



مطبوعات أكاديمية الملكة المغربية

سلسلة «الندوات»

المغرب في الدراسات الاستشرافية

موضوع الندوة السادسة
للجنة القيم الروحية والفكيرية

مراكش

شوال 1413 هـ / أبريل 1993 م

أكاديمية المملكة المغربية

شارع الإمام مالك، كلم 11، ص.ب 5062

الرمز البريدي 10.100

الرباط - المملكة المغربية

تلفون : 75.51.24 / 75.51.13

75.51.89 / 75.51.35

فاكس : 75.51.01

رقم الإيداع القانوني بالجزائر العامة وحفظ الوثائق : 1995/62

ردمك : 7 - 9 - 9502 - ISBN 9981

النصوص الواردة في الكتاب أصلية، وينبغي الإشارة إليها كمرجع حين الاستشهاد بها.
الآراء والمصطلحات الواردة في هذا الكتاب تلزم أصحابها وحدهم.

أعضاء أكاديمية المملكة المغربية

(بتاريخ 31 دجنبر 1994)

- روبير أمروجي فرنسا
عزال الدين العراقي المملكة المغربية
الاكتندر دومارانش : فرنسا
دونالد فريديركس : و.م. الأمريكية
عد المادي بروطاب : المملكة المغربية
إدريس خليل : المملكة المغربية
رجاء كارودي : فرنسا
عباس الجزاوي : المملكة المغربية
يدرو راميزي فاسكيز . المكسيك
محمد فاروق البهان : المملكة المغربية
عباس القيسى : المملكة المغربية
عبد الله العروي : المملكة المغربية
برناودان كاتان : الثاليان
عبد الله الفيصل : م.ع. السعودية
روبي جان ديبوي : فرنسا
ناصر الدين الأسد : المملكة الأردنية الهاشمية
أناولي كروميكر : رومانيا
جالك آيلن كوسطرو : فرنسا
جورج ماطي : فرنسا
كامل حسن المقهور : الجماهيرية الليبية
إدواردو دي أرانتيس إي أوليفيرا : البرتغال
عبد الحيد ميزان : الجزائر
محمد سالم ولد عدوود : موريتانيا
بو شو شانغ : الصين
محمد ميكو : المملكة المغربية
إدريس العلوي العبدلاوي : المملكة المغربية
الفنونو دو لاميرنا : المملكة الإسبانية
الحسن بن طلال : المملكة الأردنية الهاشمية
فيرون والترز : و.م. الأمريكية
حبيب المالكي : المملكة المغربية
محمد الكافي : المملكة المغربية
ماريو سواريس : البرتغال
عيان التميم : المملكة العربية السعودية
- لوبولد سيدار ستفور : السينغال
هنري كيسنجر : و.م. الأمريكية
موريس دريون : فرنسا
تيل أرمسترونج : و.م. الأمريكية
عبد الطيف بن عبد الجليل : المملكة المغربية.
أبييلو كارمس كرميز : المملكة الإسبانية.
عبد الكريم غالاب : المملكة المغربية.
أوطر دوهابسبرغ : ألمانيا.
عبد الرحمن القاسي : المملكة المغربية.
جورج قوديل : فرنسا.
عبد الوهاب ابن منصour : المملكة المغربية.
محمد الحبيب ابن الحوجة : تونس.
محمد بشريقة : المملكة المغربية.
أحمد الأحضر غزال : المملكة المغربية.
عبد الله عمر تصيف : م.ع. السعودية.
عبد العزيز بن عبد الله : المملكة المغربية.
محمد عبد السلام : الباكستان.
عبد المادي التازى : المملكة المغربية.
فؤاد مزكين : تركيا.
محمد بهجة الأثري : العراق.
عبد الطيف بريش : المملكة المغربية.
محمد العربي الخطابي : المملكة المغربية.
المهدي المنجرة : المملكة المغربية
أحمد الشيب : م.ع. السعودية
محمد علاء سيناصر : المملكة المغربية
أحمد صافي الدجالي : فلسطين
محمد شفيق : المملكة المغربية
لورڈ شاللونت : المملكة المتحدة
أحمد خثار أمبو : السينغال
عبد الطيف الكيلالي : المملكة المغربية
أبو بكر القادري : المملكة المغربية
الحاج أحمد ابن شقرور : المملكة المغربية
عبد الله شاكر الكرمسيفي : المملكة المغربية
جان برتران : فرنسا

الأعضاء المراسلون

— ريشار ب. متون : و.م. الأمريكية.
— هارل متركتون : و.م. الأمريكية.
— حايم الزغواري : المكلة المغربية.

* * *

أمين السر الدائم : عبد اللطيف بريش.
أمين السر المساعد: إدريس خليل.
مدير الجلسات : محمد المكي الناصري.

* * *

مدير الشؤون العلمية : أحمد رمزي

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

1 — سلسلة «الدورات» :

- 1 — «القدس تاريخياً وفكرياً»، مارس 1981.
- 2 — «الأزمات الروحية والفكرية في عالمنا المعاصر» ، نونبر 1981.
- 3 — «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الأول، أبريل 1982.
- 4 — «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الثاني، نونبر 1982.
- 5 — «الإمكانات الاقتصادية والسيادة الدبلوماسية»، أبريل 1983.
- 6 — «الالتزامات الأخلاقية والسياسية في غزو الفضاء»، مارس 1984.
- 7 — «حق الشعوب في تقرير مصيرها»، أكتوبر 1984.
- 8 — «شروط التوفيق بين مدة الانتداب الرئاسي وبين الاستمرارية في السياسة الداخلية والخارجية في الأنظمة الديمقراطية»، أبريل 1985.
- 9 — «حلقة وصل بين الشرق والغرب : أبو حامد الغزالى وموسى بن ميمون»، نونبر 1985.
- 10 — «القرصنة والقانون الأممي»، أبريل 1986.
- 11 — «القضايا الأخلاقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب»، نونبر 1986.
- 12 — «التدابير التي ينبغي اتخاذها والوسائل اللازم تبنته في حالة وقوع حادثة نووية»، يونيو 1987.
- 13 — «أشخاص في الجنوب وحرفة في الشمال : تشخيص وعلاج»، أبريل 1988.
- 14 — «الكوارث الطبيعية وآفة الجراد» : نونبر 1988.
- 15 — «المجامعة والبحث العلمي والتنمية» : يونيو 1989.
- 16 — «أوجه التشابه الواجب توافرها لتأسيس مجموعات إقليمية»، دجنبر 1989.
- 17 — «ضرورة الإنسان الاقتصادي من أجل الإقلال الاقتصادي للدول أوروبا الشرقية»، مايو 1990.
- 18 — «احتياج العراق للكويت ودور الأمم المتحدة الجديد» : أبريل 1991

- 19 - «هل يعطي حق التدخل شرعية جديدة للاستعمار؟»، أكتوبر 1991.
- 20 - «التراث الحضاري المشترك بين المغرب والأندلس»، أبريل 1992.
- 21 - «أوروبا الإثنى عشرة دولة والآخرون»، نوفمبر 1993.
- 22 - «المعرفة والتكنولوجيا»، مايو 1993.
- 23 - «الاحتياطية الاقتصادية وسياسة الهجرة»، ديسمبر 1993.
- 24 - «رؤساء الدول أمام حق تقرير المصير وواجب الحفاظ على الوحدة الوصية والترابية»، أبريل 1994.

2 — سلسلة «التراث» :

- 1 - «الذيل والتكميل»، لأبن عبد الملك المراكشي، السفر الثامن، جزءان، تحقيق محمد ابن شريفة، 1984.
- 2 - «الماء وما ورد في شريه من الآداب» تأليف محمود شكري الألوسي، تحقيق محمد بهجة الأثري، مارس 1985.
- 3 - «معلمـة المـلـحـون»، تصـنـيفـ حـمـدـ الفـاسـيـ، الـقـسـمـ الـأـوـلـ وـالـقـسـمـ الـثـانـيـ منـ الجـزـءـ الـأـوـلـ، أـبـرـيلـ 1986ـ، أـبـرـيلـ 1987ـ.
- 4 - «ديوان ابن فركون» تقديم وتعليق محمد ابن شريفة، ماي 1987.
- 5 - «عين الحياة في علم استبطاط المياه» للدمبهوري، تقديم وتحقيق محمد بهجة الأثري 1989/1409.
- 6 - «معلمـة المـلـحـون»، تصـنـيفـ حـمـدـ الفـاسـيـ، الـجـزـءـ الـثـالـثـ، «روائع المـلـحـونـ»، 1990ـ.
- 7 - «عـدـةـ الطـبـيـبـ فـيـ مـعـرـفـةـ الـبـاتـ» الـقـسـمـ الـأـوـلـ وـالـقـسـمـ الـثـانـيـ، لأـئـيـ الخـيـرـ الإـشـبـيـ حـقـقـهـ وـعـلـقـ عـلـيـهـ وـأـعـادـ تـرـتـيـبـهـ مـحـمـدـ العـرـبـيـ الخـطـابـيـ، 1990/1411ـ.
- 8 - «كتاب التيسير في المداواة والتدبیر»، لأبن زهر، حـقـقـهـ وـهـيـأـهـ لـلـطـبـعـ وـعـلـقـ عـلـيـهـ مـحـمـدـ بـنـ عـبـدـ اللهـ الرـوـدـانـيـ، 1411ـ هـ/ـ 1991ـ مـ.
- 9 - «معلمـة المـلـحـونـ»، تصـنـيفـ حـمـدـ الفـاسـيـ الـجـزـءـ الـثـانـيـ، الـقـسـمـ الـأـوـلـ، «معـجمـ لـغـةـ المـلـحـونـ»، 1991ـ.
- 10 - «معلمـة المـلـحـونـ»، تصـنـيفـ حـمـدـ الفـاسـيـ، الـجـزـءـ الـثـانـيـ -ـ الـقـسـمـ الـثـانـيـ وـيـهـ: «تـرـاجـمـ شـعـراءـ المـلـحـونـ»، 1992ـ.

3 — سلسلة «المعاجم»

- 1 - «المعجم العربي - الأمازيغي» محمد شفيق، 1990/1410.
- 4 — سلسلة «الندوات والمحاضرات» :

 - 1 - «فلسفة التشريع الإسلامي» الندوة الأولى للجنة القيم الروحية والفكريّة، 1987.

- 2 - «واقع الجلسات العمومية الرسمية بمناسبة استقبال الأعضاء الجدد»، (من 1980/1400 إلى 1986/1407)، دجنبر 1987.
- 3 - «محاضرات الأكاديمية»، (من 1983/1403 إلى 1987/1407)، 1988.
- 4 - «الغُرَفُ الْعَرَبِيُّ وَالتَّكْنُوْلُجِيَّاَهُ»، الندوة الأولى للجنة اللغة العربية فبراير 1988/1908.
- 5 - «الشريعة والفقه والقانون»، الندوة الثانية للجنة القيم الروحية والفكريّة 1989/1409.
- 6 - «أسس العلاقات الدوليّة في الإسلام»، الندوة الثالثة للجنة القيم الروحية والفكريّة 1989/1409.
- 7 - «نظام الحقوق في الإسلام»، الندوة الرابعة للجنة القيم الروحية والفكريّة، 1990/1410.
- 8 - «الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية : الأخذ والعطاء»، الندوة الخامسة للجنة القيم الروحية والفكريّة 1991/1412.
- 9 - «قضايا استعمال اللغة العربية»، الندوة الثانية للجنة اللغة العربية 1993/1414.

5 — سلسلة «المجلة» :

- 1 - «الأكاديمية» مجلة أكاديمية المملكة المغربية، العدد الافتتاحي، فيه وقائع افتتاح جلالة الملك الحسن الثاني للأكاديمية يوم الاثنين 5 جمادى الثانية عام 1400 هـ، الموافق 21 أبريل 1980.
- 2 - «الأكاديمية»، العدد الأول، فبراير 1984.
- 3 - «الأكاديمية»، العدد الثاني، فبراير 1985.
- 4 - «الأكاديمية»، العدد الثالث، نوفمبر 1986.
- 5 - «الأكاديمية»، العدد الرابع، نوفمبر 1987.
- 6 - «الأكاديمية»، العدد الخامس، دجنبر 1988.
- 7 - «الأكاديمية»، العدد السادس، دجنبر 1989.
- 8 - «الأكاديمية»، العدد السابع، دجنبر 1990.
- 9 - «الأكاديمية»، العدد الثامن، دجنبر 1991.
- 10 - «الأكاديمية»، العدد التاسع، دجنبر 1992.
- 11 - «الأكاديمية»، العدد العاشر، شتبر 1993.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نظمت لجنة القيم الروحية والفكرية التابعة لأكاديمية المملكة المغربية ندوة في موضوع «المغرب في الدراسات الاستشرافية».

وانعقدت الندوة في مراكش في يومي 13 و14 شوال سنة 1413 هـ، الموافق 5 و6 أبريل 1993 م. وحضرها أعضاء الأكاديمية والخبراء المتخصصون المدعوون من الجامعة المغربية – وقد شاركوا بالبحوث التي أثبّتها في هذا الكتاب – وأساتذة الجامعيون وعموم المهتمين بالموضوع.

وتولى إدارة الندوة العضو الزميل بأكاديمية المملكة المغربية الأستاذ محمد المكي الناصري، رئيس لجنة القيم الروحية والفكرية بالأكاديمية، وقام بتقديم العرض التمهيدي لموضوع الندوة العضو الزميل الأستاذ عبد الكريم غالب.

وتلت العروض مناقشات مفتوحة شارك فيها أعضاء الندوة والحاضرون من رغبوا في تناول الموضوع من وجهة نظرهم.

ويشتمل هذا الكتاب على وقائع الندوة. والله الموفق.

مخطط محاور الندوة

المدخل : الاستشراق ومدارسه ومذاهبه

المحور الأول : الاستشراق وكتابة التاريخ.

المحور الثاني : الاستشراق والدين.

المحور الثالث : الاستشراق والفكر العربي الإسلامي.

الفهرس

• خطاب افتتاح أعمال الندوة 13

محمد المكي الناصري

عضو الأكاديمية، مدير الجلسات

البحوث

• العرض التمهيدي 17

عبد الكريم غالب

عضو الأكاديمية

• صورة المغرب في الاستشراق الفرنسي المعاصر 37

سعيد بنسعيد العلوي

أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط

• الجنور التاريخية للاستعراب الإسباني 63

محمد بنشريفة

عضو الأكاديمية

• عن صورة المغرب الوسيط في بعض الدراسات الاستشراقية 75

سالم حميش

أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط

• قضايا مُرابطية في منظور بعض المستشرقين 91

عباس العجاري

عضو الأكاديمية

• المغرب في الدراسات الاستشراقية، ابن بطوطة نموذجاً 113

عبد الهادي التازي

عضو الأكاديمية

• دراسات المستشرق الفريرد بيل Alfred Bel المتعلقة بالمغرب 129

محمد حجي

أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط

141	• المستشركون والتصوف الإسلامي
	محمد السرغيني أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس
167	• موقف الاستشراق الفرنسي والصحافة الفرنسية من السلفية الحديثة بالمغرب
	محمد المكي الناصري عضو الأكاديمية
187	• المناقشات
229	• خطاب اختتام أعمال الندوة
	محمد المكي الناصري عضو الأكاديمية، مدير الجلسات

خطاب افتتاح أعمال الندوة

مُسْهِنُ اللَّهِيْ عَصْرِي
عضو الأكاديمية، مدير الجلسات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
حُضُورَاتُ الْزَّمَلَاءِ الْأَعْضَاءِ وَالْأَسَاتِذَةِ وَالضَّيْوفِ الْمُحْتَرَمِينَ،

يسعدني أن أرحب بكم باسم أكاديمية المملكة المغربية في هذا اللقاء الذي ينعقد تحت سماء هذه المدينة التاريخية العظيمة، مراكش الحمراء.

لقد قررت الأكاديمية منذ مدة أن تنتقل بندوتها بين عواصم المغرب، أولاً لتحية المثقفين وإقامة الحوار الفكري معهم، ثانياً للمزيد من التعريف بجهود الأكاديمية التي أسسها وشلّها برعايته الكريمة عاهلنا العظيم جلاله الملك الحسن الثاني حفظه الله. لقد قامت الأكاديمية بمثل هذا في مكناس حين عقدت فيها لجنة القيم الروحية والفكرية ندوتها بحضور عدد وافر من المثقفين ورجال الجامعة. واليوم ها هي الأكاديمية تأتي إلى مدينة مراكش لعقد هذه الندوة في أحضانها.

موضوع ندوتنا هذه هو عن «المغرب في الدراسات الاستشرافية». لقد انبثق هذا الموضوع في الحقيقة من الموضوع الأساسي الذي انطلقت منه ندوة مكناس، ذلك الموضوع الذي حددته الأكاديمية ولجنة القيم الروحية والفكرية في العنوان التالي : «الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية، الأخذ والعطاء». وعالجت لجنة القيم الروحية والفكرية هذا الموضوع بم肯اس في شقه الأول، فكانت الندوة لتوضيح ماذا أعطاه الإسلام والثقافة الإسلامية للغرب المسيحي عبر القرون. ثم بقي الشطر الثاني ومنه انبثقت فكرة معالجة الاستشراق وأثره في النهضة الفكرية المغربية والإسلامية عامة.

ونظراً لأن موضوع الاستشراق موضوع شاسع متسع، يشمل جميع فروع المعرفة الإسلامية وساهم في استكشاف جوانب كثيرة من مختلف الأقطار العربية

والإسلامية، فقد تبين للجنة القيم الروحية والفكرية أن هذا الموضوع ينبغي أن يقتصر منه على جزء من معالجة الاستشراق، الذي له علاقة وثيقة ببلادنا، وأن تكون البداية للدراسات الاستشرافية التي تتعلق بال المغرب.

وهاي والحمد لله ثمرة ذلك المخطط تتضحاليوم وتعلن في هذه الندوة بمساهمة نخبة من الأساتذة أعضاء الأكاديمية والأساتذة الخبراء المُعتمدين للجامعات المغربية.

في البداية سيتحدث عن موضوع الندوة العضو الزميل السيد عبد الكريم غالاب، ثم يتلوه الخبير السيد سعيد بنسعيد العلوي وموضوعه : «صورة المغرب في الاستشراق الفرنسي المعاصر»، ثم يتلوه العضو الزميل السيد محمد بنشريفه وموضوعه «الجذور التاريخية في الاستعراب الإسباني»، ثم يتلوه الأستاذ الخبير السيد سالم حمّيش وموضوعه «صورة المغرب الوسيط في بعض الدراسات الاستشرافية»، وبعد ذلك سيكون الحديث عن «قضايا مرابطية في منظور بعض المستشرقين» يقدمه العضو الزميل السيد عباس الجرارى، ثم بعد ذلك نستمع إلى دراسة قام بها الخبير السيد محمد حجي عن المستشرق «ألفريد بيل» المتعلقة بالمغرب. ويؤسفنا أن سيادة الدكتور محمد حجي قد لزم الفراش بعد حادثة سير وقعت له ولا يمكنه الحضور، وسيتوب عنه في إلقاء عرضه العضو الزميل السيد محمد بنشريفه، وبعده سيتحدث العضو الزميل عبد الهادي التازي في موضوع : «المغرب في الدراسات الاستشرافية : ابن بطوطة نموذجاً»، ثم هناك تدخل الخبير الأستاذ محمد السرغيني وموضوعه «المستشرقون والتصوف الإسلامي». وأخيراً سيتحدث هنا المخاطب لكم في موضوع « موقف الاستشراق الفرنسي والصحافة الفرنسية من السلفية الحديثة بالمغرب ». هذا ونتمنى لصديقنا الأستاذ محمد حجي الشفاء العاجل ليستأنف عمله العلمي.

أيها السادة، هذا هو البرنامج، وأعطي الآن الكلمة للأستاذ عبد الكريم غالاب ليقدم بحثه مشكوراً.

1 - بحوث

العرض التمهيدي

عبد الكريم غالب

بسم الله الرحمن الرحيم

دأبت لجان الأكاديمية على دراسة قضايا ومشاكل تتصل بالمهامات التي تحملها في الإطار العام للعمل الأكاديمي.

وقد يتضور بحث هذه القضايا ليأخذ شهورا من الدراسة والبحث في عدة من الاجتماعات المتتالية. وكثيرا ما يفضي الموضوع إلى اقتراح بعقد ندوة يسهم في دراسة موضوعها زملاء من أعضاء الأكاديمية وخبراء تستنير اللجنة بعلمهم وأرائهم ودراساتهم للموضوع المقترح.

وهذه هي السنة التي سارت عليها «لجنة القيم الروحية» التي لم تكتف بالدراسات المتتالية للموضوعات المقترحة داخل اللجنة، ولكنها خرجت ببعض هذه الموضوعات إلى ندوة شارك فيها فريق من أعضاء الأكاديمية وفريق من الخبراء كانت ذات مردودية علمية طيبة. ومن الموضوعات التي عقدت اللجنة من أجلها ندوة خاصة :

- «فلسفة التشريع الإسلامي»، وقد عقدت ندوة لها سنة 1987
- «الشريعة والفقه والقانون»، عقدت ندوة عنها سنة 1989
- وفي نفس السنة أيضا عقدت ندوة عن «أسس العلاقات الدولية في الإسلام».
- وفي نهاية سنة 1991 عقدت ندوة عن «الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية :أخذ وعطاء».

في هذا الإطار يسعد «لجنة القيم الروحية» أن تعقد ندوتها الحالية عن «المغرب في الدراسات الاستشرافية».

إن الموضوع المقترن كان أعمّ وأشملًّا بحيث شمل ظاهرة الاستشراق في الدراسات العلمية والأدبية. ولكن اللجنة بعد أن درست الموضوع في عدة جلسات اهتدت إلى تخصيصه بالمغرب علماً بأن المغرب والشرق سواءً في الدراسات التي قام بها المستشرقون، وأكثر دراساتهم لا تهم مشرقاً ولا مغارباً وإنما تتصل بالدراسات المتعلقة باللغة العربية وأدابها وبالإسلام كدين وحضارة وتشريع أو بالدراسات المجتمعية أو بالدراسات التاريخية والسياسية، أو بدراسة الفكر الشرقي بما أنتج من فلسفة وعلوم وأساطير، أو بالعلاقات بين الشرق والغرب بما فيها الصدام الحضاري والمجتمعي والاستعماري.

موضوع واسع كهذا قد لا تُوفّق ندوة محدودة في الزمان يشارك فيها عدد محدود من الباحثين في دراسته والإيمان فيه بمزيد، ولهذا ارتأت اللجنة أن تقتصر على المغرب في الدراسات الاستشرافية.

دفعها إلى ذلك بعض الخصوصيات التي يتميز بها المغرب، إلى جانب ما يشتراك فيه مع الشرق العربي.

فمما لا شك فيه أن الفكر الاستشرافي بدأ يبحث عن نفسه نتيجة صدام حضارتين كُتب لهما أن تنشأ وتزدهرا في رقعة جغرافية متقاربة، كل منها أنتجت أو انتقت ديانتين سماويتين أو ثلاث ديانات سماوية إبراهيمية متقاربة في الإيمان بالله، وكل منها أسهمت في دراسات تتصل بالإنسانيات وبالحضارة الفكرية متزجة بالدين، مستندة إلى حضارة أقدم ظهرت في منطقة متوسطة بين هاتين الحضارتين هي الحضارة اليونانية مطلة علينا من خلال منظورها الفكري والفلسفى والأدبي والأسطوري، ناقلة لتراثها مضيفة إليه بعدها جديداً مرتبطاً بالإسلام مبلغة هذه الرسالة الفكرية الحضارية إلى الغرب أو ما يمكن أن يسمى اليوم الشمال. فكانت واسطة بين عصرين.

ولكن الحضارتين اصطدمتا كأعنف ما يكون الاصطدام دفاعاً عن النفس حينما لم ترق أيٌّ منها للتعاون والتكميل، فكان الصدام في الشرق دفاعاً عن قبر المسيح في الظاهر، وحوفاً من أن يتسرّب الإسلام إلى الأراضي التي ياركتها المسيحية. وكان نفس القدر يتتّظر العلاقات بين الحضارتين في المغرب، فكان الصدام تخلصاً لما سمي بأرض المسيحية في الأندرس والمجوم على معاقل الإسلام في الغرب.

الصدام الحضاري العسكري هنا وهناك لم يكن كل شيء، فمنذ الحروب الصليبية الأولى بدأ الصليبيون يفكرون في التعرف على هؤلاء الأقوام «الكافار» الذين كانوا يظلون

أنهم سهلوا المثال فإذا بهم أتم لها حضارة وفکر وصناعة وتجارة، ولأرضها عطاء ولو جودها أبعد في التاريخ، فكانت الحروب الصليبية دافعاً للعلماء والمتقين ورجال الدين، الذين اصطبغتهم معهم الملوك والقادة العسكريون للتعرف على هذه الأرض وأهلها وحضارتها. وانطلقت المعرفة في مسيرتها من الخاص إلى العام، من التعرف على الأرض إلى التعرف على الإنسان ثم التعرف على الماضي التاريخي والفكري والواقع الديني والسياسي، وتنظيم العلاقات المستقبلية، التي كانت موعودة بالاحتلال والاستعمار، على أساس التبادل التجاري.

كان للاقتصاد إذن أثر في تعميق المواجهة بين الشرق والغرب. وحتى تنبع التجارة التي تفتحت أبعادها مع تحالف النهضة العلمية والصناعية لا بد من البحث عن مصادر المواد الأولية وعن المستهلك الذي يبادل إنتاجاً بإنتاج. وكان ذلك أيضاً دافعاً للمعرفة، معرفة الأرض والإنسان والفكر بكل أبعاده اللغوية والدينية والاجتماعية والسياسية بل والتاريخية.

هل كان الاستشراق في خدمة الحرب والغزو والتجارة، أم كانت هذه جميعها في خدمة الاستشراق؟

ما من شك أن كلاً منهما خدم الآخر. ولكن المهم أن الصدام بين الحضارتين لم يكن كله سلبياً، وإنما كان جانب منه إيجابياً هو الذي يتصل بالتعرف على الحضارتين وخدمتهما من خلال المعرفة المنتجة، التي لا يطعن في إنتاجها مطلقاً أن بعض روادها كانوا في خدمة الحرب والاستعمار والتجارة.

ولا ننسى في هذا الميدان أن تعرّفَ الغرب على الحضارات الآسية ابتداءً من الحضارة الهندية حتى أندونيسيا والصين كان من هذا المنطلق.

إذا عدنا إلى المغرب نجد صدام الحضارة فيه ظل قائماً منذ جواز طارق بن زياد وموسى بن ثُصير إلى الأندلس حتى عصرنا الحاضر الذي ما يزال المغرب فيه يطالب بـ«الارتباط - أو ربط الافتتاح، لا أدرى - وهو يطالب باسترئاج سُبْتَة ومَلِيلَة». فقد شعر القشتاليون بأنهم حماة المسيحية في الغرب مثلما شعر العرب والمغاربة بأنهم حماة الإسلام. ولم تكن الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس طيلة ثمانية قرون بسالة من هذا الصراع. ركزت هذه الحضارة وجودها بالعلم والأدب والفن وبالدراسات الفلسفية والعلمية والطبية، رفعت مناراتها في طليطلة وقرطبة ثم إشبيلية وغرناطة، حتى سقطت هذه المدارس في يد الاحتلال القشتالي واحدة بعد الأخرى ابتداءً من سنة

1085 م، وتلتها المراكز العلمية الأخرى وكانت آخرها غرناطة التي كان سقوطها سنة 1492 قمة الصراع ضد الحضارة العلمية والإسلامية في الأندلس. وانتقل قبل ذلك وبعده الصراع إلى المغرب في شكل الهجمات المتواترة على شواطئه، وما يزال، كما قلنا، ممثلاً في احتلال سبتة ومليلية.

الذين واجهوا هذه الحضارة لم يكن يغرب عن أذهانهم أنها حضارة علم، وليس حضارة احتلال واستغلال. فقد كانت طليطلة وقرطبة مثلاً من أعظم منارات العلم والمعرفة التي عرفها العالم. كان لها فضل كبير في نقل التراث القديم اليوناني إلى العربية، ومنها إلى اللاتينية وكان لها فضل كبير في الإضافات الكثيرة التي عرفتها الحضارة العلمية سواء في ميدان الفلسفة والطب والعلوم البحثية، أو في ميدان الآداب والفنون والعمaran. وعن علماء العرب والمسلمين بدأ الأوروبيون يتعلمون هذه المعرفة ويتوجهونها إلى اللاتينية، وقد كانوا مدعوين في ذلك أن يتعلموا العربية ويدرسوا علوم الإسلام حتى يفهموا هذه النصوص ويتوجهوا إلى اللاتينية. ولم يكن الإسبانيون وحدهم مهتمين بهذا المجال، ولكن الأوروبيين جميعهم فرنسيين وإيطاليين وألمانين وأنجليز بذلوا جهوداً مشكورةً عُرف من بينهم المطران الفرنسي «ريمون» والعالم الإيطالي «جييرار دو كريون». ويذكر أن هذا وحده نقل إلى اللاتينية أكثر من سبعين كتاباً في شتى العلوم.^(١)

الاصطدام بين الحضارتين في الأندلس، ومنها إلى المغرب لم يكن سلبياً، وإنما كان جانبه الإيجابي أكثر من جانبه السلبي. فقد تعرف الأوروبيون على لغة العرب والمسلمين وعلومهم كما اختلطوا بهم، وبنوا معاً حياة عائلية واجتماعية وسياسية وثقافية وعلمية. ولذلك فقد كسروا السد الذي بنته الأحقاد وشيدوا المتعصبين الصليبيين الذين لم يرق لهم جفن حتى قضوا على العرب وحضارتهم في شبه الجزيرة. ولو لا هذه الروح الانتقامية لعرفت الحضارة الإنسانية تعابشاً فريداً في التاريخ، إن لم نقل امتزاجاً بين الحضارة الإسلامية بكل مقوماتها، ولأنَّهم المسلمون في إنشاء عصر النهضة، وما بعد عصر النهضة من تقدم صناعي وعلمي واقتصادي. ومن يدرِّي فلعل مقولته الشرق والغرب أو الشمال والجنوب لم تكن لتتجدد لها مكاناً في القرون الخمسة الأخيرة. ولكن التجربة التي كان الغرب الإسلامي عموماً مسرحاً لها، والمغرب على الأخص، جعلت الصدام الحضاري يأخذ أبعاداً أخرى.

كان الاستشراق يأخذ بعده العلمي الحضاري الصرف، ولكنه أخذ، منذ سقوط الأندلس وسبتة ثم مليلية، يأخذ بعده استعمارياً إلى جانب بعده العلمي : أنشئت

مدارس لتعليم اللغات الشرقية وفي مقدمتها العربية في مختلف البلاد الأوروبية، وبالأخص في فرنسا. وفي مقدمة هذه المعاهد «الكولييج دو فرنس» الذي تعود بذرته الأولى إلى سنة 1514، ودخلت العربية إلى هذا المعهد ابتداءً من منتصف القرن السادس عشر. وكان في مقدمة المستشرقين الذين أدخلوا اللغة العربية إلى «الكولييج دو فرنس» في هذه الفترة «كيوم بوستيل» (1505 - 1581) الذي يُعد أول المستشرقين الفرنسيين، وكان يعرف عدداً كبيراً من اللغات الشرقية، وألحقه الملك «فرانسوا الأول» بالسفارة الفرنسية لدى السلطان سليمان العثماني. وفي مقدمتها أيضاً «المدرسة الوطنية للغات الحية»، وأنشئت هذه المدرسة لتعليم العربية والفارسية والتركية، وتعرّيف طلاب هذه اللغات بالعلاقات التجارية والسياسية القائمة بين فرنسا والشعوب التي تتكلّم بها. وأدت هذه المدرسة دورها في إعداد أجيال متّوالة من المترجمين لسد حاجات الوظائف العامة والخاصة التي تتطلّبها المصالح الفرنسية، وخاصة في ميدان السياسة والاقتصاد التجاري وال المجال العسكري الاستعماري⁽²⁾ وأنشئت بهذه المدارس كراسي للدراسات العربية والإسلامية وللهجات العامية. وكان أن أسّس كرسي للعامية المغربية سنة 1821 قبل أن ينشأ كرسي للعامية المشرقية بثمانين سنة.

وقد تطورت الدراسات الاستشرافية العربية في عدة جامعات ومعاهد علمية فرنسية سارت على هذا المنوال حتى كان معهد الدراسات الشرقية في كلية الآداب بجامعة الجزائر الذي تأسّس سنة 1834. وكان خريجو هذه المدارس يعملون في سفارات فرنسا وقنصلياتها في البلاد العربية كسفراء أو مترجمين أو مستشارين أو ملحقين ثقافيين.

كل ذلك يؤكّد الجانب المصلحي في تكوين هؤلاء المستشرقين بالإضافة إلى الجانب العلمي.

ويمكن أن نشير إلى أن عمل هؤلاء اتجه إلى خدمة المصالح الفرنسية في البلاد العربية منذ التفكير في الاحتلال الجزائري، وقبل ذلك في الحملة النابليونية على مصر، وانطلاقاً من الجزائر كان دورهم أكبر عندما ضُمّت تونس إلى الإمبراطورية الاستعمارية الفرنسية سنة 1880 ثم المغرب سنة 1912. ومنذ الاحتلال الجزائري بدأ التفكير أيضاً في الدراسات الأمازيغية لغة وتقالييد ومجتمع وحضارة إلى جانب التاريخ والجغرافيا.

وما من شك في أن الاهتمام بالدراسات الأمازيغية كان له بعد علمي وجغرافي، ولكن كان له أيضاً بعد استعماري. فالجزائر والمغرب وتونس وموريتانيا كانت كل منها تكون وحدة شعبية إسلامية يتحدث بعض شعبيها بالأمازيغية وبعض شعبيها بالعربية.

ولم يكن هناك ظل عرقى في التمييز بين الذين يتحدثون بهذه اللغة أو تلك، ولو أن الظل الشقيل الذى كان يبضم على صدر هذه البلاد كثيرون من البلاد الإسلامية الأوروبية والإفريقية والآسيوية هو القبليه. والقبليه لم تكن تميز بين العربية منها والبربرية، فلكل منها قائلها. وإذا اختلفت الأمازيغية منها عن العربية أو تناقضت معها فإنها تختلف الأمازيغية منها عن الأمازيغية، والعربية عن العربية وتنافسان رغم ما يجمع بينهما من إسلام. ولذلك فشخصيـص الأمازيـغـية بهذه الـدـرـاسـاتـ كـاـ خـصـصـتـ بـعـضـهاـ العـرـبـيـةـ بالـدـرـاسـةـ هوـ الـذـيـ زـرـعـ الـفـكـرـةـ الـاستـعـمـارـيـةـ فيـ تـمـزـيقـ الشـعـوبـ بـدـعـوـيـ الـعـرـبـيـةـ وـالـأـماـزيـغـيـةـ.

جانب آخر من اهتمام المستشرقين^٥ الفرنسيـينـ بالـمـشـرقـ وـالـمـغـربـ، وـهـوـ منـ الـأـسـاسـيـاتـ فيـ تـنـمـيـةـ الـثـقـافـةـ الـاسـتـشـرـاقـيـةـ فيـ مـخـتـلـفـ أـنـحـاءـ أـوـرـوـبـاـ وـهـوـ تـكـوـينـ مـكـتـبـاتـ شـرـقـيـةـ عـمـومـاـ وـعـرـبـيـةـ إـسـلـامـيـةـ عـلـىـ الـأـخـصـ فيـ الـعـوـاصـمـ الـأـورـوـبـيـةـ. وـقـدـ بـدـأـ ذـلـكـ مـبـكـراـ حيثـ نـجـدـ الـمـلـكـ «ـفـرـانـسـوـاـ الـأـوـلـ»ـ يـأـمـرـ «ـبـوـسـتـيلـ»ـ حـيـنـاـ عـيـنـهـ سـفـرـاـ لـهـ لـدـىـ الـخـلـيـفـةـ الـعـثـانـيـ أـنـ يـُـحـضـرـ مـعـهـ إـلـىـ بـارـيسـ كـلـ مـاـ يـسـتـطـعـ الـحـصـولـ عـلـيـهـ مـنـ الـمـخـطـوـطـاتـ الـشـرـقـيـةـ الـفـيـسـةـ. وـقـدـ اـتـجـهـ الـفـرـنـسـيـوـنـ بـعـدـ ذـلـكـ إـلـىـ جـمـعـ عـدـدـ هـائـلـ مـنـ الـمـخـطـوـطـاتـ الـشـرـقـيـةـ وـالـمـغـربـ. قـامـ بـذـلـكـ سـفـرـاءـ وـمـيـشـرـوـنـ وـتـجـارـ وـجـوـاسـيـسـ وـسـوـاحـ وـمـسـتـعـرـيـوـنـ اـنـتـقـلـوـاـ خـصـيـصـاـ لـهـذـاـ الغـرـضـ. وـكـانـ الـمـلـوـكـ الـفـرـنـسـيـوـنـ كـالـمـلـكـ «ـلـوـيـسـ الـرـابـعـ عـشـرـ»ـ يـجـمـعـ فـيـ مـكـبـتـهـ عـدـدـاـ ضـخـماـ مـنـ الـكـتـبـ الـعـرـبـيـةـ الـتـيـ اـسـتـورـدـهـاـ مـنـ اـسـتـبـولـ وـبـقـيـةـ الـعـوـاصـمـ الـعـرـبـيـةـ. وـقـدـ أـصـبـحـ هـذـاـ عـلـمـ تـقـلـيدـاـ لـدـىـ الـوـزـرـاءـ وـالـسـفـرـاءـ وـالـقـسـيـسـيـنـ كـالـوـزـيرـ «ـكـوـلـبـيرـ»ـ وـالـرـحـالـةـ «ـبـيـتـيـ دـوـلـاـكـرـواـ»ـ وـالـمـسـتـعـرـبـ «ـغـالـانـ»ـ. وـاـسـتـمـرـ هـذـاـ تـقـلـيدـ إـلـىـ عـصـرـ مـتأـخـرـ مـرـورـاـ بـالـحـمـلـةـ الـتـابـولـيـونـيـةـ عـلـىـ مـصـرـ الـتـيـ جـمـعـ فـيـهـ عـدـدـاـ مـهـمـاـ مـنـ الـمـخـطـوـطـاتـ نـقـلتـ إـلـىـ فـرـنسـاـ. وـأـصـبـحـ الـجـزاـئـرـ بـعـدـ اـحـتـلاـلـهـاـ مـصـدـرـاـ مـهـمـاـ لـجـمـعـ الـمـخـطـوـطـاتـ الـعـرـبـيـةـ. وـقـدـ بـدـأـ نـقـلـ هـذـهـ الـمـخـطـوـطـاتـ مـنـ الـسـنـةـ الثـانـيـةـ بـعـدـ الـاحتـلاـلـ. ثـمـ أـضـيـفـتـ إـلـيـهـاـ مـجـمـوعـاتـ جـديـدةـ وـمـهـمـةـ مـنـ الـمـخـطـوـطـاتـ الـعـرـبـيـةـ الـتـيـ نـقـلتـ مـنـ تـونـسـ بـعـدـ اـحـتـلاـلـهـاـ وـمـنـ الـمـغـربـ بـعـدـ اـحـتـلاـلـهـ. وـقـدـ تـضـاعـفـ نـقـلـ الـمـخـطـوـطـاتـ الـعـرـبـيـةـ عـلـىـ يـدـ الـعـسـكـرـيـنـ مـنـ الـجـزاـئـرـ بـعـدـ اـحـتـلاـلـهـاـ.

كـانـ هـذـهـ الـكـتـبـ، الـتـيـ بـلـغـتـ عـشـرـاتـ الـآـلـافـ مـوزـعـةـ فـيـ مـخـتـلـفـ الـمـكـتـبـاتـ الـوـطـنـيـةـ وـالـشـخـصـيـةـ، مـصـدـرـاـ مـهـمـاـ لـلـمـعـرـفـةـ الـمـتـعـلـقـةـ بـالـإـسـلـامـ وـالـحـضـارـةـ الـعـرـبـيـةـ الـمـشـرـقـيـةـ وـالـمـغـربـيـةـ وـالـلـغـةـ الـعـرـبـيـةـ. وـقـدـ وـضـعـ لـهـاـ الـمـسـتـشـرـقـوـنـ الـمـهـمـوـنـ فـهـارـسـ عـلـمـيـةـ تـعـتـبـرـ مـرـجـعـاـ مـهـمـاـ لـلـتـعـرـفـ عـلـيـهـاـ وـعـلـىـ مـؤـلـفـيـهـاـ ثـمـ قـامـوـاـ بـدـرـاسـاتـ عـنـ بـعـضـهـاـ وـتـرـجـمـةـ الـبـعـضـ أـوـ تـرـجـمـةـ

مقتطفات منها، حتى انتهى بهم الأمر أخيراً إلى نشر بعضها نشراً علمياً، بعد انتشار المطبعة أو تصويرها بعد استعمال التصوير في نقل المخطوطات. ومن الفهارس المهمة المتعلقة بال المغرب العربي فهرس مخطوطات «جلفا» في الجزائر الذي قام بوضعه المستعرب «روني باسي» ونشره سنة 1884، والفهرس الذي وضعه «فأيان» للمخطوطات العربية والتركية والفارسية في المكتبة الوطنية في الجزائر ونشره سنة 1893، والفهرس الذي وضعه «أوكيسٌت كور» للمكتبات الجزائرية الرئيسية ونشره في الجزائر سنة 1907، والفهرس الذي وضعه «باسي» لخطوطات مكتبة آل عظوم في القิروان ونشره سنة 1884، وفهرس المخطوطات التاريخية المحفوظة في مكتبي جامع الزيتونة الذي وضعه «روي» ونشره في تونس سنة 1900، والفهرس الذي وضعه «باسي» كذلك لخطوطات القرويين ونشره في الجزائر سنة 1883، والفهرس الذي وضعه «جورج سالمون» لإحدى المكتبات الخاصة في مدينة طنجة ونشره سنة 1905، والفهرس الذي وضعه «ميار» للمصنفات العربية في مدينة طنجة ونشره في سنتي 1917 و1918، والفهرس الذي وضعه «ليفي بروفانصال» للمخطوطات العربية في الرباط ونشره في باريس والرباط سنتي 1921 و1922، والفهرس الذي وضعه «بلاشير» و«رينو» للمخطوطات العربية في الخزانة العامة بالرباط ونشراه سنتي 1929 و1930، والفهرس الذي وضعه «رينو» للمخطوطات العربية المتعلقة بالطبع ونشره سنة 1923⁽³⁾.

تلك نماذج من الفهارس التي وضعها مستشرقون متعلقة بالمغرب خاصة. ولم أقصد إلى تتبع هذا العمل الكبير الذي قام به مستشرقون فرنسيون بالأخص، ولكنني قدمت فقط نماذج لتأكيد جانب من اهتمام المستشرقين بمصادر الثقافة العربية في المغرب وخاصة.

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نشير إلى بعض ما ترجمه المستشرقون متعلقاً بالمغرب وخاصة. ومن ذلك الترجمات المتعددة للقرآن الكريم وآخرها كانت ترجمة «جالك بيرك». ومن الكتب المهمة المتعلقة بالمغرب ترجمة «مقدمة ابن خلدون» التي نشرها وترجمها «كاثرمير» (1782 - 1852)، ثم «دوسلان» (1801 - 1878) سنة 1872. ومن المهم أن نشير إلى أن نشر هذين المستشرقين لـ «المقدمة» وترجمتها هو الذي لفت إليها أنظار العرب أنفسهم. ولم يُعرف ابن خلدون ولم ينل اهتمام العرب إلا بعد عمل المستشرقين. ومن الكتب المتعلقة بالمغرب خاصة، التي ترجمها المستشرقون «فتح شمال إفريقيا والأندلس» لابن عبد الحكم. وقد ترجمه «كاوثين» سنتي 1931 و1939، ثم حققه ونشره سنة 1948، ومذكرات الأسير عبد الله آخر ملوك غرناطة نشرها وترجمها

«ليفي بروفانصال» بين سنتي 1936 و 1940، و «نزة المشتاق في اختراق الأفاق» للشريف الإدريسي نشرها «جوبيه» مثناً و ترجمة في جزئين بين سنتي 1836 و 1840، و «تحفة النظار» لابن بطوطه نشره مثناً و ترجمة «سانغيفيتي» وطبع عدة طبعات بين سنتي 1895 و 1853، وغيرها من الكتب المتصلة بال المغرب أو بالغرب الإسلامي عموما.

ليس من مهمة هذا التقديم تتبع كل ما كتبه المستشرقون أو ترجموه أو حققوه ونشروه مما يتصل بالمغرب، ولذلك أشير فقط إلى المحاور الأساسية في عملهم العلمي مما يحصل بهماتهم كعلماء وسياسيين وخبراء في الجيش أو في الاستخبارات. ومن المهم أن أشير إلى أن عمل بعضهم اتسم بالاتجاه العلمي المجرد، بحيث لا يكاد يجد هدف آخر فيما قاموا به من عمل ثقافي، واتسم عمل بعضهم الآخر - إلى جانب البحث العلمي بتوجه سياسي أو مخابراتي أو عسكري. وليس غريباً أن يجتمع المدافن : العلم والسياسة، وإن غالب أحدهما على بعض المستشرقين وتغلب المدف المدفن الثاني على الأول عند آخرين، ومن المهم أيضاً أن أشير إلى أن الدراسات المغربية كانت بالنسبة للكثيرين منهم فتحاً مبيناً في عالم التقاضيات والغرائب وعالم التنوع خاصة حينما يتعلق الأمر بالإسلام أو بالمجتمعات الحضرية والبدوية أو بالأساطير التي تتحكم في هذا المجتمع أو ذاك أو باللغة...

في ضوء هذه الملاحظات أشير إلى المحاور الآتية :

الإسلام : كثير من المستشرقين يعتبرون أن الإسلام في المغرب له طابع خاص، كما يعتبر زملاؤهم الذين تخصصوا في الدراسات الإسلامية بالشرق الإسلامي أن الإسلام في كل بلد من هذه البلاد مختلف عن الإسلام في البلاد الأخرى، لأن كل قطر إسلامي يمنح الإسلام بعضاً من معتقداته القدية وتقاليده الاجتماعية، التي ترقى إلى درجة العقيدة، وبعض الأساطير التي تختلف من الماضي فحسبها المسلمين من الإسلام، حتى أن أحدهم كتب عن آثار الوثنية في الإسلام.

في المغرب اهتم بعض المستشرقين بالإسلام كدين وعقيدة ومعاملة فكتبوا أبحاثاً حفلت بها مجلة الدروس المغربية والبربرية التي أخذت اسم «هسپيريس» وبعض الجلات المتخصصة الأخرى، كما نشروا عدة كتب في فرنسا والجزائر والمغرب وتونس. وإذا كان «ميشو بيلير» مثلاً يكتب عن «الإسلام والمغرب أو الإسلام ودولة المغرب»، فإنه إلى جانب ذلك يخصص بحثاً لبعض مظاهر الإسلام لدى البربر، ومثله «روني باسي» الذي يخصص بحثاً خاصاً عن ديانة البربر، ونجد «موئته» يكتب عن الاعتقاد بالأولياء المسلمين في شمال إفريقيا ولاسيما المغرب، ونجد «كونتي» يكتب كذلك عن الإسلام

في شمال أفريقيا. هذه العناوين يوحى بعضها بالموضوعية والبحث التاريخي والواقعي، ولكن بعضها يوحى بالاختلاف بين إسلام العرب وإسلام البربر، أو بخصوصية يختص بها الإسلام عند البربر. وما ذلك إلا ثمرة الفكر الاستعماري العنصري العريق الذي يتجه إلى البحث عن كل ما يفرق بين أبناء الشعب الواحد والوطن الواحد. وقد يجد بعض التقاليد التي تختزلها كل الشعوب حتى المتقدمة منها في الثقافة والمعرفة، فينسبها للدين.

اللغة : واهتم المستشرقون بالجانب اللغوي في المغرب، ولعل الذي أغنى بعضهم بهذا الجانب هو اختلاف العربية عن الأمازيغية، واختلاف اللهجات الأمازيغية في الشمال عنها في الجنوب وفي الوسط. وبعض المستشرقين اهتموا باللغة العربية نحوها ومثلها وأدابها، ومنهم مثلاً «هوداس» الذي ترجم مختارات من الأدب المغربي تحت عنوان «طرق مغربية». ولكن الأكثرين اتجهوا إلى العلاقة بين العربية والأمازيغية أو إلى اللهجات الأمازيغية فكتبوا عنها، الكثير من ذلك نجده عند «ديستنج» أستاذ اللغة البربرية في «مدرسة اللغات الشرقية» بباريس الذي كتب عن لهجة البربر في المغرب وقواعد من العربية في لغة الشلوج كما ألف معجماً فرنسيـاً ببريريا. وله بحث عن المدة والزمن في لغة البربر. ونجد «كوثي» يكتب بحثاً عن انتعاش لغة البربر في الجزائر، ونجد «روني باسي» يكتب دراسات في اللهجات البربرية وبحثاً عن الألفاظ العربية في لغة البربر. وفي المقابل نجد بحثاً لـ «بورتي» في آثر لغات البربر والإسبانية في اللهجات العربية المغربية. ومن كبار المستشرقين الذين اهتموا باللغة البربرية وبالأساطير والعرف والتقاليد الاجتماعية «جورج مارسي» وله أبحاث يتسم بعضها بالموضوعية وبعضها بالمجازفة مثل : إله الأباضية، والزواج في شريعة العُرف، والواجبات في شريعة العُرف، والقسم في شريعة العُرف. وقانون العُرف هذا كتب عنه كثير من المستشرقين الذين مهدوا أو نظروا للسياسة البربرية في الجزائر والمغرب كـ «موئاني»، الذي كتب نظام القبائل القضائي في جنوب المغرب، وعادات وأساطير ساحل البربر في المغرب، ودراسة قانون العُرف في جنوب المغرب، وأصول ومعجزي الوشم لدى قبائل البربر، وسكنى البربر قدماً. أما في اللغة فله أبحاث منها مظهر اللغة البربرية، والألفاظ البربرية من الوثائق غير المنشورة في تاريخ الموحدين، وتصريف بعض أفعال اللغة البربرية ولغوياتها وأسماؤها. وأبحاث «شارل بيلا» عن اصطناع البربر للهجة العربية معروفة.

إلى جانب اللغة نجد أبحاثاً أدبية وترجمات من الأدب العربي أو البربرى إلى اللغة الفرنسية من تاريخ آداب قبائل البربر لـ «هنري باسي».

التاريخ : واهتم المستشرقون بتاريخ المغرب السياسي والاقتصادي والاجتماعي فوجد المخلصون منهم للعلم مادة خصبة، وووجد المغضونون مادة أكثر خصوبة، خاصة حينما يتعلق الأمر بالتاريخ المترافق عقدياً أو دينياً كتاريخ الموحدين. ومن الأبحاث التي تستلتفت النظر ما كتبه «هنري باسي» عن ابن تومرت رئيس دولة، وما كتبه والده «روني باسي» عن فتوح إفريقيا والمغرب، وعن نشاط فنسا العلمي في الجزائر وشمال إفريقيا. وكتاب «هوداس» عن تاريخ المغرب الحديث، وما كتبه «الكونت دي كاستري» وهو ضابط في الجيش الفرنسي : مصادر غير منشورة عن تاريخ المغرب، والأشراف السعديون، وسادة المغرب السبعة، ورحلة هوئندي للمغرب، والداثارك والمغرب، وإطلاق اسم الحمراء على قصر الخليفة في المغرب وغرناطة، وتنصّر ثلاثة أمراء من المغرب. و«جاوكو» من العسكريين كتب كتاباً عن دولة العلوين. ودراسات «شارل أندري جولييان» عن تاريخ شمال إفريقيا والمغرب أشهر من أن يشار إليها.

وكان «ميتشو بليلير» مجلقاً في هذا الميدان، فقد كتب عدة كتب وأبحاث منها : قبائل العرب في وادي لكوس القصر الكبير، كتبه بتعاون مع «سالمون»، الخلافة والمغرب، إرث مولاي الحسن، حول كتابة مرينية على القصر الكبير، الريف وجبلة. وكتب «فانيان» تاريخ شمال إفريقيا، وكتب «هنري باسي» بتعاون مع «ليفي بروفانصال» : سلاً مقبرة مرينية. وبتعاون مع «تيراس» كتب : مساجد وقلاع الموحدين.

وإذا أشرنا إلى الجانب التاريخي - المغربي بخاصة - من أبحاث «ليفي بروفانصال» فإننا لا نستطيع أن نقيمه حقه، ولذلك نكتفي بالإشارة إلى بعض أبحاثه، من ذلك كتابه المشهور «مؤرخو الشرفاء» الذي نال به درجة الدكتوراه. ومن أبحاثه : مولاي بوشتي الخمار، والأدب والآثار العربية المغربية، إلى جانب مجموعة كبيرة من الأبحاث المتعلقة بالتاريخ والأدب، والخطوطات النادرة والأبحاث الاجتماعية والجغرافية والخطوطات النادرة المغربية أدبية وتاريخية متعلقة بالعرب والبربر والإسلام، وبعض العوائد والتقاليد الدينية.

وفي مجال التاريخ ترجم المستشرقون عدة كتب منها : «المعجب» للمرَاكش، و«تاريخ الموحدين وبني حفص» للزركشي، و«البيان المغارب» لابن عذاري، ترجمتها جميعها «فانيان». وترجم «سالمون» عدة كتب منها : المجلد الثاني من كتاب «نشر الثاني» للقاضي، وترجم بتعاون مع «فوماي» الجزء الرابع من كتاب «الاستقصاء» للناصري، وترجم «سوئياك» الجزء الثاني من «المطرب في أقوال عرب إفريقيا والمغرب»، وترجم «هوداس» موجزاً لـ «الترجمانة الكبرى» لأبي القاسم الزيني، وترجم ونشر «نرفة الحادي

في أخبار القرن الحادى». يتعلّق بالتاريخ أو هو قريب منه وصف الأقاليم والمدن والأماكن كوصف مدينة فاس لـ «ميشو بيلير»، وكتاب «فاس قبل الحماية» لـ «لوتورنو» الذي ترجمه أخيراً الأستاذان محمد حجّي والأخضر، وفي قصر سلطان المغرب» له أيضاً. وكتب «سالمون» جامع الشرفاء بفاس، وجمعيات وزوايا في طنجة، وقصبة طنجة، ودراسة عن القصر الكبير بتعاون مع «ميشو بيلير»، وقبائل العرب في وادي لكسوس وكتب «مورسيه» عن نطوان والرباط، وطبوغرافيا الرباط، والجوابع والحياة الدينية في الرباط. وكتب «لوتورنو» عن فاس، وظهور سلطان السعديين، وصناعة خيوط الذهب في فاس.

واهتم المستشرقين بالخطوطات ونشر بعضها وتنظيمها ووضع فهارس لبعضها كان له أثر في كشف كثير من الخطوطات المغربية والتعرّيف بها. وإن كان بعض العلماء كالدكتور شوقي ضيف - مثلاً - يشكّل في رياضة المستشرقين للطرق العلمية في البحث عن الخطوطات ونشرها على أساس علمية توثيقية، ولكنه لا يستطيع أن يُنكر الجهد الذي بذلوه في اكتشاف كثير من الخطوطات النادرة التي لم يتمّ بها كثير من العلماء أو لم يتمّوا بفرادتها وقيمتها العلمي. وكمودج مما قام به المستشرقون في المغرب نجد مثلاً «روني باس» يضع فهرس الخطوطات لمكتبة فاس وفهرس مكتبات الروايا، و«ميرسي» له بحث عن «الخطوطات العربية من الرباط وسلا». و«دوفيردان» الذي يعني بحضوره المغرب وأقام فيه، وقد كتب بحثاً عن مكتبة جامع علي بن يوسف في مراكش.

المجتمع : واهتم المستشرقون بدراسة المجتمع المغربي في تقاليده وحياته واحتفالاته الدينية والتقليدية وأسواقه وصناعاته وبيوته وحتى تقاليد نساء فاس على سطوح المنازل في ربى المدينة وصيّفها. في هذا الميدان نجد الكثير من الأبحاث والدراسات منها دراسة «شارل لوکور» عن الاحتفالات الدينية وأثارها، واحتفالات العبور في زمّور. وقد اهتم «لوکور» بما يسميه تعلم علم الاجتماع المغربي فكتب عن نصوص علم الاجتماع والمدرمة في المغرب. وفي موضوع علم الاجتماع المغربي كتب «ميشو بيلير» بحثاً عنه. وكتب «الفرد بيل» - الذي يعني بفاس وترجم «زهرة الآس» - كتب عن صناعة الخزف في فاس وعن صناعات العرب واليهود في شمال أفريقيا. وكتب «بورتيي» عن الاحتفال بمقدمة السلطان إلى الرباط. وكتب «ميشو بيلير» عن عادات البربر عند قبائل العرب وعند البربر في المغرب.

ولكن الدراسات الاجتماعية تجاوزت الوصف واللاحظة الذاتية إلى دراسات سوسيولوجية تتصل بالوضع الاجتماعي وارتباطه بالإنتاج الاقتصادي وبحياة المجتمع في

البادحة والحاضرة على السواء. ونذكر في هذا الميدان ما قام به «جالك بيرك» وهو ينتقل في مدن المغرب وفراه موظفاً كمراقب مدني ثم دارسا عالما باحثا.

القانون : اهتم المستشرقون بالقانون المغربي اهتماماً كبيراً نظراً لاشكالية نشأة قانون جديد في المغرب أو نقل القانون الفرنسي للمحاكم العصرية مما جعل المغرب أمام مجموعة من القوانين وأنواع من القضاء ومنها : القانون الإسلامي والقضاء الذي لا يستند إلى قانون قضاء البشاور والقواعد وقضاء العُرف. ومن أجل ذلك قاموا ببحث القوانين مغربية في تنويعها، هذا كا واجهوا إشكالية الملكية وأنواعها كالملكية الخاصة وملكية المخزن والجُبُس والمجموع ومشكلة التحفظ. فكتب «سالمون» دراسات عن القانون المغربي وعن قانون العُرف في شمال المغرب. وكتب «ميشو بلير» عدة أبحاث عن الضريبة والقانون الإسلامي في المغرب وعن الأرض المشاعرة في المغرب وعن ملكيات المخزن وملكيات الجُبُس. ومن هذه الأبحاث ما كتبه «بورتي» عن إعادة تنظيم المحاكم اليهودية في المغرب.

لم أتحدث حتى الآن إلا عن عمل بعض المستشرقين من المدرسة الفرنسية في الدراسات المغربية. ولعل المدرسة الإسبانية كانت سباقة لعالم الاستشراق إذ اقتنى عملها بوجود العرب في الأندلس. وبالإضافة إلى الاتصالات المعرفية بين المسلمين والمسيحيين في مختلف عواصم الأندلس وتعلم النصارى للغة العربية وال المسلمين للغات اللاتينية والقشتالية والإسبانية فقد أنشئت مراكز لتعليم اللغات الشرقية ومنها العربية في مختلف الجامعات ابتداء من القرن الثالث عشر، وأنشئت مكتبات لتجمیع الكتب العربية والإسلامية، والتي كان دير «الإسكريوال» إحداها. وقد شجع ذلك على دراسة اللغات الإسلامية والعربية في المقدمة. واتجه كثیر من العلماء إلى تعلم اللغة العربية ودراسة علومها والعلوم الإسلامية التي كتبت بها، وتعليمها للطلبة. وبقطع النظر عن الدراسات العربية التي قاموا بها والدراسات الأندلسية نجد بعضهم اتجه إلى الدراسات المغربية على نحو ما أشرنا إليه في المدرسة الفرنسية، أي الدراسات الإسلامية واللغوية والتاريخية ونشر الخطوطات وترجمتها.

طبيعة الاستعراب أو الاستشراق الإسباني الحديث، أي الذي انطلق في القرن 18 وازدهر في القرن الماضي، اتسمت ببعض مخلفات الصراخ المسيحي ضد الإسلام، والطموح من جديد لاحتلال المغرب تنفيذاً لوصية «إزاريلا الكاثوليكية». وفي تصوير هذه النزعة نجد «برنابيه لوبيز كارسيبا» في رسالته الجامعية «مساهمة الاستعمار في تاريخ الاستعراب الإسباني»، كما نقل عنه «خوان كويتسولو» في كتابه «في الاستشراق

الإسباني».⁽⁴⁾ إن استلهام إسبانيا المتأخر والهامشي في «المأدبة» الاستعمارية في القرن التاسع عشر لم يمنع استعراب القرن الثامن عشر الإسباني، وكان ما يزال يجب آنذاك من أن يتحقق انطلاقته مع تزايد اهتمام وزراء «شارل الثالث» بالمغرب، ومن أن يحظى بمباركة الجهات الرسمية بدءاً من الغزو المؤقت بتطوان. كما أن الصلات الوشيكية التي جمعت الاستعراب بالطاعم الإسبانية في السيطرة على شمال المغرب إنما تتجلّى في التحالف الموضوعي الذي جمع كلاً من المستعربين وأنصار «إفريقيا الإسبانية». لقد وضع المستعربون دراستهم في خدمة هؤلاء. وكان «كوديرا» و«سعيانغوس» و«سايدرا» و«فرنانديس أي كونساليس» و«ريانو» أعضاء فعالين في الجمعية الإسبانية لاكتشاف إفريقيا كما ساهموا بمساهمة فعالة في تأسيس جمعية المتأفرين الاستعماريين. وكان «خوليان ريبيرا»، شأنه شأن «سايدرا»، مؤيداً له لحضور إسباني سلمي في المغرب. ورافقه «ديبيرا» بصفته خبير الوفد المبعوث إلى هذه البلاد برياسة «مارتينيت كامبوس». وكتب مقالات وتقارير كثيرة في النشريات المتعلقة بإفريقيا، وهو ينعت «مركز المستعربين الإسبان» بأنه «أداة لا غنى عنها لحضورنا».

ويختتم الباحث حديثه هذا بالقول : «فلا نندهش إذن إذا ما رأينا الاستشراق يمثل - في نظر الكتاب العرب - أداة استخدمتها الإمبريالية لإدامة هيمنتها على الشعوب الخاضعة للاستعمار.

بعد هذه الصورة عن الاستشراق الإسباني التي كتبها أحد المستشرقين ونقلها - مؤيداً لها - مستشرق آخر، أستعرضُ بعض محاور الدراسات الاستشرافية مشيراً فقط إلى بعض عناوين هذه الدراسات.

ففي التاريخ نجد مجموعة كبيرة من الكتب والدراسات يتعلق الكثير منها بالعلاقات بين المغرب وإسبانيا، وبعضها يتعلق بمدن وأماكن وأثار وكتابات مغربية، وهكذا نجد الأب «دي لاثور» يكتب مثلاً : معلومات تاريخية عن مدينة فاس، ورحلة من طنجة إلى مكناس، ونجد «كوديرا» يكتب كتاباً عن أول المرابطين واندثارهم ويرد فيه على «دوزي» الذي تعصب للملوك الطوائف وشوّه صورة عصر المرابطين. ونجد «روبلينس» كتاباً في ثلاثة أجزاء عن الأساطير المغربية في إسبانيا. ونجد الأب «لونكاس» يكتب عن قراصنة المغرب بـ «غاليسيا» في القرن السابع عشر ونجد «كونساليس بالأنسيا» يكتب عن مسلمي شمال إفريقيا والنصارى في العصر. ويكتب «كاخيجكاس» كتاباً في جزئين عن المغاربة، وعن المعاهدات المتعلقة بالمغرب، وهو من رجال السلk السياسي، عُين في تونس كـ عين في المغرب. ويكتب الأب «كارلوس كيروس» عن

البرير وعن ابن خلدون : سياسي ومؤرخ، وعن ابن بطوطة، وعن المرابطين. و«فالديكروسا» يكتب عن إسبانيا والمغرب : اتصالات تاريخية. ويكتب «فالديراما» : تاريخ القصر الملكي بتطوان. ويكتب «دي لاڭرانجا» عن مسألة العنصرية لدى البرير، وأصل شعب البرير وتطوره، وعن الأب «لازخارنادي» في المغرب، ويكتب «ختيس» : المغرب في جغرافية ابن سعيد المغربي. ويكتب الأب «كابالياس» : رسائل السلطان أحمد المنصور إلى الملك «فيليپ الثاني». ويكتب «بوش فيلا» عن تاريخ المغرب وعن الموحدين. ويكتب الأب «خييلبني أمية» - الذي عَرَفَ المغرب وكان صديقاً للمغاربة ومتعاطفًا مع القضية المغربية - عن المغرب الأقصى، وعن إسبانيا والمغرب والعالم العربي، وعن المغرب والغرب.

وفيما يتعلق بالدراسات الإسلامية ربما كان الاهتمام بالأندلس أكثر من الاهتمام بالمغرب. فالإسبانيون، فيما يبدو، متأكدون - من الاتصالات التاريخية بين المغرب والأندلس - أن الإسلام في المغرب لا غبار عليه، وأن إسلام المغاربة لا يرقى إليه الشك، ولذلك لم يهتموا بنوعية الدراسات التي اهتم بها الفرنسيون، ولا اعتبروا أن للبرير إسلاماً غير إسلام العرب.

من هنا نجد قلة في الدراسات المتعلقة بالإسلام في المغرب حسبما ذكرته المصادر التي اعتمدنا عليها، ومنها دراسات فقهية كالدراسة التي قام بها «كوديري ثايدين» عن الإرث في المذهب المالكي، والدراسة التي قام بها الأب «لوئخاس» عن الحياة الدينية لعرب شمال إفريقيا، والدراسة التي وضعها الأب «كارلوس كيروس» الذي كان مديرًا لمعهد الدراسات العربية بتطوان عن حكم الشرع في التمكّن عند المذهب المالكي، ودراسات في الحبس ونظام الدين الإسلامي ونظم المذهب المالكي، والدراسات التي أُنجزتها «فرانثوك ديفيكويرا» عن شرط بلوغ سن الرشد في الشرع الإسلامي، والتنظيم القضائي في المغرب، والدراسات التي قام بها «فيرناندو فالديراما» عن بعض الشعائر في تطوان، والروايا في تطوان.

واهتم الإسبانيون كذلك بالخطوطات جمعاً ونثراً وترجمة. ولكن بدرجة أقل - فيما يبدو - من اهتمام المدرسة الفرنسية وربما كان غنى المكتبات والأديرة في الأندلس وإسبانيا عموماً هو الذي جعل اهتمامهم بمباني المغرب أقل. وربما كانت لضيق أفق المنطقة التي احتلوها في شمال المغرب أثراً في هذه القلة. ومن الموضوعات التي اهتم بها «فيرنانديس إيه كونثاليس» كتاب «البيان المغرب» لابن عذاري الذي ترجمه إلى الإسبانية، واهتمام «إدواردو سايدرا» بتصحيح جزء من «ثرفة المشتاق» في اختراق

الآفاق» للإدريسي، وهو الجزء الذي لم ينشره «دوزي». ومن ذلك أيضاً اهتمام «كوديري ثايدين» بدراسة عن الكتب القديمة والحديثة في المغرب، والجزء الثاني من تاريخ المرابطين والموحدين للبرجي، وبحث عن كتابة المقاصلة بين مالقة وستلأ لابن الخطيب. وحقق «فيرنر خينيس» كتاب «بسط الأرض في الطول والعرض» لعلي بن سعيد المغربي، ودراسة عن المغرب في جغرافيا ابن سعيد المغربي.

واهتم المستشرقون الإسبانيون كذلك بترجمة بعض كتب التراث إلى الإسبانية. وقد استمر هاجس الترجمة يدفعهم إلى ترجمة بعض الإبداعات العربية الحديثة : مشرقة ومغاربية. ولن أتبعها في هذا الحديث الموجز وأنا أشير إلى بعض ما اهتموا به من التراث العربي الإسلامي، من ذلك ترجمة لجزء من «نزهة المشتاق» للإدريسي وترجمة «ليوبولد إيجيلاث» لـ «البيان المُغرب» وترجمة «باسكوال دي كابانجوس» لقسم كبير من «فتح الطَّيِّب» ترجمه إلى الإنجليزية، وترجمة «بلايث» لقسم إسبانيا في «نزهة المشتاق».

وكان اهتمامهم باللغة العربية جزءاً من اهتمامهم بالتراث العربي الأندلسي. ومع ذلك خص بعضهم العربية في المغرب - فضحي وعامية - باهتمامهم. من ذلك مثلاً اهتمام «خوسي لروخندي» بقواعد اللغة العربية المغاربية كتب عنها كتاباً، كما كتب كتاباً آخر عن مفردات إسبانية في اللهجة المغاربية. وكتب «الأركون» كتاباً عن النصوص العربية والأعجمية المكتوبة بلغة العامة في مدينة العرائش.

الاهتمام بالنصوص يدخل في اهتمامهم بالأدب المغربي، من ذلك الدراسة التي قام بها «كوديرا دي ثايدين» عن الكتب القديمة والحديثة في المغرب، وتحقيق «فرناندو فالديراما» لكتاب «الحايك» أو أغاني من القرن الثاني عشر المجري، وكان هذا التحقيق رسالته في الدكتوراه.

والاهتمام بالآثار جانب من اهتمامهم بالمغرب. مثال ذلك ما كتبه «فرناندو مارتينيث فاليراما» عن الكتابات العربية في باب العقلة بتطوان، وكتابة قبرية في سidi الصعيدي، وكتابة في قصبة تطوان وفي باب توت. ومن ذلك أيضاً دراسة عن المآذن المغاربية في كنائس طليطلة، والمباني المغاربية القديمة في طليطلة لـ «خوسي أمادور دي لوسن راموس».

وقد اهتم الإسبانيون كملائهم الفرنسيين بالفنون. ومن اهتمام الإسبانيين دراسة عن الفن المغربي في «أرغون»، كتبها «كاسكون كوتار»، والفن المغربي في طليطلة، والفن المغربي في إسبانيا والمغرب كتبهما «كوميث موريثو». و«كالياي» كتب دراسة في جزئين

عن الفن المغربي في «أراغون». وكتب «طُرِّيس بالباس» عن الفن العربي في إسبانيا في عهد الموحدين، وله بحث عن الصلات الفنية بين مصر وبين المغرب المسلم، وبحث عن المحراب الموحد في كنيسة «مترولا» بالبرتغال. ومن اهتمامهم بالفنون رسالة دكتوراه كتبها «فرناندو دي كرانخا» عن مصطلحات المطبخ المغربي في العصر الوسيط.

أما البرتغاليون فكان اهتمامهم أقل بالدراسات التراثية المغربية حسب الأمثلة التي أمكن الاطلاع عليها من المصادر المحدودة التي بين أيدينا. ولإعطاء صورة تقريرية عنها نشير في مادة التاريخ إلى ما كتبه «دافيد لويس» عن حوادث «أصيلا» في المغرب عند استيلاء البرتغاليين، وإلى بحث آخر له عن البرتغاليين في المغرب، وإلى ما كتبه «كورينا» عن آزمور، وما كتبه «أبروفيجاني» عن تاريخ «سانتا كروز»، وما كتبه «خوسي جارسيا دومينجيس» عن الأسس التاريخية لصلات البرتغال بالمغرب.

وفي مجال الترجمة نجد ترجمة وصف سبعة في القرن الخامس عشر لمحمد بن عبد المالك قام بها «أبروفيجاني»، وترجمة «روض القرطاس» لابن أبي زرع إلى البرتغالية قام بها الأب «مانويل ريبيليو دا سيلفا»، وله أيضا ترجمة رحلة ابن بطوطة في مجلدين.

كان بودنا أن نتبع آثار المستشرقين في المغرب بالتعرض إلى ما قام به الأمريكيون والإنجليز والروس والسويديون والهولنديون والمجريون واليوغسلافيون، ولكل منهم إسهامات في الدراسات المغربية أو ترجمة بعض الكتب المغربية أو أجزاء منها، كما نجد - مثلا - «تألفيست» اليوغسلافي ينشر الجزء الرابع من «المغرب في أخبار المغرب» و«تورنيرج» السويدي يترجم «الأئم المطرب في أخبار المغرب». وعبد الكريم جرمانوس المجري يكتب كتاباً عن الرحالة العرب وابن بطوطة. و«البارون تيزينا ووزن» الروسي ينشر ويترجم أخبار الصقليين من تاريخ ابن خلدون. و«فلاديمير لوتشنكي» يخصص فصولاً في كتابه «التاريخ الحديث للبلدان المستعمرة» عن تاريخ الشرق العربي والمغرب العربي.

أما الأمريكيون فنجد أنهم لم يهتموا بهذه الدراسات إلا بعد الحرب العالمية الأولى وبالخصوص بعد الحرب العالمية الثانية. واهتمامهم - فيما يedo - بالدراسات التراثية ضعيف جدا. وإنما اهتموا بالعمل السياسي والاقتصادي، كما اهتم بعض المعاصرین بترجمة بعض الإبداعات العربية عموما. والذين اهتموا بالتراث منهم اهتموا بالشرق، واهتمامهم بالمغرب لا يكاد يذكر.

من الموضوعات التي اهتم بها المستشرقون الرحلة، فقد قام كثير منهم برحلات

إلى المغرب، وكتبوا رحلاتهم التي قام بعضهم بها في إطار دراسة المغرب مجتمعه وأوضاعه السياسية والاقتصادية والجغرافية خدمة للاستعمار، حيث قدّموا تقاريرهم إلى حكوماتهم في فرنسا أو إنجلترا أو إسبانيا. وبعضهم قام برحالة في إطار المغامرات والتعرف على مجاهم العالم، وكان المغرب منها. وبعضهم كتب رحلته أو حكاها – بالرغم عنه كما يمكن أن يقال – لأنه كان أسيراً. وكما أثرت الصدامات الحضارية والتاريخية في ما كتب عن المغرب أو ما ترجم من كتبه، أثرت العلاقات التجارية والدبلوماسية والصراعات العسكرية وتسرّب الخبراء والجيوسيس في الرحلات التي كتبت عن المغرب، وخاصة منذ أن أصبح المغرب ملتقى نظرات المستعمرين من الفرنسيين والإسبانيين والإنجليز والأمريكيين. في هذا الإطار نستعرض بعض الأمثلة، منها رحلات علي بيك، والرحلات التي ثبّتها «دومينغو باديا» في أوائل القرن ونسبها إلى أمير عباسي، كما تذكر «بيرتون» بعده في شخصيتي الشيخ ميرزا عبد الله، وال حاج عبد الواحد. وكتب «دومينغو باديا» رحلاته إلى إفريقيا وأسيا وخطط لرحالة أخرى إلى شبه الجزيرة العربية. والذي يهمنا من رحلته الأولى هو وصف المغرب،⁽⁵⁾ وقد بدأ رحلته لل المغرب من طنجة على نحو ما يبدأ معظم الأوروبيين، إذ كانت الميناء الأول الذي يصل المغرب بأوروبا. وفي رحلته يصف المدينة والأوضاع الاجتماعية بدأية من ختان الأطفال حتى أحكام القائد وعادات الأكل وطقوس الزواج والوفاة والموسيقى. ويتحدث عن الدروس لدى المسلمين في فاس بحديث عدائي كا يتعرض لمفسري القرآن الذين يقول عنهم «إن بعضهم يخالف بعضًا. فقهاؤهم متخاصمون أبديون في العلوم الإلهية». ويقول : «ولقد نصحتهم بفصل المسائل عقلانياً والمحاججة فيها بعد ذلك، فتحقق نصحي النتيجة المنتظرة. وإنني لفخور بشرارة الضوء هذه التي أدخلتها في عقول المسلمين. ولربما حفقتُ نتائج أكبر على المدى الأبعد. لقد وجدتُ عندهم هندسة «إقليدس» في مجلدات كبيرة، وما تزال سالمة الهيئة لم يجرأ أحد على قراءتها أو نسخها ما عدا عشر صفحات أو أكثر بقليل».

ويقول عن الإسلام : «الدين الإسلامي غاية في البساطة ليس فيه من أسرار ولا طقوس تكريمية ولا وسطاء بين المخلوق وخالقه، لا زخارف ولا صور. ومع ذلك، وعلى الرغم من هذه البساطة فربما لا تجد في أي من ديانات العالم هذا العدد من المعمورين والشرح والمؤلفين المتضاربي الآراء كما في دين محمد».

ويكشف لنا محللو هذه الرحالة أن الرحالة «دومينغو باديا» اتفق مع مغامر يدعونه «أمير السلام». كان له مشروع في الهيمنة على المغرب بمساعدة «دومينغو باديا» الذي

استخدمه للتعرف على «كل ما يناسبنا في الإمبراطورية». وقد قام الرحالة كمخطط، وهو يظهر الإسلام في صفة شريف وأمير عباسي مسلم، واستطاع أن يفوز بشقة السلطان ويقعه - كما يقول هؤلاء المخلدون (مانويل كودي) بقبول الحماية الإسبانية ضد أعدائه الكثريين -. ويحصل بعد ذلك بهؤلاء الأعداء ليشعل نار حرب أهلية تُتَّخذ كعلة هيمنة إسبانية بلا خسائر. وقد سار الرحالة في هذا المخطط فلقي كثيراً من الإكرام من السلطان، وإن كان لقى عداءً وحسداً من حاشيته، حتى أهداه السلطان جاريدين. ولكن مشروعه يفشل فيطرده السلطان.

الرحالة تكتسي طابعاً خيالياً عريباً، ويصعب التمييز فيها بين العَّـث والسمين كما قال «غويتسولو».

النموذج الثاني رحلة قام بها الطبيب الإنجليزي الدكتور «أرثر» ابتداءً من سنة 1872 في آخر عهد السلطان سيدى محمد بن عبد الرحمن وأضاف إليه تعليقات عن أيام السلطان مولاي الحسن قبل أن ينشره في سنة 1875^٦: بدأ رحلته من طنجة التي كانت محطة مهمة للتعرف على المغرب في وضعه الاجتماعي وأسواقه التي تتحول إلى منتدى رواة القصص والمشعوذين، والأمس الذي يجده الروار الأجانب، واللغة الإسبانية التي كانت منتشرة في المدينة. ويتحدث عن سكانها المتنوعين من مسلمين (نحو 9000 نسمة)، ويهود (5000)، وأجانب مسيحيين (نحو 600)، والسفارات والقنصليات التي كانت تمثل معظم دول أوروبا. ثم يزور المدن الشاطئية من الدار البيضاء إلى الجديدة والصويرة، ثم مراكش التي وصف جمال ضواحيها وصفاً بالغ الجمال، كما وصف مجتمعها وأسواقها ومساكنها وصفاً بالغ السوء. ثم زار مدينة آسفي وعاد إلى مدیني الجديدة وأزمور.

وقد تحدث الدكتور «أرثر» بإعجاب عن إنتاج المغرب من الشمر والليمون والبرتقال والزيتون واللوز والكمية الهائلة التي يصدرها المغرب من هذين الإنتاجين. وقد أهدى له برامع من الترجمس زرعت بنجاح في الحدائق الملكية في لندن بعد عودته. وقال عن «الرهور في المغرب» : إن مجلة أسبوعية إسمها «توجارد» نشرت مقالاً بعد كتابته لهذا الكتاب قالت فيه : إن آجام شجر الورد، وضيغات الزهور التي توجد في المغرب تحاوز في انتشارها وفي مزاياها تلك التي توجد في دمشق، بل وحتى التي توجد في وادي انكسيل».

ويتحدث المؤلف عن مساحة المغرب على عهد زيارته فيقول إنها 220 000 ميل مربع، ولا يسل الحديث عن نظام الحكم دون معلومات دقيقة، ويقول عن تقسيمه

الإداري إن مصطلحه التسمانية والوُسْطى (فاس، فاس، مراكش) بها عشرات ولاية. ويتحدث طويلاً عن طبيعة المغربي وتقاليده الاجتماعية وعورته وكسله وانعدام التميز العنصري بين سكانه وترحيب الطبقة المثقفة فيه بالأجانب، كما يتحدث عن طموح بعض المغاربة إلى تعدد الأزواج وإلى الاسترقاء، ويتحدث بتفصيل عن هوايات المغاربة وأكلهم وأعائهم ورياضتهم. ويتحدث عن الجيش المغربي وعن مؤهلات الجندي المغربي، وعن الاستعانا بالخبرة الأجنبية في الجيش. ويتحدث عن السحر والسخرة في المغرب.

ويبدو أن هذه الرحلة كانت تعريفاً بالمغرب إذ خدمت العمل الاستعماري فلم تعد تقديم بطاقة تعريف وافية عن المغرب الثالث الأخير من القرن الماضي.

الموجز الثالث من الرحلات نأخذه من أوائل القرن الحالي، فقد قامت الكاتبة الأنجلزية «فرانسيس مك» برحالة إلى المغرب ابتداء من أول هذا القرن، زارت طنجة وتطوان ثم أصيلاً والعرائش والقصر الكبير والمهدية، وتصل أخيراً إلى مدینيَّة الرباط وسلاً، وانتقلت إلى الدار البيضاء والجديدة وأزمور فمراكش. زارت بعد ذلك الصويرة وأسفي ومنها عادت إلى بلادها. والرحالة حافلة باللاحظات الثرية عن المغرب بدأية القرن سواء من المحاجة الاجتماعية أو السياسية. وإذا كانت الكاتبة قد اصطدمت بكثير من الإهمال والفووضى والفقر، فإنها وجدت كثيراً من العادات والتقاليد والتراث في بعض الأوساط، وإذا لاحظت في تطوان كراهية شديدة للإسبانيين، فإنها تعيد ذلك إلى طرز المغاربة من الأندلس. وقد تعمقت هذه الكراهية بسبب فتك الإسبان بالغاربة عندما احتلوا تطوان سنة 1860. وتشير الكاتبة إلى أن الروح الصليبية المتطرفة التي كانت تتمتص الحملة البرتغالية، جعلت المغاربة أكثر الشعوب الإسلامية تعصباً للدين. ومن الملاحظات الذكية أن المغاربة المتنورين بارعون في جمع الأسئلة وتنظيمها قبل وضعها، وإذا كانوا يحفظون أسئلتهم عن ظهر قلب فهم غير قابلين للتغيير آرائهم ولا مشاعرهم. وتقول إن المغربي أكبر مضياف على وجه الأرض، وهو يعتقد أن بلاده أعظم بلاد على وجه الأرض. وقد اتصلت بأحد قواد الجيش المغربي «مكْلِين» وهو ضابط اسكتلندي كان يخدم السلطان لمدة خمس وعشرين سنة. وكان أهم من يعرف المغرب. وقد كان يقدّر جنوده ويعتبر أن المغرب أكثر استقراراً مما كان يعتقد، رغم الوضعية التي كانت توحد عليها البلاد بعد وفاة السلطان مولاي الحسن. وقال لها إن المغرب في حاجة مع ذلك إلى الوقت.

والرحالة غنية باللاحظات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ويبدو أن صاحبها لم تكن تقوم بدور سياسي في رحلتها.

أكتفي بهذه الماذج وأختم هذا الحديث باقتراح أتقدم به إلى أكاديمية المملكة المغربية، وهو أن تكون خلية من الدارسين يتبعون الاستشراق وأعمال المستشرقين والدراسات التي أنجزوها في مختلف محاور المعرفة لتكون منها أولًا مكتبة داخل الأكاديمية، لأن كثيرة من هذه الآثار أصبحت نادرة الوجود أو ضائعة وتحبي منها ما يستحق الإحياء بإعادة طبعه وعميمه بين عموم الثقافين في المغرب وفي أوروبا وأمريكا التي لم يعد الاهتمام بالغرب بهم أحداً منهم إلا ما يتصل بالجانب السياسي والاقتصادي، ثم ترجمة ما يستحق الترجمة من هذه الدراسات النادرة. فقد قدم المستشرقون للمغرب، كما قدموا للشرق، دراسات جيدة ونادرة عن تراثه وتاريخه واكتشفوا كثيراً من نوادر مخطوطاته التي كانت مدفونة في خزائنه. وهذا المجهود الاستشرافي لا ينبغي أن يغطّ حقه بتأثير من الفكرة السائدة من أن المستشرقين كانوا جميعهم في خدمة الاستعمار. فحتى الذين كانوا منهم في خدمة الاستعمار كانوا علماء وفوا للبحث العلمي حقه ربما أكثر مما وفوا لخدمتهم للاستعمار. وانتهى الآن الجانب السلبي من عملهم وبقي ما يمكن أن نسميه الجانب الإيجابي.

أرجو أخيراً أن تكون هذه الندوة التي اقترحها لجنة القيم الروحية فاتحة لمجهود تقوم به الأكاديمية لإحياء تراث المستشرقين بالمغرب.

هوامش

- (1) محمود المقداد : تاريخ الدراسات العربية في فرنسا (سلسلة عالم المعرفة)، ص : 19.
- (2) نفس المصدر، ص : 97 - 117.
- (3) المقداد، مرجع سابق، ص : 80 وما بعدها.
- (4) الترجمة العربية، ص : 158.
- (5) «في الاستشراق الإساني» لـ «تووان غويستوسولو»، ترجمه إلى العربية كاظم جهاد ص : 97 وص : 177.
- (6) لخص هذه الماذج من الرحلات المرحوم عبد الجيد بن جلود، وعلق عليها في سلسلة من أربعة كتب نشرها تحت عنوان «حوارات في مغرب أنس»، نشر مكتبة المعارف، سنة 1974.

صورة المغرب في الاستشراق الفرنسي المعاصر

سعيد بنسعيد العلوي

من العسير على الباحث أن يأتي بمجديد في موضوع المغرب في الدراسات الاستشرافية الفرنسية المعاصرة، بل ويكاد يكون من المعتذر عليه أن يتجاوز اتجهادات الباحثين المتداولة في حقول العلوم الإنسانية المختلفة (التاريخ، علم الاجتماع، الجغرافية، السياسة...) : سواء ما تعلق منها بالإبانة عن الطابع الإيديولوجي الصربي لتلك الدراسات، إذ كانت في خدمة الخطط الاستعمارية المباشرة، أو ما تعلق منها بتحليل ونقد جوانب القصور المعرفي فيها.⁽¹⁾ وقد تكون في غنى عن التوضيح بأن قولنا هذا لا يقتصر على الدارسين المغاربة، حيث كان الهم الوطني والماجس التحرري ملازما لهم بالضرورة، بدرجات متفاوتة من الشدة والوضوح، ولكنه يشمل ثلاثة من الباحثين الفرنسيين⁽²⁾ حيناً ومن الدارسين الأنجلو-سكنسونيين أحياناً أخرى.⁽³⁾ ومن جانبنا فإننا نعبر عن تقديرنا للجهود المبذولة في تلك الدراسات وكذا عن إفادتنا الكثيرة منها، بل وعمينا بالنتائج التي انتهت إليها في حدود ما تسمح به طبيعةتناولنا للموضوع. وما نتوخى القيام به هو محاولة استجلاء الملاعن العامة لصورة المغرب، دولةً ومجتمعاً وثقافةً، في الوعي الثقافي الفرنسي في العقود الثلاثة الأولى من القرن الحالي، وذلك بالوقوف عند بعض أدبيات الاستشراق الفرنسي المعاصر : ككتب الرحلات، وتقارير الأبحاث الميدانية (الجغرافية، الأنثropolوجية اللغوية وما إليها) المرفوعة إلى مصالح الاستعلامات الكولونيالية في الأغلب الأعم، وهذا فضلاً عن الدراسات الاستشرافية « التقليدية » (في مجالات التاريخ، والتشريع الإسلامي، وفقه النوازل خاصة). ومحاولة استجلاء ملاعن هذه الصورةفائدة مزدوجة في برنامج « تاريخ الفكر» الذي نصدر عنه : فهو من جهة أولى يمكننا من تبيان صورة المغرب في مرحلة هامة من مراحل تطوره،

مرحلة بداية المواجهة بين نمطين من أشكال الوجود السياسي، والاجتماعي، والثقافي، وذلك على نحو ما تظهر به هذه الصورة عند من كان يعتبر «غيراً» أو «آخرًا» - أي مختلفاً ومخالفاً في الملة والحضارة والوجود. وهو، من جهة ثانية، يلقي أصواته كاشفة على معرفتنا بثقافة وذكاء من كان المغرب عنده «غيراً» أو «آخرًا»، وهو الاستشراق الفرنسي - وهذا في مرحلة هامة، بل وحاسمة، من مراحل تكوينه.⁽⁴⁾

نهدف في هذه الدراسة إذن إلى الإجابة عن السؤال التالي : ما هي العناصر الكبرى التي عملت على رسم صورة المغرب، على نحو ما كانت عليه في الاستشراق الفرنسي المعاصر، وأيا من تلك العناصر كان فاعلاً في تحديد الملامح البارزة في تلك الصورة؟ ونسعى، كذلك، إلى الإجابة عن سؤال ثان نراه متضمناً في السؤال الأول ومساعداً في إجلائه وتوضيحه : وما هي مظاهر القوة والدقة في تلك الصورة من جهة أولى وجوانب الضعف والارتباط فيها من جهة أخرى؟

والسؤالان معاً، على النحو الذي نطرحهما به، يقتضيان لزوم التمهيد لهما بجملة مقدمات وتوضيحات، هي سببنا إلى الوقوف على بناءت الصورة، وهي الوسيلة التي تبين دعائمهما في مجال الاستشراق الفرنسي المعاصر.

أولاً : جذور ثقافية وروافد إيديولوجية

يحمل الوعي الثقافي لكل شعب من الشعوب مجموعة من الأحكام المعيارية يطلقها على ثقافة الشعب أو الشعوب «الأخرى»، أي تلك التي يعتبرها مغایرة له و مختلفة عنه. وهذه الأحكام المعيارية تكون بمثابة المقولات أو الأنماط الذهنية القارة نسبياً فصياغتها أولاً، ثم تمكنها من الذهنية الحاملة يكون مما يصعب إخضاعه لحكم النقد والمراجعة، وإن تبييت غرائبته، ويعسر التخلص منه، وإن بدا خطأه، فهو نسيج من الرؤى، والأحلام، والأساطير التي تدخل في صلب الثقافة التي يكون الشعب، بمختلف فئاته ومكوناته، حاملاً لها. وصورة المغرب في الوعي الثقافي الفرنسي، وبغض النظر عن «النظرة الاستشرافية» ذاتها وما تستدعيه من قول، لم تكن لتشذ عن هذه القاعدة : فالغرب جزء من «الشرق»، بكل ما يشتمل عليه الشرق من سحر وغرابة وغموض، وهو بعض من «أرض السلام»، بكل ما يحمله النعت، في ذلك الوعي الثقافي، من معانٍ تحمل على التفوه والأنزواء والرفض أناً وعلى الإعجاب والدهشة أناً آخر. ثم إن ما كتبه الرحالة وسجلوه من ملاحظات أو أصدروه من أحكام، ينضاف إلى الصورة السابقة ليصبح جزءاً من مكوناتها. وأخيراً فإن الأطماء الاستعمارية الفرنسية، وما سخر لخدمتها من وسائل «علمية» هائلة ومن تجند لتنفيذها، عفواً أو قصداً، من العلماء

والباحثين تأتي لاكتساب تلك الصورة ما تكون في حاجة إليه من وسائل الدعم والمساندة وتمكنها من القوة المادية الكافية. مكونات ثلاثة إذن ساهمت، متظافرة، في رسم الملامح البارزة لصورة المغرب في الوعي الثقافي الفرنسي المعاصر بواسطة عمل الاستشراق، وعملت على تعميق تلك الصورة وإكسابها طبيعة المقولات الثابتة والعادات الذهنية القارة. فلنحاول، في هذه الوقفة القصيرة، أن نستشف طبيعة كل من هذه المكونات الثلاث على حدة متوكلاً على الإيجاز وسالكين طريق الإشارة الملوحة عوضاً عن العرض الضافي المسبوب.

١ - في ثمانينيات القرن كتب أحد الجغرافيين الفرنسيين متحدثاً عن المغرب فقال : «المغرب أحد بلدان العالم المجهولة لنا إذ بالرغم من وجوده قيد كيلومترات قليلة من إسبانيا، تلك التي هي جزء من أوروبا، فإن الأوروبيين مبعدون عن هذا البلد الجميل بداعي التحصّب الديني، وبفعل همجية لا تليق بنّ يفخرون بانحدارهم من أصلاب مغاربة قرطبة وغرناطة».٥ الواقع أن نعت التحصّب الديني من جهة أولى والهمجية من جهة ثانية لا يعتبر شذوذاً عن القول الغربي عامّة ولا الإشارة إلى المغاربة (Les maures) في إشارة خفية تفيد التقابل الضمني بين هذه الفئة وبين أهل التحصّب وأصحاب الهمجية. فالتحصّب الديني، في الخيال الجماعي الفرنسي خاصة، يقترن باتباع ملة الإسلام - وإنه لأمر له دلالته أن نلاحظ أن لفظ «المسلمين» يقل تداوله في كتابات الفلاسفة والمفكرين في عصر الأنوار الذهبي في مقابل نعت آخر هو «الحمديون» Les Mahométains - أي أصحاب النبي محمد عليهما السلام. ونحن نعجب، حقيقة، من تمكن هذا النعت من مفكر كبير، هو فولتير، وقد أراد لفكره أن يكون حراً طليقاً.٦ والهمجية، في معنى رفض كل القيم والأعراف والمواثيق والتخاذل الجشع والنفاق والكسل دينناً وسيلاً هي، في عمق التصورات الثقافية الأوروبية، من خصائص «الشرق» ومستلزمات الإنسان «المشرقي». والحق أن في وسع الباحث أن يتحدث، في سهولة ويسر، عن «أسطورة الشرق» في كتابات المؤلفين الغربيين بدءاً من أسفار الرحالة الأوروبيين في العصور الوسطى وانتهاءً إلى أعمال الشعراء والروائيين والمؤرخين وعلماء الجغرافيا في الأزمنة الحديثة٧. وصورة المغرب، في الخيال الجماعي الفرنسي خاصة، تجد جذورها العميقـة في هذه الأسطورة من حيث التطابق التام في الذهن بين المشرقي وبين المغربي. كما أن هذه الصورة تخضع للنمط الذهني، الجامد، الذي يدرج فيه أهل الإسلام أو «الحمديون».

وأما التعجب من سلوك «المغاربة» سبيل الهمجية فهو إشارة خفية إلى إقصاء

البربر، السكان الأصليين لبلاد المغرب من دائرة أولى هي الإسلام (والتعصب الديني صفة مميزة له) ومن دائرة ثانية هي «الشرق» (والعرب أو الانتاء إلى العروبة، صيغة نعت الشرق وجزء منه)، ومن تم التهديد خلق أسطورة جديدة تعبّر عنها مجموعة من الأزواج الجديدة : العربي / البريري، الأصلي / الوافد، المخزن / السيبة، الإسلام الرسمي / الإسلام الشعبي... هذه الأسطورة يمكن أن ننعتها تارة بأسطورة «المغرب المجهول» ونطلق عليها، تارة أخرى «أسطورة المغرب الحقيقي» أو «التاريخي» - أي المغرب (دولة، ومجتمعاً، وحضارة، وثقافة) السابق على «الغزو العربي» و«الاجتياح الإسلامي». وهذه الأسطورة كانت من القوة والتمكن من النفوس بحيث إنه لم يكن في وسع عالم إثنولوجي من القرن العشرين ورجل سلك منهج البحث الميداني القائم، من حيث المبدأ، على الملاحظة والتسجيل أن يخلص من إسراها. ولربما كانت لحظات الصراحة والوضوح عند المرء هي الوقت الذي يستسلم فيه للتعبير عن مكونات صدره والبوج بما اجتهد طويلاً أن يخفيه. وبعد جولة طويلة في المغرب وعمرانه وأثاره يقف العالم إثنولوجي الفرنسي إدموند دوطي E.Doutte في حال من الانشراح والإعجاب معاً أمم الآثار الرومانية في مدينة وليلي :

«من المتعذر على المرء أن يصف، لمن لم يخبر بذلك، ما يعتمل في نفس المسافر من انفعال عظيم عندما يجد هذا الأسلوب البسيط وكذا قوة الصلابة والإتقان في هذين الأثرين العظيمين اللذين ظلا شاهدين على العلامة الخالدة للعقيرية اللاتينية - وهذا بعدما كان هذا المسافر قد ظل منغمساً شهوراً عديدة في همجية الإسلام الحادقة، وبعد أن يكون قد أضنه فقر المعمار العربي». ^(*)

2 - تعددت أسفار الرحالة الفرنسيين إلى المغرب واختلفت، من حيث طول المكث وقصره، في فترة تمتد بين العقدتين الأخيرتين من القرن المنصرم ومستهل العقد الثاني من القرن الحالي. والناظم بين أصحاب هذه الرحلات هو انتظامهم إلى فنادق اجتماعية ميسورة من جانب أول، وتمويل أسفارهم من بعض المؤسسات العلمية الكبيرة المتوفّرة بدورها على سند قوي من الحكومة الفرنسية في باريس أو الجزائر، أو منها معاً من جانب ثان. ^(*) وليس الباحث في حاجة إلى بذل جهد فكري عظيم ليتبين الأسباب الخفية التي كانت وراء هذه الرحلات الاستكشافية أو «الاستعلامية». فأصحاب الرحلات يُشعرون القاريء بتلك البواعث أحياناً كثيرة. ^(*) وقد كان من شأن «المهمة» التي يقوم بها الرحالة أن تجعل من صاحبها مشاهداً ثاقب الملاحظة، ومن الملاحظات التي يدونها إفادات كثيرة، بل وعظيمة الشأن، في معرفة الأماكن

وأنماط اللباس، وأنواع السلاح المتداول، وطبيعة العلاقات التي تقوم بين الأشخاص الواقعين في مجال المشاهدة - أضف إلى ذلك ما يكون فيه أكثر براعة في القول بحسب ما يكون الرحالة ضابطاً خيراً في الجيش، أو عالماً جيولوجياً. ولكن مهما يكن من جوانب الإفادة العلمية، في البعض من تلك الرحلات على كل حال، ومن الرجوع المستمر إليها من طرف المؤرخين وعلماء الاجتماع، وأساتذة الجغرافيا المشغلين بالشؤون المغربية، فإن تلك الرحلات لم تستطع أن تخلص من موروثاتها الثقافية ولا أن تنسوبي عنها ثوب الرواقد الإيديولوجية الذي ظل يلفها بإحكام شديد - لا بل إنها عملت في الأغلب الأعم على تأكيد النظرة القدية وتعزيقها - ومن هذا الجانب، وكما هو الشأن في أدب الرحلات عموماً، فإن الأسفار المكتوبة تفييناً في معرفة سلوك المشاهد أكثر مما تفييناً في التعرف على موضوع مشاهدته، وتخبرنا عن الذهنية التي «ترى» أكثر مما تخربنا عما هو واقع في مجال رؤيتها. ويبدو أن هذه الملاحظات جيئها تصدق على ما أجمع الدارسون على اعتبارها أهم الرحلات الفرنسية المعاصرة وهي رحلة شارل دوفوكو Charles De Foucauld «استكشاف في المغرب».

يفُدّ دوفوكو إلى المغرب حاملاً لموروثه الثقافي كاملاً، ومستحضرًا صورة المغرب في ذلك الموروث : ذلك ما يكون في وسع القاريء أن يعيشه منذ الفقرات الأولى من الكتاب، في مقدمة الكتاب ذاتها. وإلى تعني التعصب الديني والمهمجية ينضاف نعت جديد، هو رفض الغريب واستبطان العداوة له، أو الدأب على النظر إليه بمحاسنه عَدُواً أي غازياً. ومع هذه النوعث الثلاثة لا يمثل المغرب في وعي المسافر وفي ناظريه إلا في صورة البلد الموزع في قسمة ثنائية (بلاد الخزن / بلاد السيبة). والشطر الأكبر في هذه الثنائية صعب معرفته، مع أنه عمق المغرب وحقيقة معاً «وهكذا تكون خمسة أسداس المغرب مغلقة في وجه المسيحيين كُلّية، فلا يكون لهم أن يلتجوها إلا باستعمال الحيلة، مع المخاطرة بحياتهم. وعدم التسامح الأعمى هذا لا يكون التعصب الديني سبباً له، ولكنه يجد مصدره في شعور آخر مشترك بين الأهالي : ففي أعينهم لا يكون الأوروبي المسافر في بلادهم سوى مبعوث أرسيل من أجل الاطلاع على أحواهم، فهو يأتي لدراسة أرضهم بداعف الغزو. هو جاسوس إذن، ولهذه الصفة فهو يُقتل لا لكونه كافراً».⁽¹¹⁾

يُحجب شارل دوفوكو شخصه الفعلي مرتين : في الأولى، بتنكره في شخصية يهودي وسياحته في البلاد في ثياب راهب يهودي، وانصرافه عن الأعين يكتب ويسجل في المساء ما يلاحظه في يومه أو ييسط ما خطه من نقط سريعة. وفي الثانية، باختياره

«سبيل المخاطرة» ويتنقله في البلاد «المقللة في وجه المسيحيين» والمسيرة المنال على السلطان ذاته، وبفارقه الدائم من الحواضر إلا ما اضطر إليه ومن بلاد «السيّبة» لا يتأتى له فقط مشاهدة المغرب الفعلى أو «التاريخي» ولكنّه يقدر على مشاهدة «المخزن» ذاته ودراسته، إذ يُطلّ عليه من جواره أو يرقبه من حيث لا يراه. وببلاد «السيّبة»، على نحو ما تبدو لفوكو، هي «البلاد الحرة»⁽¹²⁾، أي تلك التي لا تخضع لسلطة «المخزن» فهي رافضة أبداً لما يكون رمزاً لذلك الخضوع : دفع الضرائب الواجبة من جهة، ومن جهة أخرى إمداد السلطان بأعداد معلومة من الرجال يكونون جنداً في جيش الجهاد متى كانت البلاد مهددة في ثغورها، أو فرساناً أو رجالاً في عدد «الهزّكة»⁽¹³⁾ التي يعلنها السلطان على قبيلة من القبائل الخارجة على الطاعة. قد يوجد مثل للسلطان في هذه المنطقة أو تلك من بلاد «السيّبة»، كما هو الشأن في قبائل «زيان» مثلاً، وهو القائد، ولكن هذا الأخير «يكون هو الوحيد من رجال القبيلة الذي يتشكّل في كونه قائداً عليهم وفي معرفة أن هنالك سلطان تلزمهم طاعته. فلا تراوده البة فكرة طلب قرش واحد ضرية ولا يخطر بباله قط مطالبة القبيلة بإمداد جيش السلطان بргل واحدة»⁽¹⁴⁾. فالقبيلة هي السلطة الفعلية، بل الوجود الفعلى وقد يلزم الاعتراف بسلطة أخرى. والرجوع إليها والعمل في معيتها أو تحت إمارتها الروحية أحياناً وتلك هي سلطة «الزوايا». ومتى ولّى المسافر وجهه شطر سهول «نادلة» خارجاً عن مدينة مكناس فإنه يدخل في محيط «السيّبة»، من حيث الفضاء المادي (الجغرافي والبشري)، بمجرد ما تصبح أبواب المدينة وراء ظهره، وهو يلحّ الفضاء الروحي - فضاء سلطة «الزوايا» القوية «فلا مخزن ولا سلطان، ولا سلطة إلا سلطة سيدي بنداود» - كبير الزاوية الشرقاوية «أيام رحلة فوكو وركبه. وأين السلطان إذن؟ وما القول في «المخزن»؟ والجواب عند المسافر الفرنسي تتضمنه ملاحظات سلبية، عديدة، يسجلها في مواطن متفرقة من سفر رحلته. صورة السلطان هي الضعف، ضعف الشخصية وضعف الحيلة معاً. «فالظمآن الملزّم له هو العمل على أن لا أحد في بلاده يصبح غياً جداً، ولا نافذ القول كثيراً. فقد يكون الأمر القليل كفيلاً بالإطاحة بعرشه»⁽¹⁵⁾. وصورة المخزن حلقة مفرغة من التسلط والقهر والفساد : فالدولة تحصل الأموال دون أن تصرف منها دائناً واحداً من أجل خدمة مصالح البلاد. والعدالة تباع، والظلم يشتري، وأما العمل فلا طائل من ورائه. وإلى هذا كله ينضاف الربا والسجن من أجل تسديد الديون»⁽¹⁶⁾. والمحصيلة سلب محض كما يثبتها بعد بضعة عشر عاماً رحالة فرنسي آخر ينحدر من طبقة النبلاء، شأنه في ذلك شأن فوكو، وهو المركيّز دو سيكوئُرُاك Le Marquis de Segonzac : «المغرب بلاد واسعة جداً ولكن سكانها هشيم بشري يكاد يتقطّم أحياناً

في تجمعات بشرية، في حدودها الدنيا (...) فسيفساء عن القبائل المستقلة بذاتها». فلا رابطة فعلية تربط بين سكان البلاد الواسعة، ومن العبث بطبيعة الأمر أن يتحدث المرء عن «تماسك سياسي». فالقوم لم يتمكروا بعد «من الارتقاء إلى فكرة الأمة». ولكن من العبث كذلك أن يتحدث المرء عن «تماسك ديني مadam التنافس الحاد بين الزوايا المتناثرة قد هدم السنة وفكك وحدة الإسلام».⁽¹⁷⁾

3 - أصبح المغرب في التصور الفرنسي، في مطلع القرن العشرين، موضوعا للامتلاك والسيطرة بكيفية صريحة و مباشرة. وفي الأديبيات الاستعمارية حديث طويل ونقاش كثير في سياسة «التغلغل الإسلامي». والمراد بهذه العبارة اجتذاب سبل الاقتحام العسكري الصريح وإعمال المدافع، وقد بدا إمكان الاستغناه عنها وتجلىت «قابلية» المغرب للاستعمار بمعنى أن كل الأسباب الموضوعية والشروط الذاتية تجعل احتلاله أمراً متاحاً. وعقيمة القول بوجوب التمييز بين «بلاد السيبة» و«بلاد المخزن»، على نحو ما استقرت عليه في الوعي الفرنسي، والقول بنظام سياسي متفكك، كل هذا أثار جدلاً كبيراً في أوساط الإدارة الاستعمارية (ـ في كل من باريس والجزائر ـ وفي أوساط كبار ضباط الجيش الطامحين إلى توسيع رقعة المستعمرات والباحثين عن تحقيق الأحلام وصناعة الأمجاد) حول ما إذا كان الأجدى سلوك «سياسة المخزن»، أم إن الأنسب هو اتباع «سياسة القبائل»؟ وبتعبير آخر فقد كان الاختلاف قائماً في الاعتماد على القبيلة في تحقيق «التغلغل الإسلامي»، فهي عند القبائلين بهذا الرأي، القوة الفعلية في المغرب والفاعلة فيه بل هي حقيقة وجوده. وبسلوك طرقها يكون الاطمئنان إلى اجتثاث الدولة المغربية، إن وجدت، من أصلها، والتهديد لربط البلاد بالدولة الفرنسية بكيفية نهائية ـ أو القول باللجوء إلى المخزن، فهو القوة الشرعية ومعها كانت العهود والاتفاقيات، ومساندته اقتصادياً ودعمه عسكرياً وإدارياً ثم النفاذ إلى البلاد بواسطة الدواليب العتيبة لهذا المخزن، وربما مع الإبقاء عليها واستحداث آلية ناجعة وعملية بجوارها وبنائى عنها في الوقت ذاته. وإذا كانت الغلبة قد تحققت لهذا الرأي الثاني، وكان ما عرف في تاريخ المغرب المعاصر بسياسة ليوطي تارة واشتهر، تارة أخرى، بbuilt «السياسة البربرية»، فإن الجدير بالذكر هو أن أنصار كل من السياسيين ودعائهما قد جعل من العمل بمبدأ «المعرفة العلمية» شعاراً له، كما أنه سخر من الوسائل ما كان غير قليل لخدمة ما يؤمن به. وبالجملة فقد عملت أوساط الإدارة الاستعمارية في الجزائر على دعم «سياسة القبائل» واحتذرت بها قامت به من دراسات ونشرتها من أبحاث تحت رعاية «لجنة إفريقيا الفرنسية»، ونشرات «الإرشادات الاستعمارية» وما إليها، وكان أنشطُ العاملين فيها، من كرسٍ لعرفة المغرب ـ نظاماً سياسياً ومجتمعاً ـ جهداً كبيراً، العالم الإنثropolجي

إذموئن دُوطي E.Doutté. في حين سهرت الأوساط الدبلوماسية والسياسية في باريس على رعاية «سياسة المخزن»، ومن ثمار تلك الرعاية إنشاء «البعثة العلمية في المغرب»⁽¹⁸⁾ في مدينة طنجة – ولا جدال في أن أكثر من عمل فيها نشاطاً وأغزراهم إنتاجاً هو المستشرق الفرنسي الشهير ميشو بيلير Michaux Bellaire. والحق أن الباحث لا يملك أن يخفى تقديره الفائق وإعجابه الشديد لما قامت به المؤسسة الثانية خاصة : بالاستقصاء الميداني، والدراسات الأنثropolوجية، واللسانية، والتاريخية، والاجتماعية، والجغرافية. وقد يكفي هذا الباحث أن ينظر في فهارس «الأرشيفات المغربية» ليتبين سعة أفق المشروع «العلمي» والقائمين عليه. ولعله يكفيه أن نشير إلى عناوين بعض المؤلفات التي تم نقلها إلى اللغة الفرنسية، في وقت قصير نسبياً، لتدعى على ذلك، ونذكر، على سبيل المثال لا الحصر، أنه قد تمت ترجمة ونشر كتاب «الاستقصاء» لأحمد بن خالد الناصري، وكتاب «الفحري» لابن طباطبا، وكتاب «دوحة الناشر» لابن عساكر، وبعضاً من الفتاوي التي تضمنها كتاب «المعيار» للوثرسي. لقد كانت «أراده المعرفة»، معرفة المغرب دولة ومجتمعاً وثقافة، وتسخير تلك المعرفة من أجل خدمة قضية «التغلغل الإسلامي»، مع الإيمان بالعلوم الاجتماعية الناشئة في فرنسا وإقرار المبادئ التي تعلّمها الفلسفة الوضعية هي حذو العاملين في كل من الجزائر وباريس، ثم في طنجة، برعاية من العاصمة الفرنسية. ومن بين الآراء والخطب الكثيرة نقف عند هذه الجمل الموجية والمماثلة حماساً :

«لقد قادنا التجرب الاستعماري إلى لزوم تطبيق المذاهب التي قام بصياغتها تلامذة أو جسّت كُوئٌت، أو لئلَكَ الذين كانت السوسيولوجيا بالنظر إلى السياسة في أعينهم على غرار ما كانت عليه البيولوجيا بالنسبة للطب. فلنعرف كيف نستلهem الفكر الوضعي في المغرب إذا ما كنا نطمح إلى تحقيق إنجاز عملي في هذا البلد. ولنبدأ من حيث انتهينا في جهات أخرى : بتعين كل ما كان عليه المجتمع المغربي في تطوره القديم والمحدث، وذلك حتى نتمكن من قيادته بثقة تامة في النفس (...) نحو تطوره في مستقبل الأيام : مستقبل التقدم الإسلامي في ظل رعاية فرنسا الديموقراطية». ⁽¹⁹⁾

استلهام درس «الفكر الوضعي»، لاتخاذ المعرفة العلمية الشاملة منهجاً في معرفة المجتمع المغربي، والإيمان بقوّة فرنسا وقدرتها على قيادة مستقبل المغرب : تلك هي عناصر الخطة التي سيصبح لُيُوطِي القائد والمنفذ البارع لها. وعلى هذا النحو أصبح المغرب موضوعاً للمشاهدة وفي هذه الأجواء تم رسمها وإجلاء ملامع صورته في الاستشراق الفرنسي المعاصر.

ثانياً : صورة المغرب، ملامع بارزة ومكونات باطنية :

هل كان في وسع الاستشراق الفرنسي المعاصر، في جهوده الأكاديمية واجتهداته المعرفية، أن يرسم للمغرب صورة مغايرة لتلك التي قرت عنه في الوعي الثقافي الفرنسي ؟ وهل كان في إمكانه، وبالتالي، أن يعمل في هذا المضمار في منأى عن المحددات الكبيرة الثلاث التي وقفتا عندها في الفقرة السابقة : الموروث الثقافي، وأدب الرحلة الفرنسية، وعمل سياسة «التغافل السلمي» ؟ لترجحه الإجابة عن السؤالين إلى حين. ولنحاول الآن استقصاء ما وجدنا كتابات المستشرقين الفرنسيين تلتقي عنده، وإن سلكوا دروباً مختلفة في البحث واتبعوا مناهج متباينة بحكم الحقول المعرفية التي يتتبّعون إليها، في قولهم في المغرب - دولة ومجتمعاً وثقافة - وبالتالي في رسمهم لصورته على نحو ما تبدو لهم. وجماع القول أن حديث الاستشراق الفرنسي المعاصر عن المغرب يكون في مستويين اثنين : مستوى أول هو الحديث عن المغرب من حيث صورته الظاهرة والبادية للعيان، أو لِتُقل إنها الملامع البارزة في الصورة أي تلك التي تكفي المعرفة الأولية اليسيرة، والمتواترة، في الواقع عليها. ومستوى ثان هو الحديث عن المغرب على نحو لا يطيقه إلا الباحثون المدققون : أولئك الذين اجتمعوا لديهم المعرفة التاريخية بال المغرب، والمعرفة الكافية بالتشريع والحضارة الإسلاميين، وصرفوا في دراسة نظم المغرب السياسية، والاجتماعية، والدينية وقتاً غير يسير - وهذا فضلاً على الاطلاع على الأبحاث الميدانية والتقارير المسbebبة الضافية. ومن الإنصات إلى خلاصة الحديدين، كل على حدة، ثم الرابط بينهما، بعد ذلك، في صورة الاستنتاج الضروري، نقدر على إجلاء الصورة ونتمكن من تخلصها مما يكون فيها من شوائب أو ستائر يحملها عليها هذا الغرض أو ذاك.

اللامع البارزة والعلامات الواضحة

إذا ما نظرنا فيما كتبه عن المغرب بعض من رجال الإداراة الحماية المسؤولون عن التعليم، مثل جوزج هاردي Georges Hardy في مقالاته عن «الروح المغربية»، وبول ماري Paul Marty - في كتابه التقريري الشامل «مغرب الغد»،⁽²⁰⁾ أو قرأتنا بعضاً من انتطباعات الأدباء والروائيين أمثال بيير لوتي Pierre Loti والأخوين طارو Tharaud⁽²¹⁾ - فضلاً عما نقف عليه عند كل من إدموند دوطي E. Doutté وميشو بيلير... إذا ما تفحصنا هذه الكتابة المتنوعة في الأسلوب والمتسببة إلى حقول معرفية مختلفة، وإلى أجuntas أدبية متغيرة فإننا نجدنا عند اشتراك في تعين صورة المغرب، دولة ومجتمع، والمغربي إنساناً ينتمي إلى تلك الدولة ويصدر عن ذلك المجتمع.

1 - من حطل الرأي الاعتقاد بأن المغرب «دولة»، وأن أهلها يشكلون «أمة»، وأن وحدة في «الشعور الوطني» توحد بينهم. فالقول بأن المغرب دولة وهم مغضض. «والديليوماسيون الأوروبيون ورجالنا خاصة، هم الذين رسوا الواجهة الخادعة للدولة مركزية ولبلد موحد» كما يقول بينون Pinon.⁽²²⁾ هو وهم لأن مقومات الدولة، كلها منعدمة، وأوتها الشعور بالانتفاء إلى الأرض الواحدة وهذا الشعور ضامر، بل هو منعدم إذ متى حدثك الإنسان في المغرب فهو ينسب نفسه إلى المجتمع الذي ينتهي إليه وهو لا يذكر البلد إلا عفوا. وثانية وجود الشعور الوطني – وهذا منعدم بدوره إلا ما كان من نوع من «الوطنية الجمهورية» ومن «التضامن الموجود بين أعضاء» قبيلة الواحدة وفق ما يراه دُوطَي Doutte.⁽²³⁾ وثالثها النفاذ الفعلي لقول السلطان وحكمه في رعایاه.⁽²⁴⁾ ومن الوهم أن يقول المرء بوجود حكومة في المغرب، في المعنى الغربي الكلمة، وإنما هي أشباحٌ مؤسسةٌ ونظمٌ⁽²⁵⁾ – وإنما المغرب قبائلٌ مجتمعة أو بالأحرى متجلورة في المكان وخالية من الرباط «العصبي» الذي يشدّها إلى بعضها البعض ويكسّبها نوعاً ما من الوحدة إلا ما كان من الاشتراك في الرابطة الدينية تلك التي يكون بها «الائتلاف غير العصبي» لهذه الكثرة من المدن والأحياء والتي نسمّيها مغرباً.⁽²⁶⁾

2 - يتسبّب المغاربة إلى الدين الإسلامي الواحد في سوادهم الأعظم (فهناك قلة من المغاربة اليهود) ولكن هذه الوحدة في الدين هي من حيث الظاهر فقط، أما الواقع الأمر فهو وجود إسلاميين اثنين : إسلام « الرسمي »، وإسلام «شعبي ». الأول هو الإسلام حسب ما يتحدث عنه الفقهاء ويمارسه المتعلمون أو المهدّبون من سكان المدن والمحاضر عامة. والثاني هو الإسلام، كما يعيشه الناس في واقعهم في البوادي عامة وكما يحييه ويدين به البربر خاصة. وكما يعيشه هؤلاء فهو خليط من العقائد الإسلامية الحقة على نحو ما هي عليه في القرآن والسنة، ومن المعتقدات الوثنية السابقة على قدوم الإسلام إلى المغرب (تقدير الأولياء لدرجة الشرك)، وعبادة الأوثان والأنهار والأشجار،...). وأما الإسلام العقائدي، وبالتالي «ال رسمي »، فليس مت可能存在 من هؤلاء البربر أبداً : «ويمكن القول إن البربر في المغرب بعيدون عن الإله الواحد الذي يقول به الإسلام بالقدر الذي كان عليه عرب الجزيرة العربية من الابتعاد عن الله تعالى قبل بعثة النبي». ⁽²⁷⁾ وإن هي إلا قشرة سطحية سهل زوالها، فهي لا تزال من نفوس البربر شيئاً كثيراً، وعلى كل فإن ما نجح الإسلام من تحقيقه في بلاد البربر هذه، عبر هذه السنوات الألف التي سعى فيها إلى التغلغل فيهم هو أنه أضاف إلى همجية القوم الأصلية فيهم التعصب الديني الشديد». ⁽²⁸⁾

3 - لايزال المجتمع في المغرب على الحالة التي كان عليها «أيام ثُوَّرْطة» و«تاكمارياس»⁽²⁰⁾ في تلك الأرماد البعيدة والسابقة على وفود العرب، ومعهم الإسلام، إلى أرض المغرب. بل إن المجتمع ذاته، من حيث هو اجتماع بشري وتعبير عن الخواورة الأولى لما بعنه فلاسفة الفكر السياسي بـ«حالة الطبيعة» ودرج علماء الإثنو Linguia الفرنسيية خاصة على التعبير عنه بالحالة «البدائية»، لايزال بعد «في مراحل التشكيل الأولى»⁽²¹⁾. وبقدر ما يتوغل المرء في البوادي والأرياف، وبالتالي في الأجراءات الثقافية البربرية، فهو يجد مختلف مظاهر ذلك المجتمع «البدائي» وصورها، ويصادف أنماطاً من الاعتقاد وأشكالاً من العادات والتقاليد، وأنواعاً من البراءة والطبيوبة على نحو ما يصفه رُؤسُو في حديثه عن الإنسان الأول في «حالة الطبيعة». وعلى العكس من ذلك فإن الأخلاق تبلغ من الانحطاط والتدنّي في المدينة وعند ساكنيها درجات بعيدة. «والسمة العالية في طباع المغاربة، وحديثنا الآن عن سكان المدن وسهول العرب، هو حبهم الشديد للدبح والإسراف : فاحترامهم وبالتالي لملكية العير ضئيل، وهم يميلون إلى إهفاء الحقيقة، وينزعون إلى التلصص من عهودهم ومواثيقهم متى كان ذلك يجلب لهم بعضاً سحرياً»⁽²²⁾ ولذلك كان النفاق والتذبذب في الالتزام بأوامر الدين وقواعد دينهم الحقيقي، ومن ثم كانوا يختالون في أمور الدين بحيث يأخذونه على نحو الذي يرصي سعيهم إلى الثراء ومراسمة الأموال والممتلكات»⁽²³⁾.

المكونات الباطنة والبنيات العميقة

وما القول الآن في صورة المغرب في رؤية المدققين، من أهل الإحاطة الشاملة والدرية الكاملة بتاريخ المغرب وثقافته، والعلماء ببنياته الاجتماعية والسياسية؟ وما المكونات الباطنة للصورة التي يظهر بها المغرب ويتحدث بها المشاهدون على نحو ما رأيناه أعلاه أو بالأحرى : ما البنيات العميقة التي تكون غنها الصورة الجلية والملامع البارزة؟

يرجع، في الإجابة عن هذا السؤال، إلى جمل ما كتبه المستعرب الفرنسي ميشو بيلير من جهة أولى، وإلى «عينات» مما تحدث به العالم الإثنوولوجي الفرنسي إدمونڈ دوطي من جهة ثانية - وبالتالي نرجع إلى ممثلين بارزين لمدرستين متغيرتين في الاستشراق الفرنسي المعاصر، مع صدورهما معاً عن الفلسفة الوضعية ودروس مؤسساها أو جسّت كوت : الأول منها بإجادته لغة العربية، وبسعة اطلاعه على مؤلفات فقه التوازن في المغرب، فضلاً عن توافقه على تمثيل شخصي لتاريخ المغرب وتاريخ الزوايا خاصة. والثاني لشربه درس علم الاجتماع الدور كهاني من جهة أولى، وسعيه إلى

تجرب الأطروحة الإثنولوجية من جهة ثانية، ولتشبعه الكامل بما قرأه عن التنظيم السياسي والاجتماعي في المغرب على نحو ما كان رائجاً في مطلع القرن من جهة ثالثة. ومن مساءلتنا لما سجله الرجالان من ملاحظات أتوا بها في تقاريرهم أو في محاضراتهم، وما انتقيناه من أحاجيهم ومقالاتهم فنحن ننتهي إلى التقرير بأن المكونات الباطنة لصورة المغرب، تلك التي يقع عليها الباحث بعد الجهد الجهيد من البحث والتحقيق، ترجع إلى نظامين اثنين أو بنيتين اثنين هما : القبيلة والخزن. وكما هو الشأن في كل «بنية» أو «نظام» فإن لكل منها عناصره ومكوناته المميزة له، كما أن لكل منها منطقه الذاتي الذي ينضج له، وقوانينه الملائمة التي يعمل بموجتها. وهكذا فإن حقيقة المغرب هي حقيقة الخزن (بأجهزته وتنظيماته وبالعلاقات التي تقوم بين مرکباته ومكوناته - وبالتالي ببنيته) من جهة أولى، وحقيقة القبيلة أو القبائل بالأحرى (تركيبة، أقسامها، العلاقات التي تقوم بين أفرادها، وكذا العلاقات التي تربط قبيلة ما بالقبيلة أو القبائل الأخرى) وهذا من جهة ثانية. والصورة الحقيقة للبلد، وليس الصورة الرائفة أو المفتعلة أو «الرسمية»، هي صورة العلاقات القائمة بين الطرفين أو الجهتين، تلك التي يكون في وسع الباحث المتتبه أن يكشف عنها ويجلبها.

1 - القبيلة في المغرب : بنيتها ونظمها

يرى إدموند دوطي، ويوافقه في ذلك ميشو بيلير، أن في المغرب نوعين اثنين من القبائل : نوع أول هو القبائل «البربرية»، ونوع ثانٍ هو القبائل «العربية». وهذه القسمة لا ترجع عنده إلى أصل عرقي، فذاك خطأ في الرأي، ولا تعود إلى تمييز لغوياً، فذلك عامل غير كافٍ، ولكن الفاعل في القسمة هو اعتبار وجود هذا النوع أو ذاك من الأعراف والتقاليد والعادات، وسلوك هذه الممارسة أو تلك في اتباع الدين الإسلامي. وهكذا فإن «اسم البربري ينطبق، بخاصة، على السكان الذين حافظوا على عادات وتقاليد وأنماط من السلوك سابقة على الإسلام. في حين أن في وسعنا تخصيص نعمت العربي لتلك الفرق التي تمت أسلمتها على نحو أفضل».⁽³³⁾ كما أن لكل من «القبيلتين» نمطها المميز لها عن الأخرى، بل والمخالف لها، في علاقتها مع السلطة المركزية أو مع الخزن.

فإذا نظرنا إلى القبيلة «البربرية»، من جهة نظام الدين والأعراف، والتقاليد والعادات القائمة فيها، فإن في وسعنا أن نبين أن هذه كلها لم يُصبها التغيير والتبدل، وذلك منذ أكثر الأزمنة إيغالاً في القدم، بما في ذلك ما يتعلق بقوانين الأحوال الشخصية ذاتها : ففي قسم كبير من هذه القبائل لا وجود لقضاء، أي لمثلية العدالة الإسلامية؛

بل إن من الممكن الوقوف على تنظيم إجتماعي كامل لا يمكن القول عنه فقط إنه لا يقوم على سند من القرآن، بل نقول عنه أيضاً إنه لا يرجع إلى أي من تعاليم القرآن»⁽³⁴⁾.

وإذا نظرنا إلى هذه القبيلة، من جهة علاقتها بالسلطة المركزية، فنجد أن «سلطة السلطان، بحسبانه صاحب السيادة، على بلاد البربر لا وجود لها ولو كانت إسمية. إذ بكيفية مبهمة يُعدّ في أعين القوم رجالاً مكالفاً من الله بالسهر على الدفاع عن حوزة البلاد ضد المغيرة الأجنبي». ⁽³⁵⁾ والناس يطلبون «بركته» (= مدد الروحي) وقد يحدث «أن يدعوا له في المساجد جهاراً، ولكن هذا لا يعني بتاتاً قبول تدخله في إدارة شؤون البلاد ولا يعني، على وجه الخصوص، أن يدفعوا له ضريبة منتظمة». ⁽³⁶⁾ وأما ممثل «المخزن»، إن وُجد، فلا حق له عليهم ولا سلطان فعلياً ولا تكون الطاعة الفعلية، على النحو الذي يدركونها به، إلا لمن ارتأوه رئيساً أو اختاروه لمرکوه القبلي أو لزعامته الروحية.

وأما القبيلة «العربية» فقد يكفي القول فيها، إجمالاً، بأنها مغايرة للقبيلة «البربرية» مغايرة تكاد تكون تامة سواء تعلق الأمر بنظام الدين والأعراف والتقاليد، أو كان يرجع إلى نظام العلاقة التي تقوم بينها وبين المخزن. أضف إلى ذلك أنها مختلفة عنها من الناحية العددية عند المستشرين الفرنسيين : فحيث كان «المغرب البربري» يشمل ما يربو على أربعة أسداس البلد، وقوامه البوادي والقبائل التي تعيش فيها، كانت القبائل «العربية» تتقاسم السادسين الباقيين مع سكان الحواضر. ولكن الحديث عن المغايرة هذا يلزمنا بالانتباه إلى احتياط أول، يرجع إلى نظام الأعراف والتقاليد، في القبيلة «العربية»، وإلى احتياط ثان يرجع إلى نظام العلاقة مع المخزن.

يقضي الاحتياط الأول بالانتباه إلى تداول العادات «البربرية في القبائل العربية» : فالدين الإسلامي لا يظهر في صفائح العربي الإسلامي في الأحوال كلها، بل إن بقايا اعتقادات وثنية تتسرّب إليه، ويكفي المرء أن يلاحظ ما يحدث من أصناف الممارسات الوثنية في المواسم الدينية وفي أضرحة الأولياء. بل لعل المرء يجد الدليل القوي على هذا الزعم في الكيفيات التي يتم بها تقديس الأولياء وتعظيم سلطة «الزوايا» - وهذا ما اجتهد ميشو بيلير في الإبانة عنه في أبحاث ودراسات كبيرة نشير من بينها، على وجه الخصوص، إلى ما جمعه منها الجزء 27 من «الأرشيفات المغربية». ⁽³⁷⁾ وإنما قربنا إلى الأذهان ما يرومه ميشو بيلير من قصد إذا ما ذكرنا احتجاجه بالعمل بما يقضي به «عرف القبيلة» واعتباره سلطة مقررة عند القبائل «العربية» ذاتها وذلك في الشؤون

الفلاحية خاصة «وَلَا يَرَى الْكُتُبُ الْعَرَبُ الَّذِينَ يَعْالِجُونَ هَذِهِ الْقَضَايَا يَرْجِعُونَ إِلَى تِلْكَ الْأَعْرَافِ بِاسْتِمرَارٍ، وَلَا يَشْرِطُونَ فِي ذَلِكَ، بِطَبِيعَةِ الْأَمْرِ، إِلَّا أَنْ لَا تَكُونَ تِلْكَ الْأَعْرَافُ فِي تَعَارُضٍ مَعَ الْمَبَدَئِ الْأَسَاسِيِّ لِلشَّرْعِ الْإِسْلَامِيِّ».⁽³⁸⁾

ويقضي الاحتياط الثاني بالانتهاء إلى أن «قبائل المخزن»، أو بعضها على كل، يدخل أحياناً في حالة «السيئة»، أو هو يتعدد بينها وبين الخصوص لسلطة الدولة المركزية بحسب ما مختلف أمر هذه الأخيرة بين القوة والضعف، وهذا من جهة أولى، ثم إن هذه القبائل تخضع، من جهة أخرى، لنفوذ وسلطة «الزوايا» - وهذه تبلغ في بعض الأحوال والمناطق درجات من القوة الشديدة تقل معها سلطة المخزن وتتراجع بكيفية بادية للعيان.⁽³⁹⁾

هذه الكيفية من النظر إلى القبيلة، من حيث بنيتها والنظام المزدوج الموجود فيها، هي ما حدا بإدموند دوطي إلى القول بأن «القوة الحقيقة في المغرب تكمن في القبائل حالياً».⁽⁴⁰⁾

2 - المخزن : الظاهر والباطن

إذا كانت القبيلة، في الرؤية الاستشرافية المعاصرة لها، هي ما يشكل عمق المغرب، وكانت القبيلة «البربرية» خاصة هي ما يعبر عن حقيقة ذلك العمق ويكشف طبيعته، فإن المخزن، في تلك الرؤية أيضاً، هو ما يشكل وجه المغرب السياسي ومظهره الماثل أمام المشاهد. فالمخزن عند ميشو بيلير هو «المغرب الرسمي، المغرب الدبلوماسي، أي ذلك الذي تعامل معه، ونقرضه المال، وذلك الذي فرغمه على دفع التعويضات، وفي كلمة واحدة فإنه المغرب الجزيرة الخضراء»⁽⁴¹⁾ المغرب ذو السيادة⁽⁴²⁾. لقد أصبحت هذه الثنائية مألوفة لنا الآن، في هذا المستوى من العرض، كما غدا مألوفاً لنا ما يقضي به منطق القول بها والعمل بموجب هذا المنطق عند كل من إدموند دوطي وميشو بيلير : ذلك هو توجيه العناية، أولاً، وتركيز الجهود، أساساً، في دراسة ودراسة المغرب «الفعلي» عوض الانكباب على درس المغرب «ال رسمي»، وقد كانت كل كتابات المؤرخين حديثاً عنه.

ولكن الأمر كان في واقعه غير ذلك : فقد كتب إدموند دوطي بحثاً مسهباً عن «السلطنة المغربية»، ونشط ميشو بيلير في البحث في موضوعات الزوايا الدينية، والقبائل العربية وفي ضريبة «الناتية»، وبعض مكونات الحكومة المخزنية، كما قام بكتابة مادة «المخزن» في دائرة المعارف الإسلامية - مع قوله، في الوقت ذاته بـ «الإسلام المغربي» ودعوته الشهيرة إلى التمييز بين «السوسيولوجيا الإسلامية» و«السوسيولوجيا المغربية» وما

شاكل هذا من الموضوعات. فهل كان هذا الانشغال بالغرب «العربي» بدافع المعرفة الشمالية ولربما للتوافر على كُمّ هائل من النصوص العربية المكتوبة فضلاً عن «التراث الاستشرافي» ذاته، أم إن ذلك قد كان، بالأحرى، خدمة لأهداف «السياسة البربرية في المغرب»؟ أيًا كان الأمر فإن استطاعة المرأة أن يخرج من قراءته من كتابات دولي وبيليّر، ومن نسج على منهاجاً أيضاً، بنظرية استشرافية فرنسيّة في المخزن (بنيته، وظيفته، علاقتها مع «القبيلة») أو ينطلق على كل، إنه يوجد أمام صورة للمخزن بعض أو شطر من الصورة العامة التي يرسمها للمغرب.

يظهر المخزن في تلك الكتابات في صورة بناء هندسي، ربما كان المرم أقرب للأشكال إليه، قيمته هي السلطان وقادته هي القبائل («العربية» دون غيرها) باشتراكها الضمني على الجيش السلطاني، والروابط بين القمة والقاعدة تتألف من الوزراء والقواد من جانب أول، ومن الأعيان والعلماء ورجال الزوايا في أحوال مصالحتها مع السلطان من جانب ثان. وبعبارة أخرى فهو تجاوزٌ وإجماع بين سلطتين : إحداهما دينية والأخرى «لاليكية»، والسلطان يمسك بأعنتهما معاً، ومن تم فإن الاختلاف أو الاختلاف، والنجاج أو الإخفاق في تحقيق اللحمة التي تضم عناصر المخزن كلها تؤول إلى السلطان في نهاية الأمر. «ولا شك أن القاعدة، في هذا التنظيم، تظل قاعدة دينية ولكنها تتزعع عند التطبيق إلى أن تغدو أقل دينية وليتوجه القضاء المدني للقواد»⁽⁴⁴⁾ نحو الخل التدرجي محل قضاء القاضي الشرعي، ويؤول الأمر بهذا الأخير إلى أن يصبح مقتضراً على النظر في القضايا التي تتعلق بالأحوال الشخصية والممتلكات». ⁽⁴⁵⁾ وبالتالي فإن الغلبة تكون، في هذا الصراع الخفي بين السلطتين، إلى السلطة «اللاليكية»، وهذا يعني، عند المستشرق الفرنسي المعاصر، أن الفاحص يجد نفسه حين النظر في بنية المخزن وفي نظامه الذاتي أمام ضرورة القول بشائبة جديدة هي ثنائية : الظاهر والباطن أو الجلي والخففي. فاما الجانب الظاهر أو الجلي من المخزن فهو سنته الإسلامية أو هو طابع التنظيم السياسي للدولة الإسلامية. وأما الجانب الباطن أو الخفي، ومن ثم الحقيقي، فهو خضوعه لما يصح القول فيه إنه «منطق الدولة»، أي ذلك الذي يقضي، بمزاجة الدين أو «يتعاظم في الأحوال كلها على حساب سلطان الدين» حسب عبارة ميشو بيلى.⁽⁴⁶⁾

ولكن خضوع المخزن لـ «منطق الدولة» هذا لا يكون إلا من جهة سعيه إلى توحيد السلطة وتصير الحكم إلى المركزية، أي بالعمل على إنشاء حكومة وتمكينها من التنظيمات الإدارية الضرورية - وهذا ما نجح فيه الحسن الأول نجاحاً كبيراً.⁽⁴⁷⁾ وأما خارجاً عن ذلك فقد كانت الوظيفة الأساسية للمخزن «إمداد صناديق الدولة، وكذا

أعوانها بثروات البلد دون التفكير في تسخير تلك الثروات من أجل الصالح العام.⁽⁴⁸⁾ ولذلك ظل المخزن مؤسسة أو «بيانا عضويا متساكا Organisme» (حسب التعبير الحبيب إلى نفس ميشو بيلير) مفلاً يعيش بموجب قانونه الذاتي، فكان أشبه ما يكون «بطائفة أو جماعة لها عاداتها، وطريقتها في السلوك، وفي اللباس، وفي الأكل، وفي التأثير وكانت لها لغة خاصة بها، هي «اللغة المخزنية» والتي هي لغة عربية سليمة تتوسط بين اللغة الفصحى وبين اللسان الدارج...»⁽⁴⁹⁾ وهذا من جهة أولى. وأما من جهة ثانية فقد كان المخزن في حال من الحرب المتصلة ضد القبائل التي ترفض الانصياع لسلطته السياسية، مع الاعتراف بسلطته الدينية أو الروحية.

تنتهي القراءة الاستشرافية المعاصرة لتاريخ المغرب، وبنائه الاجتماعية، ومكوناته الثقافية، ونظامه السياسي إلى التبيّنة نفسها، وإن اختلفت طرق البحث ومناهجه، وإن تباينت المسالك التي ينفذ منها في بحثه وتحليله. تلك التبيّنة تحملها عبارة واحدة : إنما المغرب مخزن وقبائل، وهذا يعني أن الباحث لا ينجح في رسم الصورة الأمينة للمغرب، تلك التي يقدر صاحبها على الانتباه إلى الملامع البارزة في الصورة مع إدراك عمق بواطنها ومكوناتها البنوية، بقدر ما يحالقه التوفيق في التعبير عن العلاقة القائمة بين الضدّين المتصارعين : المخزن والقبيلة.

ثالثاً : عوائق معرفية وموانع ذاتية

في وسعنا الآن أن نرجع إلى السؤال الذي طرحته آنفاً : هل كان في إمكان الاستشراق الفرنسي المعاصر أن يرسم للمغرب صورة مغايرة لتلك التي قرت له في الوعي الثقافي الفرنسي ؟ وبتعبير آخر فنحن نقول : هل كان في وسع جهود هذا الاستشراق أن تعمل بمنأى عن المحددات الكبيرة الثلاث : الموروث الثقافي، وأدب الرحلة الفرنسية في المغرب، وعمل سياسة «التغلغل السلمي» ؟

يبدو لنا، بعد إذ اجتهدنا في إعادة تركيب تلك الصورة على النحو الذي نحسب أنها كانت عليه حقاً، أن الجواب لا يكون إلا بالسلب، ولم يكن له إلا أن يكون كذلك لإجتناع جملة من الأسباب الموضوعية. ولو شئنا أن نستعير من الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار Gaston Bachelard بعضاً من مفاهيمه الناجعة فإننا ستتحدث عن وجود «عوائق إبستمولوجية» أو معرفية وأخرى سيكولوجية أو ذاتية تحول دون ذلك.

١ - العائق المعرفي الأول الذي يقوم في وجه العالم، فيشوّش عليه عمله، ويُحول دون قيام معرفة علمية موضوعية هو عائق المعارف والأوهام القديمة التي يكون

الإنسان حاملاً لها بالضرورة. والتعلم، عند باشلار، لا يعني اكتساب معارف جديدة بقدر ما يعني التخلص من الأوهام القديمة – وهذه تتمكن من العقل البشري تجاهنا شديداً، بل إنها تصبح بالنسبة له نوعاً من «العادة الذهنية» التي يعسر عليه التخلص منها، فهي سلطة قوية ومت Hickمة. والمستشرق الفرنسي المعاصر لم يكن له أن يشذ عن هذه القاعدة حيال ما أسميهنا، سابقاً، بسلطة الموروث الثقافي ورأينا الصورة التي ترسّم، بموجبهما، في الوعي الثقافي الفرنسي لكل من المسلم والعربي، ومن خلالها للفرد المغربي. ومتى رجعنا إلى المتن الاستشرافي المعاصر فتحن سنجد تداولاً اعتيادياً، بل طبيعياً، لمفردات ونحوت المهمجي والمهمجية، والخذد والخاقد، والتعصب الديني والتعصب حين الحديث عن الإنسان والدين والثقافة في المغرب – وفي ما أتيناه من أقوال واستشهادات ما يؤكّد ذلك ويبيّنه.

ومثلاً خضع الاستشراق الفرنسي لسلطة الموروث الثقافي، فإنه لم يستطع أن يتحرر من بريق أدب الرحلة الفرنسية المعاصرة نحو المغرب ولا عمّا نجحت في بشه من تصورات وأراء عن المغرب (السيبة / المخزن، العربي / البربرى...). وقراءة التقرير الصنافي الذي كتبه شارل دوفوكو عن «استكشافه» للمغرب تبين لنا، بجلاءٍ تام، كيف أن المسافر قد وفد إلى البلد حاملاً معه تصوراته الذهنية وأنماطه المعرفية. والمستشرقون الفرنسيون بعد فوّوكو لم يتبعوا بتلك التصورات والأنمط فقط بل إنهم قاموا بتصديها بعمل التأصيل المعرفي.

جهد التأصيل المعرفي هذا تجلّى أيضاً، وربما بكيفية أكثر عمقاً وأشد نجاعة معاً، في التفاعل مع سياسة «التغلغل السلمي»، في التشيد النظري لأطروحتات «الإسلام المغربي»، «المغرب الرسمي»، «القبيلة البربرية والقبيلة العربية»... وأياً كان القول في الصلة بين «السياسة البربرية»، وبين عمل المستعربين والإثنولوجيين في المغرب فإن الأكيد أن نوعاً من التأثير المتبادل بل ومن «التشيد المتبادل» قد حدث بينهما كما يوضح ذلك إدموند بيرك E. Berke⁽⁵⁰⁾.

2 – العائق المعرفي الثاني الذي جاءه الاستشراق الفرنسي المعاصر هو ما أصبح يعرف اليوم، في أدبيات العلوم الإنسانية عامة، بـ«مركزية الذات الأوروبية» L'Européocentrisme المرجعية في النظام المعرفي أو النظام المرجعي هو أوروبا، فتاريخها شمولي في دلالاته، والمراحل التي قطعها ذلك التاريخ تكون ملزمة أو شبه ملزمة لتاريخ الإنسان خارجاً عن الحدود الأوروبية، والعقل (على نحو ما يفهمه ويتحدث عنه فلاسفة أوروبا متذ

عصر النهضة، وبداءً من ديكارت خاصية) هو نموذج العقل البشري في إطلاقه وشموليته. والمستشرق الفرنسي، في نظرته إلى المجتمع المغربي محكوم بما يقضي به منطق هذه التزعنة وبما تقرره مبادئها : فالنموذج الحاضر في الذهن، حين النظر في القبيلة، هو القبيلة كما عاشها التاريخ الأوروبي الفعلى، وعلاقتها مع المخزن هو من جنس علاقة القبيلة في أوروبا مع روما وسلطة الحكام والأباطرة - وهذا ما لا يملك ميشو بيلير من الانفكاك عنه في دراسته وما لا يكُف عن تكراره في محاضراته الكثيرة. ونظام المراتب الدينية في العصر الوسيط الأوروبي، هو المهيمن على نظرة المستشرق الفرنسي المعاصر إلى «الزاوية» فلا يقدر على الإفلات من قوته.^(١) كذلك كان الشأن عنده في النظر إلى النظام السياسي المغربي، فحيث لا يعثر على الصورة «الاعتيادية»، للدولة، فهو ينفي وجودها في المغرب ولا يرى في «المخزن» إلا بيئة غريبة عن المجتمع والتاريخ المغاربيين ومقفلة على ذاتها في الوقت ذاته.

3 - العائق المعرفي الثالث الذي حال دون قيام معرفة علمية، موضوعية، بالمجتمع والثقافة في المغرب عند المستشرق الفرنسي الدارس له في العقود الثلاثة من القرن الحالي خاصة هو ما يصح نعته بعائق «الخمسة المفرطة» لتعاليم الفلسفة الوضعية، من جهة أولى، ولأطروحتات علم الاجتماع الفرنسي، كأرسى تعاليم إميل دوركهايم ثم عمل تلامذته على تطويرها بعد ذلك، وكذا لنظرة إثنولوجية ناشئة هي مزيج من الدور كھائمية ومن بعض التيارات الأنثربولوجية السكسونية - وهذا من جهة ثانية. وهذا الحماس الشديد أو المفرط كان على القول بضرورة التجريب : تجريب لهذه الأطروحتات كلها في دراسة المغرب مجتمعاً وثقافة لا بهدف اختبار قوتها وفاعليتها وبالتالي «إجرائها» بل بهدف البرهنة على سبق تقدير الصحة والصواب في العمل بها. ومتنى بلغت الحماسة لنظرية علمية حداً يزيد عن المعقول والمقبول فإن الروح النقدية تتلاشى وتضمر ثم تختفي بعد ذلك فتغدو النظرية قناعة باطنية راسخة، ويصبح القول بها نوعاً من الاعتقاد الإيديولوجي الذي يصعب التوصل منه. وبالتالي فإن النظرية «العلمية»، تلك التي تكون مسخرة من أجل المعرفة ووسيلة إليها في مبادئها وأساسها، تصبح عائقاً يقف في وجه المعرفة. وقارئ إدمونڈ دوطى، وقاريء ميشو بيلير على وجه الخصوص يجد الأدلة على صحة هذا القول قوية حين مجده في «المؤسسة» أو «البنيان العضوي» المغربي، وحين عمله - عامة - بالأزواج الذهنية التي يقول بها (عربي / بربرى، مخزن / سيبة، إسلام عربي / إسلام مغربي، الأصلى / الوافد أو الغازي..). وحيث إن م. بيلير لم يكن في الأصل عالماً إثنولوجياً، مثل إدمونڈ دوطى،

فإن تشربـه لمبادـىء الفلسـفة الوضـعـية ولعلـمـي الاجـتـاعـ وـالـإـثـنـوـلـوـجـياـ النـاشـئـينـ فيـ فـرـنـسـاـ،ـ كانـ منـ جـنـسـ ماـ يـحـدـثـ لـلـبـاحـثـيـنـ مـنـ شـاـكـلـتـهـ.

4 - متى أضفتـنا إـلـىـ الـعـوـائـقـ الـمـعـرـفـيـةـ الـثـلـاثـةـ السـابـقـةـ ماـ يـصـاحـبـهاـ منـ موـانـعـ ذاتـيةـ أوـ سـيـكـولـوـجـيـةـ فإـنـهـ يـكـونـ مـنـ الطـبـيعـيـ،ـ بلـ مـنـ الـلـازـمـ،ـ أـنـ يـقـعـ الـبـاحـثـ فيـ أـخـطـاءـ مـعـرـفـيـةـ لاـ تـتـلـاعـمـ مـعـ سـعـةـ وـعـقـمـ مـعـارـفـ بـمـجـالـ بـحـثـهـ وـمـوـضـعـهـ.ـ وـالـمـسـتـشـرـقـ الفـرـنـسـيـ،ـ إـذـ كـانـ عـاجـزاـ عـنـ «ـالـرـؤـيـةـ»ـ الصـحـيـحةـ بـفـعـلـ اـجـتـاعـ جـمـلةـ الـعـوـائـقـ أـمـامـهـ،ـ فـهـوـ يـقـعـ فيـ شـرـكـ أـخـطـاءـ مـعـرـفـيـةـ لـاـ ثـقـلـ مـنـ كـانـ فيـ صـفـ تـلـامـذـتـهـ وـمـسـتـوـيـ مـنـ يـتـلـعـمـ عـلـىـ يـدـيـهـ:ـ مـنـ ذـلـكـ مـثـلاـ مـاـ يـتـعـلـقـ بـالـعـرـفـ وـشـرـحـ مـ.ـ يـبـلـيـرـ لـلـعـمـلـ بـهـ فيـ الـقـبـائـلـ «ـالـعـرـبـيـةـ»ـ.

يعـتـبـرـ مـ.ـ يـبـلـيـرـ أـنـ الـعـمـلـ،ـ فـيـ الـحـيـاةـ الـاجـتمـاعـيـةـ،ـ بماـ يـقـضـيـ بـهـ «ـعـرـفـ الـقـبـيـلـةـ»ـ منـ خـصـائـصـ الـقـبـيـلـةـ «ـالـبـرـبـرـيـةـ»ـ،ـ ماـ دـامـتـ التـقـالـيدـ وـالـأـعـرـافـ السـابـقـةـ عـلـىـ قـدـومـ الـإـسـلـامـ إـلـىـ الـمـغـرـبـ مـتـمـكـنـةـ مـنـ هـذـهـ الـقـبـيـلـةـ وـمـاـ دـامـ الـشـرـعـ يـرـجـعـ فـيـهـ،ـ بـالـتـالـيـ،ـ إـلـىـ الـمـرـتـبـ الـثـانـيـةـ.ـ وـعـنـدـماـ يـلـاحـظـ الـعـمـلـ بـمـاـ يـقـضـيـ بـهـ هـذـاـ الـعـرـفـ،ـ فـيـ الـقـبـائـلـ «ـالـعـرـبـيـةـ»ـ فـهـوـ يـعـزـرـوـ ذـلـكـ إـلـىـ نـفـاذـ تـقـالـيدـ وـأـعـرـافـ الـقـبـيـلـةـ «ـالـبـرـبـرـيـةـ»ـ (ـوـقـدـ اـسـتـشـهـدـنـاـ بـنـصـ لـهـ فـيـ الـمـسـأـلـةـ سـابـقـاـ).ـ وـالـحـقـ أـنـ الـمـسـتـشـرـقـ الـفـرـنـسـيـ،ـ فـيـ حـاسـتـهـ لـنـظـريـتـهـ،ـ يـقـعـ فـيـ خـطـأـ مـعـرـفـيـ كـبـيرـ يـرـجـعـ إـلـىـ الـفـقـهـ الـإـسـلـامـيـ معـ مـاـ يـبـدوـ مـنـ مـعـرـفـةـ بـهـ.ـ فـالـعـمـلـ بـالـعـرـفـ يـشـكـلـ أـحـدـ مـصـادرـ الـاجـتـهـادـ فـيـ التـشـرـيـعـ الـإـسـلـامـيـ:ـ فـكـمـاـ أـنـهـ يـجـوزـ لـلـمـجـتـهـدـ،ـ إـنـ لـمـ يـكـنـ يـجـبـ عـلـيـهـ،ـ أـنـ يـطـلـبـ رـأـيـ الـخـبـرـاءـ فـيـ أـمـورـ الـتـجـارـةـ وـالـبـصـرـاءـ بـشـؤـونـ الـحـرـفـ وـالـصـنـائـعـ وـأـنـ يـقـيمـ اـعـتـارـاـ لـأـقـواـلـهـمـ حـيـنـ النـظرـ فـيـ نـازـلـةـ أـوـ الـحـكـمـ فـيـ خـصـومـةـ تـرـفـعـ إـلـيـهـ فـإـنـهـ يـكـونـ مـلـزـمـاـ بـمـعـرـفـةـ مـاـ يـقـضـيـ بـهـ «ـعـرـفـ»ـ السـائـدـ فـيـ الـبـلـدـ أـوـ إـلـقـيمـ.ـ بـلـ إـنـ فـقـيـهـاـ كـبـيرـاـ مـثـلـ أـلـيـ الـحـسـنـ الـمـاؤـرـدـيـ يـواـزنـ بـيـنـ الـاجـتـهـادـ الـقـائـمـ عـلـىـ الـشـرـعـ مـجـداـ،ـ وـالـاجـتـهـادـ الـقـائـمـ عـلـىـ الـعـرـفـ،ـ مـتـىـ لـمـ يـكـنـ فـيـ تـعـارـضـ مـعـ الـشـرـعـ:ـ (ـالـاجـتـهـادـ الـشـرـعـيـ ماـ روـعـيـ فـيـ أـصـلـ ثـبـتـ حـكـمـهـ بـالـشـرـعـ،ـ وـالـاجـتـهـادـ الـعـرـفـيـ ماـ روـعـيـ فـيـ أـصـلـ ثـبـتـ حـكـمـهـ بـالـعـرـفـ)ـ.⁽⁵³⁾ـ وـأـغـلـبـ عـمـلـ الـحـتـسـبـ،ـ عـلـىـ سـيـلـ الـمـثالـ،ـ يـقـومـ عـلـىـ (ـالـاجـتـهـادـ الـعـرـفـ)ـ وـيـرـجـعـ إـلـيـهـ.ـ وـيـقـرـبـ مـنـ هـذـاـ الـاجـتـهـادـ الـأـخـدـ،ـ فـيـ التـشـرـيـعـ لـأـحـكـامـ الـإـمامـةـ الـعـظـيـمـيـ،ـ بماـ يـقـضـيـ بـهـ (ـحـكـمـ الـوقـتـ)ـ.⁽⁵⁴⁾ـ إـذـاـ رـجـعـنـاـ إـلـىـ فـقـهـ الـمـالـكـيـةـ،ـ وـوـقـفـنـاـ عـلـىـ الـبعـضـ مـنـ أـحـكـامـ الـفـقـهـاءـ الـمـغـارـبـةـ وـفـتاـوـيـهـمـ،ـ فـإـنـاـ نـلـفـيـ مـكـانـةـ كـبـيرـةـ كـبـيرـةـ لـلـعـرـفـ فـيـ الـاجـتـهـادـ وـيـكـونـ الـعـمـلـ بـهـ مـنـ مـسـتـلزمـاتـ الـأـحـكـامـ –ـ وـبـالـتـالـيـ فـإـنـ الـعـمـلـ بـعـرـفـ الـقـبـائـلـ لـاـ يـدـلـ فـيـ شـيـءـ عـلـىـ حـضـورـ لـلـعـادـاتـ (ـالـبـرـبـرـيـةـ فـيـ الـقـبـائـلـ الـعـرـبـيـةـ)ـ كـاـ يـبـدـيـ مـ.ـ يـبـلـيـرـ حـمـاسـةـ شـدـيـدةـ فـيـ قـوـلـ ذـلـكـ سـاعـيـاـ،ـ مـنـ هـذـهـ الـطـرـيقـةـ،ـ إـلـىـ تـأـصـيلـ نـظـرـيـةـ الـأـزـوـاجـ الـذـهـنـيـةـ أـوـ الـتـصـورـيـةـ (ـالـعـرـبـيـ /ـ الـبـرـبـرـيـ،ـ إـلـاسـلامـ الـعـرـبـيـ /ـ إـلـاسـلامـ الـمـغـرـبـيـ،ـ...ـ)ـ وـبـنـاءـ ثـانـيـةـ:ـ الـخـرـنـ /ـ الـقـبـيـلـةـ.

5 - كان من الطبيعي أن ينشأ من اجتماع كل هذه الأخطاء المعرفية والعوائق الإبستيمولوجية خطأ في «الرؤية»، رؤية المغرب دولة ومجتمعاً وثقافة، وخلل في الفهم، وشطط في «التأويل» على وجه الخصوص.

والتأويل خلاصة معرفة فهم، وثمرة التزام بمنهج معلوم فيما، وبالتالي فهو «قراءة» ما لموضوع المعرفة ومادة التأمل : فهو مرتبط بأدوات تلك القراءة وشروطها، ومتصل بشرطها المعرفية، ومشدود إلى حياثتها التاريخية والحضارية، ومحكوم بنوازعها الإيديولوجية. والاستشراق الفرنسي، في عمله التأويلي لكل ما كان «يراها» في المغرب، محكم بهذا كله فلا يملك أن يجده عنه لفعل كل الأسباب والدوافع التي وقفت عندها في الفقرات السابقة. وما يبدو أنه النبراس في تأويل المستشرق الفرنسي لتاريخ المغرب ومجتمعه وثقافته هو الفهم الذي يأخذ به في النظر إلى ظاهرة «السيوية».

«السيوية»، عند ميشو بيير ودُوطي وأصحابهما من رجال الاستشراق الفرنسي المعاصر، رفض لسلطة الخزن وإلغاء لها من جانب أول، ودليل على وجود مؤسستين أو بنائيتين «أعضويتين» في المغرب من جانب ثان. والمؤسستان في صراع دائم متصل : يسعى الخزن إلى إخضاع «القبيلة» (وعلاقة الخضوع دفع الضرائب مع إمداد الجيش بأفراد من رجال القبيلة للعمل فيه)، وتعمل القبيلة، من جهتها، على رفض مزدوج لذلك الخضوع : الاحتكام إلى العُرف (بحسابه العادة أو التقاليد «الأصلية»، أي السابقة على وفود الإسلام إلى البلد) عوضاً عن الشّرع، تعطيل عمل الخزن أو سلطته «اللامالية» - حسب عبارة م. بيير. وفي هذه الرؤية للأشياء خطأ يتبيّنه المؤرخ المطلع على مجريات التاريخ المغربي، وفي هذا التأويل شطط من اليسير عليه أن ينبه إليه. فالسيوية «لغة» تنطق بذاتها أو هي، بالأحرى، «رمز» يملك المؤرخ المدقق فك مغاليقه وترجمته إلى اللغة المتداولة في مجال الوجود السياسي والاجتماعي في المغرب قبل الحماية. وهذا يعني أنها لم تكن صفة لأحد المؤسستين. على نحو ما يفهم به م. بيير بُنية المغرب السياسية والاجتماعية ويتحدث عنها، فالبناء «العضووي» واحد، والمؤسسة أو النسق بالأحرى واحد «والسيوية تشكل بعضاً من ذلك النسق بل إنها تنشأ عنه بكيفية طبيعية تقريرياً، من حيث إن الإدارة السلطانية كانت إدارة غير مباشرة» كما يشرح ذلك المؤرخ عبد الله العروي.⁽⁵⁵⁾ وبالتالي فإن «النسق» كان يعمل، في كليته، وفقاً لما يقضي به نظامه الذاتي : نظام الخزن أو نظام الدولة المغربية على نحو ما كانت عليه عشيّة توقيع عقد الحماية.

حملة القول إن جملة معطيات موضوعية وأسباب ذاتية حملت الاستشراق

الفرنسيي المعاصر حملًا، حين النظر في المغرب وصياغة صورته على نحو ما يقول به ذلك النظر، على الارتباط بتلك الصورة التي قررت له في الوعي الثقافي الفرنسي. الحق أن علينا أن نقر بأكثر من ذلك : إن الإنتاج النظري لعمل الاستشراق هذا، وكذا ما قام به من عمل ميداني أو كان فيه قائماً بدور المرشد والموجه، لم يتم فقط بإعادة إنتاج الصورة التي استقرت عن المغرب في الوعي الثقافي الفرنسي، بعد قرون من الصياغة والتكون، ولكنه قام بعمل الصياغة الأخيرة لتلك الصورة من وجه أول، ثم إنه كان مسؤولاً، درجات عالية من المسؤولية، عن صورة المغرب في ذلك الوعي في العقود اللاحقة على العقود الثلاثة الأولى من هذا القرن - وهذا من وجه ثان.

خاتمة

نشأ في المغرب، بعد الاستقلال، جيل من المواطنين، فيهم باحثون وجامعيون شباب، يجهلون كل شيء عن الاستشراق الفرنسي المعاصر في دراساته عن المغرب أو يكاد يكون كذلك، ولا يصادفون أطروحتات ذلك الاستشراق ولا يقفون على تحليلاته وأحكامه على الدولة والمجتمع والثقافة في المغرب إلا عن طريق الصدفة المضطرة أحياناً كبيرة أو لأنشغالهم بموضوعات وقضاياها ترجع إلى الاجتماع المغربي، أو تتعلق بمعرفة نظم المغرب السياسية والإدارية القضائية، أو تؤول إلى المعرفة التاريخية عامة حيناً قليلاً. ولو أمعن الباحث العليم بأدبيات الاستشراق الفرنسي المعاصر نظره فيما يُروجونه بدورهم من أفكار وآراء ويحملونه من اعتقادات ونظريات في مسائل الثقافة، والترااث الشعبي، واللغة المتداولة، واللهجات المحلية، وكذا في مختلف البيانات الاجتماعية والسياسية والإدارية.. وما إلى ذلك، فإنه سيدهش لحضور فكر تلك الأدبيات في أبحاث وتحليلات علمائنا الشباب ولاستعادة «بريئة» لها لا تعلم شيئاً عن دوافعها الإيديولوجية، رغم أنها لم تكن خفية ولا دقيقة في الأحوال كلها، وتتجهل السياق التاريخي للقول بها والدفاع عنها، وهذا ما يعني أن أطروحتات هذا الفكر الاستشرافي الفرنسي المعاصر اكتسبت، في الوعي الثقافي المغربي، صفة المكون والعنصر الفاعل - رغم عمل المقاومة الثقافية الذي قام به الفكر الوطني في المغرب بواسطة الأساتذة والباحثين من جملة هذا الفكر وتلامذته.

وبالمقابل، يمكن الكلام عن نشوء وترعرع جيل من المواطنين الفرنسيين، ومن الباحثين الجامعيين الشباب في فرنسا والعاملين في حقول العلوم الإنسانية المختلفة المهمة بقضايا وشئون المغرب العربي خاصة. وطبعي أن تكون كتابات الاستشراق الفرنسي عن المغرب العربي، عامة، وعن المغرب خاصة هي التمهيد في معرفة النظم السياسية،

والاجتماعية لهذا البلد. وإذا كان حقاً أن ثلة من الباحثين الفرنسيين النابهين، في التاريخ، وفي علم الاجتماع، وفي السياسة قد بذلوا جهوداً هائلة في الكشف عن الطابع الكولونيالي، الخفي أو الظاهر، لتلك الكتابات بل واجتهدوا، في بعض الأحيان، في تقديم بديل عن تلك الكتابات أو جوانب منها فإنه ليس بأقل حقاً وصدقأً أن يعترف الإنسان باستمرار الحضور القوي لأطروحتات الفكر الاستشرافي الفرنسي المعاصر في نظره إلى المغرب ورسم صورته.

فما القول في هذا «التراث» الاستشرافي الفرنسي المعاصر؟ هل يكون من الباحث كافياً أن يقول عنه إنه سلب مخض وأنه لا شأن له به ولا حاجة تدعوه إليه اليوم؟ هل يملك أن يضرب عرض الحائط، في حركة استخفاف أو في حال من الغضب، مادام يرتبط في ذاكرته وفي وجده، بمرحلة بغية من تاريخه الوطني؟ وهل في مكتنته أن يفعل ذلك حقاً وأن يطمئن إلى أنه، بفعله، قد أزاح المشكل وعثر على الحل؟

الحق أن بعضاً من الجوانب عندنا يمكن أن يكمن في الكلمة التي وردت بصورة عفوية تقريباً : الكلمة «تراث». هو بطبيعة الأمر جزء من التراث الثقافي الفرنسي، ومن ذاكرة الشعب الفرنسي – والقول فيه يعني، من هذه الزاوية، تلك الذاكرة وذاك التراث. ولكنه، بالنسبة لنا، جزء من ثقافتنا، وإن كنا لا نتبين ذلك في كل الأحيان على التحוו الذي يلزم من الوضوح، وبعض من مكوناتنا ولم نكن مسؤولين عن إنتاجه أو كان قد كتب في غيبة عنا أو ضدنا عن إرادتنا – أو ربما كتب من أجل سلبنا الإرادة والتفكير. نقول هذا وقد علمنا درس المنهجية العلمية المعاصرة أن تاريخ العلم ليس تاريخ المكاسب والانتصارات وحدها ولكنه أيضاً، ومن بعض الجوانب أساساً، هو تاريخ الخسائر والمزائم – كما أن هذا التاريخ لا يكون تاريخ الاتصال والاستمرار وحدهما ولكنه، أيضاً وربما أساساً في بعض الأحيان، تاريخ الانفصال والانقطاع. ومن هذا الاعتبار فإن مرحلة الحماية البغيضة، بعض من مراحل تارينا، وما كان فيها وما مهد لها من نتاج فكري، يلتقي مع نتاجنا الفكري الوطني سلباً وإيجاباً، وبالتالي فهو بالضرورة يتفاعل معه. والتفاعل صراع وعراك من جهة، وعمل على الإلغاء أو الاحتواء من جهة أخرى، كما أنه قد يكون تكاملاً وبناء متبادلاً من جهة أخرى. إنه تاريخ مشترك وإن تناقض طرفاًه وتصارعاً رديحاً من الدهر، وهو بالتالي «إرث ثقافي» لا تملك أي من الجهات حرية إبعاده أو إسقاطه من ذاكرتها – هو بكل تأكيد تاريخ يستدعي المجاوزة والتجاوز معاً، من حيث حتمية العيش المشترك على ضفتين بحر، بل بحيرة، هنا ضفتا

البحر الأبيض المتوسط. ولكن التجاوز والتجاوزة، معاً، لا يكونان إلا بتحقيق القدرة على تملك ذلك التاريخ وحسن تمثله.

الهوامش

(1) الإشارة هنا، على وجه العموم، إلى الجهد الذي بذلها الباحثون المغاربة من أجل ما يحق نعنه بأنه تحليص المعرفة (الاجتماعية، والتاريخية، والجغرافية وما إليها...). من همزة النظرة الكولونيالية. ونشير، على سبيل التفصيل لا الحصر، إلى كتابات عبد الله العروي «تاريخ المغرب»، الأصول الاجتماعية والثقافية الوطية المغربية، وجزمان عياش في قضايا الشعور الوطني عند المغاربة، «وظيفة المخزن التحكيمية...».

(2) نذكر من بينهم جاك بيرك (في دراساته عن القبيلة في المغرب، وفي نقده لأطروحات موطناني، وفي دراسته للتاريخ الفكري والاجتماعي في المغرب). كما نشير، على سبيل الاستئناس فقط إلى كل من :

Charles Robert Ageron, «Politiques coloniales au Maghreb». (P.U.F., 1972, Paris).

Rivet Daniel, «Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc» (1912 - 1925)

(3 Tomes) Editions L'Harmattan, 1988, Paris.

(3) نشير، تثيلاً لا حصرأ، إلى كتابات إرنست جلنر ونظريته في «الأنقسامية»، وإلى كتابات ديل إيكلمان عن «الزاوية الشرقاوية».

في الأولى، أظر المؤلف الجماعي : «الأنتروبولوجيا والتاريخ : حالة المغرب العربي». ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق. منشورات تربقال، 1988، الدار البيضاء. وفي الثانية، أظر :

ديل إيكلمان. «الإسلام في المغرب». ترجمة محمد أعييف، دار تربقال، 1989، الدار البيضاء.

(4) هي كذلك لأنها تقرن عيالد علم الاجتماع الفرنسي على يد إميل دوروكهائيم، ويظهر المجلة التي كان يشرف عليها (السنة السوسيولوجية)، ثم باعتماد أسلوب العمل الميداني، وبتوسيع مفهوم الثقافة إلخ...

(5) القولة لأونيسيم ريكليس Onésime Reclus وقد وردت في كتاب :

Daniel Rivet, «Lyautey et l'institution...» p : 19

(6) أظر أحاديثه عن القرآن، وعن الإسلام، وعن النبي محمد عليهما السلام في :

Voltaire. «Essai sur les moeurs». pp : 272 - 275.

Abdeljalil Lahjomri, «L'image du Maroc dans la littérature française» (de Loti à Montherlant) (7)

S.N.E.D., 1973, Alger / pp : 17 - 19.

Edmond Doutté, En tribu. (8)

أورده Rivet في دراسته المشار إليها أعلاه (الجزء الأول، ص 26).

Charles de Foucauld, «Reconnaissance au Maroc», Challamel et Cie, éditeurs, 1988. Paris. (9)

A. Brives, «Voyages au Maroc» (1901 - 1907) Alger, 1909.

E. Aubin, «Le Maroc d'aujourd'hui» A.Colin, 1904, Paris.

(10) يتحدث دوفوكو عن رسائل توصية إلى مولاي عبد السلام الوزاني، وبعدها Brives عن مرافقتها، في رحلته الأولى، للضابط الفرنسي في الجزائر وصاحب المعرفة الدقيقة بشؤون «الأهالي».

Charles de Foucaud, «Reconnaissance au Maroc...» avant-propos. (11)

«Le bled es-siba, pays libre, commence aux portes de Mekniz» p : 40. (12)

(13) «المتركة»، بفتح الحاء وتسكين الراء ثم فتح الكاف بعد ذلك هي الحملة العسكرية التي يوجهها السلطان ضد قبيلة من القبائل المتمردة أو المغيرة على قبيلة أخرى. وقد يجعل السلطان أحد أبنائه على رأس تلك الحملة، أو يرأسها بنفسه.

- Ch. de Foucauld, «Reconnaissance au Maroc...» p : 47. (14)
Ibid. p : 25. (15)
Ibid. p : 40. (16)
- (17) أورده Rivet في دراسته المذكورة آنفا (الجزء الأول، ص 28).
- (18) أنظر Edmund Berke. III, «La mission scientifique au Maroc» (publication du Bulletin économique et social du Maroc) 1979. Rabat. pp : 37 - 56. in «actes de Durham».
- (19) القولة لإتيان E.Etienne وقد أوردها Rivet في الصفحتين 22 - 23 من الجزء الأول من دراسته المشار إليها أعلاه.
- Georges Hardy, «L'âme marocaine d'après la littérature française» (bulletin de l'enseignement public au Maroc, 1923, Rabat). (20)
- Paul Marty, «Le Maroc de demain» / Paris, 1925.
- (21) أنظر دراسة عبد الجليل الحجمري المذكورة آنفا (خصوصا في الصفحتين 193 - 225).
(22) أورده Rivet (الجزء الأول... ص 27).
- Edmond Doutté, «Le Sultanat marocain». (Revue politique et parlementaire, Sept 1909). p : 13. (23)
Ibid. (24)
(25) أنظر دراسة ميشو بيلير «بنقات الشكايات».
- Michaux Bellaire, «Un rouage du gouvernement marocain : la Beniqaït echchikaiit de Moulay Abdelhafid». (Revue du monde musulman, Juin 1908. pp : 242 : 274.
E.Doutté, «Le Sultanat marocain...» p : 11. (26)
- Michaux Bellaire, «Le Wahhabisme au Maroc». (bulletin du comité de l'Afrique française. 1928). (27)
p : 492.
- Michaux Bellaire, «Sociologie marocaine». in «Archives marocaines». Année 1927. Ed. Librairie ancienne Honoré Champion, 1927, Paris. pp : 298 - 99. (28)
(29) المرجع السابق، ص 299.
- M. Bellaire, «L'esclavage au Maroc». (R.M.M., Volume XI, juillet 1910. p : 423. (30)
E.Doutté, «Une mission d'études au Maroc». (L'Afrique française - Renseignements Coloniaux), (31)
1901, Alger. p : 167.
- (32) أنظر ماضرته «الرباط - L'usure -» في العدد 27 من الأرشيفات المغربية (سبقت الإشارة إليه).
E. Doutté, «Une mission...» p : 15. (33)
B.M. Bellaire, «Sociologie...» p : 295. (34)
- E.M. Bellaire, «L'Organisme marocain». (R.M.M. 3ème année Sept 1909). pp : 1 - 2. (35)
E. Doutté, «Le Sultanat marocain...» p : 7. (36)
- (37) ميشو بيلير في ماضرته : الروايا الدينية في المغرب، زاوية أختصار، الإسلام المغربي، نظرة إجمالية على المغرب (الجزء 27 من الأرشيفات المغربية).
- M. Bellaire, «Les coutumes berbères dans les tribus arabes» (R.M.M., volume 19 - année 1919). (38)
p : 234.
(39) أنظر ميشو بيلير في ماضرته عن الروايا الدينية (سبقت الإشارة إليها).
E. Doutté, «Le Sultanat...» p : 15. (40)
- (41) الإشارة إلى المؤتمر الذي عقد في مدينة الجزيرة الخضراء في إسبانيا، سنة 1906، ورضخ المغرب فيه إلى شروط مجحفة أملتها مجموعة الدول الغربية التي حضرت المؤتمر.
- M. Bellaire, «L'organisme marocain...» p : 42. (42)
E. Doutté, «Le Sultanat...» p : 20. (43)
- (44) جمع «قائد»، وهو اللقب الذي يطلق في المغرب على الحاكم أو الوالي على منطقة قروية (ريفية) في غال الأرجوال.
- (45) مادة «الخزن» في دائرة المعارف الإسلامية (باللغة الفرنسية).

- (46) المرجع السابق.
 (47) المرجع السابق.
 (48) المرجع السابق.
 (49) المرجع السابق.

Edmund Berke III, «*The image of The moroccan State in french ethnological litterature : a new look at the origin of Lyautey's Berbers*» : from tribe to nation in north Africa, Londres, Duckwarth, 1973. P : 187.

(51) من أهل فهم إيجابي ومركز لطريقة ميشو بيلير في «الزوايا في المغرب»، وكذا من أهل تبيّن كيفية حضور التمدد الأوروبي في ذهن الباحث، بل وهيئته ذلك المورث عليه، أنظر :

Abdellah Laroui, «*Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, (1830 - 1912). François Maspéro, 1977, Paris. pp : 131 - 150.

(52) من أهل فهم وطيفة الحزن في الوجود السياسي والاجتماعي في المغرب، قبل الحماية، أولاً، الشرح الذي يقدمه عبد الله العروي – في دراسته المشار إليها أعلاه – ص 187 – 190. وأنظر ثانياً :

Germain Ayache, «*La fonction d'arbitrage du Makzen*». (actes du Durham)... précité. pp : 11 - 13.

(53) أبو الحسن المأرودي – «الأحكام السلطانية والولايات الدينية». طبعة التسعيني، 1909، القاهرة – ص 258.

(54) سعيد بنسعيد العلوى. «الخطاب الأشعري : مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي». دار المتن�ب العربي، 1992، بيروت ص 283 وما بعدها.

A. Laroui, «*Les Origines...*» p : 163. (55)

الجذور التاريخية للاستعراب الإسباني

محمد بنشريفة

لم يكن التسلح بالاستعراب في أوروبا خالطة الغرب الإسلامي ومواجهته وليد العصر الحديث أو رفيق الغزو الاستعماري، فهو يرقى إلى ما قبل هذا بكثير.

وإذا كان الغرب المسيحي يحدد بداية الاستعراب الرسمي بعام 1312 ميلادية فإن البداية الفعلية كانت قبل هذا التاريخ كاسنرى. ولقد آثرت استعمال مصطلح الاستعراب على مصطلح الاستشراق لأن مصطلح الاستعراب أنساب معنى وأصدق دلالة من مصطلح الاستشراق فيما يتعلق بالموضوع الذي سأتكلم فيه، وهو الاستعراب الذي ظهر في جزيرة الأندلس وسرت آثاره في عموم البلدان الأوروبية.

وما يزال هذا الاستعراب يحمل نفس الإسم في إسبانيا إلى يومنا هذا أو مصطلح ARABISMO وهو عنوان النشرة الإخبارية التي تصدر عن المعهد الإسباني للثقافة العربية. ومن المعروف أن المستعمرات الإسبانية يركزنون على الدراسات الأندلسية وذلك لأسباب تاريخية وجغرافية واضحة.

وإذا كان «جِبْ» H. Gibb وهو أهم اسم في الدراسات الإسلامية في العالم الانجلوأمريكي يفضل أن يُسمى مستشرقاً على أن يُسمى مستعرباً فإن اسم «مستعرب ARABISTA» هو المستعمل في إسبانيا؛ وفي قاموس الأكاديمية الإسبانية يعرف بأنه الشخص الذي يعني باللغة العربية وأدابها.

ومهما يكن من أمر فإني، للأسباب التي ذكرتها، سأستعمل في حديثي هذا مصطلح الاستعراب. وسأقسم هذا الاستعراب إلى قسمين كبيرين أو مرتفين بارزتين :

المرحلة الأولى وهي التي ظهرت بعد انتشار الإسلام في الأندلس وبرزت خلال القرنين الثالث والرابع المجريين. والمرحلة الثانية نشأت بعد دخول المرابطين إلى الأندلس وبقيت عقابيلها حتى مطلع العصر الحديث.

أما المرحلة الأولى فمعنى بها تلك التي تم فيها ذلك الاستعراب السريع لسكان البلاد الأصليين سواء منهم الذين دخلوا في الإسلام وهم الذين دعوا في أول الأمر بالملولدين والمسمالة أم الأسمالة أم الذين اختاروا أن يكونوا ذميين وهم المعروفون بالمستعربين والعجز.

فاما الأولون أي المولدون فقد اندمجوا في المجتمع الأندلسي الإسلامي وأصبحوا من أشد الناس إخلاصاً للإسلام ومن أكثرهم إتقاناً للعربية ومن أقواهم ولاء للدولة. وقد انتهى بهم الحال أنهم نسوا أصولهم الإسبانية ولو أن بعضهم كان يُدعى بأسماء عجمية كأين بشكوال على سبيل المثال. وأما الآخرون أي المستعربون MOZARABES LES فلم يكونوا أقل من أبناء أرومنتهم الذين من الله عليهم بالإسلام معرفة باللغة العربية واستعمالاً لها في أمورهم الدينية والدنيوية. وكانت ساحة الإسلام وسلامة اللغة العربية والمعاملة الكريمة التي تعامل بها الداخلون الأولون مع المعاهدين من أسباب ظاهرة الاستعراب السريعة التي حصلت بعد قرن أو يزيد قليلاً من دخول الإسلام إلى شبه الجزيرة الإيبيرية.

ولا يأس من أن أسرد عليكم شكوى الراهب القرطبي البرو الذي ذهب نفسه حسرات على أبناء ملته عندما رأى ولعهم باللغة العربية وأدابها، قال :

«إن إخواني في الدين يجدون لذة كبرى في قراءة أشعار العرب وحكاياتهم ويقبلون على دراسة مذاهب أهل الدين وال فلاسفة المسلمين لا ليروّدوا عليها وينقضوها، وإنما لكي يكتسبوا من ذلك أسلوباً عربياً جميلاً صحيحاً، وأين تجد الآن واحداً - من غير رجال الدين - يقرأ الشروح التي كُتبت على الأنجليل المقدسة، ومن - سوى رجال الدين يعكف على دراسة كتابات الحواريين وأثار الأنبياء والمرسلين باللحسرة ! إن الموهوبين من شبان النصارى لا يعرفون اليوم إلا لغة العرب وأدابها ويؤمنون بها ويقبلون عليها في نئمهم، وهم ينفقون أموالاً طائلة في جمع كتبها ويصرحون في كل مكان هذه الآداب حقيقة بالإعجاب، فإذا حدثهم عنالكتب النصرانية أجابوك في ازدراء بأنها غير جديرة بأن يصرفو إليها انتباهم يا للألم ! لقد أنسى النصارى حتى لغتهم فلا تكاد تجد بين ألف منهم واحداً يستطيع أن يكتب إلى صاحب له كتاباً سليماً من الخطأ. فاما عن الكتابة في لغة العرب فإنهك واحد فيهم عدداً عظيماً يجدونها في أسلوب منتقى بل هم ينظمون من الشعر العربي ما يفوق شعر العرب أنفسهم فتاً وجمالاً (انتهت الشكوى).

وهي تؤكد نظرية تقليد المغلوب لل غالب ولعلنا في المغرب كنا نجأر هكذا في

عهد غير بعيد. وظاهرة استعراب عجم الأندلس، بهذه الصورة، تحدث كلما تجمعت أسباب الغلبة للغة على اللغة، ومن هذه الأسباب الطموح إلى وظائف الدولة والرغبة في الوصول إلى دواوين الحكومة. ومن المعروف أن الأميين في الأندلس، مثل أسلافهم في المشرق، قد استخدموه عدداً من النصارى في مختلف الدواوين، ووصل بعض هؤلاء إلى أعلى الدرجات لدى الأمراء والخلفاء الأمويين وذلك مثل القومس ربيع ذي الحظوة عند الحكم الربضي، وبسيبه كانت ثورة الريض. ومثل القومس ابن أثنيان الذي كان الكاتب الأعلى لدى عبد الرحمن الأموي، وقد نوه ابن حيان ببلاغته وجودة رسائله وبصره بصناعة الكتابة الحسانية وتدقيقه لها وقال فيه : «كان قريع كل من يتحل البلاغة في عصره» ومثله في هذا الأسقفُ ربيع ابن زيد الذي كان مقرّباً إلى عبد الرحمن الناصر ونهض في عهده بمهام مختلفة وسفارات متعددة.

ولعل من أغرب ما يذكر أن الدواوين الحكومية كانت تعطل حينئذ يوم الأحد. جاء في «المقتبس» لابن حيان : «وكان أول من سنَّ لكتاب السلطان وأهل الخدمة تعطيل الخدمة يوم الأحد من الأسبوع والتخلُّف عن حضور قصره قومس بن أثنيان كاتب الرسائل للأمير محمد وكان نصراانياً، ودعا إلى ذلك لنسكه فيه، فتبَعَهُ جميع الكتاب طلباً للاستراحة من تعبيِّم والنظر في أمورهم، فانتهوا ذلك ومضى إلى اليوم العمل عليه». وهذا تسامع ما فوقه من تساحُّ.

وثمة أمثلة متعددة لهذا التسامع الكبير الذي شهد به معظم المستعربين والمؤرخين الغربيين. وإذا كان هذا التسامع بعث بعض المستعربين على ترك دينهم والدخول في الإسلام، فإنه دفع بعض المتعلسين، مثل آليرو القرطبي المذكور آنفاً، والراهب إيلولو خيو، إلى إثارة فتنة تُدعى عند مؤرخينا بحركة الاستخفاف وعند مؤرخهم بحركة الاستشهاد. وكان أصحاب هذه الحركة يجهرون في شوارع قُرطبة بحسب الإسلام والرسول، وأخبارها واردة في كتب التواريخ والتوازيل والطبقات.

إن وجود جماعة نصراانية ضمن المجتمع الأندلسي كان حالة انفردت بها في الغرب الإسلامي كله وأشارت فيها بعض البلدان الشرقية كالشام والعراق ومصر، وقد كان لهذه الحالة آثار مختلفة ومنها الامتزاج العرقي والازدواج اللغوي والجدل الديني، وهي آثار تظهر في أدبيات أندلسية متعددة.

وبعد، فماذا بقي من تراث هذه المرحلة الأولى من الاستعراب الإسباني المبكر؟ لقد رأينا فيما سبق إشارات آليرو القرطبي إلى العدد العظيم من المستعربين الذين كان لهم انتاج نثري وشعري، وقد عقب المستعرب الإسباني المعاصر جاثالث بال شيئاً على

الإشارات المذكورة بقوله : « ومن أسف أننا لا نجد بين أيدينا شيئاً من هذا الإنتاج الأدبي الذي يشير إليه آيلرو ». ثم استدرك فذكر مخطوط المكتبة الوطنية الذي يشتمل على قوانين وقرارات كنسية مترجمة من اللاتينية إلى العربية وهي مذيلة بأشعار مننظم مترجم الكتاب القسيس بيسنت الذي أهدى عمله هذا إلى أسقف مستعرب يدعى عبد الملك قائلاً :

جود نبيل الرفند في الزمن الجدب	كتاب عبد الملك الأسقف الندب
عليم كريم ذي حلوم وذي لب	همام ذكي الحسن واحد عصره
وعم به كل الآلام هدى الرب	تجدد فضل الله فيما بفضله
متى اتهل مُزن في قرى الأرض بالسكن	فلازال في عز من الله شامل

وقد عد بالثنيا من هذه الآثار الاستعراية المبكرة كتاب « تفصيل الأزمان ومصالح الأبدان » المعروف أيضاً باسم « تقويم قرطبة » ونسبه إلى الأسقف ربيع بن زيد ، والصواب أنه لمعاصره المؤلم المسلمين عريب بن سعد .

إن أكبر أثر من آثار المستعربين في هذه المرحلة هو أرجوزة حفص بن آيل القوطى التي عثر على نسخة وحيدة منها في السنوات الأخيرة ، وهي أرجوزة في ترجمة زبور النبي داود عليه السلام . وقد كان ناظمها قاضياً للعجم في عهد عبد الرحمن الناصر ، ذكره معاصره ابن القوطية في كتابه « تاريخ افتتاح الأندلس » وقال إنه من نسل « غيطشة » آخر ملوك القوط في إسبانيا .

وذكره أيضاً موسى ابن عزره وهو من أهل القرن 5هـ في كتابه : « المحاضرة والمذكرة » ونقل أبياتاً من رجزه ونوه بحسن تصرفه في الترجمة . والواقع أن قراءة هذه الأرجوزة تعطينا صورة واضحة عن مستوى الاستعراض الفرعون الذي وصل إليه أولئك العجم . ذلك أن ترجيز حفص هذا لا ينزل كثيراً عن ترجيز معاصره ابن عبد ربه ، وهذا مع مراعاة ما بين رجزيهما في العدد والموضوع ، فرجز قاضي العجم أطول بكثير من رجز أديب الأندلس ، وموضوع ابن عبد ربه دُنوي ، أما موضوع حفص فهو ديني ، وهذا يضعف رجزه ويلين أحياناً لهذا السبب وغيره من الأسباب التي يشير إليها بقوله :

سَهَلَتْ فِي الْوَزْنِ وَفِي الْقَوَافِي	كراهة البديل والخلاف
وَلَيْسَ مِنْ قَالَ عَلَى اضطهادِ	كُفَّالٍ قَالَ عَلَى اخْتِيارِ
فَإِنْ يَكُنْ فِي ذَا الْقَرِيبِ لِيْنُ	فَلَيْسَ عَنْ جَهْلٍ بِهِ يَكُونُ

يقع هذا الرجز المشطور في خمسة آلاف وخمسمائة شطر بدأ هكذا :

باسم الإله خالق الجميع الواحد المقتدر الديع
ويستمر في وصف الإله بصفات هي للتوحيد أقرب منها للتشليط. وسترى أن المستعربين في المرحلة التالية يبدأون تأليفهم هكذا : باسم الأب والإبن والروح القدس.
وينتقل حفص بعد هذا إلى ذكر موضوع رجزه قائلا :

هذا قريضٌ حكمَ مُقولٌ على مثالِ ما به التهليل
في مُحكم القول الذي يدعى اسمه زُبُور داود وذاك رسْمه

ويشير بعد هذا إلى أن بعضهم ترجمه إلى العربية نثراً ترجمة حرافية فلم يبق له رونق ولا سيرّ ولم يعد صالحاً للإنشاد والتهليل، ولهذا انبرى إلى ترجمته على وزن ماثل لوزنه الأعجمي وهو بحر الرجز الذي يشبه بحراً عند الأعاجم يسمى ينبع. وبعد أن شرح منهجه في الترجمة وصعوبة النقل مع الاحتفاظ برونق الأصل :

إذ في لسان واحدٍ أشياءٌ ليس لها في غيره أسماءٌ
وكل قولين إذا ما ثرجمَا صارا خلاف ما عليه ظمما
ويقول أيضا :

ومن يكون جاهلا بالترجمة
فربّ شيء اسمه معلوم
إذا أردت فسنه تعالدرا
فكيف إن (رمت) به القريضا أو رمت أن تدخله العروضا

ثم يشير بعد هذا إلى أنه شاور قبل الإقدام على هذه الترجمة أحبار دينه فحضوه عليها وأذن لهم الأسقف بالقيام بها وثبتت في الأخير اسمه قائلا :

ترجمها عبد الله حفصٌ فكمّلت وصحّ منها النص
ولم ينس أن ينص على التاريخ فذكره بمحروف الجمل فيما يلي :
خطّت لتاريخ المسيح السيد هادي الفوس للطريق الأزشد
في الطاء ثم القاف ثم الطاء بالغون من ذي العز والبهاء
والتاريخ الذي تعطيه الحروف المذكورة هو 909 م

لا أريد أن أعرض لشيء من محتوى هذه الأرجوزة الضخمة أو أسرد نماذج منها فالوقت لا يسمح بذلك، وأظن أنها عندما تنشر سمعتي أوضح صورة للاستعرب

الإبيري المسيحي المبكر، كما أنها ستقديم أكبر دليل على التأثير العميق للثقافة العربية الإسلامية في أوساط النصارى المستعربين.

وما لا شك فيه أن هذا التراث الكتسي المعرّب ثراً ونظمها كان موجّهاً بالدرجة الأولى إلى هؤلاء النصارى المستعربين الذين كانوا يستحسنون قراءة تراثهم الكتسي باللغة العربية. ونظن أن شيئاً من هذا التراث كان يقع بين أيدي بعض علماء الأندلس منهم الإمام ابن حزم الذي تبعه في كتاب «الفصل» ولهذا يقول أسين بيلاثيوس: «إن قيمة هذا الكتاب عظيمة جداً في تعريفنا بأفكار المستعربين الإسبان وأحوالهم وما كانوا يقومون به من طقوس».

إن الخلاصة التي يمكن أن نخرج بها من طبيعة الاستعراب في هذه المرحلة هي أنه يتسم بالإعجاب بالثقافة العربية إلى حد الاستيلاب، وتجده نصوصه - ومنها الأرجوزة الآنفة الذكر - تخليو من أي نزوع إلى الجدل أو وقوع في سوء الأدب، وهو مختلف في هذا عن استعراب المرحلة الثانية التي ظهرت إثر سقوط طليطلة ودخول المرابطين وخروج المعاهدين. ويمكن أن نتعتّر هذا الاستعراب بالاستعراب التبشيري، ويمكن أن نقول أيضاً بأنه أصبح تراثاً مرجعياً لأهل الاستعراب في العصور التالية، وتتجلى بدايةً هذا الاستعراب التبشيري في رسالة الراهب الأفرنسي إلى «المقتدر بالله صاحب سرّ قسطنة» وهي التي رد عليها أبو الوليد الباجي، وقد ثُشرت الرسالة والرد عليها أكثر من مرة، كما تتجلى على الخصوص في كتابات الراهبين القطلونيين : رايوندو مريتون ورايموند ليل اللذين سأتحدث عنهما بعد قليل.

وما يلفت النظر أن هذه المرحلة بدأت بشبه خطة مدروسة تمثل في تجميع التراث العربي العلمي من الحاضر الأندلسي والإسلامية وحمله إلى الجهات التي استولوا عليها، فقد تهافت النصارى وخدمتهم من اليهود على شراء التاليف العربية وأقبلوا على قراءتها واستيعابها وقاموا بترجمتها، وصار بعض المתרגمين منهم يدعى ما يترجمه لنفسه أو ينسبه إلى غيره من أهل ملته، ولما عُرِفَ هذا عنهم وجب التنبيه عليه في كتب الحسبة. جاء في رسالة الحسبة التي ألفها ابن عبدون في أوائل القرن السادس الهجري (= 12 م) ما نصه :

«يجب أن لا يُباع من اليهود ولا من النصارى كتابٌ علمٌ إلا ما كان من شرعيتهم، فإنهم يترجمون كتب العلوم وينسبونها إلى أهلهم وأساقفهم وهي من تواليف المسلمين». ويدلنا هذا النص على أمور أولاًها أن سوق الكتبين في إسبانيا وغيرها كانت مقصودة من المسلمين وغيرهم من النصارى واليهود، وثانياًها أن كتب الشريعة النصرانية واليهودية

كانت يومئذ باللغة العربية، ويريد هذا أناجيلاً وقوانين كنسية من ذلك العهد محفوظة في بعض دور الكتب، ومنها إنجليل أندلسي موجود في خزانة القرويين. والأرجوزة التي أشرت إليها قبل، وثمة أمر ثالث يشير إليه النص السابق وهو اتحال بعض المستعربين تأليف المسلمين في الفلسفة والفلكلور والطب وغيرها من العلوم.

وقد كشفت بحوث حديثة شيئاً من هذا الاتحال ومنها على سبيل المثال بحوث لزميلنا الأستاذ فؤاد سرّكين.

ولم يكن الأمر خاصاً بالكتب العلمية، فقد شمل التأليف الأدبية والدينية. ومن أمثلة ذلك «مقامات الحريري» التي لقيت رواجاً خاصاً لدى مستعربي هذه المرحلة و منهم رaimundo Mertin الذي كان يعرفها جيداً. وقد أشار جنثالت بالشيا إلى «احتمال وجود علاقة بين هذه المقامات وقصص الصعاليك أو المكدين La Novela Picaresca». وقد وقفت على ما يؤكد هذا الاحتمال أو يجعل منه حقيقة، فمن ذلك ما ذكره الصلاح الصفدي في «نصرة الشائر»، قال خلال حديث عن مقامات الحريري :

«ويحكى أن الفرج يقرؤونها على ملوكهم بلسانهم ويصورونها ويتدامون بمحكياتها، وما ذاك إلا أن هذا الكتاب أحد مظاهر تلك الحكايات المضحكة والواقع التي إذا شرع الإنسان في الوقوف عليها تطلع نفسه إلى ما تنتهي إليه وتشوف إلى الوقوف على آخر تلك القصة، هذا إلى ما فيها من الحكم والأمثال التي تشكل كتاب «كليلة ودمنة» انتهى كلام الصفدي وهو من مواليد القرن السابع المجري.

وفي هذا القرن كان «الفوئسو العالم» الذي يبدو أنه من المشار إليه بهذا النص، وهو الذي أمر كذلك بترجمة كتاب «كليلة ودمنة» المذكور إلى الإسبانية في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي.

وقد استطاع المستعربون الإسبان المحدثون وغيرهم أن يكتشفوا الغطاء عن عدد كبير من التأثيرات العربية في الآداب الإسبانية شرعاً ونثراً. وقد وقفوا على مصادرها وأشاروا إلى تاريخ انتقالها.

وهذه التأثيرات كانت من المسلمات عند أدبائنا في المغرب. ويعجبني كلام في هذا المقام لابن زاكور، فقد علق على قضية قتل ابن وهبون وسلب رفيقه ابن نحاجة التي ذكرها ابن حفاظان في «القلائد» بقوله : «كانت هذه القضية بعد صدور أمير المسلمين يوسف ابن تاشفين عن وقعة الزلاقة.. وكان عبد الجليل قال في تلك الغزارة ما هو معلوم في جانب الأذفونش، فلعل ذلك هو الذي جلب قته، فإنهما كانوا معروفين

عند الروم جيرانهم، يبلغهم قولهم ويترجم لهم ويفهمونه ولم يكونوا يخلون من كتاب وشعراء من النصارى تعلموا ذلك لطول مخالطتهم للمسلمين، أو من ارتد وافتئن بعد أن كان مسلما فلحق بهم والعياذ بالله تعالى فلهم في ذلك أخبار وعبر».

أعود بعد هذا إلى الكلام باختصار عن بعض أعلام المرحلة الثانية لجذور الاستعراض الأوروبي المتعلق بالمغرب وسأقتصر على الراهبين القطلونيين فأماماً أو همماً فهو الراهب الدومينيكي «رايموندو مرتين». فقد كان أعلم المستعربين في القرن الثالث عشر الميلادي باللغة العربية ولهجاتها المغربية والأندلسية. ويشهد لهذا قاموسه العجيب وكان قد رحل إلى تونس ومراكش التي كانت يومئذ مركزاً لأسبقية ومصدراً لمبشرين ومسرحاً لأحداث كتب عنها الأجانب كثيراً.

ويُستفاد من كلام للأديب المؤرخ ابن رشيق المرسي أن الراهب المذكور درس اللغة العربية وعلومها في مدينة مراكش، وصار بعد ذلك في خدمة ألفونسو الملقب بالعالم الذي بعثه في جماعة من الرهبان إلى المدرسة التي أنشأها في مدينة مرسية، وفي هذه المدينة لقيه ابن رشيق وتحدث عنه وعن الرهبان الآخرين، قال : «كنت بمدينة مرسية جَبَرَهَا اللَّهُ أَيَّامَ حَمْنَةَ أَهْلِهَا بِالْدُجْنِ الَّذِي عَصَمَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ غَوَّاهِهِ وَخَلَصَ مِنْ حَبَائِلِهِ، وَكَانَ قَدْ وَرَدَ عَلَيْهَا مِنْ قَبْلِ طَاغِيَّةِ الرُّومِ، جَمَاعَةٌ مِنْ قَسِيسِهِمْ وَرَهْبَانِهِمْ شَأْنُهُمُ الْأَنْقَطَاعُ فِي الْعِبَادَةِ بِزِعْمِهِمْ وَنَظَرُ الْعِلُومِ مُشَرِّبُونَ لِلنَّظَرِ فِي عِلُومِ الْمُسْلِمِينَ وَتَرْجِمَتِهَا لِلْسَّانِهِمْ بِرِسْمِ النَّقْدِ.. وَلَمْ يَحْرُصْ عَلَى مَنَاظِرِ الْمُسْلِمِينَ وَقَصَدْ ذَمِيمَ فِي اسْتَهَالَةِ الْأَضْعَافِ، يَأْكُلُونَ عَلَى ذَلِكَ مَالَ طَاغِيَّهِمْ وَيَسْتَمْدُونَ بِهِ الْمَالَ مِنْ أَهْلِ مَلْتَهِمْ». ووصف بعد هذا رامون رايوندو بأنه فصيح اللسان مدرك للكلام ثم ذكر مناظرة جرت بينهما أوردها الوئشريسي في «المعيار»، ومدارها على إعجاز القرآن. والاعتراض الذي أورده الراهب على ابن رشيق هو أن المقامات للحريري عَجَزَ الناس عن معارضتها ولا سيما بيته :

سِيمْ سِيمَةَ...

فما كان من ابن رشيق إلا أن نظم بيته أفحّم به هذا الراهب الذي كان يشرق بمسألة إعجاز القرآن ويوجد في مقدمة قاموسه هذيان زعم أنه من قبيل معارضة القرآن، وهذا نصه :

بِسْمِ اللَّهِ الْغَفُورِ الرَّحِيمِ

أعْجَزُ قُرْآنَ مَنْ آخَرَ اسْمَهُ الدَّالُ وَأُولَهُ الْمِيمُ، بِلِسَانِ فَصِيحٍ عَرَبِيٍّ مَبِينٍ، لَا يَعْنِي مِنْهُ سَيْفٌ وَلَا سَكِينٌ، إِذَا قَالَ لِي بِلِسَانِ إِلْهَامِ سَيِّدِ الْمُرْسِلِينَ، قَلْ الْمَعْجَزَةُ لَا شَرِيكٌ

فيها لرب العالمين، وفي الفصاحة يُشْرِكُ كثييرَ كثييرين، يغلب فيها أحياناً الصلح الطالع والكافر المولمن، فليست الفصاحة ولو في النهاية آية ولا معجزة. الله إلا عند الذين أوطأهم عشوة معلمٍ مجئون حتى قالوا عنه خاتم الأنبياء وسيد المرسلين مع أنه بإقراره في سورة «الأحقاف» لم يذرُّ قط ما يفعل به ولا بآثاره أجمعين أكثرين فقل يا من اسمه ربُّنَا ولقبه مُرْتَين آءِ لقوم يقبلون الباطل والخرافات والتراهات كأنها اليقين، وإن كنتم في شكٍّ مما ألمتنا إلينه عبدنا يامعاشر المسلمين، فأتوها بحمل هذه الحجة وبمثل هذه السورة وادعوا لذلك إخوانكم من الجن إن كنتم مهتدين، فإن لم تقدروا ولن تقدروا فقد زهر الباطل واستقام اليقين والحمد والشكر لله أمين أمين».

وإن دل هذا الكلام على شيء فإنما يدل على تأثير سلبي وسطحي وساذج بأسلوب القرآن الكريم، وقد ظن هذا الراهب المتعصب أنه بهذه الفقر المسجوعة المقلدة يستطيع أن يشكك المسلمين في إعجاز القرآن الكريم.

ونجد مثل هذه الدعوى عند الراهب الفرنسيسكاني ريموند ثل في مقدمة الكتاب الذي وضعه بالقططانية في أسماء الله الحسنى. فقد صرخ فيه بقصده إلى معارضته القرآن ليُرْتَلُ في الكنائس كما يرتل القرآن في المساجد. وقد كان هذا الراهب المتصوف يكتب العربية كما يكتب لغته القطلونية. وكان يستعملها في مجادلاته مع المسلمين وفي تبشيره في المغرب، وقد اعتمد فيما كتبه على الغزالي وأ ابن عَرَبِي وغيرهما. ومن الواضح أن حياته وأعماله كانت متوجهة إلى التبشير ومحاولة تنصير المسلمين، وقد قام من أجل ذلك بعدة رحلات إلى بلدان المغرب، وأسس مدرسة في ميورقة لتكوين مبشرين قادرین على العيش باللغة العربية، ودعا البابا إلى إنشاء مدارس للدراسات الشرقية تُعلَّم فيها العربية والعبرية والأرامية. وقد أخذ جمِع فيينا الكنسى في عام 1312 م. برأيه واقتراحه، فقرر أن تكون مراكز هذه الدراسات في روما وبولونيا وباريس وأكسفورد، وكان هذا بداية الاستعراب الروسي كما ذكرت في أول هذا الحديث.

إن حركة التبشير التي قادها الرهبان المذكوران كانت مسيرةً لما يُعرف بحركة الاسترداد وهي الحركة التي واجهها المغاربة بالدعوة إلى الجهاد، وقد نشأ عن كل ذلك جدلٌ ديني حادٌ بين النصارى في إسبانيا والمسلمين في المغرب وتونس.

ولعل أقدم هذه الردود هو كتاب «مقامع هامات الصُّلَبَانِ» لأبي جعفر أحمد بن عبد الصمد القرطبي الفاسي المتوفى عام 582 هـ. وكان امتحن بالأسر وحُمل إلى طليطلة وفيها ألف كتابه يرد به على بعض القسيسين.

وقد طُبع أخيراً وكتبت حوله دراسات مختلفة، وله تأليف آخر عنوانه : «مقام المدريك، في إفحام المشرك» وهو مفقود.

ومن هذه الردود كتاب «تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب» لعبد الله الترجمان، وقد كان راهباً يدعى أنسيلم تورميدا من مدينة ميورقة بلد رامون لُّل ثم أسلم والتحق بتونس في آخر القرن الثامن المجري.

وفي هذا التاريخ ألف عبد الحق الإسلامي السبتي رسالة «السيف المدود»، في الرد على أحبار اليهود». أما «تحفة الأريب» فقد نشر نصها العربي مع ترجمة إسبانية ميكيل ايالزا، وأما رسالة «السيف المدود» فهي مطبوعة على الحجر بفاس.

وفي أواسط القرن التاسع أي، قبل سقوط غرناطة كتب أبو عبد الله محمد الأنصاري الأندلسي نزيل فاس «رسالة السائل والجيب». وقد اشتغلت هذه الرسالة على فضول جدلية علّقها عندما كان أسيراً عند النصارى ووصف فيها مجالس عقدت لمجادلته في سلْمُنْقَة ومجربط وبَلْد الوليد وشقوية. وتوجد من هذه الرسالة نسخ خطية في الخزانة العامة وغيرها.

وآخر ما نذكره في هذه السلسلة كتاب «ناصر الدين على القوم الكافرين» للموريونيكي أحمد بن قاسم الحجري المعروف بأفوقاني، وقد ألف كتابه هذا في وصف محننة المورسكيين والرد على الأحبار والقسسين.

نرى من هذا العرض الموجز أن هذه المرحلة الثانية من الاستعراب في إسبانيا أسممت بنقل التراث العلمي الإسلامي واستغلاله مع تكراره وفضله وعداؤه. وانتهى الأمر بالإسبان بعد الحروب الطويلة بينهم وبين المسلمين إلى قطيعة تامة مع كل ما هو عربي وإسلامي.

وإذا كان السبب في ظهور الاستشراف الرسمي في أوروبا هو الراهب الإسباني لُّل، فإن هذا الاستشراف تطور وازدهر في فرنسا وغيرها ولكنه اضمحل واندثر في إسبانيا تماماً بعد سقوط غرناطة في آخر القرن الخامس عشر الميلادي. وقد استمرت القطيعة نحوً من ثلاثة قرون، وعندما كان فيليب الثاني يحتاج إلى من يقرأ له رسائل المنصور السعدي لم يكن يجد أمامه إلا أحد أبناء المورسكيين الغرناطيين وهو المسمى الونسو دل كاستيو.

ولما أراد كارلوس الثالث بعد منتصف القرن الثامن عشر أن يعرف شيئاً عن رصيد الخطوطات العربية في إسپانگوريا استقدم راهباً مارونياً هو ميخائيل الغزيري

وهو الذي وضع الفهرس الأول لتلك المخطوطات التي كانت ملِكًا للسلطان زيدان السعدي، وبعد هذا العمل ظهر شيئاً فشيئاً «فتح الطيب» مع جایانجوس ثم مع كوديرا ناشر المكتبة الأندرسية، ومن جاء بعده. وإذا كان الاستعراب على العموم لا يخلو من الغرض ولا ينجو من الهوى فإن الاستعراب الإسباني كان أكثر من غيره بمحكم تأثيره بآثار قرون من المواجهة بين المسلمين والسيحيين، ومع ذلك فإن مما يحمد للاستعراب الإسباني ولغيره أيضاً هو سبُقه إلى طبع كتب عربية في تاريخ الأندلس كان لها دور كبير في تقديم البحث العلمي وتطوره. أما آراء المستشرقين واجتهاداتهم فهم أحرار في طرحها ونحن أحرار في قبولها أو رفضها.

عن صورة المغرب الوسيط في التنظير الاستشرافي

سالم جميش

يواجهنا بنصوص الدراسات الاستشرافية عامة نوعان :

نوع إخباري وقطاعي (أو مُتوغرافي)، ينكب على هذه القبيلة أو تلك أو على مكون ما في حياة مجتمع، قد يتعلّق بالعقائد والعادات، أو بالحرف والصناعات، أو بفنون القول والتعبير؛ والنوع الثاني، الذي يقف على النوع الأول ويستعين به، هو الجاري حول «الديومات المديدة» والبنيات المركبة، أي الباحث عن رصد صورة جامعة لموضوع قائم الذات، متكامل الكيان. وعرضنا المعنون أعلاه سيركز بالضرورة على نوع الدراسات الثاني ذي المنحى الاستشكالي والتفسيري، الذي يخاطب فيما سعة النظر وقدرات الفكر والتأويل.

إن القراءة المتأنية لنصيب المغرب من أدبيات الاستشراق خلال النصف الأول لهذا القرن تمكّننا من استخلاص صور كثيرة، متفاوتة الدلالة والقيمة، حول مواضعها المفضلة المأثورة، وهي عموماً بنية القبيلة ونمط عيشها، وتعارض المقيمين والرّحل، وأشكال القداسة والحكم، وثنائية العرب والبربر، وغيرها من القضايا التابعة. أما ما قد يشغلنا أكثر، وفي حدود نموذج المغرب الوسيط، فهو الوقوف على الاستشراق العامل أساساً في الدراسات التاريخية والراغب في إظهار الاستعمار الأوروبي كبديل عقلاني ضروري لما تعارف على تسميته بـ«عصور المغرب المظلمة» وفوضى البلاد السياسية المتواترة «وضلال اقتصادها». ⁽¹⁾

إن بُناة تلك الصور ومشييعها، رغم أنهم مافتشوا يؤثرون في فئات من الباحثين الأنجلو-ساكسونيين، إلا أنه لم تعد لكتاباتهم اليوم إلا قيمة وثيقية تشهد على أنهم من

الآباء الروحيين لحدث الاستعمار والأحداث خطيرة أخرى كهزيمة الأمير عبد القادر في 23 ديسمبر 1847، أو استصدار الظهير البريري في 16 ماي 1930، وغير ذلك.

بادئ ذي بدء يمكن القول بأن عماد صورة المغرب الوسيط في الاستشراق الاستعماري يكمن في من سمو «عرب الغزو والكارثة». ففي كتاب للجغرافي إرنست - فيلكس غوثي E.F. Gautier (ت. 1940)، الشهير بعنصريته وتهافتاته، تتحدد «عصور المغرب المظلمة» كما يسجل : «ما بين الغزوين العربين : غزو النساء مثلي الخليفة في نهاية القرن السابع وغزو البدو الهماليين الذي بدأ في منتصف القرن الحادي عشر». ⁽²⁾ فبعخصوص «الغزو الأول» الذي استغرق واحدا وسبعين سنة (من 641 إلى 711 تاريخ «غزو الأندلس») يرکز «غوثي» ومن نحا نحوه من المؤرخين على أن طول هذه المدة النسبي يُعزى إلى المقاومات المستميتة التي أبدأها البربر بكل أصنافهم أمام «الغزاة»، كما دلت على ذلك حروبهم بزعامة «كسيلة» ثم الملكة الكاهنة. وحتى عندما انざموا واستسلموا للمسلمة، فقد ظلوا - في تصوير أولئك المؤرخين - غيريين على استقلالهم وأنمط عيشهم... ويدهب الخطط التاريخي بـ «غوثي» وإلحاحه على الثنائية المتنافرة «عرب - بربر» إلى عرض قيام الدولة الفاطمية كتبijة لرد فعل البربر الكتاميّين على «غزو» العرب الأول. ⁽³⁾ ويظهر شغل هذا المؤرخ الشاغل - كما هو حال زملائه الآخرين - في البحث عن أسباب مرور المغاربة من الحضارة المسيحية (الرومانية - البيزنطية) إلى عهد الدولة المرابطية. ولا يُعوّل في هذا البحث أساسا إلا على تخميناته وتأويلاًاته بحكم أن الوثائق حول هذه الفترة - كما يعترف هو نفسه بذلك - لا وجود لها، ⁽⁴⁾ وأن الوثائق اللاحقة تعتبرها، في نظره، عيوب ذهنية المؤرخين المسلمين، باستثناء ابن خلدون في باب ما يقوله عن «الغزو» العربي الثاني.

أما عن عرب هذا «الغزو الثاني»، وهم تحديداً بني هلال وبني سليم، فقد خلف لنا فعلاً فقهاء ومؤرخون مسلمون من العهد الوسيط (كالإدريسي وابن عذاري ثم بعدهما التيجاني وابن الأزرق وابن خلدون والمازوني) لوحات مقتضبة وأحياناً مضطربة حتى من حيث توقيت الحدث، تنتهي بالمخربين والغصّابين، وتحمّلهم على نحو متفاوت فساد أمن واقتصاد المغرب، وخصوصاً منه الأدنى وإلى حد ما الأوسط ثم الأقصى لاحقاً. ⁽⁵⁾

تلك هي الصورة التقليدية لعرب بني هلال وبني سليم، التي وجدت تعبيرها النظري بعد مضي ثلاثة قرون على حدث الغزو نفسه، وذلك في نصوص لابن خلدون صار يلهج بها مستشرقون قبيل أو خلال الحدث الاستعماري، ومنها : «في أن العرب

إذا تغلبوا على الأوطان أسرع إليها الخراب»، أو «فائزٌ إلى ما ملكوه وتغلبوا عليه من الأوطان من لدن الخليفة كيف تقوض عمرانه وأقر ساكنه، وبدل الأرض غير الأرض»،⁽⁶⁾ إلخ. لكن في كتابات مؤرخنا نفسه نصوص أخرى تقوم تلك أو تحدد مدلولها ونسبيتها، وهي التي يسكت عنها أولئك المستشرقون ويغضبون عنها الطرف، ومنها مثلاً نص يقول بانتفاء كتامة وصنهاجة إبان الفتح الإسلامي الأول إلى قبائل جعير وباستحالة طبيعتهم إلى البربر،⁽⁷⁾ ومنها حول حدث الغزو ذاته نص يثبت نصيб الأمير المعز الزّيري في صنعه، ليس من حيث كونه أساء تدبير انشقاقه عن الفاطميين وقتل شيعهم فحسب، وإنما أيضاً لأنَّه سعى مع أول أفواج ال毫الين من رياح إلى استئصاله أميرهم موسى بن يحيى الصنيري : «فاستدعاه واستخلصه لنفسه وأصهر إليه، وفاوضه في استدعاء العرب من قاصية وطنه للاستغلال على نواحيبني عمِّه»،⁽⁸⁾ وهذا كلُّه فضلاً عن أنَّ ابن خلدون لم يكن يعني بالعرب إلا الأعراب، علماً منه أنَّ هؤلاء رحل ناجعة وأهل بدأوة، وأنَّ أولئك بُناة دول وعمران.

وإذن، ففي نصوص خلدونية مفصولة عن سياقاتها أو دون أخرى، وجدت الإستغرافيا الاستعمارية موضوع نشاطها والخطيط الرفيع الذي يفسر في تصورها «مأساة» إفريقيا الشمالية في العهد الوسيط. فـ«جورج مارسي» G.Marçais، الذي كان من السباقين إلى تخصيص كتابين لقضية العرب والبربر، يرى أنَّ : «ما يسمى بالغزو ال毫الي يظهر مع بعد الزمان كأكبر كارثة ما كان أبداً لبلاد البربر أن تشفى منها تماماً».⁽⁹⁾ وحتى «شارل أندرادي جولييان» Ch.A.Julien، بعد «مارسي» ذاك، و«غوتشي» و«هترني طيراس» H.Terrasse⁽¹⁰⁾ الذين يتحدثون عن «الكارثة» و«الطوفان» في حقل الغزو المذكور، فإنه يتكلم عن «هجمة الرحيل المغاربيين» ويعتبرها : «أقوى حدث في التاريخ المغاربي بُرْمته. إنه هو الذي غير المغرب لقرون، أكثر مما فعله الفتح الإسلامي».⁽¹¹⁾ ويطلعنا «غوتشي» على كينونة «العرب» في لوحة عيادية تبرز نقائصهم وسلبياتهم، فيكتب : «إن للمترحل غرائز هي بال تمام نقائص [غرائز المقيم]. فهو، سياسياً، فوضوي وعدمي، ويوثر حقاً حالة الفتنة التي تفتح له الآفاق؛ إنه المقوّض السالب. أما انتصاره فليس تشيداً طالما أنه يحطم نفسه في فورة من اللذات غير المعتادة».⁽¹²⁾ وبالتالي فإنَّ بني هلال وبني سليم المترحالين العاززين : «هم أعداء بالفطرة (Les ennemis - nés) لكل حكومة كيَّفما كانت ولكل حضارة».⁽¹³⁾

ليس من الضروري تفصيل القول في أنَّ هذه النظرية غريبة تماماً عن ابن خلدون، الذي لم تكن العصبية عنده مجرد غريرة عدوانية، كما أنها ليست مقصورة على القبائل

الرّحل دون غيرهم، بل إنها أساساً، كأعلم، عماد الحكم وجمة انطلاقه. هذا من وجه، ومن وجه آخر حتى إن ذهبنا في سياق برهنة غوثي، فإن من التّأسيسات «الدولية» والقدينية ما يعارضها ويضعفها، كحالة الدولة المراطبية أو المرينية، أي ما تم بناؤه وتشييده على يد صنّاجة صحراء المغرب وزناته شرقه، وهم قبائل رُحل... وبما أن «غوثي» يعترف بأن الزناتيين يشبهون العرب في «غرائزهم الدّفينة» وفي أنظمة عيشهم، أي التّرحل والاتّجاج، – معتبراً تعريبيهم «آخر مصيبة أحدثها الغزو الّهلالي»⁽¹⁴⁾ –، فإننا نحق إذ نخلص إلى أن عداءه المتأصل إيماناً ينصب على العرب والبربر في ذاتهم وعلى حد سواء، فهو يطلق في شأن هؤلاء أحكاماً عنصرية مهينة، منها على سبيل المثال لا الحصر : «هذا الجنس البربرى عبارة عن وعاء فاسد Un pot pourri»⁽¹⁵⁾، «البربر منذ ثلاثة آلاف سنة لم يكونوا أبداً شعباً [...]»، وهو بالرغم من حيوتهم الموثبة لم تكن لهم أية شخصية إيجابية [أي لا كتابة لهم ولا فنون ولا ثقافة]»⁽¹⁶⁾.

إن «غوثي» يذهب إلى حد تفسير تاريخ المغرب الوسيط كله على أساس صراع مستديم قائم بين المقيمين والرّحل (حتى وإن كان بعض هؤلاء برابرة كما أسلفنا). وعندئذ أن ذلك التاريخ قد عرف ثلاث محاولات للتّمرّكات «الدولية»، باعث كلها بالفشل بسبب البدو الخربين : فالأغلبة والأدارسة اعترضت طريقهم قبائل الخوارج الرّحل من زناته «الجيل الأول»، والكتاميون الّرّيّرون واجههم عرببني هلال وسلمي، وأخيراً المصايمدة مؤسسو الدولة الموحدية عرفوا نهاية تغيّبهم على يد الّهلالين والزناتيين المتحدين، الذين تمكّنوا من خلق دوليّ عبد الواديين في تلمسان والمرينيين في فاس، فكانوا «قتلة» المغرب الوسيط ومقوّضيه (!). وبالتالي فقد كانت غلطة الموحدين الكبرى أو صورة «عَمَاهُم السِّيَاسِي»⁽¹⁷⁾ هي إقدام عبد المؤمن (في سنة 1160) ومن بعده يعقوب المنصور (في 1187) على تقليل قبائلبني هلال مرغمة (بعد أن هزمت في سطيف سنة 1152) إلى سهول المغرب الأقصى، مما تأدى عنه تسرب البدو إلى الحياة السياسية المغربية وتعيم «فوضاهم»، وبالتالي إلى خراب أكبر تمرّك سلطاني في العهد الوسيط. يكتب «طيراس» على غرار «مارسي» و«غوثي» : «في هذا اليوم [يوم تهجير القبائل من الّهلالين إلى المغرب الأقصى] ارتكب زعيم أعظم مملكة بربرية [في تاريخ القطر] خيانة في حق عرقه، وذلك بالتساهل مع العرب»⁽¹⁸⁾.

إن نظرية «غوثي» من حيث النّشأة توجد بعض عناصرها مكشوفة أو مضمرة عند «مارسي» وحتى قبل هذا عند «كاريت» و«ميرسي»، لكن بما أنه ذهب بتلك

العناصر إلى أقصى حدود الاستغلال الإيديولوجي ذي القصود المبيتة، فقد سقط في تناقضات ونقائص منطقية أو منهجية نذكر منها على سبيل المثال فقط :

أ - إن العرب الرحل عند مؤرخنا قد دخلوا في العجين البربرى كخميرة مفسدة لما أن أبادوا الحيوانة السكانية والقوة الاقتصادية اللتين راكمتهما بلاد المغرب إبان العهددين القرطاجي والروماني.⁽¹⁹⁾ كل هذا الإثبات وغيره يلقي به «غوثي» جزافاً، والحال «أن العهد الوسيط الأول في المغرب، كما يقر هو نفسه، عهد غير معروف».⁽²⁰⁾ وأما ما نعرفه من وثائق حول نفس الموضوع، فإنها لا تزكي أطروحته في شيء، وتعني بها وثائق كنيزة القاهرة التي درسها «غوثي» فسجل على ضوئها : «هناك رسائل من القiroان تشكو من التدهور العام للغرب الإسلامي في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الحادى عشر قبل غزو الحشود البدوية (المحجازية) بكثير، هذا في حين أنه في بداية نفس القرن يمكننا قراءة ملاحظات فخورة عن حالة انتعاش القiroانين».

ب - بما أن المغرب الأقصى لا يخدم كثيراً أفكار «غوثي» الثابتة ثبوت المؤس المستديم، فإنه لا يتحدث عنه إلا في فصل قصير حول الأدarsة ليزعم أن «أوريya» عماد دولتهم «فضلة صغيرة Cet humble déchet»⁽²¹⁾ لملكة الرومان الطنجية، ناصروا إدريس الأول دفاعاً عن هويتهم ضد الموارج العرب والبربر المحظيين بهم؛ كما أنه لا يعود إلى موضوع المغرب إلا في خاتمة الكتاب حيث يرى أن الدولة الموحدية - وهي أهم إنجاز سلطاني في تاريخ القطر - إن هو إلا المقابل المتأخر للدولة الفاطمية الكتامية في مطلع العهد الوسيط، ولا يفوته بالمناسبة أن يحمل للزنانة المغاربة مسؤولية كل الويلات، بما فيها التسريع بفقدان الأندلس (!)..

إن اهتزاز مثل تلك المعالجة يظهر جلياً في كون نموذج المغرب الأقصى، وحتى الأوسط، يعطي الدليل المادي على سوء بناء «غوثي» كلها، وهو التمثل، كما فاتت الإشارة، في كون مؤسسي الدول المرابطية والمرinية وعبد الوادية من البربر الرحل، وهم الصنهاجة اللمنتونيون والزناتيون والزيانيون. وقد كان «مارسي» أبعد منه عن الخطأ حين خص «العرب في المغرب الأقصى في القرنين الثالث عشر والرابع عشر» بفصل مستقل أبيان فيه سقوط قبائل رياح وضعف بنى سفيان وتحول الخالط إلى قبيلة «مخزنية» حتى تكيف معقل السوس وذرعة مع الضرورة السياسية وضغوطها. وتلك التغيرات إنما مرجعها إلى أن «إقامة حكم قوي في المغرب الأقصى قد أُسكن المزاج المتقطع هلامي التل وأحبط نزواتهم المتطلولة».⁽²²⁾ ولو أن «مارسي» استخلص عبر هذا الإثبات ونتائج فصله المذكور لكن ميله إلى تصحيح أحکامه في عرب إفريقية، حملة «المبدأ التسميمي Toxique»، أقرب إلى التحقيق.

ج - إن المرء، وهو يقرأ لـ «غوثي» يطلع على يقينه أن البربر ما أسلموا حقا ولا تمثلوا القرآن الكريم ككتاب عربي⁽²³⁾، لهذا تراه يتعجب من كون أغلب دول المغرب في أول العهد الوسيط كان عجينا لا يختمر إلا بوافد مشرقي : (إدريس الأكبر عند أوربة وليلي)، وعبد الرحمن بن رُسْتُم الإباشي عند زناتة تاهرت، وعبد الله الفاطمي عند كتابة إفريقيه؛ أما (طيراس)، وبنفس الروح، فيرى في إقدام صالح وحاميم من برغواطة وغمارة على كتابة قرأتين من حولين دليلا قويا على «تعلق المغاربة بهيجاتهم الأصلية ونفورهم الغريزي من لغة آتية من المشرق». ⁽²⁴⁾ وعن عبد المؤمن المودي يقول متأسفا بأن شعور انتهاه الإسلامي كان أقوى من شعوره ببربريته، ⁽²⁵⁾ إلخ.

والغريب أن يتم عند هذين المؤرخين وغيرهما استصغار كون الدول البربرية قامت على أساس دعوة إصلاحية أو عقيدة مذهبية باسم الدين الإسلامي، كما تؤرخ لذلك أمehات الوثائق والمراجع.

د - أهمل «غوثي» وأخرون مفهوما في علم ابن خلدون النظري ليس أقل مركزية من مفهوم عصبية القرابة والدم، ألا وهو عصبية الولاء أو الاصطنانع، الذي يبرز ويطغى ما إن تمر الدولة من طور الظفر بالملك إلى طور الاستبداد. ولو استحضروه في مقاماته الخصوصية لفهموا أن سعي المعز الربيري إلى استئلة «رياح» من الملاليين إنما كان «للاستغلال» علىبني قومه من الصنهاجة، كما أسلفنا؛ ولو استحضروه لأدركوا أن إقدام عبد المؤمن الكومي على تهجير قبائل منبني هلال من إفريقيـة إلى المغرب إنما يفسره جنوحـه إلى تعزيـز تفرـدـه بالـمـلـكـ ضـدـاـ على عـصـبـيـةـ المـاصـامـدةـ التي لم يكن منها، هذا بالإضافة إلى رغبـتهـ في إبعـادـهـ عن فـرـصـ الاستـهـواـءـ التـورـمـانـيـ وـفيـ استـعـماـلـهـ في إـعـدـادـ حـملـتـهـ عـلـىـ الأـنـدـلسـ...»

وكـاـ أـهـمـ أـولـكـ الدـارـسـونـ مـفـهـومـ عـصـبـيـةـ الـولـاءـ، فـإـنـهـ سـكـنـواـ أـيـضاـ عـنـ نـصـيبـ المـجـاعـاتـ وـالـطـوـاعـينـ الدـورـيـةـ فـيـ مـصـاعـبـ المـغـرـبـ الوـسـيـطـ، إـنـ عـلـىـ الصـعـيدـ السـكـانـيـ وـالـاقـتصـاديـ أـوـ عـلـىـ الصـعـيدـ الـاجـتـاعـيـ وـالـنـفـسـيـ. هـذـاـ معـ أـنـ بـنـ خـلـدونـ نـفـسـهـ يـخـصـصـ لـلـمـوـضـوـعـ فـيـ الـمـقـدـمةـ فـصـلـاـ وـمـقـاطـعـ، وـيـكـتـبـ عـنـ طـاعـونـ مـنـتـصـفـ الـقـرنـ الـذـيـ كـانـ شـاهـدـهـ : «هـذـاـ إـلـىـ ماـ نـزـلـ بـالـعـمـرـانـ شـرقـاـ وـغـربـاـ فـيـ مـنـتـصـفـ هـذـهـ الـمـائـةـ الثـامـنةـ مـنـ الطـاعـونـ الـجـارـفـ الـذـيـ تـحـيفـ الـأـمـ وـذـهـبـ بـأـهـلـ الـجـيلـ وـطـوـيـ كـثـيرـاـ مـنـ مـحـاسـنـ الـعـمـرـانـ وـمـحـاـهـاـ [...]ـ، فـخـرـيـتـ الـأـمـصـارـ وـالـمـصـانـعـ وـدـرـسـتـ السـبـلـ وـالـمـعـالـمـ وـخـلـتـ الـدـيـارـ وـالـمـنـازـلـ وـضـعـفتـ الـدـوـلـ وـالـقـبـائـلـ...». ⁽²⁶⁾

أما هزيمة أبي الحسن، المريني على أبواب القิروان في 749 / 1348 (وبالتالي فشل محاولته توحيد بلاد المغرب) فإنما لم تفسر في الغالب الأعم إلا بكونه أساء تدبير «السياسة العربية»، فأقبل على تجريد المسلمين من إقطاعاتهم والتخل من دورهم في حياة إفريقية السياسية، وبالتالي من امتيازاتهم المادية والمعنوية المكتسبة. وإن كان هذا العامل وارداً بكل تأكيد، فإنه لم يكن أكثر تأثيراً من الطاعون الذي ساهم في تكسير الجيش المريني وهذا عزائمته. وهذا ما يسجله ابن خلدون أيضاً حين يكتب : «ثم كانت واقعة العرب على السلطان بالقิروان [...] ثم جاء الطاعون الجارف فطوى البساط بما فيه». (27)

هـ - منهجاً، تظهر الحلقة الضعيفة عند «غوثي» في إقصائه للتاريخ المقارن الجاري به العمل في كل الدراسات التنظيرية الجادة، والذي كان من شأن طرقه أن يحدو بباحثنا إلى توسيع دائرة فهمه ومدركاته وبالتالي تجنب فرص إطلاق العنوان للأحكام المتعصفة. فلو أنه اضططلع بواجب إعمال المنهج المقارن لأدرك بيسر أن التعدد العرقي وحتى الثقافي واللغوي لم يكن من نصيب بلدان المغرب وحدها، بل إنه من ثوابت تكون القوميات الوطنية في أوروبا القرون الوسطى وخارجها. ففرنسا البربرية، على سبيل المثال فقط، المقسمة غذاء غزوات القرن الخامس بين القوط والبورجند والفرنجية والأيمُنس، فرنسا هذه لم يفرزها باسم Francia occidentalis إلا تقسيم إمبراطورية «شارلمان» Charlemagne «ملك الغرب»، ولم يكن لها رسماً ملكها الخاص إلا في بداية القرن الثالث عشر، ولم تظهر كهوية وطنية إلا في بداية القرن الموالي حيث نما الوعي القومي وتراجعت في خضم الحرب المسمّاة بحرب المائة سنة. أما لغويها، فنعلم تاريخياً أن بلاد الغال، منذ احتلالها من طرف «يوليوس قيصر» ودخولها جزءاً في الإمبراطورية الرومانية (51 ق.م.) حتى بداية القرن السادس عشر ميلادي لم تكن تستعمل إلا لغة الرومان، أي اللاتينية، وليس اللاتينية الكلاسيكية بل عاميتها. وفي عهد الملك «فرانسوا الأول» فقط (1515 - 1547) تم تبني سياسة لسانية جديدة تسعى إلى تثبيت لغة فرنسية متميزة اسمها «فرانسيان» Francien، وهي مزيج من اللاتينية ولهجـة من أهم لهجـات «دويل» oïl بـشمال فرنسا (الخالفة للهـجة «دوـك» doc الجنـوبـية)، فـتمكن ذلك الملك من إنجـاح سيـاستـه تلك لأنـه أقدم على تـوحـيدـ أـجزـاءـ فـرـنسـاـ سيـاسـياـ وـخـلـقـ دـاخـلـهـ شـروـطـ التـركـزـ الإـدارـيـ وـالـقـانـونـيـ...ـ

هل بعد هذا كله يجوز لـ«غوثي» منطقياً أن يسجل بوثقـية متـكـبرـةـ : «لو كان تاريخـ بلـادـ المـغـرـبـ كـكـلـ التـوارـيخـ،ـ كـتـارـيخـ فـرـنسـاـ مـثـلاـ،ـ لماـ كانـ منـ الضـرـوريـ إـضـافـةـ سـطـرـ وـاحـدـ». (28)

كيفما عدنا تناقضات ونقائص تلك النظرية وشبيهاتها على صعيد الخبر والمنطق، فإننا نجدها في العمق متعممة إلى أدبيات عقيدة لا تفضي إلا إلى سبل الاستدعاء والتلشویه. ولذلك : «فمن السذاجة، كما يسجل بحق «جالك بيرك»، أن تستمر من دون ملل في تكرير القول، كما فعل كثيرون من أكبر العلماء، بدور الملايين والموازنة بين المصامدة والصنهاجة والزناته». ⁽²⁹⁾ فإذا كانت ثحب الاقتصاد والفكر الحضري، التي يتمي إلها ابن خلدون، قد وجدت في تأثير الأعراب ذرائع وخارج لوعيها السيء، فإن المؤرخين الاستعماريين قد استغلوا هذا التأثير إلى أقصى الحدود من أجل خدمة «شرعية» الاستيطان الاستعماري وتقديمها من داخل ثانياً ومنعطفات التاريخ المغربي الحرجية الخطرة كبديل ضروري بقدر ما هو معقول لعهود بربرية - عربية قامت في عُرف أولئك المؤرخين على «تسليسل إفلاسات خاصة وتأدت إلى الإفلاس الشامل Le fiasco total ⁽³⁰⁾.

إن «غوثي» يفصح بنفسه عن قطب الرحي في كتاباته حين ينظر، غير مكترث بالفوارق الشمولية بين التاريخ وهو في طور المخاض والتشكل والتاريخ وقد عملت سيرورته المدينة على ترسيره قواعده داخل هوبيات ثقافية ومكتسبات حضارية، فيقول : «حتى إن ذهبنا بعيداً في الماضي، فلا نجد إلا شلالاً متواتراً من اليمينات الأجنبية : الفرنسيون خلفوا الأتراك، الذين خلفوا العرب، وهؤلاء أتوا بعد البيزنطيين، الذين خلفوا الوئال، وهؤلاء حلوا محل الرومان، الذين خلفوا القرطاجيين ولاحظوا أن الغازي، فيما كان، يبقى سيد المغرب إلى أن يطرده الغازي الجديد خلفه، أما السكان الأصليون فلم يستطيعوا أبداً طرد سيدهم». ⁽³¹⁾

طبعاً لا ينسى «غوثي» أن يفتح التساؤل حول من قد سيعقب الفرنسيين في الاحتلال المغرب، غير أنه سرعان ما يحدد هذا السؤال الضروري بوصية إلى مواطنه المستعمارين، قائلاً : «وعلينا أن نكون في مستوى مسؤوليتنا، وأن نقيم إنجازاً ذا معنى ليقى، وأن نبني المغرب لأول مرة [...] فهذا البلد [الذي لا يقدر أن يفعل شيئاً بمفرده] شريك سرمدي، لأنه لم يكن له أن يستغني يوماً عن سيده. غير أنه [بخلافنا] لم يكن أبداً من بين أسلافنا [في السيادة] واحدٌ استطاع الإقامة بعين المكان، محققًا عملاً نهائياً». ⁽³²⁾

ويكتب مؤرخ آخر على نفس النهج، هو «جولييان» في طوره قبل ارتداده عن نزوعه الاستعماري الأول : «مهما تقدمنا في سير تاريخ أفريقيا الشمالية، فإننا نلاحظ أن كل شيء يحدث وكأنها مُصابة بعجز عضوي عن الاستقلال». ⁽³³⁾ وعلى ضوء هذا

الثابت الخلقي القاهر، يخلص «جوليان» إلى تقريره التبريري قائلاً : «يُعاب على فرنسا سياستها الاستيطانية، فليكن، لكن ما القول إذن في غزوبني هلال وبني سليم خلال القرن الحادى عشر، وهم الذين شبيهُم ابن خلدون بالجراد المتناثر الآتى على الأنصار والبابس، وكانتوا يجتررون وراءهم النساء والأطفال؛ هذا الغزو الذي كسر محاولة التوحيد المغاربى التي كان البربر الصنهاجة على وشك انجازها، والذي أقام فى المغرب الكبير أكثر من مليون من البدو الأجانب. إن هذه الكارثة المرعبة هي التي يسرّت «تعريب» ثم «أسلمة» البلاد، لكن بثمن أنقاض لن تخلص منها». ⁽³⁴⁾

إن هاجس إضفاء المشروعية على الاستعمار الفرنسي قد جعل كتاباً وباحثين آخرين كـ «كامب» و«البرتبيني» و«غريل» و«موطناني» يستبيحون كل الخروقات والمستغربات. فالأول مثلاً يذهب إلى أن أفريقيا الشمالية بلاد مستعمرة منذ أواخر ما قبل التاريخ، فمنذ ذلك العهد، كما يكتب : «كانت العلاقات القائمة بين البربرية والبلدان المتوسطية الأكثر امتيازاً تتخذ وجهاً استعماريَاً». ⁽³⁵⁾ أما عالم الاجتماع «موطناني» فقد كان يطيب له القيام بإيدالات غربية، منها مثلاً أن عامر الهمتني من القرن الرابع عشر ميلادي، وهو سيد قبائل مصمودة في الأطلس الكبير، يكون سابقة تاريخية للتهمامي الكلاوي، الإقطاعي المعروف في تاريخ المغرب المعاصر. فالأول بمساندته للمرينيين ضد المناصرين الأواخر للموحدين، كان يسعى لبسط سلطنته ورفع الجباريات مباشرةً، أما الثاني، فرغبةً منه في الحفاظة على جاهه يسامِل الإقامة الفرنسية ويرؤيدها. «كل هذه التشابهات بين «أمغار» أيام المرينيين وقاد عصراً شبه المستقلين – يكتب باحثنا – تكفي لإظهار الضرورات الدائمة التي تفرض نفسها، في كل الأحقياب، على الرؤساء الزائلين لقبائل الأطلس، والذين يتبعون، بسبب غياب تقاليد حقة ونشوئهم في ظروف متطابقة، نفس الطريق في محمل سلوكيات سياساتهم». ⁽³⁶⁾ ولكي يدرك «موطناني» هذه التشابهات والثوابت، ويحمل، غير مبالٍ، الفرنسيين محل المرينيين، فلا ريب أنه وافق على النضجية بكل الفوارق الثقافية والدينية وبالحواجز الجغرافية والقطبية. وحتى في «أنسيكلوبيديا الإسلام» (الطبعة الأولى) نقرأ في مادة «مغرب» مقالاً يُوقع شَقَّه التاريجي «ج. إيفر» ويختمه بعد عذرٍ فضائل الاستعمار الفرنسي على المغرب، فيستخلص قائلاً : «إن النتائج الحصول عليها، والتي هي ممتازة في كل المرافق، قد يسرّها مجتمع المعمّرين ورؤوس الأموال الأوروبية. إن المغرب الذي كان محكوماً عليه بالحِمْوَل à condamné végeter هو اليوم في تغير مطرد. إنه عهد جديد ينطلق، مختلف جداً للعقود السابقة». ⁽³⁷⁾

ختاما، كييفما سبرنا أغوار الدراسات التاريخية المشار إليها أعلاه، أو حتى كتابات في ميدان الشريعة والعرف أو في اللغويات والأداب، فإننا نجد نفس الصور مترسخة متكاملة ومؤدية إلى نفس «النتيجة الضرورية» و«الخل المنطقى» : العرب قوم غزارة مُتسلطون، وببلاد البربر جُبِلت على الخضوع والتبعية، وبالتالي، لا يحيد عن الاحتلال الفرنسي ذي الرسالة الإنقاذية التمدينية... لكن، ما إن تبدى عنف هذه الرسالة العسكري، وطغت سلطتها وصمداها حتى تهافت كجذوع نخل خاوية أسطورة الغزو الملالي⁽³⁸⁾ وعداء البربر والعرب الوراثي وأفكار مولدة عنها، كسوء طالع المغرب من تفريطيه في الإرث الروماني - البيزنطي، وكفلطة اعتناته للإسلام، الخ. وهكذا فإن شروط إنتاج معرفة عن المغرب الوسيط قريبة إلى الواقع التاريخي، متحررة من العمى الذهني واضطرباب البصيرة بالوهم و«الفانتزم»، قد أصبحت توفرها اليوم دراسات مؤرخ متفتح (وتائب أيضا) كـ «جولييان»⁽³⁹⁾ ومستشرق متتّور حذير كـ «جاد بيرك»، إضافة إلى ثلاثة من الباحثين الوطنين.

* * *

حاشية حول المغرب الوسيط في «الاستشراق» المحدث

استقراراً لتلك الدراسات المتفاوتة القيمة والكفاءة، يمكن التأكيد أن صوراً ثابتة في الاستشراق التقليدي عن موضوعنا قد عرفت تعديلات وتغيراً ملحوظاً، ومنها على سبيل المثال الدالّ صورة «الكارثة الملاالية» التي أعيدت إلى حجمها التاريخي المعقول، بحيث تحّلّت خارج التهويّلات المعتادة لا كعملة بل كمظهر «الضعف السلطان» (حسب تعبير الفقيه التلمساني المازوني في نوازله)، أو لهرم الدولة وتلاشيه بالتعبير الخلدوني.

من تلك الدراسات ما تأثر بالأنثروبولوجيا الأنجلو - ساكسونية بحيث ذهب أصحابها في اتجاه «قسّمي» Segmentariste إلى الاهتمام بالقبائل قيد ببنيتها الانقسامية، أي تنظيمها الأزدواجي المتعارض، الواسع النطاق. ويُظهر بعض الدارسين في هذا الحقل كيف أن الانقسامية في الوجود القبلي تجد ترجمتها السياسية في عدم ثبات الرؤساء الزميين وفي ذيوع السلطة وظاهرة «السواسية» المسلحة، مما يقوى عند القبائل المستقرة خصوصاً النزوح إلى استقبال الغرباء «المُبَجِّلين» كسلطة حكم وتأليف، أو فيما بعد إلى المذاهب الفقهية والزوايا كسلطة احتكام وتوجيه. ولا يمكننا في حدود الموضوع الذي ترسّناه أن نقّيّم البحوثات القسمّوية على وجه التفصيل، فحسبنا أن نتبّه إلى أنها في مجملها تصف أكثر ما تفسّر وتسيد التموزج القار والبنية الثابتة على حساب خصوصيات الحالات واحتلافها وحركية التاريخ وبدلاته.⁽⁴⁰⁾

أما القضية التي نوَّدَ الختم بها في هذه الحاشية نظراً لأهميتها وجدة البحث فيها، فهي المسماة عادة بأزمة مغرب القرن الرابع عشر. وبما أننا نقصر هذا البحث على الدارسين الأجانب، كما هو مطلوب منا، فإننا نكتفي بفحص تلك القضية، ولو بمجاز، عند دارس واحد هو «إيف لاكوسْت» الذي أفرد لها فصلاً مهماً في مؤلفه عن ابن خلدون، مركزاً تحليل تلك الأزمة على عاملين هما : غياب طبقة «بورجوازية» [حضرية] من جهة، وانحسار تجارة الذهب من جهة أخرى.

يقيم الباحث مصداقية العامل الأول على نصوص معروفة لابن خلدون في نقد أهل الحضر وإيانة عجزهم عن الاحتياط من البذخ وعن الدفاع عن أنفسهم ضد مخاطر السياسة وإخْنِها، حتى إنهم «تنزلوا منزلة النساء والولدان» وصاروا في الأعمَّ «أجيئن من النساء على ظهورها». (41) فهم بالتالي غير قادرين على مساندة الدولة في مجالات تمركزها وتحصينها ضد سلطة «الأُرسطُقراطية» القبلية [المشيخة والأسياد].

إن تأويل «لاكوسْت» يعمل بنمط تحليل لاتخفي ماركسية استناده إلى المركبة الأوروبية. فلنلاحظ بدءاً أن في التاريخ المغربي الوسيط، لكي يدوم الحكم السياسي بمعدل قرن من الزمان فلابد وأن يكون مدعوماً بفتات من الأتباع والأنصار من ذوي عصبية القرابة أو الولاء. وحتى لو افترضنا جدلاً أن «بورجوازية» قد وُجدت كطبقة واعية بهويتها ومصالحها، فما عساهَا كانت تقدر عليه في غياب حقيقي لأي تطور لقوى الإنتاج... أما كلام ابن خلدون القليل المقتضب عن هذه القوى - والذي يندهش له «لاكوسْت» - فمردود إلى أنها في إطار اقتصاد المعاش لم تكن تعرف، في أحسن الحالات، إلا ثمواً كمياً انتقائياً وليس تطوراً داخلياً كييفياً، جديراً بطبع المجتمع الكلي.

بدل البرجوازية لم تكن إذن هناك إلا فئات تجَّار متفاوتة الأهمية وذات مصالح متنوعة متباينة. أما الفعنة التي كان يعتقدونها أن تفرض نفسها كقوة ثلاثة بين أرباب الدولة وأ«الأُرسطُقراطية» القبلية، فهي التي كانت تمارس التجارة بعيدة المدى. غير أنها كانت عاجزة عن ذلك بحكم اهتزاز وتقلب ظروف نشاطها من جهة، واستثمار فوائد عملياتها في مرافق لا مُتنَجِّة من جهة أخرى... ومعنى هذا أن الحديث الحق عن البرجوازية لا يصح إلا مع تطُور قوى الإنتاج، وبالتحصيص في إطار المجتمعات الحديثة التي خلقت الرأسمالية الصناعية كقطاع اقتصادي مبتكر، وأعطت للرأسمالية التجارية فعاليات على الصعيد العالمي.

أما العامل الثاني في أزمة مغرب العهد الوسيط المتأخر، الذي يراه «لاكوسْت» غالباً في نص ابن خلدون، فيعبر عنه كالتالي : «إن تحويل اتجاه طرق الذهب التي تركت

بلاد المغرب جانباً ليظهر إذن كسبه رئيسي لتلاشي وتدور دول الشمال الإفريقي للقرن الرابع عشر. ييد أن ابن خلدون لا يسجل دور التجارة الخارجية ضمن عوامل ثراء الدول، ولا يلمح إلى التغيرات الطارئة على وجهة الطرق الصحراوية. إنه لا يشير إلى أن تصدع الدول، الذي يميز القرن الرابع عشر المغربي، يمكنه أن يكون نتيجة الخسار «تجارة الذهب».⁽⁴²⁾

بالفعل، نعلم تاريخياً أن سيطرة المماليك في 716 هـ / 1316 م على وادي النيل الأعلى، بعد سقوط مملكة التوبة المسيحية، قد مثلت تهديداً خارجياً خطيراً على الطريق الصحراوي الغربي لتجارة الذهب السوداني. فقد مكثتهم تلك السيطرة فعلاً من حرية الحركة في مناطق الجنوب (حتى تخوم البحر الأطلسي) ومن القفز على الطريق الصحراوي المغربي الذي أصبح وبالتالي غير ضروري أو مفيد. وعليه فانتكاس سِجِلْمَاسَة كمدينة متلقى الطرق سيمتد حتى قيام عهد المنصور الذهبي السعدي (1573 هـ / 1603 م)، الذي عرفت معه انتعاشاً مؤقتاً بفضل عملية عسكرية ضد بلاد السودان.

في تلاشى الاحتكار المغربي لتجارة الذهب عبر الصحراء يرصد «لاكوست» العامل الأساسي لأزمة القرن الرابع عشر. وهذا التفسير، الغائب في النص الخلدوني، جذاب حقاً، إلا أنه غير حاسم أو مقنع من وجهين :

أ - هل يُعقل أن يتعلق مصير الاقتصاد بلاد طريق تجاري (لا يفيد في آخر الأمر سوى الحكم المركزي والأساط العسكرية والتجارية الدائرة في فلكله) بحيث يؤدي إفلاس هذا الطريق إلى زعزعة ذلك المصير ؟

ب - لماذا - حتى نطرح السؤال بعبارات «لاكوست» نفسه - «دخلت الدولة المرابطية في مرحلة تفكك عضال، وذلك رغم هيمنتها على التجارة عبر الطرق الصحراوية»؟ ولماذا «عجز الموحدون بعد انتصارهم عن براء التورم الذي عصف بدولتهم، وذلك رغم المراقبة التي ظلوا يمارسونها على طرق الذهب»؟⁽⁴³⁾

وهكذا، فاما أن ابن خلدون يعتبر إفلاس تجارة الذهب كحدث عادي داخلي انتكاس بنّيوي عميق، فيميل إذن إلى السكوت عنه؛ وإما أنه حتى من منطلق الوعي بمحظورته لا يدرجه ضمن العلل الرئيسية، وإنما يحسبه ظاهرة أو عاقبة خارجية لأزمة عضوية داخلية.

وعلاوة على ذلك، من المدهش أن نرى «لاكوست»، بعد تركيز تحليله على

العامل المذكور، يرجع القهقري في آخر جملة من فصله عن أزمة القرن الرابع عشر، ويقول : «إذا كانت تقلبات تجارة الذهب قد حظيت بتأثير كبير على تاريخ الشمال الإفريقي الوسيط، فبسبب خاصيات بنيات الدولة المغاربية الذاتية وهشاشتها النسبية». وفي هذا عُود إلى جدارنة مستوى التحليل الخلدوني حيث يجري البحث في هذه «المشاشة النسبية» نفسها وتلك البنيات الذاتية أو الداخلية.

وباختصار فإن سكوت ابن خلدون عن الخسار تجارة الذهب يجوز تفسيره فقط بإحساس عنده أن الأمور، على أي حال، لا يمكنها أن تكون غير ما هي عليه. ذلك لأن أي اقتصاد تجاري عمومي لا يمكنه أن يتحكم في مناطق عملياته ولا في شروط سيره. فهو يبقى دوما مهددا بتقلبات الطرق والتغيرات السياسية وتطور القوى المنتجة في أوساط المزودين أو المقتنيين. وهكذا فإذا كان السودان يداوي الفقر كما يداوي القطران الجَرَب، حسب مثل تلمساني، فإنه لا يقدر على فعل ذلك باستمرار. لهذا فإن اقتصاد العمولة (Carrying trade) «يتدهور بموازاة مع التجارة نفسها، ويتلاشى كلما زاد التو الاقتصادي للشعوب التي كان يستغلها من جانبيه ويستمد قاعدة وجوده من تخلفها». (44)

هو أمش

(1) انظر Henri Terrasse, «*L'ancien Maroc, pays d'économie égarée*», Revue de la Méditerranée, 1947.

(2) E.F.Gautier, «*L'islamisation de l'Afrique du Nord, les siècles obscurs du Maghreb*», éd. Payot, 1930, p.31; (réédition : *Le passé de l'Afrique du Nord*, 1937).

(3) نفس المرجع، ص 224.

(4) نفس المرجع، ص 30، 395، 398.

(5) أما قصة ذلك الغزو فمن المعروف تاريخيا أن النبي هلال وبني سليم كانوا يشاركون في ثورة القرامطة بشمال شرق الجزيرة ضد الخلافة العباسية، تلك الثورة التي كانت بفضحها وتجاهزاتها تلحق الضرب بالدعوة الشيعية عموما والإسماعيلية خصوصا. وهذا ما حدث بالناطمين في 364هـ / 978م إلى تجميع تلك القبائل في منطقة الصعيد، مخضعينهم للإقامة الإجبارية. وفي منتصف القرن الموالي، وبالدات في 441هـ / 1048م أقدم الخليفة الفاطمي المستنصر بالله بایعاز من وريره اليازوري على ترغيب تلك القبائل البدو في إفريقية والظفر بها، وذلك بسبب أن أمير هذه البلاد المُرْزِي شقّ عليه عصا الطاعة وثار على الحماية الفاطمية. وهكذا تمكن الحكم الفاطمي من تحقيق غايتهن بضربيه واحدة : الانتقام من الزيريقين بواسطة التخلص من عباء الملايين. فانطلق هؤلاء، متبعين ببني سليم في أعدادٍ قدرت مبالغة بمليون نسمة وخمسين ألف مقاتل (كما ينقل «مازمو»، وحسن الرزاقي عن كتاب ضائع لابن الرقيق، ييد أن «غوثيي» نفسه يرى أن ذلك الرقم قد لا يتعدي مائتي ألف

عبر نظراً لطول الطرق الصحراوية البالغة ألفي كيلومتر. وهكذا غزوا تدريجياً، بدءاً من منتصف القرن، أغلب سهول المغاربة الأوسط والأدنى، ملحقين أصواتاً، حسب الرواية المشهورة، بعمران هذا الأخير ومذنه، ثم كانت تغريتهم نحو المغرب الأقصى على يد بعض الخلفاء الموحدين والمربيين.

(6) «المقدمة»، دار الرشاد الحديثة، بيروت 1981، ص : 187 / 188.

(7) تاريخ ابن خلدون، دار الرشاد الحديثة، بيروت 1981، ج 6، ص : 17.

(8) نفس المرجع، ص : 20.

Georges Marçais et autres, «*Histoire de l'Algérie*», Paris, 1962, p.118. (9)

H. Terrasse, «*Histoire du Maroc*», éd. Casablanca, 1950, t.I, p.295. (10)

Charles-André Julien, «*Histoire de l'Afrique du Nord*», éd. Payot, Paris, 1975, t.II, p.74. (11)

E.F. Gautier, «*Histoire et historiens de l'Algérie*», Paris, 1930, p.31. (12)

(13) غوثي «...Les siècles obscurs...»، ص : 388.

(14) نفس المرجع، ص : 410.

(15) نفس المرجع، ص : 19.

(16) نفس المرجع، ص : 25. ويكتب أيضاً : إن المغربي، من بين السلالات البيضاء المتوسطية، يمثل حقاً المختلف الذي ظل بعيداً في المؤخرة» (ص 5). «نعلم أن البريري، هذا الأجلف الصغير، مأمور بسر التفكير لنفسه» (ص 408). وعند مؤلف آخر، هنري ماري، H. Basset، نجد نفس التفور والازدراء بإزاء البريري، إذ يكتب عنه : «إن البريري، الذي لم يستوعب شيئاً، عازز عن الاستمرار وحده في الطريق الذي اقتيد فيه. ومجدد ما تنتهي إليه الأجيال، فإن البريري يكون مستعداً لتبني عادات مالك جديد بالسرعة التي تنسى بها عادات السالفين؛ أما إن ترك لنفسه فإن ما يعقب الحضارة الأنجينية هي مرحلة جديدة من المموجة» (أنظر «Essai sur la littérature des Berbères» باريس 1920، ص : 29).

G.Marçais, «*La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen-Age*», Paris 1946, p.20. (17)

(18) طيراس، «*Histoire du Maroc*»، ص : 299.

(19) نفس الفكرة تقرها عند «مارسي»، «*Les Arabes en Berbérie du XI^e au XIV^e siècle*»، باريس 1913، ص : 702.

(20) غوثي «...Les siècles obscurs...»، ص : 398.

(21) انظر S.D.Goitein, «*La Tunisie du XI^e siècle*», in «*Etudes d'orientalisme dédiées à Lévi-Provençal*», Paris 1962, t.II, p. 569; et «*Studies in Islamic History*», Leiden, 1966, chap.XIV.

(22) غوثي «...Les siècles obscurs...»، ص : 288.

(23) ماري «...Les Arabes en Berbérie...»، ص : 346.

(24) طيراس، «*Histoire du Maroc*»، ج I، ص : 203.

(25) نفس المرجع، ص : 299.

(26) «المقدمة»، ص : 42 - 43.

(27) «التعریف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً»، تحقيق ابن تاریث الطنخي ط. القاهرة، 1951، ص : 27.

(28) ويقول أيضاً قوله في منتهي الشطط والأدعاء : «لكن تاريخ بلاد المغرب ليس تاريخنا ككل التاريخ بما أنه، حقاً، لم يكتب أبداً، وبما أن لا أحد يعرفه» («...Les siècles obscurs...»، ص : 395).

- (29) أنظر، J. Berque, «*Cent vingt cinq années de sociologie maghrébine*» in «*Annales E.S.C.*», 1956, n° 3, 315.
- (30) «عوْتَجِي»، «*Les siècles obscurs...*»، ص : 27.
- (31) نفس المرجع، ص : 24.
- (32) نفس المرجع، ص : 27 - 28.
- (33) أنظر، Ch. A. Julien - Courtois, «*Histoire de l'Afrique du Nord*», éd. 1951, p.48.
- (34) Ch. A. Julien, «*L'Afrique du Nord en marche*», éd. Julliard, Paris 1972, p.253.
- (35) G. Camps, «*Aux origines de la Bérbérie, rites et monuments funéraires*», Paris 1961, p.7.
- (36) R. Montagne, «*Les Berbères et le Makhzen*», Paris 1930, p.399.
- (37) في «*Encyclopédie de l'Islam*»، الطبعة الجديدة، يختلف دح. إيفر Yver G. الجملة الأخيرة من كلامه، مما يظهر أن لضرورة التكيف مع استقلال المغرب أحکاماً 1
- (38) Ives Lacoste, «*Ibn Khaldoun*», éd. Maspéro, Paris, 1966, chap.4; Jean Poncet, «*Le mythe de l'invasion hilaliennes*», in «*Annales E.S.C.*», Sept. 1967; Cl. Cahen, «*Quelques notes sur les Hilaliens et le nomadisme*», in «*Journal de l'histoire économique et sociale de l'Orient*», vol.XI, mars 1968; J. Berque, «*Les Hilaliens au Maghreb*», in «*De l'Euphrate à l'Atlas*», éd. Sindbad, Paris, 1972, pp.55 - 67; du même «*Le Maghreb central après Ibn Khaldoun*», in «*L'intérieur du Maghreb*», éd. Gallimard, Paris, 1978, pp.13 - 65.
- (39) أما «روجي إدريس» (R. Idris)، كمؤرخ محدث، فإنه لم يفتر عن تكثير قصة «الغزو الملايلي» بكل توصافها ونعتها المهولة. (أنظر «*La Berbérie orientale sous les Zirides*», Paris, 1962, «*La Berbérie orientale sous les Zirides*», Paris, 1962, ومناقشتها من طرف «جان بولسي» المشار إليه في هذا المقام، وهو الذي حاول إظهار أن كل عناصر التدهور السياسي والاقتصادي في إفريقيا كانت قائمة قبل جيء الملايلين، ومما: قمع الشيعة في عهد العُزَّز الزَّبَرِيِّ، فقدان صيقلية واستقلال الحماديين، تبني جيش العبيد المزاحم لصنهاجة وعرب الفتح الأول، الاستراف الجباري والاستحواذ على التجارة الصحراوية، تحول الفلاسق المعبيين إلى قطاع الطرق، إضافة إلى الأوربة والجماعات الدورية...)
- (40) وإن «جوبيان» المناضل، يكتب عبد الله العروي، تطور مع الأحداث فيما أن «جوبيان» المؤرخ تشبت بأحكام كانت مقبولة قبل 1939 وأصبحت بعد عشرين سنة غير مطابقة لوجдан المغاربة (أنظر : «مُجمل تاريخ المغرب»، الدار البيضاء، 1992، ص : 29. لكن هذه الملاحظة كان يمكن تعديليها على ضوء كتاب «جوبيان» الأخير «*Le Maroc face aux impérialismes*» 1415 - 1956, Paris 1978).
- (41) أنظر انتقادات «جالو بيرك» في 1974 «*Maghreb, histoire et société*»، Alger - Paris 1974 وحمردي في «*Les origines sociales et culturelles du nationalisme*»، Hespéris - Tamuda, vol 14, 1974
- (42) «إيف لاكوفست»، «*Ibn Khaldoun*»، المرجع المذكور، ص : 115.
- (43) نفس المرجع، ص : 112.
- (44) أنظر «كارل ماركس»، «*Le Capital*», éd. sociales, Paris 1960, liv.3, t.I, p.337.

قضايا مرابطية في منظور بعض المستشرقين

عباس الجراري

يتناول هذا العرض النقط الآتية :

- تحليل نظري لظاهرة الاستشراق.
- أقوال المستشرقين في المرابطين والأصول التي انطلقا منها.
- مناقشة اعتقاد المرابطين على الإصلاح الديني والفقه المالكي.
- مدى تأثير ذلك في الفكر في الأندلس والمغرب.
- مدى تأثيره في الأدب في العدوانين.

* * *

يعتبر الاستشراق في عمق مدلوه حركة قضية ذات أبعاد فلسفية يبلورها الحق في معاينة الآخر والتطلع إلى معرفته، وكذا الحق في تشكيل هذه المعرفة وفق رؤية مغايرة يكون التحفز فيها مرتبطة بتحرر قليل أو كثير يتيحه التطلع لنفسه حتى لا يبقى في قبضة الضوابط التي قد تكون تحكمت في ذهن هذا الآخر.

وإذا كانت الثقافة في سيرها الإنساني الإيجابي تعطي هذا الحق وتبين ممارسته، في إطار الوعي بمحتمية وجود الفروق والخصوصيات المميزة، وفي نطاق حرية لاتعني بالضرورة معاداة الغير والتصادم مع ثوابته ومقدساته، كما وهم الكثيرون وكما حدث في حالات غير قليلة، فإن من الإنصاف لحركة الاستشراق أن يعترف لها بالخدمات الجليلة التي أسدتها للغة العربية والفكر الإسلامي، لا سيما في مجال لفت الانتباه إلى بعض إيجابيات هذا الفكر وذخائره، ونشر نفائس التراث، وفتح باب الشك والتأمل

والتحليل، والتعريف بمناهج وَقْع التوسل بها في تحقيق نصوص هذا التراث ودراسة قضيائاه.

والاعتراف بهذه الخدمات لا يعني أبداً إغفال المفواد والعيوب التي وقع فيها المستشرقون نتيجة عدم التعمق في فهم اللغة العربية وتذوقها ومتابعة إنتاجها، وعدم التزام الموضوعية في كثير من الأمور، بدافع التحاصل على الدين والانحياز لواقف سياسية ومذهبية معينة، وتحريف بعض الحقائق التاريخية، والآخراف في تحليلها، والإلحاح على المسائل الخلافية وتعديقها، والاعتماد على الروايات الضعيفة والموضوعة، مما أفضى في الغالب إلى الابتعاد عن الموضوعية، والإغرار في ذاتية انتهت تلقائياً إلى تشويه صورة العرب والمسلمين، والتنقيص من دورهم الحضاري والثقافي وتأثيرهم في الإنسانية عامة وأوروبا خاصة.

ولا جدال في أن المستشرق - باعتباره باحثاً أولاً وقبل كل شيء - معرض بشيء من التفاوت إلى التأرجح بين أن يكون موضوعياً وأن يكون ذاتياً : يكون موضوعياً إذا كان يسعى إلى الحقيقة، انطلاقاً من معطيات مضبوطة يجمعها ويخللها بإعمال نسق فكري يعتمد أساساً عنصر المنطق والعقل.

ويكون ذاتياً إذا كان يوجه بحثه لتحقيق غايات غير الوصول إلى الحقيقة، يكون حافزاً إليها دوافع دينية أو سياسية أو حتى شخصية.

ونحن حين نصادف باحثاً من الفئة الأولى فإننا نسميه بالإنصاف، وربما ملنا إليه وأعجبنا به. وحين نصادف باحثاً من الفئة الثانية فإننا نرميه بالإغراض، وغالباً ما يكون ذلك مقتعاً إلينا لاتهامه بالإعراض عنه.

ومع ذلك فالمسألة ليست بهذا اليسر، ففي حال الموضوعية يتعامل الدارس مع مادته وعناصر بحثه بشيء من الحياد يجعله لا يعتمد الاختيار منها إلا بالقدر الذي يوصله إلى الحقيقة. أما في حال الذاتية، فهو يتطلب من الوثائق والنصوص ما يمكنه من إثبات ما تمثل نفسه إليه. وقد يعمق هذا الميل ويزيد في كشفه بالتأويل وكذا بالتبير الذي يكون في انتقاء لفظه ما يبرر حالة خاصة أو موقفاً بعينه.

على أنه حتى في حال الموضوعية، فإن شيئاً من الذات يبقى مترسباً في أعماق الباحث. ذلکم أن هذا الباحث لابد متسلٍ بمنهج. والمنهج - مهما يكن وصفه بأنه علمي - فإنه - إلى جانب الأدوات الإجرائية التي هي مقاييس مجردة وثابتة وإن اتسمت ببعض المرونة التي تجعلها مطوعة للبحث أي بحث - يتضمن جانباً ينطلق من

الذات أو هو يقترب منها، ويعكس تصور هذا الباحث، بدءاً من رؤيته للموضوع إلى المدف الذي يريد أن يبلغه والغاية.

والمسألة – أعني مسألة الذاتية والموضوعية – لا تقف عند هذا البحث وصاحبها، ولكنها تتجاوزهما إلى قارئه أي إلى المتلقى، بكل ما يشكل توجهه الفكري والنفسي ومناخ هذا التوجه والعوامل المختلفة الفاعلة فيه. وهي بدورها قد تكون متطلعة إلى ما يمكن أن يعتبر حقيقة. وقد تكون نابعة من منطلقات دينية أو سياسية أو شخصية صرف؛ من غير أن نلغي جانب التصور عنده – أي عند المتلقى – مثلما لم نلغه عند الباحث.

من زاوية هذا التحديد لموقع المستشرق الباحث، أود أن أتناول بالدرس والتحليل عدداً من القضايا، عرضها بعض المستشرقين متصلة بعصر المرابطين، كان لهم فيها منظور خاص تشكل عندهم من مجموعة الاعتبارات السالفة.

هؤلاء المستشرقون هم :

1 - يوسف أشباخ الألماني⁽¹⁾ (Joseph Aushpach 1801 – 1882) أستاذ التاريخ في جامعتي «فرانكفورت» و«بون»، مع عناية خاصة بتاريخ الأندلس. له بالإضافة إلى كتابه المشار إليه في هذا العرض مؤلف آخر عن «تاريخ الأمويين في إسبانيا».

2 - رينهارت دوزي⁽²⁾ (Reinhart Dozy 1820 – 1883)، هولندي من أصل فرنسي، ولد في «ليدين» بهولندا، درس في جامعتها. تولى إدارة مخطوطات مكتبة «ليدين» الشرقية، وعمل أستاذًا في جامعة «ليدين». جال في بلاد عربية وغيرها، له دراسات وتحقيقـات وفهارس وترجمـات.

3 - إيميليو كارسيـا كومـث⁽³⁾ (Emilio Garcia Gomez)، زميلنا في أكـاديمـية المملكة المغـرـبية، ولد عام 1905 في مـدـريـدـ، تـخـرـجـ من قـسـمـ الـدـرـاسـاتـ الـعـرـبـيـةـ بـجـامـعـةـ مـدـريـدـ، درـسـ في جـامـعـتـيـ غـرـنـاطـةـ وـمـدـريـدـ، رـحـلـ إـلـىـ دـوـلـ الـمـشـرـقـ الـعـرـبـيـ وـتـوـلـىـ سـفـارـةـ بـلـادـهـ في بـغـدـادـ وـأـسـطـنـبـولـ، وـهـوـ عـضـوـ في عـدـةـ مـجـامـعـ عـلـمـيـةـ، لـهـ بـحـوثـ وـتـحـقـيقـاتـ وـتـرـجـمـاتـ كـثـيرـةـ.

* * *

يقول أشباخ : « ظهر المرابطون من بين سكان الصحراء البدو الساذجين، فكانوا أعداء لكل حضارة عربية. ومن ثم كانت حكومتهم كريع الصحراء اللافح حين يهبـ

على الغياض النصرة تعمل لتحطيم جميع العلوم والفنون والصناعات التي وصلت في ظل السيادة العربية في الأندلس إلى ذروة التقدم والازدهار. وكان أولئك الحكماء القساة يمدون القبائل العربية وثقافتها ويعلمون على سحق هذه الثقافة بكل ما وسعوا، فكانوا يطاردون العلماء الذين ينحرفون عن معتقداتهم ويحرقون كتبهم ويعلمون بالأخص على تحطيم الروح الشعرية الأندلسية التي كانت تجد متعتها في قررض الفروسيّة والقصص المغرق. وكانت قراءة هذه الكتب تحظر ويُعاقب قارئها بأشد العقوبات وتعدم أينما وجدت...»⁽⁴⁾.

ويقول كذلك : «ولم يُؤيد سلاطين المرابطين كبير عناية بأمر العلوم والفنون والشعر وتقدم المعرف. وقد اضطهدوا كل ما عنيت الدول العربية بتشجيعه من قبل وطاردوا العلوم الفلسفية والكلامية التي تذكرها التعاليم المرابطية، وحظروا قراءة الكتب التي تحتويها وأحرقواها علينا، وكذلك حرموا وأحرقت جميع الكتب التي تضمنت قصص الفروسيّة والقصص العادي...»⁽⁵⁾.

ويقول دُوزي، متحدثاً عن يوسف بن تاشفين : «إن معاملته للأمراء الأندلسين الذين اعتقلهم كانت قاسية وشنيعة». ⁽⁶⁾. ويقول : «كان الفقهاء يجنون الثمار التي كانوا وعدوا أنفسهم بها من الاحتلال المرابطي، وربما كان ما حصدوا يفوق آمالهم. لكن إذا كان الحدث قد برر انتظارهم، فإنه قد برر كذلك مخاوف الذين لم يكونوا يريدون استيلاء الوسط الديني ولا استيلاء الجنود البربرية القادمين من الصحراء ومن المغرب. وكانت لرجال الأدب والشعراء وال فلاسفة دواع للشكوى كثيرة. صحيح أن أدباء كثيرين من الذين خدموا في بلاطات الأمراء الأندلسين أخذوا يشغلون وظائف في كنف السيد الجديد، ولكنهم كانوا يشعرون أنهم في غير موقعهم وفي حال من الضيق وسط فقهاء متعصبين وقود خشين. لقد كانت حاشية الأمراء الأندلسين مغایرة. وحتى عند أولئك الذين كانوا - لكسب قوتهم اليومي - يمدحون السادة المرابطين وبُهلوتهم كتبهم، كان يلاحظ نوع من الحزن ممزوج بإعجاب كبير ظلوا يكتونه للأمراء المتأدين الذين ملكوا الأندلس من قبل». ⁽⁷⁾ ويقول كذلك، متتحدثاً عن المرابطين، بأن «حضارة الأندلس كانت بالنسبة لهم مشهداً جديداً للغاية. فبسبب الخجل من بربريتهم كانوا يريدون الاندماج فيه، مقتدين بالأمراء الذين أزالوا عن عروشهم. والأسف أن جلدتهم كان أخشى من أن يتقمص لطف الأندلسين وحساسيتهم ورقتهم. كان كل شيء يحمل عندهم طابع تقليد رديء غير موفق. فأخذوا يقربون الأدباء ويستشدون القصائد ويستهدون الكتب، ولكنهم كانوا يفعلون بتصنع وبدون لطافة وذوق. ومهمما

كانوا يفعلون فإنهم ظلوا نصف متوحشين ولم يقتبسوا من الحضارة الأندلسية إلا جانبياً الرديء». ⁽⁸⁾

ويقول كومث : «اندفع أبناء الصحراء نحو الأندلس في تيار متذبذب، وأقبلوا بوجوه ملائمة كما أنها أرادوا ستر جهلهم، كما قال شاعر أندلسي. أقبل يوسف بن تاشفين المرابطي إلى الأندلس بجماله معه، فرعب منها الأندلسيون إذ لم يكونوا قد رأوها قبل ذلك. جمال في إسبانيا. لقد «تألق» الأندلس وأصبح ولاية تابعة للمغرب... وإذا كان قد أتيح له بذلك أن يقيم جبهة أمام النصارى ويشتبها، فقد اشتري ذلك بتضحية مُثله العليا جهيناً. وإنه لأمر لا يخلو من مغزى بعيد أن الذين خربوا مدينة الزهراء - والخلافة بعد قائمة - كانوا من برابرة المغرب». ⁽⁹⁾ ويقول متتحدثاً عن الوشاحين والزجالين في العصر المرابطي : «وهو لاء الشعرا المتحدثون أنفسهم - الذين ما كانوا ليُنظِّموا أزجالاً وموشحات في المناسبات الحافلة لو أنهم عاشوا في زمان آخر - وجدوا أنفسهم الآن مضطربين إلى استعمالها. ذلك أنه ظهر في أواسط معينة خلال ذلك العصر المرابطي - الذي هبط فيه الذوق هبوطاً بالغاً - الميل إلى كلّ ما هو شعبي سُوقٌ خالٍ من الحشمة والتوقير. وقد كانت هذه التزعّة أشبه بثورة على القوالب المتكلفة التي كان الأرسقراطيون المتزمتون يتزمونها ويحرصون عليها. وكانت في نفس الوقت دليلاً على غلبة ذوق العوام. ومن ثم كان هذا العصر عصر المجاه اللاذع والستّر العنيف وعصر المتحررين والجان من الشعرا وعصر كبار الزجالين كذلك». ⁽¹⁰⁾

اعتمد هؤلاء المستشرون على أقوال سابقة وجدوها منطلقاً لهم، للتعبير عما في نفوسهم، وهي :

1 - مواقف معاصرة للمرابطين أنفسهم اتخذها شعراً ضاقوا بسلوك الفقهاء، أو لم يجدوا عند المرابطين ما كانوا يجدونه عند أمراء الطوائف، كالأخمي التطيلي وأبي بكر يحيى بن سهل اليكي ومن إليهما من الذين كانوا يمدحون تارة ومهجرون أخرى؛ وكابن اللبانة وابن حمليس وغيرهما من شعراً المعتمد بن عباد. ⁽¹¹⁾

2 - مواقف موحدية، بدءاً من المهدى ابن تومرت الذي رمى المرابطين بالتعطيل والتجمسيم، إلى بعض مؤرخي الفترة كالمرَاكشي.

3 - مواقف الكتاب الذين حرروا رسائل في فضل الأندلس كالشّتندي.

وتتجدر الإشارة إلى أن ما قاله المستشرون كان - وهو ينطلق من هذه الآراء السابقة - صادراً عن دوافع دينية ووطنية زادت شحنته بما قوى حدتها.

هذا ولو تأملنا ما صدر عن المستشرقين وتابعهم من الباحثين حول المرباطين، لأتمكننا تجميع ما قالوه في قضايا ثلاثة :

- 1 - إدانة توجههم الديني الفقهي واعتمادهم على الفقهاء.
- 2 - ضعف الفكر في هذا العهد.
- 3 - انحطاط الأدب فيه.

* * *

ننظر إلى التوجه الديني للمرباطين من خلال نقطتين اثنتين :

- فقهية المرباطين والأسباب الكامنة خلفها.

- عوامل النهوض في هذا العهد.

أ - بالنسبة للنقطة الأولى يجدر التنبيه إلى :

1 - أن المذهب المالكي كان معروفاً من قبل ومنذ العهد الإدريسي. وما حدث في عصر المرباطين هو تعميم نشر المذهب واعتماده أساساً لما كانوا ي يريدونه من إصلاح.

2 - أن المرباطين أقاموا دولتهم على الإصلاح الديني بعد أن تهافت لهم دعائم أخرى في طليعتها التفوق الاقتصادي القائم على التحكم في مناجم المنطقة والطرق التجارية، والتجمع القبلي حول لمونة وجدة وجراولة.

3 - أنه كان طبيعياً - والمرباطون يقيمون إصلاحهم على المذهب المالكي - أن يعتمدوا فقهاء بداعياً من الداعية عبد الله بن ياسين إلى أولئك الذين تحملوا مسؤولية تسيير الدولة، علماً بأن مفهوم «الفقه» لم يكن قد حياً - كما هو اليوم - إذ كان يومئذ وصفاً للعالم المتمكن من فقه المذهب وغيره، وسمة رفيعة وتشريف كذلك. فقد ذكر المقرئ وهو يتحدث عن الأندلسيين أن «سمة الفقيه عندهم جليلة حتى إن المللثين كانوا يُسمّون الأمير العظيم منهم الذي يريدون تنويعه بالفقه... وهي الآن بالغرب بمنزلة القاضي بالشرق، وقد يقولون للكاتب والنحوي واللغوي فقيه لأنها عندهم أرفع السمات». ⁽¹⁹⁾

4 - أن الاعتماد على الدين مكّن للمرباطين ولدولتهم، إذ منحها الشرعية التي استبعد بها كل استبداد أو تسلط قائم على القوة فقط.

5 - أن التركيز على المذهب المالكي مكّنهم في الداخل من التكافف الأمة حولهم، وفتح لهم باب التحالف على مستوى العالم الإسلامي مع الاتجاه السني ضد المذهب الشيعي، مما يدخل في تفسير الروابط العميقة التي كانت بيد المرباطين والعباسيين.

ب - وأما بالنسبة للنقطة الثانية فإنه يجدر التبيه كذلك إلى أن الثقافة عرفت نهوضاً يرجع إلى الأسباب الآتية :

- 1 - قوة الدولة وما نتج عن هذه القوة من أمن واستقرار.
 - 2 - الوحدة مع الأندلس.
 - 3 - إنشاء مراكز علمية جديدة كجامع ابن يوسف في مراكش، وتوسيع المراكز القدية كالقرويين ومدرسة سبتة؛ بالإضافة إلى استمرار جامع قرطبة وما إليه.
 - 4 - شغف المرابطين بالثقافة وعنائهم بها وتقريهم لأعلامها وأخذهم عن هؤلاء الأعلام سواء في الأندلس أو في المغرب أو في الشرق. ومنهم عمر بن إمام بن المعتر الصنهاجي الذي كان أميراً على الممورة وبلغ درجة من العلم جعلته يسمى بالفقهي⁽²⁰⁾ والمنصور بن محمد بن الحاج داود ابن عمر الصنهاجي المموني الذي روى عن ابن أبيه الفهرى حديث الأخذ باليد، وسمع بمرسية من أبي علي الصدفي، وبقرطبة من أبي محمد بن عتاب وأبي بحر الأسودي، وبيلئسية من طارق بن يعيش، وكان عالماً بالسنن والأثار لدرجة «نافس في الدواوين والأصول العتيقة وجمع من ذلك ما لم يجمعه أحد من أهل زمانه، وهو فخر صنهاجة ليس لهم مثله». ⁽²¹⁾
- ويذكر في هذا الصدد علي بن يوسف بن تاشفين الذي يكفي لإبراز مدى اعتماده بالعلم ومكانته فيه أن يشار إلى أن الرواية أبا عبد الله أحمد بن محمد الخولاني أجاز له جميع روایته. ⁽²²⁾
- » كما يذكر ابراهيم بن يوسف بن تاشفين المعروف بابن تعيشت، وكان قد قرب إليه الفقيه الحدث أبي علي الصدفي، والطبيب الفيلسوف عبد الملك بن زهر، والكاتب الأديب الفتح بن خاقان. وله ألف ابن زهر كتاباً في الطب، وألف ابن خاقان كتاب «القلائد» كما هو معروف.
 - 5 - الروابط المتينة مع الشرق، متمثلة في التبعية الشكلية التي التزمها المرابطون مع العباسين، وفي إرسال الوفود في سفارات كسفارة عبد الله بن محمد بن العربي المعاوري الإشبيلي وولده القاضي أبي بكر إلى الخليفة أحمد المستنصر⁽²³⁾ وتتجلى هذه الروابط كذلك في بعض الرحلات العلمية كرحلة ميمون بن ياسين إلى الحجاز وأخذته «صحيح البخاري» عن الحدث أبي مكتوم.

* * *

ما هو مدى تأثير فقهية المرابطين على الفكر؟ وهل هناك نهضة لهذا الفكر ومظاهر لهذه النهضة؟

4 - في العلوم اللسانية :

- أبو علي الحسن بن طريف السبتي المعروف بالتاھری (ت 501 هـ)، وهو شیخ عیاض في النحو.

- أبو عبد الملك مروان بن سُمْجون اللوائی الطنجي (421 - 491 هـ). كانت له رحلة إلى الأندلس وصیقلیة وأخذ عن علمائهم.

5 - في الفلسفة :

- حضور ابن باجة إلى المغرب وقيامه بتدريس الفلسفة؛ وكذا تقریب ابن وهب وتعيينه وزيراً.

6 - في الطب :

- أبو الحسن ابن زَبَاع (أو ابن بیاع) الطنجي الذي كان أديباً كذلك.

7 - في الحساب :

- ابن مرانة السبتي.

- تلميذه ابن العَرَبِي (من سبته كذلك).

* * *

بعد هذا نسأل عن مدى تأثير فقهية المرباطين في الأدب، ونجيب بما يلي :

أ - تفاجيء الدارس لواقع الأدب في هذا العصر مسائل ثلاث :

الأولى : معاملة المرباطين للمعتمد بن عباد. وللشخص الرأي حولها بأنها حين تطرح على بساط التحليل السياسي المرتبط بما آلت إليه أوضاع الأندلس في ظل المعتمد وصحبه من أمراء الطوائف لا يكون لها أي ميرر للطعن في سلوك ابن تاشفين. أما حين تعرض على بساط الشعر فإنها تجد مرتعاً للطعن في معاملة ابن تاشفين له. وهذا ما يجعلها مسألة شعرية أولاًً وقبل كل شيء.

1 - فالمعتمد شاعر «يمثل الشعر من ثلاثة وجوه»: أولها أنه كان ينظم شعراً يثير الإعجاب. وثانيها أن حياته نفسها كانت شعراً. وثالثها أنه كان راعي شعراء الأندلس أجمعين بل شعراء الغرب الإسلامي كله.⁽³¹⁾

2 - قال شعراً في منفاه يفيض حزناً وألمًاً وحسرة على هذا النحو :

تبذلت من عَزَّ ظَلَّ الْبُود	بذل الحديد وثقل القيود
وكان حديدي سناناً ذليقاً	وعضباً رقيقاً صقيل الحديد
بعض بساقي عض الأسود. ⁽³²⁾	فقد صار ذاك وذا أدھما

3 - قال في وصف حالة شعراء من أمثال ابن البلانة في هذين البيتين من ميمية

له :

قيودك ذابت فانطلقت لقد غدت
عجبت لأن لان الحديد وقد قسوا

الثانية : نعت ابن تاشفين والمرابطين بقلة المعرفة والخاطط الدوق على حد الاتهام
الذي رماهم به الشقيني وتبعه فيه آخرون . وهذه المسألة نوجز الرأي حولها فيما يلي :

1 - هي تدخل في نطاق محاولة إبراز فضل الأندلس على المغرب مع كل ما
يبرر هذا المدف من مبالغات ، وإن زادت على الحد كا عند الشقيني .

2 - لم يكن ابن تاشفين كا وصفه الشقيني ، ويكتفي أنه كان تلميذا في رباط
عبد الله بن ياسين قبل أن يصبح قائدا .

3 - لم يكن متوقعا من يوسف - وهو يقود دولة تقوم على الإصلاح الديني -
أن يختلف بالشعراء ويقيم لهم المجالس للاستماع إليهم ومكافأتهم .

4 - ومع ذلك فقد اجتمع ليوسف «من أعيان الكتاب وفرسان البلاغة ما لم
يتفق اجتماعه في عصر من الأعصار»⁽³³⁾ ومنهم : أبو محمد ابن عبد الغفور الوزير
كاتب نص ولایة عهد علی⁽³⁴⁾ ، وعبد الجيد بن عبدون⁽³⁵⁾

5 - وكذلك بالنسبة لعلی ، إذ «لم يزل من أول إمارته يستدعي أعيان الكتاب
من جزيرة الأندلس وصرف عنائه إلى ذلك حتى اجتمع له منهم ما لم يجتمع
لملك»⁽³⁶⁾ ومنهم : أبو عبد الله محمد بن أبي الخصال⁽³⁷⁾ ، والوزير أبو القاسم ابن
الجذ المعروف بابن الأحدب⁽³⁸⁾ .

6 - وعلى هذا النحو سار أمراء الدولة وولاتها ، مثل : إبراهيم بن يوسف ،
مدوح ابن خفاجة ، وأبي بكر محمد بن رحيم ، وأبي الفضل ابن الأعلم الشستمري
وغيرهم من نجد ترجمتهم ومدادحهم في «القلائد» و«المغرب» ، وأبي بكر بن إبراهيم
المعروف بابن تافلويث الذي كان واليا على سرقةطة . وقد مدحه ابن باجة وابن سارة
الشستمري على نحو ما نجد في «القلائد» وغيره . وكان هو نفسه يقرض الشعر ، وعبد
الله بن مزدلي : مدوح القاضي أبي محمد بن عطيه صاحب التفسير ، والوزير بن أبي
عامر ابن أرقم وأبي جعفر ابن مساعدة على نحو ما في «القلائد» .

7 - ومن عناية المرابطين بالأدب أن نساءهنّ كنّ يتعشقنه . وقد اشتهرت في

هذا المجال : حواء بنت إبراهيم بن تافلويت مدوحة أبي جعفر القيسي التطيلي، وأختها زينب التي مدحها ابن خفاجة، وتميمة بنت يوسف بن تاشفين.

الثالثة : ازدهار فن التوسيع والرّجل :

إنه لا يُعتبر مظهراً لانحطاط الذوق، بل على العكس من ذلك هو دليل على :

- 1 - الرغبة في التطوير والتتجدد والقدرة عليهم.

2 - تطوير العامية للتعبير الأدبي مما يرهن عن تجذرها في الألسنة والأفهام والأذواق مما لا يمكن تحقيقه إلا على يد فنانين مالكين ناصية العربية في قالبها العامي والمعربي.

ب - وعن حال الأدب في الأندلس، فإنه يمكن القول بتطور هذا الأدب في خط تميز بجملة خصائص، منها :

أولاً : بالنسبة للنشر :

- 1 - ظهور كتابات متعلقة بالجانب البؤري كالسيرة وغيرها، على حد ما ألف ابن أبي الحصال في رسالته : «ظل الغمامه وطرق الحمامه».
- 2 - العناية بأدب المذكرات، مثل «التبیان» لعبد الله بن بلکین، وقد جاء أسلوبه أميل إلى البساطة.

- 3 - ازدهار النثر التأليفي على يد ابن بسام («الذخیرة») والفتح ابن خاقان («القلائد») و(«المطمح»)، مع العناية بفنية التعبير.

- 4 - تميز الكتابة الديوانية المتمثلة في الرسائل التي حرّبها كتاب الدولة الرسميون الذين اتخذهم يوسف وابنه علي وغيرهما، على نحو ما سبقت الإشارة إليه. وكانوا فيها يعتمدون محسنات الصنعة البديعية.

ثانياً : بالنسبة للشعر :

- 1 - ضعف موضوعات اللهو والجنون والخمر وما إلى ذلك مما كان مزدهرا في ظل الطوائف.

2 - ظهور تيار ديني ثلحقي جاد تجلّى في :

- مدح الشعراء للمرابطين - ويوسف خاصة - بالورع والتقوى والشجاعة والجهاد في سبيل الله. ويذكر منهم أبو عامر بن أرقم وأبو بكر بن رحيم وابن وهبون وابن عطية وابن الصيرفي وابن خفاجة وأبو الفضل الشتّمري والتطيلي وأبو الحسن ابن الجدا. ويكتفي التمثيل بقول هذا الأخير في يوسف :

انظر إلى الصبح سيفاً في يدي ملك
في الله من جنده التأييد والظفر
يرعى الرعايا بطرف ساهر يقظ
كما رعاها بطرف ساهر عمر⁽³⁹⁾

- شعر الزهد على غرار ما نجد عند ابن الغريف وابن العسال وأبي إسحاق الألبيري الذي كانت زهدياته تتخذ شكل مواعظ يديرها على كلمة يتخذ منها قافية، كقوله :

يَا أَيُّهَا الْمُغْتَرِّ بِسْمِ اللَّهِ فَرِّ مِنَ اللَّهِ إِلَى اللَّهِ
وَلُدْ بِهِ وَاسْأَلْهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ نَجَا مِنْ لَاذْ بِاللَّهِ⁽⁴⁰⁾

- النبويات : وقد يبرز فيها ابن أبي الحصال الذي اشتهرت قصيده «معراج المناقب ومنهاج الحسب الثاقب» وأولها :

إِلَيْكَ فَهْمِي وَالْفَؤَادَ بِسِيرَبِ رَانِ عَاقِي مِنْ مَطْلَعِ الْوَحْيِ مَغْرِبِ⁽⁴¹⁾

3 - ازدهار فن التوشيح والزجل والتسلل به في المدح وغيره، على حد ما نجد عند أحمد التطيلي ويحيى بن تقي وأبي بكر ابن باجة وأبي بكر الأبيض وابن قُزمان.

4 - تخصيص المرأة بمكانته كبيرة في الشعر من خلال المداائح والمرثيات، كما عند ابن خفاجة وابن بقي وابن حمليس والتطيلي. ومن نماذجها مدح هذا الأخير لحواء بنت إبراهيم بن تافلويت بقصيدة أولها :

مَلِيْكَةُ لَا يُوازِيْ قَدْرَهَا مَلِكٌ كَالشَّمْسِ تَصَفَّرُ عَنْ مَقْدَارِهَا الشَّهَبِ⁽⁴²⁾

5 - ظهور شعر المعارضة السياسية والفكرية، متجلياً في التعاطف مع الطوائف والطعن في المرابطين وفقهاء الدولة، مما يدل على مدى الحرية التي كان يتمتع بها الشعراء. ويكفي التثليل لذلك بقول أبي بكر اليكي يهجو المرابطين :

إِنَّ الْمَرَابِطَ لَا يَكُونُ مَرَابِطًا حَتَّى تَرَاهُ إِذَا تَرَاهُ جَانَسَا
تَجْلَوُ الرُّعْيَةَ مِنْ مُخَافَةِ جُورَهُ بَلَائِهِ إِذَا يَلْتَقِيُ الْأَقْرَانَا
إِنْ تَظَلَّمُونَا نَتَصْفُ لِنَفْوسِنَا يَجْنِيُ الرَّجَالُ فَنَأْخُدُ النَّسَوانَا⁽⁴³⁾

ج - وأما عن حال الأدب في المغرب فإنه كذلك يتبع الحديث عن التطور الذي أفضى إلى اكتمال الأنماط واستقامة الأساليب، لاسيما بعد أن كان المغرب في الفترات السابقة على عهد المرابطين يمتاز أطوار نشوء تعثرت وطال أمدها بسبب الظروف المضطربة التي تعاقبت عليه. وسيسمّى هذا التطور النثر والشعر.

أولاً : بالنسبة للنثر يمكن التمييز بين الأنماط الآتية :

1 - النثر الديواني، ولم يتسرّ في ظهور للكتاب المغاربة بسبب اعتقاد الدولة

على الأندلسين. وقد سبقت الإشارة إلى بعضهم من كانوا يستقدمون لشغل مناصب الكتابة.

2 - الرسائل الإخوانية أو الخاصة، على نحو ما كتب القاضي عياض لفتح ابن خاقان⁽⁴⁴⁾ وفيها محاذاة لأساليب الأندلسين.

3 - الخطب التوجيهية والوعظية، وكان المرباطون يعتمدونها كثيراً بدءاً من عبد الله بن ياسين (ت 451 هـ) الذي كانت خطبه تتسم ببساطة الأسلوب وسهولة التعبير ومحاولة الإقناع بالتوجه الإصلاحي الذي كان يقصده المرباطون.⁽⁴⁵⁾

4 - النثر التأليفي العلمي، على نحو ما نجد في مؤلفات القاضي عياض مثل : «ال شيئاً في التعريف بحقوق المصطفى»، و«ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك»، و«الأعلام بمحدود قواعد الإسلام»، و«مشارق الأنوار على صحيح الآثار»، و«بُغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد». وأسلوبه فيها أميل إلى السهولة والوضوح إلا ما جاء عفو المخاطر، بالإضافة إلى ما يقتضيه الموضوع من دقة في التبيّع والشرح والتحليل.

ثانياً : وبالنسبة للشعر، فقد نبغ عدد كبير من الذين توسلوا به في التعبير العام والخاص، مع تفاوت في القدرة عليه والإبداع فيه، ومع الارتباط بالفوضى الأندلسية ومحاكاته. يذكر من بينهم :

1 - أبو الحسن ابن زباع (أو ابن بياع) : ترجمه الفتح بن خاقان، وساق محاذج من شعره، وقال واصفاً أدبه : «نظم ترهى به نحور الكعب ويستسهل إلى سماعه سلوك الصعباب»⁽⁴⁶⁾. وقد اشتهرت قصيده الربيعية التي أولها :

أبدت لنا الأيام زهرة طيبها وتسربلت بنضيرها وقشيبة⁽⁴⁷⁾

2 - أبو محمد عبد الله بن هارون المعروف بابن القابلة السبتي. قال عنه ابن دحية بأنه «من الشعراء السبتيين المطبوعين»⁽⁴⁸⁾، وساق له من شعره بيتين قالهما في غلام رقاء وكان وجهه قمر سماء :

يارافيا قطع كل ثوب ويارشا خيب اعتقادي
عسى بكاف الوصال ترفو ما قطع الهجر في فؤادي

3 - أبو محمد عبد الله التادلي : عاصر الدولتين المغاربية والموحدية. قال عنه ابن القاضي في «جنوة الاقتباس»⁽⁴⁹⁾ «له رسائل وأشعار مع شجاعة وصرامة عرف

بها». ووصفه التُّبُوكْتُي في «نَيْلُ الابتهاج»⁽⁵⁰⁾ بأنه «كان أدبياً شاعراً مقلقاً. ومن شعره يخاطب ابن مضاء :

أَخَافُ مِنْ زَهْرَهَا سُقُوطًا إِنْ لَمْ يَكُنْ سَقِيمًا بِسَالِكٍ

4 - محمد بن هشام السبتي اللغوي النحوي المشار إليه (ت 557 هـ) أورد له ابن دُجْيَة في «المطرب»⁽⁵¹⁾ أبياته المشهورة في معانٍ (الحال) وأولها :

أَقْوَلُ خَالِي وَهُوَ يَوْمًا بِلْدِي خَالٌ يَرُوحُ وَيَغْدُو فِي بِرُودٍ مِنَ الْخَالِ

5 - أبو بكر ابن عطاء السبتي، تحدث عنه ابن دُجْيَة وساق له أبياناً أولها⁽⁵²⁾ :

سَأَمْنِعُ قَلْبِي أَنْ يَكُونَ لَكُمْ مُثُوا وَأَسْتَدْفَعُ الْبَلْوَى وَأَسْتَصْرُفُ الْلَّهُوا

6 - أبو هارون موسى بن عبد الله الأعماتي، كانت له إلى بلاد الشرق رحلة. ترجمه العياد الأصفهاني في «الخريدة»⁽⁵³⁾ ونقل ماقرأ في تاريخ السمعاني من أنه : «شاب فاضل فقيه مناظر بلية شاعر»، ونقل قوله وهو في نيسابور :

لَعْمَرُ الْهَوَى إِلَيْيَ وَإِنْ شَطَّتُ النَّوْيَ لَذُو كَبْدِ حَرَى وَذُو مَدْمَعِ سَكْبٍ فَإِنْ كَتَتْ فِي أَقْصَى خَرَاسَانَ نَازَحَا فَجَسْمِي فِي شَرْقٍ وَقَلْبِي فِي غَرْبٍ

7 - القاضي عياض، وشعره متَّميَّز في الوصف والإخوانيات والشوق إلى البقاء المقدسة. ومنه هذان البيتان المتداولان :

أَنْظُرْ إِلَى الزَّرْعِ وَخَامَاتِهِ تَنْكِي وَقَدْ مَاتَتْ أَمَامَ الْرِّيَاحِ كَيْيَةَ حَضْرَاءَ مَهْزُومَةَ شَقَائِقَ الْعُمَانِ فِيهَا جَرَاحٌ

8 - محمد بن حبُّوس (500 هـ) الشاعر المشهور في الدولتين المرابطية والمُوحَّدية. وقد ذكر المراكشي في «المعجب»⁽⁵⁴⁾ «أنه كان في دولة لم تُؤْتَهْ مقدماً في الشعراء حتى نقلت إِلَيْهِمْ عنْهُ حِمَاقَاتَ فَهَرَبَ إِلَى الْأَنْدَلُسِ»، وأغلب الظن أنه لا يمثل هذه الحِمَاقَاتِ إِلَّا فَكِرَهُ الَّذِي دفعه إلى الثورة على المرابطين.

وتَتَّمِيزُ في حياته وشعره ثلَاثَ مراحل : الأولى في ظلِّ المرابطين، والثانية في الأندلس، والثالثة في ظلِّ المُوحَّدين. وإذا كان شعره في هذه المرحلة الثالثة معروفاً من خلال مدائنه في المُوحَّدين، لاسيما عبد المومن، فإن شعره في الأندلس وكذا في فترة اتصاله بالمرابطين يكاد يكون غير معروف، إِلَّا ما كان من مقطوعات تتم عن نفسيته

القلقة وسخطه على الوضع الفكري وما تولد عن ذلك من رؤية تشاؤمية للناس والحياة.
من ذلك قصيدة أولاً :

الدين دين الله لم يعبأ بها
تدع ولم يحفل بصلة ملحد
ومقطوعة ببدأها بقوله :

أعد لنا بجيڭ عصا
وأقض ما ضيىفك حسى
وآخر يقول في مستهلها :

يا غراب الشعر لا طررت ومللت الوقوعا
وهو نفس كان مستبدا به في هذه الحقبة من حياته، وكان فيها لاشك كثير
المعاناة، على نحو ما يعبر عنه في أبيات أولاً :

يعز على البطل أبي غدوت أكى أديسا وأسى فقيرا

وقد لخص المراكشي في «المُعجب»⁽⁵⁵⁾ رأيه في شعره فقال : «وكان طريقته
في الشعر على نحو طريقة محمد بن هاني الأندلسي في قصد الألفاظ الرائعة والواقع
المهولة وإيشار التعغير، إلا أن محمدًا بن هاني كان أجود منه صنعا وأحلى مهيباً». وقد
كنت نشرت عنه بحثاً في مجلة «دعوة الحق» التي تصدرها وزارة الأوقاف والشئون
الإسلامية في المغرب.

وبعد،

فذلكم تحلينا للقضايا المرابطية التي تناولها المستشرون، وهو تحليل لا يسعى
إلى الدفاع عن دولة المُلقيين بقدر ما يسعى إلى إبراز الدور الذي قامت به، سواء
في الأندلس أو المغرب، لإقامة دولة قوية هنا وتصحيح الأوضاع المنهارة هناك، وفق
رؤبة إصلاحية دينية تستند إلى المذهب المالكي وتعتمد على فقهائه من المغاربة
والأندلسين، وتحاول بناء على ما تسمح به هذه الرؤية أن تستفيد مما أدركته الأندلس
في مضمار الحضارة والثقافة وأن تحاكيه وتضيف إليه، على الرغم من أن الفترة وجيزة؛
ما أغني هذا المضمار ولم يقض عليه كما ظن أولئك المستشرون، ولولا هذا الإغفاء
لما تسنى للموحدين بعد أن يقيموا دولتهم القوية على رصيد موروث عن المرابطين،
من الوحدة بين الأندلس والمغرب، ومن العطاءات الفكرية والأدبية أتيح لها أن تنمو
وتتطور وتزدهر.

الهوامش

- (1) انظر إشارة قصيرة إليه وإلى أعماله في : «المستشرقون» لنجيب العقيقي، ج 2، ص : 700، طبعة دار المعارف - مصر. وفي مقدمة محمد عبد الله عبان لترجمة كتابه «تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين» طبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1360 هـ / 1941 م. وانظر كذلك : Larousse du 20ème siècle ،1، ص : 378.
- (2) انظر «المستشرقون» لنجيب العقيقي، ج 2، ص : 659، 658، 660. وانظر كذلك «معجم المطبوعات العربية والمغربية»، 1، ص : 893، 894، 955، 956، Larousse du 20ème siècle 2، ص : 68، 69 (الطبعة الثالثة). الدين الروكلي ،جزء 3، ص : 68، 69 (الطبعة الثالثة).
- (3) انظر : المستشرقون لنجيب العقيقي ،جزء 2، ص : 611، 610، 612. وانظر كذلك مقدمة الترجمة العربية لكتابه : «الشعر الأندلسي» بقلم الدكتور حسين مؤنس، ص : 5 – 9. مسلسلة «ألف كتاب»، مصر.
- (4) «تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين» تأليف محمد عبد الله عبان جزء 2، ص : 150.
- (5) نفسه، جزء 2، ص : 239.
- (6) «Histoire des Musulmans d'Espagne» T 3. p. 168, Leyde 1932.
- (7) نفسه، ج 3، ص : 155.
- (8) نفسه، ج 3، ص : 163.
- (9) «Poemas arabigo andaluces» C. Austral, 162, p. 36. (10) نفسه، ج 3، ص : 62.
- (11) ينظر بحث الكاتب عن تطور الأدب الأندلسي.
- (12) «المُعجِّب في تلخيص أخبار المغرب» ص : 172 – 173، تأليف محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي. طبعة الاستقامة، الطبعة الأولى، القاهرة 1368 هـ / 1949 م.
- (13) «فتح الطِّبِّ»، ح 3، ص : 191. تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1968.
- (14) «تاريخ العرب»، ص : 708 (ترجمة محمد مبروك نافع، الطبعة الثالثة، القاهرة 1953).
- (15) «عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس»، ق 1، ص : 438، الطبعة الأولى 1383 هـ / 1964 م.
- (16) نفسه، ق 1، ص : 439.
- (17) «في الأدب الأندلسي»، ص : 55، طبعة دار المعارف، مصر 1960.
- (18) نفسه، ص : 27.
- (19) «فتح الطِّبِّ»، ج 1، ص : 221.

- (20) «التشوف» للثايدلي، ص : 198، (نشر أدولف فور، الرباط 1958).
- (21) كا في «الكلمة» لابن الأثير، ج 1، ص : 193، (مدريد 1886 - 1887).
- (22) نفسه، ج 2، ص : 56.
- (23) أنظر «تاريخ ابن خلدون» ج 6، ص : 188، (طبعة بولاق، 1284 هـ).
- (24) أنظر في «قلائد العقيان»، ص : 191، (بولاق، مصر 1283 هـ).
- (25) «التشوف»، ص : 72 - 73.
- (26) «الصلة» لابن بشكوال، ص : 512. (مدريد 1882).
- (27) «المطروب»، ص : 183، تحقيق إبراهيم الأبياري وحامد عبد الحميد وأحمد بدوي، ط. الأميرة، القاهرة 1954.
- (28) «بُنيَة الرعَاة»، ص : 20، مطبعة السعادة، مصر 1326 هـ، الطبعة الأولى.
- (29) «طبقات ابن أبي أصيحة»، ص : 515. (تحقيق نزار رضا، بيروت 1965).
- (30) المصدر السابق، ص : 517.
- (31) «الشعر الأندلسي» لـ «كوموث»، ص : 47.
- (32) «الديوان»، ص : 94، تحقيق أحمد بدوي وحامد عبد الحميد، ط. الأميرة، القاهرة 1951.
- (33) «المعجب»، ص : 164.
- (34) «القلائد»، ص : 159، «والمغرب» لابن سعيد، ج 1، ص : 236، تحقيق شوقي ضيف، طبعة دار المعرف، مصر. و«الرایات» له كذلك، ص : 40، تحقيق التعمان القاضي، القاهرة 1393 هـ / 1973 م).
- (35) «القلائد»، ص : 144.
- (36) «المعجب»، ص : 173.
- (37) «القلائد»، ص : 174، «والمغرب»، ج 2، ص : 66.
- (38) «القلائد»، ص : 109.
- (39) «أعمال الأعلام» لابن الخطيب، ص : 242، تحقيق العبادي والكتاني، مطبعة دار الكتاب، الدار البيضاء 1964.
- (40) «الديوان»، ص : 114، تحقيق «كوموث».
- (41) أنظرها في القسم الأخير من «أزهار الرياض»، مع تحميس ابن حبيش، ج 5 ابتداء من ص : 175، تحقيق عبد السلام المراس وسيد أغرا، طبعة المغرب 1400 هـ / 1980 م).
- (42) «الديوان»، ص : 15، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت.
- (43) «المغرب»، ج 2، ص : 268.
- (44) «القلائد»، ص : 233.
- (45) أنظر خطبة له في «القرطاس»، ص : 84، طبعة حجرية.
- (46) «القلائد»، ص : 224.
- (47) «القلائد»، ص : 225.
- (48) «المطروب»، ص : 88.

- (49) ص : 235، ط. حجرية.
- (50) ص : 137 - 138، الطعة الأولى، مصر 1351 هـ بهامش «الديباج» لابن فرحون.
- (51) ص : 183.
- (52) ص : 89 - 90.
- (53) ق 4، ج 1، ص : 388 - 389، تحقيق الدسوقي وعلي عبد العظيم.
- (54) ص : 214.
- (55) ص : 213.

بالإضافة إلى المصادر والمراجع المذكورة يُرجع إلى بحوث الكاتب في الموضوع، وهي :

- 1 - «الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياها» ج 1، مكتبة المعارف، الرباط، ثلاث طبعات.
- 2 - «مماضرات حامية عن المرابطين»، (غير منشورة).
- 3 - «تطور الأدب الأندلسي في عهد المرابطين»، (مجلة المناهل التي تصدرها وزارة الشؤون الثقافية، الرباط)، عدد 16، سلسلة 6، حرم 1400 هـ / دجنبر 1979 م.
- 4 - ابن حبوس، (مجلة دعوة الحق التي تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط)، عدد 6، سلسلة 4 مارس 1961 م.
- 5 - «الشاعر الأمير أبو الريبع سليمان المرحدى». (دار الثقافة، الدار البيضاء طبعتان).
- 6 - «موشحات مغربية»، (طبعتان، الدار البيضاء، مراكش).

المغرب في الدراسات الاستشرافية

ابن بطوطة غوذجاً

عبد الهادي التازي

حظي المغرب بنصيب وافر في الدراسات الاستشرافية، ليس فقط لأنّه غنيّ بما يزخر به من تراثٍ حضاريٍّ هائلٍ، وليس فقط لأنّه البلد الوحيد الذي ظل يتمتّع بكيانه كدولة، ولكن لأنّ مركزه الجغرافي ووضعه بين الأمم الأخرى جعل منه بلداً إفريقياً وبليداً عربياً وبليداً مسلماً، وبليداً له حضور قويٍّ في القارة الأوروبيّة.

ومن ثمت كان محل اهتمامٍ من لدن الذين تشغّلهم إفريقياً، ومن يهتمّون بالعالم العربي والإسلامي، وأخيراً من الذين يولون عناية لهم للعلاقات السياسيّة التي شدت أوروبا للمغرب.

وهكذا فتحن أمام اهتمامٍ متّوّعٍ يتناول سائر الفضيّات التي ربما لا يخطر ببعضها على البال.

لقد وجدوا في كل ذلك التراث مجالاً واسعاً لنشاطهم لأنّه من جهة يساعدهم على فهم الجهات الأخرى، ولأنّه من جهة ثانية يعطي صورة دقيقة عن نمط خاصٍ يتميّز عن الأنماط التي عرفوها في الديار المشرقة مثلاً، التقاليد غير التقاليد، والعادات غير العادات، والمذاهب غير المذاهب، وربّ أثير تمسّك به المغرب وأصبح غير ذي بال في بلاد المشرق نظراً لكون بلاد المغرب، وخاصة المغرب الأقصى، بقى بعيداً عن التأثير الأجنبيِّ.

وكباحثٍ أرى من واجبي، في البداية، أن أشيد بالجهودات التي قام بها أولئك المستشرفون، والتي ساعدتنا - نحن - على استجلاء الحقيقة وتصحيح بعض المعلومات حول عددٍ من القضايا المطروحة.

لقد وجدنا في المستشرقين من اهتمَّ بأبي عُبيد البَكْرِي كأمثال البارون دو سلان، ومن اهتمَ بالشَّرِيف الإدريسي كالأستاذ دُوزِي، ودُو خوى (De Goeje)، ومن اهتمَ باين جُبِير كالأستاذ رَائِتْ (Wright)، ومن اهتمَ بالعُمَري كالأَبْ دو كوبنيس (De Guignes) ومن كتب عن علاقات المغرب بالشرق من أمثال ماريوس كانار (M. Canard) بل ومن اهتمَ بمصنفاتها الإسلامية كالأستاذ ليون بيرشير (L. Berchère) الذي ترجم رسالة أبي زيد القىروانى، والدكتور بِرُون (Perron) الذي ترجم مختصر الشَّيخ خليل، رحمة الله، علاوةً على أعماله المشرقة الأخرى.^(١) وكأنما بعث الله لكل تراثٍ من يهتمُّ به من هؤلاء أو يدلُّ على أماكن وجوده في مختلف جهات الدنيا.

وسينصبُّ حديثي بهذه المناسبة على موقف المستشرقين من رحلة ابن بطوطة التي اشتغلتُ عليها ردحاً من الزَّمان، إنْ في حديثها عن القارة الإفريقية أو الأسيوية أو الأوروپية، كما عشتُ أيضاً مع معظم ما كتب عن تلك المذكرات على امتداد أكثر من قرنين، وخاصة بعد أن رأيتُ أكاديميتَا جَدْنَوِي إعادة نشر الرحلة وشرفتني بهذه التكليف.

لقد كانت أصداء وجود رحلَةٍ ما لابن بطوطة تجاوزت بلاد المغرب عندما روج أخبارها المَقْرِي صاحب «فتح الطِّيب» بعدما صحَّبها معه إلى المشرق على ما يدلُّ عليه حديثه عنها.

هذا إلى الرسالة التي وقفنا عليها ضمن الوثائق التي كان يتوفَّر عليها ضُومبَاي (Dombay) وهو دبلوماسي نمساوي مستعرب كان يعمل بالمغرب.^(٢)

ففقد تضمنت الرسالة المذكورة، وهي بتاريخ 26 محرم 1200 - 29 نوفمبر 1785، خبراً من علي الأفلاوي حول رحلَةٍ مختصرةٍ لابن بطوطة انتسخَها أحد المغاربة لحساب الدبلوماسي المذكور.

وهكذا أخذوا يبحثون عن نسخها الأصلية ولكنهم لم يجدوا إلا مختصرًا اكتشفه المستشرق السويسري بوركهارت (Burckhardt) الذي كان أول من أثار انتباه أوروبا لهذه الرحلة في أعقاب المهمة التي كلف بها عام 1809^(٣)

وقد حصل سِيْتَزْن (Seetzen) - وهو بالشرق - حوالي سنة 1810 على طائفةٍ من الخطوطات لفائدة مكتبة كوثه (Gotha) كان من بينها تأليف من أربعة وتسعين صفحة يحتوي على مختصر - كذلك - لرحلة ابن بطوطة.

وبعد مضي عشر سنوات على عمل سِيْتَزْن (Seetzen)، نشر المستشرق الألماني

السيد كوسكاراتن (Kosegarten)، بمناسبة ندوة أكاديمية عام 1818، مقالة تحتوي على نصٌّ مصحوبٍ بالترجمة لثلاث قطع من ذلك المختصر...

وهكذا كان كوسكاراتن الباحث الأول الذي قدم إلينا بعض المقاطع من الرحلة الأمر الذي مكن أحد الجغرافيين من التعرُّف على مسالك السُّودان. لقد نشر كوسكاراتن ثلاث مقتطفات من ذلك المختصر : أحدها عن رحلة ابن بطوطة إلى إفريقيا، والثاني عن رحلته إلى بلاد فارس، والثالث عن رحلة ابن بطوطة إلى مالديف، بالإضافة إلى هذا أعلن كوسكاراتن نيته في أن يقوم بنشر سائر المختصر، لكن مشروعه هنا لم يتم.

إلا أنَّ أحد تلامذته أيبِتز (Apetz) قام عام 1819 بنشر مقتطفة رابعة من ذلك المختصر عن بلاد المليبار (Malabar).

وقد شهدت نفس السنة 1819 ظهور «رحلة في بلاد النوبة» للمستشرق بوركهارت السالف الذكر على ما قلناه في التعليق السابق. وفي الملحق الذي صحب هذه الرحلة للنوبة نجد تعليقاً يتصل بابن بطوطة، وقد تبين أن بوركهارت يمتلك مختصراً أكثر سعة من المختصر الذي اشتغل عليه سيتزن وكوسكاراتن وأيبِتز.

ونذكر من الآن أن بوركهارت أُنْصَفَ الرحالة المغربي ابن بطوطة وأنثى عليه وأضفَى عليه النعْتَ بأعظم رحالة قام بتسجيل مذكراته.

ولم يكن ذلك المخطوط المختصر المكتشف - ونسخه ثلاثة - من لدن بوركهارت غير «المتقى» الذي ألفه العالم محمد بن فتح الله البيلوني.⁽⁴⁾ انتقل - بعد وفاته - إلى مكتبة جامعة كمبريدج. وعلى هذا المخطوط، وتحت إشراف الجمعية التي تُعنى بترجمة المكتبة الشرقية اشتعل العالم المستشرق صامويل لي (Samuel Lee) فترجمه إلى الإنجليزية وزوَّدَه بعده من التعليقات المفيدة.

ومن هذا المختصر قال دُوزي كلمته العادلة التي سجلها عند الحديث عن مخطوط ابن بطوطة التي كان يمتلكها المؤرخ الإسباني دي كاياثكوس De Gayangos، وأحب أن أضيف هنا معلومة أخرى، تلك أنه إلى جانب «المتقى» البيلوني، وجدنا في الشرق، وبالذات في مصر، مختصرًا آخر للرحلة مجهول المؤلف ولكنه عرف بعنوان «مختصر الأزهرى».

وبعد هذا الحديث عن هذه المختصرات للرحلة،⁽⁵⁾ انتقل إلى «الرحلة» في نصها الكامل، وعلى ما عُرِفت به بعد في التاريخ المعاصر، بسفرتها الأولى والثانية.

وهنا نلاحظ أن المستشرق البرتغالي الأب جُوزي دي سانطو أنطونيو مورا (José de Santo Antonio Mora) قام عام 1797 بترجمة السفر الأول من الرحلة الأصلية إلى البرتغالية ونشرته «الأكاديمية» في لشبونة عام 1840.

وهذه الترجمة تقوم على مخطوطٍ كان هذا الأب اشتراه أثناء مقامه بفاس عندما صحب السفاراة البرتغالية - ترجماناً - إلى بلاط السلطان مولاي سليمان عام 1212 هـ / 1798 م.

وفي مقدمته يؤكّد الأب مُورا أنه قام بترجمة أمينة لهذا الجزء مضيفاً إلى هذا أن المخطوط مكتوب بخط جميل ومعتنٍ به أكثر مما يكون الاعتناء، بل إنه (أي الأب مورا) يعتقد أنه منقول مباشرةً من النسخة التي كتبها ابن جُزّي بخطه.⁽⁶⁾

إلاً أنَّ ما يلاحظ أنَّ الأب مُورا لم يبدأ الترجمة إلاً من الفقرة التي تتحدث عن خروج ابن بطوطة من طنجة، لأنَّه - على ما قال - لم يعثر على الورقين الأوليين لهذا السفر. فعلاً فإنَّ المخطوط كما وقفت عليه في مكتبة الأكاديمية العلمية بليشبونة مبتور الورقات الأولى.

وقد كان مما لوحظ على عمل الأب مُورا أنه أسقط الأبيات الشعرية من حسابه فلم يُترجمها. بل وقد أهمل كلَّ النقول عن ابن جُبَير إلخ... أكثر من هذا حذف بعض المقاطع برمتها، مثلاً ما يتصل بعلماء الإسكندرية. وقد يبرر هذا الصنيع منه بقوله: «إنَّ اللائحة واسعة ومزعجة». وهكذا كان عمله عند ذكر ملوك مصر وقضاتها وعلمائها وأعيانها. وكان هذا فعله وهو يصف مكة والمدينة. إنَّ ما حذفه كان يوازي رُبع السفر الأول. علاوةً على تساهله في ضبط الواقع الجغرافي والشخصية على ما لاحظه الباحثان رينو (Reinaud) ودوسي (Dozy).

والحديث عن محاولة الأب مُورا يجرنا إلى الحديث عن بقية من حاولوا ترجمة الرحلة. وهنا لا بد من التذكير بأنَّ هناك أجزاءً كثيرةً ومهماً من الرحلة الأصلية أمست مترجمة إلى عدة لغات.

وقد كان في أولها قطعة جيدة تتعلق بالسودان ترجمها البارون دُوسْلان مصحوبة بعديد من التعالق، ومتبوعة - وهذا مهمٌ - بخطاب بعث به دوسْلان إلى رينو حول المخطوط الأصلي للرحلة.⁽⁷⁾

وقد أتى بعد هذا السيد إدوارد دُولوري (Edouard Dulaurer) فقدم إلينا في (جوزفال أسياتيك)⁽⁸⁾ النص والترجمة مصحوبين بالتعليق للقسم من الرحلة الخاص

بجزر الأربعيل الهندي، ثم قام كل من ديفرييري (Defremery) وسانكينتي (Sanguinetti) مرّات متلاحقة بترجمة أطراف واسعة من الرحلة الأصلية. وهكذا نُشر بادئ الأمر القسم الخاص برحلة ابن بطوطة إلى فارس وإلى آسيا الوسطى⁽⁹⁾، ثم الحديث عن الرحلة إلى اليَّرم وقُعْجُق⁽¹⁰⁾ ثم أيضاً الرحلة إلى آسيا الصغرى⁽¹¹⁾. ثم الفصل المتعلق بالسلطان المغولي الذي كان يحكم العراقيْن : عراق العرب وعراق العجم ويحكم كذلك خراسان : السلطان أبو سعيد⁽¹²⁾. طبعاً كل هذه الأعمال كانت مصحوبة بالتعليق التي يقتضيها الحال آنذاك. وفي بداية سنة 1852 قدم شرُّوبُونو (Charbonneau) أستاذ العربية بقسطنطينية ترجمة مختصرة لِفِسْمِي أول من الرحلة إلى أنَّ أخذ ابن بطوطة طريقه نحو سوريا، علاوة على المقدمة⁽¹³⁾ التي حررها ابن جُزِّي نفسه. ولم يكن تحت يد الأستاذ شرُّوبُونو غير مخطوطة واحدة حديثة العهد، الأمر الذي ربما يفسر الأخطاء التي احتوت عليها الترجمة.

وهكذا من خلال ما تقدم أخذنا فكرة عن الصحوة التي أعقبت المبادرة الأولى التي قام بها كُوسِكارتن... لكن العمل الذي نبَقَ مدينيَّن له بكل التقدير، هو ذلك الذي قام به فيما بين عام 1853 - 1858، وبتكليف من الجمعية الآسيوية، كل من ديفرييري (Defremery) وسانكينتي (Sanguinetti) السالفي الذكر، ذلك العمل الذي شجعهما عليه ما أمست الخزانة الملكية بباريز توفر عليه من نسخ مخطوطة لرحلة ابن بطوطة مما حَصَلَ عليه الفرنسيون بعد أن فرضوا هيمتهم على الجزائر⁽¹⁴⁾. لقد نشر الإثنان الرحلة مترجمة في أربع مجلدات.

وقد وجدنا أن كارل بروكلمان (C. Brockelmann) في مطلع هذا القرن العشرين يتحدث عن المكان الذي توجَّد فيها بعض مخطوطات الرحلة : فاس، باريس، مانشيسْتر.

بالفعل يفضل ظهور المجلدات الأربع للرحلة مصحوبة بالترجمة الفرنسية أمست رحلة ابن بطوطة في متناول العالم الغربي، بل وفي العالم العربي والإسلامي الذي كاد أن يجهل كل شيء عن رحلة ابن بطوطة⁽¹⁵⁾.

فماذا عن صدور طبعة باريس؟

الواقع أن مبادرة هذين الرجلين ثُبِّتَت، بشكل بارز، كُلَّ الذين كانوا بحاجة إلى أن يعرفوا أكثر عن الجانب الجغرافي للرحلة بشقيه : الطبيعي والبشري، وعن الجانب التاريخي والأنثropolوجي لبلادهم أولاً وللمجاهات الأخرى ثانياً.

ومن هنا ظهرت الترجمة الإنجليزية الرائعة التي قام بها السير هاميلتون جيب (Sir Hamilton Gibb) مصحوبة بتعاليم جدّ مفيدة وجذّ ثرية وبخراط وصور ورسوم. وتلك الترجمة ارتكزت أساساً على صنيع الإثنين السالفي الذكر،⁽¹⁶⁾ وقد توفرنا من هذه الترجمة لحد الآن على الجزء الثالث الذي صدر عام 1971 والذي ينتهي بالقرار الذي اتخذه سلطان الهند بـ«إرسال ابن بطوطة سفيراً عنه إلى ملك الصين لما كان يعمله من هواية الرحالة المغربي للأسفار والجولات»، ويصادف الوقوف هنا أيضاً نهاية الجزء الثالث من ترجمة الإثنين السالفين.

ومعنى هذا أن البروفيسور جيب أدركته الوفاة عام 1971 وهو يستغل على الجزء الرابع الذي يحتوي على الغرب الإفريقي. وبالفعل فإن هذا الجزء ترجم، وهو في طريقه إلى النشر من قبل جامعة كيمبرينج على ما أخبر به نجله جاك جيب في رسالته الأخيرة يوم 30 يناير 1993.

هذا مع العلم أن جيب (Gibb) قام إلى جانب هذا العمل الجليل بنشر بعض البحوث الأصلية مما يتصل بتراث رحلات الرحالة المغربي. ونذكر منها على الخصوص البحث الذي نشره في لندن منذ عام 1929 وترجم فيه مقتطفات من رحلة ابن بطوطة وهو في آسيا وإفريقيا⁽¹⁷⁾. وكذلك البحث الذي نشر بعنوان : «مختارات حول رحلة ابن بطوطة في آسيا الصغرى وفي روسيا».⁽¹⁸⁾ ويمكن القول بأن هاميلتون جيب كان سيد المستشرقين على الإطلاق في الاهتمام بالرحالة المغربي.

وقد كان في صدر من استفاد من عمل جيب المستشرق الروسي كراتشفسكي (ت 1951) في كتابه القائم : «تاريخ الأدب الجغرافي العربي» الذي ترجمه الزميل الراحل صلاح الدين عثمان هاشم.

لقد قال عنه : «إنه منافس خطير لمعاصره الأكبر منه سنًا ماز코 بولو. ومن الطبيعي – يقول كراتشفسكي – أن ابن بطوطة الطنجي كان له إحساس فطري ذاتي بظروف حضارة العالم الذي يصفه أكثر مما كان لدى ماز코 بولو البندقي. وأن وصف الرحالة المسلم لخط سير رحلته كان أدعي إلى الثقة مما عليه الحال مع معاصره المسيحي»،⁽¹⁹⁾ على نحو ما قاله دُوزي وبروكلمان. وهكذا يفتقد كراتشفسكي اتهامات كابريل فيران الذي يحاول أن يشككنا في وصول ابن بطوطة إلى الصين⁽²⁰⁾.

وقد قام الأستاذ روس دان (Ross E. Dunn) في كتابه : «مغامرات ابن بطوطة» بنشر عرض للرحلة ولو أنه كان يحكي عن ابن بطوطة بأسلوب خاص، ولكنه زود كتابه بتعاليم وبخراط جدّ مفيدة.⁽²¹⁾

وقد تهافت جهات أخرى ممَّن تنتهي للعالم الناطق باللغة الإنجليزية على الاستفادة من الرحلة بعد ظهور الترجمة الإنجليزية، وهكذا اتسعت دائرة المعرفة بها والاطلاع عليها أكثر فأكثر.

هذا وقد قرأ الناس ترجمة كرحلة كلاً أو بعضاً بعد من اللغات الأخرى : فترجمها الدكتور هاينز فون مزيك (Hans Von Mzik) إلى الألمانية⁽²²⁾. وترجمها إيفان ريبك (Ivan Hrbek) إلى اللغة التشيكية⁽²³⁾. وترجمها إلى الإيطالية كابرييلي (Gabrieli) عام 1961⁽²⁴⁾ وترجمت إلى اللغة التركية على يد لجنة وزارة المعارف أواخر عهد العثمانيين في خمسة مجلدات، على ما أخبرني به زميل لي عزيز⁽²⁵⁾. وقد ترجمت إلى اللغة الفارسية من لدن الدكتور محمد علي موحد تحت عنوان : «سفرنامه مع ابن بطوطه»⁽²⁶⁾ وإلى اللغة السويدية، وقد قام بترجمتها هيرمان ألمسكيست (Herman Almquist) وخاصة منها الفصل الخاص بتحرك ابن بطوطة من طنجة إلى الإسكندرية.

هذا إلى ترجمتها للغة الهندية واللغة اليابانية واللغة الإسبانية⁽²⁷⁾ وعلمت أثناء زيارتي لسمَّرقة أن جماعة من المحققين يفكرون على مراجعة ترجمة للرحلة باللغة الروسية. وقد أهديت لي أثناء زيارتي للصين ترجمة كاملة للرحلة باللغة الصينية.

وكأنَّ لغة واحدة للرحلة لم تكن كافية لأصحاب تلك اللغة، فوجدنا من بين أصحاب اللغة الواحدة مَن ينافس زميله في البحث عن خفايا الرحلة فيقدم لنا باللغة الفرنسية أو الإنجليزية أو البرتغالية أو الألمانية ترجمات أخرى بأساليب أخرى لرحلة ابن بطوطة. ومن هذا ما ظهر أخيراً عن مؤسسة «لاديكوفيرت» (La Découverte) بباريس مما قدَّم له وعلق عليه في ثلاثة أجزاء الأستاذ صنطيفان يرازيموس ... (Stephane Yerasimos)

هذا إلى جانب العمل الجليل الذي قام به فرانسان موتنطي (V.Monteil) عندما أعاد نشر الرحلة وزودها بتقديم جيد وتعليقات مفيدة، هذا إلى البحوث المركبة التي عززت مركز الرحالة المغربي من أمثال بحث العالم الفرنسي أندري ميكيل الذي عرف كيف يبرز البُعد العالمي لرحلة ابن بطوطة.

ويتبغي أن نذكر هنا أن معظم هذه الترجمات - إن لم نقل كلها - تُصحب بتعليقات لا غنى عنها للقارئ بل أكثر من هذا فائدة أن بعض هؤلاء الأساتذة قاموا بوضع مقدماتٍ لكل جزء من الأجزاء.

اجتهدوا من خلال تلك المقدمات لكي يجعلوا القارئ الأجنبي في الصورة الكاملة لفهم العالم الإسلامي وتقاليده، ولفهم تاريخ دولة على ذلك العهد.

لاحظنا هذه المبادرة ابتداءً من الناشرِين الأوَّلِين : (S.D.) وانتهاءً ب هاميلتون جيبُ والأستاذ يرازيموس وأخيراً بالأستاذ طوماس ج. أبيركرومبي (T.J.Abercrombie) الذي قام أخيراً برحْلةٍ فريدةٍ من نوعها سار فيها على خطى ابن بطوطة بتكليفٍ من المؤسسة الأمريكية الكبُرى : «أاشيُتال جيوغرافيك»...

ومع كُلَّ هذا لا نغفل هنا ذكر التقرير الهام الذي حضره البروفيسور جوهن بوكر (J.Bowker) في إطار برنامج العقد العالمي للتنمية الثقافية لليونيسكو (أبريل 1992) حول القدس والذي اعتمد فيه على ابن بطوطة الذي اعتبره المصدر الأكثَر والأدقَّ وصفاً لنقبه الصخرة.

ونذكر إلى جانب كُلَّ هذا العطاء الجمّ الذي قدمته إلينا الدراسات الاستشرافية فيما يتصل بابن بطوطة أتنا نرى ما يثري هذا الموضوع أن نشير إلى بعض المؤاخذات التي لنا على جانبٍ من تلك الأعمال بالرغم من أنها مؤاخذات محدودة.

لقد كان أولَ مأخذٍ لي منهم على الناشرِين D.S. أنهما تساهلاً عندما انساقاً لِمَا ورد في مخطوطه اعتمداً عليها وكانت تنسب المقدمة لابن بطوطة مع أنها في واقع الأمر وحقيقة لابن حُزْي.

ومن المضحك حقاً أن هذا الخطأً - على فداحته - ارتكب إلهه كُلُّ الذين اعتمدوا على الإثنين شرقاً وغرباً من غير فحص ولا تحيسْ. وقد اعترضنا بعد هذا انسياقَتُ أخرى كان عليهما أن يترثا فيها : مثلاً حديثهم (ج 1، ص 155) عن الأديب أبي الفتيان ابن جَبُوس عوضاً عن ابن حُيُّوس الذي هو الصواب.

ومثلاً ما ورد (ج 1، ص 74 - 222) عن كتاب «المفهوم في شرح صحيح الإمام مسلم» للقرطبي، هذا الكتاب سُميَّ عندما انسياقاً مع أحد المخطوطات (المعلم) الذي ألفه المازري مع أنَّ الصواب كما هو معلوم : المفهوم.

وقد كان مما ورد عندهما (ج 1، ص 230) نسبة مدرسة هامة بالصالحة في دمشق إلى ابن عمر مع أنها لأبي عمر على ما هو في المخطوطات الموثوقة.

وكان مما لفتَّ نظرنا ما ورد عند (الإثنين ج 1، ص 248) حول العلامة ابن الشحنة الحجَّار، وقد نقلنا معاً أنه الحجازي عوض الحجَّار، هذا إلى ما أشبهه من هذه التحريرات.

وكان مما وقفنا عليه عند الناشرين المذكورين (ج 1، ص 252) ما ورد حول الشيخ «النجدي» بالياء ثم الجيم، فقد تحرَّف عندهما إلى النجدي.

ومن الأعلام الجغرافية التي وقع فيها الخطأ (ج 2، ص 196) «ظفار الحبوسي» التي نقل الإثنان أنها ظفار الحموض...

وقد كان من الأخطاء التي أثارت الانتباه ما ورد من حديث (ج 4، ص 369) عن ابن شيرين (بالباء) السبتي نسبة إلى سبطة المغربية. هذا العالم تحول اسمه عندهما إلى ابن شيرين (بالياء) عوض الباء كا تحول السبتي إلى البستي نسبة إلى بُست، وبها بعد ما بين سبطة وبُست ا

وفي هذا الصدد نرى من المفيد أن نسجل كذلك بعض الملاحظات التي كانت لنا على جوانب من الترجمة.

لقد تعب الناشران في البحث عما ترجم به كلمة (البوجات) المستعملة في المغرب بمعنى المودج أو المحفة التي تحمل فيها العروس أفراحها يبحثان عن معناها في اللغات الآسيوية.

وكلمة (**المُقَيْرَة**) عندنا في المغرب بمعنى الوسخة أو المطلية بالقار راحا يبحثان عنها كذلك بعيداً عن الساحة المغربية بعد أن تعرفت عندهما إلى (الميرة)!

وقد كان من الغريب ما يمكن أن يقع فيه الترجمان من نكث وطرائف أن تلتبس كلمة «الصاحب» الذي يقصد بها الصاحب ابن عباد⁽²⁹⁾ بكلمة (الصاحب) التي تعني الصديق.

لنقرأ هذه الفقرة في الرحلة (ج 2، ص 16) تعليقاً على أن ماء مدينة البصرة غير جيد، قال ابن جُزِي : ألوان أهل البصرة مصفرة حتى ضرب بهم المثل، قال بعض الشعراء وقد أحضرت بين يدي الصاحب أُترجة :

الله أترج غداً يتنا معتبراً عن حال ذي عبرة
 كاسا الله ثياب الضنا أهل الموى وساكني البصرة!

الشاهد عندنا في **أَحْضِرْتُ**، التاء مضبوطة عند الإثنين بالضم وقد ترجمت هكذا : Un poète de mes amis, à qui je présentai un citron composa ces vers.

فلقد تغيرت كلمة **أَحْضِرْتُ** إلى كلمة **أَحْضَرْتُ** فالتبسيت كلمة (الصاحب) الذي يقصد به، كما قلنا، الصاحب ابن عباد بكلمة الصاحب بمعنى الصديق.

ولو أن هذه المفهوة وقع التبيه عليها من طرف الناشرين، لكن ذلك التبيه إنما كان في الجلد الرابع عوض الثاني، وهو التبيه الذي سكت عنه السير هاميلتون حيث

الذي قام بتقديم نماذج من تلك المفهومات، وكان دقيقاً في تصليحها والاستدراك عليها على نحو ما رأينا عندما ساق ابن بطوطة عبارته العظيمة الدالة وهو يطوف في الكعبة في خضم أمواج البشر، لأول مرة (ج 1، ص 302). إنها دلالة تُقْوي بصيرة المستبصر وتسلّه فكرة التفكير. لقد كان جِبْرُ أكثر تذوّقاً لعبارة ابن بطوطة من الناشرين الأوّلين..

يضاف إلى الملاحظات التي يمكن أن يتعقب بها على الناشرين فيما يتصل بالترجمة أنّهما عند ترجمتها للآية الكريمة :

﴿هُنَّا إِلَيْهَا أَتَّلَّا سُّنُنُّ أَنْقُوا رَبَّكُمْ...﴾ زاداً من عندهما.

وأرجو في الأخير أن ألاحظ، مع كل هذا أنَّ الدراسات الاستشرافية حول ابن بطوطة بالذات، ظلت تسير من حسن إلى أحسن بفضل ما يظهر مما يزيد في اكتشاف أسرار الرحلة، أريد القول بأن استشراق اليوم كان أفضل من استشراق أمس وأتعشّم أن يكون الغد أفضل من اليوم.

والآن وقد ألمتنا بعض الشيء بعمل المستشرقين من أجل رحلة ابن بطوطة، ترى من المفيد أن نخصص الجزء الأخير لما قام الزملاء العرب كذلك من جهود متنوعة مشكورة للاستفادة من رحلة ابن بطوطة.

وأرى من المفيد منذ البداية أن أذكر أنه بالرغم مما ظهر في المشرق من طبعات عديدة للرحلة منذ أول هذا القرن إلى اليوم، فإن كل تلك الطبعات إنما كانت منقولات من الطبعة الباريسية ! أي إنه لا يوجد ناشر واحد قام بمبادرة من عنده للاعتماد على معطيات جديدة غير التي اعتمد عليها الناشران الفرنسيان الأولان. بل لم نجد واحداً من زملائنا من كلف نفسه العودة إلى الخطوطات الباريسية للقيام ببعض المقارنات والمقارقات.

وفي مصر التي تعتبر - على طول العصور - بحق رائدة الفكر وعاصمة الكتاب العربي، فإن الرحلة لم تشتهر إلا عندما صدرت كاملاً في باريس عام 1853 - 1858. فهنا فقط تحركت المهم لطبعها بمصر نقلأً - بالحرف - من النسخة الفرنسية،⁽³⁰⁾ ونقول بالحرف ونحن نقصد إلى أن الناشرين التابعين لم يبذلوا أي جهد حتى في تصحيح نسبة المقدمة لابن جُزى وليس لابن بطوطة⁽³¹⁾ على ما أسلفنا.

«وقد ظُمَّ هذا بمطبعة وادي النيل بتصحيح أبي السعُود أفندي في متصرف جمادى الثانية 1388 هـ، أول شتّبر 1871 م على أصله المطبوع مع ترجمته بالفرنساوية بمدينة

باريس في سنة 1858 ميلادية» كما تقول هذه الطبعة. وتحركت همة أحد أبناء فاس فتطوع الشريف مولاي أحمد بن عبد الكريم القادرى الحسنى المغربي الفاسي بطبع الرحلة من جديد وكان عليه - هو الآخر - أن يعتمد على النسخة المطبوعة بمصر المعتمدة بدورها على طبعة باريس.

لقد عرفنا للشريف القادرى بعض المادرات المماثلة عندما طبع على دمته «كشف الأسرار عن علم الغبار» للإمام القلصادى عام 1318 هـ - 1904 م، وعندما طبع كذلك على ذمته «ختصر الشيخ خليل» في الفقه المالكى عام 1322 هـ 1904 م بالطبعية الحجرية بفاس.

لعله تعذر عليه أن يقوم بطبع رحلة ابن بطوطة في مطابع الحجج. فقام بهذه المبادرة الجريئة واتصل بمصر التي ظهرت فيها هذه «الطبعة الثانية» للرحلة يوم 13 ربيع الثانى 1322 هـ، 17 يونيو 1904⁽³²⁾ اعتماداً على الطبعة الدراسية ^أـ قلد

ولم تقف الرحلة في مصر عند هذا الحد فقد رأى ورثة المعلم في مصر ^{بـ}ـ على ما يؤكد المستشرق الروسي كراتشڪوفسكي السالف الذكر - أن دراسة الرحلة في المدارس مما يساعد أبناء مصر على توسيع مداركهم وإثراء معلوماتهم وهكذا عهد (1352/1933) إلى اثنين من كبار رجال التعليم في أول هذا القرن للاهتمام بالرحلة وإعدادها لتصبح ضمن المقررات المفروضة على طلاب المدارس الثانوية ^ــ كما عهدت إلى الشيخ محمد فخر الدين بوضع خرائط لها، فكان كتاب «مهند رحلة ابن بطوطة»⁽³³⁾.

ونرى من المفيد هنا أن نشير إلى النقد اللاذع الذي نقىء كتاب «مهند رحلة» من لدن عددٍ من الباحثين، كان منهم زميلنا د. حسين مؤنس «... وهل هناك أدل على الجهل بقيمة رحلة ابن بطوطة من أن تمسخ في صورة «مهند» يستعمل كتاب مطالعة لطلاب المدارس؟ ولا ندرى كيف يمكن أن يذهب وصف رحلة مهذبة؟ وما هي الأجزاء التي ينبغي استبعادها حتى تكون الرحلة مهذبة؟»⁽³⁴⁾.

وإلى جانب مصر وجدنا بيروت بدورها ثولى اهتماماً لرحلة ابن بطوطة، وكان أول ما ظهر، حسب علمتنا، سلسلة «الروائع» لفؤاد أفرام البستاني في طبعتها الأولى يونيو 1927 حيث توالى طبعتها فيما بعد، وقد قدمت «الروائع» ابن بطوطة عبر رحلته «تحفة الناظار» في ثلاث كتبٍ صغيرة.

وأدت بعد هذا «دار صادر» لتقديم⁽³⁵⁾ إلينا عام 1960 طبعتها الكاملة للرحلة، وقلدت «دار الكتاب اللبناني» «دار صادر» فنشرتها كذلك⁽³⁶⁾ في نفس عام 1960.

ونرى من المهم أن نذكر هنا أن الناشر في دار صادر أقدم على حذف الكلمات المتعلقة بضبط وشكل الأعلام الجغرافية، هذا الضبط والشكل الذي يذكره المؤقر العالمي لتنميـط الأعلام الجغرافية على أنه من مناقب ابن بطوطة ومزاياه...

ومن الواضح أن صنيع «دار صادر» هذا يعتبر بدعةً مُنكرةً لا تتفق وأهداف البحث الذي يعتبر أن ذلك الضبط نوع من التوثيق الذي تفرضه الأمانة العلمية. هذا علاوةً على بعض التعليقات في الهوامش التي تظلّ بعيدةً عن مفاهيم البيئة الإسلامية والأسرة الغربية.⁽³⁷⁾

ومن الملاحظ أن «دار الكتاب اللبناني» سارت في نفس اتجاه «دار صادر»، فقد استغفت عن ضبط الأعلام تقليدياً لزميلتها. أكثر من هذا قامت هذه الطبعة بمحذف بعض الفقرات وبعض الأشعار⁽³⁸⁾ التي لم تُرِقْها من الرحلة ظلماً وعدواناً على نحو ما كان قد به المستشرق البرتغالي مُوراً السالف الذكر. وقام به كذلك العالم الإيراني د. علي موحد السالف الذكر، بل وتطوعت طبعة «دار الكتاب اللبناني» بإعطاء تفسيراتٍ لبعض الكلمات تبقى في عهدها.

وإذا كان المغربي الأول الذي نشر الرحلة أوائل هذا القرن رأى نشرها عام 1904 على ما تركها عليه الناشران الفرنسيان، فإن باحثاً مغربياً ثانياً⁽³⁹⁾ رأى أن يقوم بتقليد صنيع الناشرين في لبنان، فرأى حذف العبارات التي تضبط الأعلام، بل وقام بجهد جديد وهو أنه «جرد أقوال ابن جُزي من صلب الرحلة وجعلها في ذيول على حدة نظراً لكون فائدتها - في نظره - ثانوية. وقد سلك هذا الصنيع أيضاً في بعض النصوص التي وردت أثناء الكتاب. ومعنى كلّ هذا أن الرحلة التي عرفها الناس أيام السلطان أبي عيان راحت لتعوضها رحلة أخرى بترتيباتٍ أخرى.

وقد أتعب مثل هذا الصنيع أصحابه فلم يستطعوا الالتزام به من أول فقرة في الرحلة عندما استهل ابن جُزي مقدمته بقوله : «الحمد لله الذي ذلل الأرض لعباده ليسلكوا فيها سبلًا فيجاجاً إلّه». فهل لم يكن من واجب أولئك - وقد قرروا فصل كلام ابن جُزي عن الرحلة - أن يجعلوا المقدمة ذيلاً كذلك؟ هذا إلى هفوات مطبعية باللغة لم تُصلح، مثل كلمة «التارات» التي تحولت إلى القارات ! وكلمة «الفارسية» التي تحولت إلى «الفايسية».

وقد خلَّف بعد هؤلاء خلف من إخواننا المشارقة قاماً بجهادات أخرى، وهكذا اعتمد بعض اللبنانيين على زميلنا المغربي الذي أشرنا إليه، اعتمد عليه من غير أن يرجع إلى أصول الرحلة ونقل عنه منهاجه في الاستغناء عن ضبط الأعلام، وفصل تعليقات ابن جُزي من صلب الكتاب لتصبح في الخامـش. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، ولكنه تجاوزه إلى إعطاء

«تفسيرات» غير صحيحة تماماً لبعض الكلمات المحرّفة في الرحلة المنقول عنها من التي تعرضت - على ما قلت - لإهمال تصحيح بعض الأخطاء المطبعية. مثلاً فسر ذلك الباحث اللبناني طلآل حرب القصد من كلمة (القارات) مع أنها (الثارات)⁽⁴⁰⁾ وليس القارات ! وفسر القصد من كلمة المملكة (الفاسية) مع أنها المملكة (فارسية) ! وبدل ذلك الناشر اللبناني بعض العبارات التي لم تعجبه على نحو ما فعل سلفه⁽⁴¹⁾.

وفي السادة الذين تصدوا للرحلة - وهم كثيرون - من تجنب نشرها حرفيّاً وتحقيقها على الطريقة المعهودة في كتب التراث، وأكفى بعرضها أي إنه كان يمحكي عن ابن بطوطة، ويتحدث عنه حديث الغائب وبأسلوب غير أسلوبه⁽⁴²⁾.

وقد يبرّ بعضهم هذا الصنيع الذي أطلق عليه أنه نوع من «التعريب» أي نوع من ترجمة الأسلوب القديم إلى الأسلوب الحديث، وقد يستأنس هذا البعض في ذلك بصناعة الدكتور طه حسين في كتابه (صوت أبي العلاء) عندما قال : «وما دام جمهور المثقفين يعظم ويضمّن من يوم إلى يوم، فلا بد أن نقرب إليهم أدبنا القديم.. فليس كل الناس قادرًا على قراءة النزوميات والفصوص والغايات ورسالة الغفران وفهمها... وإنما انقطعت الصلة بين الحديث والقديم وأصبح مكان الأدب العربي القديم من المثقفين مكان الأدب اللاتيني من الفرنسيين والإيطاليين».

وأخيراًقرأنا لأحد علماء الأزهر الشريف الشيخ محمد عبد المنعم العريان (تقديمه) و(تحقيقه) للرحلة⁽⁴³⁾.

ومع كل ذلك الذي لاحظناه اختصرنا الحديث عنه - وهو طويل الذيل واسع العدد - فإنه يظل من واجبنا أن نشيد بكل تلك الأعمال الجليلة التي قام بها زملاؤنا - والتي إن دلت على شيء فإنما تدل على إجماع كل رجال الفكر على الإشادة بالرحلة المغربي، كل حسب اجتهاده، يذلون أقصى ما في وسعهم لجعل الرحلة في متناول القراء بهذه الطريقة أو تلك. وقد كانت كل تلك المبادرات مصدر فائدة جلّي لا يسعني إلا أن أجدد تقديرني لها وإكباري لمضامينها.

وبعد، فإن الذي أرجو أن أختتم به تدخلي هنا حول هذا الموضوع الخام هو دعوتي بالخلصة إلى التعامل مع الدراسات الاستشرافية بالكثير من التبصر والكثير من الإنصاف، وكذلك بدعوتي بالخلصة كذلك لكل الذين بهمُهم الأمر منا نحن أن لا نكتفي بالردود العائمة داخل حجراتنا بل نعقب على ما يصدر من تلك الدراسات مما نرى أنها أو بعضها لا تتفق مع الحقيقة التي نعتقد، نعقب على ذلك مزودين بالحجج

والمراجع، وبروح من الشفافية وال موضوعية التي تساعد غيرنا - في نهاية هذا الحوار الساء - تساعدهم على تصحيح معلوماتهم وتمكنـا مـا تـالي من تـحقيق أـهداف الـبحث العلمي الـذي نـتـوقـ إلىـهـ أـجـعـينـ.

هو امش

(1) أبو بكر بن مدر . كامل الصناعتين : البistryة والرودقة.

Le Nacéri : La perfection des deux arts, ou Traité complet d'hippiologie et d'hippiatric arabes, Paris

1852

(2) سـ هـادي سـاد لـسـاحـ سـهـاميـ سـعـرـ حـ9ـ صـ220ـ رقمـ الإـيدـاعـ القـانـوـيـ 25 / 1986ـ عـدـاجـ فـقـهـ الحـمـدـيـ وـثـيـةـ لـمـ شـتـرـ مجلـهـ اـخـصـوـطـاتـ العـرـبـيـهـ، مجلـهـ أـولـ، شـعبـانـ 1402ـ، بـوـبـيـهـ 1982ـ.

(3) سـ دـ وـسـعـ بـورـ كـهـارـ سـلـهـ 17ـ أـكـتوـبـرـ 1817ـ.ـ عـهـدـتـ إـلـيـ الشـرـكـةـ الـأـفـرـيـقـيـةـ مـلـدـنـ بـرـيـارـةـ اـسـحـ، بـرـيـارـةـ، اـلـكـسـ، بـرـ، كـهـارـ مـنـ لـغـةـ الـعـرـبـيـهـ وـمـنـ مـعـرـفـةـ الـدـيـنـ إـسـلـامـيـ، فـقـدـ تـكـرـيـ فيـ صـفـةـ مـسـلـمـ، وـسـفـرـ إـلـىـ التـاهـ، سـوـهـ عـامـ 1813ـ، ثـمـ رـاـزـ مـكـةـ وـالـمـدـيـةـ (1814ـ - 1815ـ) وـشـبـهـ حـرـيـرـةـ سـيـنـاءـ عـامـ 1816ـ، وـأـنـدـ سـتـعـدـ لـلـقـيـاـمـ سـفـرـ طـوـبـيلـ فـيـ إـفـرـيـقـيـهـ عـدـمـاـ دـاهـمـ الـمـرـضـ.ـ لـهـ مـنـ الـكـتـبـ وـرـحـلـةـ إـلـىـ بـلـادـ الـوـبـيـهـ، عـامـ 1829ـ، وـرـحـلـهـ فـيـ سـوـرـيـاـ وـالـأـرـضـ الـمـسـدـسـهـ عـامـ 1822ـ، وـرـحـلـهـ لـلـحـرـيـرـةـ الـعـرـبـيـهـ عـامـ 1829ـ.

(4) يـرـلـمـعـ مـعـمـ الـأـسـوـعـاتـ

(5) عـلـىـ عـدـدـ مـنـ سـيـعـ هـدـدـ الـمـخـتـصـاتـ.ـ فـيـ مـكـتـبـةـ الـحـامـعـ الـأـهـرـ مـصـرـ، وـفـيـ مـكـتـبـةـ دـارـ الـكـتـبـ..ـ وـفـيـ مـكـتـبـةـ مـادـنـسـيـسـتـ وـحـائـرـ الـقـايـكـانـ يـرـاجـعـ خـنـاـ المـاـصـ بـمـحـطـوـطـاتـ الرـحـلـةـ الـمـخـتـصـةـ وـالـكـاملـةـ.

José de Santo Antonio Moura a Viagens extensas e di Latadas do celebre Arabe Abu-Abd Allah, (6) mais conhecido pelo nome de Ben-Batuta, Lisboa, 1840.

Journal asiatique, mars 1843, p 481. (7)

Journal asiatique, fev in 82 de 96 pages, mars 1847. (8)

Nouvelles annales des voyages, janv , avril, juill.1848 (9)

Journal asiatique, juillet et septembre 1850.(10)

عبدـ المـادـيـ التـازـيـ : معـ ابنـ طـوـطـةـ فـيـ نـهـرـ حـيـحـونـ، مـحـلـةـ الـمـاـهـلـ، مـارـسـ 1975ـ.

Annales des voyages, décembre 1850 janv. mars, avril, 1851.(11)

Journal asiatique, fev., mars 1851.(12)

Nouvelles Annales des voyages, fev., mars, avril, mai, 1882.(13)

(14) يـرـاجـعـ الـحـثـ الـدـيـ حـصـصـاـهـ لـلـمـحـطـوـطـاتـ الـيـ تـقـرـبـاـ عـلـىـ صـورـهاـ مـنـ رـحـلـاتـ اـبـنـ بـطـوـطـةـ :ـ مـنـ خـرـانـةـ الـقـرـوـيـنـ بـعـاسـ، وـخـرـانـةـ مـرـاكـشـ، وـخـرـانـةـ الـمـلـكـيـةـ بـالـرـيـاضـ وـكـذـلـكـ بـالـخـرـانـةـ الـعـامـةـ وـخـرـانـةـ وـزـانـ، وـكـذـلـكـ مـنـ الـخـرـانـةـ الـوـطـنـيـةـ بـتـونـسـ وـمـكـتـبـةـ الـأـكـادـيـمـيـةـ بـمـدـرـيدـ وـمـكـتـبـةـ الـأـكـادـيـمـيـةـ الـعـلـمـيـةـ بـلـشـبـوـنـةـ.

(15) ما يـسـحلـ هـنـاـ أـنـ هـذـهـ الـمـطـبـعـةـ الـبـارـيـسـيـةـ لـمـ تـصـلـ إـلـىـ الـمـنـزـلـ وـلـمـ تـرـعـفـ فـيـ قـلـ ظـهـورـ الـحـمـيـةـ فـرـنـسـيـةـ...ـ

(16) صـدـرـ الـجزـءـ الـأـلـيـ عـامـ 1958ـ وـالـثـالـثـ 1963ـ، وـالـثـالـثـ 1971ـ.

The Hakluyt Society, Second Series a Nocx, The Travels of Ibn Battuta, Published for the Hakluyt by Cambridge University Press 1956.

هـذـاـ وـيـلـاحـظـ أـنـ بـعـضـ رـمـلـاـتـاـ فـيـ الـمـشـرـقـ يـمـرـونـ كـلـمـةـ جـيـبـ (ـبـالـكـافـ) إـلـىـ (ـجـيـبـ) بـالـجـيمـ.

دراسات المستشرق الفريـد بـيل Alfred Bel المتعلقة بالـمـغـرـب

محمد حجي

إن موضوع «المغرب في الدراسات الاستشرافية» الذي اختارته أكاديمية المملكة المغربية - موقفة - لهذه الندوة، موضوع شاسع كا نعلم، يمتد عبر أربعة قرون خلت، ويحصل بعد من الدول الغربية. وبعد أن أصبحت فرنسا تناحـم الحدود الشرقية لبلادنا على إثر احتلالـها للجزائر وتونس طفت الدراسات الاستشرافية الفرنسية واصطبـغـت بصبغـة استعمـاريـة مـكـشـوفـة على يـدـ الرـحالـةـ والمـبـشـرـينـ وأـضـراـبـهـمـ منـ الـخـبـرـيـنـ.

ومنذ أواخر القرن التاسع عشر بدأت الدراسات الإستشرافية الفرنسية المتعلقة بالـمـغـرـبـ تـأـخـذـ طـابـعاـ عـلـمـيـاـ أوـ تـزـعـمـ لـنـفـسـهـاـ ذـلـكـ، سـوـاءـ فـيـ الـمـرـسـةـ الـعـرـبـيـةـ النـاشـئـةـ بالـجـزاـئـرـ وـفـيـ ماـ سـمـيـ بـ«ـالـبـعـثـةـ الـعـلـمـيـةـ لـلـمـغـرـبـ»ـ حينـ أـصـبـحـتـ مـؤـسـسـةـ رـسـمـيـةـ مـقـيـمةـ بـطـنـجـةـ، حتىـ إـذـاـ فـرـضـتـ الـحـمـاـيـةـ عـلـىـ الـمـغـرـبـ هـيـمـنـ الـمـسـتـشـرـقـونـ الـفـرـنـسـيـوـنـ عـلـىـ السـاحـةـ الـثـقـافـيـةـ وـاحـتـكـرـوـاـ كـلـ الـمـبـادـرـاتـ، وـكـتـبـوـاـ عـنـ مـاضـيـ الـمـغـرـبـ وـحـاضـرـهـ فـيـ الـكـتـبـ وـالـحـوـلـيـاتـ وـالـدـوـرـيـاتـ وـالـنـشـرـاتـ ماـ يـصـعـبـ تـعـدـادـهـ وـتـقـيـيـمـهـ.

وقد اختـرـتـ مـوـضـوـعـاـ لـعـرـضـيـ شـخـصـيـةـ مـعـرـفـةـ فـيـ عـالـمـ الـإـسـتـشـرـاقـ الـفـرـنـسـيـ باـعـتـدـالـاـ وـغـزـارـةـ إـنـتـاجـهـ، أـلـاـ وـهـوـ «ـالـفـرـيـدـ بـيـلـ»ـ، وـهـوـ مـنـ الـمـخـضـرـمـيـنـ الـذـيـنـ عـاـشـوـ طـرـفـاـ مـنـ الـقـرـنـ الـتـاسـعـ عـشـرـ وـصـدـرـ الـقـرـنـ الـعـشـرـيـنـ، وـأـقـامـوـاـ مـدـةـ فـيـ كـلـ الـجـزاـئـرـ وـالـمـغـرـبـ، وـكـتـبـوـاـ عـدـدـاـ مـنـ الـكـتـبـ وـالـبـحـوـثـ عـنـ بـلـادـنـاـ.

وـلـدـ أـ.ـبـيـلـ فـيـ مـدـيـنـةـ «ـسـلـانـ لـيـ بـانـ»ـ Salins-Les-Bainsـ شـرـقـ فـرـنـسـاـ فـيـ 14ـ مـاـيـوـ 1873ـ وـدـرـسـ بـهـ إـلـىـ أـنـ حـصـلـ عـلـىـ الـبـاـكـالـورـيـاـ الـعـلـمـيـةـ فـيـ سنـ السـابـعـةـ عـشـرـةـ، وـبـدـأـ يـشـتـغلـ فـيـ الـتـعـلـيمـ بـيـلـدـهـ، لـكـنـ سـرـعـانـ مـاـ اـنـتـقـلـ إـلـىـ الـجـزاـئـرـ وـلـمـ يـُـنـهـ الـعـقـدـ الثـانـيـ مـنـ عـمـرـهـ، فـعـمـلـ مـعـيـداـ بـإـعـدـادـيـةـ مـدـيـنـةـ بـلـيـلـةـ، ثـمـ بـثـانـوـيـةـ وـهـرـانـ حـيـثـ بـقـيـ خـمـسـ سـنـوـاتـ.

وفي نفس الوقت أخذ يتعلم اللغة العربية في نطاق نظام الترجمة المحدث آنذاك في المدرسة العليا للآداب بالجزائر التي كان يدرس بها ويسرف على إدارتها المستشرق الكبير «روني باسي» René Basset، فلم يلبث أ.بيل أن حصل على بروفي اللغة العربية وهو ابن أربع وعشرين سنة فسمّاه «باسي» مدرساً ثانوية الجزائر، وفيها تعرف على المستشرقين دوستان Destaing ودوتي Doutté. وبعد سنتين حصل على دبلوم اللغة العربية في الترجمة، ثم دبلوم الدراسات العليا في التاريخ والجغرافيا بعد أن هيأ بحثين، التاریخی منهما تحت إشراف «روني باسي» عن بنی غانیة بقايا المرابطین الذين حاربوا الموحدین وأزعجوهم معظم فترة حکمهم.

وهكذا صار أ.بيل يعمل بالجزائر إلى جانب هیئة من المستشرقين المتمرسين بالدراسات الإسلامية العربية عامة والبحوث المغربية والإفريقية خاصة، أمثال «روني باسي» René Basset وولديه «أندری باسي» André Basset و«هنري باسي» Henri Basset و«جوزج مارسي» Georges Marçais و«ولیام مارسی» William Marçais و«ایمیل لاووست» Emile Laoust وغيرهم من درسوا في الجزائر والمغرب ونشروا عنهمما كتبًا وبخوّاً مرجعية.

لم يتم الفرید بيل بالدراسات اللغوية التي كانت سائدة بين زملائه في الجزائر، وتخصص في التاريخ الديني والعلمي والفنى والحضارى لبلاد المغرب الكبير. وإذا كانت معظم كتاباته عن تیمسان والجزائر بحکم إقامته الطويلة هناك، فإن حظ المغرب منها لا يقل أهمية من حيث الكیف كما سرى.

وفي سنة 1914، استدعى المقيم العام الجنرال ليوطي أ.بيل إلى المغرب وسماه مندوباً لإدارة الكتابة العامة للدولة الشريفة (الإدارة الفرنسية) فيما سمى آنذاك بلجنة تحسين التعليم بالقرويين أو مجلس العلماء التحسيني للقرويين. وقد احتفل بتدشين هذا المجلس في أول اجتماع له بقصر البطحاء بفاس يوم 21 جمادى الثانية 1332 / 17 ماي 1914. وبالرغم على أن أعمال هذا المجلس لم تئم إلا بضعة شهور ولم تسفر عن أية نتيجة إيجابية، فإن أ.بيل ظل مقيناً بفاس ثلاثين شهراً اهتم خلالها، إلى جانب «تحسين» التعليم الإسلامي، بخزانة القرويين التي كانت مخطوطاتها تشغّل بال إدارة الحماية المستشرقين الفرنسيين المتطلعين إلى ما فيها من ذخائر ووثائق. وقد كثف الفرید بيل اتصالاته بعلماء فاس وأدبائها وصناعها وحرفيها، واطلع على المأثر والنقوش والتّحف والمخطوطات قبل أن يرحل مثلاً بالمستندات والتماثيل والمستنسخات إلى تیمسان حيث أخذ يحرر ويؤلف ويترجم مواد تتعلق بالحاضرة الإدريسية والمغرب عموماً. من ذلك،

- (17) نشر هذا الكتاب من لدن : Routledge and Kegan Paul ومن الترجم العجيب أن هذا المثل لا يحمل
اسم السير هاميلتون جيب إطلاقا.
- Etudes d'Orientalisme dédiées à la memoire de Lévi-Provencal, Paris 1962. (18)
- (19) كراوشوفسكي : تاريخ الأدب المغربي العربي، نقله عن الروسية صلاح الدين عمار هاشم طبعة ثانية
مصححة ومتقدمة، دار العرب الإسلامي 1408 / 1987 ص 456
- G.Ferrand : Relations de voyages et textes géographiques relatifs à l'Extrême orient du VIIIème (20)
au XVIIIème siècle volume II Paris 1914.
- Rosse Dunn : The Adventures of Ibn Battuta Croom Helm, London and Sydney 1986. (21)
Die Reise des Arabes Ibn Battuta durch Indien und China, Himbung 1911. (22)
- The Chronology of Ibn Battuta Travels Archiv Orientali XXX, Prague 1962. (23)
- F.Gabreli : Viaggiatori arabi, biblioteca Sans ni Firenze Viaggi di Ibn Battuta Scelta E.Versione (24)
dall'Arabio Di Francesco Gabreli. Sansouï Editore Firenze 1961 - Ibn Battuta Viaggiatore
Maghrebino, Università de Cagliari, Istituto di Studi Africani.
- (25) خدد الشكر للزميل الدكتور أكمل الدين إحسان أولى على المعلومات القيمة التي نقلها إلى تاريخ
1993 / 2 / 18.
- (26) عبد الهادي التاري : إيران بين الأمس واليوم، قراءة جديدة لرحلة ابن بطوطة 1404 / 1984 نشر المعهد
الجامعي للبحث العلمي. الرباط.
- Ibn Battuta, A traves del Islam. Edicion y Traducción Serafín Fanjul y Federico Arabos, Editorial (27)
جريدة العلم 27 غشت 1981.
- National. (28)
- National Geographic, December 1991 (29)
- الصاحب ابن عاد أبو القاسم الطالقاني (ت 385 / 995) أديب ولغوي كبير تولى الوراثة ثمان عشرة
سنة لمزيد الدولة وأسجه فخر الدولة البوهين. وهو الذي قال عن كتاب «العقد المربي» لأن عد ربه عندما
أعجب بمضمونه : «صاعثنا ردت إلينا». عبد الهادي التاري : التاريخ الدبلوماسي للمغرب ج 1، ص 14..
- (30) عبد الهادي التاري . مع ابن بطوطة من البحر الأسود إلى هر جيحوود - إيران بين الأمس واليوم : قراءة
جديدة لرحلة ابن بطوطة 1404 / 1984 نشر المعهد الجامعي للبحث العلمي بالرباط.
- (31) الإشارة إلى أن «المقدمة» التي سرت إلى ابن بطوطة في الطبعة الرسمية تقيت على ما هي عليه في طبعة
القاهرة مع أن الواضح أن «المقدمة» هي لابن حزي كما أسلفنا.
- . (32) ئم ذلك في مطبعة القديم شارع محمد علي مصر عام 1322 / 1904.
- وزارة المعرف العمومية : مهذب رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة الناظار... وافت على عهديه وصيغت عريته
وأعلامه أحمد العوامري بك، ومحمد أحمد جاد المولى بك... المطبعة الأميرية، القاهرة 1933. البستاني :
الروائع 1950 ج 1 مرجع تعليق 1
- د. حسين مؤنس : ابن بطوطة ورحلاته، دار المعارف، مصر 1980 ص 8. (34)
- مار صادر - دار بيروت : رحلة ابن بطوطة، بيروت 1379 / 1960 تقديم كرم البستانى. (35)
- دار الكتاب اللبناني، بيروت، سلسلة كتاب التحرير 166 - سنة 1386 / 1966. (36)
- (37) تصرفت هذه الطبعة مختلفت بعض العمل التي رأت أنها لا تليق بالأحوال الجارية اليوم، انظر مثلا صفحة
54 من الرحلة.
- . (38) يراجع الشعر الذي قيل مثلا حول مدينة حلب. ص : 68.
- (39) القصد إلى زميلنا الأستاذ الدكتور علي المتصر الكاتب الذي طبع الرحلة في حرين لمؤسسة الرسالة، بيروت
1972.
- (40) الإشارة إلى الآية الكريمة : «منها خلفناكم وفيها نعيدهم ومنها نخربكم ثارة أخرى».

- (41) أذكر على سبيل المثال عبارة (يطوف كُل يوم سبعين طوافاً) الموجودة في جميع النسخ المخطوطة، تحولت إلى (كُل أسبوع سبعين طوافاً)... رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار، شرحه وكتب هوامشه : طلال حرب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1407 / 1987.
- (42) من مؤلاء الأستاذ محمود الشرقاوي في تأليفه رحلة ابن بطوطة، مكتبة الأنجلو المصرية 1968. والدكتور شاكر خصساك في كتابه : ابن بطوطة ورحلته، مطبعة الآداب 1971.
- (43) رحلة ابن بطوطة : تحفة النظار... تحقيق الشيخ العريان ومراجعة د.مصطفى القصاص، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة الثانية 1412 / 1992 وكانت الطبعة الأولى عام 1406 / 1986.

علاوة على الكتب الثلاثة التي سنتحدث عنها بعد قليل، كتاب يترجم النقوش العربية بفاس، وبحث في الصناعات الخزفية بفاس، ومساهمة في دراسة الدراما الموحدية، ومقال عن الأماء المرينيين الأولين والإسلام، إلى ما كتبه في دائرة المعارف الإسلامية عن المرابطين وعن الموحدين.

والغاذج الثلاثة التي ارتأينا تقديمها في هذا العرض تعطي إلى حد ما فكرة عن الاتجاهات المختلفة لاهتمامات أبييل العلمية. يمثل الكتاب الأول شغفه بالمخطبات العربية، والثاني اختياره لكتب تاريخ المغرب وطريقته في التحقيق والترجمة، والثالث خلاصة آرائه في دخول الإسلام واستقراره ببلاد المغرب وأثر الفرق الدينية المحلية والطارئة طوال العصر الإسلامي.

نشر الكتاب الأول : باسم برنامج يشتمل على بيان الكتب العربية الموجودة بخزانة جامع القرويين بعاصمة فاس. طبع بالطبعية البلدية بـ «دار المَكِيَّة» بفاس سنة 1917 في 159 صفحة، وهو أول فهرس للمخطوطات نشر في المغرب محتوياً على 1542 مخطوط و 98 مطبوعاً على الحجر. وقد كتب أبييل تقديمأً لهذا الفهرس بينَ فيه الصفة الرسمية التي أهلته لولوج خزانة القرويين والمخطوطات التي قطعها مع إدارة الحماية لإعادة فتح الخزانة بعد أن أقفلت أكثر من عامين، وإدخال عبد الحفيظ الكتани وعالم آخر إليها قبل أن تستند عملية تحرير قائمة الكتب إلى الفقيهين عبد الواحد القاسي وإدريس بن طلحة. وأدرج في هذا التقديم شيئاً :

– تقريراً مجملأً لعبد الحفيظ الكتاني عن تاريخ خزانة القرويين ومحفوتها وأسباب تناقص الكتب فيها، وبعض النفائس التي ماتزال بها.

– ونص الضابط، أو القانون، الذي وضعه لتنظيم خزانة القرويين وخزانة مسجدي «الرَّصِيف» و«فاس الجديِّد»، باتفاق مع السلطة المركزية للحماية، وهو يتركب من ثمانية فصول تحدد طريقة إحصاء الكتب والمحافظة عليها وقراءتها وإعارتها، من جهة، وتنع من جهة أخرى صرف أي مبلغ مالي عليها إلا بموافقة إدارة عموم الأوقاف (الإدارة الفرنسية).

يستوجب هذا الكتاب الملاحظات التالية :

– أنه لا يعكس واقع القرويين آنذاك ولا تظهر فيه أسماء كثير من الكتب التي كان المستعربون الفرنسيون يطلعون إليها، وذلك لعدة أسباب، منها حذر العلماء المغاربة القيمين على خزانة القرويين واحتمال إخفاء بعض الكتب المهمة في رُكام الخزروم قبل

أن يغلقوها على إثر فرض الحماية. ومنهم الفقيه أحمد بن محمد بن العباس البوعزازي الذي قضى حياته يتمم الكتب المبتورة في هذه الخزانة وينسخ بخطه الدقيق المليح الصفحات الناقصة. وقد اتهمه المتشيّعون للفرنسيين، مثل صاحب كتاب الشعر والشعراء بفاس، بأنه كان يختلس كتب خزانة القرويين ويأخذها لنفسه. وقد برأه الله مما قالوا، إذ بعد وفاته عام 1337 / 1919، بيعت خزانة كتبه المخطوطية في المراد العلني بفاس ولم يعثر فيها على أي كتاب أو ورقة لخزانة القرويين. وقصته مبسوطة في كتب عبد السلام ابن سودة «زبدة الأثر وسل النصال».

- أن عدداً غير قليل من الكتب المذكورة في هذا الفهرس هي عبارة عن مجاميع تحتوي على كتب كثيرة ووسائل عديدة قد تبلغ العشرة والعشرين وأكثر، فلا يسجل محرر قائمة البرنامج إلا اسم الكتاب الأول فقط. وبذلك اختفت أسماء فهارس العلماء القدماء والمخدين من هذا البرنامج ولم تتجاوز قائمة كتب التاريخ والتراجم والرحلات فيه ثلاث صفحات، بينما شغلت علوم القرآن والحديث والفقه واللغة وقواعدها سائر صفحات الفهرس، وهي بطبيعة الحال لا تعني هذا الصنف من المستعربين الفرنسيين. لذلك أغربوا عن خيبة أملهم في فهرس «ييل» بعد صدوره وأعرضوا جزئياً عن خزانة القرويين فنجاها الله منهم.

- وهناك ملاحظة أخرى وهي أن هذا الفهرس الذي ظل مرجعاً معتمداً أكثر من نصف قرن منسوباً إلى أ.ييل معدوداً في طبعة مؤلفاته إلى عهد قريب، ولو أن الغلاف لا يحمل اسمه، ليس ليلى فيه غير قسم من التقديم، أما نص الفهرس من ألفه إلى يائيه فهو لحرريه الفقيهين عبد الواحد الفاسي وإدريس بن طلحة. ولو أنه أصبح متتجاوزاً بعد الفهرس الجامع الذي كتبه المرحوم العابد الفاسي لخزانة القرويين لوجب رد الاعتبار للمؤلفين الحقيقيين.

الكتاب الثاني : «زهرة الآس في بناء مدينة فاس» لعلي الجزيري الفاسي، نشر أ.ييل النص العربي في «مطبعة كاربونيل» بالجزائر سنة 1340 / 1922، في 86 صفحة، وترجمه إلى الفرنسية ونشر الترجمة بنفس المطبعة سنة 1923 في 198 صفحة
عنوان : *La fleur du myrte*

يعدّ هذا الكتاب ضمن مجموعة الكتب التي ألفت في العصر المريني للتعریف بمدينة فاس، بعد أن استرجعت مكانتها كحاضرة للدولة، وازدهرت باكتشاف ضريح مؤسساها إدريس الأزرق. وكانت نسخ «زهرة الآس» نادرة، لم يتمكن المستشرقون في الجرائر من الإطلاع عليها بعد أن قاموا بترجمة مثيلاتها : «القرطاس»، و«الذخيرة»

الستينية»، و«روضة النسرين». لذلك اعتبر أ.بيل عثوره عليها في خزانة القاضي محمد العبادي بفاس اكتشافاً مهماً.

استنسخ أ.بيل من خطوطه العبادي نسخة لنفسه، ولم يكلف نفسه عناء مقابلتها بالأصل وإنما وكل ذلك إلى صديقين له من علماء القرويين – على حد تعبيره – ولم يزد عند قراءته النص العربي للترجمة على التنبية في تعليقات قصيرة وقليلة جداً على اختلاف بعض الكلمات أو الجمل التي نقلها الجزيري عن «القرطاس»، أو التي نقلها عنه ابن القاضي في «جذوة الاقتباس». ولم يرجع إلى المعاجم للتأكد من بنية بعض المفردات التي لا معنى لها في النص ولا تحتاج إلا إلى إضافة نقط أو حروف أو حذفها أو تقديم أو تأخير في ترتيب حروف بعض الكلمات، كما سرى، بل نجد جملأ كُتبت مرة صحيحة وأخرى مصححة فتركت بحالاتها على الصحة والتصحيف. وهكذا خرج النص العربي مليئاً بالخطاء وظل مقروءاً هكذا زهاء نصف قرن.

وقد تبيّن فيما بعد أن نص «زهرة الآس» الذي نشره أ.بيل ليس مصححاً فقط ولكنه أيضاً ناقص مبتور، وكأنه مختصر للكتاب الأصلي الذي عثر عليه الأستاذ عبد الوهاب ابن منصور في الخزانة الملكية ونشره محققاً سنة 1967 بعنوان «جني زهرة الآس في بناء مدينة فاس». ومن الزيادات المهمة في النسخة الثانية مقدمة المؤلف الجزيري التي بين فيها ظروف تأليفه لهذا الكتاب وأجاب عن كثير من التخيّلات والأسئلة التي طرحتها أ.بيل في تقديمه. يخبر الجزيري أنه ألف زهرة الآس لوزيربني مرين المستبد عليهم عمر الباياني وجعل موضوعه مقتضياً على «تأسيس مدينة فاس من طرف الأدارسة الحسينيين وبناء جامعي القرويين والأندلسيين». ومن المعمول في تلك الظروف، التي شالت فيها نعامة المرينيين أن يُعرض الجزيري عن مآثرهم بفاس على ضخامتها وروعتها.

كتب أ.بيل مقدمة مطولة للترجمة الفرنسية لـ «زهرة الآس» حاول فيها أن يلقي بعض الأضواء على المؤلف الجزيري – في غيبة أخباره عند أصحاب كتب الترجم – عن أصله ونشأته ودراسته وصلة بفاس ومصادر كتابه وأسلوبه. وبالرغم على أمانة الجزيري الذي ذكر مصادره تفصيلاً وإجمالاً في طالعة كتابه وخاتمه وأثناء فصوله فإنه لم يسلم من لزه بالسرقات الأدبية Plagiats وهي نعنة طاغية عند المستشرقين الفرنسيين المعاصرين لأنفريد بيل تجاه جميع المؤلفين المسلمين. والذي توّلَ كثیرها منهم «ليفي بروڨنسال» Levy Provençal.

ولذا كنت لا أراني أهلاً للحكم على مدى سلامته أسلوب أ.بيل في لغته الفرنسية، فإنني أشير إلى أن ترجمته لـ «زهرة الآس» لا تكاد تختلف عن النص العربي تصحيفاً

وتحريفاً وخدفاً وإحجاماً، لأنه - كما يقال - «أساء فهماً فأساء حكماً». والغريب أن الأخطاء النسخية في النص العربي تجعل بعض العبارات مغلقة لا معنى لها أو متناقضة مع عبارات أخرى صحيحة في موضع آخر من الكتاب، ومع ذلك لا يغيرها المترجم اهتماماً ولا يتوقف عندها، بل يقتسمها على علاتها ويوؤُ لها تأويلاً وهماً بعيداً بما يناسب السياق العام في نظره. وسأسوق هنا بعض الأمثلة.

ففي صفحة 5 من النص العربي عند كلام الجنائي عن مزايا سكان الإقليم الرابع الأوسط الذي تقع فيه مدينة فاس، واعتدال أبدان أهله قال : «*فَسِلِّمُوا مِنْ شَقْرَةِ الرُّومِ... وَغَلْظِ التُّرْكِ... وَدَمَاثَةِ أَهْلِ الصِّينِ»*، فحرفت هذه الصفات عنده إلى «شغرة... وغلظ... ودماثة» وترجمتها كذلك مصحفة : Méchanceté des Grecs... grossièreté des Turcs... laideur des Chinois.

• وفي صفحة 13 من النص العربي عند الكلام على وصول إدريس الثاني إلى زالغ ليثني فيه مدينة عظيمة يقول الجنائي : «فظهر له أن الهوام تكثر فيه زمن الفيض» فكتب العبرة مصحفة في نسخة بيل : «فظهر له أن الهدام تكثر فيه زمن الفيض» وترجمتها كذلك كذلك *Mes ravages seraient considérables au moment des grandes pluies*: وبعدها صحفت عنده كلمة «المطر» في عبارة الجنائي فكتب «القطر».

• وفي صفحة 15 لدى الكلام على دخول مذهب مالك إلى بلاد المغرب أورد الجنائي العبرة المشهورة المكررة في كتب الترجم : «إلى أن جاء سُحُونٌ فقضى حلقَ الْخَالِفِينَ»، فصحفت في نسخته : «فعظ خلق الخالفين» وترجمها هكذا *Il attaqua les défauts de ceux qui faisaient opposition*» أخذ معنى «عظ» و«خلق».

• وفي صفحة 17 ألحقت - خطأ - باء الإضافة بكلمة «كتاب» في نسخة أ.بيل فقرأ : «ومن أراد الوقوف على أكثر من هذا فليطالع كتابي «المستفاد في ذكر الصالحين من العباد»، وترجمه هكذا منسوباً للجنائي، وذكر في التقديم ضمن ما استخرجه من عناصر ترجمة مؤلف «زهرة الآس» أن له كتاباً آخر بعنوان «المستفاد...» وأنه لا يُعرف شيء عن هذا الكتاب. والعجب أن الجنائي ذكر «المستفاد» مرة أخرى قبل ذلك في صفحة 6 منسوباً لـ محمد بن عبد الكريم أندلاوي المعروف بالكتاني فلم يُعرِّه المترجم اهتماماً وأنه إلا أن يضيف اختلافاً وهيأ جديداً إلى الاختلاف القائم حول مؤلف هذا الكتاب الذي اكتشف قسم منه أخيراً في مدينة فيكيل ونشر حوله وحول مؤلفه أخونا الأستاذ محمد بنشريفه بحثاً قيمةً في إحدى المجالات الوطنية.

ونشير في الأخير إلى أن الشعر أسوأ حظاً من النثر في الترجمة عند أ.بيل. وقد يختلط عليه بالنثر إذا استرسل الناسخ في كتابة الأبيات كما حدث في بيت أبي علي البصیر المشهورين اللذين ختم بهما الجزئي كتابه، وانضم إلى ذلك تصحيف، فصرنا نقرأ عنده مشكولاً بالعربية ومتراجعاً ترجمة حرفة:

لَعْمَرْ أَيْكَ ما تَسْبِّبِ الْغَلَا إِلَيْ كَرْمِ وَفِي الدُّنْيَا كَرْمِ
وَلَكَنْ الْبَلَادِ إِذَا اقْشَرَتْ وَطَوْحِ نَبَّهَا رُعَيِّ الْهَشِيمِ
بَدْلًا مِنْ :

لَعْمَرْ أَيْكَ ما تَسْبِّبِ المَعْلِي إِلَيْ كَرْمِ وَفِي الدُّنْيَا كَرْمِ
وَلَكَنْ الْبَلَادِ إِذَا اقْشَرَتْ وَصَوْحِ نَبَّهَا رُعَيِّ الْهَشِيمِ

* * *

أما الكتاب الثالث فصدر الجزء الأول منه بباريس سنة 1938 بالفرنسية تحت عنوان : «*La religion musulmane en Berbérie : esquisse d'histoire et de sociologie religieuses*» في 411 صفحة، ثم ترجمه إلى العربية عبد الرحمن بَدَوِي ونشرته دار الغرب الإسلامي بيروت سنة 1981 في 460 صفحة بعنوان : «الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم». وكان المؤلف عازماً على إصدار جزئين آخرين يضمّنها تفصيلات ما أجمله في الجزء الأول وعكف على ذلك في سنواته الأخيرة التي عاشها بمكتناس لكنه توفي قبل أن يحقق أمله في 18 فبراير 1945.

يتناول هذا الكتاب موضوعاً حيوياً شاسعاً هو الإسلام في بلاد المغرب منذ الفتح العربي أي جمل التاريخي والاجتماعي لهذه البلاد طوال أربعة عشر قرناً. وإذا كان نطاقه الجغرافي واسعاً يمتد من ليبيا إلى الأندلس فلن معظم التطورات والتفاعلات المتعاقبة تتركز في المغرب الأقصى نظراً لانتقال مركز السلطة إلى فاس ومراكم في معظم العصر الإسلامي.

ولتقديم صورة مصقرة عن عمل أ.بيل في هذا الكتاب - مثلما فعلنا من قبل - أجتزئ بعض الملاحظات العامة قبل التوقف قليلاً عند ثلاث نقاط تتصل بالتاريخي الدينى لبلادنا.

يتميز كتاب «الديانة الإسلامية ببلاد المغرب» من الناحية التوثيقية بقوائم ببليوغرافية ضافية، منها مصادر عربية أصلية اجتهد المؤلف في نقل أسمائها في طليعة كل باب إلا أنها تبقى شكلاً على العموم لا تستغل ككتشب علوم القراءان والحديث والسيرة والتاريخ

الكبيرى التي لم تترجم؛ وأخرى غربية بمختلف اللغات الأوروبية، وهي عبارة عن دراسات حديثة منشورة ككتب أو أبحاث في مجلات علمية. وهي المعتمدة عند المؤلف، مع الرجوع إلى بعض ما ترجم من كتب التراث الإسلامي. وقد انطلق أ.بيل من مبدأ نفي الموضوعية عمّا كتبه المسلمون عموماً عن تاريخهم، ومن تم ضرورة الاعتماد على ما كتبه غيرهم عنهم. ويصل به الإيمان في هذا المبدأ أن يرفض أحياناً شهادات تاريجية معاصرة للأحداث كروايات أبي عبد الله البكري في «المسالك والممالك»، وأنجيلا البيدق الذي يلازم المهدى ابن تومرت في ظعنه وإقامته ليقدم عليها رأي باحث غربي يعيش اليوم دون سند ولا معرفة إلا مجرد التخمين والتأويل.

لا يعني هذا أن كل المراجع الغربية التي يعتمد عليها أ.بيل مشبوهة، بل منها ولا شك ما هو ذو طابع علمي واضح كمؤلفات وأبحاث أستاذ «روني باسلي» وغيره من المستشرقين الذين أشرنا إليهم في طليعة هذا العرض. لكن منها مراجع أخرى كتبها رهبان أو أشياهم من المتعصبين ضد الإسلام الذين يرجعون إلى وثائق أدبية العصور الوسطى التي تشوّه عن جهل وحقد تاريخ الإسلام، أو يقرؤون كتب المسلمين متبعين ما تشابه من النصوص ابtagاء الفتنة والتحريف، مثل «كتل دشيشير» الذي يعتمد أ.بيل في كل ما كتب عن تاريخ الإسلام والشريعة الإسلامية، يستشهد بأرجائه وينقل عنه نصوصاً طويلة من كلامه أو ترجمته. فهو معه مثلاً في أن أسباب اندفاع العرب في الفتوح إنما هي الحاجة المادية والطمع لا الواقع الديني.

بعد هذه الملاحظات السريعة أنتقل إلى النقطة الثالثة المتعلقة بالتاريخ الديني لبلادنا في كتاب أ.بيل : العقيدة السنّية، والمذهب المالكي، والتتصوف.

يربط أ.بيل بين الفتح الإسلامي والعقيدة السنّية، أي أن المغاربة تلقوا هذه العقيدة منذ أن وظفت خيول المسلمين أرضهم. وهذا صحيح. لكنه يطيل الحديث عن نشأة علم الكلام في المشرق ومذاهب التقليدين والعلقليين إلى أن ظهر المذهب السنّي الوسط مع الأشعري في القرن الرابع الهجري، ويبيّن انعكاس هذه التيارات الشرقيّة على المغرب غير واضح، خاصة العقيدة الأشعريّة التي سيتجدد حديث المؤلف عنها أثناء تعرّضه لمسألة «التجديد العقدي» على يد المهدى ابن تومرت بما يُفهم أنه الذي عمل على نشر هذا المذهب في المغرب وإحلاله محل العقيدة المنتشرة أيام المرابطين. وليس هناك من النصوص التي وقفت عليها ما يدل على أن المذهب الأشعري منع من دخول المغرب أو حورب فيه قبل الموحدين. بل كان الدارسون المغاربة الذين يرحلون إلى المشرق طلباً للعلم يأخذونه عن المتكلمين كما يأخذون العلوم الشرعية والعقلية

الأخرى، ثم يقومون بتدريس علم الكلام في بلادهم. بل يؤكّد كلام عبد الواحد المراكشي الذي يعتمد عليه من يجعلون نشر الأشعرية بالغرب من عمل ابن تومرت، يؤكّد انتشار علم الكلام على عهد المرابطين وأنّ الفقهاء كانوا يكرهونه وما زالوا يستنكرون بحضوره الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين حتى أقتعوه بذلك فكتب إلى البلاد بتجنب الخوض فيه. لكن ذلك لا يعني نبذ العقيدة الأشعرية السنّية التي أصبحت شائعة في مختلف بلاد الإسلام، وإنما نبذ البراهين المنطقية منها لصعوبة فهم عامة الناس لها. وليست اتهامات الموحدين لخصوصهم المرابطين بالتجسيد والتجسيم إلا مغالطات سياسية بالدرجة الأولى. ولو كانت العقيدة الأشعرية من عمل الموحدين لنبذت بعد حين مثلما نبذت وأمحّت تعاليمهم الدينية الأخرى.

وعن دخول المذهب المالكي إلى المغرب وتمكّنه فيه رغم ما قوبل به في بعض الأحيان من مضايقة أو منع، يأتي كلام أ.بيل مضطرباً أو متناقضًا ويبيّن على العموم ناقصاً قاصراً. يتردّد دخول هذا المذهب إلى المغرب (ما يشمل بلاد المغرب والأندلس) فيما بين القرن الثالث والرابع، والشخصية الرئيسية عنده هي سُخنون القิرواني مع إشارة عابرة إلى يحيى بن يحيى الليثي. إلى أن يضايقه المذهب الشيعي بعد قيام الدولة الفاطمية في تونس، ثم يعود إلى الظهور بعد زوال سلطة الفاطميين إلى أن يفرضه المرابطون فرضاً على عدوّي المغرب والأندلس حين بسطوا نفوذهم عليهم. ويتختفي مرة أخرى إبان سطوة الموحدين ليعود إلى الظهور بعدهم ويستمر إلى الوقت الحاضر. هكذا يقدم أ.بيل المذهب المالكي في القرون الخمسة قليل الانصار، محدود الانتشار، والواقع خلاف ذلك. فالمذهب المالكي دخل إلى منطقة الغرب الإسلامي على يد عدد غير قليل من تلاميذ الإمام مالك الذين أخذوا عنه مباشرة، أمثال يحيى بن يحيى المذكور آنفاً، وهو تواتي من ناحية طنجة، استقر بقرطبة، وقروعوس بن العباس الشفقي القرطبي، وزياد ابن عبد الرحمن شيطون القرطبي، وعبد الرحمن بن هند الطليطلبي، وسعيد بن عبدوس الأموي الطليطلبي، وعبد الرحمن بن عبد الله الأشبواني وغيرهم، ثم على يد الطبقة الثانية التي أخذت عن تلاميذ مالك، وأشهرهم محمد العتيبي مؤلف «المستخرجة»، وعبد الملك ابن حبيب مؤلف «الواضحة»، وهما كتابان لا يقلان أهمية عن «مدونة» سخنون.

وعرف المذهب المالكي طوال القرون الخمسة الهجرية الأولى انتشاراً واسعاً في هذه المنطقة الغربية من العالم الإسلامي، لا من حيث الممارسة فقط ولكن أيضاً من حيث الإنتاج الغزير الجيد مما هو مذكور عند القاضي عياض في المدارك وغيرها. ولذلك انفرد المذهب المالكي في هذه المنطقة، وصمد أمام تعتن الفاطميين والموحدين وغيرهم.

ولم يفرض المرابطون المذهب المالكي - كما زعم أ.بيل - ولكنهم - بالعكس - استمدوا منه قوتهم منذ قيام حركتهم الجهادية بز عامة عبد الله بن ياسين إلى آخر عهدهم، ولم يحملوا الناس على ترك القرآن والحديث والأصول، ولا على الإعراض عن الاجتihad. وإنما كثر الإقبال على الفروع لما كانت تؤهل له من شفوف وحظوظة ورغد عيش سواء في البلاط أو في مختلف المناصب الشرعية. ويكفي أن نعرف أن أعظم إنتاج فقهي أندلسي تم أيام عَلَى بن يوسف بن تاشفين، وهو كتاب «البيان والتحصيل» لابن رُشد الجَد، وهو إن ارتكز على تخليل الس ساعات المذهبية في «مستخرجة» العتيبي فإن أكثر اعتماده على الآيات والأحاديث واجتهادات ابن رُشد الشخصية التي انتشرت في أقطار العالم الإسلامي المتذهب بمذهب مالك. كما ألف في نفس العصر أعظم كتاب يجمع بين فروع الفقه وأصوله، وهو «المقدّمات المهدّات» لنفس المؤلف ابن رشد الجَد. وبعد اضمحلال نفوذ الموحدين اشتد ساعد المذهب المالكي أكثر، وأصبحت قاس أكبر حواضر المذهب المالكي بدون منازع.

* * *

أما التصوف المغربي فهو عند بيل متأخر نسأً على إثر حركات المرابطين والموحدين وكراً فعل لحياة البذخ والترف عند الفقهاء وإعراض العامة والخاصة عن أوامر الدين. وهذا ينافي ما نجده في كتب المناقب وغيرها من وجود عدد من الزهاد والعباد المتبرّك بهم قبل هذا التاريخ بكثير.

إن التصوف في المغرب يمكن أن يوصف أيضاً بالستني، كالعقيدة والمذهب، وهو بذلك قديم قدّمهما انتقل بذوره مع الفاتحين، ثم ثما وتطور. وهو ليس غير الإحسان الوارد في حديث عمر : «أَنْ تَبْدِلَ اللَّهَ كَائِنَكَ تَرَاهُ إِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ بِرَاكَ» الذي تبلور في سلوك الإمام الجنيد، إنه بسيط سليم - على العموم - من الشطحات وغريب الإشارات. ولحسن الحظ نجد نماذج حية للمتصوفين المغاربة في القرون الثانية الأولى في كتاب «التشوّف» لابن الزيات التايلي و«المُسْتَفَادَ» للتميمي الفاسي والمقصد الشريف في صلحاء الريف للبادسي. ولا تخلو كتب التراجم بعد ذلك من ذكر أحوال المتأخرین من الزهاد والصالحين.

وقد أكد الشيخ عبد الواحد ابن عاشير الفاسي في القرن الحادي عشر (17 م) تشبث المغرب بهذا الثلاثي الستني في بيت من «المُرشد المُعین» :

في عقد الأشعري وفقه مالك وفي طريقة الجعفية السالك
ومازال المذهب الرسمي لهذه البلاد.

* * *

كان غرضي من هذا العرض السريع عن المستشرق الفرنسي ألفريد بيل وبعض
أعماله المتعلقة بالمغرب تقديم نموذج مبسط لتلك الدراسات التي كتبها الفرنسيون في
ظروف الحماية مشتملة على الغث والسمين. وقد آن الأوان لينظر فيها المواطنون لإثارة
الانتباه إليها على الأقل.

المستشرقون والتصوف الإسلامي

محمد السرغيني

سنجرى هنا على عادة دمج التصوف الإسلامي في الفكر الإسلامي، سيراً على نهج كل من أرخ لهذا الفكر من المستشرقين أو من العرب أو من المسلمين. وسنؤجل مناقشة صوابه أو صحته وإبداء رأينا فيه إلى حين عرض نتائج هذه المداخلة عند وصولنا إلى خاتمتها.

وفي هذا الصدد، ورغم أن لنا رأياً في هذا الدمج المذكور، فإننا لن نتخذ موقفاً لا من التصوف الإسلامي ولا من المستشرقين الباحثين فيه ولا من خصومهما العرب والمسلمين. وإنما قصارانا أن نصف المواقف وأن نصنفها وأن نبحث فيها عن مميزاتها. وسيكون على عمل آخر قادم، أن يربط بين هذه المواقف وبين الواقع الذي تمحض عنها، وأن نتّخذ من التصنيف الذي انتهينا إليه وسيلة لضبط الاتجاه أو الاتجاهات، وأن ننظر في ميزات كلّ صنف في علاقتها بتاريخ الفكر قبلياً وبعدياً، وبتاريخ الدين المقارن قبلياً وبعدياً، وبفاعلية الإيديولوجيات العقلانية فيها.

وفي هذا الصدد ثانياً، ومراجعة لهذا الدمج، فإننا نعتبر التصوّص الفلسفية والتصوّفة اليهودية التي كتبت باللغة العربية وتحت تأثير الروح الإسلامية نصوصاً داخلة في مجال مداخلتنا، لأنّه يعمّها ما يعمّ سابقتها، مادامت هي الأخرى قد تعرّضت لنفس ضغوط التأويل والتفسير والتأصيل. فكلا الفكريين اغترف من معين المشائئه، وكلا الفكرين استلهم الأفلاطونية، وكلّ الفكرين حاول التوفيق بين الفلسفة والدين، هذا زيادة على أن متكلّمي اليهود أفادوا من علم الكلام الإسلامي.^(١)

وفي هذا الصدد ثالثاً، فإننا نعتبر مواليًّا للاستشراف كلّ من كتب بغير العربية أبحاثاً أو حقّق كتبًا أو صنفها حول الفكر الإسلامي، حتى ولو كان عربيًّا مسلماً أو غير مسلماً، كالجزائرى ابن أبي شنب، والعراقي بولس نوبياً، والفلسطيني الأصل الروسي

الجنسية بندلي جوزي. ذلك أن هؤلاء يجمعهم أنهم نشروا أعمالهم إما في مجالات المستشرقين، وإما في دور نشر معروفة خاصة بهم، وهذا يعني أنهم خالطوا مخالفتهم أو تبنوا منهاجم.

(1)

إن هناك من بين المستشرقين من كان اهتماؤه بالفلك الإسلامي عرضياً، إذ كان همه الأول هو التوثيق البيبليوغرافي الخاص بوطنه، أو تحقيق نصوص منتمية إلى بلده. كإيطاليين، «أماري» و«غابرييلي» اللذين جمعا ما كتب حول وطنهما صرقة الإسلامية في مختلف المجالات.⁽²⁾ وكالجزائري ابن أبي شتب الذي حقق كتاب «الستان»، في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان⁽³⁾ لابن مريم، تأكيداً لإسهامات الجزائر في بناء الفكر العلمي والتصوفي. كما حقق البرتغالي «دومينغويس» كتاب «خلع النعلين» لابن قسي، ولم يكن قصده من وراء عمله إلا إحياء تراث البرتغال الإسلامية.⁽⁴⁾

وكتب آخرون منهم أبحاثاً أو صنفوا كتباً كانوا يرمون من ورائهم إلى إثبات تأثير الفكر اليوناني في نظيره الإسلامي، كالألماني «ش. بينيس»⁽⁵⁾ والهولندي «دي بور»⁽⁶⁾، والدانمركي «ميهرن»⁽⁷⁾. وكتب قسم ثالث منهم أبحاثاً أو صنف كتاباً هدف من ورائهم إلى إثبات تأثير اليهودية في هذا الفكر، كالجيري «جولديزير»⁽⁸⁾ والأميريكي «روزنثال»⁽⁹⁾، والتشيكي «بول كراوس»⁽¹⁰⁾. وكتب قسم رابع منهم أبحاثاً أو صنف كتاباً متاحاً فيها إثبات الأثر المسيحي في الفكر الإسلامي، كإسبانيين، «أسيين بلاسنيوس»⁽¹¹⁾، «إضافيان لاتور»⁽¹²⁾. وكتب قسم خامس منهم أبحاثاً أو صنف كتاباً يؤكد فيها تأثير الفتوحية الفارسية على الفكر الإسلامي، كالإياباني «توشيهيكو»⁽¹³⁾، والألماني «ريتر»⁽¹⁴⁾، والأنجليزي «برنارد نويس»⁽¹⁵⁾. وكتب قسم سادس منهم أبحاثاً أو صنف كتاباً يميل فيها إلى إثبات الأصل الإسلامي لهذا الفكر، كالفرنسيين «ماسينيون»⁽¹⁶⁾ و«كوربان»⁽¹⁷⁾، فمن حيث عَرَوا الأول أصول التصوف الإسلامي إلى إرهاصات الرهاد المسلمين الأول، ألح الثاني على ثيوقافية وثيوفانية هذا الأصل، يضاف إلى هذين كل من الأميركي «ماكدونالد»⁽¹⁸⁾، الذي كان شديد الرغبة في إرجاع هذا الأصل إلى علمي الكلام والفقه، وكذلك الأنجلبيزي «نيكلسون»⁽¹⁹⁾ والإسباني «هيرنانديث»⁽²⁰⁾. وكتب قسم سادس منهم أبحاثاً أو صنف كتاباً للتاكيد على ثورية بعض اتجاهات هذا الفكر، كالروسي «إيفانوف»⁽²¹⁾ الذي رأى المذهب الإسماعيلي بمنظور ماركسي. وكتب قسم آخر منهم أبحاثاً أو صنف كتاباً دافعه إليها جمالية اللغة التي كتب بها هذا الفكر، كالعربي «بولس نويها»⁽²²⁾.

(2)

ولقد اختلف الإطار الذي درس فيه المستشرقون هذا الفكر اختلافاً تراوح بين التاريخية وبين الدلالة المضمنية، بين البحث في العلاقات وبين البحث في وجوه التأثير والتأثير، بين البحث عن سمات المدرسة أو الاتجاه وبين البحث في خصائص المذهب وبين البحث في التأويل، بين تحقيق النص وبين بناء المعجمين المصطلحي أو البيليغرافي.

فالذين اعتمدوا جانب التاريخية، منهم من استنار به على أنه انعكاس للتاريخ الحضاري لحقبة ما، لذلك نقل شمولية الفكر إلى التاريخ، وقصد إلى الأول بالتبعية من حيث قصد إلى الثاني بالأصلية، وهذا ما فعله «آدم ميتز»⁽²³⁾. ومنهم من انتهج به نهجاً كلياً سار عليه مؤرخو الفلسفة من الأوروبيين، حيث احترم العقاب الزمني فضمين بذلك تساقق القبلية والبعدية، مما جعل حضور التاريخ تابعاً لحضور الفكر، وهذا ما فعله كلّ من «دي بور» و«هنري كوزبان» و«هيرناثيث»⁽²⁴⁾. ومنهم من أرخ له تأريخاً جزئياً متلمساً فيه سبل تأريخ الأفكار، للدلالة على سيرورة الفكر والتصور والوعي بهما، كل ذلك في مجالٍ النظر والممارسة، حيث يصبح التاريخ عبارة عن زمان مجازيٍ ومكان غير واضح المعالم، أتى بهما فقط للاستثناء، وهذا ما فعله «نيكلسون»⁽²⁵⁾. ومنهم من أرخ له تأريخاً جزئياً على طريقة كتاب الترجم، حيث تصبح المُجايلة الزمنية والاختصاص المشترك والرؤى الخاصة إطاراً للترجمة الشخصية، هذا ما فعله «ديربِنْغيم»⁽²⁶⁾. ومنهم من أرخ له تأريخاً جزئياً معتمداً فيه على دراسة مفردة خاصة بشخص واحد، تتناول فكره وعقيلته وسلوكه، دونما عنابة بوضعه في الخيزن الفكري الأكبر الذي يجتمع فيه مع غيره من هو على شاكلته، وهذا ما فعله «فان إس»⁽²⁷⁾.

أما الذين أطروه من حيث الدلالة المضمنية، فيكادون بصنعهم هذا أن يقربوا من نهج الموضوعيين. ذلك أنهم اقتصرت دراسة مضمون واحد من بين مجموعة من المضامين في فكر المفكّر، معتبرين إياه رئيساً، لذا فهو الدال أكثر من غيره، فكانه قطب عليه تدور الرحى، وهذا ما فعله «توشيهيكو» حين عالج التصوف الإسلامي من زاوية وحدة الوجود⁽²⁸⁾.

وكذلك الذين أطروه من حيث البحث عن العلاقة أو العلاقات، اقتصرت دراساتهم على محاولة العثور على الأساس القبلي، دونما التفات إلى الصيغة، لذلك كان مبلغ همّهم أن يثبتوا علاقة ما لهذا الفكر بنظيره اليوناني أو الهندية أو اليهودي أو المسيحي

أو الفارسي الغنوسي. وقد تقدّم أن المعنا إلى هؤلاء كما المعنا إلى أعمالهم التي اتخذوا فيها مثل هذه المواقف.

والذين أطروه من حيث البحث في التأثير والتاثير، كانوا على عكس سابقיהם يهملون السياق القبلي لصالح النسق البعدي، مؤكدين مثلاً على فعل الرشدية في الفلسفة الحديثة في أوروبا، شأن عمل «كواذرفي»⁽²⁹⁾، أو مثبتين تأثير التصوف الإسلامي في بعض المتصوفة المسيحيين، كما هو الشأن في «ريموندو لول» الذي استلهم من خيال ابن عربى وأراء ابن سبعين في الآن عينه⁽³⁰⁾.

والذين أطروه في مدرسة، إنما كانوا يرمون إثبات القدرة للمحيط الجغرافي على خلق الفكر، فكانه ذو تأثير على ماجرياته. لكن هؤلاء وقد عجزوا عن استخلاص مميزات محيط عن محيط، دللوا على أن إطلاق اسم المدرسة إنما هو إطلاق بالتجوز للدلالة على فئة معينة من المفكرين في محيط جغرافي معين، وإلا فوجوه الشبه كثيرة بين المحيط والمحيط. وهذا ما وقع فيه «خواكين لومبا فونتينيس»⁽³¹⁾.

والذين أطروه في مذهب الإسماعيلي، إنما كان بعضهم في ذلك مدفوعاً بميل خاص إلى مناؤة المذهب الأورثوذوكسي (السنّي)، ومن أجل ذلك عمل على إبراز مزايا مقاربه الشيعي إبرازاً قصد به إلى ذكر إسهاماته في تاريخ الحضارة الإسلامية، وإلى ذكر تفتحه على المذاهب والتشكل الأسيوية، على عكس مقاربه الأورثوذوكسي الذي كان منطويها على نفسه، مما جعله يتوجه فكراً عقدياً غير قابل لا للأخذ ولا للعطاء. وذلك ما سار عليه «برنارد لويس»⁽³²⁾. على حين رأى بعضهم الآخر في هذا المذهب جانب الثورية بالمفهوم الماركسي، تلك التي عرفها تاريشه المليء بالأحداث، وخاصة تاريشه في البلاد الإسلامية التي كانت منضوية تحت لواء الاتحاد السوفيatic. وهذا ما فعله «إيفانوف»⁽³³⁾.

والذين أطروه في التأويل L'herméneutisme لم يتمموا منه إلا بالتصوف الإسلامي حين عمد بعض أركانه إلى تفسير القرآن الكريم تفسيراً رمزياً، كالمأثور عن ابن عربى وابن برجان. لقد كان من بين هؤلاء من رأى قيام هذا النوع من التفسير على أساسين، هما الكلمة والتجربة : تبعد الكلمة عن دلالتها المعجمية وتشف بما حملته من الترميز إلى حد أن تدلّ على المركب وهي مفردة، مما يسهل معه تحويلها إلى تجربة غير عنها بالجفري. وهذا ما فعله «بولس ثوبان»⁽³⁴⁾.

وبخصوص تحقيق النصّ، فقد اتخد المستشرقون في هذا العمل ما يلي من الخطوات :

- تحقيق النصّ والتعليق عليه بلغة المحقق.⁽³⁵⁾
- تحقيق النصّ والتعليق عليه بالعربية.⁽³⁶⁾
- تحقيق النصّ وكتابة مقدمة له بلغة المحقق.⁽³⁷⁾
- تحقيق نصّ يتعلّق بترجمات الرجال.⁽³⁸⁾
- تحقيق النصّ وترجمته إلى لغة المحقق.⁽³⁹⁾
- تحقيق النصّ وترجمته إلى غير لغة المحقق.⁽⁴⁰⁾
- تحقيق جزء من نصّ عربي لمؤلف غير مسلم (يهودي).⁽⁴¹⁾
- تحقيق نصّ عربي لمؤلف غير مسلم (يهودي) وترجمته إلى لغة المحقق.⁽⁴²⁾
- تحقيق نصّ صوفي تغلب عليه الزيرجة.⁽⁴³⁾

أما من حيث المعاجم المصطلحية أو البيبليوغرافية، فنجد ما يلي :

- معجم المصطلح الصوفي المزدوج اللغة.⁽⁴⁴⁾
- معجم البيبليوغرافية العامة.⁽⁴⁵⁾
- معجم البيبليوغرافية الخاص بمذهب.⁽⁴⁶⁾
- معجم البيبليوغرافية الخاص بمنطقة.⁽⁴⁷⁾
- معجم البيبليوغرافية الخاص بفرد.⁽⁴⁸⁾
- معجم البيبليوغرافية الخاص بتيار اجتماعي.⁽⁴⁹⁾

(3)

وحين نأتي إلى الرؤية التي انطلق منها الاستشراق لإقامة معرفته ومعرفته بالفكر الإسلامي، نكتشف أن هذه الرؤية مسارة وسياقاً. فالمسار ينتديء من أوروبا الهيللينية وينتهي إلى أوروبا اللاتينية الساكسونية الجرمانية السلافية، مروراً بواسطة نطلق عليها اسم الجسر العربي الإسلامي. أما السياق فهو أوروبا مهد الحضارة القديمة ومركز الحضارة الراهنة. هذا وإذا أبان المسار عن علاقة جدلية يمكن أن تصبح معادلتها أن للمسار تعاقبية التاريخ التي تفترض أن العلة واسطة العقد بين العال والمعلول : (عا = البداية الهيللينية. عل = واسطية الفكر العربي الإسلامي. مع = الانتهاء بالفكرة الأوروبي المعاصر) فإن السياق يبين عن نقلة من مكان متقدم في زمن سابق إلى مكان متأخر في زمن لاحق. ومن هنا فإن بين المسار والسياق هذين، علاقة تضاديف، إذ في وجود أحدهما وجود الآخر، وفي عدمه عدمه. ولكي يستقيم الأمر لهذا التضاديف، حدث ما يلي :

أ - غضّ الطرف عن الفاعل في المسار والسياق مما عرفه الفكر الإنساني القديم جداً في كلّ من الأناضول وسوريا الفينيقية، وفي مصر الفرعونية من دين وفلسفة،

وفيما عرف عن منطقة ما بين النهرين من نشاط فكري سومري وبابل وآشوري، وفيما نشأ في الهند من بrahamانية وتراتبية صوفية، وفيما عرف في الصين من كونفوشيوسية وبوذية وعناء صوفي. (انظر : بول ماسون-أورسيل : «الفلسفة في الشرق» ترجمة محمد يوسف موسى، القاهرة 1947 ، ط. دار المعارف).

ب - غضّ الطرف عن الفاعل في المسار والسياق مما عرفه الفكر العربي الإسلامي فيما يلي :

- نظرية الذرة اليونانية (الجزء الذي لا يتتجزأ) في صيغتها المعتزلية والتصوفية وما آلت إليه حتى أصبحت الجانب الفلسفـي لنظرية النسبية لدى الغربيـين الذين قرأوها قراءة فيزيائية.⁽⁵⁰⁾

- نظرية الزمان في صيغتها الأشعـرية (العرض لا يقـي زمانـين) و فعلـها في نظرية الزمن لدى كلـ من «كانتـ» والوجودـية.⁽⁵¹⁾

- نظرية الوجود (هل هو عـين الـمـوـجـود أو غـيرـه؟) تلكـ التي كانتـ محـطـ سـجالـ بين السـنةـ والمـعـتـزـلـةـ، ومـصـيرـها لـدىـ الـمـوـجـودـةـ كـلـ من «هـاـيـدـيـجـيـرـ» و«يـاسـيـرـزـ» و«سـارـتـرـ» و«غـابـرـيـلـ مـارـسـيلـ».⁽⁵²⁾

- سـيـاقـ التـقـابـلـ المؤـدـيـ إـلـىـ الصـرـاعـ الـذـيـ هوـ عـلـةـ الـوـجـودـ (الـضـدـانـ وـالتـقـيـضـانـ وـالتـضـايـفـانـ وـالـعـدـمـ وـالـمـلـكـةـ)، ذـاكـ الـذـيـ نـظـرـ فـيـهـ كـلـ منـ الـكـلـامـ وـالتـصـوـفـ الإـسـلـامـيـنـ، وـظـهـرـتـ آـثـارـهـ لـدىـ «روـجـرـ باـكـونـ».⁽⁵³⁾

- نـظـرـيـةـ المـقـولـاتـ الـعـشـرـ الـأـرـسـطـيـةـ فيـ صـيـغـتهاـ الـعـرـبـيـةـ، أـيـ كـاـ استـخـدمـهاـ اـبـنـ سـبـعينـ، وـتـطـوـرـهاـ عـلـىـ يـدـ كـلـ منـ «كـانـطـ» وـ«رـيـنـوـفـيـ» وـ«هـيـجـلـ» وـ«مـارـكـسـ».⁽⁵⁴⁾

ج - غضّ الطرف عن المسافة الفاصلة بين أولية المسار / السياق وبين آخر يده. (وهي مسافة اقتطعها التاريخ للفكر العربي الإسلامي) ذلكـ أنـ التـنـكـيرـ الـأـوـنـطـوـلـوجـيـ اـتـخـذـ معـ الـأـوـلـيـةـ سـبـيلـ العـناـيـةـ بـالـمـاـوـرـائـيـ أـكـثـرـ منـ الـاـهـتـامـ بـالـمـاـدـيـ. فقدـ نـظـرـ فيـ الـوـجـودـ وـفيـ مـوـجـدـهـ، كـاـ نـظـرـ فيـ الـإـنـسـانـ فـيـ عـلـاقـتـهـ بـهـذـاـ الـوـجـودـ وـبـذـاكـ الـمـوـجـدـ لـهـ. وـمـنـ هـنـاـ اـنـصـبـ بـحـثـهـ عـلـىـ التـفـسـيـ وـعـلـىـ الـأـخـلـاـقـيـ. أـمـاـ الـمـادـيـ مـنـ طـبـ وـفـلـكـ وـتـعـالـيمـ (الـعـلـومـ الـرـياـضـيـةـ) فـلـمـ يـنـظـرـ إـلـيـهاـ إـلـأـ عـلـىـ أـنـهـ عـلـمـ مـسـاعـدـةـ لـلـفـلـسـفـةـ فـيـ صـورـتـهاـ الـمـاـوـرـائـيـةـ، وـلـذـلـكـ أـشـرـكـهـ فـيـهـاـ. عـلـىـ حـينـ اـتـخـذـ معـ الـأـخـرـيـةـ سـبـيلـ العـناـيـةـ بـالـمـاـدـيـ أـكـثـرـ منـ الـاـهـتـامـ بـالـمـاـوـرـائـيـ. فقدـ نـظـرـ فيـ الـوـجـودـ وـفيـ الـإـنـسـانـ مـنـ حـيـثـ الـفـعـلـ وـالـأـنـفـعـالـ الـمـحـسـوـسـانـ يـحـدـثـهـمـ مـادـيـاـ كـلـ وـاحـدـ فـيـ الـآـخـرـ، الشـيـءـ الـذـيـ تـوـلـدـ عـنـهـ سـجـالـ مـمـتدـ بـيـنـ الـفـلـسـفـاتـ الـعـقـلـانـيـةـ وـالـمـاثـلـيـةـ.

د - وباعتبار أن الاستشراق وليد أوروبا، فإنه سار على نهجها في تلقى معرفته بالشرق وفي تحليل معطيات هذه المعرفة تحليلاً استخدمه لصالح أوروبته : فقد أخضع التحليل لهذا المنهج الوصف والتأثير البيئي والانفعال لسلطة الزمن، من حيث أبدى العلمية كل العلمية وهو ينظر في البنيات الشكلية، كـ أخضع التلقى إلى زعم أن هذه المعرفة عبارة عن موروث حضارة انتهت، فكأنها حالياً زمان ميت، لذا بحث فيها عن ضائع مفقود لا سياق بعدياً له إن توفر على سياق قبلي، وقد كان عليه ألا يقع فيما وقع فيه الأثري يرمم ما عثر عليه أثناء حفرياته، لا لكي يشهد به على سياق حضاري متبادل بين شعوب الأرض، بل ليجعله وسيلة إلى إطلاق الافتراضات والتخيّلات التي أوّلها حدس وأخّرها انطباع.

ه - وباعتبار هذا الاستشراق وليد أوروبا، فقد كان مشروطاً بما عرفته هذه القارة من هزّات سياسية واقتصادية واجتماعية وهي تتقدّم من الحكم الفردي إلى الجماعي، من بدائية الصناعة إلى التصنيع، من الإيكليروس إلى العلمانية، من النبلة إلى الشعبية، من الابتداعية رعوية وفروسيّة إلى الابتداعية الوجданية، من العقلانية إلى اللاعقلانية.

لكن، إلى أي حدّ استوعب هذا الاستشراق هذه المزّات فطفقاً مع طفوّها ورسب مع رسوّتها؟ يبدو أنه لم يستوعب منها غير ظاهرها، وإنّما لو كان استوعب منها الباطن لكانّسَنَ نتيجة لأنسنة فلسفتها وأدابها وفنونها، واستخدم مناهج هذه الفلسفات والأداب والفنون بما يلزم من العمق. ذلك أنه لم يكن منها في غير السطح. بدا ذلك في أن كثيراً من المخالف الأوروبيّة الفلسفية والأدبية والفنية، وصفت هذا الاستشراق بالتفقهيّة L'erudition في مرحلتيه الأولى والثانية، ولذا فقد كان قاصراً عن تمثيل تلك المزّات التي تعاقبت على هذه القارة منذ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.⁽⁵⁾

و - ونتج عن عدم استيعاب الاستشراق تلك المزّات السابقة الذكر، أنه أصبح على الهاشم من التاريخ المعرفيّ الأوروبيّ، أي أنه أصبح يوعي منه أو بغيره، آلة تستخدم لإنتاج معرفة لا يستفيد منها هو إلا ذهاب صيت، أما المستفيد الأكبر منها فجهات أخرى همّها أن تستثمر فائدتها تلك في بناء غير العلم وغير الفكر، بل في بناء تاريخ سياسيّ أساسه التوسيّ والتسلّط. وهكذا بات الاستشراق وسيلة لا غاية، وتحصّصها موجّهاً لا كشفاً علمياً. ومن هنا فقد خدم مادّية مستشرمه بالأصالة وروحانيّتهم بالتبعية، حين أفادت اليهودية والمسيحية ما به تأجيّج سجال دينيّ على غرار حرب باردة.

(4)

ولى جانب الرؤية الاستشراقية التي روّعي فيها استثار الجانب الماديّ، هناك رؤية

آخر روعي فيها جانب روحانية دينية وافدة عليها في صورة اليهودية والمسيحية. وهي رؤية لها أيضاً مسار وسياق. فالمسار بالنسبة إلى اليهودية انطلق من نبع توراتي وصب في أوروبا مروراً بواسطة نطلق عليها اسم الجسر العربي الإسلامي. أما السياق فهو أوروبا المركز الذي التجأت إليه اليهودية بعد الشتات La diaspora. وهذا يعني أن جزءاً لا يستهان به من هذه القارة ذو روحانية موسوية. على حين أن المسار بالنسبة إلى المسيحية انطلاق من نبع إنجيلي وصب في أوروبا الإغريقية البيزنطية الرومية، مروراً بواسطة جسر نطلق عليه اسم الفكر العربي الإسلامي. وهذا يعني أن القسط الأعظم من هذه القارة ذو روحانية عيساوية.

هذا وبين مسار وسياق كلّ واحدة واحدة من الروحانيتين علاقة سابق بلاحق، حيث لا سبيبة ولا تقابل، وإنما سيرورة لا ينفع لها عن محبّات آخرها. إنها علاقة بين مكانين وزمانين مختلفين : المكان السابق الذي منه الانطلاق هو الشرق مهبط الأديان، والمكان اللاحق الذي فيه الاستيطان هو أوروبا المركز. والزمان السابق الذي منه الانطلاق هو زمان الابتهاج الديني، والزمان اللاحق الذي فيه الاستيطان هو زمان الشورة والتصنّع. ولذا فإن كلّ واحدة من هاتين الروحانيتين توسيّبت بين مسارها وسياقها إلى جانب ذلك، تلك الواسطة التي شكلّها الفكر العربي الإسلامي.

وعليه، يمكن القول بأن المسار التوراتي اختتم حين تعزّز بالتلמוד والجيمارا والميشنا على مستوى التشريع، وبالقبالة والزُّوهار والمدراش على مستوى التصوف.^(٤٦) على حين أن السياق الأوروبي اليهودي تعرّع في إيطاليا وفي «مرسيليا» وفي جزيرة «كريت» وفي «ناربون»،^(٤٧) متوضّطاً بين نفسه وبين سابقه، فكانا للتواصل بين مكانين وزمانين سبق أن وصفناهما بالاختلاف. لكن واسطة الفكر العربي الإسلامي بدت في إحداث التأثير في الفكر اليهودي في مكان وزمان متّحدين هنا الأندلس الوسطوية : ففيها وجدنا «ابن حبّرُول» صاحب كتاب : «نبوِّع الحياة» (ميجور هاحيم) متّأثراً بابن مسْرَةَ المتأثر بدوره بالأفلوطينية وبالأنباد وقلديسيّة مزيفة، كما وجدنا «ابن فاقودا» في كتابه : «المدايَة إلى فرائض القلوب» يستنسخ آراء الغزالي عن الأخلاق وعن التصوف في كتابه : «الحكمة في مخلوقات الله». كما وجدنا في ابن ميمون، وهو يوفّق بين العقل والدين، بِصَمَاتٍ رُشْدِيَّة.^(٤٨)

وفيما يتعلّق بالفكرة المسيحيّة، فإن مساره ينطلق مما قبل المدرسية، حيث علقت به آثار الأفلاطونية والمشائية والأفلوطينية، مما جعله عرضة لأن ينال من النقد شبيه ما ناله الفكر العربي الإسلامي على يد الذين زعموا فكراً يونانيّاً خالصاً. أما سياقه

فتجلّى في قيام المدرسيّة على جهود مسيحيين جدلّيين وثانيّن لاهوتين وثالثين فلاسفة ورابعين متّصوّفة، حيث وصلت هذه المدرسيّة بهم إلى أوجهها مع القديس «توما الأكويّني» فيلسوفاً، ومع «ريموندو لول» متّصوّفاً.

وكالفكر اليهودي حين توسّط بين نفسه وبين سياقه، توسّط الفكر المسيحي كذلك بين نفسه وبين سياقه. لكن وسطية الفكر العربي الإسلامي بدت في تأثير السينيويّة والرشدية في «توما الأكويّني»، وفي تأثير تصوّف ابن عرّبي في القديس يوحنا الصليبي، وتصوّف ابن سبعين في «ريموندو لول» السابق الذكر.⁽⁵⁹⁾ لذا فإذا توسّط الفكرين اليهودي والمسيحي الوسطويان بين نفسهما وبين سياقهما، فإن ذلك لم يكن إلا لغضّ الطرف عن الخدمات الجلّيّة التي قدمها الفكر العربي الإسلامي لهما، ومن أهمّها التوفيق بين العقل والدين. غضّ الطرف هذا سار على منواله ممثلو الاستشراق إلا فيما ندر حين تعلّق الأمر بدارسين منصفين.

(5)

ولقد اصطنع الاستشراق لكلّ من الإطار والرؤى السابقة الذكر، مجموعة من المنهاج تجملها فيما يلي :

أ - المنهج المقارنّي القائم على موازاة فكر لاحق بفكر سابق قصد البحث عن الجنور. وفي هذا المجال، تتحذّذ هذه المقارنة صيغاً مختلفة، تبعاً لاختلاف ميل واختصاصات المستشرقين. ذلك أنّ منهم من جرى على مقارنة الفكر العربي الإسلامي بنظيره اليوناني، حيث انتهى إلى القول بمشائخة عربية إسلامية، أو انتهى إلى القول بأفلوطينية التصوّف الإسلامي.⁽⁶⁰⁾ ومنهم من قارن الفكر العربي الإسلامي بنظيره الفارسي الغنوسي، وذلك في خصوص نظرية «الإنسان الكامل» لدى المتّصوّفة المسلمين، تلك التي أرجعها إلى الأصل الكيوميري، وعلى ذلك جرى كلّ من «ماسينيون» و«كورزيان».⁽⁶¹⁾ ومنهم من قارن بين الفكر العربي الإسلامي وبين نظيره اليهودي القديم فانتهى إلى أنّ السيمياء التي جلأ إليها بعض المتّصوّفة المسلمين كحلّ مشكل قصور اللغة عن تأدّية التعبير عن العوالم القدسية، توجد جذورها في القبّالة، وعلى ذلك جرى «جواز فاجدا».⁽⁶²⁾ ومنهم من قارن بين الفكر العربي الإسلامي وبين نظيره الإسلامي القديم، في خصوص مسألة التراتبية التصوّفية الإسلامية ومثلتها الكرسية المسيحية، أو في خصوص موازاة متّصوّفين مسلمّة بمسيحية، نظير ما سار عليه «أسين بلاسنيوس» حين بحث عن أوجه الشبه بين رابعة العددية وبين القدسية «تيريزا الأليلية».⁽⁶³⁾ ومنهم من قارن وسيطياً مسلماً بوسطيّي مسيحيّ، حين وازى أبا حامد الغزالى بـ«طوماس الأكويّني»، وهذا ما جرى عليه «سيّرج بورو كوي».⁽⁶⁴⁾

ومنهم من قارن وسيطيا مسلماً يهودي متعمّلاً بالفلسفة الأوروبية الحديثة، حين وازى ابن رُشد بـ«سبينوزا»، وهذا ما جرى عليه ولفسون.^(٦٥) ومنهم من قارن وسيطياً مسلماً بفيلسوف مسيحي متعمّلاً بالفلسفة الأوروبية الحديثة، حين وازى شلّ الغزالى بشكّ «ديكارت»، هذا ما جرى عليه «بلاسيوس».^(٦٦)

ولعلّ هذا المنح المقارن اتبّع طريقة علم الديانات المقارن، على غرار ما عرف به الشّهرستاني في «الملل والنّحل»، وأبن حزم في «الفصل»، والبيروني في كتابه «تحقيق ما للهند من مقوله مقبولة في العقل أو مرذولة»، واليهودي «ابن كمّونة».^(٦٧)

ب - المنح الفيلولوجي القائم على ضمان الصورة المثلثة للنصّ الفلسفى والتصوّفى وهو بين يدي متلقّيه، ويتمّ هذا بما يلي :

- التأكّد من تاریخیة الشخص أو الحقبة أو الاتجاه.
- الإلحاح على الانتهاء القطری أو العرقي أو الثقافی.
- التأكّد من الولاء إلى اتجاه واحد أو إلى اتجاهات مختلفة.
- الوقوف على خصوصیات الشخص في علاقاتها بالاتجاه أو بالاتجاهات.
- استغلال السّتّجالية التي دارت بين القدماء حول الشخص أو الحقبة أو الاتجاه في تقويم النصّ.
- تحقيق النصوص بوضعها في سياق الشخص أو الحقبة أو الاتجاه لغرض جعلها قابلة للتداول المعرفي.
- التأكّد من صحة نسبة النصّ المحقق إلى مؤلفه، بمحض مؤلفاته اعتقاداً على المصادر البيبليوغرافية.
- تصحيح أخطاء السّابقين أو اللاحقين، تلك المتعلقة بالشخص أو الحقبة أو الاتجاه.
- التأكّد من عنوان النصّ بالرجوع إلى أمّهات المصادر القدیمة والحديثة، ما له عناية بالبيبليوغرافية.
- التأكّد من موضوع النصّ تسهيلاً لإدراجه في الحانة المعلافية التي له بالأصلّة.
- التأكّد من زمانية النصّ ومکانیته إذا كان ذلك ضروريّاً لفهم الشخص أو الحقبة أو الاتجاه.
- التأكّد من صحة النصّ انطلاقاً من الأصل المتعدد المخطوطات أو من الأصول البيبليوغرافية.
- التأكّد من النصّ بالبحث عنه في مصادره التي اعتمد عليها في تأليفه ومقابلته بها.

- التأكيد من صحة النص بجمع معلومات عنه متفرقة في أمهات المصادر لغاية تقويمه.
- التأكيد من صحة النص بتقسيمه وتبويه إن بدا في مخطوطاته غير مرتب الأبواب والالفصول.
- التأكيد من صحة النص باستعمال النقد الداخلي، ذاك الذي يتجلّى فيما يلي :

 - مقارنة أسلوب صاحبه في كتبه الأخرى.
 - مقارنة أسلوب النص بأسلوب الحقبة التي ينتمي إليها.
 - مقارنة أسلوب النص بأسلوب الاتجاه الذي ينتمي إليه.⁽⁶⁷⁾

- ج - المنهج التأصيلي، وهدفه البحث عن أصول بعض النظريات التي عرف بها الفلسفة أو المتصوّفة المسلمين، لغاية ربط الأصل بالفرع، وبهدف ملاحظة التطور الطارئ عليها بعد ذلك. ويتجلى هذا المنهج فيما يلي :

 - الأصل الأفلاطوني لنظرية النفس لدى الفلاسفة المسلمين، وخاصة لدى ابن سينا. (جواشون)
 - الأصل الغنوسي الذي قامت عليه الفلسفة الإشراقية، وخاصة لدى السهروردي. (كوربان)
 - الأصل الهندي لنظرية الحال التي عرف بها المتصوّفة الاتحادية، وخاصة لدى الحلاج. (ماسينيون)
 - الأصل البوذي لنظرية البد، تلك التي انتهت إلى وحدة الأديان لدى ابن سبعين. (إسطبيان لاتور)
 - الأصل اليهودي لنظرية السيمياء، تلك التي عرف بها بعض متصوّفة الاتحادية. (جورج فاجدا)
 - الأصل المسيحي لنظرية الزهد التي عرف بها الزهاد المسلمين الأوائل، كأوينس القرني. (بلاسيوس)
 - الأصل المسيحي للتراتبية التي جرى عليها عامة المتصوّفة. (القطب، الغوث، الشیخ، المرید) (بلاسيوس)
 - الأصل المسيحي لنظرية العزلة التي عرف بها المتصوّفة. (الحائقه، الرباط، الزاوية) (بلاسيوس)

(6)

حين أراد «ماكسيم روذنسون» أن يحدد مراحل الاستشراف الثلاث، مهد لذلك

بالبحث في موقف أوروبا من الإسلام منذ إطالة العصور الوسطى على هذه. تختضن التهديد عن موقف تجاذبه مد لا جزء يتلوه، مد الكراهة التي حالت دون النظر العقلي في إضافات الفكر العربي الإسلامي الكبير إلى الفكر اليوناني، مما استنارت به هذه القارة بعد ذلك. ولقد تولدت عن تلك الكراهة صلبيّة عسكرية وأخرى دعائية : مع الأولى جرّدت الحملات الغازية، ومع الثانية اختلقت الأساطير ونسجت الحكايات المغرضة، مما دلّ على الزّج بالشخص في حربين طاحتين ساخنة وباردة. وفي هذا المجال، فإن اتخاذ الصراع في البدايات بين الإسلام وبين أوروبا صورة صراع بين معاشرين، فهذا الصراع لم يلبث أن خفّ جانب العداء فيه، إلى حدّ أن حدث تعايش سلمي بين طرفيه، حتى أصبح العدو شريكًا. هذا التعايش السلمي أدى إلى إحلال الموضوعية محل الانطباعية يتحكّم فيها الخيال الجائع الجامح. في هذه الفترة التي صادفت حلول القرنين السابع عشر والثامن عشر، كان مولد الاستشراق.

وبناء على هذا التهديد، انتهى «روئُسون» إلى ضبط مراحل ثلاث للاستشراق :

- 1 - مرحلة التأسيس التي شهدتها القرنان السابع عشر والثامن عشر، وهي مرحلة التزعة العقلية ساد التيار العلمي الخالص الذي يدين للفيلولوجيا بكامل تبرّديته.
- 2 - مرحلة ما بعد التأسيس، تلك التي تفيّأت ظلال القرن التاسع عشر، لكنها عرفت اختلافاً في الرؤية، حيث تعايشت نزعـة التعلق بالغرائب لدى جماعة، مع نزعـة التوسيعية لدى أخرى، ومع نزعـة التشبيـت بفكرة التخصص العلمي لدى ثالثة.
- 3 - مرحلة بدايات القرن العشرين حيث تنازلت العصبية الأوروبيـة عن مكانـها لصالح النـظرـة الإنسـانية المـوجـهة إلى الـبحـثـ العـلـميـ المتعلـقـ بالـعـربـ وبـالـإـسـلامـ. معـ هـذـهـ المـرـحـلـةـ، لمـ يـنـتـهـ الاستـشـرـاقـ، وإنـماـ الـذـيـ اـنـتـهـىـ فـيـهـ هوـ التـزـعـةـ الفـيـلـوـلـوـجـيـةـ الـتـيـ صـرـفـهـ عـنـ النـظـرـ الـفـاحـصـ. لـذـاـ قـدـ اـصـطـطـعـ هـذـهـ المـرـحـلـةـ منـاهـجـ الـعـلـومـ الإـنـسـانـيـةـ منـ اـجـتـاعـيـةـ وـأـنـتـرـوـبـولـوـجـيـةـ وـإـنـثـوـلـوـجـيـةـ.⁽⁶⁹⁾

من هنا يصحّ لنا أن نشير إلى أن الاستشراق المعاصر ولid المرحلة الثالثة، تحقّقت له السمات الآتية :

- استبداله اسم الاستشراق باسم الاستعرب.
- التزامه الحياد في الشؤون السياسية.
- مناصرة بعضه للقضايا العربية والإسلامية المعاصرة.
- توخيه جانب الموضوعية فيما يقوم به من الأبحاث.

- تأثر بعضه ببعض الإيديولوجيات اليسارية.
- تأثر بعضه ببعض الاتجاهات اللسانية.
- تأثر بعضه بمناهج العلوم الاجتماعية.

وهذه أمثلة لما قدمناه :

علم الاجتماع الماركسية	- جاك بيرك
اللسانيات ومناهج النقد الحديث	- ماكسيم روذنسون
التعاطف مع القضايا العربية والإسلامية	- جمال الدين ابن الشيخ
التقارب بين الديانات	- أندري ميكيل
البحث الموضوعي	- أندري شراكى
أثر حضارة الإسلام في اليهودية	- روجي أرنالدىز
الإشادة بالثقافة العربية المعاصرة	- حايم الزعفراني
الإشادة بالأدب العربي المعاصر	- س. موريه
خدمة المعجمية المزدوجة اللسان	- يدرو مارتينث مونطافيث
الإشادة بالجهد الروائي العربي	- فيديريكو كورسيسطي
	- دونيز جوتسون ديفيز

(7)

وحين نخلص إلى البحث في الموقف من الاستشراق، نجدنا إزاء مواقف مختلفة، إن نحن نظرنا إلى هذه القضية من زاويةعروبية أو الإسلامية. ذلك أن موقف العروبيين المسيحيين غير موقف العروبيين المسلمين، وموقف العرب اليساريين غير موقف العرب العلمانيين، وموقف بعض المسلمين العرب غير موقف المسلمين غير العرب :

العروبيون المسيحيون يرون أن هذا الفكر عربي، لمساهمة المسيحيين القدماء والمحدثين في إقامة صرحة. القدماء بما ترجموا من الفكر اليوناني عن لغته أو عن السريانية، والمحدثون بما صنفوا فيه.⁽⁷⁰⁾ لذا كان موقف هؤلاء من المستشرقين لا يعدو انتقادهم عليهم تسميته بالإسلامي حيناً وبالعربي حيناً آخر.

والعروبيون المسلمون يعتبرونه عربياً إسلامياً، لأن العربية لغته، والإسلام محتواه.⁽⁷¹⁾ لذا فموقفهم من هؤلاء المستشرقين موقف الناقد أو المصحح أو القابل أو الرافض : الناقد لما تجاوزوا فيه بالشطط حد العلم، والمصحح لما وقعوا فيه مما ي تعد

عن الحقيقة، والقابل لما أصابوا فيه عين الصواب، والرافض لما ارتكبوا من الأخطاء عن قصد أو عن غير قصد.

والعرب اليساريون ينظرون إليه من زاوية الماذية الجدلية، إذ أنهم يبحثوا في جانبه المادي، وفي علاقة هذا الجانب بالتغيير وبالتغيير اللذين طرأ على المجتمعات الإسلامية.⁽⁷²⁾ لذا كان موقف هؤلاء من المستشرقين موقف نقد انصب على منهجهم الفيلولوجي الذي صرفهم عن النظر في حرکية التاريخ الإسلامي، تلك الحرکة التي إليها وحدها الفضل فيما عرفته هذه المجتمعات من تقدم وتطور.

والعرب العلمانيون يرون أنه فكر عربي حتى مع ارتباطه الوثيق بالإسلام. وذلك أن جانباً مهماً منه، عالج الطبيعة والطبل والفلكل والعلوم التعالية من رياضة وهندسة.⁽⁷³⁾ لذا كان موقف هؤلاء من المستشرقين موقفاً عابراً عليهم فيه عدم استفادتهم من مناهج العلوم الإنسانية، وعدم تمايزهم للمخاضات الفكرية التي هزت أوروبا من القرن الثامن عشر.

والمسلمون العرب وغير العرب من غير المتمذهبين، يعتبرونه إسلامياً محضاً وهم يحيلون على أصوله الأولى في ممارسات الرهاد الأولي من المسلمين، وعلى خطواته النظرية مع علمي الكلام والأصول، وعلى سبله المنهجية مع علم مصطلح الحديث.⁽⁷⁴⁾ لذا وقف هؤلاء في وجه دعوى المستشرقين الرامية إلى نفي الأصلية عن هذا الفكر، دعواي دأب عليها كل من «إرنست رينان» و«غوثي»،⁽⁷⁵⁾ حين قررا اتكاء الفكر العربي الإسلامي على الفكر اليوناني، بسبب من العقم الذهني المعروف به الساميون.

هذا وإذا نظرنا إلى هذه القضية من زاوية رد الفعل المذهبية، فإننا نجدنا أمام مواقف ثلاثة : موقف السلفيين الذين يعادون الاستشراق بسبب اهتمامه الكبير بالتصوف الإسلامي لأن هؤلاء يرون في هذا التصوف هرطقة بعيدة عن روح الإسلام، خاصة إن تعلق الأمر بالتراثية الرهبانية والممارسات التوأكيلية.⁽⁷⁶⁾ ثم موقف السنّيين الذين يرفضون من هذا الاستشراق بعض دعاويه وخاصة ما تعلّم منها بالفترة الاستعمارية، لكنهم يتعاملون بمناهجه في التعليم وفي التعليم.⁽⁷⁷⁾ وأخيراً موقف الأصوليين الذين يرفضون هذا الاستشراق جملة وتفصيلاً، لأنهم لا يرون فيه غير استمرار لصليبية سجالية قدية انتهت إلى عسكرية، صليبية استهدفت الإسلام بالعداء الصارخ.⁽⁷⁸⁾

ومع أن لكل فئة من هذه الفئات موقفاً معيناً من الاستشراق، فإن لكل مُنتَمٍ إلى فئة منها رؤيته الخاصة في التعامل مع الفكر العربي الإسلامي. يتضح ذلك مما يلي :

العروبيون المسيحيون :

- خليل الجرّ = رؤية تضخم مساهمة الترجمة من السريانية
- جميل صليباً = رؤية تضخم مساهمة الترجمة عن اليونانية
- يوحنا قمير = رؤية تلحّ على تساوي المساهمتين معاً

العروبيون المسلمين :

- محمد لطفي جمعة = رؤية تاريخ الفلسفة من خلال الأشخاص
- إبراهيم مذكر = رؤية تاريخ الفلسفة على الطريقة البريءة
- محمد عزيز الحباني = رؤية الفلسفة من خلال استنساخ نموذج أوروبي

العرب اليساريون :

- حسين مروءة = رؤية مادية جدلية

العرب العلمانيون :

- طيب تيزيني = رؤية منهجية تنصب على الجانب المادي
- محمد أركون = رؤية منهجية لسانية وأنثروبولوجية

المسلمون العرب وغير العرب :

- مصطفى عبد الرزاق = رؤية تأصيلية من داخل بعض العلوم الإسلامية
- محمد إقبال = رؤية فلسفية تجريدية
- أبو الأعلى المودودي = رؤية تظيرية للاقتصاد الإسلامي

المسلمون السنّيون :

- شكيب أرسلان = رؤية سياسية حضارية

المسلمون الأصوليون :

- أنور الجندي = رؤية أصولية سياسية
- مالك بن نبي = رؤية سياسية أساسها الجامعية الإسلامية

(8)

وفي هذا السبيل، يمكن أن تضاف إلى المواقف السابقة مواقف عربية ثلاثة، حاولت النظر إلى الاستشراف من زوايا ثلاث : زاوية تتخذ لها سياق تأريخية الأفكار طريقة للتحليل، وزاوية تتخذ لها سياقاً أنثروبولوجيا وسيلة للفهم، وزاوية تتخذ لها سياق العقل التاريخي العربي أسلوباً للتنبؤ.

الزاوية الأولى صاحبها هو محمد عايد الجابري، الذي يرى أنه عند النظر إلى الاستشراق، لا بد من التمييز بين منهجه وبين رؤيته.

يقوم منهجه على أساس البحث العلمي في حضارات الشرق، وخاصة منها حضارة الإسلام، ويتخذ له مسارين : مسار التحليل العقلاني للحدث الحضاري، ومسار التحليل الفيلولوجي الباحث في نصوص هذه الحضارة. بينما تقوم رؤيته على السعي إلى تأكيد مركبة أوروبا من حيث المعرفة قديماً وحديثاً. وهو سعي ينتقل بين حقبتين لكل منهما طابعها الخاص : حقبة ما قبل الحرين العالميين، وهي حقبة العقلانية التي سادت الفلسفات الأوروبية الداعية إلى العقل، (كانت و هيجل) وحقبة ما بعد هاتين الحرين، وهي حقبة الاعقلانية التي سادت الفلسفات الأوروبية المضادة للعقل. (الوجودية والعبئية).

امتازت حقبة العقلانية بالإيمان بسيطرة العقل على الطبيعة، وبقدرته على حل مشاكل الإنسان، وبقدرته على تحقيق نصره النهائي. بينما آمنت حقبة الاعقلانية بفشل الاعتماد على العقل (اللّاشعور الفرويدي)، ودعت إلى الرجوع إلى الفلسفات الاعقلانية، (معطيات الشعور البيرونغسونية) وفسّرت مفارقات الكون عبر هذه الفلسفات. (عَبَّشَة كامو)

أكّد مستشرقو الحقبة العقلانية سيطرة العقل الأوروبي من اليونان إلى العصر الحديث عبر الفلسفة الإسلامية. أما مستشرقو الحقبة الاعقلانية فقد بحثوا في الفلسفة الإسلامية عن وسيلة يجهضون بها عقلانية ما قبل الحرين لصالح لاعقلانية الحقبة التي تلتها. ولذا فإن عمل الاستشراق في الحقبتين معاً لم يكن من أجل الإسلام بقدر ما كان لصالح أوروبا. يضاف إلى ذلك أن هذا العمل لم يكن سوى تاريخ لهذه الفلسفة كرروا فيه ما قاله القدماء. ولقد سار العرب والمسلمون على هدى منبع العملين، فتبّعوا نفس أهدافهما وإشكالاتهما تبّياً لاواعياً. وإن لكانوا بحثوا عن البديل، بديل مركبة أوروبا الذي ينبغي أن يكون كما يلي :

- بناء المركبة الإسلامية أولاً، لا كرد فعل وإنما كان صاف لتأريخ سكت عنه مع سبق الإصرار.
- ضمان السياق المعرفي للفلسفة الإسلامية على أنها جزء من فلسفة إنسانية قامت من أجل الإنسان.
- إعادة بناء صرح هذه الفلسفة الإسلامية :
- لا في إطار اللاهوت (الوسيطة المسيحية، علم الكلام).

- لا في إطار الديني (الفلسفة المعاصرة).
- لا في إطار النبوى (نظرية الإنسان الكامل).
- لا في إطار الإشراقي (هيمنة السهروردى لدى الفرس).
- لا في إطار العروبي (عروبية الفكر دون إسلاميته).
- لا في إطار الإسلامية (من أجل التأصيل ينقطع السياق).
- لكن على أساس أنها فكر إنساني ساهم في عمل فعل التاريخ وفي صياغة حضارة ذات نكهة خاصة، لم تكن لصالح المسلم وحده، وإنما لصالح الإنسان.⁽⁷⁰⁾

والزاوية الثانية صاحبها هو «إدوارد سعيد»، وهي زاوية يطلُّ منها على الاستشراق من منهجية أنثروبولوجية تستعين بعلمي اللغة والتاريخ، وتتبّع آراء كُلَّ من «ميشيل فوكو»، و«غرامشي»، و«ماركس» في صيغته الأنثيسييرية (نسبة إلى Althusser).

هي إذن منهجية تبحث في دلالات الشرق لدى الاستشراق الغربي، وفي الشرق الذي «شَرَقَه» الغرب، وفي تدخل ذاتية الشرقي وهو يكتب عن هذا الاستشراق، وفي بناء رؤية عنه، بناها الشعراء أو الروائيون أو أصحاب الخيال العلمي، وفي وضع تضاريس لتلك الجغرافية المتخللة من حيث المشاريع والأزمات.

فمن حيث الدلالة، يضفي الاستشراق على مدلول الشرق دلالات ثلاثة : أولها تخيلية، لأنها تستمد مدلولها من الأدب الفولكلوري كـ «ألف ليلة وليلة». وثانيةها فلسفية حين تنظر إلى هذا الشرق من بُعديه الأنطولوجي والإستيمولوجي. وثالثتها جامعية حين يصبح هذا الشرق موضوع دراسة وبحث وتأليف في جامعات الغرب.

إن محصل الدلالات الثلاث يدلُّ على أن الغرب الاستشرافي «شرق» الشرق الذي قَبِلَ هذه «الشَّرقَة» لأنَّه في موقف ضعف، و لأنَّ نقايضه القوي ذو وجود بالفعل وبالقوة في ضمير نقايضه، وهذا من شأنه أن يعني من التفوق الجهوي مركبة تحيل المعرفة عليها وحدها دون غيرها.

من هنا، فإذا صبح للاستشراق أن يؤكد مركبة أوروبا، فإنَّ الشرق الباحث فيه، لا مناص له من إقحام ذاتيته تعبيراً عن رد الفعل الذي يرمي إلى التمييز بين المعرفة الحالصة تتخيّل الحيادية والنظر العقلي الفاحص، وبين المعرفة السياسية يقصد بها إلى تذويب الدائرة ومحيطها في المركز.

وفي خصوص ما يقوم به الشرق في بناء رؤية خاصة به للاستشراق، فإنه يصوغ

معادلة مركبة من ثنائيات ثلاثة، كل ثنائية منها تحيل على شخص يحيل بدوره على نتيجة. هذه الثنائيات إن عكس حداها، أبقيت على نفس الأشخاص، لكنها تفسّر نتائج الثنائيات الأولى بتتائج نهائية : الأصل الصحيح :

- الداخـل / الـخارج في نـسق مـيشيل فـوكو = الجنون
- الداخـل / الـخارج في نـسق سـمير أمـين = العـالم الثالث
- الداخـل / الـخارج في نـسق إـدوارـد سـعيد = الغـرب

الفرع المعكوس :

- الـخارج / الداخـل في نـسق مـيشيل فـوكو = العـقل
- الـخارج / الداخـل في نـسق سـمير أمـين = العـالم المـتصـنـع
- الـخارج / الداخـل في نـسق إـدوارـد سـعيد = الاستـشـرـاق

لا شك إذن في أن رؤية الشرق للاستشراق لم تكن لتغفل ما ساهم به الشعراء أمثال «الamaratin» في «غرازيلاً أو سقوط ملاك»، و«فيكتور هيجو» في ديوانه «الشرقيات»، و«جوئه» في الديوان الشرقي للمؤلف العربي، و«ريلكه» في غرامياته الشرقية. كما لم تكن لتغفل ما قام به الروائيون أمثال «شاتوبيريان» في «مذكريات ما وراء القبر» و«جيـراـز دونـرـفال» في «أوريـليـا». لم تغفل كل ذلك حين همت بالبحث في تلك الجغرافيا المتخيلة التي بناها الاستشراق بسبب ما تدرّ من المشاريع، وبسبب ما تعرضت له من الأزمات. لذا فإنها جغرافيا مكونة من بنيات أعيد خلقها، ومن حدود أعيد رسمها، ومن قضايا أعيدت إثارتها. (علمـنة الدين، علمـ الإنسان العـقـلـاني، الخـتـيرـ الفـيـلـولـوجـيـ، الـبـحـثـ عنـ الـخـيـالـ وـالـأـسـاطـيرـ الـذـيـ منـ أـجـلـهـ أـقامـ الشـاعـرـ «أـرـثـورـ رـامـبوـ» في مدينة شـيـبـامـ اليـمنـيـ)⁽⁸⁰⁾

والزاوية الثالثة صاحبها محمد ياسين عريبي، وهي زاوية استهدف منها الاستشراق استيعاب العقل التاريخي العربي، من أجل تبنيه. فلقد تمّ له هذا الاستيعاب منذ بدايته مع إنشاء مدارس الترجمة في أوروبا الوسيطية، (مدرسة طليطلة التي أسسها «ريموندو لول») مروراً بمرحلة تأليف المعاجم العربية اللاتينية، وانتهاء إلى التبشير الذي اصططع اللغة العربية وسيلة لتحقيق التواصل مع البشر (بالفتح) المسلمين. وبعد ذلك، أعقبت الاستيعاب مرحلة التبني لكتير من قضايا هذا العقل، مما يمكن إجماله فيما يلي :

- تبني القديس «أنـسـيـلـمـ» نـظـرـيـةـ الدـلـلـ الـوـجـودـيـ، تلكـ غـرـفـ بهاـ كـلـ منـ الـفـارـابـيـ

وابن سينا. وهي نظرية لها صور ثلاثة : صورة تحليلية موجبة، وتبعد من خلال مفهوم الكمال المطلق، وصورة تحليلية تبعد من خلال نفي النقصان وإثبات الكمال، وصورة رياضية تبعد من خلال مقارنة فعل الفعل بالضرورة المنطقية. (الضرورة المنطقية تقضي تساوي قائمتي المثلث)

- استفادة كل من «بوتافنتورا» و«طوماس الأكويوني» من نظرية حدوث العالم السينيويّة، التي إن اتفق فيها ابن سينا مع «أرسطو» حين رأيا معاً تناهي العالم في المكان دون الزمان، فإن ابن سينا يختلف مع «أرسطو» في مفهوم قيام العالم، حين يقول بالحدث الذاتي.

- اصطنان اللاهوت المسيحي ما كان أقره ابن رشد من اتصال بين الحكمة والشريعة.

- دفاع رشديّي القرن الثالث عشر الميلادي، وعلى رأسهم «سيجر البروباتي»، عن وحدة العقل كرأها ابن رشد.

- تبني «بوتافنتورا» للنظرية الغزالية المتعلقة بصورة الرحمن. ذلك أن الغزالي كان يرى أن الإنسان صورة للرحمن، فهو عالم صغير في مقابل العالم الكبير.

هكذا إذن يجعل صاحب هذه الزاوية مبدأ الاستشراق في العصور الوسطى، ويقرنه بمحاولته استيعاب العقل التاريني العربي، من منطلق فلسفى، ليستقيم له تبييه بعد ذلك بصفة دقيقة.⁽⁸¹⁾

(9)

وهنا يخلو لنا أن نختتم هذه المداخلة بما كتنا أزمنا به نفينا في مقدمتها، من محاولة رصد خصوصية التصوف العربي الإسلامي، تلك الخصوصية التي تجعل منه فكراً ذوقياً حتى مع اختلاف اتجاهاته، وممارسة تعبدية حتى مع بعض اتجاهاته التي آثرت النظر على الممارسة.

ذلك أن التصوف وجدان مهما اختلفت تعاريفه وليس نشاطاً عقلياً حتى مع اتجاهه الفلسفى لدى الاتحادية. إنه مع هؤلاء وأولئك، إنما يداري الفكر استئناساً بما يوافق ممارسته منه، وإنما في النهاية، يطرحه ويجعله ذا صلة بالماضي الذي هو غرض العقل، ويميل به نحو الروحى الذي هو غرض القلب.

إن التصوف على طريقة الاتحادية يعتبر أن العلوم الشرعية والوضعية والفلسفية تخدم أولاهما المعرفة التي بدونها لا يكون الدين ديناً، وتخدم ثانية المعرفة المرتبطة

بالدنيوي، تلك المعرفة التي تبصّر الإنسان بطرق استغلاله للمرئي والأمرئي من الكون لصالح بقائه مهممنا عليه. وتحدم ثالثتها عملية الحجاج على صحة الأولى وعلى ضمان مركز الإنسان في الثانية. لذا فالأصناف الثلاثة يطلبها التصوف لا لذاتها، وإنما لغرض أن يتخذ منها سبيلاً لتجاوزها باكتشافه «العلم اللذّي» الذي يدرك بالذوق ويستغل لغاية تقريب الخالق من المخلوق على نحو مختلف باختلاف الاتجاهات التصوفية.

وحتى وحدة الوجود الخلولية الخلاجية، ووحدة الشهود الفارضية، ووحدة الوجود المقيدة («العرية»)، ووحدة الوجود المطلقة («السبعينية»)، فإن مردّها إلى الامتزاج لدى الخلاج، وإلى العيان لدى ابن الفارض، وإلى الخيال الخلاق لدى ابن عربي، وإلى المحو والمفارقة لدى ابن سبعين. وكلّ من الامتزاج والعيان والخيال الخلاق والمحو والمفارقة أمور ذات اتصال بالتصور القلبي الذي لا علاقة له بالتصور المنطقي القائم على أساس العقل أولاً وأخيراً.

والذي سهلّ مأمورية دمج التصوف في الفكر العربي الإسلامي هو الاستشراق حين جرى على عادة مؤرخي الفلسفة الغربيين في دمج فكر العقل بفكر القلب. وإنما للتتصوف أحيازه التي هي بالطبع غير أحياز الفكر، وإن كانا يلتقيان في غير ما سبيل، لأنّ وسائلهما وغاياتهما مختلفة تماماً. على هذا السبيل جرى أولئك الذين كتبوا عن الفكر العربي الإسلامي من العرب المسلمين وغير المسلمين، إذ أنّ من هؤلاء من يرر فعله بعدم قيام التصوف مفرداً بنفسه، لأنّ كثيراً من الفلاسفة المسلمين تصوّفوا كالغزالى، أو أدلوّا بدلولهم فيه كابن سينا، كما أنّ من هؤلاء من يرر فعله بكون كثيرون من المتصوفة تبنّوا آراء الفلاسفة فيما يخصّ النفس، كما أنّ منهم من يرر فعله بكون التصوف نتاج مثقافة نالت من الفلسفه حظاً ليس بالمين، كما أنّ منهم من يرر فعله بكون التصوف غير ذي شأن إذا قيس بالجهود الذهنيّ العظيم الذي بذله المفكرون العرب المسلمين في إرساء دعائم فكر فلسفى يوفّق ما بين العقل والدين، لذا سهل إدماج التابع في المتبوع، ومنهم من يرر فعله بأولوية دمج التصوف في أدبيات الدعوة بذل دمجه في تاريخية الفكر، لأنّه إنّ لعب دور الداعية إلى الدين الإسلامي، وخاصة في الأيام الأخيرة في إفريقيّة الغربية بالذات، فإنه لم يلعب دور التفكير العقلاني بنفس حجم ما لعبه من دور في خصوص مسألة الدعوة.

وهناك نقطة أخرى نوّد إثارتها هنا، وترتبط بالمركزية الأوروبيّة، تلك التي فرضت هذا الدمج وجعلته وجهة سار عليها وإليها الاستشراق ومن لفّ لفّه من مؤرخينا، عرباً كانوا أم غير عرب، مسلمين كانوا أم غير مسلمين. إذ لابدّ أن نعرف أنّ ما سُمّوه

مركزها، نسميه نحن نقطة في خط استرسل وما زال، بسبب أن الحضارة تنتقل من بين أيدي أمة كفت عن الإبداع إلى أيدي أخرى هي في أوج القدرة على تسلّم الأمانة، وبسبب كونية المعرفة، وبسبب سيادة المثاقفة لا تفرق بين المتخلّف وبين المتقدّم، وبسبب سيادة وسائل الاتصال تعمل على إشاعة المعرفة بين المتخلّف من الناس وبين المتقدّم منهم. لذا فالشكوى من هذه المركزية تسقط، إذ أنها عاملون على تثبيتها فيما، وإنما فإننا نلتقي في هذه الشكوى مع الغربيين أنفسهم، أولئك الذين حين اكتشفوا كنوز الفكر الفطري لدى إفريقية الزنجية، وكنوز حضارات المنود الحمر، رأوا أن هذه المركزية أغراضها هيماتية أكثر منها أغراضها معرفية. إنما الذي تبغي الشكوى منه، هو ذلك الإذعان الطوعي لها، هو جعل وجودها المתוّهم وجوداً متجلّياً في العلوم والأداب والأفكار والمناهج. تبغي الشكوى من حال امرئٍ يقلّد آداب المركزية دون أن يتمثلها، دون أن يعرف أن ظروف خلقها ظروف غير ملائمة لمساره. تبغي الشكوى من حال امرئٍ يأخذ بالمستجدّ من أفكار المركزية بعد فوات أوانه. (الماركسية والوجودية والبنيوية). تبغي الشكوى من حال امرئٍ يخلط بين المناهج ويستوي بين توظيفها حين يضعها في غير ما خلقت له من الموضع. (السيميويات والبنيويات وجمالية التلقّي واجتماعية الأدب). تبغي الشكوى من حال امرئٍ يروّج لهذه المناهج والأفكار والأداب والعلوم ترويجاً سيراً عبر ترجمات سريعة وغير دقيقة وغير مسؤولة. (الوجود والعدم لـ «سارترا»، مقرؤه بيسير في لغته الفرنسية، وغير مقرؤه في ترجمة عبد الرحمن بدوي إلا بجهد جهيد)

تبغي الشكوى من التبعية المطلقة لهذه المركزية في مجالات الاقتصاد والسياسة والتقنية والثقافة. تبعية تفقد بها الهوية الموروثة التي تحمل الحاضر مسؤولية المحافظة عليها وتطويرها من الماضي لغاية ديمومتها بمواصفاتها في مستقبل يتّحّمل هو الآخر مسؤولية المحافظة عليها وتطويرها، ويقىي الأمر كذلك إلى ما شاء الله. تبعية تؤدي إلى دمج التقىض في التقىض، واستنزاف هذا التقىض استنزافاً ذاتياً يستفيد منه تقىضه، واحتواء التقىض الأقوى تقىضه الأضعف احتواء يبدأ كذلك وينتهي إلى تذويب، ونسخ التقىض الأقوى تقىضه الأضعف، لاعلى طريقة حلول التقىض في التقىض، وإنما على طريقة إقصاء الأضعف من التقىضين لصالحبقاء الأقوى منهما.

يحافظ الدمج على ضعف الضعف وعلى قوة القوي، لكنهما لا يشكلان وحدة، بل فاصلاً يفصل بين حدّين تناسلاً بطريقة اصطناعية. أما الاستنزاف فهو حركة الداخلي إلى الخارج هجرة تفقد حاسته التكيف مع الجهتين، على عكس الاحتواء الذي يتكيف

فيه الضعف مع ضعفه، والقوى مع قوته، لكن ضرورة التطهير تفرض سيادة اليد العليا على اليد السفلية. على حين أن التذويب استئصال حد من الخدين، من أجل أن تبقى القضية بالنتيجة فقط، دون التوصل إليها عن طريق نسبة محمولها إلى موضوعها. وحين يقع الكف عن الشكوى يكون ذلك ارهاصاً بيده المسيرة نحو التفرد والخصوصية واسترداد الموية.

الهوامش

- (1) Colette Sirat, «*La Philosophie juive au Moyen Âge*», Paris, 1983. (éd. C.N.R.S.). surtout les chapitres que contient la première partie.
- (2) Michel Amari, «*Biblioteca arabo sicula de Sicilia*», Palermo, 1857. Fransisco Gabrieli, «*Frédérique II et la culture musulmane*», (Revue de l'Histoire, T. I. 1952)
- (3) الجزائر، 1986، (ديوان المطبوعات الجامعية)
- (4) لقد عكف Jose Garcia Domingues على تحقيق هذا الكتاب منذ مدة، ولحد الآن لم تصلنا أخبار عنه.
- (5) في كتابه : «ذهب المرأة عند المسلمين وعلاقتها بمذاهب اليونان والمنبر». ترجمه إلى العربية محمد S. Pines عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1946.
- (6) T.J. De Boer في كتابه : «تاريخ الفلسفة في الإسلام». ترجمه إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة. 1957 طبعة 4.
- (7) Van Mehren في كتابه : «تصور أبي علي الحسين بن عبد الله من سينا». ليدن، 1889.
- (8) Ignaz Goldziher في مقدمته الطويلة لكتاب التوحيد لمحمد ابن تورت، نشره «لوسيان» بمدينة الجزائر سنة 1903.
- (9) F. Rosenthal في دراسته عن : «أثر الصوفية في اليهودية العربية»، حولية الكلية اليهودية، 15، 1940.
- (10) Paul Kraus في كتابه : «من تاريخ الانحراف في الإسلام : كتاب الزمرد لابن الراويني» (مجلة الدراسات الشرقية. جع. 14. 1934 ص : 93 - 129، 335 - 379)، وقد ترجمه عبد الرحمن بذوي إلى العربية. القاهرة، 1945.
- (11) Asin Palacios في كتابه : «*El Islam cristianizado*» 1931. ترجم إلى العربية بعنوان : «ابن عربي، حياته ومذهبه»، القاهرة، 1965.
- (12) «*Ibn Sab'in de Murcia y su Budd al-'Arif*». revue Al-Andalus, vol. IX Esteban Lator 1944. fas. 2.
- (13) Toshihiko Izutsu في كتابه : «*Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*». Paris, 1980.
- (14) H. Ritter في كتابه : «كتاب من أناب إلى الله» للمحاسبي جلو كشتيدت، 1935.
- (15) Bernard Lewis في كتابه : «أصول الإسماعيليين والإسماعيلية». كبيردرج، 1940. وقد ترجم إلى العربية.

- L. Massignon. «*Essais sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*». Paris, 1954. (16)
- «*Histoire de la philosophie islamique*». (Gallimard), Paris, 1964. في كتابه : Henry Corbin (17)
- «*Development of muslim theology, jurisprudence and constitutional theory*», London, 1903. في كتابه : D. Macdonald (18)
- Reybold Nicholson (19) في كتابه : «في التصور الإسلامي» ترجمه إلى العربية أبو العلا عفيفي. القاهرة، 1956. كما ترجم له نور الدين شريه : «الصوفية في الإسلام». القاهرة، 1951.
- «*Historia del pensamiento en el mundo islámico*», Madrid, 1981. (éd. Miguel Hernandez (20) Alianza Universidad).
- W. Ivanov في كتابه : «عقيدة الفاطميين» بومباي، 1936. (21)
- «*Exégèse coranique et langage mystique*». Beyrouth, 1986. (éd. Dar Paul Nwyia (22) el-Machreq).
- (23) آدم ميتز. «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع المجري». ترجمه إلى العربية محمد عبد المادي أبو ريدة. القاهرة، 1957 طبعة 2.
- (24) ذكرت كتب هؤلاء في المماض 6 و 17 و 20.
- (25) ذكر كتاباه في المماض 19.
- Emile Dermenghem, «*Vie des saints musulmans*». Alger, s.d. (éd. Baconnier), et «*Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*», Paris, 1954. (éd. Gallimard).
- Van Ess, «*Die Gedankenwelt des Hārit al-Muḥāsib*», Bonn, 1961. (27)
- نفس المصدر الذي أشير إليه في المماض 13. (28)
- G. Quadri, «*La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale*». Paris, 1947. (éd. Payot) (29)
- Dominique Urvois, «*Penser l'Islam, les présuposés islamiques de l'art de Lull*», Paris, 1980. (éd. J. Vrin) (30)
- Joaquin Lomba Fuentes, «*La Filosofía islámica en Zaragoza*». Zaragoza, 1987. (éd. Diputacion general de Aragon). (31)
- برنارد لويس. «أصول الإماماعلين والإماماعليلة». كمبردج 1940، ترجمه إلى العربية الدكتور أبو ريدة. (32)
- إيفانوف. «دليل الأدب الإماماعلي»، لندن، 1932. (33)
- ذكر هذا المصدر في المماض 22. (34)
- بول كراوس. «المختار من رسائل ابن حيان». القاهرة، 1935. (35)
- انظر المماض 3. (36)
- انظر المماض 8. (37)
- أدولف فور. «التلوك إلى رجال التلوك» للقادلي، الرباط، 1958. (38)
- André Roman, «*Une vision humaine des fins dernières, le Kitab al-Tawahhum d'al-Muhsib*». (39) Paris, 1978. éd. Librairie C. Klincksieck.
- Asin Palacios, «*Ibn al-Arif. Mahāsin al-Majālis*», Paris, 1933. éd. Geuthner. (40)
- .S. Munk, «*Mélanges de Philosophie juive et arabe*», Paris, 1927. (2^e, éd.). (41)
- وحقق النص العربي لكتاب «دلالة المأذرين» لابن ميمون العالم التركي حسين اتاي. القاهرة، د.ت. (مكتبة الثقافة الدينية).
- Joaquin Lomba Fuentes. «*La Corrección de los caracteres, Ibn Gabirol*». (42) Madrid, 1980. éd. Prensa Universitarias.

(44) انظر المارش 16.

Brockelmann, G.A.L, Leiden, 1937. (45)

(46) إيفانوف، «الخطوطات الإمامية في المتحف الأسيوي». (نشرة جمع العلوم، 1917)

(47) انظر المارش 2.

(48) ف. روزثال، «كتب وخطوطات الكندي». (صحيفة الجمعية الأمريكية الشرقية، 1949)

(49) بُرنارد لويس، «مصادر تاريخ الحشاشين في سوريا»، (المرآة، 1952)

(50) ش. بيبيس، «منذهب الذرة عند المسلمين». ترجمه محمد عبد الحادي أبو ريدة. القاهرة، 1946. (مكتبة النهضة المصرية).

(51) عبد الرحمن بندوبي، «الزمان الوجودي». القاهرة، 1955. طبعة 2. (مكتبة النهضة المصرية)

(52) عبد الرحمن بندوبي، «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي». القاهرة، 1947، (مكتبة النهضة المصرية).

(53) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط». القاهرة، 1946. (دار الكاتب المصري) ص :

160 – 153

Voir article «Catégorie». in, André Lalande. «Vocabulaire technique et critique de la philosophie», (54) Paris, 1968. éd. 10^e. (P.U.F), et voir Khalil Georr dans «Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes», Beyrouth, 1948. éd. Institut Français de Damas.

(55) انظر الفصل الذي كتبه مكسيم روذنسون في كتاب : «تراث الإسلام» بعنوان : «الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية». وانظر «تراث الإسلام»، تصنیف شاخت و يوزووزث، ترجمة محمد زهير السنہوري، الكويت 1978. سلسلة «عالم المعرفة»، غشت 1978. عدد 8. ص : 27 – 100

G. G. Scholem, «La Cabale et sa symbolique», Paris, 1980. éd. Payot ; et encore du même (56) auteur : «Le Zohar, le livre de la splendeur», Paris, 1980. (éd. Payot) ; et encore du même auteur : «Les grands courants de la mystique juive», Paris, 1973. (éd. Payot).

Colette Sirat, «La philosophie juive au Moyen Âge, selon les textes manuscrits et imprimés», pp : (57) 306 - 379

(58) أتخل بالبيتاء، «تاريخ الفكر الأنجلسي». ترجمة حسين مؤنس، القاهرة، 1955. طبعة 1. ص : 488 – 503

(59) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط». القاهرة 1946، (دار الكاتب المصري). وانظر أيضاً : عبد الرحمن بندوبي. «فلسفة العصور الوسطى». القاهرة، 1969. طبعة 2. (مكتبة النهضة المصرية). وانظر أيضاً : عبده فراج، «معلم الفكر الفلسفى في العصور الوسطى». القاهرة، 1969. طبعة 1. (مكتبة الأخلو مصرية) : et voir encore Etienne Gilson, «L'esprit de la philosophie médiévale». Paris, éd. Vrin, surtout le Ch. XX : «Le Moyen Âge et la philosophie».

(60) جرى على ذلك عدد من المستشرقين ذكرنا بعضهم سابقاً.

(61) انظر المارش 16 و 17

Georges Vajda, «Introduction à la pensée juive du Moyen Âge», Paris, 1947, éd. Vrin. (62)

Asin Placios, «La espiritualidad de al-Gazel y su sentido cristiano», Madrid, 1934 ; et voir encore (63) la note n° II.

Serge Beaurecueil, «Gazzali et Saint Thomas d'Aquin, essai sur la preuve de l'existence de Dieu (64) proposée dans l'Iqtisad et comparaison avec les voies thomistes». BFAO, T. 46. 1947.

- Harry Austryn Wolfson, «*The philosophy of Spinoza*», London, 1983. T. I, p : 30 T. II, p : 151 (65)
- (66) أنظر المامش 63.
- (67) في كتابه : «المجديد في الحكمة». تحقيق حيد الكبيسي. بغداد، 1982. (مطبعة جامعة بغداد)، و«تفتيح الأبحاث في الميل الثالث»، تحقيق موسى برمان، لوس أنجلوس، 1947. وانظر أيضاً : أبو البقاء صالح بن الحسين الجعفري. في كتابه : «تحليل من حرف الإنجيل»، تحقيق محمد حسنين. (أطروحة لنيل دكتوراه السلك الثالث من جامعة باريس (السوربون) 1970. مرقونة بمكتبة الكلية).
- Régis Blachère et J. Sauvaget, «*Règles pour édition et traduction de textes arabes*». Paris, 1953. (68) éd. «Les belles lettres».
- (69) انظر المامش 55.
- (70) جنات الفاخوري وخليل الجر. «تاريخ الفلسفة العربية». بيروت، 1957. طبعة دار المعارف. وانظر أيضاً : جميل صليباً، «تاريخ الفلسفة العربية». بيروت، 1973، طبعة 1. دار الكتاب اللبناني. وأيضاً : يوسف قمر، «أصول الفلسفة العربية». بيروت، 1958. المطبعة الكاثوليكية.
- (71) محمد لطفي جمعة. «تاريخ فلسفية الإسلام». القاهرة، د.ت. دون ذكر للدار النشر ولا للطبع. وانظر إبراهيم مذكور، «في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق». القاهرة، 1968. طبعة 2، دار المعارف. وأيضاً محمد عزيز الحبابي. «*De l'Etre à la Personne, essai de personnalisme réaliste*», Paris, 1954. éd. P.U.F.
- (72) حسين مرّوة، «التراثات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية». بيروت، 1979. (دار الفاربي) جزان.
- (73) طيب تيزيني، «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط». دمشق، 1971. (دار دمشق). Mohammed Arkoun, «*La pensée arabe*». Paris, 1975. éd. PUF. (Coll. QUE SAIS-JE ?).
- (74) مصطفى عبد الرزاق، «تمهيد ل تاريخ الفلسفة الإسلامية». القاهرة، 1959. طبعة 2 (لجنة التأليف والترجمة والنشر). وانظر : محمد إقبال، «تجدد التفكير الديني في الإسلام»، ترجمة عباس محمود، القاهرة، 1955، (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر). وانظر : أبو الأعلى المتوددي، «أسس الاقتصاد بين الإسلام والتظيم المعاصرة، معضلات الاقتصاد وحلّها في الإسلام»، ترجمة محمد عاصم الحداد، درعون - لبنان، 1969.
- Ernest Renan, «*Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*», Paris, S.D. 6° éd. (75) T. I, pp.4 - 5 ; voir Léon Gauthier, «*Introduction à l'étude de la philosophie musulmane*», Paris, 1923, p.121.
- (76) الوهاليون التيمويون.
- (77) شكيب أرسلان، «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟»، القاهرة، 1939. طبعة 3. (مطبعة عيسى البالي الحلبـي).
- (78) أنور الجندي، «سوم الاستشراق والمستشرقين»، بيروت، 1985. (دار الجليل، بيروت. ومكتبة التراث الإسلامي، القاهرة). وانظر : مالك بن أبي، «إنماج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث»، بيروت، 1969. طبعة 1 (دار الإرشاد) وانظر أيضاً له : «فكرة الأفريقي الأسيوية في ضوء مؤتمر بائدوغون»، دمشق، 1979، (دار الفكر).
- (79) محمد عابد الجابري، «مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية»، الرياض، 1985. (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. مكتب التربية العربي لدول الخليج) جزء 1. ص : 305 - 338.
- (80) إدوارد سعيد، «الاستشراق، المعرفة والسلطة والإنشاء»، بيروت، 1981. ترجمة كمال أبو ديب. طبعة 1. (مؤسسة الأبحاث العربية).
- (81) محمد ياسين عرببي، «الاستشراق وتغيير العقل التاريخي العربي»، الرباط، 1991. (منشورات المجلس القومي للثقافة العربية) جزء 1. ص : 129 - 226.

مراجع للتوسيع في الموضوع

- أحمد الشرباصي، «التصوف عند المستشرقين»، القاهرة، 1966، (مطبعة نور الأمل).
- إسحق موسى الحسيني، «الاستشراق، نشأته وتطوره وأهدافه»، القاهرة، 1967، (مطبعة الأزهر).
- حسين الهراوي، «المستشرقون والإسلام»، القاهرة، 1936، (مطبعة المنار).
- حلمي علي مزروق، «قضايا الأمة العربية في الاستعمار والاستشراق والصهيونية»، القاهرة، 1970، (دار المعارف).
- زكريا هاشم زكريا، «المستشرقون والإسلام»، القاهرة، 1965، (الجبل الأعلى للشؤون الإسلامية).
- علي حسن الخربوطي، «المستشرقون والتاريخ الإسلامي»، القاهرة، 1970، 1970، (الجبل الأعلى للشؤون الإسلامية).
- عبد الفتاح القاضي، «القراءات في نظر المستشرقين والمُلحدين»، القاهرة، 1972، (الشركة المصرية للطباعة والنشر).
- محمد الغزالى، «دفاع عن العقيدة والشريعة ضدّ مطاعن المستشرقين»، القاهرة، 1964، (دار الكتب الحديثة).
- محمد محمد أبو شهبة، «دفاع عن السنة وردّ شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين»، القاهرة، 1967، (مطبعة الأزهر).
- أحمد ساييلوفيش، «فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر»، القاهرة، 1980، (دار المعارف).
- محمد حدي زقزوق، «الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري»، قطر، 1983، (مطبوعة الدوحة الحديثة)
- نجيب العقيقي، «المستشرقون»، القاهرة، 1964، طبعة 2، (دار المعارف)، جزء 1، 1965، جزء 2، و 3.
- عبد الرحمن بدوي، «موسوعة المستشرقين»، بيروت، 1984، طبعة 1، (دار العلم للملايين).

المجلات

- الفكر العربي، عدد 31، (يناير - مارس) س. 5. 1983
- الفكر العربي، عدد 32، (أبريل - يونيو) س. 5. 1983
- الباحث، عدد 13، (سبتمبر - أكتوبر) س. 3. 1980.
- الباحث، عدد 25، س. 5. 1983.
- الفكر العربي، الأعداد : 20، 21، 22. (صيف 1982).
- الفكر العربي، العددان : 30، 31. (صيف 1984).

موقف الاستشراق الفرنسي والصحافة الفرنسية من السلفية الحديثة بالمغرب

محمد المكي الناصري

حضرات السادة،

أتسمّ حُكم أن تتركوا لي حصة في هذه الندوة لأنّ الحديث إليكم بحديث - ليس بحثاً ولا دراسة - عن موقف الاستشراق الفرنسي والصحافة الفرنسية من السلفية الحديثة بالمغرب. ذلك أنني لم أستطع أن أجذب البحث بالأسلوب الذي يرقى إلى مستوى السادة الأساتذة الحاضرين أعضاء الأكاديمية والخبراء المدعوين، ولكنني، كما يُقال، «ما لا يُدرك كله لا يُترك كله»، فهذه الكلمة إنما هي تمهيد لبحث سبق عندما تهتمّ للطبع أعمال هذه الندوة كاملةً و يصلكم ذلك إن شاء الله.⁽¹⁾

يتناول هذا الحديث النقط الآتية : التعريف بالسلفية الحديثة في المغرب، ما هي ؟ وكيف بدأت في صورة فكرة ؟ ثم تطورت إلى أن أصبحت حركة، ثم معركة. فعل هذه الحركة ورد الفعل المضاد. المواجهة الكتابية بين أنصارها وخصومها التي تحولت إلى نوع من العنف بين الطرفين. صدى هذه الحركة في الخارج. تفسير هذه الحركة من قِبَل الاستشراق الفرنسي. التعليق عليها من قبل الصحافة الفرنسية. غموض من التعليق بالاستحسان وغموض من التعليق المضاد. أيهما السابق، الوطنية أم السلفية ؟ صدى هذه الحركة في الشرق و موقف بعض المفكّرين الشرقيين منها. وأخيراً غموض من حملات الشباب السلفي كان يقوم بها ضد المواجهة الأخرى.

السلفية الحديثة في المغرب، أبدأ تاريخها من وصول الشيخ أبي شعيب الدكالي إلى عاصمة المملكة سنة 1920، عندما بدأ يعالج دروس التفسير والحديث. واحتار لتدريس ذلك الرواية الناصرية بالرباط. كان السارد الذي بدأ يسرد عليه الحديث هو أخ هذا الخطاطب لكم محمد بن اليماني الناصري رحمه الله، وكان بجانبه أيضاً كاتب

أديب شجاع هو محمد الجَزُولي، وكلامها تولّيا الدعاية لحضور دروس الشيخ أبي شعيب الدكّالي، إذ لا يزال وقتئذ غير معروف في الرباط. ابتدأ دروسه في التفسير والحديث سنة 1920، وفي تلك السنة ختم بعض الكتب الحديثية. وكان الأخ السارد الذي يسرد عليه ينتهز فرصة الختم لإلقاء قصيدة تعبر عن الفكرة السلفية في مواجهة الفكرة الطُّرقية. كانت القصيدة إشادة بالروح السلفية والتجديد والإصلاح الديني والمحوم على بعض المظاهر التي بروزت في بعض الطُّرق من البداع التي لا تقبلها الفطرة ولا الحضارة الإسلامية، بروزت في طائفة عيساوية وطائفة حمادشة وطائفة الغازيين. عدّة طرُق ترددت في فهم التصوّف إلى الأخذ بأشكال منبوزة وغير مقبولة لا شرعاً ولا طبعاً. ومن سنة 1920 - ووقتئذ كنّا شباباً طلبة لا نزال نحضر هذه الدروس ونتغذى بحديثها - أخْيَى الشيخ أبو شعيب رحمة الله دروس الحديث النبوي الشريف وأخْيَى تفسير القرآن الكريم بعدما كان قد أصبحا مجهولين في الأوساط العلمية المغربية، وفي القرويين وغيرها. حاول المرحوم أحمد بن خالد الناصري دراسة التفسير وقيادة حركة الإصلاح ضد هذه البدع التي ظهرت في الطُّرق، فشرع في قراءة التفسير في مدينة سلاً بالزاوية الناصرية بتفسير «الخازن»، وهو من التفاسير الجيدة الجامعة لخلافة عدّة تفاسير مهمة. وأخذ يعطي للطلبة قسطاً من الدرس يناسب مداركهم، وفي نهاية كل درس يخصص فترة للعوام. وفي هذه الفترة - دائماً اعتماداً على الكتاب والستة - كان يهاجم هذه المظاهر التي يراها مبتدةعة وغير داخلة في الدين. وسرعان ما قامت بعض الطُّرق بمحاجته والتظاهر حول بيته استنكاراً لما يقوم به، واضطربت السلطة في ذلك الوقت أن تطلب منه إيقاف درس التفسير. وكان ذلك في عهد السلطان مولاي الحسن رحمة الله عليه، رغم أنه كان محبوباً عند مولاي الحسن ومعرفوا لديه. ومنذ ذلك الوقت ماتت هذه المحاولة.

كان الشيخ أبو شعيب الدكّالي، وهو وزير العدل، وحافظ مُحدّث، لا يفتر إلى تزكية علماء المغرب التقليدين، لأنّ عنده من الاباع والمعرفة الحظ الأوفر. كان شجاعاً يعرف كيف يخاطب الجمهور. فكلّما جاء حديث أو آية تناقض ما عليه الناس من بدع ومخالفات يقول : «تلك بدعة ظاللة ينبغي محاربتها». ويستشهد بما جاء في كتاب الله وفي حديث رسول الله ﷺ. ويكشف بذلك زيف كثير من المفاهيم التي كانت وقتئذ تعتبر داخلة في الدين ومحبّة عند العلماء التقليدين. وكنا نحن الطلبة نقِيل على حضور دروس الشيخ، وتغذى بها لتعرّف على أنّ هذه بدعة وهذه ستة، وهذا ظلال، وهذا حقّ. أخذ هذا الرصيد يجتمع في أذهاننا وفي أفكارنا. فلم تمرّ ستة

على دروس الشيخ رحمة الله - من سنة 1920 إلى سنة 1922 - حتى تكونت من جماعتنا تحلية سيرية سميّناها «الرابطة المغربية»، رابطة بنيتها على نفس المثال الذي عرفناه في الجمعيات السرية حسب ما قرأناه، وكان شعارنا «الاستقلال التام أو الموت الزام». في هذه الخلية كنا نقول : «الشيخ شعيب يقول : هذا باطل وهذا صحيح وهذه بدعة وهذه سُنة، ولكن هذا كله يبقى في المجال النظري، ويتحدث الناس عنه كفكرة». ألا يصوغ أن نكتب رسالة نهاجم فيها هذه الأباطيل ونخرج من الفكرة إلى الحركة عملاً بقوله تعالى : «فَخُذُّهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُونَ بِاَحْسَنِهَا»؟ على ضوء هذا الاتجاه كتبَ رسالة «إظهار الحقيقة وعلاج الخلقة» في فصول خفيفة ولكنها تؤدي الغرض والمعنى. لم تذكر التصوّف ولا خصوصية الأولياء الصالحين. اعتبرنا بذلك طبقاً لما هو معروف، لكن استذكرنا في هذه الرسالة تلك المظاهر التي يُنكرها الدين وينكرها الطبيع.

كان المُمُتَّظَرُ من هذه الرسالة أنها ستتحرّك الساكن في الموضوع، ولكن لا تعتبر خروجاً عن الدين، ولا إلحاداً من الشباب. وكتبناها على أساس أنها سترجع بها إلى المعركة. فالفكرة إذن لا ينبغي أن تبقى حبيسة المجالس العلمية، بل ينبغي أن يُكتب عنها ويتحرّك الناس على إثرها ويظهر لها أنصارها في مواجهة الآخرين. هذه الرسالة أُلْفِتَّها في سنة 1922. وفي طليعتها تحدّثت عن الشباب العصري المتشبع بالوطنية والذي يناصر أفكارنا ويرى أن من واجبه الدخول إلى جانبنا في المعركة. ولتوسيع الطابع الذي يقتضي الإعلان والمواجهة وضعّت كلمة في طليعتها للزعيم المصري مُصطفى كامل : «إن سبل خدمة الوطن عديدة وإن أهمها إعلان الحقيقة في كل بلد، وفي كل زمان». أخذنا هذه الكلمة شعاراً. وأخذنا من شعر الزهاوي :

هي الحقيقة أرضها وإن غضبوا أقوها غير هياب وإن حنعوا ولست أول من أبدى نصيحته	وأدعها وإن صاحوا وإن جلبا وإن أهانوا وإن سبوا وإن كلموا لقومه فأئاه منهم العطّب
---	---

تذاكرنا هل حان الوقت لطبع الرسالة، علمًا بأننا لا نزال ضعافاً. في سنة 1920 التي بدأت مع الشيخ أبي شعيب الذكالي، ألقى كل من محمد العجزولي قصيدة عصماء سلفية، وألقى محمد بن اليمني الناصري قصيدة سلفية كذلك. أما أنا فقد كتبَ الرسالة وبقيت محفوظاً بها إلى سنة 1925، حتى يقوى الجمع ويتكثّل الشباب أكثر، لاسيما أنا كنا لا نملك مطبعة عربية، ولم يكن وقتنا في السوق إلا «مطبعة السعادة» الحكومية.

لذلك كان يجب أن تم الطباعة في الخارج، وكان ذلك في تونس، في «مطبعة النهضة»، إذ لما قرأ صاحب المطبعة الرسالة أعجبته وزكّاها بتقريرٍ من عنده.

كما مقبلين إذن على معركة، وكان من الواجب قبل إعلانها أن نبحث عن تركيّة من كبار العلماء، فعرضت الرسالة مع أخي سيدى الحاج رحمة الله على الشيخ سيدى المكيّ البطاوري شيخ الجماعة، فقرّظها، ثم على الفقيه الحجّوي، وكان مندوياً للمعارف وأصبح من بعد وزيرًا، وهو أيضًا من شيوخنا، فاستحسنها كذلك وقرّظها، ثم على أبي جندار، أستاذِي في الأدب والإنشاء، فقرّظها كذلك قبل أن نعلن طبعها. كانت هذه التقارير موجودة فخرجت مع الرسالة مطبوعة.

هكذا أصبحت الرسالة مقبولةً ومُذكّاة من شخصيات كبيرة سنواجه بها الذين يهاجمون أفكارنا. طُبعت الرسالة سنة 1925 وخرجت إلى الوجود وعادت من تونس، فأخذنا في توزيعها، وبعثنا قسمًا إلى المنطقة الخليفية في شمال المغرب، وكان وزير العدل فيها الفقيه الرّهوني رحمة الله، وكان منتميًّا إلى بعض الطرق، فصادر الرسالة ومنعها باعتبار أنها خارجة عن العادة. وبعد فترة وجيزة، اقتضى نظر الجماعة المضادة للسلفية أن تصدر رسالة بتوقيع أحد زملائنا من أقراننا رحمة الله، هو سيدى الشرقاوى، وأسمها «غاية الاتّصاف ونهاية الانكسار لصاحب الإظهار». في هذه الرسالة كفّرنا زميلنا جميعاً، لأننا ضدّ الأولياء والصالحين، ولأننا أعداء الله! هاجت هيئات الطرق التي شنّعنا بها كعيساؤة وحمادشة وغيرهم. فما وسعهم إلا أن ذهبوا عند شيخ الجماعة السيد المكيّ البطاوري، وقالوا له بهذا المعنى : ما هذا؟ هذا الطفل فعل هذا وأنت قرّظت له، فأجابهم بيان لا علم له بالأمر.

في ذلك الحين، أخذنا النسخة الخطية لتقرير الشّيخ البطاوري، ووضعنَا لها صورة فوتوغرافية وكتبنا حولها تعريفاً بخطه بواسطة العدول على أنه خط يمين الشيخ سيدى المكيّ البطاوري. وأشעنا بين الناس أن هذه مؤامرة، والشيخ لا يمكن أن يتذكر خطه ولا لرأيه الذي صدر عنه من قبل، وأن هذه الفعلة من أكاذيبهم أيضاً أضافوها إلى ما يقومون به ضدّنا.

الآن بدأت المواجهة ! رسالَة تؤيد السلفية، وشيوخ يتحدّثون عنها، ولكن لم يكتُبوا للناس شيئاً فيه تعبير عن موقفهم، وجهة أخرى تردّ على الرسالة. وكانت نقطة الخلاف بين الفريقين تتلخص في هذا السؤال : مَنْ مَعَهُ الحَقُّ؟ هذا الفريق أم ذاك؟ في هذا السياق، ونحن طلبة نقرأ المُؤمّن على شيوخنا، ونقرأ صحيح البخاري والتفسير

والبلاغة، ومقررات ذلك الزمان إلخ... كنا نتهزء فرصة الْحَثَّمات لنلقى في كل حَثَّمة قصيدة سلفية نهاجم فيها ما نراه مخالفًا للدين الحنيف. وكانت العادة في الرباط أن الختمات يحضرها أعيان سلا والرباط، بحيث كانت هي فرصتنا الوحيدة لإبراز أفكارنا وإلهاستها ووضعها بين مؤيدين ومتذمرين. ووصل صدى هذه الرسالة الصغيرة إلى إخواننا في فاس وتطوان. ومن جملة الإخوان الذين اطلعوا عليها – لأننا بعنانها أيضًا للبيع في المكتبات – الزميل سيدي علال الفاسي رحمة الله، والزميل المرحوم سيدي حسن بوعياد، فكتبنا عنها أيضًا يزكيانها في جريدة كانت تصدر في طنجة اسمها «إظهار الحق». وصلتنا هذه الجريدة فاكتشفنا فيها علال الفاسي الذي لم نكن نعرفه، وحسن بوعياد. يالها من غبطة! فاتصلنا بهما، وأصبح الفقيه محمد غازي ينوب عن الرابطة المغربية، وكان رحمة الله مدير المدرسة الناصرية، لأنه كان الجامع للشبيبة التي توجد هناك، وكانت كلها تتعاون معه وتعينه في دروس الزاوية الناصرية. وهكذا مضت الحركة.

أما كتاب «غاية الانتصار ونهاية الانكسار»، ف تكون حوله جمع كبير، وكان لا بد لنا من الرد على هذا الكتاب ومواجهته. وأصبحت الجماعة التي انضوت في هذه الحركة كلها متحمسة للرد بكتاب «ضرب نطاق الخصار على أصحاب نهاية الانكسار». وما كاد هذا الكتاب يطبع حتى تقدمت الجماعة التي تمثل الشباب السلفي إلى تقريره والإعلان عن أفكارها في بدايته. فهناك التقرير الأول لحمد الزيدي وهو من جماعتنا، وما كتبه : «هذه مرأة تشخيص ما يخالج فكر حزب الإصلاح»، إلى أن قال : «فبهذا الكتاب تنفس الصبح عن الحقيقة، وانبثقت أشعة أنوارها». وجاء التقرير الثاني لزميلنا علال الفاسي رحمة الله الذي قال : «طالعت فصولاً من كتابك، فأعجبت بأسلوبه الكبير إعجابي بما تضمنه من الأفكار العالية والرأي السديد، سير في طريقك متمنساً بحب ربك الذي لا ينفصّم». والتقرير الآخر كان للمرحوم عمر بن عبد الجليل، ومن جملة ما قال فيه : «نحن شباب القوم، روح الأمة في حاضرها وأملها في مستقبلها، لأنرضي بأن نستكين لخصومنا». وجاء تقرير محمد بن عباس القباج : «نحن إذا بحثنا دقيقاً عن موجبات تأخرنا وأسباب ضعفنا نجد أن مصدر ذلك هو تركنا هداية القرآن وإعراضنا عن أصول ديننا».

الآن انتقلت المسألة من طور الفكرة إلى طور الحركة. كان المجتمع المغربي وقتئذ كله مُؤلِّفاً في طُرق، كل مجموعة في طريقة منعزلة عن الأخرى، ومنغلقة على نفسها، ولا يوجد أي جامع للشعب ككل. كل من انتهى إلى طريقة اعتبر نفسه هو الذي

على حق، عنده السعادة ولا علاقة له بالآخرين. فأي فكرة يراد أن تصل إلى الجموعة الشعبية؟ إنها فكرة الوطن وفكرة الدفاع عن المقدسات وفكرة مناهضة الاستعمار. فهذه الأفكار لا يمكن أن تصل الناس وهم متفرقون، وأفكارهم مليئة بكثير من الأوهام والخرافات.

عندما بدأت المواجهة وأصبح حديث الناس عن الكتب والمقالات التي تنشر، دخلت الصحافة في المعركة. ونحن وقمنا في المغرب لا صحافة لنا. فأخذنا نستعمل الصحافة الجزائرية والصحافة التونسية، وفي طليعتها «الشهاب» لعبد الحميد بن باديس رحمة الله، و«الوزير» من تونس، وعدد آخر من الجرائد. وأصبحت جماعتنا تكتب المقالات لتأيد خططها. أما الآخرون فكانوا كذلك يكتبون العكس، كانت جريدة «البلاغ» هي التي ينشر فيها الطرّقيون أفكارهم، وكانت هناك مجادلات دائمة عمت أصداءها المغرب وتونس والجزائر. النزاع قائم بين طائفتين متعارضتين، والسبب في النزاع تطرف الذين اعتبروا السلفيين كفاراً وزنادقة، فاضطررت الجماعة إلى أن تواجههم بما يماثل ذلك.

أما الفرنسيون فكانوا بالمرصاد، وكانوا يتساءلون : ماذا جرى؟ كان المغرب هادئاً، وكان الماء فيه راكضاً، فمن أين أتى هذا الذي حرك الماء؟ وما الغرض من كل ما يقع بالساحة؟ فتدخلت أولًا الصحافة الفرنسية التي تؤيد، من وجهة نظرها، وصحافة تهاجم من وجهة نظر أخرى. ثم أخذ المستشرقون يعالجون هذا الموضوع أيضاً ويعملونه ويأولونه. وسؤالهم كان : هل هذه الحركة فرع للوهابية الشرقية، أم حركة جديدة متميزة عن ما هو في الشرق؟ وأندلت الصحافة الفرنسية، وفي طليعتها صحفتا «ليكو دي ماروك» L'echo du Maroc و«لافيجي ماروكان» La vigie marocaine تحت عنوان «دم وشمس» (Sang et soleil)، إشارة إلى عمل حمادشة الذين يضربون رؤوسهم في الشمس. هذا المقال كله مكتوب في تأييد هذه الطوائف، والتثويه بالخدمات التي أدتها بعض الطرق للاستعمار الفرنسي بالمغرب، والتركيز بالخصوص على أن هذه الجماعات الطرقية بعضها كان له أثر كبير في القضاء على الثورة الوطنية التي قام بها محمد بن عبد الكريم الخطابي. وتساءل كاتب المقال : ما هو الموقف الذي ينبغي أن تتفقه فرنسا بين العرفين المتنازعين؟ وأجاب : «نحن على علم من أن توغلنا في المغرب وتغلغلنا فيه كان بمساعدة الطرق، وعلى الدولة الحامية أن تختار بين الحسن والقبيح دون أن تتدخل في الصراعات الدينية حذراً من أن نلعب ورقة خاسرة، فلتغبن هؤلاء الذين

لا يحيوننا ونحتفظ في جميع الأحوال بهذه الطرق التي يمكن عند الحاجة أن تقوم بدور وسطاء ومساعدين لصالحنا». هذا النوع من الصحافة كله كتب على هذه النغمة باعتبار أن بعض الطرق تعاملت مع الاستعمار قبل دخوله المغرب وبعده، ولكن ليست كل الطرق، فهم يجمعون كل شيء ويعتبرون أي هجوم على هذه الطرق هو هجوم على فرنسا ومقاومة لسياستها.

وتمّة صحافة تناصر السلفية وتدعى إلى التحرّر من الأوهام والخرافات. فهذه صحيفة «لوريغاي دي ماروك» *Le réveil du Maroc* كانت ممّن يناصر السلفية في مقال بتاريخ 23 يوليو 1927 بمناسبة حجز بعض الجرائد. لما ازدهرت الحركة السلفية ووصلت أوجها عام 1927، كان ردّ الفعل الفرنسي هو منع الصحف السلفية كلّها من دخول المغرب. وبمناسبة هذا الحجز الذي فرض على «الشهاب» و«الوزير» وغيرهما كتبت *Le réveil du Maroc* مقالاً في هذا التاريخ أشارت فيه إلى منع «البرق» و«الشهاب»، وقالت إن *La vigie marocaine* باللغة كثيراً في تأييد المنع الذي وقع للصحافة التي تؤيد السلفية، وأن هذا الأمر غير صالح لأن هذه الطرق فيها أيضاً ما يشابه الجمعيات الدينية التي كانت قبل الثورة الفرنسية، والتي كانت تستغلّ الشعب وتبتز أمواله. ثم يقول : «حقاً إن تلك الطرق كانت لنا عوناً فيما سلف، أما الآن فغايتها مقصورة على استبعاد الشعب وتظليل أفكاره بالخرافات المنافية لروح القرآن». هذا النوع من الصحافة يدلّ على أن الفكرة لم تبق فكرة نظرية، ولكن أصبحت مثار جدل بين فريقين ظاهرين في المجتمع، مما جعل الفرنسيين يتبهرون أكثر فأكثر.

هنا تدخل الاستشراق الفرنسي في الموضوع. لقد ألقى «ميشو بليل» محاضرة على المذهب الوهابي نشرتها بعد ذلك مجلة الاستعلامات الفرنسية *Les renseignements coloniaux* حيث قال، على عادته : «لم يمارس الإسلام قطّ في المغرب بشكل تام، ولم يُطبق أبداً في المغرب بشكل خالٍ من الشوائب، وهذا المذهب الذي ظهر هو مذهب وهابي سيفشل لا حالة، ولن يصل إلى غايته حتى يرجع الإسلام إلى طهارته الأولى»، بحيث إن الإسلام، بزعمه، لم يدخل المغرب، ولم يسبق للمغاربة أن قبلوه، فهم يتمسكون بكلّا وكذا... فلذلك لا أهمية لهذه الحركة !

«حقاً، فالعلماء والمشفون عندهم نفس الأفكار التي عند الوهابيين (هكذا يقول) وأراء ابن تيمية معروفة ومتدارسة بالمغرب منذ مدة، لكن لا يتعلق الأمر إلا بنظريات أكاديمية صرفة ليس لها تأثير على مشاعر جموع البلاد، فلا محلّ إذا للقلق كثيراً من الحركة الوهابية القائمة». إنه أدخل السلفية المغربية الحديثة في نطاق الوهابية.

هنا تصدّى له «هُنْرِي لَاؤْسْت» Henri Laoust لإعطاء فكرة عن السلفية بأنها ليست وهابية وإنما هي حركة سلفية للتجديد والإصلاح. ونشر بحثاً عن الحركة الإصلاحية السنّية المعروفة بالسلفية، وترجم بحثه الأستاذ أَمْهَد حَسَن الْوَزَانِي رَحْمَةُ الله عليه في سبع حلقات. لكن «لَاؤْسْت» فَهِم القصد الأساسي من الحركة السلفية وأنها ليست حركة رجعية، ولا حركة متغلقة، فقال «إن حركة الإصلاح السنّي لا تعارض في أن يزدهر المذهب ويغتني بكثير من الآراء والنظريات، وأن يقتبس من العناصر – وإن كانت أجنبية – ما فيه خير وصلاح للإسلام، وأما ما يوحى به هذا الحزب من الإصلاح والرجوع إلى السلف الصالح، فليس معناه رجوع إلى الجمود وإلى التأخر، ولكن هو تقليد إيجابي لأن أولئك الأجداد الذين يتسبّب إليهم هؤلاء السلفيون عرفوا كيف يكونون مجددين في عصرهم، وذلك بفضل الروح العلمية التي سلكوها وتهيأت لها حركة السلفية منذ البداية، بالإضافة إلى أن الحركة السلفية القائمة بالمغرب هي مرتبطة بالمذهب المالكي، على خلاف الوهابية المرتبطة بالمذهب الحنفي. والفرق كبير بين مذهب مالك الذي يقول بالصالح المرسلة ويفتح الباب في وجه التطور بالنسبة لغيره، وبين المذهب الحنفي». وهكذا صَحَّ «لَاؤْسْت» الغلط الذي وقع فيه «ميشو بليير». وفعلاً إن حركتنا السلفية لم تكن وهابية، فهي لم تكن هدم الأضرة ولا يجعل الناس مشركين غير مؤمنين، ولا لإنكار وجود أولياء وصالحين، ولا لإنكار الكرامات، هذا شيء لم يذر في تحمل السلفية الغربية الحديثة لأنها متميزة إلى مذهب مالك، ولها تاريخ حافل، بحيث نجد أن أبي بكر الطروشي من المالكية، وابن الحاج صاحب «المدخل» مالكي، وأبا بكر العباس الونشريسي، وأبا العباس زرّوق، وعلى بن ميمون الأندلسي، وأحمد بن عبد السلام الأندلسي، وأحمد بن عبد السلام بناني، ومحمد بن عبد السلام الناصري. هؤلاء كلهم تحدّثوا عن السلفية، فالسلفية الغربية ليست متطرفة على أن تأخذ من غيرها، ولكن عندها تقاليد ثابتة وراسخة، وهي سلفية معتدلة تسعى إلى استبعاد البداع عن الإسلام والحفاظ على أصوله الحقيقة.

وبالنسبة للسلفية التي ظهرت على إثر حركة الشيخ أبي شعيب الدكالي، كان الغرض منها إزالة حجة للاستعمار الفرنسي، كان يستعملها وينتفع بها، بحيث كانت «السينما» تأخذ صوراً عن المظاهر العيساوية والحمدوشية والغازية، وما أشبه ذلك وتقول هذا هو شعب المغرب. بحيث صورة المغرب وسمعته – حسب زعمهم – كانوا دائمًا في الخصوص، وأتنا شعب لا يتمسّك بالإسلام ولا بالحضارة.

أشترط فعلاً إلى السلفية الحديثة في المغرب كيف بدأت في صورة مكررة، وقلّ

هذا حديث فقط وليس بحثاً. وتطورت الأمور إلى أن أصبحت حركة ثم معركة من بعد، حتى أصبح فيها العنف وأصبح فيها الاستدعاء بالاستعمار على السلفية، بحيث تكتب المقالات في المجالات الفرنسية ضد السلفية من علماء ومن أشخاص مغاربة كبار. وأقينا بنموذج من التعليق بالاستحسان وبتعليق مضاد. قيل لنا أيهما السابق الوطنية أم السلفية؟ وأنا كشاهد عيان أعتقد أن الرابطة المغربية بدأت وطنية، ولم تفكّر في السلفية إلا كويصلة لتطهير الأفكار مما ينافي الفكرية الوطنية حتى لا تبقى تلك الأوهام شاغلة للناس، وحتى لا يبقى مصدر الشعب في يد شيوخ يغرسون بالناس ويظلونهم، لفتح الباب في وجه فكرة جماعية يلتقي فيها جميع المغاربة طرقين وغير طرقيين، فيسرّ الجميع في خطوة واحدة. وهذا فعلاً ما وقع، فقد خرجت الحركة السلفية في طريقها، والوطنية تجمع المغاربة كافة، والكل يعتبر أن الحركة الوطنية أساس جوهرى لإحياء الأمة وإحياء مجدها. وانتهى الأمر، على خلاف ما كان يظننه بعض الطرقيين بأن الحركة السلفية معادية لكل الطرق ومعادية للتضوف، وأنها تنكر الكرامات. بالعكس، إنها حركة تطهير وتغيير وتحريض. وذلك هو الذي مهد الطريق لنشر الفكرية الوطنية وإشعاعها بشكل أوسع، لأن الأفكار أصبحت تتقبلها، بعدما كانت الجماعات الطرقية منغلقة على نفسها، لا تشارك طريقة معينة طريقة أخرى في أي شيء. أصبحت الفكرة الوطنية ملتقى الجميع، وأفادت الجميع.

انتصرت الفكرة الوطنية ووصلت إلى غايتها. وجاء الاستقلال، ولم يبق لهذه الحركة أي صراع مع الطرق، وكانت الأحزاب السياسية أحست أن مهمتها من الناحية السلفية أصبحت كاملة، ولذلك استرجعت الطرق، كما ترون اليوم، نشاطها في كل جهة، سواء منها ما كان لها ماضٍ جيد أو غير جيد! ولكن الذين يريدون خدمة الدعوة الإسلامية لا يزالون مصرّين على نشر إسلام سليم من الخرافات والأوهام بكل الوسائل. ورابطة علماء المغرب هي في طليعة هؤلاء الذين يعملون على نشر الإسلام نسراً حقيقياً بوجه صحيح وسلمي، لكن في نطاقها لا معارضة بين الطرق وبين السلف، بل هي لقاء للجميع في حدود ما فيه خير المغرب وخير الإسلام.

(1) مرض الشيخ محمد المكي الناصري، ولزم الفراش مدة، تم توفي في الرباط يوم الثلاثاء 29 ذي القعدة عام 1414 هـ الموافق 10 مايو 1994. رحمه الله. وبقي حديثه على أصله، واستحرجناه من الشريط المسجل لشهرة مكذا.

(ملحق ١)

﴿قصيدة﴾

أناها محمد المكي الناصري بمناسبة
اختتام جامع البخاري مهنتاً فيها
شيخه المتقد حامل لواء
علم بالرباط الشريف
الموئلي محمد المديني
بن الحسين اطال
أله بناءه
—————

طبعت على نفقة

المكتبة المغربية

شارع القنطرة العلوية ٢٨
بشارع القنطرة العلوية ٢٨ صندوق البريد عدد ٢٤

بالرباط

[٧٥ سنين] من النسخة

وأرى الكل سابحاً في رقاد
وعلى من يكون أقوى اعتادي
لأسباب مطارفاً من حداد؟
أن قومي قد أفلعوا عن فساد
لوا بوجه إلى طريق الرشاد
بلاد شقاوتها في ازدياد
هم فنموا عن استقاع المنادي
وانتقام يسوقهم للنفاد
بلاد أبناؤها انغمسو في
ما هم في الحياة مغزى سوى أكسل . فشرب . فنكح . ذولاد
هم في مغازلات الغوانى واتقاء على وثير الوساد
هكذا هكذا بني وطنى كنه نسم ولا زال سكركم في اشتداد
إن أدوى أدواتكم داء جهل بقضايا معاشكم والمعاد
قد جعلتم موارد العيش طرا ونبذتم شريف تلك المبادى
ونسيختم كتابكم بخرافات أقامت دعائيم الالحاد
ورضيتم نسيانة، وهجرتم ذكره، تقىام (بالاوراد)
وغتنتم عن العبادة للـ... بتأمل انقبور والحاد

أُمرُّهُمْ فِي الْإِصْدَارِ وَالْأَيْرَادِ
حَكَمُوا فِي الْإِشْتَاءِ وَالْأَسَادِ
رَأَيْهُمْ مَا عَلَيْهِ أَذْنِيْ
وَالْتَّزَمُوكُمْ تَصْوِيْهِمْ، وَاعْتَقَدُوكُمْ
وَالْخَدَّتُوكُمْ مِنْهُمْ وَسَاطَ لِلّٰهِ، أَأَنْتُمْ مِنْ رِبِّكُمْ فِي ابْتِعَادِهِ؟
وَابْتَنَيْتُوكُمْ لَهُمْ مُشَاهِدَ صَارَتْ
لِلْمَشَاهَةِ كُبْرَى وَعَنَادِ
لَلَّاهِ = فِي الْوَعْدِ وَالْأَيْمَانِ
لَكُمْ لَدِيْكُمْ مِنْ طَارِفٍ وَتَلَادِ
قُرْبَةٍ لِلْاقْطَابِ وَالْأَوْرَادِ
وَبَخَلَّتُمْ بِكُلِّ مَا فَرِضَ اللّٰهُ عَلَيْكُمْ مِنْ وَاجِبَاتِ الْعِبَادِ
لَمْ تَرْكُوا، وَلَمْ تَوْفُوا ضَعِيفِاً
حَقَّهُ، مِنْ قَساوَةِ الْفَرَادِ
حَلْفُ حَزْنٍ وَشَقْرَةٍ وَنَكَادَ
كَيْفَ يَلْتَذَبِينَ قَوْمًا شَدَادًا؟
كَيْفَ تَنْدِي لَهُ قَلُوبَ الْجَادِ؟
كَمْ شَفَا مَأْوَهُ غَلِيلَ الصَّادِيِّ
ذَنْقُوهُ بِالْطَّرْدِ وَالْأَيْمَانِ
هَكَذَا أَنْتُمْ وَأَنْتُمْ بَلِيْ، بَلْ وَزَدْتُمْ
لَمْ تَجْوِدُوا عَلَيْهِمُوا فِي سَبِيلِ الْسَّعْلَمِ حَتَّىْ غَدُوا رُؤُوسَ الْفَسَادِ

يصرّون على حياد الطاس والكما
 يجهدون البنفس منهم كثيرا
 لا تراهم إلا على حالة السو
 لا يرون الحياة إلا انتشاء
 من كز الجموع عندهم معهـر، أو
 خلعوا برقع الحياة عن مجيـا
 نزع الله منهمـو لذة العـالمـ فيـ ماـ أخـهمـ فيـ الـبـلـادـ
 لا يـودـونـ فيـ الدـرـوـسـ جـلوـسـاـ
 بل تـراـهمـ إـذـاـ أـتـوـهـاـ أـسـارـىـ
 كـمـ درـوسـ قـرـ،ـ لوـ حـضـرـوـهاـ
 ليـتـهـمـ،ـ بـلـ وـيـسـعـادـهـمـ لـوـ
 وـتـلـقـواـ أـمـالـيـاـ طـلـاـ جـاـ
 شـيخـنـاـ مـنـ إـذـاـ قـصـدـ حـمـاهـ
 شـيخـنـاـ مـنـ لـهـ الـمـكـانـةـ وـالـرـفـحـةـ وـالـجـبـدـ فيـ جـمـيـعـ النـوـادـيـ
 شـيخـنـاـ مـنـ إـذـاـ يـقـولـ مـقـالـاـ
 شـيخـنـاـ مـنـ إـذـاـ يـنـادـيـ جـهـارـاـ
 شـيخـنـاـ مـنـ إـذـاـ يـوـاجـهـ بـالـنـصـ—ـجـ يـقـومـ الجـمـيعـ باـسـعـادـ
 شـيخـنـاـ مـنـ إـذـاـ يـصـارـحـنـاـ قـلـصـ ظـلـ النـفـوذـ لـلـأـوـغـادـ

شيخنا من طوى العلوم يمتنا ه ولا زال علمه في امتداد
 شيخنا من له المزايا التي جعل بها عن منازل الانداد
 شيخنا مفرد الخلاائق من أو في فصل الخطاب دون عناد
 شيخنا من به يحق لنا الفخر على كل بلدة في البلاد
 شيخنا من له امتياز على كل ذوي العلم ، نخبة الافراد
 شيخنا مظاهر التمدن والدين الحنيفي ، منهيل الوراد
 (المدني) في الاسم والوسم حر راغب في الاصلاح والارشاد
 كم نفيس من عمره صر في إحياء رسم العلوم بين العباد
 كم تأليف صاغها لو تأنى نشرها كان من عظيم الایادي
 يخدم الدين ، ينشئ الامل الصفا ثم والعلم من صميم الفؤاد
 لا ترى منه فترة في سبيل العلم لا كنه كثير اجتهاد
 سيدى إني أهنيك بالفوز الذي نلت على الاضداد
 وأود ارتقاء كم في مراقي المنضل دوما على سبيل اطراد
 وأرجي من الالاه انتشارا لتساخ وآفة واتحاد
 جمع الله شملنا وحبنا بانتزاع الاوضاع والاحقاد
 وهدانا بجهاد خير البرايا أحمد المصطفى الامين المادي
 نسأل الله أن ينال صلاة وسلاما ما قام كل ينادي
 كم أنادي مستنهضا لبلادى وأرى الكل سابحا في رقاد

= رباط الفتح = ١٧ ربیع النبوی الانور عام ١٣٤٥ ٢٥ سبتمبر ١٩٢٦

محمد المكي الناصري

(ملحق 2)

سُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

ریو سنت ایڈمز

صريحة لا عن و خلبي زلان سير الملك

وَمَا زَالَ سَوَاهِيٌّ إِلَّا لَمْ يَأْتِهِ الْمُغَادِرُ وَمَا تَنْفَعُ سَدَّ رَافِلَبِ . مُخْبِرٌ مُتَرْجِمٌ عَنْ دِرْ

عواید علیم (نامه‌رس). و مسند علیم (از زانی)

فَإِنْ رَأَيْتُمْ سَبَابِرٍ يَلْوَحُ دُجَانٌ مِنْهُ سَمْلَةٌ مِنْ نَارٍ أَسْوَانٌ
وَرَذْرَذَةٌ مِنْ عَوَالِلِ الْكَنْزِ لَعْنَاهُ تَخْلَتْ لَا كَسْلَاضٌ وَتَعْجَلَتْ تَرْكَعٌ (أَمْلَعْ تَقْبِيلَةٍ)
جَبَانٌ لَا حَنْوَةٌ تَسْلَبُ الرَّغْفَوْنَ وَتَنْلَعُ لَا رَوَاحٌ مَلْكَلَاتِ ذِكْرِ هَلَبَمْ جَيْدَهْ يَلْيَاهُجَّ
أَلْسَبَاجٌ وَتَسْبَهُ لَسَدَ بَسَطَ تَسْبِيهِ رَانِخَلَاتَ لَرْمَلُو يَسِيْغَبَهُ بَالْكَنْدَانَسَسَ
وَالْمَسْعَعُ . مَنْتَهَلَهْ بَشَّهَرَهْ مَعْدِدَهْ بَعْدَهْ لَكَتْفِينَهِ بَسَرْ زَسَسَ (رَارَلَنْلَوْهُ وَلَا لَنْدَلَهُ)
بَوْسَرْ (سَرْ) اَلْكَمِيَّهْ نَلْكَمِيَّهِنْ وَالْكَمِيَّهُونْ لَلْكَمِيَّهُتْ . بَيْثَرَلَهْ بَعْسَيْهِنْ
وَأَصَدَهْ مَعْنَى لَا لَوْهَيْهِ وَالْتَّوْهِيَّهِ وَسَرْ لَاتْفَرْ بَسَسَ لَهَدَهْ لَاسْرَيْهِ لَهْ .

کل ندان اکن هنر اول اطیس را بسته بعینها ورات بعین

تک) ہے ۱۲ گھوٹہ رالڈینس راستے امتنت پھر تباو ھلابنگلار (اکٹنگر مبھی

اعلیٰ ایکومونوں (خود و سرو سکھا) کا مدل عالمہ الفخریتیہ والا مسیح
سمیخت ہے جنہیں ایکٹھے سامعین اپنی نئی علم، صلح اور صفات (رلفاہ) پر دلاغت

ولالد میں ازدواج ہے؟

سبعين ملیون ریالیت و ایجادکو ت. و گیرا سکر کل معمود سو ۱۶۰ بیان نیمی دارند.

وأيضاً يغير سرطان المخ. بينما لم يثبت ذلك في سرطان الرئة. ويخلو التدخين من أي مادة

و باخ ۱۱۲۱ اسپریت علی دیک، ملک فتح، نیزه، احمد هاشمی، گلزاری، گلزاری، میرزا طهماسب

و ينذر بالجزاء العذابي على من يخالفه في ذلك **الخطيب** **الحسين** **الحسين** **الحسين** **الحسين**

و منتدى و صنف من الله الحجز از ۱/۷ و پسی؟
کسر باید نباشد را در بین فنا میباشد از این سفر من قبل شهر کار را بین داشتند و آنها اذکر لغت این سفر
دعاواری اصرار دعکن صد و فرد و پیشواد بینه / تخفیف، آنها نادستا میباشد فکر بورا حستی
جبار نام شهر الله و دارالله همراه بیوز / المحسن
اصل از بیس صد و راهبیور. جیبینا دون الدلائل و راهبیور. این زردهم علاقه فیضه بعنیم.
و غلامیتی که زیبوم علی رایم. و بیشتر بهم سیوح فشنجه. بیوم تعلقیه نخواهد داشت
و تقریبی ستوانه امروزینیم. دارالله رایم امروزه. تنهام فیما بهم و تقصی
در راهیز نام. و امروز منون یعنی دلوه بحضور و اصرار جبار ایشان و زنده از بدها طلب
کا تستعجل نیم جلسه بی دارالله ستوان. و منو را بینایم (ایمید). و لائمه اصماع بدعوت
واجیم بدل ایشان و کرتقا جست بیما و ایتفاق بیس دارالله سنهلا و فدا مرخیلهم اسنو
نم بینخواهد و لدار و لم یکی نه شریط بی ایشان و لم بلکه لم ولی من را بزر و کبر که تکلمیم ای
لآخر من ایشان و ایغفار ایشان ایشان و ایصرار علی ما اصرار بیان

19 ربیع الاول 1345
مراجی ۲ اکتوبر ۱۹۶۶

لئے یا ملکیت اور عدالت کی وجہ سے اس کا اعلان کر دیا جائے۔ اس کا اعلان کرنے والے ایسا شخص کو اپنے نام پر اعلان کرنے والے کے مقابلے میں ایسا شخص کو اعلان کرنے والے کا عدالت کا مخالف قرار دیا جائے۔

تم (ن اجل رئیس من چکا فرمد لیکن لاہو علماً علی رسالتے نعمۃ نے
الفضیل زستے کانت تغیر بخالا لبر رئیس ریزیز و می

تک رانکلار می بین من یقشیع
فستت هلوپ اتفو مهتی راصبیورا
ورصوا بیمبل و رانکلار د را پرم
ترکو راسیبل لکسی و موادرد ملام
ولنابسوا یالرلا تجیں سعدا نهتة
ولنکلو رابه باینکلات عنو ریته

فوع رذاذ كرالا ، نفي مسوأ
 لا ينتفعون سوي السعيase مطلبها
 لاسع و ملارسعي نجبر رامنة
 لاسع محل مفعوله قوى دوا باردي
 علهمت مطالعهم و عن دوازدها
 مصلحتي حدا فذرسته مرفعتها
 لافنون كل الاموات لغير يعذر عدم
 لله ينعم لا افزعه لا اضر
 كم ناصي مفرط في عوالم حسنا
 جر حوك باللائحة و موسى بر ا
 كل الورى فرقان بصر رفادة
 دون عليينا اربى اعفنيه اش
 واصبر على مخض رحبه و عبا خلا
 واد لو جرت صراحته و هز متز
 الفرع من مردك اتعبر انت مبعده
 تلتفتهم (ابن مبلدو و هي عطيبة)
 لمسوا بآلاعنته ربي اهل ارثهم

وتنقلوا تغياة الفليه مسبوعة سلا و علاج على جميع رصوفاً بنا خصوصاً
 اخذكم سير رشاح محروابي عذابي عبود اركهم و صرفيه لاسير مجربي راسى
 لوزانه ومن سير ندا الورا الدرو المتربي العبد الله كزاله و دمنه للاختيم
 (رصمه وناعنه سماه الحمبة ولا بد و لا تستكتوا) هجرت القصرين
 تسلقوا سلالم للفنجان و دفعتكم الصغيرين و كل اثنين اجا .. .



(ملحق 2)

رسالة الأستاذ علال الفاسي

بسم الله الرحمن الرحيم

في 19 ربيع الثاني سنة 1345 هـ

صديق الأعز وخليلي الأمر سيدى المكى

أما الأشواق التي يُكابدها الفؤاد ويقطع لها القلب، فخير مترجم عنها عواطفكم
الحساسة ومشاعرك الراقية.

وإن رأيتم سنا برق يلوح دجى فإنه شعلة من نار أشواقي، وإذا كانت عوامل الغرام تتملك الأشخاص وتجعلها ترکع أمام متيمها فإن الأنحنة تسلب العقول، وتملك الأرواح ملكاً تذكرها به في دياجي الأشباح. وتسبح لها بها تسبیح النغمات الموسيقية في الكنائس والبيع، وتصافى به معها في معابد المتقين بسر أسرار الخلوة والاتحاد في سر أسرار «الطبيات للطبيين والطبيون للطبيات» فينظران بعين واحدة معنى الألوهية والتوحيد وسر التقديس لله لا شريك له.

كلانا ناظر قمراً ولكن رأيُتْ بعينها ورأيَتْ بعيني

تلك هي الأنحنة الدينية التي امتدت كهرباءًها بأسلاك الحصر في ~~أنحنت~~
المؤمنون ~~إنحنت~~، وسدّد شطاطها عامل الوطنية والشعور فنسخت ببرجة الكلم بالمعاني
المنقوشة على صفحات القلوب بلغة الحب الإلهي الدائم.

سبحان مَلِكَ الْمُلْكِ وَالْمَلَكُوتِ وَكَفَرَانِ كُلِّ مَعْبُودٍ سُواهُ لَا يَلِكَ نفعاً وَلَا ضرراً،
وإثما يقدّسه الملحدون لينالوا قليلاً من المال ويُضللوا المغفلين المساكين حتى إذا ذكرتهم
عذاب ربّك أبرقوا وأرعدوا، ووسموه بالكفر والطغيان وبغض الصالحين من عباده.
لَا تحرنْ عليهم فإنك لا تهدي من أحببت ولا يضرك ما لاقيت، فتلك عادة الله في
خلقه، ما دعا إلـيـه داع إلـاـ وقتل ومنـعـ منـ اللهـ الجـزـاءـ الـأـوـفـيـ.

ألم يأتك نبأ الذين قاموا في الشرق من قبل لنصرة الدين، وإعلاء كلمة المسلمين؟ دعوا إلى الله دعوة صادقة وبيتوا دينه الحنيف بياناً شانياً فكذبوا حتى جاءهم نصر الله وذلك هو الفوز المبين.

أما الذين عبدوا القبور فسينالون الذل والتبرور. أثيرونهم عاقبة بغيهم وغاية كذبهم على ربهم، وبشرهم بيوم مشهود يوم تعظم (شوكة؟) الإصلاح وتقوى شوكة المؤمنين، ذلك اليوم الموعود. ثهدم قبایهم وتكسر درایزهم. والمومنون يقولون بصوت واحد: ﴿جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ﴾. لا تستعجل الله فله في ذلك شؤون، وهو لا يخلف الميعاد. ولكن اصدع بدعوك، واجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلاً وقل الحمد لله الذي لم يتخد ولداً ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولتي من الذل وكبّره تكبيراً. ولا يجر متلك الشتتان والبغضاء على أن تسكت. واصبر على ما أصابك، فإنه لن يصيبك إلا ما كتب الله لك. واعلم أن العاقبة للمصلحين، والله ولئن المؤمنين. ذلك، ومن عاقب بمثل ما عوقب به ثم بغي عليه لينصره الله إن الله لغفور غفور. ثم إن أجل أئيس من فكري أقدمه لك الآن علاوة على رسالتي هذه تلك القصيدة التي كانت تقريرياً لداليتك الفدّة، وهي :

ذلك العصات فأين من يتخشع
وذه المعرف أين من يتطلع
لا يسمعون ونصحهم لا ينفع
مسخت قلوب القوم حتى أصبحوا
إن كان فيه ترفة وترفع
ورضوا بجهل والخطاط دائم
ولى الغواية والضلالة تشيعوا
تركوا سبيل الحق وهو أمامهم
ولتبسوا بالصالحين ساهة
وتكلموا بالبطلات غواية
قام إذا ذكر الإله تفرقوا
ولا يبغون سوى السفاسف مطلباً
أسيفي وما أسيفي بمجده أمة
أسيفي على قوم ترددوا بالردى
عظمت مصابهم وعز دوازها
سلني فاني قد بحثت مدققاً
القوم كالأموات ليس يعيدهم
لا ينفع الأقوام إلا ضربة
كم ناصح قد قام يدعوهم لما
ينجيم وفراده يتقطّع

ف Romeo باللحاد وهو مبرأ
وأنسه في قوله متصنع
كل الورى قد قام بعد رقاده
وهم رُقد بعد ذلك هجّع
هون عليك أبا الحقيقة إنه
لابد من يوم يحييء فتصدع
واسبز على مضض الجھول فإنا
صبر الفتى بالطیيات مشفع
إذا وجدت من الحسود مدة
فارقب مغبّتها فمنها المطلع
ال القوم من فرط الجھالة فيهم
(شّرة قوي) للدّنى وتطلع
ثكّلتهم الأفكار وهي عظيمة
فهم المصاب ومنهم نرجوع
أنسوا بالاستعمار في أفكارهم
ننجروا غصص الهوان وجرعوا

وتقبلوا تحياتي القلبية مشفوّعة بسلام عاطر على جميع أصدقائنا خصوصاً أخاكم
سيدي الحاج محمد، وأبن عمّنا سيدي عبد الكبير وصديقنا السيد محمد بن الحسن
الوزّاني. ومن سيدنا الوالد والشريف الفکاهي كذلك. ودمتم لأخيكم. (أخبرونا عن
شأن الجلة ولابد، ولا تسكتوا). تصلكم رسالة للقباج ودفتركم الصغير. وكاتبنا
جداً...

محمد علال الفاسي

19 ربيع الثاني 1345 هـ
الموافق 27 أكتوبر 1927 م

۲ - مذاقشات

١ - محمد المكي الناصري

إن العروض التي استمعنا إليها تناولت جانباً مهماً من الاستشراف الفرنسي المتعلق بالغرب. وهذا الموضوع بحر شاسع، فيه من الموضوعات ما هو تاريخي وما هو ديني وما هو اجتماعي وفي كل موضوع اهتم المستشرقون بنقطة دقيقة تستوجب الدراسة والنقاش. ويمكن أن نعتبر أن البحث القيمة التي عرضت جاءت كعينات لاهتمامات المستشرقين الفرنسيين. ونبقى في هذا المضمار إلى أن تناح فرصة أخرى لتناول جوانب أخرى مختلفة عمّا كتبه الفرنسيون عن المغرب. ولا ننسى الاستشراف الإسباني الذي له كذلك نظرته إلى شؤون المغرب قدّماً وحديثاً. والآن، وبعد أن انتهينا من الاستماع إلى البحث، نشرع في مناقشتها جميعاً، وأدعو السادة المشاركون أن يتقدّموا باللاحظات التي سجلوها على العروض المسموعة، وأعطي الكلمة في الأول للأستاذ أحمد شحالان، فليفضل.

٢ - أحمد شحالان :

أبدأ بلاحظة تتعلق بعرض الأستاذ سعيد بنسعيد في النص المترجم في آخر صفحة (٣) من مجده [الموافق لصفحة ٣٩ من هذا الكتاب] : «المغرب أحد بلدان العالم المجهولة لنا، إذ بالرغم من وجوده قيد كيلومترات قليلة من إسبانيا، تلك التي هي جزء من أوروبا، فإن الأوروبيين يبعدون عن هذا البلد بدافع التتعصب الديني». قد يعتقد القارئ السريع أن هذا التتعصب يعود إلى الأوروبيين، لأن الجملة توحّي بذلك، فيما يحب إضافة كلمة تزييل اللبس، لأنني لما قرأت كتّأقول : من هذا الذي يفهم الأوروبيين بدافع التتعصب الديني ؟ بينما كلمة «بدافع» تعود على المغاربة فيما بعد. فهناك لبس - على ما أعتقد - في ترجمة النص.

فيما يتعلق بالموضوع ككل، فإن استفساري لصديق الأستاذ سالم حميش لا يعدو أن يكون استفساراً، ولا أريده أن يكون ملاحظة. من المعروف أن المستشرق هو باحث في التراث العربي الإسلامي (وقد يكون الشرقي بإطلاق) بطريقتين :

أ - طريقة الرجوع إلى التراث العربي الإسلامي، فكراً ودينًا وتشريعًا واقتصادًا وسياسة، والبحث فيه بالمنهج الذي يريد، غالباً ما تكون النصوص المعتمدة باللغة العربية.

ب - طريقة تحقيق النصوص العربية الإسلامية تحقيقاً فقهـ لغويـاً، يتبع مناهج التحقيق التي يختارها المستشرق وهي متعددة. ومن خلال ساعي لعرضك وقراءتي له، لاحظتُ

أن الكثرين من اعتمدَتْ لم يتصفوا بأية ميزة مما ذكرُه أعلاه. صحيح أنهم كانوا مؤرخين وكانوا علماء اجتماع وكانوا علماء سلالات، وفي هذا الإطار أرخو للمغرب. وعليه فإن إدماجهم في فئة المستشرقين أو الاستشراق، يحتاج في رأيي المتواضع إلى مقدمة تبين الحدود الفاصلة في هذا النوع من الدرس. صحيح أنك تعرضت في عرضك إلى مشكلتين : غزارة المادة، والوقت المحدد لعرضها. ولعل هذا الأمر هو الذي جعلك تترك المقدمة أو الملاحظة التي تبين الفروق بين المهتمين بعالم الشرق والمهتمين بتراثه في لغته ونحوه.

ملاحظة أخرى : تعرضت لازدواجية البربرى - العربي، وازدواجية المسلم - المسيحي. وأأمل أن تضيفوا ازدواجية أخرى كان الدارسون الذين أشرت إليهم أو المؤرخون والاجتماعيون الغربيون دائمًا يرثون إيرازها. ولعلها عندهم كانت هي قطب الرحى، وأقصد بها المجموعة أو الطائفة اليهودية في مقابل بقية المغاربة. فكل الذين أرخوا لل المغرب في هذه الفترة، خصصوا فضلاً أو فضولاً متعددة لموضوع الطائفة اليهودية. ويكتنأ أن نصف هؤلاء إلى صفين، صنف، وغالبيته غير يهود، كانوا يقصدون من وراء تناولهم للموضوع إبراز الحالة المزرية التي كانت عليها «الملاحات» (أحياء اليهود). ولم يكن القصد الأول من هذا الدرس عداء المتحدث عنهم - وإن كان - بقدر ما كان محاولة للضرر بال المغرب وإعداد العدة لاحتلاله، بحيث أبرز هذا المنظور الاستعماري، أن فرنسا وجدت اليهود في حالة مزرية، وأنها تريد أن ترفع من واقعهم الاجتماعي، طبعاً لأغراض كانت تعدد لها. ولم يخل هذا الاتجاه من إثارة حساسيات دينية لم يكن المغربي - يهودياً أو مسلماً - يعرفها من قبل، هذا هو النصف الأول.

أما الصنف الثاني، فكان همه أن يبيّن أن الطائفة اليهودية المغربية تميز بميزات دينية وعاطفية لا بد أن يؤرخ لها، وفي هذا الإطار نجد كتابات «هيرزسيرك» في مؤلفه «تاريخ إفريقيا الشمالية»، (بالعبرية)، و«طوليدانو» في مؤلفه «أنوار المغرب» (بالعبرية)، و«أندرى شوراكى» في كتابه «تاريخ شمال إفريقيا»، و«فاجدا» الذي اهتم ب بتاريخ الفكر اليهودي، فأخرج نصوصاً مغربية متعددة. وضمن هذه المجموعة نجد كتاب «محهمي فاس» أو علماء فاس ويعني طبعاً العلماء اليهود وكتاب «عبدية» : «تاريخ مدينة صفرو»، وهو كتاب له أهميته لما يتضمنه من وثائق غنية. وأخيراً ندرج أيضاً في هذا الصنف الأعمال الراخة التي كتبها الأستاذ حايم الزعفراني عن يهود المغرب تاريخها واجتماعها واقتصادها ودينا.

ويكمنا أن نتصور الأهداف التي تونخاها مؤرخو اليهود، سواء النصارى منهم أو اليهود، أولئك الذين كتبوا بالعبرية أو غيرها كالتالي :

الهدف الأول، ويتمثل في كتابات الفرنسيين، وهو إبراز الوضعية وواقع اليهود، والإيحاء بالتحسين المتضرر، أملاً في الفصل بين اليهود وال المسلمين.

الهدف الثاني، إبراز أن العنصر اليهودي هو عنصر مميز بطبيعته وأنه مختلف عن غيره ديناً ولؤلؤات أخرى فكرية.

الهدف الثالث، الإيحاء بأن اليهود كانوا أقدر على استيعاب الثقافة الفرنسية، ويؤدي بنا هذا إلى الهدف الرابع.

الهدف الرابع، إن الذين كتبوا في تاريخ يهود المغرب، خصوصاً منهم الفرنسيين، كانوا يعتقدون لما سيراه المغرب سنة 1860 - 1861، أي وضع البنية الأولى لثقافة يهودية، فرنسية. وتمثل ذلك في مدرسة L'Alliance israélite في تطوان وهي أول مدرسة، ثم في طنجة وبعد ذلك في عديد من مدن المغرب. ولعل الذي يرجع إلى النشرة التي كانت تصدر في باريس منذ سنة 1861، أو يرجع إلى التقارير التي كان يكتبها مدير هذه المدارس، خصوصاً مدير مدرسة تطوان وطنجة، أو الذي يرجع إلى التقارير السنوية لـ L'Alliance، يجد أن هذه الكتابات كانت تتحوّل نحو نحو الفصل بين اليهودي والمغربي والمسلم المغربي وتريد أن تتحقق الازدواجية المشار إليها. وكان الهدف من إطار مدارس الاتحاد الإسرائيلي إعداد إطار الاستعمار الفرنسي، فمعظم الترجمة الأوائل الذين اشتغلوا منذ سنة 1912 أو فيما بعد، سواء في القنصليات أو في الإدارة العمومية في المغرب، كانوا من خريجي هاتيك المدارس. وإذا عدنا إلى التقارير التي كان يكتبها مدير المدارس المذكورة، فإننا نجد أنها لا تذهب بعيداً عما كان يكتبه «شارل دو فوكو»، إذا تشابه الأوصاف الواردة في كتاباته وما جاء في تلك التقارير، وهي أوصاف لم يكن من همها وصف العمran والمدن بقدر ما كانت تتعرض لأحداث تتعلق بحالة المغرب ولكثير من الأمور التي جاءت في كتابات الذين تعرض لهم في بحثكم. إذن هناك ازدواجية نظرية جاءت في بحثكم، وكان مقابلها التطبيقي يتحقق في مدارس الاتحاد عن قصد أو غير قصد. ويظهر أن برامج المدارس في باريس كانت توضع بقصد، والأكيد أن قسماً من الطائفة في المغرب لم يكن يتصرف لتحقيق تلك الازدواجية. بعض الأخبار رفضوا مدارس الاتحاد وثاروا ضدها، وتجلى هذا في جملة لطيفة عندهم

وهي : «هَذِي مَاشِي إِسْكُول، هَذِي إِشْ كَلْهُ»، يعني : «هذه ليست مدرسة (اسكول)، هذه نار كلها». والجملة الأخيرة بالعبرية : «إِشْ كَلْهُ» (نار كلها).

أريد أن أقول ومع ذلك إن الازدواجية (يهود في مقابل مسلمين مغاربة) إذا كانت موجودة في نظر البعض، فإن بعض أخبار اليهود وبعض اليهود لم يرضوا بها كما أنهم لم يرضوا عن التعليم العصري بالمنظور الذي جاء في برامج مدارس الاتحاد.

3 - عبد الهادي التازي

إنما قصدت بالتعليق على بحث الأستاذ سعيد بنسعيد التنويه بثراء الموضوع وشموليته وحديثه المستوعب عن كل ما كُتب عن المغرب، وبالخصوص فيما يتصل بالمرحلة الأخيرة، عهد «دوتي» وما يتصل به. وبدون شك وقف الأستاذ على ما كتبه عام 1886 «موئلار» G.Montbard كاتب السفارة الإيطالية عن المغرب في مقدمة كتابه الضخم السالفة التي قال فيها عن المغاربة : «إنهم جمعوا أسوأ ما يوجد في العالم العربي وأسوأ ما يوجد في العالم البربرى وأسوأ ما يوجد في سائر العوامل الأخرى». إنما أرجو من الأستاذ سعيد بنسعيد العلوى أن يحاول ما أمكن، ونحن نتحدث على صعيد الأكاديمية، أن تكون موضوعين. لا يمكننا أن هذا الرجل سبّ أو علق بقدر ما يمكننا أن نعرف الحقيقة الواقعية في ذلك العهد. نحن لا نتحدث بلغة الناس الذين ليس لهم اطلاع، نحن نريد أن نخرج من هذه الحصيلة بشيء موضوعي. صحيح، لقد تكلم على مدينة كذا وتاريخها وبنائها، هذا صحيح، فما يمكن أن يكون صحيحًا لا ينبغي أن يكون محل مناقشة.

الشيء الثاني الذي أردت قوله، هو التفرق بين المستشرقيين وبين الآخرين. وحتى في المستشرقيين أنفسهم هناك من جرّة إلى أغلاطه أنه سطحي، وهناك من جره إلى أنخطائه أنه غير مبالٍ. إني أذكر نكتة قالها الشيخ البشير الإبراهيمي رحمه الله وهو جزائري، له أرجوزة فيها خمسة وعشرون ألف بيت تتحدث عن مذكراته، وقد خصص أحد الجوانب المهمة من مذكراته هذه للمستشرقيين حيث يقول فيها :

مستشرق يعرف أن الصّادَا	إن نقطت من فوق صارت ضادا
مستشرق يعرف أن الباء	إن نقطت من فوق صارت تاءا

هذا النوع من المستشرقين ينبغي أن يتصلدى إليه، فالذى يعتمد على حجج ينبعى إما أن يُقابلها بحججة موجودة أو يسكت حتى يسرّ الله إليه فيما ينبغي أن يرد به.

4 - مليكة العاصمي

لقد استفدننا كثيراً من الأبحاث القيمة التي استمعنا إليها، ولكن الموضوع في رأيي لم يتم استيفاؤه واستيعابه بعد، نظراً لشساعته وأهميته البالغة، ولكون هذا التراث يعتبر من أهم مصادر دراسة تاريخ المغرب، ويعتبر كما جاء في مختلف الأبحاث مثلاً بالفساد والتغليط. وأقترح لو أمكن تأسيس خلية بحث في هذا التراث للنظر فيه وتجريده بعض الموضوعات ذات الحساسية والأهمية الخاصة وتقديم الأدلة العلمية الكافية لتصحيحها في التداول كمستندات تاريخية.

لا أرمي إلى التدخل بشكل جوهري في هذه الندوة وإنما هو مجرد استفسار بسيط أريد به تعميق الدراسة بوجهة نظر الأستاذ الباحث سعيد بنسعيد حول إشكاليتين عرضهما نقاً عن «شارل دو فوكو».

الإشكالية الأولى قوله بتنوع القوانين في المجتمع المغربي. وقد عدّها الأستاذ الباحث واعتبرها شكلاً من أشكال القانون العرفي الذي اعتبره بدوره مصدراً من مصادر القانون. أريد أن أستوضح الأطروحة البديلة التي يقدمها الأستاذ سعيد بنسعيد لهذه الإشكالية.

الإشكالية الثانية، إشكالية تعدد السلطة واستقلال القبائل والزوايا عن هذه السلطة في رأي المستشرق المذكور. كيف يرى الباحث هذا الموقف، وهل كانت فعلاً البنيات الاجتماعية مستقلة بالسلطة في المغرب ؟

5 - نجاة السرار

أولاً، أودّ لو سمحتم أن تعرّفونا بهدف المستشرقين من الدراسات الأدبية التي أصدروها. ثانياً، يرى الأستاذ بنسعيد أنه لا بدّ من الانطلاق من الثقافة الفرنسية، وأرى من جهتي أن قضية التلاحم بين الثقافات أمر هام وجيد، ولكن ألا ترون أنه من الأجدى لنا أن ننطلق من الثقافة العربية وهي ذات جذور راسخة بدل الانطلاق من الآخرين ؟

6 - حسن المجاهد

السؤال الأول يتعلّق بمفهوم الاستشراق، ألا يمكن تجاوز كلمة الاستشراق خصوصاً بعد بروز العلوم الاجتماعية في بداية القرن 19، وبالتالي يمكن مناقشة هؤلاء الباحثين كعلماء؟ وإذا أمكن ذلك ستتصبّح المناقشة على مستوى التقنيات والمناهج والنظريات المستعملة، وخصوصاً مدى مصداقيتها ومطابقتها للواقع المدرّوس. ولعل الخلفية الأساسية من وراء هذا التساؤل هي أن لا نبقى كمواضيع للمعرفة بل لكي نصبح صانعين ومنتجين لها.

السؤال الثاني : انطلاقاً من العوائق المطروحة للفكر الاستشرافي كما ذكرتم ذلك - حضرة الأستاذ سعيد بنسعيد العلوى - كعائق للمعرفة المتداولة وعائق للمركزية الذاتية وعائق للحماسة وللنظريات السوسيولوجية... إلخ، ألا ترون معنى أنه يجب طرح هذه الأسئلة كذلك، أي العوائق التي تواجهنا من هذه الجهة؟ وإلى أي حد، في نظركم، تأتي هذه العوائق من أحد المستشرقين المتميزين وهو الفرنسي «جال بيرك»؟

7 - سعيد بنسعيد العلوى

الحق أنتي مسرور بما أثاره هذا العرض من تساؤلات، أنا أول المستفيددين منها بكل تأكيد لأنها ستدفعني للوقوف وقفـة تأمل ومراجعة، فما اعتقدت ولو برهة وجيبة، أن ما قلته في هذه الورقات هو قول فصل أو قول نهائى، وإنما هي فرضيات تعمم، ونقط للتفكير وللتأمل قابلة للمراجعة وللتقصيـح. بيد أنـي أجـد فيها استـمعـتـ إليـه عـدـة أسـئـلة، تتـطلـبـ منـيـ الإـجـابةـ عـنـهاـ وـقـتاـ طـويـلاـ، وـسـأـحاـولـ فـيـ ردـيـ عـلـىـ تسـاؤـلاتـ الأـخـوةـ أنـ أـصـفـهاـ تـصـنـيفـيـنـ اـثـنـيـنـ أوـ تـصـنـيفـاتـ ثـلـاثـةـ. فـيـ تـلـكـ التـدـخـلـاتـ ماـ أـوـافـقـ عـلـيـهـ بـكـلـ تـأـكـيدـ. وـرـبـماـ فـيـ الـبـدـايـةـ مـاـ أـقـىـ بـهـ الـبـاحـثـ الفـاضـلـ الـخـتـرمـ الـدـكـتـورـ أـحـمـدـ رـمـزـيـ فـيـ يـتـعـلـقـ بـقـضـيـةـ الـاسـتـشـرـاقـ، وـإـذـاـ قـلـتـ كـلـمـةـ فـهـيـ إـقـامـ أوـ تـكـلـمـ فـيـ نـفـسـ الـخـطـ. لـيـسـ فـيـ تـصـوـرـيـ إـطـلـاقـاـ أـنـ أـجـعـلـ الـمـسـتـشـرـقـيـنـ جـمـيعـهـمـ فـيـ سـلـةـ وـاحـدةـ كـمـ يـقـالـ، وـإـنـماـ فـيـ الـمـسـتـشـرـقـيـنـ الغـثـ وـالـسـمـينـ. وـشـخـصـيـاـ، كـبـاحـثـ فـيـ الـفـكـرـ الـسـيـاسـيـ وـفـيـ الـفـلـسـفـةـ الـإـسـلـامـيـةـ، أـجـدـ دـيـنـاـ عـلـيـ أـنـ أـعـتـرـفـ بـأـيـادـيـ بـيـضـاءـ لـكـثـيرـ مـنـ أـلـاـئـكـ الـبـاحـثـيـنـ، قـلـ أـنـ نـجـدـ نـظـيرـاـ لـ«ـهـنـرـيـ لـأـوـوـسـتـ»ـ (Henri Laoust)ـ فـيـ مـعـرـفـتـهـ بـالـخـبـلـيـةـ وـبـالـأـشـعـرـيـةـ، وـقـلـ أـنـ نـجـدـ لـ«ـبـلـاشـيـرـ»ـ (Blachère)ـ مـنـ يـضـاهـيـهـ فـيـ مـجـالـهـ، وـمـنـ الـمـسـتـشـرـقـيـنـ مـنـ أـنـكـرـ عـلـيـ غـيـرـهـ مـاـ أـتـواـ بـهـ مـنـ أـقـوالـ. وـأـجـدـهـاـ مـنـاسـبـةـ لـأـرـدـ عـلـىـ الـأـخـ الـجـاهـدـ، وـأـعـطـيـ غـوـذـجـاـ مـنـهـ بـجـاكـ بـيرـكـ، فـجـاكـ بـيرـكـ يـمـثـلـ مـرـحـلـةـ اـنـتـقـالـ حـافـلـةـ شـامـلـةـ كـانـتـ بـدـايـةـ عـلـمـهـ، كـمـ نـعـلمـ

من ذلك مثلاً هي ردوده على مونتاني على وجه الخصوص، وهي ردوده على دوتي، وردوده على هذه المدرسة الفرنسية. من ذلك مثلاً : مقالته «مائة وخمسة وعشرون سنة من الدراسات»، قوله في القبيلة في شمال إفريقيا فهذه كلها مراجعة وقد لمح لوقاف ينكرها. و موقفه كله متعاطف مع المغرب ومنصف في البحث العلمي. لا أحاول أن أغامر بإطلاق تعريف ولو مؤقت لمن هو المستشرق، ولما هو الاستشراق، ولكن يمكن أن نأتي بوصف عندما يَدْرُسُنا شخص آخر ونكون نحن موضوع الدراسة، وهذا ما حاولت أن أقوله في الصفحة الثانية من البحث على وجه الخصوص، فهو نوع من مرآتنا المعكوسنة تنظر إلينا، إذا صحت هذه العبارة، هي ذاتيتنا وهوينا كما يراها الآخر، هو وجهنا في مرآة ذلك الآخر أو الغير - كما يقول المتكلمون - وتدفعنا إلى تنقيح ومراجعة كثير من آرائنا.

بكل تأكيد تجاوزت أو حاولت أن تتجاوز في من تناولت من نماذج التصنيف الاعتيادي للمستشرق، لأنني لو فعلت ذلك لأقصيت كل من أتيت به من مجال الدراسة. ألم يكن فيهم المستعرب ؟ ألم يكن فيهم من يعرف اللغة العربية ؟ ميشو بيلير كان مستعرباً، وتبدو من إحالاته ومن النصوص التي وقف عندها في بعض الأحيان معرفة جيدة ودقيقة باللغة العربية، وليس معرفة دقيقة وجيدة باللغة العربية فحسب، وإنما بالملكية وبفقه النوازل وبالفتاوي التي وقف عندها وترجم البعض منها. هذا من باب الإنصاف. دوتي لم يكن يعرف العربية إلا قليلاً، ولكن ميشو بيلير كان مستعرباً ممتازاً على غرار المدرسة الاستعمارية التي نعرفها.

لم يكن في إمكان العرض أن يتناول كل الجوانب، أؤمن على ما قاله أكثر من متخل وما قالته الأستاذة مليكة العاصمي فيما يتعلق بالزوايا. الزوايا في تاريخ المغرب أمر له أهمية بالغة. والمستشرقون أولوها عناية كبيرة. ومرة أخرى، من أهم ما كتبه ميشو بيلير هي محاضراته التي يضمها مجلد سنة 1927 على وجه الخصوص من *«Les Conféries religieuses au Maroc»*، فيه أكثر من محاضرة عن *«Archives Marocaines»* (الزوايا الدينية في المغرب)، وعلى وجه الخصوص محاضرة له في منتهى الأهمية عن زاوية أحنشصال. قيل الكثير في الزاوية ودورها ووظيفتها، وهل هي حزب، وهل يمكن كما أشرتم أن تعتبر بداية النظرة إلى الحياة الخزبية في المغرب. كلام وأديبيات كثيرة قيلت في ذلك الموضوع، ولكن المستشرقين الفرنسيين عندما تحدثوا عن الزوايا تحدثوا عن زوايا بعينها. وينبغي أن نسمى الأشياء بأسمائها، فقد لعبت الزوايا دوراً في حياة المغرب، وبصفة خاصة فالزاوية التي أوليت أهمية أكثر من غيرها هي زاوية شرفاء وزان. ونعلم

أن شارل دفوكو عندما أتى إلى المغرب أتى بتوصية إلى شريف وزان، وهذا بدوره حمله رسالة إلى شرفاء شرقاوة وهكذا. ولكن تصور المدرسة الاستعمارية هو أن السلطة الشرعية بال المغرب متقاربة بين الخزن وبين السلطان على وجه التخصيص، وبين الزوايا، هذا تقديرهم وهذا رأيهم، أو أنها تقوم بدور الوسيط أو أنها يمكن التعامل معها أو التراوؤ معها، أو أنها القوة الحقيقة التي في استطاعتها أن تراحم قوة الخزن. على كل حال في الزاوية والزوايا مما يحتمل أكثر من بحث، لا بل أكثر من ندوة، لأن الكلام فيه طويل، ومتعدد.

فيما يختص قضية اليهود، لا أعتبر ما قاله زميلي أحمد شحالان إلاً تكلمة، فهو معروف بأبحاثه القيمة، وهو في طليعة المتخصصين في هذا البلد بالتراث المغربي المكتوب باللغة العربية، وأشار على وجه الخصوص، فيما أعلم، إلى ما قام به من ترجمة مع زميل آخر هو الأستاذ عبد الغني أبو العزم لكتاب حaim الزعفراني «ألف سنة من حياة اليهود في المغرب» هذا الشيء الذي يحاول الأستاذ شحالان أن يبرزه، وما حاول حaim الزعفراني، من باب الإنصاف أن يقول إنه يبرزه هو ويأتي في اتجاه معارض أو مناهض أو مناضل ضد الأطروحة الاستعمارية، وكيف تبدأ في هذا الباب؟

ونرجع مرة أخرى إلى «شارل دو فوكو» الذي يقول في بداية رحلته : «في المغرب توجد ديانتان فقط، ديانة للأغلبية هي الإسلام وديانة للأقلية هي اليهود كيف أسوح في هذا البلد وأنقل فيه؟ أكون مسلماً؟ سينفضح أمري!، إذا اختار زمي حاخام يهودي، واختار مرافقاً مدرّباً من هذه المدرسة الجزائرية هو الخاخام مردحه أي سرور لكي يرافقه في رحلته تلك. نعلم أنه بالنسبة للمغرب أثار الدارسين الفرنسيين أمرانثنان في أيام السلطان مولاي عبد الرحمن ابن هشام : الأول قضية ظهير التوفيق والاحترام لليهود. فهذا كان سداً للدرايي كما يقول الفقهاء. والأمر الثاني إذ قالوا : شيء غريب في هذا البلد، في المغرب، أن الملائحت توجد قيد خطوات قليلة من القصر الملكي يعني حتى يظهر أنها تحت ردائء، وتحت حمايته المباشرة، لكن المشهد الفرنسي كما تفضل الدكتور أحمد رمزي، فذكر قضية قانون كريشيوه في الجزائر وقضية الاستعمار الفرنسي الذي حاول أن يُنفذ من خلال تغرة اليهود ليخلق هذه المفهوة، وما كان من التجار اليهود من تعامل مع مارسيلية، ومع نانت، ومع باريس. والمسألة التجارية قد أشار إليها إشارة خفيفة أستاذنا عبد الكريم غالاب في جملة ما أشار إليه في كلمته القيمة هذا الصباح.

أخشى فيما يتعلق بالأستاذة مليكة العاصمي أن تكون أساسات التعبير أو أسيء فهمي

فيما ذكرته عن القبائل واستقلالها وسلطة الروايا، هذا استعدت به قولنا المدرسة الاستشرافية والاستعمار الفرنسي، وليس من قريب أو من بعيد قوله لا بالبني ولا بالإيجاب، اللهم إلا ما كان من مسألة العرف. أراد الفرنسيون وأراد بلير، لأنه كان له دور كبير، أن يدافع عن نظرية كان متعصباً لها أكبر ما التعصب. لقد اطمأن إلى القبيلة البربرية ليست مسلمة، وإلى غير ذلك مما نعرف. طيب، ما القول في القبيلة العربية؟ القبيلة العربية ذاتها تسربت إليها عادات وثنية وعادات بربرية، والدليل على ذلك هو أخذهم بالعرف. فكان الاعتراض الذي أتيت به أن هذا أحد العوائق المعرفية التي تسلّم إلى الجهل. هذه مسألة - أتحدث الآن فيها من وجهة التشريع الإسلامي - لم يعرف المعرفة الكافية بأنه لا ضرر في القول في الأخذ بالعرف مصدرأً للتشريع إذا ما لم يكن متعارضاً مع الشرع، وإذا ما نفذت مصادر الشرع، ومن تم قوله المارودي التي أتيت بها في تمييزه بين الاجتہاد الشرعي والاجتہاد العربي.

يبدو لي أن هذه أهم النقط التي ذكرت، وأستسمح إذا لم أرد على بعض النقاط الأخرى، أنا ضد مسألة التعميم هذه، أقولها مرة أخرى في قضية الاستشراف، وحنا الفاخوري لا أحد يذكره في باب المستشرقين، وإنما هو عربي مسيحي، وفرق بين العربي المسيحي والعربي غير المسلمين، وبين المستشرق. ولكن تلك قضية أخرى ومستوى آخر من البحث في علاقة الاستشراف بالإسلام. وعلى كل حال، أفتح القوس لأقول : إنني كثيراً ما حضرت في بعض الملتقيات العربية، وكانت أتدخل وأقول : «في المغرب لا نعرف هذه الأشياء كلها لأن في المغرب ليست عندنا سنة وشيعة، وإنما المغرب فيه وحدة، إنه سنتي، وإنه من حيث المذهب مالكي، ومن حيث العقيدة أشعري. فإذا وحدة على جميع المستويات، وليس عندنا أقلية مسيحية مهما كانت ضئيلة، ربما أقلية يهودية، هذا صحيح، ولكن كما ذكر الأستاذ أحمد شحالان عندما نرجع إلى الواقع نجد هؤلاء اليهود المغاربة أكثر الناس اعتزازاً بمغريتهم وبانتسابهم إلى هذه الدولة الواحدة، وإلى هذه الأمة الواحدة».

8 - أحمد شحالان

ربما كان للكثير متأجر واحد بسبب حضور هذا اللقاء العلمي، أما أنا فإن عرض أستادي محمد بنشريفة كان سبباً في أن أفوز بأجرتين اثنين، أجر الحضور وأجر الإطلاع على شخصية كانت لي لغزاً عندما كنت أحقق فصلاً من كتاب «الحاضرة والمذاكرة» لموسى بن عزرة. ومن سوء حظ هذا الكتاب الفريد في التأليف اليهودي، والفرد في

كتابة النقد الأدبي، أن لا ينال حظه عند بني جلدة موسى بن عزرة، إذ لم يتجرأ أحد منهم على ترجمته إلى اللغة العربية مع أنه كان عمدة في الأدب المقارن العربي العربي والتأليف البلاغي للغتين، كما أنه لم ينل حظه لدى الدارسين العرب مع أنه تناول النقد الأدبي تناولاً لم يسبق له نظير عند غير مؤلفه، سواء عند اليهود أو المسلمين. ذلك أنه درس قضية الشعر العربي وشاعرية العرب التي هي فطرة عندهم - وقد خصص لهذه فصلاً عنونه بـ«كيف صار الشعر عند العرب طبعاً وعند غيرهم من الأمم تطبعاً» - بطريقة فريدة اعتمد فيها الإرث الإغريقي والعربى واليهودى، انطلاقاً من مؤلفات جاليوس وأبقراط وأرسسطو، واعتداً الأهوية والتوسط في درجات الطول والعرض، وحركة الأفلاك وامتزاج العناصر الأربع، وكثير من أمهات الكتابات النقدية العربية والشعرية اليهودية. ونظراً لقيمة هذا الكتاب فإن عدم الذهاب بعيداً في بحثي عن شخص «حفص القوطى» أثناء تحقيق النص، ظل أمراً يزعجني إلى أن سمعت اليوم هذا العرض المستقصى لأرجوزة حفص والحديث عن شخصه. واستزادة في المعرفة، أبدأ سؤال أستاذى محمد بنشريفه بيديهية، تلك هي أن العهد القديم يقرأ قرائين اثنين : قراءة تسمى التقليد اليهودي الربى، وقراءة تسمى التقليد المسيحي. وهناك فرق كبير بين القراءتين، مع أن النص المرجع هو نص وحيد مكتوب أصلاً باللغة العربية، ويأتي اختلاف التأويل اللغوي والفهم اللغوی العقائدي، بمعنى أن النص الأصل يفهم إما فهماً يهودياً ربياً أو فهماً مسيحياً كنسياً، فائي تقليد اعتمد حفص القوطى في أرجوزته هذه؟ وهل كان للأستاذ محمد بنشريفه عناية بهذا الجانب؟.

٩ - محمد بنشريفه

ليُسمح لي أن أذكر في البداية بأن هذا العرض الذي أسهمت به في هذه الندوة، توخيت فيه أن يكون في حدود الوقت المقرر، ولذلك غلب طابع الإيجاز الشديد والتركيز، وإنما فتحت نقاط كثيرة كانت في حاجة إلى التوسيع. وعندى حولها من المادة الشيء الكبير.

وأرجع بعد هذا إلى سؤال الأخ أحمد شحلان بخصوص أرجوزة حفص القوطى، فأقول بأنني استلمت منذ شهور من الأستاذة «ماري تيريز أورفوى» في جامعة «تولوز» وزوجها أستاذ معروف هو الأستاذ «أورفوى» وهو معاً من المستعربين أو المستشرقين الجدد. فـ«أورفوى» معروف بمساهماته في تاريخ الأندلس، وهذه السيدة تشغله منذ فترة على هذا النص الذي قلت بأنه ظهر منذ مدة. وقد عرض علي أن أراجع هذا

النص، وبعث إلى به مكتوباً بخط هذه السيدة، ولكن لم أتسلم النسخة الخطية. وبالفعل قرأت راجياً أن يفيدها فيما إذا كانت لدى ملحوظات في القراءة. والقراءة دائماً تكشف وتعطي إفادات وزيدات في الفائدة. والنسخة التي بين يدي وضعت عليها كثيراً من التصويبات والتصححات ومن التنبهات التي يمكن أن تفيد هذه الباحثة التي هي بقصد نشر هذه الأرجوزة. وقد أدرجت هذه الفقرة المتعلقة بأرجوزة حفص باعتبار أنها الوثيقة الكبرى لـإسهام الاستعرب في هذه الفترة في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري، ولما بدأت في إدماج هذه الفقرة بدأت أبحث عن حفص القوطى هذا، وأبحث عمّا إذا كان هناك صدى أو شيء من صدى لأرجوزته في المصادر العربية. وقصدت بعض مؤلفات الإمام بن حزم مؤملاً أن يكون قد وقف عليها أو اطلع عليها لأنّه يجاجع النصارى واليهود في هذه الموضوعات، لكن شيئاً منها لا يوجد. وكل ما وقفت عليه هو الإشارة التاريخية التي ذكرتها، والتي وجدت عند ابن القوطية في كتابة «تاريخ افتتاح الأندلس». فابن القوطية معاصر للرجل الذي كان قاضياً للعجم، وتحدث عنه تحدث عارف به ومعاصير له، وأنه من نسل آخر سلاطين ملوك القوط في إسبانيا. الشيء الذي يدهش في المتن حقيقة عدة أشياء، أولها نعرف أن الأراجيز شيء جديد في التراث العربي، نعرف بعض الأراجيز فلاين المعتر أرجوزة في التاريخ، إلى آخره، لكن الأراجيز بهذا الحجم، وفي هذا الوقت المبكر شيء يدعو إلى التوقف، وإعادة النظر في الأحكام. نعم أنا قابلت بين هذه الأرجوزة وقمت بشيء من المسح من أجل أن أجده شيئاً من هذه الأرجوزة في بطون أمهات الكتب العربية، فلم أجده شيئاً إلا ما كان من الكتاب الذي غنيّ به أخونا الأستاذ أحمد شحlan وهو كتاب : «الحاضرة والمذاكرة» لموسى ابن عزرا، والذي كان نشر فصلاً منه في مجلة كلية الآداب، وهنا أقول كذلك بأنّ هذا الكتاب الذي استشهد مرتين بأرجوزة حفص القوطى؛ عَرَبَ أخيراً ونشر نصه العربي وترجمته إلى الإسبانية أستاذة تدرس في إحدى الجامعات بإسبانيا، هي لبنانية الأصل، وهي الأستاذة أبو ملهم.

10 - عبد الهادي التازى

فيما يتعلّق بزميلي الأستاذ سالم حميش الذي أتّهنا بعرضه القيم الواسع أرجو أن أقول بهذه المناسبة أنه ينبغي أن نرجع إلى أقوال المستشرقين فيما يتصل بتاريخنا. الواقع أن هناك نقاط فراغ في بعض مراحل التاريخ، نقاط فراغ لا ينبغي أن ننكرها، ولا ينبغي كذلك أن لا نقبل نقدّها أو التعليق عليها إذا كانت لا تتوافق وأهوائنا، بحيث، في

نظري، لما نسمع أي شيء يجب أن نترى ث أولاً فيما ينبغي أن يقال. وقد أثرت قضية هزيمة السلطان أبي الحسن المربي في تونس، والكل يعلم أن النصوص التاريخية أجمعـت كلها على أن الذين توفوا في كارثة أسطولـم أربعـمائة عـالم، وهذا العـدد من العلمـاء لا أدرـي من أين خـلق؟، فأربعـمائة عـالم لم تـكن لـا في تونـس ولا في فـاس ولا في القـرويين، اللـهم إـن هذا منـكـر، بحيث أنا أـرى في ثـلـاث وـثـائـق موجودـة في كـطـلـانـيا لأـبي الحـسن المـربـي يـطلـب مـن مـلـك إـسـپـانـيا أـن يـبـحـث لـه عـلـى مـركـب ضـاعـ وـذهب لـإـسـپـانـيا. مـركـب فـيه إـنـاس قـلـيلـون، لـا عـلـماء وـلا فـقهـاء، بل هـم إـنـاس مـشـرـفـون عـلـى مـتـاع السـلـطـان أـبـي الحـسن. فـلـما تـكـوـن فـرـاغـات بـهـذا الحـجـم يـتـوجـب عـلـيـنا أـن نـتـقـبـلـها مـن جـهـة أـخـرى بـنـوـع مـن الصـبـر... تـحدـثـم حـدـيـثـاً طـبـيـاً عـن زـنـاتـة، فـقـيـما يـخـص زـنـاتـة، لـا أـدـرـي أـيـها الزـمـيل الغـرـيزـ هل وـقـتـم عـلـى كـتـاب اـبـن الجـاورـ في تـارـيخ اليـنـ، فـقـيـه حـدـيـثـ مـمـتع عـن زـنـاتـة، وـأـظـن أـنـه سـيـكـمـل مـعـلـومـاتـكـم الـقيـمة حـول هـذـا المـوـضـوع الـذـي أـثـرـغـوه لـأـنـه مـوـضـوع شـيـقـ، وـأـرـجو بـهـذه المـنـاسـبـة أـنـ أـعـود لـأـكـادـيـتـا منـ خـلـال ما تـفـضـلـتـ بهـ أو تـفـضـلـ بهـ زـمـلـاؤـنـا الآخـرـون لـكـي تـكـوـن صـلـة وـصـلـ بينـنـا وـبـيـن عـالـم الـاستـشـراقـ. بـعـنى أـنـه سـيـصـبـح لـكـل عـالـم مـن عـلـماء الـمـغـرـبـ، وـلـكـل باـحـثـ منـ بـحـاثـ الـمـغـرـبـ أـنـ لـا تـقـتـصـر بـجـوـثـهـم عـلـى مـا يـرـوـجـ فـي هـذـه الـغـرـفـة الـضـيـقةـ، بل يـجـبـ أـنـ يـكـتـبـ لـيـسـمعـهـ الـطـرـفـ الـآخـرـ. فـلـيـسـ مـنـ الإـنـصـافـ أـنـ نـظـلـ مـتـقـوـقـعـين عـلـى أـنـفـسـنـا نـتـقـدـ المستـشـرقـينـ فـي دـاخـلـ بـيـوـتـنـا دونـ أـنـ نـسـعـهـمـ أـصـواتـنـاـ. وـأـرـجوـ أـنـ أـقـولـ هـنـا لـزـمـلـائـيـ الـأـعـزـاءـ أـنـ عـنـديـ ثـلـاثـ أـوـ أـرـبعـ مـحاـوـلـاتـ فـيـ الرـدـ عـلـىـ بـعـضـ مـا صـدـرـ فـيـ «ـالـمـوـسـوعـةـ الـإـسـلامـيـةـ». عـنـديـ ثـلـاثـ أـوـ أـرـبعـ مـحاـوـلـاتـ فـيـ الرـدـ عـلـىـ بـعـضـ مـا صـدـرـ فـيـ «ـالـمـوـسـوعـةـ الـإـسـلامـيـةـ». عـنـديـ ثـلـاثـ أـوـ أـرـبعـ مـحاـوـلـاتـ فـيـ الرـدـ عـلـىـ بـعـضـ مـا صـدـرـ فـيـ «ـالـمـوـسـوعـةـ الـإـسـلامـيـةـ». عـنـديـ ثـلـاثـ أـوـ أـرـبعـ مـحاـوـلـاتـ فـيـ الرـدـ عـلـىـ بـعـضـ مـا صـدـرـ فـيـ «ـالـمـوـسـوعـةـ الـإـسـلامـيـةـ».

Encyclopédie de L'Islam¹ فيما يتصل باـيـنـ مـاجـدـ، وـفـيـما يـتـصلـ بـجـزـرـ الـمـالـدـيـفـ، وـفـيـما يـتـصلـ بـرـسـالـةـ النـبـيـ ﷺ إـلـى هـرـقلـ فـيـ مـجـلـةـ إـيـطـالـيـةـ Arabicaـ، وـفـيـما يـتـعلـقـ بـ«ـبـالـدـيـفـ»ـ هـاـ نـحـنـ رـأـيـنـاـ أـنـ هـنـاكـ استـعـداـداـ لـلـفـهـمـ. فـالـذـي أـرـجـوـ هوـ أـنـ تـكـوـنـ نـدوـتـاـ هـذـهـ وـسـيـلـةـ إـلـىـ إـبـلـاغـ صـوـتـنـاـ إـلـىـ الآخـرـينـ، وـأـرـجوـ أـنـ نـقـوـمـ فـيـ الـمـسـتـقـبـلـ بـتـقـدـيمـ تـرـجـمـةـ لـمـؤـلـفـاتـنـاـ لـتـكـوـنـ رـهـنـ إـشـارـةـ الـطـرـفـ الـآخـرـ حتىـ لـاـ تـظـلـ بـضـاعـتـنـاـ مـقـصـرـةـ عـلـيـنـاـ.

11 - أحمد رمي

أـوـدـ أـنـوـهـ بـالـعـرـوـضـ الـمـقـدـمـةـ، وـقـدـ أـثـارـتـ قـضـاـيـاـ كـثـيرـةـ تـسـتـحـقـ كـلـ وـاحـدةـ بـجـثـاـ بـعـينـهـ. وـلـاـ أـقـصـدـ فـيـ تـدـخـلـيـ هـذـاـ مـاـقـشـةـ أـيـ منـ الـعـرـوـضـ السـالـفـةـ، بلـ أـرـيدـ أـنـ أـتـقـدـمـ بـإـشـارـاتـ عـامـةـ عـنـ الـاستـشـراقـ الـفـرنـسـيـ بـالـمـغـرـبـ فـأـقـوـلـ إـنـ قـضـيـتـهـ قـضـيـةـ عـلـاقـةـ غـالـبـ بـمـغلـوبـ. الـغالـبـ هـوـ الـاستـشـراقـ وـأـصـحـابـهـ وـالـمـغلـوبـ نـحـنـ. إـنـ فـرـنسـاـ فـيـ الـقـرـنـ التـاسـعـ عـشـرـ قـوـةـ

فكريّة وصناعيّة وتجاريّة، تنتهي إلى الغرب الأوروبي الذي وصل في القرن نفسه طوراً جعله يبحث عن منافذ أخرى وأسواق خارجية. فكان «السانسيمونيون» Les Saint-Simoniens يحملون بإقامة منشآت تشغّل أكبر عدد ممكّن من العمال، من ذلك حفر قناة السويس، وكانت مدرسة «دورنهايم» السوسيولوجية مزدهرة وتخرج منها أكثر المهتمّين بشعوب ما وراء البحار بتقاليدهم وبنياتهم الاجتماعيّة. وكان لفرنسا جيش مدرب وجاهز.

لقد كتب المستشرقون ما كتبوه في غمرة التنافس الاستعماري على المغرب الذي كان مثيراً لهم لأنّلاقه على نفسه. كان التنافس بين فرنسا وألمانيا وإنجلترا وإسبانيا. وكان للمستشرقين عموماً عقدة التعالي المبنية عن انتقامهم إلى الحضارة الأوروبيّة المتقدمة في رأيهما بقيمهها وقوتها الماديّة. وكان الجو العام هو أنّ لأوروبا رسالة حضاريّة يجب أن تبئها بين الشعوب «المتخلفة». وكانت الغلبة للمستشرقين نظراً لتمكنّهم من العلوم الحديثة كعلم الاجتماع والأنثربولوجيا واللغات الشرقيّة والتاريخ المقارن إلى غير ذلك من العلوم العقلية. أما نحن فكان مبلغ علم علمائنا وقائدنا الفقه وما إليه من العلوم التقليدية. ولم نكن نجيد اللغات الأجنبية ولم يكن متّا من يستطيع الرد على ما يكتبه المستشرقون آنذاك. فكنا إذن في حالة المغلوب على أمره.

النقطة الثانية التي أودّ الإشارة إليها هي أنّ الجزائر كان مختبراً للاستعمار الفرنسي، بدأ المستشرقون دراسة الشمال الإفريقي بعد احتلال فرنسا للجزائر، فأخذوا ينشرون دراساتهم عن المجتمع الجزائري وعن العادات وعن الطرق الصوفية. وهناك في الجزائر انطلقت نزعة التفريق بين العرب والبربر، بل انطلقت في القبائل عملية «التنصير». كانت الجزائر ميداناً فسيحاً للتنصير الاستعماري ولاجتياحات المستشرقين. وكانت «أكاديمية العلوم الكولونيالية» في باريس محطة الدراسات الواردة من المستعمرات، وكانت تنظر وتقترح على أصحاب القرار ما تراه ناجعاً في تكريس السياسة الاستعماريّة. وكانت مجلّات متخصصة في هذا الشأن كمجلة «الاستعلامات الاستعماريّة» Les renseignements coloniaux.

وكان التمهيد للاستعمار المغرب يأتي من باريس مروراً بالجزائر. ومن اليسير وضع قائمة للعسكريين والمفكّرين والرجالـة الفرنسيين القادمين من الجزائر إلى المغرب بعد أن خدموا في الجزائر لمدة، وعلى رأسهم الجنرال «ليوطى» نفسه. لما استقرّ هؤلاء بالغرب، كانت لهم تجربة في الجزائر طبقوها في المغرب فيما بعد.

أود أن أضيف الدور الذي لعبته البعثة الثقافية الفرنسية المستقرة في طنجة ابتداءً من 1906 أو 1907 والتي نشرت أعمالها في موسوعة «الأرشيفات المغربية» *Les archives marocaines*، وكان من أبرز الكاتبين فيها إدмон دوتى E. Doutté و«ميشو بللير» Salmon، و«سالمون» M. Bellaire.

فيما يتعلّق باليهود، دأبت السياسة الاستعمارية على القول بأن اليهود مضطهدون في المغرب، معزولون في «الملأّات»، وكانوا يرثون إلى استهالة اليهود إليهم وإخراجهم من رعاية سلطان المغرب الراعي التاريخي لليهود. وكانت لهم سابقة في الجزائر في هذا الشأن حيث أدخلوا بشكل إلزامي في حظيرة المواطننة الفرنسية كل يهود الجزائر بموجب «قانون كريميُو» *la loi Crémieux*.

هذا ويكتنِي أنَّ العَصْرَ هذَا الأَفْكَارَ فِيمَا يَلِي :
أولاً : ضعف الثقافة المغربية في أواخر القرن الماضي ومطلع هذا القرن، بحيث لم يكن المغرب يتوفّر على مثقفين موازيين علمياً ومنهجاً للمستشرقين، يستطيعون التصدّي للاستشراق بالرّد عليه أو محاورته سعياً إلى إصلاح أخطائه، بل كان متفقاً ذلك العصر ذوي العلوم التقليدية. وحتى البعثات المغربية التي كانت سافرت إلى أوروبا للتزوّد بالعلوم العصرية، على غرار ما وقع في اليابان وفي مصر أيام محمد علي باشا، فشلت في إقامة مناخ علمي أو فكري يستطيع مواجهة الغرب. وهذا موضوع آخر يستحق بحثاً خاصاً.

ثانياً : لابد من الاعتراف بأن الاستشراق الهدف إلى التنظير الاستعماري وتكريس الخطبة الاستعمارية بكلّ ملائمة وقف عاجزاً أمام الحقيقة التاريخية الممثلة في وجود الدولة المغربية، بخلاف ما وقع في الجزائر، إضافة، بالطبع، إلى المقاومة التي خاضها الشعب المغربي ضدّ الاستعمار من سنة 1912 إلى 1937.

ثالثاً : دأب الاستشراق الفرنسي على استغلال الثنائيات التي يسعى إلى أن يصيّرها أضداداً، فيتمّ له ما يريد من التفرقة وبثّ الخلاف، وله في هذا الصدد سوابق في الشرق الأوسط حيث تعدد الإثنيات والأديان. وقد أدّت هذه السياسة في المغرب إلى إحداث الظهير البربرى.

وأخيراً، وكيف ما كان الأمر فعلينا أن نتعامل مع الاستشراق فلا نرفضه كله ولا نقبله كله، بل هو حالات نتعامل معها. فإذا كان المستشرق منصفاً أو أتى بجديد أنصفناه،

وإذا كان مغرضنا مزوراً متحالماً رَدَدْنَا عليه وصَحَّحْنَا مزاعمه. كل ذلك في جو علمي موضوعي يكون المقياس فيه الحقيقة العلمية والنزاهة الفكرية.

12 - سالم حميش

ليست لي أسلمة بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنما هي إضافات. وتكميلاً لما قاله الأستاذ عبد المادي النازبي وكذلك الدكتور أحمد رمزي أقول : إن التراث الاستشرافي علينا أن نتعامل معه بكثير من النقاوة بالنفس، بمعنى أن لا نخوض في منطق الضدّية ومحاولة إعلامها حرّياً عشوائياً على هذه الكتابات من أجل إبطالها حسب المفهوم السجالي المعروف في تاريخ البطل والنّجاح، وما إلى ذلك. بل هناك واجبات معرفية لابد أن نضطلع بها، لأنّ معرفة الشيء خير من جهله. ثم أعتقد شخصياً فيما يخص «غوتيي» أن خطورته تكمن بالذات في أنه، كـ«سجل بيروك»، نزل بالقضايا التي كانت تناقش في الأكاديميات والجماعات العلمية إلى السوق العمومي. وعندما نقرأه لا يمكننا أن نكتبه إلا استغرابنا منه، لماذا ؟ لأن الرجل يعتمل فيه الأسف الشديد على ما جرى، وينظر إلى التاريخ ويحاول إعادة كتابته لا من حيث كان، ولكن من حيث كان يلزم أن يكون، ومن حيث يمكنه أن يكون عليه. فلهذا لابد أن نكون على يقنة من هذا العامل النفسي، أن نتعامل مع هذه البضاعة كقطع لا أعتقد أنها تجعلنا تقدم كثيراً في معرفة أنفسنا بقدم ما تدلّنا على الذهنية الغربية في تلك الفترة بالذات وإذا حاولنا أن ننادي بعلم عربي إسلامي بالغرب، فتلك الكتابات قد تُخاطب وتساءل على أنها قطع تدل بالذات على تلك الذهنية. وعليها أن نتعامل معها من هذه الزاوية أو على هذا الأساس مع الاطمئنان إلى قدراتنا وإلى أن العقل، كما قال «ديكارت»، هو الشيء الأحسن تقاسماً بين الناس. لقد استمتعت باهتمام إلى عرض الأستاذ عباس الجزارى. وأريد أن أقف قليلاً على المنطق الذي يرتكز عليه العرض. فأنا معك في كثير من نقاط التفصيل، لقد سُقِّت أسماء ثلاثة مستشرقين، وتعتَّ كلامهم بالتهويل، ولكنني لا يذهب عرضك في الاتجاه المعاكس، أي التبرير، كنت دائماً تتكلّم عن تلميس الحقيقة. وطبعاً كلنا نتلمس الحقيقة، ولكن بنهاج قد مختلف. أعتقد شخصياً أنه يلزم وضع تاريخ للكتب الحروقة في تاريخ الإسلام على اعتبار أن إحراق تلك الكتب في حد ذاتها عمل منكر، اللهم إلا إذا كانت تعطن في المقدسات وما إلى ذلك، الشيء الذي لم يكن حال «الإحياء». لكن معاملة المعتمد ابن عبّاد بالسوء قد تنسّكت عنها، ولكن أضيف شيئاً هو أن فقهاء المرابطين كانوا كذلك يعادون كتب الأصول. هذه نقطة لم ترتكز عليها بما فيه الكفاية. لهذا حتى

عندما نتكلّم عن الفقهاء لا يلزم أن نعتبر أنهم يشكّلون جهة متجانسة مترادفة، ذلك لأن الذين يتحدثون عنهم الغزالي في «الإحياء» هم من يسمّيهم فقهاء السوء وضعفه البضاعة وما إلى ذلك، هذا طبعاً لا يمكن بأي حال أن ينطبق على كل أصناف الفقهاء، وكذلك الشأن بالنسبة للمتكلمين أو الفلاسفة. حاولت جدلاً أن أفترض أن كلامك يصحّ كذلك على الدولة المرينية. كل المستشرقين الذين تطّرقو إلى هذه الدولة أبّرزاوا شيئاً وهو العوز المذهبي الذي يسمّيها ما دام أنها في بدايتها كانت تريد فقط إحياء المشروع الموحدي. طبعاً الحفصيون هم ورثة الموحدين الشرعيون في إفريقيـة، لكن حتى في المغرب، وحتى عندما ذهب أبو الحسن المريني إلى إفريقيـة، فقد كان ذلك بقصد إحياء ما فعله عبد المؤمن الموحدـي. ونفس الأحكـام قد تنطبق على ما قـلته عن المرابطـين. ثم تارـيخياً، وهذا لا بد من ذكرـه، لم يكن للمرابطـين إلـا مذهب واحد يتمسـكون به لخارـبة الخوارـج وما تبقىـ من دولة الأدارـسة، ألا وهو المذهب المالـكي. لكن هل المالـكـية تشرع الإقدام على إحـراق الكـتب أو تقول بضرورـة تسيـيد الفروع على الأصول؟

13 - سعيد بنسعـيد العلوـي

عندـي سـائل أـتـوجه به إلى زـميلي الأـستـاذ عـباس الجـاري وـهو رـأـي أو اـفتـراض وكـلامـها يتعلـق بالـغـزالـي. الغـزالـي شخصـ مشـكـلـ، حـمـالـ أـوـجهـ، وـكلـ باـحـث يـجدـ فيه شيئاً. فـلنـفترضـ جـدـلاً صـحةـ ما قـيلـ عنـ إـحـراقـ المرـابـطـينـ لـكتـابـ الغـزالـيـ وـنـنـطلقـ منـ هـذـهـ الفـرضـيـةـ، وـهـذـاـ يـدـفعـنـيـ إـلـىـ طـرـحـ التـسـاؤـلـ التـالـيـ: الغـزالـيـ صـاحـبـ «إـحـيـاءـ عـلـومـ الدـيـنـ»ـ هوـ غـيرـ الغـزالـيـ المـتـكـلـمـ، وـهـوـ غـيرـ الغـزالـيـ الـأـصـوـلـيـ، وـهـوـ غـيرـ الـذـيـ أـدـاعـ النـطـقـ الـأـرـسـطـيـ، وـغـيرـ الغـزالـيـ الـذـيـ كـانـ يـنـافـحـ ضـدـ الشـيـعـةـ الـبـاطـنـيـةـ، وـمـاـ إـلـىـ ذـلـكـ. نـسـتطـيعـ أـنـ تـنـتـحدـرـ عنـ أـوـجـهـ مـتـعـدـدـةـ لـلـغـزالـيـ. أـلـمـ يـكـنـ المرـابـطـونـ يـشـعـرونـ بـأـنـهـمـ فيـ حـاجـةـ إـلـىـ غـزالـيـ آخـرـ دـوـنـ هـذـاـ الـذـيـ كـتـبـ كـتـابـ «إـحـيـاءـ»ـ، فـقـالـواـ بـرـفـضـهـ. وـهـذـاـ إـحـراقـ رـفـضـ رـمزـيـ لـلـكـتـابـ وـذـوـ دـلـلـةـ. فـأـفـرـضـ أـنـ الـأـمـرـ لـمـ يـكـنـ كـذـلـكـ، لـأـنـهـمـ يـكـونـواـ مـعـنـيـنـ بـقـضـيـةـ الـعـقـيـدةـ الـأـشـعـرـيـةـ فـيـمـاـ نـعـرـفـ، وـفـيـمـاـ هـوـ مـتـداـولـ، اللـهـمـ إـلـاـ إـذـاـ كـانـ هـنـاكـ ماـ يـدـفعـ إـلـىـ مـرـاجـعـةـ هـذـاـ الـأـمـرـ. وـفـيـ الـمـغـرـبـ لـمـ تـكـنـ هـنـالـكـ مـسـأـلـةـ صـرـاعـ سـنـيـ شـيـعـيـ، إـمامـيـ كـانـ أـوـ شـيـعـيـ أـوـ حتـىـ زـيـديـ، إـذـنـ الـمـسـأـلـةـ مـتـفـيـةـ. لـمـ يـكـونـواـ فيـ حـاجـةـ إـلـىـ الغـزالـيـ الـذـيـ كـتـبـ «ـفـضـائـحـ الـبـاطـنـيـةـ»ـ وـ«ـقـسـطـاطـ الـمـسـتـقـيمـ»ـ وـالـكـتـابـ الـتـيـ نـعـلـمـ جـمـيـعاًـ. فـمـاـ الـذـيـ حـلـلـهـمـ عـلـىـ ذـلـكـ؟ وـهـذـاـ الرـأـيـ الـذـيـ أـرـيدـ أـنـ أـغـامـرـ بـإـطـلاقـهـ. فـالـكـتـابـ، كـمـ نـعـلـمـ، فـيـ «ـإـحـيـاءـ عـلـومـ الدـيـنـ»ـ، فـيـ الـرـبـعـ الـأـوـلـ مـنـهـ تـمـيـزـ بـيـنـ عـلـمـيـنـ اـثـيـنـ: عـلـومـ الدـنـيـاـ وـعـلـومـ الـآخـرـةـ، وـعـلـومـ الـظـاهـرـ وـعـلـومـ الـبـاطـنـ. يـدـرـجـ الغـزالـيـ كـمـ هـوـ مـعـلـومـ فـيـ عـلـومـ الدـنـيـاـ الـفـقـهـ،

ويعتبر الفقهاء من علماء الدنيا. ولكن هنالك عبارة قد يمرّ بها القارئ مرتين الكرام، وأنا شخصياً - ربما لأنني عاشرت الغزالى فترة ليست بقصيرة - استوقفتني عدة مرات، وهي أن الغزالى يتحدث عن صلة ما بين الفقيه وبين السلطان، ويقول عبارة أستظاهُرُها عن ظهر قلب وهي : «لذلك كان الفقيه معلم السلطان». فالعلاقة أن الفقيه يشير على السلطان وأنه يعلمه وأن السلطان يتتصحّب بقوله ويائمه. ألا يمكن أن تكون عبارة مثل هذه العبارة هي التي أثارت حفيظة الدولة وهي في بداية تأسسها أن يفسّح على العكس للفقهاء هامش أكثر مما يقضى به منطق الدولة، وممّا تسمح به طبيعة الأمور، هذا مجرد تساؤل أو افتراض أغامر بإطلاقه.

14 - عباس الجراوي

الحقيقة أنني معتزّ غایة الاعتزاز بأن يكون للعرض المتواضع الذي قدمته مرتجلًا ومحضراً، صدى عند الأخرين الباحثين الجادين الأستاذ سعيد بنسعيد العلوى والأستاذ سالم حميش، فكلّ منهما طرح افتراضات وإضافات لقضيتين كبيرتين تتعلقان بهذا العصر، وبفكّر هذا العصر، وبطبيعة الحال تضييقان الكبير إلى العرض. موقف المرابطين أو اعتقاد المرابطين على الفقه وموقفهم من الأصول والكلام والفلسفة وغيرها، لا شكّ أن هذا مجال متسع للبحث وللحديث، ولكن هنا كيف أنظر إلى المرابطين وهم يتعاملون مع العلوم الإسلامية؟ المغرب يومئذ في وضع يجعلني أنطلق من كون المرابطين جاؤوا ليقوموا بمهمة أو بر رسالة. وهذه الرسالة كانت تصحيحية، سواء في الأندلس أو في المغرب لوضع الأمور في نصابها ومحاربة التيارات التي كانت مناهضة للإسلام في العمق أكثر من مناهضة الفرق أو المذاهب الباطنية أو غيرها، بدليل موقفهم من البورغواطين إلى غير ذلك. إذاً فالإطار الذي كان يتحرّك داخله المرابطون ينبغي أن نضعه في واقعه. الحق أن هؤلاء لم يكونوا يشعرون بال الحاجة الفكرية إلى الدخول في قضايا أصولية وكلامية، لا ! هؤلاء كانوا يريدون أن يصححوا أوضاعاً معينة، وجدوا أن الفقه وأن المذهب المالكي بحكم كونه رصيداً موجوداً يمكن أن ينطلقوا منه. هناك مدرسة تخريجوا منها وهي المدرسة المالكية، الفقهاء الذين ساندوهم حتى في خارج المغرب، أبو عمران الفاسي في تونس، كانوا من المالكية. إذاً هذا هو في نظري المجال الذي كان يحرّكهم، وكان يحثّهم على العمل. كون المغرب أو الأندلس في هذه الفترة كان لهما اتصال بعلم الأصول، هذا ربما ينسحب عليهما حتى في غير عهد المرابطين، ذلكم أن قضية الأصول والكلام والفلسفة، بالنسبة لعصور متعددة تجعل الباحث يطرح السؤال. أمّا كون ما

وقع في هذا العصر يذكّر أو جاء مثُلُه في العصر المريني، فهذه قضية أخرى وهي أن المرينيين هم أيضاً، رغم تقدّم المرحلة التاريخية ورغم تطور الفكر، كانوا يشعرون بنفس ما كان يشعر به المرابطون، لماذا؟ لأنهم جاؤوا في أعقاب الدولة الموحدية وأرادوا أن يعودوا بالأمة إلى تراثها السنّي، وإلى مالكيتها. وربما من هنا كان هذا الشّبه أو هذه الملاحظة الدقيقة التي صدرت عن الأخ الأستاذ حميش، لأن أحداً لم يفكّر في هذا النوع من الربط. لكن يبدو لي بأن الوضع كان متقارباً. بحسب عهد المرابطين كان البرغواطيون، وكان يوجد عدد من التيارات الخالفـة، في عهد المرينيين كانوا يريدون أن يزيلوا كل الآثار الموحدية من ناحية المذهب، ومن ناحية الفكر، وهذه الملاحظة من كل جوانبها تظل داعية للتأمل.

15 - سالم حميش

لقد استفدت كثيراً من الأستاذ عبد الهادي التازى لسبب واحد وهو أنـي منشغل بهذه الشخصية، بهذا العلم، ليس في حد ذاته، ولكن لما يحيـلـ إـلـيـهـ منـ أـشـيـاءـ كـثـيرـةـ فيـ أدـيـاتـ الرـحـلـاتـ. نـعـلمـ أـنـ الـمـتـخـصـصـينـ فيـ الـهـنـدـ يـعـبـرـونـ رـحـلـةـ اـبـنـ بـطـوـطـةـ منـ أـمـهـاتـ مـصـادـرـهـمـ، لـاسـيـماـ وـأـنـ ثـلـثـ هـذـهـ رـحـلـةـ يـتـعـلـقـ بـوـصـفـ دـوـلـةـ مـحـمـدـ بـنـ تـغلـقـ. وـنـعـلـمـ مـنـ هـذـهـ الشـخـصـيـةـ الـفـذـةـ وـالـعـنـيفـةـ فيـ تـارـيـخـ هـذـهـ الـمـنـطـقـةـ. وـلـكـنـ أـضـعـ سـؤـالـأـ حـولـ مـعـنـىـ هـذـهـ رـحـلـةـ لـخـاـلـصـ الـوـظـائـفـ الـتـيـ أـدـهـاـ بـالـنـسـبـةـ لـابـنـ بـطـوـطـةـ، أـيـ لـمـ يـكـنـ كـ (ـماـرـكـوـ بـولـوـ)ـ التـاجـرـ الـبـنـديـ؛ـ لـيـسـ لـسـفـارـةـ وـلـاـ لـتـعـلـمـ الـلـغـاتـ، إـذـ طـوـالـ هـذـهـ الـفـتـرـةـ لـمـ يـكـنـ يـتـكـلـمـ إـلـاـ لـغـةـ وـاحـدـةـ هـيـ لـغـةـ الـضـادـ. إـذـاـ تـقـولـ ذـهـبـ لـلـحـجـ. وـلـكـنـ الـحـجـ فـرـيـضـةـ عـلـىـ كـلـ مـسـلـمـ، يـكـنـ أـنـ تـزـدـهـاـ، وـوقـتـهاـ مـعـلـومـ. إـنـ اـبـنـ خـلـدونـ الـذـيـ كـانـ لـهـ أـيـضاـ هـاجـسـ السـفـرـ، رـأـىـ أـنـ الـأـشـيـاءـ حـولـهـ تـنـفـسـخـ، وـرـأـىـ أـنـ الـعـالـمـ إـلـاسـلـامـيـ يـتـوـزـعـ وـيـنـشـطـرـ، فـحاـولـ وـضـعـ فـلـسـفـةـ لـلـتـارـيـخـ أـعـطـتـ هـذـهـ الـمـنـظـوـمـةـ الـتـيـ نـعـرـفـهـاـ، أـمـاـ اـبـنـ بـطـوـطـةـ، وـكـانـ رـجـلاـ مـتوـسـطـاـ مـنـ حـيـثـ تـكـوـيـنـهـ، فـهـوـ قـدـ سـاحـ فـيـ الـأـرـضـ مـنـ أـجـلـ أـنـ يـضـعـ الـيـدـ أـوـ أـنـ يـتـلـمـسـ أـنـ هـذـاـ الـعـالـمـ إـلـاسـلـامـيـ، بـالـرـغـمـ مـنـ كـلـ الـهـزـاتـ، مـازـالـ مـوـجـداـ. وـنـرـاهـ مـثـلاـ عـنـدـمـاـ وـصـلـ إـلـىـ الـقـسـطـنـطـنـيـةـ لـمـ يـدـخـلـ إـلـىـ كـنـيـسـةـ (ـأـيـاـ صـوـفـيـاـ)، بـلـ تـفـرـجـ عـلـيـهـاـ مـنـ الـخـارـجـ. وـلـمـ يـذـكـرـ أـيـ شـيـءـ عـنـ مـدـيـنـةـ الـقـسـطـنـطـنـيـةـ، اللـهـمـ إـلـاـ أـنـ شـبـهـ (ـالـبـوـسـقـورـ)ـ بـوـادـ أـيـ رـقـاقـ، وـالـنـطـقـةـ الـغـرـيـبةـ مـنـ مـدـيـنـةـ الـقـسـطـنـطـنـيـةـ شـبـهـاـ بـمـدـيـنـةـ الـرـبـاطـ، وـمـاـ إـلـىـ ذـلـكـ. فـإـذـاـ هـذـاـ الـعـالـمـ كـلـمـاـ اـخـتـلـفـ عـارـضـهـ بـنـوـعـ مـنـ التـحـفـظـ. كـذـلـكـ الشـأنـ بـالـنـسـبـةـ لـلـصـيـنـ، قـدـ كـانـ لـهـ نـفـسـ الـمـوـقـفـ. لـمـاـ إـذـنـ كـانـ الرـجـلـ يـحـثـ عـنـ إـلـاسـلـامـ

وأهل الإسلام أثناء حله وترحاله؟ من جهة أخرى فزيادة على الأخطاء التي أشرتم إليها في ترجمة «ستنكتينتي» و«ديفرمي»، هناك أخطاء أخرى كثيرة لغوية، أكتفي بذكر واحدة لأن الوقت ضيق. ولحسن حظي فإن النص موجود معي. عندما مارس ابن بطوطة خطأه القضاء في «جُزر المَالِدِيف»، قال في النص «ولقد تزوجت بها نسوة، وكانت واحدة من خيار الناس، بلغ حسن معاشرتها أنها كانت إذا تزوجت عليها طَيْبِيني وتبخُّر أثوابي ولا تبدي أي تغيير» وما إلى ذلك. أما في النص الفرنسي فقد وقع للمترجمين خلط ما بين تزوج بها وتزوج عليها، وهناك أخطاء أخرى كثيرة تشير إلى أن هذه الترجمة أصبحت متتجاوزة، ومطلوب أن تم ترجمات أخرى لها. فرجائي شخصياً إن كان من الممكن فتح دفتر من الترجمات والمطالب أن يعني بهذا الجانب. وإنني سُررت حين سمعت أن الأكاديمية تنوى تنظيم ندوة عن ابن بطوطة، لكن أحب أن يضاف إلى «ابن بطوطة» «مارِكُو بولُو»، لا سيما وأن كتاب «Les Merveilles» فيه الكثير، وأن الرجلين معاً تقريراً زارا نفس المناطق. واقتراح آخر في مشروع وإعادة تحقيق الرحلة، لا أدرى هل تواافقوني عليه، أن تخلص هذه الرحلة من كل الإقصامات والإضافات التي أفلسها إفلاساً ووضعها وضعماً ابن جُزَّي، والتي كلها تزلف وتُلْقَى للسلطان أبي عنان، كما نعلم.

16 - عبد الهادي التازي

إنني سعيد باللاحظات التي أبدتها الأستاذ سالم حميش، وأعتقد أنه بالفعل شريك في الهواية بابن بطوطة. وعلى نحو ما تفضل به، فإن كل الوثائق التي ظهرت حتى الآن بما فيها النقود المنقوشة في ذلك العهد، وبما فيها المخطوطات التي ظهرت عن الهند، كلها تعطي قيمة كبيرة للإفادات الجليلة التي قدمها ابن بطوطة. وقد سمعنا أن الحكومة الهندية الآن بقصد إطلاق اسم ابن بطوطة على مدينة من مدن الهند اعترافاً بفضله، بعدما اتضحت لها عن طريق النقوش والخطوطات بأن الرجل كان ذا مصداقية فيما أداه من إفادات. وبهذه المناسبة أذكر للأستاذ سالم حميش بأن الزبياني رحمة الله كان متوجهاً كثيراً على ابن بطوطة، فهو في آخر كتابه «الترجمانة الكبرى» يقول تطوعاً وظلماً وعدواناً «بأنني لم أعتمد في رحلتي على ما قاله ابن بطوطة لأنني حملت معى رحلته إلى المشرق، واجتمعت بعلماء الهند في مكة، فكذبوا لي ما جاء فيها جملة وتفصيلاً»، مع العلم أن الزبياني اعتمد في «الترجمانة الكبرى» على ما قاله ابن بطوطة، وعوض أن يذكر اسم ابن جُزَّي ذكر ابن جرير، ولا رجعية إلى المخطوطات كلها وجدت أنه ابن جرير،

وليس خطأً مطبعياً. فيما يتصل بقضية ابن بطوطة من أنه كان متوسط الثقافة، أرجو أن تزيد الموضوع دراسة لأن ابن بطوطة، حسب علمي، ابتداءً من وصوله إلى تونس تبين أن الرجل يعرف جيداً مركزه لأنه نصب قاضياً، وهو ما يزال في طريقه، هذا زيادة على الإجازات التي أخذها من الشام إلى غير ذلك؛ تصوروا رجلاً قاضياً في المذهب المالكي لم يحمل معه خزانة كتب ولا أي شيء، ولكن الرجل كان يتصرف باجتهاداته. في قضية اقتراحك الأول الخاص به «ماركو بولو»، أعتقد أنه في ما يتعلق بندوة الأكاديمية ينبغي أن يقتصر الأمر في الإعلان العام على ابن بطوطة كثُرات، ولا يأس أن يتحدث أحد من الباحثين عن «ماركو بولو». وأرجو أن أقول بهذه المناسبة إن الأكاديمية عندما تختلف بابن بطوطة في دورة خاصة في مهرجان خاص يجب أن نعلم إلى جانب هذا أن إيطاليا اختلفت به «ماركو بولو» طوال سنة كاملة بجماعاتها كلها، وأطلقت اسم «مطار ماركو بولو» على مطار البنديقية، ونتمنى أن يحمل مطار طنجة في المستقبل اسم مطار ابن بطوطة.

فيما يتعلق بقضية الإلتحام، مع تقدير الكبار لاقتراحكم حول إزالة ما سميت بإيقادات ابن جُزَّي، فإني، كمؤرخ ومهتماً بالتراث مثلك، أقترح أن يبقى النص كما هو، ربما هذه الفكرة التي طرأت على سعادتك هي التي طرأت على بعض الذين اشتغلوا بنشر الرحلة وحدفوا كلّ ما قاله ابن جُزَّي وجعلوه في الأخير ونسوا قضية خطيرة جداً، وهي أن ابن جُزَّي في أول كتاب الرحلة قال : «قال ابن جُزَّي»، وأنشأ ثمان صفحات له. فإذا ما أخذ أحد هذا الإلتحام وجعله في الأخير، فإن رأس ابن بطوطة يقطع. فلذلك أرجو أن تساعدني على أن تبقى الرحلة كما هي، وموعدنا إن شاء الله في المستقبل.

17 - محمد بونبات

لقد استفدنا كثيراً من مضمون العروض المتعلقة بموضوع : «المغرب في الدراسات الاستشرافية»، وكنا نود لو اتسع الموضوع لشمول جوانب هامة في الدراسات الحقوقية، ذلك أن فقهاء الحماية الفرنسية اهتموا بالتخطيط للتقنيين، مصممين مؤسسات ذات طابع غربي محض في جسم وهيكل المؤسسات الشرعية التي تمشي على ضوئها وفي نطاقها المغرب منذ دخول الإسلام. واللاحظ أن بعض الفقهاء الفرنسيين بالمغرب وقعوا في مغالطة كبيرة، هي ازدواجية فهمهم للعرف، من حيث إنه مضاد لقواعد الشريعة الغراء من جهة، وإنه هو الشريعة الإسلامية في مجال التطبيق. وللحقيقة التاريخية، نذكر

أن بعضهم الآخر أنصف المغرب وأنصف الشريعة الإسلامية عندما أفضى بأن قبائل سوس المغربية متأثرة بالشرع الإسلامي، وهي حقيقة لا نقاش فيها وقف عليها المعمرون عند بداية الحماية، لكن فقهاء المعهد العالي للدراسات البربرية بالرباط ساپقاً أو عزروا لطلاب هذا المعهد بجمع الأعراف البربرية قصد تحليها سنة 1928، ولا تأخذها أرضية في التخطيط والتشريع لمؤسسات الحماية، مثال ذلك نصيحة الفرنسي «جورج سوزدون» لهؤلاء الطلاب، وهو الفقيه المفكر والمدبر لأعْتَى تشريع استعماري، وعني الظهير البربرى، الذي كتب بشأنه أستاذنا محمد المكي الناصري وثيقة سنة 1933 تحت عنوان : «فرنسا وسياستها البربرية» وهي وثيقة موجودة بالخزانة العامة بالرباط كانت أرضية لنا في تحليل مفاهيم قانونية وقفتا عليها عند تعاملنا مع نصوص قانون الالتزامات والعقود المغربي لاستجلاء بعض الغموض حول ما تَعْنِيه بعض الفقهاء الفرنسيين من تأثير فقهاء الإسلام بالحلول الرومانية في القانون الروماني، وهي أطروحة بغيضة ردّ عليها كثير من دارسي الشريعة الإسلامية، ولا ننسى في مجال الرد أن الواح القبائل بالمغرب في «مامسة»، جنوب أكادير، وإيداموت وغيرها استندت بطبيعة الحال إلى الشريعة الإسلامية، وإذا كان فيها عُرف مخالف لها فمن باب النادر الذي لا حكم له. أما ما يتصل بالمعاملات والزواج والنسب فتحكم البربرية الشريعة السمحنة ولم يشدوها إلى الأعراف، وهذا ما غاب عن ذهنية المفكرين في زمن الحماية. وإن كان بعضهم قد صرخ بالحقيقة وأنصف المغرب بهذا الصدد، وكنا نوَّه بالإخبار المسبقة بالموضوع لإعداد ورقة في شأنه لاتصاله من جوانب عَدَّة باختصاصنا.

18 - أحمد بوكارى

يصعب فهم تاريخ التصوف الإسلامي بالمغرب أو التصوف عموماً في غياب كتاب «الإحياء» للغزالى. لذلك يجب فهم حادث «الإحراق» من زاويتين :

الأولى تتعلق بواقع الحياة الفكرية في المغرب المُرابطي والصَّوفي منه بصفة خاصة. من هنا تأتي أهمية كتاب «التشوُّف» لابن الزيارات الذي يفيدنا :

أولاً : طبيعة التصوف المغربي السائد والقائم على الزهد والتقوف والتنسك والانزواء بعيداً عن كل مخالطة أو مجادلة.

ثانياً : يشكل دخول «كتاب الإحياء» إلى المغرب وتعلق نخبة من العلماء المتتصوفة بقولاته تحواًلاً كييفياً له أكثر من دلالة، إذ دفع ببعض خاصة المتتصوفة إلى الاعتناء

بالتتصوف كعلم حقيقة؛ له رواده ومصطلحاته في إطار ثنائية علم الظاهر وعلم الباطن. وقد ظل كتاب «الإحياء» يمارس هذا النفوذ طوال تاريخ التتصوف المغربي، وفي القرن 19 م.

الثانية : تتعلق بظروف المشرق والمغرب على المستويين السياسي والفكري. فلقد أُلف كتاب «الإحياء» في المشرق في ظروف تميزت بالاضطراب المادي والمعنوي.. ولعل لكلمة «إحياء» دلالتها في الموضوع يبعديها الديني والدینوي. أما المغرب فقد شهد عملية إحياء مُرابطية فعلية وعملية، فتجددت كل الطاقات لإنجاح هذا المشروع، وهو يواجه حملات الارتداد والبدعة، وفي نفس الوقت تسلم دفة الجهاد في الأندلس ضد الصليبية التي تهدّد دار الإسلام.

فإلى أي حد كانت لهذه الظروف الموضوعية أسبابها في عملية الإحراب لتجنب الفكر والمجتمع كل بلبة أو جدل لا يسمح الظرف به ؟

19 - سالم حميش

أوحي لي عرض السيد محمد حجي بفكرة قدمها في شكل اقتراح. طبعاً لن نناقشه في متن العرض، لكن دراسته، وهي دراسة وصفية تعريفية ونقدية كذلك لـ «الفريد بيل»، أوجت إلى بفكرة وهي محاولة التفكير في وضع معجم أو دليل أو موسوعة للمستشرقين الذين اهتموا بالمغرب بالدرجة الأولى، على غرار ما قام به عبد الرحمن بَدوَي حين وضع موسوعة المستشرقين، وإن كانت تعتبرها كثيرون العيوب، تعرّضت لها في كتابي حول الاستشراق؛ أن يتم إذن جرد لكل الأعلام المستشرقين الذين يهتمون بال المغرب، ثم يتم استكتاب المتخصصين لكي يُعدوا هذا المعجم كل حسب اختصاصه. فـ «ميتشو بللير» وـ «دوتي» وـ «غوثي» وـ «مونتاني» وغيرهم كثير، كل هؤلاء الأعلام أعتقد أن لهم مكاناً في هذا المعجم؛ وأعتقد أنه سيكون أداة نافعة في إطار مشروع أكبر وهو محاولة الدعوة إلى إعادة كتابة تاريخ المغرب من طرف الباحثين الوطنيين. وكم نحن في حاجة إلى هذا، لاسيما وأننا لا نتوفر على أدوات ضرورية مثل دليل زمني أو كرونولوجي بالنسبة لتاريخ المغرب على الأقل، بدءاً من الأدarsة إلى اليوم. وأعتقد أنه خصاص لا بد من أن نحاول تعويضه، وأن الأكاديمية بمقدورها أن تنجز مثل هذا العمل. وهذا اقتراح فقط من وحي عرض الأستاذ محمد حجي.

٢٠ - عبد الهادي التازي

عندما استمعت لهذه الأحاديث المتواترة حول الاستشراق والمستشرقين تذكرت المثل المغربي الذي يقول «لِحَمْ الْعَنْكُرَةُ مُوكُلٌ وَمَذْهُونٌ». هذه قصتنا مع رجال الاستشراق، بحيث نستفيد منهم غاية الاستفادة. ومع ذلك لا بد أن نجد لهم هفوات، هذا ليس فيه عيب. الذي ينبغي في معالجة مثل هذه الموضع أن تكون موضوعتين فيما نقول. أنا لا أعيّب على أحد أن يصحّح الأخطاء، وهذا شيء مهمّ قام به السيد محمد حجّي وأشارنا إليه بالأمس، إنما أظن أن أسلوب الحديث أو صياغة الحديث إزاء هؤلاء ينبغي أن يدخلها شيء ما من الجاملة ومن الصياغة. فلو عقدنا هذه الندوة إلى جانب مستشرقين حاضرين، هل ستكون صياغة تدخلاتنا على نفس الصياغة التي قدمناها؟ أظن لا. الأستاذ حجّي في ملاحظاته ذكر لنا خمسة أخطاء إلى جانب مئات الصفحات، وهذا ليس عيباً كبيراً. فلنبرز هذه الأخطاء كما ينبغي، ولكن إلى جانب هذا ينبغي أن نشيد بالصفحات الأخرى كما ينبغي. هذا من باب الإنصاف.

٢١ - إبراهيم الهلالي

قبل الشروع في تدخلي حول موضوع «المستشرقين والتتصوف الإسلامي» أرى لزاماً عليّ أن أصرّح أمامكم، وبدون مركب نقص، أنّي لست متخصصاً في الدراسات الاستشرافية، ولا في التتصوف الإسلامي وتطوره، و موقف المستشرقين منه، ولكني مع ذلك أعتقد أن دراستي المتواضعة العابرة لهذا الموضوع، تسمح لي بالإدلاء ببدولي، والتدخل مع المتدخلين فيه، وذلك بقصد التوصل من خلال هذه المناقشة العابرة، إلى الحقائق المتوخّحة من كل دراسة أكاديمية، في أي موضوع علمي، أو اجتماعي أو فكري... ولعل الملاحظة الأولى والأساسية التي تكونت في نفسي عندما استمعت إلى العرض القوي الذي ألقاه الأستاذ محمد السرغيني في الموضوع أعلاه، هي أنه حاول أن يتناول الموضوع بمنهاجية مركزة وبموضوعية علمية يستحق عليها التنويه. لكنه وبعد أن تعرض لكثير من المواقف المتشحّزة للاستعمار الفرنسي التي ظهرت جليّة في كتابات وأبحاث كثير من المستشرقين، خصوصاً منهم الفرنسيين، وهي مواقف تكاد تجعل من التتصوف الإسلامي في المغرب على الخصوص، مظهراً من مظاهر الشعوذة، والتواكل، والمُسْكَنة التي يستنكرها الإسلام من جهة، وتكاد تجعل منه، من جهة أخرى، زوايا دينية شعبية، تتقىص فكرة الاستعمار الفرنسي، وترحب بآيديولوجيتها التمدينية والحضارية، وفي نفس الوقت تحارب الأفكار الوطنية الحية، المتشبعة بروح الإيمان بالقيم الخلقية، والمثل

السياسية السامية التي تهدف إلى الدعوة للتحرر من العبودية، وإنقاذ البلاد من الاستعمار في مختلف أشكاله، وتحطيم قيود الظلم والحكم الإقطاعي المستبد، ولهدف تحقيق الحرية والحكم الديموقратي والاستقلال الوطني.

فكان ينبغي للأستاذ المخاضر، لكي يكون بمثابة في التصوف الإسلامي، وموقف المستشرقين منه، مستوعباً مختلف النظريات والتصورات الواقعية والتاريخية للتتصوف والاستشراق أنْ ينطوي في بحثه وأفكاره الأساسية، ولو بـ*بإيجاز*، إلى مواقف بعض المستشرقين ذوي الضمير الخلقي والعلمي التزيء، الخالي من التعصب الديني والسياسي والاستعماري، والذين تناولوا قضايا التصوف الإسلامي بنهاجية الباحث المفكر، الراغب في الوصول إلى الحقيقة، بدون أي تحيز للمعتقدات المسيحية والسياسية المتطرفة والمعادية للإسلام، من ذلك على سبيل التمثيل فقط، وليس على سبيل الحصر والاستغراف، مثل المستشرق والمؤرخ الفرنسي «ليفي بروفنسال» Levy Prevençal : فالرجل قد أنصف الإسلام، والحضارة الفكرية العربية، في كل من المغرب وتونس والجزائر والأندلس.

فقد نوه «ليفي بروفنسال» Levy Prevençal في كتابه *القيم : إسبانيا المسلمة خلال القرن العاشر للميلاد L'Espagne musulmane au X^e siècle* بدور الحضارة العربية في البناء الحضاري لأوروبا عموماً، وإسبانيا خصوصاً، وإنقاذ المسيحيين واليهود، من مختلف أشكال الظلم والاستعباد الروحي والمادي الذي سلطته الحكومات القوطية والمسيحية على الشعب الإسباني، بين فيه من يهود ومسيحيين، قبل وصول الحكم العربي والإسلامي إلى إسبانيا. فقد سجل التاريخ أن الملوك الأمويين بإسبانيا، ولا سيما في عهد عبد الرحمن الداخل، وعبد الرحمن الأوسط، وهشام ابن عبد الرحمن، كانوا يحكمون إسبانيا بما فيها من مسلمين، ومسيحيين ويهود، حكماً مبنياً على المساواة والعدالة واحترام التقاليد والقيم الدينية لكل المواطنين. وقد كتب هذا المستشرق في بحثه *القيم المشار إليه* مشيداً بدور العلماء والمفكرين والتصوف المسلمين في الأندلس وفي المغرب، وخصوصاً منهم العلامة ابن حزم المفکر والمحدث والفقیه، الذي خلد صفحات بيضاء في تاريخ التصوف والفكر والذي لم يكن متخيلاً، ولكنه كان يدعوا إلى حرية الفكر في دائرة تعاليم الدين الإسلامي، كما أشاد هذا المستشرق بدور الفقيه الصوفي المرابطي عبد الله بن ياسين، في إقامة مجموعة من الرباطات، وخصوصاً منها رباط ابن ياسين، في مدينة أغمسات، وفي الصحراء، وذلك بقصد الدعوة إلى الجهاد،

وتربية المواطنين تربية صوفية، إسلامية، تجعل منهم مواطنين صالحين. ونجد «ليفي بروفتال» أيضاً يخصص دراسة مستفيضة لفكر الزعيم الروحي للموحدين، محمد المهدي بن تومرت، باعتباره تلميذاً للعالم الصوفي الكبير، أبي حامد الغزالى، الذي يجمع بين الصوفية المعتدلة ومنهاجية الفكر الإسلامي، التي تهدف لعبادة الله، والاستعانة بالعقل لمعرفته والوصول إلى رضاه، ومحاربة بعض الفقهاء الوصوليين الذين يتسبّثون بالفروع دون الأصول.

ومن المعلوم أنَّ محمد المهدي بن تومرت كانت له إيديولوجية متناقضَة؛ فهو تارة رجل سياسي ومحرك وداعية في استعمال العقل للوصول إلى الإقناع، وتارة أخرى فقيه متصوف مغرق في حبِّ الله والدعوة إلى الجهاد والتمسك بالأصول والعقائد الأساسية دون الفروع. وهو من جهة ثالثة شيعي يعمل ببدأ التُّقْيَة واتباع منهاج «الغاية الشرفية تبرر الوسائل غير المشروعة». وكل هذه الشخصيات بحثها «ليفي بروفتال» في كتابه المذكور.

وبصرف النظر عن هذا النوع من المستشرقين الذين خدموا اللغة العربية والحضارة الإسلامية بضمير العالم الباحث النزيه، هناك مثال آخر مؤرخ فرنسي كبير منسجم مع أفكار ومنهاج المستشرقين الباحثين في تاريخ الحضارة العربية والفكر الإسلامي بضمير خلقي، ذلك هو المؤرخ «شارل أندرى جولييان» Ch. André Julien في كتابه القيم «أفريقيا الشمالية على الطريق» Afrique du Nord en marche¹. وكل هؤلاء المستشرقين كان يجب الإشارة إليهم ليكون البحث أكثر استيعاباً وشمولاً.

22 - سالم هيش

يبقى بحث الأستاذ محمد السرغيني في حاجة ماسة إلى إضافة تمثل في تناول المستشرقين التصوف المغربي والأندلسي، لأنَّ هذا ما كنت أنتظره من العرض. وأرى أنَّ الإشكالية واضحة، فهناك موقفان : موقف يقول بأصلية هذا التصوف وموقف يحاول أن ينفي هذه الأصلية. ونحن نعرف كلاً الفريقين وأعتقد أنَّ التركيز على الفئة التي حاولت إبراز أصلية التصوف الإسلامي لم تظهر بروز على الأقل في عرضك، وعلى رأسها «لويس ماسيوني» و«هُنْرِي كوربان» وغيرهما من الذين حاولوا بالذات أن يظهروا أنَّ التصوف هو استئثار للقراءان ولقراءة استبطانية لآيات مخصوصة منه.

23 - عبد الله شاكر الكرسيفي

استمعت إلى مقدمة بحث أستاذنا محمد المكي الناصري واستفدت منه ما غاب عني ويا أكثر ما غاب عني، في تأسيس الحركة السلفية في المغرب، وهو شاهد مباشر لتأسيس الحركة السلفية الحديثة وناطق بما رأه ومارسه مع الشيخ أبي شعيب الدكالي رحمه الله. وقد كان في آخر حديثه ألقى الضوء على العلاقة بين الحركة السلفية بال المغرب والحركة السلفية بالشرق، وأنها ليست نتيجة للمذهب الوهابي، وأن المغرب سلفيته مبنية على المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية، وأن محمدًا ابن عبد الوهاب مذهبة يتعمى إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه، إلى غير ذلك، وهذا كله إيضاحات وتنويرات أشكر عليها الأستاذ وأريد أن أسأله حول ما قاله في الأخير «بأن هناك فرقاً كبيراً بين السلفية بالشرق والسلفية بالغرب، وأن السلفية بالغرب لا تناقض ولا تناقض الطرقيّة بمعناها الواسع الظاهر التقى، وإنما تدعو إلى التوعية لأن الطرقيّة كانت مزقت الشعب المغربي شذر مذر كل إلى زاويته، وكل إلى فكره، وكل إلى مذهبة». ألم يؤدّي ما انبثق عن السلفية من تأسيس الأحزاب الوطنية إلى ما فرّت منه السلفية ؟ الحقيقة أن الوحدة تجلّت في العقيدة الإسلامية، لا فرق بين هذا وذاك، لا سيما أن الشيخ محمد المكي الناصري ذكر لنا في عرضه أن أبناء الشيخ احمد الناصري شيخ المغرب، شيخ الطريقة الناصرية كان أباً ناؤه وأحفاده مثل الشيخ أحمد ابن خالد الناصري يدرسون في الزاوية الناصرية، ومثل الشيخ أبي شعيب الدكالي الذي يلقى درسه في الزاوية الناصرية في الرباط، ومثل الشيخ محمد غازي الذي يعلم في الزاوية الناصرية بفاس. هذه زوايا كلها موجودة ولعبت دوراً مهماً في التربية والتعليم. وقد كان ذكر لي الشيخ عبد الله كتون رحمه الله وأن الأمير شكيب أرسلان جاء إلى المغرب واجتمعت حوله مجموعة شباب الحركة الوطنية السلفية، وكان مما نصحهم به أنه قال : «لا تثيروا الزّوبعة بينكم وبين الطرقيّة، فإن من فضل الطرقيّة على الإسلام أنها هي التي نشرت الإسلام ضد المسيحية في إفريقيا».

24 - سعيد بنسعيد العلوي

كنت متشرقاً أشدّ ما يكون التشوّق لسماع حديث الشيخ محمد المكي الناصري في الموضوع لأسباب ثلاثة على الأقل. الأول أنكم من رجال المرحلة، وكتم شهوداً عليها، وشهادتكم في هذا الباب شهادة ثانية، وأأمل شخصياً بالمناسبة أن يوفّقكم الله إلى التدوين أو إلى نشر ما دوّنتم في ما يتعلّق بشهادتكم على هذه المرحلة. والسبب الثاني

أني أرى في هذا الموضوع أحد المحاور الهامة بالنسبة لموضوعنا هذا. والسبب الثالث هو ما أشعر به من تعطش، لست الوحيد فيه لقراءة كل ما يتعلق بتاريخ الحركة الوطنية المغربية. وتدخلني عبارة عن أسئلة ثلاث.

ذكرثُمْ، وكنتُ أتظر أن تذكروا مقالة «ميشو بيلير» : «الوهابية في المغرب» Le Wahabisme au Maroc، وقمنا بملخص إضافي لها تقريراً، إلا ما كان من جزئها الأخير على قصرها. ما أريد أن أسألكم فيه، عندما يتحدث عن الوهابية يلمس إلمازات إلى الصلة بين الحركة الوطنية وبين الوهابية في المملكة العربية السعودية، وعو علاقه العروبة بالإسلام، وتخوفه بصفة عامة، من أن تقوم هنالك نوع من الرابطة أو الصلة بين هذه الحركة الناشئة في المغرب، وبين الحركة العروبية الإسلامية في المشرق العربي. فأودّ، من باب الإفادة التاريخية، معرفة ماذا كان رأي جماعة الحركة الوطنية سواء في الرباط أو في فاس أو في تطوان بهذه النقطة بالضبط من مقالات «ميشو بيلير».

النقطة الثانية هي أنكم شهدتم شهادة الحق فيما يتعلق بذلك السؤال الذي أثار كثيراً من النقاش حول أسبقيّة الوطنية على السلفية. فكثيراً ما قيل خطأً وظلماً وتنقيصاً من الشعور الوطني لدى المغاربة. وأعتبر ما قلتموه شهادة حية، وأعجبني في تصديركم لهذا الكتاب «تراث مصطفى كامل»، و«بيت الزهاوي»، وهذا يكشف عن هذه الصلة، صلة المشرق بالمغرب خلافاً لكل ما كان يقال في هذا الباب.

النقطة الثالثة وهي ليست سؤالاً ولكنها رجاء. عندما تقبلون إن شاء الله على التحليل النهائي لهذه النقطة، أرجو أن تتسعوا ما أمكن ذلك فيما يتعلق بالطريقة، لأننا جميعاً كفراً في حاجة إلى معرفة كافية عنها وإلى التبيّن فيها بين الصالح والطالع.

25 - عبد الهادي التازي

حضره الشيخ محمد المكي الناصري : إن حديثكم جامع لعدد كبير من العناصر التي تحتاج إلى فرز وإثراء كذلك. وأرجو أن تسمحوا لي فقط بالسؤال عن موضوع الحركة الإصلاحية الوهابية وحديث «ميشو بيلير» عنها، وجواب الآخر عنها. هل كان هناك في ما أتي به «ميشو بيلير» إشارة إلى ما ورد عند علامتنا أكتسوس في كتابه «الجيش العَرَمِمُ الخَمَاسِيُّ» وفيه يتصل بالسفارة الرسمية التي بعثها السلطان مولاي سليمان، وعلى رأسها الأمير مولاي إبراهيم؟ هل استضاء «ميشو بيلير» بهذه السفارة وما ورد فيها؟ إن لم يكن قد استفاد منها، فإنه لا يعرف شيئاً عن موقف المغرب

من الوهابية، وما يتعلّق بتأثّر المغرب بالوهابية. أرجو من سعادتكم، إلى جانب هذا أن تعطوني بالضبط اسم الجريدة التي تحدث فيها «ميشو بلير» والتي أجاب فيها «لوريس».

26 - عبد الله الكامل الكتاني

لعل خير من يمثل السلفية الحديثة بالمغرب، رجل شهد نشأتها المعاصرة، وعاش تطور حركتها ومراحل جهادها طالباً شاباً فمعلماً، فممارساً فمنظراً ومناصراً.

العضو الزميل الشيخ محمد المكي الناصري، حين اختار أن يحدث ندوة أكاديمية المملكة المغربية في مراكش عن « موقف الاستشراق الفرنسي »، والصحافة الفرنسية من السلفية الحديثة بالمغرب »، في ختام الندوة، مهد بالعنوان المعلن عن حديثه لرسم الخطوط العامة لتاريخ الحركة السلفية، واهتمامات زعماء التحرير الوطني المغاربة بها، وموافقهم من الاستشراق الاستعماري في العصر الحديث.

بالفعل، فقد رسم لنا ملامح الحركة، وأبعادها الفكرية، وخطوطها البارزة بريشة عارف شهد الحدث، وشارك في صنع وقائعه مشاركة جعلت لمشاركته الفعلية مصداقية الوثيقة التاريخية المتحدثة بنفسها عن نفسها، وتعطي لإسهامه اليوم، في ندوة الأكاديمية مصداقية الشهادة الناطقة الصادقة شكلاً ومضموناً، مادة وروحًا.

إن موقف الاستشراق الفرنسي، في دراساته المتعلقة بالسلفية الحديثة بالمغرب، وكذلك استحسان الصحافة الفرنسية أو هجومها على الحركة الوطنية السلفية موقف ثقافي طبيعي، لا يلام أصحابه على توجيهه الوجهة الملائمة لمصلحة الدولة المستعمرة التي يتمون إليها.

كما أن موقف علماء الأمة المغربية، وزعماء الحركة الوطنية في الدفاع عن السلفية والدعوة إلى الإسلام الصحيح، وثبتت دعامتين الوطنية موقف تاريخي شجاع لا تزال كثير من تفاصيل أحدهما غير مدونة ولا موثقة، إذ أن كثيراً من حقائقه في طريقها إلى الاندثار والضياع. وكم يسعد أجيال المثقفين في العصر الحديث أن تتيسر أمامهم طرق الاطلاع على الوثائق العلمية التي تؤرخ لهذه المواقف الشاهدة على الفعل وردود الفعل، وتفاعل المجتمع المغربي وطبقاته مع هذه الأحداث.

والآمال معقودة على الجهود الإيجابية العلمية التي يبذلها الأستاذ محمد المكي الناصري لإبراز الجوانب المشرقة من جهاد المصلحين من رواد الوطنية الحديثة في هذا المجال.

27 - عبد الرحمن الملحوبي (قراءة من ورقة أعدتها)

حول العرض القيم الذي تقدم به فضيلة الشيخ الأستاذ محمد المكي الناصري : «موقف الاستشراق الفرنسي والصحافة الفرنسية من السلفية الدينية بالغرب» كان يودي أن أطيل في هذه المداخلة التي تتضمن تعقيباً حول «الفكر السلفي وسط العامة»، لكن لضيق الوقت سأكتفي بما يلي :

إن هناك صدى عميقاً للحركة السلفية في تراث الملحون، هذا التراث الذي لا يزال محظياً عن القراء والمهتمين. فلا تمت إلى يد الدارس والباحث إلا ماماً. وهو يعكس تيار الفكر السلفي بأسلوب مبسط، في متناول العامة، وفي اتجاهين اثنين :

الاتجاه الأول : وهو اتجاه الدعوة السلفية، والدفاع عن أفكارها وحركتها الإصلاحية. والاتجاه الثاني : وهو معارضته السلفية، وتفسيفه أفكارها وأفكار دعاة الإصلاح الوطني في وسط العامة. وقد كان لهذا الاتجاه المعارض خطره الكبير في حظيرة أهل الملحون، حتى أصبح له شعراً و منتداً، يروجون إنتاجاته الأدبية الشعبية في هذا المخلف وذاك، وبهذه المناسبة وتلك.

نعم، فالباحث في صدى «الحركة السلفية» من خلال ما كان يقدم إلى العامة من نصوص أدبية من كلام الملحون، يلاحظ أن هذه الصور الشعرية التي كان يعدها الأديب الشعبي، كانت - هي الأخرى - تخترق الغلاف الضيق عند جماهيرنا الشعبية العريضة، لتتادى أعمق الوجود الديني، ومشاعر الغفاة من الناس، وبخاصة من أولئك الذين بهم الوجود الاستعماري بحضارته وعتاده، والذي كان - في نفس الوقت - يشجع الاتجاه المعارض للسلفية والوطنية سواء بسواء ! ..

إن التجاوب الديني الذي كان يحصل - عادة - بين شاعر الملحون وجماعته، ليس هنافاً تقريراً مباشراً، بلقيه الشاعر نفسه على مسامع العامة وهي تُصنّع إلى إصغاء. وإنما هو أقرب ما يكون في روحه وأصالته إلى نبضات القلب الوعي الذي تحركه الكلمات الشاعرة، وتددغ عواطف ومشاعر صاحبه... . نعم، تددغه بمحدودها، وبأبعادها، وبما تحدثه - أيضاً - من بين الشفاه من وقع في نفوس العامة بصفة خاصة. إنها كلمات دافقة تخرج بحرارة من القلب هديرًا يحدث القلق والاضطراب عن المستعمر الغاشم وخذلاته، وتضع حدًا لأفكار الموالين، والكافرمين للبلاد والعباد.

ولعل هذه الصورة الأدبية التي يقدمها شيخ أشياخ مراكش، الحاج محمد بن عمر الملحوبي - رحمه الله - تعتبر - ويحق - صدى للحركة السلفية، وتعتبر - في نفس

الوقت - عن مهاجمة شاعر الملحون - في الاتجاه الآخر - وعارضته للتيار الذي يعادى أفكار السلفية والوطنية. إنه تصوير أدبي رائع، يدافع به صاحبه عن الصوفية الحقة، حتى لا تختل المعايير، فيختلط الحابل بالنابل، مما جعل «السلفية» تتنكر للصوفية المزيفة، وتناهض الطرقين وأعداء الدين، لأنهم قد أساءوا - بانحرافهم وخروجهم عن تعاليم الإسلام - إلى عقلية العامة من السذاج البسطاء... نعم، فهذا ما جعل شاعر الملحون يعلن - وبصراحة في الصورة الشعرية التالية - عن فساد الطريقين، ودعاة التصوف، والمعارضين - أيضاً - للفكر السلفي والوطني.

يقول شاعر الملحون

هُدُوٌ فِي الْبَيْنِ مُسْلِمٌ
وَالْفَقْلُ الدُّلِيٌّ يَتَهَمُ
عَنْدَكَ لَا تَيْقَنُ فِي هَذَا
كُلُّهُ مَا بَشَبَكُ
وَهُدُوكَ لَعِيظَكَ بِالسَّانَ
وَبِالسَّانَ الدَّاكِنَ
مَحْذَلَكَ مَنْ هَذَا وَذَلِكَ
وَلَا تُقْرُولُ هَذَا بِالْوَلَائِيَّةِ يُنَتَّازُ
مَرْوِضُنَ اللَّفَاغُ وَلَخَنَشُ، بِاللَّغْبِ أَسْلَانُ سَانِخُ..

تصوير شعبي رائع للتزيف الصوفي يومئذ؛ ولما كانت تُحدّثه «الطُّرُقية» المزيفة التي نشأت في حضن الاستعمار، والتي كان يغذي روادها بعطاءاته في هذه المناسبة وتلك بسخاء حاتمي. وفي نفس الوقت كان يحاول المستعمرون تجفيف روافد الصوفية الحقة، التي جعلت من منتدى المتتصوفة، ومن دور العلماء، ودُعاء الإصلاح الوطني، منبراً لتوجيه وترشيد العامة، واستنهاضهم، وتحميس الجماهير العريضة للدفاع عن الإسلام والوطن والعرش...

تلّكم التي وجهت السلفية نضالها الديني من أجلها، ومن أجل التوعية الشاملة. وهذه اليقظة الجماهيرية هي التي جعلت الاستعمار، داعياً من دُعاء التشوّيه، والتزيف لمُثلثنا، وقيمنا، حتى كره الناس يومئذ الصوفية والمتصوفة. وقد كان هذه «الظاهرة الاجتماعية» أثراً لها المحظوظ في الأمثال الشعبية، وفي فن «الرباعيات» وفن «الملحون». وهو أثر أدبي شعبي، يكشف بدوره عن المد السلفي وسط الجماهير الشعبية أيام عهد الحماية بالذات.

ولتاُكيد تزيف المدعين للطريقة، والظهور بظهور المتدينين وسط العامة نسوق هذا الرباعي الذي يسجل هذا الحدث.
يقول القائل :

هَكُذَاكَ فِي الْحُوْمَةِ أَنَا
وَفِي الْمَبْرُزِ، حَدَّثَنَا
وَفِي الدَّارِ، كَبُّ مَا شَكَّمَا
وَفِي الْبَيْرُو، خَدَّلَ اللَّهَ وَأَنَا

ويشير المثل الدارج الآتي - هو الآخر - إلى تلك المجالس الواهية التي كانت تنظم في سبيل معارضته «السلفية»، والتي كان يطبعها جانب الله و العبث، ومعارضة دعوة الإصلاح الوطني - بصفة خاصة -. نعم، في هذا السياق يقول المثل الشعبي :

الَّلَّى حَرَثْ سُبُّلُتُو فِي مُجَالِسِ اللَّهُو، مَا يُحْصِدُ مِنْهَا غَيْرُ اللَّغُو».. وفي «ديوان الملحون» بعض الإنتاجات الأدبية التي طلع بها علينا الأديب الشعبي، وهي في الحقيقة الواقع، دعوة صريحة إلى التشكيك بالعلم، ومحاربة الجهل والتخلّف. نعم، دعوة جريئة - وسط العامة - إلى استهانة المهم، وترشيد الناس، وتنوير أفكار الغفاة منهم والضالّين، ليعوا بالدور الموظ بهم، في وقت قد ساد فيه المستعمر اللّدود، وهيمن على خيرات البلاد في بّرّها وبحرّها، لقد كان شاعر الملحون يرى - وهو يسلك هذا المسلك - أن الأرمات العنيفة التي تعالي منها جماعته الأمرين، مردها الجهل والغياب داخل الوطن، والاستسلام والخنوع. وهذه الصفات كلها كان يحاربها الفكر السلفي. ويدعو إلى القضاء عليها دعوة الإصلاح الوطني والتي هي أحسن، وبالقدوة والاقتداء... صفات قد نشأت عن فراغ العقل والقلب معاً، والإنسان العُزُّ في عقيدته ووطنه، لا يستطيع الاستفادة من قدراته ومواهبه التي هي نعمة من نعم الخالق، إلا إذا تزود بزاد العلم والمعرفة في حياته. ونبيل من تجارب الناس، ومن معارفهم على تعددّها، وتتنوعها واختلاف مذاهيبها، ومشاربها.

إذن، فاستعمال العقل - في نظر شاعر الملحون - يعتبر الحصن الحصين للإنسان، وبالعقل - أيضاً - تراه يدافع مغبات الضلال، ورعنونه الجهل، وعن طريقه تستقيم الحياة ويُطّيب نعيمها.

وفي النص التالي، نلاحظ - كدارسين - أن شاعر الملحون يفاخر بقيمة العقل، حين تشبع بأفكار السلفية ودعاة الإصلاح الوطني. نعم، دعا إلى استخدامه في كل مجال

من مجالات الحياة. فمن رغب عنه سفلت حياته، وعاش فيها دليلاً مهاناً، ومن حا - أيضاً - عن النهاج المستقيم الذي يرسمه العقل، ضلَّ عن الطريق، وانحٰلَ وسقط. فالعقل - كما يرى شاعر الملحون في النص - دليل من لا دليل له. وهو القايبض بزمام الأمور، والداعي في الملمّات والتوازل إلى المرونة، وإلى استغلال الظروف، إنه المخطط الذي لا ينحرف عن الصواب، فيستساغ شربه، ويلذ عطاوته، وتحترم أوامره وتعليماته، ويستظلُّ بظله الوارف كل لاذد وخائف... وفي هذا السياق يقول شاعر الملحون ما نصه :

من لآلٍ غفلْ ذليلٌ تيقى فِي الْوَقْتِ ذليلٌ
عَمْرُو لِأَصَابَ ذليلٌ
مَنْ عَقْلُو فِي الْمِيلِ وَسَهَى عَنْ يَوْمِ نَيْمَلِ
لَا يَدَّ مَنْ ئَمْيَلُ
مَنْ عَقْلُو صَازْ غَيْبَلِ عَنْ مَهَاجَ التَّغْدِيلِ
آشْ تَفِيدَ فِي تَغْدِيلُو؟

وفي مجال «الاستشراق» في الأدب الشعبي المغربي الملحون، يلاحظ الدارس والباحث بعض الماذج الشعرية مما يروج في وسط العامة ثُوحي بعض الأفكار الدخيلة، والتي لها بعاتها، وأفاقتها عند القائمين بنشرها وإذاعتها في الأوساط الشعبية التقليدية. ومن هذه الماذج الشعرية في الأدب الشعبي المغربي «الملحون»، نذكر القطعة الشعرية وهي تحت عنوان : «الغالابة»، نظمها شاعر فرينسوي إبان الحماية، ذكر اسمه في آخرها على عادة أهل «الملحون»، وفي هذه القطعة الزجلية التي كانت تأخذ شكلاً من أشكال النَّظم وهو «العروبي» يبحث مضمونها على العناية بغرس «الشجرة»، والمحافظة عليها، مستخدماً أسلوباً من الأفكار لا يروج في وسط أهل الملحون، يعتمد على خلق نوع من الوعي يعود نفعه على المستعمر نفسه، لأن شعراً الملحون قد اعتبروا عناية خاصة بالطبيعة، ولكن بالوجه المألوف والمعتاد. فوصفو العرصات، والبساتين، وتحدثوا عن الربيع وأنواع الزهور والورود، وعن «الترائيه» والمتزهات، وغيرها من مظاهر البهجة والسرور بالطبيعة.

أما القطعة الزجلية التي نظمها الشاعر الفرنسي وأذاعها وسط العامة، فهي تكتسي صبغة أخرى، ولها وجه من وجوه استغلال العامية وتولس لهم بها إلى ما كانوا يرسمونه من توجيه، وما ينطّلونه من مخططات استعمارية لقادتهم، قبل أن تخطط لفائدة البلاد

ومستقبلها. ولنستمع إلى بعض الأديبـات من هذه القطعة الـزـجلية كـما عـرـثـتـ عليها :

قلبـ الوطنـ، رـيـثـ فـيـ جـوـفـ الغـابـةـ
ـوالـشـقـبـ الـلـيـ مـاـ مـلـكـهـ، حـسـبـوـ مـاـثـ
ـآـجـيـ تـعـاهـدـوـ عـلـىـ الشـجـرـةـ دـاـبـاـ
ـفـيـ الـوقـتـ الـلـيـ طـيـخـ، فـيـ الـأـرـضـ التـلـاشـاثـ
ـوـإـلـىـ أـنـ يـقـولـ ذـاكـرـاـ اـسـمـهـ كـعـادـةـ أـهـلـ الـلـحـونـ :ـ

أـنـدـلـدـيـ ثـرـيـ، التـاشـيـءـ لـلـغـابـةـ شـاعـرـ فـرـسيـسـ، قـوـمـ غـلـيـةـ زـوـاثـ..ـ

وفي هذا السياق - أيضاً - يذكر أستاذنا الجليل، محمد الفاسي - رحمه الله - أسماء بعض شعراء الملحون من اليهود المغاربة. وهؤلاء كانت لهم إنتاجات أدبية، تروج في حظيرة «شيخ الكريمة»، و Ashton منهن الحزان موسى، وهو شاعر يهودي كان أيام مولاي عبد العزيز - على رواية الأستاذ محمد الفاسي - .

ولهذا الشاعر قصيدة يتـشـوـقـ فيهاـ إـلـىـ أـهـلـ الشـامـ. فـلـذـاـ يـقـالـ :ـ إـنـهـ شـامـيـ، وـرـبـماـ كـانـ
ـمـغـرـبـيـ الـأـصـلـ، وـنـزـحـ أـهـلـهـ إـلـىـ الشـامـ، فـرـجـعـ هوـ إـلـىـ الـمـغـرـبـ، وـخـرـجـتـهاـ :

الـشـامـ، مـاـ بـخـالـسـهـ شـيـ شـامـ قـلـ الـأـهـلـيـ، فـيـ لـأـرضـ الشـامـ
ـرـانـيـ مـنـ فـقـدـهـمـ دـمـعـتـ غـيـرـيـ سـجـاجـةـ

ويقول عنه الشيخ الكـجيـلـ أنه رـأـهـ بـفـاسـ، وـأـنـهـ ذـهـبـ إـلـىـ مـراـكـشـ عـنـدـ مـوـلـايـ العـبـاسـ
ـابـنـ السـلـطـانـ مـوـلـايـ الـحـسـنـ، وـكـانـ خـلـيقـ بـرـاـكـشـ قـبـلـ مـوـلـايـ عـبـدـ الـحـفـيـظـ، وـرـبـماـ لـمـ
ـتـكـنـ لـهـ عـلـاقـةـ بـالـشـامـ مـطـلـقاـ، إـنـماـ تـشـوـقـ إـلـىـ أـرـضـ فـلـسـطـينـ، وـهـيـ فـكـرـةـ صـهـيـونـيـةـ،
ـيـحـفـظـهـاـ بـالـدـارـ الـبـيـضـاءـ بـإـيـشـانـ. وـهـوـ يـهـودـيـ يـتـعـاطـيـ الـمـوـسـقـيـ، خـصـوصـاـ «ـالـآـلـةـ» اـنـتـهـيـ
ـكـلامـ الـأـسـتـاذـ مـحـمـدـ الـفـاسـيـ. (ـالـمـعـلـمـةـ جـ 2ـ. الـقـسـمـ الثـانـيـ، صـ :ـ 272ـ). وـذـكـرـ لـيـ وـالـدـيـ
ـشـيـخـ أـشـيـاخـ مـرـاـكـشـ أـنـهـ كـانـ يـنـصـلـ بـهـ بـعـضـ الـيـهـودـ بـمـدـيـنـةـ مـرـاـكـشـ، مـنـ أـوـلـكـ الـذـيـنـ
ـكـانـوـ يـحـفـظـوـنـ قـصـائـدـ الـلـحـونـ، وـيـصـحـحـوـنـ، بـعـضـ إـنـتـاجـهـمـ، وـالـتـيـ كـانـ يـغلـبـ عـلـيـهـاـ
ـمـاـ يـسـمـيـ بـ«ـالـبـرـاـولـ»ـ، وـهـيـ قـطـعـ زـجـلـيـةـ تـشـدـدـ فـيـ طـرـبـ «ـالـآـلـةـ»ـ.

نعم، إنـ البـاحـثـ وـالـدـارـسـ فـيـ هـذـاـ الـمـوـضـوعـ بـالـذـاتـ، حينـ يـعـنـ النـظـرـ فـيـ مـثـلـ هـذـهـ
ـالـنـصـوصـ عـلـىـ اـمـتدـادـ تـارـيخـهـاـ، وـتـنـوـعـ نـظـامـهـاـ، فـإـنـهـ يـجـدـ الـأـدـيـبـ الـشـعـبـيـ، شـاعـرـ الـلـحـونـ،
ـوـاعـيـاـ كـلـ الـوعـيـ بـمـاـ كـانـ يـلـقـيـ مـنـ أـفـكـارـ فـيـ روـعـ الـجـمـاعـةـ الـتـيـ تـلـتـفـ بـهـ وـيـلـتـفـ بـهـ.
ـوـهـذـهـ الـنـصـوصـ عـلـىـ تـعـدـدـهـاـ -ـ هـيـ التـرـامـاتـ مـنـ بـمـاـ كـانـ يـعـتـمـدـ الـوـاجـبـ الـدـينـيـ
ـوـالـوـطـنـيـ وـالـاجـتـاعـيـ وـالتـارـيخـيـ. التـرـامـاتـ نـرـاـهـاـ -ـ عـنـ بـعـدـ -ـ تـتـنـكـصـ فـيـ مـنـتـصـفـ
ـالـطـرـيقـ لـأـنـهـاـ كـانـتـ تـسـتـغـلـ مـنـ الـطـرـفـ الـآـخـرـ لـتـلـعـبـ دـورـاـ غـيرـ مـعـرـوفـ إـلـاـ عـنـ أـصـحـابـهـ

والقائمين بنشر أمثل هذه النصوص في الأوساط الشعبية التقليدية. وعند هؤلاء اليهود تروج لهم بعض الإنتاجات الأدبية الشعبية على غرار ما هو معروف في حظيرة أهل الملحون بـ«الجفريات». وهذا اللون من الشعر أشبه عندهم بلغة «الشفرة» التي تعتمد على الرموز والألغاز والتحايل بالمعنى. ويستخدمون هذا اللون ذريعة لتمرير أفكارهم وأرائهم، ذاكرين في هذه الأشعار مشاهد حية من عيوب زمانهم، متبنين بوقوع بعض الأحداث والواقع.

وكانوا يلجأون إلى الرمز بالحيوان – في غالب الأحيان –، وعلى التلميح والإشارة، وعلى ضروب أخرى من التحايل ومن التلاعيب بالألفاظ والمعنى، وإيهام القارئ العاري بكثير من الدلالات والرموز الخفية وغير ذلك من وسائل الخطاب عند شاعر الملحون الذي كان يصطنع له قوالب أدبية هروباً من المتابعة على غرار قول القائل في إحدى الجفريات :

قرّغث البُوم على البيزان ثولاً
يَسَّث اليابها، وذَكَث الصُّولاً
الْأَزْم التَّخْدِير، خافَ مِنْ وَلَدَ الْمُولَا
ذَكُوكاً الْقَرْوَد، مُشَهِّي فِي الْغَابَات
تَجْمَعُوا لِهِ الْذِيَاب، مِنْ خِيمِيَّ الْجِهَاث

فالنَّصُ - كما يلاحظ - ملفوف بالرموز والألغاز، وحوله تحكي مائة حكاية وحكاية، وكلها أساطير وخرافات، وهي مؤشر - كييفما كان الحال - من مؤشرات الوعي، وإشعار الجماعة الشعبية بما يحيط بها، وما تعاشه من أحاديث وتناقضات.

والشاعر الشعبي نفسه، قد التجأ - بدوره - إلى صياغة الأسطورة، وخلق الخرافات، وإلى استخدام «الرموز» في معالجة قضايا جماعته الدينية والوطنية التي كانت تتلقى هذه الإنتاجات بصدر رحب وتحاوب تلقائي، وتقبلها منه أشبه بالفراشة التي تمزق «شنقتها» ثم تخرج باستقلالها الفردي، لتدفع عن نفسها غاللة العدو المشترك. إنه جهلها بواقعها، ذلك الواقع المُر الذي يحاول شاعر الملحون أن يقربه من جماعته ويعرف به بأدوات مبسطة وقريبة إلى عقول العامة، والتي تعتبر من السهل الممتنع.

اسمحوا لي وإن أطلت في هذه المداخلة، وإن أتمنى أن تتاح لي فرصة أخرى لأكشف عن جانب آخر في هذا المجال.

28 - محمد أوجامع

حول مسألة دخول الوهابية إلى المغرب، لقد وردت كـما هو معلوم، رسالة الوهابيين على السلطان المغربي المولى سليمان، وذلك عبر تونس، وطلبت منه الحركة الوهابية الانضمام إليها ونشر أفكارها في المغرب.

لكن السلطان أجاب على تلك الرسالة إجابة لبقة وذكية جداً قصد إبعاد طلبهم دون جدال، وأصفاً المغاربة بأنهم «أجلال من العرب وأوباش من البربر» (الرّياني، البستان، الترجمانة) ومن المعلوم أن المولى سليمان سلطان عالم وفقيه عارف بأصول هذه الحركة ويختار بها.

السؤال موجه إلى الشيخ سيدني محمد المكي الناصري : كيف واجهت وعالجت الحركة السلفية والحركة الوطنية مشكلة تمسّح ابن عبد الجليل سنة 1927؟ . ومعلوم أن الحركة السلفية كانت تتجه بنفسها ضدّ الحركات الصوفية الشعبية في حين أنها لم تنتبه إلى خطورة تمسّح المغاربة وإخراجهم عن دينهم.

29 - محمد السرغيني

في المراسلة التي دارت بيني وبين السيد أمين السر الدائم نصّصت فيها على أنني سأكتب في التصوف الإسلامي دون أن أخصّص المغرب من غيره، وقد ضمّنت تدخلي المكتوب كثيراً من الأمثلة عن كل المستشرقين الذين اهتموا بالتصوف، منهم الفرنسيون، ومنهم الأنجلزيون وحتى اليابانيين الذين اهتموا بالتصوف. فيما يتعلق بالإشكال، لماذا أسميت ابن جبرون؟، لم نطلق من هذه القضية، وإنما ذكر لي «جورج فاجداً» أنه لا يستبعد أن يكون ابن كبروك تحريراً لكلمة ابن جبرون، والواو واللام معروفة في العبرية ولعلّها توافق الواو والتون المضافة إلى الأسماء المعروفة في الأندلس : زيدون، شهبون، إلى آخره. فإذا فالأشياء التي قدمناها، قدمناها خاصةً عن التصوف الإسلامي بصفة عامة. وبالطبع حين تتحدث عن الأصول لا بد أن نلحظ آراء الذين حاولوا أن يذهبوا بأصول التصوف الإسلامي إلى مسارات غير المسارات التي انطلق منها. أما في ما يتعلق بالتصوف المغربي والأندلسي، هناك إشارة كبيرة إلى مجموعة من المتصوفين في الأندلس بشكل عام... والذي كان يهتمّ هو كيف رأى المستشرقون هذه القضية؟

31 - محمد المكي الناصري

حضرات الأساتذة الأفاضل، لقد قدمت في البداية أن كلامي عبارة عن حديث، وقد رأيتم كيف كان مختلطًا مرة بالدارجة ومرة بالعربية، حديث مقتضب لم يسمح لي الوقت بتبيينه، فقمت بتبيين نقاط مختصرة على أساس أن أتوسع في الموضوع فيما بعد.

أود هنا أن أرد على مختلف الأسئلة التي وضعت على تدخلني السابق. فيما يخص «ميسو بلير»، فمحاضرته التي ألقاها عن الوهابية أمام «ضباط الشؤون الأهلية» Les Officiers des Affaires indigènes، ثم نشرتها مجلة «الاستعلامات الكولونيالية» Les Renseignements coloniaux L'Afrique française الذي هي ملحق دائم لـ Renseignements coloniaux الذي أشرت إليه فيها هو قوله : «الحركة هنا وهابية» ووصفها برجعية وصلوكة إلى آخرين. وبعد ذلك قال : «حقاً إن العلماء والمتقين في المغرب عندهم نفس الأفكار التي عند الوهابيين، وأراء ابن تيمية معروفة ومتدارسة بالغرب عندهم منذ مدة (الأنها بدأت تنتشر إذاك)، لكن لا يتعلق الأمر إلا بنظريات أكاديمية صرفة». - هكذا فهمها هو، ولم يتبه إلى أنها ستكون حركة وصراحاً بين طائفتين وبين مذهبين -. «ليس لها أي تأثير على المشاعر الدينية للمغاربة، فلا محل إذاما للقلق»، ثم يقول : «كثيراً من الحركة الوهابية القائمة في بلاد العرب، لم يصل صداتها هنا بعد، على اعتبار أنها حركة رجعية»، ويزيد مكملاً : «ينبغى بالخصوص مراقبة تلك الحركة في الشرق لكي لا تتدلى إلى هنا، والخلولة من أن تصبح عند هؤلاء أو أولئك مدعوة لخلق القلق والاضطرابات». فهكذا كان يتوقع منها.

فيما يخص علاقة حركتنا بالشرق، فالصحافة التي كنا نقرأ في ذلك الوقت، كانت تصلنا بتوجيهه من أساتذتنا. لم نكن مقلدين للشرق، نحن نطل على الشرق، لكننا نأخذ طريقنا. إن سلفية محمد عبده وجمال الدين الأفغاني كانت مسلمة للطرق، ولم تتدخل قط في معركة معها. والحركة الوطنية المصرية لم تكن قط ضد الطرق. أما في المغرب فالواقع هو أنه طرأت على المجتمع الإسلامي عدد من البدع شوهت الصورة الإسلامية، كضرب الرؤوس في الحلقات والمواسيم، مما لا يتفق مع العبادة الإسلامية؛ فتحن كنا ضد هذه الأشياء، بحيث بدأت حركتنا السلفية المالكية في مواجهتها، كطرق استعمالها الاستعمار على الدخول إلى المغرب، حيث استغل الشهادات التي كان الفرنسيون يقولونها : «هؤلاء ساعدونا، وحيث ساعدونا يجب أن يقووا» هذه أشياء زادتنا عداوة لهؤلاء الناس، لكن ليس كل الناس، حيث لا تزال وزارة وزر أخرى. لقد كانوا يركزون على الطرق من حيث هي في خدمة الاستعمار.

كانت حركة محمد عبد الكريم الخطابي عندنا هي الأمل الكبير للتحرير من الاحتلال الأجنبي، فهي أول حركة جعلتنا نعتقد أن الشعب المغربي يمكن أن يعيش بعدها مرّة أحسنّ المغاربة فيها، كلّهم، أئمّه ماتوا ولن يتحرّك فيهم نبض مطلقاً. فلما بدأّت حركة محمد عبد الكريم الخطابي ألمحت مشاعرنا نحو الشباب آنذاك بالحماس، وبدأنا نبحث عنّه هو مع عبد الكريم ومن هو ضدّه، فوجدنا أنّ جميع الطرق بمنطقة الشمال كانت ضدّه، وهي التي حاربته. كما نجد «ميشو بيلير» مُنظّر «الشّؤون الأهلية» يلقي محاضرات يخاطب فيها من تبعه قائلاً : «اتبهوا، إن عبد الكريما ارتكب غلطة كبرى، فقد أنسَس بيت المال ولم يترك للطرق شيئاً تأخذوه». لأن الطرق كانت تأخذ الرّاكا والحاصليل، كانوا يأخذون كل شيء من القبائل حيث كانوا يتمتعون بمنزلة كبرى، فلما جاء عبد الكريم حول كلّ ما كانت تأخذه الروايايا الطريقة إلى بيت المال لينفق في الجهاد ضدّ المستعمر، حيث لم يكن يتوفّر على ما يكفي به حاجة المجاهدين، وأصبحت الجبّة فقيرة. فلما اتّخذ عبد الكريم هذا الإجراء، أصبحت الطرق التي كانت متّسّكة في منطقة «الريف» و«الجبال» فقيرة، بحكم السلطة والقوّة التي أصبحت له، مما دفعها إلى الخضوع. فاتّخذ الفرنسيون ذلك ذريعة لبث الغضب والتدمير بين هؤلاء الناس وبين أتباعهم، وبدأ كلّ الناس يقولون : «عبد الكريما أخذ كل شيء، ولم يترك لنا ما نعيش به»، فعملت «إدارة الشّؤون الأهلية» *La Direction des Affaires Indigènes* على نشر هذه الفكرة وحرّضت الناس على مقاومة عبد الكريم بنزريعة أنه أخذ جميع الامتيازات ووضع لهم حرمةً ومانعهم، وقالت لهم : «إذا حاربتموه وجئنا نحو محلّه، فسنرّد لكم جميع ما ضاع منكم». وتكتفت فروع الروايايا بتلك المنطقة بنشر هذه الفكرة بين القبائل كلّها، فكان ذلك من أهمّ الأسباب لمقاومة عبد الكريم وزعزعة سلطنته، الشيء الذي اعترف به هو نفسه، حيث قال : «من أغلاطي أني قاومت الطرق». كما كتب رشيد رضى في «المنار» يقول : «مع الأسف، إن عبد الكريما غلط غلطة كبيرة، إن الوطنية تسامم الطرق ولا تهاجمها، إنه لو سالم الطرق لنجح في حركته، ولكنه حاربها، فانقلبت ضده وخدمت الاستعمار».

إن مسألة التوسيع في موضوع الطريقة مسألة يتطلّب التوضّح فيها وقتاً كبيراً، وبالطبع لم نقّب نهتمّ بهذا الموضوع كثيراً لأنّه أصبح غير ذي موضوع من ناحية جمع شمل الأمة. النصيحة الوحيدة التي أتت من الشرق في ذلك الوقت، - وقد أشار الأستاذ الكريسيفي للأمير شكيّب، وأنا أزيد عليه محبّي الدين الخطيب - هي أننا لما حضرنا رسائنا ويعثنا بها كلّها إلى الشرق، علقّ علينا محبّي الدين الخطيب، في مجلّة «الزهراء» وفي

«الفتح» وعلق عليها رشيد هلال في «المغارب»، حيث قالوا : «ينبغى للشباب السلفي في المغرب أن يأخذ هذا الأمر باعتدال، وألا يقطع الجسور بينه وبين الطوائف وبين الطرق، ويحاول أن يحوّل الطرق بالتفاهم معها إلى أن تكون عنصراً فعالاً في خدمة الوطنية». فساعدتنا هذه النصيحة أيضاً في الاعتدال. وفي تلك الحقبة (1927 - 1928)، لما رأت جماعتنا أن الحصيلة الثقافية التي توفر عليها ليست كافية لحمل هذا العبء الكبير، قلنا : «يلزم علينا أن نتفرق فيذهب بعضنا إلى فرنسا ويدهب البعض الآخر إلى الشرق لنكمّل ثقافتنا وننهي دراستنا الجامعية»، فقلّص بذلك عدد العاملين في الميدان. لكننا حولنا ذلك الاتجاه إلى اتجاه آخر، وسعينا عن طريق وجودنا كطلبة في الخارج إلى مساندة نفس الخطبة. ففضل الطلبة الشباب المغاربة تكونت «جمعية الشبان المسلمين» في القاهرة، وبعد ربه والمرحوم الحسن بوعياد من الذين دعوا إلى تأسيسها، وحاولنا جمع شباب الشرق كلّه فيها. وفي باريس سعت جماعتنا أيضاً إلى تكوين «جمعية طلبة شمال إفريقيا المسلمين»، وليست كلمة (المسلمين) هذه زائدة، بل كانت تواجه عملية التجنيس في تونس والسياسة البربرية هنا في المغرب. فكلّ من تجنّس سواء كان جزائرياً أو تونسياً لا يقبل في هذه الجمعية؛ وهذا بفضل تدخل الشبيبة المغاربة، فكانت أيضاً سلفية بهذا المعنى.

أظن أنتي أجبت فيما يخصّ أين ذكر «ميشو بليل» هذا الشيء؟، فهو قد كتب هذه المخاضرة ونشرت على حدة، كما سبق أن ذكرت، في *L'Afrique Française*، وكان قد ألقاها في 23 يونيو 1928. وفي هذه المخاضرة يقول بأن هذه الحركة لا ينضاف منها. ولكن بعد ذلك شغل باله الصّراع الذي قام بين الطرقة والسلفية، فكتب عنه في *Archives Marocaines* في العدد 27. فهذا الصّراع القائم بين الطائفيين والجدال الكبير بفاس والرباط، وفي كلّ مكان شغل بال الفرنسيين. كما نشر القبطان «أودينو» *Odinot* بحثاً في نفس الموضوع في مجلة *L'Afrique Française* عام 1927.

حضرات السادة الأفاضل، أرى أننا قد وصلنا إلى نهاية المناقشات المتعلقة بالبحوث المعروضة في هذه الندوة. وبهذا نصل إلى نهاية أعمالنا. وسألتني كلمة اختتامي أعمالنا بعد استراحة قصيرة.

كانت حركة محمد عبد الكريم الخطابي عندنا هي الأمل الكبير للتحرير من الاحتلال الأجنبي، فهي أول حركة جعلتنا نعتقد أن الشعب المغربي يمكن أن يعيش بعدما مرّت فترة أحسن المغاربة فيها، كلهم، أنهم ماتوا ولن يتحرك فيهم نبض مطلقاً. فلما بدأـت حركة محمد عبد الكريم الخطابي أهبت مشاعرنا نحو الشباب آنذاك بالحماس، وبدأـنا نبحث عنـه هو مع عبد الكـريم ومن هو ضـده، فوجـدنا أنـ جميع الطرق بمنطقة الشمال كانت ضـده، وهي التي حارـبته. كـما نجد *(اميـشو بلـليـر)* مـنظـر «الشـؤـون الـأـهـلـيـة» يـلـقـي مـخـاـصـرـات يـخـاطـبـ فـيـهاـ منـ تـبـعـهـ قـائـلاـ : «انتـبهـواـ، إنـ عبدـ الـكـريـمـ اـرـتكـبـ غـلـطـةـ كـبـرىـ، فـقـدـ أـسـسـ بـيـتـ الـمـالـ وـلـمـ يـتـرـكـ لـلـطـرـقـ شـيـئـاـ تـأـخـذـهـ». لأنـ الـطـرـقـ كـانـ تـأـخـذـ الزـكـاةـ وـالـمـاـصـيـلـ، كـانـواـ يـأـخـذـونـ كـلـ شـيـءـ مـنـ الـقـبـائـلـ حـيـثـ كـانـواـ يـتـمـتـعـونـ بـمـنـزـلـةـ كـبـرىـ، فـلـمـ جاءـ عبدـ الـكـريـمـ حـوـلـ كـلـ ماـ كـانـتـ تـأـخـذـهـ الزـوـاـيـاـ الـطـرـقـيـةـ إـلـىـ بـيـتـ الـمـالـ لـيـنـفـقـ فـيـ الـجـهـادـ ضـدـ الـمـسـتـعـمـرـ، حـيـثـ لـمـ يـكـفـيـ بـهـ حـاجـةـ الـجـاهـدـيـنـ، وـأـصـبـحـتـ الـجـبـهـةـ فـقـيرـةـ. فـلـمـ اـتـخـذـ عبدـ الـكـريـمـ هـذـاـ إـلـيـرـاءـ، أـصـبـحـتـ الـطـرـقـ الـتـيـ كـانـ مـتـسـاكـنـةـ فـيـ مـنـطـقـةـ *(الـرـيفـ)*ـ وـ*(جـبـالـةـ)*ـ فـقـيرـةـ، بـحـكـمـ السـلـطـةـ وـالـقـوـةـ الـتـيـ أـصـبـحـتـ لـهـ، مـتـاـ دـفـعـهـاـ إـلـىـ الـخـصـوـعـ. فـاتـخـذـ الـفـرـنـسـيـوـنـ ذـلـكـ ذـرـيعـةـ لـبـثـ الـغـضـبـ وـالـتـدـمـرـ بـيـنـ هـؤـلـاءـ النـاسـ وـبـيـنـ أـبـاعـهـمـ، وـبـدـأـ كـلـ النـاسـ يـقـولـونـ : «عبدـ الـكـريـمـ أـنـجـذـ كـلـ شـيـءـ، وـلـمـ يـتـرـكـ لـنـاـ مـاـ نـعـيشـ بـهـ»ـ، فـعـمـلـتـ *(إـدـارـةـ الشـؤـونـ الـأـهـلـيـةـ)*ـ *(La Direction des Affaires Indigènes)*ـ عـلـىـ نـشـرـ هـذـهـ الـفـكـرـةـ وـحـرـضـتـ النـاسـ عـلـىـ مـقاـومـةـ عبدـ الـكـريـمـ بـذـرـيعـةـ أـنـ أـنـجـذـ جـمـيعـ الـامـيـازـ وـضـيـعـ لـهـ حـرـمـتـهـ وـمـنـافـعـهـمـ، وـقـالـتـ لـهـ : «إـذـاـ حـارـبـمـوـهـ وـجـعـنـاـ نـحـنـ مـحـلـهـ، فـسـرـدـ لـكـمـ جـمـيعـ مـاـ ضـاعـ مـنـكـمـ»ـ. وـتـكـفـلـتـ فـرـوـعـ الزـوـاـيـاـ بـتـلـكـ الـنـطـقـةـ بـنـشـرـ هـذـهـ الـفـكـرـةـ بـيـنـ الـقـبـائـلـ كـلـهـاـ، فـكـانـ ذـلـكـ مـنـ أـهـمـ الـأـسـبـابـ لـمـقاـومـةـ عبدـ الـكـريـمـ وـزـعـزـعـةـ سـلـطـتـهـ، الشـيـءـ الـذـيـ اـعـرـفـ بـهـ هوـ نـفـسـهـ، حـيـثـ قـالـ : «مـنـ أـغـلـاطـيـ أـنـيـ قـاـوـمـتـ الـطـرـقـ»ـ. كـمـ كـتـبـ رـشـيدـ رـضـىـ فـيـ *(الـنـارـ)*ـ يـقـولـ : «مـعـ الـأـسـفـ، إـنـ عبدـ الـكـريـمـ غـلـطـ غـلـطـةـ كـبـيرـةـ، إـنـ الـوـطـنـيةـ تـسـالـمـ الـطـرـقـ وـلـاـ تـهـاجـمـهـاـ، إـنـهـ لـوـ سـالـمـ الـطـرـقـ لـتـجـعـ فـيـ حـرـكـتـهـ، وـلـكـنـهـ حـارـبـهـ، فـانـقـلـبـتـ ضـدـهـ وـخـدـمـتـ الـاستـعـمـارـ»ـ.

إنـ مـسـأـلةـ التـوـسـعـ فـيـ مـوـضـوـعـ الـطـرـقـيـةـ مـسـأـلةـ يـتـطـلـبـ الـخـوـضـ فـيـهاـ وـقـتاـ كـبـيراـ، وـبـالـطـبـعـ لمـ نـقـ نـهـيـمـ بـهـذـاـ الـمـوـضـوـعـ كـثـيرـاـ لـأـنـهـ أـصـبـحـ غـيرـ ذـيـ مـوـضـوـعـ مـنـ نـاحـيـةـ جـمـعـ شـمـلـ الـأـمـةـ. النـصـيـحةـ الـوـحـيـدةـ الـتـيـ أـتـتـ مـنـ الـشـرـقـ فـيـ ذـلـكـ الـوقـتـ، - وـقـدـ أـشـارـ الـأـسـتـاذـ الـكـرـيـسيـفـيـ لـلـأـمـيـرـ شـكـيـبـ، وـأـنـاـ أـزـيـدـ عـلـيـهـ مـحـبـيـ الـدـيـنـ الـخـطـبـيـ - هـيـ أـنـاـ لـمـ حـضـرـنـاـ رـسـائـلـنـاـ وـبـعـثـنـاـ بـهـاـ كـلـهـاـ إـلـىـ الـشـرـقـ، عـلـقـ عـلـيـهـ مـحـبـيـ الـدـيـنـ الـخـطـبـيـ، فـيـ مـجـلـةـ *(الـزـهـراءـ)*ـ وـفـيـ

«الفتح» وعلق عليها رشيد هلال في «المغارب»، حيث قالوا : «ينبغى للشباب السلفي في المغرب أن يأخذ هذا الأمر باعتدال، وألا يقطع الجسور بينه وبين الطوائف وبين الطرق، ويحاول أن يحول الطرق بالفهم معها إلى أن تكون عنصراً فعالاً في خدمة الوطنية». فساعدتنا هذه النصيحة أيضاً في الاعتدال. وفي تلك الملحقة (1927 - 1928)، لما رأت جماعتنا أن الحصيلة الثقافية التي تتوفر عليها ليست كافية لحمل هذا العبء الكبير، قلنا : «يلوم علينا أن نتفرق فيذهب بعضاً إلى فرنسا ويدهب البعض الآخر إلى الشرق لنكمّل ثقافتنا ونُهيء دراستنا الجامعية»، فتقلص بذلك عدد العاملين في الميدان. لكننا حولنا ذلك الاتجاه إلى اتجاه آخر، وسعينا عن طريق وجودنا كطلبة في الخارج إلى مساندة نفس الخطبة. ففضل الطلبة الشباب المغاربة تكونت «جمعية الشبان المسلمين» في القاهرة، وبعد ربه والمرحوم الحسن بوعياد من الذين دعوا إلى تأسيسها، وحاولنا جمع شباب الشرق كلّه فيها. وفي باريس سعت جماعتنا أيضاً إلى تكوين «جمعية طلبة شمال إفريقيا المسلمين»، وليست كلمة (المسلمين) هذه زائدة، بل كانت تواجه عملية التجنيس في تونس والسياسة البربرية هنا في المغرب. فكلّ من تجسس سواء كان جزائرياً أو تونسياً لا يقبل في هذه الجمعية؛ وهذا بفضل تدخل الشبيبة المغاربية، فكانت أيضاً سلفية بهذا المعنى.

أظن أنني أجبت فيما يخصّ أين ذكر «ميشو بلير» هذا الشيء؟، فهو قد كتب هذه المخاضرة ونشرت على حدة، كما سبق أن ذكرت، في *L'Afrique Française*، وكان قد ألقاها في 23 يونيو 1928. وفي هذه المخاضرة يقول بأن هذه الحركة لا يختلف منها. ولكن بعد ذلك شغل باله الصّراع الذي قام بين الطرقية والسلفية، فكتب عنه في Archives Marocaines في العدد 27. فهذا الصّراع القائم بين الطائفتين والجدال الكبير بفاس والرباط، وفي كلّ مكان شغل بال الفرنسيين. كما نشر القبطان «أودينو» Odinot بحثاً في نفس الموضوع في مجلة *L'Afrique Française* عام 1927.

حضرات السادة الأفاضل، أرى أننا قد وصلنا إلى نهاية المناقشات المتعلقة بالبحوث المعروضة في هذه الندوة. وبهذا نصل إلى نهاية أعمالنا. وسألقي كلمة اختتامي أعمالنا بعد استراحة قصيرة.

30 - محمد بونبات

بالنسبة لما قاله الأستاذ عبد الهادي التازي بأن نعامل الاستشراق بمحاجمة، فهذه حقيقة يجب أن تكون غير جاحدين لها، لأن المستشرقين أو بعضهم، كتبوا بتعجرد. مثل ذلك عندما صدر ظهير شعبان 1331 هـ، الخاص بالضوابط الوقفية. هذا الظهير كتب وألّف كالتالي : هو أن هناك مستشاراً فرنسياً اسمه «كالديرارو» منصبه بالإقامة العامة الفرنسية، صحب معه جزائرياً اسمه عمر شريف. ولم يكتبوا القانون بصورة مباشرة، وإنما اعتضافوا علماء من فاس ومن سلا ومن الرباط، أذكر من بينهم بناني والروندة وغيرهم، فكتبوا أرضية هذا القانون الذي دون فيما بعد بالظهير اليوسفي. وبعدما كتب هذا القانون كان «كالديرارو» يحضر الناقشات فيما بينهم في دار فاس، ربما عند الوزير أحد الجماعي، الذي كان وزيراً للأوقاف آنذاك. ولم يكن «كالديرارو» يتدخل في صياغة هذا القانون، وإنما كتبه هؤلاء العلماء، وبناء على مذكرة توضيحية وتقديم أخذوه، وهو مصوغ صياغة سجعية، وهذا يدلّ على أنهم هم الذين كتبوه. مثلاً عندما يقولون «لَا وصل إلى علمنا بما وصلت إليه الأحباس، من غبن والتباين، في منافع الأحباس، التي تنافس الناس في شرائها» إلخ. وهذه صياغة عربية مغربية أصلية وليس حتى شرقية. فإذا هؤلاء الناس عندما صدروا هذا الظهير كان لحماية المنافع والمداخيل الوقفية. فإذا كان «كالديرارو» في هذا المستوى فإنه يجب أن يعامل معاملة المحاجمة.

كلمة اختتام أعمال الندوة

محمد المكي الناصري
عضو الأكاديمية، مدير الجلسات

بسم الله الرحمن الرحيم،

حضرات الزملاء أعضاء الأكاديمية، والأساتذة المدعويين، ومثقفي مدينة مراكش العريقة، بحمد الله وتوفيق منه وفقنا في هذه الندوة إلى استقصاء موضوع الدراسة، وتصحيح بعض معالم تاريخنا، وذلك بجهود الباحثين الذين يرزوا في الندوة وأفاضوا علينا بعلمهم وخبرتهم، مما جعلنا نطمئن إلى أن مستقبل هذا البلد الثقافي مضيون إن شاء الله، وإلى أن الجيل الجديد قد بدأ يأخذ طريقه إلى أعلى درجات المعرفة، دفاعاً عن الهوية وتعلقاً بالقوميات المغربية الإسلامية.

نشكركم جميعاً، وشكراً للسادة الأفضل الذين حضروا من مراكش، من أساتذة جامعيين وغيرهم من المهتمين بأعمال الأكاديمية وشؤون الثقافة. وسنعمل بحول الله وقوته، كلما وافتنا الفرصة على إقامة مثل هذه الندوة هنا، لربط الصلة بكم، في ظل مؤسس هذه الأكاديمية، عاهل البلاد جلاله الملك الحسن الثاني الذي يرعى الثقافة والمثقفين بالعناية والعطف. أبقاء الله ركتنا ركياناً للعلم والعلماء وحامياً أميناً لهذا البلد العزيز.

هذا ولا يفوتي أنأشكر في آخر أعمالنا هذه، السيد أمين السر الدائم للأكاديمية، والإدارة العلمية، وكل العاملين على إنجاح لقاءنا هذا. وأشكر كذلك السيد والملي صاحب الجلالة على مراكش، وممثل السيد وزير الشؤون الثقافية. والله يوفقنا جميعاً لخدمة العلم والصالح العام. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.



الرباط، 21 زنة ديكارت حي البيرود تلuron : 70-60-99 ناكم : 707751