

## الاستشراق في فكر هشام جعيط(\*)

لطفي بن ميلاد(\*\*)

باحث عربي من تونس.

### مقدمة

يعتبر فكر د. هشام جعيط<sup>(١)</sup> رائداً في الفكر العربي المعاصر في ما بعد النكبة<sup>(٢)</sup>؛ إذ إنه تناول جانبيين طوال خمس وأربعين سنة من عمل الرجل (١٩٦٤ - ٢٠٠٩)، الجانب الأول

(\*) في الأصل ورقة قُدمت إلى: الندوة الدولية حول «الاستشراق»، قسم اللغة والآداب العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القيروان، بتاريخ ٨ - ١٠ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٩.

lotfi.b.miled@gmail.com.

(\*\*) البريد الإلكتروني:

(١) د. هشام جعيط أستاذ كرسي شرف التاريخ الإسلامي الوسيط في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة تونس (٧٤ سنة)؛ مبرز في التاريخ من جامعة السوربون سنة ١٩٦٢؛ أستاذ الحضارة الإسلامية في كلية الشريعة وأصول الدين والتاريخ - العصور الوسطى بجامعة تونس (١٩٦٤ - ١٩٦٩)؛ باحث في المركز الوطني للبحث العلمي بفرنسا (١٩٦٩ - ١٩٧٨)؛ أستاذ التاريخ الإسلامي في كلية العلوم الاجتماعية بتونس (١٩٧٨ - ١٩٩٦)؛ زائر في الجامعات العالمية بركلي، هارفرد؛ الكوليج دي فرانس؛ حالياً عضو الأكاديمية الأوروبية للعلوم.

(٢) رغم أن فكر هشام جعيط من أهم المشاريع الفكرية العلمية في النصف الثاني من القرن العشرين، نظراً إلى طابعه العلمي الجدلي السجالي، فإنه لم يكن محور دراسات جادة في الوطن العربي باستثناء بعض القراءات القليلة الموجودة مشرقاً ومغرباً، انظر: علي حرب، «هشام جعيط: نحو إعادة صياغة إشكالية الإسلام/الغرب»، في: علي حرب، مداخلات: مباحث نقدية حول أعمال محمد عابد الجابري، حسين مروءة، هشام جعيط، عبد السلام بنعبد العالي، سعيد بنسعيد (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٥)، ص ١٧١ - ١٩٩؛ عبد الرزاق الحماشي، «كيف نقرأ التاريخ ولماذا؟: هشام جعيط نموذجاً»، في: ما كتبه التونسيون باللغات الأجنبية وعودة النصوص: مهدى إلى الأستاذ محمد السويسي، سلسلة مباحث جامعية؛ ٦ (تونس: دار الخدمات للنشر، ٢٠٠٢)، ص ١٢١ - ١٣٠. وهو في الأصل جزء من فصل أهم تناوله صاحبه في أطروحته لنيل شهادة دكتوراه الدولة بعنوان «الفكر الإسلامي في تونس، ١٩٦٥ - ١٩٨٧»، (مركز النشر الجامعي كلية الآداب بمنوبة، تونس، ٢٠٠٥)، ص ٤٤١ - ٤٧٩؛ فتحي التريكي، «الثقافة والهوية في فكر هشام جعيط»، مجلة رؤى للتنوير والتحديث الاجتماعي والسياسي والديني (تونس)، السنة ١، العدد ١ (٢٠٠٩)، ص ٨٦ - ٩٢؛ علي الشنوفي، «تساؤلات حول تصورات عبد الله العروي وأثور عبد الملك وهشام جعيط للمصير العربي»، ورقة قدمت إلى: العرب أمام مصيرهم: أشغال الملتقى الذي نظمه مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية =

يرتكز على التحليل التاريخي والنفسي الاجتماعي لمسار الثقافة العربية الإسلامية<sup>(٣)</sup> من صيرورتها التاريخية، وفي علاقتها بالغرب، والجانب الثاني، وهو الأكاديمي، ارتكز على دراسته لتكوّن الإسلام في مستوييه الاجتماعي والسياسي الديني خلال القرنين الأول والثاني هـ/ السابع والثامن م<sup>(٤)</sup>. ومن خلال التجريبتين، تعرّض الأستاذ هشام جعيط للاستشراق

= والاجتماعية بالجامعة التونسية من ٢٧ إلى ٣١ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٠، سلسلة الدراسات الاجتماعية؛ ٦ (تونس: مطبعة أوميقا للنشر، ١٩٨٠)، ص ٢٤٩ - ٢٧٩؛ محمد المختار ولد أباه، «كيف قرأ المفكرون المغاربة الإصلاحية المشرقية؟» ورقة قدمت إلى: ندوة التواصل الثقافي بين المشرق والمغرب العربيين ودور موريتانيا فيه (الشارقة: منشورات دائرة الثقافة والإعلام، ١٩٩٩)، ص ٣٨١ - ٤٤٥، Abdou Filali Ansary, «Hichem Djait ou la tyrannie du paradigme», dans: *Penseurs maghrebins et contemporains*, horizon maghrébin (Tunis: Cérès productions, 1993), pp. 101-151.

Hichem Djait, *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques*, collections esprit. La Condition (٣) humaine (Paris: Editions du Seuil, 1974).

وترجم الكتاب: هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، نقله إلى العربية محمد المنجي الصيادي، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٤).

انظر أيضاً مراجعة: Christiane Sauriau, «Hichem Djait: La Personnalité et le devenir arabo-islamiques», *L'Annuaire de l'Afrique du Nord*, vol. 13 (1974), pp. 913-921; Tilmane Nagel, «Hichem Djait: La Personnalité et le devenir arabo-islamiques», *Revue de l'institut des belles lettres arabes de Tunis (I.B.L.A)* (Tunis), no. 42 (1978), pp. 353-355, et Hichem Djait, *L'Europe et l'islam*, collections esprit (Paris: Seuil, 1978).

انظر أيضاً: هشام جعيط، أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحدائق، سلسلة السياسة والمجتمع، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥)، ومراجعة محمد حيدر لكتاب: «هشام جعيط: أوروبا والإسلام» الفكر العربي، السنة ٥، العدد ٣٢ (نيسان/أبريل - حزيران/يونيو ١٩٨٣)، ص ٢٢٢ - ٢٢٧.

انظر أيضاً: هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠)، ومراجعة لطيفة لخضر الغول، «أزمة الثقافة... شجاعة الثقافة» الطريق الجديد (تونس)، العدد ١ (تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠١)، ص ٢٧ - ٢٩. إضافة إلى عشرات المقالات والحوارات في مجالات فكرية كالك: الفكر العربي، الفكر العربي المعاصر، دراسات عربية، المستقبل العربي، الوحدة، الاجتهاد، المقدمة، صحفية ك اليوم السابع، *Jeune Afrique*، الرأي، حقائق، المغرب والشرق الأوسط.

(٤) بدأت بمجموعة مقالات المشرق الإسلامي المبكر، انظر هشام جعيط: «مشاكل في تاريخ المجتمع الإسلامي» الفكر (تونس)، السنة ١، العدد ١٠ (١٩٦٤)، ص ١٠ - ٢١، والسنة ١، العدد ٤ (١٩٦٥)، ص ١٨ - ٣٠؛ «دولة النبوة» الفكر العربي المعاصر، السنة ٢ (١٩٩٠)، ص ١٧ - ٢٦؛ «بناء الدولة الإسلامية: الدولة النبوية» الاجتهاد، السنة ٤، العدد ١٣ (١٩٩١).

بينما كتب عن بلاد المغرب والأندلس خلال القرن الثاني هجري في مجالات عديدة ك: *Les Cahiers de Tunisie; Studia islamica; Annales E.S.C* بين (١٩٦٨ و ١٩٧٣).

جمعها في كتاب: Hichem Djait, *La Fondation du Maghreb islamique* (Sfax: Amal Editions, 2004).

مترجم إلى اللغة العربية تحت عنوان: تأسيس الغرب الإسلامي: القرن الأول والثاني هـ. - السابع والثامن م، ترجمة عبد الحميد فهري وحياة عمّامو بمراجعة المؤلف (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤). ثم كتب أثناء فترة إعداده لأطروحته لنيل شهادة الدكتوراه دولة: «Les Yamanites à Kufa au I<sup>ère</sup> siècle de l'Hègire», *JESHO*, no. 19 (1976), pp 148-181, et «Al-Kufa», in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 5, pp. 346-352.

Hichem Djait, *Al-Kufa, naissance de la ville islamique* (Paris: G.-P. على النحو التالي: H.-P. = Maisonneuve et Larose, 1986).

الأوروبي<sup>(٥)</sup>، وخصوصاً التاريخي منه. ونحن نحاول في هذه الدراسة أن نستعرض تطوّر موقفه من الاستشراق فكرياً، من خلال تصنيفه للاستشراق والمستشرقين، مع بعض النماذج، ومركزين على محور الإسلام المبكر الذي تخصص جعيط به كمؤرخ منذ حصوله على شهادة التبريز في التاريخ من جامعة السوربون سنة ١٩٦٢<sup>(٦)</sup>.

## أولاً: الإطار التاريخي والابستمولوجي لظهور الاستشراق واندثاره

### ١ - في ظهور الاستشراق وتعريفه

يرى جعيط أن هناك بيئة فكرية تهيأت في القرن الثاني عشر ثم توسّعت وتدفقت في

= مترجم إلى العربية تحت عنوان: الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣)، انظر مراجعة: رضوان السيد، «الكوفة: هشام جعيط»، *الاجتهاد*، السنة ٧، العدد ١٣ (ربيع ١٩٩١)، ص ٢٩٣ - ٢٩٦، و Hichem Djäit, *La Grande discorde: Religion et politique dans l'Islam des origines*, bibliothèque des histoires ([Paris]: Gallimard, 1989)

مترجم إلى العربية تحت عنوان: الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام، ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١)، ومراجعة صلاح الدين الجورشي، «الفتنة الكبرى»، *الاجتهاد*، السنة ٤، العدد ١٣ (خريف ١٩٩٢)، ص ٢٠٥ - ٢٢٠.

انظر أيضاً: في السيرة النبوية، ج ١: الوحي والقرآن والنبوة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩)، مراجعة المنصف بن عبد الجليل، «ملاحظات في «الوحي والقرآن والنبوة»»، *حوليات الجامعة التونسية*، العدد ٤٤ (٢٠٠٠)، ص ٧ - ٣٤.

عن السيرة النبوية، انظر: هشام جعيط، في السيرة النبوية، ج ٢: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٧).

انظر: تقديم حياة قطاط، «تاريخية الدعوة المحمدية في مكة»، *الكراسات التونسية كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية*، السنتان ٢ - ٣، العددان ١٩٧ - ١٩٨ (٢٠٠٨) ص ١٢٧ - ١٣٧، ومراجعة حياة عمامو، «الكتابة التاريخية الحديثة: تساؤلات حول السيرة النبوية: تاريخية «الدعوة المحمدية في مكة نموذجاً»»، *مجلة رؤى للتنوير والتحديث الاجتماعي والسياسي*، السنة ١، العدد ١ (٢٠٠٩)، ص ١٠٣ - ١٠٦ كذلك راجع القراءة النقدية الهامة لـ محمد الحداد، «جديد هشام جعيط: محمد ودعوته من وجهة نظر تاريخية وانتربولوجية» موقع أوان، الصفحة الرئيسية، إصدارات وقراءات، ج ١: الاثنين ٥ مارس ٢٠٠٧ (ص ١ - ٤) وج ٢: الاثنين ٧ مارس ٢٠٠٧ (ص ١ - ٥).

(٥) انظر: Hichem Djäit, «Dimensions de l'orientalisme islamisant», papier présenté à: *Le Mal de voir: Ethnologie et orientalisme, politique et épistémologie, critique et autocritique: Contributions aux colloques Orientalisme, africanisme, américanisme*, 9-11 mai 1974, et *Ethnologie et politique au Maghreb*, 5 juin 1975, [organisés par l'] Université de Paris VII, U.E.R. Didactique des disciplines, col. 10-18; 1101 ([Paris]: Union générale d'éditions, 1976).

أعاد صاحبه نشره تحت عنوان: «سيكولوجية الاستشراق». انظر أيضاً: جعيط، *أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحدثة*، ص ٣٩ - ٤٤ وبعض الحالات التي سنحليها تباعاً في هذا البحث.

(٦) درّس هشام جعيط المحاور التالية: العرب ومحيطهم خلال القرنين ٦ و ٧ م، ظهور الإسلام، الفتوح وتكوّن الإمبراطورية الإسلامية، الفتنة الكبرى، العهد السفيني، العهد المرواني، التمسير ونشأة التمدن الإسلامي.

القرنين الثالث عشر والرابع عشر، لتمدت حتى القرن الثامن عشر، وتنطلق حتى العصر الاستعماري، دون تغيير في أسسها المكونة. وبحسب رأيه، فإن هذه الرؤية تنطلق من عداء واسع للنبي (ﷺ) الذي بـ «نبؤته الكاذبة قد أوقف تطوّر الإنسانية باتجاه المسيحية»<sup>(٧)</sup>؛ فهو برز إذن في فترة ضَعُف فيها الإيمان في الغرب، وبالتالي مطبوع بطابع مسيحي، وهو جزء من النظرة الغربية إلى الإسلام<sup>(٨)</sup>.

أما في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فنجد أن العلم في ميادين الفيلولوجيا واللغات والتاريخ استتب، وتكوّن الاستشراق عندئذ كقسم من أقسام المعرفة، فلم تعد رؤى فلاسفة وكتّاب وفنانين. والمعرفة عامة، لأنهم بحثوا في تاريخ الغرب ذاته واليونان والرومان واليهودية والمسيحية، وهي أسسهم الحضارية والذاتية، وبصفة ثانوية في الصين والهند، والإسلام. كانت أوروبا عندئذ متعطشة إلى العلم حتى النخاع، وتمادى التيار إلى حدود سنة ١٩٠٠.

**إن التحليلات، سواء منها الأمريكية في موضوع القومية العربية، أو الفرنسية في موضوع الأصولية الإسلامية، لا يبدو أنها تتصف بالعمق والجدارة، على وجه العموم، بحسب جعيط.**

وفي ما يخص جهد المستشرقين، يرى جعيط أن العلماء الأوروبيين بذلوا في القرن التاسع عشر مجهوداً كبيراً لنشر النصوص القديمة، من تاريخ وجغرافيا وسيرة وكتب أدب، وقاموا بتحقيقها تحقيقاً علمياً. ويرى أيضاً أن لهم فضلاً في ذلك، لكنهم لم يفعلوا هذا بسبب نبش تراث العرب وإعطائهم حقهم من المجد التاريخي، بل فعلوا ما فعلوا لأن تحقيق النصوص هو قاعدة العمل العلمي؛ إذ إن اللامعين منهم كانوا يدرسون في كبرى الجامعات والمعاهد، حيث المنافسة على الكراسي شديدة، وحيث توجد قواعد أكاديمية حازمة؛ ففي ألمانيا سنة ١٩٠٠، كان الأستاذ شخصية كبيرة في المشهد الاجتماعي، وله الآن في أمريكا مكانة أدنى من مكانته في أوروبا أوائل القرن الماضي، لكن لا بأس بها مادياً ومعنوياً، وهذا ما يجعل هؤلاء العلماء ينشرون أعمالاً جادة ويسخّرون حياتهم للقيام بوظيفتهم<sup>(٩)</sup>.

بينما كان للاستشراق القديم أصول مرتبطة، ولا شك، بالإمبريالية، فإنه أكثر إلماماً وعلمية مما كان عليه في فترة كانت تعتز أوروبا (القرن التاسع عشر) فيها بأنها قلب العلم والحضارة، وكانت تعتبر علم التاريخ، مثلاً، من أجل العلوم. هذا المناخ العام هو الذي خلق الاستشراقي الكلاسيكي وأكسبه طابعه المعروف، مع أن تاريخ الإسلام كان في تلك اللحظة هامشياً بالنسبة إلى المعرفة الأساسية في أوروبا، وهي المعرفة التي كانت تتمحور حول تاريخ

(٧) جعيط، أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة، ص ١٣.

(٨) انظر: «الدكتور هشام جعيط: الهوية تؤكد ذاتها عفويًا.. ولا بد من غرس الحداثة فيها بقيمها العليا».

حوار أجراه عبد الإله بلقزيز، المستقبل العربي، السنة ٢٦، العدد ٢٩٤ (آب/أغسطس ٢٠٠٣)، ص ١٣.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٧.

الثقافة والحضارة اليونانية - الرومانية، وتاريخ الثقافة الغربية بصفة عامة. وأخذ الاهتمام بعالم الشرق، وبخاصة الشرق القديم، يظهر إبان الاكتشافات الأركيولوجية المهمة. بيد أن الاهتمام بالعالم الإسلامي كان ذا مكانة ثانوية حتى في أوج فترة ظهور الاستشراق بين سنتي ١٨٥٠ و ١٩٣٠ تقريباً، وذلك لأسباب تاريخية معروفة، ولأن العالم الإسلامي كان تحت سلطة الغرب. مع هذا، برز مستشرقون ذوو قيمة كبيرة في مجال تحليل الدين الإسلامي والكثير من أبعاده الثقافية والحضارية، وقاموا بدور مهم، مع وجود بعض الأفكار المسبقة في كثير من الأحيان ونوع من الشعور أيضاً بأنهم أصحاب المنهجية الحقيقية، وأن كل ما كُتب باللغة العربية وفي الشرق والعالم الإسلامي سيئ مبدئياً، وقد استمر هذا الأمر حتى الوقت الحاضر تقريباً<sup>(١٠)</sup>.

## ٢ - الاستشراق يحتضر ثم يموت

يعتقد جعيط أن الاستشراق مات بموت بعض رجاله أو أغلبهم، الذين كانوا بلا شك متضلعين من معرفة المصادر وغير ذلك. وهؤلاء اندثروا، أو هم في طريقهم إلى الاندثار بعد أن شاخوا، مثل جوزيف شاخت وبرنارد لويس، وهذا الأخير يعتبره جعيط مستشرقاً كبيراً، بقطع النظر عن مواقفه السياسية.

يعود موت الاستشراق إلى عوامل عدة، منها:

- أن الغرب، أو أوروبا، لم يعد العنصر الوحيد المهيمن على الكرة الأرضية، ولم تعد لأوروبا الغربية مستعمرات يطل رجالها الاستشراق عليها من فوق ويدرسونها ويشرحونها؛ إذ إن ثمة علاقة وطيدة بين الاستشراق والاستعمار القديم. وقد تهادى هذا التيار الاستشراقي بعد استقلال المستعمرات، لكنه بدأ يضعف.

- يتعلق العامل الثاني باهتمام الرأي العام، سواء من غير المتعلمين أو المثقفين في الغرب وفي وطننا العربي، بالحاضر، بصرف النظر عن كل ما هو ماض. وفي هذا السياق، فتح كل ما هو علوم سياسية وعلوم اجتماعية مجال المعرفة، وهنا أدت الجامعات الأمريكية دورها، وأصبح الضوء مسلطاً على المجال العربي بدوره من وجهة هذه العلوم لا من وجهة التاريخ، بما فيه التاريخ الديني، كما كان من قبل. وقد وصف جعيط هذا المنحى الجديد في تناول الوطن العربي بـ «الترجسية المعاصرة»؛ حيث لم يسبق للغرب أن أحس بنفسه بأن حاضره هو تتويج للتاريخ، كما عبّر عن ذلك فوكوياما، والفكرة هذه فكرة لا معنى لها بحسب رأيه<sup>(١١)</sup>. ومن ناحية أخرى، هذه العلوم الاجتماعية جديدة في حد ذاتها، وبعيدة عن كل عمق، وعن التفكير القديم الذي اضمحل بمختلف اتجاهاته التاريخية والفلسفية. وفي هذا المجال، اتّبع الاستشراق تياراً عاماً، يضرب جعيط مثلاً له بالكتب الكثيرة التي تصدر باللغة

(١٠) هشام جعيط، «جاك بيرك وموت الاستشراق»، حوار أجراه معه صلاح الدين الجورشي، حقائق

(تونس)، العدد ٥٠٧ (تموز/يوليو ١٩٩٥)، ص ١٣.

(١١) المصدر نفسه، ص ١١.

الفرنسية، علماً بأنها ليست اللغة التي يُكتب بها أكثر الإنتاج العلمي في العالم، وهي الكتب التي تتحدث عما يجري في العالمين العربي والإسلامي في شأن الديمغرافيا والتنمية والسياسة وغير ذلك. فالملاحظ أن بالرغم من كثرة هذا الإنتاج، فإنه مفعم بالعمدية والسطحية. بل إن الكتاب يعرفون العربية ويتحدثون عن الإسلام وهم يجهلون تاريخه وقواعده! ذلك بأن كتاباتهم موجّهة إلى جمهور معين، أو مؤدّجة في هذا الاتجاه أو ذاك، أو إنها تلبي رغبة الحكومات، ممّا خلق مراكز للسيطرة على هذه البلدان.

### ٣ - الاستشراق وأثره في «الإسلامولوجيا» والوعي بكتابة التاريخ الإسلامي في الوطن العربي

حسب جعيط، لم ينمّ الاستشراق الدراسات المتكاثرة حول العالم الإسلامي المعاصر، وحتى أصحابها أنفسهم يرفضون تلك التسمية. وبما أن الاستشراق يبقى مقصوراً على الدراسات الكلاسيكية، التي تزداد ندرة، فإن أولئك المتخصصين - مع وجود استثناءات - يبقون في حومة المستشرقين. إن قلة منهم تكوّنوا في إطار المواد الكبرى، من تاريخ وعلوم سياسية واقتصاد وسوسيولوجيا وأنتروبولوجيا، وقد اكتسبوا تخصصهم بالعالم العربي أو الإسلامي من إلمامهم باللغة أو بالميدان، وقلموا ألبوم كليهما معاً. ويندهش جعيط دائماً لأمرين، أولهما أن أناساً يؤلفون كتباً عن الإسلام المعاصر دون أن تكون لهم ظاهرياً معرفة بالعربية، وثانيهما أن أناساً يعرفون هذه اللغة لكن ليس لديهم دراية بالميدان ولا بأي علم منهجي مسبق. وكلهم ينغلقون أمام ركام الكتابات الهائل بالعربية المتعلقة بقضايا راهنة، وذلك كما لو أنها قابلة للإهمال وأنها تحصيل حاصل.

إن التحليلات، سواء منها الأمريكية في موضوع القومية العربية في الستينيات والسبعينيات، أو الفرنسية في موضوع الأصولية الإسلامية خلال الثمانينيات، لا يبدو، حسب رأي جعيط، أنها تتصف بالعمق والجدارة على وجه العموم. وهي طبعاً تملك مواطن تعاطفها أو نفورها، وتتسم بجهل شبه مطلق لكل خلفية تاريخية<sup>(١٢)</sup>.

ويرى جعيط أن قضية الاستشراق، سواء كآثر باق أو كنشاط ما زال حياً، لا يمكنها حاضراً أن تأخذ معنى إلا بقدر ازدهار المعرفة في العالم العربي والإسلامي، وأن هذه المعرفة قائمة، ولكن يبقى علينا أن نطورها باتجاه العلمية الدقيقة، وكذلك الواسعة والمتفهمة، ممّا يفترض وجود حرية فكر، ولو في حدها الأدنى. ومن الأكيد، حسب رأيه، أن الدراسات الاستشراقية لا يمكن محوها بجرة قلم، رغم كل نقائصها، لا سيما من قبل من يريد الانكباب على الإسلام القديم والكلاسيكي أو حتى الحديث، ذلك لأنه يتوجب على رجل العلم معرفة أعمال سابقه. ولكن من أجل هذا، لا بد من اكتساب معرفة قوية في ميدان خصوصي من العلوم الإنسانية، كما يلزم حسب رأيه ألا نغالي في مخض الكلمات والأفكار العامة

(١٢) هشام جعيط، «الاستشراق يحتضر»، حوار أجراه معه الأستاذ بنسالم حميش، الاتحاد الاشتراكي، أعادت نشره صحيفة الموقف التونسية، العدد ١٩٠ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٧)، ص ٤٩.

والركون إلى الأيديولوجيا والفكر المجرد، وغير ذلك من العناصر التي تستبد حالياً بأكبر جزء من الفضاء الفكري الإسلامي، من وجهة نظره هذه، وإلا ليس من حقنا أن نذم المستشرقين، قدامى ومحدثين، جيدين وغير جيدين.

وبالتالي - يواصل جعيط في تحليله - ما يزال الإسلام، ديناً وحضارة وثقافة، بحاجة إلى مجهودهم وأبحاثهم المدققة؛ إذ لا يوجد لدينا علم في أي مجال من مجالات العلوم الإنسانية، ناهيك عن العلوم الطبيعية. وحقيقة الأمر أن هذه العلوم المنصبة على المجال الإسلامي يقوم بها أناس منخرطون في الرابطة العلمية العالمية، وما عادوا يسمّون مستشرقين، وهم لا يكتبون خصيصاً للمسلمين أو لأبناء جلدتهم، وإنما للوسط العلمي الدولي.

أما بخصوص الردود على الاستشراق، فيرى جعيط مثلاً أن عبد الله العروى لم يتعرض للمستشرقين سوى في تحليله لفون غرونباوم، الذي هو رائع فعلاً، ولم يكتب عن المستشرقين عامة، وذلك إما لأنه يعتبر أن ما قاموا به أفضل كثيراً من أعمال العرب والمسلمين المحدثين، وإما لأنه لم يتخلع من أس المادة الاستشراقية ومرجعيتها، أي تاريخ الإسلام المركزي والأثر الديني، من قرآن وحديث وفقه وكلام وفلسفة وتصوف<sup>(١٣)</sup>.

وفي ما يتعلق بإدوارد سعيد، يرى جعيط أن كتاب سعيد لم يصف شيئاً يذكر، لأنه، حسب رأيه، لم يكن يعرف الدراسات الاستشراقية، وليس هذا اختصاصه، وكتابه كله مفعم بالإشارات إلى الأدب الإنكليزي، ولا يرى فيه أية ابستيمولوجيا نقدية لآثار غولتسيهر أو شاخت، ثم إن انتقاداته وخياراته ذاتية، فهو مثلاً يريد أن يحطم فقرة كتبها برنارد لويس (لويس عالم متوسط الحجم، موسوعي تعميمي، وله خيارات صهيونية)، فأهدانا، حسب رأيه، قطعة تمثل هذيان مركّب الاضطهاد أحسن تمثيل، وهي مضحكة إن لم تكن مأسوية. وقد تردد صدق هذا الكتاب عند المستشرقين الأمريكيين لا لشيء، حسب رأيه، سوى أن مؤلفه أستاذ في جامعة أمريكية، وبالتالي يؤخذ على محمل الجد، وكان له صدق أبعد عند المشاركة العرب لأن مؤلفه فلسطيني الأصل<sup>(١٤)</sup>.

لكنه يرى نوعاً من الضراوة بصفة عامة، ويعتقد أن ذلك قد يعود إلى القضية الفلسطينية. ويرى جعيط أنه نادراً ما تجد كتاباً من هذه الكتب لم يتضمن حديثاً عن فلسطين في آخره! دون أن يمنعه هذا الرأي من الاعتراف بوجود دراسات قيّمة في مواضيع مدققة بصورة أعمق، على النحو الذي قام به المستشرقون القدامى، حسب رأيه.

ويرى مفكرنا أن من المفروض أن يهتم العلماء العرب والمسلمون بتاريخهم، وألا يمعنوا بالقدر الذي هم فيه الآن في ما يسمّونه التنظير الأيديولوجي أو التفكير، وهي كلمة صارت، حسب رأيه، مبتذلة، لأن مصطلح «المفكر» كلمة كبيرة ولا يمكن أن تطبق على كل شخص.

(١٣) «الدكتور هشام جعيط: الهوية تؤكد ذاتها عفويًا.. ولا بد من غرس الحداثة فيها بقيمها العليا»

ص ١٩.

(١٤) المصدر نفسه ص ١٨.

وعليهم أيضاً ألا يكتثروا من دراسة الواقع والحاضر. بل لا بد من دراسة الحضارة العربية الإسلامية ومقارنتها بالحضارات الأخرى؛ فهي حضارة كبيرة وعظيمة تستحق الدراسة وأن يضحى الإنسان بحياته من أجل دراستها، شرط أن يحسن الجمع بين التعاطف من جهة والعقلانية والتحليل العميق من جهة أخرى.

ويرى أن التغيير حاصل من تطورات الفكر الغربي ومن بروز العالم العربي والإسلامي في الحضور الدولي، وتركيزه على هويته. ولذا، شُنّت حملة على الاستشراق منذ الستينيات والسبعينيات، وتم العمل على تحرير التاريخ والفكر، وغير ذلك من آثار الاستشراق وسبله الملتوية وتحامله على العروبة والإسلام، وصارت تلك الحملة من أهم التيارات الثقافية في الفكر العربي المعاصر على امتداد ربع قرن تقريباً. وكان للحملة أثرها بالفعل؛ إذ أصبح كل من يهتم حالياً في الغرب بالوطن العربي والعالم الإسلامي يحتز في تحليله<sup>(١٥)</sup>.

**العلم تقوم به المجتمعات المتقدمة صناعياً؛ فلا وجود لعلم دون صناعة وثروة صناعية وما يرتبط بهما من مؤسسات وتصور للإنسان.**

ويؤكد أن نقد الاستشراق بحد ذاته لم يعد له معنى كنقد إجمالي أو موقف اعتراضى، وإلا تم السقوط في أيديولوجيا عقيمة أو في حلقة مفرغة. لذا، فإن ذلك النقد لا يكتسي جدارته إلا حين يقوم المؤرخ، المكلف دوماً بقراءة سابقه، بمناقضة أو تجاوز هذا الرأي أو ذاك التأويل باسم تقدم المعرفة، وأيضاً باسم الموضوعية التاريخية. إن العطاء الاستشراقي، إن كان من اللازم دائماً فحصه في سياق كل كتابة تاريخية، بحكم أن عمليته تفوق، في أي حال، كتابات المسلمين حتى عهد قريب، هذا العطاء لا يبدو لجعيط اليوم أنه جدير برعاية خاصة أو حتى مدرسة تاريخية مبدعة يمكنها أن تكون معين إلهام للمؤرخ<sup>(١٦)</sup>.

ويقول جعيط إن كبرى مجالات الاستشراق ما زالت موجودة، وليس لدينا أية مجلة علمية في هذا المجال. ويعتقد كثيرون أن مثل هذه العلوم سهل، وهذا خطأ؛ إذ إن وجود مؤرخ أو سوسيولوجي عالمي المستوى - أي غير غربي وياباني - هو كوجود رياضي أو فيزيائي، وهو أمر عسير جداً لأسباب عميقة. فمجتمعاتنا، من إندونيسيا إلى المغرب، ترى، حسب رأيه، أنها لا تحتاج إلى العلم، وهو مع هذا محرك العالم الحديث. لكننا لسنا من العالم الحديث حتى الآن، والعلم تقوم به المجتمعات المتقدمة صناعياً؛ فلا وجود لعلم دون صناعة وثروة صناعية وما يرتبط بهما من مؤسسات وتصور للإنسان، ولا وجود لمجتمع صناعي دون علم، والعلم بعد ذلك كل لا يتجزأ، حسب جعيط، بمعنى أن الأبحاث الأثرية والحفريات تتماشى يد بيد مع الفيزياء والبيولوجيا... إلخ.

(١٥) جعيط، «جاك برك وموت الاستشراق»، ص ١٢.

(١٦) جعيط، «الاستشراق يحتضر»، ص ٤٩.



ويرى في هذا الصدد أن الأطر المرجعية الاستشراقية هي الأطر العلمية المعروفة، إلا أن أطراً أخرى رديئة، وكانت كثيرة، دخلت في أحكام لا قيمة لها. ولا يعتقد أن كتابة تاريخ الإسلام من قِبَل المسلمين ممكنة داخل مؤسسات إدارية (ألكسو مثلاً) ما لم يُبذل مجهود طويل المدى والنفس في سبيل تقصّي التفاصيل والأبحاث الدقيقة، وما دام المسلمون محكومين بالأيديولوجيا والنظرة الدينية إلى الأمور وبقلة الاهتمام بما هو علمي وفكري حقاً.

## ثانياً: نزعات الاستشراق وأصناف المستشرقين

يقسم جعيط الاستشراق إلى نزعات عدة، منها<sup>(١٧)</sup>:

١ - **الاستشراق الكلاسيكي**، وهو يتأرجح بين نزعتين، إحداهما النزعة النقدية المغالية تجاه المصادر والنصوص، وقد نقلها عن النقد المسمّى «الليبرالي» للإنجيل القديم والجديد، وكانت مقبولة عند غولدزيهر وشاخنت وفلهاوزن؛ والأخرى نزعة الرؤى الإجمالية المصحوبة بأحكام حول الإسلام كدين وتاريخ وحضارة، وهي، حسب جعيط، أحكام فقيرة ومهزوزة عموماً، وضعيفة فلسفياً.

ووفق وجهة نظره، لم تكن النزعة الأولى تعوض غلوها بأي تعاطف متفهم مع إنجازات الروح الدينية الكبرى (كما عند أرنست رينان، وبالأخص عند كبار الموسوعيين الألمان لنهاية القرن التاسع عشر في مادة النقد الإنجيلي)؛ فالدرس لم يكن ينصبّ على الإسلام الديني كنسق كلي، بل كان عبارة عن تدليلات على عدم صحة النصوص والمصادر. ويستمر هذا النزوع اليوم، من وجهة نظر جعيط، حتى مع باتريسيا كرون، ممثلة المدرسة الاستشراقية الأنغلو - ساكسونية الجديدة، فلا وجود لأي مفهوم حول التاريخ الكلي الباحث عن الربط بين السياسي والديني الاجتماعي والثقافي، وذلك من أجل إعطائنا مفاتيح للتفسير.

أما النزعة الأخرى، كما تقوم عند ماكدونالد أو عند بيكر، فإنها تفتقد الجدارة والمخيلة، علاوة على كونها محشوة بالأحكام المسبقة. وهي تزداد انتشاراً إما عند المستشرقين، وإما عند بعض تلامذتهم المسلمين. وهذا الاستشراق هو بمجموعه في طور الاحتضار اليوم، لذا نرى أصحابه يبذلون مجهوداً في الدفاع عن النفس نظراً إلى أن عالمهم آخذ في فقدان احتكار المعرفة وإلى أن علماء عرباً ومسلمين يضطلعون اليوم بمهمة دراسة حضارتهم ذاتها. بعض هؤلاء العلماء معروفون، وبعضهم الآخر ليسوا كذلك، بحكم أن الوطن العربي مؤدلج إلى أقصى حد.

إن الاحتماء بالذات كرد فعل، حسب جعيط، يتأكد في انعدام أية علاقة بين الباحثين الغربيين والباحثين العرب أو المسلمين في ميدان بعينه، ولعلمهم جميعاً يتقاسمون المسؤولية في ذلك. إن روح التفوق التي يستمر بعض المستشرقين في التظاهر بها، لهي التعبير عن خوفهم

(١٧) «الدكتور هشام جعيط: الهوية تؤكد ذاتها عفويّاً.. ولا بد من غرس الحداثة فيها بقيمها العليا»،

من تلك المنافسة ومن تهميشهم داخل مؤسساتهم الجامعية نفسها، أو هي فقط تعبير عن استيهاهم بشأن العلمية التي ترجع دائماً إلى العناصر الثلاثة التالية:

- إنقاص قيمة المصادر (المتبوع كذلك باختيار اعتباطي لمصادرهم الخاصة)؛
- استعراض المعارف الموسوعية؛

● إرادة البرهنة، مع أن هذا التوجّه لا يتمخض في الغالب الأعم عن شيء، لأنه عقيم، بالمعنى العلمي للكلمة.

إذا تركنا الأبحاث الأنثروبولوجية الوظيفية، والمنوغرافيات التجريبية القسومية، وكذلك دراسات خبراء الذهب الأسود والاستراتيجية، جانباً، يظهر الاستشراق اليوم كتركة للماضي القريب أكثر من كونه مشروعاً حياً، يأخذ على عاتقه هذه التركة ويطورها؛ أو بعبارة أخرى، يرى جعيط أن الاستشراق، مع أعلام القرن التاسع عشر والعقود الستة أو السبعة الأولى من ذلك القرن، أعطى أحسن ما عنده، وأن استشراقاً جديداً - لأسباب تاريخية معلومة - لا يمكنه حالياً، أو في المستقبل المتطور، أن يكتسي قوة سلفه ويضاهي فعاليته وإشعاعه<sup>(١٨)</sup>.

ويركز جعيط على الاستشراق الألماني باعتباره ظاهرة ترجع إلى كون العلم الألماني في جميع المجالات متفوقاً على غيره من العلوم في البلدان الأخرى، ابتداء من القرن التاسع عشر وصولاً إلى الحرب العالمية الثانية. وبالتالي، كان بين المستشرقين الألمان كبار العلماء من مثل يوليوس فلهاوزن، الذي برز أولاً في نقد العهد القديم، وعرف بذلك في الغرب في ستينيات القرن التاسع عشر، ونولديكه الذي قام بعده بدراسة تاريخ القرآن عن كثب، لاسيما في ما يتعلق بتطور نصوصه. وفي الفترة نفسها، انكب غولدرزيهر على البحث في التفسير والحديث والفقه، وهو حقاً عالم كبير عملاق، حسب جعيط، ما زال يستحق أن يُقرأ. غولدرسيهر مجري، والمجر كانت منخرطة في الإمبراطورية النمساوية، وكان يكتب بالألمانية، وهو بالتالي من العالم الجرمانى. ويفسر جعيط ذلك بأن الألمان أيضاً تأثروا بالجو السياسي في آخر القرن المشار إليه، حيث لم تكن لهم مستعمرات، وكان القيصر قد خطط لسياسة صداقة مع العثمانيين، ولم يكن همُّ العلماء إظهار تفوق الغرب حضارياً ليبرهنوا على أحقية الاستعمار، كما فعل الهولنديون والإنكليز والفرنسيون<sup>(١٩)</sup>.

**٢ - الاستشراق الأكاديمي، وهو يتمحور، بحسب جعيط، حول التاريخ الديني، والسياسي، والاقتصادي، والثقافي، ويشكل جزءاً من المعرفة منصّباً على رقعة ثقافية معيّنة في الزمان والمكان. والأمر الذي لم يكن ليستجلب اهتماماً كبيراً في وسط المثقفين الغربيين هو النظرة الأوروبية عامة إلى الإسلام. وقد أعطى الاستشراق نظرة عامة وأنتج أحكاماً مجملة، ولم يقتصر على الدراسات المدققة في هذا الميدان أو ذاك لدى ماسينيون وبيكر وآخرين. وما**

(١٨) جعيط، «الاستشراق يحضر»، ص ٥٢.

(١٩) «الدكتور هشام جعيط: الهوية تؤكد ذاتها عفويًا.. ولا بد من غرس الحداثة فيها بقيمها العليا»

زالت هذه النزعة موجودة الآن لدى شخص مثل باتريسيا كرون، التي قامت، حسب جعيط، بتفلسف زائف حول الشرق القديم ومجيء الإسلام في كتابها *Hagarism*<sup>(٢٠)</sup>، وليس هذا من العلم في شيء ولا من الفكر المتزن العميق، بل هو من ضروب العلم القصصي أو الخيالي بمعنى الـ«فيكسيون». ولا ننسى أن الأسماء المشهورة كتبت إلى حدود عام ١٩٥٠، أي إن الزمن تجاوز كتاباتهم إلى حد بعيد، وإن اتسمت بالتعاطف أو الإنصاف.

### ● الاستشراق الأمريكي نموذجاً

إن استشراق النصف الثاني من القرن العشرين هو استشراق أمريكي بالأساس، لأن العلم عامة، حسب وجهة نظر جعيط، انتقل من أوروبا إلى الولايات المتحدة، وكان متعاطفاً مع الإسلام، ويعني بذلك أن علم السياسة، الذي زخر بالدراسات عن الشرق الأوسط، كان مناهضاً للقومية العربية في الخمسينيات والستينيات، وكان أصحابه يعتبرون عندئذ أن الإسلام قوة اعتدال وروحانية، خلافاً للقومية «المتعصبة» و«الهوجاء»<sup>(٢١)</sup>.

لكن بالرغم من هذا، يتمادى ما يسميه جعيط الاستشراق الجديد في هجومه، ويقصد ذلك المنحى في الكتابة عن الفترات الكبرى من التاريخ الإسلامي (الخلافة الراشدة، الأمويون، العباسيون)، وله طابع علمي دون أن يتساوى مع الدراسات الغربية السابقة، لكنه أكثر ضراوة من الاستشراق القديم. وهذا التيار، الذي تمثله باتريسيا كرون وأصحابها - وهم من الإنكليز الذين ارتحلوا إلى أمريكا واستقروا فيها - ذهب في عدة أمور مذاهب مجحفة من التشكيك وسوء النية، ويكفي حسب رأيه أن يحصل الاستشهاد بالعديد من المصادر القديمة والمراجع<sup>(٢٢)</sup>. ويبين في هذا الصدد أن المستشرقة من الرعيل الجديد باتريسيا كرون أبانت أن التجارة المكية البعيدة المدى، وغير الموجودة في نظرها، هي بدعة قامت انطلاقاً من مصدر للمستشرق هنري لامانس، وتناقضتها كعقيدة كل الأجيال التابعة، حيث تثبت أن تلك التجارة ظلت محلية لا أكثر<sup>(٢٣)</sup>. وانتهت إلى أمور مضحكة، مثل أن مكة لم تكن موجودة في مكانها الحالي وإنما كانت في فلسطين، وأن محمداً (ﷺ) لم يوجد في قريش ولعله وجد في مكان ما وسط الجزيرة!! أو أن التسمية التي اتخذها أبو بكر (رضي الله عنه)، أي «خليفة رسول الله»، ليست صحيحة، وإنما هو «خليفة الله»، وهذه التسمية تعني شخصاً مثل أبي بكر ليس له أي أثر في التاريخ! أو أن القرآن لم يُصنع إلا مؤخراً، في القرن الثاني للهجرة، بعد حصول تغييرات متعددة!

وكان جعيط يخشى على الكثير من طلبته العارفين والمختصين من شغفهم بشخصية

Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge, (٢٠) MA; New York: Cambridge University Press, 1980).

(٢١) «الدكتور هشام جعيط: الهوية تؤكد ذاتها عفويًا.. ولا بد من غرس الحداثة فيها بقيمتها العليا»

ص ١٤.

(٢٢) جعيط، «جاك بيرك وموت الاستشراق»، ص ١٢.

(٢٣) جعيط، «الاستشراق يحتضر»، ص ٤٩.

مثل باتريسيا كرون، المتمتعة بذكاء حاد. وكان يرى في أواخر التسعينيات أنه لو أراد الباحث العارف مثله أن ينسف نظرياتها تماماً لثم له ذلك بسهولة كبرى، لكنه كان يعتقد أن هذا العمل سيكون مضيعة للوقت<sup>(٢٤)</sup>.

وفي هذا الصدد يردّ جعيط بعد عشر سنوات في كتابه **السيرة النبوية**<sup>(٢٥)</sup> بأنه في الواقع وجد تقليداً استشراقياً، وبالكاد وجد سلسلة إسناد في هذا المضمار، أصلها لامانس، ثم أتى من بعده مؤرخون آخرون متعدّدون، منهم وات وأخيراً دونار. بل إنه حصل نوع من الإجماع حول وجود تجارة البخور بمكة، وأهمية هذه التجارة، وبالتالي أهمية دور مكة. وتستثني كرون إلى حدّ ما كيستر الذي كان أول من نبّه إلى هذه التجارة الضعيفة والرخيصة، وهو على كلّ حال لم يتحدّث عن بخور ما، وإنما عن أغنام وجلود وثياب، وهي مبيعات قريبش إلى بلاد

**يُعتبر المستشرق جاك بارك صديقاً للعرب ومجدداً للفكر الاستشراقي، وغير محبوب من جانب من عندهم مشاعر معادية للعرب والمسلمين.**

الشام. ويمكن هنا للمرء أن يتخيّل أن كرون وإن نبذت التقليد الاستشراقي، فقد تمادت في إسناد آخر، ذاك الذي يرجع إلى كيستر، وبالتالي فإنّ الإسناد الذي تنتقده كضعف في البصيرة التاريخية ما زال قائم الذات لديها.

تقول كرون، في جملة ما تقوله في حججها بشأن انعدام دور مكة أو ضعفه الكبير، إنّ التجارة البحرية هي الوسيلة الوحيدة التي نقلت البخور من اليمن إلى بيزنطة، لكن كونها موجودة وكونها هي الأهم لا يمنعان من وجود خطّ برّي قوافلي ولو ثانوي يزيد في حجم التجارة ويقوّي من إمكاناتها، خصوصاً أنّ التجارة القوافلية كانت موجودة من غابر الأزمنة. والتجارة المكية بالبخور كانت تتجه إلى بعض مدن الشام كغزة وبصرى وليس إلى القسطنطينية ذاتها، فهي تجارة جهوية لكن كانت كافية لكي تنتعش منها مكة وتعيش عليها. ونحن نعلم من جهة أخرى أن الفرس استقروا في اليمن سنة ٥٧٥ م. وقد يكون هذا ممّا أضعف الخط البحري إلى حد ما، وشجع على إيجاد فرع بري. لقد أخذت مكة قسماً من تجارة البخور لأنها أساسية وقديمة في حياة الحضارات القديمة، ولا يمكن أن تنقطع حتى لو لم تطنب المصادر القديمة في هذا الشأن، إما لأنها اعتبرت بديهة، وإما لأنها زالت في القرن الثاني للهجرة.

ويذكر لنا جعيط أنه لكي تنتقد كرون أقوال المستشرقين المحدثين، فهي تعتمد على المصادر العربية القديمة (ق ٢ و ٣) دون ترو ودون فحص نقدي، فتؤمن بكل ما تقول وبما لا تقول. وهي بالتالي تدخل في تفاصيل ما ترويه المصادر، فيبدو هذا بمثابة المعرفة المدققة للأصول، وهو في الحقيقة علم تراكمي لا يفيد شيئاً، لأن هدف التاريخ هو المفهومية وليس

(٢٤) جعيط، «جاك برك وموت الاستشراق»، ص ١٢.

(٢٥) جعيط، في السيرة النبوية، ج ٢: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص ٣٣٤ - ٣٣٧.

التراكم ولا المحاجة ولا البرهنة. ومصادرنا لا يرتاح إليها دائماً في ما تقول، وليست كلمة منها واحدة مثلاً كافية لدعم قضية أو نظرية.

وتنتهي الباحثة إلى فكرة أن قريشاً لم تكن تتاجر إلا بمواد ثقيلة وغير مربحة كثيراً، من أغذية وثياب وجلد وصوف، وأن من غير الممكن أن يقوموا بهذا المجهود عبر مسافة كبيرة، أي من مكة إلى غزة. فما هو إذن الحل المناسب لدعم النظرية؟ إنه القول بأن يجب أن يكون مكان مكة هذه في بلاد الشام قريباً من مواقع التصدير. وتعتمد كرون في هذا الصدد على قول كاتب مجهول من القرن السادس اسمه Nonnosus، والقول هذا موجود في فقرة من كتاب *Bibliothèque : Photius* وجدت مدينة عربية أو معبد في الشام تقام فيها شعائر دينية تشبه شعائر الحج؟ ألم يقل القرآن عن «صدوم»، بلد لوط ﴿وإنكم لتمرون عليهم مصبحين. وبالليل أفلا تعقلون﴾<sup>(٢٦)</sup>. وبالتالي، لم تكن مكة القديمة في مكانها الحالي، وإنما كانت في الأردن وبلاد الشام.

وفي آخر المقال، يأسف جعيط أن يجد هذا المجهود في تقصّي المصادر يذهب هباء منثوراً، فيصل ليس فقط إلى ما لا يقبله المنهج التاريخي، بل حتى إلى ما لا يقبله العقل السليم. وقد لا يكون هذا ناتجاً من استفزاز، كما يعتقد المسلمون، إنما في هذا الميدان الذي فقد من زمن كبار علمائه، ولم تعد هناك، حسب جعيط، مسؤولية علمية تذكر، بل إن كل فكرة جديدة، مهما تكن، تلقى قبولاً بشغف كبير. وفي آخر المطاف، تصل كرون إلى نفي وجود تجارة بخور. فليكن ذلك، لكن ما الفائدة؟ يتساءل جعيط. على كل، وجدت تجارة ورحلة إلى الجنوب ورحلة إلى الشمال كما يبرهن على ذلك القرآن، ووجدت أرباح كانت تعيش منها مكة.

٣ - جاك بارك: مستشرق ليس كباقي المستشرقين، يعتبر جعيط أعمال جاك بارك، من الوجهة العلمية والفكرية، وتدرّسه في الكوليج دي فرانس وتكوينه لنخب متعدّدة، وإشعاعه الشخصي في البلاد العربية، مجهودات تستحق الإعجاب، وتبرهن عن عقل كبير، وعمل ضخم. فالرجل أنتج الكثير، ومجالات اهتمامه اتسعت ولو أنها لم تتجاوز الوطن العربي إلا قليلاً، لتشمل المنطقة الممتدة من أقصى المغرب إلى أقصى المشرق. وكتبه يزيد عددها على ١٥ أو ١٦ كتاباً، منها الدراسات المرجعية ومنها الكتب التي استهوت رأياً عاماً أوسع. ويعتبر جعيط عمل الرجل عملاً رائداً ومجدداً أيضاً للفكر الاستشراقي. وهو بذلك يعتبر بارك متجاوزاً دائرة الحقل الاستشراقي الكلاسيكي؛ فهو، مثلاً، لم يعد إلى العصور الكلاسيكية إلا قليلاً، كما فعل المستشرقون القدامى، وإنما اتجه إلى الفترة المعاصرة تماماً، كالمرحلة التي سبقت الاستعمار أو تلته. ونظراً إلى ذلك، قام بدراسات تدرج زمنياً ضمن الحداثة بالمعنى الأوروبي، أي من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر. ولم يتوقف - إلا نادراً - عند فترات الإسلام الأولى أو ما بعدها، كما فعل بعض أقطاب المستشرقين مثل غولدزير وشاخت وغيرهما.

الجديد الآخر الذي تميزت به أبحاث بارك، حسب جعيط، وجدّد به مفاهيم الاستشراق ومناهجه، هو أن صاحبها ليس مؤرخاً، بل هو أنثروبولوجي وسوسيولوجي، ومفكر في السياسة وفي الثقافات والحضارات بصفة أعم، بينما كان الاستشراق منصّباً على التاريخ، والتاريخ الديني بشكل أخص. ويرى جعيط أننا نلمس في أطروحته، التي اقتحم بها المجال العلمي، أنها أطروحة أنثروبولوجية حول البنى الاجتماعية في الأطلس المغربي، وأنها أيضاً دراسة ميدانية. ثم سلك في ما بعد مسلكاً مطبوعاً، وفق اعتقاد جعيط، بالعلمية والوثائقية، مع التبحر في فضاء يجمع فيه بين الفكر التاريخي والمنهج الأنثروبولوجي والمنحى السوسيولوجي. وأهم مثال على ذلك هو كتابه **المغرب من الداخل**، ولعله أفضل كتبه، حسب اعتقادي الشخصي واعتقاد جعيط أيضاً، حيث صرّح له بذلك ذات مرة<sup>(٢٧)</sup>. وهو دراسة دقيقة للبنى الريفية والمدنية والعقليات والذهنيات في المغرب كله من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر، مع قدرة على الإلمام بمجموع القضايا والمشكلات، ومعرفة بالنوازل والوثائق الفقهية، وقدرة على الاستلham منها وقراءتها.

وهناك من ناحية أخرى تمسكه بالتفكير الحر عندما تولى دراسة الفترة الحديثة جداً، أي ما بعد الاستقلال، ودخول الوطن العربي في الحداثة تماماً، ونقصد الفترة القومية والوطنية. وهنا أنتج كتباً قيّمة، أشهرها **العرب من الأمس إلى الغد**<sup>(٢٨)</sup>. وهو كتاب يظهر فيه التجديد جلياً، مقارنة بالاستشراق القديم من حيث صيغة الكتابة والتفكير والتعاطف مع العرب والمفاهيم التي حاكها وصنعها. وحاول - خلافاً لغيره - تفهّم هذا العالم الذي كان في مخاض وفي مرحلة تطور، وفكر في حاضره (فترة الخمسينيات) ومستقبله، وأجهد نفسه لفهم الجدليات التي كان يعيشها العرب آنذاك.

وتأتي تجربة بارك في تأليف مثل هذا النوع من الكتب من بلاد المشرق، حيث اتجه في تلك المرحلة، التي شهدت الناصرية وما بعدها، إلى المشرق، بعد أن كان من قبل منغمساً كلياً في المغرب العربي.

كما يواصل جعيط القول إن في الإمكان التوسع في الكثير من أعماله الجلية التي تستحق التقدير. وقد اعترف له بذلك الكثير من العرب والباحثين في أوروبا وأمريكا، وشهدوا بأنه عالم وكاتب له أسلوبه الخاص ومفكر، ورجل ذو ثقافة واسعة، ومجدد، أي له طابعه الشخصي في أبحاثه. إنه أكبر من مجرد أستاذ جامعي عادي؛ هو عقل كبير من عقول فرنسا في آخر القرن العشرين.

يُعتبر بارك صديقاً للعرب، وهذا لم يمنعه في بعض الأحوال من أن يظهر نفسه ليس

Jacques Berque, *L'Intérieur du Maghreb: XV<sup>ème</sup>-XIX<sup>ème</sup> siècle*, bibliothèque des histoires (٢٧) ([Paris]: Gallimard, 1978).

Jacques Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, collection esprit, «Frontière ouverte» (Paris: (٢٨) Seuil, 1960).

كعربي، مثل «لورنس»، وإنما كفرنسي قبل كل شيء. وربما تظهر لدى جعيط فجوة صغيرة - لا تظهر في كتاباته - بين ما يكتبه وبين ما يفكر فيه من الداخل، وهو أمر من الصعب أن يؤكد المرء. ويتساءل جعيط في هذا الصدد: هل يمكن الحديث عن نقد المستشرقين الكلاسيكيين لدى بارك - هل يمكن الحديث عن وجود شعور أبوي لديه إزاء العرب، وحرص على تولي توجيههم؟ هل يمكن إثبات هذا؟ هنا كذلك يصعب التأكيد، حسب رأيه أيضاً، بينما يرى أنه لم يكن هناك اهتمام كاف بمجهودات جاك بارك، ويعود ذلك، حسب رأيه، إلى منزعه التجديدي وأسلوب كتابته الشخصية، وقد يعود الأمر أيضاً إلى الحسد، نظراً إلى شهرته الواسعة.

ويلخص جعيط القول في هذا المضمار بأن بارك كان في الحقيقة محترماً أساساً من قبل الفئة الصغيرة من المثقفين الفرنسيين، ومن الكتاب في بعض الأحيان، الذين لا يعرفون شيئاً كثيراً عن الوطن العربي، وانفتح لهم أفق بفضل كتابات بارك، وخاصة اتساع دائرة معارفه وجمالية أسلوبه. فبارك، حسب رأيه، هو كاتب قبل كل شيء، ويمكن أن يقال في بعض الأحيان إنه شاعر، فهو يجمع بين الشاعرية والعلم الحقيقي العمق، ولهذا يُعتبر عقلاً كبيراً مثل ماكس فيبر. لكن من المؤكد أنه غير محبوب من جانب من عندهم مشاعر معادية للعرب والمسلمين.

### ثالثاً: تجربة جعيط في الرد على المستشرقين

تعود تجربة جعيط مع الاستشراق والمستشرقين إلى أواسط الستينيات، عندما بدأ يفكر في الاهتمام بالفترة الإسلامية الأولى<sup>(٢٩)</sup>، دون أن يغفل عن الرد عليهم في مواضيع أخرى تتعلق بكتابة التاريخ الإسلامي المبكر، على وجه العموم<sup>(٣٠)</sup>.

عن الموضوع الأول، يقول جعيط إنه اصطدم بالمستشرقين لأنهم كانوا - حسب رأيه - يعتبرون أن هذا المجال من اختصاصهم وحدهم، ولا يجوز لأي أحد آخر الاشتغال به أو التحدث فيه<sup>(٣١)</sup>. وتبعاً لذلك، برّر المؤرخ جعيط تسليط ما يملكه من منهجية على الماضي العربي الإسلامي الذي كان حكرًا على المستشرقين، واتجه في هذا الصدد إلى تسخير معرفته باللغة العربية بعيداً عنهم واكتسابه تكويناً تاريخياً متيناً يمكنه من تقديم أعماله التاريخية بصورة أفضل من تلك التي يطرحها المستشرقون<sup>(٣٢)</sup>.

وفي هذا الصدد يرى أن هناك مجالات واسعة جداً لم يجر فحصها من جانب القليل من

(٢٩) انظر في هذا الصدد: جعيط، «مشاكل في تاريخ المجتمع الإسلامي»، ص ١٠ - ٢١.

(٣٠) انظر في هذا الصدد عرضه لكتابين: L'Islam dans le miroir de l'occident,» *Les Cahiers de Tunisie*, vol. 14, nos. 57-58 (1966), pp. 284-285, et «Maxim Rodinson: L'Islam et le capitalisme,» *Les Cahiers de Tunisie*, vol. 16, no. 61 (1968) pp. 13-25.

(٣١) انظر هشام جعيط في حوار أجراه معه عبد الفتاح خليل، في: *الوسط* (٢٦ حزيران/يونيو ٢٠٠٠)،

ص ٥٦.

(٣٢) انظر هشام جعيط في حوار أجراه معه حسن بن عثمان، في: *الحياة الثقافية*، السنة ٢١، العدد ٧٥

(أيار/مايو ١٩٩٦)، ص ٤٠.

المستشرقين والعرب<sup>(٣٣)</sup>، دون أن ينفي أن أغلبهم هم في الحقيقة علماء قاموا بجهود متميزة، ومن النادر أن نجد مثلهم في قيمة التكوين<sup>(٣٤)</sup>.

فمن وجهة نظر المنهجية، نشر المستشرقون كثيراً من المصادر، لكن لم يستغلوها كما يجب في استقراءاتهم للتاريخ الإسلامي، خصوصاً في العهود الأولى منه. ومن جملة الأسباب التي قدموها أن المصادر التي لدينا لا يمكن الاعتماد عليها؛ فهي إما بعيدة عن الفترات الأولى زمنياً وإما منحازة، لكن هذه النظرة، حسب جعيط، تعطلّ البحث العلمي الذي عليه، مع ذلك، أن يتسلح بسلاح النقد التاريخي<sup>(٣٥)</sup>.

**القراءات التي تبرز قلب الإسلام للمُثل، وتصنف الإسلام كدين صراع، هي قراءات أفرزتها عناصر عدة، منها فشّل الكنيسة في إقامة إمبراطورية.**

أما من وجهة نظر التحليل، فإنه يرى أن المستشرقين تعوزهم أسباب المعرفة الوجدانية، أي المعرفة من الدّاخل والتضلع من الفن التاريخي، على غرار زملائهم من مؤرّخي الغرب، إلا أن فضلهم، حسب رأيه، لا يجحد، ودراستهم هي الوحيدة التي يمكن اعتمادها مع بعض الدراسات الإسلامية النادرة. ويعيب عليهم اقتصرهم على الأسباب الاقتصادية والاجتماعية وتجاهلهم أسساً أخرى تهم الواقع الاجتماعي والأشكال التي تتخذها الفرق والجماعات والطبقات وسط هذا الواقع، ومن جملة هذه الأسس: العقليات، والتراث العقلي، والقوى الدينية بحيث كان الجهاز الاجتماعي البوتقة التي تتوحد فيه عدّة قوى<sup>(٣٦)</sup>.

ويمكن في هذا الصدد أن نلخص تجربة جعيط في الردّ على المستشرقين في دراسة أولى بعنوان «سيكولوجية الاستشراق»، ثم مناقشتهم في موضوع تكوّن المدينة الإسلامية الأولى، وأخيراً موضوع السيرة النبويّة الذي ما يزال يبحث فيه منذ قرابة ١٥ سنة.

## ١ - عوائق الاستشراق وسيكولوجية المستشرقين في «أوروبا والإسلام»<sup>(٣٧)</sup>

كتب جعيط فصلاً بعنوان «سيكولوجية الاستشراق»<sup>(٣٨)</sup> هو في الأصل محاضرة قدّمها

(٣٣) انظر هشام جعيط في حوار أجراه معه خالد النجار، في: **الفكر العربي**، العدد ١٢ (نيسان/أبريل ١٩٨١)، ص ٩٦.

(٣٤) انظر هشام جعيط في حوار أجرته معه آمال موسى، في: **الصباح**، ٢١/١/٢٠٠٤، ص ١٣.

(٣٥) تأسيس الغرب الإسلامي: القرن الأول والثاني هـ. - السابع والثامن م، ص ٧.

(٣٦) جعيط، «مشاكل في تاريخ المجتمع الإسلامي»، ص ١٠.

(٣٧) لمزيد من التحليل حول علاقة الإسلام والغرب عند هشام جعيط، انظر: هشام جعيط، «الحضارة الإسلامية والغرب»، **الرأي** (الملحق الثقافي) (١١ أيار/مايو ١٩٧٨)، ص ١ - ٥؛ حرب، «هشام جعيط: نحو إعادة صياغة إشكالية الإسلام/الغرب»، ص ١٧١، و Hichem Djaït, «L'Europe et l'islam», Propos recueillis, par Yvan Pinson, *Echanges*, vol. 1, nos. 2-5 (1979), pp. 249-263.

(٣٨) انظر بهذا الخصوص: سالم حميش، «الفكر المغاربي أمام الاستشراق: هشام جعيط و«سيكولوجية الاستشراق»» **دراسات عربية**، السنة ٢٧، العدد ١١ (أيلول/سبتمبر ١٩٩١)، ص ٦٤ - ٦٦، و Ansary, «Hichem Djaït ou la tyrannie du paradigme», pp. 123-124.



في ندوة بالمركز الوطني الفرنسي عنوانها **آلم النظرة: الإثنولوجيا والاستشراق، السياسة والابستمولوجيا، النقد والنقد الذاتي**<sup>(٣٩)</sup>، ردّ فيها على مجموعة من المستشرقين<sup>(٤٠)</sup>، من خلال ما عرضه عنهم المستشرق الهولندي باللغة الفرنسية في كتابه ذي العنوان الطويل<sup>(٤١)</sup>.

في الحقيقة كان ردّ جعيط على هذا الكتاب مبكراً في عرضه له في مجلة **الكراسات التونسية** سنة ١٩٦٦<sup>(٤٢)</sup>. لكنه عاد إليه بالتفصيل في مقاله المذكور، بل وتجاوزته إلى قراءات أخرى لبعض المستشرقين. ومن خلال هذا العرض يصنفهم إلى عدّة أصناف، ثم يقوم بعرض مقولاتهم والردّ عليها تفصيلاً، ليحلل من خلال ذلك نفسية المستشرق ثم واقع الاستشراق بين أواخر القرن التاسع عشر إلى أواسط القرن العشرين.

ومن خلال هذا التحليل يمكن أن نتميّز بين:

– مستشرقين شديدي التعصّب والولاء للمسيحية، مثل دوزي، ولانمس.

– مستشراقي الفترة الاستعمارية، مثل غولدزيهر، وبيكر، وسنوك هرغرونج.

– مؤرخي الثقافة الإسلامية الكلاسيكية في مؤتمر «العنقاة والانحطاط» مثل بوردو.

ويناقش جعيط لدى مستشراقي الصنف الأول رؤاهم بشأن التاريخ السياسي للإسلام المبكر، ويأسف بشدة لما يصرّح به الأب البلجيكي هنري لامنس<sup>(٤٣)</sup> للنصر العربي في مطلع القرن السابع م، حيث يبرز تعاطفه مع القوى المعادية للإسلام، على غرار الأمويين ممثلي الأرستقراطية القرشيّة المعادية للإسلام، لتطویرهم سلطة حيادية تجاه النواة الدينية للإسلام.

بينما يبرز المستشرق الهولندي رينهارت دوزي<sup>(٤٤)</sup> تعاطفه الشديد مع الخليفة الأموي

---

*Le Mal de voir: Ethnologie et orientalisme, politique et épistémologie, critique et autocritique: (٣٩) contributions aux colloques Orientalisme, africanisme, américanisme, 9-11 mai 1974, et Ethnologie et politique au Maghreb, 5 juin 1975.*

(٤٠) أعاد المؤلف نشره في: Djaït, *L'Europe et L'Islam*, chap. «Psychologie de L'Orientalisme», 2, pp. 57-70.

(٤١) Jean Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'occident: Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam et se sont formé une image de cette religion*, I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje, C.H. Becker, D.B. Macdonald, Louis Massignon, recherches méditerranéennes, études; 3 (Paris: Mouton, 1963).

انظر مراجعته في: محمد العبد الله، «الإسلام في مرآة الغرب لجان جاك وردنبرغ»، **الفكر العربي، السنة ٥٣١**، العدد ٣١ (كانون الثاني/يناير - آذار/مارس ١٩٨٣)، ص ٢١٨ - ٢٢١.

(٤٢) Djaït, «Jacques Waardenburg: L'Islam dans le miroir de l'occident», pp. 284-285.

(٤٣) أب بلجيكي (١٨٩٢ - ١٩٣٧). درّس في الجامعة الأميركية في بيروت واهتم أساساً بالحجاز خلال القرن الأول هجري، والعصر السّفياني من تاريخ الدولة الأموية، وتاريخ سورية. انظر: Henri Lammens, *Etudes sur le siècle des Omayyades* (Beyrouth: Impr. catholique, 1930).

(٤٤) مستشرق هولندي (١٨٢٠ - ١٨٨٣) من أصل فرنسي. اهتم بتحقيق المصادر الأندلسية، وانتهى بنشر كتابه الضخم حول تاريخ مسلمي إسبانيا في أربعة أجزاء **وتكملة المعاجم العربية**.

يزيد بن عبد الملك في قمعه لأهل المدينة في إثر انتفاضة الحرّة سنة ٦٨٢ م، معتبراً أنه وجب سحق الإسلام الأيديولوجي المتغطرس لمدينة النبي (ﷺ)، والدفاع عن قدامى الأشراف المكيين ضد طبقة المسلمين الجدد الناتجين من الحرب<sup>(٤٥)</sup>. وفي هذا الصدد، يعتبر جعيط أن الأمر يتجاوز الرؤية الخاطئة لتاريخ الإسلام المبكر والتفسير الخاطئ للمصادر إلى أزمة في عمق اللاوعي الغربي لقهر الغيرية المقلقة<sup>(٤٦)</sup>.

أما في ما يتعلق بالصنف الثاني، فيناقش المؤلف مقولات المستشرق المجري غولدرزيهر الذي يرى أن الإسلام استبدل قيم المروءة الجاهلية بالمثل الدينية العليا، كما قام، حسب رأيه، بجعل الدين دنيوياً بإدخاله السياسة في الدين، ممّا جعله يتحوّل من ثورة أخلاقية إلى دين حرب، وهذا راجع إلى العقلية العربية، حسب رأيه، وبالتالي فإن مسيرة الدين الإسلامي العدوانية هي امتداد للفكر العربي<sup>(٤٧)</sup>.

ومن وجهة نظر المستشرق الهولندي سنوك هرغرونج، دخل الإسلام إلى العالم كدين سياسي، بل إن دلالته العالمية ناتجة من تحالف هذين العاملين المختلفين من حيث المبدأ<sup>(٤٨)</sup>. والنبى، من وجهة نظرة، ذو مزاج عصبي وحساس ومنحرف.

وفي هذا الصدد يفسّر جعيط بالقول إن القراءات التي تُبرز قلب الإسلام للمُثل، وتصنف الإسلام كدين صراع، هي قراءات أفرزتها صورة المثل المسيحي المنعكسة لمجد المسيح الذي يقوم على خسارته وفشل الكنيسة في إقامة إمبراطورية. وهي أفكار، حسب جعيط، كانت تغذي الفكر الاستشراقي في النصف الأول من القرن العشرين وليست إلا تمّدداً للنظرة المسيحية إلى صبغتها الدينية مع إعطاء النبي (ﷺ) مكاناً واسعاً.

ويخصص جعيط فقرة أهم لعرض أفكار المستشرق الألماني كارل بيكر<sup>(٤٩)</sup>، الذي قلص

R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne: Jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, 711-1110* (Leyden: E. J. Brill, 1932), tome 1, pp 63-68.

(٤٦) جعيط، أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة، ص ٤٣.

(٤٧) اغناز غولدرزيهر (١٨٥٠ - ١٩٢١) مجري. أحد مؤسسي الإسلامولوجيا كعلم تاريخي. انظر: I. Goldziher, *Muhammedenische Studien* (Halle: [n. pb.], 1980), pp. 101-107.

وعنه، انظر: Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'occident: Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam et se sont formé une image de cette religion*, I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje, C.H. Becker, D.B. Macdonald, Louis Massignon, p. 11.

(٤٨) سنوك هرغرونج (١٨٥٧ - ١٩٣٦). كاليفيني الثقافة، مستشار لدى بلاده في الشؤون الإسلامية فيما يختص بالسياسة الاستعمارية لبلاد الهند النييرلاندية القديمة. انظر: C. Snouck Hurgronje, *Mohammedanism; Lectures on Its Origin, Its Religious and Political Growth and Its Present State*, American Lectures on the History of Religions, Series of 1914-1915 (New York; London: G. P. Putnam's Sons, 1916).

Waardenburg, *Ibid.*, p. 18.

نكره:

(٤٩) كارل هينريتش بيكر (١٨٧٦ - ١٩٣٣). ألماني الجنسية، إنسانوي التوجه. لوثري المذهب. ضليع

بشكل ما في سياسة ألمانيا الاستعمارية لما قبل الحرب العالمية الأولى. من بعض ما كتبه: Carl H. Becker =

الثقافة الإسلامية إلى هيلنة آسيوية شيئاً فشيئاً. وهي، بحسب رأيه، الفكرة ذاتها التي تبناها يوحنا الدمشقي في القرن الثامن م والقائلة إن الإسلام طائفة مسيحية مثل الأريوسية، وإن الإسلام لم يصل إلى نتائج الغرب لأنه لم يدرك الإنسانية كأساس للقيم الحضارية، بل إنه يبقى في جوهره مزيجاً كاملاً من الثقافة اليونانية والتأمل الشرقي، وبالتالي يكون خلاصه في أوروبا أكثر. وبما أن المستقبل يكمن في التخلي عن قوة الصلات الدينية، فإنه ينبغي للمجتمع الإسلامي والثقافة الإسلامية في هذا المضمار أن يبحثا في مبدأ الانبعاث عبر التبني الجماعي للإنسانية الأوروبية<sup>(٥٠)</sup>. ويردّ جعيط على هذه الفكرة بأن ما لم تنجح فيه الهيلنة هو رفعه الإسلام إلى كماله، لأن التيقراطية الإسلامية هي تجسيد لمثال شدد إليه المسيحية عبثاً لغاية الآن. بل إن الإسلام هو الذي تحمّل مسؤولية الإرث الهليني الروحي الإغريقي، بينما عجزت أوروبا عن ذلك<sup>(٥١)</sup>.

ويواصل جعيط في هذا الصدد بالقول إن الإسلام هو تعبير جديد عن الهيلينية وعن فرعها الآخر المتمثل في المسيحية، بل هو بناء معقد وطريف في آن واحد. ثم إن السّمة الطاغية في الإسلام هي سمة الشرق غير الهليني، بل إن الإسلام أثّر التقليد الهليني بالحساسية الدينية. ولذلك، فمن البديهي أن لا يقبل المجتمع الإسلامي الهيلنة كعنصر من مكونات شخصيته<sup>(٥٢)</sup>.

أما في ما يخص مدرسة الاستشراق الثقافي، فهي ترى الإسلام رؤية جامدة<sup>(٥٣)</sup>، وتسعى من خلال ذلك إلى إبراز أنماط من العجز الإسلامي، مثل ما يبرزه ماك دونالد من عدم القدرة على تصوّر الحياة ككل<sup>(٥٤)</sup>، وفون غرونباوم<sup>(٥٥)</sup> من عدم قدرة الإسلام على فهم كون أية نظرية للحياة ينبغي لها أن تغطي الأحداث، والسعي إلى التأثير بفكرة واحدة وجعل باقي الأشياء، وعدم القدرة على إدراك الميزة اللانفعالية للمعرفة، بينما سعى كل من

Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam, 2 vols. (Strassburg, K. J. Trübner, 1902-1903).

Waardenburg, Ibid., p. 27.

عنه، انظر:

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٥٤) ماك دونالد (١٨٨٣ - ١٩٤٣). من أصل اسكتلندي كالفيني. هاجر إلى الولايات المتحدة واتبع حلقة

دراسية في اللاهوت، ثم التزم ثقافياً بالبعثة البروتستانتية إلى البلاد الإسلامية. انظر: Duncan Macdonald, *Development of Muslim Theology: Jurisprudence and Constitution Theory* (New York: C. Scribner's Sons, 1911); *Aspects of Islam* (New York: Books for Libraries Press, 1911), and *The Religious Attitude and Life in Islam; Being the Haskell Lectures on Comparative Religion Delivered before the University of Chicago in 1906* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1912).

Waardenburg, Ibid., p. 132.

عنه، انظر:

(٥٥) فون غرونباوم (١٩٠٩ - ١٩٧٢). مستشرق ألماني هاجر إلى الولايات المتحدة عقب الحرب العالمية

الثانية. اهتم أساساً بمسائل تهم الثقافة الإسلامية. انظر: *L'Islam Médiéval*, trad. Françaises (Paris: Payot, 1962), p. 252.

المؤرخين البلجيكي آرمان أبيل والفرنسي هنري بوسكي من منطلق عجز عن استيعاب العلم والتقنية العقلانية<sup>(٥٦)</sup>.

ومن خلال هذه الرؤى، يوجه جعيط نقداً حاداً إليها على اعتبار أنها تمثل الاستشراق المتطرف الذي يضع نفسه خارج ما هو عالمي، ويسعى إلى إبراز نقائص الإسلام التي لا تنتهي، ويبحث عن عناصر غريبة مثل السلالة الأموية عند لامنس، والهيلينية عند بيكر، وبعض مظاهر صوفية الحلاج عند لويس ماسينيون<sup>(٥٧)</sup>، بينما أنصف مفكرنا يوليوس فلهاوزن مراراً<sup>(٥٨)</sup>.

### تستند النظرية الاستشراقية إلى فكرة أساسية هي أن المدينة تشكل استثناء في تاريخ الإسلام.

فهذا الاستشراق مهووس بالخواف الإسلامي (الاستشراق الاستعماري) ثم بالخواف العربي (الاستشراق الأمريكي)، وهو يتناقض بين الإيمان شبه المطلق بقيم الغرب (الإنسانية، المسيحية، العقلانية) والامتعاض مما يمكن اعتباره فساداً وانعدام الروحانية في الغرب، وهو ما يبرزه مدافعاً متخفياً عن القيم الروحانية المندثرة<sup>(٥٩)</sup>.

فحسب جعيط، كثيراً ما يكون المستشرق المتعمق في الدراسات الإسلامية مثلاً للإقامة المريحة في الانتماء الأوروبي الكلي، وبالتالي تأكيد نموذجية قدر أوروبا، وكأنه يحاول اتقاء الاغتراب في موضوعه، مما قد ينعكس سلباً على مناهج ودراسات المستشرق المقارنة، حيث يخرج ماضي أوروبا بوجوه ومبادئه متفوقاً منتصراً<sup>(٦٠)</sup>.

وبهذا يجد نفسه في حرج مع قرائه الذين يتراوحون بين مواطنين عابدين يفرض عليهم تبسيط هامش موضوعه بتبسيطه وتجزئته ثم عرضه بشكل يخاطب مركزية الأوروبي، وقرءاء عرب ومسلمين ينظرون إليه كأصحاب أيديولوجيا استعمارية أو أصحاب القومية العربية أو الاتجاهات الإسلامية الذين ينظرون إلى خطاباته على أنها خالية من التجرد، وهو ما

(٥٦) Armand Adel, «La Place des sciences occultes dans la décadence,» papier présenté à: *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam: Actes du Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane, bordeaux, 25-29 juin 1956* (Paris: Besson-Chantemerle, 1957), pp. 185-194.

(٥٧) لويس ماسينيون (١٨٨٣ - ١٩٦٢) عالم فرنسي وصاحب أطروحة عن «الحلاج»، انظر: Waardenburg, Ibid., p. 136.

(٥٨) جعيط، أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحدثة، ص ٤٢. يوليوس فلهاوزن (١٨٤٤ - ١٩١٨). عالم في التاريخ الإسلامي والفرق الإسلامية، من أبرز ما قدمه: التحقيق لتاريخ الطبري، وكتابه عن الأحزاب والمعارضة في الإسلام، وأهم كتاب ألفه هو الامبراطورية العربية وسقوطها نقله إلى العربية د. محمد أبو ريدة، وله أيضاً كتاب عن الخوارج الشيعة، كما تناول شخصية النبي (ﷺ) كقائد عربي، فآلف عنه تنظيم محمد للجماعة في المدينة وكتب محمد والسفارات التي وجهت إليه.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٠.

يجعل المستشرق يعيش هامشية مزدوجة، إحداهما تجاه الغرب على مستوى الموضوع وأخرى تجاه الشرق على مستوى المنهج<sup>(٦١)</sup>.

ويصل جعيط بهذا إلى أن الاستشراق كحقل معرفي، على خلاف المؤرخ الذي يحاول أن يفهم فقط، يضع موضع الشك أسس المجتمع الذي يدرسه، وكذلك يعطي نفسه حق الحكم وحتى الرفض. ويفسر مفكرنا ذلك بالخصائص الكثيرة التي تهم هذا الحقل، كالموقع الضعيف في النشاط الاتصالي، والابتعاد عن قلب الثقافة الغربية، وابتعاد المعرفة عن المسؤولية، وهي عوامل داخلية، بينما يمثل عجز العالم الإسلامي عن معرفة ذاته (١٨٦٠ - ١٩٦٠) ونقص موارد الذكاء والعلم، سبب وجود فراغ سدّه الاستشراق<sup>(٦٢)</sup>.

## ٢ - الكوفة ونشأة المدينة الإسلامية

يعتبر مؤرخنا في هذا الصدد أن النقد الذي وجّهه في أطروحته هذه يبدو له أكثر قيمة من حيث إنه يفكك المنهج الاستشراقي، ويبرهن على كثير من نقاط ضعفه، ومنها بالتخصيص طابعه التقليدي، أي تكريسه فكرة أو مجموعة أفكار من جيل إلى آخر، كما هي الحال في طريقة الإسناد دون نقد وتجريح.

### أ - المدينة المنشأة والمدينة العفوية

يقول جعيط في هذا الصدد<sup>(٦٣)</sup> إذا استقرأنا أقوال المستشرقين عن هذا النموذج، لوجدنا أن كثيراً ما اعتمد المستشرقون في تحليلاتهم على ما يمكن أن نسميه تقليداً استشراقياً يجعل كل مستشرق يأخذ عن سابقه في أفكاره وتصورات، فنجد الكثير من أقوال هذا المستشرق عند من سبقه بحيث يغدو كسلسلة الحديث لكنه حديث استشراقي. والفكرة الأساسية التي طرحها المستشرقون بشأن أوائل المدينة الإسلامية هي... أنهم قالوا إن المدينة الإسلامية لم تكن مدينة في الحقيقة، وإنما كانت أمصاراً ومعسكرات. ونحن نعرف أن الكوفة كانت معسكراً في حدود أشهر قليلة، وكذا البصرة. ثم قالوا إن المدينة الإسلامية الأولى، وحتى المدينة الإسلامية بصفة عامة، لم تكن قط مدينة إرادية واضحة المعالم وعقلانية. وحتى إذا كان الأمر كذلك، فقد تكون مدناً بلاطية، مثل بعض التكوينات البلاطية، وليست مدناً حقيقية. وهم يعتبرون هذا لأن للعنصر الإرادي أفضلية، كأنّ له قيمة على العنصر العفوي، ولذا اختلقوا مفهوم المنشآت العفوية الإسلامية لأنهم يعتبرون أنّ العفوية هي لخبطة بينما العفوية ليست كذلك؛ العفوية تخرج عبر عملية تاريخية عميقة [ (... اللغة ليست لخبطة... اللغة عفوية تخرج من تاريخ طويل)، الأديان، عدا بعض الأديان الكبرى، أغلبها تمر بعمليات طويلة المدى... ] كل ما هو عفوي ليس ملخبطاً بل بالعكس، له منطق إيجابي، لكن يعني أن كل المدن وكل المؤسسات الإسلامية

(٦١) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٤٤ و ٤٧.

(٦٣) جعيط، «الاستشراق يحتضر»، ص ٤٩.

لها صفة المدينة الإرادية. وبالطبع، الأمر بالنسبة إلى الكوفة هو الشيء نفسه بالنسبة إلى البصرة بينما هي أسمى مظاهر المدن المخططة، وحتى بالنسبة إلى بغداد، بينما الكل يعلم بأن بغداد بنيت بفكرة مصورة من طرف أبي جعفر المنصور، على الأقل بغداد الأولى، المدينة المدورة المسورة. إذن، حتى بخصوص بغداد، فإنّ النظريات الجديدة، أمثال نظريات مستشرق أمريكي اسمه لا سنر<sup>(٦٤)</sup>، تقول: في الحقيقة بغداد الأولى لم تكن هذه المدينة المسورة، بغداد الأولى هي مدينة الكرخ، أي ما سيصبح الكرخ التي كانت مدينة البنائين... وهكذا، فالمئة ألف شخص الذين بنوا المدينة المدورة هم الذين أنشأوا بغداد الأولى، أي مدينة عفوية. هذا الأساسي والأخرى ثانوية. ثم يقولون في ما يخص تطور الكوفة والبصرة إن الكوفة والبصرة تطورتا بصفة عفوية لأن ليس لهما مركز، كيف ليس لهما مركز؟ أليس لهما مسجد جامع وقصر، والقصر حصن فيه ٥٠ أو ٦٠ برجاً، والمسجد كان محصناً، وفيه أبراج كبيرة<sup>(٦٥)</sup>؟

إذن، كان فهم المستشرقين للأمور، حسب جعيط، فهماً عكسياً بحيث لا نجد عندهم شيئاً من هذه النظرة. ثم إنهم، بالنسبة إليه، لم يفهموا هذه الثنائية بين المركز العمومي والحزام السكني المدني الخاص. في الحقيقة كان من الصعب فهم هذه الثنائية، لأن المدينة الإسلامية لم تكن الأولى، وهي عربية أيضاً، ولم تكن لتعيش أو تنبثق من لا شيء، فليس هناك شيء يخرج من العدم في تاريخ الحضارات ولا في أي ميدان<sup>(٦٦)</sup>.

ويرى جعيط في هذا الصدد أن كلمة اعتباطي تتضمن معنى تحقيراً، وأن النظرية الاستشراقية تستند إلى فكرة أساسية هي أن المدينة تشكل استثناء في تاريخ الإسلام، لأن من النادر أن يكون قد سبق تصورها أو تصميمها<sup>(٦٧)</sup>.

وفي هذا المضمار نزع المستشرق الألماني فيرث<sup>(٦٨)</sup> أيضاً، الصبغة الإسلامية عن المدينة الإسلامية، فجعل منها مدينة شرقية. ومن هذا أن رغبته في إبراز خصوصية المدينة الإسلامية تنتهي به إلى حرمانها من أي طابع إسلامي.

ويمكن تلخيص هذه المظاهر: من قلب (١) ظاهرة الزقاق (٢) الدار (٣) التنوع الإثني للأحياء (٤) وبالخصوص وجود السوق (٥).

(٦٤) هشام جعيط، «المدينة الإسلامية ونشأتها»، مجلّع وعمران، العددان ١٣ - ١٤ (١٩٩٢)، ص ١٣.  
J. Lassner, «The Caliph's Personal Domain», paper presented at: *The Islamic City: A Colloquium [Held at All Souls College, June 28-July 2, 1965] published under the auspices of the Near Eastern History Group, Oxford, and the Near East Centre, University of Pennsylvania*, edited by A. H. Hourani and S. M. Stern (Oxford, Cassirer; [Philadelphia]: University of Pennsylvania Press, 1970), p. 103.

(٦٦) جعيط، «المدينة الإسلامية ونشأتها»، ص ١٤.

(٦٧) جعيط، الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية، ص ١٠٥.

(٦٨) E. Wirth, «Villes islamiques, villes arabes, villes orientales?: Une Problématique face au changement», papier présenté à: *La Ville arabe dans l'Islam: Histoire et mutations: Actes du 2<sup>ème</sup> colloque de l'A.T.P. espaces socio-culturels et croissance dans le monde arabe, Carthage-Amilcar, 12-18 mars 1979*, [sous la dir. de] Abdelwahab Bouhdiba et Dominique Chevallier (Tunis: Impr. Al Asria, 1982), p. 198.

ویری فیرث أنّ الخاصیات الأربع الأولى لیست ابتکارات إسلامیّة، بل هی عناصر شرقیّة لا تتمیّز إلا بالنسبة إلى التقليد الكلاسیکی أو الأوروبي. ویبدو فیرث، حسب جعیط، فی هذا الصدد جامعاً بین الأفكار الاستشرائیّة المسبقة<sup>(۶۹)</sup> والفرضیات المسبقة كما یجدها عند فیر<sup>(۷۰)</sup>.

وفی النهاية، إنها مدینة بلا اسم، لا ترتبط بأیّة حضارة معینة - تدلیله - (دون أن یستنتج فكرة ما)، لأنّه بقی حبیس تصوراته الذهنیّة، فهو یرى جیداً أن حتّى بإسناده عناصر شكلیّة إلى التسلسل الشرقي، فإنّه یستحیل فی التصور المسبق العنید للإسلام کدین صرف وجدید إطلاقاً، ویکاد یكون مثالیا.

### نزع المستشرق الألماني فیرث الصبغة الإسلامیة عن المدینة الإسلامیة، فجعل منها مدینة شرقیة بما یحرّمها من أی طابع إسلامی.

وفی هذا الصدد، یجد المؤلف نفسه، حسب جعیط، فی موقفین متناقضین، یدفعه أحدهما إلى إضفاء عنصر سلبي معین على الحضارة الإسلامیة، فیما یدفعه الآخر إلى إنکار ما إذا كان هذا العنصر یعبر عن ابتکار أصیل.

ويعرض جعیط أنّه، وحسب المستشرق الفرنسي جورج مارسی، لم یقصد إنشاء مدینة معینة لذاتها، بل المعسكر هو المقصود بالذات، وأن هذه المعسكرات لا یمکنها فی أی حال تمثیل إرادة أصلیة لإرساء قواعد مدینة. ویضيف: هناك آخر الأمر... رباطات ومعسكرات وحامیات « أنشئت » قرب المدن القدیمة. كما نجد أحياء منشأة یقیم فیها الأمراء، وقد انبثقت عنها تجمعات سكنیة تكونت من الاستمرار فی تعمير الأحياء التي تولدت حولها، وتمیزت، دون منازع، بطابعها العفوی<sup>(۷۱)</sup>.

كما أن فون غرونباوم<sup>(۷۲)</sup> لم یقم، وفق رأی جعیط، إلا بإجمال وجهة نظر المدرسة الفرنسية، مضيفاً إليها موافقته المترددة. وهو یعتمد فكرة عفویة الأمصار، ویعرضها بصورة تبدو غریبة من طرف مؤلف أمعن النظر فی نشوء الكوفة والبصرة من جهة، ونمو بغداد من جهة أخرى؛ ففي هذه الحالة نكون إزاء مدن عفویّة، ونكون فی حالة أخرى إزاء مدینة منشأة، ذلك أن الأمصار، بصفتها مدناً للحامیات فی بداية الأمر، لم تكن «مبنیة حسب تصمیم مسبق. كانت مستعمرات عسکریّة تتمیز بسرعة نموها الاوّل»<sup>(۷۳)</sup>.

(۶۹) جعیط، الكوفة: نشأة المدینة العربیة الإسلامیة، ص ۱۴۸.

M. Weber, *La Ville* (Paris: Aubier, 1982), p. 29.

(۷۰)

George Mançais, «La Conception des villes dans l'Islam,» *Revue d'Alger*, tome 2, no. 10 (۷۱)

(1945), p. 517.

Gustave E. von Grunebaum, «The Structure of the Muslim Town,» in: Gustave E. von (۷۲)

Grunebaum, *Islam; Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition* (London: American Anthropological Association, 1955), p. 144.

(۷۳) جعیط، الكوفة: نشأة المدینة العربیة الإسلامیة، ص ۱۵۱.

ويستنتج جعيط أن نمو المصر يظهر هكذا بمثابة سلسلة من المراحل المتعددة للتولد العفوي، وليس نتيجة تنفيذ مخطط منتظم. وهكذا، فإنّ هذا التصور اقتبس الكثير من أفكار بوتّي<sup>(٧٤)</sup>؛ إذ يتضمن الانقسام بين المعسكر والمدينة اللاحقة، وفقدان كل تصميم سابق، ونعت هذه المدينة اللاحقة بأنّها عفويّة<sup>(٧٥)</sup>.

ويردّ جعيط في هذا الصدد بأن لا مجال لطرح قضية العفوية، لا حسب تصور بوتّي ولا حسب تصور لاسنر، وهما المشتركان في خلفيّة فكرية تقرر بالفصل الجذري بين مجرد معسكر مصطنع إرادي بدوي النمط وغير منظم لكونه لم يصمم مسبقاً وبين مدينة تطورت من ذاتها بعد ذلك بمفعول المحيط، فكانت واقعاً آخر. ذلك أن ما عاينه انطلاقاً من تحليل دقيق للمصادر شيء آخر تماماً، وبالتالي ظهرت عملية لتخطيط المجال وتوزيع الكتل المجالية بين مركز سياسي ديني وحزام للسكن، وهيئة مرتبة لمناهج الاتصال. وقد اتفقت المصادر إما على طرح تزامن التمسير والتخطيط وإما على أسبقية التمسير على التخطيط بصورة طفيفة.

ويلخص جعيط بالقول إن هدف الاستشراق هو، علاوة على إبراز الطابع العفوي لبناء المدينة، التأثيرات الخارجية في الخطة المعمارية من إرث هلنستي وبابلي. وهكذا، فهي إما تتعارض مع المدينة الغربية وإما تصبح مطابقة للمدن القديمة<sup>(٧٦)</sup>. وإذا كان جعيط يعترف بتأثير المدن القديمة في الكوفة، فإنه يؤكد الإرث العربي (مدن الطائف، المدينة المنورة، بغداد مؤخراً) بقوة<sup>(٧٧)</sup> □

Edmond Pauty, «Villes spontanées et villes créées en Islam», *Annales de l'institut d'Etudes (٧٤) Orientales d'Alger*, vol. 9 (1951), p. 61.

(٧٥) جعيط، المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٧٦) حمادي الرديسي، «الكوفة كما يتصوّرها جعيط»، *الرأي*، ٢٠/٣/١٩٨٧، ص ١٣.

(٧٧) لمزيد من التعمق في تحليل جعيط للظاهرة المدنية عند المسلمين، انظر: جعيط: «المدينة الإسلامية ونشأتها»، ص ٩، و«نظرة ابن خلدون للمدينة ومشكلة التمدين: الندوة الدولية حول ابن خلدون والفكر العربي المعاصر»، *الحياة الثقافية*، السنة ٥، العدد ٩ (أيار/مايو - حزيران/يونيو ١٩٨٠)، ص ٢٣٤ - ٢٣٩.