هذه الصفحة

من فضائل هذا العصر هو التخصص والابتعاد عن الموسوعية المطلقة، والتركيز الدقيق للحصول على نتائج مثيرة وقادرة على تفسير الملامح الحقيقية لحركة الثقافة بكل اتجاهاتها. وهذه الصفحة هي جزء من جهود نطمح إلى تحقيقها في قراءة التراث بكل روافده: الأدب، التاريخ، اللغة، الآثار، المخطوطات،.. وغيرها فهي بالتالي شاملة في موضوعها متخصصة في شؤونها، نحاول من خلالها أن نستجلي الرؤية المعاصرة والمنهجيات الحديثة في قراءة تراث ثري كبير، ولا ينهض بهذا الطموح إلا الأقلام القديرة التي تمرست في البحث والكتابة، فأملنا كبير أن تستجيب هذه الأقلام في رفد هذه الصفحة بما ينسجم وتوجهاتها، وحجم المقالة أو الدراسة من خلال البحث المركز، والترتيب المنظم للأفكار والموضوعات والأهداف، وستكون هذه الصفحة إسبوعية تعنى بأخبار التراث ومجالاته.

من هذا المنبر أدعو الأصدقاء والزملاء الباحثين بكل محبة أن يكونوا معنا حتى نتمكن من تحقيق الأهداف التي نرجوها من دراسة التراث كالاهتمام بالتراث والمخطوطات والآثار، بما يجعل هذه الصفحة متنوعة، وخطوة جديدة نحو الاهتمام بالتراث، لا بإسلوب التقديس غير المبرر، أو بإسلوب عدواني للنيل من كل ما هو جميل ومثمر وعريق، فالمنهج العقلاني المتوازن هو الذي يمثل كل الاتجاهات، ويتماشى مع أكثر الأطياف. ولا بد والحالة هذه أن يكون الباحث حقيقياً مع ذاته وتراثه ومنهجه وطموحه.

هنا ندعو الجميع للمشاركة في إنجاز متطلبات صفحة متخصصة بالآثار والتراث للتعبير عن طموحات جديدة في قراءة التراث، وأن لا تكون قراءاتهم مغرقة في التخصص الدقيق فلا نجد لها اهتماماً لدى القارئ، فالصحيفة هي غاية كل فئات المجتمع وغالبية هؤلاء القراء غير متخصصة، يبحثون عن روافد تغني ثقافتهم على قدر ما يملكونه من معرفة.

ستخصص هذه الصفحة ملفات خاصة عن الاستشراق ونشر دراسات في قراءة التراث، وتحقيق المخطوطات، ونشر الشعر وجمعه وتحقيقه، نأمل من الباحثين أن يكونوا معنا في هذا التوجه.

المدى التراثي

رؤية مستقبلية لإحياء مبنى القشلة

هيثم خورشيد سعيد

أن التراث الحضاري المعماري لوادي الرافدين على مر العصور في حقيقته / ما هو إلا الإنعكاس الصادق للبيئة الحضارية التي سادت كل مرحلة من المراحل التاريخية المتعاقبة. وهذه البيئة الحضارية ما هي إلا محصلة الكثير من التفاعلات بين عوامل متصلة في المكان وعبر الزمان منها العوامل الثقافية والعقائدية والاجتماعية والاقتصادية.. ويضطلع المعماري عبر العصور بترجمة هذه التفاعلات إلى عمائر لإعمار الأرض.

أن الجدل الفكري المعاصر حول كيفية تحقيق التواصل الحضاري بين (الماضي والحاضر والمستقبل في مجال العمارة) الذي تبلورت عنه اليوم مفاهيم مرادفة أخرى مثل (التراث والمعاصرة)، (البحث عن الهوية) العودة إلى الأصول. الخ، يظهر فشل الدعوات التي تميل إلى أعطاء الأولوية (للحفاظ) باتباع الوسائل التقليدية التي تكتفي بالصيانة والترميم واستعاده ما كان، وبالتالي عجز نتائجها عن الوقوف أمام عامل المتغيرات الطبيعية والانسانية وذلك بسبب الحاق التأهيل بأعمال الحفاظ بموجب نظرة ضيقة تكتفي بـ (تأهيل) كوظيفة استخدامية يتم اخضاعها وحشرها في مثل تلك النتاجات. ومن ذلك كله تبرز أهمية البحث والدراسة في مشكلة (الاحياء في العمارة).

الأهداف الأساسية في إحياء مبنى القشلة:

بمرور الزمن وتغير الوضع في البلد انتفت الحاجة التي كانت يلبيها مبنى القشلة وظهرت احتياجات جديدة وهكذا تغيرت الوظائف للمبنى والمراد هنا توضيح نقطة معينة هي أن التعامل مع مبنى بعد انتهاء وظيفته الأصلية خلال حقبة الزمن الماضية كان لا بد أن يكون بصيغة تلائم الهدف في عملية صيانة وظيفته الجديدة والتي تختلف عن وظيفته الأصلية تماماً.

لذلك يمكن تحديد الأهداف في الأساس على النحو الآتي:

أولاً: محاولة الحفاظ على المبنى والابقاء على معالمه وتنوع تضاداته التي تعبر عن اختلاف الزمن عليه.

ثانياً: ادخال نوع من التعبيرية الهادئة في التعامل من خلال المنهاج التصميمي المقترح وبشكل لا يسحق معها القيم الجمالية التي تركتها التغيرات التي سبقتها.

الاحياء في العمارة:

تأتي كلمة الاحياء في معظم المعاجم من الفعل (أحيى) وتعني، منح حياة جديدة أو عزماً جديداً. ويقابل ذلك في مجال العمارة في اللغة الفرنسية **reanimation** وهي في الانكليزية **reanimation**.

وذلك للإشارة إلى أنعاش أو بعث المباني والصروح التاريخية الحضارية واعادتها للقيام بدورها في المجتمع.

وكذلك جاء تعريف الأحياء المعماري في بحوث سابقة على أنه أعطاء حياة جديدة بمعنى إعادة الفاعلية **reactivation** الحيوية بشكل مقصود لعمارة معينة متروكة أو مهملة أو زائلة جزئياً أو كلياً تعود لزمن سابق ويشمل ذلك اية عملية احضار مقصودة مهما كانت بسيطة محافظة على الموضوع. الاحياء وعليه يمكن القول أن الأحياء يقابل الحفاظ وإعادة التأهيل. إن الرغبة في الإحياء والحفاظ على ممتلكات الماضي ليست بجديدة، وقد جاءت كرد فعل للتغير الذي يحدث في مدننا بدرجة من السرعة والمقياس يضحى معهما التغير ملحوظ التأثير والأثر.

إن التغير العمراني أي التغيير في البيئة يعكس وبوضوح التغيير الاجتماعي متمثلاً بالتغير في العادات والتغير في الحاجات، وما يتبع ذلك من تغييرات أخرى. أن المجتمع المتغير يخلق الحاجة إلى البيئة المتغيرة، وما لم نتمكن من

إذابة التناقض بين الحفاظ والتغيير من أجل أن يتكامل الحاضر وبتعاطف مع سلفه فإن تراثنا المعماري سيكون عرضه للضياع. أن علينا أن ندرك بأن الحفاظ بحد ذاته يحتاج إلى التغيير ليكون تأثيره فعالاً. وكذلك علينا أن نفهم التغيير العمراني ومنابعه الاجتماعية والاقتصادية الأساسية، ليكون التعامل معه تعاملاً شاملاً يعي تلك المنابع ويستجيب لها. أن سياسة الحفاظ يجب أن تهدف إلى الحفاظ على كل ما هو ذو قيمة مؤثرة على شخصية المدينة من ناحية، وعلى توجيه كل ما هو جديد ليتعاطف مع الواقع من ناحية ثانية.

يمكن تعريف الحفاظ على أنه سياسة العناية بمصدر محدد قابل للتلف (كمنطقة تاريخية مثلاً أو أبنية منفردة فيها) لتأمين الاستمرارية والكفاءة في الاستعمال. وبرغم أن الهدف العام للعملية الحفاظية يتمثل في الحفاظ على النسيج العمراني للمدينة وما يتضمنه من تكوينات حضرية مميزة تاريخية ومعمارية، فإنها وفي بعض الأحيان تمتلك خصوصية الهدف في الحفاظ على طراز الحياة المقترنة به، وفي الحفاظ على البيئة أيضاً.

قراءة في تاريخ بناية القشلة

تمتد بناية القشلة على الضفة الشرقية لنهر دجلة في محلة السراي مقابل جامع السراي وبجوار سوق المكتبات. القشلة لفظة تركية مأخوذة من فعل (قاشلاغ) بمعنى (أشتى) أو المشتى وصارت لفظة القشلة فيما يعد اصطلاحاً يطلق على (ثكنة الجند) اي مكان تعسكر الجند وعدم خروجهم للحرب في فصل الشتاء.

يعود بناء القشلة إلى زمن الوالي نامق باشا سنة (١٨٥١-١٨٥٢) ومن المرجح أن بناءها قد تم في الفترة الاولى لتوليه بغداد فجعلها بطابقة واحدة فقط وعرفت باسم قشلة البيادة (ثكنة الجنود المشاة). وجاء من بعده الوالي مدحت باشا (١٨٦٨-١٨٧٢م) ليكمل بناءها ويجعل لها طبقة ثانية ويشيد برجاً عالياً في وسط ساحتها ووضع عليه ساعة لايقاظ الجنود ولم يتغير في هذا البرج سوى قمته التي جددت بعد أن سقطت في ثلاثينيات القرن العشرين. وقد بقي المبنى مشغولاً ومستعملاً وظيفياً منذ انشائه حتى الآن. غير أن وظائفه تنوعت بتولي الأحداث. فقد رفع العلم البريطاني فوق برج الساعة عام ١٩١٦ بعد اندحار الجيش العثماني ثم أستعمل المبنى عام ١٩١٧م مسكناً للضباط الانكليز وعوائلهم. وقد توج الملك فيصل الاول عام ١٩٢١م في ساحة المبنى، مع تشكيل الوزارات والدوائر الجديدة بتأسيس الحكومة العراقية في تلك السنة إتخذت مبنى القشلة مقراً لبعض دوائر الحكومة والمؤسسات المالية والعدلية. وهناك إشارة حول ميلاد المتحف العراقي في سنة ١٩٢٣م في إحدى غرف الطابق الأول من المبنى وأستمر المبنى مشغولاً من قبل دوائر الدولة حتى أتخاذ القرار بصيانته بوصفه مبنى تأريخياً وتراثياً في عام ١٩٨٩م.

الملامح التخطيطية والمعمارية

مبنى القشلة واحد من سلسلة المباني التاريخية - التراثية الممتدة على ضفة نهر دجلة الشرقي أبتداء من قبة وزارة الدفاع ثم القصر العباسي وقصر الثقافة والفنون ودار الوالي وقبة السراي والقشلة والمحاكم القديمة وجامع الوزير أنتهاء بالمدرسة المستنصرية. ترتبط هذه الصروح بسلسلة من الأسواق الخطية ذات الطابع التخصيصي كسوق السراي، السراجين والصفافير، شكل رقم (١) ويكون هذا المسار جزءاً مهماً في الذاكرة التاريخية للعراقيين. وعليه يفضل أن تكون هناك دراسة تخطيطية تأخذ بنظر الاعتبار النواحي المختلفة للمنطقة من الجوانب التاريخية، الخدمية، الاجتماعية، الاقتصادية كجزء من التطوير الحاصل لمدينة بغداد.

أن الواقع الحالي لهذه المنطقة يشير إلى التدهور لأهم منطقة تراثية في بغداد الرصافة ومرجع ذلك في الأساس إلى أنعدام الوعي الثقافي والحرصي بأهمية التراث.. المعمارية.. وكذلك الارتجال والتسرع في أخذ القرارات التخطيطية والتصميمية أما التأثيرات المعمارية التي طرأت على هذا المبنى فيمكن تحديدها بالشكل الآتي:

أولاً: فترة الحكم العثماني وقد جاء ذكر تاريخ إنشاء الطابقة الأرضية في عهد الوالي نافع باشا ١٨٥١-١٨٥٢. والمكون من كتلة على شكل حرف L باللاتينية، يكون الضلع الطويل إمتداد شارع جديدة حسن باشا. يتميز الطابع المعماري بالايقاع الواضح / من الخارج وكذلك الداخل .(ORDER) والأسلوب الانشائي الذي اعتمد لهذه الطابقة هو استعمال المواد المحلية والتسقيف بالتقبية الآجورية.

أما الطابقة الأولى فأنشأ بعهد الوالي مدحت باشا وأضيف للتكوين المعماري برج الساعة على محمور المدخل الرئيس .

ثانياً: فترة الاحتلال الانكليزي

واستعملت فيها العقادة بالطابوق والشلمان للطابق الاول وكذلك ترميم الجزء العلوي لبرج الساعة وأضيف في هذه الفترة جناح آخر استعمل دائرة للأشغال العامة.

ثالثاً: فترة الحكم الوطني أدخل على المبنى قواطع وسقوف ثانوية داخلية كي يلائم الوظائف الادارية المختلفة.

في دراسة مقارنة قام بها الاستاذ ياسر حكمت عبد الحميد والمنشورة في مجلة (الهندسة والتكنولوجيا) المجلد ١٩ العدد (١) أيلول ٢٠٠٠م. أكد فيها تأثير عمارة عصر النهضة الإيطالية على العديد من المنشآت في العهد العثماني لتلك الفترة إذ بدأت فكرة التحديث لمؤسسات الأمبراطورية العثمانية ويتخذ الباحث من المجمع الحضري لسان مركوس **Sant Marcos** في فنيسيا أيطاليا مثالاً للمقارنة إضافة إلى مبادئ وأسس تصميمية أخرى كانت متبعة في العمارة في حينها .

وأني شخصياً أتفق إلى حد كبير مع هذا الطرح الذي يمكن تلخيصه بالنقاط الآتية:

أولاً: مبدأ الانفتاح إلى الخارج (على ضفة) نهر دجلة لمجمع القشلة مخالفاً لما هو كان سائداً بالانفتاح على الداخل (Court Yard) كما هو الحال في القصر العباسي والمدرسة المستنصرية.

ثانياً: أسلوب توزيع الكتل والنظام الواضح (ORDER) الذي يظهر في الخارج والداخل. والمحور الرئيس في المدخل الذي ينتهي ببرج الساعة ليكون بؤرة جذب لخطوط الرؤية، والذي اعتمد في اغلب الأحيان في عمارة عصر النهضة الأيطالية.

ثالثاً: تأطير مشهد برج الساعة من خلال المدخل الرئيس (Vista) وهذه كانت معتمدة كثيراً في التصاميم للفضاءات الحضرية في أيطالية على وجه الخصوص.

الاستنتاجات والتوصيات:

من خلال الدراسة والاستعراض السابق يمكن أقتراح خطوات نظرية وكذلك عملية تطبيقية لأحياء مبنى القشلة. فمنهاج الاشغال يمكن أن يكون ثقافياً ترفيهياً وبشكل لا يحدث تلوثاً للقيم التاريخية والقيم المعمارية التي أقيم عليها، علماً أن المبنى بمساحته الواسعة يستوعب أكثر من فعالية. لذلك يمكن القول:

أولاً: دراسة منهاج تصميمي لمركز ثقافي أو مدرسة للفنون النبيلة أو متحف متخصص كأن يكون للعملات أو للملابس.. ألخ.

ثانياً: الاهتمام والتأكيد على تصميم الحدائق الخارجية والمطلة على نهر دجلة بشكل ينسجم وطبيعة التصميم المعماري وأغناء المبنى بربط الداخل مع الخارج.

ثالثاً: توقيع محطة نهرية خاصة لتسهيل عملية التواصل بين جانبي بغداد الرصافة والكرخ.

الخطوات العملية:

أولاً: أجراء عملية تنظيف وإزالة جميع الشوائب والاضافات في الموقع حالياً.

ثانياً: الرجوع إلى المسح الموقعي الذي قامت به الشركة الأيطالية بالتعاون مع مديرية الآثار والتراث.

ثالثاً: جمع كل الوثائق والتحريات المتوفرة للمبنى.

رابعاً: تحديد المبنى التحتية والخدمية للمبنى.

خامساً: دراسة المنهاج التصميمي المقترح وطبيعة الموقع.

(مهندس معماري إستشاري)
أستاذ مساعد: قسم الهندسة المعمارية
جامعة بغداد

لويس ماسينيون

الجهاد اللاعنفي
قراءة تأملية في حياة مستشرق صوفي

قاسم محمد عباس

يعد لويس ماسينيون ١٨٨٣ ـ ١٩٦٢ من أكبر مستشرقي فرنسا في القرن العشرين. ومن القلائل الذين منحوا ذاتهم وعقلهم إلى التجربة الصوفية في الإسلام . حتى وصف من بعض مجايليه بأنه آخر متصوفة الإسلام. كان ماسينيون يجد المقدس في صميم كل إنسان، وفي ثنايا كل حياة. ويذهب إلى الاعتقاد ان علاقة البشرية بالتنزيه أو التعالي الإلهي هي علاقة أساسية على المستوى المعرفي، وان لم تكن هذه العلاقة واضحة تماما على المستوى الانطولوجي. بفهم أنه يصعب وجود مجتمع إلحادي محض . وعليه فإن تطور المجتمعات الغربية التكنولوجي والوضعي لم يكن يقلقه كما طرحت القضية في ما بعد.

وحينما نقول إن ماسينيون أحد القلائل من المسيحيين الذين انفتحوا على العمق الروحي للدين الإسلامي ، فإننا لن نفهم هذا الكلام بوضوح إلا إذا أخذنا التجربة الروحية للوجود، أو التصور الروحي للوجود بنظر الاعتبار. بسبب ان اعتراف ماسينيون بالحضور الإلهي في الإسلام أقيم على مفهوم التجربة الصوفية الشخصية . وتعرض إلى الكثير من المشاكل مع أبناء قومه الذين انبنت نظرتهم إلى الإسلام على صورة سلبية جداً عن هذا الدين.

ففي الوقت الذي كان المسيحيون يعتقدون بأن لا خلاص خارج أسوار الكنيسة. بفهم إن الإيمان الوحيد هو الإيمان المسيحي خرج ماسينيون على هذا الإجماع حتى قبل أن يحصل الإصلاح اللاهوتي الكبير على يد المجمع الكنسي المشهور باسم : الفاتيكان الثاني بين عامي ١٩٦٢ و ١٩٦٥ . ومعلوم أن هذا المجمع اعترف وللمرة الأولى بالإسلام كدين يؤدي إلى الخلاص . أو النجاة في الآخرة. وهذا ما حاول ماسينيون أن يؤكده في أطروحته للدكتوراه التي كتبها عن الحلاج بعنوان : وجد الحلاج . مبرهناً على وجود النعمة الإلهية في الإسلام. وكرر مرارا إن الله كان دائما يعني المحبة ، أو هو تلك الهبة التي تدفعنا للتواصل مع الآخرين . والتعاطف مع آلامهم ومصائبهم . بتصور أن ما وراء العقائد والأيديولوجيات المتباينة هناك علاقة حميمية تجمع بين البشر : إنها علاقة التواصل والتعاطف من خلال الحقيقة المطلقة التي تتجاوزنا جميعاً،

لقد اقترح ماسينيون ـ وعبر مجمل ما كتبه عن الإسلام ـ نظاماً اجتماعياً ودوليا مغايراً ، نظاماً يعترف بتعددية الثقافات والحضارت، وإمكانية التعايش فيما بينها من خلال التواصل الروحي والإنساني العميقين.

لقد كتبت الكثير من الدراسات حول حياة وفكر هذا المستشرق الصوفي ، إلاّ أن أغلبها انشغلت وبإلحاح كبير بجرد البحوث والكتب والمقالات التي نشرها ونسبت مجموعة منها إلى البرنامج الكولينيالي. لذا فإنني أحاول هنا أن أقدّم نظرة شخصية فيها شيء من التأمل للانعطافات الروحية في فكر ماسينيون تلمستها طوال سنوات عملي على انجاز كتابي عن الحلاج. فوجدت ضرورة تلمس تلك الانعطافات الروحية انطلاقاً من نظرية الاستثناء الميتافيزيقي، ومرورا بنقطة عمل ماسينيون الرئيسة وهي الديانات الثلاث التي كان الإسلام من بينها . ديانة إسماعيل التي يراها ماسينيون اسماعيلية شعب استثني من الوعد الإلهي لإسحاق ، لذا فالإسلام دين مقاومة يحتفظ في داخله ذلك الأسى الذي بدأ بدموع هاجر ، فالعربية هي لغة دموع ، كما أن مفهوم الجهاد في الإسلام ذو بعد فكري هام يحمل رسالة داخلية وخارجية الأولى ضد الهرطقة والثانية ضد المسيحية واليهودية.

والأمر كما وصفه ادوارد سعيد ان ماسينيون يحمل عن الإسلام صورة تتلخص في أنه دين متورط دون انقطاع، وفي مجيئه المتأخر بالإشارة إلى العقائد الإبراهيمية. وفي حسه الفاصل نسبياً بالواقع الدنيوي ، وفي بناه الدفاعية ضد الهيجانات النفسية من النمط الذي مارسه الحلاج.وعليه فإن دراسة ماسينيون للحلاج راجعة لمزاجه بصفته كاثوليكياً ورعاً . قد يساعدنا هذا على تفهم عدم تهجم ادوارد سعيد على ماسينيون وهو بصدد نقده للمشروع الاستشراقي عموما.

تلقى ماسينيون دفعة روحية قوية في بداياته على يد شارل دو فوكو ، فقد كان للأخير تأثير هام في حياة والتزام ماسينيون الروحي والاجتماعي . والنقطة التي يمكن الانطلاق منها في هذا الصدد هي الرابطة القوية بين فوكو وماسينيون التي كانت قد ابتدأت قبل الحرب العالمية الأولى بسنوات. فهذه الرابطة بين الاثنين تستند إلى العناصر التي توحد بين فكريهما ومشاعرهما اعتمادا على الرغبة الشديدة في أن يعيشا حب المسيح لكل البشرية . وللمسلمين على وجه الخصوص . وإن كانت هذه الرغبة في بداياتها تبشيرية كلاسيكية على المستوى اللاهوتي.

بالنسبة للأب فوكو فقد كان ابن عصره ملتزماً بالواقع فكرياً وسياسياً في إطار الكولينيالية الفرنسية ، وكان فوكو يرى انه من الواجب على فرنسا تربية الشعوب وإدخالها في الحضارة. لذا بقي تفكير فوكو عسكريا حتى يوم موته .ورأى ماسينيون ان موت فوكو فرصة بالنسبة له لتقديم نفسه حبا بالله . أو أن هذا الموت قد دفعه للبحث عن الخطر والألم والتضحية ببساطة وتواضع من أجل عروس النفس . وكان فوكو قد طلب من ماسينيون أن يقدّم حياته لله بالاتحاد ومع ذبيحة يسوع بين يدي العذراء مريم من خلال تلقيه رسالة من فوكو. وفي اليوم نفسه تلقى ماسينيون موت فوكو على يد المجاهدين المسلمين.

اعتبر ماسينيون ان صديقه وجد الصراط وادرك غايته . وانه مات ضيفاً ورهينة في سبيل المسلمين . وشبه ماسينيون فوكو في ما بعد بالحلاج . اذ افترض قبوله للسلاح في المنسكة هو ماجعل من دمه حلالا للمجاهدين المسلمين حتى يموت على أيديهم دون ان يحملهم جريرة قتله . كما الحلاج بأقواله وتصرفاته كان قد خالف حروف الشريعة . وقدّم المسوّغ الشرعي لقتله حباً بالأمة المحمدية وفي سبيل اصلاحها. ليعترف ماسينيون في ما بعد انه تطوّع للجبهة تكفيراً عن عدم مرافقته لفوكو في الصحراء.

بموت فوكو دخل ماسينيون مرحلة جديدة من تطوره الروحي والفكري . وبدأ يقدم شكوكه بالرسالة الكولونيالية . بخاصة بعد أن نكثت كل من فرنسا وبريطانيا بوعودها للعرب حول الاستقلال. وعبر هذا الانشغال التأملي بموت فوكو وجد ماسينيون نفسه تدافع عن طهرانية صديقه في تقديمه لنفسه . وحتى لا يتحول هذا الشهيد ـ في نظره ـ إلى رمز للفكر الكاثوليكي الكولينيالي راح يتعامل مع نفسه بوصفه وريثاً روحياً لتضحية فوكو الأصيلة والمتأصلة في الناصرة.

ثمة تواز وترابط بين تعمق ماسينيون في الروحانية الإسلامية وبين حياته الروحية المسيحية . ومن خلال تأمله الطويل للتجربة الصوفية في الإسلام ـ وتحديداً عبر الترابط الروحي المدهش بين نفسه ونفس الحلاج ـ وجد ماسينيون نفسه يعيش مسيحية بمفاهيم واصطلاحات إسلامية . وعاش ومقارنات طبعت كل دراساته اللاحقة ، لأنها عكست تقلبه الروحي في مراحل المسلك الصوفي داخل التجربة الصوفية الإسلامية . وراح يقرأ مسيحيته بمقارنات مدهشة كان يعيشها يومياً كالجهاد الأكبر (جهاد النفس) الذي كان ينظر إليه اصطلاحياً بوصفه الزهد والمجاهدة في سبيل القداسة . والتتلمذ على يد المسيح يسوع . مثلما جاءت دراسته عن (الفتوة) في الإسلام مقارنة بمفهوم (النذر) عند الصليبيين في سبيل استرداد القدس . والمطوّعة (سكان الرباط) هم هؤلاء الفرسان الصليبيون سواء بسواء.

والصوفي المسلم الملتزم بالجهاد الأكبر يوازي الراهب الذي يعيش النذور الإنجيلية. كما نظر إلى الحج الإسلامي إلى الكعبة مقارنة بالحج المسيحي إلى القدس . حتى أن مفهوم الإحرام في الإثنيين تناوله بمقارنة مستفيضة. منطلقا من ابي الديانات جميعها ابراهيم (ع) وعلاقته بإسماعيل ومكة من جهة ، واسحاق والقدس من جهة ثانية. فكما أن ابراهيم في نظره النموذج الإلهي للمهاجر . فإن كل من يخرج مهاجراً من ذاته في سبيل اللقاء مع الله يعتبر مهاجراً ابراهيمياً بالضرورة.

لم يدرس ماسينيون التجربة الصوفية في الإسلام بوصفها تجربة الحلاج وحسب، وانما درس ذلك اللقاء مع الله كابن للكنيسة .فإذا كانت نظرته للحلاج ـ بوصفه ممثلاً (لوحدة الشهود(ـ قمة الهجرة الروحية ، والاتحاد بالله في اتمام جهادي يؤدي إلى تقديم ذاته ضحية وذبيحة ـ كما في الحج عند عرفات تذبح الأضاحي طمعاً في المغفرة ـ فإن ماسينيون من ناحية ثانية وبالمفاهيم نفسها يتأمل اتحاده بالله في المسيح من جراء فعل الإيمان على غرار الـ (النعم) التي قالتها مريم (ع).

لقد كانت هذه الرؤية الصوفية تستند إلى تجربة شخصية أشار إليها ماسينيون في محاضرته التي ألقاها عام ١٩٥٤ في السوربون لما قال : "إن التصوف تجربة غير مثارة عمداً . إنها تجربة عفوية تنتج عن احتكاكنا بما هو غير متوقع . بما هو فريد من نوعه . بما لا يمكن تفسيره . بما هو فردي وآني سواء أكان ابتهاجا أم فرحاً أم ألماً وعذاباً . إنها تجربة ذاتية بلا شك . إلاّ أن متلقيها يظل سلبياً ومنبهراً بها. ومن يتعرض لها يظل خاشعاً أمامها . وهو خشوع تعامل معه معظم الأطباء والمحللين النفسانيين بوصفه موقفاً عقيماً وغير فعال باتجاه الواقع . لكن هذه التجربة الصوفية أدت بأناس كثيرين إلى العثور على شخصيتهم الحقيقية والنهائية . كما أدت بهم إلى التعاطف مع بؤس البشرية وآلامها".

وهذا ما دفع ماسينيون في ما بعد إلى نقد الغنوصية الإسلامية في تصوف ما بعد الحلاج . وتحديداً نقده اللاذع لتصوف ابن عربي بوصفه تصوفاً يلائم الانغلاق الروحي النرجسي على الذات عبر ما عرف بوحدة الوجود .ونقده في الوقت نفسه الحضارة الأوروبية التي يعتقد انها انقطعت عن العلاقة مع الله بسبب الالحاد الذي تجسد بكل اشكاله فيها . وحرّفت عقيدة التجسد. حيث صار الانسان يعبد ذاته طبقاً لماسينيون. الأمر الذي أدى إلى عدم انفتاحها للقاء الله . أو استقبال الضيف او الغريب . فشفاعة ابراهيم لسدوم وسكانها تتضمن بهذا المعنى الحضارة الغربية المعاصرة ببعدها المادي مع الحضارة الإسلامية المنغلقة بانحرافها الروحي طبقا لرؤية ماسينيون.إن هذه الفكرة لحظة أساسية في موقف ماسينيون الروحي . وهي رابط روحي ربط افكاره منذ وقت هدايته الأولى وحتى لحظة جهاده اللاعنفي آواخر أيامه . لقد فهم كل ذلك استناداً إلى خبرته الأليمة . الخبرة التي أصبحت وسيلة لتفسير التيارات الروحية في الشرق والغرب معاً.

ورأى ماسينيون أن الجهاد المسلح في الإسلام وإن كان حلالاً في سبيل التحرر من الاستعمار على سبيل المثال . إلاّ أنه في النتيجة يؤدي إلى صراع وتوتر في العالم المسيحي الذي يعيش اشكالاً أخرى من الجهاد المسلح باسم المصالح والدفاع عن قيم الحضارة الغربية . وإن لم يقم ذلك باسم الإيمان المسيحي .إلاّ أن الأمر على الصعيد الروحي مختلف. فإذا كان المؤمن يتقرب إلى الله بجهاد النفس . فلا فرق بين جهاد المسلم وجهاد المسيحي بفهم أن الغاية واحدة على وفق رؤية ماسينيون.

لقد قرأ ماسينيون فكرة الشهادة في سبيل الله مقارنة بأضحية الحج . حيث أن الصلاة وقت الحرب ركعتان . وصلاة وقفة عرفات ركعتان . فإن صلاة العاشق : "ركعتان لا يصح وضوؤهما إلاّ بالدم" على حد تعبير الحلاج . فيقول ماسينيون : يتضح هذا في أن الحلاج بتقديمه نفسه أضحية أراد أن يؤدي الجهاد والحج معاً ، ولهذا كان يصرخ في اثناء الجلد ـ وعند الجلدة ٤٠٠ تحديدا ـ (فتحت القسطنطينية) . ليتوضأ بدم ذراعيه قبل الصلب.

ويرى ماسينيون أن عرق الأبطال هو الدم كما في بستان الزيتون (انجيل لوقا : ٢٢ : ٤٤). ويستشعر لويس ماسينيون فكرة الترادف بين موت المسيح على الصليب وبين موت الحلاج مع الأبدال . بهدف اصلاح الأمة وغفرانها . فمثلما لموت المسيح بعد نشوري . فإن لموت الحلاج البعد نفسه.

إن قراءة ماسينيون لمأساة الحلاج قدّمت صورة دقيقة عن تطور ماسينيون الروحي . ولو تذكرنا عبارة الحلاج الشهيرة (أنا الحق) سنرى الرابط الروحي بين تأمل ماسينيون للتصوف الإسلامي وبين وقوفه أواخر أيامه عند آراء المهاتما غاندي فيما يتعلق بالجهاد في سبيل الحق . بمعنى أن الحلاج اراد أن يقدّم لحياته الروحية

ماسينيون بالزي الازهري

وشهادته أبعاداً اجتماعية تتعلق بالجمهور أو الدولة (اللاعنف) . فالأمر لا يخص نخبة من المصطفين وحسب . وانما هو مصير أمة باجمعها. الأمة التي تحتاج لتضحية كبرى.

قال ماسينيون أنه وجد في المهاتما غاندي أجوبة عديدة لتساؤلات معذبة حول دور التضحية من أجل المجموع . أجوبة تتعلق بدور النخبة الروحية في المجتمع . وإمكانية خرق دائرة انغلاقهم . إذ رأى أن موقفه هذا سمح برفع الجماهير إلى مستوى النضج الروحي الواعي.لقد اصبحت الممارسة الهندوسية للعفة (نذرا) يوافق تماماً الجهاد اللاعنفي في سبيل الحق . اذ يضع الإنسان أمام افقها الأعلى . لهذا كان ماسينيون يقدر غاندي كثيراً ويتوافق معه في نذر العفة. لينسجم هذا مع خط تأمله لشفاعة إبراهيم من أجل سدوم.لقد انبنى موقف ماسينيون على تأمله في ضياعه الأخلاقي قبل هدايته . واستند كذلك على تفكيره بالانحراف الأخلاقي والروحي عند بعض تيارات الإسلام . فضلاً عن موقفه المتألم والمعذب من الانحراف الأخلاقي في المجتمع الغربي الحديث . فأصبح من جراء ذلك رئيسا لجماعة اصدقاء غاندي في باريس . يزور السجناء السياسيين . ويدافع عن المضطهدين . يتحمل كل أشكال السخرية والضرب في جهاده من أجل السلام. وتحرير الجزائر. ويدافع عن حقوق العرب في القدس. ويصوم ويحج في سبيل القضايا المصيرية لجيله.فالحديث عن الجهاد الإسلامي . مهما اتسم بالواقعية وفقا للظروف المتوترة حالياً لا يستطيع تجاهل موقف هذا المستشرق الروحي أمام العالم الإسلامي وفيه.