السرديات الكبرى ودورها في توجيه الاستشراق
سردية "التصوّف الإسلامي" في استشراق " لويس ماسنيون" أنموذجا*

Grand Narratives and Their Role in Shaping Orientalism
The Narrative of "Islamic Sufism" in the Orientalism of "Louis Massignon" as a Case Study

أ.د وهيبة جراح
المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف/ميلة (الجزائر)
w.djerrah@centre-univ-mila.dz

ملخص:
تتناول هذه المداخلة بالنقاش والتحليل دور السرديات الكبرى في توجيه الاستشراق، وتركّز على أحد جوانب سردية الدين وأبرزها وهي التصوّف، وهي في كلّ هذا تختبر الفكر الاستشراقي لدى الفرنسي "لويس ماسينيون" الذي عُرِف باهتمامه الكبير بالفكر العربي الإسلامي وبالتحديد الفكر الصوفي ممثلا في الشخصية الصوفيّة التي أثارت جدلا كبيرا في تاريخ التصوّف وتاريخ الفكر الإسلامي بشكل عام، وهي شخصية "الحلاج".
الكلمات المفاتيح: الاستشراق، التصوّف الإسلامي، لويس ماسينيون، السرديات الكبرى، الفكر الدوغماطيقي...
Abstract:
This discussion and analysis address the role of grand narratives in guiding Orientalism, focusing on one of the key aspects of the religious narrative, specifically Sufism. It explores the Orientalist thought of the French scholar Louis Massignon, who was known for his significant interest in Arab-Islamic thought, particularly Sufi thought, as represented by the controversial Sufi figure in the history of Sufism and Islamic thought in general, Al-Hallaj.
Keywords: Orientalism; Islamic Sufism; Louis Massignon; grand narratives; dogmatic thought....

مقدمة:

ننطلق في طرحنا لموضوع "السرديات الكبرى ودورها في توجيه الاستشراق" من فكرة أساسيّة مفادها، أنّ الدور الفعّال (المفترَض) لحركة الاستشراق هو محاولة فهم الآخر الشرقيّ المختلف في

تاريخ استلام البحث:2024/06/10	تاريخ قبول البحث: 2024/09/25	تاريخ النشر: 2024 /10/15

ثقافته وأنماط تفكيره فهمًا موضوعيا بعيدا عن الأحكام الذاتية وتأثير الخلفيات المعرفيّة المختلفة بين المجتمع الغربيّ ونظيره الشرقيّ.

أمّا المنطلق الثاني فهو متعلّق، بإشكاليّة الفهم بحدّ ذاتها، فإذا كانت حركة الاستشراق هدفها فهم الآخر المختلف، فإنّ الفهم كما نعرف مسألة نسبيّة تتفاوت درجته من شخص لآخر ومن ثقافة لأخرى، ممّا يجعل الفهوم تتعدّد بتعدّد الذوات والمرجعيات التي تستند عليها في فهمها للآخر، وهذا قد يثير عدّة إشكالات أثناء الحديث عن عواقب حركة الاستشراق، فبدل أن يكون الهدف منها فهم الآخر يتحوّل الأمر إلى السيطرة على الآخر، وبالتالي يغدو المشروع في ظاهره فهمٌ وإطلاع أمّا باطنه فسيطرة وإخضاع.

بينما يتمحور المنطلق الأخير حول، ما سجّلناه من خصائص الاستشراق لدى "لويس ماسينيون" الذي كرّس حياته في البحث والكشف عن خصائص التصوّف لدى الشخصية الأسطورية والملتبسة في تاريخ التصوّف، التي تمثّلت في المتصوّف الكبير " الحسين بن المنصور الحلاج"[1]، هذا الأخير الذي لفت انتباه الفكر الغربيّ لكونه منعرجا حاسما في حركة التصوّف الإسلاميّ إن على مستوى التجربة أو مستوى الخطاب، وسمح بتوجيه الفكر الاستشراقي ومنطقه في التحليل والمعاينة، ومنح لحركة الاستشراق بعدا إيجابيا في ظاهر الممارسة.

بناءً على ما تقدّم تساءلنا: كيف ساهمت السرديات الكبرى في توجيه حركة الاستشراق؟ ما هو الدّور الجليّ الذي لعبته "سرديّة الدين " في الممارسة الاستشراقيّة؟، والأهمّ من هذا: كيف أثّرت سرديّة "التصوّف " في استشراق (فهم الفكر الشرقيّ) "لويس ماسينيون"؛ (ما لها وما عليها)؟

1- السرديات الكبرى وفكر الحداثة الدوغماطيقي:

ظهرت فكرة الحداثة مفهوما فضفاضا ومشروعا ضخما ارتبط بانطلاق العقلانية الغربية وتفاؤلها ونزعتها المركزية، إذ نشأت أساسا بعد التخلي عن الفكر ذي الإرث الإقطاعي بأفكاره الرجعية، عبر ثلاث محطات رئيسية:

- القرن السادس عشر، أو ما يطلق عليه عصر النهضة والإصلاح الديني.
- القرن السابع عشر: عصر الثورة العلمية الأولى، أي عصر "غاليليو"، "ديكارت"، "كيبلر" و"سبينوزا"، وكل أولئك الذين مهدوا الطريق للتنوير الكبير والثورة الفرنسية.
- القرن الثامن عشر، عصر التنوير الذي ولج العالم الغربي معه مرحلة مغايرة من التفكير فتحت آفاقا جديدة على اعتبار أنها:« **خروج الإنسان من تبعيته، أي أن يملك الإنسان شجاعة استخدام عقله بنفسه**[2]» ، حسب ما صرح به " إيمانويل كانط" عند سؤاله عن مفهوم التنوير. بذلك نعود إلى النقطة الأولى التي تركز فيها فلسفة الحداثة على النزعة العقلية.

مع هذا المخاض العسير الذي عاشه الفرد الغربي عبر المحطات الثلاث سالفة الذكر استيقظ على واقع حداثي في مختلف الميادين الحياتية دينية، سياسية، اقتصادية، ثقافية وأدبية... يدعوا إلى التحرر من رواسب الماضي وهو ما قال به " جان بودريار"(Jean Baudrillard) في معرض حديثه عن مفهوم هذا التيار المعرفي :«ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجيا، أو مفهوما سياسيا، أو مفهوما تاريخيا... وإنما هي صيغة مميزة للحضارة، تعارض صيغة التقليد؛ أي إنها تعارض جميع الثقافات الأخرى السابقة أو التقليدية. فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات، تفرض الحداثة نفسها وكأنها وحدة متجانسة، مشعة عالميا»[3]، كما بات واضحا فالنظرية تقوم على توحيد البشرية وتجاوز الحدود والاختلافات، من منطلق رفض القديم بكل تمظهراته كما لو كانت ثورة على الأفكار والرؤى التقليدية والثقافات المختلفة ولعل الحقبة الاستعمارية التي غذت الثورة الصناعية كان لها الدور الأكبر في فرض هذه الرؤى لأن الدول ذات القوة والبسطة عملت على محو الاختلافات تحت راية المدنية والحضارة لعولمة المجتمعات بالتالي الوصول إلى غايتها؛ عالم متجانس كتلة واحدة بطبيعة الحال يرضخ تحت قانون صاحب السلطة، من هذا التصوّر والطموح اصطبغ الفكر الحداثيّ بنوع من الدوغماطيقيّة، التي مجّدت فكرة الأنموذج الأعلى للمعرفة، حيث أصبحت هذه الأخيرة حكرا على نماذج دون الأخرى، بشكل ساهم في تضخّم الذات لاحقا وادعائها سلطة المعرفة، ممّا أدخلها في وهم كبير وهو وهم امتلاك الحقيقة المطلقة، فالذات الدوغماطيقيّة هي ذات غير عقلانيّة، تعتقد جازمة أنّها على صواب تام والآخرين على خطأ تام، "إمّا لأنّه لا يستخدم عقله مطلقا، أو لأنه يستخدمه بطريقة خاطئة، فليست اللاعقلانيّة هي عدم استخدام العقل فقط، ولكنّها أيضا استخدامه بطريقة خاطئة"[4].

من هنا أمكننا تعريف السرديات الكبرى، حيث يُقصد بها مجموع المقولات المعرفيّة التي توجّه الفكر في منحى معيّن، وهي تعبّر عن علاقة الوعي بالواقع في جانب كبير منها، وهي مرويات جثمت على الفكر البشري لفترة زمنيّة معتبرة، من قبيل سرديّة التقدّم، التنوير، الدين، الثورة، تغيير العالم، وهي مصطلح أطلقه الفيلسوف الفرنسي (جان فرانسوا ليوتار) ويقصد به النظريات الكبرى التي تدّعي القدرة على تفسير حركة التاريخ وطبيعة الصراعات، بتصور سكوني لا يقبل النقد والمراجعة يقود إلى الانغلاق العقائدي ورفض الآخر ويقترح للقضاء على تلك السرديات التي تقف حائلاً أمام التطور وتدعي امتلاك الحقيقة والمصداقية ما أسماه (السرديات المضادة) حيث تقوم هذه السرديات على تفكيك البنية المفاهيمية والإيديولوجية القديمة لتتيح الفاعلية للهوامش وتصل بها إلى مجتمعات ذات مرجعيات متعددة تستوعب التنوع المجتمعي والثقافي.

وهذا ما انقلب سلبا على التيار نفسه مع تعاقب السنوات لأنه فشل في استيعاب كل هذه الثقافات وضمها تحت راية واحدة، إلى جانب أن الأصوات التي دعت إلى تبني جوهر الاختلاف

أخذت بالتزايد إلى أن تم الإعلان في نهاية المطاف عن " موت الحداثة" بعد ثبوت قصورها، وهو أمر ليس بالغريب لأن جل النظريات الفكرية ما لبثت أن حملت معها أسباب اندثارها منذ نشأتها.

2- مروية "التصوّف" سليلة سردية "الدين":

يعرّف "عبد الرحمن بدوي" "ماسينيون" ومنهجه في الاستشراق بقوله: " مستشرق فرنسي عظيم، وهو من بين المستشرقين في مكانة لا يضارعه فيها إلاّ "نيلدكه" و"نيلينو" و"جولد تسيهر"، وقد امتاز عنهم جميعا بنفوذ النظرة وعمق الاستبطان والقدرة على استنباط التيارات المستورة وراء المذاهب الظاهرة والأفكار السطحيّة، ومردّ ذلك إلى مزاج شخصيّ خاص، جعل حياته الباطنة ثروة عامرة بأعمق المعاني الروحيّة، ولم يكن ظاهري المذهب في أيّ بحث طرقه حتى ولو كان في صميم المباحث العلميّة أو الأثريّة، وبرئ من دعاة النزعة التاريخيّة التي أصابت أبحاث "نيلدكه" و"جولد تسيهر" بالمغالاة في تلمّس الأشباه والنظائر -الخارجيّة والسطحيّة في الغالب الأعمّ- إيذانا بالتأثير، وهو منهج ينطوي على مصادرة وإفراط كان من فضل ماسينيون أنّه نأى بنفسه جانبا عنه، ولئن كان الإيغال في الاستبطان ممّا يدفع ماسينيون أحيانا إلى إضفاء روحانية عميقة على ما لم يكن في ذهن أصحابه غير حرفية أو وضعية بسيطة، فما كان ذلك إلاّ نتيجة اشتغاله المتواصل بفهم أسرار الصوفيّة، وهي بطبعها ذا معنى "طالع" أي يدعى الكشف عن الباطل المجهول من الظاهر"[5]، يتّضح من تعريف "عبد الرحمن بدوي" أن معظم أعمال ماسينيون كانت تركّز على التصوّف، الأمر الذي يجعلنا نتساءل في هذه الخطوة؛ لماذا "التصوّف" ولماذا "الحلاج" في استشراق "ماسينيون"؟.

يعتبر " التصوّف" كتوجّه فكري، سليل مروية "الدين" الكبرى، التي تقوم على أساس وجود أنموذج أعلى (الإله) مسؤول عن توجيه الأفعال البشريّة، هذه القوة الخفيّة تعتبر مركز المعرفة ومنبعها الرئيسيّ، وكلّ ما عداها عبارة عن ظلال للمعرفة الأصليّة، وبهذا يغدو "التصوّف" جزء من المعتقدات الدينيّة وظلّ من ظلال معرفة الإله، حيث استقى المتصوّفة الذين تبنوا هذه النهج العرفانيّ معظم مبادئهم من العقائد الدينيّة المختلفة ولعلّ أهمّها الإسلام.

تبدأ المعرفة الصوفيّة في التشكّل من اللحظة التي تمّ فيها تحديد المسعى الأساسيّ منها (المعرفة) وهو، "الأخذ بالحقائق واليأس ممّا في أيدي الخلائق"، فالمعنى المتضمَّن في هذا التعريف يلخّص بكلّ دقّة مسعى كلّ التوجّهات الصوفيّة مهما تعدّدت طرائقها في تحصيل المعرفة (معرفة الله).

يرتبط الفعل المعرفيّ في الفكر الصوفيّ بعمليّة الحفر في طبيعة العلاقة التي تربط العبد بالربّ، هذه العلاقة التي فسّرها المتصوّفة بعلاقة الجزء بالكلّ، فحسب اعتقادهم الإنسان الصوفيّ لم يكن سوى جزء من حقيقة كليّة انسلخ منها وعنها في البدايات الأولى لتشكّل الكون، بهذه الطريقة جثمت سرديّة (الجزء/الكلّ)/ (العبد/الربّ) على الفكر الصوفي، فقد كان "ابن عربي" يرى في هذا الصّدد أنّ؛

عملية الخلق الوجوديّ كانت تقوم على مقصديّة كبرى تحكم الكون وما يحمله في طياته من تجليات، وهو ما أسماه ب "القصدية الإلهية"[6] التي تتمركز حول أفعال ثلاثة؛ المعرفة، الإيجاد والخلق، فالحقيقة الإلهية كانت ثابتة أوّلا في العلم الإلهي، وحينما أراد الله أن يعرف ذاته خارج ذاته أوجد الكون، وبحكم أنّ المعرفة تحتاج إلى عارف فقد خلق الحقّ الموجودات والكائنات على اختلاف أشكالها لتعرفه، لتصبح جميع الصور الحسيّة والمعنويّة مظاهره، فهو الناطق من كلّ صورة وهو المنظور بكلّ عين وهو المسموع بكلّ سمع، وبعدها عمل على حجب ماهيته وراء تلك الصور والأشكال ليصبح العالم الخارجي تجليا من تجليات عالم الألوهيّة.

هذه الرؤية تثبت أكثر أنّ التصوّف لم يكن سوى مرويّة جزئيّة من سرديّة كبرى وهي سرديّة "الدين" التي قامت كما أشرنا على فكرة الأنموذج الأعلى مصدر المعرفة، وبهذا تعدّدت طرائق الاشتغال على هذه السرديّة، بتفكيك النماذج المعرفيّة التي يتمّ تحصيلها من العلاقات التي تنسجها الذات العارفة بالعالم موضوع معرفتها، والتي كانت تؤدي كلّها -حسب التفكير العرفاني/الديني - إلى حقيقة واحدة وهي الحقيقة الإلهيّة، فأصبحت غاية التصوّف الأولى هي المعرفة التي كانت تقوم على منطق إحاليّ بالدرجة الأولى قوامه ذلك "الكشف الروحي والإحساس الوجداني لذلك فالمعرفة ذات بعد قدسيّ، فهي تقوم على العقل الإيمانيّ أو القلبيّ الذي يختلف تماما عن العقل الذهني أو الإدراك الحسيّ"[7]، من هذا المنطلق " لم تكن الكتابة الصوفيّة سوى وسيلة لمواجهة الفراغ الذي كانت تزداد شساعته بين الصوفيّ وذاته، أو تسلية لمواجهة فراغ المعرفة"[8]، مواجهة الفراغ المعرفي بمحاولة إعادة التنقيب في طبيعة العلاقة التي تربط الصوفيّ بالذات الإلهيّة..

3- ظاهر استشراق "لويس ماسنيون" و"آلام الحلاج": من أزمة الخطاب إلى أزمة العقل التأويلي:

نلتفت في هذه المرحلة إلى شخصيّة "المنصور بن الحسين الحلاج" التي كانت محور الحركة الاستشراقيّة لدى "ماسينيون"، لماذا الحلاج بالضبط دون كلّ المتصوّفة الذي سبقوه أو الذين عاصروه أو حتى الذين جاءوا بعده؟

رغم أنّ التاريخ قد أثبت وبالدليل القاطع أنّ المتصوّفة الذين سبقوا الحلاج قد قالوا وعبّروا بطريقة أكثر جرأة منه عن الواردات الإلهيّة، ألم يقل " أبو يزيد البسطامي" قبله: (سبحاني ما أعظم شأني)، (لو التفت سري إلى العرش لأحرقه"، "بطشي أشدّ من بطشه، ولم يلق الحتف الذي لاقاه الحلاج؟

هذه الأسباب كلّها جعلت "ماسينيون" ينقّب في فكر "الحلاج" ومختلف الحيثيات التي أحاطت به، حفر " في مختلف السياقات الخارجية التي تحكّمت في تأويل خطابات الحلاج، فلاحظ أنّ الأزمة

لم تكن أزمة خطاب كما قد يبدو للقارئ لأوّل وهلة، وإنّما هي أزمة العقل الذي أوّل الخطاب الحلاجي.

قام "ماسينيون" بتشريح معضلة الحتف الذي لاقاه "الحلاج" نظير منطق البوح الذي تبناه في تجربته الصوفية، وذلك في كتابه الموسوم ب "آلام الحلاج" حيث لم يعامل تلك الآلام بجاهزية، وإنّما راح يبحث في مسبباتها[9]، فكان بهذا -ظاهريا- قد خدم التصوّف أجمل خدمة، فقد برّر للمأساة التي حلّت بشهيد التصوّف عبر بحث طويل في تاريخ التصوّف وخصائص البيئة السياسيّة والاجتماعيّة التي كانت تحيط بالحلاج آنذاك.

عاش "الحلاج" -كما جاء لدى ماسنيون- في ظلّ الدولة العباسيّة في طورها الثاني، أي طور انحدارها، هذه الدولة التي قضت على مبدأ العصبيّة الأموي كأساس لسياسة الحكم، واتخذت بدلا منه أساسا ذا طابع ديني يضع الخليفة موقع "خليفة الله في الأرض"، وبالتالي أعطت الدولة لنفسها الحقّ في أن تكون لها سلطة على أفكار الناس وعلى طرقهم في تحصيل المعرفة[10]، هكذا اهتمّ "ماسينيون" بتداعيات الرّمز الشطحيّ لدى الحلاج، حيث طرح القضية من ناحية المنهج والفعل، حيث إنّ الفعل يتعلّق بما صدر عن الحلاج من خطابات، أمّا المنهج فهو متعلّق بالاستراتيجيات التي استعملتها السلطة الدينية والسياسيّة لردع الحلاج ومعاقبته، لاحظ "ماسينيون" أنّ السلطة الدينية قد أوّلت دلالة الخطاب الحلاجي واختزلته في مفهوم "الخطيئة"، فمن منظور قوانين السلطة الدينية والسياسيّة وهي سلطة " الوسط المضبوط" كما يصطلح عليه "أمبرتو إيكو" فإنّ الحلاج يعتبر مرتكبا لخطيئة، وبهذا المنطق تبدو "الخطيئة" متصورا جداليا ودفاعا عن الدين من وجهة نظر السلطة، وعقابا وضررا من منظور المتصوفة، والفرضيّة الأولى التي افترضها "ماسينيون" هنا هي أنّ هذا التأويل (تأويل السلطة) يتعلّق بالدفاع عن الدين من أجل محاربة الغنوصية الحلاجيّة، منه استنتج أنّ الحتف الذي لاقاه كان وجها من أوجه محاربة الشر (الخطيئة).

انطلاقا من هذه المعطيات وأخرى توصّل "ماسينيون" إلى نتيجة مفادها أنّ الأزمة لم تكن أزمة خطاب في مأساة الحلاج وإنّما كانت أزمة العقل التأويلي الذي قارب تلك الخطابات، حيث عبّر هذا الأخير (العقل) عن الوضعيّة الإيديولوجيّة التي اضطلع بها أصحاب النظر العقلي (السلطة الدينيّة)، وهي وضعيّة الاختلاف والصراع المذهبي، لذلك كان مفهوم العقل التأويلي في هذا السياق مفهوما سلبيا لأنّه يعبّر عن وضعية صراعيّة نتجت عن " عدم الوعي بحدود المعرفة العقلية القائمة على التأويل، وتحوّلها (المعرفة العقليّة) إلى يقين مطلق بادعائها امتلاك جوهر حقيقة الله والعالم"[11].

يضاف إلى ما سبق أيضا الصراع الإيديولوجي الذي يعبر في جانب منه عن صراع سلط معرفيّة، حيث تكشّف ل "ماسينيون" أنّ حدود التأويل عندما تتحوّل إلى سلطة معرفيّة تمارس ضغطها وتتحوّل

بالضرورة إلى منطق العنف واستبعاد الآخرين وهذا يعني ضمن ما يعنيه تضخّم الذات العارفة تجاه الحقيقة والغير، وهو تضخم ناتج عن وهم امتلاك مطلق للمعرفة والحقيقة"[12]، **وبهذا يكون** "ماسينيون" قد تمكّن من فهم جزء مهمّ من الذهنيّة الإسلاميّة ليكمّل به مشروعه الذي كان بدأه بالعقل الإسلامي العام، ونحن هنا لا ننكر الخدمة التي أسداها للثقافة الإسلاميّة بشكل عام والتصوّف بشكل خاص، حيث إنّه خدم أغلب المؤرخين للتاريخ الإسلامي وتاريخ التصوّف، وخير دليل على ذلك استشهاد العديد من الدارسين والباحثين بمدوّنته الغنية جدا في هذا المجال.

4- باطن الاستشراق لدى "ماسينيون": المعرفة المنظَّمة بالشّرق

الحديث عن باطن الممارسة الاستشراقيّة، يقودنا مباشرة إلى بعض الآراء التي قُدِّمت في شأن نقد الاستشراق، وفي هذا السياق يمكننا الاستشهاد بجهود "إدوارد سعيد" في نقد الاستشراق، حيث ركّز على الكشف عن الوجه الآخر (الباطن) للممارسة الاستشراقيّة ورصد مختلف تبعاتها السلبيّة على الشرق والفكر الشرقيّ بشكل خاص، بدءا من اللحظة التي قدّم فيها مفهومه للاستشراق، حيث عرّفه: " أسلوب للتفكير على التمييز الأنطولوجي والإبستيمولوجي بين الشرق والغرب، إذ يهدف هذا المفهوم إلى إخضاع الشرق للغرب، وأداة ووسيلة للتعبير عن التناقض بين الشرق والغرب"[13]، نلاحظ في جلّ التعريفات التي قُدّمت للاستشراق أنّها قد عرّفته من منطلق أنّه ممارسة سلبيّة وربطته بكلّ معاني الهيمنة والسيطرة والاستعمار، عبر التركيز على الوظائف الخفيّة والباطنية التي وراء تلك الممارسات التي كانت تدّعي في ظاهرها المثاقفة والانفتاح على الفكر الشرقيّ، فتلك الدراسات " تناولت الإسلام وقضاياه والمسلمين وتاريخهم وحضارتهم ومن خلال تلك الأبحاث تشكّلت عقليات الغربيين قادةً وعلماءً وشعوبا، وبناء عليها تحدّدت سياسات دول تجاه دول، وأقيمت علاقات، وأُنشئت مؤسسات وغير ذلك مما لا حصر له من آثار"[14].

في أواخر القرن الثامن عشرة ووهي "البدايات الأولى لتشكّل أرضيّة الاستشراق المعاصر"[15]، أضحى الاستشراق مؤسسة استراتيجيّة بدأت تنتظم في نسق واحد يعتمد تقنيات ومناهج محدّدة، حيث ازدادت فيه أهميّة المعرفة المنظّمة بالشّرق، لتظهر تيارات ومدارس مختلفة هدفها الأساسي "السيطرة على الشّرق وامتلاك السيادة عليه"[16]، من بين هذه المدارس، المدرسة الفرنسيّة التي ينتمي إليها "لويس ماسينيون".

تعدّ المدارس الفرنسية الاستشراقيّة من أهمّ المدارس الأوروبية التي قامت بدراسات استشراقية جبارة، ويعود ذلك إلى جملة من الأسباب لعلّ أوجهها، هو أنّ فرنسا من أكبر وأقدم الدول تفاعلا مع المسلمين، فقد جابهتهم مبكرا أثناء الفتوح الإسلاميّة، وتزعّمت الغرب أثناء الحروب الصليبيّة، كما

أنّها احتلّت كثيرا من الدول الشرقيّة، الأمر الذي جعل هذه المدرسة تخلّف إرثا كبيرا في الدراسات الإسلاميّة[17].

لقد ساهم الكثير من النقاد العرب في تعرية إستراتيجيّة "ماسينيون" في الاستشراق، عبر تنبههم إلى مجموعة من الثغرات التي كانت متوارية تحت عباءة خدمة الدين الإسلامي وفهم ذهنيّة الشرق والتثاقف وغيرها من الشعارات الظاهريّة التي حملها استشراق "لوي ماسينيون"، حيث ينقلنا موقف النقاد العرب إلى تحوّلات ماسينيون نفسه، الذي " انتقل من التاريخ والآثار إلى الدراسات الإسلاميّة والتصوّف إلى الواقع الاجتماعي السياسيّ العربيّ والإسلاميّ"[18]، يرى "إدوارد سعيد" أنّ مستشرقي نهاية القرن التاسع عشر كانوا مشدودين إلى بعضهم سياسيا، وكانوا مستخدمين على صعيد واسع من قبل الإدارات الاستعماريّة كخبراء في القضايا الإسلاميّة الفرنسيّة في السياسة كما في الثقافة، واعتمادا على أنّ المعرفة قوّة أو سلطة، سعى "إدوارد سعيد" إلى تحديد بنية عالم "ماسينيون" الثقافي، فحسبه أنّ هذا الأخير قد "انطلق من وجود الديانات الإبراهيميّة الثلاث، ومن بينها الإسلام الذي استثنى من الوعد الإلهي لإسحاق، لذا فهو دين مقاومة مقابل المسيحيّة واليهوديّة في الخارج والهرطقة في الداخل"[19]، من هذا المنطلق تساءل "إدوارد سعيد" عن سرّ تعاطف ماسينيون مع الاتجاه الإسراري في الإسلام، هل لتأثيره التمزيقي لمعتقدات السنيّة، أم لقربه إلى مزاجه ككاتوليكي؟.

طبعا هنا الإجابة كانت أنّ " ماسينيون قد آمن أنه ضمن الإسلام وداخله كان قادرا على تلمّس نمط من التيار المضاد أصبحت رسالته الفكريّة أن يدرسه، لهذا كان النموذج المثالي عنده هو الحلاج الذي سعى لتحرير نفسه خارج الجماعة السنية، بالبحث عن الله، وأيضا بنوال الصلب عينه الذي يرفضه الإسلام"[20]، وبالتالي فإنّ إنجاز الحلاج كما يرى ماسينيون تمثّل في أنّه حقّق وحدة إسرارية بالله وهو ما كان ضدّ الطبيعة النظرية للإسلام، حيث ثبت عن الرسول (ص) -كما يذهب إليه ماسينيون شخصيا- أنّه قد رفض عمدا الفرصة التي أُتيحت له لعبور الهوة التي كانت تفصله عن الله، فكيف للحلاج أن اخترقها وأصبح قدوة لماسينيون.

بينما يرى "محمود قاسم" أنّ محاولة "ماسينيون" تفوح منها رائحة سياسية معاصرة ترمي إلى تجميد الوضع في العالم الإسلامي الراهن على نحو ما كان عليه في القرن الرابع هجري، وربما فسّر لنا هذا الدور السياسي الذي قام به "ماسينيون" في القرن العشرين في كثير من البلاد الإسلامية والدعاية المركزية لأسطورة الحلاج"[21]، عبر إيهامنا أنّ الحلاج ظلّ في الاتجاه السنيّ في وقت كان الحلاج يزعم فيه أنّ الله حلّ في روحه وأنّه التجسيد الزمني للإله الذي ترك ساحة الأزل لينخرط في الزمن، تماما كما قيل بالنسبة لتجسّده في عيسى.

خـاتمة:

- لقد وجّهت سرديّة الدين الفكر الاستشراقي وجعلته يهتك حجب الفكر الشرقي، ويحاول تفكيكه لدواعٍ ظاهرة وأخرى باطنة، حيث بدت الحملة الاستشراقيّة في الظاهر كمحاولة لفهم الفكر الشرقيّ وخدمة الدين الإسلاميّ، بينما كان باطنها يحمل أهدافا أخرى.

- مثّلت مروية التصوّف أقرب المداخل لفهم الفكر الديني والإسلامي خاصة، نظرا لتشاركهما في عدّة نقاط لعلّ أهمّا تقاسم فكرة "الأنموذج الأعلى للمعرفة" وهو ما وحّد سُبل البحث في الفكرين وهدف البحث كذلك، وهو تفسير طبيعة العلاقة الرابطة بين العبد والرب، وإن اختلفت استراتيجيات وتباينت.

- كانت لحركة الاستشراق لدى ماسينيون عدّة أبعاد منها:

البعد الديني وهذا لتعلّق الاستشراق الفرنسي بالكنيسة الكاثوليكية، وتأثير هذه الكنيسة عليه، الأمر الذي جعله يشفق على الحلاج وتوجّهه المعارض تماما للتوجّه السنيّ.

-البعد السياسي: حيث سعى الاستشراق لدى ماسينيون إلى خدمة السياسة الفرنسية، والمشاركة في صنع القرار السياسي للدولة الفرنسية على بلدان المشرق الإسلامي المستعمرة من قبل الفرنسيين، وليس أدلّ على ذلك من أن المستشرق "ماسينيون" كان يمارس نشاطا سياسيا بصفته مستشارا لوزارة المستعمرات الفرنسية في شؤون شمال إفريقيا.

- البعد الاستعماري: حيث ساعد الاستشراق الفرنسي في استعمار بلدان المشرق، عبر دراسته والسيطرة عليها ثمّ غزوها في مرحلة لاحقة.

الهوامش:

[1] - الحلاج هو الحسين بن منصور الحلاج، ويكنى أبا مغيث وأبا عبد الله. نشأ بواسط. وقيل بتستر، وخالط جماعة من الصوفية منهم سهل التستري والجنيد وأبو الحسن النوري وغيرهم . رحل إلى بلاد كثيرة، منها مكة وخراسان، والهند وتعلم السحر بها، وأقام أخيراً ببغداد ، وبها قتل. تعلم السحر بالهند، وكان صاحب حيل وخداع ، فخدع بذلك كثيراً من جهلة الناس، واستمالهم إليه، حتى ظنوا فيه أنه من أولياء الله الكبار. له قبول عند عامة المستشرقين ويظهرونه على أنه قتل مظلوماً، وذلك لما سيأتي من أن اعتقاده قريب من اعتقاد النصارى، ويتكلم بكلامهم. قتل ببغداد عام 309 هـ بسبب ما ثبت عنه بإقراره وبغير إقراره من الكفر والزندقة. وأجمع علماء عصره على قتله بسبب ما نقل عنه من الكفر والزندقة.

وها هي بعض أقواله:

1- ادعى النبوة ، ثم تَرَقَّى به الحال أن ادعى أنه هو الله . فكان يقول : أنا الله . وأمر زوجة ابنه بالسجود له . فقالت : أو يسجد لغير الله ؟ فقال : إله في السماء وإله في الأرض.

2- كان يقول بالحلول والاتحاد . أي : أن الله تعالى قد حَلَّ فيه ، وصار هو والله شيئاً واحداً . تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وهذا هو الذي جعل له القبول عن المستشرقين النصارى لأنه وافقهم على الحلول، إذ إنهم يعتقدون في عيسى عليه السلام أن الله تعالى قد حَلَّ فيه . ولهذا تكلم الحلاج باللاهوت والناسوت كما يفعل النصارى . فمن أشعاره:

سبحان من أظهر ناسوته سر لاهوته الثاقــب

ثم بدا في خلقه ظـاهراً في صورة الآكل والشارب

ولما سمع ابن خفيف هذه الأبيات قال : على قائل هذا لعنة الله . فقيل له : هذا شعر الحلاج فقال : إن كان هذا اعتقاده فهو كافر اهـ

3- سمع قارئاً يقرأ آية من القرآن ، فقال : أنا أقدر أن أؤلف مثل هذا.

4- من أشعاره:

عَقَدَ الخلائقُ في الإله عقائدا وأنا اعتقدتُ جميعَ ما اعتقدوه

وهذا الكلام مع تضمنه إقراره واعتقاده لجميع الكفر الذي اعتقدته الطوائف الضالة من البشر ، فإنه مع ذلك كلام متناقض لا يقبله عقل صريح ، إذ كيف يعتقد التوحيد والشرك في آنٍ واحد ؟!

5- له كلام يبطل به أركان الإسلام ، ومبانيه العظام ، وهي الصلاة والزكاة والصيام والحج.

6- كان يقول : إن أرواح الأنبياء أعيدت إلى أجساد أصحابه وتلامذته ، فكان يقول لأحدهم : أنت نوح ، ولآخر : أنت موسى ، ولآخر : أنت محمد.

7- لما ذُهب به إلى القتل قال لأصحابه : لا يهولنكم هذا ، فإني عائد إليكم بعد ثلاثين يوماً . فقتل ولم يَعُدْ.

فلهذه الأقوال وغيرها أجمع علماء عصره على كفره وزندقته ولذلك قتل ببغداد عام 309 هـ . وكذا ذمه أكثر الصوفية ونفوا أن يكون منهم ، فممن ذمه الجنيد ، ولم يذكره أبو القاسم القشيري في رسالته التي ذكر فيها كثيراً من مشايخ الصوفية.

وكان من سعى في قتله وعقد له مجلساً وحكم عليه فيه بما يستحقه من القتل هو القاضي أبو عمر محمد بن يوسف المالكي رحمه الله . وقد امتدحه ابن كثير على ذلك فقال : وكان من أكبر صواب أحكامه وأصوبها قَتْلَهُ الحسين بن منصور الحلاج اهـ (البداية والنهاية 172/11).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله : (مَنْ اعْتَقَدَ مَا يَعْتَقِدُهُ الْحَلَاجُ مِنْ الْمَقَالَاتِ الَّتِي قُتِلَ الْحَلَاجُ عَلَيْهَا فَهُوَ كَافِرٌ مُرْتَدٌّ بِاتِّفَاقِ الْمُسْلِمِينَ ; فَإِنَّ الْمُسْلِمِينَ إنَّمَا قَتَلُوهُ عَلَى الْحُلُولِ وَالِاتِّحَادِ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِنْ مَقَالَاتِ أَهْلِ الزَّنْدَقَةِ وَالْإِلْحَادِ كَقَوْلِهِ : أَنَا اللَّهُ . وَقَوْلِهِ : إلَهٌ فِي السَّمَاءِ وَإِلَهٌ فِي الْأَرْضِ . . . وَالْحَلَاجُ كَانَتْ لَهُ مخاريق وَأَنْوَاعٌ مِنْ السِّحْرِ وَلَهُ كُتُبٌ

مَنْسُوبَةٌ إلَيْهِ فِي السِّحْرِ . وَبِالْجُمْلَةِ فَلا خِلافَ بَيْنَ الأُمَّةِ أَنَّ مَنْ قَالَ بِحُلُولِ اللَّهِ فِي الْبَشَرِ وَاتِّحَادِهِ بِهِ وَأَنَّ الْبَشَرَ يَكُونُ إلَهًا وَهَذَا مِنْ الآلِهَةِ : فَهُوَ كَافِرٌ مُبَاحُ الدَّمِ وَعَلَى هَذَا قُتِلَ الْحَلاجُ)اهـ مجموع الفتاوى (480/2).

وقال أيضاً : (وَمَا نَعْلَمُ أَحَدًا مِنْ أَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ ذَكَرَ الْحَلاجَ بِخَيْرٍ لا مِنْ الْعُلَمَاءِ وَلا مِنْ الْمَشَايِخِ ; وَلَكِنَّ بَعْضَ النَّاسِ يَقِفُ فِيهِ ; لأَنَّهُ لَمْ يَعْرِفْ أَمْرَهُ) .اهـ مجموع الفتاوى (483/2).

[2]- بدر الدين مصطفى: دروب ما بعد الحداثة، مؤسسة الهنداوي، المملكة المتحدة، 2018، ص14

[3] -المرجع نفسه، ص12.

[4]- محمد عثمان الخشت، الدوجماطيقيّة وهم امتلاك الحقيقة المطلقة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ص07.

[5]- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، ط3، بيروت، 1993، ص529.

[6]-ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج2، ص661.

[7]- محمد عنبري، مفهوم المعرفة في الفكر الصوفيّ محي الدين ابن عربي أنموذجا، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، أوت 2022،ص05.

[8]- منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفيّة الحب، الانصات، الحكاية، أفريقيا الشرق، ط1، المغرب، 2007، 36.

[9]- لويس ماسينيون، آلام الحلاج، تر الحسين مصطفى حلاج، قدمس للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان،2004،ص188.

[10]- علي بن أنجب البغدادي، أخبار الحلاج، تح موفق فوزي الجبر، دار الطليعة الجديدة، ط2، سوريا، 1997، ص49

[11] - منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، ص33.

[12]- المرجع نفسه،ن ص 34.

[13]- إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الانشاء، تر كمال أبو ديب، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، 1984، ص68.

[14]- السيد عبد القادر المتولي البلتاجي، ن الخطاب الاستشراقي حول الإسلام ضرورته أهميته مجالاته أثره، حولية الدعوة الإسلاميّة، العدد 22،

المجلد 1، القاهرة، 2019، ص09.

[15]- نسمة درار، نورة رجاتي، الوجه الآخر للدراسات الاستشراقيّة للاسلام، مجلة المعيار، مجلد 27، ع 5، قسنطينة، 2023، ص260.

[16] - إدوارد سعيد، الاستشراق المعرفة السلطة الإنشاء، ص232.

[17]- رشيد بن قسيمة، المدرسة الاستشراقية الفرنسية وجهودها في جمع المخطوطات العربية وتحقيقها وترجمتها إبان فترة احتلال الجزائر، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مجلد 10، ع2، الجزائر، 2021، ص203.

[18]- أحمد عبد الحليم عطية،الصوفي والسياسي صورة ماسينيون في الفكر العربي المعاصر، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة، المجلد

2021، ع24، العراق، 2021، ص254.

[19]- إدوارد سعيد، الاستشراق المعرفة، السلطة، الإنشاء، ص221.

[20] - المرجع نفسه، ص270.

[21] - أحمد عبد الحليم عطية، الصوفي والسياسي، ص14.

قائمة المصادر والمراجع:

- إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، تر كمال أبو ديب، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، (1984).
- أحمد عبد الحليم عطية،الصوفي والسياسي صورة ماسينيون في الفكر العربي المعاصر، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجيّة،ع24،العراق المجلد (2021).
- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج2.
- بدر الدين مصطفى: دروب ما بعد الحداثة، مؤسسة الهنداوي، المملكة المتحدة، (2018).
- رشيد بن قسيمة، المدرسة الاستشراقية الفرنسية وجهودها في جمع المخطوطات العربية وتحقيقها وترجمتها إبان فترة احتلال الجزائر، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مجلد 10، ع2، الجزائر، (2021).
- السيد عبد القادر المتولي البلتاجي، ن الخطاب الاستشراقي حول الإسلام ضرورته أهميته مجالاته أثره، حولية الدعوة الإسلاميّة، العدد 22،

المجلد 1، القاهرة، (2019).
- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، ط3، بيروت، (1993).
- علي بن أنجب البغدادي، أخبار الحلاج، تح موفق فوزي الجبر، دار الطليعة الجديدة، ط2، سوريا، (1997).
- لويس ماسينيون، آلام الحلاج، تر الحسين مصطفى حلاج، قدمس للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان،(2004).
- محمد عثمان الخشت، الدوجماطيقيّة وهم امتلاك الحقيقة المطلقة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
- محمد عنبري، مفهوم المعرفة في الفكر الصوفيّ محي الدين ابن عربي أنموذجا، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، أوت (2022).

- منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفيّة الحب، الانصات، الحكاية، أفريقيا الشرق، ط1، المغرب، (2007).
- نسمة درار، نورة رجاتي، الوجه الآخر للدراسات الاستشراقيّة للاسلام، مجلة المعيار، مجلد 27، ع 5، قسنطينة، (2023)