إضافةً إلى الدور الكبير التي تلعبه المؤسسات والجامعات التي تفتح أبوابها لتحتضن وترعى هذه الدراسات.

فالأكيد أنه لا يمكن حصر أهداف ودوافع الاستشراق لتعددها وتداخل بعضها ببعض، فتارةً يكون الهدف علميًا لينقلب استعماريًا، أو غير خالٍ من إيديولوجية تؤثر في المستشرق ونتائج بحثه، دون نسيان الجوانب الاقتصادية والتاريخية والنفسية وغيرها من الدوافع الثانوية من قبيل "أسباب شخصيةٍ مزاجيةٍ عند بعض الذين تهيأ لهم الفراغ والمال واتخذوا الاستشراق وسيلةً لإشباع رغباتهم الخاصة في السفر والترحال، أو في الاطلاع على ثقافات العالم القديم، ويبدو كذلك أن فريقًا من الناس دخلوا ميدان الاستشراق طلبًا للرزق عندما ضاقت بهم سبل العيش العادية، أو دخلوه تخلُّصًا من مسؤولياتهم الدينية المباشرة في مجتمعاتهم المسيحية"[1].

ولصعوبة الإحاطة بجميع الأهداف سنقتصر على ما اشتهر منها والذي اتفقت حوله مجمل المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها في ذلك.

- ١ -
الهدف الديني

لا شك أن النزعة الدينية تساهم في رسم معالم حياة صاحبها وتتحكّم في تصرفاته، حيث كثيرًا ما تُحرّك الإنسان وتدفعه إلى طلب العلا وبلوغ الغايات السامية. ويبقى من المؤكد الدور الذي لعبته الدوافع الدينية في نشأة الاستشراق وميلاد فلسفته واتجاهاته والتأثير في مساره.

يذهب رودي بارت Rudi Paret إلى أن الهدف الرئيس من جهود المستشرقين

في بدايات الاستشراق، في القرن الثاني عشر الميلادي والقرون التي بعده، هو التبشير، وعرّفه بأنه: "إقناع المسلمين بلغتهم بِبُطلان الإسلام، واجتذابهم إلى الدين المسيحي"[٢]، حيث اعتُبر يومئذٍ الخصمَ الوحيد للمسيحية في نظر الغربيين، ودين لا يستحق الانتشار، ليؤثر ذلك في أهداف الاستشراق التي أصبح أبرزها "إضعاف مُثل الإسلام وقيمه العليا من جانب، وإثبات تفوق المُثل الغربية وعظمتها من جانبٍ آخر، وإظهار أية دعوة تدعو للتمسك بالإسلام بمظهر الرجعية والتأخر"[٣].

وإذا كان الاستشراق بدأ بتشجيعٍ من الكنيسة ورجال الدين، فإن الاهتمام الديني يُعدّ أول أهدافه وأهمها على الإطلاق. فعندما رأى النصارى، خاصةً رجال الدين منهم، أن الإسلام اكتسح المناطق التي كانت للنصرانية، وأقبل الكثير على الدين الإسلامي ليس لسماحته فحسب ولكن لأنه بعيدٌ عن التعقيدات وطلاسم العقيدة النصرانية، ولأنه نظـام كامل للحياة، فعندما جاء الإسلام، وجد العالم بأسره في أزمةٍ فكريةٍ حادة، وقلقٍ روحيٍ بالغ، فحاول أن يُخرج الإنسان من الظلمات إلى النور، ومن الباطل إلى الحق، ومن التعصُّب إلى التسامح، ومن الهدم إلى الحياة، فبنى في قرنٍ ما لم يبنِ غيره في قرون، وبدأ الناس حتى من غير أهله يتوافدون إلى مراكزه ومعاهده ليتعلموا فيها؛ ومن أمثالهم جرير، وسكوت، وبيكون وغيرهم[٤]، فكان نتيجة ذلك خوف رجال الدين النصارى على مكانتهم الاجتماعية والسياسية في العـالم النصراني، فقرروا أن يقفوا في وجه الإسلام، خاصةً أنه لا يعتمد على ما يُعرف بطبقة رجال دين أو أكليروس، كما في النصرانية[٥].

كانت الغاية الدينية إذًا هي معرفة الإسلام لمحاربته وتشويهه وإبعاد النصارى عنه، فقد اتخذ النصارى المعرفة بالإسلام وسيلةً لحملات التنصير التي انطلقت إلى البلاد الإسلامية، وكان هدفها الأول تنفير النصارى من الإسلام. ونقرأ عند زقزوق أن قرار إنشاء كرسي اللغة العربية في جامعة كامبردج عام ١٦٣٦م قد نصّ صراحةً على خدمة هدفين؛ أحدهما تجاري والآخر تنصيري، فقد جاء في خطاب للمراجع

الأكاديمية المسؤولة في جامعة كامبردج بتاريخ ٩ مايو ١٩٣٦م إلى مؤسس هذا الكرسي ما يأتي: "نحن ندرك أننا لنهدف من هذا العمل إلى الاقتراب من الأدب الجيد، بتعريض جانبٍ كبير من المعرفة إلى النور، بدلًا من احتباسه في نطاق هذه اللغة التي نسعى إلى تعلُّمها، ولكننا نهدف أيضًا إلى تقديم خدمةٍ نافعةٍ إلى الملك والدولة، عن طريق تجارتنا مع الأقطار الشرقية، وإلى تمجيد الله بتوسيع حدود الكنيسة، والدعوة إلى المسيحية بين هؤلاء الذين يعيشون الآن في الظلمات"(٦).

ومن المعلوم أن معظم ما ينتجه المستشرقون يرتكز حول أساسيات العقيدة الإسلامية، فالقرآن والسنة وسيرة الرسول ﷺ والفقه الإسلامي، مواضيع أخذت الكثير من وقت واهتمام الدوائر الاستشراقية، خاصةً ما شابها من صورٍ تعتمد الشك والافتراضات الخاطئة والنتائج المسبقة، الشيء الذي يوضح سيطرة الدافع الديني على بعض أبحاث الاستشراق ودراساته، وهذا ما يوضحه محمود زقزوق من خلال اعتماده على ما صرح به برنارد لويس(٧):

"لا تزال آثار التعصُّب الديني الغربي ظاهرةً في مؤلفات عددٍ من العلماء المعاصرين، ومستترةً في الغالب وراء الحواشي المرصوصة في الأبحاث العلمية"(٨)، إضافةً إلى ما جاء في الدراسة النقدية للاستشراق في العصور الوسطى في كتاب "الإسلام والغرب" لصاحبه نورمان دانييل(٩) Norman Daniel الذي يرى أنه: "على الرغم من المحاولات الجديدة المخلصة التي بذلها بعض الباحثين في العصور الحديثة للتحرر من المواقف التقليدية للكُتّاب النصارى من الإسلام، فإنهم لم يتمكنوا أن يتجردوا منها تجريدًا تامًا"(١٠).

ولا يفوتنا الحديث عن الارتباط الواضح والمستمر بين الهيئات الاستشراقية والإرساليات التنصيرية التي استفادت كثيرًا من الاستشراق الذي يعد الهيئة الاستشارية للتنصير، ومن أمثلة المستشرقين الذي عملوا مع الدوائر التنصيرية،

وكانوا خير عونٍ لها في تنشيط حركتها في العالم غير المسيحي عامةً والعالم الإسلامي خاصةً، نذكر جيوم[١١] وكتابه "الإسلام"، وسميث[١٢] وكتابه "الإسلام في التاريخ الحديث"، وأندرسون[١٣] وكتابه "تاريخ الأديان"، ولامانس[١٤] ودراساته "الحكام الثلاثة: أبو بكر وعمر وأبو عبيدة" و"محمد" و"تاريخ السيرة" و"المساجد والمشاعر في العصر الجاهلي"، وزيموفين[١٥] وكتابه "أجواء فلسطين وسوريا"، وغير ذلك من المؤلفات التي كانت خير زادٍ للمنصرين في استعمالاتها وإشاعتها في الأوساط الثقافية في العالم الإسلامي وغيره[١٦].

وفي حديثنا عن علاقة المستشرقين بالكنيسة واهتمامهم بالدين الإسلامي، نستحضر قول جولدزيهر[١٧]، وغيره من المستشرقين، بأن القرآن حُرّف وبُدّل بعد وفاة النبي ﷺ في صدر الإسلام الأول، وأن محمدًا (عليه الصلاة والسلام) كان يصاب بالصرع، وأن ما كان يسميه الوحي الذي ينزل عليه إنما كان أثرًا لنوباتٍ بالصرع فكان يغيب عن صوابه، ويسيل منه العرق، وتعتريه التشنجات، وتخرج من فيه الرغوة، فإذا أفاق من نوبته ذكر أنّه أُوحيَ إليه، وتلا على المؤمنين ما يزعم أنه من وحي ربه[١٨].

وقد تكفل بالرد على هذه المزاعم الكاذبة جملة من المستشرقين المنصفين، لاسيما السير وليام موير[١٩]، في كتاب "حياة محمد"؛ حيث تحدث فيه عن منزلة القرآن ودقة وصوله سالمًا، واعتبر ذلك خير ردٍ على التجني والحقد الأعمى، منتقدًا التهرب من البحث العلمي الرصين.

كما عقّب على ظاهرة الوحي، فنفى ما افتراه الجاهلون على النبي ﷺ من حالات الصرع المدّعاة، لأن نوبة الصرع لا تذر عند من تصيبه أي ذكرٍ لما مر به أثناءها، ذلك لأن حركة الشعور والتفكير تتعطل فيه تمام العطل[٢٠].

ـ ٢ ـ
الهدف العلمي

أقبلت طائفةٌ كبيرةٌ من المستشرقين على الاستشراق بدافع حب الاطلاع على حضارات الأمم، وأديانها، وثقافتها، ولغاتها، وقاموا بترجمة أمهات الكتب الإسلامية من العربية إلى الإسبانية والعبرية واللاتينية، خاصةً أن كثيرًا من هؤلاء "لمسوا في اللغة العربية لغة ثقافةٍ وأدبٍ وحضارة، ووجدوا القرآن في الذروة من هذه اللغة، فحدبوا على دراسته بدافعٍ علميٍ محضٍ تحدو به المعرفة، وتصاحبه اللذة، فأبقوا لنا جهودًا عظيمةً مشكورة"(٢١).

لقد انصبت جهود كثير من المستشرقين على الكتب العربية لدراستها واستيعابها، وترجمة كتب الحديث والتفسير، ودراسة اللغة العربية ووضع المعاجم لها كذلك، وما كان لأوروبا أن تنهض نهضتها دون أن تأخذ بأسباب ذلك، وهو دراسة منجزات الحضارة الإسلامية في جميع المجالات العلمية.

والأكيد أن الهدف العلمي النزيه الخالص تحقّق على يد نفرٍ من المستشرقين، دفعهم حب الاستطلاع والانبهار بالمد الإسلامي وبتعاليم الإسلام وواقعيته إلى أن يبحثوا فيه، ويكتبوا عنه متجرّدين من الهوى والأغراض والأحكام الجاهزة، وتذكر لنا المصادر المختلفة العدد الكبير ممن اهتدى وكتب عن الدين الإسلامي والديانات الأخرى كتاباتٍ كانت في تراجع بعض المستشرقين عن أهدافهم المرسومة مسبقًا(٢٢)، بل نجد من المستشرقين مَن غيّر اسمه، أو مَن آمن وأخفى إيمانه، أو مَن بقي على عقيدته ولكنه احتفظ للإسلام وأهله بالتقدير والموضوعية والتجرد، وإن كان ذلك يؤثر سلبًا على مسارهم العلمي ويتعرضون لمضايقات مختلفة تتمثل في "عدم دعوتهم للمؤتمرات والندوات، وعدم نشر أبحاثهم في الدوريات الاستشراقية، وعدم إتاحة الفرصة لهم للعمل في المراكز ومدارس الدراسات العربية والإسلامية والشرقية، وقلَّ

أن يجدوا تقديرًا من المسلمين أنفسهم"[٢٣]، كما لا ننسى افتقارهم وحرمانهم من الدعم المادي التي تحتاجه الدراسات الاستشراقية، فيضطر المستشرق مع ذلك إلى الاعتماد على نفسه وماله؛ وفي هذا الصدد يقول عمر عودة الخطيب: "على أن هذا لا يوجد إلا حين يكون له من الموارد المالية الخاصة ما يمكّنهم من الانصراف إلى الاستشراق بأمانةٍ وإخلاص، لأن أبحاثهم المجردة من الهوى لا تلقى رواجًا عند رجال الدين، ولا عند رجال السياسة، ولا عند الكثرة المتعصبة من القرّاء المسيحيين. ومن ثَمّ فهي لا تدرُّ ربحًا ولا مالًا، ولهذا نَدَرَ وجود هذه القلة في أوساط المستشرقين"[٢٤].

ومن بين من تجرّد للإسلام والعربية في أعماله، وجاءت دراساته خاليةً من السلبيات التي صاحبت الدراسات الاستشراقية، نذكر: مارسيل بوازار[٢٥]، ولورافيشيا فاغليري[٢٦]، وريسكة[٢٧]، وإتيان دينيه[٢٨]، وليوبولد فاس[٢٩]، وروجي غارودي[٣٠]، وغيرهم.

فالهدف العلمي هو المتوقع والمتوخى من طائفةٍ ممن كرسوا حياتهم لدراسة الشرق والإسلام والعربية، ولا بأس من بعض الأخطاء والهنات إذا كان الهدف علميًا، ولا بأس من سوء الفهم ما دامت النية صادقةً، "لأننا نحن المسلمين لا نطلب من كل مستشرقٍ أن يغيّر معتقده ويعتقد ما نعتقد عندما يكتب عن الإسلام، ولكن هناك أولياتٌ بديهيةٌ يتطلبها المنهج العلمي السليم، فعندما أرفض وجهةً معيّنةً لا بد أن أبيّن للقارئ أولًا وجهة النظر هذه من خلال فهم أصحابها لها، ثم لي بعد ذلك أن أخالفها"[٣١].

فقد رأى زعماء أوروبا "أنه إذا كانت أوروبا تريد النهوض الحضاري والعلمي فعليها بالتوجه إلى بواطن العلم تدرس لغاته وآدابه وحضارته"[٣٢]، وبالرجوع إلى قوائم الكتب التي تُرجمت إلى اللغات الأوروبية نعرف حقيقة أهمية هذا

الهـدف من أهداف الاستشراق؛ فالغربيون لم يتركوا مجالًا كتب فيه العلماء المسلمون إلا ودرسـوا هذه الكتابات وترجموا عنها، وأخذوا منها. وقد أشار رودي بارت Rudi Paret، في كتابه عن الدراسات العربية الإسلامية، إلى إمكانية أن تقوم الأمة الإسلامية في العصر الحاضر بدراسة الغرب فيما يمكن أن يطلق عليه علم الاستغراب(٣٣)، لأن المسلمين في نهضتهم الحاضرة بحاجة إلى معرفة الإنجازات العلمية التي توصّل إليها الغرب عبر قرونٍ من البحث والدراسة والاكتشافات العلمية والاستقرار السياسي والاقتصادي. ويمكن لنا هنا أن نقول إن عمليتي الاستشراق والاستغراب ما هما إلى صورة لتشارك العلم بين المجتمعات والحضارات في إطار الاستفادة المتبادلة بين الأطراف، دون انتقاصٍ لثقافة الآخر أو استغلالها فيما يخدم أهدافًا استعماريةً أو سياسيةً أو إيديولوجية.

فلا ريب أن الاستشراق قد أبلى بلاءً حسنًا في خدمة الإنسانية بأسرها، متأثرًا بالدوافع العلمية التي كانت إحدى الأسباب الرئيسية لميلاد حركته ونشأة فلسفته(٣٤)، إلا أن الفضل في ذلك يعود إلى العرب بالدرجة الأولى كما نقرأ عند سعيد عبد الفتاح عاشور نقلًا عن بعض الفرنسيين الذين قالوا: "إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس ما قدموه إلينا من كشوفٍ مدهشةٍ لنظرياتٍ مبتكرة، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا، إنه يدين لها بوجوده، إن ما ندعوه العلم الحديث ظهر في أوروبا نتيجةً لروحٍ جديدةٍ من البحث، ولطرقٍ من الاستقصاء مستحدثةٍ لمنهج التجريب والملاحظة والقياس وتطور العلوم والرياضيات إلى صورة لم يعرفها اليونان، وهذه الروح وتلك المناهج أدخلها العرب إلى العالم الأوروبي"(٣٥).

وبالعودة إلى ما وصل إليه المستشرقون من دراساتٍ وأعمالٍ وغيرها مما انكبوا عليه بالـدرس والتمحـيص والبحـث والتحقيـق الـذي شمل العـديد من المخـطوطات والكتب التي لا يسعنا المجال لذكرها جميعا، وإنما سنقتصر فقط على بعض منها(٣٦):

- الإفادة والاعتبار بما في مصر من الآثار؛ نشرها دي ساسي[٣٧] سنة ١٨١٠.

- مقامات الحريري؛ نشرها دي ساسي سنة ١٨١٢.

- رحلة ابن بطوطة (الرحالة العربي الطنجي)؛ نشرها الألماني كوزجارتن[٣٨] سنة ١٨١٨.

- معلقة الحارث بن حِلّزة بشرح الزّوزني؛ نشرها الألماني فولرز[٣٩] سنة ١٨٢٧.

- تاريخ الطبري؛ نشره كوزجارتن، ج ١ سنة ١٨٣١، ج ٢ سنة ١٨٣٨، ج ٤ سنة ١٨٥٣.

- اللوحات الجغرافية لأبي الفداء؛ نشرها فستنفلد[٤٠] سنة ١٨٣٥.

- أطواق الذهب للزمخشري؛ نشره النمساوي همر[٤١] سنة ١٨٣٥.

- كتاب الأغاني الكبير للأصفهاني؛ نشره كوزجارتن سنة ١٨٤٠.

- الملل والنحل للشهرستاني؛ نشره الإنجليزي كيورتن[٤٢] سنة ١٨٤٦.

- روض القرطاس، أخبار ملوك المغرب لابن أبي زرع؛ وهو في تاريخ المغرب خلال خمسة قرون، من ٧٨٨ إلى ١٣٢٥م؛ نشره تورنبرج[٤٣] بين سنة ١٨٤٣ وسنة ١٨٤٦، ج١ وج٢.

- تاريخ الموحدين لعبد الواحد المراكشي؛ نشره دوزي[٤٤] سنة ١٨٤٧م.

- ألفية ابن مالك مع شرح ابن عقيل؛ نشرها الألماني ديتريصي[٤٥] سنة ١٨٥١م.

- رحلة ابن جبير؛ نشرها الإنجليزي رايت[٤٦] سنة ١٨٥٢م.

- كتاب البخلاء للجاحظ؛ نشره فان فلوتن[٤٧] سنة ١٩٠٠م.

وإضافةً إلى ما سبق ذكره؛ فهناك أمثلةٌ أخرى كثيرةٌ توضح الأهداف العلمية المنظمة للاستشراق نذكر منها "البعثات الثلاث التي قدمت إلى الأندلس، أولها بعثةٌ فرنسيةٌ برئاسة الأميرة إليزابيت ابنة خالة لويس السادس ملك فرنسا، والبعثة الثانية

إنجليزيةٌ على رأسها الأميرة دوبان ابنة الأمير جورج صاحب مقاطعة ويلز، أما البعثة الثالثة فكانت إسبانيةً من مقاطعات سفوا والبافه وساكسونيا والرين"[٤٨].

ـ ٣ ـ
الهدف الاقتصادي والتجاري

ساهم المستشرقون في مساعدة العالم الغربي في رسم سياسةٍ اقتصاديةٍ هدفها الاستفادة مما تنتجه الشعوب الشرقية؛ سواء من حيث الموارد الطبيعية التي يتم الاستيلاء عليها أو الحصول عليها مقابل مبالغ زهيدةٍ، أو لغرض ترويج البضائع الغربية والبحث عن أسواقٍ جديدة.

فعندما بدأت أوروبا نهضتها العلمية والصناعية والحضارية، وكانت في حاجةٍ إلى المواد الأوليـة الخام لتغذية مصانعها، إضافةً إلى أسواقٍ تجاريةٍ لتصريف بضائعها، كان لا بد للأوروبيين أن يتعرفوا على البلاد التي تمتلك الثروات الطبيعية ويمكن أن تكون أسواقًا مفتوحةً لمنتجاتهم. فكان الشرق الإسلامي والدول الأفريقية والآسيوية هي هذه البلاد، فنشطوا في استكشافاتهم الجغرافية ودراساتهم الاجتماعية واللغوية والثقافية وغيرها.

وقد عملت الدراسات الاستشراقية على كشف العقلية الشرقية، من جميع جوانبها؛ الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والنفسية، كما أبانت عن كل ما يحتاج إليه الشرقي وما يفضله، وكان ذلك سببًا في إغراق الأسواق العربية بالمنتجات الغربية المصنّعة خصيصًا لها، مما أدى إلى الاعتماد دائمًا على المستورد الغربي دون التفكير في استغلال الموارد والتصنيع المحلي[٤٩]، وإن كان إدوارد سعيد يرى عوامل أخرى تساهم في السيطرة الاستشراقية على الشرق فسرها في "حقيقة طغيان الاستهلاكية في الشرق، فالعالم العربي أو الإسلامي عامةً عالقٌ في صنارة نظام السوق الغربي، وما من

أحدٍ يحتاج إلى التذكير بأن النفط، المورد الأعظم للمنطقة، قد امتُصّ امتصاصًا كاملًا ضمن اقتصاد الولايات المتحدة"[٥٠].

ولا ينحصر الهدف الاقتصادي في بدايات الاستشراق؛ حيث إن هذا الهدف ما زال أحد أهم الأهداف لاستمرار الدراسات الاستشراقية. فمصانع الغرب ما تزال تنتج أكثر من حاجة أسواقهم المحلية، كما أنهم ما زالوا بحاجة إلى المواد الخام المتوفرة في العالم الإسلامي، وهذا ما يمكن ملاحظته في كل الدول العربية التي تستقبل وفودًا من مختلف الدول الغربية مهمتها دراسة الأسواق والعقليات والثقافات، ناهيك عن التقارير التي تُرفع شهريًا أو سنويًا من مؤسساتٍ ومنظّماتٍ دوليةٍ مُقدّمةً معطياتٍ دقيقةً حول نمو الاقتصاد المحلي وما يرافقه لكل منطقةٍ، بتفاصيل تساعد على غزو أسواقها والاستفادة من موادها المحلية أو اليد العاملة الرخيصة مقارنةً بتكاليفها في الدول الغربية.

ـ ٤ ـ
الهدف السياسي الاستعماري

لم تربِط الاستشراق بالنظرية الاستعمارية أي روابط في بدايته، وإنما كان محكومًا فقط بالنوازع الدينية والعلمية، فالكنيسة ومؤسساتها المختلفة هي وعاء الاستشراق في هذه المرحلة، منها يتحرك وبإمكاناتها يعمل، وحين اجتاح الفكر الاستعماري أوروبا انطلاقًا من بعض النظريات العرقية التي قادها رينان[٥١] وأضرابه، وتطلعت الدول الأوروبية إلى استعمار العالم الشرقي، احتاج هؤلاء إلى الكثير من المعلومات التي تساعدهم في تحقيق تطلعاتهم الاستعمارية، وقد وجدوا في المستشرقين قوالب جاهزةً ذات علاقةٍ قويةٍ بالشرق، وعلى درايةٍ كافيةٍ بالكثير من المعلومات التي تمهّد لحركة الاستعمار، ومن هنا تم التلاقح بين الاستشراق والاستعمار، ودخل المستشرقون في

مرحلةٍ جديدةٍ هي المرحلة الاستعمارية(٥٢).

وإن كان لهذه الدوافع جذورٌ عميقةٌ زرعت ونبتت قبل الميلاد، ونمت بعده، فإنها ازدادت عمقًا وشمولًا مع اندفاع العرب وسيطرة الإسلام على الإمبراطوريات السابقة ووصوله إلى أوروبا واستقراره في بعض أراضيها، وعندما رأى الغرب كل هذا شرع يعدّ قوّته لخوض معركةٍ فاصلةٍ معه والسيطرة عليه، فأخذ يتعلّم لغته وحضارته وتاريخه لكي يتفوق عليه، ثم قام بمغامراتٍ صليبيةٍ فحارب الإسلام قرونًا ولم ينتصر، ولكن عندما نجح في طرده من الأندلس لم يكتفِ بذلك، بل واصل استعداده لمواجهة الإسلام في عقر داره واحتلال بلاده والسيطرة عليه(٥٣).

لقد انبثق الدافع الاستعماري للاستشراق من رحم الحروب الصليبية، التي كانت أول تجربةٍ استعماريةٍ خاضتها أوروبا خارج حدودها ضد الشرق؛ حيث أسقط الغرب الأوروبي ضعفه على الشرق العربي الإسلامي، وحاول إيجاد حلٍ لمشاكله المتفاقمة، دينيًا واجتماعيًا، واقتصاديًا، في هذه الحروب التي اجتاحت جيوشها الشرق العربي المسلم(٥٤)، فبعد أن تفشّى الفساد في الكنيسة والمجتمع؛ رأى البابا إربان الثاني (١٠٨٨- ١٠٩٩) أن من الضروري القيام بمغامرةٍ مثيرةٍ تضع العالم المسيحي بأجمعه أمام عملٍ وهدفٍ مشترك، وكان أشهر ما قال في خطابه في المجمع الكنسي في كليرمونت: "انهضوا وأديروا أسلحتكم التي كنتم تستعملونها ضد إخوانكم، ووجهوها ضد أعدائكم، أعداء المسيحية، إنكم تظلمون اليتامى والأرامل، وأنتم تتورطون في القتل والاغتصاب، وتنهبون الشعب في الطرق العامة، وتقبلون الرشاوى لقتل إخوانكم المسيحيين، وتريقون دماءهم دونما خوفٍ أو وجلٍ أو خجل، فأنتم كالطيور الجوارح آكلة الجيَف، التي تنجذب لرائحة الجِيَف الإنسانية النتنة، ضحايا جشعكم، انهضوا إذًا، ولا تقاتلوا إخوانكم المسيحيين، بل قاتلوا أعداءكم الذين استولوا على مدينة القدس، حاربوا تحت راية المسيح، قائدكم الوحيد، افتدوا أنفسكم، أنتم المذنبون المقترفون أحط أنواع الآثام، وهذه مشيئة الله"(٥٥).

هكذا اشتغل فريقٌ من المفكرين بمجال الاستشراق مدفوعين من قبل حكوماتهم التي دعتهم إلى مساعدتها على استعمار الشرق، فكانوا عونًا لها مخلصين في تقديم المعلومات التي احتاجت إليها وهي في طريقها إلى اجتياح الشرق، معلنةً الهيمنة عليه لفترةٍ من الزمن تعين على امتصاص خيراته، وعلى إيجاد البديل عند الخروج، وعلى إضعاف مكامن الخطر بالنسبة لهم(٥٦).

ومن المعلوم أن أشكال وصور التعاون والارتباط بين المستشرقين والنظرية الاستعمارية تعددت وتنوعت، في شقها المباشر أو غير المباشر، نعرض في ما يلي بعضًا منها(٥٧):

- ساهم تنقُّل المستشرقين وترحالهم في بلدان العالم الشرقي في إعطاء صورةٍ واضحةٍ لصناع القرار الغربي في اختيار الأمكنة الملائمة لجيوشهم، وفي توزيع رقعة العالم الشرقي بينهم.

- قدّم بعض المستشرقين خدماتٍ مباشرةً للحركة الاستعمارية، حيث كُلِّف الكثير منهم بمهام محدّدة، منها على سبيل المثال ما قام به البعض من دراسات تحت رعاية شركة الهند الشرقية، التي عرفت بدورها الاستعماري في شبه القارة الهندية.

- كما ساهمت الدراسات الاستشراقية التي ركزت على ما يسمى بالفرق الإسلامية في العملية الاستعمارية من خلال التركيز على إثارة النعرات الطائفية والحزبية والمذهبية ومحاولة تجذيرها، الشيء الذي ساعد الاستعمار الغربي على استخدام سياسة "فرّق تسد" لإحكام قبضته على مناطق العالم الشرقي.

لقد خدم الاستشراق الأهداف السياسية الاستعمارية للدول الغربية عندما سار المستشرقون في ركاب الاستعمار، وقدّموا معلوماتٍ موسعةً ومفصّلةً عن الدول التي رغبت الدول الغربية في استعمارها والاستيلاء على ثرواتها وخيراتها. وقد اختلط الأمر في وقتٍ من الأوقات بين المستعمر والمستشرق، فقد كان كثيرٌ من الموظفين

الاستعماريين على درايةٍ بالشرق لغةً وتاريخًا وسياسةً واقتصـادًا. وكان الموظف الاستعماري لا يحصل على الوظيفة في الإدارة الاستعمارية ما لم يكن على درايةٍ بالمنطقة التي سيعمل فيها(٥٨).

وفي الختام، نشير أننا صادفنا من الباحثين من يفرّق بين الدوافع والأهداف، أو من اعتبر الدوافع أهدافًا في حد ذاتها، وهذا هو الطرح الذي اشتغلنا عليه باعتبار أن ما يجعل الإنسان يتحرّك ويحفّزه على فعل ذلك هي بالأساس الأهداف المتوخاة والمرجوة من إنجاز تلك الأعمال، إضافةً إلى أنه بعد قراءتنا لما جاء عند من فَرَّق بين الدوافع والأهداف لم نجد اختلافًا ولا تباينًا فَسِرْنا على ما أشرنا إليه من قبل.

لقد اختلطت الدوافع النفسية والتاريخية والشخصية وغيرها من البواعث الثانوية التي قد تتحقق في فردٍ أو في أفرادٍ دون أن تتحقق في فريقٍ أو مجموعةٍ من المستشرقين(٥٩)، فهناك من دفعتهم الرغبات الإنسانية الطبيعية في المعرفة والاطلاع للتعرف على حياة الآخرين وأفكارهم، وهناك من دفعتهم الخلفية التاريخية للتعرف على العلاقة بين الشرق والغرب.

ومن كل ما سبق، فقد تعدّدت دوافع وأسباب وبواعث الاستشراق؛ يأتي في قمتها الدافع الديني بألوانه المتعددة، ثم بعد ذلك الدوافع السياسية والاستعمارية والاقتصادية والتجارية، ولعل الدوافع السامية الوحيدة هي الأسباب العلمية النزيهة التي لم يخلُ الاستشراق منها على أي حال، بل إن هذا الدافع يزداد مع ضمور الدوافع الأخرى. كما تحضر أيضًا البواعث النفسية والشخصية والخاصة والتاريخية والإيديولوجية غير الدينية.

فقد استبان أن هذه الدوافع الرئيسية وتلك الأسباب الفرعية قد أدت جميعها إلى ميلاد الاستشراق وازدياد الاهتمام به، حيث بدأ العلماء الباحثون والرحّالة والتجّار والمبشّرون والدبلوماسيون وغيرهم يتدفّقون على الشرق ويشغلون أنفسهم بدراسة

لغاته وآدابه، ويشرحون فلسفاته، وقد كان لهذه العوامل أثرها الكبير في ميدان الاستشراق؛ فالبابوية ومعها كثيرٌ من المسيحيين كانت مهتمّةً بوحدة الكنائس ساعيةً إلى الاتفاق مع مسيحيي الشرق على ذلك، الأمر الذي كان يقتضي دراسة لغاتهم ونصوصهم، كما كان تفسير نصوص الكتاب المقدس أحد الموضوعات الهامة في المناقشات التي دارت بين البروتستانت والكاثوليك، فكان ذلك أحد الأسباب التي أدت إلى دراسة فقه اللغات الشرقية.

*** هوامش البحث ***

(١) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، دار الفكر ، بيروت، بدون تاريخ، صص ٥٣٣- ٥٣٤ .

(٢) رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية (المستشرقون الألمان منذ تيدور نولدكه)، ترجمة مصطفى ماهر، القاهرة، ص ١١. كما ينظر كذلك: محمد حسين علي الصغير، المستشرقون والدراسات القرآنية، ٢٠١٢، ص ١٢.

(٣) عبد الكريم عثمان، معالم الثقافة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط ١٦، ١٩٩٢، ص ٩٩.

(٤) أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٤، ص ٥٠.

(٥) آصف حسين، المسار الفكري للاستشراق، ترجمة مازن مطبقاني، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ع ٧، ١٤١٣ هـ، ص ٥٦٦.

(٦) محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، كتاب الأمة، ط ٢، قطر، ١٩٨٣، ص ٣١.

(٧) B. Lewis برنارد لويس: ولد سنة ١٩١٦، تخرّج في جامعتَي لندن وباريس، وعُيّن معيدًا في جامعة لندن ثم أستاذًا للتاريخ في جامعة كاليفورنيا، التحق للعمل في وزارة الخارجية البريطانية، وهو ما يوضح دوره السياسي. خلّف الكثير من الأبحاث يأتي في مقدمتها كتابه المعنون بـ"أصول الإسماعيلين والإسماعيلية" وأبحاثه حول تاريخ اهتمام الإنجليز بالعلوم العربية، و"الغرب في التاريخ" الذي ترجمه كل من نبيه فارس ومحمد يوسف. للمزيد انظر: العقيقي، المستشرقون، ج ٢، ص ٥٦١.

(٨) محمود زقزق، نفسه، ص ٧٣.

(٩) Norman Daniel نورمان دانييل: مستشرقٌ إنجليزي ولد سنة ١٩١٩، له العديد من الأعمال، تهتم معظمها بالبحث عن العلاقة بين الإسلام والغرب، من بينها: "الإسلام والغرب"، و"أوروبا والإمبراطورية"، و"العرب وأوروبا القرون الوسطى". اهتم بتحسين صورة الإسلام في أوروبا، وبتحسين العلاقة الإسلامية المسيحية. انظر: ميشال جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، ص ٥٨.

(10) Norman Daniel, Islam and The West: The Making of An Image, Revised edition, Oxford: Oneworld, 2009, p. 18.

(١١) Alfred Guillaume ألفرد جيوم: مستشرقٌ إنجليزيٌ، تقلّد عددًا من المناصب العلمية وعمل في الجيش البريطاني، نال شرف عضوية بعض المجامع العلمية العربية، من مؤلفاته: "تأثير اليهودية على الإسلام"، "الإسلام"، "حياة محمد". انظر: ميشال جحا، الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا، ص ٤٨.

(١٢) Roberson Smith روبرتسون سميث: مستشرقٌ اسكتلندي ولد سنة ١٨٤٦، ترأس كرسي اللغة العربية في جامعة كمبريدج، رحل كثيرا إلى الشرق حتى وصل إلى الطائف، رأس الفريق الذي وضع الموسوعة البريطانية، خلّف عددًا من الأعمال منها: "التاريخ العربي قبل الإسلام". انظر: ميشال جحا، الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا، ص ٣٩.

(١٣) J. N. D. Anderson أندرسون: مستشرقٌ إنجليزي، خلّف عدًدا من الأعمال منها: "الشرع والفقه الإسلامي"، "إبطال الزواج على المذهب الحنفي"، "جريمة القتل في الإسلام". للمزيد انظر: العقيقي، المستشرقون، ج ٢، ص ٥٦٤.

(١٤) Henri Lammens هنري لامانس: مستشرقٌ وراهبٌ من أصلٍ بلجيكي، معروف بعداوته الشديدة للإسلام، عاش فترةً طويلةً في بيروت معلمًا في الكلية اليسوعية ومديرًا لمجلتَي المشرق والبشير، معظم أعماله حول السيرة النبوية والخلافة الأموية. انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٣٤٨.

(١٥) P. G. Zumoffen الأب زيموفين: راهبٌ من أصلٍ سويسري، خلّف العديد من الأعمال يتعلق معظمها بالقضايا الجيولوجية ذات الصلة بالبلاد العربية، توفي سنة ١٩٢٨م. انظر: العقيقي، المستشرقون، ج ٣، ص ١٠٦٥.

(١٦) محمد فتح الله الزيادي، الاستشراق أهدافه ووسائله، دار قتيبة، ط ١، ١٩٩٨، ص ٣٧.

(١٧) Ignaz Goldziher جولدزيهر (١٩٢١-١٨٥٠): مستشرقٌ مجريٌ يهودي، عمل أستاذًا في جامعة بودابست وتوفي فيها، وأهديت مكتبته بعد وفاته إلى الجامعة العبرية في فلسطين، رحل

إلى بعض البلاد العربية وتعرّف على أهل العلم فيها وصحب الشيخ طاهر الجزائري، يعد رائد الدراسات الإسلامية في الغرب، وتعتبر أبحاثه ومؤلفاته مرجعًا لمعظم الباحثين الغربيين في ميدان الدراسات الإسلامية، خلّف الكثير من الأعمال، منها كتاباه المترجمان: "العقيدة والشريعة في الإسلام"، "مذاهب التفسير الإسلامي"، كما ترجم عددًا من الأعمال منها: "توجيه النظر إلى علم الأثر" لطاهر الجزائري، حقق بعض المخطوطات كـ"فضائح الباطنية" للغزالي. ينظر: محمد فتح الله الزيادي، الاستشراق أهدافه ووسائله، ص ٣٠.

(18) Emile dermenghem, the life of Mahomet, translated by Arabella York, New York Dial press, 1930, p. 135.

(١٩) ويليام موير (١٨١٩-١٩٠٥): مستشرقٌ اسكتلندي، ولد في جلاسجو، قام بعمل دراسات حول حياة النبي محمد عليه الصلاة والسلام والخلافة الإسلامية المبكرة، كما تولى إدارة جامعة إدنبرة. للمزيد: www.wikipedia.org

(20) Sir William Muir, Life oh Mohammad, Edinburgh, John Grant, 1912, pp. 14-16.

للمزيد ينظر كذلك: محمد حسين الصغير، صص ١١-١٦.

(٢١) محمد حسين الصغير، مرجع سابق، ص ١٦.

(٢٢) محمد عبد الفتاح عليان، أضواء على الاستشراق، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٩٨٠، ص ٣٧.

(٢٣) علي بن إبراهيم النملة، الاستشراق في الأدبيات العربية، ط ١، ١٩٩٣، ص ٥٨.

(٢٤) عمر عودة الخطيب، لمحات في الثقافة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١٠، ١٩٨٧، ص ١٩٦.

(٢٥) مارسيل بوازار: مستشرقٌ وأستاذٌ جامعي سويسري، عاش ١٢ عامًا في بلادٍ عربيةٍ وإسلاميةٍ كممثل للجنة الدولية للصليب الأحمر بصفته مشاركًا في برامج التثقيف الدبلوماسي في المعهد الجامعي للدراسات العليا في جنيف. ألّف بوازار كتابه الشهير "إنسانية الإسلام" ليدافع عن الإسلام باعتباره دينًا وحضارةً، وسجّل فيه العديد من الشهادات المنصفة لنبي الإسلام ﷺ، وردّ على الشبهات الغربية المثارة ضده. للمزيد ينظر:

www.alittihad.ae/details.php§id=65548&y=2015

(٢٦) L. Veccia Vaglieri لورافيشيا فاغليري: مستشرقةٌ إيطاليةٌ مهتمةٌ بالتاريخ الإسلامي وبالقضايا الليبية، لها روحٌ منصفةٌ ترتفع إلى أشدها في كتابها "دفاع عن الإسلام"، خلّفت عددًا غير يسيرٍ من الأعمال منها: "قواعد العربية"، "رحلة حاج عبر ليبيا في القرن السابع عشر"،

"اشتراك سليمان الباروني في حرب ليبيا". للمزيد انظر: العقيقي، المستشرقون، ج ١، ص ٤٠٤.

(٢٧) Johann Jakob Reidke ريسكة: مستشرقٌ ألمانيٌ ولد سنة ١٧١٦ وتوفي سنة ١٧٧٤، ولع ولوعًا شديدًا بالعربية وتحمّل في سبيل تعلمها مشاق كثيرةً، اهتم بنشر النصوص ومنها: "رسالة ابن زيدون إلى ابن عبدوس"، الجزء الأول من "تاريخ أبي الفداء"، ترجم إلى الألمانية "لامية العجم" للطغرائي. انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٢٠٥ وما بعدها.

(٢٨) إتيان دينيه (١٨٦١-١٩٢٩): ولد في باريس وسط عائلة برجوازية، طرأ تحولٌ كبيرٌ في حياته بداية سنة ١٩١٣ حينما أعلن إسلامه وغيّر اسمه إلى نصر الدين دينات، وقد أحدث إسلامه ضجةً في أوساط المعمرين الفرنسيين فاتهموه بالخيانة، وبعد الحرب العالمية الأولى صدر له العديد من الأعمال، ثم سافر إلى مكة المكرمة سنة ١٩٢٩ لأداء فريضة الحج. ينظر:
www.wikipedia.org

(٢٩) L. Weiss ليويولد فايس: مستشرقٌ نمساوي درس الإسلام بمنهجٍ علميٍ قاده إلى اعتناقه، وكتب في وصفه كتابَين مهمَين هما: "محمد أسد"، "الطريق إلى مكة والطريق إلى المدينة"، كما اهتم بتصحيح أخطاء المستشرقين عن الإسلام في مجلة الثقافة الإسلامية في حيدر آباد التي أنشأها صحبة مستشرقٍ مسلمٍ هو وليم بكتول، خلّف عددًا من الأعمال المهمة منها: "الإسلام على مفترق الطرق"، "أصول الفقه الإسلامي"، "مبادئ الدولة والحكومة في الإسلام". ينظر: العقيقي، المستشرقون، ج ٢، ص ٦٤٢.

(٣٠) R.Garaudy روجي جان شارل غارودي: مفكرٌ فرنسيٌ ولد سنة ١٩١٣ في مدينة مارسيليا، كان مسيحي الديانة شيوعي الفكر، اختير عضوًا في الحزب الشيوعي ورئيسًا لجمعية الشبان المسيحيين البروتستانت، اعتُقل سنة ١٩٤٠ وسُجن في الصحراء الجزائرية، وفي السجن كان أول احتكاكه بالإسلام، وبعد دراساتٍ فلسفيةٍ عميقةٍ تجوّل فيها بين نظريات وأفكار متعددة تنتمي إلى أديان ومذاهب متعددة، أشهر إسلامه سنة ١٩٨٢ في سويسرا، وكتب كتبًا متعددةً أهما: "وعود الإسلام"، "الإسلام دين المستقبل"، "لماذا أسلمت؟"، للمزيد انظر: محمد الميلي، روجيه جارودي والمشكلة الدينية، دار قتيبة، ص٢٣ وما بعدها.

(٣١) محمود حمدي زقزوق، مرجع سابق، ص ٢١.

(٣٢) رودي بارت، مرجع سابق، ص ٣٦.

(٣٣) نفسه، ص ١٥.

(٣٤) أحمد سمايلوفيتش، مرجع سابق، ص ٥٤.

(٣٥) سعيد عبد الفتاح عاشور، المدينة الإسلامية وأثرها في الحضارة الأوروبية، دار النهضة المصرية، ١٩٦٣، ص ١٢٨.

(٣٦) للمزيد ينظر: أنور محمود زناتي، دوافع الاستشراق، منشور على الرابط:
www.alukah.net/culture/0/47623

(٣٧) S. De Sacy دي ساسي، هو عميد المستشرقين الفرنسيين، عاش في الفترة من ١٧٥٨-١٨٣٨، تعلم الكثير من اللغات، وشغل العديد من المناصب وتتلمذ على يديه الكثير من أعلام الاستشراق وخاصة الألمان، له دور في النشاط السياسي المتعلق بالشرق. للمزيد انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٢٢٦.

(٣٨) ولد سنة ١٧٩٢ وتوفي سنة ١٨١٢، درس اللاهوت في جامعة جريفسفلد، وبعدما عثر على كتاب النحو العربي في مكتبة أبيه صارت اللغة العربية الموضوع الأثير عنده فتتلمذ على يد دي ساسي وحضر عنده دروس الفصحى، كما درس العربية العامية عند مدرّسٍ مصريٍ يدعى رفائيل، من آثاره نشر "معلقة عمرو بن كلثوم" مع ترجمةٍ لاتينية وأخرى ألمانية. للمزيد انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٤٨٦.

(٣٩) مستشرق ألماني ولد في بون سنة ١٧٠٣، دخل جامعة بون للتخصص في اللاهوت الكاثوليكي واللغات الشرقية، وقد عُيّن أستاذًا للغات الشرقية في جامعة جيسن، من مؤلفاته: "معلقة طرفة ابن العبد بشرح الزوزني"، "مبادئ النحو العربي"، "تركيب الجملة وعلم العروض عند الفرس". للمزيد ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٤١٩.

(٤٠) Heinrich Ferdinand Wuestenfeld فستنفلد (١٨٠٨-١٨٩٩): مستشرقٌ ألماني، تابع دروسه في الجامعة عن العهد القديم من الكتاب المقدس، ودروسه في اللغات العربية، والفارسية، والسريانية، والسنسكرتيه، كما تخصص بعد ذلك في اللغات الشرقية، حقّق العديد من الأعمال منها: "كتاب طبقات الحفاظ"، "اللوحات الجغرافية"، "وفيات الأعيان"، "تاريخ الأطباء والعلماء العرب". يُنظر: عبد الرحمن البدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٣٩٩.

(٤١) Josef Von Hammer همر (١٧٧٤-١٨٥٦): مستشرقٌ نمساوي، تعلّم بعض اللغات الشرقية: التركية، والعربية، والفارسية، كما اشترك في نشر معجم مينسكي عربي – فرنسي – تركي، أثناء مقامه في مصر أتقن التخاطب بالعربية وباللهجة المصرية خاصةً، واهتم بكتاب "ألف ليلة وليلة". للمزيد يُنظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٦١٣.

(٤٢) William Cureton كيورتن (١٨٠٨-١٨٦٤): مستشرقٌ إنجليزيٌ تعلّم في جامعة

أوكسفورد حيث تخصص في اللاهوت، وأثناء دراسته في أكسفورد عني باللغات الشرقية، واللغة العربية بخاصة؛ لهذا عُهد إليه بوضع فهرسٍ للمخطوطات العربية والكتب العربية المطبوعة المحفوظة في المتحف البريطاني، حقّق العديد من الدراسات العربية منها: "الملل والنحل" للشهرستاني، "العقائد النسفية". يُنظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٥٠٠.

(٤٣) Karl Johann Tornberg تورنبرج: مستشرقٌ سويدي، برز في علم النقود العربية والتاريخ الإسلامي، عُيّن في جامعة إبسالا مدرسًا مساعدًا للأدب العربي في ١٨٣٥، من مؤلفاته: "في لهجات اللغة الآرامية"، "رواية ابن الأثير"، "رواية ميرخوند". انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ١٦١.

(٤٤) Reinhart Dozy دوزي (١٨٢٠-١٨٨٣): مستشرقٌ هولندي، اشتهر خصوصًا بأبحاثه في تاريخ العرب في إسبانيا وبمعجمه "تكملة المعاجم العربية"، اهتم بلغات كثيرة، وتخصّص في اللغة العربية، ونال عضوية مجامع عربية كثيرة، من أشهر ما خلّف: "تاريخ المسلمين في إسبانيا"، "الألفاظ الإسبانية والبرتغالية المنحدرة من أصول عربية". يُنظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٢٥٩.

(٤٥) Friedrich Dieterich ديترصي (١٨٢١-١٩٠٣): مستشرقٌ ألماني، تعلّم اللاهوت في جامعتَي هله وبرلين، عني باللغة العربية وآدابها والفلسفة الإسلامية في المقام الأول، قام بتحقيق الكثير من الكتب العربية وترجمتها إلى الألمانية منها: "ديوان المتنبي"، "مختارات من رسائل إخوان الصفا"، "علم الإنسان عند العرب في القرن العاشر"، "الثمر المرضية من الرسائل الفرابية". يُنظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٢٦٨.

(٤٦) William Wright رايت (١٨٩٩-١٨٣٠): مستشرقٌ إنجليزي، ولد في مولاي بالهند، اهتم بسائر اللغات السامية على رأسها اللغة العربية، كما درس السنسكريتية، درس على يد دوزي في هولندا، عُيّن أستاذًا في كرسي اللغة العربية بجامعة لندن، وبعدما ترك التدريس تفرغ للبحث في المخطوطات، كما قام بتحقيق العديد من الكتب العربية منها: "رحلة ابن جبير"، "الكامل"، كما صنّف كتابًا في نحو اللغة العربية، للمزيد انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٢٧٣.

(٤٧) Gerolf Van Vloten فلوتن: مستشرقٌ هولندي، تتلمذ على يد دي خويه، حقق ونشر العديد من الأعمال أهمها: "مفاتيح العلوم"، "البخلاء"، كما ألّف الأبحاث الآتية: "مجيء العباسيين إلى خراسان"، "أبحاث في السيطرة العربية"، و"التشيع والعقائد المهدوية في عهد

الخلافة الأموية". ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٤١٠.

(٤٨) علي حسني الخربوطلي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٧، ص ٣٤.

(٤٩) محمد فتح الله الزيادي، مرجع سابق، ص ٤٥.

(٥٠) إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦، ص ٣٢١.

(٥١) مستشرقٌ فرنسيٌ عاش في الفترة (١٨١٢-١٨٩٢) في لبنان، وتضلّع في العلوم الشرقية، ساهم بشكلٍ فعّالٍ في الدراسات الأنتروبولوجية التي أدت إلى ظهور النظريات العرقية التي استفاد منها الاستعمار الغربي كثيرًا. للمزيد انظر: العقيقي، المستشرقون، ج ١، ص ٢٠٢.

(٥٢) محمد فتح الله الزيادي، مرجع سابق، صص ٣٨-٣٩.

(٥٣) أحمد سمايلوفيتش، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٥٤) أنور محمود زناتي، مرجع سابق.

(٥٥) للمزيد ينظر: سعيد عبد الفتاح عاشور، الحركة الصليبية، أوروبا العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ١، ٢٠١٠، ص ٢٣.

(٥٦) علي بن إبراهيم النملة، مرجع سابق، ص ٤٠.

(٥٧) محمد فتح الله الزيادي، مرجع سابق، ص ٣٩.

(٥٨) مازن المطبقاني، مرجع سابق.

(٥٩) أحمد سمايلوفيتش، مرجع سابق، ص ٣٥.

* المصادر والمراجع *

العربية:

ـ أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٤.

ـ إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦.

ـ آصف حسين، المسار الفكري للاستشراق، ترجمة مازن مطبقاني، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ع ٧، ١٤١٣ هـ.

ـ رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية (المستشرقون الألمان منذ تيدور نولدكه)، ترجمة مصطفى ماهر، القاهرة، ١٩٦٧.

ـ سعيد عبد الفتاح عاشور، المدينة الإسلامية وأثرها في الحضارة الأوربية، دار النهضة المصرية، ١٩٦٣.
ـ عبد الكريم عثمان، معالم الثقافة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط ١٦، ١٩٩٢.
ـ علي بن إبراهيم النملة، الاستشراق في الأدبيات العربية، ط ١، ١٩٩٣.
ـ علي حسني الخربوطلي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٧.
ـ عمر عودة الخطيب، لمحات في الثقافة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١٠، ١٩٨٧.
ـ محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، دار الفكر، بيروت، (بدون تاريخ).
ـ محمد حسين علي الصغير، المستشرقون والدراسات القرآنية، الطبعة الأولى، دار المؤرخ العربي، بيروت، ١٩٩٩.
ـ محمد عبد الفتاح عليان، أضواء على الاستشراق، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٩٨٠.
ـ محمد فتح الله الزيادي، الاستشراق: أهدافه ووسائله، دار قتيبة، ط ١، ١٩٩٨.
ـ محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، كتاب الأمة، الطبعة الثانية، قطر، ١٩٨٣.
ـ نجيب العقيقي، المستشرقون، الجزء الأول، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠.

المصادر الأجنبية:

- Emile dermenghem, the life of Mahomet, translated by Arabella York, New York Dial press, 1930
- Norman Daniel, Islam and The West: The Making of An Image, Revised edition, Oxford: Oneworld, 2009.
- Sir William Muir, Life oh Mohammad, Edinburgh, John Grant, 1912

المواقع الإلكترونية:

www.alukah.net/culture/0/47623
www.wikipedia.org

❋❋❋

قراءة في كتاب جاك بيرك

العرب من الأمس إلى الغد

■ إعداد: الدكتور محمد القاضي

"العرب هم الجسر الذي أوصل
أوروبا إلى طريق هذه الحياة"

جاك بيرك

مدخـــل

يقول إدوارد سعيد: "إن الباحثين والنقاد الذين تلقوا تدريبهم في فروع الاستشراق التقليدية قادرون تمامًا على تحرير أنفسهم من السترة المفصلة العقائدية القديمة. فتدريب جاك بيرك ومكسيم رودنسون مثلًا يقف على قدم المساواة مع أكثر أنماط التدريب الموجودة صرامةً وانضباطًا، غير أن ما يمنح الحيوية لاكتناهاتهما حتى لمشكلاتٍ تقليدية هو وعي الذات المنهجي لديهما. فلئن كان الاستشراق تاريخيًا لم يزل معتدًا بنفسه، معزولًا بمناعة، مفرطًا في الثقة، وضعيًا، بطرقه ومقدماته، فإن إحدى الطرق التي يستطيع المرء بها أن يفتح لما يدرس في الشرق أو عن الشرق هي أن يُخضع منهجه انعكاسيًا للتحليل النقدي المتقصي. وهذا هو ما يميز بيرك ورودنسون، كلًا

بطريقته الخاصة".

عايش بيرك الكثير من العلماء والمفكرين العرب، وكانت بينه وبين الدكتور طه حسين علاقةٌ عائليةٌ طيبة وخاصةً مع ابنه مؤنس، وهو مدينٌ له بالكثير لأنه هو الذي رشّحه للمجمع اللغوي في القاهرة. وقد أكسبته هذه العلاقات المقدرة والتجربة على التحليل والتعمق في قضايا الإسلام والعروبة، إلى درجة أنه كثيرًا ما يمتلكه "شعورٌ عميقٌ بأنه شرقيٌ أصيلٌ، غير أن هذا الشعور لا يحول دون كونه فرنسيًا جنوبيًا يحتفظ بطابع أمته الخاص"[1].

وقد نعته الفيلسوف الصهيوني "برنار هنري ليفي" مرةً: "إنك عربيٌ ولست فرنسيًا"[2]، لأن اهتماماته بالعرب كبيرةٌ ومتواصلة، وصرف جزءًا كبيرًا من حياته في الجوار مع شعوب العروبة والإسلام، كما ألف عددًا من الكتب في هذا الميدان منها: "دراسةٌ وترجمةٌ للقرآن الكريم"، "الإسلام في زمن العالم"، "العرب"، " العرب أمس وغدًا"، "عوالم عربية"، "داخل المغرب"، "مر من الإمبريالية إلى الثورة"، "الإسلام في مواجهة التحدي"، و"علم الاجتماع الإسلامي"، إضافةً إلى العديد من المقالات والمحاضرات التي تناول فيها تاريخ العرب والإسلام، كما تُرجمت مؤلفاته إلى الإنجليزية والإيطالية والروسية، أما عن الترجمة إلى العربية فيقول: "أنا رجلٌ مظلومٌ لم أترجم إلى اللغة العربية، وقد ترجمت بعض كتبي ترجمةً "قرصانية" وبعضهم يقول: إن لغتي صعبة، وترجمة كتبي صعبة.. يؤسفني ألا يكون العرب قد قرؤوا كل كتبي عدا كتبًا محدودةً ومقالات واستجوابات"[3].

يتقن بيرك اللغتين الفرنسية والعربية، ويتحدّث الإسبانية والإيطالية، كما درس اليونانية في شبابه، ويتكلم اللهجات المغربية تقريبًا.

أمضى جاك بيرك (١٩١٠م – ١٩٩٥) أكثر من خمسين سنةً من عمره وهو يدرس العالم العربي والإسلامي دراسةً علميةً كمؤرخٍ وعالم اجتماع، خرج منها بنتائج

مهمةٍ جدًا عن المجتمعات العربية والإسلامية. وكانت لولادته في الجزائر "قصةٌ جميلةٌ ومؤثرةٌ حدثت بعدها مؤانسة بينه وبين المغاربة، تركت عنده شعورًا خاصًا هو أن العرب ما كانوا بالنسبة إليه أجانب أبدا"(٤). والعرب بالنسبة إليه هم أولئك الذين يعتقدون أنهم عرب، أو بعبارةٍ أخرى هم قوة المقاومة والأمل والنضال ضد الظلم الذي لحق منذ أكثر من قرنٍ وزيادة بالضفة الجنوبية للمتوسط على يد الأنانية الآتية من الضفة الشمالية(٥).

لقد انبرى جاك بيرك للحديث عن الحضارة العربية الإسلامية، وفضل العرب على الحضارة الإنسانية، ومدى استفادة الغرب من مدنيتهم، إضافةً إلى دراسة المجتمعات العربية الإسلامية التي عايشها لمدةٍ طويلةٍ من الزمن، ويرى أن العرب هم الجسر الذي أوصل أوروبا إلى طريق الحياة. "هل أذكّركم بما فعله الخليفة العباسي المأمون يوم ترجم كل علوم اليونان إلى اللغة العربية [...] هل أذكّركم بما فعله العرب في الأندلس؟ هل أحدّثكم عن الغزالي والكندي وابن رشد وابن خلدون؟"(٦).

إن المكانة المرموقة التي تشغلها الحضارة العربية في تاريخ البشرية أمرٌ مسلّمٌ به، لأنها حضارةٌ عالميةٌ تمتد نحو أزمنة بعيدة، امتد تأثيرها إلى عددٍ كبيرٍ من الشعوب. ويجب الاعتراف هنا بما قام به جاك بيرك في إبراز هذا الفضل، وذلك إخلاصًا للحقيقة العلمية في كتابه "العرب من الأمس إلى الغد"، الذي نقوم بعرضه في هذه الدراسة:

صدر الكتاب في طبعته العربية سنة ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م، والذي قام بترجمته عن الفرنسية هو الدكتور علي سعيد، ونشرته دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة/ بيروت. وهو في ٤٣٦ صفحةً من الحجم المتوسط. ويشتمل الكتاب على مقدمة وأربعة عشر فصلًا.

ومما جاء في المقدمة: "إنه قد يبدو أن المدلول المعطى هنا لاسم العرب يشكو

من علتين: التجاوز والتقصير. فقد تجاوز عندما يشتمل، رغم فوارق الأصل واللون والمصير، على جميع الذين يريدون أنفسهم أو يحسون أنفسهم عربًا، أعني أنهم عربٌ في هذه المناسبة أو تلك، على هذا الصعيد أو ذاك من حياتهم [...] وعلة كتابي هذا أيضًا التقصير من حيث إنه يهتم خاصة بالأراضي العريقة التي ترسم، من الأقصى إلى البصرة، قوسًا دائريًا مركزه الصحراء، ويستهدف سهمه فرنسا.

ولكن ما يبرر ذلك هو أن البلدان العربية التي سوف يتردد الحديث عنها، هنا، أكثر ما يكون الحديث، لبنان والعراق ومصر، هي تلك التي شُرع فيها ببناء المستقبل وبتصوره، وإنني، كذلك، أعرف هذه البلدان أكثر من غيرها، معرفة من زارها وتردد إليها، وأحبها، ولأنها تبعث في نفسي، خلف كل واقعةٍ وكل اسمٍ، ذكرى تلك المشارف من حياتي المعاشة التي لا غنى للتحليل عنها، ولماذا استبعد أهل المغرب؟ ذلك أن المغرب الذي أنتمي إليه بما هو أوثق من روابط أبحاثي، مدينٌ لعبقريته الخشنة وتشنجات آلامه بطرافته التي آمل أن يوضحها كتابٌ مقبل".

ويضيف قائلًا: "إن الدقة أو الأمانة التي كنت أطمح إليها تشتمل ليس فقط على فجواتٍ في المدى المعني وإنما أخطارها الخاصة بها. ففي سعيي وراء الموضوعية، لصق الوقائع والأفكار، كان حتمًا عليّ ألا ألحظ إلا النسبة بين الشخصين: الشرق العربي، مثلما حُدّد بصورةٍ كيفية، والغرب الذي يستدعي تحديده، هو أيضًا، بعض التحفظات.

فهذا الغرب، هو ذلك الذي اختبره تاريخ العرب المعاصر، منذ قرن ونيف. في الأساس: الصدام الفرنسي الإنجليزي عند منطلق الشوط، والتنافس بين الكتل الكبرى عند نهايته".

أما فصول الكتاب فقد خصصها للحديث عن:

- القطعية مع الإنسان التقليدي (الفصل الأول).
- عوامل متغيّرة وعوامل لا تتغيّر (الفصل الثاني).
- الاقتراب من الجانب الاقتصادي (الفصل الثالث).
- الجانب المالي: داء الدلالة (الفصل الرابع).
- بلوغ التقنية أو بعث الشيء (الفصل الخامس).
- ترددات حول المنشأة (الفصل السادس).
- إمامة العصر الحديث (الفصل السابع).
- الصعود نحو الأسس (الفصل الثامن).
- حجب المرأة (الفصل التاسع).
- مغامرات الكلمة (الفصل العاشر).
- الزخرف العربي، والموسيقى، واستخدام التاريخ (الفصل الحادي عشر).
- القيم السياسية (الفصل الثاني عشر).
- محاولات تجاوز (الفصل الثالث عشر).
- العرب والعالم ونحن (الفصل الرابع عشر).

وبعد دراسة هذه الفصول واستيعابها والوقوف على مضامينها، استخلصتُ ما يلي، وهو أن الفصول ١ - ٢ - ٣ - ٤ - ٥ ركّز فيها على الصراع بين القديم والجديد الذي عاشته الشعوب العربية في كلٍ من سوريا ومصر والسودان والعراق مع بداية القرن العشرين، وأهمية الدور الاقتصادي في تنمية هذه البلدان (دور التأمين، الإحصاء، داء الدلالة، صعوبات وتهديدات توظيف الرساميل وانتقالها، تكوين رأسمال عربي، التوسع المصري في الارتقاء إلى التقنية، نحو مدنية الشيء الصناعي...).

وإذا كان الشرق موطن "الكلمة"، فهو موطن الإنسان الذي يتلقى الكلمة ويكثرها. وليس من مكانٍ آخر يقيم فيه الإنسان الاجتماعي علاقاتٍ أوسع أو فجائية

أكثر. فبهاء الماضي، وبؤس الحاضر، ونداء الحواس والمطلق، والاندفاع الأعنف، كل هذه المظاهر تتبدى فيه مجتمعةً، متضادةً، أو متساوقةً، مخلصةً أو حكايات تمثل لحسن النية، والتأليف بينها يجمع كل النقائض ويشرع الشتات، متضمنًا الخير أو الدمار حسب الحالات.

ففي الشرق العربي يلتقي الخالد والمؤقت، السامي والرخيص، والنهم العاصف للوجود والوفاء للجوهر، ويتحد في إشارة، في عبارة، في مشهد.

وعند العرب، يكمن "القديم" هدف الهجمات العنيفة من قبل أنصار "الجديد" أن يصبح اسمًا آخر "الأساسي". وقد تناول العرب قديمهم بكثير من السوء، أو على الأقل القديم الذي خلّفته أربعة قرونٍ من السلطنة العثمانية. وقد كان في ذلك اعترافٌ باستمراره لماضٍ ذي ضماناتٍ لا محدودة. ولكن هذا القديم، الذي يحمل، في نهاية الأمر، وزر أنه "استحق" الاستعمار، وأنه تحالف معه إلى حدٍ ما، قد استهدف للقمة المتراكمة المتحدرة من رد الفعل المزدوج لهذه الشعوب، ليس فقط ضد الذين أخضعوها، ولكن أيضًا ضد أولئك الذين خضعوا من بين صفوفها.

ثم يتحدث عن الكلاسيكية الدمشقية، فدمشق المدينة الزاخرة بالمعاني، يتداخل فيها القديم والجديد، مدينة محمومة، حادقة ومتجددة أبدًا. لقد تخطت الرسم المستطيل الذي عرف عنها في القرون الوسطى. فقد انطلقت نحو الجنوب حيًا مديدًا من أحياء الضاحية: إنه حي الميدان الذي يوجه الحجاج نحو مكة المكرمة. ويذكر جبل قاسيون وقبر المتصوف الأندلسي محيي الدين بن العربي، ومدفن أهل الكهف. ويتعرض لحادثةٍ تاريخيةٍ مهمةٍ تتعلق بخطاب الشيخ رشيد رضا الإصلاحي سنة ١٩٠٨م حاضًا المؤمنين على التمسك بأصول السيرة النبوية الموثوقة، فقاطعه شيخ آخر، هو صالح الشريف التونسي، ليدافع عن طقوس العبادات الخاصة بالطرق الدينية وعن أهمية وساطة الأولياء. فكانت فضيحة كبرى. واعتُقل الخطيب المشاغب.

وأراد بهذه الحادثة أن يبين إلى أي حدٍ كان أبطال التعلق بمخلفات الماضي يستمدون من قوة الشعور في المدينة.

ثم يتحدث عن البدوي الأبدي، والهليني الجهنمي، لينتقل بعد ذلك إلى الفصل الثاني الذي خصصه لما يتغير وما لا يتغير من العوامل، ومن بين ما تناول فيه هو الحوار بين الشرق والغرب، فقد رأى أن الكثيرين طرحوا فيما بين الحربين المشكلة لتصنيفٍ جغرافيٍ مقرونٍ بحكمٍ مؤداه أن الشرق هو مملكة الروح والغرب مملكة المادة والسببيات القاهرة. وكذلك وفقًا لتراتبٍ بسيكولوجي، يضع بعض طبقات الروح في خدمة الفكر وطبقاتٍ أخرى في خدمة المادة.

إن جرد مكتسبات الإسلام في منطقة البحر الأبيض المتوسط في فتراتٍ تاريخية، وفي بلدان لم تدخلها الحضارة الآلية، يفضح بصورةٍ أكيدة فقره النسبي بالمعدات. وذلك على السواء في الحياة البدوية وفي حياة المدينة. ويمكن تحديد بدء نضوب الازدهار في الصناعة اليدوية عند القرن الخامس عشر... وقد قاست البلدان العربية من جمودٍ سياسيٍ طويل. وحتى التحولات الكبرى التي ظهرت في الحقبة الحديثة، ظلت هذه البلدان تخضع لعالم الآخرين، أكثر مما حاولت تكييف عالمها الذاتي بصورةٍ فاعلة.

وفي هذه المرحلة التي يمكن - كما يقول - تسميتها المرحلة التقليدية كان عدد الشيء الموضوع، وشكله وطابعه، يعكس علاقات قوةٍ أحادية الاتجاه. فمصر تنتج القطن ولكن المنسوجات القطنية كانت تأتيها من مانشستر. ولبنان يغرس أشجار التوت ولكن حرائر معامل ليون الفرنسية تغزو البيوتات الغنية في فاس مثلما في حلب، وتصبح جزءًا لا يتجزأ من الترف في المفروشات وفي الزينة النسائية. وماذا نقول عن المعادن! وحتى يومنا هذا، تكفيك زيارةٍ لأسواق بغداد لتقنعك أن الأدوات والآنية والأجهزة كلها مستوردة، ونفس الشيء نقوله عن الدول الأخرى المندرجة في محيط العالم العربي شرقه ومغربه.

ومنذ ١٩٥١م وردت تحفظاتٌ شديدةٌ حول القدرات الصناعية في التقرير السنوي للاتحاد المصري للصناعات في مصر، وذلك لانعدام الملاءمة بين النظام الجمركي والإداري والتشريعي، ومع ذلك، فإن قفزةً قد حدثت منذ عام ١٩٣٠م. ولم يعد يكتفي بنظام حمايةٍ جمركيةٍ يتسم بالخجل والاعتدال.

وفي سنة ١٩٥٠م يبدأ في الشرق عهد المصاعد الفخمة. وهو كذلك عهد البنايات الحديثة المشيّدة بالإسمنت المسلّح، والمضاربات على الأجور وتوظيف الأموال في المدن. والتطور الثالث الحديث، ويتمثل في انتشار الحاجيات الإضافية في حياة المنزل البورجوازي، وهو ما أحدث اضطرابًا في الاقتصاد المنزلي، كما تغير نظام التغذية بشكل ملموس.

وانطلاقًا من الفصل الثامن، والمعنون بـ"الصعود نحو الأسس"، يتغير الحديث، ويتحول إلى تحديد مفهوم العقل، ومحاولته في صياغة الواقع على صورته ومثاله، وإرسائه على المنطق والعدالة؛ ويصبح الماضي مرفوضًا ومحرجًا، وإن كان هناك ما هو صالح، لأنه يشكل، في نهاية المطاف، مادة المبادرة العاقلة، وموضوع المنافسة فيها في آن واحد.

وقد جرب العراق في سنة ١٩٥٨م الأخطار التي يمكن أن تنجم عن بذل مجهودٍ جد حساسٍ في سبيل التنمية، عندما لا يضطلع به المواطن بأي شكلٍ من الأشكال. ولهذا السبب، تطلق الرغبات في بناء المجتمع على النحو العصري، وفي إعادة تنظيمه محاولاتٌ وسيطةٌ من جانب الجماهير، سواء كانت هذه الرغبات مجسدةً في رجلٍ أو في طبقة، أو في هذا النشاط أو ذاك، من النوع الذي يمثل ظاهرة التجدد الاجتماعي – التجهيز، والتربية. الخ... وكثيرٌ من المبادرات يمكن أن تُفهم على هذا النحو.

ثم ينتقل إلى الحديث عن ارتقاء الطبقات في المجتمعات العربية مع بداية القرن

العشرين، حيث تضخم عدد الجمعيات واللجان التي كانت على صلةٍ بالقومية الأولى، مبشرًا بشكلٍ جديدٍ من الارتباط الاجتماعي من "التكتل"، وصعود البرجوازية الصغيرة، مع تكاثر الموظفين في الدول الجديدة، التي لعبت دورًا سياسيًا داخل المجتمعات العربية.

أما عن دور المرأة العربية وإسهامها في التحرر الوطني، كأمٍ وزوجةٍ وفاعلةٍ اجتماعية، فقد كان حضورها بارزًا في كثيرٍ من الجمعيات النسائية التي ظهرت في بعض المشرق كمصر وسوريا ولبنان والعراق، إذ أخذت تنتزع بعنفٍ، كل يوم أشد، حقها في الوجود كشخصٍ وكمواطنة.

أما عن دور اللغة الفحصي في مجال التعليم، فقد لاحظ جاك بيرك أن التعليم الابتدائي كان يزدهر في البلدان العربية قبل الاستعمار باللغة العربية، فالناس يحفظون القرآن الكريم عن ظهر قلب. وهو ما يزيد الكلمات رسوخًا في الأذهان والخواطر. ولهذا فإن صعود العرب من جديد على طريق الانبعاث قد بدأ بالبعث اللغوي. بعد فترة الانحطاط والتدهور الاقتصادي للعالم الإسلامي في القرن التاسع عشر.

وتحدّث عن رواد النهضة في العالم العربي ودورهم في العناية بالأدب وفنونه (شعره ونثره)، والمسرح، والخطابة، والصحافة، والموسيقى، والكتابة التاريخية، والفنون، والتصوير، والزخرف. وفتح باب الحوار بين المشرق والغرب.

قيمة الجانب السياسي: (الفصل ١٢ و١٣)

لاحظ المؤلف أن ما يثير انتباه الأجنبي عند العرب اليوم، وما يحتل أكثر ما يكون من المكانة في أقوالهم وكتاباتهم، هو عودتهم لأخذ مقعدهم في الحياة الدولية. وهذه العودة التي لا تهم بحق العالم النفسي والمؤرخ مثلما تهم رجل السياسة، تتسارع في هذه الأيام، فقد قطعت مسافة أقل بين أنصاف المستعمرين قبل سنة ١٩١٤م إلى أصحاب المطالب القومية في أعوام ١٩٢٠م وبين هؤلاء وثوار ١٩٢٥م، من المسافة

التي قطعت بين الذين انعتقوا في ١٩٤٥م ومواطني ١٩٦٠م، ومما سوف يقطع دون شك انطلاقًا من هؤلاء الأخيرين في السير نحو عرب المستقبل، فعلى كل الجانب الجنوبي من البحر الأبيض المتوسط، يغطي استقلالٌ يزداد جذريةً شيئًا فشيئًا، ولكنه أضحى اليوم شيئًا بنّاءً، بصورةٍ راهنة، وأحيانًا مستعدًا للتعاون، يغطي هذا الاستقلال منطقةً تمتد من المغرب إلى العراق باستثناء الجزائر وحدها، منطقة كانت لثلث قرن خلا فقط تابعةً أو خاضعةً للاحتلال الأجنبي.

ثم تعرّض إلى السياسية العربية والتقدم الاجتماعي، والتشكيلات الضيّقة، والتشكّلات الواسعة، وحضور الآخر، والحركة القومية في الوطن العربي (مصر – سوريا – العراق) والمفكرين والثوريين.

وأخيرًا نقف على موضوع "العرب والعالم ونحن" الذي خصّص له الفصل الرابع عشر، طرح فيه مشكلة الشرق العربي المنصهرة في مشكلة الإنسانية الحاضرة وهي: الاحتفاظ بهويتها في حالة التحول الهائل للتقدم التقني.

وانطلاقًا من عالم بطيءٍ ومتعدد الألوان، يقول: ها نحن جميعًا ننحرف نحو عالمٍ يزداد سنةً بعد سنة. تحديدًا وتقريبًا بين المستويات المختلفة. وإن التنوعات الغنية في المكان التي كان يحدثها الإنسان بين بلدٍ وآخر، وبين منطقةٍ وأخرى، تتحول إلى تنوع في الزمان، أي إلى تحولٍ مفاجئٍ في الذات. وهذا الأمر يعني، بالنسبة لكل وحدةٍ أصيلةٍ، فقدانها ما يميزها عن الوحدات الأخرى، إذًا فقدانها، من وجوهٍ عديدة، ما هي عليه بالذات، وذلك مقابل حقها في أن تبقى، فهل من اللازم أن يدفع هذا الثمن الغالي في سبيل البقاء على قيد الوجود؟ أكيد أنه نظلّ في كل مكانٍ رواسب من "الأخطاء الدقيقة"، ومن التباين الدقيق بين الناس، وهذا التباين لا يزال يتجلى في تنوّعٍ لا حد له في عمليات الاختيار وفي الحلول.

والمفكرون العرب كثيرًا ما طرحوا بوعيٍ موضوع التباين والاختلاف بينهم

وبين الغرب. ونداءات الحياة الحديثة بتنظيم علاقات فيما بينهم والآخرين من جهة، وبين الشخص والبيئة من جهة أخرى، والأكثرية منهم على الرغم من مهابات ماض وعقيدةٍ دينيةٍ أكثر تأثيرًا عندهم مما عندنا (الغرب). لا يبحثون عن الحلول في العودة إلى ما لا علم لي - يقول الكاتب - به من عصورٍ ذهنيةٍ يزعم أنها سليمةٌ من قوانين التطور التقني. ويقود الإيمان بالتقدم المادي، وبفضائل السير قدمًا للأمام، الجهود المتحفزة ويذكي الحماس في نفحات الشجاعة، هناك كما هنا. ولكن هنا تقف المقارنة ووجوه الشبه، فإذا كانت المشكلة واحدةً، فإن الصيغ والوسائل، والأشكال والمعاني تختلف "اختلاف محسوسًا".

ويرى جاك بيرك في كتابه هذا، أن المستقبل سوف يكون أكثر ابتذالًا وتفاهة. إن خطوطًا سترتسم وفقًا للأزمنة، والأمكنة، ووفقًا للشعوب والأفراد، ويقف في هذه المسافة أو تلك من أحد الطرفين المتناقضين أو من الآخر، دون أن ينطبق على واحد منهما. ومع ذلك، فإن من حقي أن أحرّك هذا الحل المتناوب: بالضبط لأنه لا واقعي، إلى حدٍ كبير، ولكنه يعطي التلاوين لتقديراتنا حول مستقبل العواطف العنيفة التي لا يملك المؤرخ لشؤون العرب لا الواجب ولا الحق في تحاشيها. وفوق ذلك، فهل بوقوفي موقف البرودة العاطفية أستطيع أن أصل إلى تقديراتٍ مختلفة بصورة محسوسة؟

لقد ظل العرب طويلًا موضوع التوسع وليس صانعيه، وضحاياه بدلًا من أن يكونوا المنتفعين به. هذا التوسع قد أحدث قطع علاقاتهم مع التاريخ والطبيعية. وفي الوقت الذي يخضعون فيه على هذا النحو، وبصورة قاهرة، لنمو الآخرين، هم يتردون إلى حالة أشد وأسوأ من حالة التخلي والهدر: إنهم مبتورون، ومحجوبون، ومنطوون على أنفسهم، يمضغون المرارة واليأس، إنهم ممن يستعصى عليه العزاء.

ترى هل ينطبق هذا على العرب اليوم؟ نترك الجواب للعرب.

* هوامش البحث *

(١) جريدة العلم الثقافي، حوار معه / عدد: ١٦ / ١١ / ١٩٧٣، ص٥.
(٢) مجلة شؤون عربية، حوار معه في العدد: ٥ / ١٩٨١، ص ٢١٧.
(٣) مجلة آفاق عربية، حوار معه، عدد: ١٠/ س: ٤ (١٩٨٤)، ص ١١٧.
(٤) مجلة آفاق عربية، عدد: ٧ / ١٩٨٣، ص ١٣٢.
(٥) العلم الثقافي، عدد: ٣٠/ ٠٦ / ١٩٧٨، ص ٤.
(٦) جريدة العلم، عدد ٢٤ / ٠٣ / ١٩٨٣، ص ٨.

***

نقد الخطاب الاستشراقي وجدلية الشرق والغرب

إدوارد سعيد أنموذجًا

■ أحمد شحيمط/ المغرب

مقدمة

الخطاب الاستشراقي في ميزان النقد والتعرية من قبل المفكر العربي إدوارد سعيد الذي حاول سبر أغوار هذا الخطاب للنفاد إلى الفكر الغربي وتبيان نزعة المركزية الغربية ومضمون الخطاب الموجه للآخر. لذلك انكب المثقّف الغربي في المغامرة الاستكشافية والعلمية في تفاصيل وجزئيات الحياة العامة للعرب والمسلمين، وفي كل مقومات الفكر العربي والواقع الاجتماعي، وأنتج الغرب كمًا من المعطيات عن الشرق، تحولت الدراسات والرحلات إلى مذهبٍ فكريٍ متماسك، ومواقف تغلغلت في السياسة والفكر واستمرت في المخيال الاجتماعي. يتغذى الاستشراق على الأمل في الاستحواذ على الشرق معرفيًا، وتغيير بوصلته بالهيمنة عليه، وتفكيك المجتمع المتماسك وجدانيًا، حيث استوعب الغرب أن سبب تماسك الشرق ما يتضمنه من إشراقٍ وروحانيات، منبع الأديان ومهد الرسالات والنزوع بحدةٍ إلى غزوه واستعماره، هكذا نعثر في كتابات إدوارد سعيد على الربط بين الاستشراق والاستعمار،

والإمبريالية والسلطة، والثقافة والمقاومة، فوظيفة المثقف العربي الالتزام بقضايا الأمة، والكشف عن زيف عالم السياسة في المخططات المرئية واللامرئية. وإن كان المفكر إدوارد سعيد التمس من فوكو مفهوم الخطاب ومن غرامشي مفهوم الهيمنة ومن جاك دريدا التفكيك وآلية النقد من تياراتٍ أدبيةٍ وفلسفية، فإن المسألة لا تغدو أن تكون سوى أدواتٍ في الفهم والتحليل ليس إلا، أدواتٍ في النفاد إلى الفكر الغربي الذي رسمته أقلامٌ غربيةٌ لكنها بقيت وفيةً للخطاب الاستشراقي الاستعلائي للغرب، وغير صادقةٍ ونزيهةٍ بقضايا الشرق خصوصًا فلسطين، وهذا يستدعي تساؤلاتٍ ممكنةً عن التناقض في مواقفهم إزاء قضايا معاصرةٍ كالصهيونية وقيام إسرائيل ومسألة فلسطين والعراق وكل المعارك الدائرة في الشرق، يجب أن يكون المثقف في وضعه الطبيعي ملتزمًا بميدان عمله منتجًا المفيد لمجتمعه، ومن يمتلك ملكاتٍ وقدراتٍ في التأثير والإقناع، وكشف زيف الاستعمار المهدد للبناء النفسي والاجتماعي للشعوب، فالاستعمار واحدٌ حسب فرانز فانون، سواء وجد في المارتينيك أو في الجزائر أو العراق، غاية المستشرقين العودة بالفائدة والمعرفة من سبر أغوار الحياة في الشرق ورفع النقاب عن الحياة الشرقية التي ظلت عصية الفهم والاستيعاب بالوسائل الحربية، الاستشراق السافر والاستشراق الكامن واحد. وأكثر ما يلوم إدوارد سعيد المثقف غير الملتزم بقضايا الأمة، المثقف الذي ينبغي أن يمتلك حسًا من المعقول والثبات على المبادئ والقناعات دون الذوبان في سياسة تقويض الثقافة والهوية، أي استقلالية المثقف عن كل أشكال السلطة التي تشرعن للاستعمار والإمبريالية، وتخرس الأفواه عن لعبةٍ تُدار ويتم نسج خيوطها تحت دوافع شتى أشكال الهيمنة السياسية والثقافية والاقتصادية على الشرق بدعوى التفوق ونزعة الأقوى، من هنا تأتي تأملات إدوارد سعيد في نقد الخطاب الاستشراقي وتحليل جدلية العلاقة بين الشرق والغرب، في سياق تفكيك هذا الخطاب المحمّل بالعداء للآخر وخصوصًا الشرق، دون أن تكون دعوته إلى الصراع الحضاري، إنما للكف عن

الدسائس والمخططات في تكريس التفوق والتبعية للغرب الاستعماري الذي يعلو خطابه نحو محو الهوية وتدمير الإنسان تحت نزعةٍ مركزيةٍ استعلائية.

ـ أولاً ـ
جدلية الشرق والغرب

تهيمن فكرةٌ مركزيةٌ من قبل المؤرخين والدارسين للثقافات والحضارات هي فكرة التمييز بين الشرق والغرب، من الناحية الجغرافية، الذي يشمل شرق المتوسط وامتداده شمالًا وجنوبًا، الصين والهند وبلاد فارس وروسيا واليابان والشرق العربي، والغرب بالمواصفات الجغرافية أمريكا وأوروبا وأستراليا، بينما يكون الفرق الأقوى من جهة الثقافة والحضارة وكل مظاهر الحياة السياسية والفكرية والاجتماعية، الغرب وريث الحضارة اليونانية واللاتينية، والشرق وريث الثقافات الشرقية القديمة، وجدلية الصراع بين الشرق والغرب ساهمت في التقسيم والنفور بدل التكامل والتجانس، ما في الغرب من تنويرٍ وعقلنة، وما في الشرق من إشراقٍ وروحانية، هكذا يعتبر الغربُ وريث الشرق من حيث الديانة المسيحية، والإنتاجات العلمية والفكرية التي عرفت نموًا في الحضارتين الفينيقية والبابلية، وقربُ الحضارتين من اليونان فتح نقاشًا بين المؤرخين والفلاسفة للقول بالصراع والتلاقح بين الشعوب والثقافات. لكن المشكلة كما يثيرها الكثيرون أن الغرب المسيحي أصيب بعدوى التفوق والهيمنة بدايةً من الاكتشافات الجغرافية الكبرى، والتغيُّر الذي أصاب المجتمعات الغربية من جراء الثورة الصناعية والسياسية، وظهور بوادر المرحلة الرأسمالية، والجديد في عالم التقنية والآلة، الفكر هنا أضحى ماديًا والعقل أداتيًا يسعى في تطويع الطبيعة وعقلنة المجتمعات. فقد أصيب الغرب بالزهو، واعتقاده أنه يمتلك زمام كل شيء، وتكبر على كل من لم يكن من جنسه من الملونين، وجعل التاريخ محوره تاريخ أوروبا قديمًا

ومتوسطًا وحديثًا، ويكاد يهمل تاريخ غيره من الصين والهند والفرس والعرب، والعجيب أن كثيرًا من الشرقيين وقعوا في مثل هذا الخطأ، فقدسوا كل ما يأتي من الغرب، واحتقروا كل ما يأتي من بلادهم[1]، فمن الأكيد أن الغرب نفد إلى ثقافة الشعوب الأخرى وعمل على تحويرها وخلخلتها، وأظهر الفكر الغربي المسلح بالعلم الطبيعي والعلوم الإنسانية والفكر الفلسفي أن الذات لا يستقيم وجودها إلا بالآخر المخالف، طبائع البشر وصفاتهم تتحكم في تكوينها العوامل البيئية والمناخية، والعوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، يتم قراءة الشرق على ضوء فلسفة الأنوار وعصر النهضة، والطفرة العلمية والصناعية التي بوأت الغرب المكانة والصدارة في القرن السابع عشر، جدلية السيد والعبد في فلسفة التاريخ عند هيجل سرّعت بالنتائج التالية التي انتهت إلى إبراز التفوق للحضارة الغربية الممثلة أكثر في العالم الجرماني، وتبديد الصراع الفكري والوجودي وتذويبه وفق منطق المنفعة المتبادلة بين الطبقات الاجتماعية، لكن الفكر الفلسفي العقلاني ظل وفيًا للقراءة الخطية للتفوق الغربي، من اليونان والرومان وأخيرًا ميلاد الغرب الحديث، فأنتج الغرب العلم والقيم العقلانية وآليات التحليل والفهم للأنا والأنا الآخر، هذا يعني تعميم العقلانية الغربية في السياسة والثقافة والحياة عبر عقلنة الفرد والمجتمع، وإحداث التطابق بين العقل والواقع، في جدلية العلاقة بين الشرق والغرب ينتقل الفيلسوف هيجل في العوالم المختلفة، العالم الشرقي والعالم اليوناني والعالم الجرماني، لذلك يستقي الفيلسوف أفكاره من الرحالة والمستكشفين ومن أقوال الذين زاروا الشرق، ويقيس الثقافة بمقياس العقل الذاتي الغربي واستنادًا على المنهج الجدلي الذي يصف تجليات الروح والوعي من الذاتي إلى الموضوعي، ويذهب هيجل إلى أن الحرية في العالم الشرقي غير موجودة، وكل ما عرفه الشرق هو أن شخصًا واحدًا حر: هو الحاكم، أما المواطنون فهم جميعًا عبيدٌ لهذا الحاكم. غير أن هيجل ينبهنا إلى أن حرية الحاكم لم تكن سوى انسياقه وراء أهوائه وانفعالاته ونزواته[2]. العالم الشرقي الذي اتخذ في فلسفة

التاريخ الهيجيلية مسارًا عقليًا، وعيًا ذاتيًا مكتملًا باكتمال الفكر في بعده الذاتي والموضوعي، وتجليًا للروح الموضوعي في وجود المؤسسات والنظم المختلفة والحرية المنقوصة في العالم الشرقي تحققت نسبيًا في العالم اليوناني والروماني، حيث تعيّنت عند البعض، أما التحقق الفعلي للحرية والقيم العقلانية فقد تحققت في الأمم الجرمانية بتأثير من المسيحية، أول الأمم التي تصل إلى الوعي بأن الإنسان بما هو إنسانٌ حرٌ[٣].

ومن يمعن في مضمون الفكر الغربي يستخلص نتائج جمةً عن قيمة الخطاب المهيمن في الفكر الغربي الذي ما فتئ يقارن ذاته بالفكر الشرقي، من زاوية امتلاك المعرفة والسلطة، ومن خلال التساؤل عن البدائل في تغيير ثقافة الشرق، سلاح الغرب المنهج التجريبي والدراسات الميدانية لما يدور في القرن العشرين من إرهاصاتٍ فكريةٍ كلاسيكيةٍ محمّلةٍ بالعداء للآخر، ومنسجمةٍ مع الخطاب الاستشراقي الممتد إلى المراحل الأولى من ظهور المستشرقين، طبقات من المستشرقين كتبوا عن الشرق، وصفوا مظاهر الحياة الدينية والاجتماعية، وتسللوا للتراث وأقاموا أبحاثهم على الشك والنقد لكل ما هو متماسك. أكثر الدراسات أقيمت عن الإسلام كعقيدةٍ وسلوكٍ عند المسلمين، صورةٌ نمطيةٌ ترسخت بفعل الدراسة السطحية والإيديولوجية للإسلام والعالم الإسلامي، هواجس ومخاوف في الشعور واللاشعور من جراء الحروب التاريخية ضد المسلمين، صورة الإسلام في الإعلام الغربي، في البرامج والمناهج التعليمية، النمطية السردية في قراءة الإسلام على ضوء الثورة الإيرانية وحروب الخليج، والمستجدات في عالم الحركات الأصولية أو ما يكتب عند مفكرين غربيين متعصبين، منهم المستشرق المعاصر برنارد لويس في كتابه "عودة الإسلام"، الذي يعتبر أن الإسلام لا يتطوّر ويجب أن يوضع المسلمون تحت الرقابة، ونسب كل الصفات السلبية للمسلمين، وتتساوى النظرة القدحية للإسلام في السياسة الأمريكية بين اليسار واليمين، تغذيها الأحداث والصراعات في المنطقة العربية والحادي عشر من سبتمبر، وينزاح الإعلام الغربي إلى إسقاط الوقائع على

الإسلام، وإن الغرب مهووسٌ بالقراءة الاختزالية للتاريخ والأحداث من زاوية العداء للإسلام. إن كل كلامٍ عن الإسلام يسعى إلى تحقيق درجةٍ ما من السلطة أو القوة[٤]، الكلام من منطق السياسة والاقتصاد، وما تتوفر عليه المجتمعات الإسلامية من طاقاتٍ بشريةٍ وخيراتٍ مادية، واختزال الإسلام في الأحداث التي تقع في الشرق الأوسط من الثورة الإيرانية واحتجاز الرهائن أو حرب الخليج والحركات الأصولية، صور تغذي الإعلام الغربي، وتغذي الفكر الذي يزداد ثباتًا أن الإسلام دين العنف والترهيب وما شابه ذلك، وتتأكد الدراسات الاستشراقية المعززة بالقوة الاستعمارية التسلطية في حاجة الشرق إلى التغيير والتنوير، وأن سبب تخلّفهم وانحطاط عقولهم هو الإسلام لما في الدين من انزياحٍ نحو العنف والقوة وإرغام الآخر لاعتناقه، صورةٌ ليست بالجديدة في العقل الغربي لكنها قديمةٌ طُبعت بفعل الصراعات. والمد الإسلامي نحو أوروبا، وبقي هذا الخوف قائمًا إلى الآن، وبدا للغرب أن الإسلام وحده هو الذي لم يستسلم تمامًا في أي يوم للغرب، وعندما بدا أن العالم الإسلامي يوشك أن يكرر انتصاراته القديمة من جديد في أعقاب الارتفاع الكبير في أسعار النفط في أوائل السبعينات، سرى في جسد الغرب كله ما يشبه رجفة الرعب[٥] تتحول القضية من مجال السياسة والمصالح المشتركة إلى إبداء الرأي في الدين والعقيدة ومحاكمة الإسلام. الدافع للقطيعة الاقتصادية، وتتحرك المنابر الإعلامية والرأي في حملاتٍ دعائيةٍ ممزوجةٍ بالعداء للإسلام والمسلمين، وتنتقل الصورة من الكلام إلى باقي المجالات من السينما والإعلام والتأليف، يعني ببساطةٍ أن الاستشراق تغلغل في مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية، ورسم الاستشراق فكرة التعاطي مع الشرق الأوسط بالذات ككيان غير قابلٍ للذوبان أو غير طيّعٍ في تقبُّل الأنوار ونمط الحياة الغربية، والصور المتدفقة عن مجرى الأحداث تنم بالفعل عن التحليل، الذي وصل فيه المفكر والمثقف إلى أن الشرق لا يمجّد الحرية وحقوق المرأة والطفل، ولا يحترم الحريات الفردية والجماعية، أسير للاستبداد والاستعباد، خبرة الغرب بالإسلام

محدودة ومناقشة جوهر الإسلام في الثقافة الأمريكية والغربية مبنيةٌ على الآني من صناعة الإعلام للحدث المتعلق بالمسلمين، حرب أفغانستان والعراق والحادي عشر من سبتمبر، والتغطية المكثفة للعرب والمسلمين مردها بالأساس إلى الخيرات الطبيعية الغنية بالنفط والموارد الأخرى، وغنية بالطاقات البشرية والمقاومة الثقافية لكل هيمنةٍ أو سلطةٍ خارجية، محركها ما في القيم الإسلامية من واجبات نحو صد الغريب. والآخر العابر من العالم الآخر نحو فرض هيمنته بالقوة، الشرق يأبى الخضوع والاستلاب، في جينات الإنسان الشرقي الميل نحو الحرية والتحرر من الاستعباد، الثقافة غير منفصلة عن المقاومة حسب إدوارد سعيد، وأشكالها ممكنةٌ وفق استراتيجية الشعوب في رفض الاستعباد والتحرر من نير المستعمر ومقاومة الإمبريالية بالمعرفة. فعندما يكتشف المفكر العربي جدلية الصراع بين الشرق والغرب من جانب واحد. إدوارد سعيد كتابٌ مفتوحٌ على العالم حسب جورج شتاينر، يقلب صفحات التاريخ ويلمس عمق الفكر ويحفر في أعماق الذات الغربية، عن الهيمنة التي ترسّخت في أذهان السياسيين، والمعرفة التي شُيدت وفق منطق المستشرقين، يستعين الأركيولوجيا الفوكوية كآلية للحفر في تاريخ الفكر الغربي، يدل أن منطق التعاطي مع الشرق الإسلامي بالذات يحمل بذور ثقافة تشكلت في بنية العقل الغربي، يسافر المفكر بعيدًا نوعًا ما في التاريخ ويلم بجزئيات وكليات الأحداث، يستعين بالذاكرة والخيال الخصب في رؤية ما وراء السطور، من المنفى يخترق الغرب، ويجول في رحاب النظريات الأدبية والفلسفية واللسانية، وينفتح على السياسة في الثبات على قضية فلسطين، قضية وجودية وإنسانية، محلية وكونية، ويمنح القارئ تأويلاتٍ وقراءاتٍ في واقع السياسة والإيديولوجيا، التي تشوه الشرق الأوسط الذي يُختزل في الإرهاب والعنف والرفض للقيم العقلانية التنويرية، ويضع إسرائيل فوق الجميع، حق الفلسطيني أن يعيش في أرضه، الحق التاريخي والوجودي الذي لا بديل عنه في عودة الإنسان من المنافي والشتات، هنا تتجلى مسؤولية المثقف في الالتزام بالدفاع عن

الإنسان، والاغتراب الذي نعانيه والتيه الذي يخترقنا مرده إلى سياسة التسليع ومقايضة الكرامة بالمصالح والمنافع، سياسة ميكيافيلية شعارها "الغاية تبرر الوسيلة". أنا شديد الايمان بوعي الفرد، وهذا هو الأصل في كل الجهد الإنساني، لا يمكن للفهم الإنساني أن يحدث على مستوى جمعي إلا بعد أن يحدث على المستوى الفردي، لكن وعي الفرد في عصرنا قد جرى قصفه[٦]، مشاكلنا جمة، سبب النكسات والأزمات. فالاستشراق نفذ إلى عقولنا وزعزع ذلك الشك في ثقافتنا وساهم في تبدد الجماعة، أوهمنا بالمحاسن في ثقافتنا، فقط علينا أن نركب تيار التنمية ونقبل بالتحديث والإقلاع، ويكون ذلك بمثابة اللحاق بالركب والإسراع بالتقدم. فالحل في تفكيك البنيات التقليدية واختيار الليبرالية كأسلوبٍ في التدبير والتسيير، في المقابل أنتج الاستعمار نخبًا تقليديةً تابعةً له في الفكر والمنهج، وتبادل الاستعمار الإنجليزي والفرنسي والأمريكي الأدوار والوظائف في لعبة تفتيت الشرق، المشكلة هنا تغدو أكثر من الفرد والجماعة، إنها سياسةٌ راسخةٌ في لعبة الكبار موجهةٌ بالرغبة الجامحة في تدمير الثقافة وعولمتها وخلق شرق بمقياس الغرب الاستعماري والإمبريالي، هذا الشرق الروحاني والوجداني، لا يمل من مقاومة كل نزعةٍ تنويرية، كانت آسيا تمثّل للغرب في يوم من الأيام الابتعاد الصامت والاغتراب، وكان الإسلام يمثّل العداوة المحاربة للمسيحية الأوروبية، وكان التغلب على هذه الثوابت الجبارة يتطلب المعرفة أولًا، معرفة الشرق، ثم غزوه وامتلاكه، ثم إعادة خلقه على أيدي الباحثين والجنود والقضاة الذين نبشوا مكامن ما سقط من الذاكرة من لغاتٍ وتاريخٍ وأجناسٍ وثقافات[٧]، جدلية الصراع التي تعني اكتساح الغرب للشرق معرفيًا، والسؤال الذي يطرح ذاته، كيف يمكن أن يواجه الشرق الغرب؟ طرح المفكر المصري حسن حنفي مسألة الاستغراب، العلم المناقض للاستشراق، الذي يستدعي التخصص وإتاحة المجال للبحوث في قلب المدنية الغربية، أو بناء نماذج للعلوم الإنسانية العربية في أطروحات تنطلق من استلهام ابن خلدون، ومن الدراسات الرشدية في قراءة ابن

رشد وكل ما يتعلق بالأنسنة في الفكر العربي، وفي عمق الخطاب القومي العربي تتجلى العوائق الصادة في التنمية والتقدم، عوائق ذاتية في الفرد، وصعوبات جمة في الجماعة، مشاكل نفسية وأزمات اجتماعية. نسينا أن مشكلتنا ليست فيما نستحق من رغائب، بل فيما يسودنا من عادات وتقاليد وما يراودنا من أفكار، وفي تصوراتنا الاجتماعية[٨]، ولو قُدّر للفرد العيش مدةً من الزمن، سيدرك لا محال النتائج في الفرد والأسرة، تخلّفٌ فكريٌّ مزمنٌ تغذيه الأسباب الذاتية والموضوعية، ويزداد الأفول في تغلغل الاستشراق والفكر الآخر إلى اعماق ذواتنا، بفضل سلطة المعرفة والمناهج في الدراسة، وتغيير طرائق الحياة والفكر حتى يستقيم وفق منطق الغرب، مشكلتنا فكرية، نابعة من تقديرهم لذواتنا وثقافتنا، وتقدير سلطة الآخر العلمية والفكرية. يمتلك الغرب العقل الصناعي والسياسي، وكل الثورات الناعمة في مجال الفكر والمجتمع والإنتاج الأدبي والفلسفي، ويُختزل العقل الشرقي في الشاعرية والوجدان والقلب، وكل مظاهر الانحطاط والتبعية. إن مشكلة كل شعبٍ هي في جوهرها مشكلةٌ حضارية، ولا يمكن لشعبٍ أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها[٩]، وقائعنا تُفهم بآليات الآخر واستلهام ما في الفكر الغربي من نماذج حتى ننقسم إلى تياراتٍ فكريةٍ وإيديولوجياتٍ مغلقةٍ تتبنى الفكر في شموليته، ويتم إسقاطه في مناقشة قضايا العرب والمسلمين. فمن الأكيد أن الاستشراق الغربي نفذ إلى أعماق ذواتنا بنوعٍ من الحيلة والذكاء، الذي يحيل إلى قوةٍ ما في تراثنا من بطولاتٍ وملاحم، أحكام تركتنا نعيش على الماضي ونرفض كل ما هو دخيل وجديد بدعوى البدع، أو شمولية ما يوجد في ثقافتنا من خصائص متكاملة، رفضنا الفلسفة وسددنا سهام الرفض العنيف بالإحراق للكتب والنبذ للفلاسفة في المجالس العامة أو محاصرة الفكر الفلسفي، والوحدة بين رجل السياسة والفقيه والجمهور، وتركنا العقول فارغةً يعشعش في أعماقها الجهل والتخلف، وهكذا يبقى الضمير الإسلامي في دوامة صراعه الباطن،

يسكنه أحيانا ما يكتبه المادحون، ويثيره أحيانا أخرى ما ينتجه الناقدون، وقد استمر هذا الصراع منذ قرن في حلقةٍ مغلقةٍ، مستهلكًا أجدى الطاقات الفكرية في العالم الإسلامي من دون جدوى، من دون أي تأثير حقيقي على تطور العقلية الإسلامية[١٠]، صورة من الإطراء والتمجيد لما في تراثنا من لمساتٍ يتقرب بها المستشرقون من الشرق، ويكيلون المدح عن هذا الكيان العجائبي والغرائبي والمميز بالسحر والتأثير في أعمال المستشرقين الكبار أمثال ماسينيون وسيديو وغوستاف لوبون وإرنست رينان... دراسة الشرق مبنية على الأحكام القطعية المسبقة، في الفكر الأكاديمي العلمي والفلسفي، تقسيم في سمات العقلانية وما رافقها من إرادةٍ نحو المعرفة والسلطة، وحرية الفعل والاختيار للنماذج الممكنة في عالم السياسة والفكر، فالغرب ساهم في تشكيل نظرية السلطة في الفكر التعاقدي لدى توماس هوبس وجون لوك، وجاء العقد الاجتماعي باعتباره ميثاقًا مبنيًا وفق إرادة الشعب وسيادة الإنسان على ذاته، ووفق خيار الإعلاء من قيمة الفرد وحريته في الالتزام بالبنود والفصول المؤسسة للقواعد الجديدة في ممارسة السلطة، قواعد سائدةٌ في تكريس سلطةٍ واقعيةٍ مستمدةٍ من الينابيع الأولى للثقافة اليونانية في تمجيد الفرد، وتمكين الجماعة من المشاركة السياسية في صناعة القرار، والثبات على الملكية الفردية وحق الإنسان في الإنتاج والانتماء للمجتمع، مواقف متماسكةٌ في أبعادها السياسية والاجتماعية والثقافية، والتي ساهمت في بناء الفكر الغربي وميلاد الدولة الحديثة، من هنا جاءت النزعة المركزية الغربية المبنية على سلطةٍ بقواعد مغايرة، تحولت لاحقًا إلى أداةٍ قمعيةٍ في جلد الثقافات الأخرى، وتقزيم مكانتها الحضارية لأنها ببساطةٍ لا تستجيب للنماذج المطروحة في الفكر الغربي، وللخطاب الذرائعي الذي يتغنى بالتسامح والتعايش وحوار الحضارات بدافع الالتقاء بين الشرق والغرب، وإن التفرقة مردها إلى نعراتٍ عرقيةٍ قوميةٍ أو أسبابٍ دينيةٍ، مدفوعةٍ بالتعصب والغلو أو عدم الفهم العميق للشرق الذي تحول في الدراسات الاستشراقية إلى مراجعات

ومناقشات في قراءة الشرق على ضوء مستجدات الأحداث السياسية التي عمل إدوارد سعيد في تشريحها وتبيانها للقارئ العربي، وما ترمي إليه من أهدافٍ وغاياتٍ كتشويه الإسلام والحفاظ على الصورة النمطية التي تكرست في الثقافة والفكر، وتعززت بفعل الإعلام الموجه نحو الشرق الأوسط في متابعة الأخبار الواردة عن الصراعات الطائفية وأخبار الثورة الإيرانية، والحرب العراقية الإيرانية، وحرب الخليج. قوة الإعلام الغربي في رسم صورة جامدة عن الشرق، حملات الغرب وحروبه لم تصب الهدف في إرغام الشرق على تغيير ذاته وثقافته العريقة، فكيف يمكن للعقل الغربي الأداتي أن يغيّر الثقافة التي سبقت الغرب في ظهوره؟ احتكاك الغرب بالشرق في الاندلس ومنذ وجود الدولة العثمانية، حملة نابليون على مصر، والاستعمار للبلدان العربية الإسلامية. فالغرب مدفوعٌ بالمعرفة، والخطاب العلمي وآلية الفهم للشرق قصد الاستعداد لغزوه وبالتالي تغيير معالمه الثقافية حتى يستوعب صدمة التنوير والعقلانية، تحويل التمركز من الذات نحو الآخر، الخروج من الأنا المطلقة في تفرّدها وتميّزها معرفيًا وفكريًا كذاتٍ تأسست على منطق الشك في كل سلطةٍ معرفيةٍ غير بديهيةٍ غير سلطة العقل، والعقلانية كصورة يقينية رفعت من قواعد المعرفة، ورسمت طرائق في البناء للذات وفق معيار العلم الطبيعي والمناهج المتعددة في البحث والتقصي، فلسفة ديكارت العقلانية ونزعة بيكون التجريبية وقوة العقل اللامتناهية في تطابقه والواقع أي الفكر الفلسفي الحديث الذي تأسست عليه عقلانية الغرب في مقابل روحانية الشرق، الذي ظل استاتيكيًا وعاطفيًا منغمسًا في ماضي التقاليد والعادات، فكرة هيجل عن العالم الشرقي من الصين والهند والحضارات الشرقية القديمة. حيث النماذج المصاغة في الغرب لا مثيل لها من صورةٍ راقيةٍ للعقلانية في السياسة والفلسفة والفن والحياة الاجتماعية، انتقلت الصورة العقلانية من الفرد إلى الدولة كأرقى التنظيمات السياسية، الدولة بمثابة الروح الموضوعي، ومن تجليات الوعي العملي الذي تعينت معالمه في صورةٍ ماديةٍ واقعية، هكذا يتجلى الشرق في

تمثلات الغرب، وتتحول الصورة إلى رغبةٍ في الاستيعاب معرفيًا والسيطرة بواسطة خطابٍ يتميز بالليونة والعقلنة، ينفد في عمق الممارسة السياسية، ويطور العلم الإنساني نحو التحول لدراسة الشرق والتمهيد لغزوه والسيطرة عليه كسبيلٍ وحيدٍ في خلخلة البنيات التقليدية، ومنها استمد الاستشراق الفكرة القائلة بالسيادة على الشرق معرفيًا وليس بالقوة العسكرية، فكان الغرب هو الذي يتحرك نحو الشرق، لا العكس، والاستشراق هو "اسم الجنس" الذي استعمله في وصف مدخل الغرب إلى الشرق. فالاستشراق هو المبحث الذي استطاع الغرب بفضله (ولا يزال) أن يتناول الشرق بالبحث العلمي بصورةٍ منتظمة[١١]، والشرق العربي والإسلامي المقصود من العملية، هناك فرق بين عقلانية الغرب وروحانية الشرق، ما يشد اللحمة والتماسك بين أهل الشرق تلك الثقافة التي تغلغلت في القلوب والعقول والتشبث بالهوية وأصالة الإنسان الشرقي، من الصعوبة أن تقتلع الإنسان من كيانه ووجوده مهما كانت قوة الثقافة الغربية والخطاب الساعي للاقتلاع وبتر الثقافة عن منابعها وأصولها، من بعيد يترك إدوارد سعيد المكان ويعود إليه بقوة حاملًا في قلبه ولعًا وعشقًا للأرض والإنسان والثقافة، حاملًا مشعل الحق وقول الحقيقة في تعرية الاستشراق، وما يملك من خطاباتٍ إيديولوجيةٍ توسعيةٍ وسياسةٍ إمبرياليةٍ في حق الوجود التاريخي للإنسان الفلسطيني في أرضه، ومن يفكك أوصال الاستشراق ويكشف عن الخبايا الكامنة والظاهرة، وإمكانية إنصاف بعض المستشرقين الذين تميزوا بالموضوعية والحياد في دراسة الشرق دون تبجيل للماضي أو دون تهويل وتهوين، وتلك النظرة المستفادة من الدراسات الاستشراقية، ألوانٌ من التعاطي مع الشرق بدافع المعرفة وإذابة ثقافته وانصهارها في الثقافة الغربية، عندما يعبّر فرانسيس فوكوياما عن نهاية التاريخ، فهو بالتأكيد يعني نهاية القوميات والفكر المضاد للفلسفة الليبرالية. ويجزم على القيم الرأسمالية والعقلانية التي تجد أساسها في الفلسفة السياسية عند هيجل وعقلانية توماس هوبس، والنماذج العقلانية الشرعية في سوسيولوجيا ماكس فيبر ضد كل

التصورات المناقضة في الفلسفة الماركسية وحتمية الصراع التاريخي في انهيار الرأسمالية، وتلك العدمية التي جعلت فريدريك نيتشه يفند الثقافة الغربية وينذر بسقوطها في كشفه عن الإنتاج العقيم الذي يتخلل الفكر بفعل هيمنة الفكر المضاد للغريزة والحياة، ويعكس هذا الفكر الأوهام والانحطاط. فالخوف الذي يطبع الثقافة الغربية في الفلسفة السياسية والدراسة الاستراتيجية لدى صامويل هنتغتون في صراع الحضارات وتكرار السؤال عن الهوية والثقافة والآخر (كتاب "من نحن")، إرهاصاتٌ ومخاوف وتحذيرات من الآخر، هواجس لا تنتهي مدفوعةٌ بالخوف اللاشعوري من الآخر، الخطر الأخضر (الإسلام) والخطر الأصفر (الصين)، مخاوف عايشها إدوارد سعيد ونشر كتاب "تغطية الإسلام"، صورة الإسلام في الأخبار، الإعلام الأمريكي وتشويه الحقيقة واللعب على أوتار الحوادث الجزئية وتصوير الإسلام العدو المركزي للثقافة الغربية، وتترسخ الفكرة القائلة إن السلام مستحيل مع الإسلام، ولو تماهى الغرب مع فكرة فرانسيس بيكون بتحطيم الأوهام الأربعة في البحث والمعرفة لوضعت الأقواس عن كل معرفةٍ جاهزةٍ أو نأخذ بالفكرة الديكارتية "مسح الطاولة" ونستلهم من فوكو الأركيولوجيا ومن هوسرل القصدية في النفاذ والتحري عن منطق الحقيقة الصادقة، الإسلام رسالةٌ سماويةٌ في الوحدانية، أما الحروب التي أشعلت تحت دوافع عنصريةٍ ودينيةٍ واستئصاليةٍ فهي حروب انتهت إلى اعتراف الأقلام الصادقة والمحايدة للمزيد من الفهم والتعايش بين الشرق والغرب. فالفكر الاستئصالي لا يخلو من ثقافة تنميه العوامل السياسية، والنزوع نحو سفك الدماء ومحو الآخر من الوجود. أما قولة الشاعر الإنجليزي رودرياد كبلينغ "إن الشرق هو الشرق والغرب هو الغرب ولن يلتقيا أبدًا"، فتلتقي واستحالة بناء جسور علاقةٍ يطبعها الود والاحترام، والاعتراف بالآخر ككيانٍ مستقلٍ بقيمه وثقافته، وإن التلاقح وتبادل المنافع مسألةٌ محمودة، في غاية المصلحة والمنفعة للكل، بدل تقويض العلاقة وتحديدها في الهيمنة والسيطرة على الشرق بالمعرفة والخطاب التحريضي

الإيديولوجي المدفوع من نصائح المستشرقين الناقمين على الشرق بدافع التعصب الديني والسياسة الإمبريالية.

ـ ثانيًا ـ
نقد الخطاب الاستشراقي

الاستشراق هو الدراسة الثقافية والمعرفية للحضارات الشرقية في التمهيد للفترة الاستعمارية، القرن الثامن عشر والتاسع عشر ومرحلة الاستشراق المعاصر أو ما بعد المرحلة الكولونيالية، ويحرص الغرب في فهم الشرق بتراثه العريق وحضارته الضاربة في أعماق التاريخ لاستعماره وتغيير جذوره بالمعرفة المحمّلة بالعلم والتقنية، ونشر الأنوار، وإذا كانت المواجهة العسكرية في الحروب التاريخية وحملات الفرس واليونان المتبادلة، والصراعات في الحروب الصليبية، جاءت بالنتائج المحدودة، فإن الغزو الفكري والمعرفي أشد قوةً في الولوج إلى قلب الشرق قصد التأثير فيه معرفيًا وبالتالي السيطرة عليه، فكرةٌ ترسخت في أذهان الباحثين وأصحاب القرارات السياسية، والتطابق بين الموقفين حدا بالآلة العسكرية للتقدم نحو الشرق، مزودة بالخرائط والدراسات، في طبيعتها معرفة وافية بالذهنيات، نفائس من المخطوطات والكتب التي توفرت للمستشرقين، ونماذج من الأبحاث ذات الطبيعة التبشيرية في مغزاها التبشير بالمسيحية التي جاءت أصلا من الشرق ومكون للهوية الشرقية، في طيات التوجه محاولة رد المسلمين عن دينهم وهدم الإسلام ونقل صور سطحية وجاهزة عن حياة الإنسان الشرقي. إن الاستشراق حمل أعباء الأعمال في ميادين المعرفة الأكاديمية واستخدم البحث العلمي في تحقيق أهدافه فلجأ إلى الكتابة والتأليف والمحاضرات والمناقشات العلمية والمؤتمرات المنتظمة، وتأسيس كراسي لدراسة الشرق في جميع مناحي الحياة[١٢]، كان الاستشراق استجابةً فعليةً مباشرةً

للمنظومة الفكرية التي أنتجته، ومن أكثر المناطق عنايةً العالم العربي والإسلامي المنقسم إلى كياناتٍ وطنيةٍ متنافرةٍ بعد بوادر الضعف والتراجع للإمبراطورية العثمانية. لعبت حملة نابليون على مصر دورًا في مد الاستشراق بالمادة الخام عن الشرق، دور الرحلات في وصف الشرق مدفوعةٌ بالرغبة النفعية في اكتشاف الطرق الموصلة إلى الشرق، عصرٌ جديدٌ للبحث عن الموارد وتعميم النموذج الرأسمالي، الذي يضمن الهيمنة والسيطرة على الشرق معرفيًا واقتصاديًا وسياسيًا، اكتمل الاستشراق من خطابٍ علميٍ إلى مؤسسةٍ إمبرياليةٍ، هكذا تشكلت فكرة إدوارد سعيد في نقد الخطاب الاستشراقي من الدراسة التأملية العميقة في مرامي الاستشراق في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وامتداد الخطاب الاستشراقي للسياسة والثقافة، تلون الاستشراق بألوان الإمبريالية والفلسفة الوضعية والطوباوية والتاريخية والداروينية والعنصرية، والفرويدية والماركسية والشبنجلرية[١٣]، خطاباتٌ ونظرياتٌ شكلت دائمًا بنية الفكر الغربي الميال للنزعة العلمية الوضعية التي جعلت الفرنسي أوغست كونت مثلًا يحدد مراحل التطور البشري في المرحلة اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية، في الداروينية والبقاء للنوع البشري، الصراع والبقاء للأقوى، في الماركسية والصراع بين طبقات اجتماعية شرط وجود نواةٍ للمجتمع الصناعي... فمن الأكيد أن المفكر إدوارد سعيد في انفتاحه على المجال الفلسفي والنقد الأدبي والفكر الاستشراقي، ومدى تأثيره في صياغة وتشكيل الشرق وفق مقياس الثقافة الغربية، أدرك مخاطر الاستشراق. فكرةٌ واحدة عن الشرق بالمواصفات السائدة في الإنتاج الأدبي والفلسفي والتاريخي والإعلامي، دليلٌ على نظرية التفوق ونزعة الاستقواء. والمواقف الاستشراقية المعادية التي تغمر الصحافة والتفكير الاجتماعي، إذ يُظن أن العرب قومٌ يركبون الجمال، إرهابيون، أنوفهم معقوفة، فاسقون، مرتشون، وأن ثروتهم لا يستحقونها إهانةً للحضارة الحقيقية[١٤]. فالنبش في بنية الفكر الغربي يمنح الصورة الفعلية عن روح الفكرة المهيمنة على ذهنية الغربي، مفادها الانتقاص من الشرق، كتابات لامارتين

وشاتوبريان، إرنست رينان، لورنس وبل، إدوارد لين وماسينيون وبرنارد لويس... فالعرب في الكتب الدراسية الأمريكية تكشف عن أغرب المعطيات والمعلومات الخاطئة، ملاحظات إدوارد سعيد المدونة في كتابه القيم عن الاستشراق ليست عشوائيةً أو سطحيةً لأن المفكر نبش في تاريخ الأفكار وقلب صفحات المستشرقين الإنجليز والفرنسيين، وكتب عن المرحلة الكولونيالية، والتمس طرائق التفكير في التعامل مع الشرق، مضيفًا حقائق جديدةً عن الدراسات الاستشراقية. فالمستشرقون جسد واحد، أهداف مشتركة، نوايا كامنة وظاهرة، اختلاف في الأسلوب والمقاربة العلمية، نوازع أيديولوجيةٌ واضحة، محركها الدوافع الدينية والمعرفية والاقتصادية والسياسية، وصياغة القرارات المناسبة للتوجه صوب الشرق، وتتحول أعمال المستشرقين أنفسهم للمقارنة بين أعمالهم، رحلاتٌ ذاتيةٌ استكشافية زادت في حيرة الباحثين عن سحر الشرق وسر الغرب في الانجذاب إليه بدافع معرفته أو بدافع التمهيد لغزوه، لا تهدأ التعليلات والنوايا إلا بتحويل الشرق إلى كيانٍ غربي، يفكّر بالطرق العقلانية ويتبنى النماذج الغربية في كل مناحي الحياة، تحالفات بين المشروع الاستعماري الغربي والمشروع الصهيوني في زرع إسرائيل في قلب العالم العربي، هنا يرصد سعيد جانبًا ذاتيًا في كتابه "خارج المكان"، سيرة ومسار فلسطينيٍ عانى من المنفى والاغتراب، اقتران حكايته الشخصية بحكاية كونراد، ذاكرة تأبى النسيان، وذات مهووسة بالحب والحنين للوطن، وكيانٌ مدافعٌ بشراسةٍ عن فلسطين الأرض والمكان والإنسان والوجود، مهما تكالبت الأصوات متهمةً إياه بالأوصاف التي تنم عن قدرة الصوت العربي في الدفاع عن عدالة القضية الفلسطينية، وتحويلها من قضيةٍ قوميةٍ إلى قضيةٍ عالميةٍ وتغيير آراء كثير من الفاعلين والمثقفين في الغرب. أدرك سعيد أن المعرفة سلطة، والخطاب الذي يكرس للمعرفة مفعمٌ بالقوة المادية والدراسات التي تؤثر في شريحةٍ واسعةٍ جدًا من الشعوب الغربية، وأن الاستشراق ساهم بتزويد الخبراء وصناع القرار في الحلف الغربي الإسرائيلي بالمادة البحثية المناسبة عن الشرق،

هذا الشرق توقف عن النمو والتطور في رأي إرنست رينان صاحب كتاب "ابن رشد والرشدية"، الذي وقف عند مسألة تأثير فلاسفة الإسلام بحكماء اليونان دون تحليل جانب الإبداع، وتأثير ابن رشد في الفكر الفلسفي الغربي، بل كان رينان يعتبر الساميين نموذجًا لتوقف التطور والنمو(١٥). فالعرب والمسلمون أبدعوا في الشعر وعلم اللسان وإتقان النثر وليس في الفلسفة والفكر العلمي، والغرب في هيمنته على الشرق ينطلق من فكر المستشرق كمسلماتٍ قطعية. فليس في التراث الشرقي إلا المعاني المرتبطة باللذة الحسية والميل للاستبداد والشخصية العامة للشرقي مجموع القسمات والسمات المميزة التي تضافرت في إطارها العوامل الجغرافية البيئية والتاريخية والثقافية والعوامل الأخلاقية الروحية، عوامل في خدمة السياسة والاقتصاد، وإتاحة المجال للفهم والتعمق في بنية الشرق الفكرية والعقائدية، مجتمعاتٌ انقساميةٌ بالمعنى الأنثروبولوجي، تمكث فيها الطائفية والمذهبية والقبلية، منطقها التغلب والتسلط والعصبية كما في التحليل الخلدوني، ووضوح الرؤيا في المقاربة الفلسفية للمفكر المغربي محمد عابد الجابري، وتحليل الواقع العربي والشخصية العربية في سوسيولوجيا علي الوردي، تناقضات البيئة العربية وتشكيلاتٌ من طبيعتها التعدد والتنوع في المكون العربي والإسلامي، إلا أن التناقضات والانقسامات إذا دخلت السياسة صارت بالفعل قاتمةً وتنذر بالأزمة المزمنة، يكون الإقصاء والاستئصال دوافع سائدةً، وكل طرفٍ يدّعي العصمة والحقيقة، المِلل والنِحل تهدد النسيج الوحدوي العربي ويجد فيها الاستشراق الجديد منبع الفتنة والقلاقل السياسية والمذهبية، وتتحول إلى صورٍ تغذّي الذهنية الغربية لإصدار الأحكام عن الإسلام والمسلمين، وما فتئ المفكر إدوارد سعيد يبرز ذلك في الإعلام والسينما وفي الأدب والفكر، ويربط العلاقة بين القوة والمعرفة ويعود في قراءة الإيديولوجية الغربية المسلطة على الشرق إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، قرون الصدمة العلمية والثورات المعرفية والصناعية في الغرب، التي انتهت بالعلمانية واقتصاد السوق والعولمة، وكل ما في الشرق خضع

للدراسة العلمية، من العادات والطقوس والتقاليد والإسلام والمرأة والقبيلة... رحلاتٌ لا تنتهي، استكشافيةٌ وعلمية، وأمام تعدد الآراء وكثرة الدراسات بسبب التضارب، تتيه الحقيقة ويتخبط المستشرقون أمام شرقٍ ينفلت من الدراسة أو على الأقل يستدعي دراساتٍ جديدة، ولا تفسر الدافع نحو الاهتمام بالشرق في غياب الدافع المضاد نحو فهم الغرب (الاستغراب مثلًا). يرغب سعيد في استخدام القيم الإنسانية الغربية ضد الميراث الإمبريالي في الثقافة الغربية، يقتحم النزعة المركزية الغربية في نماذج من المفكرين كتيودور أدورنو وغوته وغرامشي وفيكو وفرانس فانون ودريدا، ويستلهم آليات النقد من تيارات ما بعد الحداثة، ورجاحة الفكر النقدي عند سعيد في إنصاف بعض المستشرقين خصوصًا ماسينيون، وتتجلى رؤيته في التلاقي بين الشرق والغرب في أفضل صورها حين يهاجم الغرب ويحمله المسؤولية الكبرى عن غزو الشرق واستعماره، وعن هجماته الضارية على الإسلام، فلقد كان ماسينيون مدافعًا لا يكل ولا يمل عن الحضارة الإسلامية[١٦]، الغرابة الشخصية بالشرق موجودة، والنزعة نحو الفهم وتأصيل العلاقة بعيدةٌ عن الأحكام الجاهزة والمطلقة في دراسة الشرق. عُرف ماسينيون بدراسته للتصوف وتاريخ النظم الاجتماعية في الإسلام، لذلك أفرد عبد الرحمن بدوي في كتابه "موسوعة المستشرقين"[١٧] مجالًا للكتابة عن ماسينيون وعنايته بأسرار الصوفية والمتصوفة، والفن الإسلامي... إن الاستشراق الحديث لا ينفصل عن السياسة والاستعمار الغربي للشرق، والكتابات الاستشراقية غير المنصفة، التي تدّعي الموضوعية والصرامة العلمية، شوّهت كثيرًا بالنوايا الغربية وأزاحت الستار عن الدوافع الاستعمارية حتى من الذين كانوا يناصرون البروليتاريا (ماركس وأنجلز) ويعتبرون أن سبب أزمة العالم يعود إلى الرأسمالية التي تنتهي باستفحال الإمبريالية واستغلال الشعوب، ولذلك كان منطلق الماركسية مثلًا مناصرة كل القوى المناهضة للرأسمالية وكل أشكال الاستغلال والاستيلاب والدعوة إلى مقاومة ذلك عبر التغيير والثورة، سرعان ما تتحول هذه

الأفكار نحو فكرة استعمار الشرق قصد تغييره، وخلق نموذج الصراع الممكن بين البروليتارية والبورجوازية وإمكانية قراءة التغير على ضوء الصراع الطبقي، إدوارد سعيد يفنّد التناقض في الموقف الماركسي ويطرح جملةً من الأسئلة عن النظرية، والخلفية الفكرية، ومدى التطابق بين المادية التاريخية والمادية الجدلية، وهل فكرة خلق الطبقات الاجتماعية وخلخلة بنيات المجتمع الشرقي شرطٌ لقيام الصراع الطبقي؟ في الشرق صراعاتٌ تاريخية، حضاراتٌ قوية، مذاهب كثيرةٌ وكياناتٌ سياسيةٌ متنافرة، لا يمكن بأي حال أن يُختزل الشرق في نظرية ما، إنما يجب أن يُفهم وتُمنح المصداقية للأقلام الحرة في خلق علاقةٍ تواصليةٍ من الاعتراف المتبادل بين الشرق والغرب، لكن الصورة النمطية عن العرب والإسلام باقيةٌ في الثقافة الغربية، يرصدها إدوارد سعيد في مجالاتٍ عدة، فلسفة الاستشراق ما تركت مستوى إلا وأودعت فيه شكوكًا وأفكارًا، من تقزيم دور اللغة العربية، إلى تصغير مكانة الإسلام ومحاولة بث الريبة في نفوس المسلمين، والحط من قيمة الرسالة الإسلامية ومن النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ثم التدرج إلى الفن والأدب والفلسفة والتاريخ، دواليب الحياة الفردية والاجتماعية، والعدو الأكبر عند الاستشراق الغربي الإسلام، يعني التركيز على العالم الإسلامي أكثر من باقي دول الشرق كالصين والهند. فالتصدي للنزعة الاستشراقية كان موجودًا عند المثقف العربي بين الميل للحذر من سموم الدراسات وقوتها المعرفية في نشر الشك والانقسام، وبين الرفض الشديد لكل ما يكتب عن الشرق من محاسن أو مساوئ، كل مفكرٍ عربيٍ متنورٍ ويقظٍ في شد الانتباه إلى لعبة الاستشراق والاستعمار يدرك جيدًا أن الشرق كان موضوعًا للحيازة والإدماج، ومنذ نهاية القرن الثامن عشر، حين اكتشفت أوروبا الشرق في سياق عصره ومسافته وثرائه، تحول تاريخه إلى أمثولة عن القدم والأصالة، وهما الوظيفتان اللتان شدتا مصالح أوروبا في أفعال الاعتراف والإقرار، واللتان ابتعدت عنهما أوروبا حين لاح أن تطورها الخاص الصناعي والاقتصادي والثقافي بعيد وراء ظهرها[١٨]، كتاباتٌ فلسفيةٌ وتاريخيةٌ وأدبيةٌ وفنيةٌ

تعبّر بصراحةٍ عن أن التراث الغربي مبنيٌّ منذ البداية على الموروث الثقافي اللاتيني واليوناني واليهودي، لا دخل للشرق في نهضته أو تقدمه، وإن كان المفكرون العرب الميالين إلى القول بأثر العلم والفلسفة في الفكر الغربي فإن الآراء الغربية المتعددة من مؤرخين وإبستيمولوجيين تنحو صوب الجزم بالثورات العلمية والقطائع المعرفية، وبناء معرفة من إسهامات العلم الطبيعي والعقلانية الغربية التي جاءت نتيجة مخاض الفكر في صراعه مع الكنيسة والاستبداد وعوامل مساعدة في الحرية والتحرر، ونقد الاستشراق عند إدوارد سعيد سبر أغوار الفكر الاستشراقي ومراميه الاستعمارية والإمبريالية، مسلحًا بسلطة المعرفة والدراسات الوصفية والتفسيرية للشرق والآخر بصفة عامة، لا نريد أن نكون نُسخًا باهتةً عن الغرب في إرغامنا على التفكير من قلب النظريات المنتجة في فهم ذواتنا، أن نكون ببساطةٍ بنيويين على شاكلة فوكو وستراوس، وتفكيكيين مثل جاك دريدا، وننتمي إلى تيار ما بعد الحداثة على شاكلة ليوتار وجيل دولوز، ووجوديين على مقياس هايدغر وسارتر وسيمون دوبوفوار... يعرف سعيد أن مناصرة قضايا الشرق لا تأتي إلا من أهل الشرق، هؤلاء يفكرون خارج بوتقة الشرق، مواقفهم من فلسطين والاستعمار الغربي للشرق، والحروب الشرسة الدائرة في حلبة الشرق، أحيانًا نتفاجأ بالمثقف العربي الذي يحلل المشهد الثقافي والسياسي في العالم العربي والإسلامي بالأدوات الاستشراقية، سرعة الأحكام والخلفية المنهجية المستقاة من نظريات ما، تشكل الإطار المرجعي للفهم والتفسير، نقاد سعيد يعتبرون النقد طبيعي، فكان أن اتخذ عددٌ كبيرٌ من المتخصصين المتقدمين في هذا الحقل موقفًا دفاعيًا في تعاملهم مع الكاتب، ورأى بعضهم أن إدوارد سعيد ظلم المستشرقين المتعاطفين مع العرب بتعميماته، غير أن الجيل الجديد من الأساتذة والطلبة في مراكز الدراسات العربية والشرق أوسطية أصرّوا على ضرورة تدريس كتاب الاستشراق في الجامعات الأمريكية[١٩]، مهما كان النقد للمستشرقين والاستثناء موجودًا (ماسينيون مثلًا) فالدراسة تكشف عن منطقٍ جديدٍ في قراءة الاستشراق

بوصفه جهازًا ثقافيًا وقوة سلطةٍ منتجةٍ للخطاب الاستعماري والإمبريالي، شواهد بينة وأفعال مادية من القرن العشرين، مسألة هيمنةٍ وسيطرةٍ لا مسألة صراع الحضارات والثقافات كما توهمنا العلوم السياسية والسوسيولوجيا، كونية المثقف أو علمانية المفكر لا تمر دون الإفصاح عن نوايا النقد للخطاب الاستشراقي بالاستعانة بمفكرين غربيين وعرب، مدين للأرض والوطن، ذو ثقافةٍ عالميةٍ وتكوينٍ غربي، منفتح على الهامشي والمنسي وناقد للنصوص والسياسات، غير قابلٍ للتنميط والقولبة بشتى معانيها، يجسد سلطة المثقف العضوي الرافض للهيمنة، فلا يصح أن يكتفي المثقف بتأكيد أن شعبًا ما قد سُلبت أملاكه أو تعرّض للظلم أو للمذابح، أو لإنكار حقوقه ووجوده السياسي...[٢٠]، القضية تتجاوز منطق الاعتراف والتنديد، لأنها قضيةٌ وجوديةٌ مرتبطةٌ بالمشروع الغربي الاستعماري الاستيطاني، خطاب سلطوي بالقوة الناعمة المهيمنة على العقول والقلوب تشكلت بفعل أدواتٍ غير منصفةٍ مغلفةٍ بتزييف الحقائق، يدرك سعيد كما أدرك نيتشه وفرانس فانون أن الحقائق المزيفة، التي ترسّخت بفعل أدواتٍ وأساليبَ مصيرها التلاشي وانبجاس عصر من الصدق واليقين الذي يغير من الحقيقة المزيفة، الأمر ينطوي على فوكو في نزعته البنيوية وانهمامه بالذات والتاريخ المكتوب، والمنسي في أعمال البعض من الأقلام الصريحة، لم تجد طريقها نحو الظهور، بفعل انزياح المعرفة نحو عالم السلطة والقوة، إرادة مندفعة وجياشة نحو صياغة العالم والثقافة والسياسة، لا يوجد مثال أكثر دلالةً ومعنى من قضية فلسطين، في الماضي كان المستشرقون الأوروبيون المسيحيون هم الذين يزودون الثقافة الأوروبية بالحجج اللازمة لاستعمار وقهر الإسلام ولقهر وتحقير اليهود، أما اليوم فإن الحركة القومية اليهودية هي التي تنتج كبار المسؤولين الاستعماريين، وأطروحاتهم الإيديولوجية عن الذهن الإسلامي أو العربي هي التي تطبق في إدارة العرب الفلسطينين[٢١]، لا حاجة إلى السؤال، فالأمر يستدعي تبادل الوظائف والثبات على فكرة التحالف التاريخي بين الاستشراق والاستعمار، معالم الاستعمار

التقليدي انتهت بالاعتراف الصريح للهيمنة والاستغلال للآخر، جاء العصر الذي يعني تصفية الاستعمار وإزالة ترسباته، جيرار لكيرك في كتابه "الأنثروبولوجيا والاستعمار" أوضح عدم حيادية المدرسة التطورية والوظيفية في دراسة الآخر، وتصوير الشعوب الأخرى بالمتوحشة والبدائية أو مجتمعاتٍ زراعية تعتمد الأنماط التقليدية في الإنتاج والاستهلاك، حيث اختفت فكرة الإنسان البدائي السعيد والطيب وحل محلها الإنسان البدائي المتحجر، أي النظر بعيون أيديولوجيةٍ استعماريةٍ للآخر في الشرق أو في أفريقيا. ليست العلوم الإنسانية بريئةً في أهدافها، دراسات كولونيالية وصفية واستكشافية في قلب المكان حيث يتستر الغربي بالزي المحلي، ويوهم الكل بمغامرة الاكتشاف والبقاء، ونال الكثير من الدارسين في عالمنا العربي صفة أصدقاء العرب (جاك بيرك) والمنصفين للحضارة العربية الإسلامية (غوستاف لوبون ومكسيم رودنسون وماسنيون...)، ما أكثر المواضيع الآنية التي تغذي ثقافة الصورة في الغرب، الرقص الشرقي، المرأة الشرقية، الطائفية، ومسألة التقابل بين الأنوثة والذكورة في عالمٍ شرقيٍ تتجلى فيه هيمنة الرجل، والتقابل بين العرف والشرع، الطقوس الدينة والتقاليد الشعبية، البادية والمدينة، العرب وباقي القوميات، تقابلات لا تنتهي إلا عندما تشتعل الصراعات للتفرقة واللعب على أوتار الصراعات الضيقة، وقودها الطائفية والمذهبية والقبلية، بلقنة الشرق وتفتيته، وتصوير الصراع بين الشرق والغرب في الخطر الإسلامي، ودين الإسلام الذي يعزز الكراهية والتعصب، من الأقلام السوداء برنارد لويس الذي يعتبر من الحالات الجديرة بزيادة الفحص لأنه يتمتع بمكانة في المجال السياسي "للمؤسسة" الأنجلوأمريكية المختصة بالشرق الأوسط[٢٢]، وكتاباته عن عودة الإسلام في الخطر الأصولي الذي يهدد قلاع الحرية، وأكثر الأديان خطرًا على الوجود الغربي عبر أسلمة المجتمعات الغربية، هنا أدرك سعيد أن الاستشراق مستمرٌ في ثقافة الغرب، في تقسيم العالم وفق محاور للشر والخير، يمكن أن يكون جون بودريار صادقًا حينما عبّر عن أسباب الإرهاب في العالم الذي

أضحى مخيفًا وعائقًا في بناء عالمٍ مشترك. إننا نعتقد بسذاجةٍ أن تقدم الخير وازدياد قوته في كل المجالات (العلوم، التقنيات، الديمقراطية، حقوق الإنسان) يتطابق وهزيمة الشر، لا أحد يبدو قد فهم أن الخير والشر يزدادان قوةً في ذات الوقت وبنفس الإيقاع، وأن انتصار أحدهما لا يؤدي إلى انمحاء الآخر بل على العكس تمامًا[٢٣]، خوفٌ وتوجسٌ من الآخر، العدو والبغيض والمهدد للسلم والوحدة، مواصفاتٌ متبادلةٌ في عالمٍ لا متكافئ من ناحية القوة والسلطة والتوزيع العادل للخيرات، مسألة فلسطين بالنسبة لإدوارد سعيد نقلةٌ نوعيةٌ في الوعي الفلسطيني ومؤشرٌ في رفع جدار الصمت والتعريف أكثر بالقضية الفلسطينية، من المحلية والقومية إلى العالمية، حكايةٌ تروى من مسافر خارج المكان، وعائدٍ إلى الوطن من جديد، مصمم على المقاومة الفكرية، للتعريف أكثر بالحق الشرعي والتاريخي، يقظة سعيد من تعرية الاستشراق ونقده بآلياتٍ غربيةٍ جديدةٍ في تفكيك الخطاب والحفر في أعماق التاريخ. فالسمة الجوهرية هي علاقة الخطاب بالتاريخ، فالخطاب الصهيوني كان منذ البدء خطابًا كولونياليًا، أي كان جزءًا من مبنى ثقافي-سياسي، أفرزته الحركة الكولونيالية التي أسست الإمبراطوريتين البريطانية والفرنسية، وكان في ذلك محاولةٌ لإيجاد حلٍ للمسألة اليهودية استنادًا إلى هذا الخطاب، وكجزءٍ منه[٢٤]، خطابٌ مرتبطٌ بالمشروع الغربي، الأوروبي-الأمريكي، ويهدف إلى السيادة وتبرير الهيمنة. سياق التفكير الغربي بعيدٌ عن ثقافة الشرق، باستثناء ما يثيره الغرب في توظيف أشياء من الشرق كالزرادشتية واعتقادات الهنود وكونفوشية الصين، تحويل الشرق من كيانٍ حضاريٍ ذي تاريخٍ إلى معطياتٍ وثائقيةٍ وأرشيفٍ يتعرف فيه الغربي على الأنا الآخر، يتوقف إدوارد سعيد عند سيغموند فرويد مؤسس التحليل النفسي وصلته باليهودية ووقوعه أسيرا للنزعة المركزية الغربية، وتوظيفه الأسطورة في المجتمعات البدائية في تحليل الشخصية الفردية، انسلاخٌ عن الهوية الأصلية وتجسيد فكرة الاستعلاء في نظرة فرويد لغير الأوروبيين، الغوص في الأعماق النفسية، تجد استلابًا واضحًا للذات وتوجسًا

من العداء الظاهر لليهود من قبل النازية، ولو تأملنا في عمق الكتابات لوجدنا بالفعل الشخصية الفرويدية القابعة في تحليل شخصية الإنسان في التربية والتنشئة الاجتماعية، وبالعودة للمكبوت في اللاشعور، أسبابٌ ذاتيةٌ وموضوعية، اعترف فيها فرويد بالحاجة إلى تربيةٍ غير قمعية، مضمونها العودة إلى ماضي الطفولة، وأسبابٌ واقعيةٌ نتاجًا للخبرة الإكلينيكية، والمعالجة السريرية للحالات المرضية، هنا ينتج فرويد إنسانا خاليًا من العقد الجنسية، ويمنح معنًى آخر في قراءة الشخصية الفردية والمجتمعات غير الأوروبية على ضوء مستجدات التحليل النفسي، خطابٌ جديدٌ مبنيٌ على الاعتراف النابع من ثقافة الإنسان الغربي في الإفصاح عن الأخطاء، ليس أمام الكاهن بل أمام الطبيب النفسي، ولهذا الطب نتائج في ترسيخ السلوك السوي في بناء الشخصية المتوازنة، وإسقاط آليات التحليل النفسي على باقي المجتمعات يولد قناعةً مفادها أن أشكال الأمراض العصابية والذهانية موجودةٌ بالفعل وعميقةٌ في النفس.

يعرف إدوارد سعيد مرجعيات الفكر الغربي وخلفياته النفسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية ويقترح الخروج من بوتقة هذا الفكر ذي النزعة المركزية بنقدٍ ديمقراطيٍ يستمد من الحق ومن كرامة الإنسان مبدأه، وعدالة المطالب الشرعية للشعوب التواقة للحرية والتحرر، لا بديل عن النقد والمقاومة، والمعارضة البناءة وقول الحقيقة مهما كانت نتائجها.

ـ ثالثًا ـ

الاستشراق، السلطة، المقاومة

إن القارئ المنفتح على النصوص الأدبية والفلسفية يدرك بالتمام منهجية سعيد في انفتاحه على المقاربات الغربية من بنيويةٍ وتفكيكيةٍ ولسانياتٍ وأنثروبولوجيا، قراءةٌ وافيةٌ للتراث الغربي واطلاعٌ يوازيه ما يكتب لدى المفكرين العرب، من رواد الفكر

القومي العربي ودعاة الحداثة، وباعتباره مفكرًا علمانيًا وليبراليًا، خارج المكان وداخله في نفس الوقت، الغائب الحاضر في صلب قضية فلسطين مدافعًا شرسًا وقلمًا ناقدًا، دراسته في نقد الخطاب الاستشراقي تنطوي على الجدة في التناول، والجرأة في الربط بين الاستشراق والمعرفة، وتكريس المؤسسة العلمية الغربية لدراسة الشرق قصد إرغامه في التطابق والتجانس مع ثقافته وسلطته المعرفية، هكذا ظلت الدراسات للشرق وصفيةً، جوهرها الرحلات والخطاب المهيمن على الباحثين من دونية الشعوب الأخرى التي لا زالت بعيدةً عن الأنوار والعقلانية، هذا النوع من الدراسة لا يحمل إلا بذور الشك والقولبة الذهنية للشعوب العربية، استشراقٌ مدججٌ بالمناهج العلمية والعقلنة في تفتيت الشرق إلى كياناتٍ متنافرة، يسهل الاستيلاء عليه وتقسيمه، سايس بيكو ومسألة البلقنة، وتمكين إسرائيل من إقامة دولة في أرض فلسطين وتحويل اليهود إلى أدواتٍ جديدةٍ في رسم خرائط للشرق الأوسط ومتابعة الفكرة القديمة في حلة جديدة، لويس برنارد مهندس سايس بيكو الثاني، مشروع رهيب، مبني إثر وصايا ودراسات للتغلغل في الشرق وإثارة النعرات الطائفية والمذهبية، وما يتكرر في الإعلام من الفوضى الخلاقة وميلاد شرق أوسطٍ جديد، وإنهاء القومية العربية وتعزيز منطق صراع الحضاري والثقافات، وخلق عدوٍ بديلٍ يتجلى في الإسلام، ومساندة الإعلام الفضائي في قلب الأوضاع وإثارة الثورات في العالم العربي وإلصاق تهمة الإرهاب والفساد بالعرب والمسلمين، والتحذير من سعيهم لتدمير النموذج الغربي العقلاني، وبالتالي الحل الوحيد تفتيت الشرق إلى كياناتٍ متصارعةٍ ودفع الشعوب للصراع القاتل لإعادة تشكيل الشرق وفق موازين القوة، تلعب إسرائيل دورًا مركزيًا، يُزال العداء التاريخي ويُحقق الاستقرار الدائم، وغايات أخرى قام بعرضها عادل الجوجري في كتابه "برنارد لويس سياف الشرق الأوسط ومهندس سايكس بيكو٢" بالعرض والتحليل للمخططات التي كانت مهيأةً في الحروب الأخيرة على الشرق، السؤال لماذا الشرق بالذات؟ ولماذا يسعى الغرب للتحرك عدائيًا نحو

الشرق؟ ببساطة منذ مدةٍ يمثل الشرق العربي والإسلامي بالذات تحديًا لأوروبا من الناحية السياسية والاقتصادية، وازداد الصراع والإقبال في الفورة البترولية التي كانت نعمةً ونقمة، حتى في ظل التبادل للخيرات المادية النفعية بين الشرق العربي والغرب، عقولهم تشكلت من هيمنة الفكر العقلاني ونهاية التاريخ الذي يعني اكتمال العقلانية كصورةٍ في كل المجالات، فلسفة الحداثة عند هيجل ونماذج ماكس فيبر وحكمة الغرب لدى الفيلسوف راسل وكل التيارات الفلسفية والأدبية، والنفسية والاجتماعية والثقافية، التي تحولت من معرفةٍ للبحث والتقصي في الظواهر المتعددة إلى خطابٍ مهيمنٍ في الثقافة الغربية، كل معرفةٍ بذاتها سلطة في الإرغام والامتثال من منطلق القوة وموازين القوى المرئية وغير المرئية، رغبة الغرب الملحة في السيطرة على الشرق معرفيًا وسياسيًا واقتصاديًا، إرادة المعرفة والحقيقة والرغبة في إبراز قدرة الذات على إرغام الآخر في الانصياع، حق القوة بحجم ما يمتلك الغرب من قدراتٍ علميةٍ وأدواتٍ منهجيةٍ في المعرفة والهيمنة، هنا يلتقي إدوارد سعيد مع الفيلسوف ميشيل فوكو بعد تصفية الحساب مع النصوص الاستشراقية، للثبات على فكرة أن الشرق لا يمكن أن يُعرف نصيًّا أو بناءً على رحلات المستشرقين. والموضوعية الزائفة التي تعني في جوهرها خدمة المشروع الاستعماري الإمبريالي، وكل خطاب يخضع للدعاية والانتشار، للرقابة والمنع إذا كان غير متطابقٍ مع السلطة المرجعية التي أصدرته، والحال أن إرادة الحقيقة هذه ترتكز مثلها مثل سائر منظومات الإبعاد، على دعامة مؤسسية: فهي في نفس الوقت مدعمةٌ وموجهةٌ من طرف قدرٍ هائلٍ من الممارسات كعلم التربية طبعًا، ومثل منظومة الكتب، والنشر والطبع والخزانات، ومثل الجمعيات العلمية سابقًا أو المختبرات اليوم، ولكنها موجهةٌ أيضًا، وبشكل أعمق بدون شك، من طرف الكيفية التي استعملت بها المعرفة في مجتمعٍ ما[٢٥]، يعاد توزيع المعرفة وتقييمها، وبالتالي نشرها وفق دعامة القوة المهيمنة على الخطاب تجاه أشكالٍ أخرى من الخطابات، شملها النبذ والحظر، موضوع الرغبة، خطاب معلن وغير معلن،

والقلق الذي ينتاب مفكرًا مثل فوكو إزاء الخطاب، لا قلق ذات يقتلها الضجر والسام الفردي، بل قلقٌ منبعثٌ من عمق العقلانية الغربية، قلقٌ يحثه السؤال ويدعمه ما آل إليه الوجود وإحساسنا بالوجود[٢٦]، من المسموع والممنوع إلى موقع الخطاب الصادر من المؤسسات التي تمتلك سلطةً في تقييمه ونشره وتوزيعه، ومسايرة الخطاب للثقافة السائدة المهيمنة على الحقل الاجتماعي والسياسي، خطاب كما أبرز بيير بورديو مركبٌ من الرأسمال المادي والرمزي في ميلٍ نحو إعادة الإنتاج وهيمنة الثقافة السائدة على الثقافة المسودة، حيث لا تتجلى سوى حقيقة واحدة، أحادية الحقيقة صادرةٌ من جهة واحدة موزعة، وبالمقابل نجهل الحقيقة أو بتعبير نيتشه غريزة الحقيقة في الكشف عن زيف الأوهام الناتجة من صنمية العقل والعقلانية ومن قوة الصوت المهيمن في سيادة الخطاب، والكتابات المسمومة، هناك إجراءات للمنع والرقابة وآلياتٌ في المعاقبة والنشر والتعميم، تقنية الخطاب تنطوي على السيادة وإقناع جمهورٍ واسعٍ من الناس في مصداقية الخطاب وقيمته النفعية والعملية وصوابية المنطق الذي يستند عليه، هذا الخطاب يذوب في المؤسسات التي تعمل على صيانته بناءً على السلطة، التي لا تعني ما دأبنا على معرفته في الأدبيات السياسية الكلاسيكية، من التعسف والإخضاع والقوة وأجهزة الدولة العاملة، إنما الاسم الذي نطلقه على وضعيةٍ استراتيجيةٍ معقدةٍ في مجتمع معين[٢٧]، والسلطة بهذا المعنى استراتيجيةٌ مدروسةٌ ومخططٌ لها في الهيمنة والرقابة والتعميم بطرقٍ متشابكةٍ ومعقدة، تستند إلى فاعلين في حقولٍ متباينة، سلطة محايثة في عالم واقعي يزداد تعقيدًا وعسرًا في استيعاب مقاصد الفاعلين والنوايا القصدية والخفية. إن معقولية السلطة هي معقولية التخطيطات التي غالبًا ما تكون صريحةً في المستوى المحدود الذي تتم فيه، وهذه التخطيطات تترابط فيما بينها وتتناشد. وتنتشر واجدةً دعامتها وشروط وجودها خارجًا عنها[٢٨]، سلطةٌ ملازمةٌ للخطاب والمؤسسات، لكن بقدر وجود سلطة توجد مقاومة، والمعرفة سيرورةٌ تاريخيةٌ محددةٌ سلطويًا ومفعمةٌ بالخطاب ومبنيةٌ على تصدعاتٍ وشقوقٍ في المعرفة

التاريخية، الانفصال والاتصال في المعرفة والتغير الذي يصيب الإنسان والمجتمع، مما جعل الكثير يضعون فوكو في خانة البنيوية، دون أن تكون للفيلسوف وجهات نظرٍ في الأمور السياسية العالمية، ميزة الفيلسوف حسب إدوارد سعيد في جوانب منهجيةٍ عند زحزحة الحقيقة الراسخة في نزعة الغرب المركزية، السائدة في المعرفة التي شكلت موانع في نبذ الخطاب ومنع المعرفة من التجلي والتحقق، ثلاث منظومات من النبذ تضرب الخطاب: الكلمة المحظورة، تركة الجنون، إرادة الحقيقة[٢٩]، الكلمة المكتوبة تخضع للانتقاء والرقابة، الصدق مقياسٌ في قول الحقيقة التي تمارس ضررًا على الذات المتكلمة، وإرادة الحقيقة في سعيها لنزع الغشاوة والقناع عن صدق الحقيقة، لا بد من العودة إلى الخطاب الذي تشكّل منذ زمنٍ وأصبح يفرض ذاته على الذات العارفة، لا شك أن الأركيولوجيا هي الأداة المناسبة في سبر أغوار الفكر والتاريخ، والكشف عن إرادة الحقيقة الغنية بالامتلاء والمعنى، ضد عالم اللامعنى، أو الكشف كما سماه هايدغر عن اللاحقيقة، الوجه الآخر للأقنعة التي حجبت عنا معرفة الحقيقة، العودة مع هايدغر إلى الاغريق الأوائل، حيث كان التفكير عميقًا وصادقًا في ملامسة الوجود، ومن ثم التأسيس للموجود وأصالة التفكير، ونلمس اهتمام فوكو بالثلاثي فرويد وماركس ونيتشه، كلهم استندوا على آلياتٍ في التأويل والنقد للمجتمع الغربي، ماركس والبعد الاقتصادي وأزمة الرأسمالية، فرويد والجرح الإبستيمولوجي في اكتشاف قارة اللاشعور المعتمة، وتأويل الأفكار ومراجعة السلوكات على ضوء مستجدات التحليل النفسي، ونيتشه في مطرقة النقد للميتافيزيقا الغربية بوصفها فكرًا ثابتًا ينذر بأفول الأصنام كحقائق يقينية بفعل العقل ومنطق الأفلاطونية والمسيحية والعقلانية الغربية من أفلاطون وديكارت وكانط وهيجل، جينيالوجيا في نقد الفلاسفة والعودة بالفكر الغربي إلى الزمن السابق على سقراط، زمن الحكمة والحكماء اليونان، زمن ديونيسوس وأبولون... المفكر العربي إدوارد سعيد دارسًا ومتأملًا في التراث الفلسفي الغربي الأدبي والفلسفي، أدرك قيمة القراءة الفوكوية للتاريخ

المعرفي، وتوقف عند دلالة السلطة وغاية الخطاب المهيمن على المعرفة، واستنتج أن السلطة قوةٌ مهيمنةٌ في السياسة والفكر، وموزعةٌ في الحقل الاجتماعي ومستمرةٌ في التاريخ، موازين القوى في نقطها المتعددة، ميالة إلى استيعاب الآخر معرفيًا وتحويله إلى نصٍ مكتوب. والقطائع المعرفية في فلسفة فوكو تميل إلى تنميط العصر وفق ما ينتجه من أشكال السلطة وآليات المراقبة، لكن من منظور الاستشراق يبقى محكومًا بالمرجعية التقليدية. فالمستشرقون يتناولون أعمال بعضهم البعض، يحللون ويبدون آراء ومواقف تفيد في اتخاذ قراراتٍ سياسيةٍ إمبريالية، الشرق مجموعة من الإشارات والإحالات وحزمة من السمات والخصائص، خطاب الغرب تجاه الشرق لا يتغير في المخيال الشعبي والسياسي، وهكذا فإن الاستشراق، وهو نظام المعرفة بالشرق، يصبح مرادفًا للسيطرة الأوروبية على الشرق، وهذه السيطرة تنقض فعليًا غرائب أسلوب "بيرتون" الشخصي نفسها. ولقد أمضى بيرتون في محاولة عرض المعرفة الشخصية والأصيلة والمتعاطفة والإنسانية بالشرق إلى أقصى مدى متاح لها في صراعها مع أرشيف المعرفة الأوروبية الرسمية عن الشرق[٣٠]، أرشيفٌ موزعٌ بين الرغبة الذاتية في اكتشاف سحر الشرق، والرغبة الرسمية في توجيه المعرفة والخطاب نحو أغراضٍ بذاتها، مركزية الإيديولوجية حاضرةٌ دون نكرانها وهذا ما حدا بإدوارد سعيد في كشف البعد الإيديولوجي في كل توجه نحو الشرق للدراسة، كيف يعقل أن ينتج مستشرقٌ معطياتٍ وحقائق بالشرق دون أن تكون موجهةً من قبل مؤسسات؟ النفعية سمات الغرب، والعلوم الإنسانية لا تخلو من أخطار على الشعوب الأخرى، مسلحة بالحياد والموضوعية، ملتمسة مناهج العلوم الطبيعية في دراسة المجتمعات الأخرى وتعميم المعطيات القائلة بضرورة التوجه نحو الآخر قصد تغييره، هذا الآخر في الشرق وإفريقيا الذي امتلك حضارةً ضاربة جذورها في التاريخ، هنا تتجلى مساءلة سعيد في الاستناد على مفهوم الخطاب والسلطة من فوكو، وتتبع الخطاب الغربي الصادر من المؤسسة الرسمية، والكائن في قلب العقول والإعلام عن الشرق،

والإسلام، فلسطين وإسرائيل، العراق وإيران. وعن القضايا الجديدة التي استأثرت بالدراسة والمتابعة، من الإرهاب، إلى الثورات العربية والحروب، والدعوة إلى شرق أوسط جديد، تغلغل الفكر الاستشراقي في دواليب السياسة، بل يعتبر موجهًا أمينًا للسياسات الخارجية وفق ما يقدمه من دراساتٍ عن الثقافة الشرقية ونفسية العرب والمسلمين، حبائل وفخاخ تنصب هنا وهناك، يغذيها التحريض الإعلامي وثقافة الصورة، والحرب الاستباقية في عالم اليوم، والإرهاب العابر للقارات، والعنف الذي أصبح يستشري في العالم. طرح إدغار موران سؤالًا : هل نسير إلى الهاوية؟ ما يتعزز في تأملات سعيد الفكرية والسياسية أن سيرورة السلطة موجودة، مادية، تنتجها وتدعمها المصلحة الأحادية، موجهة بالنزعة الميكيافيلية "الغاية تبرر الوسيلة". لقد وجد سعيد من المفيد هنا توظيف مفهوم ميشيل فوكو للخطاب، كما وصفه في حفريات المعرفة وفي المراقبة والمعاقبة لتحديد هوية الاستشراق. إنني أرى أنه دون دراسة واختبار الاستشراق كخطاب، فلن يكون بوسع المرء فهم الانضباط المنهج بشكلٍ هائل، الذي استطاعت الثقافة الأوروبية من خلاله إدارة – وحتى إنتاج – الشرق سياسيًا، واجتماعيًا، وعسكريًا وإيديولوجيًا وعلميًا...[٣١]، لكن أن يتحول الخطاب إلى سلطةٍ قهريةٍ وناعمة، يتحول إلى ثقافةٍ مركزةٍ تخترق الأذهان وتصيب الشعوب الأخرى بالشلل الفكري، لأن الاستشراق يظهر محاسن الثقافة ومساوئها من وجهة دراسته، ويوهمنا بالحقيقة أننا كنا أسياد التاريخ في زمن ما، وأن للثقافة الشرقية مزايا براقة يكفي أن تستلهم ما في الثقافة الغربية من تنوير وعقلانية، التلاقح ممدوحٌ والصراع خرافة تهليلٍ من واضعي الاستراتيجيات ورواد الفكر السياسي المعاصر، إلمام إدوارد سعيد بالنقد الثقافي وتعرية الاستشراق السافر والخفي ترك بصمته بالعودة إلى الزمن الذي تشكلت فيه الدراسات الاستشراقية. المد الاستعماري الذي سبق ذلك، القلم قبل السيف، وسيوف الغرب مثقفون في أبراجٍ عاليةٍ اقتاتوا على الفتات من أسفار الرحلات والعابرين من الشرق، حفريات سعيد في عمق

الاستشراق تقتضي الاستعانة بأداةٍ حادةٍ وجهدٍ كبيرٍ من قبل الباحث في أغوار الفكر الاستشراقي، القرن الثامن عشر والتاسع عشر ثم البحث في الامتدادات المعاصرة في مجال السياسة والفكر والثقافة، حفرياتٌ مستمدةٌ من فوكو للغوص في الخطاب الغربي وتتبع مسار الأقوال والأبحاث، ناقدًا فكرة الفصل بين الشرق والغرب، وفكرة التبسيط والاختزال، لكن المسألة أعمق، ذلك السخاء والتمويل المادي والتحفيز المعنوي للدراسات الاستشراقية، مراكز البحوث والجامعات والخبراء، لا شيء غير تحويل الشرق إلى مادةٍ للمعرفة ونشرها بصورةٍ منتظمة، عصارة الإنتاج الفكري والدراسات الوصفية للشرق، عددٌ كبيرٌ من الأوصاف للشرق، خطاب يستند على سلطةٍ معرفيةٍ قوامها تراكم المعارف عن الذات وغياب المعرفة بالآخر، أو هيمنة الثقافة الأحادية المبنية على سيادة العقل والعلم الطبيعي، وتقنيات البحث والتقصي، وكل الإنتاج الفلسفي في صيغته العقلانية المحمل بالأنوار والحداثة، لا يكف هذا الخطاب في تقديم ذاته اليوم في شكل نهاياتٍ للتاريخ والنموذج الوحيد للتقدم، في خيار العولمة البديل عن الصراعات والنزاعات والقبول بالمعايير الكونية في حقوق الإنسان التي لا تقبل التقسيم والتمييز، حقوقٌ كونيةٌ وعالمية، ذات مرجعيةٍ علمانيةٍ مصاغة في قوالب من الشمولية للمبادئ، نهايات الإنسان الأخير واكتمال التاريخ وعدم القبول بالنماذج غير العقلانية واللاديمقراطية في السياسة والثقافة والاقتصاد، لكن عندما يتأمل إدوارد سعيد في أشكال الخطاب المهيمن في الغرب يدرك تمامًا النزعة الاستعلائية، ويعلم أن قول الفكر النقيض يجلب أضرارا لصاحبه، ويقوي من مكانة خطاب المقاومة ضد الهيمنة والإمبريالية، وكل مغالطات صوب ثقافة الآخر، تتقدم النظريات العلمية في الفهم والوصف والتفسير وتتشكل التأملات والقراءات المادية والوجودية والفينومينولوجية دون أن تدين الاستعمار والإمبريالية، إنه المسكوت عنه بطريقةٍ قصدية، لا يفهم السر في احتكار المعرفة وتحويلها إلى سلطةٍ في خدمة الشعوب المهيمنة والبحث عن التبرير الذي يشرعن للاستعمار، تتناول

الكتابات الاستشراقية أعمال المستشرقين الغربيين قصد التصحيح والتنقيح والزيادة، كذلك تتحول الكتابات الفلسفية والإنسانية للمقارنة والنقد والتجاوز، فوكو يعيد قراءة تاريخ الفكر الغربي على ضوء الحفر في المنسي، السلطة وموانع الخطاب، لا إدانة للفكر في نزعته الاستقوائية، وهايدغر يعيد الفكر الغربي ما قبل سقراط، يكشف عن الحقيقة التي تعني نسيان الوجود والعناية بالموجود، ويؤسس للاختلاف والانفتاح، وهابرماس يفتح مسألة التفكير في الحداثة التي لم تكتمل بعد، في نقد فكرة ما بعد الحداثة، وجاك دريدا يفكك الخطاب الفلسفي الغربي ويعيد بناء منطقٍ جديدٍ يُعنى بالنص، إذ لا يوجد شيء خارج النص. حوارٌ لا ينتهي بين الفلاسفة من جهة وبين المستشرقين الأوائل من جهة أخرى، وأكثر الأخطار حينما يتغلغل الفكر الاستشراقي في نفوسنا وفي بنية المثقف العربي، الأمر الذي تطلب من إدوارد سعيد الانفصال عن فوكو والتماس النقد الموجه للخطاب البنيوي السائد الذي أجهز على الأمل في المقاومة، وإتاحة التأويل للعقل في النفاد إلى خلخلة وتفكيك الخطاب السياسي الذي يهيمن على الحقل الثقافي والاجتماعي. لمح إدوارد سعيد في التفكيكية أنها دخلت في حربٍ صريحةٍ مع المشروع البنيوي، بغية تفكيك البنى المختلفة التي ما زالت تحوي ترسباتٍ ميتافيزيقية[٣٢]، فكرة تقويض النزعة المركزية الغربية وخلخلة ترسبات الميتافيزيقية الغربية، والتفكيكية، استراتيجية في قراءة النصوص، القاعدة الأساسية التوغل في قلب النصوص وتسديد النقد والخلخلة للكشف عن طبيعته، أي البقاء داخل النص المكتوب. لا يقبل سعيد كل مضامين النظريات الفلسفية والأدبية الغربية إنما يستثمر من كل مفكرٍ المفيد، من كل فكرةٍ صائبةٍ تلقي مزيدًا من الإنارة عن الخلفيات الدافعة والمحركة للخطاب، هذا يعني حسب إدوارد سعيد أن الثقافة والتشكيلات الثقافية والمفكرين يوجدون، إلى حدٍ كبير، بفضل شبكةٍ ضيقةٍ جدًا من العلاقات مع قوة الدولة، تلك القوة المطلقة تقريبًا[٣٣]، من اليسار واليمين، بالطبع الاستثناء موجودٌ في أقلامٍ صريحةٍ أو على الأقل تمتلك جرأة ومصداقية في الكشف عن

نوايا الخطاب هنا وهناك، شومسكي، فوكو، دريدا، فيكو، فرانس فانون، جوزيف كونراد وسارتر... لكن المفكر مهما بلغت درجة الإبداع والتأمل في أفكاره لا يخلو من نوازع ذاتيةٍ وجماعيةٍ أو تقصيرٍ في إنصاف الآخر ثقافيًا وحضاريًا، لنقُل إن المفكر محكوم بالخلفية الإيديولوجية، ومسألة الموضوعية يمكن إدراجها ضمن الحنين والرغبة في بناء صروحٍ علميةٍ متينةٍ ليس إلا، تراجعت في واقع العلم المعاصر حيت اللاحتمية والذاتية من الأشياء التي لا تنفصل عن البحث العلمي. هكذا يعتبر سعيد قارئًا تفكيكيًا للنصوص الأدبية والفلسفية، وناقدًا للفلسفة البنيوية، وللسياسة في توجهاتها البرغماتية الضيقة. أما قضية فلسطين في بعدها العالمي فهي حاضرةٌ بقوةٍ في انشغالات المفكر وندواته، عودته إلى فلسطين وطرح وجهة النظر في ملف القضية الفلسطينية لا ينسي المفكر الأصول والينابيع الحقيقية للهوية والاقتلاع من الوطن، موجود خارج المكان وفي قلبه، ندوات ومحاضرات ولقاءات صحفية على الهواء ومحاضرات أكاديمية. الموسيقى عشق أبدي. ذوق الفنان العاشق للكلمة ورنين الموسيقى في عذوبة الأصوات ورقّة الألحان يترك الانطباع بالعلو والسمو للبحث عن المشترك بين الإنسانية، في عالمٍ واحدٍ دون استبداد واستعباد، إلا أن عذوبة الألحان تقيِّدها ممارسة الإنسان، ينقلنا مرةً أخرى إدوارد سعيد إلى تفكيك النصوص وتفنيد مزاعم الاستشراق، وطرائق المستشرقين وتغلغل الفكر الاستشراقي في الثقافة الغربية التي شكلت الوحدة بين السلطة الداعمة والخطاب المؤسس الذي جاء بالاستعمار، وتقسيم الأوطان العربية (سايكس بيكو) إلى كياناتٍ متنافرةٍ موزعةٍ بين الاستعمار الفرنسي والبريطاني، وتدخل الولايات المتحدة الامريكية بعد الحرب العالمية الثانية في الشرق العربي والإسلامي، واستمرار الأعمال الاستشراقية في البحث والتنفيذ للمخططات الاستعمارية الاستيطانية، نكبة فلسطين والحروب المتتالية، وشتات أهل فلسطين وكثرة الصراعات الطائفية والمذهبية، واللعب على أوتار التقسيم في إطار "الشرق الأوسط الجديد" خدمةً للمشروع الاستعماري الأمريكي – الإسرائيلي،

الذي يستهدف وضع إسرائيل في الريادة والمكانة في قلب الشرق العربي والإسلامي، لا حلول عمليةً فعليةً من قبل شريحةٍ واسعةٍ من المثقفين الغربيين، تيارات تناقش تاريخ الفكر، تدرس البنيات والأنساق، تتشبث بالآليات والأدوات في الفهم والتحليل والتفكيك، ولا ينفي إدوارد سعيد قيمة الأدوات المنهجية في تقريب الفهم، دون أن يكون فوكويًا أو نيتشويًا أو غرامشيًا، أي لا يتماهى إلى درجة التطابق مع أصحاب النظريات الغربية، يعتبر كذلك قارئًا للمفكرين العرب، عبد الله العروي من المغرب، وأنور عبد الملك من مصر، ومالك بن نبي من الجزائر، وعلي الوردي من العراق، وناقدًا صلبًا للمثقفين الغربيين، كتب عن دور المثقف والمقاومة والإمبريالية، حاول توصيل فكرةٍ إلى العالم وهي قول الحقيقة ولو كانت صادمةً وينتج عنها عواقب غير نفعية، وهذا بالطبع دور المثقف، "ليس المثقف شخصيةً حيادية، وليس حبرًا أعظم يقف فوق الكل ليلقي المواعظ، بل إنه منخرط بشكل أو بآخر في ذلك"(٣٤)، الثقافة التي أضحت مجالًا للدراسة الأنثروبولوجية في الغرب، العلم الإنساني الذي تحول إلى سلطةٍ بيد المؤسسة السياسية الرسمية في النفاد للمجتمعات قصد الدراسة، ولا ننسى الأنثروبولوجيا الكولونيالية، التي مهدت للاستعمار الغربي، النظرية الانقسامية والطبيعية والوظيفية... مميزات المثقف في عالم اليوم يقترب نوعًا من تصنيفات الفيلسوف الإيطالي غرامشي صاحب كتاب "دفاتر السجن"، جاءنا بتحليلٍ عن مكامن قوة المثقف وأشكاله، منها المثقف التقليدي الذي ينتمي إلى هيئات ومؤسسات ويزاول عملًا من موقعه الخاص، والمثقف العضوي المرتبط بالطبقات الاجتماعية وبالمجتمع المدني الذي يعمل على إرغام الدولة ككيانٍ ماديٍ يتميز بالقوة والسلطة في الامتثال لسلطته المعيارية دون قيود الإكراه والقهر، وهذا موضوع آخر عن علاقة المجتمع المدني بالدولة، تناقضات في ماركسية غرامشي في مسألة الدفاع عن المجتمع المدني الذي يعتبر نتاجًا للمجتمع البورجوازي المهيمن على الفرد والجماعة، لكن المثقف يبقى قطعةً نادرةً أو نخبةً محدودةً في المجتمعات الإنسانية، أصناف المثقف

من محترفين وهواة، من حق المثقف إدانة الظلم والبؤس الذي يسود الحياة، أن يتحلى المثقف بالبعد الإنساني، ريشته بمثابة رصاصةٍ في الدفاع عن الإنسان وعدالته وحقه في الحرية والكرامة، أن يسلك المثقف الملتزم مقاومة السلطة، يلمس الحرية في ذاته وفي المجموع الكلي، وفي سعيه الدائم يزيل المتاريس والعوائق التي تكبل الحرية. إن كل مثقفٍ أو مفكرٍ فردي يولد في ظل لغةٍ معينة، والأغلب أن يقضي حياته في ظل تلك اللغة، وهي الوسيط الرئيسي للنشاط الفكري[٣٥]، في اللغة الخاصة تعبير بالكلمات والجمل، حوارٌ بين الذات وذاتها، مونولوج ممزوجٌ بالمشاعر الفياضة والشعور المتدفق، يتجاوز منهج الاستبطان، يغوص الإنسان في الأعماق باحثًا عن صدق الأشياء، وفي اللغة العامة تقفز الثقافة في الواجهة، كائنٌ حيٌ مستمرٌ باستمرار الجماعة والقيم، لكن لأزمة المثقف أسباب جمة، هيمنة التخصص وسيادة التقني، تغلغل الحزبية وأحيانًا المذهبية في بنية التفكير، وينتج عن ذلك فقدان الثقة لدى شريحةٍ واسعةٍ من الشعب في مصداقية الأطروحات والمواقف، انتهازية المثقف والميل للذرائع والأسباب الواهية، خدمة السلطة. من المفروض أن يتمتع المثقف بنوع من الاستقلالية عن السلطة، تلك كانت رغبة فوكو في تخليص الخطاب من كل الأبعاد السلطوية والإيديولوجية، على المثقف الدفاع عن القيم النبيلة من حرية وعدالة وكرامة، تلك القيم التي خاضت فيها الإنسانية ثورات وصراعات، ولا يفوت إدوارد سعيد الكشف عن قيمة المثقف في تحليل موقف غرامشي من المثقف العضوي، وازدواجية بعض المثقفين الغربيين أمثال دوتوكفيل، الدفاع عن أمريكا في قيمها الديمقراطية من جهة ومسألة استعمار الجزائر والسكوت على جرائمها من جهةٍ أخرى، عارنا في الجزائر كما قال سارتر وكتب. فالمثقف ليس بطبيعة الحال آلةً صماء بسيطة الصنع تقذفه بالقوانين التي صممت رياضيًا هنا وهناك وفي كل مكان[٣٦]. أن يجسّد المثقف الحرية والتنوير أو نعلن كذلك عن نهاية المثقف، ونسقط في خطاب النهايات ويتحول الفعل الإنساني إلى نوعٍ من الجبرية تتحكم في مواقفه وأفعاله البنيات، ويغدو كيانًا مرتبطًا بالزمن والسياق، ليس

فاعلًا بل مفعولًا به، سلطة المثقف التي يشخّصها علي حرب في كتابه "أوهام النخبة أو نقد المثقف" في انهيار المشاريع الإيديولوجية للتغيير، في تكرار استماتة الدفاع عن الحرية والعدالة الاجتماعية والمساواة، وندرك بالتمام أن السلطة موازين القوى، لا انفصال بين السلطة والقوة بأشكالها، هنا ينساق علي حرب إلى تفكيك مفهوم المثقف والسلطة معًا، عوائق أساسية تمسك بالمثقفين العرب على وجه الخصوص "الأول هو الوهم الثقافي ويرتبط بمفهوم النخبة، والثاني هو الوهم الإيديولوجي ويرتبط بمفهوم الحرية، والثالث هو الوهم الإناسي ويرتبط بمفهوم الهوية، والرابع هو الوهم الماورائي ويرتبط بمفهوم المطابقة، والخامس هو الوهم الحداثي ويرتبط بمفهوم التنوير"(٣٧)، أوهامٌ تستقر بالعقل، لكن أكثر الأوهام التي جاءت في تاريخ الفلسفة هي الركون والسكون في الكهف والإقرار بالمعرفة التي تسكنها الحواس في فلسفة أفلاطون عن درجة ارتقاء الإنسان في سلم المعرفة، من الحواس إلى عالم المثل والماهيات، وتلك الأوهام التي وضعها فرنسيس بيكون لإفساح المجال للأورغانون الجديد من إنتاج المعرفة والعلم الطبيعي، في السيادة والربط بين المعرفة والسلطة. عند إدوارد سعيد المثقف صورةٌ واقعيةٌ ممكنة، لا يقبل الانصهار والذوبان أو الإذعان والامتثال بالقوة أو التنصل من القضايا القومية والإنسانية، ضميرٌ حيٌ وسط المجموع الكلي، الصوت الذي يكشف ويحلل وينتقد، ويوجه دون أن يرغم الآخر للقبول بقوته، من التاريخ الفكري للشعوب، ظل المثقف كيانًا مزعجًا للسلطة والدولة، هارب أحيانًا من عدالة جائرة، يساوم ويُهدد في جسده وروحه المعنوية، صوته كلمة رنانة في عالم الصمت، لكن ندرة المثقفين في عالم الهيمنة والسلطة والثقافة السائدتين، إذا قرأت محاورات أفلاطون مثلًا عن سبب إعدام المعلم سقراط ستدرك بالفعل أن سبب الإعدام ليس إدانةً من ذوات، شاعر وخطيب وسفسطائي، بل الادعاء كان عامًا، وليس فرديًا، لأن الرجل أراد تغيير عقول الشباب الأثيني في تعليمهم الفضيلة وعد الاقتناء بالتعليم السائد في الثقافة اليونانية، أي تعليم الفضائل العملية وهيمنة التربية السفسطائية التي

تمرن الشباب أن يصبح خطيبًا بارعًا في الإقناع والجدال في أمور السياسة، لا شيء غير المناصب السياسية، ومحبة أفلاطون للمعلم سقراط ناتجة من إدراك صواب المفكر في بناء الإنسان والمجتمع وتقعيد الفكر وفق الفضائل الأساسية، وأهمها العدالة التي تعتبر أم الفضائل. ابن رشد فيلسوف قرطبة والرجل الذي يطمح كل مثقفٍ عربي محب للحكمة أن يُبعث فكره من جديدٍ للإجابة عن معضلة العلم والمعرفة في عالمنا، نكبته مستمرةٌ في اغتيال العقل وتحالف الفقيه المتزمت والسياسي غير الحكيم، متاعب المثقف في شق طريقٍ يقيني نحو الحقيقة المرة مليئةٌ بالأشواك والعوائق، أما خيانة أو عدم أمانة المثقفين في إجهاض المشروع التنويري فذلك موجودٌ بالفعل في كل الأوطان، من منطلق تنوّع التعاريف عن المثقف، ومن أساس أن المثقف فردٌ في مجتمعٍ مطالبٍ أن يلتزم بالقضايا الوطنية والقومية، المشكلة التي يثيرها إدوارد سعيد ما يحدث في السياسة، أماكن الصراع بين الشعوب والإمبريالية الأمريكية، كيف يسكت المثقف عن المجازر التي ترتكب تحت يافطة الحرية والديمقراطية والحداثة؟ إنها مغالطات وأكاذيب الخطاب الإعلامي والاستشراقي الذي نفذ إلى العقول والسياسة واستوطن الشعور واللاشعور. إن مسؤولية المثقفين اليوم ودورهم في العالم يشبه الدور الذي كام يلعبه الأئمة وقادة التغيير والتبديل، أي الأنبياء والرسل وأئمة المذاهب في المجتمعات القديمة[٣٨]، يمتلك هؤلاء الدعاة حسًا يتدفق نبلًا وكرامةً بالإنسان، والفضائل الأخلاقية والاجتماعية للعيش المشترك في عالمٍ مبنيٍ على الاختلاف والمنفعة المشتركة. رواد الفكر التعاقدي في الغرب خصوصًا روسو وجون لوك كانوا على يقينٍ من صدق أقوالهم المدافعة عن سيادة الشعوب، والعواطف النبيلة في تأسيس الاجتماع البشري وفق معيار الاتفاق والتعاقد، الذي يشمل الحق والحريات ويمنح السلطة للشعب وليس للحاكم المطلق. أدرك روسو مدى قيمة العودة للطبيعة، للفطرة والسجية، لا حاجة للقوة المادية التي لا تساهم في بناء المجتمعات من الالتزام ببنود العقد الاجتماعي. يعود إدوارد سعيد دائمًا إلى قضية

فلسطين وقضايا في العالم الإسلامي، التحدي الوحيد الذي يأبى الخضوع والانهيار أمام الممارسة العملية للفكر الاستشراقي الإمبريالي، صمود ومقاومة لكل أشكال السلطة وطمس معالم الهوية الجماعية للشعوب التواقة للحرية والتحرر. غرامشي حسب سعيد نموذجًا للمثقف الملتزم، صنف من المثقف يوجد خارج نطاق محاكمة جوليان بندا للمثقف الخائن، المثقف الحقيقي حسب جوليان هو الذي يعرّض نفسه للمخاطر، يتكلمون بشجاعة، ومواصفات أخرى نادرة بندرة ذوي المواهب الفائقة والأخلاق الرفيعة الذين يشكلون ضمير البشرية، يدرك إدوارد سعيد أن محاكمة المثقفين بالخيانة راجع إلى أشكال المثقفين الصامتين أو المدافعين عن السلطة والانخراط فيها. إن تحليل غرامشي الاجتماعي للمثقف، كإنسانٍ ينجز مجموعةً معينةً من الوظائف في المجتمع، هو أقرب بكثير إلى الواقع من أي صفات يعطينا إياها بندا وبخاصةٍ في أواخر القرن العشرين، عندما ثبتت رؤية غرامشي ببروز مثل هذا العدد الكبير من المهن الجديدة – المذيعون ومحترفو العمل الأكاديمي، والمحامون المختصون بشؤون الرياضة ووسائل الإعلام، والمستشارون الإداريون، وخبراء السياسة ومستشارو الحكومة، ومؤلفو التقارير التجارية المتخصصة، والعاملون في مجال الصحافة الجماهيرية العصرية بكامله[٣٩]، أي كل من يرتبط بمجالٍ ما وينتج معرفةً حيث تتعمم الثقافة ويسود مفهوم المثقف في كل ميادين الحياة، وتجاوز المثقف الكوني الذي أخلى المكانة للمثقف المهني المتخصص إن صح التعبير، موسوعية المثقف وهيمنته على الخطاب بشكل من الكاريزماتية، في التأثير والتجييش واستلهام الهمم، صورةٌ توارت واحتجبت، صورة الزعيم العسكري، لينين وماوتسي تونغ وجمال عبد الناصر أو غيرهم من رجال الفكر القومي في القرن الماضي. المثقف الذي يهم في النهاية هو ذلك المتمتع بالصفة التمثيلية – إنسانٌ يمثل بوضوح وجهة نظرٍ ذات طبيعة ما، ويعبّر بجلاءٍ لجمهورٍ عن تلك الأفكار التي يمثلها، برغم كل أنواع العوائق. وحجتي هي أن المثقفين أفرادٌ عندهم الاستعداد الفطري لممارسة فن التعبير عما

يمثلون، سواء كان ذلك قولًا أو كتابةً أو تعليمًا أو ظهورًا على التلفزيون[٤٠]، وإن كان سارتر وراسل يمثلان نماذج للمثقف الكوني الذي يدعو إلى نزعاتٍ علميةٍ ووجودية، إيمانًا أن الثقافة مبادئ والتزام. لكن المثقف ليس بريئًا وحيادي المواقف والآراء، ما زال مجتمع اليوم يحاصر الكاتب ويحيط به، أحيانًا بالجوائز والمكافئات، وغالبًا عبر الاستخفاف أو الاستهزاء بالعمل الفكري بمجمله، وأكثر من ذلك في الأغلب الأعم عن طريق القول إن المثقف الحقيقي يجب ألا يكون سوى محترف متمهر في مجاله[٤١]، والصورة العكسية التي جسدها سارتر وآخرون، إن المثقف يجب أن يكون مستقلًا عن كل سلطة الأرغام والقولبة، يقبل أو يرفض بناءً على مبادئ وقناعات أساسها الاختيار الحر، مبادئ وأسس الوجودية التي رفعت الإنسان في بناء شخصيته وكينونته في واقع الصعوبات والإكراهات بوصفه حريةً ومشروعًا مستقبليًا، ومن المواقف الشجاعة التي تميز بها سارتر رفضه لجائزة نوبل للآداب عام ١٩٦٤، وأثار هذا الرفض جملةً من الأسئلة عن الدواعي والأسباب وجرأة الفيلسوف المدافع عن حق الشعوب في استقلالها وحق الشعوب في المقاومة والرفض لكل ما هو تعسفي واستبدادي عندما شدد في الوجودية على الفكرة المركزية أن الحرية هي جوهر الكائن الإنساني، نماذج عالميةٌ من المثقفين والناطقين بالحق والإنصاف، الكاشفين عن زيف الممارسات اللاإنسانية، وأصواتٌ من القارات الأخرى التي خبرت اللاإنسانية، وأصواتٌ من القارات الأخرى التي خبرت الصراع بين الرجل الأبيض وسائر الشعوب في أمريكا اللاتينية وأفريقيا. يحكي سعيد الحكاية تلو الحكاية، ينغمس في النصوص الاستشراقية، يفكك النص من داخله ويكشف للعالم أن الشرق ككيانٍ حضاريٍ وثقافيٍ يستلزم دراساتٍ منصفةً دون هيمنةٍ استعماريةٍ إمبريالية.

خاتمة

قدم المفكر العربي إدوارد سعيد دراسةً جديدةً عن الاستشراق الغربي، وقيمة الدراسة في نقد أعمال الأسماء التي نالت الشهرة والمكانة في الفكر الغربي الاستشراقي، هذا الاستشراق الذي دعمته المؤسسة السياسية الغربية، ووضعت إمكانياتٍ ماديةً وطاقاتٍ بشريةً في تحويل الشرق إلى نصٍ مكتوبٍ تعاد قراءته وتدريسه وتعميمه كصورةٍ نهائيةٍ ومكتملة، خوفٌ لا-شعوريٌّ تاريخيٌّ من الصراعات بين الشرق والغرب، يستمر الآن في شكل سلطةٍ مهيمنةٍ وخطابٍ علميٍ منظّمٍ لإرغام الشرق في الانصياع للغرب معرفيًا. الوحدة بين السلطة والمعرفة تحقّقت بالفعل في شكل خطابٍ مركزيٍ عن قيمة الدراسات الوصفية، رحلات وزيارات وإقامة في الشرق، ومعلوم أن الاستشراق تسلّح بكل الآليات والأساليب العلمية والمنهجية، الملاحظة بالمشاركة والانغماس في قلب المجتمعات، والمقارنة بين الكيانات والثقافات، زيادة على الخلفية الأصلية المحركة للدراسات، وإذا كان إدوارد سعيد حلل مكامن القوة والقصور في أعمال المستشرقين فإن المفكر نوه نوعًا ما بالمستشرق ماسينيون. ليس هناك أصدقاء للعرب بل هناك دارسون ذوو نزعةٍ أكاديميةٍ مدفوعةٍ بالرغبة في الهيمنة والاستعمار، واستبدال ما في الثقافة الشرقية من روحانياتٍ وتراثٍ عميقٍ وأصيلٍ في التاريخ بثقافةٍ ونماذجَ مفروضةٍ بالقسر والليونة، يوهمنا الاستشراق بالمعالم المميزة في التراث الشرقي، الثقافة البوذية، الزرادشتية والفرعونية والبابلية والأشورية والكونفوشوسية. العالم الشرقي الذي لم يتنسم الحرية والعقلانية، كان عالمًا محدودًا في إنتاج المعرفة العلمية وثقافة الأنوار، والعقلانية في صورتها الفردية والجماعية، الروح الموضوعية التي اكتملت في الدولة والقيم العقلانية الديمقراطية التي جاءت بالحرية والإرادة والنزعة الإنسانية... بالتأكيد إن الكلام ينطوي على أشياء من الصواب، إلا أن إدوارد سعيد الذي تمرّس بالفكر الغربي، المادي والمثالي، العقلاني والتجريبي والنقدي، يدرك خلفيات الفكر ونزعة الخطاب السلطوي، وهيمنة النزعة المركزية التعصبية، والدوافع

الخفية التي تنم عن حاجة الغرب في دراسة الشرق معرفيًا وليس العكس، الحاجة تشير في وجود البعد الروحي والوجداني للشرق، مهد الديانات السماوية، ومهد الحضارات السابقة ومدى تأثيرها في نبوغ الغرب. فالأجدر أن تكون العلاقة مبنيةً على الاختلاف والاعتراف وتبادل الخيرات المادية والرمزية، صورة لا زالت قاتمةً عن الشرق العربي الإسلامي بالذات، تكرسها ثقافة الصورة المهيمنة في الإعلام الأمريكي والأوروبي عن الإسلام والمسلمين، وتلك الدسائس التي لا زالت تحاك في تفتيت الشرق وخلق الشرق الأوسط الكبير الذي كنا نسمع الغرب يهلّل ويشدّد في قيامه إبان حرب الخليج الثانية في زمن المحافظين الجدد، آراء مستمرة في التحريض والدعاية من قبل المستشرقين الجدد (برنارد لويس – ألبيرت حوراني...) وفي سلطة الإعلام، ونزعة السياسة البرغماتية الضيقة الميالة في استنزاف الشعوب ماديًا ومعنويًا. كتب إدوارد سعيد "الاستشراق"، وما أعقبه من تعقيبات وكتاب "الثقافة والإمبريالية" واللقاءات التي تحولت إلى إبداعات، تركت فكرةً جيدةً عن المثقف العربي، والثقافة التي لا زالت صمام الأمان في وجه الفكر الاستئصالي والسلطوي، ومن أدوات التحليل والنقد، اكتشف إدوارد سعيد في النقد الثقافي واستراتيجية التفكيك وفكرة المقاومة سبلًا للفهم وتوصيل المعرفة إلى الاخر المختلف، والمعتقد في فهم مظاهر الثقافة الشرقية. هناك قراءاتٌ متعددةٌ للاستشراق، ودعواتٌ إلى علم الاستغراب، لكن الخطوة التالية ستمنح لا محالة قيمةً أخرى للاستشراق، وفي رأي سعيد إن المنجزات الحاصلة اليوم في ميدان العلوم الإنسانية كافيةٌ في تزويد الباحث بكل الآليات والمناهج التي تفنّد كل الأبعاد السلطوية والإيديولوجية، والأنماط التي أنشأها الاستشراق الغربي. من تجليات الاستشراق واللذة الإمبريالية عبور البلدان والهيمنة على الآخر بدعوى التنوير والتغيير وتعميم نمط الإنتاج الرأسمالي، لذلك قدم الغرب الاستعماري خدماتٍ لإسرائيل على حساب الشعب الفلسطيني. معاناة التهجير والمنفى وقائع حاضرةٌ في كتابات إدوارد سعيد، مسألة فلسطين الأرض

المنهوبة، والوطن المحتل، والإنسان الأسير، والمشرد في المنافي والشتات، تزداد بالنداء إلى فهم أعمق للقضية الفلسطينية في بعدها العالمي، وحق الإنسان العربي الفلسطيني في العيش بكرامةٍ فوق أرضه. حواراتٌ ونقاشاتٌ مفتوحةٌ هنا وهناك في الإعلام حيث ظل إدوارد سعيد يطلع الجمهور الواسع من المتتبعين والقراء بمصداقية الأطروحة والآراء في عالم الثقافة والسياسة، التي تفيد دائمًا أن العلاقة بين المعرفة والسلطة قائمة، وأن السبيل الوحيد للفكر المضاد ليس تحويل الغرب إلى وباءٍ أو شرٍ، إنما إلى أشكالٍ من المقاومة الفكرية والسياسية والاجتماعية، وأن يحس العالم الغربي الاستعماري الذي صنع مشكلةً في الشرق العربي وتنصّل منها من العودة إلى المساهمة في حلها والاعتراف بالأضرار الجسيمة التي لا زالت قائمة. لا بد أن القارئ لإدوارد سعيد يتحسس الصعوبة في الإحاطة بأفكاره ومشروعه الفكري من الاستشراق والثقافة والإمبريالية، والسلطة وصور المثقف ومسألة فلسطين... القارئ مطالَبٌ أن يقرأ سعيد من سيرته الذاتية، وعمله الأكاديمي، واللقاءات الإعلامية والمحاضرات المسجلة، ومواقفه من الاستشراق والسياسة الغربية في الشرق الأوسط، وينتهي إلى فكرة مفادها أن الشرق العربي ملزمٌ بتدريس نقد الخطاب الاستشراقي للأجيال القادمة وتكوين فكرةٍ عن بنية الغرب الذهنية في التعاطي مع قضايا الشرق العربي والإسلامي بالذات، ومهما كانت الانتقادات الموجهة من قبل المستشرقين المعاصرين أو المدافعين عن الحداثة والقطع مع التراث من المثقفين العرب، فإن المثقف العربي يجب أن يكون واقعيًا وحذرًا من كل أشكال الاستلاب والتبعية ومنفتحًا على الثقافات الإنسانية.

*** هوامش البحث ***

(١) أحمد أمين، الشرق والغرب، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٥، ص ١٨-١٩.

(٢) هيجل، العالم الشرقي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧.

(٣) هيجل، نفس المرجع، ص ١٣.
(٤) إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، ترجمة محمد عناني، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٤١.
(٥) إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، ص ٧٢.
(٦) إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، حاوره دافيد بارسميان، ترجمة علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، ص ٩٣.
(٧) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بدمشق، ١٩٨٦، ص ٣٤.
(٨) مالك بن نبي، نفس المرجع، ص ٣٤.
(٩) مالك بن نبي، نفس المرجع، ص ٢٠.
(١٠) مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٦٩، ص ٢٤.
(١١) إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص ١٤٢.
(١٢) سامي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، الجزء الأول، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ٥٥.
(١٣) إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ص ١٠١.
(١٤) إدوارد سعيد، نفس المرجع، ص ١٩٢.
(١٥) إدوارد سعيد، نفس المرجع، ص ٣٦٥.
(١٦) إدوارد سعيد، نفس المرجع، ص ٤١٤.
(١٧) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣، ص ٥٢٩.
(١٨) إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص ٣٩.
(١٩) حليم بركات، غربة الكاتب العربي، دار الساقي، الطبعة الأولى، ٢٠١١، ص ١٠٨.
(٢٠) إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ترجمة محمد عناني، ٢٠٠٦، ص ٨٩.
(٢١) إدوار د سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ص ٤٧.
(٢٢) إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ص ٤٨٠.
(٢٣) جون بودريار، روح الإرهاب، ترجمة بدر الدين عرودكي، ٢٠١٠، ص ١٧.

(٢٤) إلياس خوري، إدوارد سعيد ومسألة فلسطين، مجلة الكرمل، العدد ٧٨، شتاء ٢٠٠٤، ص٥٠.

(٢٥) ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، محاضرات، ١٩٧٠، ص ٩.

(٢٦) عبد العزيز العيادي، ميشيل فوكو: المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص ٢١.

(٢٧) ميشيل فوكو، جينيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨، ص ١٠٦.

(٢٨) م. فوكو، جينيالوجيا المعرفة، ص ١٠٨.

(٢٩) م. فوكو، جينيالوجيا المعرفة، ص ١٢.

(٣٠) إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ص ٣١٤.

(٣١) وليام د. هارت، إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة، ترجمة قصي أبو الذبيان، الطبعة الأولى، ٢٠١١، ص ٩٧.

(٣٢) بشير ربوح، إدوارد سعيد والفلسفة، مجلة تبين القطرية، العدد ١٥، شتاء ٢٠١٦، ص ٣٢.

(٣٣) إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ص ١٩٤.

(٣٤) إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ترجمة نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٨، ص ٢٠٩.

(٣٥) إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص٦٥.

(٣٦) إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص ١٦٤.

(٣٧) علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤، ص ٢٧.

(٣٨) علي شريعتي، مسؤولية المثقف، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، دار الأمير، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ١٢٥.

(٣٩) إدوارد سعيد، صور المثقف، ترجمة غسان غصن، ١٩٩٦، ص ٢٥-٢٦.

(٤٠) إدوارد سعيد، صور المثقف، ص ٢٩.

(٤١) إدوارد سعيد، صور المثقف، ص٨٢.

❋❋❋

Criticizing the Oriental Discourse and the Argumentation of the West and the East

Edward Said a prototype

By Ahmed Shuhaymet/ Morroco

"Criticizing the Oriental Discourse and the Argumentation of the West and the East" is a valuable study in which Ahmed Shuhaymet of Morocco presents a successful summary of the innovative ideas of Edward Said who was distinguished for using the Western criticism mechanisms against the oriental discourse, "The most Edward Said criticizes is the educated nonadherent to the issues of the nation, the educated who should have a sensible sense and steadfastness on the principles and the convictions without melting down in the politics of devastating the culture and the identity; that is the independency of the educated away from all the forms of authority which legitimate for colonialism and imperialism, and muffle the voices off a game played and whose threads are woven under pretexts of various forms of political, cultural and economic hegemony over the East by alleging superiority and the tendency of the more powerful. From here come Edward Said's contemplations on criticizing the oriental discourse and analyzing the argumentation of the relation between the East and the West in the course of breaking down this discourse laden with enmity towards the other particularly the East.

Arabs from Yesterday till Tomorrow
A reading in a book by Jacques Berque

By Dr. Mohammad Al-qadhi

"Arabs from Yesterday till Tomorrow," a book by the orientalist French philosopher Jacques Berque, is presented by Doctor Muhammad Al Qadi pointing out Berque's distinction over others in the profound empathy with the Arab causes and in the transparent observation for the changes that struck them due to injustice coming from the North of the Mediterranean. The crisis of identity grew more complicated when the Arabs became a subject for others' expansion and lost their very own initiative to adapt their reality the way they wanted; and if they ever proceeded towards the future, they would follow the materialistic progress agenda alienating themselves from their spiritual deep-rooted credit.

Orientalism Objectives and Goals

A'bed Ala'ali Ihmamou/ Morroco

"Orientalism Objectives and Goals" is a new study by A'bed Ala'ali Ihmamou that touches on the religious, scientific, economic, commercial, personal and colonial objectives for the orientalist movement; besides, the most important part is the indication to the existence of an institute that controls the administration of oriental knowledge thus distancing who objectively writes about the East without serving those objectives. Moreover, regarding the theory of exporting the Christian Western violence to the East via the Crusades, the study points out that its real founder is Pope Urban II who indicated in his speech to transfer the Christian sword to the necks of the Muslims after it had ravaged the Christians themselves relentlessly without any religious or conscientious restraint. We have thought this vision is recent and depends on the need of the Western states to create enemies so they could export violence they produce, but it turned out to have been founded by one of the Popes, and we have no idea how fundamental Christianity is related to transferring violence and injustice from one human being to another one.

Sibawayeh and the Treatise of the Greek

Influence A Study in the originality of Arabic grammar with Gérard Troupeau

By Dr. Ahmad Bou Oud

"Sibawayeh[1] and the Treatise of the Greek Influence" is a valuable grammatical linguistic study by Dr. Ahmad Bou Oud in which he argues the claim by some orientalists starting from the German Merx[2] that Arabic grammar derives its foundations from the Aristotelian logic, and he presents the rather outstanding responses to this claim of which the most prominent is Gérard Troupeau's[3] the French orientalist.

Of the most beautiful Toupeau includes in proving the originality of Arabic grammar is that marvelous dialogue between the Seraphic philosopher and the translator Yunus Bin Matta who translated from the Syriac Language and was not familiar with Greek, and the Syriac grammar was influenced by Arabic and it was not otherwise.

What could be derived from this wonderful study is that there is a broad difference between "the logic of the Arabic language" and the Aristotlian logic known for its being "a tool that preserves the thought from fallibility"; and that could be proven by the way of expanding in studying methodological terms indications which Sibawayeh had used in his "book" and which proves that the language Arabic had set up its own private logic which the Aristotlian logic can never contain.

1- Abū Bishr ʻAmr ibn ʻUthmān ibn Qanbar Al-Baṣrī
2- Adalbert Merx
3- A French scholar agrégé of Arabic, a professor at the Institut national des langues et civilisations orientales from 1961 to 1990

Tayeb Tizini and the Holy Quran
From the historical illusion to
the rumination of orientalists' suspicions

By Dr. Saeed Obeidi

In his essay about "Tayeb Tizini and the Holy Quran," Dr. Saeed Obeidi presents the effect of orientalists upon the intellect of Tizini and on his acquisition the dilemmas that the orientalists for so long had been presenting and repeating for the purpose of slandering the spirituality of the Holy Quran and its eternity in order to reach the point of slandering the idea of prophecy in principle.

In this summary, Dr. Obeidi presents a substance worth scientific and subjective criticism; also, the Islamic scholars have to tackle it with the help of what the modern Islamic intellect has offered of expressive answers to the wave of suspicion about the divinity of the Quran and its eternity besides its originality that is appropriate for any time and any place in accordance with the development of the discernments and the occurring incidents.

"The Hazards of Targeting the Arabic Language"

By Dr. Saleh Zahr Eddin

Dr. Saleh Zahr Eddin presents a study about the hazards of targeting the Arabic Language in which he uncovers the background of that targeting and the secrets of the orientalists' focusing on the enhancement of the substandard language in the Arab countries in addition to launching military and cultural expeditions for the purpose of eradicating the relation with Arabic, the same way it happened during the French occupation of Algeria. One of the prominent points tackled in this study is the orientalists linked to the intelligence agencies pursue to eradicate Arabic and confining it to religious rituals similar to what happened to Latin. In his defense of Arabic, Dr. Saleh refers to texts by great erudite and Arab national thinkers; here his defense of Arabic gets mixed up with the Arabic national intellect which is itself one of the effects resulting from the western national tendencies.

Algerian Jews in both the Israeli Orientalist and the Political Intellects

Dr. Ahmad Al Bahnasi

"Algerian Jews in both Israeli Orientalist and Political Intellects" is a valuable study presented by Dr. Ahmad Al Bahnasi in which he relied on Israeli orientalists. It includes the history of the Jewish presence in Algeria especially in Wahran, Constantine and Algeria the capital which witnessed the Jewish community thriving especially during the period of the Muslims reign that they grew both an authority for all Jews in the Arabian Moroccan region and rulers for "the French" in Algeria during the French colonialism.

The Jews immigrated due to the Christian oppression, and others were ousted from Spain along with the Muslims that they all gathered in the Arabian Morrocan homeland. The Islamic tolerance enabled them to get rooted with rare exceptions. Those are the historical facts that Dr. Al Bahnasi presents require a pause to ponder over.

Publishing Rules

- Adhering to the academic methodology in terms of documentation in both presentation and critique
- Focusing on the orientalist heritage critique and going beyond exposing ideas and narrating accounts.
- The studies undergo a review by an authoritative committee.
- The researcher is committed to adhere to the modifications produced by the committee.
- Researches might be delayed due to technical circumstances, which has nothing to do with the researcher's prestige
- A research must not have been ever published previously.
- The Journal has the right to republish the researches in its original language or in a translated form, whether independently or in a book form or on electronic websites.
- The research does not necessarily reflect the Journal's opinion.
- The researcher must send his/ her résumé, the cultural activity, the academic title along with the phone number and his/ her e-mail.

Advisory Board

1 - Prof. Dr. Fadel al-Milani

2 - Prof. Dr.Ahmad Mahdawe

3 - Prof. Dr. Samir Khalil Samir

4 - Prof. Dr.Hassan Esa al-Hakeem

5 - Prof. Dr. Ahmad Moussali

6 - Prof. Dr. Zuhair Ghazi Zahid

7 - Prof. Dr. Talal Atrissi

8 - Prof. Dr. Abed Naji

9 - Prof. Dr. Akram M. Abed Kassar

Editorial Board

1 - Prof. Dr. Salah al-Fartousy

2 - Prof. Dr. Muhammad Kareem al-Shammary

3 - Prof. Dr. Taleb Jasim al-U'nezi

4 - Prof. Dr. Ali Naser Muhammad

5 - Prof. Dr. Khudeir Mathloum al-Bedeiri

6 - Prof. Dr. Jawad Munshed al-Nasrallah

7 - Prof.A. Dr. Muhammad AliRezaiy al-Asbahani

8 - Prof.A. Dr. Muhammad Taqi al-Subhani

9 - Prof.A. Dr. Sattar Jabr al-A'raji

Orientalist Studies

An Exquisite Quarterly Focusing on Presenting and Critiquing Orientalist Heritage

ISSN: 2409 – 1928

5rd Year – 14th Issue – spring of 2018 G. / 1439 H.

The Administrative Staff:

The Administrative General Director
Sayed Ahmad al-Safi

Editor-in-chief
Sayed Hashim al-Milani

Managing Editor
Prof. Dr. Hady Abdel Nabi al-Tamimi

Editorial Director
Naser Shokr

Center's E-mail
info@iicss.iq

Journal's E-mail
info@m.iicss.iq
Tel 00-964-7808504092

Orientalism Studies

Masterful Quarterly Dedicated to presenting
and Criticizing Orientalism Heritage

ISSN NUMBER: 2409-1928

www.m.iicss.iq موقـع المجلة
info@m.iicss.iq بريـد المجلة
www.iicss.iq موقع المركز

دراسات استشراقية