جامعة الجزائر2 أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

الإستشراق ودوره الثّقافي

من خلال أعمال برنارد لويس

أطـــروحة مقدمــة لــنيل درجـــة دكتـــوراه العلـوم في الــفلسفــة

إعداد الطالب:

عبد الغني بن علي.

إشراف الأستاذ الدكتور:

السّعدي بن أزواو.

أعضاء لجنة المناقشة:

تاريخ المناقشة: 28 جوان 2016

-الأستاذ: عبد العزيز بن يوسف رئيسا.

-الأستاذ: السعدي بن أزواو مقررا.

-الأستاذ: محمد نور الدين جباب مناقشا.

-الأستاذ: عبد القادر بليمان مناقشا.

-الأستاذ: لعموري عليش مناقشا.

-الأستاذ: مصطفى نويصر مناقشا.

السنة الجامعية: 2015-2016

إهـــــداء

أهدي هذا العمل إلى ابنتي

بشرى وابنـــــــي عبد

العليم.

وأبي ووالدتي وزوجتي

وكل إخوتي.

وإلى كل الأصدقاء

شكر وتقدير

أتوجه بالشكر الجزيل والخالص إلى

أستاذي القدير السعدي بن أزواو الذي

بفضله رأى هذا العمل النور كما كان نعم

المشوار العون والمساند والرفيق طيلة

فنعم الأستاذ هو.

شكري أيضا موصول إلى كل أساتذة قسم

الفلسفة بجامعة الجزائر 2 دون أن أنسى

الطاقم الاداري وخاصة السيدة جميلة.

كذلك زملائي بقسم الفلسفة جامعة

قسنطينة 2.

المقدمة

المقدمة

حاز الاستشراق على القدر الكبير من اهتمامات الفكر العربي المعاصر ما لم يحرزه أيّ موضوع آخر كمشكلة العولمة أو الديمقراطية في العالم العربي أو مشكلة التعليم والتربية وغير ذلك من المسائل، لأن الاستشراق من حيث هو اختصاص وممارسة أكاديمية ينشط في الجامعات والمؤسسات البحثية الغربية قبل أن يكون اتجاها أو نوع من الكتابة الأدبية كما وصفه إدوارد سعيد، شكّل تحديا ثقافيا وحضاريا كبيرا منذ أن تمّ اكتشافه في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي من خلال مؤتمراته على الخصوص. وتفوّق المستشرقون دراسة وتعمقا وتحليلا وفهما ومعرفة وإحاطة بالثقافة العربية الاسلامية على أغلب الأكاديميين العرب، ومنه لا يمكن الاكتفاء بالقول أن الاستشراق شكّل تحديا ثقافيا فقط بل أكثر من ذلك سبّب أزمة وعقدة للثقافة العربية المعاصرة. أصبح العديد من المستشرقين أساتذة للطلبة العرب سواء في جامعات عربية أو غربية، ومشاركين في مؤتمرات علمية عربية وأعضاء في مجامع اللغة العربية في عدة دول عربية كمصر وسورية. بل إنه من النادر أن نجد دراسة لمؤلف أو كاتب عربي سواء في الفلسفة أو الفكر العربي لا تعتمد على الدراسات والأبحاث الإستشراقية، ولقد لقيت هذه الدراسات القليل من التأييد العلمي والكثير من الرفض والنقد الأيديولوجييْن. أيد كلا من طه حسن ونجيب العقيقي وعبد الرحمن بدوي الدراسات الإستشراقية مثمّنين في نفس الوقت ما قدّمه للفكر والثقافة العربية من خدمات، ورفض مالك بن نبي وكثير من المفكرين الاسلاميين أو المفكرين اليساريين من أتباع المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد الاستشراق جملة وتفصيلا وهناك من وقف بين بين، ليس هذا مجال مناقشة هذه المواقف والآراء وتقييمها وتقويمها ولكن هنا مجال إبراز الأهمية والمكانة التي لقيها والتي لا يزال يلقاها الاستشراق في الفكر العربي المعاصر في الوقت الذي أصبح فيه البعض يتكلّم عن "ما بعد الإستشراق" و"نهاية الإستشراق" وذلك في مجال يغلب عليه الطابع الأدبي وهو اختصاص "النقد الثقافي" الذي لا ينتمي هذا البحث المعد ولا يندرج ضمن هذا الاختصاص أي "نظرية النقد الأدبي"، وإنما يندرج هذا البحث والمعنون بـ:" **الاستشراق ودوره الثقافي من خلال أعمال برنارد لويس**" ضمن فرع أو اختصاص ومجال فلسفي وليد غير معروف بعد بما فيه الكفاية ألا وهو:" فلسفة الثقافة" مثله في ذلك مثل: "فلسفة البيئة L'éco Sophie". ففلسفة الثقافة فرع من فروع الفلسفة لا يمكن فصله عنها بشكل عام، كما لا يمكن دمج هذا البحث ضمن اختصاصات علمية أخرى من مثل: التاريخ الثقافي، علم الاجتماع الثقافي، الانثروبولوجيا الثقافية، أما فلسفة الثقافة فهي ممارسة فلسفية غير معزولة عن الممارسات العلمية المشار إليها فهو يعتمد عليها كما ينتقدها. فالفلسفة هي ذاتها ممارسة ثقافية بل تعتبر أرقى الممارسات الثقافية التي يمارسها ويتميّز بها الانسان، لكن ما يميز الممارسة الفلسفية هو قدرتها على الحياد

ورؤية جميع الثقافات من الخارج بعيدا عن ضيق أفق التخصصات العلمية، هذا الموقف لا نجده في الممارسات الثقافية الأخرى كالدين والفن والأدب وأخيرا الموقف العلمي الصارم في الالتزام بقواعد ومبادئ التخصّص وحدوده. ومنه هناك مفهوم فلسفي للثقافة يشمل جميع الثقافات الانسانية دون استثناء، كما أنه هناك رؤية فلسفية حول علاقة الثقافة بالحضارة، وهناك بحث فلسفي للعلاقة بين الثقافات والحضارات يعد أهم مواضيع تخصصنا الوليد فلسفة الثقافة، وبطبيعة الحال ومن خصائص الفلسفة أن نجد مواقف فلسفية متباينة حول العلاقات الكائنة بين الثقافات وتفسير فلسفي متعدّد للصّراع بين الحضارات والثقافات. في هذا الصّدد كان المفكّر العربي الرّاحل "محمد عابد الجابري" الرّائد العربي الأول لهذا النوع من الدراسات عندما أجرى مقارنات بين: عقل يوناني وآخر عربي وآخر أوروبي في كتابه "تكوين العقل العربي" فالمقارنة هنا ليس بين عقول في الحقيقة وإنما بين ثقافات أو حضارات كبرى، فالحضارة اليونانية حضارة فلسفية والحضارة العربية حضارة فقه (دينية إسلامية) أما الحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة فهي حضارة علم. وبالتالي ينظر البحث إلى الظاهرة الإستشراقية كظاهرة ثقافية وحضارية بامتياز من هنا طابع الجدة في الموضوع ومنه كان التركيز من خلال العنوان على الدور الثقافي له من خلال أعمال المستشرق الأنجلو أمريكي "برنارد لويس Bernard Lewis"، يفحص البحثُ الاستشراق من حيث هو دارس لإحدى أبرز وأكبر ثقافات وحضارات الشّرق إنها الحضارة العربية الإسلامية، كما يفحصه في مرحلة ثانية ومن خلال مستوى آخر من حيث هو ظاهرة مدروسة من خلال أبرز المفكرين العرب المعاصرين والذين كتبوا الكثير حوله كـ:" أنور عبد الملك" و"رضوان السيد" و"محمد أركون" و"إدوارد سعيد"...الخ. ومنه فالدافع إلى دراسة الاستشراق ليس فقط إشباع رغبة أيديولوجية وإنما بالعكس محاولة كبح هذه الرغبة وتوجيهها علميا وأكاديميا وبالتالي تصبح الرغبة والدافع لدراسة الاستشراق إشباع الفضول المعرفي والعلمي ولنوع من أنواع الذوق الفلسفي والثقافي. فالبحث عن ما يقوله الآخرون عن الذات الثقافية والحضارية وكيف يدرسونها والمواقف المتخذة من هذه الذات وتصنيفها هو لا شك دأب وديدن ممارسي الموقف الفلسفي والذين يتعاطون البحث الأكاديمي الفلسفي عبر التاريخ والعالم ككل، ففي النهاية الحصول على اكتشافين اكتشاف الذات عند الآخرين واكتشاف الآخر من خلال موقفه من الذات لأنه موقفه الخاص في النهاية. في هذا السياق يهدف البحث ليس فقط دراسة موقف المستشرق برنارد لويس من الثقافة العربية والإسلامية وإنما اكتشاف العدّة والتّرسانة الثقافية والحضارية الضّخمة التي يتّكئُ عليها في بناء مواقفه وتحديد وجهات نظره، برنارد لويس الذي يعدّ أحد عمالقة الاستشراق بمعناه الكلاسيكي الشمولي غير الاختصاصي والذي يعدّ كذلك رائدا من رواد "التاريخ الثقافي" وهذا بنقل الإستشراق من مجال الفيلولوجيا والتاريخانية إلى

مجال سوسيولوجيا الإسلام أو الأنثروبولوجيا الثقافية والتاريخية. فتحدث المستشرقون الأوائل عن العقليات أما مستشرقي ما بعد الحرب العالمية الثانية فقد أصبحوا يتكلّمون عن الثقافة.

يصرّ برنارد لويس على أن يوصف ويقدّم على أنه مؤرخ لا أكثر، يكرّر القول دائما على أنه مختصّ في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية بشكل عام، متقنا لغات الإسلام الثلاث من عربية وفارسية وتركية. له منذ أطروحته للدّكتوراه عن الإسماعيلية دراسات كثيرة أصيلة تعتمد على البحث العلمي الرصين والدّقيق. ويمكن القول أنّ مجال دراساته مرّ بثلاث مراحل هي: بداية الدراسات كانت حول التاريخ السياسي للإسلام فكتب عن الإسماعيلية وعن الحشيشية وعن النقابات الإسلامية وكثير من المواضيع يغلب عليها الطابع السياسي. المرحلة الثانية منذ الخمسينات وصدور كتابه عن تركيا حيث أصبح اهتمام لويس منكبا على دراسة الشرق الأوسط المعاصر، المرحلة الثالثة هي الاهتمام بتنوير الرّأي العام الغربي فوصف بـ"فيلسوف الحرب على الإرهاب" ومنظّر ومستشار المحافظين الجدد حول قضايا العالم العربي والشرق الأوسط ككل وبالتالي قرّر لويس أن يصبح "خبيرا في شؤون وقضايا الشرق الأوسط" على الطريقة الأمريكية، يستمع إليه المهتمون والسياسيون، ويرجع إلى كتبه ومحاضراته الصحفيون الذين يقتبسون ويسترشدون بانطباعاته وأحكامه وآرائه العامة عند كتابة أي شيء يخصّ منطقة الشرق الأوسط. فلا يمكن اختزال برنارد لويس إلى مجرّد مؤرخ أو مستشرق فقد كان عضوا بالجمعية الفلسفية الأمريكية سنة 1973، الفلسفة في أمريكا التي لا يهيمن عليها المفهوم الماركسي ولا المعنى النيتشوي الهيدغري وإنما الفلسفة العملية غير الغارقة في التّنظير والمثاليات، فلسفة مرتبطة أساسا بالعلوم وخاصة الاجتماعية والانسانية منها. ومنه فرؤية لويس إلى الثقافة والحضارة العربية الاسلامية ليست مجرّد رؤية مؤرخ أو مستشرق بل نجدها تحتوي على آراء ومواقف فلسفية متخذة من الوقائع والأحداث التاريخية من حيث هي عينات أو أمثلة حيّة واقعية لتبرير تلك المواقف والآراء. أهمّ كتاب تجاوز فيه لويس طابع الدراسات التاريخية والإستشراقية هو كتابه الأشهر والأهم على الاطلاق: "ثقافات في صراع مسيحيون ومسلمون ويهود في عصر الاكتشافات **Cultures in Conflict Christians, Muslims, and Jews in The Age of Discovery**" وكذلك كتبه "تعدد الهويات في الشرق الأوسط **The Multiple Identities of the Middle East**" كذلك كتابه "يهود الاسلام **The Jews of Islam**" وكذلك كتابه "ملاحظات حول القرن **Notes on the century**" وكذلك كتابه "انبثاق تركيا الحديثة **The Emergence of Modern Turkey**" وهو بالفرنسية " **Islam et laïcité La naissance de la Turquie moderne**". ففي هذه الكتب نجد دائما مقارنات بين الحضارات الاسلامية واليونانية والهندية والصّينية في القديم، أما في التاريخ الحديث والمعاصر فهناك مقارنة بين ثقافة الإمبراطورية

العثمانية الإسلامية والثقافة الأوروبية المعاصرة وأخيرا من خلال كتبه "تشكل الشرق الأوسط الحديث **The Shaping of the Modern Middle East**" و"انبثاق تركيا لحديثة" و"تعدد الهويات في الشرق الأوسط" نجد هناك دائما مقارنات بين ثقافة الاسلام التي أصبحت تقليدية وعريقة يسودها التحجر والانغلاق وبين ثقافة الغرب الحديث والمعاصر التي أثرت وتوغلت واستفحلت في دول ومجتمعات الشرق بشكل عام ودون استثناء ومنه فمواقف وآراء لويس حول العلاقات الثقافية الموجودة والكائنة بين الشرق والغرب سيجدها القارئ مبثوثة في مختلف فصول ومباحث الأطروحة. فهذه الآراء والمواقف هي بالضرورة إجابة عن الأسئلة المطروحة التالية والتي هي من صميم الإشكالية العامة التي يعالجها البحث ككل المتمثلة في: هل الاستشراق عامل صراع وتنافس ثقافي وحضاري بين الشرق والغرب أم عامل حوار وتفاهم؟ وللإجابة عن هذه الإشكالية تمّ تقسيمها إلى عدة أسئلة: ماذا يمثّل الإستشراق بالنسبة للثقافة الغربية؟ وما علاقة الثقافة العربية الاسلامية بالإستشراق من خلال الفكر العربي العاصر؟ ما هي انعكاسات الإستشراق الثقافية على العالم العربي وبخاصة على المستوى الأكاديمي؟ أين يتموْقع الإستشراق من مشكلة الصّراع بين الحضارات؟ ما هي حجم المسئولية الملقاة على هذا التخصص والفرع الأكاديمي في التقريب بين الثقافات أو الزيادة من حدّة التنافس والصّراع بين الشرق والغرب؟

كل هذه الأسئلة سعى البحث إلى الإجابة عنها معتمدا على المنهج التحليلي المقارن بالأساس، أي تحليل المواقف والآراء الثقافية ومقارنتها بغيرها في ثقافات وحضارات أخرى. وأثناء التّصدّي لهذه العملية يتمّ الاستناد إلى المنهج التاريخي أو منهجية التحليل التاريخي، فمن حيث أن التاريخ هو "علم العلوم" فسنجد بالتالي أحداثا ووقائع وظواهر تاريخية من كلّ صنف سواء علمية أو فلسفية أم أدبية وفنية وسياسية واقتصادية...الخ تؤخذ كشواهد ثقافية، تتمّ دراستها وتحليلها لمقارنتها بأشباهها ونظيراتها في ثقافات وحضارات أخرى. وبالتالي لا يكتفي العرض لا بتحليل ومقارنة آراء المفكرين العرب المعاصرين من الإستشراق ولا المقارنة بين الثقافتين العربية الإسلامية والأوروبية الغربية، بل يستعين بالاستنتاج واستنباط الكثير من الأحكام والآراء عن طريق تأمّل المواقف والتجارب الإنسانية بشكل مجرد أو بغض النظر عن أصولها وانتمائها بالوقوف عندها مطوّلا.

ومنه تمّ توزيع الإجابة على هذه الأسئلة عبر ثلاثة فصول كلّ فصل تمّ تقسيمه إلى أربعة مباحث ما يشكل مجموع حوالي مائتين وسبعين صفحة، ففي الفصل الأول تمّ التطرق إلى كيفية اكتشاف الدراسات الإستشراقية في الفكر العربي الحديث والمعاصر وظهور الكتابات الناقدة للإستشراق في الستينات للانتهاء عند كتابات ما اصطلح عليه "النقد الثقافي" الناقد للإستشراق أساسا. أما في المبحث الثاني فقد تمّ معالجة تبلور الإستشراق

الجديد وظهور المستشرقين الجدد أي الخبراء من ذوي الاختصاص المحدود والضيّق أو بمعنى آخر خبراء الشرق الأوسط وشمال إفريقيا(العالم العربي) وهذا في الولايات المتحدة الأمريكية ومكانة كل هذا في الثقافة الأمريكية المعاصرة وإبراز أهميته في الجيوبوليتيك الدولي. أما في المبحث الثالث يجد القارئ دراسة مستفيضة لمنهج وأسلوب برنارد لويس في مجال الكتابة والتأليف الاستشراقي وخاصّة مجال الإسلاميات L'islamologie. ثمّ أخيرا مبحث خاص بمواقف برنارد لويس من الآراء والأفكار الرافضة للإستشراق بداية من إدوارد سعيد وصولا إلى بعض المفكرين العرب المعاصرين بمختلف مشاربهم واتجاهاتهم.

أما الفصل الثاني والذي عنوانه: الأدوار الثقافية للإستشراق فقد تمّ معالجة في المبحث الأول أبعاده الثقافية عند برنارد لويس بالإجابة عن السؤال التالي: ما هي المبرّرات الفلسفية والعلمية التي تجعل من ثقافة معيّنة دارسة وفاحصة لثقافة أو لثقافات أخرى؟ أما في المبحث الثاني تمّ رصد رؤية الإسلام إلى الغرب تعميق هذه الدراسة من خلال نموذج "الإسلام والديمقراطية". أما في الفصل الثالث والأخير تمّ التركيز فيه أو بالأصح معالجة التّحول الثقافي والتأثر بالحداثة السياسية من خلال معالجة مشكلة الإسلام والسياسة، في المبحث الأول خاصة قضايا الحرب والسلام والعلاقات الدولية في الإسلام، كذلك فكرتي الوطنية والقومية والقانون الوضعي. وفي المبحث الثاني تمّ معالجة مشكلة التسامح من خلال مسألة التعددية الدينية والجنسية والعرقية والمذهبية في ظلّ الإسلام ومنه تمّ عنونته كالتالي: الإسلام والتسامح ومشكلة العلاقة بين الأديان. وفي المبحث الثالث والذي تمت عنونته كما يلي: "مشكلة معاداة السامية والصّهيونية" وهذا طبعا في الفكر العربي المعاصر والجذور الأوروبية المسيحية لهذه الأفكار وكذلك موقف لويس من الصّراع العربي الإسرائيلي. وصولا إلى المبحث الرابع الذي يدرس التّحوّل الثقافي من خلال تبنّي الحداثة السياسية الغربية في تركيا التي تعتبر عند لويس بمثابة النموذج الذي يصلح وفي نفس الوقت يمهّد للتحول الثقافي الكبير عبر كلّ العالم الإسلامي دون استثناء، ومنه تمّ عنونة المبحث كالتالي: الإسلام والعلمانية في الدولة التركية الحديثة.

وككل البحوث الأكاديمية في العالم العربي وفي الجزائر خاصة فإن هذا البحث اعترضته عدّة صعوبات نظرية أولا وعملية ثانيا، أما النظرية فتتمثل في الرؤية الأيديولوجية إلى برنارد لويس الذي لا يلاقي أي نوع من أنواع الترحيب في الجامعات العربية ولا يعترف له بالكفاءة العلمية فيها لسيطرة الآراء والأفكار المسبقة فالفكر العربي المعاصر مشبع بنزعته اللاغربية Anti-occidentalisme واللاليبرالية Antilibéralisme واللارأسمالية Anticapitalisme واللامسيحية Antichristianisme واللايهودية Antijudaïsme واللاأمريكية

Antiaméricanisme واللاأوروبية Antieuropéenne أخيرا اللاديمقراطية Anti-démocratie، ومنه فإن كل الدراسات والترجمات له يسيطر عليها الطابع الأيديولوجي قام بها أغلبها نشطاء وحركيون إسلاميون أو يساريون قوميون مشبعون بالكراهية للغرب الرّأسمالي أو أن تلك الترجمات كذلك نجدها قام بها عسكريون ورجال مخابرات من هذه الدولة العربية أو تلك وحتى الدراسات الأكاديمية وإن توفرت يغلب عليها الطابع التقليدي البدائي والمنهج اللاعلمي فتبحث عن مواقف لويس من الحديث النبوي أو القرآن الكريم أو تاريخ الخلفاء والفرق الإسلامية والحركات الإسلامية المعاصرة وغير ذلك من مواضيع وكتابات تستميل العواطف الدينية وتستثيرها. أما العوائق العملية فتتمثّل في صعوبة جمع المصادر والمراجع من خلال السّفر إلى الخارج وفي فترات متباعدة، وكذلك الترجمة السّيئة من الإنجليزية إلى العربية عند مقارنتها بالترجمة الفرنسية إلا القليل النادر منها، فالملاحظ على تلك الترجمات على الأقل النقص والحذف المتعمد للهوامش والتعليقات في الهوامش والبيبليوغرافية التي يقدمها برنارد لويس في أبحاثه ودراساته كلها لا تترجم وبالتالي كيف يمكن الاعتماد على هكذا ترجمات أكاديميا! ومنه تمّ الاعتماد على الترجمات الفرنسية غالب الأحيان، أما المصادر باللغة الإنجليزية فقد تمّ الرجوع إليها عن طريق الاستعانة في نفس الوقت بالترجمتين العربية والفرنسية، هذا من جهة ومن جهة أخرى كثرة مؤلفات لويس تجعل من قراءتها وانتقاء ما يجب الاعتماد عليه في البحث أمرا صعبا، هذا إلى جانب اتساع مجال الموضوع يجعل من الالمام به أمرا صعبا خاصة موضوع "صراع الحضارات" الذي يغلب عليه الطابع والتناول السياسي لا الفلسفي.

ففي البحث ككل تمّ الاعتماد على كثير من المصادر سواء كتب أو مقالات لكن يكفي ذكر ثلاثة منها والتي تعدّ ركيزة البحث ككل أولا مؤلف لويس الأشهر "ثقافات في صراع مسيحيون ومسلمون ويهود في عصر الاكتشافات **Cultures in Conflict Christians, Muslims, and Jews in The Age of Discovery**"وثانيا "أوروبا والإسلام: أفعال وردود أفعال **Europe Islam : actions et réactions**" وأخيرا "الإسلام والعلمانية: نشأة تركيا الحديثة **Islam et laïcité La naissance de la Turquie moderne**". أما أهم المراجع فهي أولا كتاب مازن بن صلاح مطبقاني المعنون بـ "الإستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الاسلامي، دراسة تطبيقية على كتابات برنارد لويس" الذي هو في الأصل رسالة لنيل شهادة الدكتوراه، كذلك كتاب محمد أركون وآخرون "الإستشراق بين دعاته ومعارضيه" وكتاب نجيب العقيقي "المستشرقون" فكل هذه لمراجع ساهمت في إنجاز كما سهلت عملية البحث، وأخص بالذكر هنا الأستاذ المشرف الذي كان العون والرفيق مسهّلا وميسّرا لكثير من الصعوبات التي واجهتني وبالتالي فالبحث ممتن له كثيرا.

وككل البحوث العلمية يسعى هذا البحث أن يكون في مستوى تطلعات وتوقعات قرائه سواء المختصين أو من ذوي الهواية، فهو في النهاية اجتهاد يعتريه النقص والخطأ اللذين هما جزء أساسي من تركيبة بني البشر، لكن تبقى الغاية الأسمى الالتزام بمبادئ البحث العلمي، والله ولي التوفيق.

الفصل الأول: برنارد لويس المؤرّخ والمستشرق.

المبحث الأول: ***تاريخ اكتشاف الدّراسات الإستشراقية في الفكر العربي وظهور نقد الثقافة الإستشراقية.***

المبحث الثاني: ***الإستشراق الجديد في الثقافة الغربية المعاصرة وعلاقته بالفلسفة الوظيفية الأداتية.***

المبحث الثالث: ***منهج وأسلوب برنارد لويس في الكتابة الإستشراقية.***

المبحث الرابع: ***موقف برنارد لويس من نقد الإستشراق.***

I- تاريخ اكتشاف الدّراسات الإستشراقية في الفكر العربي وظهور نقد الثقافة الإستشراقية :

بحث الإستشراق يطرح مشكلة عويصة الحل على الفكر العربي الإسلامي، فضمن أي مجال تصنّف الدراسات التي موضوعها الإستشراق؟ ما هي شروط دراسة الظاهرة المسماة "إستشراق"؟ وما هي الأدوات والوسائل التي تمكننا من دراسة هذه الظاهرة متجاوزين في نفس الوقت الحدود الضيقة للغة التي نكتب بها والثقافة التي ننتمي إليها نحو مجال أرحب وأوسع وهو التحرك في مجال إنساني وعالمي في عصر زالت فيه كل الحدود بواسطة الوسائط الإعلامية.

لقد كتب الكثير حول الإستشراق في الغرب نشأته وتطوره...الخ لكن تاريخ اكتشاف هذه الظاهرة وكيف تطورت في الوعي العربي الإسلامي لا تزال الدراسات ابتدائية حولها، رغم ذلك هي تتطوّر باستمرار نحو الأحسن متأثرة بالدراسات حول الإستشراق عموما التي تطورت بشكل كبير عبر ثلاثة مراحل :

-مرحلة الاكتشاف والانبهار بداية من القرن السادس عشر حتى مطلع القرن العشرين.

-مرحلة ردة الفعل: القبول الكلي أو الرفض الكلي لمنتجات الإستشراق خلال النصف الأول من القرن العشرين.
-المرحلة النقدية :الوقوف النّد للنّد مع الخطاب الإستشراقي بمحاولة تجاوزه في النصف الثاني من القرن العشرين.
إن المعرفة المتمحورة حول الإستشراق هي جزء من المعرفة المتجهة نحو الغرب بصفة عامة بل تعد المعرفة بالاستشراق أساسها ومحورها. وظاهرة الإستشراق من حيث هي مجموع ما تراكم من معرفة غربية عن الشرق هي التي تصوغ وتشكل العلاقات بين الغرب والشرق إذ أن دارسي الشرق والإسلام خصوصا هم جلهم ينتمون إلى الثقافة اليهود مسيحية.

والمعرفة المنبثقة حديثا المتمثلة في دراسة الإستشراق ونقده هي معرفة شرقية عموما موضوعها هذا الذي ينتج في الغرب الذي يسمى معرفة حول الشرق، لقد طوّر العرب المسيحيون طريقة وأسلوبا جديدا في دراسة تلك الظاهرة والنتيجة هي أن دراسة الإستشراق تصوغ وتحدد علاقة الشرق بالغرب أيضا. ولا تتوقف دراسة الإستشراق على العالم العربي فقط بل تمتد إلى اليابان في شرق آسيا مرورا بالصين والهند وكذلك تركيا ووسط آسيا إلى جنوبها في إندونيسيا وشرق أوروبا ذاتها أين ينتشر المسلمون سواء في البوسنة أو ألبانيا مثلما توجد الدراسات الإستشراقية بفروعها ومؤتمراتها الأكاديمية في قلب الشرق الأوسط أي جامعات إسرائيل. يختلف كم وكيف هذه الدراسات من بلد إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى ومن دين إلى آخر لأن هناك عوامل محلية تساهم

في توجيه وتشكيل تلك الدراسات فخلال القرن التاسع عشر كان لدى اليابانيين شعور بالتخلف الثقافي والتفوق الأخلاقي، بينما كان لدى العرب والمسلمين عموما شعورا بالتفوق الثقافي مقرونا بالتفوق الأخلاقي، هذا الشعور كان العائق أمام فهم حقيقة الغرب وأمام التماهي الناجح معه، بينما نجح اليابان في ذلك.[1] ولم تتبلور في الفكر العربي الإسلامي وسائل وأدوات معرفية جديدة لمعرفة الآخر إلا مؤخرا خاصة عن طريق التبادل المعرفي والتمثل بالغرب معرفيا في رؤيته لذاته وللآخر. الغرب دخل في مشكلة معرفية بعد الحرب العالمية الثانية ولا يزال يعاني منها، هذه الفترة دقيقة ولا مثيل لها في تاريخ الغرب منذ كانط أو هيغل أو ماركس. فعند ما يقحم المفكرون العرب أنفسهم في هذه المشكلة يجدون أنفسهم غرباء لأنهم يحاولون فهم أنفسهم وتاريخهم ضمن مفاهيم معطاة لهم دون ثمن ومجّانا. هذا التساؤل يبقى آنيا يتعلق بالفكر الذي ينهل من الغرب في مرجعياته ووسائله وأدواته بما أنه غير قادر على التّنظير الفكري وعدم استعمال الأسلحة المفاهيمية المعرفية على الصّعيد الفكري والفلسفي عموما أي لا يزال يبحث عن التحليل الواثق من نفسه القادر على تسليط الضوء بقوّة وطرح قضايا أساسية من مثل هذه الإشكالية الإبستمولوجية دون الشعور بالشّك أو الدونية. [2]

إن الكتابة عن الإستشراق في هاهنا لا تتكلّم "باسم اسم" ولا باسم وضعية ما للانتماء أو باسم هوية، ليست موجهة لشخص معيّن بل هي كتابة لكل إنسان، تحاول بهذا التحرر من المواقف السياسية المرتبطة بظروفها أو ردة الفعل العاطفية الناتجة عن انفعالات الهوية والانتماء. فما يقال غالبا عن الإستشراق معظمه نوع من التفكير بصوت عال أكثر منه عرض منظم متّزن، فالأزمة تكمن في التفاوت بين المستوى المطلوب والمستوى الموجود، العرب دائما يقفون موقف الدفاع، موقف الحماية وهذا يعتبر فشلا وبالتالي على المثقف العربي على مستوى البحث العلمي الذي يتجاوز حدود التفكير الإستشراقي أو التفكير الإستغرابي. وهو موقف جديد يجب أن يقفه ولن يكون هذا الموقف إلا إذا اتخذ علميا وبكرامة.[3]

كما أن هذه الكتابة ليست موجهة ضد احد ولا هي رافضة للفكر الرّافض مطلقا للإستشراق مثلما نجده في الموقف التراثي ولا هي قابلة قبولا أعمى للكتابات الإستشراقية. بل إنها تقف موقف الدارس المتفحص والناقد لكل الأفكار والتوجهات والآراء سواء منها ما ينتمي إلى الثقافة العربية الإسلامية أو الثقافة الغربية.

---

[1] أركون، محمد وآخرون ، **الثقافة العربية في المهجر**، ط1 (المغرب : دار توبقال ، 1988) ص 172.

[2] المرجع نفسه، ص 164.

[3] المرجع نفسه، ص 44.

فالدراسات التي موضوعها الإستشراق تطوّرت بحسب تطور ظروف العالم العربي الإسلامي وبحسب درجة الانفتاح على الغرب وكذلك درجة النضج السياسي والخبرة الناتجة عن التعامل المستمر مع الغرب والنمو الاقتصادي الذي يدعم المؤسسات العلمية ويمول البحوث والدراسات المتعلقة بمعرفة الآخر وخاصة الغرب، خلاصة القول معرفة الغرب الإستشراق خصوصا جدلية تطورية لها مراحلها. لقد تبلور مصطلح جديد Occidentalism الإستغراب أو الدراسات الغربية في مقابل Orientalism الإستشراق أو الدراسات الشرقية. وبالتالي فإن دراسة الإستشراق تصنّف في هذا المجال المعرفي الجديد قيد التبلور والانبثاق أو أصبح بالأحرى قطاعا معرفيا وتخصّصا قائما بذاته مستقلا عن قطاعات معرفية أخرى أهمها الإستشراق الذي يريد أن يضاهيه من حيث نوع الدراسات العلمية المقدمة بل يريد تجاوزه بفك الارتباط معه وينتقل من مرحلة التأثر إلى مرحلة التحرر ولمَ لا التأثير في الإستشراق ذاته.

إن الإستشراق مجال معرفي يتأكد من خلاله تفوّق الغرب على الشرق، إذ لا يوجد ما يضاهي هذه المعرفة في الشرق أو على الأقل ما يوازي هذا التخصص المعرفي ويقارن به في الشرق. وبالتالي فإن المصطلح الجديد Occidentalism نجده عند برنارد لويس في مقال وضع عنوانه بهذا المصطلح بجانب مقابله Orientalism مشيرا إلى أن الشرق ضاهى الإستشراق بخلق نوع جديد من المعرفة ومن الدراسة تسمى أيضا "الدراسات الغربية أو الإستغراب".

إنّ أول من أشار إلى الغرب من المؤرخين المسلمين هو "بن خلدون" عندما أكد تفوق أوروبا في مجال البضاعة الفلسفية وتدوينها والتأليف فيها وتعليمها وانتشارها بين الناس دون رقابة مقارنة بالشرق وخاصة الغرب الإسلامي أين نفقت بضاعتها ولم يعد هناك من يؤلف فيها كما منع تعليمها واشتبه في كل شخص لفظ اسمها وهو بالتأكيد تفوّق معرفي يحسب للغرب مقارنة بالعالم العربي، كما أنها ميزة ميّزت بن خلدون لوعيه اليقظ وانفتاحه على شتى أنواع المعرفة وتفوق روح الواقعية على الدوغمائية العمياء يقول: "بلغنا لهذا العهد أن العلوم الفلسفية ببلاد الفرنجة من أرض رومة وما إليها من العدوة الشّمالية نافقة الأسواق وأن رسومها هناك متجددة ومجالس تعليمها متعددة ودواوينها جامعة متوفرة وطلبتها متكثرة".[1] يلي بن خلدون من حيث الأهمية المثقف العلامة الكبير "حاجي خليفة" الذي وضعه برنارد لويس رائدا للدراسات الغربية Occidentalism في العالم الإسلامي، بحسب لويس حاجي خليفة رجل مثقف جيّدا، واسع الإطلاع قل نظيره، كما أنه ذكي جدا يعد

[1] بن خلدون عبد الرحمن، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، دط (بيروت: دار الجيل، دت) ج1، ص 532.

وحيد عصره وبيئته الذي كان مولعا بمعرفة أحوال أوروبا، فتوفرت بين يديه كتابات جغرافية وتاريخية لكتاب أوروبيين ترجمت إلى التركية.[1] ألف حاجي خليفة كتابه الهام:" دليل الحيارى على تاريخ اليونان والروم والنصارى". سنة 1655 الذي يرى فيه من العاجل والضروري معرفة بعض الأشياء حول دار الحرب المتمثلة في أوروبا عموما قبل أن يبدأ حصار فيينا الثاني، في هذا الكتاب يظهر حاجي خليفة أنه كان مطلعا على ما يحدث في أوروبا آن ذاك حول الانقسام بين الكنيسة الشرقية والكنيسة الكاثوليكية الغربية وكذلك الإصلاح البروتستانتي، كما كان مطلعا على التنظيم الكنسي وأنواع الأنظمة السياسية بحسب مذاهب الفلاسفة: الأرستقراطية مذهب أرسطو والمونارشية مذهب أفلاطون والديمقراطية مذهب ديمقريطس والتي تسود في كل من هولندا وإنجلترا حسب إشارة حاجي خليفة.[2] لقد ألف حاجي خليفة هذه الدراسة حول أوروبا في الفترة التي ظهر فيها كرسي العربية بجامعة كمبردج سنة 1633 ثم أكسفورد سنة 1636، بعد ذلك في كل من جامعة باريس وليدن بهولندا، ظهر كذلك المؤلف الضخم "المكتبة الشرقية" لبرتلومي هربلوت Bartholomé Herbelot -1695 (1625) كما واكب أعمال وانتاج كبار المستشرقين آنذاك مثل: جوليوس Golius وإربنيوس Erpenius (1584–1695) وإدوارد بوكوك Edward pococke (1604-1691) ووليم بادويل William Bedwell (1652-1732) . عموما خلال القرون الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر ظهرت كتابات لمسلمين من شمال إفريقيا وأتراك وآخرين ألفت حول أوروبا مثل: مذكرات القاضي التركي الذي زار قبرص ومالطا. كذلك عثمان آغا الذي زار المجر وألمانيا ألف حولهما كتابا عنونه ب: "مذكرات عثمان آغا". لقد ألفت دراسات إسلامية حول أوروبا ذات قيمة ثقافية قبل أن يشهد الإستشراق ازدهاره الكبير إبان القرن الثامن عشر حينذاك ظهرت في لغات أوروبا الغربية كتابات حول قواعد اللغة العربية بلغت سبعين مؤلفا وعشرة مؤلفات حول قواعد اللغة الفارسية وخمسة عشر حول قواعد اللغة التركية، أما المعاجم فظهرت عشرة معاجم للغة العربية وأربعة للفارسية وسبعة معاجم للغة التركية.[3] وإذا رجعنا إلى المؤرخين المسلمين قبل بن خلدون فإننا سنجد المسعودي أول من كتب عن أوروبا في الإسلام ثم بعد ذلك المؤرخ الفارسي "رشيد الدين" في القرن الرابع عشر طبيب الحاكم المغولي ومستشاره قام بمحاولة تقديم معالم تاريخ أوروبا المسيحي. عموما خلال العصور الوسطى حسب لويس

(1) Bernard Lewis, **From Babel to Dragomans : Interpreting the Middle East** , Oxford university press , New York 2004 , p 431.

(2) Ibid, p 430, 431.

(3)Ibid, p 432.

ظل عالم الإسلام يهمل ولا يهتم بالشعوب الكافرة أو بماضيها.[1] وكل المسلمين الذين زاروا أوروبا برحلاتهم خلال الفترة بين ظهور الإسلام حتى الثورة الفرنسية كان عددهم صغيرا يعدّ بالعشرات فقط. وحتّى هؤلاء نجد القليل منهم بل أغلبهم ليست لديهم معرفة وإن كانت طفيفة بلغة من اللغات الأوروبية بل كانوا لا يشعرون بأيّ رغبة أو أي حاجة إلى تعلّمها كما كانوا هم وقراءهم يرون أنه لا شيء يستحق الاهتمام أو له قيمة خارج الحدود في أراضي الكفرة.[2] وإذا رجعنا إلى حاجي خليفة فإن الأسباب التي دعته إلى تأليف كتابه كانت دينية في أغلبها، لأن عدد المسيحيين صار كبيرا ولم يعودوا مقتصرين على ذلك العالم الذي يسكنونه فقد انتشروا وأصبح عددهم كبيرا حتى أنهم ذهبوا إلى مناطق عديدة من العالم. وأصبحوا أسيادا لعديد من الدول بعد عبورهم البحار فكسبوا انتصارات في العالم الجديد كما اقتربوا من المناطق العثمانية ولمواجهة هذا الخطر المتفاقم كان من الضّروري التزود بمزيد من المعرفة والمعلومات حتى لا يكون المسلمون جاهلين بجيرانهم الذين يناصبونهم العداوة وحتى يكون في مقدور المسلمين النهوض من نومهم والاستيقاظ من سباتهم الذي سمح بالفعل لهؤلاء الملاعين الاستيلاء على بلدان معينة من أيدي المسلمين وأحيلت أراض إسلامية إلى موطن للكفر. بشكل عام يعتبر ما كتبه حاجي خليفة عن أوروبا تافها وساذجا إذا ما قورن بمعرفة الأوروبيين عن العثمانيين والمسلمين عامة.[3] بشكل عام وضع حاجي خليفة إطارا عاما عن الدين المسيحي وبعض التّعريفات عن أنماط الحكومات الأوروبية مع مراجعة مختصرة لبعض بلاد أوروبا وحكامها وكان غرضه إيقاظ المسلمين من سباتهم في الإهمال وإعطاءهم معلومات دقيقة عن الشّعوب الأوروبية القوية بدلا من التزييف والأكاذيب التي يحكها مؤرخو الإسلام.[4] إن نظرة المسلمين إلى أوروبا محكومة دائما بالظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية فهي متبدّلة متطورة بعدما غلب عليها الطابع الانفعالي، كما تكون متعددة ومتناقضة عندما تحكمها المصلحة لكل مجموعة أو بلد أو دولة.[5] وكان الأتراك العثمانيون السباقين على العالم العربي في تطوير نظرة موثقة مركزة على

---

[1] برنارد لويس، **اكتشاف المسلمين لأوروبا**، ترجمة: ماهر عبد القادر محمد،ط1(القاهرة: المكتبة الأكاديمية، 1996) ص 198.

[2] المصدر نفسه، ص 299 ، 300.

[3] المصدر نفسه، ص 147.

[4] برنارد لويس، **الإسلام في التاريخ : الأفكار والناس و الأحداث في الشرق الأوسط** ، ترجمة مدحت طه، تقديم أحمد كمال أبو المجد، ط1(القاهرة :المجلس الأعلى للثقافة 2003) ص 213 .

[5] خالد زيادة، **ملاحظات حول تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا** ،الفكر العربي، عدد 31،السنة الخامسة 1983، معهد الإنماء العربي، ص 128.

ملاحظات دقيقة خلال القرن الثامن عشر وكانت صدمة الهزيمة العسكرية سنة 1699 في حصار فيينا الثاني شديد الأثر على الأتراك وافتتح السفير العثماني محمد أفندي جلبي النظرة اتجاه أوروبا عندما سافر إلى باريس سنة 1720 وكتب تقريرا فيه نوع من الدقة فكان مقدمة لتقارير أخرى وكان الأول من حيث هو رؤية من داخل أوروبا لا من خارجها وعلى امتداد القرن الثامن عشر كانت النظرة إلى أوروبا من اختصاص السفراء العثمانيين. وإذا كانت نظرة الأتراك إلى أوروبا متطورة وتتقدم بخطى متصاعدة فإن نظرة العرب العكس تماما أين نجد ملك المغرب الأقصى أوفد عدة سفراء إلى أوروبا لكن نظرتهم لا تزال محكومة بالمواقف الكلاسيكية الدينية والانفعال والتعصب نظرا للظروف العسكرية والسياسية التي تحكمها خاصة بعد طرد المسلمين من الأندلس نهاية القرن الخامس عشر، فأوفد الملك إسماعيل عددا من السفراء كالوزير الغساني إلى اسبانيا سنة 1620 وعبد الله بن عائشة إلى فرنسا لمقابلة لويس الرابع عشر عام 1699 والحاج عبد القادر إلى انكلترا سنة 1721. [1] كان هؤلاء السفراء فقهاء ورجال دين لا رجال دولة أو سياسة وثقافة منفتحة على شتى أنواع المعرفة بينما السفراء العثمانيون كانوا من الجهاز الإداري المستقل تماما عن رجال الدين.[3] لذلك اتسمت نظرة سفراء المغرب بالعدوانية المتسمة بالسجال الديني الذي لا يخلو دائما من احتقار الآخر فالسفارات لم تكن من أجل الاستطلاع والاكتشاف أساسا كالسفارات العثمانية بل كانت دبلوماسية تتّسم بالطابع العدائي حيث كان هدف السّفير الغساني:

1- تحرير مكتبة من المخطوطات العربية يقدّر عددها بخمسة آلاف مخطوطة.

2- إطلاق سراح خمسمائة أسير مسلم من يد الإسبان.[4]

نجد تقرير الغساني محكوم بثنائية مسلم/كافر وبتمجيد الماضي التليد وتحقير الحاضر الإسباني بعد الاستيلاء على المدن العربية الأندلسية وعموما نزعة الجدال الديني من مثل عبارة :"سبتة أعادها الله دار الإسلام".[5] وعبارة: "الغالب على جل سكانها أنهم من بقايا الأندلس إلا أن العهد طال عليهم وربوا في بحبوحة الكفر، فغلبت عليهم الشقاوة والعياذ بالله."[6] والعبارة :"ويقابل هذا المسجد القصبة الكبيرة ...نسأل الله أن يعيدها دار

---

[1] خالد زيادة، **ملاحظات حول تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا**، ص 130.

[3] المرجع نفسه، ص 135

[4] محمد الغساني الأندلسي، **رحلة الوزير في افتكاك الأسير** ،ط1 (دار السويدي، أبو ظبي 2002) ص 12.

[5] المرجع نفسه، ص 33.

[6] المرجع نفسه، ص 39.

الإسلام بجاه نبيه عليه السلام."[1] وكذلك قوله :"وحين جرى الكلام بيننا وبينهن وأردنا الانصراف قالت واحدة منهن ما معناه: سلكنا الله وإياكم مسلك النجاة، والله ما عرفنا أين يسار بنا. فقلت لها إلى جهنم وبئس المصير."[2] أما السفير العثماني "أبو بكر راتب أفندي" الذي أرسل إلى مدينة فيينا للاشتغال بها سفيرا بين عامي 1791 و1792 كتب تقارير مطولة تتعلق بالشؤون السياسية والعسكرية كما وصف هيكل الحكومة النمساوية وبنيانها. وتنظيم القوات المسلحة إضافة إلى جوانب من المجتمع النمساوي وفي نفس الوقت انتقد الدولة العثمانية رافضا عليها تخلفها وضعفها مدافعا عن تقدم المسيحيين الذي يتطلب نوعا من الدراسة المقارنة ومحاولة إتباع المناهج الناجحة التي اتبعوها.[3] أما مؤرخ حملة نابليون على مصر "الجبرتي" نهاية القرن الثامن عشر والذي زار المكتبة ومركز البحوث الفرنسيين عدة مرات كما عُرض عليه بداخل المكتبة مؤلفات عن التاريخ الإسلامي والتعليم الإسلامي. اندهش الجبرتي أن وجد لدى الفرنسيين مجموعة من النصوص العربية بالإضافة إلى كثير من الكتب الإسلامية مترجمة من العربية إلى الفرنسية كما لاحظ أن الفرنسيين يبذلون مجهودات كبيرة ليتعلّموا اللغة العربية والعامية كما اكتشف وجود الإستشراق الأوروبي لكن دهشته هذه حسب لويس قابلة للفهم والتفسير.[4] وبعد رحيل نابليون بونابرت عن مصر تناقش الجبرتي ومعاصروه طويلا حول وصول الفرنسيين والأفعال والنشاطات التي قاموا بها ولم يسترع التاريخ الداخلي لفرنسا انتباه أو اهتمام مؤرخي مصر والجبرتي. باختصار وصل الفرنسيون ومكثوا فترة وفاموا بأفعال وأمور مختلفة ثم رحلوا. فلم يهتم أحد بأن يسأل عن سبب مجيئهم ثم رحيلهم بل فُسر مجيء الكفار على أنه نوع من أنواع الكوارث الطبيعية.[5] عموما لم يهتم المسلمون بمعرفة أحوال أوروبا إلا من طرف كتابات شاذة لا تعبّر عن وعي المسلمين أو العرب ذلك أن الإسلام تبلور بطريقته الخاصّة إلى فكر وسلوك وتمّ إغلاقه بإحكام أمام المؤثرات الخارجية لا من طرف حرّاسه المأمونين، خاصّة تلك المؤثرات التي تأتي من عدوّ الله في الغرب لمدة ألف عام. وبسبب الجدران العالية التي خلّفتها القوة العسكرية للإمبراطورية العثمانية التي خلقت حدودا قويّة حتى بعد انهيارها فإن الشعوب الإسلامية استمرت على قناعتها بالتفوق الثابت الذي لا يمكن قياسه لحضارتهم على كل الحضارات الأخرى ...من الأندلس إلى فارس كانت

---

[1] محمد الغساني الأندلسي، **رحلة الوزير في افتكاك الأسير**، ص 50.

[2] المرجع نفسه، ص 57.

[3] برنارد لويس، **اكتشاف المسلمين لأوروبا** ، ص 131 ، 132.

[4] المصدر نفسه، ص 319.

[5] المصدر نفسه، ص 64.

أوروبا المسيحية أرضا متخلفة للكفرة والجهلة.[1] ما يميز كتابة المسلمين عن أوروبا هو الشعور بعدم أهمّية الزّمن وبأنّه لا شيء يتغيّر حقيقة، إذن لماذا نجد المسلم غير مهتم؟ ربما هو تساؤل خاطئ حسب برنارد لويس ذلك أن المسلم يرى وجوده في العالم شيئا عاديا ويرى وجود الأوروبي غير عادي لهذا فالعوالم والثقافات الأخرى لا تسترعي اهتمام المسلم لأنها مواطن عاجية للجنس البشري، لذلك ينفرد الأوروبي باهتمامه ودراسته لثقافات وحضارات الشعوب الأخرى.[2] بتعبير آخر الشرق لا يعرف نفسه بشكل حديث ومعاصر إلا من خلال أوروبا وبالضّبط الإستشراق، وإذا كان الدين جوهر ذاتية المسلم فإن الآخر يحدّده دينيا كذلك لهذا الآخر هو غير المسلم أي الكافر و"الكفر ملة واحدة" أي أن الآخرين يشملهم نفس الحكم والزمن دائما هو جاهلية وإسلام لا يمكن أن يأتي النور مما قبل الإسلام أو خارجه إطلاقا وأولوية الأولويات بالنسبة للمسلم دراسة القرآن والحديث واللغة أما العلوم الأخرى فلا حاجة لنا بها. لهذا ذهب لويس إلى القول أن الأقليات المسيحية غير الإسلامية والأقليات غير العربية لعبت دورا حاسما في تعريف العرب والمسلمين بأوروبا وحتى القرن التاسع عشر لا يوجد كتاب قواعد أو قاموس يتناول لغة غربية لا عربي ولا فارسي ولا تركي، أول قاموس عربي صدر سنة 1828 لمسيحي قبطي مصري روجع واستهل من طرف مستشرق فرنسي أين أبرز أنّ هذا القاموس صمّم لاستخدام الغربيين أكثر منه لاستخدام العرب.[3] بشكل عام المعرفة العربية مقارنة بالمعرفة الغربية غير موجودة أي لا وجود لمعرفة عربية لها مشاركتها الخاصة المتميزة في استكناه العالم الحديث وصياغة اسئلته. فثمة غياب معرفي عربي على خارطة المعرفة الإنسانية بعد القرن الخامس عشر، الإنسان العربي هو نفسه غائب هويته ذاتها غائبة في نوع من النفي أو التّهميش الذي يمارسه حضور الآخر المعرفي، وهو شكل من أشكال إمّحاء الذات إزاء الآخر. لذلك فالدراسات المخصصة للغرب هي نوع من معرفة الآخر ومنه طرحت مشكلة الخروج من الغياب المعرفي العربي ومعرفة أسباب هذا الغياب، كما برزت المفارقة الاستفزازية أن يكون الغربي الآخر اليوم أكثر معرفة بنا منا بسبب أنه يعرف ذاته معرفة عميقة تمكنه من معرفتنا بوصفنا "آخر" معرفة عميقة. واضطرابنا في معرفة الآخر يعكس اضطرابنا في معرفة الذات لأن الممارسة الفكرية العربية تأكيد آخر لما أكد وإعادة قول ما قيل إن الفكر العربي المعاصر عموما فكر بالتبني لا فكر بالإنجاب.[4] إن فهم أنفسنا اليوم يتم بشكل مباشر عشوائي لا من خلال رؤية فلسفية للتاريخ أو من خلال وعي بصورة تاريخية. فالرّؤية الدينية لا تهدف إلى معرفة فكرية

---

[1] برنارد لويس، **اكتشاف المسلمين لأوروبا** ، ص 326.

[2] Bernard Lewis, **From Babel to Dragomans**, p 434.

[3] المصدر نفسه، ص 320.

[4] أركون، محمد وآخرون ، **الثقافة العربية في المهجر**، ص 16.

جديدة بقدر ما ترمي إلى تأكيد العقائد والقيم والتراث، هنا لا تعرف الذات نفسها إلا من خلال مقولات الدّين والتراث، لا تعرف الآخر إلا من حيث اختلافه وبالتالي من حيث هو نفي لها أو تهديد لوجودها. لذلك يستمد هذا الوعي رمزه ومعناه من التناقض الكلّي مع الآخر ومن رفضه المطلق للاختلاف، كل ما هو مختلف عنه ناقص أو خاطئ، بهذا لا يفهم الغرب إلا بكونه سلبيا عن طريق رفضه المسبق. مثلا بالنسبة لسيد قطب هناك نوعان من المجتمع مجتمع الإسلام ومجتمع الجاهلية ولا يمكن التوفيق بينهما وبالتالي يصل بنا الوعي الدّيني إلى طريق مسدود يقوم عل موقف قطعي مطلق يرفض الجدلية ويرفض الآخر ولا يقبل عن الحسم الكلي بديلا.[1] على العكس من ذلك نجد الاهتمام بالحضارات الشرقية يشكل فصلا مشرقا للثقافة والحضارة الأوروبية في العصر الحديث، يرى المستشرقون الأوروبيون أعمالهم منجزات مفعمة بحبّ العلم والبحث عن الحقيقة كما يرونها خالية من الأغراض والمصالح الآنية العاجلة.[2]

على مدى خمسة قرون تبلورت المفاهيم الأساسية للبحث العلمي في الغرب وحده كالتاريخ والتجريب والتنمية والتقدم أي ما يشكّل الميراث الفكري للإنسان الحديث ولم يساهم الشرق في تشكيل هذا الإرث بأي شكل. وهي أسبقية ثقافية يفخر بها الغرب عن الشرق، إن الشرق مقارنة بالغرب يمثل صحراء قاحلة خالية من أي تفكير علمي أصيل.[3] باختصار يرى الإستشراق أن الإسلام عاجز عن إنتاج معرفة علمية كافية عن نفسه، الشرق ثابت لا يتغير ويدرك العالم ثابتا وبالتالي المعرفة عن أوروبا وأحوالها غير متجددة تظل ثابتة، إن الشرق حسب ماركس في غفلة عن التاريخ وهو نائم، كذلك هيغل يرى تاريخ الشرق لا تاريخي إنه مجرد تكرار للدمار المخيف.[4] أو أن الشرق متشرنق حول ذاته لا يعي الغريب إلا كشيء مثير للسخرية واجمع بعض المسترقين أن الإسلام كالحضارات التقليدية مكان لا زمان، الزمان في نظره ما هو إلا فساد المكان.[5] بعد أن اكتشف الجبرتي الإستشراق الذي كان بالنسبة إليه شيئا مدهشا وغريبا أن يحرص الآخرون على معرفة الإسلام وأهله ساعدت البعثات العلمية نحو أوروبا على اكتشاف الإستشراق أكثر فأكثر بالنسبة للعرب وبشكل أعمق اكتشاف منتجاته ووسائله وكذا ندواته ومؤتمراته. ولم يكتف الشرق بالحضور بل تعداه إلى المشاركة، كانت أول مشاركة لمثقفين من الشرق الأوسط في المؤتمر الثامن للمستشرقين المنعقد بـ"ستوكهولم" Stockholm في الدانمارك

---

(1) أركون، محمد وآخرون ، **الثقافة العربية في المهجر**، ص 20 ، 21.

(2) أركون، محمد وآخرون، **الإستشراق بين دعاته ومعارضيه**، تر:هاشم صالح ط2(بيروت: دار الساقي،2000) ص24.

(3) المرجع نفسه، ص 27.

(4) سالم يفوت ، **حفريات الإستشراق**، في نقد العقل الإستشراقي، ط1(بيروت: المركز الثقافي العربي،1989) ص 58.

(5) خيري منصور، **الإستشراق والوعي السالب**، دط(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،2001) ص 83.

سنة 1889حينها كان اثنان من العالم الإسلامي واحد من تركيا والآخر من مصر.[1] ثم في سنة 1892 وبمناسبة المؤتمر التاسع للمستشرقين بلندن شارك مصري والذي دوّن مشاركته وسفريته بشكل عام في كتاب عنوانه: "السفر إلى المؤتمر" وقد مر بعدة بلدان أوروبية وهو السيد: احمد زكي باشا، نزل بالجمعية العلمية الإسبانية وعيّن عضوا إفتخاريا بالإجماع فيها. كما برهن لأعضاء الجمعية أنه مثقف من مستواهم فخاطبهم بالفرنسية والإيطالية وشكر الجمعية بالإسبانية وقدم مداخلة بالفرنسية موضوعها سرقسطة في أيام العرب.[2]ويوم الخامس من شهر سبتمبر من نفس السنة انعقد المؤتمر التاسع للعلوم الشرقية بلندن وكان زكي باشا افندي بالقسم المخصص للنظر في الساميات وانتخب للنيابة عن مصر في اللجنة الدولية العامة للنظر في عقد المؤتمرات الآتية وتنظيمها ووضع القوانين اللازمة لها.[3] وفي الحلقة الختامية ترجم قصيدة عربية إلى الفرنسية بطريقة ارتجالية سريعة وفورية كان يلقيها بالعربية زميله الشيخ :"محمد فاضل" فلقي عرضه هذا اعجابا وانبهارا من طرف الحاضرين، قال في مداخلته:" وأنتم تعلمون أن قومكم (علماء الشرقيات) كانوا يجهلون قدر ما عندنا ويحكمون علينا بما نحن برآء منه حتى وقعت الألفة العلمية فانكشف لكم ما انطوى عليه العالم الإسلامي من جليل الشعائر المنبعثة على الطوية الخالصة فأخلصتم لنا الود والصفاء كما أوليناكم الصّدق والولاء."[4] واشتكى زكي باشا للجمعية قلة شهرة أعمالها لعدم طباعتها بلغات الشرق وطالب بعقد أحد مؤتمراتها في بلد من بلدان الشرق. وأوضح أن اكتشافه المستشرقين والجمعيات الشرقية الأوروبية كان عن طريق الإرسالية العلمية الفرنسية بمصر في القاهرة.[5] بصفة عامة قام زكي أفندي بوصف المؤتمر وذكر تعيينه عضوا نائبا عن وطنه مصر في اللجنة المتكونة من خمسة وعشرين عضوا للتحضير للمؤتمر القادم، كما ذكر الفندق المقيمين فيه وتعدّد الألسنة مشبها إياه ببرج بابل حيث أن أعضاء المؤتمر بلغ عددهم الثلاثمائة عضو. واختتم المؤتمر في الثاني عشر من سبتمبر من نفس السنة واثناء عودته مر بباريس فوصف المكتبة الوطنية فيها حيث ذكر عدد كتبها وطاقمها الإداري وميزانيتها بصفتها أحد الوسائل التي ساهمت في تطور الإستشراق الغربي.[6] ما يتبين لنا من هذه المشاركة هو:

-إرادة الشرقي في أن يتمثل ثقافة وشخصية المستشرق.

---

(1)Bernard Lewis, **From Babel to Dragomans**, p 436.

(2)أحمد زكي باشا، **السفر إلى المؤتمر**، تقد: أيمن فؤاد سيد، ط1(القاهرة: لدار المصرية اللبنانية، 2000)ص،295 296.

(3) المرجع نفسه، ص 342.

(4) المرجع نفسه، ص 245.

(5) المرجع نفسه، ص 246.

(6) المرجع نفسه، ص 221.

-الإستشراق أصبح شيئا مألوفا ومرغوبا في استهلاكه.

-إرادة المشاركة بفعالية في هذه الحركة العلمية وإثبات حضور الذات إيجابا.

عموما شيئا فشيئا أصبحت الدراسات الأكاديمية في الشرق تعتمد على الدراسات الإستشراقية لمختلف المدارس والمؤلفات والمعاجم والمنشورات وتبادل الزيارات والبعثات العلمية للطلاب إلى أوروبا.

إن كتابة تاريخ استقبال النصوص الإستشراقية في البلاد العربية الإسلامية منذ أن كان الغربيون يهتمون بهذه البلاد أمر صعب لأنه يحتاج إلى مدة زمنية كافية وغير محدودة بتاريخ معين أو على الأقل يحتاج إلى فرقة بحث من أجل التقصي والإحصاء في البلدان العربية، لكن هذه المحاولة هي في هذا الإطار فعلاقة الفكر العربي بالإستشراق مشكلة جديدة تماما وموضوع حديث كل الحداثة لأن حركية هذا الفكر مدينة له من خلال الاقتباس والتوليف أو التحاور والابتكار، أي أن الإستشراق حاضر بقوة في الفكر والثقافة العربية على امتداد كل القرن العشرين.[1] كما أن أنظمة التعليم الحديثة المطبقة في المجتمعات العربية بعد الاستقلال ساعدت أكثر فأكثر على التعارف المتبادل بين الشرق والغرب. والفجوة العقلية والتاريخية بين هذه المجتمعات قد تضاءلت إلى حد سمح في تغيير طبيعة الإستشراق ذاته ووجهته.[2] ولقد كان الإستشراق منذ ظهوره في الوعي العربي الإسلامي كإشكالية ولا يزال كذلك إلى يومنا هذا وهو ليس فرعا من فروع المعرفة أو فنا من فنونها عند البعض، إن خلخلة هذه الإشكالية عن طريق إحداث رجّة نقدية في مفاهيمها الأساسية، تعني نهاية المعرفة المؤسسة عليها وعودة المياه إلى مجاريها وبالتالي تبرز إرادة إعدام هذه الظاهرة والتخلص منها ليتأكد لنا في الأخير أن الإستشراق سبّب قلقا عميقا لهذا الفكر فهل سيكف الغرب عن كونه دارسا للشرق وهل يستطيع الشرق أن يمتنع عن كونه موضوعا قابلا للدراسة، مناقشة هذه الإشكالية تحرّنا بكل سهولة في عفن الأيديولوجيات والارتجاليات والعواطف والانفعالات العشوائية، إنه نادرا ما تعالج قضية الإستشراق إبستومولوجيا عن طريق تفكيكها.[3] ومناقشة إشكالية الإستشراق ومساءلته تقع ضمن إطار الصّراع الكائن بين الشرق والغرب أغلب الأحيان ونادرا ما يتم موقعتها في إطار الحوار. لأن المناقشة يغلب عليها الطابع الانفعالي خاصة من الشرقيين حيث أن الخطابات العربية حول الإستشراق مطبوعة بطابع الغضب والاحتجاج والاتهام والتشكيك أما

---

[1] محسن جاسم الموسوي، **الإستشراق في الفكر العربي**، ط1(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،1993)ص 16.

[2] أحمد الشيخ، **من نقد الإستشراق إلى نقد الإستشراق**، حوار الإستشراق،ط1(المركز العربي للدراسات الغربية)ص 92.

[3] سالم يفوت ، **حفريات الإستشراق**، ص 6.

الخطابات الإستشراقية هادئة باردة متّزنة وأغلب الأحيان متغطرسة ومتعجرفة.[1] بل أحيانا يعتبر المستشرقون هذه الخطابات طفولية لا تنمّ عن رشد ونضج كافي في الوعي العربي الإسلامي يقول كلود كاهن منتقدا أنور عبد الملك:" عندما يتعلم زملاءنا المسلمون المناهج الحديثة في البحث العلمي ثمّ يكملون مناهجنا في البحث وأحيانا يصحّحونها فإنّي سأكون أول من يخرج بذلك، أفهم تماما إحساسهم أحيانا ببعض الانزعاج لتلطفّلنا على مجال دراستهم، فهم يشعرون بأنهم أولى بذلك من غيرهم...وأنه لولاه (الإستشراق) لكانوا عاجزين عن أن يقولوا عن ماضيهم نصف ما يستطيعون قوله اليوم. بطريقتهم الخاصة فنحن لا نزال نمتلك حتى الآن الميزة المتفوقة التالية: إننا قادرون على الاهتمام بتاريخ كلّ شعوب العالم وليس فقط تاريخنا الخاص."[2]

ويستمتع "فرانسيسكو غابرييلي" بدونية الخطاب الشرقي تجاه الإستشراق عندما يطلب الكتاب العرب من هذا الأخير التراجع عن نتائج دراسته التاريخية للشرق وتفسيره كما يحلمون بجعل الغرب ينظر إلى الشرق بعيون شرقية وعقلية شرقية، لكن الغرب لا يستطيع أن يقبل هذا الشرط إلا إذا أنكر نفسه ووعيه الذاتي ومبرّر وجوده وليس معقولا بالمرة أن يطلب هؤلاء الكتاب من الإستشراق التراجع عن مفاهيمه وتصوراته ومنهجياته عندما يدرس الحضارات الشرقية من أجل إرضاء الشرق. والمستعصي على الفهم حسب غابرييلي عندما يطلبوا منه تبني مفاهيم الشرق وتصوراته في عملية الدراسة.[3]

خلاصة القول هي أن الإستشراق مهما كان عبارة عن همزة وصل بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية، لذلك فاختيار المنهج لمعالجة إشكالية الإستشراق في الفكر العربي أمر عسير، إنه عندما نتعمق الوعي العربي المتعدد الأوجه والأشكال الممتد عبر الزمان أي القرن التاسع عشر والقرن العشرين وبداية هذا القرن. والممتد كذلك عبر المكان كل الوطن العربي وبعض البلدان الإسلامية كتركيا وإيران وباكستان وفي الغرب سنضطر للعودة إلى الإستشراق في ذاته وواقعه للمقارنة دائما بين ما هو متصوّر ومدرك ومفهوم ومفسّر ومؤوّل وما هو واقع كما هو وممارس في الغرب للانتقال بالإشكالية إلى مستوى جديد يختلف عما سبق وفي نفس الوقت خلق أرضية جديدة للنقاش والحوار الذي ينشد العقلانية بالابتعاد عن المطالب والمحاجات بتماهي الذات مع الآخر أو تماهي الآخر مع الذات لوأد الحوار من أساسه بل نشدان الاختلاف المعقول الذي يساعد الجميع لتبقى الإنسانية في حاجة إلى بعضها البعض حيث ظهر بعض الكتاب العرب من الذين يعتقدون أن الإستشراق لم

---

[1] محمد أركون وآخرون، **الإستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ص 8.

[2] المرجع نفسه، ص 36.

[3] المرجع نفسه، ص 26.

يعد موجودا كمشكلة في الوعي العربي لأنه محدود ومجالاته تنكمش وقد أصبحت كفة الباحثين العرب هي الرّاجحة الآن وأصبح العرب في غير حاجة إلى فكر مستورد وبات المستشرقون يجترون جهودهم السّالفة وانحصرت أبحاثهم الجديدة في دوائر مغلقة.[1] ذهب إلى هذا الرأي كذلك فئة من المستشرقين من حيث أن الإستشراق لم يعد موجودا كما هو وما يحدث هو دراسة لمجتمعات وحضارات وأديان وفقا لمناهج علمية محددة.[2] والأكثر من ذلك ذهب كثير من المستشرقين إلى أن الإستشراق ليس في حاجة للنّقد من طرف الشرقيين. لأن قوة الغرب في نقد ذاته، نقد الإستشراق أولوية غربية ويقع ضمن ضرورة نقد كل محاولة علمية استشرافية إبستيمولوجيا.[3] ومنه عوضا من أن تكون الدراسات العربية الناقدة متجاوزة الإستشراق ومتعالية عليه بالمفهوم الكانطي أصبحت هي ذاتها موضوعا للدراسات الإستشراقية أي "نقد النقد" يقول أندريه ميكيل مفسرا انتقادات العرب للإستشراق: "أعتقد أن نقد الإستشراق والغرب هذه الأيام يمكن أن يفسر في 80% منه بأنه نقد يتعلق أكثر بالسياق السياسي العام أكثر من تعلقه بمضمون الأبحاث والدراسات الغربية عن الشرق والبلاد العربية وهذا ما اعتقده اعتقادا راسخا."[4] وبالتالي يفهم من هذا أن الكتابات العربية حول الإستشراق وانتقاداته مفهومة عند المستشرقين ومفسّرة ضمن الظروف والمعطيات والأطر التي ساعدت على انبثاقها كما يمكن تصنيفها. وبالتالي هي مادة دسمة وغنية وموضوعا جديدا تساهم في استمرارية الظاهرة الإستشراقية وإطالة عمرها من حيث هي دراسة للشرق، فأن تكون ملما بموضوع دراستك معناه أن هذا الأخير تحت سيطرتك أو سلطتك فالشرق من حيث هو موضوع تنطبق عليه تلك الأوصاف، أما إذا كان العكس أن الشرق أضحى منفلتا من قبضة الغرب معناه أن هذا الأخير لا يستطيع إصدار أحكام حوله. إن الإستشراق لا يزال منفلت من قبضة الشرق لذلك نجد هذا الأخير عاجز عن إصدار أحكام وتقارير مضبوطة ودقيقة حوله إن الشرق عاجز عن معرفة الإستشراق دون الاعتماد على الإستشراق ذاته. إذ هو معرفة مدعمة بسلطة الغرب وقوته ليكسبها مصداقية أما المعرفة الشرقية هزيلة محدودة بضعف الشرق وبالتالي فهي محدودة المصداقية لأنها ليست مدعمة بالقوة اللازمة يقول المستشرق بول فيبل:" الغرب بالرغم من أنه يريد أن ينشر نماذجه في التنمية إلا أنه هو العقبة أمام الآخرين في الوصول إلى ما وصل إليه من مستوى مرتفع من التقدم والتنمية وبالتالي فإن نجاح نقد الغرب لن

---

[1] نجيب العقيقي ، **المستشرقون**، ط5(القاهرة: دار المعارف، 2006) ج3، ص 615.

[2] احمد الشيخ، **حوار الإستشراق**، ص 118.

[3] المرجع نفسه، ص 144.

[4] المرجع نفسه، ص 86.

يتم إلا في حالة تحقق المساواة".[1] هذا المستشرق أقصى شيء يتمناه للشرق هو تحقق المساواة معه لأنه في الحقيقة يقول هذا الكلام وهو يمتلك السلطة ويتكلم من خلالها أما ما يتمناه الشرقي أكثر من هذا بكثير أي تجاوز المساواة والتمتع بلذة السلطة والسيطرة، لأن شهوة السلطة غريزة في الإنسان حسب فوكو مثلها مثل شهوة الأكل والجنس. إن تاريخ الإستشراق ككل مرتبط بتطوّر ثقافة الغرب وخاصة الفكر التاريخي والفلسفي والديني في أوروبا، أحيانا تصل مناقشة الإستشراق حد العبثية ذلك أن الغرب هو من أنتجه وهو كذلك من يعدمه وينفي وجوده يقول مكسيم رودنسون: "كلمة استشراق لم تعد تعني شيئا، إنني لا استطيع أن أتحدث وأستفيض في ما ليس موجودا".[2] وإذا نفينا وجود الإستشراق معناه أيضا نفي الشرق يقول رودنسون:" لا يوجد شرق وإنما توجد شعوب، مجتمعات وثقافات وبالتالي لا يوجد استشراق أيضا، إنما توجد أنظمة علمية لها موضوعاتها وإشكالياتها النوعية مثل: علم الاجتماع، الاقتصاد السياسي، الألسنية، الإناسة والفروع المختلفة للتاريخ".[3] بل يصل الأمر حد اتهام الشرق:" هناك نوع من العنصرية ضدّ الغرب فالقول أن الدراسات الإستشراقية تمثل "نظرة الآخر"، يتضمن اتهاما مبطنا، اتهاما لأن الباحث الغربي قد اهتم بالشرق وهكذا هناك اتهام في حالة الاهتمام بقضايا الشرق، واتهام في حالة عدم الاهتمام به أليست هذه عنصرية ضدّ الغرب".[4] هكذا إذن يعلم مكسيم رودنسون أن الإستشراق هو مأزق الثقافة العربية وورم لم يستطع الكتاب العرب التخلص منه وهو كالشوكة في الحلق لا يمكن تجنب مواجهته أو تفاديه مثلما لا يمكن نسيانه، خلاصة القول حسب كلام أحمد خليل:" معرفة الغرب للشرق تصنّف ضمن تقنية القوة والسيطرة".[5] يبقى دارس الإستشراق وناقده تلميذا في عين المستشرق الموجه والناصح يقول فرانسيسكو غابرييلي:" نلاحظ أن بعض الشرقيين الأذكياء والجريئين قد أخذوا يسلكون هذا الطريق (منهجية الإستشراق) واستطاعوا في بعض الحالات أن يصلوا إلى مستوى زملائهم الغربيين أنفسهم من حيث السيطرة على المنهجية العلمية...عبد الوهاب قزويني وعباس إقبال وتاقيذاء في إيران، فؤاد كوبرولو في تركيا، طه حسين وإبراهيم مدكور في مصر، صلاح الدين المنجد في سورية، التانجي في المغرب...جميعهم يقفون على قدم المساواة مع المستشرقين الأوروبيين، إنهم ملتزمون بالعقلية المشتركة نفسها وتقنية البحث إياها والمنهجية

---

(1) احمد الشيخ، **حوار الإستشراق** ، ص 150.

(2) المرجع نفسه، ص 39.

(3) المرجع نفسه ، ص ن .

(4) المرجع نفسه، ص 40 .

(5) خليل احمد خليل، **الإستشراق مشكلة معرفة أم مشكلة اعتراف بالآخر؟** الفكر العربي، عدد 31،السنة الخامسة 1983، معهد الإنماء العربي، ص 58 .

ذاتها في العمل...إن ما يسعدنا هو أن يكثر عدد زملائنا الشرقيين الذين يرتفعون إلى مستوى التّصور التاريخي للبحث العلمي وليس الانخراط في المماحكة الجدالية حول ماضيهم العظيم. وما يسعدنا هو أن يصبحوا قادرين على التفسير الإستشرافي له...الشرق لم ينجح حتى الآن في كسر هذه العقدة، أقصد عقدة الظنون والإشتباه والضّغينة تجاه الإستشراق".[1] وبالتالي ينزعج المستشرق عندما يرى الباحث الشرقي له إرادة التحرر وتجاوز الإستشراق، لا يريد المستشرق أن يتخلى عن كونه الأستاذ والمرشد والموجه للباحث الشرقي. ولقد بحث برنارد لويس في نظرة الشرق إلى الإستشراق وخاصة في نطاق الشرق الأوسط من خلال المصريين، أين تعددت وجهات النّظر حول هذه الظاهرة، لكن النخبة من يبحث دائما عن أسباب معقولة لفهم الإستشراق وتفسير دوافعه لا من خلال نتائجه. فعالم المصريات يبدو غير مفهوم تماما إذ كيف لأمثاله الأجانب بذل مجهودات ويقضون الكثير من الوقت جالبين الكثير من الإمكانيات والأموال ويجابهون المخاطر ويضحون أحيانا بحياتهم الخاصة من أجل استخراج وفك الرموز للقطع الأثرية المستخرجة، التي تعود للزمن المنسي وهي في نفس الوقت ليست من تراثهم**!** أما بالنسبة للقرويين البسطاء علماء الآثار هؤلاء يبحثون عن كنوز مفقودة، ولسكان المدن الأكثر تحضّرا ووعيا عبارة عن مغامرين سياح يبحثون عن الترفيهات، بالنسبة لرجال الدولة جاء هؤلاء المستشرقون ليقدموا بعض الخدمات لحكوماتهم، عموما تم النظر إلى المستشرقين كبحاثة عن كنوز أو عملاء للإمبريالية[2] هكذا يبقى المستشرق دارسا ينظر إلى الشرق من عليائه لننتقل إلى موقف الفكر العربي من الاستشراق الذي كان غالبا ردود أفعال من الرفض الكامل لما لا يلائم الذات والقبول الكامل لما يلائمها إلى النبرة الحذرة .[3] والملاحظ أن العدة العقلية والمنهجية اللازمة لم تكتمل بعد لتلقي الإستشراق وافتراض الوصاية الأبوية على القارئ الذي يبقى يراوح دون سن الرشد. لذلك لم يكن موقف الكتاب العرب من الإستشراق واحدا ولا مجمعا عليه ولا مطردا فيه بل مشتتا متناقضا يدحض بعضه البعض الآخر.[4]لذلك تم تصنيف المواقف من الإستشراق غالب الأحيان إلى صنفين:

---

[1] محمد أركون وآخرون، **الإستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ص 28 .

[2]Bernard Lewis, **Le Retour De L'Islam**, traduit : Tina Jolas et Denise Paulme, dans : **ISLAM** , recueil de 6 livres et des Articles , traduits par : Denis-Armand Canal , Rose Saint-James , Jacqueline Carnaud , Daniel Ferriol , Dominique Férault , Ordette Guitard , Tina Jolas et Denise Paulme , édition: QUATRO GALLIMARD , Paris 2005, p 1033.

[3] خيري منصور ، **الإستشراق والوعي السالب**، ص 32 .

[4] نجيب العقيقي، **المستشرقون**، ج3، ص 606 .

-النظرة الكلاسيكية: تستند إلى الموقف الديني الذي يقسم العالم إلى دار حرب المتمثل في أوروبا والغرب عموما ودار الإسلام.

-النظرة الحديثة: تتميز بالواقعية يغلب عليها طابع التأثر والانبهار.[1]

فيما يخص النظرة الأولى موروثة من العصور الإسلامية الأولى حين بلغت الحضارة الإسلامية أوج تطورها وهو موقف أصولي فقهي يعتمد على الأحكام الدينية، وجدناها عند حاجي خليفة المؤرخ العثماني والثاني الجبرتي مؤرخ الحملة الفرنسية على مصر، أما النظرة الثانية فتبدأ مع الإرساليات العلمية إلى أوروبا بداية من الطهطاوي الذي ذهب إلى باريس بهدف حث ديار الإسلام على البحث عن العلوم البرانية المادية والفنون والصنائع لأن المسلمين مكتفين فقط بالعلوم الجوانية الدينية[2] وفي نهاية القرن التاسع عشر ظهرت أولى فصول النقد الإسلامي والعربي والمشرقي للإستشراق والتي نجدها في جدل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده مع ارنست رينان وهانوتو، كان جدلا دينيا سياسيا بالغ العنف والتشكك وهو موقف قاس من الإستشراق ومظهر من مظاهر العلاقة بين الشرق والغرب بل أكثرها تحجرا وعدائية، كان نقضها للرّؤية الغربية للإسلام والشرق عموما منصبا على الجوانب المبدئية العامة ذات الطابع الشمولي مثل العقلية السامية والعقلية الآرية، إسهام الإسلام في تقدم المسلمين أو تخلفهم.[3] إذ يرى كتاب الحركة الإصلاحية ورجال الدين عموما أنفسهم في مهمة مواجهة زحف حضاري وثقافي جارف لا يستطيعون إزاءه غير الوقوف موقف المدافع المتشنّج ولم يكن خوفهم من الإستشراق أكثر من خوفهم على القارئ المسلم وامتداد تأثيره فيه فاعتبروا أنفسهم حماة الدين والعقيدة ضد أي عدوى خارجية، ومن حيث المبدأ هم يتشككون عندما يأتي باحث غير مسلم ليتحدث عن الإسلام وليس إذا كان المرء غير مسلم هو بالضرورة عدوا للإسلام.[4] وفي مطلع القرن العشرين نشهد معالجات أكثر تحددا، إذ رد محمد رشيد رضا على كتاب "إميل درمنغهام" على النبي، وحمل أحمد شفيق باشا على الرؤية الغربية الإستشراقية لمسألة الرق في الإسلام، وانصرف محمد فريد وجدي وطنطاوي جوهري لإثبات عقلانية الحل الإسلامي للمشكلات المعاصرة في مواجهة ما اعتبراه موقفا استشراقيا غير عقلاني من الإسلام وقضاياه وطبع عام 1923 كتاب "آراء

---

[1] خالد زيادة، **ملاحظات حول تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا**، الفكر العربي، ص 128 .

[2] خيري منصور ، **الإستشراق والوعي السالب**، ص 17.

[3] رضوان السيد، **ثقافة الإستشراق ومصائره وعلاقات الشرق بالغرب**، الفكر العربي، عدد 31،السنة الخامسة 1983، معهد الإنماء العربي، ص 14، 15.

[4] احمد الشيخ، **حوار الإستشراق** ، ص 56 .

غربية في مسائل شرقية" لعمر فاخوري الرائد في طرح مسألة الإستشراق عموما وفي وقت مبكر.[1] أما في ثلاثينيات القرن الماضي فقد النقاش ضدّ الإستشراق طابعه الهادئ نسبيا ليتحول إلى اتهام مجرد من كل شيء ولا تزال هذه النزعة سائدة في التيار الديني نجد "محمد أسد" يعتبر جميع المستشرقين هم أعداء الإسلام أما "حسين الهراوي" يرى أن الإستشراق مهنة ضد الشرق وضد الإسلام.[2] أما أحمد فارس الشدياق فجعلهم ضررا وبلاء لا نفع منهم ولا دفع والامير شكيب ارسلان يرى أن وراء الإستشراق تكمن عداوة الغربي للشرقي.[3] أما محمد البهي وعبد الحليم محمود ومالك بن نبي فلديهم إحساس بأن المستشرق لا يمكن أن يكون مستقلا في بحوثه وتوجهاته، أنه أكيد تابع لجهة رسمية معادية للإسلام والمسلمين بالغرب، أو هو رأس الحربة في منظمة سرية (الطابور الخامس) متآمرة على دين المسلمين وحضارتهم كذلك دراسات أنور الجندي ومحمد الغزالي.[4] ويغلب على ردود هؤلاء الكتاب مناهج الأصوليين وعلماء الكلام وموقفهم هو دائما دفاعي عن الدين وسبب رفضهم للإستشراق هو أنهم وجدوا فيه ما يناقض الدين. نجد مثلا: شكيب أرسلان منهجه يقوم على تفنيد بعض الأفكار الإستشراقية بحجج مستشرقين آخرين. [5] كذلك غلبت النظرة الذاتية العاطفية القائمة على الانتقاء والترك، الانتقاء يملي تبني صورة الذات والترك يملي إدانة ما يخالف صورة هذه الذات.[6] وبالتالي ساد منطق ثنائي القيمة يصنف الإستشراق صنفين: أحدهما خير كله والآخر شر كله. ويسمّي الدكتور فؤاد زكريا هذا التيار الناقد للإستشراق بـ :

مدرسة النقد الذاتي: التي تقف موقفا دفاعيا عن الدين الإسلامي ضد الإستشراق الموصوف بالمسيحي واليهودي والملحد والعلماني للقول بتماسك الإسلام وسموه عن النقد وكماله وتعاليه عن الأديان والمذاهب الأخرى، الإستشراق باختصار يسعى لتشويه الإسلام والنيل منه كي يفرض معتقدات هدامة. ومما يميز هؤلاء أنهم لا يتقنون اللغات التي كتبت بها الدراسات الإستشراقية ما عدا بعض الاستثناءات لذلك يعتمدون على الترجمات والاقتباسات. وهذا الموقف ليس معزولا عن الواقع بل هناك ظروفا معينة أملته، إذ أن غالبيتهم تلقى تعليما تقليديا ومحافظا كذلك الظروف التاريخية للعالم العربي الإسلامي الواقع أغلبه تحت الاستعمار والقهر ومحاولة

---

(1) خيري منصور ، **الإستشراق والوعي السالب**، ص 08.

(2) المرجع نفسه، ص 53 .

(3) نجيب العقيقي، **المستشرقون**، ج3 ص 606.

(4) رضوان السيد، **ثقافة الإستشراق ومصائره وعلاقات الشرق بالغرب**، الفكر العربي، ص 16.

(5) محسن جاسم الموسوي، **الإستشراق في الفكر العربي**، ص 157.

(6) خيري منصور ، **الإستشراق والوعي السالب**، ص53.

مسخ هويته، الظروف الاجتماعية السيئة المتمثلة في انتشار الفقر والأمية، والأهم هو صدمة الاحتكاك بالغرب العلماني وبروز مظاهر التأثر به وخاصة في شقه العلماني وظهور التيار الليبرالي الذي كان يستهدف مكانة رجال الدين اجتماعيا وسياسيا وثقافيا واقتصاديا كأطروحة طه حسين حول الشعر الجاهلي، لذلك غلب على موقف التيار الديني الخوف والارتباك والاندفاعية القلقة من غرب مشئوم ربما هو عقاب إلهي بسبب ابتعادنا عن الأصول الأولى والدين الصحيح. أما الردود الإستشراقية حول هذا الموقف فهي متباينة، هناك من يرى أن الإسلاميين يريدون الحفاظ على الهوية وتحقيقها خارج التّطور وحتى بمعارضة التقدم عند اعتراضهم على الإستشراق.[1] بينما يرى مكسيم رودنسون أن الإسلاميين ينتقدون الإستشراق بصورة متسقة مع ذهنياتهم وما تعلموه لقربهم من الفئات الاجتماعية المضطهدة والمحرومة والمهمشة التي لا تمتلك رصيد ثقافي ومعرفي كاف لفهم الغرب والإستشراق.[2] أما جاك بيرك فإنه يتساءل: "هل الإسلام كتب عليه أن يعيش منفردا قي جزيرة أم يعيش في دنيا ويتعايش مع حضارات أخرى، فإذا تعايش مع حضارات أخرى كغيره من الديانات لا بد أن يقبل وجود تلك الحضارات أي يقبل نظرة الغير إليه، هذا شرط قبوله هو أن يقبل ضمن الآخرين."[3] عموما الموقف الديني نابع من ظاهرة الشرق المتشرنق حول ذاته لا يعي الغريب إلا كشيء مثير للسخرية والتهكم والرفض، ولم يكن في إمكان التيار الديني نقد الإستشراق وإصدار أحكام حوله لولا تيار آخر برز خلال القرن العشرين وبالضبط بعد الحرب العالمية الأولى وهو التيار الليبرالي أي أن غالبية كتابه سافر إلى الغرب ودرس هناك أو أنه احتك بالمستشرقين وربما تتلمذ على يديهم إذ كان بعض المستشرقين أساتذة في جامعة القاهرة أو دمشق بسورية أو الجامعة الأمريكية ببيروت مثلا: أحمد فارس الشدياق سافر إلى أوروبا عام 1834 وبالضبط جزيرة مالطا أقام أربعة عشرة سنة يدرس في مدارس الإرساليات الأمريكية، وعند عودته من أوروبا ألف كتابا عنوانه:"كشف المخبا عن فنون أوروبا" وعمل مباشرة مع المستشرقين في الترجمة والتحقيق وكذلك مع الإرساليات ثم تحول من المسيحية إلى الإسلام.[4] ولم يمارس المستشرقون الكتابة والتأليف في الغرب فحسب، بل كان الكثير منهم أعضاء في المجامع العلمية العربية لا سيما المجمع العلمي العربي بدمشق، حيث أن قائمة الأعضاء في المجمع التي ظهرت في الجزء الأول من المجلد السابع سنة 1927 ضمت ثمانية وثلاثين اسما لمستشرقين كانوا يتفاعلون مع الكتاب والمؤلفين والباحثين والمفكرين العرب في القراءات والدراسات والنتاجات المشتركة والمؤتمرات والندوات

---

(1) أحمد الشيخ، **حوار الإستشراق**، ص 152.

(2) المرجع نفسه، ص 42.

(3) المرجع نفسه، ص 28.

(4) خيري منصور ، **الإستشراق والوعي السالب**، ص 226.

ويقيمون معهم شتى الحوارات.[1] ومنه أصبح الإستشراق مساهما في الثقافة العربية المعاصرة بل له فضل عليها نجده في الكتابات التي ظهرت خلال فترة الثلاثينات من القرن الماضي عند طه حسين وعلي عبد الرازق كما نعثر على نجيب العقيقي بعمله الممتاز "المستشرقون" سنة 1937 الذي يمثل الإطار المعتدل لوجهات نظر المثقفين العرب وبرزت حركية الكتابة عن الإستشراق عند التيار الليبرالي من الحاجة إلى إيجاد نوع من التكافؤ العلمي والمنهجي لا بحثا عن التجاوز والتفوق لأن الفكر العربي لم يتفوق إلى الآن عن الإستشراق. فنجد في كتابات طه حسين التبني المطلق لأقوال المستشرقين ونتائجهم وما فرضياته حول الشعر الجاهلي إلا أفكارا إستشراقية أعاد تدوينها بالعربية فخلقت له شهرة كبيرة عندما أثار حفيظة العمائم الأزهرية.[2] أما دوافع نجيب العقيقي في تأليف عمله الضخم "المستشرقون" فقد شرحها في الجزء الثالث والأخير وفي آخر فقرة من هذا الكتاب يقول العقيقي:" أما وقد شغلوا (المستشرقون) بتراثنا كشفا وجمعا وتحقيقا وتصنيفا، منذ ألف سنة في جميع البلدان، وبشتى اللغات فلا أقل أن نشكر لهم فضلهم على العربية بالعربية، ونذيعه في كتاب وإن لم يكن في مثل دقة كتبهم وعمقها وشمولها وجدتها هو:"المستشرقون".[3] كما أجزل العقيقي بالمديح على المستشرقين ذوي الفضل على تراثنا الذي لا يجحده إلا جاهل أو مكابر، ندين لهم بجمعه وصونه من الضياع، وماذا لو تركوا تراثنا لنا؟ أما كنا أهلا لجمعه وصونه؟ يتساءل العقيقي ويجيبنا بكل يقين:" كلا! كنا في غفلة عنه لا نكاد نحس وجوده أو نعرف قيمته أو نقدر حاجتنا إليه! ولم يقف جهدهم في الجمع على مجرد الاقتناء بل فهرسوا ما جمعوا من تراثنا فهرسة علمية دقيقة ومن ثم انتقلوا إلى نشر ذلك التراث نشرا يعتمد أدق منهج للتوثيق والتحقيق وصحونا من نومنا فإذا ألوف الذخائر العربية بين أيدينا محررة موثقة، نلوذ بها في دراستنا العالية، ونعد الرجوع إليها في أبحاثنا المتخصصة مدعاة للفخر والمباهاة وبلغوا في دراستهم للشرق والعربية والإسلام جهدا مذهلا من العمق والتخصص."[4] وإذا كان الإستشراق يشكل النخبة العربية فإن أثره في الفكر العربي يبرز في الأخذ منه وعن الغرب عموما المنهج العلمي ميزة ثقافة العصر كما أثر في طرق التعليم وتحقيق التراث وترجمته ودراسته والتصنيف فيه وتقييمه بالنسبة للتراث العالمي، بالاعتماد على الجرأة في التفكير والتقدير وإعلان الحقائق وما يعتقد أنه الحقيقة والمضي قدما في طريق المعرفة دون ملل أو إخفاق أو اتجار فطبعت الحياة الفكرية العربية بنوع من الجدة. نجد آثار المستشرقين منهجا ونموذجا ومرجعا في مؤلفات الدارسين العرب المعاصرين كالدكتور جواد علي في كتابه

---

[1] محسن جاسم الموسوي، **الإستشراق في الفكر العربي**، ص 120.

[2] خيري منصور، **الإستشراق والوعي السالب**، ص 18.

[3] نجيب العقيقي، **المستشرقون**، ج3، ص 625.

[4] المرجع نفسه، ص 611.

"تاريخ العرب" حيث أن معظم مراجعه من دراسات المستشرقين. وظهر أثرهم كذلك في تاريخ الأدب ككتاب "تاريخ آداب اللغة العربية" لجرجي زيدان، كتاب "ضحى الإسلام" لأحمد أمين و"سلسلة الروائع" لأفرام البستاني ...الخ [1] وما يميز كلام العقيقي هو خلوه من الضغائن تجاه الإستشراق بل بالعكس هناك عاطفة إكبار وإجلال وتقدير وشعور بدين كبير تجاهه كما أنه هناك محاولة تقديم تعريف واقعي وموضوعي للإستشراق فيرى أنه ظهر على طرفي النهضتين (الأوربية والعربية) المستشرقون فتناولوا تراثنا بالكشف والجمع والصون والتقويم والفهرسة...وعمدوا إلى درسه وتحقيقه ونشره وترجمته والتصنيف فيه: في منشئه وتأثره وتطوره وأثره وموازنته بغيره، واقفين عليه مواهبهم ومناهجهم وميزانهم مصطنعين لنشره المعاهد والمطابع والمجلات ودوائر المعارف والمؤتمرات حتى بلغوا فيه مبلغا عظيما من العمق والشمول والطرافة وأصبح جزءا لا ينفصل عن تراثنا ولا تؤرخ الحضارة الإنسانية إلا به، فماذا لو كفرنا بالإستشراق ولم نعترف بجميله يقول العقيقي:"فإن نحن طوينا هذا الجهد تنكرنا للأمانة العلمية في البحث عن الحقيقة الموضوعية...وإن طيّ نشاطهم يبعث على الريبة وسوء الظن والقطيعة ".[2] ونجد هناك إقرارا من طرف العقيقي بتفوق الإستشراق على الفكر العربي يقول:" بلغ المستشرقون من تعليم لغاتنا والكشف عن آثارها وإحيائها بالنشر والترجمة والتّصنيف ذلك المبلغ لمنهج ومميزات ووسائل لم تتوفر لنا من قبل".[3] فالمنهج العلمي المعتمد لم يبتدعه الإستشراق ابتداعا. بل هو منهج أشاعه في الغرب كبار العلماء والفلاسفة أمثال: مونتسكيو وكونت ودوركهايم كما ميّز العقيقي المستشرقين بميزات لا نجدها عند كبار البحاثة العرب وهي :

1-أخذهم بأمهات اللغات سامية كانت أو آرية كالأشورية والآرامية والسريانية والعبرية والعربية والحبشية والأرمينية والفارسية والتركية وسائر لغات الشرق الأقصى.

2-سعة ثقافتهم ودرايتهم بالتراث الإنساني، إنهم أوسع علما ومعرفة ممن عرفوا جانبا من جوانب تراثهم فقط ويضيف العقيقي :"ولولا هؤلاء العلماء لغاب عنا الكثير مما أسهم به أسلافنا في تطوير الثقافة العالمية ونحن أحق الناس فخرا به".

3-تخصص الواحد منهم بلغة أو دين أو علم أو أدب أو فن أو سلالة أو عصر أو أديب. ولأنهم دخلاء على

---

[1] نجيب العقيقي، **المستشرقون** ، ص 603.

[2] المرجع نفسه، ج1، ص 07، 08.

[3] المرجع نفسه،ج3، ص 598 .

التراث الشرقي اصطنعوا التمحيص والدقة فيه لإدراكهم بأن الأخطاء والتحريف والتضليل تنال من مكانتهم العلمية، كما أنهم متعددون من جنسيات مختلفة متضلعين في موضوعات دراساتهم يقرءون عليها بلغات متعددة فيصحّح بعضهم للبعض الآخر، ينزلون على الصواب متى أيقنوا الخطأ مما دفعهم إلى ترصد الكتب والتشدد في نقدها وإعادة طبعها بعد تنقيتها وضبطها والزيادة عليها مرات.

4-الصبر على العمل الذي ضرب به المثل، ربما ينقضي عمر أحدهم في تحقيق مخطوط أو تصنيف كتاب أو مسرد أو مجموعة أو موسوعة دون كلل ولا ملل.[1]

ويظهر العقيقي مدافعا عن الإستشراق ضد انتقادات التيار الديني يقول:" من أجل هؤلاء النقاد وأمثالهم ممن تعذر عليهم قراءة 1414 صفحة -هي الطبعة الثالثة من هذا الكتاب- رتبت القسم الأخير —منذ الفصل السادس والعشرين من هذه الطبعة الرابعة- ترتيبا موضوعيا تاريخيا...لنقضي للمستشرقين حقهم ونرفع التهم عنهم وأولاها خدمة أديانهم...إن الإستشراق لم يهدف في نشأته خدمة الكنيسة".[2] إذن الإستشراق لم يهدف خدمة اليهودية ولا المسيحية عند العقيقي الذي يصنفهم إلى فئتين: فئة مؤمنة مسيحية يهودية تخدم أديانها وهذا الحكم نجده منذ أيام الحروب الصليبية ليتكرس من جديد في عهد الاستعمار ونوعية القار التي تطلو بها فرشاة التيار الديني هذه الفئة "التعصب ضد الإسلام". وأما الفئة الثانية فهي غير مؤمنة علمانية هدفها دحض الدين، صنف العقيقي المستشرقين العلمانيين خمسة فئات والمعيار دائما: موقفهم من الدين الإسلامي ولا شيء آخر. وهي ميزة عامة ميّزت كتاب تلك الفترة يقرأ الإستشراق ويصنف ويقيم وينتقد وفق مقياس وحيد هو: موقفه من الدين الإسلامي . ومنه فالمستشرقون العلمانيون حسب العقيقي كانوا من الإسلام خمسة فئات:

1-فئة من طلاب الأساطير والغرائب والأحاجي.

2-فئة المرتزقة الذين وضعوا أقلامهم في خدمة مصالح بلدانهم الاقتصادية والسياسية والاستعمارية.

3-المتغطرسة المتكبرون الذين أعمتهم الضلالة عن الموضوعية المتفهمة وقد غلب على نظرتهم الاعتقاد بأن الإسلام دين قليل شأنه.

4-العلميون الذين درسوا الإسلام دون أن يقصدوا الطعن فيه وإنما درسوه دراسة موضوعية كما تدرس بقية

---

[1] نجيب العقيقي، **المستشرقون**، ج3، ص 600.

[2] المرجع نفسه، ج1، ص 617.

الأديان كالمسيحية...الخ فلماذا نجبرهم وهم بشر مثلنا منهم من يصيب ومنهم من يخطئ على الأخذ بآرائنا أو نتخذهم أعداء لنا؟ حتى الذي استند منهم إلينا عاديناه.[1]

5-المنصفون الذين أنصفوا الإسلام وإن لم يدينوا به قولا وعملا وكتابة فلم يؤخذ عليهم هفوة على كل ما دبجوه فيه، ومنهم من ذهب به إخلاصه إلى اعتناق هذا الدين.[2] عموما يرى العقيقي الإستشراق بريئا وشفافا خال من الأغراض الغير نزيهة أو اللاعلمية يقول:" لم يكن الدافع واحدا للمستشرقين في جميع البلدان خلال ألف عام بل هناك دوافع متنوعة متداخلة متطورة غلب عليها الطابع العلمي...والمستشرقون بشكل عام يهوون الإستشراق ثم يتخذونه مهنة كأي المهن الحرة في معاهده ومكتباته ومتاحفه ومطابعه ودور نشره ومجلاته.[3] ما نستخلصه عند العقيقي هو أن للإستشراق القيمة العلمية وفقط وأهميته تكمن من حيث أن التراث العربي جزء من التراث الإنساني ولعله أكثر أجزاءه اتساعا وتعقيدا وغموضا في أصوله وتأثره وتفاعله وتطوّره وأثره، لما رافقه من عصبيات ومنازعات سياسية ودينية بين الفرق والجماعات السرية وزندقات وأحقاد وسعة الإسلام لانتشاره في الشرق والغرب وعلوم دينية ولغوية وترجمات مختلفة من حضارات شرقية وغربية، تفاسير مختلفة للقرآن والحديث والتجادل بالكلام والسيف...الخ والاشتباه بالنوايا وتبادل القذف والتهم كالفضل بن خاقان الذي قال في بن باجة: إنه قذى في عين الدين. لذلك فالمستشرقون يطبقون منهجهم العلمي على تراثنا بنفوس وقلوب وعقول خالية قدر المستطاع من آثار تلك العصبيات والمنازعات والأهواء ولا يمكن اتهامهم بالخطأ لمجرد أن نتائج نتائجهم تأتينا بما ألفناه عندنا.[4]

كما ينبذ العقيقي التعصب الأعمى الذي يسلب الغرب حق دراسة الاسلام قائلا: "أما القول في تراثنا بأننا نحن أهله وأصحابه ولا يجوز لنا بعد اليوم أن نتخلى عنه لسوانا من الأجانب الغرباء نصيب فيه. ويسقط في الوقت نفسه من تراثنا صفة الإنسانية في تأثره بالثقافة العلمية وأثره فيها، من اليونان والفرس والرومان إلى أوروبا وإفريقيا وآسيا وحتى الشرق الأقصى ولولا جهود المستشرقين لما أحطنا به أو اهتدينا إلى كل عظمة أسلافنا وحققنا تواريخ أولى دولنا".[5] أما النقد العلمي للإستشراق فلا نجده عند العقيقي وإنما أشار إلى البعض الذين يسيرون

---

[1] نجيب العقيقي، **المستشرقون** ، ج3، ص 620.

[2] المرجع نفسه،ج3، ص 621.

[3] المرجع نفسه، ج3، ص 604 ، 605.

[4] المرجع نفسه،ج3 ، ص 602.

[5] المرجع نفسه، ج3، ص 623.

معه في نفس الاتجاه قائلا:"أخضع حصفاء كتابنا دراسات المستشرقين للبحث العلمي فتناول الأستاذ العقاد بعض ما قيل حديثا باللغة الانجليزية عن الاسلام عقيدة وتفسيرا ونظما وثقافة...الخ فاعترف بإخلاص معظمهم وألزم الأقلية الضالة الحجة والدليل".[1] عموما تيار نجيب العقيقي تأثر بالإستشراق وبحث عن الطريق المؤدي إلى تحقيق الكفاءة العلمية اللازمة حتى تجعله في مصاف ومرتبة الدراسات الإستشراقية وانبثقت من هذا التيار فكرة "الاستغراب" أو "الدراسات الغربية" Occidentalism والأرجح انها فكرة استشراقية في جزء منها ولا تفهم إلا في مقابل أو باستحضار مقابلها الإستشراق Orientalism و"المستشرق" في مقابل "المستغرب" لأن المستشرق لا ينتمي إلى العالم الذي يدرسه وليست له به صلة هوية وكذلك المستغرب ليست له الهوية الغربية أي هو الشرقي الدارس للغرب، نجد هذه الفكرة في كتاب لمستشرق ألماني ترجم في نهاية الستينات من القرن الماضي يقول صاحبه المستشرق رودي بارت :"السؤال عن إمكانية أن ينشأ في الناحية الأخرى أي في العالم العربي الإسلامي اتجاه للبحث شبيه بالدراسات الإسلامية عندنا، ولكن في الوجهة المقابلة، يهدف إلى دراسة تاريخ الفكر في العالم المسيحي الغربي وتحليله بطريقة علمية. ويمكن أن يطلق على مثل هذا الاتجاه في البحث إن أخذ مأخذ الجد وأُرسيت له قواعده الثابتة كنظام: علم الغرب أو باختصار "الاستغراب" وقد دعا الدكتور "محمد رحبار" في المؤتمر الإسلامي العالمي الذي انعقد في لاهور في ديسمبر 1957 جانفي 1958 بحماس على هدف من هذا القبيل ولكنه لقي معارضة شديدة".[2] وشيئا فشيئا بعد تحقيق التحرير السياسي والاستقرار الاقتصادي والاجتماعي والانتشار الواسع للثقافة بدأ الشرق يسترد الثقة في النفس والتي فقدت منذ ذهاب بن خلدون أو حاجي خليفة، ولم يعد ينظر الشرق إلى نفسه موضوعا مدروسا بل أصبح ذاتا دارسة وأصبح الإستشراق موضوع دراسة تتكشف فيه إرادة الغرب الدارسة ووعيه لأن دراسة الإستشراق هي من ناحية دراسة الوعي الغربي، باختصار هي: وعي الشرق بالوعي الغربي أو ما يسمى في النظريات التأويلية "فهم الفهم". هكذا ظهرت المقالة الثورية الرائدة لأنور عبد الملك عام 1963 في مجلة ديوجين بعنوان "الاستشراق في أزمة" " L'Orientilisme en crise, Diogéne , N° 44" ثم كتاب القرن "الإستشراق" لإدوارد سعيد سنة 1977 بالانجليزية وسنة 1980 بالفرنسية وعام 1981 بالعربية ليتبلور في الفكر العربي المعاصر "التيار النقدي " الذي لم يظهر في داخل الوطن العربي وإنما في الغرب ذاته يسمي فؤاد زكريا هذا الاتجاه: مدرسة النقد الثقافي والسياسي، التي تمتاز بالثقافة العلمانية أشهر وأبرز روادها مسيحيون أو أبناء المسيحيين المهاجرين الذين يعيشون في أوروبا أو الولايات المتحدة

---

[2] نجيب العقيقي، **المستشرقون** ، ج3، ص 621.

[3] رودي بارت، **الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية**، المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه، ترجمة: مصطفى ماهر (القاهرة: دار الكتاب العربي) ص 13.

الأمريكية، لهم اطلاع كبير على الحضارة العلمانية الغربية المعاصرة وبحثها العلمي والثقافي بالإضافة إلى لغاتها مثل إدوارد سعيد بجامعة كولومبيا، يدرسون الإستشراق بمنهجه ذاته. لكن اطلاعهم يسير على الحضارة العربية الإسلامية القديمة التي يدعون الدفاع عنها.[1] إن هذا الفكر النقدي العربي الذي انبثق في الغرب ينحصر في ثلاث اتجاهات:

1-الاتجاه المنبثق عن العلوم الاجتماعية الأنجلو-أمريكية نجده عند هشام شرابي أو حليم بركات.

2-الاتجاه القائم على الفكر الماركسي في تطوره الغربي نجده عند أنور عبد الملك.

3-الاتجاه المستمد من النظرية البنيوية والتفكيكية الفرنسية نجده عند إدوارد سعيد ومحمد أركون.[2]

إذ يمثل هذا الفكر انعكاسا في تركيبه ومفاهيمه للتيارات الفكرية المركزية في الثقافة اللاتينية والأنجلو أمريكية والماركسية الأوروبية المعاصرة، ولهذا فإن الفكر النقدي العربي يفهم الآخر الغربي ويفهم ذاته من خلال الأنماط والمفاهيم الغربية ذاتها، ولكن يبقى إيجابيا تبلور وعي عربي يدرس الغرب عموما والاستشراف خصوصا بواسطة نهج معرفي جديد هو الاستغراب Occidentalism ومما يدعو إلى الأسى هو قلة الاهتمام بالتوجه لدراسة الغرب نظرا لغياب الإرادة السياسية أو الثقافة السياسية عندما يتوجه الباحث ليدرس الغرب وعلاقته بالعرب يصطدم بالغياب الفضيع للدراسات العربية عن الغرب وما يجده هو ترجمات هنا وهناك لبعض الدراسات الغربية إلى اللغة العربية أي أننا نفهم الغرب بواسطة الغرب ذاته لا بطريقة الوعي العربي ولا بأسلوبه ولو اعتمد على بعض الكتابات الغربية حيث يبقى الاعتناء وحب المبادرة لخلق جيل مفكر جديد يدرس الغرب وجذور العلاقة معه، هذه الدراسة تتم لفهم الغرب نفسه حيث يبدأ تقليدا جديدا يدرس الغرب موضوعيا وعلاقته بالعالم العربي. والمثير للدهشة أكثر هو عدم وجود معاهد عربية للدراسات البريطانية أو الأمريكية أو الفرنسية أو الصينية في الجامعات العربية.[3] مثل فكرة إنشاء معهد العالم العربي بباريس ظهرت للنقاش سنة 1974 وتحققت عام 1980 وهو مؤسسة رسمية مشتركة بين فرنسا والدول العربية تستهدف تعميق معرفة الفرنسيين بالعالم العربي وحضارته ولغته وجهوده الإنمائية وكذلك تشجيع التبادل الثقافي والتعاون التقني والعلمي بين الفريقين وتسهيل التفكير

---

[1] فؤاد زكريا، **نقد الإستشراق وعظمة الثقافة العربية المعاصرة**، فكر، عدد 1986 10، القاهرة، ص 35.

[2] محمد أركون وآخرون، **الثقافة العربية في المهجر**، ص 24.

[3] المرجع نفسه، ص157.

المشترك بقضايا العالم الراهنة والمستقبلية.[1] ولقد ساهمت الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقصور الثقافي داخل الوطن العربي في انبثاق هذا التيار وظهوره في الغرب، فالانفصال الذي حصل سنة 1961 بين سورية ومصر أفرز نظام الدول State System في المشرق العربي، وأفرز سنة 1964 منظمة التحرير الفلسطينية، أي الالتزام بالقضية الفلسطينية أصبح تضامنيا تعاضديا أكثر مما هو التزام عضوي، نشأت هذه المنظمة بقرار من الجامعة العربية لتؤكد أن النظام العربي يتحول إلى تعايش الأنظمة تدريجيا. ثم جاءت نكبة 1967 ونتيجة الهزيمة العسكرية كرست مصر نظام الدول في المنطقة فأصبحت الدولة الكبرى بدلا من الزعامة التعبوية التاريخية ثم جاءت زعامة السادات بشعار "مصر أولا، مصر آخرا" لتخرج الانتماء القومي والمسئولية القومية من شرعيتها إذ رسخ السادات شرعية السيادة المطلقة وبعد قيام الثورة الخمينية في إيران تبين أن أكبر دولة عربية "مصر" تقوم بتمحور مع عدو العرب "إسرائيل" ودولة غير عربية تقوم بثورة إسلامية لذلك اعتبرت الثورة الإيرانية اتفاقية كامب ديفيد سنة 1982 النتيجة المنطقية للفكر القومي العربي والثورة السلامية في إيران هي الوريثة الشرعية لثورة التغيير في العالم الإسلامي ضمن شعار "الاسلام هو الحل" ومع غيبة مصر عن واقع الفعل العربي فقد التوازن وحصل نوع من الهروب عن عروبة المصير، والانفلات من العروبة أدى إلى التقوقعات الطائفية والمذهبية والإقليمية والقطرية بشكل حاد ومطلق أدى إلى هروب آخر من القومية إلى نظريات أصولية إسلامية تعطي أجوية سهلة بسبب الكبت على التحديات الصّعبة والمشاكل المعقدة، هنا نجد إعادة الربط في الفكر القومي بين الاسلام والعروبة بحيث إن الاسلام له أيضا مرجعية عربية أصيبت بانتكاسة أساسية عندما ظهرت دولة مصر وكأنها منحرفة عن المسيرة العربية، فأصبح الأزهر يفتي لصالح كامب ديفيد، في حين أن الأزهر كان باستمرار إحدى المراجع الأساسية للعالمين العربي والإسلامي.[2] هكذا كانت الأحداث الجلائل هزيمة 1967 واتفاقية كامب ديفيد سنة 1982 وغزو إسرائيل للبنان والحرب العراقية الإيرانية المدمرة والتأديب العسكري الأمريكي لليبيا سنة 1986 وحربي الخليج الأولى والثانية وسقوط بغداد سنة 2003 الشبيه بسقوطها سنة 1258 على يد المغول وبروز الحركات الأصولية الجهادية المعاصرة متخذة الإرهاب كطريق للأخذ بزمام المبادرة كما في الجزائر بداية من سنة 1991 ثم أحداث 11 سبتمبر 2001 التي أدت إلى انبثاق ما يسمى الحرب على الإرهاب وعل إثرها احتلت العراق وأفغانستان، على اثر هذه الجلائل انبثقت أشياء جديدة لا تبدو معقولة إلا من خلال التاريخ وطفت على السطح أشياء كانت منسية في الأعماق، واختفت أشياء من السطح نحو أعماق نسيان النسيان، وضحالة

---

[1] محمد أركون وآخرون، **الثقافة العربية في المهجر**، ص 121.

[2] المرجع نفسه، ص 135.

الممارسة الديمقراطية وتعفن النظام الاجتماعي ومناهج بيداغوجية عقيمة، نظام إداري تسوده الرشوة والمحسوبية، ضعف التأطير الثقافي للحياة العامة والهوة السحيقة بين النخبة المعلمنة وإسلام الجماهير، وغلبة الصدفة والعشوائية والحظ السعيد على التوجيه العام للمجتمع والدولة. أدى إلى انبثاق الفكر النقدي المعاصر فـ"رابطة الخريجين" نشأت إثر حرب 1967 معظمها من الأساتذة العرب في الجامعات الأمريكية أو الباحثين العرب الذين حصلت لهم عقدة الانتماء فسّروا الهزيمة بعدة أسباب كان أهمها هجرتهم وهجرة الأدمغة العربية عموما وبقاء العالم العربي مريضا.[1]

من جهة ثانية هناك تقدير مفرط للغرب لدى العرب، أصبح جزءا من الثقافة السياسية العربية المعاصرة التي تبنى عليها خطوط التنمية والتحول الاجتماعي لذلك اهتم الاتجاه النقدي بفهم وتشريح موقع النخبة التي تنتج هذه الأفكار في البلاد العربية، موقعها الاجتماعي والسياسي وكيف تنتج وتنشر وتصدر هكذا أفكارا عن الغرب من حيث هو ثقافة وانجاز حضاري لم يعد "آخر" في المجتمع العربي وإنما أصبح جزءا عضويا منه لكن هذا العربي لم يقم بثورته العقلية حتى الآن. فأكثر الأشياء التي يصدرها الغرب مفهوم الثورة. فالغرب صور ذاته تجاه الغير أنه دائما طليعي وثوري وأنه بنى ثقافته المهيمنة على أساس قيام ثورات وقفزات عملاقة، نجد فكر هيغل وماركس في هذا السياق. إن الاشكالية التي يتمحور حولها الاتجاه النقدي هي: ماذا نعمل لتغيير منهجية التفكير الديني في العالم العربي؟[2]

أما أطر الثورة على الإستشراق كما يراها أنور عبد الملك فهي:"يجب الشروع في إعادة النظر والتقييم النقدي للتصور العام للمناهج وللأدوات والوسائل التي استعملها الغرب في معرفته للشرق، على جميع الأصعدة وفي جميع المجالات وهذا الوعي أصبح ضرورة إجرائية لا بد منها وبتأثير عامل سياسي مهم وهو انتصارات مختلف حركات التحرر الوطني من هنا بدأت الأزمة في عمق الاستشراق منذ 1945".[3] فالثورة ضد الإستشراق هي في الأساس معرفية من خلالها ستتم إعادة طرح مسألة تعريف الإستشراق ذاته وتحديده من جديد وفق مناهج جديدة كذلك طرح مسألة ملامح وسمات المستشرق من جديد لتحديد هويته فمن هو المستشرق؟ وأي نوع من البشر هو؟ أي نوع من العلماء؟ ما هي الدوافع التي تدفعه لدراسة موضوعه الشرق؟ ما هي الأهداف التي يطمح لبلوغها؟ ثم طرح مسألة المنهج و الإستشراق كنص له جذور غير مرئية في المجتمع والاقتصاد والدولة وما هو الشيء الذي

---

[1] محمد أركون وآخرون، **الثقافة العربية في المهجر** ، ص 86.

[2] المرجع نفسه، ص 89.

[3] أنور عبد الملك، **الإستشراق في أزمة**، الفكر العربي، ص 70.

يريد تكريسه والآخر الذي يريد نفيه باختصار ما هي الأقنعة التي يرتديها الإستشراق؟[1] بشكل عام تحليل أنور عبد الملك للإستشراق يقع ضمن إطار الشرق البروليتاري والغرب البرجوازي وبالتالي يمثل هذا الإستشراق الثقافة البرجوازية للغرب يقول: "إن الحضارة الغربية مازالت تعاني من عجرفة ثقافية لا مبرر لها تشوّه صلاتها بشعوب العالم الأخرى".[2] بعد أنور عبد الملك تأتي لحظة إدوارد سعيد الذي افتتح مجالا جديدا للفكر العربي إذ وضع الإستشراق على مشرحة النقد والتحليل التقويمي فهو لا ينطلق من أحكام مسبقة وجاهزة. متتبعا تاريخ الروابط المعرفية التي لم تتم في ظروف جيدة لتحقيق نوع من التفاهم المعقول بين الشعوب ولا تزال صعبة من حيث أن الواقع السياسي الانقسامي في العلاقات الدولية بين العرب والغرب ظل سائدا. لأن هدفه تجاوز مقولتي "الشرق" و"الغرب" وتجاوز كل التقسيمات المشحونة بالمواقف العنصرية والتفوقية إلى مستوى إنساني أرقى في النظر من أجل تفاعل الثقافات المختلفة بعضها مع بعض لتتعاطى كل واحدة مع غيرها باسم إنسانيتنا المشتركة. يقول سعيد: "الإستشراق مشروع ثقافي غربي". ثم يضيف: "الإستشراق منتوج إنساني نصوصه أنتجت ضمن سياقات فليس النص الإستشراقي من إبداع المستشرق وحده وبمفرده".[3]

لقد وضع سعيد الإستشراق في إطاره الحقيقي من حيث هو جسد خطاب لأنه: إرادة معرفة، قوة وسلطة امبريالية خطاب لغوي مفتوح وأخيرا هو حقيقة ثقافية وسياسية. ومن جهة أخرى جسد قابل للتشريح وأثر غربي من حيث هو بحث أكاديمي وأسلوب في التفكير الغربي لأنه إرادة معرفة وهو ليس بريئا لتواطئه مع أجهزة الدولة في الغرب يقول سعيد: "أدرس الإستشراق بوصفه تبادلا حيويا بين مؤلفين أفراد وبين المؤسسات السياسية الواسعة التي شكلتها الإمبراطوريات العظيمة الثلاث: "البريطانية والفرنسية والأمريكية، التي أنتجت الكتابة (الإستشراقية) ضمن حدودها الفكرية والتخيلية".[4] ويضيف: "تحليل السلطة وجميع خصائص السلطة تنطبق على الإستشراق".[5]

أحيانا يشعر المرء مع إدوارد سعيد أن الإستشراق أصبح مفهوما معوَّما عندما يطرح مسألة مهمة وهي: هل الإستشراق معرفة سياسية؟ أو ما هي القراءة السياسية للإستشراق الغربي؟ لأن سعيد يفهم العلاقة بين الشرق

---

[1] أنور عبد الملك، **الإستشراق في أزمة**، ص 71.

[2] المرجع نفسه، ص 84.

[3] سعيد إدوارد ، **الإستشراق** (المعرفة، السلطة، الإنشاء) ، تر: كمال أبوديب،ط1(بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية،1981) ص 47.

[4] المرجع نفسه، ص 49.

[5] المرجع نفسه، ص 53.

والغرب كـ: "علاقة من القوة ومن السيطرة ومن درجات متفاوتة من الهيمنة المعقدة المتشابكة".[1] يقول كذلك: "الإستشراق رغم إخفاقاته ومصطلحه المعاظل الذي يثير الشفقة وعرقيته التي لا تكاد تحجب، وجهازه الفكري الرقيق رقة الورق...فإن ثمة ما يدعو إلى القلق في كون تأثيره قد انتشر إلى الشرق نفسه".[2] يتبين من خطاب سعيد أنه كمن يمسك ذيل الإستشراق بيد ويمسك باليد الأخرى الرقبة وبالتالي يسهل طعنه وإنهاءه لذلك يرى أن الجواب على الإستشراق ليس الاستغراب.[3] وما الاستغراب إلا الإستشراق معكوسا والعلاقة بينهما مثل العلاقة بين ماركس وهيغل كما رآها ألتوسير بحيث أن البطة لاتكون بطة إلا عندما تواصل الركض بعد قطع رأسها كذلك الإستشراق لا يكون استشرافا إلا عندما يخلف فضلة في الشرق تسمى الاستغراب. ولقد تعددت التفسيرات العربية لمحاولة سعيد هذه إذ فهم منها السلفيون نقض للإستشراق وربط نهائي لهذا الأخير بالتبشير والسياسة الاستعمارية، أما اليساريون فهموها كإدانة لثقافة الغرب الرأسمالية وانتصارا للإستشراق الروسي الماركسي، مع أن سعيد انتقد مركزية ماركس، فريق ثالث يرى أن الرجل يبقى أمريكيا لا ينقض بل ينتقد ينبغي الحذر منه كصادق جلال العظم حذر من نرجسية سعيد المشرقية في مواجهة النرجسية الغربية المعروفة رغم اعتباره له أمريكيا متواطئا.[4] ومنه يعيد الإستشراق الكرة إلى مرمى نقاده لطالما كانت مناهجهم التي يدافعون عنها هي أيضا مناهج ونظريات غربية، وبالتالي آليات تحليل الخطاب التي يطبقها سعيد على الإستشراق تعود إليه لتطبق على خطابه الذي يبدو كخطاب الجماهير الساخطة على السلطة من خلال القضية الفلسطينية ووقوع قادتها في فخ اللعبة الكولونيالية لإسرائيل، وسيطرة الصهاينة والنزعة الصهيونية Le Zionisme على دراسات الشرق الأوسط في الجامعات الكبرى كهارفارد وبرنستون وغيرهما، مثل عائلة Dodds دودوز التي أنشأت الجامعة الأمريكية ببيروت وساهمت بقسط وافر في التعريف بالثقافة العربية الإسلامية في أمريكا التي منحت كرسيا أكاديميا لبرنارد لويس في جامعة برنستون الذي أبان عن عداء كبير للعرب.[5] وتبقى محاولة ادوارد سعيد الرائدة في الوطن العربي من حيث هي بداية الطريق الصعب والطويل والشاق لتسترد الثقافة العربية وهجها أحسن من ذي قبل لتكون مورد كل إنسان ظامئ إلى المعرفة الحقة. لنأتي إلى محمد أركون صاحب المحاولة الهادئة التي تدعي دائما الابتعاد عن الانفعال الإيديولوجي يقول: "يجب على الباحثين العرب أن ينتقلوا من النقد الإيديولوجي

---

[1] سعيد إدوارد ، **الإستشراق**، ص 41.

[2] المرجع نفسه، ص 319.

[3] خليل أحمد خليل، **الإستشراق مشكلة معرفة أم مشكلة اعتراف بالآخر**، ص 50.

[4] رضوان السيد، **ثقافة الإستشراق ومصائره**، الفكر العربي، ص 23.

[5] محمد أركون وآخرون، **الثقافة العربية في المهجر**، ص 111.

المحض الجدلي لما يسمونه الإستشراق إلى النقد العلمي المعرفي".[1] يسمي أركون الإستشراق الإسلاميات الكلاسيكية ويطرح بديلا عنها الإسلاميات التطبيقية التي هي ممارسة علمية محضة إنه حسب أرنالديز يطبق تصورات لمفكرين لم يفكروا في الاسلام أو في المجتمعات الإسلامية على النصوص والحضارة الإسلامية. وبالتالي عملية نقد الإستشراق عند أركون هي اجتهاد العقل في نقد ما ينتجه العقل نفسه في ما يخص عملية المعرفة فهل هناك عقل غربي محض وعقل عربي إسلامي محض نحن كلنا بشر وجميع مسائل المعرفة متعلقة بالإدراك، إن أركون يتنفس هواء مبادئ الثورة الفرنسية التي لا تقر بالتقسيمات العرقية أو الجغرافية أو الثقافية الحضارية بين بني الانسان. في هذا السياق نحن مطالبين بممارسة نفس القواعد العلمية التي نطالب بها المستشرق خلاصة القول يدعو أركون إلى دراسة الإستشراق تاريخيا من حيث هو ظاهرة ثقافية عامة في نطاقها الغربي من إنتاج فكر وثقافة الغرب، ولفهم المعايير والقواعد والمناهج التي اعتمدها المستشرق ينبغي دراسة الثقافة الغربية التي أنتجته كالمذهب الوضعي والمذهب التاريخاني والفيلولوجي حيث أن المستشرقين متقيدين بالمناهج السائدة في الثقافة الغربية وتقاليدها. كذلك لاحظ أركون أن المستشرقين لا يواكبون الإنتاج العلمي في جميع العلوم وهم ينشطون على هامش مجتمعاتهم. هكذا أصبحت كلمة استشراق كما قال برنارد لويس مسمومة وملوثة بعد الحملة الشرسة التي شنها النقاد الماركسيون في الاتحاد السوفيتي في إطار الحرب الباردة مع الغرب الليبرالي الرأسمالي وكذلك النقاد العرب وتبقى الخطورة حسب أوليفيه كاريه في نقد الإستشراق وإشاعة الرأي القائل بعدم وجود أمانة علمية فيه.[2] أما ادوارد سعيد وأنور عبد الملك فينتقدون الإستشراق مستشهدين بكتاب غربيين والمرجعية الفكرية دائما غربية وبالتالي لا توجد مناهج أصيلة مبتكرة ليبقى خطاب النخبة المعزولة عن مجتمعها وعن محيطها بصفة عامة تتم قراءة هذا النقد في الجامعات فقط وبنسبة ضئيلة، عكس الخطابات المنبرية لرجال الدين. خلاصة الأمر أخطاء الإستشراق ليست جريمة حسب مكسيم رودنسون.[3] إجمالا تأثرت الكتابات حول الإستشراق في الفكر العربي الإسلامي بالظروف العامة وبدرجة أولى سياسية لكن عند الغالبية من الكتاب العرب والمسلمين المحدثين والمعاصرين الإستشراق هو الوجه الأكاديمي أو المدوّن للسياسة الاستعمارية في الشرق فكتابات أحمد لطفي السيد ومحمد حسين هيكل ومنصور فهمي وعباس محمود العقاد في الثلاثينات والأربعينات كانت مواقف متزنة مطمئنة تبشر بآفاق جميلة في العلاقات بين الشرق والغرب ولكن المأساة الفلسطينية ومشروعات الكيانات الإقليمية والطائفية واستمرار عوامل الضغط الغربي على الاسلام في آسيا وإفريقيا وما حدث في العراق تغيرت

---

[1] أحمد الشيخ، **حوار الإستشراق**، ص 65.

[2] المرجع نفسه، ص 120.

[3] المرجع نفسه، ص 42.

المواقف أصبحت جامدة أو حاقدة وتعبة ويائسة لهذا لم يتجاوز الفكر العربي الإسلامي في موقفه من الإستشراق التفكير الظرفي نحو أفق أرحب لبلورة موقف فعال ونشط يطوي صفحة الإستشراق بشكل نهائي لتبدأ صفحة جديدة فالوعي النقدي لا يزال في مرحلة التشكل والتبلور بالرغم من نزعته الاستقلالية وثورته على التبعية الثقافية لم يتمكن بعد من تجاوز إشكاليته الفكرية: لا يطرح تأويلات حول نسبية المفاهيم والنماذج الغربية، أي تاريخية سياقها ولا يراها كما هي في الواقع مفاهيم ونماذج محددة تاريخيا، لا تعبر بالضرورة عن كلية إنسانية أو تاريخية شاملة بل عن تجربة أوروبية معينة، هكذا فان مفاهيم فكرية كالحقيقة العمل والعلم والحداثة في سياقها الميتافيزيقي الغربي، تبرز في الفكر العربي النقدي وكأنها مفاهيم خارجة عن المكان والزمان.[1]

II - الإستشراق الجديد في الثقافة الغربية المعاصرة وعلاقته بالفلسفة الوظيفية الأداتية :

نتكلم عن الإستشراق الجديد عندما نتناول بالضبط بداية انمحاء مصطلح "الإستشراق" في حد ذاته لتحل محله مصطلحات جديدة أبرزها وأكثرها تداولا اليوم "دراسات الشرق الأوسط" The Middle East Studies ولو عدنا إلى برنارد لويس نجده لا يفصل بين تاريخ الإستشراق بشكل عام وتاريخ دراسات الشرق الأوسط، بل إن هذه الأخيرة هي نفسها تاريخ الإستشراق بشكل عام لأن هذه الكلمة أصبحت ملوثة ومسمومة ترادف سوء النية أو تربص الشرق بالغرب وبالتالي تم التخلي عنها. يرى برنارد لويس أن دراسة الشرق الأوسط في الغرب تمتد عبر تاريخ طويل انحدرت من العصور الوسطى عندما حاولت أوروبا المسيحية تعلم العربية وفهم الاسلام. وهناك عاملان ساهما في نشأة هذه الدراسة وتطورها في الغرب:

1-عامل الاستفادة، حين كانت العربية لغة العلم والطب والفلسفة والحضارة الراقية، فاعتبرت العربية أداة والعرب عبارة عن وسطاء.

2-عامل الجدل الديني اهتم المسيحيون بدحض الاسلام من حيث هو دين سماوي يشبه المسيحية في كثير من

[1] محمد أركون وآخرون، **الثقافة العربية في المهجر**، ص 24.

الأشياء، والهدف من الجدل الديني هو تحويل المسلمين عن دينهم وهدايتهم إلى المسيحية.[1]

بعد ذلك ولعوامل تاريخية انتهى دور العربية كلغة علم عندما طور الأوروبيون بأنفسهم العلوم والفلسفة وتم تجاوز الإبداع العلمي والمعرفي العربي فأصبح من الماضي في التاريخ الغابر، كما انتهى الجدل الديني بعد تيقن الأوروبيين بأن تحويل المسلمين عن دينهم مستحيل ومع ذلك استمرت دراسات الشرق بينما لا نجد بالمقابل اهتماما شرقيا بدراسة لغة وحضارات الشعوب الأخرى. نجد المجهودات الوحيدة الجادة لدراسة لغات وحضارات كلا من الهند والصين في جامعات الشرق الأوسط عند تركيا وإسرائيل فقط الدولتان في المنطقة اختارتا عن وعي وعن قصد نمط الحياة الغربية.[2] وإذا كانت الحرب هي محرك التاريخ حسب ماركس فإن الظروف الصعبة خلال الحربين العالميتين حملتا تغييرا سريعا وحتميا، الإستشراق الكلاسيكي ولد وتطور في تخصصات اللاهوت الفيلولوجيا وأحيانا التاريخ، فجأة طلب من الإستشراق الاضطلاع بالسياسة المعاصرة والاقتصاد والمجتمع سواء قبل هذا أم رفض فأقحم لمناقشة كل شيء بداية من قصائد الشعر الجاهلية إلى الصناعة البترولية والنظام البنكي المعاصر...الخ لذلك حملت العلوم الاجتماعية أثرا إيجابيا توسعت بواسطتها دراسات الشرق الأوسط في جامعات العالم المتطور. وبالتالي فالوجه الجديد للإستشراق بدأ في انجلترا عندما تم اكتشاف التأخر والنقص الفادح في معرفة لهجات الشرق الأوسط حيث احتيج إليها لاستخدامها وسيلة وأداة لخوض الحرب العالمية الثانية. كذلك لوحظ نقص في معرفة الأقاليم والضواحي والنواحي لاستخدامها في الشؤون الدبلوماسية ونشاطات سياسية أخرى من هنا قررت الحكومة البريطانية تطبيق برنامج ضخم لتطوير هذا التخصص، تم ذلك حوالي نهاية عام 1944 عندما قام وزير الشؤون الخارجية البريطاني "أنتوني إيدن" Anthony Eden بتأسيس جمعية حكومية متعددة الاختصاصات مهمتها إعداد تقرير الهدف منه تذليل صعوبات دراسة لغات الشرق الأوسط وثقافاته.[3]

عرفت هذه الجمعية باسم رئيسها "اللورد سكاربوروف" Lord Scarborough الذي أعد تقريرا شاملا ومستوفيا للمطلوب نشر سنة 1947 يعرض فيه لأول مرة وبشكل لافت في بريطانيا حال ووضعية تطور دراسات الشرق الأوسط وآسيا وإفريقيا اتخذ فيما بعد كقاعدة ونتائجه كأساس لبرنامج معمق لعمل كبير في السنوات اللاحقة. أعتمد التقرير الذي أعطى دفعة قوية لتطوير دراسات الشرق الأوسط في الجامعات البريطانية، تحسين الوسائل

(1) Bernard Lewis, **Le Retour De L'Islam**, p 1031.

(2) Ibid, p 1032.

(3) Ibid, p 1038.

الموجودة خلق وسائل جديدة عن طريق تدعيم النشريات وخلق مناصب جديدة لكفاءات مؤهلة مباشرة ومن ناحية أخرى هو برنامج طموح يهدف إلى بلورة دراسات متخصصة وتكوين مؤهل لخلق مناصب جديدة وكفاءات تشغل هذه المناصب.[1] هذا التطور الحاصل في بريطانيا خلال سني الخمسينات كان أيضا في الولايات المتحدة ولكن في بداية الستينات دون تشكيل جمعية حكومية ولكن عن طريق تشكيل أقسام جامعية جديدة ومراكز بحث وبرامج في الجامعات عبر أرجاء هذا البلد الفسيح، ومنه في الولايات المتحدة كما في بريطانيا كانت الحرب العالمية الثانية هي الباعث على تطوير برامج التكوين السريعة لتلبية الحاجيات العسكرية وخدمة الأهداف البعيدة للبرامج الإستراتيجية المسطّرة. فخلال سنة 1945 أخذ المجلس الأمريكي للبحث في العلوم الاجتماعية على عاتقه قرارا سمي "Area Studies " التي كانت مؤسسة على قاعدة تعدد الاختصاصات العلمية والمعرفية.[2]

أما القراءة العربية لهذه النزعة الإستشراقية الجديدة في الغرب سواء من ناحية النموذج والهدف قد رافقت الامبريالية الغربية في اندفاعها نحو الشرق العربي، ويتم من خلالها إسقاط الإيديولوجيات الامبريالية السياسية والعسكرية على العالم العربي هذا هو التقليد الجديد للإستشراق وأصوله وأوجه استعمالاته "وظيفية" تهدف فقط إلى خدمة المصالح الغربية في الشرق لا إلى مراعاة مصالح وتطلعات واهتمامات الشعوب العربية نفسها.[3]

ويفسر الإستشراق خاصة عند المفكرين العرب في أمريكا تفسيرا وظيفيا المستند إلى نظرية عالم الاجتماع الأمريكي تالكوت بارسونز "الوظيفية Fonctionnalisme"، انطلاقا من محور الثقافة السائدة في الغرب إنها ثقافة فعالية النّظام، مسئولية الإنسان الأولى فيه هي تأدية دوره على أكمل وجه ممكن في عملية تحقيق أغراض النظام بحدّ ذاتها من هنا سيادة التحليل النسقي السبرنطيقي System Analysis في الثقافة الغربية فاكتسب النظام قوة هائلة حتى يمكن القول إنه هو الذي يسيّر الإنسان تسييرا آليا وليس الإنسان هو الذي يسير النظام الآلي فمخترعات الإنسان ومؤسساته أصبحت سيدة مصيره، وهذا ما أدى إلى ظهور فلسفات جديدة تفسر هذه الظاهرة بما يسمى "الاغتراب" كما ظهرت نزعات ضد التقنية أو ضد الأمركة Anti-américanisme خاصة في ألمانيا.[4]

---

(1) Bernard Lewis, **Le Retour De L'Islam**, p 1031.

(2) Ibid, p 1039.

(3) محمد أركون وآخرون، **الثقافة العربية في المهجر**، ص 34.

(4) المرجع نفسه، ص 69.

أما النزعة الوظيفية فهي فلسفة سيطرت على التفكير الغربي وخاصة في البلدان الناطقة بالانجليزية بعد الحرب العالمية الثانية وخاصة في النظريات الاجتماعية رائدها الأول تالكوت بارسونز تطورت هذه النزعة في مقابل الماركسية النزعة التي تدين الرأسمالية، أما النزعة الوظيفية تبرر الرأسمالية وفي نفس الوقت تقدم تفسيرا وفهما لأزمات النظام الرأسمالي من حيث أن الصعوبات جزء من عملية التطور تقود دائما إلى مزيد من الاستقرار والتكامل. هكذا يغدو الإستشراق وظيفة تؤدي دورها ضمن السياق العام للنظام الرأسمالي الليبرالي العام في الغرب وأمريكا خصوصا. هذه المعرفة تصبح في المنطق الرأسمالي أداة تحقق منافع مادية وبالتالي تصبح دراسات الشرق الأوسط في مراكز البحث الأمريكية هي التي توجه السياسة الخارجية نحو الشرق الأوسط فقط لا أكثر ولا أقل. من جهة أخرى أن مجتمع مابعد الحداثة ومابعد الصناعة هو مجتمع معرفي بالأساس تتحكم فيه الأنظمة المعرفية وتقوده مراكز الأبحاث ومنه انعدم في الغرب مفهوم المعرفة التقليدي الذي يربط المعرفة بالأشخاص والعبقريات وإنما أصبحت المعرفة مرتبطة بالأنظمة والأنساق بمعنى أدق المعرفة تنتجها المؤسسات وهو ما ينطبق بالضبط على الإستشراق المعاصر لم يعد يقوده أشخاص كما في السابق بل تقوده مؤسسات ومراكز البحوث. والمستلزمات الوظيفية للإستشراق التي تجعله كائنا يستمر في الوجود هي:

1-التكيف حيث أن الإستشراق نسقا معرفيا يتأقلم مع البيئة العامة للنظام الرأسمالي والذي بدوره يتكيف مع النظام العالمي الجديد في مقابل الأنظمة الأخرى، كما أنه يتكيف مع المستجدات العلمية والمعرفية الجديدة في الغرب.

2-تحقيق الهدف لأن الإستشراق أداة تؤدي خدمة ضمن الأنظمة الليبرالية فهو الذي يوجه ويحدد السياسة تجاه الشرق الأوسط وعلى كل المستويات.

3-التكامل من حيث أن الإستشراق نسق ضمن نسق أشمل منه حيث أصبح مؤسسة ولم يعد معرفة عشوائية توجهها رغبات وهواجس وعواطف المستشرق بل أصبح هذا الأخير باحثا في معهد أو مؤسسة أو مركز للبحوث المتخصصة تنتج خبرة، لقد أصبح المستشرق خبيرا.

4-المحافظة على النمط حيث أن الإستشراق نسق يمكننا من الاقتراب من الواقع وتنظيمه بدرجة من الفعالية في التعامل مع الشرق.

هكذا نجد نسق القيم الأمريكي يعتمد على قيم النجاح والانجاز الفرديين والعالم المعاصر الذي نعيشه حكم فيه على الإنسان أن يعيش في مجتمعات أكبر وأكبر وأن يمر بعملية تمايز مستمرة وأن يتصرف تصرفا عقلانيا لا توجهه إلا اشد القيم والمعايير عمومية في عهد العولمة والمجتمع الأقل تكيفا مع بيئته يتم احتواءه عبر غزو عسكري أو اقتصادي بواسطة مجتمع آخر أفضل منه تكيفا. [1] فالوظيفية عموما تقول بالحتمية الثقافية في مقابل الحتمية الاقتصادية عند الماركسية هكذا نجد العرب أو الفرس ليس باستطاعتهم نقل صورتهم الذاتية إلى أولئك الذين يدرسونهم وبالعكس نجد الباحثين الغربيين قادرين على نقل صورة العرب والفرس إلى العرب والفرس أنفسهم، لأن الشرق معوق معرفيا إن لم تصل هذه الإعاقة إلى الذهن الشرقي ذاته مثال ذلك قول العالم الهندي يوسف علي في مؤتمر استشراقي: "إن الشرق لا يستطيع أن يفهم ذاته حتى يجلس بتواضع عند أقدام الغرب".[2] إنه لشيء محبط أن تجد عشرات المؤسسات لدراسة الشرق الأوسط في الولايات المتحدة وليس ثمة مؤسسة واحدة في الشرق لدراسة أمريكا فمن بين جوانب الذكاء الغربي التخلي عن الذات مؤقتا وتقمص الآخر مؤقتا للعودة بالاثنين معا فليس باستطاعة الغربي أن يعرق الآخرين بنفسه فقط بل كذلك يعرف الآخرين أنفسهم بأنفسهم. في أمريكا علاقة وثيقة بين الجامعات ووكالة الاستخبارات الأمريكية C-I-A كما توجد مؤسسات تمول وتعطى منحا وتسهيلات من طرف النظام الفرنسي، كما أن المؤسسات الاقتصادية الأمريكية اكتشفت لها مصلحة في فهم الوضع الثقافي والسياسي في البلدان التي تعمل فيها، لذلك تقوم هذه المؤسسات بدراسات لمعرفة العوامل الثقافية والاجتماعية والسياسية أو ما يسمى "الإستشراق الموجه" الذي يحمل غايات علمية، إنه يمارس بعض مهام الصحافة ويمثل صحافة متحركة يطلب منها الإجابة عما يتصل بالوضع السياسي في هذا البلد مثلا مستقر أو أنه مقبل على التغيير.[3] للولايات المتحدة اليوم استثمارات ضخمة في الشرق الأوسط أضخم مما لها في أي مكان آخر على وجه الأرض، وخبراء الشرق الأوسط الذين يقدمون المشورة لصانعي السياسة مفعمون بالإستشراق عن بكرة أبيهم تقريبا أصبح المستشرق الجديد يبدأ كعالم اجتماع مدرّب ثم يطبق علمه على الشرق أو أي مكان آخر وهذا هو الإسهام الأمريكي تحديدا في تاريخ الإستشراق الذي يمكن التأريخ له تقريبا بالمرحلة التالية مباشرة بعد الحرب العالمية الثانية.[4] فالمستشرق الأمريكي خبير مناطقي متخصص في نطاق جغرافي أو

---

[1] إيان كريب، **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، ترجمة:محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، عدد 244، أبريل 1999، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 85.

[2] ألبرت حوراني، **الإسلام في الفكر الأوروبي**، دط (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع) 1994 ، ص 119.

[3] أحمد الشيخ، **حوار الإستشراق**، ص 118.

[4] إدوارد سعيد، **الإستشراق**، ص 290.

منطقة جغرافية معينة كالشرق الأوسط أو شمال إفريقيا. من بين خصائص الاستشراق الامريكي المعاصر هو نشأته نتيجة مدارس الجيش اللغوية التي أسست خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها، لاهتمام الحكومة الرسمي والشركات الخاصة بالعالم اللاغربي في مرحلة ما بعد الحرب والتنافس في الحرب الباردة مع الاتحاد السوفييتي، والموقف التبشيري المترتب إزاء الشرقيين الذين بلغوا في عرف الغرب نقطة التطبع للإصلاح وإعادة التربية والتعليم.[1] يرى رضوان السيد أن مفهوم الشرق الأوسط تبلور في الإستشراق الجديد على يد أربعة هم: غرينباوم، برنارد لويس، هاملتون جب، فاتكيوتس. أصبح الشرق الأوسط مع هؤلاء مصطلح جيوسياسي ينطلق أساسا من خصوصية المجال الثقافي الشرق أوسطي لينتهي بتجريد هذا المفهوم المشكل من كل خصائصه الفكرية والتاريخية ليبقى مجالا جغرافيا وسياسيا للمصالح الغربية والأمريكية على الخصوص وبؤرة للصراع على الثروة بين القوى المتصارعة.

الخلاصة أن موضوعة الشرق الأوسط في الإستشراق ودراسات العالم العربي المعاصر بأمريكا خصوصا وفرنسا وبريطانيا سياسية بحتة، وهي تتصاغر في النهاية بحيث تصبح تقارير لإرشاد الساسة الغربيين في التعامل مع هذه المنطقة.[2] وجل الباحثين والمتخصصين الدارسين للشرق الأوسط أصبحوا يسمون بالفرنسية Les Arabisants وبالانجليزية The Arabists، المستعرب مهنيا في بريطانيا يدل على شخص مهتم باللغة والتاريخ والثقافة لمنطقة الشرق الأوسط والشعوب العربية أما في الولايات المتحدة المصطلح أكثر أداتية يدل على المختص بالعلاقات مع العرب وخصوصا يعني دراسة الحكومات والتجارة. والمستعرب باختصار هو المتمكن من العربية والمتخصص في التاريخ والثقافة العربية.

أثر العرب في الإستشراق: رغم أن الإستشراق غربي وابن الثقافة الأوروبية والمنهجية الأوروبية والطريقة الأوروبية في الدراسة والنظر إلى الأشياء إلا أن هناك إسهامات عربية كثيرة أثرت في تطور الإستشراق إيجابا أم سلبا. وهناك الكثير من المستشرقين في الغرب هم ذوي أصول شرقية بل وحتى عربية نجد هذا خاصة في الإستشراق الأمريكي الذي استفاد كثيرا من سلبيات الإستشراق الأوروبي واستفاد كذلك من إيجابياته عندما أخذ الجانب الوظيفي فيه لينسجم مع تطلعات الولايات المتحدة كدولة إمبراطورية فتية وحيدة في العالم المعاصر، كما أنه ارتبط بالعلم أكثر من ارتباطه بالأيديولوجيات يعد من انجازاته الباهرة حسب ادوارد سعيد الذي لاحظ كذلك التجنب

---

[1] إدوارد سعيد، **الإستشراق** ، ص 291.

[2] رضوان السيد، **ثقافة الإستشراق ومصائره**، الفكر العربي، ص 11.

المطلق في هذا الإستشراق لدراسة الأدب.[1] فمنذ عام 1842 عندما أنشأ الأمريكيون جمعية آسيوية التي بدأت عملها بطبع مجلة آسيوية في بوسطن ساهم العرب مساهمة فعالة في تطوير دراسات الشرق الأوسط الأمريكية حيث كان المستشرق اللبناني الأصل "فيليب حتي" دورا مهما في دفع حركة الإستشراق بأمريكا إلى الأمام. وهو الذي جعل من جامعة "برنستون Princeton" مركز الدراسات العربية والإسلامية، نشطت هذه الجامعة كذلك في استقطاب شعراء وكتاب ونقاد عرب للمشاركة في محاور دراسية عقدت للشؤون الإستشراقية. وعندما أعدت برامج عن الشرق الأوسط درست في واحد وعشرين جامعة وكلية خلال موسم 1962-1963 وكان ما يقارب ثلثا أساتذتها لبنانيين.[2] ومن أشهر الأسماء التي صنعت تاريخ الإستشراق الأمريكي المعاصر كذلك "محسن مهدي" الحاصل على الدكتوراه من جامعة شيكاغو سنة 1954 وعضو في الجمعية الشرقية الأمريكية (1971-1973) صاحب دراسات فريدة في الفلسفة السياسية الإسلامية والفكر العربي المعاصر. كذلك الدكتور "فوزي متري نجار" الحاصل على دكتوراه العلوم السياسية من جامعة شيكاغو سنة 1954. وشارل عيساوي الذي كان رئيس جمعية دراسات الشرق الأوسط سنة 1973. والعلامة "مجيد خدوري" صاحب الدراسات السياسية المعمقة والوفيرة حول الشرق الأوسط. ولا يتوقف التأثير العربي في الإستشراق على مستوى عدة أفراد فقط بل عملت دول عربية غنية على تدعيم معاهد وكراسي للدراسات الإسلامية ودراسات الشرق الأوسط بأوروبا وأمريكا. أشار برنارد لويس إلى هذا وفسّره تفسيرا سياسيا بحتا. عندما أشار بالاسم إلى الحكومة الليبية الحكومة الوحيدة من بين حكومات الشرق الأوسط تدعم علنيا وماليا وبحماسة كبيرة مشاريع تعود سلبا وإيجابا على الشرق الأوسط كما أشار إلى أن السيولة النقدية تأتي عبر قنوات غير أكاديمية. من أبرز تلك النشاطات المدعمة منشورة تسترعي الانتباه معنونة بـ: "التحليل النقدي للدراسات الاسلامية في جامعات أمريكا الشمالية A Critical Analysis of Islamic Studies at North American Universities" المحررة من قبل جمعية الدراسات الشرقية في مؤتمر الشباب المسلم المنعقد في طرابلس بليبيا شهر جويلية سنة 1973، وانعقد هذا المؤتمر ثانية في شهر مارس سنة 1975 ووزعت المنشورة من قبل دار نشر Cedan Rapids في ولاية ايوا Iowa. تقدم هذه المنشورة تقريرا شاملا عن وضعية الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط في كل من كندا والولايات المتحدة ولم تتم الإشارة إلى المؤلف ولكن عند تصفحها يتبين أنه كندي اعتنق الاسلام، أهم ملاحظة خلص إليها التقرير هي: أن اليهود والمارونيين يسيطرون على دراسات الشرق الأوسط في الجامعات الأمريكية.[3] كما ظهرت دورية

---

[1] إدوارد سعيد، **الإستشراق** ، ص 290.

[2] نجيب العقيقي، **المستشرقون**، ج3، ص 121.

[3] Bernard Lewis, **Le Retour De L'Islam**, p 1043.

في طبعتين نشرت في بريطانيا البلد الذي يتسع لعروض مركزة ضمن مؤتمر عقد هناك، قسم كبير منه ممّول من طرف الحكومة الليبية أما غالبية كتاب العروض هم ذوي توجه ماركسي يعتبرون أنفسهم المحامين الأوائل عن أيديولوجيتهم المقدسة. وبالتالي فإن دراساتهم موجهة للدفاع عن فكرة محددة مسبقا إنها تيولوجيا التقاليد الإسلامية ضد النقد العلمي للمستشرقين. أما المثال الذي يسترعي الانتباه هو: مركز الدراسات العربية المعاصرة Le centre des études arabes contemporaines بجامعة "جزويت Jésuite" المشهورة قي شرق الولايات المتحدة الأمريكية، تموينها 80% منه يأتي من مصادر عربية وأقل من 10% من مصادر أمريكية. والقسم الكبير من التموين العربي يأتي من الحكومة الليبية كذلك المملكة العربية السعودية تمول بطريقة وأخرى مثل هذه الدراسات. تبدو هذه المشاريع والتموينات ذات غرض علمي معرفي إلا أنه وبمجرد إمعان النظر نجدها لا تحترم معايير الحرية الأكاديمية والنزاهة العلمية إذ أنها موجهة مسبقا ودائما أيديولوجية. لذلك تطرح على البحث العلمي مشاكل عويصة عندما نلاحظ تموينات كهذه تأتي من حكومات لا تدعم العلوم التجريبية والبحث العلمي الحر والنزيه في بلدانها الأم، حيث أن الممونين يريدون دائما التعبير عن كلمتهم ووفقا للطريقة التي أعطوا بها مالهم، وهذا ما يسمى بتسييس دراسات الشرق الأوسط وكذلك الجامعات التي توجد فيها هذه الدراسات والبرامج المقترحة لتدريس هذه المادة العلمية. والخال نفسها عندما نتتبع بدايات الهجوم على الإستشراق بشكل عام عندما جاء من الاتحاد السوفياتي بقيادة الطاجكستاني "باباجان غافوروف Babajan Ghafurov.[1] وهو أول هجوم رسمي في مؤتمر استشراقي طرح مسألة التخلي عن مصطلح "Orientalism" الأيديولوجية بمفهوم أكثر موضوعية ليصبح "الدراسات العلمية" وهو هجوم يحمل الطابع الماركسي، أما الهجوم الإسلامي فقد جاء من الجمهورية الإسلامية الباكستانية الجديدة من كراتشي ركز على مسألتين:

1-غياب طبعة ألمانية لدائرة المعارف الإسلامية المنشورة سنة 1950 في طبعتين انجليزية وأخرى فرنسية.

2-وجود يهودي فرنسي في لجنة تحريرها هو "ليفي بروفنصال".

وهذا النقد جاء من طرف شخص هو إمام مؤتمر المسلمين الألمان لباكستان الغربية بمساعدة دبلوماسي ألماني له توجهات نازية معادية للسامية حيث لا يزال حينها عبق الرايخ الثالث النازي ساري المفعول. وبشكل عام يرى برنارد لويس أن انتقادات الإستشراق من طرف أهل الشرق ذات طابع عشوائي اندفاعي عاطفي محكومة بدوافع أيديولوجية خاصة الحنق والحسد والغيرة من الغرب الرأسمالي الليبرالي، فالنزعة المضادة للإستشراق Anti-

(1) Bernard Lewis, **Le Retour De L'Islam**, p 1058.

Orientalisme ظهرت في الولايات المتحدة مع إدوارد سعيد سنة 1977 في كتابه "الإستشراق" وهو حسب لويس شخص يجهل أبجديات الإستشراق. بينما بالنسبة للأصولي محمد البهي الإستشراق يشكل تحديا للعقيدة الإسلامية ظهر هذا الاتجاه في الستينات أما بالنسبة لأنور عبد الملك فالإستشراق ليس سيئا في حد ذاته بل إن بعض المستشرقين كانوا ضحايا النقد.[1]

هكذا فالفكر العربي تتقاسمه ثلاثة تيارات بديلة عن بعضها البعض: التيار الأصولي، التيار الليبرالي، التيار التقدمي الثوري. أما المشروع النهضوي العربي لهذه التيارات نموذجه الحضارة الإسلامية القديمة ضدّ حداثة الغرب عند الاتجاه الأصولي البحت أو النموذج الغربي المعاصر الذي تجاوز الحضارة الإسلامية. وعندما يختار العربي أحد النموذجين فإنه يقود حربا كثيرا ما كانت دموية ضد التيار الآخر. وهكذا يفتقد المشروع النهضوي العربي المنهج العقلاني الذي يمكنه من رؤية حلمه النهضوي من خلال الشروط التي تسمح منطقيا وواقعيا بتحقيقه.

التيولوجيا اليهودية والدراسات الإسلامية:

كما هو معروف برنارد لويس يهودي الأصل والديانة والمنشأ ولقد وجد بين يديه ميراثا يهوديا راسخا وذا أثر عميق في تاريخ الإستشراق داخل الغرب بشكل عام، كما يستطيع أي قارئ لكتاباته أن يلاحظ اهتمامه الكبير بتتبع أثر اليهود في كل مكان من أرض الإسلام وفي كل مرحلة من مراحل تاريخ الحضارة الإسلامية وكثيرا ما تتكرر عبارات: "الطبيب اليهودي"، "الفيلسوف اليهودي"، "المؤرخ اليهودي"، "المستشرق اليهودي" أو "العالم اليهودي" وبشكل أدق عبارة "يهودي الأصل" لمن أصبح مسلما كيعقوب بن كلس في الدولة الفاطمية أو أصبح مسيحيا.وقد لا حظ بنفسه أن العلماء اليهود الذين أنشئوا وترعرعوا في العقيدة اليهودية وعلّموا اللغة العبرية وجدوا سهولة ويسرا ورغبة في دراسة الاسلام والعربية التي لم يجدها زملاءهم المسيحيون.[2]

كما يمتلك اليهود عاطفة حسنة تجاه حضارة الإسلام لما وجدوه في الأندلس وفي الدولة العثمانية من حرية العيش والمشاركة في إدارة شؤون الدولة ما لم يجدوه بعد ذلك في اسبانيا المسيحية من محاكم التفتيش كما أن أكبر الأساطير العنصرية في العالم والتاريخ انبثقت في الغرب الأوروبي مقرونة بنبذ وطرح الأحاسيس والشعور بالذاتية. وبشكل عام عبر كل مراحل تطور الدراسات الإسلامية داخل الجامعات الأوروبية حتى المرحلة الأخيرة في أمريكا لعب اليهود خاصة أولئك الذين تربوا ونشأوا في الأسر المحافظة اهتموا بدراسة الشرق وأدوا دورا لا يستهان به في

(1) Bernard Lewis, **Le Retour De L'Islam**, p 1059.

(2) Ibid, p 1036.

تعريف أوروبا بالعبقرية الإسلامية. أشهر الأسماء التي تمثلها برنارد لويس وكانت نموذجه التقليدي من الميراث اليهودي وخصص لهم دراسة تحمل عنوانا لافتا للإنتباه:"Les Juifs Pro-Islamique".[1] الذي يمكن ترجمته بـ:"اليهود العارفين بالإسلام". لأنهم امتلكوا خصائص ومؤهلات لم تتوفر لغيرهم مكنتهم من فهم الإسلام في عمقه الديني واللاهوتي كما مكنتهم من نقل روحه وحقيقته لا بمقياس المسلمين إلى الغرب والمسيحيين الذين وجدوا صعوبات جمة في فهم الإسلام وتعلم لغته العربية.

أول أشهر تلك الأسماء "غوستاف فايل Gustav Weil" (1808-1889) أحد الكفاءات، تعلم ليصبح Rabbin لكنه أصبح أستاذا للعربية في جامعة "هيدلبرغ Heidelberg" أتقن أيضا الفارسية والتركية أمضى بعض الوقت في الجزائر والقاهرة واستنبول. في عام 1843 نشر مؤلفه الضخم الأول بعنوان :"في حياة وتعاليم النبي محمد"، في هذه الدراسة يعتبر "فايل" أول من تحرر من الأحكام المسبقة في أوروبا مؤسسا دراسته على معرفة معمقة ونقدية من مصادره العربية فافتتح فهما جديدا للإسلام ومنح القارئ الأوروبي فرصة لرؤية النبي كما يراه المسلمين أنفسهم وليحتل موقعه الحقيقي داخل التاريخ الإنساني. عموما كانت مؤلفات "فايل" بمثابة نقاط استرجاع لنزعة الغرب الاستكشافية نحو الشرق.[2] والملاحظ كذلك أن الكثير من العلماء اليهود انتقلوا مباشرة من الدراسات العبرية إلى الدراسات العربية لأنها في متناولهم مقارنة بالمسيحيين ولأن الواقع الأوروبي يحتاج إلى كفاءات في هذا الاختصاص أكثر من احتياجاته إلى مختصين في الدراسات العبرية. لكن هناك من جمع بين الاختصاصين مثل:"سليمان مونك Salomon Munk" (1805-1867) و"موريتز ستاينشنيدر Moritz Steichneider" (1816-1917) اختصا في الآداب اليهود عربية. مؤلفاتهما لها القيمة الكبرى على الدراسات العربية والإسلامية عموما، عمل "مونك" في موضوع الفلسفة الإسلامية وتأثيرها في الفلسفة اليهودية أما دراسات وفهارس "ستاينشنيدر" تمحورت حول عمليات الترجمة من الإغريقية إلى العربية ومن العربية إلى اللغات الأوروبية. أضاءت هذه الدراسات التاريخ الثقافي للإسلام وتأثيره في الحضارة الأوروبية. كما لعب المسيحيون ذوي الأصول اليهودية دورا لا يستهان به مثل:" كارل بول كاسباري Karl Paul Kaspari" (1814-1892) التيولوجي اللوثري من أبوين يهوديين كتب مؤلفات نادرة حول النحو العربي.

وداود ابراهاموفيتش شفولسن David Abrahamovitch Chwolsen اليهودي الليتواني أصبح أستاذا في الكلية الجديدة للّغات الشرقية في سانت بطرسبرغ وهو مستعرب ذو كفاءة نادرة، بواسطة كتاباته وتأثيره كأستاذ

(1) Bernard Lewis, **Le Retour De L'Islam**, p 1074.

(2)Ibid, p 1080.

يعتبر أبرز مؤسسي المدرسة الروسية للدراسات العربية. أيضا داود صموئيل مرجليوث David Samuel Margoliouth (1858-1940) الأنجليكاني الذي تربع على كرسي العربية بأكسفورد يعتبر أكبر عالم مستعرب ودارس للإسلام في عصره.

عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لعب العلماء اليهود دورا رياديا في الجامعات الأوروبية وبخاصة في الدراسات الشرقية كاليهودي التركي يوسف هاليفيJoseph Halevy (1827-1917)والنمساويين "داود هينرش مولرDavid Heinrich Muller"(1846-1912)و"إدوارد غلاسرEdward Glaser"(1855-1905) وضعا الأعمدة الأولى للدراسات المتركزة حول عرب الجنوب اليمنيين.[1] أما العالم والحبر الألماني هرمان ركندورف Hermann Reckendorf (1863-1924) ترجم أبوه القرآن إلى العبرية أما هو كتب كتابا حول تركيب الجملة العربية. ويوليوس هيرشبرغ Julius Hirshberg (1843-1925) ويوليوس ليبرتJulius Lippert (1866-1911) وماكس مايرهوف Max Meyerhof (1874-1945) قاموا بإعادة إكتشاف الدراسات الخاصة بالعلوم الطبيعية الإسلامية. ووجوه أخرى مهمة مثل المختص بالدراسات الإيرانية فلهلم باكر Wilhelm Backer (1850-1913) وسيغموند فرينكل Siegmond Frenkel (1855-1931) وماكس سوبرنهايم Max Sobernheim (1872-1932) ويوسف هوروفيتز Joseph Horovitz (1874-1931) وإيجن ميتفوش Eugen Mittvoch (1876-1942) ومؤرخ الفن ليو آرييه ماير Leo Aryeh Mayer (1895-1959) الفارسي اليهودي الذي كان أحد أبرز مؤسسي المدرسة الشمعدانية الجديدة للدراسات الإسلامية بالقدس.

في بلدان أخرى لعب اليهود دورا لا يمكن غضّ الطرف عنه في مجال الدراسات الإستشراقية مثل: داود سانتيانا David Santlhana (1855-1931) وجورجيو ليفي ديلافيدا Giorgio Levi Della Vida (1886-1967) في إيطاليا. ويوسف درنبرغ Joseph Derenberg (1811-1895)وابنه هارتفيك درنبرغ Hartwig Derenberg (1844-1908)والمختص بالإيرانيات جيمس دارمستترJames Darmesteter (1849-1894) ومؤرخ الإسلام الإسباني "إيفاريست ليفي بروفنسال Everist Lévi Provencal" (1894-1956) في فرنسا. والمختص في الفارسية "روبن ليفيReuben Levy"(1891-1966)في أنجلترا. وريتشارد غوتهيلRichard Gottheil (1862-1936) ووليم بوبر(William Popper1874-1963) مؤسس الدراسات العربية في الولايات المتحدة الأمريكية. وتقريبا أعظمهم على الإطلاق "إجنتس غولدتسيهرIgnaz Goldziher" (1850-

[1] Bernard Lewis, **Le Retour De L'Islam**, p 1080.

1921) يهودي مجري يمتلك سلسلة رائعة من الدراسات اللاهوتية وعموما حول الثقافة والقانون الإسلامي الكلاسيكي، إنه أحد الأساتذة المؤسسين للدّراسات الإسلامية الحديثة في الغرب.[1]

إن دور هؤلاء اليهود هو التطوير دائما وإثراء الدراسات الإستشراقية بعد أن كانت فقيرة. ففي فترة لاحقة وبعد التجديد المعرفي في الشرق (النهضة العربية) أعطي أهمية جديدة أيضا لهؤلاء العلماء اليهود لأن أعمالهم قرأت من طرف المسلمين أنفسهم سواء في لغاتها الأصلية أو مترجمة. فساعدتهم على تشكيل معرفتهم وإغنائها حول الماضي ووعيهم بمشكلاتهم في الحاضر مثالنا المؤرخ التركي "أحمد رفيق" عاد من جولة أوروبية في بداية القرن العشرين، سئل حول الشيء الذي شدّ انتباهه عبر هذه الجولة فكان ردّه:"في جامعة بودابست أين وجدت أستاذا يهوديا يفسر القرآن لقسم من التلاميذ المسيحيين". كان هذا الأستاذ بطبيعة الحال إجنتس جولدتسيهر.

ولا ينحصر تأثير العلماء اليهود في المجال الأكاديمي بل يتعداه إلى أكثر من ذلك مثلا: آرثر لاملي ديفيدس Arthur Lamly Davids (1811-1832) الفتى اليهودي الأنجليزي المتوفي بالكوليرا. أتقن العبرية والعربية والتركية في وقت قصير، أسس برنامجا موسعا للبحث من خلال عمله الرائد والمهم جدا "قواعد اللغة التركية" الأول بالانجليزية منذ سنة 1709 يتألف من 78 صفحة، نشر سنة 1832. وفي ترجمة فرنسية بواسطة أمه سنة 1836 ويعتبر مرجعا أساسيا حتى بالنسبة للأتراك أنفسهم.[2] أيضا داود ليون كاون David Léon Kaun (1841-1900) يهودي من الألزاس زار الشرق الأوسط في صغره، كتب كثيرا وتعددت محاضراته حول بلدان وشعوب المنطقة وخاصة حول المصريين والأتراك بداية من سنة 1890 ألقى محاضرات في السّربون حول تاريخ وجغرافية آسيا أشهر مؤلفاته "مقدمة عامة في تاريخ آسيا" سنة 1896.

أخيرا هناك رجل قيمته من الدرجة الأولى سواء بعلمه أو بتأثيره السياسي إنه "أرمنيوس فامبيري Arminius Vambery" (1832-1918) ابن لتلمودي مجري، نشأ في اليهودية الأرثوذكسية وفي بؤس كاسر، ذهب في شبابه إلى اسطنبول فأتقن هناك التركية وأصبح فيما بعد أكبر المأذونين بالدراسات التركية وأحد مؤسسي هذا التخصص الإستشراقي "الدراسات التركية" La Turcologie ما بين عامي 1862 و1864. سافر إلى بلاد فارس وأواسط آسيا سنة 1865 وعاد أستاذا للّغات الشرقية بجامعة بودابست عظمته تجلت في تفجير نبوغة تلميذه إجنتس جولدتسيهر. إن جل العلماء اليهود بالإسلاميات نشأوا نشأة إنجيلية أو تلمودية وليس الأوروبيين منهم فحسب الذين استولوا على قسم كبير من الدراسات العربية بل هناك يهودا من الشرق الأوسط مثل

(1) Bernard Lewis, **Le Retour De L'Islam**, p 1081.
(2) Ibid, p 1082.

العراقي "سامي زبيدة" حاليا في بريطانيا، وحتى الغربيين من مسيحيين وغيرهم من المستشرقين في الإسلاميات لهم علاقة باليهود.[1]

باختصار الدراسات الإسلامية خاصة دراسات الشرق الأوسط الحديث والمعاصر تخصص يهودي بامتياز في الغرب.

III - منهج وأسلوب برنارد لويس في الكتابة الإستشراقية:

تم اختيار وصف لويس بالمستشرق المؤرخ انطلاقا من أن لفظة "مستشرق" تدل على اهتمامه بالمسائل الشرقية وبالضبط الإسلام كحضارة وهو مؤرخ من حيث أنه جاء إلى الدراسات الشرقية كمؤرخ لا كتيولوجي أو أديب أو فنان أو فيلولوجي.

اهتم المثقفون العرب ببرنارد لويس منذ بكورة أعماله، حيث ظهرت ترجمة لدراسة أعدها حول "النقابات الإسلامية The Islamic Guilds" من طرف الدكتور: عبد العزيز الدوري في مجلة "الرسالة" وفي الأعداد: 355، 356، 357، 362، كلها كانت خلال سنة 1953 وفي السنة الموالية نشرت أطروحته في الدكتوراه بالعراق. ولا يزال يكتب المقالات ويؤلف الكتب حتى هذه اللحظة فمن آخر كتبه سنة 2011:"The End of Modern History in the Middle East" وفي سنة 2012 صدر له كتابا يعتبر بمثابة ترجمة ذاتية لحياته وهو:" Notes on a century, Reflection of a Middle East Historia" كما يقدم الاستشارات خاصة للإدارة الأمريكية والدولة العبرية. ولقد حظي لويس باهتمام كبير في الأوساط الثقافية العربية والإسلامية بشكل عام مكنته سنوات خدمته في التعليم العالي من تدريس والإشراف على العديد من طلاب الدراسات الشرقية من كل أنحاء العالم وخاصة من الشرق مثالنا البارز المؤرخ السوري "سهيل زكار" من أبرز تلاميذه في العالم العربي، بشكل عام ليس لويس فقط وإنما حركة الإستشراق بشكل عام أثرت تأثيرا كبيرا في النخبة المثقفة العربية وسوف يؤثر على تطورها مستقبلا وبالتالي تأملت هذه النخبة ذاتها بإمعان في طبيعة الإستشراق من حيث تأثيره عليها في الماضي كما تعمل على فهم العلاقات العربية حاليا ومستقبلا مع الغرب فهما عقلانيا. كما لا تزال الأطر

(1) Bernard Lewis, **Le Retour De L'Islam,** p 1085.

المعرفية والفكرية لدراسة الإستشراق قيد الانبثاق فهل تكوين المستشرق هو نفسه تكوين المثقف العربي ليدرس الإستشراق؟ إذن ما هي أهم الشروط التي يجب أن تتوفر في الباحث العربي تؤهله لدراسة الإستشراق، عموما يمكن إجمالها فيما يلي:

1-اعتبار الإستشراق ظاهرة ثقافية حضارية يمكن دراستها وفقا للأطر العلمية.

2-اتقان على الأقل لغة غربية أوروبية للاطلاع على أفكار ودراسات المستشرقين في مصدرها اللغوي فغالبا ما تعبر الترجمة عن فكر المترجم أكثر من تعبيرها عن فكر المؤلف.

3-الإحاطة على قدر المستطاع بالتراث للموازنة بين النصوص التي يدرسها المستشرقون كما هي في مصدرها وبيئتها وأطرها الثقافية.

4-قراءة ما يكتبه المستشرقون قديما وحديثا.

5-التحقق والتثبت بعدم التسرّع في إصدار أي حكم نقدي واتهامي في حق الإستشراق إلا بعد تريث كبير.[1] إن الدارس للنصوص الإستشراقية يحاول فهمها ضمن سياقها الثقافي الغربي الذي أنتجها وكذلك فهم مؤلفها لأن كل المستشرقين تقريبا اتخذوا مواقف معينة واعتنقوها بمحض اختيارهم، وأول عمل يقوم به دارس الإستشراق هو تصنيف النصوص ومؤلفيها وقد يكون التصنيف جغرافيا كأن نميز بين الإستشراق الروسي و الإستشراق الأمريكي و الإستشراق الألماني، أو التصنيف العلمي الأكاديمي كأن نميز بين المستعرب المتخصص في الدراسات العربية والمختص بالتركيات أو الإيرانيات أو خبراء الشرق الأوسط الأمريكيين. أيضا هناك التصنيف التاريخي وهو تصنيف للنصوص ومؤلفيها بحسب الفترة والمرحلة التاريخية التي عاشوا خلالها، أخيرا التصنيف الأيديولوجي بحسب المواقف والآراء والأحكام التي يصدرها المستشرق دون إدعاء العلم بالنوايا والاستغراق في التأويل الخيالي فالمستشرق قد يكون علمانيا أو ملحدا أو ماركسيا أو يهوديا وصهيونيا أو ضد الصهيونية في نفس الوقت كما قد يكون أرثوذكسيا أو كاثوليكيا أو بروتستانتي حيث تختلف بين هؤلاء درجة التعصب ضد الإسلام. كل هذه التصنيفات نجدها في الفكر العربي والأقرب إلى فهم وتصنيف برنارد لويس هو

ذلك الذي قدمه "امحمد بن عبود" حيث صنف المستشرقين وخاصة دارسي الإسلاميات إلى ثلاثة أصناف:

---

[1] ساسي سالم الحاج، **الظاهرة الإستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية**، ط3(طرابلس ليبيا، الجامعة المفتوحة)1997، ص20.

1-العلماء المبشرون، مواقفهم تبلورت خلال العصور الوسطى خاصة مع الحروب الصليبية واستمرت هذه المواقف في الظهور حتى القرن التاسع عشر.

2-العلماء الاستعماريون، الإستشراق أثاث الإمبراطوريات الاستعمارية وقد شغل كثير من المستشرقين مناصب في وزارات الشؤون الاستعمارية في دولهم مثل: سنوك هورغرونيه Snouk Hurgronje، المستشار في السياسة الاستعمارية الهولندية في اندونيسيا والمستشرق الاستعماري الفرنسي "لويس ماسينيون Luis Massignon" صاحب الخدمات في وزارة الشؤون الخارجية الفرنسية والمكلف بالمعاينات والدراسات لصالح المارشال "ليوتي Lyouty" كما أنه تلميذ الراهب "فوكو" المقتول في الجنوب الجزائري، مواقف ماسينيون السياسية تتفق والرؤية الاستعمارية الكلاسيكية التي يطبعها الشعور بالتفوق الثقافي.[1]

جل الأعمال التي ألفت في ميدان الإستشراق بين 1850 و1950 وبالرغم من مستواها العلمي الرفيع إلا أنها كانت نتيجة للدراسات الاستعمارية وكان عدد من الكتاب عسكريين لا يكتبون تاريخ إفريقيا الشمالية مثلا بل تاريخ الفرنسيين في هذه المنطقة، كما كانت فكرة التفوق الأوروبي على جميع الحضارات غير الأوروبية متبناة ومنتشرة عبر مختلف أرجاء أوروبا، هذا التفوق الصّناعي المعتمد على القوة والعنف وعلى قمع أي فكرة مناهضة للاستعمار والدراسات العربية الإسلامية بالنسبة لعدد من الضباط الاستعماريين عبارة عن دليل لـ:"الاحتلال" أو "التهدئة". فقد اتخذ كل البريطانيين في مصر أو فلسطين والفرنسيين في المغرب العربي مثلا الدراسات العربية والإسلامية وسيلة للحصول على أهداف استعمارية. كما اعتمد المستشرقون على الاستعمار بشكل كبير سواء للحصول على امتيازات مالية مثلا أو الاعتراف لهم كعلماء أو نتيجة الضغوط الشديدة التي منعتهم من اتخاذ اتجاه أي موقف غير استعماري أو مناهض له ولا يزال تأثير النزعة الامبريالية ساريا في الدراسات العربية والإسلامية.[2]

3-العلماء اليهود، اليهودية القوة الثالثة التي تركت أثرا لا يمحى في تاريخ الدراسات العربية والإسلامية في الغرب الأصل السامي لكل من العرب واليهود أمر معروف وكان لهذا العامل تأثير هام في إنعاش الاهتمام اليهودي بالدراسات العربية والإسلامية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر كما كان لاضطهاد اليهود خلال القرن

---

[1] أمحمد بن عبود ، **الإستشراق والنخبة العربية**، المجلة التاريخية المغربية ، السنة التاسعة ع 27–28 ، ديسمبر 1982 ، تونس ، ص 200.

[2] المرجع نفسه، ص 206.

التاسع عشر مع انبثاق النظريات القومية العنصرية الأوروبية إلى غاية الحرب العالمية الثانية عاملا قويا لتوجيه اهتمام اليهود بالدراسات العربية والإسلامية نظرا لارتباطها بالعنصر السامي ممثلا في الحنين بإحياء ذكرى العصر الأندلسي عند "ليفي بروفنسال" حيث شكل التسامح الإسلامي نحو اليهود في قرطبة نقضا للعنصرية والاضطهاد اللذين عان منهما اليهود في أوروبا حتى نظام الرايخ الثالث النازي الألماني.[1] والذي يدعو للأسى أن الشعور الدفاعي لليهود أثناء اضطهادهم من الأوروبيين وجّهوه نحو العرب والمسلمين بشكل عام فلم يبق موجها نحو مضطهديهم وأصبح العرب الساميين des Antisémites يعرضون لا ساميين في الغرب وبرزت ردود الفعل هذه بعد الحرب العالمية الثانية بانبثاق الدولة العبرية الصهيونية في كتابات عدد من المستشرقين الصهاينة أبرزهم في هذا العصر"برنارد لويس" وكان الهدف الرئيس لهذه الحركة من وراء اهتمامها بالإسلاميات الحصول على المعلومات الكافية عن الفلسطينيين الذين سيخرجون من أرضهم لتؤسس عليها الدولة الصهيونية مستقبلا (أرض بلا شعب لشعب بلا أرض) كذلك أولى الصهاينة اهتماما بالدّول المجاورة لفلسطين لمنع احتمال ردود فعل ضد تأسيس دولة إسرائيل. من جهة أخرى وكأسلافهم المستعربين اهتموا بالدراسات الإسلامية لتحقيق مآرب شتى خاصة السياسية منها، بينما أعلن برنارد لويس انتماءه العلني للصهيونية عارض آخرون علانية هذه الحركة مثل المستشرق الفرنسي "مكسيم رودنسون".[2] وكانت قبل عقد الستينات يهودية برنارد لويس لا تكاد تعرف، كان متحمسا للعرب وللحياة العربية ناصحا العرب باستعادة ما كان لديهم من اعتماد على العقل بديلا للنقل مؤكدا على وجود طاقة تركيبية ساهمت في تطوير الفلسفة والعلوم والمعارف لديهم. وهناك الكثير من المستشرقين اليهود الذين لا تعرف هويتهم بسهولة بل يعملون بشكل دائم على إخفاءها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا.

هناك من يربط ظهور صهيونية برنارد لويس بحرب 1967 وهناك من يربطها بقرار الأمم المتحدة عام 1976 الذي اعتبر:" الصهيونية حركة عنصرية". فعن طريق هذه الأحداث الناتجة عن الصّراعات في الشرق الأوسط أخذ لويس يركز على القضايا اليهودية والصّراع العربي الإسرائيلي في كتاباته حتى أصدر كتابه: "الساميون واللاساميون" سنة 1986 ليبحث في جذور العداء العربي الإسلامي لليهود (السامية) حيث عوملت الأقليات

---

[1] أمحمد بن عبود ، **الإستشراق والنخبة العربية**، ص 209.

[2] المرجع نفسه، ص 210.

اليهودية معاملة سيئة وإن لم تصل درجة العداء كما في أوروبا.[1]

المنهج عند برنارد لويس:

بشكل عام يغلب على برنارد لويس خصائص المؤرخ، يطبق المنهج الذي يطبقه المؤرخون الأوروبيون لكن لويس يطبقه على التراث الإسلامي. فالتاريخ هو العلم الشامل من بين كل العلوم الاجتماعية موضوعا ومنهجا لأن الموضوع التاريخي يمكن دراسته بواسطة كل مناهج العلوم الاجتماعية، يعتمدها برنارد لويس في تحليلاته الاجتماعية لبنية المجتمع الإسلامي ودراساته للجذور الاجتماعية للفرق الإسلامية وكذلك اهتمامه بالتركيبة التنظيمية والمجتمعية الداخلية للفرق كالإسماعيلية والحشيشية. كما درس فئات المجتمع الإسلامي المختلفة كالنقابات وقضايا المرأة وتعدد الزوجات والإماء والطبقات الاجتماعية والرّق، عالج هذه المواضيع بأسلوب العلوم الاجتماعية السائدة في أمريكا فاستعار منهج الأنثروبولوجيين عند دراسته للأجناس والأعراق على أرض الإسلام، اهتم مؤخرا بالقضايا المعاصرة للشرق الأوسط وهو خبير الخبراء بشؤونه ومستشارا للهيئات والمؤسسات السياسية الرسمية في الولايات المتحدة.[2]

يعتبر برنارد لويس عموما من المستشرقين الكبار الذين لا يحدهم اختصاص معين عند دراسة الإسلام، وصاحب أسلوب أدبي جذاب وغزارة في الإنتاج، كتاباته كثيرة ومتشعبة وشديدة التخصص. كذلك له نشاطات علمية مختلفة كإلقاء المحاضرات العامة والاشتراك في المؤتمرات والنّدوات وإلقاء الأحاديث الإذاعية والتلفزيونية وتقديم الاستشارات السياسية والإشراف على الرسائل الجامعية. لهذا تحتاج أعماله إلى فرقة بحث لدراسته وتتبع آثاره وآرائه.[3]

---

[1] مطبقاني ، مازن بن صلاح ، **الإستشراق و الاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي : دراسة تطبيقية على كتابات برنارد لويس** ، د ط (الرياض : مكتبة الملك فهد الوطنية 1995)،، ص 69.

[2] المرجع نفسه، ص 77.

[3] المرجع نفسه، ص 14.

IV - موقف برنارد لويس من نقد الإستشراق:

كتب الكثير حول برنارد لويس في الفكر العربي الإسلامي كيف لا وهو أكبر المختصين في حقل الدراسات العربية و الإسلامية وخصوصا دراسات الشرق الأوسط على المستوى العالمي، بل هناك حقيقة مرة وهو تفوّقه عل العرب والمسلمين بشكل عام في مجال تاريخهم ومنه سال حبر الكثير من الأقلام حوله فاختلفت كثيرا وصلت حد التناقض، نجد على إحدى صفحات الويب على الإنترنت "برنارد لويس بطريرك الإستشراق" هو وصف من طرف كاتب عربي مسيحي أما صبحي حديدي في مقدمة كتاب إدوارد سعيد "تعقيبات على الإستشراق" نجد الوصف التالي:" إمام المستشرقين" هي مصطلحات وألفاظ ذات دلالات دينية ومنه غالبية الدراسات حول أعمال برنارد لويس يغلب عليها الطابع الدّيني بل تصل حد الانغلاق الدوغماطيقي كالدراسة التي أنجزها الدكتور "مازن مطبقاني" والتي هي مشروع رسالته للدكتوراه قدمت في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بكلّية الدعوة في المدينة المنورة بالمملكة العربية السعودية، فهي وإن كانت رائدة في دراسة برنارد لويس لاحتوائها على معلومات مهمة إلا أن صاحبها الدكتور "مطبقاني" كاتب تقليدي تراثي يستنتج قارئه بكل يسر أنه يحتج ويجادل ويطالب برنارد لويس بأن يكون مسلما أو على الأقل يدخل الإسلام مادام دارسا له وإذا لم يهتد للإسلام فهو ضده وبالتالي كل كتاباته لا قيمة لها مضرة بالقارئ المسلم وبالتالي موضوع الرسالة ككل هو موقف لويس من القرآن الكريم والحديث النبوي وعقيدة أهل السنة والجماعة وعلاقتها بالفرق، وموقفه من الفقه وخاصة موضوعة الجهاد وأخيرا تاريخ الخلافة والفتوح الإسلامية. إن مطبقاني كاتب واثق من استنتاجاته كثيرا ومن أحكامه لا ينتابه أي شك علمي حول ما يكتب أو يدرس لأنه يتوجه بالخطاب إلى قارئ مثله في الوثوقية الزائدة عن الحد معيار الصحة العلمية عنده هو الالتزام بالتراث والتقاليد. بشكل عام معظم الكتاب والدارسين لبرنارد لويس نجد مواقفهم منه تؤطرها الرؤية السياسية الماركسية اليسارية الثورية من حيث هو يهودي صهيوني ممثل للّيبرالية الرأسمالية (الثقافة الإمبريالية) عند ادوارد سعيد أو الرؤية الدينية من حيث هو مستشرق غربي مثلا: **عبد اللطيف طيباوي**: حدد لنا أخطاء لويس كتحيزه الواضح للقضايا اليهودية والصهيونية وتأثير هذا التحيز سلبيا على كتاباته بوقوعه في الكثير من الأخطاء التاريخية، اعتماده الأسلوب الصحفي في معالجة القضايا السياسية الأمر الذي جعله لا يتريث في إصدار الأحكام فوصمه بالجهل وادعاء المعرفة فقط خاصة استخدامه لألفاظ من لغات غير معروفة كثيرا للتأثير في القراء، كذلك عدم اهتمامه بتوثيق المعلومات في القضايا المهمة

وتوثيق الأخبار غير المهمة والسؤال المطروح هو نوعية الشخص الذي يقدم هذا النوع من الملاحظات لأن لويس ربما ليس في حاجة إلى شهادة العالم الإسلامي باعتباره مؤرخا من طراز عالمي. أما ماجد الكيلاني يرى أن لويس اهتم بمسألة "التغريب Occidentalisation" مضافا إليها الحركات الإسلامية المعاصرة طغت نزعته الصهيونية والتحذيرية للغرب من هذه الحركات.[1] أما محمد الخير عبد القادر في دراسة بعنوان "نكبة الأمة بسقوط الخلافة العثمانية" انتقد لويس في قضايا الفكر السياسي الإسلامي مثل: "الحرية السياسية" حيث يزعم لويس أنها مستوردة من الغرب لكن لويس أخطأ ولم يفهم معنى الحرية السياسية في الإسلام عندما بحث في لفظ: "حر" و"حرية" ولم يفطن إلى أنها منبثقة عن عقيدة التوحيد التي تحرر المرء من كل معبود سوى الله سبحانه وتعالى كما أثبت السّيد عبد القادر وجود وثائق تثبت أن حركة "تركيا الفتاة" خضعت للنفوذ اليهودي الذي أنكره برنارد لويس.[2] أما الدارسين "سليمان فايق" و"سمير عبد ربه" فأوضحا أن اهتمامات لويس سياسية فقط الهدف منها محاربة الإسلام وانتشاره خاصة في أمريكا. أما كامل يوسف حسين كان أكثر موضوعية عندما تناول السّجال بين إدوارد سعيد وبرنارد لويس ليصل إلى النتيجة التالية: أن لويس وجه حياته وجهده لتشويه كل ما هو عربي والنيل من العرب ماضيا وحاضرا وتراثا ووجودا ويلجأ لويس في أسلوبه إلى كافة الطرق والوسائل لمهاجمة الخصم واعتماد الكذب كأحد دعامات المنطق الدعائي الهجومي في المواجهة والنظرة الاستعلائية واعتباره الإستشراق مشروعا معرفيا لا علاقة له بالسياسة.[3] ويقول رضوان السيد: "أصر برنارد لويس على البقاء واقعيا حتى وهو يكتب عن الأصناف (الجماعات المهنية المدينية في الإسلام الوسيط) وعلاقات العرب بالترك في عصور الإسلام الزاهية، لقد ظل الرجل صهيونيا يتعامل مع النص التاريخي العربي القديم، وسجلات الضرائب العثمانية وعينه على الزحف الصهيوني المعاصر على أرضنا، حتى إذا غادر بريطانيا إلى الولايات المتحدة حسر عن وجهه اللّثام تماما فلم يعد حاضرا عنده من الإسلام وحضارته غير المفهوم الأمريكي للشرق الأوسط الذي أسهم هو وغيره في صياغته، ولم يعد حاضرا من المسألة السياسية الإسلامية غير مواقف اليمين واليسار الإسلاميين من الكيان الصهيوني بفلسطين والمصالح الأمريكية في العالم الإسلامي".[4] كما يصنفه رضوان السيد ضمن الآثار الباقية من الرعيل الأول من المستشرقين هواة الشرق والذين يتبجحون بمناهجهم العلمية الغربية وبمعرفة كل شيء عن الشرق يتساءل رضوان السيد لماذا يستطيع لويس أن يكتب كل شيء عن الشرق من خلال تغطية خمسة عشر قرنا؟

---

[1] مازن مطبقاني، **الإستشراق والاتجاهات الفكرية**، ص 15.

[2] المرجع نفسه، ص16.

[3] المرجع نفسه، ص 16، 17.

[4] رضوان السيد، **ثقافة الإستشراق ومصائره**، ص06.

وكيف يكون "كلود ليفي شتراوس" أنثروبولوجيا فقط؟ لقد تناثر الإستشراق وانحل إلى تخصصات متباينة وأصبح الإستشراق مفهوما ضبابيا وغير علمي.[1]

كذلك أشار إليه محمد أركون في كثير من المناسبات ويتبين من إشاراته أنه يعرفه عن كثب، أهم وصف قدمه هو أن برنارد لويس أحد كبار المستشرقين الذي ينخرط دائما في النقاش الدائر حول الإستشراق وأحد أفضل العارفين بتاريخ الإسلام في العالم، يمتلك ملامح ومزايا أستاذ جامعة برنستون الكبير كما يمتلك روحا وذكاءا حادين ومعلومات واسعة لا يعتريها النقص وسيطرة رائعة على فن الكتابة وتقديم الأفكار. يمتلك مسارا واثقا من نفسه لا يضيع مطلقا وسط التبحّر العلمي الثقيل أو التفكير المجرد أو الانحراف المنهجي، أشار أركون إلى أنه نجد عند لويس استعراضا ماكرا يختبئ وراء رصانة الأستاذ، قراءة برنارد لويس أو الاستماع إليه يمثل متعة حقيقية نظرا لمهارته اللغوية العالية. أما فكره فيتصف بصفة المراقب الدقيق والنبيه كمشاهد لمسرح اجتماعي وتاريخي يقف دائما موقف المحايد يكتفي بالنقل البارد لاعتقادات المسلمين وممارساتهم و مفرداتهم، يعتقد لويس أنه يقدم معرفة مطابقة وصحيحة من وجهة نظر المسلمين أنفسهم ومن وجهة نظر المؤرخ الحديث الذي يتحدث عنهم في آن معا وهكذا يساهم لويس حسب أركون في حرمان الفكر العربي والإسلامي المعاصر من الوسائل المنهجية التي تمكنه من تفكيك مناخ التّصورات القديمة التي خلفها الماضي.[2]

أما إدوارد سعيد يرى أن أبرز سمات لويس الغمز والاقتراح ولا يجزم برأي في كثير من القضايا. والتظاهر بالنزعة الموضوعية والعلمية وهو في نفس الوقت ينتمي إلى الصهيونية والكفاح بعنف للدّفاع عن إسرائيل.[3]

أما نجيب العقيقي صنفه ضمن المستشرقين الانجليز مكتفيا فقط بوصف زمني (كرونولوجي) لمسار برنارد لويس العلمي من نيله الشهادات وعلاقته بالشرق حيث عين عضوا مراسلا لمعهد مصر سنة 1969 وعضو شرف في الجمعية التاريخية التركية سنة 1972 وفي وزارة الثقافة التركية سنة 1973 وعضو الجمعية الفلسفية الأمريكية أيضا عام 1973، حصل على الدكتوراه الفخرية من الجامعة العبرية بالقدس سنة 1974...الخ.[4]

---

[1] رضوان السيد، **ثقافة الإستشراق ومصائره** ، ص14.

[2] محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ترجمة و تعليق، هاشم صالح ط3 (بيروت : مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي ، 1998)، ص 254، 255.

[3] مازن مطبقاني، **الإستشراق والاتجاهات الفكرية**، ص 17.

[4] نجيب العقيقي، **المستشرقون**، ج2، ص 144.

ولد برنارد لويس بتاريخ 31 ماي 1916 في لندن، على صفحات الويب له تعاريف مختلفة ومتناقضة حسب الاتجاهات السياسية والأماكن والأيديولوجيات أكثرها موضوعية أن فكره لا يعرف التعب، على اليوتوب Yotube نجده شارك في مداخلات عديدة بمعهد الدراسات اللاسامية اليهودي بإسرائيل خاصة سنة 2009. شكل الشرق الأوسط أحد أهم اهتمامات برنارد لويس ولو لم يختر التاريخ لاختار مهنة المحاماة كما حكا بنفسه عن نفسه. ومنذ صغره كان مولعا بشيئين: التاريخ واللغات لذلك وبمجرد دخوله المدرسة بدأ بتعلمهما، أما الإيطالية والعبرية فكان يتعلمهما خارج المدرسة ساعده في ذلك أباه الذي كان معجبا بالأوبرا الإيطالية فكبر لويس مستمعا ومرددا لكبريات التلاحين الموسيقية ك: Rigoletto و Le Bombier ale Séville و Paillasse رغم أن أباه يجهل الإيطالية إلا أنه كان باستطاعته حفظ وتكرار الأصوات بشكل جيد. أما الفرنسية واللاتينية فكان يتعلمهما في المدرسة.

وعندما بلغ من العمر أربعة عشر عاما قرّر تعلم الإيطالية بعدما وجد له أباه كتابا في النحو الإيطالي باللغة الانجليزية، بعدها تحصل على كتاب بالإيطالية عنوانه:La vita militare d'Edmondo De Amicis وبطبيعة الحال الصّعوبات الأولى والكبيرة يتغلب عليها صاحب الطموح والإرادة إن لم تزده عزما وإصرارا على تجاوز أمثالها ومع ازدياد الرغبة والطلب كذلك إلحاحا عليه. وبعد أن أنهى قراءة هذا الكتاب بدأ قراءة "الكوميديا الإلهية" لدانتي "La divine comédie" فانفتح أمام ناظريه عالم جميل وخلاب ولكن حتى سنة 1937 وطئت قدماه إيطاليا عندما كان في طريقه إلى مصر ومكث هناك أياما. وفي سن الثانية عشر وكبقية الأطفال اليهود بدأ تعلم العبرية من خلال الألف باءها وذلك من أجل تأدية الصلاة ولبعض المناسبات اليهودية. أما اللاتينية فقد شكلت له تحديا كبيرا من حيث هي لغة قديمة وحديثة في نفس الوقت.

أما التاريخ الذي تعلمه لويس في المدرسة هو تاريخ انجلترا وخاصة تاريخ الحروب مع فرنسا ومنه انتقل إلى تاريخ فرنسا بعد أن اشترى له أباه كتابا بالانجليزية حول تاريخ هذا البلد من هنا كما قال عن نفسه:"بدأت رغبتي وطموحاتي تتشكّل في أن أكون مؤرخا".[1] بعد هذا انصبّت اهتماماته حول التاريخ الصّليبي ومسألة الشرق، أما من حيث هو طفل يهودي فقد اطلع على تاريخ طائفته بعد أن سقط بين يديه كتابا كهدية في أحد

[1]Bernard Lewis, **Introduction**, traduit : Jacqueline Carnaud, dans : **ISLAM** , recueil de 6 livres et des Articles , traduits par : Denis-Armand Canal , Rose Saint-James , Jacqueline Carnaud , Daniel Ferriol , Dominique Férault , Ordette Guitard , Tina Jolas et Denise Paulme , édition: QUATRO GALLIMARD , Paris 2005, p 10.

المناسبات اليهودية حول هذه الطائفة. فجالت به قراءاته عبر مناطق مختلفة وأجنبية كقرطبة الأندلس وبغداد في ظل العباسيين واسطنبول عاصمة الخلافة العثمانية ومنه بدأت الرجلة نحو الإستشراق.

سجل لويس بكالوريوس B-A في التاريخ مع اللغات كمادة ثانية، التاريخ الأوروبي كان إجباريا والاختيار كان بين التاريخ الأمريكي أو الشرق الأوسط أو الهند أو الشرق الأقصى فاختار لويس تاريخ الشرق الأوسط ومنه كان لزاما عليه تعلم العربية.

سنة 1936 نال شهادة البكالوريوس B-A بتقدير جيد جدا وكان الأول في دفعته لينال منحة جيدة تساوي قيمة تفوقه قدرها مئة باوند، منحته فرصة مواصلة الدراسات وبنصيحة أستاذه السير"هاملتون جب Sir Hamilton Gibb" ذهب إلى باريس، أمضى هناك السنة الجامعية 1936-1937 مبتدئا بدراسة الفارسية والتركية كما بدأ أبحاثه الأولى حول أطروحة الدكتوراه دون أن يشير لويس إلى لقاءه مـع لويس مـاسينيون. وعند عودته إلى لندن قال له الأستاذ جب:"مضى أربعة سنوات من دراستك للشرق الأوسط ألا تعتقد أنه حان الوقت لزيارته". ولكن كانت سنة 1937 بالنسبة للويس كلها ضغوطات لا احد يملك المال لا هو ولا عائلته فانفرجت الضائقة بفضل منحة من طرف الشركة الملكية الآسيوية Royal Asiatic Society التي تمنح الطلبة المتفوقين منحة من أجل السفر قدّرت بمائة وخمسين باوندا عندها أمضى السنة الجامعية 1937-1938 مكتشفا الشرق، كانت المحطة الأولى مصر وبالضبط ميناء الإسكندرية أين استقبله مرشده الذي كان شابا مصريا مسلما متزوجا ووجد صعوبات جمة للتواصل معه لأن لويس حسب تصريحه كان يعرف الفصحى فقط لا العامية، عند نزوله جامعة القاهرة سجل هناك كـ"زائر حر" فقام ما يقوم به الطلبة هناك.[2] الانخراط في المحادثات والمناقشات، متابعة الدروس، حضور المحاضرات قراءة الكتب والجرائد. بعد مصر جاب لويس طولا وعرضا كلا من فلسطين وسوريا ولبنان وتركيا ثم عاد إلى لندن بداية صيف 1938. حيث مضى سنتان من تسجيله للدكتوراه وحان الوقت لتقديم أطروحته بشكل جاد. اقترحت عليه كذلك جامعة لندن منصبا كأستاذ مساعد الرتبة الأدنى في سلم التعليم العالي الانجليزي من حيث أن الشرق الأوسط يمثل بؤرة اهتمامه بلغاته وثقافته كما أن إمكانيات لويس تؤهله لتدريس تاريخه، ألقى درسه الأول كما ذكر سنة 1938 أمام أربعة طلبة ثلاثة منهم عرب والآخر إيراني عندها لم يفهم أبوه شيئا كيف أن جامعة لندن تخصص منصبا براتب شهري لتدريس تاريخ العرب لطلبة عرب! ولويس أيضا كما ذكر عن نفسه وجد صعوبة للإجابة عن هذا السؤال. في السنة الموالية اندلعت الحرب

(1) Bernard Lewis, **Introduction**, p 11.

العالمية الثانية ولم يتأخر أبدا مثل الجميع في التحرك نحو جبهات القتال، ألحق في البداية بالجيش الملكي وعندما اكتشف أنه يعرف العربية حوّل مباشرة إلى الشؤون الإستخبارية حيث ما بين سنتي 1941 و 1945 بقي ملحقا بالشؤون الخارجية. وبالضبط مصلحة مسائل الشرق الأوسط وفي نهاية الحرب وجد نفسه في القاهرة ولكن عند أول سبتمبر سنة 1945 عاد إلى الجامعة.

وبعد ستة سنوات أو ما يقاربها بدأ يتم عملا آخر وهو تكوين نفسه في هيئة أستاذ جامعي بعدما كوّن روابط حميمية بالشرق الأوسط ومعلومات خاصة ودقيقة حول بعض الأوضاع هناك متخذا القرار بأن يكون أستاذا باحثا.

سنة 1949 وعمره ثلاثا وثلاثين سنة أصبح أستاذا دائما وكان صغيرا حسب عدد السنين مقارنة بأبناء جيله الذين وجدوا صعوبات كبيرة في استعادة إمكانياتهم بعد الحرب.[1] أتم لويس أطروحته للدكتوراه مباشرة قبل أن تبدأ الحرب العالمية الثانية واقترحت عليه جامعة لندن طباعتها مع أنه كان مترددا لأنها لم تكن جاهزة بعد للطبع كما أن طبول الحرب قد دقت ومع ذلك خرجت إلى النور سنة 1940 قي خمسمائة نسخة بعنوان: أصول الإسماعيلية The origins of Ismailism بعد سنة 1954 ظهرت ترجمتها في بغداد وهي الأولى لسلسلة من الترجمات لكتب لويس إلى العربية وفيما بعد إلى التركية والفارسية. نشر لويس بعد ذلك كتابه العرب في التاريخ The Arabs in History حيث أن دار النشر اللندنية همت بطباعة مجموعة من الكتب الصغيرة فطلبت من لويس أن لا يكتب تاريخ العرب ولكن دورهم في التاريخ وقد منحه الناشر قدرا من المال قبل طباعة الكتاب وكان الأول من نوعه. ألف الكتاب سنة 1947 وطبع سنة 1950 وعرف خمسة طبعات وكثير من الاخراجات في كل من بريطانيا والولايات المتحدة كما ترجم إلى اثنتي عشر لغة أربعة منها إسلامية: العربية، التركية، الماليزية والاندونيسية. الكتاب كذلك راق لكثير من المثقفين العرب منهم "شفيق غربال" في مصر عند مقابلة إذاعية مدليا بملاحظة مهمة معتبرا إياه العمل الأحسن للمستشرقين في الدراسات العربية و الإسلامية المتخصص في تاريخ العالم الإسلامي حيث وثق مؤلفه حسب شفيق غربال معلوماته من مصادر عربية كما أن صاحبه متمكن من المنهج النقدي والتحليلي فكان مؤلفه هذا مؤهلا لعرض التاريخ الإسلامي من حيث هو سرد مهم لا يمكن إهماله من تاريخ الإنسانية.[2]

---

[1] Bernard Lewis, **Introduction**, p 12.

[2] Ibid, p 13.

-الترجمات :

عكس معظم من سبقوه من أساتذة ومن عاصرهم لويس اهتماماته بالشرق الأوسط تاريخية أكثر

من أن تكون فيلولوجية أو أدبية وأوّل اختبار حقيقي لكفاءة المؤرخ هو مقدرته على قراءة مصادر معلوماته في لغاتها الأم، الأمر ليس سهلا مثلا نجد في الكتابات التركية في العهد العثماني الكثير من المصطلحات الإدارية العربية ولا يتوقف الأمر عند هذا بل إن مؤرخ منطقة أو فترة تاريخية أو مجموعة بشرية أو لظاهرة خاصّة استثنائية تشترط تفسيرها ضمن سياقها الثقافي لذلك فالأدب يشكل دليلا مهما.[1] ترجمات لويس نحو اللغات الأجنبية التي أتقنها كالعربية والفارسية والتركية حسب قوله عموما كانت كارثية ومع ذلك فهي لا تفتقد القيمة البيداغوجية، ولكن ترجماته من هذه اللغات نحو الانجليزية كانت أحسن بكثير خاصة في كتابه: "تاريخ الإسلام منذ النبي محمد (ص)حتى فتح القسطنطينية" المنشور سنة 1974 حيث قام فيه لويس بترجمة نصوص من لغاتها الاصلية. والترجمة الوحيدة التي قام بها لويس هي القصيدة العبرية الطويلة من العصور الوسطى في الأندلس الإسلامية بعنوان: "التاج الملكي" للشاعر اليهودي الأندلسي "سليمان بن جبيرول Salomon Ibn Gabirol" التي طبعت في لندن سنة 1961.[2] وهناك أيضا الكثير من القصائد المترجمة طبعت في كتاب واحد معنون بـ:Music of Distant Drum مطبوعات جامعة أكسفورد.

الكتب: يوجد صنفان من الكتب يعتمد عليها الباحث وخاصة المؤرخ:

الصنف الأول: كتب التراجم والسّير بالنسبة لفترة زمنية محددة عندما يقرر المؤرخ تأليف كتاب حول هذا الموضوع أو ذاك يبدأ بالتجميع والقراءة والدراسة لكل المادة المتاحة والتي أمكن جلبها حيث يمكن أن تستغرق ثلاثة أو أربعة أو خمسة أو ستة أعوام أو أكثر حتى تستغرق الزّمن الكافي كي يتهيّأ المؤلف أو الكتاب للنّشر والطباعة.[3]

الصنف الثاني يسمى "ملفات المؤرخ" عبارة عن ذخيرة تشمل كل ما كتب حول حضارة ما أو مرحلة تاريخية معطاة. مهمة المؤرخ ليست فقط تجميع المادة التاريخية ثمّ تحليلها وأخيرا يقوم بتأليف كتابه. تتشكّل ملفات المؤرخ كذلك نتيجة القراءات الطويلة بتمعن وصبر كبيرين.

---

[1] Bernard Lewis, **Introduction**, p 15.

[2] Ibid, p 16.

[3] Ibid, p 17.

لقد كان لذهاب لويس من لندن إلى جامعة برنستون Princeton سنة 1974 بعض الإيجابيات بالنسبة إليه أين توفر له الكثير من الوقت فكان تحصّله على منصب أستاذ أحيانا مستقل عن الجامعة وعن معهد الدراسات المتقدّمة أي أنه كان يدرّس سداسيا واحدا فقط خلال العام الدراسي. والإيجابية الثانية بالنسبة للويس كأجنبي ووافد جديد إلى هذه الجامعة تخلصه من أعباء التسيير الإداري التي أوهنت كتفه خلال سنوات العمل بلندن. وكان قليل الرّغبة في تحمّل المسئوليات الإدارية التي تساعد على تسريع بعض المصالح أو الحصول على نوع من السلطة وتحصيل قدر كبير من المال أو الحصول على امتيازات سياسية، كما لم يهتم بهيئته داخل الجامعة حيث أن هذه الأشياء لا تروق للباحث الذي هو من طينة أخرى. كما تحصّل أخيرا على كثير من الإمكانيات والوسائل أحسن من تلك التي توفّرها جامعات انجلترا زيادة على الأجرة الجيدة إمكانية إرسال طالب بتكليفه لجلب الكتب التي يستحقها من المكتبة مما جعله يقتصد الكثير من الوقت.

تغيّر آخر مهم وأساسي هو مسالة التقدم في السّن من الناحية الفزيولوجية حيث قرّر لويس أن الفترة قد جاءت لعرض خلاصة بحوثه من خلال عمله كباحث وكأستاذ وأيضا كقارئ متواضع بعدما كوّن مجموعة من الملفات حول مواضيع مختلفة توجه نحوها فيما سبق واجتهد حولها بكل عزيمة وإخلاص أي كل شيء وقع عليه مهم وضع له قصاصة وضمها إلى الملف المناسب. وعند قدومه إلى برنستون أخذ بتشكيلها وتهيئتها في كتب.[1]

أهم هذه الملفات يتمحور حول اكتشاف أوروبا من طرف العالم الإسلامي والملف الآخر هو التقليد اليهود إسلامي ووضعية اليهود على أرض الإسلام والآخر حول اللغة السياسية للإسلام مستخدما المنهج السّمنطيقي (علم العلامات) والتاريخي في دراسة ألفاظ مستخدمة في السياسة وداخل المؤسسات السياسية للعالم الإسلامي خلال قرون وأخيرا أهم الملفات جميعا مسألة الأعراق والّرق في الشّرق الأوسط.[2]

الحشيشية:

أطروحة لويس للدكتوراه كانت حول أصول فرقة إسلامية هي: الإسماعيلية، التي أنهاها سنة 1939 وطبعت سنة 1940 وبعد الحرب العالمية الثانية وعند عودته إلى الحياة الأكاديمية وجد نفسه مهتما من جديد بهذه الفرقة حيث لم ينس الإسماعيليين وورثتهم الحشيشية، وعندما أتيحت له الفرصة خلال السنة الجامعية 1949-1950 لزيارة الأرشيف العثماني في اسطنبول أين أمضى بعض الوقت لفحص بعض الكتابات التي تعود إلى القرن

(1)Bernard Lewis, **Introduction**, p 18.

(2)Ibid, p 19.

السّادس عشر جلبت من المناطق التي يقطنها الإسماعيليون في سورية التي أصبحت تابعة للإمبراطورية العثمانية منذ سنة 1517. إضافة إلى سفرياته وأبحاثه في المنطقة أثناء فترة تحضيره لأطروحته عرف كذلك جيدا المدن والقرى الإسماعيلية، بالإضافة إلى دراساته حول العصور الوسطى امتلك لويس بعض الأفكار لتاريخهم الأول. كما أن الوضع السياسي للشرق الأوسط جعله يهتم بهذا الشكل من المواضيع. يضاف إلى هذه الأسباب سبب آخر لعودته إلى الدّراسات الإسماعيلية جاءت من طريق أخرى في بداية الخمسينات من القرن الماضي عندما اقترح على لويس الأستاذ "جون-ل-لامونت John-L- La Monte" الأمريكي المختص في القرون الوسطى كتابة مبحث حول الحشيشية، في مؤلف جماعي من عدة أجزاء حول تاريخ الصّليبيين الذي أسّسه رفقة كثير من زملائه في الإختصاص.[1] قبل لويس المقترح وكتب المبحث معنونا كالآتي:"الإسماعيليون والحشيشية The Ismailites and the Assassins" الذي طبع في الجزء الأول من كتاب:"تاريخ الصليبيين A history of the Crusades" طبع في فيلادلفيا سنة 1955. بعد موت الأستاذ لامونت تولّى إدارة المشروع الأستاذ "كينيث –م-سيتون Keneth -M- Setton" فكتب لويس أيضا بعض الدراسات القصيرة جدا حول مواضيع مختلفة كالمصادر العربية وغير العربية لتاريخ حشيشية سورية وعلاقات صلاح الدين بالحشيشية كم اقترح ترجمة لسيرة حياة أحد زعماء الحشيشية من اللغة العربية. كل هذه الأعمال تدور حول تاريخ حشيشية سورية. ولفهم تاريخهم جيدا ليس معقولا أن تقطع صلتهم أو ارتباطهم بالإطار العام للفرقة التي ظهرت في إيران، وأخيرا قرّر لويس تأليف كتاب حول الحشيشية ومكانتهم في الدراسات والتراث الشعبي الأوروبي بداية من أصولهم في الشرق الأوسط ونشاطاتهم في إيران وسوريا واتصالاتهم بالصّليبيين ففي قسم من هذا الكتاب فصل معنون بـ:"غايات ووسائل" أشار لويس إلى مخطّطهم التّرهيبي وإستراتيجية قياداتهم الثورية، ظهر الكتاب في لندت سنة 1967 وهو عام النكبة العربية وحسب تصريحه الكتاب نشر قبل سنوات من موجة "الإرهاب الإسلامي". وفي سنة 1971 قدم أيضا مداخلة حول علاقة حشيشية سورية وأمثالهم الفرس في مؤتمر أنعقد بـ:"أكاديمية دي لينتشي بروما Accademie Dei Lincei a Rome". النسخة الانجليزية للكتاب عرفت عدة طبعات، ظهرت ترجمة فرنسية لها بباريس سنة 1982. وثلاث ترجمات عربية واحدة منها شرعية. أما الترجمة الفارسية طبعت مرتين دون إذن بالترجمة في طهران الأولى في ظل العرش الملكي والثانية في ظل الجمهورية الإسلامية ملحقة بدراستين حول نفس الموضوع، ثمّ ترجمات إلى اليابانية والإسبانية والتركية والإيطالية والألمانية. العناوين عدلت من طرف المترجمين والناشرين في اللغات الأجنبية حيث أن التغيير يتوافق والاهتمامات المجلوبة إلى هذا الموضوع، الطبعة الانجليزية

[1]Bernard Lewis, **Introduction**, p 19.

معنونة كالتالي: الحشيشية فرقة ثورية في الإسلام The Assassins A Radical sect in Islam. أما في لبفرنسية أول ترجمة من الانجليزية عنونت كما يلي: الحشيشية الإرهاب والسياسة في إسلام العصر الوسيط Les Assassins, Terrorisme et politique dans l'Islam médiéval. أما في الإيطالية: الحشيشية فرقة إسلامية ثورية، الإرهابيون الأوائل في التاريخ، Les Assassins, une secte islamique radicale, Les premiers terroristes de l'histoire. وفي الألمانية: الحشيشية، حول موروث الاستشهاد الديني في الإسلام الثوري، Les Assassins, sur le tradition du meurtre religieux dans l'islam radicale. وسبب التغيير واضح هو الربط بين الأحداث الجارية ومحتوى الكتاب.[1]

كما لاحظ المؤرخ الألماني الكبير"ليوبولد فون رانكه Leopold von Ranke " "التاريخ دائما معاصر" ينطبق هذا على العالم الإسلامي كما العالم الغربي، لكن بشكل أكثر العالم الإسلامي الذي يتخبط في اضطرابات مختلفة اقتصادية واجتماعية وثقافية ودينية التي تجاوزتها أوروبا بانتقالها من مسيحية القرون الوسطى إلى الحداثة بنبثاق الدول الصّناعية والعلمانية. في الحياة العامّة والاجتماعية لدول العالم الإسلامي الدّين يحتل العامل الرّئيسي الأوّل في كل مخطط كمصدر للسّلطة والمشروعية لتأسيس الهوية وهو ما تمّ التّخلي عنه في أوروبا مع بداية التّحول التي كانت مع عصر النهضة وبعدها الرحلات الكبرى لاكتشاف العالم الجديد ثم عصر الإصلاح ثم عصر الأنوار وأخيرا الثورة الصّناعية. أما على الطرف الآخر أي العالم الإسلامي فأحيانا على مستوى أكثر عمقا وتجذّرا يتداخل الدين والسياسة ليشكلا وحدة في الإسلام وبطريقة لم تعرفها المسيحية إطلاقا. مؤسّس المسيحية طلب من أتباعه إعطاء ما لقيصر لقيصر وما للإله للإله. وعلى مدى أكثر من ثلاثمائة سنة ظل المسيحيون أقلية معزولة عن كل سلطة بل كانوا أكثر من ذلك معرّضين للاضطهاد من حين لآخر إلى أن اعتنق الإمبراطور قسطنطين المسيحية عندها أصبحت هذه الأخيرة دين دولة. وفي بعض الأوقات كانت الكنيسة مؤسسة قائمة بذاتها بقوانينها ومحاكمها وتنظيمها ألبطريركي. وعبر كل تاريخ المسيحية وجدت سلطتان سلطة الرّب وسلطة القيصر اللذين يحتلان فضاءين متمايزين: الكنيسة والدولة، الديني والدنيوي يمكن جمعهما وكذلك فصلهما عن بعضهما في انسجام أو في صراع حيث يمكن لأحدهما احتـــواء الآخـــر ولكنهمـا بقيا إثنـان. في الإسلام الماقبل حديث وجدت فقط واحدة، مؤسس الإسلام لم يرجّي النفس لدخول الأرض الموعودة مثل النبي موسى عليه السلام ولم يعرف مرارة التضحية أو الشهادة كحال المسيح عليه السلام، بالعكس جمع بين القائد العسكري والقائد السّياسي بعد هجرته من مكة إلى المدينة أين أسّس دولته الإسلامية الوليدة. إن النبي محمد T حسب

[1]Bernard Lewis, **Introduction**, p 20.

لويس قاد الجيوش وأشعل الحروب وعقد معاهدات الصّلح وجبا الأموال وأقام العدل كقاض يحكم بين المتخاصمين ومارس كل مهامه كقائد ملهم وبنى نموذجا تحتذي به كل الأجيال المتعاقبة بعده.[1] إذن في تاريخ الإسلام وخاصة في مرحلة تشكله الأولى فيها كل المسلمين عرفوا وشكلوا عقيدتهم ووعيهم الجماعي كذلك فهما وتفسيرا للإيمان وللشّرعية السّياسية لمعنى الاعتقاد السّليم والحكم الشّرعي لشؤون الدنيا ولا يوازيه في هذا لا المسيحية ولا اليهودية من خلا الكتب الأولى في العهد القديم. لقد قال آية الله الخميني يوما: "الإسلام سياسة أو هو لا شيء". كل المسلمين ليس بمستطاعهم الذهاب أبعد من هذا ولكنهم لا يشكون إطلاقا عكس الخميني عندما يوضع الإصبع على الرابط بين الدّيني والسياسي.

أما الحشيشية فهم لا يمثلون التيار الرئيسي للإسلام، لقد شكلوا فرقة مبتدعة ضمن فرقة هي بدورها مبتدعة، إنها فرع متطرّف لحركة شيعية والشّيعة بدورهم افترقوا عن الإسلام السّني صاحب الأغلبية. شعائر وعقائد الحشيشية رفضت من قبل بقية الشيعة، ومع مرور الزمن تخلّت هذه الفرقة عن كثير من ممارساتها وبقيت محتفظة بعقائدها. والمقارنة بين الحشيشية وخلفائهم المعاصرين تظهر الكثير من التشابه وكذلك الكثير من الاختلاف حول اختيار الوسائل والسّبل للوصول إلى الهدف. هناك اعتقاد خاطئ منذ القرون الوسطى في الغرب يصوّر أسلحة الحشيشية أنها كانت موجّهة للصّليبيين ونسبيا هناك القليل من سقط بطعنات خناجرهم ولكن كان غالبية ضحاياهم من المسلمين.[2] خاضوا معركتهم ليس ضد الأجانب ولكن ضد العقائد والنخبة العالمة والحاكمة السّنية داخل الإسلام ذاته. بعض الحركات الإرهابية اليوم موجّهة ضد إسرائيل والغرب ولكن هدفها الأنظمة الحاكمة وأعينها منصبة على العالم العربي للسّيطرة عليه. هدف الحشيشية هو قتل حكام العالم الإسلامي من أمراء أو ملوك ووزراء وعسكر وعلماء الدين الكبار والسّلاح المستخدم دائما تقريبا هو:"الخنجر"، يختارون ضحاياهم الأحسن حراسة والأكثر خطورة. وقليلا ما استخدموا الرّمح أو السّهم أو السّم. وعندما يطعن الحشيشي ضحيته بيديه الخاصة فإنه لا يلوذ بالفرار ولا يطلب نجدة، بالعكس كانت النجاة بعد تنفيذ المهمة عارا. بهذا يمكن اعتبار الحشّيشية انتحاريي Kamikyes اليوم. وهذا الانتحار الأعمى هو صورة تنطبق على الإرهاب المعاصر. تاريخ هذه الفرقة التي ظهرت في إيران وانتشرت في جبال سورية ولبنان رسخت بين القرن الحادي عشر والثالث عشر ميلادي.

---

(1) Bernard Lewis, **Introduction**, p 21.

(2) Ibid, p 22.

إن الإسلام مثله مثل المسيحية أو اليهودية أسّس على الأخلاق ولكن اليوم مثل الماضي توجد مجموعات تمارس "الاستشهاد الفدائي" باسم اعتقاداتهم لهذا كانت دراسة فرقة العصور الوسطى "الحشيشية" من حيث هي أداة ووسيلة للعبرة. ولإدانة العمل والطّريقة التي تعمل بها بعض الحركات عندما تعطي بعدا ثوريا عنيفا جدا للرّبط الأساسي الذي يجمع الدّيني بالسّياسي في الإسلام ويضعونها في خدمة أغراضهم الخاصة.[1]

تركيا الحديثة:

خلال بداية عام 1950 اقترح المعهد الملكي للشّؤون الخارجية في لندن المعروف اختصارا Chatam House Royal Institute of International Affairs على لويس كتابة كتاب حول تركيا الحديثة ضمن مجموعة مؤلفات متعلّقة بالعلاقات بين العالم الإسلامي والغرب. وحسب لويس أن جذور كتابه الأولى حول تركيا كانت خلال السنة الجامعية 1949-1950 عندما كان في اسطنبول.[2] خاصة سنة 1950 قام لويس بسفريات عديدة إلى تركيا لفترة زمنية كافية مكنته من معاينة الكتب والدّوريات والصّحف. حيث كانت بداية مرحلة التحول صعبة وحرجة بالنسبة لتركيا كما عاين لويس التحوّل الحاصل وبشكل مباشر. أتم لويس مخطوطة الكتاب سنة 1960 وكان عنوانه كما يلي:"انبثاق تركيا الحديثة The Emergence of modern Turkey" الذي طبع سنة 1961 من طرف مطبعة جامعة أكسفورد Oxford University Press. لا الكاتب ولا الناشر كانا يتوقعان الحجم الكبير من المبيعات لمؤلف مكوّن ممّا يقارب من خمسمائة صفحة مثقل بالملاحظات والهوامش ومتمحور حول بلد واحد هو قيد الانتقال إلى مرحلة جديدة، سعد لويس كثيرا لهذا وكذلك الناشر وتشرّفا بإخراج أربعة دفعات متوالية للطبعة الأولى. كان هذا الاهتمام المنقطع النّظير غير منتظر وهو ما قاد الناشر إلى إعطاء لويس الإذن من أجل مراجعة الطبعة الثانية المستخرجة سنة 1968. هذه الطبعة الثانية طرحت عدة مسائل على لويس لأن الكتاب ألف سنة 1950 عندما أنهى دراساته وتزامنه مع الانتخابات التشريعية التركية في نفس السنة تعد الانتخابات الأولى التي أديرت بشكل ليبرالي بكل ما تحمله الكلمة من معنى، لكنه يبقى مع ذلك كتابا تاريخيا نزولا حتى العصر الوسيط ولا يواكب الأحداث الجارية، لذلك أجبر لويس على تكييف هذه الدّراسة وبشكل جذري مع ما يحصل من تحوّلات سريعة داخل تركيا. ومع هذا لم يغيّر لويس وجهات نظره في الطبعة الثانية مع ما كان يجري من أحداث آنذاك لأن دراساته فيما بعد مؤسسة على هذه الطّبعة الثانية لعام 1968، كما تم إخراج عدة دفعات من النسخ للطبعة الثانية في كل من بريطانيا والولايات المتحدة مع تصحيح بعض الأخطاء

---

(1)Bernard Lewis, **Introduction**, p 23.

(2)Ibid, p 23.

المطبعية. نفس النص للطبعة الثانية كان الأصل لعدة ترجمات نشرت في السنوات اللاحقة: في تركيا أشرفت على ترجمته الجمعية التاريخية التركية بأنقرة. في بولونيا بواسطة أكاديمية العلوم لفارسوفيا Académie des sciences de Varsovie. في اللغة العبرية بواسطة مطبوعات الجامعة العبرية في القدس. أما الطبعة الفرنسية التي كانت سنة 1988 كانت أيضا فرصة للويس لإلقاء نظرة جديدة على مضمون الكتاب حول الموضوع المعالج، هذه النظرة عبارة عن مراجعة لكتابه الخاص بعد مضي أكثر من ثلاثين سنة على بداية تأليفه.(1) وبعد عشرين سنة من الطبعة الثانية ستتم مراجعته لآخر مرة من طرف لويس. أما الناشر الفرنسي فقد حوّر عنوان الكتاب وأصبح ثانويا لعنوان آخر كبير في صيغة جديدة هي:" الإسلام والعلمانية، ميلاد تركيا الحديثة Islam et Laïcité, la naissance de la Turquie moderne". إن هذا التغيير وجيه حسب لويس إلى حد ما لأن القضايا الأساسية التي يعالجها الكتاب تتعلّق بانبثاق جمهورية ديمقراطية وعلمانية على أنقاض إمبراطورية إسلامية. وفي سنة 1994 ظهرت في طهران ترجمة بالفارسية من دون تسمية الناشر على الطبعة لأنها لم تكن بعقد ولا تصريح.(2)

عموما حسب وصف لويس لنفسه تلقّى في الجامعة تكوينا يجعل منه مؤرخا ومستشرقا متخصّصا في الحضارة الإسلامية الكلاسيكية فأتقن العربية والفارسية قبل أن يتعلم التركية. أما دراساته في البداية كانت حول إسلام العصور الوسطى ثم وجهها فيما بعد إلى الإمبراطورية العثمانية وأخيرا إلى تركيا المعاصرة. قبل كل هذا عندما كان طالبا وطئت قدماه تركيا قادما إليها من سورية عندما كان بصدد تحضير أطروحته للدكتوراه لا من أجل الاستمتاع بالشرق مثل غالبية الزوار الغربيين بل كملاحظ ومراقب ومكتشف ومستفسر.(3)

يمكن إجمال خصائص تركيا المعاصرة ضمن حدود اقتصاد رأسمالي وحر، هوية قومية علمانية، نظام برلماني انبثق شيئا فشيئا بحكم التجربة نتيجة "التغريب Occidentalisation" وفي نفس الوقت توطيد العلاقات مع الغرب في الشؤون الخارجية. إن هذه الغربنة أو التغريب بكل معنى الكلمة بدأت منذ أكثر من قرن فأفرزت الكثير من التغييرات العميقة سواء على الصّعيد المحلّي أو على الصّعيد الخارجي. في بلد أصبح الطابع العام للحياة غربيا يعتبر شيئا منتظرا عندما يمتلك بلد مثله إرادة التّطور والتقدم.

عن تركيا في ثلاثة تجلّيات أو مظاهر النّموذج الوحيد في الشرق الأوسط تقريبا والعالم الإسلامي:

(1)Bernard Lewis, **Introduction**, p24.

(2)Ibid, p 25.

(3)Ibid, p 25.

1- يمتلك جيشا أهدافه معلنة بشفافية أي تثبيت الاستقرار والمكوث في الثكنات وترك شؤون تسيير الدولة للسلطات المدنية.

2-على الصّعيد الدولي الجمهورية التركية رغم تطورها المختلف إلا أنها تسلك مسلك السياسات الغربية مما يجعلها دائما قريبة من الغرب لأنها حليف عسكري وعضو أساسي في منظمة الحلف الأطلسي NATO المسيّر أوروبيا.

3- من بين الأربعة والخمسين دولة أعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي تبقى تركيا الدولة الوحيدة تتبع نظاما سياسيا برلمانيا وديمقراطيا حيث أن السلطة فيه تنتقل بالتداول عن طريق شرعيـــة الانتخابـات اللّيبراليـــة.[1] لقد كان لويس في علاقة صداقة حميمية مع:"تركت أزال Turgat Ozal" استمرت العلاقة بينهما مع كل مرة تتاح لهما الفرصة للقاء قبل أن يصبح هذا الأخير وزيرا ثمّ بعد ذلك رئيسا لتركيا وخلال هذه الفترات بدا للويس "بن أصول عريقة".[2]

الشرق الأوسط:

يهتم لويس وبشكل دائم بدراسة العلاقات بين الشرق الأوسط والغرب، تتمحور هذه الروابط حسبه في صدمة شعوب الشرق الأوسط الإسلامية وانبهارها بالغرب وحضارته ولكنه يرى أيضا أنه بشيء مبالغ فيه عندما يام عرض هذه الشعوب والمجتمعات وتمثلها للحضارة الغربية. كتاب لويس :"الشرق الأوسط والغرب The Middle East and the West" هو مجموعة ستة محاضرات ألقيت بين شهري مارس وأفريل سنة 1963 في جامعة: إنديانا بلومينغتون Université d'Indiana Bloomington" وطبعت عام 1964. قدم لويس في هذه المحاضرات محاولة لتحديد الشرق الأوسط. فزيادة على جوهره التاريخي والجغرافي والثقافي أوضح لويس أيضا ما عناه الغرب وما استمر يقصده من مفهوم "الشرق الأوسط" حيث أبرز أسلوب الشرق الأوسط المختلف وما ينتج عنه من مواقف مختلفة أيضا عن الغرب وتأثيره في العالم واستقباله لمختلف التأثيرات إلى غاية انقسامه على دويلات، بما فيه تحليل مختلف الحركات السياسية والثقافية، التي ظهرت فيه خلال المرحلة الماضية والعصر الحاضر والتي يمكن تصنيفها ضمن ثلاثة مجموعات: التيار الليبرالي والاشتراكي (التغريبي). ثانيا التيار الوطني القومي (العلماني). وأخيرا التيار الإسلامي. وما هو مهم بالنسبة للويس هو تحديد موقع ودور دول الشرق الأوسط على مستوى العلاقات الدولية حيث تم التوقف في هذا الكتاب عند كثير من المواقف السياسية الغربية ووجهة نظر

(1) Bernard Lewis, **Introduction**, p 27.

(2)Ibid, p 28.

هذه الدول منها. عرف هذا الكتاب كذلك عدة طبعات متوالية في بريطانيا والولايات المتحدة كما عرف عدد من الترجمات إلى عدد من اللغات كالنرويجية واليونانية والعربية والعبرية.[1] لكن خلال سنة 1993 وبعد ثلاثين سنة من إلقاء تلك المحاضرات امتلك لويس إرادة تحضير ملراجعة الطبعة القديمة في حلة جديدة والتي رأت النور العام الموالي 1994 بعنوان جديد هو:" تشكّل الشرق الأوسط الحديث The shaping of the Modern Middle East". وبسرعة كبيرة تمّ ترجمتها إلى الألمانية و إلى الفرنسية بنفس العنوان:" La Formation du Moyen Orient Moderne". إن هذه المنطقة عرفت تحولات عميقة وجذرية، العرب والإسرائيليون بطبيعة الحال دخلوا في حروب متعددة. الفلسطينيون أسّسوا منظمتهم الخاصة أي "منظمة التحرير الفلسطينية". واللاعبان السياسيان الكبيران في المنطقة كل من مصر و إسرائيل تفوضا واتفقا على معاهدة سلام بمعنى أنها بين إسرائيل وبلد عربي يمكن اعتبارها بداية التّطور التي ستقود في النهاية إلى سلام شامل في المنطقة حسب رأي لويس.

كذلك الثورة الإسلامية في إيران التي لم تزعزع منطقة الشرق الأوسط فقط وإنما كل العالم الإسلامي، لقد أثرت على استقرار المنطقة مؤسسة بذلك قوة جديدة تدعى "القوة المتطرفة" سواء في أهدافها أو في وسائلها. أما في العراق فقد تم خرق قواعد العلاقات الدولية وخاصّة العلاقات البينية العربية عربية، عندما قام صدام حسين بغزو الكويت فاستفزّ النفوذ الأمريكي الذي لا يردع في المنطقة، كذلك الحرب الباردة ومانتج عنها من استقلال لبعض الجمهوريات السوفيتية عن روسيا لتصبح من جديد لاعب محوري في ساحة العالم الإسلامي كما أثرت في منطقة الشرق الأوسط.[2]

خلاصة القول تمحورت هذه المحاضرات حول ثلاثة مجالات هي:" الدّين، القومية، الاكتساح الليبرالي للمنطقة". حيث اجتهد لويس في إدراج كل التحولات الجارية وتحليل التصورات الجديدة للحرّية الفردية والجماعية، كذلك القوى الفاعلة والمحرّكة ومضمون التحوّل على المستوى القومي العام وعلى المستوى الوطني المحلي الواحد والظهور الجديد والمكثّف للهويات الإثنية أي الأقليات وما تمتلكه من عقائد دينية وتقاليد شعبية. حاول لويس موضعتها في السياق الدولي العام كما المحلي آخذا في عين الاعتبار قواعد اللعبة بين القوى العالمية والجهوية من جهة والتحول الاقتصادي والاجتماعي الحاصل في الشرق الأوسط في الجهة الموازية.

---

(1) Bernard Lewis, **Introduction**, p 28.

(2) Ibid, p 29.

كذلك مجموعة من المحاضرات ألقيت في جامعة ويسكنسن Université de Wisconsin من أجل إحياء كبريات الحوادث الجليلة الثلاثة لعام 1492 وهي: أولا سقوط قرطبة في يد المسيحيين، ثانيا طرد اليهود من إسبانيا، أخيرا اكتشاف أمريكا. شكلت هذه المحاضرات كتابا صغيرا أوضح لويس من خلالها آثار هذه الأحداث وارتباطاتها وكيف تدرك وتتصوّر، ذكرى هذه الأحداث عند الشعوب الإسلامية والمسيحية واليهودية. هذا الكتاب هو:" ثقافات في صراع Cultures in conflict".[1]

أما العمل الذي اعتبره لويس مهم جدا هو كتابه:" اكتشاف المسلمين لأوروبا Muslims Discovery of Europe". ثم ترجم إلى الفرنسية بالعنوان التالي:" كيف اكتشف المسلمون أوروبا Comment L'Islam a découvert L'Europe". طبع هذا الكتاب سنة 1982 بعد أن انتابت لويس رغبة معرفة تطور العلاقات بين أوروبا ومنطقة الشرق الأوسط من موقعه الخاص أي جني ثمار ما قام به مسلمي الشرق الأوسط من معرفتهم بأوروبا. حيث أنه في سنة 1955 ألقى لويس محاضرة أو مداخلة حول هذا الموضوع في المؤتمر الدولي للعلوم التاريخية بروما Congrès international des sciences historiques. وفي عام 1957 أجرى سلسلة من الحصص الإذاعية في الإذاعة البريطانية BBC كما ألقى العديد من المحاضرات في الكوليج الفرنسي Collège de France سنة 1980، هذه الأخيرة جعلته يراجع العديد من نتائج أبحاثه التي توصّل إليها منذ زمن طويل، في هذا الكتاب اجتهد لويس لجمع أكبر قدر ممكن من الآراء المستخلصة من العمل على مصادر عربية وأخرى فارسية إضافة إلى التركية وهذا :"من أجل إلقاء نظرة على ذاتنا نحن وثقافتنا بواسطة نظرة أجنبية ومن الخارج".[2] معناه نظرة المسلمين إلى الغرب.

مسائل حسّاسة:

طرح على برنارد لويس السؤال التالي: لماذا تعالج دائما المواضيع الحسّاسة؟ خلاصة الإجابة هي تساؤله: في أي مجال تطرح مسألة الحساسية على مستوى الفرد أم على مستوى المجتمع؟ الحساسية من بين الأشياء التي تهز البدن وتجعل من السّهل المصارحة وكشف النوايا وهذا ما يدعي لويس عمله، حيث أن مسألة الحساسية تقود إلى القول بوجود مواضيع محرمة (طابو) فلا تعالج، خاصّة في مجتمعات أخرى غير غربية توجد هناك مواضيع طابوهات غير موجودة في المجتمع الغربي، يتمحور انتباه لويس حول نقطتين حسّاستين:

---

[1]Bernard Lewis, **Introduction**, p 30.

[2]Ibid, p 30.

-أولا: أوضاع غير المسلمين بصفة عامة واليهود بصفة خاصة في البلدان الإسلامية.

-ثانيا: مسألة العرق والرّق في الإسلام.

المقالة الأولى التي كتبها لويس في الموضوع هي:"الإسلام وغير المسلمين L'Islam et les non-musulmans" في مجلة:"حوليات des Annales" الفرنسية صيف عام 1980. ثم طوّرها فأصبحت فصلا في تمهيديا في كتاب معنون بـ:"يهود على أرض الإسلام Juifs en Terre d'Islam" سنة 1984. يغطي الكتاب كلّ عصور الإسلام الكلاسيكية ثمّ الفترة العثمانية وأخيرا الحديثة والمعاصرة. بعد هذا الكتاب أنهى لويس هذه المرحلة بكتاب آخر معنون بـ:"ساميون ولا ساميون Sémites et antisémites" سنة 1986. ترجم الكتابان إلى عدد من اللغات الغربية ولكن لاحظ لويس أنهما لم يترجما إلى العربية؟ يرجع لويس اهتمامه بهذا الموضوع عندما تلقى دعوة من قبل مختص في العلوم السّياسية يعمل في انجلترا ويشتغل ضمن مجموعة من الأساتذة حول مشروع جماعي موضوعه:"التسامح واللاتسامح في المجتمعات الإنسانية La tolérance et l'intolérance dans les sociétés humaines"، فاقترح على لويس الكلام حول العالم الإسلامي ضمن هذا المؤتمر. ينطلق لويس في معالجة هذه الكلمات للتسامح واللاتسامح من معناهما العقدي الإرادي أي المدني، إن النقيض للتسامح هو رفض العيش جنبا إلى جنب مع أشخاص من ديانة أخرى. أما المسائل المتعلقة بالعرق واللون قام لويس بدراسة هذا الموضوع في التاريخ والآداب للشرق الأوسط.[1] وقدم لويس نتائج أبحاثه حول الموضوع في مؤتمر بمعهد العلاقات العرقية بلندن Institute of Race Relations وطلب منه التكلم حول نفس الموضوع في نفس المعهد فقبل وكان ذلك في 02 ديسمبر سنة 1962 ثمّ تحولت المداخلة إلى محاضرة في اجتماع مشترك بين معهد العلاقات العرقية والمعهد الملكي للشؤون الخارجية Royal Institute of international affairs وكذلك المعهد الملكي الأنثروبولوجي Royal Anthropological Institute سبّبت له الكثير من القلق من حيث هي كتابة محاضرة لعرضها في مؤتمر أمام مجموعة صغيرة من الأساتذة ومن جانب ثان أنه أعطي الكلمة أمام ثلاثة مؤسّسات لعلماء من طراز رفيع اجتمعوا خصّيصا لهذه المناسبة.[2] طبعت هذه المداخلة في أوت سنة 1970 بلندن. وبطلب من دار نشر بنيويورك أعاد طبعها في كتاب صغير يضم مقالات أخرى ومضيفا إل النّص الكثير من الأفكار والملاحظات فكانت النتيجة في الأخير كتاب صغير عنوانه:" الرّق واللون في بلدان الإسلام Race et couleur en pays d'Islam". طبع الكتاب سنة 1971 وعرف فيما بعد عدة طبعات في نفس

(1) Bernard Lewis, **Introduction**, p 32.

(2)Ibid, p32.

اللغة الانجليزية. ثم ظهرت ترجمة إيطالية سنة 1975 وأخرى فرنسية سنة 1982 ولا توجد ترجمات أخرى. إلا أن الترجمة الفرنسية أعطت للويس فرصة تغيير الكثير من الأشياء وتصحيح بعض الأخطاء كما أضاف عناصر جديدة معتمدا على نصوص قام بترجمتها من أصلها العربي.[1]

إن دراسة الأعراق في الإسلام تقود حتما إلى تناول مؤسسة الرّقيق التي من خلالها تتحدّد معالم ومظاهر الأعراق والعلاقات العرقية في الإسلام. أهم الصعوبات التي ذكرها لويس وقفت حائلا في وجهه: غياب الدراسات الأكاديمية حول الموضوع. ندرة المراجع والدراسات حول ظاهرة الرق في عالم اليونان والرومان وحتى في أمريكا تحول أو تقود إلى تصفح آلاف المراجع، حتى في الغرب أثناء العصور الوسطى أين احتل الرّق مكانة نسبيا صغيرة في الكتب، أما في ما يخص بلدان العالم الإسلامي الحضرية ورغم أهمية الظاهرة في الممارسة عبر شتى المناطق وفي مختلف العصور إلا أن قائمة المصادر الجادة حول الرّقيق في التّشريع والعقيدة والممارسة تتناول الموضوع في صفحة أو صفحتين على الأكثر وكذلك المخطوطات المتعلّقة بالرّقيق في الإسلام عددها محدود. عموما غياب البحوث العلمية المتخصّصة من حيث هو موضوع حسّاس بالنسبة للباحثين الشباب كما أنه صعب التناول. وفي بعض الأحيان مغامرة كبرى على الصّعيد المهني أن تحمل النّية والقصد في هذا الاتجاه. لكن مع مرور الوقت سيصبح ممكنا للبحاثة المسلمين دراسة الموضوع وتحليل الرّق على أرض الإسلام بكل حرية وصراحة كما يتقبّلون تناول الباحثين الأوروبيين والأمريكيين لمثل هذه المواضيع التي لا تزال عند المسلمين سرا دفينا وخطيرا، تناوله يثير الكثير من الحساسيات. كتاب لويس حول الموضوع نشر سنة 1990 بمنشورات جامعة أكسفورد بعنوان: "العرق والرّق في الشرق الأوسط Race and Slavery in the Middle East". الترجمة الفرنسية أيضا من دون تغيير:"Race et esclavage au Proche Orient". طبعت سنة 1993 حيث تناولت الموضوع من جانب كيف ظهر العبيد والكثير من الأعراق في الشرق الأوسط.[2]

دراسة التاريخ:

الموضوع والمنهج: يقول برنارد لويس:" لا أعتقد أن دراسة تاريخ الإسلام أو الشرق الأوسط تستوجب منهجية خاصّة تختلف عن تلك التي نطبّقها على نطاقات أخرى ضمن نفس التّخصّص، التاريخ هو التاريخ والأسباب

(1) Bernard Lewis, **Introduction**, p32.

(2)Ibid, p 33.

التي نحدّدها تختلف، والأهداف التي نتبعها كذلك لكن المنهجية تبقى أساسا هي نفسها".[1] إن معنى التاريخ Histoire جاء من فعل إغريقي يعني: الاستيعاب أو التعلم بواسطة طرح الأسئلة Apprendre en posant des questions. تستعمل هذه الكلمة بعدة معاني للدّلالة على ما حدث في الماضي، وللدلالة على الآثار وجميع المخطوطات التي تركها أولئك الذين ماتوا. وللدلالة أخيرا على الدراسات للمعطيات السابقة. أما التعريف الرابع والأخير هو: أن التاريخ ما كتبه المؤرخون على قاعدة تلك الدراسة للمخطوطات والآثار الماضية. يقول المؤرخ الانجليزي "فيليب غيدالا Philip Guedalla": "التاريخ لا يتكرّر لكن المؤرخين يكرّرون أقوال بعضهم البعض".[2] بماذا يقوم المؤرخ؟ أو ما الذي يفعله المؤرخ؟ ما هو عمل المؤرخ؟ المؤرخ يبحث من أجل إثبات ما حدث ومعرفة كيف حدث هذا، ويفسر لماذا حدث هذا وهو الجانب المهم في عمل المؤرخ. لكن أحيانا في عصرنا يحدّد التاريخ على أنه تخصّص غير نافع ومع ذلك ينتهي لويس إلى القول:" يمكنني أن التاريخ مادة تعليمية وميدان من البحث العلمي".[3] لماذا ندرس التاريخ؟ إن الرغبة في معرفة الماضي شيء مشترك بالنسبة لكل البشرية ومع ذلك توجد مجتمعات تعتبر شاذة ليس لها ارتباط ولا اهتمام كبير بالتاريخ وهذا لا ينطبق إطلاقا على المجتمعات الإسلامية. فمن وجهة نظر إسلامية التاريخ يوحي لنا بأهمية عميقة هي في نفس الوقت دينية. ظهور الإسلام كحادثة سُجّلت في التاريخ، تطوّر التاريخ الإسلامي انطلاقا من "السنة" أي مجموع الأحاديث والأفعال النبوية وكذلك صحابة النبيّ وبهذا فالسنة تحمل بعدا تاريخيا من حيث أن جميع الأقوال وأحداث الماضي التي حصلت في التاريخ لها الأهمية الدّينية. المسلمون لم يهتموا فقط بمعرفة ما حدث ولكن أيضا تصحيح تلك المعرفة التي امتلكوها. من هنا برز منهج تصحيح الحديث من طرف العلماء وشيئا فشيئا تطور المنهج. فليس هناك فقط أحاديث صحيحة وأخرى مكذوبة على النبي T ولكن أيضا المشروطة والممكنة والحسنة والضعيفة. لقد طور العلماء منهجية معقدة لتحليل الأحاديث وتصنيف مضمونها والرواة أو النّقلة (العنعنة) ومدى ثقتهم. ومنه نتجت مسألة الأحاديث المكذوبة ولماذا هي كذلك أو مرفوضة؟ لماذا يوجد إذن تزوير أو تزييف وكيف يمكن تفسيره؟ إنه السؤال الأهم والأعظم الذي واجهه المؤرخون في كل المجتمعات، منذ ألف سنة واجه علماء الحديث مسألة الحديث الضعيف والحديث المكذوب فما الهدف إذن من تزوير التاريخ وتزييفه؟ للتاريخ عدة أوجه أهمها يبقى محدودا هو أننا نعرف الماضي لتبرير الحاضر. تاريخ الممالك يقدّم معالجة تقود إلى تبرير النظام الملكي. التاريخ الجمهوري يبرر ويعلل قيام الجمهورية، التاريخ الاستعماري يبرر النظام

(1) Bernard Lewis, **Introduction**, p34.

(2)Ibid, p34.

(3)Ibid, p34.

الكولونيالي والايديولوجيا الكولونيالية: كأن تحمل الحضارة إلى البرابرة لتخرجهم من وضعهم الطبيعي. التاريخ التحرّري ضدّ الكولونيالية Anticolonialisme يبرز الهدف المنشود بالضبط دون غيره وهو:" نيل الحرية والاستقلال وطرد المحتل". فالتاريخ حسب لويس هو ما حدث في الماضي ينتج عنه وجود معطيات ما حدث، دراسة ما الذي حدث وتفسيره أو تقديمه دون تفسير.[1] إن إعادة كتابة التاريخ وبشكل رسميّ موجهة إلى التاريخ العالمي أكثر منها إلى التاريخ المحلي، خذ مثلا حربا بين دولتين التاريخ المحكي في كل دولة يختلف عن الآخر المحكي في الدولة الأخرى ولو أنه يتناول نفس الأحداث وبنفس المنهجية، إن التاريخ العام للإنسانية هو التاريخ الوحيد الحقيقي وهو ممثّل أحيانا في الحربين العالميتين. في تاريخ كل دولة وفي كل المجموعات البشرية هناك أشياء عندما تقال تثير مشاعر الغضب أو السخط والكراهية عندئذ نعمل على نسيانها. ما العمل إذن؟ أمامنا تمر الأحداث بصمت؟ هل نتصرّف وكأنه لم يكن هناك شيء حدث؟ أو نعيد كتابة الماضي بالطريقة التي نحبّ أن تحدث أحداثه؟ يقول لويس:" إنه من يرفض المواجهة مع التاريخ ليس باستطاعته فهم الحاضر وغير مؤهل لمقارعة المستقبل".[2]

هناك مشكلة يقول لويس تؤرقني مثلما تؤرق كلّ مؤرخ وهي أي تاريخ يمكننا نحن دراسته؟ أو ما هو التاريخ الذي نمتلك الحق لدراسته؟ بالنسبة لبعض المدارس الفكرية الإجابة معروفة: الأمريكيون يريدون دراسة التاريخ الأمريكي، الفرنسيون يدرسون تاريخ فرنسا، اليابانيون تاريخ اليابان...الخ لويس ضد هذه الفكرة ويعترض عليها بفكرة أنّ كل التّاريخ مهما كان هو شيء مشترك بين جميع الإنسانية.[3] لماذا إذن نقحم في دراسة التاريخ شعوبا أجنبية تعيش في بلدان نائية عنّا لندعهم يدرسون تاريخهم الخاص ولنا تاريخنا الخاص. الأجانب ليس لهم الحق دراسة تاريخنا، تاريخنا ملكنا نحن فقط ونحن الأولى الجديرين بدراسته ولو كان الآخرون مهتمين به فإنهم يأخذون منه ما نمنحه إياهم نحن فقط، إن من يريد دراسة تاريخنا هو بالتقريب يمتلك مشاعر عدوانية ونواياه سيئة.[4] لكن الإنسانية كل واحد هي: "نحن". لا يمكننا فهم تاريخ بلد ما دون دراسة البلدان الأخرى. فالمقارنة هي منهج علمي لا يمكن أن يقوم البحث التاريخي من دونها. ويذهب لويس بعيدا بالفكرة عندما يرى أن تاريخ الآخرين يثير اهتمامنا في ذاته ومن هذا المنطلق نمتلك بعض الحقوق تسمح لنا بدراسته لتحقيق التعايش بين

---

(1) Bernard Lewis, **Introduction**, p 36.

(2)Ibid, p38.

(3)Ibid, p38.

(4)Ibid, p38.

الشعوب والاحترام الذي نكنّه للحضارات الأخرى، كما تسمح لنا ببناء معرفة معمقة وأكثر صحة نحن في أمسّ الحاجة إليها.[1] في مرحلة سابقة كلّ العلماء المهتمين بدراسة الحضارات الشّرقية يطلق عليهم اسم "المستشرقين". إن لفظة "المستشرق" سقطت في الماضي و عفا عليها الزمن كما أن لفظة "شرق" أصبحت ذات دلالة واسعة جدا لأن معناها يتغيّر باستمرار بهذا فقدت الكلمة معناها الحقيقي. وحلّت محل لفظة المستشرق "المستعرب Arabisant" أو "عالم الإسلاميات Islamologue" ومن جانب آخر الإستشراق بعني نمط المعرفة المؤسس مبدئيا على فقه اللغة (الفيلولوجيا) . لكن هذا المنهج تم تجاوزه بمرور الزمن إلى تخصصات أكثر تطوّرا لدراسة الشرق مثله في ذلك مثل بقية الحضارات. يمكن الاعتماد إذن على مجموعة من التخصصات العلمية المختلفة فاختفى المستشرقون تاركين المكان للمؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء السياسة وعلماء اللسانيات واختصاصيي الآداب، بمجهودهم المشترك مضافا إليه مجهود الباحثين الشرقيين تمّ افتتاح المجال لمعرفة أرقى وأكمل من ذي قبل عن الحضارات الشّرقية.[2] لو ألقينا نظرة على قسم الدراسات الشرقية في الجامعات الغربية فإننا نلاحظ ظاهرة غريبة هي أن الطلبة من كل مناطق العالم خاصّة آسيا وإفريقيا يأتون بأفواج كبيرة إلى أوروبا وأمريكا لدراسة ثقافتهم الخاصة وتاريخهم الخاص وأحيانا كذلك لغاتهم الخاصة عند الأساتذة الأوروبيين أو الأمريكيين ليطرح لويس السؤال التالي: لماذا هذا الشيطان الشرقي يأتي إلى الغرب لدراسة تاريخ وثقافة بلده الخاص؟ mais pourquoi diable des orientaux viennent-il en occident pour étudier l'histoire ou la culture de leur propre pays?[3]. لهذا أسباب عديدة منها عدم توفر المعلومات بشكل كافي في بلده وكذلك حرية البحث. كما أن مختلف النّصوص كتبت حول بعضها البعض وأصبح الطلبة يعتمدون على الإعلام الآلي يخزّنون فيه المعطيات التاريخية ثمّ يقومون بدراستها وتحليلها فتوصّلوا إلى نتائج ذات قيمة. واستعمال هذا النوع من الوسائل أغنى بشكل لافت الدراسات التاريخية الذي طوّر من قبل الغربيين من اجل التاريخ الغربي. ثمّ فيما بعد قاموا بتطبيقه وفقا لاختصاصاتهم على الثقافات الأخرى في حدود توفر المادة العلمية الخام. فالمؤرخ اليوم يحتاج إلى الأرشيفات وكل أنواع الملفات والمحفوظات الحكومية العامة والخاصة كملكية فردية وكذلك المكتبات من النوع الرّفيع عبر مختلف أنحاء العالم فلا يكتفي بمنطقة معينة فقط وما هو

(1) Bernard Lewis, **Introduction**, p 39.

(2)Ibid, p39.

(3)Ibid, p39.

أهمّ من الأهمّ: الحرّية في بناء الآراء وطرح الحجج ونقد مختلف وجهات النظر مهما كانت.[1]

لماذا ندرس التاريخ: غالبية المؤرخين يجيبون بصراحة أنهم يحبون هذا النوع من الدّراسة ويأخذونه وفقا للرغبة التي يمتلكونها وبالتالي يخصّصون له كلّ مجهودهم ليصبح محور نشاطهم الفكري والثقافي أما النتيجة هي حصولهم على السّعادة. يقول أناتول فرانس Anatole France :" إنه مؤرخ كبير ذلك الذي يساهم في إغناء موضوعه بشكوك جديدة".[2]

التعليم والبحث: تعليم التاريخ لا ينحصر فقط في نقل المعارف المحدودة حول الماضي. يرى لويس أن الأستاذ المكتفي بقراءة الكتب التاريخية ويمارس التعليم انطلاقا من معارفه الكُتبية فقط هو في الحقيقة ليس أستاذا جامعيا للتّعليم العالي، إنه كي تكون في هذا المكان يجب أن تتوفر كفاءة المعرفة ومن غير المقبول أن تكون في الجامعة من دون أن تكون لك كفاءة نوعية تؤهلك لذلك.

الفروض والنتائج: يدافع لويس عن فكرة مفادها أنه لا يوجد مؤرخ يطرح فرضية ثم بعد ذلك ينتخب مصادره ليدافع عنها أو ليبحث لها عن أدلة ولكنه يترك المواد التي يشتغل عليها هي التي تقوده لإصدار حكمه. الأطروحة هي مشروع عمل للدكتوراه، وفي البحث التاريخي كما في بقية النشاطات المعرفية العلمية، الباحث يريد أن يصل إلى نتيجة أو إلى سلسلة من النتائج. والبحث التاريخي الأمين هو الذي يحقق هذين الشرطين: من جانب يريد الباحث أن يعلن بوضوح عن النتيجة المتحصّل عليها في النهاية، من جانب آخر جاهزية الباحث واستعداده الدائم لتعديل هذه النتيجة أو حتى التخلّي عنها في كل لحظة. ففي العلوم الاجتماعية أو علوم الحياة أو العلوم الدقيقة البحث العلمي يعني المغامرة والمخاطرة للوصول على نتائج معيّنة وصياغتها بإحكام، هذه الصياغة تجعل منا كما تهيّئنا لنكون في ركب التّطور الدائم.[3]

التاريخ المعاصر: إن دراسة التاريخ الحاضر والمعاصر تطرح مصاعب خاصّة حيث أن المؤرخ لا يحصل إلا على مصادر جزئية في غالبية الأحيان وبصفة غير مباشرة غالبا لا يدا بيد، كما يستفيد مباشرة من الأحداث الجارية التي تعنيه ومرتبط بها من هنا يأتي الخطر الكبير: الاختيار والاجتهاد في الموضوع قيد الدراسة متعلق بحاجات شخصية، إنّنا كلنا حسب لويس بما فيه المؤرخين غير مستثنين من هذا وهو: أنا أطفال في زمننا، الأمانة

---

(1) Bernard Lewis, **Introduction**, p41.

(2) Ibid, p43.

(3) Ibid, p 45.

والصّدق أو حتى مجانبته مشروطة بالبلد الذي نقطنه والجنس الذي ننتمي إليه، كذلك القوم والدين والاتجاه الفكري الأيديولوجي يضاف إليها جذورنا الاجتماعية والاقتصادية والثّقافية كلها تؤثر في موقفنا من زمننا. لاحظ لويس في أوّل طبعة لأحد كتبه حول التاريخ الجاري والمعاصر الذي ترجم إلى العبرية وكذلك على العربية أنه بالنسبة للنسخة العبرية قامت بطباعتها وزارة الدفاع الإسرائيلية أما النسخة العربية فبرعاية "الإخوان المسلمون". ففي المقدمة التي كتبها المترجم العربي صرّح بكل ثقة مما يقول:" مؤلف الكتاب هو عبارة عن صديق بريء أو عدوّ محترم ولكن في الحالتين: هو ليس بذلك الشخص الذي ينكر الحقيقة أو يخفيها". وقبل لويس بهذا الحكم. (1)

في المجتمع الحر أو الليبرالي، المؤرخون الذين يعالجون نفس الأحداث ويحلّلون نفي الوثائق يصلون في الغالب إلى نتائج مختلفة يعود هذا إلى المسألة أو الإشكالية التي تمّ اختيارها أو الجانب الذي يروق لهم تناوله. إن المختص وغير المختص الذي يكتب حول تاريخ الشرق الأوسط وعلاقاته مع الغرب يلاحظ بشكل واضح نقاط تلاق ونقاط مجابهة بين الإسلام والمسيحية. أما اليهودية حسب رأي لويس دائما تتموقع بين بين. في القرن التاسع عشر ومع يقظة الوعي الجماهيري وصعود التيار القومي عاد المؤرخون من جديد إلى الماضي، هذه المرة لا يفرقون فقط بين المسلمين والمسيحيين وإنما أيضا بين العرب والفرس والترك. حيث أن الدراسات الأوروبية خلال القرن التاسع عشر مع صعود موجة التفكير القومي الأوروبي التي طبقت على الشرق الأوسط خلال القرون الوسطى مكنتنا من تحسين وإغناء وتعميق فهمنا للرّوابط بين العرب والفرس والترك في الماضي والحاضر. أما ماركس الذي يرى التاريخ بشكل عام يفسّر عن طريق التحول الاقتصادي وكذلك الصراع الطبقي، لكنه عاد أدراجه مقتنعا بأن مقولاته الماركسية لا تنطبق إلا على التاريخ الأوروبي لذلك نحت بمعية صديقه "أنغلز" مفهوم "نمط الإنتاج الآسيوي" ولحاجة في نفس يعقوب لم يطوّرا أية نظرية بل تركا الأمر لماركسيي المستقبل لمواجهة المعضلة أو تفنيدها أو إبطالها.(2) عموما احتك لويس كثيرا واستفاد من وجهات نظر الكثير من المستشرقين الماركسيين والسّوفييت خصوصا حيث حضر مؤتمرا في موسكو سنة 1960، كما يرى أن المقاربة الماركسية للتاريخ الإسلامي أثمرت بعض النتائج الإيجابية.

الأمهات أو النساء:

(1) Bernard Lewis, **Introduction**, p46.

(2)Ibid, p 47.

من أكبر الصعوبات التي يراها لويس تواجه بعض المناهج العلمية المعاصرة المطبّقة في دراسات الشرق الأوسط وبالتحديد: علم نفس السّير والتراجم هو "وضع المرأة داخل المجتمع الإسلامي وغيابها في كبريات المؤلفات التأريخية الإسلامية. إن "فاطمة الزهراء" رضي الله عنها، شخصية تاريخية مهمة خاصة عند الشيعة وخصوصا الإسماعيلية الفاطمية.

أمهات الخلفاء الأوائل هن نساء عربيات وأحرار، يذكر المؤرخون أسماءهن ونسبهن وكذلك دورهن في الأحداث الجارية وخاصة السياسية، لكن مع بداية القرن الثامن الميلادي اختفين وتركن المكان لشخصيات مجهولة أو خليلات ذوات أصول غير معروفة. فالخليفة العباسي المنصور من أمة بربرية وتقريبا كل الخلفاء الذين تلوه كانوا نتيجة معاشرة الملك لخليلة نعرفها مرة باسم أمة جلبت له من حرمه الخاص ومرة نعرفها بأصولها العرقية وأحينا كثيرة لا نعرف عنها شيئا كان هذا خلال القرن الخامس عشر ميلادي اختفى كل شيء. فاختفت أمّ الخليفة ضمن الحريم مثل: أم السّلطان محمد الثاني فاتح القسطنطينية، كانت أمه أمة قيل فقط أنها دخلت الإسلام. غالبية السلاطين كانت روابطهم وعلاقاتهم بأمهات أبناءهم محدودة جدا وكانت تسمى إحداهن "حاسكة" وإذا اعتلى ابنها الأمير العرش فإنها تحمل اسم "والدة" أو "أم السلطان".[1]

المؤرخون المسلمون ومنذ زمن بعيد كانوا متفوقين على زملائهم المسيحيين في مجال التراجم، لقد أثقل الكتاب المسلمون في الفترة الكلاسيكية كواهلنا بقواميس ضخمة من التراجم عبارة عن ملاحظات لسير أشخاص ذائعي الصيت في مختلف المجالات، رواة الحديث النبوي والشعراء وفطاحل العلماء والقضاة وبطبيعة الحال الأبطال قائدي الجيوش في أغلب الأحيان دون ذكر أمهاتهم أو بناتهم أو ذكر إماءهم وزوجاتهم. أنساب العوائل المالكة لزمام السلطة وهي كثيرة العدد ترتبط عادة وبشكل دائم من خلال الروابط الذّكرية. ومنذ العصور الوسطى جل زائري أوروبا من المسلمين صدموا ولم يتقبلوا ما وجدوه وما رأته أعينهم من حرية المرأة داخل أوروبا المسيحية مقارنة بما عهدوه في بلدانهم الإسلامية.[2]

من يزايد على من:

من اكبر المزايدات ضد الإسلام في الغرب تلك الرّواية القائلة أنه سنة 641م قام العرب الفاتحون بتخريب المكتبة الكبيرة في الإسكندرية ميراث القدماء، بأمر من الخليفة عمر بن الخطاب، انتشرت هذه الرّواية في أوساط

[1]Bernard Lewis, **Introduction**, p49.

[2]Ibid, p50.

المثقفين الأوروبيين سنة 1663 عندما قام "إدوارد بوكوك Edward Pocoke" الذي كان يشغل كرسي العربية بجامعة أكسفورد، بنشره مطبوعة بالعربية ترافقها ترجمة لاتينية لجزء من كتاب "تاريخ الملوك" لمسيحي من سورية معروف باسم:"ابن العبري Ibn Al-Ibri" حيث حكى أن عمرو بن العاص رضي الله عنه قائد الفاتحين المسلمين العرب آنذاك طلب حينها من "يوحنا النحوي Jean le Grammairien" رعاية المكتبة وصيانتها لكن الخليفة عمر بعث إليه أنه إذا كانت الكتب اليونانية تتفق مع كلام الله فقد غنانا الله عنها بكتابه ولا حاجة لنا بحفظها وإن كانت الكتب اليونانية تتعارض مع كتاب الله فهي إذن ضارة ويجب التخلص منها. تروى هذه الحكاية في الغرب لتبيين كيف أن برابرة الشرق من العرب قاموا بتدمير حضارة قديمة.[1] لكن شكك المستشرق الفرنسي "رينودوت Eusèbe Renaudot" في هذه الرواية سنة 1713 وباجتهاده الخاص من خلا كاتبه:"تاريخ آباء الإسكندرية Histoire des Patriarches d'Alescandrie" حيث أن بن العبري المصدر الرئيسي لهذه الحكاية في الغرب عاش ما بين 1226 و1289 استقى معلوماته من مصدرين: أولا من الطبيب البغدادي "عبد اللطيف" الذي زار مصر سنة 1203 وبعد عودته كتب أن المكتبة أحرقها عمرو بن العاص بأمر من عمر بن الخطاب رضي الله عنهما. والمصدر الثاني هو تاريخ العلماء أو "إخبار العلماء بأخبار الحكماء" لجمال الدين بن القفطي الذي عاصره بن العبري الذي أورد أنه استقى هذه الرواية منه.[2] لكن لا توجد إشارة مثل هذه في كتب التاريخ الكبرى للمسلمين قبل كل من "عبد اللطيف البغدادي" و"بن القفطي" وكذلك كتابات الكنيسة المسيحية عند الأقباط والآخرين أو البيزنطيين وكذلك اليهود، الكل أجمع على أن تقويض الكتبة الكبرى بالإسكندرية كان بعد فتح مصر بكثير، لكن هذه الحكاية عبارة عن أسطورة هدفها المزايدة على الإسلام. فلماذا تظهر هذه الأساطير وتنشر بسرعة تشبه إلى حد ما "حملة التّشويه La démonologie" المزدهرة في عصرنا كما أنها عيّنة من الحملات الدّعائية Propagandes ضدّ المسلمين والإسلام Anti-islamique. ظهرت هذه الحكاية خلال القرن الثاني عشر الميلادي عصر البطل الكبير صلاح الدين الأيوبي الذي لم يدحر الصّليبيين فقط ولكن كانت له انجازات كبيرة داخل السّياق الإسلامي نفسه، حيث وضع حدا نهائيا لاستمرارية السلالة العبيدية في حكم القاهرة بإعادة مصر إلى سيادة الخلافة العباسية السّنية وسيطرتها. الفاطميون هم اسماعيليون هدّدوا طيلة قرون وحدة الإسلام وهاجموا عقيدة وإيمان "صلاح الدين" الذي رفض مقابلة عبد اللطيف عندما جاء لمقابلته في القدس في نفس الوقت عيّن صلاح الدين أباه بن القفطي قاضيا على القاهرة،

(1) Bernard Lewis, **Introduction**, p 51.

(2)Ibid, p52.

زيادة على الغنائم التي وجدت في القاهرة أيضا مكتبة ضخمة بها كتب كلها بدع تحمل بين طياتها العقائد الإلحادية للإسماعيلية. لذلك تمّ إخفاء المكتبة لامتلائها بالكتب البدعوية ولأنها تثير السّخط والغضب في مجتمع متعلّم ومتحضّر عند مسلمي العصور الوسطى.

خلاصة الكلام الأسطورة تقدّم تبريرا في صيغة تقليدية جدا يقبلها أي شخص من السّلف الأوّل وقادة الأبطال الأوائل للإسلام والأسطورة ليست ضدّ عمر بن الخطاب فقط بل أيضا ضدّ الفاتحين الأوائل ناشري الإسلام.[1]

***الشرق الأوسط الحديث*:**

حسب لويس بداية أبحاثه مشدودة ومنجذبة بشكل عام نحو التاريخ الوسيط، في هذه الفترة كان الشّرق الأوسط الإسلامي مختلف جذريا عن الغرب. ومع ذلك لم يفقد كلّيا اهتمامه بالتاريخ الإسلامي في العصر الوسيط. ولقد كان للسّنوات حسب لويس التي عاشها خلال الحرب داخل المعسكر البريطاني والحلفاء بشكل عام زوّدته بمعرفة دقيقة حول نمط العيش والسياسة في الشرق الأوسط، سفرياته إلى بلدان الشرق الأوسط واللقاءات مع زملائه المستشرقين وتبادلاته مع الطلبة من هذه المنطقة الذين كان يكوّنهم في الجامعة شيئا فشيئا أفقدته الغواية بالشرق لأنه دائما ينتابه الشّعور بالخوف من ارتكاب الأخطاء. لقد عبر لويس عن آراءه حول الأحداث الجارية بالمنطقة في المقابلات الصّحفية والمقالات التي كتبها في الدوريات والمجلات والأسوأ في الصّحف حسب رأيه.[2]

***صدام الحضارات*:**

خلال شهر أوت من سنة 1957 وفي مؤتمر تمحور حول "التوتّر في الشرق الأوسط Tension dans le Moyen Orient" انعقد في مدرسة الدّراسات الدّولية المتقدمة School of Advanced International Studies في جامعة "جون هوبكنز" في واشنطن بالولايات المتحدة الأمريكية، أحداث المؤتمر نشرت في كتاب طبع السنة الموالية 1958 يحمل عنوان: "الشرق الأوسط في الشؤون الدّولية Le Moyen Orient dans les affaires internationales" مداخلة لويس كما يقول احتوت على السّطور التالية:" الأحقاد الحالية لشعوب الشرق الأوسط يمكن فهمها أحسن عندما نراها ناشئة ليس فقط نتيجة صراع بين دول أو بين أمم ولكنها نتيجة الصّدام بين حضارتين. ابتدأت مع الزّحف الكبير للعرب المسلمين نحو الغرب وغزوهم لسورية ثم شمال

(1) Bernard Lewis, **Introduction**, p54.

(2)Ibid, p55.

إفريقيا واسبانيا المسيحية، إنها "المشاحنة الكبرى Le Grand Débat" كما سمّاها "إدوارد جيبون" بين الإسلام والمسيحية استؤنفت مع الهجوم المسيحي المضاد للصّليبيين ثم إخفاقهم. ثم التدافع التّركي نحو أوروبا، جحفل جيش المعركة أرسل من أجل مكوثه في فيينا لكن تم سحبه لفشله، منذ قرن ونصف قاسى الشرق الأوسط الإسلامي من قهر الغرب الاستعماري سياسيا واقتصاديا وثقافيا حتّى في البلدان التي لم تعرف نظاما كولونياليا...إنّي أثابر لأرفع الصّراعات مع الشرق الأوسط من مستوى معالجتها كشجار بين دول إلى مستوى صدام حضارات. غير أنه في الحضارات ليس باستطاعتنا اكتشاف وجود سياسة خارجية، في الحكومات فقط باستطاعتنا رؤيتها وفي كلّ واحدة منها".[1] هذه الأسطر كتبت منذ أكثر من خمسين سنة ولا تزال تعكس وجهات نظر برنارد لويس حول الموضوع وحاليا أكثر حضورا مسألة صدام الحضارات. ويمكن القول أن الحضارات تقود السّياسة الخارجية، تعقد التحالفات تشعل الحروب وتبرم السّلام وهو ما يجعلنا كما يرى لويس نستخدم اللغة بشكل سيّء.[2]

صدام الحضارات حسب لويس بين "متقابلين أو متخاصمين" لهما نفس الحضارة. الصّراع الدائم بين الإسلام والمسيحية لأن كلّ ديانة تؤثر بحسب خصائصها، لكن صراعهما ليس من خلال اختلافهما بل مما يشتركان فيه. كلّ الدّيانات تعلن أن حقائقها شاملة إلا أن المسيحية والإسلام تقريبا الوحيدتان اللتان تعلنان أن حقائقهما ليست شاملة فقط بل هي الوحيدة. كل واحدة منهما تعلن أنها الوحيدة المحفوظة والمخصوصة بالوحي الإلهي النّهائي ويتوجّب على معتنقيها نشره بين بقية البشر في العالم. أما من يأبى اعتناق هذا الدين فإنه موعود بعذاب النّار ولكن بدرجات متفاوتة. أما ما بين الديانتين فيتمثل في تقاسمهما لتراث يهودي وهيليني Hellénistique مشترك. تطالبان بالسيادة الإلهية على الأرض ولهما نفس الدّعوى الشاملة أي "الهداية" فتتنافسان على الحوض المتوسّطي وضفافه فالصّراع إذن لا يمكن تفاديه بينهما. هذا الصراع ليس بذلك الشّكل والمقدار الذي نراه بين حضارتين بل هو بين وحيين سماويين حسب لويس، يأمل كل واحد منهما أخذ القيادة و الرّئاسة لنفس الحضارة الواحدة المشتركة. والحدود الحضارية الحقيقية للعالم الإسلامي ليست فقط على تخوم

الغربيين وإنما أيضا الشّرقيين في آسيا أيضا.[1]

---

[1] Bernard Lewis, **Introduction**, p55.

[2] Ibid, p55.

[1] Bernard Lewis, **Introduction**, p56.

ندافع اليوم عن تفاهم مشترك تتقاسمه الأديان عبر قناة التواصل الوحيدة هي: "الحوار بين الأديان". فطغى على السّطح اليوم النّقاش حول موضوع "الجهاد" و"الحرب المقدسة" و "الاستشهاد من أجل العقيدة".

الفصل الثاني: الأدوار الثقافية للإستشراق.

المبحث الأول: الأبعاد الثقافية للإستشراق عند برنارد لويس.

المبحث الثاني: رؤية الإسلام إلى الغرب.

المبحث الثالث: الإسلام والديمقراطية.

المبحث الرابع: صدمة الغرب الحديث.

منذ اللحظة الأفلاطونية مرورا بجون جاك روسو وفلاسفة عصر التنوير وصولا إلى أرنولد توينبي وبرنارد لويس نجد همّ تحديد أو بالأحرى مشكلة تمييز الجماعات والشعوب البشرية عن بعضها البعض. تقريبا أغلب الثقافات تحتوي على منزع عرقي وإنما النسبة تختلف بشكل اقل أو أكثر من بعضها البعض لأن العنصرية هي من يشكل العلاقة مع الآخر أو الغير، ليست الثقافات التي تلتقي وإنما حاملي هذه الثقافات من يلتقي ببعضهم البعض تارة يتصادمون وتارة يتحاورون وتارة يتنافسون، لكن أغلب الأحيان يستفيد الواحد من الآخر. لأنّ التواصل الثقافي أو احتكاك أفراد حاملي ثقافات مختلفة هو في النهاية نافذة على الآخر، ودراسة التبادل الثقافي ليس اختصاصا ولكنه دعوة إلى مسعى معين وإلى رؤية محددة. ففي سنة 1929 جاء في معجم "لاروس Larousse " اللغوي ما معناه أن الحضارات ليست كلها على نفس الدرجة أو القدر من التّحضر « Les civilisations ne sont pas toutes également civilisées ». في هذا السياق وبعد خمسين سنة من اكتشاف "كريستوف كولومبس" قارّة جديدة والذي كان يوم 12أكتوبر1492. طرح أحد اليسوعيين الكاثوليك قضية تخصّ القانون الكنسي على ممثل البابا على الشكل التالي: هل أهالي العالم الجديد كائنات بشرية؟ فإذا كانوا بهذه الحال هل يمكن تنصيرهم؟ ومنحهم أسرار الكنيسة؟ أو هل هم أشباه بشر ومنه يجب إنزالهم إلى مرتبة العبيد؟

I-الأبعاد الثقافية للإستشراق عند برنارد لويس:

إنه مهما يكن من أمر كلّ حضارة تستحوذ على نطاق أو مساحة جغرافية. لقد اهتم برنارد لويس من خلال كتاباته الإستشراقية أو دراساته التاريخية بالتاريخ الثقافي لمنطقة الشرق الأوسط، فإذا كانت هذه المنطقة تمتلك حضارة ألفية هي في نفس الوقت أحد أقدم حضارات العالم يرى لويس أنه عند مقارنتها بحضارات الهند والصين لوجدنا حضارة الشرق الأوسط تتفرّد بميزتين هما: أولا التنوع، وثانيا عدم الاستمرار. لقد حافظت كلاّ من الصين والهند على نفس اللغة والهوية الدينية والتاريخية وأخيرا الإقليم الجغرافي، كما تعتز كلّ واحدة بماضيها ولا تكف عن دراسته أبدا. بينما اختفى الشرق الأوسط القديم وطالته يد النسيان بل يمكن القول أنه لم يعد يذكر. حيث أهملت لغاته كلّيا أما كتاباته فقد بقيت مطمورة في مؤلفات ليس في مستطاع أي أحد فك رموزها. كما أنّ آلهته وطقوسه لا يعرفها إلاّ المؤرخين وبعض المختصّين، وأخيرا ليس لمنطقة الشرق الأوسط اسم عَلَمْ، لأنه توالى على المنطقة كوارث مدمّرة حسب لويس كان أهمّها: "الهلينة L'hellénisation" و"الرّومنة La Romanisation"

والتّنصير La Christianisation"وأخيرا ما يسمّيه لويس "الأسلمة L'Islamisation"، قضت كلها تباعا على العنصر الأساسي للثقافة المكتوبة في الشرق الأوسط القديم, تلك الكوارث تركت آثارا واضحة إلى يومنا هذا. فمنذ القرن السابع الميلادي أَسْلَمَ وعَرَّب الدّين الإسلامي المنطقة بشكل نهائي ووضع حدا نهائيا لكلّ اللغات القديمة جدا تقريبا: المصرية الفرعونية، الأشورية، البابلية، الحيثية، الفارسية القديمة...الخ تمّ التَّخلي عنها كما تمّ نسيانها إلى غاية العصر الحديث الذي جاء فيه المستشرقون للنّبش عنها وفكّ رموزها وتفسيرها وإحيائها من جديد، بإعادتها إلى التاريخ والمؤرخين، وأخيرا إعادتها إلى شعوب المنطقة. فالرَّابط بين سكّان المنطقة وماضيهم الماقبل إسلامي لا يزال ضعيفا، وأخيرا زاد الخطر كما يراه لويس والمتمثل في الحركات القويّة لما يسمّى "التّجديد الإسلامي"[1] .

يرى لويس أن المنطقة عرفت تعريبا عميقا كلّيا وشاملا عن طريق الإسلام وكتابه السّماوي المتمثّل في القرآن حيث حلّت العربية محلّ الفارسية والتركية والآرامية والقبطية والعبرية، أصبحت العربية لغة الإدارة والتجارة والأدب والثقافة والعلم. أما الإسلام فهو لا يشكل فقط الهوية بل هو المصدر الوحيد للشرعية والسيادة العليا ولوقت طويل كانت العربية لغة التأريخ الإسلامي.

إنّ المسلمين حسب لويس هُمُ الأوائل في التاريخ بل الفرادى الذين أبدعوا حضارة دينية متجاوزة حدود العرق الواحد، وكذلك المنطقة أو الإقليم الجغرافي الواحد والثقافة الواحدة، لقد حقّقوا البعض من أهدافهم حيث أن عالم الإسلام في العصر الوسيط وطنا عالميا متعدّد الأعراق والأجناس بل يمكن القول أنّ حضارتهم عابرة للقارات. ومنه نقول عن الحضارة الإسلامية التي أبدعها الشرق الأوسط في أوجّ عطائه عبارة عن لوحة مبتكرة فريدة لها دلالتها الخاصة لمن يتأمَّلها. إنها من أروع الحضارات الإنسانية، حيث توجد حضارات أخرى رائعة في الهند والصّين وبدرجة أقل في أوروبا والمتقدّمة على بعض الأصعدة، لكنها تحتفظ كلّها بطابعها المحلّي الضّيق أو بتعبير أحسن ذات طابع إقليميٍ جهويٍ. ملخّص القول: الإسلام حضارة وسيطة في المكان وفي الزّمان. تموقع بين إفريقيا وآسيا وأوروبا فطبع هذه القارات بطابعه وقاسمها نفس التراث الهلّيني واليهود مسيحي. كما أثرى و أحيا بلدانا وثقافات بعيدة ونائية، ووضع جسرا بين الأصالة والمعاصرة أو الحداثة، الكلّ أجمع أن الإسلام تموقع بشكل جيد مقارنة بالمسيحية أو اليونانية أو اللاتينية ليصبح حضارة متقدّمة وعالمية. ولكن للأسف الشّديد فقدت هذه الحضارة

(1)Bernard Lewis, **Histoire du Moyen-Orient 2000 Ans D'Histoire De La Naissance Du Christianisme a Nos Jours**, traduit de l'anglais : Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana, Albin Michel, Paris 1997, p 271.

روحها الإبداعية وطاقتها الحيوية وقوّتها[1]. ولوقت طويل ظلت العربية لغة التّأريخ الإسلامي. ثمّ حدث أن حلّ محلّها لغات أدبية تطوّرت على مسرح الحضارة الإسلامية، هويات ثقافية جديدة عبّرت عن نفسها من خلال الأدب وخاصة الشّعر والتاريخ. لكن عند بداية القرن الثالث عشر ميلادي لاقى السّنيون (أهل السنة والجماعة) وبشكل متدرّج معركة بغيضة ضدّ ثلاثة أعداء أولا: الشيعة الذين حاولوا تدمير أهل السنة، لكنهم نجحوا في إضعافهم على الأقل. ثانيا: الصّليبيون الذين حاولوا دحرهم وإزالتهم من التاريخ. ثالثا وأخيرا: التّتار (المغول) الذين أعادوا تشكيل نظام الحكومة والإدارة والمجتمع وأخيرا الثّقافة والحضارة الإسلامية. [1] أما التاريخ الثقافي الحديث للشرق الأوسط فإنه يبدأ حسب لويس مع بداية مراحل التحديث La modernisation عن طريق التّغريب L'occidentalisation في نمط اللباس مثلا وحلاقة الشعر والذقون. ففي هذا المجال يرى لويس أن ابتكار الحضارة لا يكون حكرا على منطقة واحدة أو شعب واحد، يصح هذا عندما تجد مقاومة. ففي كلّ حقبة من التاريخ البشري كانت الحداثة أو ما يعادلها من تسميات تعني طرائق ومعايير ومقاييس حضارة مهيمنة ومتعدّدة. وقد فرضت كلّ حضارة مهيمنة حداثتها على أكمل وجه، كما كان الإسلام أوّل من أحدث تقدّما متميّزا تجاه فهمه لرسالته الكونية، أما الحضارة الغربية الحديثة فهي أوّل من عانق الكوكب برمّته اليوم وحتى هذه اللحظة وكما أقرّ كمال أتاتورك الحضارة المهيمنة هي حضارة الغرب.

إن التغير الثقافي كما لاحظه لويس هو عبارة عن تغريب ومن دون شك هو جزء من التّحديث إلاّ أنّه ليس الجزء الجوهري وفقا لوجهة نظر واسعة الانتشار في بلدان الشرق الأوسط، فبحسب وجهة النظر هذه من الممكن القيام بالتّحديث دون اللجوء إلى التّغريب L'occidentalisation.[2]

لقد مرّ عصر النهضة الأوروبي ثمّ عصر الإصلاح الدّيني ثم عهد الثورة الصّناعية من غير أن تشدّ هذه المراحل والحقب انتباه المسلمين أبدا، لأنهم ينبذون قاطني المناطق الواقعة خلف الحدود الغربية للإسلام بل يرونهم أدنى حتى من الهنود أو أهل الصّين، لأن هؤلاء لديهم ما يقدّمونه من صناعات وحكمة مقارنة بالأوروبيين. إن عملية التحديث انتشرت فعلا عندما تمّ تعويض الحصان والحمار والجمل بكل من السّيارة والحافلة والشاحنة وأخيرا القطار والطائرة. حيث شكّلت وسائل النقل هذه دعما اقتصاديا أساسيا وبفضلها وبفضل تطوير وسائل أخرى

---

[1] Bernard Lewis, **Histoire du Moyen-Orient**, P 297, 298 .

[2] Ibid, p 290.

[3] برنارد لويس، **أين يكمن الخطأ؟ صدام الإسلام والحداثة في الشرق الأوسط**، ترجمة: عماد شيحة، ط1(دمشق، سوريا 2006) ص 119.

للاتصالات مثل الصحافة والسّينما والإذاعة والتّلفزيون غيرت بشكل عميق وجوهريّ مجتمع الشّرق الأوسط، فقد كان لمثل هذه الأشياء التي تبدو اليوم بسيطة، الدّور الهام في ذلك الوقت في تغيير الذّهنيات خاصة تجاه الغرب. أمّا التحديث الأخير والمتمثل في أجهزة ووسائل الاتصالات كالتلفاز والأقمار الاصطناعية والفاكس والانترنت كلها معا جلبت وفرضت انفتاحا جديدا. بدأت في تقويض المجتمع المنغلق والعقول المتحجّرة المعزّزة للحكم المطلق.

إن أعمدة الثقافة الجديدة في الشرق كما يراها لويس تتمثل في: المعلّم ومدير المدرسة والأستاذ والصّحفي والمحامي[1]. لكن وكما لاحظ لويس أنّه منذ القرن الثامن عشر وصولا إلى القرن العشرين رأى مثقفو العالم الإسلامي أنّ المرئي والملموس (المادي فقط) المختلف عن طريقتهم الخاصة في التعامل مع الأمور هو عين الحداثة والتّطوير، فحاولوا تبنّي كلّ ذلك وتكييفه أو شراءه بكل بساطة. لقد أَولُوا عنايتهم للتّسلّح وفن إدارة الحروب، ثم الإنتاج الاقتصادي والإدارة الحكومية، فهي في اعتقادهم المصادر الأولية لرجحان كفّة الغرب أثناء بحثهم عن السّر الغامض لتقدّمه. خلاصة القول يصعب حسب لويس تحديد الخط الفاصل بين الحداثة والتغريب في العالم الإسلامي. ولقد كانت استجابة مثقفيه للعلم الغربي مثل استجابتهم للحركة النّسائية الغربية Le féminisme من عملية احتقار واستهجان وازدراء. [2] موجز القول يرى لويس أن درجة تأثير الحداثة في الشّرق أكثر من درجة استجابة المسلمين لهذه الحداثة. حيث أثرت الحداثة عسكريا وذلك بتقليد النظام العسكري الغربي حرفيا. واقتصاديا بمحاولة تقليد الغرب صناعيا. وسياسيا بتبنّي أفكار وتعريفات جديدة للهوية، لأنّ هذه الأخيرة بقيت ولا تزال ذات طابع دينيّ وفقط. فالهوية الوطنية جاءت من أوروبا الغربية وبالتّحديد من فرنسا و انجلترا. بينما الهوية القومية المرتبطة بالعرق واللغة على نحو وثيق جاءت من وسط وشرق أوروبا خاصة إيطاليا وألمانيا. ولقد كان تأثير فكرة الهويّة القومية أكبر بكثير من تأثير فكرة الهوية الوطنية لأوروبا الغربية. ومن جهة أخرى تطلّب التّحديث تبنّي فكرتين أساسيتين على مضضٍ وكرْهًا:

1- التعلّم على يد أساتذة كفار غير مسلمين.

2- التّحالف والتعاون مع كفار كإستراتيجية حربية ضدّ كفار آخرين.[3]

---

[1] برنارد لويس، **أين يكمن الخطأ؟** ص 51.

[2] المصدر نفسه، ص 60.

[3] المصدر نفسه، ص 28.

إن مسألة التخلف في العالم الإسلامي تمّت معالجتها دينيا من قبيل الرّقية الشّرعية، لأنه ساد اعتقاد أنّ كل المعضلات ذات طبيعة دينية في النّهاية. وبالتالي تمّ رفع شعار جذّاب يمتلك قوّة دعائية جبّارة، باستطاعة تاجر بسيط سواء في العلم أو الثقافة أو الدين رفعه والنجاح به ألا وهو:"الإسلام هو الحلّ". ومنه لم تستطع النخبة المثقفة بلورة أجوبة ثقافية أو حضارية لهذه المسألة. وبالتالي لا يزال لغز النّجاح الغربي غير معروف، أيكون هنالك أكثر من تحديث القوّات المسلّحة والدّولة التي تقودها والاقتصاد الذي يموّلها ويجهّزها؟ باختصار أثمة ما هو أكثر من الحداثة؟ ولقد كان الأتراك أوائل المسلمين الذين قاموا بمحاولة لدراسة الغرب وابتكار مصطلحات وتكييفها مع مفاهيم هذا الغرب واختراعاته، حيث تظهر مؤشرات التّغيّر الثقافي الأوضح والأسهل تمييزا في الكلمات الدّخيلة المستعارة من أوروبا، إلى جانب المفاهيم والمواضيع التي تعبّر عنها. فكان معيار الفائدة هو المعيار السّائد لانتقاء الأشياء التي يجب ترجمتها، كما تمّ إدخال الطّباعة باعتبارها الابتكار الرّئيسي في تقنية الثقافة لاسيّما تقنية التواصل بالكلمات. كما يشاهد التّغيّر الثقافي المتميّز على مستوى الممارسات الرّياضية عند الذكور وبدرجة أكبر على مستوى الإناث. كذلك على مستوى الغذاء نجد التأثير الغربي بشكل واضح، وأيضا الثقافة الشّفوية الغربية تمّ قبولها والاندماج بها بالكامل. ففي تركيا نلاحظ أن التّغريب أحدث تقدّما كبيرا عن طريق تمييزه عن التّحديث مقارنة ببلدان العالم الإسلامي الأخرى. لأنّ التّأثير الثقافي يزعزع الثقة بالذات عند المتَأَثِّر، فيفقد الثقة نوعا ما بثقافته المحلّية. ومنه كانت التّرجمة هي الحامل الأساسي للتأثير الثقافي الغربي، أمّا الفلسفة الكامنة خلف الانجازات العلمية الكبرى للغرب وسياقها الاجتماعي السّياسي فقد بدت أعسر على القبول ناهيك عن الاعتراف بها، حيث وجدت الفلسفة المادية وفيما بعد الفلسفة الوضعية مترجميها ومريديها في الشرق الأوسط. فكان لشهرة أحد المؤلفين الشّعبيين وهو العالم والفيلسوف الأنجلوأمريكي"جون وليم درابرJohn William Draper" (1811- 1882) الذي نشر كتابا عن الصّراع بين الدّين والعلم" History of the Conflict Between Religion and Science"عام 1872 بالولايات المتحدة الأمريكية، فحدث وأن لقي هذا الكتاب صداه في بلدان الشّرق حيث نشرت ترجمته إلى التركية في اسطنبول سنة 1895. كذلك الفيلسوف المادي الآخر الأكثر إدهاشا وهو"فريدريك بوخنر" (1824- 1899) كان له ولأوغست كونت على وجه الخصوص أكبر الأثر على التّفكير عند الشّباب التركي ومقلّديهم من المسلمين الآخرين.[1]

ففي النّهاية أصبح العالم الإسلامي فقيرا وضعيفا وجاهلا، ومنه ركز الحداثيون سواء عن طريق الإصلاح أو الثورة جهودهم على ثلاثة قطاعات: العسكري والاقتصادي والسياسي. فكانت النّتائج مخيّبة للآمال حيث لاقت

[1] برنارد لويس، **أين يكمن الخطأ؟** ص 69.

الجيوش المحدّثة سلسلة من الهزائم المحبطة. ولا تزال معظم الاقتصاديات فقيرة وفاسدة تحتاج دائما إلى المساعدات الخارجية. وفي المجال السياسي استحوذ على السّلطة حكام مستبدون تحرّكهم أهواؤهم، كما انبثق عن الحرّية في البلدان العربية خاصّة، الهمجيات الشّعبية والفوضوية. وجُرّبت علاجات كثيرة من أسلحة ومصانع ومدارس وبرلمانات لكن أيا منها لم يؤدّ إلى النتائج المنتظرة، فشلت كلها تقريبا في علاج الدّاء أو إيقاف عدم التّوازن والفارق الرّهيب بين عالم الإسلام والعالم الغربي. وبالتالي حين يضِلُّ المجتمع سبيل الحداثة والتّطوّر يطرح السؤال التالي: من الذي تسبّب لنا بهذا التّخلف؟ نجد الإجابة تُلقي باللائمة على كبش فداء محلّي بدرجة أولى من أقلّيات في الدّاخل أو ما يسمّى أعداء الدّاخل أي دعاة التّحديث على النّمط الغربي، أو عدوّ خارجي وهم الأجانب بداية من السّفارات والقنصليات الأجنبية وما وراءها، أخيرا تمّ إلقاء السؤال التالي: ما الذي فعله الإسلام بالمسلمين؟ وما الذي فعله المسلمون بالإسلام؟ لقد بقيت دار لقمان على حالها في النهاية، لأن أهم شيء يمثل روح الحداثة ألا وهو "المعرفة" بقيت حسب لويس:" شيئا يمكن اكتسابه وتخزينه وشراؤه إن اقتضت الضّرورة أكثر من تنميته وتطويره."[1] وبقي المشكل العويص والمؤرّق للمسلمين منذ قرون هو: الثراء الفاحش والقوة المهيمنة للغرب مقارنة بالفقر المدقع والضّعف المرهق لبلدان العالم الإسلامي.

لقد تميّز القرن العشرون بأهم ميزة من خلال مكتشفاته المعرفية والعلمية وذلك بإمداده وإعطائه وإصباغه المفهوم العلمي والتّصور المحكم والدّراسة العلمية الممنهجة لظاهرة تسمى "الثقافة". لقد ثبت هذا المكسب الكبير بفضل التّطور المعرفي والمنهجي لـ:"علم الإنسان" (الأنثروبولوجيا). وأهم صعوبة يواجهها الباحث الضابط للمفاهيم علميا هو تعدّد معاني مصطلح "ثقافة"، من هنا كان علم الاجتماع أوّل علم يتصدّى لدراسة الظاهرة الثقافية من حيث هي ظاهرة اجتماعية، أما المفهوم النظري للثقافة فيدرس ضمن مواضيع: التثاقفL'acculturation أو التنوع

---

(1) Bernard Lewis, **The West and the Middle East**, FROIGN AFAIRS, Vol 76, N°1, January/February 1997,PP 114, 130.

ترجم هذا المقال ترجمة سيئة جدا في كتيّب صغير يحمل نفس العنوان:"**الغرب والشرق الأوسط سجال وتباين**" ترجمة: سمير مرقص، تقديم السيد يسين، د ط (القاهرة، ميريت للدراسات والنشر1999). أما القول أعلاه فقد اقتبسه لويس من كتاب الأديب الإنجليزي المتحصل على جائزة نوبل في الأدب سنة 2001 "فيديادار ساريجبرَيسد نايبول (1932–) **Vidiadhar Surajprasad Naipaul**" **وهي روايته**"**Among the Believers: An Islamic Journey**" (مع المؤمنين في سفر إسلامي. أما الترجمة الفرنسية فكانت بهذا العنوان: **Crépuscule sur l'islam : voyage au pays des croyants**) والصادرة عام 1981. حيث ذكر أن قادة وزعماء العرب يرون أن العلم الغربي والتكنولوجيا الغربية عبارة عن سلع تشترى مقابل المال من السوبر ماركت، بالذهاب إليه (الغرب) لاقتناء ما يلزم وترك ما ليس بلازم، فحجة الأصولية الإسلاموية هي: أن ما تحتاجه المنطقة هو التحديث La Modernisation من دون تغريب L'Occidentalisation، أنظر نفس مقال لويس بالإنجليزية المذكور أعلاه ص 116.

الثقافيLa diversité culturelle وكذلك ما يسمّى العلاقات الثقافية Les relations culturelle. وفي هذا الصّدد لا يمكن التغافل عن ميزة أساسية للبحث في هذا الموضوع وهي ارتباطه الشديد وتعلّقه بمفهوم محدّد وهو: الحضارة La civilisation حيث تضعه بعض الدراسات ووجهات النّظر المرادف التام له، خاصّة في فرنسا. يعتبر المفكر المصري "سلامة موسى" الرّائد الأول الذي أشاع مصطلح "ثقافة" في اللغة الفلسفية العربية المعاصرة وذلك في مقال له بعنوان:"الثقافة والحضارة" الصادر في مجلة الهلال بالقاهرة شهر ديسمبر من عام 1927. يقول فيه:« كنت أول من أفشى لفظة الثقافة في الأدب العربي الحديث ولم أكن أنا الذي سكّها بنفسه، فإني انتحلتها من بن خلدون، وإذ وجدته يستعملها في معنى شبيه بلفظة:"كلتور" culture الشائعة في الأدب الأوروبي ». فالثقافة كما يفهمها سلامة موسى هي: مجمل المعارف والعلوم والآداب والفنون التي يتعلّمها الناس ويتثقفون بها. وقد تحتويها الكتب فهي خاصّية ذهنية. أما الحضارة فمادّية محسوسة في آلة تخترع وبناء يشيّد ونظام حكم يقام.[1] ولا ينأى المجال الثقافي عن الاهتمام السياسي حيث ظهرت فكرة إنشاء وزارة خاصّة بالثقافة أولا في روسيا السوفيتية عقب الثورة البلشفية سنة 1917 بهدف تغيير نظام الأفكار (الأيديولوجيا) السّائد في أوساط الجماهير. كذلك الحال في مصر إذ أنشئت وزارة للثقافة في ظلّ حكم الضباط الأحرار سنة 1956. وانتشرت هذه الظاهرة في معظم الدول الاشتراكية عبر القارات الثلاث: آسيا، إفريقيا، أمريكا اللاتينية. وتعتبر فرنسا الدّولة الغربية الرائدة في تخصيص وزارة للثقافة في الغرب منذ سنة 1959 بهدف التحصّن من تأثيرات الثقافة الأمريكية من خلال وسائل الإعلام الضّخمة. كان هذا بتوجيه كل من ديغول و "أندريه مالرو André Malraux ".[2] والأكثر من ذلك هناك كتّاب وفلاسفة غربيون أكّدوا على الطّابع السّياسي للظاهرة الثقافية أي ما يسمى بـ:"تسييس الثقافة" من أمثال: هردر، نيتشه، أدورنو، غرامشي. كما نجد كبار علماء الإنسان (الأنثروبولوجيين) لم يتردّدوا في معالجة المسائل السّياسية الكبيرة كـ: كليفورد غيرتز، بواس، كلود ليفي شتروس. لكن مع ذلك يمكن القول أنّه خلال النّصف الثاني من القرن العشرين عمل المفكرون على إعادة النّظر مجدّدا في معنى الثقافة والحضارة وعلاقتهما بمصائر الأمم. حيث سيطرت فكرة عامة في الخمسينات من القرن الماضي مفادها أن الثقافة مسألة

---

[1] محمد الجوهري حمد الجوهري، **الثقافات والحضارات اختلاف النشأة والمفهوم**، ط1 (القاهرة، الدار المصرية اللبنانية 2009) ص 45.

[2] أنور عبد الملك، **تغيير العالم**، سلسلة عالم المعرفة، عدد 95، نوفمبر 1985 (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) ص 101.

علمية وأن علماء الإنسان هم أهل هذا التّخصص العلمي.[1] كما يجب التأكيد على أن علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) علم حديث نسبيا انبثق من رحم الفلسفة وبالتحديد فلسفة علم الأحياء (Biologie) وهذا بعد الثورة الدّاروينية في منتصف القرن التاسع عشر، إضافة إلى علم النّفس (Psychologie). فبامتزاج كل من فلسفة علم الأحياء وعلم النفس تشكّل علم جديد هو علم الإنسان.[2] وقبل التّطرق إلى مفهوم الثقافة بشكل عام لا بد من معالجة الظاهرة الإستشراقية ثقافيا أو الدور الثقافي للإستشراق الذي يشكل محور هذه الدّراسة ككل، فما يمكن قوله في هذا الصّدد أن الإستشراق يدرس الثقافة العربية الإسلامية من حيث هي ثقافة شرقية، وهذا يثبت أن الاستشراق تخصّص أكاديمي غربي بامتياز أي أنّه ظاهرة ثقافية أوروبية ولا يمكن عدّه أبدا ظاهرة ثقافية شرقية، هنا تبرز مشكلة العلاقة بين الثقافات، هل الثقافة الأدنى (أي المتخلّفة) بإمكانها دراسة الثقافة الأرقى والأعلى أي الأكثر تقدما وتطوّرا أو باختصار متحضّرة؟ الإجابة بالطّبع لا وإن كانت هناك مواقف من الثقافات الأدنى تجاه الثقافات الأرقى، ومنه نجد الاستشراق بصفته يمثل الثقافة الغربية يملك القدرة والإمكانية اللازمة من أدوات ووسائل علمية وغير علمية لدراسة الشرق والثقافات الأقل تطوّرا وتحضّرا. وما يميّز الثقافة الغربية عن الثقافة العربية الإسلامية هو الإنتاج العلمي وما يتطلّبه من إمكانيات متنوّعة الشّيء الذي لا تمتلكه ثقافتنا حاليا، لأنّنا اليوم نمتلك ثقافة ولا نمتلك حضارة مثلنا مثل الثقافات البدائية وإن كانت ثقافتنا أرقى بالتّأكيد، لكن الغرب يمتلك ثقافة وهي حضارة لأنها ثقافة متقدّمة ومتطوّرة جدا مقارنة بالثقافات الأخرى، وبالتالي حُقَّ لها دراسة تلك الثقافات، لأنها تمتلك الإمكانية العلمية لذلك أي تطوير المعرفة، مثلما تمتلك القدرة على دراسة الذّات وتحليلها بينما لا تمتلك الثقافات الأخرى هذه الإمكانيات إلا قليلا. ومنه ربما ليس من اللائق لهذه الثقافات أن تدرس الثقافة الغربية إلاّ عندما تبلغ نفس المستوى من التّطور والرّقي أو أكثر ولمَ لا. وبالتّالي فإن أهمّ مشكلة فلسفية يطرحها الاستشراق هي مشكلة التّأويل الثقافي، لأن الاختلافات الكائنة بين الثّقافات كبيرة جدا، الأفكار والقيم ثاوية وراسخة بعمق داخل كل ثقافة على حدة. فربّما لن نجني شيئا أبدا من التّواصل من خلال التقسيمات الثقافية. ومنه فإدوارد سعيد ومن خلال نظرته الشّكّية إلى الاستشراق ونزعته المتمثّلة في "النّسبية الثقافية" ونظرية ما يسمّى:"النقد الثقافيّ" يتهم الاستشراق بممارسة النّرجسية الغربية لأن كلّ محوالة لتأويل مفاهيم ثقافية شرقية كـ"الطاو" أو "الكارما" ستمنى بالإحباط، لأن مثل هذه المصطلحات تتولّد من داخل الإطار اللّساني والفلسفي

---

[1] آدم كوبر، **الثقافة التفسير الأنثروبولوجي**، ترجمة: تراجي فتحي، مراجعة: ليلى الموسوي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 349، مارس 2008 (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) ص 31.

[2] المرجع نفسه، ص 20.

للثّقافات المختلفة عن الثقافات الغربية اختلافا كاملا. ومنه فالممارسة التّأويلية (Herméneutique) محكوم عليها بالفشل منذ البداية. لكن هناك من يرى أنّ الحوار بين الثقافات الذي يشكّل الاستشراق أحد مظاهره مثمر، ولا توجد مشكلة خاصة تعوق محاولة الثقافة الغربية استيعاب أفكار من ثقافات شرقية، ففهم نصوص وفلسفات الشّرق هي ببساطة مسألة عقل منفتح ونيّة حسنة، وبالتالي فالإستشراق ليس أكثر ولا أقل من فهم المرء لأفكار ثقافته، هذا رغم الانتقادات العنيفة التي وجّهت نحوه والاتهامات المكالة إليه من مثل: أنه ساند أيديولوجية عنصرية وساعد على نشر نوع من اللاعقلانية المنافية للأخلاق، مثلما كان قناعا للهيمنة الاستعمارية. [1] كان هذا نتيجة ما يسمّى الثّورة الثقافية المضادّة في الستينات وبالتالي انبثق عنها "نقد الاستشراق" و"النقد الثقافي" و"ما بعد الاستشراق". لأن العوامل التي أنتجته طرأت عليها تغييرات عميقة مؤخّرا والظروف التي صنعته أضحت في عداد الماضي ومنه تمّ التوقّع بأنه سيذوي ويدخل التاريخ باعتباره منتجا غربيا مشتقا من عالم الحداثة، فاختفى باختفاء هذا العالم وبالتالي تحققت هذه الفرضية ولو جزئيا. لكن وبالأساس الاستشراق عند إدوارد سعيد مؤامرة ثقافية غربية تهدف إلى إعاقة الشّرق، عن طريق تكبيله بالإمبريالية كما تصنعه اهتمامات الذات العارفة وما تحمله من هموم ورغبات ونزوات بصيغة أخرى شكل من أشكال الهيمنة الثّقافية أو الفكرية الذي مكّن الغرب من استيعاب تراثيات ثقافية أجنبية ودمجها داخل ثوابت أطره الفكرية. ويخفي الاستشراق إستراتيجية معينة تنزع إلى تحصيل الناتج الثقافي الشّرقي والسّيطرة عليه لمصلحة مشروع غربي ظاهر الفائدة، أي تحويل التّراثيات الشرقية إلى سلعة لمصلحة الاستهلاك الغربي.[2] لقد عرف العالم العربي تحولات ثقافية كبيرة وعميقة كانت نتيجة الاحتكاك بالغرب، ويعتبر "رفاعة الطهطاوي" (1801- 1873) الممثّل الأوّل لجيل بناة التحديث في ميدان التربية والتّعليم والصحافة والترجمة والتأليف، والمفكر الذي وضع المعالم الأولى لمركّب ثقافي جديد يجمع بين الحداثة والتراث، والمعلّم الذي أضاء الأصول الحديثة لكثير من العلوم كالجغرافية والتاريخ والتربية والتعليم والسياسة في الفكر العربي الحديث. ورائد الرّواد الذي جمع الثقافتين العربية الإسلامية والغربية الحديثة في كلٍّ موحّدٍ، وإمام نهضة أدرك أن العلم هو طريقها. حيث كانت ثقافة الطّهطاوي قبل رحيله إلى باريس سنة 1826 مجرّد ثقافة مرشدٍ ديني لأوّل بعثة طلاّبية كبرى من بعثات محمد علي، إنها ثقافة تقليدية من النّمط السّائد في القرنين السّابع عشر والثامن عشر. ثقافة تقتصر على المتون المتداولة والشّروح عليها وبعض الآجرّوميات. بدأها بحفظ القرآن وبعض دروس اللغة في

---

[1] جي جي كلارك، **التنوير الآتي من الشرق اللقاء، بين الفكر الآسيوي والفكر الغربي**، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، عدد 346 ديسمبر 2007 (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) ص 284، 285.

[2] المرجع نفسه، ص 322.

الكتاتيب وأنهاها في الأزهر حيث كان الابتكار والأصالة قد اندثرا وحيث سيطرت متون المتأخرين وشروحهم وما فيها من التّعقد والغموض والإسفاف في أغلب الحالات. عموما كانت ثقافته محصورة جدا في بعض المتون والشروح والحواشي ممّا كان أهل الأزهر يشتغلون بها، شاغلين أنفسهم عن تراث العرب في عصور الازدهار السّابقة على الحواشي والمنظومات التّقليدية والإجترارية. كان العلم بمعناه الحديث اليوم غائبا غيابا شبه تام عن جميع مؤسّسات التّعليم المتبقية كالأزهر والزّيتونة بتونس والقرويين بفاس. عندما خرج الطّهطاوي من مصر قاصدا باريس كان مزوّدا فقط بالثّقافة التّقليدية الشائعة، إلاّ أنّه استطاع فيما بعد عندما وطئت قدماه البلد الفرنسي أن وسّع من مجال هذه الثقافة واقفا على جوانب أوسع من التراث فضمّ إليها الثقافة الأوروبية وخرج من كلّ ذلك بصيغة ثقافية جديدة تجمع بين الثقافتين التّراثية العربية والغربية الحديثة. فتعلّم الفرنسية أوّلا وبفضلها اطّلع على معارف جديدة في ميادين مختلفة، فاندهش لغزارة العلوم الأوروبية والمناهج الجديدة في البحث والدّراسة التي تميّزها. كما اكتشف رفاعة الطهطاوي أنّ التّرجمة سلاح هام لإعادة التّواصل الثّقافي وأداة لا بدّ منها لاكتساب علوم الآخرين المتطوّرة ومحاولة نقلها إلى العربية والإفادة منها. فأهمّ قراءات الطّهطاوي كانت قراءاته الفكرية والفلسفية ووقوفه على الحركة العقلية التي أسهمت في تشكيل فكر عصر النّهضة الأوروبية، باطّلاعه على الكتب التي نظّرت لسيادة الدولة وانتهاء سلطة الملوك المطلقة. فكان الطهطاوي إلى جانب تديّنه، سويّ النّفس، رحب الأفق، يحكّم العقل قبل أن تتحكّم فيه العاطفة، ميّالاً إلى التجديد أكثر منه إلى المحافظة. ومنه كان لمدرسة الألسن التي تولّى نظارتها بعد عودته من فرنسا، شأن كبير في النّهضة الفكرية المصرية والعربية عموما بنفس الدّور الذي لعبته بيت الحكمة في القديم. لأن النّهضة العلمية والثقافية بحاجة ماسة إلى مترجمين ينقلون من اللغات الأجنبية أحدث التّطوّرات العلمية ويقيمون جسرا بين الثقافتين الغربية الحديثة والعربية. سمّيت المدرسة حين إنشائها سنة 1836 بمدرسة الترجمة ثمّ أصبحت بعد ذلك مدرسة الألسن. كانت تضمّ في أوّل عهدها قرابة الخمسين طالبا ثمّ ارتفع عدد الطلاب فيها حتى جاوز المائة والخمسين طالبا. وكان الطّهطاوي يهتمّ بهم ويرعاهم ويسهر على نجاحهم. كما كانت هذه الكلّية أو المعهد العالي عبارة عن مؤسّسة ثقافية متطوّرة تدرّس فيها اللغات الأجنبية المختلفة كالفرنسية والإيطالية والإنجليزية إضافة إلى التركية والفارسية. مثلما يدرّس فيها التاريخ والجغرافية والشّرائع والآداب وغيرها. وقد وُصفت المدرسة في أكثر من مناسبة بأنها أشبه ما تكون ببيت الحكمة أيام العباسيين. وقد افتتح محمد علي في أواخر العشرينات من القرن التاسع عشر دارا للطباعة في بولاق، أمدّت هذه الدّار المدارس ومؤسّسات التّعليم بما تحتاجه من الكتب والمؤلّفات حيث أرسل الباشا <نقولا المسابكي> سنة 1816 إلى إيطاليا للتّخصُّص في فن الطباعة، فتولى هذا الأخير إدارة المطبعة خلال سنواتها الأولى. ساهمت هذه المطبعة في النّهضة

العلمية والثّقافية العربية الحديثة وصدرت عنها مئات الكتب، كما كانت الأداة الرّئيسية في توسيع دائرة التّرجمة والتّأليف. بشكل عام لقد أدرك روّاد النهضة العربية في القرن التاسع عشر أهمّية التّعليم المدرسي في عملية التّحول الثقافي فاهتموا بتطوير التّعليم والإشراف عليه وتحديث المناهج، فرسم الطهطاوي معالم مناهج تعليمية مُحدثة في كتابيه الشهيرين:"مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية"و"المرشد الأمين في تربية البنات والبنين" وعبر المجلّة التربوية المسماة "روضة المدارس". لأنه أدرك أنّ التعليم المدرسي طريق للتّحديث وذلك بإحداث ثورة حقيقية في ميدان التعليم بشكل عام، من خلال الأساليب التي يجب أن تخدم الأهداف التربوية المرسومة المتمثّلة في تنمية الإدراك العقلي والتّفكير الموضوعي. وبالتالي جنّب الرّواد أمثال الطهطاوي الثقافة العربية أزمة ثقافية وذلك بعدم مقاومة أيّ تحوّل ثقافي. لأنّ أهمية التّحول الثقافي أو التقدم الثقافي وتحديث الثقافة عموما يكمن في التّطوير إلى ثقافة أحسن وأرقى قيْميًا وأخلاقيا. إعطاء الثقافة فرصة للبقاء في تحاورها وتواصلها مع الثقافات الأخرى، لأن لتاريخ الثقافة عصور أو حقب ثقافية فنقول مثلا ثقافة زراعية أو ثقافة صناعية أو ثقافة تكنولوجية. فليست الثقافة ما نرثه من الآباء والأجداد بل أيضا فاعليتها في صنع مستقبلنا، وأهمّيتها تكمن في مساعدة المجتمع على البقاء والصّمود ومسايرة التّطوّر الدّائم، فقوّة الثقافة يكون بمدى قدرتها على الصّمود في وجه الثقافات الأخرى التي تفرض عليها التنافس معها. ومقاومة الهجمات الثّقافية نتيجة ذلك التنافس الثقافي. فمهما يكن من أمر يعتبر التحول الثقافي مغامرة روحية كبرى لأنه قد يجعل الثقافة في وضع أقوى أو في وضع أضعف. فضعف الثقافة المتلاحق قد يؤدي إلى تلاشيها وفنائها لحساب غيرها من الثقافات، وهو نقيض العزلة الثقافية التي تعني تجنّب المنافسة المفتوحة مع الثقافات الأخرى ومع التّيارات الثقافية السائدة في العالم بشكل خاص. من هنا يبرز دور المثقف عندما تتخلّف الثقافة وتبتعد عن روح العصر وعن مسايرة ركب التّقدم. فقضية التقدم والتحديث، قضية العرب الأولى وستبقى لفترة طويلة من الزّمن، وهنا يجب أن نشير إلى أن الثقافة العربية الإسلامية تختلف عن الثقافة الإسلامية الإيرانية المطبوعة بالطّابع الفارسي والثقافة الإسلامية الهندية الباكستانية المطبوعة بالطّابع المغولي. ولو عدنا إلى المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين لوجدنا أن هناك من يجعل الثقافة مرادفة للعلم والحضارة، معناها التشبّه بالغربيين والأرستقراطيين من الغربيين بشكل خاص.

أمّا مصطلح حضارة Civilization في الإنجليزية أو الفرنسية، نجده مشتقا من الأصل اللاتيني Civis مدني و Civitas مدنية أو حاضرة وهو مكان تجمّع الناس وحضورهم لإقامة مصالحهم وحياتهم المشتركة وحفظها، ثمّ تطوّرت لتعني صفات الأدب والعلم وحسن المعاشرة وكلّ الصّفات المحمودة التي يكتسبها الإنسان المتمدّن. كما تشير إلى الوحدات الحضارية التي ظهرت في التاريخ أو تشير إلى الحضارة بإطلاق أي حضارة الإنسان منذ كان.

أمّا كلمة ثقافة Cultur فتعود إلى اللاتينية Cultura التي تعني حرث الأرض وتنميتها. ولقد أطلق "شيشرون Cicéron" على الفلسفة اسم Mentis cultura أي زراعة العقل وتنميته، تعني الثقافة عند فلاسفة الأنوار الفرنسية تنمية العقل وغرسه بالذّوق والفهم وتزيينه بالمعرفة وكلّ ما تشتمل عليه كلمة ثقافة. ثم انتقلت كلمة ثقافة Culture الفرنسية بمعناها الجديد إلى الألمانية Kulture والإنجليزية وسائر اللغات الأوروبية. أما في اللغة العربية نجد كلمة حضارة تعني الإقامة في الحضر خلاف البداوة الذي يشير إليه بن خلدون بمعنى العمران البشري. إلا أن العمران أضيق من معنى الحضارة. الخلاصة أنّ مصطلح "ثقافة" يحمل معاني التّحويل والإصلاح والتّهذيب. يستخدم مصطلح حضارة في اللغات الأوروبية ليشير إلى ما تمتاز به الشعوب الأوروبية من خصائص ثمّ اتجه للإشارة إلى الشّريحة الثقافية المتقدّمة. فالحضارة الرّاهنة هي الثقافة الأكثر تقدما بين ثقافات المجتمعات المعاصرة. وتاريخ الحضارة هو تاريخ الإنسان الثقافي منذ كان الإنسان ومنذ كانت الثقافة. فالحضارة هي الثقافة الأكثر تقدّما، والعمران civility فرع من فروع الحضارة. كما تختلف الحضارة عن التّمدن Urbanity. العمران يرتد إلى التّعمير وكلمة مدنية وتمدّن ترتدّ إلى المدينة. والحضارة مرتبة من مراتب التّطور الثقافي، الحضارة هي محطّة كبرى والمحطّات الصّغرى هي الثقافات. الثقافة عامّة لكل المجتمعات بينما الحضارة أضيق من الثقافة، فصفة الحضارة لا تطلق على كلّ المجتمعات لأنه ليست كل الثقافات حضارات، في حين أن كل الحضارات ثقافات. إنّ الحضارة تتّصف بالعالمية من جهة وبالخصوصية أي القومية والذّاتية من جهة أخرى، تسعى لأن تسود العالم بأسره مثلما تريد أن تطبع هذا العالم بخصوصيتها وذاتيتها القومية، فشمولية الحضارة لا تتعارض مع خصوصيتها وخصوصيتها لا تناقض شموليتها، لأنّ الثقافة القومية تستطيع في وقت من الأوقات أن تبلغ القمّة فتصبح هي والحضارة صنوين.

وتعتبر الحضارة الإسلامية واحدة من أبرز الحضارات التي عرفها العالم والتي لا تتجاوز العشرين حضارة حسب أرنولد توينبي. أمّ برنارد لويس نجده لا يحدّد الإسلام فقط كدين وإنما أكثر من ذلك أي كثقافة وحضارة بل هو يكاد يكون الدّين الوحيد الذي أقام وأنشأ حضارة وثقافة في نفس الوقت. ويرى لويس أنّ تاريخ العلاقات بين أوروبا والإسلام مختلفة جذريا مقارنة بتاريخ العلاقات بين أوروبا والصّين أو العلاقات بين أوروبا والهند. وهذا ناتج عن الرّؤى والمواقف المتباينة. فالأوروبيون مثلهم مثل المسلمين يعرفون الكثير عن بعضهم البعض، ولأن بعض تلك العلاقات مضبوط ودقيق. وهذا في حدّ ذاته مهمٌّ وحاسم انطلاقا من أن الإسلام يختلف عن تلكما الحضارتين العريقتين في القدم، إنّ الصين عبارة عن رقعة جغرافية وكذلك الهند، بينما الإسلام هو بالدّرجة الأولى دين. وحضارة كلّ من الصّين الواقعة في أقصى شرق آسيا والهند الواقعة في جنوب شرق آسيا ازدهرتا قبل اكتشاف

أمريكا كريستوف كولومبس. لقد كانتا معا متطوّرتين وراقيتين ولكنّهما بقيتا محدودتين بإقليمهما الجغرافي ومحلّيتين بشكل أساسي، أثّرتا وامتدّتا بفعل تطوّر طبيعي في منطقتين متجاورتين ولكنهما بقيتا مقيدتين بظروف المكان، الميزة الأساسية لهما هي: الثقافة الواحدة لعرق (جنس) بشري واحد. بينما الإسلام هو في الأساس دين كوني من خلال عقائده وطموحاته، يعتقد المسلمون أنّهم حاملي آخر وحي إلهي لكلّ البشرية دون استثناء ولو بالضرورة أي عن طريق الجهاد في سبيل الله. بهذا يختلف الإسلام بشكل واضح عن بقية حضارات آسيا وإفريقيا وأمريكا قبل اعتناقها المسيحية.[1] إنّه مثلما أنّ المسيحية أوروبية كذلك الهندوسية هندية، دين رقعة جغرافية محدّدة من الكرة الأرضية. نسبيا عرق واحد وثقافة واحدة، بينما الإسلام غير ذلك حيث يمكننا القول أنّه الدّين الوحيد العالمي بامتياز، بمعنى أنه الدين الذي تعتنقه مختلف الأعراق البشرية والثقافات وعبر القارات الثلاثة. فهو أوروبي لأنّه ازدهر لقرون طويلة في كل من اسبانيا (الأندلس) وجنوب إيطاليا (صقلية). وأيضا في التّبت الرّوسي وشبه جزيرة البلقان، وهو في الأصل آسيوي ثمّ أصبح إفريقيا. إنه دين ذوي البشرة البيضاء والسّوداء على السّواء، أيضا من ذوي البشرة البنّية والصّفراء. لقد انتشر في قلب آسيا وإفريقيا وجنوب أوروبا متوقفا عند حدود الهند والصين إنّه منذ ظهوره مع النبيّ محمد T في القرن السّابع الميلادي، ثمّ انتشاره عندما ازدهر على الضّفاف الجنوبية من البحر المتوسط أصبح هذا الدّين "جارا" أولا، ثمّ "مزاحما" ثانيا، وأخيرا "عدوا لدودا" للممالك المسيحية. [2] إنه على مدى الألف سنة أي منذ ظهور الإسلام في القرن السّابع حتّى حصار فيينا Vienne الثاني سنة 1683 عاشت الممالك الأوروبية تحت رعب الفتح والغزو الدّيني الإسلامي وانتشاره. حيث نجد التّوسّع الإسلامي الأوّلي كان على حساب المسيحية، فسوريا وفلسطين ومصر وشمال إفريقيا كانت كلّها تقريبا مناطق مسيحية أو أقاليم خاضعة للإمبراطورية الرّومانية، تحكمها قوانين رومانية، فصارت وإلى الأبد إسلامية ومعرّبة.[3] أما الهجمة الإسلامية الثانية كانت على حساب أوروبا الشّرقية وبالضّبط على يد القبيلة الذّهبية المغولية، حيث بسط المغول سيطرتهم على روسيا وغالبية أوروبا الشّرقية، وبعد اعتناق هؤلاء التّتار الإسلام، تأسلمت معهم كذلك معظم المناطق الرّوسية التّترية.

الهجمة الإسلامية الثالثة والأخيرة كانت مع السّلاجقة والعثمانيين الأتراك، بعد أن غزو الأناضول والكثير من مناطق الإمبراطورية البيزنطية امتدّت، وتوسّعت إمبراطوريتهم لتشمل كلّ مناطق شبه جزيرة البلقان ثمّ فتحوا

---

[1] Bernard Lewis, **Cultures in Conflict Christians, Muslims, and Jews in The Age of Discovery**, Oxford University Press, New York 1995. p 09, 10.

[2] Ibid, p 10.

[3] Ibid, p 11.

القسطنطينية وحاصروا فيينا قلب أوروبا، كما حوّل "القراصنة البربر" عن طريق الجهاد البحري أمن الجزيرة البريطانية والسّواحل الإسلندية إلى خوف مرّة واحدة فقط. ثمّ كان حصار فيينا الثاني بداية الانسحاب وتراجع القوات العثمانية، أو نقطة العودة في العلاقات بين الدّيانتين والحضارتين.[1] كلّ بلدان جنوب غربي آسيا وكذلك شمال إفريقيا تتكلّم لغة واحدة هي العربية، لها دين واحد وشريعة واحدة أسلوب التجارة والثقافة نفسه، لها نفس فنّ الإدارة، والعلم أيضا. بينما على الجانب الآخر وكما أشار المؤرخ الفارسي اليهودي الأصل "رشيد الدّين" في كتابه <جامع التّواريخ> الذي ألّفه خلال القرن الرّابع عشر ميلادي أنّ الفرنجة (أوروبا) يتكلّمون بخمسة وعشرين لسانا (لغة) وكلّ شعب لا يفهم لغة الشّعب المجاور له. كما اعتبر غالبية المؤرخين المسلمين أنّ النّصرانية وبدرجة أولى بيزنطة وثانيا أوروبا تمثّل "دار الحرب" بكلّ معنى الكلمة.[2] أما موقف أوروبا من الإسلام فيلخّصه "لويس" في حدث هام هو: النّصر المحقّق في غرناطة خلال جانفي من عام 1492 من طرف الممالك الكاثوليكية التي شكّلت الإتّحاد الإسباني الجديد، وبالتالي تمّ التّخلّص من خطرين نتيجة هذا النّصر:

-الخطر الأوّل سياسي وعسكري المتمثّل في صدّ الهجوم المضاد الآتي من المسلمين، والبحري المتمثّل في خطر الإمبراطورية العثمانية على المستوى المتوسّطي والقادم من شمال إفريقيا. -الخطر الثاني ديني حيث أن الإسلام ليس مرحلة تاريخية منتهية، بل هو عدوّ خطير ودائم وفقا لحسابات لاهوتية مسيحية.[3]

إنّ سنة 1492 لا تمثّل فقط اكتشاف العالم الجديد حسب برنارد لويس بل تمثّل كذلك بداية تاريخ جديد في العلاقات بين الحضارات والثقافات، فلكلّ ثقافة إنجازات عظيمة في الفنّ والموسيقى والفلسفة والعلم والأدب وأساليب العيش وآثار، أخرى ساهمت في تطوير الجنس البشريّ. فمعرفتها ودراستها علميا تمكّننا من إثراء وإغناء أنفسنا. إنّه وباستثناء الغرب الذي يمتلك الرّغبة والجرأة في الإطّلاع على الثّقافات الأخرى وتعلّم لغاتها، لكن لا تملك بالمقابل الحضارات الأخرى مثل هذه الرغبة والجرأة لدراسة الثّقافة الغربية الأوروبية. من هنا برزت ظاهرة "أوربة الثقافات" الأخرى و"تغريبها Westernized cultures". الإمبريالية Imperialism. والجنسانية Sexism. والعنصرية Racism. مصطلحات غربية وهي ليست مستخدمة عبر كلّ أرجاء المعمورة لأنّ الغرب اخترعها بل لأنّها عالمية وشاملة، ليساعد الغرب أيضا ضحاياه ويتضامن معهم. لهذا نرى موقف لويس من كلمة التّعدّدية الثقافية <Multicuturalism> المنتشرة اليوم بكثرة، التي تتمحور حول فكرة أساسية هي خصائص المركزية الأوروبية

(1) Bernard Lewis, **Cultures in Conflict**, p 12.
(2) Ibid, p 14.
(3) Ibid, p 33.

القائمة على التّربية والثّقافة والتي يجب مقاومتها ووضع حدّ لها واستبدالها بثقافات متعدّدة ومختلفة. بل الفكرة في حدّ ذاتها أي Multicuturalism هي بامتياز وإلى حدّ كبير جزء من التّقاليد الأوروبية والغرب عموما.

الغرب هو الأوّل وعلى مرّ التاريخ من أنتج الدّراسة الأكاديمية للثقافات البعيدة، فنزع الغرابة والغموض عنها، لقد اهتمّ واحترم ووازن عندما اخترق الحواجز والحصون القائمة بين الحضارات، بفكّه شفرات المخطوطات المنسية. مبرزا كذلك إسهامات ومنجزات تلك الحضارات الخالدة بفهمها وتقديرها في ذاتها. إلاّ أنه وفي كلّ الأحوال الحضارة الأوروبية ليست أوروبية خالصة في الجذور والمنبع والمصدر، بل عرفت تأثير ثقافات أخرى عبر التّاريخ. لقد أغنت نفسها وأثرتها عندما أدمجت داخلها تأثير حضارات أخرى سبقتها، خاصّة من مصر وبلدان الهلال الخصيب. وحسب لويس أولا: إنّ دراسة هذه الحضارات غير الأوروبية بالنّسبة لأوروبا في أيامنا هذه لها قيمة وأهمّية قصوى لهذه الثقافات ذاتها، وثانيا: إنّه إلاّ عن طريق دراسة الثّقافات الأخرى أو الأجنبية يمكننا التّعمّق والفهم الجدّي والواقعي لثقافتنا الخاصّة. أمّا أهمّ وسيلة لتذليل الصّعوبات تتمثّل في إتقان ودراسة مختلف اللغات فمثلا المعرّب الذي يتقن العربية التي تعدّ أحد اللغات الكلاسيكية لأحد أعظم الحضارات الإنسانية التي تمتلك أدبا غنيا ودينا عالميا وفلسفة وثقافة علمية راقية، هو الأكثر تأهيلا لدراسة الحضارة أو الثقافة العربية الإسلامية.[1] إنّ أوروبا المشكّلة من بلدان مسيحية يحدّها سواء في الشّرق أم الجنوب "الإسلام"، طبيعيا إذن نجد أنّ الحدود بين هذين العدوّين أي الدّيانتين والحضارتين العالميتين ليست ثابتة جغرافيا، ولا يمكن أن تثبت إلاّ بانتصار الدّين الحق حسب اعتقاد المسلمين، إنّه طيلة سبعة قرون سادت حروب الجهاد و الغزو الإسلامي والحروب الصّليبية المسيحية أو الفتح ثمّ الاسترداد بين الجانبين[2].

يرى لويس أنّ أوروبا أو الثقافة الأوروبية خاصّة هي المتفوّقة والأرقى والأعلى بين سائر الثقافات، كما لا يمكن أن تكون الثّقافات الأخرى الموازي أو المساوي للثّقافة الأوروبية، بل هي في المرتبة الأدنى دائما. إنّ الاكتشاف الأوروبي للعالم هو ما يضمن التّفوّق لأوروبا على منافسيها وخاصّة الإسلام. فينجم عن ذلك الاكتشاف: الانتشار العالمي للمفاهيم والألفاظ الأوروبية، مثلا لم يستخدم العالم الإسلامي تسمية [أمريكا] أي العالم الجديد إلاّ بعد مدّة طويلة من اكتشافه، حيث ظهر أوّل عمل لمسلم حول أمريكا والمعنون:« تاريخ الهند الغربية» إلاّ أواخر القرن السادس عشر وطبع عام 1729 في أوّل مطبعة تركية. أمّا اسم أوروبا ذاتها فقد ظهر في الأعمال الجغرافية العربية الأولى، كانت هذه الأعمال تركّز على الأصل اليوناني لهذا المصطلح. وفي فترة لاحقة نجد البلدان

(1) Bernard Lewis, **Cultures in Conflict**, p 79.
(2) Ibid, p 68.

التي خضعت للهيمنة الأوروبية -حيث خضع وسط آسيا لروسيا كما خضعت شمال إفريقيا لفرنسا والهند لبريطانيا أما شرق الهند فقد خضع لألمانيا مع شطر من إفريقيا- انتشرت فيها وشاع استخدام اللغة الجغرافية الأوروبية، ومنه عُرِفَتْ "أوروبا" عن طريق الأوروبيين إن صحّ القول لا عن طريق الرّحلات الاستكشافية لتلك البلدان الخاضعة للهيمنة والسّيطرة. إلى أن ظهرت ما يسمّى بـ:«النّزعة الآسيوية Asianism» التي انبثقت أواخر القرن التّاسع عشر وتطوّرت خلال القرن العشرين، وهي في الأساس حركة مضادّة للغرب Anti western ثمّ تطوّرت لتصبح حركة مقاومة للإمبريالية «Anti-imperialism» بل أحيانا تحارب هذه الحركة "الإمبريالية الآسيوية" داخل آسيا. ومن جهة أخرى نجد أن مصطلح« الآسيويين Asians »في سياقاته السّياسية لا يشمل مسلمي جنوب غربي آسيا. بينما نجد في المقابل كذلك مفهوم« الهوية الإفريقية » والتي تشمل عدّة أديان وعدّة لغات وثقافات مختلفة وأعراق متباينة متواجدة على القارّة الإفريقية والممتدّة من الضّفاف الجنوبية للبحر المتوسّط شمالا حتّى سواحل رأس الرّجاء الصّالح(جنوب إفريقيا) جنوبا. عندما بُلور هذا المفهوم لم يعن وضع حدّ نهائي للهيمنة الأوروبية. فإذا كان مفهوم الإفريقية« Africanism » الحيويّ من خلال صيغته يعني الثّورة ضدّ المركزية الأوروبية الشّاملة فهو في الحقيقة والواقع عكس ذلك: يشير إلى النّصر الحاسم والنّهائي الذي لا غبار عليه للمركزية الأوروبية«Eurocentrism » بذاتها في القارة الإفريقية.(1)

ويشير لويس إلى النّصوص التّاريخية القديمة حيث نجد فيها التّسميات: أوروبا، آسيا وإفريقية عبارة عن ألفاظ إغريقولاتينية أي أوروبية بامتياز. ذلك أنّ أوروبا هي اليونانيين أوّلا ثمّ الرّومان و ورثائهم، إنهم هم من سمّوا بلدهم بهذا الاسم. بينما آسيا وإفريقيا سمّيت من طرف الأوروبيين لأنّهما جارتان لها. معناه وبصريح العبارة أن جيران أوروبا لم يستطيعوا حتّى تسمية أنفسهم حسب تهكّم لويس. بينما أوروبا سمّت نفسها بلد «الهلّينيين» وبلد « الرّومان» وأخيرا بلد « المسيحية» . أمّا آسيا وإفريقيا فتدلاّن على الآخر غير أوروبا جغرافيا ومعناه المختلف عرقيا وثقافيا ودينيا أي باختصار«البربري الوثني» . بل إنّ البرابرة لم يسمّوا أنفسهم «برابرة Barbarians »وكذلك الوثنيون لم يسمّو أنفسهم بالوثنيين، إلاّ بعد أن اعتنقوا المسيحية عندها أصبح بإمكانهم رؤية أنفسهم على هذه الشاكلة أو الصّورة. كذلك الحال آسيا ليست أوروبا الشّرقية و« ليبيا » ليست أوروبا الجنوبية، إذ ليس الأمر على طريقة بعض الفلاسفة من أتباع أرسطو عندما سمّوا أنفسهم بـ:"الأرسطاطاليين".(2) إن أوروبا حسب لويس تعني دائما حرّية الإنسان، الاستقلالية وسلطة القانون، بينما جيرانها على النّقيض من

(1) Bernard Lewis, **Cultures in Conflict**, p 70.
(2)Ibid, p 64.

ذلك هم رمز الاستبداد والطّغيان والعبودية، لهذا كانت فكرة الإتّحاد قويّة في أوروبا، ولهذا نجد أوروبا تحتقر كما تسعى دائما إلى محو الفروق بين شعوبها ولغاتها، بجعلها كتلة واحدة وصهرها في وحدة ثقافية خالصة، من قيم ودين وعلم وفنون وموسيقى ومؤسّسات، وأخيرا جعلها مسكونة أو مأهولة بشعب أصله العرقيّ واحد ومشترك. على العكس من إفريقيا وآسيا نجدهما يمتلكان تنوّعا هائلا. لكن الاختلافات بين الصّقليين والسّويديين أو بين البولنديين والبرتغاليين تبدو كبيرة، ولكنها لا تعني شيئا إذا ما قارنّاها بالاختلافات العميقة بين الهند واليابان أو بين إيران والصّين أو بين مصر وزيمبابوي. أوروبا شكّلت أوروبا، وأوروبا هي من اكتشف وبنا أمريكا، بل إنّ كلّ دولة ونظام حكم في النّصف الغربي من الكرة الأرضية أو من القطب الشمالي إلى القطب الجنوبي، أسّست تلك الدّولة وأسّس ذلك النّظام وفقا للنّموذج الأوروبي، وتعبّر تلك الدّولة عن نفسها بلغة أوروبية. وبالمقابل أوروبا لم تكتشفها ولم تبنها لا إفريقيا ولا آسيا، لقد اخترعت نفسها. بل من سخرية الزّمن في عصرنا هذا أن نجد موجة رفض مسعورة وثائرة ضدّ المركزية الأوروبية« Eurocentrism ». لأنّ بعض غير الأوروبيين تأقلم وتبنّى بإيجابية رؤية التّمركز الأوروبي إلى العالم، كما يحدّدون أنفسهم ويميّزونها عن طريق رفضهم تبنّي الهوية الأوروبية، فتاريخيا وثقافيا وتقريبا عرقيا لا توجد حواجز وحدود فاصلة بين أوروبا في الشّرق والجنوب.[1] وفي هذا الصّدد يجري لويس مقارنة بين الرّؤية أو النّظرة الأوروبية للإسلام والرّؤية أو النّظرة الإسلامية لأوروبا. حيث نجد الأوروبيين يستخدمون مفردات عرقية لوصف أعداءهم المسلمين بداية بـ: المواركة Moors والسّراسنة(العرب) Saracens والتّرك Turks والتّتار(المغول) Tatars. بينما بالمقابل يتكلّم المسلمون عن قاطني أوروبا وخاصّة عند اصطدامهم بالصّليبيين القادمين من أوروبا فيسمّونهم بـ: اليونانيين أو الرّومان الفرنجة أو الصّقالبة أو يطلقون عليهم اسما أو نعتا دينيا "الكفّار". ولقد وجد لويس أنّ المسلمين يقسّمون العالم بطريقتين: الأولى جغرافية، أما الثانية فدينية سياسية. ففي الأدب الجغرافي الإسلامي سواء العربي أم الفارسي أم التّركي وفي لغات إسلامية أخرى العالم مقسّم إلى أقاليم. حيث نجد أنّ المؤلّفين المسلمين القدامى لم يتخلّصوا من ذلك الخطأ الشائع عرقيا وثقافيا عن أوروبا، لأن المميّزات التّاريخية لهذه التّقسيمات عن طريق الأقاليم لها دلالة جغرافية خالصة، ولا تتعلّق لا بالأديان ولا بالثقافة ولا بالعرق ولا بالدّلالات السياسية. إنّما المهم عند المسلمين هو تمييز« دار الإسلام » عن غيرها من الدّيار والتي توصف دائما بالكفر والضّلال والجهل.[2] بوجه عام يرى لويس أنّ العلاقات الثقافية بين الإسلام وأوروبا أو أوروبا والإسلام مختلفة جذريا عن غيرها من العلاقات الثّقافية الأخرى، مع حضارات أخرى وأديان أخرى. ففي عدد لا يستهان به من البلدان استطاع الأوروبيون عن طريق الهيمنة والسّيطرة والاستعمار والاستيطان إحداث مجتمعات

[1]Bernard Lewis, **Cultures in Conflict**, p 65.
[2]Ibid, p 67.

ناطقة بالإنجليزية كما في شمال أمريكا أو مجتمعات ناطقة بالرّوسية كما في شمال آسيا وبالضّبط في سيبيريا. مجتمعات متفرنسة كما في شمال إفريقيا وأخرى ألمانية وبريطانية كذلك، كما هي الحال في جنوب إفريقيا. أمّا في بلدان أخرى واجه الأوروبيون كما اصطدموا بوجود حضارات أخرى، أهمّ وأعظم الحضارات بالنّسبة للويس خمسة اثنتان غربيّتان والثّلاثة الباقية شرقية. بطبيعة الحال هذه الحضارات الشّرقية الثّلاثة: الصّين، الهند، الإسلام. فلهذه الحضارات مناطق امتداد ومناطق نفوذ تغطّي معظم قارّة آسيا وقسم كبير من إفريقيا، ولكلّ حضارة من هذه الحضارات رعايا مستعدّين للتّدمير المؤثر والتّوسّع وأخيرا غزو أوروبا.[1]

إنّ الاصطدام بين أوروبا والإسلام يختلف جذريا عن المواجهتين ضدّ كلا الحضارتين كلّ على حدة الهند أو الصّين. فوصولا إلى القرن الخامس عشر ميلادي لا يعرف الأوروبيون إلاّ الشّيء القليل عن هذين البلدين وبالمقابل أي كلاّ من الهنود والصّينيين معا لا يعرفون أيَّ شيءٍ عن أوروبا. يوما ما في السّابق ظهرت نبوءة« برستر جون- Prester John » عند مؤرخي الكنيسة حوالي عام 1145، مفاد هذه النبوءة أنّه سيأتي اليوم الذي تتّحد فيه القوى الأوروبية عندها يمكن إلحاق الهزيمة النّهائية بالعدوّ الإسلامي. ولقد تمّ إحياء حلم "معاداة المسلمين -Anti Muslims" عن طريق فتح جبهة ثانية وبتشجيع من رجال الدّولة والمؤرّخين طوال العصور الوسطى الأوروبية وذلك بتشجيع وتوطيد العلاقات مع التّتار(المغول) أوّلا والأثيوبيين ثانيا والشيعة الفرس ثالثا. وإذا كان هناك جبهة صليبية عسكرية في آسيا، فإنّه تمّ افتتاح جبهة أخرى هذه المرّة في القارّة الإفريقية وبطريقة سرّية حيث أشار المؤرخون المصريون سنة 1428 ميلادية بوجود تاجر فارسيٍّ مريب، يقوم بدور الوسيط بين أثيوبيا (الحبشة) ومبعوثين من طرف الحكّام الفرنجة لتشكيل حلف باستطاعته دحر المسلمين ولم لا وضع حدّ لنهاية الإسلام.[2] فإلى غاية القرن الثالث عشر حينها برز «رامون لول(1232-1315) Raymond Lulle»الفيلسوف والشاعر ورجل الدين الكاثوليكي، أحد أبرز منظّري الحروب الصّليبية ضدّ الإسلام التي انتهت بطرد المسلمين من شبه القارّة الأيبيرية مثلما طردوا من روسيا، ويعتبر هذا الطّرد المذلّ أحد أهمّ وأبرز الإنجازات المسيحية ضدّ الإسلام لكن لهذه الحرب وسائل متنوّعة وتاريخ طويل، كفّته متأرجحة حينا للإسلام وأخرى للمسيحية. أطلق عليها المؤرّخ الكبير «جيبون Gibbon » **المشاحنة الكبرى** "The great debate". وعندما قام المستكشف البرتغالي فاسكو دي غاما (Vasco De Gama) بالرّسوّ على سواحل الهند وهذا بعد سنوات قليلة من رحلة الاستكشاف لكولومبس (Colombus)، حيث صرّح أنّه جاء للهند بحثا عن المسيحيين والتّوابل. وعند تصريحه بهذا الهدف

(1) Bernard Lewis, **Cultures in Conflict**, P 07.
(2)Ibid, p 61.

المزدوج من رحلته الاستكشافية، كشف أنّها تندرج ضمن إطار الإستراتيجية المتقدّمة للحرب الدّينية الصّليبية بأبعادها العالمية. ومن جهة أخرى تندرج ضمن إطار الحنكة التّجارية بهدف التّخلّص من الوسطاء أي التّجار المسلمين وخاصّة العرب، وأكثر من ذلك التّحوّل إلى منتجين عن طريق الاستثمار المباشر في البلدان المكتشفة هذا هو معنى الصّراع الحقيقي عند لويس المتولّد عن التّباين بين الإسلام والمسيحية. ولقد كان التّنافس في القديم بين روما وفارس سببا في ظهور ما يسمّى« الحدود الإمبراطورية » عن طريق ما يسمّى« سياسة التّنصير » لأتباع ولرعايا الإمبراطورية الرّومانية، فقام الإسلام بالمقابل عند خروجه من قوقعة الجزيرة العربية بأسلمته لشرق هذه الإمبراطورية وجنوبها بالمعنى الدّيني، وبمرور الزّمن اتخذ هذا الصّراع أبعادا عسكرية وإستراتيجية. كما كان للعامل الاقتصادي حسب لويس الدّور الأبرز في حسم الصّراع لصالح أوروبا، لأنّ مناجم العالم الجديد منحت الدّول المسيحية الأوروبية ثراءًا لا حدود له من ذهب ومعادن أخرى مكّنتها من تمويل حروبها الطّويلة والشّاقة ضدّ الإسلام. لقد حرّرتها من التّبعية التّجارية المذلّة للعالم الإسلامي وأخيرا أعطتها تفوّقا ورفاهية لا يزال يحسدها عليها العالم الإسلامي.[1]

بالنسبة لكثير من الأوروبيين تعتبر الأسفار الاستكشافية الكبرى جزءا مهما من الحرب الدّينية المقدّسة، أي هي امتداد للحروب الصّليبية وحروب الاسترداد مع نفس الأعداء وهم المسلمون. فعندما نزل البرتغاليون على السّواحل الآسيوية كانت لهم نفس المبادئ لقادة المسلمين المسيطرين على سواحل المحيط الهندي، أهمّ تلك المبادئ إزاحة المسلمين من هذه المناطق أولا وإيقاف تقدّمهم ثانيا وصولا إلى سيلان والفيليبين.[2] وبالتالي يرى لويس أنّ معرفة أوروبا بالإسلام هي معرفة مسيحي غربيّ بدين آخر من حيث أنّ المسلم شخصيّة معروفة تمّ الالتقاء به في ساحة المعارك من خلال إسبانيا، صقلّية، فلسطين، البلقان...الخ وكذلك المراكز التّجارية الكبرى، ولكن غالبا تحت تسميات إثنية وعرقية: السّراسنة، المواركة، التّرك، التّتار. فلم يدركوا الإسلام من داخله من حيث هو دين عالمي، وفي بعض الأحيان يسقطون تسمية دين المسيح أي المسيحية على الإسلام فيسمّونه:« دين محمّد T » أو« المحمّديين Mahométan » بمعنى آخر إذا كان المسيحيون أتباع المسيح فإنّ المحمّديين أتباع محمّد T.[3] ذلك أن معظم الأوروبيين تقريبا لم يطلقوا على المسلمين أسماء تحمل دلالات دينهم ومعتقداتهم بل استعملوا ألفاظا تحمل دلالات إثنية وعرقية، تمّ هذا بحسب أهمّية عدوّهم. وتتحكّم في تفسيرهم الإسلام عدّة خلفيات من أبعاد

(1) Bernard Lewis, **Cultures in Conflict**, p 73.

(2)Bernard Lewis, **Europe Islam : actions et réactions**, traduit de l'anglais : André Charpentier, édition Le Débat Gallimard, Paris 1992, P 40.

(3)Ibid, p 96.

محلّية ووجهة النّظر القبلية وبحسب الأزمنة والأمكنة أيضا. فتكلّموا أوّلا عن السّراسنة Sarrasins و المواركة Maures، ثمّ الأتراك Turcs وأخيرا التّتار Tatars. فكلمة تركي تعني الأعظم والأقوى بين الدّول الإسلامية، وفي بعض الأحيان تطلق على الذي اعتنق الإسلام عند قولهم:« لقد أصبح تركيا » بمعنى مسلما. وعلى الجانب الآخر أيضا يكتب المسلمون خلال العصور الوسطى عندما صوّروا وسمّوا جيرانهم وأعدائهم المسيحيين مطلقين عليهم أسماء: الرّومان، السلاف، الفرنجة وبحسب المناطق والأزمنة كذلك. هذا إضافة إلى استخدامهم الوصف الدّيني وهو مصطلح "الكفار" مثلما استخدم المسيحيون تسمية شبه دينية وهي:"المحمّديون Mahométans" عند الإشارة إلى المسلمين. مثلما أطلق المسلمون على المسيحيين تسمية النّصارى.[1] فبالنّسبة للويس هذا هو الشّكل الأوّل من المواجهات بين الدّيانتين المسيحية والإسلام، فما يقابل الأوروبي عند لويس هو المسلم كلّ واحد منهما يعرف ويعتقد أنّه يعلم الكثير حول الآخر. انطلاقا من أنّهما متجاوران منذ ظهور الإسلام في القرن السّابع الميلادي، وعندما نقول جيران يعني أنهما في علاقة تواصل مستمرّة مرّة في صورة مهادنة وأخرى كأعداء لبعضهما البعض. صورة وهيْبة كلّ واحد منهما عن الآخر تشكّلت وترسّخت عبر قرون من التجارب، لكن بالنّسبة للأوروبي هي قرون من القلق والخوف، ومنه نجد أنّ الأوروبي يمتلك صورة عن المسلم مختلفة كلّيا عن تلك التي يحملها عن الهنديّ أو الصّيني. لأنّ الهنود لم يغزو أبدا إسبانيا أو عبروا جبال البرانس، كذلك الصّينيون لم يستولوا على القسطنطينية ولم يحاصروا فيينا. ولم يحاول كليهما إغراء المسيحيين باعتناق ديانتهما (البوذية والكنفوشيوسية). كما لم يدّع أيّ منهما أنّ الكتاب المقدّس تمّ تجاوزه بوحي جديد وكتاب سماويٍّ آخر. على العكس من أوروبا والإسلام إذ يعرف أحدهما الآخر منذ القديم، إنهما عدوّين حميمين دخلا في صراع مستمرّ، كما أنّ أصلهما واحد وطبيعة هدفهما تقريبا واحدة. حقيقة أنّ التّطور المعقّد للتّوسّع والسّيطرة الأوروبية أعاقه بدرجة أولى المجابهة بين الإسلام والمسيحية التي بدأت بمعركة طاحنة وطويلة، حيث أنّ الشّعوب الأوروبية تمّ إذلالها في الشّرق كما في الغرب، أي في إسبانيا والبرتغال كما في روسيا وفي قلب أوروبا من طرف التّرك.[2] لكن رغم هذه العداوة والبغضاء البادية بين أوروبا والإسلام إلاّ أنه هناك مبادلات ثقافية حضارية بينهما كما أثّر كلّ واحد في الآخر بشكل إيجابي أيضا. فقد لاحظ لويس أنّه بحلول القرن التّاسع عشر أصبح الشّرق الأوسط الإسلامي ضعيفا بكلّ ما للكلمة من معنى مقارنة بأوروبا، لم يعد كسابق عهده خلال القرن السّادس عشر وعلى كلّ المستويات. لقد أصبح الإسلام بالنّسبة للمفكّرين الأوروبيين خلال العصر الحديث مادّة دراسة وموضوعا للفضول العلمي، أكثر منه عدوّ خطر تجب مواجهته أو دحضه. لقد لاحظ لويس كذلك وجود تغيّر آخر حدث في نظرة الأوروبيين نحو

(1) Bernard Lewis, **Europe Islam : actions et réactions**, p 18.
(2)Ibid, p 39.

الإسلام، يترجم في الاستعمال المتكرّر كثيرا للصّفة أو النّعت "بربريّ Barbare" التي لم تكن مفهوما متداولا خلال العصور الوسطى الأوروبية، برز اللّفظ بشكل واضح في عصر النّهضة وبالضّبط في السّياق الأدبي الأوروبي في هذا العصر، بحيث لم يعبّر أبدا عن الصّراع ضدّ التّرك، بصفة الأوروبيين المؤمنين الحقيقيين ضدّ الكفرة الأتراك. ولكن بالمعني القديم نفسه الذي كان يدلّ على الصّراع بين اليونان والفرس بصفتهم أعداء ورثة الحضارة اليونانية، وكذلك نحو أتباع ملوك فارس الكبار. فتصوّر "البربريّ" متأتّي من اللغة الكلاسيكية اليونانية وارتبط مع الأفكار الجارية حاليا في أوروبا ليطلق على المتباهي بالبربرية وعلى الاستبداد الشّرقيّ نقيض البساطة الكلاسيكية والحرّية الأوروبية. [1] ففي اعتقاد لويس أنّ أوروبا تحتفظ لنفسها بالقوّة اللازمة والكافية دائما التي تجعل منها آمرة لا مأمورة، بحيث تجعل من الآخرين ليس لهم من الحيلة إلاّ التّخلّي عن هويّتهم وثقافتهم، بينما بقي المسلمون أسرى نظرتهم إلى الدّيانة المسيحية والثقافة التي أُسّست عليها، بأنها أشياء يجب إهمالها، لكن هي بالضّرورة أساسية فيها ولا غنى عنها. ومن جهة أخرى نجدهم يظهرون احتراما عميقا للازدهار المادّي لأوروبا وقوّة جيوشها، فالعمل الأوّل غيّر الميزان التّجاريّ بين العالمين والعامل الثّاني غيّر من ميزان القوى العسكرية بين الطّرفين.[2]

ولقد رصد لويس التّحولات الثقافية عبر أرجاء الإمبراطورية العثمانية نتيجة العلاقات المتنوّعة والمتغيّرة بين أوروبا والإسلام، فبداية من القرن الثامن عشر تعتبر المرحلة الأولى التي بدأ فيها الإسلام يطرح مسائل حول ذاته بعد أن أفلتت أسباب السّيطرة من يده، حيث نجد أوّل مسلم عرف بإتقانه لغة أوروبية هو "سعيد أفندي" الذي رافق أباه إلى باريس سنة 1720 في مهمة دبلوماسية، وعند عودته إلى بلده تبيّن أنّه يتكلّم فرنسية من طراز رفيع وكأنها لغته الأم، تحدّث عن فرنسا تقريبا كشاهد فرنسي. كما كان أوّل مؤسّس لمطبعة تركية سنة 1727، وكانت الدّفعة الأولى من الكتب المطبوعة تتمحور حول السّياسة وفنون الحكم الأوروبية والخصائص الجغرافية والعسكرية لأوروبا، وتنظيم الجيش وفنون الحرب وإدارة المعارك المعمول بها في أوروبا. وبالتالي ظهرت الحاجة لإتقان لغة الكفرة بالنسبة إلى المسلمين العثمانيين، والسّفر إلى بلدانهم لصدّ الهجوم الأوروبي، بل الأحرى جلب الفنون والأساليب العسكرية الأوروبية، ثمّ تطوّر الأمر وأصبح لا بدّ أو من الضّروريّ جلب أساتذة أوروبيين لتعليم المسلمين هذه الأشياء الحديثة أو لا تزال بدائية عندهم. حيث أنه عند نهاية القرن الثّامن عشر طلب السّلطان التّركي "سليم الثّالث" من حكومة فرنسا إرسال فرقة تدريب عسكرية هي الأولى لسلسلة من البعثات الأوروبية الغربية إلى العالم الإسلامي بغية تعليم المسلمين الأساليب الحضارية الأوروبية المعاصرة والمتطورة التي تحتاجها بلدان الإسلام، وفي اتجاه معاكس

---

[1] Bernard Lewis, **Europe Islam : actions et réactions**, p 54, 55.
[2] Ibid, p 60.

عمل قادة الدّول الإسلامية بداية من باشا مصر والسّلطان التركيّ وشاه الفرس مع حلول القرن التاسع عشر إرسال دفعات من الطّلبة، للدّراسة عند الكفرة الأوروبيين الفنون العسكرية بالدّرجة الأولى وما يلحقها بدرجة ثانية. [1] فعبر القرن العشرين أصبحت كلّ الفنون تقريبا مُأَوْربة Européanisé في البلدان الإسلامية ماعدا الآداب بعض الشّيء، وذلك عندما تمّ تجاوز عقبة اللّغة والتّرجمة والإتقان الجيّد؛ بداية من فنون الهندسة المعمارية وخاصّة هندسة المساجد التي تأثّرت بالنّمط المعماري الأوروبّي وأخيرا الموسيقى والفنون التّشكيلية. أمّا الأوْربة L'Européanisation حسب برنارد لويس تعني:« التّأثير على رؤية الإسلام إلى العالم بتغييرها وتعديلها والإضافة إليها عن طريق وقائع تاريخية غربية حديثة ومعاصرة» دخل هذا التّأثير إلى العالم الإسلامي دفعة واحدة دون واسطة، أو عن طريق التّمهيد له انطلاقا من أوروبا بواسطة تأثير وسائل الإعلام. حيث أنّ جرائد الشرّق الأوسط الأولى خاضت في الكلام عن الثّورة الفرنسية كما كانت أول مطبعة في العالم الإسلامي تابعة للسّفارة الفرنسية في اسطنبول وتدار من طرفها، ثمّ تبعتها المنشورات التي قامت بطباعتها جيوش الحملة الفرنسية على مصر. [2] فوسائل الإعلام لعبت دورا خطيرا في أوربة الجماهير داخل البلدان الإسلامية، لأنّ الصّحف فتحت أذهان هذه الجماهير على ما هو متطوّر في أوروبا، كذلك التّلغراف وسرعة وصول الرّسائل البريدية خاصّة منها المعلومات العسكرية، أيضا الأثير أو المذياع خلال سني العشرينات من القرن الماضي والتّلفاز خلال السّتينات من نفس القرن، التي لا يمكن إيقافها ومنعها عند الحدود وأخيرا الشبكة العنكبوتية، كلّها أدوات تفتح الأبواب للتّأوْرب بشكل مقنّن ومنظّم أحيانا وبشكل غير مراقب ولا مقنّن أغلب الأحيان. إنّ هذه الحرّية في التّواصل ومن خلال وسائل الإعلام تحديدا هي أهمّ مظهر من مظاهر أوْربة العالم الإسلامي. إلى جانب الصّحفي هناك شخصية أخرى فرضت نفسها وفقا للنّموذج الأوروبي، مساهمة أيضا في تغيير العالم الإسلامي ألا وهي:« شخصية القاضي Le juge» . ففي النّظام التّقليدي الإسلامي لا يوجد ما يسمّى القانون المدني ولكن فقط الشّريعة الإسلامية أي الأحكام المنزّلة من عند الله، وما يمارس اليوم ليس بالضّبط هو نفسه تلك الأحكام الفقهية بل قوانين بنمط علمانيّ، لكنّه لا يوجد مشرّع لائكيّ ولا قاض دنيويّ يطرح مشكلة استئثار الفقهاء بالأحكام الفقهية. الوضع بدأ في التّغيّر عندما أعلنت رسميا حكومات تركيا ومصر متبوعة بحكومات أخرى عربية وإسلامية طرح مجموعة قواعد عامّة، أُسّست بمقتضاها فيما بعد ما يسمّى بـ:"القوانين"، التي فرضها كذلك النّشاط التّجاري الأوروبي داخل أراضي الإسلام، كما انبثق "قانون العقوبات" لأنّ الأوضاع الجديدة أوجبت "محاكم" من نوع جديد وقضاة من نمط جديد يختلف عن نمط القضاة وفقهاء الشّريعة الإسلامية القديم. ومع مرور الزّمن تمّ بلورة

(1) Bernard Lewis, **Europe Islam : actions et réactions**, p 74.
(2) Ibid, p 76, 77.

مهنة "المحاماة" التي لم تكن معروفة ولا ممارسة في نظرية القضاء الإسلامي. فكلّ هذه الأشياء أدخلت شيئا جديدا غريبا تماما عن التقاليد وهو:« محكمة الاستئناف» مع كلّ التّعقيدات التي تحملها هذه المؤسّسة، لأنّه لا يوجد في الشّريعة الإسلامية استئناف لا في الدّنيا ولا في الآخرة.(1) أمّا المدارس والجامعات (المدارس العليا) فتمّ تحديثها في مرحلة متأخّرة لأنّها انحدرت تقريبا من التّراث الإسلامي التّقليدي، حيث كانت تشكّل أحد ركائز النّظام الإسلامي الكلاسيكيّ، فالتّربية يسيطر عليها الطّابع الدّيني، غالبا توجّه ويشرف عليها الأئمّة في الدّين.

إذن جيش جديد، محاكم جديدة، إدارة جديدة. وأخيرا وخلال عصر الإصلاحات شخصية جديدة فُرضت ذات النّمط غير المعتاد واللاّمألوف ألا وهي شخصية« المعلّم» أو« الأستاذ». فعن طريق المعلّمين والأساتذة تمّ ضمان تعليم يتناسب مع ما هو كائن في أوروبا. إنّ هؤلاء جميعا من صحفيين وقضاة ومحامين ومعلّمين وأساتذة شكّلوا فئة جديدة مفكّرة مُعلمنة ومناضلة. كما كان لتحديث العدالة والتّربية والتّعليم الدّور الهام في إضعاف سلطة الفقهاء الذين كانت حتّى عهد قريب كلاّ من العدالة والتّربية والتّعليم تحت سلطتهم الكاملة والمطلقة. بل وصل الأمر أخيرا إلى قلعتهم الأخيرة ألا وهي:« قانون الأحوال الشّخصية» الموجود في الشّريعة، حيث عملت الأنظمة الإصلاحية الحديثة على الحدّ من تأثيرهم، بل نجد الجمهورية التّركية ألغت نفوذ الفقهاء بشكل رسميٍّ.

ومنه فالصحافة والقضاء مهن جديدة مرتبطة بالحداثة. ولقد مسّ التغيير الحديث النّاتج عن التّأثير الحضاري الأوروبي موظفي الجيش(العسكر) والموظّفين المدنيين وفئة النّخبة والمثقّفين. حيث بدا للبعض أنّه إذا أردنا مقاومة الإغراء الأوروبي يجب مواجهتهم أوّلا بأسلحتهم وعلى الأرضية التي انطلقوا منها هم أنفسهم أي الأوروبيين.(2) بالنّسبة لبرنارد لويس المعيق عن الحداثة عامل ديني والدّافع إلى الحداثة أيضا ديني في بلدان الإسلام. المسلمون الأتراك مثلا أخذوا عن أوروبا التّقنية فقط ولم يأخذوا عنها حضارتها المعرّفة والمحدّدة والمتلوّنة بلون الدين والوحي الذي تأسّست عليه(المسيحية) ومنه لا شيء تغيّر ولا توجد هناك رغبة في التّغيير. حيث أنّه لم تكن هناك لا رغبة في تعلّم اللغات الأوروبية ولا اكتساب الفنون وتعلّم الآداب، لم يوجد هذا حتى زمن متأخّر في تركيا.(3) ويرى لويس أنّ تجهيز الجيوش وإعدادها بما يشبه الجيوش الغربية لا يمكن فقط تفسيره كضرورة ولكن وهو الأهمّ المظهر الذي يبرز النّضج الثّقافي عند المسلمين. ولكنّ التّغيير لم يكتمل حيث أنّ اللّباس النّسائيّ وفقا للنّمط الغربي بدأ متأخّر جدا، بل لقي مقاومة شديدة مثلما لقي قبول الفئة القليلة من المجتمع الإسلامي. وعبر مدّة زمنية لا بأس

(1)Bernard Lewis, **Europe Islam : actions et réactions**, p 79.
(2)Ibid, p 80.
(3)Ibid, p 56.

بها نجد أنّ الأيديولوجيات الدّاعية للتّغيير التي شكّلها الإصلاحيون أو الثوريون عن طريق الكفاح ضدّ الاستبداد المحليّ أو الأجنبي جاءت كلّها من أوروبا، حملها معهم الطّلبة والدّبلوماسيون. كما كانت أوروبا خلال القرن التّاسع عشر المصدر الأساسيّ للأفكار الجديدة التّحديثية وخاصّة فكرة الوطنية واللّيبرالية أي الإخلاص للوطن أو البلد، أو الأمل في مجتمع حرّ ومنفتح. أمّا القرن العشرون فنجد ظهور النّزعات القومية وفشل التّجارب الليبرالية، حيث توجّه المسلمون لتبنّي أيديولوجيات جديدة هذه المرّة مصدرها أوروبا الوسطى والشّرقية المتمثّلة في الفاشية بين سنتي 1930 و1940. ثمّ الشّيوعية بين سنتي 1950 و1980 حيث يمكن تسمية هذه الفترة بعصر« القومية الإثنية ». والنتيجة التي يؤكّدها لويس هي أنّ التغيير في العالم الإسلامي لم يكنباسم الأمّة ولا باسم الطّبقة ولكن باسم العقيدة والدّين وفقط.[1]

ومنه وبالعودة إلى لبّ قضيتنا وهو الدّور الثقافي للإستشراق سواء بالنّسبة للشّرق أو الغرب، حيث ناقش برنارد لويس هذه المسألة بعمق وبفحص دقيق متوجّها نحو الأسئلة الأكثر جرأة والأكثر إثارة للحساسية، فطرحها من جديد وأبرزها دون خوف أو مواربة، حيث يؤكّد أنّ الإستشراق أفاد الشّرق ثقافيا وحضاريا مثلما أفاد الغرب. لقد أصبح المسلمون زمن الحداثة الغربية وخاصّة القرن التّاسع عشر لا يعرفون الشّيء الكثير عن أنفسهم إلاّ عندما اصطدم طلبة البعثات العلمية إلى أوروبا بالبناء المحكم والرّاقي المتطوّر للمجتمعات الأوروبية المتحضّرة. عندها نجد هؤلاء الطّلبة لم يعودوا كما ذهبوا أي لا مسلمين تقليديين ولا أوروبيين بكلّ معنى الكلمة، ومن جانب آخر نجد أنّ التربية والتّعليم الأوروبيين أثّرا في المجتمعات الإسلامية أيّما تأثير.

إنّ مشكلة الحداثة والتّقليد أو الأصالة والمعاصرة أو التّراث والتّجديد أو القديم والحديث هي من وجهة نظر برنارد لويس مشكلة العلاقة بين الثّقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية والثّقافة الغربية كما هي عليه اليوم في أوجّ قوّتها وازدهارها وتطوّرها، وبالتّحديد يرى برنارد لويس أنّ الباحث والدّارس الأوروبي المتخصّص والخبير هو الأقدر والأكفأ علميا وثقافيا على رصد هذه العلاقة وتحديد العوائق والمشكلات التي تحول دون الالتقاء بين الثّقافتين أو العوامل المساعدة والمشجّعة على العصرنة والتّحديث الثّقافي في البلدان العربية الإسلامية. مثالنا البارز حسب برنارد لويس هو الضابّط البريطاني« أدولفوس سلاد(1804-1877) Adolphus Slade» الذي قدّم ملاحظات على القوات العسكرية التّركية الجديدة والتي أجريت عليها الإصلاحات. فهذه الإصلاحات لم تكن فعّالة، لأنّها ضعيفة مقارنة بالنّظام القديم الذي عوّضته. حينها كان الجيش يتطابق مع هوية الأمّة وثقافتها، في حال أي هزيمة

[1]Bernard Lewis, **Europe Islam : actions et réactions**, pp 81, 83.

أو إخفاق على الثغور تقف الأمّة وراءه سواء بالدّعم والإمداد وهزّ معنوياته بكلّ طواعية وحرّية دون تكلّف ومواراة. ولكنّ هذا النّمط الجديد من التّنظيم الجديد والناتج عن إدخال الإصلاحات شكّل علاقة مزيّفة بين الدّولة والشّعب. ففي هذا النّظام الجديد يشكّل الجيش الأداة الوحيدة فقط للدّفاع عن الأمّة. إنّه بالتّأكيد يعادل ما هو موجود في دول أوروبا وهذا الشيء ينجرّ عنه حالة فريدة وخصوصية، بالنّسبة لإمبراطورية لا علاقة لها طبيعيا بتلك الدّول، فلا علاقة إخاء أو انتماء معها. يدرس لويس الموقف التّحليليّ والوصفي لهذا الضّابط: ف- سلاد- لا يدافع عن الماضي حبّا في الماضي أو علاقة إعجاب رومانسية تنحني للشّعوب الأجنبية في البلدان البعيدة. كما أنه واع بعيوب وعدم كفاية بعض الأشياء في النّظام القديم التي يشرحها بالتّفصيل وبكلّ دقائقها، وبالتّالي فهو ليس بطلا في الدّفاع عن النّظام القديم بصفة مجّانية مندفعة تفتقد الحسّ النّقدي والوعي العقلاني. ادّعاءاته وحججه تنمّ عن حسّ جيد لربطها بمعرفة معمّقة بالأشياء، ملاحظاته مضبوطة مبنيّة على ردّة فعل هادئة خالية من الارتباك حيث يمكن تصنيفه في رتبة الفيلسوف المحافظ الذي لا يبحث عن التّغيير من أجل التّغيير، لقد كتب عن تركيا كما كتب "توكفيل Tocqueville "عن أمريكا أو "كوستين Astolphe de Custine"عن روسيا عام 1839 .[1] ومن حيث أنّ برنارد لويس مؤرّخا وتغلب عليه النّزعة التاريخية والاهتمام بتاريخ الشرق الأوسط الإسلامي خاصّة، فهو ضدّ النّزعة أو المذهب المنتشر في أوروبا والمعارض لأيّ شكل من أشكال دراسة التّاريخ غير الأوروبي أو الغربي بشكل عام، انطلاقا من طرحهم التّساؤل التّالي: لماذا نحن الأوروبيين يجب علينا دراسة تاريخ الآخرين غير الغربيين؟ هذا الموقف ينطلق من مبدأ: أنّ تاريخ الآخرين هو تاريخ مغاير. حيث نجد كاتب القصيدة الشعرية سنة 1835 "لوكسلي هال Locksly Hall"* يرى أنّ خمسين سنة من تاريخ أوروبا ولا دورة واحدة من دورات تاريخ الصّين. لأنّ تاريخ الصّين هو تاريخ التّكرار الذي لا معنى له. لكن في أوروبا تحدث الأحداث وتجري وتكون كما أنّه هناك أشياء مهمّة للغاية تعبر بسرعة. كذلك نفس الموقف من التّاريخ الشّرقي نجده عند"البابا ليون الثالث عشر Léon XIII" من خلال منشوره البابويّ المؤرّخ في أوّل نوفمبر من عام 1885 حيث كتب مهنّئا أوروبا لقيامها بعمل نبيل يتمثّل في تدجين الأمم البربرية، عن طريق نقلها من حالة التّوحّش إلى حالة المدنية والحضارة. كما أنّها المرشد الذي يعلّم الشّعوب كيف تتّجه لاتّخاذ المسار التّقدّمي السّليم أين الحرّية والخروج من البؤس الإنساني بتدبير حكيم ومفيد. دافع كذلك "تنيسون Tennyson " عن الأفضلية الأوروبية مقارنة بغير أوروبا، انطلاقا من صناعة السّفينة والقطار والأفكار التّنويرية للإنسان، حيث أنّ الأحداث ستكتمل

---

[1] Bernard Lewis, **Europe Islam : actions et réactions**, p 145, 146.

* وهو "ألفريد تِنيسون Alfred Tennyson" (1809 -1892) شاعر ايرلندي كبير عاش في عهد الملكة فيكتوريا.

على يد أوروبا بتشكيل برلمان أمميّ وتوحيد الجنس البشريّ. خلاصة القول لهذا المذهب: إنّ تاريخنا غير تاريخهم.[1] ومع ذلك يرى برنارد لويس أنّه يوجد في العالم الغربي بعض الرّجال ومنذ البدايات الأولى للقرون الوسطى لهم اهتمام جيّد بالتّاريخ غير الغربي، بل إنّه إلى يومنا هذا هناك بحث تاريخي جاد حول الشّرق له تقاليده في أوروبا. فباستطاعة الشّخص المنتمي إلى المجتمعات الغربية دراسة تاريخ وثقافة الآخرين حيث تمكّن الأستاذ الأكاديمي الغربي من تدريس تاريخ وثقافة الآخرين للدّارس والمبتدئ الغربيّ؛ بل تطوّر الأمر فأصبح الدّارس والمبتدئ غير الغربي يدرس تاريخه على يد أساتذة غربيين. عندها لم تعد المشكلة لماذا نهتمّ نحن بتاريخهم؟ بل أيّ حقّ تمتلكونه أنتم الأوروبيون أو الغربيون بشكل عام لدراسة تاريخنا؟ تاريخنا ملك لنا نحن الشّرقيين وإذا أردتم الاشتغال عليه فأنتم متطفّلون.

إنّ الدّافع وراء طرح هذه الأسئلة سياسيّ أيديولوجي حسب لويس، لأنّ المؤرخ الغربي يُنتقد بصفته غير مؤهل كلّيا حسب اعتقاد الشّرقيين لكتابة تاريخ الشّرق الأوسط انطلاقا من أنه: غير عربي أولا، وغير مسلم ثانيا، وثالثا لأنّه يهودي. ومنه فإنّ هذا المؤرخ محلّ شبهة خاصّة حالة لويس إذا كانت أصوله بريطانية ويهودية، فالأجدر به الانصراف إلى تاريخ الإنجليز واليهود. يصاحب هذا النّقد بطبيعة الحال استخدام ألفاظ عنيفة جدّا وبنغمة فظّة. ولو عدنا إلى لفظة "مستشرق Orientaliste " كيف نشأت لوجدناها أسّست على منوال "هيلنستيّ Helléniste" و"لاتيني Latiniste" وذلك بغية تمييز تخصّص معرفي (أكاديمي). مؤسَّسٌ كذلك على منهج دراسات فقه اللغة (الفيلولوجيا) ودراسة النّصوص، وبالتّالي يتّخذ موضوعا له الكتابات ذات الأصول الشّرقية، أمّا اليوم نجد اهتمامات المستشرق موجهة نحو الخصوصيات الثّقافية للشّعوب الأخرى، فهل هذه الاهتمامات تجعل منه لصّاً وسارقا؟ إنّه وفقا لهذا المنظار يصبح المستشرق هو الذّراع الثقافية للإمبريالية (الهيمنة والاستعمار). خلف براءة حبّ المعرفة والتّعطّش العلمي تختفي الأهداف الحقيقية لهذه الدّراسات الأكاديمية المتخصّصة من إرادة للهيمنة والسّيطرة والاستغلال.[2]

إنّ هذه النّزعة المضادّة والرّافضة بشكل كلّي تتّهم الإستشراق بحيازة التّاريخ ونهبه، أي تاريخ الآخرين غير الأوروبيين. يرى لويس أنّ الدّراسات حول الإستشراق أغلبها ليست بدافع الدّراسة الموضوعية بكلّ ما لهذه الكلمة من معنى احترافي، بل هدف هذه الدّراسات السّاخطة والنّاقمة والرّافضة والمحتجّة والنّاقدة هو الغرض الذي وضعت من أجله والأسلوب الذي يوجّهها، تُقدِّم وتُصوِّر الباحث المستشرق بطريقة ماكرة بأنّه: كفؤٌ، تحصيله

(1)Bernard Lewis, **Europe Islam : actions et réactions**, p 148, 149.
(2)Ibid, p 152, 153.

المعرفي دقيق ومضبوط، إتقانه جيّد للمناهج المتخصّصة والمناسبة، كما يمكن أن تكون منصفة دراسة وتفسير الثّقافات الأخرى بنفس المعايير والأحكام التي تدرس بها ثقافاتهم من دون أفكار مسبقة أو تعسّف. ولكن يحذّر لويس وينبّه إلى أمر وهو أنّ هذه الدّراسات حول الإستشراق لا يمكن أن تكون مثالية تماما، لأنّ هذه الأبحاث يمكن أن تحتوي على أغراض ملتوية وتخدم مسارا غير علميّ. فيكون الهدف خدمة عقيدة دينية معيّنة أو نزعة قوميّة ما أو أيديولوجيا مستترة أو أيّة أغراض أخرى ممكنة.

ويتساءل لويس أليس هذا المستشرق مثله مثل باقي البشر له الحقّ امتلاك عقيدة دينية؟ وأن يكون مخلصا لرأيه وموقفه؟ لكن المهمّ هو أن لا تؤثّر عليه في عمله. إنّ نقد المستشرق لا يتوجّه إلى المنهج التّاريخي الذي يستخدمه كأيّ مؤرّخ آخر وإنّما يتوجّه النّقد إلى هويته بالتّحديد وأصوله وانتماءاته، كالذي يجب أن يدفع حقوق الجمركة لدخول أرض أخرى، أي يدفع لمن يعطي لنفسه شرعية امتلاك التّاريخ. وبالتّالي إذا أردت يا "برنارد لويس" جرد أرشيفنا والاستفادة منه وقراءة أدبنا والتّحدّث إلى جمهورنا ودراسة تاريخنا ما عليك إلاّ أن تتّبع وتتبنّى وجهة نظري، كما عليك تشجيع أهدافنا القومية التي أحدّدها وأعدّلها من وقت لآخر كلّما اقتضت الضّرورة ذلك. وبالتالي أصبح على مؤرّخ مثل برنارد لويس أن يتكيّف شخصيا مع هذه الأوضاع وأن يكون مع طرف ضدّ طرف ليقدّم التّاريخ ويضمّنه ما هو سائد من آراء منتشرة في عصره ويثمّنها ويعتبرها شيئا إيجابيا. كما يلغي ويستثني مثلما يقرّب ويبعد، بالقياس إلى ما يعتبر من وجهة نظر عصره آراء سلبية أو إيجابية. إنّ واضعي هذه الشّروط والالتزامات ليسوا بالتّأكيد مؤرّخين بكلّ ما لهذه الكلمة من معنى، لأنّهم لا يأخذون في الاعتبار أنّ الآراء السائدة تتغيّر من وقت لآخر حسب الأهواء. (1)

نجد من بين الأعمال الإستشراقية المطعون في مصداقيتها البعض منها ترجم ونشر في جمهورية إيران الإسلامية مثلا وكما هي الحال في كثير من البلدان العربية كذلك كلّ الهجمات النّقدية الموجّهة لمثل هذه الأعمال قام بها أو صدرت عن منشّطي الحركات السّياسية والمجادلين الخطباء والدّعاة الشعبيّين (الدّيماغوجيين) وأحيانا الصّحفيين وغالب الأحيان قام بها مغتربين في بلدان غربية بقوا حبيسي مكانهم.

إنّ السؤالين اللّذين يجب أن يجيب عليهما الباحث الغربي المهتم بالثقافات الغير غربية حسب لويس هما: لماذا هو مهتم بدراسة هذه الثقافات؟ وبأي حقّ يدرسها؟ إنّه لشيء مؤسف بطبيعة الحال لباحث سخّر عمره وجهده لخدمة المعرفة ولتفسير وفهم ثقافات مختلفة، حيث ستكون الأسئلة أكثر حدّة ممّا سبق لو لم يقم هذا الباحث

(1)Bernard Lewis, **Europe Islam : actions et réactions**, p 154, 155.

بدراسة وتمحيص ثقافات الآخرين، فهو إمّا أن يكون متغطرسا ومتعجرفا وقع تحت سيطرة نزعة مركزية أو أنّه سقط في الانتقائية السلبية والاستغلالية. لقد اكتشف لويس أنّ محرّمات الدّراسات الإستشراقية طويلة، حيث أنّ هذه الأسئلة طرحت فقط على الحضارة الأوروبية الغربية ولم تطرح على الصّين أو اليابان أو حتّى الإتحاد السوفييتي الشّيوعيّ. يتساءل لويس لماذا حضارة تدرس حضارة أخرى؟ انطلاقا من الماضي أو التّاريخ، سنجد أنّ دراسة الحضارة الأجنبية أي الأخرى وثقافتها انطلاقا من أنّها المعلّم و المربّي والمهذّب الظريف الذي خلّصنا من همجيتنا هذا أوّلا. وثانيا لأنها الحاكم الإداري الذي يدير شؤوننا. وبالتالي أتقن الرومان لغة اليونانيين الذين كانوا أساتذة للرُّومان، وهؤلاء كانوا حكّاما على اليونانيين. نفس الأمر ينطبق على اليابانيين أو الكوريين عند إتقانهم اللغة الصّينية وكذلك بالنّسبة للفرس والتّرك عندما جعلوا من العربية لغتهم الأولى، وفي وقتنا المعاصر إتقان معظم المعمورة اللغة الإنجليزية. إنّه ومن خلال المنظومة التّربوية نجد أنّ كلّ الحضارات تقريبا تهتمّ وتولي العناية الفائقة بتعلّم اللغة الكلاسيكية من الأعمال الخالدة التي ألّفت بها والنّصوص الدّينية التي كتبت بواسطتها ولاحتوائها على مصطلحات وألفاظ فنّ الإدارة والحكم. أمّا الشّيء الفريد والنّادر الذي لا يتوقّف برنارد لويس على الإشارة إليه وهو أنّ الأوروبيين في مرحلة ما اجتهدوا كثيرا في دراسة كلّ لغات وتواريخ القارّة الآسيوية لكن بالمقابل نجد أن الآسيويين لا يدرسون أوروبا، فغريزة الفضول المعرفي وحب الاستطلاع بصفتها الدّافع لإتقان لغة من اللغات الأخرى ولفك شفرات النّصوص القديمة بقيت حكرا على أوروبا الغربية. [1] ثم يتساءل لويس لماذا فقط الأوروبيون يجازفون ويخاطرون للقيام بمثل هذه الدّراسات؟ ولماذا لا توجد مثل هذه الغريزة وإرادة البحث عند شخص نما وترعرع في مجتمع غير غربي؟ إن الأوروبيين يعتقدون بشكل عام أن الحضارات الأرقى تدرس الحضارات الأدنى وليس العكس، أمّا التّفسير الغير غربي نجده يسود فيه الاعتقاد أنّ المعرفة قوّة، وبالتّالي كل البحوث العلمية الغربية موجّهة لغرض السّيطرة والاستغلال فقط. لكنّ الفرضية القائلة أنّ الأكثر تطوّرا والأرقى ثقافيا يدرس الأدنى والأكثر تخلّفا هي نسبيا خاطئة كما يرى برنارد لويس بحسب التاريخ الوقائعيّ L'histoire événementielle. حيث نجد خلال القرون الوسطى انطلاقة البحوث الأوروبية حول الإسلام مع أنّ أوروبا كانت الأدنى مقارنة بعالم الإسلام الذي كان الأرقى والأكثر تقدّما في كلّ ميادين النّشاط البشري، بداية من حضارة الأندلس ثمّ شمال إفريقيا وبلدان الشّرق الأوسط الإسلامية كانت مجتمعاتها متقدّمة كثيرا مقارنة بالمجتمعات الأوروبية المتخلّفة. ومع ذلك نجد المفارقة التّالية في هذه الفترة بالذات وهي: أنّ الغرب درس الإسلام لكنّ الإسلام لم يدرس الغرب. أمّا التّفسير الثاني الذي يرى أنّ الغرب يدرس الشّرق بنفس الطريقة التي يرى بها المفترس فريسته، فما يقارب الألف

(1)Bernard Lewis, **Europe Islam : actions et réactions**, p 157, 158.

سنة كانت خلالها الأفضلية الكاملة للإسلام. ومع أنّ الغربيين لم يتم اصطيادهم من قبل الغزاة والفاتحين المسلمين، إلاّ أنّ أوروبا هوجمت من جهة الجنوب الغربي على يد العرب وبعدها هوجمت على يد التّرك من جهة الجنوب الشّرقي. فرغم الرّقي الحضاري للأدب العربي في الأندلس، إلاّ أن العرب لم يعيروا اهتماما كافيا لتاريخ ولغات الرّعايا المسيحيين في اسبانيا ولا لجيرانهم الفرنجة، كذلك مؤسّسي الإدارة الإمبراطورية للخلافة العثمانية لم يهتموا لا بتاريخ ولا بلغات الشّعوب التي أخضعوها لسيطرتهم، من هنا تسقط حجة "المعرفة قوّة". فهي مقنعة عاطفيا وأحيانا كذلك في بعض السّياقات الفكرية. إنّ هذه المقولة تؤدّي غرضا مزدوجا من ناحية تدين الإستشراق الغربي، ومن ناحية أخرى تبرّر للفراغ المعرفي الشّرقي، نظرا لغياب فنّ

يدرس الغرب وليكن اسمه بالفرنسية مثلا: L'occidentalisme يضاهي فنّ دراسة الشّرق L'orientalisme.[1] في إنجلترا لم يتم استغلال مستشرقين من حاملي الشّهادات الأكاديمية بغرض تقديم خدمات للإمبراطورية، لأن فكرة السّيطرة كانت غير مطروحة في أذهان أساتذتهم، كما لا تتناسب ووظيفتهم العلمية. حيث كان المستشرقون من اختصاصيّي الكلاسيكيات يتمّ تأهيلهم لخدمة الإدارة الإمبراطورية، ثمّ يبعثون لأحد المراكز المختصّة في الأبحاث الشّرقية. ومع ذلك يقرّ لويس بوجود تقاليد كتابية في اختصاص التّاريخ هدفها خدمة أغراض استعمارية ظهرت عند بداية القرن التّاسع عشر. نجدها مثلا تعالج التّاريخ الهندي، تتصدّى من خلال دراستها لهذا التاريخ لتحقيق هدفين: الإيحاء إلى القرّاء الإنجليز أنّ السّيطرة على الهند مشروعة ومنه يجوز استعمال الأساليب الضّرورية لاحتلالها. ومن ناحية ثانية عدم تشجيع الهنود تشكيل أفكار سلبية عن ماضيهم من شأنها أن تؤثّر على حاضرهم كما على مستقبلهم. وفعلت فرنسا أيضا نفس الشّيء عندما بلورت أدبا مشابها، كان الغرض منه تقوية العقيدة القومية الفرنسية المتمثّلة في المهمّة الحضارية، وفي نفس الوقت دفع السّكّان الأصليين والخاضعين للسّيطرة الاستعمارية إلى عدم الشّعور بالوحدة وإلى عدم الافتخار بماضيهم التّاريخي. كذلك بإبراز وتبيين أنّ اختلاف بلدانهم ناتج عن التّباين العرقي المعقّد. يتمّ كلّ هذا في إطار المسار العام للمهمّة الحضارية لفرنسا La mission civilisatrice de la France . لكن ينبّه لويس إلى أن هذا النوع من الكتابة يوجد خارج التّقاليد الأكاديمية للإستشراق، إنّ المكان الوحيد الذي تسوده هذا النّوع من البحوث الإستشراقية والتي تنطوي على سوء النّية هو "الإتحاد السوفييتي" سابقا. فخلال عهد "ستالين" وبعض أتباعه ومريديه من بعده نجد أنّ الأعمال التي تدرس تاريخ وثقافة الشّعوب الشّرقية القوقازية في آسيا الوسطى وما وراءها، خاضعة وبشكل كلّي لمراقبة دقيقة، بحيث تتطوّر هذه الدّراسات وتزدهر فقط لخدمة الأهداف الأيديولوجية السّوفييتية (الشيوعية) .كما تبرّر لسلطة

(1)Bernard Lewis, **Europe Islam : actions et réactions**, p 160.

الحكومة في موسكو، وفي نفس الوقت عدم تشجيع تلك الشّعوب إنشاء حركات قوميّة أو دينية إسلامية خصوصا.[1] إنّ تفسير تطوّر الدّراسات الإستشراقية وربطها بالاستعمار L'impérialisme يطرح عدّة مشاكل، من حيث هو نوع من التّفسيرات الخيالية غير الواقعية، فكيف نفسّر مثلا مساهمة الإيطاليين والهولنديين والألمان في تطوير الإستشراق الأوروبي، والذين لعبوا دورا يفوق أحيانا دور الفرنسيين والإنجليز، فيرجع لويس ازدهار الدّراسات الإستشراقية إلى خمسة عوامل:

1-إنّ أوروبا المسيحية اضطرت إلى تطوير هذا النّوع من الدّراسة لأن كتاباتها الدّينية المقدّسة كتبت أساسا إمّا بالعبرية أو الآرامية، والتي هي لغات شرقية. كما أن الأماكن المقدّسة للمسيحية موجودة في الشّرق الأوسط، وإذا خضعت أماكن الحجّ المسيحية للسّيطرة الإسلامية فإنه بالمقابل بقيت العربية لغة القرآن الوحيدة، ولغة الخطاب اليومي، وفنّ الإدارة وإدارة التّجارة، كما لم يملك المسلمون أماكن مقدّسة في أوروبا. وبالتالي لم تزدهر دراسات مقابلة للإستشراق.

2-لقد استمرّ التّهديد الإسلامي لأوروبا حوالي الألف سنة منذ ظهور الإسلام في القرن السّابع إلى غاية حصار فيينا الثاني عام 1683. فتمثّل الخطر الإسلامي المزدوج في: الفتح أولاّ وتحويل الرّعايا المسيحيين إلى مسلمين ثانيا انطلاقا من غرب إيران وغرب الجزيرة العربية نجد أنّ أغلب المعتنقين الأوائل للإسلام مسيحيين. كما أنّ مناطق النّفوذ من سوريا وفلسطين ومصر وشمال إفريقيا اقتطعت من المسيحية وكانت بلدانا مسيحية، ناهيك عن اسبانيا وصقلّية. وبالتالي كان الغرض أو الهدف المزدوج من دراسة العربية والإسلام خلال العصور الوسطى المتأخرة في أوروبا نتيجة ضغط الفتح واعتناق المسيحيين الإسلام هو: أوّلا فهم سرّ التّحوّل من المسيحية إلى الإسلام. ثانيا الأمل في جذب المسلمين كي يعتنقوا المسيحية. وبمرور عدّة قرون اقتنع مسيحيو أوروبا أن الأوّل ليس ضروريا والثّاني مستحيلا، بينما بالمقابل لم يخضع المسلمون لمثل هذا الضّغط.

3- لقد عرفت أوروبا العربية مثلما عرفت اليونانية كلغة علم وفلسفة، بينما لم يهتم المسلمون لا باللغة ولا بالمدارس اللاتينية.

4- لقد كان للتّطور الثّقافي والنّضج الفكري لأوروبا خلال القرون التي تلت عصر النّهضة الدّور الهام في ظهور الاكتشافات الكبرى، الإصلاح الدّيني، الأنوار. كذلك الثورة التي عرفتها العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر والتي عمّقت من حبّ الاكتشاف الإنساني ببلورة مناهج جديدة للبحث واختصاصات علمية جديدة، وكذلك

[1] Bernard Lewis, **Europe Islam : actions et réactions**, p 161, 162.

مواضيع دراسة لم تدرس من قبل، ثم الصّراع الدّيني الدّاخلي في المسيحية الأوروبية الذي أوجد روابط جديدة مع المسيحيين العرب ووثّقها. حيث نجد أن الكاثوليك وبدرجة أقلّ البروتستانت اهتمّوا بمسيحيي المشرق خاصّة النّاطقين بالعربية منهم، من ذوي الأصول اللبنانية والسّورية خاصّة. فيما بعد قدم هؤلاء المسيحيين العرب إلى أوروبا وأصبحوا أساتذة للغربيين الأوروبيين، وبالتالي لعبوا دورا لا يستهان به في نهضة الدّراسات العربية يضاهي الدّور الذي لعبه اليهود في تطوير الدّراسات العبرانية المسيحية. بينما لم يكن للمسلمين أيّة علاقة تربطهم بأوروبا من مثل هذا النّوع لأنّه لم يوجد هناك مسلمين على الأراضي المسيحية.

5- عامل التّوسّع التّجاري ساهم في ازدهار الدّراسات الشّرقية وكذلك ظهور طبقة بورجوازية شديدة التّمدّن والتي شجّعت مثل هذه الدّراسات مثلما دعّمتها مادّيا. مثالنا هو أكبر أساتذة العربية في أكسفورد تقريبا الأستاذ « إدوارد بوكوك Edward Pococke » الذي أمضى سنوات عديدة في حلب عن طريق شركة تجاريه بريطانية وهي "الشركة الشّرقية Levent company".[1] نأتي أخيرا إلى المسألة النّهائية وهي: لماذا يستمرّ الغرب بدراسة الشّرق على هذا الأسلوب والمنوال؟ لمادا يتشبّث الغرب بدراسة حضارة الآخرين بطريقة نقدية وأحيانا بطريقة احتقارية استهجانية؟ حيث أن الظاهرة الإستشراقية تستمرّ لأسباب عديدة أهمّها:

1- الدافع العملي لأن الإستشراق أداة وجهاز غربي، من فهم للشرق سياسيا وتجاريا. من أجل إدارة المفاوضات وأخيرا إنسانيا بشكل عام.

2- الدّافع الثّقافي، فمن النّاحية الأخلاقية والفكرية يُدْرَس الشرق بغية إشباع رغبة حبّ المعرفة البشرية، كدراسة الأعمال الكلاسيكية الكبرى اللاّغربية. وكذلك لفهم الحضارة الغربية في سياق عالمي لا ضمن الحدود الضّيّقة للغرب وأوروبا، كما أنّ الحضارة الغربية ستغتني وتصبح أكثر ثراءا عندما تأخذ وتستفيد من مصادر مختلفة ومتنوّعة خاصّة المصادر الإسلامية في إفريقيا وآسيا. تساعد هذه الثقافات على تطوير وتحسين تربية الإنسان الغربي من ناحية وفهمه وإدراكه لنفسه ثانيا، كما تساعد الدّراسات الإستشراقية على تطوير مفهوم "وحدة الثقافة الإنسانية" يوما بعد يوم رغم العوائق السّياسية وعوائق أخرى لا تزال تساهم في انقسامنا. حيث أن الطلبة في الغرب يدرسون ما يسمّى بـ:"العلاقات الثقافية"، مثلما أن الطلبة العرب يدرسون Beowulf* في إطار ما يسمّى:"مشكلة القيم الثقافية والإنسانية". وكذلك في إطار ما يجب على الشعوب الغربية تجاه الشّعوب الأخرى لأن البلدان العربية

---

[1] Bernard Lewis, **Europe Islam : actions et réactions**, p 165, 166.

* نوع من الشعر مشهور في الأدب الإنجلوساكسوني.

خاصّة تفتقد إلى مصادر المعرفة مثل: المكتبات الغنيّة والثّرية بالمخطوطات والمؤلّفات وافتقادها إلى الأرشيف الجيّد والوسائل المعرفية الأخرى. وبالتّالي لا يستطيع الباحثون العرب الأكاديميون كتابة بحث حول الإسلام بنفس كفاءة الباحث الذي يعيش في ليدن Leyde بهولندا أو جامعة برنستون Princeton في أمريكا.[1] نجد الباحث العربي يعاني من معوّقات سياسية حيث يعيش في ظلّ أنظمة دكتاتورية مستبدّة والتي تدرك خطر البحوث التاريخية المستقلّة والحرّة، وبالتالي فهي تراقب وسائل إنتاج المعرفة ودوائر تبادل المعارف التاريخية، مثلما يكابد ويكافح هذا الباحث الضّغوطات الاجتماعية والنّفسية خاصّة عندما يمارس المقاربة النّقدية للماضي والتي تعتبر خيانة إذا كانت من الدّاخل، وعدوانا وهجوما إذا كانت من الخارج.

والنتيجة التي نخلص إليها مع لويس هي أننا نعيش في زمن كثرت فيه العوامل التي تجبر الباحثين لغرض معيّن وهو: تزييف الذّاكرة التاريخية واعتبار التّاريخ وسيلة دعائية من طرف دول وحركات دينية وأحزاب سياسية وجماعات ضغط من كلّ نوع وصنف، من أجل كتابة التّاريخ كما تتمنّاه هي أن يكون وكما تريد هي أن يعتنق مواطنوها وأتباعها ومريديها ولا شيء آخر. إنّ هذا لشيء خطير جدا على هؤلاء الباحثين وعلى أولئك الضّاغطين، لأنّ الذي ليس باستطاعته مواجهة حقائق الماضي ليس بمستطاعه كذلك فهم الحاضر وهذا لا يؤهّله لمواجهة المستقبل.[2]

II-رؤية الإسلام إلى الغرب:

افتتح نابليون بونابرت Bonaparte عصرا تاريخيا جديدا للشرق الأوسط عندما قام بحملته على مصر سنة 1798 حتى هذا التاريخ أنتج الأوروبيون المولعون بدراسة المنطقة(الشرق الأوسط) بلغاتها وحضاراتها ما يقارب السّبعين كتابا في النّحو وعشرة معاجم عربية، أمّا اللغة الفارسية تمّ إنتاج عشرة كتب للنّحو وأربعة معاجم، وفيما يخصّ اللغة التّركية لغة الإسلام الثالثة فقد تمّ إنتاج خمسة عشر كتابا للنّحو وسبعة معاجم. بالمقابل لا العرب ولا الفرس أو الأتراك اجتهدوا أو كلّفوا أنفسهم إنتاج كتب نحوية أو معجمية لأيّ لغة من اللّغات الأوروبية ولو في مخطوط

(1)Bernard Lewis, **Europe Islam : actions et réactions**, p 167, 168.
(2)Ibid, PP 169, 171.

دون طباعة، لماذا إذن هذا الاختلاف والتّباين بين كلتا الحضارتين في امتلاك الفضول المعرفي وحب الاستطلاع لرؤية الآخر؟

إن الإسلام كدين ينزع إلى الانتشار عالميا، بينما الغرب عبارة عن أرض مسيحية ويمثّل حضارة قائمة بذاتها والمفهوم الأكثر حداثة للغرب والأكثر انتشارا هو« أوروبا » أو« العالم المسيحي Chrétienté » . أما الإسلام بالمقابل بقي وبشكل أساسي هوية المسلمين ينظّم العالم الذي يتّجه وجهة دينية لاهوتية، فمن ناحية دار الإسلام حيث يكون المسلمون الذين يتقاسمون نفس العقيدة وتحكمهم الشريعة الإسلامية الواحدة، ويشكّلون أمة واحدة مهما كان بلدهم أو وطنهم وقائدهم ومهما كانت أصولهم وأعراقهم. ينعمون بالأمان والطّمأنينة بفضل الله ومع بعضهم البعض ومع أهل الكتاب(أهل الذّمة). في الجهة المقابلة لدار الإسلام هي: « دار الحرب» أين يعيش أولئك الذين لم يدخلوا الإسلام بعد طواعية ولم تُفتتح بلادهم بعد لهدي الإسلام ونوره. يغلب على هذه الرؤية الطّابع النّظري، فالمسافرون المسلمون نحو أوروبا (سفراء عثمانيين ومغاربة) يعتبرون أنفسهم ممثّلين للإسلام بالمعنى العام. ينظرون إلى مضيفيهم عبارة عن "كفّار" أو مسيحيين.[1] إنّ هؤلاء المسيحيين يقسّمهم المسلمون إلى فئتين: الرّوم والفرنجة. أما الروم فهم البيزنطيون أتباع الإمبراطورية الرومانية، فيما بعد الأرثوذكس أي اليونانيين وغيرهم. والفرنجة هم رعايا الملك "شارلمان Charlemagne"* فيما بعد مسيحيي الغرب من الكاثوليك والبروتستانت.

لقد شكّل المسلمون علاقات مع بيزنطة فهي في نظرهم شكل من أشكال الحضارة القديمة، تستند إلى وحي سماوي انتهى بمجيء الإسلام. فاستقبل المسلمون في مدرستهم (بيت الحكمة) الميراث العلمي وخاصّة علم الجغرافية القديم البيزنطي، هذا العلم الذي قسّم المسلمون من خلاله العالم المأهول بالسّكان إلى "أقاليم" أي مناطق جغرافية محدودة بمتوازيين، حيث وصفوا وميّزوا مناطق طبيعية. فإفريقية تعني عند القدماء شمال إفريقيا حاليا فقط من جهة أخرى لم يكلّفوا أنفسهم أي عناء لتسمية مجموع المناطق المجاورة لهم بـ"آسيا". وعندها يمكن الإشارة أيضا إلى "أوروبا"كمكمّل، ومنه عُرفت هذه القارّة بشكل سيّء، لأنّها لم تستحق الوصف ولم تلق العناية الكافية. أمّا مصطلح "الغرب" فيستخدم للدّلالة على الغرب الإسلامي أي المغرب (شمال إفريقيا ماعدا مصر)والأندلس (شبه الجزيرة الأيبيرية). وهو اليوم أي "الغرب" الاسم الرسمي لدولة المغرب. فخلال القرن الرابع عشر كتب المؤرخ

---

[1] Bernard Lewis, **comment L'islam regardait L'occident**, dans : Bernard Lewis , **ISLAM** , recueil de 6 livres et des Articles , traduit et adapté de l'anglais par :Daniel Ferriol, p 629.

* باللاتينية Carolus Magnus يعرف كذلك بـ" Charles 1er " ولد سنة 742 أو 747 ومات سنة 814 م.

المصري "العمري"* ما يلي:« أعطينا هذا الوصف السّريع حول الفرنجة، بسبب وقوعهم ضمن القسم الإقليمي الواقع في الأعلى، والذي يحتوي على بلدان الفرنجة، وإلاّ لا مكان له في هذا الكتاب ولأن الكلام عنه ليس فيه فائدة » . لكن خلال القرن الرّابع عشر حدثت هناك لقاءات بين الإسلام والغرب المسيحي وانطلاقا من هنا يمكن تمييز أربعة مراحل أو فترات متعاقبة لعملية اكتشاف أوروبا من طرف المسلمين:

- في البداية كان الغرب المسيحي بلد بعيد لم يستكشف بعد، غير متحضّر، يعرف الشّيء القليل عنه كما لا يسترعي الانتباه إطلاقا. لأنّ العلوم الإسلامية كانت في هذه الفترة في أوجّ ازدهارها وعطائها، كما ستحدّد أطر المعرفة اللاّحقة. إنّ مركز العالم إذن دار الإسلام من الأندلس حتّى الهند وأطراف الصّين وبالتّالي تضمّ مواطن الحضارات القديمة والمدن المقدّسة للدّين الفتيّ، يحدّها من الشّمال ما بقي من الأراضي التّابعة للإمبراطورية البيزنطية. أمّا شرقا فما وراء إيران وبلدان أخرى أحيانا، لكنّها بلدان وثنيّة تقع في مستوى أدنى، إذن خارج دار الإسلام عالم الهمج والبرابرة، البيض زرق العيون في الشّمال، والسّودان مورد العبيد في الجنوب.(1)

-المرحلة الثانية تبدأ مع الهجوم الأوروبي المعاكس، بداية من القرن الحادي عشر. تميّزت باسترداد بلدان ومناطق مثل إسبانيا وصقلّية، كذلك الحروب الصّليبية حيث أنّ كثيرا من المسلمين وقعوا تحت السّيطرة الإفرنجية. لكن بعد المعارك التي خيضت من كلا الطرفين، نشأت علاقات دبلوماسية وأخرى تجارية بين الغرب والشّرق. إنّ مؤرّخي الحروب الصّليبية من العرب أعطونا معلومات مفصّلة عن دور الصّليبين في المشرق "Levant"، لكنّهم لم يهتموا بأصل الدّوافع لهؤلاء النّاس والذين في نظرهم مجرّد موجة جديدة من الغزاة البرابرة الهمجيين. فلم يتعرّفوا إطلاقا على الظّاهرة المسمّاة« الصّليبيين » ولكنهم يعرفون الفرنجة. لقد انتظروا بفارغ الصّبر أن يعود هؤلاء الغزاة إلى ديارهم فيما وراء الأفق عندها يمكن نسيانهم. أمّا في الغرب نجد المغربي"الشريف الإدريسي"، بعد تلقّيه دروسا في قرطبة وتعلّمه هناك دخل في خدمة الملك "نورماند روجر الثّاني Roger II"*الصّقلّي في "باليرمو Palerme". حيث ألّف رسالة في الجغرافية لخّصت أقصى ما شكّله العرب من معرفة حول الغرب لمدى قرون طويلة، هذه الرسالة تحمل دلالة خاصة وهي اسم الملك المسيحي:"كتاب روجر". وفي نهاية القرن الرّابع عشر ألّف المؤرّخ وعالم

سنة 900هـ، في عهد السلطان * أبو العباس شهاب الدين أحمد بن فضل الله بن يحيى بن أحمد العمري ولد في دمشق في الجغرافية السياسية و .ذهب إلى القاهرة وتقلد رئاسة ديوان الإنشاء، ألف العديد من الدراسات الناصر محمد بن قلاوون تواريخ الأمم أهمها:" مسالك مسالك الأبصار في ممالك الأمصار". توفي في القاهرة سنة 949هـ.

(1)Bernard Lewis, **comment L'islam regardait L'occident**, p 630.

*يعرف كذلك بـ"Roger de Hauteville "(1095-1154).

الاجتماع التّونسي "بن خلدون" تاريخه الجامع المشهور بـ:"المقدّمة"، فمن بين غير المسلمين في أوروبا لم يدرس بن خلدون إلاّ "القوط Les wisigoths " أسياد إسبانيا قبل الفتح العربي. فالعرض المقدّم حول هذا الشّعب عبارة عن مبحث صغير يكرّر التّقاليد التاريخية الأندلسية ولا جدّة فيه. إنّ بن خلدون ينحدر من بلد قريب للعالم المسيحي، هذا العالم لا قَدَمَ له في الحضارة الإسلامية، كما لا ينحدر منه أسلاف هذه الحضارة. وما عند الكفّار غير نافع ولا صالح، وبالتّالي لا يستحقون أكثر من ذلك من الدّراسة عند صناعة مؤلف يحمل نفس العنوان. بيّن بن خلدون أنّ العلوم ترعرعت وتطوّرت عند اليونان والفرس وأمم أخرى قديمة، ثمّ بعد ذلك وجدت أرضا خصبة في بلاد الإسلام وخاصّة الأندلس كي تزدهر وتُؤْتِي ثمارها وخلُص إلى أنّ ما يتعلّق بالفلسفة:« بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الإفرنجة من أرض رومة وما إليها من العدوة الشّمالية نافقة الأسواق وأنّ رسومها هناك متجدّدة ومجالس تعليمها متعدّدة ودواوينها جامعة متوفّرة وطلبتها متكثّرة والله أعلم بما هنالك وهو يخلق ما يشاء ويختار» .[1] المعنى لهذا الاستشهاد من القرآن الكريم المختتم بهذه العبارة واضح وهو أن لا مهرب من قضاء الله وقدره، ولو كان ازدهار العلم والمعرفة عند الفرنجة كشيء لافت للانتباه. لكنّ هذا لا يكفي لجذب انتباه وعي المسلمين اتّجاه أوروبا عندما تقتضي الحاجة لذلك حيث يستمرّ النّبش والبحث حول البلدان الأوروبية في الكتب القديمة لالتقاط معلومات مقتضبة، هذه الكتب ألّفت منذ قرون بعيدة، لأنّنا لسنا بحاجة إلى تلك المعلومات ولو قليلا، فعندما ندرس بشوق معرفيّ كبير هؤلاء الكفّار سنصاب برجسهم ونجسهم، يعود هذا لافتقاد المسلمين الفكر الحر الذي باستطاعته اكتشاف الأعمال العظيمة والنّبيلة.[2] -المرحلة الثالثة تتميّز بنجاح توسّع الإمبراطورية العثمانية بداية من القرن الخامس عشر، وهو أكبر ثاني غزو إسلامي لأوروبا لكن هذه المرّة من الجنوب الشّرقي، لا كما الفترة الأولى من الجنوب الغربي. فلقد شكّل الأتراك العثمانيون دولتهم مع حدود البلدان المسيحية، ومنه أعطتهم الفرصة بمواصلة المهمّة عن طريق« **الجهاد السّنّي**»بغية إخضاع المسيحيين للإسلام. هذا الواجب الدّيني كان مصدرا لمكاسب متعدّدة، لمقاتلة البيزنطيين ثمّ الصّرب Serbes والمجريين Hongrois والنّمساويين Autrichiens وأخيرا أهل البندقية Vénitiens. تصاهر الأتراك مع المسيحيين، وشكّل المؤمنون الجدد فئة النّخبة في المجتمع العثماني. وبأراضيها الشّاسعة والممتدّة كانت الإمبراطورية العثمانية في وقت ما القوّة الأوروبية الأولى. ولم يضاهيها في العالم الإسلامي إلاّ المغرب وإيران البلدين اللذين أقاما علاقات دبلوماسية، وأخرى تجارية مع أوروبا. بينما كان لهذه الدّول تأثيرا حيويا في أوروبا يشهد عن ذلك أدب تلك الفترة، ولا نجد تأثيرا أوروبيا على تلك

---

[1] بن خلدون عبد الرحمن، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، ص 532..

[2] Bernard Lewis, **comment L'islam regardait L'occident**, p 631.

البلدان خلال هذه الفترة، فقد بقي المسلمون ضحيّة موقفهم القديم اللاّمتغيّر تجاه أوروبا. وطبعا لمحاربة العدوّ كان الأتراك مستعدّين لتعلّم فنون الحرب الغربية لقد كانوا تلامذة ناجحين، لسرعة اكتسابهم معرفة عمليّة في تقنيات الإبحار وفنّ رسم الخرائط من عند أساتذتهم الأوروبيين. كما نسخوا وترجموا واستخدموا خرائط البحار الأوروبية وطوّروها بأنفسهم لرسم خرائط سواحلهم البحرية. خلال عام 1517 أوّل وأعظم راسم خرائط تركيّ "بيري رايس Piri Reis " أهدى السّلطان خريطة وجه الأرض تحتوي على شكل أمريكا المكتشفة من قبل كريستوف كولومبس سنة 1492. النّسخة الأصلية لهذه الخريطة أنجزت من قبل كولومبس نفسه سنة 1498 لكنها فقدت. بينما نسخة "بيري رايس" الأقدم على حدّ علمنا موجودة إلى اليوم. النّموذج المستخدم لهذا الرّسم أغلب الظّن أنّه أخذ من خلال معركة بحرية، خاضها الأسطول العثماني ضدّ الأسبان أو البرتغاليين. لقد أُتْبعت منجزات القرن الخامس عشر بأعمال أخرى وخاصّة عند بداية القرن الثّامن عشر أهمّها "مرآة العالم"(Jihannuma) لـ:« حاجي خليفة Hadji Khalifa » المعروف أيضا بـ:« كاتب جلبي Katip Gelebi ». حيث أبرز الكاتب عجزه عندما فقد الأمل بإنجاز دراسة جغرافية عالمية، حينما همّ بوصف الجزر البريطانية وجزر أيسلندا، لأنّ الكتب التي ألّفت باللغات المتاحة سواء التّركية أو العربية أو الفارسية معلوماتها ناقصة وغير دقيقة، ومنه وجب الإسراع لاقتناء مصادر غربية. وبالتّالي حاول الاستعلام من كتاب "الجغرافية" لـ:« أورتليوس Orttélius »وكتاب "الأطلس" لمؤلّفه الفرنسي «مركاتور Mercator » عن طريق وسطاء مترجمين لمصادر المعلومات هذه، ثمّ كان ذا حظّ وافر عندما اطّلع على نسخة من كتاب "الأطلس الصّغير"، وهو عبارة عن ملخّص للأطلس الكبير لـ"مركاتور" السابق ذكره. كذلك عند التقائه براهب فرنسيّ كان قد اعتنق الإسلام، ساعده بتوفير ترجمة تركية لهذا الكتاب سنة 1655. وفي العام نفسه ألف "حاجي خليفة" كتيّبا هو عبارة عن رسالة حول الغرب عنونه كالآتي:« دليل الحيارى إلى تاريخ اليونان والرّومان والنّصارى» ، في مقدّمة هذه الرسالة بيّن دوافع إنجازه هذا العمل.[1]

لأنّ النصارى أصبح عددهم كبيرا، إنّهم لا يقطنون فقط المناطق التي يمتلكونها إلى الآن، بل انتشروا كذلك عبر كامل المعمورة، عبروا البحار الشّرقية منها والغربية. إن لم يتقدّموا إلى الإمبراطورية العثمانية ذاتها أو على الأقلّ سيطرتهم على العالم الجديد كما أصبحوا حرّاس السّواحل الهندية. إن القارئ المسلم وخاصّة التركي منه لم يجزع من الخطر الأوروبي الدّاهم والذي لم ينبّه إليه إخوة حاجي خليفة في الدين، رأوا تحذيره مجرّد أكاذيب أو تخيّلات مضخّمة، ولكن موقف حاجي خليفة عكس ذلك، الذي كان يرى تحذيره عبارة عن واجب، بإخباره عن حقيقة جادّة. ففي النّهاية لم تستطع شعوب الإسلام إنشاء أو تطوير مصلحة خاصّة بشئون أعدائهم المجاورين لهم

(1)Bernard Lewis, **comment L'islam regardait L'occident**, p 632.

مباشرة، لكنّها تبقى صرخة في بيداء ولا صدى لها، لإيقاظ المسلمين من الغفوة العميقة التي أصابتهم وخدّرت وعيهم كما جعلت منهم جبناء يهابون الحروب. عموما المقدّمة لهذا الكتاب تشكّلت من قسمين: لمحة عامّة حول دين النّصارى، قائمة لأصناف أنظمة الحكم الأوروبية. ويعتبر شيئا عاديا بالنّسبة لكاتب مثل حاجي خليفة أن يحدّد موضوعه "النّصرانية" ولا يسمّيه أوروبا أو الغرب، لكن بالنّسبة لهذا البحث المهمّ هو استخدام ألفاظ الكتابة العربية التّقليدية. كما أن حاجي خليفة يعرف الانقسامات التي ظهرت خلال القرون الأولى بعد ميلاد المسيح عليه السّلام وقبل الهجرة النّبوية، بين "الملكيين Melkites " و"النّساطرة Nestoriens " والقائلين بـ:"الطبيعة الواحدة Monophysites"*، لكنّه لا يتطرّق إلى الانقسام الكبير سنة 1054 بين الكاثوليك والأرثوذكس وإصلاح القرن السّادس عشر. القسم الثّاني من الكتاب يعرض سلسلة من التّعريفات للمصطلحات السّياسية الأوروبية مثل: الإمبراطور البابا...الخ. كما اعتنى المؤلّف بتمييز مراتب الكنيسة من جهة ومراتب الدّولة من جهة ثانية. إضافة إلى هذا أنجز ملخّصا عن اللغات المحكية في أوروبا، خاصّة وأنّه موضوع غير معروف عند قرّائه المسلمين. أما الفصول التّسعة الباقية فتعالج بحياد تام النّظام الكنسي البابويّ، وذكر الإمبراطوريات والدّول فرنسا، إسبانيا، الدانمرك، ترنسلفانيا المجر، البندقية وأخيرا ملدافيا Moldavie . حقّا إنّها نظرة مدهشة إلى أوروبا من خلال اسطنبول، فوضع حاجي خليفة جداول تحصي عدد باباوات الكنيسة ورؤساء دول لمدّة زمنية تتجاوز أحيانا القرن. وهو واثق في نفس الوقت من جزئيات المعلومات التي يقدّمها والتي تقترب حينا، وحينا آخر تبتعد عن الحقيقة. يناقش المؤلّف بالتّفصيل نظام الحكم لدولة وحيدة وهي: البندقية Venise مشيرا إلى المجلس التشريعي أو الدّيوان حسب وصفه وكيفية إجراء الانتخابات عن طريق "كرات" تسمّى Ballotta. واهتم كذلك بذكر التّفاصيل التّاريخية والجغرافية لكل من فرنسا وإسبانيا. محتذيا بهذا الأسلوب بكلّ الرّجال الذين سبقوه في رؤية الآخر وفقا لذواتهم أو بصورة تعكس الذات، عندما فصّل حكومات النّصارى مرجعا إيّاها إلى ثلاثة مذاهب (مدارس). مستخدما حاجي خليفة المصطلح الدّال على المذاهب الفقهية الأربعة أي الأعراف والتقاليد التي تصنّف المسلمين السنّة. هذه المذاهب المتعلّقة بـ« أب مؤسّس » فتحمل اسمه، وبالتّالي ربط الملكية بأفلاطون، الأرستقراطية بأرسطو الدّيمقراطية بديمقريطس.[1] فبفضل امتلاكه الفضول المعرفي وحبّ الاستطلاع اللاّزمين لخّص

*Les Melkites هم أتباع الكنيسة اليونانية الكاثوليكية أو الكنيسة الكاثوليكية الشرقية، والنّساطرة هم القائلين بالشخصيتين للمسيح الأولى إلهية والثانية بشرية موجودتان في السيد المسيح عليه السلام، ثم ظهر نقيضهم أصحاب مذهب الطبيعة الواحدة monophysisme من اليونانية μονο، mono،بمعنى واحد وφυσις، füsis بمعنى طبيعة، الذي ظهر حوالي القرن الخامس الميلادي.

[1]Bernard Lewis, **comment L'islam regardait L'occident**, p 633.

أسس وأفكار كلّ مجموعة بطريقة محكمة. فلاحظ حاجي خليفة أنّ معظم دول النّصارى عبارة عن ملكيات، بينما نظام حكم البندقية أرستقراطي، أما هولندا وبريطانيا فديمقراطيّتان. خلاصة القول إنّ عمل حاجي خليفة هذا عبقري بامتياز مؤلّفاته الأخرى تثبت اهتماماته وسعيه الدّؤوب للوصول إلى أوثق المصادر الممكنة فأصاب عندما انتقد المصادر القديمة، لأن وصفها لأوروبا تجاوزه التّاريخ بكلّ ما للكلمة من معنى. فلا التاريخ العربي ولا التاريخ الفارسي بإمكانهما منحنا أيّ شيء مقارنة بكتاب حاجي خليفة قبل القرن التّاسع عشر. إلاّ أن عرضه تاريخ وحال أوروبا عام 1655 يبقى بسيطا وساذجا مقارنة باللوحة الدّقيقة التي رسمها أوربيوا تلك الفترة التاريخية لعالم الإمبراطورية العثمانية، المعاصرين لحاجي خليفة كذلك. إنّ التاريخ العثماني يمنحنا القليل حول الجغرافية البشرية للبلدان الأوروبية وللموجات المتلاحقة من الشعوب التي قطنتها. فالثابت أنّ« مصطفى علي الغاليبولي Muṣṭafà ʻÂlî de Gallipoli (1541-1600) »المؤرخ والشّاعر الذي كتب في مواضيع شتّى، كان مشهورا في عصره مشكّلا استثناءا هاما، عندما صمّم تصنيفا للشّعوب الأوروبية في كتابين على الأقل. ففي الجزء الخامس من كتابه "كنه الأخبار" في التاريخ العام (الذي لم يشمل أوروبا) ذكر فيه الشّعوب التي التقاها الأتراك. وفي موضع آخر بيّن أصناف العبيد والخدم وكذا مميّزات الأعراق والأجناس التي انحدروا منها. رؤيته عبارة عن رؤية السيد أو بالأحرى المالك للعبيد والخدم، يعرف بشكل جيّد شعوب (رعايا) الإمبراطورية العثمانية. لكن خارجها لم يسمّ إلاّ الرّوس والمجريين والفرنجة والألمان، أما الفرنجة والمجريون على حدّ قوله متشابهون يأكلون ويشربون ويلبسون ويتأثّثون بشكل لائق، يمتازون بسرعة الفهم، والوعي النّابه كما يتّصفون بالمكر والمهارة في كسب المال، أما بالنّسبة للعزّة والشّرف فهم من الصّنف الرّاقي يُرى هذا في عيونهم، بالنسبة إليهم كل ما هو حقّ مقبول، لكن لديهم ميولا للتّشبث بمواقفهم أو التّوسّط في الموقف. صحّتهم البدنية ضعيفة عرضة لأمراض مختلفة، طليقي الوجوه يمكن قراءتها دون عناء، اجتماعيون عندما يلتقون للشّرب أو التّرفيه ويجيدون السّخرية بذكاء، عموما كما قال "مصطفى علي" أناس طيّبي المعاشرة. على النقيض من ذلك الألمان المتصلّبون والسّيئون في طباعهم، لكنّهم حرفيون جيّدون يتفانون في العمل، وهم حمقى في الباقي، بطيئون في الكلام وفي الحركة، ومع ذلك يصلحون بشكل جيّد كجنود محاربين سواء كفرسان أو مشاة. خلاصة القول أنّه من الواضح أنّه يعرض ما يتناسب وبشكل هام مع ما التقطه سمعه من أقوال شائعة. وبعد خمسين سنة نجد كاتب عثماني آخر إنه الرحالة«إيليا جلبي Evliya çelebi(1611-1682)» الذي اعتمد على ملاحظاته الخاصّة ووفقا لحدسه للمقارنة بين النّمساويين والمجريين.[1] فلاحظ أنّ المجريين أنهكتهم وأضعفتهم الغزوات العثمانية للقرن السّادس عشر، أمّا الذين نجوا من سطوة العثمانيين لجئوا إلى النّمساويين. ومع

[1]Bernard Lewis, **comment L'islam regardait L'occident**, p 634.

ذلك وجدهم يحتلّون المكانة الأرفع مقارنة بأسياد الأرض النّمساويين الذين يفتقدون إلى الشّجاعة في الحرب. فالمجريون ظرفاء بشكل كبير، ومع فقدانهم لشبابهم إلاّ أنّهم يمتلكون وجوها جميلة طلقة يمتازون بالكرم ويجيدون استغلال بلدهم الخِصْب والغنيّ. كم أنّهم مثل التّتار يتنقّلون بحصانين (أحدهما يكون بديلا عن الآخر)وبخمسة إلى عشرة قطع ذهبية من عملة« بيستول Pistole » وأسياف مشدودة إلى الحزام. اجتمعوا على كلّ حال مع الجنود العثمانيين على الحدود يرتدون نفس الملابس ويمتطون نفس الأحصنة، يتجاوبون ويأكلون بلباقة ويجلّون ضيوفهم. لا يعذّبون أسراهم كما يفعل النمساويون، ويجسّون السّيف على الطريقة العثمانية، باختصار كلا الشعبين كفّار. أمّا المجريون فمحترمون كثيرا ومتميّزون، في الصّباح لا يغسلون وجوههم مع البول مثلما يفعل النّمساويون، ولكنهم مثل العثمانيين يغسلونها بالماء فقط. إنّه حتّى هذه الفترة لا توجد هناك أشياء كثيرة عند الكفّار تثير الاهتمام، والماضي لا يزال يمنحنا القليل أيضا والمؤرّخون العثمانيون لم يقولوا الكثير بعد عن أولئك الكفّار. فبعد ملخّص حول الباباوات والأباطرة ألّف من طرف فارسيّ في القرن الرابع عشر، نجد أوّل كتاب حول التّاريخ الأوروبي بلغة إسلامية هو التّرجمة التّركية لكتاب:"تاريخ فرنسا" المنجز عام 1572 حول نظام السكرتارية (الكتابة الدّيوانية) وحول رئيس كبار الوزراء. لكن لا يظهر هذا الكتاب درجة الوعي آنذاك لأنّه لم تبق منه إلاّ نسخة واحدة لا تزال باقية في"دريسدن Dresde". كما نجد بعض الترجمات والملخّصات لمؤلّفات أوروبية أنجزت في القرون اللاحقة بقيت في مجملها على الرّفوف. حيث اهتمّ العثمانيون بوصف الحروب على الحدود كما اهتموا بتسجيل الزّوار والبعثات الدّبلوماسية ولا شيء آخر كان باستطاعتهم قوله عن أوروبا. عموما إن التاريخ الإسلامي يحتوي على بعض الرّوائع ذات المستوى العالمي والنّوادر الفريدة العظيمة والخلابة، أو هي بكلّ بساطة عجائب. حيث تمّت صياغة وقائع جاعلة منها تلك الرّوائع ذات قيمة بعدما كانت مشوّهة وغير مكتشفة. أمّا غرب العصور الوسطى(أي أوروبا) فقد عمّر أيضا العالم الخارجي جاعلا منه عالما جميلا أروع من ما سمعته أذن عن "فيزلاي Vézylay " لأنّ الشّرق يعلّمنا الأدب بأقاصيصه الطّويلة على جزيرة النّساء، البحيرة التي تجمّدت في أيرلندا، إضافة إلى عجائب أخرى. إلى غاية القرن الثامن عشر نجد حينها ضابط مشاة عثماني كان فد اشتغل ملحقا عسكريا بالسّفارة العثمانية بفيينا سنة 1719 تحفّظ على الكلام إلى راهبات متبتّلات، عندما سمعهنّ يتكلّمن في المجر. أما الآلات المصنوعة في أوروبا فقد كان ينظر إليها باستهزاء وازدراء، لا من زاوية الاستعمال النّافع أو أنها اختراع علميّ. ونفس الضابط عندما نزل بفيينا قدّم مشهدا عنها غير مألوف في بلده المسلم لمدينة كبيرة مأهولة بكفار. حيث أنّه لا يبحث ولا يجذب انتباهه إلاّ ما يتذكّره من خلال دينه الإسلام، وما ورد إلى ذهنه سوى ذكريات الحصار الأول والثاني لهذه المدينة من طرف الأتراك، ولم يسترجع غير هذين الحدثين...الخ وهو ليس

الوحيد الذي يمتلك هذه الذّهنية أو هذا النّوع من التّفكير النّمطيّ. نجد أيضا السّفراء المغاربة في اسبانيا هم أيضا استرجعوا أمجاد اسبانيا الإسلامية، فما أتوا على ذكر مدينة إلاّ قالوا:"أعادها الله قريبا إلى ديار الإسلام".[1]

-المرحلة الرابعة بدأت مع القرن الثامن عشر في تاريخ العلاقات بين أوروبا الغربية والمسلمين. أوروبا هذه التي تمّت مشاهدتها حتّى هذا القرن من موقع متفوّق جدا، بفضل القوّة التي امتلكها المسلمون وبثبات وتنوّع وبإحكام، التي باستطاعتها جلب الضّرر والدّمار. فالإشارة جاءت من الفشل العثماني الثاني أمام مدينة فيينا سنة 1683. تلاه انسحاب كارثي وبحروب طويلة، ومعاهدات سلام (1718،1699) لقّنهم إياها عدوّ منتصر لأوّل مرّة في التّاريخ العثماني، وخسارة مؤلمة لمناطق نفوذ وتوسّع. ورغم مجهود التّحديث والإصلاح إلاّ أنه هناك خسائر أخرى وهزائم متلاحقة تتابعت على مدى القرن أمام النّمساويين والرّوس. السّيطرة الأجنبية المهدّدة ليست وحدها سببا وعاملا لتعتيم صورة الآخر. بل الأكثر من ذلك أصبح واجبا التّعلّم في مدرسته (أي الغرب) مع القيام بتغيير ذهني كبير. فالقرن الثامن عشر إذن تميّز بتراجع في النّظرة الكلاسيكية وفي الموقف التّقليدي، يكفي القول أن المسلمين الأتراك وغيرهم من المسلمين شاب موقفهم من أوروبا الكثير من القلق والخوف. فأصبحوا عندما يزورون أوروبا من الآن فصاعدا يبحثون عمّا يمكنه جلب الفائدة لوطنهم. حالة "محمد أفندي Mehmet Efendi" السّفير العثماني الذي قدم باريس سنة 1721، اتخذ موقفا مخالفا مقارنة بذلك الموقف الذي اتخذه ضابط المشاة في فيينا قبل عامين. لقد وصف "محمد أفندي"خزّانات المياه والقنوات، كذلك الطّرق والجسور وأخيرا التّجهيزات الإمبراطورية العثمانية المليئة بالعيوب والأعطاب مقارنة بما شاهده في أوروبا. فوقف بذلك موقف المراقب النّابه والذّكي الفطن. في نفس الاتجاه يوازيه "عزمي أفندي Azmi Afendi " الذي عبر "بروسيا Prusse " سنة 1790 ملاحظا أن الإدارة البروسية تكشف عن نموذج نافع لإصلاح الجيش والإدارة العثمانيين. نفس الموقف كذلك عبّر عنه بشكل واضح "راتب أفندي Ratib Efendi " السّفير في فيينا، لكنّه كان الأول عندما كتب أنّ ضعف وطنه لا يعود إلى الانحلال الخلقي والدّيني كما يزعم كتّاب المذكّرات العثمانيون، لكنّ القوّة تكتسب عن طريق الأوروبيين. الدّبلوماسيون السّابقون كان أغلبهم علماء (فقهاء). ورغم أنّ أسفار المسلمين إلى أوروبا قد تعدّدت وكثرت لكنّهم يمكثون هناك فيما بعد، وهذا تغيّر يجب تناوله، ففي السّابق كراهية المسلمين للكفّار تضرّهم في أوروبا فليس من العادل والجائز العيش هناك عندهم. وعلى صعيد العلاقات السّياسية والتّجارية كان يتحكّم فيها ويسيطر عليها الأوروبيون المبعوثون إلى الشّرق الأوسط، لتعلّم لغاته وتأسيس أقلّيات هناك في مدنه، بينما لا يتعلّم المسلمون لغات الكفّار عندما يلزمون بالذّهاب إلى البلدان الغربية لأداء مهمّة معيّنة، بل يفضّل القادة إرسال أحد

[1]Bernard Lewis, **comment L'islam regardait L'occident**, p 635.

رعاياهم من اليهود أو المسيحيين لأدائها هناك. ومنه نجد "سعيد أفندي" بن محمد أفندي أوّل عثماني يجيد لغة أجنبية وهي الفرنسية، ثمّ أنشأ السّلاطين العثمانيون سفارات دائمة في أوروبا وابتعثوا للإقامة عدّة سنوات أصحاب مناصب رسمية متنوّعة وطلبة، ثمّ تزايد العدد أكثر فأكثر. البداية كانت إلى المدارس العسكرية ثمّ بعد ذلك إلى العديد من الجامعات الأوروبية لأن ما يحصّله هؤلاء الطّلبة هناك هو جيّد حسب ما يتمنّاه ويرغب فيه سادتهم السّلاطين.[1]

تعتبر الحملة الفرنسية على مصر سنة 1798 علامة اتفق عليها المؤرخون كبداية لـ:« التاريخ الحديث للشّرق الأوسط The modern history of the middle East » فهي ليست أول هزيمة عثمانية، لكنّها عقاب من طرف أوروبا الغربية ضربت قلب الإمبراطورية وليس حدودها أو على سواحل البحر الأسود أو في البلقان، لكنّها فُسرت كاحتلال لمقاطعة تقع في عمق الإمبراطورية. وخلال الوجود الفرنسي في مصر قام مثقف من هذا البلد وهو« الجبرتي Al'Djabarti » بزيارة "مركز البحث" والمكتبة اللذين أنشأهما الغزاة الأجانب في القاهرة داخل قصر مملوكي مهجور. لقد اندهش الجبرتي لنظام ولأهمّية المكتبة، لأنّ أبسط الجنود الفرنسيين يأتي للقراءة هناك. وأكثر ما أدهشه الاستقبال الحار للمسلمين من طرف الفرنسيين. الفرنسيون يفرحون كثيرا بزيارة أي مسلم يظهر اهتماما بالعلوم، يجلسون للحديث معه ويجتهدون لعرض كلّ صنف من أصناف الكتب المطبوعة مع صور لأجزاء من الكرة الأرضية حيواناتها ونباتاتها، كما يملكون كتبا حول التّاريخ القديم...الخ. لقد زار الجبرتي عديد المرّات هذه المكتبة، عرضت عليه فيها دراسات حول التّاريخ والعلوم الإسلامية. فاستغرب لما رآه عند الفرنسيين من مجموع النّصوص العربية، وعديد المؤلفات المترجمة من هذه اللغة إلى الفرنسية. ولاحظ أنّ الفرنسيين يبذلون جهودا جبارة لتعلّم اللغة العربية المكتوبة أو المحكية، يعملون لذلك ليل نهار، كما يملكون كتبا مخصّصة لكلّ اللغات من صرف ونحو وإملاء وإعراب واشتقاق، هذه الكتب تسمح لهم بترجمة كلّ ما يريدونه ومن أيّ لغة كانت إلى لغتهم وبسرعة كبيرة. لكن للأسف لا يوجد ما يمكن مقارنته بكل هذا في الجهة المقابلة، فلا يوجد أي مؤلف حول قواعد لغة من اللغات الغربية سواء كان مخطوطا أو مطبوعا بلغات الإسلام الثلاثة: العربية، الفارسية التركية. وبالتالي يجب أن نتقدّم إلى القرن التّاسع عشر لنجد محاولات التّأليف في القواعد والمعاجم الخاصّة بلغات غربية، ليستخدمها القرّاء في الشّرق الأوسط. النّماذج الأولى التي وجدت موجّهة للاستخدام من طرف الإدارة الاستعمارية أو لغرض المهام التّبشيرية. أمّا أول شرقي ألّف معجما من لغته الأم العربية إلى لغة أوروبية وهي الفرنسية، مسيحي قبطي من مصر ظهر عمله سنة 1828 في باريس وهو "قاموس فرنسي-عربي" لـ:"إليوس بُختر

[1]Bernard Lewis, **comment L'islam regardait L'occident**, p 636.

Ellious Bocthor"روجع كذلك وحُسّن من طرف مستشرق فرنسي، وأشار المؤلف في المقدّمة إلى أن عمله موجّه بدرجة أولى إلى الفرنسيين لا إلى العرب. لأن اللحظة المناسبة لم تحن بعد للتّفكير في أن العرب بحاجة إلى مثل هذا النّوع من القواميس.[1]

إنّه من الواضح تماما أنه في استطاعة أي أوروبي دراسة الشرق الأوسط بكلّ بساطة مقارن بالشرقي الذي لا يجد شيئا كي يدرس أوروبا. يعود هذا إلى أسباب متنوعة ومختلفة. فحتّى نهاية القرن الثامن عشر النّصوص المطبوعة والمترجمة والمؤلّفات حول ديانة وتاريخ وحضارة الإسلام متاحة ليستعين بها المثقفين الغربيين، بينما الأداة العلمية لا تزال مفقودة في الجهة المقابلة. كما نجد زوّارا وعلماء آثار شرعوا في دراسة التاريخ الممهّد لإحياء روائع الشعوب القديمة، بغية فكّ رموز كتاباتها ولإعادة بناء وترميم تراث ماضيها الذي حجب منذ زمن بعيد وطويل (أي منذ مجيء الإسلام). هذا التاريخ تمّت دراسته دراسة وافية وبهدوء في أوروبا بعد إحيائه من ذاكرة النّسيان. إنّه بداية من سنة 1539 عندما قام "فرنسوا الأول François I " في "الكوليج دو فرانس" بتأسيس أوّل كرسي أكاديمي للعربية مخصّص للأستاذ "غيوم بوستل(1510-1581)Guillaume Postel" الذي كان يدرّس أيضا اليونانية والعبرية. فمنذ هذا التاريخ وفي فرنسا بالذات وفي بلدان مجاورة يتمّ الاهتمام بدراسة لغات وآداب وحضارات الشرق القديم والوسيط ويقلّ الاهتمام بالمسائل الحديثة والمعاصرة. لكن التّباين لا يزال موجودا نظرا لعدم الاهتمام واللامبالاة كلّيا تقريبا التي يبديها الشّرقيون تجاه أوروبا. باستثناء الأتراك وبعامل الدّفاع تارة والتّفاوض تارة أخرى أجبروا على الاستعلام شيئا فشيئا حول هذا الغرب اللّغز. وبالتالي بقيت المعلومات والأخبار الواردة عن الغرب سطحية وغالبا ما تكون غامضة تقريبا، تجاوزها الزّمن إلى غاية القرن الثامن عشر. حيث بقي المسلمون متشبّثون ومحافظون على تقليد المصنّفات القديمة. لأنّ أي مؤلف أو كتاب يستمدّ أهميته من خلال قدمه وعراقته التاريخية وسيادة العالِمِ الذي ألّفه، لا من خلال جدّته وإبداعيته والتزامه بالقواعد والأصول الإجرائية للبحث العلمي فكلا الرأيين لهما نفس المقدار من المكانة، علينا فقط اختيار أيّهما نُقِيم عليه الدّليل. هكذا أصاب الرّواقيون وهكذا يستطيع الطبيب أيضا أو عالم مسلم أن يحدّد ترجمة وتفسير رسائل في الدّيانة النّصرانية عام 1655 بالرجوع أو العودة إلى الرّدود القديمة أي كتب الملل والنّحل، التي يعود تاريخها إلى ما يقارب الألف سنة، من دون أن يتساءل أو يبحث عن التّغيّرات التي طرأت منذ ذلك التاريخ. لكن"مصطفى نعيمة Muṣtafa Na'īmā (1655-1716) " أحد أكبر المؤرخين العثمانيين والذي كتب فقط عن أخبار ومنجزات الإمبراطورية في كتابه المعنون بـ "تاريخ نعيمة" أو "روضة الحسين في خلاصة أخبار الخافقين" يشمل تاريخه سنوات 1590 حتى سنة 1660، حدّد فيه هوية

[1]Bernard Lewis, **comment L'islam regardait L'occident**, p 637.

الدّول الأوروبية في عصره مرجعا إياها إلى زمن الحروب الصّليبية، ومنه فحكمه باطل لمناقشتها وشرحها بالتّفصيل. ولرسم امرأة أوروبية استخدم فنّان تركي خلال القرن الثّامن عشر نماذج تعود إلى قرن مضى. فلماذا إذن هذا الاختلاف في الموقف بين المجتمعين الواحد إزاء الآخر؟ الأكيد أن هذا التباين أو الاختلاف لم ينتج عن التّسامح الدّيني الكبير من جانب الأوروبيين. بل العكس صحيح لأنّ موقف النصارى من الإسلام أكثر تزمّتا وتعصّبا مقارنة بموقف المسلمين إزاء المسيحية، فالتّسامح الإسلامي الكبير تعود أسبابه في جزء منها دينية وتاريخية وفي جزءها الآخر تعود إلى أسباب عملية واقعية.[1] فالديانتين تمثل حسب وجهة نظر معتنقي كلّ واحد منهما آخر وحي إلهي إلى البشرية جمعاء. لكنّ النّبي محمد T عاش بعد المسيح عليه السلام بستّة قرون، وهو عند المسيحيين عبارة عن مضلّل دجّال، بينما المسيح في اعتقاد المسلمين مبشّر بنبوة أحمد T. فاليهودية والمسيحية في اعتقاد المسلمين عبارة عن شكلين فقط من الدّين الإلهي الحق المسمّى الإسلام. إنهما رسالتان إلهيتان لكنهما غير خاتمتين للرّسالات فجُبّتا بالإسلام، أصحابهما من يهود ونصارى لهم الحق العيش بأمان وتسامح في دولة الإسلام. أما المسيحيون نقيض المسلمين إذ ليس باستطاعتهم اتخاذ نفس الموقف إزاء دين جاء بعد ديانتهم، ونفس الشيء بالنسبة لقناعتهم تجاه اليهودية، لكنّهم في النّهاية قبلوا بصعوبة هذه الدّيانة. لكن أنّى للمسيحيين أن يقتنعوا بقبول وحي جاء بعد المسيح عليه السلام المعروف بكتاب اسمه «القرآن » ظهر بعد الأناجيل المقدّسة؟ نجد هناك أسباب عملية أيضا من جانب المسلمين، حيث أن الإسلام ترسّخ وتجذّر في عالم تمّ تنصيره (مسيحي) أين بقي المسلمون ردهة من الزمن أقلية وسط الرّعايا الذين يحكمونهم بشريعة الإسلام. لذلك اتّخذ التّسامح كحتمية إدارية واقتصادية، ولقد استخدمته النّخب الإسلامية الحاكمة بحكمة بالغة. لم تعرف أوروبا هذا النّوع من الالتزام ما عدا إسبانيا (الأندلس) حيث تمّ التّخلّص من المشكل بطرد المسلمين واليهود. إنه ثمن الاسترجاع أو الاسترداد للبلد، ودفعت اسبانيا الثمن باهظا نتيجة هذا الطّرد تمثل في: إفقار البلد بالكامل. كلا الحضارتين لم تقدّما نفس المصلحة كما لم ترسّخا نفس الاهتمام المتبادل، أوروبا الإفرنجية أو اللاتينية المنسجمة والمتماثلة مع نفسها وبشكل كبير، مقارنة بتنوع شعوب وحضارات الإسلام. في المسيحية نجد الانسجام التام في الديانة وفي الأنماط المعيشية أيضا، خاصّة اللباس والنّظام الأسري. أما في الإسلام فيا له من تباين واضح في التّعاقب والتقلّب العرقي و نمط اللّباس وأساليب الحياة عبر كلّ أرجاء العالم الإسلامي ! كما يحسد على تحقيقه التّماسك والانسجام وسط هذا الاختلاف والتّنوع ! أما المسيحية اللاتينية (Franque) أي الكاثوليكية تسامحت استثناءا وبشكل سيّء، طاردت بكلّ ما أوتيت من قوّة كلُّ من يشذّ عن القاعدة من: مبتدعين هراطقة وسحرة ويهود وغيرهم.

[1] Bernard Lewis, **comment L'islam regardait L'occident**, p 638.

لكن في نقطة واحدة اختلفت أوروبا عن الإسلام عندما سمحت بالتّنوع اللغوي إلى أقصى حدٍّ. أما في العالم الناطق بالعربية، نجد هذه اللغة هي الوحيدة للدّين (الإسلام) والتبادل التجاري وأيضا الثقافة. لقد حافظت هذه اللغة على الكنز المعرفي للماضي ولا تزال تقدّم خدمتها للنّشاط المعرفي المعاصر. أمّا اللاتينية فلم تؤدّ هذا الدّور داخل أوروبا، أين تستخدم اللغات المحلية في الأنشطة اليومية، ولكن شيئا فشيئا تمّ استخدامها أيضا وتعميمها لتصبح لغة الدين والعلم. حيث أن الكتب المسيحية المتمثلة في الأناجيل خاصّة مكتوبة باللاتينية واليونانية وكذلك العبرية والآرامية لبعض أسفار العهد القديم. ولما كانت لغات صعبة وجب تعلّمها بغية التّعرّف على منابع الحكمة خارج اللاتينية. بل وجد أحيانا أنّ آباء الكنيسة يعانون من عدم إتقانهم للآتينية أو اليونانية، في الوقت الذي كان يجيدها فيه الوثنيون أو غير المسيحيين.[1] أما في الجهة المقابلة (عالم الإسلام) على النقيض من عالم المسيحية نجد لغة القرآن العربية هي اللغة الوحيدة المستعملة للدّين. وهي لغة الأدب الكلاسيكي والحياة اليومية فلماذا إذن نتعلّم لغة أخرى؟ ولذلك تمّ الاكتفاء بها. لقد أدّى انتشار الإسلام إلى إضافة اللغتين التركية والفارسية أمّا البقية فقد بقيت تحت تأثير اللغة العربية. أما في البلدان المركزية الإسلامية لا تستعمل لغة أخرى ماعدا العربية. في الحواضر الكبرى لبلدان الشّرق الأوسط، نجد الألبسة المستوردة وطرق العناية بالجسم شائعة ومعروفة، الرّحالة العبيد والسّلع تأتي من كلّ النّواحي آسيا وإفريقيا وأيضا أوروبا فتختلط لتشكّل تنوّعا دون أن تثير أيّ اهتمام. بينما أوروبا على النّقيض من ذلك نجد السّفراء سواء كانوا أتراكا أم فرسا أم مغاربة أثارت حساسياتهم الدّينية كما أثارت دهشتهم واستغرابهم أوروبا فكانوا كمن يشاهد ألعاب السّيرك. حيث أنه عند بداية القرن الثامن عشر نجد "محمد أفندي Mehmet Efendi" لم يحتمل رؤية الفرنسيين وهم يقطعون مسافات طويلة والانتظار لساعات واحتمال الازدحام الشّديد والاضطرابات الجوية، كلّ هذا ببساطة من أجل رؤيته عند العبور لأنه تركي، لكنّ الشّرطة الفرنسية حاولت فضّ الازدحام عن طريق ردس الجماهير بعقب البنادق فقتلت شخصين. إن عادة الأجانب هذه ليست مجرّد اهتمام لكنّها أيضا شغف زائد عن اللزوم، ورغبة جامحة تفسّر بلفظة «حرص Hirs» التي استخدمها الزائر المسلم. أيضا وعلى طريق برلين سنة 1790 قام "عزمي أفندي Azmi Efendi " بزيارة الضّاحية الشرقية لبرلين المسمّاة " Kopenick" فلاحظ أنّه: ومنذ ثلاثين عاما لم يرسل الباب العالي أي شخص إلى برلين، لكن أهل برلين لا يخفون عدم صبرهم لمشاهدة الأتراك حتّى قدومهم. فرغم برد الشّتاء وتراكم الثلوج الرّجال والنّساء جاءوا عل السيارات وعلى الأحصنة وأيضا راجلين لمشاهدتهم وتفحّصهم عن قرب، بعدها يعودون إلى برلين. لقد احتشدت الجماهير على جانبي الطّريق في "كوبينك Kopenick " إلى غاية العاصمة حيث يزداد

[1]Bernard Lewis, **comment L'islam regardait L'occident**, p 639.

تعداد الجماهير بأشكال غفيرة. السّفير الثالث هو "واصف Vasif " الذي وصل مدريد Madrid خلال عام 1787. فكان دخوله المدينة عبارة عن احتفالية عندما شاهد خمسة أو ستة صفوف من المشاهدين، وامتلاء الشرفات، وكما قيل أيضا أن نوافذ البيوت التي تطلّ على الطّريق أجّرت بمائة قرش Piastres. سيارات وعربات تحمل الفضوليين لمشاهدة موكبه، التي توقفت في الشوارع مبطئة سير قافلته. بطبيعة الحال هناك زوار آخرون تفاجأوا واندهشوا كذلك عندما شاهدوا أناسا أوروبيين يتركون أشغالهم ويدفعون أموالا، ببساطة من أجل رؤية الوفود المسلمة. ولقد وصفوا هذا النّوع من الفضول بشكل سيّء لأنه ليس مألوفا عندهم. بينما على الجانب الأوروبي استغلّه الكتاب للتّأليف مثل:"رسائل فارسية Lettres persanes" و"زاديك Zadig". لكن لو رجعنا إلى العصور العباسية وبالضّبط ما بين القرنين الثامن والعاشر يمكن التماس هذا الاختلاف في الموقف والرؤية بين الحضارتين. حيث أنّ الأولى أي الإسلامية تأخذ وتستفيد بينما الثانية أي الأوروبية تعطي وتمنح. لكنّ هذا التفسير غير مناسب لانقلاب الأوضاع خلال عصر الصّليبيين وكذلك عند نهاية العصر الوسيط الأوروبي، خلاصة القول أنّه من البيّن أنّ هناك اختلاف أساسي بين نمطين أو شكلين من المجتمع.[1] سنصاب بالدهشة عندما نجد الحضارة الإسلامية الكلاسيكية كانت منفتحة من أصولها الأولى على التأثيرات اليونانية أو الفارسية لكنّها بعد ذلك نبذت ورفضت الغرب بشكل كلّي. لأنّ عالم الإسلام عندما كان منفتحا ومستقبلا لم تمنحه أوروبا إلا مشهدا همجيا بربريا يتجاهل زهو وعزّة المسلمين. ومن وجهة نظر دينية بقيت أوروبا في الخلف لأنها لم تقر بآخر رسالة إلهية وهي القرآن. نُقص الدّيانة النّصرانية يجعلها تتنافى والعقل والحضارة المرتبطة بالإسلام. وعندما شكّل صعود أوروبا الغربية وانحطاط الإسلام علاقات جديدة، كان الإسلام قد ترسّخ في قوالبه الثابتة والجاهزة سواء في التفكير أو الموقف. أصبح قليل الانفتاح على المؤثرات الأجنبية خاصّة تلك القادمة من الغرب بسبب العداوة الألفية Millénaire بينهما. وبفضل الكفاءة العسكرية للجيوش العثمانية تمّ حماية الشّعوب الإسلامية من الغزو الأوروبي، فاحتفظت هذه الشعوب حتّى فجر التاريخ المعاصر الاعتزاز والتشبث بفكرة محددة مفادها: سموّ الحضارة الإسلامية على كلّ الحضارات الأخرى منذ القديم وعلى مرّ الأيام والدّهور. مسلمي العصر الوسيط من بلاد الأندلس إلى بلاد فارس كانوا ينظرون إلى أوروبا النّصرانية كبلد غارق في ظلمات الجهل والهمجية والكفر. إنّ هذه النّظرة سليمة من حيث الأصل تقريبا، لكنها أصبحت خطيرة وتجاوزها الزّمن مع عصر النّهضة الأوروبية، ولأنّ أوروبا نفسها غيّرت موقفها بشكل جذري إزاء العالم الخارجي. لقد شهدت أوروبا ثلاث قفزات تاريخية كبرى متزامنة مكّنت العقل من الازدهار وشجّعت تأسيس العلوم: البداية من اكتشاف العالم الجديد بشعوبه

[1]Bernard Lewis, **comment L'islam regardait L'occident**, p 640.

الغريبة سواء كانت بدائية أم متمدّنة والتي لا تعرف الأناجيل ولا كلاسيكيات الذاكرة الأوروبية. "مونتانيي Montaigne"*شاهد على توقّد جذوة الفضول واشتعال رغبة الإطلاع التي كانت سببا لتلك الاكتشافات العظيمة. ثاني اكتشاف الإرث الكلاسيكي للتاريخ القديم (اليوناني والروماني) الذي أعطى نموذجا ومثلا فريدا لذلك النّوع من الفضول كما كان مصدرا لمنهج وطريقا بما فيه الكفاية. هناك ثالثا وأخيرا الإصلاح La reformeالذي وضع سلطة الكنيسة في ضوء العقل وتحت سلطان حكمه، فبفضل هذا الإصلاح عرف الفكر البشري فضاءا من الحرّية لم يشهد له مثيلا منذ التاريخ القديم. لقد كان العالم الإسلامي السبّاق في إعادة اكتشاف وإحياء العلوم اليونانية وبمقدار أقل الحكمة الفارسية عند بداية التاريخ الإسلامي. كما كانت له اكتشافاته الجغرافية الكبرى والخاصّة به كالهند والصّين التي وقعت تحت تهديد فتوحاته، لكنّ هذه الحوادث العظام لم يرافقها ولم يسايرها أيّ تحرّر من الرّوابط الدّينية. أما النّهضة الإسلامية بالأمس واجهت التّوسع المسيحي، سبق هذا التحدي صراع بين محافظين ومجدّدين أو بين أصوليين وفلاسفة انتهى بانتصار ساحق للزّمرة الأولى على الثانية. فلقد وقع العالم الإسلامي ضحية الوثوقية الزّائدة عن الحدّ التي أدّت إلى الانغلاق الفكري، ولأفضلية الذات مقارنة بالآخرين من خلال الإيمان بدين هو الوحيد على حقّ، كذلك الاعتقاد بامتلاك الصّيغة الوحيدة للحضارة فهذين العاملين متداخلين. لذلك يلزم العالم الإسلامي قرونا من الفشل والإخفاق والتّراجع كي يصبح المسلمون قادرون على تصويب نظرتهم إلى العالم وتصحيح موقفهم من المكانة التي يحتلّونها.

إنّه خلال القرنين التاسع عشر والعشرين نجد سلّم ودور اكتشاف المسلمين للغرب لم يتغيّر بشكل كلّي فقط بل بشكل جذري، وسواء كان هذا الاكتشاف كاملا أو ناقصا وذلك بحسب البلدان التي مسّها الاتفاق أو التّعاقد مع الغرب والتّأثّر به، فإن الموقف القديم تمّ التّخلّي عنه وأصبح عرضة للاّمبالاة. على الأقل في زمن محدّد وكذلك من بين النّخب القائدة التي غيّرت وجهتها ناحية الغرب عوضا عن الماضي، فإن لم يكن بإعجاب كبير فعلى الأقل باحترام شديد. لأنه أعطاهم المثل الواجب احتذاءه، إنّها بداية لمرحلة الاكتشاف ولكنّها للأسف انتهت.[1]

III-الإسلام والدّيمقراطية:

*Michel de Montaigne (1533- 1592) فيلسوف أخلاق فرنسي، عاش خلال عصر النهضة أهم مؤلفاته التي نالت شهرة منقطعة النظير في أوروبا وقرأت من طرف أغلب الفلاسفة والأدباء "Les Essais ".

[1]Bernard Lewis, **comment L'islam regardait L'occident**, p 641.

لقد وضع فقهاء اللغة العربية للفظة "أضداد" بعض الكلمات المرادفة لها أثناء دراستهم الدّقيقة للغتهم الرائعة والذي يعني حرفيا "اعتراضات Opposés". ولو عدنا إلى تلك المعاني لوجدنا على الأقل دائما هناك معنيين متقابلين، فعلى سبيل المثال هناك أفعالا تدلّ حينا على معنى "قوّى" وحينا آخر على معنى "أضعف"، اغتمّ وانشرح، طفا وغرق علم وجهل، رجا ويئس، شرا وباع. فظاهرة "التّضاد" هذه بين الألفاظ ليست حكرا على العربية إذ هي موضوع للدّراسات ليس فقط اللغوية بل النّفسية كذلك، بحيث يطلق عليها المصطلح الفني « الأضداد énantiosémie » المشتق من الفعل اليوناني "énantios σῆμα" بمعنى" opposé "اعترض. هذا ما يميّز معجمنا السّياسي اليوم، ليس فقط في الشرق الأوسط لكن ربّما أيضا في أوروبا وأمريكا، وبالتالي فإن كلمة« اللّيبرالية* Libéralisme»ارتبطت في الأصل بفكرة الحرّية السّياسية والحرّية المدنية والاقتصادية. وهي تعني اليوم وخاصّة في أمريكا:«حركة سياسية هدفها التّغيير الاجتماعي»حيث احتفظت الكلمة بمعناها الأوّل لكن بمعنى مبالغ فيه، نشير هنا بالضبط إلى الموقف المتمسّك بفكرة "الإباحية الاجتماعية"في ما يسمّى الليبرالية المتطرّفة. إذن العبارة المقابلة في الاستخدام الشائع لكلمة "ديمقراطية Démocratie" جليّة وواضحة. نعود هنا بالضّبط إلى فترة وجود الألمانيّتين (الشرقية والغربية) وخاصّة الدّيكتاتورية البوليسية المسماة:"الجمهورية الدّيمقراطية الألمانية" فهما في وضع مشابه للجمهوريتين اليمنيتين وهذا بعد تقسيم اليمن. وبالنّسبة للمهتمين بشؤون الشرق الأوسط لابدّ وأنهم يستحضرون الاضطراب البيّن عندما قرّرت جمهورية السّودان تغيير اسمها السّياسي ليصبح:« جمهورية السودان الديمقراطية» . إنّ معظم الملاحظين سواء في داخل السودان أم خارجه كانوا ينتظرون من هذا التّغيير في الاسم وفقا لما يوحي إليه من حرّية فردية وحقوق إنسان، لتكون أهمّ صفات هذا البلد. فكلمات من مثل:"ديمقراطية" و"ديمقراطي" ومن خلال سياقات متشابهة لاسم السودان السّياسي يضاف إليها

*بالنسبة لعبد الله العروي هي عبارة عن فلسفة سياسية مبدأها "التعددية" وفلسفة اقتصادية مبدأها الملكية الخاصّة وفلسفة اجتماعية مبدأها الفردية. وفي زعمه أن الثقافة العربية في دلائلها الكلاسيكية وفي أكثر دلائلها الحديثة والمعاصرة تأثيرا تكاد تكون معارضة نقطة نقطة للثقافة الليبرالية. أَلأنّ العروي يساري؟ هذا التيار الذي يرى أن الصراع العربي الحالي هو ضدّ: الصهيونية والإمبريالية وبالتّالي يتفق مع الأصوليين السياسيويين الذين يرون صراعهم هو ضدّ: اليهودية والمسيحية(ويسمونهم الصّليبيين). نقيض ما يذهب إليه برنارد لويس هنا وخاصة في"الإسلام السنّي" الذي لا يتناقض مع الممارسة السياسية الديمقراطية الليبرالية، حيث يرى لويس أن مستقبل الصراع في العالم العربي هو بين الأصولية المتزمتة والليبرالية. أما موقف عبد الله العروي ففي كتابه، **أزمة المثقفين العرب**،ترجمة:ذوقان قرقوط، ط1(بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر1978) ص 06.

كذلك دلالات غير معهودة تستخدم في المنطقة ومناطق أخرى من العالم تعني:"الاستبداد داخل الوطن والإرهاب خارجه". هذه الدلالة تتضح أكثر في ما يسمّى "ديمقراطية" مضافا إليها "شعبية Populaire" الكلمة الأخرى المتناقضة التي تعني أحيانا مع، وأحيانا ضدّ الشعب، فمن أجل مناقشة تقلّب الديمقراطية اللّيبرالية في الشرق الأوسط يظهر أنه من الواجب الانطلاق بتحديد هذه الكلمات.[1]

حيث لا يجب الوقوف عند تعريف عام ونظري لكن ببساطة العمل على توضيح واستخدام الكلمات وفقا لمنظور هذه المناقشة، فالمقصود بالليبرالي« Libérale » هو من "يحترم الحرّية الفردية وحقوق الإنسان". ومنه فنقيض الليبرالي ليس المحافظ وإنما "المستبد والمتسلّط L'autoritaire" أما تعريف الدّيمقراطية فهو أحيانا يصير بسيطا وأحيانا أخرى صعب جدا، لأن التناقضات السابق ذكرها أوجدت انعكاسات، وبالتالي يمكن حاليا اقتراح تعريفين الأول قانوني تشريعي والثاني سياسي وعملي.

الدّيمقراطية عبارة عن نظام سياسي توجد فيه حكومة شرعية (منتخبة) تمثيلية، لكل الأطياف الناخبة ومحدودة السّلطة، مدة حكمها مقنّنة، فيحتوي هذا النظام على انتخابات حرّة غير مزيفة، تنافسية، نتيجة هذه الانتخابات يمكن أن تؤدّي إلى إسقاط الحكومة القائمة أو تستبدل دون أن يتغير النظام، باختصار التغيير الهادئ المعروف والمحترم من قبل الجميع.

لكن خلال العقود الأخيرة، نجد الأحداث التي وقعت في العديد من بلدان العالم الثالث أدّت إلى ضرورة إظهار وتبيين تعريف إضافيّ للدّيمقراطية وفق نسق جدّي عملي. فبالنّسبة للأستاذ "صموئيل هنتغتون Samuel-P-Huntington" يرى أنّه كي تكون هناك ديمقراطية فعليّة يمكن اعتبارها مستقرّة يجب إضافة شرط ثان يتمثّل في: أن يتمّ التّداول على السّلطة على الأقلّ مرّتين عقب كلّ انتخابات. لأن أهمّية هذا التّداول أو التّغيير الثاني بديهي ففي حالات جديدة وقعت رأينا أنّ الحزب الحاكم -في الأنظمة الشمولية ذات الحزب الواحد وعندما ادعت أنها تعددية- يدخل المنافسة في الانتخابات وفقا للمبدأ الدّيمقراطي أو مبدأ التّساهل، بشكل متعمّد أو نتيجة السّهو. أو أن الحكام الجدد جاءوا عندما صرّحوا أنّهم لن يرتكبوا نفس الخطأ (أي أن لا يغادروا السّلطة عن طريق انتخابات ديمقراطية) وأن لا يعودوا مثلما أتوا عن طرق انتخابات حرّة نزيهة تقريبا دائما وبنفس الطّريقة، وبالتالي لا توجد ديمقراطية حقيقية. فمثل هذه الوضعية يمكن أن تسبّب حالة قلق عندما تتعرّض حكومة ديمقراطية لحركة

[1]Bernard Lewis, **Islam et Démocratie**, dans : Bernard Lewis, **ISLAM**, recueil de 6 livres et des Articles, traduit de l'anglais : Rose Saint-James, P 815.

تغيير غير ديمقراطية، حركة يمكن أن تخفي رغبتها باستغلالها التّحوّل الديمقراطي (الانتخابات) من أجل الاستيلاء على السّلطة في الواقع، وبالتّالي يجب الحذر لدفع كلّ المخاطر.

إنّ هذه التّعريفات شكلية تشير إلى معاني خارجية، ومنه تطرح مشكلة المعايير التي من خلالها يمكن أن يتقيّد بها النّظام السّياسي لكي يكون جديرا بصفة الدّيمقراطية بالمعنى الغربي لهذه الكلمة. كما لا تصرّح تلك التعريفات بأيّ شيء عن طريقة الوصول إلى الحكم في نظام كهذا، وفي حالة وصولنا هل هناك طريقة للاحتفاظ بالحكم؟ وبالتالي فهي لا تلقي الضّوء على العوامل الثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي تسمح أو تعرقل وتمنع آلية الاشتغال للنّظام الدّيمقراطي في المجتمع الإسلامي قيد الدّراسة. فمن أجل الإجابة عن هذه المسائل يجب الالتفات إلى التاريخ قبل الوصول إلى الأطروحات النّظرية، نقصد التّاريخ القديم والحديث معا لهذا المجتمع، هذا ما نقترحه هنا لدراسة العالم الإسلامي.[1]

1-الإسلام والدّيمقراطية: الدّروس التّاريخية: في يوم 14 ديسمبر من عام 1909 أعلن السّلطان العثماني "محمد الخامس Mehmet V " في خطابه الملكي الموجّه للبرلمان، أنّ إدارته دخلت عهد الإصلاح لتكون بذلك حكومة دستورية استشارية، فطريق الأمان والنجاة فسّرته الشريعة السّمحة، وأحيانا عن طريق العقل وما جرت عليه العادة. إن مضمون الرسالة والطّريقة التي عرضت بها يعكس وضعا جديدا اقتضته ثورة "الشباب الأتراك Jeunes Turcs" سنة 1908. هذا الخطاب بريطاني الأسلوب قام بتحريره للسّلطان وزراء وضعوا الخطوط العريضة للسّياسة، فالإمبراطورية العثمانية أصبحت عندئذ "ملكية دستورية" في إطار التّشريع المعلن. إن اللغة المستعملة في هذا الخطاب مثيرة للاهتمام وموحية، فلفظة "دستور Constitution" ترجمت بلفظة« مشروطيات Mesrutiyet » التي ظهرت خلال القرن التاسع عشر للدّلالة على الإجراءات الجديدة المتّخذة، ف"الاستشارة Consultation " كيّفت مع لفظة "مشورة Mesuret" اللفظة القديمة الدّالة على الجماعة التّعدّدية، ثمّ إن هذا يمثل امتدادا للأعراف السياسية العثمانية وكذلك الأدب السّياسي الإسلامي. وبالاستناد إلى الإسلام تؤدي بنا كلمة "الشورى" إلى إحالتنا والعودة بنا إلى "الشريعة الإسلامية السّمحة" والجمع بين العقل والنّقل، العبارة المستخدمة بكثرة من طرف علماء الأصول في الدّين الإسلامي. وهي خاصية مشتركة بين كلّ رجال الإصلاح في القرن التّاسع عشر وبشكل أقلّ رجال القرن العشرين الذين أبدوا رغبة في نسخ وتقليد مؤسّسات الغرب تحت قناع العودة إلى المبادئ الأصلية الحقيقية للإسلام. مع الأخذ بعين الاعتبار قوّة وثراء الغرب مقارنة بالضّعف والفقر الذي يعاني منه المسلمين. وفي

[1] Bernard Lewis, **Islam et Démocratie**, P 816.

النهاية نجد هؤلاء الإصلاحيين أو بالأحرى اكتشفوا المخلّفات الإسلامية التي يرونها ضرورية لاقتياد الجماهير لتصبح مجتمعا مزدهرا وفي نفس الوقت مجتمعا محافظا بشكل كبير على التّقاليد السّياسية الدّينية Politico-religieuses الثابتة والقديمة. التي تتّفق والازدراء والاحتقار الكبير للكفّار وأساليبهم، وبالتّالي عدم الرّضوخ للتّغييرات السّياسية. كذلك حول موضوع تسيير دفّة الحكم فليس من السّهل تقبّل الاستعانة بنصائح والاستفادة من دروس أولئك الذين قلنا عنهم أنّهم غارقين في ظلمات الكفر. يتميّز تاريخ الشرق الأوسط الحديث دائما منذ البداية في القرن الثامن عشر باندفاع قادته أو بالعكس تحفّظهم حول اتخاذ العالم الغربي كنموذج، ولقد أدرك المسلمون ولأول مرة قلّة وعيهم بضعفهم وإخفاقهم عند بداية هذا القرن، بعد الفشل الذريع و الكارثي لحصار فيينا الثاني وكذلك بعد "اتفاقية كارلوفيتس Karlowitz" التي فُرضت شروطها من قبل عدوّ كافر، الشيء الذي لم تعهده الحكومة العثمانية من قبل.[1] هزائم وانكسارات سبقها الإجلاء الكلّي لمسلمي الأندلس من اسبانيا، نهاية الهيمنة التّتارية في روسيا، إقامة منشآت عسكرية بحرية من أوروبا الغربية في بلدان إسلامية في جنوب آسيا وخاصّة الجنوب الشرقي لهذه القارّة. لكن كلّ هذا يبقى هامشيا مقارنة مع ما تبديه الأيام من حسم أمر بلدان العالم الإسلامي وخاصّة الشرق الأوسط، حمايتها من الغزو أو فصلها عن الواقع بواسطة القوّة المرعبة للدّولة العثمانية. على كل حال تألّمت النخبة العثمانية جراء الصّدمة التي تلقّتها والناتجة عن تقلّب موازين القوّة، لكنّ الأبحاث التي شخّصت هذا الضّعف توقّفت تقريبا عند معضلات ذات طابع وحيد أي "عسكرية" وفقط. التّسلّح، التّدريب والتّنظيم العسكري، عند هذا القدر من التحليل بلغه مستوى المسلمين للاعتراف بأفضلية الغرب التّامة. فالأحداث التي وقعت في نهاية القرن الثّامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، من بلوغ الرّوس البحر الأسود وحملة الفرنسيين على مصر أثبتت هذا التّشخيص الذي آلت إليه الأوضاع. وعبر كلّ هذه المدّة التاريخية كانت مسألة مقاومة أوروبا لم تعالج إلا من خلال عبارات: إعادة بناء الجيش، إعادة التّجهيز، إعادة تسليح العسكر بشكل جيّد. ولكن على مدى طويل تبيّن لبعض رجال الإصلاح أن التحليل الذي يثبت الأفضلية العسكرية الأوروبية والتي يمكن إرجاعها لا إلى أسباب عسكرية أيضا، بل إنّها بالتّحديد اقتصادية وسياسية. وبشكل أدقّ خلصوا إلى تفسير أسباب التّفوق الغربي المتمثّلة في: التّصنيع ووجود حكومة دستورية.

لقد أشرنا سابقا إلى الحاجة لتغيير سياسي خاصّة في دواليب الحكم ولكن للأسف لا تدرك هذه الضرورة الملحّة

[1] Bernard Lewis, **Islam et Démocratie**, P 817.

بنفس الطريقة والأسلوب. يمكن التّوقف هنا عند أوّل هدف وهو امتلاك إدارة فعّالة ومؤثّرة، فاتخذت بروسيا كنموذج لدولة متماسكة ومحكمة البناء بشكل جيّد. أوروبا الوسطى نستعير منها فكرة "دولة الحق والقانون Rechtsstaat " بمعنى دولة تحكمها قوانين معروفة، محترمة ومطبّقة جماهيريا. ورغم التّعسّف الذي يميّز غالبا الحكومات الإسلامية فالفكرة ليست غريبة عن القضاء الإسلامي، وكذلك عقيدة سيادة الشريعة. لكن هناك تأثيرات أجنبية أخرى تمّ تبنيها، هذه المرّة لم تكن من أوروبا الوسطى بل من أوروبا الغربية، خاصّة من فرنسا وبريطانيا العظمى. كلّ دولة من هذين البلدين أعطت نسختها الخاصّة لحكومة دستورية تمثيلية ومسئولة. بمعنى نسختها لديمقراطية ليبرالية، لكن كلّ وجهة نظر تمّ تبنّيها حسب طبع المتتبّعين المسلمين لها. فجزء منهم يجدون راحتهم في تفاؤل الفرنسيين الذين بحسبهم أنّ أكفأ الرجال وأأْمنهم باستطاعته استخدام السّلطة أو حتّى الاستيلاء عليها لأهداف نبيلة. أمّا الآخرون فيتقاسمون نفس شعور الإنجليز بالتّشاؤم، فبحسبهم أن كلّ الرجال ولو كانوا طيّبين فهم عاجلا أو آجلا سيستخدمون السّلطة بأساليب سيّئة وبالتالي سيصلون بها إلى نهايات مشئومة لا يحمد عقباها، لذلك يجب على الأقل منعهم. ومنه وللاحتفاظ بالديمقراطية يجب تحديد النهاية أو المدة ومجال استخدام السلطة، عن طريق الإلزام بإعادتها عند انقضاء المدّة المتعاقد عليها ومنحها ثانية لمن يستحقّها.[1] لن نتفاجأ عندما تجد مثل هذه الأفكار ترحيبا كبيرا لدى جيل الشباب من مختلف الضّباط والموظفين الإداريين خاصّة عند العدد الكبير من الذين يتقنون لغة أوروبية أو زاولوا دراساتهم في أوروبا. مع مرور الزمن وبعد علماء الدّين نجد الشباب الذين هبّوا بأنفسهم لتبني هذه الأفكار وبالتالي سعوا إلى إيجاد (طبعا من خلال الإسلام) أسباب تبرّر تأقلمهم معها. فعند بداية القرن التّاسع عشر بعض الزعماء من رجال الدّين الرّسميين (موظّفي الدّولة) رحّبوا بالدّيمقراطية، وذلك على الأقلّ في خطبهم، منوّهين في نفس الوقت بأهمّية الفكرة الدّيمقراطية، فعرضوها كجزء من الوحي الإسلامي مضمونها موجود في القرآن. أما الحكومات والتي كلّها استبدادية سواء عند سلاطين الأتراك أو شاهات إيران أو العائلة الخديوية المصرية أو باشاوات شمال إفريقيا، كلّها جميعا لم تفلت من النقد وبالتالي بحثت أحيانا عن إيجاد مخرج لها بالتّكيّف مع الصّيغ الأجنبية للدّيمقراطية الغربية. لكنّ حركة التّغريب L'occidentalisation في هذا الميدان وميادين أخرى نجد مصدرها في الإحساس العميق بتغيّر علاقات القوّة بين الإسلام والغرب، كما أصبح طبيعيا المفاضلة بين النّماذج الأوروبية المختلفة أو على الأقلّ التّأثّر بنجاحها أو العبرة أيضا من فشلها هناك.

لقد سمحت الحكومات الأوروبية في السّابق للشّعوب الإسلامية بتبنّي وتشجيع خيار أفكارها وقناعاتها بنفسها

(1)Bernard Lewis, **Islam et Démocratie**, P 818.

وكذلك ممارساتها السّياسية، فتقترح عليها كلّ مرّة بأن هذا حلّ ممكن ومفيد. أمّا بداية هذه التّجارب فيمكن إرجاعها إلى تاريخ محدّد: تبدأ بالضّبط مع قيام الثّورة الفرنسية، إنّها أول حركة تأثير فكري أوروبي من حيث أنّها ليست نصرانية وذلك من خلال عباراتها، بل الأكثر من ذلك عرضت وقدّمت على أنّها ضدّ المسيحية Antichrétien عند توجيهها للمسلمين. من هنا وجدت هذه الأفكار شيئا فشيئا قبولا متزايدا من خلال قيمة الأدلّة التي طرحتها من دون إثارة النّعرات أو الأحكام المسبقة اللاّمبررة. توفّرت فرص كثيرة مثلما كانت الظروف مواتية، مثلا عام 1793 بعث السّلطان العثماني "سليم الثالث Sélim III" إلى باريس قائمة تحصي عدد الخبراء العسكريين والتّقنيين السّياسيين المطلوبين لتجسيد مشروعه المتمثّل في تحديث الجيش. فعرضت الحكومة الفرنسية أزيد ممّا يرغب فيه السّلطان. سنوات قليلة من بعد سنة 1798 عرف الشرق الأوسط نتاج الثّورة الفرنسية بطريقة مباشرة وبثمن باهظ، هذه المرّة عندما أرسل قسم من الجيش الفرنسي لاكتساح و الاستيلاء على مصر من دون تكبّد أيّة خسائر تذكر. صرّح القائد "نابليون بونابرت Napoléon Bonaparte" الذي أمر بهذه الحملة أنه جاء "باسم الثورة الفرنسية التي قامت على مبادئ الحرّية والمساواة". طبعا النّصر الذي حقّقه نابليون ثمّ بعد ذلك إخفاقه وهزيمته سمحا وبشكل قويّ بانتقال الأفكار الليبرالية الفرنسية والتي لم تمت أبدا، من دون أن نشير أيضا إلى أنّ المنتصر الحقيقي على "بونابرت" هو بريطانيا العظمى التي تملك أيضا حكومة دستورية وتمثيلية.[1] لقد جرّبت المنطقة منذ النّصف الأول من القرن التّاسع عشر بعض أنظمة المجالس الاستشارية النيابية Assemblées Consultatives. ففي سنة 1808 دعا المصلح "بايركدار مصطفى باشا Bayrakdar Mustafa Pacha" إلى جمعية برلمانية في العاصمة. فاستدعى لهذا الأمر كبار الموظّفين والحكام والباشاوات وكبار الكتّاب من كلّ أرجاء الإمبراطورية للمصادقة على أمرين: الاتفاق على برنامج للقيام بإصلاحات ضرورية، كذلك مشروع قوانين لتعرض على السّلطات للمصادقة عليها، المحاولة فشلت لكنّ الفكرة بقيت حيّة. وفي عام 1829 دعا "محمد علي باشا" حاكم مصر إلى عقد أول اجتماع لـ"اللجنة الاستشارية Comité Consultatif "المتشكّلة من الموظّفين والكتّاب، اجتمعت هذه اللجنة بعد مدّة في يوم أو يومين، ثمّ مرّة كلّ عام لمناقشة عدّة مشاريع تخصّ التّربية والزّراعة وأيضا بالمناسبة الضّرائب. أما سنة 1845 فقد عقد السّلطان العثماني "عبد المجيد " اجتماعا بـ"كتّاب دواوين الولايات" إضافة إلى ممثّلين اثنين عن كلّ إقليم بغية اختيار أفضلهم بحيث تتوفّر فيه الخصائص التالية: الأشدّهم احتراما، محلّ ثقة الجميع، يمتلك الفطنة والدّراية اللازمتين، يعرف جيّدا شروط ازدهار السّكان وسماتهم أو طبائعهم. لقد بدا بعد انقضاء عهد هذا السّلطان أنّ النّواب احتاروا من هذا الإجراء الجديد والغير معروف أو معهود، لقد كانوا يجهلون

[1]Bernard Lewis, **Islam et Démocratie**, P 819.

كلّ ما يفترض ويستلزم قوله داخل المجلس، ففضّلوا بحكمة التزام الصّمت. وفيما بعد كان لانتصار فرنسا وبريطانيا في حرب القرم على روسيا القيصرية الاستبدادية دوره، إذ أثبت مرّة أخرى وبطريقة ساطعة لا لبس فيها الأفضلية العسكرية للمؤسّسات الدّيمقراطية. تلا هذا الانتصار خلال ستّينات القرن التاسع عشر أي بين 1860-1869 موجة جديدة من الحركات كان يقودها النّخبة. ففي سنة 1861 أعلن باي تونس في ظلّ السيادة العثمانية عن مسوّدة دستور هي الأولى من نوعها في البلدان الإسلامية. وفي سنة 1866 قام خديوي مصر بخطوة إلى الأمام عندما عقد اجتماعا لمجلس نيابي منتخب هو أيضا الأول من نوعه. استمرّ هذا المجلس في الوجود حتّى انقضاء عهدته لثلاثة سنوات، ثمّ أتبع بمجلس آخر منتخب في سنة 1869، 1876، 1881. على كلّ بفضل الاستمرارية الكبيرة في العمل كانت هذه هي الامتيازات المحققة وإن كانت محتشمة ومحدودة. أما على المدى الطّويل فقد كان للحركات الناشئة من الدّاخل دور لا يستهان به حيث تطوّرت لتصبح أوّل حركات المعارضة الخالية من الأبعاد القبلية والعرقية والطّائفية والجهوية، استلهمت أيديولوجية ومبتغًى جامعًا من أجل الدّفاع عن قضية مشتركة لأناس توحّدوا من مختلف المناطق من أصول مختلفة ومتعدّدي الأديان. [1] إنّ الحركة الأكثر أهمية هي: "الحركة الدّستورية العثمانية" نشطت خلال سنوات الستّينات ما بين 1860 و 1870 حقّقت هدفها عندما أعلنت على الدّستور العثماني يوم 23 ديسمبر 1876 ولأول مرة. ثمّ إجراء انتخابات عامة هي الأولى من نوعها في تاريخ الإسلام تمّ على إثرها تعيين البرلمان المتشكّل من غرفتين: مجلس الشيوخ Sénat يتكوّن من خمسة وثلاثين عضوا، أما الغرفة البرلمانية فتتكوّن من مئة وعشرين نائبا. اجتمع للمرّة السّادسة والأخيرة يوم 28 جوان من نفس السّنة. كما تمّ تأسيس برلمان ثان نتيجة انتخابات جديدة، اجتمع هذا البرلمان يوم 13 ديسمبر سنة 1877. وعندما أعلن هذا البرلمان إجراءا لم يكن متوقّعا يوم 24 فيفري 1878 قام السّلطان بحلّه وأمر أعضاءه بالعودة إلى ديارهم. كان قد عقد هذا البرلمان دورتين كانتا خلال خمسة أشهر في المجموع. ولم تعقد أيّ دورة أخرى لمدّة تزيد عن ثلاثين سنة.

مرحلة جديدة من التّفاؤل أو بالأصح الأمل الدّيمقراطي استهلّت مع الانتصار الباهر لليابان على روسيا سنة 1905. لقد كان انتصارا لبلد آسيوي صغير على قوّة إمبراطورية أوروبية. وقد بعث هذا الانتصار نوعا من الحماس والأمل عبر أرجاء كلّ البلدان الآسيوية المهدّدة بالاستعمار الأوروبي L'impérialisme Européen بما فيها إيران وتركيا. إضافة إلى أنّه من الثابت والأكيد رأوا وأدركوا أنّ اليابان المنتصر هو القطر الآسيوي الوحيد الذي قام وسمح لنفسه بالتّغريب. وهو الوحيد من بين الآخرين الذي أقرّ واعتمد دستورا وبرلمانا من غرفتين وفقا للنّموذج البريطاني.

[1] Bernard Lewis, **Islam et Démocratie**, P 820.

أما روسيا المنهزمة بقيت بالتالي القوّة الأوروبية الوحيدة المتمسّكة بالإبقاء على النظام الاستبدادي القيصري القديم والمطلق. خلال هذه الفترة فُهم الدّرس بوضوح دون لبس، النّصر الياباني أتبع مباشرة وعلى وجه السّرعة بثورة دستورية في فارس (إيران) سنة 1906 وثورة الشّبان الأتراك سنة 1908. الأولى هدفها إيجاد وتشكيل حكومة دستورية والثانية تهدف إلى إعادتها من جديد. لكنّ هذه المحاولات باءت بالفشل من جديد لافتقادها الخبرة اللازمة وعدم وجود مساندة. فعند إعلان الحرب العالمية الأولى سنة 1914 تحوّل النّظامين الدّستوريين (الفارسي والتركي) إلى نظامين استبداديين قمعيين ومدمّرين إلى حدّ بعيد. بمعنى آخر استبدلا بنظام السّلطنة التقليدي. وعند نهاية الحرب العالمية الأولى سنة 1918 كان لانتصار الحلفاء الغربيين الدّيمقراطيين على دول مركز أوروبا المستبدّة البرهان السّاطع، إذ تبيّن مرّة أخرى أن الدّيمقراطيات ليس لديها الرغبة في إشعال الحروب. كما أنّها الأكثر كفاءة وقدرة على وضع حدّ لها. انهيار روسيا القيصرية الدّولة المستبدّة الوحيدة من بين الحلفاء وكذلك الظّهور البالغ الأهمية للولايات المتحدة الأمريكية كزعيم وقائد للمعسكر الغربي، أثبتا بما لا يدع مجالا للشّك أنّ الدّيمقراطية تضمن لأي أمّة السلامة والثّروة أو على الأقل التّعقل والحكمة كقوّة على أي حال. أيضا منذ عصر الهيمنة الفرنسو-إنجليزية أقيمت أنظمة دستورية عبر كلّ أرجاء الشّرق الأوسط تقريبا. سواء البريطانيين أو الفرنسيين أنشأوا أو شجّعوا على إنشاء أنظمة نسخة طبق الأصل تقريبا لأنظمتهم السّياسية. فأقاموا جمهوريات دستورية وبرلمانية أو أنظمة ملكية Monarchies بسلطات محدودة في كل البلدان الواقعة تحت حمايتهم أو سيطرتهم.[1] الملاحظ أنّ كلّ الزعماء القوميين رفضوا سيطرة سادتهم العثمانيين فانقلبوا ضدّهم، وقبلوا بالمؤسّسات الدّيمقراطية التي مُنحوها أو أعطيت لهم. بل لقد اشتركوا من أجل وضع مؤسّسات انطلاقا من مجهودهم الخاص على التّدريج فأحيانا كثيرة لقوا الكثير من النّجاح. لكن عند بداية الثلاثينات من القرن العشرين أصبحت هذه المؤسّسات الدّيمقراطية في حال يرثى لها. وكانت أسباب هذا الفشل متعدّدة وخاصّة الخارجية منها نظرا لسقوط هذه البلدان تحت القبضة الاستعمارية، وإن نجت بعض البلدان من الاستعمار إلا أن أسباب الفشل الأخرى داخلية. لكن في أغلب الحالات يتبيّن أنّ هذه الفرضية غير ضرورية، حيث أنّه خلال سنوات الثلاثينات كانت الدّيمقراطية الليبرالية النّموذج الوحيد الذي تمنحه أوروبا. أما اليوم فلم تعد جذّابة بما يكفي في نظر الكثيرين لأنها تشوّهت بفعل الدّور الاستعماري عند أغلب الذين تبنّوها أو أشادوا بها.

لقد كان نتيجة خيبة الآمال هذه من المؤسسات التي أنشئت أو تمّ قبولها أو كانت نتيجة التّوجه الاقتصادي الليبرالي، هو استقبال رسالة جديدة جاءت هذه المرّة من إيطاليا الفاشية ثمّ ألمانيا النّازية، ولقد عرفت هذه الرّسالة

[1] Bernard Lewis, **Islam et Démocratie**, P 821.

رواجا لا مثيل له، كما كان بعد مدّة ومن خلال الاتحاد بين إيطاليا وألمانيا، هناك محاولة استلهام هذا النموذج لبناء اتحاد عربي كبير. حيث انّه بالنّسبة للكثير من العرب كما الإيطاليين أو الألمان لديهم نفس الإحساس والاستعداد للتّضحية بحرّياتهم الخاصّة من أجل وحدة الأمة وقوّتها. الفاشية Le Fascisme والنّازية Le Nazisme هما من افتتحا الطّريق معا لتحقيق النّجاح والاعتزاز بالعروبة. كما امتلكتا معا امتيازا لا حدود له من أجل مواجهة نفس الأعداء المشتركين.

طبعا عام 1945تكبّدت كلاّ من الفاشية والنّازية في ميدان المعركة أقصى ما يمكن توقّعه من الهزائم والخسائر. لكن انتصار الدّيمقراطية الليبرالية هذه المرّة ليس بالحجم والقيمة نفسها مقارنة بالانتصار المحقّق سنة 1918.كذلك الكوارث الاقتصادية نتيجة الرّكود (خاصة أزمة 1929) حاضرة في المشهد وبالتالي كان للانتصار العسكري المحقق من طرف الاتحاد السوفيتي أكثر إثارة للانتباه مقارنة بانتصار القوى الغربية، فالتوجه نحو الاشتراكية ثمّ تدعيمه وتشجيعه مقارنة بنظام الانتخابات البريطاني. إنه في لحظة الانتصار بالضّبط شاهد كلا من "وينستون تشرشل Winston Churchill" ووزرائه كيف حلّت حكومات اشتراكية محلّ حكومات ليبرالية. ففي العالم العربي حكومة تلو أخرى اختارت سياسة ذات توجّه "اشتراكي Socialiste" أو "شيوعي Collectiviste" بهدف وضع حلول (لم تحقق أي نجاح) للمشاكل الاقتصادية المتراكمة والتي لا تنتهي أبدا. ومع ذلك بقيت الدّيمقراطية كلمة ساحرة لكنّ سحرها لا علاقة له بالواقع، لأنها تعني في الغالب الأعمّ "دكتاتورية الحزب الواحد" المستخدمة من قبل الأنظمة النّازية والشّيوعية، فحكم الجماهير يعني قهرها وإفقارها شيئا فشيئا وبطريقة منظّمة. فمنذ الكفاح ضدّ الهيمنة الأجنبية أصبحت كلمتا "استقلال Indépendance " و"حرّية Liberté" مترادفتين أي لهما نفس المعنى.[1] فالكفاح انتهى عندما نجح الزّعماء والقادة القوميون المحلّيون بكسب الرّهان، في هذه الحال بدأوا أيضا يكتسبون الثّقة بالنّفس وذلك بأخذ زمام المبادرة. لأن القوى الاستعمارية كانت تشجّع وفق النّظام الاستعماري الذي أوجدته منح رعايا البلدان المستعمرة القليل من الحرّية، كما سمحت باستخدام بعض المفاهيم الدّالّة على الحرّية لكن رفضت هذه القوى منحهم الاستقلال. وبالتّالي انتفض القوميون لنيل هذا الاستقلال، لكن أثناء الكفاح خسرت هذه الشّعوب نسبة معتبرة من مضمون الحرّية مقارنة بالوضع الذي كانت عليه سابقا. الشعوب المحظوظة اليوم هي تلك التي تحكمها أنظمة استبدادية ملكية تقليدية والتي تلتزم أحيانا بأدب ولباقة النّظام الكلاسيكي القديم أمّا الشّعوب الأسوأ حظا فهي التي أصبحت تئنّ تحت وطأة الطّغيان الممارس من طرف دكتاتوريين محلّيين من أبناء تلك الشعوب المقهورة سابقا من قبل الاستعمار، عندما جعل هؤلاء من سيادتهم على شعوبهم مطلقة،

[1]Bernard Lewis, **Islam et Démocratie**, P 822.

الملاحقات والمضايقات وغياب الأدب والأخلاق تمّت ممارستها بأقصى الحدود والتي لا يجرأ حتّى ولو كان مستبدّا أجنبيا على ممارستها أو يجرؤ على استخدامها.

مع مرور الوقت نجد الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية وفي النّهاية السّياسية لهذه البلدان، لم يتوقّف فيها الفساد. القوّة التّحديثية والمتسرّعة فيها كانت ظاهرية وسطحية فقط، نتائجها مخزية ومثبّطة للآمال أدّت إلى النّكوص إلى القيم العتيقة والعودة إلى الأنظمة الأخلاقية المتحجّرة التّقليدية. أمّا قيم الحداثة الجديدة المقترحة لتعويضها قوبلت بالرّفض المتعنّت، والأدهى والأمرّ من ذلك أنّها لم تستطع أفْهامهم استيعابها. ومع ذلك فإن الأصوات القديمة المتألّبة ضدّ الاستعمار الأوروبي ليست إلا مجرد ذكريات تلاشت أو ستتلاشى عند الملايين من الشّبان العاطلين عن العمل الجوعى وفي حالة غضب. أما الغرب بصفته الموطن الذي جاء منه المعتدِين المستعمِرين أصبح فيما بعد المكان الذي يمنح الكثير من الأمان للعمالة الوافدة والأجنبية. إنّه وبعد نصف قرن من فشل محاولات التجديد لم تطرح تساؤلات حول عواقب الكفاح ضدّ إسرائيل. لأن المعنيين بهذا الأمر مباشرة لو طرحوا هذه الأسئلة لبدأوا البحث مباشرة عن حلول توافقية، أمّا أولئك الذين لا يعنيهم الأمر إلا من بعيد فمن الأفضل لهم الاعتناء بل صرف انتباههم إلى مشاكل بيوتهم الملحّة التي تتطلّب حلولا عاجلة.

لا داعي هنا لذكر هزائم العرب السّابقة في كفاحهم ضدّ إسرائيل خاصّة عامي 1948و 1967. التي أثارت الجدل الدّائر من جديد: ما هو العطب الذي تعاني منه المجتمعات العربية وبشكل عام المجتمعات الإسلامية؟ ما الذي يجب القيام به في الوقت الحالي؟ فسّر العرب هذا الفشل مثلما فسّره قبلهم الأتراك بسنوات خلت من حيث أنّه مجرّد خلل عسكري سرعان ما يتمّ تداركه عسكريا ولذلك: يجب التّسلح بأقصى ما يمكن من عتاد وجهاز عسكري وبأحسن وأجود أنواعها. لكن رغم تحسن هذه الجيوش عدّة وعتادا، إلا أنّها منيت بالفشل الذّريع ومنه توجّب الاستماع لأولئك الذين يبحثون عن الأسباب الأكثر عمقا ويقترحون حلولا أكثر أصالة وثورية. طبعا البعض لا يرى التّغيير ضرورة عاجلة وملحّة فهم يفضّلون المحافظة على الأنظمة القائمة حتّى ولو كانت دكتاتورية متطرّفة أو أنظمة ملكية استبدادية تقليدية مع إضافة بعض التّحسينات الممكنة لهذه الأخيرة.[1] إنّ القبول بالأمر الواقع هو بالتأكيد القاسم المشترك بين القادة والزعماء الحاليين ولكلّ من سار على دربهم، كما أنّ القوى الأجنبية الكبرى مستعدّة لمساندة هذه الأنظمة القائمة إلى أن تحين الفرصة للتّدخّل الحاسم. لكن بالنسبة للبعض الآخر على النقيض من هذا إذ لديهم اعتقاد أن هذه الأنظمة القائمة إمّا سيّئة أو مرفوضة كلّيا لذلك يجب

(1)Bernard Lewis, **Islam et Démocratie**, P 823.

إرغامها ودفعها من أجل وضع وإنشاء مؤسّسات جديدة.

إنّ دعاة التغيير الثوري ينقسمون إلى صنفين أو مجموعتين: الأصوليون الإسلاميون من جهة والدّيمقراطيون من جهة ثانية، إنّ هذين الصّنفين ينتسبان ويستندان في مرجعيّتهما إلى أيديولوجيتين عظيمتين مختلفتين وأحيانا متعارضتين. حيث أن لفظة أصولية Fondamentalisme ظهرت لأوّل مرّة في الولايات المتّحدة الأمريكية حوالي سنة 1910 ضمن سلسلة منشورات البروتستانتيين. الأصوليون"The Fundamentals" استخدمت أولا في أمريكا ثمّ انتشرت في بلدان بروتستانتية أخرى، للدّلالة على بعض الجماعات التي تحيد عن الاتّجاه الرّسمي للكنائس، كما ترفض "النّظرية الليبرالية" و فكرة "نقد الكتاب المقدّس La Bible" بل تقرّ بما يلي: أنّ نصّ الكتاب المقدّس "الرّسالة الإلهية" التي لا يجب الطّعن فيها على الإطلاق. ثمّ استخدمت أخيرا للدّلالة على الحركات الإسلامية على نحو أفضل في سياق مشابه وأحيانا على نحو مشوّه. وبالتّالي ولو عدنا إلى الماضي لوجدنا أنّ اللاهوت الإصلاحي La Théologie Réformiste أحيانا يطرح مشاكل على المسلمين، وليس الحال التي عليها اليوم خاصّة عندما نجد الإزعاج الكبير الذي يسبّبه الأصوليون البروتستانت الأميركيون الذين يستندون إلى مبدأ الأصل الإلهي الذي لا يمكن الطّعن فيه للنّصوص المقدّسة سواء التوراة أو الأناجيل. كما لا يمكن أن نطرح نفس الأسئلة حول الأصل الإلهي الذي لا ريب فيه للقرآن، إذ أنها من بين البديهيات عند المسلمين. إنّ لفظة أصولية على أيّة حال أصبحت حسب الاستخدام الجاري تدلّ على "الجماعات الإسلامية" التي لم تجعل أكبر همّها النّصوص سواء الكتاب أم السّنة أو أصول الدّين وعلم الكلام La Théologie ولكن أكبر همّها هو"**المجتمع والقانون والحكومة**". ففي نظرها أن الإسلام تمّ تشويهه من قبل الكفّار الأجانب أو المسلمين المرتدّين الذين هم أكثر خطرا وأكثر تدميرا. ففي طرق وأساليب إدارتهم وتسييرهم تخلّى المسلمون عن الشّريعة والعقيدة السّمحة واستبدالها بقوانين وقيم معلمنة Séculières بمعنى أوضح وثنية Païenne. إنّ كل الأيديولوجيات المستوردة من ليبرالية واشتراكية وقومية يشملها الحكم السّابق حتّى لو قادها مسلمون للوقوف ضدّ مسلمين آخرين، كلّها مرفوضة. يعاني مسلموا اليوم من العواقب الوخيمة نتيجة تخلّيهم عن الشّريعة التي كلّفهم بها الله، نمط الحياة الذي يعيشونه اليوم مستلهم من الموضات الوثنية للعدوّ الكافر. الحلّ الأمثل يكمن في العودة إلى "فريضة الجهاد" الحرب المقدّسة La guère Sainte.[1] فبواسطة الجهاد يمكن الوصول إلى السّلطة عند إعلانه ضدّ المرتدّين وأشباه المسلمين للقضاء عليهم ثمّ بعد ذلك إعادة "أسلمة Ré islamisé" المجتمع وأخيرا إعادة تنشيط الدّور العالمي للإسلام. إنّه بالنسبة للأصوليين ليس للدّيمقراطية أي معنى على الإطلاق، إنّهم على نقيض الشيوعيين الشموليين عندما نجدهم

[1]Bernard Lewis, **Islam et Démocratie**, P 824.

يستخدمون ويوظّفون هذا اللفظ بشكل سيّء. ومع ذلك هم على استعداد للالتزام به واستغلال الوسائل التي يتيحها أيّ نظام يسمّى ديمقراطيا كما لديهم الإحساس بخدمته، لكن يجب أن لا يخفى علينا استخفافهم واستهتارهم بالإجراءات الدّيمقراطية ونيّتهم في هدفهم بتطبيق شريعة الإسلام في حال وصولهم إلى السّلطة. إنّ موقفهم من الالتزام بالانتخابات الدّيمقراطية يلخّصه هذا الشّعار:"**رجل واحد، صوت واحد، مرّة واحدة**". هذا الشعار ليس دائما دقيقا في الحكم على الأصوليين على الأقل بالنّسبة للإيرانيين، لأنّ الجمهورية الإسلامية الإيرانية تنظّم انتخابات تنافسية، كما تسمح بحرّية أكثر للجدل والنّقد في الصّحافة والبرلمان الذي يقلّ نظيره حاليا في بلدان العالم الإسلامي. ولكنّ التّرشّح وتشكيل جماعة والتّعبير عن الآراء كلّها تخضع للتّنظيم الصّارم المطبّق بقسوة. ففي النّهاية لا يمكن التّعليق أو التّشكيك في المبادئ الأساسية للثّورة أي الجمهورية الإسلامية. إنّ دعاة الإصلاحات الدّيمقراطية الذين يناضلون في البلدان العربية أو البلدان الإسلامية يدافعون عن نصيبهم من اجل ديمقراطية أكثر واقعية وأكثر مصداقية، مقارنة بتلك التي يمارسها أسلافهم. إنها ديمقراطية لا يمكن أن تكون مقيّدة أو تحيد عمّا هو معهود، بحيث يمكن نقضها عن طريق حكم ديني أو أيديولوجي مسبق، كما لا يمكن إفسادها عن طريق المطالبة بامتيازات إقليمية أو امتيازات طائفية أو فئوية. فقسم من تحرّكها وامتدادها في الشّرق الأوسط كان نتيجة موجة التّغييرات نحو الديمقراطية التي مسّت العديد من حكومات بلدان جنوب أوروبا وأمريكا اللاتينية. والقسم والآخر جاء عبارة عن إجابة على مشكلة انهيار الإتحاد السّوفيتي، الذي هو تأكيد جديد على نجاح الديمقراطية وتفوّقها خاصّة بعد خروجها منتصرة ظافرة من الحرب الباردة. وبمعيار أعم الديمقراطية عبارة عن ترابط تام بين الديمقراطية والثقافة الشّعبية الأمريكية في البلدان الإسلامية. فحول هذه النّقطة الأخيرة أي الديمقراطية الأمريكية والتي تشكّل دعوة للقيام بكثير من عمليات الضّبط، حيث أنّه ومنذ وقت ليس ببعيد كان ينظر إلى أمريكا كامتداد لأوروبا الغربية، لاشتراكهما في نفس الحضارة، تتكلّمان نفس اللغة وكأحد الإمبراطوريات العظمى وتمارس نفس الدّيانة وبالتالي فهي منبوذة انطلاقا من نفس العيوب المهلكة، ولو اقتربنا أكثر لانتهينا إلى نتيجة مفادها أنّه بين الدّيمقراطية الأمريكية والدّيمقراطيات الأوروبية اختلافات عميقة تمنح الأولى امتيازا لا يمكن منحه للأخريات إطلاقا. الاختلاف الواضح هو أن الولايات المتّحدة لم تمارس سيادة إمبراطورية (استعمارية) على البلدان العربية.[1] هذا الاختلاف يؤدّي بنا إلى اختلاف آخر أقلّ بروزا ولكنّه مهم جدا بعبارة أوضح وبشكل عام نجد الأمريكيين رغم بعض الاستثناءات المعروفة جيّدا لم يقرّوا بالموقف الامبريالي التّوسعي الذي أثّر وعقّد أيضا في بعض الحالات تلك العلاقات القائمة بين البريطانيين والفرنسيين من جهة، وتلك الشّعوب المستعمرة من جهة

[1] Bernard Lewis, **Islam et Démocratie**, P 825.

أخرى. هذا ما يسمح للأمريكيين إقامة علاقات وطيدة مع سكان الشرق الأوسط على قدم المساواة رجل لرجل، فهذا النّوع من العلاقات لم يعرفه الأوروبيون إطلاقا كما لم يستطيعوا تحقيقه إلا بصعوبة.

الثقافة الشعبية وأخلاق الأمريكيين لقيت قبولا وانتشارا واسعا في مجتمع الشرق الأوسط مقارنة بثقافات النّخب الإنجليزية والفرنسية التي لم تلاق نفس النجاح. لكن هناك اليوم ملايين البريطانيين أصولهم من جنوب آسيا وأيضا فرنسيين جاءوا من شمال إفريقيا. لكنّهم انتظروا الكثير من الوقت لنيل مستوى أو درجة التّأقلم والقبول في هذه المجتمعات مقارنة بالأمريكيين ذوي الأصول الشرق أوسطية. حيث لعب هؤلاء دورا مهما في تطوّر السّياسة الأمريكية وكذلك المحافظة على التأثير في التّطوّرات السياسية لبلدانهم الأصلية. إنّها بالضبط الأساليب والأدوات الانتخابية والسلطة النيابية أو التّمثيلية، فجاذبية الثقافة الأمريكية هي أساسا أحد مسبّبات الخوف والكراهية عند حرّاس الدّعوة السّلفية الأصيلة. ففي نظرهم أنّ هذه الأشياء مجتمعة تمثّل خطرا مرعبا لم يسبق له مثيل على القيم الإسلامية السّمحة الموروثة منذ قرون عديدة، وعلى سلطتهم الخاصّة، وأنّ هذه القيم مادّة دروسهم ومحاضراتهم. وبالتالي نجد آخر سورة في القرآن الكريم وهي "الناس" فيها طلب الاستعاذة بالله (من شرّ الوسواس الخنّاس الذي يوسوس في صدور الناس) [4و5،114] إضافة إلى أوّل سورة وهي "الفاتحة" (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) وهما الأكثر حفظا وتلاوة والمفروضتان على المؤمنين، حيث أن الشّيطان في القرآن هو العدوّ المضلّل المحرّض والغاوي الذي يريد إبعاد بني آدم عن الطّريق السّويّ أو سبيل الله. بهذا المعنى بالضّبط الذي قصده الخميني عندما أطلق على أمريكا تسمية الشّيطان الأكبر الشيطان الرّجيم، فهي مصدر الإغواء والتّضليل. إنه خاصّة في أوقات السّخط والانكسار، الغضب والحرمان، نجد الدّعوات القديمة إلى القومية أو القومية الاشتراكية، هِبات وهَدايا أوروبا القرن التّاسع عشر والقرن العشرين فقدت الكثير من قوّتها. فاليوم وحدهم الدّيمقراطيون والأصوليون الإسلامويون يستميلون إليهم الأتباع، لا بمجرّد الاعتماد على استقامة ونزاهة الشّخصيات أو الدّعوات الطائفية. فهؤلاء وأولئك حققوا بعض الانجازات الجزئية مثل: التّنفذ في الأنظمة الحاكمة غالبا ما تمّ هذا التّنفذ بطرق مرعبة من أجل إرغام تلك الأنظمة على تقديم تنازلات. مهما يكن من أمر نجاحها بقي محدودا، لكن الأهم بالنّسبة لهذه الأنظمة السّيادية والتّقليدية جدا هو إتمام بعض الأعمال الرّمزية فقط بغية احتواء الدّيمقراطيين أو الأصوليين وأحيانا الاثنين معا.[1]

من هنا فإن الدكتاتوريات المتطرّفة حاولت إسكات الغضب وتهدئة الأنفس في الأوقات المتوتّرة والحرجة باستخدام

[1] Bernard Lewis, **Islam et Démocratie**, P 826.

أو بالأحرى استغلال العواطف الدينية الإسلامية. فحرب الخليج تعطينا أحسن مثال عندما شاهدنا الدّكتاتور العراقي "صدّام حسين" العلماني الاشتراكي القومي العروبي، حيث أنه وحتّى وقت قريب يعتقد في نفسه هو من يمثّل في المنطقة والعالم ككل بطل الحداثة العلمانية الثائر ضدّ التّعصّب الدّيني الإيراني. لقد قرّر أخيرا رفع راية الإسلام وإعلان الجهاد ضدّ الكفّار، استجابة المسلمين لهذا النّداء وإن كانت غير عامّة فإنّها لم تمر هكذا عند الكثير. القليل من الأصوليين الذين اغتروا بدعوة صدّام حسين، أو تفطّن لحيلته عن طريق ربط هذا النّداء بالدّافع الحقيقي له. لكنّ الكثير اعتمدوا على المثل القديم القائل أنّ: الأسوأ من بين المسلمين هو مهما كان الأحسن من الأفضل عند الكفار. ومع ذلك إذا كان هذا الموقف مشهورا فإنه ليس عاما ولا شاملا. في عدد لا بأس به من البلدان العربية وبالنّسبة لأولئك الذين حقّقوا درجة كافية من النّضج خاصّة في أوساط المعارضة ضدّ الأنظمة الدّكتاتورية للعراق وأمثاله، يعتقدون أنّ الديمقراطية هي الحامل الوحيد للأمل إلى أوطانهم. إنّهم يناضلون كما يركبون المخاطر ويجازفون بأرواحهم لتحقيق تغيير ديمقراطي حقيقي. لكنّ هذا السّعي والنّضال من أجل الديمقراطية لم ينتج حتّى يومنا هذا عملا دؤوبا ومستمرّا دون انقطاع، إن التساؤل الذي حيّر الفاعلين السياسيين كما الملاحظين أي البحاثة الاختصاصيين داخل وخارج المنطقة: هل الديمقراطية تُعرف وتُطبّق فقط في العالم الديمقراطي نفسه؟ هل يمكن ممارستها وتطبيقها في بلدان الشّرق الأوسط وبلدان إسلامية أخرى؟

2-***المبادئ القرآنية والديمقراطية***: إن أشكال وأوجه الدّيمقراطية المختلفة هي من دون شك مقبولة بوجه عام. خارج شبه الجزيرة العربية كلّ البلدان الإسلامية مهما كان شكل الحكم فيها، تمارس فيها رسميا نوع من أنواع الهيئات التّشريعية حيث تجتمع لتشكّل مجلسا منتخبا. وإن دولة تريد أن تكون حديثة، لكنّ حداثتها لا تتعدى تأسيس مجلس نيابي أو ارتداء بزّة غربية من طراز رفيع لأشهر الماركات العالمية مع ملحقاتها. لكنّها في الحقيقة يمكن اعتبارها أنّها مجرّد شبه مؤسسات حرّة في هيئة تثير الضّحك، فالأكيد أن كلّ البلدان المعنية وفي حدود ضيّقة ومعروفة تمارس فيها بعض الحرّيات صمّام الأمان، والتي يمكن إلغاؤها بسهولة حيث يصبح وجودها وعدمها سيّان دون إثارة أيّة ضغينة أو استياء، لأنّه لا يوجد تقاسم أو مناصفة الجهاز الحكومي، كما أنّ الآليات والوسائل لمراقبة هذا الجهاز وإمكانية إسقاطه ديمقراطيا تكاد تكون منعدمة.[1]

إن الدّور الذي تؤديه هذه المؤسّسات يبقي السّؤال المقلق مطروحا والذي يشكّل لبّ النقاش الدّائر حاليا حول الديمقراطية في العالم الإسلامي المتمثل في: **هل الديمقراطية الليبرالية تتوافق بشكل كلّي مع الإسلام؟** أو هل

[1] Bernard Lewis, **Islam et Démocratie**, P 827.

يسمح الإسلام الاحترام الأكيد للقانون والتّسامح الثابت المضمون مع وجود انتقادات، والتي تمثّل الحدّ الأقصى لما يمكن انتظاره من حكومة استبدادية مثلا؟ إن عالم الديمقراطية يمثّل طبعا أشكالا مختلفة من الحكومات: أنظمة جمهورية أنظمة ملكية، أنظمة برلمانية، أنظمة رئاسية، العلمانية ودين الدّولة. كذلك التّباين والاختلاف الشّاسع في أسلوب الاقتراع أو التّصويت. لكن مهما يكن من أمر فإن كلّ الديمقراطيات من دون استثناء لها ممارسات مشتركة ومبادئ أساسية تفصلها وتميّزها عن باقي أنواع الأنظمة السّياسية. فهل يمكن للشّعوب الإسلامية أن تؤسّس وتنشئ شكلا من أشكال الحكم بحيث يتوافق وتقاليدهم التّاريخية والثّقافية والدّينية وفي نفس الوقت يسمح بالحرّية الفردية وحقوق الإنسان بالمعنى الممارس والمتعارف عليه في المجتمعات الحرّة في الغرب؟ الأصوليون الإسلامويون هم أقلّية مقارنة بالآخرين، لا ينفون ولا ينكرون أنّ إيمانهم وبرنامجهم السّياسي لا يتوافق مع الديمقراطية الليبرالية. لكن في نفس الوقت ليست الحركة الأصولية الإسلاموية هي الإسلام، حيث هي في الأخير إلاّ مجرّد تيار من بين تيارات أخرى. إنّه خلال الأربعة عشر قرنا التي مضت أي منذ البعثة النّبوية ظهرت العديد والكثير من الحركات المنتسبة للإسلام: المتعصّبة، الغير متسامحة والعدوانية والدّموية العنيفة إلى أقصى حدّ. أحيانا كثيرة منيت بالفشل الذّريع مثلما كانت تحت قبضة القمع والاضطهاد، وأحيانا نادرة استولت على السّلطة، كما استخدمت من أجل الاستنفار وإعلان الجهاد (الحرب المقدّسة) ضدّ مسلمين آخرين، أو ضدّ من اعتبروا مرتدّين ومارقين خوارج. أو وجّهت ضدّ أعداء الخارج أي ضدّ أعداء الإسلام بشكل عام. ومع مرور الوقت سواء سقطت تلك الأنظمة أو تمّ تغييرها لتصبح أقلّ شيء مقبولة وأحسن من النّظام القديم الذي تمّ إسقاطه، لكنّ تاريخ هذه الحركات يبيّن لنا أولا وقبل كلّ شيء أنّ أيديولوجيتها بصفة عامّة مستمالة بشكل كبير، حيث أنها لا تقبل هي ذاتها الأفكار والممارسات اللاإسلامية. مثلها في ذلك مثل حالة الأصولية في هذا العصر، في تشدّدها وتمسّكها بالعودة إلى الإسلام الأوّل. إنها تلتزم بمبدأ مهم عندما ترفض التّعرّف واكتشاف النّظام الكنسي والكهنوت المسيحي هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إعادة النّظر في الموقف تجاه الفلاسفة الشموليين من أوروبا الوسطى وخاصّة يمكننا اعتبار وبكلّ تأكيد أنّه لو أن هذه الحركات الاحتجاجية لو وصلت إلى السلطة فإنّ عقيدتها المتصلّبة لن تدوم طويلا. المسألة إذن لا تزال من دون حلّ ما إذا كانت الدّيمقراطية الليبرالية تتوافق والأصولية الإسلامية: الإجابة من دون شك سلبية. لكن يجب أن نشرح ما إذا كانت هذه الدّيمقراطية تتوافق مع الإسلام ذاته، هل يمكن أن تشتغل أو تطبّق كما ينبغي في مجتمع توجّهه المبادئ والعقائد الإسلامية ومثاله وأسوته دائما التّجربة والتّقليد الإسلامي؟[1] إنه شيء أكيد عند المسلمين وبشكل مسبق لا يقبل المناقشة بل أكثر من

[1] Bernard Lewis, **Islam et Démocratie**, P 828.

ذلك شيء يقتصر عليهم وحدهم، العودة أو الرّجوع لشرح وإعادة شرح وتفسير الرّسالة الأصلية والخالصة لعقيدتهم من قرآن وسنّة. لتقرير ما الذي يجب التّمسّك به من هذا الإرث الغنيّ المحفوظ في التاريخ منذ ما يقارب الأربعة عشر قرنا ومن ثقافة إسلامية في شكلها الممتاز والرّائع. في هذا السّياق يمكن استحضار بعض المعطيات التي من شأنها إثراء المناقشة، المعطى الأوّل وهو أن الديمقراطية الليبرالية فكرة غربية خالصة، تشكّلت منذ ما يقارب الألف سنة من التاريخ الأوروبي وعبر الإرث الدّيني والأخلاقي اليهود مسيحي "Judéo-chrétienne" وبواسطة ميراث حنكة الممارسة السّياسية والقانونية اليونانية الرّومانية معا. فلا توجد على الإطلاق ونهائيا تقاليد ثقافية أخرى أنتجت نظاما مشابها أو مثيلا لها. فما بقي لنا إلا أن نكتشف ما إذا كانت هناك صيغ ونماذج تنظيمية تمكّننا من تطوير وتكييف الدّيمقراطية في ثقافة أخرى لتتأقلم معها شيئا فشيئا. فمن منظور تاريخي يبدو أن الإسلام من بين باقي كلّ الحضارات غير الغربية يمنحنا فرصا كبيرة تسمح وتساعد على تأسيس وإنشاء ديمقراطية ليبرالية. حيث أنّ تاريخه وثقافته وديانته وفي العمق حضارته هو الأقرب إلى المسيحية، هذه الأخيرة تشترك معه في قسم كبير من ذلك الإرث اليهود مسيحي و الإغريق روماني الذي ساهم في تشكيل الحضارة الحديثة. وبالتالي ومن زاوية سياسية يبدو أنّ الإسلام الأقلّ تأقلما مع الديمقراطية الليبرالية، فمن بين السّتة والأربعين دولة التي تشكّل منظّمة المؤتمر الإسلامي هناك دولة واحدة هي:"الجمهورية التركية" التي يمكن اعتبارها ونعتها بأنّها ديمقراطية بالمعنى المتعارف عليه في الغرب، لأنه هناك أيضا التّوجه نحو الحرّية بقي محتشما بطيئا بل فيه مراوغة. أما البقية المتمثلة في الخمسة والأربعين دولة فهي إمّا أنها لم تقم بأيّة محاولة ديمقراطية إطلاقا أو أنها حاولت لكنّها فشلت في الأخير. منذ وقت قريب فقط أثيرت مناقشات داخل وخارج العالم الإسلامي والتي تدور حول معطيات ماضي الإسلام ومكوّنات أو مقوّمات الحاضر التي منها ما يشجّع ويسمح ومنها ما يعيق ويثبّط إرادة تطوير ديمقراطية ليبرالية. مجتنبين في نفس الوقت الجدل الكلامي والجدل الدّفاعي أو الهجومي القائل بأنّ الديمقراطية الحقيقية ليست الغربية وإنّما الإسلامية، أو أنّ الليبرالية الغربية هي نفسها ذات جذور وأبعاد في الإسلام. فالملاحظ على هذا النوع من المناقشات هو التركيز فقط على عدد قليل جدا من النّقاط المهمة. إنّ كلّ حضارة تُصبغ وتشكّل مبادئها الخاصّة حول آلية الحكم وإدارة الدّولة وكذلك المؤسسات التي تساعد وتسمح بذلك، ويتمّ تحقيق الكثير أو القليل من النّجاح عند ممارسة تلك الأشياء. ففي الغرب يوجد بين هذه المؤسسات ومنذ القديم "مجلس استشاري" للشيوخ Conseil أو "جمعية نيابية Une assemblée" هي عبارة عن هيكل مشابه أو مؤسسة موازية، فبفضلها تتمكّن الكفاءات أو نخبة العالم السّياسي المشاركة في تشكيل وقيادة الحكومة، بل وكذلك أحيانا الاستبدال والتناوب على الحكومة، أما المعايير التي تعطي حقّ المشاركة في القيادة السّياسية ليست دائما نفسها أحيانا، كما في مدن اليونان القديمة

مشاركة المواطنين يمكن أن تكون مباشرة وشخصية.[1] لكنّ الشائع والغالب هو أن المشاركين (من يمتلكون حق المواطنة) المؤهلين يختارون من بينهم عددا معيّنا ومحدودا لتمثيلهم ونيابتهم عن طريق إجراء ينتج عنه إما التوافق أو التجديد. فهذه الجمعيات المتكوّنة من ممثّلين (نواب) لكلّ منها خصائص ومميّزات مختلفة، حتّى الشّائع منها، لأن لها دور كبير في صناعة القرار والمصادقة على القوانين ورسم الضّرائب. لكن في كلّ الحالات إن العمل أو النشاط الفعال لهذه الأجسام أو الكتل (المؤسسات) ينجم عنه مبدأ تمت صياغته في القانون الروماني وفي الأنظمة التي استمدّت منه وهو أن: الاعتراف بالشّخص الشرعي القانوني (من حيث هو هيئة) معناه أنه عبارة عن الكائن الأخلاقي الذي له شخصيته الاعتبارية، وبالتالي من أجل تحقيق متطلّباته المشروعة يعامل كفرد له الحق في الحيازة (التّملّك) البيع والشّراء، كما يمكنه إبرام العقود والحصول على التزامات، وباستطاعته رفع دعاوى تظلّمية سواء بردّها أو إسقاطها وفق القوانين المدنية أو العقابية. ولو وجدنا بعض العلامات لوجود مثل هذه الأجسام (الكتل) خلال الأيام العربية قبل الإسلام (الجاهلية) لكنّها اختفت مع مجيء الإسلام. فمنذ ظهور النّبي محمد T إلى غاية ظهور مؤسسات من الطّراز الغربي في العالم الإسلامي خلال العصر الحديث، لا يوجد مثيل ونظير لها عند الشعوب الإسلامية كورقة الاقتراع الأثينية (Boulé) مجلس الشيوخ الروماني (Sénat). مجالس الحكم اليهودية (Sanhédrin) أو مجلس العموم الإسلندي (Althing). مجلس العقلاء الإنجلوساكسوني (Witenagemot) إضافة إلى ما سبق ذكره هناك ما لا يحصى ولا يعدّ من البرلمانات (Parlements) والمجالس والمجامع الكنسية (Synodes) أو الاجتماعات الدّورية الرومانية (Diètes) الغرف والمجالس بكلّ أصنافها التي شهدتها المسيحية. فمن بين العوائق التي تحول دون ظهور وانبثاق هذا النوع من الكتل. هو بالخصوص غياب الاعتراف و الإقرار القانوني بوجود أشخاص معنويين أو اعتباريين، يمكن الإشارة إلى بعض المحاولات المحدودة التي تسير في هذا الاتجاه مثلا: القوانين التّجارية الإسلامية التي عرفت أشكالا مختلفة ومتعددة من الشركات التي تدير أعمالا محدّدة بدقّة. كذلك "الوقف" الذي عماده الصّدقات والزّكاوات، والذي أصبح مستقلا عن منشئيه. نظريا هناك الحقّ في التّملّك ولم يوضع حدّ وتصنيف لما يمكن امتلاكه في الإسلام، وكذلك الكسب وجمع المال والثّروة أو بيع أو حتّى التنازل عن الممتلكات. ولكن ولا كتلة ذهبت أو بالأصح تطورت لتتجاوز هذا المستوى من الغايات والأهداف البدائية البسيطة للوصول إلى انجاز الأعمال الكبرى المفروضة والضّرورية، مثل ما نجده في الغرب من شركات الأعمال أو الأشغال الحكومية أو الكنسية أو الخاصّة. إن الذي يعطي الطابع الذاتي الشّخصي إلى أبعد الحدود لكلّ هيئات الحكومة في الإسلام هو مبدئيا على الأقل ولمْ لا عمليا بشكل يومي ودائم أنّه لا توجد "دولة Etat"

[1] Bernard Lewis, **Islam et Démocratie**, P 829.

ولكن يوجد "قائد أعلى Souverain" وفقط. لا توجد مقرات عدالة "Cour de justice" ولكن قاضي فقط. كما لا توجد مدينة حضرية لها سلطات وحدود ووظائف محدّدة ومعروفة بل فقط مجموعة قرى أو تجمّع قروي يخضع أساسا لنظام عشائري قبلي عرفي أو ديني يحكمه موظّفين عادة من الرّتب العسكرية معيّنين من طرف القائد. ينصرف هذا الحكم كذلك إلى ما يعرف بـ"ديوان الإمبراطورية العثمانية" (ديوان حُميون) الذي وصفه العديد من الزوار الغربيين، فهو بمثابة "مجلس استشاري" يرتبط تحديدا بعقد اجتماع في يوم محدّد بكبار الموظفين السياسيين والإداريين وكبار القضاة وموظفي الخزينة المالية وكبار قادة الجيش، يرأسه عادة السّلطان لكن في زمن تلا أصبح يرأسه كبير الوزراء.[1] فالقرارات المتّخذة والإجراءات الصّادرة عن الدّيوان تخضع لكفاءة الشّخص الذي ينعقد باسمه المجلس، هذا المجلس يمكن أن تكون قراراته عبارة عن توصيات لأن مسئولية القرار النّهائي تنسب إلى السّلطان أو كبير الوزراء. أبرز الوظائف الأساسية التي تؤديها المؤسسات أو الهيئات التّمثيلية في الغرب وظيفة "سنّ القوانين Légifères " لم تتطوّر هذه الوظيفة خلال القرون المتتابعة، لأنه حسب الاعتقاد الإسلامي لا توجد وظيفة سنّ القوانين في الدّولة الإسلامية، ومنه لا حاجة إلى وجود مؤسّسة مشرّعة. لأن الدولة الإسلامية هي أساسا دولة ثيوقراطية (Θεός- Theós إله، κράτος- *krátos* حكم، أي الحكم الإلهي) ليس بالمفهوم الغربي أي دولة محكومة من قبل الكنيسة أو رجال الدين Le clergé لأنه لا هذا ولا ذاك تواجد في العالم الإسلامي، لكن بالمعنى الحرفي (الحكم لله) أي سياسة محكومة إلهيا عن طريق الوحي. ففي اعتقاد المسلم أنّ سيادة الشّرعية مستمدّة من الله الواحد، والحاكم يستمدّ سلطانه لا من الشّعب و لا من آبائه لكن من عند الله، وبحسب معايير الشريعة السّمحة. أما على صعيد الممارسة الفعلية فإن عدم الالتزام بهذه المعتقدات جعل من التعاقب الوراثي على السلطة من طرف عائلة أو عشيرة أصبح هو القاعدة. ومع ذلك لم يلق أيّ مصادقة من طرف الشريعة الإلهية، بل الحكّام ثبّتوا ورسّخوا هذه الأعراف بأنفسهم. ولقد اعتبرت -نظريا فقط- هذه القواعد أو الأعراف بمثابة تمهيد وإعداد أو تفسير للقاعدة الوحيدة السّليمة من عند الله التي صرّح بها الوحي. لكن يبقى المبدأ القائم من حيث أن الدّولة دولة (إلهية) ويحكمها الله تحكم عباد الله، قانونها شريعة الله جيشها يتشكّل من جنود الله الذين يحاربون في سبيله، ومنه فالعدوّ بالطّبع عدوّ للّه. وانطلاقا من عدم وجود مجالس دستورية أو تشريعية وما شابهها، فإن هذا الغياب ليس في حاجة إلى مبدأ التمثيل النّيابي أو إجراءات (أي انتخابات) يتمّ عبرها اختيار ممثّلين. لأنه لا توجد هناك فرصة أو منفذ للقيام أو اتخاذ قرارات بشكل جماعي، وبالتالي لا توجد هناك حاجة لمثل ذلك الإجراء (التصويت) لإعداد القوانين وإبداء موقف حولها. ما عدا السّمع والطّاعة فقط. أما المسائل الكبرى التي تشكّل

(1)Bernard Lewis, **Islam et Démocratie**, P 830.

عمق ومركز التّطوّر السياسي الغربي مثل مشكلة تسيير الانتخابات أو مشكلة تحديد وتمديد قانون الانتخاب لم توجد على الإطلاق عبر تطوّر التجربة أو الخبرة السياسية في الإسلام. ومنه لن نتفاجأ عندما نحصي هذه الاختلافات، حيث أن تاريخ الدّولة الإسلامية عبارة عن "حكم فردي Autocratie" متتابع دون انقطاع. يقودها دائما حاكم مسلم يمتلك الشّرعية وعلى الرّعية المسلم السّمع والطاعة فقط، لأنه واجب ديني (فرض شرعي). أمّا نقيض السّمع والطاعة العصيان، الذي هو عبارة عن إثم ومعصية إن لـم يكــن جريمـة. لكن العوائق من أجل قيام وإنشاء مؤسّسات ليبرالية ليست سياسية فقط. فهذه الظاهرة المتمثلة في الاستبدادية الصّغيرة، سائدة فقط عند الطّبقات الرّاقية، اقتضتها ظروف تلك المرحلة خاصّة نظامي "الحريم" و"العبيد" (أي الإماء والخدم). فممارسة هذا النّوع من الاستبداد عبارة عن تحضير وإعداد لحياة الرّشد القائمة على السّمع والطاعة. والنتيجة هي التّعوّد والترويض على إقامة حواجز وموانع ضدّ كلّ الأفكار الليبرالية. لكن النّساء وخاصّة الأمهات والأخوات والزّوجات وبنات الحكام لعبن دورا مهما في تاريخ الإسلام، حيث أنّ المؤرخين الذين يذكرون هذا الدور عادة ما يقرّونه ولا يثير حفيظتهم أبدا.[1] لكنّهن (أي النساء) منعن حتّى اليوم في زمننا هذا من المساهمة في تطوير وتقدّم المجتمع، ومنه لم توجد إطلاقا زمرة أو طائفة منظّمة نسائية جديرة بالذكر أو التنويه بل نجد مشاركة المرأة في الشرق الأوسط على النّقيض تماما من مشاركة النّساء في التّقدم والتّطور الغربي. لقد أدرك الغربيون في السّابق وبشكل سريع الأساس الاقتصادي لديمقراطيتهم الليبرالية، فالديمقراطيون البريطانيون والأمريكيون والفرنسيون كلّهم وبنفس الدّرجة نادوا بصوت واحد مرتفع بحقّ التّملك و الملكية. بل الأكثر من ذلك اعتبرت أحد أهم حقوق الإنسان الأساسية، لأنها تحافظ على الطّابع الليبرالي للمؤسّسات، وهذه الأخيرة تحافظ بدورها وتحمي جميع أصناف الملكيات. حيث أن حقّ التّملك عنصر أساسي لا غنى عنه في المجتمع المدني ولذلك أكد عليها المفكرون الأوروبيون لإدراكهم أهميتها. في وقت صعود الأفكار والأحزاب والحكومات الاشتراكية والتي عملت كلّ ما في وسعها من أجل إضعاف الإيمان بالملكية الخاصّة باعتبارها قيمة ليبرالية. أما الأحداث الأخيرة منذ سقوط الإمبراطورية السّوفيتية وجدار برلين عادت الثّقة من جديد بالملكية الخاصّة. انطلاقا من هذه النّقطة نجد الشّريعة الإسلامية تؤكّد دون ملابسة أو مواربة على الحقّ الدّيني في التّملّك الخاص لكنّنا نجد في تاريخ الإسلام بعض الاستثناءات من خلالها كان التّمتّع بالأشياء الجميلة المملوكة ليس شيئا دائما مضمونا حتّى بالنّسبة للغنيّ أو الثّري. لأنه يمكن أن تستولي عليها أو تحتجزها الدّولة لصالحها عن طريق موظّفيها أو وكلائها، هذا ما يجعل المَلاَّك (صاحب الملكية) في عدم أمان وقلق دائمين. نجد دلالته ورموزه في هندسة المدن الإسلامية التقليدية،

[1] Bernard Lewis, **Islam et Démocratie**, P 831.

فمن خلالها نجد أنّ الأحياء الغنيّة ومنازل الأثرياء منغلقة على ذاتها، محاطة بأسوار عالية تحجب ما وراءها أو داخلها كلّيا وتحيط بصحن داخلي. كما أنّ ماركس وأنجلز أدركا في حدّ ذاتهما أن نظرية "صراع الطبقات" لا يمكن تطبيقها بشكل كامل على المجتمعات غير الغربية. ففي مكان هذه النظرية صمّما نظرية تسمّى:"نمط الإنتاج الآسيوي". حيث لا يحتوي هذا النمط فعلا على ما يسمّى حقّ الملكية الخاصّة للأرض ينتج عن هذا أنه لا يوجد صراع طبقي، لكن مجرّد معارضة بسيطة بين غالبية الجماهير المقهورة بالتّرهيب الممارس من طرف سلطة دولة شمولية (متواجدة في كل مكان) ذات الطابع البيروقراطي والعسكري. مثلما نجده في الكثير من النّظريات الأخرى، فإن هذا يبقى مجرّد صورة مشوّهة وليس وصفا حقيقيا، ومع ذلك مثل باقي النّظريات فإنّها تحتوي على جوانب واقعية. فلو قارنا بين علاقة الملكية والقوّة أو السّلطة (المال والسّلطة) في أمريكا اليوم وبين العلاقة نفسها في الأنظمة الكلاسيكية في الشّرق الأوسط. فإن الاختلاف نجده فيما يلي: في أمريكا يستخدم المال لشراء السّلطة بينما في الشّرق الأوسط تستخدم السّلطة لتكوين الثروة. وإن كانت هذه الملاحظة مبسّطة فإنه هناك استثناءات نجدها في هذا الجانب أو ذاك. فاستخدام الوظائف الحكومية العامّة لجمع الثروة ليس شيئا مجهولا في الولايات المتّحدة، واستخدام المال لدخول المعترك السياسي ليس شيئا غريبا عن تقاليد الشرق الأوسط. ومع ذلك يبقى هذا هامشيا في النّظام السّياسي والاقتصادي لأمريكا الكبير والمتّسع. لأن المال المكتسب مباشرة عن طريق صعود السّلطة قليل الأهمية بشكل نسبي، إذ نادرا ما يتمّ اللجوء إلى أموال النّظام الثالث (الرشوة).[1] أما في الشرق الأوسط فإنه في الغالب تقريبا لا يوظف المال إلا لشراء السّلطة التي تقبل الرّشوة، وتُمارَس الألاعيب الخفية من طرف صاحب السلطة.كما يمكن أن نجد الفوارق والاختلافات بين النظامين والتي تكمن في طبقة التجار، وفي ذلك المكان والموقع الذي يحتفظ فيه المجتمع والسّياسة القيام بمظاهرات واحتجاجات ضخمة تؤثر في صناعة القرار.

إن المجتمعات الإسلامية سواء في العصور الوسطى أو الحديثة، استمتعت غالبا بحياة صناعية وتجارية غنيّة ومتنوعة سمحت بظهور طبقة تجارية ثرية ومثقّفة. ملخّص القول وفي حالات استثنائية تقريبا، كأن ينشأ خلاف حدودي بين دول متخاصمة أو في فترة خلوّ العرش أو الفترة بين انهيار نظام معيّن وقيام النّظام الذي يليه فإن هذه الطبقة من التّجار لا تقوم بأيّ دور ولو حتّى مهمة الإنقاذ والدّفع بالأمور نحو الأحسن، مثلما هو معروف عن البورجوازية الأوروبية الصّاعدة والمساهمة في تشكيل الغرب الحديث بشكل قويّ. كما نجد الكثير من بين هؤلاء التّجار هم من أهل الذمة أي من غير المسلمين خاصة اليهود والنصارى وبالتالي هم بعيدين عن أداء أي دور مهم

[1]Bernard Lewis, **Islam et Démocratie**, P 832.

في المجال السياسي، والأكثر أهمية من هذا الدور الذي يلعبه هذا القلق واللاأمن الدائم، الذي تعاني منه هذه الفئة هو: ما يعقُب أو يتلو حالة الثوران أو الهياج الشعبي أو الغزوات، فإن خطر نزع الملكية أو السّطو أو التخريب والهدم داهم أبدا. فهذه العوائق التّقليدية التي تقف في وجه الديمقراطية تمّ تعزيزها أكثر بطرق مختلفة عن طريق السّير والتّقدم نحو الحداثة الذي شهدته المنطقة منذ القرن التاسع عشر وبشكل كبير خلال القرن العشرين. فسلطة الدّولة في الواقع أو فعليا هي سلطة الدّكتاتور المستبدّ غالبا، مستخدما قدرته أو سطوته للقيام بقهر وترهيب الشّعب المرفوضة كلّيا وبشكل مطلق. وبالتالي فإن فلسفة السّيطرة عن طريق السّيادة يمكن تحديدها وتوضيحها في هذه الأسلحة من الأيديولوجيات الشمولية، نشير هنا ونقصد بالضّبط:"تأليه الحكام والزّعماء" من جهة و"التعصب الأعمى" من طرف الرعايا والأتباع. ففي النّهاية التّطور التقني والتكنولوجي والاتصالات والأسلحة الحديثة وكذلك تحديث المجتمع والاقتصاد كلها معا أضعفت أو زعزعت التّعصّب الديني، ومعها القوى البينية الوسيطة وبوسائل متعدّدة ليّنت نوعا ما الاستبداد المذكور سابقا، فلا واحد من الخلفاء العرب ولا واحد من السلاطين الترك في الماضي مارس السّلطة التّعسفية الظالمة والمجحفة مقارنة بالتي يمارسها ديكتاتوريي عصرنا هذا. لكن التغييرات المثيرة والمستفزة التي سبّبها التّحديث ليست كلّها سلبية طبعا، نذكر هنا تحرير المرأة حتّى ولو بقي شوط كبير لتجتازه كي تبلغ المستوى الذي بلغته نظيرتها الغربية، إنّها تحوّلات إيجابية لكنّها لا تعكس حقيقتها لو قاموا هم أنفسهم بإنتاجها دون تقليد. ومهما يكن من أمر فإنها لا غنى عنها لمجتمع تقليدي جدا، فمن المستحيل تقريبا أن يخلق أو يعيد إنتاج نفسه من جديد، مثلما يسمح عندما يضفي المصداقية على أعمال ومنجزات المؤسسات الحرّة (الليبرالية). أو أن هذا المجتمع يبقى نصف أعضائه في حالة خضوع دائمة بينما النّصف الآخر ينحني صاغرا للطّاغية المحلّي.[1] أما التنمية الاقتصادية والاجتماعية فهي تنتج لنا عناصر جديدة: ميلاد طبقة (فئة) متوسّطة متعلّمة مثقفة من التّجار والمسيّرين والحرفيين مختلفة كلّيا عن النّخب العسكرية والإدارية والدّينية المجتمعة والمتضامنة للتّمسّك بالنظام القديم. حيث أن هذه الفئات الجديدة ستصنع وتبتكر جمعياتها الخاصة وتنظيماتها الخاصة، كما يمكنها إنشاء تشكيلة ملتحمة لا غنى عنها في المجتمع المدني، وبالتالي ستساهم حتما في السّير والتّقدم نحو إرساء قواعد الممارسة الديمقراطية الحقّة. لأننا وجدنا سابقا في التقاليد الإسلامية العناصر المشجّعة والمدعّمة لانبثاق الظاهرة الديمقراطية في هذا المجتمع. فإذا كانت الظروف مساعدة وتسمح بذلك لا بدّ إذن من دفعها للأمام كي تتطوّر. كما أن المفهوم الإسلامي الكلاسيكي عن "السيادة العليا" يمنحنا غطاءا ومبرّرا كافيا مهمّا له مكانته الخاصّة، فوفقا له ستكون سلطة الدولة منتخبة ومشروطة بـ"عقد" يتضمّن معنى التوافق

[1] Bernard Lewis, **Islam et Démocratie**, P 833.

الذي يمكن إلغاؤه كذلك. إن الخلافة الإسلامية التي تمّ تحديدها وضبطها بمقتضى الشريعة الإسلامية المنزّلة يمكن أن تكون نظاما استبداديا دكتاتوريا حيث لا تخلو من أي مظهر من مظاهر مقوّمات الحكم الاستبدادي الفردي Despotisme كما في نظرية الإمامة الشّيعية. أمّا بمقتضى العقيدة السّنية فإن الخليفة يتمّ اختياره "انتخابه" من طرف المؤهلين (أهل الحلّ والعقد) أي تعيين خليفة منهم، هذا الاختيار الانتخابي لم يتم تحديده على الإطلاق ولا عملية انتخابية تمّ إجراؤها أو تمّ تفعيلها. لكن مبدأ الانتخاب الاختياري موجود في قلب أحكام التّشريع السّني، فهذه النّقطة لا يجب أن نمرّ عليها مرور الكرام.

كما أنه بمقتضى هذا المبدأ السّني فإن العلاقة بين الخليفة ورعاياه يمكن أن تكون توافقية وفقا لـ"عقد البيعة" لأن هذا اللفظ "البيعة" يرمز ويحيل إلى الاحتفالية المقامة على شرف قدوم خليفة أو حاكم جديد. حيث يترجم ويفسّر أحيانا بـ"الولاء" و "الإخلاص"، هذا النوع من التعبير الوصفي يتوافق كلّيا مع الأفعال، لكنّه لا يترجم بشكل صحيح أحيانا المبدأ. لأن كلمة "بيعة" مشتقة من الفعل الذي يدلّ على المبادلة والمقايضة أي "باع"، والمعنى الشائع لها هو "الصّفقة" (ضرب اليد باليد) للدّلالة على المعاقدة والمعاهدة. ومنه فالبيعة إذن عبارة عن "عقد" تلتزم من خلاله الرّعية بالطاعة والانقياد للخليفة، مقابل أداء بعض الواجبات عيّنها الفقهاء ينبغي على الخليفة القيام بها. ولو فشل الخليفة في أدائها - حيث أن التاريخ الإسلامي لا يعتبرها شرطا كافيا- يمكن في بعض الشروط أن يُعزل أو يُخلع من الخلافة. فهذه العقيدة السّنية في الخلافة تعتبر العلامة الفارقة والأساسية بين الحكم الفردي (الأوتوقراطي) وبقية الأنواع الأخرى من الأنظمة الاستبدادية أو الديكتاتورية، فالحاكم المسلم لا يمكنه أن يسمُوَ أو يعلو فوق القانون، بل إنّه خاضع ومطيع إن لم يكن أشدّ انصياعا له مقارنة بأتباعه. فلو أَمَرَ مثلا بما تأباه الشريعة وتنكره (أي معصية) فإن واجب الطاعة يسقط، ويتمّ تعويضه بدلا من ذلك لا بحق آخر بل بواجب آخر هو اللاسمع واللاطاعة. وفي وقت آخر نجد المتكلّمين باسم الإسلام والباحثين عن جذور إسلامية للممارسات الغربية، وجدوا ضالتهم في مبدأ الشّورى "La Consultation" الإسلامي، فبمقتضى هذا المبدأ لا يمكن لأيّ حاكم مسلم أن يتّخذ أي قرار شخصي أو تعسّفي، بل يمكن اتخاذه بعد استشارة ذوي الخبرة والكفاءة المؤهلين لذلك.[1] إن هذا المبدأ يمكن ممارسته بطريقتين أشير إليهما في القرآن وفي بعض الرّسائل الفقهية، بعضها يحثّ على استشارة العلماء (أولي الأمر) وبعضها الآخر يحضّ على استشارة رجال الدّولة. كما أنه أحيانا قام الحكام من وقت لآخر باستشارة الذين يشغلون الوظائف العالية والراقية في الدولة خاصة أثناء الحقبة العثمانية. فهذا المبدأ ليس فقط أو بالفعل لم تتم ممارسته أو تطبيقه بالتمام، لكن لم تتم صياغته أو معالجته في الأحكام الفقهية. أما

(1)Bernard Lewis, **Islam et Démocratie**, P 834.

الأكثر أهمّية هو قبول التّعددية في أحكام الفقه وفي الممارسة الإسلامية. حيث أن العالم الإسلامي يتميّز بتنوّع مذهل عبر القارات الثلاث، فالإسلام ومنذ عصور طويلة يشتمل على تنوّع عرقي كبير واختلاف عقدي وثقافي، تعايشت هذه الاختلافات جنبا إلى جنب في شكل تواصلي تناوبي وبانسجام تام. من جهة أخرى نجد أنّ حروب صراع الفرق Les Sectes وتنافسها أو الاضطهاد الديني لم يكونا مجهولين أو غير معروفين في تاريخ الإسلام، لكنها كانت أحداثا نادرة وقليلة بل شاذّة. إنّها لم تبلغ على الإطلاق مستوى أو درجة كي نحكم عليها بالحروب الكبرى الدّينية أو الإضطهادات التي شهدها العالم المسيحي. وذلك عندما سمح بالاختلاف داخل الدين الإسلامي بشكل يمكّننا مقارنة الماضي الإسلامي مع غالبية الأنظمة ما قبل الحديثة أي الدينية أو الماقبل علمانية Pré laïque. ولو أجري فحص دقيق ففي النهاية نجد الإسلام التقليدي لا يحتوي طبعا على مبادئ حقوق الإنسان الحديثة.لأن المفهوم ذاته يعتبر محتقرا في نظر الفقهاء، لأن الله وحده من يمتلك الحقوق بينما الإنسان ملزم فقط بواجبات. لكن على صعيد الممارسة فإنّ واجب فرد ما إزاء فرد آخر وعلى الخصوص واجب حاكم معيّن تجاه رعاياه يمكن مقارنتها مع ما يسمّيه الإنسان الغربي "الحق Le droit" خاصّة عندما يكون هذا الواجب فريضة إلهية.

وبالتالي يمكن البرهنة أن هذه المبادئ الشرعية والدينية تنتج أفعالا جميلة ومضبوطة، كمبدأ اختيار الخليفة بـ"عقد بيعة" الذي كان موجودا منذ الأيام الأولى للخلفاء الأوائل في الإسلام. ولقد نتج عن الاستهجان والاحتقار للشريعة وسموّها، اختفاء أو غياب السّماح والقبول بالتّنوع والتّعدد والاختلاف أثناء فترة التّوترات الدّينية والعرقية والاضطراب الاجتماعي.

أما الشورى عندما كانت موجودة فهي محدودة فقط بين الحاكم والدائرة المحيطة به، بينما أهينت كرامة أشخاص وتمّ الاعتداء عليهم من قبل مستبدّين، الذين سمحوا لأنفسهم إهانة وإذلال وحتّى تعذيب معارضيهم وليس فقط إعدامهم. لكن رغم الاستياء الناجم عن كلّ هذه الصّعوبات وكلّ هذه العوائق إلا أن المثال الديمقراطي يغزو بانتظام بلدانا في المنطقة وعددا لا بأس به من الفئات الناضجة والمثقفة العربية التي تعتقد أنّ الديمقراطية أحسن، إن لم تكن الوسيلة الوحيدة لمعالجة المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. فجدول التجارب الديمقراطية في الشرق الأوسط لم يغلق ولم يكتمل بعد بل لا يزال مفتوحا.[1]

إن بقاء وازدهار الديمقراطية في إسرائيل رغم عديد الصّعوبات الداخلية والخارجية لا يمكن أن تكون نموذجا ومثالا

[1] Bernard Lewis, **Islam et Démocratie**, P 835.

مؤثرا بسبب أن إسرائيل ليست دولة مسلمة ولم تصبح دولة شرق أوسطية إلا مؤخرا، لكن يوجد هناك في إسرائيل مواطنون عربا يساهمون في تحسين الوضع السّياسي وتطويره، والأكثر من ذلك هناك الكثير من العرب أيضا من يعيش في ظلّ السيطرة الإسرائيلية. هذا النموذج الذي شكّله الإسرائيليون يمكن أن يكون في النّهاية له أثر كبير على الشّعوب المجاورة. هذه الشعوب التي تشاهد كما تستمع وتتصفّح بشكل يومي كلا من التلفزيون والإذاعة والإنترنت، فمن خلال وسائل الاتصال هذه يشخّص ويعرض النّاطقون بالعربية أحوالهم وأوضاعهم للعالم المتقدّم والمتطوّر أو الأكثر ديمقراطية. وذلك في إطار ما يسمّى بـ"حرية التعبير" المقيّدة بشكل دائم أو غير المتاحة نهائيا في بلدانهم. ومع ذلك فبفضل هذه الوسائل أصبحت المساحة في التّعبير متّسعة وشيئا مرغوبا فيه مقارنة بذي قبل. والأكثر من ذلك حقّقت نجاحا كبيرا في الأوساط الجماهيرية بل وفي إطار المناقشات الخاصّة. إنّ لبنان ومنذ عشرات السنين تشتغل فيها العديد من المؤسّسات الديمقراطية وتقودها نخبة ناضجة سياسيا سواء كانت مسيحية أو مسلمة، إذ يشكّل هذا البلد مثالا رائعا للمنطقة. حقيقة أن التجربة الديمقراطية اللبنانية أجهضت بفعل الحرب الأهلية، لكن يمكن تجاوز هذه الأزمة، لأن هذه الديمقراطية جدّ مهمة للّبنانيين أنفسهم. غير أن النموذج الأكثر تشجيعا ونجاحا هو التجربة التركية، حيث تمّ تأسيس ديمقراطية ليبرالية قويّة استمرّت في العمل والاشتغال بها كنظام سياسي، مثلما تم تطويرها وتحسينها، لأن التوجه نحو الديمقراطية في تركيا لم يكن سهلا ومن دون ارتكاب أخطاء. فمنذ سنة 1950 كانت هناك ثلاث تدخلات عسكرية في الشّأن المدني الديمقراطي. لكن هذه التدخلات الثلاثة كانت نهايتها العودة إلى العمل الديمقراطي مدنيا، واستمرّ هذا العمل الديمقراطي إذ لا يوجد اليوم أي شيء يدعو إلى الارتياب في عدم وجود ديمقراطية تركية، فالأتراك ليسوا عربا لكنّ الشعبين العربي والتركي اشتركا في ماض تاريخي طويل وورثا معا تقاليد ثقافية إسلامية مهمّة في الشرق الأوسط، ما يجعل أمل تحقيق الديمقراطية في البلدان الأخرى لهذه المنطقة ممكنا عبر دراسة المثال التركي وتاريخه. تقلّبات الديمقراطية في تركيا تبيّن لنا نقطة انطلاق خلق وبدء العمل والاشتغال بالمؤسسات الليبرالية في بلد وعند شعب تهيمن عليه التقاليد العتيقة والعريقة، لنمط من الحكم الاستبدادي Autocratique. وبالتالي هي من دون شك مهمة شاقة وصعبة. إنّ هذا العمل يتطلّب شجاعة كبيرة ومثابرة مستمرّة في ظلّ هيمنة الاستبداد، ففي وضع كهذا من المستحيل تشخيص العراقيل والعوائق وبلورة اقتراحات التي من شأنها تحسين الأوضاع نحو الأحسن. العثمانيون لم يصابوا بعقدة الكبرياء جرّاء الهزائم والإخفاقات التي منيوا بها ولم يعتبروها انتصارات. كما لم يعزوا أسباب الفشل إلى أنفسهم عندما تكون بارزة وغير قابلة للنّقاش بإرجاعها إلى قوى خفيّة أو سرّية وشرّيرة. إن المثال التركي يمكّننا من التفكير أو النظر فيما إذا كانت الحرّية عبارة عن دواء فعّال يقدّم بجرعات خفيفة في البداية، ثمّ شيئا فشيئا

يمكن تقويتها بمجرّد ما يتمّ التّعوّد وتقبّل الجرعات الأولى. فالزّيادة وخاصّة الزّيادة عن اللزوم في الجرعات الدّوائية تؤدي إلى نكسة وتراجع أو على الأقلّ تنتهي إلى نفاذ الصّبر والخسران المبين.[1] إن المثال التركي يوقظ التساؤل التالي: ما إذا كانت الأسس الاقتصادية والاجتماعية تقتضي أو تستدعي تغييرا وتحوّلا ديمقراطيا؟ خاصة الروابط الداخلية بين الدين والدولة أو العلاقات الخارجية مع الدول الديمقراطية من جهة والدول غير الديمقراطية من جهة ثانية؟ فالمشاكل المطروحة إذن عديدة. ما الذي يمكن أن يعمله العالم الديمقراطي من اجل تشجيع التّطور نحو الديمقراطية في الشرق الأوسط الذي تمّت أسلمته؟ ما الذي يجب عمله من أجل تفادي المضايقات التي من شأنها إفساد هذا التّقدّم؟ الحكومات الغربية كثيرا ما ترضخ لإغراءين اثنين يؤديان إلى خسائر بيّنة. يمكننا تسميتهما كالتالي: إغراء تيار اليمين وإغراء تيار اليسار فتيار اليمين أي الأنظمة الدكتاتورية في المنطقة هو الأكثر سوءا ليشكل بتحالفه مع الحكومات الغربية السبب المشترك المعيق لتشكيل الديمقراطية ولمدّة غير قصيرة. هذه الأنظمة تستجيب لمتطلبات تلك الحكومات واحتياجاتها لأن سياستها ارتبطت مع حماية وصيانة التدخلات الغربية في العالم. كما أن مشهد الديمقراطيات الكبرى الغربية ارتبط واشترك تلقائيا مع المستبدين والدكتاتوريين الذين يمارسون الظّلم والاضطهاد. فهذا المشهد لا يشجّع ولا يساعد بل يثبّط العزائم والهمم لأولئك الذين يناصرون الديمقراطية الحقّة ويناضلون من أجلها في هذه البلدان. أما التيار اليساري فهو الأكثر مكرا ودهاءا والذي يمارس الضّغط على الأنظمة في البلدان الإسلامية لتقديم امتيازات وخاصّة في مجال حقوق الإنسان. فبمقدار ما تكون الدكتاتوريات الأكثر صلابة منغلقة وغير منفتحة على مثل هذه الضغوط فيما يخصّ حقوق الإنسان وبالتالي فهي نادرا ما تخضع. لأن ثقل الضغوط الناجم عن هذه التّدخلات يتمّ إسقاطه إراديا من اجل المهم والأساسي على هذه الأنظمة المستبدة المقاومة للتّغيير، أو إنها في الغالب في طريق إجراء إصلاحات. ففي الواقع الضّغط يمارس من أجل الحصول على دمقرطة ارتجالية مبتسرة نتيجته تكون إضعاف هذه الأنظمة مما يؤدّي إلى انهيارها وسقوطها، لا عن طريق المعارضة الديمقراطية ولكن عن طريق قوى أخرى همّها الأكبر هو تأسيس دكتاتورية أكثر شراسة ولا يمكن وضع حدّ لنهايتها. وبالنظر إلى ما سبق من خلال معطى الصّعوبات الموروثة والمشاكل التي تمّت معالجتها فإن الآمال المعلّقة على الديمقراطية في بلدان الشرق الأوسط ليست جيدة أو مفرحة بما فيه الكفاية، ولكن وجود هذه الآمال اليوم خير من عدمها كما في الماضي. أغلب هذه البلدان غارقة في مشاكل اقتصادية كبيرة والتي تشتدّ وتستعصي على الحل مع الزيادة السكانية السريعة والرهيبة، فإذا لم يتم فعل أي شيء ضدّ هذه الأنظمة القائمة التي هي إما دكتاتورية فاشية أي أنها استبدادية، فإنه سيكون الحظّ وافرا والخطر

(1)Bernard Lewis, **Islam et Démocratie**, P 836.

محتملا لصعود الحركات الأصولية المتطرّفة كي تعوّضها وتحلّ محلّها، طبعا يمكن القول أن الأصوليين ليست لهم شعبية وقبولا جماهيريا كبيرا لأنهم ليسوا في السّلطة كما ليس في مقدورهم الاضطلاع بمسئولية الاضطرابات الحالية. وبمجرّد استلامهم السّلطة سيفقدون حتما شعبيتهم ومع ذلك هم لا يبالون بهذا لأنه مرة واحدة في السّلطة لا يحتاجون بعدها للشّعبية، من أجل التشبث والاستمرار في الحكم، مع وجود أو غياب عوائق البترول لأجل التخفيف من النتائج الاقتصادية لسياستهم.[1] يمكن التفكير مع الوقت أنّه حتّى الأنظمة الأصولية ستقع ضحية طريقة وأسلوب صعودها الفظّ والعنيف إلى سدّة الحكم، وبالتالي ستتغيّر أو تتقوّض، مما يجعلها السّبب الأكبر والوحيد الذي يؤدي حتما إلى المطالبة بالحرّيات. إن انتصار الديمقراطية لا يمكن تفاديه، فهناك دائما إمكانية وجود ديمقراطيين باستطاعتهم تشكيل حكومة، أو أن الحكومات الموجودة ستتبنّى الديمقراطية، حيث أن الاعتقاد ولذة العيش في ظلّ الديمقراطية وما تحمله وما تدل عليه من آمال، فاليوم انتهت الحرب الباردة ومنه لم يعد الشرق الأوسط ميدان معركة بين المعسكرين، وبالتالي الفرصة سانحة لشعوب المنطقة لو أحسنت استغلالها لتقرّر بنفسها ولتجد الحلول لمشاكلها بنفسها، فلا أحد يملك الأهلية أو الرغبة للقيام بذلك لأجلها وعوضا عنها، اليوم ولأول مرة منذ قرون حلّت الفرصة في يدها.[2]

IV-صدمة الغرب الحديث:

لقد تعوّدنا منذ مدّة نحن العرب عل تصنيف وتمييز الدول الأوروبية التي لا ننتمي إليها تحت اسم "الغربL'occident" هذا اللفظ لا يحمل فقط الدّلالة الجغرافية ولكنه يدل كذلك على كيان ثقافي واجتماعي، إلى أن نصل تقريبا وكما هو مألوف إلى الدلالة السياسية والعسكرية. فما هي إذن الحدود الجغرافية لهذا الكيان؟ إنّه ليس فقط التحالف الأطلسي (لأن الغرب معروف به) ولكن أيضا هذا التّكتّل الضخم، الذي يعني "التحالف الأطلسي" بالنسبة إليه إرادة تأكيد الذات وفرض وجودها.

إن حدوده الغربية نسبيا واضحة، حيث أن الغرب يمتدّ حتى سواحل المحيط الهادئ لأمريكا الشّمالية وما يتبعها، أما حدوده الشرقية أكثر إشكالية، لأن الغرب ككيان ثقافي وحضاري يجمع بين ضفّتي المحيط الأطلسي الشّمالية

(1)Bernard Lewis, **Islam et Démocratie**, P 837.
(2)Ibid, P 838.

ويمتدّ حتّى نقطة مختلف في موقعها بدقة، وذلك بحسب الحقب التاريخية والحاجات التي تقتضيها الظروف، ومنه فهو يمتد حتى نهر المانش "La Manche" والراين "Le Rhin". وجبال الألب "L'Elbe" ونهر الأودرا "L'Oder" وحوض الفستيل "Le Vistule" والبوسفور "Le Bosphore" أين توجد جبال الأورال "L'Oural" الفاصلة حسب ما اتفق عليه بين حدود أوروبا وآسيا. وإنه لمن السّهولة بمكان تعريف الغرب "L'occident" في مقابل الشّرق "L'Orient"، لكن هنا بالطبع الشرق متعدّد أو متنوّع. ففي الغرب عندما نستحضر الصراع شرق-غرب فإننا نقصد من ذلك "الحرب الباردة" بكلّ تفرّعاتها، بهذا المعنى "الشرق" يعني الكتلة السوفيتية أو المجموعة الشيوعية ومنه فالغرب يعني "الحلف الأطلسي" وما يرتبط به. أحيانا كذلك يطلق على الغرب لفظا تقريبيا وهو "العالم الحرLe monde libre" الذي يضم سلسلة من الأنظمة أقلّ أو أكثر، دكتاتورية متوزّعة على عدة قارات أو جهات باستثناء السويد وسويسرا وأيرلندا وبطبيعة الحال فنلندا. (1)

ومنه فإنّ الشرق السوفيتي سابقا لا يمكن أن يكون العلامة الفاصلة الوحيدة، لأنه يوجد أيضا ما نستطيع تسميته«الشرق الشرقي L'Est Oriental » الذي هو عبارة تحصيل الحاصل Tautologique لكن ظاهريا فقط. حيث هناك العديد من الدول والمجتمعات أو الشعوب الآسيوية والإفريقية أيضا التي لها مميّزاتها الخاصّة، لكن ما هو مشترك بينهم:« أن الحضارة المسيحية أو ما بعد المسيحية لأوروبا مرفوضة وأجنبية بالنسبة إليهم» والتي خضعوا لفترة من الزّمن لسيطرتها وتأثيرها، لكنّهم استقلوا عنها بعد ذلك. وبالنسبة لكثير من قاطني الشرق الأوسط وبشكل أقل في مناطق وبلدان آسيوية أخرى المعركة، الحقيقية شرق-غرب هدفها هو محو كلّ آثار ومخلّفات الإمبريالية (الاستعمار) الغربية من الشرق. ومنه ومن وجهة النظر هذه أن الصّراع الذي نشب بين الاتحاد السوفيتي (روسيا حاليا) والغرب شيء ثانوي، إنه لا يهم ولا يخصّ مباشرة الشعوب الشرقية. حيث أنه في الأخير روسيا وبالتدقيق هي جزء من الغرب، وأغلب سكانها أوروبيين، جذورها يهود مسيحية و إغريق رومانية، كذلك نموّها وتطوّرها العلمي والصناعي إضافة إلى طموحاتها التّوسّعية الاستعمارية. إن الأحداث التي وقعت نهاية الثمانينات وبداية التسعينات من القرن العشرين خارج الاتحاد السوفيتي تبرز الرغبة الكافية والنّضج من طرف الرّوس العودة والرجوع إلى حظيرة الغرب وتراثه، ليصبحوا بشكل أدق "أوروبيين". في الشرق الأوسط يدلّ "الغرب" على كيان ثقافي وسياسي، ومن حيث هو لفظ ظهر مؤخرا تقريبا عندما ظهر نقيضه "الشرق الأوسط" الذي هو اختراع غربي أيضا في النهاية. لأن الغرب كان سابقا يحمل معنى حميميا وبأسماء أخرى كذلك، أما في السنوات الأخيرة

(1)Bernard Lewis, **La Formation du Moyen-Orient moderne**, traduit de l'anglais : Jacqueline Carnaud, éditions, Aubier Histoires, France 1995, p 45.

نلاحظ أن جهد الباحثين ووعيهم اتجه إلى المشكلات القائمة ذات الأشكال والصّور القومية. ومنه فمن الثابت أنهم مجبرين على تحليل ووصف الذاكرة الجماعية والأفكار أو الأحكام المسبقة التي تستلهم مواقف الغربيين إزاء الشرق الأوسط في النهاية، لتحديد تأثير هؤلاء في توجيه السياسة الغربية.[1] وبالتالي لدينا ميول ضعيفة حول وصف جذور وكيفية نشوء مواقف شعوب الشرق الأوسط حول نظرة الغرب، حيث أن هذه الأخيرة تلعب دورا أو على الأقل مهما في العلاقات أو يمكن أن تكون لها الأهمية القصوى في تحديد هذه العلاقات بين الشرق والغرب. لغياب التّحليل الذاتي والنّقد الذّاتي التي هي ممارسات غربية تكاد تكون غير معروفة في الشّرق.

كلمة "غرب Occident" استخدمت منذ القرون الوسطى من طرف المؤرخين والكتاب المسلمين، ليس للدلالة على أوروبا المسيحية ولكن للدلالة على شمال إفريقيا و الأندلس (اسبانيا). هذا هو غرب سكان الشرق الأوسط المميّز والحميمي الممتدّ حتّى سواحل الأطلسي. لم يكن هناك أي باعث في الإسلام لإطلاق هذا الاسم على أرض الكفار والهمجية الواقعة شمال المتوسّط، إنه بالنسبة لمسلم العصر الوسيط العالم ينقسم إلى جزئين كبيرين "دار الإسلام" من جهة و"دار الحرب" في الجهة المقابلة. فجنوب وشرق دار الإسلام تقع دار الحرب العامرة بالوثنيين والمشركين، المسلمون مستعدون لغزوها كما أنها هي ذاتها متهيّئة للتّحول إلى الإسلام. أما في الشمال والشمال الغربي، تقع هناك إمبراطوريات وممالك عالم المسيحية «Le Chrétienté » صاحبة دين يعتبر الغريم الأكبر للدين الإسلامي وكذلك العدوّ المميت والقاتل لسلطان الإسلام. حيث أنّ المسيحيين الروم (الإغريق) رعايا الإمبراطورية البيزنطية كانوا الأوائل الذين صدّوا الهجمات التي بادر بها المسلمون، ثمّ فيما بعد عندما سقطت وانتهت بالاستسلام للغزو التركي قام فرنجة أوروبا الغربية بهجوم مضاد من اسبانيا وصولا إلى فلسطين، وفي إفريقيا وآسيا كذلك. لكن بعد نهاية العصر الوسيط الأوروبي الصّورة التي شكّلها المسلمون عن مسيحيي أوروبا بدأت تتغيّر وتتعدّل شيئا فشيئا، أصبح الروم الأرثوذكس (الإغريق) رعايا عند السّلطان العثماني وتحوّلوا من عدوّ لا يقهر إلى جار مسالم. وبالتالي حان الدور للفرنجة (اللاتين Latins) ليحلّوا محلّ الرومان ويلعبوا ذلك الدور المتمثّل في العدوّ الأول للإسلام. فهذا اللفظ "الفرنجة" أطلقه المؤرخون العرب على "الصّليبيين" في تلك الحقبة وعمّمت لتنطبق على كلّ الشعوب الكاثوليكية وفيما بعد البروتستانتية لأوربا الوسطى والغربية، التي عُرفت وميّزت من جهة عن المسلمين ومن جهة أخرى عن المسيحيين اليونانيين الأرثوذكس.[2]

بالنسبة لمسلم العصر الوسيط "الفرنجة" عبارة عن عرق أو جنس من الكفار والهمجيين Barbares، يشكلون نوعا

---

[1] Bernard Lewis, **La Formation du Moyen-Orient moderne**, p 46.
[2] Ibid, P 47.

من الخطر والتهديد تجاه أمة الإسلام. وتعتبر النصرانية (المسيحية) مثلها مثل اليهودية عبارة عن دين سماوي. إنها عبارة عن حلقة قديمة في سلسلة الوحي الإلهي الذي ينتهي بآخر الأنبياء محمد T، لأن الإسلام (الرسالة الخاتمة) يصون كلّ ما هو حق ويحفظه، أما الباقي ما هي إلا زيادات محرّفة، ناقصة، قديمة متهافتة وبالتالي فالعقيدة المسيحية غير مقبولة مثلها مثل الحضارة المتولدة عنها. إنه بكلّ تأكيد نجد هذا الموقف أكثر تسامحا مقارنة بموقف أوروبا المسيحية من الإسلام، التي تراه عقيدة بعدية لاحقة مقارنة بالوحي الإلهي للأناجيل، وبالتالي فالإسلام من حيث الأصل باطل وفاسد. أما تلك النّظرة الإسلامية فقد ترجمت عمليا عن طريق ممارسة تسامح كبير إزاء معتنقي الدّين الغريم، لكن ليس باعتباره موضع تقدير ومكانة. فإذا كان الإغريق أصحاب حضارة عريقة يمكن أخذ بعض الأشياء منها، كما أنه هناك بعض التشابه بينهما ظهر عبر العصور التاريخية الطويلة. لا شيء يمكن أن ترجعه القبائل المتوحّشة والهمجية في أوروبا العميقة، إنه من الضروري ذكر: أن العديد من المؤلّفات التي كتبت باليونانية والسّريانية والفارسية القديمة وفي لغات أخرى تمّت ترجمتها إلى العربية طيلة فترة العصر الوسيط. كتاب وحيد حول تاريخ الرومان المتأخر ترجم من اللاتينية فقط ولا لغة غربية أخرى تمّ الترجمة منها. حيث يمكن إيجاد مبرر لذلك بسيادة "عصر الظلمات لأوروبا الغربية" لأن أوروبا الإفرنجية هي بالتأكيد ظهرت على مسرح التاريخ متأخرة مقارنة بالعالم الإسلامي. هذه النظرة تأكدت أكثر وتعمّقت بفعل ما قام به الصّليبيون في الشرق الأوسط وغير ذلك، ولكن هذه النظرة أو الموقف من الغرب وبعد انقضاء العصر الوسيط التمسّك بهما يشكّل خطرا مهما كان يجب تجاوزهما، لأنه حوالي القرن الخامس عشر باشر الأوروبيون عملية توسّع كبيرة جدا تجاريا وسياسيا وثقافيا وديمغرافيا (سكّانيا). حيث بلغت تلك العملية أوجّها خلال القرن العشرين بأن تموقعوا عبر كامل أرجاء المعمورة بشكل جيّد بفضل حضارتهم الأوروبية.[1] فمن جهة نجد البرتغاليين والأسبان ثم الإنجليز والهولنديين والفرنسيين جميعا عبروا المحيطات واجتازوها لاكتشاف عوالم جديدة، وكذلك غزو القديم منها. ومن جهة ثانية اجتاز الروس مناطق التّبت للتقدم والسّير ناحية الجنوب، وبالضّبط الشرق الأوسط وناحية الشرق في آسيا. فعلى طرفي القارة الأوروبية نجد أن حركة الانتشار والتّوسع هذه بدأت بعملية استرجاع واسترداد وفق أساليب متشابهة وتقريبا متزامنة، ففي الشرق حرّر أهل موسكو الروس السلاف مدينتهم بعد معركة طويلة وكذلك أرضهم من نير التّتار المسلمين عند صدّهم لآخر هجوم سنة 1480. أما في الغرب فقد قام البرتغاليون أولا ثم تبعهم الأسبان بمباشرة عملية الاسترداد لشبه الجزيرة الأيبيرية من يد العرب و المواركة الذين غزوها لمدّة ثمانية قرون كاملة، وذلك بخروجهم منتصرين في النّهاية سنة 1492 عند سقوط مدينة غرناطة بين أيديهم آخر إمارة إسلامية في أوروبا الغربية. على

(1) Bernard Lewis, **La Formation du Moyen-Orient moderne**, p 48.

كلا الطرفين من أوروبا انتصر المسيحيون بطردهم أسيادهم وحكامهم في السابق وصولا إلى الأرض التي جاءوا منها. فوصل الروس إلى إقليم التّبت بلد التتار في آسيا، بينما بلغت شعوب شبه الجزيرة الأيبيرية مناطق إفريقيا الشمالية وما وراءها، تم ذلك طبعا بامتلاكهم لأسباب وإمكانيات عسكرية جعلت منهم أصحاب أولوية وأفضلية متقدّمة، بإجهازهم على تدمير العدوّ بالكامل، بحيث لم يتركوا له أيّة فرصة أو الوقت الكافي للتّحضير والإعداد لعملية هجوم مضاد ومعاكس. وكي لا يمتلك نفس القوّة أو الإرادة أيضا، وكي لا يستعيد نفس إمكانياته الرّوحية والمادية. وفي النّهاية تحوّلت عملية الاسترداد والاسترجاع في كلا الحالتين وفيوقت قصير إلى عملية غزو وتوسّع. \ إن سير وتقدّم التّمدد والتّوسع الأوروبي اتخذ أشكالا مختلفة، كما عرف مراحل متعددة وحمل أسماء مختلفة.من قبيل الاستعمار، أو سيطرة الرجل الأبيض، أو القدر الموعود، وغيرها من المرادفات التي استخدمها الروس للتعبير والدلالة على تلك الشحنة والحماسة التي حملوها من موسكو حتى جبال الأورال، ومن الأورال وصولا إلى المحيط الهادئ غربا. ففي بعض المناطق عرف الاحتلال بعض النجاح إن لم يكن تاما، حيث أن السكان الأصليين إما هُجّروا أو تمّ التقليل من شأنهم وتحقيرهم من طرف محتليهم ومستعمريهم. بما فيه الكفاية من أجل الإنفراد بالبلد في النهاية، ثم الاستغناء عن اللجوء والاستعانة بأهالي البلد مثلما فعل الإنجليز في أمريكا الشمالية. [1] بينما في أغلب بلدان آسيا وإفريقيا نجد ارتباط شعوبها بالثقافة الأهلية متجذّر بشكل عميق، بحيث لا يمكن إبعادهم عنها أو تدجينهم بشكل كامل، أي أنّ دور المحتلين ينتهي عند مهام السادة والأرباب. وتحمّلوا بصبر طويل النّظام الاستعماري الكلاسيكي الذي ساد خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. أما في الشرق الأوسط صدمة الاستعمار الأوروبي جاءت متأخرة لأن أغلبها كان غير مباشر، فالاستعمار الأوروبي عادة ما يكون تاما وحاسما. في مرحلة أولى يتّخذ شكل وصورة احتلال اقتصادي وفقط، ولكن سياسيا وعسكريا هو ضعيف جدا.لم يأت الأوروبيون كأسياد وأرباب على المسلمين. بل حتى أقل من غزاة، بل إنهم مجرد متسولين حقيرين يلتمسون عطف أمراء الإسلام بغية السّماح لهم المتاجرة في الموانئ البحرية وبعض المدن الداخلية. أولى المكاتب أو المرافق الأوروبية في الموانئ الإسلامية على ضفاف البحر المتوسط كان منذ أيام الحروب الصّليبية واستمر في الوجود حتى بعد إخفاق وفشل أو طرد الصليبيين، حيث تعددت وتطوّرت وازدهرت المبادلات التجارية أيام حكم العثمانيين. ففي تلك المبادلات التجارية مع بلدان الإسلام في الشرق الأوسط استفادت الدّول الأوروبية الغربية المطلّة على البحر من امتيازات مادية كبيرة. سفنهم المصمّمة لمواجهة وتحمّل العواصف والأعاصير الأطلسية، كانت قويّة وأكبر وسهلة القيادة والإصلاح مقارنة بتلك التي تمتلكها القوى الإسلامية. كما يمكنها حمل أكبر عدد ممكن من المدافع

(1)Bernard Lewis, **La Formation du Moyen-Orient moderne**, p 49.

ومعدّات وشحناتٍ الشديدة الأهمية والثمينة، وأن تقطع المسافات الطويلة جدا مع احتمال تعرّضها للأعطاب النادرة والقليلة. وبعد اكتشاف البحار الشرقية أصبح في الإمكان جلب السلع إلى الشرق الأوسط، المتمثلة في منتجات جنوب آسيا وجنوبها الشرقي. فبعد إنشاء المستعمرات الاستوائية وشبه الاستوائية وتوطيدها في كل من أمريكا وجنوب شرقي آسيا أصبح في إمكانها أن تمنح وتنتج بحجم كبير جدا من خيرات مقارنة بفترة العصر الوسيط.[1] لكن الغربيين لهم موقف آخر من عمليّتي الإنتاج والتجارة، حيث أن نموّ وتطور فئة ثرية متاجرة "Mercantilisme"* في مجتمعات اتجهت نحو الإنتاج، مما سمح للشركات التجارية الأوروبية وللحكومات التي تحميها بلوغ درجة من التنظيم والتركيز الاقتصادي. فكل هذه الأشياء غير معروفة في الشرق الأوسط الإسلامي، كما سمح بزيادة الاستهلاك وعن طريق التّعود والممارسة تمّ تقوية الأسواق وفق تحفيزات وإجراءات غير مقيّدة ولا محدودة. استمرت هذه الحركة بفضل سياسات حكومية راشدة وبفضل إرادة قوية وعزيمة لا تقهر، فشركات التجارة الغربية الكبرى لم تتوان أبدا في أن تصبح قوة يحسب لها ألف حساب. نلتمس قوتها حقيقة عندما نجد إقامة الغربيين في الجنوب والجنوب الشرقي من قارة آسيا، ليس فقط كتجار ولكن أيضا كإداريين مسيّرين. وظيفتهم أخذ السيطرة شيئا فشيئا، بمراقبة تجارة التوابل ومنتجات أخرى يتم تبادلها بين آسيا وأوروبا. وبالتالي شيئا فشيئا التجار والمنتجين وأخيرا الحكومات الغربية سيطروا تقريبا بشكل كلّي على كلّ أسواق الشرق الأوسط وعلى كثير من قطاعات الصّناعة. الأمثلة كثيرة ومتعددة مثلا: منسوجات وأقمشة الشرق الأوسط والتي ظلّت لمدة طويلة محل اهتمام الغرب، تمّ إقصاؤها وإبعادها في الأسواق الخارجية، ثم بعد ذلك من الأسواق الداخلية للشرق الأوسط ذاته، بفضل المنتجات الغربية والتي غالب الأحيان وبكل تأكيد أحسن وأجود من حيث النّوعية لاستفادتها من تقنية صناعية فعالة جدا، فأصبحت أقلّ تكلفة وأكثر إغراءا في الأسواق بأساليب وطرق تنافسية. بل وصل الأمر إلى "البن" و"السكّر" حيث كان الشرق الوسط يصدّرهما إلى الغرب، بل كانت تشكّل أهم الأشياء التي كانت معرَّفة بها تلك المنطقة. وفي النهاية أصبحت القوى الغربية تنتجها في مستعمراتها الاستوائية، وبفضل الأسعار المنخفضة أصبحت سلعا رخيصة، وكذلك بفضل المهارة والحنكة في التسويق، عندها أصبحت هذه القوى مصدّرة

---

[1] Bernard Lewis, **La Formation du Moyen-Orient moderne**, p 50.

* Le Mercantilisme تيار في الفكر الاقتصادي مفاده أن النمو الاقتصادي للأمم يقوم أساسا على التجارة الخارجية، واكب هذا الفكر استعمار العالم الجديد وانتصار النظام الملكي المطلق في أوروبا بداية من القرن XVI وإلى غاية منتصف القرن XIII.

لتلك السّلع بعدما كانت مستوردة في المجال التجاري الشرق أوسطي مع أوروبا الغربية.[1]

خلال القرن الثامن عشر عندما يتذوّق أو يحتسي التركي، أو العربي فنجان قهوة مُحلّى بسكر فهو محظوظ، لأن البن تم استيراده من "جاوة Java" الإندونيسية عن طريق التجار الهولنديين و السكر من "الأنتيل Antilles" عن طريق التجار الإنجليز أو الفرنسيين، إنه فقط الماء السّاخن من مصادر محلية. أما في القرن التاسع عشر فلا داعي إلى ذكر أن الشركات الغربية وضعت في قبضتها زيادة وتطوير وتنمية الهياكل القاعدية داخل مدن الشرق الأوسط. إن بداية التوسع الأوروبي كانت مع نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر، آنذاك الكلّ تيقّن أن الشرق الأوسط وقع بين فكّي كماشة، ففي الجنوب الشرقي عن طريق أوروبيي الغرب الذين تقدموا عن طريق البحر انطلاقا من القواعد التي أنشئوها في الهند، أما في الشمال فعن طريق الروس أوروبيي الشرق. وعلى كلٍّ إن هذا الخطر الداهم تجاه هذه المنطقة له أشكال عسكرية وأخرى سياسية، فالقوة الجديدة التي ظهرت في الشرق الأوسط قادرة على البقاء والمكوث في البحر الأسود والبحر الأحمر داخل حصن الإسلام، والوقوف في وجه الدخلاء والمتطفّلين القادمين من الشّمال والجنوب كذلك. فبدايات التّوسع الأوروبي تزامنت مع ظهور إمبراطوريتين جديدتين في الشرق الأوسط؛ الأولى دولة الصّفويين في فارس والثانية الدولة العثمانية في تركيا. حسم المعركة كان في صالح العسكري أو الجندي المتفوّق والمجهّز والمعدّ جيدا، خلال السنوات الأولى من القرن السادس عشر كان النصر حليف العثمانيين. هنا تجدر الإشارة إلى أنه منذ أربعمائة سنة ظلت البلدان العربية تدار شؤونها من قبل طوائف عسكرية أجنبية متشكّلة أساسا من أتراك وغيرهم، ثمّ أصبح أغلب تلك البلدان تابعا للإمبراطورية العثمانية. إن حماية المناطق المفتوحة عن طريق القوة العسكرية للإمبراطورية العثمانية كرّست حقائق جديدة على صعيد معالم الصّورة التقليدية لهذه المنطقة، حيث أن شعوب الشرق الأوسط المسلمة استمرت في المحافظة على الأسطورة القديمة والشاملة القائلة بالاكتفاء الذاتي والاعتقاد كباقي المجموعات البشرية (قبل المسلمين وبعدهم) بأبدية وأفضلية نمط الحياة الذي يمارسونه، بشكل مطلق، وفي نفس الوقت الازدراء الكامل -نتيجة يقينهم الثابت المعزّز بعدالة عقيدتهم أو إيمانهم الديني الذي زاد من ثباته القوة العسكرية العثمانية- لكلّ ما هو غربي أوروبي الموصوف بالهمجي والكافر.[2] وكان لتتابع الانتصارات العثمانية المحقق على الأعداء المسيحيين الدّور الهام في تعزيز وترسيخ ذلك الموقف، ولم يتغيّر هذا الموقف كما لم تتزعزع تلك العقائد بفعل بداية تراجع الهيمنة العسكرية العثمانية مع بداية القرن التّاسع عشر.لكن الوضع أخذ يتغيّر عندما لقيت الإمبراطورية العثمانية الهزائم النّكراء

[1]Bernard Lewis, **La Formation du Moyen-Orient moderne**, p 51.
[2]Ibid, p 52.

والمحطمة للكبرياء في ساحة المعارك، من فقدان مناطق النفوذ والسيطرة، وإبرام اتفاقيات ومعاهدات سلام أمليت شروطها من قبل أعداء منتصرين متغلّبين. تجربة جديدة ومؤلمة لا مثيل لها في السّابق، هي عبارة عن علامة بداية التراجع والسّقوط الطويل، الذي تصعب استساغته والذي لم ينته بعد. إن البداية الفعلية لهذا التراجع كانت مع حصار فيينا الثاني سنة 1683، حيث كان الفشل التركي هذه المرة كافيا ونهائيا. تبعه التقدّم السّريع للنمساويين وحلفائهم في عمق الأراضي العثمانية، وفي سنة 1696 استولى الروس على ميناء "آرزوف Azov" الذي أصبح أول ميناء للروس كرأس حربة على سواحل البحر الأسود الدافئة. وفي سنة 1699 فرض النمساويون معاهدة "كارلوفيتس Karlowitz" هي الأولى من نوعها التي أبرمتها الإمبراطورية العثمانية من موقع المنهزم. وبالرّغم من بعض الهبَّات والقفزات الجادة، إلا أن الهزائم والإخفاقات والخذلان والانتكاسات لا تزال متعاقبة حتى القرن الثامن عشر. فالصّدمة الأشدّ إيلاما هي ضمّ منطقة القرم سنة 1783 من طرف الروس، لأن القرم هي الأرض التركية والإسلامية القديمة.

لقد لاح المشكل كما بدا وكأنه ذو طبيعة عسكرية، وبالتالي كانت وصفات العلاج الأولى المقترحة ذات طبيعة عسكرية أيضا. الجيوش العثمانية هزمت في ساحات القتال على يد جيوش أوروبية، ومنه ومن دون شك يجب اقتناء نفس الأسلحة التي يمتلكونها، واستخدام أساليبهم ومناهجهم في التّدريب والاستعداد الجيّد وكذلك تقنياتهم الحربية، فعبر محاولات متكررة خلال القرن الثامن عشر، تمّ الإتيان من أوروبا بمهندسين عسكريين وفتح مدارس تقنية وبالتالي تمّ تخريج ضباط وجنود أتراك، تدرّبوا على فنّ الحرب الأوروبي. البداية كانت متواضعة لكنّ فوائدها كانت كبيرة، حيث أنه ولأول مرة بالنسبة لشباب مسلم يحتقر بشدّة كل غربيّ ويزدريه ويعامله بفظاظة أن يقبلهم كسادة ومرشدين ومعلّمين أساتذة، لإتقان لغاتهم واستخدام أو الانتفاع من كتبهم. ففي نهاية القرن الثامن عشر التلميذ العسكري الشاب الذي أتقن الفرنسية من اجل قراءة دليل استخدام سلاح المدفعية، باستطاعته كذلك استخدام نفس اللغة لقراءة أشياء أخرى أكثر غرابة وبالغة الأهمية.(1)

إذا كانت الإصلاحات العسكرية هي الأولى من نوعها التي تم مباشرتها منذ مدة والأكثر أهمية فإنها لم تكن الوحيدة التي فتحت منافذ وثغرات على جدار الموقف المتصلّب والمتمثل في الاكتفاء عن الغرب. ففي سنة 1729 تمّ إيجاد أول مطبعة تركية في اسطنبول، لكن تمّ غلق أبوابها سنة 1742. فقبل إغلاقها طبعت سبعة عشر كتابا، من بين تلك الكتب كتيّبا في وصف فرنسا من تأليف السفير كان الذي أرسل في مهمة إلى هذا البلد سنة 1721.

(1)Bernard Lewis, **La Formation du Moyen-Orient moderne**, p 53.

ورسالة تتمحور حول التقنيات العسكرية المعمول بها في الجيوش الأوروبية.

ثقافيا فقدان الثقة بالذات نجده بالضبط في التأثيرات الأوروبية التي بدأت على مستوى فنّ العمارة العثماني ذات البعد الديني الإسلامي، كما هو مشاهد مثلا في مسجد "نور العثمانية Nuruosmaniye" الذي استخدم في تزيينه وزخرفته فن الباروك الإيطالي، والذي تم إتمام تشييده سنة 1755.

إن هذا الشعور بالضعف والاضمحلال الذي كان نتيجة الهزائم العسكرية، نجده أيضا وبشكل واضح وأكثر اكتمالا في الصّادرات الأوروبية نحو الشرق الأوسط، والتي لا تتمثل فقط في المنتجات الفاخرة، لكن أيضا تشمل منتجات غذائية ضرورية من الدرجة الأولى كالبن والسكر. مما يعني أنها مرحلة الإحباط والوهن في العزيمة، والتي يُعبرَّ عنها بطرق مختلفة: كتراجع الأفضلية والتّفوق العثماني المتمثل في تلك الخطوات المحتشمة لاقتباس طرق وأساليب الصّناعة الأوروبية، نظرا لاستعادة المثل العربي القديم حيث أصبحت له دلالة ومعنى جديدا:"أن هذه الحياة الدنيا شقاء للمؤمن لكنّها جنة للكافر". وفي القرن الثامن عشر الخطر الرئيسي على مناطق النفوذ والسيطرة بالنسبة لبلدان الشرق الأوسط جاء من الشمال، وبالضبط الإمبراطورية العسكرية الروسية الذي لم يتوقف في الزحف حتّى بلوغه البحر الأسود وضمّ منطقة القوقاز، أما على المستوى التجاري نجد أن الخصمين الرئيسيين انجلترا وفرنسا، القوتين الأوروبيتين، أصبحتا أيضا قوتين آسيويتين بتنافسهما على أسواق مصر ولبنان وفارس.[1] إن الحملة على مصر سنة 1798 والتي شنها الجيش الفرنسي بقيادة الجنرال "نابليون بونابرت" تمثل نقطة تحول في تاريخ النفوذ الغربي، حيث أن المؤرخين الأوروبيين مثلهم مثل نظرائهم في الشرق الأوسط يرونها نقطة انقلاب تاريخية: إنها أول ثغرة افتتحها جيش من العالم الغربي الحديث في الشرق الأوسط، لقد كانت أول صدمة تجرح كبرياء الإسلام وتدسُّ أنفه في التراب. كما كانت المحفّز الأول والباعث الرئيسي للقيام والمباشرة في عمليات التغريب والإصلاحات على جميع الأصعدة والمستويات، إنها تضاف كذلك إلى سجل الإخفاقات والهزائم التي لقيها الأتراك في الشمال نتيجة التفاعل مع هذا الحدث، وعلى كلّ تبقى لهذا الحدث الأهمية القصوى. فبالنسبة للمسلمين بيّن "بونابرت" إلى أي حد يسهل على أي أجنبي أوروبي حديث غزو وإدارة وحكم بلد يقع في قلب العالم الإسلامي. أما بالنسبة للإنجليز تبين لهم حجم السهولة لقوة معادية أن تقطع عليهم الطريق البرّية نحو الأراضي الهندية. إنه بالنسبة لهؤلاء وأولئك وكل على طريقته في استخلاص الدروس، كما لم يتأخروا أبدا في التفاعل مع هذا الحدث، الحملة الفرنسية عمّقت وزادت من حدة المشكلات والمصاعب الناتجة عن الاصطدام

[1] Bernard Lewis, **La Formation du Moyen-Orient moderne**, p 55.

بالغرب في البلدان العربية وكذلك الحلول والمعالجات المقترحة لمواجهتها. والشيء الهام هو أن هذه الحملة افتتحت لمدة القرن والنصف أبواب التدخل المباشر من طرف الإنجليز والفرنسيين في شؤون تلك البلدان، وفي بعض الأحيان يأتي الخطر من الشمال الذي لم يتبدّد أبدا بل على العكس زاد، حيث أنه مع نهاية القرن الثامن عشر سيطر الروس على الضفة الشمالية والشرقية للبحر الأسود. وبهذا لم يعد هذا البحر يسمّى "البحيرة الإسلامية". وفي 1800 قام الروس كذلك بضمّ "جورجيا Géorgie" وفي 1806 استولوا على "باخو Bakou". وخلال العشرات من السّنين الأولى من القرن التاسع عشر استولوا أيضا على إقليم فارس وأسروا مختلف الزعماء المحليين لتلك الأقاليم التي تشكّل اليوم ما يسمّى جمهورية أرمينيا وأذربيجان، سنوات ما بين 1850و1860 تغيّرت الأحداث نحو الأسوء في الشرق الأوسط. وكأي صراع عسكري كبير كانت حرب القرم الحدث الهام والدّافع إلى إحداث تغييرات جذرية عميقة، ألهب الحماس القديم وأذن بفتوحات جديدة. التحالف مع فرنسا وبريطانيا العظمى ومجيء فرق عسكرية فرنسية وأخرى بريطانية إلى تركيا عمّقت العلاقات مع الغرب بل بلغت بها مستوى لم يعهد من قبل.[1] فتوقف الزحف الروسي في الشرق الأوسط نتيجة حرب القرم وبالتالي تخلوا عن طموحهم التوسع في آسيا الوسطى، لكنهم خلال العشرية بين 1860و1870 نجحوا في إخضاع "خانات Khanats" القوقاز "Kokand" و"بخارى Boukhara" و"خيوا kiva"، بينما تمّ ضمّ خلال سنوات 1880 المنطقة الممتدة من بحر قزوين حتّى "أكسس Oxus" وبالتالي أحكموا قبضتهم على آسيا الوسطى وعلى الحدود الشمالية الشرقية من بلاد فارس. خلال نفس الفترة ظهر في الأقاليم الأوروبية الخاضعة للسيطرة العثمانية نوع آخر من المشاكل تمثل في: صعود الحركات القومية، والتي شكّلت خطرا على الأتراك وذلك بانفصال عدة مناطق أو فقدانها بفعل عدوى مثل هذه الأفكار الخطيرة.

أما في البلدان العربية فقد عرف التدخل والتأثير الغربي عدة مراحل، حيث أنه في النصف الأول من القرن التاسع عشر انحصرت المصالح الغربية أساسا في المجال التجاري ومناطق العبور. طبعا كان هناك تعدّ واحتلال لبعض المناطق كما وقع في الخليج العربي وجنوب شبه الجزيرة العربية، حيث ضمّ البريطانيون "عدن" سنة 1839، لكن هذا التقدم لم يتعدّ الأطراف النائية وأقاصي العالم الإسلامي، حيث كان الهدف منه أولا حماية وتأمين الطرق البحرية. فمصالح بريطانيا العظمى القوة الأوروبية الأكثر فعالية في الشرق الأوسط، تمّ تحقيقها عن طريق السياسة الرّشيدة والفعالة بواسطة "الاحترام التام للسيادة واستقلال الإمبراطورية العثمانية". حيث بدا معقولا ومقبولا اعتبار الأتراك القوة الرئيسية في المنطقة، اختاروا التحالف والتعاون مع الدولة صاحبة المصالح، ذات الطابع الاقتصادي

(2)Bernard Lewis, **La Formation du Moyen-Orient moderne**, p 57.

والإستراتيجي البحت، ضدّ عدوّ أهدافه غير المعلنة هي تحقيق أكبر قدر ممكن من التّوسعات وزعزعة استقرار المنطقة، تحفّظت بريطانيا العظمى على مثل هذه السياسة، بل استطاعت إخفاءها وأبدت أسفها إذا ما تمّ التّصريح بمثلها أو بها. بمعنى آخر يمكن القول أن سياسة البريطانيين في الشرق الأوسط وكذلك الأمريكيين في المدة الأخيرة، ما هي إلا سلسلة من المحاولات من دون نتيجة، بغية إيجاد أو بالأحرى الإيهام من أجل صناعة قوة في المنطقة، من شأنها الحفاظ على الأمن والاستقلال، مقابل ضمان الحفاظ على المصالح الحيوية لهذه القوة.[1] في هذا السياق نلاحظ أن البريطانيين والعثمانيين كانوا المثال والنّموذج، للعب مثل هذه الأدوار كحلفاء متعاونين لحماية مصالح كل طرف منهما. أما في النصف الثاني من القرن التاسع عشر فقد كان مسرحا لتغيّرات مهمّة: من تحديث لوسائل الاتصالات، وتطوّر المصالح الاقتصادية والمالية للدول الغربية في المنطقة بل وصل الأمر إلى أنه بداية من سنوات 1880 بلوغ التأثير الألماني حدا كبيرا في تركيا، فرض على البريطانيين إعادة النظر في حساباتهم السياسية. وذلك بالإقدام سنة 1882 على تسطير أهداف وغايات لتحقيقها خلال فترات زمنية محدودة، في البداية احتلال مصر حيث استمرّ بل امتدّ ليشمل السودان. وفي سنة 1918 انهزمت الإمبراطورية العثمانية والتي ظلّت ولمدة أربعة قرون تقريبا تشمل كل البلدان العربية تقريبا، فكان نتيجة الهزيمة أن تجزّأت عبر سلسلة من الكيانات السّياسية التي لم تتضح بعد، والتي قامت على أنقاضها. أما ما بين عامي 1918و1945 كان كلا من بريطانيا العظمى وفرنسا مرة كمتنافسين وأخرى كمتعاونين متآزرين، القوّتين الوحيدتين المهيمنتين على المشرق العربي. عدن وفلسطين والسودان بلدان خاضعة مباشرة لإدارة حكم استعماري، أما البقية طُبِّق عليها نظام الحماية (وهو اللفظ الأنسب)، بالموازاة مع ذلك ترك الحكومات المحلية قائمة، لكن الأكيد أنها تحكم بالوكالة. مناطق أخرى مستقلة نظريا وبدرجات متفاوتة حسب الظروف والأحوال بإدارة شؤونهم الخاصة، هذا الوضع كانت نهايته بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة عندما نالت كل بلدان الشرق الأوسط العربية استقلالها وسيادتها السياسية الكاملة بتعيين زعماء جدد يحكمون باسم تلك البلدان. إنه ولمدة القرن والنصف المشار إليها سابقا من السيطرة الفرنكو إنجليزية في الشرق الأوسط أي منذ المواجهة الكبيرة بين الأميرال "نيلسون Horatio Nelson " و"نابليون" حتى المعاهدة المثيرة للشفقة بين "عدن" و"موليه Guy Mollet" أثناء الحملة على قناة السويس سنة 1956. وهي الفترة الطويلة تقريبا من التأثير الغربي الفعال والذي غير وجه تركيا كما كان سببا في التحولات الكبرى التي لا رجعة فيها في كل ميادين الحياة الاجتماعية.[2]

---

[1] Bernard Lewis, **La Formation du Moyen-Orient moderne**, p 58.

[2] Ibid, p 59.

إن الجميع دون استثناء لا ينكرون روعة المنجزات والأعمال التي قام بها سادة وزعماء الغرب، لكنها عند الغالبية كانت السبب في بلورة نزعة محافظة معتدلة، لكن الأكيد أن الذين وقفوا موقفا حاسما كانوا المتحمسين والدعاة بشكل قويّ إلى "التغريب L'Occidentalisation" زعماء أرادوا اقتباس وإتقان الأساليب والطرق الغربية لإدارة السلطة والحكومة. كذلك الشركات أو المؤسسات التجارية باستخدام التقنيات الغربية بغية جمع الثروة، سواء منهم المناضلين الكتاب أو الحركيين، تأثروا أيما تأثير بفعالية العلم والأفكار الغربية. الشيء الأبرز والأكثر شيوعا الناتج عن تبني العادات الأجنبية هو اللباس وفقا للنمط الغربي، فمرة واحدة في تاريخهم السابق تخلّى المسلمون عن عاداتهم وتبنوا أسلوبا ونهجا أجنبيا في الملبس، وذلك عند نهاية القرن الثالث عشر عندما طلب سلطان المماليك في مصر من أمراء دولته ارتداء البزة العسكرية مع السلاح التتاري المغولي وعدم حلاقة رؤوسهم بل إسدالها على الطريقة المغولية طبعا. وتقريبا بنفس الطريقة من الإعجاب والترحيب بالتأثير الغربي وإن كان خفيا خلال القرن التاسع عشر من أجل اقتناء السّروال (البنطلون) واللباس الداخلي La Turique والمعطف La Redingote. البداية بالجيش أو العسكر عن طريق الأمر الإلزامي، ثمّ الخدمة أو الإدارة العمومية دائما أيضا بأمر وقرار فوقي، وفي النهاية عن طريق التأثر البيني والإقتداء في الأوساط المتمدنة الحضرية المثقفة. بداية من القرن الرابع عشر تم التخلي عن النمط أو الموضة المغولية، من دون شك لأن الغزاة هم أنفسهم صاروا مسلمين وعوّضت واستبدلت بالسّراويل والمعاطف Les manteaux الأوروبية التي ظلّت رمزا ودلالة من حيث هي مظهر بارز على التطور الثقافي والحداثة. في أيامنا هذه نجد أن آخر معقل للنزعة المحافظة الإسلامية يمرّ بمرحلة أيامه الأخيرة والمتمثّل في العمامة Turban والطربوش حيث اضمحلا واختفيا بفعل القبعة أو البرنيطة الغربية أو "الكبيه Képi" أو مظلة الرأس. غير أن الجنود الإيرانيون و الإسلامويون الثوريون استمروا في ارتدائها (العمامة) وأيضا الدبلوماسيون للجمهورية الإسلامية نقيض الممالك الخليجية، الذين يلبسون ثيابا على الطريقة الغربية، باستثناء ربطة العنق La Cravate وهي طريقتهم في التعبير عن رفضهم للموضات والأساليب الغربية.[1] لقد تم مباشرة الإصلاحات الطويلة انطلاقا من الميدان العسكري، مما يعني إعطاء الأولوية أو بالأحرى الأهمية القصوى لجميع الوسائل اللازمة للإحياء وإعطاء نفس جديد للجيش. لأن هذا العالم سيطرت عليه أوروبا التي توسّعت وحققت مكاسب ونفوذ عبر كلّ أرجاء العالم، وهذا يفترض بل يقتضي بناء جيش وفقا للنموذج الأوروبي. وهناك سؤال بسيط يمكن أن يطرحه أقل المسلمين شأنا فيما يخصّ التدريب والتّجهيز والعدّة المستحضرة يجب بالتالي اقتراض أو الاستعانة ببعض المكوّنين العسكريين عن طريق البحث عن أحسن وأفضل المصادر لاقتنائهم. غير أن قيادة هذه الجيوش بأساليب وطرق

(1)Bernard Lewis, **La Formation du Moyen-Orient moderne**, p 60.

جديدة يتوقف بالضرورة على مدارس لتكوين ضباط أكفاء وحذّاق بغية تأطيرهم وتكوينهم، وبالتالي وجب إصلاح المنظومة التربوية أو بالأحرى التعليمية وهذا يقتضي إصلاح المؤسسة التي تنظمها وتدير تلك المنظومة. ومنه نصل إلى إصلاح الحكومة سواء في طريقة تشكيلها وبناءها أو إدارتها من قبل الدولة وطريقة تسيير قطاع الخدمات أو إدارة المصانع، إذن نصل إلى آخر إصلاح في سلسلة الإصلاحات هذه وهو الذي تمّ الاهتمام به في الأخير نقصد بذلك الإصلاح الاقتصادي. ولزمن طويل أغلب التّطورات الاقتصادية والتكنولوجية كانت نتيجة وبفضل الاستعانة بالأوروبيين، فهم (الغربيون الأوروبيون) من بنا الجسور ومدّ الطرق والسكك الحديدية وأنشأ الموانئ، أي أولئك الذين صنعوا الآلة البخارية خلال القرن التاسع عشر ثم المحرك الحراري في القرن العشرين واكتشفوا الغاز والكهرباء واخترعوا التلغراف والراديو، والأمر الذي لا يحتاج إلى الذكر أنهم الأوائل والسباقين الذين قطفوا ثمار الثورة الصّناعية. إن أغلب الغربيين قدم إلى الشرق الأوسط لخدمة مصالحهم الخاصة والبحتة وتلبية لنداء حكوماتهم في إطار تعاون مشترك بين الدول الصّديقة، أو كموظفين في مؤسسات وشركات لديها عقود والتزامات بإقامة مشاريع في بلدان الشرق الأوسط، وآخرين عبارة عن خبراء ومستشارين لحكومات ورجال أعمال شرق أوسطيين. فالانطلاقة كانت منحصرة على توظيف يد عاملة محلّية غير مؤهلة، فيما بعد أجبروا على الاستعانة بيد عاملة مؤهلة ومختصَّة. وفي النهاية تمّ الاعتماد على الخزّان الكبير والمهم من اليد العاملة المحلّية من فنيين وتقنيين محترفين ورجال حلّوا محلَّ أولئك الأجانب.

أما في القرن العشرين لا شك أن المبادرة والإنجاز الأجنبي البالغ الأهمية هو بالتأكيد اكتشاف واستخراج البترول من باطن الأرض، بالاعتماد على معايير جاءت من قبل دول مسيطرة على تلك التقنية بل استخدمتها ووظفتها. الاستعانة بالغرب ليست جديدة حيث أنه منذ القرون الوسطى استحسن كما أُعجب المحاربون المسلمون بالجيوش الأوروبية، فوُجِد هناك دائما تجارا أوروبيين يمدّونهم ويزوّدونهم بالمعدّات العسكرية وبأثمان منخفضة.[1] ففي رسالة من طرف "صلاح الدين الأيوبي" إلى الخليفة في بغداد يبيّن فيها كيف أنّه مَوّل جيشه الطلائعي بالسلاح عن طريق التجار الأوروبيين مما تسبَّب في خسارته. وبعد عدة قرون كان لبناة السّفن ومصمّمي المدافع وصناع السلاح الأوروبيين المساهمة الفعالة في تقدم وزحف العثمانيين عندما بلغوا فيينا قلب أوروبا. أما في أيامنا هذه نجد نعمة البترول التي تتنعّم بها دول الشرق الأوسط تساهم في اقتناء المخترعات والمصنوعات الأكثر حداثة والأكثر فتكا في ما يخص صناعة السلاح الغربية، كما كانت عليه الحال عهد "صدام حسين" لاستخدامها واستعمالها بأسلوبه الخاص، نشتري سلاحا من الغرب من أجل محاربة هذا الغرب ذاته. فرئيس العراق لم يقم بهذا الأمر إلا لأنه كان

(1)Bernard Lewis, **La Formation du Moyen-Orient moderne**, p 62.

تقليدا سائدا ومعمولا به من قبل، ودائما عن طريق نفس الوسيط المتمثل في تجار السلاح الأوروبيين الذين باعوه أسلحة. وفي الوقت الذي يصدّر فيه الغربيون سلاحهم ومعدّاتهم التكنولوجية والصّناعية يصدّرون أيضا أنواعا أخرى من المنتجات المتمثل في: أفكارهم وخلاصة تجاربهم وخبراتهم، والتي أوحت وأوعزت على أقل تقدير تقويض النظام الاجتماعي والسياسي القائم. فحتى بداية القرن الثامن عشر كان العالم الإسلامي قد قطع أي اتصال سواء كان علميا أم ثقافيا مع الغرب.

النهضة والعلم الجديد لأوروبا المسيحية ومكتشفاتها العلمية والتقنية وحركاتها الفكرية لم تثر أو تسترع أي انتباه أو تحدث أثرا صغيرا عند تلك الشعوب التي تعدّ أجنبية بالنسبة لأوروبا. بل إن تلك الأحداث والتغيرات مجرّدة وخالية من أي معنى عند تلك الشعوب، وبالتالي من المستحيل تجنّب الصّدمة (صدمة الغرب) المترتبة عن النشاطات التجارية ثمّ النشاط الدبلوماسي الأوروبي، لكن خفف من حدة تلك الصدمة كما تم استيعابها من طرف فئة محلية كانت بمثابة الوسيط، المتمثلة في الأقليات المسيحية وبدرجة أقل اليهود الذين كانوا عبارة عن تجار أو عملاء أو مفوّضين أو وكلاء أو تراجمة. صانوا وحَمُوا سادتهم المسلمين من مخاطر الاصطدام والالتقاء المباشر بأوروبا. فخلال فترة الازدهار للإمبراطورية العثمانية لم ترسل أو تبعث هذه الأخيرة ممثّليات دبلوماسية دائمة إلى الخارج، أما علاقاتها بالسّفارات الأجنبية في اسطنبول تمرّ عادة عبر وساطة كبير المترجمين Drogman المنصب عادة ما كان يشغله رجل يوناني.[1]

ونادرا ما نجد مسلما يمتلك كفاءة القراءة لكتاب أُلّف بلغة أجنبية غربية، وإن كانت فهي مجرد محاولة شاذة وعابرة، فلم يكن هناك كتبا غربية تمّ ترجمتها إلى العربية أو الفارسية أو التركية. ولترديد عبارات وألفاظ مؤرخ عثماني:"تبادل الزيارات واللقاءات الحميمية مع مشركين وكفار حرام على أمة الإسلام، المبادلات الودية والصديقة بين الجانبين محظورة، لأنّ الواحد بالنسبة للآخر بمثابة الظلمات والنور، لا يجتمعان على الإطلاق". لكن بفضل الإصلاح العسكري تمّ تغيير هذه الرؤية وهذا الموقف الثقافي، من حالة الهمجية والجاهلية المألوفة والمعهودة إلى حالة أن الفرنجة صاروا الرواد والسادة ذوي الفضل والكرم بجميع الفنون والصّناعات وخاصّة فن الحرب. ولغتهم تبدّلت من حالة "الفضاضة والغلظة الدارجة" كما أشار أحد الكتاب من قبل، إلى لغة مفتاحية بمثابة جسر وسبيل لكسب العلم وتحصيله.

لقد فكر الإصلاحيون العسكر في فتح منفذ أو معبر محدود ومرتّب يسمح بمرور وتدفّق الأفكار والأطروحات

[1] Bernard Lewis, **La Formation du Moyen-Orient moderne**, p 63.

الجديدة المهمّة لأشياء أخرى بعدها، التي من شأنها أن تحدث صدعا وتشققات أو تكون سببا في هدم صرح العادات والتقاليد، كما تكون في نفس الوقت أمل ومنبع الحياة الجديدة. إن هذا السيل الدافق من الأفكار الذي يجري بسرعة بدا وكأنه شيء لا يمكن إيقافه، لأن السبق والمبادرة الخلاقة التي لا تنضب لأوروبا تعطيها الأولوية دائما في أن تكون منبع ومصدر الأفكار الجديدة، التي يتمثّلها ويتبناها كل جيل من الأجيال المتعاقبة للتاريخ الحديث في الشرق الأوسط. نجد خلال القرن التاسع عشر حركتين أو نزعتين من التفكير هما أحيانا في حالة تآلف وتآزر وغالبا كانتا متصارعتان:

1-النزعة الليبرالية المنبثقة عن الثورة الفرنسية.

2-النزعة الإصلاحية "Le Réformisme" المنحدرة من عصر الازدهار الإسلامي.

عديدة هي الوسائل التي بفضلها يمكن للأفكار الغربية أن تنفذ وتنتشر في العالم الإسلامي حتّى تصل وتدق باب كل ما هو مغلق بإحكام. فمثلا الزوار المسلمون من الشرق الأوسط الذين بدأوا يشكلون عددا لا بأس به في العواصم الأوروبية، تحدوا وتجاوزوا مخاطر جهلهم بأوروبا أو أوروبا كعالم مجهول. بعض الرحالة المغامرين في الأزمنة الغابرة جازفوا بأنفسهم للوصول إلى أوروبا، لكن منذ عصر الحروب الصليبية وحتى القرن السابع عشر ما يقارب العشرين زائرا مسلما فقط لأوروبا، القليل من عانى وقاسى، وأغلبهم كان عبارة عن مبعوثين لمهام خاصة. والقليل كذلك من ترك آثارا مكتوبة عن رحلته تلك، سنة 1791 أرسل أو ابتعث السلطان العثماني سليم الثالث السفير "أبو بكر راتب أفندي" إلى فيينا.[1] وهناك في فيينا كتب تقريرا مفصّلا حول سير وعمل النّظام الملكي بحيث يتوافق مضمون التقرير أو بالأحرى يحتوي على سبيل التلميح؛ الإشارةَ إلى الإصلاحات التي تقتضيها وتحتاج إليها عاجلا أو آجلا الإمبراطورية العثمانية آنذاك. بعد سنوات قليلة من هذا الحدث افتتح أيضا السلطان العثماني في كل من لندن و فيينا وبرلين وباريس سفارات دائمة. وعلى منوالها وسيرا على نهج هذه السفارات تم افتتاح سفارات فارسية في أوروبا، وبطريقة غير رسمية كذلك تم إرسال ممثلين للسّلطة الجديدة المستقلة والتي أنشئت في مصر بقيادة محمد علي ثم الذين خلفوه من بعد. ففي هذا العصر كان إتقان اللغات الأجنبية وزيارة البلدان الأوروبية واكتشافها كفاءة وامتيازا نادرين جدا ولهما الأهمية القصوى. حيث وجد هؤلاء السفراء فرصة نادرة للإقامة في إحدى العواصم الأوروبية وكذلك التمكن من إحدى اللغات الأوروبية. فالرجال الذين استفادوا من مثل هذا الامتياز شكّلوا بمجرد عودتهم إلى أوطانهم عنصرا مهما ضمن عناصر النخبة السياسية الجديدة في دولهم. فلا

[1] Bernard Lewis, **La Formation du Moyen-Orient moderne**, p 64.

العلماء الشيوخ ولا قادة الجيش (العسكر) لكن السفراء ومكاتب الترجمة أصبحا معا السرّ الخفي الذي بواسطته يمكن بلوغ السلطة وتحقيق النفوذ.

بعد الدبلوماسيين شكل الطلبة والبعثات الطلابية الطبقة الثانية من جملة سكان الشرق الأوسط من الذين وصلوا وأقاموا في أوروبا، أُرسلوا من قبل "محمد علي باشا" شكلوا أول فوج من الطلاب المصريين والذين قدموا لإيطاليا عام 1809، بلغ عددهم سنة 1818ثلاثة وعشرين طالبا. وتقريبا خلال نفس الفترة أرسلت بعثة طلابية فارسية (إيرانية) إلى إنجلترا، وعام 1826 قام باشا مصر بإرسال بعثة طلابية جديدة متكونة من أربعة وأربعين طالبا، لكن هذه المرة إلى باريس. وعلى منوالها قام السلطان العثماني "محمود الثاني" بابتعاث ما يقارب المائة وخمسين طالبا تركيا موزّعين على عدة بلدان أوروبية، رغم المعارضة الشديدة من طرف العلماء والفقهاء. وفي الأعوام التالية أصبح عدد الطلاب بالمئات الذين وفدوا إلى أوروبا لطلب العلم، بل وصل العدد إلى الآلاف من الطلبة كذلك والذين سلكوا نفس الطريق. وكما هو معروف أن الطلبة يتنافسون ويتبارون سواء من هؤلاء أو أولئك للاحتكاك بأساتذتهم الأوروبيين وبالتالي خلال أعوام العقدين 1820و 1830 إلى غاية 1840 حصّل هؤلاء الطلبة واستفادوا من أشياء نوعية ذات قيمة. وبالتالي سنبحث عن مردودية هذا التكوين وانعكاساته على الجانب الآخر حيث لم تتوقف الهجرة نحو أوروبا، فالملاحظ خلال 1860 تشكّلت الموجة الثالثة من الزّوار التي لم تكن كسابقاتها بل من فئة جديدة هي: فئة المنفيين السياسيين.[1] الذين ناضلوا من أجل المبادئ الوطنية ذات الطابع الليبرالي بين الفينة والأخرى. فالشباب العثمانيون الذين مارسوا النقد في بلدان الغربة وخاصة لندن أو باريس وجنيف، انهالوا بانتقاداتهم على وزراء السلطان العثماني من خلال نشر صحف معارضة للسلطة هناك، هذه الصحف كانت تهرّب وتوزّع سرّا في تركيا.ومع أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين نجد مجموعة أخرى من المعارضين السياسيين الليبراليين والوطنيين الذين حملوا اسما مطاطيا "تركيا الفتاة Jeunes Turcs" الذين أقاموا هم أيضا في أوروبا. أما المنفيين السياسيين الآخرين من منطقة الشرق الأوسط والذين ذهبوا إلى أوروبا هم أيضا لكن بالتناوب وعلى دفعات، وصل عددهم إلى درجة تدعو إلى الدهشة من حيث الحجم. وبالموازاة مع وجود زوار شرق أوسطيين إلى الغرب هناك أيضا زوار غربيون إلى الشرق الأوسط من أساتذة وعلماء وخبراء ومستشارين وعملاء وأصحاب دعاية وكذلك المقاولين والسياسيين والتجار من كل الأصناف. أما الأوائل الذين حققوا بل مارسوا تأثيرا ونفوذا شخصيا مباشرا على الشبان المسلمين من أتراك ومصريين وفيما بعد الفرس هم بالضبط "المدرّبين والممرّنين العسكريين"، كان أغلبهم فرنسيين وبالتالي نقلوا معارفهم وخبراتهم باللغة الفرنسية. إن ثورة 1789 لم تكن حاجزا

(1)Bernard Lewis, **La Formation du Moyen-Orient moderne** p 65.

ومانعا عن التعاون العثماني الفرنسي، حيث سنة 1796 أرسلت الإدارة العثمانية إلى "لجنة الخلاص الشعبي Comité de salut public"*قائمة من مختلف أصناف الخبراء والتقنيين العسكريين الذين تحتاجهم الدولة العثمانية من فرنسا. هؤلاء قدموا إلى تركيا برفقة السفير الفرنسي الجديد الجنرال "أوبير دوبايي(1757 وتوفي في اسطنبول عام1797) Jean Baptiste Annibal Aubert du Bayet " المناضل الثوري وأحد جنرالات الثورة الفرنسية المولود في "أورليان الجديدة Nouvelle Orléans" والذي حارب في أمريكا تحت قيادة الجنرال "لافايات (1757-1834) Gilbert du Motier, marquis de La Fayette ". أما الأكاديمية العسكرية في اسطنبول فقد امتلكت مكتبة بها أربعمائة كتاب، خصوصا بالفرنسية أو أنها اقتبست في تحليلاتها وشروحاتها بالاعتماد على السلسلة الكاملة من "الموسوعة الشاملة La grande Encyclopédie". لكن كل الأساتذة الجامعيين يعرفون أن إحضار الكتب وتواجدها في المكتبة لا يعني هذا بالضرورة أنها ستقرأ خاصة إذا كانت مكتوبة بلغة أجنبية، وتشتمل على أفكار غربية غير مألوفة، إن ما نريد قوله بالضبط هو أن هذه الكتب مؤثرة وذات قيمة ثقافية نوعية، والثابت أن أفكارها ومفعولها سيجد طريقه عند الأجيال اللاحقة.[1] محمد علي حاكم مصر استعان بضباط من الجيش الفرنسي والذين وجدوا أنفسهم دون وظيفة يشغلونها بعد عام 1815، أما مدرسة الرياضيات التي شُيّدت في القاهرة، فقد حازت على مكتبة تحتوي كلها كتبا فرنسية من مثل مؤلفات "روسو Rousseau" و"فولتير Voltaire" وكذلك مؤلفات مختلفة ومتنوعة تتمحور موضوعاتها ومضامينها حول فن وإدارة المؤسسات الأوروبية. ثمّ استؤنفت البعثة الفرنسية ببعثات عسكرية أخرى ومن بلدان أوروبية عدة هذه المرة كان من بينها أول فوج من الضباط الأمريكيين الذين وطئوا أرض مصر بعد حرب الاستقلال. لقد كانوا من مختلف فئات المجتمع وطبقاته الذين شكلوا نخبة الضباط في الجيش المصري، الذين مثلوا أيضا ظاهرة التأثير الغربي بامتياز لمدّة طويلة والأكثر بروزا. إنهم هم بالضبط من كانوا الأكثر اهتماما مقارنة ببقية فئات المجتمع بالتحديث والإصلاح في الشرق الأوسط، كما أنهم معبّدي الطريق والمؤطرين الذين لعبوا الدّور الأبرز والأهم في إحداث التغيير الاجتماعي. وإن كانوا هم الأوائل فإن فئة الضباط المكوّنين والممرّنين ليسوا الوحيدين من الغرب والذين نقلوا وصدّروا معارفهم إلى الشرق الأوسط. بل هناك أيضا أساتذة تقريبا في شتّى أصناف الفروع العلمية والمعرفية، أغلبهم يحاضرون في مدارس وجامعات من الطراز الحديث، شُيّدت من قبل الحكومات المحلية، والبقية تدرّس في مدارس أنشأتها البعثات والإرساليات الأجنبية، أو من قبل حكومات أجنبية في إطار الخدمات الإنسانية ولكن أيضا خدمة لسياستها الثقافية. كما

*أول جهاز أنشأته حكومة الثورة الفرنسية سنة 1793، الغرض من إنشائها هو حماية الجمهورية ومبادئها الثورية.

[1]Bernard Lewis, **La Formation du Moyen-Orient moderne**, p 66.

يوجد في هذين النوعين من المنشآت أي المدارس والجامعات أساتذة محلّيون، حيث أنه لم تمر حقبة تاريخية طويلة حتى التحق بمناصبها عدد لا بأس به من الشرق أوسطيين، الذين زاولوا دراساتهم في المدارس والجامعات الغربية سواء داخل بلدانهم أو خارجها. فلقد تمكنوا من إتقان لغة أجنبية والتخصص في أحد الفروع الأكاديمية الغربية، وبين عامي 1854و 1856 الدروس والعبر المستقاة أو المستخلصة من حرب القرم التي لم تكن الحرب الأولى التي خسرتها تركيا أمام روسيا، كما لم تكن الأولى على الإطلاق التي تستفيد منها تركيا كدافع لإبرام معاهدات التعاون والتحالف مع المسيحيين الأوروبيين.[1] ومع ذلك يوجد في الماضي أحداث ذكرها يجلب الألم والحزن، هذه المرة كلا من فرنسا وبريطانيا العظمى الأصدقاء أو الحلفاء الحقيقيين في الميدان العسكري عندما قامتا بنشر وحدات عسكرية على الأرض التركية وإرسال سفن حربية داخل المياه الإقليمية التركية، ثم تكرر الموقف لمرات عديدة وعلى مختلف الأصعدة في إطار حجم العلاقات بين الأتراك وأوروبيي الغرب. فالحضور الأوروبي في المدن التركية لم يكن عسكريا فقط بل أيضا مدنيا وتقنيا، هو من الحجم الذي يمكن تحديده واستئنافه، بعضه كان إيجابيا مثل صناعة التلغراف في اسطنبول وكذلك مجيء موظفين أجانب يشتغلون لصالح جرائد يومية غربية في تركيا، والذين كانوا النموذج والمثال الذي فتح آفاقا واسعة للصّحف والجرائد المحلية التركية الناشئة حديثا، والتي لم يعهدها العالم الإسلامي. فهذا الحضور الأجنبي وتواجده في البلاد أعطى نفسا جديدا وروحا توّاقة للتّحسين والنّقل من قبيل الإضاءة الكهربائية وإنشاء الإنارة الحضرية وخدمات عمومية وإدارية أخرى. لكن كانت هناك مخترعات ومبدعات غربية أخرى بدت أكثر غموضا وإبهاما، مثل التحالف بين فرنسا وبريطانيا العظمى. حيث أن السلطان العثماني يملك كامل القدرة على توقيع وإبرام اتفاقيات اقتراض (طلب دين نقدي) من الأسواق المالية الغربية لتمويل الجيش، لكنه بالعكس إختار المخاطرة والمجازفة الصّعبة من أجل الإنفاق المفرط والمتهوّر المؤدّي إلى الإفلاس. إن انتشار وذيعان كلا من الأفكار والعلوم الغربية بكل سهولة وبساطة عن طريق النشر وبأشكال متعددة وخاصة عن طريق الكتاب الأوروبي. والأكثر من ذلك معرفة اللغات الأوروبية التي شاع ذكرها أكثر من الكتب الأوروبية التي وجدت قراء لها وخاصة من فئة المترجمين، حيث نعرف انه في غضون القرن السادس عشر ظهر كتابان غربيان في تركيا أحدهما لم يطبع أبدا وظل مخطوطا يتمحور حول تاريخ فرنسا، ترجم عام 1572 بأمر من "الريس أفندي Reis Efendi" كبير الكتاب المسئول عن مكتب كبير الوزراء في الشؤون الخارجية. أما الكتاب الثاني فهو عبارة عن رواية أو قصة تدور حول عملية اكتشاف العالم الجديد (أمريكا) وعجائبه، جمعت التفاصيل من مصادر أوروبية تعود إلى سنة 1850. بينما في القرن السابع عشر ظهر مؤلفان أو ثلاثة في التاريخ والجغرافية وكذلك رسالة في

[1] Bernard Lewis, **La Formation du Moyen-Orient moderne**, p 67.

تشخيص وعلاج مرض "الزهري" الذي سماه الأتراك "المرض الإفرنجي" اقتداءا بباقي شعوب منطقة الشرق الأوسط.[1] أما في القرن الثامن عشر فيمكن إضافة بعض الكتب الأخرى المترجمة من الفرنسية في ما يخص الفنون العسكرية، والتي تم طباعتها في اسطنبول. فحتى نهاية القرن الثامن عشر نجد أن ما تَمَّت ترجمته إلى التركية يعدُّ على الأصابع، أغلبها يندر العثور عليها. وهي موجهة أساسا لغرض الاستخدام الرسمي فقط وبالمقابل لا يوجد خلال هذه الفترة أي كتاب مترجم إلى العربية أو الفارسية.

كان الفرنسيون ولأغراض دعائية أول من شجّع على ظهور حركة الترجمة، حيث أن بيان الجمعية الوطنية إلى الشعب الفرنسي المؤرخ في 09 أكتوبر 1794 تم ترجمته إلى العربية ونشر في كراسة من بين منشورات –كوارتو Quarto – رفقة النص الفرنسي وذلك بغية استخدامه من قبل المهتمين باللغة أو أشياء أخرى. أيضا هناك كتابات فرنسية ذات مواضيع سياسية تم ترجمتها إلى العربية والتركية، وزّعت في الشرق الأوسط. كما أن الحملة الفرنسية على مصر اهتمت بنشر الأخبار الجديدة والأوضاع الفرنسية عن طريق اللغة العربية. فهذا أقصى ما يمكن أن نعرفه حيث أن هذه الأنشطة لم يكن لها إلا أثرا محدودا متواضعا. لكن حركة الترجمة التي كان لها الأثر الكبير، تلك التي تطورت خلال القرن التاسع عشر في كل من تركيا ومصر وفارس، المراكز الثلاث الأساسية في الشرق الأوسط. فكل ما ترجم كان بطلب في البداية من السلطات الرسمية حيث أن ما أنتج عن طريق الترجمة يسجّل ويحسب على التيار الفكري الرسمي للدولة. ومن بين الترجمات الأولى المطبوعة المنشورة تحت الرّعاية السامية للقادة والزّعماء في الشرق الأوسط موضوعها شخصيات ووجوه بارزة مثل: "بيير الكبير Pierre le grand" و"شارل الثاني عشر Charles XII" من بين مؤلفات فولتير. كذلك "شارل الخامس Charles V" لـ"روبرتسون Robertson" وتوجيهات وتعاليم "فردريك الكبير Frédéric le grand" وقادته العسكريين كذلك مؤلفات حول "نابليون" وملكة روسيا "كاترين Catherine". ومنه كان هذا تمهيدا ليأخذ فيما بعد زمام المبادرة كلا من الناشرين وأصحاب المطابع والمترجمين ويعطوا لحركة الترجمة القدر الكافي من الأهمية والمكانة. لقد ادخل الغرب وسائل اتصال جديدة إلى الشرق الأوسط، كالمطبعة في القرن الثامن عشر، الصحافة المكتوبة والتلغراف في القرن الثامن عشر أيضا، الإذاعة والتلفزيون في القرن العشرين، كلها معا لعبت دورا كبيرا في بث وترويج الأفكار الغربية وغيرها.[2]

الصحف الأولى التي أنشئت هي بالأساس عبارة عن "جرائد رسمية"، تنشر فيها المراسيم والقرارات الحكومية، ففي

[1]Bernard Lewis, **La Formation du Moyen-Orient moderne**, p 68.
[2]Ibid, p 69.

افتتاحية العدد الأول للجريدة الرسمية العثمانية بتاريخ 14 مايو 1832 ضبطت مفهوما محددا وأعطت تعريفا واضحا لوظائف الصحافة: التي جعلت من أجل معرفة حقيقة وطبيعة الأحداث الجارية وشرح دلالات ومعاني المراسيم والقرارات الحكومية، وفي النهاية تجنّب كل سوء فهم، وكذا استدراك أي نوع من الانتقادات والتي تنتج أخبارا سيئة ومشوّهة، كما توفر لنا الصحافة أخبارا ومعلومات مفيدة خاصة في ميدان التجارة والعلوم والفنون. أما أول مجلة دورية غير رسمية باللغة التركية، أسست من قبل إنجليزي اسمه "وليام تشرشل William Churchill" وهي عبارة عن "أسبوعية Hebdomadaire" ظهرت إلى الوجود سنة 1840. ثم تلا هذا الانجاز انجازات أخرى مماثلة طبعا باللغات الشرق أوسطية التركية، العربية، الفارسية وغيرها...الخ. فمع ظهور الصحافة انبثق "الصحفي" أيضا الشخص المثير للقلق والجالب للمتاعب على مسرح أحداث الشرق الأوسط. شخص آخر ظهر له نفس التأثير تقريبا وهو "المحامي"، مرّة أخرى القانون الوحيد المعمول به هو قانون الشريعة الإسلامية أحد فروع العلوم الشرعية، ورجال الشريعة (القانون) الذين يمتازون بهذا الاسم هم "العلماء"، غير أن الإصلاحات القانونية الدستورية أَعَدَّتْ وأَعلنت قوانين وأحكام جديدة، فتمّ تشييد محاكم لتطبيقها وممارستها سمحت كلّها معا بظهور طبقة جديدة من فئة المحامين العلمانيين Laïques الذين لعبوا دورا مهما في الحياة السياسية، كما وضعوا رهن التطبيق والممارسة أفكارا وأساليب سياسية جديدة لم تعهد من قبل. إن رجال الصحافة والمحاماة مثلهم مثل الضباط والموظفين الإداريين احتكوا وعاشروا عالم الحداثة الغربي، ولم يتلقوا أبدا تعليما وتكوينا تقليديا عتيقا سواء كان دينيا أم أدبيا. بل يلزمهم نظاما تربويا جديدا، قوتهم وغذاءهم الأساسي للتّعلم والتّحصيل هو اللغات الأجنبية، الآداب، التاريخ، الجغرافية، والقانون الغربي، يضاف إلى هذه الفروع والمواد الدراسية علم الاقتصاد وعلم السياسة، كلها مواد جديدة وغريبة بالنسبة للغالبية العظمى من الناس. فهذه التخصصات والفروع العلمية الأكاديمية مترابطة ببعضها البعض، متوفرة في شكل مؤلفات ومصنفات، يمكن تحصيلها عبر القراءة والاطلاع على الكتب والمطبوعات، أو عبر الدروس والمحاضرات وحفظها في الذاكرة. لقد تم إدخال وإدماج تلك الفروع العلمية ضمن المناهج التقليدية في التعليم القائمة على السلطة المطلقة للأستاذ أو المعلم، إضافة إلى قدرة ومهارة الطالب على تخزين وحفظ المعارف في ذاكرته.[1]

لكن هذا لا يشمل علوم الطبيعة، التي كانت مزدهرة فيما مضى، فالتقاليد الإسلامية العظيمة في البحث والتجريب اضمحلّت واندثرت مند زمن بعيد، تركت بعدها فكرا مقاوِمًا للروح العلمية. مثلما قال مؤرخ تركي يوما:"التيار العلمي الذي انبثق في فترة محمد الفاتح انطفأت جذوته بفعل العوائق والحواجز الأدبية والفقهية". أما

[1]Bernard Lewis, **La Formation du Moyen-Orient moderne**, p 70.

العائق الذي لا يمكن التقليل من شأنه هو بعض المواقف الصّادرة في الأساس من السلطة والممارسة والأبهة الاجتماعية كذلك. اليوم أيضا نجد تلك العلوم التي تجعل من المسلم مبادرا وقائدا جسورا ومليئا بالحيوية، فهو إن وجد بقي مصلحا معزولا بعض الشيء ولا أثر له. فالطب والهندسة وبقية العلوم التطبيقية تمّ تعليمها في كل الأكاديميات العسكرية الأولى. رسائل علمية عديدة كانت من بين الكتب والمؤلفات الغربية الأولى التي تم ترجمتها إلى التركية والعربية. لكن للأسف هناك دكاترة في الطب يفضلون ممارسة الوظائف الإدارية عوضا عن تلطيخ أيديهم أثناء معالجة مرضاهم. أما المدارس العلمية فبقيت مجرد منشآت أجنبية دخيلة ومجهولة، تستوجب مجهودا كبيرا مضاعفا، ووعيا جديدا مصدره الغرب. عكس اليابان والهند والصين نجد أن الشرق الأوسط لم يُطوّر البحث العلمي الأصيل والجاد، حيث أن كل جيل من الأجيال الطلابية الدارسة في الجامعات تنهل وتغترف من المصادر الغربية التي في نظرهم تمثل أقصى درجات التطور. هذه الأجيال هي بمثابة الجسر الرابط كذلك بين الشرق الأوسط والدول المتقدمة في الغرب في مجال المادة العلمية، والمهارة التقنية وبالتالي القوة العسكرية. واليوم أكثر من السابق مقارنة مع بداية التحديث الذي شُرع فيه منذ أكثر من مائتي سنة. هذا الجسر الوسيط والرابط من النقلة الطلاب والدارسين الببغاوات عن الغرب لا يزال موجودا بل تمت توسعته بسبب القليل من الحماس، أو الفشل وعدم النجاح في تحقيق التحولات الاجتماعية والثقافية الملحة الضرورية، من بناء دولة حديثة عصرية وفقا للنّمط الغربي. إن حرب الخليج عام 1991 كانت شاهدا بارزا على التفاوت والتباين العسكري بين الشرق الأوسط والغرب.[1] شيئا فشيئا يتساءل بعض المفكرين في الشرق الأوسط: ما الذي تحقق من كلّ عمليات التغريب هذه؟ هذا هو التساؤل بالضبط الذي التمسه وطرحه الغربيون كذلك، الذين يمثلون عادة النموذج في التقدم والتطور. أن تكون مثلهم (الغربيون) معناه أن تكون جيدا، وأن تكون مختلفا عنهم معناه أنك في أسوء حال، فلتصبح متطورا بشكل جيد يجب أن تكون شبيها ومماثلا لهم: معناه أن تضيع وتذهب سدى كذلك. أو أن الأشياء لا تمر هكذا عندما نجد حضارتين مصطدمتين، الأولى تجلب إلى الثانية مثل هذا الدّمار. المثاليون والأيديولوجيون عندما يقولون يجب أن نختزل العلاقة بين الحضارتين في« الانسجام والتوافق » فهو شيء جميل. فما تمنحنا إياه كلتا الحضارتين هو ما يجب أن نلاحظه ونشاهده باستمرار لتقاسم المنافع والفوائد، وتحمّل المصائب والأضرار معا كذلك. لقد جلب النفوذ الغربي في الشرق الأوسط عدة منافع وفوائد، تحديدا في مجال الثروة والرفاهية والعلوم والاكتشافات، كما جلب أشياء أخرى عندما فتح هذا النفوذ آفاقا كانت مسدودة سابقا، إنها روابط مثمرة جدا بين الجانبين إذا لم نكن ندري ونحيط علما بكلّ الذي يمكن أن يجلبه ذلك النفوذ. أما عملية التغريب (من منتجات وأعمال

[1] Bernard Lewis, **La Formation du Moyen-Orient moderne**, p 71.

الغربيين يضاف إليها المناصرين والمؤيدين المحليين لهذه العملية) قد جلبت أو كانت السبب في إحداث تغييرات هي بكل تأكيد واضحة وجلية. مثلا التفكيك السّياسي للشرق الأوسط، إنه حتى العصر الحديث النظام السياسي القائم الذي كان يقوده الشاه في فارس والسلطان العثماني في بقية بلدان المنطقة، سواء كان خليفة وقائدا للمسلمين وملكا للمناطق غير المسلمة. فلقد كان السلطان غير محبوب من قبل رعاياه، لكنه كان محترما أولا وقبل كل شيء، لأنه يعتبر القائد الشرعي لآخر الإمبراطوريات العالمية التي شيدها الإسلام. وفي الأخير سقط هذا السلطان وتحطمت إمبراطوريته، ليحلّ في مكانه أو بالأحرى خلفه ملوك ورؤساء ودكتاتوريين مستبدِّين.[1] فهؤلاء وإن لقيوا بعض النجاح لبعض الوقت، فإن ثمار التأييد والمساندة من قبل شعوبهم لن ينالوها عن طريق هذا القبول الطوعي والتّلقائي، دون الرجوع والعودة والاستعانة بالزّعماء الشرعيين القدامى للتمسك بحق الحكم أو القيادة، أو أن الوضع سينقلب إما إلى الشعبوية الفوضوية La Démagogie أو إلى القهر والردع بالحديد والنار.

إنه مع اختفاء العهود والالتزامات المرتبطة بالنظام القديم(نظام الخلافة)فقد سكان الشرق الأوسط هويتهم الجماعية، ففي المكان الذي قامت فيه الإمبراطورية الإسلامية لما يزيد على الألف سنة، وجد هؤلاء السكان أنفسهم مؤخرا مواطنين لسلسلة من الدول الخاضعة للقوى الغربية، ثم لنظام الدولة الأمة (القومية الإثنية) حيث أن أغلبها بُني بأجزاء مختلفة ومتعددة يخفي تناقضات تصعب إزالتها. ومعظمها يحمل أسماء مستعارة أو أسماء قديمة جدا تمّ إحياؤها واستعادتها من جديد، لم تنبثق إلا حديثا جدا، وتم تثبيتها داخل الوعي الجماعي وعدّت من مكتسبات شعوبها.

لقد رافق سقوط النظام السياسي القائم اضمحلالٌ ثقافي وانهيار اجتماعي، لكن هذا النظام القديم لم يَنْمَح من الوجود، فهو إما أنه تمّ إضعافه أو أنه انحل وتم تجاوزه لأنه لا يزال يعمل بفضل أسلوبه وطريقته في إقامة وإنشاء العقود والعهود بين الأفراد والجماعات، والتي تقاسمتها مختلف الفئات والأصناف والطبقات داخل المجتمع الكبير. البُنى العتيقة كان مصيرها الانفجار بعدما صارت مستهجنة ومزدراة، وتم كذلك التخلي عن القيم القائمة عليها لتحلّ محلها مؤسسات وقوانين ومعايير جديدة مستوردة من الغرب والتي ظلت لفترة طويلة أشياء دخيلة وأجنبية إزاء أو أمام حاجات وطموحات وآمال شعوب الشرق الأوسط المسلمة، نتيجة التشويش والصّدمة التي أحدثتها. لقد كانت شيئا محتوما لا مفر منه ولا يمكن تجنّبه بالمعنى الذي يقصده المؤرخون. فلم يبق إلا أن يفتتح عهد وعصر اللانظام والفوضى واللامسئولية في بلدان ومجتمعات الشرق الأوسط، لتعاني من مساوئه وسلبياته، ثم بعد

[1] Bernard Lewis, **La Formation du Moyen-Orient moderne**, p 72.

ذلك تستعيد عافيتها وقوتها من جديد.

أما نتائج التغريب الاقتصادية فهي معروفة جيدا ويمكن الاكتفاء بذكر: الانفجار الديمغرافي خاصة في مصر، الذي لم ترافقه عملية إنماء وتطوير كافية لمصادر الغذاء. كذلك الثروة الضخمة والهائلة المحصّلة من عائدات البترول المنتشرة بالتساوي حينا وبالتفاوت حينا آخر، بين مختلف البلدان والدول، وفي الداخل بين فرد وآخر.[1] فالتفاوت والهوة يزدادان من يوم لآخر بين الغني والفقير، كذلك ظهور الاحتياجات والرّغبات الجديدة والتي تطورت وازدادت بشكل سريع جدا مقارنة بالوسائل والإمكانيات المتاحة والمتوفرة. عدم التوازن التقني والتكنولوجي أصبح كبيرا، الحروب المتتابعة في الشرق الأوسط والتي تبين مدى الحاجة إلى التسلّح الجيد والفتاك الذي يشترى من الغرب، يمكن أن يجلب الكثير من الدمار والخراب للمنطقة، لكن هذا لا يعني أنه تم صناعة جيش حديث متطوّر أو مجتمع صناعي راقي. إن كل هذه التوترات والأزمات تزداد حدّة وخطورة اليوم كي تتفجّر.

إن موقف شعوب الشرق الأوسط إزاء الغرب عرف عدة مراحل وأطوار: فمنذ قرون خلت استيقظت أوروبا من سباتها محققة نهضة فعلية وهي تزداد تقدما يوما بعد يوم، لكن الشرق الأوسط يرفض أن يستوعب ويقبل بفكرة أن هناك تغيّرات كبيرة هي في طريقها أن تحدث لأنه غارق في سباته الهادئ الوديع من مرحلة الانحلال والاضمحلال والسقوط. أما في القرن التاسع عشر وعى أخيرا تميّزه الموهوم والخيالي المتمثل في إحساسه وشعوره بالتفوق والأفضلية مقارنة بسكان المعمورة. وعى تلك الأسطورة المتمثلة في الاكتفاء بالذات عن الآخرين، لقد صُفِعَ المشارقة بواسطة واقع بئيس وحقيقة مرة تتمثل في أن العالم الذي توجد فيه بلدانهم ودولهم ومصادر ثرواتهم وحضارتهم بل وصل الأمر إلى أرواحهم ومهجهم، كلها أصبحت في خطر ومهددة من قبل أوروبا الثرية والقوية بشكل لا يصدق عن طريق التأمين والحماية لذاتها. وكذلك العدوانية والأطماع التوسّعية التي تمتلكها بشكل لا محدود، يبدو أن هذه العدوانية والأطماع ستتوقف عند نقطة إخضاع كامل الكرة الأرضية دون أي استثناء. جهل المشارقة ينتهي بمجرد أن يترك المكان لتلك الرغبة المسعورة في المنافسة والغيرة الحسودة، فالغرب أصبح كبيرا وعظيما وقويا شئنا أم أبينا، لكن من الممكن إيجاد واكتشاف سرّ عظمته وقوته للاستعانة به فيما بعد. أجيال متعاقبة من الطلبة والإصلاحيين وضعوا على عاتقهم هذا الأمر بكلّ جد وحزم لإدراك ذلك السر بغية اللحاق بالغرب، ولم لا تجاوزه. إنهم لا يبوحون ولا يصرّحون عما تجيش به قلوبهم وصدورهم، ويمكن انه لم يتم فهمهم من قبل الغربيين،

[1] Bernard Lewis, **La Formation du Moyen-Orient moderne**, p 73.

لكنهم بالتأكيد معجبون بالغرب ويحترمونه وما يحدث اليوم ليس هو كل شيء بالتأكيد. في الإحساس بالإعجاب وإرادة منافسة الغرب يمكن أن نلتمس الغيرة والحسد، طبعا التّغير في الموقف ناتج حتما عن الفشل المخيّب للآمال بعد تبنّي تلك السياسات والقيم الغربية، لكن يمكن أن تنتج من الدروس والخبرات الناتجة عن الحرّية والكرامة التي فقط الغرب هو الجدير بمنحها، أشياء كثيرة.[1] مثلما كتب "محمد إقبال" في قصيدة شعرية عن آمال الشّرقيّ في الحرية والتي أهداها إلى إنجلترا:

عبق الزهرة الذي يخلب

قلب العندليب حتى وسط البستان

ليغرد ويكشف عن صوته الشّجيّ

إلا في ذلك البستان

هذا يعني أن العداوة تعني من وجهة نظر "برنارد لويس" أن هناك بالأساس حضارة معينة هي الحضارة العربية الإسلامية في أزمة، هذه الحضارة تقاوم التغلغل والنّفوذ الأجنبي الذي يبحث عن الهيمنة والسيطرة ينتج عنه في النهاية التّفكك وحدوث تحولات جذرية وكلية. والأكيد بالنسبة لبرنارد لويس أن هذا النفوذ والتغلغل المحقق من قبل الغرب وكذلك الاستجابات وردود الأفعال تجاهه، هي التي من خلالها سيجد الغرب موضع قدم، وهي التي يجب في الوقت الحاضر أن تجذب انتباه الدارس والملاحظ الغربي.[2]

[1] Bernard Lewis, **La Formation du Moyen-Orient moderne**, p 74.
[2] Ibid, p 75.

الفصل الثالث : التّحول الثقافي والتأثر بالحداثة السياسية.

المبحث الأول: مشكلة الإسلام والسياسة.

المبحث الثاني: الاسلام والتسامح ومشكلة العلاقة بين الأديان.

المبحث الثالث: مشكلة معاداة السامية والصّهيونية.

المبحث \الرابع: الإسلام والعلمانية في الدولة التركية الحديثة.

I- مشكلة الاسلام والسياسة:

يطرح التساؤل بداية حول الدافع الذي دفع ببرنارد لويس إلى الكتابة حول تاريخ الأفكار السياسية في الاسلام أو بمعنى آخر التاريخ السياسي للإسلام المعروف عند المستشرقين، فمن خلال كتابين هما: "لغة السياسة في الاسلام" و " أزمة الاسلام في الفرق بين الجهاد والارهاب المحرّم" نجد مواقف لويس من الآراء السياسية المعروفة في عالم الاسلام من خلال شتى فرقه ومختلف مكوناته. ففي كتابه الأول المذكور أعلاه كان حدث الثورة الايرانية سنة 1979 والتي أطلق عليها تسمية "الثورة الاسلامية" هو الذي دفع المستشرقين وعلى رأسهم لويس إلى الاستغراب أولا عن طبيعة ثورة تعرّف نفسها دينيا مقارنة بالثورة الفرنسية التي تعبّر عن روح وفكر عصر الأنوار أو الثورة البلشفية المعبرة عن عقيدة وأيديولوجية الاشتراكية البروليتارية (العمالية).[1] إن الثورة الايرانية حسب لويس حركة دينية بقيادة دينية وبتوجه ديني بناء على أسس نقدها للنظام السياسي القديم مقترحة في نفس الوقت مخططاتها الدينية لبناء المستقبل، كما لم يكن لهذه الثورة صدى محليا فقط بل في كل أرجاء العالم حيثما وجد أفراد وحتى أقليات تقاسم هذه الثورة نفس الثقافة والحضارة المحددة بالإسلام. والملاحظ أن تحديد مفهوم الهوية والولاء السياسي عن طريق العقيدة الدينية أو بشكل أدق عن طريق « الاخلاص الإيماني» لا ينحصر فقط على الثوريين الفرس أو الايرانيين بل يشمل العالم الاسلامي كله، واليوم الكثير من الحركات والأحزاب السياسية والكثير من التغييرات والتّحوّلات السياسية والاجتماعية وحتى الاقتصادية توصف بالإسلامية. إن التساؤل الذي يريد الاجابة عنه هنا برنارد لويس هو تساؤل سياسي ذو طبيعة غربية نابع من الثقافة السياسية الغربية من خلال عقد مقارنة حول الديني وعلاقته بالسياسية أو الحدود الفاصلة بين الديني والسياسي كما هي الأمور في الغرب. فهل الاسلام كدين يعني للمسلمين ما تعنيه المسيحية للمسيحي أو اليهودية لليهودي في الغرب على أنه جانب أو شطر من الحياة موقوف على شؤون معينة ومعزول أو يمكن عزله على الأقل عن الجوانب الأخرى من الحياة؟ بالمختصر الشديد يمكن القول أن: الاسلام ليس على هذا النحو في العالم الاسلامي فكيف ذلك؟ هذا ما سيكون مجال البحث من خلال هذا الفصل والذي سيتطرق إلى جوانب أخرى غير هذا الجانب. بداية يبدأ لويس بهذا التساؤل: ما هي الأدوات والوسائل الواجب استعمالها لفهم لغة الخطاب السياسي عند المسلمين؟ وما هي نوعية الخطاب السياسي السائدة اليوم بين المسلمين؟ فموضوع لويس متسع لا يتوقف فقط عند الكتابة السياسية الكلاسيكية في الاسلام بل تشمل أيضا الحديثة والمعاصرة فالخطاب السياسي المعاصر هو تجلي ومرآة عاكسة وفي جوانب كثير منه للحداثة السياسية الغربية، فكيف إذن تمّ استيعاب عناصر من الحداثة السياسية الغربية في عالم

(1) Bernard Lewis, **Le Langage Politique de L'Islam**, P 578.

الاسلام الحديث والمعاصر؟ وليست لغة الخطاب السياسي في الاسلام عربية فقط بل كذلك فارسية وتركية والتي هي لغات من مشارب مختلفة، لا تنتمي إلى نفس المجموعة من الناحية الفيلولوجية. إلا أنها ثقافيا متقاربة حيث أن لغة الخطاب السياسي يجب بحثها أولا في القرآن والحديث وممارسات الصّحابة وخاصة الخلفاء الراشدين، كما كان للترجمة إلى العربية بداية من القرن الثامن الميلادي من الفارسية أولا حول كيفية تسيير وإدارة آلة الحكم أو باختصار "فن الحكم" ومقتضيات ومستلزمات التّحكم في السلطة من خلال المعالجة الفلسفية للقضايا السياسية عند اليونان حيث أعطت هذه التنويعات العربية الفارسية اليونانية طابعا وميزة أخرى للخطاب السياسي الاسلامي. ومنه اغتنت اللغة السياسية العربية بألفاظ ومفردات جديدة كليا من خلال كلما ذات أصول فارسية أو يونانية وحتى لاتينية. فمكة "أم القرى" هي ترجمة حرفية للكلمة اليونانية "Metropolis" وكذلك عبارة: "الصراط المستقيم" ترجمة للكلمة اللاتينية "Strata" والمستخدمة كذلك في الانجليزية "Street" كما نجد أن وظيفة "المحتسب" هي استمرار لتقليد بيزنطي قديم كانت هذه الوظيفة سائدة في الأقاليم الشرقية للإمبراطورية الرومانية، ولفظة الديوان الفارسية والوزير والسجل...الخ.[1] إن تجربة الاسلام السياسية ثرية جدا ومتنوعة حسب لويس ففي البداية كان المسلمون قلة مارسوا فن وإدارة الحكم السياسي، أنشأوا دولتهم لوحدهم ثم توسّعت لتصبح امبراطورية، بل كان المسلمون يومها على يقين تام أنهم سيحكمون يوما ما العالم كله. إلا أن الصدمة السياسية الكبرى كانت أن خضعوا هم أنفسهم لحكم وإدارة غير اسلامية بل وثنية، وهذا عندما سقطت بغداد في أيدي التتار (المغول) سنة 1258 ولقد كتب المؤرخ بن الطَّقطقى بعد نصف قرن من هذا الحدث المؤلم في كتابه "الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية" أنه في عام 556 هجري يوم استيلاء "هولاكو" على بغداد أمر حينها العلماء باستصدار فتوى تحدّد من هو أفضل للمسلمين: سلطان كافر عادل أو سلطان مسلم ظالم وجائر؟ من أجل هذا الغرض جمع العلماء في مدرسة المستنصرية ببغداد وعندما تفطن العلماء لما تبطنه الاجابة من احراج تصدّى للإجابة فقيه محترم ومشهور وهو « راضي الدين بن علي بن طاووس » وكتب الفتوى على الورقة نفسها التي تحتوي السؤال أو الطلب قائلا:« نقول بأفضلية الكافر العادل على المسلم الجائر» ووافقه العلماء على هذا الرد.[2] ثمّ بعد ذلك ضياع صقلية والأندلس أصبح أيضا المسلمون تحت حكم وإدارة المسيحيين وبالتالي طرحت

(1) Bernard Lewis, **Le Langage Politique de L'Islam**, traduit: Odette Guitard, dans: **ISLAM** recueil de 6 livres et des Articles, traduits par: Denis-Armand Canal, Rose Saint-James, Jacqueline Carnaud, Daniel Ferriol , Dominique Férault , Ordette Guitard , Tina Jolas et Denise Paulme , édition: QUATRO GALLIMARD , Paris 2005, P 682.

(2) Ibid, p 802 .

مسائل سياسية جديدة لا عهد للمسلمين بها من قبل. أما عند إجرائنا مقارنة بين لغة السياسة الغربية ونظيرتها الاسلامية فإننا لا نجد فقط نقاط اختلاف مثلما تعود عليه الجميع لكن هناك الكثير من النقاط المشتركة بينهما التي تعود إلى كوننا جميعا بشرا ونخضع لنفس الشروط السياسية تقريبا، ولكوننا أيضا نعيش في نفس المحيط الطبيعي ولنا نفس الاحتياجات الأساسية مثلما نتعرّض جميعا لنفس المشاكل والقضايا والتي ورثنا لها حلولا مشتركة. من جهة أخرى يمكن أن نجد نفس الحلول لنفس القضايا والمعضلات السياسية التي تعترضنا. ومن ناحية أخرى نجد هذا التماثل التاريخي في معجم المفردات السياسية الذي تتقاسمه كلا الحضارتين، كلمات عربية ذات أصول يونانية ولاتينية كما رأينا سابقا وفي اللغات الأوروبية نفس الشيء نجد الكثير من الكلمات ذات أصول عربية. فالحضارتان المسيحية والاسلامية لم تكن الواحدة نائية عن الثانية إطلاقا أو أن الأولى اجنبية عن الثانية، على النقيض من ذلك ما نجده في الحضارات القديمة لكل من الهند والصين. وفي بلدان الحوض المتوسطي والبلدان المجاورة لها ازدهرت الحضارة الاسلامية في مجالات وقطاعات مهمة ومتعددة، إنها تشترك مع عالم المسيحية نفس التراث بداية من الفلسفة والعلم اليوناني والوحي والقانون اليهود مسيحي اللذان يحتلان مكانة مرموقة في الثقافة والميراث الديني الاسلامي. الامر الذي جعل من امكانية التواصل دائما ممكنة وقائمة بين المسيحيين والمسلمين، هذا ما نجده حتّى في أشدّ المجتمعات تعصّبا وانغلاقا خلال العصور الوسطى سواء عند هؤلاء أو أولئك. الشيء الذي يكاد يكون مستحيلا تقريبا بين الهندوس والبوذيين.[1]

لا يتصور برنارد لويس الاسلام مجرد دين بل هو دائما في نظره ثقافة وحضارة، وعندما نقول ثقافة وحضارة يعني عند لويس أنه دين امبراطوري، كان هو العامل الحاسم في انشاء امبراطورية اسلامية أو ما يسمى ب"دولة الخلافة" ونظام الخلافة كما يشرحه لويس هو دائما نظام امبراطوري، الإسلام لم ينتشر فقط عن طريق الدعوة الدينية بل عن طريق الفتح والغزو بمعنى ضمّ مناطق لم تكن خاضعة لدولة الإسلام (الخلافة) ثمّ تمّ أسلمتها وتعريبها شيئا فشيئا، كان هذا في اعتقاد لويس على حساب امبراطورية مجاورة هي الإمبراطورية البيزنطية أو الرومانية وبشكل أساسي على حساب المسيحية، ومنه فإن العلاقة بين نظام الخلافة ونظام الدولة الرومانية وفق المفاهيم الإسلامية السياسية كما يحلل برنارد لويس هي العلاقة بين "دار الإسلام" و"دار الحرب" حيث دائما يكرر أن بيزنطة كانت دار الحرب الأولى وبامتياز في نظر الإسلام، وبالتالي هناك تصوّر إسلامي للعلاقات الدولية وهناك روابط بين الإسلام والسياسة المشكلة التي لم يجتمع حولها المسلمون على رأي واحد لأن هناك

(1) Bernard Lewis, **Le Langage Politique de L'Islam**, P 685.

اختلافات فكيف يرى برنارد لويس هذا الارتباط بين الإسلام والسياسة والحرب والسلام؟ في المسيحية اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله وبالتالي هناك مشكلة اختيار بين الله والقيصر، الدنيوي هو النقيض التام للدّيني في المسيحية أما في الإسلام فلم تنشأ في عهد النبي وصحابته مشكلة الاختيار بين الله والقيصر، ففي الإسلام لا يوجد قيصر بل هناك إله واحد، الرسول T جمع بين السّلطتين الزمنية والدّينية فكانت السلطة نفسها الصادرة عن المصدر نفسه (الله) تدعم الرسول في كلتي المهمتين أي مهمتي الدين والدولة. واتسع نطاق جماعة المسلمين في ظل حكم النبي وحكم خلفائه عن طريق الفتح والدخول في الدين ليصبح الإسلام دينا عالميا والجماعة الإسلامية امبراطورية عالمية. واعتقد المسلمون الأوائل وبشكل عميق أن المسألة مسألة وقت حتى ينضمّ العالم كله والانسانية جمعاء إلى المسلمين.

إن الكلمة الدالة على المجتمع الإسلامي هي "الأمة" التي هي التعبير عن المجتمع الديني السياسي في الاسلام وتتمايز الأمم في الاسلام عن طريق الدين لا عن طريق الإثنيات أو الأقاليم الجغرافية فنقول أمة الاسلام أمة اليهود وأمة المسيح...الخ. وتستعمل في العربية للدلالة على الكيانين العرقي (الاثني) والديني، كما تطلق على جماعات من الناس تربط بينهم صفة أو خاصية مشتركة وترجع إلى لفظة "أَمَّ" التي تعني الانتماء إلى مولد واحد وبطن واحد مشترك وقد استعمل القرآن كلمة "أمة" بالمفرد و"أمم" بالجمع للدّلالة على الجماعة من الناس عامة ومن أهل دين معين وبمعنى مذهب وبمعنى النبي الذي يتبعه الناس. ولقد كان مجتمع مسلمي المدينة في عهد الرسول T يسمى "أمة واحدة من دون الناس" أي أمة الإسلام التي اتسمت بصفة المجتمع السياسي من نظام القبيلة ثم تطور ليصبح هذا المجتمع دولة وأخيرا امبراطورية. كما اكتسبت الأمة صفة المجتمع الديني أسسه الرسول T ثم حكمه خلفاؤه من بعده، حيث أن الخلافة عبارة عن: "نظام حكم سياسي حدّده الإسلام" أو بصيغة أخرى "النظام السياسي المتبع خلال العصور الوسطى الاسلامية" والخلافة التاريخية حسب لويس هي أول وأكبر وأهم مؤسسة قيادية وإلى حدّ بعيد في التاريخ الاسلامي تبدأ من وفاة الرسول. ويبقى الاسلام دائما المعيار الأسمى في تحديد الهوية والولاء للجماعة، الاسلام هومن يفصل الأنا عن الآخر بين الأخ المؤمن والكافر النَّجِس بين المحلّي والأجنبي، فكلمة "الكافر" هي التي تحدد الآخر دوما وباستمرار أو الغريب والأجنبي والعدوّ وبكل دقة. وهكذا حلّ الدين في هذا المجتمع محل رابطة القرابة القبلية كأساس الهوية الجماعية والولاء، لقد حكم الرسول T على أساس الامتياز الديني المطلق واستمد سلطته ليس من الرعايا (الطرف المحكوم) بل من الله. أما الخلفاء فهم ورثة الرسول T دينيا من حيث هم رؤساء الإسلام تقع عليهم مسئولية إعلاء كلمة الإسلام ونشره للناس كافة المتمثل في الشريعة التي تتطلب بدورها منصب الخلافة الضروري من أجل نشر الإسلام وخير المسلمين كما صاغها كبار الفقهاء، وبهـذا

كـانت الخـلافة في عهـد الخلفاء عبارة عـن مؤسسة دينية.[1] خلاصة القول لا يوجد في الإسلام تلك الأضداد الموجودة في المسيحية من مثل: ديني ودنيوي، روحي وزمني كهنوتي وعلماني أو المدنس والمقدس ولم يظهر هذا التضاد إلا في زمن قريب جدا. وقد يقال أن الخليفة عبارة عن "البابا" وفي نفس الوقت امبراطور لكن هذا مضلِّلٌ، إذ لم تكن للخليفة وظائف بابوية ولا كهنوتية ولم يكن واجبه عرض الدّين أو تفسيره بل انحصر واجبه في دعمه وحمايته وإيجاد الظروف المناسبة لتمكين الناس من العيش مسلمين صالحين وفق ما أمر به الله ورسوله في هذه الدنيا استعدادا للآخرة، فمن واجبه رعاية حدود الله في الداخل ضمن حدود الإسلام والدفاع عن حدوده ضد الهجمات الخارجية ثمّ توسعة حدوده ليشمل العالم كله. فكان الخليفة يلقّب بـ"أمير المؤمنين" باعتباره رئيس الدولة وقائدا للجيش ولأنه هو الذي يجب أن يؤمّهم في الصلاة، كما فضل الفقهاء والقضاة هذا اللقب لأنه هو إمام المسلمين، كذلك أن هذا اللقب يدل على السّلطتين السياسية والعسكرية. ولقب الخليفة يستعمل على الصعيد الرسمي وهو اللقب المفضل عند المؤرخين وتتكلم الأدبيات السياسية الغربية عن المدينة والتاج والدولة أو الشعب كمصدر للسلطة لكن لا شيء من هذا القبيل في الإسلام لأن الله هو المصدر النهائي للسلطة (الحكم). المسلمون أمة الله والملكُ مُلك الله. والجيش جيش الله وكذلك الغنائم الحربية فهي لله ومنه فالخلاصة أن العدوّ عدوُّ الله.[2] أما أهم فئة اهتمت بمسألة الدّولة من بين مجموعة الكتاب في الإسلام هي فئة الفقهاء من أهل السنة، حيث اهتمت هذه الفئة بمؤسسة الخلافة ومعاينة طبيعة السلطة السياسية وتعريفها وتنظيم ممارساتها، هي مهام تولاها في الغرب اللاهوتيون والفلاسفة والسياسيون والمحامون الدّستوريون وعلماء الاجتماع كل بطريقته الخاصة. ومنه فإن طريقة تناول الفقهاء لموضوعهم "الخلافة" كانت فقهية تشريعية من منطلق أن الإنسان حيوان سياسي يميل بطبيعته إلى الحرب والتدمير ومنه فالخير لهذا الإنسان ما أنزل الله المتمثل في الشّرع الإسلامي. ولأجل تطبيقه لا بد من حاكم أعلى يشكل منصبه جزءا من التدبير الإلهي للبشرية وهو "الخليفة" أي الامام فتعيينه وطاعته واجبين على الأمة الإسلامية ويعدّ عدم القيام بهما إثما وجريمة.

أ–نظرية الإسلام السياسية: اتفق المسلمون على أن الخليفة أو الإمام يجب أن يكون راشدا ذكرا حرّا سليم العقل والبدن والخلق، حكيما شجاعا لديه معرفة كافية بما أنزل الله، واتفق السنة والشيعة على أن يكون من نسب

---

[1] برنارد لويس، **السياسة والحرب**، في **تراث الإسلام**، ج1، جوزيف شاخت، كليفورد بوزورث، تر: محمد زهير السّمهوري حسين مؤنس، إحسان صدقي العمد، تعليق وتحقيق: شاكر مصطفى، مراجعة فؤاد زكريا. سلسلة عالم المعرفة، عدد8، 1985، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 189.

[2] المرجع نفسه، ص 190.

الرسول T لكن الاختلاف في تحديد هذا النسب فعند السنة يكفي أن يكون من قريش قبيلة النبي، أما عند الشيعة فقد تم تضييق المجال وحصره في آل الرّسول ثمّ في أسرته وأخيرا في ذريته المباشرة عن طريق ابنته فاطمة رضي الله عنها. والخلاف الأهم بين السنة والشيعة هو في طريقة اختيار الخليفة، فقال الشيعة أن الإمام يشغل المنصب بأمر إلهي أي بالنص وبالتالي لا يوجد إلا إماما واحدا في العالم ولا يوجد إلا مرشّح واحد يحق له أن يصبح خليفة يعرفه سلفه عادة. وقال السنة بمبدأ الانتخاب وفق الطريقة المتبعة في اختيار القبيلة لرئيسها الجديد، فأي مرشح تتوافر فيه الشروط اللازمة للتّرشيح يمكن أن ينتخب، أما الناخبون فهم ليسوا جميع المسلمين بل الصّفوة فقط أي الذين يستطيعون قياسا إلى مركزهم وصفاتهم أن يقوموا بهذه المهمة، باختصار كبار الجماعة وأعيانها يسمون "أهل الحل والعقد" ولم يتم تحديد أبدا تركيب جمهور الناخبين ولا أعدادهم بصورة محددة ولا إجراءات الانتخاب وكيفياته. فاشترط بعض الفقهاء موافقة جميع الناخبين المؤهلين لذلك دون تحديد مؤهلاتهم واكتفى البعض الآخر بنصاب معين مؤلف من خمسة أو ثلاثة أو اثنين أو حتى ناخب واحد فقط. قد يكون هذا الناخب هو الخليفة الحاكم نفسه الذي يستطيع بذلك أن يسمي خليفة له. ومنه فالناخب أو الناخبين ونيابة عن الأمة (المسلمين) يعرضون الخلافة على المترشح وفقا لأحكام الشريعة ويعتبر قبول المرشح عقدا قانونيا ملزما، ويعطى العقد طابعا رسميا عن طريق البيعة التي يرمز إليها بالمصافحة. ومن واجبات الخليفة: إقامة حدود الشريعة والحفاظ على الأمة وما يجب على الرعية هو السمع والطاعة. لكن هذا العقد قابل للفسخ والالغاء أو بمعنى آخر يعتبر موقوفا إذا: أولا-أصبح الخليفة عاجزا جسميا أو أخلاقيا عن القيام بواجباته. وثانيا-إذا حاول فرض ما يتعارض ويناقض ما أنزل الله ورسوله أي ما يعرف عند الفقهاء "الأمر بمعصية". هذه هي نظرية الإسلام السياسية فهل تم تطبيقها والالتزام بها عبر كل الفترات والحقب التاريخية للإسلام؟ لاحظ لويس أن التطبيق كان مختلفا إلى حد يؤسف له. حيث جاء الخلفاء الأربعة الأوائل الذين يسمون بـ "الراشدين" من الصفوة الإسلامية على أساس غير وراثي وفق طرق يمكن أن توصف بأنها انتخابية بالمعنى الشرعي السّني. لكن ثلاثة من الأربعة قتلوا والأخيران منهم قتلا خلال حرب أهلية، بعدهما أصبحت الخلافة عمليا وراثية في ثلاثة أسر متعاقبة أولا أسرة الأمويين ثم العباسيين وأخيرا أسرة العثمانيين الأتراك. كان نظام الحكومة وأسلوبه في عهدهم مثل نظام الإمبراطوريات المطلقة في العصور القديمة، وبالتالي وجد لويس في التاريخ السياسي للإسلام تباينا بين النظرية والتطبيق بين منطلقات الشرع النبيلة وحقائق الحكم القاسية مما جعل بعض الدارسين يعتبرون كل النظام السياسي الدّستوري للفقهاء المشرعين المسلمين التقليديين تركيبا مجردا ومصطنعا خياليا لا علاقة له بالواقع. إلا أن برنارد لويس وجد المبرر للفقهاء الذين كانوا مضطرين إلى حدّ ما تبرير النّظام القائم راضين عن الأمر الواقع بغية الدّفاع عن المذهب والنّظام السّنّيين ضدّ التّهم

الموجّهة إليهما القائلة بأنهما قد ضلا وقادا المسلمين إلى حالة المعصية. فكبار فقهاء الإسلام لم يكونوا أغبياء ولا فاسدين بمعنى لا جاهلين بالواقع ولا مأجورين للدفاع عنه بل على العكس حسب لويس كانوا مدفوعين بوازع ديني عميق ناجم بالضّبط عن إدراكهم للفجوة التي تفصل بين المثل العليا للإسلام وممارسات الدّول في الإسلام. ذلك أن مشكلة الفقهاء الذين كتبوا في مسألة الحكم كانت أعمق من المشكلة الناجمة عن سلوك حاكم فرد أو آخر. إذ كانت تتعلّق بالاتجاه الذي نحاه المجتمع الإسلامي ككل منذ أيام الرّسول T هو اتجاه قاد المجتمع بعيدا جدا عن الأفكار الأخلاقية والسياسية للإسلام كما قدّمها النبيّ، ومن جهة أخرى كان الطّعن في صلاحية نظام الحكم الذي عاش المسلمون في ظله كان يعني الطعن في ولاء الأمة الإسلامية لدينها الأمر الذي رفضه العلماء السّنيون الذين كان تصوّرهم للولاء الدّيني مبنيا على السّوابق القائمة لدى الجماعة وعلى ممارساتها لهذا اضطروا إلى تبرير هذا النظام القائم. كما لم يكن العلماء السنيون بقادرين على تغيير الواقع السياسي وبالمقابل لم يتخلوا عن مبادئ وأسس فكرهم السياسي، لأن أصول الدّولة وعملها عندهم ليست من المواضيع القابلة للتأمل الفلسفي أو الخيال المثالي أو الملاحظة العملية التي كان رجالها من فلاسفة وكتاب ومؤرخين في العالم الإسلامي. ولأن هذه الأمور عند هؤلاء العلماء جزء من الشريعة وما أمر به الله لا يمكن للإنسان أن يلغيه أو يعدله.[1] لكن وجد هؤلاء العلماء ضالتهم عند تفسيرهم للشرع وذلك بتوفيقهم بين الأمر الواقع وبين ما يجب أن يكون. فالخلافة شورى لكن الخليفة يمكن أن يسميه سلفه، والخليفة هو السيد المطلق الوحيد للإسلام كله، لكن الوزراء أو الولاة يمكن لهم أن يحصلوا على المنصب ويشغلوه عن طريق الاستيلاء. كما تستطيع جماعة من المتمردين أن تمارس سلطة شرعية كحكام ومتحاربين. فواجه فقهاء الشريعة الحقائق الصّعبة بهذه الطريقة وهي أن الخلافة أصبحت ملكية موروثة والخليفة في كثير من الأحيان مجرّد ألعوبة، ووحدة الإسلام حل مكانها عدد من الدول المنفصلة لكل منها سيادته يصارع أحيانا بعضها البعض انتهى بها الأمر إلى أن طغت على الخلافة نفسها. كما قدّم فقهاء الشريعة الواحد بعد الآخر تنازلات أخرى إزاء الواقع المتدهور إلى أن وصل الأمر بالتخلي ضمنيا عن كل النظام المتعلق بالنظرية الدّستورية الفقهية، مستحدثين وجهة نظر جديدة قائمة على مبدأ يقول بأن: أي سلطة قائمة بغض النظر عن الطريقة التي وصلت بها إلى الحكم والكيفية التي تمارس بها هي أفضل من العنف الفردي الذي لا يقيده رادع. وأصبح الشعار "الظلم خير من الفوضى أو العصيان والفوضى أسوأ من الجور" سائدا عند الفقهاء وكذلك القول:" من اشتدّت وطأته وجبت طاعته" فالشرطان الوحيدان لامتطاء سدة الحكم هما: امتلاك القوة العسكرية الفعالة واحترام الاسلام. وعندما بلغت الأمور إلى هذا المستوى كان إسهام العلماء أو الفقهاء في الفكر

---

[1] برنارد لويس، **السياسة والحرب**، ص 193.

السياسي لا يتجاوز التّقوى والنصح.[1] أما الخوارج فقد رفضوا كلّيا أن تتحول الخلافة إلى ملكية وراثية بل كانوا يرون أن رئيس الأمة يجب أن يتم اختياره اختيارا حرا من قبل المسلمين وأن يبقى رئيسا ما داموا راغبين في ذلك كما يجب أن لا تكون هناك أية قيود تتعلّق بالنّسب أو المركز بالنّسبة لمن يرشّح لهذا المنصب سوى الأهلية أو الكفاءة و الجدارة، وجوابا على المبدأ السّني القائل بأن الخليفة يجب أن يكون حرّا عربيا قرشيا ردّ الخوارج عن هذا بأنّ أيّ رجل بغضّ النظر عن مركزه أو أصله يمكن أن يكون خليفة إذا ما حظي بموافقة المؤمنين واحتفظ بهذه الموافقة فجعلوا الخلافة حقاّ لمن يستحقها من المسلمين كافة دون استثناء، بل وصل بهم الأمر إلى حدّ القول يمكن أن يلغى هذا المنصب بالكلية. وعلى النقيض من موقف الخوارج نجد موقف الشّيعة الذين وافقوا السنة على وجوب كون الخليفة حرّا عربيا قرشيا لكنهم خالفوا السّنة عندما أصرّوا على أنه يجب أن يكون من آل بيت الرّسول T فهذا التحديد يستبعد الأمويين من منصب الخلافة لكنه بالمقابل يشمل العباسيين الذين نجحوا في انتزاع الخلافة، لكن بعد ذلك سرعان ما حدّدت المقاومة الشيعية للحكم العباسي مطلبها بصورة أضيق بأن قصّرت الإمامة في الواقع على الذرية المباشرة للرسول من ابنته فاطمة وابن عمه وصهره علي بن أبي طالب الذي كفّره وقتله الخوارج بينما وصل الأمر ببعض الشيعة إلى تأليهه.[2] هكذا كان الإسلام هو أساسا كيان الأمة وهو الذي يضمن وحدتها وتماسكها السياسي وهذا ما نجده في اعتقاد الحكام أو السلاطين الذين كانوا يؤمنون بشكل راسخ أنهم سادة كل المسلمين دون استثناء. فالأمة الإسلامية لم تشعر يوما أن هويتها محدّدة ضمن إقليم جغرافي محدد أو ضمن سلسلة عرقية وإثنية، فالألقاب التي تشير إلى شعب معين نادرة وإن وجدت فإن أهميتها تكاد تكون معدومة وألقاب السيادة الاقليمية مجهولة تماما بل الالقاب التي يستخدمها حكام الاسلام معقدة وذات مغزى دائما ولا تتضمن أي إشارة إلى الأرض أو الشعب مما يعبر عن عدم استقرار الكيانات السياسية وتنوعها لكن بعد سقوط بغداد في يد المغول سنة 1258 أصبح في هذه الفترة حدودا بين بلدان الاسلام أكثر ثباتا ودواما. ففي بداية القرن السادس عشر كان ثمة ثلاث ملكيات في الشرق الأوسط يحكمها حكام يعرفون لدى علماء تلك الفترة بسلطان تركيا وسلطان مصر وشاه فارس.

لقد كان هؤلاء الحكام الثلاثة يدّعون كلهم من خلال ألقابهم أنهم أسياد الاسلام أو المسلمين أو البلاد الاسلامية واللقب الذي يدل على إقليم أو شعب كان عرضة للازدراء ومثار السخرية، وانطلاقا من هذه الروح نجد في المراسلات بين السلطان التركي العثماني وشاه فارس الصّفوي حيث أشار كل واحد منهما على أنه حاكم

---

[1] برنارد لويس، **السياسة والحرب**، ص 194.

[2] المصدر نفسه، ص 195، 196.

المسلمين فأشار شاه فارس إلى السلطان العثماني بأنه سلطان الروم وبالعكس حيث أطلق السلطان العثماني على شاه فارس اسم "شاه العجم" فمثل هذه الألقاب تطلق للدّلالة على طبيعة الحكم المحدودة والمحلية.[1]

ب–الاسلام والعلاقات السياسية الدولية: خلال القرن السادس بدأ المسلمون وبتأثير أفكار ومبادئ الحداثة السياسية الأوروبية وعلى غرارها يفكرون على أساس وجود أمة ذات شعب معين وإقليم معين ويعيدون تحديد سيادتهم ومطامحهم على أساس هذا المنطلق. لكن وإلى يومنا هذا وفي العالم السياسي الذي يتميّز بالدول/الأمم نجد إشارات تدلّ على نبذ التّصنيف الجديد بشكل تام وعلى التوق إلى الولاءات القديمة. فالشعور بالهوية الاسلامية المشتركة كبح حسب لويس نموّ الدول والأمم داخل الإسلام، كما سيطر هذا الوعي العميق على طبيعة العلاقات الخارجية أي بين أمة الإسلام وغيرها من الأمم حيث يوجد حديث نبوي يقول: "الكفر ملة واحدة" ورغم ضعفه إلا أنه يعبر عن روح حقيقية، فوفقا للمبدأ الشرعي الفقهي (القانوني) يقسّم العالم إلى قسمين: "دار الاسلام" و "دار الحرب". دار الاسلام أي تلك البلاد التي تسود فبها شريعة هذا الدين فـ"لا إله إلا الله" معناها لا يمكن أن يوجد أكثر من شريعة على هذه الارض ولا أكثر من خليفة. فلا يجوز للدّولة الإسلامية (الخلافة) أن تعترف بالوجود الدائم لنظام حكم خارج الاسلام، ولا بد بمضيّ الوقت أن تدخل البشرية كلها في الإسلام أو تخضع للحكم الاسلامي، ولكن إلى أن يحين هذا الوقت يتوجّب على المسلمين أن يناضلوا حتّى يتحقق ذلك. فاسم هذا الواجب النضالي هو "الجهاد" الذي يعني بذل الجهد أو الكفاح، الذي يقوم به يسمى مجاهدا، ووردت في القرآن مرّات عديدة بالمعنى العسكري الدال على "شن الحرب ضد الكفار". ففي القرون الأولى للإسلام وخلال العصر العظيم للتّوسع الديني والسياسي أصبح هذا هو معناها المألوف. ومنه فالجهاد هو "الحرب المقدسة أو العادلة للإسلام" إنه الفريضة الدينية والواجب الاجتماعي على الجماعة أي على كل أفرادها مع بعض الاستثناءات القليلة. لكنه يصبح واجبا على كل مسلم في مناطق الحدود وساحات المعارك (الثغور) أو حينما يقرر الحاكم أو السلطان أن الوقت قد حان للقيام به. وهو أيضا واجب دائم لا يسقط إلا حين يدخل العالم كله في الاسلام.[2] وبالتالي يوجد بين المسلمين وبقية العالم حسب فقهاء الاسلام القدامى حالة حرب تفرضها الاعتبارات الدينية والقانونية. حالة الحرب هذه (إعلان الجهاد) لا تنتهي أبدا إلا عندما يدخل جميع العالم في الاسلام أو يخضعون له. أما ابرام معاهدة سلام بين الدّولة الاسلامية ودولة غير إسلامية مستحيلة من الناحية الشرعية، لأن الحرب لا يمكن أن إنهاؤها وإنما يمكن إيقافها فقط لأسباب الضرورة ولأسباب ذرائعية عن طريق إبرام

---

[1] برنارد لويس، **السياسة والحرب**، ص 204.

[2] المصدر نفسه، ص 205.

أو الاتفاق على "هدنة " وهذا الاجراء لا يكون إلا بصفة مؤقتة حسب الفقهاء. ولا يجب أن تزيد مدة أي هدنة عل عشر سنوات. حيث يستطيع المسلمون التنصل منها في أي وقت ومن طرف واحد، حيث فرضت الشريعة على المسلمين إعلام الطرف الآخر (العدوّ) قبل استئنافهم لأعمالهم الحربية، كما توجد نصوص شرعية أخرى تنظم عملية الشروع في الأعمال الحربية وإدارتها وكيفية معاملة الأسرى وغير المحاربين، وكذلك التعامل مع العمران والنبات والحيوان. واتخذ فقه الجهاد أي قانونه أو تنظيمه شكله الأساسي في القرن الأول والنصف الثاني الهجري، أي حين كانت الجيوش المنتصرة للخلافة العالمية تزحف على فرنسا والصين والهند. ولم يكن هناك سبب يدعو إلى الشّك عند المسلمين في أن النصر النهائي للإسلام في جميع أنحاء العالم لم يكن أمرا محسوما فحسب بل وشيكا. لكن استجدت على المستوى الدّولي والقانوني بعض الأمور أحدثت فجوة بين المبدأ الشرعي والواقع السياسي لا تزال تتسع إلى يومنا هذا. الفجوة التي حاول السياسيون تجاهلها وعمل الفقهاء ما في وسعهم على اخفائها. أي بعد أن انقسمت الخلافة الامبراطورية العالمية إلى دول صغيرة فانتهى بهذا الجهاد الدائم الذي لابد منه فقامت بدلا منه علاقة من التسامح المتبادل بين العالم الاسلامي وبقية العالم. صحيح أن بقية العالم ظلت "دارا للحرب" لكن غزو العالم كله تأجل من الزمن التاريخي إلى زمن "المهدي المنتظر".[1]

كما أن حدود الاسلام عرفت تغيرات عديدة مرة تتسع وأخرى تضيق وتتراجع, ترتب عنها تطوّر كذلك في العلاقات السياسية والتجارية مع العالم الغير إسلامي خلق مشاكل جديدة تصدّى الفقهاء لحلّها، كانت استجابتهم لهذا الموقف بتفسيرات بارعة، ووضعوا قيودا على واجب الجهاد وخفّفوه، وضلوا يرددون أن توقف الأعمال الحربية مع دار الحرب لا يتوقف إلا بهدنة محدودة، لكن هذه الهدنة يمكن أن تجدّد كلّما دعت الحاجة إلى ذلك وبهذا فإنها يمكن أن تصبح في الواقع حالة سلم تنظمها الشريعة أي الفقه. حيث قال بعض الفقهاء وليس جميعهم بحالة وسطى بين دار الحرب ودار السلام هي "دار الصلح" أو "دار العهد". تتألف هذه الدار من الدول غير الإسلامية التي دخلت في علاقة تعاقدية مع الدول الاسلامية تتعهد بموجب هذا الاتفاق أو العقد بأن تعترف بالسيادة الاسلامية وتدفع الجزية وتظل محتفظة باستقلالها وشكل حكمها الخاص. كما اختار حكام الاسلام أن يقبلوا الهدايا كجزية فانهم هم ومستشاريهم من العلماء الفقهاء استطاعوا أن يوسّعوا نطاق العهد ليشمل عددا متنوعا من الاتفاقيات السياسية والعسكرية والتجارية مع الدول غير الاسلامية، وأطلق على جواز المرور الذي يعطى للكافر أو غير المسلم من "دار الحرب" الذي يزور بلاد الاسلام اسم "الامان" وحامله يسمى "المستأمن". ولقد كان يحق لكل مسلم حر راشد أن يعطي الأمان لشخص أو عدد قليل من الأشخاص، أما حاكم الدولة

[2] برنارد لويس، **السياسة والحرب**، ص 206.

فكان باستطاعته إعطاء الأمان لجماعة من الناس أو لكيان كبير كمدينة مثلا أو قطر من الأقطار أو مؤسسة تجارية. فأدت عملية منح الأمان هذه إلى نمو العلاقات الدبلوماسية والتجارية وتطوّرها بين عالم الاسلام والعالم المسيحي خاصة، وبالتالي جعلت أمرا ممكنا ظهور جماعات من التجار الأوروبيين تقيم في المدن الإسلامية. وقد شكل هذا بالنسبة للمسلمين الأساس الفقهي الرئيسي كمنطلق للاحتكاكات والاتصالات السّلمية مع الدّول المسيحية، إلى أن نظمت هذه الاتصالات منذ أواخر الحروب الصّليبية فصاعدا بشكل متزايد عن طريق الممارسة الأوروبية التجارية الدبلوماسية.[1]

جـ-التوسع الأفقي للإمبراطورية الاسلامية: يقصد بالتوسع الأفقي لإمبراطورية الاسلام أي أن الفتوحات توجّهت نحو الغرب والشرق لأن المجهود الرّئيسي للفاتحين والمبشرين حسب لويس موجه ناحية البلدان الأكثر سكانا والتي تعتبر مجزية أكثر من غيرها أي إلى شمال إفريقيا وأوروبا غربا وإلى آسيا الوسطى وتخوم الهند والصّين عبر بلاد فارس شرقا ومن الجهتين في الشرق والغرب وجد خصوم عنيدون كإمبراطورية فارس وما بعدها من الشعوب المحاربة في السهول والغابات وسرعان ما تداعت فارس أمام الفاتحين المسلمين فأخضعت جميع أراضيها وشعوبها لسلطان الخلافة. أما في الغرب كان الصّراع أشدّ وفشل الاسلام في نقطة محدّدة حيث كانت امبراطوريات العالم المسيحي وممالكه، ولقد اهتز الحاجز البيزنطي ودفع إلى الخلف أمام الزّحف الاسلامي لكنّه بقي صامدا، واستمرت الامبراطورية الرومانية المسيحية في الوجود يحكمها القيصر في القسطنطينية ولم تكن جيوشه وأساطيله تدافع فحسب عن مدينة ولا عن بقايا إمبراطورية بل كذلك عن أوروبا المسيحية كلّها من الغزو والفتح. حيث هتف المؤرخون الأوروبيون التقليديون للمنتصرين الفرنجة في بواتييه Poitier من سنة 732م بصفتهم منقذي العالم المسيحي من الاسلام، لكن وجهة نظر المؤرخين المسلمين كانت أن القوة المنهزمة في

بواتييه كانت في نَفَسها الأخير بعد أن وصلت إلى منتهاها واستهلكت كل طاقتها.[2]

لقد انتصر الاسلام في الشرق فاكتسب بهذا النصر المواهب السياسية والحماسة الدينية الفارسية، كما كانت هناك وراء الحدود الشرقية لإيران شعوب كثيرة وممالك عظيمة ما من واحد منها شكّل تهديدا أو منافسة تذكر لرسالة الاسلام العالمية وللقانون العالمي لنظام الخلافة (الإمبراطورية) الاسلامية. فالهند والصّين خلال الفترة التي تكوّن فيها الاسلام لم تتركا أثرهما على الوعي الاسلامي إلا من بعيد، وبالتالي بدا في الشرق أنه لا يوجد أي مانع

---

[1] برنارد لويس، **السياسة والحرب**، ص 207.

[1] المصدر نفسه، ص 208.

حقيقي لتوسّع الاسلام فكانت العملية مستمرة وغير قابلة للنكوص. أما في الغرب فالموقف مختلف تمام الاختلاف، السكان المسيحيون في البلاد المفتوحة شدّ أزرهم إيمانهم بوجود عالم مسيحي حر وراء الحدود وبالتالي صمدوا أمام الفتح واضطروا لمداهنته ومنه كانت عملية اعتناق الاسلام بطيئة إلى يومنا هذا، وهو التّحدي بل الخطر اللذين شكلتهما الامبراطورية المسيحية على الاسلام نفسه. واضطر الاسلام إلى الاعتراف بخصمه أي بندّ له كدين سماوي ودولة عالمية مثلما يمتلك مثله ذلك الشعور العميق بمهمته ورسالته للبشرية جمعاء أيضا. وبدلا من أن يكون أتباعه مهيئين لاعتناق الاسلام كانوا على العكس حريصين ومتلهفين لتحويل المسلمين إلى المسيحية لكن لم يحالفهم النجاح في هذا المجال. ومنه هناك اختلاف في نوعية الحرب مثلما استنتج لويس بين تلك التي خيضت ضدّ العالم المسيحي وبين جبهات الحرب الأخرى التي كانت مجرد مراحل في عملية تحويل الشعوب الوثنية إلى الاسلام وبصورة حتمية ومستمرة. لأن الحروب ضد العالم المسيحي والذي هو دار الحرب بكل معنى الكلمة والحرب ضد العالم المسيحي هي النمط النموذجي والأصلي للجهاد. حيث أن الصّراع بين المسيحية والاسلام [عندما يقول لويس بين المسيحية والاسلام فإنه يقصد بين اليهودية والمسيحية من جهة والاسلام من جهة ثانية فالحرب اليهودية هي حرب مسيحية والعكس صحيح أيضا] من الناحية العسكرية في أربع مراحل متداخلة: مرحلتين للهجوم، ومرحلتين للهجوم المعاكس، ولقد بدأ الصّدام بين الاسلام والمسيحية في عهد الرسول. من جهة أخرى لم يتوسع الاسلام عموديا أي باتجاه الشّمال والجنوب لأنه كانت سهول أوراسيا الخالية وصحارى وأدغال إفريقيا غير مغرية على الاطلاق لمثل هذا التوسع. ولقد انتهت الممارسة السياسية لنظرية الاسلام في الحكم حسب لويس بإلغاء الخلافة العثمانية مع مجيء الجمهورية التركية عام 1924.[1]

1–**طبيعة النظام السياسي في الاسلام عند لويس**: لقد شاع في الأوساط الإستشراقية تصوّران حول طبيعة الفكر السياسي الاسلامي ونظام الحكم في الاسلام، فيرى الأول أنه نظام ثيوقراطي والثاني يراه ذا طبيعة استبدادية دكتاتورية مطلقة، لكن لويس يرى أن هذين التصورين خاطئين، فإذا كان الاسلام ثيوقراطيا معناه أن في الاسلام دولة تحكمها الكنيسة أي الكهنة وهذا ما لا نجده في الاسلام عند دراسته وتفحصه بشكل جيد لأنه لا يوجد في الاسلام لا كنيسة ولا كهنوت. ولاهوتيا لا يوجد في الاسلام منصب كهنوتي أو وساطة كهنوتية بين الله والمؤمن ولا من الوجهة المؤسساتية أيضا إذ لا يوجد أساقفة ولا سلطة هرمية من رجال الدين في الاسلام لكن مع ذلك يعترف لويس بوجود نوع من الثيوقراطية الخاصة بالإسلام عندما نأخذ بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة التي هي "حكم

[1] برنارد لويس، **السياسة والحرب**، ص 237.

الله" لأن الله وفقا للمفهوم الفقهي للدولة الاسلامية هو وحده الحاكم الأعلى، وهو المصدر النهائي بل المصدر الوحيد المشروع للسلطة. والله هو المشرع الوحيد وهو وحده الذي يهب السلطة أو الذي يسبغ عليها المشروعية على الأقل، لكن هذا لا يعني أيضا أن الحكم بيد رجال الدين لأنه ليس في الاسلام رجال دين إلا بمعنى سوسيولوجي محدود وليس بمعنى كهنوتي.[1]

أما التصور الاستشراقي الثاني الذي يفنده برنارد لويس والذي يراه أوهى من الأول هو القول أن في نظام الحكم الاسلامي الحاكم يكون فيه مستبدا مطلق السلطات ورعاياه بمثابة العبيد الخاضعين لا حول لهم ولا قوة. هذا التصور زائف حسب لويس نظريا وعمليا، لأن الشريعة الاسلامية لم تخول قط للحاكم السلطة المطلقة ولم يحدث أن تمكن أيّ حاكم مسلم إلا في حالات استثنائية قليلة أن مارس مثل تلك السلطة ولفترة طويلة. وإذا كان رأي الفقهاء هو "التحكيم" الذي مفاده أن الحاكم بمجرد اعتلائه عرش السلطان فإنه يتمتع بسلطة كبيرة حيث أن واجب الطاعة من طرف الرعية واجب ديني والتزام سياسي وبالمقابل العصيان اثم وجرم. لكن مع هذا سلطة الحاكم وان كانت عليا إلا أنها خاضعة لقيد بالغ الأهمية مستمد من المفهوم الاسلامي للقانون. فالدولة في الاسلام ليست مصدر القانون وإنما هي مدينة في وجودها وبقائها للقانون الصادر عن الله المفسّر والمطبّق من طرف المؤهلين والمدرّبين على أداء هذه المهام. وواجب الحاكم حماية القانون وتأييده وإعلاء شأنه وتطبيقه الذي يلزمه بقدر ما يلزم كل أفراد رعيته. كما يجوز له التشريع لكن لا يجوز له إطلاقا ابطال القانون أو تعديله، لأنه لا يستطيع تغيير الشريعة ولا يملك الحق شرعا في تجاوز حدود السلطة المخولة له بمقتضى هذه الشريعة. وأمره إذا كان ينتهك حدود للشريعة يستوجب العقاب عليه والذي بدوره يترتب عنه مشكلتان جوهريتان هما: من الذي يحدد ما إذا كان الحاكم هذا ارتكب حقا ذلك الجرم. وما هي الوسائل والطرق في ذلك؟ ومن هو الذي يتخذ التدابير المناسبة؟ ووفقا لأية إجراءات؟ ثمة إجابات فقهية وإدارية وتاريخية مختلفة عن هذين السؤالين في إطار معالجة ثلاث قضايا رئيسية هي:

1-اختيار الحاكم وتعيينه وتوليته السلطة.

2-واجبات الحاكم نحو الرعية وواجبات الرعية نحو الحاكم.

3-حدود الأمر (السلطة) والطاعة وما عليهما من قيود وحدود.

---

[1] برنارد لويس، **الدولة والفرد في المجتمع الاسلامي**، الثقافة، السنة الخامسة عشرة، عدد90، نوفمبر ديسمبر 1985، ص 74.

ومنه يتول الحاكم السلطة عن طريق البيعة التي هي علاقة تعاقدية بين الحاكم والرّعية، أي عقد يتعهد فيه الحاكم بالتزامات معينة تجاه الأمة الاسلامية وتجاه أفراد المسلمين الذين تتألف منهم. بالمقابل يتعهد أفراد الرعية التزام واجب الطاعة لصاحب السلطة. ومن زاوية الحقوق نقول أنه من حق الرعية على الحاكم ردّ المظالم والذود عن مصالحها وحمايتها من الأعداء ومناصرة قضيتها، ومن حق كل فرد عليه أن يمكنه من أن يحيا حياة إسلامية صالحة، أما حق الحاكم الطاعة في جميع الأمور إلا في الاثم أو المعصية. فالطاعة هي القاعدة الأولى في السياسة والحكومة حتى ولو كانت سيئة وظالمة فإنها خير من الفوضى L' anarchie حيث توصي كتب الأدب أن الحاكم إذا كان ظالما وغير عادل فما على المحكوم إلا الصبر والتحمل. فسيعاقب الحاكم على ظلمه وسيجزى المحكوم على صبره وتحمُّله لأن كلّ جزاءه وعقابه يكون يوم القيامة. إذن حدود الطاعة هي عدم الأمر بمعصية، فإذا أمر الحاكم بشيء مناف لما شرَّعه الله سقط عن المحكوم واجب الطاعة.[1] إذن هناك حق للمحكوم أن يعصي بل أحيانا من واجبه أن يعصي، هذا الحق والواجب انقسم حوله المسلمون إلى تيارين، أي كيف وفي أي نقطة يصبح هذا الحق والواجب ساريا؟ هذا السؤال هو أحد المشكلات الكبرى في الفكر السياسي الاسلامي.

2-**تصنيف برنارد لويس للكتابات السياسية في الاسلام**: انشغل الفكر السياسي في الاسلام بمشكلات من قبيل: طبيعة السلطة كيف تكتسب؟ كيف تمارس؟ مميزات الحكم العادل ومساوئ الحكم الغاشم وكذلك العلاقات بين الحاكم والمحكوم. وقد عولجت هذه المشكلات من قبل كتابات متنوعة ومختلفة بلغات الاسلام الثلاث العربية والفارسية والتركية. لكن نجد عند برنارد لويس تصنيفين للكتابات السياسية تصنيف حسب الخصائص والطبيعة والاسلوب وتصنيف حسب الاتجاهات السياسية أو التيارات السائدة، فمن حيث طبيعة الكتابة السياسية وخصائصها هناك ثلاثة أنواع هي:

أ-الكتابة النظرية أو الفلسفة السياسية في الاسلام: المعروفة في الأوساط الأوروبية لأنه تمّ نقل الكثير منها إلى لغات أوروبا من خلال ترجمات يعود بعضها إل القرون الوسطى، كان لهذه الكتابات أثر حاسم على تطوّر الفكر السياسي الغربي. ونجد أصول المدرسة الاسلامية في الفلسفة السياسية إلى الترجمات والاقتباسات العربية الأولى للنصوص اليونانية القديمة وخاصة أفلاطون وأرسطو، وكان حرص فلاسفة الاسلام على الربط بين التعاليم الفلسفية الوافدة من العصور القديمة وبين التعاليم الدينية الاسلامية. فانتجوا كتابات فلسفية مبتكرة أصيلة ذات نظرات ثاقبة، لكن للأسف لم يكن لهذه الكتابات إلا الأثر الثانوي في التاريخ السياسي والفكري للإسلام فرغم

[1] برنارد لويس، **الدولة والفرد في المجتمع الاسلامي** ، ص 76، 77.

أهميتها عند الغرب إلا أننا نجد الفلاسفة من أتباع المدرسة الهلنستية فئة صغيرة ثانوية نسبيا ازدهرت فلسفتها لفترة ما خلال ازدهار الاسلام ثم ذوت دون أن تترك أثرا يعتدُّ به في الأجيال اللاحقة.[1]

ب-الكتابة السياسية الديوانية: ذات طبيعة عملية غير نظرية، فما يختلف فيه عالم الاسلام عن عالم المسيحية هو أنه ليس فقط العلماء والفقهاء (رجال الدين) الفئة المتعلمة الوحيدة والمثقفة في المجتمع، بل هناك فئة ثانية من الصفوة المتعلمة توصف بطبقة "الكتاب" أي رجال السكرتارية البيروقراطيين الذين كانوا يعملون بأشكال مختلفة في الأجهزة البيروقراطية المركزية والاقليمية وإلى جانبهم كان التجار المتعلمون. أنتج هؤلاء الكتاب (أغلبهم رؤساء دواوين) عددا كبيرا من الكتابات السياسية إلى جانب التاريخ طبعا والأدب. يغلب على هذه الكتابات الجانب العملي وبالضبط فن الحكم لا الفلسفة السياسية. تتألف هذه الكتابات غالب الاحيان من سرد حوادث تاريخية ووصايا خلقية معزّزة بحكايات وأمثال مستقاة من التراث سواء العربي أو الفارسي لما قبل الاسلام. نجد هذه الكتابات في شكل كتب أي مصنفات أو فصول ضمن تلك الكتب والمصنفات خصّصت لفن الحكم وموجهة إلى الحاكم أو الوزير أو الحاجب، حيث نعثر في هذه الكتب على المهارات المهنية للبيروقراطية (الإدارة) الاسلامية في العصر الوسيط وأهدافها وأخلاقياتها حسب لويس، كما أنه هناك بعض الكتب تمتاز مضامينها وغاياتها بالصفة العملية أكثر من الصفة الأدبية كالمراجع التي كتبها وزراء في فن الحكم لوزراء آخرين حيث تتضمن ارشادات مفصّلة ومحددة عن تسيير شؤون الدولة.

جـ-الكتابة السياسية الأصولية والفقهية: التي تحتل المكانة القصوى بالنسبة للمستشرقين المتخصصين في الاسلاميات، فالعلماء والفقهاء تقريبا ألفوا رسائل تتمحور حول الحكم وخصّص البعض منهم أعمالا كاملة لهذا الموضوع، لم يكن همّ هذه المؤلفات التأمل الفلسفي أو النظرية الفلسفية ولا فن الحكم من حيث هو فن عملي بل جل اهتمامها كان منصبا على التشريع لأن شريعة الاسلام تشمل جميع أنواع النشاط البشري لذلك كان الاعتناء بشؤون تسيير دفة الحكم من جميع جوانبه. وإذا كانت شريعة الاسلام إلهية ثابتة لا تتغيّر فهذا يشمل الجزء الخاص بالحكم. ومنه فمهمة الفقيه والأصولي هي صياغة القواعد الصريحة وتفسيرها ان اقتضى الأمر ويحدّد كذلك المبادئ العامة الواردة في القرآن والسّنة. إن الدولة بمفهومها المثالي عند الفقيه ليست شرّا ولا هي شرّ لابد منه، ولا يتناولها كموضوع فلسفي أو حدث تاريخي. وإنما الدولة خير إلهي وجزء ضروري لا يتجزّأ من عناية الله بالخلق، ومنه

[1] برنارد لويس، **الدولة والفرد في المجتمع الاسلامي**، ص 71، 72.

فالمهمة الرئيسية للدولة هي دائما تمكين الفرد المسلم من أن يحيا حياة إسلامية فاضلة.[1] في هذا الصنف من الكتابة نجد برنارد لويس يصنّف هذه الكتابة السياسية الفقهية إلى اتجاهين أو تيارين هما: أولا- تيار التحكيم والطاعة: أشرنا سابقا إلى أن المحكوم ملزم بالطاعة المطلقة المباشرة للسّلطة الشرعية أي لأمير المؤمنين الذي هو الرئيس الشرعي للأمة التي هي : المجتمع الديني السياسي الاسلامي. حيث تمخضت الدروس القاسية المستمدة من عصور الاضطراب عما كان في الواقع مبدأ جديدا، وهو أن السلطة مهما كانت طريقة اكتسابها تعتبر سليمة من الناحية الفقهية طالما تمسّكت بحد أدنى أساسي من الشرعية أي حد أدنى من احترام قواعد الشريعة الاسلامية. وشيئا فشيئا خفت شروط كيفية الوصول إلى السّلطة فِقْهِيًا عبر تجارب التاريخ المرّة والصّعبة إلا أنه تم التشديد من ناحية أخرى على واجب الطاعة من جانب المحكوم، هذا ما دعا إليه الفقيه "بن بطة" في القرن العاشر الميلادي القائل: " ثم من بعد ذلك الكف والقعود في الفتنة، ولا تخرج بالسيف على الأئمة وإن ظلموا". وقال عمر بن الخطاب: " إن ظلمك فاصبر وإن حرمك فاصبر" وقال الرسول T لأبي ذر:" وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك". كل هذا تأكيد على مأمورية طاعة السلطة الحاكمة طاعة تامة مطلقة مهما كان جورها، وطاعة ممارسي تلك السلطة مهما كان شكلهم ومظهرهم، كما نجد أن غالبية الكتابات السياسية للمدرستين الأدبية والعملية (الديوانية) تقف وقوفا حاسما في صف الدولة والطاعة. مقترحة في نفس الوقت طرقا مختلفة لحمل الحاكم بالعظة والنّصيحة الحسنة اللطيفة على العدل في الحكم، وتكاد تجمع على ضرورة الأمانة والولاء والتقوى من جانب العمال المسئولين عن تطبيق أوامر الحاكم. وفي أوائل القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر نجد بن جماعة الذي قال:" فإن خلا الوقت عن إمارات فتصدّى لها من هو ليس من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم ولا يقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا في الأصحّ واذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني اماما لما قدّمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم". فالدولة وفقا لتصوّرها الأمثل تعتبر ضرورة قضى بها الله لنفع المسلمين أما كما هي في الواقع فكانت تعتبر في كثير من الأحيان شرا لابد من تحمله تفاديا لما هو أسوأ وإن كان ينبغي اجتنابه بقدر الامكان.[2] في هذا الاتجاه ظهر تيار فكري يرى أن الحكم شر بطبيعته وممارسيه فاسدين فقيل:" الجنة والسلطان لا يجتمعان". ويرى أحد الخلفاء العباسيين أن الرّجل السعيد هو:" من لا يعرفني ولا أعرفه". كما أن قبول المناصب الدينية التابعة للدّولة مدان أحيانا بوصفه تضحية بالمبادئ الدينية من

---

[1] برنارد لويس، **الدولة والفرد في المجتمع الاسلامي**، ص 73.

[2] المصدر نفسه، ص 80.

أجل منافع دنيوية، فالقاضي الذي يعينه السلطان كثيرا ما كان ينظر إليه بازدراء وسخرية في العرف الشّعبي الاسلامي. بصفة عامة شاع بين الفقهاء السنة التسليم بالمبدأ الذي مؤداه أن السلطة الفعلية مؤهلة للحكم في حدّ ذاتها، حيث جاء في عبارة يستخدمها أحيانا فقهاء المذهب المالكي أنه:" من اشتدّت وطأته وجبت طاعته".[2] وبالتالي أوجب فقهاء السنة طاعة الحاكم الجائر الظالم حتى ولو كان فاسقا درءا للفوضى والهرج والمرج، إذ الرعية من دون سلطان كالحيوانات يأكل بعضهم بعضا وبالتالي لا بد من وازع دائم يقهرهم، فالسلطان وجوده خير من عدم وجوده مهما كان الأمر.

ثانيا–تيار النضال الثوري: عندما يستدل الفقهاء السنيون بعبارة:" لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق". فإنها تشير إلى أمر سياسي على وجه التحديد، بينما كان الرّأي السائد بين هؤلاء الفقهاء مؤيدا للتّيار الاستبدادي الذي كان يلقى تعزيزا متزايدا عن طريق المذهب القائل بالطاعة والاذعان. لكن وجد هناك تيار آخر يوصف بالراديكالية والنزعة النضالية بل يمكن وصفه اختصارا بـ: "الثورية". وهو تيار قديم وعريق قدم التيار السّنّي وعراقته، لجأ دعاة هذا الاتجاه الثوري إلى سيرة النبي وتعاليمه للاسترشاد بها واستلهامها. لأن الاتجاهين ركزا اهتمامهما على الأعمال السياسية التي وجد الرسول من الضروري الاضطلاع بها لتحقيق رسالته الدينية. فنظر فقهاء السنة في سيرة الرسول من حيث هو حاكم ورئيس دولة يمارس سلطة الحكم على مجتمع المسلمين في المدينة، بينما اتجه فقهاء الشيعة للنظر في سيرة الرسول من حيث هو زعيم طائفة معارضة مركزين على المرحلة الأولى من حياته في مكة قبل الهجرة خصوصا عندما كان معنيا بقيادة حركة معارضة لحكم الأقلية الوثني في مكة ولقد كانت مقاصد هذه المعارضة دينية وخلقية في المقام الأول ثم أخذت فيما بعد شكل العمل السياسي. وبمقتضى هذا الاتجاه بدأ النبي كناقد ومعارض للنظام القائم في مكة، ثم هاجر من موطنه إلى المدينة حيث أقام ما يمكن أن يسمى في لغة السياسة في العصر الحديث "حكومة في المنفى". وفي الأخير عاد إلى مكة ظافرا فأطاح بالنظام الوثني ليقيم مكانه النظام الاسلامي الجديد. هذا النضال النبوي اعتبر قدوة يحتذى بها مثلما اعتبرت سيرته نموذجا للنضال حيث حاول الكثير من ذوي التطلعات السياسية تكرار هذا النموذج باستنساخه ففشل الكثير وأصاب القليل منهم النجاح كالعباسيين عندما أرسوا قواعدهم شرقي بلاد فارس (إيران) لبناء قوتهم ثمّ عادوا إلى العراق في نهاية المطاف. والفاطميون لجأوا إلى اليمن ثم شمال افريقية لينطلقوا منها للسيطرة على مصر في الأخير. كذلك الحركات السياسية المعاصرة جميعا حاولوا بمعنى من المعاني محاكات مسار النبي من المعارضة إلى النضال إلى الهجرة وأخيرا الزحف من الأطراف الخارجية إلى المركز. كما وجد هذا التيار ضالته في بعض آيات القرآن الحكيم للاستدلال بها مثل قوله

[2] برنارد لويس، **الدولة والفرد في المجتمع الاسلامي**، ص 81.

تعالى في سورة الكهف آية 28: ﴿ وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ، وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ، وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾. وفي سورة الشعراء الآيات 150، 151، 152 قوله تعالى:﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ، وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ، الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ فسرت هذه الآيات على أنها لا طاعة للفاسقين من الحكام ومنه عصيانهم واجب، ويتم الاستشهاد بهذه التعاليم دائما لتبرير أيّ تمرّد على النظم القائمة ولإسقاطها بالقوّة.[1] ولقد واجه هذا التيار المشكلة الأبدية المتمثلة في مشكلة الثوار الناجحين وهي أن يبرّروا ما فعلوه عند الإطاحة بمن سبقهم من حكام واستيلائهم على السلطة، دون أن يقدموا للراغبين في الإطاحة بهم بدورهم حجة مسبقة تبرر لهم عملهم. لقد لا حظ لويس في الأخير أن كلا التيارين لم يجيبا عن السؤال الذي لابد أن يطرحه خبير القانون الدستوري في العصر الحديث والذي لم يثره فقهاء الاسلام من قبل وهو: من هو الذي يحدد وبأية إجراءات ما إذا كانت حكومة ما قد أصبحت فاسقة حقا ومن ثمة فقدت حقها في الحكم. فالذي حدث طبعا هو الجانب العملي من المشكلة حيث كان يحسم الأمر باللجوء إلى النضال السياسي وإلى غيره من أشكال النضال حينما يقتضي الأمر ذلك. ولا تزال مشكلة الاسلام والسياسة مطروحة في يومنا هذا ولكن بشكل آخر مثل علاقة الاسلام بالاشتراكية والشيوعية وكذا علاقة الاسلام بالديمقراطية. حيث يبرر هذا الكاتب أو ذاك أن الاسلام يدعو إلى الاشتراكية أو الديمقراطية مستدلا بعناصر من التراث أو وقائع تاريخية، أما رأي لويس فهو أن الاسلام يحتوي على بعض المبادئ التي من بينها مبدأ الشورى أو المشورة أو المشاورة المقابل للحكم الفردي التعسفي أي الاستبداد والديكتاتورية. الأول مستحب وإن لم يفرض بينما الآخر مستهجن وإن لم يحظر. فالحث على التشاور وطلب النّصح يستند إلى آيتين من القرآن الكريم الأولى تقول: وشاورهم في الأمر (آل عمران: 158) والثانية تقول: وامرهم شورى بينهم (الشورى:38) فالتشاور أحد الصفات المستحبة في الدين في الذين يطيعون الله ورسوله ويستحقون ثوابه. وإن ما تنطوي عليه هاتين الآيتين من تفضيل للحكم الاستشاري على الحكم الفردي تؤيده كثير من الآراء اللاحقة التي ساقها المفسّرون في شرح هاتين الآيتين القرآنيتين وأوردهما علماء الحديث في تسجيلهم لأقوال النبي T نفسه وسيرته وذكرها كثير من الكتاب المتأخرين. فنجد بعض الاجراءات الاستشارية روعيت أحيانا في صدر الاسلام على الصّعيدين العملي والنظري. مثال ذلك لجنة أهل الحل والعقد التي كلفها عمر بن الخطاب وهو على فراش الموت بمهمة اختيار أحد أفرادها خليفة له. كما أنّ العرف العربي القديم كان رئيس القبيلة فيه يستشير شيوخها بقي ساريا في حكم الخلفاء الأول عن طريق الاجتماعات والوفود القبلية التي كان خلفاء بني أمية يتشاورون من

[1] برنارد لويس، **الدولة والفرد في المجتمع الاسلامي**، ص 83.

خلالها مع رؤساء القبائل العربية مستعينين في ذلك بالإقناع وبالأمر على حدّ سواء. لكن تزايد التعقيد في المجتمع والحكومة سرعان ما قضى على تلك الاجراءات، أصبح التشاور الحكومي يجري على صورة مناقشات بين الحاكم وكبار مستشاريه من مختلف فروع الصّفوة السياسية الدينية والادارية والعسكرية. وفي العصور الوسطى المتأخرة وبداية العصر الحديث جرت العادة على عقد جلسات استشارية وتنفيذية أحيانا مثل جلسات "الجانقي" في إيران ما بعد العصر المغولي. والمجالس الاستشارية التي عقدها من حين لآخر سلاطين مصر المماليك، وسلاطين الدولة العثمانية وغيرهم من حكام بلاد الاسلام.[1]

الخلاصة التي يؤكد عليها لويس هي أن السياسة في الاسلام كانت عرضة لتأثيرات عدّة من حضارات أقدم من الحضارة الاسلامية أو خارجة عنها. من مثل الفكرة الفارسية عن الملك كظل الله في الأرض أو الفكرة اليونانية عن الملك الفيلسوف. والمثل الأعلى الذي ورد في التوراة والانجيل للحاكم بوصفه راعيا حريص على قطيعه، كل هذه الأفكار كان لها صداها في الكتابات السياسية الاسلامية المتأثرة أيضا بالأفكار والمبادئ السياسية الحديثة من سيادة الشعب والمؤسسات السياسية.

3-الحرب والسلام في الاسلام: من أكثر الافكار أو بالأصح المواضيع التي لاقت اهتماما كبيرا من طرف البحاثة الغربيين سواء من حيث التنظير أو الممارسة داخل الفكر الاسلامي هي فكرة ومفهوم ما يسمى في المسيحية "الحرب المقدسةLa guerre Sainte" وعلمانيا "الحرب العادلة La guerre Juste" أي "الجهاد" بحسب التعبير العربي الاسلامي. فالإسلام تمّ النظر إليه بل اعتباره دينا محاربا أو ديتا عسكريا بامتياز، همّ أتباعه الوحيد من حيث هم محاربون متعصبون هو نشر عقيدتهم وفرض شريعتهم بالقوّة الظافرة أو القاهرة. ووصف الحرب بالقداسة غير موجود في الاسلام، حيث أنه في القرآن نجد صفة "المقدس" لا تطلق إلا على "الأرض" أو "الروح" أي الملاك جبريل عليه السلام. فتقديس المكان والزمان (الأشهر الحرم) أشياء محورية في الاسلام من تقديس للبيت الحرام والمدينة المنورة وبيت المقدس بفلسطين كما توصف أيضا بـ "الحُرُمْ" أو الحرمات من فعل "حَرَمَ" بمعنى "مَنَعَ" أي منْع كل عنق أو إراقة الدّماء. أما تقديس الأشخاص فلا يوجد هناك قدّيس في الاسلام إنما هناك والي أو "ولي" من صفة "الولاية".[2]

---

[1] برنارد لويس، **الدولة والفرد في المجتمع الاسلامي**، ص 84، 85.

[2] Bernard Lewis, **Le Langage Politique de L'Islam**, p 760.

يصبح الجهاد إذا كان في حالة الهجوم واجبا على كل الأمة في شموليتها من حيث هو فرض كفاية، ويكون فرض عين أي واجبا وجوبا تاما على كلّ فرد إذا كان الجهاد في حالة دفاع. وباستطاعة قائد المسلمين من حيث هو الأمير والحاكم للأمة إعلانه بالدّعوة إلى الحرب وفق ما يدعى بـ "النفير العام". فالجهاد من حيث هو فرض كفاية لا تحده حدود الزمان ولا المكان، بل هو معلن إلى أن تعتنق كل البشرية والانسانية دون استثناء الاسلام أو تخضع لسلطانه وفق نظام الدولة التي يحكمها الشرع الاسلامي. كما يطلق على المحارب في الاسلام صفة "المجاهد" أي العسكري حامل السلاح وكذلك "الغازي" أي المجاهد المرابط على الحدود في الثغور والذي ينفذ الهجومات ضد أعداء الاسلام.[1] وهنا تجب الاشارة إلى أن الفتوحات الاسلامية لم تكن مجرّد غزوات بمعنى حيازة أقاليم جديدة بل كانت تعني تقويض أنظمة كفر وسلالات متربعة على علية القوم بطريقة ظالمة وتعسفية وبالتالي تعني هذه الفتوحات: " تفتيح بصائر الشعوب على وحي ودين جديد يرفض العنصرية الاثنية كما يرفض الاقليمية الضيقة، ففعل فتح يماثل استعمال القرن العشرين لفعل "اعتق" أو "حرر". بقي إذن تحديد الأصناف التي يعلن عليها الجهاد فما هي هذه الأصناف؟

التصنيف الشرعي من طرف الفقهاء للفئات أو الأنواع التي يعلن عليها الحرب أربعة وهي كالتالي: الكافر L'incroyant، وقاطع الطريق من لص وصعلوك Le bandit، والباغي أي المتمرد Le rebelle وأخيرا المرتد L'apostat. من بين هؤلاء الأربعة يبقى الكافر هو الأهم بكثير من حيث المبدأ ومن حيث الممارسة وبشكل دائم ضده يجب إعلان الجهاد وإعلان الحرب بالمعنى التام والواضح للكلمة. لأنه كان دائما محور اهتمام الفقهاء والمؤرخين عند إثارتهم النقاش حول موضوع العلاقات الخارجية مع الأجنبي والدخيل والعدوّ، إن الكافر ليس ذلك الذّمي الخاضع لسلطان الاسلام وإنما هو العدو الماكث في دار الحرب أو "الحربي".[2] لكن توجد هناك منزلة وسطى بين الحربي والذمي هي منزلة "المستأمن" وهو عبارة عن حربي جاء من دار الحرب طالبا أو مبتغيا الأمان على نفسه وماله، يمكث مدة في بلد إسلامي معيّن من حيث هو زائر مؤقت. كما يمكن أن يمنح الأمان بل لرعايا دولة بأكملها، فبحسب الفقهاء العلاقات الخارجية بين دار الاسلام ودار الحرب هي علاقة مفتوحة وبشكل طبيعي فلا توجد معاهدة سلام أو اتفاقية دائمة وانما مهادنة أو اتفاقية هدنة والتي هي عبارة عن ايقاف مؤقت للحرب سرعان ما يجب استئنافها. فالهدنة عبارة عن تهدئة لنار الحرب المشتعلة، كما فرق الفقهاء بين أرض الفيء أي المفتوحة عنوة وأرض الصّلح أي التي خضعت طواعية لسلطان الاسلام دون فتح. والكلمة الدالة في الاسلام

(1) Bernard Lewis, **Le Langage Politique de L'Islam**, p 765.
(2) Ibid, p 768.

على السّلم هي: "السلام"، محتواها ديني لأن الاسلام كدين مشتق من نفس الجذر "سَلِمَ" للدلالة على الدعة والأمن والطمأنينة وانعدام الخطر وكل ما يعكر صفاء البال ولم تكن لتدل في الزمن الأول على معنى انهاء الحرب. لأن الكلمة المستعملة وقت ذاك هي "الصّلح" وهو عبارة عن اتفاقية مؤقتة. إنه حتى العصر الحديث والمعاصر يصف المؤرخون العرب اتفاقيات السلام المبرمة بين دول أوروبا على أنها اتفاقيات صلح فالصّلح إذن هو نقيض الحرب، حتى جاء العصر الحديث أصبح معناه: الحالة الوسطى بين حالتي السلم والحرب يوجد فئتان يمكن للدّولة في الاسلام أن تشن عليهما الحرب زيادة على الكافر هما: قطاع الطرق Les Bandits والبغاة أي المتمردين ضد نظام الحكم القائم ويسمون "الثوار" Les Rebelles. فقطاع الطرق عبارة عن لصوص ونهابين وقراصنة وصعاليك يُحَارَبُون بالطريقة التي يحارب بها أهل البغي لكن مع بعض الاختلافات أوضحها الفقيه الماوردي في خمسة نقاط: أولا-يجوز قتلهم في كل الحالات أما أهل البغي لا يجوز قتلهم إذا ولّوا مدبرين. ثانيا-يجوز شن حرب إبادة ضدَّ قطاع الطرق والصّعاليك الذين يمارسون التّقتيل زيادة على النهب، بينما لا تشن حرب إبادة بالمقابل على البغاة. ثالثا-هم مسؤولون عن القتل والنهب وكل ما سرق بمحاسبتهم عليه، بينما أهل البغي فلا. رابعا-عندما يتم القبض عليهم يمكن سجنهم واستنطاقهم أما البغاة فلا يودعون السجن. خامسا-كل ما أخذوه من مال لا يعتبر جباية وإنما يعامل معاملة السّطو. فالقصد من هذا التمييز هو تصنيف المجرم عن تلك القوّة العسكرية المنافسة لسلطة الحكم المحلية، هذه القوة تتمتّع ببعض الحقوق المشروعة. فلا يجوز قتل البغاة إلا في ساحة المعركة فقط ولا تؤخذ منهم الغنائم إلا للدّولة فقط.[1] أما الفئة الأخيرة التي يجوز إعلان الجهاد أو الحرب ضدها هي فئة المرتدين Les Apostats. المرتد لا يشبه قاطع الطريق أو الباغي، ولكنه يشبه الكافر إذ يجوز إعلان الجهاد ضده، والمرتد هو الذي كان مسلما وانقلب أي لم يصبح مسلما وبالتالي تخلى عن ولائه للإسلام وأصبح مواليا للكفر وأعداء الاسلام وبالتالي يجب إعلان الجهاد ضده لزوما ضروريا. لقد أطلق هذا المصطلح على الجماعات لا على الأفراد وبالتالي فهو يحمل الدلالة السّياسية وهذا بعد أن برزت ظاهرة الرّدة بعد وفاة الرسول، كما أطلقت الحروب التي شنّها الخليفة أبو بكر "حروب الردة". أما قوانين محاربة المرتدين فهي أكثر صرامة من محاربة الكفار فلا يعطى الأمان ولا يجوز عقد مهادنة أو أية اتفاقية معه ولا يعامل معاملة أسرى الحرب ولا بمقدوره أن يصبح ذميا ولا أمل له أن يعيش كباقي أسرى الحرب كعبد مثلا. فهو دائما أمام خيارين لا ثالث لهما إما التخلي عن الرّدة واشهار إسلامه أبدا أو الموت. أخيرا يجب الاشارة إلى أن صفة الردة لا تطلق إلا على المسلم الذي أصبح كافرا حسب الفقهاء، وهي جريمة شنعاء في الشرع تترتب عنها دائما نتائج وخيمة. إذ كل المناقشات الاسلامية القديمة برّرت

[1] Bernard Lewis, **Le Langage Politique de L'Islam**, p 774.

الحرب مثلما رتّبت ونظمت قوانينها في حالة الحروب ضدّ الأعداء الخارجيين. لكن مبدأ الحرب ضدّ المرتدين فتح الباب لإمكانية شن حرب ضد أعداء الدّاخل وتطوّرت في أيامنا هذه لتصبح حربا ضدّ "العصيان المدني" و"الحرب الأهلية" بل اتخذت شكل فريضة دينية من أشكال الجهاد ذات الجذور العريقة في الماضي الاسلامي.[1]

II–الاسلام والتسامح ومشكلة العلاقة بين الأديان:

تسيطر صورتان في الغرب عن الاسلام حيث تبرزان موقف أوروبا منه، الأولى التي صاغها المؤرخ البريطاني الشهير "إدوارد جيبون" في كتابه:« تاريخ اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها » وهي أن فارسا عربيا متعصّبا لدينه ممتطيا صهوة جواده منطلقا من قفار صحراءه حاملا في يد سيفا وفي الأخرى القرآن مخيّرا بينهما ضحاياه. يري لويس أن هذا التصوير ليس فقط مغلوطا بل هو مستحيل أصلا، فحتى لو افترضنا بوجود جنس أو عرق محارب بكل معنى الكلمة فكيف للمسلم إذن أن يحمل في يده اليسرى القرآن وهي المخصصة دائما لإزالة النجاسات والقاذورات ولا يمكن لهذه اليد أن تحمله لا الأمس ولا اليوم ولا غدا إطلاقا. الصورة الثانية يغلب عليها طابع الخيال حيث يصوّر عالم الاسلام تصويرا يوتوبيا Utopique في عالمه تعايشت أديان عديدة ومذاهب مختلفة وأجناس وأعراق كثيرة ومن كل لون ونوع سواء كانوا رجالا أم نسوة أو إثنيات وأديان مختلفة نجدها جنبا إلى جنب بشكل منسجم ومتناغم في جو صاف غير معكر يتمتعون بنفس الحقوق متساوون في الحظوظ ألفوا معا وصنعوا التقدّم الحضاري هناك، هذا حسب التعبير اليهودي طبعا في وصف تلك المرحلة.

إن هاتين الصورتين تبرزان عالم الاسلام في عصره الكلاسيكي وكأنه الولايات المتحدة الأمريكية اليوم إن لم يكن أفضل منها حسب الصورة الثانية طبعا، أما الصورة الأولى نجدها تبرز هذا العالم وكأنه ألمانيا الهتلرية إن لم يكن أسوأ حالا منها. لكن ما يمكن قوله عن كليهما أنهما تشوهان الواقع وأخفيا جانبا من الحقيقة، إنهما أساسا صورتين حديثتين ومن إنتاج غربي خالص لا من إنتاج عالم الاسلام ذاته. حيث أنه ومنذ وقت قريب جدا أعلن كلا من المسيحيين والمسلمين معا التسامح من حيث هو ميزة حسنة كما أعلنا في الوقت نفسه محاربة اللاتسامح أو التعصّب من حيث هو خصلة قبيحة وسيئة. بينما نجد في القسم الأعظم من تاريخ الحضارتين أنه لا المسيحية ولا

(1) Bernard Lewis, **Le Langage Politique de L'Islam**, p 782.

الاسلامية اعتبرتا التسامح فضيلة أو قيمة إيجابية أو اللاتسامح شيئا مستنكرا حتى زمن حديث جدا. فأوروبا المسيحية لم يكن يقلقها اللاتسامح أو تعيره اهتمامها إن لم تكن تمارسه هي ذاتها وبالمقابل فإن غياب التسامح عند الآخرين لم يكن يزعجها بالمرة هي على الخصوص. واتهامها للإسلام ليس أنه كان يفرض عقيدته بالقوة فقط بل إن كل تعاليمه وعقائده ومبادئه فاسدة ومغلوطة جملة وتفصيلا. أما على الجانب الآخر المتمثل في المسلمين حيث أن المناداة بالتسامح أصبحت اليوم قوية في أفواه الدعاة المسلمين وكذلك المنافحين عن الاسلام. وهذه الدعوة وهذا النداء إلى التسامح ظاهرة جديدة هي في الأساس غير اسلامية، حيث أنه ومنذ تاريخ قريب بدأ بعض المدافعين عن الاسلام يؤكدون على أن مجتمع الاسلام كان يمنح دائما نوعا من المساواة لغير المسلمين مع المسلمين طبعا على الصعيد الاجتماعي، هذا التأكيد لم يصرّح به ولا واحد من المتكلّمين باسم الأصولية الاسلامية.[1] حيث أن التاريخ يبرز أن هؤلاء على حق فالمجتمعات الاسلامية التقليدية لم تمنح ذلك القدر من المساواة لغير المسلمين ولا يبدو أن باستطاعتها فعل ذلك مستقبلا. على النقيض من ذلك نجد أن نظام الاسلام القانوني لم يعتبر تغييب المساواة لا كفعل غير محمود وإنما كإسقاط واجب من الواجبات. فكيف نعطي نفس الحقوق لمسلم ملتزم بكل شعائر الاسلام ولغير المسلم الذي لا يلتزم ويرفض الالتزام بعقائد الاسلام؟ فهذا مرفوض شرعا إن لم يكن عقلا. إذن عند أي نقطة يتوقف التسامح الذي كان يمنحه الاسلام في الماضي؟ وهذا يتوقف بحسب لويس على مفهوم الاسلام وتعريفه الاشكالي وتعريف التسامح كذلك وبحسب الاسلام طبعا. فالإسلام يستخدم بمعاني مختلفة، يعني في المقام الأول ما يعتقد المسلمون أنه آخر وحي أنزل على النبي محمد T خاتم النبيين الباقي والمخلّد في كتاب المتمثل في "القرآن الكريم" وهو ما يعتبره لويس أيضا الاسلام الأصلي بمعنى مجموع العقائد والتعاليم التي تعتبر قواعد وأسس هذا الدين الذي يطلق عليه هذا الاسم. لكن كلمة إسلام مثل كلمة "مسيحية" تستخدم أيضا بمعنى ثان وبشكل أوسع، أي ذلك التطور التاريخي لهذا الدين بعد موت مؤسسه، بهذا المعنى الاسلام يتضمن "علم الكلام La Théologie" و"التصوف Le Mysticisme" و كذلك العبادة والشعائر والقانون والفن وإدارة شؤون الحكم والدولة وكل ما فكر فيه وما قاله وما قام به باسم الاسلام ما لا يحصى عدده من المسلمين. فهذا الاسلام مقارنة بإسلام النبي هو بمثابة مسيحية قسطنطين والاساقفة مقارنة بمسيحية عيسى، أو يهودية التلمود مقارنة بيهودية التوراة ويهودية اليوم في اختلافها عن يهودية التلمود. عموما المسافة بين الاسلام

(1) Bernard Lewis, **Les Juifs en Terre de L'Islam**, traduit: Jacqueline Carnaud, dans : **ISLAM** recueil de 6 livres et des Articles , traduits par : Denis-Armand Canal , Rose Saint-James , Jacqueline Carnaud , Daniel Ferriol , Dominique Férault , Ordette Guitard , Tina Jolas et Denise Paulme , édition: QUATRO GALLIMARD , Paris 2005., p 452.

السائد وإسلام الأصل أقل حدة مما هي موجودة في اليهودية أو المسيحية. حيث أن مؤسسي هذه الديانات الثلاثة عاشوا تجارب مختلفة مات موسى قبل ولوج الأرض الموعودة من طرف اليهود ومات المسيح على الصّليب ولكنّ محمدا Tلم يعانق الشهادة بل عاش وناضل ليؤسس السلطة فأصبح رئيس دولة يقود الجيوش العسكرية ويجبي الأموال يقيم العدالة ويسطّر القوانين. تمازج الدين والسياسة، وتداخل الشرعية الدينية مع سلطة الحكم تلخّص وتميّز الاسلام عبر تاريخه الطويل.[1] ومع ذلك حدثت تطورات طرأت على الاسلام ذاته بداية من دولة الخلفاء مثلما تطورت المسيحية داخل الإمبراطورية الرومانية حيث أصبح كتلة أكثر تركيبا وتعقيدا واتساعا مقارنة بالدين الأصلي. وبالتالي يوجد معنىً ثالثا لكلمة "الاسلام" مرادفة للمسيحية بل تساوي "عالم المسيحية La Chrétienté" بهذا المعنى الاسلام ليس فقط ديانة بل هو حضارة كبيرة بحسب

خصائص الحضارة عند الغرب وتصنيفه لها البعيدة عن المضامين الدينية. فالفن الاسلامي مثلا يشمل كل الاشكال والمنتجات الفنية بأنواعها المختلفة في العالم الاسلامي والتي تبرز بعض المعالم الثقافية التي هي ليست بالضرورة دينية، على العكس من ذلك عندما نقول الفن المسيحي هو فن ديني كهنوتي بالضرورة وهو ليس ذلك الفن الذي أنتجه مسيحيون أو غير مسيحيين كانوا قد عاشوا في عالم المسيحية. وفي نفس السياق عندما نسمع عبارة "العلم الاسلامي" نقصد به مختلف الفروع من أنواع العلوم من رياضيات وفيزيقا (الطبيعة) وكيمياء وغيرها كانت قد تطورت في العالم الاسلامي وجرى التعبير عنها غالبا باللغة العربية وأحيانا قليلة بلغات الاسلام الأخرى. قديما هذا الفن وهذا العلم ليس من انتاج المسلمين خاصة ولكن للمسيحيين واليهود نصيب فيه كانوا قد عاشوا في بلاد الاسلام وشكلوا عنصرا مهما من الحضارة الاسلامية. وعلى العكس من هذا لا تستخدم عبارة "العلم المسيحي" للتعبير عن التطور العلمي المنجز من قبل المسيحيين في العالم المسيحي وحقيقة الأمر أن هذه العبارة ظهرت مؤخرا للدلالة على معنى مغاير تماما. ونظرا لمركزية الدين وهيمنته على كل مجالات الحياة والثقافة الاسلامية وبالتالي نقول أن العامل الديني يحتل مكانة هامة جدا وقوية في الاسلام ولو أخذناه بالمعنى الثالث مقارنة بالعالم المسيحي. فالإسلام هنا لا يدل على إدراك بل على ممارسة وليست العقائد والتعاليم لكن على المجتمع والحضارة التي نعرفها على مدى التاريخ بكل منجزاتها واخفاقاتها. في قمة عظمتها أو في أوج ضعفها وانحطاطها، حيث أن المسلمين مثلهم مثل بقية الجنس البشري لا يعيشون دائما وفقا لمثلهم العليا كما يحدث أحيانا وأن يتخلوا عن صرامة قوانينهم. من هنا فإن الأجوبة التي نحملها لمسألة التسامح أو اللاتسامح في الاسلام يمكن النظر إليها مرة كمبدأ ومرة كممارسة وبالتالي ستتعدد الاجابات وتختلف بحسب تعريف الاسلام الذي تبنيناه، مثلما تتنوع

(1)Bernard Lewis, **Le Langage Politique de L'Islam**, p 453.

حسب المقياس الذي نقيس به درجة التسامح.[1] فما المقصود بالتسامح؟ في هذا المجال يتم تحديده وتعريفه من خلال إجراء مقارنة، وبالتالي إذا كنا سندرس التسامح في الاسلام سنجد أنفسنا نعقد مقارنة بينه وبين مجتمعات أخرى في العالم المسيحي أو في الهند وفي الشرق الأقصى وحتي في العالم الغربي المعاصر. والمقارنة التي يجريها برنارد لويس في هذا الشّأن والتي يعتبرها فعالة لتحديد التسامح الاسلامي هي بين مختلف الحقب والمراحل التاريخية وبين البلدان والأوضاع المختلفة. أي مقارنة مجتمع العصر الوسيط بمجتمع العصر الحديث أو مجتمع ديني في الصّميم تحتل فيه العقيدة الدينية مكان الصّدارة وفيه كذلك التسامح محل تمحيص وتفحّص مقارنة بمجتمع علماني دنيوي ليلعب فيه الدين سوى دور هامشي لا يكاد يلاحظ. وإنه لمن السهولة بمكان أن نكون متسامحين مع المألوف والذي لا يختلف عنا، وعلى النقيض من ذلك من الصّعب أن نتسامح في الميادين التي تمسنا عن قرب وتثير حساسيتنا من قبيل ما نعتبره اليوم تقليصا لحرية التعبير المستمرة إلى يومنا هذا في الأوساط الجامعية وفي الديمقراطيات الأكثر تقدّما في هذا المجال.[2] كما أن هناك اختلافات حلّت محل الدين من حيث هي مصدر أساسي للصّراع وبالتالي سبب الاضطهاد في مجتمعاتنا فكلمة "التسامح" لا تزال تستخدم عموما للدلالة عل« فعل قبول وجود وتجاور من طرف ديانة مهيمنة لديانات وعقائد أخرى مختلفة» ومنه فبحثنا يتوقف عند حدود هذا التساؤل: كيف عامل الاسلام الديانات الأخرى عندما كان صاحب سلطة وسيادة؟ أو أكثر تحديدا كيف تعامل أولئك الذين أعلنوا سلطة قانون الاسلام وسيادته مع رعاياهم من غير المسلمين عبر مختلف الأزمنة والأمكنة؟ هل اسلوب قيادتهم وتسييرهم دفة الحكم يستحق فعلا وصفه بالمتسامح؟ فبوجود التسامح سيكون هناك غياب التمييز والتفرقة أي غياب الاضطهاد.

لقد كان التمييز يشكل معطى ثابتا وضروريا داخل المجتمع الاسلامي ومن مكونات النّظام تمّ التأسيس والتشريع له في القانون والممارسة، وبالمقابل فإن الاضطهاد بمعنى القهر العنيف والمنظم كان شاذا ونادرا وقوعه. وسواء كانوا يهودا أو نصارى فقد عاشوا في ظلّ السيطرة الاسلامية ولم يضطروا إلى التضحية بالنّفس في سبيل عقيدتهم بالعكس من ذلك ما جرى لليهود والمسلمين في الاندلس بعد حروب الاسترداد من طرف الاسبان عندما أرغموا على الاختيار بين النفي أو الارتداد عن دينهم أو الموت. كما لم يمنع غير المسلمين في ظل الاسلام من دخول أو ارتياد أي بلد أو منطقة أو مزاولة أي حرفة أو مهنة مثل الذي كانت عليه حال يهود أوروبا حتى وقت قريب

(1) Bernard Lewis, **Les Juifs en Terre de L'Islam**, p 454.
(2) Ibid, p 455.

وبطبيعة الحال الاستثناءات موجودة لكنها لم تغير من الطابع العام السائد آنذاك والذي استمر حتى عهود قريبة تلك الاستثناءات نجدها في أماكن وفترات محددة بدقة.

يوصف الاسلام عادة بأنه دين مساواة ولو أمعنا النظر فهو فعلا كذلك، ولو تفحصنا التغييرات التي أحدثها مجيء الاسلام في شبه الجزيرة العربية خلال القرن السابع أو بالأحرى لو قارنا العالم الاسلامي خلال العصور الوسطى بالشرق وبنظام الطبقات السائد في الهند وفي الغرب أو نظام الامتيازات الأرستقراطي المتجذّر بعمق في أوروبا المسيحية لوجدنا أن الاسلام فعلا هو دين مساواة في مجتمع مساواة. سواء في المبدأ وفي التشريع لم يسمح الاسلام لا بالطبقية ولا بالامتياز الأرستقراطي مع أن الطبيعة البشرية من حيث هي كذلك تسمح بظهور هذه أو تلك. ومع ذلك فإن هذه الالتواءات المغيّبة لمبدأ المساواة نجدها غالبا ما تكون أثناء الغضب والحنق في الاسلام لكن ليس باسمه. واليوم سواء كانوا أصوليين تقليديين أو تقدّميون أدانوها من حيث هي بدع غير اسلامية أو بالأحرى ضدّ الاسلام. فبشكل عام نجد أن الحراك الاجتماعي في الاسلام كبير جدا مقارنة بأوروبا المسيحية أو الهند الهندوسية، ومع ذلك فإن هذه المساواة سواء في الحظوظ والفرص المتاحة أو الوضع والمكانة لها حدود من حيث الحجم، فالعضوية الكاملة في المجتمع تقتصر فقط على الرجال المسلمين الأحرار.[1] أما إذا كان أحد هذه الأنواع الثلاثة الدّونية من النساء أو العبيد أو الكفار غير المسلمين لا يمكن لهم أن يتساووا في الحقوق مع المذكورين من قبل، وحالات اللاتساوي الثلاثة هذه الأساسية هي كالتالي: بين السيد والعبد وبين الرجل والمرأة وبين المسلم وغير المسلم. إنها ليست مجرد ممارسات مسموح بها فقط بل إنها مقررة بموجب التشريع الالهي وتحدد نمط وجودهم ووضعهم العام، هذه الأصناف الثلاثة الدونية كانت تعتبر كضرورة ملحة وعلى الأقل مفيدة ولكل صنف مرتبته ووظيفته على الساحة الاجتماعية ولكن بين حين وآخر تساور بعض الشكوك حول وضعية الفئة الثالثة من الكفار. وإذا كانت هناك وشائج وروابط مرغوبة ومحببة تجاه العبيد والنساء فإن هذه الرّوابط والوشائج ليست دائمة ومستمرة مع الكفرة. لكن الرّأي الغالب يرى أن هؤلاء يؤدون وظائف عدّة وخاصة الاقتصادية منها. هناك اختلاف مهم يفصل بين هذه الفئات الثلاثة وهو امكانية الاختيار، المرأة ليس باستطاعتها أن تختار لتكون رجلا. لكن العبد يمكن أن يعتق ويصير حرا شريطة أن قرر سيده ذلك وفقط لا بإرادته هو، ومنه فالمرأة والعبد هما في وضع دوني لا بإرادة منهما ولا باختيارهما لكن وضع المرأة ثابت لا يتغير. بالمقابل فإن وضعية الكافر هي بملء اختياره إن أراد أن يبقى بشكل دونيّ، لأنه باستطاعته أن يضع حدا لهذه المرتبة والمكانة في أي لحظة وبقرار إرادي منه عندما يعتنق الاسلام فيصبح كامل العضوية في المجتمع المهيمن ويضع حدا في نفس الوقت لوضعه الدوني

(1) Bernard Lewis, **Les Juifs en Terre de L'Islam**, p 456.

قانونا. صحيح كانت هناك فوارق في بداية تاريخ الاسلام وانتشاره بين العرب الفاتحين مؤسسي الامبراطورية وبين رعاياهم من غير العرب لأولئك الوافدين الجدد إلى العقيدة الاسلامية، فروقات احتفظت الشريعة بصياغتها في بعض معالمها وطابعها العام لكن بشكل مجمل تلك الفروقات بين المسلمين الأوائل المتجذرين في الاسلام وبين المسلمين الجدد الذين اهتدوا مؤخرا للإسلام تمّ نسيانها بسرعة حيث لم تتجاوز إطار الأبهة الاجتماعية. بهذا الاعتبار فان المنزلة الدونية للكافر هي من اختياره لوحده ومن وجهة نظر اسلامية إرادية تماما، اللهم إلا إذا كان من فاقدي العقل. فهؤلاء الناس سواء كانوا يهودا أو نصارى الذين عرضت عليهم آخر رسالة وآخر وحي إلهي لا تشكل ديانتهم سوى وحي إلهي سابق تم تجاوزه ونسخ حقيقته، كما أنه يفتقد إلى المصداقية لأنه تم تحويره والتلاعب به وبالتالي من الأحسن التخلي عنه. إذن من بين تلك الأوضاع الثلاثة المتدنية اجتماعيا يبقى الكافر هو من يختار وضعه بمحض إرادته، وهو وحده الخاضع المقيد بحدود تشريعية مخففة ومقارنة بالاثنين الباقيين بين أمور كثيرة أخرى ضمن فيها حق المساواة فكان الأحسن له أن يكون رجلا حرا كافرا من أن يكون امرأة أو عبدا.[1]

فتاريخ الروابط والعلاقات بين دولة الاسلام ورعاياها أو جيرانها من غير المسلمين بدأ منذ زمن البعثة النبوية نفسها. القرآن والأحاديث نقلا لنا أخبار الرسول T أنه خصّ وميّز بالمعاملة يهود المدينة وشمال الحجاز كذلك نفس الشيء مع نصارى نجران في الجنوب ومع البعض منهم في الشمال وأخيرا معاملته مع عبدة الأوثان والذين هم غالبية سكان شبه الجزيرة العربية. حيث كان التعامل مع المشركين أو الوثنيين بشكل واضح لا لبس فيه فخيّروا بين دخول الاسلام أو الموت، أما بالنسبة لليهود والنصارى أتباع ديانتين أسستا على وحيين أصيلين تمّ تجاوزهما. فقد تمّ إضافة شرط ثالث عند تخيير هؤلاء بين الاسلام أو الموت أو الخضوع لسلطان الاسلام الذي يتضمن دفع الجزية مع الاقرار والاعتراف بسيادة المسلمين. وإذا لم يتم اختيار الموت فإن المآل إلى العبودية أكيد وأثناء مرحلة مبكرة وبصفته حاكما على المدينة دخل النبي T في نزاع مع ثلاثة قبائل يهودية كانت مقيمة هناك، وهزمت هذه القبائل الثلاثة في هذا النزاع بحسب المرويات الموروثة. وتم تخيير قبيلتين بين اعتناق الاسلام أو الاجلاء بمعنى النفي، أما الثالثة والمتمثلة في "بني قريظة" خيرت بين اعتناق الاسلام أو الموت. والأسانيد والمرجعيات اليهودية كانت دائما سلبية بحسب ما هو موجود في القرآن وبحسب المرويات عن سيرة الرسول وأحاديثه شاهد على الكراهية الدفينة التي كانت موجهة ضد العناد اليهودي للرسول T.

(1) Bernard Lewis, **Les Juifs en Terre de L'Islam**, p 457.

لكن الوضع تغير في العام السابع للهجرة سنة 629م مع فتح واحة خيبر والتي تبعد بحوالي 150 كلم شمالي المدينة الآهلة باليهود البعض منهم كان قد أجلي عنها. كما تعتبر هذه الواحة أول منطقة تغزوها الدولة الاسلامية الفتية وتم اخضاعها لسيادتها. يهود خيبر استسلموا بعد شهر ونصف من القتال ومنحهم النبيT العهد بالبقاء في الواحة وحق زراعة أرضها شريطة تقديم نصف المحصول، هذه الاتفاقية أصبحت مرجعا كلاسيكيا مأثورا للفقهاء فيما بعد تستثمر لتحديد الوضع القانوني لغير المسلمين والذين أصبحوا بفعل الفتح رعايا الدولة الاسلامية.[1] كان إجلاء اليهود من خيبر في عهد الخليفة عمر بن الخطاب (634-644) فلم يعد للاتفاقية السابقة من قوة قانونية فيما بعد. أما مع المسيحيين أو النصارى فإن العلاقات بينهم وبين النبي ليس لها كبير أهمية بالنسبة له كما كانت الصراعات أقل حدة مقارنة بصراعه مع اليهود سواء مع القبائل والجماعات المسيحية شمال الحجاز وفيما بعد نصارى الجنوب من شبه الجزيرة العربية، فان العلاقات كانت عموما منظّمة باتفاقيات أكثرها شهرة تلك التي أبرمت مع نصارى نجران. فبموجب بنود هذا الاتفاق أن النصارى مسموح لهم بممارسة شعائرهم الدينية كاملة وتسيير شؤونهم و أعمالهم الخاصة لكن شريطة أن يدفعوا الجزية. ويحسنوا وفادة النبي وتمويل المسلمين بالمؤن اللازمة أثناء الحرب والتوقف عن تعاطي الربا. إنه ومن دون شك أن هذه العلاقات نسبيا أكثر هدوءا في علاقتهم بالنبي من حيث أن النصارى يملكون سمعة طيبة في القرآن مقارنة باليهود، فالآية القرآنية التي يستشهد بها للتفريق بين تجارب النبيT المختلفة والتي تعكس الموقف من اليهود والنّصارى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُواْ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ قَالُوَاْ إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَاناً وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ﴾(المائدة:82) فكلمة نصارى تبرز الاختلاف حول عقيدتهم في طبيعة المسيح النبي عيسى عليه السلام وطبيعة حياته كنبي مرسل، لكن آيات أخرى تبرز الاتفاق في الموقف الرافض لليهود من طرف المسيحيين. لكن النبي Tفي أواخر حياته وبفعل توسع دولته الاسلامية قامت علاقات مع قبائل نصرانية اتخذت أحيانا الطابع الصّراعي حيث شاهدنا موقف اسلاميا نسبيا أقل رفقا وعطفا ظهر أيام تدوين الحديث والتقاليد الاسلامية الأخرى. وبوجه عام تبين هذه المدونات النصية وبشكل واضح لا لبس فيه الميل والعطف تجاه النصارى مقارنة باليهود. أما التطورات اللاحقة للشرع الاسلامي فإن هذا الأخير لا يقيم أي تفرقة أو تمييز بين الاثنين. ومنه فالمشكلة السياسية نشأت بفعل العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين وطرحت بشكل واضح أثناء حياة النبي، أما أسس ومبادئ معالجتها فنجدها في القرآن ومن حيث أن النبيT هو المشرع الأول وفيما بعد من حيث هو

(1) Bernard Lewis, **Les Juifs en Terre de L'Islam**, p 458.

حاكم مجتمع المدينة كان له رعايا يهود. ومن حيث هو رئيس لدولة إسلامية أقام علاقات مع جيرانه المسيحيين واليهود المقيمين في مناطق أخرى من شبه الجزيرة العربية.

إنه ومنذ البداية كان ينظر إلى المسألة من زاوية السلطة والسيادة، منها تنبثق القواعد التي تعالج وترسم العلاقات بين دولة الاسلام ورعاياها أو جيرانها وفيما بعد الغزوات لغير المسلمين. والتي ستصبح المبادئ الأعم ومنها تستنبط الأحكام الموجهة لهذه العلاقات، نجد القرآن يتكلّم عن هذه المسائل بوضوح تام، فحسم بهذا الأسس والمبادئ التي ستصبح الكل الذي يحتوي التفاصيل الدقيقة لجزء مهم من التشريع القضائي الاسلامي. وإذا كان محمدT قد أصبح قائد دولة فإنه ومن أجل إكمال رسالته كنبي وليس شيئا آخر فإنّ معالجة مسألة العلاقات مع غير المسلمين حسمت وبشكل نهائي بطريقة دينية. هنا أيضا قراءة القرآن تبرز لنا معطيات بشكل لا لبس فيه، حيث أن اكتشاف أو بالأحرى معرفة طبيعة الصّيغ والأشكال المتعدّدة والمختلفة للظّاهرة الدّينية. وبالتالي لا يوجد دين واحد بل ديانات عدّة. أما الكلمة العربية "دين" مشتقة من فعل "دان" الشديدة الارتباط بالكلمة العبرية والآرامية الدالة على "الشريعة"، وفي اليهودية كما في الاسلام نجد مفهومي "الدين" و"الشريعة" رغم أنهما منفصلين إلا أنهما يعبّران تماما عن الكلمة المستخدمة في الغرب Religion والكلمة اليونانية Threskeia تحمل معنى مختلفا، ففكرة أن الدين يشكل الاسلام جزءا هاما منه وقسما أساسيا منه ومن حيث كذلك أن له ظواهر أخرى إلى جانب الاسلام قبل ظهور الوحي الاسلامي. فالقرآن يحتوي على آيات عدة من خلالها نجد أن الدين الجديد يُحدّد ويُعرّف من خلال مقابلته مع ديانات أخرى موجودة وهو أيضا الأسلوب المعتمد في التعريف بالجماعات والأفراد. فالعبارة «أمة دون الناس» واضحة تحدد مجموع المسلمين من حيث هم جماعة مختلفة ومتميزة عن البقية من بني آدم والبشرية جمعاء. وكثير من الآيات تعرّف الاسلام وتبرزه كدين مناقض ومعارض للنّصرانية في رفضه للتّجسّد أو ألوهية المسيح أو عقيدة التثليث وكذلك في مقابل اليهودية عند اعتراضه على كل أساليب وطرائق الغذاء اليهودي. والأهم والأساس في الاسلام زيادة على تخليه عن النصرانية واليهودية هو رفضه الصارم والقاطع للوثنية العدو الأول والمنافس للنبيّ Tوعلى أنقاضها اكتسب العديد من الأتباع، فطبيعيا أن المعركة ضدّ الوثنية تقرّب الاسلام من اليهودية والمسيحية رغم أنه لم يكونوا حلفاء لكن هذه الديانات تمثّل العقائد الكتابية المشتركة في تحدّيها لخصم مشترك واحد هو الوثنية. كذلك يقر الاسلام بالتعددية الدّينية من خلال هذه الآية القرآنية:﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾(البقرة:256).[1]وبالتالي تبرز هذه الآية أن الأديان الأخرى يتسامح معها الاسلام كما ان أتباعها لا يمكن أن يرغموا على اعتناق الاسلام. أخيرا يزعم أحد المختصّين الأوروبيين في الاسلاميات أن هذه الآية لا

(1) Bernard Lewis, **Les Juifs en Terre de L'Islam**, p 460.

تدفع إلى العمل بالتسامح بل هي شاهد على الشعور بالرّضى تجاه إصرار الآخرين وتماديهم في الغي. لكن القبول أو الرّفض لن يغيّر من حقيقة التقاليد التشريعية والعقائدية في الاسلام فهناك الكثير الذي يمكن قوله عبر قرون عديدة حول تفسير هذه الآية، وهذا يقودنا إلى آية أخرى مفادها:﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾(الكافرون:06) هنا أيضا يمكن التساؤل عن الدلالة الأصلية لهذه الآية ومع ذلك فهي من غير شك تشكّل القاعدة لتبرير التّعدّدية والتعايش أو القبول بالآخر. هناك آية قرآنية أخرى أكثر تأكيدا:﴿إِنَّ *الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ* وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ *آمَنَ* بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾(البقرة:62) من الوهلة الأولى تضع هذه الآية الأديان الأربعة الكتابية والتوحيدية على قدم المساواة، رغم أن هناك آيات قرآنية أخرى تلغي مثل هذا التفسير ومع ذلك هذه الآية تقود على الأقل إلى تبرير موقف التسامح الممنوح لأتباع الدّيانات الأخرى والخاضعين للسيطرة الاسلامية. نصوص أخرى تبرز حقيقة العدوانية مثلا الآية 51 من سورة المائدة التي تقرر:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَ النَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾مثل هذه الآية وآيات أخرى مشابهة تعكس حالة الصّراع التي عايشها النبي مع أتباع الديانتين، وهناك آية أخرى مشهورة جدا تعكس ضرورة إعلان الجهاد ضدّ الكفّار وإرغامهم على دفع الجزية وهي الآية 29 من سورة التوبة:﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ فالكلمات الأربع الأخيرة "عن يد وهم صاغرون" كانت موضوعا لدراسات عديدة في الآونة الأخيرة، ومما يثير الفضول والاستغراب معا أن أغلب الدارسين لهذا الموضوع هم من اليهود وجلهم إسرائيليون، كلهم اقترحوا تفسيرات جديدة للمعاني الأصلية والحقيقية لهذه الكلمات العربية.[1]وعلى كل فالتفسير المعهود وهو أن الجزية ليست فقط مقابل مادّي أو ضريبة ومغنما، بل هي أداة ترمز إلى الخضوع والتبعية والقرآن والأحاديث النبوية تستخدم أحيانا كلمة "ذل" أو "ذلة" لتحديد المكانة التي وضع فيها الله أولئك الذين أنكروا وجحدوا نبوّة محمد Tوهذه المنزلة والحال الوضيعة يجب أن يستمرّوا عليها أطول مدّة ممكنة ما داموا مصرّين على الرّفض و الإباء. ففي آية أخرى أنزلت بخصوص بني إسرائيل جاء فيها:﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَآؤُوْاْ بِغَضَبٍ مِّنَ اللّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُواْ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ ﴾(البقرة:61). إن فرض الجزية وخاصة الطريقة والأسلوب والكيفية الواجب تأديتها به فسّرت عموما على ضوء هذه الآية وهذه الكلمات الأربع: "عن يد وهم صاغرون" التي تقود إلى تفسير رمزي ودال من خلال تفسير "محمد بن عمر

[1]Bernard Lewis, **Les Juifs en Terre de L'Islam**, p 461.

الزمخشري(1075-1144) الذي يرى: أن هذا يدل على أن أخذ الجزية واستلامها يجب أن يرافقه الاذلال والاحتقار. فالذمي بمعنى الرّعية غير المسلم في دولة الاسلام يجب أن يأتي بنفسه سيرا على قدميه لا على حصان لدفعها. ويسلّمها وهو واقف أما مستلمها فيكون جالسا ممسكا به من قفاه مع هزه قليلا قائلا له: "ادفع الجزية" وعندما يدفعها يضربه ضربة على قفا رقبته. مرجعيات فقهية أخرى تعطينا تفاصيل إضافية مثلا: يجب أن يكون الذمي في وضع يكون فيه ظهره منحنيا مطأطئا رأسه للأسفل. ويعامله مستلم الجزية بفظاظة وازدراء آخذا إياه من لحيته ويدير وجهه بصفعتين. وغير ذلك من مثل هذه المعاملات فالكثير من رسائل القضاء تؤكد على أنه في لحظة انتقال النقود من يد إلى يد يجب أن تكون يد الذمي هي السّفلى ويد المستلم المسلم هي العليا.[1] الهدف من هذا بحسب ما أكد عليه فقهاء القرن الخامس عشر الميلادي من أتباع المذهب الحنبلي الأكثر تشدّدا، أكّدوا على أن هذا الاذلال يجب أن يمارس وبحضور عامة الناس لكي يستمتع الجميع بهذا العرض بأن يؤمن هؤلاء بالله ورسوله ويتخلصون نهائيا من هذا الوضع المزري. بينما انصب اهتمام القضاة بالبعد المالي للجزية كانوا بالتالي أقلّ قسوة ووحشية من المفسّرين الشراح أو الأصوليين. على كلّ هذا "أبو عبيد (770-808) صاحب الرسالة المشهورة في "الخراج" يؤكد على أن الجزية لا تفرض على الذميين حدّا يفوق قدرتهم كما يجب أن لا تشكل عبئا ثقيلا على كاهلهم. أما القاضي الكبير أبو يوسف (731؟808) القاضي الأول في عهد الخليفة هارون الرشيد صرّح علنا أنه ضدّ هذه المعاملة:" لا أحد من أهل الذمة يجلد لإرغامه على دفع الجزية وأن لا نتركه ينتظر تحت حرارة الشمس الحارقة وأن لا يعاقبوا بعقوبات بدنية بغيضة ولا بأي أفعال من هذا القبيل. بل على العكس من هذا يجب أن يعاملوا برأفة". ولكن هذه الرأفة لا تذهب بعيدا حدّ التخلي عن المطالبة بدفع الجزية بل يؤكد أبو يوسف على سجن الذمي حتى يدفع ما عليه من دين، لأنها ضمان لسلامة أرواحهم وممتلكاتهم. إن هذه المواقف الانسانية والأكثر براغماتية من جانب القضاة نجدهم في حقبة تاريخية أين الاسلام لا يزال في بداياته وآخذا في الانتشار عن طريق الفتوحات. بينما أولئك المفسّرون الشراح كتبوا في فترة بدأ فيها الاسلام بالتراجع واصبح مهدّدا بالأخطار الداخلية والخارجية. ومن ناحية أخرى نجد أن مواقف القضاة تعبر عن الواقع المعاش في معاملة الذمي. حيث أن الحكام والإداريين المسلمين لا يشهرون دائما السياط ولا ينتظرون استشارات ولا وصايا دينية تلزمهم بذلك.[2] فالقواعد التي صرّح بها بعض العلماء في تحصيل الجزية ولمعالجة بعض القضايا المرتبطة بها تعبّر عن الذهنية السائدة لا مؤسسات الدولة. وبالتالي لا أهمية لها إلا في ارتباطها بأوقات الأزمة أو الهزائم والانكسارات. وهي أداة لتذكير الكافر وإشعاره بشكل دائم أنه في وضع دوني وأن عزه ومجده لا يكون إلا بالإسلام.

(1) Bernard Lewis, **Les Juifs en Terre de L'Islam**, p 462.
(2) Ibid, p 462.

لقد كان مصير الديانات الثلاثة: اليهودية والنصرانية والمجوسية (الزرادشتية) مختلفا بعض الشّيء بفعل الفتوحات الاسلامية. حيث أن المجوسية كانت الأسوأ مصيرا بعد هزيمة واندثار الإمبراطورية الفارسية كلّيا. كل الأراضي والسكان أصبحت تحت سيطرة الخلافة الاسلامية، ولما كانت المجوسية مرتبطة بالسلطة السياسية كما لم يكن لها حليفا خارجيا داعما لها مثل المسيحيين. أو القدرة المقاومة العتيدة للمحافظة على البقاء مثل اليهود لهذا انهارت الطائفة المجوسية بشكل سريع جدا وتناقص عددها. حتى أنها لم تشارك كليا تقريبا في النهضة السياسية والثقافية التي عرفتها ايران في ظل الاسلام بداية من القرن العاشر. أما المسيحية فقد هزمت لكنها لم تندثر كليا بفعل توسّع الاسلام وقيام دولته، لكن وبفعل عوامل عدّة من بينها الغزو العربي واعتناق الاسلام والذوبان في الثقافة المهيمنة أصبح المسيحيون أقلية بعدما كانوا هم الغالبية ومن الصّعب تحديد الفترة لهذه الظاهرة. وفي بعض المناطق وبالضبط آسيا الوسطى وجنوب شبه الجزيرة العربية وشمال افريقيا حيث كانوا يحتلون قبل مجيء الاسلام مكانة مرموقة ومهيمنة على الأقل في شمال افريقيا ثمّ بفعل الاسلام أصبحت في خبر كان. وإنه ليس من السهولة بمكان تقبل الوضع الجديد أي التحوّل من سيّد ذي مكانة إلى مجرّد رعية ذليل وبالتالي تم اعتناق الدين الجديد الاسلام لحماية أنفسهم من الذّل وللالتحاق أيضا بالركب. بينما اليهودية حافظت على بقائها حيث يمتلك اليهود تجربة طويلة وكافية للتّعوّد على الذّل والقهر، لقد عاشوا سابقا في شروط سياسية جعلت منهم مجرد رعايا تابعين وكذلك اقتصاديا واجتماعيا. وبالتالي كانت لهم الفرصة للتّعود على التأقلم مع أي وضع مزر وكذلك تحمل المعاناة بهدوء شديد. وبالتالي كانت الفتوحات الاسلامية بالنسبة لهم مجرّد تغيير في السّادة فقط والذي كان في جل المناطق ترجم إلى تحسّن في أوضاعهم. ففي البلدان التي تشكّل قلب الشّرق الأوسط مصر وسوريا ولبنان وفلسطين وبشكل أقل في العراق قاومت المسيحية أكثر من شمالي افريقيا. فهناك أقليات كثيرة حافظت على بقائها، ومن دون شك لأنها كانت تتمتع بالميزة نفسها تقريبا التي تمتّع بها اليهود وهي القدرة على المحافظة على الذات والبقاء. ففي العراق قبلوا سيطرة المجوس الفرس وفي مصر وفي سوريا كانوا يتقاسمون نفس العقيدة المسيحية مع سادة وحكام الإمبراطورية البيزنطية. بينما الطوائف المسيحية المجاورة عرفت نوعا من التّعصّب وصل أحيانا حدّ الاضطهاد، لأنها كانت تنتمي إلى فرق أخرى مختلفة وبالتالي كان مجيء الاسلام بالنسبة لأتباع الكنيسة الشرقية عبارة عن تحويل السلطة السياسية من أيد مسيحية إلى أيد اسلامية وبالتالي ترجم هذا التحول إلى تحسّن في أوضاعهم المعيشية ونالوا حرّية أكبر في ممارسة عباداتهم أكثر من ذي قبل.[1] وما نتج عن الفتوحات الاسلامية هو توسّع سلطة دولة المسلمين إلى ما وراء الشرق الأوسط وشمالي افريقيا موطن المسيحية واليهودية ومناطق أخرى كانت هذه الديانات

[1] Bernard Lewis, **Les Juifs en Terre de L'Islam**, p 465.

لا تتمتع بنفوذ كبير وربما لا نفوذ لها البتة. ففي آسيا حيث أن البوذيين والهندوس الذين سقطوا بفعل ذهاب نفوذهم، وفي افريقيا جنوب الصّحراء واثيوبيا حيث يتواجد "الاحيائيون Les Animistes" وبصفتهم مشركين فإنه لا هؤلاء ولا أولئك باستطاعتهم الاحتفاظ باعتقاداتهم وبالتالي كان الخيار لهم بين اعتناق الاسلام أو خيار الموت الذي يمكن أن يستبدل بمصير العبودية حسب رغبة الغازي. ففي مثل هذه الإمبراطورية الشاسعة المترامية الأطراف بفعل الفتوحات شكّل المسلمون جماعة سياسيا واجتماعيا هي الحاكمة والمسيطرة وهم من حيث العدد أقلية صغيرة بادئ الأمر. ووجدوا في الاسلام كل ما يلزم من مبادئ وأحكام لإدارة وتسيير تلك الشعوب الخاضعة لسلطانهم بينما كان مصير الأنظمة القديمة بتقاليدها ومؤسساتها ومواردها البشرية إما بتعديل مبادئها وتعويضها بمبادئ جديدة أو المحافظة عليها مع بعض التعديلات. بعض المعطيات تعود إلى الإمبراطورية الفارسية أو البيزنطية ما قبل قيام الخلافة الاسلامية ستساعدنا بالتأكيد في فهم السياسة التي اتخذها المسلمون من أجل معاملة الأديان الأخرى. في البداية أولا وقبل كل شيء في منطقة الشرق الأوسط والتي هي منذ تاريخ قديم جدا متعددة الأعراق والأديان. وإذا كان الاغريق الأرثوذكس سادة الإمبراطورية البيزنطية والمجوس سادة الإمبراطورية الفارسية حاولوا فرض عقيدتهم وهويتهم الثقافية على جماعات عرقية ودينية أخرى مختلفة عنهم وهذا منذ أمد ليس ببعيد. لكن مجهوداتهم باءت كلها بالفشل، ولقد كان للكراهية والاستياء اللذين صنعتهما كلا من الإمبراطوريتين في نفوس الرعايا الأثر الجيد بالترحيب بالفاتحين المسلمين وجعلت من حضورهم أمرا مرغوبا فيه بشكل قويّ. وفي وقت قصير جدا رغم بعض الأحداث العارضة التي لم تكن لها نتائج كبيرة فإن الحكام العرب المسلمين للإمبراطورية الجديدة كانوا أبعد ما يكون عن تكرار أخطاء سابقيهم، فعلى العكس من ذلك احترموا البناء التّعددي لهذه المجتمعات القديمة جدا. وهذه التعددية لا تعني التعددية حيث أنه فيما بعد تبين أن سيطرة جماعة صغيرة على بقية الجماعات شكّل نوعا من التراتب الهرمي واللامساواة، لكن ضمن هذا النظام الجديد على الأقل التعايش السّلمي، فالجماعة المسيطرة لم تحاول إطلاقا إفناء أو أذية الآخرين. لأن الجماعة الجديدة المسيطرة عرفت من حيث هي مجموعة من المسلمين العرب ثم بعد ذلك مسلمين وفقط، تمَّ هذا عن طريق محو الهوية العرقية الدينية واستبدالها بالهوية الدينية فقط وبالتالي فتح الانتماء إلى جماعة المسلمين للجميع دون استثناء ففي البداية كان المسلمون أقلية عددية مسيطرة سرعان ما أصبحوا عبر القرون الأكثرية الغالبة والساحقة. وهذا التغير له سمة مميزة طبعت الشرق الأوسط لكه عبر تاريخه الطويل من حيث هو رمز التّبدل والتحول عبر هويات مختلفة ومتنوعة وجماعات عديدة وقوميات كثيرة وبلدان متعددة وأخيرا ثقافات وشرائع كثيرة.[1] وهي خاصية عالمية تميّز النوع

[1] Bernard Lewis, **Les Juifs en Terre de L'Islam**, p 466.

البشري ككل في تقسيم العالم إلى "نحن" و "الآخرين"، والشرق الأوسط عرف منذ القديم تقسيمات عدة من هذا النوع من قبيل: القريب و الأجنبي، اليهود وغير اليهودي، الإغريق والبرابرة، المواطنين والأجنبي المقيم والأجنبي القاصي أو البعيد وغير ذلك, أما اليهود والنصارى كانوا قد مارسوا نوعا من التصنيف بين المؤمنين وغير المؤمنين، وفي الحقبة الاسلامية أصبح هذا المعيار هو الخط الفاصل للانتماء أو الاختلاف عن الآخرين. طبيعيا أن كل جماعة سواء المؤمنين أو الكفار ليست منسجمة كل الانسجام، وسنمرّ مرور الكرام على التعدد والتنوع الذي يميز جماعة المؤمنين لأنه ليس من اهتمامنا هنا مباشرة، فعندما تنوعت وتعددت جماعة الكفار في أعين المسلمين وفي جل النقاشات النظرية حول هذا الموضوع نتج وأن قُسّموا بحسب مبدأين الأول ديني عقدي Théologique والثاني سياسي. فمن وجهة نظر دينية هناك من ينتمي إلى دين توحيدي يستند إلى وحي منزّل والآخرين لا ينتمون إلى هذه الفئة التوحيدية التي تسمّى كذلك بـ"أهل الكتاب" العبارة المستخدمة في توصيف اليهود، لكن يمكن أن تشمل جماعات دينية أخرى تمتلك كتبا مماثلة. يعتبر القرآن اليهودية والنصرانية والديانة الثالثة ألا وهي "الصابئة" على أنها أشكال سابقة ناقصة وغير مكتملة للإسلام ذاته. وفي هذا السياق الأديان الثلاثة تحتوي على وحي إلهي متشابه لكنه للأسف محرف، وعدم استثناء الصابئة من هوية أهل الكتاب بشكل غير محسوم وغامض جعل من الممكن شمول التسامح الممنوح أصلا لليهود والنصارى مجوس الفرس أولا وفيما بعد الهندوس في الهند وجماعات دينية أخرى فيما بعد. فالجماعة التي تصنّف أحد هذه الأديان المعروفة تستفيد من تسامح دولة الاسلام ومنه يسمح لها وفق شروط محددة أن تمارس عباداتها وطقوسها وشعائرها الدينية كما تستفيد من الاستقلال الداخلي النسبي. أما إذا كانت لا تعتنق أحد تلك الأديان فلا تستفيد من حق التسامح الممنوح من قبل الدولة والشريعة. ولم تترك لهم حرية الاختيار إلا بين اعتناق الاسلام أو الموت بحدّ السيف أو مصير العبودية، وكان لظهور عقائد توحيدية جديدة بعد انتشار الاسلام وخاصة تلك التي وجدت على ساحته من مثل: البهائية في إيران والأحمدية في الهند أوجدت وضعا خاصا وهشا. فأتباع مثل هذه العقائد لا يمكن تصنيفهم كمجرّد وثنيين على شاكلة مشركي آسيا أو إحيائيي افريقيا ولا كسابقين تمّ تجاوزهم من مثل اليهودية أو النصرانية. كما كان لوجودهم تحدّيا لختام وانتهاء البعثة النبوية المحمدية.[1] مثلما وُجِدَ رجال التقوى المتنسكين من المسلمين أيضا كلهم (المتصوفين) معا سببوا مشكلات عويصة للسلطات الاسلامية دائما في معاملة مثل هذه العقائد التوحيدية التي ظهرت بعد مجيء الاسلام.

[1] Bernard Lewis, **Les Juifs en Terre de L'Islam**, p 467.

أما المبدأ السياسي في التّصنيف والذي بموجبه يتم تمييز بين أولئك الذين فتحت أرضهم وتمّ ارغامهم للخضوع لشوكة الاسلام والآخرين. فنظريا وعمليا كذلك أن العلاقات بين دولة الاسلام والجماعات غير المسلمة تخضع وتلحق بنظام التسامح والجماعة من خلال ميثاق يسمى "عهد الذمة" والمستفيدون من هذا العهد يسمون "أهل الذمة" وببساطة "الذميين". وبموجب حدود هذا العهد فإن لجماعات الذمة مكانة مخصوصة من أهم شروطها وجوب الاعتراف بعلوّ رفعة الاسلام وسموه وكذلك سيادة المسلمين عليهم. هذا الاعتراف يترجم بدفع مبلغ مالي يسمى "الجزية" وكذلك الخضوع لمجموعة من الالتزامات صرّح بها وبيّنها الشرع الاسلامي بكل تفاصيلها. الفئة الأخرى من الكفار المحدّدة وفقا للمبدأ السياسي للتصنيف تتشكل من أولئك الذين لم تفتح بلدانهم وأوطانهم بعد لنور الاسلام وهدايته أو أولئك الذين لم يخضعوا بعد لسلطان الاسلام. أما البلدان التي فيها المسلمون أصحاب السلطان وتطبق فيها الشريعة الاسلامية تشكل مجتمعة "دار الاسلام". أما باقي العالم المعمور والمسكون والمحكوم من قبل الكفار فيسمى "دار الحرب"، يحمل هذا الاسم لأنه يوجد بين مملكة الاسلام وممالك الكفر وبموجب الشريعة "حالة الحرب الدائمة" لن تتوقف حتى يعتنق عن طواعية العالم كله رسالة الاسلام أو يخضع على الأقل لحاملي هذه الرسالة. تسمى هذه الحرب "الجهاد" يترجم في الغرب بـ: La guerre sainte معنى الكلمة في الأصل المقاومة والمكافحة أي الجهاد في سبيل الله. يمكن ايجاد صلة في هذا السياق بين عدة نقاط مشتركة بين عقيدة المسلمين في الجهاد والتصور الموجود عند الأحبار اليهود حول "ملحمة ميتسفا Melhemet Mitsve" أو "ملحمة هوفا Melhemet Hova" مع وجود هذا الفارق المهم المتمثل في أن التصور اليهودي لا يطبق إلا على بلد واحد بينما الجهاد الاسلامي فيشمل العالم كله. وغير المسلم من دار الحرب يجب أن يأخذ الاذن لعبور أرض الاسلام وأيضا الإقامة لفترة محدودة، في هذه الحالة يستفيد من ما يسمّى "الأمان" حتى نقطة الذهاب فقط ولا يتجاوزها. والمستفيد من مثل هذه الوثيقة يسمى "المستأمن".[1] هذا يعبّر عن "الهيئة الفقهية" أو "الوضعية الشرعية" لغير المسلم الأجنبي القادم من الخارج في هيئة تاجر أو مبعوث للإقامة مدة من الزمن في بلد خاضع للحكم الاسلامي. فهو ليس بذمّي ولا يرغم على دفع الجزية ولا التزامات أخرى من أي نوع. فكتب الفقه الاسلامي تتكلّم بتفصيل عن الشروط التي من خلالها يمكن اعطاء أو منح "الأمان" متى؟ ولمن؟ وعن طريق من يعطى الأمان؟ فلا يعطى الأمان من حيث المبدأ إلا لفترة وجيزة، والزائر الذي يريد أن يصبح مقيما بشكل دائم يجب أن يتحول وضعه من مستأمن إلى هيئة الذمي. عمليا وبشكل عام يجدّد الأمان بعد عام أو سنويا، ويمكن للجماعات الأجنبية المقيمة من أجل التجارة أن تحافظ على وضعها كمجموعة من المستأمنين. كما أن المترددين

(1)Bernard Lewis, **Les Juifs en Terre de L'Islam**, p 468.

على بلاد الاسلام وهم من بلدان أجنبية يمكن أن يستفيدوا من أمان جماعي بموجب أتفاق مع حكوماتهم. ومن المدهش حقا أن بعض التفاسير الاسلامية تُقصر وتخصّص وضعية المستأمنين للزّائرين النصارى القادمين من بلد نصراني فقط. أما العابرين اليهود من بلاد النصارى والمترددين على أراضي الإمبراطورية العثمانية يعتبرون أحيانا كمواطنين ورعايا لتلك البلدان التي جاءوا منها وبهذا كانوا يستفيدون من "الأمان الجماعي" بموجب الاتفاق المبرم. وأحيانا كيهود يستفيدون من نفس الوضع ليهود الدولة العثمانية مع كل الامتيازات والسلبيات التي يحملها. بعض الوثائق العثمانية نجدها تستخدم عبارة "كافر يهودي" للدلالة على اليهود القادمين من بلاد نصرانية. وكذلك في بلاد فارس المسلمون السنة رعايا الإمبراطورية القيصرية الروسية لم يكن في مستطاعهم الاستفادة من امتيازات الأجانب الممنوحة للرّعايا الرّوس الآخرين، حيث كانوا يعاملون دائما كمسلمين سنّة والذين ليست لهم أية أولوية ولا امتيازات في هذه الدولة الشيعية الصّفوية.

إن جميع النقاشات الدائرة حول موضوعي "الذمة" و "الأمان" مخصّصة لوضع المقيم والزائر الغير مسلم في البلاد الاسلامية. ووضعية المسلم المقيم أو الذي يزور بلدانا غير اسلامية فهذا موضوع آخر مختلف. فالمصادر الاسلامية الكلاسيكية لم تتعرّض له إلا قليلا لأنه من النادر جدا إثارة مثل هذه المسائل. لكن خلال العهود الأولى من تطبيق شريعة الاسلام ومبادئه وممارسة عقائده ترسيخ لقواعد الاسلام واستنبات مبادئه وصياغة عقائده كان الاسلام يتطوّر بطريقة منظمة ومتواصلة وبثبات، وفي غفلة من الأمر وبهجمة عسكرية مضادة يمكن أن تفقد قطعة أرض إسلامية لكن بشكل سريع يتم استردادها. الأمر الذي جعل الكل يعتقد أن التوسع الاسلامي سيستمر ويتواصل حتى وقت قريب نسبيا ويحقق الجهاد الغاية النهائية والتامة منه وبالتالي ستنضوي البشرية جمعاء تحت لواء دار الاسلام.[1] رجال ذلك العصر البطولي لم يستطيعوا أن يتصوّروا أو أن يفترضوا أن الجهاد سيتقاعد أو أن تفقد بلاد اسلامية بشكل تام مع رعاياها المسلمين وتصبح في يد الكفار. فما ان حلّ منتصف القرن الثامن الهجري أصبح واضحا أن تقدم الاسلام تعرض لصدمة أوقفته فكانت اعلانا عن بداية القبول بفكرة الحدود وبالتالي الاقرار بالعلاقات مع القوى السياسية القائمة في الجانب الآخر فيما وراء تلك الحدود سواء بشكل دائم أو مؤقت. وبالتالي تمّ تأجيل فكرة النصر النهائي للإسلام ليعم جميع الأرض إلى أزمنة تاريخية لاحقة. ومع ذلك لا يزال الأسوأ آت بعد استرداد البرتقال واسبانيا وجزيرة صقلية إلى عالم المسيحية وكذلك وصول الصليبيين إلى كل من سورية وفلسطين ومناطق أخرى آهلة بالمسلمين سقطت في يد الحكام المسيحيين. تناول فقهاء الاسلام وخاصة من أصحاب المذهب المالكي الغالب في شمال افريقيا و القسم الأعظم من المسلمين الباقين في شبه الجزيرة

(1) Bernard Lewis, **Les Juifs en Terre de L'Islam**, p 469.

الأيبيرية (الأندلس) وصقلية هذه المعضلة الجديدة الناتجة عن هذه الأوضاع الجديدة، فما هي الظروف والأسباب التي توجب خضوع المسلمين الذين وجدوا أنفسهم تحت حكم غير إسلامي؟ رجّح بعض الفقهاء وجهة نظر معتدلة ومتساهلة في حالة ما إذا كان البلد الموجودين فيه متسامحا معهم أي يسمح لهم باتباع دين الاسلام دونما مضايقات تذكر ويلتزموا بأحكامه وبالتالي باستطاعتهم سلوك الطريق ليصبحوا مسلمين مكتملي الاسلام عندئذ باستطاعتهم المكوث هناك ويكونوا رعايا حكم ذلك البلد. لكن فقهاء آخرين ذهبوا بعيدا حيث سمحت بالمكوث للمسلمين ولو في ظل سلطة حاكمة كافرة متعصّبة وغير متسامحة ويتظاهروا باعتناق المسيحية ان دعت الضرورة على أن يحتفظوا بعقيدتهم سرا. أما وجهة النظر المعارضة لما سبق ظهرت من خلال نص كلاسيكي وهو عبارة عن فتوى صدرت بعد وقت قصير من حروب استرداد الأندلس من طرف فقيه مغربي المعروف بـ"أحمد الونشريسي" مجيبا على السؤال التالي: هل للمسلمين الحق العيش في ظل حكم نصراني؟ أو هل تتوجّب عليهم الهجرة؟ كانت إجابته واضحة دون أي التباس يتوجب عليهم الرحيل رجالا ونساء وأطفالا الكل دون استثناء. ولو كانت السّلطة متسامحة؟ فإن رحيلهم يصبح أكثر استعجالا لأن خطر الارتداد يصبح أكبر بكثير، ولقد لخص الونشريسي حكمه في عبارة موجزة:« جور المسلم واستبداده أحسن وأفضل من عدل النصراني» .[1] ففي أغلب الأحوال العدالة المسيحية لم تكن مضمونة إلا في النادر وبالتالي جاءت الصّياغة هذه المرة ذات طابع خطابي، لأنه لا يوجد لا ذمة للمسلمين المقيمين في أوروبا ولا أمان لمن يرغب بزيارتها، وبسبب استحضار وتذكر الخوف والرعب الشديد الذي سببه نشوء وقيام إمارات إسلامية على الأراضي الأوروبية ضدّ الذين غلبوها وكسروا شوكتها فيما بعد فإن حكام إسبانيا وإيطاليا مارسوا وأيدوا ولفترة وجيزة نوعا من التسامح النسبي نجاه رعاياهم من المسلمين وكذلك اليهود. لكن الطرد النّهائي لمسلمي الأندلس وضع النهاية للمثال الجيد في التسامح والتعايش كما وضع حدا لكل مصدر خوف وقلق ورعب. فإذا رغب المسلمون واليهود في البقاء على قيد الحياة ليس أمامهم من خيار إلا النفي أو الرّدة الدينية. كما كان لحروب الاسترداد La Reconquista في الأندلس والحروب الصّليبية أثّرا سلبيا في زيادة الصدامات والصّراعات الدينية مما أدى إلى نكوص ونقصان شروط العيش الكريم للأقليات اليهودية والمسيحية في بلدان الاسلام. وبالتالي نجد أن الاسلام بشكل عام يظهر الكثير من التسامح والرّحمة في الممارسات والأفعال مقارنة بأحكامه وقواعده ومع ذلك هو على النّقيض مما نجده في العالم المسيحي. أما أصول "الذمّة" وجذورها بشكل عام التمييز المفروض على غير المسلمين في ظل الحكم الاسلامي ملتبس ويكتنفه الغموض. فتقاليد التاريخ الاسلامي ترجعها إلى الخليفة عمر بن الخطاب محتفظة بنص رسالة بعثها إليه نصارى سورية يخبرونه فيها بشروط

[1] Bernard Lewis, **Les Juifs en Terre de L'Islam**, p 470.

قبول الطاعة، من جانب الالتزامات التي هم مستعدون لقبولها ومن جانب آخر العقوبات المستعدين قبولها إن هم أخلوا بتعهداتهم. وعندما اطلع عليها الخليفة حسبما تذكر الروايات التاريخية وافق على كل بنودها وزاد عليها شرطين إضافيين. وبالتالي اتخذ هذا من قبل الكتاب والمؤلفون المسلمون والذميون على السواء مرجعا مشتركا كقاعدة فقهية أو شرعية لتنظيم العلاقات فيما بينهما. فمن الصّعوبة بمكان التوافق على أن العهد الذي قيل لعمر يعود إلى وثيقة حقيقية مثل ما لاحظ "تريتون A-S-Triton" ليس من عادة المهزوم أبدا أن يفرض شروط استسلامه على المتغلب عليه ولا يمكن قبول فكرة أن نصارى سورية خلال القرن السابع الذين يحسنون الكلام بالعربية أنهم قرأوا القرآن أيضا وبالتالي أعادوا صياغة ألفاظه ومعانيه في عبارات أخرى. ومن الواضح أن بعض البنود تعكس تطوّرات تاريخية لاحقة. مثلما هي الحال التي تميّز تاريخ البدايات الأولى للإدارة الإسلامية. وتقريبا أن عادة الورع والتقوى يفضّل نسبتها إلى عمر بن الخطاب الشخصية المحترمة والوقورة. لكن الكثير من التدابير اتخذت وتمّ اقرارها في ظل حكم الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (720-717).[1] حيث يمكن ارجاع مثل هذه الاجراءات في التمييز والفصل إلى بداية الفتوحات العربية لأنها يغلب عليها الطابع العسكري. رغم أنها في البداية كانت مجرّد إجراءات أمنية سرعان ما أخذت طابع الإلزام الفقهي والاجتماعي فتشمل تلك الاجراءات نمط اللباس الذي يجب أن يرتديه أهل الذمة. ومنه منع عليهم منعا باتا حمل الأسلحة، كما أن بناء واستخدام أماكن ودور العبادة تمّ تنظيمه من كنائس وأديرة مسيحية ويهودية التي لا يمكن أن يفوق علوّها علوّ المساجد كما لا يمكن بناء هياكل جديدة للعبادة، لكن الاكتفاء بالمحافظة على القديم منها فقط. سواء كانوا مسيحيين أو يهودا فرض عليهم إبراز وإظهار علامات اختلافهم ويضعونها على ألبستهم. ومن المصادفة هنا أن أصول الشعار الأصفر أوّل من ابتكره أحد خلفاء بغداد خلال القرن التاسع الميلادي والذي انتشر في الغرب خلال العصر الوسيط. أيضا في الحمامات العامة حيث لا ترتدى الألبسة فرض على اهل الذمة حمل علامات تميّزهم على من حولهم وهذا كي لا يتم الخلط بينهم وبين المسلمين (في البلدان الشيعية ليس لديهم الحق ارتياد نفس الحمامات التي يرتادها المسلمون) هذه الاجراءات كانت ضرورية خاصّة على اليهود لأنهم مثل المسلمين عدم إثارة الضجيج أو التباهي في احتفالاتهم وفي كل الأحوال والظّروف يجب عليهم إظهار الاحترام والوقار تجاه الاسلام والامتثال للمسلمين. إن جلّ هذه الموانع تحمل الطابع الاجتماعي والرّمزي أكثر منه طابعا ملموسا وخاصا، اما التمييز الوحيد ذي الطابع الاقتصادي المفروض على أهل الذمة فهو ذو خاصية مالية.[2] نجد القرآن فرض الجزية من ذهب ولكن تمّ تخفيفها عبر القرون اللاحقة، إضافة إلى هذا هناك تمييز اقتصادي آخر المتمثل في قوانين الورّاث

(1) Bernard Lewis, **Les Juifs en Terre de L'Islam**, p 471.
(2) Ibid, p 472.

فبحسب المبدأ الفقهي العام لا يكون هناك توريث بين أتباع ديانات مختلفة. المسلم لا يجوز له وراثة ذمّيّ وبطبيعة الحال الذّمي لا يرث مسلما. ينتج عن هذا أن المسلم الجديد لا يستطيع وراثة أبويه الغير مسلمين وفي حالة ما إذا مات يجوز فقط لورثته المسلمين تقاسم تركته. ولو عاد إلى ديانته الأولى قبل موته اعتبر مرتدا وبالتالي تصادر تركته. هذا بحسب المذاهب الفقهية الأربعة لكن اعترض بعض الفقهاء على مبدأ أن لمسلم لا يستطيع وراثة ذمي حيث أقرّوا بوجود نوع من التّفاوت سواء في توريث الأملاك أو الزّواج. فإذا كان لا يحق لذمي وراثة مسلم فإن المسلم يستطيع وراثة ذمي. وذهب الفقهاء الشيعة بعيدا عندما قرّروا أن للوريث المسلم دائما الأولوية والأفضلية مقارنة بأمثاله من الورثة الذميين، فإذا مات ذمّي وترك من أهل الإسلام فإن هذا الأخير والوحيد الذي يستطيع حيازة كلّ التركة دون استثناء، وتطبيق هذه القاعدة وخاصّة في فترات الإكراه على دخول الاسلام كانت مثار الكثير من الاعتراضات، كما كانت موضوع سخط وتذمر من قبل يهود إيران. وفي ما يخصّ شؤون أهل الذمة الخاصة فقد كانوا مستقلين بعض الشّيء: يختارون قادتهم وزعمائهم وقضاتهم بأنفسهم ويحكمون حياتهم العائلية والزوجية والشّخصية وفق قوانينهم الخاصّة. لكن في علاقاتهم بالمسلمين فإنهم لا يتساوون معهم أمام الشّرع. المسلم له الحق نكاح امرأة ذمّية وفق شروط حرّة، لكن الذمي لا يستطيع نكاح المرأة المسلمة.[1] وللمسلم حق امتلاك عبد ذمّي وليس للذّمي حق امتلاك عبد مسلم، نفس الشيء من حيث اللّاتماثل واللّاتناظر كان موجودا في الإمبراطورية البيزنطية بين المسيحي واليهودي فحسب القانون يستطيع أي مسيحي الزّواج من يهودية وإذا تزوّج يهودي من امرأة مسيحية يحكم عليه بالموت. ونفس الشّيء تمّ منع يهود بيزنطة من امتلاك أي عبد مسيحي، في هذا المنحى أو المجال وفي ميادين أخرى مشابهة عملت دولة الاسلام على وضع الرّعايا النصرانيين في نفس الوضعية التي كان عليها يهود بيزنطة مع بعض التّخفيفات لصالح هؤلاء وأولئك، ولا تقبل شهادة الذّمي في محاكم الاسلام وفي المذاهب الفقهية الثلاثة ويستثنى المذهب الحنفي من ذلك فإن القصاص أو ثمن الدّم يفدى عن طريق الشّخص الذي سبب الجرح أو قتل شخصا آخر فإنه يختلف حسب الضّحية إذا كانت ذمّية أو مسلمة. الفدية رخيصة الثّمن إذا كانت من أهل الذّمة وباهظة الثّمن إذا كانت من أهل الاسلام. من جهة أخرى لم يتعرض أهل الذمة لأي نوع من أنواع المضايقات الاقتصادية ولم يحجب أو يفرض عليهم أي نشاط اقتصادي. كما لم يحظر عليهم ممارسة أية حرفة أو مهنة ما عدا منطقة الحجاز، الأرض المقدسة في نظر المسلمين مع بعض الأماكن الأخرى. فلم يكن أي مكان محرّم عليهم ما عدا في بلاد المغرب وفي بعض المراحل التاريخية في إيران أيضا. ولم يكونوا مضطرين للعيش في غيتوهات بالمعنى الجغرافي أو الاقتصادي لهذه الكلمة. ففي المدن الاسلامية تعوّد اليهود والمسيحيون

(1) Bernard Lewis, **Les Juifs en Terre de L'Islam**, p 473.

على التّجمع في أحياء معيّنة إلا أن هذا اختيار عشوائي ولم يكن إلزاما كما هي الحال في العالم المسيحي مدوّنا بموجب القانون. الاستثناء الوحيد المسجّل من القرون الأولى للهجرة هو قرار الخليفة عمر بن الخطاب المتمثل في إجلاء اليهود والنصارى من شبه الجزيرة العربية، لأنه لا يجتمع دينان في جزيرة العرب وهي أرض الاسلام الذي وحده يجب أن يسود. هذا القرار لا يشمل إلا الحجاز فقط لأن جماعات يهودية وأخرى مسيحية مقيمة في الجنوب وشرق شبه الجزيرة العربية.[1] كما أثار توظيف غير المسلم في مناصب إدارية عليا مسائل حساسة ومن دون شك هي المصدر الأكثر إثارة للتذمر والاستياء. وإذا كان البعض من أهل الذمة عبر كل عصور الاسلام من تبوّأ مناصب عليا مفتاحية قريبة من الحكام المسلمين فإن الآخرين لم يؤدّوا إلا وظائف هامشية أو متدنية في مجال الإدارة. وإن كان هذا لا أهمية له لأن طريق الوصول إلى الغنى وجمع الثروة هو مزاولة الأنشطة الاقتصادية في الدّولة فعمر بن الخطاب حذّر من منح أي يهودي أو نصراني وظيفة عامة، فبحسب عقائدهم هم أناس مرتشون بينما حرّم الاسلام تعاطي الرّشوة. وشيئا فشيئا منع الفقهاء توظيف أهل الذمة.[2]

عموما يحكم لويس على وضع أهل الذمة في ظل الاسلام أنه كان مقبولا ولكن بشكل عرضي حيث أن من أهم مميّزاته هو الاذلال. والمؤرخون المسلمون يستخدمون غالبا كلمات "الذل" و "الذلة" المأخوذة من القرآن الدّالة على "الاخزاء" والحط من القدر والمكانة، والتحقير وللإشارة أيضا إلى الوضع الذي يبدو أنه ينطبق على الرّعايا غير المسلمين وخاصة اليهود منهم. ويتساءل لويس كيف كان ينظر المسلمون إلى رعاياهم من أهل الذمة؟ ما هي العلاقة الطبيعية التي يجب أن تكون عليها الروابط والمعاملات بين الطرفين؟ وما هي المخالفات التي تشذ عن القواعد والتي تستدعي معالجة وما نوع هذه المعالجة؟

إنه لا توجد في الاسلام ظاهرة العداء للسامية أي عاطفة العداء لليهود لأنهم يهودا كما في عالم المسيحية. لكن توجد بعض المواقف السلبية والتي لا تحتوي على الكراهية ولا على الخوف أو الحسد، هذا ما يظهر في الأدبيات التهكمية على النصارى ومن ثمة على اليهود وأتباع الديانات الأخرى. والألفاظ لمستخدمة لنعت هذه الأديان هي أيضا ذات لون ديني واجتماعي ومن النادر جدا أن تستخدم ألفاظا عرقية أو عنصرية ومع ذلك قد يحدث هذا. فلغة القدح والهجاء قاسية جدا، اليهود عادة يعتبرون من صنف القردة والنصارى من نوع الخنازير. وتستخدم صيغ وعبارات مجاملة خاصة عندما يكون نوع من الاحترام موجه لليهود أو النصارى، كما يمنع منعا باتا تسمية أي مولود جديد من أهل الذمة باسم إسلامي. وفي الحقبة العثمانية كانت الأسماء المشتركة بين المسلمين وغيرهم كداود

(1)Bernard Lewis, **Les Juifs en Terre de L'Islam**, p 474.
(2) Ibid, p 475.

ويوسف وموسى وعيسى تكتب بثلاثة طرق مختلفة.[1] عند المسلمين الشيعة هناك انشغال آخر يضيفونه المتمثل في "الطهارة" و"النجاسة" المسألتان المهمتان لكل مسلم ملتزم تقي، فبحسب الفقهاء "القذارة" التي تجلب النجاسة الشرعية ناتجة عن العلاقات الجنسية والحيض والنفاس، البول والغائط وأيضا ملامسة أشياء أو حيوانات نجسة مثل: الخمور، الخنزير والميتة وبعض الافرازات البدنية. وبحسب العقيدة الشيعية غير المسلمين يصنفون ضمن هذه الفئة من النجاسات وكل انسان احتك بهم بأن لامس ملابسهم وغذاءهم وكل الأدوات التي يستعملونها هي في حالة نجاسة ومنه يجب القيام بعملية تطهّر قبل القيام بأي فريضة شرعية. ففي إيران هناك بعض السلطات الدينية أصدرت أحكاما أكثر تطرفا وغلوا، حيث أن أول صدور لمجموعة من الأحكام التي تعود إلى حوالي القرن التاسع عشر التي تمنع اليهود من الخروج أثناء هطول المطر أو سقوط الثلج لأنه بحسب اعتقادهم الخوف من دون شك من أن هذه الأنواع حتى لا تنتشر نجاستها في الهواء فتنتقل إلى المسلمين. فهذا الهوس الزائد على الحدّ خوفا من التلوث عن طرق أفراد نجسين ينقلونه إلى مجموعات أخرى تدَّعي الطّهارة لا نجده إلاّ بشكل استثنائي في التّشيّع الايراني. يمكن ارجاعه إلى تأثير المجوسية ومن رواسب عاداتها. بينما لا نجد مثل هذه التّصرفات الخرقاء العجمية عند أهل السّنة.[2] لكن مع بداية القرن العشرين مثل هذه الاعتقادات وما انجر عنها من ممارسات تمّ نسيانها شيئا فشيئا لكن سرعان ما عادت إلى الظهور مع "آية الله الخميني" ففي أحد أقواله التي تعدّد أنواع النجاسات الأحد عشر حسب اعتقاده نجد النجاسة الثامنة "الكافر" ثم يفصل في هذه النجاسة مبينا أن جسد الكافر له نجاسة حتى شعره وأظافره وكل إفرازات بدنه نجاسات. ومع ذلك هناك ما يجلب التّسلية عندما يقرّر الخميني أنه عندما يعتنق رجل أو امرأة الاسلام فإن بدنه ولعابه وكل ما يفرزه الأنف والعرق تصبح طاهرة شرعا. ما عدا الثياب التي لامست جسدهما كل على حدة قبل اعتناق الاسلام فهي نجاسة.

إن كل المجتمعات البشرية تعتمد وتفتخر بهويتها حتّى ولو كانت ضحية التّمييز والاضطهاد والقهر. ففي هذا السياق يذكر لويس أن التلمود حثّ اليهود على عدم ارتداء الألبسة على طريقة ونمط الفرس بمعنى ألا يلبسوا مثل سادة الإمبراطورية التي يعيشون في ظلها. وفي الأصل ومنذ البدايات الأولى أمر سادة الاسلام المؤمنين بمخالفة الكفار أي أن: تتميّز أنفسهم عن الآخرين في نمط اللباس والأعراف والتقاليد، وبسبب أن المسلمين لا يرغبون في اللباس مثل الكفار فإنه ينتج عن هذا أن الكفار يجب أن يمنعوا من تقليد زيّ المسلمين والتشبه بهم.[3] فكل الأحكام الشرعية الاسلامية سواء كانت سنية أم شيعية نجدها تعبّر عن الاهتمام الشديد وإلى حد بعيد بالمحافظة

(1) Bernard Lewis, **Les Juifs en Terre de L'Islam**, p 479.
(2) Ibid, p 480.
(3) Ibid, p 481.

والرغبة الملحّة في التمييز الرّمزي على دونية ونقص القيمة الاجتماعية للذمي وفي نفس الوقت تفوّقية وعلو قدر المسلمين.[1] وفي الأندلس حرّم على المسلمين خدمة أهل الذمة خاصة فيما يتعلق بتلك الأعمال الحقيرة والوضيعة والتي من المفروض أن تكون حرف أهل الذمة على شاكلة تنظيف المراحيض وجمع النفايات والعناية بالحيوانات ...الخ ويذكر برنارد لويس الأحكام الفقهية التي ذهب من خلالها ملالي إيران بعيدا والتي فرضوها على يهود همذان حواي عام 1892 من مثل: يمنع على اليهودي تجاوز المسلم مشيا في الشارع مهما كان الأمر. وعندما يخاطب مسلما يجب أن لا يرفع صوته ولا يصرخ في وجهه إطلاقا. كما يجب أن يطالب اليهودي بدينه المترتب على المسلم باحترام وتوقير شديدين، وإذا نهر مسلم يهوديا فعلى هذا الأخير أن يطأطئ الرّأس ويلتزم الصّمت.[2] وإذا أساء ذمي الأدب مع الاسلام التي تسمّى عند الفقهاء "السب"، فإن عقوبة الإساءة تتوقف على البراهين والأدلة المطلوبة لإثبات الجرم أو التهمة. الشيعة وأتباع المذهب الحنبلي والمالكي من بين السنة الأكثر تشددا مقارنة بباقي المسلمين، حيث تصل الإدانة إلى الحكم بالموت على السَّاب. بالمقابل الأحناف الأكثر اعتدالا وبدرجة أقل الشافعية يمكن أن تقسو العقوبة فتكون الجلد أو السجن. فالقاضي التركي "أبو السعود أفندي" لا يحكم بالموت إلا إذا كانت الإساءة أو السّب متكرّرا إتيانه أو كانت الإساءة علنا من قبيل الجهر بالسوء والعزة بالإثم.[3] ولقد بقيت أحوال أهل الذمة على ما هي عليه من الثبات إلى أن حلّ القرن التاسع عشر بدأت الأمور تتغيّر وهذا تحت تأثير أوروبي حيث لا حظ "إدوارد لين Edward Lane" الذي مكث في مصر ما بين(1833-1835) تحسُّن وضع اليهود في ظل حكم محمد علي باشا حيث أصبحوا أكثر حرّية من ذي قبل.

يرى برنارد لويس أن المسلمين بقيوا دائما شديدي الحساسية عند انتقاد أو حتى مجرد مناقشة بعض عناصر الاسلام ومكوّناته من طرف غير المسلمين. كما أن الشيعة في إيران أكثر تعصّبا والأقل تسامحا مقارنة بباقي المسلمين فكان التهجير والاكراه على اعتناق الاسلام والمذابح المظاهر النادرة على الأراضي العثمانية السّنية لكنها كانت مألوفة في إيران حتّى حلول القرن التاسع عشر.[4] ساد هذا الوضع السيء في البلدان الأكثر نأيا عن مراكز الحضارة الاسلامية. لكن أحوال أهل الذمة كانت عموما جيّدة وأحسن في كل من مصر وسورية وتركيا والعراق مقارنة بمناطق أخرى كشمال افريقيا وآسيا الوسطى حيث تنتشر عبارة قسم شعبية مفادها:" والله إذا كذبت فليسخطني الله فأصير يهوديا". وعموما إن القرآن الكريم والسنة النبوية أكدا بصرامة على حرمة العقود والعهود

(1) Bernard Lewis, **Les Juifs en Terre de L'Islam**, p 484.
(2) Ibid, p 485.
(3) Ibid, 486.
(4) Ibid, p 487.

وعلى ضرورة المحافظة والحماية لأرواح وممتلكات الأشخاص والجماعات ضمن مصطلح فقهي وهو "المعاهدة" والذين يبرم معهم "العهد" يشملهم هذا، إذ العهد يكون بين المؤمن والله فإن الكثير من الفقهاء أجمعوا على أن أهل الذمة يدخلون ضمن أصناف العهود.[1] كما لاحظ لويس أنه في عهد الموحّدين لم يتم التسامح مع المسلمين المخالفين وكانوا يسحقون بلا رحمة فما بالك بأهل الذمة الذين حرموا حتّى من التسامح الي نصّت عليه الشريعة. ففي عهدهم اختفت المسيحية تماما ونهائيا من شمالي افريقيا، كما عانى اليهود الأمرين في المغرب والأندلس وقد خيّروا بين اعتناق الاسلام أو النفي أو الموت. لكن التزم حكام الدولة الموحدية المتأخرون بمبادئ الشريعة فاستفاد أهل الذمة من تسامح الشريعة. أما في ظل حكم الشاهات الصفويين في إيران حيث استمرّ وضعهم يسوء أكثر فأكثر وهذا بعد القرن السادس عشر أين تعرّض اليهود والمجوس والنّصارى على السواء للاستفزاز وكلّ أنواع القهر والاضطهاد والقسوة والتّعصّب المصحوب بالإكراه على اعتناق الاسلام.[2] مثلما كانت لأهل الذمة مكانة منحطة كما لم يكن لهم دور في الداخل فإنه كان لهم دور ومكانة بالنسبة لأعداء الخارج، فتعاونوا مع الصّليبيين من أجل إقامة بعض الدويلات الصّغيرة على طول المنطقة الساحلية السورية الفلسطينية. لقد كان دورهم دائما هو التخابر مع العدوّ أو عين عدوّ الاسلام في الداخل. لعبوا كذلك دورا لا يستهان به في التعاون مع المغول من أجل الهيمنة على الأراضي الاسلامية وصولا إلى قلب العالم الاسلامي مدمّرين الخلافة وصار المسلمون ولأول مرّة منذ أيام النبوّة مراكز الاسلام بين يدي غير المسلمين والأدهى والأمر أنها بين يدي وثنيين. ومن أجل تثبيت سلطانهم استعمل المغول الكثير من الذميين خاصة اليهود والمسيحيين الذين كانوا الأعرف بخبايا المسلمين ومنه تم تقليدهم المناصب الرفيعة ووجد كل المسلمين ودون استثناء محكومين في أوطانهم من قبل الكفار ورعايا الأمس المحتقرين. ولكن بمجرّد ان اعتنق المغول الاسلام دفع كلا من اليهود والنصارى الصّاع صاعين ثمنا لما قدّموه من خدمات جليلة لوثنيي الأمس. وفي التاريخ المعاصر تكرّر نفس الشيء عندما أصبح الكثير من أهل الذمة يهودا ونصارى رعايا القوى الأوروبية العظمى أي الإمبراطوريات الاستعمارية وبالتالي أمدّوها بيد العون والدّعم المعنوي والاستخباري للهيمنة على مكتسبات وشعوب المنطقة. أيضا بمجرد أن رحلت القوى الاستعمارية عن البلدان الاسلامية المقهورة دفع هؤلاء الثمن غاليا من جديد.[3] الملاحظة الأخيرة التي يضيفها برنارد لويس حول موضوعه طوبولوحيا القمع في المجتمع الاسلامي وهي أن غير المسلمين ولأسبابهم الخاصة كانوا هم من أثار كراهية المسلمين لأهل الذمة. كذلك أشار لويس إلى أن بلدان الشرق الأوسط أصبحت

(1) Bernard Lewis, **Les Juifs en Terre de L'Islam**, p 488.
(2) Ibid, p 498.
(3) Ibid, p 500.

هدفا خلال القرن العشرين لدعاة الحركة العالمية لمعاداة السامية حيث أن هذه الفكرة غريبة عن المنطقة لأن العداء للسامية ظاهرة أوروبية بامتياز. ورغم التنوع الديني الكبير في ظل الاسلام هل كانت هذه الجماعات الدينية منفصلة عن بعضها البعض؟ ما هو مقدار التواصل الذي كان موجودا وسائدا بين هذه الجماعات وما نوعه؟ يرى برنارد لويس أنه خلال المراحل الأولى كان المسلمون والنصارى واليهود وبقية أتباع العقائد والدّيانات شكلوا معا مجتمعا واحدا فيه نشأت مختلف العلاقات كالصّداقات والأعمال من تبادل مصالح ومنافع وكذلك التّعلّم في مختلف ميادين المعرفة وغير ذلك وبالتالي غدا التعاون والتلاحم أمرا عاديا وشيئا مألوفا. إن التبادل الثقافي والفكري تشهد على غناه وثرائه مختلف التآليف والتصانيف خاصة في ما بين أهل الكتاب مسلمين ونصارى ويهود. هنا نستشهد بمؤلفات كتبت بأقلام مسلمين من مثل: معاجم الأطباء التي تضمّ بين دفتيها وبلا تمييز تراجم كبار الأطباء المسلمين أو النصارى أو اليهود. وبفضل هذه المؤلفات باستطاعتنا أن نكوّن فكرة مخصّصة حول سير وتطور مهنة الطب في تلك الأزمنة الغابرة. ففي المستشفيات وفي الأماكن العيادية الخاصة كان الأطباء من أتباع الدّيانات الثلاثة سخّروا مجهودهم المشترك معا جنبا إلى جنب كشركاء متعاونين لهذه المهنة النبيلة. يقرأون كتب زملاءهم ويتناوبون على تدريس تلامذتهم كما يتبادلونهم بل كانوا أبعد ما يكونوا عن كلّ تفرقة، الظاهرة المفقودة تماما في الغرب المسيحي ثمّ زالت شيئا فشيئا من العالم الاسلامي.[1] وأشكال التعاون والتبادل لا تتوقف عند حدود الطّب ومختلف ميادين العلوم والمعارف بل شملت بنفس القدر الفلسفة الميدان الفكري التأملي الذي من المفترض أن مختلف الأديان والمذاهب لا يمكن القفز على أسوارها أو انتهاكها، لكن لدينا مثالا مأخوذا من أحد مؤلفات المتكلّم Théologien الأشعري الكبير "أبو حامد الغزالي (1111-1059)"ففي أحد رسائله يوجد فصل يتماثل تقريبا كلمة كلمة وحرفا حرفا مع فصل أحد المؤلفات لكاتب آخر وهو الفيلسوف اليهودي "بهية بن باقودا (أو باكودا) Bahya Ibn Puquda. إن أمر هذا التماثل الغريب محيّر فعلا حيث أن أغلب الباحثين تصوّروا أن "بهية" أخذ عن الغزالي لأنه يقرأ العربية بينما الغزالي لا يفقه شيئا من العبرية لغة كتاب بهية، ثمّ تبيّن أن بهية الأندلسي لم يكن في إمكانه الحصول أو الاطلاع على كتاب الغزالي فبقيت المسألة مستعصية على الحل. إلى أن جاء الأستاذ "داود هارتوينغ بانيت David Hartwing Banet" الذي وجد الحلّ عندما عثر على نص سابق عليهما كان هو المصدر الذي أخذ منه الفيلسوفين. وتبيّن أن هذا النّص هو من تأليف أحد النّصارى. فهنا نصراني يشرف على كتابة رسالة في اللاهوت من دون شك هي موجهة لتسترعي انتباه القارئ النّصراني لكن وجدنا أنها درست واقتبس منها اثنين من كبار علماء الدّين الأول مسلم والثاني يهودي. كل واحد منهما ألف

(1) Bernard Lewis, **Les Juifs en Terre de L'Islam**, p 501.

كتابه في العلم الشّرعي لأبناء دينه وملته، ففي مجتمع كهذا يقوم ثلاثة علماء دين كبار بالاقتباس من بعضهم البعض دون حرج لهو مثال يحتذى في الانفتاح الثقافي والفكري أو الاجتماعي أو التجاري فإن مثل هذه التبادلات أصبحت نادرة وأخذ شيئا فشيئا يأخذ مكانها التقوقع والانعزال بين تلك الجماعات الدينية، قدّم المؤرخون مختلف الملاحظات والاستنتاجات لتفسير هذا التحول والتّغيّر في الذهنيات والعقليات، فمن ناحية قدم الأستاذ "غويتن S-D Goitein" تفسيرا عندما ربطها وبشكل أساسي باختفاء وزوال المجتمع البرجوازي والذي عوّض بنظام إقطاعي وعسكري.[1] ففي العصر الكلاسيكي لعب التاجر دوره في المقام الأول على مستوى أعلى على الصعيد حياة المدينة ففيها كانت الأهمية الكبرى موجهة إلى التجارة العالمية. فنجد هناك الأعمال الجليلة والمميزة المنبثقة من حنكة التاجر ودربته الدّقيقة وتجربته الفنية ومنسوبة إلى كل الفئات المختلفة التي تنعّمت بحرّية التحرك والمبادرة الخلاّقة والفكرة المبدعة أما الاختلافات ذات البعد الديني فوضعت جانبا ولم يكن لها تأثير سلبي. فلا مركزية التسيير أو القرار السياسي وكذلك المبادرة الاقتصادية الجريئة كلها عوامل سمحت بالتسامح المتبادل. لكن انهيار وزوال هذا المجتمع البرجوازي التجاري وإحلال الأنظمة التّسلطية الاستبدادية على الصّعيد السياسي والموجهين والمخططين للنشاط الاقتصادي بواسطتهما وبضربة واحدة تمّ القضاء على التّسامح. ففي مجتمعات أين الغنى والثروة لا يكون طريقها بالامتهان التجاري لكن عن طريق جمع الضرائب و الغرامات أو بطرق أخرى ملتوية بالاستغلال المريب لأجهزة الدّولة فإن اللاتسامح أصبح هو المشترك والسائد والممارس بل يكافؤُ ويجازى التّعصّب.

خاض المسلمون السنة في هذه المرحلة معركة شرسة وطاحنة ثلاثية الأبعاد ضدّ عالم المسيحية من خلال الحروب الصّليبية وكذلك التشيع والمغول اللذين لعبا الدور الأكبر في هذه المعركة. فالصراع المنهك لما يزيد على القرنين بين النصارى والمسلمين في الأندلس وصقلّية وسورية وفلسطين إضافة إلى إظهار واستعراض اللاتسامح من طرف الحكام النصارى ضدّ الشعوب الاسلامية الذي سبّب الكثير من الانكسارات والهزائم المعنوية إلى جانب تحطيم الارادات الطّموحة والمتوثبة. ففي النهاية بينما كان الاسلام يتمزّق من الداخل عن طريق الانقسام الكبير بين السنة والشيعة لأن انشقاق هؤلاء كان يتخذ أوصافا وصيغا متطرفة وثورية (عصيان وتمرد). بين القرنين العاشر والثالث عشر خاضت الدولة السنية المعركة الصّعبة والطويلة للمحافظة على الاسلام القويم والأصيل ضدّ الدّعايات الباغية التي قامت بها الفرق الشّيعية الأكثر تطرّفا وراديكالية مثل التحدي السياسي والعسكري الذي شكلته السلالة أو الأسرة الفاطمية والخطر الارهابي الذي أوجدته الفرقة الاسماعيلية الحشيشية، في نفس الوقت الحرب الضّروس ضدّ النصرانية والوثنية أو الشرك والبدع (الهرطقات) فصار تركيز المسلمين منصبا وموجها نحو

[1]Bernard Lewis, **Les Juifs en Terre de L'Islam**, p 502.

الانسجام والالتحام الدّاخلي ونبذه الاختلاف والتّعدد ومع ذلك فإن هذا الموقف الجديد لم يكن موجها مباشرة ضدّ الأقليات الدينية المتأثرة سلبا به.[1] بقي السؤال الوجيه الذي يطلب الاجابة هل كان المسلمون في معاملاتهم للكفار يفرّقون بين النصارى واليهود؟ ويحابون جماعة على أخرى؟ من وجهة نظر عقائدية دينية بحتة رأينا أن المسلمين وضعوا تفريقين أساسين أو نقول تمييزين اثنين الأول لاهوتي إسلامي بين أهل التوحيد وأهل الشرك أو المشركين والثاني سياسي بين أولئك الذين خضعوا لسلطان الاسلام ويسمون "أهل الذمة" وأولئك الذين لا يزالون أعداء فيما وراء حدود الاسلام. وعموما أولى المسلمون القليل من الاهتمام بين مختلف فئات أهل التوحيد. هذا الموقف يتمشّى مع المثل السائر وهو: "الكفر ملة واحدة". وبالتالي فإن عالم غير المسلمين واحد ومنسجم ولا تتخلله أية فروقات. بينما أولوا اهتماما كبيرا للفروقات الموجودة بين رعاياهم من غير المسلمين من أهل الذمة. وقد وردت معلومات كثيرة عنهم سواء في القرآن أو في الحديث وكذلك بفضل معتنقي الاسلام منهم وفّروا للمسلمين الكثير من المعلومات عن عاداتهم وتقاليدهم قبل أن يدخلوا الاسلام، كما أن مسلمي غرب إيران وشمال الصحراء غالبيتهم مسلمين هم أنفسهم كانوا مسيحيين أو يهودا اهتدوا إلى الاسلام. خلاصة القول أن النصارى واليهود عوملوا بنفس الطريقة أحيانا تكون الطائفة الأولى أفضل حالا وأحيانا أخرى تكون الثانية.[2] عندما تنامت قوة البلدان المسيحية وبعل تأثير أفكار الثورة الفرنسية حول الأخوة والعدالة والمساواة فإن الجاليات المسيحية في الشرق الأوسط انتفضت ضد القيود الالتزامات المفروضة عليها من جانب المسلمين. وشيئا فشيئا نأى النصارى واليهود عن جيرانهم المسلمين للتماهي أكثر فأكثر مع أوروبا، ففي تلك المرحلة مع نهاية القرن الثامن عشر وإلى يومنا هذا أن مكانة غير المسلمين في بلدان الشرق الأوسط أصبحت أكثر أهمية مقارنة بالآخرين من المسلمين وهذا في بعض الميادين، على المستوى المادي استفاد أهل الذمة الكثير كما أنهم أكثر انفتاحا على التأثيرات الغربية، والمسيحيون استفادوا من التعليم والتربية المتاحة لهم من جانب أوروبا ومن الفرص العديدة التي وفرها لهم هذا التعليم في زمن الهيمنة الثقافية الأوروبية. ففي الجانب المالي والبنكي فإن سيطرة الأجانب والأقليات من غير المسلمين كانت بارزة في أيام التحديث الأولى. وفي الحقبة الاستعمارية استخدم أو بالأحرى استثمر السادة الغربيون الجدد على العالم الاسلامي الخبرة المهنية والكفاءات لهذه الأقليات من أهل الذمة كما فعل أسلافهم المغول. حيث نجد المثال الفرنسي في مصر كدليل على هذه الظاهرة حيث فتحت الحملة الفرنسية الأبواب على مصراعيها أمام الأقباط وباقي الأقليات الدينية للهيمنة على الادارة وتسيير الشؤون المحلية. وبالتالي سجّل المؤرخ العظيم لتلك المرحلة الصّعبة الجبرتي ما شاهده من نهاية وتعطيل لأحكام أهل الذمة وبالتالي إعلان زوال هذا

(1) Bernard Lewis, **Les Juifs en Terre de L'Islam**, p 503.
(2) Ibid, p 504.

المفهوم من الفكر والممارسة فأصبحوا يرتدون ملابس أحسن من المسلمين حاملين أسلحة حديثة بينما أسلحة المسلمين لا تصلح إلا للزينة والمتاحف، كم أصبحت لهم شوكة على المسلمين على نقيض ما أمرت به الشريعة الاسلامية. ومنه بدأت تنتشر الفكرة الغربية المتمثلة في "المساواة بين جميع المواطنين" عبر كل العالم الاسلامي ونادى بها رجال الاصلاح من المسلمين المطالبين بالتحديث وتبنّي الأفكار التنويرية وهذا ما جاء في الفرمان العثماني الصادر سنة 1856.[1]

III–مشكلة معاداة السامية والصّهيونية:

برزت للعيان ظاهرة معاداة السامية L'Antisémitisme أواخر القرن التاسع عشر، فلا يوجد شخص ساميّ ولكن يوجد هناك أقوام يتكلمون لغات سامية كالعربية والآرامية والحبشية والأمهرية والعبرية والمالطية...الخ لكن العداء للسامية موجّه لليهود وفقط اليهود لا غير. وهو حسب أحد تعريف النازيين:" شعور وسياسة موجّهان ضدّ اليهود وحدهم". وحسب لويس أن العداء للسامية يتمحور حول فكرتين أولا الحكم الخاص على اليهود دون سائر الشعوب وبشكل خصوصي. وثانيا أن ينسب إلى اليهود صفات شيطانية تتّسم بالشّر الأزلي. وبالتالي فان الابتعاد عن التّعصّب الأعمى والكراهية اللامنطقية واللاعقلانية هي ميزة المجتمعات المتسامحة مع اليهود والبريئة من هذه الظاهرة. والمعادون للسامية يرون اليهودي على العكس من الأسود الزنجي الذي كان ينظر إليه كحيوان نافع يمكن كما يجب تدجينه لاستخدامه للقيام بأعمال ذات طابع بدني، بينما اليهودي يرونه كحشرة ضارة تستحق الابادة وبشكل كلّي. فمعاداة السامية الأوروبية ذات جذور دينية تاريخية حيث أن العداء والكره الخاص الموجه نحو اليهود يستمدّ قوته واستمراره من العلاقات التاريخية اليهودية المسيحية والدّور الذي أسنده المسيحيون في كتاباتهم وصياغة عقائدهم لليهود، وخصوصا في عقائد العامة في الجانب المتعلّق بنشأة عقيدتهم. [2] أما كلمة "السامي" فجاءت من اسم "شام Shem" الابن البكر لنوح عليه السلام من بين الثلاثة وفي النسخة اليونانية واللاتينية للكتاب المقدس ينطق "سام" لأنه لا اليونان ولا اللاتين كان في استطاعتهم وبأي طريقة إبراز النطق العبري لحرف الشين. ومنه فالكتاب المقدّس بيَّن لنا أن الأجناس البشرية بمختلف أنواعها انحدرت من أبناء نوح الثلاثة وهم على التوالي:

[1] Bernard Lewis, **Les Juifs en Terre de L'Islam**, p 509.

[2] Bernard Lewis, **Semites and Anti-Semites**; An inquiry into conflict and Prejudice, w.w Norton and Company, New York, London, 1987, p 22.

شام، حام ويافث، هؤلاء الأبناء الثلاثة يمثّلون ثلاثة أعراق بشرية كبرى وثلاثة مجموعات لغوية، فحام هو جد الأفارقة، وسام جد العبرانيين وما انحدر منهم ويافث جد اليونانيين والفرس المعروفين باسم الآريين. سادت هذه النظرية العرقية حتّى القرن التاسع عشر، حيث نجد علماء فقه اللغة La Philologie الألمان يسمون لغاتهم بـ«الهندو جرمانية Indo-Germanic » بينما نظراءهم الفرنسيون والإنجليز يصطلحون عليها بـ«الهندو أوروبية Indo-European ». نجد هذه التسميات تبرز الموقف الأوروبي من الآخرين. أما تسميتي "آريان Aryan" أو "الهندو آرية Indo-Aryan" قليلا ما يذكر أصل هذا اللفظ السنسكريتي الذي جاء من بلاد فارس القديمة. فاسم "إيران" صيغته القديمة هي "إيريانا Eryana" أي البلد الذي يقطنه الآريانيون The Aryans. (1)

إن أيديولوجية معاداة السامية وفي رؤيتها للتاريخ تعتبر أن اليهود قوة شيطانية وهم أصل كل بلاء وشر وفساد في هذا العالم منذ القديم وإلى يومنا هذا، ووصلت هذه الموجة أقصاها أو أوجها عندما مارست حرب الابادة العرقية، وهو أقصى وأقسى ما تعرّض له اليهود في تاريخ معاناتهم، والذي كان على يد الحركة النازية أساسا. فاليهودية في نظر النازيين ليست صفة دينية أو ثقافية كما لم تكن انتماء إلى مجتمع ما أو شعب معين، بل كانت وصمة عرقية موروثة لا يمكن محوها، ثابتة إل درجة أن أحد الأجداد الأربعة إذا كان يهوديا فإنه يورث أحفاده الصبغة اليهودية التي لا تزول فتضعهم جميعا خارج نطاق الانسانية. وتسمية l'Antisémitisme أطلقها أعداء السامية على أنفسهم وليس اليهود من جاؤوا بهذه التسمية، في هذا السياق يعتقد النازيون أن الكلمة المفتاحية هي "الآرية Aryan" ففي أيديولوجيتهم أنه هناك عنصران في حالة صراع أبدي من أجل السّيطرة على العالم وهم الآريون والسّاميون يحلان محل الخير والشّر المعهودان في كثير من العقائد من مثل: المجوسية (الزرادشتية) فالجنس الآري تنتهي قمته عند العرق الجرماني الأحسن صورة على الاطلاق، ممثل الجمال والخلق والابداع وفوق كلّ شيء القوّة، وهو وحده من يمتلك الثقافة والحضارة. أما السامي فهو المعاق غير قادر خلق أو حتّى الحفاظ على المكتسبات الجميلة للإنسانية، قادر فقط على التّدمير والتّخريب. مسخّرا ذاته وأجناسا بشرية أخرى منحطة مثله لاختراق وتفكيك لحمة المجتمع الآري ونقل قبحه ونجسه إلى الجنس الآري العظيم. فالنظرية النازية ترى أن الحضارة منتج آري بحت، أما العرب وباقي الأجناس السامية فمنحطة غير قادرة على الخلق والابداع الثقافي، هذا ما نجده في أحد الكتب المدرسية المعنون بـ:« عالم التاريخ على أساس عرقيWorld history on a Racial Basis » يرى أن كل عنصر من عناصر الثقافة العربية مقتبس ومأخوذ من الشعوب الآرية حتّى قصص "ألف ليلة وليلة" ليست انتاجا عربيا أصيلا ولكنها أسست على نسخ فارسية وهندية وبالتالي فهي عمل آري في الأصل. وفي رسالة نازية أيضا حول الاسلام

(1) Bernard Lewis, **Semites and Anti-Semites**, pp 42, 44.

فان "جنكيز خان" وأبناءه من أمثال "هولاكو" هادم الخلافة العباسية مبجّل وعظيم لأنه حاول انقاذ الشّرق الأوسط من الحكام العباسيين.[1] فكيف انتقلت إذن موجة العداء للسامية إلى العالم العربي؟ وما هي الفروقات الموجودة بين معاداة السامية واليهودية والصهيونية؟ يرى لويس أن الأمور معقدة لتداخل هذه العناصر مع بعضها البعض فكره اليهود كعرق متداخل مع كراهية اليهودية كدين وعقيدة وكل هذه الأشياء مع بعض أصبحت مرادفة ومساوية لكراهية الصهيونية كنزعة قومية. ومنه فليس من السّهولة بمكان حسب لويس وضع حدود فاصلة بين كراهية اليهود ومعارضة إسرائيل ومعاداة الصّهيونية في الفكر العربي المعاصر، لأنه هناك صعوبات جمة تعترضنا عند تعريف: اليهود أو إسرائيل أو الصّهيونية، فما هي إسرائيل؟ وما هي الصّهيونية؟ ومن هم تحديدا اليهود؟ أما إسرائيل فعبارة عن دولة حيث يبدو الأمر بسيطا هنا ولكن الصّهيونية أكثر صعوبة، إنها حسب لويس تعبير عن معاناة اليهود في الأصل وعن حالتهم وعن الحل الذي يضع حدا لمعاناتهم، فغالبا كان اليهود مضطهدين بسبب غربتهم في كلّ مكان وليس لهم وطن يأويهم ومنه جاءت فكرة إنشاء وطن قومي لليهود يصبح بالتّدريج أو يتطوّر شيئا فشيئا إلى دولة يهودية وبهذا يصبح لليهود مأوى وملجأ حيث اللّاخوف واللّااضطهاد يبرزون من خلالها ثقافتهم ويمارسون حياتهم بطمأنينة. وهي أرض اسرائيل القديمة المكان الذي يحسّ فيه اليهود بأن لهم فيه حقا تاريخيا كما يجذبهم عاطفيا ومن أجله تبذل الجهود وتكابد المعاناة والمصاعب ليتحقّق الحلم.[2] فبالنسبة للحاخامات أي فقهاء الشريعة اليهودية يعرّفون اليهودي بأنه: «المولود لأمّ يهودية أو المعتنق للدين اليهودي» بينما لا تطبق الدّولة العبرية (إسرائيل) هذا المبدأ، ففي قانونها من تخلى عن العقيدة اليهودية ليس يهوديا مع أنه يقر كذلك أن اليهودي هو من ولد ليهودية. فالصّهيونية عبارة عن أيديولوجية بينما اسرائيل دولة تدار من قبل حكومة منتخبة ديمقراطيا، وعند النازيين اليهودية عبارة عن عرق أو جنس مهما كانت الديانة أو الأيديولوجية. ومنه فالتغير الذي حصل في العلم الحديث وفي النّظريات السياسية الحديثة من تحديد للهوية على أساس ديني إلى تحديدها على أساس قوميّ ووطنيّ كان من المفروض أن يصلُح حال اليهود فيتحوّل وضعهم من أقلّية دينية تستفيد من تسامح نسبي وضئيل إلى جزء لا يتجزّأ من الأمة والوطن، لكن هذه الاتجاهات السّياسية من وطنية وقوميّة طرحت على اليهود مسائل جديدة وبالتالي استلزمت حلولا بنمط جديد على الأقل عند البعض منهم. فإذا كانت "الأمة The Nation" تتحدّد بالجنس والثقافة والآفاق المستقبلية التي هي القاعدة الطبيعية المقبولة لإنشاء دولة ومنه فإن اليهود هم عبارة عن "أمة" لكن تنقصها دولة، وهذا المفهوم لا شك وأنه يختلف عن المفهوم القديم المتمثل في الوعد الألفي الالهي الذي سيضع حدا للشتات وللنّفي بإعادة بناء "القدس

(1) Bernard Lewis, **Semites and Anti-Semites**, p 27, 28.
(2) Ibid, p17.

Jérusalem". ففي العصر الحديث أول من نادى بهذه الفكرة الجديدة وبعد فترة زمنية ليست ببعيدة أصبحت تسمّى "الصهيونيةZionism " هو الحاخام البوسني المدعو "يهودا ألكالاي Yehuda Alkalay" حيث في عام 1843 اقترح مشروعا يمكّن اليهود من الإقامة الدائمة في فلسطين دون أي انتظار لمجيء "المسيح Messiah المخلّص". وفي سنة 1862 نشر المتحرر الراديكالي اليهودي الألماني "موزيس هيس Moses Hess" كتابه "رومل والقدس Rome and Jerusalem" كان الأول لسلسلة طويلة حول موضوع يوتوبيا المجتمع الصّهيوني. ومصطلح "صهيوني Zionist" وكذلك الحركة السياسية المسماة بهذا الاسم ولدا كلاهما في ربوع النّمسا والمجر. وكان مؤسس "المنظمة الصّهيونية Zionist Organization" هو "ثيودور هيرتزل Theodor Herzel" يهودي مجري اشتغل صحفيا في فيينا عاصمة النمسا، أما تاريخ نشأة المنظمة الصهيونية فقد اتفق عليه يبدأ من تاريخ نشره كتيّبه "الدولة اليهودية The Jewish State" عام 1896. [1] لقد ذابت شخصية هيرتزل في المجتمع والدولة اللذين عاش في ظلهما فكان يجهل تماما العبرية والدّين اليهودي وغير مهتم بقضايا اليهود. لكنّ اللحظة الشّخصية التي أدرك فيها الحقيقة كانت في باريس عندما كان يعمل هناك كمراسل صحفي ليومية اخبارية من فيينا، ففي باريس كان يحضر محاكمة القائد العسكري "ألفريد دريفوس Alfred Dreyfus" يهودي من إقليم الألزاس كان يعمل تحت قيادة وامرة الجنرال الفرنسي "ستاف Staff". اتهم دريفوس ببيع أسرار عسكرية إلى ألمانيا فحكمت عليه المحكمة العسكرية سنة 1894 بالسّجن مدى الحياة في أحد الحصون. تلت هذا الحكم سلسلة من المرافعات القضائية انتهت سنة 1906 بحكم البراءة في صالح دريفوس مع الاحتفاظ برتبته العسكرية. خلال سنوات الصّراع المرير بين أنصار دريفوس وأعداءه فإن موجة التّعصّب وظاهرة معاداة السامية الفرنسية الطابع أصبحت مسيطرة وازدادت قوة في الحياة العامة الفرنسية. كما برز للعيان النّضال والنّشاط الكثيف من طرف أعداء السامية وبالضبط شخصيات فرنسية من رجال كنيسة أو رجال سياسة معا. في بلد الثورة العظمى وبلد الليبرالية ومبدأ الحرية والمساواة والأخوة كما كانت أول دولة أقرت هذا المبدأ الذي لا يفرق بين أصحاب الدّيانات. ومنه طرح اليهود على أنفسهم هذا السؤال: هل ما حصل عليه اليهود من مكتسبات وحقوق في فرنسا وباقي الدول الغربية ضعيف وهش يمكن أن يزول في أي وقت؟ ومنه رأى ثيودور هيرتزل أن الذوبان بالاندماج الكامل ليس حلا مثاليا ولا يمكن أن يتحقّق. والمشكلة ليست اجتماعية أو اقتصادية أو دينية، بل هي سياسية تُحل عندما يكون لليهود دولة يمارسون عليها السيادة وتمنحهم كامل الحقوق. فلقي استجابة واسعة في أوروبا الشرقية وفي كل مكان كانت فيه حالة اليهود سيئة للغاية، لكن لم يلق نفس الاستجابة من طرف يهود غرب أوروبا أو يهود الاسلام البعيدين كل

[1] Bernard Lewis, **Semites and Anti-Semites**, p 68, 69.

البعد عن صوت ونداء هيرتزل بل لم يصلهم كليا.[1] ومنه قدّم يهود شرق أوروبا أو أصولهم من شرق أوروبا الدّعم اللازم للحركة الصهيونية، فالحقيقة المعروفة عند اليهود هي أن القومية اليهودية ودولة إسرائيل هي من صنع يهود شرق أوروبا الذين يتكلمون لغة "اليديش Yidish " وما تتصف به الحركة الصهيونية من رومانسية واشتراكية وشعبية وربطها بالعرق والدين اليهودي كلّها مستقاة من الفكر السياسي والحياة اليومية لأوروبا الشرقية. وللحركة الصهيونية كذلك أصولا دينية، عندما نجد التأكيد على مفهوم "صهيون Zion" و"القدس" و"الأرض المقدسة" وفكرة العبودية والانعتاق منها والتيهان ثم دخول الأرض الموعودة كلّها من مكوّنات العقيدة اليهودية، كذلك نجد أصولها في الحركة اليهودية المعروفة بـ "الحاسيديم Hassidism" التي أسسها يهود بولونيا في القرن السابع عشر لإحياء العقيدة اليهودية، بل إن آباء الحركة الصّهيونية كلهم تقريبا رجال حاسيديم. كذلك العقيدة المهدوية Messianism في انتظار ومجيء المهدي المخلّص الذي سينقذ الشّعب اليهودي من النّفي والأسر ويعيدهم إلى الأرض الموعودة، كان لها الدور البارز في هذا المجال. من جهة أخرى كانت الأفكار السياسية السائدة في أوروبا الشرقية من "روح ثورية Revolutionism" و"اشتراكية Socialism" و"فوضوية Anarchism" و "شعبوية Populism" وأخيرا "القومية العرقيةEthnic Nationalism " كلها جذبت هذه الحركة ودعّمت بها فكرها وروحها. [1] لكن كيف ظهرت نزعة معاداة السامية في أوروبا وماهي أهم أفكارها؟ حسب برنارد لويس استخدمت كلمة "Anti-semitism" لأول مرة سنة 1879، أوجد هذا المصطلح شخص يدعى "فلهلم مار Wilhelm Mar" عدوّ صغير لليهود ولا شيء آخر يدعو لتذكره غير عمله السّيء هذا. كان هذا في فيينا عاصمة امبراطورية "آل هابزبيرغ" فالعبارة وإن كانت جديدة إلا أن العداء لليهود متأصّل يعود إلى الأيام الأولى لنشأة العقيدة المسيحية واعتناق الإمبراطور قسطنطين المسيحية. فأصبحت بهذا دين الدولة، ولكن دلالة هذه العبارة هي أن هناك تغيّرا محسوسا في كراهية اليهود وتحول في أشكال الكراهية والتعبير عنها. ففي القرون الوسطى اتخذت العداوة لليهود الطابع الديني البحت تقريبا، لكن مع بداية القرن الخامس عشر بدأ العداء يتخذ الطابع الاثني العنصري إلى أن أصبح "نظرية عرقية" قومية بالكامل. لقد لعن الشخص اليهودي واضطهد لاتهامه بقتل المسيح ومنكر لما جاء به عيسى المسيح من حقائق وعقائد. كذلك الأدوار التي أداها اليهود في مجتمعات القرون الوسطى المسيحية، فاكتسبت العداوة في النهاية الطابع العرقي عندما خير فيها اليهود بين اعتناق المسيحية أو النفي أو الموت في اسبانيا. وكان أول طرد تعرّض له اليهود في انجلترا عام 1290 بشكل جماعي.[3] لكن بالمقابل أول دولة

(1)Bernard Lewis, **Semites and Anti-Semites**, p 70.
(2) Ibid, pp 74, 76.
(3)Ibid, p 81, 82.

أوروبية منحت حقوقا مدنية لليهود هي "هولندا" ثم تبعتها انجلترا، كان هذا نتيجة تأثير الآراء التحررية للفيلسوف الكبير "جون لوك" من خلال كتابه "رسالة في التسامح" المنشور باللاتينية والإنجليزية سنة 1698. وفي فرنسا رغم الاعلان الشهير لحقوق الانسان من طرف الجمعية الوطنية الفرنسية الأولى مع نهاية أوت من سنة 1789 والذي استثنى العبيد السود تماما أما اليهود فلم ينالوا كامل حقوق المواطنة إلا في سبتمبر من سنة 1791.

فعن طريق علماء الأنثروبولوجيا جاءت المعرفة الجديدة التي تأثر بها مفكرون كبارا كم مثل: "يوهان غوتفرد هردر" (1744-1803) و "إيمانويل كانط" (1724-1804) اللذين منحا أهمية كبرى للعوامل الاثنية والعرقية وبشكل كامل في تفسير الثقافة والتاريخ. ثمّ نشر الكونت دي غوبينو"Count de Gobineau" بين سنتي 1853-1855 كتابه حول« محاولات في عدم تساوي الأجناس» والذي أصبح مرجعا كلاسيكيا في العنصرية الحديثة. لكن قبل هذا سنة 1898 أثناء حملته على مصر نشر نابليون إعلانا إلى اليهود طالبا منهم مدّه يد العون بالانضمام إلى قواته بغية إعادة فتح الأرض الموعودة أو الأرض المقدسة فلسطين، لكن اليهود في نظر نابليون عرق مطعّم بالدّم الفاسد فلا يقدّم لهم الخير إلا ببطء كما أن دمهم الفاسد هذا لا يمكن إصلاحه إلا مع الزمن عن طرق الزواج المختلط. أما "ليسينغ Lessing" أحد كبار الفلاسفة الأوروبيين ممن يطلق عليهم تسمية "محبي السامية Philosemitism" جاء في أحد مسرحياته: "أن هناك يهودا لا يبدو أنهم يهودا على الاطلاق"، أما "ترولوب Trollope" الإنجليزي و "بلزاك Balzac" الفرنسي يشاركون "إليوت Eliot" الشاعر القائل : الفأر يقبع تحت الأكوام ـ لكن اليهودي قابع تحت الكل. فاليهودي حسبهم ثرثار مفسد بأطماعه وأهدافه يستغل مهاراته ويسخّرها للحصول على المال.[1]

أما المؤرخ الألماني الشهير "هينريش تريتشكه Heinrich Treitschke " فهو المسؤول عن العبارة التي استخدمها النازيون في عهدهم: "اليهود هم حظّنا السّيء". لا يتوقف الأمر عند هذا الحد أي أن الكراهية آتية من غير اليهود تجاه اليهود بل يذكر لويس أن هناك عددا كبيرا من اليهود الذين أظهروا كراهية للنّفس والذات أبرزهم اليهودي الشّاب النمساوي من فيينا يدعى "أوتو فاينغر Otto Weininger" والذي ألف كتابا ضخما حول الانحطاط الخلقي والدّونية الفكرية والعقلية لليهود رجالا ونساء، كما أنهم الأكثر نقصا وضعفا. وكانت نتيجة كراهية النّفس هذه أن انتحر هذا الشاب في سن الأربعة والعشرين، المثال اليهودي الآخر هو "كارل ماركس" الذي لم ينتحر ولكن في مؤلفه "حول المسألة اليهودية On the Jewish Question" تقريبا دعا إلى نفس الطرح من قبيل النجاة أو الحل الجماعي. كما توجد معارضة من نوع آخر أي معارضة بعض اليهود للبعض الآخر منهم فالمتديّنون يرون

(1) Bernard Lewis, **Semites and Anti-Semites**, p 92, 93.

في الحركة الصّهيونية معصية دينية وسيطرة للمفاهيم القومية العلمانية داخل المجتمع الديني اليهودي وجهدا إلحاديا يمنع وعد الخلاص الآتي من الله، معارضون آخرون يرون في الصّهيونية خطرا يهدّد مكانة اليهود في البلدان التي يقيمون فيها والتي هم مواطنين فيها، إضافة إلى أن الصهيونية مصدر من مصادر الصّراع مع عرب فلسطين ومن وراءهم العالمين العربي والاسلامي. وهناك من قال من الأوروبيين أنه يجب إجبار اليهود على الخروج من أوروبا قبل أن نجبر نحن على الخروج من قبلهم.[1]

وهذا الفيلسوف الألماني الكبير "يوهان غوتفريد فشته" (1762-1814) أحد أعمدة الاشتراكية اليوتوبية أو المثالية

يرى في مؤلفه عن الثورة الفرنسية المنشور سنة 1793 أن اليهود هم سبب الاضطرابات الأوروبية مقترحا حلا ممكنا يتمثل في:«إنني أرى أنه لا يوجد طريقة أخرى لحماية أنفسنا من خطرهم إلا باحتلال أرضهم الموعودة ثمّ إرسالهم جميعا إليها» .[2] كذلك نجد أن معاداة الرّأسمالية اتخذت شكلا من معاداة السّامية ومنه حتّى الاشتراكيين اليهود تبنوا نوعا من معاداة الذات والنّفس. والخلاصة أن العداء للسامية لم يكن معنيا في أي مكان إلا باليهود فقط، وهذا العداء موجود كذلك عند العرب وصراع الرسول وقتاله ضدّ القبائل اليهودية في المدينة نتج عنه هزيمتهم وتحطيمهم وليس هزيمته هو كما حدث لنبيّ المسيحية، والتّصادم بين اليهودية والاسلام فضّ وانتهى بانتصار الاسلام. [3] فمعاناة اليهودي في ظل الاسلام لم تكن بسبب الكراهية أو الحسد أو الخوف ولكن بسبب الاحتقار، لأنه وفي كل البلدان الاسلامية الدّين هو الأساس الأول في تحديد الهوية وأكثر أهمية مقارنة بالأصل الاثني واللغوي. يتساءل لويس هل العرب معادون للسامية؟ الاجابة التي وجدها لويس هي: إنهم لا يمكن أن يكونوا معادين للسامية لأنهم هم في حد ذاتهم ساميون. بينما يرى لويس أن واقع الحال يثبت العكس، فمنطقيا أن نشر كتاب "كفاحي Main Kampf" لهتلر في برلين أو "بيونس آيرس" في الأرجنتين بترجمة اسبانية هو بالضرورة معاد للسامية. فكيف لا عندما ينشر بالعربية في القاهرة أو بيروت لا يمكن أن يكون معاد للسامية، أم لأن العربية والعبرية من أصل واحد؟ إن هذه الحجة لا شك أنها واهية. ففي الشرق الأوسط وفي الكتلة السوفياتية وفي الغرب واليوم في دول العالم الثالث وفي السّنوات الأخيرة ازدادت حدّة التعبير وأحيانا أعمال العنف الموجّهة مباشرة ضدّ الصّهيونية واليهود. فهل من حق العرب وغيرهم من شعوب الشرق الأوسط والألمان أن يكونوا قوميين وليس من حق اليهود أن يكونوا صهيونيين؟ فما الفرق إذن بين معاداة السامية ومعاداة الصّهيونية؟ يلحّ أغلب المثقفين العرب

(1)Ibid, p 100.
(2)Ibid, p 112.
(3) Ibid, p 118.

في الغرب على أن النّزاع الذي يخوضونه موجّه ضدّ إسرائيل والأيديولوجية الصّهيونية لا مع اليهود كجنس ولا مع اليهودية كديانة. بينما يرى لويس ووفقا للدراسات الأكاديمية الأمريكية أن كراهية اليهود موجودة في الكتب العربية والجرائد والمجلات والكتب المدرسية في بلدان عديدة من العالم العربي، فهذه الكراهية يراها لويس ليست موجّهة فقط إلى إسرائيل أو الصّهيونية بل تشمل اليهود واليهودية كدين. فاليهود ملعونون ومجرَّمون طيلة ثلاثة آلاف سنة من تاريخهم في كتاب تلو كتاب ومقال تلو مقال وخطاب تلو خطاب، مثال هذه الكراهية نجده في كتاب نشر في الاسكندرية عام 1950 ألفه "عبد الرحمن سامي عصمت" عنوانه "الصّهيونية والماسونية" صرّح فيه المؤلف أن اليهود يبقون دائما يهودا مهما اعتنقوا المسيحية أو الاسلام، ويضيف أن اليهود والصّهيونية مثل شجرة خبيثة جذورها في نيويورك وفروعها تظل العالم. ففي ظلّ هذا الجوّ السائد من الكراهية والبغضاء لليهود في معظم الدول العربية فإنه من المستحيل قول أي شيء تقريبا يبرز العطف أو الودّ مع يهود الماضي أو الحاضر أو المستقبل.[1] ففي عصر ما قبل الاسلام كان هناك يهودا مستعربين كالشاعر "السّموأل بن عدي" أو عرب متهوّدون هذا ما كان يوصف به يهود شبه الجزيرة العربية وبالتالي لا مشكلة هناك في الجاهلية ما قبل الاسلام وفي ظل الاسلام عاشوا كأهل ذمة، لكن مع بداية القرن التاسع عشر تفشّت ظاهرة العداء للسامية عبر أرجاء الوطن العربي وفي أوساط العرب المسيحيين أولا ثمّ كل العرب بعد ذلك وعن طريق الاستعمار ثانيا، فانتشار وتفشي العداء للسامية كما لاحظ لويس في شكله المسيحي الأوروبي كان في البداية بطيئا ومحدودا ولم يكن عاملا مهما في العالم العربي إلا مع بداية الخمسينات والستينات من القرن الماضي. فتغيير مفهوم الهوية الدينية والقومية والعرقية مهّد السبيل لنموّ وازدهار الأفكار المعادية للسامية، وتأثر القوميون العرب المنظّرين منهم خاصّة بالنّظريات النازية الاقتصادية الاشتراكية والاجتماعية والسياسية ولكن التأثير العنصري الجرماني كان ضئيلا.[2] إن أولى المنشورات المعادية للسامية في العالم العربي كانت عبارة عن ترجمة لوثيقة مزوّرة مشهورة ومحبوبة في الأوساط المعادية للسامية خلال القرن التاسع عشر وهي عبارة عن اعترافات لحاخام مولدافيا اعتنق المسيحية وأخذ يظهر فظائع الدّيانة اليهودية بحسب ما تمّ ادعاءه، نشرت الترجمة في بيروت سنة 1869. والتّفجر العاطفي الحار المعادي للسّامية في فرنسا كان له نتائج وآثار في كل البلدان التي كانت خاضعة للتأثير الفرنسي، أول المتأثرين كانوا المسيحيين الموارنة في لبنان المتأثرين بدورهم بالتعليم والتربية والثقافة الفرنسية، لقد تأثروا خاصّة بمحاكمة "دريفوس" وغيرها من الأحداث، لكن هناك صحفا أخرى تضامنت مع اليهود وأبرز الشخصيات المتضامنة كانت شخصية "رشيد رضا" الذي أدان بشدة إذلال واضطهاد اليهود في فرنسا بسبب التّعصب الديني والأقوى من ذلك العنصرية العرقية والحسد من نجاح

(1) Bernard Lewis, **Semites and Anti-Semites**, p 15.
(2) Ibid, p 203.

اليهود. وفي سنة 1890 نشر المسيحي القبطي المصري "حبيب فارس" كتابا في القاهرة بعنوان "صرخة البريء في بوق الحرية" وأعيد طبعه بعنوان "الذبائح التّلمودية" وهو عبارة عن تجميع للأساطير المعادية للسامية. وينسب لويس انتشار العداء للسامية في الشرق الأوسط إلى المعلّمين الأجانب وتلامذتهم المحليين. فالقنوات التي نفذوا من خلالها دينية ورسمية، حيث أن القساوسة لكل من الكنيسة الأرثوذكسية والكاثوليكية بذلوا جهودا كبيرة لتعبئة أتباعهم من رعايا الإمبراطورية العثمانية، فالأرثوذكسية اليونانية تعمل لصالح روسيا والثانية تعمل خصوصا لفرنسا. [1] ملخّص القول إن العداء للسامية في العالم العربي ذي طابع سياسي أيديولوجي وثقافي أدبي. وهناك من يساوي العداء لإسرائيل بالعداء للصّهيونية بالعداء للسامية أي اليهود بشكل عام. ومنه تعرّض اليهود في العالم العربي إلى حملة عداء شرسة وعنيفة جدا على المستوى النّفسي على الأقل، من تفرقة وحملات دعائية لا ضدّ الصّهيونية ولكن ضدّ اليهود بشكل عام في الصّحافة والإذاعة، في الكتابات وفي الفن، في الخطابات والتّصريحات السّياسية والأغاني الشّعبية والأحاديث اليومية، عندما يذكر اليهودي يلحق دائما بعبارة "عليه اللعنة". حتى الكتب المدرسية المستخدمة في المدارس مسّتها هذه العدوى فهي في الأقطار العربية إضافة إلى إيران كدولة شرق أوسطية مسيّسة إلى درجة لا تصدّق، وأصبح الصّراع والنّزاع عربي-يهودي لا إسلامي-يهودي ذا طابع ديني. وشجّع هذه الأفعال والتّصرّفات وصول عدد من مجرمي الحرب النازيين الهاربين إلى الشّرق الأوسط الذين وضع بعضهم خبرته في المسائل اليهودية تحت تصرّف الحكومات العربية وأجهزتها الأمنية. أحد هؤلاء "يوهان فون ليرز Johan Von Leers" المتخصّص في الأدب والكتابة الدعائية المعادية للسامية وتحت اسم جديد هو "عمر أمين" أصبح فون ليرز مستشارا سياسيا لمصلحة الاستعلامات، وبقي في القاهرة حتى سنة 1965 .[2] حيث كانت مصر في هذه المرحلة التاريخية الدّينامو الثقافي للعالم العربي، تصدر الكتب والمجلات والصّحف والمدرّسين والكتاب والصحفيين إلى كل من جنوب غرب آسيا وشمال إفريقيا.

في الأخير كيف يفسّر لويس العلاقات العربية اليهودية عموما؟ والعربية الاسرائيلية خصوصا؟ كان الصّراع في البداية عربيا صهيونيا ثمّ أصبح عربيا إسرائيليا فيما بعد، وهذا الصّراع مرّ عموما بأربعة مراحل حسب لويس يفصل بينها أربعة حوادث كبرى وهي: أولا بداية بناء المستوطنات الصّهيونية في فلسطين العثمانية سنة 1882. ثانيا حلول الحكم البريطاني محلّ الحكم العثماني سنة 1918. ثالثا ميلاد دول إسرائيل سنة 1948. رابعا انتصار إسرائيل في حرب 1967 وضمها لكامل التراب الفلسطيني وأكثر. فخلال العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر

---

[1] Bernard Lewis, **Semites and Anti-Semites**, pp 133, 137.
[2] Ibid, p 207.

وبالضّبط سنة 1882 بلغت نسبة اليهود 10% من مجموع الشّعب الفلسطيني وكان البعض منهم في هذه الفترة يتمتع بحماية الحكومات الأوروبية الغربية وبتسامح كبير من السّلطات العثمانية مما مكنهم من الازدهار إلى حدّ بعيد.[1] هنا يجب الاشارة إلى أن أول فلسطيني نبه وبادر إلى تحذير عرب فلسطين وكلّ الشعوب العربية عامّة من الخطر الصّهيوني هو "نجيب نصّار" المسيحي البروتستانتي العربي ذي الخلفية الأرثوذكسية اليونانية، ففي عام 1909 بدأ ينشر في حيفا جريدة أسبوعية تسمّى "الكرمل" ففيها كانت المناقشات المضادة للصّهيونية تشكّل أغلب مواضيعها. وفي سنة 1911 نشر تقريبا أول كتاب عربي عن موضوع الصهيونية عنوانه «تاريخ الحركة الصّهيونية، مقترحاتها وتطوراتها منذ عام 1905» مادة الكتاب كانت عبارة عن ترجمة بتصرّف مع بعض التحوير لما ورد في الموسوعة اليهودية الأمريكية تحت مادة Zionism، نجد ضمن الكتاب كذلك إشارات وتعليقات هادفة إلى إيقاظ الوعي العربي.[2] بصفة عامة يرى لويس أن الكتابات العربية عن اليهود خلال القرن العشرين والشؤون اليهودية طرأت عليها تغييرات جوهرية، إذ استحوذت هذه الكتابات على هواجس وأفكار الذهنية العربية، اليهودي أصبح شخصية حاملة شكل الشّر الكوني ومنخرط في مؤامرة إبليسية خبيثة ضدّ البشرية واليهودي حليف الامبريالية، فلقد غزت هذه الآراء والمواقف وسيطرت حتى على البحوث الأكاديمية التي كان من المفروض أن تكون أكثر دقة وتحكمها مبادئ البحث العلمي. بل بلغ الحقد والكره والعداء والخوف من اليهود درجة أن نجده في الكتب المدرسية والجامعية، فدرجة العداء للسامية في العالم العربي لم يبلغها العداء للسامية الأوروبي ويحدّد لويس على مستوى الكتابة فقط. فالبلاد العربية وإيران في الوقت الحالي هي أكبر مراكز العالم عداء للسامية، فلا يوجد تفرقة بين اليهودي والصّهيوني والإسرائيلي.[3] يذكر لويس أنه في سنة 1979 وجد في جريدة "الدعوة" لسان حال "جماعة الاخوان المسلمين" المصرية وبالضّبط في قسم الأطفال حيث عدّدت الجريدة أربعة أعداء، ما على الأطفال إلا ترسيخهم في أدهانهم وهم: الصّليبيون واليهود والشيوعيون والعلمانيون. فاليهودي في الجريدة مسمّى كيهودي وليس الصّهيوني أو الإسرائيلي هو العدوّ، لأن اليهود جميعا أشرارا ولا يوجد يهود أخيار إطلاقا، اليهود بالوراثة والطبيعة والخليقة أشرار. وفي بعض الكتابات الدّعائية المماحكاتية السوفييتية في السابق والعربية وحتى الاسلامية أن الصّهيوني بكل بساطة هو اليهودي لينتج عنه أن معاداة الصّهيونية تعني بالضّبط معاداة اليهود. حيث ترجمت كلمة "يهودي" في كتب الخميني الفارسية إلى كلمة "Sioniste" في الفرنسية. فالوضع البشري الذي يشبه الوضع المزري الذي عاشه اليهود ويقارن به هو العبودية وسوء المعاملة الذي تعرّض له الأفارقة السّود من طرف جيرانهم

(1)Bernard Lewis, **Semites and Anti-Semites**, p 164, 165.
(2)Ibid, p 171.
(3) Ibid, p 195.

السّمر والبيض على السواء في آسيا وشمال إفريقيا وأوروبا والقارة الأمريكية لأن السود في أمريكا مثل اليهود في وضعية العداء للسامية الأوروبية والذي برّر بأساليب وطرق علمية وفلسفية، لخّص هدف الحركة المعادية للسامية في إبادة وإزالة اليهود نهائيا على طريقة«الحل النهائي La solution finale» النازية.[1]

في الأخير يرى لويس أن طبيعة النزاع العربي الإسرائيلي سياسية صرفة، صراع بين دول وشعوب على مصالح متضاربة وليس مسألة كراهية أو عنصرية، ولا هو نتيجة عداء العرب لليهود واليهودية. وإنه لولا المحرقة ما كانت لتوجد إسرائيل أصلا، وبالتالي بقيت المحرقة أهم المسائل الحساسة التي لا يناقشها العرب ولا يعترفون بوجودها أصلا، كما أن معارضة السياسة الخارجية التي تتبعها الحكومة في دول دكتاتورية متسلّطة من طرف مثقفين وسياسيين ينظر إليها في كثير من الأحيان على أنها خيانة إن لم تكن عظمى في البعض من أمثال هذه الدول الغير ديمقراطية.[2]

IV–الإسلام والعلمانية في الدولة التركية الحديثة:

اقترح المعهد الملكي المتخصّص في الشؤون الدولية بلندن على "برنارد لويس" تأليف كتاب حول تركيا، وهو موضوع كما أشار لويس يتمحور حول التاريخ الحديث والمعاصر، كان هذا في إطار مشروع بحث علمي متعلّق بـ" ظاهرة التغريب في الشرق الأدنى L'Occidentalisation du Proche-Orient" فسافر برنارد لويس بداية سنة 1949 قارئا وفاحصا للكتب والمجلات ومعاينا في نفش الوقت الأحداث والتّغيّرات الجارية والتي حصلت،فأنهى مخطوطة الكتاب سنة 1960. وصدرت في كتاب سنة 1961 عن منشورات جامعة أكسفورد, فلا المؤلف ولا الناشر توقعا النجاح المنقطع النظير لهذا الكتاب. الذي طرح على برنارد لويس مشكلا عويصا تمثل في أنه كتب أثناء مجريات وعند نهاية انتخابات سنة 1950، حيث أن الدراسة تنتهي بهذه الانتخابات والتي كانت الأولى التي جرت في جوّ من الحرّية والشّفافية التامة، دليل ذلك هو فوز ووصول المعارضة إلى سدة الحكم.

(1)Bernard Lewis, **Semites and Anti-Semites**, p 22.
(2)Ibid, p 218.

فالكتاب ككل هو عبارة عن دراسة تاريخية تنحصر في فترة العصور الوسطى لا الوقت الحديث أو الحاضر, لأن الكتابة في التاريخ المعاصر تقتضي نوعا آخر وأسلوبا مغايرا والتي ترصد التّحوّلات المتسارعة والمتلاحقة في تركيا، فاختار لويس هذه الانتخابات كخاتمة. من جهة أخرى نجده تلقى تكوينا تاريخيا واستشراقيا في ميدان واختصاص الحضارة الاسلامية، فدراساته تبدأ إذن من تاريخ الاسلام في العصور الوسطى وصولا إلى الامبراطورية العثمانية ثمّ بعد ذلك تركيا المعاصرة. إنّ عملية التغريب ليست أمرا سهلا وفي المتناول بالنّسبة لشعب انحدر من أواسط آسيا ويعتنق الاسلام ذو تقاليد شرق أوسطية إسلامية، كان لقرون عدّة يمثّل القيادة في الاسلام.

فاليوم ورغم كل التحديات والصّعوبات التي واجهتها بقيت تركيا وفيّة للقيم الديمقراطية.

1**–الاصلاح السياسي ونهاية التيوقراطية**: تمّت معالجة أول مشكل ذي طابع سياسي وهو: كيفية بناء الدولة التركية. فما معنى أن تكون تركيا جمهورية؟ مهناه أن تكون السّلطة والقيادة والادارة محدودة بالشّعب ومحفوظة بيد الشّعب. ومنه أصبحت القيادة بموجب القانون دون تحفّظ أو شرط بيد الأمة التركية، والنّظام الإداري يقوم على مبدأ "أن الشعب يقود نفسه بنفسه وكذلك مباشرة الوجهة التي يختارها" أي لا يجب أن تغتصب القيادة من يد الشّعب لا بالقوّة ولا بالعنف ولا بالإكراه والتّجبّر لكن يبقى الاصلاح الكبير هو: إعلان الجمهورية.[1] وبعد أن تم إعلان الجمهورية التركية لم تهضم الجماهير رعايا السّلطنة العثمانية هذا الأمر، مثل بداية كلّ مرحلة تاريخية جديدة أكيد ستجد تلك الجماهير صعوبة لتتأقلم مع الأوضاع المستجدة، لأن إعلان الجمهورية ما هو إلاّ إنشاء نظام جديد مكان نظام أوتوقراطية السلطان. معناه كذلك أن يصبح رئيس الجمهورية قائدا لما بين الخمسة والعشرة ملايين نسمة بدلا من أن يكون زعيما لكلّ المسلمين، ومعناه أيضا أن تصبح تركيا دولة صغيرة بدل أن تكون امبراطورية وبالتالي تصغر في عيون الأوروبيين.[2]

لقد وجه كمال أتاتورك هجومه الأول ضدّ التّصلّب والعناد الذي لا ينثني للأرثوذكسية الاسلامية، فالدولة الاسلامية التقليدية عبارة عن نظام تيوقراطي الله فيها هو الحاكم الذي يفصل في الحقوق والواجبات. والسّلطان مكلّف من الله بحمايتها، والعقيدة هي المكوّن الأول الرّسمي للنّظام السياسي والاجتماعي القائم، الفقهاء أو العلماء لا يزالون محتفظين بتأثيرهم وسلطتهم وبشكل كبير على الجماهير، حتّى النّظام التّعليمي والتربوي لا يزال تحت سيطرتهم في أغلب المدارس. قانون الأسرة والأحوال الشّخصية لا يزال مستمدّ من الفقه التقليدي الذي

(1) Bernard Lewis, **Islam et laïcité La naissance de la Turquie moderne,** traduit par : Philippe Delamare, Fayard, 2005, P 224.
(2) Ibid, p 229.

يسيّرونه. ومما فعله أتاتورك ضدّ الدّراويش أن أغلق "أربطتهم" وحلّ جمعياتهم ومنع اجتماعاتهم واحتفالاتهم وألبستهم، فالطريق الصّعب الذي سلكه أتاتورك بشعبه هو نقله من ضفّة حضارية إلى ضفّة حضارية أخرى بينما التقليد السائر والجاري هو أن الاسلام دين وحضارة يختلفان كلّ الاختلاف عن الأديان والحضارات الأخرى. كما يوحّدان ويجمعان المسلمين ويميّزانهما عن بقية البشرية من وثنيين ومشركين وكفار، لكن بفعل التّحديث أصبح جسد التركي المسلم "مستغربا Occidentalisé" من الرّأس حتى القدمين أي نمط الحلاقة والمعطف والسّروال والحذاء وغير ذلك من اللباس والموضة ومظاهر الأناقة الخارجية. لأن الحضارة كما يعتقد أتاتورك هي الحضارة الأوروبية ويجب على الأمة التركية أن تتحدّى كلّ العوائق والمثبطات التي من شأنها أن تمنع سيرها في طريق التقدّم النموّ. بل إن الحقيقة التي تواجهها هي أن شعبها ليس متحضرا وليس متمدنا، ولدخول العالم الحديث وتصبح جزءا منه يجب نزع كلّ مقاومة ومعاندة لعملية التحديث والتطوير أي التغريب. كذلك إعلان أن النظام القديم انتهى ولم يعد ساري المفعول وهناك نظام جديد حلّ محلّه. ومنه منع كمل أتاتورك مثلا ارتداء أي لباس يحمل المسحة الدينية أو استخدام الأيقونات والرموز ذات المضمون الديني في اللباس، وفرض على رعاياه أن يكون لباسهم على شاكلة الأمم المتحضّرة تماما أي الغربية.[1] كما تمّ استخدام التاريخ الغري غوري عوض التاريخ الهجري الاسلامي في كل الترتيبات والتنظيمات المعمول بها في الدولة وبشكل رسمي منذ سنة 1926. هاجم أتاتورك الحجاب النسوي أيضا طالبا من الأمهات والبنات نزعه بل تمّ اقتراح قانون يمنع ارتداءه سنة 1935.

الاصلاحات القانونية: ان المهمة الصّعبة تتمثل في تغيير نمط حياة الأسرة كي تشارك الممارسات وأفعال الأمم المتمدنة أو المتحضرة وبالتالي يجب إعادة هيكلة كل النظام القانوني والقضائي للبلد. ولهذا في 8 أفريل من سنة 1224 أوقف كمال أتاتورك المحاكم الشرعية، لكن بالمقابل الشريعة والأحكام الفقهية لا يزالان يهيمنان على نظام الأحوال الشخصية وأحاكم الأسرة. كذلك هناك بعض القضاة لا يزالون يطبّقون حدودهما ولو في محاكم لائكية، عموما خلال كل مراحل الاصلاح وحقبه بقيت أشياء من الماضي العيد. وفي 11 سبتمبر من نفس السنة اجتمعت لجنة مكونة من ستة وعشرين قاضيا أخذت على عاتقها تكييف "القانون المدني السويسري" مع مقتضيات وحاجات الدولة التركية. نتائج هذا العمل الجماعي أثمرت في 17 فيفري سنة 1926 وأقرّته الجمعية الوطنية وأصبح ساري المفعول ابتداء من 04 أكتوبر من نفس السنة. إنه أحد أهم التّطوّرات والقرارات الشّجاعة التي أخذته الدولة التركية على عاتقها، فلم تصبح الشريعة سارية المفعول لا في الادارة ولا في التجارة ولا في العقوبات. بل تمّ وضع حد لتعدّد الزوجات والطلاق وكل ما من شأنه أن يقف حائلا أو عائقا دون المحافظة على

(1) Bernard Lewis, **Islam et laïcité**, p 233, 234.

كرامة النساء، وتم تعويضها بالزواج والطلاق المدني مع تثبيت قوانين تضمن المساواة بين الجنسين، المسلمة باستطاعتها الزواج من كافر أو غير المسلم وفي مقدور أي راشد مكتمل العقل أن يغيّر دينه وعقيدته إذا أراد. فإقرار وتكييف القانون المدني السويسري من طرف البرلمان التركي ليس معناه وابتداء من اليوم الموالي من إقراره أن تصبح تركيا سويسرا الشرق الأوسط. وثمنا لهذا الانجاز تعرض كمال أتاتورك لمحاولة اغتيال فقال بعد نجاته من العملية الفاشلة "يوما ما سأموت لكن الجمهورية التركية ستبقى حية". وفي سنة 1927 تمّ اسكات كل معارضة

سياسية أو عسكرية أو دينية لعملية التغريب التي باشرها كمال أتاتورك.[1]

العلمنة وإقرار الحروف الرومانية: كان مشروع كمال أتاتورك عند انتخابه لعهدة جديدة هو اعطاء الدولة التركية والشعب التركي طابعا أكثر لائكية وعلمانية، واكثر وطنية واكثر حداثة وأقل أسلمة، ففي 10 أفريل 1928 تمّ إلغاء المادة القائلة بأن: "الاسلام دين الدولة التركية" من الدستور باجماع غالبية أعضاء البرلمان. وتمّ الاعلان أن تركيا دولة علمانية حديثة بدستورها وقوانينها ومؤسساتها. لكن بقي الشيء القوي والعالمي الذي يربط تركيا بالشرق كما يفصلها عن مجتمعات الدّول الغربية ألا وهو: الأحرف العربية. فإذا كان قد تمّ الحاق الهوية الاسلامية بالخلافة والأحكام الفقهية بسلّة مهملات التاريخ فإنه بات من الضرورة بمكان التّخلّص من الكتابة على الطريقة العربية أيضا, فلقد قرّرت السلطات السوفييتية إحلال الحروف اللاتينية والكتابة اللاتينية محل الأحرف والكتابة العربية على كل اللهجات التركية الموجودة في الاقليم السوفياتي، كان هذا المثال موحيًا وفي نفس الوقت محفّزا لحكومة أنقرة بأن تسلك نفس الطريق سنة 1927، أما القرار السوفياتي فكان سنة 1926 وتم تجسيد المشروع خلال سنة 1928 ففي شهر أوت من نفس السنة أصبح رسميا الكتابة بالأحرف اللاتينية بدل العربية. وفي 03 نوفمبر من نفس السنة تمّ إعلان قانون يمنع بموجبه منعا باتا كتابة اللغة التركية بالأحرف العربية ويعاقب كلّ من يفعل ذلك حتى آخر السنة كآخر أجل للمترددين في تطبيقه وهذا تطبيقا للمبدأ القائل:« يجب غلق آخر أبواب الماضي وفي نفس الوقت فتح أبواب أخرى للمستقبل» أي حضارة الغرب الحديث والمعاصر.[2]

التجربة الديمقراطية في تركيا: رأى الآباء المؤسسين الأوائل للدّيمقراطية التركية أن حرية النّقد وما يتبعها من حرّية الصحافة وكذلك وجود معارضة قويّة سيساهمان حتما في تحسين مستوى السياسات وعلى كل المستويات سواء السياسية منها أو الاجتماعية أو الاقتصادية وحتّى الثقافية. وبالتالي السماح بتأسيس الأحزاب السياسية وحرّية

(1) Bernard Lewis, **Islam et laïcité**, p 238.
(2) Ibid, p 242, 243.

المنافسة من أهم مبادئ الجمهورية العلمانية وهذا ما يخلق ديمقراطية تعددية. ففي المجال الاقتصادي كانت الأزمة العالمية لسنة 1929 قد شكّلت امتحانا صعبا للدّيمقراطية التركية الليبرالية من ركود تجاري وانهيار الاسعار وانتشار البطالة وتفشي الفقر، وأهم شيء عانت منه تركيا هو انهيار أسعار المنتجات الفلاحية أهم المنتجات في التبادلات الخارجية التركية، لكن هذا يضمن على الأقل الاحتياجات المعيشية للسكان مما يساعد على تجنب أكبر قدر من الخسائر الناتجة عن هذه الأزمة. ولقد وجد القادة الأتراك أنفسهم أمام أزمة حادة تضع مصداقيتهم على المحك وبالتالي تستدعي حلولا جادة وعاجلة، ومنه لجأت تركيا إلى أساليب تقليدية لمعالجة الوضع من تقليص لحجم الواردات والانفاق العمومي، ولتشجيع الانتاج المحلي تمّ اللجوء إلى الزّيادة في الرّسوم الجمركية على السّلع المستوردة بداية من أكتوبر 1929 لتدعيم الصّناعة الوليدة، كذلك التقليص من حجم الضرائب. [1] فرضت كذلك اجراءات صارمة على كل العمليات المالية من صرف وغيرها وكل عمليات الشراء من الخارج، اتخذ هذا الاجراء في ديسمبر 1929 أين وصل الجنيه الاسترليني بـ 10،11 ليرة تركية. غيرت هذه الاجراءات الميزان التجاري لصالح الجانب التركي وكذلك ساهمت في حماية المنتجات المحلية وكل التجارة الخارجية أصبحت تحت مراقبة الحكومة ولتدعيم الصّناعة سهلت الحكومة عملية الاقتراض بغية تحقيق قدرا كافيا من النمو الاقتصادي مما ينعكس على مستوى معيشة السكان كما يميّل كفة ميزان التبادل التجاري لصالح تركيا، فخلال أوج هذه الأزمة تصاعدت الأصوات وازدادت حدّة الكراهية المعادية للغرب والرّأسمالية وهناك من نادى بأن عدوّ تركيا الأول هو الغرب والامبريالية الرأسمالية، هذا الغرب يواجه أزمة لا قبل له بها ولا قدرة له على مواجهتها أنه يسير في الاتجاه الخاطئ وهو مريض. ففي تركيا لا يزال رجال المال والاعمال عددهم ضئيل وضعيفي الحيلة أمام مثل هذه الأزمات كما أن الجمهورية الوليدة لا تسمح بدخول رأسمال اجنبي ورجال اعمال اجانب للعمل والاستثمار في البلد وبالتالي واجهت الحكومة مخاطر جسيمة، فغالبية أصحاب رأس المال ورجال الأعمال في تركيا هم من أهل الذمة سابقا أي نصارى ويهود. كانت روسيا السوفياتية ذات الاقتصاد الموجه من قبل الدولة مسّتها أيضا الأزمة لكنها واجهتها وفقا لمبادئها الخاصة ونجحت بعض الشيء، لت تتخلّف الحكومة التركية في اقتباس بعض الحلول لمواجهة الأزمة لكن سرعان ما تجاوزتها وبقي الاقتصاد التركي اقتصادا رأسماليا ليبراليا.[2]

المؤثرات الروسية: استفادت تركيا من سياسة التدويل L'étatisation أو مركزية الدولة في التسيير التي ينتهجها الاتحاد السوفياتي والتي تتبعها كذلك كل الدول ذات التوجه الاشتراكي أو الاجتماعي الشيوعي، حيث كانت

(1) Bernard Lewis, **Islam et laïcité**, p 246.
(2) Ibid, p 247, 248.

تجري اجتماعات وتشاورات متبادلة بين الجانبين أي التركي والسوفياتي كما كانت هناك اتصالات مباشرة، مع بدايات الحركة الكمالية عندما واجه النظامان الثوريان نفس الاتهامات بالخروج عن القانون كما عانى من نفس الضغوط والتدخلات الامبريالية في شؤونهما الداخلية. ولقد أبرما في 17 ديسمبر 1925 اتفاقية صداقة سياسية من دون أبعاد أو خلفيات أيديولوجية، حيث رفض كمال أتاتورك الحجج الشيوعية وحارب أنشطتها في تركيا ودعاياتها وبالتالي قام أتاتورك مثلما قام منظري الكومنترن السوفيات باعتبار أن رافضي الشيوعية الاتراك هم التقدميون والثوريون الحقيقيون لأنهم قوضوا النظام الاقطاعي القديم وذلك باتباع سياسة يمينية لا يسارية والسماح بالتّطور والتّقدّم الصّناعي مثلما يقاوم هيمنة الرّأسمال الغربي. ولمواجهة الدعاية السوفياتية المهاجمة للسياسة الداخلية التركية هاجمت أيضا بالمقابل وسائل إعلام تركية باعتبارها أحد أجهزة الحكومة السياسات الفاشلة للحكومة السوفياتية في الدّاخل.[1]

سياسات مركزية الدولة: L'étatisme في سنة 1931 صرّح كمال أتاتورك مبيّنا في ذات الوقت مبادئ الحزب الجمهوري باعتباره الحزب الحاكم في تركيا وهي: الجمهورية، القومية، الشعبية، مركزية الدولة، العلمانية الثورية. فالمبدأ الجديد المعلن هو: التدويلية أو مركزية الدولة ولتي لا تعني أبدا الاشتراكية، أي الاقتصاد الجماعي وإلغاء الملكية الفردية والخاصّة وتقييد الصّناعة والتجارة. والهدف من هذه السياسة هو الاسراع في تطوير مشاريع داخل مجالات رئيسية وضرورية بغية تقوية الأمة وجلب سعادتها أين أصحاب رأس المال الخواص غير مؤهلين لذلك أو لا يستطيعون الاستثمار فيها مثل صناعة النسيج أو الورق والزجاج والرّخام والصّناعات القاعدية كالحديد والفولاذ والمنتجات الكيميائية. فالتدويلية التركية قائمة على التّنظيم الخاص والرّؤى الشخصية للأفراد المتوافقة مع احتياجات حجم الأمة وشساعة البلد لا تفرض أفكار ونظريات الموجهون الاشتراكيون منذ القرن التاسع عشر. وخلال عشرية الثلاثينات واجه كمال أتاتورك مخاطر دول المحور من فاشية ونازية، ولكنه واصل سياسة التغريب والاصلاحات في مجالات أخرى ففي سنة 1934 أصبح للنساء حق الانتخاب فتمّ انتخاب سبعة عشر امرأة سنة 1935 للعضوية في البرلمان. خلال هذه السنة كذلك تمّ وضع اسم ولقب لكلّ عائلة تركية والعطلة الأسبوعية تبدأ يوم السبت على الساعة الواحدة بعد الزوال إلى غاية صباح يوم الاثنين بما يتوافق ونمط اللباس الجديد. حيث أن الراحة الأسبوعية هي من عادات اليهود والنصارى وليست إسلامية إطلاقا لأن يوم الجمعة هو يوم صلاة الجماعة في الجامع لا يوم عطلة، ومنه فالأسواق المحيطة بالمساجد تعرف في هذا اليوم نشاطا أكبر لأنه منذ سنة 1920 كانت عطلة نهاية الأسبوع كلّ يوم جمعة، لكن في سنة 1924 استبدل بيوم الأحد بينما بقي ليوم الجمعة الأولوية

(1) Bernard Lewis, **Islam et laïcité**, p 249.

الاقتصادية والادارية. والاتراك ككل المسلمين لا لقب لهم فلا يحملون إلا الاسم منذ الولادة ولكن تم إضافة اللقب العائلي للوالد كاسم ثاني وهذا منذ الولادة.

لقد قاد كمال أتاتورك بلده لمدة عشرين سنة وتحوّل من قائد عسكري (باشا غازي) إلى رئيس دولة مدني، من شرف الجهاد إلى شرف الأبهة البرجوازية الخبرة العملية الفعالة والكفاءة في مجال الاقتصاد من أجل القيام بمهامه الجليلة، فكرتان هيمنتا على حياته: الأمة التركية والتّطوّر الحضاري والحضارة هي الغرب، لا غيره لضمان المستقبل. الأتراك أصدقاء لكل الشعوب المتحضّرة رغم الاختلاف إلا أنه هناك حضارة واحدة جامعة، فكل أمة تريد معانقة التقدم يجب أن تشترك في هذه الحضارة ومنه فالإصلاح هو تغيير البنية الاجتماعية والثقافية كلّيا وبشكل جذري. لكن هذه الإصلاحات بقيت محصورة فقط في المدن بينما لم تمس الأرياف. لقد حملت الثورة الكمالية الحياة والأمل للشّعب التركي الوليد والناشئ فجعلت منه شعبا حيويا ووضعته على الطريق السليمة. (1)

الوصول إلى الديمقراطية: أهم حادث في تركيا بعد موت كمال أتاتورك في مجال الرّقي الديمقراطي التركي هو انتخابات ماي 1950 الحرّة والشّفافة مترجمة في الانتصار الساحق للمعارضة، فالحزب الحاكم "حزب الشعب الجمهوري" أشرف على الانتخابات الحرّة والهادئة والتي أدت إلى سقوطه من على سدة الحكم مما يعني أنه ليس حزبا شموليا ولا يستغلّ أجهزة الدولة لصالحه من صحافة وإعلام وإدارة...الخ. فهذا الحدث لا سابقة له في تاريخ تركيا أو منطقة الشرق الأوسط ككل، مما يعبر عن النضج السياسي الذي بلغته تركيا، ولا يعني هذا أن الوصول إلى هذا لمستوى من الديمقراطية تمّ دون أي صعوبات تذكر فعلى النّقيض من دول الشرق التي يتساوى فيها الاستقلال مع الحرية الجماعية دون الفردية فإن تركيل عرفت حركة ديمقراطية حقيقية واجتماعية أي ليس حق الأمة مقارنة بباقي الأمم لكن أيضا حقوق الأفراد المواطنين داخل الأمة.

التحوّل الاجتماعي: لم يبق المجتمع التركي مجتمعا تقليديا محافظا بل شيئا فشيئا أصبح مجتمعا حديثا يتكوّن من مواطنين حركيين ومنفتحين. وارتفاع نسبة التمدن ونقصان نسبة الأمية، حيث كانت نسبة المتعلّمين 10% سنة 1927 لتصل إلى 34,6 % سنة 1950. وبين سكان المدن بلغت نسبة المتعلمين 72 % لكن نسبة أمية النساء بقيت مرتفعة، وبطبيعة الحال إذا كان السكان يحسنون القراءة والكتابة فإنهم لا محالة قادرين على تبني ممارسات وأفكار وأذواق جديدة وهذا عن طريق قراءة الصّحف والاستماع إلى الاذاعات ومشاهدة التلفاز. وقراءة القصص وازدهار المسرح بزيادة جمهوره ودور السنيما والملاعب الرياضية، كذلك تحديث المواصلات بأنواعها المختلفة

(1) Bernard Lewis, **Islam et laïcité**, pp 253, 256.

وانتشار الإنارة العمومية مع توفير الأمن والمراقبة مع إدارة حديثة وفعالة لتأمين هذه الخدمات باستمرار فشبكة سكك الحديد وطرق المواصلات غيرت من عادات ومن ذهنية السكان من ركوب الحمار والبغل والجمل إلى ركوب القطار والحافلة والسيارة والطائرة، فالتنقل والتواصل الاتصال أصبح سهلا ميسّرا وسريعا مما عجّل بانتشار الأفكار الجديدة وأوجب تغيير الموقف من الذات ومن الشعوب المتقدّمة والمزدهرة كلّ هذا يسمّى تحوّلا اجتماعيا وذهنيا وبدنيا يبرز كيفية تأصل وتجذّر تركيا في العالم الحديث، كذلك عملية الانتخاب فالناشئة التي تربت وتعلّمت في ظلّ المشاريع التحديثية والتّغريبية الكمالية ما عليها إلا اتمام ومواصلة هذا المشروع القومي الوطني الذي يريد أن يجعل من تركيا في مصاف الدّول الأوروبية وأن يصبح جزءا من أوروبا.[1]

أشكال التغيير: على مستوى الأمة والمجتمع حيث أن الأمة ليست مجموعة من الأفراد يحكمها الرّابط الاثني أي الجنسي و العرقي أو الكيان الجغرافي والسياسي فقط، بل الأمة هي كلّ الرجال والنساء الذين تلقوا نفس التربية والتعليم ويتبعون ويحترمون نفس القواعد اللغوية والدّينية ونفس مبادئ الأخلاق والذوق الجمالي. أما الوطن فهو البلد المعزّز الذي تجب التّضحية من أجله، داخل حدوده السياسية تعيش الأمة بتاريخها القديم المخلّد لذكرياتها ومجدها التليد المتجذر في هذه الأرض. أما السيادة الدينية في ما وراء الحدود السياسية والتي كانت على كل العالم الاسلامي تقريبا. لكن وبحلول القرن التاسع عشر تعرّض هذا العالم غلى حملة استعمارية أوروبية شرسة من طرف أربعة امبراطوريات هي: روسيا، فرنسا، بريطانيا، هولاندا وأمام هذا الخطر المحدق بتركيا كتب "عاكف أفندي" رئيس الكتاب سنة 1822 عن عالم الاسلام وما يجب على العثمانيين القيام به: أولا مواصلة الجهاد مع التضحية بكل ما هو نفس ونفيس حتّى الموت أو ثانيا التراجع مع الدفاع المستميت للمحافظة على إقليم الأناضول أو ثالثا أو لا قدّر الله يتّبع الأتراك مثال شعوب شبه جزيرة القرم والهند وقازان فيصبحوا مجرّد رعايا وعبيد للاستعمار. لقد جرّب العثمانيون الاقتراح الأول لكنهم في النهاية لم يستطيعوا التّخلّي عن الاقتراح الثاني.[2] وبالتالي كانت تركيا أمام خيار سياسة العثمنة أي الاحتفاظ ببيت الخلافة أو اتباع سياسة الوحدة الاسلامية أو القومية الاسلامية، أو اتباع سياسة القومية التركية. حيث كان الدين هو المفرّق بين الأخ والأجنبي في السابق به تتحدّد هوية الأمة "أمة دون الناس" فرؤية الاسلام إلى كلّ البشرية كانت وفق هذا التّصنيف الثلاثي: المؤمنون، أهل الذمة الخاضعين لسلطان الاسلام من الكفار، وكفار دار الحرب الغير خاضعين لسلطان الاسلام, ومهمة المؤمنين هي ضمّ دار الحرب إلى دار الاسلام وهداية أهلها إلى دار الاسلام. ومن بين كلّ الشعوب التي اهتدت للإسلام فإنه ما عدا

(1) Bernard Lewis, **Islam et laïcité**, p 273.
(2) Ibid, p 285.

الشعب التركي الذي شكّل هويته الخاصّة والمتميّزة داخل الاسلام ولا يحتفظ بشيء من تاريخه في ما قبل الاسلام. وحوالي منتصف القرن التاسع عشر ظهرت كلمة تركيا أما قبل ذلك فلا، وهي لفظ غربي استخدمه الأوروبيون للدّلالة على أن الأتراك هم أنفسهم من يشكلون أرض الاسلام. واستخدم الشباب التركي مؤسسي تركيا الفتاة خلال القرن التاسع عشر لفظة "تركستان" الكلمة الفارسية التي تعني بلد الأتراك. لكنه استقرّ رأيهم عند الاستخدام الأوروبي "تركيا" وأصبح هذا الاسم رسميا سنة 1923 للدلالة

على الدولة.[1]

الوطنية والقومية: المفهوم الحديث الوطنية Patriotisme جاء من أوروبا الغربية وبالضبط من إنجلترا وفرنسا وبلدان أخرى التي تجعل من الدولة بمثابة الملك في رعايتها للأمة والشعب والبلد، هذا النوع من الدولة يقوم على إعطاء الفرد الحرية الكاملة دون هيمنة الجماعة الاثنية لكي ينسحق فيها سحقا. وفي تركيا وطن معناه Patrie والأمة Nation تقابلها كلمة "ملة". الوطن معناه العربي مكان الميلاد والاقامة فهو البلد والمأوى كالمدينة والقرية حسب السياق الذي نجدها فيه ولكن هذا اللفظ لم يكن يحمل المعاني والدلالات السياسية كما هو اليوم. وخلال القرن التاسع عشر استخدم هذا اللفظ في وصف البلدان الأوروبية وعلاقتها برعاياها، ومنه تم ترجمة كلمة Patrieالفرنسية بـ"وطن" وPatriote بـ"وطني" و Patriotisme بـ"وطنية". أما لفظة "ملة" فهي عربية جمعها "ملل" للدلالة على الدين ثم تطوّرت لتدل على "الجماعة الدينية" أو "المجتمع الديني" وبشكل خاص الأمة الاسلامية وفي الامبراطورية العثمانية استخدمت لتمييز الجماعات الدينية وسمّي هذا التنظيم "النظام الملي". ففي أوروبا حلّت الوطنية محل الدين وبهذا انتقلت أوروبا من عهد الاقطاع إلى الحداثة والتنوير، نامق كمال صرّح بأن الاختلاف والتنوع داخل البلد التركي من مسلمين وغيرهم ليس ضُعفا بل قد يكون هو سبب القوّة والتّقدّم إذا تمّ استخدام الحصافة والحكمة.[2] من جهة أخرى كانت الأفكار القومية هي سبب انهيار الامبراطورية العثمانية وانفصال الأقليات البلقانية خاصة عنها، أما في بلدان وسط أوروبا فقد شاعت هناك فكرة "الدولة الوطنية" لا "الدولة القومية" وفي هذه البلدان تكونت وتأثرت غالبية النخبة التركية، أما في أوروبا الشرقية فقد شاعت هناك بالمقابل "الدولة الأمة" وسيطرت القومية الرومانسية الذاتية في تعريفها، وهي غير متسامحة متعصّبة جدا تمتاز بالشوفينية في تعابيرها. لكن الوفاء للعرق والجنس كان مستهجنا عند الأتراك مقارنة بالوفاء للوطن وبالتالي هيمنت النزعة الوطنية على الطبقة السياسية التركية. كما لعب المستشرقون من المختصين في الدراسات التركية La Turcologie الدور

(1) Bernard Lewis, **Islam et laïcité**, p 291.
(2) Ibid, p 297.

البارز في تعريف الأتراك بأنفسهم ولغتهم. بل إن قواعد اللغة التركية أبصرت النور في أوروبا ومن طرف مستشرق بريطاني هو "آرثر لوملي ديفيدس Arthur Lumley Davids" في كتابه:Grammar of the Turkish Language المنشور عام 1832 مع مقدمة تاريخية طويلة جدا، وكانت له ترجمة فرنسية سنة 1836. اقتبس منه الكثير كلا من "فؤاد باشا" و "جودت باشا " في كتابهما "القواعد العثمانية" المنشور سنة 1851 أول كتاب في قواعد اللغة التركية الحديثة المنشور بالتركية أيضا ففيه دفاع مستميت عن مفهوم "الأتراك" ولم يدافع بالمقابل لا عن المسلمين ولا عن العثمانيين. ولقد صرّح فؤاد باشا أن الامبراطورية قائمة عل أربعة أسس هي: الدين الاسلامي (الملة)، الدولة التركية، السلطان العثماني والعاصمة اسطنبول، ومنه لم يكن للتعريف الاثني أو العرقي أي معنى. فالفرق بين الإسلاموية L'islamisme والعثمانيةL'ottomanisme والتركية Le Turquisme، أن العثمانية تعني الولاء للإمبراطورية لكن هذا انتهى، أما الاسلام فحدوده أكبر من أن توجد له حدود أصلا وأخيرا النزعة التركية يمكن حدّها دينيا ولغويا واثنيا في بلد معين أو في وطن محدد. ومنه فالوطنية هي فكرة جديدة بالنسبة لدولة قومية إقليمية أسست في تركيا بواسطة الأمة التركية معرّفة كما يلي: في إقليم الأناضول المنطقة المأهولة بغالبية سكان عثمانيين مسلمين يوحدهم الدين والعرق والهدف المشترك. وازدهرت القومية الثقافية التركية منذ 1908 المتمحورة حول مفهوم "التركية" التي تعني الهوية والوفاء للأمة، لكن أضافت الجمهورية الكمالية مفهوما آخر: تركيا وطن الأتراك.[1]

الدولة والحكومة: خلال القرن التاسع عشر عمل الاصلاحيون الأتراك كل ما في وسعهم إعطاء الامبراطورية العثمانية شكل وهيكل دولة أوروبية وذلك بنسخ النموذج الأوروبي كما هو مع التعديل ان اقتضى الأمر وبالضبط كان النسخ وفق النموذج الفرنسي، في القانون والنظام القضائي، والتوزيع الوزاري والتنظيم الاداري الأوروبي، فالإصلاحيون الليبراليون كان هدفهم جعل الامبراطورية العثمانية ديمقراطية برلمانية والسّلطان عبارة عن ملك دستوري، والنموذج هذه المرة كان بلجيكيا لا فرنسيا لأن الدستور البلجيكي لعام 1831 أقرّ أنّ مكوّناته تسير في الاتجاه الليبرالي وفق نظام ملكي مكتوب أو مدوّن باللغة الفرنسية. لكن الإمبراطورية العثمانية ليست بلجيكا. إلى أن تم الاعلان عن تغير تركيا من امبراطورية إسلامية عالمية إلى دولة قومية علمانية سنة 1921. **رئيس الدولة**: أحد أهم الأعمال الكبرى الناتجة عن الثورة الكمالية هو تعويض السّلطان–الخليفة الملك وفق الأحكام الدّينية الاسلامية برئيس تنفيذي علماني منتخب. ففي الإمبراطورية قديما كان السّلطان هو المصدر الوحيد للسّلطة فهو من يعيّن كبير الوزراء وبقية الوزراء وقادة الجيش والبحرية وكبار المسئولين في الدولة والآمر بالصّرف، لكن باتباع

(1) Bernard Lewis, **Islam et laïcité**, p 309.

النموذج الأوروبي ومسايرته تمّ تقليص هذه السّلطات وتوزيعها حسب كل اختصاص بل تمّ توسيع المجال الإداري فظهرت نشاطات إدارية حديثة لم تكن معروفة سابقا كالنقل والبريد والأشغال العمومية والتربية والتعليم...الخ التي أصبحت لها وزارات تسيّرها. ففي القرن التاسع عشر كلمة "ملكي وملكية" تدلّ بشكل كبير على "مدني" وبالتحديد الإدارة المدنية للدّولة وفي نفس الوقت نقيض فرعين آخرين هما "عسكرية" و "دينية–فقهية" للإدارة المدنية، فكل ما هو "ملكي" بقي مرتبط في الدولة العثمانية بالخدام (العمال) لا العسكريون ولا الفقهاء في الدولة. فالنّظام الذي كانت تتبعه وتسير وفقه الإمبراطورية العثمانية يمكن تصنيفه مع ذلك النّظام الذي كان سائدا خلال القرون الوسطى الأوروبية، إنه نظام إقطاعي–عسكري فيه النواحي أو الولايات والمقاطعات الإدارية تدار من قبل قائد عسكري يسمّى كذلك "سنجاق باي". من جهة أخرى نجد لويس يضيف أن حضارة الاسلام هي بالأساس حضارة مدنية حضرية ازدهرت ثقافتها في المدن والحواضر الكبرى لا في الصّحارى ولا في الأرياف، وبالتالي تمتلك نظاما قضائيا وإداريا مميّزا، لكن مع هذا لا يوجد في الاسلام ما يسمّى الشّخصية الاعتبارية فلا توجد دولة واكن يوجد قائد وأعوانه فقط، ولا توجد محاكم لكن هناك قاض يحكم في القضايا فقط.

الدين والثقافة أو العلمنة والعلمانية: يحدّد برنارد لويس سياسات العلمنة التي فرضها قادة تركيا فمنذ البداية كانت الحركة الكمالية ضدّ تأطير الفقهاء للعامة أو الجماهير الشعبية واقتيادها من طرفهم أي أنها Anticléricalisme "ضدّ الكهنوت"، الأفكار العلمانية أفكار وضعية Positivistes. هذه العلمنة لم تكن متبناة من طرف المثقفين فقط بل من طرف الضّباط العسكريين أيضا الذين كانوا يشربون الخمرة ويأكلون لحم الخنزير التحمسين كلهم لفرض الأفكار الوضعية وفصل الدين عن الدولة، كانوا يسمّون بالضبط "أيديولوجيي التركية" فأحدهم لم يستخدم كلمة علماني وإنما استخدم في كتاباته وأقواله "لاديني". فلقد أوقف كمال أتاتورك العمل بالشرائع القرآنية وفصل الدولة عن الاسلام وفق منهج فعال بداية بالتقليص والتقليل ثمّ المنع لكلّ تعليم ديني ثمّ أخيرا تعويض التشريع الديني بإحلال محله القانون المدني وقانون العقوبات الأوروبي، كما قام بتأميم الهياكل والأبنية الدّينية وإضعاف ثمّ إلغاء سلطان العلماء، كذلك تغيير العادات والتقاليد والرّموز الاجتماعية والثقافية مثل اللباس والحلاقة والأجندة والحروف، فكل مرجعية نحو الاسلام تمّ حجبها بحلول شهر أفريل من عام 1928. فكان الصّراع ضد الدراويش أصحاب الطرق الصّوفية شديدا خاصة الطريقة البكتاشية والمولوية.[1]

(1) Bernard Lewis, **Islam et laïcité**, p 354.

الاصلاح العلماني الكبير كان سنة 1924 والذي استهدف العلماء لا الدراويش لكن اتضح فيما بعد المقاومة الخطيرة التي تهدد عملية العلمنة لا تأتي من العلماء وغنما من الطرق الصوفية التي تتميز بقاعدة شعبية عريضة بينما كان غالبة العلماء مجرد موظفين عند الدولة أو الحكومة. أعلن كمال أتاتورك الهجوم على كل الطرق الصوفية وبشكل عام مستهدفا نمط الحياة الذي تتبعه بداية باللباس التقليدي للمسلمين الأتراك، فالهدف من الثورات كما اعتقد الكماليون هو من الواجب اتمامها والوصول بها إلى غاياتها والتي هي بصدد الاكتمال خاصة أن شعب الجمهورية التركية هو في وضعية المجتمع الحديث ومتمدّن كليا سواء في الفكر أو في المظهر والشّكل الخارجي ومنه فالإنجاز العظيم للثّورة هو محاربة الذهنيات الغير قادرة على قبول هذه الحقيقة، وحاملي مثل تلك الذهنيات لا يزال عددهم كبير إلى اليوم يحملون هذه العقلية ويريدون ليّ وثني عزيمة الأمة وبالتالي يجب اقتلاع مثل هؤلاء الأشخاص كلّيا لأنه إذا لم يتم اقتلاعهم فانه لا يمكن ادخال النور إلى أذهان الناس. إن الجمهورية التركية كما صرّح كمال ليست بلد الشيوخ من رجال الدين والدراويش والمريدين والإخوة، بل إن الطريقة المستقيمة والأكثر صحّة هي طريقة الحضارة لا الدراويش فلكي تصبح انسانا حقا يجب أن تفعل ما تطلبه منك الحضارة، وشيوخ الطرق الصوفية يفهمون ويدركون ما أقوله حسب كلام أتاتورك ومنه يجب عليهم فورا غلق زواياهم وأربطتهم وأنّ مريديهم أصبحوا ناضجين بما فيه الكفاية كان هذا في سبتمبر 1925.[1] فالطريق السوية التي يسلكها الشّعب التّركي مؤسسة على المعرفة الصّحيحة المنبثقة من العلوم الوضعية، أساس السياسة الدينية لكمال أتاتورك هو العلمانية وليس "اللادينية L'irréligion" والتي لم يكن هدفها هدم الاسلام ولكن فصله عن الدولة ووضع نهاية للسلطات الدينية وهيمنتها على الشؤون السياسية والاجتماعية والثقافية. ففصل الدين عن السياسة تمّ اقراره في 29 أفريل 1920. بمعنى آخر تحديث وتأميم الاسلام في حدّ ذاته فلا تستغل شعاراته وعقائده والعواطف تجاهه لأهداف سياسية أو وفقا لها يتمّ تأسيس أحزاب وجمعيات سياسية. والأمر الجدير بالملاحظة هو أنه رغم العلمنة المعلنة من طرف الدولة التركية إلا أنها لم تعلن سياسة ما ضدّ الاسلام وإنّما تمّ الحدّ من نفوذ الاسلام في السّلطة وفي المجتمع وفي الثقافة. واستمر صوت الآذان يعلو سواء بالتركية أو العربية والقيام بالمساجد من طرف موظفين في الحكومة من أئمة وغيرهم وهناك وزارة خاصّة بالشؤون الدينية في الحكومة. كما أن الحدّ من التربية الدينية ومن نفوذ الفقهاء في عقول العامة عجّل من وتيرة الاصلاحات القضائية والاجتماعية. وتم تحديد عدد المساجد في العاصمة اسطنبول، فمحمد الفاتح وبمجرّد فتحه القسطنطينية حوّل كنيسة آيا صوفيا إلى مسجد لكن الجمهورية العلمانية حوّلته إلى متحف. لكن هل معنى هذا أن سياسة العلمنة لم تلاق أي معارضة من أي نوع؟ فأول

(1) Bernard Lewis, **Islam et laïcité**, p 360.

علامات المعارضة الدينية لسياسة الحكومة العلمانية للدّولة كانت سنة 1940 حيث أنه في السنة التي قبلها أي 1939 قررت وزارة التربية التركية نشر نسخة تركية من دائرة معارف الاسلام L'encyclopédie de l'islam المؤلف الجماعي الضّخم المنشور في "ليدن Leyde" بهولندا من طرف فريق عالمي من البحاثة المستشرقين الأوروبيين. وفي النسخة التركية لم يتم الاكتفاء بالترجمة فقط بل تمّ إضافة أشياء جديدة لموادها من طرف الفريق الذي قام بالترجمة والمراجعة مثلما أضيفت مواد وأبحاث أخرى

ولكن بنفس الروح العلمي والفكر الذي ألفت به هذه الدائرة في ليدن.

لكن مجموعة من الأصوليين بقيادة "اشرف أديب Esref Edib" والذي يدير دورية أو مجلة إسلامية عنوانها "سبيل الرشاد" أعلنت بصراحة أنها ضدّ هذا المشروع ترجمة ونشرا معتبرة إياها دائرة معارف ضدّ الاسلام حجتها أنه تم إنجاز هذا المشروع من قبل مبشرين نصارى هادفين إلى نشر عقيدتهم وهدم مبادئ الدين الاسلامي. فكيف لوزارة التربية أن تُقبل على مثل هذا العمل المضاد للإسلام؟ وكثير من الحبر سال حول هذا الموضوع سواء في الصّحف أو في المجلات من قبل هؤلاء الأصوليين وفي النهاية قرّروا نشر دائرة معارف موازية سنة 1941 بعنوان "دائرة المعارف التركية حول الاسلام" تمّ تأليفها وفق النموذج الرّسمي المنشور من قبل وزارة التربية مع إضافة تعليقات عند شرح موادها ومحاججات أن هذا من وجهة نظر إسلامية خالصة. وحقيقة أن استقرار الديمقراطية وثباتها في تركيا بعد الحرب أتاح حرّية عرض وبروز وجهات نظر مختلفة وبالتالي استغل القادة الاسلاميون الفرصة للتعبير عن كرههم وامتعاضهم من العلمانية ولإعادة تثبيت وإقامة الاسلام من جديد، وأوّل ما تمّ طرحه للمناقشة العامة هو "التربية الاسلامية". ففي سنة 1949 تمّ إقرار التربية الاسلامية لتدرّس في المدارس الرّسمية التركية ساعتين في الأسبوع بعد ظهر كل يوم سبت بشرط موافقة الآباء على هذا الأمر وتمّ انشاء المقرر بالتنسيق بين وزارتي التربية والشؤون الدينية والأوقاف حيث قيل وقتها أن هذا هو الاسلام الحديث. والخطوة الثانية كانت سنة 1950 عندما تمّ الاقرار بأن درس التربية الاسلامية أصبح إجباريا وليس اختياريا. لكن هذا القرار لا يشمل إلا تلاميذ السّنة الرّابعة والخامسة ابتدائي فقط وفي بقية الأقسام تبقى اختيارية ومنه تمّ طرح كذلك مشكلة "التعليم الدّيني الجامعي" الذي اختفى منذ سنوات عديدة حيث لم يعد هناك أساتذة يدرّسون الاسلام في الجامعة أو حتّى المدارس، هذا الغياب استغلّه المتعصّبون والجهلة لمنشّطي ما يسمّى التجديد والإحياء الاسلامي وبالضّغوط الممارسة قرّرت الحكومة فتح كلّية أصول الدين لطلبة سنة 1949.[1] لكن ليس في العاصمة اسطنبول ولكن في مدينة أنقرة حيث كانت تابعة

[1] Bernard Lewis, **Islam et laïcité**, p 365, 366.

للجامعة وليست مثل مدرسة القضاة القائمة بذاتها، ومع ذلك هناك بعض التجديد حيث كانت هذا الكلية الرّائدة في تخصيص كرسي للفن الاسلامي وكرسي آخر مخصّص لتاريخ الأديان. هذا يبرر أنه بعد الحرب العالمية الثانية تسارعت نشاطات الحركات الاسلامية. واستغلّ النشطاء الاسلاميون فضاء الحرية لرفع الرّأس حيث مرّت سنوات قبلها لم يجرؤوا حتّى على رفع الصّوت. وظهر اللباس التّقليدي من جديد وسبلت اللّحي وظهرت الجمل العربية على صفحات المجلات وجدران المساجد والمقاهي والقصاصات التي تباع في الشّوارع وكتب الجيب لتوجيه العوام من الجماهير واخرى حول سيرة الرّسول وشخصيات أخرى، ودراسات في التاريخ وفي العقيدة والتّصوّف الاسلامي وترجمات وتفاسير قرآنية وازداد عدد الحجاج الأتراك إلى مكة فوصل عددهم إلى تسعة آلاف حاج سنة 1950. كما وافقت الحكومة على منح رخصة تصريف العملة للحجيج، كما كانت قسمة التركات والمواريث تدار سرا وفق أحكام الفقه الاسلامي. وعاودت الطرق الصّوفية والدراويش للظهور مستغلة تسامح السّلطات وقلّة عنفها، فأحد شيوخ الطريقة التجانية عندما أقتيد إلى المحاكمة بسبب تصرّفاته تجمّع ما يقارب الأربعين ألفا حول المحكمة كان هذا في أفريل من عام 1950 مثلما ظهرت إلى العلن صحف ومجلات إسلامية.

إنه لا أحد ينكر أنه ولمدة قرن من التغريب والتّحديث حققت أنقرة الكثير والكثير من الانجازات، لكن الجذور العميقة للحياة الثقافية التركية بقيت حية. حيث أن الهوية التركية متماهية مع الهوية الاسلامية، فعودة الاسلام بعد غياب طويل كانت لغرض وهدف قومي أساسا. ففي تركيا وفي كثير من بلدان الاسلام الأخرى الكل يتحدث عن تحقيق تشكيلة مركبة من أحسن العناصر والأسس الغربية والشّرقية، و يا له من حلم بعيد المنال ففي التاريخ هناك دائما صدام الحضارات ولا نجد أبدا زواج بين الأسس والعناصر الحسنة فيما بين الحضارات والتي يتمّ انتقاؤها بعناية، لكن مع ذلك هناك نوع من التسرّي والمزاوجة بين الجميل والقبيح والبين بين. على النقيض من ذلك هناك نهضة حقيقية لعقيدة دينية منسجمة ومتوافق كلّ التوافق مع تفكير الحياة الحديثة وستبقى ضمن أقصى الحدود الممكنة. إنه يمكن للشّعب التركي وبفضل حسّه العملي وحكمته وحنكته الحرة الطليقة أن يجد مركبا واقعيا بين الاسلام والحداثة التي يطمح إليها ويريدها دون صراع والدّخول في مجادلات مرّة باتباع طريق قادته نحو الحرية والتقدم والتطور وأخرى باتباع السّبيل المؤدي إلى الله وأصول الأجداد.[1]

لقد تم رومنة الحروف التركية رسميا في نوفمبر من عام 1928 وتمّ منع وحظر الكتابة بالعربية بداية من جانفي 1929، وفي جويلية سنة 1932 أسس كمال أتاتورك "الجمعية اللغوية التركية" بغية تطوير وإغناء اللغة التركية لتصبح

(1) Bernard Lewis, **Islam et laïcité**, p 372.

لغة الحضارة والحداثة. حتّى أصبحت التركية الجديدة سواء في الصّحافة أو الكتب أو الوثائق الإدارية للدّولة وحتّى لغة الحكي العادية لا يوجد فرق كبير بينها. وإذا كانت الحضارة الحديثة قائمة على العلوم الوضعية فكيف يتم تقديم العلم والمناهج العلمية الأوروبية باللغة التركية؟ الاجابة: بواسطة التربية والتعليم التي وضعها الاصلاحيون أنصار التغريب رفي قلب مشروعهم الاصلاحي وواضعين نصب أعينهم أن الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة في مكوّناتها وخصائصها علمية أكثر من أن تكون كلاسيكية أو مسيحية من هنا نفذ الأمل في عقول وأذهان الأتراك أن طريق التعريب والحداث سهل ويسير في المتناول. هذا التأثير من خلال العلم انعكس أيضا على الآداب والفنون في تركيا.

رأي برنارد لويس في الثورة التركية:

لقد افتتحت الثورة الكمالية سبيل التقدم والرّقي الحضاري وهو الواجب الذي أنجزته بنجاح لذاتها ولأبنائها ولأجيال المستقبل، لتعبر نفس السبيل نحو الأمام دون خوف، وواجهت هذه الثورة تحدّيات الدّاخل والخارج وبعد سنوات من مواجهتها خرجت منتصرة في الأخير فاكتسبت بذلك احترام الداخل والخارج معا مبلورة في نفس الوقت مجتمعا جديدا ودولة جديدة. انطلقت الثورة التركية سنة 1908 عن طرق القلب العنيف لنظام سياسي قديم لإحلال محله نظاما سياسيا جديدا، وتمّ التمهيد لها لما يقارب القرنين من الزمن عن طريق تحديث الجيش العثماني على الطريقة الأوروبية وأساليبها الحربية بالاستعانة بخبراء ومستشارين أوروبيين والسماح كذلك بتبلور وانغراس أفكار ومؤسسات سياسية جديدة من شأنها تحديث الجيش والدّولة معا. فلقد كانت الاصلاحات الأولى موجّهة لتحسين وتدريب وتجهيز الجيش. ومنه كان تحديث الجيش المقدمة والتمهيد لتحديث الدولة ككل والحكومة خاصة، كما كان الاصلاحيون متمرّدون في الأساس دخلوا في صراع فيما بينهم أحيانا، وكان البعض منهم موظفين رسميين وبالتالي أعطوا لتلك لإصلاحاتهم الطابع الرسمي الإداري والسلطوي والحكومي فكانت قراراتهم ماضية غير مردودة عليهم وفعّالة أيضا من أجل التغلّب على مقاومة وعناد المحافظين المتشدّدين تمّ هذا بالاستعانة بإجراءات وأساليب إدارية وحكومية جديدة لم تكن معهودة من قبل.

كانت هذه التحولات والتغييرات الكبرى والتي لا يعني أنها لم تتعرّض لمقاومات واعتراضات حيث كانت أوروبا تمنح النموذج والمثال والقدوة من خلال عصر الأنوار الذي منح الأتراك الخيار الأيديولوجي اللائكي للتّمرّد. فالأفكار الليبرالية التحرّرية والوطنية والثورية أيضا منحت الطلبة والشباب والدّبلوماسيين والمجنّدين في الجيش والأتراك كلّهم تقريبا فجّروا واكتشفوا بأنفسهم أسرار تقدّم الغرب الغمض أماهم، هذه الأفكار أعطت تركيا نفسا

جديدا وحيوية جديدة وروحا أخرى لتتحسّن وتتطوّر ما ازداد تحمّس هؤلاء الشباب لتبنّي الحداثة بأسسها خاصّة ومبادئها بأذرع مفتوحة وصدر رحب وغرسها في بلدهم كان هذا سنوات 1876-1908-1920 والإصلاحات الدستورية. إن التحوّل العميق والذي عرفته تركيا من إمبراطورية إسلامية إلى دولة قومية حديثة ومن ثيوقراطية وسيطيه إلى جمهورية دستورية ومن نظام إقطاعي بيروقراطي إلى اقتصاد رأسمالي حديث، تمّ انجازه في فترة طويلة وممتدة وبفضل الشّد والجذب عبر موجات الصّراع المتلاحقة بين الاصلاحيين والأصوليين. البعض لا يرى في الثورة التّركية إلا سلسلة من ردود الأفعال الأولى منها والأخيرة والتّدخلات الناتجة عن تأثيرات خارجية من خسائر عسكرية وضغوطات دبلوماسية وفقدان نواحي ومناطق من قبل قوى معادية وكذلك التّنفذ الثقافي والتّجاري الأجنبي في قلب البلد. فمن دونن شك أن الاصلاحيين تأثّروا بأيديولوجيات أجنبية، فالتحوّلات المتلاحقة والمتسارعة للإصلاح والثورة التركية افتتحت عن طريق أحداث عسكرية ودبلوماسية. أكيد أن إشارة الانطلاق جاءت من أوروبا لكن رهان الوصول إلى خطّ النهاية من طرف تركيا هو بالأساس ضدّ التاريخ فلم تكن تنتظر المحفّزات بل هي حفّزت نفسها لذلك، ولقد كان الثوار الأوروبيون دائما النموذج وضرب المثل عند الشباب التركي سواء الإنجليز أو الفرنسيين أو الرّوس فكان مصطفى كمال بمثابة بونابرت Bonaparte أو كروميل Cromwell عندما واجه الأعداء المحتمين بكردستان وأكسفورد الفقهاء. كان في السابق "وليم بن William Penn" سنة 1693 اقترح ادخال ممثلين اتراك في مجلس "الديات Diète" الأوروبي.

إن تركيا العثمانية ليست دولة أوروبية لكنها امبراطورية إسلامية، تستمدّ مبادئها وأسسها من عقيدة أخرى ومن أحداث وعبر وتجارب تاريخية مغايرة، لكن الذي لا يتطرق إليه الشّك هو أن عالم الإسلام والعالم المسيحي يشتركان في عناصر وأسس عديدة بداية من الإرث الهلنستي والعبراني اليهودي والشّرق أوسطي عموما الذي يتقاسمانه معا يمكن أن تكون هذه نقطة البداية التي سمحت لتركيا التوجه والانتقال السّلس واليسير نحو الحضارة الأوروبية، أما تلك الحواجز المنيعة من إسلامية دينية وعسكرية المضروبة بين تركيا عالم الاسلام وبين عالم المسيحية لم تمنعها بل كان الصّراع بين الكنيسة والدّولة والنهضة والاصلاح والحركة المضادة للإصلاح واليقظة العلمية والنّزعة الانسانية والليبرالية والعقلانية والأنوار وكلّ الانجازات الأخرى عبرت إليها دون إخفاق في مجتمع غير مختلف ولكنه أجنبي بالنسبة لأوروبا. نفس التحولات كانت من اجتماعية واقتصادية وسياسية مثلها مثل أوروبا من انهيار الاقطاع وانبثاق الجمعيات والنهضة التجارية وظهور برجوازية جديدة...الخ.[1]

(1) Bernard Lewis, **Islam et laïcité**, p 421, 422.

ورغم توسع الإمبراطوريات الغربية على حسابها أرضا أبرا في شرقي أوروبا والعالم العربي وبحرا كذلك إلا أنها لم تستغل عداوة الرّوس للغرب كما فعل كثير من المشارقة بل بالعكس تحالفت مع الغرب ضدّ الاتحاد السوفياتي لأنها كانت ترى في الغرب دائما نمط الحياة الأمثل والأحسن الذي يضمن أمل المستقبل، فهذه الرؤية للتاريخ هي ما يميّز موقف القادة الأتراك تجاه الكتلة الأيديولوجية التي تمكنهم من دخول العالم المعاصر والتي يفتقدها كثير من قادة الدول الشرق أوسطية. هناك كلمتان حسب برنارد لويس في تركيا تستخدمان من أجل رفع قيمة الثورة وتبجيلها هما: "القومية" و"التغريب" الكلمتان في بلدان أخرى وأوساط ثقافية أخرى تحمل المعاني السّلبية. فبالنسبة للأتراك الثورة تعني تحول حضاري كبير وعظيم، ليس فقط مجرّد مجموعة تغيّرات اجتماعية واقتصادية وسياسية، فالتغيير الحقيقي هو التغريب L'Occidentalisation الخطوة الجديدة في السير والتقدّم نحو الغرب. فلقد غيّر الأتراك وجهتهم ناحية الأوروبيين من أجل تبني طرائقهم ومناهجهم في نمط تسيير الحكومة والمجتمع والثقافة. فمن خلال هذا التغيير العميق تمّ استبدال المفاهيم الاسلامية العتيقة حول الهوية والحكم والاخلاص بمفاهيم أوروبية الأصل لها من الأهمية بمكان حيث تمّ الاستغناء عن النظام التيوقراطي الاسلامي وتمّ تعويض "حكم الله" على مستويين: أولا مصدر السيادة والسّلطة هو الشّعب، وثانيا العبادة أو الاخلاص يجب أن يكون للأمّة.[1]

[1] Bernard Lewis, **Islam et laïcité**, p 426.

الـخـاتـمـة

الـخـاتـمـة

استخلاصا لما سبق بحثه ودراسته المتمثل في موضوع الاستشراق من خلال أعمال وانجازات ما يمكن اعتباره آخر "مستشرق" بالمعنى الكلاسيكي لهذه الكلمة، يمكن القول أن مواقف الفكر العربي المعاصر اختلفت حول هذا الموضوع بين مؤيد للاستشراق مادح له وهذا خاصة بعد أن تتلمذ على يديه، فرأى فيه محاسن وإيجابيات لم يرها الموقف الثاني الرافض كليا وجملة وتفصيلا لكل الاستشراق، الذي يرى فيه أداة للتَّزييف والتحريف والتمويه، وسبيل من سبل الإغراء الديني والتبشير المسيحي، دافعه ديني خدمةً للمسيحية وغايته دينية تتمثل في تحطيم وتشويه الاسلام والنيل منه قدر الامكان. بينما يرى فيه الموقف العلماني الرافض كليا للاستشراق هو أيضا الذراع الثقافية للهيمنة والسيطرة أي باختصار عنصرا مهما من أدوات الجهاز الإمبريالي. أما الموقف الثالث فهو موقف نقدي ينظر بنفس المسافة إلى الموقفين السابقين مرة يؤيد هذا وأخرى يؤيد ذاك، ومنه حاول البحث اجتناب النقاش الأيديولوجي قدر المستطاع مستخدما موقفا براغماتيا من كل هذه المواقف فمتى كان هذا الموقف أو ذاك قريبا من الحقيقة الموضوعية فهو ولا شك يستحق التأييد والتنويه، وإذا نظرنا إلى الموقف الاستشراقي لبرنارد لويس حول العلاقة الثقافية والحضارية بين عالمي الاسلام والمسيحية نجده يؤيد بشكل تام وكلّي كما يعمق رأي المؤرخ البريطاني الكبير "إدوارد جيبون" في كتابه "تاريخ اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها" والذي يتلخّص في العبارة التالية:«المشاحنة الكبرىThe Greet Debate » بين العالمين. ولقد أشار برنارد لويس إلى هذا المعنى في مقدمة كتابه "اكتشاف المسلمين لأوروبا" عندما قال:« Les relations entre l'Islam et l'Europe, dans la guerre comme dans la paix, ont toujours été un dialogue et non un monologue »"إن العلاقات بين الاسلام وأوروبا سواء في الحرب أو السلم كانت دائما عبارة عن حوار ولم تكن أبدا عبارة عن مونولوج". كذلك اهتم برنارد لويس بين الشرق الأوسط وشمال إفريقيا من حيث هو خبير بشؤون هذه المناطق على الطريقة الأمريكية حيث تشابكت التحليلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وحتّى النّفسية من خلال مقاله الشهير "The Roots of Muslim Rage جذور السُّخط الاسلامي" مع تحليلاته التاريخية المعهودة. فالعالم العربي ككل يرى لويس أنه لا يزال يتخبّط من الصّدامات والكدمات التي تعرّض لها بسبب تفوق الغرب حضاريا وثقافيا، ورغم اختيار وتجريب العديد من الوصفات العلاجية إلا أن داء التّخلّف بقي مستشريا وجاثما على صدر هذا العالم، ولقد توهمت النخبة العربية مثلما توهمت النخبة التركية من قبل أن سبب تفوّق الغرب يختزل إلى تفوق عسكري بحت، ومنه عمل هذا العالم كلّ ما في وسعه لأن يتسلّح بأن تحالف مع قوى غربية معادية لقوى غربية أخرى إلا أن هذا لم يجد نفعا

في الأخير. فالديمقراطية الغربية لا تزال الهاجس الذي يخيف التيار التقليدي المحافظ والمتزمت في عالمنا العربي لما ينتج عنها من حرية التعبير عن الرأي والتفكير وبشكل أخص تحرّر النساء أو المرأة بشكل أعم، وما يسمّى بالربيع العربي اليوم لأبلغ شاهد على هذا.

كما أن إسرائيل وعلاقتها بالشرق الأوسط كان محور اهتمام برنارد لويس فعندما بحث مشكلة العلاقة بين العرب المعاصرين والعداء للسامية اختلق ألف عذر وسبب كي يبرّر وجود هذه الدولة ويصبغ نوعا من المعقولية والشرعية لكل ما تفعله وفي نفس الوقت اختلق ألف عذر ومبرّر لكل الآراء والمواقف التي تدين تصرفات الفلسطينيين وتضعف المواقف العربية المؤيدة لفلسطين، والأكثر من ذلك تحول برنارد لويس إلى "داعية Propagandiste" عندما يكتب حول موضوع اللاسامية أو إسرائيل. فكثيرا ما زار وتردد لويس على إسرائيل وألقى المحاضرات كما تلقى التكريمات في الجامعة العبرية في عاصمة إسرائيل "تل أبيب"، وتبقى آراءه مؤيدة ومؤزرة سواء في الغرب أو إسرائيل وما الشهرة التي نالها بسبب أبحاثه إلا دليلا على ذلك.

لقد كان لويس عضوا في الجمعية التاريخية التركية، كما نفى وجود مجزرة تركية في حق الأرمن فتعرّض للمتابعة القضائية في فرنسا بسبب موقفه هذا. وهو محب ومؤيد لتركيا المعاصرة التي انبثقت عن الثورة التي قادها كمال أتاتورك، يتلخّص تأييد لويس لكمال أتاتورك في أن هذا الأخير أراد أن يجعل من تركيا دولة أوروبية، وعاش أتاتورك بقناعة أن تصبح تركيا جزءا من العالم الغربي لا عالم الشرق الأوسط وأن تنتمي إلى أوروبا لا إلى عالم الاسلام، ونجح في هذا إلى حد بعيد رغم بعض الإرتكاسات والأصوات الداعية بالرجوع إلى الوراء. بينما لقيت ممارسات وأفعال كمال أتاتورك الإدانة والرّفض عند دول وشعوب الجوار فلم تحقّق ولو بعض الانجازات التي بلغتها تركيا.

كما زار برنارد لويس بعض الدول العربية، مصر وسورية والمغرب والأردن وسلطنة عمان، خاصة هذه الأخيرة عندما ألقى فيها بعض المحاضرات والتقى هناك العديد من الكتاب العرب الذين أجرى معهم العديد من الحوارات والمناقشات ذات الصلة بقضايا الاسلام والعالم المعاصر وقضايا الاستشراق نشرت في مجلة "التسامح" التي تصدر من سلطنة عمان. أما المقال الوحيد الذي حرّره برنارد لويس بالعربية فقد نشر هنا في الجزائر وبالضّبط في مجلة "الثقافة". ومنه لا يمكن اختزال المواقف في العالم العربي من برنارد لويس إلى مجرّد أصوات إسلامية رافضة متهمة لويس بأنه: "عدوّ الاسلام الأول" "الشيطان الأكبر" "المتعصّب الصّهيوني" ولأن البحث

لا يمارس الدّعاية La Propagande والتشهير فقد بقي نائيا عن مثل هذه الاتهامات قدر المستطاع لكي لا تؤثر على التوجه العام للبحث وهو الالتزام بقواعد ومبادئ البحث العلمي.

إن القيمة الفلسفية الأساسية التي استخلصها البحث من دراسة مواقف وآراء برنارد لويس الإستشراقية هو أنه لا يوجد أيّ مبرر ثقافي أو أخلاقي أو ديني لمنع أي شخص غربي من دراسة الحضارة والثقافة العربية الاسلامية. وباسم الحق في المعرفة وحرّية البحث فإنه من حق أي شخص مسلم أو عربي الانتماء أن يدرس حضارة وثقافة الغرب وأوروبا خاصة.

أما مشكلة "العنف" فالبحث نظر إليها من حيث صلتها بالثقافة والحضارة، وهو ولا شك يوجد في كل الحضارات والثقافات دون استثناء ومهما ادعت الواحدة منها بشكل منفرد أنها مسالمة. فثقافيا وحضاريا هُيّأت المبرّرات الأخلاقية والدينية لممارسته بحيث سيبدو وكانه شيء طبيعي، والمدان دائما هو العنف البربري الوحشي اللاإنساني الذي لا يحتوي على الأهداف والقيم السامية وهو لا تقبله جميع الحضارات الإنسانية الراقية. فمنذ هيراقليطس إلى ماكيافيللي مرورا بهيغل إلى إدوارد جيبون وبرنارد لويس جميعا رأوا في العنف أو الحرب شيء طبيعي وتعبير عن الصِّراع الثقافي والحضاري بين الأمم، فهل ستزول الحروب من التاريخ يا ترى؟ كلّ هؤلاء الفلاسفة والمؤرخين يرون أن التاريخ الحضاري والثقافي قائم على الحروب وأن الصراع على القوة لن ينتهي أبدا. وليس الاستشراق مجرّد مرحلة تاريخية عابرة، كما لا يمكن اختزاله إلى مجرّد نزوة أو نزوع غربي في السيطرة والهيمنة، فعندما أُفتُرضت هذه الأشياء طرح سؤال هل انتهى الاستشراق؟ وتمحورت الكتابات الفكرية كالكتابات المؤدلجة بإعلان نهاية الاستشراق والتبشير بمرحلة ما بعد الاستشراق Post-orientalisme عن طريق تهنئة الذات والمباركة لها وفي نفس الوقت تقديم العزاء للغرب. لكنّ المشكلة في الحقيقة ليست: هل انتهى الاستشراق؟ بل المشكلة لماذا بقي الاستشراق قائما رغم تغيير الاسم واستمرار المسمّى في ثوب جديد؟ يبقى الاستشراق قائما ما بقي الشرق موجودا من حيث هو كتلة ثقافية وحضارية مختلفة عن الكتلة الثقافية والحضارية المسماة "الغرب". وبالتالي لا ينفصل الاستشراق عن الثقافة والحضارة التي أنشأته وكوّنته وخدمته وهو يخدمها باستمرار، إنه لا يزال قائما لأنها لا تزال أرقى وأعلى درجات التّطوّر التي بلغها الكائن البشري ومستمرّ لاستمرارها، وهو من جهة أخرى جسرٌ ثقافيٌّ من خلاله يتواصل الغرب مع الشرق مثلما يكتشف الشرق ذاته من خلال تلك الصورة التي صنعها له الغرب في أذهان الغربيين، ومنه سيبني الشرق موقفا وانطباعا وصورة عن الغرب ككل انطلاقا من تلك الصّورة التي شكّلها الغرب عنه.

في الأخير ولا شك أن المدة الزمنية لإنجاز البحث لم تجعل الدراسة شاملة كل انتاج برنارد لويس الاستشراقي ومنه لا تزال أبحاثه وآراءه ومواقفه تحتاج إلى دراسة أعمق وأشمل تستوعب كلّ ما كتب وألَّف ولمَ لا تكوين فريق عمل من المختصّين لإنجاز أبحاث ودراسات حول هذا المستشرق الظاهرة الذي ظلّ وسيبقى يثير الكثير من النقاش والجدل ويستفزّ محبي الشعارات والدعايات للكلام عنه والتي أغلبها لا يصب في خانة البحث العلمي.

قائمة المصادر والمراجع

I-قائمة المصادر

أولا-بالعربية:

1- برنارد لويس، **الإسلام في التاريخ : الأفكار والناس و الأحداث في الشرق الأوسط** ، ترجمة مدحت طه، تقديم أحمد كمال أبو المجد، ط1(القاهرة :المجلس الأعلى للثقافة 2003).

2- برنارد لويس، **اكتشاف المسلمين لأوروبا** ، ترجمة: ماهر عبد القادر محمد ، ط1 (القاهرة : المكتبة الأكاديمية ، 1996).

3-برنارد لويس، **أين يكمن الخطأ؟ صدام الإسلام والحداثة في الشرق الأوسط**، ترجمة: عماد شيحة، ط1(دمشق، سوريا 2006).

ثانيا-باللغات الأجنبية:

أ-بالإنجليزية:

1-Bernard Lewis, **Cultures in Conflict Christians, Muslims, and Jews in The Age of Discovery**, Oxford University Press, New York 1995.

2-Bernard Lewis, **From Babel to Dragomans : Interpreting the Middle East** , Oxford university press , New York 2004.

3-Bernard Lewis, **Semites and Anti-Semites**; An inquiry into conflict and Prejudice, w.w Norton and Company, New York, London, 1987.

ب-بالفرنسية:

1-Bernard Lewis, **Europe Islam : actions et réactions**, traduit de l'anglais : André Charpentier, édition Le Débat Gallimard, Paris 1992.

2-Bernard Lewis, **La Formation du Moyen-Orient moderne**, traduit de l'anglais : Jacqueline Carnaud, éditions, Aubier Histoires, France 1995.

3-Bernard Lewis, **Histoire du Moyen-Orient 2000 Ans D'Histoire De La Naissance Du Christianisme a Nos Jours**, traduit de l'anglais : Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana, Albin Michel, Paris 1997.

4-Bernard Lewis, **Islam et laïcité La naissance de la Turquie moderne,** traduit par : Philippe Delamare, Fayard, 2005.

5-Bernard Lewis, **Les Juifs en Terre de L'Islam**, traduit de l'anglais : Jacqueline Carnaud, dans : **ISLAM** recueil de 6 livres et des Articles , traduits par : Denis-Armand Canal , Rose Saint-James , Jacqueline Carnaud , Daniel Ferriol , Dominique Férault , Ordette Guitard , Tina Jolas et Denise Paulme , édition: QUATRO GALLIMARD , Paris 2005.

6-Bernard Lewis, **Le Langage Politique de L'Islam,** traduit de l'anglais : Odette Guitard, dans : **ISLAM** , recueil de 6 livres et des Articles , traduits par : Denis-Armand Canal , Rose Saint-James , Jacqueline Carnaud , Daniel Ferriol , Dominique Férault , Ordette Guitard , Tina Jolas et Denise Paulme , édition: QUATRO GALLIMARD , Paris 2005.

7- Bernard Lewis, **Le Retour De L'Islam**, traduit : Tina Jolas et Denise Paulme, dans : **ISLAM** , recueil de 6 livres et des Articles , traduits par : Denis-Armand Canal , Rose Saint-James , Jacqueline Carnaud , Daniel Ferriol , Dominique Férault , Ordette Guitard , Tina Jolas et Denise Paulme , édition: QUATRO GALLIMARD , Paris 2005.

II-قائمة المراجع:

1-أحمد الشيخ،**من نقد الإستشراق إلى نقد الإستغراب**، حوار الإستشراق،ط1(المركز العربي للدراسات الغربية).

2-أحمد زكي باشا، **السفر إلى المؤتمر**، تقديم: أيمن فؤاد سيد، ط1 (القاهرة: لدار المصرية اللبنانية، 2000).

3-آدم كوبر، **الثقافة التفسير الأنثروبولوجي**، ترجمة: تراجي فتحي، مراجعة: ليلى الموسوي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 349، مارس 2008 (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب).

4-أركون، محمد وآخرون، **الإستشراق بين دعاته ومعارضيه**، تر: هاشم صالح ط2(بيروت:دار الساقي،2000).

5- أركون محمد، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ترجمة و تعليق، هاشم صالح ط3 (بيروت : مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي ، 1998).

6-أركون، محمد وآخرون ، **الثقافة العربية في المهجر**، ط1 (المغرب : دار توبقال ، 1988).

7-ألبرت حوراني، **الإسلام في الفكر الأوروبي**، دط (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994).

8-أنور عبد الملك، **تغيير العالم**، سلسلة عالم المعرفة، عدد 95، نوفمبر 1985 (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب).

9-إيان كريب، **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، ترجمة:محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، عدد 244، أبريل 1999 (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت).

10-بن خلدون عبد الرحمن، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، دط (بيروت: دار الجيل، دت).

11-جي جي كلارك، **التنوير الآتي من الشرق اللقاء، بين الفكر الآسيوي والفكر الغربي**، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، عدد 346 ديسمبر 2007 (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب).

12- خيري منصور، **الإستشراق والوعي السالب**، دط(بيروت:المؤسسة العربية للدراسات والنشر،2001).

13-رودي بارت، **الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية**، المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه، ترجمة: مصطفى ماهر (القاهرة: دار الكتاب العربي).

14-سالم يفوت ، **حفريات الإستشراق**، في نقد العقل الإستشراقي، ط1(بيروت:المركز الثقافي العربي،1989).

15-ساسي سالم الحاج، **الظاهرة الإستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية**، ط3(طرابلس ليبيا، الجامعة المفتوحة1997).

16-سعيد ، إدوارد ، **الإستشراق** (المعرفة، السلطة، الإنشاء) ، تر: كمال أبوديب،ط1(بيروت:مؤسسة الأبحاث العربية،1981).

17-محسن جاسم الموسوي، **الإستشراق في الفكر العربي**، ط1(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،1993).

18-محمد الجوهري حمد الجوهري، **الثقافات والحضارات اختلاف النشأة والمفهوم**، ط1 (القاهرة، الدار المصرية اللبنانية 2009).

19-محمد الغساني الأندلسي، **رحلة الوزير في افتكاك الأسير** ،ط1 (دار السويدي، أبو ظبي 2002).

20-مطبقاني ، مازن بن صلاح ، **الإستشراق و الاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي : دراسة تطبيقية على كتابات برنارد لويس** ، د ط (الرياض : مكتبة الملك فهد الوطنية 1995).

21-عبد الله العروي، **أزمة المثقفين العرب**، ترجمة: ذوقان قرقوط، ط1(بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر1978).

22- نجيب العقيقي ، **المستشرقون**، 3مجلدات، ط5(القاهرة: دار المعارف، 2006).

III-قائمة المقالات:

أولا-بالعربية:

1-أمحمد بن عبود ، **الإستشراق والنخبة العربية** ، المجلة التاريخية المغربية ، السنة التاسعة ع 27-28 ، 28 ديسمبر 1982 ، تونس.

2-برنارد لويس، **الدولة والفرد في المجتمع الاسلامي**، الثقافة، السنة الخامسة عشرة، عدد90، نوفمبر ديسمبر 1985.

3-برنارد لويس، **السياسة والحرب**، في **تراث الإسلام**، ج1، جوزيف شاخت، كليفورد بوزورث، تر: محمد زهير السّمهوري حسين مؤنس، إحسان صدقي العمد، تعليق وتحقيق: شاكر مصطفى، مراجعة فؤاد زكريا. سلسلة عالم المعرفة، عدد8، 1985(المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت).

4-خالد زيادة، **ملاحظات حول تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا** ،الفكر العربي، عدد 31،السنة الخامسة 1983، معهد الإنماء العربي،

5-خليل احمد خليل، **الإستشراق مشكلة معرفة أم مشكلة اعتراف بالآخر؟** الفكر العربي، عدد 31،السنة الخامسة 1983، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان.

6-رضوان السيد، **ثقافة الإستشراق ومصائره وعلاقات الشرق بالغرب**، الفكر العربي، عدد 31،السنة الخامسة 1983، معهد الإنماء العربي.

7–فؤاد زكريا، **نقد الإستشراق وعظمة الثقافة العربية المعاصرة**، فكر، عدد 1986 10، القاهرة.

ثانيا–بالفرنسية:

1-Bernard Lewis, **comment L'islam regardait L'occident**, dans : **ISLAM** , recueil de 6 livres et des Articles , traduit et adapté de l'anglais par :Daniel Ferriol, Dominique Férault , Ordette Guitard , Tina Jolas et Denise Paulme , édition: QUATRO GALLIMARD , Paris 2005.

2-Bernard Lewis, **Islam et Démocratie**, traduit de l'anglais : Rose Saint-James, dans : Bernard Lewis, **ISLAM**, recueil de 6 livres et des Articles , traduits par : Denis-Armand Canal , Rose Saint-James , Jacqueline Carnaud , Daniel Ferriol , Dominique Férault , Ordette Guitard , Tina Jolas et Denise Paulme , édition: QUATRO GALLIMARD , Paris 2005.

ثالثا–بالإنجليزية:

1-Bernard Lewis, **The West and the Middle East**, FROIGN AFAIRS, Vol 76, N°1, January/February 1997.

فـهـرس

الـمـحـتـويـا ت

المحتوى	الصفحة
المـــقدمـــــة	أ- ز
الفصل الأول: برنارد لويس المؤرّخ والمستشرق.	09
المبحث الأول: **تاريخ اكتشاف الدّراسات الإستشراقية في الفكر العربي وظهور نقد الثقافة الإستشراقية.**	10
المبحث الثاني: **الإستشراق الجديد في الثقافة الغربية المعاصرة وعلاقته بالفلسفة الوظيفية الأداتية.**	39
المبحث الثالث: **منهج وأسلوب برنارد لويس في الكتابة الإستشراقية.**	51
المبحث الرابع: **موقف برنارد لويس من نقد الإستشراق.**	56
الفصل الثاني: الأدوار الثقافية للإستشراق	84
المبحث الأول: **الأبعاد الثقافية للإستشراق عند برنارد لويس.**	85
المبحث الثاني: **رؤية الإسلام إلى الغرب.**	116
المبحث الثالث: **الإسلام والديمقراطية.**	131
المبحث الرابع: **صدمة الغرب الحديث.**	156
الفصل الثالث: التّحول الثقافي والتأثر بالحداثة السياسية.	180
المبحث الأول: **مشكلة الإسلام والسياسة.**	181
المبحث الثاني: **الاسلام والتسامح ومشكلة العلاقة بين الأديان.**	202
المبحث الثالث: **مشكلة معاداة السامية والصّهيونية.**	227
المبحث الرابع: **الإسلام والعلمانية في الدولة التركية الحديثة.**	237
الـــخاتمـــة	255
قائمة المصادر والمراجع	259